



«چپ و مذهب»، مقالاتی از: محمد رضا شالگونی، هایده مغیثی، آرامش دوستدار، ابولحسن بنی‌صدر، یوسفی اشکوری، ناصر کاخساز، سعید رهنما، حمید دباشی و ترجمه‌هایی از: ژیلبر آشکار، سمیر امین، اعجاز احمد، پل سویزی، ارنست گرنل، میشل لووی، فرهاد نعمانی و سهراب بهداد \* «اقتصادی ایران و آمریکا»، مقالاتی از: مرتضی محیط، احمد سیف، میکائیل عظیمی،

محمد مالجو، مهرداد باباعلی و کیومرث کیانی \* صدای حق طلبانه‌ی زنان و مردان آزادی خواه و برابری طلب \* صدمین سالگشت هشت مارس \* ژرژ حبش: شاهین ترازوی مقاومت فلسطین \* روشنفکران و مبارزه طبقاتی \* کارگر نانوا، گداخته شده در تنور بی حقوقی \* جنبش دانشجویی و مرگ تختی \* المپیک چین: یک جهان و یک رؤیا \* انقلاب اسلامی به روایت دکتر نهایندی \* جان هفده کتاب شاهرخ مسکوب در هفده تکه \* نخستین سالگشت در گذشت پوران بازرگان \* زمینه‌ی اجتماعی شعر احمد شاملو \* نقد دیر هنگام \* بیداری فلسطینی‌های اسرائیل \* من و شهرزاد و دُن کیشوت \* وضعیت و موقعیت جنبش کارگری در ایران \* شعر و طرح و داستان و .....





## چراغ آرش، هنوز روشن است

انتشار صدمین شماره‌ی مجله‌ی آرش - مقاله‌هایی از ۱۷۵ نویسنده در باره‌ی تبعید و مهاجرت- پرسش‌های فراوانی را در مورد چگونگی فعالیت آینده‌ی مجله، در بین دوستان و علاقمندان، و هم‌چنین همکاران نزدیک تحریریه، بوجود آورد. اساسی‌ترین سؤال این بود: آیا آرش دوباره منتشر خواهد شد؟

انتشار صد و یکمین شماره‌ی آرش، نشان این است که هنوز، امید و توان انتشار این نشریه‌ی ۱۷ ساله را از کف نداده‌ایم. امیدی که بدون تکیه بر توان و یاری همکاران و همیاران و خوانندگان آرش، امکان پذیر نبوده و نخواهد بود.

انتشار «آرش»، ادامه خواهد داشت؛ آن هم در موقعیت دشواری که دو بستر گسترده و رنگین سازمان‌های اطلاعاتی آمریکا و جمهوری اسلامی ایران به شکل‌های مختلف، بخشی از روشنفکرهای کاربه‌مزد و انجمن‌ها و کانون‌های مختلف فرهنگی هنری را، به سوی خود جلب کرده‌اند؛ روشنفکرهایی که در بحث‌های خود چنین وانمود می‌کنند: اشکال گویا نه در این خودباختگان سرمایه و قدرت، بلکه از افرادی است که هنوز به معیارهای آزادی و عدالت اجتماعی، اعتقاد دارند.

به باور دست‌اندرکاران آرش، در یک چنین موقعیتی: افشاگر سرمایه و قدرت بودن، برخلاف جریان آب شناکردن، شریک جرم جنایت‌کاران نبودن، در مرکز جان و خرد آدمی قرار داشتن، همراه و هم‌درد زحمت‌کشان و گرسنگان جهان بودن، اوج دفاع از ارزش‌های این عصر و دوران است.

دست‌اندرکاران آرش، با همیاری تمامی یاران و همکاران متعهد و پای‌بند بر این ارزش‌ها، هم‌چنان- هر چند لاک‌پشت‌وار- به کار خود ادامه خواهند داد؛ و با توجه به وضعیت کنونی انتشار سالی دو شماره- هم چون کم و کیف همین شماره که پیش‌رو دارید- منتشر می‌کنند تا این چراغ هم‌چنان بسوزد؛ تا روزی که این رژیم اسلامی از اریکه قدرت، به زیر افتد.

امید آرش بر این است که همکاران و همیاران خواننده‌اش، در این آشفته‌بازار خود فروشی و بی‌پرنسیپی‌ها، ما را تنها نگذارند.

کمک‌های مالی شما در این شرایط دشوار، بزرگترین نقطه اتکای ما برای ادامه «آرش» است. آرش را تنها نگذارید.

پس بیایید، دست در دست هم و به‌دور از فرقه‌گرایی‌ها و تنگ‌نظری‌های خانمان برانداز، و همگرایی با جنبش‌های اجتماعی درون وطنمان، در سرنگونی این حکومت اسلامی، نقش اندک خود را ایفا کنیم.

**چپ و مذهب**

- ۴- چپ و مذهب
- ۵- رویارویی سوسیالیسم و مذهب از کجا بر می‌خیزد؟ محمد رضا شالگونی
- ۲۳- مارکسیسم و مذهب: میشل لووی ترجمه‌ی حسن مرتضوی
- ۳۱- پاسخ‌های: هایدگه مگیثی و آرامش دوستدار به پرسش‌های آرش
- ۳۴- مذهب و سیاست ژیلبر آشکار ترجمه: بهمن عقیف و محمد حق شناس
- ۴۲- پاسخ‌های ابوالحسن بنی صدر به پرسش‌های دهگانه‌ی آرش
- ۴۶- اسلام سیاسی در خدمت امپریالیسم سمیر امین ترجمه‌ی ح. ریاحی
- ۵۳- گفتگوی آرش با یوسفی اشکوری آرش
- ۵۷- مارکسیست‌ها و مذهب: دیروز و امروز ژیلبر آشکار ترجمه‌ی حمید محوی
- ۶۴- دوازده پرسش از ناصر کاخساز
- ۶۸- مقدمه‌ی ویراستاران مانتلی ریویو ترجمه‌ی محمد حق شناس
- ۷۰- چپ و مذهب ارنست گرنل ترجمه‌ی کیوان سلطانی
- ۷۴- تعرض مقدس و عقب نشینی سکولار سعید رهنما
- ۷۸- قرآن هم‌چون یک قصه مهدی استعدادی شاد
- ۸۰- اسلام: نشانه‌ی زوال سرمایه‌داری ترجمه‌ی حمید محوی
- ۸۴- دوازده پرسش آرش از حمید دباشی
- ۸۵- رونق ده‌کمی دین نوبرت بولتز ترجمه‌ی مهدی استعدادی شاد
- ۸۶- اسلام، اسلام‌گرایی و غرب اعجاز احمد ترجمه‌ی ح. ریاحی
- ۱۰۰- مارکس، جهانی شدن و منطق سرمایه احمد سمایی

**اقتصاد ایران و جهان**

- ۱۰۴- فساد اقتصادی در ایران: زمینه‌ها و پی‌آمد احمد سیف
- ۱۱۵- اقتصاد سیاسی ظهور دولت نهم محمد ملجو
- ۱۲۵- مسئله زنان و ..... فرهاد نعمانی و سهراب بهداد
- ۱۲۸- نظام‌های متناقض و شیوه‌ی هماهنگی ویرانگر... مهرداد باباعلی
- ۱۳۹- چه کنیم با نفت؟ میکائیل عظیمی
- ۱۴۴- «جنگ صد ساله نفت» در خاورمیانه..... کیومرث کیانی
- ۱۵۰- اقتصاد امریکا به کدام سو می‌رود؟ مرضی محیط

**مقالات**

- ۱۵۴- روشنفکران و مبارزه طبقاتی علیرضا ثقفی
- ۱۵۶- کارگر نانا، گداخته شده در تنور بی‌حقوقی فاطمه شاه نظری
- ۱۵۹- بیداری فلسطینی‌های اسرائیل میشل بل ریشارد ترجمه‌ی تراب حق شناس
- ژرژ حبش: شاهین ترازوی مقاومت فلسطین تراب حق شناس
- ۱۶۳- صدای حق طلبانه‌ی زنان و مردان آزادی خواه و... پروین اردلان
- ۱۶۵- «نمادهای مقاومت: میراث شبلی جوان پاتلیتزر ترجمه ناصر رحمانی‌نژاد
- ۱۶۷- المپیک چین: یک جهان، یک رؤیا صدیق شهدایی
- ۱۷۳- حکایت هم‌چنان باقی‌ست بهروز عارفی
- ۲۰۸- گفتگو با جمشید گل‌مکانی آرش
- ۲۱۳- دنباله‌ی فیلم‌ساخت سینمای ایران در تبعید و مهاجرت آران جاویدانی
- ۲۲۱- وضعیت و موقعیت جنبش کارگری در ایران مهدی کوهستانی

**نقد و بررسی**

- ۱۷۶- برگی از باغ حضور، گردی از خاک عبور... بهروز شیدا
- ۱۸۲- هستی‌شناسی ادبیات فارسی منصور کوشان
- ۱۸۵- زمینه‌ی اجتماعی شعر احمد شاملو رحمت بنی‌اسدی
- ۱۸۷- تجربه‌ی موفق خسرو الوندی
- ۱۹۰- آخرین سال‌ها: انقلاب اسلامی به ..... احمد افرادی

**شعر و طرح و قصه از:**

- ۱۰۳- اسماعیل خوبی.
- ۲۳۳- منصور کوشان، اسد سیف، منصور خاکسار، پرتو نوری علا، طاهر بن جلون، محسن حسام، مجید نفیسی، سردار صالحی، گراناز موسوی، رضا امیر عزیزی، علیرضا زرین، نظام رکنی، حمید عرفان، علی رادبوی، شیدا محمدی و سیمین بهبهانی.

**گزارشات:**

- ۲۲۴- «روز کارگران ایران و جهان» بهرام رحمانی. «صدمین سالگرد هشت مارس» ناهید نصرت. نخستین سالگرد در گذشت پوران بازرگان
- ۲۵۳- نقدهایی در باره‌ی آرش شماره‌ی ۱۰۰

**مدیر مسئول و سردبیر: پرویز قلیچ‌خانی**

**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  
سایت‌ها 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 نشریه‌ای است فرهنگی، سیاسی و اجتماعی  
که از بهمن ماه ۱۳۶۹ (فوریه ۱۹۹۱) در فرانسه منتشر می‌شود

**اشتراک برای شن شماره**

اروپا: پنجاه (۶۰) یورو، سایر نقاط جهان معادل ۷۰ دلار آمریکا

**طرح های جلد: فرهاد فروتنیان**

طرح های داخل مجله: فرهاد فروتنیان و  
Andy Gilmore & Jason Schulmerich

با تشکر از «امیل عزیز به خاطر کمک‌های فنی بی‌دریغ‌اش برای

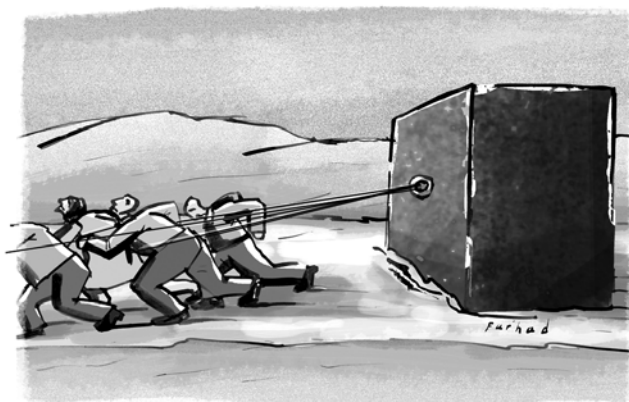
راه اندازی تارنمای آرش

**کمک‌های مالی رسیده:**

کریم و جمال \$ ۳۵۰۰ استرالیا- هواداران اتحاد کار آمریکا \$ ۲۰۰۰  
شیکاگو \$ ۱۰۰۰ - رحیم \$ ۳۰۰ استرالیا- دوستی در استرالیا \$ ۲۰۰  
استرالیا- ونکوور کانادا \$ ۵۰۰ دلار- بیژن و رضا پاریس \$ ۱۰۸۰ یورو-  
سالاد فانتزی \$ ۳۶۰ یورو

**تک فروشی این شماره ۱۰ یورو در اروپا**

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



## کارل مارکس

بنیان نقد بی‌دینان این است: این کشور، این جامعه دین را فراز می‌آورد؛ که جهان آگاهی و آژگونه است. دین نظریه‌ی همه‌شمول این جهان، چکیده‌ی دایره-المعارفی آن، منطق مردمی آن، افتخار معنویت‌گرایانه‌ی آن، شورمندی آن، نسخه‌ی اخلاقی آن، مکمل رسمیت‌بخش آن، بنیان کیهانشان تسلّا و توجیه آن است. تحقق خیالی‌ی انسان است؛ هنگام که انسان به واقعیت راستین نرسیده است. ستیز با دین ستیز با جهانی است که دین عطر معنوی آن است. فلاکت دین هم فلاکت واقعی را بیان می‌کند هم در مقابل آن می‌ایستد. دین آفریده‌ی آه انسان ستم‌دیده، قلب جهان بی‌قلب، روح زمانه‌ی بی‌روح است. دین ایفون توده‌ها است.

الغای دین، که توهم نیک‌بختی می‌سازد، یعنی تمنای نیک‌بختی راستین انسان؛ تمنای رهایی از وضعیتی که نیازمند توهم است. نقد دین جنین نقد دره‌ای پُراشک است که دین هاله‌ی آن است.

نقد دین گل‌های خیالی را از زنجیر نچید تا انسان زنجیر را بدون خیال‌پروری یا تسلّا تاب آورد؛ که گل‌های خیالی را چید تا انسان زنجیر را به دور اندازد و گل‌های زنده را جمع آورد. تا بتواند بیندیشد، عمل کند، حقیقت خویش را قالب ریزد. تا بتواند گرد خورشید راستین خویش بچرخد.

«گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل»

## چپ و مذهب

آن پس تمام خواست سیاست‌مداران امریکایی و متحدانش در گام اول، پیاده کردن طرح خاورمیانه‌ی بزرگ بود که در دستور کارشان قرار گرفت. تجاوز نظامی به عراق و افغانستان به بهانه‌ی مبارزه با تروریسم و بنیادگرایی: جز کشتار وحشیانه‌ی غیرنظامی‌ها، ویرانی عراق و افغانستان، چشم‌پوشی بر جنایت‌های رژیم بنیادگرای اسرائیل در لبنان و فلسطین، رشد بنیادگرایی مذهبی، سرکوب جنبش‌های آزادی خواه چپ، دست‌آورد دیگری نداشته است.

آرش به کمک همیاران تحریریه، با طرح پرسش‌هایی برای همکاران و افراد متعهد (فعالین، محققین و مذهب‌یون روشنفکر) و ترجمه‌هایی در این رابطه، کوشیده است نکاتی را در رابطه با بینش‌های گروه‌ها و سازمان‌های چپ و مذهبی - از دیدگاه‌ها و اندیشه‌های متفاوت - تدارک ببیند. امید که این پرونده برای خوانندگان نشریه، تازگی خود را داشته باشد در این جا باید اشاره کنیم، اگر همیاری همکار خوب ما، محمد رضا شالگونی نبود، تدارک این مجموعه امکان پذیر نمی‌شد. در ضمن بجاست که از کار بی‌دریغ بهروز عارفی و محمد حق‌شناس در بخش سازماندهی کار ترجمه‌ی مقاله‌ها برای این شماره، سپاسگزاری کنیم.

مدیر مسئول آرش

هنگام تدارک آرش شماره‌ی ۱۰۰، مسئله‌ی رشد بنیادگرایی اسلامی در منطقه و آفریقا، یکی از موضوع‌هایی بود که قصد پی‌گیری آن را داشتیم؛ ولی به خاطر کارهای طاقت‌فرسای تدوین و انتشار شماره‌ی ۱۰۰، امکان دنبال کردن آن برایمان امکان پذیر نشد.

با گذشت چند ماه از انتشار آرش ۱۰۰، و فاصله گرفتن از نقد و بررسی‌هایی که وسیله‌ی مخالفان و همراهان آرش صورت گرفت، مسئله‌ی رشد اسلام بنیادگرا در خاورمیانه و شمال آفریقا در دهه‌های پایانی قرن بیستم، و چگونگی برخورد نیروهای چپ به مذهب راه، برای پرونده ویژه‌ی این شماره در نظر گرفتیم.

اهمیت این مسئله در سال‌های اخیر از آن روست که، شاهد رشد بنیادگرایی اسلامی در محور جنبش‌های توده‌ای هستیم. در فلسطین و لبنان، گرایش‌های بنیادگرا روز بروز موقعیت خود را محکم‌تر کرده‌اند. حتا در عراق و افغانستان، سازمان‌دهی اصلی مقاومت در مقابل اشغال‌گران خارجی توسط نیروهای بنیادگرای مذهبی صورت می‌گیرد. در واقع اهرم اکثر جنبش‌های توده‌ای در خاورمیانه و شمال آفریقا، این نیروها هستند. پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، امریکا برای متحقق کردن آرزوی دیرینه‌ی «امپراطوری» خود بر جهان، زمینه‌ی مساعدی یافت. از

رادیکالیسم سیاسی مارکسیسم، مبارزه برای بهبود شرایط زندگی طبقات محروم را هدف اصلی خود اعلام می کردند. برجسته ترین این جریان ها "الهیات رهایی بخش" امریکای لاتین بود که با دعوت به بازگشت به آموزش های مسیحیت اولیه، از کلیسا می خواست در کنار تهیدستان و لگدمال شدگان بایستد، با جنبش های انقلابی و سوسیالیستی همراهی کند و به شباهت های انکار ناپذیر میان آموزش های مارکس و مسیح بی اعتنا نماند. خیز بزرگ سوسیالیسم انقلابی امریکای لاتین علیه امپریالیسم امریکا ( یعنی حامی جهانی تمام طبقات بهره کش و دیکتاتوری های این قاره ) بستر اجتماعی و سیاسی رویش الهیات رهایی بخش بود. فشار از پائین بر کلیسای کاتولیک چنان قوی بود که "کنفرانس عمومی اسقف های امریکای لاتین" که در سال ۱۹۶۸ در شهر مدلین کلمبیا برگزار گردید، ناگزیر شد اعلام کند که در کنار تهیدستان ایستاده است. آنچه سلسله مراتب واتیکان را به تحمل چنین موضع گیری هایی ناگزیر می ساخت این بود که ( به قول ویکتور کیرنان، تاریخ نویس نامی مارکسیست ) مردم کلیسا را ترک می کردند: " ثروتمندان دیگر به آن نیازی نداشتند و تهیدستان دیگر آن را نمی خواستند ". ( کیرنان، ۱۹۹۱ )

در مناطق دیگر جهان نیز جریان مشابهی در کار بود. از جنگ ویتنام گرفته تا جنبش های ضد استعماری مردم افریقا و بیداری ناسیونالیسم ضد امپریالیستی عرب و داغ تر شدن مسأله فلسطین؛ از گسترش مبارزات سیاهان و جنبش حقوق مدنی امریکا گرفته تا نیرومندتر شدن جنبش ضد آپارتاید افریقای جنوبی؛ از جنبش اعتراضی دانشجویان و جوانان (که با اعتراضات بی امان جوانان امریکا علیه جنگ ویتنام و شورش بزرگ دانشجویان فرانسه در مه ۱۹۶۸ خصلت جهانی پیدا کرد) گرفته تا موج بزرگ گسترش فمینیسم اروپا و امریکای شمالی؛ از "انقلاب فرهنگی" چین گرفته تا ظاهر شدن نشانه های پایان بزرگ ترین رونق اقتصادی تاریخ سرمایه داری و تیره تر شدن دورنمای "دولت رفاه" و "اشتغال کامل" در اروپا و امریکا؛ همه تکان هایی بودند که با کشاندن مردم عادی به میدان اقدامات توده ای، میدان جاذبه اندیشه مارکسیستی را (که در پیکارهای دهه های پیشین در جایگاه اندیشه آلترناتیو قرار گرفته بود) گسترش می دادند. در چنین فضایی بود که در افریقا، آسیا، خاورمیانه و حتی اروپا بعضی از مذهبی ها درمی یافتند که (دست کم در مبارزه علیه جنگ و نابرابری و دیکتاتوری و امپریالیسم) می توانند متحد کمونیست ها باشند و بعضی از آنها حتی خود را سوسیالیست می نامیدند. در کشور خود ما نیز شکل گیری سازمان مجاهدین خلق و جریان های الهام گرفته از شریعتی در همین دوره اتفاق افتاد. خلاصه این که تجربه دهه ۱۹۶۰ و اوائل دهه ۱۹۷۰ نشان داد که گسترش مبارزات توده ای طبقات زحمتکش و حتی خود گسترش نفوذ توده ای مارکسیسم ضرورتاً به حاشیه رانده شدن مذهب نمی انجامد، بلکه می تواند به ظهور و فعال شدن بعضی جریان های مذهبی سوسیالیست یا متمایل به سوسیالیسم بیانجامد.

اما تغییر جهت دگرگونی ها تجربه دیگری را نیز به نمایش گذاشت. از آغاز دهه ۱۹۸۰ وقتی مصیبت های مدل انباشت نئولیبرالی سرمایه، همراه با حمله عمومی به دست آوردهای دموکراتیک طبقه کارگر در کشورهای مرکزی سرمایه داری و سازماندهی جنگ های داخلی و قتل عام های گسترده غیر نظامیان بی دفاع و بی بها شدن جان زنان و کودکان و پیران در کشورهای پیرامونی سرمایه داری شروع شد؛ و هم زمان با آن، بحران درونی و درماندگی "سوسیالیسم اردوگاهی" آشکار گردید؛ تعرض تاریک اندیشی مذهبی نیز در مقیاسی جهانی آغاز شد. بنیادگرایان مذهبی در میان معتقدان تقریباً همه ادیان و تقریباً در همه کشورها فعال شدند. از قدرت گیری آخوندهای شیعه از طریق سوار شدن بر انقلاب مردم ایران و خفه کردن آن گرفته تا راه اندازی مجاهدین افغان به دست امپریالیسم امریکا (و البته با پول حکومت دودمانی - نفتی خوش نام سعودی و مباشرت دیکتاتوری نظامی خوش نام تر



## رویارویی سوسیالیسم و مذهب از کجا بر می خیزد؟

محمد رضا شالگونی

" من به اندازه یک ابر دلم می گیرد

وقتی از پنجره می بینم حوری

- دختر بالغ همسایه

پای کمیاب ترین نارون روی

فقه می خواند "

(سهراب سپهری)

چهار - پنج دهه اخیر در رابطه سوسیالیسم و مذهب دوره پر پیچ و تاب بوده است و باعث شده نظر بسیاری از مارکسیست ها در باره مذهب به طور چشم گیر تغییر کند. بعضی از این تغییرات نتیجه عمیق تر شدن درک از سوسیالیسم و شرایط اجتماعی پا گرفتن آن بوده، ولی بعضی دیگر در پی شکست های جنبش کمونیستی و وارفتگی و روگردانی بسیاری از فعالان آن از پیکار طبقاتی صورت گرفته است. [۱]

تا اوایل دهه ۱۹۶۰ نظر مسلط در جنبش جهانی کمونیستی، دوری و دشمنی میان کمونیسم و مذهب را در حدی می دید که تصور وجود کوچک ترین فصل مشترک میان آنها را یک اصول فروشی خطرناک می دانست. اما موج بزرگ پیکارهای طبقاتی و ضد امپریالیستی جهان سوم که در دهه ۱۹۶۰ به اوج خود رسید، این نظر را تا حدی تعدیل کرد. در متن این پیکارها جریان های مذهبی عدالت خواه و ضد امپریالیستی ظاهر شدند که تحت تأثیر

شکل گیری دموکراسی سوسیالیستی ضد مذهبی (اگر هم شدنی باشد) روندی پر فراز و فرود و کند خواهد بود. تجربه هایی که به آنها اشاره کردم جای تردیدی باقی نمی گذارند که پیکار برای سوسیالیسم در قرن بیست و یکم بدون درک روشنی از رابطه جنبش سوسیالیستی و مذهب با دشواری ها و تناقض های غیرقابل حلی روبرو خواهد بود. با پاک کردن صورت مسأله نمی توان از این دشواری ها گریخت. حقیقت این است که رویارویی جنبش سوسیالیستی و مذهب را نه می شود به اختلاف بر سر مسائل صرفاً فلسفی تقلیل داد و نه به بدفهمی این یا آن متفکر اجتماعی از رابطه آنها. بخش اعظم این رویارویی از اختلاف آنها بر سر مجموعه بسیار مهمی از مسائل اجتماعی واقعاً حیاتی بر می خیزد. بنابراین مسأله این است که چگونگی این رویارویی های گریز ناپذیر را به درستی بشناسیم و برای حل تناقضات ناشی از آنها راهی بیابیم. چنین کاری بدون یک نظریه ماتریالیستی مذهب شدنی نیست؛ نظریه ای که در ادامه سنت ماتریالیسم تاریخی مارکس، بر علل و چگونگی تکوین، دگرگونی و دوام مذهب، مخصوصاً در پیوند با روابط اقتصادی- اجتماعی و رویارویی های طبقاتی، متمرکز شود و روشنایی بیندازد. بعضی از مارکسیست ها ممکن است بگویند چنین نظریه ای هم اکنون وجود دارد و در توضیح جایگاه و نقش اجتماعی مذهب نیز به حد کافی روشنگر است. اما من فکر می کنم حق با آنهاست که معتقدند ما با یک نظریه ماتریالیستی منسجم در باره مذهب هنوز فاصله داریم. نگاهی کوتاه به خطوط اصلی نظر مارکس و انگلس و چند تن از پر نفوذترین نظریه پردازان جنبش مارکسیستی در باره مذهب این نکته را روشن تر می سازد.

### نگاهی به نظر مارکسیست ها در باره مذهب

آ - مارکس و انگلس. مهم ترین محورهای نظر مارکس و انگلس در باره مذهب را می توان در چند نکته خلاصه کرد:

۱ - هر دو در تمام دوره فعالیت شان برای سوسیالیسم، مخالف قاطع هر نوع مذهب بودند و شورش علیه اقتدار "آسمان" را در پیوندی ناگسستنی با شورش علیه قدرت های زمینی می دیدند. به جرات می توان گفت که آنها همیشه به شعار مارکس جوان وفادار ماندند که حتی پیش از آن که به کمونیسم بگرود، در رساله دکترای خود، پرومته را "ارجمندترین قدیس و شهید گاهشمار فلسفه" نامیده و اعتراف او را (به نقل از نمایش نامه "پرومته در زنجیر" آخیلوس) هم چون شعار خود علیه همه خدایان آسمانی و زمینی دانسته بود که: "از گله خدایان بیزارم". کافی است به یاد داشته باشیم که مارکس حتی چند دهه بعد نیز (در "نقد برنامه گوتا") تقریباً با همین لحن، در باره ضرورت هشیاری در قبال "جادوگری مذهب" به رهبران حزب سوسیال دموکرات آلمان هشدار می داد. یا انگلس در سال ۱۸۸۶ (در "لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان"، بخش دوم) بحث مربوط به رابطه اندیشه و هستی را "مسأله بنیادی بزرگ کل فلسفه" می نامید و بر اهمیت رویارویی ماتریالیسم و ایده آلیسم بر سر این مسأله تأکید می کرد و (همانجا، بخش سوم) حتی از فوئرباخ انتقاد می کرد که به طور کامل از مذهب نبریده است. البته باید به یاد داشت که لبه تیز حمله آنها همیشه متوجه مذهب نهادی شده و مسلط و رابطه آن با ساختار قدرت بود.

۲ - آنها برخلاف تصور متفکران روشنگری قرن هژدهم، مذهب را صرفاً ساخته و پرداخته شارلاتان ها و عوام فریبان نمی دانستند، بلکه در راستای سنت فکری "هگلی های جوان" در آلمان، آن را بازتاب رنج ها و بی خویشی مردم می دانستند که در طول قرون شکل گرفته است و تا زمانی که این شرایط دوام داشته باشد، از بین نخواهد رفت. آنها به کارکرد اجتماعی متناقض و چند جانبه مذهب توجه داشتند و بنابراین، مخالفت شان با آن یک جانبه و ساده گرایانه نبود. حتی همان توصیف معروف مارکس از مذهب (در "نقد

پاکستان)؛ از تبدیل بنیادگرایی پروتستانی به یک نیروی سیاسی قدرتمند در ایالات متحد امریکا گرفته تا قدرت نمایی کلیسای کاتولیک در لهستان؛ از ستیزه جوتر شدن ناسیونالیسم مذهبی اسرائیل گرفته تا فعال شدن بنیادگرایی مذهبی - قومی هندوها در هند و بودایی ها در سریلانکا؛ از داغ شدن دشمنی بنیادگرایان اسلامی علیه مسیحیان مصر گرفته تا خون ریزی های مذهبی - قومی میان مسلمانان و مسیحیان سودان و نیجریه؛ تاریخ اندیشی مذهبی در همه جا پیکارهای طبقاتی معطوف به آزادی، برابری و سوسیالیسم را به حاشیه راند و همراه با آن جریان های مذهبی چپ نیز زیر حمله قرار گرفتند. مثلاً مواضع "الهیات رهایی بخش" در امریکای لاتین و جاهای دیگر، مخصوصاً به خاطر رابطه آن با مارکسیسم و جنبش های انقلابی، زیر فشار قرار گرفت و یک بار در سال ۱۹۸۴ و بار دیگر در سال ۱۹۸۶ از طرف دستگاه تفتیش عقاید واتیکان یا به اصطلاح "مجمع اصول ایمان" به ریاست کاردینال یوزف راتسینگر (یعنی همین پاپ بندیکت شانزدهم کنونی) رسماً محکوم شد و بعضی از چهره های رادیکال این جنبش بارها توبیخ، تعلق و بعضی حتی از کلیسا اخراج شدند. (نگاه کنید به بیانیه "مجمع اصول ایمان" در باره الهیات رهایی بخش در سایت واتیکان).

هر نظری که در باره علل احیای تاریک اندیشی مذهبی این دوره (یعنی دوره ای که از اواخر دهه ۱۹۷۰ شروع شده و هنوز هم ادامه دارد) داشته باشیم، ناگزیر باید قبول کنیم که اولاً این هم زمانی چیرگی جهانی مدل انباشت نئولیبرالی سرمایه با احیای (باز هم جهانی) تاریک اندیشی مذهبی نمی تواند تصادفی باشد؛ ثانیاً برخلاف تصور اندیشمندان دوره روشنگری اروپا (و البته غالب مارکسیست ها) مذهب یا حتی تاریک اندیشی مذهبی ضرورتاً یک پدیده اجتماعی پیشامردن نیست، بلکه می تواند پدیده نسبتاً پایدار "پسامردن" هم باشد؛ و بنابراین، ثالثاً مذهب به سادگی در برابر خردگرایی و روشنگری ذوب نمی شود و ریشه دارتر و جان سخت تر از آن است که بیشتر تصور می شد.

و در همین دوره تجربه سومی را هم شاهد بوده ایم: سقوط حزب- دولت های "کمونیستی" اتحاد شوروی و اروپای شرقی نشان داد که علی رغم مبارزات ضد مذهبی منظم، همه جانبه و طولانی این دولت ها، نه تنها باورهای مذهبی اکثریت قاطع مردم این کشورها هم چنان پابرجا ماند، بلکه مذهب به عنوان یک نهاد اجتماعی نیز از هم نپاشید. باید توجه داشته باشیم که در این کشورها دستگاه مذهب و روحانیت به مدت چهار تا هفت دهه در حالت انجماد و حتی از هم گسستگی تشکیلاتی به سر می برد و زیر کنترل دولت قرار داشت و لاقلاً به صورت علنی نمی توانست به تبلیغات مذهبی بپردازد و در حالی که انجام مراسم و مناسک مذهبی ظاهراً آزاد بود، ولی در عمل مذهبی بودن تنبیهاتی به دنبال می آورد یا لاقلاً راه ورود به دستگاه های دولتی را (که شرط حیاتی برای پیشرفت اجتماعی افراد بود) می بست. به عبارت دیگر، بدون پشتیبانی مؤثر دستگاه مذهب و بدون سپر دفاعی لازم در ساختارهای قدرت بود که باورهای مذهبی اکثریت بزرگ مردم دوام آورند. با توجه به این تجربه می توان نتیجه گرفت که اگر باورهای مذهبی در زیر فشار دیکتاتوری های "روشنگر" پابرجا می مانند، در دموکراسی های روشنگر (خواه سوسیالیستی باشند یا نه) قاعداً از توان مقاومت بیشتری برخوردار خواهند بود. ممکن است گفته شود که همین سرکوب حزب- دولت های "کمونیستی" بود که مقاومت مذهبی را بر می انگیخت. آری، سرکوب هر عقیده ای می تواند آن را مقاوم تر سازد؛ اما از این ملاحظه درست نمی توان نتیجه گرفت که دموکراسی سوسیالیستی هر نوع اعتقاد مذهبی را به سرعت ذوب خواهد کرد. در واقع اگر قبول کنیم که مشارکت سیاسی و اجتماعی فعال اکثریت کارگران و زحمتکشان در موجودیت هر دموکراسی سوسیالیستی نقش تعیین کننده ای دارد؛ و اگر قبول کنیم که نفوذ باورهای مذهبی در میان طبقات پائین قاعداً بیشتر است تا در میان طبقات بالا؛ باید بپذیریم که

۵ - آنها مذهب را در حال عقب نشینی و حتی زوال می دیدند ؛ ولی در باره زمان زوال آن ، در فرصت های مختلف و دوره های مختلف ، پیش بینی های مختلفی داشته اند. مثلاً انگلس در سال ۱۸۴۵ می گفت " زحمتکشان کشور ما نوشته های بزرگ ترین فیلسوفان آلمان ، مانند فوئرباخ و دیگران را می خوانند و می فهمند و از نتیجه پژوهش های آنها ، هر قدر هم که این نتیجه رادیکال به نظر برسد، استقبال می کنند. مردم آلمان مذهب ندارند." و در سال ۱۸۷۳ می نوشت که کارگران سوسیال دموکرات آلمان " کاملاً از خدا بریده اند، در دنیای واقعیت زندگی و فکر می کنند و بنابراین ماتریالیست هستند. به نظر می رسد که در فرانسه نیز وضع همین طور است" (به نقل از مک لالن ، ۱۹۸۷ ، ص ۵۴). گاهی به نظر می رسد آنها فکر می کنند مذهب در همین جامعه سرمایه داری معنای خود را از دست می دهد ، مثلاً ( در "ایدئولوژی آلمانی" ، بخش مربوط به فوئرباخ ) گفته می شود که صنعت به بهترین نحوی مذهب و اخلاق را می روید و هر دو را به دروغ عریان تبدیل می کند ؛ یا (در آنتی دورینگ ، ۱۹۷۸ ، ص ۴۱۸ ) گفته می شود " تنها دانش واقعی از نیروهای طبیعت است که خدایان یا خدا را از تک تک مواضع شان بیرون می راند... این روند تا آنجا پیش رفته است که به لحاظ نظری می شود آن را پایان یافته تلقی کرد". ولی در جاهای دیگر با این تأکید آنها ( مثلاً در "کاپیتال" ، فصل اول ، بخش چهارم ) روبرو هستیم که مذهب تنها با رهایی از جامعه طبقاتی و برقراری سوسیالیسم از بین می رود.

۶ - آنها در عین مخالفت با مذهب ، با هر نوع اقدام سیاسی برای ممنوعیت و سرکوب آن به شدت مخالف بودند. مثلاً انگلس در سال ۱۸۷۴ ، در نقد برنامه کمونارد های بلانکیست مهاجر ، از هر اقدامی برای ممنوعیت مذهب انتقاد می کند. یا ( در آنتی دورینگ ، بخش سوم ، فصل پنجم ) از اوینگ دورینگ که مدافع ممنوعیت مذهب بوده انتقاد می کند و او را متهم می کند که در این زمینه از بیسمارک نیز فراتر رفته است و یادآوری می کند با سرکوب مذهب نمی شود آن را از بین برد. آنها خواهان جدایی کامل مذهب از دولت بودند. مثلاً مارکس ( در "جنگ داخلی در فرانسه" ، بخش سوم ) با لحن ستایش آمیزی از اقدامات کمون پاریس یاد می کند که از طریق قطع حمایت دولتی از کلیسا و مصادره موقوفه های آن ، "نیروی مذهبی سرکوب را در هم شکست" و کشیشان را به خلوتگاه زندگی خصوصی فرستاد تا مانند پیشینیان قدیس خود از صدقات مومنان تغذیه کنند. یا انگلس در سال ۱۸۹۱ ( در نقد پیش نویس برنامه ارفورت حزب سوسیال دموکرات آلمان ، بخش دوم ) خواست جدایی مذهب از دولت را به عنوان یکی از مطالبات سیاسی مهم به این صورت یادآوری می کند: "جدایی کامل کلیسا از دولت. تمام انجمن های مذهبی، بدون استثنا، باید از طرف دولت به عنوان انجمن های خصوصی تلقی بشوند. آنها باید از هر نوع حمایت از منابع عمومی و از هر نوع اعمال نفوذ در مدارس عمومی محروم شوند. (نمی توان آنها را از تشکیل مدارس خودشان ، با منابع خاص خودشان و آموزش مهملات خودشان در آنها بازداشت.)".

### ب - مارکسیست های حزب سوسیال دموکرات آلمان.

با گسترش نفوذ توده ای حزب سوسیال دموکرات آلمان بود که در یک دوره چهار ساله ( از ۱۸۷۵ تا ۱۹۱۴ ) مارکسیسم به جریان فکری بی رقیب در جنبش کارگری تمام اورپا تبدیل شد. و در بطن این حزب بود که بسیاری از نظریه پردازان با نفوذ مارکسیسم در دوره یاد شده ، آوازه یافتند. غلبه قطعی مارکسیسم بر جریان های سوسیالیستی دیگر در داخل این حزب و از طریق آن در احزاب اروپایی دیگر، ماتریالیسم را با سوسیالیسم گره زد. البته رواج بینش یوزیتویسم علمی در فضای روشنفکری آلمان و اورپا ؛ گسترش نفوذ

فلسفه حق هگل - مقدمه "، بر خلاف تصور خیلی ها، اشارتی است به همین کارکرد متناقض: "رنج مذهبی در آن واحد بیان رنج واقعی است و اعتراض علیه رنج واقعی. مذهب او مخلوق ستم دیده ، دل جهان سنگ دل و روح اوضاع بی روح است. مذهب افیون مردم است."

۳ - آنها مذهب را بازتاب وهم آلود و مسخ شده واقعیت های زمینی و روابط اجتماعی می دانستند و به همین دلیل معتقد بودند به جای پرداختن به بحث های انتزاعی در باره مذهب، باید به بررسی مشخص خود همین واقعیت های زمینی پرداخت. زیرا انسان با از بین بردن روابط اجتماعی بهره کشانه است که می تواند از خرافات مذهبی رهایی یابد (مثلاً نگاه کنید به تز شماره چهار در باره فوئرباخ). بعلاوه آنها، مذهب را از همه اشکال ایدئولوژیک دیگر نسبت به زندگی واقعی پرت تر و بیگانه تر می دیدند (مثلاً نگاه کنید به "لودویگ فوئرباخ و..."، بخش چهارم).

۴ - آنها ، علی رغم مخالفت قاطع با هر نوع مذهب، معتقد بودند مذهب در گذشته بارها پرچم فکری جنبش های اجتماعی پیشرو یا پوشش ایدئولوژیک شورش های طبقات محروم بوده و به این اعتبار نقش مترقی داشته است. مثلاً انگلس (در "لودویگ فوئرباخ و..."، بخش سوم ) از بوداگرایی و مسیحیت و اسلام به عنوان "سه مذهب جهانی" یاد می کند که هم چون پوشش فکری "نقطه چرخش های بزرگ تاریخی" عمل کرده اند. یا حتی مسیحیت



نخستین را ( مثلاً در "در باره تاریخ مسیحیت نخستین" ) هم چون "سوسیالیسم" بردگان و از جهانی شبیه جنبش سوسیالیستی قرن نوزدهم می بیند. و (در "جنگ دهقانی در آلمان" ، فصل دوم ) آموزش های مذهبی توماس مونتر را نگرش پرولتری نطفه ای می داند و می گوید "درست همان گونه که فلسفه مذهبی مونتر به بی خدایی نزدیک می شد ، برنامه سیاسی او نیز به کمونیسم نزدیک می گردید". با این همه، آنها معتقد بودند که از انقلاب فرانسه به بعد، مذهب ظرفیت همگامی با جنبش های انقلابی و پیشرو را از دست داده و به ویژه در پیکار برای سوسیالیسم نمی تواند نقش مثبتی داشته باشد. به همین دلیل ، آنها نه تنها با "سوسیالیسم مسیحی" قرن نوزدهم به شدت مخالف بودند و آن را همزاد "سوسیالیسم فئودالی" و مانند آن ، ارتجاعی ارزیابی می کردند ( مثلاً در "مانیفست کمونیست" ، بخش سوم) ؛ بلکه هم چنین سوسیالیست ها و کمونیست هایی را هم که در تبلیغ اندیشه های سوسیالیستی به آموزش های پایه ای مسیحیت متوسل می شدند (مانند لائنه، کابه و له رو در فرانسه و ویتلینگ و طرف داران او در آلمان ) مورد انتقاد قرار می دادند (به نقل از مک لالن ، ۱۹۸۷ ، ص ۲۲ - ۲۱).

نه می تواند کنترل کند و نه پیش بینی؛ نیروهایی که چنان نفوذ تعیین کننده ای در ایجاد رنج ها و مصیبت های انسان دارند که او احساس می کند باید خشم آنها را فرو بنشانند." کائوتسکی این نیروها را به دو نوع طبیعی و اجتماعی تقسیم می کرد و معتقد بود که در دوره کمونیسم اولیه نیروهای اجتماعی نقشی نداشتند و انسان خود را بخشی از طبیعت می دید. و بنابراین معتقد بود که ریشه اجتماعی مذهب تنها با ظهور تولید کالایی اهمیت پیدا می کند و در دوره باستان خیلی برجسته نبوده است. اما در سال ۱۹۱۳ تحت تأثیر کتاب کونو، نظر او عوض شد و پذیرفت که مذهب از همان آغاز پایه اجتماعی داشته است. اما (همان طور که مک للان یادآوری می کند) او همیشه بر کارکرد متحد کننده مذهب در مقابل نیروهای تهدیدآمیز تأکید داشت و معتقد بود که مذهب نیروی خود را از اخلاق اجتماعی می گیرد. و از این لحاظ شباهت زیادی میان نظر او و کارهای لوی-بروول و دورکیم وجود دارد. بر مبنای این نظر، توجه به خدایان نتیجه نیاز اجتماعی است و انسان های اولیه کمتر از مثلاً انسان دوره رنسانس که گاه به گاه به خدا نیاز داشت، مذهبی بودند؛ و اکثر انسان های معاصر که تقریباً در فقر دائمی به سر می برند، نیاز بیشتری به خدا احساس می کنند.

کائوتسکی در باره تکوین مسیحیت نیز مطالعات وسیعی انجام داد و کتاب "بنیادهای مسیحیت" او احتمالاً مهم ترین کاری است که مارکسیست ها در این باره نوشته اند. تحلیل او، به ویژه در رابطه با ساختار طبقاتی جامعه یهود در دوره ظهور مسیحیت و ساختار طبقاتی جامعه روم در دوره گسترش مسیحیت در آن، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. مک للان ضمن این که نظر کائوتسکی را در باره خود مسیح، حواریون او و مسیحیان نخستین، به خاطر نبود اطلاعات تاریخی کافی در اوایل قرن بیستم، کهنه شده می داند؛ ولی می گوید، جالب ترین بخش های کتاب کائوتسکی آنجایی است که او طرح خلاصه انگلس را در باره جامعه روم و زوال فکری آن گسترش داده است. کائوتسکی نیز مانند انگلس، مسیحیت نخستین را نوعی جنبش "پرولتری" می دانست؛ در حالی که مطالعات بعدی نشان داده اند که این جنبش بیشتر خصلت خرده بورژوازی داشته است. اما

او برخلاف نظر انگلس معتقد بود که هدف مسیحیت نخستین ایجاد جامعه آرمانی در روی زمین بود و نه در ملکوت آسمان. هم چنین یکی از ضعف های تحلیل کائوتسکی سکوت او در باره جنبه معاد شناسانه تفکر عهد جدید است. یکی از ویژگی های تحلیل کائوتسکی در باره مسیحیت، اعتقاد اوست به این که کلیسای کاتولیک از زمان سقوط امپراتوری روم تا اواخر قرون وسطی نقش مثبت و مترقی در تداوم تحولات اجتماعی داشته و برعکس، رفرماسیون در مقایسه با دوره قبل، از جهات زیادی یک دوره عقب گرد بوده است. البته او این نظر را بعدها تا حدی تعدیل کرد و نقش متفاوت رفرماسیون و پایه طبقاتی مختلف آن در کشورهای مختلف را مورد توجه بیشتری قرار داد.

نظر کائوتسکی در باره آینده مذهب به طور شگفت انگیزی مبهم و دوپهلوست. از یک طرف او همان نظر مارکس و انگلس را تکرار می کند که پیشرفت علوم طبیعی و تکنولوژی فضای مذهب را تنگ تر می سازد؛ ولی از طرف دیگر معتقد است که شرایط جامعه معاصر بازگشت به مذهب را تقویت می کند و هم طبقات بهره کش برای حفظ موقعیت خود از مذهب استفاده می کنند و هم طبقات بهره ده زیر فشار بی ثباتی ویی پناهی اجتماعی پناهگاهی در مذهب می جویند. اما به طور کلی، در رابطه با نقش اجتماعی مذهب، کائوتسکی خود را ادامه دهنده راه مارکس و انگلس می داند. ولی البته نظر او نسبت به مذهب، در مقایسه با نظر مارکس و انگلس کمتر خصمانه است؛ در عین حال که نگرش نو داروینی او در باره نقش آگاهی، باعث می شود که مذهب را شکل بی ربط شونده ای از ایده آلیسم اخلاقی بداند. او مدافع همان موضع حزب سوسیال



داروینیسم (که در آلمان مخصوصاً از طریق کتاب عامه فهم ارنست هیکل به نام "معمای جهان" در ۱۸۹۹ عملاً به یک جنبش فکری تبدیل شد)؛ و ضعیف شدن تحرک کلیسای کاتولیک زیر فشار سیاست "کولتورکمیف" - مبارزه فرهنگی - دوره بیسمارک؛ نیز عواملی بودند که بی اعتنایی به مذهب نهادی را در میان روشنفکران تقویت می کردند (مک للان، ۱۹۸۷، ص ۶۱ - ۵۸).

حزب سوسیال دموکرات آلمان در سال ۱۸۷۵ در برنامه گوتا، مذهب را "یک مسأله خصوصی" اعلام کرد. و در سال ۱۸۹۱ در برنامه ارفورت، که نخستین برنامه کاملاً مارکسیستی بود، دوباره همین موضع را مورد تأیید قرار داد. ولی رهبران تاریخی حزب، یعنی اوگوست بیل و ویلهلم لیبکنشت، همیشه بی خدایی را نتیجه منطقی و تاریخی سوسیالیسم اعلام می کردند. نتیجه عملی سیاست حزب در رابطه با مذهب، تمرکز روی مقابله با موضع گیری های سیاسی و اجتماعی کلیسا بود که عموماً محافظ کارانه و ارتجاعی بودند. و این بعضی از رهبران حزب را وسوسه می کرد که سوسیال دموکراسی را یک مذهب آلترناتیو در مقابل مذهب رسمی قلمداد کنند. مثلاً یوزف دیتسگن (که مارکس و انگلس به عنوان یک "کارگر فیلسوف" او را می ستودند که مستقل از آنها به دیالکتیک ماتریالیستی دست یافته است) در اوایل دهه ۱۸۷۰ سلسله مقالاتی با عنوان "مذهب سوسیال دموکراسی" در ارگان حزب نوشت که در آنها از جمله گفته می شد، آموزش های سوسیالیسم مصالحی برای یک مذهب جدید فراهم می آورند که برخلاف هر مذهب دیگری، نه تنها به دل و عاطفه، بلکه هم چنین به خرد انسانی تکیه می کند و با شکل مذهبی خود و مراجعه شورانگیزش به دل و روح انسانی از همه دانش های زمینی متمایز می گردد. یا حتی خود ویلهلم لیبکنشت در سخنانی خطاب به نمایندگان رایشستاگ، گفت، نگرش سوسیال دموکرات ها "یک مذهب است، اما نه مذهب پاپ ها، بلکه مذهب انسانیت". در این نوع برخوردها معمولاً اشاراتی می شد به بعضی شباهت های موجود میان ارزش های مسیحیت نخستین و سوسیالیسم.

اما اوگوست بیل همیشه از هر نوع ابهام و دو پهلو گویی در باره رابطه مذهب و سوسیالیسم اجتناب می کرد. او مسیحیت و سوسیالیسم را "هم چون آب و آتش در مقابل هم" می دید. و در کتاب معروف خود به نام "زن در سوسیالیسم" که در سال ۱۸۷۹ انتشار یافت و در کنار "آنتی دورینگ" به پر خواننده ترین کتاب سوسیال دموکراسی تبدیل شد، تأکید می کرد که گسترش علوم طبیعی افسانه ها و توهمات مذهبی را قدم به قدم عقب می راند و در جامعه نوین سوسیالیستی هر نوع مذهب از بین خواهد رفت.

از میان نظریه پردازان سوسیال دموکراسی آلمان، کارل کائوتسکی و هاینریش کونو مطالعات متمرکزتری در باره مذهب انجام دادند. نظر اولیه کائوتسکی در باره آغاز شکل گیری مذهب، همان تأکید بر ترس از طبیعت بود: "ریشه های فکری مذهب، علل اندیشه و احساس مذهبی، در وجود نیروهای فوق انسانی و غیر قابل فهمی نهفته است که در برابر آنها انسان ناتوان است و فعالیت آنها را



دموکرات آلمان است که مذهب باید از صحنه سیاست بیرون رانده شده و به صورت یک "مسأله خصوصی" نگریسته شود.

**هاینریش کونو** در میان مارکسیست ها اولین کسی بود که متمرکز ترین مطالعه را در باره منشأ تکوین مذهب انجام داد. تز اصلی کتاب او که در سال ۱۹۱۳ با نام "منشأ مذهب و اعتقاد به خدا" منتشر شد، تأکیدی بود بر این که مذهب در آغاز از روح باوری (آنی میسم) برخاسته است و نه از پرستش نیروهای طبیعت. در نیمه قرن نوزدهم، سانسکریت شناسانی مانند ماکس مولر در مطالعات شان در باره منشأ افسانه های هندوآورپایی به این نتیجه رسیده بودند که مذهب با خصلت خدایی بخشیدن به نیروهای طبیعت آغاز شده و خدایان جز پدیده های طبیعی شخصیت یافته چیز دیگری نیستند. و نظرات مارکس و انگلس در باره منشأ مذهب نیز تحت تأثیر همین مکتب شکل گرفته بود. کونو این نظریه را به انتقاد گرفت. او با تکیه بر مطالعات انسان شناسی و مخصوصاً اثر معروف ادوارد تایلور، به نام "فرهنگ نخستین" (منتشر شده در سال ۱۸۷۱) استدلال کرد که نه حوادث طبیعی بیرونی، مانند رعد و برق و توفان و زمین لرزه، بلکه طبیعت خود انسان، تولد و زندگی و مرگ خود او بود که نخستین معماهای اصلی را در ذهن او کاشت. بعلاوه، انسان حتی در ابتدایی ترین مراحل تکامل خود، به صورت گروهی زندگی می کرد و این زندگی جمعی، نفوذ به سرعت فزاینده و دائماً گسترنده ای بر دنیای مفهومی او می گذاشت و حتی تصورات انسان از طبیعت با فونونی که او برای کسب معیشت اش به کار می گرفت، مشروط می شد. بدفهمی های برخاسته از پدیده هایی مانند رویاها و از حال رفتن ها بود که در آغاز، روح باوری را در میان انسان های نخستین به وجود آورد. سپس اندیشه تسکین دادن به روح مردگان و دادن هدایا برای موفقیت در جنگ ها به میان آمد و از آنجا گروهی از نخبگان به وجود آمدند که کارشان سرو کله زدن با این ارواح بود. و در مراحل بعدی، همراه تکوین قبایل بزرگ تر، سلسله مراتبی از خدایان به وجود آمد. به همین دلیل، در جاهایی مانند بعضی مناطق افریقا که قبایل بزرگ شکل نگرفتند، خدایان قبیله ای و سلسله مراتب خدایان به وجود نیامدند و فقط پرستش خویشاوندان مرده تداوم یافت. اما پرستش طبیعت در مراحل بعدی با گذار به کشاورزی به میان آمد، یعنی هنگامی که وابستگی انسان ها به پدیده های طبیعی مانند باران و غیره، برای بارورتر کردن کارشان، آغاز گردید (به نقل از مک للان، ص ۷۹ - ۷۶). کونو از طرف کائوتسکی به عنوان نخستین مارکسیستی که گزارشی ماتریالیستی از منشأ مذهب به دست داده، مورد ستایش قرار گرفت، اما مک للان می گوید، در روی کرد او چندان چیز مارکسیستی ویژه ای وجود ندارد؛ حداکثر چیزی که او نشان داد این بود که نتایج قوم نگاری پسا تیلوری بهتر از نظرات قبلی با رویکرد مارکسیستی خوانایی دارد.

به طور کلی حزب سوسیال دموکرات آلمان و سایر احزاب سوسیال دموکرات اروپایی (که از سال ۱۸۸۹ در انترناسیونال دوم گرد آمدند) مذهب را یک مسأله خصوصی اعلام می کردند، همه خواهان جدایی کامل مذهب و دولت بودند و درعین حال همه در مقابله آشکار با دستگاه های کلیسایی و سیاست های آنها قرار داشتند. حتی جریان های رفرمیست درون این احزاب، در حالی که در بسیاری از حوزه های حیاتی سیاست های سازش کارانه ای را تبلیغ می کردند، در رابطه با مذهب، خواهان تجدید نظرهای برنامه ای چشم گیری نبودند. مثلاً وقتی **ادوارد برنشتین** ضرورت تجدید نظر در مارکسیسم را مطرح کرد، در حوزه فلسفی نیز به دیدگاه نوکانتی گرائید، اما خواهان سازش با مذهب نشد. و **روزا لوگزامبورگ** که (از اولین سال های قرن بیستم) شاخص ترین چهره جناح انقلابی حزب محسوب می شد و مبارزه همه جانبه ای را علیه رویزیونیسم برنشتین پیش می برد، در رابطه با مذهب موضعی تندتر از دیگران نداشت. مثلاً او در مقاله ای با عنوان "سوسیالیسم و کلیساها" (که در سال ۱۹۰۵ برای حزب سوسیال دموکرات لهستان

نوشت) به جای حمله به مذهب، به افشای مواضع ارتجاعی کلیساهای شاخه های مختلف مسیحیت می پردازد؛ و از آن فراتر، آنها را متهم می کند که در دشمنی با کمونیسم، در واقع حواریون مسیح را محکوم می کنند، چرا که آنان "کمونیست های پرشوری" بودند.

**ب - مارکسیسم اتریشی** به لحاظی در میان احزاب سوسیال دموکرات اروپایی یک استثنا محسوب می شد. زیرا این جریان گر چه مانند همه جریان های دیگر سوسیال دموکراسی اورپا بر ضرورت جدایی دولت و مذهب تأکید می ورزید، ولی بر خلاف نظر مسلط در میان سوسیال دموکرات ها، در مجموع نظر خوش بینانه ای نسبت به مذهب داشت. و به خاطر همین نگرش استثنایی است که نام بعضی از نظریه پردازان آن در غالب بحث های مربوط به رابطه مارکسیسم و مذهب به میان می آید. باید توجه داشت که این جریان محصول فضای اجتماعی و روشنفکری دهه های پایانی امپراتوری اتریش بود و از جریان های فکری مختلفی تأثیر گرفته بود.

حزب سوسیال دموکرات اتریش زیر نفوذ مستقیم حزب سوسیال دموکرات آلمان و شخص کائوتسکی شکل گرفت که در کنفرانس مؤسس آن در سال ۱۸۸۹ فعالانه شرکت کرد و تا آخر رابطه شخصی نزدیکی با ویکتور آدلر (بنیان گذار و متحد کننده جریان های مؤسس حزب) و نظریه پردازان اصلی آن داشت. از طرف دیگر، غالب نظریه پردازان مهم مارکسیسم اتریشی (مانند کارل رنر، ردولف هیلفردینگ، ماکس آدلر، وبعدها، اتو باوئر، فردریش آدلر و گوستاو اِکشتاین) شاگردان کارل گرون برگ بودند که استاد دانشگاه بود وبعدها نیز نخستین مدیر "موسسه پژوهش های اجتماعی فرانکفورت" (معروف به "مکتب فرانکفورت") شد. تز اصلی گرون برگ این بود که "... درک مادی تاریخ نه یک سیستم فلسفی است و نه می خواهد باشد ... هدف آن تجریدات نیست، بلکه دنیای مفروض مشخصی است که در جریان تکامل و دگرگونی قرار دارد." بنابراین مارکسیسم را یک علم اجتماعی می دید که باید به شیوه ای دقیق و منظم، از طریق تحقیقات تاریخی، اجتماعی و منطقی تکامل یابد. به همین دلیل، بعضی ها او را "پدر مارکسیسم اتریشی" نامیده اند. همچنین مارکسیسم اتریشی از پوزیتیویسم ارنست ماخ، نیز شدیداً تأثیر پذیرفت و از این طریق با فیلسوفان "محفل وین" نیز تا حدی خویشاوندی فکری داشت. بعلاوه، ماکس آدلر شدیداً تحت تأثیر فلسفه نوکانتی آلمان قرار داشت. بسیاری از نظریه پردازان مارکسیسم اتریشی در قبال جنگ جهانی اول و انقلاب اکتبر موضعی سانتریستی اتخاذ کردند و به ابتکار فردریش آدلر بود که انترناسیونال "دو و نیم" به وجود آمد که تلاش می کرد انترناسیونال کمونیست را با سوسیال دموکرات ها آشتی دهد (نگاه کنید به مقدمه تام بوتومور بر "مارکسیسم اتریشی"، ۱۹۷۸، ص ۴۴-۱).

**ماکس آدلر** اولین مارکسیست سرشناس اورپایی بود که تحت تأثیر فلسفه کانت، نگرش تأیید آمیزی به مذهب پیدا کرد. او فلسفه کانت را همچون فلسفه سوسیالیسم می دید و سعی می کرد آن را با "سوسیالیسم علمی" مارکس آشتی بدهد. و در راستای تئوری شناخت کانت، استدلال می کرد که علم نمی تواند خدا را اثبات یا رد کند، اما مذهب اتحاد دو حوزه طبیعت و اخلاق است و "باور به پیوستگی این دو و ضرورت پیوستگی شان." بنابراین، خدا اصل بنیادینی است که عقلانیت و معناداری جهان را تضمین می کند و بدون آن جهان خالی و بی معنا خواهد بود. خودمختاری خرد عملی است که تصور خدا را مفروض می گیرد و بدون آشتی سزاواری و پاداش از طریق خدا و جاودانگی، زندگی انسانی تحمل ناپذیر می گردد. پس خدا، برخلاف پندار متافیزیک قدیم، یک چیز بیرونی نسبت به جهان نیست؛ بلکه "خصلت ویژه آگاهی ماست." آدلر می گفت، برای کانت، حوزه خرد مساوی است با جهان اجتماعی؛ و تعریف خدا به عنوان "هدف" که برای شرط امکان اش به چیز

دیگری نیاز ندارد، دربر دارنده مفهوم تکامل و پیشرفت است. اندیشه پیشرفت به مذهب می انجامد و حتمیت پیشرفت نه از تئوری یا اخلاق، بلکه فقط از آگاهی مذهبی حاصل می شود. آدلر با استناد به تزه‌های مارکس در باره فوئرباخ، بر محوریت پراکسیس (عمل) در رابطه با مناسبات اجتماعی تأکید می ورزید و یادآوری می کرد که تصمیم گرفتن، ارزیابی کردن، اراده نمودن، امید بستن و باور کردن چیزهایی هستند که تماماً برای علیت اجتماعی ضرورت دارند. جامعه شناسی علمی می تواند تضادهای یک شیوه تولید را کشف کند؛ اما "پیشرفت در تکامل تاریخی تنها هنگامی حاصل می شود که اراده برای بهبود و باور به دستیابی به این هدف وجود داشته باشد، یعنی عوامل علیّ برای پراکسیس انقلابی شکل بگیرد. و او از اینجا نتیجه می گرفت که ضرورتی به رد اندیشه های مذهبی وجود ندارد. فراتر از این، به نظر آدلر همه جنبش های انقلابی توده ای عنصری "مذهبی" در خود دارند که همان موعود گرایی است و هر حزبی که این عنصر را از دست بدهد، علی رغم همه عبارت پردازی های انقلابی، در دوره های بحرانی شکست می خورد. به نظر آدلر رویکرد حزب سوسیال دموکرات آلمان در اوت ۱۹۱۴ یادآور هولناک همین حقیقت بود. او می گفت، مارکسیسم تئوری علمی تکامل اجتماعی است؛ اما این به معنای آن نیست که "عامل ذهنی" که مارکسیسم به آن معترف است، از کارکردن باز می ماند. دانش مربوط به پیدایش ضروری سوسیالیسم، نمی تواند جای باور به سوسیالیسم را بگیرد؛ زیرا پیدایش ضروری تنها از طریق همین باور معنا پیدا می کند.

مک للان سه نکته مهم را در باره نظر آدلر یادآوری می کند. اول این که او مفهوم محدودی از مذهب را در مد نظر دارد و غالباً مذهب را به حد اخلاق کاهش می دهد و حداکثر، مذهب را، مانند شلاپرماخر، عبارت از یک احساس وابستگی مبهم به چیزی بزرگ تر می داند. دوم این که آدلر در پی نشان دادن رابطه ای میان مارکسیسم و مذهب نیست، بلکه می خواهد نشان بدهد که حوزه های عمل کرد آنها چنان از هم جدا است که ضرورتاً قابل جمع هستند. سوم این که او چنان تفسیری از تزه های مارکس در باره فوئرباخ و نیز آنتی دورینگ انگلس به دست می دهد که آنها را نوعی مارکسیسم (جامعه شناسانه) در مقابل ماتریالیسم (فلسفی) پلخانف قرار بدهد. زیرا می خواهد مارکسیسم را به علم تجربی جامعه کاهش بدهد. در واقع، او در مورد مارکسیسم نیز مانند مورد مذهب، مفهوم محدودی را در مد نظر دارد. (مک للان، ص ۸۹ - ۸۴).

**اوتو باوئر**، نظریه پرداز دیگر مارکسیسم اتریشی نیز در سال ۱۹۲۷ در کتابی با عنوان "سوسیال دموکراسی، مذهب و کلیسا" رابطه سوسیالیسم و مذهب را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است. در این بررسی، باوئر می کوشد نشان بدهد که سوسیالیسم و مذهب غیر قابل جمع نیستند. و این کار را با جدا کردن کلیسا و سلسله مراتب و سیاست های آن از باورهای مذهبی مردم عادی آغاز می کند. با استناد به گفته مارکس در مانیفست کمونیست، باوئر مذهب را ابزار کنترل اجتماعی بورژوازی معرفی می کند و می گوید اندیشمندان برجسته بورژوازی در دوران روشنگری مخالف مذهب بودند؛ اما حالا که آنها در جایگاه طبقه مسلط قرار دارند، می گویند "مذهب توده ها باید حفظ شود". به همین منظور، آنها حتی شناخت شناسی کانت را احیا کرده اند و علم را به حوزه پدیده های قابل مشاهده محدود می کنند تا فضایی برای مذهب باز کنند. هرچند با پیشرفت علم، بورژوازی غیر مذهبی شده، ولی نقش سنتی مذهب در میان پرولتاریا از طریق سرمایه داری، تقویت شده است. حالا قدرت های اجتماعی همان طور برای توده زحمتکشان ناشناخته و کنترل ناپذیر شده اند که پیشتر نیروهای هولناک طبیعی برای بشر ترساننده و کنترل ناپذیر بودند. بنابراین، همان طور که مارکس می گوید، مذهب افیون مردم است. اما مذهب همیشه و همه جا ضرورتاً در کنار ارتجاع نبوده است و در دوره های تاریخی مختلف هر طبقه ای روایتی خاص خود از مسیحیت را

پرداخته است. باوئر از این مقدمات نتیجه می گیرد که "مذهب تا زمانی افیون مردم است که مردم سلطه سرمایه داری را بدون جنگیدن علیه آن تحمل می کنند؛ اما مذهب ایدئولوژی نخستین و ابتدایی ترین شورش های پرولتاریا را نیز شکل داده است." او می گوید مذهب "حقیقی" تقریباً به طور انحصاری در میان پرولتاریا پایه دارد و بورژوازی تنها در زمینه های اجتماعی مذهبی است. مذهب به عنوان "اه مظلومان" هنگامی پذیرفتنی است که به وسیله طبقات زحمتکش به کار بسته شود؛ اما هنگامی که به وسیله اسقف های انگل صفت به کار گرفته می شود، قطعاً پذیرفتنی نیست.

باوئر ضمن استناد گسترده به مارکس و آنتی دورینگ انگلس در باره کارکرد مذهب در جامعه طبقاتی، نظر آنها را در باره از بین رفتن آن در جامعه سوسیالیستی زیر سؤال می برد. او می گوید انسان جامعه سوسیالیستی مسلماً از پندارهای مذهبی عامیانه ای که ریشه در مصیبت های جامعه طبقاتی دارند، آزاد خواهد شد؛ اما جامعه سوسیالیستی، فرهنگی بسیار رنگارنگ، با فردیتی قوی خواهد داشت و بنابراین، مذهب در معنای فلسفی آن، آیا نمی تواند در چنین جامعه ای شکوفا بشود؟ البته او خود جواب مثبت به این سؤال نمی دهد ولی یادآوری می کند که پاسخ آدلر به آن مثبت است. باوئر می گوید، همان طور که مارکس گفته است، کلیسا مسائل دنیوی را به مسائل کلامی تبدیل می کند و پیکار طبقاتی میان پرولتاریا و بورژوازی را پیکار میان مسیحیان و خدانشناسان می نمایاند. در مقابل، سوسیال دموکراسی باید مسائل کلامی را به مسائل دنیوی برگرداند و تلاش نماید مذهب را به یک مسأله غیرحزبی و شخصی تبدیل کند. زیرا سوسیال دموکراسی علی رغم منشأ آزاد اندیشانه اش، بدون شکل دادن به بلوکی که، دست کم، بخشی از کارگران، خرده بورژوازی و دهقانان مذهبی را دربر داشته باشد، نمی تواند قدرت بگیرد. او در اثبات درستی چنین سیاستی دو دلیل می آورد: اول این که از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی روشن است که مذهب مدت ها دوام خواهد آورد و در این فاصله وظیفه حزب این است که کل طبقه کارگر را متحد سازد و به ملاحظات فلسفی اولویت ندهد. دوم این که ماتریالیسم فلسفی کاهش گرایانه ای که از علوم طبیعی گرفته شده، ضرورتاً جزئی از مارکسیسم نیست. همان طور که پزشکان و زیست شناسان ضمن هم رأی در اصول حرفه ای شان، می توانند در باره معنای جهان اختلاف نظر داشته باشند؛ چرا مارکسیست ها نتوانند در عین توافق در باره تکامل جامعه انسانی، نظرات متفاوتی در باره منشأ و معنای جهان داشته باشند؟ پلخانف و لنین ماتریالیسم برگرفته از علوم طبیعی را به جزئی از جهان بینی خود تبدیل کرده اند. اما فریدریش آدلر گرچه یک ماتریالیست تاریخی واقعی است، بر پایه کارهای ماخ راه دیگری برگزیده و منکر این است که مارکسیسم به طور ذاتی نفی کننده خدا است؛ و ماکس آدلر برپایه نظرات کانت به همان نتیجه رسیده است. باوئر می گوید، نمی خواهد داوری کند که کدام یک از این جهان بینی ها درست است؛ بلکه می خواهد نشان بدهد که طرفداران سوسیالیسم علمی مانند اینها می توانند جهان بینی مبتنی بر ماتریالیسم ضد مذهبی، پوزیتیویسم بی تفاوت نسبت به مذهب، یا ایده آلیسم انتقادی مذهبی داشته باشند. باوئر معتقد است که هرچند وجود سازمان آزاد اندیشانه در درون حزب ضروری است، ولی این سازمان نباید نگرش های خود را بر کل حزب تحمیل کند. او می گوید، تبلیغات ضد مذهبی به عنوان یک هدف سیاسی مقدم، یک اندیشه قدیمی لیبرالی است که متأسفانه به وسیله بلشویک ها احیاء شده است؛ زیرا آنها نمی خواهند بپذیرند که مذهب یک مسأله خصوصی است. او می گوید بلشویک ها به این دلیل می توانند فقط غیر مذهبی ها را عضوگیری کنند که حزب شان یک حزب پیشاهنگ است و نه حزب کل طبقه کارگر. اما چنین سیاستی برای کشورهای سرمایه داری پیشرفته غرب مناسب نیست.

**ت- مارکسیسم روسی** از اول در مقایسه با همه جریان های مارکسیسم در اروپا، موضع ضد مذهبی تندتری داشت. و این (همان

مذهب در جنبش طبقه کارگر را ببندد. مک لان می گوید ، پلخانف که بیشتر به فلسفه توجه داشت تا به تاریخ ، سعی کرد ماتریالیسم دیالکتیک را از انگلس بگیرد ، اما در باره رابطه سوسیالیسم و مسیحیت از او و جانشینان سوسیال دموکرات اش در آلمان پیروی نکند.

**لنین** در حوزه مسائل فلسفی و در رابطه با مذهب شدیداً تحت تأثیر پلخانف بود ؛ در اوایل علاقه ای به فلسفه یا تاریخ تطبیقی مذهب نداشت و مذهب را بیشتر از زاویه مسائل سیاسی مورد توجه قرار می داد. به طور کلی نگرش لنین نسبت به مذهب خصمانه تر از نظر مارکس و انگلس بود ولی بیشتر تأکیدات ضد کلیسایی داشت تا بی خدایی. محور اصلی نظر لنین در باره مذهب چنین است: "مذهب یکی از اشکال ستم معنوی است که همه جا به سنگینی بر توده های مردم که زیر بار کار بی وقفه برای دیگران وزیر بار نیاز و تنهایی کمر خم کرده اند، فشار می آورد. درماندگی طبقات بهره ده در مبارزات شان علیه بهره کشان ، به طور گریز ناپذیر ، همان گونه باور به زندگی بهتر بعد از مرگ را به بار می آورد که ناتوانی انسان ابتدایی در مبارزه با طبیعت ، باور به خدایان ، شیاطین ، معجزات و مانند آنها را در ذهن او به وجود می آورد. مذهب به آنهایی که زحمت می کشند و تمام عمرشان را در فلاکت زندگی می کنند ، می آموزد که تا در این دنیا هستند، سر به راه و بردبار بمانند و به امید پاداش آسمانی خوش باشند. اما به آنهایی که با کار دیگران زندگی می کنند ، می آموزد که تا در این دنیا هستند ، خیرات نمایند و به این ترتیب ، راه بسیار ارزانی پیش پای شان می گذارد تا تمام موجودیت بهره کشانه شان را توجیه کنند و به بهایی اندک ، بلیطی برای خوشی در بهشت به دست بیاورند. مذهب افیونی برای مردم است. مذهب وسیله ای است برای مستی روحی که بردگان سرمایه تصویر انسانی خود، یعنی خواستشان برای یک زندگی شایسته انسان ، را در آن غرق کنند". لنین در ادامه می گوید ، ولی پرولتاریای جدید، در اثر کار در کارخانه های بزرگ و زندگی شهری، به طور فزاینده خود را از خرافات مذهبی رها می سازد: " پرولتاریای امروز جانب سوسیالیسم را می گیرد که علم را در جنگ با ابهام مذهب به کار گرفته است و با پیوند دادن کارگران به همدیگر در مبارزه ای نقد برای زندگی بهتر در روی زمین ، آنها را از باور به زندگی بعد از مرگ آزاد می سازد" (لنین ، مقاله "سوسیالیسم و مذهب" ، دسامبر ۱۹۰۵).

در همان جا لنین می گوید ، سوسیالیست ها مذهب را یک امر خصوصی می دانند ؛ اما یادآوری می کند که معنای این حرف باید به دقت روشن شود تا بدفهمی به وجود نیاید. ما می گوئیم مذهب در رابطه با دولت یک امر خصوصی است و به این وسیله جدایی کامل کلیسا از دولت را می خواهیم تا همه در داشتن هر نوع اعتقاد مذهبی یا بی خدایی مطلقاً آزاد باشند. اما مذهب در رابطه با حزب ما به هیچ وجه نمی تواند یک امر خصوصی باشد: "حزب ما اجتماع مبارزان دارای آگاهی طبقاتی پیشرفته برای رهایی طبقه کارگر هستند. چنین اجتماعی نمی تواند و نباید به نبود آگاهی طبقاتی ، نادانی یا تاریک اندیشی در شکل اعتقادات مذهبی بی تفاوت باشد". با این همه او مخالف آوردن ماتریالیسم و بی خدایی در برنامه حزب است و مبارزه با خرافات مذهبی را در تبلیغات حزبی کافی میداند. و دلیل اش هم این است که مساله مذهب نباید بدون ارتباط با مبارزه طبقاتی به میان کشیده شود. در جامعه ای که توده کارگران از ستم بی پایان رنج میبرند ، احمقانه است فکر کنیم که خرافات مذهبی را فقط با تبلیغات بتوان از میان برد. اگر کارگران در متن مبارزات خودشان علیه نیروهای تاریک سرمایه داری به روشنایی دست نیابند، هیچ تبلیغاتی نخواهد توانست آنها را به روشنایی برساند. "وحدت در مبارزه واقعاً انقلابی طبقه ستم دیده برای ایجاد بهشت در روی زمین ، برای ما مهم تر است از وحدت نظر پرولتری در باره بهشت در آسمان".

باز همان جا لنین می گوید، مبارزه برای جدایی کلیسا از دولت،

طور که مک لان یادآوری می کند ( بیش از هر چیز دیگر، به خاطر مذهبی بود که در مقابل اش قرار داشت. مسیحیت اورتدوکس از آغاز با قدرت سیاسی درهم تنیده بود و کنستانتین (بنیان گذار روم شرقی یا بیزانس و نخستین امپراتور روم که به مسیحیت گروید) رئیس کلیسا نیز محسوب می شد. کلیساهای مختلف اورتدوکس همه کلیساهای ملی بودند و همیشه خود را با سیاست های دولت های مربوطه شان انطباق می دادند. این گرایش در کلیسای اورتدوکس روسیه با اصلاحات پتر اول در اوایل قرن هژدهم چنان تقویت شد که گاهی حتی افراد غیر روحانی از طرف تزارها برای اداره کلیسا تعیین می شدند ، کلیسا صرفاً بخشی از دستگاه دولت محسوب می شد و اراده پادشاه اراده خدا تلقی می گردید. و این علت اصلی بیگانه شدن لایه های تحصیل کرده روسیه از کلیسا بود. در سراسر قرن نوزدهم ، روشنفکران روسیه کلیسای اورتدوکس را همچون دژ اصلی ارتجاع فئودالی می نگرستند. مارکسیست های روسیه گرچه غالباً تحت تأثیر سوسیال دموکراسی آلمان قرار داشتند؛ ولی وقتی پای مذهب به میان می آمد ، سیاست سوسیال دموکرات های آلمانی را نادیده می گرفتند و ماتریالیسم دانشنامه نویسان قرن هژدهم فرانسه را جذاب تر می یافتند ( مک لان ، ص ۹۲ - ۹۰).



**گئورگی پلخانف** که "پدر مارکسیسم روسی" محسوب می شود، دانش و ایمان را در تقابل با یک دیگر می دید و به تبعیت از انگلس، بر دوگانگی ماتریالیسم و ایده آلیسم در تمام طول تاریخ فلسفه تأکید می ورزید ؛ با نتیجه گیری از انسان شناسی تایلور ، منشأ ایده آلیسم را در آنی میسم مذاهب اولیه می دید ؛ و به پیروی از اوگوست کنت و پوزیتویست های بعدی ، مذهب را متعلق به مرحله تاریخی پائین تری در تکامل فکری انسان می دانست. از نظر پلخانف "بینش سوسیالیستی پیگیر در ناهمخوانی مطلق با مذهب قرار دارد". بنابراین، او مخالف سوسیال دموکرات های آلمانی بود که مذهب را مساله ای خصوصی تلقی می کردند: " سوسیالیسم علمی مدرن ، مذهب را به عنوان محصول بینشی اشتباه آمیز در باره طبیعت و جامعه رد می کند و آن را هم چون مانعی بر سر راه تکامل همه جانبه پرولتاریا محکوم می سازد. ما حق نداریم درهای سازمان مان را به روی کسی که به باورهای مذهبی آلوده است ، ببندیم ؛ اما باید هر چه از دست مان بر می آید ( البته با سلاح معنوی) انجام بدهیم تا آن ایمان را در او از بین ببریم یا دست کم رفیق مذهبی مان را از اشاعه پیشداوری های مذهبی در میان کارگران باز داریم" ( پلخانف ، "یادداشت هایی بر کتاب فوئرباخ انگلس" ). پلخانف می پذیرفت که ماتریالیسم تاریخی ضرورتاً نافذ اعتقاد به مذهب نیست ؛ بنابراین سعی می کرد به کمک ماتریالیسم فلسفی ( یا ماتریالیسم دیالکتیک ) این خلاء را پر کند و راه رخنه

۱۹۰۹ با تصویب قطعنامه ای از طرف فراکسیون بلشویک ، موضع "خدا سازان" را به عنوان یک نظر ارتجاعی رسماً محکوم کرد و ( در چند نوشته مانند " رویکرد حزب کارگران به مذهب" ، در مه ۱۹۰۹؛ و دو نامه به ماکسیم گورکی ، در نوامبر ۱۹۱۳ ) نظر آنها را در ردیف نظرات تولستوی و "خدا جویان" قرار داد و تأکید کرد که اندیشه خدا همیشه اندیشه بردگی ، آن هم بدترین نوع بردگی ، یعنی بردگی بدون امید ، بوده است. در مجموع ، درگیری فکری لنین با "خدا سازان" ، ضدیت او را نسبت به مذهب تندتر کرد.

بعد از انقلاب ۱۹۱۷ لنین نظر سوسیال دموکرات های آلمان را که مذهب را امری خصوصی تلقی می کردند ، زیر حمله گرفت و حتی نظر پلخانف را که مذهب خود به خود ، در نتیجه دگرگونی نگرش به جهان ، محو خواهد شد ، به شدت مورد انتقاد قرار داد و با گنجاندن بندی در برنامه جدید حزب در سال ۱۹۱۸ تأکید کرد که "حزب باید بکوشد پیوند میان طبقات بهره کش و سازمان های تبلیغاتی مذهبی را متلاشی کند و توده های زحمتکش را از پیشداوری های مذهبی واقعا آزاد سازد؛ به این منظور ، حزب باید وسیع ترین تبلیغات ممکن علمی ، آموزش و ضد مذهبی را سازمان بدهد". این فرمول در شرایطی که حزب و دولت در هم ادغام می شدند ، جز سرکوب مذهب معنای دیگری نمی توانست داشته باشد.

**تروتسکی** نیز که یکی از برجسته ترین نظریه پردازان مارکسیسم روسی بود ، در باره مذهب نظری چندان متفاوت با لنین و پلخانف نداشت. او مذهب را رقیب ایدئولوژیک اصلی مارکسیسم می دانست: "آسمان تنها موضع دارای استحکامات برای عملیات نظامی علیه ماتریالیسم دیالکتیک است". او که در سال های ۲ - ۱۹۲۱ رئیس "جامعه بی خدایان" در شوروی بود ، بر آشتی ناپذیری مذهب و مارکسیسم تأکید می ورزید: "ما بی خدایی را که عنصر جدایی ناپذیر نگرش ماتریالیستی به زندگی است ، شرط ضروری آموزش نظری انقلابیان می دانیم. آنهایی که به دنیای دیگری باور دارند ، قادر نیستند همه شور و شوق شان را روی دگرگون سازی این جهان متمرکز سازند". او "انقلابیان خام عضوگیری شده از شرق" را از این قاعده مستثنا می کرد و معتقد بود که نفی بی واسطه اسلام به عنوان شرط عضویت در حزب عملی نیست ( تروتسکی: "وظایف آموزش کمونیستی" ). تروتسکی معتقد بود که کلیسای اورتدوکس هرگز نتوانسته در آگاهی توده های مردم نفوذ عمیقی داشته باشد و بیشتر روی مراسم و مناسک تشریفاتی و عادات مذهبی افراد تکیه می کند و بنابراین سینما می تواند جای آن را بگیرد و نقش بسیار مؤثری در شکل دادن به فرهنگ جدید سوسیالیستی و غیر مذهبی بازی کند (تروتسکی: "ودکا ، کلیسا و سینما" در مجموعه "فرهنگ و انقلاب" ). از نظر تروتسکی ، محو شدن مذهب فقط در جامعه سوسیالیستی کاملاً پیشرفته امکان پذیر خواهد شد.

**بوخارین** که یکی از تواناترین نظریه پردازان حزب بلشویک بود ، بیش از لنین و تروتسکی به بررسی مذهب علاقه نشان می داد. او در کتاب "ماتریالیسم تاریخی: یک سیستم جامعه شناسی" که در سال ۱۹۲۱ منتشر شد و مدت ها یکی از پخواننده ترین کتاب های درسی کمونیستی بود ، برای توضیح کارکرد مذهب روی مفهوم "تعادل" متمرکز می شود و می گوید در درون جامعه تعادلی میان جامعه و طبیعت وجود دارد که دائماً به هم می خورد و دائماً باز برقرار می گردد. در روزگاران نخستین "نیاز به چیزی احساس می شد که بتواند همه این "دانش ها" و "خطاها" را باهم نگهدارد و تعادلی میان آنها به وجود بیاورد. مذهب و علم عمومی می بایست این اصل وحدت بخش را تأمین کند و پاسخی برای مجردترین و عمومی ترین پرسش ها فراهم آورد".

او نیز منشأ مذهب را با روح گرایی ( آنی میسم ) توضیح می دهد، ولی برخلاف نظر انگلس و تایلور ، معتقد است که مفهوم روح بازتاب شکل اقتصادی معینی از جامعه است ، هنگامی که تقسیم کار از طریق جدایی پذیری در ساختار طایفه ، به کار اداری

حتی از حمایت عناصر ناراضی درون کلیسا برخوردار خواهد بود که سوسیالیست ها نیز باید از مبارزات این "اعضای صادق و صمیمی روحانیت" پشتیبانی کنند و آنها را وادارند که در خواست آزادی روی حرف شان بیايستند و خواهان قطع هر نوع رابطه میان مذهب و پلیس بشوند. لنین هم چنین فکر می کند طرح شعار جدایی دولت از کلیسا برای بیداری سیاسی دهقانان تهیدست و اقلیت های مذهبی که زیر فشار دولت و کلیسای اورتدوکس قرار دارند ، و البته جلب آنها به طرف سوسیال دموکراسی اهمیت دارد و ( در مقاله "خطاب به تهیدستان روستایی" ، مارس ۱۹۰۳ ) تأکید می کند که: "هیچ مقامی حتی حق سؤال کردن در باره مذهب کسی را نباید داشته باشد. این موضوعی است که به وجدان افراد مربوط است و کسی حق مداخله در آن را ندارد. همه مذاهب و همه کلیساها باید در برابر قانون از منزلت مساوی برخوردار باشند".

اما لنین بعد از شکست انقلاب ۱۹۰۵ ، علی رغم میل خود ناگزیر شد مذهب را نه تنها از لحاظ عملی ، بلکه همچنین به لحاظ تئوریک نیز مورد توجه بیشتری قرار بدهد. زیرا انقلاب و شکست آن موجی از توجه به مذهب و ایده آلیسم را در میان روشنفکران روسیه دامن زد. بعضی از محافل فلسفی کوشیدند میان کلیسای اورتدوکس و روشنفکران نزدیکی ایجاد کنند. مثلاً سرگی بولگاکف ضمن حمله به سوسیالیست های معاصر ، کوشید با طرح مجدد اندیشه داستایوسکی (که مسیحیت اورتدوکس "سوسیالیسم روسی ماست") به کمک اصول سوسیالیستی ، کلیسا را سرزنده سازد. یا نیکلای بردایف که یک لیبرتارین ( اختیار گرای) افراطی بود ، کوشید یک نوع آنارشیزم مسیحی انقلابی به وجود بیاورد. این موج بعضی از روشنفکران بلشویک را هم گرفت. تا آن موقع لنین معتقد بود که مارکسیسم نیازی به فلسفه ندارد و حزب نباید خط فلسفی خاصی داشته باشد. اما در سال های ۱۹۰۸ و ۱۹۰۹ برای مقابله با "بلشویک های چپ" به رهبری **آلکساندر بوگدانف** که به فلسفه ماخ گرائیده بودند و به لحاظ سیاسی نیز مخالف شرکت در انتخابات دومای سوم بودند ؛ ناگزیر شد از سنت ماتریالیستی حزب دفاع کند. محصول این مبارزه فکری کتاب "ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم" است که هر نوع ایده آلیسم فلسفی را به عنوان جاده صاف کن خرافات مذهبی رد می کند و به ویژه حمله را روی نظریه شناخت ایده آلیسم ذهنی متمرکز می سازد و می خواهد نشان بدهد که نظریه ماخیزست ها جز تکرار تزه های جرج برکلی (فیلسوف انگلیسی قرن هژدهم) چیز دیگری نیست. در اینجا او از ماتریالیسم دانشنامه نویسان قرن هژدهم و حتی از ماتریالیسم از نست هکل به گرمی ستایش می کند. او هر نوع تردید در ماتریالیسم را به شدت می کوید و حتی آگوستسیسم (ندانم گرایی) را که انگلس "ماتریالیسم شرمگین" اش می نامید ، "ایده آلیسم شرمگین" معرفی می کند. و البته آماج سیاسی حمله لنین در اینجا بوگدانف و "خدا سازان" بلشویک هستند.

بر خلاف "خدا جویان" که می خواستند به کمک اندیشه های سوسیالیستی مذهب را احیاء کنند ؛ "خدا سازان" اعضای حزب بودند که می کوشیدند سوسیالیسم را منزلت مذهب بیخشند تا آن را برای کارگران جذاب تر سازند. **لوناچارسکی** ، **گورکی** و **بازارف** از چهره های معروف "خدا سازان" بلشویک بودند. آنها به پیروی از نمونه هایی مانند "مذهب انسانیت" اوگوست کنت ، نقد فوئرباخ از مسیحیت و شیوه دیتسگین می خواستند به بی خدایی شان رنگ مذهبی بدهند و بینش خود در باره پیشرفت سوسیالیستی را هم ارز "خدا سازی" معرفی کنند. لوناچارسکی در کتابی دو جلدی به نام "سوسیالیسم و مذهب" ( در سال ۱۹۰۸ ) سوسیالیسم مارکس را "پنجمین مذهب بزرگ" بعد از کیهان باوری ابتدایی ، فلوتونیسیم ، یهودیت و مسیحیت، نامید و نوشت "به جرأت می گویم که این فلسفه یک فلسفه مذهبی است... که درخشان ترین ، واقعی ترین و فعال ترین راه حل را برای مسائل نفرین شده خودآگاهی انسانی ... عرضه می کند" ( به نقل از مک للان ، ص ۱۰۱ ). لنین در ژوئن



۲- او سه عنصر بنیادی متمایز را در ایدئولوژی مورد تأکید قرار می دهد: عنصر نخست فلسفه است که به وسیله روشنفکران طبقه حاکم و معطوف به اعضای آن طبقه تولید می شود و سنگ بنای هر مجموعه ایدئولوژیک محسوب می گردد. عنصر دوم، فهم همگانی است که «فلسفه غیر فیلسوفان» محسوب می شود و ویژگی بنیادی اش این است که دریافته است، حتی در مغز یک فرد، تکه - پاره، نا پیوسته و کم اهمیت، در انطباق با موقعیت اجتماعی و فرهنگی توده هایی که فلسفه شان است. عنصر سوم، فرهنگ عامه ( فولکلور ) است که اسم جمعی برای باورها، نظرات و خرافات عامیانه است که نفوذشان را از طریق سنت کسب می کنند. گرامشی می گوید هر چند مذهب در هر سه عنصر ایدئولوژی نقش دارد، ولی بنا به طبیعت خود به فهم همگانی و فرهنگ عامیانه نزدیک تر است تا به فلسفه؛ زیرا این دو هستند که رسوب ایدئولوژیک مذهب را تأمین می کنند.

۳- گرامشی می گوید، هر مذهبی طیفی است از مذاهب مختلف و غالباً نا هم ساز؛ مثلاً کاتولیسیسمی برای دهقانان وجود دارد، کاتولیسیسمی برای خرده بورژوازی و کارگران شهری، کاتولیسیسمی برای زنان و کاتولیسیسمی برای روشنفکران که خودش نیز گنگ و ناپیوسته است.

همان طور که از ملاحظات فوق می توان فهمید، گرامشی معتقد است که سازمان یابی اکثریت محروم جامعه، و فعال شدن آنها برای بزرگ ترین ابتکار تاریخی، نه با نادیده گرفتن مذهب بلکه با فعال شدن عناصر اعتراض نهفته در آن امکان پذیر خواهد شد. البته این به معنای کنار آمدن با تاریک اندیشی مذهبی نیست؛ زیرا گرامشی «انقلابی کردن کل سیستم مناسبات فکری و اخلاقی» جامعه را شرط لازم ابتکار تاریخی پرولتاریا می داند و «لائسیسم» را یکی از شرایط لازم آن می بیند و حزب کمونیست را پایه ای برای «لائسیسم مدرن» و «لائیک سازی کامل تمام جنبه های زندگی و تمام مناسبات عرفی» می نگرد. اما از نظر او کارگران به صورت توده منفعل و با گرویدن به آموزش های طلایی کمونیست ها، به باز سازی جامعه بر نخواهند خاست، بلکه از تمام مصالح فرهنگی مترقی دم دست شان استفاده خواهد کرد. از نظر گرامشی، پیوند دیالکتیکی عالی ترین سطوح تئوری کمونیستی با فهم همگانی و فرهنگ عامه و درهم آمیزی فعال آنها شرط لازم برای شکل گیری جنبش سوسیالیستی واقعاً توده ای است. او حتی کلیسای کاتولیک را به خاطر تلاشش برای حفظ پیوند زدن عالی ترین سطح الهیات با مسیحیت فولکلوریک مردم مورد ستایش قرار می دهد و آن را تجربه آموزنده ای برای کمونیست ها می داند: «قدرت کلیسای کاتولیک در این واقعیت بوده و هنوز هم هست که وحدت اعتقادی توده افراد «مذهبی» را عمیقاً یک ضرورت می دانسته و تلاش کرده است سطوح فکری بالا را از جدا شدن از سطوح پائین تر بازدارد. کلیسای روم همیشه سرسختانه ترین مبارزه را برای جلوگیری از شکل گیری «رسمی» دو مذهب، یعنی مذهب روشنفکران و مذهب

منجر گردید. آنگاه شیوه تولید به الگویی برای تفسیر همه مراحل وجود به ویژه خود انسان تبدیل شد: «روح هدایت کننده بدن است و همان گونه بر آن برتری دارد که سازمان دهنده و مدیر بر مجری ساده برتری دارد... بقیه دنیا تماماً بر همین روال نگریسته می شود: پشت هر چیزی انسان «روح» آن چیز را می بیند؛ همه طبیعت با «روح» به جنب و جوش در می آید... این روح گرایی ضرورتاً به شکل گیری مذهب می انجامد که با پرستش نیابگان، بزرگان و به طور کلی سرپرستان و سازمان گران طایفه آغاز می گردد». بوخارین برای این توضیح خود از کتاب هایرنیش کونو و نیز از آثار ماکس وبر در باره مذاهب شرقی استفاده می کند، بی آن که ضرورتاً تفسیر آنها را بپذیرد. او با استفاده از وبر، می گوید میان ساختارهای مذهبی و ساختارهای اجتماعی خوانایی چشم گیری وجود دارد. و در توضیح این که چرا در سرمایه داری علی رغم پخش بودن قدرت سیاسی، مذهب تک خدایی دوام می آورد، می گوید اقتصاد سرمایه داری از یک سو با رابطه سلطه و سلطه پذیری مشخص می شود و از سوی دیگر با مناسبات مبادله غیر سازمان یافته. اگر پابرجا ماندن مذهب ناشی از رابطه اولی باشد، کم رنگ بودن و غیر جسمانی بودن خدای امروزی منعکس کننده رابطه دومی است. بوخارین می گوید نظریه اش در باره مذهب را از بوگدانف گرفته است.

**ث - مارکسیسم غربی**، عنوانی است کلی برای شماری از نظریه پردازان مارکسیست که از دهه ۱۹۲۰ به بعد در اروپای مرکزی و غربی نظریه های شان را مطرح کردند. غالب این افراد در مجموعه فکری - سیاسی واحدی قرار نمی گرفتند، ولی شباهت های چندی باهم داشتند: آنها هم با مارکسیسم رسمی اتحاد شوروی و هم با فرمیسم احزاب سوسیال دموکرات مرزبندی داشتند؛ بیشتر روی مسائل فرهنگی و فلسفی متمرکز بودند، و طرفدار جنبش سوسیالیستی برخاسته از پائین، با تأکید بر دموکراسی فعال توده ای بودند. نظریه پردازان قرار داده شده زیر این عنوان غالباً به نقش اجتماعی و فرهنگی مذهب توجه بیشتری داشتند که به چند نفر از برجسته ترین آنها در این حوزه اشاره می کنم.

**انتونیو گرامشی** یکی از بنیان گذاران اصلی حزب کمونیست ایتالیا بود. شهرت او به عنوان یک نظریه پرداز برجسته مارکسیست بیش از هر چیز مدیون «دفترهای زندان» اوست که در دوره اسارت ده ساله اش در زندان های فاشیسم نوشته شده اند. این نوشته ها به صورت یادداشت هایی هستند که در تدارک کار تئوریک بزرگی که او در نظر داشته، تهیه شده اند و عمداً با زبانی خاص برای گریز از توجه زندانبانان، مهم ترین هدف گرامشی در این نوشته ها طرح مبانی استراتژی سوسیالیستی است و توجه او به مذهب نیز در همین راستاست.

در این نوشته ها، نه تنها مذهب بلکه همچنین فلسفه، علم و ایدئولوژی عمده‌تاً به لحاظ کارکرد اجتماعی آنها مورد توجه قرار می گیرند. و بنابراین همه آنها هم چون پدیده های توی هم رفته و در اثر گذاری روی هم، نگریسته می شوند که هر چند حوزه های خاص خود را دارند، ولی در متن زندگی اجتماعی، جدا از هم و بی ارتباط باهم نیستند. و درست به همین دلیل، وقتی در متن زندگی اجتماعی نگریسته می شوند، هیچ کدام به صورت خالص وجود ندارند. برای درک روشن تری از نظر او، کافی است چند ملاحظه او را در کنار هم قرار بدهیم:

۱- گرامشی در باره مذهب چنین می گوید: «توجه شود که مسأله مذهب نه در معنای اعتقادی بلکه در معنای دنیوی وحدت ایمان میان دریافته ای جهان و هنجار رفتاری متناسب با آن در نظر گرفته شود. اما چرا این وحدت ایمان را «مذهب» بنامیم و نه «ایدئولوژی» یا حتی به صورتی سرراست «سیاست»؟»

مؤمنان عادی، سازمان داده است." ( آنتونیو گرامشی: "گزیده دفترهای زندان"، ترجمه انگلیسی، ۱۹۷۱، بخش سوم).  
 بعضی از متفکران مکتب فرانکفورت، که بیش از حد مقبول در سنت کلاسیک مارکسیستی بر عناصر روئینایی تأکید داشته اند، توجه ویژه ای به مذهب کرده اند. **ماکس هورکهایمر** مفهوم خدا را انتقادی ضمنی بر همه نظم های سیاسی و اجتماعی می داند: "مفهوم خدا برای زمانی دراز جایی بود که این اندیشه را زنده نگه می داشت که علاوه بر آن چه بیان عمل کرد طبیعت و جامعه هستند، هنجارهای دیگری هم وجود دارد. ناخشنودی از سرنوشت زمینی نیرومندترین انگیزه برای پذیرش یک هستی برین است. اگر عدالت با خدا به یاد می آید، پس قرار نیست به همان میزان در جهان یافت شود. مذهب سند آرزوها، تمایلات و اتهامات نسل های بی شمار است." به نظر او، میراث مذهب، اندیشه عدالت کامل است که هرچند واقعیت یابی آن در جهان شاید ناممکن باشد، ولی هم چون بنیادی ثابت برای مخالفت با قدرت های موجود عمل کرده است. البته فراموش نباید کرد که هورکهایمر نیز مانند بسیاری از مارکسیست ها معتقد بود که مذهب در حال از بین رفتن است. ( به نقل از مک للان، ص ۱۲۵-۱۲۴).

**والتر بنیامین** که یکی از بزرگ ترین منتقدان ادبی و نظریه پردازان فرهنگی قرن بیستم به حساب می آید و پیوندهایی هم با مکتب فرانکفورت داشت، بر ضرورت پیوند مارکسیسم و نوعی الهیات شورشی تأکید می ورزید. او معتقد بود که مارکسیسم بدون پیوند با نوعی منجی باوری (مسیانیسم) و تکیه بر مفهوم عدالت کامل، می تواند به پوزیتویسم بغلتد و مورد سوء استفاده رفرمیسم قرار بگیرد. نمونه ای از این نظر او را می شود در "تزهایی در باره تاریخ" (که به روایتی آخرین نوشته او قبل از خودکشی اش در فرار از دست عوامل نازی ها است) مشاهده کرد: "۱ - حکایت می کنند از عروسکی کوکی که چنان ساخته شده بود که می توانست به استادی شطرنج بازی کند، و هر حرکت مهره های حریف را با حرکتی مناسب پاسخ گوید. عروسکی در جامه ترکی با قلیانی در کنار، رو در روی صفحه شطرنجی گذارده بر میزی عریض. مجموعه منظمی از آینه ها این توهم را بر می انگیزد که این میز از همه سو شفاف است. حال آن که به واقع، گوژپشتی ریزاندام که شطرنج بازی خبره بود در جوف عروسک می نشست و به یاری رشته ها دستان عروسک را هدایت می کرد. می توان نوعی قرینه فلسفی برای این دستگاه در ذهن متصور شد. عروسکی که نامش «ماتریالیسم تاریخی» است، باید همواره برنده شود. او می تواند به سهولت همه حریفان را از میدان به در کند، به شرط آن که از خدمات الهیات بهره جوید، همان الهیاتی که چنان که می دانیم، امروزه آب رفته است و باید از انظار کناره گیرد". و باز همانجا، در قسمت دیگری چنین می گوید: "۱۲ - ... نه انسان یا انسان ها، بلکه خود طبقه مبارز و ستمدیده مخزن معرفت تاریخی است. در اندیشه مارکس، این طبقه در مقام آخرین طبقه به بند کشیده شده، در مقام آن انتقام گیرنده ای ظاهر می شود که رسالت رهایی را، به نام نسل های بی شمار پایمال شدگان، به انجام می رساند. این باور، که برای مدتی کوتاه در گروه اسپارتاکیست ها ظهور و خیزشی دوباره یافت، همواره از دید سوسیال دموکرات ها امری مردود بوده است. آنها عملاً موفق شدند طی سه دهه، نام بلانکی را [از صفحات تاریخ] محو سازند، هر چند که این نام همان شعار و آوای مبارزه جویانه ای بود که در [فضای تاریخی] قرن پیشین طنین افکنده بود. سوسیال دموکراسی صلاح دید نقش منجی نسل های آینده را به طبقه کارگر واگذار کند، تا از این طریق رگ و پی عظیم ترین نیروی این طبقه بریده شود. تعلیم [ایفای] این نقش، طبقه کارگر را واداشت تا هم حس نفرت و هم روح ایثار خویش را از یاد ببرد، زیرا آنچه هر دو آنها را تغذیه می کند، بیشتر تصویر نیاکان به بند کشیده شده است، تا تصویر نوادگان رها شده از بند". (ترجمه مراد فرهاد پور).

**لوسین گلدمن** که شاگرد لوکاچ بود و عمیقاً تحت تأثیر اثر معروف او "تاریخ و آگاهی طبقاتی" قرار داشت، یکی از معدود مارکسیست هایی است که تلاش زیادی کرده اند تا نشان بدهند که میان مارکسیسم و مذهب خویشاوندی عمیقی وجود دارد. او در کتاب "خدای پنهان" می گوید با استفاده از دید تراژیک پاسکال و روش اشراقی او در رسیدن به ایمان به خدا، اهمیت ایمان به امکان آزادی بشریت در اندیشه مارکسیستی را نشان بدهد. از نظر گلدمن، ایمان پاسکال به "خدایی که وجودش را نمی توان اثبات کرد، در حالی که وجود دارد... و زیستن به طور کامل و انحصاری برای این خدا که همیشه غایب است و همیشه حاضر"؛ و پذیرش ریسک و "شرط بندی" روی این ایمان بود که او را از غلتیدن به ابهام و سازش باز می داشت. و همین نوع شرط بندی روی امکان آزادی بشریت و خطر کردن برای آن، در اندیشه مارکسیستی نیز مطرح است و بنابراین بی آن که اعتقاد به خدا را قاچاقی وارد مارکسیسم کنیم، می توانیم بگوئیم که مارکسیسم نیز یک نوع ایمان است و توجه به این جنبه از مارکسیسم برای سرزندگی آن اهمیت دارد. (کولاکوفسکی، جلد سوم، ص ۳۴۱-۳۴۴).

**ارنست بلوخ** بیش از هر متفکر مارکسیست دیگری روی رابطه مذهب و مارکسیسم متمرکز بوده و بر ضرورت نوعی پیوند میان مذهب معترض و مارکسیسم تأکید کرده است. در واقع محور فعالیت های فکری او (در یک دوره طولانی پنجاه ساله ۱۹۷۰ - ۱۹۲۰) روی همین مسأله متمرکز بود. از نظر بلوخ، امید مهم ترین اصل زندگی انسانی است. تمام نوشته های مهم او (از "روح آرمان شهر" یعنی نخستین نوشته مهمش در ۱۹۱۸ گرفته تا کتاب اصلی او، یعنی "اصل امید" که جلد سوم آن در ۱۹۵۹ به پایان رسید) بر مدار همین اصل می چرخند. او از یک طرف، امید به رستگاری را در مذاهب مختلف و به ویژه در معاد شناسی مسیحی، تجلی روح آرمان شهری می بیند؛ و از طرف دیگر، کمونیسم را تنها "آرمان شهر مشخص" می داند؛ و بنابراین، نتیجه می گیرد که بی خدایی مارکسیستی نمی تواند نفی ساده مذهب باشد، بلکه ناگزیر است انسان گرایی فعالی باشد که "گنجینه امید" نهفته در مذهب را به دنیای واقعیت بیاورد. تصادفی نیست که بلوخ با تعبیر خاص خود می گوید، خدا هنوز وجود ندارد، اما وجود خواهد داشت. یا می گوید: مارکسیسم حقیقی مسیحیت حقیقی را جدی می گیرد. یا این که، فقط یک بی خدا می تواند یک مسیحی خوب باشد. از نظر بلوخ، تا زمانی که هنوز چیزی برای امید بستن وجود دارد، نوعی باور مذهبی جزئی عادی از شرایط انسانی است. او تلاش الهیات لیبرال برای حذف یا به حاشیه راندن معاد شناسی مسیحی و تعبیر اخلاقی از "موعظه بالای کوه" مسیح را به شدت مورد انتقاد قرار می دهد و تأکید می کند که "موعظه بالای کوه" در شرایط انتظار پایان قریب الوقوع جهان معنا می داشته و بنابراین، از این نظر، انجیل نه یک پیام اجتماعی یا اخلاقی، بلکه پیام رستگاری آخروی بوده است. توجه به دو نکته در نظرات بلوخ اهمیت دارد: نخست این که او خواهان رقیق کردن ماتریالیسم مارکسیستی از طریق آمیختن آن با اعتقادات مذهبی نیست بلکه نقد ماتریالیستی مذهب را ضروری می داند؛ دوم این که او همیشه بر عنصر اعتراض و امید در مذهب تأکید می کند و با مذهب تخدیر کننده و پاسدار نظم (بهره کشانه) به شدت مخالف است. به نظر او جنبش های مذهبی ارتدادی شورشی مانند کاتارها، هوسیت ها و اناباپتیست ها بودند که مسیحیت راستین را زنده نگهداشتند، تصادفی نبوده که بلوخ (در "توماس مونتسر، همچون متکلم انقلاب" در ۱۹۲۱) با پرداختن به زندگی مونتسر، به پیروی از انگلس، روی بررسی یکی از این جنبش های مذهبی شورشی متمرکز شد. او حتی بزرگ ترین مرتد را در خود مسیح می بیند. (بلوخ: "بی خدایی و مسیحیت"، ۱۹۷۲؛ مک للان، ص ۱۳۳ - ۱۳۰؛ کولاکوفسکی، جلد سوم، ص ۴۵۰ - ۴۲۱).

\*\*\*



داشته باشیم، نمی توانیم نقش دستگاه مذهب را نادیده بگیریم که زیر پوشش حوزه مقدسات و به نام پاسداری از آن، عملاً و گاهی رسماً خود را سخن گو، رابط و مفسر حوزه مقدسات در میان افراد عادی معرفی می کند. به عبارت دیگر، وظیفه اساسی و تخطی ناپذیر دستگاه مذهب، گستراندن حوزه مقدسات به میان آدمیان و مقدس سازی گروهی از موجودات دویا است. مثلاً همه دستگاه های مذاهب مسلط، کهنتی زن را نسبت به مرد یک قانون مقدس (یا الهی) تلقی می کنند و پاسداری از این قانون مقدس را وظیفه خود می دانند. آیا این جز غیر قابل بحث اعلام کردن نابرابری در میان انسان ها معنای دیگری می تواند داشته باشد؟

جالب این است که گاهی دستگاه مذهب این مقدس سازی را علی رغم نص مقدس مذهب مربوطه انجام می دهد. مثلاً بنا به متن صریح انجیل هایی که مقدس ترین سند کلیسای کاتولیک محسوب می شوند، تولد و رستاخیز عیسی مسیح با معصومیت و تقدس دو زن پیوند خورده است. تولد او از مادرش مریم، یعنی یک زن باکره، نشانه اولوهیت او تلقی می شود؛ و تنها شاهد زنده شدن و بر خاستن او از گور، زن دیگری است به نام مریم مجدلیه (یا ماگدالینا) که از نزدیک ترین پیروان او بود. با این همه کلیسای کاتولیک هنوز هم حاضر نیست حق کشیش شدن زنان کاتولیک را بپذیرد، با این استدلال عجیب که هیچ یک از حواریان دوازده گانه مسیح زن نبودند! مثالی دیگر: روحانیت همه شاخه های اسلام قرآن را مهم ترین سند مذهبی خود می دانند و حتی فراتر از آن، همه کلمات آن را وحی از طرف خداوند تلقی می کنند. اما بنا به متن صریح همان قرآن، مجازات "زنان محصنه" نه تنها سنگسار نیست، بلکه حداکثر صد ضربه شلاق است. می گویم "حداکثر" به این دلیل، که اگر شوهر شاهدی نداشته باشد که زنش را در حین هم خوابی با مرد دیگری دیده است و زن منکر ادعای شوهرش باشد، آنها بعد از ادای سوگند، برای همیشه از هم جدا می شوند (مراجعه کنید به متن قرآن، سوره نور، آیه های ۲ تا ۹). اما دستگاه مذهب همه شاخه های اسلام، علی رغم نص صریح قرآن، با هم رأیی عجیبی، سنگسار "زنان محصنه" را غیرقابل بحث می دانند! این نوع نمونه ها نشان می دهند که دستگاه مذهب خود را تنها داور محدوده حوزه مقدسات می داند. با اعتقاد به همین نقش بود که خمینی در فتوای معروف اش در باره ولایت مطلقه فقیه اعلام کرد که اگر لازم باشد، می شود حتی نماز و روزه را به طور موقت تعطیل کرد.

وجود مقدسات یا بایدها و نبایدهای غیرقابل بحث در یک جامعه ضرورتاً به اراده و وجود دستگاه مذهب بستگی ندارد، بلکه برعکس، دستگاه مذهب است که از مقدسات معتقدان یک مذهب آویزان می شود و گاهی علیرغم باورهای همان معتقدان می کوشد دایره شمول آنها را تغییر بدهد و "باید"ی را به "نباید"ی یا "نباید"ی را به "باید" تبدیل کند. بنابراین، برخلاف تصور آنهایی که وجود دستگاه مذهب را برای حفظ ارزش های حیاتی بشری ضروری می بینند، جامعه انسانی می تواند راه های بهتری برای حفظ ارزش های مثبت خود پیدا کند. مثلاً اجتناب از رابطه جنسی با خویشاوندان خیلی نزدیک در همه فرهنگ های انسانی عمومیت

از نیمه دوم دهه ۱۹۲۰ به بعد، با شکل گیری سیستم استالیینی و تحکیم سیستم حزب - دولت "کمونیستی" در اتحادشوروی، ظاهراً مسأله مذهب با سرکوب آن حل شد. و بنابراین، نظریه پردازان حزب - دولت ها هر چه در باره مذهب پرداختند، جز رهنمودهای بوروکراتیک برای حل و فصل مسائل امنیتی مربوط به ناراضیان مذهبی، ارزش دیگری نداشت. و سیاستی که در دولت شوروی در برخورد با مذهب شکل گرفت، مانند خود این دولت الگویی شد برای همه نظام های "کمونیستی" که علی رغم همه تفاوت ها و اختلافات شان در حوزه های مختلف، آن را الگویی بی همتا و تردید ناپذیر تلقی کردند. چکیده سیاست مزبور چنین بود: الف - پذیرش آزادی مذهب در حد حق افراد در داشتن اعتقادات مذهبی به عنوان یک امر خصوصی و نیز حق آنها در انجام عبادات و فرایض مذهبی در محدوده زندگی خصوصی، به شرط رعایت قوانین دولتی. ب - ممنوعیت تبلیغات مذهبی. ج - آزادی تبلیغات ضد مذهبی و معمولاً سازمان دهی فعال آن از طرف دستگاه های حزب حاکم. تردیدی نمی توان داشت که اصل اول این سیاست جز یک تدبیر مصلحتی چیز دیگری نبود و به جرأت می توان گفت که آزادی مذهب در عمل چندان معنایی نداشت. زیرا اولاً افراد مذهبی نمی توانستند به مقامات حزبی برسند و به این ترتیب عملاً از حق انتخاب شدن به مسؤولیت های عمومی محروم می شدند؛ ثانیاً انجام اعمال مذهبی در حدی و در حوزه هایی مجاز شمرده می شد که به صورت "تبلیغات" مذهبی در نیاید.

## یک ارزیابی

**مارکسیسم و تاریک اندیشی مذهبی.** مخالفت مارکسیسم با مذهب قبل از هر چیز مخالفت با تاریک اندیشی و کارکرد ارتجاعی مذهب در جامعه انسانی است. همان طور که از نمونه های اشاره شده در بالا نیز می شود فهمید، این مخالفت نقطه هم رایی همه جریان هایی است که به نحوی با سنت اندیشه مارکسیستی ارتباط پیدا می کنند. و این کاملاً طبیعی و گریز ناپذیر است. اندیشه ای که پیکار برای آزادی، برابری و همبستگی همه افراد انسانی را دلیل وجودی خود می داند، نمی تواند با نیروهایی که به نحوی از انحاء در مقابل این پیکار بزرگ می ایستند، کنار بیاید. با هیچ توجیه فلسفی یا مصلحت تاکتیکی نمی شود و نباید این ضدیت را کم رنگ کرد. اما آیا هر باور مذهبی مساوی با تاریک اندیشی است؟ پاسخ این سؤال، به نظر من، قطعاً منفی است. کسی می تواند با همه تصورات ما از رهایی انسان و شرایط رسیدن به آن همراه شود و در عین حال اعتقادات مذهبی داشته باشد. این یک فرض انتزاعی نیست؛ به تجربه می دانیم که چنین افرادی به فراوانی وجود دارند و حتی فراتر از فرض ما، نه علیرغم اعتقادات مذهبی، بلکه به دلیل همین اعتقادات شان با جنبش سوسیالیستی همراه شده اند. و این ما را ناگزیر می سازد که معیاری سنجش پذیر برای شناسایی تاریک اندیشی اجتماعی داشته باشیم. من فکر می کنم ساده ترین و در عین حال بهترین راه دست یابی به چنین معیاری این است که بگذاریم خود مخالفان سوسیالیسم خود را معرفی کنند. نیروی ارتجاعی و تاریک اندیش نیرویی است که در مقابل سوسیالیسم و هدف های آن می ایستد، خواه مذهبی باشد یا ضد مذهبی. به تجربه تاکنونی می دانیم که دستگاه مذهب (دست کم) در همه مذاهب مسلط در جوامع مختلف، در مقابل جنبش سوسیالیستی و همه جنبش های آزادی و برابری خواهی قرار داشته اند. و این البته تصادفی نبوده است. زیرا دستگاه مذهب بدون مفهوم "مقدس" یعنی چیزی که غیر قابل بحث و چون و چرا اعلام می شود، معنایی ندارد. اما صرف نظر از هر عقیده ای که در باره مفهوم "مقدس"

دارد و منشأ آن احتمالاً به دوره پیش از فرهنگ، یعنی دوران تکامل بیولوژیک نوع انسانی تعلق دارد. به عبارت دیگر، این یک تابو در سطح جهانی بوده است که علی‌رغم اختلافات مذاهب گوناگون و دشمنی‌های گاهی بسیار خونین میان آنها، از طرف همه رعایت شده و تا آنجا که اطلاع داریم، هیچ جریان ضد مذهبی نیز علیه آن برنخاسته است. ممکن است گفته شود که این پذیرش عمومی بدون تأیید آن از طریق مذاهب گوناگون حاصل نمی‌شد؛ که کاملاً درست است. اما می‌دانیم که با آمیزش فرهنگ‌های گوناگون، هرچند بعضی از "باید"ها و "نباید"های مذاهب مختلف کم‌رنگ‌تر می‌شوند، اما این تابو هم‌چنان دست‌نخورده باقی‌مانده؛ نه صرفاً به دلیل این که نقطه توافق همه مذاهب و فرهنگ‌هاست، بلکه بیش از همه به دلیل این که چیزی عمیق‌تر از حلال‌ها و حرام‌های مذاهب مختلف را بیان می‌کند. تصادفی نیست که با پیشرفت علوم طبیعی و توده‌ای‌تر شدن دست‌آوردهای آن، دایره شمول اجتناب از ازدواج با خویشاوندان عملاً حتی گسترده‌تر هم می‌شود و گاهی بی‌توجه به سنت‌های مذهبی. مثلاً در میان مسلمانان ازدواج دختر عمو و پسر عمو امری بسیار رایج است و حتی در میان شیعیان، الگوی زوج نمونه، یعنی فاطمه و علی، معمولاً شاهدی بر مطلوب بودن این نوع ازدواج‌ها تلقی می‌شود. اما می‌دانیم که اکنون در ایران، با افزایش آگاهی مردم از مخاطرات ازدواج‌های فامیلی، این الگو به تدریج زیر سؤال قرار می‌گیرد و حتی جمهوری اسلامی که اصرار دارد نه تنها واجبات، بلکه حتی مستحبات عصر شتر چرانی را نیز به اجرا بگذارد، بنا به "مصلحت نظام" ناگزیر شده "اسوه حسنه" بودن زوج نمونه را در این مورد یواشکی درز بگیرد.

البته بعضی‌ها همین بازی مذهب با مفهوم "مقدس" را مثبت می‌دانند. مثلاً امیل دورکیم و به طور کلی جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان فونکسیونالیست (مانند مالدینوسکی و پارسونز) این نقش مذهب را برای حفظ هم‌بستگی و هم‌آهنگی اجتماعی مفید و ضروری می‌دانند. اما ضعف چنین نگرشی این است که نظم مبتنی بر مفهوم مقدس را در مقابل هرج و مرج و قانون جنگل قرار می‌دهد؛ گویی جز این دو راه دیگری وجود ندارد. این نگرش قربابت زیادی با نظریه محافظه‌کارانه معروف تامس هابز، فیلسوف سلطنت طلب قرن هفدهم انگلیس دارد که در دوره انقلاب انگلیس انسان را طبیعتاً، حیوانی‌گرگ صفت می‌نامید و به نام ضرورت اجتناب از قانون جنگل، از سلطنت مطلقه دفاع می‌کرد. به خاطر همین قربابت است که تالکوت پارسونز "مسأله نظم" هابزی را "مسأله محوری جامعه‌شناسی" می‌نامد.

چنین نگرشی خواه ناخواه به توجیه تاریک اندیشی‌ها، نابرابری‌های اجتماعی و خشونت‌های ناشی از آنها می‌انجامد. زیرا **اولاً** تاریخ اندیشی مذهبی منشأ بسیاری از زورگویی‌ها و نابرابری‌ها در جامعه انسانی است. همان‌طور که در بالا اشاره کردم، کافی است به عنوان یک نمونه سؤال کنیم که آیا تصادفی است که تقریباً همه مذاهب نهادی شده مخالف برابری اجتماعی زنان با مردان هستند؟ **ثانیاً** تمام تاریخ انسانی آکنده از خشونت‌ها و بی‌رحمی‌هایی است که توسط مذاهب مختلف دامن زده شده‌اند. شاید گفته شود که اعتقادات مذهبی پوشش و بهانه این نوع جنگ‌ها و خشونت‌ها بوده‌اند، نه علت آنها. آری، ولی نمی‌شود انکار کرد که اعتقادات مذهبی با دادن پوشش مقدس به بسیاری از جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها، بر خشونت و توحش‌های آنها افزوده‌اند. بی‌تردید هر مذهبی در میان پیروان خود هم بستگی ایجاد می‌کند؛ اما همین ایجاد هم‌بستگی میان "خودی"ها همراه است با دشمنی و نفرت نسبت به "دیگران" که "مقدس"های آنها را قبول ندارند. در واقع بخش اعظم خون‌ریزی‌های مذهبی تاکنونی میان معتقدان مذاهب رقیب بوده است، نه بین مذهبی‌ها و غیرمذهبی‌ها. فراموش نکنیم که در غالب جنگ‌ها و خشونت‌های مذهبی، طرف مقابل یا "دشمن"، به فرقه مذهبی هم‌جوار و خویشاوند تعلق داشته است. مثلاً در بطن خودِ اورپای "تمدن" جنگ‌ها و قتل‌عام‌هایی

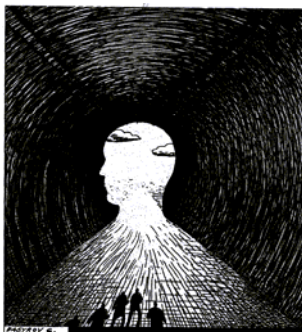
که در گذشته از طرف فرقه‌های مختلف مسیحی علیه هم راه افتاده، در شمار خونین‌ترین جنگ‌های اورپائیان بوده است. در "جنگ‌های سی ساله" که در نیمه اول قرن هفدهم (از ۱۶۱۸ تا ۱۶۴۸) میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها جریان داشت و تقریباً همه قدرت‌های اورپایی در آن درگیر شدند، حدود دو-سوم جمعیت پاره‌ای از ایالت‌های آلمانی نابود شدند. فرقه‌های مختلف اسلامی نیز همین نوع جنگ‌ها و قتل‌عام‌ها را علیه یک‌دیگر به راه انداخته‌اند. رشته طولانی "جنگ‌های صلیبی" که دست‌کم در ۹ دور خونین و در فاصله ۱۲۷۲ - ۱۰۹۵ سازمان داده شد و بخش بزرگی از آبادترین مناطق دنیای آن روز را به خاک و خون کشید، میان مسیحیان و مسلمانان روی داد، یعنی پیروان دو مذهب ابراهیمی. در حال حاضر نیز شاهدیم که چگونه بنیادگرایی‌های مذهبی مختلف، در کنار ناسیونالیسم‌های افراطی و گاه در آمیختگی با آنها، کار سازمان‌دهندگان آدم‌خواری‌های بزرگ امروزی را تسهیل و توجیه می‌کنند.

**ثالثاً** استدلال فونکسیونالیست‌ها برپایه یک فرض ضمنی بنا شده که کاملاً نادرست است و نادیده گرفتن آن بسیار خطرناک: آنها عملاً و گاهی با صراحت، جامعه انسانی را یک جمع ارگانیک تصویر می‌کنند مثلاً نظریه امیل دورکیم در باره مذهب (که در اثر اصلی او در این باره، به نام "اشکال ابتدایی زندگی مذهبی" بیان شده) بر پایه مطالعات انسان‌شناسی در مورد بومیان استرالیا بنا شده است؛ در حالی که تعمیم آنها به جوامع طبقاتی کاملاً گمراه‌کننده است. در دوران سرمایه‌داری، با توجه به وجود طبقات و تضادهای طبقاتی، مهاجرت‌ها و آمیزش‌های فرهنگی، نه تنها جامعه تک‌مذهبی پدیده نادری است، بلکه حتی در میان پیروان یک مذهب واحد نیز برداشتی واحد از مسلمات همان مذهب عملاً ناممکن است. در واقع برخلاف ادعای سموئیل هانتینگتون که با مترادف کردن "تمدن" با "مذهب"، تز "جنگ تمدن‌ها" را مطرح کرد، در دنیای امروز، به قول دبیر زنگهاس، با "جنگ درون تمدن‌ها" روبرو هستیم (زنگهاس: "جنگ درون تمدن‌ها"، ترجمه انگلیسی ۲۰۰۲). در چنین دنیایی تأکید مارکسیسم بر ضرورت مبارزه با تاریک‌اندیشی مذهبی بیش از پیش اهمیت پیدا می‌کند. حقیقت این است که هم بستگی آگاهانه برای آزادی، برابری و هم بستگی عمومی انسانی در میان اکثریت محروم جوامع امروزی، بدون مبارزه بی‌امان علیه تاریک‌اندیشی‌های گوناگون اجتماعی، هدفی دست‌نیافتنی خواهد ماند. و حتی فراتر از این، هم بستگی مؤثر اکثریت زحمتکش و محروم با هم بستگی فعال مذهبی و ناسیونالیستی غیر قابل جمع است و شکل‌گیری و دوام اولی (دست‌کم) به حد معینی از کم‌رنگ شدن دومی بستگی دارد.

باید توجه داشت که هر دستگاه مذهب (مخصوصاً هنگامی که پاسدار مذهب مسلط یا قدرتمند در یک جامعه باشد) از آنجا که متولی حوزه مقدسات محسوب می‌شود، یعنی در حساس‌ترین حوزه‌های زندگی مردم اعمال نفوذ می‌کند، بخشی از ساختار قدرت محسوب می‌شود. روحانیت مذهب مسلط در هر جامعه طبقاتی، خواه جزئی از طبقه حاکم باشد، خواه در ائتلاف و هم‌سوئی مستقیم یا غیر مستقیم با آن، شاخه‌ای از پاسداران بهره‌کشی طبقاتی، یا به قول لویی آلتوسر، یکی از دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت است. در اینجا مذهب دیگر فقط "افیون مردم" یا وسیله تسلی آنها نیست، بلکه وسیله‌ای برای کنترل اجتماعی طبقات فرودست هم هست. توجه به این نقش مذهب البته مختص مارکسیسم نیست، جریان‌های دیگر جامعه‌شناسی نیز منکر این نقش نیستند، اما طبیعی است که بنا به نگرش اجتماعی‌شان، ضرورتاً موضعی انتقادی در قبال آن ندارند. (نگاه کنید به بری‌ان ترنز: "مذهب و تئوری اجتماعی"، ۱۹۹۱، ص ۱۳۳ - ۱۰۹).

**ماتریالیسم مارکسیستی و سوسیالیسم.** اندیشه مارکسیستی بنحو همه‌جانبه‌ای با ماتریالیسم درهم تنیده شده است. به نظر من، این یکی از درخشان‌ترین جنبه‌های سنت مارکسیستی است که





تنوعات و تفاوت ها، در نوعی قالب عمومی حرکت کرده است؛ قالبی که فقط با محو کامل تقابل طبقاتی به تمامی از میان می رود. انقلاب کمونیستی قطعی ترین گسست از مناسبات مالکیتی است که از گذشته برجای مانده اند؛ پس جای تعجب نیست که در مسیر پیشرفت اش، از افکاری که پسمانده گذشته هابند، به قطعی ترین شکلی بگسلد. تأکید مارکس به معنای این نیست که اخلاق کمونیستی هیچ عنصری از گذشته در خود نخواهد داشت، زیرا او منکر عناصر مثبت و با ارزش در میراث گذشته نیست و همان طور که اشاره شد او و انگلس از عناصر ارجمند مسیحیت اولیه (یعنی مذهب دوران باستان) با ستایش یاد می کنند و حتی جنبه هایی از آن را با سوسیالیسم قابل مقایسه می دانند. او می خواهد آینده گروگان گذشته و زمین گروگان آسمان نباشد. با همین جهت گیری است که (در تز سوم در باره فوئرباخ) تأکید می کند که "آموزش دهنده خود به آموزش نیاز دارد". هدف تأکید او این است که به پرولتاریا (یا می توانید بگوئید، انسان زحمتکش رهایی جو) هشدار بدهد که نیازی به آموختن "حقایق ابدی" از زبان فیلسوفان و پیامبران گذشته یا ناجیان و آموزگاران مدرن و گردن گذاشتن به مصلحت اندیشی های آنها ندارد. مارکس چند سال پیش از نوشتن "تزهایی در باره فوئرباخ"، در پیش درآمد رساله دکترای خود، از زبان "پرومته در زنجیر" (در نمایشنامه آخیلوس) آورده بود که: "مطمئن باشید، من این سرنوشت مصیبت بارم را با بندگی شما عوض نخواهم کرد. بهتر که بنده این صخره باشم، تا فرزندی فرمان بردار برای زئوس پدر". آیا تردیدی وجود دارد که پرومته مارکس همان پرولتاریاست؟

اما آیا پرولتاریا برای رسیدن به سوسیالیسم، نخست باید همه اعتقادات مذهبی را کنار بگذارد؟ جواب این سؤال از نظر مارکسیست ها قطعاً منفی است. در واقع این (در کنار ضرورت مبارزه با تاریک اندیشی مذهبی) دومین نقطه هم رأی مارکسیست ها در باره مذهب است. مسلم است که مارکسیسم وارث سنت جناح رادیکال "روشنگری" است. و مارکس و انگلس دست آوردهای فکری آن را برای شکل گیری پیکار طبقاتی آگاهانه پرولتاریا بسیار کارساز می دانند. اما همان طور که پیشتر اشاره کردم، آنها ضمن این که مانند متفکران عصر روشنگری، مذهب را مجموعه ای از اعتقادات و هم آلود می دانند و نقش اجتماعی آن را، مخصوصاً در دنیای امروز، در مجموع محافظه کارانه ارزیابی می کنند؛ ولی برخلاف متفکران عصر روشنگری، آن را صرفاً ساخته و پرداخته شارلاتان ها نمی دانند، بلکه کارکردی اجتماعی برای آن قائلند که تا دوام دارد، موجودیت اش ادامه خواهد یافت. بنابراین، وقتی از جنبش انقلابی پرولتاریا صحبت می کنند، هرگز منظورشان جنبش انقلابی کارگران بی خدا نیست. نه فقط آنها، بلکه حتی پلخائف و لنین (که در برخورد با مذهب موضع تندتری دارند) مخالف گنجاندن ماتریالیسم در برنامه های حزبی هستند. در واقع قبل از تکوین حزب - دولت های "کمونیستی"، هیچ مارکسیستی خواهان گنجاندن ماتریالیسم در برنامه های حزبی و گذاشتن شرط بی خدایی در عضوگیری های

البته در دو - سه دهه گذشته، حتی از طرف بعضی جریان های چپ مورد انتقاد قرار گرفته است. اما تقریباً در همه این انتقادات، ملاحظات ومصلحت های سیاسی، حساسیت به متد علمی و تیزی تحلیل را به حاشیه می رانند. در اهمیت حیاتی ملاحظات سیاسی برای مارکسیسم تردیدی نمی توان داشت، چرا که مشغله اصلی آن دگرگون کردن جهان است. اما همین دگرگون سازی فاعلی آزاد می طلبد؛ فاعلی که به هیچ تقدیری گردن نگذارد و پیش هیچ قدرتی زانو نزند و دست بر سینه نیایستد. فراموش نباید کرد که ماتریالیسم مارکسیستی یک ماتریالیسم اجتماعی است. بی خدایی مارکس با تأکید بر خدایی یا (بهتر بگوئیم) خداگونگی انسان شروع می شود: "بنیاد نقد غیر مذهبی چنین است: انسان مذهب را می سازد، مذهب انسان را نمی سازد". در اینجا منظور از "انسان"، نوع انسان است و نه انسان فردی که در مقابل فرد دیگری قرار داده شده است. بی خدایی مارکسیستی چیزی نیست جز انسان گرایی فعال و پر شور. نسب نامه بی خدایی مارکس را نه در فردگرایی بورژوازی، بلکه دقیقاً در مقابله با آن باید جست. نسب این بی خدایی از طریق ماتریالیسم فوئرباخ به مونیسم (یا می توانید بگوئید، پان ته یسم) اسپینوزا می رسد. اسپینوزا بود که گفت: "انسان برای انسان خداست". کافی است این کلام او را با گفته به همین اندازه معروف فیلسوف ماتریالیست هم عصرش، هابس (که گفته است: "انسان برای انسان گرگ است") مقایسه کنید تا معلوم شود ماتریالیسم مارکس کجا را نشانه می گیرد. هدف ماتریالیسم مارکس پی افکندن شورش اجتماعی علیه همه قدرت های زورگوی تحمیل شده بر گرده انسان است. افزودن "دستور مطلق" کانتی یا "نگرش تراژیک" پاسکالی به این ماتریالیسم آن را تقویت نمی کند، از نفس می اندازد. نه به دلیل این که این ماتریالیسم اخلاقی نداشته باشد، بلکه به این دلیل که می خواهد تبارشناسی اخلاق جامعه طبقاتی را به زیر آفتاب بکشد. وقتی کانت از "این آسمان پر ستاره در بالای سرم و از این قانون اخلاقی در درون سینه ام" صحبت می کند، برای محکم تر کردن پایه های اخلاق مورد نظر خود، منشأ آن را به پشت ابرها می برد و بر آن است که اگر دستورات اخلاقی منشأ فرا انسانی نداشته باشد، درهم می شکنند. اما ماتریالیسم مارکس با دست گذاشتن روی تبارشناسی اجتماعی اخلاق نشان می دهد که همه مطلق های اخلاقی، و در کنار آنها خود خدا، ساخته خود انسان است. و جالب این است که همه مطالعات علوم اجتماعی و علوم طبیعی این تأکید مارکس بر زمینی بودن آنها را تأیید می کنند و آنهایی که در پی انکار منشأ زمینی اخلاق و مذهب و خدا هستند، از کانت و پاسکال گرفته تا تالکوت پارسونز و میرسیا الیاد به ایمان گرایی (فیده یسم) یا نوعی تجربه درونی و اشراقی پناه می برند. استدلال کسانی که می ترسند نقد ماتریالیستی اخلاق، هم بستگی انسانی و تعهد افراد به منافع نوع انسانی را تضعیف کند، در خوشبینانه ترین حالت به استدلال کسی می ماند که برای مقابله با نژادپرستی، نظریه تکامل را کنار بگذارد و با چسبیدن به افسانه آفرینش، بکوشد مردم را قانع کند که نسب همه مان به پدر و مادر واحدی می رسد.

اما تأکید ماتریالیسم تاریخی مارکس بر منشأ انسانی اخلاق برای بی اهمیت کردن آن نیست، برای نشان دادن آن در بستر دگرگونی های تاریخی و ارج گذاشتن به اخلاق آگاهانه انسانی در دورنمای تاریخی "ملکوت" آزادی است. در پاسخ آنهایی که کمونیست ها را به نفی مذهب، اخلاق، فلسفه، سیاست و حقوق، و مهم تر از آن، به نفی "حقایق ابدی همچون آزادی، عدالت و غیره" متهم می کنند، مارکس (در مانیفست، بخش دوم) می گوید: "چکیده این اتهام چیست؟ محرک تاریخ همه جوامع تاکنونی، تضادهای طبقاتی بوده است که در دوره های مختلف، اشکال مختلف داشته اند. این اشکال هر چه بوده باشند، استثمار بخشی از جامعه توسط بخشی دیگر، حقیقت مشترک همه سده های گذشته است. پس جای تعجب نیست که شعور اجتماعی در طول قرن های متمادی، علیرغم

کند که زیر ساخت اقتصادی واحد، در نتیجه اوضاع و احوال تجربی بی شمار متفاوت، می تواند با روساخت سیاسی بی نهایت متنوعی همراه باشد که شناختن آنها فقط از طریق تحلیل شرایط مشخص تجربی امکان پذیر است. بی تردید، این ملاحظه مارکس در باره دولت، با قطعیت به مراتب بیشتری، در باره مذهب نیز صادق است. **ثالثاً** در نمونه هایی که یاد می شود، معمولاً نقش مثبت مذهب در برانگیختن اعتراض در یک سطح، به معنای نقش مثبت آن در همه سطوح اجتماعی تلقی می شود؛ در حالی که واقعیت های تجربی ضرورتاً درستی چنین تعمیمی را تأیید نمی کنند. مثلاً ما ایرانی ها بهتر می دانیم که هرچند نقش مذهب در برانگیختن انقلاب ایران علیه دیکتاتوری شاه غیرقابل انکار است، اما نقش آن در طول مسیر انقلاب و در مجموعه حوادث چند دهه اخیر تاریخ ایران، نه تنها محافظه کارانه، بلکه فاجعه بار بوده است. همین نقش متناقض مذهب را می شود مثلاً در مجموعه تحولات چند دهه اخیر لهستان نیز ردیابی کرد. به نظر من، تجربه الهیات رهایی بخش، تجربه بسیار امید بخشی است که کمونیست ها به هیچ وجه نباید آن را نادیده بگیرند؛ اما حتی دادن کارت سفید به همه جریان های آن قابل دفاع نیست. زیرا موضع بعضی از این جریان ها مثلاً در مورد برابری زن و مرد یا برخورد با حقوق هم جنس گرایان و بعضی حوزه های دیگر، آشکارا محافظه کارانه است. به طور کلی، کاهش دادن هدف های سوسیالیسم به رهایی از دیکتاتوری، استعمار، ستم ملی یا تبعیض نژادی و در یک کلام (به قول مارکس در "مسئله یهود") به "رهایی سیاسی"، پاک کردن صورت مسئله است. سوسیالیسم "رهایی انسانی" است که بدون رهایی از همه اشکال ستم و بهره کشی و نابرابری، دست نیافتنی خواهد ماند.

**ابهام در نظریه مارکسیستی مذهب.** تاریخ اندیشی مذهبی در تمام تاریخ طولانی خود، هرگز با چالشگر پیگیر و سمجی چون مارکسیسم روبرو نبوده است. پیش از ظهور مارکسیسم، مخاطب همه منتقدان تاریخ اندیشی مذهبی، نخبگان و دانش آموختگان بوده اند؛ مارکسیسم نخستین جنبش روشنگری بوده که خطاب به توده محرومان و محروم ترینان سخن گفته است، خطاب به آنانی که آرام و سر به راه نگهداشتن شان، وظیفه اصلی مذهب سازمان یافته نگهبان نظم شمرده می شود. همچنین مارکسیسم نخستین جنبش روشنگری است که نورافکن خود را روی تناقض اخلاقی مذهب سازمان یافته متمرکز کرده است، بر تناقض میان لایبی خواندن برای تهیدستان و محرومان، و گره خوردن با ثروتمندان و بهره کشان. با این همه، نظریه مارکسیستی مذهب ابهام ها و گسست هایی دارد که از کارایی آن می کاهند. در اینجا من به بعضی از آنها اشاره می کنم.

۱ - چشم گیرترین ویژگی مطالعات مارکسیستی در باره مذهب، محدود بودن آنهاست. تقریباً هیچ یک از نظریه پردازان پرنفوذ مارکسیست مطالعه همه جانبه ای در باره مذهب انجام نداده اند. خود مارکس نمونه بسیار گویایی است. در واقع معروف ترین توصیف او از مذهب در نوشته ای آمده است که تکمیل (یا بهتر بگوئیم، پایان) "نقد مذهب" را اعلام می کند. و این اشاره ای است به مطالعات فوئرباخ در باره مذهب. همه حرف های مارکس در باره مذهب، در لابلای بحث های مربوط به مسائل دیگر بیان شده است. مورد انگلس، البته فرق می کند. اما حتی او نیز، جز در یکی - دو مورد، در جریان بحث های دیگر است که به تحلیل مذهب می پردازد. "بنیادهای مسیحیت" کائوتسکی، بی تردید تحقیق متمرکز و بسیار با ارزشی است، اما بیش از آن که در باره چیستی مذهب باشد، جامعه شناسی تاریخی مسیحیت نخستین است. همین را در باره آثار دیگر نظریه پردازان پرنفوذ دوره گسترش مارکسیسم نیز می توان گفت. این ارزیابی، مسلماً در مورد افرادی مانند ارنست بلوخ صادق نیست. اما فراموش نباید کرد که امثال بلوخ در سنت مارکسیستی، معمولاً نویسندگانی آئین شکن تلقی شده و مورد بی



حزبی نیست. فراموش نباید کرد که حتی در دوران استالین ماتریالیسم دیالکتیک و بی خدایی رسماً جزئی از اصول برنامه حزب کمونیست شوروی شمرده نمی شده است.

ابهام در تنظیم رابطه دو نقطه هم رأیی مارکسیست ها، یعنی تأکید بر ضرورت مبارزه با تاریک اندیشی مذهبی، و تأکید بر خطر جدا کردن جنبش انقلابی کارگران بی خدا از کل جنبش انقلابی طبقه کارگر، باعث شده است که بعضی جریان های چپ تأکید بر نقطه اول را نالازم و حتی نادرست بنامند. مثلاً اوتو مادورو، فیلسوف و جامعه شناس نومارکسیست ونزوئلایی، می گوید مذهب ضرورتاً عاملی محافظه کارانه در جامعه نیست، بلکه غالباً یکی از مجراهای اصلی (و گاهی تنها مجرای) دم دست برای شکل گیری انقلاب اجتماعی است. یا جی.کی. نلسون مدعی است که واقعیت های اجتماعی نظر مارکسیست ها و فونکسیونالیست ها را در باره نقش محافظه کارانه مذهب تأیید نمی کند. و برای اثبات ادعای خود به نمونه هایی از حوادث دهه های اخیر اشاره می کند: نقش کاتولیسیسم در جنبش جمهوری خواهی ایرلند، نقش مارتن لوتر کینگ و جریان او در جنبش حقوق مدنی آمریکا در دهه ۱۹۶۰، شاخه های مختلف الهیات رهایی بخش در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، نقش خمینی در رهبری انقلاب ایران، نقش کلیسای کاتولیک در شکل گیری جنبش "همبستگی" لهستان، نقش فعال کشیشان سیاه و مخصوصاً اسقف توتو در مقاومت علیه رژیم آپارتاید افریقای جنوبی. (به نقل از "جامعه شناسی" هارالامبوس، ۱۹۹۵، ص ۴۵۳ و ۳ - ۴۶۲).

به نظر من، این انتقادات بر بدفهمی مضاعفی بناشده اند: بدفهمی از نظریه مارکسیستی در باره مذهب، و بدفهمی از نقش مذهب در بستر دگرگونی های اجتماعی معاصر. به چند دلیل: **اولاً** همان طور که پیشتر اشاره کردم، مارکسیسم مدعی نیست که مذهب همیشه و در همه سطوح و حوزه های اجتماعی نقش محافظه کارانه دارد. نظر مارکسیسم در باره نقش محافظه کارانه مذهب، عمدتاً ناظر به دوران مدرن و پیکارهای طبقاتی معطوف به سوسیالیسم است. به عبارت دیگر، مارکسیسم منکر این نیست که مذهب تحت شرایط معینی، حتی در دوران معاصر، می تواند نقش مثبتی در تحولات اجتماعی داشته باشد؛ ولی در مقابله با بهره کشی و همه اشکال و شرایط دوام آن، در مجموع نقش مذهب را محافظه کارانه می بیند. **ثانیاً** اگر به گفته خود مارکس (در مقدمه "نقد اقتصاد سیاسی") توجه کنیم، می بینیم که از دیدگاه او، دگرگونی "صورت های ایدئولوژیک" روابط اجتماعی را نمی توان با دقت علوم طبیعی ردیابی کرد. همچنین او در یکی از فشرده ترین و جامع ترین جمع بندی های نظریه اش در باره رابطه دولت با ساختار اقتصادی جامعه (در جلد سوم "سرمایه"، فصل ۴۷) یادآوری می

مذهب پیدا نکردند. و در هر حال سرمشق آنها کم توجهی به مطالعات مربوط به مذهب را در میان مارکسیست ها به یک سنت تبدیل کرد.

۳- ابهامی دیگر در نظریه مارکسیستی مذهب این است که از یک سو جدا کردن کارگران بی خدا و معتقد به مذهب را، حتی در عضوگیری های حزبی، نادرست می داند؛ و از سوی دیگر، احزاب سوسیالیست/کمونیست را به تبلیغ فعال علیه مذهب توصیه می کند. این ابهام در مارکسیسم روسی به یک تناقض آشکار تبدیل می شود. زیرا پلخانف و لنین و دیگران جای ابهامی باقی نمی گذارند که حزب باید علیه هر نوع باور مذهبی تبلیغ کند. اما آنها نظر خود را از پاره ای موضع گیری های خود مارکس و انگلس استنتاج می کنند. مثلاً همان طور که در بالا اشاره کردم، مارکس (در "نقد برنامه گوتا"، بخش چهارم) به رهبران حزب سوسیال دموکرات آلمان یادآوری می کند که ضرورت مبارزه علیه "جادوگری مذهب" را در برنامه حزبی بگنجانند. اگر منظور او مبارزه با تاریخ اندیشی مذهبی باشد، مسلم است که حزب با بیان روشن مطالبات خود رسماً می تواند به آنها اعلام جنگ بدهد، بی آن که ضرورتاً نیازی به اشاره به منشأ مذهبی یا غیرمذهبی آنها داشته باشد؛ اما اگر منظور او مبارزه علیه هر نوع اعتقاد مذهبی باشد، آیا این توصیه، خواه ناخواه به جدایی کارگران مذهبی از غیرمذهبی (دست کم) در سطح حزبی نمی انجامد؟

در هر حال، این ابهام مایه آشفتگی های زیادی در جنبش سوسیالیستی بوده است، نه فقط بعد از انقلاب اکتبر و غلبه مارکسیسم روسی، بلکه حتی پیش از آن. همان طور که قبلاً اشاره کردم، بعضی از رهبران سوسیال دموکراسی آلمان، آن را نوعی مذهب در مقابل مذهب متعارف معرفی می کردند. به تجربه می دانیم که این "رقابت" به نفع سوسیالیسم نیست، زیرا نه تنها به شکاف در جنبش کارگری دامن می زند، بلکه به این شکاف رنگ تعصب آلودی می دهد که فائق آمدن بر آن کار آسانی نیست. سوسیالیسم بدون پیکار علیه تاریخ اندیشی (مذهبی و غیر مذهبی) و همچنین بدون پیکار برای متحد ساختن و متحد نگهداشتن بخش های مختلف طبقه کارگر، رویایی دست نیافتنی خواهد ماند. بنابراین، همه چیز و از جمله سرنوشت خود مارکسیسم به عنوان یک جریان فکری انقلابی، به هم آهنگ کردن و هم آهنگ نگهداشتن این دو پیکار موازی و حیاتی بستگی دارد. مارشال برمن، در مقاله ای که به مناسبت صد و پنجاهمین سالگرد مانیفست کمونیست نوشته، خاطره زیبایی از هانس مورگن تاو (تئوریسین بزرگ روابط بین الملل) نقل می کند که به یک لحاظ می تواند به همین نکته مورد بحث ما روشنائی بیاندازد: پدر مورگن تاو پیش از جنگ جهانی اول در یک محله کارگری شهر کوبورگ باواریا در آلمان پزشک بوده و موقع عبادت از بیمارانش، غالباً پسر کوچک اش را نیز با خود همراه می برده است. بسیاری از بیماران در حال مرگ او، گرفتار بیماری سل بودند و پزشک برای نجات آنها عملاً نمی توانسته کاری انجام بدهد و تنها به آنها کمک می کرده که با عزت نفس بمیرند. و وقتی آخرین خواست آنها را می پرسیده، بسیاری از کارگران می خواسته اند که هنگام دفن، همراه مانیفست کمونیست به گور سپرده شوند و از پزشک شان خواهش می کرده اند مواظب باشد که کشیش مانیفست را با انجیل عوض نکند (برمن، ۱۹۹۹، ص ۲۵۳). بی تردید، این خاطره هیجان انگیز نشان دهنده عمق گره خوردگی انبوهی از کارگران آن دوره آلمان با آرمان بزرگ سوسیالیسم است. اما بی درنگ این سؤال به ذهن آدم خطور می کند که آیا همه کارگران باواریا یا حتی کوبورگ احساسات مشابهی نسبت به مانیفست و انجیل داشته اند؟ به تجربه آن چه چند سال بعد در آلمان اتفاق افتاد، می دانیم که جواب این سؤال منفی است.

۴- کم توجهی به مطالعه همه جانبه مذهب در میان مارکسیست ها باعث شده که "نقد مذهب" از سطح کلی فراتر نرود. در نتیجه، در نوشته های متفکران اصلی دوره گسترش مارکسیسم، با نظریه منسجمی در باره مذهب که بر تعریفات و مفهومات دقیقی استوار باشد، روبرو نیستیم. مثلاً

توجهی قرار گرفته اند. البته، محدود بودن مطالعات مارکسیستی در باره مذهب، از ارزشمند بودن آنها نمی کاهد، بلکه (با توجه به دست آوردهای نسبتاً موفق پیکار مارکسیست ها علیه تاریخ اندیشی مذهبی) نشان می دهد که با از میان برداشتن ابهام های موجود و پرداختن نظریه منسجمی در باره چیستی مذهب، می شد و می شود دست آوردهای به مراتب بهتری داشت.

۲- یکی از ابهام های نظریه مارکسیستی مذهب این است که از یک طرف نقد مذهب را بسیار با اهمیت می شمارد. مثلاً در همان نوشته معروف مارکس گفته می شود: "... نقد مذهب مقدمه هر نقدی است ... مذهب نظریه عمومی این جهان، چکیده جامع آن، منطق عامه پسند آن، مایه آبروی معنوی آن، غیرت آن، تأیید اخلاقی آن، مکمل پر ابهت آن، و منبع عمومی تسلی و توجیه آن است... بنابراین، نقد مذهب، نقد نطفه ای دره اشک هاست، دره ای که مذهب هاله تقدس آن است." این توصیف کوبنده، قاعده‌تاً مخاطب اش را متقاعد می کند که نقد مذهب بسیار مهم است. اما از طرف دیگر، درنگ بیشتر در نقد مذهب، بی حاصل شمرده می شود. در همانجا گفته می شود: "... بنابراین، به محض این که جهان فراسوی حقیقت از میان برخاست، وظیفه تاریخ است که حقیقت این جهان را دریابد. به محض این که شکل مقدس از خود بیگانگی انسانی بر ملا شد، وظیفه بی واسطه فلسفه‌ای که در خدمت تاریخ باشد، است که اشکال نامقدس آن را برملا سازد. بدین سان، نقد آسمان به نقد زمین تبدیل می شود، نقد مذهب به نقد حقوق و نقد الهیات به نقد سیاست".

این ابهام دو برداشت متفاوت می تواند به وجود بیاورد. اول این که مذهب صرفاً بازتاب واژگونه روابط اجتماعی است؛ بنابراین، دلیلی ندارد بعد از فهمیدن رابطه آن با روابط اجتماعی واقعی، باز همچنان به تحلیل تصویر واژگونه آنها بچسبیم. سخن دیگری از مارکس می تواند این برداشت را تقویت کند. او (در "مسأله یهود" که حدود یک سال پیش از مقاله بالا نوشته شده) می گوید: "مذهب خود محتوایی ندارد و نه با تکیه بر آسمان بلکه به انکاء زمین زنده میماند، و با از میان برخاستن واقعیت واژگونه ای که نظریه آن است، به خودی خود فرو می پاشد." برداشت دوم می تواند این باشد که مذهب شکل بدوی حقوق و سیاست است، بنابراین، با پرداختن به نقد حقوق و سیاست، نقد مذهب نیز مضمون روشن تری پیدا خواهد کرد. توصیف مذهب به عنوان "نقد نطفه ای" روابط اجتماعی واقعی، در متن بالا، این برداشت را می تواند تأیید کند. همچنین در تأیید آن به سخن انگلس (در "لودویگ فوئرباخ..."، بخش چهارم) می توان استناد کرد که رابطه مذهب را با زندگی واقعی، پرت تر و بیگانه تر از همه اشکال ایدئولوژیک دیگر می داند.

پذیرش برداشت اول، با توجه به نظریه مارکسیستی در باره روابط زیر بنایی و روبنایی، این سؤال را پیش می آورد که مگر حقوق یا سیاست، و به طور کلی "صورت های ایدئولوژیک" دیگر، بازتاب واژگونه روابط اجتماعی پایه ای نیستند؟ اما آیا این از اهمیت مطالعه مشخص و متمرکز روی هر یک از این "صورت های ایدئولوژیک" می کاهد؟ پاسخ مثبت به این سؤال به نفی تأکیدات مکرر خود مارکس و انگلس بر پیوند دیالکتیکی و کنش متقابل زیربنا و روبنا می انجامد. اما پذیرش برداشت دوم، خواه ناخواه باعث می شود که رابطه مذهب نسبت به حقوق یا سیاست را مانند رابطه مثلاً باستان شناسی به تاریخ یا رابطه انسان شناسی به جامعه شناسی بدانیم. چنین فرضی مسلماً گمراه کننده است، زیرا مذهب هر قدر هم که قدیمی تر از حقوق یا سیاست باشد، فقط به گذشته مربوط نمی شود، بلکه در امروز جوامع انسانی نیز نقش بسیار فعالی دارد.

به نظر می رسد مارکس و انگلس، بعد از کار فوئرباخ، عملاً "نقد مذهب" را تمام شده تلقی کردند و یا به خاطر تمرکزشان روی کار سنگین نقد اقتصاد سرمایه داری، دیگر مجالی برای پرداختن به

که هسته مرکزی مذهب محکم تر از آن است که به این زودی ها و به سادگی از بین برود. اما او نقش اجتماعی مذاهب سازمان یافته و رقابت و دشمنی های آنها را در قرن بیست و یکم، مخصوصاً با توجه به بحران زیست محیطی کنونی و احتمال استفاده از سلاح های کشتار توده ای، بسیار خطرناک می داند و برای مقابله با این خطر، ضرورت همکاری با مذهبی های مترقی را مورد تأکید قرار می دهد و این همکاری را مخصوصاً برای متحد کردن جنبش سوسیالیستی طبقه کارگر تعیین کننده می داند. با توجه به اهمیت کار ساکستون، در زیر گزارش بسیار کوتاهی از تزه های اصلی او را می آورم.

**۱- مذهب چیست؟** از نظر ساکستون دست یافتن به تعریفی جامع از مذهب برای تحقیق علمی در باره آن اهمیت دارد. تعریف پیشنهادی خود او چنین است: "مذهب اعتقاد به نیرو (یا نیروهای) روحی فوق انسانی و فوق طبیعی، اما انسان گونه ای است که در طبیعت (یا بر فراز آن) عمل می کنند". از نظر او صفت "انسان گونه" (آنتروپومورفیستیک) در این تعریف، تعیین کننده و غیر قابل حذف است. باید توجه داشت که این یک تعریف کمینه است و او با این تعریف می کوشد، به پیروی از ادوارد تایلور، روی فصل مشترک همه باورهای مذهبی دست بگذارد تا عمومیت کشش به مذهب در ذهن انسان را نشان بدهد. همچنین باید توجه داشت که هر نوع اعتقاد به مذهب، ضرورتاً اعتقاد به "خدا" به مفهومی که در مذاهب یکتا پرست (مونوتئیست) می بینیم، نیست. زیرا در مذاهب یکتا پرست خدا یک هستی فراطبیعی است و به این اعتبار، درکی دوگانه گرا از هستی وجود دارد. در حالی که در مذاهب یگانه گرا (مونئیست) و یا در اعتقاد به همه خدایی یا وحدت وجود (پان ته یسم) خدا و طبیعت جدا از هم نیستند و هستی به خالق و مخلوق تقسیم نمی شود. مثلاً وقتی مولوی می گوید "چون که بی رنگی اسیر رنگ شد/ موسی با موسی در جنگ شد"، به همین وحدت اشاره می کند. و همین طور هر اعتقاد به نیروی روحی؛ ضرورتاً اعتقاد به هستی واحد یا اعتقاد به خدای واحد نیست. مثلاً در روح باوری (آنی میسم) با اعتقاد به نیروهای روحی گوناگون روبرو هستیم. بنابراین، ساکستون که در پی یافتن فصل مشترک میان همه اعتقادات مذهبی و نیز میان مذاهب "تکامل یافته" و روح باوری است، در تعریف خود می کوشد اختلافات آنها را دور بزند.

**۲- سرآغاز مذهب.** تز مرکزی ساکستون چنین است: "زمانی نه چندان دور در گذشته سیاره ما، حیوانی که احتمالاً بعضی وقت ها روی دو پا راه می رفت و لای پاهایش را با انگشتانش می خاراند، به وجود فردی خود آگاهی یافت و مرگ بازگشت ناپذیر را بازشناخت. این دو دریافت شاید جداگانه حاصل شده باشند؛ اما هنگامی که برداشت دوم استوار برجای نشست، حیوان مذهب را ابداع کرد و به نخستین انسان تبدیل شد". (ساکستون، ۲۰۰۶، ص ۵۵)

ساکستون عمده تز خود را به این صورت بیان می کند و عمده آن را یک اسطوره می نامد، یک اسطوره جدید. اما می گوید، اسطوره من از اسطوره های قدیمی مانند گیل گمش، موسی یا پرومته، کوتاه تر و ساده تر است و نیز احتمالاً ساده تر و باورکردنی تر از اسطوره های جدیدی مانند آنچه تایلور، دورکیم یا فروید بیان کرده اند. و منظور او از اسطوره جدید، البته، فرضیه است. او می گوید اسطوره های قدیمی معمولاً اعتقاد به نیروهای فوق طبیعی را منتقل می کنند؛ اما فرضیه ها مطلبی را بیان می کنند که اثبات علمی درستی و نادرستی آن امکان پذیر باشد. و یادآوری میکند که با آوردن کلمه "ابداع" در تز یاد شده، خواسته است یک فرضیه را بیان کند و نه یک اسطوره را. به هر حال او با این فرضیه، چیزی را بیان می کند که آن را "بحران آگاهی" می نامد، آگاهی از مرگ فردی. او می گوید چون نیاگان ما پیش از انسان شدن، به صورت گروهی می زیستند، پس بحران آگاهی بدون زمینه اجتماعی تصور

وقتی از نقش اجتماعی مذهب، یا از ضرورت مبارزه با مذهب، صحبت می شود، غالباً معلوم نیست منظور دستگاه مذهب است یا مجموعه باورهای مذهبی مومنان؛ صحبت از مذهب مسلط در جامعه است یا مذهب اقلیت. غالباً تمرکز روی کارکرد مذهب در تنظیم رابطه طبقات، که البته به درستی مشغله اصلی مارکسیست هاست، کارکرد های دیگر مذهب را در سایه قرار می دهد. در نتیجه، حتی در رابطه با کارکرد طبقاتی مذهب مسائل مهمی در ابهام می مانند. مثلاً یکی از مهم ترین مسائلی که در این نوشته ها بی جواب می ماند، یا فراتر از آن، حتی به صورت سؤال طرح نمی شود، این است که چگونه مذهب می تواند علیرغم ستیزهای کم و بیش دائمی میان طبقات، پیوند مومنان طبقات بالا و پائین را حفظ کند و به قول معروف، گرگ و میش را در کنار هم به آبخور بیاورد. همان طور که در بالا اشاره کردم، این یکی از سؤالات مهمی بوده که ذهن متفکر بزرگی مانند آنتونیو گرامشی را در "یادداشت های زندان" به خود مشغول می داشته است.

مجموعه این ابهام ها و گسست ها نشان می دهد که جنبش سوسیالیستی، مخصوصاً در قرن بیست و یکم که سرمایه جهانی فاصله میان پیروان مذاهب مختلف را از میان برداشته، به تقابل های مذهبی دامن زده و ابعادی جهانی بخشیده است، برای دست یافتن به مبانی یک استراتژی منسجم در قبال مذهب، به ابزارهای نظری دقیق تر و کارآمدتری نیاز دارد. فراموش نباید کرد که شکل گیری اولیه نظریه مارکسیستی مذهب در دورانی و در مناطقی از جهان صورت گرفته که مارکسیست ها عمدتاً با مسیحیت روبرو بودند و حتی تصادم میان شاخه های مختلف آن آشکارا فروکش کرده بود. و بنابراین از مسائل مربوط به رویارویی های کنونی مذاهب گوناگون چندان خبری نبود.



## مذهب و مسأله مرگ

حوادث دهه های اخیر بعضی از مارکسیست ها را نیز به تأمل بیشتر در باره مذهب و توضیح علل و پی آمدهای فعال شدن بنیادگرایی های مذهبی وا داشته و در این میان کارهای با ارزش قابل توجهی هم صورت گرفته است. یکی از این کارها مطالعه ای است که الکساندر ساکستون، مارکسیست امریکایی در باره مذهب انجام داده و چکیده مطالعات پانزده ساله اش را در کتابی با عنوان "مذهب و چشم انداز انسانی" در سال ۲۰۰۶ منتشر کرده است. به نظر من، اهمیت کار ساکستون در این است که روی مسأله مرگ متمرکز می شود و آن را پایه روانی کشش به مذهب در زندگی تک افراد انسانی معرفی می کند. تز ساکستون می تواند یکی از گسست های اصلی در نظریه مارکسیستی مذهب را پر کند. مارکسیست ها تاکنون روی توضیح کارکرد اجتماعی مذهب متمرکز بوده اند و زمینه روانی آن را تقریباً نادیده گرفته اند. او با دست گذاشتن روی رابطه مذهب و مسأله مرگ، سعی می کند به هسته مرکزی مذهب، یعنی بخش ثابت آن در همه مذاهب و در همه دوران های جامعه انسانی، روشنائی ببیند. ساکستون معتقد است

ناپذیر است. اما چون نخستین یورش بحران، روانی بود و با آگاهی از مرگ فردی فرود آمد، نخست باید آن را به عنوان یک حادثه درونی و یک تجربه درون نگرانه بررسی کرد.

ساکستون با تأیید نظریه جا افتاده ای که مذهب را محصول ترس میداند، یادآوری می کند که شاید دقیق تر و بهتر آن است که سراغاز مذهب را نه در وحشت تنها، بلکه در همنوایی وحشت و امید جای بدھیم. چکیده توضیح او در این باره چنین است: برای غالب جانوران، وحشت یک چیز گاه به گاهی و آنی است که با خطر بی واسطه مرگ برانگیخته می شود. و در میان حوادث تهدید کننده زندگی، فاصله های تغذیه خون سردانه و بازیافت آرامش قرار دارند. والتر بورکرت گفته است: "شاید ما از خود بیرسیم که چگونه گله گور خرها و گوزن های افریقایی می توانند در حضور شیرها بچرند. شیرها حمله خواهند کرد... اما فقط در لحظه خطر بی واسطه است که یک حیوان به گریز می افتد؛ دیگران نیروی خود را ذخیره می کنند و به چرا ادامه می دهند و به زودی حیوانی هم که توانست این بار از چنگال جانور مهاجم بگریزد، به آنها ملحق می شود. آنها چه می توانند بکنند؟ اما انسان ها از آنجا که آگاهانه می کوشند محیط شان را کنترل کنند، خاطره های شان را به حافظه بسپارند و آینده را پیش بینی کنند، نمی توانند حضور کشدار شیرها را فراموش نمایند." آگاهی موارد وحشت را، همراه با واکنش های آکنده از درماندگی که بر می انگیزد، دائمی و بی امان می سازد. وحشت و واکنشی که به طور بی پایان ادامه یابد، برای موجود زنده محکوم به آگاهی به نحو مرگ باری مختل کننده خواهد بود. پس آگاهی را باید نفرین شدگی بدانیم یا هم چون نقطه اوج تکامل و پیروزی ارج بگذاریم؟ هر دو. اما تکامل با دادن موهبت الفت به بعضی انواع گزین شده - به ویژه جانوران شکارگری که بچه های محدودشان به مواظبت طولانی مادری نیاز دارند - این بن بست را پیش بینی کرده بود. این موهبت برای جانوران شکارگر که وضعیت زیستی شان با تحمیل مرگ بر موجودات دیگر تعریف می شود، شاید طنز آمیز به نظر برسد. اما برای آنها الفت همچون پادزهر مرگ عمل می کند. و اما برای انسان های شکارگر، آگاهی که وحشت مرگ را گریزناپذیر ساخته است، ولع پیوند دائمی را نیز چاره ساز می کند. پیوند مادر و فرزندی، مانند تمایلات جنسی به والایش ها و تلطیف های ظریف کارانه میدان می دهد. همین فرایند روانی است که پل رادین آن را "خیال پردازی های جیرانی" می نامد.

با توصیف تفصیلی چنین فرایندی است که ساکستون فرضیه اش را به صورتی قطعی تر، طرح می کند: "هنگامی که پیدایش آگاهی، دانایی به مرگ فردی را تحمیل کرد، نیاگان ما با نسبت دادن پنداشت هایی انسان گونه به طبیعت، در پی پناه از این وحشت برآمدند و به آن پنداشت ها همچون موجودات روحی، واقعیت بخشیدند." (ص ۶۳).

**۳ - "تکامل" مذهب.** چکیده نظر ساکستون در این باره چنین است: پنداشت های موجودات روحی، در آغاز باید در موقعیت هایی به شدت محلی ظاهر شده باشند، در آن صخره، این چشمه آب، آن غار یا فلان لبه لیز سنگ برآمده از میان آب. این جایگاه ها همچون محل سکونت موجوداتی نامرئی در می آیند که با تماس های آشنای مهربانانه یا دشمنانه برقرار کرده اند. این روح گرایی (آنی میسم) است. وظیفه روانی آن در بی واسطه گی مطلق آن نهفته است. اما چگونه این ارواح محلی به اعماق جهان راه یافته اند؟ با این سؤال است که خیال دامنه های یک نیروی آفرینش گر سایه وار را لمس می کند و باز می گردد. و این یگانه گرایی (مونیسیم) است. یگانه گرایی روی دیگر سکه روح گرایی است. این دو سو تقسیم ناپذیر، ولی در تنش اند. رشته مفهوم پردازی ها از روح گرایی شروع می شود و به طرف موجودات روحی بزرگ تر و نیرومند تر حرکت می کند. چرا؟ توضیحات متعددی در باره این حرکت وجود دارد. تاپلور آن را صرفاً حرکت فکری صعودی می بیند.

جامعه شناسانی مانند دورکیم و وبر آن را تابعی از پیدایش واحدهای سازمان اجتماعی بزرگ تر و کارآمدتر (از گروه به قبیله، از قبیله به شهر - دولت و غیر آن) می دانند. اما ساکستون قبل از هر چیز بر ضرورت تمرکز روی فهم منطق درونی این حرکت تأکید می کند: آن چه در آغاز به کشف موجودات روحی دامن زد، نیاز روانی به نیرومند شدن در مقابل وحشت های طبیعت، یعنی در مقابل مرگ بود. اما ارواح آنی میستی در درون طبیعت جای دارند. و سر انجام، همه موجودات روحی که در درون طبیعت و تابع آن پنداشته می شوند، به لحاظ مفهومی قاعداً باید در دفاع از انسان ها در مقابل طبیعت، ناتوان شوند. این پویایی است که مفاهیم الوهیت را از روح گرایی به طرف چند خدایی (پولی ته یسم)، وحدت وجود (پان ته یسم)، و نهایتاً به یکتا پرستی (مونوته یسم) که شاید از تصور هر موجود روحی شخصیت یافته به یگانه گرایی (مونیسیم) نزدیک تر باشد، پیش می راند. حتی وحدت وجود، علیرغم جذابیت های زیادی که دارد، نمی تواند نیاز به دفاع در مقابل طبیعت را ارضاء کند؛ زیرا الوهیت پان ته یستی، به خاطر این که مساوی با طبیعت است، در درون طبیعت باقی می ماند و نه بیرون از آن و بر فراز آن. به این ترتیب، جستجوی امنیت روحی در یکتا پرستی، یعنی اندیشه خدای آفریدگار شخصیت یافته است که به نقطه توقف منطقی خود می رسد.

اما حرکت معکوسی هم وجود دارد. مفهوم آفریدگار - حتی هنگامی که همچون پدرسالار ریش سفید آشنایی که انگشت جادویی اش را به طرف انسان دراز کرده - تصویر می شود، یک انتزاع فکری باقی می ماند. چنین خدایی بیش از آن دور است که نگران این غار یا آن چشمه آب، درد آرتروز زانوی من یا شیفتگی شوهرم به زن سلیطه دم در مان باشد. بنابراین از جمع خدایان دوباره به روح گرایی باز می گردیم، به قدیس های محلی، به ضریح های کنار جاده، به تعویذها و دعاهای اتوموبیل ها. این بازگشت، به لحاظی به خاطر فرار از انحصار روحانیت حرفه ای و دستگاه های مذهبی نهادی است که در تاریخ، "پیشرفت" به سوی یکتا پرستی را همراهی می کنند. مذهب، بنا به این فرضیه، از پیوند عاطفی با موجوداتی روحی که دم دست احساس می شدند، آغاز شد. دسترسی به خدایی که دست اش به عالم نظم می بخشد، به هر حال، آسان نخواهد بود؛ مخصوصاً هنگامی که به لحاظ تاریخی، ظاهراً به پشت دیوارهای معابد رسمی و سلسله مراتب روحانیت انحصارگر پس کشیده باشد. این خدای پنهان همچنین خدایی است که عارفان در پی اش هستند. اما او در عمیق ترین سطح انتزاع مفهومی قرار دارد. بنابراین، حرکت های معکوس دوباره می توانند آسمان و زمین را با فرشتگان و شیاطین پر کنند؛ اینها همان گونه که در مسیحیت و اسلام می بینیم - بوسیله پادشاه یکتا پرستانه شان نظم داده می شوند؛ یا - آن گونه که در هندوگرایی و بوداگرایی دیده می شود - در میدان نیروی یک آفریدگار یگانه گرایانه مهار می شوند.

**۴ - جنبه اجتماعی مذهب.** تز مرکزی ساکستون پیدایش مذهب را در دوران شکارگری انسان قرار می دهد؛ یعنی پیش از شکل گیری طبقات و جامعه طبقاتی. او می گوید: تا آنجا که من می دانم، انسان شناسی جامعه پیشینی را که در آن اصلاً باور مذهبی خبری نبوده باشد، نشان نمی دهد. به این ترتیب، مذهب در بین باستانی ترین و همگانی ترین پیوستگی های فرهنگی است و مانند توانایی ابداع و یادگیری زبان، شاید مقدم بر فرهنگ انسانی بوده باشد. "آنچه به روشن ترین نحوی انسان را از انواع دیگر متمایز می سازد و به او قدرت کنترل بر آنها را می بخشد، فرو رفتن او در فرهنگ است. فرهنگ - که به وسیله زبان از آگاهی به بار آمد - شاید بدون به میان آمدن موجودات روحی برای حمایت از آگاهی در برابر وحشت فلج کننده مرگ، زهدان باروری پیدا نمی کرد." حتی فراتر از این، ساکستون پیدایش مذهب را به دوره ای نسبت می دهد که هنوز تکامل بیولوژیک انسانی به طور قطعی پایان نیافته بود. (در

این باره نگاه کنید به ص ۱۹۳ - ۱۸۰). اما او با همه تأکیدی که روی توضیح روان شناختی زمینه پیدایش و دوام مذهب دارد، آن را



کافی نمی بیند و توضیح فرهنگی یا اجتماعی مذهب را ضروری و حیاتی می داند.

ساکستون این ادعا را که مذهب اخلاق را به وجود آورده ، نادرست می داند و می گوید مبنای اخلاق ، یعنی روابط متقابل اجتماعی میان اعضای گروه ، پیش از زبان و حتی پیش از شکل گیری انسان کنونی وجود داشته و با پیدایش گروه های انسانی شکل گرفته است. اما او نقش مذهب را در حفظ اخلاق اجتماعی مهم می داند. با انتقال به جوامع کشاورزی و شکل گیری نابرابری های اجتماعی ، بهره کشی ، اخلاق برابری طلب جوامع ابتدایی را کنار می زند. و به موازات این ، در جوامع کشاورزی ، تشریفات تنظیم رابطه میان جامعه و موجودات روحی از طریق مهارت های جدیدی انجام می شود و به ترتیب ، گروه اجتماعی روحانیان به وجود می آید که افراد با نفوذی هستند و با رؤسا و جنگجویان پیوند دارند و از نابرابری های گسترش یابنده نفع می برند و حمایت می کنند. در اینجا مذهب نقش دوگانه ای بازی می کند: از یک سو انسجام تجمعات انسانی را در دوره از هم پاشیدگی جوامع شکارگر و انتقال به جوامع کشاورز حفظ می کند و از سوی دیگر به نابرابری و بهره کشی جنسی و طبقاتی در حال شکل گیری مشروعیت می بخشد ؛ از یک سو ، از همبستگی جامعه برای مقابله با طبیعت و "دیگران" پاسداری می کند ، و از سوی دیگر ، به منافع بهره کشان درون جامعه تقدس می بخشد.

**۵ - مذهب و امپراتوری شیطان.** از نظر ساکستون، مذهب که برای مقابله با شر طبیعی ، یعنی وحشت مرگ به وجود آمده بود؛ با شکل گیری جامعه طبقاتی ، شر اجتماعی را ابداع می کند. شر اجتماعی از ستیز درون گروهی بر می خیزد. در جوامع شکارگر که انسان در دسته های کوچک و اجتماعات پراکنده دور از هم زندگی می کرد ، هویت اخلاقی احتمالاً به اعضای هر گروه محدود می شد. در این دوره ، برخورد دسته های مختلف با یک دیگر ، اتفاقی ، ولی غالباً خون بار بود. آنها یک دیگر را مانند حیوانات مهاجم یا حتی خطرناک تر می نگرستند. بنابراین برای هر گروه معین ، اکثریت موجودات انسانی ، به قلمرو بیگانه شر طبیعی تعلق داشتند. اما تحت نفوذ مذهب ، شر اجتماعی به طرف شر طبیعی لغزید و هر دو به سوی شر مطلق رانده شدند. این حرکت با همان منطق حرکت از روح گرایی به طرف یکتاپرستی پیش می رود. خدای آفریدگار واحد ، باید نه تنها آفریدگار طبیعت ، بلکه همه انسان های دیگر نیز انگاشته شود. این حرکت فکری ، شر و خیر را از هم جدا می نماید ، از قالب های طبیعی و اجتماعی انتزاع می کند و به آنها خصلت خدایی می بخشد. روحانیت بخشیدن به شر و ارتقاء آن تا سطح

کیهانی ، هزینه ستیز اجتماعی را برای طرف های درگیر در آنها افزایش می دهد ، مدافعان اخلاق اجتماعی را نیرو می بخشد و زرادخانه بهره کشان جنسی و طبقاتی را به شدت تقویت می کند.

از طرف دیگر ، روحانیت بخشیدن به شر ، دشمنی میان پیروان مذاهب مختلف را پر دامنه تر و خونبارتر می سازد. ساکستون می گوید: " فرهنگی که با بهره کشی می ماند ، گروگان مسأله شر است". مذهب و جنگ در سراسر تکامل فرهنگی انسان دوش به دوش هم حرکت کرده اند. آموزش غالب مذاهب در بعضی از زمان ها و بعضی از مذاهب در همه زمان ها ، اکثریت بشریت را محکوم به تباهی و عذاب دانسته اند. مذاهب به طور ریشه ای در مقابل هم قرار دارند. مذهب که ظاهراً برای مقابله با شر به وجود آمده ، نه تنها در مقابله با آن شکست خورده و نیروی خود را تحلیل برده است ؛ بلکه از مسأله شر یک امپراتوری ساخته است ، امپراتوری شیطان.

با توجه به نگرش مذهب به مسأله شر ، ساکستون می گوید، مذهب با این که در بخش بزرگی از تاریخ انسانی در کمک به بقای انسان و تقویت همبستگی جامعه انسانی نقش مهمی داشته ، ولی اکنون که بشریت در سایه بحران زیست محیطی و خطر به کارگیری سلاح های کشتار توده ای قرار گرفته ، نقش مخربی پیدا کرده است. زیرا اولاً مذاهب به خصومت های موجود دامن می زنند و عملاً در میان پیروان خود ، بی تفاوتی به رنج پیروان مذاهب دیگران تقویت می کنند. ثانیاً با اشاعه اعتقاد به مشیت الهی ، و خدای همه دان و همه توانی که رستگاری ما را می خواهد، خطر زیست محیطی و جنگ های هولناک هسته ای را در نظر پیروان خود کم اهمیت جلوه می دهند.

**۶ - ضعف نقد مارکسیستی مذهب.** ساکستون نقد مارکسیستی مذهب را نا موفق می داند و معتقد است که مارکسیست ها باید به یک نظریه ماتریالیستی در باره مذهب دست یابند. او می گوید مارکس و انگلس عملاً از نظریه فوئرباخ در باره مذهب فراتر نرفتند و بعدها به خاطر کارهای بسیار مهم تری که در دست داشتند ، مجال پرداختن به مسأله مذهب را پیدا نیافتند. و بعد از آنها نیز مارکسیست های دیگر نیاز به تمرکز بیشتر روی این مسأله را احساس نکردند ، زیرا در دوره پیشروی سکیولاریسم و عقب نشینی اجتماعی مذهب قرار داشتند و فکر می کردند که مذهب در حال از بین رفتن است. ساکستون دوره دویست ساله میان اوج گرفتن روشنگری قرن هژدهم تا نیمه قرن بیستم را ، دوره پیشروی سکیولاریسم می نامد و معتقد است از نیمه قرن بیستم به این طرف ، اندیشه مذهبی ضد حمله خود را آغاز کرده است. با توضیحاتی که دادم ، روشن است که از نظر او ، ضعف اصلی نظریه تاکنونی مارکسیستی در باره مذهب ، بی توجهی ، به مسأله مرگ فردی است ؛ مسأله ای که همیشه بر ذهن تک تک افراد انسانی سنگینی می کند.

ساکستون معتقد است که ضدیت مارکسیسم با هر نوع اعتقاد مذهبی، مانعی جدی بر سر راه عملی شدن طرح اصلی خود مارکسیسم ، یعنی اتحاد طبقاتی کارگران ، ایجاد کرده است. البته او خواهان عدم انتقاد از مذهب یا اعتقادات مذهبی نیست و حتی آن را خطرناک می داند. او می گوید واگذاشتن ابتکار مبارزه با تاریک اندیشی مذهبی به مذهبی های میانه رو اشتباه بزرگی است ؛ زیرا حتی اگر خواهان تقویت معتقدان میانه رو مذهب هستیم ، ابتکار مبارزه را نباید به آنها بسپاریم. فراموش نباید بکنیم که خود آنها در بعضی حوزه ها با تاریک اندیشان اشتراکات انکار ناپذیری دارند.

### نکته پایانی

حتی اگر با هیچ یک از تزه های ساکستون موافق نباشیم ، دست کم باید بپذیریم که او روی مسائل بسیار مهمی دست گذاشته است. من با این که بعضی تزه های او را قانع کننده نمی یابم و نیز ناپیوستگی هایی میان بعضی از تزه های او می بینم ، اما معتقدم ، تز مرکزی او ، یعنی رابطه مذهب با مسأله مرگ فردی ، به جنبه مهمی

از روانشناسی انسانی روشنایی می اندازد و یکی از دلایل دوام مذهب در جامعه انسانی را نشان می دهد. او خود با پای بندی به منطق مطالعه علمی، کارش را یک فرضیه می داند، یعنی آغاز راه و نه پایان آن.

در هر حال، دو نکته را باید به خاطر بسپاریم: نخست این که کمونیست ها نمی توانند با نادیده گرفتن مذهب، در پیکار برای سوسیالیسم پیشروی کنند. مذهب هنوز همچنان با ماست و به سادگی نیز از میان رفتنی نیست. و مشکل این است که نه می توان با مذهب کنار آمد، و نه می توان همه معتقدان به آن را مرتجع نامید. مگر نه این است که پایگاه اصلی مذهب در میان همان طبقاتی است که امید و سرنوشت بشریت را رقم می زند؟ دوم این که مبارزه با تاریک اندیشی مذهبی، به نظریه ماتریالیستی منسجمی در باره مذهب نیاز دارد که ما هنوز با آن فاصله داریم.

\*\*\*\*\*

[۱] در این نوشته "مذهب" را مترادف "دین" به کار برده ام، زیرا گرچه این دو اصطلاح در ادبیات اسلامی معنای یکسانی ندارند، ولی در فارسی امروزی مترادف هم به کار می روند و اولی فعال تر از دومی به کار گرفته می شود.

مشخصات بعضی از منابع یاد شده

**Berman, Marshall:** Adventures in Marxism, 1999, Verso  
**Haralambos, Michael & Holborn:** Sociology, 1995, HarperCollins  
**Kiernan, Victor:** New Left Review, 1/190 – Nov/Dec 1991  
**Kolakowski, Leszek:** Main Currents of Marxism, Vol. 3, 1978, Oxford University Press.  
**McLellan, David:** Marxism and Religion, 1987, McLellan Press.  
**Saxton, Alexander:** Religion and the Human Prospect, 2006, Monthly Review Press  
**Turner, Bryan S:** Religion and Social Theory, 1991, Sage Publications

**Vaticanwebsite,**  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/document/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/document/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html)  
**INSTRUCTION ON CERTAIN ASPECTS OF THE DOCTRINE OF THE FAITH**  
 from the Congregation for the **"THEOLOGY OF LIBERATION"**  
 Doctrine of the Faith

\*



## مارکسیسم و مذهب:

### چالش یزدان شناسی آزادیبخش

میشل لویی *Michael Lowy*

ترجمه‌ی حسن مرتضوی



به هنگام تدارک پرونده‌ی «چپ و مذهب»، کتاب «در باره‌ی تغییر جهان» نوشته‌ی میشل لویی را، دوباره مرور کردم. کتاب، مجموعه مقالاتی در باره‌ی فلسفه‌ی سیاسی از کارل مارکس تا والتر بنیامین است که توسط حسن مرتضوی ترجمه شده و انتشارات روشنگران و مطالعات زنان در تهران، آن را منتشر کرده است. با مطالعه دوباره‌ی مقالات کتاب، حیفام آمد که مقاله‌ی «مارکسیسم و مذهب: چالش یزدان شناسی آزادیبخش» را در این پرونده استفاده نکنم. اکثر مقالات این کتاب: «مارکسیسم و رمانتیسم انقلابی»، «مارکسیسم و دید آرمان‌شهری»، «مارکسیست‌ها و مسئله‌ی ملی»، «برداشت زوال‌گزامبورگ از سوسیالیسم یا بربریت»، «مارکوزه و بنیامین: بُعد رمانتیکی»، «مذهب، آرمان‌شهر و ضد مدرنیته»، «زنک خطر: نقد والتر بنیامین از تکنولوژی» و... بعد از گذشت سال‌ها هنوز ارزش خود را از دست نداده‌اند.

آرش

شرکت مسیحیان در مبارزات انقلابی، دست کم در آمریکای لاتین، پدیده‌ی جدیدی نیست. مارکسیسم «سنتی» با تحلیلی که کارگران مسیحی یعنی حامیان انقلاب را مقابل کلیسا («کشیش‌ها») یعنی مجموعه‌ای کاملاً ارتجاعی قرار می‌دهد، نسبت به این موضوع واکنش نشان داده است. شاید می‌شد مرگ کشیش کامیلو تورز (Camillo Torres)، رزمنده‌ی چریک کلمبیایی که در جریان درگیری با ارتش کشته شد، را موردی استثنایی دانست اما پای‌بندی فزاینده‌ی مسیحیان و کشیش‌ها به مبارزات توده‌ای و شرکت گسترده‌ی آن‌ها در انقلاب سندیستی (Sandinista) آشکارا تجدیدنظر در این تحلیل ساده‌انگارانه را می‌طلبد. زمانی که تعداد وسیعی از اسقف‌ها همبستگی خود را با جنبش‌های مردمی اعلام کرده‌اند، دیگر تقابل قرار دادن پایه‌ی کلیسا با سلسله مراتب محافظه‌کارانه‌اش کافی نیست. پای‌بندی آن‌ها به مبارزه گاه و بیگاه به قیمت از دست دادن جان‌شان تمام شده است، مانند عالی‌جناب اسکار رومرو (Monsignor Oscar Romero)، سر اسقف سان سالوادور، که جوخه‌های مرگ در مارس ۱۹۸۰ ترورش کردند. مارکسیست‌هایی که این تحولات آرامش‌شان را بر هم زده یا گیج‌شان کرده، هنوز میان عمل اجتماعی نتیجه‌بخش این مسیحیان و ایدئولوژی مذهبی‌شان، که ضرورتاً واپس‌گرا و ایده‌آلیستی است، تمایز قایل می‌شوند. با وجود این، در یزدان‌شناسی آزادی‌بخش پیدایش اندیشه‌ای مذهبی را شاهد هستیم که مفاهیم مارکسیستی را به کار می‌برد و از مبارزات آزادی‌بخش اجتماعی الهام می‌گیرد.

زمان آن فرا رسیده است که مارکسیست‌ها درک کنند پدیده‌ی جدیدی در شرف وقوع است و اهمیتی تاریخی جهانی دارد. بخش مهمی از «بنده‌های خدا» و کلیسای‌شان (مسیحیان) در حال تغییر موضع خود در مبارزه‌ی طبقاتی هستند و با سلاح (معنوی) و امکانات (منابع مادی)، جانب زحمتکشان را می‌گیرند.

این پدیده‌ی جدید، ارتباطی با «گفت - و - شنود» قدیمی مسیحیان و مارکسیست‌ها ندارد که دو اردوگاه جدا از هم قلمداد می‌شدند. همچنین این پدیده‌ی جدید، کاری به کار مذاکرات ابلهانه و دیپلوماتیک دستگاه‌های بوروکراتیک نیز ندارد. نمونه‌ی کاریکاتوروار آن «ملاقات بین مسیحیان و مارکسیست‌ها» بود که اخیراً در بوداپست میان نمایندگان واتیکان و دولت‌های اروپای شرقی برگزار شد. جریانی که در حال حاضر در آمریکای لاتین (و هر جای دیگر) در ارتباط با یزدان‌شناسی آزادیبخش مطرح است، جریانی است کاملاً متفاوت: ما شاهد برادری میان انقلابیونی هستیم که به خدا اعتقاد دارند و آنانی که چنین اعتقادی ندارند و این برادری از چنان پویایی‌هایی بخشی برخوردار است که از کنترل روم و مسکو خارج است. همه‌ی اینها بی‌تردید نشانه‌ی چالشی است در برابر برداشت

«کلاسیک» مارکسیستی از مذهب به ویژه در روایت عامیانه‌ی آن که به سطح ماتریالیستی و دین‌سالاری‌ستیزی (Anticlericalism) فیلسوفان بورژوازی قرن هجدهم تقلیل می‌یابد. اما می‌توان در آثار مارکس و انگلس و بعضی از مارکسیست‌های جدید، مفاهیم و تحلیل‌هایی یافت که به درک واقعیت نسبتاً تعجب‌آور کنونی یاری رساند.

### افیون توده‌ها؟

از این عبارت مشهور «دین افیون توده‌هاست» شروع می‌کنیم که ظاهراً از دید طرفداران و مخالفان مارکسیسم، جمع‌بندی برداشت مارکسیستی از پدیده‌ی مذهب است. در متون مختلف، در آثار کانت، هردر Herder (۱۸۰۳-۱۷۴۴) منتقد و شاعر آلمانی-م [م]

، فویرباخ، برونو باوئر (Bruno Bauer) و هاینه هم می‌توان نظیر این عبارت را یافت. قرائت دقیق متن مارکس نشان می‌دهد که او بیش از آنچه که می‌توان پنداشت، با ظرافت عمل کرده است. مارکس *خصلت دوگانه‌ی* این پدیده را در نظر می‌گیرد.

عذاب مذهبی در آن واحد شرح عذاب واقعی و اعتراض به عذاب واقعی است. مذهب آه مخلوق ستمدیده است، احساس جهانی است بی‌احساس چنانکه جان‌مایه‌ی وضعیتی است غیر معنوی. مذهب افیون توده‌هاست. (۱) این تحلیل بیشتر به نوه‌گلیسم چپ وامدار است که مذهب را از خودبیگانگی ذات انسان می‌داند، تا به فلسفه‌ی عصر روشنگری (که مذهب را توطئه‌ی کشیش‌ها می‌داند). در حقیقت، وقتی که مارکس قطعه‌ی بالا را می‌نوشت، هنوز شاگرد فویرباخ و نوه‌گلی بود. بنابراین تحلیل او از مذهب «پیشامارکسیستی» است. اما این تحلیل دیالکتیکی است زیرا بر *خصلت متناقض* پدیده‌ی مذهب دست می‌گذارد: مذهب گاهی جامعه‌ی موجود را توجیه می‌کند و زمانی سر به اعتراض برمی‌دارد. بعدها به ویژه در *ایدئولوژی آلمانی* (۱۸۴۶)، تحقیق بی‌کم و - کاست مارکسیستی از مذهب به عنوان یک واقعیت اجتماعی و تاریخی شروع شد. به بیان دیگر، تحلیل مذهب چون یکی از شکل‌های ایدئولوژی، یکی از *فرآورده‌های معنوی مردم* - یعنی تولید ایده‌ها، بازنمودها و آگاهی - ضرورتاً توسط تولید مادی و روابط اجتماعی متناسب با آن مشروط می‌شود. (۲)

فردریش انگلس بیش از مارکس به پدیده‌ی مذهب و نقش تاریخی آن علاقه داشت. سهم عمده‌ی انگلس در تحقیق مارکسیستی در مورد مذهب، تحلیلش از رابطه‌ی بازنمودهای مذهبی با مبارزه‌ی طبقاتی است. انگلس فراسوی جدل فلسفی (ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم) تلاش کرد تا نمود مشخص اجتماعی مذاهب را درک کند و توضیح دهد. از این پس، مسیحیت «جوهری» جاودانی پنداشته نمی‌شود بلکه شکلی است فرهنگی که در دوره‌های مختلف دچار دگرگونی می‌شود: ابتدا مذهب برده‌ها بوده، بعد به ایدئولوژی دولتی دستگاه امپراطوری روم تبدیل شده، سپس جامعه‌ی سلسله مراتب فئودالی را تن کرده و دست آخر با جامعه‌ی بورژوازی سازگار شده است. بدین ترتیب مذهب، نماد مورد کشاکش نیروهای ستیزگر اجتماعی است: یزدان شناسی فئودالی، پروتستانیسیم بورژوازی و دگراندیشی عوام. اما گاهی انگلس در این تحلیل، با نگرشی فایده‌باورانه و ابزار، پدیده‌ی مذهب را بررسی می‌کند.

... طبقات مختلف از مذهب فراخور خود استفاده می‌کردند... و اهمیتی نداشت که این آقایان به مذهب خاص‌شان اعتقاد داشتند یا نه... (۳) به نظر می‌رسد که انگلس در اشکال مختلف اعتقادی، فقط «پوشش مذهبی» منافع طبقاتی را تشخیص می‌دهد.

با این حال، انگلس برخلاف فیلسوف‌های عصر روشنگری، به خاطر اعتقاد به مبارزه‌ی طبقاتی تشخیص داد که ناسازگاری ماتریالیسم و مذهب همیشه با مبارزه‌ی انقلاب و ارتجاع یکسان نیست. مثلاً در انگلستان قرن هفدهم، ماتریالیسم در شکل و شمایل هابز Hobbes [توماس هابز ۱۶۷۹-۱۵۸۸] فیلسوف سیاسی انگلیسی-م [م] از سلطنت مطلقه دفاع می‌کرد در حالی که فرقه‌های پروتستانی از مذهب به عنوان پرچم مبارزه‌ی انقلابی‌شان بر ضد استوارت‌ها (Stuarts) استفاده می‌کردند... (۴) انگلس به همین ترتیب، به جای آنکه کلیسا را به صورت یک کل اجتماعاً متجانس ارزیابی کند، با تحلیلی درخشان نشان داد که چگونه مذهب در برخی اوضاع و

احوال تاریخی، متناسب با ترکیب طبقاتی‌اش، تجزیه شده است. بدین‌سان، در دوران جنبش دین‌پیرایی (eformation)، روحانیت عالی‌رتبه یعنی قله‌ی فئودالی سلسله مراتب کلیسایی، در یک جناح قرار داشت و در جناح دیگر، کشیشان متعلق به سطوح پایین‌تر سلسله مراتب کلیسایی که ایدئولوگ‌های جنبش دین‌پیرایی و جنبش انقلابی دهقانی از آنان سربرآوردند. (۵)

انگلس با این‌که ماتریالیست، خداناباور و دشمن آشتی‌ناپذیر مذهب بود، مانند مارکس جوان، بر *خصلت دوگانه‌ی* این پدیده یعنی نقش آن در مشروعیت بخشیدن به نظم مستقر و در عین حال بنا به اوضاع و احوال اجتماعی، نقش اجتماعی، معترضان و حتی انقلابی آن، تاکید داشت. وانگهی، بسیاری از تحلیل‌های مشخص انگلس معطوف به این جنبه‌ی دوم مذهب بود: قبل از هر چیز، *مسیحیت ابتدایی* که مذهب برده‌ها، مطرودین، نفرین شده‌ها، زجرکشیدگان و ستمکشان بود. (۶) نخستین مسیحیان به غیر از برده‌ها، از پست‌ترین اقشار اجتماع بودند یعنی آزادمردانی که از حقوق‌شان محروم شده بودند و دهقانانی که فروزشان آنان را از پا درآورده بود.

انگلس حتی فراتر رفت و مقایسه‌ای حیرت‌آور میان مسیحیت ابتدایی و سوسیالیسم نوین کرد: الف) این دو جنبش بزرگ، ساخته و پرداخته‌ی روسا و پیامبران نیستند بلکه جنبش‌های توده‌ای می‌باشند. ب) هر دو جنبش، جنبش ستمکشان و زجرکشیدگان است؛ مقامات حاکم آنان را ممنوع می‌کنند و تحت پیگرد قرار می‌دهند. ج) هر دو جنبش مبشر‌رهایی قریب‌الوقوع از قید بردگی و بندگی هستند. انگلس برای شاخ و برگ دادن به مقایسه‌اش، به شیوه‌ای تحریک آمیز، گفته‌ای را از رنان Renan [ارنست رنان ۱۸۲۳-۹۲] فیلسوف و تاریخدان فرانسوی-م [م] نقل می‌کند:

اگر می‌خواهید بدانید که جوامع مسیحی اولیه چگونه بوده است، نگاهی به شعبه‌ی محلی جامعه‌ی بین‌المللی کارگران بکنید. اساسی‌ترین تفاوت (میان این دو جنبش) آن است که مسیحیان اولیه رهایی‌شان را به جهان آخرت موکول می‌کردند در حالی که سوسیالیسم در همین دنیا جا دارد. (۷)

آیا این تفاوت، چنان‌که در نگاه اول به نظر می‌رسد، تفاوت تعیین‌کننده‌ی است؟ این تفاوت در تحقیقی که انگلس در مورد دومین جنبش بزرگ اعتراضی مسیحیت یعنی ارتداد قرون وسطایی و جنگ‌های دهقانی در آلمان کرد، ظاهراً رنگ می‌بازد: توماس مونتسر، یزدان شناس و رهبر دهقانان انقلابی و از عوام قرن شانزدهم، خواستار بی‌درنگ ملکوت خداوند، سلطنت هزاره‌ای پیامبران بر روی زمین بود. بنا به تحلیل انگلس، ملکوت خداوند از نظر مونتسر، جامعه‌ای بود بدون تفاوت طبقاتی، مالکیت خصوصی و قدرت دولتی مستقل و بیگانه با اعضای آن جامعه. با این حال، انگلس بار دیگر تمایل داشت که مذهب را به حیل‌های جنگی تقلیل دهد: او از عبارت‌پردازی مسیحی مونتسر و عبا‌ی انجیلی‌اش سخن می‌گوید. (۸) ظاهراً بعد مشخص مذهبی و هزاره‌باوری مونتسری، نیروی معنوی و اخلاقی و عمق اصالت اسطوره‌ای آن از چشم انگلس پنهان مانده است. با این همه، انگلس با تحلیلی که از دیدگاه مبارزه‌ی طبقاتی از پدیده‌ی مذهب کرد، توانمندی اعتراضی این پدیده را نشان داد و راه را برای رهیافت جدیدی هموار کرد، رهیافتی که با «رهیافت» فیلسوفان عصر روشنگری و نوه‌گلی‌های آلمانی در مورد رابطه‌ی مذهب و جامعه تمایز داشت.

### سهم بلوخ و کلدمن

اغلب تحقیقات مارکسیستی قرن بیستم در مورد مذهب، به گسترش ایده‌هایی محدود بود که خطوط کلی‌شان را مارکس و انگلس ترسیم کرده بودند و یا اینکه آن‌ها را در واقعیتی مشخص به کار می‌بردند. مثلاً تحقیقات تاریخی کارل کائوتسکی درباره‌ی مسیحیت ابتدایی، ارتداد قرون وسطایی و توماس و مونتسر از این جمله بود. با اینکه کائوتسکی جزئیات جالبی را در مورد بنیادهای اجتماعی و اقتصادی این جنبش‌ها و آرزوهای کمونیستی‌شان در اختیار می‌گذارد، اما باورهای مذهبی آن‌ها را به سطح «پوشش» (Hülle) یا «جامه‌ای» (Gewand) تقلیل می‌دهد که مضمون



ریسک، امکان باخت و امید به پیروزی را پیش فرض خود قرار می‌دهند. /یمان، جوهر اصلی هم مذهب و هم مارکسیسم است و در سطوح خاص قضاوت‌هایی که بنیادشان بر واقعیت است، اثبات نشدنی هستند. آنچه آن‌ها را از هم جدا می‌کند، خصلت فراطبیعی یا فراتاریخی تعالی مذهبی است. لوسین گلدمن بی‌آنکه بخواهد «رنگ مسیحی به مارکسیسم بزند»، رهیافت تازه‌ای در مورد رابطه‌ی تعارض آمیز اعتقاد مذهبی و خداناباوری مارکسیستی ارائه کرد.

مارکس و انگلس گمان می‌کردند که نقش شورشگرانه‌ی مذهب به گذشته تعلق دارد و دیگر در دوران جدید مبارزات طبقاتی اهمیت ندارد. این پیش‌بینی، یک قرن تمام، کم و بیش از لحاظ تاریخی تأیید شد (جز در چند مورد استثنا). اما برای درک رویدادهایی که در این بیست و چند سال در آمریکای لاتین و نیز در فیلیپین و تا حد کمتری اینجا و آنجا اروپا پیش آمده، نیاز داریم در تحلیل مان درون‌یابی‌های بلوخ (و گلدمن) را در مورد توانمندی آرمانشهری سنت یهودی - مسیحی بگنجانیم.

### فریدریش انگلس:

**دولت با همه‌ی مجتمع‌های دینی باید به عنوان انجمن‌های خصوصی برخورد کند. آن‌ها باید از کمک‌های دولتی محروم شوند؛ با نفوذ آن‌ها در مدارس باید مقابله شود. آن‌ها، البته، می‌توانند مدارس خود را به هزینه‌ی خود برپا کنند و چرندیات خود را بیاموزانند.**

برنامه‌ی ارفورت

### یزدان‌شناسی آزادیبخش چیست؟

یزدان‌شناسی آزادیبخش چیست؟ چرا یزدان‌شناسی آزادیبخش، نه تنها موجب نگرانی واتیکان شده که حتی پنتاگون هم دقیقاً آن را زیر نظر گرفته است؟ چرا نه تنها کاردینال‌های بارگاه قدسی (Holy See) بلکه مشاوران ریگان هم به این موضوع توجه نشان می‌دهند؟ قضیه کاملاً روشن است چون موضوع از چارچوب بحث‌های ایدئولوژیکی سنتی بسیار فراتر رفته است؛ از نظر حامیان کشیش‌سالاری و نظم مستقر اجتماعی، یزدان‌شناسی آزادیبخش، قدرت‌شان را در عمل به معارضه طلبیده است.

همانطور که لئوناردو بوف (Leonardo Boff) عنوان کرده است، یزدان‌شناسی آزادیبخش بازتاب و تاملی است بر پراکسیس از پیش موجود. به بیان دقیق‌تر، یزدان‌شناسی آزادیبخش بیان و مشروعیت بخشیدن به جنبش‌های عظیم اجتماعی است که در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، درست قبل از آثار جدید یزدان‌شناسی، ظهور کرد. یزدان‌شناسی آزادیبخش، بخش‌های مهمی از کلیسا (اسقف‌ها، کشیش‌ها و رده‌های مختلف مذهبی)، جنبش‌های مذهبی غیرکلیسایی اقدام کاتولیکی (Catholic Action)، جوانان دانشگاه مسیحی، کارگران جوان مسیحی، گروه‌های اقدامات خلقی در میان کارگران، جماعت‌های روستایی و دهقانان و جماعت‌های «پایه‌ای» مذهبی را دربرمی‌گیرد. بدون فهم این جنبش (که می‌توان آن را جنبش «مسیحیان برای آزادگری» نامید)، نخواهیم توانست اهمیت پدیده‌های اجتماعی چون خیزش انقلاب در آمریکای مرکزی یا ظهور جنبش جدید کارگری را در برزیل درک کنیم.

این جنبش (که در اینجا ما روایت کاتولیکی آن را بررسی می‌کنیم اما در محیط‌های پروتستانی هم وجود دارد) با مخالفت شدید واتیکان و سلسله مراتب کلیسایی در آمریکای لاتین نظیر کنفرانس اسقف‌های آمریکای لاتین (CELAM) که زیر نظر اسقف کلمبیایی آلفونسو لویز

اجتماعی را «پنهان می‌کند» (۹) لنین، تروتسکی و ژوا لوکزامبورگ به ویژه با مسایل تاکتیکی که مذهب در مقابل جنبش کارگری مطرح می‌کرد، درگیر بودند. نظر اصلی آن‌ها این بود که مبارزه‌ی خداناباورانه بر ضد مذهب باید تابع ضرورت‌های مشخص مبارزه‌ی طبقاتی باشد، مبارزه‌ای که مستلزم وحدت میان کارگرانی است که به خدا اعتقاد دارند و کارگرانی که چنین اعتقادی ندارند.

ارنست بلوخ به طور بنیادی چارچوب رهیافت مارکسیستی به مذهب را تغییر داد. بلوخ به شیوه‌ای مشابه با انگلس، دو جریان اجتماعی متضاد را در «مذهب» تفکیک کرد: مذهب دین‌سالارانه‌ی کلیساهای رسمی، افیون توده‌ها، دستگاهی مرموز و در خدمت قدرت و مذهب زیرزمینی و شورشی کاتارها [Cathars سومین گروه کاتولیکی انشعابی از کلیسا مخالف آیین عشا ربانی بودند و به ثنویت «خیر» و «شر» اعتقاد داشتند. در قرون وسطی تا قرن چهاردهم میلادی در فرانسه و بلغارستان فعال بوده‌اند تا اینکه دستگاه تفتیش عقاید آن‌ها را نابود کرد. فرهنگ کمبریج]، هوستی‌ها، جواخیم فلور (Joachim Flore)، توماس مونتسر، بادر (Baader)، وایتلینگ [Weitling ویلهلم ویتلینگ (۱۸۶۴ - ۱۸۰۹) یکی از اولین انقلابیون آلمان و دوست نزدیک باکونین - م] و تولستوی. با این حال بلوخ برخلاف انگلس مذهب را منحصراً «عبای» منافع طبقاتی نمی‌بیند (بلوخ صریحاً از این تز انتقاد می‌کند اما آنرا به کائوتسکی نسبت می‌دهد...) مذهب در اشکال جنبش اعتراضی خود، یکی از پراهمیت‌ترین اشکال آگاهی آرمانشهری، یکی از پرمایه‌ترین نمودهای اصل «امید» است. مذهب به خاطر توانایی‌اش در پیش‌گویی خلاقانه - فرجام‌شناسی (eschatology) (یهودی - مسیحی، یعنی جهان مذهبی مورد نظر بلوخ، مکان تخیلی ناوجود (not-yet-being) را ترسیم می‌کند. (۱۱))

بلوخ براساس این پیش‌انگاره‌ها، تفسیری دگراندیش و آیین شکن (heterodox and iconoclast) از کتاب مقدس - هم عهد عتیق و هم عهد جدید - ارائه می‌کند و از انجیل تهیدستان (Biblia pauperum) که فرعون‌ها را محکوم می‌کند و همه را فرا می‌خواند تا میان سزار یا مسیح (aut Cesar aut Christus) یکی را برگزینند، شاهد می‌آورد.

بلوخ، که هم خدا ناباوری مذهبی بود (چرا که به نظر او فقط خداناباورها می‌توانند مسیحی خوبی باشند) و هم یزدان‌شناسی انقلابی، نه تنها برداشت مارکسیستی از هزاره‌باوری را ارائه کرد (با ادامه‌ی کار انگلس در این زمینه) بلکه تفسیر هزاره‌ی از مارکسیسم را نیز عرضه داشت (که این کار تازه‌ای بود). از نظر بلوخ، ارتدادهای فرجام‌شناختی و اشتراکی‌باور گذشته، صرفاً «طلیعه‌های سوسیالیسم» (عنوان کتاب کائوتسکی) یعنی فصل پایان یافته‌ای از گذشته نیستند بلکه میراثی برای شورشگری کنونی می‌باشند.

البته بلوخ، مانند مارکس جوان در آن نقل قول مشهور سال ۱۸۴۴، خصلت دوگانه‌ی پدیده‌ی مذهب یعنی جنبه‌ی ستمگرانه و توانمندی‌اش را برای طغیان تشخیص داد. جنبه‌ی نخست مذهب، نیازمند کاربرد چیزی است که بلوخ آن را «دم سرد» مارکسیسم می‌نامد یعنی تحلیل بیرحمانه‌ی ماتریالیستی از ایدئولوژی، بت و بت‌پرستی. از طرف دیگر جنبه‌ی دوم مذهب، «گرمی و سوسه‌انگیز» مارکسیسم را لازم دارد تا باقیمانده‌ی فرهنگ آرمانشهری مذهب، نیروی انتقادی و پیشگویانه‌اش را نجات بخشد. بلوخ فراسوی هر گفت‌وشنودی، در رویای اتحاد اصیل مسیحیت و انقلاب به سان دوره‌ی جنگ‌های دهقانی بود.

اثر لوسین گلدمن [Lucien Goldmann فیلسوف و جامعه‌شناس معاصر فرانسوی - م]، تلاش جالب و نوآورانه‌ی دیگری از تحقیق مارکسیستی در مورد مذهب است. گلدمن در کتابش به نام خدای پنهان (۱۹۵۵) (لندن، راتلج و کی‌گان پل ۱۹۶۴) ایمان مذهبی را با ایمان مارکسیستی (بدون همانند ساختن یکی با دیگری) مقایسه کرد. هر دو «ایمان» با فردباوری (چه خردباور (rationalist) و چه تجربه باور (empiricist)) ضدیت دارند و به ارزش‌های فرافردی (transindividual) - خدا برای مذهب و جامعه‌ی انسانی برای سوسیالیسم - اعتقاد دارند. میان شرط بندی پاسکالی [Pascal (۶۲-۱۶۲۳) ریاضی‌دان، فیزیک‌دان، یزدان‌شناس و ادیب فرانسوی - م] در مورد وجود خدا و شرط بندی مارکسیستی در مورد آینده‌ی آزاد از لحاظ تاریخی، همانندی وجود دارد: هر دو ایمان،

نتیجه، ظهور یزدان‌شناسان آزادی‌بخشی بوده است «که رهیافت اساسی مارکسیسم را اقتباس کرده‌اند». به گفته‌ی کاردینال راتزینگر، اهمیت خطر این آموزه‌ی جدید به این علت دست‌کم گرفته شد «چون با هیچ‌کدام از قالب‌های ارتدادی سابقاً موجود منطبق نبود؛ نقطه شروع آن خارج از چارچوبی بود که معمولاً الگوهای سنتی بحث در آن جای داشتند». کاردینال

تشخیص می‌دهد نمی‌توان انکار کرد که یزدان‌شناسی جدید، با شیوه‌ی بیان انتقادی انجیلی و تحلیل‌های مارکسیستی، «و با منطقی بی‌نقص، و سوسه‌گراست» - به نظر می‌رسد که یزدان‌شناسی آزادی‌بخش «هم به نیازمندی‌های اخلاقی و هم به چالش‌های اخلاقی معاصر» پاسخ می‌دهد. اما همین موضوع آن را هولناک‌تر می‌کند: «در واقع، هر چه هسته‌ی مرکزی یک خطا به حقیقت نزدیک‌تر باشد، آن خطا خطرناک‌تر است». (۱۲) چند ماه بعد، نشست مقدس برای آموزه‌های ایمانی (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith)، بیانیه‌ای با عنوان «آگاهی درباره‌ی جنبه‌هایی از «یزدان‌شناسی آزادی‌بخش و به امضای «میسوزنوالامقام» (همین کاردینال راتزینگر) منتشر کرد که برای نخستین بار به طور رسمی، یزدان‌شناسی آزادی‌بخش را به عنوان «انحراف» محکوم کرد. انتقاد اصلی این بیانیه‌ی از یزدان‌شناسان جدید آمریکایی لاتین این است که آنان «به شیوه‌ی غیرانتقادی» از مفاهیمی استفاده می‌کنند «که از جریان‌های گوناگون تفکر مارکسیستی وام گرفته شده است». پیامد چنین مفاهیمی - خصوصاً مفاهیم مربوط به مبارزه‌ی طبقاتی - این است که کلیسای تهیدستان در سنت مسیحیت، در دیدگاه یزدان‌شناسی آزادی‌بخش «به کلیسای با پایه‌ی طبقاتی تبدیل شده که از نیازهای مبارزه‌ی انقلابی به مثابه‌ی مرحله‌ای به سوی آزادی سخن می‌گوید و این آزادی را در نیایش‌سرای liturgy نیایش رسمی مذهبی در کلیسا با موسیقی، شعر و کارهای نمایشی - م] به گونه‌ای ستایش می‌کند که ضرورتاً به آنجا می‌انجامد که ساختار قدسی و پایگان‌بنیاد کلیسا زیر سوال برده شود...» (۱۳)

این جمع‌بندی کاملاً بحث‌انگیز است اما نمی‌توان انکار کرد که یزدان‌شناسان آزادی‌بخش تحلیل‌ها، مفاهیم و دیدگاه‌هایی را از زرادخانه‌ی تئوریک مارکسیسم بیرون کشیده‌اند که نقش به‌سزایی در درک آن‌ها از واقعیت اجتماعی آمریکایی لاتین داشته است. یزدان‌شناسی آزادی‌بخش فقط با استناد به جنبه‌های معینی از مارکسیسم، صرف‌نظر از مضمون مراجع‌اش، عمیقاً حوزه‌ی سیاسی-فرهنگی را به لرزه واداشته است. یزدان‌شناسی آزادی‌بخش با این اقدام تابویی را در هم شکسته و مشوق بسیاری از مسیحیان بوده که با دیدی تازه، نه فقط نظریه بلکه عمل مارکسیست‌ها را نیز مورد بررسی قرار دهند. چنین رهیافتی شاید با انتقاد «از مارکسیسم» نیز توأم باشد اما یکسره از لعن و نفرین سنتی بر ضد «مارکسیسم خدانشناس، دشمن اهریمنی تمدن مسیحی» که در سخنرانی‌های دیکتاتورهای نظامی از ویدلا (Videla) تا پینوشه (Pinochet) شنیده می‌شد، تفاوت دارد.

بررسی دقیق شرایط تاریخی (اقتصادی، اجتماعی و سیاسی) که منجر به رسوخ ایده‌های مارکسیستی در فرهنگ کاتولیکی گردید، فراتر از موضوع مورد بحث این مقاله است، با این حال فقط می‌توانیم به نقش دو مجموعه از رویدادهای همگرا اشاره کنیم: یزدان‌شناسی جدید اروپایی و دومین شورای واتیکان که موجب شد کلیسا نسبت به جریانات جدید تفکر پذیرا باشد و مورد دوم، فروپاشی یکپارچگی استالینیستی به دنبال کنگره‌ی بیستم حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی ادر کنگره‌ی بیستم حزب کمونیست اتحاد شوروی در سال ۱۹۵۶ یعنی سه سال پس از مرگ استالین، خروشچف به شدت از استالینیسم و کیش شخصیت او انتقاد کرد. پیامد این کنگره، انتقاد چین از رهبری رویزیونیستی خروشچف بود که به بحرانی تمام عیار در مناسبات دو کشور انجامید. م] و دودستگی چین و شوروی. در آمریکای لاتین، انقلاب کوبا و پایان یافتن رژیم‌های کمونیست در این امر نیز نقش داشت. مارکسیسم دیگر به عنوان نظامی بسته و نرمش‌ناپذیر که تابع اقتدار ایدئولوژیکی مسکو بود مطرح نمی‌شد و بار دیگر به تفکری در حال حرکت و پذیرنده‌ی تفسیرهای متنوع بدل شد و در نتیجه تفسیر جدید مسیحی نیز از آن ممکن

تروخیو (alfonso Lopez Trujillo) برگزار شد، روبرو شده است. آیا می‌توان گفت که مبارزه‌ی طبقاتی درون کلیسا راه پیدا کرده است؟ هم بله و هم نه. بله به این جهت که برخی از این مواضع با منافع طبقات حاکم هم‌خوانی دارد و برخی دیگر با منافع ستمکشان. نه، به این جهت که اسقف‌ها، ژوزیت‌ها (Jesuits) فرقه‌ای مذهبی که در سال ۱۵۴۰ تاسیس شد و به اطاعت و وفاداری به پاپ شهره بودند. فعالیت‌های آموزشی از جمله تاسیس کالج و دانشگاه در سراسر دنیا از جمله اهداف هیئت‌های مذهبی ژوزیت‌هاست - م] و کشیش‌هایی که در راس «کلیسای تهیدستان» گرد آمده‌اند، خود تهیدست نیستند. گرد آمدن آن‌ها زیر آرمای استثمارشوندگان، دلایل معنوی و اخلاقی دارد که ناشی از فرهنگ مذهبی، ایمان مسیحی و سنت کاتولیکی است. در ضمن، این بُعد اخلاقی و مذهبی، عامل مهمی در انگیزش هزاران کوشنده‌ی مسیحی در اتحادیه‌های کارگری، انجمن‌های محلات، جماعت‌های پایه‌ای و جبهه‌های انقلابی است. تهیدستان از وضعیت خود آگاه می‌شوند و به عنوان مسیحیانی که بخشی از کلیسا را تشکیل می‌دهند و از ایمانی مذهبی الهام می‌گیرند، برای مبارزه سازمان می‌یابند. اگر ما این ایمان و هویت مذهبی را که عمیقاً در فرهنگ توده‌ها ریشه دوانیده است، صرفاً «پوشش» یا «عبایی» برای منافع اجتماعی و اقتصادی بدانیم، به رهیافت کاهش‌گرایی (reductionist approach) فرو می‌غلطیم که مانع درک غنا و اصالت واقعی این جنبش می‌شود.

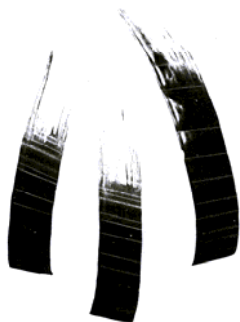
یزدان‌شناسی آزادی‌بخش، فرآورده‌ی معنوی این جنبش اجتماعی است (ریشه‌ی اصطلاح فرآورده‌ی معنوی تا آنجا که ما می‌دانیم از مارکس در کتاب /ایدئولوژی آلمانی گرفته شده است) اما خود نیز در مشروعیت بخشیدن به این جنبش اجتماعی و تجهیز آن به یک آموزه منسجم مذهبی، تاثیر به‌سزایی داشته است. با این‌که جریان مسیحی-آزادی‌بخش هنوز در اقلیت است و اکثریت کلیسای آمریکایی لاتین میانه‌رو و محافظه‌کار (با دژ ارتجاعی و بدنام‌شان در کلمبیا و آرژانتین)، تاثیر آن به هیچ وجه قابل‌گذشت نیست، به ویژه در پرو و برزیل که کنفرانس اپیسکوپال (Episcopal Conference) علی‌رغم فشار شدید واتیکان حاضر نشد یزدان‌شناسی آزادی‌بخش را محکوم کند.

## مارکسیسم و یزدان‌شناسی آزادی‌بخش

چرا یزدان‌شناسی آزادی‌بخش، راست‌گویی واتیکان را چنین آشفته کرده است؟ از میان همه‌ی گناهانی که روم به این یزدان‌شناسی جدید نسبت می‌دهد، گناهی وجود دارد که از همه‌ی گناهان خطرناک‌تر و نگران‌کننده‌تر است: گناه مارکسیسم. بنا به گفته‌ی عالیجناب لویز تروخیو (رئیس CELAM)، نماینده‌ی جریان محافظه‌کار، استفاده‌ی یکسره از تحلیل‌های مارکسیستی، باعث تضعیف و بی‌نظمی در ساختار کلیسایی شده است. (۱۱)

بی‌شک، مارکسیسم یکی از مسائل مورد جدل در بحث‌های مربوط به یزدان‌شناسی آزادی‌بخش است. اما چه شد که یزدان‌شناسی کاتولیک رومی به چنین آموزه‌ی ارتدادی جلب شده است؟ کاردینال راتزینگر (Cardinal Ratzinger) (یزدان‌شناس اصلی واتیکان) که بینش سیاسی‌اش را نباید دست‌کم گرفت، در این مورد چنین گفته است: «(حدود دهه‌ی ۶۰) در جهان غرب، احساس معینی در ارتباط با فقدان راهبرد "سیاسی" شکل گرفت»، در این شرایط «اشکال متنوع نومارکسیسم، دستخوش دگرگونی شدند و ظاهر خود را با شور و شوقی اخلاقی آراستند. جوانان دانشگاهی در برابر نوید راهبردی جدید، دیگر تاب مقاومت نداشتند». وانگهی «چالش اخلاقی در برابر فقر و ستمگری دیگر نمی‌توانست در زمانی که اروپا و آمریکای شمالی به سطح بی‌سابقه‌ای از ثروت رسیده بودند، نادیده گرفته شود. این چالش آشکارا نیازمند پاسخ‌های جدیدی بود که در سنت‌های موجود یافت نمی‌شد. تغییر وضعیت یزدان‌شناسی و فلسفی، محرکی بود برای جستجوی پاسخ‌هایی در "چارچوب" مسیحیت که نهایتاً تحت تاثیر فیلسوف‌های مارکسیست و ظاهراً علمی قرار گرفت که مدلهایی از امید را بنیاد نهاده بودند».

واقعیت اجتماعی اجتناب ناپذیر و ظالمانه‌ای در آمریکای لاتین به نام فقر، کشف مارکسیسم را به همراه داشت. پر واضح است که این قاره قرن‌های متمادی در حال دست و پنجه نرم کردن با فقر بوده است. اما با رشد سرمایه‌داری در شهر و روستا، مهاجرت از روستاها، بیکاری و رشد



انفجاری آلودگی‌ها پیرامون شهرها، فقر جدید و گسترده‌ای ظهور کرد. این فقر نوظهور از بسیاری جهات از فقری که در گذشته بر این قاره حاکم بوده، بدتر است. مارکسیسم از نظر یزدان‌شناسی آزادی‌بخش، نظام یافته‌ترین، منسجم‌ترین و فراگیرترین توضیح را درباره‌ی علل این فقر می‌دهد و طرح پیشنهادی‌اش برای نابودی آن، طرحی کاملاً ریشه‌ای است. توجه به تهیدستان بخشی از سنت هزاره‌ای در چارچوب کلیسا است که قدمت آن به تعلیمات انجیلی مسیحیت باز می‌گردد. یزدان‌شناسان آمریکای لاتین، این سنت را که هم منبع استناد و هم الهام‌بخش آن‌هاست، تداوم می‌بخشند. اما آنان در یک نکته‌ی اساسی، قاطعانه با گذشته قطع رابطه کرده‌اند. از نظر آنان، تهیدستان دیگر اساساً سوژه‌ای برای نیکوکاری نیستند بلکه سوژه‌ای هستند برای کسب آزادی خودشان. کمک و باری پدروار جای خود را به همبستگی با مبارزات تهیدستان برای خودرهایی داده است. همین موضوع است که با اصل سیاسی بنیادین مارکسیستی پیوند می‌یابد: رهایی کارگران برعهده‌ی خود کارگران است. شاید این تغییر مهم‌ترین سهم یزدان‌شناسی آزادی‌بخش باشد که پیامدهای مهمی در ارتباط با آموزه‌ی اجتماعی کلیسا داشته است.

واتیکان، گوتیرز و متحدانش را متهم می‌کند که پرولتاریای مارکسیستی را جایگزین فقیران سنت مسیحی کرده‌اند. این انتقاد چندان معتبر نیست. از نظر یزدان‌شناسان آمریکای لاتین، فقیر مفهومی است که بار اخلاقی، انجیلی و مذهبی دارد. خود خداوند از نظر آنان، «خدای فقرا» تعریف شده است و مسیح در تهیدستان به صلیب کشیده‌شده‌ی امروزی، تناسخ یافته است. در ضمن واژه «فقیر» از لحاظ اجتماعی مفهومی به مراتب گسترده‌تر از طبقه‌ی کارگر دارد: بنا به نظر گوتیرز، تهیدستان هم طبقات استثمارشونده را در بر می‌گیرند و هم نژادهای مورد تنفر و فرهنگ‌های طرد شده (او در آخرین اثرش زنان را که استثمار دوگانه می‌شوند به این مجموعه افزوده است).

بی‌شک، برخی از مارکسیست‌ها جایگزین کردن مفهوم ماتریالیستی پرولتاریا را با چنین مقوله‌ی ناروشن، عاطفی و نادقیقی به باد انتقاد می‌گیرند. در واقعیت، این اصطلاح با شرایط آمریکای لاتین منطبق است: قاره‌ای که توده‌ی عظیمی از تهیدستان — بیکار، نیمه بیکار، کارگران فصلی، فروشنده‌های دوره‌گرد، حاشیه‌نشین‌ها، فواحش و غیره که از نظام تولیدی «رسمی» طرد شده‌اند — را در شهرها و روستاهایش می‌توان یافت. کوشنده‌های اتحادیه‌های کارگری مسیحی — مارکسیستی السالوادور، اصطلاحی را رواج داده‌اند که هم‌اکنون این اجزای جمعیت ستمکش و استثمارشونده را در بر می‌گیرد: «فقیرتاریا» (pooríate براساس ترکیب واژه‌ی iate و poor مشتق از واژه‌ی proletariat ساخته شده است. - م)

در کنفرانس پوبلا (Puebla) اسقف‌های آمریکای لاتین (۱۹۷۹)، اولویت دادن به مسئله‌ی تهیدستان عملاً فرمول سازش‌گرایانه‌ای بود که جریان‌های میانه‌رو و محافظه‌کارتر کلیسا آن را به نفع تعبیر سنتی (یاری اجتماعی) تفسیر کردند و یزدان‌شناسی آزادی‌بخش و جریان‌های پیشروتر مذهبی آن را به شیوه‌ای رادیکال‌تر یعنی به عنوان دستورالعملی برای سازمان دادن مبارزه‌ی تهیدستان به منظور کسب آزادی خودشان تعبیر

به دشواری می‌توان چشم‌اندازی جامع از نگرش و مواضع یزدان‌شناسی آزادی‌بخش در مورد مارکسیسم ارائه کرد، چون هم نگرش‌های بسیار گسترده‌ای در این زمینه وجود دارد (از استفاده‌ی حساب‌گرانه از برخی از عناصر مارکسیسم گرفته تا سنتز یکپارچه و منسجم نظریه‌ی مارکسیستی) و هم میان مواضع اعلام شده در دوران رادیکالی سال‌های ۱۹۶۸ تا ۱۹۸۰ و دیدگاه خوددار فعلی (به دنبال انتقاد روم) تفاوت‌های مشخصی وجود دارد. نکات اساسی آن را می‌توان بر مبنای آثار نمایندگان یزدان‌شناسی آزادی‌بخش (مانند گوتیرز [Gutierrez - ۱۹۲۸) کشیش پرویی و استاد الهیات دانشگاه کاتولیکی لیما و نویسنده‌ی کتاب‌هایی نظیر یزدان‌شناسی آزادی‌بخش (۱۹۱۷)، قدرت فقرا در تاریخ (۱۹۸۴)، ما از چاه خود می‌نوشیم (۱۹۸۴) - فرهنگ کمبریج] و بوف) و برخی منابع اسقفی تعیین کرد.

برخی از یزدان‌شناسان آمریکای لاتین (تحت تاثیر آلتوسر)، مارکسیسم را صرفاً علمی اجتماعی می‌دانند و با شیوه‌ای مشخصاً ابزاری از آن بهره می‌گیرند تا شناخت‌شان از واقعیت آمریکای لاتین بهبود یابد. این تعریف از مارکسیسم هم بسیار گسترده است و هم بسیار محدود. بسیار گسترده است چون مارکسیسم فقط علم اجتماعی نیست... بسیار محدود است چون مارکسیسم فقط علم نیست بلکه بر مبنای گزینشی عملی بنیان نهاده شده است. هدف آن فقط درک جهان نیست بلکه تغییر آن نیز هست.

در عمل، علاقه و به قول بسیاری از نویسندگان، «شفیفتگی» یزدان‌شناسی آزادی‌بخش به مارکسیسم، بیشتر و عمیق‌تر از آن بوده که چند مفهوم تحلیلی مشکل‌گشا را به وام بگیرد.

یزدان‌شناسی آزادی‌بخش، همچنین ارزش‌های (اجتماعی)، گزینش‌های اخلاقی- سیاسی (همبستگی با تهیدستان) و آرمان‌شهر آینده (جامعه‌ای بدون طبقه و یا ستم) را نیز در بر می‌گیرد. گوستاو گوتیرز عقیده دارد که مارکسیسم نه تنها تحلیل علمی بلکه آرزوی آرمان‌شهری تغییر اجتماعی را نیز در اختیار می‌گذارد. او از دید علمی آلتوسر انتقاد می‌کند، دیدی که به گفته‌ی او «مانع درک وحدت عمیق کار مارکس و در نتیجه مانع فهم آسان توانمندی آن برای خلق پراکسیسی انقلابی، پایدار و رادیکال می‌شود». (۱۵)

چه نوع مارکسیسمی منبع الهام یزدان‌شناسی آزادی‌بخش است؟ مطمئناً نه متون درسی دیامات (diamat) روسی و نه آثار احزاب کمونیست آمریکای لاتین چنین منبع الهامی نیستند. یزدان‌شناسان آزادی‌بخش بیشتر مجذوب «مارکسیسم غربی» هستند که در اسناد خود بر آن نام «نومارکسیسم» نهاده‌اند. در کتاب یزدان‌شناسی آزادی‌بخش: چشم‌اندازها، نخستین اثر گوستاو گوتیرز (۱۹۷۱)، بیش از همه از ارنست بلوخ، نویسنده‌ی مارکسیست، نقل قول آورده شده است. همچنین به آلتوسر، مارکوزه، لوکاچ، گرامشی، هانری لوفور (Henri Lefebvre)، لوسین گلدمن و ... ارنست مندل (که به خاطر درک بهترش از مفهوم ازخودبیگانگی مارکس در مقابل آلتوسر مطرح شده است) نیز استناد شده است.

اما این مراجع اروپایی در قیاس با مراجع آمریکای لاتینی، اهمیت کمتری دارند: ماریاتگی، به عنوان منبع مارکسیسم خلاق که واقعیت قاره را مد نظر قرار می‌دهد؛ انقلاب کوبا به عنوان نقطه‌ی عطف در تاریخ آمریکای لاتین و بالاخره نظریه‌ی وابستگی یعنی نقدی از سرمایه‌داری وابسته که فرناندو هنریک کاردوز (Fernando Henrique Cardoso)، گوندر فرانک (Gunder Frank)، تئوتونیودوس سانتوس (Theotônio Dos Santos) و آنیبال خی خانو Anibal Quijano (که بارها در کتاب گوتیرز از آنان نام برده شده است) مطرح کردند. روشن است که گوتیرز و همفکرانش برای برخی از دورنمایه‌های مارکسیستی (نظیر انسان‌باوری، ازخودبیگانگی، پراکسیس، آرمانشهری) برتری قایل هستند و موارد دیگر (ایدئولوژی ماتریالیستی، خدا‌ناواری) را رد می‌کنند.



کردند. به عبارت دیگر، مبارزه‌ی طبقاتی مارکسیستی «نه تنها به عنوان ابزاری برای تحلیل» بلکه به مثابه‌ی راهنمایی برای عمل، به ویژگی اساسی کلیسای جدید تهیدستان تبدیل گردید. به قول گوستاو گوتیرز: نادیده گرفتن واقعیت مبارزه‌ی طبقاتی، عملاً به مفهوم اتخاذ موضعی است که به نفع بخش‌های مسلط اجتماعی تمام می‌شود. بی‌طرفی در این موضع غیرممکن است.

### آنچه مورد نیاز است:

از بین بردن تصاحب ارزش اضافی است که نتیجه‌ی کار اکثریت عظیم مردم است و نه تقاضاهای احساساتی به نفع هماهنگی اجتماعی. ما نیاز به ساختن جامعه‌ای سوسیالیستی داریم که عادلانه‌تر، آزادتر و انسانی‌تر باشد و نه جامعه‌ای با مصالحه‌های ساختگی و برابری ظاهری.

### این امر به نتیجه‌گیری عملی زیر می‌انجامد:

در این زمان، ساختن جامعه‌ای عادلانه ضرورتاً به معنای درگیری آگاهانه و فعالانه در مبارزه‌ی طبقاتی است که پیش‌رویمان جریان دارد. (۱۶)

چگونه می‌توان این موضع را با وظیفه‌ی مسیحی عشق به همگان وفق داد؟ پاسخ گوتیرز بر مبنای سخت‌گیری سیاسی و بخشندگی اخلاقی مشخص می‌شود: ما از ستمگران مان متنفر نیستیم، ما می‌خواهیم آن‌ها را نیز از جاه‌طلبی‌ها، خودخواهی‌ها و از خودبینی‌شان و در یک کلام از شرایط غیرانسانی‌شان آزاد سازیم. اما برای این منظور باید پیگیرانه جانب ستم‌دیدگان را بگیریم و به شیوه‌ای مشخص و کارآمد با طبقه ستمگر بجنگیم...

### مسیحیت آزادیبخش و انقلاب

برای یزدان‌شناسی آزادی‌بخش، جانب ستم‌دیدگان را گرفتن، صرفاً عبارت‌پداری ادبی نیست: این موضع‌گیری در عمل با پای‌بندی صدها هزار مسیحی - اعضای جماعت‌های محلی، غیروحانیون درگیر در کارهای کلیسایی، کشیش‌ها و رده‌های مختلف مذهبی ابراز می‌شود. این پای‌بندی را می‌توان در برپایی کمیته‌های محلات در آونک زارها، تشکیل جریانات طرفدار مبارزه‌ی طبقاتی در اتحادیه‌های کارگری، سازمان‌دهی جنبش‌های دهقانان بی‌زمین و دفاع از زندانیان سیاسی در برابر شکنجه مشاهده کرد. «این پای‌بندی» الهام‌بخش مشارکت فعالانه‌ی آن‌ها در مبارزات کارگران و زحمتکشان سراسر قاره، در تاسیس حزب کارگران در برزیل، در انقلاب سندینیستی در نیکاراگوئه و نبرد انقلابی جبهه‌ی آزادیبخش ملی فارابوندومارتی (FMLN) Farabundo Marti در آل سالوادور است.

اگر مارکسیست‌های تنگ‌نظر این قضایا را «حقیقی» کلیسا یا «مانوری مردم فریب» بدانند که هدفش کنترل توده‌ها یا تاکتیکی ماهرانه برای دورکردن آن‌ها از کمونیسم است، آنگاه واقعیت‌های اساسی را نادیده گرفته‌اند و انگیزه‌های ذهنی و یا اهمیت عینی این پدیده را درک نخواهند کرد. این «حقیقه» نیست بلکه چرخشی است اساساً معنوی، نوکیشی (conversion) است با اصالت اخلاقی و سیاسی به سوی آرمان تهیدستان که موجب شد کشیش دومینگو لن Domingo Lain (که در سال ۱۹۷۴ کشته شد) و گاسپرگارسیا لایوانا (Gasper Garacia Laviana) (که در سال ۱۹۷۸ کشته شد)، هر دو اسپانیایی تبار، به چریک‌های مبارز کلمبیا و نیکاراگوئه بپیوندند. همین پای‌بندی به آرمان تهیدستان، الهام‌بخش کشیش ژوزئیت، ژوانو و بوسکو پیندو بورنیر (Joao and Penido Burnier) برزیلی (هر دو در سال ۱۹۷۷ کشته شدند) و نیز کشیش ژوزئیت، روتیلیو گراند (Rulilo Grande) السالوادوری بود که سبب شد میان دهقانان کارکنند و به سازمان‌دهی‌شان یاری رسانند. همین گروه بود که باعث شد عالیجناب اسکار رومرو (در سال ۱۹۸۰ کشته شد) با اینکه ارتش او را به مرگ تهدید کرده بود، سربازان را خطاب قرار دهد تا هنگامی که دستور تیراندازی به سوی مردم داده می‌شود، از افسران ارشدشان اطاعت نکنند. (۱۷)

برای مبارزه‌ی موثر با فقر، باید علل آن را بشناسیم. در همین نقطه است که یزدان‌شناسی آزادی‌بخش بار دیگر با مارکسیسم همگرا می‌شود. علت بی‌نواپی عظیم توده‌ها و ثروت نفرت‌انگیز اقلیتی ممتاز، بنیادی اقتصادی یعنی نظام سرمایه‌داری است. به بیان دقیق‌تر، منظورمان

سرمایه‌داری وابسته در آمریکای لاتین است که تابع انحصارات چندملیتی مراکز بزرگ امپریالیستی است.

انتقاد اخلاقی از بی‌عدالتی سرمایه‌داری و دشمنی با ماهیت بی‌احساس و غیر شخصی آن جزئی از سنت قدیمی کلیساست. ماکس وبر، جامعه‌شناس مذاهب، بیشتر ضدیت بنیادی خردباوری اخلاقی کاتولیسم را با خردباوری اقتصادی سرمایه‌داری خاطر نشان کرده بود. البته این ضدیت هیچگاه مانع نشد که کلیسا از قرن نوزدهم به بعد با نظم بورژوازی سازش نکند، با این همه انتقاد از «سرمایه‌داری لیبرال» بخشی از فرهنگ کاتولیکی ماند.

در دهه‌ی شصت میلادی، با تحلیل مارکسیستی از سرمایه‌داری (که در ضمن محکومیت اخلاقی بی‌عدالتی را نیز در برمی‌گرفت) به ویژه در شکل نظریه‌ی وابستگی، این سنت مورد تأکید قرار گرفت. شایستگی بزرگ نظریه‌پردازان وابستگی (خصوصاً آندره گوندرفرانک و آنیبال خی خانو) این بود که توهمات «توسعه‌باوری» را که در دهه‌ی ۱۹۵۰ بر مارکسیسم آمریکای لاتین (به خصوص ایدئولوژی احزاب کمونیست) حاکم بود، کنار گذاشتند. آنها نشان دادند که علت فقر، عدم توسعه، نابرابری فزاینده و دیکتاتوری‌های نظامی، «فئودالیسم» یا به اندازه‌ی کافی مدرنیزه نشدن نیست بلکه همه‌ی اینها ناشی از ساختار همین سرمایه‌داری وابسته است. در ادامه، این بحث را پیش کشیدند که گونه‌ای دگرگونی سوسیالیستی می‌تواند ملت‌های آمریکای لاتین را از وابستگی و فقر برهاند. نه تنها یزدان‌شناسان آزادیبخش بلکه اسقف‌ها و کنفرانس‌های اسقفی خصوصاً در برزیل نیز بعضی از جنبه‌های این تحلیل را مورد استفاده قرار دادند.

گروهی از متخصصان حزب جمهوریخواه ایالات متحده در ماه مه ۱۹۸۰ سندی را تهیه کردند (سند سانتا‌ف سانتا Fe document). که قرار بود به عنوان «مبانی» اصلی دیدگاه سیاسی نامزد ریاست جمهوری حزب رونالد ریگان، مطرح گردد. در بخش دوم این سند، با عنوان «شورش‌های داخلی»، پیشنهاد شماره‌ی ۳ آمده است:

سیاست خارجی ایالات متحده باید به مقابله‌ی فعال (و نه صرفاً واکنش) در برابر یزدان‌شناسی آزادی‌بخش دست یازد. کلیسا در آمریکای لاتین، نقشی حیاتی در آزادی سیاسی دارد. متأسفانه، نیروهای مارکسیستی - لنینیستی از کلیسا به مثابه‌ی سلاحی سیاسی بر ضد مالکیت خصوصی و نظام سرمایه‌داری تولید بهره گرفته‌اند و در جوامع مذهبی با ایده‌هایی که بیش‌تر کمونیستی‌اند تا مسیحی، رخنه کرده‌اند.

اگر منظور متخصصان حزب جمهوریخواه از «ایده‌های کمونیستی»، ایده‌های احزاب کمونیست باشد، تحلیل‌شان خلاف آن چیزی است که در جریان است. کلیسای تهیدستان، که در وهله‌ی نخست از تاملات مذهبی و اخلاقی الهام گرفته است، ایده‌های به مراتب رادیکالتر، سازش‌ناپذیرتر و بی‌چون و چرا ضد سرمایه‌داری تر دارند تا احزاب کمونیست قاره که هنوز به فضیلت‌های پیشرفت خواهانه‌ی بورژوازی صنعتی و نقش تاریخی «ضد فئودالی» رشد صنعتی (سرمایه‌داری) اعتقاد دارند زیرا ایده‌های کلیسای تهیدستان، در عین حال از واکنش‌های تند اخلاقی نیز سرچشمه می‌گیرد. تنها با آوردن یک مثال این تناقض را بخوبی می‌توان نشان داد. حزب کمونیست برزیل در یکی از قطعنامه‌های کنگره‌ی ششم (۱۹۶۷) خود اعلام کرد:

اجتماعی کردن وسایل تولید با سطح فعلی تضاد میان نیروهای تولیدی و مناسبات تولید همخوانی ندارد.

به بیان دیگر، سرمایه‌داری صنعتی ابتدا باید اقتصاد را رشد دهد و کشور را مدرن کند. اما در سال ۱۹۷۳، اسقف‌ها و مقامات مذهبی منطقه‌ی مرکزی - غربی برزیل سندی را منتشر کردند (فریاد کلیسا) که نتیجه‌گیری زیر را در برداشت:

ما باید بر سرمایه‌داری چیره شویم، سرمایه‌داری بزرگترین شر است، گناهی است تلنبار شده با ریشه‌هایی گندیده، درختی که ثمره‌اش میوه‌هایی است که به خوبی می‌شناسیم‌شان: فقر، گرسنگی، بیماری و مرگ... برای رسیدن به این هدف، ضروری است که از مالکیت خصوصی وسایل تولید (کارخانه‌ها، املاک، تجارت و بانک‌ها) فراتر رویم... (۱۸)

سند اسقفی دیگری داریم که صریح‌تر است. بیانیه‌ی اسقف‌های شمال شرقی برزیل (۱۹۷۳) اعلام می‌دارد:

چنان که انتظار می‌رود فلسفه‌ی ماتریالیستی، ایدئولوژی خداناباورانه و ویژگی‌های شماری مذهب به عنوان «فیون توده‌ها»، جنبه‌هایی از مارکسیسم هستند که یزدان‌شناسان آزادی‌بخش رد می‌کنند. اما انتقاد مارکسیستی از کلیسا و اعمال مذهبی «موجود» را رد نمی‌کنند. به قول گوستاو گوتیرز، کلیسای آمریکای لاتین سهم مهمی در تقدیس نظم مستقر داشته است: کلیسای نهادی شده به دلیل حمایتی که طبقه‌ی اجتماعی بهره‌مند و مدافع جامعه‌ی سرمایه‌داری یعنی نظام مسلط بر آمریکای لاتین از آن می‌کند بخشی از نظام گردیده و پیام مسیحیت، پاره‌ی پیکر ایدئولوژی حاکم شده است. (۲۲)

بخشی از اسقف‌های آمریکای لاتین همین قضاوت تند را دارند. مثلاً اسقف‌های پرویی در بیانیه‌ی سی و ششمین انجمن اسقفی اعلام کردند: بیش از هر چیز ما مسیحیان باید اعتراف کنیم که به خاطر فقدان ایمان، با حرف‌ها و اعمالمان، با سکوت و قصورمان، در این وضعیت نابرابر موجود سهیم بوده‌ایم.

یکی از جالبترین اسناد در مورد این موضوع، قطعنامه‌ای است که بخش آموزش CEIAM در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ ارائه کرده است:

مذهب مسیحیت مورد استفاده قرار گرفته و هنوز هم به عنوان ایدئولوژی که سلطه‌ی قدرتمندان را توجیه می‌کند، مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. مسیحیت در آمریکای لاتین برای نظام حاکم، مذهبی است کارکردی. مناسک، کلیسا و اثرش در خدمت آن بوده که ناراضی‌های عمومی را به آخرت که تماماً با دنیای حاضر بی‌ارتباط است، سوق دهد. همین است که مسیحیت مانع اعتراض همگانی بر ضد نظام ناعادلانه و ستمگر کنونی شده است. (۲۳)

البته این انتقاد به نام مسیحیت اصیل انجیلی و در همبستگی با تهیدستان و ستمکشان از کلیسا عنوان شده است و هیچ ارتباطی با زیر سوال بردن ماتریالیستی مذهب ندارد.

بی‌شک، لئوناردو بوف، در میان همه‌ی یزدان‌شناسان آزادی‌بخش، منسجم‌ترین و ریشه‌ای‌ترین انتقاد را از ساختارهای قدرت باور کلیسای کاتولیک از زمان کنستانتین (Constantine) تا به امروز کرده است. به عقیده‌ی او، این ساختارها بازتاب مدل رومی و فئودالی قدرت هستند: پایگان سالاری هرمی، تقدیس فرمانبرداری، طرد هرگونه انتقاد درونی و کیش شخصیت پاپی، «هتک حرمت» بوف حتی تا آنجا پیش می‌رود که ابا نقل قولی از نوشته‌های مارسو موریرا آلوز (Marcio Moreira Alves) یک مسیحی دست چپی برزیلی [ساختار نهادی و بوروکراتیک کلیسا را با حزب کمونیست اتحاد شوروی مقایسه می‌کند: «تشابه در ساختارها و روال کارهای آن‌ها، منطق قدرت‌های مرکزمدار را آشکار می‌سازد».

قاعدتاً چنین تحلیلی خوشایند و آتیکان نبوده است چون به دنبال انتشار این کتاب، مقامات اسقفی روم، بوف را به یک سال سکوت محکوم کردند. با این حال باید یادآور شویم که بوف به هر حال کلیسا را رد نمی‌کند. او خواستار دگرگونی عمیق و بازسازی کلیسا از پیرامون به مرکز، به دست تهیدستان، یعنی به دست کسانی است که در «باززمین‌بشریت» زندگی می‌کنند. (۲۴)

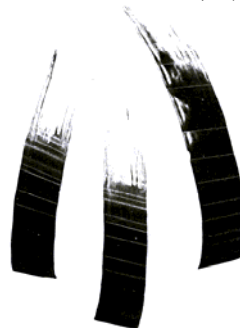


### مسیحیان در جنبش انقلابی

بنا به آنچه که در آثار یزدان‌شناسان و کنفرانس‌های اسقفی دیدیم، بخشی کوچک اما با اهمیت از کلیسای آمریکای لاتین، برخی از ایده‌های بنیادی مارکسیستی را در دریافتی جدید از مسیحیت گنجانده‌اند. بعضی از اعضای اتحادیه‌های کارگری مسیحی و نیز مسیحیانی که عضو سازمان‌های دست چپی هستند یا برخی از جنبش‌های رادیکال چون مسیحیان سوسیالیست، در مورد پذیرش، هم‌نهادی یا هم‌آمیزی مسیحیت و مارکسیسم، رهیافت مستقیم‌تری دارند. ما در اینجا از جریان مسیحی در جنبش انقلابی صحبت می‌کنیم. در حقیقت، در بسیاری از کشورها، جریان مسیحی یکی از پاره‌پیکرهای جنبش انقلابی است. میان این جریان و یزدان‌شناسی آزادی‌بخش پیوندهای کمابیش مستقیم وجود دارد اما خلط‌کردن آن‌ها با هم اشتباه است. یکی از معروف‌ترین نمایندگان این جریان آگاه و رادیکال، فرای بتو (Frei Betto)، کشیش برزیلی فرقه‌ی

نابرابری موجود در جامعه، محصول مناسبات سرمایه‌داری تولید است که ضرورتاً طبقه‌ای را خلق می‌کند که مهر تبعیض و بی‌عدالتی بر آن حک شده است... طبقه‌ی ستمکش برای کسب آزادی هیچ چاره‌ای جز پیمودن راه طولانی و دشواری که به مالکیت اجتماعی وسایل تولید می‌انجامد، ندارد (و این سفر مدت‌هاست که آغاز شده است). این امر شالوده‌ی اساسی آن نقشه‌ی عظیم تاریخی است که به دگرگونی سراسری جامعه‌ی کنونی به جامعه‌ی جدیدی می‌انجامد که امکان می‌دهد با خلق شرایط عینی، ستمکشان به انسانیتی دست یابند که تاکنون از آن محروم بوده‌اند... ما مبلغان انجیل، همه‌ی مسیحیان و نیک‌خواهان را فرا می‌خوانیم که به این جریان پیامبرگونه ملحق شوند.

این سند را سیزده اسقف (شامل هلدر کامارا Helder Camara) و مقامات مذهبی فرقه‌های فرانسیستی [Fransiscan اعضای فرقه‌ی مسیحی که سنت فرانسیس آسیس در سده‌ی سیزدهم میلادی تشکیل داده بود- م.ا. ژوزوئیت‌ها، رستگاران و دیربان صومعه‌ی سنت بنوا Benoit در باهایا (Bahia) امضا کرده بودند. (۱۹)



### چه مدلی از سوسیالیسم؟

از مطالبی که آرایه شد و انبوه آثاری که جریان مسیحی-آزادبخش پدید آورده، دیدیم که همبستگی با تهیدستان منجر به محکومیت سرمایه‌داری و سپس گرایش به سوسیالیسم می‌شود. اما چه نوع سوسیالیسمی؟ مسیحیان انقلابی و یزدان‌شناسان آزادی‌بخش، کمابیش نقدی عام و صریح از مدل‌های «موجود» سوسیالیسم دارند. مثلاً گوتیرز بر این امر پافشاری می‌کند که ستمکشان آمریکای لاتین باید راه‌های قبلی دستیابی به سوسیالیسم را کنار گذارند و خلاقانه در پی یافتن راه خویش به سوسیالیسم باشند. رهیافت او به این موضوع تحت تاثیر آثار ماریانگی بوده است. ماریانگی عقیده داشت که سوسیالیسم در آمریکای لاتین نمی‌تواند «تقلید صرف» یا «نسخه برداری» از تجارب دیگران باشد بلکه باید «آفرینشی حماسی» باشد: «ما باید با واقعیت خودمان، زبان خودمان، سوسیالیسم سرخپوستی - آمریکایی (Indo- American) را بیافرینیم» (۲۰) بدیهی است که به عقیده‌ی یزدان‌شناسان آزادی‌بخش، سوسیالیسم یا هر شکلی از رهایی بشر، فقط زمینه چینی برای رستگاری کامل و برقراری ملکوت خداوند بر زمین است.

از آنچه که گفته شد نباید چنین استنتاج شود که یزدان‌شناسان آزادی‌بخش صرفاً پشتیبان مارکسیسم هستند. چنانکه لئوناردو و کلودویس بوف (Leonardo and Clodovis Boff) در جوابیه‌ی خود به کاردینال راتزینگر تاکید کردند، مارکسیسم به عنوان اندیشه‌ای برای ترویج ایمان به کار برده می‌شود:

... مارکسیسم به روشن کردن و بارور ساختن برخی از انگاره‌های اصلی یزدان‌شناسانه چون مردم، فقر، تاریخ و حتی پراکسیس و سیاست یاری رسانده است. اما نباید چنین برداشت شود که ما مضمون یزدان‌شناسانه‌ی این انگاره‌ها را به حد و مرزهای شکل مارکسیستی تقلیل داده‌ایم. برعکس، ما مضامین معتبر تئوریک انگاره‌های مارکسیستی را (که با واقعیت همخوان باشد) در افق دید یزدان‌شناسانه، به کار بسته‌ایم. (۲۱)

### انتقاد از کلیسا

۵- دست آخر اینکه یزدان‌شناسی آزادی‌بخش، مارکسیست‌ها را وادار می‌کند تا به ارزیابی مجدد از اندیشه‌ی سنتی‌شان در مورد مذهب بپردازند: اگر مذهب نقش «افیون توده‌ها» را داشته و هنوز هم در بسیاری از نقاط چنین نقشی دارد، آیا نمی‌تواند به عنوان هشدارباش توده‌ها عمل کند، همچون ندایی که توده‌های ستمکش را به کنار نهادن سنتی، انفعال و سرنوشت‌باوری دعوت می‌کند و آن‌ها را از حقوق، قدرت و آینده‌شان آگاه می‌سازد؟



### یا با مسیحیان یا هیچ

چه انتقاداتی از یزدان‌شناسی آزادی‌بخش می‌توان کرد؟ فوری‌ترین بحث‌هایی که می‌توان با مسیحیان آزادی‌خواه داشت، بحث درباره‌ی ماتریالیسم، از خودبیگانگی مذهبی یا تاریخ کلیسا (و حتی کمتر از آن درباره‌ی وجود خدا) نخواهد بود، اما می‌توان در مورد مسایل مهم عملی و پرسش‌های حاویِ امروزی از قبیل مسئله‌ی طلاق، سقط جنین، جلوگیری از بارداری و حق اختیار زنان بر بدن‌شان به بحث پرداخت. در حقیقت این مباحث‌های است که به کل جنبش کارگری آمریکای لاتین مربوط می‌شود و نمی‌توان خطمشی منسجمی را در این منطقه پیشنهاد کرد. نتیجه‌ی جدال بین واتیکان و یزدان‌شناسی آزادی‌بخش، بین کلیسای محافظه‌کار و کلیسای تهیدستان را به دشواری می‌توان پیش‌بینی کرد. اما هر وضعیتی که پیش آید، منطقاً در مورد یک نکته می‌توانیم یقین داشته باشیم: انقلاب در آمریکای لاتین با یاری مسیحیان رخ می‌دهد وگرنه اساساً انقلابی اتفاق نمی‌افتد.

### یادداشت:

1. Karl Marx, "Toward the Critique of Hegel's philosophy of Right, 1844, in *Marx and Engels, Basic writing on Politics and Philosophy*. ed. Lewis S. Feuer (London: Collins Fontana, 1969), p.304
  2. Karl Marx, *German Ideology*, 1846 (London: Lawrence and Wishart, 1974).
  3. Friedrich Engels "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy", in Feuer, ed. *Marx and Engels, Basic Writing*, p.99.
  4. Friedrich Engels, "On Materialism", in Feuer, ed., *Marx and Engels, Basic Writing*, p.99.
  5. Friedrich Engels, "The Peasant war in Germany", 1850, in Feuer, ed. *Marx and Engels, Basic Writing*, pp. 452-75
  6. Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (London: Lawrence and Wishart, 1969), pp. 121-22, 407.
  7. Friedrich Engels, "Contribution to a History of Primitive Christianity," in *Marx and Engels, "On Religion"* (London: Lawrence and Wishart).
  8. Engels, "The Peasant War in Germany," p.464.
  9. Karl Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus*, vol. 1: "Kommunistische bewegungen im Mittelalter" (Stuttgart: Dietz Verlag, 1913), pp. 170, 198.
  10. Ernst Bloch, *Le principe espérance* (Paris: Gallimard, 1976) and *L'atheism dans le christianism* (Paris: Gallimard, 1978)
  11. A. Lopez Trujillo, *Théologies de la liberation* (Paris: Cert, 1985), p.113
  12. Cardinal Ratzinger, "Les Consequences fondamentales d'une option marxiste," in Trujillo, *Théologies*. pp. 122-30.
  13. "Instruction on Some Aspects of Liberation Theology," 1984, in Trujillo, *Théologies*, pp. 156, 171-74.
- در سال ۱۹۸۵ سند دیگری، البته با لحنی مسالمت‌جویانه و «سازنده» با عنوان «آگاهی‌هایی درباره آزادی و آزادگری مسیحی» انتشار یافت.
۴. در مورد این مطلب به بررسی‌های گوناگون با عنوان *Théologie(s) de la liberation et marxisme(s) Pourquoi la théologie de la liberation? Cahiers de l'actualité religieuse et sociale* (1985) ضمیمه‌ی شماره‌ی ۳۰۷ رجوع کنید. برای بررسی تاریخی این روند به مقاله‌ی جالب انریک دوسل با عنوان *Encuentros de cristianos y marxistas en America Latina, Cristianismo y sociedad* 74 (1982) رجوع کنید.
۱۵. Gustavo Gutierrez, *Théologie de la libération - Perspectives* (Brussels: Lumen Vitae, 1974), p.244.
- با این حال در سال ۱۹۸۴ به نظر می‌رسد که گوئیترز بعد از انتقاد واتیکان، عقب‌نشینی کرده است و کمتر موضع صریحی در این خصوص می‌گیرد و همگرایی با

سنت دومینیک است. فرای بتو که رهبر جنبش‌های جماعت‌های توده‌ای است، به خاطر گفت‌وگوش با فیدل کاسترو در مورد مذهب مشهور شده است.

آیا همانطور که یزدان‌شناسان آزادی‌بخش از مارکسیسم نکات فراوانی یاد گرفته‌اند، مارکسیست‌ها نیز از آن‌ها چیزی آموخته‌اند؟ می‌توان پرسش‌های جالبی از این قبیل را، هم از جنبه‌ی نظری و هم از جنبه‌ی عملی، مطرح کرد.

۱- آیا باید هنوز مانند اغلب «متون آموزشی مارکسیسم - لنینیسم»، تضاد میان «ماتریالیسم» و «ایده‌آلیسم» را مسئله‌ی بنیادی فلسفه دانست؟ آیا هنوز هم می‌توان نظیر «فرهنگ فشرده‌ی فلسفی» معتقد بود که ماتریالیسم دیالکتیکی برتر از ماتریالیسم متافیزیکی است که به گفته‌ی این فرهنگ فلسفی ناباور، مهجور، خام و «بلهانه» است؟ (۲۵) آیا حقیقت ندارد که ایده‌آلیسم یزدان‌شناختی نشان داده که سازگاری کاملی با رهیافت ماتریالیستی تاریخی در مورد واقعیت اجتماعی دارد؟

۲- آیا یزدان‌شناسی آزادی‌بخش نمی‌تواند به ما در مبارزه با تمایلات تقلیل‌گرا، اکونومیستی و ماتریالیسم عامیانه که در سنت مارکسیستی جای دارد، یاری رساند؟ اگر بخواهیم بفهمیم که چرا قشر کاملی از روشنفکران و افراد (کشیشان رادیکالیزه شده) با طبقه‌ی خود قطع رابطه و از آرمان ستمکشان طرفداری می‌کنند، باید نقش انگیزه‌های اخلاقی و «معنوی» را در نظر بگیریم. به همین صورت، برای اینکه توضیح دهیم که چرا توده‌های مسیحی دیگر بی‌اعتنا نیستند و بر ضد ستمگران‌شان سر به شورش می‌گذارند، نه تنها باید شرایط عینی اجتماعی آن‌ها را در نظر بگیریم بلکه باید ذهنیت، فرهنگ، باورها و شیوه‌ی جدید زندگی مذهبی‌شان را نیز بررسی کنیم. یزدان‌شناسان آزادی‌بخش با نوآوری از مارکسیست‌های آمریکای لاتین چون خوزه کارلوس ماریاگی، می‌توانند به ما در ارزیابی مجدد از برخی از سنت‌های جمعی پیش‌سرمایه‌داری که هنوز در سنت عامه پایدار است (به ویژه میان دهقانان) و نیز با عدم اعتمادی که به فرهنگ و سوسه‌انگیز «پیشرفت اقتصادی» مدرن‌گرایی سرمایه‌داری و به همین گونه «رشد نیروهای تولیدی» نشان می‌دهند، یاری رسانند. مسیحیان انقلابی در مورد پیامدهای اجتماعی «توسعه‌ی کشورهای توسعه‌نیافته» زیر سلطه‌ی چند ملیتی‌ها، از بسیاری از مارکسیست‌هایی که اسیر زنجیر منطق محض اقتصادی «توسعه‌باوری» هستند، آگاهی بیش‌تری دارند.

۳- مسیحیان جریان یزدان‌شناسی آزادی‌بخش در طغیان خود بر ضد قدرت‌پرستی کلیسا، مراقب قدرت‌طلبی‌های سیاسی در اتحادیه‌های کارگری و احزاب سیاسی هستند. البته گه‌گاه گرایش آن‌ها به حرکت از پایه و طرفداری از «پایین دستی‌ها» عامیانه می‌شود و به افراط می‌گراید اما در برابر اقدام‌های ضددمکراتیک، فاسد یا متقلبانانه دستگاه‌های مردم‌فریب و استالینیستی، واکنشی است قابل فهم. آیا این حساسیت ضد قدرت، این اشتیاق به دمکراسی، چنانچه به درستی جمع‌بندی شود، در بنیاد خود، نقشی حیاتی در خودسامان‌دهی ستمکشان و سازمان‌دهی مجدد و غیربوروکراتیک جنبش کارگری ندارد؟

۴- یزدان‌شناسان آزادی‌بخش ما را وامی‌دارند که به بُعد اخلاقی پایبندی انقلابی و مبارزه بر ضد نابرابری اجتماعی و ساختن جامعه‌ای جدید بیندیشیم. ژورنیست‌ها از دید دشمنان‌شان کسانی بودند که از این اندرز ضد اخلاقی طرفداری می‌کردند: «هدف وسیله را توجیه می‌کند». تروتسکی در کتاب *اخلاق ما و اخلاق آنها* از آنان در برابر چنین اتهامی دفاع می‌کند و اشاره می‌کند که چنین آموزه‌ای، به همین مفهوم صریح، «ذاتاً متناقض و از نظر روانی باوه و مهمل است» (۲۶) به هر حال، ژورنیست‌های جدید انقلابی مانند ارنستو فرناندو کاردینال (Ernesto and Fernando Cardenal)، اعضای دولت سندنستی، وجه مشترک اندکی با این‌گونه ماکیاولیسم دارند: پایبندی سیاسی آن‌ها از حفظ ارزش‌های معین اخلاقی جداناپذیر است. تا حد زیادی به خاطر نقش مسیحیان سندنست بوده که انقلاب نیکاراگوئه، نخستین انقلاب اصیل اجتماعی است (از ۱۷۸۹ تا به امروز) که مجازات اعدام را لغو کرده است. چنین الگویی باید سرمشق قرار گیرد!

مارکسیسم را به پیوند میان یزدان‌شناسی و علوم اجتماعی محدود کرده است. به اثر گوتیرز با عنوان "Théologie et sciences sociales," 1984 in Trujillo, *Théologies*. Pp.189-93. کنید.

**ج:** بهترین روش آن است که آدم خودش را از زیر لوای اسلام درآورد و به سرمایه داری پناه برد!

**س:** شما، نقش تاریخی جریانات چپ طرفدار سوسیالیسم ایرانی را در تحولات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و فکری کشورمان، چگونه ارزیابی می‌کنید؟

**ج:** همانگونه که سزاوارش است. یعنی اصلاً به سطحی در خور ارزیابی نمی‌رسد.

**س:** شما برخورد نیروهای سوسیالیستی به مذهب و تحلیل اندیشه‌های مذهبی، خصوصاً در ایران پیش و پس از انقلاب را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

**ج:** پیش از انقلاب افتضاح، پس از انقلاب افتضاح تر. به همین سبب این هر دو مقوله همکار فطری اند.

**س:** در تاریخ عقاید اسلام همیشه، جریانات عقل‌گرا در مقابل جزم‌گرایی بنیادگرا وجود داشته است. شما در ایران امروز چنین جریاناتی را چگونه تبیین می‌کنید، ویژگی آن‌ها چیست، و تفاوت‌ها و وجوه تشابه آن‌ها با برداشت‌های گذشته کدامند؟

**ج:** در ایران کنونی در حد یک ذهن مخبط. آن عقل‌گرایی دوره‌های نخستین اسلام در واقع ناقص‌العقل‌گرایی بوده است.

**س:** نظر شما در مورد جدائی دین از دولت چیست و نقش مذهب را در یک نظام دموکراتیک چگونه می‌بینید؟

**ج:** همه کسانی که طالب جدائی دین و دولت اند، از استثناها که بگذریم خودشان یک نه بلکه چند پا مسلمانند

**س:** نظر شما در مورد اقدامات و عملیات ضد آمریکایی و اسرائیلی بنیادگرایان اسلامی چیست؟

**ج:** بنیادگرایان را باید تنبیه و تربیت کرد، بی تفاوت است که بر ضد چه چیزی بنیادگرا باشند.

**س:** بنظر شما موانع عمده در راه همکاری نیروهای سکولار و مذهبی، برای ایجاد یک نظام سیاسی دموکراتیک در ایران کدامند؟

**ج:** تنها و بزرگترین مانع، نبود نیروهای سکولار در کشور ماست.

**س:** در چه عرصه‌ها و با چه شرایطی نیروهای ملی - مذهبی و روشنفکران مذهبی میتوانند و مایلند که با نیروهای غیر مذهبی و مارکسیست، همکاری کنند؟

**ج:** ملی - مذهبی. ملغمه‌ای است از بلاهت و وقاحت. مارکسیست‌ها رقیب ملی - مذهبی‌ها در سیاست هستند.

**س:** با توجه به این که مارکسیسم متکی به بینش ماتریالیستی است، آیا دولت‌کاری مورد نظر آن هم باید یک دولت آنتیست باشد؟

**ج:** نه آنتیسم به ماتریالیستم اختصاص دارد، ونه ماتریالیسم بُرد و عمق آنتیسم را می‌شناسد. در غیر این صورت، ماتریالیسم نمی‌توانست هدفی در تاریخ ببیند، هدفی که رو به کمال می‌رود.

**س:** یک دولت‌کاری آنتیست و ضد‌مذهب، چگونه می‌تواند دولتی دموکراتیک و مقید به آزادی‌های سیاسی و مدنی هم باشد؟ آیا چنین ویژگی‌هایی قابل جمع است؟

**ج:** آنتیسم با دموکراسی کم‌ترین منافاتی ندارد، اما دولت‌کاری به

6. Gutierrez, *Théologies*. pp. 267-77.

۱۷. لیست مسیحیانی که به خاطر پای‌بندی‌شان در مبارزه انقلابی قربانی شدند در *La Sngre por el Pueblo: Nuevos martires de America Latina* (Managua: Jesuits of the Instituto Historico Centroamericano de Managua, 1983)

آمده است.

8. "Documentos de Partido Comunista Brasileiro" (Lisboa: Ed Avante, 1976), p.71. *Los obispos Latinamericanos entre Medellín y Pueblo* (San Salvador: Universidad Centroamericana, 1978), p.71.

9. "I have Heard the cries of my people" (exod. 3:7). Documents adopted by the bishops and religious superiors of northeast Brazil, *Entraide et fraternité* (Brussels, 1973), pp. 42-43.

20. Gutierrez, *Théologie*, pp. 102, 230. The quote from Mariátengui is taken from *Ideologia y politica* (Lima), p.249.

21. Leonardo Boff and Clodovis Boff, "The Cry of Poverty," 1984, in Trujillo, *Théologies*, p. 139.

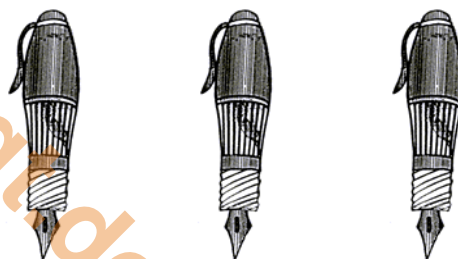
22. Quated by Gutierrez, *Théologies*, pp.117-18. گوتیرز در یادداشتی از سندهای گوناگون اسقفی در آمریکای لاتین یاد می‌کند که خط مشابهی را در پیش گرفته‌اند.

23. *Juventud y cristianismo en America Latina*, quoted in *ibid.*, p.266.

24. Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder* (Petrópolis: Vozes, 1982), pp. 70-72, 91-93. (Published as *Church, Charisma, and Power* [London: SCM Press, 1985]). Iudin and Rosenthal, *Cincise Philosophical Dictionary* (Moscow, 1955), pp. 256,360.

25. Iudin and Rosenthal, *Cincise Philosophical Dictionary* (Moscow, 1955), pp. 256,360.

26. Leon Trotsky, *Their Morals and Ours* (London: New Park Publications, 1986). P.10.



## پاسخ‌های آرامش دوستدار

### به پرسش‌های مجله‌ی آرش

**کلیچ‌خانی:** به نظر شما برخورد اسلام به سوسیالیسم و دموکراسی و سیستم سرمایه‌داری، چگونه است؟

**دوستدار:** اسلام مانند آدمی است که یاد نگرفته است درست راه برود، در نتیجه دائماً به هر کسی و هر چیزی تنه می‌زند. از جمله به سوسیالیسم، به دموکراسی و حتابه سرمایه داری.

**س:** به نظر شما، روش برخورد با تمایلات سرمایه‌دارانه‌ای که زیر لوای اسلام بیان می‌شوند، چگونه باید باشد؟

صرف محتوایش ضد دموکراسی است.

**س :** با توجه به این که در بیشتر جوامع، اکثریت مردم، به ویژه طبقات پایین، به درجات مختلف اعتقادات مذهبی دارند، طبقه‌ی کارگر چه‌گونه می‌تواند نیروی اصلی مبارزه برای سوسیالیسمی باشد که آنتیسم یکی از عناصر ضروری آن محسوب می‌شود؟

**ج :** اولاً ما طبقه‌ی کارگر نه داریم و نه داشته‌ایم. ثانیاً آنتیسم کم‌ترین نقشی برای طبقه‌ی کارگر ندارد. ثالثاً طبقه‌ی کارگر عملاً در حال اضمحلال است. س : از آنجا که همه‌ی ادیان نهادی شده و مسلط، پاسدار سلسه مراتب اجتماعی و بهره‌کشی‌های طبقاتی و جنسی هستند، آیا جنبش سوسیالیستی می‌تواند این نوع کارکردهای ادیان را هم امری خصوصی تلقی کند؟ اگر نه، آیا برای مبارزه با این کارکردها باید با هر نوع اعتقاد مذهبی مبارزه کرد؟

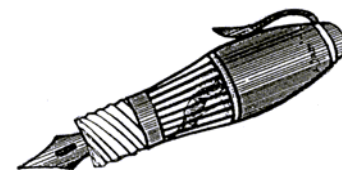
**ج :** جنبش سوسیالیستی در اصل مدت‌هاست به رحمت ایزدی پیوسته! نمونه‌های معقولش به صورت سوسیال دموکراسی در اروپای غربی به وجود آمده‌اند، و متأسفانه در حال احتضارند، اگر تاکنون جان نداده باشند.

**س :** آیا اسلام در مقایسه با ادیان دیگر در مقابل سوسیالیسم و دموکراسی نامعطف‌تر و با سرمایه‌داری ناسازگارتر است؟

**ج :** هیچ دینی به اندازه اسلام تمام‌خواه نیست. عیناً همین خصوصیت درونی است که دوام تاریخی اسلام را میسر کرده است. سرمایه‌داری یک سیستم اقتصادی-اجتماعی تسخیرکننده است از طریق تولید نیازهای کاذب و وسایل رفع آن، و اسلام دینی است سرکوب‌کننده‌ی تمام نیازهای طبیعی انسان و تنها دین تحمیق‌کننده‌ی او از طریق قهردرونی و بیرونی.

**آرامش دوستدار:** به نظر من آن‌قدر که می‌شد من به پرسش‌های آقای قلیچ‌خانی پاسخ دادم.

\*



## ۱۲ پرسش آرش از هاید هغی

۱ - با توجه به این که مارکسیسم متکی به بینش ماتریالیستی است، آیا دولت کارگری مورد نظر آن هم باید یک دولت آنتیست باشد؟

۲ - یک دولت کارگری آنتیست و ضد‌مذهب، چگونه می‌تواند دولتی دموکراتیک و مقید به آزادی‌های سیاسی و مدنی هم باشد؟ آیا چنین ویژگی‌هایی قابل جمع است؟

۳ - با توجه به این که در بیشتر جوامع، اکثریت مردم، به ویژه طبقات پایین، به درجات مختلف اعتقادات مذهبی دارند، طبقه‌ی کارگر چه‌گونه می‌تواند نیروی اصلی مبارزه برای سوسیالیسمی باشد که آنتیسم یکی از عناصر ضروری آن محسوب می‌شود؟

۴ - از آنجا که همه‌ی ادیان نهادی شده و مسلط، پاسدار سلسه مراتب اجتماعی و بهره‌کشی‌های طبقاتی و جنسی هستند، آیا جنبش سوسیالیستی می‌تواند این نوع کارکردهای ادیان را هم امری خصوصی تلقی کند؟ اگر نه، آیا برای مبارزه با این کارکردها باید با هر نوع اعتقاد مذهبی مبارزه کرد؟

۵ - آیا اسلام در مقایسه با ادیان دیگر در مقابل سوسیالیسم و دموکراسی نامعطف‌تر و با سرمایه‌داری ناسازگارتر است؟

۶ - آیا رفورم در اسلام ممکن است؟ چه نیرویی می‌تواند عامل رفورم در اسلام باشد؟

۷ - با توجه به تأثیر پذیری عمیق برخی جریان‌ها و نحله‌های گوناگون سیاسی از اسلام، مناسبات احزاب سوسیالیست با احزابی که به گونه‌ای هویت خود را به اسلام منتسب می‌کنند، چگونه باید باشد؟

۸ - آیا جدایی دین از دولت در عین حال به معنای جدایی دین از حوزه‌های عمومی منجمله احزاب است و آن را باید به معنای جدایی دین از سیاست تلقی کرد؟

۸ - آیا جدایی دین از دولت به معنای جدایی دین از سیاست است؟

۹ - نحوه برخورد سوسیالیست‌ها با نهادهای مدنی اسلامی اعم از صندوق قرض‌الحسنه اسلامی، اتحادیه دانشجویان اسلامی، سازمان‌های به اصطلاح «فمینیستی» اسلامی و غیره... چگونه باید باشد؟

۱۰ - آیا می‌توان از وجود «الهیات رهایی‌بخش» در میان نیروهای اسلامی سخن گفت؟ روش برخورد سوسیالیست‌ها با تمایلات سوسیالیستی‌ای که زیر لوای اسلام بیان می‌شوند، چگونه باید باشد؟

۱۱ - «بنیادگرایی اسلامی» را چگونه تعریف می‌کنید، و آیا بین «بنیادگرایی اسلامی» و دیگر رویکردهای اسلامی باید فرق قائل شد و روش ویژه‌ای به کار برد؟ اگر آری، کدام روش؟

۱۲ - به نظر شما، برخورد نیروهای سوسیالیستی به مذهب و تحلیل از اندیشه‌های مذهبی، خصوصاً در ایران، چگونه بوده است؟

\*\*\*\*\*

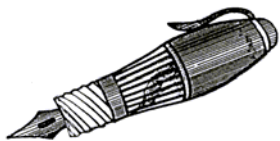
### پاسخ‌ها:

**هایده هغی:** سه پرسش اول شما در مورد دولت کارگری «آته‌ایست» بهم مربوط هستند. هر سه سؤال مبتنی بر یک پیش فرض یعنی وجود «دولت کارگری» است که منظور از آن روشن نیست. آیا این همان پیش فرض قدیمی است که طبقه کارگر که گویا اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهد «دیکتاتوری» خود را از طریق انقلاب قهر آمیز برقرار خواهد ساخت ؟ در این صورت بحث از «دموکراسی» و «دولت دموکراتیک» بی مورد است. بعلاوه خود ماهیت «طبقه کارگر» نیز روشن نیست. اگر منظور کارگران مزدبگیر بقول معروف «بقه آبی» هستند در آن صورت دیگر امروزه اکثریت جامعه را در هیچ کشوری تشکیل نمی‌دهند. اما اگر به اصطلاح «بقه سفید» ها و دیگران که در مقابل حقوق کار می‌کنند را نیز در بر می‌گیرد - که در واقع چنین است - در آن صورت دیگر یک طبقه یکدست و همسان نیست، و نه تنها از نظر اقتصادی، که از نظر ایدئولوژی و خواست ها، اخلاقیات و اعتقادات بسیار متنوع است. با توجه به این که یک دولت سوسیالیستی از طریق تحولات اجتماعی و اقتصادی یک کشور وبا مشارکت دموکراتیک و رای آگاهانه و آزادانه مردم باید بوجود آید، نه می‌تواند و نه لزوماً باید دولت آته ایست باشد. بحث اساسی در مورد دولت و مذهب، سکولاریسم است نه آته‌ایسم. اعضاء دولت می‌توانند لامذهب باشند و یا به هر مذهبی معتقد باشند. خصوصیت اصلی آن دولت سکولار بودنش است، و در آن هیچ مذهب رسمی وجود ندارد و دولت موظف است آزادی مذهب و بی مذهبی را تأمین کند.

**پاسخ ۴:** تردیدی نیست که همه ادیان ضمن ادعا ها و خواست های عدالت خواهانه عمدتاً در خدمت قدرت بوده اند. جنبش سوسیالیستی در مورد این ادیان و کارکردهایشان نباید «بی تفاوت» بماند، اما نحوه برخورد به آنها نمی‌تواند توأم با زور و ممنوع سازی باشد، آنطور که در کشورهای سوسیالیستی قبلی به آنها برخورد می‌شد. دولت سکولار خواه سوسیالیست یا غیرسوسیالیستی از مداخله مذهب و رهبران مذهبی در سیاست گذاری و وضع و اجرای قوانین جلوگیری خواهد کرد. اما باید توجه داشت که هیچ مذهبی نیست که یکدست باشد. پیروان همه مذاهب برداشت های متفاوتی از آئین ها و دستورات مذهبی دارند و معمولاً بر مبنای برداشت های خود و بطور انتخابی از آن ها پیروی می‌کنند. اکثریت مردم مذهبی با مداخله مذهب در امور دولتی و عمومی مخالف اند و هم آنان می‌توانند



**پاسخ ۹:** پاسخ به این سؤال شبیه پاسخ به سؤال ۷ است، و برخورد سیالیست‌ها بسته به ماهیت یک سازمان خاص متفاوت خواهد بود. مثلا باید دید یک سازمان که مدعی ملی‌گرائی اسلامی است و یا سازمان زنانی که خود را اسلامی می‌خواند بر اسلام بعنوان یک پروژه اخلاقی و معنوی تکیه دارد یا بر پیام‌های فقهی و تنبیهی آن. یعنی اهداف ملی‌گرا یا فمینیسم را در چارچوب شرع اسلام دنبال می‌کند یا نه. از آن مهمتر جنبه اسلامی فعالیت سیاسی آن چه محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند.



**پاسخ ۱۰:** شاید آنچه که در مورد «الاهیات رهائی بخش» مسیحی مصداق دارد، شامل جریان‌های مسلمان نیز می‌تواند بشود. اما در عمل، جریانات اسلامی که در گیرمقابله با قدرت‌های خارجی و سرمایه‌های بزرگ اند، از زاویه متفاوتی با آنها مبارزه می‌کنند. این‌ها «رهائی» جوامی اسلامی را در بازگرداندن آنها به دوران قرون وسطی و ما قبل مدرن می‌دانند، و از این رو بسیار مرتجع اند. بشیار مهم است که این تفکیک را در نظر داشته باشیم.

**پاسخ ۱۱:** «بنیادگرائی اسلامی» تعریف دقیقی ندارد. اما کلامی توان آنرا گرایشی تعریف کرد — همانطور که در مورد بنیادگرایان مسیحی و یهودی می‌توان گفت — که بر ضد مدرنیته و یکی از مهم‌ترین دستاورد های آن یعنی سکولاریسم بپا خاسته و خواستار احیای اخلاقیات و قوانین شرع و استقرار حکومت اسلامی است. بنیادگرایان تصویری از دوران «طلایی» اسلام دارند و در تلاش اند که آنرا بازگردانند. هدف نهائی اینها تسریع بازگشت مهدی‌شان است. واضح است که باید بین اینها و دیگر گروه‌های اسلامی، بویژه مسلمانان طرفدار رفرم و توسعه فرق قائل شد. بنیادگرایان از زمره عقب‌مانده‌ترین و مرتجع‌ترین گروه‌های سیاسی و اجتماعی اند، تفاوت را تحمل نمی‌کنند و مخالفت و مبارزه آنان با امپریالیسم نیز در حقیقت مخالفت با غرب و ارزش‌ها و اخلاقیات مدرنی است که در جوامع غربی نهادی شده. کنترل زنان و حقوق و آزادی‌های آنان و قبولاندن برتری مرد بعنوان تقدیر و فرمان الهی هدف کلیدی همه بنیادگرایان در تمام ادیان و مذاهب است. بهمین سبب من در جای دیگری گفته‌ام زنان، شاید بیش از هر گروه دیگر محروم از حقوق انسانی، به جامعه سکولر و آزاد از دیکتاتوری سیاسی و مذهبی نیاز دارند. زیرا همانطور که هانا آرنت مینویسد، برای کسب حقوق برابر باید ابتدا «حق خواستن حق» را بدست آورد که حقوق بر ابر شهروندی یعنی برابری درقانون و در برابرقانون پیش شرط آنست. ایجاد دولت سکولر و شریعت‌زدایی از نظام سیاسی و قانونی حداقل به زنان حق داشتن و حق خواهی را خواهد داد.

**پاسخ ۱۲:** همانطور که بدرستی اشاره کردید، چپ‌ها نظرات مختلفی در مورد جا و مکان مذهب دارند. برای عده‌ای مذهب اصولا نباید وجود داشته باشد و باید نابود شود. این سیاست همیشه به ضد خودش تبدیل شده. برای عده‌ای هم مذهب تنها در حوزه خصوصی قابل تحمل است. واقعیت آن است که حضورمذهب را در حوزه عمومی، بنوعی درحد واصل بین حوزه‌های خصوصی و دولتی، یعنی در سطح جامعه که نظرات گوناگون مردم بطور آزادانه و یا مخفیانه ابراز می‌شود، نمی‌توان ندیده گرفت. در این سطح عمومی است که چپ می‌تواند ایدئولوژی خود را در رقابت با ایدئولوژی‌ها و مذاهب دیگر تبلیغ کند و بخش‌فزاینده‌ای را بسوی خود جلب نماید. این البته مستلزم وجود درجه‌ای از دموکراسی و آزادی بیان است تا چپ امکان مخاطب قرار دادن مردم را داشته باشد.

\*

برای مقابله با مرتجعین مذهبی و جلوگیری از مزاحمت آنان در زندگی اجتماعی و فردی با دولت سوسیالیستی همراه باشند. در هر صورت کار دولت سوسیالیستی مبارزه «علیه هر نوع اعتقاد مذهبی» نیست.

**پاسخ ۵:** شاید نتوان از یک نوع اسلام صحبت کرد چنانچه یهودیت و مسیحیت هم یک نوع نیست. یعنی بستگی دارد تکیه برچه جنبه‌هایی از مذهب باشد و تاچه حد با شرائط زمانه انطباق پذیری داشته باشد. هستند مسلمانانی که بسیاری از جنبه‌های سوسیالیستی و عدالت‌خواهانه را قبول دارند و به دموکراسی و سکولاریسم هم باوردارند و مسلمانانی که با هر اندیشه و پروژه‌ای که با اسلام آنها بیگانه باشد مثل مدرنیته، سکولاریسم و آزادی و حقوق فردی خصومت می‌ورزند. با این حال بطور کلی هیچ یک از انواع اسلام با سرمایه‌داری سر «سازگاری» ندارد.

**پاسخ ۶:** رفرم همیشه در تاریخ اسلام بوده و بسیاری از فلاسفه بزرگ اسلامی در راه آن نوشته و تلاش کرده و از سوی مرتجعین، اعم از شیعه و سنی، متهم به ارتداد شده و حتی جان خود را از دست داده اند چرا که معتقد به تعقل و منطق و نه الهام و شهود در تصمیمات فردی و اجتماعی بوده اند. بعضی از آنها تلاش کرده اند از اسلام باصطلاح شریعت زدائی کنند. در دنیای معاصر بسیاری از متفکرین مسلمان در تلاشند تا اسلام را بقول شما با منطق زمانه سازگار سازند. آنها مثلا استدلال می‌کنند که قرآن را باید بعنوان یک سند تاریخی قبول داشت که توصیه‌ها و دستورات آن ناظربر شرایط اجتماعی و فرهنگی و سطح دانش و توسعه اقتصادی و اجتماعی زمان خود بوده. عامل رفرم در اسلام تبعاً همین مسلمانان مترقی و اصلاح طلب اند. اما رفرم باید از پذیرش دیالوگ و قبول تفاوت در تعابیر اسلامی آغاز شود و چماق کفر و الحاد برای خاموش کردن صدای متفاوت کنار گذاشته شود. بدون آن دروازه تحول و رفرم همیشه بسته خواهد ماند. بااینحال شرایط زمان و تحولات اقتصادی و اجتماعی تحولاتی درونی را به اسلام بنیادگرا تحمیل خواهد کرد.

**پاسخ ۷:** مناسبات با احزاب و گروه‌های مذهبی و اسلامی بسته به ماهیت آنها دارد. همانطور که گفته شد گروه‌ها و احزابی که خود را به صفت اسلامی می‌شناساند طیف نسبتاً وسیعی را تشکیل می‌دهند. از یک طرف گروه‌های مذهبی طرفدار رفرم هستند، که همانطور که اشاره شد، حتی پاره‌ای از آنها معتقد به جدائی دین از دولت هستند، و از طرف دیگر گروه‌های بنیادگرا و عقب‌مانده هستند. رابطه سازمان‌های چپ با گروه اول می‌تواند بسیار دوستانه و محترمانه باشد و حتی در عرصه‌هایی با هم در مقابل گروه‌های دوم، همکاری‌هایی داشته باشند. اما در هر صورت حد و مرز همراهی و همکاری بسیارمهم است، یعنی همکاری و نه دنباله‌روی یا تظاهر به همسانی و از دست دادن هویت و ارزش‌های سکولر.

**پاسخ ۸:** جدائی دین از دولت بمعنی جدائی دین از سیاست نیست. همانطور که گفته شد مذهب را نمیتوان ممنوع کرد. دریک جامعه دموکراتیک آزادی وجدان و اعتقادات به عنوان انتخاب فردی و خصوصی شهروندان باید تأمین باشد. اگر دولت بخواهد در این امور مداخله کند و مثلا مذهب را در احزاب و در جامعه قدغن کند، مذهب زیرزمینی میشود و به حیات خود با قاطعیت بیشتری ادامه می‌دهد. نمونه‌های بسیار آنرا پس از فروپاشی دولت‌های سوسیالیستی قبلی در اروپای شرقی مشاهده کرده‌ایم که چگونه واپس‌گرترین نوع مسیحیت از این کشورها سر بر آورد. جدائی دین از سیاست عملی نیست، مگر به زور که آنها سرنوشته‌ی جز شکست نخواهد داشت. در جامعه دموکراتیک تمام نظرات، اعم از مذهبی و غیر مذهبی با هم به رقابت بر می‌خیزند. آنچه نباید اتفاق افتد، ورود مذهب به سیاست‌ها و قوانین دولتی است که باید در هر حال سکولار و مستقل از همه ادیان باشد. پس میتوان انتظار داشت که احزاب نیز در چنین جامعه‌ای گرایش‌های مختلف، از مذهبی یا لامذهب را داشته باشند.

فرانکلین روزولت در سال ۱۹۴۱ آنها را ستون‌هایی نامید که جهان آرمانی‌اش بر آنها استوار است. نخستین آزادی روزولت یعنی آزادی بیان، بیگمان توسعه فراوان یافته است ولی هنوز از پیروزی کامل فاصله زیادی دارد؛ آزادی دوم وی، یعنی آزادی پرستش هر خدائی، دیگر توسط "بی‌خدائی" دگماتیک استالینستی (آنگونه که در دوران روزولت انگاشته می‌شد) مورد تهدید نبوده بلکه از سوی خداپرستی فناتیک، تحت فشار قرار گرفته است. آزادی که بیش از همه این‌ها در جهان مورد تهدید است، آزادی پرستیدن "هرخدائی" و زیستن به آنگونه که انسان تمایل دارد می‌باشد. بدرستی، این دیگر پیشرفت نیست بلکه، نشانی از ارتجاع ایدئولوژیک در ابعادی تاریخی است.

جان سختی مذهب پس از گذشت پنج قرن از شروع انقلاب علمی، معمائی است که متفکران معتقد به دیدگاه پوزیتیویستی، جهان را به شگرفت درآورده است. اما آن چنان که من از قدم‌های اولیه خود تاکنون در راه تئوری مارکسیستی دریافته‌ام، درک درست از مارکسیسم، به چنین برداشتی منجر نخواهد شد. کوشش من در این مقاله نه تنها بر این است که از جان سختی مذهب شناختی بدست دهم بلکه علاوه بر آن نیز، به ایدئولوژی‌های مختلف مذهبی که تاریخ در اعصار مختلف خود به آنها میدان و پا می‌دهد بپردازم و صفت مشخصه هریک را روشن سازم.

مذهب در عصر معاصر نه تنها بعنوان "ایدئولوژی غالب" به حیات خود ادامه داده است بلکه هم‌چنان به بازتولید ایدئولوژی‌های پرخاش‌جو که شرایط موجود اجتماعی و سیاسی را زیر سؤال می‌برد ادامه داده است. دو نمونه از این ایدئولوژی‌ها که در سال‌های اخیر توجه زیادی را به خود جلب نموده‌اند عبارتند از: ایدئولوژی الهیات رهایبخش و بنیادگرایی اسلامی. ارزیابی مقایسه‌ای این دو پدیده از دیدگاه مارکسیستی - که با مطالعات جامعه‌شناسانه مذهبی نیز غنی گشته - تلاشی جانانه و چالشی سیاسی و روشن‌گرانه می‌باشد؛ و امید من بر این است.

### مذهب از دیدگاه مارکس

چارچوب تفکر مارکس درباره مذهب زمانی مشخص شد که مارکس خود در آتارش در دوران انتقال تفکرش از فلسفه "هگل یون جوان" به رادیکالیسم ماتریالیستی مبارزه طبقاتی یا آنچه ما مارکسیسم می‌دانیم، به آن پرداخته است. در مقدمه‌ی "نقد فلسفه هگل" که بسیار مورد نقل هم قرار گرفته است نشانی قاطع از شکل‌گیری تفکراتش را می‌بینیم. پس از اتمام نسخه اول این اثر در تابستان ۱۸۴۳ (این اثر در زمان حیات مارکس به زیر چاپ نرفت) مارکس مقدمه را در انتهای همان سال نوشت و در سال ۱۸۴۴ در روزنامه Deutsch-Französische Jahrbücher به چاپ رساند.

این حقیقت که مارکس این اثر را قابل چاپ یافته بود خود دال بر استحکام مطلب است، زیرا مارکس - در سراسر عمر خود نشان داده است - از انتشار هرگونه نوشته تئوریک که کاملاً از آن رضایت نداشت، اجتناب می‌ورزید. این مقدمه همراه با "تزه‌های فویرباخ" که در همان سال نوشته شده است، به طرز درخشانی مسیری را که مارکس در این راستا طی نموده است ترسیم می‌کند، مسیری که آنتونیولابریولا آنرا "فلسفه عمل" نامید. (۲)

مارکس در سال ۱۸۴۴ در "مقدمه" چنین نوشت: "مبنای نقد غیرمذهبی چنین است: انسان مذهب را می‌سازد و این مذهب نیست که انسان را می‌سازد. مذهب در حقیقت خودآگاهی و عزت نفس انسانی است که هنوز بر خود غالب نگشته و یا خود را دوباره باخته است. انسان پدیده‌ای انتزاعی نیست که در بیرون جهان نشسته باشد. انسان جهان انسان، اجتماع و دولت است. این دولت و این اجتماع مذهب را تولید می‌کند که در حقیقت آگاهی درون‌نگرای جهان است زیرا جهان وارانه شده است، مذهب تئوری عمومی چنین جهانی است، دایره المعارف جامع این جهان، منطق این جهان در حالت عمومی، اوج تکیه گاه معنوی آن، شوق تکیه گاه اخلاقی، کامل کننده و بالاخره تکیه گاه همگانی و موجه جلوه دادن آن است. مذهب شکل‌گیری تخیلی جوهر انسان است؛ زیرا



## مذهب و سیاست در عصر معاصر از دیدگاه مارکسیستی

ژیلبر آشکار

برگردان، بهمن عقیف و محمد حق‌شناس

یک سال قبل از پایان تحصیلات دبیرستانم در بیروت، یک معلم تاریخ بسیار خوب داشتم. هنوز به خاطر دارم که با شیفتگی خاصی به تعریفات او از انقلاب روسیه گوش میدادم. سال ۱۹۶۷ بود، همه چیز حال و هوای انقلاب داشت و من اخیراً به مارکسیسم گرویده بودم. وی مانند هر استاد ورزیده تاریخ دیگری، مسائل مختلف تاریخ را از منظر گذشته، حال و آینده به نقد می‌کشید و این بحث‌ها اغلب بعد از پایان کلاس هم به درازا می‌انجامید.

یکی از این مباحث که هنوز در ذهن من نقش بسته است به مذهب اختصاص داشت که طی ساعات تنفس صورت می‌گرفت. بخاطر نمی‌آورم که به چه دلیل این بحث را شروع کردیم اما بخوبی به یاد دارم چه احساس ناخوشایندی داشتم زمانی که استاد من مارکسیسم پوزیتیویستی را که من به آن تعلق داشتم زیر سؤال برد زیرا من به این باور رسیده بودم که پیشرفت علم و آموزش و پرورش در قرن بیست و یکم، مذهب را بکلی از صحنه بدر خواهد کرد. نیاز به گفتن ندارد که به تصور من، قرن بیست و یکم به انقلاب پیروزمند جهانی سوسیالیستی تعلق داشت که باور داشتم طی چند ده آینده بوقوع بپیوندد. استاد من بر این عقیده بود که انباشت مدام سرمایه در یک جامعه، در حقیقت جستجو برای معنویت را افزایش خواهد داد. اگر درست به خاطر داشته باشم او با کمال اشتیاق جمله معروف آندره مالرو، که توسط خیلی‌ها به نقد و بحث کشیده شده است، نقل کرد که قرن بیست و یکم از آن مذهب خواهد بود. (۱)

آیا استاد من درست می‌اندیشید؟ آیا توانمندی کنونی اعتقادات، جنبش‌ها و فرقه‌های دینی، دال بر مذهبی بودن قرن بیست و یکم است؟ آنچه که بدون تردید روشن است، اشتباه بودن اعتقادات من در دوران جوانی است اما من پیروزی کامل را هم به طرز تفکر مخالف خود نخواهم داد. واقعیت این است که ما همه اشتباه کردیم، پیش فرض مشترک هر دو گروه این بود که جامعه قرن بیست و یکم، جامعه "فراوانی" و انباشت خواهد بود. این که جامعه آنتیست یا مذهبی خواهد شد ناگزیر می‌بایست از آن پیش فرض اصلی نشأت می‌گرفت. بنابراین سؤال مورد بحث را می‌بایست به طریق زیر بازنویسی کرد: آیا ارضاء نیازهای مادی به ناگزیر نیازهای معنوی و مذهبی اجتماع را هم ارتقاء می‌دهد؟

هیچ‌یک از ما به زودی به پاسخ این سؤال نخواهیم رسید. امید به جهانی رها از "نیاز" همانقدر از دسترس ما دور است که، جهانی رها از "ترس و وحشت". این دو بخش، از چهار "آزادی‌های" معروفی هستند که

نامقدس آن بپردازد. بنابراین نقد آسمانی به نقد شرایط زمینی، و نقد مذهب به نقد قانون، و نقد الهیات به نقد سیاست تبدیل می‌گردد.<sup>۱</sup> چنین نگرشی را مارکس در سال ۱۸۴۵ در "تزهائی درباره فویرباخ" ادامه داده و نتیجه‌گیری آن به عمل انقلابی "فعالیت انقلابی، عملی، انتقادی" منجر می‌گردد.

"فویرباخ از این حقیقت شروع می‌کند که مذهب از خود بیگانه کننده است. جهان به دو جهان تخیلی و جهان خاکی تقسیم شده است. هدف فویرباخ آشتی دادن جهان مذهبی با مبنای خاکی آنست، او اما فراموش می‌کند که پس از اتمام اینکار، هنوز بخش اساسی ناتمام مانده است. این واقعیتی است که مبنای خاکی، از خود جدا شده و در میان ابرها بعنوان قلمرو مستقل دیگری خود را مستقر می‌کند و تنها راه توضیح و تفسیر این مسئله، نشان دادن تضاد ذاتی و کشاکش درونی آن است. این جهان را باید از طریق تناقضات آن شناخت و با از بین بردن این تناقضات آنرا دچار تحولی انقلابی کرد... فیلسوفها تا بحال تنها جهان را در اشکال مختلفش تفسیر کرده‌اند ولی باید هدف تغییر جهان باشد" (۵)

شگفت‌آور است که طی چهار دهه‌ی اخیر، دو جنبش مذهبی بوده‌اند که تلاش کرده‌اند جهان را از طریق سرنگونی وضع موجود تغییر دهند تا نسخه خود از قلمرو الهی پادشاهی خدا و اتاق انتظاری برای بهشت بر روی زمین بوجود آورند. این دو جنبش عبارتند از الهیات رهایی‌بخش و اسلام بنیادگرا. کلید درک ماهیت این دو پدیده را باید در ارتباط بین رشد هر یک از آنها با سرنوشت چپ لائیک درک نموده. از سوئی سرنوشت الهیات رهایی‌بخش تقریباً موازی با سرنوشت چپ لائیک در آمریکای لاتین بوده است و درحقیقت الهیات رهایی‌بخش بعنوان بخشی از چپ عمل کرده و شناخته می‌شود و از سوی دیگر اسلام بنیادگرا در کشورهایی که اکثریت مسلمان هستند پا گرفته و بعنوان رقیب و آلترناتیو چپ عمل کرده، تلاش می‌کند که اعتراض علیه "رنج واقعی" را با مسئول جلوه دادن دولت و اجتماع به سوی اهداف خود کانالیزه کند. این در رابطه تناسبی متضاد (در مثال اول مثبت و در مثال دوم منفی) نشان دهنده‌ی تفاوت ژرف بین این دو جنبش تاریخی است.

### مذهب و رادیکالیسم در عصر حاضر: الهیات رهایی‌بخش

ایدئولوژی الهیات رهایی‌بخش تجلی مدرن فرضیه‌ای است که به گفته میشل لووی، ماکس وبر براساس یکی از داستان‌های معروف گوته آنرا "همخوانی داوطلبانه" نامیده است که نشان دهنده‌ی ارتباط بین مسیحیت اولیه و سوسیالیسم می‌باشد (۶). به بیان دقیق‌تر "همخوانی داوطلبانه: بیان کننده ارتباط بین مسیحیت اولیه و مدینه فاضله کمونیستی است. ارتباط بین این دو به مرور زمان کم‌رنگ شده و باعث گشته است که مسیحیت دگرذیسی نموده و به ایدئولوژی سازمان یافته‌ای برای سلطه اجتماعی مبدل گردد. "کمونیسم" استفاده شده در اینجا را باید از دکتترین کمونیسم که با شروع سرمایه داری صنعتی پا گرفته است متمایز کرد. مارکس وبر خود این بعد مسیحیت بنیادین را به خوبی بیان کرده است:

"طی دوران کاریسما تیک مذهب آدوران اولیه که ایدئولوژی هنوز به هوا و هوس و مادیات نپرداخته و به سازمانی جهت سلطه جوئی مبدل نگشته است. م[ریدان واقعی باید مالکیت را نفی کنند. از توده های معتقد نیز چنین انتظار می‌رود که نسبت به مالکیت بی تفاوت باشند. یکی از اشکال این بی تفاوتی تجلی خود را در عشق کمونیسم کاریسما تیک یافته که ظاهراً در جامعه مسیحی اولیه در اورشلیم وجود داشته است. جامعه‌ای که در آن مالکیت عمومی بوده، درست مانند آنکه هیچ‌کس صاحب هیچ چیز نبوده است. چنین اشتراکی نامحدود و تعریف نشده با برادران محتاج، مسیونرهای مذهبی و بویژه «پل» [یکی از حواریون مسیح. م] را برآن داشت که به جمع آوری اعانه برای هسته اصلی، که گرایش ضد سازماندهی و تمایلات "سوسیالیستی" همراه با "مالکیت اشتراکی" کمونیستی داشت، بپردازند. زمانی که تفکرات مرگ‌گرایانه و روز قیامتی رنگ باخت، کمونیسم کاریسما تیک در کلیه اشکال خود دچار انحطاط شد و به داخل صومعه عقب نشینی کرد و تنها در آنجا به دغدغه فکری خاصی برای مریدان استثنائی خدا، مبدل شد (۷).

جوهر انسان نتوانسته است حقیقت واقعی را کسب کند. بنابراین مبارزه علیه مذهب مبارزه‌ای غیر مستقیم علیه جهانی است که رنگ و بوی معنویت آن مذهبی است." (۳)

مارکس در اینجا بعد از بیان یکی از ایده‌های کلیدی لودویک فویرباخ درباره نقد مذهب (انسان مذهب را می‌سازد، مذهب انسان را نمی‌سازد) اثر بخشی این جمله را به حداکثر آن می‌رساند و بدین وسیله فویرباخ را به خاطر عدم توانائی‌اش در نتیجه‌گیری درست سرزنش می‌کند. در جمله بعدی که گفته می‌شود "انسان پدیده‌ای انتزاعی نیست که در بیرون جهان نشسته باشد" نظرات فویرباخ بطور مستقیم رد می‌شود. مذهب "خودآگاهی درونگرایی جهان است" آنهم به این خاطر که جهان انسانی یعنی اجتماع و دولت خود واژگونه شده است، یعنی بر سر استوار است. این واژه دیگریست که مارکس در ارتباط با دیالکتیک هگل به کار برد.

پس از فویرباخ، مارکس جوان عمدتاً با در نظر داشتن مسیحیت، نقش روانشناسانه (معنوی) مذهب را به رسمیت شناخته و همزمان از جوهر مبتذل آن یعنی خودآگاهی کاذب نام می‌برد: "مذهب تئوری عمومی چنین جهانی است، دایره‌ المعارف جامع این جهان، منطق این جهان در حالت عمومی، اوج تکیه گاه معنوی آن، شوق تکیه گاه اخلاقی کامل کننده و بالاخره تکیه گاه همگانی و موجه جلوه دادن آنست". اما اگر انسان بتواند در مذهب نوعی انسانگرایی را بیابد "مذهب شکل‌گیری تخیلی جوهر انسان است." تنها به این خاطر است که "جوهر انسان نتوانسته است جوهر واقعی خود را بیابد" بنابراین "مبارزه علیه مذهب، مبارزه‌ای غیرمستقیم علیه جهانی است که رنگ و بوی معنویت آن مذهبی است".

مارکس سپس افکار خود را چنین بسط و توسعه می‌دهد: "رنج بردن مذهبی بیان واقعی رنج و اعتراضی است علیه آن. مذهب آه موجود سرکوب شده، روح جهان سنگدل و روح شرایط بیروح است. مذهب افیون توده هاست. بجای مذهب که بعنوان خوشبختی تخیلی انسان‌ها عمل می‌کند می‌توان خوشبختی واقعی را جایگزین کرد. برای رسیدن به چنین خوشبختی، انسان‌ها باید دست از توهمات خود درباره شرایط انسانی بردارند و این خود مستلزم از بین بردن شرایطی است که این توهمات را ایجاد می‌کند. بنابراین نقد مذهب در حالت جنین خود، نقد فلک هزار داماد است که مذهب تاج سر آن است."

مذهب بیان "رنج" است: مذهب "بیان تصعید شده رنج واقعی بوده و اعتراضی" است علیه آن. این جمله بسیار پر معناست اما مارکس متاسفانه بخش مربوط به اعتراض را بسط ن داده است. در دو جمله ذیل او تنها به "بیان" آن پرداخته است. این جملات مارکس درباره مذهب معروفترین جملات نقل شده از او می‌باشند. "مذهب، آه موجود سرکوب شده، روح جهان سنگدل و روح شرایط بیروح است. مذهب افیون توده هاست" اگر مارکس از درک اولیه خود دست نکشیده بود، بعد تحریک آنگیز مذهب و هم‌چنین بعد لاقیدی آنرا بسط داده بود- که مارکس با استفاده از این قدرت تخدیر، افیون را بیان می‌کند- وی می‌توانست جمله آخر را به نحو دیگری تمام کند یعنی مذهب را بعنوان محرک بشناساند: مذهب همزمان هم افیون و هم کوکائین توده هاست (۴)

اگر بخواهیم توده‌ها مذهب را که بعنوان خوشبختی تخیلی آنها عمل می‌کند، با چیز دیگری جایگزین کنند، هدف باید دستیابی به "خوشبختی واقعی" باشد. اگر بخواهیم مردم از شر "توهمات خود درباره شرایط موجود" رها شوند، بدین معنا خواهد بود که آنها باید در شرایط واقعی خود تغییری اساسی بوجود آورند، یعنی شرایطی که نیاز به توهم و اوهام نداشته باشد. از این روی نقد مذهب می‌تواند (به شرطی که به جنین اجازه رشد داده شود) نقد "رنج واقعی" و "جهان هزار داماد باشد که مذهب تاج سر آن است" باشد. نقد مذهب باید به نقد جهان انسانی یعنی دولت، اجتماع، حقوق و سیاست بیانجامد. فلسفه پس از برداشتن نقاب از چهره "مقدس" از خود بیگانگی انسان، باید تجلی آن را در جهان "نامقدس" نیز افشا کند.

"در وحله اول این وظیفه فلسفه است... که پس از افشاء از خودبیگانگی مقدس انسان، به افشاء از خود بیگانگی انسان در شکل

این "همخونی داوطلبانه" بین مسیحیت در فاز کاریسماتیک آن و برنامه اجتماعی کمونیست بود که **توماس مونزر** را در قرن شانزدهم قادر ساخت که برنامه‌های اجتماعی براساس بنیادهای مسیحیت ارائه دهد، برنامه‌های که فردریک انگلس در سال ۱۸۵۰ آنرا "چشم انداز کمونیسم تخیلی" (۸) تعریف کرد. البته این تعریف انگلس خالی از اشکال نیست زیرا او شرایطی را که از لحاظ تاریخی دورانش نامناسب بود به "تخیل انسانی" نسبت داده است. انگلس گرچه خود همخونی بین "کمونیسم" **مونزر** و مسیحیت اولیه را قبول کرد ولی به نتیجه‌گیری نامتجانسی رسید که همزمان هم جبرگرایانه و هم ایده‌آلیستی بود.

"شور و فتور مسیحیت بنیادین درباره سلطنت هزارساله مسیح بر روی زمین، نقطه شروع مفیدی بوده است. از سوی دیگر گسترش این ایدئولوژی نه تنها به اکنون، بلکه به زمان آینده به شدت تخیلی بود و در اولین کاربرد عملی خود در چارچوب شرایط، محدود ماند. انتظار برای کمونیسم تخیلی، در حقیقت انتظار برای شرایط مدرن بورژوازی بود." (۹)

انگلس می‌توانست جواب خود را به اشکالاتی که وی "پیش بینی تخیلی" و "پیش بینی نبوغی" نامید از طریق درک همخونی بین "شور و فتور مسیحیت درباره سلطنت هزار ساله مسیح بر زمین" و شرایط تاریخی طبقه دهقان در آلمان پیدا کند، طبقه‌ای که بشدت توسط دگرگونی عمیق اجتماعی و سقوط زندگی تحت فشار قرار گرفته بود. در حقیقت بخش‌های مختلف برنامه دهقانان در آلمان محصول "تخیلات" نبود، بلکه ترکیبی از دوبخش متفاوت بود. یک بخش تمایلات کمونیستی مسیحیت اولیه و بخش دیگر اشتیاق و تمایل "رومانتیک" دهقانان برای بازگشت به سیستم مالکیت اشتراکی آلمان باستان. این دهقانان با خطر پرولتریزه شدن و تهیدستی روزافزون که محصول از هم پاشیدگی تدریجی جامعه قرون وسطایی بود، مواجه بودند. این همان شرایطی بود که سه قرن و نیم بعد، ناردونیک‌ها تحت لوای تمایل دهقانان روسی به مزارع آبشکینا (Obshchina) آنرا مطرح کردند. مارکس و انگلس در مانفیسست کمونیست خود با نام بردن از هر دو حالت، این تلاش‌ها را بعنوان کوششی ارتجاعی توسط بخش کوچکی از طبقه متوسط جهت برگرداندن چرخ تاریخ به عقب نام بردند. (۱۰). اما مارکس سال‌ها بعد در مورد روسیه قبول کرد که تمایل به اشکال اجتماعی قدیمی به معنای حفظ مالکیت اشتراکی بوده و در حقیقت حداقل از لحاظ تئوریک، نگهداشتن چرخ تاریخ مانند فنر عمل کرده و سرانجام به نیروی توانمندی برای جهشی بزرگ به جلو عمل خواهد کرد. (۱۱)

این بعد کمونیستی مسیحیت اولیه همان چیزی است که انگلس در ارزیابی خود از برنامه **مونزر** ارائه داده است:

"برنامه او پیش از اینکه مجموعه‌ای از خواسته‌های طبقات تهیدست باشد، پیش بینی ذکاوتمندی از شرایطی بود که می‌بایست به آزادی بخشی پرولتری که به تازگی در حال شکل‌گیری در میان این طبقات بود بیانجامد. این برنامه خواستار برپایی سریع قلمرو خدا بر زمین، یعنی سلطنت هزارساله آن بر زمین بود. قرار بود اینکار توسط بازگشت کلیسا به سرچشمه اولیه خود و الغاء تمام موسساتی باشد که در تضاد با آنچه بودند که **مونزر** مسیحیت اولیه‌اش نامیده بود. این خود در برگزیده کلیسای مدرن بود. مراد **مونزر** از قلمرو سلطنت خدا، دولت و جامعه‌های بدون اختلاف طبقاتی و مالکیت فردی، و همچنین محو اعمال قدرت دولت بر اعضا جامعه است. تمام اشکال قدرت و سیادت که خود را تسلیم انقلاب نکرده و به آن نپیوسته است، ناگزیر می‌بایست سرنگون شود، و کار و سرمایه باید اشتراکی و مساوات کامل بر جامعه حکمفرما گردد." (۱۲)

در اینجا دوباره "ماتریالیسم تاریخی" خام که انگلس جوان سعی می‌کرد خود را با آن تطبیق دهد نمایان است. او تلاش نمود که برنامه کمونیستی را منحصرأ به پرولتاریای زیر دست سرمایه‌داری، محدود کند. آنچه که انگلس سعی می‌کرد با از قلم انداختن آن خود را هم‌رنگ دگم موجود سازد- گرچه او خود غیرمستقیم برآن اذعان داشت- این حقیقت بود که:

۱- در تاریخ، گرایش کمونیستی به دفعات مکرر در قالب اعتراضات پرولتری نمود داشته است. (۱۳)

### ولادیمیر ایلیچ لنین:

**همه باید آزاد باشند به هر دینی که می‌خواهند بگروند یا به دینی نگرند: آتئیست باشند. حزب پرولتری از دولت می- خواهد دین را به عنوان امری خصوصی اعلام کند. اما این به این معنی نیست که مسئله‌ی ستیز علیه افیون توده‌ها، ستیز علیه خرافات دینی، امری خصوصی است.**

در مورد دین

۲- این گرایش می‌تواند به راحتی در قالب مسیحیت بیان گردد زیرا همخونی بین آمال و آرزوهای مسیحیت اولیه و کمونیسم وجود دارد. انگلس بجای آن کوشید با ناشیگری، توماس مونزر را بعنوان نمونه‌ای از "چشم انداز کمونیسم تخیلی" نشان دهد و بعد مسیحی تفکراتش را تنها بعنوان لباسی نشان دهد، که شرایط تاریخی بر بدن آن پوشانده است. "اگر مبارزه طبقاتی در آن زمان نشانی از مذهب دارد و اگر منافع، نیازها و خواسته‌های طبقات مختلف خود را در پس پرده‌ای از مذهب پنهان کرده‌اند، هیچ‌کدام توجیه‌گر شرایط موجود نیستند و باید آنها را از دیدگاه شرایط موجود توضیح داد.

قرون وسطی در دامن بربریت خام رشد یافت. قرون وسطی، تمدن، فلسفه و سیاست دستگاه حقوقی کهن را به زیر کشید و در تمامی این عرصه‌ها پایه ریزی نوینی را آغاز کرد. قرون وسطی از جهان باستان نابود شده، تنها مسیحیت و چند شهر نیمه ویران را نگهداشت؛ در نتیجه روحانیت، انحصار خود را بر آموزش و روشنفکری، غالب نمود؛ پدیده‌ای که در کلیه مراحل اولیه توسعه و آموزش، ماهیت مذهبی خود را نمایان ساخت.

سیاست و سیستم قضائی در دست روحانیت، همگام با سایر علوم به شاخه‌ای از الهیات تبدیل شده و کاملاً از آن متأثر گشتند. دگم‌های کلیسا، مباحث محوری سیاست گشته و نقل قول از انجیل در دادگاه‌های روزمره، به قوانین معتبر تبدیل گشتند. حتی بعد از تشکیل طبقه خاصی از قضات، قضاوت تا زمانی بس طولانی تحت سیادت الهیات بود. این برتری الهیات در قلمرو تفکر و روشنگری، نتیجه منطقی شرایطی بود که در آن کلیسا قدرتمندترین نیروی هماهنگ کننده و مشروعیت بخش تسلط فئودالیسم موجود بود.

مشخص است که در چنین شرایطی، تمامی حملات عمومی و آشکار به فئودالیسم در وحله اول هجوم به کلیسا است. کلیه دگم‌های انقلابی اجتماعی و سیاسی، ناگزیر به کفرگویی مذهبی مبدل می‌گردند. برای آنکه بتوان شرایط اجتماعی موجود را زیر سؤال برد می‌بایست آنرا از هاله تقدس تهی کرد." (۱۴)

مطالب فوق دو سؤال ایجاد می‌کند: سؤال اول اینست: چرا به جزء شورش‌های متعددی که توسط مرتدان مذهبی صورت گرفت، بسیاری از شورش‌های تهیدستان در قرون وسطی هیچ‌گونه ارتداد مذهبی بوجود نیاورد و حتی از هرگونه ماهیت مذهبی و الهی تهی بودند؟ برای مثال شورش ۱۳۷۸ در شهر فلورانس ایتالیا [شورش پشم بافان که طبقه‌ای از صنعت بافندگی بودند و توسط هیچ‌یک از اصناف نمایندگی نمی‌شدند م.ا] بنام شورش **چیومپی**، شورش **میلوتینز** در فرانسه در سال ۱۳۸۰، شورش دهقانان انگلیس در سال ۱۳۸۱، شورش **هارل** در فرانسه در سال ۱۳۸۲ و شورش **کاتالونیا** در اسپانیا از این دست می‌باشند. در حقیقت بخشی از شورش‌های دهقانان آلمان در قرن شانزدهم در جنگل‌های سیاه و سوابیای جنوبی در زمینه خواسته‌های اجتماعی آغاز شده و از هرگونه آب و رنگ مذهبی بری بودند. سؤال دوم این است که چطور ممکن است شورش تهیدستان اروپا در قرون وسطی، که رادیکالترین جنبش سیاسی



عصر خود بود و توسط توماس مونزر رهبری می شد، در عین حال به "ارتداد مسیحی" چنین نزدیکی داشت.

پاسخ به این دو سؤال منجر به این شد که تز انگلس به نسبت بگراید: سیادت ایدئولوژی مذهبی در قرون وسطی چنان بود که هیچ‌گونه ایدئولوژی آتئیستی نمی‌توانست در میان اقشار وسیعی از توده‌های تهیدست پا بگیرد. در دورانی که جهان بینی مذهبی تمام بسترهای فکری زمان خود را تحت سلطه داشت، بدیهی است هرگونه سرپیچی اجتماعی خود را در چارچوب مذهب بیان خواهد کرد. اما این بدان معنا که انگلس بیان کرده است نیست: "تمام جنبش‌های اجتماعی و سیاسی (محکوم بودند) که شکل مذهبی بخود گیرند." این جنبش‌ها می‌توانستند این طرز تفکر را با خود داشته باشند اما دکتترین مذهبی تولید نکنند و تاکید آنها بر مسائل اجتماعی باشد و خواسته‌های خود را در غالب نیمه سکولار بیان نمایند. اما می‌شد که گاهاً تفسیر خاصی از اعتقادات به بیان خواسته‌ها و امیال این جنبش‌ها یاری رسانند.

این حقیقت که رادیکالترین ایدئولوژی جنبش‌های تهیدستان علیه جامعه قرون وسطی خود را در قالب ارتداد مسیحی و بازگشت کلیسا به دوران اولیه نشان می‌دهند نه تنها دال بر محدودیتی است که تفکر مذهبی بر آن عصر اعمال می‌کند بلکه، یکی از شکل‌های تاریخی مسیحیت را برای برنامه کمونیستی بازگو می‌کند. ایدئولوژی کمونیستی مونزر در عصری پدیدار شد که جنبش فرماسیون پروتستان، ناقوس مرگ قرون وسطی و شروع دوران معاصر را اعلام کرده بودند. مونزر، هم عصر ماکیاوولی بود.

**ارنست بلفورت بکس** کتاب جالب توجهی درباره‌ی جنبش‌های دهقانی نوشته، و در آن کتاب خواسته‌های **میشل گیزمر** یکی از چهره‌های رادیکال شورش دهقانی آلمان در قرن شانزدهم را به رشته تحریر درآورده است. میشل گیزمر رهبر شورش در قسمت‌های تیرول و سالزبرگ بود. یکی از خواسته‌ها ممنوعیت حرفه بازرگانی بود! ارنست بکس می‌گوید: "تمام این مسائل عمدتاً محصول تفکر کمونیستی قرون وسطی هستند که لعابی از انجیل بر خود داشتند و خواستار حیات دوباره شرایط مسیحیت اولیه و یا برداشت تخیلی آنها از این تفکر بودند. (۱۵) بکس به درستی درباره شورش دهقانی آلمان می‌نویسد: "این جنبش عمدتاً شورشی اجتماعی - دهقانی بود اما لایه‌ای غلیظ از مذهب بر خود داشت. بیان دکتترین مسیحی و احساسات انجیلی نه تنها آب و رنگی برونی، بلکه، بخشی از ماهیت جنبش بود. (۱۶)

همین "همخوانی داوطلبانه" میان مسیحیت اولیه و مدنی فاضله کمونیستی توضیح دهنده این است که چرا جنبش جهانی سیاسی رادیکال چپ که در ۱۹۶۰ شروع شد (زمانیکه به سختی می‌توان آنرا زمانی مذهبی نامید!) توانست بخشاً - بخصوص در کشورهای مسیحی "حاشیه‌ای" که قشر عظیمی از مردم فقیر و تهیدست هستند- ابعاد مسیحی به خود بگیرد. این موضوع بخصوص در آمریکای لاتین صادق است، منطقه‌ای که از شروع دهه ۱۹۶۰ رادیکالیسم انقلاب کوبا و پیام سوسیالیستی - اومانیستی در آن رشد زیادی نمود. تفاوت اصلی بین این موج مدرن رادیکالیسم با جنبش دهقانی آلمان در این بود که در آمریکای لاتین، مدینه فاضله کمونیستی مسیحی نه بدنبال برپائی اشکال اشتراکی گذشته - گرچه این حقیقت در بعضی از جنبش‌های بومیان آمریکا به چشم می‌خورد- بلکه بدنبال آرزوها و امیال مدرن سوسیالیستی هم‌چون عقاید انقلابیون کوبا و سایر جنبش‌های مارکسیستی بود.

### مذهب و رادیکالیسم در عصر معاصر: بنیادگرایی اسلامی

بگذارید نتیجه گیری‌های مباحث بالا را درباره موج بنیادگرایی اسلامی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ خیزش کرده است، مرور کنیم. اولین جنبه‌ای که خود را نشان می‌دهد غلبه نسبی مذهب در اکثر کشورهای اسلامی در مقایسه با سایر جهان می‌باشد. مشخصاتی که انگلس درباره جامعه قرون وسطی در اثر جنگ دهقانی در آلمان به آنها اشاره دارد یعنی این حقیقت که "روحانیت کنترل انحصاری بر آموزش و روشنگری را از آن خود کرد"، که "سیاست وسیستم قضائی به شاخه‌هایی از روحانیت مبدل شد"، و بر مبنای قوانین آن اداره می‌شد، و این که قضاوت "تحت کنترل کامل

روحانیت" درآمد، که تماماً کلمه به کلمه با شرایطی که در کشورهای مسلمان جاری است، هم‌خوانی دارد.

دلایل این هم‌خوانی عبارتند از:

- سرسختی فرماسیون‌های اجتماعی ماقبل سرمایه‌داری در قسمت اعظم این مناطق.

- این حقیقت که اسلام از بدو پیدایش سیستمی سیاسی و قضائی بوده است.

- این حقیقت که قدرت‌های سرمایه داری- استعماری غربی نمی‌خواستند توازن تاریخی- ایدئولوژیکی و مذهبی منطقه را برهم زنند؛ پس، از این عوامل و هر عملی که باعث برانگیختگی شورش‌های فراگیر علیه سلطه آنها می‌شد، اجتناب می‌کردند.

- این حقیقت که تضاد بین مذهب نیروهای خارجی استعماری، و مذاهب غالب محلی، عامل دوم را وسیله مناسبی برای شورش‌های ضد استعماری درمی آورد.

- و این حقیقت که قیام‌های بورژوازی ملی و خرده بورژوازی علیه سلطه غرب و علیه طبقه حاکم بومی- که سلطه غرب از کانال آنها اعمال می‌گردید- بدلائل بالا و یا از روی فرصت طلبی، در تقابل با اسلام عمل نمی‌کردند. (تنها استثناء قابل توجه، تجربه کمالیسم است که در امپراطوری عثمانی بوقوع پیوست و هدفش غربگرایی بود).

همگی دلایل بالا، عواملی هستند که کشورهای مسلمان هرگز از آنچه انگلس درباره قرون وسطی اروپا گفته، فراتر نرفته‌اند.

اخیراً حتی شاهد قدرت گیری چشمگیر ایدئولوژیکی- اجتماعی و سیاسی اسلام بوده‌ایم که خود مدیون خیزش و توسعه بنیادگرایی اسلامی است، آن هم پس از پیشرفت واقعی؛ اما بسیار محدودی که طی دهه‌های گذشته بسوی سکولاریزه کردن این جوامع بدست آمده بود.

توضیحات مختلفی توسط مارکسیست‌ها درباره‌ی این خیزش‌های دوباره، ارائه شده است (۱۷)؛ اما، قابل توجه این است که بنیادگرایی اسلامی عمدتاً بر روی کالبد متلاشی شده جنبش‌های ترقی خواهانه‌ی منطقه تحت نفوذ خود شکل گرفته و باعث شده است که بقایای این جنبش‌ها در آتش نابودی، بسوزند. یکی از مشخصات اصلی این فعل و انفعال، عقب‌گرد تاریخی عظیمی است که از اوایل دهه ۱۹۷۰، افول ناسیونالیسم رادیکال طبقه‌ی متوسط، شروع شده است. (نمود بارز آن مرگ جمال عبدالناصر در سال ۱۹۷۰ پس از شکست‌اش از اسرائیل در سال ۱۹۶۷ بود.) نیروهای ارتجاعی تحت لوای ایدئولوژی اسلام در اغلب کشورهای اسلامی به حیات خود ادامه داده و در تقابل با بقایای چپ در این کشورها بر آتش بنیادگرایی اسلامی دمیده‌اند.

اسلام بنیادگرا، با پر کردن خلایی که بدلیل سقوط نیروهای چپ ایجاد شده بود، بسرعت خود را بعنوان مؤلفه‌ی اصلی اپوزیسیون بر علیه سلطه غرب، تبدیل کرد. این بعدی بود که اسلام بنیادگرا از ابتدا با خود حمل اما در دوران ناسیونالیست‌های "سکولار" به شدت تضعیف شده بود.

در درون اسلام شیعه، مخالفت شدید با سلطه غرب پس از انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ در ایران نمودار گشت و سپس در اوائل دهه ۱۹۹۰ پس از این که گروه‌های مسلح مبارز مسلمان‌گرای سنی از جبهه نبرد علیه اتحاد جماهیر شوروی به جبهه نبرد علیه آمریکا نقل مکان دادند، شدت یافت، یعنی بدنبال شکست و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و سلطه آمریکا بر خاورمیانه.

بنابراین، دو شاخه اصلی اسلام بنیادگرا در مناطق وسیعی از کشورهای اسلامی به حیات خود در کنار هم ادامه می‌دهند. یکی از آنها هم جهت با منافع کشورهای غربی بوده و با آنها همکاری می‌کند که پایگاه اصلی آن عربستان سعودی است. کشوری که در میان تمام دولت‌های اسلامی، از همه بنیادگراتر و کوتاه اندیش‌تر است. دیگری در ستیز علیه منافع غرب و پایگاه اصلی آن در میان شیعیان و جمهوری اسلامی می‌باشد؛ اما در حال حاضر نوک تیز پیکان این جریان توسط سنی‌های القاعده نمایندگی می‌شود، هر دوی آنها نه تنها در دنباله‌روی کورکورانه از شریعت، متون اسلامی و برنامه‌های بنیادگرایانه وجه اشتراک دارند بلکه در دشمنی با نیروهای چپ نیز همسو و هم‌زبان هستند، بجز موارد استثنائی که نیروی دوم با چپ اشتراک مساعی داشته است. (۱۸)

تمام شاخه‌های اسلام بنیادگرا در یک موضوع اشتراک نظر دارند و آنهم تعلق خاطر به "مدینه فاضله قرون وسطائی- ارتجاعی" است. به زبان دیگر پروژه اجتماعی آنها تخیلی و اسطوره‌ای بوده و نه رو به آینده بلکه رو به گذشته قرون وسطی دارد. آنها بدنبال آنند که بر روی زمین جامعه و دولت اسطوره وار اوایل تاریخ اسلام را دوباره احیاء کنند. از این جنبه است که آنها با الهیات رهایی‌بخش مسیحی، فصل مشترکی دارند. (اشاره به مسیحیت اولیه).

برنامه بنیادگرائی اسلامی اما مجموعه‌ای از پرنسپ‌های ایدئالیستی "عشق کمونیستی" نیست، عشقی که از درون بخش‌های سرکوب شده تهیدستان که در حاشیه اجتماع زندگی می‌کنند نشأت گرفته باشد. ( گروهی که بنیان گذار آن به طرز فجیعی توسط قدرتمندان کشته می‌شود چنانکه مسیحیت اولیه مثال خوبی از این حالت است). برنامه اسلام بنیادگرا همچنین بر اساس اشتراک مالکیت باستانی بنا نگشته است، حالتی که در بخش‌هایی از شورش‌های دهقانان آلمان در قرن شانزدهم وجود داشت.

بنیادگرایان اسلامی همه در یک موضوع با هم مشترکند و آنهم به اجرا گذاشتن سیادت طبقاتی. اسلام اسطوره‌ی اجتماعی و سیاسی قرون وسطائی است که چهارده قرن پیش برپا گشته و بنیان‌گذار آن بازرگانی بود که به پیغمبری رسید. کسی که جنگجو بود و دولت و امپراطوری را بنیان گذاشت و سپس در اوج قدرت سیاسی از جهان رخت برپست. پروژه بنیادگرائی اسلامی هم‌چون دیگر تلاش‌ها در برپائی جامعه و کمون طبقاتی چند صد ساله، ناچاراً به برپائی "مدینه فاضله ارتجاعی" خواهد انجامید. حتی پرواز با بال تخیلات نمی‌تواند "اسلام را به شرایط اولیه خود برگرداند و تمام بنیادهایی را که از نظر اسلام بنیادگرا در تقابل با اسلام اولیه است ملغی ساخته (یعنی با فرض توصیف انگلس از برنامه مونزر) و منجر به برپائی اجتماعی بدون اختلاف طبقاتی، مالکیت فردی و سلطه نیروی دولت بر اجتماع گردد. " این عمل تنها منجر به یک عقب‌گرد عظیم تاریخی خواهد شد.

طبیعتاً با در نظر گرفتن مباحث بالا این سؤال مطرح می‌شود که آیا بین اسلام ارتدکس (یعنی اسلامی که دقیقاً به شریعت وفادار باشد) و مدینه فاضله قرون وسطائی- ارتجاعی "همخونی داوطلبانه" وجود دارد که بتوان توسط آن موج عظیم اسلام بنیادگرا را که جوامع مسلمان را در عصر ما فرا گرفته است توضیح داد؟ به چند دلیل می‌توان به این سؤال جواب مثبت داد. اسلام ارتدکس که اکنون قدرتمندترین جریان درون مذهب اسلام است به عدم تفسیر قرآن و شناخت سوره‌های آن بعنوان کلام نهائی خداوند، منجر می‌شود. (۱۹) بنیادگرائی یعنی جریانی که مبلغ عدم تفسیر متون مذهبی است، در بیشتر مذاهب دیگر در اقلیت بوده اما در اسلام ارتدکس به جریان غالب تبدیل و بنابراین در دوران اسلام سازمان یافته نقش بسیار مهمی بازی می‌کند.

اسلام ارتدکس به دلیل عدم تفسیر محتویات مشخص تاریخی متون مذهبی به نوعی از دکترین بنیادگرائی می‌رسد که خواستار برقراری حکومتی اسلامی است زیرا پیغمبر اسلام بشدت برای برقراری چنین حکومتی جنگید. به همین علت اسلام ارتدکس راه به مبارزه مسلحانه علیه غیر اسلامیون خواهد برد، زیرا تاریخ اسلام از بدو پیدایش، خواستار جنگ علیه سایر اعتقادات جهت گسترش خود بوده است. (۲۰)

### جامعه‌شناسی مقایسه‌ای مارکسیستی از مذاهب

پس از تاکید بر "همخونی داوطلبانه" بین مسیحیت اولیه و مدینه فاضله کمونیستی، قبول تز "همخونی داوطلبانه" میان اسلام ارتدکس و مدینه فاضله قرون وسطائی- ارتجاعی را نمی‌توان قضایای ناعادلانه خواند. این نتیجه‌گیری بر مبنای مقایسه تاریخی- اجتماعی مشترک بین هر دو مذهب بوده و بر سنت مارکس و انگلس و ماکسیم رادینسون، مهمترین مارکسیستی که اسلام را به نقد کشیده است، استوار می‌باشد. (۲۱) اما کماکان مقایسه نسبی تاریخی- اجتماعی مشترک مذهب که بتواند از لحاظ اعتباری با کار ارزنده ماکس وبر برابری کند شدیداً مورد نیاز می‌باشد. گرچه تا بحال تلاش‌هایی در انجام این پروژه صورت گرفته است، (۲۲) از جمله در آثار مارکس و انگلس اشارات ارزشمندی به آن شده، هم‌چنین در تحلیل ماتریالیستی عمیقی که ماکس وبر انجام داده انعکاس یافته است، اما هنوز این پروژه ناتمام مانده و الزاماً باید تلاشی جمعی در راه آن انجام گیرد. "همخونی‌های داوطلبانه" مختلف هر مذهب ریشه در توسعه تاریخی خاص آن دارد. این امر بویژه در مورد ریشه تاریخی هر مذهب صدق می‌کند، آنهم با وجود این‌که تمامی این مذاهب در انتها به ایدئولوژی سازمان یافته‌ای برای سلطه طبقاتی تبدیل می‌شوند.

ماکس وبر به درستی چنین می‌نویسد:

"درستی همه مذاهب بزرگ با یکدیگر متفاوت هستند، این تفاوت‌ها که خود را در قالب رفتارهای تجویز شده نشان می‌دهند در دوران اولیه رشد این مذاهب، در ساختار سلطه و هم‌چنین در اخلاقیات پایه‌ای آنها، بیشترین نمود خود را بروز می‌دهند. بنابراین اسلام توسط پیغمبری جنگ‌جو و جانشینانش هدایت می‌شود. اسلام این فرمان الهی را که کفار باید به زور شمشیر تحت سلطه قرار گیرند پذیرفته، قهرمان پروری را ستایش کرده و به جنگجویان دین برحق، بشارت برخورداری از تمامی لذت‌های شهوانی در هر دو دنیا را می‌دهد. برخلاف آن مذهب بودائی از درون جامعه‌ای از متفکرین و زاهدان ریاضت کش برخاست که بدنبال رهایی نه تنها از نظم اجتماعی آلوده به گناه و گناه فردی، بلکه بدنبال رهاشدن از خود زندگی هستند. مذهب یهودی از درون جوامع شهرنشین و طبقه بندی شده برخاست و توسط پیامبر، خاخام‌ها و در نهایت روشنفکرانی که آموزش الهی داشتند، هدایت می‌شد. یهودیت توجه خاصی به زندگی بعد از مرگ نموده و تلاش بر این داشت که دولت شهر سکولار خود را دوباره برپا کرده و رفاه را از طریق اطاعت و هم‌رنگی با قوانین فقهی برقرار سازد. بالاخره مسیحیت از درون جامعه‌ای برخاست که اعضای آن عضو فرقه عارفانه مسیح و شام آخر بودند. در ابتدا این گروه سرشار از امید در باره مرگ، رستاخیز و برقراری قلمرو جهانی الهی بودند. به این خاطر قدرتمندان را نفی و نسبت به نظم اجتماعی موجود، که به نظر آنها بزودی پایانش در چشم انداز بود، بی‌اعتنا بودند. این جامعه از سوئی بطور کاریسماتیک توسط پیامبران و از سوی دیگر سلسه مراتب وار توسط مسئولین هدایت می‌شد. اما این دوره‌های متفاوت اولیه که می‌بایست ناگزیر به جمع‌بندی‌های متفاوتی درباره نظم اقتصادی و سرنوشت تاریخی این مذاهب منجر گردد، نتوانست مانع آن شود که حکومت‌های آنها اثر مشابهی بر زندگی اجتماعی و اقتصادی بجای گذارند. این تأثیرات منجر به ایجاد پیش شرط‌های مشابه جهانی جهت سلطه حکومت‌های طبقاتی شدند که پس از پایان عصر قهرمانی کاریسماتیک مذهب و خو گرفتن به زندگی روزمره بر مسند نشستند. (۲۳)

علاوه بر آن، قبول این نکته که مسیحیت و اسلام هر دو "همخونی داوطلبانه" مختلفی دارند به معنای این نیست که بین آنها تضاد و کشمکش متوازن کننده‌ای وجود ندارد. مسیحیت از بدو پیدایش خود



همواره در دل خود گرایش‌های متناقضی را پرورش داده است. رشد و توسعه کلیسا بعنوان یک سازمان سرکوبگر قرون وسطایی مجموعه‌ی بزرگی از سنت‌های قدرتمند را به سایر سنن کلیسا افزوده و باعث آن شد که انواع مختلفی از دکترین مسیحی ارتجاعی و بنیادگرا بر بستر آن تغذیه کنند. (۲۴) برخلاف مسیحیت، متون مقدس اسلامی به میزان کمی در درون خود رهنمودهای تساوی طلبانه را حمل می‌کنند که بدون مسلمانان اولیه که در جامعه‌ای تحت ستم بودند بر می‌گردد. این باقیمانده‌های عدالت خواهانه به تلاشهایی جهت وجود آوردن نسخه سوسیالیستی اسلام منجر شده است.

این حقیقت که مسیحیت و اسلام دارای "همخوانی داوطلبانه" خاص خود هستند بدین معنا نیست که توسعه تاریخی هر یک از آنها در مسیر طبیعی "همخوانی داوطلبانه" منحصر به خودشان ادامه داشته است. این توسعه در مسیر طبیعی جامعه طبقاتی که مذهب در تاروپود آن تنیده است ادامه داشته و به میزان زیادی از سرچشمه اجتماعی آنها فاصله گرفته است. این موضوع در مورد مسیحیت بیشتر صدق می‌کند تا اسلام. بنابراین در طی چند قرن، مسیحیت واقعاً موجود جنبه کمتری از ترقی خواهی داشته است.

در درون قلمرو مذهب مسیحیت و در درون کلیسای کاتولیک امروزه نبرد سختی بین دو نیرو در جریان است. در یک سو بخش کاملاً ارتجاعی قرار دارد که در ساختار سازمان کلیسا کاملاً غالب است و توسط پاپ جوزف راتزینگر نمایندگی می‌شود و در سوی دیگر معتقدان به الهیات رهایی بخش قرار گرفته‌اند. این گروه تحت تاثیر رادیکالیزه شدن چپ نوین در آمریکای لاتین است..

قبول این موضوع که بین اسلام ارتدکس و مدینه‌ی فاضله قرن وسطایی- ارتجاعی "همخوانی داوطلبانه" وجود دارد هیچ ربطی به آنچه ادوار سعید اورینتالیسم می‌نامد ندارد. (۲۵) این موضوع تنها می‌تواند در تفکر کسانی جلوه کند که صدیق جلال العظم آنها را مبلغان اورینتالیسم معکوس می‌خواند. (۲۶) تأیید "همخوانی داوطلبانه" بین یک ایدئولوژی مدرن سیاسی از یک سو و اجزاء درونی یک مجموعه تاریخی- مذهبی از سوی دیگر نمی‌تواند به نظریه "ضرورت گرا" و ابدی درباره استفاده سیاسی از آن مذهب گردد. روشن‌ترین مثال در این باره به هنگام ذکر همخوانی داوطلبانه بین مسیحیت و سوسیالیسم داده شده است. قبول وجود این ارتباط نمی‌تواند به هیچ عنوان منجر به این نتیجه گیری شود که مسیحیت تاریخی، اساساً سوسیالیستی بوده است! بی پایه بودن چنین نظریه‌ای نشان می‌دهد که در این مقاله بحث "همخوانی داوطلبانه" چقدر از ضرورت‌گرایی بدور است. به همین ترتیب قبول کردن "همگرایی داوطلبانه" بین مجموعه اسلامی و مدینه فاضله قرون وسطایی- ارتجاعی در عصر حاضر- که به شکل بنیادگرایی اسلامی خودنمایی نموده است- نمی‌تواند به هیچ عنوان ما را به این باور برساند که اسلام تاریخی اساساً بنیادگرا بوده است. مسلماً این طور نبوده است وگرنه مسلمانان بدون در نظر گرفتن شرایط تاریخی می‌بایست محتوم به افتادن در دام بنیادگرایی باشند.

قبول تفاوت بین "همخوانی داوطلبانه" مسیحیت اولیه و اسلام ارتدکس یکی از کلیدهای درک استفاده تاریخی مختلف از هر یک از این مذاهب بعنوان پرچم اعتراض می‌باشد. این همان است که انگلس تلاش کرد بطور کوتاه در یکی از آخرین آثار خود توضیح دهد، وی در آن اثر، عقاید پیشین خود را در مورد مسیحیت اولیه جمع‌بندی نمود.

"تاریخ مسیحیت اولیه تشابهات قابل توجهی با جنبش معاصر طبقه کارگر دارد. مسیحیت مانند جنبش طبقه کارگر در ابتدا جنبشی برای توده‌های تحت ستم بود؛ پیدایش آن بعنوان مذهبی بود برای بردگان، بردگان آزاد شده، تهیدستانانی که از هر حقوقی محروم بودند. خلق‌هایی که توسط امپراطوری روم به زیر یوغ کشیده شده و یا از سرزمین‌های خویش رانده شده بودند. "مسیحیت و سوسیالیسم کارگران هر دو، بشارت دهنده‌های نزدیکی از بردگی و بدبختی است. مسیحیت، رهائی را در جهان، فراسوی زندگی بعد از مرگ و در بهشت دیده، اما سوسیالیسم در این دنیا و در تغییر اجتماع می‌بیند. هر دوی آنها سرکوب و تحت پیگرد قرار گرفته و هواداران آنها مورد تنفر بوده و هدف قوانین مخصوص واقع می‌شوند.

مسیحیت به اتهام دشمن نسل بشر و جنبش کارگری به اتهام دشمن دولت، مذهب و خانواده، نظم اجتماعی...

این شرایط متوازی بین دو پدیده تاریخی برای نخستین بار طی بررسی قرون وسطی، توجه ما را بخود جلب می‌کند. زمانی که شورش‌های دهقانان سرکوب شده و بخصوص تهیدستان شهری بوقوع می‌پیوندد، این شورش‌ها مانند همه جنبش‌های قرون وسطی ناگزیر بودند نقاب مذهبی بر چهره زده و خود را بمثابه جنبش‌هایی جهت احیاء مسیحیت و جلوگیری از توسعه سقوط و انحطاط جلوه دهند. (۲۷)

در اینجا انگلس پاورقی طولانی که در زیر آمده است را درباره اسلام اضافه می‌کند که شباهت زیادی به تئوری‌های تاریخ نویس عرب مسلمان قرن چهاردهم یعنی ابن خلدون دارد. انگلس این پاورقی را با تأکید بر تز "نشانه و استتار" (بحث سوء استفاده و دست آویز نمودن مذهب- م) درباره استفاده از مسیحیت برای اعتراضات اجتماعی به پایان می‌رساند:

یک آنتی تز قابل توجه به این مسئله، اعتراضات مذهبی در جهان محمیدیون، بخصوص در آفریقا بود. اسلام مذهبی مناسب حال شرقی‌ها و بویژه اعراب است یعنی از سوئی برای شهرنشینان شاغل در تجارت و صنعت و از سوی دیگر برای قبایل بادیه نشین. اما، همین‌جا نطفه منازعات شکل گرفته و هر از چندگاه تکرار می‌شود. شهرنشینان ثروتمند شده‌ی به تجملات رسیده، در رعایت قوانین پافشاری می‌کنند. بادیه نشینان فقیر بوده، در اخلاقیات خود سختگیر، با حسادت در اندیشه تصاحب این ثروت و لذات می‌باشند. آنها سپس تحت لوای یک پیغمبر و "امام مهدی" جمع می‌شوند تا این خوارچ از دین را مجازات نموده، پیروی از مناسک مذهبی و دین واقعی را احیا کنند و در عین حال گنج‌های این یاغیان را هم تصاحب نمایند. پس از گذشت صدسال آنان خود به جایگاهی می‌رسند که یاغیان در آن بسر می‌بردند. بنابراین تصفیه جدیدی در ایمان لازم گشته "مهدی" جدیدی ظهور می‌کند و ماجرا دوباره از نو آغاز می‌گردد. جنگ‌های المرابید آفریقائی - و المحدث‌ها در اسپانیا و آخرین مهدی خارطوم که با موفقیت انگلیس‌ها را ناکام کرد، همه از این طریق قابل درک هستند. جنبش‌هایی به همین روال در ایران و سایر کشورهای مسلمان بوقوع پیوست که از مسائل اقتصادی سرچشمه گرفته اما تمام این جنبش‌ها پوششی مذهبی داشتند. پس از پیروزی، این جنبش‌ها به شرایط اقتصادی موجود اجازه می‌دهند که بدون خدشه‌ای به حیات خود ادامه دهند. بنابراین شرایط کهنه دست نخورده باقی مانده و این تصادمات هر از چند گاهی بوقوع می‌پیوندد. اما برعکس در شورش‌های توده‌های مسیحی غرب، مذهب تنها نشانه و استتاری است برای حمله به نظم اقتصادی که دیگر کهنه گشته است. این نظم نهایتاً سرنگون گشته، نظم نوینی برپا می‌گردد و جهان به پیش می‌رود" (۲۸).

آگاهی داشتن از "همخوانی‌های داوطلبانه" مختلف هر یک از این مذاهب به ما اجازه می‌دهد که دریابیم چگونه الهیات رهایی بخش مسیحی به چنین بخش مهمی از چپ در آمریکای لاتین، تبدیل شده است؛ اما،

این نگرش از درک اهمیت محدودیت های ارتجاعی که دنباله روی مطلق این سازمان از اسلام بنیادگرا بر پتانسیل رادیکالیزه کردن اعضا و هواداران آنها اعمال میکند ناتوان است.

در حقیقت لازم است که اسلام همانند هر مذهب دیگری در شرایط مشخص اجتماعی و سیاسی جایی که بکار گرفته می شود مورد ارزیابی قرار گیرد. بدین طریق می توان بین اسلام بعنوان ابزار ایدئولوژیک طبقه حاکمه و اسلام هویت ساز اقلیت سرکوب شده مانند مسلمانان مهاجر در جوامع غربی، تمایز قائل شد. (۳۳) هم چنین لازم است بین اشکال مختلف اسلام بنیادگرا، تمایز قائل شد. برای مثال بین سازمان بغایت ارتجاعی القاعده، که در عراق، همزمان نبرد علیه اشغال آمریکا و نبرد خونین فرقه ای را، با عقاید بغایت توتالیتریستی اش در مورد اجتماع و جامعه مدنی به پیش می برد از سوئی، و جنبشی مانند حزب الله لبنان که تحت لوای نبرد علیه اشغال و تجاوز اسرائیل، فرقه گرائی سیاسی را محکوم نموده و با وجود این که جمهوری اسلامی ایران را بعنوان بهترین مدل موجود در جهان شناخته، ولی تکثر مذهب در لبنان را به رسمیت شناخته و به اصول دمکراسی پارلمانی معتقد است از سوی دیگر، تفاوت قائل شد. (۳۴)

بهرصورت مبارزه ایدئولوژیک علیه اسلام بنیادگرا (و دیدگاه های اجتماعی- اخلاقی و سیاسی آن و نه مبانی معنوی اسلام بعنوان یک مذهب) باید درصدد دستور کار نیروهای مترقی جوامع مسلمان قرار گیرد. (۳۵) برخلاف این مطلب نمی توان اشکال زیادی به عقاید سیاسی- اخلاقی و اجتماعی الهیات رهایی بخش مسیحی وارد ساخت. این بدین معناست که نبرد ایدئولوژیک با صرفاً بعد معنوی آن نباید حتی توسط افراطی ترین آتئیست های جنبش رادیکال چپ در اولویت قرار گیرد. (۳۶)

#### زیر نویس ها :

۱- برایان تامسون ، Brian Thompson ، "قرن بیست و یکم قرن مذهب خواهد بود یا نه : نظرات جنجالی مالرا" ،

Revue Andre Malraux Review, 30(1/2), 2001

۲- برای مبحث چگونگی تکامل نظرات مارکس در این مرحله از زاویه آزادی پرولتاریا توسط خود" بمنابۀ شالوده "مارکسیسم" ، رجوع کنید به میشل لونی، "تئوری انقلاب در مارکس جوان" ، لیدن بریل ۲۰۰۳، از همین نویسنده، مقدمه ای جالب بر موضوع "مارکسیسم و مذهب" در فصل اول کتاب قابل توجه الهیات رهایی بخش در امریکای لاتین، " جنگ خدایان : مذهب و سیاست در امریکای لاتین " Verso ۱۹۹۶ صفحات ۱۲-۴. من مدیون میشل دوست عزیز و دیرینه ام برای اظهار نظرهای مفیدی که در مورد پیش نویس این مقاله کرده، هستم، که البته مسئولیتی در قبال آن ندارد.

۳- این و نقل قولهای بعدی از "مقدمه" از ترجمه انگلیسی مدرن و تصحیح شده رایج از نسخه اصلی آلمانی زیر میباشد :

Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", Marx Engels Werke, Volume 1, Berlin: Dietz Verlag, 1956- p 379-378.

۴- در مقاله قبلی در باره این موضوع من از هرئوین بعنوان یک استعاره برای بیان ابعاد تحریک کننده مذهب استفاده کرده ام. "مارکسیستها و مذهب - دیروز و امروز" ZNet ۲۱ مارچ ۲۰۰۵. یکی از دوستانم که پزشک است به من گفت که تشبیه نسبتاً درست تر **کاکائو** است. چون کاکائو را تحریک کننده سیستم اعصاب تعریف میکنند که باعث رضایت حس خوشحالی و افزایش انرژی می شود. (<http://www.wikipedia.org>) . استفاده از آن در اینجا با توجه به محدودیت ها استعاره های در واقع بجا بنظر می رسد .

۵- تزه های ۴ و ۵، مارکس "تزهائی در باره فویرباخ" ترجمه شده توسط سیرل اسمیت و دان کاکسون ۲۰۰۲

On Marxist Internet Archive, available at <http://www.marxists.org>.

۶- نقل قول بالا از "جنگ خدایان" اثر بزرگ تئوریک مارکسیستی است که به الهیات رهایی بخش اختصاص دارد. حقیقت اینست که "همخونی های" متضاد را باید در خیلی مراحل اولیه مسیحیت جستجو کرد.

۷- مکس وبر، اقتصاد و اجتماع، نگاشته شده توسط رات و کلاس. Max Weber, Economy and Society, ed. By Guenther Ruth and Claus Wittich, volume 2, Berkeley : University of California Press 1978, p. 1187

کلیه تلاش ها در ایجاد یک نسخه اسلامی چنین اتحادی، کم حاصل بوده است. این هم چنین به ما کمک می کند که درک کنیم چرا بنیادگرائی اسلامی امروز چنین اهمیت زیادی در جوامع اسلامی پیدا کرده و این که چرا موفق شده است چپ را از میدان مبارزه علیه تسلط غرب کاملاً بدر کند، آنهم با استفاده از روش های اجتماعی ارتجاعی (بویره درک "همخونی داوطلبانه" بین اسلام ارتدکس و مدینه فاضله قرون وسطائی- ارتجاعی بسهولت می تواند توسعه یافتن اسلام بنیادگرا را در عصر معاصر توضیح دهد.) دلیلی که **عبدالوهاب مدب** آنرا "بیماری اسلام" نامید. (۲۹)

منابع دیگری هم هستند که دلایل تاریخی توسعه بنیادگرائی اسلامی را به تفصیل توضیح داده اند (۳۰) آنها به چهار دسته تقسیم می شوند: ۱- شکست و فروپاشی طبقه متوسط و کوتاهی چپ رادیکال ۲- این حقیقت که اسلام بنیادگرا سال های بسیاری توسط عربستان سعودی و حامی آن ایالت متحده، بعنوان آلترناتیوی برای چپ مورد حمایت قرار گرفته است. ۳- گسترش فزاینده بحران اقتصادی - اجتماعی و سیاسی در چارچوب "خاورمیانه بزرگ". ۴- بحران جهانی که محصول تهاجم نولیبرال ها از سوئی و سقوط "کمونیسم شوروی" از سوی دیگر است. باید عوامل دیگری نیز به اینها افزود که از آن جمله می توان از نیروی تقویت کننده "جمهوری اسلامی ایران"، شکست شوروی در جنگ با افغانستان به دست اسلام بنیادگرا، هم چنین کمک بزرگی که تجاوز آمریکا به "خاورمیانه بزرگ" به اسلام بنیادگرا نموده است و سرکوب جنبش انتفاضه دوم توسط اسرائیل، نام برد.

عقاید پیش پا افتاده و سطحی اوربانتالیست هائی که اکنون از سوی محافل زیادی بر سر زبان ها افتاده و براساس آن بنیادگرائی اسلامی را تمایل "طبیعی" و ضد تاریخی مردم مسلمان ارزیابی می کنند، حرفی بی محتوا می باشد. این نظریه حقایق تاریخی بنیادین را نادیده می گیرد و چنانچه من اخیراً نوشته ام:

"بسیاری در غرب از درک این نکته ناتوان هستند که تبدیل شدن بنیادگرائی اسلامی به قویترین جریان سیاسی در بین مسلمان به هیچ وجه اصلی "طبیعی" و یا ضد تاریخی بشمار نمی آید. آنها چشمان خود را بر این نکته می بندند و یا فراموش می کنند که در تاریخ چند دهه های معاصر ما، بزرگترین حزب کمونیست غیرحاکم در جهان- حزبی که رسماً بخود دکتترین بیخدائی را نسبت می داد- در اندونزی بود که بزرگترین جمعیت مسلمان را در بر می گرفت؛ البته فقط، زمانی که این حزب در حمایتی از خون توسط ارتش اندونزی که از سوی آمریکا حمایت می شد در سال ۱۹۶۵ سرکوب گشت. آنها چشم خود را بر روی این مثال بسته و یا فراموش می کنند که در اواخر دهه ۵۰ و اوائل دهه ۶۰ بزرگترین سازماندهی سیاسی در عراق و در میان شیعیان جنوب آن کشور نه توسط روحانیون بلکه توسط حزب کمونیست عراق صورت گرفت. (۳۱)

در جواب این اعتراض که پس مطالب فوق ثابت می کند که مردم مسلمان برای بیان دیدگاه های مترقیانه باید از شر مذهب رها شوند فقط کافی است به دهه های بعد از جنگ جهانی دوم اشاره کرد که همزمان با توسعه طویل المدت سرمایه داری جهانی، اعتراضات توده ای در کشورهای مسلمان توسط طبقه متوسط ناسیونالیست رادیکالیزه و رهبری می شد که با مماشات با مذهب موفق به اشاعه مدرنیسم شدند. جمال عبدالناصر بدون شک مسلمانی معتقد و مبادی آداب مذهبی بود اما در انتها وی به دشمن قسم خورده بنیادگرایان تبدیل گشت. نفوذی که وی در اوج معروفیت خود در جهان عرب بدست آورد همچنان بی رقیب مانده است. (۳۲)

#### جمع بندی سیاسی

گرچه بحث سوء استفاده و دست آویز نمودن مذهب، بحثی ساده اندیشانه و تقلیل گرا است و بطور روشن در مورد مسیحیت صادق نیست اما اطلاق آن به بنیادگرائی اسلامی نیز می تواند بسیار گمراه کننده باشد. بنابراین، تظاهر به اینکه جنبش هائی مانند حزب الله لبنان و یا حماس فلسطین تنها بیان خاصی از اعتراضات توده ای - اجتماعی و سیاسی بوده که اسلام را فقط بعنوان "نشانه و استتار" بکار می گرد و یا فقط بعنوان "زبانی" برای بیان خواسته ها از آن استفاده می کنند، نگرشی نارساست.



“Maxime Rodinson on Islamic Fundamentalism: An Unpublished Interview with Gilbert Achcar”, Middle East Report, 233, Winter 2004

۲۲- رجوع کنید به پل سیگل، Paul N. Siegel، "بر دبار و مبارز: مذهب و قدرت در سراسر جهان" لندن، انتشارات ضد، ۱۹۸۶

۲۳- وبر، اقتصاد و جامعه، صفحه ۱۱۸۵

۲۴- برای نشان دادن آنکه چگونه عوامل سرکوبگر، ماهیت "پرولتاریائی" پیامهای مسیحیت اولیه را نقض می کند، تلاشی توسط مراجع کلیسا، لوک Luke و پل Paul صورت گرفت. رجوع کنید به

Anton mayer, Der zensierte Jesus: Soziologie des Neuen Testment, Olten: Walter Verlag, 1983

۲۵- همانطور که بر همگان روشن است، ادوارد سعید در اثرش "اورینتالیسم: درک غرب از شرق (۱۹۷۸) که با پسگفتاری، توسط انتشارات پنگوئن در سال ۱۹۷۸ در لندن انتشار یافت، برچسپ اورینتالیست را برای مارکس بکار برد. (او کلا انگلس را نادیده گرفت، گرچه اثرات انگلس در مورد شرق اگر نه بیشتر اما حداقل به اندازه اثرات مارکس قابل توجه هستند). برای نقد بیانیه سعید در این مورد رجوع کنید به ایجاز احمد، در "تئوری: طبقات، ملل، ادبیات"، لندن، ۱۹۹۲.

۲۶- صدیق جلال العظم، "اورینتالیسم و اورینتالیسم معکوس"، خمسين، ۱۹۸۱.

۲۷- انگلس، "درباره تاریخ مسیحیت اولیه" (۱۸۹۴)، در Marxists Internet Archive.

۲۸- همانجا. برای مقایسه با این خلدون رجوع کنید به Nicholas S Hopkins، "انگلس و ابن خلدون"

Alif: Journal of Comparative Poetics, 10, 1990.

29- مدب Meddeb، بیماری اسلام، The Malady of Islam

۳۰- رجوع شود به زیر نویس شماره ۱۷.

۳۱- نوم چامسکی و گیلبرت آشکار، "قدرت مخاطره انگیز: خاورمیانه و سیاست خارجی آمریکا"، توسط استفن شلوم : Stephen Shalom، Boulder، Paradigm Publishers, 2007 صفحه ۲۱۳.

۳۲- علیرغم آنکه وجه تشابهی بین نفوذ و تاثیر ناصر در سالهای ۱۹۶۰ و رهبر حزب الله حسن نصرالله طی جنگ ۳۳ روزه لبنان در سال ۲۰۰۶ ترسیم میشود، حقیقت اینست که تاثیر ناصر خیلی بیشتر و مهمتر بود، او نه تنها توسط دهها میلیون به مثابه یک قهرمان ارزیابی می شد بلکه وی را یقیناً رهبر خود قلمداد می کردند.

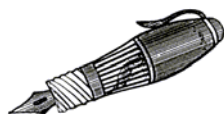
۳۳- من در اکثر نوشته هایم در باره اسلام بر این تفاوت تاکید کرده ام. در مورد جوامع مهاجر رجوع کنید به آشکار "مارکسیستها و مذهب".

۳۴- برای آگاهی از نظراتم در مورد القاعده رجوع کنید به آشکار "نبرد بربریسما"؛ در مورد حزب الله، رجوع کنید به آشکارو میشل وارشاوسکی Michel Warschawski "۳۳ روز جنگ: جنگ اسرائیل با حزب الله در لبنان و عواقبش"، لندن : Saqi and Boulder: Paradigm Publishers, 2007.

۳۵- یازده تز درباره خیزش جاری اسلام اصولگرا (فاندانمنتالیسم) در سال ۱۹۸۱ از من با این تاکید خاتمه یافت که: حتی در مواردی که اسلام اصولگرا کاملاً فرم ارتجاعی بخود می گیرد، سوسیالیستهای انقلابی در مبارزه با آن باید محتاط باشند. بویژه از افتادن در تله اصولگرایان یعنی مبارزه درباره مسائل مذهبی باید اجتناب ورزند، علیرغم این همزمان باید بطور صریح خواهان جامعه ای سکیولار، بر اساس برنامه ای دموکراتیک باشند. آنها میتوانند به جنبه آنتیستی خود کم اهمیت دهند، اما هرگز نباید به جنبه سکیولاریستی خود کم بها دهند مگر آنکه بخواهند نظرات مارکس را با نظرات محمد جایگزین کنند.

۳۶- حتی در مواردی شبیه حق سقط جنین، مبارزه ایدئولوژیک باید بدون زیرسوال بردن اعتقادات مذهبی صورت گیرد.

\*



۸- فردریک انگلس "جنگ دهقانی در آلمان" فصل دوم، در Marxists Internet Archive موجود است.

۹- همانجا، تاکید از من، اصلاحات با در نظر گرفتن مجموعه آثار مارکس و انگلس، اصل آلمانی جلد ۷، برلین صفحه ۳۴۶، سال ۱۹۶۰ صورت گرفته است. تمایل انگلس به نشان دادن بعد مسیحی درافکار موزر بعنوان یک سرپوش، علتی است که مایکل لویی، ارزیابی از رهبر جنبش دهقانی توسط ارنست بلوخ در کتاب "توماس موزر والهیات رهائیبخش" را ترجیح می دهد. (۱۹۲۱) این کتاب هرگز به انگلیسی ترجمه نشد و آخرین چاپ آن در لیپزیگ، رکالم بوده است.

۱۰- مارکس و انگلس، مانیفست حزب کمونیست (۱۸۴۸)، فصل اول در Marxists Internet Archive موجود است.

۱۱- اگر از جنبه تئوریک فقط بنگریم، "کمونهای روستائی" روسی میتوانند خود را با توسعه میانی اشان یعنی با مالکیت همگانی بر زمین حفظ کنند، از بین بردن اصول مالکیت خصوصی ناشی از این میتواند بمثابة نقطه خروج مستقیمی باشد از سیستم اقتصادی که جامعه مدرن به آن سو متمایل است... Marx, "First Draft of Letter to Vera Zasulich, (1881), available on Marxists Internet Archive.

۱۲- انگلس، جنگ دهقانی در آلمان.

۱۳- کلمه پرولتاریا ریشه تاریخی دارد. این لفظ از کلمه "پرولتاریوس" در لاتین، از زمان رم باستان گرفته شده است و نشاندهنده پائین ترین قشر از طبقات فرودست، یعنی کسانی که هیچگونه مالیاتی ندادند و تنها ثروت آنها کودکانشان بوده است، میباشد. بنابراین اصل این کلمه "پرولس" یعنی فرزند است.

۱۴- انگلس، جنگ دهقانی در آلمان. انگلس همین نظر را ۳۶ سال بعد در اثرش لودویک فویرباخ و پایان فلسفه آلمان (۱۸۸۶) تصریح کرد. Marxists Internet Archive.

۱۵- ارنست بلفورت بکس، Ernest Belfort Bax، جنگ دهقانی در آلمان ۱۵۲۶-۱۵۲۵ لندن:

Marxists Internet Archive. Swan Sonnenschein & Co. 1899, P. 86

نقل قولها بعلت اشتباهاتی که در متن اینترنتی وجود دارد، از نسخه اصلی چاپی آورده شده اند.

۱۶- همانجا صفا ۳۳ (تاکید از من).

۱۷- برای ملاحظه سهم من در این کوشش بویژه به گیلبرت آشکار "۱۱ تز در باره خیزش اخیر اسلام اصولگرا"

۱۹۸۱، آشکار "اسلام، افغانستان، فلسطین و عراق در آینه مارکسیست"

Eastern Cauldron: Islam, Afghanistan, Palestine and Iraq in a Marxist Mirror,

۲۰۰۴ New York: Monthly Review Press and London: Pluto Press, صفحات ۴۸-۵۹

آشکار برخورد بربریسماها: ساختن جهان بی نظم، مراجعه کنید.

Boulder: Paradigm Publishers and London: Saqi, 2006, ch.2.

۱۸- بنابراین خمینی چپ را در ایران تا خلاصی از سلطنت و دستیابی به کنترل بر دولت تحمل کرد: سرنوشته تراژیک بار چپ پس از آن بر همگان روشن است.

۱۹- بنابراین تبعیت حرفی و دقیق کلمات قرآن منجر به استفاده از آن به شکل امروزی اسلام اصولگرا میشود، همانطور که عبدلوهاب مدب Abdelwahab Meddeb به زرنگی توضیح میدهد: "کلام قرآن اگر تحت اللفظی خوانده شود، میتواند طنین انداز برنامه های اصول گرایان گردد، می تواند پاسخگوی خواست کسانی باشد که میخواهند آنرا در محدوده ای تنگ بگنجانند، برای رهائی از این نیار به تفسیر دارد." بیماری اسلام "Malady of Islam" انتشارات کمبریج صفحه ۶، سال ۲۰۰۳. یکی از نقشهای کلیدی که مدب در کتابش برای خود قرار داده از این آغاز میشود که: "ما باید دقیقاً تشخیص دهیم کجا کلام - قرآن و سنت - زمینه راجعت بیان اصولگرایانه آن مهیا می کند." صفحه ۳.

۲۰- البته سیما و خصوصیات دیگری نیز بصورت کم و زیاد ضروری از ترجمه لفظی و دگماتیک آیه های قرآن بدست خواهد آمد. (نمونه های فراوان که بررسی آنها از محدوده این مقاله خارج است).

۲۱- برای نمونه خوبی از این باتاب بر اساس جامعه شناسی مقایسه ای تاریخی مارکسیستی، رجوع کنید به مصاحبه ای که من حدود بیست سال پیش با رادینسون انجام دادم.

می کند و او را بکار ویران کردن خود و محیط زیست می گیرد. با آن نمی توان موافق شد.  
 سن: به نظر شما، روش برخورد با تمایلات سرمایه دارانه‌ای که زیر لوای اسلام بیان می‌شوند، چگونه باید باشد؟



### پاسخ به پرسش دوم :

این روش جز سازگار کردن اسلام با ولایت مطلقه سرمایه بمثابه قدرت نیست. به ترتیبی که در اقتصاد توحیدی تشریح کرده ام، از سوئی، چون رهنمودهای قرآن را نمی توان با سرمایه داری سازگار کرد و از سوی دیگر، چون سرمایه داری بیان قدرت سازگار با خود را می طلبد، کشورهای مسلمان گرفتار استبدادهائی شده اند که با ادعای اخذ شیوه غربی «رشد اقتصادی» کار خود را فروش ثروت‌های طبیعی کشورهای مسلمان کرده اند و عامل فقر همه جانبه و فزاینده شده اند.

بنا بر این، با این تمایلات از دو نظر می باید مخالفت کرد: یکی از نظر قرار دادن کشورهای مسلمان در موقعیت زیر سلطه - که مأموریت اصلی دولت‌های استبدادی است - و دیگری از این نظر که الگوی سرمایه داری قابلیت جهان شمول گشتن را ندارد. به این دلیل ساده که هرگاه قرار باشد جمعیت روی زمین، هم چون یک امریکائی مصرف کنند، پایان یافتن منابع زمین و مرگ محیط زیست بسیار زود رس می شود. بنا بر این، جامعه ها هنوز فرصت دارند که شیوه رشدی در پیش بگیرند که بدان، انسان آزادی می جوید. در مطالعه دموکراسی تاریخ رشد و سرانجامی را که در جامعه های غرب جسته است مطالعه کرده ام. راه رشدی را نیز پیش نهاد کرده ام که انسان را از بندگی قدرت رها کند.

سن: شما، نقش تاریخی جریانات چپ طرفدار مارکسیست ایرانی را در تحولات اجتماعی سیاسی فرهنگی و فکری کشورمان، چگونه ارزیابی می کنید؟

### پاسخ به پرسش سوم :

« نقش تاریخی جریانات چپ طرفدار مارکسیست » پرسش دقیقی نیست. چرا که جریان‌ها بسیارند و نمی توان پاسخی داد که در باره همه صدق کند. با وجود این، جریانی در آغاز بوده است (گروه ارانی) و جریانی بعد از جنگ بین المللی دوم پدید آمده است (حزب توده) و جریانی از آن جدا شده است (نیروی سوم) و... اگر بنا باشد آنها را بر اصل استقلال محک بزنیم، نقش جریان اول (حتی با احتمال وجود عنصر یا عناصر وابسته در آن) مثبت (بنا بر بررسی های تاریخی که انجام شده است و با این فرض که خلاف نتیجه گیری آنها را نقض نکنند) و نقش جریان دوم (حزب توده)، با وجود عناصر استقلال طلب در آن، منفی و نقش جریان سوم (ولو با احتمال وجود عنصر یا عناصر وابسته در آن) نیز مثبت می شود (ولو تعریف از استقلال همان تعریف این جانب از استقلال نباشد). جریانهایی که از حزب توده جدا شده اند و یا در بیرون آن حزب پدید آمده اند، بنا بر این که استقلال را اصل راهنما کرده باشند، نقششان مثبت و هرگاه نکرده باشند، نقششان منفی می شود.

اما بنا بر اصل آزادی، غیر از جریانی که از کودتای خرداد ۶۰ بدین سو، دموکراسی را پذیرفته و قدرت را بمثابه هدف رها کرده است، بقیه گرفتار لنین زدگی مانده و نقش منفی داشته اند.

و بالاخره، با آنکه عدالت اجتماعی را هدف شمرده اند، در صورتیکه عدالت میزان است یعنی از آغاز می باید بکار سنجش پندار و گفتار و کردار آید و با دیکتاتور ولی بنام پرولتاریا سازگار نیست و تقدم دادن بدان انکار استقلال و آزادی و بسا حقوق انسان است، اما بدان خاطر که موجب توجه زحمتکشان به حقوق خویش گشته اند و هم بدین خاطر که جامعه ایرانی را از سلطه سرمایه داری جهانی بر اقتصاد ایران آگاه کرده اند، همه آنها، از جمله حزب توده، نقش مثبت داشته اند.

سن: شما برخورد نیروهای مارکسیست به مذهب و تحلیل اندیشه‌های مذهبی، خصوصاً در ایران پیش و پس از انقلاب را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

### پاسخ به پرسش چهارم :

## پاسخ‌های ابوالحسن بنی صدر

### به پرسش‌های دهگانه

آقای پرویز قلیچ خانی گرامی با سلام

در باره پرسش‌های شما عرض می شود :

سن: برخورد مذهبی شما به سوسیالیسم و دموکراسی و سیستم سرمایه‌داری، چگونه است؟

### پاسخ به پرسش اول :

۱/۱ - دموکراسی غیر سوسیالیسم و سرمایه داری است. مگر این که مراد شما دموکراسی بر مدار سرمایه داری یا سوسیالیسم باشد. دموکراسی سوسیالیستی تجربه شده است و همان نتیجه را به بار آورده است که « دموکراسی دینی » بدیهی است با آن نمی توان موافق شد، زیرا انسان را به بردگی قدرت ( در سیمای دولت و دیگر بنیادهای جامعه ) در می آورد. اما دموکراسی سرمایه داری همین است که خود را در پوشش لیبرالیسم پنهان کرده و در بخشی از دنیا برقرار است. با دموکراسی آن بمعنای ولایت جمهور مردم موافقم و با سرمایه داری و لیبرالیسمش نه.

۱/۲ - برخورد مذهبی با این ایسم ها بی معنی است. چرا که دلیل حقانیت هر مرامی - بنا بر این که این ایسم ها ایدئولوژی باشند - و هر «بیانی» ( discours ) در خود آنست. بنا بر این، پرده صورت را که برگیریم، پرسش این می شود: هرگاه این ایسم ها را بیان قدرت بدانیم با آنها موافق نیستیم. و هرگاه هدف را از روش جدا کنیم و هدف سوسیالیسم را برای مثال، آزاد کردن انسان از بندگی قدرت ( در شکل سرمایه و غیر آن ) بشماریم، با هدف موافق می شوم. در کارها بسیار توضیح داده ام که هدف از اصل راهنما و روش این دو جدائی ناپذیر هستند. پس اگر هدف آزادی انسان باشد، قدرت روش مناسب با این هدف نمی شود. هرگاه قدرت روش شود، هدف سازگار با خود را که باز قدرت است جانشین هدف آرمانی ( آزادی انسان ) می کند. اینک بعد از تجربه هستیم، مشکل نیست بدانیم که روش زورمدارانه قدرت را جانشین آزادی انسان می کند. بدین قرار، سوسیالیسمی که آزادی انسان را هدف می کند، لاجرم می باید روش را نیز آزادی بشناسد و در پیش بگیرد.

۱/۳ - در عدالت اجتماعی که بزودی منتشر می شود، در باب لیبرالیسم به تفصیل بحث کرده ام. سرمایه داری که انسان امروز با آن روبرو است، قدرت ویرانگری است که انسان را گرفتار بردگی مادام العمری

با مشاهده خطر « فاشیسم مذهبی » به دو اقدام دست زد: به راه انداختن بحث آزاد، عمده به قصد خشونت زدائی و بی محل کردن خشونت و دعوت از نمایندگان گرایشهای مارکسیست به اجتماعی برای بحث در این باره: خطر استقرار استبداد به نام دین و ضرورت برقرار کردن آزادی ها و استقرار دموکراسی. آقای هوشنگ کشاورز به این گرایشها مراجعه کرد. جلسه در خانه او تشکیل شد اما تنها دو تن شرکت کردند! تا کودتای خرداد ۶۰، گرایشهای ( حزب توده و فدائیان خلق اکثریت ) جانب آقای خمینی را گرفتند و در باره بنی صدر نظریه « بنیپارتیسم » را ساختند و شعار « سپهسالار بنی صدر ایران شیلی نمی شه » و روشهای دیگر را ( بنا بر قول آقای کیانوری ) به حزب جمهوری اسلامی آموختند و گرایشهای دیگری نیز جانب آزادی را گرفتند و از رئیس جمهوری منتخب مردم ایران حمایت کردند.

در مهاجرت، نیز، برخوردها همچنان به قصد فهمیدن نیست بلکه بقصد تخریب است.

سن: از آنجا که همه ادیان نهادی شده و مسلط، پاسدار سلسله مراتب اجتماعی و بهره کشیهای طبقاتی و جنسی هستند و زنان انسانهای دست دوم به حساب آمده‌اند، نظر و ارزیابی شما از این نوع کارکردهای ادیان، چگونه است؟

### پاسخ پرسش پنجم:

پیش از این پاسخ پرسش شما را داده ام. با وجود این خاطر نشان می کنم:

۵/۱ - مشاهده بیگانه شدن دین در بیان قدرت، که، بدان، دین بیانگر حقوق با دین بیانگر تکالیف قدرت فرموده جانشین شده است، اهل واکنش را به انکار دین و در پی این و آن مرام رفتن و در تخریب دین کوشیدن می اندازد. این روش آسان است اما بجائی نمی رسد زیرا مرامی که خود بیان قدرت نباشد را باید یافت و پیشنهاد کرد. وگرنه بیان قدرت دیگری را پیشنهاد کردن و برای مثال آن را ایدئولوژی ضد بهره کشی انسان از انسان و برابری زن و مرد ... تبلیغ کردن، یک دعوی است با تناقض ذاتی در خود. توضیح این که قدرت بدان خاطر که تمرکز طلب است و بخواهی نخواهی نزد اقلیت مسلط متمرکز می شود، سلسله مراتب و انواع تبعیض ها و بهره کشی ها را بار می آورد. تجربه در بخش بزرگی از جهان ما، محلی برای تردید در این واقعیت نمی گذارد.

۵/۲ - اهل کنش از خود می پرسند: آیا دین بیان آزادی و حقوق بوده است و قدرت مداران از خود بیگانه اش کرده اند و یا از آغاز بیان قدرت بوده است؟ پرداختن به این پرسش نیاز به وقف عمری و به جان خریدن مشقتهای بسیار دارد. زیرا هم دین سالاران دشمن چنین محقق و یا محققانی می شوند و هم دشمنان دین و قدرت طلبانی که به غلط گمان می برند دینی که شما توصیف کرده اید توان مقاومت در برابر حمله ایدئولوژیک آنها را ندارد.

می بینید که افزون بر سه دهه است که زیر حمله های تبلیغاتی و غیر تبلیغاتی ( تهدید مداوم به ترور ) مثلث زور پرست قرار دارم. با این حال، بکار سختی که راه را بر آزادی انسان می گشاید، ادامه می دهم. مطالعات این جانب که انتشار یافته اند ( موازنه ها، اصول راهنمای اسلام، اقتصاد توحیدی، حقوق انسان در قرآن، زن و زناشویی، عدالت اجتماعی، عقل آزاد و...) می باید شما را از این پرسش بی نیاز می کردند. با وجود این پرسش شما را مغتنم می شمارم برای خاطر نشان کردن دو واقعیت:

● استقلال و آزادی هر جامعه، با استقلال و آزادی زنان و برخورداری زنان و مردان از حقوق انسان آغاز می گیرد. به استقلال و آزادی زن است که جامعه به رشد توانا می شود. بدین خاطر، دین بمثابه بیان آزادی و هر مرامی که آزادی را هدف قرار دهد و به جامعه پیشنهاد شود، از رهگذر پذیرش زنان مستقل و آزاد است که می توانند جانشین این و آن مرام قدرت بگردند و در دموکراسی اشتراک بجوبند.

● انواع دین ستیزی ها، بخصوص در قرن بیستم، هم در اروپا ( رژیمهای کمونیستی در شرق اروپا و پوزیتویستها در غرب اروپا ) و هم در آسیا تجربه شده و جز شکست بیار نیاورده اند. پیروزی انقلاب ایران که اسلام

آیا مراد شما «نیروهای مارکسیست» ایرانی است؟ این پرسش را بدین خاطر می کنم که در جامعه های دیگر، رفتارها همانها نبوده اند که در ایران بوده اند. توضیح می دهم که ایرانیت خاصه های خود را دارد. در طول تاریخ ایران، دینها و مرامها همه به ایران راه جسته‌اند اما آنهایی توانسته اند در ایران بمانند که با خاصه های ایرانیت سازگاری داشته اند. پس اگر پرسش شما این می شد که تمایل های مارکسیست با ایرانیت چگونه برخورد کرده‌اند؟ پاسخ این می شد که اندازه ماندگاری آنها به شما می گوید آیا با ایرانیت سازگاری جسته اند یا کوشیده اند خاصه های ایرانیت ناسازگار با خود را از میان ببرند یا نه؟ باز زمان شهادت می دهد شکست خورده اند یا خیر.

در باره برخورد با مذهب نیز، همین پاسخ را می دهم و توضیح می دهم که:

۴/۱ - گرچه صحیح است که بیشتر از یک برداشت از دین وجود دارد اما، در حقیقت، برداشتها از دین دو دسته بیشتر نیستند: دین بمثابه بیان قدرت و دین بمثابه بیان آزادی.

دین بمثابه بیان قدرت با تمایل توتالیتر، همین ولایت مطلقه فقیه است که از آغاز کوشیده است خاصه های ایرانیت ناسازگار با خود را از میان ببرد. ناتوان گشته است و به زعم من، بخاطر ناسازگاری با نزدیک به تمامی خاصه های ایرانیت، ماندگار نیست.

پیش از انقلاب، «نیروهای مارکسیست» که درک درستی نیز از دیالکتیک نداشتند و تضاد را اسطوره گر دانه بودند، دو دسته برداشته ها از دین را با یک چوب می راندند. گرایشی با کسانی چون من همکاری داشت (که معروف به گروه جزئی شد). اما گمانم این نیست که اطلاعی از دین می داشت و می کوشید دین بمثابه بیان آزادی را از دین بمثابه بیان قدرت تمیز دهد. در خارج از کشور، زمانی شد که «نیروهای مارکسیست» دین داران موافق آزادی و استقلال و عدالت اجتماعی و رشد را بیشتر دشمن می داشتند. زیرا آن‌ها را رقبای اصلی خود تصور می کردند و نوک حمله خود را متوجه آنها می کردند. آیا نظرهای این نوع گرایشهای مذهبی را مطالعه می کردند؟ نه. از تضاد این برداشت را داشتند که هر کس با ما نیست بر ما است. اصل "تضاد مطلق و اتحاد نسبی است" اصل راهنمایان بود. دوران انشعاب فرا رسید. تا به آنجا که به یاد می آورم شمار انشعابها بسیار و تعداد گروهها از آنهم بیشتر شدند. کوششهای نظری جدی به این نتیجه رسیدند که اصول استقلال و آزادی و رشد بر میزان عدالت اجتماعی، تعریفهایی گویای جدائی ناپذیری این اصول از یکدیگر جستنند. فرصتی ایجاد شد. در شهرهای مختلف اروپا جلسه های سخنرانی و بحث تشکیل شدند. با آنکه در مواردی اتحاد عمل پدید می آمد (مورد قطعنامه در باره نفت و مورد قتل جزئی و ضیاء ظریف و هفت تن از دوستان آنها)، اما «تضاد بازی» مانع از آن شد که جبهه های قوی ایجاد شود. زمانی رسید که تضاد دو سویه شد: از سوی گرایشی مذهبی «جنیش صد در صد اسلامی» شعار شد. هم این گرایش مذهبی و هم مارکسیستهای ضد دین خود را سانسور می کردند. نه آنها می خواستند بدانند دین چه می گوید و نه اینها می خواستند بدانند مارکسیسم چه می گوید. با وجود این، کمیته دفاع عام از زندانیان سیاسی که با کمیته سارتر همکاری داشت و در آن مارکسیستها شرکت داشتند، تا انقلاب برجا بود و همکاری بدون اشکالی مداوم و موفق شد. با این همه، بنا هم چنان بر بیهودگی اطلاع از این و آن دین بود. «ایدئولوژی التقاطی» سازمان مجاهدین خلق و «جهش ایدئولوژیک» که به دنبال آورد و انتشار «اعلام مواضع ایدئولوژی» - نقدی بر آن با عنوان «زور علیه عقیده» نوشته ام - صف بندی خصمانه ای بار آورد.

تجربه انقلاب، بزرگی زبانی را در اختیار می گذارد که دو طرف، بخصوص مارکسیستها بابت اصرار لجاجانه بر خودسانسوری پرداخته اند.

۴/۲ - بعد از انقلاب، عرصه، عرصه تلافی دوران پیش از انقلاب از دید گرایشهای اسلامی و دوره برزخ از دید مارکسیستها بود. لنین های چندی پیدا شدند که می خواستند، به شیوه لنین، حکومت کرنسکی را از میان بردارند. خشونت در کار آوردند و از عوامل عود استبداد شدند.

بمثابه بیان آزادی اصل راهنمای آن شد، به انسانهای آزاد و آزادی دوست می آموزد که این راه سخت را باید پی بگیرند و مطمئن باشند به نتیجه می رسند .

س: در تاریخ عقاید اسلام همیشه جریانات «عقل گرا» در مقابل «جزم گرایی بنیاد گرا» وجود داشته. شما «بنیادگرایی اسلامی» را چگونه تعریف می کنید؟ آیا برای برخورد با «بنیادگرایی اسلامی» باید روش ویژه ای به کار برد؟ اگر آری، کدام روش ؟

### پاسخ به پرسش ششم :

انتگرسیسم و بنیادگرایی ، دو گرایشی هستند که اولی را در باره یکدسته از کاتولیک ها بکار می برند و دومی را در باره دسته ای از پروتستانها . حال اگر نخواهیم خود را به مقایسه صوری دلخوش کنیم، می باید به سراغ تجربه ای برویم که مردم ما از انقلاب بدین سو می کنند . واقعیتی که با آن روبرو هستیم ، خاصه های بنیادگرایی و انتگرسیسم را بتمامه ندارد . از خود بیگانگی اسلام در بیان قدرتی است با این خاصه ها :

۱- سرشت انسان را سرشته از خشونت می داند. بنا بر این ، زور را روش اصلی می داند و برآنست که هرگاه انحصارش در دست « ولی امر » باشد، در صلاح انسان بکار می رود . چرا که دو نوع قدرت تشخیص می دهد : قدرت خوب که از آن او است و قدرت بد که از آن « شیطانهای بزرگ و کوچک است .

۲- از این رو ، به مجازات ها تقدم مطلق می بخشد و جعل جرم و مجازات را بر هر کار دیگری مقدم می شمارد . از این رو است که هر قدرتی ، بخصوص وقتی تمایل به فراگیری ( توتالیترسیسم ) پیدا می کند، به « جزئیات » تقدم می بخشد و دستگاه جرم و مجازات سازی می شود .

۳- قضاوت را از شئون « ولی امر » و در خدمت بسط ید او بر جان و ناموس و مال گمان می برد .

۴- اصل را بر تضاد می گذارد و به اصل برائت قائل نیست . از این رو، به تفتیش عقیده و « ضربه پیشگیرانه » معتقد است . از این رو است که تقسیم دائمی حتی « خودی ها » را به دو و حذف یکی از دو را عین صواب تصور می کند

۵- مالکیت بر جان و ناموس و مال مردم را از آن « ولی امر » می انگارد .

۶- سخت ابهام گرا است و روشی که بکار می برد، منطق صوری است . زیرا ابهام از سوئی و منطق صوری از سوی دیگر به « رهبر » امکان می دهد هر امری را که به صلاح مردم نمیداند از آن آگاه شوند، مکتوم نگاهدارد . از دید او، دین نیز نباید شفاف و بر همگان معلوم باشد . مردم حق ندارند از چون و چرای احکام ضد و نقیض « ولی امر » آگاه باشند . غیر از این که قول ها و فعلهای ضد و نقیض « رهبر » از راه مصلحت است ، مردم حق چون و چرا ندارند . زیرا

۷- اصل اینست که « ولی امر » در برابر خدا و مردم در برابر « ولی امر » مسئول هستند . مردم اگر اطاعت کردند ولو حکم « رهبر » غلط بود، به بهشت می روند و اگر اطاعت نکردند به جهنم می روند . زیرا در قیامت ، مسئول احکام صادره « ولی امر » خواهد بود !

۸- « دین ناب » همانست که او می گوید . از این رو، ضد جریان آزاد اندیشه ها و اطلاعات است و یک فکر و یک نوع اطلاعات را قابل تبلیغ می داند . اولی برداشت خود او از دین و دومی ها راست و دروغهایی هستند که بسود قدرتی باشند که گمان می برد در اختیار او است .

۹- بدیهی است خود را صاحب انحصاری قوه قانون گذاری می داند و اطاعت از « احکام حکومتی » را بر همه واجب می شمارد .

۱۰- و صد البته که اداره امور جامعه را در بعدهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی در انحصار خود می داند .

۱۱- دانش و فنی که با سلطه بی چون و چرایش سازگار نباشد « لاشه علم » می خواند و خواستار سلطه مطلق خود بر آموزش و پرورش است و تابعیت علم و فن از « دین » از برداشت خود است .

۱۲- آزادی را اطاعت از اوامر و نواهی ولی امر می داند و غیر آن را لابلایی گری توصیف می کند .

۱۳- به تبعیض قائل است . نه تنها تبعیض بسود « دین سالاران » که بسود « خودی » و به زیان « غیر خودی » ، به سود مرد و به زیان زن و...

۱۴- به تقدم مطلق مصلحت ( هرآنچه تمرکز و بزرگ شدن قدرت اقتضا کند ) بر حق و حقیقت قائل است .

۱۵- در همان حال که خشونت را سرشت انسان می داند، به حقوقی که ذاتی حیات انسان باشند، قائل نیست . حقوق را « موضوعه » می انگارد و اختیار دادن و گرفتن آنها را از آن « ولی امر » می داند . برای انسان اگر هم حقوقی بشناسد ، تکلیف را بر حقوق او مقدم می داند . بر این باور نیست که تکلیفی که عمل به حقی نباشد، ستمگری است . بلکه براینست که تکلیف غیر از حق است و در مقام مزاحمت، حق ساقط و عمل به تکلیف واجب می شود .

۱۶- بنا بر این ، دلیل حقانیت حکم را در خود حکم نمی داند بلکه در صادر کننده حکم می کند : اصل سنجیدن حق به شخص به جای سنجیدن حق به شخص . معنای قول « رهبر » فصل الخطاب است، همین است .

۱۷- به تقدم ذهنیت « ولی امر » بر واقعیت ( مردم و نیازهایشان ) و انطباق پندار و کردار و گفتار مردم بر ذهنیت « رهبر » فرموده قائل است .

۱۸- خاصه های بالا می گویند چرا « نخبه گرا » است و « عوام » را در حکم گوسفند می انگارد . اما نخبه گرایی او ، نظیر نخبه گرایی که در جامعه های غرب امروز مشاهده می شود، نیست . بلکه نوعی از نخبه ها را « برگزیده » می داند و در میان آنها ، یکی « خدا گزیده » است که « نخبه های گزیده » باید او را کشف کنند . از این رو، نخبه هائی که « برگزیده » هستند و هم نخبه های که برگزیده نیستند، می باید مطیع امر « نخبه های برگزیده » و اینها نیز مطیع امر « نخبه خدا گزیده » باشند . در نتیجه ،

۱۹- ضد استقرار هر سامانه ( سیستم ) ایست . بدین خاطر که سامانه های بر محور قدرت که حقوقی برای انسان بشناسد، ساختنی و پیشنهاد کردنی نیست . لذا، در همه ابعاد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی ، عامل تلاشی سامانه است . دین را نیز در اجزای پراکنده متلاشی می کند . از این رو، ضد رشد است .

۲۰- به تقدم و تسلط « ولی امر » بر دین قائل است ( ولی امر می تواند توحید را هم تعطیل کند و... ) .

۲۱- اینهمه از رهگذر قدرت را محور عقل کردن، بنا بر این، اصل راهنمای عقل را ثنویت تک محوری شناختن : محور فعال مایشاء « رهبر » و محور مطیع مطلق « عوام کل الانعام » هستند .

س: آیا جدایی دین از دولت به معنای جدایی دین از سیاست است؟ شما نقش مذهب را در یک نظام دموکراتیک چگونه می بینید ؟

### پاسخ به پرسش هفتم :

۷/۱- بنا بر این که هدف از سیاست بدست آوردن قدرت باشد ، و دارای یکی از سه معنی و تعریفی باشد که برای آن قائل شده اند ( راه و روش بدست آوردن قدرت و راه و روش نگاهداری قدرت و راه و روش تصرف قدرت بقصد تغییر نظام اجتماعی و... ) ، دین بمثابه بیان آزادی، می باید هم از دولت و هم از سیاست جدا باشد .

۷/۲- هرچند صحیح است که جدا کردن باور از عمل ( = سیاست ) ناممکن است و لائسیته فرانسوی قلمرو کلیسا را از قلمرو دولت جدا کرده است و در کشورهای غرب، حزب ها با تمایل مذهبی فعالیت دارند، اما هرگاه جامعه ای بخواهد سلامت بجوید و انسان حقوق و افق باز معنوی بیابد، دین می باید در بیان قدرت از خود بیگانه نشود. بیان آزادی بماند و در جامعه نقشهای بس مهم را بر عهده بگیرد :

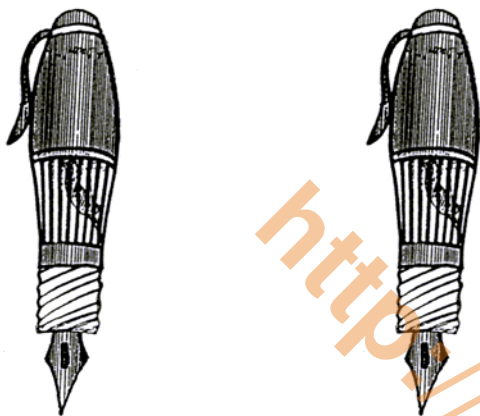
● از آنجا که در دموکراسی اصل بر کثرت آراء و عقاید است و کثرت گرائی وقتی هدف قدرت و نه آزادی است ، همبستگی اعضای جامعه و رعایت حقوق انسان را نامیسر می کند، بر عهده دین است که دائم به یاد انسان بیاورد « بنی آدم اعضای یکدیگر است » . و به جای تضاد منافع ، اشتراک در حقوق را تبلیغ کند .

● تذکار دائمی به انسان باشد که آزادی و حقوق ذاتی حیات او هستند و زندگی بارور می شود وقتی انسان حقوق ذاتی خویش را می شناسد و بکار می برد .

● از آنجا که روابط قوا، قلمرو پندار و گفتار و کردار انسان ها را محدوده

از راه تخریب و صدور این نیروها می‌توانند آنها را خنثی می‌کنند. تخریب و صدور نیروهای محرکه نیازمندان می‌کند به سلطه گر. پیش از مشروطیت، سلطنت استبدادی از راه فروش امتیازها و سپردن گمرک‌ها به قدرت‌های روس و انگلیس مانع از تحول نظام اجتماعی می‌شد و از مشروطیت بدین سو، استبدادهای فرآورده کودتاها، این نقش را بعهدہ داشته‌اند. بنا بر این، مبارزه اول، بر اصول استقلال و آزادی و رشد بر میزان عدالت اجتماعی، در جامعه‌های زیر سلطه است که می‌باید بعمل آید.

س: بنظر شما موانع عمده در راه همکاری نیروهای مذهبی و غیر مذهبی مارکسیست، برای ایجاد یک نظام سیاسی دموکراتیک در ایران کدامند؟



س: در چه عرصه‌ها و با چه شرایطی نیروهای ملی - مذهبی و روشنفکران مذهبی میتوانند و مایلند که با نیروهای غیر مذهبی و مارکسیست، همکاری کنند؟

#### پاسخ به پرسشهای نهم و دهم :

پاسخ پرسش شما در پرسش موجود است: باور به دموکراسی و اشتراک عمل در استقرار دموکراسی.

با این وجود، بر پایه تجربه، دست کم از نهضت ملی کردن صنعت نفت تا بعد از کودتای خرداد ۱۳۶۰، آنچه باید کرد و آنچه نباید کرد را در نوشته‌ای پیرامون تشکیل یک جبهه، پیشنهاد کرده‌ام که در سایت اینجانب در بخش مقالات سال ۸۱، موجود اند. چند نوبت نیز آن را موضوع بحث قرارداده‌ام. آن کار برای آنها بی‌کیفیت است که خواستار همکاری برای استقرار دموکراسی هستند، می‌تواند بی‌فایده نباشد. با وجود این، چند مانع عمده را باز می‌نویسم:

۹/۱ - بر سر قدرت بمثابه هدف فعالیت سیاسی، آن سان که لنین می‌پنداشت، نمی‌توان همکاری کرد. زیرا از پیش معلوم است که بمحض دستیابی به قدرت، جنگ بر سر قدرت آغاز می‌شود. برداشتن این مانع به اینست که آزادی و استقلال هدف مبارزه مشترک شوند. بدیهی است که این دو اصل می‌باید تعریفهای شفاف و تفسیر برنادر بیابند که همگان با آنها توافق کنند.

۹/۲ - اخلاق مبارزه که از بخت بد یکسره از میان برخاسته است. «تضاد اصل و اتحاد فرع است» و «قدرت هدف مبارزه سیاسی است» اخلاق درخور خود را تحمیل می‌کند: بکار بردن دروغ و دیگر اشکال خشونت حتی بر ضد متحد خود. اما جامعه امروز نیاز به بدیلی دارد که بتواند اعتماد از دست رفته را بدو بازگرداند. دروغ و دیگر روشهای تخریبی، آنهم با وجود نیم قرن تجربه عدم موفقیت در حفظ اتحاد حتی تا رسیدن به هدف، همچنان از موانع بزرگ میسر نشدن همکاری هستند.

۹/۴ - استوار نماندن بر اصول مورد توافق و راست بخواهی، تقدم مطلق

ای می‌کند که قدرت معین می‌کند و در این محدوده، تمایلهای غیر عقلانی و افراطی قوت می‌گیرند، دین هشدار دائمی به انسان است که عقل خویش را آزاد کند و از راه خشونت زدائی، قلمرو پندار و گفتار و کردار خویش را فراخوانی لاکراه کند. فراخواندن انسان به از یاد نبردن بعد معنوی خویش، کار دین است.

● از ارزش انداختن قدرت از جمله نیاز به مراقبت بس ضروری از این امر دارد که قدرت جانشین انسان در رشد نگردد. در حال حاضر، سرمایه و سرمایه‌داری، بمثابه عمومی‌ترین شکل قدرت و قدرتمداری، در همه جا، نه تنها جانشین انسان در رشد شده است، بلکه با تخریب انسان و محیط زیست او است که متکثر می‌شود، برهم می‌افزاید، و بالاخره متمرکز و بزرگ می‌گردد. فراخواندن انسان به باز یافتن خویش و آزاد شدن از بندگی قدرت، در تمامی اشکال آن، کار دین است. در نتیجه

● جهانی‌شدنی بر پایه روابط مسلط - زیر سلطه و ولایت مطلق سرمایه‌داری بر انسان و محیط زیست، نافی حیات انسان در استقلال و آزادی است. پیشنهاد سیاست جهانی بر اصل استقلال بمعنای نبود روابط مسلط - زیر سلطه به ترتیبی که جامعه جهانی بتواند صاحب اختیار نیروهای محرکه (دانش و فن و کار و سرمایه و...) بگردد و این نیروها را در رشد انسان و عمران طبیعت بکار برد، کار دین است.

● برقرار کردن جریان آزاد اندیشه‌های دینی (دین‌های گوناگون و گرایشهای گوناگون در هر دین) و بسا غیر دینی در مقیاس جهان، هم بقصد آزاد کردن دین از بند قدرت و هم بخاطر بسط فرهنگ آزادی، بر عهده دین بمثابه بیان آزادی است.

● خشونت زدائی و فراخواندن انسانها به خشونت زدائی، کار روزانه دین بمثابه بیان آزادی است.

س: نظر شما در مورد اقدامات و عملیات ضد آمریکایی و اسرائیلی بنیادگرایان اسلامی چیست؟

#### پاسخ به پرسش هشتم:

پرسش هشتم شما مبهم است. آیا هرگونه مقاومت در برابر سلطه‌گری را «بنیادگرایی اسلامی» می‌خوانید؟ گمان نمی‌کنم. از این رو، این و آن احتمال را، در پاسخ، مد نظر قرار می‌دهم:

۸/۱ - هرگاه مقصود خشونت گسترده و صرف کشتن (عملیات انتحاری و غیر آن) بقصد رسیدن به هدف باشد، عمل گرایش‌های مختلف خشونت طلب، ضد اسلام و حقوق انسان، از جمله حقوق انسان‌هایی است که به اینگونه جنایت‌ها می‌پردازند. با وجود، اینگونه عملیات در مدار بسته سلطه‌گر - زیر سلطه، طراحی و اجرا می‌شوند. به سخن دیگر، جنایت‌های امریکا و اسرائیل بسیار بزرگ تر است. زیرا از رهگذر سلطه مرگبار و ویرانگر آنها است که جامعه‌های مسلمان از رشد مانده و در بن‌بست خشونت گرفتار آمده‌اند. آنچه زیر سلطه می‌باید بداند اینست که در این مدار بسته، خشونت را تنها روش کردن، راه بجائی نمی‌برد. گروهائی جانشین این و آن ملت شده‌اند و به بهانه مبارزه با دشمن، خشونت کور را به ملت‌های خود نیز تحمیل کرده‌اند، باید جای خود را به ملت‌ها بسپارند و آنها راه بیرون رفتن از مدار بسته را بجویند و در پیش بگیرند. دست کم از تحدید آزادی جامعه‌های خود دست بردارند. برای نمونه، طالبان به قول خانم بوتو، فرآورده پول عربستان و همکاری ارتش پاکستان و حکومت انگلستان بودند. خشونت کور را روش کردند. افغانستان را میدان جنگ کردند. پای قوای امریکا و انگلیس و... را به افغانستان گشودند. امروز نیز با قوای خارجی نمی‌جنگند، با آزادی مردم افغانستان، با برخورداری آنها است که می‌جنگند.

۸/۲ - هرگاه مقصود از مقاومت مسلحانه در برابر تجاوزهای مسلحانه امریکا و اسرائیل به حقوق ملی و حقوق انسان در سرزمین‌های مسلمان نشین است، برابر اعلامیه جهانی حقوق بشر، اینگونه مقاومت حق ملت‌های زیر سلطه است. با وجود این،

۸/۳ - از دید این جانب، عامل اول در پدید آمدن رابطه مسلط - زیر سلطه، نظام اجتماعی جامعه زیر سلطه است. نظامی اجتماعی بسته و یا نیمه بسته، زیر فشار نیروهای محرکه، یا باید باز شود و یا این نیروها را خنثی کند اگر نه، نظام اجتماعی باز و تحول پذیر می‌شود. قشرهای حاکم



## اسلام سیاسی در خدمت امپریالیسم!

نوشته ی: سمیر امین

ترجمه: ح. ریاحی

همه ی جریانات طرفدار اسلام سیاسی به "خودویژگی ی اسلام" معتقدند. طبق باور آنها اسلام بین سیاست و مذهب جدائی قائل نیست. این جدائی را ظاهراً مشخصه ی مسیحیت میدانند. یاد آوری اینکه نظراتشان با آنچه مرتجعین در آغاز قرن نوزدهم می گفتند کلمه به کلمه تطابق دارد، نمی تواند اثری بر آنها داشته باشد. در آغاز قرن نوزدهم مرتجعین (از جمله بونالد و دومستر) سعی می کردند گسستی را محکوم کنند که عصر روشنگری و انقلاب فرانسه در تاریخ غرب بوجود آورده بود! بر اساس این موضعگیری همه ی جریانات طرفدار اسلام سیاسی قلمرو مبارزه ی خود را در حوزه ی فرهنگ برمی گزیدند- اما "فرهنگی" که، در واقعیت، در تعلق داشتن به یک مذهب بخصوص فروکاسته می شود، تعلقی که اساس رسم و سنت است. در حقیقت، مبارزین اسلام سیاسی به بحث پیرامون جزم هایی که درونمایه مذهب است علاقه ای نشان نمی دهند. دغدغه ی اصلی آنها اینست که طبق شعار مرسوم عضویتشان به جماعت [اسلامی] پذیرفته شود. چنین نگرشی به واقعیت دنیای مدرن نگران کننده است، نه تنها به این دلیل که از اندیشه تهی است و سعی می کند فقدان فکرواندیشه را پنهان کند، بلکه به این خاطر که استراتژی امپریالیسم را توجیه می کند: استراتژی جایگزینی ی جنگ فرهنگ ها با مبارزات بین مراکز امپریالیسی و کشورهای پیرامونی ی تحت سلطه. تاکید انحصاری اسلام سیاسی بر فرهنگ این فرصت را در اختیار آن قرار می دهد تا مبارزات اجتماعی ی واقعی ی بین طبقات تحت ستم و استثمار با نظام سرمایه داری جهان گستر را از تمامی حوزه های زندگی حذف کند. مبارزین اسلام سیاسی در حوزه هایی که مبارزات اجتماعی ی واقعی جریان دارد حضور ملموسی ندارند و رهبران آنها همواره تکرار می کنند که چنین مبارزاتی بی اهمیت است. حضور آنها در این حوزه ها به تاسیس دبستان و کلینیک های درمانی محدود می شود که هدفی جز صدقه و ارشاد [مذهبی] ندارد. این فعالیت ها در خدمت پشتیبانی از

دادن به تاکتیک و بسا از یاد بردن استراتژی و نقض اصول هر بار که ضرورت اقتضا کرد (توجه می دهیم به نقض میثاق شورای ملی مقاومت و نقض اصل آزادی، در پی این تصور که «اصلاح طلبان» راه را باز می کنند و باید به آنها کمک رساند و نقض اصل استقلال، به دنبال این خیال که می باید آلترناتیوی را ساخت تا در صورت حمله نظامی آمریکا به ایران در صحنه حاضر بود). بنابر اخلاق مبارزه، به این اصول می باید عمل کرد. این اصول برای آن نیستند که بعد از بیرون آوردن دولت از تصرف مافیاهای نظامی - مالی، احتمالاً به عمل در آیند. زیرا هرگاه شرکت کنندگان در اتحاد بدانها عمل نکنند، پیشاپیش مسلم است که رژیم جدید، بر فرض استقرار، ادامه رژیم پیشین در شکلی دیگر شود.

۹/۳ - عرصه سیاسی ایران همواره در تصرف گرایشهای زورپرست و وابسته بوده است. بیرون آوردن ایران از تصرف زورپرستان - در حال حاضر مثلث زورپرست در حال زوال - می باید هدف هر همکاری باشد. بدیهی است چسبیدن به این یا آن رأس زورپرست، از موانع بزرگ همکاری بوده است. بهمان نسبت که این مثلث ضعیف می شود، این مانع نیز کوچک می شود.

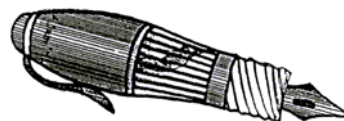
۹/۴ - موانع بالا همراه هستند با «هژمونی طلبی». نه تنها هژمونی طلبی مانع پیدایش جبهه گشته است بلکه عامل عمده انشعاب در سازمانهای سیاسی و متلاشی شدن آنها بوده است. تا وقتی قدرت هدف فعالیت سیاسی شمرده می شود، غیر ممکن است بتوان این مانع را از سر راه برداشت. چرا که قدرت فرآورده رابطه قوا است و در این رابطه یکی مسلط و یکی زیر سلطه، یکی رهبری کننده و دیگری رهبری شونده می شود.

۹/۵ - گریز از شفافیت و گرایش به ابهام که سبب می شود، هدفها ناروشن و موضعگیری ها چند پهلو شوند. هرگاه در تجربه ها، مشروطیت، ملی کردن صنعت نفت و انقلاب ۵۷ تأمل کنیم، ابهام را هم از موانع بزرگ همگرایی و هم از عوامل تحول از اتحاد به افتراق بوده اند.

۹/۶ - در طول یک قرن، مردم ایران، جنبش های کوچک به کنار، دست به سه جنبش همگانی زده اند. اما هر سه بار، از ایجاد یک دولت حقوق مدار، ناتوان گشته اند. از موانع همکاری و نیز ناکامی یکی تن ندادن به شناخت واقعیت آن سان که هست بوده است. در حقیقت، ستون پایه های دولت استبدادی، هر بار، ناشناخته مانده و بسا ستون پایه های فرسوده یا ستون پایه های جدید جانشین شده اند. ممکن نیست دولت استبدادی و ستون پایه های آن را شناخت و بر سر دولت حقوق مدار و ستون پایه آن توافق نکرد و به همکاری توانا شد.

۹/۷ - از موانع بس مهم، جنگ تقدم ها است: تقدم عدالت اجتماعی (نظر مارکسیست ها) و تقدم آزادی (نظر لیبرال ها) و تقدم اسلام نظر «اسلام گراها» و تقدم استقلال (نظر ملی گراها)، همکاری را غیر ممکن می کنند. در جریان انقلاب ایران، بر اصل موازنه عدمی، این اصول تعریف هائی را یافتند که اتحاد را میسر می کردند. اما بمحض، سقوط رژیم شاه، جنگ تقدم ها از سر گرفته شد و آمد بر سر گروه های در جنگ و مردم ایران آنچه آمد.

موانع دیگر نیز وجود دارند اما هرگاه همت کنند و کنیم و این موانع را از میان برداریم، بر از پیش یا برداشتن موانع دیگر توانا می شویم و می توانیم بدیل دموکراتیکی را بسازیم که بسان نیروی محرکه سیاسی عمل کند و جامعه ایرانی را به حرکت برای استقرار دموکراسی در آورد.



مبارزات طبقات محروم علیه نظامی نیست که مسئول فقرو فلاکت آنهاست.

اسلام سیاسی درحوزهی مسائل اجتماعی واقعی متحداوردی سرمایه داری وابسته و امپریالیسم مسلط است و از اصل ذات مقدس مالکیت دفاع می کند و نابرابری و همهی ملزومات بازتولید سرمایه داری را مشروعیت می بخشد. دفاع اخوان المسلمین از قوانین ارتجاعی در پارلمان مصر در همین اواخر یکی از صدها نمونه از این دست است. در پارلمان مصر، حقوق مالکان به ضرر زارعین اجاره دار (که اکثریت دهقانان خرد را تشکیل می دهند) تقویت شد. حتی یک نمونه قانون ارتجاعی وجود ندارد که در کشوری اسلامی وضع شده باشد که جنبش های اسلامی با آن مخالفت کرده باشند. افزون بر این، چنین قوانینی با توافق رهبران نظام امپریالیستی رسمیت پیدا می کند. اسلام سیاسی ضد امپریالیسم نیست حتی اگر مبارزین آن نظری جز این داشته باشند! برای امپریالیسم، اسلام سیاسی متحد ذیقیمتی است و امپریالیسم به این امر کاملاً واقف است. بنابراین، درک این قضیه ساده است که اسلام سیاسی همیشه طبقات حاکم عربستان سعودی و پاکستان را جزء رده های خود می داند. افزون بر این، این طبقات از همان آغاز جزء فعال ترین مشوقین آنها بوده اند. بورژوازی کمپورادور محلی، سرمایه داران نوکیسه و سودبرندگان جهان گسترده سرمایه با دست و دل بازی از اسلام سیاسی پشتیبانی می کنند. اسلام سیاسی چشم انداز ضد امپریالیستی را رد و موضعگیری "ضد غرب" (کم و بیش "ضد مسیحیت") را جایگزین آن کرده است. این موضعگیری، جوامع درگیر با امپریالیسم را بطور آشکار به بن بست کشانده و بنابراین مانعی بر سر راه بسط کنترل امپریالیستی بر نظام جهانی، بوجود نمی آورد.

اسلام سیاسی نه تنها در خصوص پاره های مسائل (مشخص مسائل مربوط به موقعیت اجتماعی زنان) ارتجاعی و حتی مسئول افراط کاری ها ایست که علیه شهروندان غیر مسلمان می شود، (از قبیل قبطیان در مصر) بلکه اساساً ارتجاعی است؛ و بنابراین نمی تواند در امر رهائی ملت ها شرکت داشته باشد.

با این وجود، سه بحث برای تشویق جنبش های اجتماعی به دیالوگ با جنبش های اسلام سیاسی ارائه شده است:

نخستین بحث این است که اسلام سیاسی توده های وسیعی را بسیج می کند که نمی توان آنها را نادیده گرفت یا تحقیر کرد. تصورات متعددی به این ادعا دامن می زند. با این همه، باید خونسردی خود را حفظ و چنین بسیج هایی را دقیقاً بررسی کرد. پیروزی های "انتخاباتی" از جمله نمونه های است که پای تجزیه و تحلیل کامل تری که در میان باشد، باید با محک دقیق سنجیده شود. من به یک نمونه اشاره می کنم؛ نسبت بسیار بالای رای دهندگانی - بیش از هفتاد و پنج درصد! - که در انتخابات اخیر مصر از رای دادن خودداری کردند. قدرت اسلامیت ها در خیابان، ضعف چپ سازمان یافته را به نمایش می گذارد که از صحنه های غایب است که مبارزات اجتماعی در آن جریان دارد.

حتی اگر بر سر قدرت بسیج گسترده ی اسلام سیاسی توافق وجود داشته باشد، آیا این توجیه کننده ی آنست که چپ باید سعی کند سازمان های اسلام سیاسی را برای فعالیت های سیاسی و اجتماعی با خود همراه کند؟ اینکه اسلام سیاسی تعداد کثیری از مردم را با موفقیت بسیج می کند، یک حقیقت است و هر استراتژیی سیاسی موثری باید این حقیقت را در ملاحظات، پیش نهادات و گزین های خود در نظر داشته باشد. اما تلاش برای اتحاد با آنها بهترین وسیله برخورد با این چالش نیست. باید اشاره کرد که سازمان های اسلام سیاسی - بخصوص اخوان المسلمین - در پی چنین اتحادی نیستند و حتی آنرا رد می کنند. اگر به تصادف پاره های سازمان های چپ بداقبال اتحاد با اسلام سیاسی را پذیرفته اند، اولین تصمیمی که اسلام سیاسی پس از کسب قدرت می گیرد این است که اتحاد دست و پاگیر با آنها را با خشونت هرچه تمام تر از بین ببرد، همانطور که در ایران مورد سرنوشت مجاهدین و فدائیان خلق را شاهد بودیم.

استدلال دوم که طرفداران "دیالوگ" ارائه داده اند این است که اسلام سیاسی حتی اگر در چارچوب پیش نهادات اجتماعی ارتجاعی

است، ولی "ضد امپریالیست" است. شنیده ام که گفته اند معیار ضد امپریالیستی که من ارائه داده ام (پشتیبانی بی چون و چرا از مبارزاتی که در راستای پیشرفت اجتماعی صورت می گیرد). "اکنونمیستی" است و از ابعاد سیاسی چالشی که ملل جنوب با آن روبرو هستند غافل. به باور من این انتقاد فاقد اعتبار است بشرطی که آنچه گفته ام را در نظر بگیرند، مشخصاً آنچه درباره ی ابعاد دمکراتیک و ملی ی پاسخ های مطلوبی گفته ام که به رویارویی با این چالش مربوط می شود.

همین طور هم می پذیرم که نیروهای فعال [در صحنه ی جامعه] در پاسخ به چالشی که ملت های جنوب با آن روبرویند و در برخورد با ابعاد اجتماعی و سیاسی آن ضرورتاً بی گیر نیستند. بدین ترتیب امکان تصور یک اسلام سیاسی وجود دارد که ضد امپریالیسم باشد اما درحوزه ی اجتماعی قهقرائی. در این رابطه، ایران، حماس در فلسطین، حزب الله در لبنان و پاره های جنبش های مقاومت در عراق باافاصله به ذهن متبادر می شود. این وضعیت های مشخص را بعداً بررسی می کنم. نظرم این است که اسلام سیاسی بطور کلی ضد امپریالیست نیست اما در مقیاسی جهانی و بطور کامل با قدرت های مسلط همراه است.

استدلال سوم توجه چپ را به ضرورت مبارزه با اسلام ستیزی جلب می کند. هیچ چپی که ارزش نام بردن داشته باشد نمی تواند مساله ی شورش حومه ی پاریس را نادیده بگیرد، یعنی برخورد با آن طبقات از مردم که منشاء مهاجرت دارند و در کلان شهرهای سرمایه داری پیشرفته ی معاصر زندگی می کنند. تجزیه و تحلیل این چالش و پاسخ هایی که گروه های گوناگون (احزاب ذینفع، چپ اروپائی شرکت کننده در انتخابات، چپ رادیکال) به آن داده اند، محور بررسی این مقاله نیست. به این بسنده می کنم که نقطه نظرم را بگویم: پاسخ ترقی خواهانه به این چالش نمی تواند برپایه ی نهادینه کردن جماعت مداری (کمونیتراینیسم) (۱) گذاشته شود که در اساس و ضرورتاً همیشه با نابرابری در پیوند است و نهایتاً ریشه در فرهنگ نژادپرستی دارد. کمونیتراینیسم که محصول ایدئولوژیک فرهنگ سیاسی ارتجاعی ایالات متحده است (و پیش از آن با موفقیت در بریتانیای کبیر پیش برده شده است) می رود که زندگی سیاسی قاره اروپا را آلوده کند. اسلام ستیزی که بخش های مهمی از نخبگان و وسائل ارتباط جمعی به طور منظم به آن دامن می زنند، استراتژیی اداره ی تکثر فرهنگی جماعت به نفع سرمایه است زیرا این احترام ظاهری به تکثر، در حقیقت، فقط ابزاری است برای تعمیق شکاف ها و اختلافات در میان طبقات خلقی.

مساله ی به اصطلاح حومه ها مساله ی ویژه است و خلط آن با مساله ی امپریالیسم (یعنی مدیریت امپریالیستی مناسبات بین مراکز مسلط امپریالیستی و کشورهای پیرامونی تحت سلطه) کمکی به پیشرفت در هیچ یک از این حوزه های کاملاً متمایز نخواهد کرد. این خلط مسائل بخشی از اسباب و ابزار ارتجاعی است و تقویت کننده ی اسلام ستیزی؛ و اسلام ستیزی نیز بنوبه خود، هم حمله به طبقات خلقی در مراکز امپریالیستی و هم حمله به ملل کشورهای پیرامونی را، مشروعیت می بخشد. این خلط مسائل و اسلام ستیزی، بنوبه ی خود به اسلام سیاسی - ارتجاعی، خدمت ارزشمندی می کند و به گفتمان ضدغربی آن اعتبار می بخشد. بنابراین، می خواهم بگویم که دو اردوی مبارزه ی ایدئولوژیک ارتجاعی، که به ترتیب راست نژاد پرست غرب و اسلام سیاسی پیش برنده ی آنند، یکدیگر را تقویت می کنند، درست همانطور که آنها از فعالیت های کمونیتراینیسم پشتیبانی می کنند.

### نوگرایی، دمکراسی، سکولاریسم و اسلام

سیمائی که مناطق عربی و اسلامی امروزه از خود ارائه می دهند، سیمای جوامعی است که در آنها مذهب (اسلام) در تمامی عرصه های زندگی سیاسی و اجتماعی در صف مقدم قرار گرفته است، بطوری که تصور این که جزاین می توانست باشد، عجیب می نماید. اکثریت ناظران خارجی (رهبران سیاسی و وسائل ارتباط جمعی) به این نتیجه می رسند که نوگرایی، شاید هم دمکراسی، بناچار خود را باحضور پر قدرت اسلام انطباق خواهد داد. آنها به این ترتیب سکولاریسم را ناممکن می سازند. این سازش یا ممکن است و باید از آن حمایت شود یا ضروری نیست و

سیاسی فراتر می رود. تکرار این ادعا که خدا الهامبخش ملت "امریکا" است و پشتیبانی وسیع از این "اعتقاد" مفهوم سکولاریسم را از محتوا تهی می کند. در حقیقت، گفتن این که خدا تاریخ را می سازد به معنی اینست که ساختن تاریخ را تنها به عهده‌ی بازار بگذاریم. از این نقطه نظر جایگاه ملت‌های خاورمیانه کجاست؟ تصویر مردان ریشوی سر فرود آورده و زنان روسری به سر، به نتیجه گیری‌های عجولانه

در باره‌ی شدت هواداری و پیروی مذهبی افراد منتهی می شود. دوستان "فرهنگ باور" غرب که خواهان احترام به تنوع مذاهب‌اند به ندرت تلاش می کنند بفرمان مقامات [دولتی] چه روندهایی را به خدمت گرفته‌اند تا تصویری باب طبع خود را عرضه کنند. بی تردید افرادی هستند که "شیفته‌ی خدا" هستند. آیا تناسب عددی آنها از کاتولیک‌های اسپانیایی که در روز عید پاک راهپیمایی می کنند بیشتر است؟ یا از جمعیت وسیعی که در ایالات متحده به موعظه کنندگان انجیل در تلویزیون گوش می دهند؟

بهررو، این منطقه [خاورمیانه] همیشه چنین تصویری از خود ارائه نداده است. گذشته از تفاوت‌هایی که هر کشور با کشور دیگر دارد، منطقه‌ی پهنای را می توان مشخص کرد: از مراکش تا افغانستان، از جمله ملت های عرب (به استثنای کشورهای شبه جزیره‌ی عربی)، ترکها، ایرانیان، افغان‌ها و ملت‌های جمهوری‌های آسیای مرکزی شوروی سابق که امکانات بسط و گسترش سکولاریسم در آنها را نمی توان نادیده گرفت. وضعیت در میان ملت‌های همجوار، عرب‌های شبه جزیره یا پاکستان متفاوت است.

سنت‌های سیاسی در این منطقه‌ی پهنای [خاورمیانه] شدیداً تحت تاثیر جریانات رادیکال نوگرا قرار داشته‌اند: ایده‌های روشنگری، انقلاب فرانسه، انقلاب روسیه و کمونیسم انترناسیونال سوم همگی در خاطر مردم بود و بطور مثال بسی بیشتر از پارلمنتاریسم و ست‌مینیست اهمیت داشت. این جریانات غالب که الهامبخش مدل‌های اصلی‌ی دگرگونی سیاسی بودند و طبقات حاکمه آنها را در عمل پیاده کردند، مدل‌هایی بود که از پاره‌ای جهات می توان آنها را شکل‌هایی از استبداد روشن بین توصیف کرد.

این گونه بود وضعیت مصر «محمد علی» یا «خدیدو اسماعیل». کمالیسم در ترکیه و نوسازی در ایران، از این دست بود. پوپولیسم ملی مرحله‌ی اخیر تاریخ به مجموعه پروژه‌های سیاسی تعلق دارد. گونه‌های این مدل متعدد بود (جبهه‌ی رهایی بخش ملی‌ی الجزیره، بورق‌بیسیم تونس، ناصریسم مصر، بعثیسم سوریه و عراق)، اما راستای آنها شبیه یکدیگر بود. ظاهراً تجربه‌های افراطی - به اصطلاح تجربه رژیم‌های کمونیستی در افغانستان و یمن جنوبی - با یکدیگر در اساس تفاوتی نداشتند. همه‌ی این رژیم‌ها دستاوردهای زیادی داشتند و به همین دلیل از پشتیبانی وسیع توده‌ای برخوردار بودند. به همین دلیل بود که این رژیم‌ها با وجودی که واقعاً دموکراتیک نبودند، مسیر رشد و توسعه را در این راستا [انواوری] گشودند. در پاره‌ای موقعیت‌ها، مثلاً در مصر از سال ۱۹۲۰ تا ۱۹۵۰، تلاشی در جهت دموکراسی انتخاباتی صورت گرفت و کانون ضدامپریالیستی میانه‌رو (حزب وفد) از آن حمایت کرد. این تلاش با مخالفت قدرت امپریالیستی مسلط (بریتانیای کبیر) و متحدین محلی آن (خانواده‌ی سلطنتی) روبرو شد. با اطمینان می توان گفت که سکولاریسم در شکل متعادل خود از طرف مردم "رد" نشد. سهل است، این مذهب‌یون بودند که در اذهان مردم تاریکاندیش بودند و البته هم اکثر آنها چنین بودند.

تجربه‌های نوگرایی از استبداد نوگرا تا پوپولیسم رادیکال ملی اموری تصادفی نبود. جنبش‌های پُر قدرتی که در طبقات متوسط دست بالا را داشتند، پیش برنده‌ی آن بودند. این طبقات بدین ترتیب خواست و اراده‌ی خود را نشان دادند که می‌خواهند در صحنه‌ی جهانی شده‌ی مدرن بمثابه شرکای کامل و تمام عیار به حساب آیند. این پروژه‌های با محتوای نوگرایانه را که می‌توان پروژه‌های بورژوائی ملی توصیف کرد، به بسط سکولاریسم یاری می‌رساند و پیش برندگان بالقوه‌ی رشد و تحول دموکراتیک محسوب می شد. اما دقیقاً به این دلیل که پروژه‌هایی بودند

باید با این منطقه از جهان همانطور که هست برخورد کرد. من به هیچ وجه با این دید به اصطلاح واقع‌بینانه موافق نیستم. آینده - در چشم انداز درآمدت از سوسیالیسم جهانی شده - برای ملل این منطقه هم چون ملل دیگر، دموکراسی و سکولاریسم است. چنین آینده‌ای در این مناطق هم چون دیگر مناطق ممکن است، اما هیچ کجا، هیچ چیز، قطعی و تضمین شده نیست.

نوگرایی گسستی است در تاریخ جهان که اروپا در قرن شانزدهم مبتکر آن بود. نوگرایی انسان را چه بصورت فرد و چه جمع، مسئول تاریخ خود می‌داند؛ در نتیجه با ایدئولوژی‌های پیش مدرن فاصله می‌گیرد. بنابراین، با نوگرایی است که دموکراسی ممکن می‌گردد، درست همانگونه که نوگرایی لازمه‌اش سکولاریسم در مفهوم جدائی‌ی مذهب از سیاست است. مجموعه بهم پیوسته‌ی نوگرایی، دموکراسی و سکولاریسم که عصر روشنگری معمار آن بود و انقلاب [کبیر] فرانسه به آن جامه‌ی عمل پوشاند، تاکنون با همه‌ی پیشرفت‌ها و پسرفت‌های خود، جهان معاصر را شکل بخشیده است. اما نوگرایی به خودی خود فقط یک انقلاب فرهنگی نیست، بلکه تنها در رابطه تنگاتنگ با تولد و رشد سرمایه داری معنا و مفهوم پیدا کرده است. این رابطه محدودیت‌های تاریخی نوگرایی "واقعاً موجود" را مشخص کرده است. بنابراین، شکل‌های مشخص نوگرایی، دموکراسی و سکولاریسمی که امروزه با آنها سروکار داریم را می‌باید بعنوان ثمرات تاریخ مشخص رشد سرمایه داری، مورد ملاحظه و بررسی قرار دهیم. شرایط ویژه‌ای که سلطه‌ی سرمایه داری مبین آنست، ویژگی‌های اخص نوگرایی، دموکراسی و سکولاریسم را رقم زده اند - سازش‌های تاریخی‌ای که محتوای اجتماعی بلوک [طبقاتی] مسلط را مشخص می‌کند - (آنچه من روند تاریخی‌ی فرهنگ های سیاسی می نامم).

در این جا معرفی فشرده‌ی درکم از متد ماتریالیستی‌ی تاریخی را فقط به این دلیل یادآوری کردم که روش‌های گوناگون ترکیب نوگرایی، دموکراسی و سکولاریسم سرمایه داری را بر متن نظری آن مشخص کنم. عصر روشنگری و انقلاب فرانسه، مدل سکولاریسم رادیکال را عرضه داشت. فرد بی خدا باشد یا لاداری، خدا باور باشد یا مؤمن (در این مورد مسیحی) آزادی انتخاب دارد و دولت در آن دخالتی ندارد. در سطح قاره‌ی اروپا - و در فرانسه با احیای سلطنت - عقب نشینی‌ها و سازش‌هایی که قدرت بورژوازی را با قدرت طبقات مسلط نظام‌های پیشامدرن متحد کرد، زمینه ساز سکولاریسم فروکاسته و ضعیفی شد که از آن رواداری و تحمل فهمیده می‌شد. این سکولاریسم نقش اجتماعی کلیساها را از نظام سیاسی حذف نمی‌کرد. در مورد ایالات متحده، قضیه چنین است که مسیر خاص تاریخی این کشور به شکل‌گیری فرهنگ سیاسی‌ای منتهی شد که اساساً ارتجاعی بود. در این فرهنگ، سکولاریسم راستین عملاً ناشناخته است. در این کشور مذهب عامل اجتماعی شناخته شده‌ای است و سکولاریسم با تکثر مذاهب رسمی، خلط می‌شود. (هرمذهب - یا حتی سبکت - رسمی است.)

بین گستره‌ی سکولاریسم رادیکال و میزان پشتیبانی از شکل‌یابی جامعه در هماهنگی با درونمایه‌ی نوگرایی، پیوند مشخصی وجود دارد. چپی که به تاثیر گذاری سیاست در، جهت بخشی به تحول اجتماعی در راستاهای مشخصی باور داشته باشد، خواه چپ رادیکال یا حتی میانه‌رو، از مفاهیم اساسی سکولاریسم دفاع می‌کند. راست محافظه کار ادعا می‌کند که تکوین و تحول امور، خواه اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی را باید به حال خود گذاشت. سرمایه، در زمینه‌ی اقتصاد، مشخص بازار را مطلوب خود می‌داند. در زمینه‌ی سیاست، دموکراسی کم‌شتاب به قانون تبدیل شده و دگرگونی جای بدیل را گرفته است. و در جامعه، در این زمینه [زمینه‌ی دموکراسی]، سیاست نیازی به سکولاریسم فعال ندارد - "جماعات" کمبودهای دولت را جبران می کنند. تاریخ را بازار و دموکراسی نمایندگی، می سازد؛ و باید گذاشت چنین کنند. چنین برداشتی از اندیشه‌ی اجتماعی در لحظه کنونی عقب نشینی چپ، دست بالا را دارد و در فرمولبندی‌هایی تجلی می‌یابد که طیفی از افراد از «تورن» تا «نگری» را دربر می‌گیرد. فرهنگ سیاسی ارتجاعی ایالات متحده، از این هم در نفی مسئولیت فعالیت



که با منافع امپریالیسم درگیر شدند، امپریالیسم بی‌رحمانه با آنها مبارزه کرد و بطور منظم نیروهای تاریک اندیش را برای این مقصود، سازمان داد.

تاریخ اخوان المسلمین را خوب می‌شناسیم. در دهه‌ی بیست، بریتانیا و خانواده‌ی سلطنتی آنرا عملاً سازماندهی کردند تا جلوی پیشرفت دمکراتیک و سکولار «وفد» را بگیرند. سیا و سادات، بازگشت جمعی آنها از گریزگاهشان در عربستان را، پس از مرگ ناصر سازمان دادند. این قضیه را نیز همگان می‌دانند. با تاریخچه‌ی طالبان، که سازمان سیا در پاکستان بوجود آورد تا با "کمونیست‌ها" بجنگند نیز همگی آشنائیم. "کمونیست‌ها" مدارس را به روی دختر و پسر گشودند. خوب هم می‌دانیم که اسرائیلی‌ها ابتدا به حماس کمک کردند تا جریانات سکولار و دمکراتیک مقاومت فلسطین را تضعیف کنند.

اسلام سیاسی بدون پشتیبانی مداوم، همه جانبه و مصمم ایالات متحده، نمی‌توانست به سادگی مرزهای عربستان سعودی و پاکستان را پشت سر بگذارد. وقتی نفت در سرزمین عربستان کشف شد، جامعه‌ی عربستان حتی به فاصله گرفتن با سنت آغاز هم نکرده بود. آنزمان بود که بین امپریالیسم و طبقه‌ی سنتی حاکم بلافاصله اتحاد برقرار شد. قراردادی که بین دو شریک بوجود آمد اسلام سیاسی وهابی را، جان تازه بخشید. بریتانیا نیز با تشویق رهبران مسلمان به ایجاد کشور مستقل خود، موفق شد وحدت هندوستان را از بین ببرد و این کشور را از بدو تولدش، بدام اسلام سیاسی بیندازد. باید اشاره کرد که تئوری‌ای که به اسلام سیاسی قانونیت بخشید- و آنرا به موعودودی نسبت می‌دهند- تئوری‌ایی بود که قبلاً شرق شناسان انگلیسی در خدمت به اعلیحضرت طرح ریزی کرده بودند. (۲)

بنابراین، ابتکار ایالات متحده برای درهم شکستن جبهه‌ی متحد کشورهای افریقا و آسیا که در باندونگ در سال ۱۹۵۵ بوجود آمد، امری است قابل درک. عربستان سعودی و پاکستان در مقابل این جبهه "کفرانسی اسلامی" را (از سال ۱۹۵۷) علم کردند و بدین وسیله اسلام سیاسی در این منطقه نفوذ کرد.

کمترین نتیجه‌ای که از این ملاحظات باید گرفت این است که اسلام سیاسی نتیجه‌ی خود بخودی اعتقادات مذهبی اصیل و واقعی ملت‌های مورد بحث نیست. اسلام سیاسی ثمره‌ی فعالیت سیستماتیک امپریالیسم است که البته نیروهای تاریک‌اندیش مرتجع و طبقات کمپرادر حاضر به خدمت آنها از آن حمایت می‌کنند. در این که مسئولیت این وضعیت به عهده‌ی چپ نیز هست که نه درک کرد و نه دانست چگونه با این چالش رویارو شود، تردید و چون و چرا نباید کرد

## مسائل مربوط به کشورهای خط مقدم

### (افغانستان، عراق، فلسطین و ایران)

پروژه‌ی ایالات متحده کنترل نظامی بر سراسر کره‌ی زمین است. این پروژه در سطوح مختلف مورد حمایت متحدین تحت فرمان امریکا در اروپا و ژاپن نیز هست. با در نظر داشت این چشم انداز، ایالات متحده خاورمیانه را به چهار دلیل بعنوان "نخستین هدف نظامی" برگزیده است.

۱- این منطقه بیشترین منابع زیر زمینی نفتی جهان را داراست و کنترل مستقیم آن بدست ایالات متحده و با نیروی نظامی، این موقعیت ممتاز را در اختیار واشنگتن قرار می‌دهد که متحدین خود- اروپا و ژاپن - و رقبای احتمالی (چین) را در زمینه‌ی تامین انرژی مورد نیاز خود به سطح وضعیت نامطلوب وابستگی تنزل دهد.

۲- از این منطقه که محل تقاطع دنیای کهن است تدارک تهدید نظامی دائمی علیه چین، هندوستان و روسیه آسانتر است.

۳- درحال حاضر این منطقه در ضعف و هرج و مرجی بسر می‌برد که امکان پیروزی تجاوزگر در آن کار آسانی است و سرانجام:

۴- حضور اسرائیل - متحد بی چون و چرای واشنگتن- در منطقه. چنین تجاوزی کشورها و ملت‌های خط مقدم (افغانستان، عراق،

فلسطین و ایران) را در وضعیت استثنائی نابودی (سه کشور نخست) قرارداد داده یا به نابودی تهدید می‌کند

## افغانستان

افغانستان بهترین دوره‌ی تاریخ مدرن خود را در به اصطلاح جمهوری کمونیستی تجربه کرد. در این دوره رژیم استبداد نوگرایی روشن بینی سر کار بود که امکان تحصیل را برای دانش آموزان پسر و دختر فراهم کرد. این رژیم، دشمن تاریک اندیشی و بهمین دلیل از پشتیبانی قاطعی در جامعه برخوردار بود. اصلاحات ارضی آن مجموعه اقداماتی را در بر می‌گرفت که هدف آن تضعیف قدرت استبدادی رهبران قبائل بود. پشتیبانی- دست کم ضمنی- اکثریت دهقانان، پیروزی احتمالی تحولی را تضمین می‌کرد که بدرستی آغاز شده بود. رسانه‌های گروهی غرب و اسلام سیاسی، تبلیغ کردند که این پروژه تمامیت خواهی، الحادی و کمونیستی است که مردم افغان آنرا رد می‌کنند. در واقعیت، اما، محبوبیت این رژیم که بسیار به رژیم آتاتورک شبیه بود، در میان مردم آنچنان هم اندک نبود.

این حقیقت که رهبران این تجربه در هر دو گروه (خلق و پرچم) خود را کمونیست می‌نامیدند، تعجب آور نیست. مدل پیشرفتی که ملت‌های همجوار آسیای مرکزی شوروی (باوجود همه مطالبی که در این باره گفته شده و به رغم رفتار استبدادی این نظام‌ها) داشتند در مقایسه با فاجعه‌ای اجتماعی جاری که حاصل مدیریت امپریالیسم بریتانیا در دیگر کشورهای همجوار (منجمله هندوستان و پاکستان) بود، این تاثیر را داشت که در افغانستان همانند بسیاری از کشورهای این منطقه میهن پرستان تشویق شوند ابعاد کامل موانعی را بررسی کنند که امپریالیسم بر سر راه هرگونه تلاش جهت نوگرایی بوجود می‌آورد. دعوت شوروی از طرف یکی از این دو گروه جهت مداخله برای نجات از شر دیگران بی‌تردید تاثیر منفی داشت و امکانات پیشبرد پروژه‌ی نوگرایی مردمی ملی را سوزاند.

ایالات متحده، مخصوصاً و متحدین سه گانه‌ی آن عموماً مخالفین سرسخت نوگرایان افغانی بوده‌اند، خواه کمونیست باشند یا نباشند. همان‌ها بودند ایالات متحده و متحدین آن که تاریخ اندیشان نوع اسلام سیاسی پاکستان (طالبان) و سرداران (رژیم به اصطلاح کمونیستی سران قبائل را با موفقیت بی طرف نگهداشته بود) را بسیج کردند و همان‌ها بودند که آنها را تعلیم داده و مسلح کردند. حتی پس از عقب نشینی شوروی، دولت نجیب‌الله نشان داد که می‌تواند مقاومت کند. اگر حمله‌ی نظامی پاکستان جهت حمایت از طالبان و پس از آنها، حمله‌ی نیروهای تجدید سازمان یافته‌ی سرداران نبود که به هرج و مرج بیشتر دامن زد، مقاومت نجیب‌الله دست بالا را پیدا کرده بود.

افغانستان را دخالت ایالات متحده، متحدین و جاسوسان آن، بخصوص اسلامیست‌ها، به ویرانی کشاند. تحت اقتدار آنان نمی‌توان افغانستان را بازسازی کرد، آنهم اقتداری نه چندان پنهان که بدست دلچکی پیش برده می‌شود که در بین مردم پایگاهی ندارد و از محل کار خود در شرکت فراملی هواپیمائی تگزاس با چتر نجات به افغانستان منتقل شده است. "دمکراسی" خیالی‌ای که واشنگتن، ناتو و سازمان ملل ادعای نجات آنرا داشتند، اما برای توجیه ادامه‌ی حضور خود (در حقیقت، اشغال) مطرح کردند، از همان آغاز دروغی بیش نبود و به مضحکه تبدیل شد.

تنها یک راه حل برای مساله‌ی افغانستان وجود دارد: همه‌ی نیروهای بیگانه باید خاک این کشور را ترک کنند و همه‌ی قدرت‌ها را باید مجبور کرد دست از کمک مالی و مسلح کردن متحدین خود بردارند. پاسخ من به آنهاست که نیت خیر دارند و نگران آنند که مردم افغانستان در چنین صورتی با دیکتاتوری طالبان مدارا کنند، این است که حضور بیگانه تاکنون پابرجا بوده است و در صورت باقی ماندن، بهترین پشتیبان برای این دیکتاتوری است! مردم افغانستان زمانی که غرب مجبور شد به امور آنها کمتر علاقه نشان دهد در مسیر دیگری- احتمالاً بهترین مسیر ممکن- قرار گرفته بودند. غرب متمدن همواره استبداد تاریک اندیش را در برابر استبداد روشن بین "کمونیست‌ها"

ترجیح داده و خطر آنرا برای منافع خویش بی‌نهایت کمتر دانسته است!

## عراق

هدف دیپلماسی مسلح ایالات متحده بسی پیش از آنکه بهانه حمله به کویت را در سال ۱۹۹۰ بدست آورد، یا با وضعیت پس از یازده سپتامبر ۲۰۰۱ روبرو شود، نابودی عراق بود. بوش از این دستاویزها با دروغ و بدبینی گویز گونه‌ای استفاده کرد ("دروغ اگر بزرگ باشد و مرتب تکرار شود سرانجام مردم بقبول آن تن می‌دهند.") دلیل این امر ساده است و هیچ گونه ارتباطی با گفتمان رهائی‌ی مردم عراق از شر دیکتاتور خونریز، صدام حسین، (که واقعاً هم دیکتاتور بود) ندارد. عراق بخش بزرگی از بهترین منابع نفتی کره‌ی زمین را داراست. اما از این هم مهم‌تر اینکه عراق موفق شده بود کادر علمی و تکنیکی‌ای را آموزش دهد که به همت سنجش‌گری و دقت خود قادر بودند از پروژه‌ی ملی منسجم و اساسی‌ای حمایت کنند. این خطر می‌باید با جنگ پیش‌گیرانه‌ای از میان برده می‌شد که ایالات متحده به خود حق داده بود آنرا هر زمان و هر کجا که تصمیم بگیرد بدون کمترین احترامی به قوانین بین‌المللی انجام دهد



سواى این ملاحظه‌ی آشکار، پرسش‌های جدی چندى را باید

بررسی کرد:

- ۱ - نقشه واشنگتن چگونه می‌توانست - حتی یک لحظه‌ی تاریخی کوتاه- چنین پیروزی سهل و ساده و خیره کننده‌ای بنظر آید؟
- ۲ - وضعیت جدیدی که ملت عراق امروزه با آن روبروست چیست؟
- ۳ - پاسخ بخش‌های گوناگون مردم عراق به این چالش چیست؟
- ۴ - راه حل‌های نیروهای دمکراتیک و پیشروی عراقی و عرب و نیروهای بین‌المللی به این وضعیت چیست؟

شکست صدام حسین قابل پیش بینی بود. مردم عراق در رو در روئی با دشمنی که امتیاز اصلی‌اش این بود که می‌توانست با مصونیت از طریق بمباران هوایی (و بعداً استفاده از سلاح اتمی) به نسل کشی دست بزند، تنها پاسخ موثری که داشتند عبارت بود از: ادامه‌ی مقاومت در سرزمین اشغال شده‌ی خود. صدام حسین هم خود را کامل صرف نابودی هرنوع وسیله‌ی دفاعی کرده بود که مردم در اختیار داشتند و این هدف را با از میان بردن سیستماتیک هر سازمان یا حزب سیاسی‌ای (با حزب کمونیست آغاز کرد) پیش می‌برد که تاریخ مدرن عراق را ساخته بود، منجمله حزب بعث که یکی از بازیگران اصلی آن دوره بود. تحت چنین شرایطی نباید تعجب کرد که مردم عراق بدون مبارزه اجازه دادند کشورشان مورد تهاجم قرارگیرد و حتی اینکه برخی رویکردها (چون شرکت ظاهری در انتخابات که اشغالگران سازمان داده بودند و یا جنگ برادرکشانه‌ی بین کردها، عرب‌های سنی و شیعه) ظاهراً بمعنی پذیرش احتمالی‌ی شکست بود (که واشنگتن پایه‌ی محاسباتش را بر آن گذاشته بود) نیز نباید تعجب کرد. اما آنچه شایان توجه است اینکه مقاومت (علی‌رغم ضعف‌های جدی‌ای که نیروهای گوناگون مقاومت داشته‌اند) روزه روز دامنه پیدا می‌کند و بر پا نگهداشتن رژیم دست نشانده‌ای را غیر ممکن ساخته است که بتواند به ظاهر هم، نظم را حفظ

کند. این وضعیت بگونه‌ایست که هم اکنون شکست پروژه‌ی واشنگتن را بنمایش گذاشته است.

با این وجود، اشغال نظامی خارجی وضعیت جدیدی را بوجود آورده است. ملت عراق واقعاً مورد تهدید است. واشنگتن قادر نیست بکمک دولت بظاهر ملی میانجی‌ای بر این کشور کنترل داشته باشد (تا منابع نفتی آنرا بغارت برد که هدف شماره یک آنست). بنابراین، واشنگتن جز متلاشی کردن کشور راه دیگری برای ادامه‌ی پروژه‌ی خود در پیش ندارد. تقسیم آن، دست کم، به سه کشور (کرد، عرب سنی و عرب شیعه) که احتمالاً ازهمان آغاز هدف واشنگتن در همگامی با اسرائیل بود. (بایگانی‌ها حقیقت این امر را در آینده برملا خواهد کرد). امروزه ورق "جنگ داخلی" ورقی است که واشنگتن برای قانونی جلوه دادن ادامه‌ی اشغال عراق با آن بازی می‌کند. روشن است که اشغال دائمی هدف بود- و هدف باقی می‌ماند: این تنها ابزار واشنگتن برای تضمین کنترل‌اش بر منابع نفتی است. برای آنچه واشنگتن رسماً بعنوان قصد خود اعلام می‌کند، مثلاً "ما کشور[عراق] را پس از برقراری نظم ترک خواهیم کرد." نمی‌توان اعتباری قائل شد. باید یادآور شد که انگلیسی‌ها هرگز از اشغال مصر که از سال ۱۸۸۲ شروع شد چیزی جز این که این اشغال موقتی است نگفتند (اشغالی که تا سال ۱۹۵۶ ادامه پیدا کرد!). در همین مدت زمان اشغال، ایالات متحده هر روز بخش بیشتری از مدرسه‌ها، کارخانه‌ها و ظرفیت‌های علمی این کشور را با استفاده از تمام وسائل، از جمله جنایت آمیزترین آنها، نابود کرده است.

پاسخی که مردم عراق، دست کم تاکنون، به این چالش داده‌اند بنظر جوابگوی وخامت اوضاع نیست. این حداقل نظری است که می‌توان در این مورد داشت. دلایل این امر چیست؟ وسائل ارتباط جمعی مسلط غربی تا حد مشمزمز کننده‌ای تکرار می‌کنند که عراق کشوری ساختگی است و سلطه‌ی سرکوبگرانه‌ی رژیم "سنی" صدام بر شیعیان و کردها منشاء جنگ اجتناب ناپذیر داخلی است (که احتمالاً تنها با ادامه‌ی اشغال بیگانه می‌توان جلوی آنرا گرفت) و بنابراین، مقاومت به معدود اسلامبست‌های متعصب طرفدار صدام در مثلث سنی محدود می‌شود. بی تردید ارتباط بوجود آوردن بین این همه درغگوئی، کار دشواری است.

پس از پایان جنگ جهانی اول، دولت بریتانیا در درهم شکستن مقاومت مردم عراق، با دشواری عظیمی روبرو شد و در هماهنگی کامل با سنت امپریالیستی خود، سلطانی را به عراق صادر کرد و طبقه‌ی ملاکین بزرگ را برای پشتیبانی از قدرت خود بوجود آورد و بدین ترتیب موقعیت ویژه‌ای به سنی‌ها داد. اما، علی‌رغم کوشش مداوم، با شکست روبرو شد. حزب کمونیست و حزب بعث، نیروهای سیاسی اصلی سازمانیافته‌ای بودند که قدرت سلطنتی "سنی" را شکست دادند. از سلطنت همه متغیر بودند، از سنی گرفته تا شیعه و کرد. رقابت خشن بین این دو نیرو که از سال ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۳ صحنه‌ی اصلی مبارزه بود با پیروزی حزب بعث پایان گرفت و در آن زمان قدرت‌های غربی از آن استقبال کردند و برایشان نوعی آرامش خاطر بود. در پروژه‌ی کمونیست‌ها امکان تکامل دمکراتیک عراق وجود داشت. این امر در مورد حزب بعث صادق نبود. حزب بعث در اساس ناسیونالیست و پان عربیست بود و مدل پروسی پایه ریزی وحدت آلمان را می‌پسندید و اعضای خود را از میان خرده بورژوازی عرفی نوگرا، بسیج می‌کرد که دشمن اظهار نظرات تاریک اندیشانه‌ی مذهبی بودند. وقتی حزب بعث بقدرت رسید، آنگونه که قابل پیش بینی بود، به دیکتاتوری‌ای تحول یافت که تنها می‌توان آنرا ضد امپریالیستی سست پایه نامید، بدین معنی که بسته به پیش‌آمدها و اوضاع و احوال سازش دوجانبه (بین قدرت بعثی‌ها و امپریالیسم ایالات متحده که در منطقه قدرت غالب بود) را می‌پذیرفت.

این سازش و معامله رهبر عراق را تشویق کرد تا به افراط کاری‌های خود بزرگ بینانه دست زند، با این تصور که واشنگتن می‌پذیرد که او را به متحد اصلی خود در منطقه تبدیل کند. حمایت واشنگتن از بغداد (تحويل اسلحه‌ی شیمیائی موید این پشتیبانی است) در جنگ بیهوده و جنایت‌کارانه علیه ایران از سال ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۹ ظاهراً به این

حساب‌گری حقانیت می‌بخشید. صدام هرگز تصورش را هم نمی‌کرد که واشنگتن فریب‌اش دهد، تصورش را نمی‌کرد که نوسازی عراق برای امپریالیسم غیر قابل پذیرش باشد و اینکه تصمیم به نابودی عراق قبلاً گرفته شده بود. وقتی چراغ سبز الحاق کویت به صدام داده شد، صدام به دام افتاد (در حقیقت، کویت در دوران عثمانی به استان‌هایی الحاق شد که عراق را بوجود آورد و امپریالیست‌های انگلیسی بمنظور اینکه به یکی از مستعمره‌های نفتی خود تبدیل‌اش کنند، آنرا از عراق جدا کردند) سپس کشور را ده سال در محاصره‌ی اقتصادی قرار دادند تا شیرهی جان آنرا بقصد پیروزی شکوهمند به انتها برسانند و نیروهای مسلح ایالات متحده خلاء موجود را پرکنند.

رژیم‌های بعثی که پی‌درپی سر کار آمدند، منجمله آخرین آنها تحت رهبری صدام را، مقصر همه چیز می‌توان دانست بجز شوراندن سنی علیه شیعه. پس چه کسی مسئول برخوردهای خونین بین این دو جماعت است؟ روزی خواهیم دانست که سیا (و بی تردید موساد) چگونه قتل عام‌ها را سازمان می‌دهد. اما از آن گذشته، حقیقت دارد که خلاء سیاسی‌ای که رژیم صدام ایجاد کرده بود و نمونه‌ی روش‌های فرصت طلبانه‌ی بی اصول و اخلاقی که به بوجود آورد، داوطلبان رنگارنگ قدرت را تشویق کرد تا همان مسیر را درپیش گیرند و اشغالگر [ایالات متحده] نیز اغلب از آنها حمایت کرد. گاه این داوطلبان قدرت حتی تا آن اندازه ساده لوح بودند که باور می‌کردند می‌توانند به قدرت اشغالگر خدمت کنند. این داوطلبان مورد بحث، خواه رهبران مذهبی (شیعه یا سنی)، "آدم‌های مهم" (شبه قبیله‌ای) فرضی یا تاجرهای رسوای فاسدی که ایالات متحده وارد کرده بود هرگز جایگاه سیاسی واقعی در کشور نداشتند. حتی رهبران مذهبی‌ای که مورد احترام مؤمنین بودند، نفوذ سیاسی‌ای نداشتند که مردم عراق پذیرای آنان باشند. اکنون که خلائی در کار نبود (که صدام بوجود آورده بود)، هیچ کس حتی نمی‌دانست چگونه نام آنها [رهبران مذهبی] را تلفظ کند. آیا دیگر نیروهای برآستی مردمی و ملی و حتی شاید هم دمکراتیک در رویارویی با فضای سیاسی جدیدی که امپریالیسم جهانی سازی لیبرال بوجود آورده است، اسباب و ابزار بازسازی خود را خواهند داشت؟

زمانی بود که حزب کمونیست عراق مکان اصلی سازماندهی بهترین نیروئی بود که جامعه‌ی عراق می‌توانست بوجود آورد. حزب کمونیست در همه‌ی مناطق کشور مستقر شده بود و بر دنیای روشنفکرانی که اغلب منشاء شیعی داشتند سلطه داشت (برحسب اتفاق متوجه شدم که مذهب شیعه بیشتر انقلابی، مخصوصاً رهبر مذهبی بوجود آورده است و بندرت بوروکرات و کمپرادر!) حزب کمونیست عراق برآستی مردمی و ضد امپریالیست بود. این حزب بالقوه دمکرات بود و تمایل چندانی به مردم فریبی نداشت. آیا پس از قتل عام هزاران نفر از بهترین رزمندگان آن بدست دیکتاتورهای بعثی، فروپاشی اتحاد شوروی (رویدادی که حزب کمونیست عراق آمادگی آنرا نداشت) و رفتار روشنفکرانی که گمان می‌کردند که بازگشت‌شان از تبعید در هیات هم اردوگاهان نیروهای مسلح ایالات متحده [از طرف مردم] قابل پذیرش است، سرنوشت حزب کمونیست عراق خارج شدن مداوم از صحنه‌ی تاریخ است؟ متأسفانه چنین امری بسیار ممکن است اما نه آنچنان ناگزیر.

مسأله‌ی کردها در عراق همانند ایران و ترکیه مسأله‌ی واقعی است. اما در این مورد نیز باید یاد آور شد که قدرت‌های غربی همواره با بدبینی بسیار، معیار دوگانه‌ی خود را ادامه داده‌اند. سرکوب خواست های ملت کرد عراق و ایران هرگز به سطح خشونت‌ی که آنکارا در سطوح انتظامی، نظامی، سیاسی و اخلاقی علیه خواست های ملت کرد اعمال می‌کند نرسیده است. نه [دولت] ایران نه [دولت] عراق تا این درجه پیش نرفته‌اند که وجود کردها را انکار کنند. با این وجود، همه‌ی اعمال ترکیه را بخاطر این که عضو ناتو است باید بخشید: این استدلال و مسائل ارتباط جمعی است که یادآوری می‌کنند که سازمان ملل سازمان ملت‌های دمکرات است. غرب «سالار» پرتقال را هم از جمله دمکرات‌های برجسته اعلام کرد که یکی از بنیانگزاران ناتو بود و همین‌طور سرهنگ‌های یونان و ژنرال‌های ترکیه را طرفداران پرشور دمکراسی می‌دانست!

هر زمان که جبهه‌های مردمی عراق از حزب کمونیست و حزب بعث در بهترین لحظات بحرانی تاریخش شکل می‌گرفت و قدرت سیاسی خود را اعمال می‌کردند، زمینه‌ی توافقی با احزاب اصلی گرد وجود داشت. گذشته از این، احزاب گرد همیشه متحد آنها بوده‌اند. افراط کاری‌های رژیم صدام علیه شیعیان و کردها بی تردید واقعی بود: برای نمونه بمباران منطقه‌ی بصره پس از شکست ارتش صدام در کویت در سال ۱۹۹۰ و استفاده از گاز [شیمیائی] علیه کردها. این افراط کاری‌ها پاسخی بود به مانورهای دیپلماسی مسلح واشنگتن که به بسیج پیروان معجزه‌گر در میان شیعیان و کردها پرداخته بود. افزون بر این، از جنایت‌کارانه و احمقانه بودن این افراط کاری‌ها کاسته نمی‌شود، آنهم فقط به این دلیل که واشنگتن نتوانسته است نیروی زیادی بسیج کند. اما آیا از دیکتاتورهایی چون صدام چیز دیگری انتظار می‌رود؟ نیروی مقاومت علیه اشغال بیگانه که تحت چنین شرایطی غیرمنتظره است، ممکن است معجزه آسا بنظر آید. چنین نیست! چرا که واقعیت اساسی اینست که مردم عراق بطور کلی (عرب و کرد، سنی و شیعه) از اشغالگران متنفرند و با جنایات آنان براساس تجربه‌ی روزانه (ترورها، بمباران‌ها، قتل‌عام‌ها و شکنجه) آشنا. حتی می‌توان این را جبهه‌ی متحد مقاومت ملی فرض کرد (هر نامی که مایلید روی آن بگذارید) که ادعا دارد چنین است و نام‌ها، اسامی سازمان‌ها و احزاب تشکیل دهنده، برنامه‌ی مشترک خود را تبلیغ می‌کند. اما در واقع تاکنون به همه‌ی دلایلی که در بالا ذکر شد، چنین نبوده است، منجمله نابودی ساختار اجتماعی و سیاسی [جامعه] بدست صدام و اشغال کشور. گذشته از این دلایل، چنین نقطه ضعیفی نقصی جدی است که تفرقه‌ی بین مردم را آسان و فرصت طلبان را حتی تا آنجا تشویق می‌کند که آنها را به همدستان دشمن تبدیل کنند و آماج رهایی را به درهم ریختگی و اختلال دچار سازد.

چه کسی در از بین بردن این کاستی‌ها موفق خواهد بود؟ کمونیست‌ها می‌باید بتوانند از عهده‌ی چنین کاری برآیند. هم اکنون رزمندگانی که در صحنه‌ی مبارزه هستند از رهبران حزب کمونیست فاصله می‌گیرند (همان رهبرانی که وسائل ارتباطی مسلط آنها را می‌شناسند)، رهبرانی که سردرگم و سراسیمه‌اند و تلاش می‌کنند نوعی حقانیت برای پیوستن‌شان به دولت همدست دشمن، دست و پا کنند و حتی وانمود می‌کنند که با چنین حرکتی به اثربخشی مقاومت مسلحانه یاری می‌رسانند! اما تحت شرایط کنونی نیروهای سیاسی زیادی می‌توانند ابتکارات تعیین کننده‌ی در راستای ایجاد این جبهه داشته باشند. قضیه از این قرار است که نیروی مقاومت مردمی عراق، علی‌رغم ضعف‌هایی که دارد، پروژه‌ی واشنگتن را (به لحاظ سیاسی اگر نه هنوز نظامی) شکست داده است. دقیقاً این واقعیت است که آتلانتیسیست‌های جامعه‌ی اروپا را نگران کرده است. آنها متحدین وفادار ایالات متحده‌اند. امروزه آنها از شکست ایالات متحده وحشت دارند زیرا چنین پیشامدی ظرفیت ملت های جنوب را در واداشتن سرمایه فرا ملی جهانی شده سه قدرت امپریالیستی تقویت و وادارشان می‌کند به منافع ملت‌های آسیا، آفریقا و امریکای لاتین احترام بگذارند.

نیروی مقاومت عراق پیش‌نهادهای ارائه داده‌اند که برون رفت از این بن‌بست را ممکن می‌سازد و به ایالات متحده کمک می‌کند تا خود را از این دام برهاند. این نیرو پیش‌نهاد می‌کند:

- ۱- ایجاد مرجع صلاحیت دار اداری فراملی که با پشتیبانی شورای امنیت سازمان ملل متحد بوجود آید.
- ۲- قطع فوری ی عملیات نیروی مقاومت و مداخلات نظامی و انتظامی نیروهای اشغالگر.
- ۳- خروج همه ی مقامات نظامی و غیرنظامی خارجی طی شش ماه. جزئیات این پیش‌نهادهای در مجله‌ی وزین "المستقبل العربی" (ژانویه ی ۲۰۰۶) در بیروت منتشر شد.

سکوت مطلق که وسائل ارتباط جمعی اروپا در قبال پخش این پیام اختیار کرده‌اند گواه بر همدردی آنها با شرکای امپریالیست‌شان است. وظیفه‌ی نیروهای دمکرات و پیشروی اروپاست که با این سیاست سه نیروی امپریالیستی فاصله بگیرند و از پیش‌نهادهای مقاومت عراق پشتیبانی کنند. تنها گذاشتن مردم عراق در مبارزه با دشمن گزینشی

قابل قبولی نیست: چنین کاری تقویت کننده ی این ایده ی خطرناک است که از غرب و ملت های آن هیچ انتظاری نمی توان داشت و در نتیجه به افراط کاری ها- حتی افراط کاری های جنایت کارانه ی برخی از جنبش های مقاومت کمک می شود.

هرچه نیروهای اشغالگر، کشور را سریع تر ترک کنند و هرچه پشتیبانی نیروهای دمکرات در دنیا و در اروپا از مردم عراق بیشتر باشد، امکان بوجود آمدن آینده ای بهتر برای این ملت قربانی شده بیشتر خواهد بود. هرچه مدت زمان اشغال طولانی تر شود عواقب بعد از پایان حتمی آن وخیم تر خواهد بود.

## فلسطین

از زمان تدوین اعلامیه ی بالفور طی جنگ جهانی اول تاکنون، ملت فلسطین قربانی پروژه ی استعماری ایست که جمعیتی خارجی بر آن تحمیل کرده است. این جمعیت، خواه کسی قبول یا تظاهر به نادانی کند، سرنوشت " سرخ پوستان بومی " را برای خود حفظ کرده است. این پروژه همیشه تحت حمایت بی قید و شرط قدرت امپریالیستی مسلط (در گذشته بریتانیای کبیر و امروزه ایالات متحده) در منطقه قرار داشته، زیرا کشور بیگانه ای که در این منطقه طبق این پروژه شکل گرفته است تنها می تواند متحدی بی قید و شرط باشد که شرط بقایش این است که مداخلات لازم جهت وادار کردن خاورمیانه ی عربی به گردن گذاشتن بر سلطه ی سرمایه داری امپریالیستی را تحقق بخشد.

این حقیقت برای همه ی ملت های افریقا و آسیا روشن و آشکار است. از این روست که آنها، در هر دو قاره، در دفاع از و پافشاری بر حقوق ملت فلسطین بطور خود انگیزه، متحد می شوند. اما در اروپا "مسأله ی فلسطین" تفرقه ایجاد می کند، تفرقه ای که نمره اغتشاشی است که ایدئولوژی صهیونیستی آنرا پا برجا نگهداشته و غالباً هم بازتاب موافق داشته است.

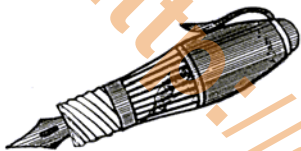
امروزه حقوق مردم فلسطین با اجرا درآمدن "پروژه ی خاورمیانه ی بزرگتر" ایالات متحده، از هر زمان دیگری بیشتر پایمال شده است. بهرو، سازمان آزادیبخش فلسطین (پی ال او) قرارداد اسلو، طرح های مادرید و نقشه های که واشنگتن تعیین کرده بود را پذیرفت. این اسرائیل بود که بطرز آشکاری به توافقات پشت پازد و برنامه ی حتی جاه طلبانه تر توسعه را به اجرا درآورد. در نتیجه سازمان آزادیبخش فلسطین تضعیف شد: افکار عمومی می تواند به حق این سازمان را بخاطر باور ساده لوحانه به صداقت دشمنان خود، سرزنش کند. حمایت مقامات اشغالگر از دشمن اسلامیست (حماس) در آغاز، دست کم، و بسط فساد کاریهایی زمامداران فلسطینی (امری که کمک کنندگان- بانک جهانی، اروپا و سازمان های غیردولتی در مورد آن، اگر شریک آن نباشند، سکوت می کنند) به پیروزی انتخاباتی حماس منتهی شد (که امری بود قابل پیش بینی). سپس این خود بهانه ی دیگری بود که بلافاصله پیش کشیده شد تا حمایت بی قید و شرط از برنامه های اسرائیل- فارغ از چند و چون آنها- را توجیه کنند.

پروژه ی استعماری صهیونیستی نه تنها برای فلسطین بلکه برای ملت های همجوار همواره یک تهدید بوده است. بلند پروازی های اسرائیل برای ضمیمه کردن صحرای سینا مصر و ضمیمه کردن عملی بلندی های جولان سوریه، دال بر این مدعاست. در پروژه ی خاورمیانه ی بزرگتر جایگاه ویژه ای به اسرائیل داده می شود: حق انحصاری منطقه ای آن در داشتن تجهیزات نظامی اتمی و نقش آن به مثابه "شریک اجتناب ناپذیر" ( تحت بهانه ی مغالطه آمیز اینکه اسرائیل تخصص فنی ای دارد که مردم عرب از داشتن آن ناتوانند. چه نژاد پرستی اجتناب ناپذیری!).

در اینجا قصد آن نیست که تجزیه و تحلیلی پیرامون کنش های متقابل و پیچیده ی بین مبارزاتی ارائه دهیم که علیه توسعه طلبی صهیونیستی، کشمکش های سیاسی و گزینش هائی که در لبنان و سوریه انجام می گیرد. رژیم بعثی سوریه بشیوه ی خود در مقابل خواست های قدرت های امپریالیستی و اسرائیل مقاومت می کند. در اینکه چنین مقاومتی کمک کرده است تا سوریه به جاه طلبی های سوال برانگیز

دیگری (کنترل لبنان) حقانیت بخشد، تردیدی نمی توان داشت. افزون بر این، سوریه در لبنان کم خطرترین متحدین را بدقت گزین کرده است. همه می دانند که حزب کمونیست لبنان مقاومت علیه تجاوزات اسرائیل در جنوب را سازماندهی کرد (از جمله برگرداندن مسیراب). سوریه، مقامات لبنانی و ایرانی همکاری تنگاتنگی با یکدیگر برای از بین بردن این پایگاه خطرناک اپایگاه حزب کمونیست] و جایگزینی آن با حزب الله داشتند. قتل رفیق حریری (مسأله ای که هنوز حل نشده است) ظاهراً فرصت مداخله را در اختیار قدرت های امپریالیستی (پیشاپیش ایالات متحده و فرانسه در پی آن) قرارداد تا دو هدفی را به اجرا درآورند که در نظر داشتند: ۱- دمشق را وادار سازند در کنار دولت های دست نشانده ی عرب ( مصر و عربستان سعودی ) قرارگیرد، یا اگر به چنین هدفی نرسند آثار و نشانه های یک قدرت فاسد بعثی را از بین ببرند. ۲- بقایای نیروی مقاومت در برابر تجاوزات اسرائیل را (با خواست خلع سلاح حزب الله) نابود کنند. دمکراسی، در صورت نیاز، می تواند بر متن چنین زمینه ای مطرح شود.

امروزه پذیرش پروژه ی در دست اجرای اسرائیل بمعنی صحه گذاشتن بر نابودی پایه ای ترین حق ملت ها یعنی حق حیات است. این بزرگترین جنایت علیه بشریت است. تهمت "ضد یهود" بودن به کسانی که چنین جنایتی را مردود می شمارند تنها وسیله و اسباب نفرت انگیز ارباب و تهدید است.



## ایران

در اینجا قصد بسط تجزیه تحلیل هایی نیست که لازم است درباره ی انقلاب اسلامی صورت گیرد. آیا همانطور که برخی از طرفداران اسلام سیاسی و ناظران خارجی اعلام کرده اند این انقلاب اعلان و سرآغاز دگرگونی ای بود که می باید سرانجام کل منطقه و شاید هم کل جهان مسلمین را دربر بگیرد، جهانی که به این خاطر "امت" ("ملتی" که هرگز وجود نداشته است) نامیده شده است؟ یا این انقلاب رویداد منحصر بفردی بود، مخصوص، به این دلیل که از ترکیب بی نظیر تفسیرهای اسلام شیعی و ناسیونالیسم ایرانی بوجود آمده بود؟ از نقطه نظر آنچه در این بحث مورد علاقه ی ما است فقط به دو ملاحظه اشاره می کنم. نخست اینکه رژیم اسلام سیاسی در ایران به ذات ناسازگار با ادغام کشور در نظام سرمایه داری جهانی شده کنونی نیست زیرا این رژیم پایه اش بر اصول لیبرالی مدیریت اقتصاد گذاشته شده است. ملاحظه ی دوم اینکه ملت ایران "ملت نیرومندی" است، ملتی است که عناصر اصلی- اگر نه همه ی- تشکیل دهنده ی آن، چه طبقات خلق چه طبقات حاکمه، ادغام کشورشان در نظام جهانی شده با شرایط تحت سلطه بودن را نمی پذیرند. البته بین این دو بُعد از واقعیت ایرانی، تناقضی وجود دارد. بُعد دوم مربوط به گرایشات سیاست خارجی تهران است که اراده ی مقاومت در برابر دستورات بیگانه را بروز می دهد.

این ناسیونالیسم ایرانی- ناسیونالیسم قوی و بعقیده ی من، در مجموع، بلحاظ تاریخی مثبت- است که موفقیت نوسازی ظرفیت های علمی، صنعتی و نظامی رژیم شاه و بدنال آن خمینی را توضیح می دهد. ایران یکی از معدود کشورهای جنوب است (در کنار چین، هندوستان، کره، برزیل و شاید هم معدودی دیگر، اما نه تعداد زیادی!) که دارای یک پروژه ی بورژوائی ملی است. این که در درازمدت بتوان این پروژه را عملی کرد یا نه (به نظر من نمی توان عملی کرد) موضوع اصلی بحث ما در اینجا نیست. امروزه این پروژه در جای خود وجود دارد.

دقیقاً بخاطر اینکه ایران توده ی معترضی را شکل داده است که می تواند تلاش کند خود را بمثابه شریک قابل احترام بقبولاند، ایالات متحده تصمیم گرفته است با جنگ پیشگیرانه ای آنرا نابود کند.



## گفت‌وگوی آرش با یوسفی اشکوری

**آرش:** برخورد مذهب شما به سوسیالیسم و دموکراسی و سیستم سرمایه‌داری چگونه است؟

**اشکوری:** دقیقاً روشن نیست که منظور از "مذهب شما" چیست. منظور «اسلام» به عنوان دین من است و یا مراد تلقی و تفسیر من مسلمان از اسلام به مثابه یک میراث و سنت پیشینیان می‌باشد. اگر منظور گزاره اول باشد، باید بگویم که اسلام دینی است مربوط به هزار و پانصد سال پیش و ماقبل مدرن و لذا نمی‌توان آن را با پدیده‌ها و مفاهیم مدرن و برآمده از یک سلسله تحولات فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و تکنولوژیک جدید و آن هم در بستر یک تاریخ متفاوت یعنی غرب مسیحی و غیر اسلامی مقایسه کرد و از سازگاری و یا غیر سازگاری آن دو سخن گفت. مفاهیمی چون سوسیالیسم، کمونیسم، امپریالیسم، دموکراسی، لیبرالیسم، سرمایه‌داری و ... ، به رغم اینکه می‌توان رگه‌هایی از آنها را در روزگاران کهن سراغ گرفت، زاده تحولات پانصد سال اخیر جهان غربی است.

اگر به طور کلی به اسلام به عنوان یک مجموعه جهان‌بینی و باورها و اخلاق و شریعت و شعائر بنگریم و مفاهیم مورد نظر جدید و برآمده از مدرنیته غربی را به آن مجموعه عرضه کنیم و نسبت‌ها را در مقام داوری بسنجیم، درمی‌یابیم که عناصری در جهان‌بینی و عقاید و اخلاقیات و احکام دینی وجود دارد که می‌توان به استناد آنها با دموکراسی و در حوزه دیگر با سوسیالیسم و در موقعیت دیگر با سرمایه‌داری موافق بود و عکس آن نیز صادق است. بویژه که اسلام را به عنوان یک کل و در پرتو جهت‌گیرهای عام و ایدئولوژیک و تاریخی آن در نظر بگیریم و فقط به یک آیه قرآن و یا یک و چند حدیث و یا گزارش‌های تاریخی بسنده کنیم. چرا چنین است؟ دلایل آن به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی و برخی مسائل شخصی و مواضع طبقاتی و امور دیگر برمی‌گردد. یعنی اموری که در تفسیرها و فهم‌های ما لاجرم اثر می‌گذارد. همین تفاوت‌های بینشی و روشی

همانطور که بخوبی می‌دانیم درگیری برسر ظرفیت‌های اتمی‌ای است که ایران به غنی‌سازی آن مشغول است. چرا این کشور همانند دیگر کشورها نباید حق پی‌گیری این برنامه را داشته باشد و به یک قدرت نظامی اتمی تبدیل شود؟ قدرت‌های امپریالیستی و همدست اسرائیلی‌شان بر چه اساسی حق انحصاری بر سلاح نابودی جمعی را بخود می‌دهند؟ آیا می‌توان برای این گفتمان اعتباری قائل شد مبنی بر این استدلال که ملت‌های "دمکرات" هرگز از چنین سلاحی آنگونه استفاده نمی‌کنند که "حکومت‌های شوروی" ممکن است استفاده کنند، آنهم زمانی که همگان می‌دانند که ملت‌های دمکرات مورد بحث مسئول بزرگترین نسل‌کشی دوران معاصرند، از جمله نسل‌کشی یهودیان و این که ایالات متحده قبلاً از سلاح اتمی استفاده کرده و هنوز هم از منع مطلق و همگانی آن سرباز می‌زند؟

### نتیجه‌گیری

امروزه کشمکش‌های سیاسی در منطقه سه مجموعه نیروی مخالف یکدیگر را در بر می‌گیرد: آنان که به ناسیونالیسم گذشته‌ی خود تکیه می‌کنند (اما در واقعیت فقط وارثین منحن و فاسد بوروکراسی‌های عصر ناسیونال - پوپولیست‌اند). آنان که ادعای اسلام سیاسی دارند و آنان که تلاش می‌کنند بر محور خواست‌های "دمکراتیکی" متشکل شوند که با لیبرالیسم اقتصادی سازگار است. تثبیت قدرت هیچ یک از این نیروها برای چپی که منافع طبقات مردمی را در نظر دارد قابل قبول نیست. در حقیقت، منافع طبقات کمپرادور در پیوند با نظام امپریالیستی کنونی از طریق این سه جریان تجلی پیدا می‌کند. دیپلماسی ایالات متحده از هر سه جریان استفاده می‌کند زیرا بر استفاده از این درگیری‌ها بمنظور نفع انحصاری خود متمرکز است. چپی که سعی داشته باشد در این درگیری‌ها تنها از طریق اتحاد با این یا آن یک از این جریان‌ات (۳) وارد شود (که رژیم‌های موجود را بمنظور اجتناب از بدترین بدیل یعنی اسلام سیاسی ترجیح دهد یا تلاش کند با این یک اسلام سیاسی) بمنظور رهائی از شر رژیم‌های موجود بوحثت رسد، محکوم به شکست است. چپ باید تلاش کند با مبارزه در زمینه‌هایی که محیط طبیعی آنست [قدرت] خود را نشان دهد: دفاع از منافع اقتصادی و اجتماعی طبقات مردمی، دفاع از دموکراسی و حاکمیت ملی که همه بعنوان مولفه‌های جدائی‌ناپذیر مفهوم سازی شده‌اند.

منطقه‌ی خاورمیانه‌ی بزرگتر، امروزه در کشمکش بین رهبر امپریالیست و ملت‌های کل جهان به مسأله‌ای اساسی تبدیل شده است. شکست پروژه‌ی دم و دستگاه واشنگتن امکان پیشرفت در هر منطقه از جهان را فراهم می‌سازد. در صورت عدم موفقیت، همه‌ی این پیشرفت‌ها بی‌نهایت آسیب پذیر می‌شود. این بمعنی آن نیست که به مبارزات در دیگر مناطق جهان، در اروپا، امریکای لاتین یا هر جای دیگری کم بها دهیم، بلکه فقط بمعنی آنست که این مبارزات باید بخشی از چشم‌انداز همه جانبه‌ای باشد که به شکست واشنگتن در منطقه‌ای کمک کند که برای اولین ضربه‌ی جنایت کارانه‌ی خود در این قرن انتخاب کرده است.

### زیر نویس ها: چند توضیح نویسنده :

- ۱ - کمونیتاریانیسم = یک تئوری سیاسی است که "هویت‌های فرهنگی جمعی" را برای درک واقعیت اجتماعی پویا اساسی می‌داند.
- ۲ - منشاء قدرت اسلام سیاسی کنونی در ایران بدلالی که در بخش بعدی بحث خواهد شد، پیوند تاریخی مشابه با دسیسه‌های امپریالیستی را نشان نمی‌دهد.
- ۳ - اتحادهای تاکتیکی ناشی از وضعیت مشخص یعنی فعالیت مشترک حزب کمونیست لبنان با حزب الله در مقاومت علیه حمله‌ی اسرائیل به لبنان در تابستان سال ۲۰۰۶، مسأله‌ی دیگری است.

ده فوریه ی ۲۰۰۸

\* این مقاله قبلاً در نشریه‌ی اینترنتی راه کارگر منتشر شده است.

\*

در فهم سوسیالیسم و دموکراسی و لیبرالیسم و مفاهیم جدید دیگر نیز مؤثرند از اینرو اجماع قطعی در تعاریف این اصطلاحات و واژه‌ها وجود ندارد و حتی تعاریف گاه متضاد است. بنابراین عده‌ای از پیوند و یا یکی بودن اسلام و سوسیالیسم و یا اسلام و دموکراسی و یا اسلام و سرمایه‌داری سخن می‌گویند و حتی آن را به مثابه مترقی بودن اسلام می‌شناسند و در نقطه مقابل مفسرانی نیز از تفاوت و یا تعارض این مفاهیم دینی-تاریخی قدیم و جدید سخن می‌گویند.

اما من به عنوان یک مسلمان معتقد به نواندیشی دینی و نقاد اسلام و تشیع تاریخی، با سوسیالیسم و دموکراسی موافقم و آن دو را نه تنها در تعارض با هم بلکه مکمل می‌دانم و معتقدم که یکی بدون دیگری ناقص و ناکارآمد و حتی زیان‌آور است. با توجه به دین‌شناسی‌ام نمی‌گویم اسلام عین سوسیالیسم و یا عین دموکراسی است و حتی نمی‌گویم این دو را می‌توان از متون و منابع اسلامی (مانند قرآن و سنت و تاریخ) استخراج کرد. اما می‌گویم جهت‌گیری‌های هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه دینی و جهت‌گیری‌های عام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و طبقاتی قرآن و سنت پیامبر و مسلمندان صدر اسلام با یک نظام اجتماعی مبتنی بر مثلث آزادی (= دموکراسی)، عدالت و برابری (= سوسیالیسم) و اخلاق مبتنی بر خیر عمومی و تقدم منافع جمع بر فرد سازگار است و در واقع می‌توان گفت اسلام مؤید چنین نظام اجتماعی و انسانی است. از این‌رو من در شرایط فعلی به نوعی «سوسیال-دموکراسی اخلاقی» باور دارم و آن را اسلامی و از منظر دینی قابل دفاع می‌دانم و معتقدم نظام‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی هر چه در جهت تحقق و تعمیق اجزای این مثلث پیشتر بروند، آن نظام و مجتمع اسلامی‌تر است. در این صورت پیداست که نظام سرمایه‌داری به شکلی که در روزگار اخیر در مغرب‌زمین پدید آمده و قوام یافته است، مورد تأیید نیست و آثار و پیامدهای ضد انسانی آن در تعارض با اخلاق دینی و انسان‌شناسی اسلامی است.

**س:** به نظر شما روش برخورد با سرمایه‌داری، زیر لوای اسلام بیان می‌شود؟ چگونه باید باشد؟



**ج:** چنانکه گفتم شاید نتوان از موافقت و یا مخالفت اسلام با سرمایه‌داری به طور مطلق سخن گفت چرا که سرمایه‌داری پدیده‌ای جدید است و در زمان ظهور اسلام چنین پدیده‌ای با تمام مبانی و لوازم کنونی‌اش وجود نداشت و از سویی دیگر باید دقیقاً مفهومی و پدیده‌ای چون «سرمایه‌داری» (= کاپیتالیسم) تعریف شود. به نظر می‌رسد که اسلام چنانکه در قرآن و سنت مبانی عام آن آمده و در چند قرن نخست تحقق یافته است، با علم، پیشرفت، تکنیک و صنعت، تولید، کار، ثروت، توزیع و ... موافق است و آنها را تشویق می‌کند اما تمامی آنها را در خدمت آگاهی، آزادی، برابری و اخلاق و معنویت آدمی می‌داند و لذا در جهان‌بینی اسلامی و اخلاق دینی همه اینها خادم انسانند و نه مخدوم وی. از این‌رو می‌توان گفت «سالاری تکنیک و ثروت» مذموم است اما خدمتگداری و تأمین رفاه و امنیت و آسایش جوامع انسانی به وسیله آنها ممدوح است و مفید.

نکته مهم این است که علوم و تکنولوژی و تولید کلان و حتی خرد بدون انباشت پول و سرمایه حاصل نمی‌شود و منطقاً این انباشت و سرمایه‌گذاری با سود و اختصاص حداقل بخشی از آن به سرمایه ملازمه دارد و در نهایت این سودآوری ناگزیر با حدی از استثمار و بهره‌کشی قرین و ملازم است. ظاهراً این تلازم اجتناب‌ناپذیر است. روند تحولات تمدن و پیشرفت صنعتی و علمی و اقتصادی سه قرن اخیر جهان نیز مؤید این تلازم است. پیامدها و عوارض منفی سرمایه‌داری جهانی و کاپیتالیسم، که به استثمار و غارت و تضییع حقوق انسانها و فاصله‌های عمیق طبقاتی انجامیده است، ناشی از همین پیامدها و تلازمها است. چه باید کرد؟ گر چه اکنون جای بحث تفصیلی نیست و بویژه کارشناسان اقتصاد سیاسی و مهندسان اجتماعی باید با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و امکانات مادی هر جامعه‌ای در این باب طرح و برنامه مطلوب ارائه دهند، اما در سطح نظری لازم است که مبانی انسان‌شناختی و اجتماعی کاپیتالیسم (نه لزوماً

انباشت سرمایه و تعلق سود معقول بر سرمایه) به طور جدی و علمی نقل شود و پیامدهای ضد انسانی و مخرب آن آشکار و معرفی گردد. با اینهمه باید توجه داشت تا زمانی که نتوانیم بدیل مناسبی برای سرمایه‌داری ارائه دهیم نقد فلسفی و یا اجتماعی این نظام به تنهایی کارساز نیست. در این میان به اجمال می‌توانم بگویم به نظر می‌رسد مثلث سوسیالیسم، دموکراسی و اخلاق بدیلی انسانی‌تر برای کاپیتالیسم باشد. هر طرحی باید لزوماً در جهت کاهش استثمار و فاصله طبقاتی و بسترساز اعمال اراده و آزادی و حق انتخاب و حاکمیت ملی و مردمی باشد.

حال اگر به عنوان مسلمان به اسلام مراجعه کنیم و قواعد کلی فکر و ایدئولوژی اسلامی را در یک منظومه فکری و ایمانی فهم کنیم می‌توانیم بگوییم که در انسان‌شناسی، اسلام مشوق اعمال اراده آزاد و حق انتخاب آدمی در عرصه زندگی فردی و اجتماعی می‌باشد و از نظر اجتماعی جهت‌گیری اسلام شکستن تمرکزها و انحصارات در تمام وجوه حیات اجتماعی است و از این رو در جامعه دینداران فاصله‌های طبقاتی میل به کاهش دارد و در نهایت توحید و مصرف و تکنیک و رفاه و ثروت کنترل شده و در جهت تعالی اخلاقی و معنوی آدمیان قرار می‌گیرد. شاید بتوان گفت به طور کلی از منظر اسلامی انباشت سرمایه با شروطی و کنترل شده مفید و ممدوح باشد و به رشد ثروت و رفاه عمومی (خیر عمومی) یاری رساند اما سرمایه‌سالاری (کاپیتالیسم) به شکلی که در جهان پیشرفته حاکم است و عواقب منفی بسیاری به بار آورده است، مذموم و غیر قابل قبول است. ماکسیم رودنسون در کتاب «اسلام و سرمایه‌داری» نشان داده است که اسلام در چند قرن نخست خود از طریق تشویق مسلمانان به کار، تولید، تجارت، زراعت و ... به توسعه اجتماعی و اقتصادی و علمی و پیشرفت تمدن کمک کرده است. امروز نیز می‌توان در جامعه دیندار در ساحت تفکر و جهان‌بینی و آموزش فرهنگی و اخلاقی از این آموزه‌ها و مشوق‌ها بهره برد اما از سرمایه‌سالاری و عواقب مخرب آن فاصله گرفت.

**س:** شما نقش تاریخی جریانهای چپ طرفدار مارکسیست ایرانی را در تحولات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و فکری کشور چگونه بیان می‌کنید؟

**ج:** جریانهای مختلف و متنوع چپ مارکسیستی در ایران، مانند دیگر جریانها، یکپارچه و واحد نیست و از نظر فکری و سیاسی و اجتماعی در مقاطع مختلف، نقش‌های مختلف و حتی متضادی داشته است. اما از آغاز ظهور پدیده چپ مارکسیستی و حتی سوسیالیستی در سالیان پیش از مشروطه تا کنون، جریان چپ به طور کلی در تمام تحولات فرهنگی و سیاسی و اجتماعی کم و بیش حضور داشته و اثرگذار بوده است. این اثرگذارها در مقاطعی مثبت و در مراحل منفی و یا از جهاتی مثبت و از جهاتی دیگر منفی و مخرب بوده است. در مقطع مشروطیت (از تأسیس سوسیال - دموکراتها تا پایان مجلس دوم) جریانهای چپ سوسیالیستی در گسترش اندیشه آزادیخواهی و دموکراسی طلبی و تعمیق جنبش ضد استعماری و ضد استبدادی و ضد استثماراری نقشی مهم داشته است. انقلابیون مجلس اول و دموکراتهای مجلس دوم و حتی مجلس سوم از همین جریان بودند. در این مقطع جریان چپ اسلامی نیز غالباً همراه این جریان بوده است. بر خلاف تصور عمومی، جریانهای چپ (اعم از مذهبی و غیر مذهبی) نخستین منادیان دموکراسی در ایران بوده‌اند و حداقل دموکراسی را عمیق‌تر و جدی‌تر دنبال می‌کردند و نه جریانها و شخصیت‌های راست و محافظه‌کار و به اصطلاح میانه‌رو. (بررسی و مقایسه کارنامه انقلابیون و اعتدالیون مجلس اول تا سوم در این مورد مدعی فوق را ثابت می‌کند). هر چند که در همین دوران نوعی تند روی و رادیکالیسم یوتوپیک و رفتارهای نسنجیده نیز وجود داشت و به رشد سوسیال-دموکراسی و آزادیخواهی مردم آسیب رساند. در دوران اشغال ایران و در عصر رضاشاه، و پس از آن جریانهای چپ در عرصه فرهنگ و گسترش آگاهی سیاسی و اجتماعی و طبقاتی ایران نقش‌آفرین بودند. تقی ارانی و دانش او و شهامت اخلاقی او در این دوران برجسته است. البته حزب توده در دهه بیست دچار خطاهای استراتژیک شد و از این رو آثار منفی بر جای نهاد. در دوران جنبشهای مسلحانه دهه چهل و پنجاه نیز چریکهای رزمنده، راه آگاهی و مقاومت را گشودند و از این نظر مثبت عمل کردند. هرچند بعدها روشن شد که مبارزه مسلحانه به مثابه هم استراتژی و هم

است. دوم اینکه در دین اسلام، مانند ادیان و فلسفه‌ها و نظام‌های اجتماعی و حقوقی دیگر، عناصری وجود دارند که می‌توانند به کاهش تبعیض‌ها و حرکت به سوی مساوات کمک کنند و امروز می‌توان با استفاده از روش‌های معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه و نقد تاریخی دین و تاریخ دین، این عناصر را کشف و استخراج کرد و برای تغییر مناسبات ناعادلانه کنونی در روابط زن و مرد از آنها سود جست. یکی از این روش‌های متدیک، فهم مجموعه اسلام و احکام شریعت در بستر تاریخ و متناسب با تحولات ویژه اعراب حجاز در سده هفتم میلادی و در نتیجه باور به تغییر پذیری احکام اجتماعی و تنظیم نظام حقوقی جدید در این عصر و یا هر عصر دیگری است که نواندیشان مسلمان عموماً به آن معتقدند.

به هر حال از یاد نبریم که موضوع حقوق بشر و مساوات حقوقی و مخصوصاً مساوات حقوقی زنان و مردان یک پدیده جدید و امروزیست و حتی چند دهه پیشتر سابقه ندارد و لذا نمی‌توان انتظار داشت مذهبی‌ها و حتی سکولارها به سادگی افکار نهادینه شده و سنت‌های ستر حکام را به راحتی ترک کنند و به مساوات مطلق و کامل برسند. شناخت من از اسلام این است که اسلام و محمد در زمان خودش گام بزرگی در جهت رهایی زن و بهبود وضعیت زنان در عربستان سده هفتم برداشت و روابط حقوقی زن و مرد را عادلانه‌تر کرد اما روشن است که این به معنای جزمیت و باور به عدالت مطلق احکام شرعی در تمام زمانها و مکانها نیست.

**س:** در تاریخ اسلام همیشه جریان‌ات بنیادگرا در مقابل عقل‌گرا وجود داشته است، در برخورد با بنیادگرایان چه روشی مناسب است؟



**ج:** اصطلاح « بنیادگرا » یک اصطلاح جدید است و لذا با تسامح از آن استفاده می‌کنم. در گذشته از جریان‌های مخالف عقل‌گرایی تحت عنوان « ظاهر گرا » و یا « نص گرا » یاد می‌شد که از قرن سوم به بعد عمدتاً در مجموعه گسترده « اشاعره » گرد آمده بودند. بنیادگرایان امروز غالباً تداوم تاریخی همان ظاهرگرایان و اشعریان در عالم سنی و در شیعه اخباریان هستند. اینان به نص و ظواهر و شعائر دینی اصالت مطلق می‌دهند و برای تعقل و استدلال ( علمی یا فلسفی ) چندان نقشی قائل نیستند و از این رو در برابر عقل‌گرایان معتزلی و نواندیشی دینی عصر جدید قرار دارند. اینان به مرجعیت روحانی در تشیع و خلافت در تسنن باور دارند و از نظر سیاسی نیز حاکمیت دینی را در قالب خلافت و یا ولایت فقیه مدل نظام دینی ایده آل خود قلمداد می‌کنند. به ضرورت مبانی فکری و ایدئولوژیک آنان و نیز به اقتضای شرایط زمانه ( سلطه‌گری‌های جهان سرمایه‌داری و غربی از یک سو و بحران‌های اجتماعی و عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی از سوی دیگر )، خشونت‌گرایی و جزمیت با نهضت بنیادگرایی ملازمه پیدا کرده است.

اما نحوه برخورد با بنیادگرایان از ظرافت و پیچیدگی ویژه‌ای برخوردار است. هر نوع برخوردی باید با توجه به مبانی فکری بنیادگرایی و شرایط خاص هر منطقه باشد و گرنه محکوم به شکست است. آنچه در این مجال می‌توانم بگویم اینست، تا زمانی که زورگویی‌های قدرتهای بزرگ و غربی ادامه دارد و جوامع اسلامی از نظر اجتماعی و اقتصادی و علمی از انحطاط و عقب‌ماندگی خارج نشود و بویژه به تقابل اسلام و غرب دامن زده شود، بنیادگرایی برجا خواهد ماند و تقویت هم خواهد شد. بنیادگرایی در جهان اسلام دو رقیب و آلترناتیو دارد. یکی سنت‌گرایی است و دیگری نوگرایی و پروژه اصلاح و یا دقیق‌تر پروژه بازسازی اندیشه دینی. سنت‌گرایی گر چه بنیادگرایی را تعدیل می‌کند اما چون از یک سو با مبانی فکری و اعتقادی بنیادگرایی قرابت و حتی همانندی دارد و از سویی دیگر این جریان هیچ راه حلی برای خروج از معضل عقب‌ماندگی ارائه نمی‌دهد، به واقع نمی‌تواند بدیل بنیادگرایی باشد. اما تنها بدیل معقول و واقع‌بینانه پروژه اصلاح دینی و نواندیشی از نوع اقبال و شریعتی برای جریان مخرب و واپس‌گرای بنیادگرایی است. اما واقعیت اینست که این بدیل نیز از طرفی مغلوب شرایط و بنیادگرایی و سنت‌گرایی است و از طرف دیگر این جریان هنوز در

تاکتیک در ایران آن روز نامناسب و حداقل ناتمام بوده و نمی‌توانست به فرجامی نیکو بیانجامد. در مجموع می‌توانم بگویم که در طول یک سده جریانها و شخصیت‌های فکری و سیاسی و انقلابی مارکسیستی و چپ در گسترش اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی ( گر چه از نوع کمونیستی و مارکسیستی آن ) و جنبش آزادیخواهی و عدالت طلبی نقش مثبتی داشته است هر چند، از نظر استراتژیک دچار اشتباهاتی نیز شدند. یکی از آن اشتباهات از نظر سیاسی برخوردهای رادیکال و غیر دموکراتیک بخش قابل توجهی از جریانهای چپ در اوایل انقلاب ایران بوده است.

**س:** شما برخورد نیروهای مارکسیستی به مذهب و تحلیل اندیشه‌های مذهبی، خصوصاً در ایران پس و پیش از انقلاب را چگونه ارزیابی میکنید؟

**ج:** از قضا یکی از اشتباهات فلسفی و استراتژیک بسیاری از شخصیتها و جریانهای مارکسیستی در ایران ( و نیز در جهان اسلام ) با پدیده مذهب است. البته این موضوع بحث فلسفی و نظری است و طبعاً نقد و بررسی آن در چند جمله فیصله پیدا نمیکند و لذا وارد محتوی و صدق و کذب هیچ گزاره‌ای نمی‌شوم. اما تا آنجا که به روش و استراتژی و تاکتیک در عرصه عمل اجتماعی و برخورد با دگراندیشان مربوط میشود، می‌توان گفت که مارکسیست‌ها غالباً در تحلیل و فهم دین در تاریخ و در جوامع گذشته و حال بین اسلام حقیقی ( آنگونه که در آغاز بوده و اقتضای طبیعی آن بوده است ) و اسلام تاریخی خلط کرده‌اند و لذا بین اسلام و مسلمانان هر دوره و حتی بین مسلمانان و حاکمان غالباً فاسد اسلامی در گذشته و حال تفاوت قائل نشدند. آنان توجه نکردند که در اسلام هم عناصر زنده و پویا ( جدا از صدق و کذب فلسفی آن ) وجود دارد که به کار انسان و آگاهی و آزادی او می‌آید و هم در همین دین زمینه‌ها و عناصری وجود دارند که حداقل مستعد تفاسیر سوء و رفتارهای ضد آزادی و عدالت و دموکراسی و ... هستند. برقرار کردن نسبت این همانی بین دین و تاریخ دین و غفلت از نقش زنده و خلاق دین در جوامع دینی و اسلامی در حوزه اندیشه و اخلاق و جامعه و سیاست، بسیاری از مارکسیست‌ها را به این خطا دچار کرد که بعد دین‌ستیزی را تقویت کنند و در نتیجه توده‌ها را برنجاندند و در نهایت مرتجعین و سنت‌گرایان ضد تحول را نیز تقویت کنند و بهانه‌ای برای سرکوبی به دست دهند.

گر چه در این سو نیز مذهبی‌ها غالباً همین برخورد جزمی و سیاه سفیدی و در نتیجه حذفی را با اندیشه‌های مارکسیستی و غیر مارکسیستی و جریانهای غیر وابسته به آنها دارند، اما شماری از نواندیشان ( بویژه نواندیشان چپ مسلمان ) از روش نقدی و با معیار نسبی‌گرایی معرفتی و رفتاری با مارکسیسم و یا هر ایسم دیگر مواجه می‌شوند و از این رو از جزمیت فاصله می‌گیرند و پلورالیسم را در عرصه ایدئولوژی و معرفت و سیاست و جامعه می‌پذیرند و در نهایت حذف را کنار می‌نهند و حق انتخاب و آزادی و حیات برای همه به طور یکسان قائلند بویژه در این نحله مسأله حقیقت فقط در اندیشه مطرح نیست بلکه بیشتر در رفتار و عمل است که حقیقت ظهور پیدا می‌کند و معیار داوری است. شریعتی در این میان پلورالیستی‌ترین تعریف را از دین و تاریخ آن ( با تفکیک بین دین و تاریخ دین ) و نیز از مارکسیسم و دیگر فلسفه‌های اجتماعی معاصر ارائه می‌دهد. اگر این الگو و مدل تحلیل درباره مذهب و مارکسیسم و اندیشه‌های دیگر ارائه شود، هم دموکراسی و حقوق بشر ولو به طور نسبی محقق می‌شود و هم عدالت و هم زندگی مسالمت آمیز و به دور از حذف ممکن می‌گردد.

**س:** ادیان نهادینه شده و مسلط پاسدار سلسله مراتب و بهره‌کشی طبقاتی و جنسیتی هستند، از آنجا که زنان انسانهای دست دوم به حساب می‌آیند، به نظر شما این نوع کارکردهای ادیان چگونه است؟

**ج:** این گزارش از ادیان نهادینه شده یا همان دین تاریخی درست است و در اسلام نیز حتی در صدر اسلام این تفاوتها بین زن و مرد ( و نیز در وجوه دیگر روابط اجتماعی ) وجود دارد اما دو نکته فراموش نشود، یکی اینکه در تمام ادوار تاریخ بشر ( بویژه در سه هزار سال اخیر ) همواره نگاه منفی نسبت به زن و در نتیجه تفاوت و تبعیض و فرودستی زنان در قیاس با مردان وجود داشته و در تمام جوامع و ادیان و مکتبهای فلسفی و اجتماعی غیر دینی نیز مساوات حقوقی و جنسیتی بین مذکر و مؤنث برقرار نبوده

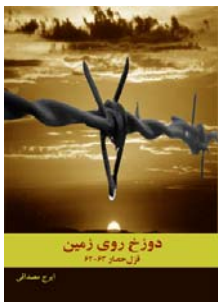
حق ویژه « نخواهد، دیگر نباید مانعی بر سر راه زیست اجتماعی و مسالمت‌جویانه و یا تأسیس یک نظام دموکراتیک وجود داشته باشد. در میان تمام نیروهای اجتماعی کنونی ایران تنوع و تکثر فراوان است و مذهبی‌ها نیز دارای نحل‌های مختلف فکری و سیاسی هستند و هر کدام به سهم خود در تحولات اجتماعی اثرگذارند. سنت‌گراها و بویژه بنیادگرایان هم‌زمنی طلب، مانند مارکسیست‌های انحصارگرا، قادر نیستند در کنار هم زیست معقول و مسالمت‌آمیز داشته باشند و برای دموکراسی مبارزه کنند چرا که هیچ کدام به واقع به دموکراسی و نظام دموکراتیک باور ندارند اما نواندیشان باورمند به دموکراسی و معتقد به حق آزادی انتخاب علی‌القاعده هیچ مشکلی با هیچ نیروی دگر اندیش دموکرات ندارند. البته بدیهی است که مذهبی‌های نواندیش و دموکرات باورها و عقاید خاص خود را دارند و از منظر فکری و ایمانی و آموزه‌های اسلامی خود به انسان و جامعه و سیاست می‌نگرند، اما در عرصه زیست اجتماعی و حکومت و دولت محورها مشترک است و نباید اختلاف افکار و یا گرایشها و بویژه عقاید شخصی مانع همکاری و تلاش حول محورهای مشترک اجتماعی و سیاسی باشد.

**س:** در چه عرصه‌هایی و با چه شرایطی ملی- مذهبی و روشنفکران مذهبی می‌توانند و مایلند که با نیروهای غیر مذهبی مارکسیست همکاری کنند؟

**ج:** چنانکه گفته شد هیچ مانع جدی بر سر راه نیروهای دموکرات اعم از مذهبی و غیر مذهبی وجود ندارد اگر به لحاظ معرفتی و سیاسی به پلورالیسم و تکثر عقاید و تنوع سیاست‌ورزی و یا تنوع حزبی و گروهی باور داشته باشیم و نیز اگر حاکمیت ملی و استقلال کشور و آزادی و دموکراسی و حقوق بشر محور مشترک تمام مردم ایران و بویژه احزاب و گروه‌های سیاسی و نهادهای مدنی باشد، دیگر بهانه برای اختلاف باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر در حوزه جامعه و سیاست پلاتفرم همگان اصول مشترک ملی و انسانی است و اصل وحدت در کثرت و یا عکس آن در این مورد صادق است. در عرصه آگاهی دادن به جامعه و پیشبرد امر توسعه و حاکمیت ملی و استقلال ایران، نیروهای ملی- مذهبی در کنار دیگر روشنفکران و سیاست‌ورزان دموکرات قرار دارند. مارکسیست‌های دموکرات نیز می‌توانند در پروژه توسعه و آزادی مشارکت داشته باشند چنانکه تا کنون نیز غالباً چنین بوده است اما در این میان باید به یک اصل مهم و بنیادین اشاره کرد و آن مسأله صداقت و شرافت در روابط اجتماعی و سیاسی و همکاری فی‌مابین نیروهاست که نقش مهمی در پیروزی و یا در صورت فقدان آن در شکست خواهد داشت. به امید فردایی بهتر.

\*  


### «دوزخ روی زمین»



نویسنده: ایرج مصداقی

کشورهای اسلامی به پروژه عملی و ارائه راه‌حل‌های عینی و مدل قابل اجرا نرسیده و یا از این نظر ضعیف است. به هر حال مهمترین اقدام مؤثر برخوردار فرهنگی- آموزشی و سیاسی است که البته برنامه‌ای دیر بازده و طولانی است.

**س:** آیا جدایی دین از دولت به معنای جدایی دین از سیاست است؟ شما مذهب را در یک نظام دموکراتیک چگونه می‌بینید؟

**ج:** با اندکی تأمل آشکار می‌شود که «سیاست» و «حکومت» یکی نیست، هر چند که با هم ارتباط نزدیک دارند و روی ساختار سیاسی و حقوقی قدرت نیز نقش‌آفرین است، اما دین (بویژه اسلام با توجه به مجموعه مبانی نظری و آموزه‌های عملی آن) به گونه‌ای است که می‌تواند (و از نظر نواندیشان مسلمان باید) از حکومت (State) و دولت (Government) جدا باشد. اما یک مسلمان در صورتی که به دیانت در تمام ابعاد و جامعیت و لوازم آن وفادار بماند نمی‌تواند اجتماعی و سیاسی نباشد. منظور از سیاست و سیاسی بودن احساس مسئولیت کردن در قبال جامعه و سرنوشت مردم و حساس بودن در برابر ستمها و تبعیض‌هاست. دغدغه آگاهی و آزادی مردم و دغدغه عدالت‌ورزی گوهر دین‌داری است. از نظر غالب نواندیشان، که به حکومت عرفی و دموکراتیک باور دارند، مذهب و از جمله اسلام می‌تواند در عرصه عمومی حضوری فعال و اثرگذار و مثبت داشته باشد و مسلمانان می‌توانند از طریق تأسیس احزاب سیاسی و نهادهای مدنی با نگاه و رویکرد دینی در سیاست و حتی دولت اثر بگذارند و افکار و ارزشها و حساسیتهای دینی مسلمانان را نمایندگی کنند. اما شرط اصلی آن است که اولاً مذهبی‌ها ولو در اکثریت، حق ویژه برای خود نخواهند و ثانیاً حقوق اقلیت‌ها و به طور کلی غیر مذهبی‌ها رعایت شود و ثالثاً از روش دموکراتیک و اقلیت و گفتگو و نه زور و تحمیل استفاده کنند و در نهایت به نظام و حکومت دموکراتیک و عرفی وفادار باشند.

**س:** نظر شما در مورد اقدامات و عملیات ضد امریکایی و ضد اسرائیلی بنیادگرایان چیست؟

**ج:** گر چه سلطه‌گری‌ها و گاه اشغالگری‌های نظامی امریکایی‌ها و اسرائیلی‌ها و هر قدرت دیگر به طور کلی محکوم است و مقاومت در برابر تجاوزات از مشروعیت سیاسی و حقوقی (حتی در نظام شناخته شده بین-المللی) برخوردار است، اما از این سو نیز با هر نوع ترور و خشونت و جنگ افروزی و اقدامات ماجراجویانه مخالفم و این نوع کارها نیز از مشروعیت مذهبی و یا سیاسی برخوردار نیست. در واقع خشونت و تجاوز و زورگویی از هر دو طرف تشدید کننده بحران و به خطر افتادن صلح جهانی و امنیت برای تمام مردمان، حتی مردم تحت ستم، می‌باشد. از آن گذشته، برخوردهای نظامی و آشوب طلبانه نه تنها به سود جوامع اسلامی و حتی تحت اشغال نیست بلکه به زیان دین و ارزشهای دینی نیز هست. نظامی-گری و رزمندگی‌های دوپست ساله اخیر بنیادگرایان در برابر استعمارگران غربی تاکنون راه به جایی نبرده و نخواهد برد هرچند در برخی موارد اجتناب‌ناپذیر و حتی مفید هم بوده است. بویژه باید توجه داشت که اینان پس از رها شدن از سلطه استعمار هیچ بدیل مترقی و سازنده‌ای برای پیشرفت و توسعه مسلمانان و جوامع اسلامی ندارند. دولت اسرائیل دولتی بی‌بنیاد و متجاوز است و عملاً تابع هیچ قاعده و قانونی نیست اما شعار محو اسرائیل و یا مواجهه نظامی و تروریستی علیه آن نیز واقع‌بینانه و شدنی نیست و لذا محکوم به شکست است. راه درست مقاومت سیاسی و کوشش برای رسیدن به یک صلح واقعی که حاوی حداقل حقوق فلسطینی‌ها و تضمین کننده امنیت و صلح همه جانبه در منطقه خاورمیانه باشد، رویکرد صلح‌جویانه و استفاده از راه‌کارهای معمول و مشروع بین-المللی است.

**س:** به نظر شما موانع عمده همکاری نیروهای مذهبی و مارکسیستی برای ایجاد یک نظام دموکراتیک چیست؟

**ج:** اگر نیروهای مذهبی و غیر مذهبی از جمله مارکسیست‌ها به اصل آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و زیست در یک نظام سیاسی و اجتماعی عادلانه و دموکراتیک صادقانه باور داشته باشند و هیچ نیرویی برای خود «



**لئون تروتسکی:**

در میان کارگران روسی زهدی نیست؛ هرگز نبوده است. کارگران، به‌ویژه زنان، بیش‌تر از سر عادت به کلیسا روی می‌آورند. تصاویر مقدس هنوز بر دیوارها آویزان‌اند؛ چرا که از مدت‌ها پیش بر دیوار آویزان بوده‌اند. آن‌ها زینت دیوار اند. بدون آن‌ها اطاق سرد و خالی است. کارگران به خاطر پاس‌داری از زهدشان به کلیسا نمی‌روند؛ به کلیسا می‌روند چون کلیسا روشن و زیبا است، مردم آن‌جا هستند، در آن‌جا می‌توان ترانه‌ها شنید. با کلیسا باید از طریق جای‌گزینی - ی شکل‌های جدید زنده‌گی، تفریح‌های جدید، نمایش‌نامه‌های جدید مقابله کرد.

«الکل، کلیسا و فیلم»

مبانی تئوریک («فلسفی») مارکسیسم کلاسیک در رابطه با مسئله مذهب شامل سه بعد مکمل است که منشأ آنرا نزد مارکس جوان در «مقدمه نقد فلسفه حقوق هگل» (۱۸۴۴-۱۸۴۳) می‌یابیم.

نقد مارکسیستی پیش از همه مذهب را بعنوان عامل از خودبیگانگی مورد بررسی قرار می‌دهد. انسان مسئولیت سرنوشتی را به مقدسات نسبت می‌دهد که گویی خود او در تعیین آن هیچ دخالتی نداشته است («انسان مذهب را می‌آفریند، و این مذهب نیست که انسان را خلق می‌کند.»). انسان خود را به انجام وظایف اجباری و رعایت ممنوعیتهایی ملزم می‌سازد که محل رشد و شکوفایی او هستند. اعتقادات مذهبی نزد فرد آدمی او را دواطلبانه به فرمانبرداری از مقامات و مراتب مذهبی تشویق می‌کند، یعنی تبعیت از مراتبی که قانونیت و حقانیتشان یا بر اساس تمایلات خیال پردازانه عالم باطنی افراد است که برای آنها امتیاز خاصی قائل شده و آنها را با مقدسات و عالم بالا مرتبط می‌سازند، و یا اینکه اعتبار آنها را بر اساس تخصص آنها در امور مذهبی می‌دانند.

سپس، نقد مارکسیستی به دکترین‌های اجتماعی و سیاسی مذاهب می‌پردازد. مذاهب بازمانده ایدئولوژی‌های قرون و اعصار بسیار قدیمی هستند: مذهب «آگاهی کاذب از جهان است». مذهب چنین چیزی است بویژه که جهان همواره در حال دگرگونی است.

مذاهب در جوامع ماقبل سرمایه داری بوجود آمدند، و مثل نهضت اصلاح دینی پروتستان در تاریخ مسیحیت هماهنگیشان با تحولات [برای انطباق رسوم کلیسا با مقتضیات زمانه] و پیشرفت‌ها اجبارا جزئی و محدود بوده است خصوصا وقتی که مذهب به عبادت و گرمی داشت «کلام مقدس» می‌پردازد.

و به همچنین درک تأثیرات و پیامدهای روانشناختی (به مفهوم وبری (۱)) که اعتقادات مذهبی می‌تواند برای محرومین جامعه داشته باشد. فقر مذهبی از یکسو مبین فقر واقعی بوده و از سوی دیگر اعتراض علیه فقر واقعی نیز می‌باشد. مذهب فریاد مخلوق از پا افتاده در سیه روزی ست، روح جهانی بی رحم، به همان شکل که روح دورانی بدون روح است. مذهب افیون توده هاست.

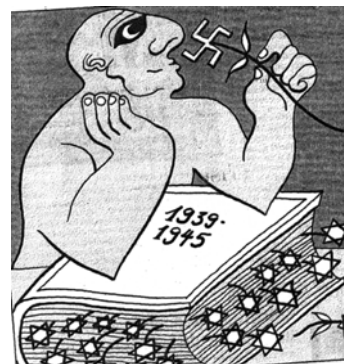
ازنگاه مارکسیسم کلاسیک نکات فوق هر سه به یک نتیجه واحده می‌رسد که مارکس جوان این چنین بیانش کرد: «فرارتن (۲) از مذهب به مثابه نیک بختی موهومی توده‌ها شرط خوشبختی حقیقی آنهاست. حواست دست کشیدن از توهمات نسبت به وضعیت شان پشت کردن به همان اوضاعی است که به واسط هاش به این توهمات نیاز دارند. بدین ترتیب، نقد مذهب در نطفه، همان نقد این زندگی فانی پر از درد و رنج آدمیان است که مذهب هاله مقدس آن می‌باشد.

## ۲

با اینحال، مارکسیسم کلاسیک حذف مذهب را بعنوان شرطی ضروری و مقدم برای آزادی اجتماعی نمی‌داند (نظریه مارکس جوان را می‌توان چنین خواند که: سرانجام برای چیرگی بر توهمات، ابتدا می‌بایستی «به شرایطی پایان بخشید که به توهمات نیازمند است». در هر صورت به همان شکل درباره دولت می‌توانیم بگوییم، حذف مذهب مطرح نیست بلکه می‌بایستی شرایط از بین رفتن آنرا فراهم سازیم. مسئله بشکل ممنوع کردن «افیون توده‌ها» و یا سرکوب مصرف کنندگان آن نیست. ولی ضروری ست که به روابط ممتاز تاجران «افیون توده‌ها» در داد و ستد با قدرت سیاسی پایان بخشیده واز نفوذ آن در اذهان بکاهیم.

**سه نوع طرز تلقی در اینجا قابل بررسی هستند:**

مارکسیسم کلاسیک، یعنی مارکسیسم نزد بنیانگذاران آن، طرح موضوع بی‌خدایی را جزء برنامه جنبشهای اجتماعی ضروری ندانسته‌اند. بر عکس، در انتقاد از برنامه مهاجرین «بلانکیست» (۳) در رابطه با کمون (۱۸۷۴)، انگلس دعاوی آنان را مبنی بر حذف مذهب از طریق فرمان قانونی به تمسخر گرفته است. دور اندیشی و تیز بینی انگلس در تجربیات قرن بیستم کاملا به اثبات رسید، همانطور که او می‌گفت «آزار و اذیت بهترین وسیله برای تشویق اعتقادات ناخوانده و زائد است» و علاوه بر این «در روزگار ما تنها خدمتی که می‌توانیم برای خدا انجام دهیم این است

**مارکسیست‌ها و مذهب،****دیروز و امروز**

ژیلبر آشکار

ترجمه از فرانسه: حمید محوی

انتشار این نوشته ژیلبر آشکار را از این جهت ضروری دانستیم که در پی طرح شماری از مباحث، درک روشنی از رویکرد مارکسیسم به موضوع مذهب را برای ما امکان پذیر می‌سازد.

طرح چنین موضوعی در عین حال دعاوی و گفت‌وگوهای لائیسسته را به شکلی که باید و شاید مطرح می‌سازد، مسائلی نظیر «پوشش مذهبی» یا «روسری» (به عنوان مثال در کشورهای اروپایی مسئله پوشش اسلامی در مدارس سرو صدای بسیاری براه انداخت)، و رابطه مذهب و جنبش چپ، از جمله مطالبی بود که اخبار مهم روز سیاسی-ایدئولوژیک در فرانسه را به خود اختصاص داده و عکس العمل‌های متنوعی را نیز برانگیخت. م

که بی‌خدایی را نماد اعتقاد اجباری اعلام کنیم».

لائسیسته جمهوری خواهانه، یعنی جدایی دین از دولت، بر عکس از اهداف ضروری و زوال‌ناپذیر است که قبلاً نیز بخشی از برنامه دموکراسی بورژوازی رادیکال بود. ولی در این رابطه نیز، باید یادآور شویم که نباید جدایی را با ممنوعیت یکی بگیریم، حتی در مورد مسائل آموزشی. انگلس در تفسیرات انتقادی اش درباره برنامه «ارفورتن» (۴) حزب سوسیال دموکرات آلمان (۱۸۹۱)، فرمول زیر را پیشنهاد می‌کند: «جدایی تمام و کمال کلیسا از دولت. تمام جوامع مذهبی بدون استثناء توسط دولت به عنوان شرکت خصوصی تلقی خواهد شد. هیچ بودجه‌ای از مالیاتهای رسمی به آنان نخواهد گرفت و هیچ دخالتی در مدارس دولتی نیز نخواهد داشت.» و بعد توضیح زیر را داخل پرانتز اضافه می‌کند: «با اینحال نمی‌توانیم مانع شویم که آنها با امکانات خودشان مدارس خاص خودشان را ایجاد و در آنجا پرت و پلا هایشان را آموزش دهند!»

حزب کارگر در عین حال باید از جنبه نظری با نفوذ مذهب مبارزه کند. در متن ۱۸۷۳ انگلس از این امر اظهار خشنودی می‌کند که اکثر مبارزین کارگر سوسیالیست آلمان از اعتقادات مذهبی دست کشیده‌اند، و پیشنهاد می‌کند که هر چه بیشتر از ادبیات ماتریالیست فرانسه قرن هجدهم استفاده شود تا تعداد بیشتری متقاعد شوند.

در نقد برنامه گوتای (۵) حزب کارگر آلمان (۱۸۷۵)، مارکس می‌گوید تعریف آزادیهای شخصی در مورد اعتقادات و آئین مذهبی، بنحوی باید مطرح گردد که تنها بر عدم دخالت دولت در چنین اموری تکیه داشته باشد. مارکس این موضوع را به این شکل مطرح می‌سازد که: «هر فردی می‌تواند به نیازهای مذهبی و جسمانی خود را پاسخ گوید بی‌آنکه پلیس در آن مداخله داشته باشد.» او در عین حال اظهار تأسف می‌کند که: «حزب از چنین موقعیتی استفاده نکرده تا نشان دهد که مقوله بورژوازی آزادی عقیده و مذهب» به معنای تفاهم با اشاعه هر گونه آزادی اندیشه مذهبی است، در حالی که [حزب] برای رهایی اذهان از تخیلات مذهبی تلاش می‌کند.»

### ۳

مارکسیسم کلاسیک مذهب را تنها از زاویه رابطه جوامع اروپایی با مذاهب سنتی خودشان مد نظر داشت و اذیت و آزار اقلیتهای مذهبی جزء موضوعات آن نبود و حتی اذیت و آزار اهل ایمان نزد مردمان تحت ستم توسط دولتهای استعماری که به مذاهب دیگر تعلق داشتند در نظر گرفته نمی‌شد.

در عصر ما این موضوع متأثر است از بقایای میراث استعماری و حتی انتقال آن به درون سرزمین اصلی کشورهای امپراتوری، در اشکال «استعمار داخلی» که خصوصیت آن بر این اساس که استعمار شدگان، خودشان جلای وطن کرده یعنی «مهاجرت» کرده‌اند - این موضوع حائز اهمیت بسیاری زیادی است.

تحت شرایطی که نژاد پرستی بعنوان یکی از پیامدهای طبیعی میراث استعماری، تسلط یافته است، اذیت و آزار مؤمنین و مردمان تحت ستم یعنی استعمارزده‌های پیشین، نباید تنها به این علت طرد شود که «مؤثرترین شیوه برای تقویت اعتقادات نامطلوب خواهد شد». با چنین اذیت و آزاری باید مقابله کرد زیرا پیش از همه حاکی از یکی از ابعاد ستم قومی یا نژادی است و چنین امری به همان اندازه غیر قابل قبول است که هر گونه تبعیض سیاسی، حقوقی و اقتصادی.

البته، اعمال و آئین مذهبی مردمان استعمار شده می‌تواند در نگاه اهالی شهرهای بزرگ به شدت نازل جلوه کند، مضافاً بر اینکه برتری مادی و علمی آنها در واقعیت استعماری نیز قابل مشاهده است. ولی نمی‌توان انتظار داشت که تحمیل شیوه زندگی استعمارگران را به استعمارشوندگان، که علی‌رغم میل باطنی آنها بوده است، به عنوان خدمتی در حق رهایی آنها تلقی شود. جهنم ستم نژادی انباشته از نیات نیکو و «تمدن ساز» است، و می‌دانیم که تا چه اندازه خود جنبش کارگری آلوده به دعاوی نیکوکارانه و توهم انساندوستی در دوران استعمار بوده است.

با این وجود انگلس درباره عوارض بیماری زای استعمار هشدار داده بود. در نامه‌ای به کائوتسکی (۶) بتاريخ ۱۲ سپتامبر ۱۸۸۲، او سیاست رهایی بخش پرولتاریای حاکم را به این شکل توضیح می‌دهد که تمام پیشبینی‌های ضروری را باید بکار بست تا آزادی فرضی و جعلی به ستم پوشیده تبدیل نشود.

«کشورهای تحت سلطه و مردمان بومی، هند، الجزایر، مستعمرات هلند، پرتغال و اسپانیا، باید موقتاً تحت سرپرستی پرولتاریا قرار گیرند و هر چه سریعتر بسوی استقلال هدایت شوند. حال اینکه این روند چگونه گسترش یابد، پرسشی است که بسختی بتوان به آن پاسخ گفت. شاید هند انقلاب کند، در هر صورت احتمال چنین واقعه‌ای بسیار زیاد است. و از آنجایی که پرولتاریا در حال آزاد سازی خود می‌باشد، نمی‌تواند به جنگ استعماری بپردازد، و مجبور خواهد بود که چنین مسائلی را بحال خود واگذارد. طبیعی است که چنین شرایطی ویرانی و هرج و مرج به همراه خواهد داشت، ولی اینگونه مسائل در تمام انقلابات روی می‌دهد و از آن جدایی‌ناپذیر است.

همین روند می‌تواند در جاهای دیگر بوقوع بپیوندد: بعنوان مثال در الجزایر و در مصر. چنین حوادثی مطمئناً برای ما بهترین راه حل خواهد بود. ما در اینجا کارهای زیادی خواهیم داشت. وقتی اروپا و آمریکای شمالی سازماندهی شدند، نیروی بسیار عظیمی را بوجود آورده و به الگوی پر جذبه‌ای برای ملت‌های نیمه‌تمدن تبدیل خواهد شد که آنها خودشان از آن پیروی خواهند کرد: نیازهای اقتصادی به تنهایی چنین موقعیتی را فراهم خواهد ساخت. ولی چنین کشورهایی از کدام مراحل گسترش اجتماعی و سیاسی باید عبور کنند تا آنها نیز به ساختار سوسیالیستی دست یابند، در این مورد، فکر می‌کنم که طرح هر گونه فرضیه‌ای در این زمینه بیهوده خواهد بود. با این وجود در یک مورد تردیدی وجود ندارد: پرولتاریای پیروزمند هیچگاه نمی‌تواند خوشبختی را بزور به هیچ ملت خارجی تحمیل کند، در غیر اینصورت پیروزی خودش را به مخاطره خواهد انداخت.»

حقیقت پیش پا افتاده‌ای که با اینحال اینهمه نادیده گرفته شده است، این است که هر گونه «خوشبختی» که با زور تحمیل شود نزد آنانی که آنرا متحمل می‌شوند به مثابه ستم خواهد بود، و نه چیز دیگری.

### ۴

مسئله روستای اسلامی (حجاب)، تمام مسائل و مشکلاتی را که پیش از این مطرح کردم بشکل فشرده در بر دارد. چنین مسئله‌ای می‌تواند نگرش مارکسیستی را زیر علامت سؤال برده و منحل سازد.

در غالب کشورهایی که اسلام مذهب اکثریت است، مذهب هنوز شکل ایدئولوژی حاکم می‌باشد. تعابیر واپس‌گرای اسلام همچنان در راستای حفظ توده‌ها در تبعیت از قدرت حاکم و واماندگی فرهنگی بکار می‌رود. زنان بشکل گسترده و با شدت بیشتری ستم‌دیرینه‌ای را متحمل می‌شوند که تحت پوشش مشروعیت مذهبی انجام می‌گیرد.

تحت چنین شرایطی، مبارزه ایده‌ئولوژیک علیه کاربرد مذهب بعنوان ابزاری برای تداوم اسارت و انقیاد آدمیان شامل یکی از ابعاد می‌باشد که در مبارزه آزادیبخش واجد اولویت است. جدایی دین از دولت از جمله **خواستهای** است که جنبشهای اجتماعی که خواهان پیشرفت هستند باید آنرا در اولویتهای خود قرار دهند. دموکراتها و طرفداران پیشرفت باید برای آزادی هریک از زنان و مردان در انتخاب مذهب و یا نابآوری نسبت به چنین اعتقاداتی مبارزه کنند. در عین حال مبارزه برای آزادی زنان یکی از شاخصهای دائمی هویت هر جنبش آزادیبخش است که سنگ بنای هر داعیه‌ای در پیشرفت بشمار می‌آید.

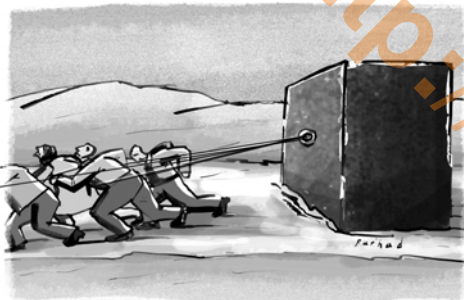
یکی از ابتدایی‌ترین وجوه آزادی زنان و آزادی فردی آنان شامل آزادی انتخاب لباس و پوششی است که باب طبعشان می‌باشد. روستای اسلامی و انواع پوشیده‌تر آن در صورتی که با زور به بانوان تحمیل می‌شود، به یکی از اشکال ستم و خشونت جنسی روزمره تبدیل می‌شود - شکلی از خشونت روزمره که به همان نسبت آشکارا در خدمت ناپیدایی زنان قرار می‌گیرد. مبارزه علیه مقید ساختن بانوان به روستای دیگر اشکال آن، از مبارزه علیه دیگر وجوه اسارت زنان جدایی‌ناپذیر است.

چپ فرانسه نیز از دیر باز داری سوابقی بوده است که در طول تاریخ سیاست استعماری آمیخته به نژاد پرستی و اقتدارگرایی و سنت ضد استعماری مبارز در حال از هم گسیختگی بوده است.

حتی در نخستین دوران انشعابات جنبش کارگری فرانسه بین سوسیال-دموکرات ها و کمونیست ها، یک جناح راست در درون کمونیستهای خود پایتخت بوجود آمد ( بدون در نظر گرفتن کمونیستهای فرانسوی در الجزایر)، که خط مشی آنها در رابطه با مسائل مستعمرات قابل تفکیک بود. جناح راست کمونیست در رابطه با شورش ریف (۷) مراکشی به رهبری یکی از رؤسای قبیله ای و مذهبی عبدالکریم الخطابی در رویارویی با ارتش فرانسه در سال ۱۹۲۵ از وظیفه ضد استعماری خود روی برگرداندند.

توضیحات ژول هامبرت- دروز (۸) در این باره در مقابل کمیته اجرایی انترناسیونال کمونیست حائز اهمیت خاصی است :

«جناح راست به شعار پیوند دوستی با ارتش ریفها اعتراض کرده است، به استناد این نکته که درجه تمدن ریفها از درجه تمدن ارتش فرانسه نازلتر است و ما نمی توانیم با قبایل نیمه بربر عهد و پیمان دوستی ببندیم. جناح راست بازمه پا را فراتر از این نهاده و می نویسد که باید با پیشداوریهای مذهبی و اجتماعی عبدالکریم الخطابی مبارزه کنیم. بدون شک با پان اسلامیسیم و فتووالیسیم اهالی مستعمرات باید مبارزه کنیم، ولی وقتی امپریالیسم فرانسه گلوی مردم مستعمرات را می گیرد، نقش حزب کمونیست پیشداوریهای رؤسای مستعمرات نیست، بلکه مبارزه با طمعکاریهای امپریالیسم فرانسه است.»



۶

وظیفه مارکسیستها در فرانسه پیش از مبارزه با پیشداوریهای مذهبی در بطن اقوام مهاجر، بدون هیچ تعللی مبارزه با ستم نژادی و مذهبی است که توسط بورژوازی امپریال فرانسه و دولت آن هدایت می شود. زمانی که دولت فرانسه سعی می کند برای شیوه پوشش دختران مسلمان قانون وضع کند و ورود آنها را که در پوشش اسلامی اصرار می ورزند به مدارس ممنوع سازد، وقتی که دختران مسلمان آماج رسانه ها و سیاستی قرار می گیرند که عدم تناسب آن در رابطه با وسعت مسئله خصوصیت تحمیلگرانه و ستمگرانه آن را تأیید می کند، علی رغم آنچه که در سرمقاله ها اعلام می کنند، بیشتر حاکی از اسلام ستیزی و نژاد پرستی است، و وقتی که همین دولت گسترش قابل توجه آموزش و پرورش مذهبی را با افزایش بودجه آموزش و پرورش خصوصی تشویق می کند، و به این ترتیب تفرقه بین اقشار استثمار شده مردم فرانسه را تعمیق می بخشد، وظیفه مارکسیستها با توجه به رهنمودهایی که تا کنون مطرح کردیم، مخالفت قاطعانه با چنین اموری است.

این موضوع به بخش قابل توجهی از آنها می که مدعی مارکسیسم در فرانسه بودند مربوط نمی شد. در مورد روسری اسلامی، خط مشی اتحادیه آموزگاران که در تعهد لائیک آنها هیچ شکی وجود ندارد، به نظریات مارکسیستهای اصیل بیشتر نزدیک است تا شمار قابل توجهی از جریاناتی که مدعی مارکسیسم هستند. در بیانیه اتحادیه آموزگاران بتاريخ ژوئن ۲۰۰۳ در گردهم آبی شهر تروآ، چنین می خوانیم :

«اتحادیه معلمان که تاریخ آن در پیوند ناگسستنی با لائیسیتیه و دفاع از آن می باشد، اعلام می کند که قانونگذاری برای علامات و نشانه های مذهبی مناسبتی ندارد. هر گونه قانونگذاری در این زمینه بیهوده و حتی

با این وجود، اگر مبارزه آزادیبخش بخاطر آزاد سازی زنان به اعمال زور نه علیه ستمگران که علیه خود زنان مبادرت ورزد، قویا چنین مبارزه ای را به مخاطره خواهد انداخت. برکندن روسری مذهبی بزور از روی سر فردی که داوطلبانه خود را با آن پوشانده است - حتی اگر بپذیریم که چنین پوششی حاکی از بندگی و بردگی است - حرکت سرکوبگرانه ای خواهد بود و به هیچ عنوان نمی تواند مدعی حرکت انقلابی برای آزادی باشد. علاوه ای بر این حرکتی است که با شکست مواجه خواهد شد و پیش بینی ها و نظریات انگلس نیز همین نظریه را تأیید می کند. و باز هم علاوه بر این سرنوشت اسلام در شوروی سابق و ترکیه، بیهوده بودن اعمال زور برای حذف آداب و سنن مذهبی را بروشنی نشان می دهد.

«هر فردی برای پاسخگویی به نیازهای مذهبی و جسمانی اش باید آزاد باشد» زنان باید بتوانند در صورتیکه مایل هستند حجاب داشته باشند و یا اگر مردان مایل هستند ریش بگذارند، در این انتخاب آزاد باشند، بی آنکه پلیس حق دخالت در چنین اموری داشته باشد.»

دفاع از چنین آزادیهای مقدماتی شرط اجتناب ناپذیر مبارزه مؤثر علیه اقتدارگرایی مذهبی است. منع حجاب مذهبی بشکل کاملاً متناقضی تحمیل آنرا در نگاه مؤمنین تشویق و توجیه می کند.

در مورد پوشش مذهبی و یا هر امر دیگری، تنها اصل آزادی اندیشه و آزادی در انجام آئین و رسوم مذهبی در حیطه فردی و احترام به چنین اصولی توسط حکومت های لائیک است که می تواند بشکل قانونی در مبارزه با اجبار مذهبی کارگر باشد. در خود قرآن نیز اعلام شده است که :

« در اعتقاد مذهبی اجباری نیست! (لا اکراه فی الدین)

از طرف دیگر در خصوص موضوع آزادی آموزش، ممنوع ساختن روسری اسلامی و یا دیگر علائم مذهبی در مدارس دولتی و بنام لائیسیتیه، عامل این تناقض اساسی است که طبیعتاً به گسترش مدارس مذهبی خواهد انجامید.

۵

در کشوری مثل فرانسه که در طی سالهای مدید اسلام مذهب اکثریت « بومیان » مستعمرات بود و فرانسه ای که از دهها سال پیش به اینسو اسلام مذهب اکثریت مهاجرین « استعمار شده » در داخل را تشکیل می دهد، با هر گونه تبعیض درباره مذهب اسلام - بعنوان دومین مذهب فرانسه از نظر جمعیت که از حیث موقعیت نازلتر از دیگران است - باید مبارزه کرد.

در طول قرنهای اسلام در فرانسه، در مقایسه با مذاهب دیگر از موقعیت نامساعدی برخوردار بوده و قربانی تبعیض گسترده و آشکاری گشته است. چه در خصوص مکانهای عبادت و چه از این نقطه نظر که دولت فرانسه همواره با همان شیوه فکری استعماری، قیومیت سنگین خود را به آن تحمیل کرده است. اسلام مذهبی است که بشکل دائمی و روزمره در رسانه های فرانسه تنزل داده شده و بی اعتبار می گردد، و این جریان بشکلی است که خوشبختانه علیه آماجگاه پیشین نژاد پرستی یعنی یهودیان، دیگر فعالیتی ممکن نمی باشد، خصوصاً بعد از قتل عام آنها توسط نازیها و با همکاری دولت ویشی.

در رسانه ها ابهامات آمیخته به ناآگاهی و نژادپرستی تصویری از اسلام را مشاهده می کنیم که آنرا کاملاً با مدرنیته ناسازگار معرفی می کند، و به همین منوال استفاده نامناسب و بیجا از واژه « اسلامیسیم » به معنی بنیادگرایی اسلامی، ملقمه اسلام با تروریسم را ساده تر ساخته است. منوال مخلوط ساختن اسلام با تروریسم کاملاً آشکار است، و اصطلاح نامناسب « اسلامیسیم » بعنوان ترادف اسلام بنیادگرا و تمامیت خواه در اذهان انعکاس یافته.

البته، گفتمان رسمی و حاکم آشکارا موقعیت خصمانه ای در مقابل اسلام اتخاذ نمی کند، و حتی سعی دارد، با نگاهی به منافع قابل توجه سرمایه های بزرگ فرانسوی ( نفت، اسلحه، ساختمان و غیره... ) در سرزمینهای اسلامی، چهره خیر خواهانه ای نیز از خود نشان دهد. با این وجود، نگاه تکبر آمیز استعمارگر به مسلمانان و مذهب آنان زمانی به اوج غیر قابل تحمل آن می رسد که خصومت نژاد پرستانه نیز به آن اضافه می شود. روحیه استعماری تنها در انحصار جناح راست در فرانسه نیست، و در

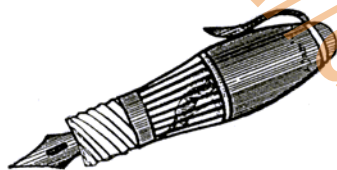
جمهوری لائیک در طول چندین نسل چنین امری را برای آنها ممنوع کرده بودند.

اگر بسیاری از فرانسویها، بعضی اوقات حتی در بین تحصیلکرده ترین افراد که مسئولیتهایی نیز در این زمینه دارند، بخودشان اجازه می دهند که با تمسخر و تحقیر از اسلام حرف بزنند از اینروست که ناآگاهی آنها غالباً به سنت تحقیر استعماری آمیخته است و بصورت ناخودآگاه بزبان می آورند.

سومین موضوعی که مانع همپایی و برابری اسلام با دیگر مذاهب می شود، این است که، اسلام وارداتی، مذهب بینوایان است. بر خلاف مذاهب یهودی و مسیحی که روی صفحه شطرنج جامعه چیده شده اند، و بخصوص بر خلاف کاتولیسیسم که از نظر تاریخی مذهب طبقه حاکم است، اکثریت شهروندان فرانسوی مسلمان یا مهاجر مسلمان مقیم فرانسه اقشار پائین جامعه را تشکیل می دهند.

در این جا باز هم سنت استعماری ست که تداوم می یابد، زیرا تحقیر فرهنگ اهالی بومی به استثمار اقتصادی اضافه می گردد. و باید دانست که این استثمار اقتصادی بشکل دراز مدت روی نخستین نسل مهاجرین سنگینی کرده است، بطوری که امروز وارثین آنها نخستین قربانیان بیکاری و محرومیت هستند.

تحقیر اجتماعی و بی عدالتی که دامنگیر این گروههای اجتماعی می باشد، تمام وجوه زندگی آنان را متأثر ساخته و مذهب تنها یکی از جلوه گاههای چنین تبعیض همه جانبه ای ست. تنها روسری زنان خدمتکار در منازل و یا دفاتر را با چشمان تمسخر آمیز نگاه نمی کنند، بلکه زنان تحصیلکرده و کادری اداری نیز که با غرور از این پوشش استفاده می کنند قربانی همین تحقیر رایگان می شوند.



عدم درک مهمترین سازمانهای چپ مارکسیستی فرایارلمانی در فرانسه در رابطه با مسائل هویتی و فرهنگی گروههای اجتماعی مزبور از این جهت آشکار شد که، در انتخابات اروپایی، چه در سال ۱۹۹۹ و چه در سال ۲۰۰۴، شهروندانی که به گروههای مهاجر که پیش از این به مستعمرات تعلق داشتند نظیر مراکش یا آفریقای سیاه در لیست انتخاباتی LCR و LO (۱۰) حضور نداشتند.

برعکس لیستهای حزب کمونیست فرانسه (۱۱) که بارها به علت کاستی هایش در مبارزه با نژاد پرستی توسط همین دو سازمان مورد حمله قرار گرفته بود. به همین دلیل، این دو سازمان خود را از پتانسیل این اقشار فقیر و تحت ستم در انتخابات محروم ساختند، یعنی پتانسیلی که آمار تهیه شده در سال ۲۰۰۴ در لیستی بدون تدارک قبلی مثل اروپا - فلسطین (۱۲) ابعاد فوق العاده آنرا نشان داد.



با یادآوری « آنهایی که می خواهند از حمل علائم و نشانه های مذهبی بهانه ای برای نبرد سیاسی بسازند»، اتحادیه معلمان البته به اسلام گریان بنیادگرا اشاره می کند. گسترش این پدیدار سیاسی در محیط زندگی مهاجرین مسلمان در غرب، بعد از گسترش فوق العاده آن در سرزمینهای اسلامی، در کشور فرانسه بوقوع پیوسته است و همین امر یکی از دلایلی ست که برخی برای ضدیتشان علیه روسری اسلامی مطرح می کنند.

چنین استدلالی درست است: مثل بنیادگرایان مسیحی، یهودی، هندوئیسم ها و دیگران که می خواهند تعبیر قاطعانه ای از مذهبشان را به عنوان راه و روش زندگی و یا شیوه دولتی به همگان تحمیل کنند، بنیادگرایان اسلامی برآستی خطری جدی برای پیشرفت اجتماعی و مبارزه برای آزادی هستند.

ناممکن است. خطر قانونگذاری در این زمینه روشن است. علی رغم هر گونه پیشبینی قانونی، شکی وجود ندارد که نتایج حاصل از آن ممنوعیتی سرکوبگرانه خواهد بود که در واقع مسلمانان [...] برای آنها می خواهد از موضوع حمل علامات و نشانه های مذهبی بهانه ای سیاسی بسازند، اخراج دانش آموزان از مدارس دولتی مانع از این نخواهد شد که در جای دیگری ثبت نام کنند، یعنی در مدارس و مؤسساتی که پیش از پیش به اعتقادات آنان میدان داده و به گسترش و تقویت آن خواهد انجامید [...]

سازگاری تمام شهروندان، مستقل از منشأ آنها و اعتقاداتشان، در تعلق باز شناسی تنوع فرهنگی ست که در چهار چوب قانون همه شمول، جمهوری باید برای هر یک از شهروندان تضمین کند.

به همین علت، مسلمانان، مثل دیگر گروههای مذهبی، باید در انجام مراسم و مناسک خود از آزادی کامل برخوردار باشند، البته در چهار چوب احترام به قوانینی که جامعه لائیک، کثرت گرا و کاملاً غیر مذهبی تعیین می کند.

پیش از همه، مبارزه برای آزادی دختران جوان، از مبارزه برای حق آموزش و احترام به آزادی فکری و استقلال آنها آغاز می شود. ولی از آنها برای مباحث ایدئولوژیک گروگان نسازیم، اگر چه چنین مباحثی ضروری باشند.

برای مبارزه علیه محصور ساختن افراد براساس هویت قومی آنان، و برای مبارزه علیه تبعیض و مبارزه برای دفاع از عدالت اجتماعی و برابری، آموزش لائیسیته مؤثرترین وسیله خواهد بود، زیرا در این زمینه ها کاری از ممنوعیت ساخته نیست.

در گزارشی بتاريخ ۴ نوامبر ۲۰۰۳ (۹)، اتحادیه معلمان به شرح موقعیت اسلام در فرانسه پرداخت که در اینجا بخشی از آنرا یادآور می شویم:

«مقاومت و تبعیضی که مردم مسلمان در جامعه فرانسوی با آن مواجه شده اند، آنطور که غالباً می گویند به کاستیهای سازگاری این گروهها بستگی نداشته بلکه از نظریات و رفتارهای اکثریتی سرچشمه می گیرد که وارث تاریخی بس قدیمی هستند.

نخستین موضوع به عدم بازشناسی دست آوردهای فرهنگی عرب و مسلمان در متن فرهنگ و تمدن جهانی بوده و در عین حال در متن فرهنگ غربی خودمان می باشد. [...]»

به چنین کتمان آشکاری، میراث استعماری افزوده می گردد [...] که عامل و حامل خشونت، نابرابری و نژادپرستی عمیق و پایداری ست که مسائل و مشکلات استعمار زدایی و سپس از هم گسیختگی جنگ الجزایر آنرا تشدید و تحکیم کرده است.

تحقیر و تنزل قومی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی مردم بومی، مسلمانهای مستعمرات فرانسه یکی از سیاستهای دائمی بوده و تا محدود ساختن آنها در قانون یعنی نهادینه ساختن چنین تبعیضاتی پیش رفته است.

بر این اساس آنچه که به اسلام مربوط می شود، بعنوان مسئله ای شخصی در نظر گرفته شده و نه بعنوان مذهبی که به قانون جدایی دین از دولت مصوبه ۱۹۰۵ ارتباط داشته باشد. در تمام دوران استعمار، اصل «لائیسیته» به دلیل مخالفت لابی استعمار، علی رغم درخواست علما که واقف بودند که لائیسیته آزادی مذهب را تضمین خواهد کرد، ولی هرگز شامل حال اقوام بومی و مراسم و نیایشهای مذهبی آنان نشد.

جای تعجبی نیست که در طول مدت های مدید مسلمانان «لائیسیته» را مترادف ماموران ارشادی (امر به معروف) دوران استعمار می دانستند! چگونه می توان انتظار داشت که چنین واقعیاتی چه در بین اهالی مستعمرات پیشین و چه در خود کشورهای استعمارگر آثار عمیق خود را باقی نگذاشته باشد.

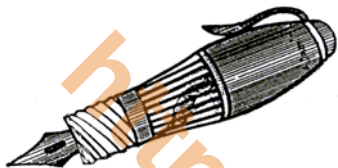
اگر امروز بسیاری از مسلمانان هنوز فکر می کنند که اسلام باید رفتار مدنی آنان را سامان دهد، چه در حوزه مسائل عمومی و چه شخصی، بی آنکه خواستار شخصی بودن مسئله شوند، اگر چه برخی اوقات چنین موقعیتی را نیز اتخاذ می کنند، از این جهت بوده است که فرانسه و

این اصول و قواعد در اوایل قرن بیستم توسط مارکسیستهای روس کاملاً توضیح داده شده است. پاروس (۱۴) در متن پیشگفتار جزوه ژانویه ۱۹۰۵ بقلم تروتسکی، بشکل خلاصه چنین توضیح می دهد:

«بطور ساده، در حالتی که نبرد مشترک به همراهی متحدین موضعی انجام می گیرد، می توان به نکات زیر توجه داشت:

۱) سازمانها را با یکدیگر مخلوط نکنیم. حرکات باید جداگانه انجام گیرند ولی ضربه را باید با هم وارد کنیم. ۲) از خواستههای خاص سیاسی باید صرفنظر کرد. ۳) اختلاف منافع را نباید پنهان کرد. ۴) متحد را باید به نحوی دنبال کرد که گویی در حال تعقیب دشمن هستیم. ۵) باید بیشتر بفکر استفاده از موقعیت حاصل از نبرد باشیم تا حفظ یک متحد موضعی.

لنین در متنی بتاريخ آوریل ۱۹۰۵ می نویسد «پاروس هزار بار حق دارد»، و با تأکید روی این نکته که «شرط ضروری که سازمانها را نباید با هم ادغام کرد. حرکات جداگانه و ضربه مشترک، پنهان نکردن تنوع منافع، تحت نظر داشتن متحدین به همان شکل که دشمن را باید تحت نظر گرفت و...». رهبران بلشویک بارها این شرایط را در طول سالها مرور می کردند.



لنین در متنی بتاريخ آوریل ۱۹۰۵ می نویسد «پاروس هزار بار حق دارد»، و با تأکید روی این نکته که «شرط ضروری که سازمانها را نباید با هم ادغام کرد. حرکات جداگانه و ضربه مشترک، پنهان نکردن تنوع منافع، تحت نظر داشتن متحدین به همان شکل که دشمن را باید

همین اصول پیوسته مورد حمایت تروتسکی بود. بعد از لنین در انترناسیونال کمونیست (۱۹۲۸)، در جریان بحث و جدل درباره همپیمانی با کومینتانگ چینی، تروتسکی جملاتی نوشت که دقیقاً با موضوع مورد نظر ما در اینجا تطبیق می کند:

«از مدتها پیش، گفتیم که توافقهایی کاملاً پراتیک که موجب وابستگی ما نمی شود و الزام سیاسی نیز برای ما در بر ندارد، در صورتی که کارساز باشد می تواند حتی با شیطان هم انجام گیرد. ولی کاملاً بیپهوده است که انتظار داشته باشیم که شیطان مسیحی شود و از شاخه‌هایش برای امور خیریه استفاده کند. تحت چنین شرایطی ما به وکیل مدافع شیطان تبدیل خواهیم شد و چنین امری به این معنا خواهد بود که از او بخواهیم که تحت قیمومیت ما قرار گیرد.»

بسیاری از تروتسکیستها در رابطه با سازمانهای بنیادگرای اسلامی کاملاً بر عکس راهکارهایی که تروتسکی پیشنهاد کرده است عمل می کنند. البته نه در فرانسه که تروتسکیستها که در اکثریت خود، همانطور که پیش از این گفتیم، در جهت مخالف عمل می کنند، بلکه این امر در آنطرف دریای مانس یعنی در انگلستان صورت می گیرد.

چپهای بنیادگرا بریتانیایی نسبت به چپ های بنیادگرا فرانسه این شایستگی را از خود نشان دادند که توانستند با مسلمانان روابط باز و دوستانه ای برقرار کنند.

چپ بنیادگرا بریتانیا علیه جنگ افغانستان و عراق که دولت بریتانیا در آنها شرکت داشت، بسیج فوق العاده ای را به اتفاق گروههای مهاجرین مسلمان سازماندهی کرد.

در جنبش ضد جنگ، چپ افراطی بریتانیا تا اتحاد با سازمان مسلمان با گرایشات بنیادگرای مثل «انجمن مسلمانان بریتانیا» (۱۵) پیش رفت، که از انشعابات بریتانیایی جریان اصلی اسلام بنیادگرای «میان راه» در خاورمیانه یعنی جنبش اخوان المسلمین است که نمایندگان آن در پارلمان چندین کشور حضور دارند.

از نظر اصولی هیچ چیز قابل سرزنشی در چنین اتحادیهایی برای

به این ترتیب ضروری است که بین مذهب و برداشت بنیادگرایانه آن خط فاصل مشخصی تعیین کرده و این دو مقوله را بروشنی از یکدیگر تفکیک نماییم. بنابراین ضروری است تا با بنیادگرایی اسلامی که واپسگراترین آنهاست، چه در میان اقلیتهای مسلمان در غرب و چه در سرزمینهای اسلامی، در عرصه های ایدئولوژیک و سیاسی مبارزه کنیم.

با این وجود از چنین موضوعی نباید به بهانه و دلیلی برای ایجاد ممنوعیت رسمی روسری اسلامی استفاده شود. اتحادیه معلمان این موضوع را بشکل قانع کننده ای تفسیر می کند. بشکل کلی تر، اسلام ستیزی (۱۳) بهترین متحد عینی بنیادگرایی اسلامی است و هر دو با هم رشد می کنند. بر این اساس هر اندازه جنبش چپ با ضد اسلامیان هم آواز شود، اتحاد مسلمانان را بیشتر تشویق کرده و راه را برای بنیادگرایی اسلامی هموار خواهند ساخت. بنابراین اسلام بنیادگرا خواهد بود که به تنها سخنگوی فقر واقعی برای این افشار تبدیل خواهد شد.

باید دانست که بنیادگرایی اسلامی پدیده بسیار متفاوتی است و خط مشی تاکتیکی در مواجهه با آن نیز باید با موقعیتهای عینی وفق داده شوند. وقتی این نوع برنامه های اجتماعی توسط قدرت ظالم و متحدین شان در دستور روز قرار می گیرد تا بی عدالتی موجود را توجیه کنند، همانطور که در مورد بسیاری از مستبدانی مشاهده کرده ایم که چهره اسلامی داشته اند یا وقتی در جهان عرب، در سالهای ۱۹۵۰-۱۹۷۰ یعنی زمانی که بنیادگرایی اسلامی نوک حمله مخالفین ارتجاعی را علیه ناصریسم مصر و رقیبانش سازماندهی کرده بود، تحت چنین شرایطی البته تنها روش مناسب مخالفت قاطعانه با بنیادگرایی خواهد بود.

ولی وقتی که بنیادگرایی اسلامی بعنوان بردار سیاسی و ایدئولوژیک برای هدفی پیشگام وارد صحنه می شود، موضوع کاملاً تغییر می کند. در این صورت البته اسلام بنیادگرا شکل مشخصی ندارد، ولی جای خالی جنبش چپ را پر می کند، که به دلیل کاستیهایش و یا شکست در مبارزات در صحنه حضور ندارد. موقعیت اسلام بنیادگرا در کشورهای اشغال شده نظیر افغانستان، لبنان، فلسطین، عراق و غیره...، یا در رابطه با مسئله قومی و نژادی از همین نوع است. و در برخی موارد دیگر در مقام سخنگوی نفرت مردمی علیه سیاستهای ظالمانه و واپسگرا تجلی می کند. به همین ترتیب نمونه های بنیادگرایی اسلامی در غرب که شکوفایی آن عموماً بیانگر اعتراض علیه رفتاری است که نسبت به مهاجرین اعمال می شود. عموماً از طریق تظاهرات مردم افشار مهاجر مشاهده می گردد.

در واقع بنیادگرایی اسلامی بطور کلی همانند هر مذهب دیگری، می تواند «از یکسو نتیجه فقر واقعی» باشد و از سوی دیگر بعنوان مظهر پرخاشگری علیه فقر واقعی تلقی گردد. با این تفاوت که در رابطه با بنیادگرایی اسلامی، ما با اعتراض فعال مواجه هستیم. بنیادگرایی اسلامی «افیون» توده ها نیست، بلکه «هروئین» بخشی از توده ها است، یعنی ماده مشتق شده از تریاک که تأثیر سر مست کننده اش جایگزین اثر مخدری دیگری گشته است.

در تمام این گونه موقعیتهای ضروری است که خط مشی تاکتیکی در مبارزه علیه قدرت حاکم و دشمن مشترک اتخاذ نمود.

و باید صراحتاً اعلام کنیم که هرگز نباید از مبارزه ایدئولوژیک علیه نفوذ مخرب بنیادگرایان اسلامی صرفنظر کنیم، با این وجود ممکن است ضرورت ایجاب کند و یا موقعیت بشکلی باشد که با بنیادگرایان اسلامی در نبرد مشترک همسوئیهایی صورت پذیرد - از یک تظاهرات ساده در خیابان تا مقاومت مسلحانه، بر اساس وضعیت پیش آمده.



بنیادگرایان اسلامی می توانند در نبرد مشخصی و بر حسب مقتضیات متحدین عینی باشند که توسط مارکسیستها هدایت می شود. با این وجود باید دانست که چنین پیوندهایی خلاف قاعده بوده و تنها ناشی از جبر شرایط موضعی است. اصول و قواعدی که در اتحادیهایی خیلی طبیعی تر مشاهده می شود، مثل همانهایی که در مبارزه علیه تزارسیم روس رواج داشت، در اینجا نیز باید بشکل خیلی دقیقتری رعایت شود.

دستیابی به اهداف مشخص و محدود وجود ندارد، ولی به شرط اینکه اصول و قواعدی که پیش از این مطرح کردیم رعایت شود. با این وجود مشکلات خط مشی در اتحاد و هم پیمانی با چنین سازمانی دیر یا زود آغاز می شود خصوصا از این جهت که نماینده تمام توده های مسلمان بریتانیا نیست.

بطور کلی، تروتسکیست های بریتانیایی در مورد اتحادشان با «انجمن مسلمانان بریتانیا» در رابطه با جنبش ضد جنگ، کاملا برعکس تمام اصول و قواعد مزبور عمل می کنند، یعنی: (۱) پرچم ها و پلاکاردها را به مفهوم خاص و عام با یکدیگر ادغام می کنند. (۲) هویت سیاسی خودشان را به تسامح برگزار می کنند، زیرا در غیر اینصورت ممکن است که از دیدگاه جناح متحد خوشایند بنظر نرسد. و سرانجام (۳) با متحد موضعی خود به شیوه ای رفتار می کنند که گویی متحد استراتژیک است، و «ضد امپریالیست» را به جریانی نسبت می دهند که جهان بینی آن بیشتر با برخورد تمدن ها ملازمت دارد تا مبارزه طبقاتی.

۹

جنبش گرایشاتی در مرحله گذار از اتحاد در متن بسیج ضد جنگ به ائتلاف انتخاباتی «رسپکت» (۱۶) که توسط تروتسکیست ها سازمان یافته بود در اشکال حادثی بروز کرد، و برخی اصول تمامیت خواهان مسلمان آنها را از شرکت در برنامه چپ باز می داشت. ولی اتحاد بین جامعه مسلمانان بریتانیا و «رسپکت» به این شکل جامعه عمل پوشید که در لیست «رسپکت» یکی از نمایندگان جامعه مسلمان بریتانیا رئیس و کاندیدا شود.

با چنین رویکردی، ائتلاف از نظر کیفی به درجه ممتازتری ارتقاء می یافت، که البته از دیدگاه مارکسیستی کاملا قابل انتقاد است: زیرا اگر چه در واقع «توافقاتی که کاملا جنبه عملی» دارند و ملزم به «هیچ تعهد سیاسی» نیستند و بجز فعالیت هایی که به اهداف مشترک مربوط می شود، توجیه پذیر بنظر می رسند - در اینجا یعنی اعتراض علیه جنگی که توسط دولت بریتانیا در پیوند با ایالات متحده براه افتاده و افشای سرنوشت تحمیل شده به مردم فلسطین - که مشترکا به همراهی افراد و یا گروههایی صورت می پذیرد که از نظر بینش اجتماعی به جریانهایی ارتجاعی تعلق دارند، و به همین علت، از طرف دیگر از دیدگاه مارکسیستی قابل قبول نیست که ائتلاف با چنین جریانهایی (ارتجاعی) در حد انتخابات تحقق پذیرد. چرا که ائتلاف در حد و حدود انتخاباتی ملزم به بینش مشترک در زمینه تحولات سیاسی و اجتماعی می باشد. روشن است که شرکت در انتخابات با یک مذهبی بنیادگرا این توهم را در اذهان عمومی ایجاد می کند که گویی او از این پس به پیشرفت اجتماعی و آرمان آزادی طبقه کارگر معتقد شده است.

منطق ائتلافاتی از این نوع موجب می گردد که آنهایی که متعهد این خط مشی شده اند در معرض انتقادات اجتناب ناپذیر رقبای سیاسی خود قرار گیرند، و پیوسته مجبور باشند تا از متحدین موقتی خود دفاع کرده و در عین حال روی اختلافات عمیق درونی با آنها سرپوش بگذارند.

به این ترتیب است که لیندسی ژرمن (۱۷) دبیر اول حزب سوسیالیست کارگران بریتانیا (۱۸) و در ائتلاف با «رسپکت» (۱۶) در روزنامه گاردین (۱۹) ۱۳ ژوئیه ۲۰۰۴ مقاله ای را امضاء کرده است که در سایت «انجمن مسلمانان بریتانیا» آنرا «خیلی عالی» (۲۰) برآورد کرده اند. تحت عنوان «نشان افتخار» (۲۱)، نویسنده (لیندسی ژرمن) قویا از ائتلاف انتخاباتی با «انجمن مسلمانان بریتانیا» دفاع می کند و علاوه بر این اظهار می دارد که چنین ائتلافی برای او و رفقایش موجب افتخار است که قربانیان اسلام ستیزی بطرف آنها تمایل پیدا کرده اند.

شرح خلاصه تفسیر و توجیه ائتلاف شگفت انگیز با «انجمن مسلمانان بریتانیا» را در اینجا یادآور خواهیم شد: بنیادگرایان اسلامی در تمایلات ضد زن و ضد همجنسگرایی تنها نیستند، و همین تمایلات را می توانیم نزد بنیادگرایان مسیحی نیز جستجو کنیم. از طرف دیگر مشاهده می کنیم که بیش از پیش زنان در گرد هم آییهای ضد جنگ درباره «جامعه مسلمانان بریتانیا» حرف می زنند (همانطور که در تظاهرات سازمان یافته توسط ملاها در ایران می توانیم ببینیم). و فراموش نکنیم

که فاشیستهای حزب ناسیونال بریتانیا (۲۲) در اینگونه موارد خیلی بنیادگرا تر از انجمن مسلمانان بریتانیا هستند

لیندسی ژرمن در ادامه اظهاراتش می گوید: «البته برخی مسلمانان - و غیر مسلمانان - درباره مسائل اجتماعی نگرشهایی دارند که محافظه کارتر از چپ سوسیالیست و لیبرال است. ولی چنین امری نباید برای همکاری در نیل به اهداف مشترک مانعی ایجاد کند. ما در اردویی برای حقوق همجنسگرایان، بعنوان مثال، اصرار خواهیم داشت که تمام افراد شرکت کننده از نقطه نظر واحدی درباره جنگ در عراق دفاع کنند.»

استدلال قابل قبولی ست ولی به این شرط که تنها در محدوده جریان ضد جنگ باقی بمانیم. ولی اگر بخواهیم آنرا در چشم انداز ائتلاف انتخاباتی مثل «رسپکت» در نظر بگیریم و یا برنامه های گسترده تر برای اردوی حقوق همجنسگرایان، موضوع کاملا تغییر می کند و حالت ویژه ای پیدا خواهد کرد.

۱۰

مشی متکی بر پیروزی انتخاباتی، سیاستی کوتاه بینانه است. تروتسکیستهای بریتانیایی جهت تحقق بخشیدن به پیروزی انتخاباتی، تحت شرایط مزبور، نقشی را بازی کردند که در واقع در خدمت منافع استراتژیک چپ رادیکال در کشورشان نیست.

آنچه که پیش از همه مشخص کننده خط مشی آنهاست، بر اساس محاسبات انتخاباتی می باشد، یعنی تلاش برای کسب رأی افرادی که به قشر مهاجرین تعلق دارند و در عین حال با جنگی که توسط لندن و واشینگتن براه افتاده است، مخالف هستند (یادآوری می کنیم که ائتلاف با جامعه مسلمان بریتانیا پیرامون جنگ افغانستان و عراق انجام گرفت و نه کوسوو).

هدف فی النفسه قابل توجیه است، چنانچه اگر به این شکل تحقق یابد که بارگیری بین کارگران زن و مرد درقشر مهاجر انجام شود و با هر چه بیشتر آشکار ساختن ستمی که بر روی دوش آنها سنگینی می کند، و با اولویت قائل شدن برای چنین هدفی، و با این شرط که مبارزین چپی که به این اقشار تعلق دارند در موقعیت مناسبی در لیست انتخاباتی قرار گیرند. یعنی تمام آن کارهایی که چپهای بنیادگرا فرانسه انجام ندادند.

بر عکس، با گزینش ائتلاف انتخاباتی - حتی اگر بشکل محدود باشد - با یک سازمان بنیادگرای اسلامی مثل «جامعه مسلمانان بریتانیا»، چپ بنیادگرای بریتانیا در رابطه با آنها نقش پلکان را بازی می کند ولی برای گسترش سازمانی خودش در بین اقشار مهاجر، در حالی که می بایستی با «جامعه مسلمانان بریتانیا» بعنوان رقیب به مبارزه ایدئولوژیک می پرداخت و از نقطه نظر سازمانی محدودیتهایی ایجاد می کرد. چنین ائتلاف خلاف طبیعتی دیر یا زود به مانع برخورد کرده و متلاشی خواهد شد. و در اینصورت تروتسکیستها مجبور خواهند شد با همانهایی مقابله کنند که موجب پیروزیشان در انتخابات شدند.

حال باید دید که گفتمان تمامیت خواهان برای رأی دادن به «رسپکت» کدام است. فتوای شیخ حتام الحداد بتاريخ ۵ ژوئن ۲۰۰۴ که روی سایت «انجمن مسلمانان بریتانیا» منتشر شده، چنین است:

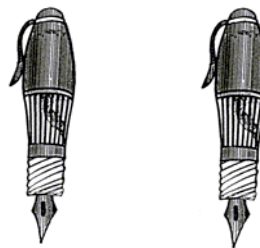
حضرت شیخ می گوید که «بر مسلمانان واجب است که در سایه قوانین زندگی کنند و از تمام امکانات برای برقراری و حاکمیت فرامین الله در تمام وجوه زندگی بکوشند. اگر هنوز نمی توانند به چنین امری تحقق ببخشند، در اینصورت واجب است که شر را به حد اقل رسانده و نیکی را به حد اکثر افزایش دهند. سپس شیخ بروشنی درباره تفاوت بین رأی دادن به سیستمی در میان سیستمهای دیگر، و رأی دادن برای انتخاب بهترین فرد در بین تعدادی کاندیدا در سیستمی به نقد موجود، به مردمی تحمیل شده ست که نمی توانند آینده شان را متحول سازند.»

و ادامه می دهد: «شکی نیست که «رأی» دادن حرکت کفر آمیزی ست، زیرا الله می گوید «قانونگذاری تنها در اختیار الله است»، در حالی که رأی دادن به یک کاندیدا یا یک حزب حاکم بر اساس قانون افراد را به تبعیت از آن وامی دارد. چنین که پیش آمده است «ما باید در انتخابات شرکت کنیم، با این اعتقاد که شر را به حداقل و نیکی را به حداکثر برسانیم. با آگاهی به این امر مسلم و بدیهی که بهترین نظام همان نظام

شریعت است که همانا فرمان الله است.»

زمانی که قانونیت رأی روشن شد حال باید دید که به چه کسی باید رأی داد. « برای پاسخگویی به چنین پرسشی ضروری است که عمیقا عرصه سیاست را بشناسیم. در نتیجه فکر می کنم که افراد باید در دخالت در چنین

اموری خود داری کنند و چنین مسئولیتی را به سازمانهای مسلمان عالی رتبه واگذار کنند [...] در نتیجه بر مسلمانان واجب است که از تصمیمات سازمانها تبعیت کنند.»



حضرت شیخ در پایان بخش نتیجه گیریهایش مسلمانان بریتانیا را به تبعیت از تصمیمات انتخاباتی « جامعه مسلمانان بریتانیا» فرامی خواند و با این دعا به بیاناتش خاتمه می دهد: « از الله استدعا می کنیم که ما را راه راست هدایت فرماید و پیروزی در بریتانیا و در تمام جهان را از آن الله گرداند.»

چنین فتوایی نیازی به تفسیر نخواهد داشت. تضاد عمیق بین طرح شیخ و وظایف مارکسیستها مشخص می شود، و یا در مانورهایشان نزد اقلتر مسلمان باید روشن شود. مارکسیستها برای جمع آوری رأی مثل سیاستمداران اپورتونیست نباید به هر بهایی رضایت دهند. پشتیبانیهایی نظیر شیخ احداث در واقع هدیه مسمومی ست. مبارزه برای نفوذ ایدئولوژیک در بطن اقلتر مهاجر خیلی بنیادی تر از نتایج انتخاباتی می باشد، هر چند که این نتایج فوق العاده باشند.

چپ رادیکال در هر دو سوی دریای مانس باید به اتخاذ موقعیت و بینشی مطابق بر مارکسیسمی که مدعی آن است باز گردد. فقدان چنین باز گشتی، تسلط افراط گرایی بین توده های مسلمان را به حدی پیش خواهد راند که ممکن است جلوگیری کردن از آن ناممکن بشود. فاصله بین چنین مردمانی و مابقی کارگران در اروپا بیشتر خواهد شد، در حالی که وظیفه اصلی پر کردن این فاصله ها برای جایگزین کردن مبارزه مشترک علیه کاپیتالیسم بجای برخورد بربریتهاست (برخورد تمدنها).

۳۱ مارس ۲۰۰۵  
\* ژیلبر اشکار استاد علوم سیاسی در دانشگاه سن-دونی پاریس ۸ و مرکز مارک بلوش در برلن است. آخرین کتابهای منتشر شده او عبارتند از: Le choc des barbaries (éd. Complexe, 2002 ; 10/18, 2004) et L'Orient incandescent (éd. Page deux, 2003). Une version de cet article a été publiée dans la revue ContreTemps (Paris), n° 12, février 2005.

jeudi 31 mars 2005 par [Gilbert ACHCAR](http://www.alternatives.ca/article1767.html)  
<http://www.alternatives.ca/article1767.html>

1- au sens wébérien

2- Aufhebung

کلمه آلمانی به معنای حذف و یا الغای چیزی ست. ما در اینجا اعراض ترجمه کردیم

(۳) بلانکیست

Blanquiste

Vaillant (Édouard)

سوسیالیست فرانسوی ۱۸۴۰-۱۹۱۵، مسئول امور تربیتی در کمون ۱۸۷۱، او مجبور شد به انگلستان پناهنده شود و در آنجا هدایت بلانکیستها را بعهده گرفت. در سال ۱۸۸۸ بفرانسه باز گشت و از ۱۸۹۳ نماینده مجلس بود و علیه احزاب بورژوازی مبارزه می کرد

4 - Erfurt

نام شهری ست در آلمان.

Programme Erfurt de

Programme du partie sociale démocrate ; Erfurt 1891

5 - Programme de Gotha

6 - Kautsky

7 - Rif

جنگ ریف، جنگی ست استعماری که قبایل ریف را مقابل ارتش اسپانیا و فرانسه قرار داد. قبایل ریف قرارداد تحت حمایتی با سلطان مراکش را ننگین می دانستند و غرورشان تاب تحمل چنین تحقیری را نداشت. و چنین بود که طبل رزم جنگجویان آزادیخواه عرب آمیخته با شیبه بی تاب اسبان رزمی کوهسارهای شمال مراکش را در تپشی افسانه ای از خواب هزار ساله بیدار کرد. ریف ها به پا خاسته بودند تا افسانه دیگری بیافرینند. ۲۰ مارس ۱۹۲۱ ارتش اسپانیا برای سرکوب شورشیان گسیل شد ولی بشکل ناباورانه ای شکست خوردند. و به این ترتیب طرح یکی از سران شورشی عبدالکریم الخطابی آغاز گشت. ریف ها باوجود اینکه مردمان دهقان پیشه کوهسارهای شمال مراکش بوده و تنها بخش کوچکی از مردم زحمتکش مراکش را تشکیل می دادند، با دلاوریها و بی باکیهایی که تنها از انسانهای آزادیخواه ساخته است، ثبات دو قدرت بزرگ مخوف و سفاک استعماری یعنی اسپانیا و فرانسه را به مخاطره انداختند. ژنرال سیلوستر با ۶۰۰۰۰ ( شصت هزار) سرباز اسپانیایی علیه قبایل وریاغل وارد جنگ شد ولی در ماه ژوئن در جنگ آنوال تقریبا تمام سربازان اسپانیایی به هلاکت رسیدند و ابعاد چنین فاجعه ای برای ارتش اسپانیا به اندازه ای بود که ژنرال خود کشتی کرد. عبدالکریم الخطابی رؤسای قبایلی را که با دستگاه سلطان مراکش مخالف بودند، گرد هم آورد و جمهوری فدراتیو قبایل ریف را بنیانگذاری کرد و اول فوریه ۱۹۲۲ عبدالکریم الخطابی به ریاست جمهوری برگزیده شد. جنگ علیه اسپانیا ادامه یافت و آنها مجبور به عقب نشینی شدند. در سال ۱۹۲۴ اسپانیا تنها سبته، ملیلیه، اصلیه و العرائش را تحت اختیار داشت.

فرانسه که مراکش را تحت سلطه خود داشت، از این جهت که چنین جنبشی در مراکش فراگیر نشود، به کمک اسپانیا آمد. پیشروی طلایه های ارتش فرانسه موجب برخورد های نظامی با ریف ها شد و طی منازعات گسترده واحدهای نظامی ریف بخصوص در فاس در طول زمستان و بهار ۱۹۲۴ شکست خوردند. پائیز ۱۹۲۵ مذاکرات صلح بعلت فراخواسته های ملی ریف ها با شکست مواجه شد و عبدالکریم الخطابی در سال ۱۹۲۶ به جزیره رئونبون تبعید گردید. ۲۰ سال بعد او به مصر فرار کرد و در سال ۱۹۶۳ درگذشت. عبدالکریم الخطابی بخاطر استفاده نیروی هوایی فرانسه از بمب شیمیایی به جامعه بین الملل شکایت برده بود.

8- Jules Humbert-Droz

9- Commission Stasi

کمیسیون اجرایی درباره اصول مدنی در جمهوری

10- LCR : Ligue Communiste Révolutionnaire

LO : Lutte Ouvrière

11- PCF : Parti Communiste Français

12-Euro-Palstine

13-Islamophobie

اسلام ترسایی یا ترس بیماری زا و بیهوده از اسلام. خصومت ورزیدن به اسلام

. اسلام ستیزی

۱۸۶۹-۱۹۲۴ (۱۴) Parvus

نام مستعار «الکساندر هلفاند» است.

Alexandre Helphand

یهودی روس که روسیه را بقصد آلمان ترک می کند. با نام پارووس قلم می

زند. او در سوسیال دموکراسی آلمان فعالیت می کند و از یاران روزا لوکزامبورگ است.

15-Muslim Association of Britain (MAB)

16- Respect

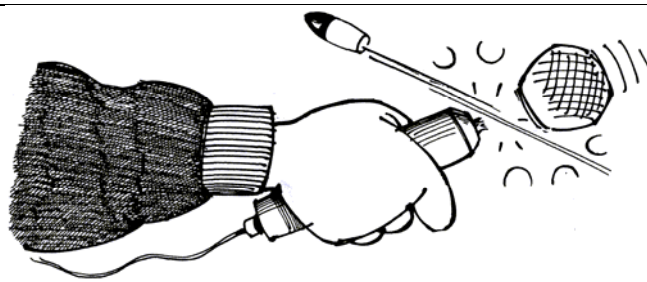
17- Lindsay German

18- Socialist Workers Party britannique

19- The Guardian

20- (« wonderful »)

\*



## ۱۲ پرسش از ناصر کاخساز

- ۱- با توجه به این که مارکسیسم متکی به بینش ماتریالیستی است، آیا دولت کارگری مورد نظر آن هم باید یک دولت آتئیست باشد؟ ۲- یک دولت کارگری آتئیست و ضد مذهب، چگونه می‌تواند دولتی دموکراتیک و مقید به آزادی‌های سیاسی و مدنی هم باشد؟ آیا چنین ویژگی‌هایی قابل جمع است؟
- ۳- با توجه به این که در بیشتر جوامع، اکثریت مردم، به ویژه طبقات پایین، به درجات مختلف اعتقادات مذهبی دارند، طبقه‌ی کارگر چه‌گونه می‌تواند نیروی اصلی مبارزه برای سوسیالیسمی باشد که آتئیسم یکی از عناصر ضروری آن محسوب می‌شود؟
- ۴- از آنجا که همه‌ی ادیان نهادی شده و مسلط، پاسدار سلسه مراتب اجتماعی و بهره‌کشی‌های طبقاتی و جنسی هستند، آیا جنبش سوسیالیستی می‌تواند این نوع کارکردهای ادیان را هم امری خصوصی تلقی کند؟ اگر نه، آیا برای مبارزه با این کارکردها باید با هر نوع اعتقاد مذهبی مبارزه کرد؟
- ۵- آیا اسلام در مقایسه با ادیان دیگر در مقابل سوسیالیسم و دموکراسی نامنعطف‌تر و با سرمایه‌داری ناسازگارتر است؟
- ۶- آیا رفورم در اسلام ممکن است؟ چه نیرویی می‌تواند عامل رفورم در اسلام باشد؟
- ۷- با توجه به تأثیر پذیری عمیق برخی جریانات و نحله‌های گوناگون سیاسی از اسلام، مناسبات احزاب سوسیالیست با احزابی که به گونه‌ای هویت خود را به اسلام منتسب می‌کنند، چگونه باید باشد؟
- ۸- آیا جدایی دین از دولت در عین حال به معنای جدایی دین از حوزه‌های عمومی منجمله احزاب است و آن را باید به معنای جدایی دین از سیاست تلقی کرد؟ ۸- آیا جدایی دین از دولت به معنای جدایی دین از سیاست است؟
- ۹- نحوه برخورد سوسیالیست‌ها با نهادهای مدنی اسلامی اعم از صندوق قرض‌الحسنه اسلامی، اتحادیه دانشجویان اسلامی، سازمان‌های به اصطلاح «فمینیستی» اسلامی و غیره... چگونه باید باشد؟
- ۱۰- آیا می‌توان از وجود «الهیات رهایی‌بخش» در میان نیروهای اسلامی سخن گفت؟ روش برخورد سوسیالیست‌ها با تمایلات سوسیالیستی‌ای که زیر لوای اسلام بیان می‌شوند، چگونه باید باشد؟
- ۱۱- «بنیادگرایی اسلامی» را چگونه تعریف می‌کنید، و آیا بین «بنیادگرایی اسلامی» و دیگر رویکردهای اسلامی باید فرق قائل شد و روش ویژه‌ای که بار برد؟ اگر آری، کدام روش؟
- ۱۲- به نظر شما، برخورد نیروهای سوسیالیستی به مذهب و تحلیل از اندیشه‌های مذهبی، خصوصاً در ایران، چگونه بوده است؟

### پاسخ به سوال‌های اول تا سوم

اندیشه یا بگیرد، یعنی در سوسیالیسم واقعاً موجود، ارتودوکسیسم و خرافه نیرو گرفت.

ماتریالیسم سیاسی یک ترکیب ساختگی است. همین ترکیب ساختگی بود که در اندیشه‌ی چپ نظریه‌ی سیاسی و نظریه‌ی فلسفی را چنان به هم گره زد که تحولات زمان نیز نتوانست گره‌ی آن را باز کند. با این برداشت از مارکسیسم، به شیوه‌ی مبارزه‌ای روی آورده شد که بنام مردم بود ولی جدائی از مردم را دروید. پس ابزاری شد برای عناد به خود، یا خود ستیزی ماروخیستی. این را پیش از این هم گفته‌ام که با شمشیر آخته‌ی ژرژ پولیتسر علیه خدا، نمی‌توان شعار جبهه‌ی متحد خلق داد(۱). با سیاسی شدن نفی خدا در حوزه‌های حزبی، سیاسی شدن مفهوم خدا تدارک دیده شد. ماتریالیسم سیاسی، اسلام سیاسی را آفرید یا دستکم آن را تقویت کرد.

در حوزه‌ی سیاست و کنش سیاسی پیروی از یک نظریه‌ی کامل و جامع فلسفی با آزادی‌خواهی در تعارض می‌افتد. امروز، در عصر پس از ایدئولوژی، پدر و مادر مسئول و دانائی که به متافیزیک باور ندارند، نفی خدا را از پیش به فرزندان خود نمی‌آموزند، این کار از نظر روش‌شناختی تفاوتی با اثبات پیشینی خدا در خانواده ندارد. چرا که هر دو تلقینی و دستوری (نورماتیو) اند.

با حذف عامل زمان از اندیشه‌های مارکس، مارکسیسم به سگالشی دینی که شیفته‌ی عدالت و دشمن سرمایه‌داری است فروکاهیده می‌شود. دستگاه فکری اگر همیشه و در هر مکان و هر لحظه همراه انسان باشد با آزاداندیشی فاصله می‌گیرد. دستگاه فکری و فلسفی برخلاف دستگاه‌های مذهبی و حقوقی در هیچ موردی لازم‌الاتباع نیست. پیش از هر اظهار نظر آزاد، آدم در واقع در دستگاه را باز می‌کند، از آن بیرون می‌آید و با حال و هوای جدیدی به آن باز می‌گردد. تنها بدین گونه است که مشکل مارکسیسم را با مذهب می‌توان حل کرد. سوسیالیسم باید بجای هویت دادن به سوسیالیست‌ها تبلور فرهیختگی و دانائی آنان باشد.

**و اما دولت کارگری!** بر اساس تجربه‌ی تاریخی دولت کارگری محصول انقلاب سوسیالیستی است و از آنجا که باید سلطه‌ی یک طبقه را بر طبقات دیگر برقرار سازد، با دموکراسی و بسی بیش از آن با حقوق بشر ناهمساز است. شاید به امید گریز از این تناقض بود که دستگاه تئوری ساز حزب در اتحاد شوروی تئوری دولت تمام خلقي را ساخت.

انقلاب سوسیالیستی که باید دولت کارگری را بوجود آورد یا در جامعه‌ی پیش سرمایه‌داری رخ می‌دهد که باید سرمایه‌داری و به تبع آن لیبرالیسم را دور بزند؛ یا باید دموکراسی موجود در جوامع سرمایه‌داری را از میان بردارد پس در هر حال ناچار دموکراسی را نفی می‌کند. مخالفت با لیبرالیسم و دفاع نیم بند - نه با همه‌ی دل - از حقوق بشر و گرایش به اتحاد با نیروهای ارتجاعی عدالت‌خواه از این واقعیت برمی‌خیزد. به همین سبب بود که ایده‌ی انقلاب سوسیالیستی نتوانست - و نمی‌تواند - گرایش به لیبرالیسم و آزادی‌خواهی را در نیروهای مذهبی در ایران رشد دهد. دولت کارگری و دولت آتئیستی و انقلاب سوسیالیستی اجزاء یک مثلث اند و یک ترکیب ارگانیک را بوجود می‌آورند که با دموکراسی و حقوق بشر در کل آن تعارض دارد. و نمی‌توان یکی از سه ضلع را برداشت و دوتای دیگر را حفظ کرد.

با این همه همیشه می‌توان برای پیوند دادن سوسیالیسم با دموکراسی مبارزه کرد. ولی ابزار این مبارزه، فرهنگ متحول دموکراتیک است نه مفهوم‌ها و ترکیب‌های ثابت ایدئولوژیک، مانند تثلیث دولت کارگری، انقلاب سوسیالیستی و دولت آتئیستی.

برای نمونه، در میان سوسیال دموکرات‌ها و نیز در فضای عمومی اتحاد چپ آلمان این اصطلاح‌ها دیگر کاربرد ندارند، بلکه سخن از سوسیالیسم دموکراتیک می‌رود که بدون انقلاب سوسیالیستی و دولت پروتاریائی و کارگری، (با تحول، و نه با انقلاب) باید تکوین پیدا کند. یکی از اعضا اتحاد چپ آلمان که بنماینده‌ی مجلس ایالتی انتخاب شده بود، چندی پیش در مصاحبه‌ای از اعتقاد اش به انقلاب سوسیالیستی و دولت کارگری سخن گفت. او در پاسخ به سوال خبرنگار که می‌خواست بداند ابزار حفاظت از انقلاب سوسیالیستی چه خواهد بود، از باورش به ضرورت سازمان امنیتی نظیر اشتازی آلمان شرقی، برای حفظ انقلاب سوسیالیستی از توطئه و



را از فیلتر عقل سلیم می گذرانند و بدینسان از مذهب بهره‌های عملی می گیرند و آن را عرفی و دموکراتیزه می‌کنند. بدیهی است اقتدارهای مذهبی هم می‌کوشند با تشریح قواعد آمرانه و پیشینی کارکرد عقل سلیم را محدود کنند.

روشنفکران چپ غالباً نقش دموکراتیک مذهب عرفی یعنی نقش مثبت یک مذهب لیبرالی شده را درک نکرده‌اند. چپ با حرکت بسوی گونه‌ای دیگر از شریعت گرائی از درک نقش دموکراتیک و مثبت عرف در جامعه ناتوان شد. در حالی که عرف با استفاده از عقل عملی توانست از دایره‌ی تنگ آمریت شرعی فرا رود. با گسترش فرهنگ عرفی، بشر بتدریج گونه‌ای مشروعیت عرفی در برابر مشروعیت شرعی بوجود می‌آورد. چه بسیار ممنوعیت‌هایی که به یاری عرف مشروعیت یافتند. دین از این راه خود را عرفی می‌کند.

در انگلیس از چند قرن پیش به ازدواج عرفی یعنی ازدواجی که تنها شرط اعتبار آن توافق دو طرف به ازدواج بود زیر نام ازدواج کامن‌لائی - common law Marriage مشروعیت می‌بخشیدند. بعدها با تحول بیشتر عرف شرط توافق بر سر واژه‌ی ازدواج نیز منتفی شد و شکل‌های متنوع تری از توافق میان زوج‌ها مشروعیت عرفی پیدا کردند. مسیحیت چون این تحول عرفی را در عمل پذیرفت مدرن شد. مذهب اگر با تحول عرف هماهنگ شود همچون نیازی متفاوتی و خصوصی به حضور خود در پشت صحنه‌های زندگی ادامه خواهد داد.

در ایران نیز باید ایدئولوژی‌های چپ و مذهبی از هماهنگی مسیحیت با تحول عرفی درس بیاموزند. دموکراسی در جایی که عرف ضعیف باشد پا نمی‌گیرد. هنگامی دموکراسی پا میگیرد که خوانش عرفی از مذهب گسترش یافته باشد.

زنده یاد دکتر مصطفی رحیمی حدود چهار دهه‌ی پیش در نوشتاری در مجله جهان نو بنام "انتگراسیون" شرح داده بود که چگونه قدرت‌ها به هنگام ضرورت، جریان‌های فکری معتبر را "انتگره"، یعنی خودی، می‌کنند. می‌توان گفت کسانی که میگویند در غزل‌های حافظ منظور از شراب، شراب بهشتی است و نه شراب واقعی، با این کار حافظ را انتگره می‌کنند. همچنین می‌توان گفت که این حافظ است که اسلام را انتگره می‌کند. حافظ هنگامی که میگوید «ره تقوا» را شهباء با «دَف و چنگ» پیموده است، به تقوا معنای عرفی می‌دهد و ادبیات را مرجعی برای صدور مشروعیت می‌کند. این مشروعیت عرفی است که پایه‌ی مشروعیت حقوقی و دموکراتیک می‌شود.

پس برای این که مذهب عرفی بشود باید جنبه‌ی متفاوتی آن از جنبه‌ی تشریحی آن جدا شود. درست همانگونه که مارکسیسم بعنوان یک نظریه‌ی سیاسی باید از آنتیسم سیاسی جدا شود.

#### پاسخ سوال پنجم

اسلام در مجموع نسبت به ادیان دیگر نامتعطف تر است ولی باید این را شکافت. علت نامتعطف تر بودن اسلام مثلاً نسبت به مسیحیت را باید در این حقیقت جست که اسلام تاکنون دست بالا دین جامعه‌ی پیش سرمایه‌داری بوده است. مسیحیت نیز زمانی که چنین موقعیتی داشت سخت نامتعطف بود. تحول اجتماعی و فورم‌اسیونی بود که مسیحیت را منعطف و مدرن کرد. مسیحیت البته این توانائی را داشت که با تحول عرفی در جامعه‌ی مدنی سازش کند. تفاوت‌های فرهنگی در این میان نقش خود را بازی می‌کنند. هنرهای مجسمه‌سازی، موسیقی و نقاشی که تبلور حیات معنوی بشر در طول قرن‌ها بود، در اسلام مجاز نبوده‌اند در حالی که مسیحیت حتماً مشوق آن‌ها بود. به این تفاوت‌ها باز هم خواهیم پرداخت.

با این همه پیش از انقلاب، اسلام محافظه‌کاران، که تقریباً تمامی مراجع مذهبی را در بر می‌گرفت، چون به دخالت در سیاست باور نداشت و سرمایه‌داری را مغایر اسلام نمی‌دانست، در عمل، مانعی در راه لیبرالیسم سیاسی نمی‌شد. اسلام آیت الله بروجردی و آیت الله شریعتمداری و بسیاری مراجع دیگر مخالف سوسیالیسم بود و با نظم سرمایه‌داری کنار می‌آمد و جالب این که سوسیالیست‌ها و چپ‌ها از این اسلام که با اسلام عرفی سازش داشت بیشتر می‌توانستند سود ببرند تا از اسلام سیاسی که سخت با اتوپیای سیاسی در هم آمیخته بود. مخالفت محافظه‌کاران با ایده‌ی سوسیالیسم که در طبیعت نظام فکری محافظه‌کار است نیز

خیانت، پرده برداشت. در عکس العمل به این مصاحبه اتحاد چپ‌های آلمان ضمن رد نظر او از این نماینده خواست که یا خود را با خطوط حزبی تطبیق دهد و یا نمایندگی پارلمانی خود را واگذار کند.

دولتی که خود را کارگری می‌داند اگر به حکم انتخابات بر سر کار بیاید و به حکم انتخابات کنار برود، در روند تبعیت از انتخابات آزاد از این پیله بیرون می‌رود و پی می‌برد آنچه که مردم به او تفویض کرده‌اند اقتدار ملی است، پس دیگر یک دولت کارگری نیست بلکه دولتی سوسیال دموکراتیک است. یک "دولت کارگری" هرگز در بازی انتخابات برنده نمی‌شود زیرا طبقه‌ی متوسط را به ثمن بخش به احزاب بورژوائی وا می‌گذارد و حمایت آزاداندیشان غیر مسلکی را نیز از دست می‌دهد.

کم‌بها دادن به تحول متفاوتی یا لیبرالیزه شدن دین مشکل حل ناشدنی اندیشه‌ای است که به دولت آنتیستی طبقه‌ی کارگر باور دارد. برخی از چپ‌ها هنوز هم جرات نمی‌کنند پوسته‌ی دولت آنتیستی را بشکافند تا در ژرفای آن دولت ایدئولوژیکی را ببینند. شاید هم آن را می‌بینند اما دولت ایدئولوژیک را تنها برای حاکمیت مذهبی است که مجاز نمی‌دانند، برای خود آن را مشروع می‌شمرند. با این نگرش انحصار طلبانه نمی‌توان با انحصار طلبی حاکمیت مبارزه کرد.

پذیرش یک دین عرفی شده به عنوان نیاز روحی مردم شرط ضروری رسیدن به دموکراسی است. تضاد با دین محصول عبور نکردن از متفاوتی است. چرا که مردم در واقعیت تاریخی شان بدون دین قابل تصور نیستند. بشر پس‌امتافیزیکی گرچه خود نیازی به دین ندارد، ولی نیاز مردم به دین را درک می‌کند. دوران ما دوران پست متفاوتی است. هرچند بسیاری از مردم جهان هنوز در دوران متفاوتی بسر می‌برند اما در حوزه‌های دانش و اندیشه و هنر و فلسفه یک افق پست-متافیزیکی به روی بشر امروز گشوده شده است. درست است که آخرین آمارها نشان می‌دهد نود درصد مردم آمریکا خود را هنوز مذهبی می‌دانند ولی در چارچوب یک متفاوتی یک خصوصی در عمل به گشوده شدن افق پست-متافیزیکی کمک می‌کنند.

انسان پست متفاوتی مخالف مذهب و خدا نیست بلکه از متفاوتی گذر کرده است و بنابراین به مذهب مفهومی کاربردی می‌دهد. فرهنگ پسا مذهبی با مذهب رابطه‌ی بی‌طرفانه می‌گیرد و آتئیسم را با دوران ما ناهم‌زمان می‌کند. همین جا بگویم که ضدیت با مارکسیسم از سوی کسانی که پیش‌تر مارکسیست بوده‌اند نیز بر زمینه‌ی فرهنگی تضاد آتئیسم با مذهب عمل می‌کند.

خدا را باید بصورت یک ذات تعریف ناشدنی دید. خدا اگر تعریف شود از ذات بودن خارج می‌شود و مشکل می‌آفریند. نفی خدا نوعی تعریف خداست. خدا مادام که ذات است جوهری بسیط است و کاری به کار جامعه‌ی مدنی ندارد. نفی او که تعریف اوست به بیداری ذات می‌انجامد و دخالت او را در جامعه‌ی مدنی برمی‌انگیزد. این یعنی ورود واژه به قلمرو سکوت؛ یعنی جایی که به تعبیر ویتگن اشتاین نمی‌توان سخن گفت. این یعنی برهم زدن قواعد رفتاری در بازی متفاوتی؛ قواعدی که رعایت آن‌ها لازمه‌ی تحول عرفی است. (۲)

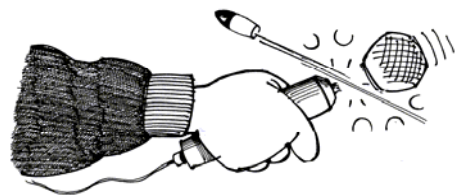
متافیزیکی یکی از خصوصی‌ترین امور زندگی فردی است، و از این رو آزادی در متفاوتی بنیان آزادی‌های فردی است. دید و برخورد آتئیسم سیاسی با این آزادی در مغایرت می‌افتد.

مخالفت نکردن با مذهب مردم البته با تظاهر به مذهب و ادا و اطوار‌هایی، مثلاً براساس تصمیم کمیته‌ی مرکزی، بسیار متفاوت است. تلاوت قرآن در برخی جلسه‌های حزب کمونیست سودان در دوران جعفر نمیری و یا نماز خواندن نجیب در افغانستان، که با تحول درونی و فرهنگی همراه نیست، از دایره‌ی اخلاق ایدئولوژیکی بیرون نمی‌رود. رابطه با مذهب باید شفاف باشد و با تحول درونی در اندیشه‌ی چپ پیوند داشته باشد. تجربه‌ی سوسیال دموکراسی در رابطه با مذهب تجربه‌ای موفق بوده‌است که می‌توان از آن آموخت.

#### پاسخ به سوال چهارم

تحول تاریخی در اندیشه‌ی متفاوتی و مذهبی از چالش میان شرع و عرف می‌گذرد. این چالش خودجوش و خودی است و پی‌آمدش نشستن حقوق بجای فقه و دولت مدرن بجای تشکلهای مذهبی است. مردم در رویارویی با مشکلات زندگی همواره باور متفاوتی و مذهبی خود

داری وداع بگویند. درست است که مسیحیت هم در موقعیت پیش سرمایه داری بر نقض ناپذیری خود پا می فشرد، ولی هارمونی مبارزه علیه تاریخ اندیشی، حرکت جامعه ی اروپائی را در گذر از مرحله ی پیش سرمایه داری تسریع کرد. امروز در جامعه ی اسلامی این وظیفه به عهده ی هنر، ادبیات و جنبش روشنگری است (جنبش روشنگر هنگامی در دستور روز قرار می گیرد که وظایف رفورم مذهبی به پایان رسیده باشد) ولی برخورد مثبت با گرایش های سوسیالیستی و اشتراکی جنبش مذهبی اجرای این نقش تاریخی را ناممکن می کند.



### پاسخ سوال هفتم

در جامعه ای که روابط بین المللی در چارچوب دیپلماسی مدرن ( غیر ایدئولوژیک) جا افتاده باشد، رابطه ی میان احزاب نیز از همین قاعده پیروی می کند. روابط ملی و بین المللی بافت فرهنگی مشترکی دارند. در هر دو مورد روابط متقابل باید از اعتقاد و ایدئولوژی اطراف رابطه مستقل باشد. البته این نیز واقعیت دارد که تا هنگامی که نیروهای سیاسی در مرحله ی پیش سرمایه داری به سر می برند، برقراری رابطه مستقل از ایدئولوژی بسیار دشوار است؛ با این همه در این راه می توان از آگاهی تئوریک یاری گرفت.

### پاسخ سوال هشتم

#### هم آری و هم نه.

دین مدرن شده در سیاست هم دخالت می کند اما به سیاست همچون ابزاری برای رسیدن به قدرت سیاسی نگاه نمی کند. به این گونه که تشکل های مذهبی وظایف خود را در زمینه ی تخصصشان -مذهب- انجام می دهند و عمل سیاسی بر عهده ی احزاب سیاسی خواهد که بدیهی است می توانند حامل نگرش مذهبی و یا زیر تاثیر ایده آل های مذهبی باشند. جامعه ی دموکراتیک با این تفکیک، معنویت دین را تامین می کند. اخلاقی که به این تفکیک الهام می بخشد بر این نظر است که مذهب اگر دلمشغول قدرت سیاسی باشد، معنویت خود را قربانی می کند. مذهب نمی تواند از طریق مراجع دینی در سیاست دخالت سازمانی داشته باشد. بدیهی است مشارکت در امور عمومی، و از جمله سیاست، حق هر کس و هر مقامی، چه مذهبی و چه غیر مذهبی، است.

احزاب سیاسی که نگرش مذهبی دارند - و نمی توان آن ها را احزاب مذهبی نامید- به زبان مذهبی سخن نمی گویند. زبان سیاسی و حتا فرهنگ سیاسی این احزاب با احزاب کاملاً غیر مذهبی تفاوتی ندارد.

این با سکولار شدن جامعه چونان یک کل قابل دسترسی نیست، بلکه پی آمد سکولار شدن احزاب، هر کدام به تنهایی است - چه غیر مذهبی و چه چپ و چه مذهبی.

حزب مذهبی با قانون اساسی جامعه ی سکولار، که حوزه های عمومی و خصوصی را از یکدیگر تفکیک می کند، نا هماهنگ است. احزاب سیاسی دموکرات مسیحی اروپا نیز مانند دیگر احزاب سیاسی با شکل گیری حزب مذهبی مخالف اند. این احزاب با دقیق کردن رابطه ی مذهب با قدرت، خدمت شایسته ای به توسعه ی دموکراسی کرده اند.

### پاسخ سوال نهم

این نهادها را به خاطر برچسب مذهبی آشکاری که دارند مشکل بتوان نهاد مدنی نامید. شاید واقع بینانه تر آن باشد که آن ها را نهادهای مذهبی-مدنی بنامیم. برای اظهار نظر در باره ی آن ها باید اولاً میزان استقلال آن ها را از حاکمیت دانست و ثانیاً دید تا چه میزان آمادگی برای تحول عرفی دارند. به نظرم یک خط کلی راهنما که شیوه ی برخورد با این نهادها را تعیین کند به گرفتن مواضع اصولی منجر نمی شود. متد برخورد با این

همبافت سازش آنان با اسلام عرفی بود. وگرنه اسلام آنان نیز همین اسلام سیاسی می شد که به بهای یک اتوپیای پوچ و پست، توسعه ی عرف و لیبرالیسم را قربانی کرد و آنگاه همراه شعار مرگ بر آمریکا چند هزار زندانی عقیده ئی و سیاسی را مظلوم و دست بسته به کام مرگ فرستاد.

اما اصلاح طلبان و بنیاد گرایان با ایده ی عدالت خواهی سوسیالیسم مخالف نیستند، برعکس با سرمایه داری که لیبرالیسم سیاسی نماد آن است، مشکل دارند: بنیاد گرایان به دلیل مخالفت آشتی ناپذیر با لیبرالیسم سیاسی دشمن رشد طبیعی و تاریخی سرمایه داری در ایران اند. اصلاح گران اما متوجه نیستند که تحول عرفی و مدنی با تحول بورژوازی همگام است. آن ها اگر به روشنی به ضرورت رشد لیبرالی در جامعه ی ایران پی ببرند با سوسیالیسم مذهبی که در راه این رشد ایستاده است، وداع می گویند. اما آنان به حفظ نظام خود را متعهد می دانند و همین امر نقش اجتماعی شان را نسبت به محافظه کاران عقب تر می برد. محافظه کارانی که اتهام شان طرفداری از سرمایه داری لیبرالی است و در برابر جمهوری اسلامی آلترناتیو مشخص دارند.

پس خطر برای سوسیالیست های مارکسیست نه از جانب اسلام عرفی مخالف سوسیالیسم محافظه کاران بلکه از جانب اسلام غیر عرفی می آید که به سوسیالیسم مذهبی، وحدت گرایی و عدالت جوئی اتوپیائی آمیخته است. آمیزش سوسیالیسم و اتوپی عدالت، اسلام را از نظر سیاسی و فرهنگی وحدت گرا و نامتعطف می کند در حالی که محافظه کاران طرفدار سرمایه داری، لیبرالیسم را در عمل می پذیرند و اسلام منعطف تری را نمایندگی می کنند.

تنها جامعه ی لیبرال است که بکمک پلورالیتته اش وحدت گرایی اندیشه ی مذهبی را از بین می برد. و جالب این که با از بین رفتن وحدت گرایی در اندیشه ی مذهبی، سنت سوسیالیستی در آن نیز به پایان می رسد.

### پاسخ سوال ششم

در اروپا رفورم مذهبی (رفورماسیون) بر قرنهای تلاش و تنش فکری مبتنی بود که در همه ی عرصه ها ی علمی و فرهنگی و فلسفی، هماهنگ با هم، جریان داشت. بنیادهای نو اندیشی و واکنش به تاریخ اندیشی مذهبی تنها در یک گوشه مثلا در دانش یا هنر متمرکز نبود. کشف قوانین جدید در فیزیک، با نظر های نومیالیستی در فلسفه، که اصالت و اولویت مفهوم بر ماده را به گونه ای تکان دهنده زیر سوال قرار می داد، تقویت شد. گسترش این تلاش و تنش در موسیقی، نقاشی و مجسمه سازی، هارمونی نو اندیشی را کامل کرد. در حالی که در جامعه ی اسلامی و در ایران خودمان واکنش به تاریخ اندیشی تنها در شعر متمرکز بود. شعر مانند نقاشی و مجسمه سازی مادی و عینی نیست و بنابراین نفوذ آن کندتر است. همین تمرکز واکنش در شعر، خود بازتاب فرهنگ وحدت گرا و نامتنوع است. از این گذشته جنبش های واکنش به تاریخ اندیشی مذهبی، پشت تاریخ مسیحیت، آنتیک را داشتند که می توانستند به آن تکیه کنند. آنتیک برای نو اندیشان یک پیشینه ی روشن و قابل لمس از پلورالیتته و تنوع بود. شباهت چهره ی مریم به ونوس در کار برخی نقاشان رنسانس آمیزش حس مذهبی را با خاطره ی آنتیک به تصویر می کشد و نشان می دهد نگاه تک بنی در اندیشه ی مسیحی دگرگون شده است. هنرمندان رنسانس با مراجعه به ذخیره ی فرهنگی اسطوره و هنر آنتیک، به تولد دوباره ی جسم (۳) و طرح مجدد شک و گرایش به فردیت در هنر و فکر مسیحی دامن زدند.

تاریخ جوامع اسلامی از سابقه ای پلورالیتته ای مطلقاً تهی است. سپاه اسلام، ایرانی را تصرف کرد که در بحرانی معنوی قرار داشت. و تکصدائی، جامعه را به یاس و خاموشی فروکشیده بود. در چنین وانفصالی اسلام موقعیتی تهجمی داشت در حالی که مسیحیت در برابر دموکراسی آنتیک موقعیت دفاعی داشت. پس هم آن هارمونی و هم این پیش زمینه ی آنتیک، مسیحیت را به عقب نشینی واداشتند. مسیحیت برای مدرن شدن این عقب نشینی را پذیرفت. اسلام ولی عقب نشینی را نیا موخت. در جامعه ی پیش سرمایه داری نه تنها اسلام، که ایدئولوژی های دیگر نیز کامل و بی نقص اند. پذیرش عقب نشینی هر اعتقادی را منعطف می کند. این انعطاف در زمانی کامل می شود که جامعه با موقعیت پیش سرمایه

نثار ملک و ملتی در آنسوی جهان می کند در همان حالی که اخگرهای سوزانش در بارتمی اوین درخت هائی را که غرق شکوفه های صورتی اند به آتش می کشد. پشت شعارهای رادیکال و آتشین اش چهره ای شبح آلود سر بر می آورد که چون طرف منفعل تملق مطلق مردم بر افروخته شده است، مخالفین اش را قربانی فعل مطلق نفرت خود می کند.

اما نیروهای چپ با مذهب برخوردی فاجعه آمیز داشتند. چیزی مانند برخورد یک مذهب با مذهب دیگر. دوقطبی شدن فرهنگ سیاسی دو پایه داشت: اندیشه ی مذهبی رادیکال و تفکر اولترا ماتریالیستی. شاید هم این طبیعی بود. چراکه در متن فرهنگی می نشست که نبرد شیطان و خدا همواره در دستور روز آن است. تمرکز ایدئولوژیک بر نفی مذهب، ایدئولوژی مذهبی را تقویت کرد. نبرد میان آتیه نسیسم و مذهب در جامعه ی پیش سرمایه داری بخاطر رشد ناکافی قشر بندی طبقاتی و نبود تنوع اجتماعی، کلیشه است؛ تضاد میان دو شکل یا دونام و وحدت میان دو صفت است؛ یعنی میان اثبات مطلق و نفی مطلق. جنگ هنگامی دشمنانه تر است که بر زمینه ای از وحدت، مانند اشتراک در متدولوژی برخورد، میان دو طرف در می گیرد. در میان چکاچاک شمشیرهای آخته، شعار جبهه متحد خلق از بازی در میدان سیاست یک کمدی تراژیک ساخت. جنبه ی دراماتیک بازی هنگامی اوج گرفت که بنیادگرایان، دموکرات های انقلابی خوانده شدند. و با ساده اندیشی تصور شد که حمایت مطلق سیاسی، تضاد مطلق ایدئولوژیک را می پوشاند. ساده اندیشی یا فورمالیسم سیاسی این حقیقت ساده را نادیده گذاشت که با آتیه نسیسم متعصب، مبارزه ی سیاسی حتا در جامعه ی مدرن بی آینده است. (بدیهی است آزادی آنتیسیسم چونان یک نظر که باید حرمت آن را نگاه داشت، مسئله ی دیگری است. جائی که آنتیسیسم آزاد نباشد نمیتوان از وجود آزادی سخن گفت).

اکنون تغییراتی در سناریو پیش آمده است: بجای حمایت از بنیادگرایان، از رفورم گران مذهبی حمایت می شود. اما این جابجائی، تغییری در اصل قضیه ایجاد نمی کند. آتیه نسیسم سیاسی چون استخوانی لای زخم باقی مانده است. با سکوت و تقیه نمی توان از گذشته گذشت. زیر حاکمیت رفورم گران مذهبی هم آنچه که بر حزب توده گذشت می تواند بر حامیان رفورم نیز بگذرد. خطر تنها از سوی بنیاد گرایی تهدید نمی کند. تراژدی تکرار می شود زیرا سهش ها و عواطف سیاسی به رویدادها شکل می دهند، نه درس آموزی از واقعیت.

سازمان امنیت دولت رفورم، یا دستگاهی مشابه آن نیز می تواند مستقل از روابط رسمی آن عمل کند و دولت رفورم مذهبی می تواند هوشمندانه از واقعیت پراکندگی قدرت، چونان بهانه ای مطلوب برای دفع غیر خودی ها سود بجوید. حمایت یا نفی مطلق سیاسی از این یا آن جناح حاکمیت گری از مشکل چپ نمی گشاید.

۲۲ مارس ۲۰۰۸

۱- گذر از خیال

۲- این را در نوشته "ایران و ذات" گشوده ام.

۳- در باره ی نقش توجه به جسم در تحول متافیزیکی، پیش از این در نوشته ای بنام "ارزش جسم" سخن گفته ام.

4 - sirenen

5 - Savonarola

۶- تابلوی بهتان اثر بوتیچلی بنظر بسیاری از هنر شناسان دارای پیامی سیاسی است که نقاش آن را با کسی در میان نگذاشته است. برای ما ایرانیان ولی پیام سیاسی تابلو روشن است: "بهتان" با بیرحمی و خونسردی چنگ درموهای جوان عریان بی گناهی افکنده و او را بسوی شاه-قاضی می کشاند و در همین حال دو خدمتکارش- "توطعه" و "دروغ"- او را می آریند. "نادانی" و "سوء ظن" نیز به هیات دو مشاور در کنار شاه-قاضی ایستاده اند. در سوی دیگر تابلو، ونوس که نماد "حقیقت عریان"، و نیز "زیبائی عریان" است، به گونه ای تابناک در برابر نگاه عجزه سیاه پوشی که نماد پشیمانی است، ایستاده است.

✱

نهادها باید کاملا دینامیک باشد. امکان استفاده از آزادی عقیده های گوناگون در جامعه، قضاوت و داوری درباره ی این نهادها رامی تواند تغییر دهد. در موقعیت ایستای موجود تنها با توجه به عملکرد اجتماعی این نهاد ها نمی توان آن ها را مورد داوری قاطع قرار داد. این امکان را هم نباید منتفی دانست که حمایت دنباله روانه ی برخی از نیروهای چپ و ملی می تواند این نهادها را به حلقه ی میانی رابطه ی آنان با حاکمیت اسلامی تبدیل کند

## پاسخ سوال دهم

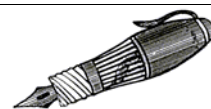
الهیات رهائی بخش در جوامع اسلامی هست و زمینه ی گسترده ای هم دارد ولی این به معنای آن نیست که نقش مثبتی در گسترش آزادی در جامعه داشته باشد. هدف این الهیات نه حرکت در جهت پلورالیته، که حرکت بسوی عدالت کلی است. رهائی بخشی سوسیالیستی در گرایش های مذهبی جامعه ی پیش سرمایه داری برای چپ ها مانند آوای مسحور کننده ی سیرن ها(۴) جذاب و خطر آفرین است. برای مقاومت در برابر این جاذبه ی مسحور کننده، چپ ها نیز مانند اولیس به آگاهی نیاز دارند. یعنی باید به فرهنگ پیشرفته تری مجهز بشوند. توانائی اولیس در این بود که ناتوانی خود را در برابر این جاذبه ی سحر کننده شناخت. پس خود را با طناب (یا به گفته ی نیچه با طناب فرهنگ) به دکل کشتی بست تا بر ناتوانی اش چیره شود. سوسیالیست ها باید بدانند که ملاک پیشرفته بودن نیروی مذهبی باور به آزادی و پلورالیته است، نه سوسیالیسم. چراکه پلورالیسم عرفی به چپ ها آینده ی اطمینان بخشی تری می دهد در حالی که سوسیالیسم دینی آینده را برای آنان مبهم و نامطمئن می کند.

ساوانارولا(۵) واعظ دومینیکان در آستانه ی رنسانس، مخالف ثروتمندان و روحانیت بود. حتا او را با هانس بوهم واعظ، که تزه های انقلاب اجتماعی اش معروف است مقایسه کرده اند. این گونه گرایش های عدالت خواهانه، او را محبوب روشنفکران و هنرمندان زمانه اش کرد. اما همین واعظ عدالت خواه بسیاری از آثار هنری غیر مذهبی را که ثروت و تجمل به حساب می آورد به همراه کتاب های غیر مذهبی در کنار جواهرات زینتی و ثروت های مردم، در میدان شهر فلورانس به کام آتش کشید. تجربه هائی تلخ از این دست نشان می دهند که باور به سوسیالیسم بدون فرهنگ پیش رفته معلوم نیست پی آمد آزادخواهانه داشته باشد.

از نظر عقلی نیز باور به سوسیالیسم با باور به آزادی باز و گشوده می شود. اعتقاد مذهبی که باید همین تجربه را با آزادی از سر بگذراند تا گشوده شود، با افزودن اعتقادی دیگر به خود فاصله یخود را با آزادی پیچیده تر می کند. راه مطمئن تر تحول اجتماعی این است که مذهب و سوسیالیسم بجای مخلوط شدن با یکدیگر هرکدام جداگانه و بلا واسطه با آزادی پیوند برقرار کنند. این راه تکامل دموکراتیک است که در تاریخ تمدن تجربه شده است.

## پاسخ سوال یازدهم و دوازدهم

واژه ی بنیادگرایی را مردم ایران با انقلاب اسلامی تجربه کردند. این واژه، فاشیسم دینی را به ذهن بسیاری متبادر می کند که جنبشی است که ظاهر و باطن اش یکسان است، جامه ای بر تن ندارد. اندام عریانی است که از درون تهی است. شکل محض است. اسلام ناب است و موصوف را قربانی صفتی می کند که به آن می دهد. بی ذات و بی معنا است، نام عریان است. پیش از قدرت، ایدئولوژی محض است و پس از آن، قدرت محض؛ یعنی به هر حال محض است. گرچه از ذات مطلقا بدور است ولی ذات افراط و جوهر دشمنی است. عاشق تظاهر به دشمنی با فساد است چون بدون فساد دود می شود و به بخارهای مسموم در آسمان می پیوندد که با باران به زمین می ریزد و زمین را گند بر می دارد. قدرت عریان است که دشمن عریانی است و تبلور پوشیدگی و ابهام است. نفی پیچیدگی است یعنی مخالف فرهنگ است. با همه ی عبا و ردایش به عریانی تمام در گوشه ی راست تابلوی بهتان verleumdung اثر ساندررا بوتیچلی می نشیند، دور از ونوس پاکیزه اندام که تجسم حقیقت بی پوشش است و در گوشه ی چپ تابلو به آسمان چشم دوخته است.(۶) نام سیاسی اش فوندامنتالیسم است، فرهنگ و فلسفه اما المنتاریسم می خواندش چرا که از پست و پائین می آید. از توپخانه ی مرگ بر آمریکایش نفرت و نیستی را



از اواسط قرن نوزدهم - ۱۸۴۸ - یعنی بعد از انتشار **مانیفست کمونیست**، بعنوان نقطه عطفی چه در ابعاد ایدئولوژیکی و چه در پهنه‌های سیاسی، به شکل فزاینده‌ای ماهیتی مارکسیستی به خود گرفتند. البته مارکسیسم وارث واقعی و تداوم همه سنت‌های سکولار و ضد روحانی دوران رنسانس و روشنگری است. به همین دلیل نیز مذهب تشکل یافته و رادیکالیسم هرچه بیشتر از هم جدا شدند.

قرن بیستم به نحوه بارزی قرن انقلاب‌ها بوده است. با اولین انقلاب روسیه در سال ۱۹۰۵ آغاز شد و تا کنون با یک رشته جنبش‌های بالنده بدون وقفه تداوم داشته است. مبارزات تلخ و خونین، جدایی مذهب و رادیکالیسم را تشدید کرده و آنها را به دو کمپ مخالف رانده و جنبه‌های دشمنی در دو سوی سنجر را تقویت کرده است. این جدایی به زمانی نه چندان دور بعنوان برداشتی همگانی و قطعی پذیرفته شده بود. مذهب و چپ دشمنان فناپذیر یکدیگر و سازش بین آنها غیر قابل تصور بود.

حالا دیگر روشن است که آنچه امکان دارد بمثابه یکی از بزرگترین عقب‌گردهای بارز تاریخی ارزیابی شود، و آنچه که همگان اعتقاد داشتند که حقیقت ندارد، یعنی نزدیکی گسترده بین چپ و مذهب، در واقع در حال شکل‌گیری و انجام است. گرچه مشکل است دقیقاً تعیین کرد که کی و کجا این روند نزدیکی آغاز شد، اما اکنون دیگر این واقعیتی غیرقابل انکار است.

چه عواملی موجب این توسعه روزافزون گشته است؟ چه شکل و فرمی در سراسر جهان بخود می‌گیرد؟ چه تأثیراتی بر روندها و گرایش‌های ملی و جهانی باقی می‌گذارد؟ و چه پتانسیل‌هایی برای آینده در برخواهد داشت؟ اینها سوالات مهم و با اهمیتی هستند که هنوز توسط چپ سکولار، یا افراد مذهبی و یا حتی توسط کسانی که برآستی چپ مذهبی خوانده می‌شوند، تشخیص و یا شناسایی نشده‌اند؛ و تا زمانی هم که این مهم شناسایی و فرموله نگردد، پیشرفت خیلی کمی در جهت یافتن پاسخی مناسب به آنها صورت خواهد گرفت.

با در نظر داشتن این ملاحظات است که سردبیران مونتلی ریویو MR تصمیم گرفتند ویژه نامه دوشماره‌ای را که در تابستان ۱۹۸۴ انتشار خواهد یافت، به موضوع مذهب و چپ اختصاص دهند. در انجام این مهم از افراد فوق‌العاده متعهد (فعالین، محققین و مذهب‌یون روشنفکر) تقاضای همکاری و کمک کرده‌ایم. افرادی که همراه با ما امیدوارند که این تشریح مساعی منجر به نزدیکی بیشتر بین مذهب و رادیکالیسم گردد. این نزدیکی نه تنها باعث خوشحالی بلکه امری ضروری است.

این‌ها نکات عمده‌ای هستند که راهنمای عام نویسندگان مطالب این شماره و همچنین هیئت تحریریه در انتخاب برخی از مطالب فوق‌العاده ارزشمندی که در سراسر جهان درباره موضوع مذهب و رادیکالیسم طی دو دهه گذشته نگاشته شده اند بوده است.

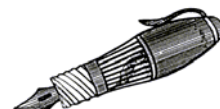
از آنجایی که مونتلی ریویو یک مجله سوسیالیستی است و از آن‌روی که هیئت تحریریه خود را مارکسیست میدانند، شاید مفید باشد از امکانی که این مقوله در اختیار ما قرار داده استفاده کنیم و نظرات خود را درباره سوالات مورد بحث که بطور اجتناب‌ناپذیر از انجام چنین پروژه‌هایی ناشی می‌شود مطرح کنیم. امیدواریم نه تنها موضع خود را روشن کنیم بلکه همچنین پیشاپیش از اتلاق برخی از نظرات و مقاصد نادرست به ما از سوی برخی از خوانندگان جلوگیری کنیم.

دشمنی آشفتنی ناپذیر با مذهب! این برداشتی است که از **مارکس** (و در همین راستا از مارکسیست‌ها) پیگرانه توسط وسایل ارتباط جمعی تبلیغ می‌شود. البته این دید کاملاً اشتباه است. برخورد مارکس به مذهب بطور عام - گرچه نه به تمامی مؤسسات مذهبی - فهمیدن و همدردی با آنها بوده است. گفته مشهور او که "**مذهب افیون توده هاست**" اگر در متن خوانده شود بهترین نمونه و شاهد این مدعاست. او می‌گوید:

"رنج بردن مذهبی بیان واقعی رنج و اعتراضی است علیه آن. مذهب آه موجود سرکوب شده، روح جهان سنگدل و روح شرایط بی‌روح است. مذهب افیون توده هاست. بجای مذهب که بعنوان خوشبختی تخیلی انسان‌ها عمل می‌کند می‌توان خوشبختی واقعی را جایگزین کرد. برای رسیدن به چنین خوشبختی انسان‌ها باید دست از توهمات خود درباره شرایط انسانی بردارند و این خود

دو مقاله‌ی «مقدمه‌ی ویراستاران» و «مذهب و چپ: پیش‌درآمد» را که در زیر می‌خوانید از نشریه‌ی مستقل سوسیالیستی «مانتلی ریویو» (دوره‌ی ۳۶ شماره ۳) است به سردبیری زنده یاد «پل سوئیژی»، که در سال ۱۹۸۴ (جولای - آگوست) منتشر شده است. این شماره‌ی مانتلی ریویو، ویژه‌نامه‌ی چپ و مذهب است با مقالاتی از: «مقدمه» از ویراستاران؛ «مذهب و چپ: پیش‌درآمد» از گرنل وست.

دریافت‌هایی از تاریخ: «گفت و گوی مارکسیست - مسیحی سال‌های ۱۹۶۰» از دوروتی سول؛ «اجتماعات مسیحی مقدماتی و آینده آمریکای لاتین» از فیلیپ بریمن؛ «اجتماعات مسیحی مقدماتی و آینده آمریکای لاتین» از فیلیپ بریمن؛ «آماده ساختن خاک: یادداشت‌هایی درباره آزاد کردن الهیات در آسیا» از جیمز پالم و الیزابت باوندز؛ «تحلیلی درباره چپ مسیحی در ایالات متحده»؛ «مطالعات زنان» شعری از شیلدا د. کولینز؛ «پانزده سال پراشتهاب» از جانت کالون؛ «آیین» شعری از کلاریل آلگیا ۹۲؛ «از ادبیات الهیات آزادبخش» از گوستاو گوته؛ «درباره کشیش‌های کمونیست» از کامیل تورس؛ «مذهب سیاه و رادیکالیسم سیاه» از گیراد اس. ویلمور؛ «الهیات سیاه و مبارزه برای آزادی در آفریقای جنوبی» از آلن بوساک و کتابشناسی آرش



## مقدمه‌ی ویراستارانِ مانتلی ریویو (سال ۱۹۸۴)

برگردان: محمد حق‌شناس

در جلسات اولیه که به برنامه ریزی این شماره مونتلی ریویو Monthly Review اختصاص داشت، حاضرین در جلسه از ما خواستند که طی بیانیه‌ای آنچه را که در افکار ما گذشته و منجر به پیش‌نهاد این شماره بعنوان یک پروژه شده است را مطرح کنیم. آنچه که ملاحظه می‌کنید متن این بیانیه است.

احتمالاً اکثریت مردم فکر می‌کنند که یا رابطه‌ای بین مذهب و چپ وجود ندارد و یا اگر هم رابطه‌ای باشد به شکلی آشفتنی ناپذیر است؛ در واقعیت هرگز چنین نبوده و نیست. در زمان‌های گذشته نظرات و جنبش‌های رادیکال، معمولاً یا فرم مذهبی داشته و یا دارای گرایشات مذهبی بوده‌اند. بعنوان نمونه می‌توان به جنگ داخلی انگلستان در قرن هفدهم و یا به انقلاب خود ما در صدسال پیش نظری بیافکنیم. حتی جنبش سوسیالیستی مدرن که به اوایل قرن نوزدهم برمی‌گردد، بویژه در کشورهای انگلیسی زبان، همواره جنبه‌های بارز مذهبی داشته است.

با این حال این دید عامیانه که مذهب و چپ دشمن و بیگانه از همدیگرند، بدون ریشه‌های تاریخی نیست. جنبش‌های انقلابی جهانی بعد

مستلزم شرایطی است که خود این توهمات ایجاد می‌کنند. بنابراین نقد مذهب در حالت جنینی خود نقد فلک هزار داماد است که مذهب تاج سر آن است."

به روشنی مارکس مذهب را نه بمثابه عاملی شیطانی بلکه آنرا عکس العمل انسان در مقابل ستم و بدبختی ارزیابی می‌کرد. برای او مذهب زایده شرایط غیرقابل تحمل موجود است؛ شرایطی که باید تغییر کند. چطور و تا چه حد مذهب قادر به پاسخگویی به نیازهای عمیق انسانی است؟ سوالاتی هستند که مارکس هرگز به آنها نپرداخت و ما هم به آنها نخواهیم پرداخت؛ زیرا هیچ‌گونه تأثیری بر موضوع کنونی مورد بحث ندارد. فقط کافی است که بدانیم مارکس به هیچ معنا دشمن مذهب نبوده و همین طور هم کسانی که منطقی مدعی مارکسیست هستند.

با توجه به چنین زمینه‌ای، کاملاً منطقی است که مارکسیست‌ها ادیان مختلف را تاریخی بررسی کنند. همانطور که همه پدیده‌های اجتماعی را بر بستر زمان و مکان خود بررسی می‌کنند. ارزیابی از تاریخ ادیان البته به استثنای ادیان خیلی اولیه، بیانگر دو شاخص مشترک در بین آنهاست. مذهب از یک سوی برای طبقه حاکم بمثابه یک ساختار اداری و ایدئولوژیکی است که از این طریق سلطه خود را تقویت و دائمی می‌کنند و از سوی دیگر آنطور که توسط استعمار شوندگان و محرومان ترجمان و تفسیر می‌گردد، بعنوان وسیله‌ای برای اعتراض و طغیان درمی‌آید. (بعنوان مثال جنگ دهقانی قرن شانزدهم در آلمان و فرقه رادیکال در جنگ داخلی انگلستان در اواسط قرن هفدهم). در طول تاریخ مکتوب، مذهب بمثابه یک عامل مهم و بعضاً تعیین کننده ایدئولوژیکی و سازمانی در دو سوی مبارزه طبقاتی بوده است.

در متن حاضر در وحله اول نقش مذهب بعنوان یک عامل، طی مبارزات افشار تهی دست و محروم در دفاع از حقوق خویش و بهبود شرایط زیستی‌شان مورد توجه ماست. در این راستا قبلاً به چند نمونه قابل ذکر تاریخی اشاره کردیم و می‌توان به چند نمونه دیگر در عصر حاضر نیز اشاره کرد. آنچه که در اینجا قابل تأکید است و باید دقت کرد- نه تداوم رابطه تاریخی بین مذهب و مبارزات طبقاتی- بلکه تغییرات کیفی که در این رابطه بعد از جنگ دوم جهانی ایجاد شده است، مد نظر می‌باشد.

مبارزه طبقاتی از پایین؛ همواره دو جنبه تهاجمی و دفاعی دارد. هدف دوگانه‌اش همواره حمایت از محرومان و رهایی آنان از بیداد و ستم است. آنچه طی نیم قرن گذشته تغییر یافته مفهوم ستم است. رهایی برای مردم کشورهای جهان سوم مفهومش، خاتمه دادن به وابستگی‌های استعماری بود. برای رنگین پوستان محو تبعیضات نژادی و برای زنان دستیابی به حقوق برابر با مردان بود. اما دستیابی به این اهداف در هر جایی که نزدیک می‌شد، ماهیت غیر واقعی این ارزیابی از آزادی، بیشتر روشن می‌گشت، بویژه در کشورهای جهان سوم که وابستگی‌های استعماری را از بین بردند، وضعیت توده‌ها در بهترین حالت یا خیلی کم بهبود یافت؛ و یا در بدترین حالت، شرایط وخیم و رو به زوال گذاشت. این تجربه بر چهره جهان نقش بسته و تأثیرات بسزایی بر تهدیدستان به جای گذاشته است. به مثالی در همین جا می‌پردازیم: به سیاهان نظری بیاندازید؛ با تشدید مبارزه علیه تبعیضات نژادی آنها به این نکته آگاهی یافتند که پیوستن و تحلیل رفتن در سیستمی که همواره در بحران بسر می‌برد، مشکل آنها را حل نخواهد کرد. زنان نیز در عرصه جهانی دریافتند که واقعیت موجود سلطه مردان، سلاح اجتناب ناپذیر سلطه طبقاتی است.

این پیشرفت‌ها در دایره مذهب باعث شدند که نمونه‌های مختلف دیدگاه‌های مذهبی‌گرایانه‌ی آزادی، شکل بگیرد، که بطور روز افزونی آزادی را با انقلاب یکی و برابر می‌دانند. در این حیثه نیز جهان سوم پیشتاز است؛ بویژه در نقاطی از جهان چون آمریکای لاتین که جنبش‌های انقلابی فعال تر و قابل توجه‌ترند. البته مدافعین وضع موجود اغلب، این آزادیخواهی مذهبیون را کار مارکسیست‌ها می‌دانند که لباس مبدل پوشیده‌اند و یا در بهترین حالت، این تفکرات را تأثیر گرفته از مارکسیسم وانمود می‌کنند. این اتهام به خلاقیت و قدرت قانع کننده مارکسیست‌ها پُر بها و به تعهد و افکار مذهبیون کم بها می‌دهند. حقیقت امر این است که این جریان‌های جدید فکری در بین مذهبیون در حیثه نظری و عملی، در جایی شکل می‌گیرد که مارکسیست‌ها مدتها فعال بوده‌اند. آنهایی که رهایی از بند را

با انقلاب یکی می‌دانند، بندرت می‌توانند از برخورد مارکسیستی و تحلیل‌های آنها در باره گذار ساختارهای جوامع مختلف از طریق مبارزه طبقاتی در امان باشند. الهیات رهایی‌بخش و مارکسیسم هردو باتمام هواداران و وابستگانشان به شکل فزاینده‌ای در زمینه‌های مشابه درگیر هستند و هرچه بیشتر اهداف مشترکی را دنبال می‌کنند. آیا آنها قادر خواهند بود با هم فعالیت مشترک داشته باشند؟ آیا همکاری را آنچنان زیان آور می‌بینند که شانس دستیابی به آنچه را که هر دو دنبال می‌کنند غیرممکن می‌سازد؟

این سوالات مهمی هستند که پاسخی ساده ندارند. نباید جهت کوچک و کم اهمیت جلوه دادن موانعی که همکاری بین آنها را سد می‌کنند، کوششی صورت گیرد. مارکسیست‌های سکولار و مذهبیون چپ، گرایش دارند که نسبت به یکدیگر مضمون باشند. مذهبیون چپ نسبت به تاکتیک‌های "پیشگام" احزاب مارکسیست که اعضایش دنبال می‌کنند و بطور دگم مدعی هستند که فقط آنها قادر به انجام انقلاب و تحول در جامعه هستند، بدبین و محتاط هستند. از سوی دیگر مارکسیست‌ها که با سنت آتئیسم و ضدیت با روحانیت پرورش یافته‌اند، به مذهبیون چپ به احتمال قوی بعنوان یک گرایش انحرافی غیرقابل اتکا و جریانی که به مخالف تبدیل می‌شود، می‌نگرند.

احتمالاً خواهد بود که این سوءظن‌ها را بی اساس تلقی کنیم و یا تصور کنیم که با حسن نیت و نیت خیرخواهانه می‌توانیم آنها را از بین ببریم. اجتناب از الفاظ و روی آوردن به عمل، نیازی است که هردو طرف باید اهمیت بیشتری به آن بدهند. آزمایش واقعی امکانات و پتانسیل‌ها، با همکاری عملی ممکن است. در برخی از کشورها که شاید نیکاراگوئه نمونه بارز آن باشد، آنها در پیشاپیش انقلاب جاری با هم همکاری می‌کنند. در عین حال هم مردم کلیسارو در امریکا بخش اجتناب ناپذیر مبارزات ضد امپریالیستی و صلح طلبانه هستند. این‌ها چشم اندازه‌های خوبی از آینده را نوید می‌دهند؛ نیازها را نشان می‌دهد؛ و بیانگر آنند که احترام متقابل و همکاری، امکان پذیر است. در شرایطی که تهدید و سرکوب روزافزون بر آنان که برای جهانی بهتر و سالم‌تر مبارزه می‌کنند سایه افکنده است، باید آگاه باشیم که فوریت این نیاز به همکاری، افزون‌تر می‌گردد. برای مذهبیون چپ این تهدید نه تنها از سوی دولت و جریان‌های سیاسی و دست راستی بلکه از سوی مقامات و موسسات مذهبی که بدرستی قدرت و برتری‌های خود را با شکل‌گیری و سرانجام رهایی مذهبی در خطر می‌بینند، همراه می‌باشد. در نتیجه در جناح چپ دو طرف، و در تمامی سطوح، باید از سلاح قدرتمندی که در دست ارتجاع است آگاه باشند؛ سلاحی که هیتلر نیم قرن پیش علیه جهان بکار برد یعنی سلاح ضدیت با مارکسیسم.

این شماره مونثلی ریویو هدف آموزشی خاصی را دنبال می‌کند، به چپ سکولار کمک می‌کند که از آنچه در جریان چپ مذهبی می‌گذرد آگاه گردد. چه دلایلی ما را واداشت که فکر کنیم به چنین پروژه‌ای نیاز داریم؟ دلیلش کاملاً ساده است: بی توجهی خود ما. ما مدعی این نیستیم که نماینده چپ سکولار هستیم، اما فکر هم نمی‌کنیم که بطور ویژه‌ای از آن مستثنا باشیم. وقتی در سال ۱۹۸۲ برای شرکت در کنفرانسی درباره رفم ارضی به نیکاراگوئه رفتیم از نقش سازنده‌ای که افراد غیر مذهبی (چه نیکاراگوئه‌ای و چه خارجی) در انقلاب نیکاراگوئه ایفا کرده بودند، تحت تأثیر قرار گرفته و متحیر شدیم. سال بعد یکی از ما جهت شرکت در مباحثات بین مسیحیت و مارکسیست‌ها در واشنگتن دی سی در جلساتی که مدتی است برگزار می‌شود دعوت شد، او از برخورد متعهدانه و هم‌چنین آشنایی مسیحی‌ها نسبت به مارکسیسم مجدداً تحت تأثیر قرار گرفت. هرچه بیشتر به موضوع پرداختیم بیش از پیش متقاعدتر شدیم که روند جدیدی در کلیسای مسیحیت - چه کاتولیک و چه پروتستان- در جریان است. سنتاً همدردی با فقرا و محرومین دید اجتماعی همواره غالب بر مسیحیان بود. فقط آرزو در جهت تخفیف ستم و زجر بر آنها بود. این پیش فرض وجود داشت که هیچ کاری در جهت از بین بردن بدبختی موجود نمی‌توان کرد. اما آنچه ما امروز شاهدیم، کاملاً متفاوت است. یک گرایش با چارچوبی از سوالات و کوشش‌هایی در جهت پاسخ یابی به آنها و بطور قابل ملاحظه‌ای خیلی شبیه خود ما. چه اتفاقی روی داده است؟ چرا؟ چه

## چپ و مذهب



گرنل وست و Cornel West \*  
برگردان: کیوان سلطانی

### مقدمه

علیرغم حساسیت‌های عرفی اغلب روشنفکران و فعالین چپ، مذهب در تار و پود زندگی مردم در جهان سرمایه داری نفوذ و سرایت دارد. تمام شواهد دال بر این است که بحران حاکم در جهان سرمایه داری، صرفاً یک بحران اقتصادی و سیاسی نیست. جستارهای اخیر در ویژه‌گی‌های عارضات نژاد پرستی، پدرسالاری، تنفر از هم جنس گرایی، سرکوب دولتی، استیلای بوروکراتیک، انقیاد زیست محیطی و افراطی‌گری هسته‌ای، ما را به این مسئله رهنمون می‌سازد که ما برای درک این بحران، بایستی آنرا بعنوان بحران تمدن سرمایه داری تلقی کنیم. بسط دادن گفتمان‌های چپ درباره اقتصاد سیاسی و دولت، به گفتمان درباره تمدن سرمایه داری، به مثابه تاکید بر حوزه فرهنگ و زندگی روزمره مردم است که به ندرت توسط متفکرین مارکسیست مورد موشکافی قرار گرفته است. هر بررسی جدی در این حیطه، دیر یا زود بایستی تکلیف خود را با شیوه و طریق زندگی مذهبی و چگونگی مبارزه مذهبی، روشن کند.

در این مقاله‌ی مقدماتی من بنا دارم که سه سؤال شاخص و اساسی در مورد مذهب از مارکسیسم، مطرح کنم:

**اول این که:** ما خصلت و محتوای عقاید و رفتارهای مذهبی را چگونه می‌فهمیم؟

**دوم، درک ما از حرکت‌های مذهبی اخیر در آمریکای لاتین، خاورمیانه، آسیا، آفریقا و اروپای شرقی و ایالات متحده آمریکا چیست؟**

**سوم** اینکه به چه طرُقی این خیزش‌ها می‌توانند به غنا و ارتقای مبارزات بین‌المللی برای دموکراسی و آزادی بشر، یاری رسانند و یا آن را کند کرده و یا سدی در برابر آن ایجاد کند. در این مقطع تاریخی، این جستارها برای من غیرقابل اجتناب و مهم تلقی می‌گردند.

### مذهب و تئوری مارکسیستی

درک کلاسیک مارکسیستی از مذهب دقیق‌تر از آنست که عموماً تفهیم شده است. فرمول بندی زمخت مارکسیستی از مذهب بعنوان افیون توده‌ها که در آن توده‌های مذهبی به عنوان مفعولین نادان و منفعل انگاشته می‌شوند که نهادهای یک پارچه‌ی مذهبی، اوهام و وعده وعیدهای دنیای آخرت را به آنان می‌خورانند، بیشتر حکایت از پیش داورهای "روشنگرانه" و خودبینی‌های متکبرانه‌ی خرده‌بورژوازی است تا تحلیل از ماهیت مذهب.

برخلاف چنین افسانه‌هایی که به مارکسیسم نسبت داده شده است، **مارکس و انگلس** مذهب را بعنوان واکنش ژرف انسان و نوعی اعتراض علیه شرایط غیرقابل تحمل درک کردند. برای مارکس و انگلس، مذهب مفری برای صور ناسازگار رویکردهای فرهنگی انسان، تحت مجموعه شرایطی هستند که مردم در انتخاب‌شان نقش ندارند. طبق این نظر، مذهب به عنوان افیون توده‌ها صرفاً نقش آرام بخش سیاسی که از بالا تحمیل شده باشد نبوده، بلکه نوعی اعلام وجود تاریخی و عرض اندام تجربی (کسی بودن) توسط عناصر تاریخی عاری از انسانیت تحت شرایط تجربه نشده‌ی سیاسی-اقتصادی وقت است.

**مارکس و انگلس** به خاطر غیرعلمی و یا "پیشامدرن" پنداشتن مذهب آن را "بیگانه ساز" نخواندند، بلکه بدان خاطر بود که، مذهب اغلب شرایط سیاسی - اقتصادی که بیان آن را شکل و قالب داده است دست کم می‌گیرد؛ و بدین خاطر، قدرت بشر و تلاش هایش برای متحول کردن این شرایط را تحلیل می‌برد.

تأثیراتی برآینده در بر خواهد داشت؟

واضح است که به این سؤالات تنها کسانی می‌توانند پاسخ مناسب بدهند که خود در بین مذهب‌یون چپ باشند، یعنی کسانی که در زایش تفکرات جدید مسیحیت پیشتازند و از تفکرات سنتی مسیحیت درباره مشکلات اجتماعی فاصله گرفته‌اند؛ و به سوی «چگونه می‌توان جهان را تغییر داد» یعنی آنچه که همواره مرکز دیدگاه مارکسیست‌ها بوده است، گرایش دارند و تلاش می‌ورزند. یافتن و برقرار کردن رابطه با زنان و مردانی که در این چارچوب بگنجند، ساده بود. در واقع در اولین تماس با اولین رفیق، او خیلی سریع، اهداف ما را از این پروژه دریافت و خود اقدام به گردآوری گروهی کرد که در طول راه، ما به همکاری و پیش‌نهادهای آنها اتکاء داشتیم. به اضافه آنان که با ارائه مقاله در این شماره سهیم بوده‌اند، از **شیلا کولینز** Sheila Collins روحانی فمینیست که هماهنگ کننده مبارزات انتخاباتی ریاست جمهوری جکسون بود، **دیوید کلک** David kalke از نیویورک **سیرکس** (a Lutheran mission)، **Richard Snyder** از نیویورک **تئولوژیکال سمینری** و **ویلیام ویپ فلر** William Wipfler رئیس اداره حقوق بشر شورای ملی کلیسا سپاسگزاری می‌کنیم. ما واقعاً مدیون **بابی ارتیز** Bobby Ortiz هستیم، او یک سال پیش از مشاورت سردبیری مونتلی ریویو MR بازنشسته شد اما همگام با ما به اهمیت ایده این پروژه اعتقاد داشت و در تمامی زمینه‌ها، برنامه ریزی و انجام آن شرکت کرد. همچنین از انتشارات **Orbis** که به ما اجازه داد مطالبی از کتاب‌های زیر را مجدداً چاپ کنیم، ممنون هستیم.

Gustavo Gutierrez, A Theology of Liberation ; Black Religion and Black Radicalism, 2<sup>nd</sup> edition ; and Allan Boesak, Black and Reformed.

**Orbis** ناشر لیست قابل ملاحظه‌ای کتاب از نویسندگان مختلف سراسر جهان است که به جریان‌های جدید نگرش‌های مذهبی پرداخته‌اند. کسانی که مایلند این موضوع را دنبال کنند، می‌توانند کاتالوگ **Orbis** را از آدرس زیر درخواست نمایند :

Orbis Books, Maryknoll, New York 10545.

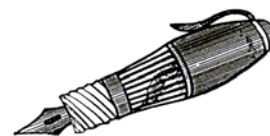
\*



### آنتونیو گرامشی:

هر دین ترکیبی است از دین‌های مختلف و اغلب متناقض:  
یک مسیحیت برای دهقانان وجود دارد؛ یک مسیحیت برای خرده‌بورژوازی و کارگران شهری؛ یک مسیحیت برای زنان و یک مسیحیت برای روشن‌فکران.

منتخبی از دست‌نوشته‌های زندان



به اختصار، نقد کلاسیک مارکسیستی مذهب، نفی فلسفی مذهب بطور اولی نیست، بلکه چنین نقدی شامل تحلیل اجتماعی و محک تاریخی رفتار و کارکردهای مذهبی است.

از دیدگاه **مارکس و انگلس**، مذهب اغلب از زمینه های اجتماعی-اقتصادی که باعث بروز آن می شود، غافل می شود و اساساً این غفلت به دلیل شیفتگی مذهب به الهامات آسمانی، اظهارات هستی شناسانه در مورد ماهیت بشر و دخیل کردن اخلاقیات شخصی در تحلیل های اجتماعی-تاریخی است.

بنابراین، در بدترین حالت، مذهب به عنوان وسیله ای در خدمت نگه داشتن و حفظ وضعیت اجتماعی-تاریخی موجود است، و در بهترین حالت، نتیجه اش صدور رده های اخلاقی صرف و هم چنین به شکل تخلیل گرایانه ای، ماوراء واقعیت های اجتماعی تاریخی، با کمترین التقاطی در مورد شناخت این واقعیت ها و این که چگونه بایستی آنها را تغییر داد، می شود. نکته مارکسیستی در اینجا صرفاً این نیست که مذهب یک فرم ناتوان و نابسندیده اعتراض است بلکه اینکه بدون تحلیل کاوشگرانه و روشنگرانه تاریخی-اجتماعی شرایط موجود، حتی بهترین اخلاقیات و خیرخواهی های مذهبی، عامل بازدارنده ی تحولات اساسی اجتماعی و اقتصادی می گردند.

در تقابل آشکار با "مارکسیست های زمخت"، **مارکس و انگلس** تصریح می کنند که صرفاً با جایگزینی علم جامد مارکسیستی مورد جامعه و تاریخ با اخلاقیات سلیس و دروغین مذهبی، بشریت رها نمی گردد، بلکه تحلیل اجتماعی-تاریخی مارکسیستی می تواند موثرتر راهنمای عمل انسانی خواهان تحول گرایی با انگیزه های ناشی از هنجارهای مذهبی-اخلاقی برای آزادی انسان و دموکراسی باشد.

این درک دقیق و ظریف از مذهب به ندرت در سنت های مارکسیستی بروز پیدا کرده است، دلیل این امر عمدتاً به دلیل انکشاف اولیه ی مارکسیسم در محیطی اروپا محورانه بود.

در اروپا-جایی که سنت های روشنگری دست بالا را در میان روشنفکران و نخه گان طبقات متوسط داشت (و همچنان دارد)- تقریباً پیش شرط مترقی جلوه کردن، داشتن حساسیت های عرفی و سکولار بوده و داشتن عقاید مذهبی معمولاً نشانه ی ارتجاع سیاسی است.

تجلی عجیب و غریب آگاهی انتقادی در اروپا بر نظام ظالمانه و فاسد فئودالی تمرکز کرد، که نهاد کلیسا در آن به تمامی دست داشت و از آن حمایت کامل می کرد و نگهدار آن محسوب می شد، هرچند ظهور مارکسیسم خود ردهایی از میراث روشنگری را داراست، حس ژرف آگاهی تاریخی که توسط **مارکس و انگلس** تغذیه و ارتقاء یافت آنها را به این نکته رهنمون کرد که عقاید مذهبی را به عنوان اولین و بارزترین کارکردهای فرهنگی تشخیص دهند که حاصل شرایط متضاد و ستیزآمیز اجتماعی-اقتصادی هستند و نه یکسری مجادلات فیلسوفانه ی غیر تاریخی.

البته **کانت**، **فیثه** و بویژه **هگل** و **فوبرباخ** برای رسیدن به این ادراک، سهیم بودند. مارکسیسم انترناسیونال دوم- با اشکال گوناگون چپ گرایی اقتصادی، اخلاقیات کانتی و حتی داروینسم اجتماعی چپ، تلقی شان از فرهنگ و مسائل مذهبی ناپخته و تقلیل گرایانه بود. اثر تاریخی **کارل کائوتسکی**، بنیان های مسیحیت (۱۹۸۰) نمونه چنین متنی است. صداهای ضد تقلیل گرایی در این برهوت چپ نمائی از کسانی چون مارکسیست ایتالیائی "**آنتونیو لائبرویلا**" و مارکسیست ایرلندی "**جیمز کانولی**" برخاست.

**لنین و ترتسکی** همانا زیرآب ناپخته گی و ساده انگاری انترناسیونال دوم را زدند، اما آنها مساعی اشان را به حوزه ی سیاست و هنر محدود کردند. هیچک از آنها قواعد جدی و با دوامی علیه تقلیل گرایی در باره ی علم اخلاق و مذهب، تدوین و ارائه نمودند. در واقع انترناسیونال سوم در قبال چنین مسائلی هم چنان تقلیل گرا ماند.

محوریت اخلاقیات و مذهب در آثار **آنتونیو گرامشی** بشدت به چشم می خورد. برای اولین بار، یک مارکسیست مطرح اروپایی، **جهان نگر فرهنگی توده های سرکوب شده** را به جد، مورد توجه قرار داد. هرچند هنوز دل در گروی روان شناسی خردگرا داشت که از انگیزش های ناخودآگاه غافل بوده و نیز یک حکمت شناسی انقلابی که به روش

غیرانتقادی طبقه کارگر صنعتی را مورد نقد قرار می داد، اما گرایش عناصر غیرمتجانس طرق فرهنگی، زندگی توده های تحت ستم و خصلت شکننده ی دائماً متغیر این عناصر را در واکنش به مقتضات متضاد اجتماعی اقتصادی، زیر ذره بین قرار داد.

گرامشی فرهنگ را یک مؤلفه ی قاطع ظرفیت طبقاتی می دانست؛ مانند **جیمز کانولی** متأخر خود و **رایموند ویلیامز** معاصر خودمان. **گرامشی** به گونه ای منابع و وسائل فرهنگی به مبارزات سیاسی در میان توده های استثمار شده و محروم در جوامع سرمایه داری را توانمند کرده (و یا ناتوانمند کرده) را مورد بررسی قرار داده، در حالیکه **لوکاج** خصلت شیئی شده ی فرهنگ سرمایه داری معاصر را هویدا ساخت؛ (راهی که در آن فرایندهای کالاشده گی و شیئی شده گی به آراء و افکار، هنر و دریافت های بورژوا رسوخ می کند). **گرامشی** توجه خود را به منابع فرهنگی ای که کارگران و دهقانان با توسل بدان ها در برابر چنین مادیتی مقاومت کردند، معطوف کرد. در حالیکه **کارل کرش** اصل خودویژه گی تاریخی ضرورت تصدیق کردن امر مادی بودن ایدئولوژی و گوناگونی نیروهای درگیر در یک لحظه زمانی معین را اعلام داشت، **گرامشی** همین اصل را با مفاهیم پیچیده ی خود از هژمونی و بلوک های تاریخی خود با مشخص کردن ماهیت این نیروهای اجتماعی درگیر، بکار بست.

طرفه این که، چهره های عمده ی به اصطلاح مارکسیسم غربی، دل مشغول فرهنگ بودند، اما هیچ کدام به اندازه ی کافی ماده گرا نبود که مذهب را جدی بگیرد. خواه آثار **آدرنو و مارکوزه** درباره خصلت واژگون کننده ی موسیقی و شعر ناب، **سارتر و آلتوسر** درباره امکانات پوینده و مترقی نثرآوانگارد و تئاتر و یا **بنیامین و باختین** در مورد پتانسیل انقلابی فیلم و رمان، همگی بدرستی حوزه ی هنر را بعنوان میدان منازعات ایدئولوژیکی می دیدند. اما هیچ کدام مذهب را بعنوان یک مؤلفه ی عمده این دایره فرهنگی، برجسته نکردند.

این امر مهم است که بدانیم که عمدتاً این مارکسیست های جهان سوم بودند - کسانی که برایشان مسائل پراتیک و استراتژی حیاتی است- به طریق جدی با مؤلفه های مذهبی فرهنگ برخورد کرده اند. **حوزه کارلوس ماریاتوگی** پرو، **مائوتسه تنگ** چین و **امیلکار کابرال** گینه ی بیسائو، پیش قدمان چنین مسائلی بودند. هر سه نفر از تقلیل گرایی انترناسیونال دوم، اجتناب کردند، هر سه نفر از خصومت ورزی افراطی نسبت به مذهب انترناسیونال سوم پرهیز کردند و از پیش دآوری های روشن گرانه ی مارکسیست های غربی عبور کردند.

ماریاته گوی، مائو و کابرال که نگرانی های فرهنگی شان الهام بخش مارکسیست های سیاه پوست، فمینیست های مارکسیست و مارکسیست های همجنس گرا در جهان اول بود- بینش های کلاسیک مارکسیستی را نسبت به مسائلی چون مادیت و ابهامات خودگردانی نسبی و بها دادن به امکانات و مقدرات فرهنگی و رسومات مذهبی، با فهمیدن محتوی وجودی و تجربی چنین رسوماتی تحت شرایط سلطه ی سرمایه داری، باز یافته و از انحرافات رایج زدودند.

در زمان ما، تاریخ دانان مارکسیستی چون **کریستوفر هیل** و **ای پی تامپسون** در انگلستان و **ای. بی. دو. بویس** و **یوژن ژنوسه** در ایالات متحده، **مارک بلوک** و **هنری لفیرو** در فرانسه، **مانینگ کلارک** در استرالیا و **انریکه دوسل** در مکزیک توانسته اند با مسئله رابطه رسومات مذهبی و مبارزه سیاسی، کنار بیابند. به عبارت دیگر، زمان طرز برخورد ناپخته ی مارکسیستی و تقلیل گرایانه با مذهب و نیز هم زمان رفتار تمکین کردن به آن شعائر توسط سکولار- اروپایی ها که آنرا تقویت می کند- دارد به سر می آید. تحلیل های موجز و مشخص اجتماعی و تاریخی از رابطه مذهب و عمل انقلابی، اکنون به عنوان یک مسئله عمده در دستور کار مارکسیسم معاصر است.

### مذهب و سیاست های مارکسیستی

چالش بنیادین مذهب برای سیاست مارکسیستی درک چگونگی کارکردهای مذهبی بعنوان اشکال توده پسند مخالف و یا انقیاد در جامعه سرمایه داری است. خیزش های مذهبی اخیر در اکناف جهان، در کشورهای پیشاصنعتی،

کشورهای صنعتی و کشورهای مابعد صنعتی سرمایه دای- تئوریهای بورژوازی عرفیت، و تئوریهای زمخت مارکسیستی در مورد مدرنیته را زیر سؤال برده است. فرایندهای اجتماعی- جهانی- تاریخی و عقلانیت، کالانی کردن و دیوان سالاری، نه باعث برانگیختن گسترده "توهم زدائی از جهان" این "شب قطبی یخزده‌ی مشقت و ضلالت" شده و نه به آگاهی طبقاتی انقلابی در کارگران صنعتی انجامیده است.

درعوض، ما شاهد احیای شدید ناسیونالیسم، قومیت‌گرایی و مذهب هستیم. فرایندهای مدرن سرمایه‌داری در واقع جهان‌نگری‌های مذهبی، تنظیمات خصوصی اجتماع گمابینش‌مانند\* رسم و رسوم و علقه‌های اجتماعی را متحول ساخته است، اما این فرایندها نیاز و اشتیاقی برای این جهان‌نگری‌ها، تنظیمات و علقه‌ها را از بین نبرده‌اند، اخیراً گرایش‌های ناسیونالیستی، قومی و مذهبی، احیاء شده و اشکال نوین این جهان‌نگری‌ها، تنظیمات و علقه‌ها را، با ابراز وجود غلیظ و تب و تاب ایدئولوژیک، تشکیل داده‌اند.

سه دلیل بر این مسئله وجود دارد: اولاً در بسیاری از بخش‌ها فرهنگ جوامع سرمایه‌داری نتوانسته است به ساکنان‌اش اطمینان خاطر عاطفی و تعلق خاطر وجودی دهد.

فرهنگ مصرفی سرمایه‌داری- با فردگرایی متمیزه‌اش، کنش‌پذیری تماشاگرانه‌اش و راه‌حل‌های مداوای سرپائی‌اش، نتوانسته است امرار معاش معنی‌داری را برای تعداد کثیری از مردم فراهم کند. بنابراین در جهان، اول واکنش‌های مذهبی- اغلب به صورت نوستالژیک، اما هم چنین بصورت اتوپیا، دامن‌گیر است.

با توجه به نبود پیوند طولانی مدت و یا ارتباطات سنتی با گذشته‌های مذهبی، این واکنش‌ها با اوامع حاکم ناشی از مدرنیته‌ی اروپائی درهم درتنبیده و به صورت فوق‌جلوه می‌کنند: ناسیونالیسم، نژادپرستی، یهودی‌ستیزی، تبعیض جنسی-، ضد شرق‌گرایی و ضدیت با هم‌جنس‌گرایی.

بهمین دلیل است که احیاء (بازگشت) مذهبی (هم‌چنین ملی‌گرایی و قومیت‌گرایی) معمولاً خطرناک هستند- هرچند ممکن است در زمان‌هایی به چشم اندازه‌های مترقی خواهانه‌ای هم بیانجامند. چنین فرصتی از آنجا حائز اهمیت است که انگیزه‌های مذهبی در چهارچوب فرهنگ مصرفی سرمایه‌داری، یکی از موارد از خود گذشتگی و اینار به خاطر تعهدات سیاسی و معنوی است. این انگیزه‌ها معمولاً در مورد سلوک یا همسایگان، تعهد به انجمن و جمع و و .. و.و. دیگر لازم است، هرچند این تعهدات رنگ و بوی ایدئولوژیک دارند.

دلیل دوم، بروز احیاء مذهبی در جوامعی که بیشتر سنتی هستند، ناشی از واکنش نسبت به سلطه‌ی تام و تمام سرمایه‌داری است. بویژه این مسئله در کشورهای جهان سوم چنین است که اشکال فرهنگی یا بومی هستند و یا استعماری و سرمایه‌نیزعمدتاً یا خارجی یا چندملیتی است.

خصلت توسعه‌ی جهشی- شهری صنعتی شدن، شهری سازی جامعه و پرولتریزه کردن، مستلزم آن است که سبک‌های فرهنگی زندگی، بخصوص نوع مذهبی آن، تعیین استراتژی برای ارزش‌های شخصی- خصوصی، سازگاری اجتماعی و مبارزه سیاسی بنمایند.

ظهور مهمترین پیشرفت در کردارهای مذهبی- جنبش الهیات رهائی‌بخش- شامل چنین استراتژی‌هایی برای ارزش‌های خصوصی، تطبیق اجتماعی و مبارزه سیاسی است. این جنبش که در آمریکای لاتین عمدتاً در واکنش به نفوذ سریع سرمایه‌داری، تشکل‌یابی سریع اما، دردناک طبقاتی صنعتی، سرکوب روزمره‌ی حکومتی و رشد بادکنکی شهرها، شروع شد. این واکنش نه تنها در افکار و سنن مسیحیت ریشه داشت بلکه از فضای باز اصلی در رژیم‌های سرکوبگر، یعنی کلیسا سرچشمه می‌گرفت و با توجه به وجه ممتاز رومان کاتولیک بودن نماد کمال این جنبش‌ها- با جنبش اصلاح طلبانه واتیکان دوم (۶۵-۱۹۲۵) و موضع بدعت‌گذارانه ضددهژمونی طلبی نشست اسقف‌ها (۱۹۶۸) در مدالین در کلمبیا، این استراتژی‌های جدید برای ارزش‌های شخصی، تطبیق اجتماعی و مبارزات سیاسی دست یافتنی‌تر شدند، این مسئله به لطف عناصر راهبردی که در کتاب‌های آسمانی و سنت‌های کلیسایی و هم‌چنین تحلیل‌های اجتماعی تاریخی، میسر شد.

الهیات رهائی‌بخش در آمریکای لاتین که در آثار گوستا و گوتیرز، روبم آلوز، هوگو اسمن حوزه، میگوئل-بونینو، ویکتور اربا، ارنستو کاردنال، پائولو فریر، السا تامیز، حوزه میراندا، پائولو ریچارد، خوان لویز سگوندو، ان‌ریکه دوسل، بتریس کاج و دیگران را دربر می‌گیرد- مولود مخالفت توده‌های مذهبی به تحکیم فرایندهای سرمایه‌داری در آمریکای لاتین است؛ و هم‌چنان آن را تغذیه می‌کند؛ و بخشاً یک رویگرد فکری- علمی ضدامپریالیستی مسیحی است. مشابه چنین نظرگاه‌های الهیات رهائی‌بخش- البته با رنگ و بوی شرایط بومی خود- در آفریقا (مخصوصاً آفریقای جنوبی) در آسیا (مخصوصاً فیلیپین و کره جنوبی) و کشورهای کارائیب (بخصوص جامائیکا و ایالات متحده آمریکا بخصوص سیاهان و فمینیست‌ها) یافت می‌شوند. اما از نقطه نظر وسعت عمل مشخص، هنوز هیچ‌کدام به پای آمریکای لاتین نمی‌رسند.

دلیل سوم بروز چنین احیاء مذهبی در این است که آنها شامل اشکال ضد غربی مقاومت توده‌گیر علیه سلطه سرمایه‌داری می‌باشند. به ویژه این در مورد کشورهای جهان سوم و حوزه‌هایی در جهان اول چون مردمان بومی ساکن این کشورها که شیوه‌های فرهنگی- مذهبی زندگی مختص و ممتاز خود را دارند و در مقایسه با اسلوب‌های مذهبی غربی، غنا و حیات خاص خود را دارند. بطور مثال در خاورمیانه و بخشی از آسیا، اسلام، بودائیسیم، هندوئیسم و یا مذاهب سنتی، هم‌چنان زنده و پابرجا هستند. در نتیجه این مذاهب بعنوان منابع فرهنگی علیه، نه فقط امپریالیسم غربی بلکه بیشتر تمدن غربی، عمل می‌کنند؛ و خصوصاً علیه جوهر این ارزش‌ها و عقلانیت غربی، عکس‌العمل نشان می‌دهند.

**چنین مقاومت‌هایی، مثل تمام اشکال مقاومت‌ها می‌توانند ارتجاعی و رجوع به گذشته باشند (بعنوان مثال ایران) و یا اینکه رهبران مترقی باشند (چنانکه در مورد فلسطینیان هست).**

به اختصار: تقویت گرایش‌های مذهبی و نیز ملی و قومی اساساً از ناتوانی تمدن سرمایه‌داری برای مهیا کردن زمینه‌ها و انجمن‌هایی که در آن معنویت و ارزش‌های مردم مقدور بگردد و بتواند آنها را از مخاطرات و ملال زندگی عبور دهد، سرچشمه می‌گیرد. چون اخلاق و حیثیت معنی‌دار بدون چنین زمینه‌ها و جوامع و انجمن‌هایی، مقدور نیست، لذا تقویت گرایش‌های مذهبی به عنوان یک چالش اخلاقی برای مارکسیسم مطرح است. غرب مدرن، بجای پیشبرد رونق روشنگری و مختار کردن آن، چنانکه وعده کرده بود، در عوض- بجز ابداعات تکنولوژیک ابتکاری، آزادیهای فردی برای تعدادی و زندگی مرفه برای معدودی فقط پاره‌هایی از یک تمدن در حال افول و اضمحلال در این جهان به ارث گذاشته است- این فساد و افول بیشتر بخاطر نحوه حیات و ممت آن مبنی بر استثمار طبقاتی، پدرسالاری، نژادپرستی، ضدیت با هم‌جنس‌گرایان، عقلانیت فن‌سالارانه و تقلا و تکاپو برای اقتدار نظامی می‌باشد. البته خیلی از این نکته‌ها - و یا حتی بیشترش را در حوزه آزادیهای فردی- می‌توان در مورد تمدن "سوسیالیسم واقعاً موجود" هم طرح کرد. اما موضوع بحث ما دنیای سرمایه‌داری است و تا زمانی که زوال این دنیای سرمایه دای ادامه دارد، احیاء و تقویت گرایش‌های مذهبی هم‌چنان مستدام خواهد بود. سؤال بزرگ این است: این احیاء و تقویت گرایش‌های مذهبی، چپ را در مبارزه‌اش برای رهائی بشر و دموکراسی توانمند خواهد ساخت و یا تضعیف خواهد کرد؟

### مذهب و استراتژی مارکسیستی

خیزش‌های مذهبی در جهان سوم (و جهان دوم مانند لهستان) شاید بوضوح به ایجاد و نضج یک جنبش چپ بیانجامد. چنانکه ما در آمریکای لاتین - جایی که بیش از ۲۰۰ هزار جمعیت مسیحی وجود دارد، بعنوان مراکز فرماندهی تغییرات اجتماعی، همیاری‌های اجتماعی و اعانت‌های شخصی عمل می‌کنند - و بخش‌هایی از آفریقا و آسیا، مذهب نقش مهمی در مبارزات رهائی بخش بازی می‌کند- کلیسای راهبردی در نیکاراگوئه با تمام تنش‌هایش با حکومت (هم سالم و هم غیرسالم)، تازه‌ترین نمونه خوبی است که در این مورد نقشی حیاتی به جا آورد.

بیشترین سهمی که جریان احیاء مذهب به استراتژی چپ می‌تواند آدا کند آن است که متفکرین و فعالین مارکسیست را وا دارد که فرهنگ توده



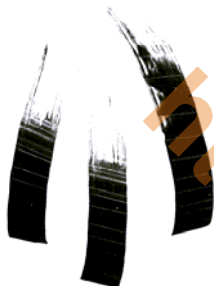
مستحکم کنیم و سازمان های چندگونه و گروه های چندگانه را برای تغییرات اساسی اجتماعی- متحد گردانیم.

پس، اگر بخواهیم فرهنگ توده‌های تحت ستم را جدی بگیریم- این به معنی امتیاز دادن به مذهب نیست- باید سطح تئوری و عمل چپ را غنا بخشیده و بالا ببریم و لغزش‌ها و ابعاد تخیلی- مجازی آن را بزدا کنیم.

این به معنی آن است که، نه تنها به توان مردم ستم‌دیده ایمان بیاوریم؛ بلکه دریابیم که همین توده‌های ستم زده پتانسیل خود را از طریق تولیدات واقعی خود و راه و روش خود نشان داده‌اند.

برای آن که شخصی به چپ تعلق داشته باشد، نه تنها بایستی برای افق‌های جامعه دمکراتیک و رادیکال و آزاد برزمد، بلکه باید بتواند این جامعه‌ی در حال شدن را در توانائی‌ها و ظرفیت‌های مردم اعماق و در مبارزات‌شان تحت سیطره و شرایط متضاد و متناقض اجتماعی- اقتصادی که خود در آن دخیل نبوده‌اند، ببیند.

این پیام بنیادین است در رابطه با ارتباط کردارهای مذهبی با عمل انقلابی، در ورای تمدن سرمایه‌داری. و این دوشماره مخصوص مانتی ریویو، بهمت سردبیران عاقل و شجاع‌اش کوشش و مسئولیتی متهورانه اما خوش یمن است.



#### پانوشت:

\* **کر نل وست**، در زمان انتشار این شماره‌ی مانتی ریویو، استادیار دانشگاه ییل در رشته‌ی فلسفه‌ی مذهب بود و آخرین اثر ایشان "رسالت رستگاری! مسیحیت انقلابی نوع آمریکائی افریقائی تبار (انتشارات وست مینستر ۱۹۸۲) بوده است. از آن زمان تا به حال ایشان کرسی‌های استادی دانشگاهی متعددی را دارا بوده است و کتاب های بسیار دیگری نیز به دست انتشار داده است. وست، روشن فکری مطرح، جامع شناس، منتقد، و یک فعال آزادی‌ها و حقوق مدنی است. سابقا استاد هاروارد بود، اما در حال حاضر استاد مطالعات شناخت مذاهب و مدیر مطالعات آمریکائیان افریقائی تبار در دانشگاه پرینستون است. آثار مهم ایشان از جمله‌اند: الهیات سیاهان و افکار مارکسیستی-۱۹۷۹؛ رسالت رستگاری! مسیحیت انقلابی نوع آمریکائی افریقائی تبار (انتشارات وست مینستر ۱۹۸۲)؛ گریز امریکائی به فلسفه: یک شجره نامه‌ی مصلحت گرایی-۱۹۸۹؛ فراسوی اروپامحوری و چند فرهنگی گرایی-۱۹۹۱؛ نژاد مطرح است -۱۹۹۳؛ آینده‌ی ترقی‌خواهی در امریکا-۱۹۹۸؛ قرن امریکا- افریقائی -۲۰۰۰؛ دمکراسی مطرح است : پیروزی در نبرد با امپریالیسم -۲۰۰۴ و فلسفه‌ی پسا تحلیلی ۲۰۰۵

\* **گماینشافت و گزلفاشت دو تعبیر از فرمذهبانند تونیس**: فیلسوف و جامعه شناس آلمانی برای تبیین و تعریف اجتماع و جامعه است گماینشافت یا اجتماع که به صورت طبیعی و اولیه و با اراده ذاتی و خودبخودی به وجود آمده شامل اجتماعات و قبایل و طایفه‌ها و تیره‌هاست که در آن روابط خونی و خویشاوندی حاکم است، روابط متقابل و همسایگی و دوستی و رفاقت همه احساسی است و جزو مقتضیات روزمره است، افراد جامعه با همدیگر روابط اندام وار و به قول تونیس، ارگانیک دارند، تمایز اجتماعی بسیار کم است و نهاد اصلی، خانواده است. و البته دارای انواع نیز هست از جمله اجتماع‌های خونی، محلی، ذهنی، خویشاوندی، همسایگی و... که تونیس به هریک به طور جداگانه می پردازد.

در مقابل گزلفاشت یا جامعه، جمع انسانی است که با اختیار انسان سازمان یافته و شکل گرفته است و شاخصه آن اراده، تشکیلات، نقشه و برنامه است. خویشاوندی در این نوع کمرنگ می شود، و روابط، ثانویه و غیر

های سرکوب شده را جدی بگیرند. این تغییر جهت اساسی در حساسیت‌ها و رویه‌ی مارکسیست‌ها، مستلزم آنست که به نوعی سکولارزدائی و دفع رسوبات اروپامحوری از عمل مارکسیستی بشود، تا نوعی کالبد شکافی و بدور انداختن پیش داوری‌های رسوب کرده از زمان روشنگری که چشم انداز و دریافت‌های اغلب مارکسیست‌ها را شکل داده است، انجام پذیرد. این تغییر جهت به معنی دست شستن از موضع آگاهی انتقادی نیست بلکه عمیق‌تر کردن آن است. به موضع ضد علمی نمی انجامد بلکه از ضد «علم ایسم» (گرایش که از علم بت می سازد) اجتناب می ورزد. به نظرگاه ضدیت با تکنولوژی نمی‌غلطد اما ضد تکنولوژیسم است. دلیل و برهان را رد نمی‌کند بلکه صور رهائی بخش عقلانیت را تعیین می کند.

چنین تغییر جهتی ضروری است چرا که بعد از یک قرن که مارکسیست‌ها منادی و مشوق رهائی توده‌های ستم دیده بودند، اکنون ادراک و التفات بسیار کمی به فرهنگ توده‌های مردم دارند. این بدان معنی است که هرچند مارکسیست‌ها توده‌های ستم‌دیده را بعنوان عوامل اقتصادی و سیاسی نگرسته‌اند، اما، بندرت آنها را بعنوان عوامل فرهنگی نگاه کرده‌اند. اما بدون چنین نگرشی، استنباط لازم از ظرفیت مردم ستم دیده ایجاد نمی‌شود- ظرفیت تغییر دادن دنیا و نگهداری آن به سیاق رهائی بخش و بدون درک چنین ظرفیتی، غیرممکن است که به رویای جامعه سوسیالیستی، آزادی و دمکراسی اندیشید- ایجاد آنها که جای خود دارد. بخشاً این میراث روشنگری اروپایی است- ناتوان از اعتماد به ظرفیت های فرهنگی مردم ستم‌دیده برای تولید محصولات فرهنگی ارزشمند و ایجاد تشکلهای مخالف هستند- که بین مارکسیسم معاصر و مردم ستم‌دیده فاصله انداخته است و این تکبر همین میراث است؛ غرور و إفاده‌ی همین سنت است که مانع از آن شده است که مارکسیست‌ها، مذهب را بعنوان یک عنصر تعیین کننده‌ی فرهنگ ستم دیده‌گان جدی بگیرند.

بی نیاز از توضیح است که دور ریختن بدترین میراث روشنگری باعث غفلت و یا کم بها دادن به بهترین‌های این سنت اروپایی نمی‌شود. انتقاد بیرحمانه و آگاهی تاریخی مولفه‌های تعیین کننده‌ی هر دیدگاه رهائی‌بخش است؛ همانطور که مبارزه طبقاتی درازمدت و وفاداری به دمکراسی سوسیالیستی، ترکیبات غیرقابل حذف هر مدعی مطرح مارکسیسم است. پس فراخوان برای غلبه بر برخورد پدرخوانده‌گی با مذهب، به معنی قبول نقطه نظرات مذهبی نیست. داشتن تعلقات مذهبی نه نشانه‌ی جهل است و نه نشانه‌ی هوش و فراست. اما صفت مشخصه‌ی خرد و فرزانی درک این نکته است که مردم در تحت چه شرایطی تعلقات مذهبی دارند و یا ندارند. به این معنی علم نه مسئله عقاید مذهبی را حل می‌کند و نه آنها را ملغی می‌کند، در عوض یک سنت تاریخی وجود دارد که ما در عین مبارزه با آن بایستی مواضع انتقادی خود را حفظ کنیم.

جست وجوی بزرگ که تماماً تاریخی است و شکل قضاوت علمی است که از قضاوت در مورد ارزش‌های متناظر با آن و درک‌های تحلیلی- تاریخی از واقعیت‌های اجتماعی- اقتصادی حاکم جدائی ناپذیر است. در واقع معیارهای داوری وجود دارند، اما چنین الگو و قالب‌هایی که مهر تاریخی بر آنها خورده باشد، شامل دیدگاه‌های چندگانه‌ای هستند که شایستگی تعلق و انتخاب را داشته باشند؛ در نتیجه، کنکاش برای دستیابی به حقیقت هم ادامه خواهد داشت؛ و ممارست انسانی، بسته شدن موقتی پرونده‌ی این مسئله را، میسر می سازد.

اگر مارکسیست‌ها قرار باشد که از طرز برخورد بورژوائی - اروپائی نسبت به فرهنگ فرودستان عبور کنند، بدون آنکه دچار شیفتگی و یا بت سازی از این فرهنگ‌ها شوند، ضروری است که از هر منوتیک\*\*\*شکاکیت عبور کرده و به جدال معینی بپردازیم. عبارتی دیگر ما مارکسیست نباید صرفاً اشکال منفی، مخرب و پر رموز راز را عملی کنیم (ویا خدانخواسته اشکال بیشتر بورژا شده ی ضد ساختارگرایی را)، بلکه بعضی وقت‌ها اشکال بیشتر مثبت ساختارهای انقلابی- مردمی معانی خصوصی، تطابقت‌های اجتماعی و مبارزات سیاسی برای رهائی انسان و دمکراسی را هم، ملحوظ بداریم .

این فرم‌های جدید فقط زمانی ظهور پیدا می‌کنند که مسیر راه را پیموده، تحول ایجاد کرده، و در حوزه‌های شاخص جامعه چون مذهب، خانواده، فرایند کار، دستگاه دولت، فرم‌هایی ایجاد کرده که بتوانیم دستاوردها را

حکومت های محافظه کار با پشتوانه مذهبی شاهد اوج گیری سه جنبش اصلی بنیاد گرایان یهودی، مسیحی و اسلامی هستیم. در اواخر دهه هفتاد در اسرائیل با روی کار آمدن صهیونیست های فوق محافظه کار حزب لیکود با کمک احزاب مذهبی کوچک، بنیاد گرایان یهودی میدان فعالیت وسیعی یافتند و با حمایت بنیاد گرایان مسیحی به پیشبرد سیاست های خود دست زدند. در همین برهه در ایران با روی کار آمدن آیت اله خمینی، بنیاد گرایان اسلامی نه تنها در ایران بلکه در سراسر کشور های اکثر مسلمانان تازه ای گرفتند. پس از آن با روی کار آمدن رونالد ریگان، رئیس جمهور فوق محافظه کار، در ایالات متحده، از یک طرف و همکاری نزدیک او با پاپ جدید آن زمان، ژان پل دوم، که بتازگی انتخاب شده بود و فردی واپس گرا و از نظر سیاسی فوق العاده محافظه کار بود، بنیاد گرایان مسیحی در آمریکا، در اروپای شرقی و بسیاری دیگر کشور ها با قدرت هر چه بیشتری به علی رغم تفاوت های آشکار، جنبش های بنیاد گرای مذاهب مختلف از بسیاری جهات با هم تشابه دارند. همگی باور دارند که جامعه کنونی به فساد کشیده شده و تنها راه نجات بازگشت به اصل مذهب و اجرای دقیق متون مقدس است. همگی در انتظار مسیح و مهدی خود هستند که در آخر زمان عدل و داد را بگستراند و حکومت مذهبی واقعی را برقرار سازد. همگی از نظر اجتماعی بسیار مرتجع و طرفدار نقش سنتی و نابرابر زنان در جامعه و خانواده اند. در این نوشته به اختصار به پاره ای ویژگی های این جنبش ها، و به ویژه به بنیاد گرایان مسلمان اشاره می شود.

### بنیاد گرایان مسیحی

یکی از قدیمی ترین جنبش های بنیاد گرای دوران معاصر، جنبش پروتستان های اوانجلیست است که از دهه ۱۹۲۰ به این سو عمدتاً در آمریکا با هدف تسریع بازگشت عیسی مسیح بوجود آمده. آنها معتقد به نبرد نهایی قیامت به روایت انجیل یوحنا هستند که طی آن نیرو های حق بر نیروهای باطل فائق می شوند.

اینان تعابیر مختلفی دارند. گروهی که آنها را بازسازان مسیحی (ریکانسترکشن ایست) می نامند معتقدند که قبل از آنکه مسیح بازگردد، جامعه باید در مسیری خدائی بازسازی شود و جوامع گناهکار فعلی کاملاً ویران گشته و جوامعی مبتنی بر انجیل جایگزین آنها شوند. اوانجلیست های اولیه که آنها را هزاره باوران (میلن یالیست) می نامند، افرادی خوش بین بودند و اعتقاد داشتند که جوامع در جهت خدائی پیشرفت می کنند و مسیح بزودی هزاره سلطنت خود را انطور که در انجیل وعده داده شده، آغاز خواهد کرد. اما اوانجلیست های بعدی از زمره بدبینان اند و بر این باورند که جوامع بشری بسوی فساد هر چه بیشتر میروند و مسیح باز می گردد تا این جوامع را نابود کند و هزاره خود را آغاز نماید. از این رو هر چه جامعه خراب تر و فاسد تر شود، بنیاد گرایان راضی ترند چرا که ظهور مسیح تسریع می گردد. اینها در جستجوی جنگ های مقدس هستند.

این گروه ها را ماقبل هزاره ای (پری - میلن یالیست) می نامند. از نظر بنیاد گرایان مسیحی دو نهاد اصلی مسیحیت، یعنی کتاب مقدس و کلیسا به گمراهی کشیده شده اند. معتقدند که کلیسای سنتی در دست شیطان است و تورات و انجیل سنتی نا دقیق است. سایروس اسکوفیلد «انجیل مرجع اسکوفیلد» را در اوائل قرن بیستم نوشته بود و حال بصورت کتاب مقدس بنیاد گرایان اوانجلیست در آمده است. دوایت مودی بجای کلیسا «انستیتو انجیل مودی» را در اواخر قرن نوزده ایجاد کرده بود و این نهاد هم اکنون مرکز مهم تولید بنیاد گرائی مسیحی است و علاوه بر آموزش، دارای شبکه وسیع رادیو و تلویزیون و انتشارات است. در حال حاضر بیش از دویست انستیتوی انجیل در آمریکا وجود دارد و در حدود یکصد هزار نفر را تعلیم و فارغ التحصیل می کنند. پایگاه اصلی آنان در دالاس تگزاس است و «حوزه علمیه خدانشناسی دالاس» نقش واتیکان این بنیاد گرایان را اجرا می کند. تاکید اصلی این حوزه علمیه بر قیامت و آخرت است و توجه مرکزی آنها روی اسرائیل است که به باور ایشان نبرد نهایی قیامت (آرماگدون) از آنجا آغاز می گردد، هر چند که پاره ای از آنها ایران و سوریه را نیز در آغاز این نبرد سهیم می دانند.

اینان را دوران گراهای مذهبی (دیس پنسیشن آلیست) نیز می نامند.

احساسی، عقلانی و قراردادی می شوند و از حالت ارگانیک به سمت مکانیکی حرکت می کنند، تمایز اجتماعی در این نوع زیاد است و نهاد اصلی، دولت و اقتصاد است، حوزه جغرافیایی نیز از روستا به شهر مبدل می گردد.

\*\*\*هرمتوتیک : شاخه ای از الهیات است که به تفسیر و تأویل متون انجیل می پردازد- توضیح از هیئت دبیران مانلی

\*



## تعرض مقدس و عقب نشینی سکولار

سعید رهنا

تا پایان دوران جنبش اصلاح دین، رفرماسیون و آغاز مدرنیته، عصر روشنگری و رنسانس اروپا سراسر در چمبره کلیسا بود و مذهب بر تمامی جنبه های زندگی خصوصی و عمومی غلبه داشت. مدرنیته بتدریج سلطه مذهب را کنار زد و دنیوی گرائی گسترش یافت و پیشرفت های علمی بیش از پیش جایگزین خرافه های مذهبی شدند. روشنگری بر این باور استوار بود که انسان موجودی عقلی و خردمند است که سرنوشت خود را خودش تعیین می کند. از مهم ترین دستاورد های مدرنیته راندن مذهب از حوزه دولتی جدا سازی دین از دولت و بسط دنیا باوری یا سکولاریزاسیون بود. پروژه سکولاریزاسیون بتدریج و به درجات مختلف در تمامی کشورهای پیشرفته جهان و بسیاری از کشورهای در حال توسعه بسط یافت و دست دین مداران از سیاست های دولتی کوتاه شد. سکولاریزاسیون شکل ها و شیوه های گوناگونی بخود گرفت. از دیدگاه نظری برای پاره ای این پروژه بمعنی مذهب ستیزی و حذف مذهب بود و برای پاره ای بمعنی تفکیک امور «این دنیائی» از «آخرت» و واگذاری دومی به حوزه خصوصی اشخاص و ممانعت از مداخله در سیاست دولتی بود. پاره ای کشورها سیاست انعطاف گرایانه تری را در مورد سکولاریزاسیون به پیش بردند و پاره ای سیاست قاطعانه تری را در شکل لائیسیتیه و جدائی قاطعانه دین از سیاست بموقع اجرا گذاشتند. در هر صورت مذهب به ناچار به عقب نشینی فزاینده ای دست زده بود. اما پس از قرن ها عقب نشینی این شرائط رو به تغییر گذاشت و مذاهب گوناگون اعم از مسیحی، یهودی، اسلامی و هندو به شیوه ها و دلایل گوناگون در نقاط مختلف جهان و در شکلی بنیاد گرایانه یا فندامنتالیست به مقابله با دنیا باوری پرداختند.

بنیاد گرای مذهبی پدیده ای جدید است. با آنکه منشاء این جنبش ها به اوائل قرن بیستم باز می گردد از دهه هفتاد با روی کار آمدن

و اجرای بی چون و چرای آنها خواهند. بر کنار از خواست های سیاسی شان نگرانی عمده شان در مسائل اجتماعی و خانوادگی و محدود کردن نقش زنان در اجتماع و تقلیل نقش شان به زاد و ولد اولاد فراوان است.

بنیاد گرایان یهودی نیز در انتظار مسیح خود هستند که حکومت واقعی یهود را در «سر زمین مقدس» بر پا سازد و معبد سوم (معبد سلیمان را که دو بار در تاریخ از سوی بابلی ها و رومی ها ویران شد و مسلمانان مسجد الاقصی و قبه الصخره را بر روی آن بر پا کردند) از نو بنا کنند. مکاتب مختلف بنیاد گرای یهودی تعابیر مختلف خود را از ورود مسیح شان دارند. عده ای از آنها معتقد اند که باید بازگشت مسیح را تسریع کرد و نقش مهمی را برای پیروان خود در این راه قائل اند. بر این باور اند که هم اکنون «عصر مهدویت» فرا رسیده و باید ورود مسیح یهود را سرعت بخشید. حزب ان.آر.پی (حزب مذهبی ی ملی) که یکی از دست راست ترین احزاب مذهبی اسرائیل در دوران معاصر بوده از پیروان این نظریه است. اما گروه دیگری که به عنوان «هانیدیم» معروف اند معتقدند مسیح هر زمان که خدا اراده کند باز می گردد و سلطنت یهود را بر پا می سازد و تلاش انسانی در تسریع آن دخالتی ندارد. بسیاری از اینها در اصل با ایده صهیونیسم و ایجاد دولت اسرائیل مخالف بودند اما سر انجام به آن پیوستند. حزب «شاس» که عمدتاً یهودیان خاور میانه ای و غیر اروپائی را نمایندگی می کند و از احزاب مذهبی دست راستی اسرائیل است پیرو این نظریه است. مکتب دیگری از بنیاد گرایان یهودی بنام «نتوری کارتا» (نگهبانان شهر) وجود دارد که کلاً ضد - صهیونیست هستند و هیچ اعتقادی به دولت اسرائیل ندارند. اینان معتقدند که تا آخر زمان هنگامی که خدا همه مردمان را زیر یک رهبری متحد می سازد یهودیان حق تشکیل دولت خود را ندارند و باید عقوبت الهی را که قوم یهود را از سرزمین موعود بیرون رانده بپذیرند و در غربت و پراکندگی به زندگی صلح آمیز ادامه دهند. پاره ای از این دسته با بنیاد گرایان مسلمان ایرانی هم رابطه دارند و در مضحکه - کنفرانس هولوکاست تهران که احمدی نژاد راه انداخته بود شرکت کردند.

بنیاد گرایان یهودی به استثناء نتوری کارتا هیچ گونه حقی برای اعراب و فلسطینی ها قائل نیستند و رسماً معتقد به استفاده از خشونت و زور در بیرون راندن آنها از «سرزمین موعود» هستند. بسیاری از آنها در شهرک های یهودی نشین سر زمین اشغالی کرانه غربی رود اردن ساکن اند و از بزرگترین موانع حل مسئله فلسطین و صلح بحساب می آیند. از خشن ترین گروه های بنیاد گرا یکی حزب «کاخ» بود که توسط می یر کاهانی یک بنیاد گرای یهودی اهل نیویورک در اسرائیل ایجاد شد. او یک نژاد پرست ضد عرب بود که در نیویورک «لیگ دفاع یهود» را ایجاد کرده بود و بخاطر ایجاد ناامنی اف. بی. آی فعالیت های او را ممنوع کرد و او به اسرائیل رفت. در ۱۹۸۴ عضو کنست (پارلمان اسرائیل) شد ولی بخاطر مسائل فراوانی که ایجاد کرد از فعالیت سیاسی در اسرائیل محروم شد. یکی از پیروان او باروخ گلداستین در شهر الخلیل (هبرون) فلسطینیان را هنگام نماز به مسلسل بست و چند ده نفر آنها را کشت و خود نیز در این جریان کشته شد. می یر کاهانی نیز بعداً به نیویورک بازگشت و در سال ۱۹۹۰ بدنبال یک سخنرانی توسط یک عرب ترور شد.

گروه بنیاد گرای دیگری که به خشونت دست زد گروه «گوش امونیم» (پیمان مومنین) است که از حزب ان. آر. پی منشعب شده بود. اینها نیز رسماً نژاد پرست و ضد عرب هستند و دست به ترور چندین شهردار عرب در سرزمین های اشغالی زدند. آنها با یهودیان طرفدار صلح نیز به مقابله پرداختند و به یکی از رهبران مهم آن نیز سوء قصد کردند. هدف عمده آنها تلاش برای تسریع بازگشت مسیح یهودی است و معتقدند که یهودیان سکولار ناخواسته این بازگشت را تسریع کرده اند.

بنیاد گرایان یهودی در مورد غیر یهودیان بطور کل برخوردی نژاد پرستانه دارند. از نظر آنها در قلمرو حکومت یهود غیر یهودیان «پسران نوح» نیز حق اقامت دارند اما بمثابة «بیگانگان مقیم» باید موقعیت «نازل تر» خود را به نسبت یهودیان بپذیرند. نکته جالب توجه آنکه این برخورد را نسبت به مسیحیان و بنیاد گرایان مسیحی که از متحدان آنها هستند نیز دارند. همانطور که بنیاد گرایان مسیحی برخوردی تحقیر آمیز به یهودیان دارند اما بخاطر نقشی که قرار است یهودیان در تسریع بازگشت

معتقدند که خدا زمان را از خلقت تا آخر زمان به دوران های مذهبی مختلفی تقسیم کرده و یهودیان تا قبل از ظهور مسیح دوران بر حق خود را داشتند ولی دیگر دوران آنها سر آمده هر چند که هنوز نقش مهمی را در جریان بازگشت مجدد مسیح بر عهده خواهند داشت. بر اساس کتاب مکاشفه انجیل یوحنا مقدم بر بازگشت مسیح یهودیان باید به «سرزمین موعود» بویژه اورشلیم باز گردند. از این نظر اسرائیل و صهیونیسم از مهم ترین جنبه های فعالیت زندگی این بنیاد گرایان است. اینها «صهیونیست های مسیحی» هستند که قدمت شان به اوائل قرن نوزدهم می رسد. اولین کنسول انگلیس در اورشلیم از همین دسته بنیاد گرایان بود و سخت در جهت بازگشت یهودیان به فلسطین تلاش می کرد. جمله معروف و بد نام «سرزمین بی مردم برای مردم بی سرزمین» از گفته های اوست که بعداً توسط هر تسل و صهیونیست های یهودی بصورت شعار در آمد.

بنیاد گرایان مسیحی معتقدند که اسرائیل باید از هر جهت تقویت شود و یهودیان بیشتری به سر زمین فلسطین مهاجرت کنند. آنها معتقدند که اعراب و فلسطینی ها هیچ حقی بر این سر زمین ندارند چرا که آنطور که در تورات در کتاب پیدایش آمده خدا این سر زمین را «از نیل تا فرات» به قوم یهود بخشیده است. جالب آنکه این اعتقاد بنیاد گرایان مسیحی نه از عشق و علاقه شان به قوم یهود بلکه تنها بخاطر نقشی است که باید قبل از بازگشت مسیح بازی کنند. اکثر قریب به اتفاق آنها در واقع ضد یهود هستند و معتقدند که قتل عام یهودیان توسط نازی ها تنبیه الهی بوده. بیلی گراهام از مهم ترین رهبران بنیاد گرای مسیحی رسماً معتقد است که «ضد مسیح» (آنتی کریست) که به مقابله با مسیح بر خواهد خواست یک یهودی خواهد بود. اما علی رغم ضد یهودی بودن همگی رهبران بنیاد گرایان مسیحی از جمله جری فالول که سال گذشته در گذشت و پت رابرتسون از مهم ترین حامیان اسرائیل و از دوستان نزدیک حزب لیکود هستند. در ۱۹۸۰ مناخیم بیگین یکی از مهم ترین مدال های اسرائیل را به فالول داد. هواپیمای جت خصوصی او نیز از طرف اسرائیل به او هدیه شده بود.

بر کنار از حمایت از اسرائیل و تسریع بازگشت مسیح دیگر نگرانی و دل مشغولی بنیاد گرایان اوانجلیست نظیر بنیاد گرایان مذاهب دیگر مسئله زنان و نقش آنها در خانواده و اجتماع است و از دشمنان عمده فمینیسم و برابری زنان اند.

بنیاد گرایان مسیحی با نو - محافظه کاران (نتو کانز) که هم اکنون در قدرت دولتی امریکا سهیم اند نیز رابطه تنگاتنگی دارند و همراه با لابی قدرتمند یهودیان امریکا و بسیاری از بنیاد گرایان یهودی مثالی را تشکیل می دهند که سیاست خارجی امریکا را تعیین می کند. چنین حضور و مداخله بنیاد گرایان مذهبی در قدرت دولتی در امریکا از بزرگترین خطراتی است که جهان فعلی را تهدید می کند.

بر کنار از اوانجلیست ها دسته دیگر بنیاد گرایان مسیحی کاتولیک های بنیاد گرا هستند. اینان مخالف دیدگاههای عقل گرا و تاریخی رایج در میان بسیاری از کاتولیک های ارتدکس هستند و بدنبال بازسازی لحظه های طلائی گذشته اند. بر این باورند که درست آنچه که در گذشته از آسمان ها به قدیسان شان منتقل شده باید بی هیچ کم و کاست به نسل های بعدی منتقل شود. از نظر آنها کلیسا تنها مرجع و نهادی است که رستگاری را ممکن می سازد. اینان بر کنار از موعظه های محافظه کارانه و واپس گرا در زمینه مسائل اجتماعی و خانواده از نظر سیاسی کم خطر تر از اوانجلیست ها هستند.

### بنیادگرایان یهودی

نظیر دیگر بنیاد گرایان اینها نیز در جستجوی بازگرداندن یک گذشته طلائی اند که در تصور خود دارند. بنیاد گرایان یهودی عمدتاً در نیویورک و در اسرائیل متمرکز اند و عمدتاً از یهودیان ارتدکس و فوق - ارتدکس تشکیل می شوند. اینان بدنبال ایجاد جامعه ای هستند که در آن قانون مذهبی یهود (هالاخا) بر سراسر زندگی خصوصی و عمومی یهودیان ساکن در قلمرو حکومت یهود حاکم شود. این قانون را مبتنی بر قرائت کلمه به کلمه پنج کتاب اول تورات که آنها کلمات خدا می دانند که مستقیماً به پیغمبران یهود نازل شده و نیز مبتنی بر تلمود یا تورات شفاهی می دانند

نخست‌وزیر را ترور کردند. پلیس در اقدامی متقابل البنا را در ۱۹۴۹ به قتل رساند.

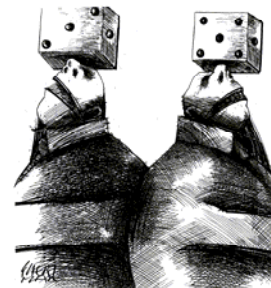
با سقوط سلطنت در مصر و به قدرت رسیدن افسران آزاد، اخوان المسلمین در ابتدا از ناصر حمایت کرد اما بزودی از حکومت خودکامی او سرخورده شد. در سال ۱۹۵۴ ناصر با خشونت، بسیاری از رقبای بالقوه خود را اعم از چپ، لیبرال‌ها و نیز اخوان المسلمین نابود کرد. سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶)، برجسته‌ترین متفکر اخوان المسلمین، به «اردوگاه» فرستاده شد و در آنجا کتاب *راهنا* را نوشت که به مهم‌ترین کتاب مرجع بسیاری از اسلام‌گرایان رادیکال بدل شد. او معتقد بود که دنیای اسلام غیر اسلامی و مشابه با دوران جاهلیت (اعراب قبل از اسلام) شده است و خواهان ایجاد حکومت خدا از طریق براندازی دولت و جایگزینی آن با رژیم اسلامی بر پایه‌ی شریعت بود. او تمدن غربی را شکستی تمام عیار می‌دانست. ناصر او را

از زندان آزاد کرد اما هنگامی که شبکه‌ی زیرزمینی سلول‌های تروریستی قطب کشف گردید که خود را برای مجموعه‌ای از ترورها و عملیات خرابکارانه آماده می‌کردند، دستور دار زدن او را داد. اخوان المسلمین به‌رغم سرکوب وحشیانه نابود نشد و اعضای آن در انشعابات درونی دو جهت متفاوت را پیش گرفتند. برخی به اصلاح‌طلبی میانه‌روتر و سیاست پارلمنتاریستی رو آوردند، برخی انزوا پیشه کردند و عده‌ای رادیکالیسم بیشتری را پیش گرفتند و انواع سازمان‌های تروریستی را به وجود آوردند. در هندوستان، هنگامی که استعمارگران شروع به مدرنیزه کردن نظام حقوقی و آموزشی کردند و بدین‌سان علما را از کنترل این نظام‌ها محروم نمودند علمای محافظه‌کار سنتی حوزه‌های علمیه‌ی دثوباندی و بارلوی به مخالفت با آن‌ها پرداختند. اگرچه دثوباندی‌های اولیه طرفدار اصلاحات بودند دانشجویان و حوزه‌هایی که در شمال هند تاسیس کرده بودند به مراکز متنفذی برای آموزش بنیادگراها تبدیل شد. پس از تشکیل پاکستان، این دانشجویان «جمعیت علمای اسلام» را به وجود آوردند. بخش‌های متفاوتی که در این سازمان‌ها پدید آمده بود بعداً در آموزش و ایجاد طالبان افغانستان فعال‌ترین نقش را داشت.

جریان بنیادگرای دیگری در هند توسط ابوالعلی مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹) ایجاد شد که «جماعت اسلامی» را در ۱۹۴۱ پایه‌ریزی کرد. مودودی طرفدار تفسیری از اسلام بود که بسیج تقوا و ایمان برای عمل سیاسی را هدف قرار می‌داد. حکومت را تنها از آن خدا می‌دانست. اگرچه مودودی مخالف علمای سنتی بود، در جریان تهیه قانون اساسی اسلامی پاکستان به صفوف آنان پیوست. وی برای زیر فشار گذاشتن دولت جدید پاکستان، از طریق یک استراتژی فاشیست‌وار بر اقلیت مذهبی مسلمان احمدیه انگشت گذاشت و با بسیج توده‌ها برضد آن‌ها آشوب‌های مهمی را به وجود آورد. یکبار بخطر جنایاتش به اعدام محکوم شد؛ ولی حکم اش به حبس ابد کاهش یافت و سرانجام آزاد شد. او با تکرار این استراتژی موفق شد بخش عمده‌ای از خواست‌های اسلامی محافظه‌کارانه‌ی خود را در قانون اساسی بگنجانند و با قدرت در مقابل هر نوع اصلاحات ترقی‌خواهانه بایستد. مودودی نهایتاً در ۱۹۷۰ در زمره دولت‌مردان مهم رژیم خشن نظامی ژنرال ضیاءالحق در آمد.

در ایران برنامه‌های سریع مدرنیزاسیون رضا شاه از جمله کشف حجاب اجباری زنان، روحانیون را به خشم آورد. واکنش آن‌ها منجر به سرکوب وحشیانه‌ی پلیس شد، از جمله یورش خونین به مسجدی در سال ۱۹۳۵ که بسیاری از روحانیون در جریان آن کشته یا زخمی شدند. در سال ۱۹۴۱، پس از عزل رضا شاه توسط متفقین، و خلاء سیاسی ناشی از آن، نواب صفوی (۱۹۲۴-۱۹۵۶) جریان بنیادگرای فداییان اسلام را با هدف اسلامی کردن مجدد جامعه‌ی ایران تاسیس کرد. وی از جمله خواهان به کارگیری قوانین و مجازات‌های اسلامی، حجاب مجدد زنان، جدایی زن و مرد در مدرسه و محیط کار و اعدام کسانی بود که با اسلامی کردن مخالفت می‌کردند. فداییان اسلام نه تنها مقامات ارشد از جمله نخست‌وزیران را ترور کردند بلکه روشنفکران غیرمذهبی را نیز هدف قرار دادند. اگرچه آن‌ها بعدها با خشونت هر چه تمامتر توسط رژیم محمدرضا شاه سرکوب شدند و نواب صفوی و سه همکار وی در سال ۱۹۵۶ اعدام گشتند، پیروان آن‌ها خود را تجدیدسازمان کرده و نقش مهمی در زیر

مسیح ایفا کنند، از آنها حمایت می‌کنند، بنیادگرایان یهودی نیز با تحقیر به بنیادگرایان مسیحی نگاه می‌کنند، اما بخاطر حفظ حمایت آنها از سیاست‌های خود، رابطه بسیار نزدیکی با آنها دارند. این رابطه دو جانبه هر چند که فرصت طلبانه است، نیروی عظیمی را با قدرت سیاسی و مالی فراوان بوجود آورده و درک این رابطه پیچیدگی فراوان مسئله فلسطین و محوری بودن آن را در سیاست جهانی نشان می‌دهد.



### بنیادگرایان مسلمان

جنبش‌های بنیادگرای اسلامی نظیر بنیادگرایان مسیحی و یهودی پدیده‌های جدیدی هستند. قرن‌ها رهبران سنتی مذهبی، روحانیون عالی‌مرتب یا علماء، تقریباً در تمام جهان اسلام بخش لاینفکی از نهادهای سیاسی موجود به شمار می‌آمدند. آن‌ها یا از وضعیت موجود دفاع می‌کردند یا در مقابل حاکمان مستبد و فاسد «تقیه» پیشه می‌کردند. در اواخر قرن نوزدهم و به ویژه در اواسط قرن بیستم، ساختار اجتماعی و اقتصادی سنتی جوامع اسلامی با توسعه‌گرایی اروپایی‌ها دستخوش تجزیه شد. فقط از آن موقع، و به ویژه پس از تشکیل دولت - ملت‌ها در جوامع اسلامی، است که شاهد ظهور تدریجی جنبش‌های اسلامی رادیکال هستیم که وضعیت موجود سیاسی را با هدف استقرار حکومت اسلامی در هر جنبه‌ای از حیات اجتماعی به معاراضه می‌طلبند.

از آغاز تماس با غرب، و شکست و حقارت بعدی جهان اسلام، صرفنظر از روحانیون سنتی که همچنان به سیاست‌های فرصت‌طلبانه و تقیه‌گرانه‌ی خود ادامه می‌دادند، اسلام‌گرایان دو استراتژی عمده را دنبال کردند. استراتژی نخست اصلاحات و مدرنیزه کردن بود و استراتژی دیگر اعاده و بازگشت به بنیادهای اسلام. مصلحین اسلامی بخاطر ادامه سیاست‌های استعماری و امپریالیستی قدرت‌های خارجی و فساد و دیکتاتوری حکومت‌های وابسته به این قدرت‌ها نتوانستند کار چندانی پیش برند. بتدریج میدان برای بنیادگرایان رادیکال باز شد و رفته رفته بسیاری از هواداران اصلاح‌طلبان مسلمان جذب دیدگاه‌های رادیکال‌تر شدند. شکست نیروهای ملی‌گرا و چپ نیز این روند را شدت بخشید.

جنگ سرد بسیاری از کشورهای خاورمیانه را در چنگ ابرقدرت‌ها قرار داد. خاورمیانه به عرصه کامل سیاست‌های جهانی آمریکا و شوروی تبدیل گردید. تاسیس دولت اسرائیل، آوارگی فلسطینی‌ها و جنگ‌های اعراب و اسرائیل منشاء جدیدی از مناقشه و درگیری را پدید آورد. جنبش‌های بنیادگرای اسلامی بسیار متنوع اند و در این نوشته به سه جنبش اصلی در مصر، هند و پاکستان، و ایران اشاره می‌کنم. (۱)

حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۹) در مصر به این نتیجه رسید که ضعف و خواری جوامع اسلامی در انحراف آنان از اسلام «راستین» ریشه دارد و خواهان بازگشت به شیوه‌های حکومت در صدر اسلام شد. او تمدن غرب را غیراخلاقی، مادی‌گرایانه و فردگرایانه می‌دانست و اعتقاد داشت که چنین تمدنی اثرات منفی بر جوامع اسلامی داشته است. او سازمان اخوان المسلمین را که بعداً در اغلب کشورهای عرب گسترش یافت، ایجاد نمود. این سازمان نه تنها پیکارهای خشونت‌آمیزی را بر ضد بریتانیا برپا کرد بلکه مدرنیست‌های غیرمذهبی مصری را نیز آماج حملات خود قرار داد. در دهه‌ی ۱۹۳۰ البنا حتی با مغازه با دربار فاسد سلطنتی فاروق می‌کوشید تا آن‌ها را به ممنوعیت احزاب سیاسی غیرمذهبی وادارد. در اوایل دهه‌ی ۱۹۴۰، اخوان المسلمین «سازمان مخفی» خود را ایجاد و در ۱۹۴۸

فشار گذاشتن علمای سنتی برای حمایت از خمینی و نیز بسیج بازاریان ثروتمند بازار در جریان انقلاب ۱۹۷۹ ایران ایفا کردند.

تمام این جنبش‌های رادیکال اسلامی در زمانی ظهور کردند که کشورهای شان برنامه‌های مدرنیزاسیون پرشتابی را از سر می‌گذراندند. به‌رغم تفاوت‌های بسیار در الگوهای توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی این کشورها، نتایج بیش و کم شبیه بود. از جمله می‌توان به شهری شدن سریع (در پاکستان کمتر)، رشد سریع جمعیت، توسعه‌ی طبقه‌ی متوسط جدید حقوق‌بگیر، رشد شکاف میان ثروتمندان و تهیدستان، رشد آلودگی‌ها و لومپن‌پرولتاریا، و در سطح سیاسی رشد خودکامگی و بسط و گسترش دستگاه‌های سرکوبگر دولت برای کنترل و سرکوب مخالفان اشاره کرد. شکست این برنامه‌های مدرنیزاسیون در سایه‌ی حمایت شرکت‌های چندملیتی و بوروکراسی‌های ناکارآمد و فاسد دولتی، به رشد مسائل اقتصادی و بی‌ثباتی اجتماعی به ویژه میان جوانان انجامید، قشری که تقریباً بیش از ۵۵ درصد جمعیت را در این جوامع تشکیل می‌داد.

علاوه بر این، شکست سایر نیروهای سیاسی از قبیل چپ، ناسیونالیست‌ها و اسلام‌گرایان لیبرال امکان شکل‌گیری نیروهای آلترناتیو در مقابل بنیادگرایی اسلامی رادیکال را از بین برد. چپ، مجهز به ایدئولوژی و رادیکالیسم قدرتمند خود، شمار فزاینده‌ای از طبقات متوسط جدید و تحصیل‌کرده را به ویژه در ایران و مصر جذب خود کرده بود. دانشگاه‌ها که به سرعت به عرصه‌ی اصلی فعالیت سیاسی تبدیل شده بود تحت رهبری دانشجویان سوسیالیست و کمونیست قرار داشت. با توجه به برنامه‌های سیاسی چپ که ضدامپریالیستی، ضدسرمایه‌داری و ضددیکتاتوری بود، نه تنها زیر ضرب رژیم‌های سرکوبگر قرار داشت بلکه مورد حمله‌ی نیروهای مخالف دیگر از جمله ناسیونالیست‌ها و اسلام‌گرایان لیبرال نیز بود. ترس دولت‌ها بیشتر از چپ بود تا اسلام‌گرایان رادیکال. بدین‌سان، سرکوب خشونت‌بار نیروهای چپ اجازه داد تا دانشجویان اسلام‌گرای رادیکال رشد کنند. جدا از سرکوب دولت، خود چپ نیز در برخی موارد عامل شکست و ناکامی خود بود. بخشی از چپ به دلیل پیوند مستحکی که با اتحاد شوروی داشت بشکل عامل سیاست خارجی شوروی عمل می‌کرد. صرف‌نظر از سیاست‌های فاجعه‌بار حزب توده در ایران، می‌توان به موارد دیگری مانند انحلال ارادی حزب کمونیست مصر به دنبال اوج‌گیری ناسیونالیسم ناصر اشاره کرد. در سوی دیگر طیف چپ رادیکالیسم افراطی حاکم بود که بدون در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی زمان طرفدار برنامه‌های رادیکال بودند. چشمگیرترین نمونه کودتای کمونیست‌های افغانی در سال ۱۹۷۸ برضد داوود خان در افغانستان و اجرای اجباری اصلاحات رادیکال و غیرعملی توسط دولت ترکی بود. اگرچه این سیاست پاسخی به عملیات مخفی آمریکا با کمک پاکستان در افغانستان و مجاهدین بنیادگرا بود، با این همه اقدامی مطلقاً اشتباه بود که به کودتاهای دیگر و تجاوز مصیبت‌بار شوروی به افغانستان منجر شد.

جنبش‌های قدرتمند ناسیونالیستی در پاکستان، مصر و ایران، به‌رغم تفاوت‌هایی شاخص خود، چندان نگران اسلام‌گرایان رادیکال نبودند و بیشتر از چپ می‌ترسیدند. این جنبش‌ها که عمدتاً از سوی بورژوازی و اقلیت‌های بالایی طبقات متوسط شکل گرفته بودند، از رادیکالیسم چپ می‌هراسیدند. اسلام‌گرایان لیبرال نیز که هواداران شان جذب چپ شده بودند و برای حفظ هواداران خود مستقیم یا غیرمستقیم مجبور بودند شعارهای چپ را وام بگیرند همین احساس را داشتند. زمانی که چپ توسط رژیم‌های دیکتاتوری و غیردمکراتیک سرکوب می‌شد، این نیروها یا از اقدام آن‌ها حمایت می‌کردند و یا سکوت پیشه می‌کردند. علاوه بر این، هرگاه ناسیونالیست‌ها با بحرانی مواجه می‌شدند و یا در مناقشات قومی یا ملی به مخصص می‌افتادند، به اسلام متوسل می‌شدند و در پی هوادارانی از صفوف اسلام‌گرایان بودند. به عنوان نمونه، بلافاصله پس از تشکیل پاکستان مناقشات قومی حاد شد، همان اقوامی که مدعی باورهای مشترک جمعی و سنت فرهنگی به عنوان یک ملت بودند، از اعتقادات اسلامی به عنوان نیرویی وحدت‌بخش استفاده کردند. در ایران، مصدق و جبهه ملی پیوندی قوی با فدائیان اسلام و روحانیون به رهبری آیت‌الله کاشانی داشتند. در مصر انور سادات دست‌اخوان المسلمین را باز گذاشت و امتیازات زیادی به آنها داد.

از آنجا که این دولت‌ها از حمایت توده‌ای برخوردار نبودند، هر زمان که با بحرانی سیاسی روبرو می‌شدند به اسلام‌گرایان متوسل می‌شدند و با خشنود ساختن آنان امتیازاتی به ایشان می‌دادند. دولت نظامی ژنرال ایوب‌خان در پاکستان که اساساً برای عقب راندن تعدیات بنیادگرایان اسلامی بر مسند قدرت نشسته و آنان را به زندان انداخته بود، هنگام مناقشه‌ی کشمیر، به مودودی، رهبر بنیادگرایان جماعت اسلامی، رجوع کرد تا حکم جهاد برضد هند را اعلام نماید. بعدها هنگامی که توطئه‌ی مجاهدین اسلامی بر ضد داوود خان در افغانستان شکست خورد و به پاکستان گریختند، نخست وزیر ذوالفقار علی بوتو به آنان پناه داد و در جنگ افغانستان از ایشان دفاع کرد. در ایران، مصر، و بسیاری از کشورهای دیگر این منطقه، دیکتاتورهای فراوانی بودند که با خشنود کردن اسلام‌گرایان قدرت خود را حفظ می‌کردند. این رژیم‌ها برای اثبات اسلامی بودن خود جنبش‌های چپ و زنان را سرکوب می‌کردند و طنز تلخ در این است که به این طریق با خود شیطان وصلت کردند: شاه ایران در انقلاب ۱۳۵۷ به رهبری آیت‌الله خمینی سرنگون شد، علی بوتو در پاکستان توسط یک ژنرال اسلام‌گرای خشن به دار آویخته شد و سادات در مصر توسط گروهی از رادیکال‌های بنیادگرای اخوان المسلمین ترور شد.

خشنود کردن بنیادگرایان برای منافع کوتاه مدت تنها به رژیم‌های خودکامه و جنبش‌های ناسیونالیستی منطقه محدود نبود. قدرت‌های خارجی به ویژه ایالات متحده در تقویت این جریان‌ها نقش مهمی داشتند. توافق روزولت با ابن سعود، ریگان و ماجرای ایران - کنترت حمایت ریگان از مجاهدین و بن لادن در افغانستان و حمایت مستقیم سیا از بریگاد نظامی بین‌المللی اسلامی‌ها برضد شوروی، رابطه‌ی کلینتون با طالبان به امید احداث خط لوله نفت برای شرکت یونوکال و همکاری جورج دبلیو بوش با اتحاد شمال (مجاهدین سابق) نمونه‌های قابل اشاره هستند.

به‌رغم تفاوت‌های بسیار، جنبش‌های بنیادگرای اسلامی خصوصیت‌های مشابه چشمگیری با هم دارند. همگی بر این اعتقاد اند که جوامع اسلامی بر اثر نفوذ فرهنگ‌های ماتریالیستی غربی و نیروهای بیگانه به فساد کشیده شده‌اند و مسئول این وضعیت علمای محافظه‌کار سنتی، طبقات بالای جامعه و دولت‌های فاسد در سرزمین‌های اسلامی هستند. بنیادین‌ترین خواست بنیادگرایان تشکیل دولت اسلامی است. در مورد حکومت اسلامی نظرات متفکران اسلامی متفاوت بوده. همگی توافق دارند که حاکم و سلطان زمانی مشروعیت دارد که در حکمرانی قوانین قرآن را به کار بندد. اما در مورد تنظیم رابطه با حکمران نظرات متفاوت است و دست‌کم چهار تفسیر متفاوت را می‌توان مد نظر قرار داد.

نخستین نظر این بوده که سلطان باید از طریق فقها و علمای دین هدایت شود. اکثریت وسیع علمای سنتی شیعه و سنی قرن‌ها از این راه‌حل پیروی کردند. در عمل، معنای این امر همکاری رهبران مذهبی و رهبران سیاسی بوده. نظر دوم که در واقع نقطه مقابل نظر اول است، بر این باور است که علما، به جای پند و اندرز دادن به شاهان، باید بر علیه آنان فتوای جهاد دهند. مرجع در این مورد ابن تیمیه است که در قرن سیزده میلادی بر ضد حاکم منصوب مغولی‌ها فتوا داد. فداییان اسلام و خمینی در ایران، فرقه‌ی جهاد اسلامی اخوان المسلمین در مصر، طالبان در افغانستان و بسیاری از جنبش‌های بنیادگرای اسلامی جدید چنین اعتقادی دارند. سومین دیدگاه، ضمن اعتقاد به مبارزه با سلطان و حاکم، بر آن است که علما خود منشاء فساد هستند و باید نابود شوند. فرقه‌ی شوکری اخوان المسلمین در مصر و گروه فرقان در ایران از نمایندگان این دیدگاه هستند. و سرانجام دیدگاه چهارم معتقد است که تا ظهور مهدی، امیدوی به تشکیل رژیم اسلامی عادلانه نیست. برخی مهدی موعود خود را به وجود آوردند؛ دروزی‌ها در فاطمی‌های مصر، پیروان مهدویت در سودان، بهائیان در ایران و احمدیه‌ها در هند و پاکستان از آن جمله هستند. دیگران مانند حجتیه در ایران منتظر ظهور مهدی هستند. گروه‌هایی نیز هستند که انزوا و عزلت پیش گرفته و منفعلانه در انتظار ظهور مهدی هستند.

در دوران معاصر به دلائلی که در بالا اشاره شد، از میان تمام این دیدگاه‌ها، گروه دوم یعنی بنیادگرایان رادیکال، موفق‌ترین گروه در جذب هوادار برای عملی کردن سیاست‌های خویش بوده‌اند. آن‌ها شدیداً طرفدار

واپسگرای خود بسیج کرده اند. در کشورهایی با دولت هائی که مشروعیت چندانی ندارند، از جمله بسیاری از کشور های عربی، بنیاد گرایان امتیازات روزافزونی گرفته و خود را به قدرت نزدیک می کنند. در کشورهای غربی با رشد سریع مسلمانان، چه از طریق زاد و ولد و چه مهاجرت، دولت های پارلمانتاریستی برای جلب آراء به مذهبیون محافظه کار که خود را نماینده تمامی جماعت مسلمان این کشور ها جا می زنند، امتیازات رو افزونی می دهند. در این کشور ها نیز بسیاری نیروهای مترقی و چپ که بر علیه نژاد پرستی و مسلمان - ستیزی مبارزه می کنند، و با سیاست های مداخله جویانه قدرت های غربی در کشور های مسلمان مخالفند، از جریانات اسلامی حمایت طی کنند.

ادامه این شرایط، همزمان با مقابله بنیادگرایان مسیحی و یهودی از یک طرف و بنیادگرایان مسلمان از سوی دیگر، وضعیت فوق العاده خطرناکی را در جهان امروز ایجاد کرده و هرگز دستاوردهای مدرنیته که طی چند قرن و با مبارزات روشنفکری در نقاط مختلف جهان به سختی و بتدریج بدست آمده، در مخاطره نبوده. از این روست که همکاری همه نیروهای مترقی و سکولار، اعم از چپ، لیبرال، و مذهبیون عقل گرا و مقابله با بنیاد گرایی مذهبی، بیش از هر زمان دیگری ضروری است.

\*\*\*\*\*

۱- این قسمت از نوشته حاضر ترجمه یکی از دوستان از بخشی از مطلبی است از من که متن اصلی آن اخیراً بشکل مفصل تری در نشریه زیر منتشر شده است.

Saeed Rahnema, "Radical Islamism and Failed Developmentalism", in *Third World Quarterly*, vol. 29, No. 3, 2008.

\*



## قرآن همچون یک قصه

(گزارشی از یک مقاله)

مهدی استعدادی شاد

نویسنده ی تونسی، عبدالوهاب مدب [مؤدب]، در نشریه "لتر انترناسیونال" آلمانی (شماره ۷۳، تابستان ۲۰۰۶) \* مقاله ای دارد با نام "Der Koran als Mythos" عنوانی که ما آن را در این یادداشت به "قرآن همچون قصه" ترجمه کرده ایم. در حالی که معادل رایج برای واژه "Mythos" در فارسی اغلب "اسطوره" بوده یا در جاهایی به "افسانه" نیز برگردانده شده است. \* از آنجا که تکیه مدب بر قوه تخیل در شناخت آفقیهای متن چشمگیر است، ما واژه ی قصه را در این رابطه ی مشخص همچون معادل "میتوس" برگزیده ایم.

نوشته ی مدب، سوای مقدمه، از ۴ بخش تشکیل می شود که عنوان های بخش ها به قرار زیر است:

(۱) قرآنخوانی و خوشنگاری آن، (۲) مقدس سازی متن، (۳) تعصب ورزی بر سر معنا و (۴) توانایی تخیلات.

نویسنده در مقدمه، سخن خود را با این نکته آغاز می کند که وابستگی او به زبان عربی، و به ویژه زبان قرآنی، مرکز آن فضایی است که او در آن به

خشونت بوده و مرتجع ترین نیروی سیاسی به حساب می آیند. به عنوان نیرویی پیشامدرن شدیداً ضد هر چیزی هستند که رنگ و بوی مدرن دارد. یکی از مهم ترین نشانه های برنامه های بنیاد گرایان اسلامی، نظیر بنیاد گرایان مسیحی و یهودی، و البته بیشتر از آنها مسئله حقوق زنان و محدود کردن نقش زنان در اجتماع است.

بنیاد گرایان اسلامی که عمدتاً از طبقات متوسط حقوق بگیر جدید هستند، از لایه های دیگر اجتماع از جمله بخش هایی از طبقات متوسط سنتی شهری، و مهاجرین به شهرها، و لومین پرولتاریا حمایت می گیرند. با وخامت بیشتر شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، شمار فزاینده ای از این اقشار به سازمان های مذهبی رادیکال جذب شدند. بر خلاف روحانیون و علمای سنتی که دسترسی مستقیم به توده های مومن نداشته اما قصد بسیج آنها را نداشته اند، و نیز اصلاح طلبان اسلامی که دسترسی چندانی به توده ها نداشته قصد بسیج آن ها را نیز نداشته، چرا که عمدتاً بدنبال اصلاحات از بالا بوده اند، بنیاد گرایان اسلامی مستقیماً توده ها را هدف قرار داده و آنها را بر ضد وضع موجود بسیج می کنند. آنان برای جلب هواداران و سمپات ها مدرسه و درمانگاه تاسیس می کنند و مساجد را به سازمان های خدماتی اجتماعی چندمنظوره تبدیل کرده اند. پوپولیسم بنیادگرایان، تبیین های ساده ای آنان از علل مشکلات جوامع اسلامی و تاکتیک های صریح و خشونت آمیزشان بر ضد رژیم های دیکتاتوری کشورهای خود و منافع قدرت های بیگانه به شدت آنان را محبوب ساخته است.

تا جایی که فعالیت آنان به طبقات متوسط محدود است، این جریانات رادیکال تهدید واقعی محسوب نمی شوند اما زمانی که موفق به بسیج توده ها شوند، آنطور که در ایران کردند، و طالبان در افغانستان، می توانند حکومت اسلامی خود را ایجاد کنند. این جریانات در دوران اخیر، علاوه بر سیاست های رادیکال و خشونت بارشان، هر جا که امکان داشته باشد به فرایندهای دموکراتیک نیز متوسل شده اند و در انتخابات شرکت می کنند. جنبش بنیاد گرای حماس در سرزمین های اشغالی و حزب اله لبنان از نمونه های بارز این امر است. اگر از پیروزی آنان در انتخابات و تشکیل دولت جلوگیری شود خشن تر شده و برای جامعه خطر بیشتری می آفرینند. نمونه ی زنده ای این امر الجزایر است که از انتخابات ۱۹۹۱ به این سو، ده ها هزار الجزایری بیگناه توسط بنیادگرایان اسلامی قتل عام شده اند، و دولت الجزایر نیز به یک دولت پلیسی تمام عیار تبدیل شده. از طرف دیگر، اگر بنیادگرایان اجازه یابند تا از طریق فرایندهای انتخاباتی و یا از طریق جنگ داخلی و انقلاب دولت تشکیل دهند، با توجه به تعصب، عدم تحمل، و بی احترامی به حقوق بشر و دموکراسی، به سادگی می توانند قدرت خود را برای تحمیل اراده ی خویش بر جامعه به کار بندند.

با بین المللی شدن فزاینده ی کشمکش ها در جوامع اسلامی، جنبش های بنیادگرا زمینه های رشد جدیدی پیدا کردند. حمله ۱۱ سپتامبر در امریکا و عکس العمل حکومت امریکا در حمله به افغانستان، و سپس حمله به عراق و ادامه درگیری ها، دخالت ایران در لبنان، جنگ های روسیه با چچنی ها، مناقشات پاکستان و هندوستان بر سر کشمیر، حضور نظامی امریکا در خلیج فارس و حمایت از امیران و شیخ نشین های فاسد و خودکامه همراه با ادامه ی کشمکش های فلسطین و اسرائیل و انتقاضه ی دوم جملگی در بین المللی شدن جدال های محلی و منطقه ای نقش داشته است. بسیاری از سازمان های بنیادگرای رادیکال اسلامی ضمن حفظ پایه های محلی خود حرکت به سوی بین المللی شدن بیشتر مناقشات را آغاز کردند. تداوم سرکوب رژیم های خودکامه و نبود امکان بیان مخالفت، بسیاری از رادیکال ها را از پایگاه های بومی خود بیرون راند و بسیاری از آنها در کشورهای غربی به فعالیت در میان مسلمانان مقیم این کشور ها مشغول شده و نظرات و واپس گرا و پیشا مدرن خود را تبلیغ می کنند.

در چنین شرایطی است که تعرض بنیاد گرایی از سوی مذاهب مختلف در نقاط مختلف جهان بر علیه سکولاریسم و دستاوردهای مدرنیته شدت گرفته و اینان با نفوذ هر چه بیشتر خود در سیاست گذاری دولت ها اثر گذار شده اند. در کشورهایی که بنیاد گرایان یا به قدرت دولتی رسیده و یا در دولت نفوذ عمده یافته اند، نظیر ایران، اسرائیل و ایالات متحده، منابع و امکانات دولتی و اجتماعی را مستقیماً در جهت پیشبرد سیاست های

صورت سوژه (فاعل شناسا) رشد کرده است. وی در ادامه از تجربه‌ی رشد کردن با دو زبان مختلف می‌گوید.

از این زبانها یکی زبان مادری او بوده و متکی بر گویش توده‌ی مردم در تونس و دیگری زبان پدری که پس از ۴ سالگی با آن آشنا می‌شود. وقتی پدرش، که عالم مذهبی بوده، قرآن را به زبان عربی به او درس می‌دهد.

مدب، ریشه زبان عربی قرآن را در پایان قرن هفتم و آغاز قرن هشتم میلادی می‌بیند که همچون سایر "زبانهای رایج دوران باستانی" (ein archaisches Idiom) با زبانهای مرده پیش از خود در زمینه‌ی تخیلات پیوندهایی دارد. با این حال وی خاطر نشان می‌سازد که زبان عربی که می‌گویند تغییر اساسی نکرده، بدون دگرگونی و رشد نمانده است. البته در مقدمه از این نکته هم با خبر می‌شویم که نویسنده تونسی در کنار یادگیری قرآن، در مدرسه دولتی و به هنگام آموزش و پرورش مدرن، زبان فرانسه را نیز آموخته است. از اینرو یادگیری سنتی الفبا و با سواد شدن وی همزمان با یادگیری زبان خارجی در مدرسه همراه بوده است. بنابراین آموزش دوگانه برای او دریچه‌ای شده که قرآن را همچون منبعی برای خوانش و نگارش و سخنوری در نظر گیرد.

وی در بازبینی دوران آموزش خود درمی‌یابد که "زبان مقدس" در چارچوب زبان پدری به او انتقال یافته و اصل وراثت در آن نهفته است تا احکام معتبر برای مردگان را به زندگان گوشزد سازد. در ضمن یادآور می‌شود که در آن روند آموزش سنتی وی قرآن را می‌آموخته بی آن که آن را بفهمد. اما در آزمون او با کلماتی در صحبت‌های روزمره روبرو می‌شده که قبلاً در خواندن قرآن به گوشش خورده است. مدب گزارش می‌کند که قدیمها به هنگام خواندن قرآن خود را در جنگل تاریکی می‌یافته که در آن گاهی و در گوشه‌ای با روشنی روبرو شده است. وی بر این باور است که این تجربه‌ی اولیه در برخورد با قرآن او را برای دریافت نکته‌ای خاص حساس ساخته است که آن را قرائت شاعرانه می‌خواند. زیرا در این فضا، آدمی با گوش جان موسیقی کلماتی را می‌شنود که از ترکیب حروف با صدا و بی‌صدا به وجود آمده‌اند. به ویژه که بارها در برخورد با متن، وی مغلوب این تمایل شده که به جای فهم معنا فقط آهنگ کلام را بشنود.

در بخش نخستین مقاله‌ی خود، که پس از مقدمه می‌آید، مدب این تجربه‌ی شخصی را در خواندن قرآن با آن سنتی منطبق می‌بیند که علمای دینی آن را امر یا علم تجوید می‌خوانند. تکنیک و تأثیر اصلی این نوع خوانش متن، که به ترانه‌خوانی پهلو می‌زند، اینست که آواز خود مانع و دیواری برای دریافت معنا است. هدف این خواندن نیایش اینست که کلیشه‌های صدایی و ملودی کلام را تکرار کند.

البته مدب معتقد است که پنهان شدن معنا در خوانش قرآن فقط در کار تجوید و قرائت خواننده (قاری) اتفاق نمی‌افتد. پشت پرده رفتن معنا به هنگام خوشنویسی کلام قرآن نیز پیش می‌آید.

در واقع پشت تکنیک‌های بازگویی و بازتاب کلام قرآن، این هدف خوابیده است که مخاطب برای دریافت معنا باید به حافظه خود رجوع کند. به اصطلاح در گنجینه‌ی حافظه را بگشاید که در پیش سوره‌ها و آیه‌ها را از بر کرده و به خاطر سپرده است. نکته‌ی جالب توجه این است که در سایر ادیان ابراهیمی نیز رفتار آئینی یادشده به اجرا درمی‌آیند که نیایش خوانی و زبورخوانی (Psalmodie) و تهذیب (Kalligraphi) نامیده می‌شوند.

در بخش دوم مقاله، که عنوان مقدس‌سازی متن را بر خود دارد، مدب به این نکته اشاره دارد که در کنار مقدس‌سازی زبان عربی این خیال و پندار هم حقیقت آسمانی قلمداد می‌شود که قرآن، کلام دست نخورده آفریدگار را بازتاب می‌بخشد. بنا بر یک چنین افسانه و قصه‌ای به یکباره زبان انسانی به زبان خدایی تبدیل می‌شود. بدین سان زبان قرآنی نه فقط با آن شگردهای روانشناسانه یاد شده به جایگاه صاحب سیطره‌ای می‌رسد بلکه با کمک تخیل‌ورزی که در فضای افسانه و قصه رشد و نمود کرده به ابزار کار نیز بدل می‌گردد. ابزاری برای آن که تا ابد تمام احکام مطلق و بی‌انتهای و ناآشنا و نامریی را بازتاب بخشد. آن حرمت‌گذاری بی‌نهایت به متن و این مقدس‌سازی که به عرش اعلا می‌رسد، توجیه آن دگم (جزمی) می‌شود که "اعجاز" نام دارد. اعجازی که انسان را ناتوان از پی بردن به ژرفای قرآن می‌سازد. مدب در پی این نکته اشاره می‌کند در زمانهایی که نیروی خلاقه هنوز از سرزمینهای اسلامی نگریخته بود، دگم (جزم) اعجاز قرآن برای

بسیاری از نویسندگان هموردجویی محسوب می‌شد که روی دست مدعی آن بلند شوند و اثری بهتر ارائه کنند. در اینجا مدب یادآور نویسنده نابینایی می‌شود با نام "ابوالعلائی معری" که در قرن یازده میلادی در شمال سوریه می‌زیسته با استفاده از زبان طنز در رساله‌ی "الفقران" (آمزش) به میدان چنین هموردی وارد شده است که دگم (جزم) غیر قابل رقابت بودن قرآن را بشکند.

در این راستا مدب به نقش و باور جنبش معتزله (قرن میلادی در بغداد) نیز اشاره دارد که به رغم عدم انکار خدایی بودن پشتوانه قرآن، آن را فعلیت‌بخشی الهی در زبان انسانی ارزیابی کرده‌اند.

در بخش سومی که نویسنده تونسی به پدیده‌ی تعصب‌ورزی بر سر معنا می‌پردازد، به آن واکنش خشکه‌مقدسان اشاره دارد که باور بی‌اما و اگری به دگم اعجاز قرآن را در مقابل زبان طنزآمیز "ابوالعلائی معری" تبلیغ و ترویج کرده‌اند. از دل این واکنش، نهادی سر برمی‌آورد که انحصار تفسیر و معناشناسی کلام قرآن را فقط در اختیار خود دانسته است. از انحصار حق معنا کردن گذشته، مدب به تغییر و تحول دیگری در قرآنخوانی اشاره دارد که در این دو دهه اخیر آن سبک مصری قرآنخوانی که با طنین غریبه‌ای اما مطبوع انگشت نشان می‌شد، کنار رفته و سبک مکتب وهابیون میدان‌دار گشته که قرآنخوانی را ابزار تبلیغ جهاد و وحشت‌سازی برای مومنان کرده است که نسبت به احکام علما بی‌اعتنا شده‌اند.

مدب در بخش آخر مطلب خود این امکان را بررسی می‌کند که قرآن را از منظر کارکرد سمبولیک (نمادین) مورد توجه قرار دهد تا این متن را از دست تفاسیری نجات دهد که مبلغ حقایق نجفانه هستند و توده‌های مردم را با اطمینان‌بخشیهایی مزورانه به تعصب‌ورزیهای غیر انسانی وا می‌دارند.

مدب معتقد است که اگر نگاه کارشناسانه به متن قرآن بیندازیم، آن را در کاربرد روزمره و عملی مورد سوء استفاده قرار نخواهیم داد. برای همین بایستی به آن رویکرد و گرایش بال و پر داد که به بررسی زمانه شکلگیری متن قرآن می‌پردازد. یعنی همان کاری که روزگاری اسپینوزا در مورد کتاب مقدس "انجیل" انجام داد و رساله "یزدان‌شناسی سیاسی" را نگاشت.

برای کار معناشناسی قرآن در روزگار حاضر بایستی آن کتاب راهنمای ابن‌الخطیر را کنار گذاشت که امروزه در تدریس رسمی دانشگاه‌های عربی کاربرد دارد. این کتاب به خاطر ساده کردن مسایل، مدعی ارائه معنایی روشن از کلام قرآن است و از سوی بنیادگرایان اسلامی مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد. در این رابطه، مدب تفسیر طبری را بهتر ارزیابی می‌کند که مفاهیم دو پهلو را خاطر نشان می‌سازد و به معناهای مختلف اشاره می‌برد.

در این راستا به "کلید اسرار" فخرالدین رازی (قرن دوازده میلادی) نیز ارجاع داده می‌شود که داوری پیرامون روایات بسیاری را به قوه‌ی خرد می‌سپارد.

مدب هنگامی که قرآن پژوهی مدرن را برای فهم کلام دینی لازم می‌داند، به سه کتاب در این زمینه اشاره می‌کند و مطلب خود را به پایان می‌برد. این کتابها به قرار زیر هستند:

1 – Francois Deroche, le livre manuscrit arabe, Paris 2004, BNF

2 – Christoph Luxenberg, Die Syro – Armäische Lesart des Koran, Berlin 2002, Schiler

3 – Alfred - Louis de Premare, Aux Origines du Coran, Paris 2004, Teraedre

\* - Lettre International, Nr. 76, 2006.

\*\* - در این مورد رجوع کنید به مقدمه نجف دریابندری بر ترجمه کتاب "افسانه‌ی دولت" از ارنست کاسیرر، انتشارات خوارزمی.

\*

**جورج لوکاج:**

تلاش برای ساخت مفاهیم اسطوره‌ای، به معنای ناتوانی از درک وضعیت زنده‌گیی انسان است. ناتوانی از شناخت ذات یک پدیده خود را در باور به وجود نیروهای محرک استعلایی بیان می‌کند؛ باور به نیروهایی که واقعیت، روابط میان چیزها و پدیده‌ها، روابط ما با چیزها و پدیده‌ها، دگرگونی‌ی چیزها و پدیده‌ها را اسطوره‌وار شکل می‌دهند. روح مطلق هگل آخرین صورت اسطوره‌ی بزرگ بود.

تاریخ و آگاهی‌ی طبقاتی

چنین پدیده ای تنها زمانی قابل درک است که آن را به عنوان محصولی در نظر بگیریم که در قلب خود این تمدن در حال زوال پرورش یافته است

به عقیده مارکس، این نظام سرمایه داری است که بنیادهای مذهب را تخریب می‌کند.

مذهب از دیدگاه مارکس همچون « خود آگاهی و احساس خاص انسان است که هنوز خود را باز نیافته، و یا اینکه به بی راهه رفته است». در نتیجه مذهب «آگاهی توهم آمیز جهان است». تحقق خیال پردازانه ذات انسان است زیرا که ذات انسان فاقد واقعیت حقیقی‌ست (۱). با این وجود، تنها ضمیر خودآگاه نیست که دچار توهم شده، بلکه پاسخی‌ست به ستم واقعی (به عبارت دیگر پاسخی است توهم آمیز به ستم واقعی که الزاماً به شکست منتهی می‌گردد):

«فلاکت مذهبی، به عبارتی حاکی از فلاکت واقعی‌ست، و در عین حال حاوی اعتراض به فلاکت واقعی نیز هست. مذهب فریاد مخلوقی ستم دیده است، که در جهانی بی رحم بسر می‌برد. بر این اساس مذهب روح شرایط اجتماعی‌ست ولی در واقع روح در آن جایی ندارد. مذهب افیون توده هاست.» (۲)

بر خلاف فلاسفه قرن هجدهم که مذهب را اثری دروغین تلقی می‌کردند، مارکس بر این عقیده بود که باید مذهب را در چهار چوب روابط تولید اقتصادی کاملاً مشخصی مورد بررسی قرار داد. او قاطعانه بر این عقیده پافشاری می‌کرد که بشریت قادر خواهد بود تا خود را از این آگاهی توهم آمیز رهایی بخشد و به حداکثر نیروی پتانسیل خود در جهان کمونیست و جامعه بدون طبقه دست یابد.

بر این اساس، مارکس نشان داد که تا چه اندازه گسترش اقتصاد سرمایه‌داری بنیادهای مذهب را تخریب کرده است. در ایدئولوژی آلمانی، بعنوان مثال، او می‌گوید که گسترش صنعت در نظام سرمایه داری به این مرحله نائل آمد که مذهب را تا سطح دروغی پیش پا افتاده ای تنزل داد. پرولتاریا برای رهایی خود باید به توهمات مذهبی پایان بخشیده و به تخریب تمام موانعی بپردازد که او را از تحقق بخشیدن بخود بعنوان طبقه باز می‌دارد. ولی ابهامات مذهبی باید بسرعت از طریق خود نظام سرمایه داری برطرف گردد. در واقع از دیدگاه مارکس خود نظام سرمایه‌داری در حال فرسایش مذهب بود و این موضوع را بشکلی تشریح می‌کرد که گویی مذهب برای پرولتاریا از بین رفته است.

**محدودیت ماتریالیسم بورژوائی**

آنهاپی که نظریات مارکس را پیگیری کردند، به روشنی نشان دادند که زمانی که سرمایه داری به عنوان نیروی انقلابی در تحولات اجتماعی رو به زوال می‌رود، در حول و حوش سال ۱۸۷۱ گرایشات ایده آلیستی و مذهبی دوباره بورژوازی را فرا می‌گیرد.

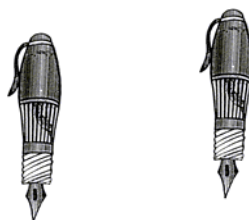
بوخارین (۳) و پروبرازنسکی (۴) در متن مشترکشان تحت عنوان « الفبای کمونیسم» (گسترش برنامه حزب کمونیست روس در سال ۱۹۱۹) روابط بین کلیسای ارتدکس روس و دولت قدیمی و فتوادل تزاری را در خصوص بنیادهای آموزش مذهبی، چنین توضیح می‌دهند:

«حفظ و تداوم تعصب مذهبی، حماقت و ناآگاهی، برای دولت از اهمیت و اولویت خاصی برخوردار است (۵). کلیسا و دولت «مجبور بودند نیروهایشان را علیه توده های زحمتکش متحد سازند و اتحاد آنها به جهت تثبیت حکمرانی شان بر سرنوشت کارگران بکار می‌رفت.» (۶)

در روسیه، ظهور بورژوازی با منازعاتی علیه اشراف فتوادل مصادف بود که با کلیسا اتحاد کرده بود، زیرا چشم طمع به درآمدهای سرشاری داشت که کلیسا از زحمتکش بدست می‌آورد: « اساس واقعی چنین خواستی این بود که درآمدهایی را که دولت به کلیسا اختصاص داده بود، به حساب خودشان واریز کنند.» (۷)

بورژوازی رو به رشد روس همانند بورژوازی جوان اروپای غربی، تلاش گسترده ای را برای جدا سازی تمام وکمال کلیسا از دولت آغاز کرد.

با این وجود در هیچ جا مبارزه برای جدا سازی کلیسا از دولت به صورت کامل انجام نگرفت، حتی در فرانسه که شاهد مبارزات سختی در این زمینه بود، چنین امری کاملاً تحقق نیافت و سرانجام بورژوازی در تمام

**اسلام:****نشانه‌ی زوال سرمایه‌داری**

ترجمه از فرانسه: حمید محوی

ترجمه چنین مقاله‌ای از طیف چپ کمونیسم انترناسیونال علاوه بر تحلیل‌ها و اطلاعات خاصی که در رابطه با موضوع مارکسیسم و مذهب می‌توان در آن یافت، پیش از همه شاهدهی ست از برداشت جنبش چپ کمونیست انترناسیونال از چنین موضوعی. یادآوری می‌کنم که ترجمه‌ی حاضر منتخبی ست از این متن بلند. م

نخستین باری نیست که نظام سرمایه داری سیاست جنگی خود را بر اساس مفهوم «برخورد دو تمدن» (۱) توجیه می‌کند. در سال ۱۹۱۴، کارگران برای «دفاع از تمدن مدرن علیه بربریت روس یا آلمان» به جبهه رفتند. نسل دیگری از همین کارگران در سال ۱۹۳۹ برای دفاع از «دموکراسی علیه بربریت نازیسم» به جبهه گسیل شدند و از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۸۹ باز هم برای دفاع از «دموکراسی علیه کمونیسم» یا در کشورهای سوسیالیستی علیه کشورهای امپریالیستی به جبهه نبرد فراخوانده شدند. امروز همان حرف های تکراری را بخورد ما می‌دهند و این بار به نام دفاع از « شیوه زندگی غربی» علیه بنیادگرایی اسلامی و یا برعکس اسلام علیه صلیبیان و یهودیان.

تمام این شعارها چیزی نیست به جز فراخوان به جنگ امپریالیستی، به عبارت دیگر فراخوان به جنگ نظامی درون جناح های مختلف طبقه بورژوازی که در دوران زوال سرمایه داری به رقابت با یکدیگر پرداخته اند.

در این نوشته تلاش بر این بوده است تا به رد نظریاتی بپردازیم که اسلام مبارز را جزو تمدن بورژوائی ندانسته و حتی آن را به عنوان دشمن تمدن بورژوائی معرفی می‌کند. ما در اینجا نشان خواهیم داد که چنین نظریاتی کاملاً بی اساس است :



موارد با کلیسا به سازش رسید: به این علت که کلیسا به عنوان ستون کاپیتالیسم می توانست در اتحاد با بورژوازی به فعالیت‌های مذهبی خود ادامه دهد.

بوخارین و پروبرازنسکی این موضوع را به این شکل تعبیر می کردند که «هر کجا که مبارزات طبقه کارگر علیه سرمایه داران شدت می یافت، سرمایه داران بیش از پیش سازش با کلیسا را بسود خود دانسته و از آنها برای مبارزه علیه سوسیالیسم طلب دعا می کردند. سلطه کلیسا بر توده های ناآگاه و محروم از علم و فرهنگ می توانست در جهت حفظ روحیه بردگی و فرمانبرداری از دولت بکار برده شود.

بورژواهای اروپای غربی با هیئت روحانیان به صلح و سازش رسیدند، و در عین حال غالباً در قلمرو خصوصی مدعی نوعی ماتریالیسم شدند. همانطور که بوخارین و پروبرازنسکی نشان می دهند (۸)، کلید چنین تضادی در «جیب سرمایه داران» است. آنتوان پانکوک (۹) کمونیست چپ گرای هلندی، در متنی که در سال ۱۹۳۸ تحت عنوان «لنین فیلسوف» منتشر شد (۱۰) توضیح می دهد که چرا ماتریالیسم طبیعت گرایانه بورژوازی طول عمر کوتاهی دارد:

«تا زمانی که بورژوازی گمان می کرد که: جامعه‌ی مالکیت خصوصی، آزادی فردی و رقابت آزاد آنان قادر است از طریق گسترش صنعتی، علوم و فنون، تمام مشکلات مادی بشریت را حل کند، به همان میزان نیز می توانست باور داشته باشد که مسائل تئوریک می توانند بی آنکه نیازی به نظریه پردازی در زمینه‌ی قدرت های مافوق طبیعه و روحی داشته باشد، از طریق علم حل شوند.

به همین دلیل، از زمانی که آشکار شد که سرمایه داری نمی تواند مسائل مادی توده ها را حل کند، و به همان نسبتی که مبارزه طبقاتی پروولتاریا اوج می گرفت، اعتماد بورژوازی نیز به فلسفه ماتریالیست از بین رفت. و دوباره جهان به مکانی انباشته از مسائل متضاد و غیر قابل حل تبدیل شد و دوباره تمدن در تهدید نیروهای مخرب قرار گرفت.

به این ترتیب بورژوازی دوباره به اعتقادات مذهبی روی آورد و روشنفکران بورژوائی تحت تأثیر گرایش‌های عرفانی قرار گرفتند. و طولی نکشید که متفکرین بورژواضعف‌ها و کاستی‌های تازه‌ای در فلسفه مادی گرا کشف کردند و به این ترتیب در مورد حدود علم و معماهای غیر قابل حل جهان به سخن گوئی پرداختند.» (۱۱)

اگر چنین گرایش‌های گاهی اوقات در طول مرحله آغازین و رشد یابنده‌ی سرمایه داری مشاهده می گردد، در دوران زوال آن به اصلی دائمی تبدیل می شود. از آنجایی که سرمایه داری به منتهی‌الیه گسترش خود رسیده بود، و در دوران زوال خود، قادر به ایجاد جهانی مشابه به تصویری که از خود داشت نبود. سرمایه داری مناطق وسیعی را، از گسترش و پیشرفت محروم ساخت.

همین عقب ماندگی اقتصادی و اجتماعی‌ست که پایگاه نفوذ مذهب را در چنین مناطقی تشکیل می‌دهد. بلشویکها نیز به مشکل مشابهی برخورد کرده بودند و بناچار در برنامه سال ۱۹۱۹ بخشی را بطور مشخص برای رسیدگی به مسائل و مشکلات مذهبی اختصاص داده بودند: یعنی «بیانگر عقب ماندگی شرایط مادی و فرهنگی روسیه ...»

بورژوازی در دوران زوال خود، خصوصاً در شرایطی که بورژواهای خوشبین دچار تزلزل شده‌اند، الزاماً به ایده‌آلیسم و مذهب تکیه می‌کند. در دوران نازیسیم مشاهده کردیم که عمق خردگریزی تا چه اندازه بود. در مرحله‌ی فروپاشی سرمایه داری چنین گرایش‌های ابعاد باز هم گسترده‌تری می یابند، و حتی اعضای طبقه بورژوا مثل اسامه بن لادن (میلیاردر) چنین اعتقادات واپس گرایی را به جد گرفته و آنرا تبلیغ می‌کنند. این موضوع را بوخارین و پروبرازنسکی (۱۲) به این شکل توضیح می‌دهند که: «اگر طبقه بورژوا به اعتقادات مذهبی و خدا و زندگی ابدی روی بیاورد، به این معناست که حیات او به پایان رسیده است.»

در مرحله زوال نظام سرمایه داری، شکوفایی جنبش‌های خردگرایز در میان توده‌های مناطق محروم بیش از پیش حائز اهمیت می‌گردد و بدون شک فقدان هر گونه چشم اندازی برای آینده و زندگی اجتماعی در چنین مناطقی که به حاشیه‌ی نظام سرمایه داری تعلق داشته، اساس آنرا تشکیل می‌دهد. در سرتاسر جهان، همانند آخرین روزهای شیوه‌ی تولیدی گذشته،

ما شاهد گسترش مذاهب جدید و آخرالزمانی و اصول گرایی در انواع مختلف هستیم که خود کشتی دسته جمعی یکی از مظاهر آن می باشد. روشن است که اسلام گرایی نیز یکی از مظاهر این تمایلات عمومی می‌باشد. ولی پیش از اینکه به گسترش آن بپردازیم، ضروری است تا در مبدأ تاریخی اسلام بعنوان دینی جهان شمول، تأملاتی داشته باشیم.

### بلشویکها و «ناسیونالیسم اسلامی»

اگر مارکسیست ها در مراحل اولیه اسلام وجوه بالنده و پیشگامی را در این دین باز شناسی می‌کنند، چگونه نقش آن را در مرحله انقلاب پروولتاریایی توجیه کرده اند، یعنی زمانی که تمام ادیان به مانعی واپس‌گرا برای رهایی بشریت تبدیل شده اند؟

پاسخ مختصر به چنین پرسشی را می توانیم در سیاست بلشویکها در این زمینه جستجو کنیم. کمتر از یک ماه پس از پیروزی انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، بلشویکها اعلامیه ای خطاب به کارگران مسلمان روسیه و نواحی شرقی صادر و خاطر نشان کردند که با کارگران مسلمانی که مساجد و اماکن مقدس آنها توسط تزار تخریب شده و سنتها و اعتقاداتشان نیز پایمال گشته بود، احساس همبستگی می کنند. بلشویکها اعلام کردند: «اعتقادات شما و سنتها و نهادهای ملی و فرهنگی شما برای همیشه آزاد و محترم است. بدانید که حقوق شما، همانند ملت‌های دیگر در روسیه تحت حمایت انقلاب و ارگانها و شوراهای کارگران، سربازان و دهقانان است.»

چنین سیاستی به مفهوم چرخشی رادیکال نسبت به دوران تزاری تلقی می‌شد که با اعمال زور (و غالباً با خشونت) و تسخیر مناطق آسیای مرکزی از قرن شانزدهم سعی کرده بود اقوام مسلمان را تحت سلطه خود گیرد. جای تعجبی نیست که عکس العمل مسلمانان این مناطق به تشدید اعتقاداتشان به اسلام و فرهنگ سنتی شان می انجامید. بجز چند نمونه استثنایی مسلمانان آسیای مرکزی به صورت فعالی در انقلاب اکتبر شرکت نکردند. به زعم آنها این موضوع تنها به روسها مربوط می‌شد: «سازمانهای ملی مسلمانان تماشاگرانی بودند که با بی اعتنایی به آرمان بلشویکها می نگرستند» (۱۳)

سلطان گالیف (Sultan Galiev) «کمونیست مسلمان» که نقش پر اهمیتی داشت، چند سال پس از انقلاب گفت: «درباره‌ی شرکت اقوام تاتار در انقلاب اکتبر، باید دانست که توده های زحمتکش و اقشار محروم تاتار در این انقلاب شرکت نداشتند.»

برداشتی که بلشویکها درباره‌ی مسلمانان آسیای مرکزی داشتند مطابق با الزامات درونی و بیرونی آنها بود. از یکسو رژیم تازه تأسیس شده می‌بایستی خود را با چنین موقعیتی تطبیق دهد، زیرا سرزمین‌های امپراتوری قدیم تزارها غالباً مسلمان بودند. بلشویکها دریافته بودند که سرزمین‌های آسیای مرکزی برای تداوم انقلاب روس، هم از دیدگاه استراتژیک و هم از دیدگاه اقتصادی، دارای اهمیت بنیادی‌ست.

وقتی که ناسیونالیست‌های مسلمان علیه دولت جدید مسکو قیام کردند، پاسخ مقامات غالباً آمیخته به اعمال خشونت بود. بعنوان مثال، شورش در ترکستان، عکس العمل واحدهای نظامی شورای تاشکند را برانگیخت که نتیجه‌اش تخریب شهر کولاند بود. در نوامبر ۱۹۱۹ لنین کمیسیون ویژه‌ای را با هدف «ترمیم روابط بین رژیم شوروی و مردم ترکستان» به آن منطقه گسیل داشت. (۱۴)

نمونه چنین رویکردی توسط بلشویکها در رابطه با مناطق مسلمان نشین، ایجاد سازمان‌های زنان کارگر و دهقان برای زنان مسلمان در آسیای مرکزی شوروی بود. سازمان زنان بخصوص در منطقه‌ای که از نقطه نظر اقتصادی خیلی عقب مانده بود، خود را برم وضوع مذهب متمرکز ساخت. باید یاد آور شویم که سازمان زنان در آغاز صبر و شکیبایی و حساسیت خاصی را از خود نشان می‌داد، و حتی اعضای زن در این سازمان در طول گفتگو هایشان با زنان مسلمان لباس سنتی پارانجا برتن داشتند (پارانجا Paranja نوعی حجاب اسلامی است که سر و صورت را کاملاً می پوشاند).

در حالی که چند سازمان ملی مسلمان برای مدتی در طول جنگ داخلی ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ به رغم میل باطنی شان و به خاطر مصائبی که از

انگلستان، قدیمی‌ترین کشور سرمایه داری هنوز کاملاً با اشرافیت‌اش نبریده است، و البته ما در اینجا تنها به این دو مثال بسنده می‌کنیم. و باید دانست که تسلط سرمایه داری در مناطق اسلامی با تأخیر و به شکل ناقص انجام گرفت و به همین علت شباهتی به انقلاب بورژوازی نداشت. ولی علی‌رغم رسوبات گذشته و تداوم سنت‌های قدیمی در چنین مناطقی، کاملاً تحت سیطره‌ی اقتصاد سرمایه داری جهانی بوده و به آن تعلق دارند.

بازار در جهان اسلام نهادی نیست که خارج از جهان سرمایه‌داری واقع شده باشد، همانطور که چهره‌ی مقدس ملکه انگلیس یا پاپ ژان پل دو بمنابه بازممانده‌ی دیگر فئودالیت، خارج از آن نیستند.

در واقع، بازاری‌ها، تاجران سرمایه دار بازار تهران در سالهای ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ از جنبش خمینی در ایران حمایت کردند و هنوز هم بخش مهمی از سرمایه‌داری بشمار می‌آیند. عدم تفاهمی که گاهی بشکل خشونت آمیزی بین بازاری‌ها و دیگر جناح‌های رژیم ایران که سکولار تر بوده و یا تحت تأثیر غرب می‌باشد، دیده می‌شود، جز تضادهای جاری و ساری در بطن نظام سرمایه داری نیست.

اگر چه چنین منازعاتی موجب تضعیف اقتصاد سرمایه داری در کشور می‌شود، ولی از طرف دیگر در مجموع برای بورژوازی ایرانی منافع سیاسی عظیمی در بر دارد، زیرا پرولتاریای ایران را از زمینه‌ی طبقاتی به عرصه‌های بدیل دروغینی می‌کشاند: نظیر حمایت از اصلاح طلبان یا حمایت از بخش بنیاد گرایان سرمایه داری در ایران. بنابراین در چنین اموری ما از «گزینه‌های ایدئولوژیکی و فرهنگی غیر سرمایه داری» که این مقاله مجله بین‌المللی حزب انقلابی از آن حرف می‌زند دور هستیم. علاوه بر این، در ایران، روابط بین بازاری‌ها و رهبران سیاسی خیلی قوی‌تر از هر کشور دیگریست، بی‌گمان چنین واقعیتی به تاریخ این کشور و شکل اسلامی که در آنجا رواج دارد مربوط می‌شود، و به نحویست که نمی‌توانیم از آن بعنوان مثالی برای اثبات حضور روابط ماقبل سرمایه داری در اسلامیم استفاده کنیم. بر عکس، نقطه‌ی مشترک کشورهای مسلمان در استفاده‌ی بسیار مؤثر از وجوه جامعه‌ای است که به گذشته‌ی ماقبل سرمایه داری تعلق دارد و در خدمت نیازهای خیلی فوری سرمایه دارهای مدرن قرار می‌گیرد.

از همین رو، خاندان سلطنتی سعودی، جمال عبدالناصر، گروه‌های سیاسی اندونزی و دیگر نمایندگان طبقه‌ی ثروتمند و سرمایه‌دار، هر یک به سهم خود از گروه‌های اسلام‌گرا استفاده کرده و آنها را واپس زده اند، کاملاً سرمایه دارند اگر چه واپس‌گرا می‌باشند و در حرف می‌خواستند جامعه‌ی ماقبل سرمایه داری را بنیاد بگذارند، از این جهت که راهشان را برای دستیابی به قدرت هموار سازند. و به شکل دیگری هم نمی‌تواند باشد. در تمام دنیا، جناح‌های سرمایه دار هیچ‌گاه از بسیج نیروهای واپس‌گرا برای رسیدن به اهداف کاملاً مدرن خود کوتاهی نکرده‌اند، و مضافاً بر این، اینکه چنین جریاناتی در مرحله‌ی زوال سرمایه داری صورت می‌پذیرد. سرمایه داری آلمان چنین امری را با استفاده از هیتلر ثابت کرد. به همین منوال اخوان المسلمین، طرفداران خمینی و اسامه بن‌لادن و هم‌چنین آدولف هیتلر معجون مغشوشی از بازممانده‌ی ارتجاعی ماقبل سرمایه داری‌اند که در خدمت منافع طبقات حاکم وابسته شان می‌باشند. تحت چنین شرایطی و از این زاویه تفاوتی بین اسلامیم و ایدئولوژی نازی وجود ندارد. اسلام‌گرایان از نظریات ضد یهود در سطح جهانی خیلی استفاده می‌کنند. علاوه بر این رسوبات نژاد پرستی تضاد بین اسلام‌گرایان و تعلیمات واقعی قرآن را تشدید می‌کند، زیرا بر اساس کتاب مقدس مسلمانان باید با اقوام «صاحب کتاب» با مدارا رفتار کنند.

تحت تمام این اشکال، اسلامیم به هیچ عنوان با نظام سرمایه داری در تضاد نیست. اسلامیم مطمئناً با تات عقب ماندگی اقتصادی و اجتماعی کشورهای اسلامی است، ولی با اینحال کاملاً در انطباق با نظام سرمایه داریست، و در عین حال گواه سقوط و زوال نظام سرمایه داری می‌باشد. و هم‌چنین می‌توانیم اضافه کنیم که نظریه‌ی دولت اسلامی که دخالت دولت را در تمام شئون زندگی اجتماعی توجیه می‌کند، با سرمایه دولتی نه تنها تضاد نداشته، بلکه محور مناسب دولت سرمایه تمامیت خواه بوده، و در واقع شکل ویژه‌ی نظام سرمایه داری در دوران زوال آن است. بنیادگرایی اسلامی بعنوان ایدئولوژی بخشی از بورژوازی و خرده

ارتش سفید دنیکین دیده بودند، از بلشویک‌ها دفاع کردند. خیلی از ناسیونالیست‌های مسلمان به حزب کمونیست پیوستند و بسیاری از آنها به مقامات بالا نیز دست یافتند. با این وجود، تنها تعداد اندکی از آنها واقعا به اعتبار مارکسیسم باور داشتند.

از طرف دیگر بلشویک‌ها دریافته بودند که برای تداوم انقلاب‌شان به اتحاد کارگران کشورهای دیگر نیازمندند. شکست انقلابات کارگری در کشورهای پیشرفته غرب (بخصوص در آلمان) بیش از پیش آن‌ها را به سوی موج ناسیونالیسم انقلابی احتمالی در شرق سوق داد.

چنین سیاستی هیچ شباهتی به پرولتاریا نداشت، ولی همانطور که نخستین نشانه‌های عقب نشینی در موج انقلابی احساس می‌شد، و با توجه به انزوای انقلاب روس، بلشویک‌ها بیش از پیش به چنین نگرش فرصت طلبانه‌ای روی آوردند، و به این امید که به انقلاب پرولتاریایی بیانجامد. ولی در آن زمان، «مسئله مشرق» و پشتیبانی از مبارزات «رهایی بخش ملی» در خاور میانه و آسیا وسیله‌ای بود که روسیه شورائی را از چنگ امپریالیسم بریتانیا آزاد می‌کرد.

### بنیادگرایی: فرزند تمدن سرمایه داری در حال زوال

در مقابله با تبلیغات بورژوازی که از «برخورد تمدن‌ها» و یا از جنگ تا پای مرگ بین «غرب» و «اسلام مبارز» حرف می‌زند، تبلیغاتی که هم از جانب غربی‌ها و هم از جانب هواداران بن‌لادن صادر می‌شود، ضروریست نشان دهیم که تا چه اندازه اسلام کنونی محصول تمام و کمال جامعه‌ی سرمایه داریست. یعنی سرمایه داری که هم اکنون مرحله‌ی زوال خود را می‌پیماید.

چنین امری بیشتر از این جهت حائز اهمیت می‌باشد که خصوصیات حقیقی جریان‌های اسلامی هنوز برای اذهان و گروه‌های سیاسی چپ و پرولتری پروشنی توضیح داده نشده و در نتیجه قابل درک نیست. اخیراً طی مقاله‌ای در مجله‌ی «چشم انداز انقلابی» (۱۵)، [دفتربین‌المللی برای حزب انقلابی] (۱۶) این نظریه را مطرح می‌کند که اسلامیم منعکس کننده‌ی عدم توانایی سرمایه داری در حذف کامل رسوبات ماقبل سرمایه داری است (Précapitaliste)، و اضافه می‌کند که در جهان اسلام هرگز انقلاب بورژوازی به مفهوم واقعی کلمه به وقوع نپیوسته است و بر خلاف برخی نظریات که اسلام را بازتابی تمام و کمال از تولید سرمایه داری معرفی می‌کند، باید دانست که به هیچ عنوان چنین نیست. اسلام بیان گنگ همزیستی حداقل دو شیوه‌ی تولید می‌باشد.

در ادامه‌ی این مقاله چنین می‌خوانیم: «اسلامیم به ایدئولوژی‌ای تبدیل شده است که در حفظ نظام سرمایه‌داری می‌کوشد ولی با شرایط و فرهنگ غیر سرمایه داری.» و از این نظریه دفاع می‌کند که: «بر خلاف جهان مسیحیت، اسلام روند طولانی سکولاریزاسیون و روشنگری را نپیموده است. جهان اسلام از نقطه نظر تاریخی تقریباً هیچ تحولی به خود ندیده و حتی در دوران سرمایه داری هویت قدیمی خود را حفظ کرده است؛ زیرا سرمایه داری ساختارهای ماقبل سرمایه داری را در چنین جوامعی از بین نبرده است. در نتیجه در شرق، خدا هنوز نمرده است.»

و چنین سنجشی را با تکیه به این امر عنوان می‌کند که «هیئت روحانیان سنتی، پیوندهای نزدیک خود را با بازار حفظ کرده و به این ترتیب است که در مقابله با فشار مدرنیزاسیون دچار تزلزل نشده است.» و نتیجه گیری می‌کند که: «جهان اسلام واجد دو شیوه‌ی تولیدی و دو فرهنگ است». اسلامیم قدرت خود را از این دوگانگی می‌گیرد، و می‌تواند بعنوان قطبی مطرح باشد که جایگزین (Alternative) سرمایه داری دولتی شود.

مقاله‌ی مزبور ادامه می‌دهد که اگر چه اسلام یکی از مهره‌های اساسی نظام سرمایه داریست «در برخی موارد، به شکل متناقضی (پارادوکسال) در تضاد با این نظام قرار می‌گیرد.»

ولی این نظرات اشتباه است. روشن است که هیچ شیوه‌ی تولیدی در حالت خالص و ناب وجود ندارد. برده‌داری در دوران‌های مختلف و در تمام اشکال جوامع طبقاتی وجود داشته است.

محرومین تمام جهان در گرو برادری اسلامی اسطوره‌ای نیست، بلکه در جنگ طبقاتی علیه بهره کشی و استثمار تمام کشورهاست. و این دولت الهی و یا بازگشت خلافت نیست که بتواند پاسخ‌گوی نیازهای جهان امروز شود، بلکه شرکت در ایجاد انقلابی نخستین جامعه‌ی واقعاً انسانی است که به چنین نیازی پاسخ خواهد داد.

#### زیر نویس ها:

1) Marx, Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel.

۲- همان کتاب

3) Boukaharie

4) Prébrajenski

5) L'ABC du communisme 1966, Éditions Ann Harbor.

6) ibid (۸) (5), (6), (7)

9) Anton Pannekoek

آنتوان پانکوک ستاره شناس و فیزیکیان فضایی و مبارز کمونیست بود. بتاريخ ۲ ژانویه ۱۸۷۳ در واسن در هلند بدنیا آمد و بتاريخ ۲۸ آوریل ۱۹۶۰ در واگنینگن در گذشت. او مبارز جبهه چپ دومین انترناسیونال بود و موضع‌گیریهایش بیشتر به رزا لوکزامبورگ نزدیک بود. با جنگ جهانی اول قویا مخالفت می کند و در سال ۱۹۱۹ به سومین انترناسیونال می پیوندد که در سال ۱۹۲۱ بعلت چپ رویها و مخالفت‌هایش یا اقتدارگرایی لنین از آن اخراج می شود. او کمونیست چپ گرایی بود که با استالین از همان اول سر سازگاری نداشت و بین استالینیسم و مارکسیسم هیچ‌گونه قربانی نمی دید. اتحاد جماهیر شوروی را نه بعنوان سوسیالیسم که بعنوان سرمایه داری دولتی تعریف می کرد. او مثل کارل مارکس و روزا لوکزامبورگ فکر می کرد که کمونیسم تنها از یک روند انقلابی باید برخیزد و به تقویت دموکراسی و حذف مالکیت خصوصی روی ابزار تولید بیانجامد. در سال ۱۹۲۸ او کتاب «لنین فیلسوف» را تحت نام جعلی جان هارپر منتشر می کند. در طول جنگ جهانی دوم او مهمترین کتاب خود را می نویسد: «شورای کارگران» را بسال ۱۹۴۶ در دو بخش و بنام جعلی پ. آرتز منتشر می کند. در سال ۱۹۴۴ زمانی که هنوز در حال نگارش کتابش می باشد، بخش مهمی از آرشیب او در نبرد آرنهیم طعمه آتش سوزی می شود.

آنتوان پنه کک تا پایان عمر به نظریات خود وفادار باقی می ماند و بعنوان مثال با افرادی نظیر کرنلیوس کاستوریديس مکاتباب فراوانی دارد. زندگینامه او ۲۲ سال بعد در هلند منتشر می شود. او در دانشگاه آمستردام انستیتوی نجوم را بنیانگذاری کرد که امروز بنام خود او نامگذاری شده است. در سال ۱۹۵۱ او مدال رویال جامعه‌ی نجومی را در یافت می دارد.

او می گفت: «کارگران نباید تنها به حرکت و جنبش بپردازند، باید تخیلات خود را پرورش داده و بکار گیرند و خودشان در باره‌ی تمام امور تصمیم بگیرند.

10) Lénine Philosophe

11) Anton Pannekoek, Lénine philosophe.

12) ibid.

13) Alexandra Bennigsen et Chantal Lemerrier, Islam in the

14) Alexandra Bennigsen et Soviet Union, Pall Mall Press, 1967.

Chantal Lemerrier, Islam in the Soviet Union, Pall Mall Press, 1967.

15) Revolutionary Perspectives

16) BIPR (Bureau International pour le Parti Révolutionnaire)

fondé en 1979

Revolutionary Perspectives, organe du BIPR, no 23.

[Documents de la vie haut: Le débat sur la culture prolétarienne du CCI : La question du fonctionnement de l'organisation dans le CCI](#)

منبع مقاله:

[Courant Communiste International](#)

Proletaires de tous les pays, unissez-vous!

جنبش بین المللی کمونیسم

پرولتاریای جهان متحد شوید!

[http://fr.internationalism.org/french/rint/109\\_religion.html](http://fr.internationalism.org/french/rint/109_religion.html)

✱

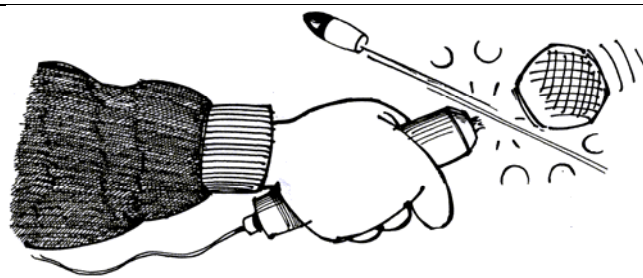
بورژوازی در مبارزه علیه قدرتهای استعماری و خدمتگذاران‌شان گسترش یافت. تا پایان سالهای ۱۹۷۰ این جنبش‌ها در اقلیت بودند، و در این دوران جریان‌های ملی گرا با آب و رنگ ایدئولوژی استالینی جلودار صحنه بودند. در کشورهایی که طبقه‌ی کارگر در آنها تازه و بی تجربه بود و جمعیت ناچیزی را تشکیل می داد، چنین جریان‌هایی به نیرویی واقعی تبدیل شدند. اسلام‌گرایان خود را «قهرمان مستضعفین» می‌دانستند (کنایه به گفته خمینی‌ست). در ایران بعنوان مثال، در اواخر سالهای ۱۹۷۰ طرفداران خمینی موفق شدند توده‌های وسیع آلونک نشین را به جنبش خود جذب کنند. ولی سرمایه داری در حال زوال بیش از پیش، این اقشار محروم را در فقر فروبرد. حاشیه نشینی اسلامیت‌ها، به نحو خاصی در جهت گسترش و منافع آنها عملکرد پیدا کرد، زیرا از این پس می‌توانستند ادعا کنند که از دموکراسی تا مارکسیسم و ناسیونالیسم هیچ کدام نتوانستند به نیازهای مردم پاسخ بگویند چرا که قوانین الهی را ندیده گرفته بودند. همین دلایل از جانب اسلام‌گرایان ترکیه برای توضیح زلزله‌ی اوت ۱۹۹۹ ارائه می‌شود، همانطوری که پیش از آن، اسلام‌گرایان مصری زلزله‌ی سالهای ۱۹۸۰ را تعبیر کرده بودند.

اینگونه عوام فریبی‌ها اقشار محروم و ناامید جامعه را به سهولت جذب و شیفته‌ی خود می‌سازد. این کار، خرده بورژوازی ورشکسته، زاغ نشینان بیکار و نومید از یافتن آن و نیز بخشی از طبقه‌ی کارگر را در سراب «بازگشت» به دولت رفاه قرار می‌دهد که افسانه‌ها به محمد منسوب ساخته‌اند. وعده دولتی را می‌دهد که قرار بود از محرومان حمایت و از سود سرشار ثروتمندان جلوگیری کند. به عبارت دیگر چنین دولت‌هایی بعنوان نظم اجتماعی «ضد سرمایه داری» معرفی می‌شوند. این گروه‌های اسلام‌گرا، به طرز بارزی، مدعی سرمایه داری یا سوسیالیسم نیستند و خود را تنها «اسلامی» معرفی می‌کنند و برای ایجاد دولت اسلامی براساس الگوی قدیمی خلافت مبارزه می‌کنند. کلیه این استدالات بر اساس تحریف تاریخی ارائه می‌شوند. دولت اسلامی مزبور، پیش از دوران سرمایه داری واقعا وجود داشته است. چنین دولتی بر اساس استثمار طبقاتی بنیانگذاری شده بود، و مشابه دوران فئودالیت در غرب است. چنین نظامی، بر خلاف نظام سرمایه داری، نمی‌توانست موجب گسترش نیروهای تولیدی شود. ولی هر بار که یکی از گروه‌های اسلامی رادیکال کنترل دولت را بدست گرفت، بدیل دیگری نداشتند بجز اینکه حافظ روابط اجتماعی سرمایه داری باشند و سعی کنند منافع را در سطح دولت-ملت تا حد اکثر ممکن بالا ببرند. ملاهای ایران و به همین ترتیب طالبان هیچ‌کدام از چنین قوانین سنگدلی مستثنی نیستند.

بدون شک چنین «ضد سرمایه داری» دروغینی با «انترناسیونال اسلامی» کاذبی نیز همگام خواهد بود: گروه‌های اسلام‌گرا غالباً ادعا می‌کنند که ارجحیت خاصی برای هیچ ملتی قائل نیستند و تمام ملت‌های مسلمان را در سر تا سر جهان به اتحاد و برادری دعوت می‌کنند. این گروه‌ها و رقبایشان غالباً خود را به عنوان جریان ایدئولوژیکی منحصر بفرد تلقی می‌کنند که از مرزهای ملی فراتر رفته و در سطح جهانی «بلوک» هراسناکی را تشکیل می‌دهند که با غرب به همان شکلی برخورد خواهند کرد که در گذشته با «کمونیسم» مبارزه می‌کردند. چنین اموری بعضاً مرتبط است با شبکه‌های مافیای جهانی: تجارت اسلحه (حتی برخی سلاح‌های کشتار دسته جمعی مثل سلاح‌های شیمیایی یا اتمی) و تجارت مواد مخدر که افغانستان یکی از مناطق محوری این نوع داد و ستدهاست. در مورد بن‌لادن، «جنگ سالار امپریالیست»، از دیدگاه برخی ممکن است بعنوان یکی از فرآورده‌های «جهانی سازی» تلقی شود که به معنی فراتر رفتن از مرزهای ملی است. ولی چنین موضوعی تنها شامل حال اضمحلال ضعیف‌ترین واحدهای ملی می‌باشد. دولت «جهانی» اسلامی هرگز بوجود نخواهد آمد، زیرا همواره با رقابت بورژواهای مسلمان مواجه خواهد شد. به همین علت از این جهت که «مجاهدین اسلامی» بتوانند به مبارزات خود ادامه دهند، همواره مجبور بودند که در بازی امپریالیستی شرکت کنند که در واقع عرصه‌ی رویارویی دولت-ملت هاست.

پشت صحنه‌ی «جنگ مقدس» [جهاد] که گروه‌های اسلامی آنرا تبلیغ می‌کنند، در حقیقت جنگی سنتی بین قدرت‌های امپریالیستی جریان دارد که به هیچ‌وجه «مقدس» نیست. منافع استثمار شادگان و

مذهبی و ایدئولوژیک کرد. همه عناصر یک فرهنگ، حتا مذاهب نهادینه شده، قابل تغییر و مشروط به شرایطی تغییرپذیر در تاریخ اند.  
**س :** آیا اسلام در مقایسه با ادیان دیگر در مقابل سوسیالیسم و دموکراسی نامتعطف تر و با سرمایه‌داری ناساگازتر است؟



**دباشی :** اسلام مثل هر دین دیگری، در مقابل سوسیالیسم و دموکراسی قابل انعطاف است. معیار سنجش، تعبیری ایدئولوژیک و یا متافیزیکال از «اسلام» نیست؛ معیار سنجش مسلمانان هستند؛ و مسلمانان مخیر و مختار به تعبیری رهایی‌بخش از اعتقادات مذهبی خود هستند.  
**س :** آیا رفورم در اسلام ممکن است؟ چه نیرویی می‌تواند عامل رفورم در اسلام باشد؟

**دباشی :** رفورم در هر مذهبی، ممکن است. رفورم را آدمیان می‌کنند. مذاهب عناصری غیرقابل تغییر نیستند. مردمانی که در این مذاهب زندگی و تفکر و از همه مهم‌تر، کار می‌کنند، می‌توانند مولد تغییر در این مذاهب باشند. **س :** با توجه به تأثیر پذیری عمیق برخی جریانات و نحله‌های گوناگون سیاسی از اسلام، مناسبات احزاب سوسیالیست با احزابی که به گونه‌ای هویت خود را به اسلام منتسب می‌کنند، چگونه باید باشد؟ **دباشی :** مبتنی بر هدف نهایی احزاب سوسیالیست که حفظ و حراست منافع کارگری است؛ چه کارگری با عقاید مذهبی و چه کارگری با عقاید غیرو یا حتا ضد مذهبی.

**س :** آیا جدایی دین از دولت در عین حال به معنای جدایی دین از حوزه‌های عمومی منجمله احزاب است و آن را باید به معنای جدایی دین از سیاست تلقی کرد؟

**دباشی :** جدایی دین از دولت، به معنی جدایی دین از جامعه، نهادهای اجتماعی و بطور کلی از حوزه عمومی نیست. جدایی دین از دولت به معنی جدایی دین از سیاست، نمی‌تواند باشد؛ چرا که مذهب عنصری از عناصر منسکله‌ی حوزه عمومی است.

**س :** نحوه برخورد سوسیالیست‌ها با نهادهای مدنی اسلامی اعم از صندوق قرض‌الحسنه اسلامی، اتحادیه دانشجویان اسلامی، سازمان‌های به اصطلاح «فمینیستی» اسلامی و غیره... چگونه باید باشد؟

**دباشی :** براساس اهداف مشخص حفظ منافع طبقه کارگر. اگر این نهادهای مدنی-اسلامی (یا ضد اسلامی و یا غیر اسلامی) به نحو مشهود و مشخص، حافظ منافع مادی کارگری هستند، سوسیالیست‌ها در حیطه‌ی حوزه‌ی عمومی باید آن را بپذیرند، و این پذیرش اجتماعی و مدنی، به معنی پذیرش فلسفی و عقیدتی نیست.

**س :** آیا می‌توان از وجود «الهیات رهایی‌بخش» در میان نیروهای اسلامی سخن گفت؟ روش برخورد سوسیالیست‌ها با تمایلات سوسیالیستی‌ای که زیر لوای اسلام بیان می‌شوند، چگونه باید باشد؟

**دباشی :** البته می‌شود از الهیات رهایی‌بخش در میان نیروهای اسلامی سخن گفت. حماس در فلسطین، حزب‌الله در لبنان و ارتش مهدی در عراق برخوردار از نوعی الهیات رهایی‌بخش هستند. برخورد سوسیالیست‌های غیر مذهبی (و حتا ضد مذهبی) با این نیروها باید پذیرش نقش رهایی‌بخش آن‌ها در عین مبارزه برای حفظ حقانیت مواضع غیر مذهبی و جلوگیری از دیکتاتوری مذهبی است. عین همین اصل در مورد سوسیالیست‌های غیر مذهبی (یا ضد مذهبی) صادق است. از این نحوه تفکر و عمل بخصوص هم، نباید لوای دیکتاتوری دیگری ساخت. ترس از دیکتاتوری مذهبی طبیعی است که ترسی موجه است، ولی «دیکتاتوری پرولتاریا» هم جزئی نظریه‌های نهادینه‌ی سوسیالیستی است.

**س :** «بنیادگرایی اسلامی» را چگونه تعریف می‌کنید، و آیا بین «بنیادگرایی اسلامی» و دیگر رویکردهای اسلامی باید فرق قائل شد و روش ویژه‌ای به کار برد؟ اگر آری، کدام روش؟

**دباشی :** بنیادگرایی اسلامی، مقوله‌ای جعلی است و هیچ ارتباطی با نهضت‌های رهایی‌بخش در جهان استعمار زده که گهگاه شکل مذهبی پیدا

## ۱۲ پرسش از حمید دباشی

**آرش :** با توجه به این که مارکسیسم متکی به بینش ماتریالیستی است، آیا دولت کارگری مورد نظر آن هم باید یک دولت آتئیست باشد؟

**حمید دباشی :** دولت کارگری مورد نظر باید حافظ منافع تشکیلاتی و طبقاتی کارگر باشد و امکان شکل‌گیری اتحادیه‌های کارگری و مبارزه برای حفظ منافع کارگران در آن میسر و قانونی باشد. ماهیت ایدئولوژیک این دولت، فقط وقتی مهم است که حافظ و حامی و یا مخالف و نافی این حقوق اولیه کارگران باشد. مادام که یک دولت، چه آتئیست چه مذهبی، این موارد بدیهی تأمین کند، جوانب ایدئولوژیک آن در درجه‌ی دوم قرار دارد.

**س :** یک دولت کارگری آتئیست و ضد‌مذهب، چگونه می‌تواند دولتی دموکراتیک و مقید به آزادی‌های سیاسی و مدنی هم باشد؟ آیا چنین ویژگی‌هایی قابل جمع است؟

**دباشی :** منافع طبقاتی کارگران و مبانی و نهادهای دموکراتیک و مقید به آزادی‌های سیاسی و مدنی، لازم و ملزوم یکدیگرند. دولتی کارگری (و یا سرمایه‌داری) که در فضایی غیردموکراتیک و دیکتاتوری رشد و نمو کند، محکوم به فناست.

**س :** با توجه به این که در بیشتر جوامع، اکثریت مردم، به ویژه طبقات پایین، به درجات مختلف اعتقادات مذهبی دارند، طبقه‌ی کارگر چه‌گونه می‌تواند نیروی اصلی مبارزه برای سوسیالیسمی باشد که آتئیسم یکی از عناصر ضروری آن محسوب می‌شود؟

**دباشی :** مبارزات مسیحیان معتقد به الهیات رهایی‌بخش در امریکای لاتین، بطور قطع نشان داده است که حفظ و مبارزه برای تأمین منافع طبقاتی کارگران با محیطی مذهبی، از نظر فرهنگ سیاسی، منافاتی ندارد. حفظ و اشاعه منافع طبقاتی کارگری را نمی‌توان و نباید مقید به یک دولت آتئیست، غیر مذهبی و یا ضد مذهبی کرد. مذاهب مثل هر جنبه دیگری از فرهنگ‌ها، قابل تفسیر و تعبیر رهایی‌بخش هستند.

**س :** از آنجا که همه‌ی ادیان نهادی شده و مسلط، پاسدار سلسله مراتب اجتماعی و بهره‌کشی‌های طبقاتی و جنسی هستند، آیا جنبش سوسیالیستی می‌تواند این نوع کارکردهای ادیان را هم امری خصوصی تلقی کند؟ اگر نه، آیا برای مبارزه با این کارکردها باید با هر نوع اعتقاد مذهبی مبارزه کرد؟

**دباشی :** همه ادیان نهادی شده قابل تغییر بوده و هستند. تأمین منافع طبقاتی و مادی کارگری را نمی‌توان و نباید قربانی جدل‌های عقیدتی و

می آراستند. البته نزد آدورنو هنوز این نوع یزدان شناسی به صورت سلبی و گنوستیکی است: یعنی آن چه جهان را همچون "مناسباتی نابیناساز" تعریف می کند. مناسباتی که فقط وقتی قابل فهم هستند که "پرتو رستگاری" بر آن بتابد. البته هابرماس با این نوع منفی گرایی وداع کرده است. اما نه با آن پایه و اساسی که یزدان شناسی در نظریه ی انتقادی دارد.

به جای تمایل گنوستیکی (عرفانی) نفی جهان و بی ارزش خواندنش، برگردان و ترجمانی مدرن از یزدان شناسی عهد عتیقی جایگزین شده است. منطبق با قانون اساسی آلمان که چیزی جز "دین وفاق عمومی" نیست.

این امر دیگر از زمان اثر اصلی هابرماس "نظریه ی عملکرد ارتباطی" به سال ۱۹۸۱ روشن است. جمله ی مربوطه اش نیز بر این سیاق است: "متعارف سازی زبانی امور مقدس". در همان جا به طور مشخص از این نکته سخن رفته که وفاق عمومی بایستی جانشین "نوریته (اقتدار) امور مقدس" شود. یعنی به جای فرامین خدایی، امور معتبر اخلاقی بنشینند. ارتباطات را آن چنان بایستی سازمان داد که بتوانند نیروی پیونددهنده مناسک و آئین سنتی را در اختیار بگیرد. این گونه است که به زعم هابرماس عملکرد ارتباطی کارکرد دین را به عهده می گیرد.

ما اما برای چه چیزی به دین نیاز داریم؟ پاسخ چنین است: زیرا دین گنجینه معناها است. هابرماس از این باور حرکت می کند که به رغم مدیریت پول و قدرت در جامعه، این دو عامل برای پیوند بخشیدن اجتماعی ناتوان هستند. "نوار اتحاد اجتماعی" را فقط دین می بافتد. اما از آن جا که دین در دوران مدرنیته به شکل کوتوله‌ی کربیه درآمده دیگر نمی توان سنت دینی را به طور بلاواسطه به خدمت گرفت. نتیجه این که این سنت را بایستی به شکل متعارف درآورد و آن را عرفی کرد. هابرماس نیز مثل آدورنو عرفی کردن دین را به صورت نجات آن تصور می کند. آن هم به صورت ترجمانش در زبانی مدرن تر. بر این منوال فلسفه بایستی با کار روی دین، معنای آن را نجات دهد. کاری که زمانی دین روی اساطیر انجام داد.

با این خواسته که فرآورده های دینی را عرفی و سکولار کنیم، این مدیر مدرنیته (هابرماس) غیر مدرن می شود. در حالی که خصوصیت جامعه ی مدرن در این است که نه تنها دین را عرفی نکند، بلکه آن را مجزا کند. به زبانی دیگر بگوییم: دین اجازه ماندن دارد آن طوری که هست. ولی بایستی قانع باشد که نظامی است در کنار نظام های دیگر. گر چه با این اصل، بنیادگرایان مذهبی مثل عرفی گرایان غیر مذهبی مشکل دارند.

ماکس وبر (۴) علیه آن درک و دریافتی بود که عرفی کردن را همچون نجات محتوا و معناهای دینی قلمداد می کرد. این راه اضافی بود که بین دین و روشنگری کشیده می شد. مدرنیته نزد ماکس وبر بدین معنا و هدف است که ما در دنیایی روشنگری شده، یا به عبارت دیگر افسون زدایی شده، زندگی کنیم. در دنیایی که معنای زندگی و ارزش های اساسی در حیطه خصوصی افراد تعریف می شوند. ماکس وبر در این باره نوشته است: "به آن کسی که نخواهد این سرنوشت را مردانه بر دوش کشد، بایستی گفت: بهتر است برگشت کنی. آن هم بازگشتی بی سر و صدا و بدون توبه های علنی از ارتداد و خود را صاف و ساده در آغوش بخشنده و باز آن کلیساهای قدیمی و سرد بیندازی."

البته برای هابرماس چنین بازگشت صاف و ساده ای طبیعی است که جذاب نباشد. همان طوری که در خور جاه و مقام نظریه پرداز عملکرد ارتباطی است، او خاموش در آغوش کسی قرار نمی گیرد. برای همین گرویدن جدید خود، شکلی عرفی و سکولار دست و پا می کند. آن هم در فضای همکاری مشترک فلسفه و یزدان شناسی در سر راه گفتگو پیرامون ایمان و دانش. هابرماس هنگام سپاس گویی از دریافت جایزه صلح فرانکفورت سال ۲۰۰۱ چنین گفت: "مرزهای اساسی دینی و عرفی سیال هستند. از این رو امر تشخیص سرحدات مناقشه برانگیز یکدیگر بایستی به صورت وظیفه ی مشترک فهمیده شود. به همین دلیل هر طرف بایستی از چشم انداز دیگری به قضیه بنگرد."

طبق چنین برداشتی است که هابرماس و کاردینال راتسینگر روبروی هم پشت یک میز نشستند. و البته توافقات این دو دیگران را زیاد در انتظار

کرده است، ندارد. اگر این نهضت‌های رهایی‌بخش مذهبی مثل ایران به حکومت‌های مستبد منجر شده‌اند، باید به درک مستقیم این واقعیت از درون این نهضت‌ها پرداخت. مقوله جعلی و استعماری «بنیادگرایی اسلامی» هیچ کمکی در این جهت نمی‌کند.

س: به نظر شما، برخورد نیروهای سوسیالیستی به مذهب و تحلیل از اندیشه‌های مذهبی، خصوصاً در ایران، چگونه بوده است؟

**دباشی:** برخوردها مختلف است. نمی‌توان در این مورد، جزئی قضاوت کرد. ولی، بطور کلی نیروهای سوسیالیستی در ایران- مثل هر کشور دیگری- باید اصل حفظ و اشاعه منافع کارگران را مد نظر داشته باشد و نسبت به ایدئولوژی مخالف، تسامح بیشتری داشته باشند. تفکر سوسیالیستی ایران در قرن نوزدهم و متفکران ایرانی این دوره، خصومت صریح‌تری با تفکر مذهبی داشته‌است؛ ولی در عصر مشروطه، بین نیروهای سوسیالیستی و مذهبی و ملی، همیاری‌های بیشتری بوده؛ حتا در زمان ملی شدن صنعت نفت. تفکر تک ساحتی مذهبی مسلط بر ایران معاصر نیز، امری گذرا و ناشی از ترس ایدئولوگ‌های حاکم از برخورد آزاد اندیشه‌هاست.



## رونق دهک ی دین (۱)

نوبرت بولتز

ترجمه: مهدی استعدادی شاد

کسی که برای یورگن هابرماس همچون منقذی روشنگر و مدیر پروژه ی مدرنیته حرمت قائل است، شاید دچار شگفتی شود. آن هم وقتی دریابد که توافقات وی با کاردینال راتسینگر (۲) بسیار است. آیا گفتگوی جذابی که این دو اخیراً در مونیخ داشتند، نمایانگر چرخش این نظریه پرداز انتقادی به سمت دین نیست؟

اما کسی که آثار هابرماس را به طور اساسی قرائت کرده باشد، خیلی سریع با این نکته مواجه می شود. این که آخرین نماینده ی بزرگ مکتب فرانکفورت (۳) موضع عوض نکرده، بلکه در واقع دست خود را رو کرده است.

در کلیت جاذبه ی نظریه ی انتقادی برای روشنفکران چپ گرا، همواره عناصری از یک تئولوژی (یزدان شناسی) پوشیده وجود داشته است. والتر بنیامین در سال های دهه ی سی قرن بیستم این عناصر پنهانی و رازآمیز را در تصویری چشمگیر آشکار و علنی کرده است: یزدان شناسی در مدنیته آن کوتوله ی کربیه ی است که اجازه ی آفتابی شدن ندارد. برای همین بهترین مخفیگاهش، قایم شدن پشت مارکسیسم بوده است. آدورنو سپس این قایم باشک بازی را زیر مفهوم "دین وارونه" معنا کرده است. این نکته به زبان صریح بدین معنا است: تمامی آن چه جوانان و روشنفکران را زیر عنوانی چون نومارکسیسم، مکتب فرانکفورت و نظریه ی انتقادی شیفته می ساخت، یزدان شناسی با لباس مبدل بود که در جلد نقد اجتماعی و زیبایی شناسی ظاهر می شده است. مکتب فرانکفورت به ما می آموخت به خدایی ایمان بیاوریم که وجود خارجی ندارد. این نکته، آن "بذر بارآور یزدان شناسانه" نظریه ی انتقادی است. با این بذریابی گل‌های زیبای یک بی خبری سیاسی از دنیا روییده اند که فضای سمینارهای والای دانشگاه را

نگذاشت. بر این منوال بوده که می‌گوییم راه خرد ارتباطی نیز به رم ختم می‌شود. این موفقیت بزرگ هابرماس است که نظریه‌ی انتقادی را از بن بست منفی‌گرایی نجات داده است. شاید دیگر وقتش رسیده که برای اتمام آن پروژه‌ی نیمه تمام مدرنیته، مدیر شیفته و واله امور مذهبی شده اش را مرخص کنیم.

#### پانویس‌ها:

۱ - این مقاله به تاریخ پنج فوریه ۲۰۰۴ در روزنامه "دی ولت" انتشار یافته است. نویسنده اش، پروفیسور رشته علوم رسانه ای در دانشگاه صنعتی برلن است. ترجمه ای از این مطلب در نشریه طرحی نو (شماره ۹۰، چاپ آلمان) درج شده است. دو نکته مرا به صرافت ترجمه دوباره انداخت. یکی از این نکات، قانع نشدنم از متن ترجمه بود. دیگری حواشی متن بود. چون یکی از دوستان پیشکسوت با خواندن این مطلب در نشریه دوستان خود، با لغزخوانی گفت که آقا، این هابرماس هم که مذهبی شد! این جمله اگر در چارچوب متن و زبان اصلی بیان می‌شد زیاد تحریک کننده نبود. همان طوری که زبان کنایی و طعنه‌های نویسنده آلمانی، تا آن جا که می‌دانم پاسخی را برنیا نگیخته است. اما در زبان فارسی، امر از نو مذهبی شدن معانی بسیاری دارد که معمولاً ثقیل و ناجورند. چند تفاوت کوچک که از دیده محترم آن جناب دور می‌ماند، مرا به ترجمه دوباره مطلب و نگاشتن این چند خط واداشت. به ویژه که آن جناب، به لحاظ سنی و گذران عمر در دیاری خاص، از هابرماس زیاد دور نبوده است. شاید هم پیش خود فکر می‌کرد که این اشتراکات به خودی خود، امکان اظهار نظر در مورد یک آدم هم سن و سال و هم طراز را فراهم می‌کند. به هر حال ایشان هم اهل نظریه پردازی بوده‌اند. بگذریم که حرفهای ایشان در عالم شفاهیات مانده و حرف های هابرماس مکتوب شده و تأثیری بر مباحث دانشگاهی و اجتماعی داشته است. در بلند نظری خطاپوش ایشان این تفاوت زیاد توفیری در اصل قضیه نمی‌کند. به هر حال حرف، حرف است و خوب ما هم که می‌توانیم در مورد هر چیزی اظهار نظر کنیم.

این تفاوت های کوچک که در این جا نظر ملوکانه ای ایشان را به خود جلب نکردند، زیاد مهم نیستند. البته! این تفاوت ها به تمایز ادیان عیسوی و اسلامی برمی‌گردد و فرق خاستگاه وانگیزه هایشان. اگر اولی در اساس اولیه خود دینی متوجه آسمان بوده دیگری از همان آغاز متوجه ی جهان زمینی و کشورگشایی و رتق و فتق امور سیاسی شده است. اولی اگر با هزار زور و تلاش با دنیا آشتی کرده و به اصطلاح سکولار شده، دومی از آغاز سکولار بوده است و حالا بایستی با هزار زور و تلاش، صاحبانش را از حرص و طمع کسب قدرت و ثروت بازداشت.

۲ - کاردینال راتسینگر، یکی از سخنگویان کلیسای کاتولیک آلمان.

۳ - مکتب فرانکفورت به جریان فکری اطلاق می‌شود که در نیمه ی اول قرن بیستم به بررسی وضعیت فلسفی و نظری زمانه و تغییرات اجتماعی پرداخته است. بنیادگذار و مدیرش ماکس هورکهایمر و همکارانش عناصری چون والتر بنیامین و آدورنو بوده‌اند. ایشان به صورت عمده از خانواده های یهودی برخاسته‌اند. خانواده هایی که با جریانات متعصب و خشک مقدس هم دینانشان هم‌نوا نبوده و به "یهودیان لیبرال" و اهل روشنگری معروف بوده‌اند.

باری از مکتب فرانکفورت چیزی نزدیک به هفت و هشت دهه می‌گذرد. تاکنون متفکرانش را به سه نسل تقسیم کرده‌اند. هابرماس در زمره شاخصان نسل دوم محسوب می‌شود. پروژه‌ی او در توضیح وضعیت خرد و حقیقت زمانه که بر رنگین کمان داد و ستد نظری و ارتباطات کنش‌مندانه شهروندان نقش می‌اندازد، همچون پروژه‌ی عظیم تحقیق و پژوهش و انتقادات با یک طعنه و کنایه، که در این و آن روزنامه قلمی شده است، نقض نمی‌شود. البته!

۴ - ماکس وبر یکی از پیشکوستان جامعه شناسی مدرن.

\*

### تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر:

روشنگری همواره اعتقاد داشته است که فرافکنی ذهن به صحنه‌ی طبیعت اصل بنیادین اسطوره است. روح‌ها و اهریمن‌ها تصاویر آینه‌ی وجود انسان‌اند که ترس از پدیده‌های طبیعی را در دل دارد.

با این همه اسطوره‌هایی که قربانی‌ی روشنگری شدند، خود محصول آن نیز هستند. تأیید قدرت به مثابه اصل حاکم بر همه‌ی روابط، بنیان بیداری‌ی سوژه است. هم‌سانی‌ی انسان با خدا یعنی تسلط بر هستی، نگاه سرورانه، جلوس بر تخت فرمانده‌هی.

اسطوره به روشنگری تبدیل می‌شود و طبیعت به عینیت صرف. روشنگری با اشیا همان نسبتی را دارد که دیکتاتوری با انسان‌ها. روشنگری انسان‌ها را تنها به مثابه آلت دست به رسمیت می‌شناسد.

دیالکتیک روشنگری

## اسلام،

## اسلام‌گرایی و غرب

نوشته‌ی: اعجاز احمد Aijaz Ahmad \*

برگردان: ح. ریاحی

امروزه سیاست هویت‌مداری در مفهوم کامل خود، به یک معیار واقعی تبدیل شده است. چپ‌ها، راست‌ها و لیبرال‌ها در شیوه‌ی رویکرد سیاسی و در تئوری‌ها و تحلیل‌های خود، به شکل‌های گوناگون از آن استفاده می‌کنند. فرهنگ‌باوری یا این نظر که فرهنگ، پایه‌ی اصلی و تعیین‌کننده‌ی هستی اجتماعی است، پی‌آمد جانبی هویت‌مداری است و هر جا سیاست و مذهب با یک‌دیگر درگیر شوند، مذهب خود با فرهنگ و فرهنگ با مذهب مترادف می‌شود، به گونه‌ای که مثلن چپ‌ها، تفاوت اجرائی ی بین مشی سیاسی مساوات طلبانه‌ی اسلام و مسیحیت وامکاناتی را توضیح می‌دهند که هر یک در قلمروی خود دارند و راست‌ها خشن‌ترین احکام ژئوپولیتیک را در لفافه‌ی گفتمان مذهب، فرهنگ و تمدن ارائه می‌دهند.

در کشورهایی که اکثریت جمعیت آن‌ها را مسلمانان تشکیل می‌دهند و به همین دلیل تا یکی دو دهه‌ی اخیر به عنوان "کشورهای مسلمان" مشخص می‌شدند، امروزه به اختصار "کشورهای اسلامی" خوانده می‌شوند.

مذهب را عنصر سازنده‌ی فرهنگ و بنابراین درون‌مایه‌ی هستی اجتماعی و سرنوشت سیاسی آن‌ها به شمار می‌آورند.

### اسلامی کردن جوامع: از افغانستان تا عراق

اتهامی که بنیادگرایان اسلامی به کشورهای مسلمان می‌زنند دقیقین اینست که این کشورها اسلامی نیستند، زیرا ساختارهای قانونی، هنجارهای اجتماعی، نظام‌های مسلط آموزشی و فرهنگ عمومی آن‌ها به طرز آشکاری غیراسلامی است. طرح‌های اسلامی کردن از این‌جا بر می‌آید. می‌گویند این کشورها مسلمانند ولی باید آن‌ها را اسلامی کرد. از نظر بنیادگرایان سنی، ایران غیراسلامی است به این دلیل که مذهب شیعه بر آن غالب است. از نگاه اپوزیسیون نو- وهابی که بسیاری از اعضاء القاعده سعودی از آن‌جا برخاسته‌اند نه خانواده‌ی سعودی و نه دم و دستگاه روحانیتی که آن‌را مشروعیت می‌بخشند هیچ‌کدام را نمی‌توان اسلامی نامید. عربستان سعودی را باید به خاطر اسلامی کردن واقعی مجددن تصرف کرد. به ریشه‌های تاریخی این پدیده بازخواهم گشت. کافی است در این‌جا بگویم که ویژگی برجسته‌ی گروه‌های اسلام‌گرای گوناگون که از دهه‌ی هفتاد به بعد در کشورهای مختلف تا این درجه افزایش یافتند، این بود که هریک از آن‌ها بدون داشتن رابطه با یک‌دیگر در محیط اجتماعی- فرهنگی ملی خود رشد کردند و تلاش کردند دولت- ملت خود را تغییر دهند. (استثنای اصلی در این‌جا اخوان المسلمین، برادری اسلامی، است که در دهه‌ی بیست به عنوان پدیده‌ی مشخص مصری فعالیت خود را شروع کرد، اما پس از آن‌که ناصر در دهه‌ی پنجاه، آن‌ها را سرکوب کرد، پاره‌ای از رژیم‌های خلیج از آن‌ها حمایت کردند و آن‌ها بتدریج به پدیده‌ی پان عربی تبدیل شدند که در کشورهای گوناگون شعبه داشتند.) همین‌طور بود وضعیت گروه نو- وهابی در عربستان سعودی. اشغال مسجد مکه بدست آنها در سال ۱۹۷۹ در رسانه‌های جهانی انعکاس وسیعی داشت. همچنین گروه‌های اسلام‌گرای چندی در مصر که به جماعه الاسلامیه معروف شدند و مهمترین اقدام آن‌ها قتل سادات بود و همین‌طور ژنرال ضیاع الحق، دیکتاتور نظامی‌ای که مبتکر فراگشت اسلامی کردن پاکستان به دست دولت بود. با وجودی که عربستان سعودی رژیم وهابی‌ی خود کامه‌ای دارد، ایالات متحده بی تردید یکی از حامیان پروپاقرص آن بوده است، در عین حال، امریکا به طور منظم از اسلام‌گرایان در کشورهای گوناگون در مخالفت با کمونیسم و ناسیونالیسم رادیکال عرفی از آغاز شکل‌گیری دکتورین ترومن حمایت می‌کرده است.

دست‌آورد منحصر به فرد دولت کارتر این بود که از بسیاری از این گروه‌ها، افرادی را از کشورهای بسیار متفاوت از اندونزی، الجزیره، فیلیپین تا سودان، اگر نخواهیم از مصر و عربستان صحبتی به میان آوریم، گرد آورد و آن‌ها را به نیروئی تعلیم‌یافته بایشوانه‌ی مالی عظیم و نیروئی مجهز تبدیل کرد تا با کمونیسم در افغانستان مبارزه کنند.

این امر بسی پیش از دخالت مستقیم شوری و در واقع- طبق اطلاعاتی که از برژینسکی مشاور امنیت ملی کارتر در اختیار هست- برای کشاندن پای اتحاد جماهیر شوروی به این مشاجره صورت گرفت. (۱) اغلب آن‌چه امروزه "تروریسم" و حتی "فاشیسم اسلامی" نامیده می‌شود، البته نه همه‌ی آن‌ها، پیامد همین سیاست است. جمهوری اسلامی ایران کم- و- بیش در همان زمان و کاملن به طور مستقل به وجود آمد، اما در اثر فشارهای گوناگون، به پیکربندی منطقه‌ای گسترده‌تری کشیده شد: از جمله این فشارها حمله‌ی صدام به ایران، حمله‌ی اسرائیل به لبنان، سیل پناهندگان افغانی به ایران و غیره را می‌توان نام برد. حزب الله لبنان از "عرب‌های افغانی" (نامی که سیا به جهادیون اجیر شده در افغانستان داده بود). مستقل بودند و مستقل باقی می‌مانند. نفوذ چنین عناصری در اردوگاه‌های فلسطینی در لبنان پدیده‌ی متاخری است و حزب الله با آن‌ها مخالف است. احزاب اسلام‌گرای پاکستان منشاء بسیار قدیمی‌تری دارند، اما جهادیون افغانی که از خاک پاکستان رهبری می‌شوند آن‌ها را از مواضع حاشیه‌ای در جامعه‌ی پاکستان به مرکز پرتاب کردند و منابع عظیم مادی و تشکیلاتی در اختیارشان گذاشتند. آن‌ها در شکل‌دهی ایدئولوژیک به آن‌چه بعدها به طالبان معروف شدند، نقش تعیین‌کننده داشتند.

این نام‌گذاری از قضیه ساده‌ی جمعیت‌شناسی مشخص، به موضوع پیچیده و محدودتر اعتقاد مذهبی تغییر پیدا کرده است. اما خود مسلمانان بین آن‌ها تمایز قائل می‌شوند. از نظر اکثریت مسلمانان، مسلمان بودن اساساً، تولد در یک خانواده‌ی مسلمان معنی می‌دهد، و در بهترین حالت یک خرده فرهنگ است، در چارچوب فرهنگ گسترده‌تر ملی (مصری، نیجریه- ای، لبنانی یا ازین قبیل). مذهب، حتی آن‌گاه که مراعات شود به مثابه‌ی یکی از اجزاء هویت پیچیده‌ی اجتماعی وجود دارد، و همواره امری است ویژه، و بنابراین، عمیقاً با زبان، منطقه، آداب و رسوم، طبقه و امثال آن پیوند دارد، درحالیکه رعایت آیین مذهبی، عمدتاً محلی و شخصی باقی می‌ماند. مسلمان بودن که یک خرده فرهنگ است، خود از بافت و زمینه‌ی معینی برخوردار است و تاریخ، جغرافیا، سیاست، محیط چند مذهبی و هزاران ضرب‌آهنگ زندگی‌ی مادی، عمیقن آن‌را شکل داده است. یک بنگالی مسلمان در ایالت هندی بنگال غربی، با مسلمان بنگالی در بنگلادش همسایه یکسان نیست. محیط بلاواسطه‌ی پیرامون، تاثیر تعیین- کننده می‌گذارد. ویژگی‌ی جزم‌گرایانه و ایدئولوژیک، می‌تواند جنبه‌ی مذهبی‌ی این شیوه‌ی زندگی‌ی خرده فرهنگی مسلمانان را درهم بریزد: مثلن شیعه و سنی یا خرده فرقه‌هایی که در میان شیعه‌ها وجود دارد، فرقه‌های خشکه مقدس‌تر سنی از قبیل وهابی یا اهل حدیث، یا آن‌هایی که ممکن است در تصوف، نوعی گرایش سنت‌شکنانه داشته باشند، یا دیگرانی که به ناسیونالیسم عرفی، کمونیسم، لاداری‌گرایی، بی‌خدائی و غیره متمایل‌اند؛ با این حال، به لحاظ شیوه‌ی زندگی، خود را بخشی از خرده فرهنگ مسلمان (و نه اسلامی) می‌دانند.

اندونزی پرجمعیت‌ترین کشور مسلمان [جهان] است و فرهنگ زندگی روزمره‌ی اکثریت مردم مشخص مهر- نشان هندوئیسم، و در پاره‌ای مناطق بودیسم را بر سیمای خود دارد. حجم عظیم تحقیقات مؤسسه‌ی تحقیقاتی مردم‌شناسی هندوستان، دومین کشور پرجمعیت مسلمان جهان، نشان می‌دهد که بیش از هشتاد درصد فعالیت فرهنگی روزمره‌ی مسلمانانی که در این کشور زندگی می‌کنند (مثلن در کرالا در جنوب، بنگال غربی در شرق و اوتارپرادش در شمال) با همسایگان هندی خود در همان منطقه جریان دارد و وجه اشتراک‌شان با مسلمانان مناطق دور دست [کشور] اندک است. وجه اشتراک آن‌ها با هم مذهبان دوردست خود در پاره‌ای مراسم مذهبی‌ی عبادت و وحشت مشترک‌شان از جماعت‌باوری اکثریت سالار هندوهاست که در قلمرو سیاسی بر کشور غالب است. بنگلادش سومین کشور پرجمعیت مسلمان جهان کمتر از چهل سال پیش از دل ناسیونالیسم عرفی سر برآورد و علت وجودی خود را رد این نظر می‌داند که مذهب مشترک برای تاسیس دولت- شهر (مثلن "ایده‌ی پاکستان") کافی نیست. اسلام‌گرایان با شکل‌گیری بنگلادش مخالفت کردند همان‌گونه که اکثر روحانیت به دلائل گوناگون در سال ۱۹۴۷ مخالف پیدایش کشور پاکستان بودند. شکل‌گیری جنبش اسلام‌گرای وحشت‌زای بنگلادشی پدیده‌ای متاخر است و به درجات قابل توجهی، بخشی از جهانی شدن خشونت اسلام‌گرایان مسلح را نشان می‌دهد که نخستین بار، دولت کارتر در رابطه با جهاد ضد کمونیستی در افغانستان آن را تشویق کرده بود. این نمونه‌ها، نشان‌دهنده‌ی آنست که ایجاد و از بین بردن این هویت- های مذهبی و فرهنگی، تا چه پایه انگیزه‌ی سیاسی دارد و به لحاظ تاریخی چه اندازه تصادفی و به لحاظ ایدئولوژیک تا چه حد می‌تواند ساختگی باشد.

اسلام فراگیر و توده‌ای اندونزی، انواع خرده فرهنگ‌های اسلامی جاری در هندوستان عرفی‌ی چند مذهبی، تنوع طلبی عجیب و غریب "ناسیونالیسم اسلامی" که ابزار توجیه ایدئولوژیک برای ایجاد پاکستان بود، و بی‌ربطی ناسیونالیسم زبانی پاکستانی‌های شرقی، که به ایجاد بنگلادش به عنوان یک ملت سکولار منجر شد، همگی دال بر آنست که نسبت دادن اسلام هم‌چون ذاتی [ثابت] به یک واحد سیاسی یا به فرهنگ به گونه‌ای که ما آن‌را می‌فهمیم تا چه حد گمراه کننده است. اشاره به همه‌ی این ملتها به عنوان ملت‌های "اسلامی"، عمومن معنا، و ویژگی اسلام‌گرایی غالب را به مثابه‌ی پدیده جدید محدود می‌کند، و قائل شدن اسلام‌باوری افراطی هم‌چون ذاتی [ثابت] نزد ملت‌های مسلمان، تسلیم شدن به ایده‌ی حق [ویژه‌ی] مذهبی و به شرق‌شناسانی است که

جدید به پیوندند. باید تکرار کنیم که این ایالات متحده بود که پیوستن به جهاد را باب کرد و این وضعیت سپس علیه خود آن ادامه پیدا یافت. دوم این که ایالات متحده بعد از اشغال عراق جنگ را به سرعت در چارچوب فرقه‌ها سازمان داد و ابتدا بر شخصیت‌های برجسته و تکنوکرات-هائی تکیه کرد که مجدداً از کالیفرنیا و لندن وارد کرد بود و سپس به مهره‌های سیاه، ایاد علوی، و سرانجام به سازمان‌های آشکارا بنیادگرای شیعه از قبیل الدعوه و مجلس اعلاى اسلامی برای انقلاب اسلامی در عراق (اس. سی. آی. آر. آی.) (فارغ التحصیلان متوسطه) روی آورد. طرفه اینکه رژیم روحانی ایران مدت مدیدی سازمان‌های مذکور را تعلیم و آموزش داده بود. تاریخ دقیق تاسیس الدعوه معلوم نیست، اما بی تردید از دهه‌ی شصت به بعد به عنوان سازمان شیعه‌ی جزم‌گرای کوچک بی‌ثمری وجود داشت. بسیاری از اعضاء این سازمان پس از انقلاب اسلامی و آغاز جنگ ایران و عراق به ایران رفتند و سپاه پاسداران میلیشیای بزرگی از آن‌ها ساخت. مجلس اعلاى اسلامی برای انقلاب اسلامی در عراق بعدها در خاک ایران و به دستور عاجل شخص آیت الله خمینی پایه‌ریزی شد. ایرانیان میلیشیای آن را با توجه درخوری تعلیم و پرورش دادند. مقتدا صدر روحانی جوان آشوب‌گری که به هیچ سازمانی نپیوست نیز به تناوب مورد پشتیبانی قرار می‌گرفت، همان‌طور که جلال طالبانی رهبر کرد، نه به عنوان یک شیعه بلکه به عنوان دشمن صدام، حمایت می‌شد.

زمانی که ایالات متحده، مخصوصاً بعد از جنگ اول خلیج، به مخالفت با صدام برخاست، ایران ارتباطات دوستانه‌ی بین آن دو سازمان و ایالات متحده را تسهیل کرد. زمانی که در روزهای قبل از حمله به عراق، رهبران ایالات متحده ادعا کردند که شیعه‌ها از آن‌ها استقبال می‌کنند، چندان بی ربط صحبت نمی‌کردند. به آن‌ها اطمینان داده شده بود که این سازمان‌ها و روحانیت عالی مقام، توده‌ی شیعیان را از رزمندگی‌ی ضد امپریالیستی دور نگه می‌دارند.

در این بین، گروه‌های بنیادگرای سنی که از اخوان المسلمین (برادری مسلمین) الهام گرفته بودند و با آن‌ها هم‌گرایی داشتند و علیه صدام جنگیده بودند، اکنون موضع عوض کردند و به جنگ با آمریکا روی آوردند و دیری نگذشت که بعضی‌های از خدمت مرخص شده نیز به آن‌ها پیوستند. این‌ها را بعدن به ترتیب "وفاداران به صدام"، "بقایای حزب بعث" و سرانجام "شورشیان سنی" نام نهادند. این وضعیت را دو عامل دیگر بسیار پیچیده کرد. در اثر تغییرات جدید در قانون اساسی، نظامی به قدرت رسید و مورد حمایت قرار گرفت که طبق خط مشی فرقه‌ای و قومی به وجود آمده بود و به رقابت همه علیه همه و به [استفاده] هر وسیله‌ی درست و نادرستی منتهی شد که هرکس می‌خواست در این برهه‌ی نا امنی خطرناک هر چه بیش‌تر امتیاز کسب کند.

دوم و از همه خطرناک‌تر انحلال منظم دولت، کل ارتش و نیروهای امنیتی عراق و از میان بردن نهادهای مدنی تحت عنوان "بعثی‌زدائی" بود که به فروپاشی اجتماعی کامل در هنگامه‌ی ناملازمات گسترده منتهی شد. تخمین زده می‌شود که طی "تحریم‌های" قبل از حمله به عراق و در خلال اشغال، حدود ده درصد از جمعیت عراق مرده‌اند و این رقم هم‌چنان افزایش داشته است: رقم حتی بزرگ‌تری یا در داخل یا خارج عراق پناهنده شدند. رقمی حدود هفتاد درصد بیکارند. امکانات بهداشتی و آموزشی به حداقل رسیده است، اسلحه در دست همه هست و باندهای جنایت‌کار افسار گسیخته‌اند. آن‌ها غالباً به میلیشیا بودن تظاهر می‌کنند. میزان نزاع‌های فرقه‌ای - که اکنون دیگر به حمام خون وحشتناک تمام عیاری تبدیل شده - در تاریخ عراق بی سابقه بوده است.

وزیر خارجه‌ی ایالات متحده، کاندالیزا رایس، ضمن تایید حمله‌ی اسرائیل به لبنان آن‌را تنها به عنوان "امری کم اهمیت" در تولد خاورمیانه‌ی جدید توضیح داد. ایالات متحده در عین حال می‌تواند وانمود کند که کشت و کشتارهای فرقه‌ای که در عراق راه انداخته، از زمان نامعلومی وجود داشته و اکنون آشکار شده است زیرا نابودی رژیم صدام به دست آمریکا سرپوش از احساسات در حال غلیانی برداشت که در دوران عثمانی‌ها، مقامات تحت قیمومت بریتانیا، سلطان هاشمی و دیکتاتورهای سنی گوناگون پس از آن سرکوب شده بود. این نظر نامعقول خطرناکی است.

حتی زمانی که جهاد افغانی گسترش پیدا می‌کرد، برخی از این افراد در دیگر مناطق رخنه کردند، مناطقی چون کشمیر و جمهوری‌های که در آن‌زمان به شوروی تعلق داشت و غالب آن‌ها مسلمان بودند: جمهوری‌های آسیای مرکزی، چین، بوسنی و امثال آن. پی‌آمد درازمدت این استراتژی - ایالات متحده این بود که زمانی که این کادرهای تربیت شده پس از پایان جهاد افغانی مأموریت‌شان به پایان رسید، آزاد بودند که در کشورهای خود آشوب بپا کنند و در عین حال شبکه‌ی غیرمنسجم پیوندهایی را حفظ کنند که امروزه "القاعده" نامیده می‌شود. ریشه‌های القاعده مبهم است. گفته می‌شود که القاعده در اصل اشاره به ثبت نام یا دفتر حسابداری‌ای است که طی جهاد افغانی‌ی ضد کمونیستی برای ثبت‌نام‌ها، مواجب و غیره‌ی گروه‌های جهادی‌ی مورد استفاده قرار می‌گرفت که از کشورهای خارجی متعددی گردآوری می‌شدند. اسامه بن لادن به هیچ وجه از رهبران اصلی‌ی این گروه بزرگ نبود و هیچ‌کس نمی‌تواند به شیوه‌ی قانع‌کننده‌ای توضیح دهد که این گروه پس از آن‌که اعضاء مختلف و زیرگروه‌های آن با پایان گرفتن جهاد پراکنده شدند، در هیات گروه منسجمی باقی ماند که مرکزی آن‌ها را هدایت می‌کرد. افغانستان جنگ خانمان برانداز خونینی را تجربه کرد، جنگی که گروه‌هایی از مجاهدین را دربر می‌گرفت که ایالات متحده به قدرت رسانده بود. این گروه‌ها همگی به دست نیروی جدید طالبان برانداخته شدند. علی‌رغم آن‌که افغانستان پذیرای اسامه بن لادن شده بود، این کشور نمی‌توانست جایگاه مرکزی منسجمی برای هدایت چنین پدیده‌ی بی‌شکلی باشد که در سطح جهانی پراکنده بود. در واقع، طالبان به جای پیشبرد جهادی جهانی سرگرم تثبیت حاکمیت خود بود. علی‌رغم این حقیقت که تجاوز به افغانستان و عراق به یقین به گسترش وسیع چنین گروه‌ها، نفرت طالبان و کسانی کمک کرد - که مستقل بودند و سبک مبارزه‌ی خود را داشتند، آن‌چه از این پس القاعده نامیده می‌شود در بهترین حالت شبکه‌ی گروه‌های همانندی است که پیوندهای دوجانبه‌ی بسیار ضعیفی با یکدیگر دارند.

تبلیغات وسیعی که رسانه‌های تحت هدایت ایالات متحده برای آن‌ها به عنوان "مبارزین راه آزادی" راه انداختند، به آن‌ها حقانیت و وجهه‌ای جهانی بخشید. اکنون دیگر فراموش می‌شود که نیروی جهادیون اسلامی که ایالات متحده در افغانستان گرد آورد "مجاهدین" نامیده می‌شدند (کسانی که جهاد را رهبری می‌کردند). و زمانی که رهبران‌شان به کاخ سفید دعوت شده بودند رئیس‌جمهور، ریگان، آن‌ها را "هم پایگان اخلاقی‌ی اجداد بنیان‌گذار ما" معرفی کرد.

دو عامل کمک‌کننده‌ی دیگر به دولت بوش بر می‌گردد. یکی این که این دولت رویدادهای وحشتناک یازدهی سپتامبر ۲۰۰۱ را جنایتی بین‌المللی نمی‌دانست که جنایت‌کارانی به شیوه‌ی فردی یا جمعی مسئولیت آن‌را به عهده داشتند، بلکه آن‌را اعلان "جنگ" می‌دانست و جنگی جهانی را به تلافی آن اعلام کرد: افغانستان و عراق - که دولت‌های‌شان هیچ‌گونه ارتباطی با این

جنایت نداشتند - مورد تهاجم قرار گرفتند، دیگر کشورهای منطقه تهدید و مجبور به مداخله شدند و اسرائیل را در مناطق اشغالی آزاد گذاشتند تا هر چه می‌خواهد انجام دهد. این افراد بعنوان جنایتکاران فراری که نه تنها تحت تعقیب ایالات متحده بلکه هر نهاد مجری قانون در سطح جهان بودند، باید نابود شده یا در گمنامی تحلیل می‌رفتند. [در عوض] وجهه‌ی آن‌ها به عنوان شرکت‌کنندگان در جنگی متمدانه و جهانی شده بسیار افزایش یافت. تا آن زمان تعداد اندکی در دنیا نام آن‌ها را شنیده بودند و فقط اقلیت احمقی در پاره‌های کشورهای مسلمان به آتش کشیدن مرکز تجارت جهانی را جشن گرفتند. مردم در خیابان‌های تهران در همدردی با مردم آمریکا تظاهرات برپا کردند و رهبرانی چون عرفات پیام همدردی و تسلیت فرستادند. در عین حال هم، طالبان آنرا محکوم کردند. آن‌چه اسامه را به افسانه‌ی بنام و برای بسیاری به یک قهرمان تبدیل کرد، درجه‌ی خشونت و انکس مقامات امریکایی همراه با تبلیغ آیینی نام اسامه به عنوان مغز متفکر و پخش اظهارات خصمانه‌ی او از طریق تلویزیون الجزیره بود. وقتی چند کشور مسلمان مورد تجاوز قرار گرفتند و تهدید شدند، جوانان مسلمان خودسر و لاپالایی از تولیدات مدرسه‌ی اسلامی گرفته تا فارغ التحصیلان ال. اس. ای حالا دیگر می‌خواستند به جهاد



متحد سرهمبندی کرده‌اند. در دوره ی صدام ازدواج شیعه با سنی امری عادی بود: با قدرت‌گیری اتحاد شیعه و کرد تحت قیمومیت امریکا چنین زوج‌هایی را با تهدید اسلحه به طلاق واداشتند و زمانی که صد نفر ازین خانواده‌ها انجمنی در دفاع از حقوق جمعی خود به وجود آوردند، چندین نفر از آن‌ها را کشتند و انجمن‌شان را منحل کردند. زمانی که صدها هزار شیعه به جنوب شرقی بغداد سرازیر شدند- که بعدها شهر "صدر" نامیده شد- جائی که در دوره‌ی صدام، به ندرت تنش فرقه‌ای داشت، پس از آن که ایالات متحده آن‌را اشغال کرد، اولین تظاهرات ضد اشغال در یک مسجد آغاز شد که در آن اعضاء هر دو فرقه [شیعه و سنی] شرکت کردند و رهبری آن را شیعیان در دست داشتند. چهارسال بعد هر همسایه‌ای در معرض پاک‌سازی قومی قرار گرفت. حالا ویژگی خودکامگی صدام به عنوان "رژیمی سنی" حتی در پاره‌ای محافل چپ پذیرفته شده است. صدام حدود ربع قرن در عراق حکومت کرد و خوانندگان این مقاله می-توانند از خود بپرسند که طی سال‌های اخیر کی و کجا شنیده‌اند که رژیم عراق "رژیم سنی" بوده است.

در جریان تدارک حمله به عراق برخی از روشنفکران برجسته ی چپ بحث عجیبی را پیش کشیدند: این بحث ازین قرار بود: از آن‌جا که صدام دیکتاتور ددمنش، و از نوع هیتلر مدرن بود و از آن‌جا که غرب به طور آشکار دموکرات لیبرال است، حق دارد برای سرنگونی صدام جنگ راه بیندازد و عراق را برای دستیابی به دموکراسی لیبرال آزاد کند. این وضعیت با جنگ جهانی مقایسه شده بود که دولت‌های دموکرات لیبرال برای شکست متحدین نازی- فاشیست جنگیده بودند. در این بحث جائی برای همه ی مدارک تاریخی وجود نداشت که نشان میداد ایالات متحده هرگز کشور جهان سومی را به هدف صلح و عدالت مورد حمله قرار نداد، بلکه همیشه تجاوز هدف عکس آن‌را داشته است. مهم نبود که چپ این بحث را پیش کشیده است، مهم این بود که به طرز نگران‌کننده‌ای با نوع ترهات شبه فلسفی مربوط به "جنگ‌های عادلانه" که طراحان آن والچر و ایگناتیف اند شبیه بود. والچر و ایگناتیف هر دو از مدافعین امپراطوری‌اند. اکنون پس از تجربه‌ی واقعی، هنوز هم ظاهرین افرادی در بین چپ‌ها وجود دارند که می‌خواهند فریبکارانه باور داشته باشند که انتخاباتی که زیر برق تفنگ‌های ارتش اشغال‌گر و بر اساس فهرست‌های انتخاباتی فرقه-ای و قومی و طبق قانون اساسی ای که امریکا نوشته است، پیشرفت به سوی دموکراسی است، و دولتی که بدین ترتیب سرکار می‌آید دولتی قانونی. می‌توانیم مساله‌ی مارکسیسم را موقتاً کنار بگذاریم و همین‌طور هم پیمان‌نامه‌های ژنو را که تجاوز به یک کشور نقض آشکار آنست. حتی اگر استانداردهای متعارف دموکراسی لیبرال را در نظر بگیریم، طرحی انتخاباتی که مبنایش تقسیمات فرقه‌ای و قومی باشد که اکثریت نسبی کرسی‌های پارلمان را به طور اجتناب‌ناپذیر در اختیار اکثریت فرقه‌ای قرار می‌دهد، معنی‌اش ابزاری است که تقسیمات فرقه‌ای را تداوم می‌بخشد و مانع به وجود آمدن دموکراسی لیبرال و سکولار می‌شود. ممکن است تصور شود که تجربه‌ی لبنان جائی که فرانسه یک چنین ساختاری را به ارث گذاشته، ساختار شرکت در قدرتی که نخبگان فرقه‌های مذهبی به ترتیب در آن شرکت می‌کنند و با برهم خوردن آن [ساختار] جنگ‌های داخلی شایع و رایج است، تجربه‌ی درستی علیه پی‌گیری ی چنین سابقه‌ای در دیگر نقاط باشد. اما، قضایا چنین پیش می‌رود که لبنانی کردن سیاست را در جاهای دیگر به مثابه گامی به سوی دموکراسی‌ی بیشتر مورد حمایت قرار می‌دهند. استدلال در باره این قضیه چگونه است؟

می‌شود قضایای چندی را به بحث گذاشت: رژیم صدام آن‌قدر فاشیستی بود که هر حکومتی از آن بهتر است- اشغال نیروی بیگانه به مدت کوتاه، انتخابات هدایت شده و پارلمانی مبتنی بر فرقه و قومیت، هرچه می‌خواهد باشد، به شرطی که آن "فاشیسم" [رژیم صدام] برای همیشه به خاک سپرده شود. همین‌طور هم می‌توان این‌گونه استدلال کرد که جامعه‌ی عراق به طور کلی - و دیگر جوامع در منطقه: سوریه، مصر و ایران - را دیکتاتورها چنان به خشونت کشانده‌اند که نمی‌توانند نوع دموکراسی غربی را در کشورشان پیش برند. آن‌ها به دوره‌ی انتقال و قیمومیت احتیاج دارند. باید



حکومت صدام استبدادی ددمنش بود. در این حکومت وفاداری شخص [به صدام] اساسی‌ترین شرط بود. صدام آماده بود حتی مطمئن-ترین مشاوران خویش- از جمله خویشاوندان نزدیک خود- را در صورتی که به وفاداری‌شان شک می‌کرد، نابود کند. اعضاء طایفه‌اش در تکریت را به مقامات مهم می‌گماشت زیرا به آن‌ها بیش از دیگران می‌توانست اعتماد کند. در کنار آن‌ها حزب بود و حاکمیت تک حزبی بعثی، که گاه در ائتلاف با "متحدین" عمدتاً تضعیف شده حکومت می‌کرد. هرچه فرد از مرکز قدرت دورتر بود قدرت کم‌تری داشت و اگر فرد بعثی نبود مطمئن هیچ قدرتی نداشت، اما طارق عزیز که یک بعثی صادق بود و شخص به صدام وفادار، می‌توانست از اعضاء اصلی کابینه و محفل خصوصی صدام باشد. این که او یک مسیحی بود اهمیتی نداشت. روحانیت شیعه هرگز صدام را تأیید نکرد.

همین‌طور هم بنیادگران سنی. صدام هر دو گروه را با شدت و بی‌رحمی یک‌سانی سرکوب می‌کرد. روحانیت شیعه قدرت نهادینه‌ی بیش-تری داشت. قدرت آن‌ها همراه با شعائر مذهبی عمومی‌ای که جهت قدرت-نمائی انجام می‌دادند، آن‌ها را به هدف مهم‌تر سرکوب تبدیل کرده بود. در عین حال، کربلا در جنوب به مرکز بزرگ زیارت برای شیعیان جهان و نجف حوزه‌ی علمیه باقی ماند. در نجف آیت الله خوئی پیش از سیستانی مرجع شیعه بود، و پیش از آن که خمینی پس از انقلاب به قدرت زمینی‌ی بزرگی تبدیل شود، نفوذش در بین شیعیان جهان از روحانیان ایرانی بیش-تر بود. خمینی همه‌ی سال‌های تبعید خود را در نجف تحت حاکمیت بعثی‌ها با آرامش

[ در خاک عراق ] تا آخرین ماه‌ها گذرانده بود. تا این که صدام تحت فشار شاه ایران تسلیم شد و از خمینی خواست تا عراق را ترک کند. خمینی عراق را به قصد فرانسه ترک کرد و چند ماه بعد به عنوان قهرمان انقلاب، به ایران بازگشت.

فقط در آن زمان بود که صدام آشکارا به قصد سرنگونی خمینی به ایران حمله کرد، چرا که نمی‌خواست رژیم اسلامی تا این اندازه به مرزهایش نزدیک باشد، رژیم می‌خواست که هم قدرتمند بود و هم به طور سنتی با عراق اختلاف داشت، حتی اختلاف سرزمینی. ارتش صدام را افسران بعثی فرماندهی می‌کردند و بیش‌تر منشاء سنی داشتند، اما رده‌های پایین هم شیعه بودند و هم سنی و همه می‌جنگیدند. اطلاعات اندکی در دست است حاکی از این که شیعه‌های عراقی از جنگیدن با ایران شیعه خودداری کرده باشند و جنگ در مناطقی وجود داشت که اکثریت آن‌ها را شیعیان تشکیل می‌دادند. در ضمن، نباید فراموش کرد که صدام به رغم جنایت‌های وحشتناکی که مرتکب می‌شد، برخوردش با کردها از برخورد ترک‌های دموکرات و مدرن اروپائی شدید تر نبود. بحث نه بر سر تیره‌ی دیکتاتور مرده، بلکه بر سر در نظر گرفتن رابطه‌ی درست قضایاست.

این رابطه‌ی درست، اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا امروزه حتی پاره‌ای از چپ‌ها بیش‌تر موضعی را اتخاذ می‌کنند که به تفسیر اسلامی شده‌ی تاریخ اخیر عراق بسیار نزدیک است. این تفسیر اسلامی شده را نخبگان فرقه‌ئی شیعه و صنعت پژوهش‌های اسلامی‌ی مستقر در ایالات

فرهنگی (مثلن در کانادا) تبدیل می‌شود و درآمدی است برای کارسالاران (کارسالاران اجتماعی، سیاسی، دانشگاهی و مذهبی) تا قیافه‌ی "رهبران جماعت" به خود بگیرند، آن‌هم فقط به این دلیل که اداره‌ی توده‌ی مردمی که از همه نوع تبعیضات رنج می‌برند از طریق "دیالوگ" با "رهبران جماعت" آسان‌تر است. واژه‌ی "جماعت" (لغت دیگری برای "هویت") مقدس و ملموس و اداره و مدیریت آن در چشم اندازهای جماعت‌باوری چند فرهنگی قابل کنترل می‌شود، و این را البته سیاست دولت و گفتار پست مدرن در لفافه‌ی که مایه‌ی دل‌داری و تسلی باشد به ما عرضه می‌دارند، چرا که توده‌ی اجتماعی مهاجر رنگارنگی که مثلن از سومالیایی‌ها، بنگلادشی‌ها، هندی‌های شهری، پاکستانی‌های روستائی، آموزگاران ایرانی و صاحبان رستوران و کارگران عرب و هم‌چنین کیوسک‌داران تشکیل شده باشد، توده‌ای است که می‌توان همه را در ظرف "جماعت مسلمان" ریخت و سپس آن‌ها می‌توانند خود را بطریقی که می‌شناسیم اسلامی کنند یا از طریق دعوت در موقعیت‌های ضروری مجدداً شرعی معرفی کنند، زیرا از آن‌جا که هویت‌های ملی اولیه خود را از دست داده‌اند، نمی‌توانند در کشورهایی که آن‌ها را پذیرفته‌اند و نژادپرستی در آن‌ها غالب است هویتی هم طراز با هم وطنان سفیدپوست خود داشته باشند.

بنابراین، این لایه‌های رنگارنگ مهاجر باید هویت جمعی‌ی ساختگی-ای برای خود سرهمبندی کنند - هویتی که قدرت اجرایی یک رد هدایت شده را در خود گرد آورد: نوع پوشش به عنوان علامت قابل رویت، مسجد به عنوان محل مشخص شده برای تجمع مردان قبیله، پاک‌ی‌ی غذا و آشامیدنی، آیینی کردن افراطی معتقدات شخصی و به هم پیوستگی-های اجتماعی جدید افراد با خاستگاه‌های متفاوتی که در تاریخ مدنی پیشین ریشه‌ی مشترکی نداشته، بلکه برای زندگی در هجرت به ضرورت تبدیل شده است. همین‌طور هم فرآیندهایی در میان جماعات مهاجر هند و در کشورهای گوناگون عربی همراه با همه‌ی علائم و مشخصه‌های هویت مذهبی-لباس، مراسم و شعائر، معبدسازی، آوردن زنان سنتی و باکره برای پسران از کشور آبا و اجدادی و غیره - در جریان است. بخش‌هایی ازین جمعیت پراکنده، سرمایه‌ی کلانی در اختیار سازمان‌های هندوی افراطی و شبه فاشیستی قرار می‌دهند، ازین سازمان‌ها در برابر

انتقاد از آن‌ها در غرب دفاع می‌کنند و شعبه‌هایی را برای آن‌ها به وجود می‌آورند که "جمعیت پراکنده‌ی هندو" نام گرفته‌اند. با این همه، این افراط‌گرایی سیاسی هندوئی شده، خشم موسسات دولتی یا صاحب-نظران رسانه‌ای را بر نمی‌انگیزد زیرا دولت نئولیبرال [هندوستان] از سال ۱۹۸۹ به بعد بازارهای گسترده‌ای را به روی سرمایه‌ی غربی گشوده است چراکه هندوستان نه تنها متحد استراتژیک ایالات متحده، بلکه بزرگ‌ترین خریدار اسلحه‌ی اسرائیلی است. حکام هندوستان، درعین حال، به شیوه‌های خاص خود تروریسم هندوئی را نادیده می‌گیرند و بر گوناگونی اسلامی متمرکز می‌شوند که با سیاست ایالات متحده کاملن خوانائی دارد. همین گروه‌های گوناگون یکی دو دهه‌ی گذشته زمانی که نژاد مقوله-ی اساسی قابل پذیرش تعیین هویت بود، می‌توانسته‌اند خود را با مقولات نژادی مشخص کنند. ("مردم سیاه پوست"، "غیرسفیدپوستان" حتی با مقوله‌ی متداول اما برخوردی "اقلیت‌های قابل ملاحظه" در کانادا، لیبرال یا چند فرهنگی کنونی). امروزه اما "فرهنگ" در گفتار معرفی‌های عمومی و خود معرفی کردن‌ها هرچه بیش‌تر جای "نژاد" را گرفته است. درعین حال، در رابطه با افراد با زمینه‌ی مسلمانی، فرهنگ را مترادف مذهب کرده‌اند. همین افراد ادعای مسلمانان یا اسلامی بودن می‌کنند و این خود بسیار مناسب‌تر است زیرا رنگ پوست بسیاری از مسلمانان زیاد هم تیره نیست بلکه از نوع دیگر یهودی ستیزی رنج می‌برند، یهودی ستیزی‌ای که امروزه پیکان حمله‌اش نه تنها متوجه جهودها بلکه به سوی عربها نشانه می‌رود (دراین پیکربندی نمادین، ایرانی‌ها و دیگر مسلمانان با رنگ پوست روشن به عرب‌های جانشین تبدیل می‌شوند زیرا، در هر حال، همه مسلمانند). (۲)

البته دولت‌ها و رسانه‌های عمومی جایگاه‌هایی که لازمه‌ی زندگی‌ی مهاجرت است را بسیار پشتیبانی می‌کنند، بدین ترتیب که کشورهای مهاجرین را کشورهایی "اسلامی" معرفی می‌کنند (ما باید آن‌گونه

پیشبرد دموکراسی را بیاموزند. بحث چنین ادامه می‌یابد که در این فراگشت باید با واقعیت موجود آن‌ها که در درجه نخست واقعیتی مذهبی است، آغاز کرد. اکثریت شیعه مدت مدیدی تحت حاکمیت سنی قرار داشته‌اند: تحت حاکمیت عثمانی‌ها در دوران قیمومیت. دراین دوران پادشاهی خانواده هاشمی به عراق تحمیل شد و رژیم هائی پس از سلطنت خانواده‌ی هاشمی به ترتیب سرکار آمدند و فقط سلطه سنی‌ها را بسط دادند و بالاخره هم به روی کار آمدن رژیم "سنی" صدام منتهی شد و بنا براین، عراق نیاز به دوره‌ای دارد که در آن شیعه‌ها بتوانند طعم قدرتی را بچشند زیرا به مثابه پرشمارترین گروه فرقه‌ای و قومی حق آن‌هاست. ممکن است برخی براین باور باشند که مذاکره در میان بلوک‌های فرقه‌ای درچارچوب نوعی تضمین قانونی به همه‌ی آن‌ها هنر ظریف مذاکره را خواهد آموخت که از اساسی‌ترین قوانین دموکراتیک است. هندوستان به عنوان نمونه‌ی عکس این قضیه، آنهم کشوری که بیش از همه کشورهای عربی (منهای مصر) جمعیت مسلمان دارد و حق رای عمومی و دموکراسی عرفی را بلافاصله پس از استعمارزدائی و با درآمد سرانه و سطح سواد بسیار کمتر نهادینه کرد، واقعا اهمیت ندارد، چرا که اکثریت مردم هند را هندوها تشکیل می‌دهند و هندوها تمدنی متفاوت دارند. کشورهایی که اکثریت مردم آن‌ها مسلمانند آن خصوصیات تمدنی را ندارند و در مذهب یا تاریخ اولیه آن‌ها زمینه‌ای وجود ندارد که آن‌ها را برای داشتن نگرش‌های مساوات طلبانه آماده کند و زندگی معنوی آن‌ها، در هر حال، هم‌چنان تحت سلطه‌ی روحانیت قرون وسطائی است. و از این قبیل استدلالات.

پایه و اساس چنین استدلالی بر شناخت تاریخی گذاشته نشده و گرچه جسورانه و روشنفکرانه می‌نماید خواه و ناخواه ریشه در اعتقادهای آخرت‌شناسی ازل‌باوری و نا یکسان‌باوری فرهنگی دارند. ملت‌هایی در مجموع، در چارچوب ویژگی‌ی مذهبی‌شان ماهیت‌گرا می‌شوند. گفته می‌شود که تقسیم قدرت سیاسی بر مبنای مذهب یا فرقه اس اساس جوامع دموکراتیک چند فرهنگی و چند مذهبی است و مذهب، که خود خوب فهمیده نشده است، توضیح دهنده‌ی آنست که چرا پاره‌های گروه‌های افراطی مذهبی از نوع فاشیستی در شرایط تاریخی خاصی در سیاست برجستگی پیدا می‌کنند. این تقارن اتفاقی‌ی امور، سپس به مثابه تجلی محلی‌ی حقیقت همیشگی و ازلی‌ی اسلام نگریسته می‌شود، همان اسلامی که می‌شناسیم. این نوع پایبندی به ایده‌ی تفاوت بین تمدن‌ها که مهارشدنی هم نیست - و در همین مورد هم تلویح، ایده‌ی مقدس برتری ذاتی مسیحیت بر اسلام - هم شکل‌بندی‌های اجتماعی-سیاسی آرمان‌شهری‌ی تاریخ آغازین و قرون وسطای اسلام را نادیده می‌گیرد و هم روحانیون و مسلمانان مومن متحدی که معتقدند اسلام و مارکسیسم باهم سازگارند و نهاد مالکیت خصوصی غیراسلامی است. با همه‌ی این احوال، این ایده که مسیحیت تاحدودی بیش‌تر مساوات‌طلبانه و بیش‌تر مذهب فقر است به سادگی از میان نمی‌رود. بهر رو، واقعیت غم‌انگیز معاصر اینست که در عین حال که در بسیاری از مناطق امریکای لاتین که جریانات شورشی آن‌را امروزه آشوب زده و متشنج کرده اند، نه الاهیات رهایی‌بخش بلکه پروتستان انجیلی و کلیسای عید پنجاهه [درآیین یهود] است که درحلی آبادها گسترش پیدا می‌کند.

### «مسلمانی» و غرب

در دورانی که سر می‌بریم که دولت‌های کشورهای اصلی سرمایه-داری، رسانه‌های همگانی و بخش اعظمی از دانشگاهیان از جمله بخشی از چپ دقیقاً می‌خواهند به ما استثنائی بودن اسلام و دین‌پرستی افراطی در بین مسلمانان را بقبولانند و احیا کنندگان اسلام، بنیادگرایان و شهیدان بعد از این می‌خواهند به ما بقبولانند که تمدن اسلامی متفاوت است. روشنفکران سکولار در کشورهای غربی در چنبره‌ی این دو افراط گرفتارند، مخصوصاً به این دلیل که وجدان لیبرال معذب‌شان را جماعات "اسلامی" نوع جدید که در نتیجه‌ی مشکلات مهاجرین در جوامع متمایل به نژادپرستی (نژاد هم در این فضاهای پست مدرن یا به مذهب یا فرهنگ تبدیل می‌شود) شکل گرفته، گیج و شگفت‌زده کرده است. این مشکلات خود به موضوع مدیریت مناسبات نژادی (مثلن دربریتانیا) یا مدیریت چند

اسلامی] بوده باشیم: آنرا در تلویزیون دیدم ( و همین جایگاهها را، در این دوره زوال چپ، دولت‌های اسلامی با قدرت و تبلیغاتی تقویت کرده‌اند که در کشورهای خود دارند. بزرگ‌ترین خبر آئین اسلام است: چه مدتی می‌گذرد که بینندگان تلویزیون غرب راجع به پاکستان چیزی دیده باشند که با "اسلام"، "دیکتاتوری" و نقش دوگانه‌ای ارتباط نداشته باشد که ژنرال پرویز مشرف با اسلام و دیکتاتوری بازی می‌کند؟ در مورد کارگران پاکستان چی؟ یا دهقانان پاکستانی؟ تاثیر زمینه‌سازی و جلوگیری از مسائل و خبرها] تقریباً جادویی است.

باز هم، اسلام‌گرایی نیرومندی که تازگی دارد و اتفاقی است به سطح نوعی نشان پایدار تمدن فراملیتی- حتی در خود آگاهی ی "جماعات" تازه پا گرفته- برکشیده شده است. مردم مختلفی که به محیط جدید و پر خطری مهاجرت می‌کنند، برای خود گذشته‌ی همیشگی و مشترکی را تصور می‌کنند که هرگز وجود نداشته است. به هر رو، به آن‌ها برچسب و تهمت می‌زنند، تهمت حتی به صورت جملاتی حاکی از بی توجهی ی بنده نوازانه، (مثلن: "همه‌ی مسلمانان تروریست نیستند." گفتی شمار قابل توجهی، احتمالاً اکثریتی، تروریست‌اند.)

این تهمت‌زنی روزمره به نوبه‌ی خود خشم و عزم آن‌ها را تقویت و حس این‌که به لحاظ تمدنی متفاوت اند را تشدید می‌کند. این هویت اسلامی قوام یافته، سپس، سبب‌ساز زندگی افتخارآمیزی برای آن‌ها می‌شود، زندگی‌ای که زمانی آرزوی او را داشتند و دیگر امید نداشتند که به آن برسند: مثل غربی‌های معمولی (بریتانیایی، کانادایی، امریکایی، فرانسوی) مثل همسایگان سفیدپوست‌شان یا هم کلاسی‌های‌شان، یعنی آن‌چه مدارک شهروندی جدید به آن‌ها قول داده بود. در این فرایند آن شمار بزرگ افراد سکولاری که از خانواده‌های مسلمانند و در کشورهای غربی، هویت اسلامی را نمی‌پذیرند و در ادعاهای جماعات چند فرهنگی شریک نمی‌شوند، از مشارکت [در فعالیت‌ها] محروم و کنار گذاشته می‌شوند. آن‌ها به اندازه کافی در درس ایجاد نمی‌کنند که شایسته‌ی توجه زیاد یا تبلیغ و معروفیت باشند. آن‌ها مسلمان واقعی نیستند، نه از نظر اسلام‌گرایان یا مخالفانشان- موسسات دولتی و رسانه‌های عمومی- نه از نظر حتی دوستانشان در غرب، در محیط سکولار، پسامدرن و چند فرهنگی. آن‌ها فقط معرف خویشانند نه یک "فرهنگ"، یک "تمدن" و یا یک تهدید. برخی از آن‌ها به خاطر احساس تعلقی که دموکراسی لیبرال غرب با ماهیت نژادپرستانه خود از آن‌ها دریغ داشته است، به رده‌های اسلام‌گرایان می‌پیوندند.

کل اسلام‌گرایان در تنوع تاکنون [موجود خود] و اسلام‌گرایان بعد از این، از مهربان‌ترین تا خشن‌ترین، هم‌چون مردمی که احساس می‌کنند تحت محاصره‌اند، به آن‌چه دشمنان‌شان می‌گویند، خواه واقعی، خواه خیالی، درباره‌ی آن‌ها و خودشان و درباره‌ی اساس اختلافات و دشمنی- های بین "ما" و "ان‌ها" بسیار توجه دارند. همیشه این‌طور بوده است، اما به خاطر محدود بودن سطح سواد در کشورشان و مسائل ارتباطی نسبتی رشد نیافته‌ی فرا قاره‌ای در دوران استعماری، ابزاری که بتوان چنین دانشی را گرد آورد محدود بود و فقط تحصیل کرده‌های سطح بالا با گفتمان‌های شایع در غرب تا حدودی آشنائی داشتند. دیگر چنین نیست. در دوران پسااستعماری شاهد گام‌های بلندی در سوادآموزی و آموزش عمومی در دیگر نقاط جهان بوده‌ایم و از جمله تاثیرات عظیم رسانه‌ی الکترونیک و جهانی شدن، یکی هم این است که بسیاری از جنبه‌های قدرت آمریکا به حوزه‌های زندگی آن‌ها [اسلام‌گرایان] راه پیدا کرده است و آن‌ها، حتی زمانی که چنین قدرتی، شکل جنگ مستقیم و قهر به خود نگیرد، تجلیات قدرت آن، هویت، تفاوت تمدنی و تفوق آن را در صفحه‌ی تلویزیون های خود می‌بینند و می‌خوانند. آن‌ها اطلاعی از مجله‌ی "سوشالیست ریجیستر" ندارند. بوش و رمزفلد، پاول و رایس، هانتینگتون و ولفویترز کسانی اند که آن‌ها می‌بینند و راجع به آن‌ها می‌شنوند و می‌دانند که شرکت‌کنندگان در جنگ آسیای غربی، از جمله خودشان، چگونه در رسانه‌های ایالات متحده نشان داده می‌شوند. بسیاری از آن‌ها از جایگاه مذهب و قدرت آن در آمریکا باخبرند و احتمالان پاره‌ای حتی موعظه‌گران انجیل را در تلویزیون تماشا کرده‌اند. چنین تصاویری آن‌ها را در مورد عرفی بودن بنیادی غرب یا مهربانی مسیحیت آن قانع نمی‌کند.

قابل توجه است که حتی شمار بالائی از اسلام‌گرایان افراطی تحصیلات دانشگاهی داشته‌اند و همگی به کشورهای تعلق دارند که مستعمره یا تحت سلطه‌ی قدرت‌های اروپائی بوده‌اند. پاره‌ای از این کشورها اکنون در اشغال ایالات متحده‌اند. از نظر آن‌ها [اسلام‌گرایان] این وضعیت تداوم می‌یابد. آن‌ها با این قضیه آشنا می‌شوند و می‌بینند که آن‌هایی که هم اکنون در کشورهای تجاوزگر دارای قدرت نظامی، سیاسی، مذهبی یا آکادمیک اند چه می‌گویند و بدین ترتیب رابطه‌ی بین گفتار و کردار را درمی‌یابند. گفتمان بین تمدن‌ها به جاده‌ی دوطرفه‌ای تبدیل می‌شود که یکی دیگری را به وجود می‌آورد. اسلام‌گرایان فرهیخته احتمالن به همه‌ی پیچیدگی سنت‌ها و جوامع غربی آگاه اند (سخنگوی کنونی ی پارلمان ایران در عین حال مترجم آثار کانت است.) و روشنفکران سکولار در محیط‌های اسلامی حتی می‌توانند این را درک کنند که تمدن‌ها موجودیت‌های مستقلی ندارند، بلکه مقولات استدلالی و اجرائی اند با اثرپذیری عظیم، به طوری که گفتمان بین تمدن‌ها با انگیزه‌ی سیاسی در دوران ما، اساسن فعالیت‌هایی با قصد و نیت نادرست اند. اما رزمنده‌ی اسلام‌گرا، گذشته از هر چیز، فردی ساده و دارای فهم ظاهری است که درباره‌ی آنچه می‌بیند شیوه‌ی تفسیر منحصر به فردی دارد. وقتی چنین رزمنده‌ی در رسانه‌ی الکترونیکی نشان داده شود، اساسن دو تصویر از جامعه‌ی آمریکادریافت می‌کند: یکی را از طریق صنعت سرگرمی به دست می‌آورد که تخیل پاک دینانه‌ی او همه‌ی آنرا فساد و انحطاط محض تفسیر می‌کند و دیگری تصویرانسان جنگ طلب و کژگفتار ی که طرفدار جنگ است و بر ضد اسلام و مسلمانان. غرب در تخیلات به غلیبان آمده‌ی آن‌ها [اسلام‌گرایان]، به مسیحیتی جهادکننده و زندگی سکولار آن به محل گناهکاری تبدیل می‌شود. بازتاب روانی این امر انزجار، وحشت و خشم است و پی‌آمد آن دست بردن به اسلحه.

در دنیای عرب، دست‌کم، (و در ایران زمان شاه) آن‌ها [اسلام‌گرایان] شاهد بوده‌اند که حاکمان منابع ملی‌شان را در غرب به رهن گذاشته‌اند، درآمدهای کشور را برای تجملات خود و فامیلشان ضایع و یا صرف ایجاد ارتشی کرده‌اند که احتمالن با یک دیگر می‌جنگند ولی نه هرگز علیه تجاوزگر و اشغال‌گر. آن‌ها [اسلام‌گرایان] شاهد بوده‌اند که ارتش‌های رهبران ملی‌ی سکولارشان جنگ‌ها را یکی از پس دیگری در مقابل نیروی مخرب امریکائی- اسرائیلی باخته‌اند. آن‌ها ارتش معتبری سراغ ندارند که به آن بپیوندند. باید ارتش خود را در خفای کامل به وجود آورند، ارتشی غیردولتی و با سازماندهی نه چندان سفت و سخت، ارتشی نه برای زدو خورد و درگیری با اسلحه و نفرات اندکشان در مقایسه با دشمن، بلکه برای عملیات خارق‌العاده: برای تبلیغ آن عملیات. قدرت آن‌چنان نامتقارن است که روش آن‌ها باید فقدان تقارن را بازتاب دهد. آن‌ها کشتار بیشمار شهروندان غیرنظامی خود به دست امریکائیان و اسرائیلی‌ها را شاهد بوده‌اند، به طوری که کشته شدن غیرنظامیان به دست خود را تروریسم یا حتی قابل قیاس با رنجی نمی‌دانند که ملت‌شان کشیده‌اند. اگر بنا باشد نامی بر خود بگذارند، خود را ضد تروریست‌ها می‌دانند.

آن‌ها کاملن به اسلام وفادارند، اما آن‌هایی که در حاشیه‌ی افراطی [جامعه] زندگی می‌کنند و می‌میرند اطلاع اندکی از الهیات آن دارند. بخشی از آن الهیات ناراحتشان می‌کند زیرا کشتن غیرنظامیان و خودکشی (و بنابراین خودکشی با بمب) ممنوع است. به این دلیل است که آن‌ها در جریان جنگ و گریز الهیات جدیدی سرهم می‌کنند تا تبلیغات خود را توجیه کنند و بنام اسلام کاری را انجام دهند که در اسلام ممنوع است. در این معنا بسیاری از آنان را نمی‌توان به مفهوم دقیق کلمه بنیاد گرا یا احیاگر [اسلام] نامید. آن‌ها مبتکرند، اما حاصل ابتکار آن‌ها بیش‌تر یادآور گروه‌های نخه‌ی تروریست روسیه‌ی تزاری است و نه دوره یا واقعه‌ای در تاریخ اسلام، درست مثل رژیم مصیبت بار و مخفی‌ای که طالبان بر افغانستان جنگ زده تحمیل کرد که در این جهان به هیچ چیز شباهت ندارد جز رژیمی که پل پت به مردم جنگ زده کامبوج تحمیل کرد. در آن یک ابتکارات اسلام و در این یک ابتکارات کمونیسم [را می‌توان دید].

در هر دو مورد تجاوزات امپریالیستی ایالات متحده در ویرانی های هر دو جنگ، روان نژندی کل جمعیت‌های ملی و تخریب کامل تاروپود اجتماعی و حتی نابودی اندک وسائل مادی مطمئن موجود برای

زندگی روزانه بسیار دخالت داشت و راه را برای به قدرت رسیدن پل پت-ها و ملاعمرهای در این جهان هموار کرد. اکنون بیم آن می‌رود که سرنوشت مشابهی در انتظار عراق باشد.

می‌خواهم در این جا بحث جنگ و پی‌آمدهای آن را متوقف کنم و به قضیه‌ی گفتمان‌های مترقیانه‌ی تمدن‌ها بپردازم که در جهان مسلمانان نیز تبلیغ می‌شود، گفتمان‌هایی که هم بخش‌هایی از عرفی‌ترین تا مذهبی‌ترین و حتی بخشی از رزمندگان مسلح تبلیغ می‌کنند. حقیقت روشن این است که عقائد مربوط به تفاوت‌های تمدنی ریشه در نظراتی دارد که نه فقط به "شرق اسلامی" بلکه به مخالف استدلالی آن یعنی "غرب" نیز مربوط می‌شود. در بین شیفتگان بحث تمدن‌ها آنان که فرهیخته ترند نظرات مشخصی در رابطه با سرمایه‌داری، روشنگری و دین زدائی عقل‌باور مسیحیت دارند:

سرمایه‌داری پروپییمان در غرب در مقابل سرمایه‌داری ناکافی در بین مسلمانان. پایه‌ی برابری طلبانه و عقل باور در مسیحیت و دین‌زدائی ی کاملی که متفکران روشنگری، انقلاب [کبیر] فرانسه و غیره در جوامع مسیحی انجام داده‌اند، همگی با فقدان همه‌ی این قضایا در جوامع مسلمان و شکاف غیرقابل جبرانی سنجیده می‌شود که اسلام را از خرد عرفی جدا می‌کند. کسانی که در بین شیفتگان بحث تمدن‌ها کمتر فرهیخته‌اند درباره‌ی سنت در مقابل نوسازی بحث می‌کنند. در عین حال، پست مدرن‌ها نظر خود را با اصطلاحاتی چون اصالت، کثرت و خلوص فرهنگ‌ها توضیح می‌دهند. از نظر جناح راست خشن و بی رحم هم، قضیه هم‌چنان حول فرهنگ دور می‌زند، اما فرهنگی که پایه نژادپرستی آن با علم زیست‌شناسی تعریف می‌شود و همیشه هم کارکرد دارد: این که آن‌ها کی هستند است که [نشان می‌دهد] آن‌ها/این‌گونه اند. فرق گذاری فرهنگی که امروزه الهام‌بخش شناخت شناسی موضوعات اجتماعی و سیاسی است، می‌تواند محل تلاقی چندی از این گرایش‌ها باشد، حتی اگر در جنبه‌های دیگر از هم فاصله بگیرند.

### ژئوپلیتیک: پاپ، پرزیدنت و پروفور

در طیف راست تا چپ ایده‌ی ساده انگارانه‌ی ای را شاهدیم مبنی بر این که غرب، علی‌رغم همه‌ی انحرافات که از هنجارهای خود، و به یقین در شکل‌بندی کنونی خود، دارد اساسن سکولار، دموکرات، لیبرال و یهودی-مسیحی است. سکولاریسم و لیبرالیسم افراطی احتمالان راست-های افراطی را عصبانی می‌کند و چپ احتمالان غرب را به اندازه‌ی کافی لیبرال یا دموکرات نمی‌داند، اما بر سر این توصیف توافق عمومی وجود دارد. (اصطلاح "یهودی-مسیحی" در مورد "غرب" حتی در اثر فردریک جیمسن، نظریه‌پرداز توانای بحث فرهنگ‌ها، نیز مشاهده می‌شود.) بسیار خوب، اگر غرب همه‌ی این ویژگی‌ها را داراست (و مخصوصا غرب، به این دلیل که اگر دیگران هم این ویژگی‌ها را داشتند، دلیلی در کار نبود که مشخصا غرب را دارنده‌ی چنین فضیلت‌های بدانیم) زحمت چندانی نباید می‌کشیدیم که بگوئیم این فضیلت‌های گوناگون بخش‌های به هم مرتبط یک کل یک‌پارچه اند و این که در ذات خاستگاه و مبدا غرب چیزی نهفته است که وجود این کل یک‌پارچه را ممکن می‌سازد.

به نظر من در همه‌ی آن حوزه‌هایی که محل تلاقی‌ی فرهنگ، مذهب و سیاست است، غرب "مسیحی" در دهه‌های اخیر شروع کرده است خود را همه جا "یهودی-مسیحی" تعریف کند، آن هم اساسا برای پشتیبانی از اسرائیل، به خصوص بعد از پیروزی ویران‌گر آن در سال ۱۹۶۷ و بخشی هم به خاطر جبران احساس گناهی که به خاطر کشت و کشتار (هولوکست) [یهودیان] می‌کرد و بخشی دیگر برای هم هویت سازی خود با پیروزی نظامی‌ی نیروی دیگری، درست زمانی که ایالات متحده در ویتنام با شکست روبه‌رو شد. پیش از آن، یهودی ستیزی بیش‌تر معیار و هنجار بود تا نوعی غرور به داشتن هویت یهودی-مسیحی. افزون بر این، عمده‌ی تاریخ پیش از جنگ جهانی دوم اروپا را باید فراموش کرد تا دموکراسی لیبرال را شیوه‌ی عمل سیاسی غربی نسبتن یکدستی تصور کرد. ("ارزش" اصطلاحی است که در دوران فرهنگ باوری مرجع شمرده می‌شد و دموکراسی ارزشی است که می‌گویند غرب، به رغم کاربست نژادپرستی، فاشیسم، نازیسم و غیره، همیشه با آن موافق است.)

ایده‌ی جالب دیگری هم وجود دارد: این که می‌توان هم‌زمان هم سکولار بود و هم یهودی-مسیحی. آیا می‌توان هم‌زمان هم سکولار و هم اسلامی بود؟

بسیار خوب، تنها پیش فرضی که یهودیت و مسیحیت را کاملن با سکولاریسم و لیبرالیسم مدرن امروزی سازگار بدانند و، در عین حال، اسلام را [با سکولاریسم و لیبرالیسم] ناسازگار، احتمالان می‌تواند موید این ایده باشد که توصیف غرب از خود به مثابه یهودی-مسیحی، می‌تواند با ادعاهای سکولار و لیبرال-دموکراتیک‌اش، کاملن، خوانائی داشته باشد. در صورتی که، جوامعی که اکثریت‌شان مسلمانند با قبول این که اجزای متشکله‌ی اسلامی که به ارث برده‌اند در هویت معاصر که دارند، دخالت داشته است، به طور آشکار سکولار نیستند و نمی‌توانند باشند. بنا بر این، در چنین وضعیتی بسیار درخور توجه است که اسرائیل، پایگاه دیده‌وری تمدن غربی در قلب جغرافیائی آسیای غربی، مورد تحسین قرار گیرد و همواره بتواند به طور قانونی و بگونه‌ی احساس برانگیزی خود را "دولتی یهودی" توصیف کند، و در عین حالی که یک سوم شهروندانش غیریهودند و از پاره‌ای محدودیت‌های تعریف شده‌ی قومی-مذهبی رنج می‌برند، به عنوان مدل دموکراسی سکولار و لیبرال نوع غربی نگرسته شود، آن هم در دنیائی از نظام‌های استبدادی و بنیادگرا.

در زمینه‌ی بحث جاری نیازی نیست که به اظهارات مربوط به حق مذهبی در آمریکا بیش از اظهارات اسامه بن لادن توجه داشته باشیم (-) با وجودی که بسیاری از اظهارات بن لادن هوشمندانه‌تر و حتی قابل قبول-ترند. اما می‌توان به سخنرانی‌ی اخیر پاپ مراجعه کرد تا پی برد که پیوندهای بین غرب، مسیحیت و خرد چگونه با پی‌گیری و هوشیاری، تا حدی به منظور جدا کردن غرب مسیحی یا معقول از جهان اسلام، ترسیم می‌شود. این قضیه مخصوصن جالب است زیرا پاپ (قبلن به کاردینال راجینگر معروف بود - یا به بیان شوخ طبعانه‌ی جناح چپ کاتولیک "کاردینال موش") در بین آن بخش از کلیسای کاتولیک که از او تا رسیدن به مقام همایونی‌اش حمایت کردند، به خاطر دانشوری از شهرت بالائی برخوردار است.

پاپ این سخنرانی را به تاریخ دوازدهم سپتامبر ۲۰۰۶ در دانشگاه رگنسبورگ ایراد کرد، سخنرانی‌ای که در سطح وسیع منتشر شد. به یقین این سخنرانی را به شیوه‌های گوناگون می‌توان قرائت کرد. می‌توان آنرا در متن احساسات افراطی مذهبی که هم اکنون در بین مسلمانان گسترده است قرائت کرد، مسلمانانی که مدعی اند نقل قول‌های کوتاه و مبهمی که پاپ در سخنرانی‌اش آورده، آن‌ها را جریده دار کرده است و بدین ترتیب نموده‌های خشم و عصبانی که به سوزاندن تعدادی کلیسا به دست گروه‌های مترصد مسلمان در ترکیه یا فلسطین منتهی شد را به طور عام به عنوان مصداق‌های نارواداری در بین جماعات مسلمان و در دین اسلام آن-گونه که هست، نمونه آورد. یا سخنرانی پاپ را همان‌گونه که خود مصر است، از یک سو، تأملی بر تفاوت اساسی بین مسیحیت و اسلام قرائت کنیم که به لحاظ سیاسی بی طرفانه می‌داند، و از دیگر سو، هویتی بنیادی بین مسیحیت و اروپا. ترجیح می‌دهم از کل قضیه قرائتی تاریخی داشته باشم و آنرا در موقعیت‌های گوناگونی ببینم که این سخنرانی اثر خود را بر آن‌ها گذاشته است، سخنرانی‌ای که از یکی از محترم‌ترین منبرها در "غرب" ایراد شد.

از خود نقل قول توهین‌آمیز شروع کنیم: "به من نشان دهید محمد چه چیزی آورد که تازگی داشت و آن چه او آورد فقط چیزهای بد و غیرانسانی بود، مثل فرمانی که داد تا دینی که موعظه می‌کرد را با شمشیر تبلیغ کنند." (۳) آن اظهار نظر مشخص در قرن چهاردهم زمینه‌ی ویژه‌ی داشت: امپراطوری بیزانس در محصه‌ی جنگ با ترک‌ها گرفتار آمده بود که در آن قدرت نظامی کم‌تری داشت و به همین دلیل از قدرت‌های گوناگون در اروپا درخواست کرده بود تا جنگ صلیبی دیگری را سازماندهی کنند و در عوض قول می‌داد که کلیساهای غرب و شرق را متحد کند. این درخواست به جائی نرسید و کمی پس از مرگ امپراطور بیزانس، قسطنطنیه به دست قشون ترک سقوط کرد. با این وجود، نکته این است که این جملات طی مبارزه‌ی نظامی نوشته شد و بدگویی از اسلام در خدمت آن منظور معین قرار گرفت. بنا بر این، به حق می‌توان

فقط در اروپا کسب کرد. می‌توان این قضیه را به گونه‌ی عکس نیز توضیح داد: این هم‌گرایی که بعدن میراث رومی نیز به آن اضافه شد، اروپا را به وجود آورد و به عنوان پایه و بنیاد آنچه می‌توان به درستی اروپا نامید باقی ماند." (۶)

بی تردید مسلمانان تحصیل کرده (و نه فقط مسلمانان) برای باورند که عقل‌باوری فلسفی اسلامی ی قرون وسطی منبع حیاتی برای انتقال اندیشه‌ی یونان به اروپای غربی بود. فلسفه‌ی نوافلاطونی اسلامی قدیمی‌تر از بشردوستی و نوزایش (رنسانس) اروپائی است. این البته نکته-ی مورد نظر من نیست. آنچه می‌خواهم بگویم این‌که این نقل قول مشخص که احساسات مذهبی اسلامی را این چنین جریحه دار کرد، خود نیاز به آن دارد که نه فقط بر زمینه‌های گسترده‌تر اسلام‌ستیزی و جنگ-های ادعائی فاشیسم اسلامی قرائت شود، بلکه بر متن نظرات پاپ پیرامون جنبش دین پیرائی (رفورماسیون)، کثرت‌باوری، چندفرهنگی، هویت اروپا و مسیحیت، زبردستی نه فقط اسلام بلکه مسیحیت شرقی و ترکیه به عنوان کشوری که به لحاظ تمدنی شایسته‌ی عضویت کامل در اتحادیه‌ی اروپا نیست، اگر نخواهیم درباره‌ی ویژگی الهیات رهایی‌بخشی صحبت کنیم که "انحراف" از مسیحیت راستین قلمداد می‌شود. پاپ در دوره تصدی خود در واتیکان به عنوان کارشناس کلامی، الهیات رهایی-بخش را "چالشی علیه کلیسا" دانست که باید به هر قیمت جلوی آن را گرفت: "ساختار مقدس و هرمی کلیسا که خواست پروردگار است بچالش کشیده شده است. این موضع‌گیری بمعنی آنست که کشیشان منشاء مردمی دارند و هر نوع تائیدی از دین در نهایت تابع معیارهای سیاسی است." (۷) کسی که درچارچوب کلیسای خود آزادمنش نباشد نمی‌توان انتظار داشت که نسبت به دیگر مذاهب روادار باشد.

با همه‌ی این احوال، نمی‌توانیم این قضیه را صرفن به عنوان ناسزاگوئی یک شخصیت نادیده بگیریم، شخصیتی که در عین حال آزادمنش هم نیست. این‌که ترکیه به لحاظ تمدنی مناسب عضویت در جامعه‌ی اروپا هست یا نیست - این‌که اروپا می‌تواند به چنین شمار بزرگی از شهروندان مسلمان در محدوده‌ی کشور خود جا و مکان دهد بدون این‌که ویژگی فرهنگی بی‌همتای خود را ازدست بدهد یا این‌که از نظر اروپا عاقلانه است که کشوری با چنان دم و دستگاه نظامی ی پر قدرت اسلامی را بپذیرد - مساله‌ای است که در سراسر اروپا و در همه‌ی سطوح نگرانی به وجود آورده است. گفته‌ی پاپ نه فقط یک نظر شخصی بلکه بخش بزرگی از فهم همگانی اروپا را نشان می‌دهد. همین طور هم، بخش اصلی دانشمندان غربی کاملن نظر پاپ را تایید می‌کنند، این‌که پیوند بین میراث مذهبی یهودی-مسیحی و منطق یونان و اندیشه‌ی سیاسی اساس و بنیان اروپا و صفت بی‌همتای آنست و همان است که به سنت-های دموکراتیک و سکولار غرب ویژگی بی‌همتايش را بخشیده است. حتی موضوع الهیات رهایی‌بخش که در این سخنرانی به میان کشیده نشد ولی زمانی که پاپ کاردینال و عالم متخصص کلامی [مسیحیت] بود، یکی از مشغله‌های ذهنیش را تشکیل می‌داد، به هیچ‌وجه مساله‌ی داخلی کلیسا نبود، اما اظهارهائی که افرادی چون او علیه آن می‌دادند، بر رهبران ایالات متحده شدیدن اثر می‌گذاشت.

در ماه مه سال ۱۹۸۰ با نزدیک شدن انتخابات ریاست جمهوری و کاندیداتوری رنالد ریگان، یک گروه متخصص که برای حزب جمهوریخواه کار می‌کرد، سندی تهیه کرد که کارپایه "سیاسی ریگان بود، یعنی همان سند معروف "سانتافه". در بخش دوم آن تحت عنوان "براندازی داخلی" پیشنهاد شماره ۳ این‌گونه آمده است:

"ایالات متحده در سیاست خارجی خود باید رودروئی (و نه فقط واکنش پس از وقوع حادثه) با الهیات رهایی‌بخش را شروع کند. متاسفانه نیروهای مارکسیست - لنینیست از کلیسا به عنوان سلاحی علیه مالکیت خصوصی و نظام سرمایه‌داری تولید استفاده کرده‌اند و در جماعات مذهبی با ایده‌هائی رخنه کرده‌اند که بیش‌تر کمونیستی است تا مسیحی."

اگر افغانستان میدان نبرد بین سرمایه‌داری و کمونیسمی بود که قرار بود به کمک "فاشیسم اسلامی" مغلوب شود، آمریکای مرکزی بستر کشمکش بود بین هژمونی آمریکای شمالی و شورش انقلابی در آمریکای لاتین. در این کشمکش، الهیات رهایی‌بخش به مثابه سرچشمه‌ی نیرو و

تعجب کرد که چرا این قطعه‌ی مبهم امروزه دوباره بیرون کشیده می‌شود- اکنون به دست پاپ دیگری، آن‌هم پاپی رومی- و باز هم در بحبوحه‌ی جنگی فراگیر به منظور فرا خواندن غرب دموکرات یهودی-مسیحی برای اتحاد علیه تروری جهانی که مسبب آن‌را امروزه "فاشیسم اسلامی" می‌نامند. به اصطلاح، جنگی سکولار در خطه‌ی مذهبی.

این نقل قول در جریان شرح عمومی یزدان‌شناسانه‌ی ظاهر می‌شود مبنی بر تفاوت اساسی مذهبی و تمدنی بین مسیحیت و اسلام، به طوری که طبق نظر پاپ، دین مسیحیت از همان آغاز در مفاهیم یونانی خرد کیهانی پایه داشته است، به گونه‌ای که هویت ایمان و خرد برای آن جنبه‌ی اساسی دارد. در صورتی که اسلام خدای برینی را در نظر دارد که رابطه‌ی درست و سازنده‌ی با خرد ندارد و درحقیقت چنان مطلق است که می‌تواند احکامی صادر کند- و اغلب هم چنین می‌کند- که به هیچ‌وجه نمی‌توان درچارچوب "عقلانیت ایمان" مورد تایید قرار داد، عقلانیتی که به قول پاپ از نظر مسیحیت جنبه‌ی اساسی دارد. این احکام ادعائی مربوط به گسترش اسلام به قدرت شمشیر، بدین ترتیب نمونه‌ای است از خرد ستیزی بنیادی دین اسلام. پاپ یقینن در سخنرانی خود قبول می‌کند که در قرآن جایی آمده است که: "لاکراه فی الدین." اما او این قضیه را به "دوران اولیه" مرتبط می‌داند، زمانی که "محمد قدرتی نداشت و مورد تهدید بود" و درعین حال طوری صحبت می‌کرد که گوئی مسیحیت خود نه تاریخ انگیزسیون و نه خشونت‌های رنگارنگ هیچ‌کدام را نداشته است. (۴)

در این‌جا نگرانی ما اختلاف کلامی [یزدان‌شناسانه] بین اسلام و مسیحیت نیست، هرچند به جاست اشاره شود که درست همان زمانی که نخست وزیر ترکیه از اظهارات پاپ انتقاد کرد، صدر اعظم آلمان و تعدادی از همکاران او با تمامی نیرو به دفاع از پاپ شتافتند. بنابراین، معلوم نیست که آیا سران دو کشور آلمان و ترکیه مذاهب و تمدن‌ها را، همان‌گونه که هانتینگتون مدعی است، نمایندگی می‌کنند یا نماینده‌ی دولت - ملت‌ها هستند و بنابراین تحت الزامات سیاسی کشورهای خود عمل می‌کنند، الزاماتی که احتمالن صیغه‌ی ملاحظات مذهبی دارد. بنابراین، در این رابطه مفید است به خاطر داشته باشیم که کاردینال راجینگر پیش از پوشیدن شنل پاپی، عالم اصلی الهیات واتیکان بود و در آن مقام به روزنامه‌ی فرانسوی "فیگارو" گفت که از آن‌جا که ترکیه ملتی مسلمان است، نباید به جامعه‌ی اروپا پذیرفته شود: "ترکیه در جریان تاریخ همواره قاره‌ی دیگری را نمایندگی کرده که در تقابل دائمی با اروپا قرار داشته است. [ترکیه] می‌تواند تلاش کند قاره‌ی فرهنگی با کشورهای عرب همسایه به وجود آورد و چهره‌ی اصلی یک فرهنگ با هویت خاص آن باشد." (۵) باز هم یک تفاوت عمیق و غیر قابل اصلاح، و اظهاراتی از این دست که به تلاش ترکیه برای پیوستن به جامعه‌ی اروپا مربوط می‌شود، به خوبی توضیح‌دهنده‌ی آنست که چرا نخست وزیر ترکیه مجبور شد تازه-ترین کنایه‌ی پاپ درباره‌ی اسلام را استننا کند. همه‌ی این‌ها ظاهرن با گفتمان غرب-مرکز به خوبی انطباق دارد. بر متن این گفتمان است که آکادمیسین‌هائی چون ساموئل پی. هانتینگتون می‌توانند بحث تند روانه‌ی "برخورد تمدن‌ها" را مطرح کنند و پاپ می‌تواند از سنجش‌ناپذیری تمدنی یزدان‌شناسانه شرق اسلامی و غرب مسیحی داد سخن دهد.

دیگر جنبه‌های آن سخنرانی هم به همان اندازه درخور توجه است. پاپ می‌گوید که خصلت ذاتن یونانی (هلنی) مسیحیت برای آن مطلقن جنبه‌ی اساسی دارد و به آن - و به اروپا- هویت متمایزی می‌بخشد. پاپ در ادامه‌ی بحث خود از تلاش‌های خطرناکی نام می‌برد که می‌خواسته است ویژگی یونانی (هلنی) مسیحیت را از بین ببرند و از جمله با جنبش دین‌پیرائی (رفورماسیون) شروع می‌کند و به ایده‌ی امروزی کثرت باوری (پلورالیسم) و چند فرهنگی می‌رسد که [به نظر او] از فرهنگ‌های دیگر وظیفه‌ی یونانی کردن [فرهنگ] خویش را سلب می‌کنند:

۲۷ " این رابطه‌ی تنگاتنگ بین دین انجیلی و کندوکاو فلسفی ی یونانی رویدادی بود که اهمیت تعیین کننده داشت... اگر این هم‌گرایی را قبول داشته باشیم، تعجبی ندارد که مسیحیت به رغم خاستگاه‌های خود و نوعی گسترش در شرق، سرانجام خصلت تاریخن تعیین کننده خود را

پشتیبانی از انقلابیون مشخص شد و بنابر این، مسیحیت نوع متفاوتی - حق اویژه] مذهبی ایالات متحده، با همه‌ی تنوع آن - را باید بسیج، حمایت مالی و حتی، در صورت لزوم، مسلح می‌کردند و بی تردید همراه با عنایات و برکات آشکار و تلویحی واتیکان به جنگ آن می‌فرستادند.

نقل قول مربوط به محمد هیچ‌گونه ارتباطی با استدلالات پاپ [در سخنرانی] نداشت. پاپ که مردی زیرک و بسیار سیاسی است، از بحث خود خارج شد تا بتواند نقل قول [خود] را بگنجاند به این قصد که آن چه ادعا می‌شد که در جنگ علیه "فاشیسم اسلامی" در خطر است، همان ایده‌ی "غرب" - غرب مسیحی ی معقول هلنی (یونانی) شده‌ی - است و این آن چیزی بود که [پاپ] اساسن توضیح می‌داد: اگر جنگی در میان بود، جنگی بین تمدن‌ها بود.

مقام والائی که او [پاپ] در سرمایه‌ی معنوی کلیسا دارد، ایجاب می‌کند که اشارات ارشادی گفتمان کلامی‌اش را به طور مستقیم ابراز نکند. چنین احساس گناهی را آکادمیسین با نفوذی در واشنگتن، مثلن ساموئل. پی. هانتینگتون ندارد، کسی که کتاب "برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی"ی او در سال ۱۹۹۶ منتشر شد و با توضیحات تحسین‌آمیز برژینسکی و کی‌سینجر روبه‌رو شد که شوروشوق نادر دو حزب آدو حزب متفاوت را نسبت به دید استراتژیک مولف نشان میداد. اشاره به این کتاب نه به خاطر اندیشه‌ی عمیق آن بلکه به خاطر شهرت و تاثیر آن است. از نقطه نظر آکادمیک، این کتاب کار متوسطی است. در این کتاب هانتینگتون متفکران عصر روشنگری را به خاطر تقویت این توهم که سرانجام تمدنی جهانی به وجود می‌آید سرزنش و وپیش‌گویی می‌کند که قرن بیست و یکم را جنگ بین فرهنگ‌ها (او از "فرهنگ" و "تمدن" به تناوب استفاده می‌کند) متلاشی می‌کند، اما او نمی‌داند چند تمدن [در دنیا] وجود دارد: می‌گوید هفت یا هشت تمدن.

هانتینگتون در جوهر استدلال خود تمدن غربی را با مسیحیت غربی، مذهب کاتولیک و پروتستانیسم هم هویت می‌داند، تا آن‌را دقیق‌تر فقط از جهان اسلام بلکه هم‌چنین از کلیسای ارتدکس متمایز سازد، زیرا [در غیر این‌صورت] روسیه، سرب، مسیحیت خاور نزدیک (لواتی) و از این قبیل هم جزء آن‌ها محسوب می‌شوند. با این همه، برای هانتینگتون آمریکای لاتین مساله است چرا که عمدتاً کاتولیک و پروتستان مذهب است. هانتینگتون به هزار راه و بیراهه می‌زند تا این‌گونه استدلال بیاورد که آمریکای لاتین به جهاتی اساسی متفاوت است و باید یا آن را تمدنی مستقل یا بخشی از تمدن غرب تلقی کرد. ظاهرن مطمئن نیست. دو بندی که راجع به آفریقا می‌آورد با کلمه‌ی "شاید" که در پرانتز گذاشته، شروع می‌شود و با این نظر او ادامه می‌یابد: "اغلب متخصصان بحث] تمدن‌ها" به استثنای برویدل تمدن مشخص آفریقائی را به رسمیت نمی‌شناسند." جمله‌ی بعدی او به این اشاره دارد که احتمالاً چنین تمدنی ممکن است وجود داشته باشد ولی اگرهم وجود داشته باشد فقط در نیمه‌ی جنوبی‌ی قاره باید باشد. بخش علیا به اضافه‌ی نواری در ساحل شرقی بخش‌هایی از تمدن اسلامی است و نه آفریقائی. در نقشه‌کشی او مسیحیان آفریقائی به هیچ تمدنی تعلق ندارند. به رغم این‌که دو بیست میلیون از مردم هند مذهبی جز هندو دارند و این کشور به داشتن قانون اساسی سکولار خود افتخار می‌کند، [در کتاب هانتینگتون] گفته می‌شود تمدن آن کلن هندوئی است. اکنون که این مقاله را می‌نویسم هندوستان یک رئیس جمهور مسلمان و یک نخست وزیر سیک دارد و در عین حال یک زن ایتالیائی کاتولیک رومی به لحاظ سیاسی قدرتمندترین شخصیت این کشور است. هانتینگتون از این‌که یونانیان عضو ناتو و در عین حال عضو کلیسای ارتدکس اند، غمگین است زیرا ناتو را اتحاد امنیتی‌ی گریزناپذیری برای تمدن غرب و اتحادیه اروپا می‌داند که طبق نظر او فقط باید شامل کسانی باشد که طرفدار مسیحیت غربی اند. او حتی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید مخالفت شدیدی که علیه سیاست ایالات متحده و نقش ناتو در یونان وجود دارد فقط به این دلیل است که پیوندهای مذهبی یونانیان واقعن به غرب تعلق ندارد. هانتینگتون بر این اصرار دارد که نشان هر تمدنی مذهب است و بنابراین خود را مجبور احساس می‌کند که با آیین کنفیسیوس، به خاطر مقاصد عملی، به عنوان یک مذهب برخورد کند، گفتمانی آیین کنفیسیوس یک مذهب است.

## مقوله‌بندی‌های هانتینگتون بی‌ربطند،

### اما توصیه‌ها و رهنمودهای او تند و خشن:

"ادعاهای غرب مبنی بر نظریه‌ی رستگاری‌ی عام به طور روز افزونی آن را به رودررویی با دیگر تمدن‌ها وامی‌دارد. در این رابطه از همه جدی‌تر رودررویی با تمدن اسلام و چین است. بقای غرب به این بستگی دارد که هویت خود را به‌گونه‌ی مثبت، بازتعریف کند و غربی‌ها تمدن خود را به مثابه تمدنی بی‌همتا و نه جهانی یا وحدت بخش قبول داشته باشند تا بتوانند آن‌را تجدید و در مقابل چالش‌های جوامع غیر غربی از آن حفاظت کنند... در جهان پسا جنگ سرد مهم‌ترین تمایز بین ملت‌ها تمایزی ایدئولوژیک، سیاسی یا اقتصادی نیست بلکه فرهنگی است. ما زمانی می‌دانیم چه کسی هستیم که بدانیم چه کسی نیستیم و اغلب هم فقط زمانی که بدانیم علیه چه کسی هستیم..." (۸)

آنچه در این‌جا تجلی پیدا کرده است درحقیقت سناریوی ژئوپلیتیک رودررویی مداوم است، رودررویی تحت نام گفتمان فرهنگی با تمایزی اشمیتی (اشمیت) بین دوست و دشمن، ما و آن‌ها؛ ما فقط زمانی خود را می‌شناسیم که بدانیم دشمنانمان چه کسانی اند. دشمنان اصلی غرب اسلام و چین اند، اما مشکلات کوچک‌تر دیگری هم در میان هست. در عین حال که از نظر هانتینگتون غرب اروپا، امریکای شمالی به اضافه‌ی منسوبات دور در "در نوآباد نشین‌هایی" چون استرالیا و نیوزلاند را شامل می‌شود، در واقعیت "مرز اصلی تقسیم‌کننده" در خود اروپاست. این مرزی که با فروافتادن پرده‌ی آهنین به سمت شرق کشیده شده است، اکنون مذهب است: "اکنون این مرز است که ملت‌های مسیحیت غرب را در این سو از اسلام و ملت‌های ارتدکس در آن سو جدا می‌کند..." در برخورد بین مسیحیت، اسلام، کلیسای ارتدکس و چین، امریکا باید رهبری کند و غرب باید به منظور دفاع از خود متحد شود. مساله‌ی غرب این بوده که مدعی‌ی داشتن نظریه‌ی رستگاری عام بوده است. بدین ترتیب، حاصل رد نظریه‌ی رستگاری عام به تصور هانتینگتون نه حمایت دوجانبه یا احترام بین فرهنگ‌های گوناگون بلکه وضعیت جنگ دائمی است. در این‌جا پسامدرنیسم و نسبییت رئوفانه محلی از اعراب ندارند! در آن‌رویی دیگر هانتینگتون به اسامه بن لادن می‌رسیم.

## انواع گوناگون اسلام: بررسی تاریخی

تاکنون گفتمان‌هایی را بررسی کردیم که معرف مسائل مربوط به اسلام در زمینه‌ی بحث "تمدن‌ها" بود، اما نمی‌توان از بحث پیرامون مساله‌ی ترور یا قهر خودداری کرد، ترور یا قهری که گروه خاصی از اسلام-گرایان به عنوان شیوه‌ی مبارزه برگزیده‌اند. تمرکز بر ترور یا قهر که گفتمان‌های راست و چپ به ما تحمیل کردند و در غرب به بحث غالب تبدیل شده است، مخصوصن بی‌چالست زیرا به تمرکز بر گرایشاتی منتهی می‌شود که تا همین اواخر در جوامع خود عناصری حاشیه‌ای بودند و در اغلب جاها این گونه باقی می‌مانند. تمرکز بر گفتمان‌های غرب ریشه در غرب آئینی (اکسیدنتالیسم) شایعی دارد که جهان اسلام را به دو بخش ساده‌انگارانه‌ی سکولارها و اسلام‌گرایان تقسیم می‌کند و به همه‌ی اسلام-گرایان به مثابه کسانی نگاه می‌کند که به دنیای مفهومی و ایدئولوژیک یکسانی تعلق دارند، دنیایی که نه فقط همه‌ی سکولارها را، هر چقدر هم فاسد و دیکتاتور باشند، به عنوان شر کمتر تبرئه می‌کند، بلکه اسلام‌گرایان را، دست کم، نیرویی بالقوه تروریستی می‌داند. در این‌جا نمی‌توانم مدارک تاریخی‌ای را بررسی کنم که ثابت می‌کند طی پنجاه سال گذشته، اکثریت عظیم اسلام‌گرایانی که به لحاظ سیاسی فعال‌اند طرفدار غرب بوده‌اند و این‌که تنها خشونت افراطی‌ی سیاست امریکا - اسرائیل است که بسیاری از آن‌ها را به اردوی ضد غرب سوق داده است. این روی‌آوری به اردوی مخالفت با غرب به خصوص از زمانی شدت یافت که اسرائیل در سال ۱۹۶۷ به کمک غرب پیروز شد و زمانی که جنگ‌های غرب علیه آن‌چه امروزه به "فاشیسم اسلامی" مرسوم شده است گسترش پیدا کرد. فقط می‌خواهم به مساله‌ی "اسلام‌گرایی" (یا بنیادگرایی) بپردازم که به مثابه مقوله‌ی مناسبی به منظورهای گوناگون مورد استفاده و سوء استفاده قرار می‌گیرد.

اسلام‌گرایی نیز همانند هر جنبش سیاسی که به لحاظ ایدئولوژیک پیچیده است و از پایگاه توده‌ای نیرومندی برخوردار، همه جا جریان‌های گوناگونی را در بر می‌گیرد. با در نظر داشت هم‌همی جوانب این مسأله، باید گفت که جریاناتی که در پی استفاده از فرایندهای سیاسی و انتخاباتی برای دستیابی به آماج‌های خود بوده‌اند، در خط مشی اسلام‌گرایان دست بالا را داشته‌اند. در عین حال، آن دسته از اسلام‌گرایانی که چنین فرایندهایی را رد و می‌خواهند اسلام را با قدرت تفنگ - و در مورد پاره‌ای از آن‌ها فقط با قدرت تفنگ - پیش ببرند، عمدتاً در اقلیت بوده‌اند. در بین شیعیان، خمینیسیم با آموزه‌ی ولایت فقیه دست به نوآوری خیره‌کننده‌ای زد. طبق آموزه‌ی ولایت فقیه، سلسله مراتب روحانیت موظف است حکومت دنیوی را به دست گیرد و برای رسیدن به آن قیام مسلحانه را وسیله‌ی مشروعی می‌داند. نظر غالب در بین شیعیان چنین بوده که از آنجایی که امام دوازدهم غایب است، همه‌ی دولت‌ها در اساس نامشروعند و عموم مردم تنها کاری که می‌توانند انجام دهند این است که منتظر ظهور او باشند تا عدل و داد را [در جهان] برقرار کند (اصول غیبت‌باوری و انتظار که در دانش پژوهی‌ی زبان انگلیسی به "رضا و توکل" معروف شده است). تا زمان ظهور امام زمان وظیفه‌ی روحانیت این است که از اعمال قدرت سیاسی خود داری و جماعت مومنین را در زندگی مذهبی، اجتماعی و فرهنگی‌شان به بهترین وجهی هدایت کنند. می‌توان گفت این آموزه در اصطلاح نوگرایی به طرز موثری قدرت مستقیم نهاد مذهبی را به حوزه‌ی جامعه‌ی مدنی محدود کرد و موجب شد قدرت سکولار در حوزه‌ی سیاسی به وجود آید، با این امید که ساختارهای دولت سیاسی تا آنجا که ممکن است به اصول اساسی عدالت اسلامی نزدیک باشد.

به باور نویسنده‌ی این سطور می‌توان چنین استدلال کرد که ترکیب ویژه‌ی سه مولفه پیروزی نیروهای طرفدار خمینی را در ایران ممکن ساخت. این سه مولفه از این قرارند:

- ۱- سرکوب نیروهای چپ، سکولار و ضد امپریالیست در اثر کودتای (سی. آی. ای) ساخته‌ی سال ۱۹۵۳ و رژیمی که به دنبال آن سر کار آمد.
  - ۲- خودکامگی بی‌نهایت شاه.
  - ۳- پیوندهای بی‌نهایت تنگتنگ شاه با ایالات متحده که توضیح دهنده پیروزی نیروهای طرفدار خمینی در ایران است.
- امکانات دیگر را شاه با نابودی کامل مخالفان سکولار از بین برده بود. دیگر سنت‌هایی که طرفدار خمینی نیستند و به تفسیرهای متعادل‌تر رابطه‌ی بین اسلام و سیاست مدرن باور دارند، هرچا جمعیت نسبتن بزرگ شیعه وجود داشته باشد، به حیات خود ادامه می‌دهند، اما به این خاطر که با شکل‌های افراطی تجاوز غربی روبرویند و نه با آزادی انتخاب و امکان گفتگوی معقول، رو به کاهش دارند. همین تمایز و چرخش از موضعی به موضع دیگر در کشورهای غلبه دارد که اکثرین سنی‌اند.

در الجزیره که آخرین جنگ بیرحمانه‌ی بین اسلام‌گرایان و دولت به وقوع پیوست، اکثریت عظیم اسلام‌گرایان در انتخابات ملی شرکت کردند، در دور اول پیروز شدند و قرار شده بود با پیروزی در مراحل بعدی انتخابات دولت تشکیل دهند. اما در دور بعد دولت کل فرایند انتخابات را با حمایت آشکار اروپا و ایالات متحده لغو کرد. این امر به عناصر اصلی جهاد کمک کرد تا بر متن اسلام‌گرایی‌ی الجزیره به نیروی غالب تبدیل شوند. در مصر بخشی از معروف‌ترین سازمان‌ها و رزمندگان اسلام‌گرای مسلح به وجود آمده، اما تا به امروز حزب پارلمانی‌ی اخوان المسلمین به طرز غیرقابل قیاسی از پیروان بیش‌تری برخوردار بوده است. مبارک، یکی از نورچشمی‌های مهم ایالات متحده در جهان عرب، انتخابات اخیر را دستکاری و رهبران اخوان المسلمین را به زندان انداخت و در تدارک وضع قوانینی است که شرکت اسلام‌گرایان گوناگون را در انتخابات، دست کم، بسیار مشکل سازد. آیا اخوان المسلمین با بسته شدن مسیر انتخابات به رویشان به دست دولتی که از پیروزی احتمالی‌ی آن‌ها در انتخابات بیم دارد، راه اسلام‌گرایان الجزیره را در پیش نخواند گرفت؟ پاسخ به این پرسش را زمان مشخص می‌کند.

در فلسطین سازمان حماس قرارداد اسلو را رد کرد زیرا آن را تسلیم-طلبانه می‌دانست، این موضعی بود که حتی یک روشنفکر، سکولار، و معقول و با سعه‌ی صدری چون ادوارد سعید هم اتخاذ کرده بود، اما کل

برنامه‌ی سیاسی حماس پایه‌اش بر این ایده مبتنی است که راه حل دو دولت کاملن ممکن است به شرطی که اسرائیل مناطق فلسطینی را تخلیه کند که در سال ۱۹۶۷ اشغال کرد و مرزهای قبل از اشغال را به عنوان مرزهای نهایی واقعی بپذیرد. این چشم‌انداز که راه حل نهایی چه می‌تواند باشد، پژواک آرزوهای اکثریت فلسطینی‌هایی است که، پس از چهل سال اشغال [سرزمین‌شان] و شکست فلاکت بار قرارداد اسلو، به این باور رسیده‌اند که اسرائیل بدون فشار مقاومت مسلحانه فلسطینیان با قرار داد اسلو موافقت نخواهد کرد. افزون بر این، فساد محض و بی‌لباقی‌ی مقامات فلسطینی به رهبری "فتح" عموم فلسطینی‌ها را بر آن داشت تا درصدد یافتن یک بدیل باشند. این بدیل را حماس با فراهم کردن خدمات اجتماعی در اختیارشان گذاشت، خدماتی که مقامات فلسطینی مایل نبودند فراهم کنند. حماس این خدمات را از طریق رهبری‌ای در اختیارشان گذاشت که در بین توده‌های نوار غزه زندگی می‌کردند و زندگی فقیرانه‌ی آن‌ها [برای فلسطینیان] شفاف و روشن بود. توده‌های مناطق اشغالی اغلب به حماس رای دادند، اما زمانی که این دولت کاملن قانونی شکل گرفت، غرب تصمیم گرفت رای دهندگان فلسطینی که کاندیدای مورد نظرشان، پریزیدنت عباس و رئیس امنیتی بد نام او، دهلان، را انتخاب نکرده بودند به لحاظ اقتصادی نابود کند. غرب، عباس و دهلان را نیز تحت فشار قرار داد تا دولت منتخب مردم را به هر وسیله‌ای، درست یا نادرست، از بین ببرند و در همان حال اسرائیل سیاست "کشتار هدف‌گیری شده" - به زبان ساده ترور - هر رهبر فلسطینی را ادامه می‌داد که دستوراتش را نمی‌پذیرفت. اسرائیل تعدادی از وزرا و اعضاء پارلمان حماس را زندانی و خانه‌ی شخص نخست وزیر را بمب باران کرد. رهبری حماس با سیاست فعالیت انتخاباتی بمنابه قلمرو اصلی‌ی بیان خواست‌های خویش تا کی می‌تواند بر پایگاه توده‌ای خود تاثیر گذار باشد و امر مبارزه‌ی مسلحانه را به عهده‌ی میلیشیا بگذارد؟

در لبنان حزب الله دگرگونی‌های زیادی را پشت سر گذاشته است. دست کم، می‌توان گفت که از زمانی که نصرالله رهبری تشکیلات آن را در دست گرفت، خط مشی روشنی در کار بوده است: مبارزه‌ی مسلحانه‌ی محدود و حساب شده علیه اسرائیل مادام که باریکه‌ای از سرزمین لبنان را اشغال کرده و تعداد زیادی شهروند لبنانی را در زندان نگهداشته است، اما با ابزار اکیدن انتخاباتی و سیاسی - از جمله و گاه تظاهرات توده‌ای و عملیات خیابانی برای دستیابی به آماج سیاسی - در محدوده‌ی جامعه‌ی لبنان با مجموعه‌ی پیچیده‌ای از اتحادها با دیگر نیروهای سیاسی مسلمان و غیرمسلمان. سیاست اعلان شده‌ی ایالات متحده که حزب الله را نه یک حزب سیاسی بلکه صرفن یک سازمان "تروریستی" رده بندی می‌کند - سیاستی که، در عین حال، مورد تایید شرکای اروپایی مهمی چون فرانسه و متحدین عربی پر قدرت ایالات متحده، چون عربستان سعودی، است - این تمایل را در حزب الله تقویت می‌کند که معتقد است غرب (از جمله اسرائیل) برای روندهای انتخاباتی در کشورهای مسلمان ارزش و احترامی قائل نیست و بنابراین تفنگ تنها وسیله‌ی کار آمد مبارزه است. می‌توان به تحولات مشابهی در دیگر کشورها اشاره کرد، کشورهایی چون سومالی، سودان یا پاکستان. تحولات دقیقی که این چرخش سریع از اسلام‌گرایی معقول و تمایل به روند انتخابات به اسلام‌گرایی مسلح افراطی در چارچوب جنبش‌های اسلام‌گرا را موجب می‌شود، بی تردید مشخصه‌ی هر یک از این وضعیت‌هاست. با این وجود، از سویی، ائتلافی از رژیم‌های داخلی ضد چپ و جناح دست راستی اغلب مستبد وجود دارد و از دیگر سو، سیاست قاطع امپریالیستی - صهیونیستی‌ای در کار است که شرایط عینی‌ای را به وجود آورده است که تحت آن اسلام‌گرایی "معقول" و دموکرات، در بسیاری جاها در مقابل نوع افراطی [اسلام-گرایی] هزاره باور عقب نشسته است. بنابر این، غرب باید به سه اشتباهی که طی حدود نیم قرن مرتکب شده است، پاسخ گو باشد:

یکم این که با بسیج آن [اسلام‌گرایی] به عنوان نیروی ضد "کمونیسم" آن را رشد داد، این سیاست نه تنها جنبش‌های کمونیستی با پایگاه وسیع در بین ملل مسلمان را شامل می‌شد، بلکه هر رژیم را هم دربر می‌گرفت که طرفدار ناسیونالیسم اقتصادی در برابر سرمایه کورپراتی-ی غرب بود. چپ‌ها در غرب به همه‌ی این تاریخ کم بها میدهند و آنرا

واقعهای جزئی در محدوده‌ی آنچه "جنگ سرد" می‌نامند، تلقی می‌کنند. جنگ سرد اصطلاحی است که از واژگان امپریالیستی به عاریت گرفته‌اند. **دوم** این‌که، غرب با تضمین سرنگونی رژیم‌های سکولاری که کمونیست نبودند (در واقع اغلب آن‌ها ضد کمونیست بودند) یا کمونیست‌ها را تحمل می‌کردند (مثل رژیم سوکارنو در اندونزی) یا از اتحاد با غرب سرباز می‌زدند (باز هم مثل سوکارنو و همین‌طور ناصر در مصر) یا در زمینه‌ی اقتصادی ناسیونالیست معتدل بودند (مثل مصدق در ایران)، فضای خط مشی‌ی سیاسی‌ی سکولار را محدود و در نتیجه، پیدایش اسلام-گرایی رنگارنگ از متعادل تا افراطی را تضمین کرد: سادات، جانشین ناصر، مصر را به اردوی تحت رهبری ایالات متحده کشاند، از جناح معتدل اخوان المسلمین حمایت کرد، اما به دست بخش مسلحانه‌ی اخوان المسلمین که از سازمان مادر جدا شده بود، به قتل رسید. این قتل دقیق به موضوع اتحاد سادات با ایالات متحده و آن قضیه‌ای مربوط می‌شود که آن‌ها تسلیم شدن به مساله‌ی اسرائیل می‌نامیدند.

**سوم** این‌که زمانی که اسلام‌گرایی در بسیاری از کشورها به گرایش نیرومندی تبدیل شد، [غرب] نقش منفی عمل‌گرایی (پراگماتیسم) افراطی را برعهده گرفت: به حمایت از رژیم‌هایی چون عربستان سعودی ادامه داد و جهادیون را علیه کمونیسم در افغانستان، سازماندهی کرد، گفتی آن‌چه در آن‌جا به وقوع می‌پیوست فقط "تهاجم شوروی" بود بدون داشتن زمینه‌ی داخلی، از اغلب رژیم‌های مستبدی چون رژیم حسنی مبارک (در مصر) در مقابل اسلام‌گرایان حمایت و به این ترتیب ادعای آن‌ها مبنی بر "ضد امپریالیسم" بودن را تقویت کرد، به اسلام-گرایانی که به طور فعال اعتقاد خود به سیاست انتخاباتی (در الجزیره، در مناطق اشغالی فلسطین و در لبنان) را به نمایش گذاشته بودند، رفتاری جز تحقیر نداشت و با آن‌ها فقط به عنوان "تروریست" برخورد می‌کرد.

بنابر این، همه‌ی این‌ها با مساله‌ی اسرائیل، اشغال طولانی مدت سرزمین‌های فلسطینی به دست آن و رفتارش با اقلیت‌های ساکن در آن کشور به گونه‌ی بسیار پیچیده‌ای گره خورده است. تبدیل غزه به زندان بزرگ اِبه دست اسرائیل، حتی قطعه قطعه کردن نوار غزه به گونه‌ای که تقریباً چهار درصد مناطق اشغالی هم اکنون به شکلی ضمیمه‌ی خاک آن کشور شده است، حمایت آمریکا از سیاست‌های اسرائیل و همدستی اروپا با آن، و تلاش غرب-اسرائیل برای تشویق دوستانشان در بین مقامات فلسطینی در استفاده از ابزار خشن و بی‌رحمانه علیه کاندید انتخاباتی مردمی، که فلسطینی‌های طرفدار حماس از آن پشتیبانی می‌کردند. این زخم عمیق است. یک دولت نوآبادنشین به طریقی که دانشمندان اسرائیلی، ایلان پاپه، آن را پاک‌سازی آشکار توصیف می‌کنند، پایریزی شد، آنهم دقیقاً زمانی که بخش بزرگی از آسیا و آفریقا از زیر یوغ استعمار خارج شده بود. این سیاست [ایجاد نوآباد نشین] مکمل سیاست اشغالی بود که چهل سال طول کشید، این سیاست نه تنها جنایات ادواری علیه جمعیت تحت اشغال را وجهه‌ی همت خود قرار داده بود، بلکه علاوه بر آن وقیحانه قوانین بین‌المللی را نقض می‌کرد. آشکار است که اسلام‌گرایان باور نداشته باشند که قانون غربی - همان قانونی که گفتمان غربی بنیان اساسی زندگی متمدنانه می‌داند- هرگز برای‌شان عدالت به ارمغان نیاورد.

بنابراین، بر این زمینه است که ما موظفیم تجزیه و تحلیل دیالکتیکی‌ی چنان پیچیده‌ای را پیش ببریم که تقریباً غیرممکن است: تاریخ این کشورها را به طور کامل بررسی کنیم، تاریخی که چنین دیدگاهی را به وجود آورد. موظفیم بین گرایش‌های تمایز قائل شویم، به هیچیک از روش-های درک یا نتیجه‌گیری‌ها یا راستای عمل مورد علاقه‌ی آن‌ها تسلیم نشویم و درعین حال تلاش کنیم تاریخ آن کشورها را از دریچه‌ی چشم آن‌ها، دست کم، با حدی از همدلی، ببینیم به طوری که، حداقل، بدویانی به نظرمان نرسند که فقط باید جلوی آن‌ها را گرفت و تنبیهشان کرد، یا آن‌ها را در "جنگ عادلانه" ای که ما متمدن‌ها به راه می‌اندازیم، نابود کنیم. اگر بتوان آن‌ها را نوع مخصوصی از افراد بشر درک کرد که نه محصول تمدن‌ها یا رفتارهای افراطی مذهبی یا محصول جنگ و کشتار بلکه محصول تاریخند، در آن صورت، دست کم، می‌توان با بررسی این تاریخ‌ها آغاز کرد.

با این احوال، دشوار میتوان نظری ارائه داد که به طور عام همه‌ی جریان‌های گوناگون مذهبی را شامل شود. هر یک از این جریانات، فارغ از این‌که تجلیات گوناگون یک ویژگی اصلی‌ی اسلام باشند (یا فاقد آن ویژگی، آن گونه که برخی استدلال می‌کنند)، برآمد تاریخی بوده‌اند که آن‌ها را به وجود آورده است. این امر حتی در مورد مفهوم مورد اختلاف "بنیادگرایی" نیز صدق می‌کند. اگر حتی به خاطر بحث و استدلال هم که باشد، می‌پذیرفتیم که اصطلاح "بنیادگرایی" در خصوص همه آن‌ها کاربرد دارد، امری که نمی‌توان به آن اطمینان داشت، مجبوریم بین این یا آن نوع بنیادگرایی به طور اساسی تمایز قائل شویم. در این جاست که وظائف اولیه‌ی جامعه‌شناسی تطبیقی اسلام‌گرایی - نه مذهب بلکه اسلام‌گرایی - آغاز می‌شود. این‌جا هم نه با تعمیم‌ها بلکه فقط با یک مقایسه که باید توضیح‌گر کل این نقطه نظر باشد، پیش خواهیم رفت: "بنیادگرایی" افغانستان و ایران. دو کشور همسایه‌ای که انقلاب را تقریباً هم‌زمان تجربه کردند. (در یکی انقلاب کمونیستی و در دیگری اسلامی) اسلام، در افغانستان قرن بیستم، پس از جاداشدن اجباری از پیوندهای تاریخی خود از آن‌چه امروزه پاکستان نامیده می‌شود (در نتیجه‌ی استعمارگری بریتانیا) و از آسیای مرکزی (از برکت توسعه‌طلبی تزاری)، در گستره‌ی وسیعی رشد کرد که به طور عمده شامل فلات‌ها و پناه‌گاه‌های بی حاصل کوهستانی با منابع کم کشاورزی است. رشد صنعتی در آن ناچیز است، روابط اجتماعی آن عمدتاً بر همبستگی‌های عشیرتی و روابط عشیره‌ای هرمی استوار است. در شهرهای اصلی آن گروه‌های کوچکی از طبقه‌ی متوسط جدید زندگی می‌کنند. این مجموعه را سلطان مسلمان معتدلی در کابل سرپا نگهداشته بود که بر مناطق دور افتاده‌ی که بدنه‌ی اصلی‌ی کشور را تشکیل می‌داد و ساتراپ‌های منطقه‌ای بر آن‌ها مسلط بودند، کنترل مستقیم محدودی داشت. در زمان کودتای کمونیستی سال ۱۹۷۸ برای هر شصت نفر یک ملا وجود داشت و نه درصد مردم سواد داشتند (زنان یک درصد) و جمعیتی عموماً روستائی که اغلب به خاطر بدهی و وفاداری‌های ازلی عشیره‌ای و فرقه‌ای، مخصوصاً در مناطق پشتون، به خان خانان وابسته بودند. وقتی پس از کودتا اغلب خان‌ها و نخبگان شهری فرار و عمدتاً به پاکستان رفتند، (مورد پناهندگان در ایران متفاوت است) دهقانان مستقل را نیز به این کار تشویق کردند. اسلام‌گرایی‌ای که در تبعید پا گرفت - خانه‌های ویلائی لوکس برای ثروتمندان و چادرهای کهنه و نخ نما برای تهیدستان - همه‌ی مشخصات جامعه‌ای را دارا بود که در آن رسوم عشیرتی را به عنوان رسم و آئین اسلامی راستین پذیرفتند. رابطه‌ی وابستگی در شکل عشیرتی خود به زندگی ادامه داد، همان‌گونه که رابطه‌ی ملاها و عامه مردم پایدار ماند. درحقیقت، فقدان یک دولت متمرکز و شرایط تبعید در کشوری بیگانه یعنی پاکستان جایی که آن‌ها به سختی مخارج زندگی فقیرانه‌ی خود را تأمین می‌کردند، مناسبات بزرگ خانگی را تشدید و وابستگی پناهندگان تهیدست را افزایش داد. چنین بود شرایط شکل‌گیری هسته‌ی افغان‌های واقعی که برای جهاد ضد کمونیستی گرد آمدند (بین این‌ها و ده‌ها هزار جهادی-ی خارجی‌ی مزدوری که سیا و آژانس‌های مرتبط با آن گردآوری کردند باید تمایز قائل شد).

جمعیت صدها هزار نفری تهیدست، فاقد تحصیلات مدرن، قربانی‌ی سلطه‌ی فئودالی و روحانی و وحشت‌زده از واقعیت تبعید و فلاکت اردوگاه-های پناهندگی، توده‌ی اجتماعی‌ای بود که به تصمیم آمریکا بسیج شد تا به جهادی اسلامی علیه کمونیست‌های بی‌خدائی دست زند که کشور را زیر کنترل خود داشتند و علیه اتحاد شوروی مبارزه کنند که بعداً به مداخله‌ی نظامی پرداخت. احزاب اسلام‌گرای پاکستانی که تا آن‌زمان در کشور عناصری حاشیه‌ای بودند، نیز تصمیم گرفتند دم و دستگاه نظری‌ی این جهاد را فراهم کنند. این نخستین نسخه‌ی اسلام‌گرایی‌ی افغانی بود که با عقب نشینی قشون شوروی، شکست کمونیست‌ها و ایجاد دولت مجاهدین یعنی نخستین دولت اسلامی در تاریخ افغانستان، به ثمر نشست. این اسلام‌گرایی بزرگ خان‌ها و نخبگان شهری بود که در آن‌زمان به راه افتادند تا به شیوه‌های گوناگون ثروت‌اندوزی کنند، چه از طریق کشت خشکاش و چه با فروش اسلحه‌ای که ایالات متحده در بازارهای منطقه‌ای و جهانی تأمین کرده بود.

نسخه‌ی دوم اسلام‌گرایی به شکل طالبان ظاهر شد. معنی این واژه



"طلاب" است. آن‌ها در واقع در حوزه‌های علمیه پایه‌ای (مدرسه‌ها) که آمریکا، سعودی‌ها و دیگر حاکمان خلیج و سازمان‌های غیردولتی و غیره بودجه‌ی آن‌را تامین می‌کردند، به طلبگی مشغول بودند. این مدارس را احزاب اسلام‌گرای پاکستانی برای پناهندگان بدبخت افغانی با قدرت اداره می‌کردند. این کودکان هرگز زندگی ثابتی را تجربه نکرده بودند بلکه ثمره‌ی دودمان عشیرتی و درگیری ناشی از جنگ بودند: خانه‌های گلین‌شان، کم سواد، همیشگی آنها، تلقین متعصبانه‌ترین نوع بنیادگرایی به آن‌ها، بی‌اطلاعی کامل‌شان از الهیات اسلامی، علم حقوق یا علم تاول و دوران بلوغی که، به عنوان سرباز، کشتن با سلاح را در جهادی همیشگی آموزش دیده بودند. در گرماگرم این شرایط رشد کردند، به مردان جوانی تبدیل شدند و در نهایت هم گروه‌های دیگری به آن‌ها پیوستند که کمتر بیسواد بودند و تا حدودی بیش‌تر شهری و دنیا دوست. زمانی که دولت دست نشانده‌ی ایالات متحده که از امرای جنگی مجاهد تشکیل شده بود به منجلاب فساد، افراط‌کاری در تجاوز، قتل و نابودی یک‌دیگر فرو رفت، دولت پاکستان، دور از چشم آمریکا، تصمیم گرفت این طلبه‌های پیشین (که اکنون "طلبان‌های" جاودانی تاریخ اند) را سازمان‌دهی و به نیروی مداخله‌گر تبدیل کند. آن‌ها [طلبان] هم-چون طوفانی به افغانستان هجوم بردند (اگرچه گفته می‌شود که بخش عمده‌ی جنگ را ارتش پاکستان به نفع آن‌ها انجام داده است.) و کشور را به سرعت اشغال کردند.

آن‌ها [طلبان] در افغانستان فقط نوع رژیم اسلامی‌ای را به وجود آوردند که زندگیشان به آن‌ها یاد داده بود: خشکه مقدس، بی سواد، مقرراتی و قرون وسطائی. اسلافشان [مجاهدین و امرا] به ده‌ها هزار زن تجاوز کرده بودند. طلبان چنین کاری نکرد ولی افغانستان را به زندان بزرگ زندگی خانوادگی محض برای زنان تبدیل کردند. زنان حق مشارکت در زندگی اجتماعی نداشتند و در شرایط تهیدستی توده‌ای و گرسنگی به سر می‌بردند. وقتی طلبان از لطف و عنایت آمریکا محروم شدند، سختگیری اجتماعی‌شان نسبت به زنان به افسانه تبدیل شد، اما تجاوز توده‌وار به زنان که به دست مردان اتحاد شمال ادامه داشت، مورد توجه نبود زیرا تجاوزگران اتحاد [شمال] بخشی از ائتلاف حاکمی را تشکیل می‌دادند که ایالات متحده پس از شکست کمونیست‌ها سر کار آورده بود و همین‌طور بخشی از ائتلافی که پس از تجاوز ایالات متحده به افغانستان [و رسمیت بخشیدن به دولت کرزای به وجود آمد] حکومت طالبان وحشتناک بود اما در عین حال، در افغانستان پس از کمونیست‌ها، این تنها زمانی بود که نه نخبگان حاکم به زنی تجاوز کردند، نه حکومت-گری رشوه گرفت، نه تریاک کشت و نه هروئین تولید شد.

این انواع "بنیاد گرایی" را با نوع بنیادگرایی ایران مقایسه کنید. ایران سرزمین همه نوع منابع طبیعی از جمله آب و زمین حاصل‌خیز، کانون تمدن پیشاسلامی شکوهمند، و همین‌طور کانون یکی از فرهنگ‌های با عظمت اسلامی طی قرن‌های متمادی، برای مجموعه‌ی فرهنگی آسیای جنوب غربی به خاطر عظمت دستاوردهای ادبی و هنری‌اش همانند ایتالیاست برای اروپا. از دو شاعری که عمومن در ادبیات فارسی بزرگ-ترین به شمار می‌روند، یکی رومی (درحقیقت، رمان) است که آرامگاهش در قونیه، شهر زیارتی کوچکی در آناتولی شرقی است و در طریقت‌های (جمعیت) بی‌شمار صوفی‌ی مرید دارد، و دیگری، حافظ. حافظ یکبار در دوران کهولت به دادگاه ایالتی بنگال دعوت شد تا آن را شکوه و افتخار ببخشد.

اصلاحات نوگرایانه در ربع نخست قرن بیستم تقریباً یک قرن دیرتر از ترکیه‌ی عثمانی به ایران راه یافت و بر فرهنگ بورژوازی کشور اثر گذاشت که کمتر تکوین یافته و متراکم بود. شکل سلطنتی حکومت زمانی که خانواده‌ی پهلوی در دهه‌ی بیست به قدرت رسید (درست زمانی که جمهوری‌ی دولت‌سالار سکولار ملی در ترکیه پادشاهی را ملغی می‌کرد). حفظ و با گذشت زمان بسیار قدرت گرفت. بورژوازی‌ای که با تاج و تخت مرتبط نبود نتوانست رشد کند، و این پدیده‌ای است که ایرواند آبراهیمیان، مورخ معتبر ایران مدرن، برای آن اصطلاح مناسب "بورژوازی سلطنتی" را ابداع کرد، طبقه‌ی یکپارچه‌ای شامل تقریباً دو هزار فامیل که در نظام سلطنتی ادغام و از بقیه‌ی جامعه مجزا بودند. (۱۰) دولت رانت‌خوار و

بهره‌وران آن که از درآمد سرشار نفت بی نهایت بهره‌مند بودند، به لحاظ سیاسی متحد قدرت‌های غربی (عمدتاً ایالات متحده که پس از جنگ جهانی دوم بریتانیا را به عنوان قدرت اصلی در منطقه از صحنه خارج کرده بود) و وابسته به آن‌ها و در آن‌چه فرهنگ خود می‌دانستند بی نهایت غربی شده بودند. با این همه، بی شباهت به شیخ نشین‌های نوکیسه‌ی خلیج، ایران فقط به خاطر نفت نبود که اهمیت داشت. شکل‌های پیشین انباشت سرمایه، بورژوازی سنتی بسیار نیرومند بازار را به وجود آورده بود. ثروت این بورژوازی از بورژوازی سلطنتی بسیار کمتر و پایگاه اجتماعی از آن وسیع‌تر بود و از ادعاها و روابط بورژوازی سلطنتی از جمله وابستگی اقتصادی و پیوندهای فرهنگی آن با غرب نفرت داشت. ایران پس از جنگ جهانی دوم، در عین حال، طبقه متوسط شهری متخصص، روشنفکران اهل ادب پرچم‌جوش و طبقه‌ی کارگر رو به رشدی داشت. نبود پیوند بین دولت رانت‌خوار و جامعه‌ی مدنی، عرصه‌ی وسیعی را برای دم و دستگاه روحانیت فراهم ساخت که توانست از دربار و وابستگان آن فاصله بگیرد و در عین حال از طریق شبکه‌ی بسیار پیچیده‌ی فامیلی در بین مردم نفوذ گسترده پیدا کند. این شبکه آن را به نخبگان تجاری و زمین‌دار مرتبط می‌ساخت و از طریق نهادهای مذهبی هرمی-ی بسیار سازمان‌یافته با عامه‌ی مردم پیوند برقرار می‌کرد. در این محیط، اپوزیسیون کمونیست، ناسیونالیست سکولار و حتی اسلام‌گرایان معتدل در شبکه‌ی درهم تنیده‌ای از رقابت و همکاری رشد کردند.

نخستین اپوزیسیون که پیرامون کمونیست‌ها و ناسیونالیست‌های سکولار شکل گرفت، دولتی را تشکیل داد که جبهه‌ی ملی آن را رهبری می‌کرد و به نخستین ملی کردن نفت در تاریخ خاور میانه به رهبری مصدق منتهی شد. مصدق اشراف‌زاده‌ای که با چپ آن گونه که می‌شناسیم هیچ‌گونه ارتباطی نداشت، ائتلافی را رهبری می‌کرد که خواستش محدود کردن کنترل خارجی بر منبع طبیعی اصلی کشور و هم‌چنین هموار کردن زمینه کنترل پارلمانی - کم و بیش به مدل بریتانیا- بر سلطنت بود. عکس‌العمل ایالات متحده کودتائی بود که به کمک سیا راه انداخت، شاه را به تاج و تخت خود باز گرداند و درنده‌خوترین سازمان امنیت، ساواک، را در منطقه برای شاه به وجود آورد که به عنوان پلیس شبه نظامی نیز خدمت می‌کرد. سرکوب شدید چپ و ناسیونالیست‌های سکولار به رهبری-ی ساواک پس از کودتا وضعیتی را به وجود آورد که در آن احساسات گسترده‌ی ضد سلطنتی و ضد امریکائی به قوت خود باقی ماند و بسیار تشدید شد، اما هیچ نهاد سکولاری در جامعه‌ی مدنی نبود که دست نخورده باقی مانده باشد یا، دست کم، آن اندازه نیرومند باشد که بتواند آن احساسات را بروز دهد، ولی نخبگان مذهبی تقریباً دست نخورده باقی ماندند. شاه، پشتیبانان او و حتی حامیان خارجی‌اش را تاریخ سکولار پر قدرت قرن بیستم گمراه کرد، به طوری که به قدرت فزاینده‌ی روحانیت در چنین شرایطی کم بها دادند، شرایطی که روحانیت دیگر رقیب قدرتمندی در مقابل خود نمی‌دید. هیچ کس باور نمی‌کرد که جنبشی که رهبری آن را ملاها در دست داشته باشند بتواند سلطنت را سرنگون کند.

این‌جا جای شرح و توضیح آن انقلاب نیست. نکته‌ی اصلی این‌که در شکل‌گیری آن انقلاب نیروهای سکولار و چپ نیرومندی شرکت داشتند و فقط پس از آن‌که خمینی قدرت خود را تثبیت کرد بود که این نیروها را، اغلب به شیوه‌ی قهرآمیز و روشمندانانه، نابود کردند. افزون بر این، نیروهای اسلام‌گرا خود به هیچ وجه یکدست نبودند. گذشته از بخش روحانیون، اسلام‌گرایانی هم از طبقه‌ی متوسط صاحب حرفه و تخصص یا بورژوازی سنتی‌تر بازار وجود داشتند که به لحاظ اجتماعی محافظه‌کار بودند ولی به هیچ وجه گرایش به شکل‌های افراطی اسلام‌گرایی نداشتند، جوانانی که از جنبش‌های دانشجویی دانشگاه‌های مدرن جذب شده بودند و روشنفکران با نفوذی که از جنبش‌های چپ سرخورده بودند اما عمیقن تحت تاثیر ایده‌های چپ قرار داشتند. حتی رده‌های بالاتر روحانیت در زمینه‌ی خط و مشی عقیدتی و علوم الهیات با یکدیگر عمیقن اختلاف داشتند. گذشته از خمینی، آیت‌الله‌های بانفوذ دیگری چون طالقانی وجود داشتند که تفسیرشان از اقتصاد سیاسی اسلام به سوسیال دموکراسی‌ی مدرن نزدیک بود، یا شریعتمداری که پیروان زیاد خود را داشت و نظراتش پدرسالارانه‌تر و سنتی‌تر بود، اما با تفسیرهای خمینی از مسائل

هم نظر نبود. نخستین دولت را مهدی بازرگان و بنی صدر اداره کردند. هیچ یک ازین دو عضو روحانیت نبودند. بر سر حد و مرز پیشروی اصلاحات ارضی برنامه‌ریزی شده در پارلمان اختلافات عمیقی وجود داشت و نظری که حاصل شد به ساختار اقتصادی مدل ناصری شبیه بود که در آن بخش‌های اصلی اقتصاد در دست بخش دولتی باقی می‌ماند. در پیشبرد این خط و مشی سازش‌های زیادی شد. بنا بود ایران اسلامی باشد ولی جمهوری‌ای باشد با قانون اساسی: جمهوری‌ی اسلامی‌ی ایران، برغم این حقیقت که در تاریخ اولیه یا قرون وسطای اسلام به چیزی که احتمال بتوان از آن قانون اساسی جمهوری خواهانه دریافت کرد، نمی‌توان رسید. فقط افرادی که مورد تأیید شورای عالی‌ی روحانیت بودند، می‌توانستند کاندید انتخابات شوند ولی انتخابات قرار بود آزاد و عادلانه باشد. معلوم شده است که روحانیون ارشد از کاندیداتوری احمدی نژاد، رئیس جمهور فعلی، ناخرسندند ولی او انتخابات را برد و کسی هم تلاش نکرد مانع پیروزی او شود - روحانیون ایرانی به این ترتیب بیش از اف. ال. ان (جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی الجزیره) به روندهای انتخاباتی و قانونی احترام گذاشتند. علوم اجتماعی و فلسفی غرب هم اکنون در حوزه‌های علمیه‌ی قم تدریس می‌شود و در همان‌جا کتابخانه‌های مجهز به کامپیوتر طبق برنامه‌های کامل مدرن سازماندهی شده است و کسی با به بازار آمدن ترجمه‌ی کتابی از کانت یا هگل مژه برهم نمی‌زند. فمینیست‌های اسلامی که در کالیفرنیا آموزش دیده‌اند، شانس عالی برای کسب مقام در دولت [اسلامی] دارند، و حتی این شانس را دارند که به عنوان پلیس نهی از منکر زنان را به خاطر پیدا بودن طره‌ی موئی در خیابان تنبیه کنند. در حقیقت، زنان طبقات عامه گام‌های بزرگ‌تری در تحصیل و آموزش حرفه‌ها برداشته‌اند تا مادران‌شان در زمان حکومت سکولار و غرب‌گرای شاه پیش از انقلاب [۱۷۹]. کل بافت سیاسی آمیزه‌ی به خصوصی است از دموکراسی و الهیات، قدرت‌پرستی و پوپولیسم، آبادگرداری و محافظه‌کاری‌ی افراطی‌ی اجتماعی. منطقی هم می‌توان گفت که اگر غرب و اسرائیل جلوی افراطی‌ترین فراکسیون‌های درون رژیم را می‌گرفتند و نمی‌گذاشتند که پیوسته خطر آشکار غرب را تکرار کنند تا بتوانند مردم را به پشتیبانی از دولت ملی متحد سازند و جلوی انتقاد را بگیرند، شانس پیروزی نیروهای داخلی‌ای زیاد بود که برای دموکراتیزه کردن و سکولاریسم مبارزه می‌کنند.

در این‌جا هم مسأله نه دفاع از روحانیون ایرانی بلکه صرفن توضیح تفاوت اوضاع و احوال خاصی است که "بنیادگرایی‌های" افغانستان و ایران در آن رشد یافته‌اند. می‌توان نمونه‌ی ترکیه را هم مثال آورد. در ترکیه حزب اسلامی حاکم که با اکثریت قابل اتکائی حکومت می‌کند، در آغاز در محیط سرمایه‌داران کوچک شهرک‌های منطقه‌ای، مخصوصن شهرک‌های ساحل شرقی، نیرو گرفت. این سرمایه‌داران که از سلطه‌ی سرمایه‌ای که پایگاهش در استامبول بود، به خشم آمده بودند، حالا دیگر حتی در استامبول به اندازه‌ی کافی نیرومند شده‌اند که آن سلطه و سروری پیشین را به شدیدترین وجه به چالش کشند. در این روند، اسلام‌گرایی آن‌ها را میتوان با مسیحیت دموکرات مسیحیان آلمان کاملن قابل قیاس دانست.

### نابودی سکولاریسم در شرق و غرب

بررسی دقیق نقشه‌ی کشورهای اکثرن مسلمان طی سال‌های پس از جنگ جهانی دوم - بین سال‌های ۱۹۴۵ و ۱۹۶۵ - نشان‌دهنده‌ی آنست که اغلب جوامع اسلامی، از اندونزی تا الجزیره، به استثناء عربستان سعودی و شیخ نشین‌های خلیج، نسبت به ایده‌های کمونیستی، مارکسیستی و عمومن سکولار بی نهایت نظر مساعد داشته‌اند. بین سال‌های اواسط دهه‌ی شصت (کودتا در اندونزی، نابودی فاجعه بار ارتش سکولار عرب در سال ۱۹۶۷ و غیره) و اواخر دهه‌ی هفتاد (انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۸ در ایران، آغاز جهاد افغان در سال ۱۹۷۹-۱۹۸۰) جهان پیشین که سکولاریسم در آن غالب بود و چپ در موضعی تهاجمی قرار داشت، به بحران عمیقی گرفتار شد، در عین حال کل نظام حکومتی به سیطره‌ی رقابت بنیادگرایی‌ی ایران و عربستان سعودی درآمد. چرخش شگرف در ایران پس از سه ربع قرن جنبش‌های نوگرا، سکولار و

ضدسلطنتی‌ی چپ کمونیستی و ناسیونالیست‌های سکولار به سوی نخبگان انقلابی روحانی، در واقعیت، از پیشروی عربستان سعودی از موجودیتی بی ثبات در حاشیه‌ی تاریخ اعراب- تاریخی که تحت سلطه‌ی انگیزه‌های نوگرایانه در سراسر جهان عرب قرار داشت- به مرکز فرماندهی آن جهان احتمالن کمتر شگرف و عجیب است. زمانی‌که اسرائیل در سال ۱۹۶۷ نیروهای نظامی ناصر را منهدم کرد، به همراه آن ناصریسم را نیز شکست داد که جریان ملی‌ی سکولار و سوسیالیستی اقتدارمدار در جهان عرب بود و در نتیجه توازن قوا بین مصر شکست خورده و دچار کابوس - در مرکز اسلام مدیترانه‌ای‌ی شهری- و پادشاهی‌ی وهابی‌ی پاک‌دینانه‌ی سلطنتی بیابان نشین عربستان سعودی بر هم خورد. برای نخستین بار، احتمالن طی یک هزاره، اسلام بیابان و واحه‌ها بر اسلام جهان- میهن شهرهای بزرگ (قاهره، دمشق، بغداد، بیروت، حلب و شهرهای فلسطین اشغالی)، سواحل و دره‌های حاصل‌خیز( نیل، دجله و فرات) غلبه پیدا کرد.

در سال ۱۹۹۰ (عقب نشینی شوروی از افغانستان و فروپاشی منظم آن. سقوط دولت کمونیستی در کابل و ظهور نخستین رژیم اسلام-گرا در تاریخ مدرن آن کشور تحت قیمومت آمریکا) همان نقشه‌ی کشورهای اکثرن مسلمان زیر سلطه‌ی آن چیزی قرار گرفت که برنارد لوپس "احیای دوباره‌ی اسلام" نامید و هانتینگتن آنرا درگیری بین اسلام و غرب مسیحی- یهودی توضیح می‌دهد. شاید توضیح همه‌ی این‌ها - چرخش تاریخی و فاجعه‌بار از چپ نیرومند سکولاری که موضع تهاجمی داشت به رشد سریع اسلام‌گرایی به مثابه نیروی غالب- با مراجعه‌ی سریع به رویدادهای خاصی کمک کننده باشد.

- در سال ۱۹۴۸ فرماندار مستعمره بریتانیا در تهران به وزارت امور خارجه [انگلیس] در پیام رسانی محرمانه می‌نویسد که [حزب] "توده ضرورت انقلاب را منتفی می‌داند زیرا موضعش قدرت‌گیری از طریق صلح آمیز است. در آن زمان "توده" با همه‌ی یال و کوبالش حزب کمونیست ایران بود. در تصور هیجان زده‌ی فرماندار مستعمره‌ی بریتانیا، حزب توده می‌رفت که قدرت را به دست بگیرد. اما همان‌گونه که رویدادها نشان داد، این جبهه‌ی ملی‌ی لیبرال و سکولار به رهبری مصدق بود که دولت را تشکیل داد، تلاش کرد نفت را ملی کند و در رابطه با این قضیه با سلطنت درگیر شد. در این‌جا نکته این است که همانند اوائل دهه‌ی پنجاه، فضای سیاسی ایران تحت سلطه‌ی کامل کمونیست-ها و دمکرات‌های لیبرال یا سکولاری قرار داشت که در بسیاری مسائل با یک‌دیگر مخالف ولی در نوعی ناسیونالیسم اقتصادی رادیکال متحد بودند. کودتائی که سیا در سال ۱۹۵۳ طراحی کرد، آن ناسیونالیسم اقتصادی را شکست داد، سلطنت را احیا و نیروی امنیتی‌ی داخلی سفاک ساواک را به وجود آورد. کمونیست‌ها و دمکرات‌های لیبرال سرکوب شدند و خلاء گسترده‌ای به وجود آمد که اپوزیستون روحانی در آن سلطه پیدا کرد. روحانیت - که خود ترکیبی بود از "جنح چپ" هم‌چون آیت‌الله طالقانی و "جنح راست" هم‌چون آیت‌الله شریعتمداری و در عین حال، "رادیکال‌هایی" چون علی شریعتی و (روشنفکر توده‌ای سابق) جلال آل احمد- خلاء را پر کردند و سرانجام به رهبری آیت‌الله خمینی انقلاب ۱۹۷۸ را به ثمر رساندند. در این‌جا همه نوع پیچیدگی دیده می‌شود و ساختارهرمی‌ی ویژه‌ی نهاد روحانیت شیعه خود یکی از این عوامل است، اما به طور کلی می‌توان گفت که همانند کودتای سال ۱۹۵۳، سیا، هیچ کس احتمالن نمی‌توانسته پیش-گوئی یا پیش‌بینی کند که ایران ربع قرن بعد انقلابی اسلامی را تجربه می‌کند.

- همین‌طور هم اندونزی، بزرگ‌ترین کشور مسلمان جهان، مشخصه‌اش در سال ۱۹۶۵ این بود که بزرگ‌ترین حزب کمونیست پس از چین و شوروی را داشت و کشور را سوکارنو رهبری می‌کرد که یک رهبر جنبش ضد استعماری و یکی از معماران اصلی جنبش غیر متعهدها بود. سوکارنو علاقمند بود در سخنرانی‌هایش به اسلام اشاره کند همان‌طور که نهر و مشتاقانه به ره‌آورد‌های دین هندو و بودیسم هندوستان کلاسیک توسل می‌جست، اما سیاست اندونزی تقریبین به طور کامل سکولار بود، آن‌هم کشوری که در آن فرهنگ اسلامی همه

گیر بود، فرهنگی که با دین هندو و حتی عناصری از بودیسم همراه بود و در آن کشور ریشه‌ی عمیق‌تری داشت تا اسلام در هندوستان. سپس کودتای ضد کمونیستی و ضد ناسیونالیستی سال ۱۹۶۵ فرا رسید که بزرگ‌تری حمام خون کمونیست‌ها در تاریخ بعد از جنگ جهانی دوم را به وجود آورد، قتل عام بیش از یک میلیون را به دنبال داشت و به دیکتاتوری سوهارتو منتهی شد. نوع اندونزی‌ای که هم اکنون با آن روبروئیم - اسلامی مشخص راستین و پایبند اما به لحاظ سیاسی معتدل در راس و جریان‌ات مستبده و هزاره باور در سطوح پائین‌تر جامعه - نتیجه‌ی مستقیم آن چیزی‌ایست که ارتش در ابتدا نابود کرد و آن چیزی که پس از آن اجازه داد رشد کند.

- همین‌طور بود جریان مصر سال‌های ۱۹۴۸-۱۹۵۲. اساسن در آن سال‌ها چهار مرکز قدرت وجود داشت یا به وجود می‌آمد: قصر، مرکز متعادل لیبرال و ناسیونالیست که می‌توان در معنای گسترده‌ای نماد آن را "وفد" دانست، کمونیست‌ها و اخوان المسلمین (برادری اسلامی)، کودتای نجیب و ناصر که رژیم ناسیونال، سکولار و استبدادی ناصر از آن سر بر آورد، همه‌ی این مراکز قدرت را نابود کرد و آنچه از آن‌ها باقی ماند را مطیع خود ساخت. اوج موفقیت رژیم جدید ملی کردن کانال سوئز در سال ۱۹۵۶ و ایستادگی پیروزمندانه در مقابل تجاوز بریتانیا-فرانسه و اسرائیل بود. بین آن اوج پیروزی و افول رژیم پس از شکست سال ۱۹۶۷، سید قطب، قهرمان ادعائی‌ی جریان‌ات سیاسی ی سنی ی مطلق‌گرای امروزی، بدار آویخته شد که بر جامعه [مصر] تأثیرآئی چندانی نداشت. پس از آن در سال ۱۹۶۷ اسرائیل به مصر حمله کرد، ارتش مصر را نابود و سینا را به اشغال خود درآورد. تحقیر ناصر، تغییر اساسی در توازن قوا در جهان عرب، از مصر ناصر تا سلطنت وهابی عربستان سعودی و سر برآوردن جماعت اسلامی معروف ("جوامع اسلامی" از قبیل تکفیر و الحجره) از کوران این حوادث که مسئول قتل سادات بودند و هم اکنون بر بخش رادیکال‌تر قلمرو سیاسی مذهبی مصر سلطه دارند و به همراه آن احیاء اخوان المسلمین، حزب معتدل پاکدینانی که اکنون، به رغم سفاکی‌های افراطکارانه و تقلبات انتخاباتی رژیم مبارک، متحد محبوب امریکا در بخش غیر سلطنتی جهان عرب، بر متن سیاست انتخاباتی سلطه دارد.

به این نمونه‌های فشرده اما روشن و آشکار میتوان نمونه‌های بسیاری افزود. هریک را می‌توان با تفاوت‌های ظریف، جزئیات و درک پیچیدگی و تناقض آن غنی ساخت. هر یک موضوع مطالعاتی است که حجم یک کتاب را می‌طلبد. برخی ازین‌ها بسیار هم مفیدند. در این‌جا اجازه دهید به بازی خطرناک خلاف واقعیت بپردازیم: داستان بیهوده و ملال آور این‌که چه پیش نیامد که ممکن بود پیش بیاید. فرض کنید سیا درایران کودتا براه نمی‌انداخت و به کمونیست‌ها و ناسیونال لیبرال‌ها اجازه داده بودند نقش خود را در سیاست ایران بازی کنند. در چنین صورتی شاه یا به دست اتحاد کمونیست - لیبرال‌ها یا به دست یکی از آن نیروهای سکولار اما نه روحانی سرنگون شده بود. در آن صورت چه نوع ایرانی می‌داشتید؟ همین‌طور هم،

فرض کنید کودتای موفق در اندونزی اتفاق نیافتاده بود، از نیروهای سیاسی سکولار، کمونیست و ناسیونالیست‌های ضد امپریالیست حمام خون براه نینداخته بودند و رژیم سوهارتوئی وجود نداشت.

آیا اندونزی لیبرال‌تر یا چپ اما، بی تردید، سکولار و مترقی‌ای نمی‌توانست وجود داشته باشد که با جنبش نزدیکی بین دین‌ها در صلح صفا به سر برد و نه شاخه‌ی القاعده در آن‌جا وجود داشته باشد، نه قتل عام بالی و امثال آن؟

فرض کنید، برای مثال، در سال ۱۹۵۴ مصری وجود داشت که می‌گذاشتند با پویایی درونی خود راه خویش را در دنیا پیدا کند. طبق اتفاقاتی که در مصر رخ داد، می‌دانیم که رژیم ناصر که ادعا می‌شد سوسیالیست است، در بهترین حالت چیزی بیش از کاریکاتور سوسیالیسم نبود و ناسیونالیسم‌اش عمیقن به استبداد آغشته بود. اما دریک بررسی‌ی خلاف واقعیت مصر ناصری را فرض کنید که به طور دائم از کابوس احتمال حمله‌ی واقعی یا دست کم توطئه‌ی براندازی از خارج رنج نمی‌برد، مصر ناصری که مجبور نبود عمده‌ی درآمد ملی خود را

صرف تجهیزات نظامی کند، به طور دائم در وضعیت جنگی به سر نبرد، با جنگ ۱۹۶۷ مواجه نباشد و آن شکست قاطع را نخورده باشد. اسلام-گرائی‌ای که به دنبال آن شکست پا گرفت اتهامی را علیه ناصر مطرح کرد که هنوز بی پاسخ مانده است: این‌که ناصر در هدایت پیروزمندانه‌ی اعراب علیه اسرائیل، حفظ حیثیت مصر و سرزمین آن و جلوگیری اسرائیل از اشغال بقیه‌ی سرزمین‌های فلسطین کاملن شکست خورده است. به این اتهام پاسخی داده نشد زیرا اتهام درستی بود. و اسلام‌گرایان پس از ثبت این اتهام بی پاسخ، قول نجاتی را دادند که بر مبنای هزاره‌باوری به آن معتقدند: ما به شما- شما مصریان، عرب‌ها و شما مسلمانان هر کجا که هستید- آنچه را ناصر نتوانست بدهد، تحویل خواهیم داد و ما موفق خواهیم شد زیرا خدا با ماست، اما، او، پروردگار، با ناصر نبود به این دلیل که او سکولار بود و مختصر این‌که او کافر بود. در شرایط سر در گمی اجتماعی بی‌نهایتی که شکست سال ۱۹۶۷ به وجود آورده بود، آن قول نجات کارگر افتاد و بسیاری از جوانان را آن نوع فرجام شناسی با خود همراه کرد. زمانی که یک دهه بعد قاتلین سادات محاکمه شدند، بخش قابل ملاحظه‌ای از آن‌ها گفتند که در جوانی طرفدار ناصر بوده‌اند و پس از شکست سال ۱۹۶۷ به دنیای سیاسی اسلام‌گرایان پیوسته‌اند. در ضمن، ناصر در سال ۱۹۷۰ به خارطوم سفر کرد، با پادشاه سعودی قرارداد صلح امضا کرد و در شرایطی نبود که از فلسطینیان در مقابل قتل عامی حمایت کند که در سال ۱۹۷۱ در اردن در نبرد قدرتی که بین سلطنت متمایل به غرب و سازمان آزادی بخش فلسطین سکولار پیش آمده بود. پس از آن قتل عام، پس از قتل عام صبرا و شتیلا در جریان حمله اسرائیل به لبنان در سال ۱۹۸۲ و بخصوص پس از قرار داد اسلوی سال ۱۹۹۳ که ایالات متحده حامی آن بود، اسلام‌گرائی در بین فلسطینیان روز به روز قدرت بیش‌تری پیدا کرد. در این روند سازمان آزادی بخش فلسطین ابتدا از توش و توان انداخته شد و سپس کاریکاتوری از آن باقی ماند که با فساد همیشگی که داشت خود را از دورن تضعیف کرد. آن زمان بود که خلاء به وجود آمده را حماس پر کرد.

اما برای این‌که در تاریخ خلاف واقعیتان، مصری را تصور کنیم که در آن بسیاری از سکولارها سال گذشته در نتیجه‌ی شکست سال ۱۹۶۷ به اردوی اسلام‌گرایان نییوستند، باید اسرائیل متفاوتی را نیز تصور کنیم: مثلن نوع اسرائیلی که مارتین بوبر زمانی از آن دفاع می‌کرد. ظاهرن بوبر براین باور بوده است که اهمیت صرف هولوکست در اروپا لازمه‌اش آنست که یهودیانی که جان سالم بدر برده‌اند وطنی برای خود پیدا کنند که زندگی فارغ از قوم کشی‌ها در آنجا برای‌شان تضمین شود. اما به نظر می‌رسد او هم برخلاف بن‌گورین براین باور بوده است که یهودیان هرگز در فلسطین به صلح و امنیت پایدار نمی‌رسند اگر قبول نکنند که به آن‌جا رفته بودند تا سر زمین ملت دیگری را اشغال کنند، و این‌که آن ملت دیگر هم حقوق قانونی خود را داشتند که تاریخش به پیش از مهاجرت یهودیان برمی‌گردد و اینکه بنابراین عدالت حکم می‌کند که یهودیان با همسایگان خود در صلح و آرامش زندگی کنند، همسایگانی که حقوقی مطلقن برابر با آنها دارند. بسیاری از یهودیان آن زمان به نوع معین ناسیونالیسم پراکنده‌ی اروپائی‌ی عمیقن تردید داشتند، ناسیونالیسمی که در پی دولت-ملتی بود که به لحاظ قومی خالص باشد و همین‌طور به ناسیونالیسم اکثریت باوری که به دنبال مزایای ویژه‌ی برای یک اکثریت قومی-مذهبی در محدوده‌ی یک کشور بود. صهیونیسم دقیقن همان نوع ناسیونالیسم پراکنده‌ی اروپائی‌ی بود. بسیاری از یهودیان ضد صهیونیست آن‌زمان بی تردید جماعت یهودیانی را در اسرائیل یا فلسطین تصور می‌کردند که خود را نه غربی‌هایی بدانند که به لحاظ جسمی خارج از اروپا زندگی می‌کنند بلکه ملتی که ضروری است به مثابه ملت شرق میانه‌ی جدید یا قدیم که در بین ساکنین قدیمی این سرزمین زندگی می‌کنند، اخلاق جدید تعلق داشتن را بیاموزند.

مختصر این‌که برای تازه واردین به این سرزمین کهن، هم‌زیستی یهودی-عرب نیاز به نرمش بسیار در تصفیه‌ی ناسیونالیسم صهیونیستی دارد. نه وابستگی و تعریف خود بر متن هویت اولیه‌ی مذهبی-قومی یعنی یهودیت نفوذناپذیر، بلکه زیست مدرنی که آزادانه گزین شده باشد و

۸- " برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی " اثر ساموئل پی هانتینگتن ص ص ۲۰ و ۲۱ سال ۱۹۹۶. نیویورک: نشر سیمون وشوستر. ۹- ایضا. ص ۲۸ نگاه کنید به ص ص ۳۶ و ۴۶. ۱۰- مخصوصن نگاه کنید به اثر اروند آبراهیمیان تحت عنوان: "ایران بین دو انقلاب" پرنیستن: نشر پرنیستن، سال ۱۹۸۲. \* این مقاله، قرار است همراه مقالات دیگری تحت عنوان: "اسلام سیاسی و غرب" توسط نشر بیداران در شهر هانور آلمان منتشر شود. \*

### لوسین گلدمن:

ایمان مارکسیستی یعنی ایمان به آینده‌ای تاریخی که انسان‌ها خود خواهند ساخت. یا به‌تر بگوییم ما باید با فعالیت خود بسازیم. استعلائی که عینیت این ایمان است نه ماوراطبیعی است نه فراتاریخی؛ که فرافردی است؛ نه بیش و نه کم. بی آن که بخواهیم مارکسیسم را مسیحیت‌گونه کنیم.

خدای پنهان



## مارکس،

## جهانی‌شدن و منطق سرمایه

۱۴ مارس ۲۰۰۸ صد و نودمین سالگرد تولد کارل مارکس بود و ۵ ماه مه هم صد و پنجمین سالگرد خاموشی او. این مناسبت‌ها به ویژه برای محافل علمی، سیاسی و رسانه‌ای اروپا و آلمان انگیزه‌ای بودند که دوباره در اندیشه‌ها و آموزه‌های مارکس درنگ و بازنگری کنند و روزآمدی یا کهنگی آنها را به بحث بگیرند. در همین راستا، روزنامه‌ی آلمانی نویس دوپچلند در شماره‌ی ۵ مه خود مصاحبه‌ای دارد با اسکار نگت ( Oskar Negt) فیلسوف و جامعه‌شناس صاحب‌نام آلمان و از او در باره‌ی میزان کارآیی اندیشه‌های مارکس برای تبیین مناسبات جهان کنونی پرسیده است.

برخاسته از رنج و بدبختی اروپای گذشته و تعلق آسیای غربی حال. آنچه از چنین زیستی حاصل می‌شود، دولت دموکراتیک سکولار چند قومی‌ایست که یهود، مسیحی و مسلمان را بیک سان در نظام حکومتی‌ای دربر می‌گیرد که به نژاد یا مذهب امتیازی نمی‌دهد- بگوئیم خانه‌ی گشوده‌ی همیشگی. اسرائیل چیست، چه باید باشد، چه می‌تواند باشد؛ مساله اساسن به آنجا مربوط می‌شود و حل آن هم بنابراین به طور عمده در همان جاست.

بنابراین، فرض کنید که بررسی اسلام و اسلام‌گرایی نه از تعلق داشتن اولیه و ازلی بلکه از سست بنیانی‌ی زمان حالی آغاز شود که چنان از عدالت سکولار محروم است که انسان شیوه‌ی هدفمندی که خود را جزء آن یا متعلق به آن بداند، سراغ ندارد. کثرت محض شرایط نا مطلوبی که همه نوع رشد سرطانی در آن ممکن می‌شود. شیوه‌ی دیگری که می‌توان این قضیه را بیان کرد، این‌که زمانی‌که افراد بشر وظیفه‌ی اداره‌ی امور جهان مادی را به عهده گرفتند، این ادعا را نیز داشتند که می‌توانند عدالت را اجرا کنند، عدالتی کامل‌تر از آنی که انحصارگران رنگارنگ کتب مقدس ارائه می‌دهند. جهان سکولار باید نه یک بار بلکه دوبار عادل باشد: در محدوده‌ی آنچه برای خود تعریف کرده است و برای خنثی کردن این ادعا که خدا عدالت برتری را می‌توانسته است داده باشد. بدین معنی که جهان سکولار باید برای انسان به اندازه‌ی کافی عدالت داشته باشد تا مجبور نباشد به طور دائم به عدالت خدا درمقابل بی‌عدالتی دنیوی متوسل شود. می‌توان گفت، سیاست برابری‌های رادیکال.

### یادداشت‌ها:

\* اعجازاحمد روشنفکر برجسته‌ی مارکسیست و استاد دانشگاه دهلی ی نو در هندوستان است. او در باره‌ی تئوری‌ی سیاسی و فرهنگی، استعمار و امپریالیسم کتاب‌های زیادی نوشته است و در دانشگاه‌های هندوستان تدریس می‌کند. از جمله آثار او: " طبقه، ملت و ادبیات"، "دودمان‌های زمان حال: ایدئولوژی و سیاست در آسیای جنوبی [معاصر]" و "افغانستان، عراق و امپریالیسم زمان ما" را میتوان نام برد. درضمن اعجاز احمد از نویسندگان ثابت مجله‌ی فرونتاین درهندستان است و در این مجله مقالات فراوانی درباره‌ی تحولات سیاسی در امریکای لاتین نوشته است.

۱- روزنامه‌ی " نوول ابرواتوز" ژانویه‌ی ۱۹۹۸ ص ص ۱۵-۲۱. برژینسکی گفت: " روزی که شوروی‌ها ازمرز عبور کردند به پرنیست کارت گرفتیم؛ حالا فرصت بدست آمده است که جنگ ویتنام اتحاد جماهیر شوروی را برای آن بوجود آوریم... مهم‌ترین مساله برای تاریخ جهان چیست؟ طالبان یا فروپاشی امپراطوری‌ی شوروی؟ مشتی مسلمان تحریک شده یا رهائی‌ی اروپای مرکزی و پایان جنگ سرد؟

۲- در مورد تامل اولیه و قاطع در رابطه‌ی با هویت اسلامی و شرایط مهاجرت به جوامع پیشرفته‌ی سرمایه‌داری- دراین مورد بریتانیا- نگاه کنید به مقدمه‌ی: " فرهنگ" اسلامی و قبیله‌ی اروپائی" در اثر عزیز العزمه تحت عنوان "اسلام و مدرنیته" لندن: ورسو. سال ۱۹۹۲.

۳- ترجمه‌ی واتیکان ازسخنرانی اصلی: "سه مرحله در برنامه‌ی یونانیت‌زدائی" را می‌توان در آدرس زیر مطالعه کرد: [www.zenit.org](http://www.zenit.org)

۴- ایضا. حکم قرآن "لا اکراه فی الدین." (سوره‌ی ۲:۲۵۶) را قضات اسلامی به کرات برای این مثال می‌آورند که مشخص کنند یک حاکم مسلمان چه حمایت‌هائی موظف است به تابعینش بدهد که دارای مذاهب دیگری هستند.

۵- در مقاله‌ی "راچینگر پیرامون ترکیه درجامعه‌ی اروپائی، سکولاریسم اروپائی" در روزنامه‌ی "کاتولیک ورلد نیوز" ۱۱ اگوست ۲۰۰۴ قابل دسترس در آدرس‌زیر: [www.cwnews.com](http://www.cwnews.com)

۶- "سه مرحله دربرنامه‌ی یونانیت‌زدائی".  
۷- نقل در مقاله‌ی پال کوکوسکی تحت عنوان: "از بیجالش طلبیدن کلیسا بپرهیزید" مندرج در روزنامه‌ی "کاتولیک نیوز تایم" اول دسامبر ۲۰۰۲.

- شیوه تفکر مارکسی به این خاطر مغضوب و منکوب شده بود که مخالفانش برای بی‌اعتبار کردن آن می‌توانستند به روندها و رویدادهای معینی استناد کنند، برای مثال به دادگاه‌های نمایشی دوران استالین و یا دادگاه‌های مشابه در اروپای شرقی در سال‌های بعد. و خوب طبعاً برای بسیاری این سوال پیش می‌آمد که سوسیالیسم یعنی این؟ رودولف بارو که اصطلاح «سوسیالیسم واقعاً موجود» ساخته و پرداخته‌ی اوست می‌گفت که نظام‌های شوروی و مشابه، «سوسیالیسم در شکل نخستین» آن اولین تجربه در این زمینه هستند، حرفی که تنها اغراق بود و به کار توجیه آن نظام‌ها می‌آمد. در واقعیت امر، آن رژیم‌ها نظام‌هایی اقتدارگرا بودند که آزادی‌های مدنی که را مارکس خواهان انتقالشان به جامعه‌ی سوسیالیستی بود خفه و نابود کردند.

بر این اساس، من می‌توانم تصور کنم که امروز برخورد آزادانه‌تر و راحت‌تر با اندیشه‌های مارکس از شانس و زمینه‌ای به مراتب مساعدتر از ۲۰ یا ۳۰ سال پیش برخوردار است. دیگر لازم نیست که این اندیشه را به مجموعه‌ای از احکام جزمی بدل کنیم، بلکه مسئله بر سر این است که تفکرات و اندیشه‌های کسانی مانند ماکس وبر که بسیار در باره‌ی ساختارهای قدرت و اقتدار تامل کرده است یا درک و دریافت‌های افرادی همچون آدرنو و هورکهایمر را با آموزه‌های انسان‌گرایانه مارکس تلفیق کنیم.

در این میان برخی از اندیشه‌های مارکس برای عناصری از احزاب محافظه‌کار آلمان نیز جالب و جذاب شده‌اند.

- شما کافی است که به سخنان کسی مانند هاینر گایسلر، دبیرکل سابق حزب دمکرات مسیحی توجه کنید. چپ‌تر از حرف‌های او نخواهید یافت. و یا زمانی که متخصصان علوم انسانی مانند جامعه‌شناس فقید، اسوالد نل-برونینگ یا فریدلهم هنگس‌باخ به تبیین و تبلیغ آموزش‌های اجتماعی شاخه‌ای از مسیحیت کاتولیک مسیحیت می‌پردازند، راهبردهایی ضد سرمایه‌دارانه ارائه می‌کنند که از درک و دریافت‌های سوسیال‌دمکرات‌های معاصر رادیکال‌تر است. و خوب در چنین حالتی من با فریدلهم هنگس‌باخ بهتر قادر به تفاهم هستم تا با بسیاری از سوسیال‌دمکرات‌ها.

اندیشه‌های مارکس چه در زمان حیاتش و چه به ویژه پس از مرگ او پیوسته آماج انتقادهای متفاوتی بوده‌اند. کدام یک از این انتقادهای برحق و درست بوده‌اند؟

- این که مارکس در نقش رهایی‌بخش نیروهای مولده و پیشرفت تکنیک اغراق کرده است، یکی از انتقادهای برحق است که به او وارد می‌شود. این پیش‌بینی مارکس که چالش بین رشد نیروهای مولده و مناسبات تولیدی همچون ماده‌ی منفجره و عامل تحولات انقلابی عمل خواهد کرد درست از کار درنیامد، بلکه نیروهای مولده مناسبات تولیدی خاص خود را به وجود آوردند. تئودور آدرنو خیلی زود توجه‌اش به درک نادرست مارکس از تناقض میان نیروهای تولیدی رشد یافته با مالکیت خصوصی و مناسبات تولیدی سنتی جلب شد. این انتقاد به مارکس جریبی از به اصطلاح «مارکسیسم غربی» است که کسانی مانند موریس مرلو پونتی در فرانسه یا کارل کرش در آلمان نمایندگان آن به شمار می‌روند.

تا چه حد «سرمایه»، اثر معروف مارکس از گذر زمان سربلند و معتبر بیرون آمده است؟

- سرمایه همچنان اثری معتبر باقی مانده است. سوال اما این است که یک جامعه تا چه حد می‌تواند نماد بارزی از قوانین مارکس باشد. من خطر را در این می‌بینم که جامعه‌ی کنونی ما بیش از پیش بر اساس منطق سرمایه‌داری سمت و سو داده شود و حیطه‌ی اختیارات و قدرت مانور دولت هر چه بیشتر محدود گردد، امری که بنا به تجربه، همبستگی و انسجام اجتماعی را دستخوش تهدید و واگرایی می‌کند. چنین روندی قبل از همه، به ایجاد نوع پست‌تری از روابط و مناسبات سیاسی می‌انجامد، و

اسکار نگت دکترای خود را نزد تئودور آدرنو، چهره‌ی سرشناس مکتب فرانکفورت گرفته و مدتی دستیار یورگن هابرماس بوده است. او تا سال ۲۰۰۲ در دانشگاه هانوفر آلمان به تدریس فلسفه و جامعه‌شناسی مشغول بود و در حال حاضر نیز همچنان به نوشتن و انتشار کتاب در باره‌ی مسائل مختلف فلسفی و اجتماعی ادامه می‌دهد. «مارکس و کانت، یک بحث تاریخی»، «مدرنیزاسیون با شاخص ازدها، چین و افسانه اروپایی مدرنیته»، «۱۹۶۸، روشنفکران سیاسی و قدرت» و «انسان سیاسی» از جمله آثار معروف اسکار نگت هستند.

در زیر ترجمه‌ی مصاحبه‌ی نویسنده با اسکار نگت را می‌خوانید.

احمد سمایی

[samayee@web.de](mailto:samayee@web.de)

«یا الله! من دوباره اینجا هستم». این عنوان کتابی است از مجموعه‌ای به نام «مارکس در کاریکاتورها». آیا آموزه‌های این فیلسوف اهل تری‌یر، بیست سال پس از سقوط سوسیالیسم دولتی دوباره سربرآورده و قابل اعتنا شده‌اند؟ یا او و آموزه‌هایش در این سال‌ها اصولاً غایب نبوده‌اند؟

- واقعیت این است که مارکس هیچگاه غایب نبوده است. تلاش این بود که میان او و آموزه‌هایش از یک سو و نظام‌های اقتدارگرا و تمامیت‌خواهی که ۲۰ سال پیش فروپاشیدند از سوی دیگر، رابطه‌ی این همانی برقرار شود. اینک اما، شمار پیوسته بیشتری از انسان‌ها درمی‌یابند که آن نظام منقرض شده زاده‌ی دیدگاه مارکس در باره‌ی سوسیالیسم نبود، بلکه برعکس، مخالفت و پایبندنماندن به آن آموزه‌ها مبنای راهنمای ایجاد آن نظام شد.

از نظر شما دلایل اصلی احیای توجه به آموزش‌های مارکس کدام‌ها هستند؟

- در وهله‌ی اول شکلی از سرمایه‌داری که ما امروز با آن مواجه هستیم. آنچه که در حال حاضر جریان دارد عبارت است رسوخ مناسبات سرمایه‌داری به همه‌ی عرصه‌های حیات اجتماعی که خود را در شکل تجاری شدن، خصوصی شدن و حتی غارت سرمایه‌های عمومی جامعه نشان می‌دهد. بازار و تجارت همیشه کنه و هویت سرمایه‌داری را تشکیل می‌داده است، ولی در حال حاضر تفاوت در این است که دیگر هیچ سد و مانعی برای تاخت و تاز سرمایه وجود ندارد. ما اینک با اعمال روابط سوداگرانه و خصوصی‌سازی‌های بی‌حد و مرز در همه‌ی گستره‌ها و در مورد همه‌ی سرمایه‌های اجتماعی و اقتصادی مواجه‌ایم، به گونه‌ای که می‌توان از یک «جنون خصوصی‌سازی» سخن گفت.

در واقع برای اولین بار، سرمایه به همان نحوی عمل می‌کند که مارکس در اثر معروف خود، کتاب «سرمایه» توصیف کرده یا آن گونه که در «مانیفست کمونیست» و سایر آثار اولیه‌ی مارکس آمده‌اند: سرمایه در گستره‌ای به وسعت جهان عمل می‌کند، آن هم بدون هیچ سد و مانعی. گلوبالیزاسیون، بر خلاف تصور رایج نه به معنای ایجاد ساختار جدیدی از سرمایه، بلکه به معنای آزادی مطلق سرمایه در حرکت و چرخش در جهان است. این پدیده همراه است با قطبی شدن هر چه بیشتر جوامع و تشدید شکاف میان فقر و غنا و میان مراکز و حواشی در کشورهای سرمایه‌داری. در چنین شرایطی انسان‌های بیشتری به این درک و دریافت می‌رسند که «سرمایه‌داری جدید» به معنی احیای مناسبات طبقاتی گذشته است. تا ۲۰ سال پیش نظام‌های اروپای شرقی این عملکرد بازدارنده را داشتند که سرمایه‌داری برای پرهیز از جذاب کردن آنها بی‌محابا تاخت و تاز نکند و زمینه را برای رشد ایده‌های آنها در غرب فراهم نیاورد. اینک اما آن نظام‌ها خاک شده‌اند و سرمایه‌داری بی‌محابا می‌تازد.

آیا می‌توان گفت که اندیشه‌های مارکس تازه بعد از رهایی‌شان از قیدوبند استفاده ابزاری نظام‌های تک حزبی شرق اروپا، امکان یافته‌اند کشش و قدرت تاثیرگذاری واقعی خود را به اثبات برسانند؟

این هم یکی از نقاط کور در تجزیه و تحلیل‌های مارکس است. البته می‌توان بسان گذشته همچنان مدعی شد که دولت نهاد مشترک طبقات حاکم و در خدمت منافع آنهاست. منتهی در عرصه‌ی واقعیت این فرمولبندی مارکس نیز به نوعی، نادرست و فاقد موضوعیت از کار درآمده است.

از طرفی، جایی که قوانین بازار بی‌هیچ حصر و محدودیتی حاکم باشند، تهدیدهای عمده‌ای برای ساختارهای سیاسی - دمکراتیک به وجود می‌آیند. به عبارت دیگر، میان سرمایه‌داری و جامعه‌ی بورژوازی مبتنی بر حقوق مدنی نمی‌توان لزوماً رابطه‌ی این‌همانی برقرار کرد، زیرا نباید از یاد برد که یکی از ویژگی‌های چنین جامعه‌ی این است که با قوانین خود از حقوق بشر و حقوق مدنی در برابر مطلق‌گرایی و یکه‌تازی قوانین بازار حفاظت و حمایت می‌کند. حال اگر حقوق بشر و حقوق مدنی پیوسته محدودتر و محدودتر شوند، آنگاه سرمایه‌داری با هر نوع دیکتاتوری و نظام اقتدارگرایی قابلیت تلفیق و همزیستی می‌یابد.

هانس ماگنوس انتسنبرگر، نویسنده و اندیشمند نامدار آلمان، گفته است، در باره‌ی مارکس قدیم هر چه جور که دلتان خواست بیاندیشید، ولی تحلیل و پیش‌بینی او در باره‌ی جهانی‌شدن نوع‌آمیز است.

- این حرف انتسنبرگر، کاملاً درست است. جوهر و ماهیت انکشاف و گسترش سرمایه‌داری در منطق سرمایه نهفته است. در واقع چنین خصیصه‌ای عارضی و از بیرون به ویژگی‌های سرمایه اضافه نشده، بلکه جوهر و طبیعت آن است. این نظر مارکس در «مانیفست کمونیستی» که سرمایه به هر جای جهان که بتواند نفوذ و دخول خواهد کرد، در شرایط گلوبالیزاسیون امروز جنبه‌های محتمل‌تر و واقعی‌تری به خود گرفته است. صد البته نمی‌توان مناسبات کنونی جهان را منحصرأ با تئوری‌های مارکس تبیین و تشریح کرد، ولی برای مثال آنچه که اینک در گستره‌ی فعالیت‌ها و معاملات بانکی در جریان است به خوبی با مقوله‌های مارکسی قابل تبیین و توضیح است.

بر اساس نظریه‌ی مارکس، چیزی وجود دارد به نام «انتزاع واقعی» پول. این انتزاع به آن معناست که روندهای معینی، از مناسبات واقعی زندگی انسان جدا می‌شوند، گویی که دیگر با این مناسبات هیچ ربط و پیوندی ندارند. ولی در عین حال، تأثیرات فاحشی بر این مناسبات می‌گذارند. اگر این محاسبه‌ی برخی از کارشناسان امور مالی را بپذیریم که به ازای نقل و انتقال هر ۳۰۰ دلار ارز و اوراق سهام تنها یک دلار انتقال کالا انجام می‌گیرد، یا به عبارت دیگر نقل و انتقال‌های مالی و مربوط به سهام به هیچوجه با تولید واقعی کالا و سرمایه ارتباط ندارند، آن‌گاه دیگر دشوار نخواهد بود که تصور کنیم ورشکستگی و فروپاشی یک بانک بزرگ با چه عواقب فاحشی برای کل جامعه یا جوامع توأم است. سخن اخیر ژوزف آکرمن، رئیس دویچه بانک

که دولت را فراخواند در صورت لزوم، یعنی در حالتی که بحران بانکی آمریکا سیستم بانکی آلمان را هم به شدت متاثر کند به سرعت نقش ناجی را به عهده بگیرد و وارد عمل شود، نمونه‌ی خوبی برای واقعیت پیش‌گفته است.

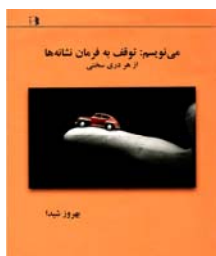
با توجه به نکات فوق، در مجموع می‌توان گفت که هنوز هم عناصری از آموزش‌های مارکس می‌توانند کمک کنند که تحلیلی شفاف‌تر و دقیق‌تر از مناسبات جاری جهانی‌شدن اقتصاد به دست آید.

ولی آیا تئوری طبقات که مارکس در قرن نوزدهم پیش نهاد هنوز هم می‌تواند به کار تحلیل و تبیین جوامع امروزی بیاید؟

- در مورد مفاهیمی مانند طبقه و قشر از همان سال‌های پس از جنگ جهانی دوم تمایزات و تدقیق‌هایی در جریان است. برای مثال، رالف دارن دورف، جامعه‌شناس معروف آلمانی - انگلیسی و شمار دیگری از جامعه‌شناسان به این بحث پرداخته‌اند که طبقه مفهوم دقیق‌تر و بهتری است یا قشر. اینک اما روندی در جریان است که تمام و کمال به سوی احیای ساختارهای محض طبقاتی پیش می‌رود.

احساس و درک من این است که ما به ویژه در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته به سوی جامعه‌ی یک سوم پیش می‌رویم، یعنی تنها یک سوم افراد احساس می‌کنند که تحت شرایط موجود خوب در جامعه‌ی انتگره و ادغام شده است و به عبارتی به «طبقه‌ی فوقانی» جامعه تعلق دارند. این اصطلاح را حالا دیگر روزنامه‌ی سخنگوی محافظه‌کاران، یعنی فرانکفورتر آلمانیه هم به کار می‌گیرد. طبقه‌ی محروم و زیرفشار جامعه اینک شمار و ابعاد بسیار گسترده‌تری پیدا کرده و تنها پرولتاریای صنعتی مورد نظر مارکس را شامل نمی‌شود. و خوب همین باعث می‌شود که دیگر نتوان مدعی شد که این پرولتاریا حامل و فاعل تحولات انقلابی است.

در حال حاضر، طرح درست سوال‌ها برای من اهمیتی بیشتر از پاسخ‌ها دارند. یکی از سوال‌ها می‌تواند این باشد که جهان فردا چه شکل و شمایی خواهد داشت؟ جامعه‌ی فردا چگونه جامعه‌ای خواهد بود؟ با مطالعه‌ی آثار مارکس هنوز هم می‌توان به نکات و ارزیابی‌های تازه‌ای دست یافت. شیوه‌ی تفکر من به من می‌گوید که در راه پرسش‌گذاری یادشده دو اندیشمند نقش مهمی بازی می‌کنند: مارکس و کانت. من برای جنبه‌ی اخلاقی طرح سوال‌هایی که با تجزیه و تحلیل اجتماعی سروکار دارند وزن و اهمیتی ویژه‌ای قائلم. سوال «من چه چیزی می‌توانم بدانم؟» قطعاً بیشتر به آموزش‌ها و نوع نگاه مارکس مربوط می‌شود و به پرسش در باره‌ی مسائل مربوط به شرایط و ارتباطات زندگی اجتماعی راه می‌برد. ولی سوال «من چه باید بکنم؟» دومین پرسش مهم است که آموزه‌های فلسفی و اخلاقی کانت دستمایه خوبی در پرداختن به آنهاست. در این راستا و به این پیوندها و ارتباطات اندیشیدن را من بی‌اندازه سازنده و کارساز می‌دانم.



### «می‌نویسم: توقف به فرمان نشانه‌ها»

آخرین کتاب بهروز شیدا توسط نشر باران منتشر شد. فهرست

#### اول دفتر

چشم‌های حیران عکس‌های کهنه می‌پرسند

پرسش‌هایی در مورد پنج مکتب رمان نویسی؛ تشابه‌ها و تفاوت‌های پنج رمان غربی و چهار رمان فارسی

گریز به کجا از بازی بی‌گریز؟

نوعی نگاه به آداب بی‌قراری‌ی یعقوب یادعلی

تصویری از رقص آفرینش، فصلی در آداب فروش

در حضور غول فوتبال

پرده‌ی خونین و آواز مست

فضای دهه‌ی ۱۳۴۰ هجری شمسی در چهار رمان فارسی و هشت فیلم بلند ایرانی

از حبس تصویرها تا حبس تصویرها؟

ردپاهایی از زنان در ادبیات ایران در آینه‌ی کتاب اغوای ژان بودریار

چشم عقل دید خدایی دارد

گذری از جهان هفت اثر دوران مشروطیت

می‌نویسم: توقف به فرمان نشانه‌ها

گذری از چهار درد منیرالدین بیرونی

از حسرت اصول تا آتش نهدید

ردپای خیز محمود احمدی‌نژاد به سوی قدرت در آینه‌ی پنج فیلم

راه هزار شمشیر کجا است؟

از «دوران مشروطیت» تا بعد؛ نگاهی به سه تمثیل و سه نمایش‌نامه

چشم به صفحه با شما

گشتی در سریال‌های سیمای جمهوری اسلامی؛ ریخت‌شناسی قصه‌ها

کتاب‌شناسی

## یادِ شادِ محمدِ مختاری

### اسماعیل خوبی

این سوکسرود برای محمد جعفرپوینده نیز هست، و برای  
علی اکبرسعیدی سیرجانی، و برای احمد میرعلایی، و  
برای دکتر احمد تفضلی، و برای دکترغفارحسینی، و برای  
ابراهیم زالزاده، و برای پرویز دوانی، و برای پروانه و  
داریوش فروهر، و برای فریدون فرخزاد، و برای مجید  
شریف، و برای... و...

وقتی زمانه یک شبِ دیوانه است،  
تو،

با جانِ خود

چراغِ بانِ خرد بودی؛

در کوچه های کوری،

دنبالِ آنچه یافت می نشود بودی؛

وین گونه بود

که هم ز آغازِ کار

با خود بد بودی،

مختاری جان!

وقتی که آسمانِ وطن

کرکسکده ست،

می بینم ات هنوز

که داری

زیبایی ی تذر را

برای کلاغان

تفسیر می کنی؛

و قارقار شان را

در بلند گوی مناره

به گونه ای هم‌آوایی در تلاش به دریافتن

تعبیر می کنی؛

وین گونه،

همسرت را می بینم

تنها نشسته، دل نگران:

زیرا

که باز

در به خانه برگشتن

داری دیر می کنی،

مختاری جان!

وقتی هوافضای میهنِ کرگشته

لالکده ست،

تو، همچنان،

می بینم این پایین،

برزمین،

در کنجِ خود نشسته ای،

امید وار؛

و گوشِ هوش ات

با

آوازِ بدیده ست؛

و همچنان که دارند

در زبانِ زمان

گفت و گوی هنر را

همراه با هنرِ گفت و گو

خاموش می کنند و فراموش می کنند،

تو،

باز،

باز،

باز،

در خامشای مطلق از مرگِ بانگ و آواز،

دنبالِ « برگِ گفت و شنید » ی:

وین گونه بود که،

در پایانِ کار،

معنای نابهنگامی را

در جانِ خود،

به تجربه،

دیدی،

مختاری جان!

با این همه،

به باورِ من،

یارِ کهن!

رفیقِ گرانمایه!

همتلاشِ گرمی!

همشهری ی دلاورِ من!

در گسترای آینده ست

کاندیشه هایت زاینده ست

و نام ات و مقام ات،

در پهنه ی به هنگامی،

پاینده و فزاینده ست،

مختاری جان!

این هر چه ها که دیدی و می بینیم

کابوس گشتنِ شبانه ی یک رؤیاست.

امروز!

- رفیق! -

به دیروزیان بسپاریم؛

و، مستِ جاودانه ی رؤیای خویش،

کابوسِ امشبانه ی خود را تاب آریم.

فردا از آنِ ماست،

مختاری جان!

بیست و هشتم ماه مه ۲۰۰۸،

بیدر کجای لندن



## اقتصاد ایران و جهان

پرسی که پیش می‌کشد، پاسخ شایسته هم می‌دهد. مشکل نه دلارهای نفتی که مدیریت این دلارهاست. و این حوزه ای است که هم چنان با نزدیک به صد ساله شدن مقوله نفت، هنوز در آن حوزه کمبودهای خیلی جدی داریم.

**تیمورث کیانی** در «جنگ صد ساله نفت» در خاورمیانه، ابعاد بین المللی این مسئله را وارسی کرده و نکات تامل بر انگیزی درباره روابط متقابل بین ایران و آمریکا مطرح کرده است که بسیار خواندنی است. **حسین پایدار** براساس فصلی از کتاب درخشان: نعمانی- بهداد تحت عنوان «طبقه و کار در ایران» مسئله زنان و طبقات اجتماعی در ایران را بررسی می‌کند. یافته‌های کتاب اگرچه غیر منتظره نیستند ولی تائیدی است بر آن چه که تقریباً همگان درباره شان سخن می‌گوئیم ولی در اغلب موارد مستند حرف نمی‌زنیم.

از **مهرداد باباعلی** که معرف حضور خوانندگان «آرش» هست، مقاله بسیار وزنی داریم در باره «بیماری ایرانی» که هم محکم و مستدل است و هم بسیار نوآورانه. می‌دانم اصل مقاله را به فرانسه نوشته است ولی می‌خواهم اندکی «پارتی بازی» بکنم و از جناب باباعلی استدعا کنم که اگر تا کنون این کار را نکرده است، حتماً مقاله را به انگلیسی هم در نشریات دانشگاهی منتشر کند. با توجه به مباحثی که در ایران مطرح است من هم کوشیدم با مقاله‌ای در باره فساد اقتصادی در ایران: زمینه‌ها و پی‌آمدها، در این شماره شرکت داشته باشم. آن چه را که می‌توانم بگویم این است که همه شواهد نشان می‌دهد که هم در ایران «مافیای اقتصادی» داریم و هم گستردگی فساد بسی بیشتر از آن چیزی است که من دریکی از این مقاله‌ها به آن پرداخته‌ام. به اشاره بگویم و بگذرم که با آن چه که در یکی دوهفته اخیر با افشاکاری آقای عباس پالیزدار در ایران گذشته است، عمده‌ترین ادعای نوشته‌های من احتمالاً «ثابت» شده است که اگر او راست بگوید که وای بر ما و اگر دروغ بگوید، که روشن نیست چرا زعمای قوم تا یک هفته پیش از «اختلاس ۶ میلیارد تومانی» ایشان چیزی نگفته بودند....

**مرتضی محیط** هم در «اقتصاد آمریکا به کدام سو می‌رود؟» بحث خواندنی و موجزی ارائه داده است از ریشه‌های بحران که مستدل است و هم مستند و به درستی خبر می‌دهد که بحران کنونی بسیار جدی تر از آن است که مدافعان سرمایه داری می‌گویند.

احمد سیف

وقتی پرویز جان قلیچ‌خانی از من خواست که برای این شماره «آرش» و به ویژه در خصوص بخش اقتصادی اش به او کمک کنم، بدون لحظه ای مکث پذیرفتم. مستقل از هرچه‌های دیگر، به عنوان کسی که از همان اوایل کار با نشریه همکاری داشته‌ام آن قدر مفتون و مدیون جان‌کندن‌های پرویز و دیگر دوستان برای برسرپا ماندن «آرش» هستم، که نمی‌توانستم و نمی‌خواستم به او پاسخ منفی بدهم. دوست‌تر داشتم که این بخش، از آن چه که الان هست بسیار پر و پیمان‌تر باشد. ولی نشد. بخش عمده ای از دوستانی که از آنها همکاری خواسته بودم در ایران اند و از محدودیت‌هایی که دارند هم با خبر بودم و در نهایت، من هم همراهشان پذیرفتم که بهتر است سری را که درد نمی‌کند، دستمال نیندیم. ولی دریکی دو مورد نیز دوستانی که کم ادعا ندارند، بدون این که از این محدودیت‌ها داشته باشند، به تقاضای همکاری من حتی جوابی هم ندادند که البته تعجب نکردم. نمی‌دانم چرا ولی بی‌اختیار به یاد زنده یاد احمدشاملو افتادم و گلایه ای که در یکی از شماره‌های کتاب جمعه مطرح کرده بود. که داستانش بماند باری، از شکوه و شکایت بگذرم و بپردازم به عزیزانی که لطف کرده و برای این شماره مطلب فرستادند. در بخش اقتصادی این شماره «آرش» ۷ مقاله داریم که ۵ تایش به طور مشخص درباره اقتصاد ایران است و دو مقاله دیگر هم اگرچه درباره ایران نیست ولی درباره مسائلی است که به همان اندازه- اگر نه بیشتر- اهمیت دارند.

از **محمد مالجو**: مقاله «اقتصاد سیاسی ظهور دولت نهم» را از شماره ۴۹ نشریه «گفتگو» که در تهران منتشر می‌شود، برای این شماره بر گزیده‌ام. محمد مالجو را شخصاً نمی‌شناسم ولی نوشته‌هایش برای من اغلب «رشک برانگیزند». وقتی که این مقاله را در «گفتگو» خواندم از همان موقع به این فکر بودم که این مقاله باید بیشتر خوانده شود. همان گونه که از عنوان مقاله برمی‌آید محمد مالجو از چگونگی برآمدن آقای احمدی نژاد سخن گفته و تحلیل ماندگاری به دست می‌دهد که بسیار خواندنی و مفید است. از مسئولان آرش ممنونم که اجازه دادند این مقاله خیلی خوب در این جا مجدداً منتشر شود.

**میکائیل عظیمی**، در مقاله اش به یکی از مسایل اساسی اقتصادی در ایران پرداخته است که در عنوان مقاله اش مستتر است: «چه کنیم با نفت». بررسی اش هم خواندنی است و به گمان من، به



# فساد اقتصادی در ایران:

## زمینه ها و پی آمدها

احمدسیف

به خاطر مخفی کاری مستتر در فساد مالی و اقتصادی، به دست آوردن آمار و ارقام قابل وثوق بسیار دشوار است و از سوی دیگر، به دشواری می توان از گستردگی آن- به غیر از حدس و گمان کلی- اطلاع قابل اعتمادی به دست داد. ولی همه شواهد موجود براین دلالت دارند که یکی از بیماری های بسیار عمیق و مزمن جامعه ما، گستردگی فساد مالی و اقتصادی در آن است.

خبرداریم که بیش از ۷۰۰ پرونده در زمینه فساد اقتصادی به دستگاه قضائی اعلام شده است که درباره ۵۷ پرونده رای قطعی صادر و برای متهمان ۲۰۰ پرونده نیز حکم برائت صادر شده است و به این ترتیب، هنوز نزدیک به ۴۵۰ پرونده در حال بررسی است (۴).

یکی از پرونده هائی که در سالهای اخیر سروصداهای زیادی هم به پا کرد پرونده آقای شهرام جزایری بود که در ۱۳۸۱ درس ۲۹ سالگی در جریان بزرگترین و جنجالی ترین پرونده فساد اقتصادی ایران بازداشت شد. یکی از اتهامات او پرداخت بیش از ۳۸ میلیارد ریال رشوه به مقامات گوناگون بود که از جمله شماری از نمایندگان مجلس ششم هم در بین دریافت کنندگان این وجوه قرار داشته اند. به جزئیات نمی پردازم ولی در اوایل اسفند ۱۳۸۵ در جریان انتقال برای معرفی دارائی هایش، شهرام جزایری موفق به فرار شده و از کشور خارج می شود. مدت زمان زیادی نمی گذرد که او رادریکی از روستاهای عمان دستگیر کرده به ایران باز می گردانند. اگر اطلاعاتی که درحاشیه فرار جزایری علنی شده است، قابل اعتماد باشد، او پس از فرار به شهرک اکتان می رود و در آنجا طبق قرار قبلی یک میلیارد تومان برای او پول می آورند. تا آنجا که خبردارم اگرچه در کل حدوداً ۵۰ نفر دیگر هم به همراه جزایری محاکمه شده اند ولی هیچ یک از مقامات رسمی که دریافت وجوه از جزایری را خود نیز تأیید کرده اند، مورد بازخواست قرار نگرفته اند. البته پرونده مفاسد اقتصادی مهم دیگری هم بوده است که اگرچه درباره شان شنیده ایم ولی از جزئیات خبر ندارم. برای نمونه، پرونده دانشگاه هاوئی، خرید و فروش سئوالات کنگور، سلطان شکر، و فولاد، و زمین خواری کلان که در جای دیگر به گوشه هائی از آن خواهیم پرداخت.

در خصوص اختلاس ۱۲۳ میلیارد تومانی از بانک صادرات، فردی به نام فاضل خداداد با همکاری مرتضی رفیق دوست- برادر سردار محسن رفیق دوست- دست به چنین اختلاس پرو پیمانانه ای زدند. فاضل خداداد اعدام شد و مرتضی رفیق دوست هم به حبس ابد محکوم شد. مدتی بعد، به دلایلی که خبر ندارم، مجازات رفیق دوست به ۱۵ سال حبس تخفیف داده شد. در خصوص مفاسد اقتصادی و سلطان شکر، به واقع روایت اش شنیدنی است. شخصی که یکی از کارمندان ساده شهرداری کرج بود بایکی از مدیران توانمند آشنا شده و شرکتی به نام « واهب » راه اندازی می کنند که از جمله کارخانه های قند و شکر را که در جریان واگذاری ها برای فروش عرضه می کردند، می خریدند. تا جائی که می دانم این کارخانه ها سهمیه واردات قند و شکر داشتند، و منظور صاحبان شرکت « واهب » هم به قرار اطلاع عمدتاً دست یابی به امکانات واردات قند و شکر بود. مدتی بعد، چون چک هائی که برای خریدن کارخانه ها داده بودند برگشت خورد، صاحبان اصلی شرکت « واهب » تحت تعقیب قرار گرفتند. جالب این که اگرچه در تحت تعقیب بودند ولی با فروش اموال قابل فروش کارخانه هائی که با چک های بی محل خریده بودند، و وثیقه گذاشتن سند مالکیت آنها، وام مسکن می گرفتند و شروع به آپارتمان سازی کرده و این آپارتمانها را پیش فروش می کردند. جالب این که همین کارمند سابق شهرداری کرج، از بانک توسعه صادرات، هم ۳۶ میلیون دلاروام گرفته است که نمی دانم آیا مبلغ آن را پرداخته است یا خیر. البته در روزنامه ها گزارش شده است که قرار است با گذاشتن وثیقه ۱۶۰ میلیارد تومانی موقتاً آزاد شود.

قبل از وارسی نمودن دیگری از فساد در اقتصاد ایران، به گمان من باید پرسید که علت گستردگی فساد مالی و اقتصادی در ایران کدام است؟

### اقتصاد نفتی:

کم نیستند کسانی که فساد را بخش جدائی ناپذیری از اقتصاد نفتی ایران می دانند که به گمان من، بیشتر نشانه وجود یک همبستگی بی معنا بین این دو است تا این که به واقع، یکی معلول دیگری باشد. **حجت قندی** در

از همین ابتدا بگویم و بگذرم که فساد رابه شیوه های گوناگونی می توان تعریف کرد. «روز اکرم Rose - Akerman» بین فساد حقوقی و فساد بوروکراتیک تفکیک قائل می شود (۱). تفکیکی که «وایت G. White» قائل می شود بین فساد سیاسی و فساد اقتصادی است. منظورش از فساد اقتصادی با مداخلات بیش از حد دولت در عرصه های اقتصادی مشخص می شود و فساد سیاسی هم با انحصار قدرت و عدم پاسخگویی رژیم های توتالیتر که به اشکال مختلف ظهور می کند خصلت بندی می شود (۲). اگر تفکیک وایت را بپذیریم اصلاحات بازارگرا باید باعث کاهش این نوع فسادها بشود ولی در همین مقاله، وایت نشان می دهد که در چین، اصلاحات بازارگرا چنین سرانجامی نداشته است. من در این نوشتار ولی از تعریفی استفاده می کنم که «مک مولان M. McMullan» در ۱۹۶۱ ارائه داده است که یک فرد و یا یک گروه، «مفسد» است، آن گاه که در ازای کاری که وظیفه دارد انجام بدهد یا آن چه که نباید انجام بدهد پول و یا چیز دیگری که قابل تبدیل شدن به پول باشد، از متقاضی دریافت نماید (۳). ادبیاتی که درباره فساد داریم اغلب به بررسی برخورد اخلاقی افراد به فساد تمرکز کرده است ولی من در این نوشته، عمدتاً هدفم وارسیدن پی آمدهای فساد برای اداره ثمربخش یک اقتصاد- اقتصاد ایران- است. این را هم بگویم که هدفم بررسی مقوله فساد در گذر تاریخ نیست- اگرچه این معضل در ایران معضلی تاریخی است. از سوی دیگر، به این نکته هم اشاره کرده و بگذرم که مقوله فساد، مقوله ای جهانی است اگرچه این درست است که فساد در بعضی از کشورها از بعضی از کشورهای دیگر بیشتر و عمیق تر است. در این مقاله، من تنها به بررسی فساد مالی و اقتصادی در ایران خواهیم پرداخت.

اگر تبلیغات انتخاباتی ریاست جمهوری دوره پیشین به یادتان مانده باشد، اغلب نامزدها، اندر گستردگی فساد مالی در ایران حرفهای زیادی زده و وعده های بیشتری به مردم داده بودند. یکی از مدعیان که رئیس جمهور هم شد آقای احمدی نژاد بود که در آن دوره، هم درباره «فساد» زیاد حرف زده بود و هم در باره «عدالت». و در این سه سال گذشته نیز در چندین مورد به همین مسایل بازگشت کرده و درباره شان داد سخن داده است. تازه ترین اش البته این نطق ایشان در قم است که از جنبه های مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. به گمان من نیز، از دیدگاههای گوناگون، آقای رئیس جمهور در این سخن رانی مطالب بسیار مهمی مطرح کرده است که برای درک بهتر آن چه که بر جامعه و اقتصاد ایران می گذرد بسیار مهم و اساسی اند. و اما پیش از آن، نکته مهم به واقع این است که بطور کلی از دو حال خارج نیست. یا آقای رئیس جمهور در این تازه ترین نطق اش راست می گوید و یا این که دارد برای ماست مالی کردن عدم توفیق برنامه های اقتصادی دولت خویش، عذر و بهانه می تراشد و در نتیجه، راست نمی گوید. و بعد بلافاصله باید اضافه کنم که هر کدام از این دو احتمال که راست باشد، وای بر جمهوری اسلامی که دارد یواش یواش سی ساله می شود و تازه رسیده است به این جا! که اگر رئیس جمهورش به این روشنی دروغ بگوید که بد است و اگر راست گفته باشد، که احتمالش بیشتر است، که صد مرتبه بدتر. با تصویری که رئیس جمهور از اقتصاد به دست می دهد، به نظر من، این اقتصاد نه اسلامی است و نه دولتی یا خصوصی. یک اقتصاد مافیائی تمام عیار است که دیر یا زود از جمله به خاطر گستردگی فساد در آن به گل خواهد نشست.

مردم نیز که در هیچ دوره ای حق و حقوق تعریف شده ای نداشته اند و ندارند. انتخابات معنی داری هم که هیچ گاه نداشته ایم و از آن گذشته ساختار سیاست در این جامعه طوری است که انتخابات- حتی اگر بدون دخالت دست هم انجام بگیرد- تغییری جدی ایجاد نخواهد کرد. در گذشته، یعنی قبل از ۱۳۵۷، شاه برتارک این نظام نشسته بود و اکنون هم، ولایت مطلقه فقیه را داریم و درکنار شوری مصحلت نظام و شورای نگهبان را - یعنی مهم نیست حسن رئیس جمهوری شود یا حسین، سیاست مملکت در وجوه عمده در حوزه های دیگری تعیین می شود که اتفاقاً با انتخابات این دو رابطه زیادی ندارد. درکنار غلبه دولت برامورات اقتصادی، درایران بخش خصوصی نه مدعی دولت بلکه زائده دولت است و می کوشد از این رابطه ناسالم استفاده کرده و تا می تواند رانت به جیب زده و درسرزمین های دیگر که احساس امنیت بیشتری می کند، به کار بیندازد. علاقه مال اندوزان ایرانی به سرمایه گذاری گسترده در دوی و قطر و حتی در اروپا و کانادا نه تصادف است و نه دروغ، از این نیاز به امنیت ریشه می گیرد که متاسفانه نه درایران به قدرکفایت هست و نه این که عواقب نبودنش را صاحبان قدرت به رسمیت می شناسند و برای رفع اش می کوشند. نتیجه این که اقتصاد ایران به صورت کنونی اش اقتصادی می شود که اگرچه فقر در آن گسترش می یابد، و اگرچه مزدی که به کارگرش می پردازد با مزدهای پرداختی در بسیاری از جوامع مشابه قابل مقایسه نیست ولی درعین حال، تولید کننده اش، قادر به رقابت نیست. چون به هزینه های فساد مالی و اقتصادی توجه نمی کنند، درنتیجه، به این بی راه می افتند که لایه مزدها در این مملکت بالاست و یا قانون کارش دست و پاگیر است و به خصوص طبالان بخش خصوصی رانت خواری مدعی می شوند که مثلاً، قانون کار نمی گذارد ما تخم های دو زرده بگذاریم و درنهایت، شرایط را به صورتی در می آورند که حتی دادخودشان هم درآمده است که بخش چشمگیری از جمعیت زیر خط فقر قرار دارند و از سوی دیگر، یکی از بالاترین تورمهای دنیا را هم دارد و در عین حال، اغلب تولید کنندگان و بانکهایش نزدیک به ورشکستگی اند. یعنی آن چه درایران به گمان من ریشه بسیاری از مصائب ماست، این گسیختگی تاریخی بین دولت و ملت است که هرچه که بیشتر می گذرد عمیق ترهم می شود.

وقتی می گویم قانون گریزی و قانون ستیزی در این جامعه ما قانون شده است، اغراق نمی کنم. مجسم کنید، آقای خامنه ای در همان فرمان ۸ ماده ای اش حتی از وزارت اطلاعات می خواهد که به دولت کمک کند و این وزارت خانه فخریه اطلاعات که خوب می داند چگونه فلان فعال زنان یا مسایل دانشجویی و یا کارگری را به غل و زنجیر بکشد ولی از این همه قانون شکنی علنی و قاچاق از جان آدم تا شیر مرغ و این همه ارتباطات به شدت مشکوک و ناسالم اقتصادی بی خبر است و یا خودش را به کوچه علی چپ می زند و یا با ستاندن رشوه و شراکت در غارت، خودش درواقع شریک دزد می شود و برای فرمان « رهبر معظم انقلاب » هم تره خورد نمی کند. ساختار غیر دموکراتیک سیاست درایران و بی حق و حقوقی ما به عنوان « شهروندان » بهترین زمینه برای تولید گریزی می ایرانی و تداوم همین ساختار مخدوش اقتصادی می شود. یعنی حتی وقتی مازادی هم داریم، ترجیح می دهیم مازاد را در تجارت- عمدتاً واردات، چون به غیر از نفت چیزی برای صادرات نداریم- و دلالی و یا زمین و مسکن هزینه کنیم که هم گردش کار سریع تر است و هم نتایج اش قابل دقتینه سازی است- درقدیم درباغچه خانه مان چال می کردیم و حالا در بانکهای فرنگ چال می کنیم. پی آمدهردو براققتصاد ایران یک سان است. وقتی چرخه اصلی فعالیت های اقتصادی در عرصه توزیع متمرکز بشود، بخصوص با غفلت از تولید و از ارزش افزائی، همین، بخودی خود برای ایجاد زمینه های گسترده رانت خواری کفایت می کند. بیشتر به دولتی بودن اقتصاد اشاره کردم، ولی اضافه کنم که وقتی دولت و ساختار دولت غیر کارآمد می شود، مصائب این اقتصاد دولتی دو صد چندان خواهد شد. نه فقط در شرایط امروز، بلکه تقریباً درسراسر تاریخ مان، نهاد دولت درایران غیرکارآمد بوده و در آن کار به کاردان سپرده نمی شد و درهمه سطوح آن رابطه سالاری حاکم بود. یعنی وقتی کسی به مقامی می رسید، رسیدن به آن مقام تقریباً هیچ رابطه ای با قابلیت های فردی نداشت، اگرگذشته « هزارفامیل » را داشتیم، امروزهم « آقازاده ها » را داریم و یا دیگر نورچشمی ها را که

نوشته ای کوتاه نشان داده است که بسیاری از مصائبی که درایران به نفت وصل می شود، مبنای منطقی ندارد(۵) اگرخواهم از شیوه استدلال جناب قندی استفاده بکنم، درپاسخ کسانی که فساد مالی و اقتصادی ایران را به پول نفت نسبت می دهند، باید بگویم که اگر این رابطه معنی دار است- که به گمان من نیست- در آن صورت، در نروژ که درآمدهای نفت در آن به نسبت ایران اهمیت بیشتری دارد، باید شاهد فساد مالی و اقتصادی بیشتری باشیم که نیستیم. باری، آن چه درایران شاهدیم نه فقط گستردگی این معضل بلکه عدم برخورد قاطع و دقیق مقامات مسئول با نمودها و ریشه های فساد مالی و اقتصادی درایران است. در همین رابطه بد نیست اشاره کنم که ۷ سال پیش، آقای خامنه ای فرمان مفصلی درمبارزه با مفساد اقتصادی صادر کرد. این ۷ سال مصادف بود با دوره دوم ریاست جمهوری آقای خاتمی و درسه سال گذشته هم آقای احمدی نژاد را داشتیم که درباره مضار فساد مالی و اقتصادی کم سخن رانی نکرده است. همین طور مجالس ششم و هفتم هم سرآمده اند و در تمام این مدت نیز رئیس قوه قضائیه، دراین باره زیاد سخن رانی کرده است. ولی اگر با خودمان صادق باشیم، براساس همه شواهد موجود مفساد اقتصادی به احتمال زیاد افزایش یافته که با آن مبارزه نشده است. و اما برگردم به ریشه ها و علل گسترش فساد مالی درایران.

### ساختار اقتصادی

البته درست است که ساختار اقتصادی ایران، پیشامدرن و عقب مانده است . این هم درست است که به درآمدهای نفتی وابسته است و نقش دولت هم در اقتصاد برجسته است. به گمان من هیچ کدام از اینها، احتمالاً به غیر ازپیشامدرن بودن و عقب ماندگی بخودی خود نمی تواند زمینه فساد بیشتر باشد. درخصوص شرکت های دولتی، واقعیت این است که به دلایل گوناگون دولت فخریه از تعداد این شرکت ها خبر ندارد و بعد سازمان بازرسی و یا حسابرسی کارآمد هم نداریم و الان اگرچه سی سال از سقوط سلطنت گذشته است ولی هنوز از تعداد واقعی شرکت های دولتی خبر نداریم. و آن چه که هست، حداقل شماره قابل توجهی از آنها نه به کسی حساب پس می دهند و نه نظارتی برکارهای شان صورت می گیرد. به نظر من، مشکل اصلی فقدان یک نظام نظارتی موثر و کارآمد است نه این که صرف دولتی بودن به واقع علت اصلی باشد. یعنی می خواهم بگویم اگر این مشکل فقدان نظام نظارتی رفع نشود، حتی اگر « اصل ۴۴ » بطور کلی اجرائی شود یعنی همه آن چه هائی که قرار است به بخش خصوصی واگذار شود، واگذار بشود در نبود این نظام نظارتی فساد مالی و اقتصادی ادامه خواهد یافت. البته در همه این سالها، از سونی از شماره شرکت های دولتی خبر نداشتیم، بعد تعداد قابل توجهی موسسات « نه دولتی- نه خصوصی » ایجاد کردیم و از آن گذشته، بسیاری ازاین شرکت ها هم دردرون خود زاد و ولد کردند و احتمالاً رسیده ایم به این برزخی که در آن هستیم.

### مشکل قانون مداری:

درکنار و همراه با مقوله ساختار اقتصادی فساد دوست، البته مشکل « عدم تقدس قانون » را هم داریم. یعنی درایران عزیز، نه مقامات دولتی به قانون رفتار می کنند و نه مردم عادی، یعنی می خواهم بگویم مشکل ما درایران تنها « بدی » قوانین نیست، بلکه مشکل اصلی و اساسی، اصولاً عدم توجه به قانون است که درما و درجامعه ما قدمتی طولانی دارد. می خواستم بگویم قدمتی به قد تاریخ خودما بعد یادم آمد که ما درقبل از ۱۹۰۶ قانون مدونی نداشتیم که کسی یا قدرتی به نادیده گرفتن اش متهم باشد. ولی از ۱۹۰۶ به این سود که به اصطلاح قانون دارشدیم، نه ما « شهروندان » یا « رعیت » ایرانی برای این قوانین تره خورد می کنیم و نه دولتمردان ما ووقتی درجامعه و فرهنگی، « قانون گریزی » و « قانون ستیزی » قانون اساسی اش باشد، در این چنین جامعه ای آجر روی آجر بند نمی شود.

### جدائی دولت، ملت درایران

باری، درکنار، این مشکل ریشه دار، این را هم داریم که دولت از نظر تامین مالی هزینه هائی که دارد به مردم نیازی ندارد، و به همین خاطر، حتی به ذهن اش هم خطور نمی کند که باید به این مردم پاسخگو باشد.

های بسته از این مسایل اطلاعاتی منتشر نکرده بودند و عمده مباحث، خصلت محفلی داشت. دلیل علنی نکردن این مفاسد هم به گمان من یک درک نادرست بود که گمان می کردند به این ترتیب، حکومت اسلامی تضعیف خواهد شد و انقلاب اسلامی لطمه خواهد خورد. با فرارسیدن سال ۱۳۶۸ و پایان جنگ و شروع برنامه های سازندگی، فساد مالی و رانت خواری هم گسترش فوق العاده ای پیدا کرد. شاید اولین مورد اختلاس چشمگیر که علنی شد، و در زمان خودش بزرگترین اختلاس در جهان بود،



در بانک صادرات اتفاق افتاد که برادر آقای رفیق دوست به زندان افتاد و یکی دیگر هم به همین جرم اعدام شد. مجلس چهارم و پنجم در چند مورد به تحقیق و تفحص درباره فساد پرداخت ولی به غیر از آن کار دندان گیری انجام نگرفت. آن چه اتفاق افتاد، این که برخورد نادرست به مقوله فساد باعث گسترش هراس انگیز فساد و رانت خواری در اقتصاد ایران شده است.

دردوران سازندگی، در ایران بانک خصوصی نداشتیم و همه بانکها دولتی بودند. با این همه گستردگی فساد در بانکها به راستی حیرت انگیز است. در این باره در همان سالها از قول یک قاضی می خوانیم که «مواردی سراغ داریم که ۳۰ میلیارد تومان اعتبار و تسهیلات بانکی، بدون پرداخت تضمین کافی به یک فرد پرداخت کرده اند و ۶۰ میلیون دلار به برادران افزایش پور ارز داده شده که جنس در مقابل آن وارد نشده و هنوز بخشی از این ارز در خارج است. مواردی داریم که امروز گشایش اعتبار کردند و در کمتر از ۲۴ ساعت بعد، با تحویل بارنامه حمل به بانک کارگزار، ارز را دریافت کردند» (۷). از سوی دیگر خبر داریم که شرکت بازرگانی لادیس که در ۱۳۶۶ تاسیس شده بود در تبابی با مدیر عامل بانک صادرات، به یک روایت ۱۶۰ میلیون تومان و به روایت دیگر بیش از ۲۰۰ میلیون تومان از بانک وام گرفته و به خارج از کشور منتقل کرده است. رئیس بانک تجارت شعبه زرتشت با شرکت «سحر و الیکا» تبابی کرده و ۴۰ میلیون تومان وجوه مشتریان را به این شرکت سپرده بود. رئیس بانک ملت شعبه فلسطین به اتهام ۲۵ میلیون تومان اختلاس دستگیر شد. رئیس بانک سپه مازندران به جرم دریافت رشوه به ۴ سال زندان و ۵۵ ضربه شلاق محکوم شد. در بانک ملی، ۴ تن از کارمندان به جرم اختلاس ۴۳۰ میلیون تومان دستگیر شدند. با یک تلکس قلابی به بانک تجارت شعبه لندن، دومیلیون دلار و یک میلیون و یکصد هزار مارک به حساب حسن خیاط کامرانی که در آن دوره معاون بانک تجارت لندن بود و اکنون در امریکا زندگی می کند واریز شد. در آذرماه ۱۳۷۳ از بازداشت معاون امور بین المللی بانک مرکزی به جرم فساد مالی باخبر شدیم. جزئیات امر اعلام نشد. کارمند بانک ملی شعبه شبانکاره ۶۵ میلیون ریال چک تضمینی را ربود. البته او را بعدا دستگیر کرده به ۷ سال حبس و پرداخت دو برابر مبلغ رده شده محکوم کردند. در همین دوره است که اختلاس ۱۲۳ میلیارد تومانی بانک صادرات که پیشتر به آن اشاره کرده بودم افشا می شود البته در جای دیگر در باره این اختلاس می خوانم که ۲۰ باز اختلاس هر باز ۶۵ میلیارد تومانی صورت گرفته که اگر این گونه باشد، کل اختلاس ۱۳۰ میلیارد تومان می شود که اگر توجه داشته باشید که دلار رسمی هنوز ۷ تومان بود می شود چیزی اندکی کمتر از ۱۹ میلیارد دلار که حدودا معادل کل درآمد سالانه نفت ایران در آن سالها بود. گستردگی فساد هم از این جا علنی می شود که نه یک بار یا دو بار، ۲۰ بارچک بی محل کشیدند و هر بار هم ۶.۵

معلوم نیست چه صلاحیتی برای رسیدن به مقامات دارند به غیر از رابطه های سببی و نسبی که با قدرتمندان دارند. خوب در این شرایط، اگر عدم پاسخگوئی دولت را هم اضافه کنید، تصویر تکمیل می شود. یعنی نه فقط بوروکراسی گسترده داریم بلکه این بوروکراسی تا مغز استخوانش فاسد است و مشوق فساد. پیشتر به پیدایش موسسات «نه خصوصی و نه دولتی» اشاره کردم ولی درباره این موسسات به عنوان نمونه- آستان قدس رضوی، بنیاد مستضعفان و جانبازان، کمیته امداد امام خمینی، بنیاد ۱۵ خرداد، برخی نهادهای نظامی و امنیتی- باید گفت که به واقع ارگان هایی هستند که بخش عمده ای از اقتصاد ایران را در کنترل خویش دارند. وضعیت این موسسات به واقع منحصر به فرد است یعنی وقتی به دریافت بودجه می رسیم، این موسسات «دولتی» می شوند ولی وقتی صحبت از حسابرسی می شود، این موسسات «خصوصی» اند. جالب این که گذشته از حیف و میل ها گسترده ای که در این موسسات شده است، در عین حال، در بسیاری از حوزه ها راه را برای ورود بنگاههای خصوصی تنگ کرده اند.

### فقدان آزادی و مطبوعات آزاد:

یکی دیگر از عوامل مشوق فساد، فقدان مطبوعات آزاد و بطور کلی عدم شفافیت جریان اطلاعاتی است. نه فقط روزنامه و نشریه چالشگر نداریم- یعنی نمی گذارند داشته باشیم- بلکه حتی ارگان های دولتی هم در پوشش «امنیت ملی» بر بسیاری از آمارها و گزارشها در باره عملکرد اقتصادی دولت مهر محرمانه می زند و آنها را از دسترس مردم به دور نگاه می دارند. این مسئله بخصوص در جریان مناقصه های دولتی اهمیت خاصی پیدا می کند و به همان میزان مهم، در جریان واگذاری های گسترده ای که در برنامه است، اهمیت اش دو چندان می شود.

### بی ثباتی سیاست های اقتصادی و مالی:

بی ثباتی سیاست ها یکی از عواملی است که به زمینه های فساد دامن می زند. به عنوان مثال، افزایش و یا کاهش یک باره تعرفه های صادراتی یا وارداتی، وام های بانکی، و یا اعلام ناگهانی سهمیه بندی بنزین زمینه رانت اطلاعاتی ایجاد می کند. البته عوامل دیگری هم هست که فعلا از وارسیدن شان می گذرم و در قسمت بعدی سعی می کنم زمینه ای به دست بدهم از عواملی که به گمان من، موجب گسترش فساد مالی و اقتصادی را ایجاد کرده اند.

### زمینه ها و اندکی تاریخ اقتصادی:

قبل از آن که به نطق آقای احمدی نژاد بپردازم بهتر است اندکی به عقب بر گردیم. با توجه به محدودیت منابعی که در اختیار من است روایت راز سال ۱۳۶۸ پی می گیرم (۶) که در کنار شماری تغییراتی که انجام گرفت، از جمله حذف پست نخست وزیری و انتقال اقتدار نخست وزیر در بخش اجرائی به رئیس جمهور، برنامه تعدیل اقتصادی بانک جهانی و صندوق بین المللی پول به عنوان سیاست دولت مورد پذیرش قرار گرفت. در همان سال، به دولت اجازه داده شد تا مرز ۱۷.۵ میلیارد از خارج استقراض نماید که در عمل، بیش از ۳۰ میلیارد دلار قرض گرفتند. در دوره ۸ ساله ریاست جمهوری آقای رفسنجانی، در پوشش های گوناگون فساد مالی توجیه شد. متاسفانه در دوره ۸ ساله آقای خاتمی و حتی در سه سال گذشته که آقای احمدی نژاد به ریاست رسیده است نیز همین فساد گسترده ادامه یافته است. بطور کلی باید گفت که به دلایلی که پیشتر به آن ها اشاره کردم، اقتصاد ایران در وجه کلی اقتصادی بر مبنای رانت خواری است و اما مبنای رانت خواری در این اقتصاد کدام است؟

- رانت اطلاعاتی

- رانت ارتباطی

- رانت سببی

- رانت نسبی (به اصطلاح آقا زادگان)

- رانت اجرائی

- رانت مالی

یکی از موثرترین ابزارهای مقابله با این انواع رانت، مطبوعات آزاد و بیان آزاد عقیده است که متاسفانه در ایران وجود ندارد. اولین بار، مقوله رانت خواری مقامات دولتی در سالهای ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳ مطرح شد و اما روزنامه

میلیارد تومان - یعنی اندکی کمتر از یک میلیارد دلار در آن موقع - پول گرفتند و هیچ کس هم نفهیمد که برسر این پولها چه می آید! در همین دوران رئیس سابق بانک ملی آبادان و ۵ نفر دیگر به اتهام اختلاف صدها میلیون تومانی دستگیر شدند. درفاصله شهریور ۱۳۷۱ تا آذر ۱۳۷۳ معاون بانک سپه چهارراه مختاری بیش از ۷ میلیارد ریال اختلاس کرد. رئیس و معاون بانک ملی بانک ملی شعبه خاتم الانبیا به اتهام اختلاس یک و نیم میلیارد ریال دستگیر شدند. روزنامه ها در شهریورماه ۱۳۷۴ از یک اختلاس یک میلیارد و ۳۵۰ میلیون تومان در شعبه مرکزی بانک ملی خبر دادند. جالب این که خبر داری شویم که این وجوه که باید به حساب دولت واریز می شد، به حساب جاری رئیس هیئت مدیره شرکت «جهان پسته» واریز می شد و کارمند متخلف هم درازای آن ۲۵ میلیون تومان «حق همکاری» دریافت کرد. در شهریور ۱۳۷۴ رئیس بانک صادرات شعبه هادی پوردرهمکاری با مدیر عامل شرکت «سپهرکشیک» ۴۴۰ میلیارد ریال اختلاس کردند. مدیرعامل شرکت در بانک حسابی باز کرده بود و با این که آن حساب موجودی نداشت، این مبلغ به آن حساب واریز شده بود. از جای دیگر خبر داریم که رئیس بانک تجارت شعبه «حمال چال» در تبتانی با سه نفر دیگر، ۳۵ میلیارد ریال از حساب مشتریان بانک برداشت کرده و با آن کارخانه ای به نام «زیتون طلایی» خریداری کردند. این را هم می دانیم که رئیس اسبق بانک تجارت شعبه رازی، با تبتانی رئیس یک نمایشگاه اتومبیل، متهم به اختلاس ۵۰ میلیارد ریال می باشند. صاحب نمایشگاه اتومبیل، یک اتومبیل دو به مبلغ ۳/۵ میلیون تومان به رئیس شعبه بانک تجارت به نقد و اقساط می فروشد و رئیس بانک در عوض، مبلغ ۷۰۰ میلیون تومان تسهیلات اعتباری به او می دهد و این آغازی بوده است برای اختلاس های بعدی. صاحب نمایشگاه فوق الذکر قبلا در سال ۷۱ به اتهامات دیگری در زندان بوده و با شبکه خداداد و رفیق دوست ارتباط داشته است. در اواخر ۱۳۷۴ اختلاس دوازده میلیون دلاری بانک شعبه پاریس افشا می شود جالب این که ۴ سال پیش که این شخص معاون بانک بوده گزارشاتی از خلافتکاری های او به مرکز ارسال شده و خواهان بازداشت و مجازات او شده بودند ولی سه سال بعد از گزارش بازسان بانک، مسئولان بانک سپه او را ارتقاء مقام داده به ریاست بانک سپه پاریس منصوب می کنند. در شعبه میدان مادر بانک صادرات، ۱۷۵ میلیون تومان اختلاس صورت می گیرد. در جریان اختلاس بانک تجارت شعبه تجریش، رئیس این بانک بیش از ۱.۵ میلیارد ریال اختلاس کرده و مبالغ هنگفتی را در اختیار شخص دیگری می گذارد تا در شمال یک کارخانه فیلتر سازی احداث نماید. که البته چنین کارخانه ای احداث نمی شود و بدهکار هم بدون پرداخت وام متواری می شود. در سال ۱۳۷۵ مجلس شورای اسلامی چند گزارش در این باره منتشر کرد که خلاصه ای از آن به این شرح است. از سال ۱۳۶۸ تا ۸ ماه اول سال ۱۳۷۴ جمعا ۲۴۱ مورد اختلاس به مبلغ ۳۶.۶ میلیارد ریال و نزدیک به ۷.۷ میلیون دلار در شعب متعدد بانک ملی صورت گرفته است که تنها ۱۸ میلیارد ریال از این اختلاس ها به صندوق دولت برگشت. اضافه کنم که این موارد اختلاسی بوده که مبلغ در هر مورد بیش از یک میلیارد ریال بوده است. جالب این که در طول ۱۳۷۰-۱۳۷۴ مطالبات معوق بانک ملی از مبلغ ۱۶ میلیارد ریال با بیش از ۱۵ برابر افزایش به ۲۳۱.۵ میلیارد ریال رسیده است. مطالبات معوق هم در عمل یعنی وامهایی که گرفته شده است ولی وام گیرندگان این وامها را نپرداخته اند. در خصوص بانک صادرات، مطالبات معوق از ۱۲۵ میلیارد ریال در سال ۱۳۶۸ به مبلغ ۴۳۳ میلیارد ریال در سال ۱۳۷۳ افزایش یافته است. این تازه تمام ماجرا نیست چون خبر داریم که بخش قابل توجهی از تسهیلات با وجود عدم تسویه به حساب های معوق منتقل نشده اند. برای نمونه تسهیلات معوق شهرداری حدود ۱۵۰ میلیارد ریال، جفاله بنیاد، ۲۰ میلیارد ریال، اقساط سررسید گذشته قرض الحسنه، ۴۰ میلیارد ریال، پسته رفسنجان، ۱.۲ میلیارد ریال. البته در بخش دیگری از این گزارش می خوانیم که حجم عملیات حساب بدهکاران از ۳۹۸ میلیارد ریال در ۱۳۶۷ تا ۱۲۶ برابر رشد به ۵۰۳۱۱ میلیارد ریال در ۱۳۷۳ رسیده است. بانک مرکزی هم سابقه درخشان تری ندارد. یعنی هم استقراض بدون مجوز قانونی از سوی بانک مرکزی داریم و هم فروش ارز بدون مجوز قانونی مربوطه. مثلا در بودجه سال ۱۳۷۲ قرار بود که بانک مرکزی تنها ۳.۱

میلیارد دلار را در بازار به نرخ رسمی بفروشد ولی در عمل ۷.۲ میلیارد دلار از فروخته شد یعنی ۴.۱ میلیارد دلار ارز بدون مجوز قانونی به فروش رسید که معلوم نشد به چه کسانی و به چه منظوری این فروش صورت گرفته است. البته موارد فساد مالی واقتصادی بانک مرکزی در دوره آقای رفسنجان به واقع داستان دراز دامنی دارد. قرار بود وزرای صنعتی در طول برنامه اول فقط ۱۳.۵ میلیارد دلار هزینه ارزی داشته باشند ولی در عمل، یک سال قبل از پایان برنامه اول ۲۴.۵ میلیارد دلار هزینه شده است. هم چنین می دانیم که در این دوره، بانک مرکزی قبل از تصویب تنخواه صادراتی، اقدام به پرداخت تنخواه کرده است و حتی اعتبار اسنادی ایجاد شده با ارز شناور در جائی ثبت نشده بودند. در سال ۱۳۷۲، ۶.۲ میلیارد دلار بدهی دولت در جدول وضع مالی دولت منظور نشد. حتی خبر داریم که در سال ۱۳۷۰ به وزارت پست و تلگراف، یکصد میلیون دلار و به وزارت صنایع سنگین ۴۰۰ میلیون دلار بیش از منابع تصویب شده برای آن سال از سهمیه ارزی سال ۱۳۷۱ ارز پرداخت شده است. این را هم می دانیم که میزان بدهی های معوقه موسسات و شرکت های دولتی که در سال ۱۳۶۸ کمی بیش از ۵۲۵ میلیارد ریال بود در پایان سال ۱۳۷۲ با ۲۳۰٪ رشد به ۱۷۳۲ میلیارد ریال رسید. در همین دوره است که بدهی خارجی ایران مشکل آفرین شده و رئیس بانک مرکزی در مرداد ۱۳۷۳ اعلام می کند که در ۱۸۴ مورد در مذاکره با ۷ کشور و ۱۱۰۲ شرکت خارجی طلب کارمذاکره صورت گرفته و «تفاهم نامه استمهال به امضاء رسید». فساد مالی و حیف و میل در بانک های دیگر هم صورت گرفته است. از نطق پیش از دستور ایرج صفائی، نماینده آبادان در مجلس از چگونگی ورشکست شدن بانک صنعت و معدن با خبر می شویم. برای مثال ایرج صفائی می گوید که اگرچه برای این بانک از سوی بانک مرکزی ۱۸۰ میلیارد ریال اعتبار در نظر گرفته شده بود ولی به دلایلی که روشن نیست تا پایان سال ۱۳۷۶ بدهی بانک صنعت و معدن به بانک مرکزی حدودا سه برابر این حد، به بیش از ۵۰۲ میلیارد ریال می رسد. علاوه بر این بدهی، بانک صنعت و معدن تا پایان سال ۱۳۷۵ نزدیک به ۳۸۰ میلیارد ریال دیگر هم به وزارت دارائی (بخاطر مالیات های پرداخت نشده)، مشتریان، و بانک های خارجی بدهی داشته است. به عبارت دیگر، روشن نیست که چرا و چگونه به این بانک اجازه داده شد که تقریبا ۵ برابر اعتباری که برای آن تعیین شده بود، بدهی بالا بیاورد. البته روشن می شود که علت اصلی ورشکستگی این بانک دادن وام و اعتبار به از «مابهتران» بوده است. براساس تصمیم شورای پول و اعتبار برای وامها و اعتبارات این بانک سقف ۴ میلیارد ریالی در بودجه سالانه تعیین شد ولی مسئولان بانک بدون توجه به این سقف، برای مثال به شرکت کاغذ کارون، ۴۴۰ میلیارد ریال وام و اعتبار دادند که از قرار فقط ۱۷۰ میلیارد ریال آن پرداخت شده است. برای شرکت «کیش خودرو» اعتبار چندین ده میلیارد ریالی تصویب کردند و وکیل آبادان در مجلس «دریافت حق الزحمه و پاداش های کلان برخلاف مقررات و استفاده از امکانات شرکت های تحت پوشش این بانک را از موارد تخلفات مدیریت بانک صنعت و معدن دانست».

یکی از مسئولان اداره کل حراست بنیاد مستضعفان و جانبازان اعلام کرد که رئیس گروه وقت صنایع نساجی بنیاد، مدیر وقت بازرگانی شرکت نساجی الیاف بنیاد، مدیرعامل شرکت الیاف، و عضو هیئت مدیره شرکت بارسیلون، مدیر بازرگانی شرکت کشمیران یک شبکه بزرگ اختلاس بودند که البته «متلاشی شدند». همراه این عده تعدادی از مدیران شرکت های بانک صنعت و معدن هم دستگیر شده بودند. به قرار اطلاع این شبکه از سال ۱۳۶۵ اختلاس و به جیب زدن ها را آغاز کرده و ثروت عمومی شخصی شده را در زمینه ویلا و مسکن سرمایه گذاری کردند. بخشی از این وجوهات در صنایع نساجی سرمایه گذاری شد. یعنی مدیران دولتی که از اموال عمومی سرقت می کنند با همان منابع سرقت شده، در فرایند «واگذاری ها» شرکت کرده و کارخانه های دولتی را با پول مردم و برای خود «خریداری» می کنند. از مدیرکل اطلاعات کرمان خبر داریم که ۱۷ نفر از اعضای موسسه کشاورزی سیرجان به جرم اختلاس دستگیر شدند. در سال ۱۳۷۵ مجلس گزارش تحقیق و تفحص خود از بنیاد مستضعفان را منتشر کرد. اگرچه این گزارش به دلیل عدم همکاری مسئولان بنیاد با مجلس کامل و همه جانبه نبود ولی بسیار افشاگرانه بود. ابتدا به ساکن،

دانییم که در بعضی از کارخانجاتی که به دست بنیاد افتاد در حالی که رشد تولید فقط ۲٪ بود میزان سود حتی تا ۵۰٪ هم رشد داشته است. در شرایطی که هیچ سندی از بهبود بازدهی در دست نیست، این عدم رابطه بین نرخ افزایش تولید و افزایش میزان سود، نشان می دهد که علت افزایش سود، به واقع افزایش قیمت ها بود که در واقع بنیاد با استفاده از قدرت سیاسی خود بر اقتصاد ایران تحمیل کرده بود. از سوی دیگر، می دانیم که بنیاد مستضعفان با ایجاد موسسات خدمات اجرائی و انجام اعمال گوناگون تجاری، نقش قابل توجه ای در گرانی های پیش آمده داشته است. به عنوان مثال، در سال ۱۳۷۱، بنیاد از شرکت گچ جبل هرپاکت گچ ۵۰ کیلوگی را ۷۶۰ ریال خریده و در بازار به ۱۸۰۰ ریال فروخته، یعنی



اندکی کمتر از ۱۴۰٪ سود برده است. نکته قابل توجه این که این موسسه خدمات اجرائی، که در بخش های گوناگونی به فعالیت پرداخته بود ثبت نشده و فاقد دفاتر قانونی بود. براساس گزارش تحقیق مجلس می دانیم که از مجموعه ۱۵۱ پروژه ای که بنیاد در دست اقدام داشت، با وجود گذشت مهلت تعیین شده، در هیچ موردی حتی ۵۰٪ کارها هم انجام نگرفته بود و در اغلب موارد، هزینه های واقعی از آن چه که برنامه ریزی شده بود بسیار بیشتر بود. این هزینه های اضافی ۳۳۳۵.۷ میلیون ریال برآورد شده است. بنیاد مستضعفان، سازمانی تحت عنوان «سازمان عمران مسکن بنیاد» هم ایجاد کرد که از جمله کارهایش شراکت در برج سازی ها بود. در رابطه این سازمان، موارد متعدد تخلف و فساد مالی وجود دارد.

- عملکرد شرکت ونک پارک که سازه ۴ برج ۱۷ و ۲۲ طبقه بود، به این قرار:  
- در وضعیتی که قرار بود از خریداران واحدها، حداکثر ۱۵٪ اضافه بها گرفته شود، از آنها ۱۰۰٪ اضافه بها گرفتند.

- عدم تحویل به موقع واحدها - یعنی قرار بود این واحدها را حداکثر تا ۳۰ ماه تحویل بدهند که در عمل ۷ سال طول کشید.

این را هم می دانیم که طی سالهای ۱۳۷۰-۷۱ این شرکت براساس دفاتر مالی خود به ترتیب معادل ۹.۲ برابر و ۱۰.۶ برابر سرمایه خود زیان بر رویهم انباشته شده داشته است و پایان سال ۱۳۷۱ هم بیش از ۲۸۰ میلیون ریال به بانکها بدهکار بود. برای اجرای این برنامه های ساختمانی از شرکت نفت، قیر گرفتند ولی مقادیری را به خارج از ایران صادر کرده و سودهای کلان بردند. مسئولان بنیاد به سئوالات کمیسیون بازرسی مجلس در این باره پاسخ ندادند. البته موارد تخلف و فساد در بنیاد مستضعفان بسیار بیشتر است که من تنها به چند نمونه پرداخته ام.

یکی دیگر از سازمان های درگیر مفاسد اقتصادی در ایران در این سالها وزارت نیرو بود که بخصوص در دوره ریاست جمهوری آقای رفسنجانی - « دوره سازندگی» - هزینه های ارزی و ریالی قابل توجهی داشته است. موارد تخلف وزارت نیرو گوناگون است. در عرصه واگذاری ها، با ایجاد شرکت های «دولتی-خصوصی» کوشیدند که حداقل به ظاهر وضعیتی ایجاد نمایند که شرکت مورد نظر مورد بررسی دیوان محاسبات قرار نگیرد. حوزه دوم، این بود که در مواردی که امکان انجام کار در ایران وجود داشت، به دلایلی که روشن نیست مسئولان وزارت نیرو کار را به یک شرکت کانادایی، «مونکو» سپرده بودند که این شرکت هم بدون حضور در ایران، «سهم ارزی» خود را دریافت می کرد. به عوض، در این سالها، یا اگر دقیق

می دانیم که بنیاد از اعلام فهرست کلیه دارائی های بنیاد به مجلس خودداری کرده است و گزارش مجلس براساس ۱۵۰ مورد پرونده اموال منقول و ۱۵۰ مورد پرونده املاک و مستغلات بنیاد است که نمی دانیم چه درصدی از دارائی ها بنیاد را در بر می گیرد. این را البته می دانیم که در یک مورد به گفته مسئول وقت - آقای حاج حیدری - سرمایه معاونت اموال و دارائی ها ده هزار میلیارد ریال برآورد شده در حالی که معاونت اقتصاد و برنامه ریزی میزان سرمایه را بیست هزار میلیارد ریال برآورد کرده بود. این را هم می دانیم که بنیاد نه فقط با مجلس همکاری نکرده است بلکه به احتمال خیلی زیاد ارقام واقعی را به دست نداده است. در گزارشی برای رهبری درآمد بنیاد از فروش اموال و املاک در طول ۱۳۶۸-۱۳۷۲ را ۹۳۷.۶۴۲ میلیون ریال و در گزارش به کمیسیون تحقیق مجلس ۵۷۹.۰۶۴ میلیون ریال آورده است که با یک دیگر حدودا ۶۰٪ یعنی نزدیک به ۳۶۰ میلیارد ریال اختلاف دارند. این قطعه از گزارش بسیا خواندنی است: «در معاونت اموال و دارائیها، درآمدهای متفرقه که توضیحی در مورد ماهیت آنها داده نشده، در پنج ساله دوم (۷۲ - ۶۸) نسبت به پنج ساله اول (۶۷-۶۳) ۵۳۴ درصد رشد و میزان فروش املاک و اموال طی پنجساله دوم رشدی معادل ۶۰۶ درصد نسبت به پنج ساله اول داشته است؛ به طوری که کل درآمد (اعم از فروش اموال و درآمدهای متفرقه) از ۵۳۹، ۱۸۴ میلیون ریال در برنامه اول به ۱.۴۳۰.۰۱۱ میلیون ریال در برنامه دوم افزایش یافته و بیش از ۷ برابر شده است. این امر نشان دهنده افزایش فعالیت شدید این معاونت در تبدیل اموال و دارائیهای بیت المال به نقدینگی است که البته نحوه هزینه کردن آن باید بررسی شود»

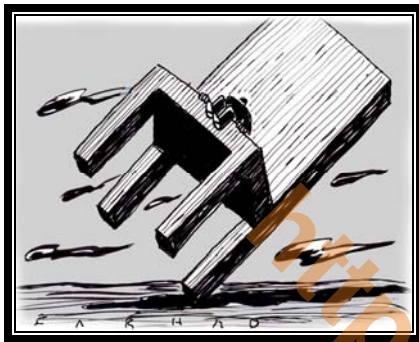
به عبارت دیگر بخش قابل توجهی از اموال عمومی را «نقد» کرده اند ولی کسی نمی داند که این مبالغ هنگفت چگونه هزینه شده است. جالب است اگر اضافه کنیم که در طول تفحص، مسئولان بنیاد، به مجلس اظهار داشتند که اطلاعات مربوط به املاک و مستغلات در سال ۱۳۶۸ و قبل از آن وجود خارجی ندارد و قابل ارایه نیست یعنی برای ده سال که می دانیم چه میزان یک تازی کرده و اموال مردم را بالا کشیده بودند، هیچ گونه حسابی ارایه ندادند. جالب این که مسئولان بنیاد به کمیسیون تحقیق مجلس گفته بودند که در هیچ موردی برای فروختن املاک، قیمت پایه ای اعلام نمی شده است که در عمل به این معناست، که برآورد خسارتی که از این بابت به اموال عمومی وارد آمده است قابل اندازه گیری نیست. به ظن قریب به یقین می توان گفت، که این اموال، در بهترین حالت به دوستان و آشنایان و وابستگان سببی و نسبی واگذار می شد به قیمتی که تقریبا هیچ مقامی بر آن نظارتی نداشت، یا بهتر این که بگویم احتمالا به هر قیمتی که دلشان می خواست. اگرچه اطلاعات کافی در دست نیست ولی همین قدر می دانیم که حداقل در ۲۲ مورد از فروش املاک بین ۱۰ تا ۷۰٪ به خریدارانی که عمدتا از اقوام رئیس بنیاد- محسن رفیق دوست- بوده اند تخفیف داده شد و فروش هم با شرایط بسیار مناسب، بصورت قسطی انجام گرفت. از جزئیات بی خبریم ولی می دانیم که در موارد مکرر املاک به مدیران بنیاد با تخفیف قابل توجه واگذار شده است. این نوع «حراج» فقط به املاک و مستغلات محدود نبوده است. می دانیم که حتی اتوموبیل های بنیاد بدون هیچ قیمت گذاری کارشناسانه به قیمت های بسیار پائین تر از قیمت واقعی واگذار شده اند. به عنوان مثال از فروش دو اتوموبیل رولزرویس قدیمی و آنتیک به بهروز یارخدائی - که در اختلاس ۱۲۳ میلیارد تومان بانک صادرات دخالت داشت - خبر داریم که در مجموع به ۳۰ میلیون تومان به فروش رفت. این را البته می دانیم که یکی از دو رولزرویس را در خارج از ایران به ۲۰۰ میلیون تومان - یعنی نزدیک به ۷ برابر بهائی که برای هر دو پرداخت شد - فروختند. اگرچه از کل کارهای مالی و اقتصادی بنیاد اطلاع نداریم ولی می دانیم که شرکت های و اساتو، سیکلت پارت، تجهیزات رادیولوژی و پزشکی ایران، ایرتوپا، تاپ سرویس و فولکس ماشین به دستور مستقیم محسن رفیق دوست مورد معامله قرار گرفته است ولی به هیئت تفحص مجلس «هیچ گونه مدرک قابل قبولی برای این معاملات ارایه نشده است». در رابطه با بنیاد می توان گفت که سیاست های بنیاد، یکی از عوامل تاثیر گذار بر میزان تورم در ایران بود. برای این ادعا دودلیل می توان ارایه داد. از طرفی، می

چرا ۳ میلیون دلار با نرخ دلاری ۱۷۵ تومان به شرکت واگذار شده است. به قرار اطلاع، این مبلغ ارز به این خاطر در اختیار شرکت قرار گرفت تا قالب های مورد نیاز از خارج وارد شود و بعد، وزارت نیرو از طریق شرکت وابسته توانیز تصمیم می گیرد که برای کمک به شرکت بلندپایه بهای قالب ها را خودش بپردازد ولی خبر داریم که بعداً، شرکت بلندپایه بابت های قالب های فرسوده، ۶۰۰ هزار دلار دیگر هم تقاضا کرده است. در شهریور ۱۳۷۶، شرکت بلندپایه در نامه ای به شرکت توانیز مطالبه پرداخت ۲۳.۸ میلیارد ریال به عنوان تعدیل کرده است و همچنین خواسته است، که در محاسبه دلارهای پرداختی که به واقع، خارج از مفاد قرارداد پرداخت شده بود، به جای دلاری ۱۷۵۰ ریال، دلاری ۷۰ ریال محاسبه شود. مورد دیگر، احداث سازه کارخانه سیمان کارون است که شرکت بلند پایه به همراه شرکت دیگری به نام «آهاب» که یک واحد دولتی بود که سهامش به بهای مفت به بخش مخصوصی واگذار شده بود، کار را به مبلغ ۷.۲ میلیارد ریال بدون احتساب بهای مصالح مورد نیاز طرح اخذ می کنند. اگرچه کل مبلغ مورد توافق از سوی دولت پرداخت می شود ولی شرکت «بلندپایه» و آن دیگری آن را در پروژه دیگری هزینه کرده و دولت برای جلوگیری از رکود کار، ۱۰ میلیارد ریال دیگر به صورت علی الحساب می پردازد. زمان اتمام پروژه را هم به دو برابر افزایش می دهند. در پروژه دیگری برای ساختن برج های خنک کننده بتونی نیروگاه اراک، اگرچه شرکت دیگری برنده مناقصه می شود ولی وزارت نیرو، بوسیله شرکت توانیز مناقصه را شکسته و کل پروژه را به یک شرکت دولتی و شرکت بلندپایه و یک شرکت خصوصی به نام «اتمسفر» به مبلغ حدوداً ۲۱ میلیون دلار و ۱۲۲ میلیارد ریال در خرداد ۱۳۷۴ واگذار می کند. چون یکی از شرکا، یک شرکت دولتی است، زیرپا گذاشتن قانون در این جا ماست مالی می شود و براساس اطلاعاتی که داریم می دانیم که سهم شرکت بلند پایه، ۳۴ میلیارد ریال بوده است. بدون برقراری مناقصه ساخت برج تلویزیونی تهران به مبلغ ۱۲۰ میلیارد ریال به همین شرکت بلند پایه واگذار شده و حتی ۲۵ میلیارد ریال را حتی پیش پرداخت می کنند. یکی از قراردادهای شرکت بلندپایه به همراه یک شرکت دیگر، ساخت تونل سد گتوند شوشتر است که به مبلغ ۱۵۱ میلیارد ریال در ۱۳۷۶ به آنها واگذار شد. بد نیست به داستان شیرین شرکت مشانیران هم اشاره بکنم و بگذرم. شرکت دولتی خدمات مهندسی برق ایران (مشانیر) یک شرکت با سابقه است که وابسته به وزارت نیروست ولی به قرار اطلاع در اواسط سال ۱۳۷۳ با دستور شفاهی وزیر نیرو و صورت جلسه مکتوب معاون مالی، اداری و پشتیبانی، مدیرعامل مشانیر و یکی دیگر از مدیرکل های وزارت نیرو یک شرکت خصوصی به نام «مشانیران» تاسیس می نمایند تا جایگزین شرکت مشانیر بشود. ناگفته روشن است که هدف تاسیس این سوء استفاده مالی بوده است. اگرچه در نگاه اول باورکردن بعضی از کارهایی که کرده اند اندکی عجیب به نظر می رسد ولی متأسفانه واقعیت دارد. همه کسانی که برای این شرکت خصوصی کار می کرده اند در یک طبقه از ساختمان شماره ۲ مشانیر مستقر شده بودند. براساس قراردادهایی که این افراد- شاغل در شرکت مشانیر که در ضمن سهامداران شرکت مشانیران هم هستند امضا شده است، مبالغ زیادی از اموال دولتی به سوی این شرکت خصوصی سرازیر شده و حیف و میل گردیده است. به عنوان نمونه، یک طبقه از ساختمان شماره ۲ شرکت مشانیر در میدان ونک با خط تلفن به شرکت مشانیران واگذار شده است. قراردادش که شرکت دولتی به شرکت خصوصی وام بدهد تا آن وام صرف خرید خودرو برای واگذاری به شرکت دولتی بشود- حالا چرا خودشان راساً به خرید خودرو اقدام نکرده اند، نمی دانم. قراردادش که نیروی انسانی شرکت مشانیر از سوی شرکت مشانیران تامین شود. ولی حیل ای که بکار بردند این بود که اغلب پرسنل کلیدی مشانیر، خود را باز خرید کرده و به استخدام شرکت مشانیران درآمدند. برای ۲۰ نفری که به این صورت به استخدام مشانیران درآمده بودند ولی برای مشانیرکار می کردند، وزارت نیرو از طریق شرکت مشانیر ماهیانه ۲۵۰ میلیون ریال می پرداخت (یعنی برای هر نفر ۱۲.۵ میلیون ریال در ماه). در یک کارگاه دیگر، که مدیریت نیروی انسانی اش به شرکت مشانیران واگذار شده بود، مشانیر ماهی ۲۰ تا ۲۳ میلیون ریال، حق مدیریت می پرداخت. شرکت مشانیران دو دستگاه

تر گفته باشم، در طول ۱۳۷۱-۱۳۷۴ بیش از ۸ میلیارد تومان را صرف تبلیغ «فعالیت های» خود کرده بودند که بیش از ۴.۲ میلیارد تومان آن فقط در سال ۱۳۷۴ هزینه شده بود. در حوزة های دیگر، می توان از خرید توربین از فرانسه اشاره کرد که در طول برنامه اول بالغ بر ۵.۵ میلیارد دلار در این راه هزینه شد در حالی که با وجود کارخانه های ماشین سازی مثل آذراب، سدید و تعمیرات نیرو، بخش مهمی از این سفارش ها در داخل قابلیت انجام داشت و روشن نیست که چرا از این امکانات استفاده نکردند. به احتمال زیاد، می توان گفت که دلیل اصلی این بود که با فروشندگان خارجی به توافق رسیده و حق الزحمه ای به حساب های شان در خارج از ایران واریز می شد. در یکی از موارد، از خرید ۸ واحد توربو ژنراتورگازی توسط وزارت نیرو خبر داریم که از سر تاپای این قرارداد بوی فساد به مشام می رسد. به قرار اطلاع، بر خلاف تصمیم شورای اقتصاد، کل این واحدها را از یک شرکت فرانسوی خریداری کرده و اعتباراسنادی را هم گشایش می کنند. برطبق قانون بودجه، بانک مرکزی می بایست قبل از نهائی شدن این اعتبارات، نظر کمیسیون بند ۸ تبصره ۲۹ را جویا شده و پس از موافقت، به گشایش اعتبار اقدام می کرد، چنین کاری انجام نگرفت. نتیجه این که کل این ماجرا، گذشته از حیف و میل های که انجام گرفته، به ضرر اقتصاد ملی خاتمه یافت. از گزارش وزیر صنایع سنگین که در همان سالها نوشته شده خبر داریم که به علت، علاقه خاص وزارت نیرو به خرید نیازها از خارج از ایران- با وجود این که امکان خرید داخلی وجود داشت- نتیجه این شد که شرکت آذراب، کارخانه ماشین سازی اراک، و «چندین شرکت دولتی و خصوصی دیگر که همگی تجربیات گرانبهایی را در اجرای طرح نیروگاه شهید رجایی به دست آورده اند، کار در این رشته ها را رها کرده اند». بطور کلی باید گفت که در یک دوره ۹ ساله که حداقل ۱۰۲۰۰ میلیارد ریال ( که ۷ میلیارد دلارش به صورت ارزی هزینه شده بود) قرار بود که سی هزار مگاوات توربین گازی و یا پانزده هزار مگاوات نیروگاههای بخاری خریداری و نصب شده باشد، ولی در عمل، تنها ۵۵۰۰ مگاوات از واحدهای جدید وارد شبکه برق رسانی شده است. یک مورد عجیب دیگر، این که برای خرید توربین های گازی با شرکت های خارجی مذاکره کرده و در نهایت روی قیمت ۱۷۰ دلار برای هر کیلووات توافق انجام می گیرد. نمایندگان از سوی وزارت نیرو به اروپا اعزام می شوند و با یک شرکت انگلیسی و یک شرکت فرانسوی مذاکره را آغاز کرده و برای کیلو وات ۲۵۰ دلار به توافق می رسند. برآورد می شود که در این «شبهه خاص» معامله، بیش از ۱۷۰ میلیون دلار سر جمهوری اسلامی کلاه گذاشتند. با متخلفین چه کرده اند، خبر ندارم. البته بگویم و بگذرم که میزان تخلفات و بالا کشیدن ها و ندانم کاری ها به واقع حیرت انگیز است و معلوم نیست که چرا تاکنون کاری برای مقابله با این موارد صورت نگرفته است. به عنوان نمونه در طول ۱۳۷۱-۱۳۷۵ در کل بیش از سه هزار میلیارد تومان در این وزارت خانه سرمایه گذاری شده که تنها نزدیک به ده درصدش سرمایه گذاری دولتی و بقیه از طریق وام و تعهدات مشابه دیگر صورت گرفته است. به قرار اطلاع شرایط این وامها و تعهدات به گونه ای بوده که تولید برق بسیار گران تمام شده و هم چنین چگونگی پرداخت این وامها هم روشن نیست. یکی از شاهکارهای این وزارت خانه، تعاملاتش با شرکتی است به نام شرکت «بلند پایه» که رئیس هیئت مدیره اش در گذشته در جهاد سازندگی کار می کرده و در دوره آقای رفسنجانی به عنوان قائم مقام وزارت نیرو، وهم چنین مدیرعامل «آب و نیرو» مشغول به کار بوده است. این شرکت در اوایل سال ۱۳۷۱ با سرمایه ۵ میلیون ریال به ثبت رسیده است. یکی دیگر از اعضای موثر این شرکت مدیر عامل سازمان آب و برق خوزستان است که بعداً او هم به عضویت هیئت مدیره آب و نیرو منصوب شده است.

از جمله قراردادهای وزارت نیرو با شرکت «بلند پایه» ساخت برج های خنک کننده نیروگاه اصفهان به مبلغ بیش از ۱۷ میلیارد ریال است و جالب این که با مقایسه تاریخ امضای قرارداد و ثبت این شرکت، به نظر می رسد که ثبت شرکت پی آمد امضای قرار داد بوده است. خبر داریم که حتی قبل از عقد قرارداد، وزارت نیرو بطور علی الحساب مبلغ ۱۷۰ هزار دلار بدون دریافت هیچ گونه تضمینی به شرکت پرداخته است. اگرچه براساس قرارداد قرار بود که همه پرداختها به شرکت ریالی باشد ولی معلوم نیست

۲۵۰ هزار تن سیمان را تقاضا می کند. قرار شد وجه مورد نیاز - ۶۳۰ میلیون تومان - به صورت یک وام ۶ ماهه با بهره ای معادل ۹۵ میلیون تومان - از « آب منطقه ای یزد» وام گرفته شود و قرار شد که ۱۵ درصد سیمان خریداری شده نیز به بهای تمام شده به آب منطقه ای یزد واگذار شود. فعلا به چرائی این نوع قرارمدرها نمی پردازم که چرا آب منطقه مازندران از بانکهای دولتی وام نمی گیرد. باری، آب منطقه ای مازندران البته سیمانی خریداری نکرد بلکه وجوهات دریافتی در امر دیگری که از جزئیاتش خبر ندارم صرف شد. پس از سررسید چک، معلوم شد که شرکت آب منطقه ای مازندران دروجه آب منطقه ای یزد چک بی محل صادر کرده است. با وساطت وزیر نیرو، مدت وام برای ۴ ماه دیگر تمدید شد و چک دیگری صادر شد. این چک هم بعدا معلوم شد که قابل نقد شدن نیست چون بی محل است. در اواخر سال ۱۳۷۲، مدیر عامل آب منطقه ای



مازندران ترفیع پست گرفته و به « مدیریت شرکت توسعه منابع آب و نیروی ایران» منصوب می شود و مدیرعامل جدید هم به علت عدم ارتباط موضوع وام و هزینه های انجام شده از بازپرداخت وام و بهره های مرکب آن امتناع می کند. دردی ماه ۱۳۷۲ وزیر نیرو به مدیرعامل جدید آب منطقه ای مازندران دستورپرداخت اصل وام را می دهد او هم گروکشی کرده و پرداخت اصل وام را به انتقال دو فقره اعتبار اسنادی خرید مصالح پروژه های که قبلا خودش در آب منطقه ای مازندران گشایش اعتبار کرده منوط می کند در اسفند ۱۳۷۲ قراردادی بین آب منطقه مازندران و شرکت توسعه منابع آب و نیرو منعقد می شود که اعتبار اسنادی به ارزش ۲۱ میلیون دلار از قرار دلاری ۳۰۰ تومان به شرکت توسعه منتقل می شود و شرکت هم متعهد می شود که ۶۳۰ میلیون تومان از محل اعتبارات طرح کارون ۳ به آب منطقه ای یزد پرداخت کند. البته این داستان شیرین برای چند سال دیگر هم ادامه یافته است که از جزئیات خبر ندارم. برنامه های متعددی در سال ۱۳۷۵ ذیحساب شرکت توسعه منابع آب و نیرو به هم پای خود در آب منطقه ای مازندران گزارش داده است که اعتبارات اسنادی مورد توافق را دریافت نکرده است. از طرف دیگر، دیوان محاسبات پرداخت ۶۳۰ میلیون تومان از طرح کارون ۳ برای بازپرداخت بدهی شرکت آب منطقه ای مازندران به آب منطقه ای یزد را غیر قانونی اعلام کرده است و در نتیجه، اگر این معاملات « جیمز باندى» را بخواهم خلاصه کنم این که سیمان خریداری نشد، وام در محل های مورد نظر هزینه نشد. اعتبار اسنادی ۲۱ میلیون دلاری « مفقود» شده است، در وزارت نیرو مبالغ کلانی به عنوان هدایای خاص رد و بدل شده است و در این اقتصاد اسلامی ما که قرار است بانکداری اش هم اسلامی باشد، چند تا از موسسات همین دولت، با یک دیگر « معاملات ربوی» انجام داده اند و فعلا دو ذیحساب در دو منطقه ایران با یک دیگر مکاتبه می کنند!

بگویم و بگذرم که برای بررسی بیشتر موارد تخلف و فساد در ایران دو گزارش دیگر هم داریم. یکی گزارش کمیسیون اصل ۹۰ درباره مفاسد اقتصادی است (۸) که اگرچه از همه سوموردانتقاد قرار گرفته است که به اندازه کافی گویا و شفاف نیست. ولی در عین حال، شواهد انکارناپذیری از گستردگی فساد و مفاسد اقتصادی به دست می دهد که به گوشه هایی از آن خواهم پرداخت. و دیگری هم گزارش تحقیق و تفحص از گمرک است (۹) که آنهم موید گستردگی مفاسد اقتصادی در ادارات ایران است.

دستگاه فتوکپی برای مشانیر تهیه می کند که به ازای آن ماهیانه ۲ میلیون ریال دریافت می کند. در آذر ۱۳۷۳ طرح آب هرمزگان به شرکت های مشانیر و مشانیران واگذار شده و صاحب طرح، آب منطقه هرمزگان، دوفقره اعتبار اسنادی به مبلغ ۴۰۱۴ میلیون مارک به بهای هر مارک ۱۱۰۷ ریال ( اگرچه نرخ مارک در بازار در این موقع ۳۰۰۰ ریال بوده است) پرداخت شد. استفاده ای که شرکت مشانیران از همین یک قلم - محاسبه ارزان مارک - می برد ۷۸۴ میلیون تومان بود. علاوه بر پرداخت ارزی، می دانیم که شرکت مشانیر هم ۳۵ میلیارد ریال به شرکت مشانیران می پردازد. از جزئیات می گذرم ولی پس از گذشت ۷ سال هنوز هم «مطالعات این طرح به اتمام نرسیده است». طرح دیگری برای آب رسانی به قطر که در ابتدا بین شرکت مشانیر - به نمایندگی از وزارت نیرو و دولت قطر بود، نیز به شرکت مشانیران واگذار شد. می دانیم که شرکت مشانیران هم از این مشارکت، ۱۸ میلیارد ریال درآمد داشت.

یکی دیگر از شرکت های تقریبا مجازی شرکتی است به نام « پارسیان» که در اواخر سال ۱۳۷۱ تاسیس شد. یک سوم سهامش به شرکت دولتی ساتنکاب تعلق دارد و بقیه سهام هم در اختیار اشخاص حقیقی و حقوقی، عمدتا از بخش خصوصی است. چند هفته پس از تاسیس این شرکت، توانیر، اعتباری به میزان ۸۰ میلیون دلار برای شرکت « پارسیان» گشایش می کند و مدیریت شرکت توانیر بدون برگذاری مناقصه جهت خرید و نصب ۲۵ طرح پست فشار قوی و لوازم و متعلقات دیگر ۱۸ پست دیگر با این شرکت وارد مذاکره می شود. تعداد این پست ها بعدا به ۵۸ عدد افزایش می یابد. براساس محاسبه دلار به قیمت ۳۰۰ تومان، قیمت اولیه این قرارداد به ۱۸۰ میلیارد تومان می رسد که احتمالا با ارز آزاد از ۲۵۰ میلیارد تومان هم فراتر خواهد رفت.

مورد دیگری از مفسده مدیریتی در وزارت نیرو به واگذاری شرکت « آهاب» به بخش خصوصی مربوط می شود. این شرکت از پیمانکاران وزارت نیرو بود ولی شیوه واگذاری اش به واقع عجیب و غریب بود. در سال ۱۳۷۰ ارزش ماشین آلات این شرکت را بیش از ۷ میلیون دلار ارزیابی کرده بودند و در فاصله سالهای ۱۳۷۰-۱۳۷۳ ماشین آلات بسیار بیشتری در اختیار این شرکت قرار گرفت که از جمله، دو دستگاه جرثقیل، ۳۷ دستگاه لودر، ۱۷ دستگاه گریدر، ۱۲ دستگاه دام تراک، ۱۸ دستگاه تراک حمل بتن، ۲۱ دستگاه بلدوزر، ۴ دستگاه بیل مکانیکی، ۵۰ دستگاه کمپرسی و ۷ دستگاه کمپرسور هوا .. بعلاوه مشخص شد که شرکت « آهاب» در یک شرکت معدنی هم سهام م دار بوده است و طبق قانون، وزارت نیرو نمی توانسته آن را به دیگری واگذار نماید. ولی کاری که انجام گرفت این بود که سهام بخش خصوصی این شرکت معدنی را به بهای ناچیز ۲۰۵ میلیون تومان به شرکتی از شرکت های وزارت نیرو واگذار کردند تا کل شرکت « آهاب» دولتی شده و « مشکل قانونی» واگذاری اش حل شود. حال این که در سال ۱۳۷۳ شرکت « آهاب» را با کلیه ماشین آلات به طور اقساط به ۱۵ نفر از کادرفنی و متخصص شرکت واگذار کردند که بیشترین سهم نصیب کسی شده است که رئیس هیئت مدیره بوده نه فقط در شرکت « آهاب» بلکه در شرکتی که صدها میلیون تومان ماشین آلات تازه به « آهاب» واگذار نموده بود و هم چنین رئیس هیئت مدیره آن شرکت معدنی بوده است که کوشیده بودند تا سهام « آهاب» در آن کتمان شود. به سخن دیگر، در این واگذاری، فروشنده، خریدار، کنترل کننده و ناظر همه یک تن بوده است. جالب این که در آذر ۱۳۷۵ سرمایه اولیه این شرکت با صد برابر افزایش، از ۵۰ میلیون ریال به ۵ میلیارد ریال افزایش می یابد.

از کارهای دیگری که به همت وزارت نیرو انجام می گیرد، واگذاری خط انتقال آب تبریز است که اگرچه یک شرکت ایرانی - تهران جنوب - متعهد می شود که کار را با ۳۵ میلیارد ریال به اضافه ۵۰ میلیون دلار تمام کند ولی شرکت « آهاب» برای همین پروژه ۵۳ میلیارد ریال و ۵۰ میلیون دلار می طلبد و « برنده» مناقصه هم اعلام می شود!

موارد فساد و تخلف در ادارات وابسته به وزارت نیرو بسیار بیشتر از آن است که بتوان شمه ای از آن را در این نوشته وارسی کرد. ولی به یک مورد دیگر که به گمان من بسیار جالب است می پردازم. در بهمن ۱۳۷۱ مدیرعامل وقت آب منطقه ای مازندران از وزیر وقت نیرو صدور مجوز خرید

سازمان دیگری طرح دعوا کرده و مشخص شد که مقدار قابل توجهی از اراضی دولتی با تبانی دو تن از کارمندان اداره منابع طبیعی در اختیار متصرفان بخش خصوصی درآمده است. اداره بازرسی استان تهران، بهای این اراضی را ۲۰۰ میلیارد تومان برآورد کرد ولی نظر وزیر پیشین اقتصاد این بود که بالغ به ۶۰۰ میلیارد تومان املاک دولت به ناحق در اختیار افراد غیر صالح قرار گرفته است. این پرونده هنوز در جریان است و کی به نتیجه خواهد رسید، حداقل برآورد این سطور روشن نیست. البته موارد مفسده اقتصادی فقط به ماموران عالی رتبه دولتی محدود نمی باشد. اعضای یکی از شوراهای اسلامی یکی از شهرهای استان تهران، برخلاف ضوابط باغات را به قطعات جداگانه تفکیک نموده و برای هر کدام پروانه ساختمان جدا صادر می کند و در همه موارد هم درجه تراکم بیشتری را در نظر می گیرد. در مورد دیگر در یک قطعه دیگر که ۱۳ هکتار مساحت داشته و جزو طرح کاربری باغ و جنگل کاری بوده مجوز تفکیک داده و در کوتاه ترین مدت ممکن نیز، پروانه های ساختمانی صادر کردند. برآورد می شود که در این جریان، بالغ بر ۴۸۰ میلیارد ریال حقوق دولتی ضایع شده است.

در یکی از شهرستانهای استان تهران، شورای اسلامی و شهرداری در تبانی با فرمانداری کاربری بیش از ۲ هزار قطعه اراضی کشاورزی را تغییر داده و آنها را فروختند. به قرار اطلاع ۴۰۰ قطعه از این زمین ها به فرمانداری تعلق گرفته که به صورت فیش های ۵۰۰ هزار تومانی قبل از طی مراحل و صدور سند، به قیمت ۵ تا ۶ میلیون تومان به فروش رسانیده اند. از سال ۱۳۸۲ مقامات قضائی سرگرم رسیدگی به این پرونده هستند و کی به نتیجه خواهد رسید، روشن نیست. در مورد دیگر، کارمندان یکی از شهرداری ها به همراه یک سازمان دولتی، ۵۰ هزار متر مربع باغ را تغییر کاربری داده و حداقل ۲۰۰ میلیارد ریال از این کار رانت به جیب زده اند. این پرونده نیز از سال ۱۳۸۲ در دست بررسی است.

در حوزه بانک و بانکداری هم موارد متعددی از تخلفات گزارش شده است. در شعبه یکی از بانکها در پاریس، بیش از ۵۴۰ میلیون یورو اختلاس صورت گرفته است. و در مورد دیگری که برای یکی از شرکت اعتبارات اسنادی گشوده شد کل اسناد و مدارک ارایه شده جعلی بوده ولی ۱۱۶ میلیارد ریال اعتبار اسنادی صادر شد. در حوزه نفت، گاز و پتروشیمی، بابت فروش مواد اولیه محصولات یکی از شرکت های وابسته به وزارت نفت در سال ۱۳۸۴ و چهارماهه اول سال ۱۳۸۵، بیش از ۷۰۰ میلیارد تومان رانت ایجاد شد که مفسدان به جیب زده اند (۱۰).

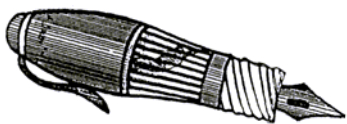
البته در بعضی موارد، صراحت این مفاسد به حدی است که آدم تعجب می کند که چرا در این مملکت گل و بلبل کسی جلوگیری نمی کند. برای نمونه مسئول دبیرخانه مبارزه با مفاسد فرهنگی مجلس خبر می دهد که یکی از نمایندگان مجلس در سالهای ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵ بیش از ۲۰۰ نفر را به بانک سپه معرفی کرده و بیش از ۲۹۰ میلیارد تومان هم وام برای آنها درخواست کرده که با آن موافقت نیز شده است و حتی وقتی از وزیر اقتصاد در این باره توضیح می خواهد، از سوی همکاران مجلس نشین خود سرزنش می شود که چنین کاری «خلیفه کشی» است و اگر این کار باب شود، نامناست است (۱۱). یا از مورد دیگری با خبر می شویم که بستنی میهن به جرم قاچاق ۴۰۴ میلیارد تومانی در دادگاه بدوی محکوم می شود ولی به قرار اطلاع براساس نامه ای که معاون اقتصادی سابق وزارت اطلاعات می نویسد و همینطور بازپس گیری شکایت گمرک، دادگاه در مراحل بعدی حکم به تبرئه می دهد. جالب است که مسئول دبیرخانه که در مجلس هفتم هم نمایندگی دارد، از وزیر اطلاعات می خواهد که در مجلس حاضر شده و به سؤال او جواب بدهد. آن گونه که من از متن می فهمم، برای ۸ ماه به او توصیه می شد که «صلاح نیست که وزیر در صحن [مجلس] حاضر شود» و حتی دو بار، هم وکیل مربوطه به ملاقات وزیر اطلاعات می رود که «قبول نکرد با عنصر خاطی برخورد کند» و مسئول دبیرخانه مدعی می شود که ما این مصلحت سنجی را قبول نکردیم. سرانجام بعد از ۸ ماه معطلی، قرار می شود که وزیر اطلاعات در مجلس حاضر شده و به سؤال نمایندگان پاسخ بدهد ولی شب قبل از روز موعود، یکی از مدیران کل وزارتخانه اطلاعات به نماینده مجلس توصیه می کند که «چرا با وزیر معامله نمی کنید، مجلس ششمی ها معامله می

برای درک ابعاد این فاجعه ای که در ایران در جریان است بد نیست یادآوری کنم که در دهم اردیبهشت ماه ۱۳۸۰ یعنی ۸ سال پیش، آیت الله خامنه ای فرمان ۸ ماده ای برای مبارزه با «مفاسد اقتصادی» صادر کردند که از جمله در آن آمده است که «اگر دست مفسدان و سوءاستفاده کنندگان از امکانات حکومتی قطع نشود، و اگر امتیاز طلبان و زیاده خواهان پرمدا و انحصار جو طرد نشود سرمایه گذار و تولیدکننده و اشتغال طلب همه احساس ناامنی و نوسیدی خواهند کرد و کسانی از آنان به استفاده از راه های نامشروع و غیرقانونی تشویق خواهند شد» و آن وقت روشن نیست که چرا در این ۸ سال گذشته، برای قطع این «دستها» کاری که کاری باشد انجام نگرفته است و چرا هنوز شاهد این همه موارد فساد و رشوه و اختلاس و سوء استفاده از امکانات دولتی از سوی افراد ذینفوذ هستیم! جالب است که در گزارش کمیسیون اصل ۹۰ می خوانیم که در اردیبهشت ۱۳۸۶ گزارشی به رؤسای قوه قضائیه و مجریه ارسال کرده اند که «متأسفانه از نتیجه آن اطلاعی در دست نیست» و بعد مشروح گزارش را نیز در اواخر فروردین ۱۳۸۷ ارسال کرده اند و آن چه که به مجلس گزارش می شود به واقع گزارش مختصر آن است.

تخلفانی که از آنها با خبر می شویم گوناگون اند. برای نمونه در حوزه «زمین خواری»، مشاهده می کنیم که به دستور وزیر وقت جهاد سازندگی، زمین هایی را به دیگران به طور غیرقانونی واگذار کرده اند. مجتمع شهید حقانی را با ۳۳ برابر زیر قیمت واقعی اش «واگذار» کرده اند. در اطراف کرج «زمین خواری» گسترده ای اتفاق افتاده است و همین طور است در لواسان که در شیوه کاربری اراضی دست برده اند. دوتن از کارکنان ثبت، زمین های دولتی را تفکیک کرده اند. جالب این که از قرار صحبت از «واگذاری هزاران هکتار اراضی ملی در بهترین مکانها» ست و برای مثال بخشی از این زمین ها در بهترین مکان های استان تهران، نظیر حاجی آباد شمیران، سوهانک، تلو، امامزاده قاسم و دارآباد واقع بوده که به شرکت های تعاونی وزارتخانه ها و دستگاههای دولتی واگذار شده است. خیر داریم که در مواردی خریداران زمین های واگذار شده را به «۸۰ برابر قیمت خرید در هر متر مربع به فروش رسانده اند». عبرت آموز این که مسئول ذریبط به مراجع قضائی هم معرفی شد و پس از بررسی و محاکمه به «۵ میلیون ریال جزای نقدی» محکوم گشت! مجازاتی این چنین ناچیز، به واقع پاداشی است که به این همه فساد مالی و اقتصادی داده می شود. شماری از جزئیات «زمین خواری» به این قرارند. در اطراف شهرستان دماوند، ۲۶۰ هکتار زمین را به مقامات ارشد دولت وقت و فرزندان آنان با اعمال ۵۰٪ تخفیف ویژه از قیمت کارشناسی واگذار کردند. در مورد دیگر، ۳۶۷ هکتار زمین دولتی در تهران، کرج، دماوند بدون هیچ ضابطه ای به تعاونی یکی از وزارتخانه ها واگذار شد که متجاوز از ۴۰ میلیارد ریال سود بادآورده داشته است. در اطراف مسگرآباد، ۱۲۵ هکتار زمین را به ارزش اش ۱۳۱ میلیارد ریال بوده به یکی از شرکت ها به بهای ۲۶ میلیون ریال نقدی و ۱۳ دستگاه خودرو به ارزش یک میلیارد ریال، در جمع ۲۷ میلیارد ریال، یعنی به یک پنجم قیمت کارشناسی واگذار کرده اند. از سوی دیگر خبر داریم که ۳۱۶۲ هکتار از اراضی دولتی و حدوداً ۱۵ میلیون مترمربع از اراضی شهری را در سراسر کشور به یکی از دانشگاههای غیر دولتی - به احتمال زیاد دانشگاه آزاد اسلامی - بدون رعایت ضوابط قانونی و با اقل بهای ممکن و عمدتاً رایگان واگذار کرده اند و این در حالی است که دانشگاه مربوطه بر خلاف قرارداد واگذاری هیچ گونه حق نظارتی را برای دستگاههای نظارتی دولتی به رسمیت نمی شناسد. در استان قزوین، ۸۷ هکتار از زمین های دولتی را به یک شرکت خصوصی که اعضای هیات مدیره آن از کارکنان یکی از سازمان های دولتی بوده اند، واگذار کرده اند. جالب ترین مورد هم واگذاری ۲۳ هزار متر مربع اراضی مرغوب تهران در منطقه دارآباد است که به قیمتی بسیار نازل به ۱۶۰ تن از نمایندگان دوره ششم مجلس واگذار شده است. البته قرار بود که در این زمین ها، نمایندگان محترم دام داری کنند ولی به قرار اطلاع، آپارتمان سازی کردند و اگرچه حتی بر مبنای آن قیمت های نازل، ۵۰٪ دیگر هم تخفیف گرفتند و سند به نام آنها صادر شد ولی آپارتمانها را با سودهای خارق العاده تبدیل به احسن کردند. در یک مورد دیگر خبر داریم که شرکت عمران شهر جدید هشتگرد بر علیه مسئولین یکی از سازمانهای دولتی و شرکت های تعاونی مسکن کارکنان



پرونده دیگر مربوط به قاچاق مواد اولیه فاسد و تاریخ گذشته بستنی است که حتی با رایبه اسناد جعلی از سوی وزارت بهداشت و درمان هم همراه بوده است. شاکی این پرونده اداره گمرک است در برابر شرکتی که اقدام به این عمل کرده است. ارزش تقریبی مواد اولیه فاسد وارداتی هم ۲۲.۵ میلیارد ریال است که پس از بررسی شواهد متهمین محکوم به پرداخت جریمه ای معادل ۴۵ میلیارد ریال شدند و این حکم از سوی شعبه تجدید نظر هم مورد تأیید قرار گرفت. در سال ۱۳۸۲، به دلایلی که خبرنگار گمرک شکایت خود را بر علیه شرکت ذکر شده پس گرفت و پرونده به شعبه هفتم تشخیص دیوانعالی کشور رفت که در شهریورماه ۱۳۸۵ رای برائت متهمان صادر شد. حالا گمرک جمهوری اسلامی به این رای اعتراض کرده است. نکته ای که اندکی گیج کننده است این که اگرچه مواد اولیه بستنی تاریخ مصرف گذشته است و با اسناد جعلی وزارت بهداشت به کشور وارد شده و قاچاق آن هم محرز است ولی روشن نیست چرا و چگونه شکایت را پس گرفتند و چرا هنوز احکام صادره اجرا نشده



است (۱۹). تردیدی نیست که برای رسیدن به چنین سرانجامی، ریش و سبیل بعضی از مقامات مسئول، باید حسابی چرب شده باشد. البته بگویم و بگذرم که گستردگی فساد در اقتصاد ایران، پی آمدهای بین المللی هم دارد و در گزارشات و منابع بین المللی هم ثبت می شود. برای مثال، در گزارش سالانه سازمان بین المللی شفافیت در سال ۲۰۰۷ ایران با ۲۵ پله سقوط به مقام ۱۳۱ رسید در حالی در سال ۲۰۰۶ رتبه ایران در میان ۱۶۳ کشور ۱۰۶ بود. (۲۰)

از سوی دیگر، این را هم می دانیم که مدیرعامل یک شرکت دولتی که در حوزه توسعه شهری در شیراز فعالیت می کرد به همراه ۵ نفر از همدستان خود به اتهام فساد مالی دستگیر شدند (۲۱).

رئیس کل دادگستری استان فارس با اعلام این خبر گفت: حیف و میل اموال عمومی، تبانی در معاملات و قراردادهای دولتی و اخذ رشوه از جمله اتهامات این فرد است. «احمد سیاوش پور» اظهار داشت: وی تاکنون به حدود ۳ میلیارد ریال فساد مالی و حیف و میل اموال اعتراف کرده و پرونده برای روشن شدن ابعاد بیشتری از مفاسد مالی این فرد در حال رسیدگی است.

وی افزود: ۵ نفر دیگر نیز به عنوان کارشناس، عضو هیئت مدیره و مسئول واحد با این مدیر همکاری و برخی نیز از خارج از دستگاه متبوع با وی مشارکت داشته اند.

وی گفت: پرونده این مدیر در دادسرای عمومی و انقلاب شیراز بصورت ویژه در حال رسیدگی است.

وی تصریح کرد: شواهد و مستندات وجود دارد که نشان می دهد حجم سوءاستفاده مالی در این شرکت بیشتر از مواردی است که اقرار شده است و به زودی با روشن شدن ابعاد بیشتری از فساد مالی، در این مورد اطلاعات بیشتری در اختیار مردم قرار خواهد گرفت. از سوی دیگر در اینجا (۲۲) می خوانیم که «مدیران یکی از شرکتهای تابعه ملی گاز به زودی محاکمه می شوند». بر مبنای این خبر، می دانیم که سرپرست دادسرای ویژه جرایم اقتصادی گفت: دادگاه رسیدگی به اتهام ارتشاء دو میلیارد تومانی دو تن از مدیران یکی از شرکتهای تابعه شرکت ملی گاز به زودی برگزار می شود. احمد قاسمی در گفتگو با خبرنگار خبرگزاری فارس در خصوص اظهارات روز گذشته محمد نیازی رئیس سازمان بازرسی کل کشور مبنی بر رشوه میلیاردی دو تن از مدیران شرکت ملی گاز افزود: پرونده این دو مدیر شرکت تابعه شرکت ملی گاز در دادسرای ویژه جرایم اقتصادی در دو مرحله رسیدگی و حدود ۲۰ روز قبل برای متهمان پرونده کیفرخواست صادر شده است. به گفته وی این شرکت در زمینه خطوط انتقال گاز فعالیت داشته است. قاسمی رقم رشوه مورد اتهام این دو متهم را حدود ۲ میلیارد تومان اعلام کرد.

کردند»- البته بعید نیست نماینده مجلس هفتم می خواهد نمایندگان مجلس قبلی را تخریب کند، ولی نکته این است که در صبح روز موعود، یکی دیگر از مدیران کل وزارت اطلاعات که در ضمن، با نماینده مجلس هم ارتباط و آشنائی دارد را به سراغش می فرستند با این پیام که اگرچه از خودت چیزی نداریم ولی اگر «بخواد حرف بزندی، دوستانتش را افشا خواهیم کرد» که البته سؤال مطرح می شود و به قول نماینده، با جواب نامربوط وزیر هم قانع نشدم و شکایت، به کمیسیون اصل نود رفت. همین نماینده ادعا می کند که در مورد پرونده دیگری که در دست بررسی بود گویا شخص ثالثی هم پیدا شده که به صاحبان پرونده وعده داد که در ازای دریافت ۵۰۰ میلیون تومان می تواند ایشان را از پی گیری منصرف نماید. که باز به ادعای نماینده مجلس هفتم، نه آن شخص را می شناخته و نه با او ارتباطی داشته است. البته با مداخله مراجع قانونی شخص مزبور دستگیر شد (۱۲). این روایت بدیع از گستردگی فساد مالی و اقتصادی در ایران ادامه دارد. در اینجا می خوانیم که با پی گیری سازمان بازرسی کل کشور از «پرداخت ۸۵ میلیارد ریال جوایز صادراتی به شرکت های غیر مشمول جلوگیری شد» (۱۳). به قرار اطلاع ۵۰ شرکت غیر مشمول بودند که شناسائی شده و جوایز به آنها پرداخت نشد. از سوی دیگر می دانیم که ۱۹ قرارداد یکی از دستگاههای اجرائی در خراسان رضوی به دلیل نقض قانون ابطال شد (۱۴). به قرار اطلاع، اکثر اعضای شرکت پیمانکار طرف قرارداد این دستگاه را کارکنان شاغل، بازنشسته، و همسران آنها و نیز یکی از مدیران همان دستگاه اجرائی تشکیل می دادند.

نماینده مجلس معتقد است که فساد اقتصادی حاکم بر سازمانهای مختلف برای رسیدگی به دستگاه قضائی ارجاع نمی شود (۱۵). البته همو اضافه می کند که اگر هم ارجاع بشود باز هم تأثیری ندارد چون «قوانین بازدارنده» نداریم. وکیل دیگری هم می گوید که قوانین نارساست ولی اضافه می کند «باید به مفسدان موجود در قوه مجریه نیز توجه کرد». همین وکیل اضافه می کند که یک سال و نیم پیش، رئیس قوه قضائیه گفته بود که بر اساس اصل ۱۴۲ قانون اساسی لایحه ای را آماده کرده است ولی هنوز چنین لایحه ای به مجلس ارایه نشده است. نظر این وکیل مجلس این است که در قوه مجریه اراده کافی برای پیگیری مبارزه با فساد اقتصادی وجود ندارد. رئیس کمیسیون حقوقی قضائی مجلس معتقد است که علاوه بر نارسائی قانونی، دلیل دیگر «نبود امنیت اقتصادی» است و ترکیب این دو، قوانین غیر شفاف و عدم امنیت دست افراد را برای سوء استفاده باز می کند

کاربه حدی خراب می شود که فرمانده نیروی انتظامی کشور هم دانش در می آید که «در شرایط فعلی، میلیاردها تومان از جیب بیت المال سرقت می شود، در حالی که ما در خیابان به دنبال قالیاق دزد هستیم!» (۱۶). اجازه بدهید که در صفحات پایانی این نوشته، ضمن ارایه گزارش مختصری از چند پرونده اساسی در عرصه مفاسد اقتصادی، توجه را به بخشی از مشکلاتی که با آنها روبرو هستیم هم جلب کنم.

در تیرماه ۱۳۸۴، نیروهای وزارت اطلاعات یک شبکه مفسدان اقتصادی را که شامل کارمندان یک شرکت و دو تن از کارمندان بانک ملی و هشت نفر از کارمندان گمرک بود شناسائی کرده و دستگیر می نماید. حجم جریمه محموله های قاچاق معادل ۱۸۰ میلیارد ریال است ولی پرونده با تعیین جریمه ۱۸ میلیارد ریالی در شعبه اول بازپرسی مجتمع قضائی اقتصادی در دست بررسی است و هنوز رای نهائی قضائی صادر نشده است (۱۷).

پرونده دیگر در ۱۳۸۰ بوسیله حراست گمرک خوزستان کشف شده است. ارزش تقریبی محموله های قاچاقی هم ۱۳.۵ میلیارد ریال است. دادگاه انقلاب اسلامی آبادان در آذر ۱۳۸۱ سه نفر متهم اصلی پرونده را به پرداخت ۲۷ میلیارد ریال محکوم کرد که متهمان به حکم اعتراض کردند. ۷ سال از آن تاریخ گذشته است ولی هنوز هم حکمی اجرا نشده است. به نظرمی رسد که سبیل بعضی ها را چرب کرده اند چون دادگاه انقلاب اسلامی ماهشهر در اواسط ۱۳۸۴ حکم برائت متهمان را صادر کرده و کالاها را «بلاصاحب» اعلام کرده است. گیر حقوقی قضیه هم در این است که بلاصاحب قلمداد شدن کالاها قاچاقی به این معناست که «طبق قانون» هیچ جریمه ای به آنها تعلق نمی گیرد و تنها کالاها ضبط می شوند (۱۸). به قرار اطلاع گمرک جمهوری اسلامی به رای صادره اعتراض کرده است.

است و برآورد پیشین رئیس دیوان محاسبات این بود که ایران در این معامله حداقل ۲۱ میلیارد دلار متضرر شده است. به گفته ایشان، کل درآمد ایران از فروش گاز به امارات در طول ۲۵ سال فقط ۲ میلیارد و ۲۲۷ میلیون دلار خواهد بود و این در حالی است که گاز روسیه به مبلغ ۲۳۰ دلار یعنی ۱۴ برابر قیمتی که ایرانی ها بر سر فروش گاز توافق کرده اند به اروپا صادر می شود. جالب این که گازی که شرکت ملی گاز به صنایع پتروشیمی ایران می فروشد از این قیمت بیشتر است و حتی کشور امارات نیز هم اکنون، برای گازی که از قطر خریداری می کند، ۶۵ دلار می پردازد ولی بعضی از ایرانیان نامحترم، با مقداری رشوه حاضر شده اند که همین گاز را به آنها کمتر از ۱۸ دلار که آنهم برای ۷ سال ثابت خواهد ماند، بفروشند.

نکته دیگری که در سخن رانی رئیس دیوان محاسبات جالب است و خبر از فساد گسترده است در عرصه فرار از پرداخت مالیات است. به گفته ایشان، مجموع معاملات دولتی و غیردولتی در طول ۲۰۰۷ بیش از ۶۰۰ هزار میلیارد تومان در سال بوده که باید ۳۰ هزار میلیارد تومان مالیات پرداخت می شد ولی فقط ۱۴ هزار میلیارد تومان مالیات پرداخت شد. همین جا بگویم و بگذرم که به جای این که ۵٪ مالیات بپردازند که با توجه به میزان مالیات پرداختی در اقتصاد ها ی حساب و کتاب داررقم ناچیزی است، کمی بیشتر از ۲٪ مالیات پرداخته اند. دلیل رئیس دیوان محاسبات این بود که «این رقم محصول تبانی و ناهماهنگی در بین دستگاه های مسوول بوده است، مثلا در سال گذشته فردی که باید با توجه به رقم وارداتش دو میلیارد و ۷۰۰ میلیون تومان مالیات پرداخت می کرده به علت ناهماهنگی سازمان مالیاتی و گمرک، از پرداخت مالیات سر باز زده است» (۲۶). در همین رابطه از فردی سخن گفت که باید با توجه به رقم وارداتش دو میلیارد و ۷۰۰ میلیون تومان مالیات پرداخت می کرده ولی به علت ناهماهنگی سازمان مالیاتی و گمرک- به واقع رشوه ستانی مقامات مسئول- از پرداخت مالیات سر باز زده است.

رئیس دیوان محاسبات به « مافیای واردات دارو و شیرفاسد» اشاره می کند ولی اطلاعات بیشتری به دست نمی دهد. از قراردادهای نفتی سخن می گوید و مثلا اشاره می کند به «پارس LNG» و ادعا می کند که دیوان محاسبات توانسته جلوی بیش از ۱۵۰ میلیارد دلار ضرر در ۳۰ سال - بطور متوسط سالی ۵ میلیارد دلار- را بگیرد.

در سخن رانی رئیس دیوان محاسبات می خوانیم که فردی از بانکها ۲۰۰ هزار میلیارد تومان وام گرفته بود- که به نظرم اندکی زیادی زیاد است- ولی مالیاتی که این فرد پرداخت به قرار اطلاع تنها ۲۰ میلیون تومان بوده است. حالا که با حجم کارها آشنا شده ایم بد نیست بگویم و بگذرم که به گفته رئیس دیوان محاسبات، «چهار هزار پرونده در دیوان» وجود دارد. یعنی می خواهم بگویم که با آن چه که خودشان می گویند، به قول معروف این تازه سرشب اصفهان است... به امید روزی که جزئیات همه این پرونده ها در اختیار همگان قرار بگیرد تا آن وقت روشن شود که احتمالا به غیر از خواجه حافظ شیرازی، بخش عمده ای از « بزرگان حکومتی» دستی درانت خواری و فساد مالی و اقتصادی دارند.

### یادداشت ها:

- 1) S. Rose - Akerman: *Corruption: A Study in Political Economy*, Academic Press, 1978.
- 2) G. White, *Corruption and the Transition from Socialism in China*, paper presented to the Development Studies Association Annual Conference, Dublin, September 1995.
- 3) M. McMullan: "A Theory of Corruption", in *Sociological Review*, No. 9, 1961, pp. 183-84
- 4) <http://tabuot.blogfa.com/post-307.aspx>
- 5) [http://eghtesadaneh.blogspot.com/2008/05/blog-post\\_10.html](http://eghtesadaneh.blogspot.com/2008/05/blog-post_10.html)
- ۶- در نوشتن جزئیات فساد در ایران از مقاله ارزنده حسین رفیعی: رانت فساد مالی اداری که ابتدای فصل نامه کتاب نقد شماره ۳۷ منتشر شده است بهره برده ام. منبع من ولی باز تکثیر این مقاله در سایت فارس نیوز است که در ۳ مهر ۱۳۸۵ انجام گرفته است. باید آدرس انترنتی اش را در این جا به دست بدهم، ولی به گمان من این گونه می رسد که اصل مقاله را از این سایت برداشته اند. از خوش اقبالی من نسخه ای را روی کامپیوتر کپی کرده بودم. به غیر از مواردی که به منبع دیگری ارجاع می دهم، بخش عمده این اطلاعات از مقاله آقای رفیعی آمده است.
- ۷- حسین رفیعی: رانت فساد مالی- اداری، در سایت خبرگزاری فارس، ۳ مهر ۱۳۸۵.

متاسفانه با همه شعارهایی که در ایران داده می شود، این میبش شیرین فساد مالی در این کشور هم چنان ادامه دارد. نگاهی به سخن رانی رئیس دیوان محاسبات کشور در همایش سالانه این دیوان که در مرداد ۱۳۸۶ در تهران برگزار شد (۲۳) به خوبی نشان دهنده گستردگی و عمق فساد مالی در ایران است. به گفته رحیمی، رئیس دیوان محاسبات، در یک سال گذشته از مجموع وزارتخانه های دولت، از نظر تعداد تخلفات وزارت جهاد کشاورزی و از نظر مبلغ، وزارت نفت با مبلغ ۱۶۷۳ میلیارد تومان بیشترین تخلفات را داشته اند. البته ایشان در این سخن رانی ادعای بهبود مبارزه با مفاسد هم کرده اند ولی شواهد موجود، به گمان من، نشان از بهبود نمی دهد.

برگردم به سخن رانی رئیس دیوان محاسبات، او از رشوه خواری بعضی از مقامات سخن می گوید که به آن می رسیم. ولی داستان رشوه خواری در ایران بسیار گسترده تر از آن چیزی است که او می گوید. به عنوان مثال، روزنامه ابتکار در ۳۰ آذر ۱۳۸۵ از رشوه ۸۲ میلیون دلاری شرکت توتال به یکی از واسطه ای ایرانی برای دست یابی به قرارداد دو میلیارد دلاری در حوزه گازی پارس جنوبی خبر داد. البته بگویم و بگذرم که داستان این رشوه خواری ابتدا در اروپا افشا شد نه در ایران. یعنی مقامات شرکت توتال به دادگاه فراخوانده شدند و برای مثال، کریستوف دمارژری در مقابل قاضی کوروا اعتراف کرد که در ۱۹۹۷ «رقم کلانی رشوه» را برای به دست آوردن یک قرارداد به یک مقام ایران پرداخت کرده است. البته مدیر شرکت توتال، از پرداخت «کمسیون» به مقامات ایران سخن گفت که اگر چه چنین پرداختی را انکار نمی کند ولی «قادر به ارائه جزئیات آن نیستم چراکه ما اسناد آن را گم کرده ایم». جالب این که وکیل مدیر شرکت توتال در دفاع از موکلش مدعی می شود که «باید در نظر داشت که چنین اعمالی، طبق قوانین ایران مانعی ندارد و قانونی برای جلوگیری از چنین اعمالی در ایران وجود ندارد» (۲۴).

قبل از این که به سخن رانی رئیس دیوان محاسبات برگردم بد نیست به یک مصاحبه مطبوعاتی پیشین ایشان اشاره کنم که در آن هم اطلاعات جالبی مطرح کرده است. برای نمونه او در این کنفرانس مطبوعاتی ادعا کرده است که «دیوان محاسبات از سال ۱۳۶۰ تا تاریخ ۸۳/۸/۱۱ که بنده مسئولیت را تحویل گرفتم مجموعاً ۴۴ میلیارد و ۶۸۲ میلیون تومان به خزانه باز گرداند، اما در طول یک سال گذشته تاکنون ۷۴۸ میلیارد و ۴۵۶ میلیون تومان به خزانه برگردانده شد» (۲۵). اگر این ارقام قابل اعتماد باشند، متوسط ارقام بازگردانده به خزانه در ۲۳ سال گذشته یعنی از ۱۳۶۰ تا اواسط سال ۱۳۸۳ سالی کمتر از دو میلیون تومان بوده ولی در یک سالی که ایشان به این مقام منصوب شده اند، این میزان نزدیک به ۳۸۸ برابر شده است. پرسش این است که آیا سازمان تحت اداره ایشان در این سالها خوب عمل نمی کرده و با آمدن ایشان، به راه راست هدایت شده است یا این که، میزان فساد مالی نیز در این مدت با سرعتی حیرت آور رو به افزایش داشته است. یعنی اگر این ارقام راست باشد، میزان کشف موارد فساد سالی بطور متوسط ۳۰٪ رشد داشته است. رئیس دیوان محاسبات در این کنفرانس مطبوعاتی از «از پرونده تخلفات گروه خودروسازی ایران خودرو، حیف و میل آرد، تخلف در واگذاری شرکت الکترونیک رشت، پالایشگاه گاز بیدبلند، پلی اکریل اصفهان و قراردادهای گاز پارس با اورینتال کیش به عنوان پرونده های در دست بررسی دیوان محاسبات نام برد» که از سرنوشت شان خبر بیشتری نداریم چون اطلاعات بیشتری به دست نداد. از همه جالب تر ولی قرارداد شرکت ملی گاز ایران با شرکت کرسنت است که به عنوان دلال فروش گاز ایران به امارات وارد عمل شده بود. به ادعای رئیس دیوان محاسبات، با این که اماراتی ها اصرار داشتند که قرارداد مستقیماً با خود آنها و به قیمت بالاتری منعقد شود ولی مقامات ایرانی طرف مذاکره، با شرکت دلالی کرسنت قرارداد ۲۵ ساله بستند که برای ۷ سال اول، قیمت گاز ایران در ۱۷.۵ دلار برای هر هزار مترمکعب ثابت خواهد بود. در سخن رانی اش که پیشتر به آن اشاره کردم، رحیمی می گوید که طرف ایرانی ۳ میلیون دلار رشوه گرفت و یکی از مسخره ترین قراردادهای راضا کرد. البته خبر از ابطال آن می دهد و مدعی می شود که با ابطال این قرارداد از ۶۴ میلیارد دلار ضرر جلوگیری شد. و این در حالی است که قرارداد مشابهی با ترکیه با قیمت ۸۴ دلار منعقد شده

مصادیق تجربی برای روایت به دست دهم. اولین مباحثه درباره علل ظهور دولت نهم در صحنه سیاست ایران است. (۲) با تمرکز بر حوزه اقتصاد سیاسی می‌کوشم چارچوبی تئوریک عرضه کنم حاوی صرفاً یکی از علل ظهور دولت نهم دال بر این که اتخاذ سیاست‌های اقتصادی نولیبرال در دوره پس از جنگ به تحولی در ساختار مبادله در اقتصاد ایران انجامید که به‌نوبه خود به پدیده طرد اجتماعی بخش‌هایی از جمعیت در حوزه اجتماعی دامن زد و از این رهگذر واکنش‌هایی را در عرصه سیاست رسمی برانگیخت که به شکل حمایت از نامزدهایی درآمد که در نهمین انتخابات ریاست جمهوری شعارهای عدالت‌طلبانه می‌دادند. دومین مباحثه درباره نسبت دموکراسی و اقتصاد بازار است. (۳) تا آن‌جا که از مورد تاریخ اقتصادی ایران در دوره پس از جنگ هشت‌ساله برمی‌آید، نشان خواهم داد که یکی از علل افول دموکراسی نوپای دوم خرداد نیز عبارت بوده است از تلاش برای گسترش و تعمیق نظام اقتصادی بازار در جغرافیای ایران که در دوره موسوم به سازندگی شروع شد و در دوره اصلاحات ادامه یافت. سومین مباحثه درباره ماهیت شعارها و عملکرد اقتصادی دولت نهم و نسبت آن با سوسیالیسم است. (۴) نشان خواهم داد مفاهیمی از قبیل سیاست اقتصادی چپ‌گرایانه یا راست‌گرایانه به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند ماهیت سیاست‌های اقتصادی در دوره دولت نهم را توضیح دهند و از این رو برای برآوردن این منظور باید به مفاهیم جدیدتری اتکا کرد. به همین منظور، از رهگذر چارچوب تئوریکی که عرضه خواهم کرد و مقایسه تطبیقی‌ای که میان سیاست‌های اقتصادی در دوره قبل از دولت نهم و دوره خود دولت نهم به عمل خواهم آورد مفهوم "حک‌شدگی سیاسی" را معرفی خواهم کرد. بدین اعتبار، نشان می‌دهم گرایش نوظهور در شکل‌دهی به نظام اقتصادی در دوره دولت نهم عبارت است از حک‌شدگی اقتصاد در سیاست، یعنی حرکت به سمت نوعی نظام اقتصادی که در آن مناسبات اقتصادی جامعه عمده‌تأثیر الزامات و ملاحظات سیاسی طبقه سیاسی حاکم شکل می‌گیرد.

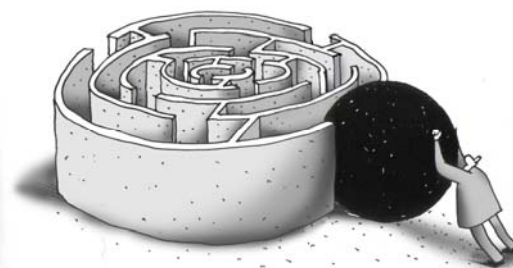
### تکیه بر مبادله

برای تحلیل دگرگونی‌های پدیدآمده در نظام اقتصادی ایران طی دوره پس از جنگ به هیچ یک از دو سنت رایج در تحلیل‌های اقتصادی کلان تکیه نخواهم کرد، نه سنت متعارف اقتصاد کلان جریان غالب و نه سنت مارکسیستی شیوه تولید.

در سنت اقتصاد کلان جریان غالب، که در تحلیل‌های اقتصاد کلان در ایران دست‌بالاتر را دارد، مقوله تقاضای کل از مفاهیم محوری است. (۵) این سنت هنگام بررسی بازار کالاها و خدمات که از مهم‌ترین بازارهای اقتصاد کلان است عمدتاً دو نهاد دولت و بازار را (البته صرف‌نظر از بخش اقتصاد خارجی) لحاظ می‌کند و مصرف و سرمایه‌گذاری همین دو نهاد را به منزله اجزای سازنده تقاضای کل در بازار کالاها و خدمات ملاک قرار می‌دهد. در چنین چارچوبی اصولاً میزان مصرف و سرمایه‌گذاری دولت (کل هزینه‌های دولت) به منزله گستره نهاد دولت به حساب می‌آید و میزان مصرف و سرمایه‌گذاری بخش خصوصی به منزله گستره بازار. پایین‌حساب، هیچ تعجب ندارد اگر اقتصاددانانی که در چارچوب سنت اقتصاد کلان جریان غالب تحلیل می‌کنند از افزایش هزینه‌های دولت به این نتیجه برسند که اندازه دولت افزایش یافته و در عوض گستره نظام بازار رو به کاهش گذاشته است. بدین اعتبار، دوگانگی "دولت/بازار" در این سنت از اهمیت چشمگیری برخوردار است.

از سوی دیگر، سنت مارکسیستی شیوه تولید نیز درست از همین زاویه به شدت گمراه‌کننده است. در این سنت، که طی سال‌های اخیر در تحلیل‌های اقتصاد کلان در ایران تا حد زیادی حاشیه‌نشین شده است (۶)، مقوله تولید در محوریت قرار دارد. (۷) همه انواع شیوه تولید دربرگیرنده دو مؤلفه است. اولین مؤلفه عبارت است از نیروهای تولیدی مثل تکنولوژی و نیروی کار و مواد خام. دومین مؤلفه نیز عبارت است از مناسبات تولیدی یعنی نحوه استخراج و توزیع ارزش مازاد از جمله شکل مالکیت ابزار تولید و موقعیت طبقات و شکل‌های توزیع ثروت در جامعه. (۸) در این میان اصولاً شکل مالکیت ابزار تولید نقش اصلی را در تعیین شیوه تولید بازی می‌کند. از باب نمونه، نویسندگان جدیدترین کتابی که مبتنی بر سنت

- 8) <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8702100312>
- 9) <http://www.alef.ir/content/view/26479/>  
این اطلاعات را از این منبع گرفته‌ام (۱۰)
- <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8702100312>
- 11) <http://badernews.persianblog.ir/post/3559>
- 12) <http://badernews.persianblog.ir/post/3559>
- 13) <http://www.gio.ir/?view=20&nu=644>
- 14) <http://www.gio.ir/?view=20&nu=642>
- 15) <http://www.qudsdaily.com/archive/1384/html/4/1384-04-07/page6.html>
- 16) <http://www.magiran.com/npview.asp?ID=1627098>
- 17) <http://www.eqtesadepenh.com/comments.asp?category=8&id=22>
- 18) <http://www.eqtesadepenh.com/comments.asp?category=8&id=23>
- 19) <http://www.eqtesadepenh.com/comments.asp?category=8&id=24>
- 20) [http://www.tadbirsoft.com/main1.asp?a\\_id=1384](http://www.tadbirsoft.com/main1.asp?a_id=1384)
- 21) <http://www.kayhannews.ir/841206/15.htm#other1511>
- 22) <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8603290216>
- 23) <http://www.isna.ir/ISNA/NewsView.aspx?ID=News-979650>
- 24) <http://www.baztab.com/news/63758.php>
- 25) <http://kayhannews.ir/841111/2.htm#other201>
- 26) <http://www.isna.ir/ISNA/NewsView.aspx?ID=News-979650>



## اقتصاد سیاسی ظهور دولت نهم

محمد مالجو

### مقدمه

طی دو سالی که از نهمین انتخابات ریاست جمهوری در ایران می‌گذرد، تبیین‌های گوناگونی از چرایی پیروزی محمود احمدی‌نژاد و شکست سایر نامزدهای رقیب عرضه شده است. یکی از این تبیین‌ها بر نقش آفرینی و تأثیرگذاری اقشار و طبقاتی در نتایج انتخابات تأکید می‌کرد که منافع‌شان در فرایند اجرای سیاست‌های اقتصادی نولیبرال در دوره بعد از جنگ نادیده گرفته شده بود و از این رو، در نقش بازندگان اصلی پروژه آزادسازی اقتصادی، در عرصه انتخابات به نامزدی روی آوردند که شعارهایی عدالت‌خواهانه می‌داد. به نظر می‌رسد گرچه این تبیین افواهی در مقیاس گسترده‌ای مطرح شد اما اولاً هیچ‌گاه صورت روشمندی به خود نگرفت، ثانیاً چنان که باید و شاید بر مبانی تئوریک اتکا نکرد، و ثالثاً با لحن اغراق‌آمیزی درصدد توضیح کامل نتایج انتخابات صرفاً از رهگذر همین نگاه تک‌بعدی بود. شاید بتوان نغدهای شدیدالحنی را که در مخالفت با این نوع تبیین به مرور شکل گرفت واکنشی منطقی به همین معایب نیز به حساب آورد. (۱)

در این مقاله می‌کوشم همین تبیین افواهی را تئوریزه کنم. بدین اعتبار از رهگذر چارچوب تئوریکی که برای این منظور ارائه می‌دهم در سه مباحثه فکری مشارکت خواهم کرد، البته با رویکردی نظری و بدون آن‌که

مبادله مبتنی بر مقابله به مثل در گرو جریان وجوه و کالاها و خدمات میان دو یا چند کنشگر است که کالاها و خدمات را نه به انگیزه سود شخصی بلکه بر مبنای هنجارهای مشترک اجتماعی و تعهدات مشترک به سایر اعضای گروه تولید می‌کنند (۱۸). آن‌هم به این امید که چنین وجوه و کالاها و خدماتی را در زمانی دیگر از سوی سایر اعضای گروه یا سازمان دریافت کنند. (۱۹). این نوع مبادله غالباً میان کنشگرانی رخ می‌دهد که از طریق روابط خویشاوندی یا ازدواج یا مناسبات همسایگی و قومی و قبیله‌ای با هم در ارتباط هستند. انگیزه زمین‌ساز این نوع مبادله بسته به مورد عبارت است از ارزش‌های خانوادگی و همسایگی و قومی و ایلی و قبیلگی و کارکردش نیز حفظ روابط اجتماعی. (۲۰). به عبارت دیگر، آنچه در این نوع مبادله برای مبادله‌کنندگان اهمیت دارد نه انگیزه سود اقتصادی بلکه انگیزه‌هایی است از قبیل عشق، منزلت اجتماعی، اصل و نسب، احساس وظیفه، غرور، سخاوت و جز آن. حتی از این هم فراتر، در این نوع مبادله چه‌بسا تعقیب انگیزه سود اقتصادی اصولاً توهین‌آمیز و غیراخلاقی به حساب آید. با این‌همه، ضمانت اجرای چنین مبادلاتی به-هیچ‌وجه صرفاً بر تعهدات مشترک اجتماعی متکی نیست بلکه سلسله-مراتبی از کنترل‌های اجتماعی و روان‌شناختی نیز در تنفیذ این نوع مبادله نقش دارند. به عبارت دیگر، دو سطح از کنترل‌ها افراد را به رعایت ارزش‌های مشترک و از این‌رو اجرای مبادله مبتنی بر مقابله به مثل وامی‌دارد. در سطح اجتماعی، کنترل اجتماعی از طریق فرایند جامعه‌پذیری عمل می‌کند و افراد را به رعایت ارزش‌های مشترک و اجرای مبادله‌های مربوط وامی‌دارد و در صورت قصور افراد از اجرای این نوع مبادله، به تناسب، به تحریم و تنبیه اجتماعی‌شان دست می‌یازد. در سطح فردی نیز نوعی خودکنترلی از رهگذر سازوکارهای روان‌شناختی در افراد وجود دارد که به‌نوبه خود برآمده از نظام‌های اخلاقی و آموزشی و تربیتی در جامعه است. نسبت‌های مبادله یا به اصطلاح نرخ‌های مبادله در مبادله‌های مبتنی بر مقابله به مثل بر اساس توافق‌های مضمور در سنت‌ها و نیز روابط قدرت میان مبادله‌کنندگان تعیین می‌شود. نحوه پرداخت‌ها در مبادله‌های مبتنی بر مقابله به مثل از رهگذر ادای تعهدات و وظایف اعضا به شکل پولی یا غیرپولی صورت می‌گیرد.

مبادله اقتصادی مبتنی بر بازتوزیع در گرو جریان دوسویه وجوه و کالاها و خدمات میان کنشگران پیرامونی و یک کنشگر مرکزی است: از یک سو جریان جمع‌آوری وجوه و کالاها و خدمات از سمت کنشگران پیرامونی به سمت کنشگر مرکزی و از دیگر سو توزیع مجدد منابع جمع‌آوری شده توسط کنشگر مرکزی میان کنشگران پیرامونی بر اساس منافع همگانی و بنا بر تشخیص کنشگر مرکزی. (۲۱) وجوه و کالاها و خدمات غالباً از مسیر سلسله‌مراتبی از مقامات برای ذخیره‌سازی به دست کنشگر مرکزی می‌رسند و سرانجام مسیری وارونه را طی می‌کنند و از دستان کنشگر مرکزی به واسطه همان سلسله‌مراتب از مقامات به کنشگران پیرامونی بازمی‌گردند. انگیزه زمین‌ساز این نوع مبادله عبارت است از منافع و مصالح گروهی. این نوع منافع و مصالح گروهی البته عمدتاً به تشخیص کنشگر مرکزی تعریف می‌شود و از رهگذر نوعی قدرت انحصاری نیز که ملک طلق کنشگر مرکزی است تعقیب می‌شود. به عبارت دیگر، ضمانت اجرای این نوع مبادله عمدتاً قدرت و اقتدار کنشگر مرکزی است. امروزه کنشگر مرکزی در چارچوب مبادله مبتنی بر بازتوزیع غالباً دولت است. به این اعتبار، مالیات‌دهی شهروندان (کنشگران پیرامونی) به دولت (کنشگر مرکزی) یا پرداخت یارانه از سوی دولت (کنشگر مرکزی) به شهروندان (کنشگران پیرامونی) جملگی از مصادیق مبادله مبتنی بر بازتوزیع هستند. در عین حال، کنشگر مرکزی می‌تواند نوعی نهاد مرکز‌گرای غیردولتی باشد، مثلاً مافیا. نسبت‌های مبادله یا به اصطلاح نرخ‌های مبادله در مبادله‌های مبتنی بر بازتوزیع بر اساس تشخیص کنشگر مرکزی (دولت) و با تکیه بر زور مشروع دولت تعیین می‌شود. نحوه پرداخت‌ها در مبادله‌های مبتنی بر بازتوزیع از رهگذر پرداخت‌های پولی یا غیرپولی صورت می‌گیرد.

سرانجام، مبادله بازاری در گرو جریان وجوه و کالاها و خدمات میان دو یا چند کنشگر اقتصادی است که کالاها و خدمات را آزادانه به انگیزه سود در قیمت‌هایی خرید و فروش می‌کنند که از تعامل عرضه و تقاضا در

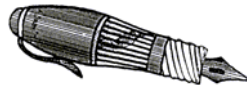
شیوه تولید درباره اقتصاد ایران نوشته شده است مناسبات تولیدی را به مناسبات مالکیت تقلیل داده‌اند (۹) بر این مبنای القاعده گسترش مالکیت دولتی ابزار تولید به منزله مانعی برای گسترش نظام سرمایه‌داری تلقی می‌شود. ملاک در سنت شیوه تولید عبارت است از مالکیت خصوصی یا مالکیت دولتی ابزار تولید. دوگانگی "دولت/ بازار" در این سنت نیز انگار از اهمیت خاصی برخوردار است.

وجه تشابه سنت اقتصاد کلان جریان غالب و سنت مارکسیستی شیوه تولید علی‌رغم تضادهای بی‌شماری که با هم دارند همین‌جا خود را نشان می‌دهد: هر دو سنت برای شناسایی اندازه و گستره دو نهاد دولت و بازار به مؤلفه مالکیت توجه می‌کنند، آن‌جا که پای مالکیت دولتی و هزینه‌های دولت در کار هست قلمرو دولت است و آن‌جا که پای مالکیت خصوصی و هزینه‌های مصرفی و سرمایه‌گذاری بخش خصوصی در بین هست قلمرو بازار و بخش خصوصی. نظر به گسترش مالکیت‌های دولتی و رشد اندازه نسبی دولت در اقتصاد ایران طی دوره پس از جنگ هشت‌ساله علی‌القاعده این هر دو سنت می‌توانند متفقاً چنین نتیجه بگیرند که نه نظام اقتصادی بازار بلکه گستره دولت در اقتصاد ایران طی این دوره رو به رشد بوده است. این اولین بار نیست که دو قطب مخالف دست‌درست یکدیگر به نتیجه مشابهی می‌رسند.

برخلاف نتیجه‌گیری مشترک این هر دو سنت تحلیلی، من به لحاظ تئوریک استدلال می‌کنم که در دوره پس از جنگ گرچه مالکیت دولتی گسترش یافته و بر هزینه‌های دولت به شدت افزوده شده است اما در عین حال نظام اقتصادی در ایران با سرعت بی‌سابقه‌ای به سوی اقتصاد مبتنی بر بازار حرکت کرده است. نشان خواهیم داد که متغیرهای مالکیت دولتی و هزینه‌های دولت به‌هیچ‌وجه شاخص‌های مناسبی برای تعیین درجه ابتدای نظام اقتصادی بر نظام بازار نیست. استدلال خواهیم کرد که شاخصی مناسب‌تر برای تعیین درجه گسترش مناسبات بازاری در نظام اقتصادی عبارت است از نوع مبادلات اقتصادی.

بدین اعتبار، از میان قلمروهای گوناگون نظام اقتصادی بر قلمرو مبادله تکیه خواهیم کرد. نظام اقتصادی در واقع قلمرو تولید و توزیع و مبادله و مصرف همه کالاها و خدماتی است که از ارزش مصرفی و مبادله‌ای برخوردارند. ابتدا اعضای جامعه در "فرایند تولید" می‌کوشند با استفاده از عوامل تولید به ایجاد فرآورده‌هایی برای ارضای نیازها و خواسته‌های افراد جامعه بپردازند. سهم هر کس از فرآورده‌های تولیدشده در "فرایند توزیع" تعیین می‌شود. سپس از رهگذر گردش و دَوَران فرآورده‌ها میان افراد و گروه‌های گوناگون در "فرایند مبادله" به نوعی سهم‌های اولیه بازتوزیع می‌شود. سرانجام افراد در "فرایند مصرف" از فرآورده‌های تولیدشده شخصاً بهره‌مند می‌شوند. با توجه به این تقسیم‌بندی، سنت اقتصاد کلان جریان غالب عمدتاً بر فرایند مصرف (تقاضای کل) متکی است، سنت مارکسیستی شیوه تولید بر فرایند تولید تکیه می‌کند، (۱۰) اما من در این مقاله بر فرایند مبادله اتکا خواهیم کرد. (۱۱)

با اتکا بر دگرگونی‌های پدیدآمده در ساختار مبادله در اقتصاد ایران استدلال خواهیم کرد اولاً دوگانگی "دولت/ بازار" در بسیاری موارد گمراه‌کننده است (۱۲) زیرا انبساط دولت ضرورتاً به معنای انقباض بازار نیست، و ثانیاً پدیده گسترش و تعمیق نظام اقتصادی بازار در جغرافیای ایران طی سالیان پس از جنگ در حالی شدت یافته است که مالکیت دولتی و هزینه‌های دولت رو به افزایش گذاشته‌اند. (۱۳)



## ساختار مبادله

«زندگی اجتماعی و در واقع حیات انسانی بدون مبادله غیرقابل تصور است: انسان‌ها موجوداتی خودکفا نیستند که همه نیازها و خواسته‌هایشان را خود تولید کنند.» (۱۴) علی‌رغم تنوع بی‌پایان شکل‌های مبادله میان اعضای جامعه، همه مبادله‌هایی را که در نظام اقتصادی به وقوع می‌پیوندند می‌توان در قالب سه نوع متمایز از مبادله تقسیم‌بندی کرد: مبادله مبتنی بر مقابله به مثل (۱۵)، مبادله مبتنی بر بازتوزیع (۱۶)، و مبادله بازاری (۱۷). ساختار مبادله در هر نوع نظام اقتصادی به ترکیب همین سه نوع مبادله بستگی دارد.

مبنای تلقی دولت از منافع همگانی مورد مبادله قرار می‌گیرد دچار تغییر شده است. معادل پولی کالاها و خدمات در چارچوب مبادله مبتنی بر بازتوزیع در واقع مسیری دوسویه را می‌پیماید: ابتدا، مسیر جمع‌آوری وجوه از سمت اعضای جامعه یا فروش منابع طبیعی ملی به سمت دولت، و سپس مسیر معکوس، یعنی توزیع مجدد منابع جمع‌آوری شده توسط دولت میان افراد و اقشار و طبقه‌های مختلف جامعه. تا آن‌جا که به مسیر معکوس مربوط است، هزینه‌های دولت از سه مجرای متفاوت و با سه انگیزه متمایز به سمت افراد و گروه‌ها و طبقه‌های گوناگون جامعه سرازیر می‌شود. اولین مجرا عبارت است از مجرای هزینه‌هایی که به انگیزه مشارکت مستقیم یا غیرمستقیم دولت در فرایند انباشت سرمایه و از این‌رو افزایش میزان رشد اقتصادی به عمل می‌آید. منافع حاصل از التزام دولت به این نوع خاص از مبادله مبتنی بر بازتوزیع گرچه در میان مدت و درازمدت احتمالاً شامل حال طبقات فرودست‌تر نیز می‌گردد اما در کوتاه‌مدت عمدتاً مشمول حال طبقات فرادست می‌شود. از این‌رو، التزام دولت در این زمینه غالباً ریشه در مصالح مستقیم طبقات فرادست دارد و لولاین که در میان مدت و درازمدت امکان سرریز منافع از لایه‌های فرادست‌تر به اقشار فرودست‌تر نیز وجود داشته باشد. این مجرا در دوره بعد از جنگ تعریض شده است. به عبارت دیگر، سهم آن بخش از مبادله مبتنی بر بازتوزیع که به انگیزه پاسخگویی دولت به فشار انباشت سرمایه صورت می‌گیرد در ساختار مبادله رو به افزایش گذاشته است. دومین مجرا عبارت است از مجرای هزینه‌هایی که به انگیزه برآوردن مطالبات اجتماعی و اقتصادی گروه‌های مختلف شهروندان به عمل می‌آید، به انگیزه تمهید حداقل شرایط آموزش و بهداشت و مسکن و تأمین اجتماعی و رفاه اقتصادی برای لایه‌های مختلف شهروندان. گرچه منافع حاصل از التزام دولت به این نوع خاص از مبادله مبتنی بر بازتوزیع می‌تواند شامل حال همه طبقات و اقشار جامعه شود اما عمدتاً طبقات متوسط و زیرمتوسط هستند که حفظ سطح زندگی و معیشت‌شان در گرو دستیابی به چنین منافعی است. این مجرا در دوره بعد از جنگ بالنسبه محدودتر شده است. به عبارت دیگر، سهم آن بخش از مبادله مبتنی بر بازتوزیع که به انگیزه پاسخگویی دولت به فشار مطالبات اقتصادی صورت می‌گیرد در ساختار مبادله رو به کاهش گذاشته است. سومین مجرا نیز عبارت است از مجرای هزینه‌هایی که به انگیزه برقراری امنیت داخلی و خارجی نظام سیاسی مستقر به عمل می‌آید، یعنی هم به انگیزه برقراری امنیت داخلی حکومت و تحمیل سلیقه‌های حکومت‌کنندگان بر حکومت‌شوندگان در عرصه داخلی و هم به انگیزه برقراری امنیت خارجی حکومت و تثبیت خواسته‌های طبقه سیاسی حاکمه در قلمرو سیاست خارجی. منافع حاصل از التزام دولت به این نوع خاص از مبادله مبتنی بر بازتوزیع عموماً هم شامل حال اجزای مختلف طبقه سیاسی حاکم می‌شود و هم شامل حال عناصر متشکله آن قسمت از بدنه اجتماعی که هم‌سو با طبقه سیاسی حاکم است. این مجرا در دوره بعد از جنگ احتمالاً تغییر بنیادینی نکرده است. به عبارت دیگر، سهم آن بخش از مبادله مبتنی بر بازتوزیع که به انگیزه برقراری امنیت داخلی و خارجی نظام سیاسی مستقر صورت می‌گیرد در ساختار مبادله احتمالاً چندان تغییری نکرده است.

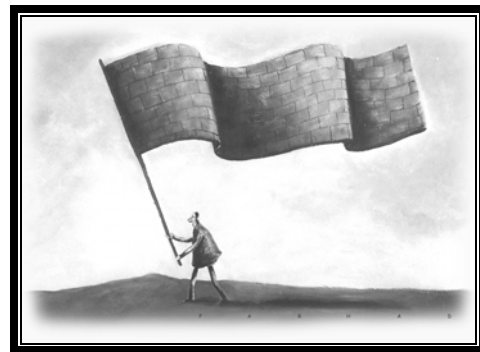
سهم مبادله بازاری در ساختار مبادله طی سالیان بعد از جنگ به شدت افزایش یافته است. به عبارت دیگر، بر نسبت کالاها و خدماتی که به انگیزه سود اقتصادی میان اعضای جامعه مورد مبادله قرار می‌گیرند به شدت افزوده شده است. در قیاس با سالیان جنگ، سازماندهی فرایند خرید و فروش کالاها و خدمات بر مبنای قیمت‌هایی که از تعامل عرضه و تقاضا در بازار آزاد تعیین می‌شوند در اقتصاد ایران از ابعاد به مراتب بزرگ‌تری برخوردار شده است. در واقع، مبادله در قیاس با گذشته با شدت بیشتری بر اساس منطق اقتصادی صورت می‌گیرد.

### ابعاد دگرگونی در ساختار مبادله

این دگرگونی‌ها در ساختار مبادله را از زاویه برخی مفاهیم کلیدی می‌توان بهتر درک کرد. هر نوع مبادله را می‌توان در این چند مفهوم کلیدی نگریست: نقش‌هایی که مبادله‌کنندگان بر عهده می‌گیرند، منابعی که مبادله‌کنندگان در فرایند مبادله به تبادل می‌گذارند، و ساختارهایی که

بازار آزاد تعیین می‌شود. (۲۲) به عبارت دیگر، مبادله بازاری عبارت است از سازماندهی فرایند خرید و فروش بر مبنای قیمت‌های بازار. در واقع، کالاها و خدمات در چارچوب مبادله بازاری با استفاده از پول و به هدف حداکثرسازی سود طرفین مبادله بر حسب ارزشی که قانون عرضه و تقاضا مقرر می‌کند خرید و فروش می‌شوند. انگیزه زمینه‌ساز مبادله بازاری عبارت است از کسب سود. همین انگیزه کسب سود برای طرفین مبادله است که به منزله مهم‌ترین ضمانت اجرای مبادله بازاری عمل می‌کند. نسبت‌های مبادله یا به اصطلاح نرخ‌های مبادله در مبادله‌های بازاری بر اساس تعامل عرضه و تقاضا و نوع ساختار بازار تعیین می‌شود. نحوه پرداخت‌ها در مبادله‌های بازاری از رهگذر پرداخت‌های پولی صورت می‌گیرد.

سخن کوتاه، طرفین مبادله در مبادله مبتنی بر مقابله‌به‌مثل بر اساس منطق اجتماعی به تبادل دست می‌زنند، در مبادله مبتنی بر بازتوزیع بر اساس منطق سیاسی، و در مبادله بازاری بر اساس منطق اقتصادی. مبادله مبتنی بر مقابله‌به‌مثل در شبکه‌ای از پیوندهای اجتماعی شکل می‌گیرد، مبادله مبتنی بر بازتوزیع در شبکه‌ای از پیوندهای سیاسی، و مبادله بازاری در شبکه‌ای از پیوندهای اقتصادی. ساختار مبادله و نوع نظام اقتصادی به نحوه ترکیب این سه نوع مبادله بستگی دارد.



### دگرگونی در ساختار مبادله

ترکیب این سه نوع مبادله و از این‌رو ساختار مبادله در نظام اقتصادی ایران طی سال‌های پس از جنگ هشت‌ساله دستخوش دگرگونی شده است: مبادله مبتنی بر مقابله‌به‌مثل و نوع خاصی از مبادله مبتنی بر بازتوزیع هر چه محدودتر شده‌اند و در عوض مبادله بازاری و انواع خاصی از مبادله مبتنی بر بازتوزیع گسترش یافته‌اند.

سهم مبادله مبتنی بر مقابله‌به‌مثل در ساختار مبادله طی سالیان بعد از جنگ کاهش یافته است. به عبارت دیگر، از نسبت کالاها و خدماتی که بر مبنای هنجارهای مشترک اجتماعی میان اعضای جامعه مورد مبادله قرار می‌گیرند کاسته شده است. بدین اعتبار، مبادله در قیاس با گذشته با شدت کمتری بر اساس منطق اجتماعی صورت می‌گیرد. هم فرایند جامعه‌پذیری اعضای جامعه و هم نظام‌های اخلاقی و آموزشی و تربیتی جامعه به گونه‌ای دچار دگرگونی شده‌اند که میزان رعایت تعهدات مشترک اجتماعی و ضمانت اجرای مبادله به انگیزه ارزش‌های خانوادگی و همسایگی و قومی و ایلی و قبیله‌ای دستخوش افت قرار گرفته است. در عین حال، هم روابط قدرت میان طرفینی که دست به مبادله مبتنی بر مقابله‌به‌مثل می‌زنند و هم توافقی‌های مضر در سنت‌ها درباره نقش‌هایی که طرفین موظف هستند در جریان مبادله مبتنی بر مقابله‌به‌مثل بازی کنند با شدت بیشتری تغییر یافته است. از این‌رو، نسبت‌های مبادله یا به اصطلاح نرخ‌های مبادله در مبادله‌های مبتنی بر مقابله‌به‌مثل نیز که بر اساس توافقی‌های مضر در سنت‌ها و نیز روابط قدرت میان مبادله‌کنندگان تعیین می‌شود در معرض نوعی نابه‌سامانی قرار گرفته است.

سهم مبادله مبتنی بر بازتوزیع نیز در ساختار مبادله طی سالیان پس از جنگ دستخوش دگرگونی شده است. به عبارت دیگر، نسبت کالاها و خدماتی که میان اعضای گوناگون جامعه از یک‌سو و دولت از دیگر سو بر

حادث می‌شود و مبادله بازاری در بطن نهاد بازار. با دگرگونی‌های پدیدآمده در ساختار مبادله طی سالیان پس از جنگ، از نقش واحدهایی چون خانواده و محله و قبیله و امثالهم در فرایند مبادله کاسته شده است و در عوض بر نقش دو نهاد مدرن دولت و بازار افزوده شده است. به عبارت دیگر، از نسبت کالاها و خدماتی که در چارچوب مناسبات یا شبکه‌ها یا ساختارهایی از قبیل خانواده و محله و قبیله به تبادل گذاشته می‌شود به شدت کاسته شده و بر نسبت کالاها و خدماتی که در چارچوب نهادهای مدرن دولت و بازار مورد مبادله قرار می‌گیرند افزوده شده است.

همراه با تضعیف نقش‌های اجتماعی و تقویت نقش‌های اقتصادی و سیاسی و بوروکراتیک و نیز هم‌سو با کاهش نقش واحدهایی اجتماعی از قبیل خانواده و محله و قبیله و در عوض افزایش نقش نهاد سیاسی دولت و نهاد اقتصادی بازار در فرایند مبادله عملاً دگرگونی دیگری نیز به وقوع پیوسته است: گذار از مبادله شخصی به مبادله غیرشخصی. «منظور از مبادله شخصی جهانی است که در آن ما بارها و بارها با یکدیگر در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در مقیاس کوچکی سر و کار داریم که همه در آن همدیگر را می‌شناسند و ... نتیجه به همکاری منجر می‌شود»، «(۲۵) حال آن‌که مبادله غیرشخصی «جهانی است که در آن ما به سایر مردم در سراسر جهان وابسته هستیم و معاملات تکراری وجود ندارند و بازیکنان بسیار زیادی حضور دارند.» (۲۶) در جهان مبادله شخصی در فرایند مبادله ضرورتاً اعتماد شکل می‌گیرد اما در جهان مبادله غیرشخصی چنانچه نهادهای سیاسی و اقتصادی مورد نیاز بنا نشده باشند امکان شکل‌گیری اعتماد میان مبادله‌کنندگان خیلی کم است. افت اعتماد یا، به زبانی فنی‌تر، کاهش سرمایه اجتماعی را بدین اعتبار باید ناشی از انتقال به جهان مبادله غیرشخصی از جمله جهان مبادلات بازاری دانست. بنابراین، یکی از علل کاهش سرمایه اجتماعی در ایران عبارت است از گسترش مبادله بازاری و پیامدی که برای ماهیت نظام اقتصادی به همراه داشته است: گرایش به فک‌شدگی اقتصاد از جامعه (۲۷)



### به سوی فک‌شدگی

دگرگونی در ساختار مبادله طی سالیان پس از جنگ به نوبه خود به شکل-گیری پدیده‌ای کلان‌تر در جامعه ایران نیز دامن زده است. اگر طیفی را در نظر بگیریم که در یک سر آن «نظام اقتصادی حک‌شده در جامعه» (۲۸) قرار دارد و در سر دیگرش نیز «نظام اقتصادی فک‌شده از جامعه» (۲۹) جای گرفته است، (۳۰) در این صورت می‌توان گفت نظام اقتصادی ایران در سال‌های پس از جنگ هر چه بیشتر از سویه اقتصاد حک‌شده دورتر شده و به سویه اقتصاد فک‌شده نزدیک‌تر شده است. «نظام اقتصادی حک‌شده عبارت از نظامی است که در آن مناسبات معیشتی و اقتصادی انسان‌ها به تمامی تحت تأثیر نهادهای غیراقتصادی شکل می‌گیرد.» (۳۱) در عوض، «نظام اقتصادی فک‌شده عبارت از نظامی است که در آن معیشت انسان‌ها را نهادهایی سر و شکل می‌دهند که با انگیزه‌های

مبادله‌کنندگان در چارچوب‌شان به مبادله مبادرت می‌ورزند.» (۲۳) ساختار مبادله در اقتصاد ایران از این هر سه زاویه به شدت دگرگون شده است. ابتدا به تحول در نقش‌هایی می‌پردازیم که مبادله‌کنندگان در فرایند مبادله بر عهده می‌گیرند. نقش‌های اجتماعی مبادله‌کنندگان در فرایند مبادله توأم با کاهش سهم مبادله مبتنی بر مقابله به مثل کم‌رنگ‌تر شده است. مبادله‌کنندگان در حین مبادله مبتنی بر مقابله به مثل در نقش‌هایی اجتماعی از قبیل پدر و مادر و فرزند و همسر و همسایه و هم‌محله و غیره ظاهر می‌شوند. انتظار بر این است که مبادله‌کننده در نقش‌هایی اجتماعی از این دست نه صرفاً به دنبال منافع شخصی خویش بلکه در پی التزام به تعهدات اجتماعی نقش‌ها باشد که بر عهده می‌گیرد. وقتی از نسبت کالاها و خدماتی که در چارچوب مبادله مبتنی بر مقابله به مثل مورد تبادل قرار می‌گیرد کاسته می‌شود، نقش‌های اجتماعی نیز در فرایند مبادله کم‌رنگ‌تر می‌شوند. از سوی دیگر، نقش‌های اقتصادی مبادله‌کنندگان در فرایند مبادله توأم با افزایش سهم مبادله بازاری پررنگ‌تر شده است. مبادله‌کنندگان در حین مبادله بازاری در نقش‌هایی اقتصادی از قبیل تولید-کننده و مصرف‌کننده و سرمایه‌گذار و وام‌دهنده و غیره ظاهر می‌شوند که علی‌القاعده درصدد تعقیب منافع شخصی خویش هستند. وقتی بر نسبت کالاها و خدماتی که در چارچوب مبادله بازاری مورد تبادل قرار می‌گیرد افزوده می‌شود، نقش‌های اقتصادی نیز در فرایند مبادله پررنگ‌تر می‌شوند. سرانجام، نقش‌های سیاسی و بوروکراتیک مبادله‌کنندگان نیز در فرایند مبادله توأم با دگرگونی‌های پدیدآمده در سهم انواع مبادله مبتنی بر بازتوزیع به نحوی از انحاء دستخوش تغییر شده است. مبادله‌کنندگان در حین مبادرت به انواع مبادله مبتنی بر بازتوزیع گاه در نقش‌هایی سیاسی از قبیل شهروند یا سیاست‌گذار و گاه در نقش‌هایی بوروکراتیک از قبیل مالیات‌دهنده یا کارمند دولت ظاهر می‌شوند. وقتی در کلیت مبادله مبتنی بر بازتوزیع بر نسبت آن بخشی که به انگیزه پاسخگویی دولت به فشار انباشت سرمایه صورت می‌گیرد افزوده می‌شود و از نسبت آن بخشی که به انگیزه پاسخگویی دولت به فشار مطالبات اقتصادی صورت می‌گیرد کاسته می‌شود و نسبت آن بخشی که به انگیزه برقراری امنیت داخلی و خارجی نظام سیاسی مستقر صورت می‌گیرد ثابت باقی می‌ماند، نقش‌های سیاسی و بوروکراتیک مبادله‌کنندگان نیز در این سه زمینه به تناسب تغییر می‌یابد. سخن کوتاه، آن قدر که به نقش‌های مبادله‌کنندگان در فرایند مبادله کالاها و خدمات و وجوه برمی‌گردد، نقش‌های اجتماعی اعضای جامعه به شدت تضعیف شده و نقش‌های اقتصادی به شدت تقویت شده و نقش‌های سیاسی و بوروکراتیک در برخی موارد پررنگ‌تر و در برخی موارد کم‌رنگ‌تر شده است.

در منابعی که مبادله‌کنندگان در فرایند مبادله به تبادل می‌گذارند نیز دگرگونی پدید آمده است. منابع مبادله‌کنندگان در فرایند مبادله عبارت از چیزها یا قابلیت‌هایی است متعلق به یکی از طرفین مبادله که از نگاه طرف مقابل نیز واجد ارزش است. منابع مبادله‌کنندگان در مبادله مبتنی بر مقابله به مثل فقط شامل کالاها و خدماتی نیست که از ارزش پولی برخوردارند بلکه قابلیت‌هایی را که ارزش غیرپولی نیز دارند شامل می‌شود، حال آن‌که هم در مبادله مبتنی بر بازتوزیع و هم در مبادله بازاری فقط کالاها و خدماتی در حکم منابع مبادله‌کنندگان هستند که ارزش پولی دارند. هم‌سو با کاهش سهم مبادله مبتنی بر مقابله به مثل و افزایش سهم مبادله بازاری در ساختار مبادله، قابلیت‌هایی که از ارزش غیرپولی برخوردارند بیش از پیش در فرایند مبادله از حیز انتفاع افتاده‌اند. به عبارت دیگر، ارزش‌های غیرپولی در فرایند مبادله بیش از پیش بی‌ارزش شده‌اند. با دگرگونی‌های پدیدآمده در ساختار مبادله طی سالیان پس از جنگ، ارزش‌های پولی در حکم منبع مبادله میان مبادله‌کنندگان از بیشترین ارزش برخوردار شده است.

سرانجام، در ساختارهایی نیز که مبادله‌کنندگان در چارچوب‌شان به مبادله مبادرت می‌ورزند دگرگونی صورت گرفته است. «ساختار عبارت است از مناسبات ساخت‌مند شده میان دو یا چند موجود اجتماعی از قبیل فرد یا گروه یا طبقه یا سازمان.» (۲۴) مبادله مبتنی بر مقابله به مثل در بطن مناسبات یا شبکه‌ها یا ساختارهایی از قبیل خانواده و محله و قبیله و غیره تحقق می‌یابد، حال آن‌که مبادله مبتنی بر بازتوزیع در بطن نهاد دولت

دسترسی کمتری دارند با شدت بیشتری در زمرهٔ مطرودان اجتماعی قرار می‌گیرند.

در چارچوب نظام اقتصادی فک‌شدهٔ تر سالیان پس از جنگ هم‌چنین آن دسته از منابعی در فرایند مبادله واجد ارزش فزاینده شده‌اند که از ارزش پولی برخوردارند. منابع برخوردار از ارزش‌های غیرپولی در عرصهٔ بالنسبه مستقل‌تر و خودبنیادتر فعالیت‌های اقتصادی‌ای که طی سال‌های پس از جنگ پدید آمد کمتر از گذشته به کار می‌آیند. آن دسته از شهروندانی که کمتر به منابع واجد ارزش پولی دسترسی دارند با شدت بیشتری در جرگهٔ مطرودان اجتماعی قرار می‌گیرند.

سرانجام، ایفای نقش‌های اجتماعی در فرایند مبادله در چارچوب نظام اقتصادی فک‌شدهٔ تر سالیان پس از جنگ نسبتاً اهمیت کمتری یافته و در عوض ایفای نقش‌های اقتصادی و هم‌چنین نقش‌های سیاسی و بوروکراتیک از اهمیت بیشتری برخوردار شده است. به همین دلیل، آن دسته از شهروندانی که در ایفای نقش‌های اقتصادی و سیاسی و بوروکراتیک از مزیت و توان کمتری برخوردارند با شدت بیشتری در زمرهٔ مطرودان اجتماعی قرار می‌گیرند.

بدین اعتبار در نظام اقتصادی بالنسبه فک‌شدهٔ تر سالیان پس از جنگ نه همهٔ کسانی که به کالاها و خدمات نیاز دارند بلکه فقط آن بخشی که از ثروت اقتصادی یا قدرت سیاسی بالنسبه بیشتری برای تأمین مالی نیازشان برخوردارند از دگرگونی‌های پدیدآمده در ساختار مبادلهٔ نظام اقتصادی ایران منتفع شده‌اند. سایر شهروندان بسته به درجهٔ نابرخورداری از ثروت اقتصادی یا قدرت سیاسی در تأمین مالی کالاها و خدمات دلخواه-شان به توفیق بالنسبه کمتری دست یافته‌اند. این دستهٔ اخیر از شهروندان را می‌توان در زمرهٔ مطرودان اجتماعی طبقه‌بندی کرد. بنا به تعریف، «چنانچه فردی در فعالیت‌های کلیدی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند علی‌رغم خواست خویش و به عللی که فراتر از کنترل خودش است مشارکت نداشته باشد به لحاظ اجتماعی دچار طرد شده است.» (۳۵) در این جا زاویه‌ای از طرد اجتماعی مورد نظر است که به میزان مشارکت در یکی از کلیدی‌ترین فعالیت‌های جامعه یعنی امکان تأمین مالی اکتیو کالاها و خدمات دلخواه مربوط می‌شود. (۳۶) در اثر دگرگونی‌های پدیدآمده در ساختار مبادله و از این‌رو شکل‌گیری شتابان‌تر نوعی نظام اقتصادی بالنسبه فک‌شده از سیاست و اجتماع و فرهنگ در ایران پس از جنگ بخش‌هایی از شهروندان به لحاظ امکان تأمین مالی اکتیو کالاها و خدمات دلخواه‌شان با دشواری‌های فزاینده و از این‌رو طرد اجتماعی دست‌به‌گریبان شده‌اند. باید توجه داشت که پدیدهٔ طرد اجتماعی بخش‌هایی از شهروندان به لحاظ میزان دسترسی به کالاها و خدمات دلخواه‌شان چه‌بسا حتی زمانی رخ دهد که میزان مطلق برخورداری‌شان از کالاها و خدمات رو به رشد گذاشته است. بسیاری از محققان در این زمینه کاملاً مستقل از یکدیگر به این نتیجه رسیده‌اند که «اگر وضع دیگران از جهت میزان درآمد یا مصرف یا موقعیت اجتماعی رو به بهبود گذاشته باشد اما وضع من نوعی به همان وضع سابق مانده باشد یا حتی با نرخ رشد کمتری نسبت به دیگران بهبود یافته باشد، این احساس به من دست خواهد داد که وضع بدتری نسبت به قبل دارم زیرا وضعیت نسبی من افول کرده است.» (۳۷) این پدیده را اقتصاددانان در چارچوب «فرضیهٔ درآمد نسبی» می‌شناسند که بر طبق آن رفاه فرد با درآمد یا مصرف هم‌تایان خویش رابطهٔ معکوس دارد. (۳۸) جامعه‌شناسان نیز همین پدیده را ذیل عنوان «محرومیت نسبی» می‌شناسند که دربارهٔ وضعیت شخص یا گروهی از اشخاص است که احساس می‌کنند دیگران به لحاظ درآمد یا موقعیت اجتماعی از آنان جلو افتاده‌اند. (۳۹) مطرودان اجتماعی در نظام اقتصادی بالنسبه فک‌شدهٔ تر سالیان پس از جنگ در زمرهٔ کسانی بوده‌اند که حتی اگر میزان مطلق برخورداری‌شان از کالاها و خدمات رو به رشد هم بوده باشد با این واقعیت روبرو هستند که وضعیت‌شان نسبت به بسیاری از سایر شهروندان رو به وخامت گذاشته است.

### واکنش‌های مطرودان اجتماعی در عرصهٔ سیاست رسمی

پرسشی که مطرح می‌شود این است که مطرودان اجتماعی در مواجهه با نارضایتی‌های برآمده از واقعیت طرد اجتماعی‌شان چه واکنش‌هایی از خود

اقتصادی به کار می‌افتند و تحت تسلط قوانینی مشخصاً اقتصادی قرار دارند. (۴۲) دگرگونی در ساختار مبادله موجب شد نظام اقتصادی در ایران طی سالیان پس از جنگ با سرعتی بیش از پیش به سوی نوعی نظام اقتصادی فک‌شده از سیاست و اجتماع و فرهنگ حرکت کند.

توأم با دگرگونی در ساختار مبادله طی سالیان پس از جنگ، نقش هنجارهای اجتماعی و سیاسی در سوق دادن افراد به اجرای وظایف محوله در قلمرو معیشت به مراتب کم‌رنگ‌تر شده و جای خود را بیش از پیش به انگیزهٔ تعقیب سود شخصی داده است. در واقع، تعقیب سود شخصی در فرایند مبادله طی سالیان پس از جنگ با شدتی بیش از پیش به مهم‌ترین نیروی محرکهٔ نظام اقتصادی ایران بدل شده است. تا پیش از شروع سیاست‌های تعدیل اقتصادی که مبادلهٔ مبتنی بر مقابله‌به‌مثل و نوع خاصی از مبادلهٔ مبتنی بر بازتوزیع در چرخاندن چرخ اقتصاد جامعه نقش بیشتری داشتند عرصهٔ اقتصاد و از این‌رو فعالیت‌های معیشتی و اقتصادی جامعهٔ ایرانی با شدت بیشتری در عرصه‌های غیراقتصادی‌ای نظیر سیاست و اجتماع و فرهنگ و جز آن حک شده بود. به عبارت دیگر، فعالیت‌های اقتصادی با شدت بیشتری تحت‌شعاع ارزش‌ها و هنجارها و قواعد برآمده از قلمروهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جامعه قرار داشتند و بدین اعتبار نظام اقتصادی با شدت به مراتب بیشتری در نقش محصول فرعی نظام‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی عمل می‌کرد.

این وضع با شروع سیاست‌های تعدیل اقتصادی و گسترش مبادلهٔ بازاری به تدریج تغییر کرد. در واقع، قلمرو مستقل امور معیشتی و اقتصادی با سرعتی بیش از پیش در جامعهٔ ایران به منصهٔ ظهور رسید. توأم با تضعیف نقش هنجارهای سیاسی و اجتماعی و تقویت نقش انگیزهٔ تعقیب سود شخصی در فرایند مبادله، فعالیت‌های اقتصادی نیز با سرعت بیشتری از عرصه‌های سیاسی و فرهنگی و اجتماعی فک شدند. این دگرگونی عظیم عمدتاً با گسترش تدریجی نظام بازار از رهگذر اجرای سیاست‌های تعدیل اقتصادی پس از سالیان جنگ بود که رخ داد. اگر نظام اقتصادی ایران در سالیان جنگ با شدت بیشتری در نظام‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی حک شده بود، نظام اقتصادی در سالیان پس از جنگ به طرز فزاینده به سمتی حرکت کرد که از نظام‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی فک شود. (۳۳) در نظام اقتصادی سال‌های پس از جنگ عرصهٔ مستقلی از فعالیت‌های اقتصادی با شتابی بیش از پیش شکل گرفت که در قیاس با گذشته کمتر تحت‌شعاع ارزش‌ها و هنجارها و قواعد برآمده از عرصه‌های غیراقتصادی جامعه بود. این عرصهٔ مستقل در قیاس با گذشته با شدت بیشتری به اقتضای منطق اقتصادی و بالنسبه فارغ‌تر از منطق‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی عمل می‌کند، عرصه‌ای که ملک طلق اقتصاد کالایی‌شده‌ای است که در آن چیزها با سرعتی فزاینده به کالاهایی بدل می‌شوند ساخته و پرداختهٔ کنش‌گرانی که به انگیزهٔ سود شخصی خویش عمل می‌کنند. نظام اقتصادی ایران در سالیان پس از جنگ به سوی چنین اقتصاد کالایی‌شدهٔ فک‌شده از جامعه حرکت کرد. (۳۴)

### طرد اجتماعی

در نظام اقتصادی بالنسبه فک‌شدهٔ تر و عرصهٔ بالنسبه مستقل‌تر و خودبنیادتر فعالیت‌های اقتصادی‌ای که طی سال‌های پس از جنگ پدید آمد بخش‌هایی از شهروندان به فرصت‌های نسبتاً کمتری برای بهره‌مندی از ثمرات نظم جدید دسترسی داشتند. به عبارت دیگر، بخش‌هایی از شهروندان در نظام اقتصادی بالنسبه فک‌شدهٔ تر سالیان پس از جنگ به نحوی از انحا بیش از پیش به طرد اجتماعی دچار شدند.

مبادله در چارچوب نظام اقتصادی فک‌شدهٔ تر سالیان پس از جنگ به میزان کمتری در چارچوب شبکه‌ها و مناسبات و ساختارهایی اجتماعی از قبیل خانواده و محله و قبیله به وقوع می‌پیوندد و در عوض بیش از پیش در چارچوب نهادهای مدرن دولت و بازار شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، افراد به میزان کمتری در بطن شبکه‌های اجتماعی به مبادله مبادرت می‌ورزند و در عوض با شدت بیشتری در بطن شبکه‌های سیاسی و اقتصادی به مبادله دست می‌زنند. در شرایطی که نقش شبکه‌های اجتماعی در فرایند مبادله تضعیف شده است، آن دسته از شهروندانی که به شبکه‌های سیاسی و اقتصادی و از این‌رو قدرت سیاسی و ثروت اقتصادی حاصله

نشان می‌دهند. متعاقب شکل‌گیری هر نوع نارضایی منطقاً اتخاذ پنج نوع گزینه رفتاری از سوی شهروندان قابل تصور است. (۴۰)

اول، شهروندان علی‌رغم نارضایی چه‌بسا نسبت به مقامات سیاسی وفاداری به خرج دهند و صرف‌نظر از توقعات خویش در باب امور معیشتی اساساً به تصمیمات مقامات سیاسی در خصوص اجزای تعیین‌کننده وضعیت معیشتی خویش با رغبت گردن نهند به این امید که اوضاع و احوال دیر یا زود رو به بهبود خواهد گذاشت؛ این یعنی اتخاذ گزینه رفتاری وفاداری. دوم، شهروندان چه‌بسا به استمرار نارضایی‌شان هیچ توجهی نکنند؛ رفتارهایی از قبیل بیگانگی سیاسی و انزوای اجتماعی و رخوت سیاسی را می‌توان ذیل همین نوع از گزینه رفتاری در واکنش به نارضایی قلمداد کرد. این یعنی اتخاذ گزینه رفتاری بی‌اعتنایی. (۴۱) سوم، شهروندان به طور فردی یا جمعی چه‌بسا رابطه خویش با حکومت مستقر را به تمامی قطع کنند؛ اقداماتی از قبیل مهاجرت به خارج کشور یا مبادرت به انقلاب سیاسی یا تحریم انتخابات را، به‌رغم تفاوت‌های چشمگیری که با هم دارند، می‌توان ذیل همین نوع از گزینه رفتاری در واکنش به نارضایی طبقه‌بندی کرد: این یعنی اتخاذ گزینه رفتاری خروج. چهارم، شهروندان به طور فردی یا دسته‌جمعی چه‌بسا نارضایی‌شان را به صورت‌های مختلف خواه مستقیم و خواه غیرمستقیم به مقامات سیاسی اظهار کنند؛ اقداماتی از قبیل حضور در تجمع‌های اعتراض‌آمیز یا امضای بیانیه‌های اعتراضی یا برقراری تماس با مقامات سیاسی یا مشارکت در انتخابات به منظور رأی‌دهی، جملگی، ذیل همین نوع از گزینه رفتاری در واکنش به نارضایی جا می‌گیرند: این یعنی اتخاذ گزینه رفتاری اعتراض. پنجم، شهروندان چه‌بسا نه وفاداری پیشه کنند و نه بی‌اعتنایی و در عین حال نه به گزینه خروج مبادرت ورزند و نه به گزینه اعتراض بلکه، در عوض، حکومت را دور بزنند و شبکه‌های اقتصادی و اجتماعی بدیلی دایر کنند تا آن دسته از مطالبات اجتماعی و اقتصادی خویش را برآورده سازند که حکومت یا مایل به برآورده‌ساختن‌شان نیست یا اگر هم مایل است توان چنین کاری را ندارد: این یعنی اتخاذ گزینه رفتاری مقاومت خاموش. (۴۲) به نظر می‌رسد بخش‌های گسترده‌ای از مطرودان اجتماعی در برهه انتخابات ریاست جمهوری نهم به مشارکت در انتخابات نیز به منزله شکل خاصی از گزینه رفتاری اعتراض روی آورند.

میان نامزدهای انتخابات ریاست جمهوری نهم می‌شد دست کم چهار نیروی سیاسی را از هم متمایز کرد: چپ اسلامی سنتی، راست مدرن، چپ میانه، و نیز طیفی از نیروهای سیاسی اصولگرا. این فرضیه خیلی بی‌راه نیست که بسیاری از رأی‌دهندگان در انتخابات ریاست جمهوری نهم برای ارزیابی نامزدهای جریان‌های چپ اسلامی سنتی و راست مدرن و چپ میانه، که قوه مجریه را به ترتیب در دوران جنگ و دوره سازندگی و دوره اصلاحات در دست داشتند، کمتر به شعارهای انتخاباتی و بیشتر به عملکرد این جریان‌ها در ادوار گذشته رجوع کردند اما برای ارزیابی نامزدهای جریان اصولگرا، خاصه نامزدی که در نهایت به پیروزی دست یافت، به دلیل فقدان نسبی سابقه عملکرد، عمدتاً به شعارها و وعده‌های انتخاباتی نامزدها تکیه کردند. این فرضیه خصوصاً درباره مرحله دوم انتخابات صدق می‌کند که دو جریان سیاسی با هم به رقابت برخاستند: از سویی جریان سیاسی راست مدرن که سابقه عملکردش در دو دوره ریاست جمهوری دوران بلافاصله پس از جنگ به فرایند فک‌شدگی اقتصاد از جامعه و از این رو پدیده طرد اجتماعی بخش‌هایی از جمعیت انجامیده بود، و از سوی دیگر جریان سیاسی اصولگرا با چهره‌ای نسبتاً جدید و فاقد سابقه عملکرد در سطح ملی که شعارها و وعده‌هایی عدالت‌خواهانه سر می‌داد. نماینده جریان سیاسی راست مدرن در گذشته چنان عملکردی داشت که شعارها و وعده‌هایش برای اقشار مطرود اجتماعی چندان ملاک ارزیابی نبود. نماینده جریان سیاسی اصولگرا نیز دقیقاً چون از سابقه خاصی در سطح ملی برخوردار نبود شعارها و وعده‌های انتخاباتی‌اش از نگاه اقشار مطرود اجتماعی مهم‌ترین ملاک ارزیابی قرار گرفت. ملاک ارزیابی برای یکی عبارت بود از عملکردهای مربوط به گذشته و برای دیگری عبارت از وعده‌های مربوط به آینده. آن دسته از رأی‌دهندگان در مرحله دوم انتخابات ریاست جمهوری نهم که در زمره مطرودان اجتماعی جای می‌گرفتند وعده‌های عدالت‌خواهانه یک نامزد را نسبت به عملکردهای

گذشته نامزد رقیب با منافع طبقاتی خویش سازگارتر دیدند. به عبارت دیگر، تا جایی که به مشارکت مطرودان اجتماعی در انتخابات برمی‌گردد، نتایج مرحله دوم انتخابات تا حدی هم به واسطه دافعه نامزدی بود که عملکردهایش بر طرفداری از سیاست‌های اقتصاد بازار دلالت می‌کرد و هم به واسطه جاذبه نامزدی که شعارهایش بر طرفداری از سیاست‌های عدالت‌خواهانه گواهی می‌داد. بدین اعتبار، مطرودان اجتماعی که منافع‌شان در فرایند اجرای سیاست‌های اقتصادی نولیبرال در دوره بعد از جنگ نادیده گرفته شده بود در نقش بازندگان اصلی پروژه آزادسازی اقتصادی و فرایند فک‌شدگی اقتصاد هنگام انتخابات ریاست جمهوری نهم به نامزدی روی آوردند که شعارهایی عدالت‌خواهانه سر می‌داد.

اما پیروزی محمود احمدی‌نژاد در انتخابات ریاست جمهوری فقط معلول اقبال مطرودان اجتماعی نبود. اتخاذ گزینه‌های رفتاری گوناگون در قبالی مرحله دوم انتخابات ریاست جمهوری توسط سایر نیروهای اجتماعی نیز تعیین‌کننده بود. سوای رفتار انتخاباتی مطرودان اجتماعی، دست کم سه دسته دیگر از شهروندان نیز در نتایج نهایی انتخابات نقش داشتند. تأثیر رفتارهای انتخاباتی این سه دسته از شهروندان در نتایج نهایی انتخابات را می‌توان از رهگذر گزینه‌های رفتاری پنج‌گانه پیش‌گفته بررسی کرد.

دسته اول عبارت بودند از شهروندانی که با تغییرات اصلاح‌طلبانه دوران اصلاحات اصولاً مخالفت داشتند. این دسته از شهروندان، که آرای خود را به طور سنتی به نفع جریان‌های سیاسی محافظه‌کار به صندوق‌ها می‌ریزند، با اتخاذ "گزینه رفتاری وفاداری" در قبالی جریان‌های سیاسی ضداصلاحات به نامزد اصولگرا رأی دادند. دسته دوم آن دسته از شهروندانی بودند که مشارکت در انتخابات را مؤدی به تغییرات اصلاحی نمی‌دانستند و از این رو به منزله نوعی کنش سیاسی به نفع مشارکت در انتخابات روی آوردند. این دسته از شهروندان، که چنانچه در انتخابات شرکت می‌کردند علی‌القاعده به نامزدهای رقیب اصولگرایان رأی می‌دادند، با اتخاذ "گزینه رفتاری خروج" به تحریم انتخابات روی آوردند و رابطه خویش با حکومت را در عرصه سیاست رسمی قطع کردند. دسته سوم نیز آن دسته از شهروندانی بودند که با اتخاذ "گزینه رفتاری بی‌اعتنایی" به عرصه سیاست در انتخابات شرکت نکردند. این دسته از شهروندان نه به منزله نوعی کنش سیاسی بلکه به دلایل گوناگون از سر بی‌تفاوتی نسبت به عرصه سیاست در انتخابات شرکت نکردند.

دسته اول (وفاداران) با رأی خویش به نامزد اصولگرا به افزایش آرای مطلق و نسبی نامزد پیروز کمک کردند، حال آن‌که دسته دوم (خروج-کنندگان یا تحریمی‌ها) و دسته سوم (بی‌اعتنایان) با عدم شرکت در انتخابات به افزایش نسبت آرای نامزد پیروز یاری رساندند. تا جایی که نتایج نهایی انتخابات تحت تأثیر رفتار انتخاباتی شهروندان بود، نقش رفتار انتخاباتی مطرودان اجتماعی در پیروزی محمود احمدی‌نژاد در مرحله دوم انتخابات ریاست جمهوری نهم را باید در عرض پیامدهای رفتار انتخاباتی سه دسته وفاداران و خروج‌کنندگان و بی‌اعتنایان مورد مطالعه قرار داد. رفتار انتخاباتی مطرودان اجتماعی دقیقاً در چنین چارچوبی بود که نقش چشمگیری در تعیین نتیجه نهایی نهمین انتخابات ریاست جمهوری ایفا کرد.

### به سوی حک‌شدگی سیاسی

به نظر می‌رسد با پیروزی محمود احمدی‌نژاد در انتخابات ریاست جمهوری و شروع کار دولت نهم عملاً گرایش نوظهوری در شکل‌دهی به نظام اقتصادی ایران پدید آمده که گرچه احتمالاً پیامدهای منفی گسترده‌ای برای عرصه‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی در جامعه خواهد داشت اما در غوغای برآمده از گفتارهای اقتصادی هم مدافعان و هم مخالفان عملکرد اقتصادی دولت نهم هنوز به لحاظ تئوریک چنان که باید و شاید صورت‌بندی و درک نشده است، آن‌هم عمدتاً به واسطه استفاده از تحلیل‌های اقتصادی سیاست‌زدایی‌شده متعارفی که برای تبیین سیاست‌های اقتصادی دولت نهم به کار گرفته می‌شود.

گرایش نوظهور در دوره ریاست جمهوری جدید را می‌توان از رهگذر انحرافی که عملکرد اقتصادی دولت نهم از شعارهای انتخاباتی محمود



منطق سیاسی متکی است گاه پیروی از برنامه‌های مصوب دولت‌های قبلی را می‌طلبد و گاه عدول از آن برنامه‌ها را و گاه گرایش به سیاست‌های اقتصادی راست‌گرایانه را اقتضا می‌کند و گاه مبادرت به سیاست‌های اقتصادی چپ‌گرایانه را. از این‌رو، دولت نهم اهدافی معین اما برنامه‌هایی نامعین دارد، اهدافی معین که در فرایندهای چانه‌زنی میان گروه‌های وابسته به دولت نهم چه‌بسا تا حدی جرح و تعدیل شوند و برنامه‌هایی نامعین که بسته به اقتضای موقعیت چه‌بسا دستخوش تغییر قرار گیرند. البته هم پیروی از اهداف معین و هم اجرای برنامه‌های نامعین در فضایی خالی از قدرت به وقوع نمی‌پیوندد. دولت نهم یگانه بازیگر صحنه نیست، بازیگران دیگری نیز در کارند. صاحبان سرمایه به دولت برای تبعیت از منطق اقتصادی فشار می‌آورند، بخش‌هایی از طبقه متوسط و طبقات فرودست جامعه برای تبعیت از منطق اجتماعی، بدنه بوروکراتیک دولت برای پیروی از منطق بوروکراسی، گروه‌های گوناگون سیاسی برای تبعیت از منطق سیاسی گروه متبوع‌شان، و نیروهای ابرقدرت بین‌المللی نیز برای تبعیت از منطق سیاسی کشور متبوع خویش. بسیج منابع مالی برای تحقق اهداف تعیین‌شده در چنین فضایی از کنش و واکنش صورت می‌گیرد.

تا جایی که به ساختار مبادله برمی‌گردد، دولت نهم از رهگذر سیاست‌های مالی انبساطی به سه شکل به گسترش مبادله مبتنی بر بازتوزیع دامن زده است. آن نوع از مبادله مبتنی بر بازتوزیع که به انگیزه مشارکت مستقیم یا غیرمستقیم دولت در فرایند انباشت سرمایه به عمل می‌آید گسترش یافته است اما نه به نفع حفاظت از منافع درازمدت سرمایه به طور کلی بلکه عمدتاً به نفع بسترسازی برای انباشت سرمایه به دست گروه‌های حامی و وفادار به دولت نهم. هم‌چنین، آن نوع از مبادله مبتنی بر بازتوزیع که به انگیزه پاسخگویی دولت به فشار مطالبات اقتصادی صورت می‌گیرد گسترش یافته است اما نه ضرورتاً از مجرای سازمان‌ها و نهادها و شبکه‌هایی که زیر کنترل بدنه بوروکراسی شکل گرفته در دولت‌های گذشته کار می‌کنند بلکه عمدتاً از مجرای سازمان‌ها و شبکه‌های تازه-تأسیس و وفادار به دولت نهم. سرانجام، آن

نوع مبادله مبتنی بر بازتوزیع که به دو انگیزه تحمیل سلیقه‌های اقلیت حکومت‌کنندگان بر اکثریت حکومت‌شوندگان در عرصه داخلی و تثبیت خواسته‌های طبقه سیاسی حاکمه در قلمرو سیاست خارجی صورت می‌گیرد به شدت گسترش یافته است. اندازه دولت در دوره جدید البته بزرگ‌تر شده است اما منطق حاکم بر این رشد عمدتاً منطق سیاسی است تا منطق اجتماعی. (۴۳)



### مؤخره

«ایده بازار خودتنظیم‌گر دال بر نوعی آرمان‌شهر محض است. چنین نهادی نمی‌تواند مدتی مدید وجود داشته باشد مگر آن‌که بنیان انسانی و طبیعی جامعه را نیست و نابود سازد: انسان را جسماً نابود می‌کند و محیط پیرامون او را به برهوت بدل می‌سازد. جامعه، ناچار، به اقداماتی برای حمایت از خویش مبادرت می‌ورزد، اما هر اقدامی که به کار می‌بندد به جنبه خودتنظیم‌گری بازار لطمه می‌زند ... و خود را از این رهگذر به نحو دیگری به مخاطره می‌افکند. همین دوراهی است که نظام بازار را به مسیری محتوم می‌کشاند و سازمان اجتماعی مبتنی بر آن را سرانجام درهم می‌شکند.» (۴۴) این تز پرسروصدا را گرچه کارل پولانی بیش از شصت سال پیش متکی بر تجربه اروپای سده‌های هجده و نوزده و بیست

احمدی‌نژاد پیدا کرده است مورد شناسایی قرار داد. محور اصلی در شعارها و وعده‌های انتخاباتی احمدی‌نژاد عبارت بود از التزام به سیاست‌های اقتصادی عدالت‌خواهانه. به عبارت دیگر، کانون توجه شعارهای انتخاباتی نامزد پیروز انتخابات بر حوزه مسائل اقتصادی متمرکز شده بود. دولت جدید از جمله قرار بود باخت بازندگانی را جبران کند که در جریان سیاست‌های نولیبرالی سالیان پس از جنگ به درجات گوناگون متضرر شده بودند. به زبان تئوریک، دولت جدید بنا بود از سرعت فرایند فک-شدگی اقتصاد از جامعه و پیامدهای آن از جمله پدیده طرد اجتماعی برخی اقشار اجتماعی بکاهد. فرایند فک‌شدگی اقتصاد از جامعه عمدتاً از این‌رو در سالیان پس از جنگ به وقوع پیوسته بود که گرایش به حاکم-کردن منطق اقتصادی در قلمروهای گوناگون زندگی اقتصادی با اتکا بر اجرای سیاست‌های بازارگرایانه شکل گرفته بود.

دولت علی‌القاعده می‌بایست جریان غلبه منطق اقتصادی بر ملاحظات اجتماعی را مهار می‌کرد. بدین اعتبار، در عرصه سیاست‌گذاری به جای منطق اقتصادی صرف می‌بایست منطق اجتماعی نیز در دستور کار قرار می‌گرفت. دولت برای تحقق چنین هدفی علی‌القاعده می‌بایست منافع ولو متخاصم گروه‌های مختلف اجتماعی را از طریق فرایندهای دموکراتیک نمایندگی می‌کرد و زندگی اقتصادی را حتی‌المقدور به زیر چتر منطق اجتماعی می‌کشاند. اگر بنا بر تحقق وعده‌های انتخاباتی بود، دولت با وارونه‌سازی فرایند فک‌شدگی اقتصاد از جامعه علی‌القاعده می‌بایست می-کوشید اقتصاد را دوباره در جامعه حک کند.

با این‌همه، عملکرد دولت نهم در دو سالی که از عمرش می‌گذرد به سمت و سویی یکسره متفاوت هدایت شده است. دولت نهم جریان غلبه منطق اقتصادی در قلمروهای گوناگون زندگی اقتصادی را که با اجرای سیاست‌های بازارگرایانه در دوره پس از جنگ پدید آمده بود مهار کرده است، اما نه با تبعیت از منطق اجتماعی بلکه با پیروی هر چه بیشتر از منطق سیاسی. به عبارت دیگر، دولت نهم نه با ملاحظات اجتماعی بلکه با ملاحظات سیاسی از شدت غلبه منطق اقتصادی در عرصه اقتصاد کاسته است: منطق اقتصادی البته مهار شده اما نه به نفع منطق اجتماعی بلکه به نفع حاکمیت منطق سیاسی در زندگی اقتصادی.

حاکمیت منطق سیاسی در زندگی اقتصادی به این معناست که دولت نهم در سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌های اقتصادی به گونه‌ای عمل می‌کند که حتی‌المقدور هدف‌های گروه کوچکی از طبقه سیاسی حاکمه به تحقق بپیوندد، هدف‌هایی که نه در گفت‌وگویی ملی و دموکراتیک تعیین شده‌اند و نه توافق‌هایی حداقلی درباره‌شان شکل گرفته است، خواه میان شهروندان و خواه میان نخبگان. درست به همین دلیل است که تحقق این اهداف گاه پنهان و گاه آشکار ضرورتاً نه با منافع طیف گسترده‌ای از شهروندان سازگاری دارد نه با منافع سایر گروه‌ها در طبقه سیاسی حاکمه. در این میان، پیروی از منطق سیاسی یعنی تمهید زمینه‌های تحقق اهداف تعیین‌شده با هر وسیله ممکن، از بسترسازی نهادی و قانون‌گذاری گرفته تا تأسیس سازمان‌های جدید و انحلال سازمان‌های قدیمی و برپاسازی نظام جدیدی از انگیزش‌های مالی و جابجایی نیروی انسانی در سطوح مختلف سازمانی.

حال می‌توان عنوان مشخصی بر گرایش نوظهور در دوره ریاست جمهوری جدید اطلاق کرد: گرایش به «حک‌شدگی سیاسی». اگر مهم‌ترین گرایش در شکل‌دهی به نظام اقتصادی ایران در سالیان پس از جنگ عبارت بود از فک‌شدگی اقتصاد از جامعه، یعنی حرکت به سمت نوعی نظام اقتصادی که در آن معیشت انسان‌ها عمدتاً زیر نگیین منطق اقتصادی قرار دارد، گرایش نوظهور در شکل‌دهی به نظام اقتصادی در دوره دولت نهم عبارت است از حک‌شدگی اقتصاد در سیاست، یعنی حرکت به سمت نوعی نظام اقتصادی که در آن مناسبات معیشتی و اقتصادی انسان‌ها به تمامی تحت‌تأثیر الزامات و ملاحظات سیاسی حاکمان شکل می‌گیرد و زیر نگیین منطق سیاسی تعیین می‌شود.

در چارچوب حرکت به سوی نظام اقتصادی حک‌شده در سیاست به نظر می‌رسد دستور کار دولت نهم عبارت است از بسیج منابع مالی و انسانی برای تدارک زمینه‌های تحقق اهداف تعیین‌شده در قلمروهای گوناگون سیاسی و اجتماعی و فرهنگی. این دستور کار که بر تبعیت از

ارائه کرده اما بارها و بارها در دوره‌های تاریخی و جغرافیای گوناگون مصداق یافته است. (۴۵) ایران بعد از جنگ هشت‌ساله نیز از بارزترین مصداق مؤید تر کارل پولانی است.

زندگی اقتصادی در ایران بعد از جنگ به طرز گسترده در معرض تهاجم پروژه‌های بازاری کردن جامعه قرار گرفت، به دست دولت اما به سرکردگی فکری اقتصاددانان نولیبرال. دولت با پروژه‌های برنامه‌ریزی شده کوشید منطق بازار را بیش از پیش بر زندگی اقتصادی حاکم گرداند و قلمروهای هر چه گسترده‌تری از زندگی اقتصادی را کالایی کند. این پروژه را می‌توان "جنبش بازاری کردن جامعه" نامید: جنبشی برنامه‌ریزی شده و دولت‌ساخته برای استقرار نوعی نظام اقتصادی که در آن حوزه‌های هر چه بیشتری از حیات جامعه تحت هدایت قیمت‌های بازار قرار می‌گیرد. این پروژه نه پروژه‌های خنثی و معطوف به منافع همگان بلکه زمینه‌ساز اعمال شکل خاصی از مناسبات قدرت در نحوه تخصیص منابع محدود میان طبقات مختلف جامعه بوده و از این رو بر مناسبات قدرت و قواعد بازی در جامعه به شدت تأثیر گذاشته است. جنبش بازاری کردن جامعه دقیقاً به همین دلیل با مقاومت‌های زیادی روبرو بوده است. مقاومت‌ها در مقابل این جنبش را می‌توان "ضدجنبش حمایتی جامعه" نامید: واکنشی حمایتی و خودجوش از سوی جامعه در راستای حفظ منافع و مصالح طبقات فرودست و متوسط از رهگذر جنبش‌های اجتماعی و حرکت‌های اعتراضی و نارضایی‌های اقتصادی تحت حمایت هم‌شهروندانی که از استقرار و استمرار نظام بازار آسیب می‌بینند و هم‌نخبگانی که به مدد این نارضایی‌ها در صدد کسب قدرت سیاسی و اقتصادی برمی‌آیند. رویارویی میان "جنبش بازاری کردن جامعه" و "ضدجنبش حمایتی جامعه" را پولانی "جنبش مضاعف" نامیده است. (۴۶) برخی رگه‌های تاریخ اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ایران بعد از جنگ هشت‌ساله را می‌توان از دریچه تاریخ هنوز نانوشتۀ "جنبش مضاعف" نیز روایت کرد.

تأمل در دینامیسم پیچیده جنبش مضاعف نشان می‌دهد که "ضدجنبش حمایتی جامعه" در دو مقطع تاریخی موجبات کاستن از شتاب "جنبش بازاری کردن جامعه" را فراهم آورده است: یکبار به طرز خفیف در نیمه دوم سال ۱۳۷۳ و نیمه اول سال ۱۳۷۴ که دولت موسوم به سازندگی به تعلیق سیاست‌های تعدیل ساختاری تن داد، (۴۷) و دیگر بار دهه‌های بعدتر به طرز شدیدی در سال ۱۳۸۴ که محمود احمدی‌نژاد با اتکا بر خطابه‌ای عدالت‌خواهانه به پیروزی در نهمین انتخابات ریاست جمهوری دست یافت. رویداد اول در عرصه اقتصاد به وقوع پیوسته است و رویداد دوم در عرصه سیاست.

هر کدام از دو مقطع تاریخی ۱۳۷۴ و ۱۳۸۴ پایان‌بخش یک دوره متمایز جنبش بازاری کردن جامعه بود. در دوره اول که سال ۱۳۷۴ به پایان رسید اولین برنامه توسعه اقتصادی بعد از جنگ با رویکردی بازارگرایانه به اجرا گذاشته شد و دومین برنامه توسعه نیز راهبرد بازارگرایانه خود را در خیلی سریع به تعلیق درآورد. در دوره دوم که سال ۱۳۸۴ به پایان رسید ابتدا سومین برنامه توسعه اقتصادی با تأسی از درس‌های دوره قبلی به اجرا درآمد و سپس در سال پایانی دوره نیز جهت‌گیری‌های اقتصادی برنامه چهارم در دستور کار قرار گرفت اما سرانجام با شروع حاکمیت دولت نهم تا حد زیادی از دستور کار خارج شد. سیاست‌گذاری‌های اقتصادی در دوره اول عمدتاً تحت تأثیر اندیشه‌های بازارگرایان تندرو بود (۴۸) اما در دوره دوم عمدتاً متأثر از افکار بازارگرایان میانه‌رو. (۴۹) بازارگرایان تندرو معتقدند گسترش سازوکار بازار به قلمروهای هر چه بیشتری از زندگی اقتصادی هم به رشد اقتصادی می‌انجامد و هم در درآمدت به توزیع بهتر درآمد‌ها. (۵۰) اما بازارگرایان میانه‌رو معتقدند گسترش سازوکار بازار به قلمروهای گوناگون فقط هنگامی به ثمر خواهد نشست که پیشتر نهادهای لازمه نظام بازار فراهم آمده باشد. این دو دسته از اقتصاددانان که به ترتیب در دوره اول و دوره دوم عمدتاً دست‌بالا را داشتند هم به لحاظ ایدئولوژی با یکدیگر هم‌سو هستند و هم به لحاظ متدولوژی. وجه افتراق‌شان عمدتاً در ابزارها است نه در هدف‌ها. هر دو گروه به جنبش بازاری کردن جامعه متعهد بودند اما سیاست‌های متفاوتی را دنبال می‌کردند.

چرا سیاست‌های تعدیل ساختاری در سال ۱۳۷۴ موقتاً به حالت تعلیق درآمد؟ هم‌چنین چرا محمود احمدی‌نژاد در نهمین انتخابات ریاست جمهوری با اتکا بر خطابه شعارگونه عدالت‌طلبی به پیروزی رسید؟ گرچه تاکنون کسی به شباهت میان این دو رویداد تاریخی در ایران اشاره نکرده است اما نویسندگان و تحلیل‌گران گوناگون در پاسخ به این دو پرسش متفاوت عمدتاً از یک منطق واحد استفاده کرده‌اند: توطئه جمع‌گرایانه. برای پاسخ به پرسش اول به توطئه جمع‌گرایانه در عرصه اقتصاد تشبیه می‌شود و برای پاسخ به پرسش دوم به توطئه جمع‌گرایانه در عرصه سیاست.

در پاسخ به پرسش اول از جمله استدلال می‌شود که سیاست‌های تعدیل ساختاری به اصلاحاتی در وضع موجود منتهی می‌شد و از این رهگذر به منافع کسانی که در حفظ وضع موجود ذی‌نفع بودند لطمه می‌رسد و درست به همین دلیل نیز نفع‌برندگان از وضع موجود با توطئه از استمرار اصلاحات اقتصادی ممانعت به عمل آوردند و از این رو سیاست‌های تعدیل ساختاری به حالت تعلیق درآمد. گروه‌هایی از قبیل "مدیران شرکت‌های دولتی" و "بدنه بوروکراسی" و "صاحبان صنایع مورد حمایت" و "کارگران شاغل" و جز آن از ذی‌نفع‌هایی تلقی می‌شوند که برای توقف سیاست‌های تعدیل ساختاری به توطئه جمع‌گرایانه مبادرت ورزیده‌اند. (۵۱) در پاسخ به پرسش دوم نیز با همین منطق از جمله استدلال می‌شود که حرکت‌های اصلاح‌طلبانه‌ای که با رویداد دوم خرداد آغاز شده بود به منافع اقتصادی و سیاسی و اجتماعی کسانی لطمه می‌زد که در حفظ وضع موجود ذی‌نفع بودند و دقیقاً به همین دلیل نیز با توطئه از ادامه حرکت‌های اصلاحی جلوگیری کردند و با قبضه قدرت در چندین انتخابات از جمله نهمین انتخابات ریاست جمهوری به حرکت‌های اصلاح‌طلبانه پایان دادند. انواع جریان‌ها و گروه‌ها و نیروهای مخالف دموکراسی از جمله ذی‌نفع‌هایی تلقی می‌شوند که برای توقف موج اصلاحات به توطئه جمع‌گرایانه مبادرت ورزیده‌اند. این هر دو پاسخ البته تا حدی توضیح‌دهنده است اما همه قضیه نیست.

هم در تعلیق سیاست‌های تعدیل در سال ۱۳۷۴ توطئه جمع‌گرایانه در کار بوده و هم در شکست دموکراسی نوپای دوم خرداد در سال ۱۳۸۴. اما نه گروه‌های اقتصادی ذی‌نفع در حفظ وضع موجود اقتصادی به‌خودی‌خود قادر به ممانعت از اجرای سیاست‌های اقتصادی وقت بودند و نه گروه‌ها و جریان‌های مخالف دموکراسی به‌خودی‌خود قادر به تحمیل شکست به دموکراسی‌خواهان. در تبیین هر دو رویداد اصولاً از نقش ضدجنبش حمایتی جامعه غفلت شده است. همین ضدجنبش بود که شرط کافی برای تحقق توطئه را فراهم کرد، ضدجنبش در مقابل سیاست‌های اقتصادی بازارگرایانه‌ای که بدون هیچ نوع توافق حداقلی شهروندان به شکل از بالا به پایین طراحی و اجرا می‌شد. جای پژوهش‌های قوم‌نگارانه درباره شکل‌های ظهور این ضدجنبش در ایران به شدت خالی است. (۵۲)

ضدجنبش در دوره اول که در سال ۱۳۷۴ به پایان رسید در عرصه سیاست غیررسمی به شکل گسترش شتابان نارضایی‌های اقتصادی ظهور کرد و در دوره دوم که در سال ۱۳۸۴ به انتها رسید در عرصه سیاست رسمی به شکل مشارکت در انتخابات و برگزیدن نامزدی که خطابه عدالت‌خواهانه داشت. تعلیق سیاست‌های تعدیل ساختاری در سال ۱۳۷۴ و تحمیل شکست به دموکراسی‌خواهان در سال ۱۳۸۴، هم رویداد اقتصادی اول و هم رویداد سیاسی دوم، از معدود موقعیت‌هایی بودند که توطئه‌های جمع‌گرایانه نخبگان با ضدجنبش حمایتی جامعه با یکدیگر هم‌سو شدند، از معدود موقعیت‌هایی که منافع اقتصادی و سیاسی نخبگان مخالف سیاست‌های اصلاحی با منافع اقتصادی شهروندان مشارکت‌کننده در ضدجنبش حمایتی جامعه با یکدیگر هم‌جهت شدند. هر دو رویداد هم‌سو با خواست شهروندان مشارکت‌کننده در ضدجنبش حمایتی جامعه اما به ابتکار نخبگان مخالف سیاست‌های اصلاحی شکل گرفت، دو دسته‌ای که البته منافع طبقاتی‌شان با یکدیگر متفاوت است. تحلیل‌های صرفاً طبقاتی از این دو رویداد به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند به تنهایی توضیح‌دهنده باشند زیرا هر گروه یا قشر یا طبقه هنگامی در تحقق منافع طبقاتی خویش از شانس زیاد برخوردار است که حمایت گروه‌ها یا اقشار یا طبقات دیگر را نیز کسب کرده باشد. این دو دسته متمایز از شهروندان و نخبگان که منافع طبقاتی-

شان با هم مغایر بود در دو مقطع تاریخی ۱۳۷۴ و ۱۳۸۴ موفق شدند به خوبی با یکدیگر ائتلاف کنند. مطالعه تطبیقی دو رویداد تاریخی سال‌های ۱۳۷۴ و ۱۳۸۴ هنوز از زمینه‌های بکر پژوهشی در ایران است.

جناب اصولگرا در نهمین انتخابات ریاست جمهوری از رویارویی ضدجنبش حمایتی جامعه با جنبش بازاری کردن جامعه استفاده کرد. جنبش بازاری کردن جامعه ابتدا به دست دولت موسوم به سازندگی و به سرکردگی فکری بازارگرایان تندرو و سپس به دست دولت اصلاحات و به سرکردگی فکری بازارگرایان میانه‌رو به اجرا گذاشته شده بود. ضدجنبش حمایتی جامعه که شکل‌های متنوع ظهورش هنوز در ایران چنان که باید و شاید در دستور کار مطالعات پژوهش‌گران قرار نگرفته است خواسته‌های خود را در شعارها و وعده‌های خطابه‌وار محمود احمدی‌نژاد یافت. رویارویی میان جنبش بازاری کردن و ضدجنبش حمایتی، در عرض سایر عوامل، نقش چشمگیری در تعیین نتیجه نهایی انتخابات ایفا کرد. بدین اعتبار، افول دموکراسی نوپای برآمده از رویداد دوم خرداد فقط معلول اقدامات مخالفان دموکراسی نبود. پیامدهای ناخواسته سیاست‌های اقتصادی بازارگرایانه نیز در این میان به‌نوبه خود نقش داشتند، پیامدهای ناخواسته سیاست‌های مورد حمایت بخش‌های گسترده‌ای از دموکراسی خواهان.

با شروع کار دولت نهم جنبش بازاری کردن جامعه از برخی زوایا متوقف شده و از برخی زوایای دیگر شدت یافته است. به عبارت دیگر، گرایش به حاکم کردن منطق اقتصادی در قلمروهای هر چه بیشتری از زندگی اقتصادی را دولت نهم تا حدی از دستور کار سیاست‌گذاری‌های اقتصادی خارج کرده و در عوض به منطق سیاسی متعهد شده است. التزام به منطق سیاسی گاه سیاست‌های چپ‌گرایانه را اقتضا می‌کند و گاه سیاست‌های راست‌گرایانه را. انحراف از منطق اقتصادی به رشد اقتصادی لطمه زده و عدم التزام به منطق اجتماعی نیز توزیع درآمد را مطابق با وعده‌های انتخاباتی بهبود نبخشیده است. بدین اعتبار، التزام دولت نهم به تحقق اهداف سیاسی خاص به قیمت کاهش رشد اقتصادی و عدم بهبود توزیع درآمدها حاصل شده است. در دوره‌های قبل از دولت نهم گرایش به حاکم کردن منطق اقتصادی بر قلمروهای گوناگون حیات جامعه بدون حداقل‌هایی از اجماع میان قشرهای مختلف شهروندان پدید آمده بود، در دوره دولت نهم گرایش به حاکم کردن منطق سیاسی، باز هم بدون حداقلی از اجماع، این بار نه فقط میان شهروندان بلکه حتی میان نخبگان طبقه سیاسی حاکم نیز. شاید به همین دلیل است که ضدجنبش حمایتی جامعه هنوز به قوت ادامه دارد (۵۳) و باز هم میان نخبگان به دنبال نمایندگی سیاسی برای خود می‌گردد.

## پادداشت‌ها:

- ۱- برای مطالعه یک نمونه از همین نقدها بنگرید به: مراد فرهادپور، "اسطوره‌های دولت جدید"، *سیاست‌نامه شرق*، شماره ۲، آذر ۱۳۸۴.
- ۲- برای آشنایی با دیدگاه دو نمونه از مشارکت‌کنندگان در این مباحثه نگاه کنید به: فریبرز رئیس‌دانا، "شگفتی نهمین دوره و شگفتی ما"، *تقدیر*، شماره ۷، تیر و مرداد ۱۳۸۴، و عباس عبدی، "سرنوشت محتوم: تحلیل جامعه‌شناختی سوم تیر"، در *تارنمای ذیل*: <http://www.ayande.ir/new/Sar%20neveshte%20mahtoom.pdf>
- ۳- برای مطالعه دیدگاه یک نمونه از مشارکت‌کنندگان در این مباحثه بنگرید به: علیرضا علوی‌تبار، "اقتصاد بازار و دموکراسی"، در *تارنمای ذیل* از وبسایت *امروز*: <http://emruz.info>
- ۴- برای مطالعه دیدگاه یک نمونه از مشارکت‌کنندگان در این مباحثه بنگرید به: فریبرز رئیس‌دانا، "سوسیالیسم و دولت جدید: ۱۸۰ درجه تفاوت در عمل و نظر"، به تاریخ ۳۰ خرداد ۱۳۸۵، در *تارنمای ذیل* از وبسایت *روز*: <http://www.roozonline.com>
- ۵- اقتصاد کلان جریان غالب البته نه یک کل همگن بلکه مشتمل بر مکتب‌های گوناگون فکری است. باین‌همه، همه مکتب‌های اقتصاد کلان به لحاظ تأکید بر مقوله تقاضای کل با یکدیگر اشتراک نظر دارند.
- ۶- برای مطالعه چند و چون این حاشیه‌نشین بنگرید به: Mohammad Maljoo, "The Dominant Economic Discourse of Today's Iran in Retrospect," *Oeconomicus*, Vol. 7, 2004-2005, pp. 28 & 34.
- ۷- چند نمونه از بهترین پژوهش‌های اقتصادی که بر اساس سنت تئوریک شیوه تولید درباره اقتصاد ایران صورت گرفته به قرار ذیل است: فرهاد نعمانی، *تکامل فنودالیسم در ایران* (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۸)، عباس ولی، *ایران پیش از سرمایه‌داری*، ترجمه حسن شمس‌آوری (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰)، جان فوران، *مقاومت شکننده*:

*تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷).

8- Martin A. Klein, "The Use of Mode of Production in Historical Analysis," *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 19, No. 1, 1985, p. 9.

9- Farhad Nomani and Sohrab Behdad, *Class and Labor in Iran: Did the Revolution Matter?* (New York: Syracuse University Press, 2006) p. 156.

۱۰- خود مارکس در سه جلد *سرمایه* فقط فصلی تقریباً هشت‌صفحه‌ای در مجلد اول را به مبحث مبادله اختصاص داد. بنگرید به:

Karl Marx, *Capital*, Volume I (Moscow: Progress Publishers, 1986 [1867]) pp. 88-96

۱۱- بدین اعتبار، من در این مقاله بر ست‌برجامانده از اندیشه کارل پلانی پلانی تکیه می‌کنم که در تبیین تحولات نظام اقتصادی عمدتاً بر قلمرو مبادله تأکید می‌کند. نگاه کنید به:

Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 2001 [1944]) Chapter 4, and Michael Burawoy, "For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi," *Politics and Society*, Vol. 31, No. 2 (June 2003) pp. 200, 211, 217, and 231.

۱۲- عایشه بورا، اقتصاددان ترک، در مقاله درخشان زیر درباره اقتصاد ترکیه از دهه هشتاد میلادی بدین سو با استدلالی کاملاً متفاوت به همین نتیجه رسیده است. بنگرید به:

Ayşe Buğra, "The Place of the Economy in Turkish Society," *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 102, Nos. 2/3 (Spring/Summer 2003).

۱۳- بدین اعتبار، روشن است که من سخت مخالف هستم با دیدگاه آن اقتصاددان برجسته که معتقد است: «... از سرگرفتن بحث‌های خاتمه‌یافته چندان عقلایی نیست و باید هر چه زودتر از مباحثات فلسفی درباره ... مقام دولت و جایگاه بازار خارج شویم... و فراموش نکنیم که بیش از ۲۰۰ سال است که فلاسفه و اقتصاددانان در این باره مطالعه و مباحثه کرده‌اند...» بنگرید به: مسعود درخشان، "نگاهی به اقتصاد سیاسی ایران و مروری بر سخنرانی-ها"، در مسعود درخشان و محسن مهرآرا (گردآورندگان)، *نگاهی به مسائل اقتصاد ایران و راهکارهای آن: مجموعه سخنرانی‌ها* (تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۳)، صص ۱۳-۱۴. شخصاً معتقدم چه‌بسیار "بحث‌های خاتمه‌یافته‌ای" که از قضا مهم‌ترین مانع برای درک مسائل ما هستند. بحث "خاتمه‌یافته" دوگانگی "دولت/بازار" قطعاً یکی از همین موارد است.

۱۴- دن اسلیتر و فرن تونکیس، *جامعه بازار: بازار و نظریه اجتماعی مدرن*، ترجمه حسین قاضیان (تهران: نشر نی، ۱۳۸۶) صص ۱۸ و ۱۹.

15- reciprocity

16- redistribution

17- market exchange

18- Karl Polanyi, *The Livelihood of Man* (London and New York: Academic Press, 1977) chapter 3, and Fikret Adaman and Yahya M. Madra, "Theorizing the Third Sphere: A Critique of the Persistence of the Economic Fallacy," *Journal of Economic Issues*, Vol. 36, No. 4 (December 2002) P. 1049.

19- Carlo Trigilia, *Economic Sociology: State, Market and Society in Modern Capitalism*, translated into English by Nicola Owtram (Massachusetts: Blackwell Publishing, 2002) pp. 17-98.

20- John Lodewijks, "Polanyi's Views on Integration," in Phillip Anthony O'Hara (ed.), *Encyclopedia of Political Economy*, Vol. 2 (London and New York: Routledge, 1999) P. 849.

21- William C. Schaniel and Walter C. Neale, "Karl Polanyi's Forms of Integration as Ways of Mapping," *Journal of Economic Issues*, Vol. 34, No. 1 (March 2000) P. 92.

22- Conrad P. Kottak, *Anthropology: The Exploration of Human Diversity* (Boston: McGraw-Hill, 2002) P. 362.

23- Linda D. Molm, "Theoretical Comparisons of Forms of Exchange," *Sociological Theory*, Vol. 21, No. 1, (March 2003), p. 2.

24- Jeff Hass, *Economic Sociology: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2007) p. 9.

۲۵- داگلاس نورث، "شناخت فرایند تحول اقتصادی"، در رابرت کاکس و دیگران، *دولت، فساد و فرصت‌های اجتماعی: تعامل اندیشه‌ها در اقتصاد سیاسی توسعه*، ترجمه حسین راغفر (تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۱) صص ۱۷۷.

۲۶- همان، صص ۱۷۸.

۲۷- برخی از نویسندگان، با درکی ناقص از این فرایند، کاهش سرمایه اجتماعی در ایران را به نادرست صرفاً ناشی از عملکرد دولت می‌دانند. از باب نمونه، یکی از همین نویسندگانی که کاهش سرمایه انسانی را نه معلول بلکه علت شکست سیاست‌های دولت می‌انگارد ضمن

- ۴۰- این تقسیم‌بندی از اثر کلاسیک ذیل نشأت گرفته است: آلبرت هیرشمن، *خروج، اعتراض و وفاداری*، ترجمه محمد مالجو (تهران: نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۸۲).
- ۴۱- این نوع گزینه رفتاری برای اولین بار در مقاله ذیل مطرح شد: C. E. Rusbult, I. M. Zembrodt, and L. K. Gunn, "Exit, Voice, Loyalty and Neglect: Responses to Dissatisfaction in Romantic Involvements," *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 43, No. 6, 1982.
- ۴۲- این نوع گزینه رفتاری برای اولین بار در مقاله ذیل مطرح شد: Sam N. Lehman-Wilzig, "Loyalty, Voice, and Quasi-Exit: Israel as a Case Study of Proliferating Alternative Politics," *Comparative Politics*, Vol. 24, No.1 (October 1991).
- ۴۳- محمد مالجو، "کوچک‌سازی دولت در اقتصاد ایران: منطق حقیقت یا خطابه قدرت؟" *گفتگو*، شماره ۴۵، بهمن ۱۳۸۴.
- 44- Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 2001 [1944]) pp. 3-4.
- ۴۵- دو مورد از این مصادیق فقط محض نمونه: Beverly J. Silver and Giovanni Arrighi, "Polanyi's "Double Movement": The Belle Époques of British and U.S. Hegemony Compared," *Politics and Society*, Vol. 31, No. 2 (June 2003) pp. 325- 355, and Anne Mayhew, "Polanyi's Double Movement and Veblen on the Army of the Commonwealth," *Journal of Economic Issues*, Vol. 23, No. 2 (June 1989) pp. 555-562.
- 46- Polanyi, op. cit., p. 138.
- 47-Mohammad Maljoo "Pro-market Policies and Social Movements in Post-war Iran: A View from Polanyi's Double Movement," presented at 10<sup>th</sup> International Karl Polanyi Conference: "Protecting Society and Nature from Commodity Fiction", Boğaziçi University, Istanbul, October 14-16, 2005.
- ۴۸- امضاکنندگان دو بیانیه ذیل از نمایندگان این گرایش فکری به شمار می‌روند: "دومین بیانیه حامیان اقتصاد آزاد: نامه اقتصاددانان به مجلس هفتم"، *شرق*، پنجم بهمن ۱۳۸۳، و "بیانیه یازده استاد طررفار اقتصاد آزاد"، *شرق*، ۱۸ آبان ۱۳۸۳.
- ۴۹- نویسندگان و هسته اصلی امضاکنندگان نامه ذیل از نمایندگان این گرایش فکری به شمار می‌آیند: "نامه انتقادی اقتصاددانان به احمدی‌نژاد"، *شرق*، ۲۲ خرداد ۱۳۸۶.
- ۵۰- محض نمونه، بنگرید به: موسی غنی‌نژاد، "اخلاق و عدالت"، در مسعود نیلی (گردآورنده)، *اقتصاد و عدالت اجتماعی* (تهران: نشر نی، ۱۳۸۶) ص ۲۲.
- ۵۱- مثلاً بنگرید به عبارات اقتصاددان معقولی که ساده‌اندیشانه می‌نویسد: «این تدبیر دولت یعنی حرکت به سوی سیاست‌های تعدیل ساختاری] به دلیل... مقاومت بدنه بوروکراسی و مدیران شرکت‌های دولتی در عمل با موانع جدی مواجه شد. بالاخره کسانی از وضع موجود منتفع می‌شدند و تمایلی به تغییر آن نداشتند... کار واگذاری شرکت‌های دولتی آدر برنامه دوم توسعه] به دلیل مخالفت مدیران دولتی و ... با وقفه همراه شد.» بهروز هادی زنون، "قفر و نابرابری درآمد در ایران"، *فصلنامه رفاه اجتماعی*، سال چهارم، شماره ۱۷، تابستان ۱۳۸۴، صص ۱۸۹-۱۹۱. این ایده را همان اقتصاددان در جایی دیگر درباره خصوصی‌سازی در صنایع پیش می‌کشد. بنگرید به: بهروز هادی زنون، "تجربه سیاست‌های صنعتی در ایران" ۱۳۸۰-۱۳۷۴ (تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲) ص ۱۲۳.
- ۵۲- پژوهش ارزش‌مند آصف بیات در این زمینه یک استثنا است. بنگرید به: آصف بیات، *سیاست‌های خیابانی: جنبش تهرانی‌دستان در ایران*، ترجمه اسدالله نبوی (تهران: نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۷۹). برای چند نمونه برجسته از قوم‌نگاری مقاومت در برابر رویه‌ها و سیاست‌های سرمایه‌دارانه بنگرید به:
- June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us* (New York: Columbia University Press, 1979), Michael Taussing, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985), and Aihwa Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline* (Albany: SUNY Press, 1987),

به نقل از:

Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1995) p. 95.

۵۳- تا جایی که به جنبش کارگری مربوط است، برخی از شرایط ساختاری تحقق این ضدجنبش در دوره ریاست جمهوری جدید را در مقاله ذیل کابوده‌ام:

Mohammad Maljoo "Worker Protest in the Age of Ahmadinejad," *Middle East Report*, No. 241 (Winter 2006).

\*

بحثی اساساً نالازم می‌نویسد: «دو فرایند یا پدیده مهم در ایران به شکست سیاست‌های دولت در حوزه اقتصاد انجامیده و در آینده نیز خواهند انجامید که هر دو پدیده نیز در آغاز به دست خود دولت شکل گرفته‌اند: ...بیلابودن هزینه مبادله... کاهش سرمایه اجتماعی...» بنگرید به: محسن رنایی، "کاهش سرمایه اجتماعی و ناکامی سیاست‌های اقتصادی در ایران"، *آیین*، دوره جدید، شماره ششم، اسفند ۱۳۸۵، ص ۷.

28- embedded economy

29- disembedded economy

۳۰- محمد مالجو، "رابطه اقتصاد و جامعه در تاریخ اقتصادی از نگاه کارل پولانی"، *اقتصاد و جامعه*، سال دوم، شماره هفتم، بهار ۱۳۸۵.

31- K. Polanyi, C. M. Arensberg, and H. W. Pearson (editors), *Trade and Markets in the Early Empires* (Glencoe: The Free Press, 1957) p. 71.

32- Neil J. Smelser, "A Comparative View of Exchange Systems," *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 7, No. 2 (Jan., 1959) p. 175.

۳۳- گفتنی است حتی بازاری‌ترین اقتصادهای غربی نیز هرگز به طور کامل از نظام اجتماعی و فرهنگی و سیاسی جامعه خود فک نشده و نخواهند شد. نظام اقتصادی به یک معنا همیشه در زمینه‌های غیراقتصادی حک شده بوده و هست و خواهد بود. مسئله درواقع درجه فک‌شدگی و حک‌شدگی است. برای مطالعه این دیدگاه جدید که نظام اقتصادی هرگز تمام و کمال از نظام‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی فک نمی‌شود نگاه کنید به چند نمونه ذیل که از قوی‌ترین نوشته‌ها در دفاع از همین استدلال هستند:

Mark Granovetter, "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness," *American Journal of Sociology*, Vol. 91, No. 3 (November 1985) pp. 481-510; John Lie, "Embedding Polanyi's Market Society," *Sociological Perspectives*, Vol. 34, No. 2 (Summer 1991) pp. 219-235; Bernard Barber, "All Economies Are "Embedded": The Career of a Concept, and Beyond," *Social Research*, Vol. 62, No. 2 (Summer 1995) pp. 387-413; and Fred Block, "Karl Polanyi and the Writing of *The Great Transformation*," *Theory and Society*, Vol. 32, No. 2 (April 2003) pp. 275-306.

۳۴- باید تصریح کنم که این‌جا فقط دارم از یک گرایش صحبت می‌کنم. کل جامعه و اقتصاد هرگز تمام و کمال به یک نظام اقتصادی کالایی‌شده بدل نخواهد شد. به نظر سخت اغراق‌آمیز می‌رسد وقتی دیوید هاروی، جغرافی‌دان مارکسیست، می‌نویسد: اقتصاد کالایی-شده «به همه سوراخ‌سنه‌های زندگی انسان رخنه کرده است، به تقریباً همه ابعاد زندگی اجتماعی و حتی زندگی خصوصی.» بنگرید به:

David Harvey, *The Limits to Capital* (London and New York: Verso, 1999 [1982]) p. 373.

آنچه هاروی می‌گوید به "تز کالایی‌شدن" معروف است که کتاب ارزش‌مند ذیل شاید یکی از بهترین نقدهای نظری و تجربی بر آن باشد:

Colin C. Williams, *A Commodified World? Mapping the Limits of Capitalism* (London and New York: Zed Books, 2005).

35- Brian Barry, "Social Exclusion, Social Isolation, and the Distribution of Income," in John Hills, Julian Le Grand, and David Piachaud (eds.), *Understanding Social Exclusion* (Oxford: Oxford University Press, 2002) pp. 14-15.

۳۶- پدیده طرد اجتماعی را از زوایای دیگری نیز می‌توان مطالعه کرد که در این‌جا مورد نظر نیست، مثلاً از زاویه میزان مشارکت شهروند در فعالیت‌هایی که به لحاظ اقتصادی یا اجتماعی با ارزش محسوب می‌شوند، یا میزان دخالت شهروند در تصمیم‌گیری‌های ملی و منطقه‌ای و محلی، یا درجه ادغام شهروند با خانواده و دوستان و گروه‌های مختلف. بنگرید به:

Tania Burchardt, Julian Le Grand, and David Piachaud, "Degrees of Exclusion: Developing a Dynamic, Multidimensional Measure," in John Hills, Julian Le Grand, and David Piachaud (eds.), *Understanding Social Exclusion* (Oxford: Oxford University Press, 2002) p. 31.

37- Albert O. Hirschman and Michael Rothschild, "The Changing Tolerance for Income Inequality in the Course of Economic Development," *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 87, No. 4, (November 1973) p. 546.

38- James S. Duesenberry, *Income, Saving and Theory of Consumer Behavior* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949) Chapter 3, and Harvey Leibenstein, "Notes on Welfare Economics and the Theory of Democracy," *Economic Journal*, Vol. 72, No. 286, (June 1962) pp. 300-305.

۳۹- تد رابرت گر، *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند*، ترجمه علی مرشدی‌زاد (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷)، فصل دوم.

اشکال تبعیض علیه آنان، روشهای آماری در سطح کلان (با بهره‌گیری از داده‌های سرشماریهای عمومی) و شاخصهای گوناگون رایج در تحقیقات اجتماعی، در این فصل به کار گرفته می‌شود. در سطور زیر، برگردان فشرده‌ای از بررسیهای فراگیر این فصل و برخی نتایج آن، از نظر خوانندگان می‌گذرد.

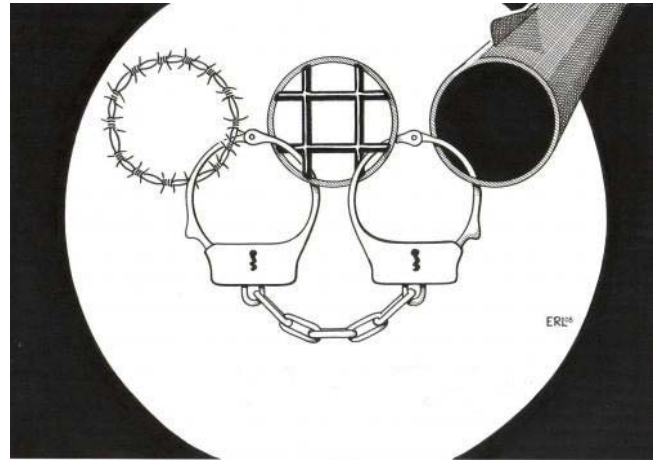
حسین پایدار

مقوله «حاشیه‌ای شدن» (Marginalization) برای اولین بار در ارتباط با وضعیت آمریکای لاتین مطرح گردید. بر پایه این تز، فرایند برگشت ناپذیری از طرد زنان از اقتصاد بازار در گذار از سرمایه‌داری «سنتی» به سرمایه‌داری «وابسته» به وقوع می‌پیوندد. این تز، به دلیل فقدان وضوح تئوریک و متدولوژیک و عدم امکان بررسی تجربی (امپیریک) مورد انتقاد قرار گرفته است. اما حتی منتقدان آن نیز می‌پذیرند که مقوله حاشیه‌ای شدن زنان، مفهوم تحلیلی و توصیفی-سیاسی مفیدی است به شرط آن که مبتنی بر ساختارهای چند علیتی باشد و از توصیف انتزاعی در سطح نظام و شیوه‌های تولیدی بپرهیزد. آ. ام. اسکات می‌گوید: «جنسیت نقشی در بازسازی بازارهای کار بازی می‌کند، نه تنها به عنوان کارگر ارزان، بلکه به صورت کارگر فرمانبردار، کارگر سربراه، کارگر ماندگار، کارگر خانگی، کارگر جنسی وغیره». بنابراین، حاشیه‌ای شدن، به عنوان یکی از جلوه‌های نابرابری جنسیتی، می‌تواند در شرایط متفاوت اقتصادی و به واسطه عوامل خاص تاریخی، فرهنگی، قانونی و دینی، در کشورهای مختلف به اشکال گوناگونی بروز کند: زنان ممکن است از کارها و مشاغل معینی کنار گذاشته شوند، به کارهای معین دیگری راه یابند و در بقیه کارها به حاشیه رانده شوند...

در رویکرد تحلیل مشخص این فصل از حاشیه‌ای شدن زنان ایران و مقایسه آنان با مردان، در دوره ۱۳۷۵ - ۱۳۵۵، این مسئله به منزله پدیده‌ای چند بعدی و چند علیتی بررسی و، ضمن آن، روندهای بلند مدت از تغییرات موقتی نیز متمایز می‌شود. اما بررسی جامع نابرابری جنسیتی و جلوه‌های آن در ساختار اشتغال، نیازمند تلاقی و پیوند بین تحلیلهای جنسیتی و بررسیهای طبقاتی است: طبقه و جنسیت، هر دو نظامهای نابرابری یا تقسیم‌بندی‌هایی هستند که کنش متقابل مناسبات اقتصادی و پدرسالاری را در راستای خطوط جنسیتی بازتاب می‌دهند. این نظام نابرابری در ارتباط با آگاهی و مبارزه مردان و زنان شکل می‌گیرد که بررسی آن مستلزم تحلیلی بر بستر تاریخی است. مناسبات جنسیتی، بنا به ماهیت اجتماعی و نه زیست‌شناسانه آنها، مناسباتی چند سویه است که در عرصه‌های گوناگون واقعیتها و نهادهای اجتماعی مانند دولت، بازار کار، قانون و خانواده شکل می‌گیرند. این مناسبات به سلسله مراتب جنسیتی، یعنی روابط قدرت مبتنی بر پدر سالاری، منجر می‌شود که به نحوی دیالکتیک با طبقه، و همچنین با سایر اشکال مناسبات نابرابر مثل قومیت، ارتباط می‌یابند.

در این بررسی نیز همان سه مؤلفه یا معیار که جهت تبیین و تعیین ساختار طبقاتی نیروی کار شاغل در این کتاب مطرح گردیده، به کار گرفته شده است. این سه معیار عبارتند از مالکیت منابع یا وسایل تولیدی، قابلیتها و تواناییهای مدیریتی در اعمال اتوریته در فرایند کار و تولید، و قابلیتها و صلاحیتهای تخصصی و فنی و مهارت، که جایگاه و میزان استقلال یا تابعیت افراد را در فرایندهای اقتصادی مشخص می‌کنند. البته، از آنجا که طبقه یک پدیده اجتماعی چند بعدی است و از روابط اقتصادی فراتر می‌رود، اهمیت نقش آگاهی و همه اشکال کنش (مبارزه) در مناسبات طبقاتی و جنسیتی در نظر گرفته می‌شود و همواره بر تحلیل مشخص از هر پدیده‌ای تأکید می‌گردد. بدین ترتیب، در بررسی چگونگی به حاشیه رانده شدن زنان و تحولات آن در دوره حاکمیت جمهوری اسلامی، بر سمتگیری طبقاتی تحلیل حاشیه‌ای شدن زنان تکیه می‌شود و طبقه در پیوند و تلاقی با مناسبات جنسیتی، منشاء مهم رابطه قدرت، نابرابری، تمایز و قشربندی محسوب می‌گردد.

در این چارچوب نظری و بر پایه روش تحقیقی که بیان شد، این فصل در پی ارائه پاسخ به پرسشهای اساسی پیرامون وضع و موقعیت زنان در بازار کار و اشتغال است. پرسشهایی از این گونه که تغییر و تحولات عمده



## مسئله زنان و طبقات اجتماعی در ایران

فصلی از کتاب: «طبقه و کار در ایران»

نوشته: فرهاد نعمانی و سهراب بهداد

### اشاره:

«طبقه و کار در ایران: تأثیرات انقلاب»، حاصل پژوهش‌های ارزشمند دو تن از اقتصاددانان سرشناس ایرانی، فرهاد نعمانی و سهراب بهداد، است که در ماه مه ۲۰۰۶، به زبان انگلیسی، توسط انتشارات دانشگاهی «سیراکیوز» آمریکا منتشر شده است. معرفی اجمالی این کتاب، با عنوان «دگرگونیهای آرایش طبقاتی ایران پس از انقلاب»، در «آرش» شماره ۱۰۰، (صفحات ۸۹-۵۸۸) درج گردیده است.

فصل ششم این کتاب، که ۳۶ صفحه آن را در بر می‌گیرد، زیر عنوان «چگونگی به حاشیه رانده شدن زنان در عرصه اشتغال»، بررسی بدیع و جامعی از مسئله محرومیت زنان از کار و اشتغال در دوره حاکمیت جمهوری اسلامی ارائه می‌دهد. مطالعه وضعیت زنان در ایران بعد از انقلاب، زمینه‌ای پر بار از تحقیقات اجتماعی بوده و هست. اما عمده این مطالعات، از جوانب ایدئولوژیک، حقوقی، قانونی، فرهنگی و سیاسی به این موضوع پرداخته‌اند و تقریباً هیچکدام از آنها به این مسئله از زاویه طبقات اجتماعی نگاه نکرده و یا صرفاً به بررسی موردی و توصیفی اکتفا کرده‌اند. در این فصل، ماهیت طبقاتی - جنسیتی مشارکت زنان در نیروی کار شاغل مورد توجه قرار می‌گیرد. نویسندگان ضمن اعلام اینکه مقوله مناسبات جنسیتی مقوله‌ای طبقاتی نیست، بر تلاقی و تأثیر متقابل نابرابریهای طبقاتی و نابرابریهای جنسیتی تأکید می‌کنند. در این فصل، حاشیه‌ای شدن و یا طرد زنان از بازار کار، عوامل و مکانیسم‌های گوناگون آن، در بستر تحولات اقتصادی مختلف دوره بعد از انقلاب، بررسی می‌شود. در این بررسی، حاشیه‌ای شدن اقتصادی زنان، همچون پدیده‌ای چند بعدی، از طریق تحلیل مشخص طبقاتی - جنسیتی سلسله مراتب اجتماعی کار در درون نیروی کار شاغل ایران نشان داده می‌شود. به منظور سنجش نابرابریهای جنسیتی در نیروی کار، میزان طرد زنان و تغییر در

سیاست لیبرالیسم اقتصادی در دوره بعد از خمینی، در سال ۱۳۷۵ نیز در بهترین حالت به همان سطح نرخ ۱۳۳۵ رسیده است.

در پاسخ طرفداران رژیم که وانمود می‌کنند کاهش نرخ مشارکت زنان در فاصله ۶۵-۱۳۵۵، ناشی از افزایش چشم‌گیر تعداد محصلان زن، یا نسبت جمعیت زنان در سن کار در حین تحصیل، بوده است می‌توان به تجربه کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه اشاره کرد که کلاً افزایش مستمر اشتغال به تحصیل زنان به قیمت کاهش نرخ مشارکت نیروی کار زنان نبوده است. در خود ایران نیز، بر پایه آمارهای دوره ۱۳۳۵-۱۳۵۵ و دهه ۷۵-۱۳۶۵، چنین تعارضی بین نرخ اشتغال به تحصیل فزاینده زنان و نرخ فعالیت فزاینده آنان مشاهده نمی‌شود. با اینهمه، محاسبه و مقایسه «نرخ فعالیت تعدیل شده»، با کسر جمعیت محصلان (دانش آموزان ده ساله و بالاتر به علاوه دانشجویان) از کل جمعیت در سن کار، نیز که در جدول پیوست درج شده است، نتیجه‌گیریهای فوق را تأیید می‌کند، در واقع، همان شرایط سیاسی-اجتماعی که ممکن است زنان را به ورود به بازار کار ترغیب یا منع کند نیز می‌تواند آنان را به اشتغال به تحصیل ترغیب یا منع کند. ادعای این که سیاستهای جنسیتی و تبعیض آمیز جمهوری اسلامی مسیر «ممنوعی» را برای تحصیل زنان ایجاد کرده است افسانه‌ای بیش نیست. با وجود معکوس شدن روند نزولی نرخ فعالیت زنان در دوره بعد از خمینی، در نتیجه شکست روند اسلامی کردن تمامی شئون جامعه، اجرای سیاستهای لیبرالیسم اقتصادی و همچنین مبارزات زنان، در سال ۱۳۷۵ نیز نرخ مشارکت نیروی کار زنان در ایران همان میزان بوده است که در سال ۱۳۳۵.

### ماهیت طبقاتی - جنسیتی ساختار اشتغال

مطالعه تغییرات در سلسله مراتب اجتماعی کار در طی زمان، عوامل مهم قشریندی و نابرابریهای شغلی زنان نسبت به مردان را گرد هم می‌آورد. مقوله سلسله مراتب اجتماعی کار، و سطوح بالایی و پایینی آن، در فصل دوم کتاب توضیح داده شده است. در دو جدول زیر، سلسله مراتب کار زنان در دو سطح بالایی و پایینی، به صورتی فشرده، درج گردیده است (در جداول اصلی، تفکیک گروه‌ها و رشته‌های شغلی «اجرایی و مدیریتی» و «حرفه‌ای و فنی» در هرکدام از ردیفهای سطوح بالایی، و نیز تفکیک مشاغل «دفتری و اداری»، «فروش و خدمات»، «کشاورزی»، «تولیدی» و غیره، در هر یک از ردیفهای سطوح پایینی، محاسبه و قید شده است). با بررسی دستیابی متمایز «داراها» و «ندارها» به مالکیت منابع تولیدی، مدیریت و اقتدار سازمانی، و به مهارت و تخصص، می‌توان ماهیت طبقاتی-جنسیتی «تضعیف» (impairment) یا «توان‌یابی» (empowerment) زنان در عرصه اشتغال در ایران را ملاحظه کرده و همچنین تأثیر تغییرات سیاستهای رژیم بر آن را، طی دو دهه ۱۳۷۵ - ۱۳۵۵، ارزیابی نمود.

در سال ۱۳۵۵، حدود ۱۹۴ هزار نفر (۱۶ درصد) از زنان در سطوح بالایی سلسله مراتب کار، که شامل سرمایه‌داران (اعم از مدرن و سنتی)، خرده بورژوازی مدرن و طبقه متوسط (خصوصی و دولتی) است، شاغل بودند، در حالی که، در همان سال، ۷/۴ درصد از مردان شاغل در سطوح بالایی سلسله مراتب کار بودند. باقیمانده زنان شاغل، یعنی حدود یک میلیون نفر (معادل ۸۴ درصد) از آنها در گروه‌های شغلی سطوح پایین بودند که خرده بورژوازی سنتی، طبقه کارگر (شاغل در بخش دولتی و خصوصی)، کارکنان فامیلی بدون مزد و موارد نامشخص را در بر می‌گیرد. قابل توجه است که نزدیک به ۴۱ درصد این دسته از زنان شاغل را در آن سال کارکنان فامیلی بدون مزد تشکیل می‌دادند.

در سال ۱۳۶۵، تعداد زنان در سطوح بالایی گروه‌های شغلی به حدود ۳۳۵ هزار نفر افزایش یافت که ۳۴ درصد از کل اشتغال زنان را در بر می‌گرفت. اما در همین فاصله، تعداد شاغلان زن در سطوح پایینی به حدود ۶۴۰ هزار نفر، یعنی به ۶۶ درصد از کل اشتغال زنان، کاهش یافت. در مناطق روستایی، و عمدتاً در فرش‌بافی، کاهش تعداد و نسبت کارکنان فامیلی بدون مزد، کاملاً چشمگیر بود.

افزایش در تعداد و سهم زنان شاغل در سطوح بالایی، به رغم همه نابسامانیهای اقتصادی در آن دوره و سیاستهای خصمانه حکومت اسلامی

دهه‌های گذشته همچون انقلاب، جنگ، جابه‌جاییهای سیاسی و تغییرات سیاستهای اقتصادی و . . . در بردارنده چه تأثیراتی در طرد، جذب و جداسازی زنان بوده است؟ چه گروههایی از زنان، در دوره جمهوری اسلامی، تضعیف و یا تقویت شدند؟ آیا تفاوت معناداری بین بخش دولتی و بخش خصوصی از نظر استخدام جنسیتی وجود دارد؟ سطح جدا سازی زنان در بازار کار چگونه اندازه‌گیری می‌شود؟ و ساختار طبقاتی اشتغال زنان در جمهوری اسلامی از چه قرار است؟

### طرده زنان از بازار کار

آمارهای مربوط به دوره پنجاه ساله، چنان که در جدول زیر آمده است، نشان می‌دهد که بین سالهای ۱۳۳۵ و ۱۳۵۵ نرخ فعالیت زنان در بازار کار رو به افزایش بوده است. اما طی دهه اول انقلاب در جمهوری اسلامی این نرخ شدیداً کاهش یافت. پس از انقلاب، طبق سرشماری ۱۳۶۵، نرخ مشارکت نیروی کار زنان، با کاهشی ۳۶ درصدی، به ۸/۲ درصد رسید. این افت، بازتاب روشنی از زن زدایی (defeminization) در بازار کار و کاهش مطلق اشتغال زنان از حدود ۱/۲ میلیون نفر در سال ۱۳۵۵ به ۹۷۵ هزار نفر در سال ۱۳۶۵ است. در همین حال، نرخ مشارکت نیروی کار مردان، که بر پایه گرایش بلند مدت رو به کاهش داشته است، با شتابی به مراتب کمتر (۳/۴) در دهه بعد از انقلاب کاهش یافت. در همین دوره، سهم زنان در کل اشتغال از ۱۳/۸ به ۸/۹ درصد تنزل کرد که حتی در قیاس با ۱۳۳۵ نیز در سطح پایینتری قرار دارد. کاهش نرخ فعالیت زنان بین سالهای ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵ (و ادامه کاهش آن در مورد نیروی کار زنان شهری بعد از ۱۳۶۵) امری خلاف قاعده در تاریخ ایران و کشورهای اسلامی منطقه (بجز افغانستان زیر سلطه طالبان) در قرن بیستم است.

### نرخ فعالیت نیروی کار زنان و مردان ۱۳۳۵-۱۳۷۵

(درصد)

	۱۳۷۵	۱۳۶۵	۱۳۵۵	۱۳۴۵	۱۳۳۵
زنان					
نرخ فعالیت	۹/۲	۸/۲	۱۲/۹	۱۲/۶	۹/۲
نرخ فعالیت مؤثر	۸/۰	۶/۱	۱۰/۸	۱۱/۵	۹/۲
نرخ فعالیت تعدیل شده	۱۲/۶	۹/۸	۱۵/۲	۱۳/۶	۹/۵
مردان					
نرخ فعالیت	۶۱/۷	۶۸/۴	۷۰/۸	۷۷/۴	۸۳/۹
نرخ فعالیت مؤثر	۵۶/۴	۵۹/۵	۶۴/۳	۷۰/۲	۸۱/۵
نرخ فعالیت تعدیل شده	۸۷/۴	۸۸/۸	۹۲/۶	۹۱/۲	۹۰/۹
زنان					
نرخ فعالیت غیر بازار :	۹۰/۸	۹۱/۸	۸۷/۱	۸۷/۴	۹۰/۸
محصلان	۲۶/۹	۱۶/۶	۱۴/۹	۷/۴	۳/۰
خانه‌داران و سایرین *	۶۳/۹	۷۵/۳	۷۲/۲	۸۰/۰	۸۷/۸
سهم زنان در کل اشتغال	۱۲/۱	۸/۹	۱۳/۸	۱۳/۳	۹/۷

منبع: مرکز آمار ایران، ۱۳۵۹، ۱۳۶۷، ۱۳۷۶، سالنامه آماری ۱۳۷۹.

\* : از جمله بازنشستگان و اجاره بگیران

جمعیت فعال : شاغلان + بیکاران جویای کار

نرخ فعالیت (مشارکت): نسبت جمعیت فعال به جمعیت در سن کار (ده ساله و بالاتر).

نرخ فعالیت مؤثر : نسبت نیروی کار شاغل به جمعیت در سن کار

نرخ فعالیت تعدیل شده: نسبت جمعیت فعال به (جمعیت در سن کار منهای محصلان در سن کار).

اختلاف شدید بین نرخ فعالیت زنان و نرخ فعالیت مردان، گرایش نزولی نرخ مشارکت مردان و گرایش صعودی نرخ مشارکت زنان در بلندمدت، روندهای مشترکی در تقریباً تمامی کشورهای اسلامی در حال توسعه است. اما وارونه شدن روند نرخ فعالیت و سهم اشتغال زنان پس از انقلاب ۱۳۵۷، ویژگی خاص جمهوری اسلامی بوده است که حتی پس از پیشبرد

فاصله ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۵، فقط اندکی کاهش یافت (از ۲۵/۷ به ۲۴/۵ درصد)، در حالی که سهم آنان در اشتغال در سطوح پایین تقریباً نصف شد (از ۱۲/۷ به ۶/۶ درصد سقوط کرد). در سطوح بالایی، سهم سرمایه‌داران زن (به کل سرمایه‌داران) و سهم زنان در موقعیت خرده بورژوازی مدرن (به کل خرده بورژوازی مدرن) به طور قابل توجهی بالا رفت، ولی سهم آنان در طبقه متوسط، و از جمله طبقه متوسط دولتی، کاهش پیدا کرد. این بدان معناست که در دوره‌ای که حجم دستگاه اداری حکومت اسلامی به سرعت گسترش می‌یافت، رشد تعداد کارمندان مرد نیز بیشتر از کارمندان زن بود. لکن در سطوح پایینی، سهم زنان در اشتغال در همه گروه‌های شغلی دچار تنزل شد و بارزترین آنها نیز نزول بیش از ۵۰ درصدی سهم زنان کارگر بود. یعنی نسبت زنان در موقعیت طبقه کارگر به کل طبقه کارگر، در این دوره، از ۹/۱ به ۴/۳ درصد کاهش یافت. در نتیجه سیاستهای جمهوری اسلامی و اوضاع اقتصادی حاکم در آن دوره، زنانی که تحصیلات و تخصص بالا نداشتند و فاقد سرمایه بودند، آزمناغشان بیرون رانده شدند یا نتوانستند شغلی دست و پا کنند.

دردوره بعد از مرگ خمینی و روی کار آمدن دولت رفسنجانی، در پی اتخاذ سیاستهای لیبرالی در عرصه اقتصادی و تغییر پاره‌ای از سیاستهای فرهنگی رژیم، نرخ مشارکت زنان در فعالیتهای اقتصادی و سطح اشتغال آنان نسبت به دهه پیشین افزایش یافت. چنانکه تعداد کل زنان شاغل با رشدی چشمگیر به حدود ۱/۸ میلیون نفر در سال ۱۳۷۵ بالغ گردید، هرچند که نرخ فعالیت آنان و همچنین سهم آنان در کل اشتغال (زنان به اضافه مردان) همچنان پایینتر از ارقام متناظر سال ۱۳۵۵ بود.

در سطوح بالایی سلسله مراتب کار زنان، که کلاً حدود یک سوم (۳۳/۵ درصد) مجموع اشتغال زنان را در بر می‌گرفت، تغییر چندانی صورت نگرفت، یعنی که در دوره ۷۵-۱۳۶۵ افزایش تعداد زنان شاغل در سطوح بالایی تقریباً متناسب با افزایش عده کل زنان شاغل بوده است. با وجود این، همانطور که در جدول مربوطه مشاهده می‌شود، در سهم ردیفهای سرمایه‌داران و خرده‌بورژوازی مدرن تغییراتی صورت گرفته است. به همان ترتیب، در سال ۱۳۷۵، در سهم کلی

سطوح پایین اشتغال زنان هم تغییر محسوسی به چشم نمی‌خورد (۶۶/۵ درصد) اگرچه این نسبت در مقایسه با رقم مشابه در سال ۱۳۵۵ بازمهم پایینتر است.

اما در قیاس با مردان، بررسی سهم زنان در کل اشتغال (زنان به اضافه مردان) در دو سطح بالایی و پایینی گروه‌های شغلی (ستونهای سوم جداول) نتایج گوناگونی را به دست می‌دهد: سهم زنان سرمایه‌دار (به کل سرمایه‌داران) و سهم زنان در موقعیت شغلی خرده بورژوازی مدرن (نسبت به کل خرده بورژوازی مدرن) در سال ۱۳۷۵ در مقایسه با دهه قبلی دچار افزایش شده است، در حالی که سهم زنان در طبقه متوسط (هم خصوصی و هم دولتی) افزایش یافته است. در این میان، سهم زنان در طبقه متوسط خصوصی حتی از رقم مربوطه سال ۱۳۵۵ هم بالاتر رفته، ولی سهم آنها در طبقه متوسط دولتی (با نسبت کارشناسان و

متخصصان زن در استخدام دولت نسبت به کل کارشناسان و متخصصان در استخدام دولت) در مقایسه با سال ۱۳۵۵ هم تنزل کرده است (از ۴۰ درصد به ۳۴/۹ درصد). در سطوح پایین سلسله مراتب کار، سهم

نسبت به اشتغال زنان، نشان می‌دهد که زنانی که دسترسی به منابع مالی داشتند و یا از تحصیلات و مهارتهای عالی برخوردار بودند، می‌توانستند بخت بیشتری برای کار و اشتغال داشته باشند: به عنوان سرمایه‌دار، یا کارکن مستقل، و یا کارشناس بخش دولتی به کار بپردازند.

اما در سطوح پایینی، جدا از مورد خاص کارکنان فامیلی بدون مزد، از دست دادن شغل عمدتاً در میان کارکنان زن در استخدام بخش خصوصی به وقوع پیوست. تعداد کارگران زن بخش خصوصی از حدود ۳۱۰ هزار نفر در سال ۱۳۵۵ به ۸۸ هزار نفر در سال ۱۳۶۵ افت کرد در صورتی که، در همین فاصله، تعداد زنان شاغل در موقعیت طبقه کارگر در بخش دولتی از ۷۲ به ۹۸ هزار نفر بالا رفت. اما این افزایش اندک نیز احتمالاً در نتیجه دولتی شدن کارخانه‌ها و مؤسسات بزرگ بخش خصوصی در آن دوره رخ داده است.

بررسی تغییرات اجزای ردیفهای مذکور در جداول، یعنی زنان شاغل در رشته‌های گوناگون خدمات، کشاورزی و تولیدی نیز نشان دهنده کاهش اندازه طبقه کارگر زن در استخدام بخش خصوصی، در هر رشته یا گروه عمده شغلی در این دوره است. با وجود این، تعداد شاغلان زن به عنوان کارکنان مستقل (خرده بورژوازی سنتی) نیز به اندازه‌ای بالا نرفت تا افت شدید شمار زنان کارگر را جبران نماید. تنها استثناء در این باره، در بخش کشاورزی بود که با افزایشی معادل ۴۷ هزار نفر در کارکنان مستقل زن، کاهش ۴۵ هزارنفری کارگران زن در این بخش جبران می‌شود.

سلسله مراتب کار زنان : سطوح بالایی گروه‌های شغلی در سالهای ۱۳۵۵، ۱۳۶۵، ۱۳۷۵

	۱۳۷۵			۱۳۶۵			۱۳۵۵		
	f/f+m (درصد)	f/F (درصد)	تعداد هزار نفر	f/f+m (درصد)	f/F (درصد)	تعداد هزار نفر	f/f+m (درصد)	f/F (درصد)	تعداد هزار نفر
سطوح بالایی:	۲۴/۴	۲۳/۵	۵۹۱/۹	۲۴/۵	۲۴/۳	۲۳۴/۶	۲۵/۷	۱۶/۰	۱۹۳/۵
سرمایه‌داران:	۳/۱	۰/۹	۱۶/۲	۴/۰	۱/۴	۱۳/۷	۲/۹	۰/۴	۵/۴
مدرن	۳/۹	۰/۲	۲/۹	۸/۵	۰/۲	۱/۹	۱/۹	۰/۰	۰/۴
سنتی	۲/۹	۰/۸	۱۳/۳	۳/۷	۱/۲	۱۱/۸	۳/۱	۰/۴	۴/۹
خرده بورژوازی مدرن	۵/۵	۰/۵	۹/۱	۷/۱	۰/۳	۳/۴	۵/۰	۰/۱	۱/۷
طبقه متوسط:	۳۲/۶	۳۲/۱	۵۶۶/۶	۳۲/۵	۳۲/۶	۳۱۷/۵	۳۴/۷	۱۵/۴	۱۸۶/۵
دولتی	۳۴/۹	۳۰/۰	۵۳۰/۳	۳۳/۸	۳۱/۶	۳۰۸/۶	۴۰/۰	۱۴/۴	۱۷۴/۱
خصوصی	۱۶/۶	۲/۱	۳۶/۳	۱۳/۹	۰/۹	۸/۹	۱۲/۱	۱/۰	۱۲/۳

منبع: مرکز آمار ایران، ۱۳۵۹، ۱۳۶۷، ۱۳۷۶

توضیحات:  $f$  = تعداد کارکنان زن در یک طبقه یا گروه؛  $F$  = کل زنان شاغل؛  $m$  = تعداد کارکنان مرد در یک طبقه یا گروه.

مثال: تعداد سرمایه‌داران زن: ۵۴۰۰ نفر؛ نسبت زنان سرمایه‌دار به کل زنان شاغل  $(f/F) = ۰/۴$  درصد؛ نسبت زنان سرمایه‌دار به کل سرمایه‌داران (اعم از زن و مرد)  $= ۲/۹$  درصد، در سال ۱۳۵۵

سلسله مراتب کار زنان : سطوح پایین گروه‌های شغلی در سالهای ۱۳۵۵، ۱۳۶۵، ۱۳۷۵

	۱۳۷۵			۱۳۶۵			۱۳۵۵		
	f/f+m (درصد)	f/F (درصد)	تعداد هزار نفر	f/f+m (درصد)	f/F (درصد)	تعداد هزار نفر	f/f+m (درصد)	f/F (درصد)	تعداد هزار نفر
سطوح پایین:	۹/۷	۶۶/۵	۱۱۷۳/۵	۶/۶	۶۵/۷	۶۴۰/۶	۱۲/۷	۸۴/۰	۱۰۱۸/۷
خرده بورژوازی سنتی	۶/۷	۱۹/۲	۳۳۸/۲	۴/۰	۱۸/۰	۱۷۵/۲	۴/۶	۱۰/۶	۱۲۹
طبقه کارگر :	۶/۷	۲۲/۱	۳۹۰/۱	۴/۳	۱۹/۲	۱۸۷/۱	۹/۱	۳۱/۵	۳۸۱/۸
دولتی	۶/۱	۹/۵	۱۶۸	۳/۹	۱۰/۱	۹۸/۷	۵/۸	۵/۹	۷۱/۸
خصوصی	۷/۱	۱۲/۶	۲۲۲	۴/۹	۹/۱	۸۸/۴	۱۰/۴	۲۵/۶	۳۰۹/۸
کارکنان فامیلی بدون مزد:	۴۶/۰	۲۰/۸	۳۶۶/۵	۴۲/۴	۲۱/۵	۲۰۹/۹	۴۸/۵	۴۰/۹	۴۹۵/۷
نامشخص	۱۷/۰	۴/۵	۷۸/۸	۱۴/۹	۷/۰	۶۸/۴	۳۰/۰	۱/۰	۱۲/۲
کل زنان شاغل	۱۲/۱	۱۰۰	۱۷۶۵/۴	۸/۹	۱۰۰	۹۷۵/۳	۱۳/۸	۱۰۰	۱۲۱۲

اما مقایسه میان سهم زنان در کل اشتغال (زنان به اضافه مردان) در هر گروه عمده شغلی، یعنی نسبت (درصد)  $f$  به  $f+m$  (در ستون سوم هرکدام از سالهای جداول پیوست)، نیز تفاوت‌های بارز بین سطوح بالایی و پایینی اشتغال زنان را آشکار می‌سازد: سهم زنان در اشتغال در سطوح بالایی، در



## نظام‌های متناقض

### و شیوه هماهنگی ویرانگر، بیماری ایرانی (۱)

مهرداد باباعلی (۲)

#### مقدمه

مفهوم «شیوه هماهنگی» (Coordination mode) ناظر بر نحوه‌ایست که اقتصاد در مناسبات اجتماعی تنیده شده، و بر ادغام جامعه از خلال یک «روند نهادی شده» اثر می‌گذارد. بدین سان نقش اقتصاد به مثابه «سیمان جامعه» (الستر، Elster، ۱۹۸۹) را می‌توان بواسطه تحلیل شیوه‌های متفاوت هماهنگی دریافت، شیوه‌هایی که ساختارهای نهادینه شده ویژه و منحصر بفردی را که بواسطه آنها اقتصاد قادر به هماهنگی فعالیتهای انسانها در شرایط تاریخی متفاوت می‌شود تعریف می‌کند. بسیاری از مؤلفین از مفاهیمی مشابه با مفهوم «شیوه هماهنگی» برای روشنی افکندن بر نقش ادغام‌کننده اقتصاد در جامعه بشری سخن گفته‌اند. در میان این مؤلفین، من بالاخص مایلم از کارل پولانی [Polanyi] (صص ۱۴۸-۹-۱۹۶۸ [۱۹۵۷]) نام ببرم که از مفهوم «اشکال یا الگوهای ادغام اجتماعی» (Forms or patterns of social integration) یاد می‌کند. همچنین از لیندبلوم (Lindblom، ۱۹۷۷) باید یاد کرد که از اصطلاح «مکانیزم‌های کنترل» برای افاده همین مفهوم استفاده می‌کند. سرانجام باید یانوش کورنای (۱۹۹۲، ۱۹۸۴، Janos Kornai) را بخاطر آورد که پیشنهادکننده اصطلاح «شیوه‌های هماهنگی» است. (۳)

این مؤلفین جملگی اقتصاد را به مثابه یک «روند نهادینه شده» در نظر می‌آورند و بر «جدائی ناپذیری اقتصاد و سیاست در تحلیل مکانیزم‌ها و سیستم‌های اجتماعی بنیادین» (لیندبلوم، ۱۹۷۷، ص ۸) اصرار می‌ورزند. مفهوم «شیوه هماهنگی» به ما یاری می‌رساند تا دریابیم چگونه فعالیت اقتصادی از طریق تعامل گروه‌های اجتماعی گوناگون، سازمانها و افراد در بطن ساختارهای نهادینه شده خاص هماهنگ می‌گردد. سه شیوه عمده هماهنگی که در ادبیات اقتصادی بوضوح از یکدیگر متمایز و بازشناخته شده‌اند، بدین قرارند: (۴)

(۱) **شیوه هماهنگی از طریق بازارها** که سازمان اجتماعی مبتنی بر مبادله است. انگلستان از هنگام انقلاب صنعتی بدینسوی نمونه شاخص این نوع هماهنگی است. این شکل یا الگوی ادغام اجتماعی مستلزم نهاد ویژه‌ایست که عبارتست از نظام بازارها (هم در حوزه محصولات و هم در

زنان در کل اشتغال (زنان به اضافه مردان) طی دوره ۷۵-۱۳۶۵ در همه ردیفها بالاتر رفت. به طوری که مثلاً نسبت زنان در موقعیت خرده بورژوازی سنتی به کل خرده بورژوازی سنتی از ۴ به ۶/۷ درصد، و نسبت زنان در جایگاه طبقه کارگر به کل این طبقه از ۴/۳ به ۶/۷ درصد در سال ۱۳۷۵ افزایش یافت. در این دوره، مقاومتها و اعتراضات نسبت به سیاستهای تبعیض آمیز جمهوری اسلامی که آن را ناگزیر به عقب‌نشینی در برخی عرصه‌ها کرد و همچنین تغییراتی که در سیاستهای اقتصادی آن حادث شد، در مجموع شرایطی را فراهم آورد که بخشی از زنان دارای تحصیلات و مهارتهای اندک و فاقد سرمایه نیز مجدداً وارد بازار کار شده و موفق به یافتن کار شدند. با این همه، حتی در انتهای این دوره یعنی در سال ۱۳۷۵ نیز سهم زنان در کل اشتغال در اغلب گروه‌های شغلی، در سطحی پایینتر از دو دهه قبل از آن قرار داشت. در سال ۱۳۷۵ فقط حدود ۷ درصد از جمعیت ۴/۵ میلیون نفری طبقه کارگر ایران را زنان در موقعیت طبقه کارگر تشکیل می‌دادند در صورتی که این نسبت در بیست سال پیش از آن حدود ۹ درصد بود.

بر پایه نتایج سرشماری سال ۱۳۷۵ بر حسب فعالیتهای اقتصادی، نخستین پنج شغل مهم زنان عبارت بودند از: قالیبافی (۲۷/۷ درصد کل زنان شاغل) معلمی و کمک آموزشی (۲۳/۲ درصد)، کشاورزی (۱۴/۴ درصد)، کارهای دفتری یا اداری (۴/۹ درصد)، و پرستاری و سایر مشاغل فنی (۴/۳ درصد). در مناطق شهری حدود ۳۸ درصد زنان شاغل به کارهای آموزشی می‌پرداختند، و در مناطق روستایی حدود ۴۷ درصد آنان به کار قالیبافی، در همان مقطع، ۵۴ درصد کارکنان زن دولت، معلم بودند. بدین ترتیب، شغل «مناسب» برای زنان ایران از دیدگاه پدرسالاری و رژیم اسلامی حاکم، به ترتیب اهمیت، عبارتند از: قالیبافی، معلمی در مدارس دخترانه، کشاورزی، دفتری و اداری، و مشاغل بهداشتی.

محاسبه و بررسی دو شاخص متداول دیگر در تحقیقات اجتماعی، یعنی شاخص «استاندارد سازی نسبت تغییر» (Change Ratio) که تغییرات سهم هرکدام از گروه‌ها و طبقات شغلی را در تناسب با تغییرات کل نیروی کار شاغل در یک دوره معین ارزیابی می‌کند، و شاخص «توانیابی جنسیتی اشتغال» (GEEI) که سهم زنان و مردان را در هر گروه شغلی اصلی بر مبنای سهم آنها در جمعیت در سن کار (زنان و مردان ده ساله و بالاتر) می‌سنجد، که در این فصل انجام می‌گیرد، نتایج مذکور درباره طرد زنان از بازار کار و ماهیت طبقاتی - جنسیتی اشتغال را تأیید می‌کند. این بررسیها نشان می‌دهد که اگرچه در دهه ۷۵-۱۳۶۵ روند رانده شدن زنان به حاشیه بازار کار، تا اندازه‌ای، تخفیف می‌یابد، ولی روند حاشیه‌ای شدن زنان از طریق جداسازی جنسیتی در مشاغل ادامه پیدا می‌کند. هرچند که زنان در سطوح بالایی سلسله مراتب کار توانستند از شرایط دشوار دهه بعد از انقلاب با آسیب کمتری عبور کنند ولی هرگاه تعداد بالقوه نیروی کار زنان (جمعیت در سن کار) را به حساب آوریم، این دسته از زنان نیز محرومیت‌هایی را متحمل شدند. اجرای سیاستهای جداسازی جنسیتی، در ابتدا، فرصتهای جدیدی برای گروهی از کارکنان زن سطوح بالایی فراهم ساخت (مثلاً استخدام معلمان زن برای دانش‌آموزان دختر) ولی این دسته از زنان نیز قربانیان آشکار همان سیاستهای جداسازی بوده‌اند. دامنه انتخاب مشاغل برای زنان به طور کلی، و رتبه آنان در این مشاغل، به واسطه نهادها و معیارهای مذهب و فرهنگی محدود گردیده است. اما زنان در سطوح پایین سلسله مراتب کار، که سرمایه یا مدرک تحصیلی و مهارت شغلی کافی نداشتند تا از این توفان عبور کنند، فشار سنگین اختلالات دردناک اقتصادی و تبعیض جنسیتی را متحمل شدند. آنان در همه جا بازنده بودند.

#### عنوان و مشخصات اصلی کتاب مورد بررسی :

Farhad Nomani & Sohrab Behdad, Class and Labor in Iran – Did the Revolution Matter?, New York, Syracuse University Press, 2006, 268pp.





ضبط اموال، سرقت و غیره مبتنی بر احراز مالکیت از طریق الغاء یا محروم کردن سایرین از حقوق مالکیت است. از اینرو اصطلاح «ویرانگری» به حق نابود کردن (abusus) دلالت دارد که از دیدگاه نگارنده این سطور سرحد نهائی حقوق مالکیت محسوب می‌شود. (۶)

این نوع هماهنگی تقریباً در ادبیات اقتصادی و علوم اجتماعی نادیده انگاشته شده است و حال آن که از دیرباز تاکنون به اشکال و صور گوناگون وجود داشته است. یکی از نمونه‌های تئوریک متأخر آن نظم اجتماعی تحت جمهوری اسلامی ایران است. ایران البته یگانه نمونه این نوع هماهنگی در خاورمیانه نیست. نمونه‌های بی‌شمار دیگری در منطقه و نیز در آفریقا و آمریکای لاتین می‌توان ارائه داد. بلحاظ تاریخی، کلنیالیسم، «انباشت بدوی سرمایه» در قرون شانزدهم و هفدهم، و رژیم استالینی طی سالهای ۱۹۳۸-۱۹۳۳ (رجوع کنید به یانوش کورنای، ۱۹۸۴) از زمره نمونه‌های تاریخی معاصر محسوب می‌شوند. غارت قبایل و راهزنی دریائی در گذشته و حال مثالهای دیگری هستند. اگرچه به این نمونه‌ها اشاره می‌کنیم، اما تمرکز اصلی ما در این مقاله معطوف به ایران پس از انقلاب ۱۹۷۹ است.

جامعه ایران پیش از انقلاب ۱۹۷۹ بر آرتیکولاسیون هیرارشیک سه شکل ادغام اجتماعی یعنی بازارها، تجدید توزیع، و «معامله به مثل» (یا تعاون) استوار بود که در میان آنها تجدید توزیع رانت نفتی توسط دولت نقش مسلط را داشت. از انقلاب بدینسوی، ایران یک بحران اقتصادی ساختاری مزمین را تجربه می‌کند که با بهم ریختگی بازارها از یکسوی و عدم توانائی دولت در تسهیل روند تجدید تولید از سوی دیگر مشخص می‌شود. نتایج این بحران دوره مابعد انقلابی فراتر از آن است که بتوان آن را در قالب کاهش تولید ناخالص ملی و یا حتی غیرصنعتی شدن کشور (نگ به جمشید آموزگار، ۱۹۹۳) خلاصه کرد. این بحران را می‌توان به مثابه «پیچیده شدن فزاینده ساختار اجتماعی موجود» تعریف کرد. «بی آن که این ساختار بتواند به یک ساختار دیگر تحول یابد» (فرهاد نعمانی و سهراب بهداد، ۲۰۰۶). نتیجه این امر عدم آرتیکولاسیون شیوه‌های گوناگون هماهنگی یعنی بازارها، تجدید توزیع (بوروکراتیک) و تعاون («معامله به مثل») از یکسوی و توسعه شیوه هماهنگی ویرانگر از سوی دیگر است. مبنای پیدایش و نضج هماهنگی ویرانگر وجود نظام‌های متناقض یا نهادهای موازی متعارض است که کاربست مدام ابزارهای فشار را به منظور همزیستی این نهادها ناگزیر می‌سازد. این نوع هماهنگی در حد فاصل نظم و بی‌نظمی اجتماعی قرار دارد.

نوشتار کنونی از دو بخش مرکب است. در بخش نخست، ابتدا مفهوم نظام‌های متناقض در معنای عام کلمه تشریح خواهد شد و سپس به آن نوع خاصی از نهادهای موازی پرداخته خواهد شد که شیوه هماهنگی ویرانگر در ایران بر آن متکی است. بخش دوم به مطالعه مکانیزم تخصیص منابع از طریق تصرف و تصاحب اموال یا غصب و چنگاندازی اختصاص خواهد یافت که در بنیادهای مذهبی ایران، بالاخص بنیاد مستضعفان و جانبازان رواج دارد. این شیوه تخصیص منابع به عنوان منطق اخص اقتصادی شیوه هماهنگی ویرانگر معرفی خواهد شد.



## ۱- نظام‌های متناقض و هماهنگی ویرانگر

نگرش موصوف به نهادگرایی نو (Neo-Institutionalism) (۷) ادبیات گسترده‌ای پیرامون نظم اجتماعی و بی‌نظمی تولید کرده است. ما حاصل این مطالعات را می‌توان بدین نحو خلاصه کرد: سه نوع وضعیت تئوریک سازماندهی سیاسی را باید از یکدیگر باز شناخت. (۱) نظام‌های مبتنی بر تفاهم و توافق؛ (۲) رژیمهای اتوریتر یا اقتدارگرا؛ (۳) بی‌نظمی سیاسی (نورث، سامر هیل، و وینگاست، ۲۰۰۰، ص ۲۹ - North, Summerhill, Weingast). «بطور خلاصه، ما مستدل می‌سازیم که نظام سیاسی به دو شیوه می‌تواند به منصفه ظهور رسد: یک جامعه اقتدارگرا (اتوریتر) که در آن نظم بر اجبار استوار است، و یک جامعه مبتنی بر تفاهم و توافق که در آن نظم بر پایه همکاری اجتماعی قرار دارد» (همان منبع، صص ۵۱-۵۰). در هر دو مورد، اجبار یا خشونت قانونی در انحصار دولت قرار دارد. خشونت نهادینه شده مبنای حاکمیت است که اجرای مقررات را به مدد اعمال فشار بیرونی ممکن می‌سازد و نتیجتاً یک نظم اجتماعی را تضمین

حوزه عوامل تولید یعنی نیروی کار، زمین، و دیگر عناصر سرمایه مبتنی بر تکوین قیمتها (نگ به کارل پولانی، ۱۹۴۴، ۱۹۶۸ [۱۹۵۷] و نیز لیندبلوم، ۱۹۷۷).

**۲) شیوه هماهنگی اخلاقی** که سازمان اجتماعی مبتنی بر تعاون یا «معامله به مثل» (Reciprocity در اصطلاح پولانی) است. قبایل و طوایف مبتنی بر خویشاوندی، نمونه‌های برجسته چنین شکل هماهنگی می‌باشند (نگ به پولانی، همان منابع). این شیوه بر بنیاد نهاد ویژه‌ای استوار است که عبارتست از گروه‌های متقارن نظیر آن چه در نظام خویشاوندی مشاهده می‌شود. افرادی که عضو یک قبیله، یک طایفه، یک خانواده و یا یک جماعت مذهبی هستند، هویت خود را با این نهادها تعریف می‌کنند و التزام به مقررات آن نهادها آئین شرافتی و اخلاقی آنان محسوب می‌شود.

**۳) شیوه هماهنگی بوروکراتیک** سازمان اجتماعی مبتنی بر اقتدار حکومت است. این نوع هماهنگی یکی از اشکال آن نوع ادغام اجتماعی است که پولانی از آن به نام «تجدید توزیع» (Redistribution) یاد می‌کند. این شیوه مبتنی بر حضور نوعی اقتدار مرکزی در اجتماع نظیر دستگاه مذهبی یا دولتی است که امکان تجدید توزیع منابع به سوی آن مرکز و سپس از جانب آن مرکز به خارج از مرکز را مقدور سازد. اقتصاد نوع اتحاد شوروی یکی از نمونه‌های معاصر این شکل ادغام اجتماعیست.

یک مدل ایده‌آل یا تئوریک طبیعتاً خصلتی انتزاعی دارد یعنی حاصل نوعی گزینش گروهی از عوامل بهم پیوسته از میان جهان واقعی است که علی‌الاصول از نظام‌های ترکیبی تشکیل یافته است. هیچ نظام اجتماعی واقعی نمی‌تواند صرفاً بواسطه یکی از شیوه‌های هماهنگی انتظام یابد. یک جامعه همواره از طریق مجموعه‌ای از شیوه‌های هماهنگی سازمان می‌یابد. آرتیکولاسیون (Articulation، مفصل‌بندی) فیما بین این اشکال گوناگون هماهنگی مستلزم تسلط یکی از آنهاست. مطالعه سه شکل هماهنگی شناخته شده فوق‌الذکر و چگونگی آرتیکولاسیون فیما بین آنها موضوع مقاله حاضر نیست.

مراد من از نوشتار کنونی معرفی نوع جدیدی از هماهنگی است که از آن با عنوان «شیوه هماهنگی ویرانگر» یاد خواهیم کرد. **هماهنگی ویرانگر (Destructive Coordination) شکلی از ادغام اجتماعی مبتنی بر شانتاز، تهدید، مرعوب سازی، تهاجم یا ایجاد مزاحمت و خلاصه بکارگیری تمامی ابزارهای اعمال فشار و اجبار است.** در این نوع هماهنگی، منابع و تلاشهای بشری در خدمت به تصاحب در آوردن آن چیزبست که دیگران تولید کرده‌اند، و یا در جهت محافظت و حراست کردن از هستی و مایملک خود در مقابل تهاجم احتمالی‌ست. چنین وضعیتی ناشی از ناتوانی دولت در اجرای مقررات (Enforcement) می‌باشد. با اتکاء به تعریف دوگلاس نورث (۱۹۹۰، Douglas North) از «نهادهای» (Institutions) به مثابه «قواعد بازی» می‌توان اظهار داشت که توسل به ابزارهای اعمال فشار (ولو توسط نهادها) در یک دولت بحران‌زده عموماً خارج از چهارچوب مقررات و قواعد بازی است و بنابراین فاقد خصلت نهادینه می‌باشد. بعلاوه، در پیش گرفتن رفتارها و هنجارهای خشونت‌آمیز و تهاجمی ناشی از مقاصد شریانه این یا آن فرد «بدطینت» نیست. افراد ناگزیر از در پیش گرفتن رفتاری تهاجمی هستند (یا از حمایت گروه‌های برخوردار از اعمال ابزارهای فشار برخوردار هستند) نه لزوماً بدان سبب که حقوق دیگران را نادیده گرفته و نقض کنند، بلکه همچنین بتوانند حقوق خود را محافظت کنند و مرعی دارند. اعمال فشار یا اجبار نهادینه نشده در معنای اخص کلمه به آن نوعی از اجبار اطلاق می‌شود که مورد حمایت قانون یا دولت نیست. معهذاً، در یک مفهوم وسیعتر، چنین اجباری متضمن آن نوع اعمال فشاری نیز می‌باشد که از جانب نهادهای موازی رقیب و متعارض بکار گرفته می‌شود. «وضعیت اضطراری» (State of exception) آن طوری که آگامبن (۲۰۰۵، Agamben) توصیف می‌کند در چهارچوب این تعریف وسیع از اجبار نهادینه نشده می‌گنجد، چرا که ناظر بر نقش مؤسس قوه قهریه سازمان یافته است که تابع هیچ قانونی نبوده، بر هر قانونی تقدم تاریخی دارد. اصطلاح «ویرانگری» (Destruction) به طبیعت تهاجمی و تعارض‌آمیز چنان مناسبات اجتماعی ارجاع می‌دهد که می‌تواند به ویرانی جسمانی یا روحی (۵) منجر شود. مضافاً این که تصاحب از طریق غارت، مصادره و

## ۴ - ۲ نظام‌های متناقض و قانون بیرون از دولت

این واقعیت که یک فرد یا یک جماعت می‌توانند ترکیب متنوعی از نظام‌های متناقض را همزمان تجربه کنند از مدتها پیش بر جامعه‌شناسان شناخته شده است. ماکس وبر در این خصوص مثالهای متعددی ارائه می‌دهد: «شخصی که در یک دولت شرکت می‌کند از آئین شرافت پیروی می‌کند؛ اما در عین حال تا آنجا که وی سعی می‌کند این موضوع را مخفی نگهدارد و یا از پلیس پنهان نماید، وی همزمان قوانین جنائی را در نظر می‌گیرد.» (وبر، ۱۹۶۸، ص ۳۲). در این نمونه، یک مکانیزم درونی اجرای مقررات یعنی «آئین شرافت» مبتنی بر سنت، قانون دولتی یا مکانیزم بیرونی اعمال انضباط را نقض می‌کند. همزیستی این دو نظام می‌تواند ممکن یا ناممکن باشد منوط بدان که پرهیز یا نقض مقررات عمومی تبدیل به یک قاعده شده باشد یا نه. هر آئینه گروه‌های ذینفوذی وجود داشته باشند که از دولت نیرومندتر بوده، خواهان رفتاری مطابق «آئین شرافت» یعنی دولت برای حل منازعات باشند، در آن صورت ممکن است وضعیت مشابهی نظیر آن چه در ارتش آلمان رخ داد بوقوع پیوندد. در آلمان، مدتها شرکت در یک دولت هنوز یک الزام قانونی تحمیل شده از جانب دولت بر افسران ارتش محسوب می‌شد، حال آن که دولت صراحتاً توسط قوانین جنائی ممنوع شناخته شده بود. «سازش» بین دولت و سنت به اینجا منتهی شده بود که در ارتش «آئین شرافت» رسماً برسمیت شناخته شده بود، حال آن که وضعیت در بیرون از گروه افسران ارتش متفاوت بود چرا که دولت با مجازات قوانین جنائی روبرو می‌شد.

برای فهم منابع متفاوت نظام‌های متناقض، باید بخاطر آوریم که انحصار خشونت توسط دولت، پدیده‌ای متأخر است. اما حتی امروزه نیز دولت فاقد انحصار بر همه ابزارهای قهری بویژه ابزارهای اخلاقی اعمال فشار است. ما از قانون «دولتی» یا قانون ضمانت شده توسط دولت تنها بدین معنا سخن می‌گوئیم که اجبار قانونی توسط ابزارهای فیزیکی اعمال اجبار جامعه سیاسی اعمال گردد. هنگامی که ابزارهای اعمال فشار برای تضمین یک «حق» به مرجع اقتدار دیگری، نظیر سلسله مراتب مذهبی (هیروکراسی)، تعلق داشته باشد، در آن صورت باید از «قانون بیرون از دولت» سخن گفت.

یکی از انواع بارز «قانون بیرون از دولت» شرایط ناشی از حضور قدرتهای دوگانه است. چنین قدرتهای دوگانه‌ای بالاخص در دوران انقلاب، جنگ، اشغال نظامی یا مواردی که منازعه بین نظام‌های متناقض آن چنان حادند که به هرج و مرج عمومی می‌انجامند، پدید می‌آیند. مع‌الوصف انواع دیگری از همزیستی فیما بین اقتدارهای مختلف وجود دارند که با نوعی تعادل، ولو ناپایدار، مشخص می‌گردند. این تعادل ناپایدار وضعیتی بینابینی در حد فاصل نظم اجتماعی و بی‌نظمی محسوب می‌شود که در آن نهادهای موازی در کنار یکدیگر به حیات خود ادامه می‌دهند. چنین تعادل ناپایداری می‌تواند برای یک دوره کوتاه (فی‌المثل، تحت رژیم استالینی در فاصله سالهای ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸) یا طولانی (برای نمونه، در طول دوره موسوم به «انباشت بدوی سرمایه» در قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی) تداوم یابد. برخلاف یک تعادل پایدار، یک تعادل ناپایدار با فقدان یک شیوه هماهنگی مسلط مشخص می‌شود و متضمن نوعی عدم آرتیکولاسیون فیما بین شیوه‌های مختلف هماهنگی است، امری که از همزیستی نهادهای موازی نشأت می‌گیرد. شیوه هماهنگی در این وضعیت بینابینی ویرانگر می‌باشد، زیرا قوه قهریه فراقانونی یا مستقیم بنحو پارادکسال نقش کلیدی در کنترل و ادغام نهادهای موازی ایفا می‌کند. من باید تأکید کنم که تنها نظام‌های متناقضی که انحصار دولتی بر ابزارهای فیزیکی اعمال فشار را تضعیف یا ناممکن می‌سازند در محدوده هماهنگی ویرانگر قرار می‌گیرند، چرا که در چنین حالاتی حل منازعات فیما بین نهادهای موازی به اعمال ابزارهای قهریه فراقانونی یا توازن قوا بستگی دارد. سایر انواع نظام‌های متناقض لزوماً نیازمند مداخله قوه قهریه غیرنهادینه نمی‌باشند و می‌توانند به مثابه ترکیب ویژه‌ای از سه شکل شناخته شده هماهنگی یعنی بازارها، تجدید توزیع (بوروکراتیک)، و تعاون (اخلاقی) تعبیر شوند.

می‌کند. فقدان چنین انحصاری از جانب دولت به معنای اختلال در امر اعمال بیرونی مقررات بوده، به بی‌نظمی و هرج و مرج می‌انجامد. بدین اعتبار ادبیات متأثر از نگرش نهادگرایی نو، سه نوع وضعیت را از یکدیگر متمایز می‌نماید: جوامع اقتدارگرا (اتوریتر) و جوامع مبتنی بر تفاهم و توافق که در هر دو مورد یک نظم اجتماعی واحد حاکم است، و سرانجام یک رژیم بی‌نظمی اجتماعی یا هرج و مرج که فاقد یک نظم یگانه و یکپارچه است. آن چه در این ادبیات مورد توجه قرار نمی‌گیرد تحلیل نظام‌های متناقض می‌باشد که در آنها نظم و بی‌نظمی اجتماعی نمی‌تواند بوضوح از یکدیگر تفکیک شود.

مطالعه نظام‌های متناقض دریچه‌ای برای فهم همزیستی اجبار نهادینه شده و غیر نهادینه می‌گشاید. فی‌المثل، یک دوره انتقالی یا تحول اجتماعی دوره‌ایست که طی آن بحران حاکمیت یا خلاء نهادی حاکم است. چنین ادواری با این مؤلفه مشخص می‌شوند که قواعد و انتظامات نهادینه کهن دیگر فاقد قدرت اعمال سلطه می‌باشند، در حالی که انتظامات و مقررات جدید نیز هنوز آن قدر نیرومند نیستند که بتوانند به تنهایی نظم اجتماعی را ممکن سازند.

اولین خصوصیت هماهنگی ویرانگر آن است که بر همزیستی قواعد و مقررات متناقض یا نهادهای موازی مبتنی می‌باشد. این نهادهای موازی و متعارض متناسب با توازن قوای فیما بین قادر به تخفیف یا «حل» اختلافات خود هستند، در حالی که فقدان یک قدرت مسلط خصلت آنارشیک این نوع هماهنگی را تعیین می‌کند، تعادل حاصل از توازن قوای فیما بین نهادهای موازی متعارض ضامن نوعی نظم است. چنین نوعی از هماهنگی بر تعادلی ناپایدار استوار است که در غیاب بحران حاکمیت قابل تصور نمی‌باشد. به منظور تدقیق دستگاه فکری و مفهومی تحلیل کنونی، لازم است سه مفهوم «عدم تعادل»، «تعادل پایدار» و «عدم تعادل» (Disequilibrium) را از یکدیگر باز شناسیم. از دیر باز، اقتصاددانان دو معنای متفاوت «عدم تعادل» را از یک دیگر تفکیک کرده‌اند. در یک معنی، «عدم تعادل» در نقطه مقابل «تعادل» (Equilibrium) قرار دارد که با فقدان برابری عرضه و تقاضا تعریف می‌شود. در معنای دوم، «عدم تعادل» به مثابه نوع ویژه‌ای از تعادل که همانا «تعادل ناپایدار» باشد خصلت‌بندی گردیده و در نقطه مقابل «تعادل پایدار» فهمیده شده است. یک «تعادل پایدار» (Stable Equilibrium) تعادلی دینامیک است، بدین معنی که اگر این تعادل بواسطه یک شوک خارجی مختل شود، مکانیزم درونی آن چنان است که بطور اتوماتیک وی را مجدداً در نقطه تعادل باز می‌گرداند. بالعکس، یک «تعادل ناپایدار» (یا خنثی) تعادلی است که در صورت بروز یک شوک خارجی و خروج از وضعیت تعادل به عدم تعادل منتهی می‌شود و مکانیزم درونی آن بازگشت مجدد وی را به نقطه تعادل تضمین نمی‌کند (نگ به سولو Solow، ۱۹۸۸). به کلام دیگر، یک تعادل ناپایدار، قادر به تضمین تعادل دینامیک نیست. با اتکاء به این دو تمایز مفهومی، من شیوه هماهنگی ویرانگر را چونان تعادلی ناپایدار فیما بین نظام‌های متناقض یا نهادهای متوازی متعارض خصلت‌بندی می‌کنم، در حالی که هرج و مرج یا بی‌نظمی مترادف با گسست در تعادل فیما بین نظام‌های متناقض یا عدم امکان همزیستی آنهاست. تعادل پایدار ناظر بر وضعیتی است که یکی از شیوه‌های هماهنگی بر سایرین تسلط یافته باشد. شیوه هماهنگی ویرانگر نظیر تعادل ناپایدار میان نظام‌های متناقض از بحران تغذیه می‌کند و به مدد استمرار بحران تداوم می‌یابد. مع‌الوصف، این بحران ذاتی و مزمن نباید به چنان درجه‌ای از حدت دست یابد که بر تعادل ناپایدار بین نظام‌های متناقض نقطه اختتام بگذارد. گرایش ذاتی شیوه هماهنگی ویرانگر دامن زدن به «هرج و مرج» است، اما تنها آن نوع هرج و مرجی که «سازمان یافته» باشد. این سازماندهی خود حاصل تعامل و همزیستی نهادهای موازی متعارضی است که به تشکیلاتی چندمرکزی، فاقد سلسله مراتب تعریف شده روشن، و تصمیماتی متناقض (یا تشکیلاتی آشفته و پر هرج و مرج) میدان می‌دهد. از اینرو مطالعه نظام‌های متناقض نخستین گام در راه شناخت هماهنگی ویرانگر است.



از جانب مؤمنان در برابر پروردگار تلقی شده است. انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ از جانب برخی از بنیادگرایان اسلامی نوعی جهاد معرفی شد (نگ به اوزبودام Ozbudam، ۱۹۹۰، ص ۲۴۴). بهمانسان نیز جنگ ایران علیه عراق بعضاً همچون جهاد تعبیر گردید (نگ به ذبیح، ۱۹۸۸، صص ۱۵۲-۱۴۹).

متعاقب انقلاب ۱۹۷۹، روحانیت حاکم شیعه که به ارتش و بوروکراسی شاهنشاهی اعتمادی نداشت، به ایجاد نیروهای نظامی و دستگاه اداری موزی و وابسته به خود اقدام کرد. ایجاد «سپاه پاسداران انقلاب اسلامی» و « بسیج» در چهارچوب همین پروژه اسلامی کردن قوای نظامی کشور صورت پذیرفت. دو مفهوم مرکزی که این نهادهای جدید «انقلاب اسلامی» حول آنها پایه‌ریزی شدند عبارت بودند از جهاد و شهادت (نگ به ایزن اشتات Eisenstadt، ۱۹۹۶؛ انتصار Entessar، ۱۹۸۸؛ کاتزمن Katzmann، ۱۹۹۳؛ شاهگدیان Chahgadian، ۱۹۸۷؛ و ذبیح ۱۹۸۸). بعلاوه یک دوجین گروه‌های نظامی رسمی یا نیمه رسمی مرتبط با سپاه و دیگر بنیادهای مذهبی که در ایران به منظور مبارزه با کافرین و غیرمؤمنین در سراسر جهان و صدور شیعه اثناعشری تعلیم دیدند، با همین ایده جهاد پرورش یافتند. برخلاف سنی‌ها، «دولت جهادی» شکل مسلط جهاد در ایران است. این البته بدان معنی نیست که دولت در ایران قادر به کنترل همه گروه‌های نیمه رسمی یا شبه نظامی است، چرا که هرم مذهبی شیعه نه یک مرکزی بلکه چند مرکزی است. در چنین ساختار چندمرکزی مجتهدین مختلف هر کدام حق دارند دیدگاه و فتوای خود را درباره مسئله جهاد داشته باشند. در دیگر جنبشهای شیعه در عراق، لبنان، سوریه و غیره ملغمه‌ای از جهاد نیمه دولتی و نیمه خصوصی وجود دارد. جمهوری اسلامی ایران یک دولت جهادی است که تلاش می‌کند تا رهبری مذهبی و سیاسی دنیای مسلمان را از طریق تبلیغات ضد آمریکائی، ضد اسرائیلی بدست بگیرد. این استراتژی تاکنون تنشهای مهمی را با رهبران عرب سنی بالاخص عربستان سعودی موجد شده است که فاقد هرگونه اقتدار مذهبی بر امر جهاد می‌باشند (برای مطالعه دیگر عوامل تنش بین ایران و عربستان سعودی رجوع کنید به فورتیگ Furtig، ۲۰۰۲).

اگر جهاد معطوف به تحمیل نظم مقدس بر دارالحرب (کشورهای محارب) است، «امر به معروف و نهی از منکر» متوجه تحمیل نظم مقدس بر دارالسلام (جامعه اسلامی) است. اگرچه همه مکاتب و علمای اسلام با «امر به معروف و نهی از منکر» موافقت، مع‌الوصف هیچگونه توافقی در میان آنها پیرامون چگونگی اجرای این تکلیف الهی وجود ندارد. بنا به عقیده کوک (Cook، ۲۰۰۳)، ابهام مفهومی این تکلیف منشأ مشاجرات عدیده‌ای بوده است. رئیس این مشاجرات را عبدالسلام (۲۰۰۵، ص ۵۴۸) چنین بیان می‌دارد: «امر به معروف و نهی از منکر چگونه تکلیفی است؟ چه کسی می‌تواند و باید این تکلیف را بانجام رساند؟ با کدام وسایل و ابزارها این تکلیف باید تحقق یابد، و آیا خشونت هم مجاز است؟»

اکثريت علمای دینی، امر به معروف و نهی از منکر را تکلیفی جمعی قلمداد می‌کنند که بر عهده کل جامعه مسلمان قرار دارد. درباره این پرسش که چه کسی مجاز است این تکلیف را بانجام برساند، امام غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸)، عالم بزرگ مکتب شافعی بر این باور است که هر مسلمانی مجاز به انجام این وظیفه است. علما درباره پاسخ به این پرسش که تکلیف مزبور در چه هنگام و چگونه و توسط چه کسی می‌تواند به شیوه‌ای خشونت‌آمیز اعمال شود فاقد اجماعند. «در حالی که مواردی (Mawardi) تنها استفاده قانونی از خشونت از جانب محتسب تعیین شده توسط حاکم را مجاز می‌داند، غزالی (۱۰۸۵)، شافعی، جوینی و شیخ‌زاده حنفی (۱۸۸۷) توسل به خشونت را از جانب هر مسلمانی برای بازداري منکر موجه می‌شمارند. در عین حال، غزالی و جوینی موافقت قبلی سلطان را با اعمال خشونت توصیه می‌کنند، ولو آن که بلحاظ حقوقی لازم نباشد تا از آشوب اجتناب شود.» (عبدالسلام، ۲۰۰۵، ص ۵۵۱).

در جمهوری اسلامی ایران، امر به معروف و نهی از منکر هم از جانب دولت و هم به طور خصوصی منظمأ اعمال می‌شود. دولت نهادهای ویژه‌ای را برای مبارزه و سرکوب «منکرات» (نظیر بی‌حجابی و بدحجابی) بوجود آورده است. اما علاوه بر این نهادهای رسمی، دسته‌های افراطی غیررسمی و یا نیمه رسمی نظیر انصار حزب‌الله به امر «تنبیه و تأدیبه» زنان

نظم اجتماعی تحت رژیم جمهوری اسلامی یکی از موارد برجسته نظام‌های متناقض است. این نظم بویژه بواسطه نظام‌های موزی در سطوح مختلف جامعه مشخص می‌شود. مابقی بخش حاضر به منابع عمده نظام‌های متناقض که به پیدایش هماهنگی ویرانگر بطور کلی و در ایران بطور اخص رهنمون می‌شوند اختصاص خواهد یافت.

### ۳-۱. قنادر دولتی و اقتدار مذهبی

همان طوری که پیشتر خاطر نشان شدیم، انحصار دولت بر ابزارهای فیزیکی اعمال فشار به معنای مستثنی داشتن اقتدار مذهبی از اعمال اجبار اخلاقی یا معنوی نیست. معهدا، تحت قوانین اسلامی، اقتدار مذهبی همچنین خواهان ایفای نقش مسلط در کاربست خشونت فیزیکی (جسمانی) لااقل از دو طریق است. طریق اول کاربست مشروع اعمال فشار بی‌واسطه، جهاد یا جنگ مقدس است. طریق دوم، امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد. این دو تکلیف مذهبی چه بلحاظ نظری و چه بلحاظ عملی بطور تنگاتنگ به یکدیگر مربوطند. از نخستین روزهای رژیم اسلامی بالاخص از هنگام هجرت حضرت محمد، یکی از مهمترین وظایف رهبران، اعم از پیامبر یا خلیفه سازمان دادن جهاد فی سبیل‌الله یعنی جنگ مقدس در راه خدا علیه کافرین و نامؤمنین بوده است. احکام قرآنی در خصوص دعوت مؤمنین به جهاد روشن و واضحند (نگ به کوک Cook، ۲۰۰۵، فصل اول).

در ابتدا، جهاد از زمره تکالیف مقدس دولت اسلامی بود که باید دولت کافر را به تصرف خود در آورده، اسلام را رواج دهد. اما، پس از ناکامی تهاجم قسطنطنیه در سالهای ۷۴۰ وضعیت تغییر یافت. از این تاریخ به بعد، «دولت جهادی» پایان یافت، اما جهاد فی نفسه خاتمه نیافت. جهاد از آن پس، به اصطلاح امروزی، «خصوصی» شد، یعنی از حیطة عملکرد دولتهای مرکزی خارج شد و به اقدامات ضربتی و کنترل نشده از جانب حکومتها، در مقیاسی کوچک و به ابتکار مؤمنین داوطلب جنگ تغییر شکل داد. این انتقال رهبری مذهبی جهاد از خلیفه به گروه‌های مؤمن داوطلب به نوبه خود تغییراتی حقیقتاً بنیادین را در همه عرصه‌های تمدن اسلامی موجب شد (نگ به تور Tor، ۲۰۰۵، ص ۵۵۸).



جنبش جهادی گروه‌های مؤمن داوطلب پرسشی بنیادین درباره نقش مراجع اقتدار سیاسی در امر هدایت جهاد مطرح کرد، آیا رهبران سیاسی باید جهاد را کنترل کنند یا آن که جهاد یک تکلیف مذهبی همچون دیگر تکالیف مذهبی نظیر ذکات است که بر هر مؤمنی در صورت توانائی جسمی واجب می‌باشد؟ پیروزی نگرش دوم مبین شروع دوره انتقالی از مقام و اقتدار مذهبی خلیفه به سوی نوع جدیدی از رهبری ملهم از سنت پیامبر بود. این نگرش سرانجام مورد قبول برخی از مکاتب اصلی سنی یعنی شافعی و حنبلی در آخر دوره امویه واقع شد (نگ به کرون و هندز Cron and Hinds، ۱۹۹۰، صص ۸۵-۸۴). «جهاد خصوصی شده»، امروزه همان جهادی است که توسط گروه‌هایی نظیر القاعده در جهان مسلمان سنی هدایت می‌شود و به تضعیف اقتدار رهبران سیاسی کشورهای عربی بالاخص عربستان سعودی انجامیده است.

برخلاف سنیان سنت‌گرا، شیعیان اثناعشری به عنوان مدافعین یک تفسیر ایرانی از اسلام از همان بدو پیدایش گرایشی اعتراضی علیه اقتدار مذهبی خلیفه محسوب می‌شدند (نگ به ساوری Savory، ۱۹۹۰، ص ۱۵). بدین اعتبار، جهاد همواره از جانب شیعیان به مثابه مسئولیتی فردی

قدرت سیاسی سقوط کردند، حال آن که بازاریان به لحاظ ثروت مادی به موفقیت‌های قابل توجهی دست یافتند. اکثریت علما از انقلاب ۱۹۷۷ تا ۱۹۷۹ به مثابه اعتراضی علیه امتیازات از دست رفته‌شان حمایت کردند. تجار کلان و بازاریان مرفه از انقلاب به این اعتبار دفاع کردند که ... شیوه زندگی‌شان از جانب دولت اسلامی محترم شمرده خواهد شد، و این که آنان خواهند توانست از تسلط خودسرانه دولت آزاد گردند، و مضافاً این که در رژیم جدید از روابط متعدد حسنه‌ای با صاحب‌منصبان دولتی برخوردار خواهند شد... معهداً، در مجموع هدف اصلی انقلاب عبارت بود از تصاحب دستگاه دولتی مدرن در حال توسعه به منظور صدور انقلاب و استقرار یک امپراطوری اسلامی» (اشرف، ۱۹۸۸، صص ۶۳-۵۶۲).

یک رژیم تئوکراتیک با الزامات اقتصادی - اجتماعی یک جامعه مدرن در حال توسعه و ارزشهای فرهنگی غربی در تعارض است. به این معنی، رژیم جمهوری اسلامی در نقطه مقابل انقلاب مشروطه پایان نیافته ایران در سال ۱۹۰۶ قرار داشت چرا که بر نهاد تئوکراتیک ولایت فقیه استوار بود. اما در عین حال خمینی وارث یک انقلاب عظیم توده‌ای مدرن بود. از همینجا خصلت متضاد و دوگانه جمهوری اسلامی نشأت می‌گرفت، چرا که باید «جمهوریت» (را که ادامه انقلاب مشروطه و قیام عظیم توده‌ای بهمن ۵۷ بود) را با حکومت «فقاهتی» (که در تداوم «مشروع» و در گسست و تقابل مستقیم با «مشروطه» بود) درهم می‌آمیخت. برآیند این تضاد قانون اساسی

جدید مصوب ۱۹۸۰ بود که همزمان از نهادهای موزی انتخابی (جمهوریت) و انتصابی (فقاقت) جانبداری می‌کرد.

برای شناخت بهتر درباره سهم «سنت» و «مدرنیسم» در ترکیب جمهوری اسلامی باید به طرح یک پرسش ساده مبادرت ورزیم. تا چه اندازه مشروعیت رژیم حاضر بر «سنت» و نهادهای مذهبی مقوم آن متکی است؟ با اتکاء به تقسیم‌بندی ماکس وبر درباره سه نوع اقتدار و سه منبع مشروعیت یعنی عقلانی، سنتی و کاریزماتیک، آیا می‌توان اقتدار مابعد انقلابی در ایران را «سنتی» پنداشت؟ از دیدگاه وبر (۱۹۶۸، صص ۲۴۱-۲۲۶)، اقتدار سنتی می‌تواند از سه شکل برخوردار شود: ۱) حکومت مشایخ یا پدرسالاری بدوی؛ ۲) پاتریمونالیسم (Patrimonialism) و سلطانیسم (Sultanism) به مثابه شکل افراطی پاتریمونالیسم؛ ۳) پاتریمونالیسم متکی بر «مالکیت» (Standische Herrschaft). صرفنظر از حکومت مشایخ به مثابه بدویترین شکل اقتدار سنتی که به قدرت پدرسالار فاقد یک دستگاه اداری خلاصه می‌شود، سایر اشکال اقتدار سنتی، انواع و درجات متفاوت پاتریمونالیسم می‌باشند. وی در تعریف پاتریمونالیسم و سلطانیسم چنین می‌نویسد: «پاتریمونالیسم، و در شکل افراطی آن سلطانیسم، هنگامی پدید می‌آیند که سلطه سنتی از یک دستگاه اداری و یک قدرت نظامی برخوردار گردد که به مثابه ابزارهای صرف اعمال اراده حاکم عمل کنند.» (وبر، ۱۹۶۸، صص ۲۳۱). تسلط سنتی متکی بر «مالکیت» (Standische Herrschaft) نیز «یک شکل اقتدار پاتریمونال است که تحت آن پرسنل اداری از قدرتهای ویژه و دارائی‌های اقتصادی متناظر با آن برخوردار می‌شوند» (همانجا، صص ۲۳۲). بدینسان، از دیدگاه وبر، اقتدار سنتی در همه اشکال پیشرفته‌اش انواع متفاوت پاتریمونالیسم محسوب می‌شوند. پرسیدنی است که آیا می‌توان از مفهوم پاتریمونالیسم وبر برای خصلت‌بندی جمهوری اسلامی ایران استفاده کرد؟ این لااقل آن تعبیری است که اکبر گنجی (۲۰۰۲) در **مانیفست جمهوری خواهی** خود و در یک‌رشته دیگر از مقالاتش از نظام به مثابه سلطانیسم ارائه می‌دهد.

پاسخ من به پرسش فوق‌الذکر منفی است. به گمان من، منشأ اقتدار مابعد انقلابی در ایران نه سنتی که کاریزماتیک (فرهمندی) است. اقتدار خمینی بر مخالفت سیاسی‌اش با رژیم شاه و نه بر پایه اقتدار مذهبی استوار بود. خمینی به عنوان یک شخصیت مذهبی نه از اعتبار و نه از وزنه مذهبی آیات عظام شیعه وقت نظیر گلپایگانی، نجفی مرعشی یا حتی شریعتمداری برخوردار بود. اقتدار وی از «سنت» برنمی‌خاست، بلکه از یک انقلاب سیاسی مدرن نشأت می‌گرفت. مضافاً، ایده ولایت فقیه که از جانب خمینی در سال ۱۹۶۱ فرموله شد، در نزد روحانیت شیعه که تاریخاً مدافع «شاه عادل و اسلام پناه» بود کاملاً نامأنوس بود. مفهوم تصرف قدرت از

«خاطی» منجمه فعالین فمینیست اقدام می‌کنند. نمی‌توان و نباید فراموش کرد که یک بنیاد غیردولتی، «پانزده خرداد» مسئولیت و ابتکار پرداخت جایزه‌ای به مبلغ ۲ میلیون دلار را برای قتل سلمان رشدی، مؤلف انگلیسی **آیه‌های شیطانی** (۱۹۸۸) بعداً گرفت (فابنانشال تایمز، ۱۷ ژوئیه ۱۹۹۷).

در جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، خشونت غیرنهادینه یا «خصوصی» یا خشونت نیمه دولتی می‌توانند با اتکاء به چند فتوای مذهبی مشروعیت یافته و نهادینه شوند. بدین اعتبار، انحصار دولت بر ابزارهای اعمال فشار جسمانی تضعیف یا مختل شده، برآمد این نوع نظام‌های متناقض یا نهادهای موازی متعارض رواج شیوه هماهنگی ویرانگر می‌باشد.

### ۳-۱. دولت در حال پیدایش و سیاست‌گذاری گروه‌های رقیب

در یک رژیم دموکراتیک، فرماسیونهای سیاسی مختلف می‌توانند بر پایه قانون اساسی و نهادهای موجود تعارضات خود را تخفیف داده، به سازش یا لااقل به نوعی توافق دست یابند. لکن در غیاب چنین نهادهایی، تشکیل یک حکومت ائتلافی یا حل و فصل مشاجرات سیاسی نیازمند داوربست که قادر باشد با اعمال نفوذ بر کلیه احزاب و دستجات رقیب، خلاء نهادهای نمایندگی و دموکراتیک را پر کند. یک رهبر کاریزماتیک، یک نیروی خارجی نیرومند یا نهادها و تنظیمات سنتی می‌توانند چنین نقش دآوری را بعهده گیرند. اما در همه موارد مزبور، داور خود فی‌نفسه نهادبست و رای همه نهادهای در حال پیدایش دیگر. یک رهبر کاریزماتیک (فرهمند)، همان طوری که نمونه خمینی در ایران پس از انقلاب گواهی می‌دهد، به مثابه داور، همه گروه‌های اجتماعی را علیرغم منافع متضاد و بعضاً آشتی ناپذیرشان نمایندگی می‌کند. در صورت لزوم، داور در «دفاع از منافع کارگران» از همه گروه‌های چپ، «چپ‌تر» رفتار می‌کند و مدافع سینه چاک «کوخ نشینان» علیه «کاخ نشینان و طاغوت» می‌شود. بهمانسان که قادر است «راست‌تر» از هر مدافع پر و پا قرص و دوآتشه مالکیت خصوصی، از منافع کارفرمایان و صاحبان سرمایه جانبداری کند.

به یک کلام، داور همزمان همه گروه‌های اجتماعی را «نمایندگی» می‌کند و همه آنها را «سرکوب» می‌کند بدین معنا که آنها را از هرگونه نمایندگی سیاسی مستقیم سازمان یافته محروم می‌سازد. در نتیجه، هرگونه تغییر عمده در توازن قوا فیما بین گروه‌های اجتماعی مختلف موجود بحران «نمایندگی» می‌شود، و استفاده از ابزارهای مافوق قانونی اعمال فشار را ضروری می‌سازد. در غیاب نمایندگان سیاسی سازمان یافته، عوامفریبی و بسیج‌های توده‌ای پوپولیستی «امت همیشه در صحنه» به همراه یک دوجین کودتای ریز و درشت (۸) شیوه حکمرانی «عادی» و حل اختلاف فیما بین دستجات سیاسی رقیب محسوب می‌شود.

جمهوری اسلامی ایران از انقلاب ۱۹۷۹ بدین‌سوی و حکومت ائتلافی لبنان طی سالهای ۱۹۹۰ دو نمونه اخیر نظام‌های متناقض می‌باشند که بر پایه رقابت‌های شدید فیما بین دستجات سیاسی گوناگون استوارند. در هر دو مورد نیز شیوه هماهنگی ویرانگر جاری بوده است.

جمهوری اسلامی از بدو پیدایش خود همواره بطور غیررسمی دولتی ائتلافی تحت یک رهبری کاریزماتیک (فرهمند) بوده، یکی از مشخصات اصلی آن همین رقابت سیاسی جناحی بوده است (نگ به نجفی، ۲۰۰۴، صص ۴۱۲). در غیاب سندیکاهای کارگری، احزاب سیاسی، مجامع حرفه‌ای و تجمعات مشابه دیگر در دوران اتوکراسی محمدرضاشاهی، اتحاد بازار - مسجد نقش هسته مرکزی جنبش اعتراضی را در سال ۱۹۷۹ بعهده گرفت. بازار و مسجد نظیر دوقلوهای جدائی ناپذیر طی چندین قرن و در تمام طول سلطنت پهلوی عرصه اصلی حیات عمومی (Public) جامعه شهری ایرانی بود (نگ به اشرف، ۱۹۹۸؛ اشرف و بنوعیزی، ۱۹۹۲). این هسته مرکزی وارد ائتلاف با بخشی از روشنفکران مبارز شد و متعاقباً به بسیج اقشار حاشیه شهری و سایر گروه‌های اجتماعی مبادرت ورزید. برخی از مورخین و مفسرین بر این گمانند که مدرنیزاسیون سریع تحت نظام شاهنشاهی عامل اصلی انقلاب بوده است. اما نباید از نظر دور داشت که از حیث منافع مادی، علما بمراتب بیش از بازاریان از نتایج مدرنیزاسیون متضرر شدند. همان طوری که احمد اشرف بدرستی اظهار می‌دارد، علما «از موقعیت شریک سلطه سیاسی در شبکه قدرت به مقام فقدان نسبی

کمیته در کنار پلیس (هرچند که رسماً اولی در دومی ادغام شده، اما کماکان استقلال خود را در بطن دستگاه رسمی حفظ کرده است)، ائمه جماعات (تحت رهبری ولی فقیه) به موازات استانداری‌ها (تحت تابعیت وزارت کشور)، و قس علیهذا. به همین منوال، ۲۹۰ عضو مجلس رسماً تحت نظارت ۱۲ عضو شورای نگهبان قرار دارند که شش عضو روحانی آن توسط ولی فقیه تعیین می‌شود. در صورت اختلاف فیما بین مجلس و شورای نگهبان، نهاد سومی به نام مجمع تشخیص مصلحت نظام عهده‌دار میانجی‌گری و داوری است. این نهاد نیز به مرکز اقتدار جدیدی که اختیار قانونگزاری دارد ارتقاء یافته است. نهادهای موازی متعارض بنیاد پیدایش شیوه هماهنگی ویرانگرند.



## ۲- هماهنگی ویرانگر و مکانیزم تخصیص منابع

در بخش پیش اشاره کردیم که هماهنگی ویرانگر مبتنی بر نهادهای موازی است. بعلاوه ما این شیوه هماهنگی را چونان سازمان اجتماعی تعریف کردیم که ادغام اجتماعی را از طریق کار بست اجبار تأمین می‌نماید. یکی از مختصات اصلی هر نوع سازمان اجتماعی عبارتست از تخصیص منابع کمیاب و هدایت فعالیت‌های انسانی. مکانیزم تخصیص منابع مستلزم مجموعه‌ای از معاملات اعم از پولی و غیر پولی است و بدین اعتبار نقش پول بعنوان تنظیم‌کننده معاملات و توزیع منابع موضوعی ست کلیدی در تعریف نظام اختصاص منابع. پرسیدنی است که اختصاص منابع در شیوه هماهنگی ویرانگر چگونه است و اشکال مالکیت متناظر با این نوع تخصیص منابع کدامند؟ سرانجام آن که تا چه اندازه پول در چنین نوع هماهنگی نقش تنظیم‌کننده (رگلاتور - Regulator) دارد؟ این پرسشها به ترتیب در بندهای مختلف این بخش بررسی خواهند شد.



### ۲-۱. تخصیص منابع از طریق تصرف اموال

در اقتصاد نئوکلاسیک نزدیکترین اصطلاح مترادف با «شیوه هماهنگی» (Coordination Mode)، «مکانیزم تخصیص منابع» (Allocation Mechanism) است که ناظر بر توصیف اختصاص منابع کمیاب و تلاشهای انسانی است. اما مفهوم اخیرالذکر، برخلاف «شیوه هماهنگی» فاقد هرگونه بُعد نهادی است و کلاً عوامل غیراقتصادی بالاخص حاکمیت سیاسی را نادیده می‌انگارد. مع‌الوصف، نباید از نظر دور داشت که ویلفردو پارتو (Vilfredo Pareto) یکی از پیشگامان برجسته مکتب نئوکلاسیک دو مکانیزم تخصیص منابع را از یکدیگر باز شناخت: (۱) مکانیزم تولیدی (Productive Mechanism)؛ (۲) مکانیزم تصاحبی (Appropriative Mechanism): «تلاشهای آدمیان به دو طریق بکار گرفته می‌شود: این تلاشها یا در جهت تولید و تغییر فرآورده‌های اقتصادی هدایت می‌شوند، و یا در خدمت تصاحب و به چنگ آوردن محصولاتی می‌شوند که توسط دیگران تولید شده‌اند.» (پارتو [۱۹۲۷] ۱۹۷۱، ص ۳۴۱). علیرغم این تذکر هوشمندانه پارتو، اقتصاددانان مکتب نئوکلاسیک فعالیت معطوف به تصاحب و یا به چنگ آوردن منابع از طریق غارت، مصادره اموال، سرقت و غیره را از آنجا که با منطق عقلانی بازار و انتخاب آزاد و مبادله‌خوانائی ندارد، از حیطة تحلیل اقتصادی بیرون نهادند، و آن را به حوزه مطالعات جامعه‌شناسانه و یا روان‌شناسانه مربوط دانستند. بدین اعتبار نیز در نزد مکتب نئوکلاسیک، مکانیزم تخصیص منابع نایاب در طول تاریخ صرفاً به شکل یگانه تخصیص منابع از طریق بازار محدود می‌شود.

اگر تمایز پارتو فیما بین تلاشهای «تولیدی» و «تصاحبی» را به عاریه بگیریم، در آن صورت باید بگوئیم که مکانیزم تخصیص منابع در یک شیوه هماهنگی ویرانگر «تصاحبی» است. ادغام و سازماندهی اجتماعی از طریق اجبار مستلزم وضعیتی است که در آن حفاظت از جان و مال برای هر کسی مهمترین مسئله محسوب می‌شود. تخصیص منابع به منظور حفاظت از جان و مال خویش چه از طریق نزدیک شدن به محافل قدرت چه از طریق خریداری مأموران دولتی به منظور اجتناب از تعدیات خودسرانه دولت موجب آن می‌شود که منابع کمتری به تولید اختصاص یابد. بالعکس

جانب روحانیت شیعه تقریباً با ارتداد مترادف بود چرا که قدرت شاه را زیر سؤال می‌برد. تا قبل از ۱۹۶۱، خمینی نیز از این ایده هیچگاه جانبداری نکرده بود. از این تاریخ به بعد، با طرح اصلاحات ارضی از جانب محمدرضاشاه و نیز انجمن‌های ایالتی و ولایتی که برای زنان حق رأی قائل می‌شد، تصادمی آشکار فیما بین شاه و روحانیت بوقوع پیوست. خمینی رهبری این مخالفت مذهبی را بعهده گرفت و به تبعید محکوم شد. کتاب وی، **ولایت فقیه**، که در آن وی نخستین بار از تصرف قدرت توسط روحانیت شیعه جانبداری می‌کند، پس از این تصادم به رشته تحریر در آمد. این برنامه جدید به نوعی جانبدار «مدرنیزاسیون» اندیشه مذهبی شیعه بود چرا که روحانیت را به سوی تصرف قدرت در کشوری دعوت می‌نمود که در آن سرمایه‌داری به شکرانه اصلاحات ارضی و رانت نفتی در حال توسعه بود. از اینرو حتی اگر خمینی از قدرت «سنت» نیز بهره گرفته باشد، اقتدار وی قبل از هر چیز کاریزماتیک بود و نه سنتی.

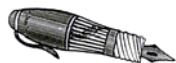
موقعیت خمینی این پارادکس را بروشنی تجسم می‌بخشد: او از سوئی کنترل دستگاه دولتی را در اختیار داشت که از بوروکراسی و ارتشی مدرن برخوردار بود، حال آن که از سوی دیگر بعنوان ولی فقیه محدودیتهای قانونی هرگونه نظام به ظاهر عقلانی و قانونی را در می‌نوردید (نگ به احمد اشرف، ۱۹۹۴؛ روحانی، ۱۹۸۴). جمهوری اسلامی ایران به مثابه دولتی تئوکراتیک تنها به شکرانه انحصار قدرت سیاسی قادر به ادامه حیات علیه مقتضیات یک جامعه مدرن بود. اما حفظ قدرت سیاسی، روحانیت حاکم را ناگزیر می‌ساخت تا در تصمیماتش به زبان اصول مذهبی و مطابق ناگزیریهای امر حکمرانی برای سیاست اولویت قائل شود. این اولویت توسط شخص خمینی نیز برسمیت شناخته شد هنگامی که وی رسماً از احکام ثانویه جانبداری بعمل آورد؛ احکامی که می‌توانست بنا به مقتضیات حفظ نظام منجر به نقض موقت یا تعلیق دستورات مذهبی شود. توافق مجلس خبرگان در امر گزینش خامنه‌ای بعنوان رهبر جدید نظام پس از مرگ خمینی نیز بر پایه معیارهای «سیاسی» و نه «مذهبی» صورت گرفت.

تصرف قدرت توسط روحانیون شیعه به «مذهبی دولتی» انجامید که هیرارشی متمرکز دولتی را بر ساختار چندمرکزی دستگاه سنتی شیعه تحمیل می‌کند. سلسله مراتب سنتی شیعه در تمام طول تاریخ حیاتش تا بدین پایه در معرض خطر از دست دادن خصلت چندمرکزی و بنابراین «دمکراسی درونیش» نبوده است. از اینرو پرسش اصلی همانا عبارتست از این که بدانیم برآستی چه کسی چه کسی را متحول ساخته است؛ آیا دستگاه مذهبی سنتی، دولت و جامعه را متحول کرده است و یا آن که دولت و جامعه این نهاد سنتی را متحول ساخته‌اند؟ نهاد مذهبی شیعه که هدف خود را از تصرف قدرت تحول جامعه و تبدیل آن به یک جامعه اسلامی قرار داده بود شاهد آن است که بدلیل همین تصرف قدرت خود را در معرض تحولی تدریجی و گام به گام برای تطبیق با مقتضیات حکمرانی در یک جامعه در حال مدرنیزاسیون قرار داده است. یکی از نتایج عمده این تحول افزایش فزاینده قدرت سپاه پاسداران است که در بخش بعد مورد توجه قرار خواهد گرفت.

بطور خلاصه، دو منبع عمده نهادهای موازی متعارض و نظام‌های متناقض در ایران عبارتند از **الف) ساختار سنتی چندمرکزی روحانیت شیعه و تضاد و مابینت بیش از پیش آن با منطق تمرکز قدرت توسط ولی فقیه و تکوین یک مذهب دولتی؛ ب) عدم تطابق رژیم تئوکراتیک با مقتضیات حکمرانی در یک جامعه در حال مدرنیزاسیون.** این دو منبع منشأ پیدایش هماهنگی ویرانگر می‌باشند که تحت آن حتی هویت تصمیم‌گیرندگان نیز بدلیل خصلت فراگیر نهادهای موازی بسادگی قابل تشخیص نیست. اسمیت (۱۹۹۷) این وضعیت را بنحو جالبی توصیف می‌کند: «از هر کارگزار ایرانی، حتی یک وزیر جوان بپرسید در کشور چه خبر است، و به احتمال زیاد در جواب چنین خواهید شنید که «آن» و نه «ما» این کار و آن کار را می‌کنند. جمهوری اسلامی متکی به یک نظام قدرتهای موازی است که در همه جا رایج می‌باشد منجمه در میان کارگزاران حکومت و بعضاً در خفا. از همه مخفی‌تر هویت کسانی است که تصمیمات را اخذ می‌کنند. تقریباً هر سازمانی از یک سازمان سایه برخوردار است، و غالباً سایه از اصل مهمتر است.» سپاه در کنار ارتش،

حال، این امر مانع از آن نبود و نیست که هر وقت ایجاب کند خود را بعنوان بخش «عمومی» (ولو غیردولتی) معرفی کرده، خواهان کنترل بخشهای «استراتژیک» اقتصاد کشور نظیر خطوط ملی کشتیرانی شود که مطابق نص صریح قانون اساسی بعنوان شرکتی با مالکیت دولتی معرفی شده است. این موقعیت شترمرگی با ساختار مالکیت نامتعین بنیاد مرتبط است. این مالکیت نامتعین نه دولتی است نه خصوصی. در اساسنامه بنیاد موقعیت حقوقی آن به مثابه سازمانی غیرحکومتی و عمومی تعریف شده است که خصلت دوگانه و نامتعین بنیاد را بخوبی منعکس می‌کند. بدون هرگونه نظارت دولتی بر چگونگی استحصال و مصرف درآمدها یا خرید و فروش اموال، بدون هرگونه نظارت سهامداران، بدون هرگونه شفافیت و نظارت عمومی بر دفاتر و حسابها، بدون هرگونه موقعیت حقوقی تعریف شده و روشن، بنیاد بطور مستقل از حکومت عمل می‌کند. ناروشنی کامل اعمال اقتصادی بنیاد از حیث میزان دارایی‌ها، خرید و فروشها، حسابهای مالی، روابط مستقیم و غیر مستقیم با محافل قدرت، حمایت مالی از فعالیتهای نظامی و شبه نظامی در ایران و در سطح بین‌المللی، این نهاد را به سازمانهای مافیائی شبیه می‌سازد.

بنیادها ظاهراً هدف خود را خدمت به خانواده شهادی انقلاب و جنگ و محرومین اعلام کرده، بر خصلت غیرانتفاعی فعالیت‌های خود اصرار دارند. معالوصف برخلاف «بنیادهای غیرانتفاعی» در غرب که توسط شرکت‌ها و یا اشخاص متمول ایجاد می‌شوند، بنیادها در ایران خود رأساً صاحب شرکتها هستند و چندصد (اگر نه چندهزار مطابق برخی گزارشات) بنگاه تولیدی و تجاری را در همه بخشهای اقتصاد تحت کنترل دارند. بنیادها نه هولدینگ خصوصی هستند، نه هولدینگ دولتی، برای آن که نه تنها از دولت مستقل‌اند، بلکه در مقابل آن به شیوه‌ای مافیائی عمل می‌کنند. معهداً تفاوت عمده آنها با بنگاه‌های مافیائی در آن است که رسماً از موقعیت ممتازی در اقتصاد ایران برخوردارند و به عنوان «سازمانهای غیرانتفاعی» از پرداخت مالیات معافند و یا در مواردی که مالیات پرداخت‌کنند، همان مبالغ مالیاتی پرداخت شده تحت عنوان کمک بلاعوض دولت به فعالیتهای عام‌المنفعه عیناً بدانها مسترد شده است (نگاه به گزارش **صندوق بین‌المللی پول**، ۱۹۹۸، ص ۲۶). بنیادها همچنین از اعتبارات بانکی ترجیحی، یارانه‌ها و «تجدید توزیع درآمد نفتی از طرق شبه بودجه‌ای یا بطور فوق‌العاده» (کوئل Coville، ۲۰۰۲) متع می‌شوند.



### ۲-۳. بنیادها و سلسله مراتب سنتی شیعه

علیرغم دفاع تاریخی علما از اوقاف (۱۲)، بنیادها به عنوان سازمان‌های «خبریه» و «غیرانتفاعی» به هیچوجه به سلسله مراتب سنتی شیعه وابسته نمی‌باشند. آنها تابع ولی فقیه و رهبران مذهبی محلی وابسته به بیت امام می‌باشند. همان طوری که مالونی بدرستی اظهار می‌دارد: «بنیاد مستضعفان، از حیسه اهداف و نیات، در خارج از ساختار سنتی قدرت مذهبی و حکومتی عمل می‌کند» (مالونی، ۲۰۰۰، ص ۱۵۷). اوقاف همچنان منابع عظیمی در اختیار دارد و بنیاد تولید آستان قدس رضوی از آن چنان حیطة گسترده‌ای از دارائی‌ها برخوردار است که سراسر ایران را شامل می‌شود. (۱۳) برخلاف رژیم شاه، جمهوری اسلامی استقلال اوقاف را از حکومت ضمانت کرده است. بنیادها، اما، نه تنها از حکومت مستقلند، بلکه برخلاف اوقاف، از سلسله مراتب مذهبی سنتی نیز استقلال دارند. از اینرو پرسیدنی است که بنیادها چگونه نهادی هستند و به چه کسانی تعلق دارند؟

بنیادها صاحب اموال «مصادره شده» (یا بنا به گفته خمینی «غنائم») هستند که می‌توانست به مالکیت خصوصی یا دولتی تبدیل شود، اما نشد. برخلاف نگرش رایج، بخش دولتی در ایران مابعد انقلابی به دولت همه جاگستر اتحاد شوروی سابق شباهتی ندارد. مشابهت ایران فعلی با روسیه پس از سقوط اتحاد شوروی بمراتب بیشتر است. در روسیه، سقوط نظام حاکم با ارتقاء همزمان اقطاب جدید سیاسی و مالی (یا گروه‌های مالی - صنعتی نیرومند) (۱۴) توأم بود که سرانجام به اقتدار کامل شبکه‌ای از روابط مبتنی بر زدوبند این اقطاب، کرملین و گاس پروم (شرکت نفت و گاز فدراسیون روسیه) انجامید. اما برخلاف مشابهن روسی خود، بنیادها در

این نوع تخصیص منابع منجر به افزایش سرمایه‌گذاری در عرصه ابزارهای قهریه و اعمال فشار می‌شود. این اندیشه آدام اسمیت [۱۷۷۶] (۱۹۶۱) که «امنیت مهمتر از رفاه است» بطور اخص در مورد هماهنگی ویرانگر صادق می‌باشد. حقوق مالکیت مستقیماً به امر حاکمیت سیاسی مربوط است. به محض آن که حاکمیت سیاسی بیشتر به کار بست مستقیم اجبار فیزیکی یا جسمانی متکی گردد و کمتر پایبند حقوق و ضوابط قانونی باشد، اموال هر کسی می‌تواند بنحوی خودسرانه توسط آنان که ابزارهای اعمال فشار را در اختیار دارند مورد تعدی قرار گرفته، تصاحب و مصادره گردند. در چنین وضعیتی حقوق و وظایف هر کس به رابطه‌اش با محافل قدرت مشروط می‌گردد. به عبارت دیگر، قدرت ویرانگر (Destructive power) بیش از قدرت تولیدی یا اقتصادی در تخصیص منابع نقش ایفا می‌کند.

مالکیت خصوصی یا دولتی مستلزم آن است که حقوق مالکیت تعریف و نهادینه شده باشد تا بتوان قلمرو نهائی آن یا حق فروش اموال و یا نابود کردن آنها (abusus) را نیز بلحاظ حقوقی تصریح کرد. اما نقش برتر قدرت ویرانگر در تخصیص منابع بدین معناست که حقوق فراقانونی مالکیت، مبهم، تعریف نشده و غیرنهادینه (یا به نحو ناکافی نهادینه) باقی بماند. غنائم جنگی، اموال مصادره شده در یک انقلاب، اموال غارت شده و مسروقه تا زمانی که به اشکال تعریف شده و نهادینه مالکیت تحول نیابند، خصلتی نامتعین دارند و بدین اعتبار من آنها را مالکیت نامتعین (Indeterminate Property) می‌نامیم. مطابق این تعریف، حتی اگر این اموال متعاقباً به مالکیت دولتی، شخصی، خصوصی، ترکیبی یا سایر اشکال مالکیت تحول یابند، منشاء اولیه آنها نامتعین است. خود ویژگی مالکیت نامتعین آن است که اجازه تمتع از حقوق مالکیت بطور بی‌واسطه منوط به تصمیم و اراده صاحبین ابزارهای اعمال فشار و اجبار است. تخصیص منابع از طریق تصاحبی (چنگ اندازی یا غصب) به مالکیت نامتعین می‌انجامد. یکی از مصادیق بارز مالکیت نامتعین، بنیادهای مذهبی در ایران پس از انقلاب می‌باشد.

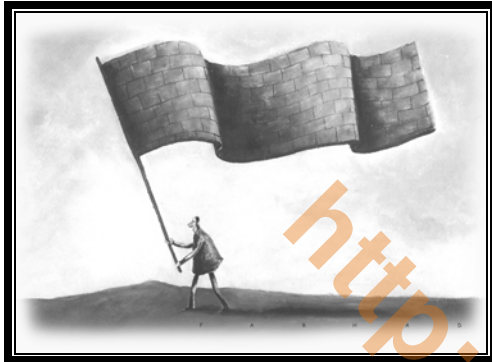


### ۲-۲. بنیادهای مذهبی و مالکیت نامتعین

بنیادهای مذهبی در ایران به عنوان نهادهای «شبه حکومتی» (سعیدی، ۲۰۰۴)، یا «شبه دولتی» (مالونی، ۲۰۰۰) تعریف شده‌اند. بنیادها متعدد و متنوعند، و در میان آنها بنیاد مستضعفان و جانبازان، و بنیاد شهید (۹) از سایرین مهمتر محسوب می‌شوند. بنیاد مستضعفان و جانبازان متعاقب مصادره اموال بنیاد پهلوی و ۵۳ سرمایه‌دار تبعیدی پس از انقلاب مطابق حکم خمینی تأسیس گردید. خمینی در دستور خود این اموال را «غنائم جنگی» نامیده بود که «می‌باید بطور مجزا از اموال دولتی نگهداری و اداره شوند» (سعیدی، ۲۰۰۴، ص ۴۸۴). ابعاد دارائی‌های بنیاد مستضعفان و جانبازان با بودجه حکومتی برابری می‌کند (نیویورک تایمز، ۸ ژانویه ۱۹۹۵). بنیاد با برخورداری از درآمدی بالغ بر ۱۲ میلیارد دلار، بزرگترین بخش غیردولتی اقتصاد کشور را تشکیل می‌دهد و پس از شرکت ملی نفت، دومین مقام را حائز است (۱۰) (اسمیت، ۱۹۹۷؛ مالونی، ۲۰۰۰). علیرغم فقدان اطلاعات دقیق درباره فعالیتهای بنیاد بدلیل خصلت کاملاً ناروشن و مخفی این اطلاعات، بنا بر یک گزارش اقتصادی از جانب سفارت فرانسه در ایران، شعب مختلف بنیاد ۱۰-۷ درصد تولید ناخالص ملی ایران را تشکیل می‌دهند (سفارت فرانسه در ایران، شعبه اقتصاد، ۲۰ ژوئن ۲۰۰۶). بنیاد به مثابه یک هولدینگ با بنگاه‌های متعدد تقریباً در همه حوزه‌های اقتصاد از معدن گرفته تا ساختمان سازی، تولید، تجارت، کشتیرانی، حمل و نقل، خطوط هوایی، توریسم، کشاورزی، صنایع غذایی، مشروبات غیرالکلی و غیره عمل می‌کند. بنیاد اخیراً موقعیت خود را در بخشهای انرژی (منجمله هیدروکربور) و مخابرات (از جمله اپراتور دوم تلفن‌های دستی) تقویت کرده است. معهداً این هولدینگ عظیم از حیث جایگاه نهادی خود خصلتی شترمرگی دارد. بنیاد می‌تواند مطابق میل خود جایگاه نهادی خود را تغییر دهد، فی‌المثل هرگاه اقتصاد کند به عنوان بخش خصوصی وارد صحنه می‌شود تا بتواند بنگاه‌های خصوصی را خریداری کند و بدین اعتبار نیز تاکنون بیشترین سود و نیز بیشترین سهام را از طرحهای متعدد خصوصی سازی چه در دوره ریاست جمهوری رفسنجانی (۱۱) و چه در دوره احمدی‌نژاد از آن خود کرده است. در عین

فساد در همه شعب و بنگاه‌های وابسته به بنیاد تا بدان پایه بود که تمامی برداران رفیق‌دوست را که به نحوی از انحاء درگیر فعالیت‌های بنیاد بودند و نیز بسیاری از مدیران شرکتهای وابسته به بنیاد را در مظان اتهامات جدی ارتشاء و فساد قرار داد (نگ به اکونومیست، ۲۵ سپتامبر ۱۹۹۳؛ نیویورک تایمز، ۸ ژانویه ۱۹۹۵؛ فاینانشال تایمز، ۱۷ ژوئیه ۱۹۹۷؛ سعیدی، ۲۰۰۴، صص ۹۸-۴۹۵). این فساد گسترده سرانجام زمینه‌ساز جانشینی محسن رفیق‌دوست با وزیر اسبق دفاع محمد فروزنده در دوره ریاست جمهوری خاتمی در ژوئیه ۱۹۹۹ شد. (۱۵)

در دوره زعامت رفیق‌دوست، ارتباطات تشکیلاتی فیما بین سپاه و بنیاد بسیار تقویت گردید و از آن به منظور دستیابی و تولید اسلحه فعالانه استفاده بعمل آمد. فی‌المثل «حضور مهم بنیاد در بهره‌برداریهای معدنی و تولید محصولات شیمیایی، کارخانه‌های سپاه را در امر تولید سلاحهای



شیمیایی استتار می‌کند. بعلاوه مطابق اطلاعات سرویس‌های اطلاعاتی آلمان، بنیاد از شبکه‌ای از بنگاه‌های پوششی ظاهری برای خرید مواد اولیه صنایع دفاعی منجمله سلاحهای بیولوژیک، شیمیایی و هسته‌ای ضرور برای توسعه موشکی استفاده کرده است. مضافاً این که بنیاد ظاهراً به اقدامات بین‌المللی دست می‌یازد که از محدوده‌های رایج تعریف تجارت تجاوز می‌کند. برای نمونه از بنیاد عموماً بعنوان یکی از حامیان سخاوتمند و پشتیبان سیاسی فعال حزب‌الله نام برده شده است... علاوه بر این، کنترل دولت بر بخش صنعتی به معنای آن است که بورژوازی تجاری به فعالترین قشر طبقه حاکم مبدل شده است. بی‌تردید این امر مبین رابطه نیرومند دیگری فیما بین بازار و بنیادهاست: آنها «یگانه برندگان» تاریخ اقتصادی نه چندان درخشان جمهوری اسلامی هستند» (مالونی، ۲۰۰۰، صص ۱۶۰-۱۵۹).

همان طوری که در بخش پیشین خاطرنشان شدم، افزایش قدرت سپاه مهمترین داده سیاسی و اقتصادی ایران در سالهای اخیر است. برای فهم بهتر این پدیده لازم است برخی تغییرات مهم نظام را مرور کنیم. در وهله نخست باید بخاطر آوریم که پس از وفات خمینی، خامنه‌ای بمثابه ولی فقیه جدید توسط مجلس خبرگان و بشکرانه حمایت رفسنجانی به این مقام دست یافت. انتخاب خامنه‌ای بر مبنای «سیاسی» و نه بر پایه مشروعیت «مذهبی» وی در سلسله مراتب شیعه صورت پذیرفت. حمایت رفسنجانی و رأی تأیید مجلس خبرگان به خامنه‌ای مبین مخالفت آنان با آیت‌الله منتظری و تمایلشان به برخورداری از رهبری «تضعیف شده» بود. این امر توضیح می‌دهد که چرا خامنه‌ای پس از دستیابی به مقام ولایت فقیه هرچه بیشتر به سپاه متکی شد تا بتواند با اقتدار روحانیونی که بر موقعیت او سایه می‌افکندند مقابله کند. سپاه که پس از انقلاب در سال ۱۹۸۰ به موازات ارتش رسمی شاهنشاهی و به منظور مقابله با اپوزیسیون چپ بنیانگذاری شد (نگ به رفیق‌دوست، ۲۰۰۲)، طی جنگ هشت ساله با عراق (۱۹۸۸-۱۹۸۰) به یک ارتش واقعی مبدل گردید. سپاه بالاخص در حوزه‌های پرتاب موشکی و حملات شهادت طلبانه زمینی و دریایی تخصص یافت. پس از پایان جنگ و طی دو دوره ریاست جمهوری علی اکبر هاشمی رفسنجانی (۱۹۳۳-۱۹۸۹ و سپس ۱۹۹۷-۱۹۹۳)، سپاه در

ایران به انحصارات خصوصی تحول نیافتند. موقعیت مستمر آنها در اقتصاد ایران می‌تواند با مالکیت نامتعین تعریف شود که حاصل تسری همان منطق نهادهای موازی در حوزه اقتصاد است. سعیدی درباره بنیادها چنین یادآور می‌شود: «این سازمانها ساختار قدرت دوگانه را در ایران نمایندگی می‌کنند که اقتدار مالی رهبران مذهبی را تقویت می‌کند بی آن که برای آنان مسئولیت مالی ببار آورد.» (سعیدی، ۲۰۰۴، ص ۴۷۹). بنیادها را می‌توان منابع اقتدار رهبران ثوکرات تلقی کرد. آنها به گروه‌های موازی نظامی و شبه نظامی متعلق به نظام فقهاتی امکانات و امتیاز می‌دهند و همچنین متحدین سنتی روحانیت حاکم یعنی بازاریان را فربه می‌سازند و بدینسان اقتدار ولی فقیه و روحانیت وابسته بدان را بازتولید می‌کنند. بنیادها از قدرت نامحدود مداخله در اقتصاد ایران و نیز در رقابتهای سیاسی فیما بین دستجات گوناگون برخوردارند و می‌توانند به عنوان «دولتی در دولت» (شوئر Scheuer، ۱۹۹۴) توصیف شوند.

این ملاحظه شوئر (Scheuer) جوهر اصلی جایگاه بنیادها را در اقتصاد ایران روشن می‌کند. بنیادها «دولتی در دولت» را تشکیل می‌دهند و عامل اصلی اختلال هم بخش دولتی و هم بخش خصوصی محسوب می‌شوند. برخلاف شرکت ملی نفت، بنیادها کانالهای اجرای سیاست «عمومی» تجدید توزیع درآمدها در سطح ملی نیستند. آنها منابع بخش دولتی بالاخص رانت نفتی را به نفع ابواب جمعی خود به چنگ می‌آورند، و اگرچه بخشی از این منابع مالی را بین اقشار حاشیه‌ای حامی خود توزیع می‌کنند، بخش عمده آن درآمدها را در میان «خودمانی‌ها» مشتمل بر محافل وابسته به سپاه، بیت امام، آقازاده‌ها و برخی بازاریها تقسیم می‌نمایند. به این اعتبار، بنیادها نهاد «نورچشمی‌ها» و تیول اصحاب قدرتند. با این همه، عملکرد و نقش آنها را به این مطلب نمی‌توان خلاصه کرد، چرا که این نهاد جدیدالولاده موجودیت خود را مدیون الغای حقوق مالکیت خصوصی است و فی‌نفسه عامل انسداد حقوق تعریف شده مالکیت می‌باشد. به کلام دیگر، بنیادها بر حق «نابود کردن» مالکیت (abusus) استوارند و بر اهمیت هزینه محافظت علیه غصب یا تصاحب اموال دلالت دارند. در اینجا مراد من از «هزینه محافظت» (Protection Costs)، هزینه‌های مربوط به محافظت و حراست از اموال علیه تصاحب و چنگ اندازی و نیز هزینه‌های مربوط به حفظ امنیت جان و آزادی شخصی است. این هزینه‌ها بویژه وابسته به وضعیتهای منازعه‌آمیز می‌باشند و باید از هزینه‌های مربوط به مبادله کالا و چانه‌زنی که «هزینه‌های معاهداتی» (Transaction Costs) می‌باشند، متمایز گردند. بواقع اگر هزینه هماهنگی توسط بازارها می‌تواند تحت مقوله هزینه‌های معاهداتی طبقه‌بندی شود، هزینه هماهنگی ویرانگر در مقوله هزینه‌های محافظتی یا حراستی می‌گنجد. از همین نقطه نظر باید به چرایی عملکرد بنیادها به مثابه هولدینگ توجه کرد. نقطه اشتراک تمامی بخشهای مختلف و متنوع اقتصادی زیر پوشش بنیادها به مثابه یک هولدینگ این است که آنها جملگی تحت حفاظت مراجع قدرت هستند و بدین اعتبار در «هزینه محافظت» صرفه‌جویی می‌کنند!

نایاب‌ترین محصول تحت رژیم جمهوری اسلامی ایران امنیت و قانون است، امری که موجب دشواری - اگر نگوئیم ناممکنی - توسعه سرمایه‌داری صنعتی می‌باشد. سرمایه سوداگر البته می‌تواند از این اختلال مزمن فعالیت صنعتی به نفع واردات محصولات مصرفی، صنعتی، سرمایه‌بر و واسطه‌ای به یمن درآمد حاصل از رانت نفتی بهره گیرد. عدم یقین درباره حقوق مالکیت، اصل تصاحب و چنگ‌اندازی هیرارشیک بر منابع اقتصادی، و نیز انسداد ساختاری و نهادی در امر توسعه سرمایه‌داری صنعتی عواملی هستند که به موجب آنها می‌توان بنیادها را در محدوده شیوه هماهنگی ویرانگر قرار داد.



#### ۴-۲. بنیادها و سپاه پاسداران

روابط نزدیک و تنگاتنگ بنیاد مستضعفان و جانبازان با دستگاه‌های امنیتی و نظامی ایران بویژه با انتصاب محسن رفیق‌دوست به ریاست عالییه بنیاد در سال ۱۹۸۹ رسمیت یافت. معهداً به دلیل فقدان مسئولیت‌پذیری مالی و ناروشنی و عدم شفافیت کامل حسابها و فعالیت‌های بنیاد، گسترده‌گی

«بازسازی اقتصادی» مداخله کرد و نفوذ خود را در میان بنیادها بنحو قابل توجهی افزایش داد.

در تمام طول دوران خمینی، بنا به توصیه اکید خمینی سپاه به «بی‌طرفی» در منازعات داخلی فراکسیونهای سیاسی گوناگون جمهوری اسلامی متعهد شده بود، و خمینی شخصاً با هر گونه اقدامی در جهت سمتگیری جناحی سپاه مخالفت می‌ورزید. اما با سر کار آمدن ولی فقیه جدید، خامنه‌ای، سپاه توانست به تدریج موضع و جهتگیری سیاسی جناحی داشته باشد. بواقع بدعت گسست از سیاست «بی‌طرفی» از جانب رهبران سپاه توسط مقام رهبری به منظور تقویت موقعیت شخصی وی در برابر اصلاح طلبان حکومتی به رهبری محمد خاتمی تشویق شد. طی دو دوره ریاست جمهوری خاتمی (۲۰۰۱-۱۹۹۷ و سپس ۲۰۰۵-۲۰۰۱)، تصرف مقام ریاست جمهوری، مجلس ششم و شوراهای شهر و روستا توسط اصلاح طلبان حکومتی با واکنش شدید اصول‌گرایان روبرو شد. این واکنش که با خشونت و ترور علیه اصلاح طلبان و اپوزیسیون داخل (ترور حجازیان، قتل‌های سیاسی زنجیره‌ای و غیره) توأم بود، در سطح علنی با تنش‌های جدی و جهت‌گیریهای جناحی آشکار مشخص می‌شد. طی این برهه تاریخی بود که تعدادی از رهبران سپاه طی نامه سرگشاده‌ای خطاب به خاتمی هشدار دادند که در صورت هرگونه نافرمانی احتمالی و سرپیچی از مقام معظم رهبری آماده مداخله خواهند بود. نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری که در واقع کودتای انتخاباتی از جانب «حزب پادگانی» و با مشارکت فعال سپاه بود نقطه خاتمه‌ای بر دوره اصلاح طلبی حکومتی نهاد. عصر مداخله‌گری سیاسی آشکار سپاه با انتخابات ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد در سال ۲۰۰۵ آغاز شد و با انتخابات اخیر مجلس هشتم در ماه مارس ۲۰۰۸ ابعاد تازه‌ای یافت. پایان «بی‌طرفی» سپاه تهدید مستقیمی برای «دمکراسی داخلی» روحانیت شیعه است. بدینسان این ارتش جدید که باید پاسدار منافع روحانیت شیعه باشد، به مهمترین خطر برای ساختار چندمرکزی هیبرارشی سنتی شیعه مبدل شده است. برخلاف مفهوم وبری پارتیمونیالیسم، سپاه بهیچوجه یک «ابزار صرف شخصی حاکم» نمی‌باشد.

سرانجام برای تأکید بر قدرت این مرکز جدید تصمیم‌گیری در سیاست ایران باید یادآور شویم که دستیابی به قدرت هسته‌ای از هنگام «جنگ موشکی شهرها» با عراق در ۱۹۸۸-۱۹۸۷ از مهمترین اهداف سپاه بوده است. این سیاست امروزه بیش از پیش از حمایت خامنه‌ای و تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی ایران برخوردار می‌باشد.

به موازات افزایش وزن در حال تزايد سپاه در بطن ساختار حکومتی جمهوری اسلامی، نفوذ سپاه در بنیادها گسترش یافته است. بنیادها به مثابه منابع اقتدار میزان الحرارة مناسبی برای انعکاس این واقعیت جدید سیاست ایران می‌باشند. بدین سان فعالیت اقتصادی گروگان منافع سیاسی سپاه و روحانیون است. اقدام در ورای قانون، ایجاد دولتی در دولت، دور زدن و نادیده گرفتن تمامی مقررات بخش دولتی، جنگ اندازی بر رانت نفتی، ایجاد انواع انحصارات و امتیازات سیاسی - قضائی، شانه خالی کردن از هرگونه انضباط بودجه‌ای یا مالی (Budget Constraint) که قاعدتاً ویژگی هرگونه فعالیت بخش خصوصی است، هنجارهای رفتاری شیوه هم‌هانگی ویرانگر محسوب می‌شوند.

بی‌تردید تأثیر عمومی چنین شیوه هم‌هانگی یک فاجعه تمام عیار برای اقتصاد ایران بوده است. هنگامی به یک ارزیابی دقیقتر از ابعاد نتایج اجتماعی و اقتصادی زیان‌بار هم‌هانگی ویرانگر دست می‌یابیم که به این حقیقت ساده عطف توجه نمائیم که علیرغم سه برابر شدن درآمدهای نفتی، فرار سرمایه‌ها از زمان ریاست جمهوری احمدی‌نژاد تاکنون به بالاترین سطح خود دست یافته است. از دوران سلطنت پهلوی تاکنون، اقتصاددانان عموماً اقتصاد ایران را با تسلط یک دولت رانتی متکی بر درآمدهای نفتی تعریف کرده‌اند (نگاه به کاتوزیان، ۱۹۸۱). متناظر با این خصلت‌بندی، توسعه نیافتگی بخش صنعتی ایران بعنوان یکی از خصایص این اقتصاد به «بیماری هلندی» (Dutch Disease) منتسب شده است. همان طوری که طی این مقاله نشان داده‌ایم، ایران دوره مابعد انقلاب شاهد ابتلا به بیماری کاملاً نوظهوری بوده است که ما آن را «بیماری ایرانی» لقب داده‌ایم و منظورمان از این نوع بیماری همانا شیوه هم‌هانگی

ویرانگر می‌باشد. به باور ما، این بیماری بمراتب از «بیماری هلندی» برای رشد اقتصادی و توسعه ایران و کل خاورمیانه خطرناکتر است.



## ۲-۵. هم‌هانگی ویرانگر و جایگاه پول

### در این شیوه هم‌هانگی

شیوه هم‌هانگی بازاری تنها شکل هم‌هانگی است که مستلزم پولی کردن معاهدات تجاریست. معاهدات در یک هم‌هانگی مبتنی بر «معامله به مثل» (Reciprocity) یا تعاون علی‌الاصول غیرپولی می‌باشد ولو آن که بعضاً هدایا به صورت پولی واگذار شوند. در شیوه هم‌هانگی بوروکراتیک، معاهدات لزوماً پولی نیستند. اما در مواردی که پول نقش میانجی و واسطه را ایفا می‌کند، مقامات مادون بلحاظ مالی تابع مقامات مافوق خواهند بود. در هم‌هانگی بوروکراتیک، بنا به تحلیل یانوش کورنای (۱۹۸۰) پول نقشی نیمه منفعل دارد و پدیده «انضباط بودجه‌ای شل» (Soft Budget Constraint) رواج عمومی دارد.

در هم‌هانگی ویرانگر، دلیل اختصاص منابع از طریق تصاحب، چنگ اندازی و غارت، اعمال خشونت جایگزین نقش تنظیم کننده (رگلاتور) پول می‌گردد. بواقع همان گونه که کلاوئر (Clower) و دیو (Due) (۱۹۷۲، ص ۳۲۰) متذکر شده‌اند «سرتق و نودوستی» تابع انضباط بودجه‌ای نمی‌باشند. علیرغم آن که ارتش مهد پیدایش روابط کارمزدی بوده است (نگ به مک نیل McNeil، ۱۹۸۲)، و غنائم جنگی یکی از عوامل اصلی گسترش مبادله کالائی و بازارها بوده‌اند (نگ به وهابی، ۲۰۰۴، صص ۲۱۵-۲۰۸)، اقتصاد جنگی نظیر انقلابات از منطق سود/زیان تبعیت نمی‌کنند. در هم‌هانگی ویرانگر، معاهدات البته می‌توانند بصورت پولی یا غیرپولی انجام شوند، اما برخلاف هم‌هانگی بازاری، پول نقش مرکزی را در تنظیم و هم‌هانگی فعالیت‌های اقتصادی ایفا نمی‌کند.

هم‌هانگی ویرانگر در دوره معاصر آنجا که پول نقش میانجی را در اقتصاد ایفا می‌کند با گرایش ذاتی تورمزا مشخص می‌شود. در ایران تقریباً سی سال است که ملازم با عملکرد هم‌هانگی ویرانگر سیکل افزایش مدام قیمت‌ها تداوم می‌یابد. از اینرو این دوره یکی از طولانی‌ترین ادوار تاریخ اقتصادی ایران است که با حضور مستمر تورم تعریف می‌گردد. عوامل نهادی متفاوتی منشأ این گرایش بوده‌اند. نخستین عامل نقش مسلط رابطه اقتدار نسبت به رابطه مالکیت است که در چگونگی عملکرد عمومی نظام مالی جمهوری اسلامی موجب اولویت ملاحظات استراتژیک غیراقتصادی (سیاسی یا ایدئولوژیک) بر ملاحظات اقتصادی می‌شود. اگر بخواهیم اصطلاحات آگلیتا (Aglietta) و اورلئان (Orlean) (۱۹۹۵) را به عاریه گیریم، می‌توانیم بگوئیم که در نمونه ایران ما با نظام مالی روبرو هستیم که در آن مشروعیت مالی تابعی از حاکمیت سیاسی است. درواقع، ما تحت شرایط افراطی قرار داریم که در آن «اقتصاد خصلتی ابزاری یافته است، بدین معنی که به تابعی از روابط نورچشم‌پروری دستگاه قدرت تبدیل شده است» (آگلیتا و اورلئان، ۱۹۹۵، ص ۳۱). بخش عمومی اقتصاد و بالاخص بنیادها بطور منظم از یارانه‌ها و کمک‌های مالی دولت برخوردار می‌شوند و یکی از بهترین نمونه‌های «انضباط بودجه‌ای و مالی شل» (Soft Budget Constraint) می‌باشند. این واقعیت که مشروعیت پولی تابعی از اقتدار سیاسیست بدین معناست که بانک مرکزی فاقد هرگونه قدرت کنترل حقیقی بانکی بر نظام بانکی کشور است. همان طوری که تیری کوویل (Coville، ۲۰۰۲، صص ۷۳-۱۷۲) اظهار می‌دارد: «واضح است که بانک مرکزی نمی‌تواند حقیقتاً فعالیت بانکهای تجاری را کنترل کند، وقتی که این بانکها مستقیماً مجری عوامل بخش عمومی یا بنیادهای مذهبی می‌باشند. این اختلال کارکردی بنیادین سیاست کنترل بانکی توسط بانک مرکزی ایران که با رسوائی‌های بزرگ بانکی، فساد و ارتشاء عظیم توأم بوده است، زمانی در معرض انظار عمومی آشکارا جلوه‌گر شد که بانک مرکزی نتوانست بزرگترین بنیاد مذهبی یعنی بنیاد مستضعفان را از ایجاد یک سازمان مالی غیربانکی در سال ۲۰۰۱ باز دارد.»

عدم ثبات سیاسی، دلیل دوم گرایش ذاتی تورمی این شیوه هم‌هانگی است. برای نمونه جان مینارد کینز (۱۹۴۰) تأکید می‌نماید که جنگ از منطق محاسبه عقلانی سود/زیان تبعیت نمی‌کند، و هزینه‌های نظامی منشأ فشارهای تورمی می‌باشند. هم‌هانگی ویرانگر عموماً با بحران



دولت و رانت نفتی در اقتصاد ایران را عامل توسعه نیافتگی قلمداد می‌کنند، در این مقاله نشان خواهیم داد که نوع ویژه‌ای از شیوه هماهنگی مبتنی بر اعمال اجبار - که آن را هماهنگی ویرانگر خواهیم نامید - عامل اصلی بحران ساختاری جامعه ایران در دوره جمهوری اسلامی بوده است. از دیدگاه نگارنده این سطور، «بیماری ایرانی» همین هماهنگی ویرانگر (Destructive Coordination) می‌باشد.

(۲) مقاله حاضر، ترجمه مقاله‌ایست با همین عنوان که به زبان فرانسوی در کنفرانس بین‌المللی فرانکوفونی در شهر آمین فرانسه (Amiens) در تاریخ ۲۶-۲۷ اکتبر ۲۰۰۶ ارائه شد. این مقاله از جانب شرکت کنندگان آن کنفرانس و برخی از صاحب‌نظران مورد مطالعه و بحث قرار گرفت که در اینجا صرفاً نام آن دسته از عزیزانی که با مسائل ایران مستقیماً آشنائی داشته، لطف کرده مرا با راهنمایی‌های انتقادی‌شان یاری دادند یاد می‌کنم. از محمدرضا شالگونگی، ناصر مهاجر، محمود پنهان، و فرهاد نعمانی بخاطر ملاحظات انتقادی و بعضاً تشویقی‌هایشان سپاسگزارم و از مهدی سامع که بی‌دریغ برخی اسناد اقتصادی مورد استناد این مقاله را در اختیارم نهاد قدران و ممنونم. بی‌تردید تمامی نقصانها و کاستی‌های باقیمانده در نوشتار حاضر را باید متوجه این قلم دانست.

(۳) علیرغم مشابهت‌های متعدد این مفاهیم در خصوص اهمیت نهادها (Institutions) در هماهنگی فعالیت‌های اقتصادی، تفاوت‌های عمده بین آنها را نباید از نظر دور داشت. برخی از این تفاوت‌ها از جانب یانوش کورنای (۱۹۸۴، ص ۳۰۹، ۱۹۹۲، ص ۹۶) مورد تأکید قرار گرفته‌اند.

(۴) کارل پولانی (Polanyi, ۱۹۴۴، ۱۹۶۸، [۱۹۵۷]) سه شکل یا الگوی ادغام اجتماعی را از یکدیگر باز می‌شناسد: معامله به مثل (Reciprocity)، تجدید توزیع (Redistribution) و مبادله (Exchange). لیندبلوم (۱۹۷۷) تقسیم‌بندی سه گانه زیر را پیشنهاد می‌کند: اتوریته، بازار، و نظام شاگرد و استادی (پرستوتال (Perceptoral). این تقسیم‌بندیها کامل نیستند. اشکال دیگری از هماهنگی نیز در ادبیات مورد اشاره قرار گرفته‌اند. فی‌المثل، پولانی (۱۹۴۴) از نظام «خانوادگی» بعنوان شکل متمایزی از ادغام اجتماعی نام می‌برد. کورنای (۱۹۹۲) از دو شکل دیگر هماهنگی، یکی هماهنگی خانوادگی (معادل اصطلاح نظام خانوادگی پولانی - Householding) و دیگری «هماهنگی خودمدار» (Self-management) یاد می‌نماید. معهدا تفاوت این آخری با شیوه هماهنگی اخلاقی (Ethical Mode of Coordination) در آثار کورنای روشن نیست. اکهارت اشلیخت، اقتصاددان آلمانی، این سه شکل ادغام اجتماعی کارل پولانی (معامله به مثل، تجدید توزیع، و مبادله) را در تحلیل چگونگی سازمان درونی شرکتها و بنگاه‌های تجاری و حرفه‌ای مورد استفاده قرار داده است (نگ به اشلیخت Ekkehart Schlicht, ۱۹۹۸، صص ۷۸-۷۶ و ۴۱-۲۱۷).

(۵) در تعریف اشکال گوناگون ویرانگری رجوع کنید به وهابی (۲۰۰۴).

(۶) در اینجا مقصود من از حقوق مالکیت، حقوق سه گانه قانون رومی مالکیت یعنی «حق استعمال» (Usus)، «حق برخورداری از محصول» (Fructus) و «حق نابود کردن» یا فروختن (abusus) است. فی‌المثل مالک یک درخت می‌تواند از خود درخت (usus) و میوه آن (Fructus) برخوردار شود و نیز حق دارد آن را به فروش رساند یا قطع ساخته نابود کند (abusus) صاحب درخت می‌تواند «حق استعمال» یا «حق برخورداری از محصول» را در ازای اجاره بها موقتاً به دیگری واگذارد، اما حق فروش یا حق نابود کردن قابل انکساک نیست. بدین اعتبار نیز «حق فروش» یا حق نابود کردن را سرحد نهائی حقوق مالکیت می‌نامم.

(۷) «نهادگرایی نو» Neo-Institutionalism یکی از مکاتب مطرح کنونی در اقتصاد است که بویژه از جانب برنده جایزه نوبل دوگلاس نورث Douglas North در تحلیل روندهای تاریخی اقتصادی و نیز آلیور ویلیامسون Oliver Williamson در توضیح نهادهای نظام سرمایه‌داری متأخر بلاخر بازارها، شرکتها، و اشکال مختلف قراردادهای رواج یافته است. نهادگرایی نو را باید در ارتباط با نهادگرایی کهن مورد مطالعه قرار داد. نهادگرایی کهن (Old Institutionalism) در اوایل قرن بیستم توسط کامنز (Commons)، وبلن (Veblen)، میچل (Mitchell)، کلارک (Clark) و سایرین پایه‌گذاری شد. در نزد این اقتصاددانان که برای معاهدات (Transactions) و هزینه‌های معاهداتی نقش درجه اول قائل می‌شدند، مطالعه نهادها در فهم عمل جمعی کلیدی محسوب می‌شد. در سال ۱۹۳۷، رونالد کوس، Ronald Coase، برنده دیگر جایزه نوبل، با احیای این نگرش جهت شناخت تمایز بازار از بنگاه‌های تجاری بر پایه هزینه‌های معاهداتی اقدام بعمل آورد. نورث، و ویلیامسون به نوعی خود را وارث کامنز و کوس به حساب می‌آورند.

(۸) تاریخچه جمهوری اسلامی از بدو پیدایش تاکنون مملو از تجربه‌های متعدد کودتاهای ریز و درشت است. کودتای آیت علیه ابوالحسن بنی صدر، تلاش صادق قطب‌زاده جهت کودتا علیه جماران، کودتا علیه رفسنجانی و دختر وی توسط محافظه‌کاران، کودتا علیه خاتمی از جانب اصول‌گرایان (ترور حجازیان، توقیف مطبوعات اصلاح طلب، قتل‌های سیاسی زنجیره‌ای و غیره)، کودتای حزب پادگانی در نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری و به هنگام انتخابات مجلس هشتم تنها برخی از نمونه‌های این نوع کودتاها به حساب می‌آیند.

(۹) این بنیاد یک ماه پس از انقلاب ۱۹۷۹ به منظور رسیدگی و حمایت از خانواده شهدا بوجود آمد و پس از جنگ با عراق، وظیفه حمایت از معلولین و خانواده‌های شهدای جنگی را نیز در برابر خود نهاد. برای دستیابی به یک گزارش تفصیلی می‌توان به دائرةالمعارف ایرانیکا، ۱۹۸۷، صص ۶۱-۳۶۰؛ مالونی، ۲۰۰۰، صص ۲-۱۵۱؛ سعیدی، ۲۰۰۴، صص ۹۰-۴۸۸ رجوع کرد. در مورد داده‌های اخیر پیرامون این بنیاد و بنیادهای مشابه آن نظیر کمیته امدادرسانی امام خمینی، نگ به سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور، سالنامه آماری کشور ۱۳۸۳، صص ۵۵۱-۲، ۵۵۱-۷۱، ۵۶۵-۵۵۱.

حاکمیت توأم است که هرگونه تعهد معتبر (Credible Commitment) از جانب دولت را در خصوص ثبات پولی ناممکن می‌سازد. دولت هرگز نمی‌تواند در چنین شرایطی استقلال بانک مرکزی را محترم بشمارد و براحتمی آن را نقض می‌کند ولو آن که این امر بلحاظ قانونی تصریح شده باشد. دلیل این امر هم آن است که اقتدار حاکم بر ابزارهای اعمال فشار و فعالیت‌های غارتگرانه و چنگ اندازی از جانب همه نهادهای موازی و سایه ملاحظات پولی را به سخره گرفته، هیچ می‌انگارد. نهادهای موازی و رقابت شدید فیما بین آنها بر سر تصاحب منابع، میزان منابع تخصیص یافته به امور محافظت و حراست را بنحو قابل توجهی افزایش می‌دهد. حاصل این امر یک سیاست بودجه‌ای انبساطی است که به نوبه خود به شدت رقابت بین جناحی بر سر تصاحب منابع می‌افزاید. این رقابت «حدت یافته» یک روند افزایش تصاعدی هزینه‌های جاری را به سود سازمان‌های رسمی و غیررسمی و به زبان فعالیت‌های تولیدی به معنای اخص کلمه موجب می‌شود. نهایتاً عدم شفافیت اطلاعاتی و فقدان مسئولیت پذیری مالی سازمان‌های موازی استراتژیک نه تنها به فساد و ارتشاء گسترده می‌انجامد بلکه همچنین سبب تخصیص هرچه بیشتر منابع به تأمین هزینه‌های جاری دائم‌الترازد، و نیز چنگ اندازی و تصاحب منابع دولتی توسط کارگزاران دولتی و مقامات غیررسمی در سایه می‌شود. هزینه‌های مافوق بودجه‌ای، سیاست بودجه‌ای انبساطی را تقویت کرده، با توجه به عدم افزایش مقدار عرضه، به تشدید تورم می‌انجامد.

بطور خلاصه، در یک اقتصاد پولی، هماهنگی ویرانگر با گرایش ذاتی به تورم مزمن مشخص می‌شود که در آن سیاست‌های ناظر بر تجدید توزیع و شبه بودجه‌ای جایگزین سیاست پولی می‌گردند.



## نتیجه‌گیری

ما بروشنی نشان دادیم که علاوه بر هماهنگی بازاری، بوروکراتیک (تجدید توزیع)، و اخلاقی (مبتنی بر «معامله به مثل» و تعاون)، نوع دیگری از هماهنگی وجود دارد که از آن با عنوان هماهنگی ویرانگر نام بردیم. هماهنگی ویرانگر به مثابه یک سازمان اجتماعی عمل می‌کند که در آن ادغام اجتماعی بر اجبار و اعمال فشار استوار است. این شیوه هماهنگی همواره در طول تاریخ وجود داشته است، اما ظهور مجدد آن در دوره معاصر به نوع خاصی از نظام‌های متناقض یا نهادهای موازی متعارض وابسته است. این شیوه هماهنگی نباید با هرج و مرج و بی‌نظمی مخدوش شود، بلکه آن را باید نوعی رژیم انتقالی به حساب آورد که با همزیستی یا تعادل ناپایدار بین نهادهای موازی متناقض مشخص می‌گردد.

اگرچه این نوع هماهنگی در حد فاصل نظم و بی‌نظمی اجتماعی قرار دارد، فی‌نفسه از مختصات ویژه‌ای در خصوص مکانیزم تخصیص منابع، اشکال مالکیت و جایگاه پول در معاملات برخوردار است. هماهنگی ویرانگر با تخصیص تصاحبی منابع مشخص می‌شود که بر پرنسب تصرف و تصاحب اموال اقتصادی بر پایه سلسله مراتب قدرت استوار است. تقدم هزینه‌های محافظتی و حراستی بر هزینه‌های معاهداتی و تولیدی، تفوق اشکال مالکیت نامتعین و سرانجام جایگزینی نقش پول با خشونت بعنوان تنظیم‌کننده معاهدات از دیگر مشخصات این شیوه هماهنگی است.

پرسشهای متعدد دیگری پیرامون هماهنگی ویرانگر وجود دارد که پاسخ بدانها مستلزم تحقیقات و مطالعات بیشتری است. از میان این پرسشها، لاقول می‌توان به دو مورد زیر اشاره کرد:

۱- داگر هر نظام اجتماعی محصول ترکیبی از شیوه‌های متفاوت هماهنگی است، در آن صورت پرسیدنی است که تعامل هماهنگی ویرانگر با دیگر اشکال هماهنگی چگونه است؟

۲- آیا هماهنگی ویرانگر می‌تواند به سایر اشکال هماهنگی تحول یابد؟ اگر آری، به کدام نوع یا انواع؟ بدینسان، چگونگی تعامل هماهنگی ویرانگر با سایر اشکال هماهنگی و نیز چگونگی تحول آن موضوعاتی هستند که باید در نوشتارهای آتی مورد مطالعه قرار گیرند.

## پانویس‌ها

(۱) در نوشتار حاضر اصطلاح «بیماری ایرانی» با الهام از اصطلاح «بیماری هلندی» (Dutch Disease) که به عنوان عامل اصلی توسعه نیافتگی صنعتی در کشورهای متکی به رانت نفتی تعریف شده است، تدوین گردیده است. برخلاف تحلیلهای رایج که نقش فائقه

- Cook M. [2003], *Forbidding Wrong in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cook D. [2005], *Understanding Jihad*, Berkeley.
- Coville T. [2002], *L'Economie de l'Iran Islamique: Entre ordre et désordres*, Paris, L'Harmattan.
- Crone P. et Hinds M. [1990], *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge.
- Economist [1993], « For the Oppressed: Iran », vol. 328, septembre 25.
- Ehteshami A. [1990], "Iran's Revolution: Fewer Ploughshares, More Swords", *Army Quarterly and Defense Journal*, vol. 120, n° 1, pp. 41-50.
- Elster J. [1989], *The Cement of Society: A Study of Social Order*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Encyclopedia Iranica [1987], "Bonyad-e Chahid", Costa Mesa, Mazda, pp. 360-361.
- Eisenstadt M. [1996], *Iranian military power: capabilities and intentions*, Washington, Washington Institute for Near East Policy.
- Entessar N. [1988], "The Military and Politics in the Islamic Republic of Iran", in Amirahmadi H. et Parvin M. (eds.), *Post-Revolutionary Iran*, Londres, Westview Press, pp. 56-74.
- Financial Times [1997], "State foundations dominate economy", July 17, p. 4.
- Fürtig H. [2002], *Iran's rivalry with Saudi Arabia between the Gulf Wars*, Reading, Ithaca Press.
- Gangi A. [2002], *Manifest Jomhoorixahi (Le manifeste républicain)*, http://asre-nou.net/
- International Monetary Fund [1998], *Islamic Republic of Iran. Recent Economic Developments*, IMF, Staff Country Report n° 98/27, Washington D.C., April.
- Jbili A., Kramarenko V. et Bailén J. [2004], "Islamic Republic of Iran-Selected Issues", IMF, *IMF Country Report*, n° 04/308.
- Katouzian H. [1981], *The Political Economy of Modern Iran Despotism and Pseudo-Modernism, 1926-1979*, Londres, The Macmillan Press.
- Katzman K. [1993], *Warriors of Islam*, Boulder, Colorado, Westview Press.
- Keynes J. M. [1940], *How to Pay for the War: A Radical Plan for the Chancellor of the Exchequer*, New York, A Harvest/HBJ Book.
- Knight F. [1947], "Human Nature and World Democracy", *Freedom and Reform*, New York, Harper and Bros, pp. 301-323.
- Kornai Janos [1980], *The Economics of Shortage*, Amsterdam, North-Holland.
- Kornai Janos [1984], "Bureaucratic and Market Coordination," *Osteuropa Wirtschaft*, vol. 29, no. 4, pp. 306-319.
- Kornai Janos [1992], *The Socialist System, The Political Economy of Communism*, Oxford, Clarendon Press.
- Kramer Martin, [1990], "Redeeming Jerusalem: The Pan-Islamic Premise of Hizballah", in Menashri D. (ed.) *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder, San Francisco, Westview Press, pp. 105-130.
- Kuran T. [2001], "The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Contributions, and Limitations of the Waqf System", *Law and Society Review*, vol. 35, n° 4, pp. 841-897.
- Lindblom C.E. [1977], *Politics and Markets. The World's Political Economic Systems*, New York, Basic Books.
- Maloney S. [2000], "Agents or obstacles? Parastatal foundations and Challenges for Iranian development", in Alizadeh P. (ed.), *The economy of Iran: The dilemma of an Islamic State*, London, New York, I.B. Tauris Publishers, pp. 145-176.
- Mawlawi A., Mostafawi M.T. et Sakurzada E. [1987], "Astan-e Qods-e Razawi", *Encyclopedia Iranica*, Londres et New York, pp. 826-837.
- McNeill William H., *The Pursuit of Power, Technology, Armed Force, and Society A.D. 1000*, Chicago, The University of Chicago, 1982.
- Mesnard M. [2001], *La Corporate Governance dans la Russie en transition: une approche en termes de cohérence institutionnelle*, Thèse de Doctorat, nouveau régime, Hautes Etudes, le 5 janvier.
- Mortaji H. [1378/1999], *Jenhay Syasi dar Iran Emrooz (The Political Faction in Iran Today)*, Téhéran, Nashre Naghsh oo Negar.
- Najafi M. A. [1383/2004], "Mosahbeh ba Ahmadi Amooei", in Ahmadi A. (ed.), *Eghtesaad Siasi Jomhouri Eslami, moshabeh ba Ezatollah Sahabi, Mohsen Norbakhsh, Hossein Adeli, Masoud Roghani Zanjani, Masoud Nili, Mohammad Ali Najafi (The Political Economy of Islamic Republic*,
- (۱۰) سعیدی (۲۰۰۴، ص ۴۹۳) اشاره می‌کند به این که در پایان سالهای ۱۹۸۰، کل بودجه بنیادها بالغ بر نیمی از بودجه سراسری کشور، یعنی حدود شش هزار میلیارد ریال بوده است.
- (۱۱) در خصوص سیاست «خصوصی سازی» برنامه‌های پنجساله اول و دوم موسوم به «برنامه تعدیل اقتصادی» و «برنامه تثبیت اقتصادی» در دو دوره ریاست جمهوری رفسنجانی (۱۹۹۳-۱۹۸۹ و سپس ۱۹۹۷-۱۹۹۳)، لازم به یادآوریست که مجلس چهارم (۹۶-۱۹۹۲) قانونی را در سال ۱۹۹۴ به تصویب رساند که دولت را در فروش شرکتهای دولتی مجاز می‌شناخت. این قانون تصریح می‌دارد که «پنارگران»، جانبازان، اسرای جنگی و خانواده‌های آنان و نیز خانواده‌های شهدای جنگی برای خرید بنگاه‌های دولتی تقدم دارند. بدینسان سیاست «خصوصی سازی» در اصل به انتقال شرکتهای دولتی به بنیادهای مذهبی (عادلی، ۲۰۰۴، صص ۵-۴۷۴) یاری می‌رساند و آن را نباید به معنای مرسوم «خصوصی سازی» در اقتصاد فهمید. به همین منوال، مداخله اخیر رهبر نظام، خامنه‌ای، در تاریخ ژوئیه ۲۰۰۶ در دفاع از اصل ۴۴ قانون اساسی و «خصوصی سازی» به واگذاری دو قرارداد مهم تأسیس خطوط ششم و هفتم مترو تهران به سپاه و بنیاد انجامید که به ارزشی بالغ بر دو میلیارد و نیم دلار است. همچنین نباید از این نکته غافل ماند که بورس تهران نیز نه مرکز سرمایه خصوصی بلکه عمدتاً بازاری برای بخش دولتی و بالخصوص «شبه دولتی» یا بهتر بگوئیم بنیادهاست. همان طوری که جبیلی، کرامارنکو و بیلن (Jbili, Kramarenko, Bailen) در گزارش خود به صندوق بین‌المللی پول (۲۰۰۴، ص ۴۴) اظهار می‌دارند: «اکثریت شرکتهای حاضر در بورس تهران بنگاه‌های شبه دولتی هستند که مستقیم یا غیرمستقیم و به درجات مختلف مالکیت دولتی محسوب می‌شوند».
- (۱۲) برای شناخت عمیقتر از نهاد وقف و رابطه آن با انسداد توسعه اقتصادی سرمایه‌دارانه نگ به تیمور کوران Kuran. ۲۰۰۱.
- (۱۳) برای یک گزارش تاریخی پیرامون آستان قدس رضوی، نگاه کنید به مولودی، مصطفوی و سکوززاده (Mawlawi, Mostafawi, Sakourzada), ۱۹۸۷، صص ۸۲۶-۸۳۷.
- (۱۴) در مورد خصلت انتقالی این اقاب مالی - صنعتی در دوره مابعد سوسیالیستی در روسیه، نگ به متیلد منار (Mathilde Mesnard). ۲۰۰۱.
- (۱۵) به هنگام جایگزینی رفیق‌دوست با محمد فروزنده، وی به عنوان مدیر جدید بنیاد اعلام داشت که هشتاد درصد ۲۵۰ شرکت وابسته به بنیاد با ضرر به کار خود ادامه می‌دهند.

## منابع و مأخذ:

- Abdelsalam A. [2005], "The Practice of Violence in the hisba-Theories", *Iranian Studies*, vol. 38, n° 4, pp. 547-554.
- Adeli H. [1383/2004], "Mosahbeh ba Ahmadi Amooei", in Ahmadi A. (ed.), *Eghtesaad Siasi Jomhouri Eslami, moshabeh ba Ezatollah Sahabi, Mohsen Norbakhsh, Hossein Adeli, Masoud Roghani Zanjani, Masoud Nili, Mohammad Ali Najafi (The Political Economy of Islamic Republic, interviews with Ezatollah Sahabi, Mohsen Norbakhsh, Hossein Adeli, Masoud Roghani Zanjani, Masoud Nili, Mohammad Ali Najafi)*, Teheran, Game Noo, second edition.
- Agamben G. [2005], *State of Exception*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Aglietta M. et Orléan A. (eds.) [1995], *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, Cahiers « Finance, Ethique, Confiance », Association d'Economie Financière.
- Ambassade de France en Iran [2006], "Bonyad Mostafazafan : La Fondation des déshérités en Iran", 20 Juin, Fiche de Synthèse, Mission Economique.
- Amuzegar J. [1993], *Iran's Economy under the Islamic Republic*, London, I.B. Tauris.
- Ashraf A. [1988], "Bazaar-Mosque Alliance: The Social Basis of Revolts and Revolution", *Politics, Culture and Society*, vol. 1, n° 4, pp. 538-569.
- Ashraf A. [1994], "Charisma, theocracy, and men of power in post-revolutionary Iran", in Weiner M. et Banuazizi A. (eds.), *The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan*, Syracuse, Syracuse University Press, pp. 101-151.
- Ashraf S. et Banuazizi A. [1992], "Classes in the Pahlavi Period", *Encyclopedia Iranica*, vol. V, Berkeley, CA, Mazda Press, pp. 677-691.
- Aubin J.P., Bayen A., Bonneuil N., et Saint Pierre P. [2005], *Viability, Control and Games: Regulation of Complex Evolutionary Systems under Uncertainty and Viability Constants*, Springer-Verlag.
- Barzin S. [1374/1995], "Jenah bandihayi Syasi dar Nezam Jomhouri Islami Iran (Political Factions in Islamic Republic of Iran)", *Iran Farda*, Urdibehesht.
- Barzin S. [1377/1998], *Jenah bandi Syasi dar Iran : 1360-1376 (Political Factions in Iran : 1981-1997)*, Teheran, Nashr Markaz.
- Clover R. et Due J.F., 1972, *Microeconomics*, Homewood, Illinois, Richard D. Erwin, Sixième édition.



## چه کنیم با نفت؟

### (چگونگی مدیریت درآمدهای نفتی)

میکائیل عظیمی، دانشجوی دکتری اقتصاد دانشگاه پونا- هندوستان

#### پیش درآمد:

چندی پیش پس از آن که ۵۷ اقتصاد دانان ایرانی نگرانی‌های خود از سیاست‌های دولت را در نامه‌ای سرگشاده ابراز کردند، جلسه‌ای میان آنها و دولتمردان برگزار شد. از طنزها و افسوس‌های آن جلسه که بگذریم؛ محمود احمدی نژاد در آن جلسه با تردستی پرسشی صعب و تاریخی را به میان کشید تا جامعه اقتصاد دانان را از ابراز نظر بیشتر باز دارد و آنها را در پی گشودن گره‌ای فرستد که با صدها دندان و هزاران انگشت خرد باز نشدنی به نظر می‌رسد! پرسش چیزی نبود جز چگونگی استفاده از درآمدهای نفتی.

اگر چه طرح این پرسش اساساً دغدغه اصلاح و گشایش امور را نداشت و مباحث بعد از آن هم به شوخی بیشتر می‌مانست، اما می‌توان بار دیگر این پرسش را به میان نهاد و فارغ از چنین پیشینه‌ای و از زاویه اقتصاد ایران بدان نگریست. نگرشی که به این پرسش نه به عنوان یک پاتک سیاسی که یک معضل تاریخی اقتصاد ایران می‌نگرد. بنابراین این نوشتار تلاش می‌کند تا طرحی کلان برای این پرسش به میان کشد تا نظر صاحب‌نظران را در مرحله نخست به این پرسش و در مرحله بعد به پیشنهاد نهفته در آن جلب کند.

باید اعتراف کرد که چه کنیم با نفت یک پرسش طلایی است. اما بیش و پیش از آن، زاویه برخورد و نحوه مواجهه با این ماده سیاه که بخش عمده اقتصاد ایران (و حتی اقتصاد دنیا) را به خود اختصاص داده مهم است. شاید کتاب نفت، طلای سیاه یا بلای ایران را به خاطر بیاورید. بلا دانستن چیزی که می‌تواند متکای پیشرفت باشد، امری بدیع و تازه نیست. روزگاری در چارچوب فهم رایج و متعارف زمانه، نفت بلای ایران دانسته شده و امروز نیز بی‌دانشی و اشتباهات تاریخی و بی‌کفایتی خود در استفاده از فرصت‌ها را با پوشش‌های مختلف و گاه نظری، پنهان می‌کنیم. نفت به خودی خود نه بلاست و نه طلا. رفتار و نحوه استفاده ما آن را بلا یا طلا می‌کند. اما نمی‌توان تاسف خود را از بلا دانستن نفت پنهان کرد. آنچه با پوشش نظری گاه و بی‌گاه از جانب برخی از هم‌وطنان و صاحب‌نظران شنیده و خوانده می‌شود، طنین همان جمله‌ای را دارد که چندین دهه پیش نیاکان ما به زبان جاری می‌کردند. آنها در چارچوب فهم خود نفت را ماده‌ای "بوگندو"، مزاحم و بی‌ارزش می‌دانستند و امروز ما آن را بلا به راستی که ما توانایی شگفت‌انگیزی در تبدیل فرصت‌ها به تهدیدها داریم. مروری بر تاریخ بیش از یک قرن صنعت نفت ایران و امکانات و

interviews with Ezatollah Sahabi, Mohsen Norbakhsh, Hossein Adeli, Masoud Roghani Zanjani, Masoud Nili, Mohammad Ali Najafi), Téhéran, Game Noo, seconde édition.

New York Times [1995], "Iranian foundation head denies accusations of corruption", Jan 8, p. 1.8.

Nomani F. and Behdad S. [2006], *Class And labor In Iran*, New York, Syracuse.

North D., Summerhill W., et Weingast B. R. [2000], "Order, Disorder, and Economic Change: Latin America versus North America", in Bueno de Mesquita B. et Root H. L. (eds.), *Governing for Prosperity*, New Haven et Londres, Yale University Press.

North D. [1990], *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press.

Özbudam E., "Khomeinism-A Danger for Turkey?" in Menashri, D. (ed.) [1990], *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder, San Francisco, Westview Press, pp. 242-249.

Pareto V. [1927] 1971, *Manual of Political Economy*, New York, A. M. Kelley.

Polanyi K. [1944], *The Great Transformation*, New York, Farrar and Rinehart.

Polanyi K. [1968], *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Dalton G. (ed.), New York, Doubleday.

Refiqdust M. [2007], "Entretien avec Refiqdust par le journal Chahrvand : je suis le père des missiles iraniens", <http://news.gooya.com/politics/archives/2008/01/067399.php>

Ruhani H. [1984], *Nehzate Imam Khomeyni (Imam Khomeyni's Movement)*, 2 volumes, Téhéran, Rahe Imam.

Saeidi A. A. [2002], "Dislocation of the state and the emergence of factional politics in post-revolutionary Iran", *Political Geography*, vol. 21, pp. 525-546.

Saeidi A. A. [2004], "The Accountability of Para-governmental Organizations (bonyads): The Case of Iranian Foundations", *Iranian Studies*, vol. 37, n° 3, pp. 479-498.

Sazman Modiryaat va Barnameh Rizi Keshvar, Markaze Amar Iran, Daftar Entesharat va Etelaa Resani [1383/2004] *Salnameh Amari Keshvar 1383* (The annual statistics of the country, 2004), Téhéran, Khojasteh.

Savory Roger M., [1990], "The Export of Ithna Ashari Shi'ism: Historical and Ideological Background", in Menashri D. (ed.) *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder, San Francisco, Westview Press, pp. 13-39.

Scheuer M. [1994], *Focus*, pp. 99-101.

Schlicht E. [1998], *On Custom in the Economy*, Oxford, Clarendon Press.

Shadloo A. [1379/2000], *Ahzaab va Jenahaye Syasi Iran Emrooz (Political Parties and Factions in Iran Today)*, Téhéran, Nashre Gostareh.

Chahgadian N. [1987], *The Iranian Military under Islamic Republic*, Santa Monica, Rand Corporation.

Smith A. [1776]1961, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, Methuen.

Smith B. [1997], "Dual Control", *The Economist*, Janvier 18, vol. 342, No. 8000.

Solow R. [1988], "Growth Theory and After", *American Economic Review*, Vol. 78, No. 3.

Tor D. [2005], "Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of the Mutatawwi'a", *Iranian Studies*, vol. 38, n° 4, pp. 555-573.

Vahabi M. [2004], *The Political Economy of Destructive Power*, Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA, Edward Elgar.

Weber M. [1968], *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, 3 volumes, Roth G. et Wittich C. (eds.), New York, Bedminster.

Zabih S. [1988], *The Iranian Military in Revolution and War*, Londres, New York, Routledge.

Zarifi Nia H. [1378/1999], *Kalbod Shekafi Jenahay Siasi dar Iran 1358-1378 (The Anatomy of Political Factions in Iran 1979-1999)*, Téhéran, Nashre Azadi Andisheh



سازمان یافته، منسجم، پاسخگو و خلاصه شماری از این صفات بوده است. تمام مطالعاتی که آن پژوهش بررسی کرد دولتی با چنان ویژگی‌ها را مفروض دانسته بودند. اما به راستی دولت ایران (فارغ از این یا آن دولت و فلان فرد و بهمان شخص) تا چه میزان منطبق با این ویژگی‌هاست؟ با اتکا بر این نتیجه می‌توان و باید گفت که هر پاسخی به پرسش طلایی چه کنیم با نفت، می‌بایست متفتن این نکته باشد. چرا که بهترین پاسخ ممکن در شرایط فعلی، در اختیار دولتی بدون حداقلی از عقلانیت و علم باوری، تبدیل به ضد خود خواهد شد و از قضا سرانگبین صفر خواهد افزود. و باز متذکر می‌شود که این قصه پرغصه فارغ از افراد و اشخاص است و بر سر ساختارها و نهادها سخن می‌گوید.

### مقدمه دوم؛ کدام نظریه دولت؟

اگر آنچه آمد و لزوم شناختن مخاطب پاسخ پرسش طلایی، پذیرفته شود، می‌توان برای ادامه بحث، به فلسفه دولت و در نهایت نظریه دولت اشاره کرد. (این از نکات جالب علوم اجتماعی است که برای پاسخ به پرسشی کاملاً اقتصادی از سیاست و آن هم از نوع فلسفی آن سر در آوریم!) این سیاهه نه مجال آن است و نه راقم این سطور صلاحیت لازم را دارد که در باب نظریه دولت سخن بگوید. اما آن قدر روشن است که استحکام نظری حاصل از شناسایی نظریه دولت واقعا موجود (یا شاید نظریه واقعا موجود درباره دولت) در جامعه کنونی ایران، منجر به روشن شدن بسیاری از پرسش‌ها و تسهیل در یافتن پاسخ کثیری از پرسش‌ها خواهد بود. در ضرورت این بحث و جایگاه ستبر آن همین بس که به باور برخی از بزرگان و صاحب نظران، بدون شناختی منطبق بر واقع از نظریه دولت در ایران نمی‌توان کاری از پیش برد. چرا که بنا بر تعریف ماکس وبر دولت "تنها نهاد اجتماعی مدعی انحصار کاربرد مشروع زور در داخل یک سرزمین معین است." (۳) همچنین بنابر نظر نورث "وجود دولت برای رشد و توسعه ضروری است. ولی دولت عامل افول بشر نیز به شمار می‌رود. به دلیل وجود این معما، محور مطالعات تاریخی باید بررسی دولت باشد." (۴) در تعریفی دیگر "دولت قدرت عمومی فائق بر حکام و اتباع است که نظم و استمرار زندگی سیاسی را تضمین می‌کند. در پاسخ به همین پرسش می‌توان به ویژگی‌های دیگری چون سرزمین و یا انحصار قدرت نیز اشاره کرد. ... انحصار زور طبعاً عامل مهمی است اما مبهم و نیازمند توضیح است. دولت قدرت عمومی مستمر است." (۵)

اگر چه در این باره منابع بی‌شماری در دسترس هستند اما بر خلاف انتظار اولیه، مفهوم دولت نه تنها مقوله‌ای ساده و شناخته شده بلکه مفهومی در سطح بالایی از پیچیدگی و ابهام بوده و متأسفانه شواهد و قرائن حاکی از آن است که به علت توجه اندک پژوهشگران به شناخت این مفهوم، ابعاد و ویژگی‌های دولت در ایران شناخته‌نشده‌تر و در نتیجه پیچیده‌تر می‌باشد. ثانیاً زمانی می‌توان از میزان و حدود قدرت، اختیار و وظیفه دولت سخن گفت که مفهوم دولت و به بیان دقیق، فلسفه دولت شناسایی شود. چرا که میزان و حدود اختیار و وظیفه دولت بر اساس فلسفه‌ای که برای این مفهوم اجتماعی مراد می‌شود، متفاوت خواهد بود. این همه حکایت از آن دارد که در نوشته‌هایی از این دست لازم و مفید است که به قدر توان به این مفهوم و شناسایی آن پرداخته شود.

از زاویه‌ای دیگر باید متذکر شد که "به رغم مطالب زیادی که درباره دولت وجود دارد و به رغم بحث‌های شدیدی که درباره آن صورت می‌گیرد، این نکته فهمیده شده است که شناخت ماهیت دولت تقریباً غیر ممکن است. در واقع دولت همچون هدفی خیالی است که درست زمانی که فکر می‌کنیم از نظر مفهومی و تعریفی به آن رسیده‌ایم از چنگ ما می‌گریزد." (۶) اما پیچیدگی بررسی و مطالعه مفهوم دولت به اینجا ختم نمی‌شود. چرا که صاحب نظران معتقدند که به دلیل خصلت بسیار تجریدی این مفهوم، هر گونه مفهوم‌پردازی، خصلتی تجویزی داشته و بدین ترتیب هیچ گونه نظریه عینی درباره دولت نمی‌تواند وجود داشته باشد. از طرف دیگر به علت نقش و تأثیر چند جانبه دولت در زندگی افراد و گروه‌های جامعه، هر گونه مفهوم‌پردازی درباره دولت نارضا خواهد بود. لذا حداکثر کاری که یک نظریه‌پرداز سیاسی می‌تواند انجام دهد تکیه بر آن وجهی از دولت است که تصور می‌شود اهمیت محوری دارد. (۷)

پیشرفت‌های فنی، سازمانی و نظری که از قبال حضور نفت در ایران و آغستگی ایرانیان به نفت، نصیب این دیار شده؛ گویای ظرفیت‌ها و فرصت‌های این بخش است. بدیهی است نگاهی تاریخی و جامعه‌شناختی به آنچه پیش از این ایرانیان با نفت کرده‌اند و شناسایی بلاهایی که ایرانیان با پول نفت، اما با دست و تصمیم و رفتار و انتخاب خود بر سر خود آورده‌اند، اهمیت و جایگاه خود را دارد. اما و هزار اما که بیم آن می‌رود که چون مواردی مکرر و مثال‌زدنی، راه به افراط رفته و همان طور که اشاره شد، فرصتی به تهدید تبدیل شود. زنهار که نفت را بوگندو بدانیم، چه در باورهای سنتی و چه در برون داد یک مباحثه نظری!

**پیش‌گفتار:** (به سبک و سیاق انشاهای تکراری زمان مدرسه، البته واضح و مبرهن است که)

نمی‌توان و نباید جغرافیای سخن را در بحث و گفتگو نادیده گرفت. غفلت از این عنصر تعیین‌کننده، خطایی سهمگین در پی خواهد داشت. حتی می‌توان سخن را پیشتر راند و گفت، گاه سخن حقی به زبان جاری می‌شود که به قول حضرت علی (ع) مراد باطل از آن برود. بنابراین توجه و مذاقه در زمان و مکان تاریخی و اقتضانات برآمده از آنها لازمه تداوم گفتار و استحکام کلام است.

بر این قیاس باید پرسش مورد نظر را در چارچوب تاریخی امروز ایران گذارد و در آن قالب کلی، آن را فهم کرد. سریع‌ترین و ابتدایی‌ترین نکته‌ای که از عنایت به چارچوب تاریخی دوران به ذهن متبادر می‌شود، گزاره‌ای مکرر است که از فرط تکرار، یادآوری آن تهوع‌آور شده است و مشمئزکننده. اما گریز و گزیری از تکرار آن نیست. باشد که از تکرار آن، کورسوی امیدی برای رفع آن به دست آید.

حداقل از نظر راقم این سیاهه، "ما در بدیهیات مانده‌ایم." (۱) برای کسی که چند صباحی کوتاه خود را آغشته اجتماعیات کند، انبوهی از تناقض‌های فکری و رفتاری در سطحی کلان و اجتماعی را خواهد دید که جامعه ایران را آزار می‌دهند. بدیهیاتی که دنیا قرن‌هاست از آنها گذر کرده و ما هنوز اندر خم یک کوچه آنیم. در جایی و مناسبتی راقم این سیاهه اشاره کرده است که بیدار کردن کسی که خواب است بسی آسان‌تر از بیدار کردن کسی است که خود را به خواب زده است. اما ما با جماعتی طرف هستیم که نه تنها خود را به خواب زده، بلکه از فرط طولانی شدن این خواب، تمام رؤیایا و خیالات پریشانی که در این تظاهر و دنیای خود ساخته علم کرده را جایگزین واقعیت که نه، جایگزین حقیقت کرده است. با این همه برای آن که بتوان سخن را ادامه داد فرض می‌کنیم که چنین پدیده‌ای یا اصلاً وجود ندارد و یا آن که به قوت و استحکامی که با آن درگیر هستیم وجود ندارد.

### مقدمه نخست؛ کدام دولت مخاطب ماست؟

چندی پیش به لطف و عنایت یکی از دوستان شانس حضور در گروهی پژوهشی را داشتم. از موضوع آن پژوهش که بگذریم، یکی از نکات مورد پیگیری در آن پژوهش آن بود که: (۲) تقریباً در تمام پژوهش‌های اقتصادی از مفهومی با عنوان دولت استفاده می‌شود. شاید نتوان پژوهشی را در نهادهای پژوهشی وابسته به ارکان مختلف اجرایی و غیر اجرایی کشور یافت که خطاب به دولت، سیاست‌ها و توصیه‌هایی نداشته باشد. اتفاقاً یکی از درخواست‌های این گونه نهادها که حتی قالبی اداری نیز به خود می‌گیرد، آن است که از پژوهشگران خواسته می‌شود که پژوهش را به توصیه‌های سیاستی ختم کنند. ناگفته پیداست که بخش عمده‌ای از این توصیه‌ها خطاب به «دولت» است. اما باید پرسید دولت یعنی چه؟ دولت کیست و کدام سازمان است. و آنچه که در آن پژوهش پیگیری شد آن بود که تصور و پیش فرض این دسته از پژوهش‌ها از دولت چیست؟ پیش‌دانسته‌های پژوهشگران از الگوی رفتاری دولتی که آن را مخاطب قرار می‌دهند، چیست؟ به بیان دیگر فرض این عده از دولت و درباره دولت چیست؟ و باز به بیان دیگر آن توصیه‌ها خطاب به چه دولتی است؟

نتیجه آنچه در پژوهش اشاره شده به دست آمد آن است که در تمام پژوهش‌هایی که بررسی شدند، دولت جعبه سیاهی است مفروض. توصیه‌ها خطاب به دولتی معقول، منطقی، عقل محور، علم مدار، دموکرات،

یا آن فرد، ساختار اجازه چنین کاری را نمی‌دهد. در این فضا وظایف حاکمیتی معطل خواهند ماند. و این است همانی که امروز آثار آن را در ایران می‌توان در گوشه گوشه جامعه مشاهده کرد. کجا، به چه روشی، با چه منابعی باید این وظایف پیگیری شوند؟  
نفت یکی از منابعی است که ابتدا باید تکلیف آن از زاویه حاکمیتی روشن شود. اما چگونه؟ در ادامه پیشنهاد این سیاهه ارائه خواهد شد.

### و اما آغاز بحث، برنامه‌ریزی:

ادامه بحث از منظر مفهوم برنامه‌ریزی دنبال می‌شود. چرا که هر پاسخی به پرسش‌های (اقتراح درباره چه کنیم با نفت) به لزوم تدوین برنامه منتهی خواهد شد و یا حداقل توصیه‌هایی به دست خواهد داد که می‌بایست در «برنامه‌ها» لحاظ شوند.

در مواجهه با هر پدیده‌ای، شناخت ابعاد و مقتضیات آن از ابتدایی‌ترین و ضروری‌ترین مسائل است. رعایت این امر در مورد مسائل و پدیده‌های اجتماعی از دشواری ویژه‌ای برخوردار است. چرا که پدیده‌های اجتماعی، اساساً پدیده‌هایی غیر ملموس، چند وجهی و چند لایه هستند. علاوه بر این با نگاهی اجمالی به تاریخ زندگانی بشر درمی‌یابیم که پیش و تجربه انسان در گذار از دنیای سنتی به مدرن، سبب شده تا تلقی و درک و دریافت انسان از خود و هستی دگرگونه شده و انسان خود را واجد توان و صلاحیت برای تغییر روندهای طبیعی بداند. به بیان دیگر امروزه انسان با توسل به دستاوردهای سه‌گانه دنیای مدرن (عقل جدید، فناوری و مهندسی اجتماعی) تلاش می‌کند تا روندهای طبیعی را دستکاری کرده و آنها را به سمت و جهتی که می‌پسندد و دلخواه دارد، هدایت کند و اساساً در بستر چنین نگرشی و درچارچوب چنین تفکری، علم (به معنای دقیق آن) متولد شده است. چرا که علم با شناسایی روابط بین پدیده‌ها امکان در اختیار گرفتن و دستکاری عوامل به منظور هدایت رخدادها را مهیا می‌کند. در چنین چارچوبی می‌توان ریشه و مبنای آنچه به عنوان توسعه شناخته شده و معرفی می‌شود را جستجو کرد. بر این اساس اگر توسعه را تغییر در ساختارهای فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی بدانیم به طوری که این تغییرات نه تنها متضمن رشد هستند بلکه عامل استمرار و تداوم رشد نیز هستند (۱۱)، بدانیم؛ لازم و ضروری است که ساختارهای مختلف جامعه از زوایای مختلف بررسی و اصلاح شوند. به بیان دیگر برای حرکت در مسیر توسعه و گذار از مدارهای توسعه‌نیافتگی لازم و ضروری است که پیشینه، ابعاد، خصلت‌ها و عملکرد ساختارهای مختلف جامعه مطالعه شده و آنها را در مسیر رشد و توسعه تغییر داد.

اگر چنین باشد لازم به یادآوری است که مفهوم برنامه‌ریزی مبتنی بر مفاهیمی «ذاتی» است که بدون آنها برنامه‌ریزی دیگر برنامه‌ریزی نخواهد بود. به بیان دیگر برنامه و برنامه‌ریزی بدون رعایت واقعی و غیرنمایشی ویژگی‌های ذاتی برنامه‌ریزی، ناشدنی است. حکم این ویژگی‌های ذاتی حکم ستون میانی خیمه یا اسکلت ساختمان است که بدون آنها نه خیمه‌ای برپا شدنی است و نه ساختمانی امکان ظهور و بروز دارد.

حداقل یکی از ویژگی‌های ذاتی برنامه‌ریزی، عقلانیت مدرن است. عقلانیتی که باور دارد آدمی می‌تواند دنیای خویش را بسازد و در این مسیر دانش و علم معنا و مفهوم می‌یابد و علم‌مداری و دانش‌محوری یکی از خصلت‌های برنامه‌ریزی شمرده می‌شود. ویژگی دیگر برنامه‌ریزی نگاه بلندمدت آن است. (حداقل به معنایی که اینجا مراد ماست) چرا که تغییراتی از نوع آنچه مراد پرسش‌های طولانی ماست، ماهیتی بلندمدت دارند. در حالی که با تناقض عجیب زودخواهی و زیادخواهی درگیریم. به قول مرحوم مهندس بازرگان زود می‌خواهیم، زیاد می‌خواهیم و ارزان هم می‌خواهیم. غافل از این که این گرد ران با گردن است و هیچ نهار مجانی وجود ندارد و یا هیچ امر مطلقاً به جز خدا وجود ندارد و هر سیاستی و هر برنامه‌ای و هر طرحی، منافع و هزینه‌هایی دارد که بدون پرداخت هزینه‌ها نمی‌توان از منافع آن بهره برد. (لحن کلام به شدت آلوده بدیهیاتی شده که در ابتدا اشاره شد. اما گریزی نیست)

در تاریخ اقتصاد ایران موارد قابل شماری می‌توان یافت که دولتی، برنامه‌ای تدوین کرده ولی فرصت اجرا نیافته است. ولی چون برنامه قانون بوده است دولت بعدی می‌بایست آن را اجرا می‌کرد. در حالی که دولت به

با وجود چنین معضلاتی بلافاصله باید گفت که تقریباً تمام نظریه‌پردازان وجود دولت را پذیرفته‌اند. چرا که "از نظر عملی مشکل بتوان زندگی را بدون دولت تصور کرد. وجود دولت نه تنها مبین وجود مجموعه‌ای از نهادهاست بلکه حاکی از وجود نگرش‌ها و شیوه‌های اعمال و رفتاری است که به اختصار مدنیت خوانده شده و به حق جزئی از تمدن به شمار می‌آیند. ... دوم این که دولت نه نهادی منفعل و بی‌طرف است که بتوان آن را نادیده گرفت و نه حاصل تصادف صرف و ساده است. دولت دارای برخی خصوصیات قدیمی و سنتی است که به تدریج در طی زمان رشد کرده است. ... سوم این که پیچیدگی و ابهام قابل ملاحظه‌ای پیرامون اندیشه دولت و به ویژه در ارتباط آن با مفاهیم دیگر مانند جامعه، جماعت، ملت، حکومت، سلطنت، حاکمیت و جز آن وجود دارد. اغلب این مفاهیم با مفهوم دولت خلط می‌شود. ... {سرانجام آن که} تأمل درباره مفاهیمی چون قانون، حقوق و تعهدات متضمن فرض وجود نوعی دولت است؛ این مفاهیم بدین سان با مفهوم دولت درآمیخته می‌شوند." (۸)

با وجود تمام نکات و ملاحظات اشاره شده "می‌توان" سخن از چیستی دولت گفت. از نظر چادویک دولت تبلور قدرت است و می‌تواند به گونه‌ای زندگی افراد را شکل داده و کنترل کند که هیچ نهاد دیگری نمی‌تواند. بنابراین تقریباً هر پدیده‌ای در جامعه به وسیله دولت سامان می‌یابد. در واقع نظریه‌پردازی درباره هر پدیده‌ای بدون توجه به دولت به عنوان قدرت سامان یافته شکل‌بندی اجتماعی، تقریباً غیر ممکن است. از نظر این نظریه‌پرداز مفهوم کلی دولت شامل عناصری می‌شود که به جامعه مدنی برمی‌گردند. یعنی می‌توان دولت را حاصل جمع جامعه سیاسی و جامعه مدنی دانست. (۹)



### مقدمه سوم؛ یک شرطی شدگی باطل:

در زنجیره‌ای منطقی که در بستر تاریخی رشد کرده است، خصلت یا ویژگی‌ای خاصی در ایرانیان شکل گرفته که به گونه‌ای شرطی، تمام نگاه‌ها به سوی «دولت» است. جالب آن که مفهومی تا بدین حد ناشناخته باشد اما لایه‌های مختلف جامعه آن را مخاطب قرار داده و هر یک توصیه و خواسته‌ای از آن دارند. این شرطی‌شدگی را قاعده‌ای دیگر تکمیل می‌کند که در تحلیل نهایی هیچ دولتی را نمی‌توان جدا از مردم فهم کرد و از اینجا بحث به حوزه وسیع و دامنه‌داری می‌رسد. (۱۰)

### مقدمه چهارم؛ ارزش‌ها، اهداف و ابزار بد ارزش‌ها، اهداف و ابزار خوب را

از میدان به در می‌کنند. این مطلب قاعده‌ای آشنا و پذیرفته شده است که نیاز به تفسیر آن نیست. گذری کوتاه در ارگان‌های مختلف نشان می‌دهد که کثیری از آنها از پیگیری وظایف اصلی و بلندمدت باز مانده‌اند. چرا که امور جاری مجال و فرصتی برای آنها باقی نمی‌گذارد.

چند سالی است که وظایف دولت به حاکمیتی و اجرایی تفکیک می‌شوند. اما کمتر کارشناسی یافت می‌شود که به دستگاه متبوع خود در پیگیری وظایف حاکمیتی نمره قبولی بدهد. اما چرا مجموعه آنچه به نام دولت در ایران شناخته می‌شود در این زمینه مردود (آن هم در خرداد و نه شهریور) شناخته می‌شود؟ چرا دولت در پیگیری وظایف حاکمیتی خود که ماهیتی بلندمدت داشته و حصول نتیجه از عمر متعارف یک قوه مجریه بیشتر است، ناکام مانده و اساساً در تحلیل نهایی علاقه‌ای به پیگیری آنها نشان نمی‌دهد؟ جدای از تمایل و عزم افراد و مدیران و یا قضاوت درباره این فرد

و ابزارهای اجرائی، نمود و عینیت خاصی نسبت به سایر قوای حاکمیت دارد؛ اما باید توجه داشت که وقتی از دولت به معنای کلان و گسترده آن بحث می‌شود، تمامت و کلیت نظام سیاسی حاکم مدنظر است. این در حالی است که در بسیاری از قوانین و مقررات واژه دولت را می‌توان یافت. اما این واژه تنها یک اشتراک لفظی است. به بیان دیگر در قوانین یا حداقل برداشت جاری از قوانین و مقررات تفکیک لازم فوق، مورد نظر قرار نمی‌گیرد. در حالی که توجهی مختصر نشان می‌دهد که کثیری از قوانین و اغلب قوانین بین‌المللی، حاکمیت سیاسی یک کشور را خطاب قرار داده و وظایفی را از آن طلب کرده است، فارغ از این که قوه اجرا در اختیار چه گروهی باشد.

#### و بالاخره پیش‌نهاد:

اگر مقدمات طولانی اشاره شده را بپذیریم به نظر می‌توان گفت می‌توان از تمثیل شرکت استفاده کرد. در شرکت‌های تجاری عده‌ای سهام دارند که بنا بر سهم خود در انتخابات شرکت می‌کنند و عده‌ای را به عنوان هیات مدیره انتخاب می‌کنند و این عده نیز به نمایندگی از سهام‌داران، مدیر عامل را انتخاب می‌کنند. پرواضح است که برنامه‌ها در هیات مدیره تنظیم می‌شوند و مدیر عامل، مجری مصوبات هیات مدیره است. به بیان دیگر به نمایندگی از سهام‌داران، هیات مدیره برنامه تنظیم می‌کند و مدیر عامل اجرا می‌کند. سهام‌داران ثروت خود و دارایی خود را در ید اختیار هیات مدیره می‌گذارند و بنا بر قاعده، هیات مدیره با نگاهی کلان و بلند مدت از این ثروت و دارایی استفاده می‌کند. اگر مدیر عامل نگاهی کوتاه مدت داشته باشد بنا بر قاعده هیات مدیره می‌تواند و باید آن را تعدیل کند. ضمن آن که حساسی از مدیریت عامل امری جاری و فرایندی است و تخفیف ویژه یا امتیاز تعریف شده و اغماض‌هایی خاص در بین نخواهد بود. هیات مدیره منابعی را از محل دارایی و ثروت سهام‌داران در اختیار مدیر عامل می‌گذارد تا تحت نظارت آن هیات، صرف اجرای برنامه‌های مصوب در همان هیات کند.

اگر فلسفه سیاسی متناسب با این دیدگاه پذیرفته شود، می‌توان گفت که دولت باید تنها و تنها مجری تصمیماتی باشد که نهادهای به عنوان هیات مدیره تدوین کرده است. در این دیدگاه مردم ثروت و دارایی مادی و معنوی خود (مانند نفت، خاک، آب، انواع دیگر انرژی‌هایی تجدیدپذیر و تجدیدنپذیر، ...) را در اختیار هیات مدیره کشور قرار می‌دهند.

توجه شود که این نهاد، دولت به معنای مرسوم در جامعه ما نیست. بدین لحاظ از به کار بردن این کلمه اجتناب می‌شود.

در این دیدگاه ثروت و دارایی‌هایی چون نفت در اختیار هیات مدیره کشور قرار می‌گیرد تا این هیات طبق منویات و خواسته‌ها و ارزش‌های جامعه برای تخصیص آن برنامه‌ریزی کند. نکته مهم آن است که منویات و خواسته‌ها و ارزش‌های جامعه، ابتدا و در مرحله نخست در نتیجه انتخابات این هیات مدیره و نه قوه مجریه، متجلی شده‌اند. به بیان دیگر مردم برای اخذ تصمیم‌هایی که باید هر روزه گرفت و احتیاج به دانش و اطلاعات بیشتر دارند، هیاتی (و نه قوه مجریه) را بر می‌گزینند. این هیات در فرایندی رفت و برگشتی بین ارزش‌ها و خواسته‌های مردم و معیارهای علمی کارشناسان و منابع محدود در اختیار، برنامه‌هایی تدوین می‌کند. بدیهی است برای اجرا باید دستگاهی اجرائی انتخاب شود تا زیر نظر هیات مدیره کشور برنامه‌ها را پیش ببرد.

چنان چه از این زاویه به مسائل نگریسته شود، آنچه به عنوان دولت در کثیری از قوانین آمده همانی است که در اینجا له عنوان هیات مدیره کشور از آن یاد شد. این هیات همان نهادی است که متولی وظایف حاکمیتی است و نه وظایف اجرائی. به بیان دیگر این نهاد از زاویه حاکمیتی با مسائل روبه‌رو می‌شود و چون اساساً برای این امور شکل گرفته است از مسائل روزمره فارغ است و می‌تواند و باید از این زاویه به مسائل بپردازد. در این چارچوب نهادی که تکلیف نوع مواجهه با نفت و سازوکار برخورد با آن و بهره‌برداری از این مزیت بزرگ و افزایش پتانسیل‌های این فرصت را بر عهده دارد، هیات مدیره جامعه است و نه قوه مجریه. بدیهی است که هر آنچه در خصوص تعامل بین نظام کارشناسی و نهادهای تصمیم‌گیری گفته شده، در میان این نهاد و کارشناسان برقرار خواهد بود. ولی آنچه مهم است، آن که هر گونه پاسخی به پرسش‌های مورد

آن برنامه اعتقاد و باور نداشت و ادعا می‌کرد که به عنوان نماینده مردم این برنامه را نمی‌پذیرد.

فارغ از منازعات سیاسی بروز این تناقض یک معضل سیستمی در نظام برنامه‌ریزی ایران است. به عنوان مثال هم خاتمی با این معضل رو به رو شد و هم احمدی نژاد. در حالی که تفاوت دیدگاه این دو دولت و نگاه آنها به اقتصاد فاصله زیادی از یکدیگر دارد. بنابراین به نظر می‌رسد نظام برنامه‌ریزی ایران به طور سیستمی چنین نقیصی دارد. در پی این معضل است که برنامه و برنامه‌ریزی تبدیل به شوخی شده است. چرا که یا مجلس آن را نمی‌پذیرد و یا قوه مجریه.

#### گام بعدی؛ اولویت روندها و فرایندها:

در مقاله تقدم فرایندسازی بر برنامه‌ریزی (۱۲) به خوبی تشریح شده که فرایندها و رویه‌ها حتی بر مفهوم سترگ برنامه‌ریزی اولویت دارند. در چارچوب این اصل این سیاهه عزم داوری دارد که اگر سازمان‌های تصمیم‌سازی و رویه‌های تصمیم‌گیری در ایران را مرور کنیم می‌توان ادعا کرد که این ماشین به شدت معیوب است. رویه‌های متعارف و جاافتاده برای انجام یک کار کارشناسی، تنظیم یک گزارش تحقیق در یک نهاد اجرائی، نحوه پیگیری و انجام کارها به هدف تدوین یک سیاست، فرایند و سازوکار اجرا و نظارت بر آن، مناسبات حاکم بر روابط کارشناسان و مدیران میانی و مدیران ارشد ارگان‌های مختلف، جایگاه و نقش هر یک از عناصر یاد شده، زنجیره‌های درون و برون سازمانی برای شکل‌گیری برنامه یا سیاستی مدون و منسجم، ... چنان ناقص، جزیره‌ای، ناتوان، عقب‌مانده، پرهزینه و فارغ از اسلوب اولیه (همان بدیهیات ابتدای بحث) هستند که اگر حتی و اگر حتی دولت اهروائی مفروض پژوهشگران نیز بر سر کار باشد، این ماشین توان تولید ندارد. به بیان دیگر نه تنها با دولتی که دارای حداقل‌ها باشد مواجه نیستیم بلکه بدنه و سازمان کارشناسی نیز در مفهوم کلان آن، از بایسته‌های خود دور است.

#### گام سوم؛ مرور قوانین:

مطالعات تاریخی به روشنی نشان می‌دهند که بین فلسفه حق، عرف و قانون ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. به بیان دیگر پس از صورتبندی فلسفه حق و رواج تلقی خاصی از حق، عرف جامعه پیرامون آن تلقی از حق سامان یافته و منجر به یک نظم اجتماعی می‌شود. در ادامه این مسیر پس از آن که قاعده یا رویه‌ای در جامعه به عنوان عرف رایج مطرح شد، در زمان تهیه و تدوین قوانین رسمی، آن فلسفه حق و نظم حاصل شده از آن و در نهایت عرف، یکی از مبانی اصلی و تأثیرگذار بر قوانین خواهد بود. به عبارت دیگر مطالعه تاریخ جوامع، حکایت از آن دارد که قانون مکتوب و رسمی، از عرف جامعه چند گام یا مرحله عقب بوده و یکی از بهترین اقدامات، تدوین قوانین بر اساس عرف جاری جامعه است که در واقع صورت قانونی دادن و به رسمیت شناختن عرف موجود، مشروع و مقبول می‌باشد. بر این اساس مبنای قوانین رسمی و مکتوب، حق یا حقوق است. به عبارت دیگر آنچه در جامعه به عنوان حق تلقی می‌شود، اساس و زیربنای قانون قرار گرفته و قوانین، صورت رسمی و مدون شده آن حقوق هستند. لذا شفافیت، صراحت و اجماع درباره حقوق جهت تدوین قوانین، اهمیتی تام و تمام داشته و بدون توجه به حق نمی‌توان قانونی تدوین کرد. شایان ذکر است در صورتی که روابط و هماهنگی‌های مذکور وجود نداشته باشد، نمی‌توان انتظار داشتن قوانینی کارآ، کارآمد و راهگشا داشته و حتی قوانین، به ضد هدف خود تبدیل شده و به عاملی عقب‌برنده و مخل تبدیل خواهند شد. در این صورت است که قانون بر روی کاغذ باقی مانده و در صحنه واقعی و عملی یا اجرا نمی‌شوند و یا به سختی اجرا خواهند شد. در هر صورت عدم هماهنگی بین حقوق و قانون منجر می‌شود که فرار از ضوابط، امری گسترده و فراگیر شود.

در این چارچوب اشاره به تفکیک میان مفاهیم دولت و حاکمیت ضروری است. دولت در معنای خاص و محدود به هیأت اجرائی (کابینه) اطلاق شده که تنها بعد اجرائی مفهوم کلان دولت را در بر می‌گیرد و متولی امور اجرائی است. اما حاکمیت به کلیت و تمامت نظام سیاسی اطلاق شده که متولی سه حوزه اصلی تقنین، اجرا و قضا می‌باشد. در این مفهوم گسترده، دولت همان عقل کلی است که دارای اختیار مشروع برای اعمال قدرتی مشروع می‌باشد. اگر چه قوه مجریه حاکمیت به علت برخورداری از اختیار

برخی از مشکلات، ناکام و عقیم و ناتمام ماند و تمام تجارب به ورطه فراموشی سپرده شدند.

با این همه به نظر می‌رسد با اتکا بر تجارب قابل اتکای به دست آمده، می‌توان مجلس شورای اسلامی را در چارچوب امکانات و تا حد مقدور و نه بیش از آن، از شر مشکلات و مسائل ریز و اجرایی رها کرد و آن را به هیأت مدیره کشور نزدیک کرد. لذا تداوم آنچه که در راستای فرایندهای مورد انتظار از شورای اسلامی استان‌ها و شورای برنامه‌ریزی و توسعه استان‌ها و نظام درآمد و هزینه استان‌ها مدنظر بود نقطه عزیمت پاسخ چه باید کرد است. چرا که منطق تمام فرایندهای مذکور آن بود که استان‌ها با اتکا بر درآمدهای خود اداره شوند. یعنی در ابتدا هزینه‌های جاری استان‌ها (اعتبارات هزینه‌ای) از محل درآمدهای استانی تأمین شوند و امور سرمایه‌ای (اعتبارات تملک دارایی‌های سرمایه‌ای) یا از درآمدهای استانی و یا از محل درآمدهای ملی تأمین شوند. اما تأملی اندک در این گزاره‌ها لزوم تعریف حدود اختیارات و وظایف این دو شورا و در مرحله بعد تفکیک درآمدها و هزینه‌های استانی از ملی را به میان می‌آورد. فرایندی که حداقل می‌توان تجربه ارزنده سازمان منحل شده مدیریت و برنامه‌ریزی را متکای سیاست‌های آتی قرار داد. بنابر آنچه آمد به نظر می‌رسد که می‌توان موضوع را فراتر از نفت دید و نگاه‌ها را به مجموعه درآمدها و هزینه‌های ملی جلب کرد. به عبارت دیگر چنانچه درآمد و هزینه به دو سطح استانی و ملی تفکیک شود می‌توان نهادهای نظارتی و اجرایی را در دو سطح مذکور و متناسب با حجم فعالیت‌ها طراحی کرد. به زبان ساده هیأت مدیره (مجلس) استانی و دولت استانی اختیار کار با درآمدهای استانی را داشته تا هزینه‌های استانی را تأمین اعتبار کنند و هیأت مدیره (مجلس) ملی با درآمدهای ملی هزینه‌های ملی را تأمین اعتبار خواهند کرد. بدیهی است تجارب کشورهایی چون هند و امریکا و سایر کشورهای فدرالی در این زمینه بسیار مفید و آموزنده خواهند بود.

به هر حال چنانچه نفت در زمره دارایی‌های ملی شمرده شود، تکلیف آن باید در سطحی ملی و با نگاهی بلندمدت و حاکمیتی روشن شود و نه در بستر سازمان‌های اجرایی. به طور مشخص‌تر تداوم مسیر پیشنهاد شده منجر به خروج درآمدهای نفت از بودجه جاری قوه مجریه (و نه دولت به مفهوم کلان آن) خواهد شد. (۱۳) درآمدهای نفتی در زمره درآمد (یا به تعبیر برخی ثروت) ملی خواهند بود که با نظارت مجلس (هیأت مدیره) و به میزان مصوب در مجلس، تنها و تنها برای اجرای برنامه‌هایی خاص و مشخص اختصاص خواهند یافت.

#### الزامات و بایسته‌های اجرا و پیگیری پیشنهاد:

اگر زنجیره بحث قصد کامل شدن داشته باشد باید حداقل به الزامات و بایسته‌های پیاده‌سازی پیشنهاد نیز توجه داشته باشد. این بایسته‌ها در نگاهی اجمالی و کلی به شرح زیر خواهند بود:

#### ۱- حوزه نظری:

- تمرکز در حوزه فلسفه دولت و افزایش تولیدات نظری به منظور بسترسازی نظری در این حوزه
- بسط مفاهیم و چارچوب‌های مفهومی مرتبط با دولت و حاکمیت
- شناسایی ساختار دولت (به هر دو مفهوم قوه مجریه و حاکمیت) در ایران
- بررسی و شناسایی ضوابط قانونی مرتبط با قوه مجریه و حاکمیت سیاسی در ایران کنونی با نگاهی به پیشینه آنها

#### ۲- در حوزه عملیاتی‌تر:

- تشکیل شورای عالی استان‌ها به عنوان مجلس استانی
- بازتعریف مجدد شورای برنامه‌ریزی و توسعه استان‌ها به عنوان قوه مجریه استان‌ها
- احیای نظام درآمد - هزینه استان‌ها و تداوم برنامه‌های مدنظر حداقل در چارچوب برنامه چهارم توسعه
- اجرای تمرکززدایی و تراکم‌زدایی واقعی به سمت هویت بخشی غیرنمایشی به شورای عالی استان‌ها و شورای برنامه‌ریزی و توسعه استان‌ها
- بازتعریف رابطه کمیسیون‌ها، صحن علنی و هیأت رئیسه مجلس با مرکز پژوهش‌ها
- تجهیز مرحله به مرحله (تدریجی) مرکز پژوهش‌های مجلس به عنوان بازوی کارشناسی مجلس

بحث باید از این نهاد پرورده و ساخته و متولد شود و برای اجرای تحت نظارت، به قوه مجریه ابلاغ شود. نفت و استفاده از فرصت‌های برآمده از این بخش یا زیر بخش، نگاهی بلندمدت و حاکمیتی می‌طلبد. نمی‌توان تعیین تکلیف آن را به دستگاهی سپرد که ماهیتش کوتاه مدت است و اجرایی.

#### پاسخی محتمل؛ هیأت مدیره داریم:

احتمالا گفته شود که آنچه در ایران با عنوان مجلس شورای اسلامی بنا شده است را می‌توان هیأت مدیره جامعه دانست. اما و هزار اما که چنین نیست. تلاش می‌شود تا به اختصار بر این ادعا چند گواه به شرح زیر ارائه شود:

- در کتاب به تحقیق منحصر به فرد "جامعه شناسی جمهوری اسلامی" نوشته استاد بزرگوار و دانشمند اخراج شده در سیستم اسلامی!! دانشگاه‌ها، دکتر بشیریه، به نیکی و البته در چارچوب مقدرات زمانه، اشاره شده که کانون و نهاد مرکزی نظام جمهوری اسلامی شورای نگهبان است و مجلس نهادی حاشیه بر آن است. در نمودار ترسیم شده در آن کتاب به خوبی مشاهده می‌شود که مجلس در واقعیت امر و دنیای واقع، در کجای سیستم سیاسی نظام جمهوری اسلامی قرار دارد.

- علاوه بر این، سازوکار و دوباره همانی که پیش از این به کار رفته شده، فرایندهای حاکم در فعالیت مجلس از همان نقص کلان در سیستم‌های کارشناسی و تصمیم‌گیری کشور رنج می‌برد. نکته محوری در این امر آنجاست که مجلسی که به دولت رأی اعتماد می‌دهد و دولت بدون رأی آن امکان بروز و ظهور ندارد، در عمل هیچ نهاد اطلاعاتی (به مفهوم آمار و اطلاعات، کمی و کیفی) مستقل از دولت ندارد و اساسا سازمان و توان کارشناسی اعمال نظارت بر دولت را نیز ندارد. این همه در حالی است که علاوه بر اینها، مجلس فعلی ایران اسیر تناقضی سیستمی و ماهوی نیز شده است. بسیار نوشته و گفته شده که نمایندگان باید به مسائل کلان بپردازند و مباحث را با نگاهی ملی و نه محلی بررسی کنند. اما چرا نماینده مجلس باید مشکلات حوزه انتخابیه خود را فراموش کند و برعکس چه تضمین سیستمی وجود دارد که در بزنگاه‌های تعیین‌کننده نماینده، منافع ملی را بر منافع حوزه انتخابیه خود ترجیح دهد؟ وکیل مجلس ابتدا و پیش از هر چیز نماینده مردمی با مشکلات خاص است و موظف به پیگیری آنها. در این چارچوب نهادی، تناقضی میان دید ملی و حاکمیتی و نگاه محلی وجود خواهد داشت که در نهایت تعریف نماینده موفق و مؤثر را دچار مشکل می‌کند.

- و باز علاوه بر اینها، مجلس فعلی با تمام نواقص سیستمی و فرایندی، از معضل دیگری نیز رنج می‌برد. راقم این سیاهه به خوبی گلابه یکی از نمایندگان دوره ششم را به یاد دارد که از انبوه طرح‌ها و لوایح در کارتایل روزانه شکایت می‌کرد. لوایح بی‌شماری که با عباراتی مشابه زیر شروع می‌شدند که: به استناد بند ... تبصره ... ذیل ماده ... آئین نامه ... و در اصلاح مصوبه مورخ ... مبنی بر کسر/ افزایش صدی دو از ۱۰ درصد از نیم عشر بند ... از فصل ...، کاهش رقم فوق و افزایش ۴۶ درصد آن به ... حکایت زمانی جالب می‌شود که وقتی بار مالی این لایحه پرسیده می‌شود، شاید یک دهم هزینه فرصت بررسی آن در مجلس بوده است. اما مشخص نبود که در کجای قانون جابجایی‌هایی از این قبیل باید در مجلس مصوب می‌شد. مجلسی که با انبوهی از این مسائل مواجه است فرصت تأمل و تفکر درباره مسائل حاکمیتی را دارد؟

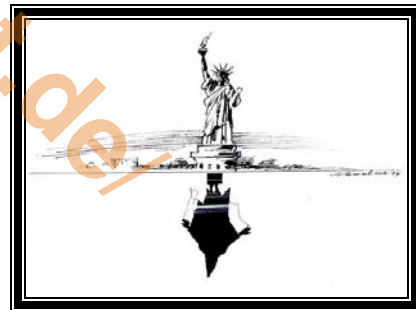
#### چاره کار و پرسش چه باید کرد با نفت:

در چارچوب نهادی و فرایندی فوق به نظر می‌رسد که چاره‌ای جز تفویض اختیار وجود ندارد. چرا که به استناد قانون اساسی امکان برنامه‌ریزی منطقه‌ای به معنای واقعی وجود ندارد. ولی می‌توان از زاویه تراکم‌زدایی و سیاست گذاری منطقه ای گام‌های بسیار معناداری در مسیر اصلاح فرایندها برداشت. گام‌هایی چون تلاش برای تشکیل شورای اسلامی استان‌ها، خزانه معین استان‌ها، شورای برنامه‌ریزی و توسعه استان‌ها، نظام درآمد - هزینه استان‌ها، ... که در برنامه سوم تجارب چشمگیری از آنها به دست آمده بود که با دولت نهم و مجموعه عملکرد آن، مسیر رفته به عقب و بل عقب‌تر برگشت و دستاوردهای امیدوارکننده جای خود را به آه و افسوس دادند. چرا که مسیری که می‌توانست از فرصت‌ها باشد و گره‌گشای

طراحی نظام گردآوری اطلاعات مستقل از دولت

**پانوشته‌ها:**

- ۱- به اینجا که رسیدم گفتاری از آقای دکتر میدری را به خاطر آوردم که به نقل از مرحوم دکتر جهانگلو می‌گفتند. به قول ایشان اگر شخصی چون دکتر جهانگلو در محیطی چون دانشگاه این سخن را نگفته بود، حداقل در مجالی از این دست کسی جسارت به زبان آوردن آن را نداشت. مرحوم دکتر جهانگلو گفته‌اند: "ما درست در مقعد جهان به دنیا آمده‌ایم. آن هم درست زمانی که دنیا اسهال خونی گرفته است."
- ۲- برای اطلاع بیشتر می‌توان به مقاله آقای سعید غلامی نتاج در دومین همایش "دستاورد های علمی و پژوهشی علم اقتصاد در ایران" مراجعه کرد که در سال ۱۳۸۳ (۹۹) در دانشگاه تهران برگزار شد.
- ۳- وبر، ماکس - مفاهیم اساسی جامعه شناسی - ۱۳۶۸ - صدارتی، احمد - نشر مرکز - ص ۱۴۴
- ۴- نورث، داگلاس - ساختار و دگرگونی در تاریخ - ۱۳۷۹ آزاد ارمکی، غلامرضا - نشر نی - ص ۱
- ۵- وینسنت، اندرو - ۱۳۷۶ - نظریه های دولت - حسین بشیریه - نشر نی - ص ۳۱۳
- ۶- چادویک، نیرا - ۱۳۷۷ - جامعه مدنی و دولت - فاطمی و بزرگی - ص ۴۲
- ۷- همان منبع
- ۸- وینسنت، اندرو - ۱۳۷۶ - نظریه های دولت - حسین بشیریه - ص ۱۷
- ۹- چادویک، نیرا - همان منبع
- ۱۰- مباحثی مشابه آنچه آقای رضا قلی پیگیری و ارائه می‌کنند در این جا راهگشا خواهد بود.
- ۱۱ - اقتداری، علی محمد - توسعه اقتصادی کشورهای درحال توسعه - دانشگاه تهران
- ۱۲- نوشته دکتر محسن زنائی - منتشر شده توسط موسسه عالی آموزش مدیریت و برنامه ریزی
- ۱۳- آنچه که درباره فساد دولتی ناشی از درآمدهای نفتی گفته شده بیشتر (و نه همه) ناظر بر فساد قوه مجریه است. لذا با انتقال درآمدهای نفتی به هیأت مدیره می‌توان تا حدودی، از فسادهای مذکور و آسیب‌های محتمل آسوده شد.



## "جنگ صد ساله نفت" در خاورمیانه!

رد پای نفت و دلار در کشمکش میان ایران و ایالات متحده!

تهمورث کیانی



**فرید ذکریا**، نویسنده و روزنامه نگار آمریکایی و سردبیر نیوزویک بین المللی، در تازه ترین کتاب خود بنام "جهان پس از آمریکا" می گوید ایالات متحده در حال از دست دادن نقش پیشین خود در اقتصاد و سیاست جهان است. او می گوید ایالات متحده برای دوران طولانی با بهره وری از امتیازات فراوان توانست که قدرتمند ترین اقتصاد جهان را ایجاد کرده و نقش مسلط خود را حفظ کند، اما این وضعیت در حال دگرگونی است. نمیتوان همچنان بزرگترین ماند، اما حتی از ارائه یک نظام واحد بیمه بهداشتی همگانی برای مردم خود پرهیز کرد. همچنین، آقای دیوید راتکوف، یکی دیگر از نویسندگان و نظریه پردازان مطرح جامعه آمریکا، در کتاب تازه ای بنام "سوپر طبقه"، با طرح نظری مشابه با نظر آقای ذکریا، می گوید ایالات متحده در حال از دست دادن جایگاه پیشین خود در جهان در رابطه با برخی از مهمترین موضوعات از جمله اقتصاد است. از دیگر سو، بسیاری از نظریه پردازان حوادث سالهای اخیر و جنگ کنونی عراق را نیز مرتبط با همین تحول در نقش و جایگاه ایالات متحده و چالشی که در برابر آن قرار گرفته است ارزیابی می کنند. از نظر این گروه، تلاش های اخیر دولت بوش با راهبری و نظریه پردازی نو کان و طراحان "پروژه قرن آمریکایی"، نیز، در راستای پیشگیری از تنزل جایگاه درجه اولی و بی رقیبی ایالات متحده بوده است.

چند سالی پیش از طرح نظریه "پایان تاریخ" فوکویاما، که در آن مدعی شده بود که با پایان گرفتن خطر کمونیسم، دموکراسی لیبرال دیگر چالشی در پیش رو ندارد، نگذشته بود که حادثه مرگبار و جنایتکارانه یازدم سپتامبر فصل جدیدی را در روابط بین المللی گشود. دیری نپایید که برخی از سیاستمداران دست راستی در واشنگتن و برخی رسانه ها از آغاز "جنگ خوب" دیگری پس از چنگ سرد سخن راندند. جرج بوش رئیس جمهور ایالات متحده "محور شرارت" را مطرح کرد و فیلمسازان هالیوود این بار بجای تصویر "خطر سرخ" موضوع فیلمهای خود را به "افراطیون اسلامی و جهادگران" اختصاص دادند. همان مردمی که تا چندی پیش از "پایان تاریخ" سخن می راندند ناگهان بانگ برداشتند که تاریخ تازه آغاز شده است؛ یازدهم سپتامبر تاریخ آغاز دوره جدید است. در رسانه ها و سخنان اینگونه سیاستمداران سخنی از نقش محتمل ایالات متحده در حوادثی که به فاجعه یازدهم سپتامبر انجامید نبود. هر کس تلاش کرد تا سخنی یا توضیحی درباره این حوادث با کمک گرفتن از پس زمینه های تاریخی بدهد با خشم خفه شد. نظامی گری که پس از پایان جنگ سرد در موضع ضعف قرار گرفته بود دوباره جان گرفت و همانطور که سی رایت میلز (۱۹۵۶:۱۹۱) زمانی نوشت "واقعیت آنطوری که ارتش و نظامیگران آن را تعریف می کنند به تعریف مورد قبول همه تبدیل گشت". بر اساس این تعریف انسان طبیعتاً خوی تجاوزگری دارد. خاصه هنگامیکه در خارج از تمدن غربی زندگی میکند و تنها کاربرد زور است که می تواند امنیت ایجاد کرده و مشکلات را حل و فصل کند. در پس اینهمه جنگ رسانه ای برای تحمیل خطر جدید و بسیار بزرگ کردن آن، اما، تلاش یک مجموعه عظیم صنعتی-نظامی نهفته بود که پس از پایان جنگ سرد و کاهش چشمگیر بودجه نظامی در تقلا بود تا دوباره بتواند شرایطی را ایجاد کند که در آن بخش عظیمی از مالیات شهروندان به مصرف افزایش بودجه نظامی برسد. به علاوه، این بار اقتصاد بزرگترین و قدرتمند ترین کشور دنیا نیز با چالش های نوینی روبرو بود که تسلط و برتری بی چون و چرای آن را با خطر مواجه کرده بود در میان همه این موضوعات، ارتباط نفت و دلار و نقش حیاتی این ارتباط در تسلط اقتصاد ایالات متحده بر جهان، اما، نقشی ویژه و بسیار مهم داشت. با بررسی دقیق این ارتباط به خوبی در می یابیم که در پس جنگ جاری در خلیج فارس و کشمکش بین جمهوری اسلامی ایران و دولت ایالات متحده نیز همین ارتباط پنهان است. بنابراین، شگفت نیست که بسیاری از مورخین اخیر بجای کاربرد "صد سالگی نفت در ایران و خاورمیانه" اصطلاح "جنگ صد ساله نفت" را به کار می برند. مقاله پیش رو نیز به بررسی همین موضوع پرداخته است. نگاهی دقیق به کشمکش و بحران دراز دامن و کهنه میان جمهوری اسلامی ایران و ایالات متحده نشان می دهد که در پس بحران هایی نظیر برنامه اتمی، کارشکنی در فرایند صلح خاورمیانه، پشتیبانی از گروههای تروریستی، و دخالت جمهوری اسلامی در عراق، مسئله استراتژیک و بسی



## تاریخچه نفت در خاورمیانه و جنگ صد ساله آن

از زمان های باستان نفت در خاورمیانه پدیده ای آشنا بوده است. در ایران، آذربایجان، و عراق حکومت ها از سده هشتم میلادی دارای والی یا وزیر نفت بوده اند تا بر کار تولید و مالیات نفت نظارت کنند. بر طبق آثار بدست آمده از قرن دهم میلادی حکومت فارس سالانه نود متریک تن نفت برای روشنایی کاخ خلیفه در بغداد خراج می داده است. با این همه، اما، قدیمی ترین نقشه موجود از منابع نفتی عراق همان است که نخستین بار در هفته نامه "پترولیوم ریویو" منتشره در لندن به تاریخ ۲۳ ماه می ۱۹۱۴ با عنوان "ذخیره های نفتی بین النهرین: باکوی دوم در حال شکل گیری است" منتشر شد. از آن تاریخ به بعد به گفته آنتونی سامسون، مورخ نفتی "دو نوع نقشه همواره درباره خاورمیانه منتشر میشده است. یک نقشه به سان همه نقشه ها نام کشورها و مکان ها را نشان می دهد و دیگری با نشان دادن کل منطقه در حالیکه به تکه های مربع شکل تقسیم شده است به نمایش نماد های کمپانی های نفتی خارجی می پردازد" (۴).

ایده "جنگ صد ساله نفت" نخست کمی به نظر غریب می آید و گفتمان رایج در میان پژوهشگران غربی تنها جنگ ضد ساله را جنگ های غرب فرانسه می دانند که از سال ۱۳۳۷ تا ۱۴۵۳ میان فرانسه و انگلیس در گرفت. جنگ صد ساله نفت، اما، با گذری بر حاشیه های دجله و فرات و خلیج فارس و بررسی تاریخ آن در صد سال اخیر و ویرانی هایی که در دو کشور ایران و عراق بر جای نهاده است، بدست می آید. این عنوان را بیش از همه آقای جیمز پاول، تحلیلگر فوروم سیاست جهانی سازمان ملل، روزنامه نگار سویسی ویلیام انگدال، و اخیراً آقای کوین قیلیس، از نویسندگان آمریکایی و از فعالان پیشین حزب جمهور یخواه این کشور و منتقد سرسخت سیاست های کنونی ایالات متحده و دولت جرج بوش، در کتاب خود به نام "تئوکراسی آمریکایی" به کار برده اند. اگر چه آمریکاییان سرانجام در جایگاه رهبری این جنگ ها قرار گرفتند، جنگ، اما، زمانی آغاز شد که در سال ۱۸۹۷ یک شیخ محلی مرعوب در جایی به نام کویت از دولت بریتانیا درخواست کرد تا منطقه اش را، که در آن زمان محل یک پست نظامی و قرارگاه کوچکی متعلق به دولت عثمانی بود، تحت قیمومیت و حفاظت قرار دهد. در همان زمان آلمان کار تاسیس خط آهنی را برای متصل کردن برلین به بغداد آغاز کرده بود و در صدد بود تا با مذاکره با عثمانی ها از کویت برای ترمینال خود به خلیج فارس استفاده کند. انگلیسی ها زودتر دست به کار شدند و پس از آنکه جنگ جهانی در گرفت عراق عثمانی به سرعت به صحنه نبرد طرفین تبدیل شده بود. چون آلمانی ها پیش از آن فرادادهایی برای استخراج نفت در موصل - که در آن زمان به نظر می رسید بیشتر از جنوب نفت دارد - بدست آورده بودند، بنابراین بریتانیا کوشید تا هر چه زودتر موصل را از چنگ آنها برآید. پیش از پایان جنگ جهانی نخست، بریتانیا و فرانسه بر اساس قرار داد ساکس-پیکو مناطق نفتی بین النهرین را بین خود تقسیم کردند. بعداً در حالیکه جنگ جهانی تمام شده بود بریتانیا با ادامه جنگ تا پس از نوامبر ۱۹۱۸ موصل را تصرف کرد و از دادن آن به فرانسه بر طبق قرارداد مخالفت کرد. تلاش های بعدی ترکیه برای بازپس گیری موصل در سال ۱۹۲۲ از طریق جنگ ناکام ماند. پس از آن دولت بریتانیا با وجودی که چندین بار به اعراب قول استقلال و خود مختاری داده بود با تلاش های آنان برای خود مختاری به شدت برخورد کرد. شورش ها و تلاش اعراب برای خود مختاری از سالهای بعد از دهه بیست میلادی تنها منجر به استقرار نیروی هوایی سلطنتی در منطقه برای نخستین بار در تاریخ شد. به گفته استفان پلیتری، استاد کالج جنگ ارتش ایالات متحده، "این نخستین بار بود که کشوری از نیروی هوایی برای مقاصد ضد شورش استفاده می کرد. پس از آن انگلیسی ها برای همه نوع مأموریت از آن استفاده می کردند، مثلاً آنها به بمباران قبیله ها و روستاها می پرداختند تا آن را برای بازدید مأمور مالیات آماده و آسان سازند" (۵). یکی از مورخین عراق ۳۰ مورد را از درگیری های خشونت بار عمده از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۵۸، که بریتانیا سرانجام عراق را ترک کرد، ثبت کرده است (۶). تاریخ عراق در دو جنگ جهانی، و نقش نفت در سیاست های بریتانیا و آلمان به خوبی و به طور مستند تهیه و تدوین شده است. برای همین بود

مهمتری نهفته است که موجب شده است تا زمانیکه جمهوری اسلامی در برخی از مهمترین اصول تا کنونی سیاست خارجی خود دگرگونی ایجاد نکند، کشمکش کنونی نیز پایدار باقی خواهد ماند. بنابراین، پیش از بررسی فراز و نشیب اخیر در روابط میان جمهوری اسلامی ایران و ایالات متحده و اختلاف آنها درباره عراق و برنامه اتمی ایران، ضروری است تا به بررسی تاریخ در نفت خاورمیانه و تبدیل شدن نفت به مهمترین عامل در سیاست خارجی قدرت های غربی، از جمله ایالات متحده، پرداخت.

زمستان سال ۲۰۰۱ بود و آقای دیک چنی، معاون رئیس جمهور ایالات متحده، در دفتر کارش به همراه تیم "گروه توسعه و تهیه سیاست و برنامه ملی انرژی کشور" به بررسی نقشه های تهیه شده از برخی مناطق خاورمیانه، خاصه عراق، مشغول بود. وظیفه این تیم بررسی و هماهنگ کردن نیازهای ایالات متحده به انرژی در قرن بیست و یکم با مسائل امنیت ملی بود. گروه مزبور دستور کاری داشت تا با هماهنگی با شورای امنیت ملی به بررسی چگونگی برخورد با "رژیم های متمدن" پرداخته و به طراحی برنامه ای برای "تصرف و تسخیر منابع و چاههای نفتی و گازی جدید و موجود بیابند" این نقشه ها هیچگاه برای انتشار عمومی تهیه نشده بودند، اما در تابستان ۲۰۰۳، سپس از حمله به عراق، در پی شکایت برخی از گروههای مدنی به دستور دادگاه فدرال علنی شدند. نقشه ها در جزئی ترین نماد ممکن مناطق نفتی، شبکه لوله های نفتی، و پالایشگاههای عراق را ترسیم کرده بودند. آنچه، اما، برجسته تر از هر چیز در این نقشه ها بود فهرستی پیشنهادی از "شرکت ها و مقاطع کاران مورد نظر برای قراردادهای نفتی مربوط به عراق" در پایان تحریم های سازمان ملل به جای شرکت های کنونی طرف قرارداد بود. لیندا مک کوپک، روزنامه نگار کاندیدی در روزنامه تورنتو استار، نقشه تیم دیک چنی را این چنین تشریح می کند: "جنوب غربی عراق به نه بلوک مجزا تقسیم شده است. این نقشه عراق لخت و برهنه را نشان می دهد که تنها دارایی اصلی آن یعنی منابع نفتی در آن نمایانده شده اند. شبیه بخش گوشت در یک سوپر مارکت است که در آن گوشت ها به ترتیب چیده شده اند؛ راسته، فیله، ران، و غیره. در این نقشه مشخص شده است که مثلاً چه شرکتی باید قسمت فیله یا راسته را ببرد. تا پیش از این مثلاً شرکت فرانسوی توتال قرار بود منابع نفتی مجنون را که دارای ۲۵ میلیارد بشکه نفت است به عنوان بهترین تکه ببرد" (۱). تا سال ۲۰۰۱، بیش از شصت شرکت خارجی از سی کشور اغلب از کشورهای فرانسه، روسیه، و چین و برخی نیز از کشورهای هند، ژاپن، اندونزی، کانادا، و آلمان دارای قراردادهایی با بغداد بودند که یا تصویب و منعقد شده بودند یا در مرحله تصویب و انعقاد بودند. هیچ چیز ناخوشایند تر و ناگوار تر از این موضوع برای لندن و واشنگتن نبود. قرار بر این بود تا نقشه قبلی را که دولت صدام حسین تهیه کرده بود از میان برداشته و نقشه ی جدیدی جایگزین آن شود. آنچه، البته، گروه دیک چنی در نقشه های خود، که به دستور دادگاه منتشر گشت، بیان نکرده بود واقعیتی مهمتر بود که آنها از آن به خوبی آگاهی داشتند؛ واقعیت این بود که در میان همه کشورهای نفتی خاورمیانه عراق بیش از همه دارای منابع دست نخورده نفتی می باشد. همانطور که لئوناردو ماگوری، نایب رئیس شرکت نفتی ایتالیایی انی، بعداً بیان کرد، "تنها ۲۳۰۰ چاه نفت در عراق [تا آن زمان] حفر شده است در مقایسه با یک میلیون چاه در تکزاس. بخش بزرگ کشور هنوز دست نخورده باقی مانده است. عراق هیچگاه تکنولوژی جدید برای استخراج نفت به کار نبرده است. از هشتاد منطقه نفتی در عراق تنها ۲۱ منطقه آنها به طور نسبی توسعه یافته است. بسیاری از زمین شناسان بر این باور هستند که عراق بیش از عربستان سعودی نفت دارد" (۲) به همین سبب است که فادل گیت یکی از تحلیلگران ممتاز نفتی در نیویورک با زبان صریح تر و بهتری وضعیت عراق پیش از جنگ را شرح می دهد و می گوید: "عراق مثل باکره است. بسیار بیشتر از آنچه شرکت اکسان موبایل دارد، دارای نفت است. فوق ستاره آینده است. به همین سبب است که عراق به بهترین و قیمتی ترین تکه زمین روی کره خاکی تبدیل شده است. به یک پایگاه بزرگ نظامی فکر کن که سطح زیرین آن همه نفت است. چیزی بهتر از این نمیتوانی بخواهی" (۳)

که در هنگام جنگ اخیر عراق، تونی بلر، نخست وزیر پیشین بریتانیا، همواره بر آن بود تا به افکار عمومی بقبولاند که این بار نفت در سیاست دولت و در جنگ تأثیری نداشته است. کاری که هیچگاه مورد پذیرش افکار عمومی قرار نگرفت و رسانه های بریتانیا نیز، برخلاف رسانه های ایالات متحده که به نجات جرج بوش شتافتند، تلاش او را ناکام گذاردند.

بنابراین، نیمه نخست قرن گذشته چند مورد را به مثابه نماد های برجسته معرفی کرده است؛ نخست آنکه نفت همواره انگیزه مرکزی تلاش کشورهای غربی اعم از روسیه، بریتانیا، آلمان، فرانسه و ایالات متحده برای دخالت نظامی در منطقه و یا سرنگونی دولت ها در ایران و عراق و مداخله در خاورمیانه بوده است. دوم، نفت سبب شده است که خلیج فارس و بین النهرین به یکی از شلوغ ترین گذرگاه های سلاح و رفت و آمد ارتش ها تبدیل شود. سوم، با سقوط بریتانیا به مثابه قدرت برتر جهان، ایالات متحده به تدریج، و از اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد میلادی، رهبری مداخلات در منطقه را بر عهده گرفت. بنابراین، سی سال آخر جنگ صد ساله با مرکزیت و رهبری ایالات متحده ادامه یافت. اگر چه پیش از آن، در دوران دولت ملی دکتر محمد مصدق در ایران ایالات متحده برای نخستین بار رهبری عملیاتی را برای سرنگونی آن دولت به دست گرفت، با این همه، ابتکار نخستین هنوز در دست بریتانیا قرار داشت. آنچه، اما، برای نخستین بار موجب شد تا آمریکایی ها ابتکار جنگ های نفت را به نحو تمام عیار بدست گیرند، تحریم نفتی ۱۹۷۳ کشورهای عربی بر ضد پشتیبانان اسرائیل، از جمله هلند و ایالات متحده، بود. در آن زمان، جیمز شلیزینگر، وزیر دفاع در دولت ریچارد نیکسون، در تماسی با مقامات بریتانیایی پیشنهاد کرد تا دو کشور مشترکاً در عملیاتی هوایی مناطق نفتی عربستان سعودی، کویت، و ابوظبی را اشغال کنند. با وجودیکه بریتانیایی ها بدشان نمی آمد، اما این کار به سبب مخالفت برخی عملی نشد" (۷). کسینجر برای نخستین بار در سال ۱۹۷۵ با انتشار مقاله ای در مجله هارپرو، با نام مستعار از این طرح پرده بر افکند (۸). به همین سبب بود که آقای جیمز آکین، سفیر آن دوران ایالات متحده در عربستان سعودی، هنگامیکه دولت این کشور در سال ۲۰۰۲ برای جنگ اخیر عراق خود را آماده می کرد، با یادآوری مقاله هارپر، که در آن نویسنده برای حل مشکل نفت ایالات متحده از تصرف مناطق نفتی سخن رانده بود، مدعی شد که "این جنگ اخیر همان برنامه کسینجر است. من فکر می کردم این برنامه از بین رفته است. اما دوباره بازگشته است" (۹).

### گره خوردن نفت

#### با امنیت ملی در سیاست ایالات متحده

در کورنو لوژی بریتانیایی ها و آمریکایی ها غیر ممکن است که عراق را از کویت و ایران جدا کرد. در دهه پنجاه میلادی سازمان سیا کودتایی را با موفقیت در ایران بر ضد دکتر محمد مصدق سازماندهی کرد و دست به کودتایی نافرجام در سال ۱۹۵۹ بر ضد عبدالکریم قاسم در عراق زد. بنابراین از آن زمان اهمیت استراتژیک تمام خلیج فارس در دوران تمام روسای جمهور ایالات متحده از دوران روزولت به بعد جزو ارکان اصلی سیاست خارجی این کشور شد. در تمام این دوران نکته مرکزی نگرانی های کاخ سفید نفت بوده است. ارتباط حوادث پس از سال ۱۹۷۳ با مسئله نفت، اما، بسی بیشتر از حوادث پیشین روشن و برجسته است. در آن سال اعراب به پشتیبانی از جنگ یوم کیپور (رمضان) از سوی مصر، سوریه، و اردن با اسرائیل دست به تحریم نفتی برخی کشورهای غربی از جمله ایالات متحده و هلند زدند. پس از این تحریم بود که ایالات متحده ساختار و نوع روابط خود با کشورهای عربی خلیج فارس را دگرگون کرد و دست به تدابیری زد تا از تکرار چنین تحریم هایی در آینده جلوگیری کند. همانطور که آقای مایکل کلار نظریه پرداز اقتصادی-امیتی در ایالات متحده، در کتاب خود اعلام کرد، تقریباً از اواسط دهه هشتاد میلادی نفت دیگر یک کالای معمولی نبوده است؛ بلکه به موضوعی مربوط به امنیت ملی تبدیل شده و تحت نظر وزارت دفاع ایالات متحده قرار گرفت تا "جریان آن به هروسيله و با هر هزینه ای تضمین گردد" (۱۰). از آن به بعد، فرماندهی "ساوتکام" در ارتش ایالات متحده مأمور شد تا از خط لوله

نفتی و تاسیسات مربوطه متعلق به شرکت نفتی اوکسیدانتال پترلیوم در کلمبیا و برخی کشورهای آمریکای لاتین محافظت کند. فرماندهی "اویوکام" مأمور شد تا سرمایه گذاری های نفتی در قفقاز و خاصه خط لوله نفتی باکو به بندری در ترکیه را محافظت کند، با کشف منابع نفتی در مالی، سنگال، غنا و برخی دیگر از کشورهای غرب آفریقا این فرماندهی حوزه مأموریت خود را به آن مناطق نیز گسترش داد. این کشورها به همراه آنگولا، گینه کوناکری، نیجریه، کنگو، کامرون، و گابن اخیراً، به سبب آنکه ممکن است به سبب دارا بودن منابع نفتی فراوان و نزدیکی کشورهای آن به همدیگر، به رقیبی برای اوپک تبدیل شود، در ملاحظات اخیر استراتژیک ارتش ایالات متحده نقش ویژه ای یافته است. به همین سبب، فرماندهی پاسفیک، که برای تضمین آبراهه های نفتی مهم ایجاد شده است، اخیراً مأموریت خود را به آن مناطق نیز گسترش داده است. سرانجام، فرماندهی سنتکام می باشد که مأمور خاورمیانه و آسیای میانه است. چنین آرایشی از نیروها آقای مایکل کلار را بر آن داشت تا چنین نتیجه گیری کند: "ارتش ایالات متحده بیشتر و بیشتر از پیش برای محافظت از منابع نفتی و شبکه حمل و نقل آن به این کشور مورد استفاده قرار می گیرد. این آرایش که زمانی تنها در خلیج فارس بود، اکنون به همه نقاط دنیا گسترش یافته است. کم کم، اما، به طور پیوسته و قطعی ارتش ایالات متحده به یک سرویس محافظت از نفت در سطح جهانی تقلیل می یابد و بهتر است همه این فرماندهی ها را "اویل کام" (نفتکام) نام بگذاریم" (۱۱). هنگامیکه در سال ۱۹۸۰ دولت صدام حسین با بمباران شهرهای ایران جنگی هشت ساله و خونین را با ایران آغاز کرد، واشنگتن و لندن با فروش وسایل نظامی و همچنین تجهیزات با کارایی دوسویه به عراق زمینه دست یابی عراق را به سلاح های مرگبار شیمیایی، میکربی، و حتی اتمی فراهم کردند. (۱۲) این عملیات چنان رسوا و غیر انسانی بود که موجب خشم برخی از جمهوریخواهان معروف شد. مثلاً آقای ویلیام سفیر ستون نویس مشهور روزنامه نیویورک تایمز در دهه هشتاد و از دستیاران کاخ سفید در دوره رونالد ریگان رفتار دولت های بریتانیا، ایالات متحده، و ایتالیا را "عراق گیت" نام گذارد و حاضر نشد در انتخابات ریاست جمهوری بعدی از نامزد جمهوریخواهان آقای جرج بوش (پدر)، که در چنین عملیاتی نقش فعالی داشت، پشتیبانی کند. پس از آن نیز هر دو جنگ خلیج فارس نه برای کمک به کویتی ها و یا دفع شر صدام از سر مردم آن کشور و از بین بردن سلاح کشتار جمعی، بلکه به سبب کنترل نفت و نقش آن در جایگاه مسلط دلار در اقتصاد جهانی بوده است. چنانکه آقای دیوید فروم، نطق نویس پیشین کاخ سفید در کتاب بیوگرافی سیاسی بوش نوشت: "جنگ با تروریسم طراحی شد تا نظم و ثبات نوینی برای مهمترین و خشن ترین منطقه در روی زمین بیآورد [و] متعاقباً با امن کردن بزرگترین دریای نفتی جهان، شکوه، عظمت، و رفاه برای ما به ارمغان آورد" (۱۳). بنابراین، اگر با دقت به همه تاریخ صد سال گذشته و کشف نفت در منطقه توجه کنیم در خواهیم یافت که نفت یکی از مهمترین عوامل نهفته در پشت همه این اقدامات بوده است. همانطور که روزنامه آسیا تایمز در مقاله ای تحت عنوان "جنگ برای خط لوله نفتستان" نوشت: "تمام کشورهایی که در مسیر خط لوله نفتی از مناطق خلیج فارس و دریای خزر به سوی غرب هستند یا در معرض مداخله نظامی مستقیم بوده اند یا دچار جنگ داخلی هستند" (۱۴). تنها تغییر دگرگونی در تبلیغات و شعار های سیاسی است. در دوره ای بریتانیا با وعده آزاد کردن اعراب از سلطه عثمانی ها و اعطای خود مختاری به آنها، نخستین عملیات خود را برای نفوذ و تسلط بر منابع نفتی سازماندهی کرد. در دوره ای دیگر با شعار پشتیبانی از اعراب و حکومت های عربی در برابر خطر کمونیسم این تسلط ادامه یافت. در دوره اخیر و در جنگ دوم خلیج فارس، دولت جرج بوش با وعده دموکراسی در جستجوی نفت برآمده است. به گفته ادوارد سعید "همه امپراطوری ها در گفتمان و مواضع رسمی و علنی خود مدعی شده اند که آنان به سان امپراطوری قبلی نیستند. که آنها مأموریت ویژه ای دارند. که آنها به قصد آزاد کردن، تمدن سازی، و نظم و دموکراسی آمده اند، و اینکه آنها تنها به مثابه آخرین راه حل مجبور به استفاده از زور شده اند". آنچه، اما، موجب تمایز سیاست توسعه طلبانه نفتی اخیر ایالات متحده از سیاست بریتانیا در نیمه نخست قرن پیش شده است در این است که ایالات متحده به

عنوان برترین قدرت اقتصادی جهان کنونی پس از نیمه دوم قرن گذشته، برخلاف بریتانیا در آن دوران، بسیار بیشتر بر مصرف نفت تکیه دارد و مهمتر از همه منابع نفتی اش در حال تمام شدن است. مثلاً در دوره بین ۱۹۱۹ تا ۱۹۵۳ که بریتانیا بر اغلب منابع نفتی دنیا تسلط داشت و در همه جا در جستجوی نفت بر آمده بود، اقتصاد داخلی آن کشور تا ۹۰٪ بر ذغال سنگ متکی بود. بنابراین، همین مسئله موجب شده است که در سیاست کنونی ایالات متحده نفت بیش از پیش با امنیت ملی گره خورده و به برجسته ترین عامل بدل گردد



## نفت و نقش آن در

### پیچیدگی رابطه جمهوری اسلامی ایران و ایالات متحده

هر گونه بررسی رابطه پر کشمکش و پر فراز و نشیب بین جمهوری اسلامی ایران و ایالات متحده نخست باید به این پرسش پاسخ دهد که چرا این رابطه این همه دارای فراز و نشیب است که گاه این دو کشور را در آستانه جنگ قرار داده و گاه توافق و سازشی قریب الوقوع را نوید داده است. به نظر نگارنده توضیح این فراز و نشیب شدید با تکیه مطلق بر رویکرد برخی جناح های تندرو در درون حکومت جمهوری اسلامی یا با تکیه بر رویکرد نئو کان ها در ایالات متحده و گذاشتن بار همه مسئولیت بر گرده این دو گروه، نمی تواند بیانگر این پیچیدگی و فهم آن باشد. این دو گروه، البته، هر یک در تشدید این مناقشه نقش داشته و دارند، و گاه نقش آنها بسیار برجسته بوده است اما تمام نقاط تاریک این رابطه را روشن نمی کند. مثلاً، در پاییز گذشته در حالیکه گزارشی هایی حکایت از بمباران قریب الوقوع ایران بوسیله ایالات متحده در اغلب رسانه ها وجود داشت، ناگهان در دسامبر همان سال واشنگتن با دادن برخی از امتیازات به تهران از در آشتی درآمد. نخست، انتشار "برآورد اطلاعاتی سازمان اطلاعات ملی" ایالات متحده در اوایل دسامبر بود که اعلام کرد ایران از سال ۲۰۰۳ به دنبال سلاح اتمی نبوده است. دوم، در همان زمان چین قراردادی چندین بلیون دلاری با ایران برای توسعه منابع نفتی و گازی امضاء کرد و در حالیکه برخلاف برخی قرار دادهای سازمان ملل بود و خاصه بر خلاف تحریم های ایالات متحده درباره قرار دادهای نفتی با ایران بود، ایالات متحده هیچ اعتراضی نکرد. در حالیکه ایالات متحده در برابر قراردادی مشابه آن با حجم بسیار کمتری در سال ۲۰۰۴ به شدت اعتراض کرده بود و دست به تهدید اقتصادی چین زده بود. سوم، روسیه در اواسط دسامبر نخستین محموله سوخت اتمی را به ایران فرستاد و برخلاف همه توافقات پیشین روسیه با ایران، این بار ایالات متحده هیچ واکنشی از خود نشان نداد. چهارم، در اواخر دسامبر آقای رایان کراکر و برخی از فرماندهان برجسته نظامی ایالات متحده در عراق برای نخستین بار اعلام کردند که تلاش رهبری حکومت ایران در بالاترین سطوح به کاهش خشونت در عراق و افزایش آرامش در این کشور به طور اساسی مدد رسانده است. سرانجام، در دوم ژانویه همان سال، ایت الله خامنه ای، رهبر جمهوری اسلامی، در سخنانی اعلام کرد که نداشتن رابطه با ایالات متحده اگر چه یک سیاست عمده جمهوری اسلامی بوده است اما به معنای آن نیست که نباید هیچگاه چنین رابطه ای وجود داشته باشد. چه چیزی در پس این چرخش های ناگهانی در رابطه دو کشور در آن زمان و پس از آن بوده است پرسشی است که این بخش از مقاله حاضر در صدد است به آن پاسخ دهد.

پیش از هر چیز باید بر این نکته انگشت گذاشت که عامل اصلی اختلافات دو کشور، برخلاف ظاهر آن، برنامه اتمی ایران نیست، این اختلافات درباره

نفت ایران است. موضوع اساسی این است که ایالات متحده اعتمادی به حکومت جمهوری اسلامی ندارد تا اجازه دهد آنان منابع نفتی و گازی عظیم خود را توسعه دهند. به طور مثال، آنان نمی دانند که حکومت کنونی ایران، در صورتی که تحریم های کنونی بر سرمایه گذاری در منابع نفتی و گازی آن کشور برداشته شود، با افزایش تولید نفت خود و ثروت فراوان حاصل از آن چه خواهد کرد. نگرانی از این است که ایران، از یک سو، نقش بسیار برجسته تری در بازار جهانی نفت به دست خواهد آورد و خواهد توانست از اهرم نفت به طور موثری استفاده برد. از سوی دیگر، ایران با ثروت هنگفت ناشی از افزایش صادرات نفتی، خواهد توانست به توسعه، تجهیز، و نوآوری در ارتش خود (چه اتمی و چه غیر اتمی) دست زند. با توجه به وضعیت ژئوپلیتیک و جمعیت ایران، ترکیب قدرت برتر نفتی-گازی و ارتش مجهز و نوین، ایران را در چنان وضعیتی قرار خواهد داد تا برتری مطلق ایالات متحده در خلیج فارس را به چالش بگیرد. خلیج فارس جایی است که بیش از شصت درصد نفت جهان از آن جا می گذرد و در همه سالهای گذشته ایالات متحده نسبت به هر خطر که تسلط بی چون و چرای آن کشور را بر این منطقه تهدید کرده است به شدت حساس بوده است. ایالات متحده هژمونی خود در این منطقه را چنان حیاتی می داند که به هیچکس دیگر، حتی اروپایی ها، اجازه نخواهد داد تا این هژمونی را به چالش بگیرند. همانگونه که تام او دائل، روزنامه نگار آمریکایی نوشت: "نکته اصلی این است؛ همه دولت های ایالات متحده، نه تنها دولت کنونی با نئو کان های خود، هنوز به این باور نرسیده است که رهبری روحانیت در حکومت ایران ادر صورت برداشته شدن تحریم ها و تبدیل شدن به قدرت نفتی [آنطور که ایالات متحده می خواهد به بازیگرانی "عاقل و سنجشگر" و "دوستدار تجارت آزاد" در بازار جهانی نفت تبدیل خواهند شد؛ یعنی، بازیگرانی نظیر کویت، امارات عربی متحده، و عربستان سعودی" (۱۵). بنابراین، ایالات متحده بخش نفت و گاز ایران را در دو دهه گذشته هدف تحریم خود قرار داده است تا از تبدیل شدن آن کشور به قدرتی درجه اول در بازار جهانی نفت پیشگیری کند. نتیجه این تحریم تا کنون این بوده است که بخش نفت و گاز ایران هیچگاه پس از انقلاب اسلامی یا پس از جنگ هشت ساله با عراق بازسازی نشد. خاصه پس از تشدید این تحریم ها در سال ۱۹۹۵، این بخش از هرگونه سرمایه گذاری خارجی و فن آوری های نوین نفتی بی بهره بوده است. چنانکه ایران با رشد جمعیت و مصرف بی رویه، بخش عمده تولیدات خود را به مصرف داخلی می رساند و، بنابراین، اکنون به رغم دارا بودن دومین منابع نفتی و گازی جهان، به قدرتی درجه چندم و کم نفوذ در بازار جهانی نفت تبدیل شده است. صادرات نفتی امروز ایران (۲.۴ میلیون بشکه در روز) در حدی است که در صورت قطع آن، عربستان سعودی میتواند با افزایش تولید نفت خود آن را جبران کند و از شوک به بازار نفتی جهان پیشگیری کند. از دیگر سو، ذخایر استراتژیک ایالات متحده و اروپا (آژانس بین المللی انرژی) قادر است به مدت دوسال ورزانه بیش از دو میلیون بشکه نفت (در حد تولید ایران) به بازار نفت وارد کند. بنابراین، اگرچه هنوز قطع تولید نفت ایران به لحاظ روانی در کوتاه مدت شوک به بازار جهانی نفت وارد خواهد کرد اما این تأثیر بسیار کوتاه مدت خواهد بود و موجب کمبود اساسی نفت و بحران جدی نفتی نخواهد شد. ایران نیز با درک این موضع در همه مناقشات همواره از تهدید قطع صادرات نفت خودداری میکند. تحریم فن آوری های نفتی نیز موجب شده است که ایران کمتر از دو سوم نفت موجود در چاههای نفتی خود را استحصال کند و بقیه را هدر دهد. همچنین، بخش پالایش و فرآورده های نفتی ایران چنان کاهش یافته است که این کشور به وارد کننده عمده محصولات پالایشی نفت تبدیل شده است. بنابراین، اگرچه سوء مدیریت و فساد گسترده، نیز، یکی از عوامل در ماندگی ایران در بخش نفت و گاز بوده است، تحریم های نفتی هدفمند ایالات متحده، اما، تا کنون از تبدیل شدن ایران به قدرتی نفتی متناسب با ظرفیت خود جلوگیری کرده است.

این فرایند در سالهای اخیر با تهدید علنی حکومت ایران با پروژه "تغییر رژیم" (رژیم چنج) بیش از پیش سیاسی شد و سرانجام جمهوری اسلامی ایران را در وضعیتی قرار داد تا دست به تغییر استراتژی خود زند. همچنانکه گفته آمد، با کاهش شدید تولید نفت ایران و در نتیجه تنزل

در صورت به سرانجام رسیدن گفتگوهای محتمل ایالات متحده و جمهوری اسلامی ایران درباره عراق و بدون آنکه دو کشور دست به "معامله بزرگ" و حل و فصل برخی دیگر از اختلافات اساسی زنند، مشکل اصلی جمهوری اسلامی همچنان باقی خواهد ماند در حالیکه یکی از مهمترین اهرم های خود یعنی عراق را از دست داده است. همچنانکه در بخش های پیشین این مقاله بیان شده، آرامش در عراق و نه، حتی، دست شستن از فن آوری چرخه سوخت هسته ای هیچکدام هسته اصلی اختلاف ایالات متحده و جمهوری اسلامی ایران را تشکیل نمی دهد. موضوع اصلی مسئله نفت و به تبع آن کنترل بر خلیج فارس و هژمونی کنونی ایالات متحده و ارتباط آن با سیاست های استراتژیک جمهوری اسلامی ایران است. حتی در صورت توافق های موردی و تاکتیکی، به نظر نمی رسد که درک دولت ایالات متحده از جمهوری اسلامی ایران دگرگون شود. از نظر ایالات متحده، جمهوری اسلامی ایران همچنان به مثابه یک دولت دینی، رادیکال، غیر قابل اعتماد، و رفتار آن غیر قابل پیشبینی است که نباید به قدرت مهمی در بازار جهانی نفت و از آن مهمتر به قدرت مسلط بر خلیج فارس تبدیل گردد. بنابراین، تا زمانیکه حکومت ایران از چنین ویژگی هایی برخوردار است، ایالات متحده بر ادامه تحریم صنایع نفت، گاز، و برخی از صنایع استراتژیک ایران پافشاری خواهد کرد و توافق محتمل درباره عراق تنها ممکن است از درگیری نظامی بین دو کشور بکاهد. بنا بر تخمین های بین المللی، صادرات نفت ایران در صورت برطرف شدن تحریم ها و سرمایه گزاری وسیع و دست یابی به فن آوری نوین می تواند، در فاصله پنج تا هفت سال، به دو تا سه برابر برسد. چنین افزایشی، با در نظر گرفتن موقعیت ژئوپلیتیک ایران و توانایی های دیگر آن کشور، به تحت الشعاع قرار دادن عربستان سعودی در بازار جهانی نفت و دگرگونی وضعیت ژئوپلیتیک خلیج فارس و خاورمیانه خواهد انجامید در صورت انعقاد پیمان امنیتی بین عراق و ایالات متحده، چهار کشور از پنج کشور عمده تولید کننده نفت در خلیج فارس، "تحت الحمایه" ایالات متحده خواهند بود. اگر قرار باشد ایالات متحده با استفاده از چنین نظامی بازار جهانی نفت را کنترل کرده و از "تلاطم، بحران، و نا امنی" در آن پیشگیری کند، دوره در برابر این کشور خواهد بود، یا ایران نیز باید (رسماً یا بطور غیر رسمی) عضو یا متحد این نظام "تحت الحمایگی" باشد، یا از تبدیل شدن این کشور به قدرت مؤثر نفتی و قدرت مهم نظامی- اقتصادی پیشگیری شود به نحوی که نتواند در کارکرد بازار جهانی نفت و "امنیت خلیج فارس" خدشه ای جدی وارد کند.

ارتباط نقش مسلط دلار در اقتصاد جهانی- و بالتبع نقش حیاتی این تسلط در اقتصاد ایالات متحده- با بازار جهانی نفت از جمله مهمترین دلایلی است که برخی ابهامات سیاست کنونی ایالات متحده در خلیج فارس و جنگ اخیر عراق را روشن می کند. از نظرگاه ایالات متحده دولت صدام حسین یک دولت یاغی بود نه به خاطر داشتن سلاح کشتار جمعی یا تلاش برای دست یابی به سلاح اتمی، بلکه به سبب آنکه صدام حسین از سال ۲۰۰۰ می کوشید تا اوپک را به تغییر دلار به عنوان پایه قیمت گذاری نفت ترغیب کند. کوین فیلیپس، نویسنده آمریکایی و از مقامات جرب جمهوریخواه در دولت نیکسون، می گوید دیک چنی در آن زمان به شدت از اقدام صدام حسین ابراز خشم کرده و دست به تهیه طرحی برای مقابله با آن و کل طرح های اوپک زد. نگرانی از آن بود که در صورت عدم جلوگیری از تلاش های او، دولت های ایران، ونزوئلا، اندونزی، و لیبی ممکن است با پیوستن به عراق موجب وادار کردن اوپک به حذف دلار به عنوان پایه قیمت گذاری خود، شوند (۱۶). اقتصاد ایالات متحده دیرگاهی است از اقتصاد متکی بر تولید صنعتی و صادرات به اقتصاد متکی بر تولید خدمات، خاصه خدمات مالی و چرخش پول، که بخش عمده منابع آن از رهگذر استقراض و جذب پول خارجی تأمین می گردد، تبدیل شده است. بریتانیا، نیز، در آستانه جنگ جهانی نخست نقش خود را به عنوان بزرگترین تولید کننده صنعتی از دست داده و تنها با مسلط بودن پوند استرلینگ بر بازار جهانی نقش مسلط مالی- خدماتی داشت. ویلیام والمن می گوید: "به لحاظ تاریخی، هرگاه یک جامعه و اقتصاد فابنشنالیزه شد نشانه آن است که جایگاه اقتصاد ی آن کشور در حال از بین رفتن و تنزل است" (۱۷). همچنین، اقتصاد ایالات متحده به طور عمده بر مصرف بسیار

شدید نقش آن در بازار جهانی نفت، سلاح نفت برای ایران کارایی خود را از دست داد. از دیگر سو، بحران ممتد و مزمن اقتصادی نیز توانایی هر گونه ریسک و مانور نفتی-اقتصادی را از ایران سلب کرده است. بنابراین، جمهوری اسلامی ایران در سالهای اخیر دست به ایجاد اهرم های دیگری زد. نخست، جمهوری اسلامی کوشید تا برنامه اتمی خود را با قصد دستیابی به چرخه سوخت اتمی و فن آوری های آن توسعه دهد. با توسعه این برنامه، ایران در چنان موقعیتی قرار خواهد گرفت که در صورت تمایل و احساس خطر در زمان کوتاهی دست به تولید سلاح هسته ای زند. خاصه اینکه جمهوری اسلامی ایران برنامه توسعه موشکی خود را به طور نیمه آشکار همچنان ادامه می دهد تا بر دقت و کارایی آن افزوده گردد. دوم، جمهوری اسلامی ایران کوشید تا در خارج از مرزهای خود در صدد یافتن و تقویت اهرم هایی برآید که در صورت لزوم بتواند به ایالات متحده فشار وارد کند. در این دوره، همانطور که آقای اسکات پترسون در روزنامه کریستین ساینس مانیتور (۲۰۰۸/۵/۳۰) گفته است ایران به ایجاد "محور مقاومت" متشکل از حزب الله، سوریه، حماس و برخی گروههای شیعه عراقی دست زد. لبنان، فلسطین، و خاصه عراق مناطقی هستند که ایران توانست به خوبی دست به تقویت و گسترش پایگاههای نفوذ خود زند، و آنطور که معلوم است تا حد زیادی در کار خود موفق بوده است. با این همه، عراق در این میان نقش ویژه ای دارد و رویارویی جمهوری اسلامی ایران و ایالات متحده بیش از هر جا در آن کشور عملی می شود. به علاوه، به سبب نقش بسیار مهم عراق در سیاست های داخلی ایالات متحده، اهرم عراق بیش از هر اهرم دیگری در کشمکش بین دو کشور و هرگونه گفتگوی محتمل سودمند خواهد افتاد.

### نقش عراق در فرایند اختلاف دو کشور

در سال ۲۰۰۳ ایران پیشنهاد موسوم به "معامله بزرگ" را به ایالات متحده داد که در آن همه موضوعات مورد اختلاف بین دو کشور، از جمله رابطه با اسرائیل، گنجانده شده بود. ایالات متحده، که در آن زمان به چیزی کمتر از "تغییر رژیم" در ایران راضی نبود، این پیشنهاد را رد کرد. مدارک و شواهدی در دست نیست که گفتگوهای کنونی و گاه گاه بین ایران و ایالات متحده بر محور "معامله بزرگ" استوار باشد. به نظر می رسد این گفتگوها اختلافات دو کشور درباره آینده عراق و سیاست های دو کشور در آن منطقه را در بر میگیرد. این گفتگوها که بالنسبه به خوبی در جریان بود و به نتایجی نیز رسیده بود برداشت نادرست آقای احمدی نژاد از اختلاف بین دموکراتها و جمهوریخواهان در کنکره ایالات متحده دچار وقفه گشت. در گفتگوهای نخستین بین دیپلمات های درجه دوم دو کشور در کمیته های فرعی، آنها توافق کردند در حالیکه ایالات متحده با گفتگو با رهبران قبایل سنی در عراق که مدتها بود آنها را مسلح و سازماندهی کرده بوده است خواستار منزوی کردن و از بین بردن سنی های افراطی و متخاصم با دولت مرکزی عراق خواهد شد، ایران نیز همین رهیافت را در مورد گروههای شیعه به کار گیرد. در این دور گفتگوها، همانطور که تحلیل گر مسائل امنیتی از موسسه استراتژیک استراتفور به طور آشکار گزارش کرد: "دو کشور توافق کردند که کمیته ای برای "پاکسازی" ایجاد کنند. ایالات متحده سنی هایی را که همکاری نکنند خواهد کشت و ایران نیز همین کار را با شیعه های شورشی انجام خواهد داد". همچنین، دو کشور توافق کردند که ارتش عراق در حدی توسعه نخواهد یافت تا بتواند در خارج از مرز خود کارایی داشته باشد. برای تضمین تمامیت ارضی عراق قرار شد ایالات متحده و آن کشور پیمان امنیتی دراز مدتی ببندند. با بستن چنین پیمانی در واقع عراق به یکی از دولت های نفتی "تحت الحمایه" ایالات متحده تبدیل خواهد شد، مانند عربستان سعودی و کویت و دیگر دولت های عربی حاشیه خلیج فارس. این همان پیمانی است که اکنون مقامات ایرانی به شدت به آن مخالفت می کنند. این پیمان در واقع هسته و هدف اصلی سیاست های ایالات متحده درباره عراق پس از جنگ نخست خلیج فارس، و خاصه جنگ اخیر عراق، بوده است. ایالات متحده تنها در صورت بستن چنین پیمانی دست به سرمایه گذاری هنگفت و اساسی در صنعت نفت عراق خواهد زد.

مطبوعات و رسانه های مستقل و حرفه ای، افزایش شدید نقش شورای نگهبان در سالهای اخیر و جلوگیری از انتخابات آزاد موجب شده است که توسعه طلبی های دولت کنونی ایالات متحده از چشم بخش هایی از جامعه ایرانی و گروههای فعال سیاسی پنهان بماند. بررسی کامل این فرایند خود نیازمند مقاله ای مستقل است.

هفدهم خرداد ۱۳۸۷ شمسی  
tahmoures\_kiani@yahoo.com

### پانوشت:

۱. لیندا مک کویگ، "نفت عراق"، بیست و هفتم سپتامبر، ۲۰۰۴
۲. نیوزویک، "مناطق نفتی بکر عراق"، جولای ۲۰۰۴
۳. لیندا مک کویگ، "نفت عراق"، بیست و هفتم سپتامبر، ۲۰۰۴
۴. آنتونی سامسون، "هفت خواهران نفتی"، ص ۷-۸
۵. استفان پلیتری، "عراق و نظام بین المللی نفت"، ص ۷۱
۶. هانو باتاتو، "طبقات اجتماعی قدیم و جنبش های انقلابی در عراق"، انتشارات دانشگاه پرینستون، ص ۴۶۸
۷. کوین فیلیپس، "تنوکراسی آمریکایی"، ص ۷۳
۸. میلز ایگنوتوس انام مستعار، "تصرف نفت اعراب، مجله هارپر فوریه ۱۹۷۵
۹. دریفوس، اینچ سی ساله، ص ۴۱
۱۰. مایکل کلار، "نفت و خون"، ص ۱۴
۱۱. مایکل کلار، "دگرگونی و تغییر ارتش ایالات متحده..."، ص ۳
۱۲. آلن فرید من، "شبکه عنکبوت نیویورک ۱۹۹۳
۱۳. سانفرانسسکو کرونیکل، دیک چنی، انرژی، و حمله به عراق، ۲۱ مارس ۲۰۰۴.
۱۴. آسیا تایمز، ششم ژانویه ۲۰۰۲
۱۵. مجله زی، سوم آوریل ۲۰۰۸
۱۶. کوین فیلیپس، "تنوکراسی آمریکایی"، ص ۹۳
۱۷. ویلیام والمن، "اقتصاد جوداس"، ص ۲۱۴
۱۸. کوین فیلیپس، "تنوکراسی آمریکا"، ص ۳۲۱

\*

عشق در ادبیات داستانی ایران در تبعید

اسد سیف

## عشق در ادبیات داستانی ایران در تبعید

نویسنده: اسد سیف

ناشر: انتشارات فروغ - آلمان

در فرهنگ ما عاشق مجنون می شود، جدا می افتد، بیگانه می شود، سر به بیابان می گذارد، اما عشق حلقه ارتباط انسان است با جهان. ...  
... انسان در رابطه است که به زندگی خویش غنا می بخشد. در رابطه با "غیر" و آن "دیگر" است که خود را می شناسد و به توان خویش پی می برد. درون و برون انسان در رابطه ای دایمی با هم قرار دارند، تا درون تغییر نکند، بیرون تغییر نخواهد کرد. در تغییر درون است که بیرون نیز رابطه ای دگرسان برقرار می کند. چنین رابطه ای را می توان در بُعد وسیعتری که جامعه باشد نیز دید. بیرون ما که فرهنگ و تمدن ماست و بخش آگاه زندگی ما، درون سرکوفته و شیطانی ما را نمایندگی می کند. برگرفته هایی از متن کتاب

بالای ناشی از استقراض آسان و در دسترس بودن مبالغ هنگفت دلار، متکی است. بنابراین، هر گونه ضربه ای به جایگاه مسلط دلار در بازار جهانی مبادلات مالی - پولی می تواند به یک مصیبت تمام عیار تبدیل گردد. هم اکنون بانک های مرکزی کشورهایی نظیر چین، تایوان، ژاپن، و کره جنوبی به میزانی دلار، سهام بازار سهام ایالات متحده، و اوراق قرضه دولتی این کشور را در اختیار دارند که در صورت پیش بینی تزلزل و از دست رفتن جایگاه کنونی دلار در مبادلات جهانی ممکن است با فروش همه یا بخش عمده ای از مطالبات خود کل اقتصاد ایالات متحده را به سقوط آزاد تهدید کنند. از سوی دیگر، اقتصاد ایالات متحده، به مثابه یک اقتصاد به شدت مصرفی - بیش از هفتاد درصد تولید ناخالص داخلی ناشی از مصرف داخلی است - بر گسترش روزافزون کارت های اعتباری و استقراض استوار است. به طور مثال، بنا به گزارش بانک مرکزی این کشور در فاصله بین سال ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۷ میزان استقراض مردم از کارت های اعتباری ۳۹٪ رشد داشته است و حجم این قرض ها به رقم بی سابقه ۲۰۷ تریلیون دلار رسید. کارت های اعتباری اکنون با تبدیل شدن بخش عمده پول در گردش جهان، از جمله درآمد های هنگفت اغلب کشورهای صادر کننده نفت، و سرازیر شدن آن به اقتصاد ایالات متحده، به آسانی به سیلی از پول ارزان با نرخ بهره ۲ تا ۲ در صد دسترس دارند که با گردش دوباره و وام دادن آن موجب کارکرد چرخه حیاتی مصرف بسیار بالا را فراهم کرده اند. این در حالی است که میزان قرض دولت ایالات متحده (قرض ملی و بدون احتساب کسری تجاری چند صد بلین دلاری) نیز به رقم بی سابقه ۱۳۰۵ تریلیون دلار در سال ۲۰۰۵ رسید، یعنی ۱۱۵٪ کل تولید ناخالص داخلی کشور (۱۸). برای چنین اقتصادی از دست رفتن جایگاه مسلط دلار در اقتصاد جهانی که خروج سرمایه ها از ایالات متحده و بی پول شدن کمپانی های کارت اعتباری و بالتبع کاهش بسیار شدید قدرت مصرف را به دنبال خواهد داشت کاملاً غیر قابل تحمل خواهد بود. کنترل، تنظیم، و جریان مدام و بی خدشه نفت، و قیمت گذاری آن بر پایه دلار، در حفظ نظام مالی کنونی نقش تقریباً تعیین کننده ای دارد. از دیگر سو، هژمونی کنونی ایالات متحده در منطقه خلیج فارس و مقابله با هر خطری که این هژمونی را تهدید می کند، تضمین کننده کنترل بازار نفت و جریان مدام آن خواهد بود. در چنین متنی است که چالش ایالات متحده و جمهوری اسلامی ایران فراتر از برنامه اتمی جمهوری اسلامی یا سیاست های کنونی این کشور در عراق قرار می گیرد. درک این مطلب است که به ما کمک می کند تا دریابیم چرا دولت کنونی ایالات متحده - که بیش از هر دولت دیگر در تاریخ این کشور رابطه تنگاتنگ با کمپانی های نفتی و بازار مالی دارد و برخی از مقامات اصلی آن از مقامات اصلی پیشین صنایع نفت و بخش مالی بوده اند - برخلاف اروپائیان از هرگونه مذاکره مستقیم دائم و جامع با جمهوری اسلامی ایران خودداری میکند با این همه، اما، جمهوری اسلامی ایران، به رغم کشمکش دیرینه با ایالات متحده و به چالش گرفتن هژمونی آن کشور در خلیج فارس، به جز دوران کوتاه اصلاحات تا کنون نتوانسته است به ارائه جایگزین موفق و عملی در برابر این هژمونی دست زند. در سالهای گذشته، جمهوری اسلامی نه تنها در کاهش نقش ایالات متحده - به رغم مخالفت و کشمکش با آن - در خلیج فارس موفق نبوده است، بلکه گاه ناخواسته بر آن افزوده است. پافشاری بر ادامه جنگ با عراق پس از دفع تجاوز آن کشور و در زمانی که اعراب پیشنهاد های وسوسه برانگیز برای آتش بس داشتند، گروگان گیری دیپلمات های آمریکایی در سفارت ایالات متحده در تهران، با هدف تصفیه حساب با رقبای داخلی - که به برآمدن دولت رونالد ریگان و جریان "راست جدید" در سیاست ایالات متحده و اروپا به طور جدی مدد رساند - و افراط گری در باره فرایند صلح خاورمیانه و اختلاف اعراب با اسرائیل بر خلاف قطعنامه های سازمان ملل از جمله برجسته ترین نماد هایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی بوده اند که به افزایش توسعه طلبی و هژمونی آن کمک کرده است. این سیاست ها بیش از همه موجب تقویت تندورترین گروههای نئو کان، راست افراطی - مذهبی و گروههای سیاسی مرتبط با کمپانی های نفتی - تسلیحاتی در سیاست ایالات متحده در سالهای اخیر و انزوای گروههای دموکرات، لیبرال، و میانه رو شده است. در عرصه سیاست داخلی، نیز، سرکوب دموکراسی و اصلاح طلبی، جلوگیری از تکوین و رشد

شده روی دست سرمایه‌دار میماند و در آن صورت نه تنها ارزش اضافی که در اثر استثمار کارگر در حوزه تولید در کالا تجسم یافته تبدیل به سود برای سرمایه‌دار نمی‌شود بلکه می‌تواند موجب ورشکستگی او هم بشود. اما وقتی صحبت از «اختلال در حوزه مصرف» می‌کنیم به چه معناست؟ در ادامه‌ی نوشته‌ی مارکس می‌خوانیم:

«شرایط وقوع استثمار مستقیم [در حوزه تولید] با شرایط تحقق ارزش اضافی [در حوزه مصرف] یکسان نیستند. این دو هم از نظر منطقی و هم زمانی و فضا از هم جدا هستند. شرایط دسته اول (استثمار مستقیم) تنها به قدرت تولیدی جامعه بستگی دارد، در حالیکه دسته دوم (تحقق ارزش اضافی) به روابط نسبی رشته‌های مختلف تولید و قدرت تقاضای جامعه دارد. قدرت خرید جامعه نه با قدرت تولیدی مطلق و نه قدرت خرید مطلق جامعه تعیین می‌شود، بلکه وابسته به قدرت خریدی است که پایه در شرایط آنتاگونیستی (متضاد) توزیع در جامعه دارد و [این شرایط آنتاگونیستی] قدرت مصرف توده‌های عظیم مردم را به حداقل و درجاتی پائین محدود می‌کند. قدرت مصرف از سوی دیگر توسط گرایش به انباشت و آزمندی برای گسترش سرمایه و تولید ارزش اضافی در مقیاسی هر چه وسیع‌تر تعیین می‌گردد.» (۲)

حال باید دید آن «شرایط آنتاگونیستی توزیع در جامعه» که تعیین‌کننده قدرت خرید جامعه است کدامند؟

در سرمایه‌داری رقابتی، هر سرمایه‌دار کوشش دارد هزینه تولید خود را نسبت به رقیبش کاهش دهد تا بتواند کالای خود را ارزان‌تر تمام کرده و در نتیجه نرخ سود بیشتری نصیب خود کند. هدف از این کار، هم افزایش سهم او در بازار فروش آن کالا و هم انباشت بیشتر و در نتیجه گسترش تولید خود و از میدان به در کردن هرچه بیشتر رقیب است. یکی از مؤثرترین راه‌های رسیدن به این هدف نوآوری، ابتکار، اختراع و سازماندهی دقیق کار و در نتیجه بالا بردن بهره‌وری یا بارآوری (Productivity) کار است. جنبه ترقی‌خواه و دوران ساز نظام تولیدی سرمایه‌داری در همین است - که سخت توسط مارکس از آن تحلیل شده است. با بالا رفتن بارآوری کار و تولید در مقیاس وسیع، انبوه کالاها زیاد می‌شود اما از سوی دیگر ماشین‌ها جای انسان را می‌گیرد و موجب بیکاری مزمین و گسترش لشکر ذخیره بیکاران می‌شود. نه تنها آن، بلکه سرمایه‌داران برای پائین نگهداشتن هزینه تولید به ناچار دائم کوشش می‌کنند سطح مزد و مزایای کارگران را به حداقل ممکن برسانند. به عبارت دیگر میان نرخ سود سرمایه و مزد و مزایای کارگران تضادی حل‌ناشدنی بوجود می‌آید. آنچه قدرت خرید توده‌های مردم را در نهایت تعیین می‌کند همین شرایط آنتاگونیستی یا متضاد میان مزد و مزایای کارگر از یک سو و نرخ سود سرمایه‌دار از سوی دیگر است. حال اگر از یک سو به دلیل اختراعات و نوآوری‌ها و سرمایه‌گذاری هر چه بیشتر در ماشین‌های مدرن قدرت تولید افزایش یابد و عرضه کالا هر چه انبوه‌تر شود اما از سوی دیگر به دلیل بیکاری مزمین و فشار روی مزد و مزایای کارگران قدرت خرید مردم (تقاضای مؤثر) به طرف سکون و کاهش رود - و یا دستکم پاسخگوی انبوه عرضه کالاها نباشد - در آن صورت با پدیده کمبود تقاضا (Under consumption) و یا مازاد تولید (Over production) روبرو می‌شویم. به عبارت دیگر تضاد میان عرضه و تقاضا شدت گرفته و میان آن دو عدم توازن بوجود می‌آید. در آن صورت سرمایه‌دار دو راه دارد: در شرایط رقابتی ناچار است قیمت‌ها را کاهش دهد، تا جایی که متحمل ضرر شده دچار ورشکستگی شود؛ در شرایط انحصاری ناچار است بخشی از تولید را متوقف کند، کارگران بیشتری را اخراج کند و ظرفیت تولیدی را کاهش دهد. با بیرون کردن کارگران قدرت خرید جامعه باز هم سقوط بیشتری می‌کند و مؤسسات تولیدی بیشتری یا دچار ورشکستگی شده و یا ظرفیت تولیدی خود را کاهش می‌دهند و در آن صورت اقتصاد وارد یک دور تسلسل رو به سقوط می‌شود که هر شکست موجب سقوط بیشتر می‌شود و جامعه دچار لطمات شدید بیکاری، سقوط تولید ملی، فقر گسترده و نابسامانی‌های اجتماعی می‌شود.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که مارکس برخلاف ریکاردو و ژان بابتیست سه و الفرد مارشال تنها به یک سوی فرایند تولید اجتماعی



## اقتصاد امریکا

### به کدام سو می‌رود؟

مرتضی محیط

یک از اختلافات بنیانی مارکس با اقتصاد دانان کلاسیک چون آدام اسمیت و ریکاردو در انگلیس و ژان بابتیست‌سه در فرانسه این بود که آنان باور داشتند که هر عرضه‌ای تقاضای خود را بوجود می‌آورد؛ به عبارت دیگر آنچه جامعه تولید می‌کند، خریداران خود را پیدا خواهد کرد. مارکس آنها را به چالش گرفت و گفت به هیچ رو معلوم نیست درازمدت میان عرضه و تقاضا، توازن و تعادل برقرار بماند چرا که میان عرضه و تقاضا تضاد وجود دارد و در نتیجه توازن میان آنها بهم خواهد خورد و دلیل اصلی رکودهای دوره‌ای و بحران اقتصادی در نظام سرمایه‌داری همین است. مارکس دیدگاه خود را در این زمینه در جاهای مختلف و متعددی در نوشته‌های اقتصادی‌اش - **گروندریسه**، **تئوریه‌ای ارزش اضافی** و سه جلد «کاپیتال» - بیان می‌کند. یکی از گویاترین قطعات در این زمینه در جلد سوم «کاپیتال» آمده است:

«هدف مستقیم فرایند تولید ایجاد ارزش اضافی است. به محضی که مقدار ارزش اضافی قابل دسترسی در کالا تجسم و تحقق پیدا کرد، ارزش اضافی بوجود آمده است... حال بخش دوم این فرایند فرا می‌رسد. تمامی انبوه کالاها... باید فروخته شوند. اگر این کار صورت نگیرد یا بطور کامل انجام نشود و یا به بهائی کمتر از بهای تولید (Price of Production) فروخته شوند، با وجودی که کارگر استثمار شده است اما این استثمار برای سرمایه‌دار تحقق نمی‌پذیرد. در این صورت نه تنها هیچگونه ارزش اضافی برای او ایجاد نشده بلکه ممکن است یا تمام سرمایه یا بخشی از آن را از دست دهد.» (۱)

تا اینجا بحث کاملاً آشکار است. به این معنا که در اقتصاد فقط با یک حوزه یا قلمرو یعنی حوزه تولید سروکار نداریم بلکه با حوزه مصرف نیز سروکار داریم. کارگر فقط تولید نمی‌کند بلکه مصرف کننده اصلی آن کالاها هم هست و برای ادامه بقای خود و خانواده‌اش ناچار است دستمزد خود را خرج کند. اگر اختلالی در حوزه مصرف ایجاد شود کالاهای تولید

یعنی عرضه کالا توجه نمی‌کند بلکه مصرف و قدرت تقاضای جامعه را نیز مد نظر دارد. آیا این پدیده در اثر بدخواهی این یا آن سرمایه‌دار است؟ چنین نیست. در دنباله نوشته مارکس می‌خوانیم:

«این یک قانون تولید سرمایه‌داری است که با انقلاب بی‌وقفه در روشهای تولید... استهلاک سرمایه (ابزار و وسائل) موجود، مبارزه عمومی رقابتی و ضرورت بهبود فرآورده‌ها و گسترش مقیاس تولید بخاطر حفظ خود و جلوگیری از ورشکستگی آبه سرمایه‌داران [تحمیل می‌شود. بنابراین بازار باید دائم گسترش یابد و بدین سان روابط متقابل آنها (میان سرمایه‌داران) و شرایط حاکم بر تنظیم این روابط هرچه بیشتر شکل قانون طبیعی و مستقل از تولیدکنندگان بخود می‌گیرد و هرچه بیشتر غیرقابل کنترل می‌شود. این تضاد درونی برای تعادل بخشیدن بخود در صد گسترش خود به حوزه‌های تولید دوردست تر می‌افتد. اما به همان اندازه که قدرت تولید پیشرفت می‌کند، خود را با پایه‌های تنگ و محدودی که شرایط مصرف بر آن قرار دارد در تضاد می‌بیند.» (۳)

ملاحظه می‌کنیم که ظهور تضاد میان عرضه و تقاضا؛ میان قدرت تولید جامعه و قدرت خرید جامعه؛ جزو قوانین سرشتی نظام تولید سرمایه‌داری است. و این تنها یکی از تضادهای موجود در این شیوه تولیدی است. به نظر پال سوئیزی:

«مفهوم ضمنی قوانین یاد شده اینست که: «در شرایط سرمایه‌داری رکود در تولید به مفهوم استفاده از بخشی از ظرفیت تولید (و نه همه‌ی آن یعنی نه همه‌ی ابزار و وسائل تولید و نه همه‌ی نیروی کار) باید به عنوان حالت عادی و معمولی نظام سرمایه‌داری در نظر گرفته شود، چون فقط از این دیدگاه می‌توان گفت که استفاده از ظرفیت کامل منطقاً می‌تواند «دوره‌ی مازاد تولید» نامگذاری شود.»

اگر چنین است باید دید عکس‌العمل سکانداران نظام سرمایه در برابر این گرایش خطرناک - گرایشی که می‌تواند نظام را از رکود به سوی بحران و فروپاشی بکشاند - چه بوده است؟

در میان مارکسیست‌ها توافقی کلی (و نه کامل) وجود دارد مبنی بر اینکه سرمایه‌داری تا به امروز از سه مرحله گذشته است: ۱- دوره **مرکانتیلیسم** که از قرن شانزدهم آغاز شده تا اواخر قرن ۱۸ ادامه پیدا کرد. از نظر سازماندهی فرایند کار و تولید، این دوره همزمان با تولید کارگاهی است. نظریه‌پرداز اصلی این دوره **آدام اسمیت** و اثر دوران‌ساز او کتاب «**ثروت ملل**» است. در این دوره بخش I اقتصاد (صنایع مادر) کوچک و ناچیز است و انباشت سرمایه بیشتر در حوزه تجارت و کشاورزی است.

۲- مرحله دوم با انقلاب صنعتی در اواخر قرن هیجدهم در انگلیس آغاز می‌شود. این انقلاب از صنایع نساجی شروع شده و در قرن نوزدهم به دیگر رشته‌های تولید گسترش پیدا کرد. **مارکس** این مرحله را مرحله «صنایع نوین» می‌خواند. در این دوره، نظام سرمایه‌داری در قلمرو اقتصادی از رقابت آزاد و در قلمرو سیاسی از «لیبرالیسم» استفاده می‌کند. در این مرحله برخلاف دوره قبل انباشت سرمایه در درجه اول در بخش صنایع مادر (تولیدکننده وسائل تولید) صورت می‌گیرد.

۳- مرحله سوم که مرحله‌ی سرمایه‌داری انحصاری خوانده می‌شود از اواخر قرن نوزدهم با تمرکز و تراکم سرمایه و ایجاد شرکت‌های بزرگ انحصاری (Corporation) مشخص می‌شود. ساخت اقتصادی سرمایه‌داری انحصاری با بلوغ هر دو بخش (صنایع مادر و صنایع مصرفی) و آمادگی و توان آن به گسترش سریع، قابلیت انعطاف آن در برابر تغییرات وضع بازار و نوآوری در روش‌های تولید مشخص می‌شود.

آنچه درباره تاریخ سرمایه‌داری اهمیت دارد این است که در مرحله دوم (**دوران رقابت آزاد**) که تقریباً تمامی قرن نوزدهم را در بر می‌گیرد، شرایط برای فرایند انباشت سرمایه بسیار مساعد بود چرا که در این مرحله از رشد سرمایه‌داری، بخش یکم تازه از بنیاد آغاز شده و بیشتر فعالیت‌های اقتصادی متوجه آن بخش بود. بخش دوم (کالاهای مصرفی) نیز به دلیل گسترش اشتغال، افزایش واقعی مزدها و بالا رفتن درآمد سرانه کشاورزان و دیگر بخش‌های جامعه رشد فراوان پیدا کرد. اما در مجموع رشد بخش دوم آهسته‌تر از بخش اول بود. بخش بزرگی از تقاضای مؤثر برای فرآورده‌های

بخش یکم از درون همان بخش بوجود می‌آید. به سخن دیگر بخش تولیدکننده وسائل تولید نه تنها می‌بایست پاسخگوی وسائل تولید مستهلاک شده باشد بلکه می‌بایست ظرفیت خود را برای گسترش فراینده تولید وسائل تولید نیز افزایش دهد. چنین فرایندی وجه مشخصه سرمایه‌داری بطور عام نیست بلکه تنها در مرحله معینی از رشد این نظام به چشم می‌خورد. در جریان رشد سرمایه‌داری سرانجام به جایی می‌رسیم که ساختمان بخش یکم به اندازه‌ای از رشد و بلوغ می‌رسد که خواهد توانست نه تنها پاسخگوی نیازهای جایگزینی وسائل تولید فرسوده باشد بلکه افزون بر آن بتواند نیازهای گسترش بخش دوم (کالاهای مصرفی) را نیز برآورد. تا زمانی که بخش یکم از رشد دراز مدتی سریع‌تر از بخش دوم اقتصاد برخوردار است - مانند دوران بلوغ سرمایه‌داری در قرن نوزدهم - آهنگ رشد این بخش به اندازه دوران ترمیم در سیکل اقتصادی است و میان این دو بخش ناهماهنگی بوجود نمی‌آید. در این دوره حتی اگر رکود بوجود آید بیشتر بخش یکم را در بر می‌گیرد و برقراری تناسب میان دو بخش می‌تواند دوباره به سرعت برقرار شود.

**اما هنگامی که دوران بلوغ رشد سرمایه‌داری بسر رسد، حفظ رشد درازمدت بخش یکم وابستگی به رشد بخش دوم پیدا خواهد کرد و در این صورت شرایط انباشت سرمایه با شرایط پیش به کلی تفاوت خواهد داشت.** حال چنانچه سرمایه‌داران به افزایش سرمایه خود (قدرت تولیدی جامعه) با سرعتی بیش از قدرت مصرف جامعه (با محدودیتی که در نوشته مارکس به آن اشاره شد) ادامه دهند، نتیجه آن بوجود آمدن مازاد ظرفیت و مازاد تولید خواهد بود. با افزایش مازاد تولید یا باید قیمت‌ها کاهش داده شود و در نتیجه نرخ سود سرمایه از حد قابل قبولی پائین‌تر رفته و موجب ورشکستگی برخی مؤسسات تولیدی شود و یا ظرفیت تولیدی کاهش داده شود، کارگران اخراج شوند یعنی اقتصاد در سطحی خیلی پائین‌تر از ظرفیت موجود به فعالیت ادامه دهد. نتیجه‌گیری تاریخی و بسیار پر اهمیتی که از این روند تاریخی رشد سرمایه‌داری می‌گیریم اینست که: سرمایه‌داری در دوران بلوغ قادر به حل مشکلات خود از طریق مکانیسم‌های درونی‌اش می‌باشد. اما هنگامی که دوران بلوغ خود را پشت سر گذاشت، عوامل درونی، کارائی خود را از دست داده و نظام سرمایه وارد دوران بحرانی می‌شود. نخستین بحران از این دست در دهه ۱۸۷۰ روی داد که تقریباً تمام جهان سرمایه‌داری آن روز را در بر گرفت.

در صورت نبود عوامل خارجی رونق دهنده اقتصاد، حالت سکون، رکود و بحران ادامه خواهد یافت. به سخن دیگر هیچ دلیل منطقی در فرایند بازتولید، برای بیرون کشیدن اقتصاد از این وضع راکد و آغاز یک دوره گسترش اقتصادی وجود دارد.

محتوای اساسی تاریخ نظام سرمایه‌داری از دهه‌های پایانی قرن نوزدهم به این سو (پس از پایان گرفتن دوره بلوغ این نظام) عبارت از کوشش نمایندگان اصلی و سکانداران نظام در پیدا کردن درمانی برای بیماری سرشتی و مزمن اقتصاد سرمایه‌داری یعنی گرایش آن بسوی رکود و بحران بوده است. **پال سوئیزی** این «کوشش‌ها» یا «درمان‌ها» را در اساس به سه گروه تقسیم می‌کند:

### ۱- اختراعات دوران ساز ۲- گشودن سرزمین‌های جدید ۳- جنگ

از میان این سه گروه عوامل «درمان کننده»، تنها عامل اول از درون نظام سرچشمه می‌گیرد و گرچه درمانی است ناپایدار و موقت اما مفید و منطقی است. پال سوئیزی از سه اختراع دوران ساز نام می‌برد: کشف **ماشین بخار**، (که انقلاب صنعتی و بنیانگذاری کل زیرساخت صنایع جهان سرمایه‌داری پیشرفته از اواخر قرن ۱۸ تا اواخر قرن ۱۹ بر پایه آن قرار داشت)؛ کشف ال‌کوموتیو و کشف موتور با احتراق درونی (اتومبیل)، دو اختراع اخیر هر یک موجب تغییر جغرافیای اقتصادی بخش عظیمی از جهان سرمایه‌داری (بویژه امریکا) شد.

نتیجه نهائی دو درمان دیگر (گشودن سرزمین‌های جدید و جنگ) یکی عقب‌ماندگی و نابودی تدریجی بخش بزرگی از بشریت و دیگری انهدام دهها میلیون انسان در اروپا و سایر جاهای جهان بوده است.

می‌شود، موجب تحرک بخشیدن به ۱ تا ۱/۴ دلار دیگر در اقتصاد می‌شود.» (۴)

**مگداف** پس از این محاسبه، از نظر تأثیر بودجه نظامی بر کل اقتصاد کشور، در مورد اثر بودجه نظامی بر ایجاد اشتغال چنین می‌نویسد: «محاسبه سرانگشتی و محافظه‌کارانه نشان می‌دهد که علاوه بر ۴/۷ میلیون نفر که به اشکال مختلف بطور مستقیم دست اندر کار «دفاع ملی» هستند، ۶ تا ۹ میلیون نفر دیگر به دلیل اثر محرکه بودجه نظامی مشغول به کارند.» (۵)

**هری مگداف** این محاسبه‌ها را در مورد بودجه ۵۵ میلیارد دلاری سال ۱۹۶۴ و طبقه کارگر ۷۸ میلیون نفری آن روز امریکا انجام داده است. حال می‌توان تصور کرد که اثر بودجه‌ی نظامی ۱ تریلیون دلاری سال ۲۰۰۸ امریکا بر اقتصاد امریکا و طبق کارگر ۱۳۸ میلیون نفری امروز امریکا چیست. (۶)

اما آیا این بودجه سرسام‌آور و بیرون از تصور که از یکسو موجب کسری بودجه ۸۰۰ میلیارد دلاری دولت امریکا و وام دولتی ۹ تریلیون دلاری آن گردیده و در عوض موجب کاهش سرسام‌آور بودجه بهداشت و آموزش و

دیگر مخارج اجتماعی شده و جامعه را دچار بحران عمیق اجتماعی کرده، قادر بوده است اقتصاد امریکا را از بحران نجات دهد؟ پاسخ به این سؤال را بهتر است از زبان Stephen Roach یکی از سخنگویان معتبر وال استریت (اقتصاددان بلند پایه بانک استانیلی مورگان) در صفحه سرمقالات روزنامه نیویورک تایمز «معتبرترین» بلندگوی نظام حاکم بر امریکا در شماره ۵ مارس ۲۰۰۸ آن روزنامه بشنویم:

«ایالات متحده اکنون گرفتار دومین رکود اقتصادی در نتیجه پاره شدن حباب مالی در عرض ۷ سال گذشته است (رکود قبلی در سال ۲۰۰۰-۲۰۰۱ بود). اما میان این رکود پس از پاره شدن حباب و رکود ۷ سال قبل تفاوت اساسی وجود دارد.»

به استدلال پراهمیت بعدی **استیفن روچ** در ادامه مقاله دقت کنیم: «در رکود قبلی آنچه اتفاق افتاد فروپاشی سرمایه‌گذاری در وسائل تولید بود (دپارتمان I یا بخش سرمایه‌ای اقتصاد) که فقط ۱۳٪ تولید ناخالص داخلی و واقعی را تشکیل می‌دهد. رکود کنونی با فروپاشی حباب **مستغلات** و **اعتبارات** آغاز شده است. پاره شدن این دو حباب می‌تواند صدمات و ضایعات ماندگاری بر بخش خانه سازی و در نتیجه بر مصرف کنندگان امریکائی وارد سازد. این دو بخش از اقتصاد (خانه سازی و مصرف کالاها توسط مردم) در مجموع ۷۸٪ تولید ناخالص داخلی را تشکیل می‌دهند بنابراین حجم دو بخش اخیر که رکود کنونی را موجب گردیده‌اند، شش برابر حجم بخشی است که رکود ۷ سال پیش را تشکیل می‌داد.»

**استیفن روچ** که پیش بینی‌های درست قبلی‌اش در دهه‌ی ۱۹۹۰ و اوائل دهه‌ی ۲۰۰۰ به او اعتبار ویژه‌ای می‌دهد پس از این ارزیابی به اقدامات درمانی آقای **برنانکی** (Bernanke) رئیس بانک فدرال و آقای پال سون Paulson وزیر خزانه‌داری امریکا پرداخته و می‌نویسد:

«ترمیم رکودهای دوره‌ای اقتصادهای وابسته به سرمایه و حباب‌ها حتی با کمک‌های پولی و بودجه‌ای بی‌پروا مطمئن نیست.»

اشاره **استیفن روچ** به تزیق صدها میلیارد دلار پول با نرخ بهره پائین توسط بانک مرکزی امریکا و بانکهای مرکزی اروپا برای نجات بانک‌ها و مؤسسات سرمایه‌گذاری است که با دادن وام‌های ارزان تریلیون دلاری به میلیون‌ها خانواده امریکائی حباب اخیر را بوجود آوردند و در نتیجه مسئول پاره شدن آن نیز هستند. برای درک ابعاد این حباب چند رقم و عدد سرانگشتی را یادآوری کنیم:

- در حال حاضر ۲۰ میلیون خانوار امریکائی در منزلی زندگی می‌کنند که قیمت آنها از مقدار وام دریافت شده از بانک کمتر است. به عبارت دیگر صاحبان این خانه‌ها به امید آنکه قیمت خانه‌هاشان بلاوقفه رو به افزایش خواهد رفت دست به وام گرفتن بر آن پایه زدند. اما در اثر پاره شدن حباب این وام‌ها و پائین افتادن قیمت خانه‌ها اکنون وام منزل از قیمت منزل بالاتر است در عین حال که نرخ بهره وام شدیداً بالا رفته است. نتیجه آنکه بسیاری از صاحبان این خانه‌ها نه توان پرداخت بهره این



حال اگر در نظر بگیریم که دیگر در جهان جائی برای تسخیر و گسترش بازارها نمانده و اختراع دوران ساز دیگری - از نوع اختراعات پر عظمتی که نام بردیم - در افق دیده نمی‌شود، در می‌یابیم چرا عامل **جنگ**، گسترش سرسام‌آور بودجه نظامی و تسلط مجتمع نظامی - صنعتی بر سرنواخت کشورهای اصلی سرمایه‌داری، **بویژه امریکا** نقش تعیین کننده‌ای برای جلوگیری از بحران و فروپاشی نظام پیدا کرده است. این پدیده از جنگ دوم جهانی برای سکانداران نظام حاکم بر امریکا آشکار شد چرا که در جریان بحران عمیق ۲۳-۱۹۲۹، با وجود پیاده کردن **برنامه نیودیل** (با سفارش اقتصاددان بزرگ انگلیسی **جان مینارد کینز**) برای ایجاد اشتغال و بالا بردن قدرت خرید مردم، نتوانستند اقتصاد را از بحران نجات دهند. آنچه اقتصاد امریکا را نجات داد، جنگ دوم جهانی، ورود امریکا به این جنگ و بالا رفتن سرسام‌آور بودجه نظامی دولت و در نتیجه تبدیل بخش وسیعی از صنایع امریکا به صنایع نظامی بود.

آنچه موجب رونق بی‌سابقه اقتصاد امریکا از اواسط دهه‌ی ۱۹۴۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ شد، عبارت بود از: ۱- ترمیم خرابی‌های جنگ در اروپا؛ ۲- بالا رفتن قدرت خرید مردم امریکا در اثر پس‌اندازهای عظیم زمان جنگ؛ ۳- «لقلاب» اتومبیل و دگرگونی بزرگ جغرافیای اقتصادی امریکا (خانه سازی‌های گسترده در حومه شهرهای بزرگ، ساختن ده‌ها میلیون کیلومتر جاده و گسترش صنایع وابسته به صنعت اتومبیل سازی مانند نفت، فولاد؛ لاستیک، شیشه سازی، پلاستیک سازی، چرم سازی و غیره)؛ ۴- جنگ کره، جنگ ویتنام و جنگ سرد که در مجموع بیش از ۱۰ تریلیون دلار برای مالیات دهندگان امریکائی خرج برداشت.

به دهه‌ی ۱۹۷۰ که می‌رسیم اثرات عوامل برشمرده در بالا فروکش می‌کند و اقتصاد امریکا وارد دوران رکود درازمدت دیگری می‌شود که گرچه چرخش به راست سیاست اقتصادی چین از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و فروپاشی شوروی در اوائل دهه‌ی ۱۹۹۰ توانستند به «شکوفائی» ظاهری دهه‌ی ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ اقتصاد امریکا کمک کنند اما به هیچ رو قادر به حل معضل بنیانی آن نبوده‌اند. بی‌جهت نیست که امریکا بعد از جنگ دوم جهانی برغم پیشنهاد صلح دولت شوروی با آن کشور از در صلح در نیامد و جنگ سرد را آغاز کرد و بعد از فروپاشی شوروی نیز جنگ درازمدت و بی‌پایان دیگری به بهانه‌ی «جنگ علیه تروریسم» آغاز کرد. در هر دو مورد هیئت حاکمه امریکا با آگاهی از ضعف و بیماری سرشتی اقتصاد کشور، توان کم کردن بودجه نظامی به عنوان «کف مستحکم» نگهدارنده اقتصاد برای جلوگیری از فروپاشی آن را نداشت. به سخن دیگر در چند دهه‌ی اخیر اقتصاد امریکا وابستگی هر چه بیشتر و حیاتی‌تری به بودجه نظامی و گسترش مجتمع نظامی - صنعتی پیدا کرده است.

طبق محاسبه **هری مگداف** حتی در اوج شکوفائی اقتصادی دهه‌ی ۱۹۶۰ اقتصاد امریکا وابستگی عمیقی به بودجه نظامی و مجتمع نظامی - صنعتی آن کشور داشته است:

«۵۵ میلیارد در سال که توسط ادارات دولتی [امریکا] به عنوان «دفاع ملی» طبقه‌بندی می‌شود، تأثیر زنجیره‌ای بر اقتصاد می‌گذارد. همانگونه که دیگر اشکال سرمایه گذاری و هزینه، اثر تضاری (Multiplier) بر اقتصاد دارند. محاسبه شده است که هر یک دلار که صرف «دفاع ملی»



**دیوید روزنبرگ** اقتصاددان بلند پایه شرکت مریل لینچ و نویسنده کتابی جدید درباره وخامت اوضاع اقتصادی امریکا می‌گوید:

«اگر به آن بخش از وام‌های بخش خصوصی که بالاتر و بیشتر از آنچه با تولید ناخالص داخلی خوانائی دارند توجه کنیم، این وام‌ها دستکم ۶/۵ تریلیون دلار فراتر از ظرفیت اقتصادی است که بتواند از عهده پرداخت آن بر آید. این وام اضافی (نسبت به اقتصاد واقعی) یا باید بازپرداخت شود یا از قلم بیفتد (بر باد رود). مردم راهی ندارند جز آنکه جلو خرج کردن خود را بگیرند.» (۱۰)

باید اضافه کرد که دیوید روزنبرگ تنها از حساب ۶/۵ تریلیون دلاری وام منازل صحبت می‌کند ولی خواسته یا ناخواسته حساب عظیم‌تری را که از چشم بسیاری پنهان مانده است از قلم می‌اندازد و آن هم حساب مشتقات مالی (Financial derivatives) است که به دلیل پیچیده بودن آنها، بجز معدودی دلال سطح بالا کسی (حتی رئیس بانک فدرال به اذعان خودش) از آنها سر در نمی‌آورد. این مشتقات عبارت از اوراق بهادار، تعهدات، داد و ستدها و «بزارهای مالی» عجیب و غریبی است که بر سر پیش‌بینی انواع اتفاقات مانند بالا و پائین رفتن نرخ بهره بانکی، ورشکستگی شرکت‌ها، بالا و پائین رفتن سهام شرکت‌ها، ناتوانی گروه‌های اجتماعی و شرکتها در بازپرداخت وام‌ها و صدها امکان دیگر شرط‌بندی می‌کنند (اقتصاد کازینویی). برای پی بردن به ابعاد نجومی این بخش از «بازار مالی» و حساب بوجود آمده در اثر آن لازم است به چند عدد و رقم توجه کنیم:

- کل ارزش بورس سهام نیویورک (شرکت‌های عام امریکا): ۲۱/۹ تریلیون دلار

- کل ارزش کاغذی اوراق قرضه مربوط به وام‌های منازل مسکونی: ۷/۱ تریلیون دلار

- کل ارزش اوراق قرضه وزارت خزانه‌داری امریکا: ۴/۴ تریلیون دلار در مقایسه با این ارقام (که تازه بخش عظیمی از آن کاغذی و نه واقعی است)، مشتقات مربوط به آنچه Credit default swap خوانده می‌شود ۴۵/۵ تریلیون دلار است!! این ۴۵/۵ تریلیون دلار شرط‌بندی بر سر نکول (default) وام شرکت‌ها و مردم است که خود مجموعه‌ای از تعهدات و دیون مالی است. چنانچه وضع بازار مالی بیش از این رو به بدی رود این حساب نیز ناچار است بترکد.

علاوه بر آن به نظر **دانیل آلپرت**: «فقط در ۶ سال اول این دهه وام منازل و کالاهای مصرفی هر یک دو برابر شده است.» به نظر او حساب دیگری که بعداً خواهد ترکیب حساب وام کارتهای اعتباری پلاستیکی است.»

با توجه به اینکه مردم امریکا بر پایه بالا رفتن قیمت خانه‌هاشان از یکسو، نرخ پائین بهره بانکی و آسانی وام گرفتن از سوی دیگر تنها در سال ۲۰۰۵ توانستند ۸۰۰ میلیارد دلار وام از بانکها و مؤسسات مالی بگیرند و به زندگی مصرفی خود ادامه دهند، اکنون که آن منبع «درآمد» از میان رفته می‌توان حدس زد که در ماه‌ها و سالهای آینده اقتصاد امریکا - و به دنبال آن اقتصاد جهان - به کدام سو خواهد رفت.

۱۶ مارس ۲۰۰۸

#### منابع:

- ۱- «کاپیتال»، جلد سوم، چاپ ۳۳ Ke، صفحه ۲۸۶.
- ۲- همانجا.
- ۳- همانجا، صفحات ۷-۲۸۶.
- 4-Paul Sweezy, Harry Magdoff: Dynamics of U.S. Capitalism, MR Press, 1972, P.9.
- ۵- همانجا.
- ۶- محاسبات دقیق چارلمز جانسون در مقاله‌اش در Tomdispatch.com به تاریخ ۲۷ ژانویه ۲۰۰۸ کل بودجه دفاعی - امنیتی امریکا در سال ۲۰۰۸ را ۱/۱ تریلیون دلار برآورد می‌کند - هم‌چنین به کتاب اخیر او زیر عنوان Nemesis مراجعه شود.
- ۷- همانجا.
- ۸- نیویورک تایمز، ۲۶ ژانویه ۲۰۰۸، صفحه اول اقتصادی.
- ۹- همانجا.
- ۱۰- همانجا.

وام‌ها را دارند و نه انگیزه‌ای برای پرداخت اصل و فرع آن (چرا که اگر خانه را رها کنند با پول کمتری از اقساط ماهانه وام می‌توانند خانه‌ای به همان اندازه اجاره کنند.

- پائین افتادن قیمت منازل تاکنون (مارس ۲۰۰۸) بیش از ۶ تریلیون دلار ثروت را بر باد داده است در نتیجه وام این خانه‌ها که سر به دهها تریلیون دلار می‌زند در بازار مالی خریداری ندارد و روی دست بانک‌ها و مؤسسات سرمایه‌گذاری مانده و آنها را در معرض ورشکستگی و فروپاشی قرار داده است. بانک فدرال با خریدن این وام‌های کم ارزش (یا بی ارزش) خیال نجات بانک‌ها و مؤسسات وام دهنده را دارد غافل از آنکه تزریق صدها میلیارد دلار پول اضافی به بازار مالی هم موجب تورم گردیده و هم مشکلات اقتصاد را در آینده پیچیده‌تر و وخیم‌تر می‌کند.

**استیفن روچ** در دنباله مقاله خود گوشه‌ای از مکانیسم‌های رکود کنونی و علل آنرا توضیح می‌دهد و می‌نویسد:

«در شش سال گذشته [از سال ۲۰۰۱ به بعد] مصرف کنندگان امریکائی با درآمد ناکافی [به دلیل سکون یا کاهش مزد، حقوق و مزایای کارگران و زحمتکشان] برای جبران کمبود درآمد خود به گرفتن وام‌های ارزان قیمت دست زدند. اساس این وام گرفتن‌ها یکی بالا رفتن سرسام‌آور قیمت املاک و خانه‌ها و دیگری عبارت از پائین رفتن سرسام‌آور نرخ بهره بانکی و آسان کردن شرایط وام گرفتن بود. این دو عامل موجب ایجاد دو حساب شد یکی **حساب خانه سازی** و دیگری **حساب وام‌ها** که اکنون هر دو حساب پاره شده‌اند. سیاست‌گذاران واشنگتن معلوم نیست بتوانند جلوی این سقوط اقتصادی را بگیرند. کاهش نرخ بهره بانکی - که آقای برنانکی چند ماهی است به طور بی‌پروائی آغاز کرده است - معلوم نیست بتواند از سقوط قیمت خانه‌ها جلوگیری کند. با در نظر گرفتن عدم تعادل عظیم میان عرضه و تقاضا برای خانه‌های تازه‌ساز، لازم است قیمت خانه‌ها لااقل ۲۰٪ دیگر کاهش یابد. کاهش بی‌پروای نرخ بهره بانکی نتوانسته است از گسترش واگیردار و کشنده سقوط در بازار سرمایه‌ها و اعتبارات نیز جلوگیری کند.» (۷)

نویسنده مقاله سپس وضع کنونی امریکا را با اقتصاد اوائل دهه‌ی ۱۹۹۰ ژاپن مقایسه می‌کند که در اثر ترکیدن حساب مستغلات و وام‌ها بوجود آمد و اکنون پس از نزدیک به ۲۰ سال آن کشور هنوز نتوانسته است از زیر بار آن به طور کامل کمر راست کند. او سپس وجوه تشابه میان رکود اقتصادی عمیق ژاپن در آن روز و شرایط اقتصادی امروز امریکا را یک یک بر می‌شمرد.

آنچه از دید **استیفن روچ** و دیگر نظریه‌پردازان امریکائی - خواسته یا ناخواسته - پنهان می‌ماند این است که اقتصاد ژاپن اقتصادی ۳ تریلیون دلاری در مقایسه با اقتصاد ۱۳ تریلیون دلاری امریکا بود و قدرت خرید ملت ژاپن کمتر از ۲ تریلیون دلار در برابر ۹ تریلیون دلار قدرت خرید مردم امریکاست. به سخن دیگر بازار مصرف امریکا نقش اصلی در گرداندن چرخ اقتصاد جهان داشته و پائین رفتن قدرت خرید مردم امریکا، می‌تواند اقتصاد جهان را به ورطه رکود یا بحرانی عمیق فرو برد.

**پیتر برنشتین**، یکی دیگر از کهنه سربازان وال استریت به خبرنگار نیویورک تایمز می‌گوید:

«وضع بازار مالی طوری است که قبلاً سابقه نداشته». و سپس ادامه می‌دهد: «معمولاً بازار (بورس سهام) موقعی رو به افول می‌رود که قیمت سهام بیش از اندازه و به طور کنترل ناپذیری بالا رفته باشد (در اثر بورس بازی) - همانطور که در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ تا سال ۲۰۰۰ چنین شده بود. این بار چنین نیست بلکه دلیل تلاطم بازار این است که خود اقتصاد در مجموع دچار اختلال شده است.» (۸)

به نظر او «فروپاشی اعتبارات محرک اصلی رکود کنونی است» و جاری شدن عادی اعتبارات زمان می‌برد.

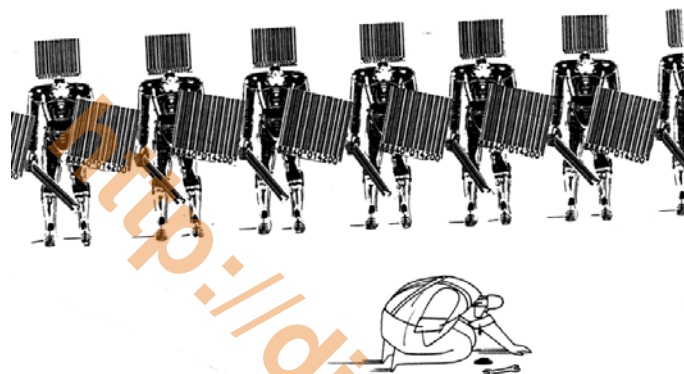
**دانیل آلپرت** مدیر شرکت سرمایه‌گذاری وست وود می‌گوید: «در سقوط وام‌ها و دیگر بحران‌های بازار در گذشته، ثروتهائی که ضربه می‌خوردند چیزهائی مانند املاک تجاری، زمین کشاورزی و سهام تکنولوژی و بانکها بود. امروزه علاوه بر سهام شرکت‌ها به خانه‌های مسکونی مردم ضربه وارد شده و پائین افتادن قیمت آنها ضربه‌ای مستقیم به خانواده‌هاست.» (۹)

مجله‌ی راه آینده پس از انتشار ۸ شماره و هنگامی که مطالب شماره ۹ آن برای چاپ آماده بود، توسط وزارت ارشاد توقیف شد. مطالب این شماره را می‌توانید در وبلاگی با عنوان [raheaiande.blogfa.com](http://raheaiande.blogfa.com) ملاحظه کنید.

مجله‌ی آرش، برای همراهی با این نشریه که از حقوق کارگران و زحمت‌کشان ایران دفاع می‌کند، اقدام به انتشار دو مقاله‌ی «روشنفکران و مبارزه‌ی طبقاتی» از علی‌رضا ثقفی و «کارگر نانا، گداخته شده در تنور بی‌حقوقی» از فاطمه شاه نظری، کرده است.

## روشنفکران و مبارزه طبقاتی

علیرضا ثقفی



دارد و تا چه میزان آن‌ها در بیان مسایل آزادی دارند و می‌توانند از محدودیت‌هایی که آنان را در یک چارچوب قرار می‌دهد، فراتر بروند. آیا روشنفکران مسایلی را که مطرح می‌کنند، خود انتخاب می‌کنند یا روابط اجتماعی آنان را وادار به انتخاب فلان موضوع یا بهمان مساله می‌کند. آزادی عمل آنان در انتخاب جایگاه و موقعیت خاص روشنگری در جامعه تا چه میزان است؟

آیا آنان بوجود آورنده‌ی یک دستگاه تفکر هستند یا خود محصول دستگاه تفکر حاکم بر جامعه‌اند تا چه حد آنان توانایی دارند تا در دستگاه تفکر قدیمی تغییر بوجود آورند یا دستگاه تفکر جدیدی را پایه‌گذاری کنند برای روشن‌تر شدن این موضوع ابتدا به وضعیت دستگاه ایدئولوژیک حاکم می‌پردازیم تا ببینیم آن فضایی که روشنفکر در آن آموزش می‌بیند و محصول آن شرایط است تا چه حد به او آزادی عمل می‌دهد سپس به توانایی روشنفکر برای انتخاب دستگاه ایدئولوژیک جدید بپردازیم

### دستگاه ایدئولوژیک جامعه یا دولت

هر جامعه‌ای چه در یک محدوده‌ی جغرافیایی معین و مشخص یا در محدوده‌ی قوم و ملیتی معین دارای یک مجموعه نهادهایی است که این نهادها برای تداوم وضعیت کلی جامعه طراحی شده‌اند. این نهادها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. بخشی از آن نهادها ی نظامی، امنیتی، قضایی و اجرایی هستند که کارهای روزمره را به سرانجام رسانده و اساس وظیفه‌ی آنان حفظ نظم موجود است و کم و بیش با قهر عربان و پنهان به حفظ نظام‌های حاکم می‌پردازند. آن دسته از این نیروها که همانند نیروهای نظامی و قضایی هستند با قهر آشکار به حفظ نظم موجود مبادرت می‌کنند و دسته‌های دیگر همانند ادارات اجرایی، وزارت‌خانه‌ها و شهرداری و... با قهر پنهان به حفظ نظم موجود می‌پردازند و هر جا که لازم باشد به قهر آشکار روی می‌آورند

در شماره ۸ راه‌آینده مقاله‌ای از ادوارد سعید در باره روشنفکران چاپ شد. تعریف ادوارد سعید از روشنفکران که با تعریف آنتونیو گرامشی منطبق است، بیش از هر تعریف دیگری از این بخش جامعه واقعی‌تر به نظر می‌رسد، اگر روشنفکران را در جامعه امروزی قشر وسیعی بدانیم که اساساً با فرهنگ و آموزش سروکار دارند، موضع‌گیری این روشنفکران در چالش‌های اجتماعی چگونه باید باشد؟ یعنی روشنفکر در تضاد میان بخش‌های مختلف جامعه و طبقات اجتماعی، چه موضعی باید اتخاذ کند و یا می‌تواند اتخاذ کند؟ آیا مناسبات اجتماعی برای روشنفکران از اهمیت برخوردار است یا روشنفکر باید به همان حرفه‌ی تخصصی خود در همان رشته‌ای بپردازد که برایش آموزش دیده است؟ آیا او باید در چارچوب‌هایی تعیین شده حرکت کند یا می‌تواند حوزه‌ی جدیدی از فعالیت را برای خود تعریف کند؟

هر روشنفکری در جامعه‌ای زندگی می‌کند که در آن با انواع روابط اجتماعی پیچیده محدود می‌شود. روشنفکر با زبانی می‌نویسد، سخن می‌گوید، نظریه می‌دهد و به تحلیل می‌پردازد که زبان مادری اوست یا زبان جامعه‌ای خاص است. هر چند روشنفکران بین‌المللی می‌توانند به یک یا چند زبان بنویسند، صحبت کنند، اما این مساله نیز آنان را از محدوده‌ی روابط اجتماعی موجود در آن جوامع فراتر نمی‌برد. روشنفکرانی مانند راسل، سارتر، چامسکی و ... مسایل بین‌المللی را بررسی می‌کنند، در مورد مسایل جهانی صحبت می‌کنند اما محدوده‌ی آنان فراتر از روابط اجتماعی خاصی که در آن قرار دارند و از آن زاویه به مسایل اجتماعی در جهان می‌نگرند، نیست. یعنی نمی‌توانند همان مسایل جهانی را جدا از تضادهای موجود میان قدرت‌های بزرگ و بقیه‌ی جهان بررسی کنند و به مسایلی همانند جنگ و سلطه‌طلبی بی‌توجه باشند.

این محدودی اجتماعی و این روابط خاصی که روشنفکران در آن قرار دارند چیست؟ و اساساً پرورش روشنفکران در یک جامعه و شرایط کسب علم و دانش و آموزش آن‌ها تا چه میزان در راهکار روشنفکرانه آنان تاثیر

بخش دیگر دستگاه ایدئولوژیک دولت است که نمونه‌ی خاصی از فرهنگ را گسترش می‌دهد که متناسب با خواسته‌های نظام حاکم است. این دستگاه ایدئولوژیک شامل، مدارس دانشگاه‌ها، رادیو و تلویزیون، فیلم و نمایشنامه‌ها و نهادهای مذهبی و... و کل نظام فرهنگی است که در ابعاد مختلف مشغول به فعالیت هستند.

هر نظام حکومتی دستگاه ایدئولوژیک خاص خود را دارد تا از آن طریق بتواند خواسته‌های خود را به پیش ببرد. نظام حاکم برای بازتولید خود، یعنی برای آنکه بتواند نیروهای خود را جایگزین کرده و آینده خود را تامین کند باید مطمئن باشد که با جایگزینی نیروهای جدید بتواند تداوم تسلط خود را تضمین کند. و در دستگاه‌های ایدئولوژیک و آموزشی خود نیروهای لازم برای دستگاه‌های امنیتی و قضائی خود را باز تولید کند و از این طریق افراد لازم برای گردش بی‌وقفه دستگاه‌های اجرایی فراهم آورد. اگر نظام حاکم به تداوم خود اطمینان نداشته باشد، چگونه می‌خواهد برای آینده برنامه‌ریزی کند. هر گونه برنامه‌ریزی برای آینده نظام مستلزم آن است که نیروی انسانی کافی برای انجام امور جاری در اختیار داشته باشد. نظام سرمایه‌داری باید بتواند نیروی کار مصرف شده را دوباره جایگزین کند. این جایگزینی به دو طریق صورت می‌گیرد. یکی با بازتولید روزانه یعنی تامین نیازهای اولیه‌ی زندگی برای صرف نیروی کار در روز کاری و دیگری جایگزینی نیروی کار در پروسه‌ی تولید و بازتولید، در پروسه‌ی حرکت کل روابط اجتماعی حاکم است. این جایگزینی در رده‌های مختلف نیروی کار باید صورت گیرد. این رده‌های مختلف نیروی کار از تامین پائین‌ترین رده‌های نیروی کار همانند کودکان کار گرفته تا کارگر ساده، مستخدم و دربان و کارگر ماهر، مهندس و مدیران و متخصصان دیگر اجتماعی نظیر روزنامه نگاران، هنرمندان و وکلای دادگستری و قضات و وکلای مجلس و اعضای هیات دولت و هم چنین دست‌فروشان، مغازه‌داران و اشتغال‌های خرده‌ریز دیگر نظیر تعمیرکاران تا بازرگانان، صاحبان صنایع، دلالان سهام و سرمایه‌گذاران را در برمی‌گیرد.

هر کدام از این رشته‌ها ضرورتاً باید بتوانند با جایگزینی نیروی کار جدید به جای نیروی کار قدیمی در تداوم جامعه به شیوه‌ی موجود تلاش کنند و این امر میسر نیست مگر آنکه این باور عمومی در میان همه این نیروی کار جدید و جایگزین بوجود آید که جز به این شیوه موجود زندگی ممکن نیست و هر آینه اگر شیوه‌ی دیگری برای زندگی امکان‌پذیر بود، باید همه دستگاه‌ها و نهادهای اجتماعی هماهنگ با هم، آن شیوه را می‌پذیرفتند...

یعنی آن که بتوان نیروی کار جدید را که توان هماهنگی با سیستم پیچیده اجتماعی را دارد به کار گرفت. مثلاً اگر مستخدمی را به کار بگیریم که حرف شنوی ارباب و تکریم مهمانان را نیاموخته باشد، آن مستخدم به درد نمی‌خورد و نمی‌توان او را در سیستم پیچیده اجتماعی به کار گرفت و یا اگر مدیری را تربیت کرده باشیم که به فکر بالا بردن سود سهام نباشد، آن مدیر در این سیستم نمی‌تواند به کار گرفته شود یا کارمند بانک و یا حسابداری را تربیت کرده باشیم که ربح مرکب و سود سهام و حساب‌ها را نتواند محاسبه کند. به درد سیستم نمی‌خورد.

اما این آموزش در محل کار صورت نمی‌گیرد و برعکس شیوه‌ی تولید خرد که آموزش در محل کار صورت می‌گرفت. یعنی حسابدار در همان دکه صرافی آموزش می‌دید و ریخته‌گر و نجار در همان دکان استادکار، آموزش می‌دیدند اما در سیستم سرمایه‌داری، هر بنگاه نمی‌تواند نیروی کار لازم برای خود را آموزش دهد بلکه یک سیستم آموزشی سراسری لازم دارد تا آن که نیازهای هر بخش را تامین کند.

بازتولید نیروی کار نه فقط بازتولید تخصصی نیروی کار است که برای تداوم تولید ضروری است، بلکه بازتولید رفتار اطاعت‌آمیز از کل نظام حاکم در آن نهفته است. یعنی متخصصی باید بازتولید شود که روابط حاکم بر جامعه را به عنوان روابط ازلی و ابدی و لایتغیر قبول داشته باشد و مفهوم ساده‌ی آن بازتولید نیروی کار و سربه راه و مطیع، همراه با اندیشه و تفکری خاص است که تمام توان خود را در جهت افزایش سود در جامعه‌ی سرمایه‌داری به کار گیرد.

هنگامی که از اطاعت از نظام حاکم و یا نیروی مطیع صحبت می‌کنیم شامل همه‌ی موارد و رده‌های مختلف سازمان اجتماعی تولید می‌شود، از

نویسنده و روزنامه‌نگار گرفته که همواره در طول آموزش او خطوط قرمز برای او تشریح شده است و سانسور و خودسانسوری برای او امری عادی و طبیعی گشته است تا اطاعت از پلیس در همه ابعاد از امنیتی گرفته تا پلیس راهنمایی و رانندگی. مجموعه‌ی آموزش‌های نیروی کار جدید شامل تمام این مراحل می‌شود که در رده‌های مختلف برای آموزش تدوین شده است. جامعه‌شناسی که در یک چنین سیستم آموزشی طلب علم می‌کند، آن مجموعه آموزش‌هایی را دریافت می‌کند که در آن مردم توده‌های بی‌شکل هستند و ارتباط آن‌ها به صورت فرد و جامعه است. و البته فردی که بر فردیت او تاکید می‌شود و جامعه‌ای که بر انسجام سرمایه‌دارانه و ایدئولوژیک او شکی نیست. مبارزه‌ی طبقاتی را در محدودی کنش و واکنش توضیح می‌دهد. حقوق‌دانی که آموزش می‌بیند تا جایگزین حقوق‌دان قدیمی گردد، احترام به مالکیت را آموزش ماورأطبیعی می‌داند که از قوانین خاص و بدون تغییر طبیعت است و تمام آموزش‌های او بر احترام به این عصای موسی سرمایه‌داری است. دستگاه نظامی و انتظامی حافظ نظم سرمایه‌داری به صورت آشکار و عریان هستند. اما دستگاه‌های آموزشی حافظ همان نظم به صورتی دیگراند... به صورت تربیت نیروی متخصص برای حفظ همان نظم هستند.

روشنفکران نیز اساساً تربیت شده‌ی همین بخش از نظام حاکم‌اند که چه به صورت نویسنده، روزنامه‌نگار، استاد دانشگاه و یا هنرمند انجام وظیفه می‌کنند. آنان آموزه‌های خود را از عالمی دیگر دریافت کرده‌اند، زیرا دستگاه ایدئولوژیک غیر از دستگاه حاکم وجود نداشته است و در هزارتوی مفاهیم ایجاد شده به وسیله‌ی همین دستگاه ایدئولوژیک حاکم، پیدا کردن راهی به بیرون، امر ساده‌ای نیست.

آنچه که از بی‌عدالتی نظام حاکم به صورت عریان در زندگی روزمره قابل مشاهده است و آن عبارت است از پایمال شدن حقوق انسانی، گسترش روزافزون خط فقر، خشونت دولتی و... است. برای روشنفکران به سادگی قابل مشاهده نیست و به صورت عریان قابل درک نمی‌باشد. بلکه روشنفکران آن را در تضاد میان آموزش‌های رسمی و درک علمی واقعیات می‌توانند کشف کنند. روشنفکر تعلیم‌یافته در سیستم آموزشی حاکم باید این تضاد را میان آموزه‌های حاکم و جریان عینی وقایع روزمره مکاشفه نماید. این کشف امر ساده‌ای نیست که با یک نگاه سطحی بتوان آن را فرموله کرد. به همین جهت در نگاه اول بسیاری از روشنفکران تضاد اولیه میان آموزه‌ها و واقعیات عینی را مشاهده می‌کنند، اما از آن به یک درک علمی نمی‌رسند. هر روشنفکری که در دستگاه ایدئولوژیک حاکم آموزش دیده است، متعلق به یک طبقه اجتماعی خاص است اگر این روشنفکر در این طبقه‌ی اجتماعی خاص تضادهای موجود میان آموزه‌های رسمی و واقعیات زندگی اجتماعی خود را در نظر بگیرد به زودی متوجه شکاف عمیق میان آنچه آموخته است و آنچه در زندگی دیده است، خواهد شد. این توجه می‌تواند اولین جرقه‌ها را در ذهن روشنفکر برای مخالفت با دستگاه ایدئولوژیک حاکم روشن کند. وجود تضاد طبقاتی در زندگی واقعی در مقابل تبلیغات برای اشتهای طبقات و همکاری طبقاتی می‌تواند آموخته‌های روشنفکر را در دستگاه ایدئولوژی رسمی به چالش بکشد از این نظر اولین گام در جهت حل این چالش روی آوردن عده‌ای از روشنفکران به جذب بنگاه‌های خیریه نظام حاکم است، بنگاه‌های خیریه‌ای که تلاش می‌کنند تضاد اساسی میان سیستم حاکم و واقعیات زندگی را بپوشانند و وجود فقر و گرسنگی را نه محصول نظام حاکم که محصول عوامل فوق طبیعی جلوه دهند. آموزه‌های حاکم همواره چنین القا می‌کند که هر کس و هر انسانی که فعالیت اجتماعی می‌کند و نیروی کار خود را می‌فروشد، ارزش آن را دریافت می‌کند. هر کس که کاری را انجام می‌دهد، مزد آن کار را نیز می‌گیرد یا بالاتر از آن، هرکس که تن به کار می‌دهد، می‌تواند سهمی از تولید اجتماعی داشته باشد و در زندگی اجتماعی دارای امتیازات لازم برای زندگی باشد. اما واقعیات موجود خلاف آن را نشان می‌دهد. واقعیات موجود بیانگر آن است که کودکان بسیاری به رغم انجام سخت‌ترین کارها در زندگی اجتماعی از ابتدایی‌ترین امتیازات زندگی محروم‌اند. واقعیات اجتماعی نشان می‌دهد که شمار زیادی از کارگران و مردم پرکار که تمام نیروی حیاتی خود و خانواده‌شان را به فروش گذرانده‌اند، آن‌چنان در پیچ و خم روابط سودطلبانه گرفتار آمده‌اند که از

روشنفکران را که در دستگاه ایدئولوژیک حاکم تعلیم یافته‌اند به راه‌حل‌های سازشکارانه و اصلاح طلبانه قانع کنند. تئوری گسترش NGOها و راه‌حل‌های اصلاح طلبانه از طرف تئورسین‌های نظام حاکم برای پوشاندن این تضاد اساسی است. ارائه تئوری‌های جدید و خلق فیلسوف‌های دستگاه‌های ایدئولوژیک حاکم، عمدتاً در جهت تخفیف و کم رنگ کردن این مبارزه طبقات است. تقویت رفرمیسم برای ایزوله کردن رادیکالیسم طرح مسایل فرعی برای جامعه و به حاشیه راندن مبارزه‌ی طبقاتی تلاش دائمی دستگاه ایدئولوژیک حاکم است. تقویت جنبش‌های صرفاً قشری‌گرا نظیر مبارزات جنسیتی، قومی و نوشتن هزاران کتاب و مقاله درباره‌ی آن برای کم‌رنگ کردن مبارزات طبقاتی است. رفرمیسم اختراع آموزش یافتگان سیستمی است که آن را باور دارند و مجموعه‌ی آن برایشان مورد قبول است. رفرمیست‌ها می‌خواهند سیستمی را حفظ کنند که در آن آموزش دیده‌اند و مجموعه آن را همانند نظامی لایت‌تیر پذیرفته‌اند.

سرمایه‌داری در تلاش برای گسترش فرهنگ خود از هیچ چیز فروگذار نمی‌کند. در سه دهه‌ی گذشته آن‌چه از فرهنگ فلسفی در دانشگاه‌ها تدریس شده است عمدتاً مکتب فرانکفورت بوده است. این مکتب در ابتدا با انتقاد از مارکسیسم شروع شد و از آن‌جا که هیچ ارتباطی با جنبش اجتماعی معین و مشخصی نداشت به تأیید سرمایه‌داری رسید و در انتها حاملان این مکتب به نفی مبارزه‌ی طبقاتی و اصلاح نظام سرمایه‌داری رسیدند... علت گسترش مکتب فرانکفورت به خصوص از جانب تئورسین‌ها و مراکز آموزشی وابسته به نظام حاکم را باید در همین مساله جستجو کرد.

گسترش رفرمیسم در حرکت طبقه‌ی کارگر برای نفی استثمار و ارائه نظریه‌های میانی حفظ احترام به مالکیت شرکت‌های بزرگ و حفظ سازوکارهای نظام حاکم است. رفرمیسم و اصلاح‌طلبی چه چیز را می‌خواهد اصلاح کند؟ در کدام یک از جوامع اصلاح نظام حاکم توانسته است، جلوی فقر، بیکاری، بی‌خانمانی و آسیب‌های اجتماعی را بگیرد. نمونه‌ی موفق اصلاحات کجاست؟ آیا در بزرگ‌ترین کشورهای سرمایه‌داری با وجود منابع فراوان و گردش پررونق سرمایه، فقر، گرسنگی و بیکاری از میان رفته است؟ چرا بزرگ‌ترین کشورهای سرمایه‌داری در حل مشکلات اقتصادی خود عاجز مانده‌اند.

واقعیت موجود با صدای بلند شکست برنامه‌های اصلاح‌طلبانه را اعلام می‌کند و روشنفکران مستقل وظیفه دارند این حقایق را بدون پرده‌پوشی به مردم بگویند. بیان حقیقت در برابر قدرت وظیفه‌ی اصلی روشنفکرانی است که به درک این مسایل رسیده‌اند. لاپوشانی و حفظ موقعیت اجتماعی نباید روشنفکران را از وظیفه‌ی اصلی خود که بیان حقیقت است بازدارد. در بیان حقیقت، حفظ شغل و دریافت امتیاز نباید مانع تحلیل صحیح مسایل باشد. هر چند که بیان صحیح مسایل موجب انزوا یا طرد روشنفکر از مراکز قدرت شود.

این مساله را نباید فراموش کنیم که همواره فضایی برای بیان حقیقت وجود دارد. هر چند این فضا کوچک باشد، روشنفکر را از وظیفه‌ی اصلی باز نمی‌دارد.

\*

## کارگر نانوا،

گداخته شده در تنور بی حقوقی



فاطمه شاه نظری

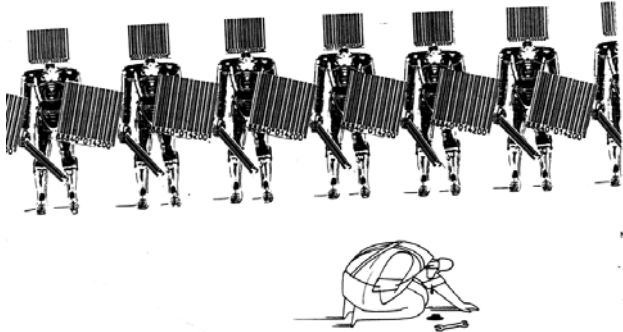
ابتدایی‌ترین امکانات زندگی محروم‌اند. وجود روابط پیچیده و هزارتوی نظام سرمایه‌داری آن چنان به یک ترفند، فعالیت‌های شبانه‌روزی و نیروی کار گروه عظیمی را می‌رباید که نیروی فکری کارگر برای مقابله با آن را ندارد. سرمایه‌داری و نظام حاکم سودمحور آن چنان با یک طرح سودآور بخشی از نیروی کار را محروم از ذخیره چندین و چندساله‌ی گرد آمده از طریق فروش نیروی کار می‌کند که جز با دگرگونی روابط اجتماعی تولید امکان مقابله با آن نیست. برنامه‌ریزان نظام حاکم چه در سطح منطقه و چه در سطح جهانی با برنامه‌ریزی‌های خرد و کلان طرح‌هایی را برنامه‌ریزی می‌کنند تا به راحتی درآمد و ذخایر گردآمده از طرف بخش وسیعی از نیروی کار اجتماعی در طی سالیان را به طرف سرمایه‌های کلان سرازیر می‌کند. این طرح‌ها در همه‌ی زمینه‌ها وجود دارد. طرح یک بزرگراه در یک مسیر خاص عده‌ی زیادی را بی‌خانمان می‌کند که عمدتاً از کسانی هستند که تنها کالای قابل عرضه‌ی آن‌ها نیروی کارشان است و در برابر عده‌ای را که از آن طرح‌ها مطلع‌اند و یا در آن طرح‌ریزی دست دارند، به ثروت‌های افسان‌ای می‌رساند. برنامه‌ریزان نظام حاکم با یک ترفند و وارد کردن کالاهای جدید به بازار و با تبلیغات و به قول خودشان مهندسی افکار، سیستم مصرفی جامعه را تغییر داده و از آن طریق سودهای کلان را به هزینه‌ی نیروی کار کسب می‌کنند در مقابل فروشنده‌گان نیروی کار هیچ‌گونه مکانیزمی برای حفظ ارزش نیروی کار خود ندارند و در برابر این تهاجم سلاح لازم را در اختیار ندارند. برنامه‌ریزان نظام حاکم با طرح خصوصی‌سازی ثروت انباشته‌ی میلیون‌ها انسان را یک شبه چوب حراج می‌زنند و با ترفندهای مختلف هزاران نیروی کار را به خیابان می‌ریزند و با نیروی نظامی و انتظامی اعتراض آنان را سرکوب می‌کنند تا به سودهای افسانه‌ای دست پیدا کنند و در این میان نیروی کار به خیابان ریخته شده در میان هزاران آمال و آرزو یا به تفن فروشی و صدقه‌خوری روی می‌آورد و یا با ارزان‌ترین قیمت نیروی کار خود را جهت استثمار بیشتر در اختیار جامعه‌ی سرمایه‌سالار قرار می‌دهد و یا برای پرداخت آخرین رمق خود به جامعه‌ی سرمایه‌داری به اعتیاد روی می‌آورد تا آخرین قطره‌ی ذخایر زندگی خود را تقدیم سرمایه‌داری کند.

فرهنگ حاکم همواره منکر مبارزه‌ی طبقات است و مدعی است که طرح مبارزه‌ی طبقاتی از جانب نیروهای ضد جامعه مطرح می‌شود. اما آن‌چه که دستگاه فرهنگی نظام حاکم ادعا می‌کند بارها با واقعیت موجود در تعارض قرار می‌گیرد. ایدئولوژی حاکم همواره سعی بر آن دارد تا دولت آشتی ملی، دولت فراطبقاتی، دولت رفاه و... را وعده دهد.

غافل از آن‌که ادعای دولت آشتی ملی و فراطبقاتی و دولت رفاه عمومی خود بیانگر آن است که اولاً تضاد و مبارزه‌ی طبقاتی وجود داشته که اکنون از آشتی طبقات و یا فراطبقاتی صحبت می‌کنیم. این مساله را پذیرفته‌ایم که دولت قبلی طبقاتی بوده و طبقات در جامعه وجود داشته‌اند و میان آنان مبارزه بوده است و عده‌ای دارای رفاه نبوده‌اند که اکنون از دولت آشتی طبقاتی، فراطبقاتی، و رفاه عمومی صحبت می‌کنیم. ثانیاً با این شعارها می‌خواهیم هر چه بیشتر آن را بیوشانیم و برای مدتی دیگر به راحتی به غارت نیروی کار ادامه دهیم. آن‌چه می‌ماند آن است که چگونه قهر طبقاتی به آشتی طبقاتی و دفاع از یک طبقه به فراطبقاتی و عدم رفاه عده‌ای به رفاه همگانی تبدیل می‌شود.

چه چیز مورد ایراد است و اشکال کجاست؟ چرا با همه تولیدات گسترده و عرضه‌ی کالای انبوه، فقر و گرسنگی بیداد می‌کند... چه مشکلی وجود دارد که علی‌رغم درآمد فراوان در کشوری مثل ایران هر روز قیمت‌ها افزایش می‌یابد و خط فقر گسترده‌تر می‌شود و فشار بیشتری به زیر خط فقر سقوط می‌کنند؟ چرا در سطح جهانی بر طبق آمار نهادهای مدافع سرمایه‌داری بیش از یک میلیارد نفر در زیر خط فقر هستند؟ درک این مساله امروز به مشکل پیچیده‌ی نهادهای ایدئولوژیک سرمایه‌داری تبدیل شده است و نهادهای تئوری ساز نظام حاکم سعی بر آن دارند تا از این تضاد آشکار میان اکثریت مزدبگیران و دارندگان نیروی کار و اقلیت حاکم جلوگیری کنند. تئوری‌سازان دستگاه ایدئولوژیک حاکم تلاش فراوانی را برای ایجاد نظریه‌های اجتماعی کرده‌اند تا بتوانند این تضاد موجود میان اکثریت جامعه بشری و اقلیت حاکم را بیوشانند و با ارائه راه‌کارهای فریب‌کارانه و ساخت ایدئولوژی‌ها و مکتب‌های ریاکارانه آن بخش از

خوانده بودم. فقر و نداری خانواده اجباراً مرا به سوی کار کشاند. یک نوجوان ۱۵ ساله چه تخصصی دارد، بنابراین کار در نانوائی آسان‌ترین راهی است که به تو اندک حداقل شکمش را سیر کند. بعد از این همه سال حقوق روزانه‌ام در ازای ۱۴ ساعت کار ۱۵ هزار تومان است، کارم این است که نان را از تنور در آورم، در زادگاهم ازدواج کردم و یک فرزند دارم بعد از چند



سال توانستم زن و بچه‌ام را به تهران بیاورم، یک اتاق ۹ متری دربی سیم نجف‌آباد اجاره کردم که ۱۰۰ هزار بابت کرایه باید پرداخت کنم. او هم مثل بقیه‌ی کارگران می‌گوید: بیش‌تر نانوائی‌ها را در تهران خود کارگران این صنف از صاحبان آن اجاره می‌کنند و با جمع کردن چند کارگر از نزدیکان‌شان آن را می‌چرخاند با این حساب بیش‌تر کارفرماهای این صنف هم خودشان کار موقت دارند! بخش مرفه این صنف صاحبان مغازه‌ها هستند که بدون آن‌که کاری انجام دهند از اجاره مغازه‌هاشان زندگی می‌کنند، اجاره‌هایی که در واقع بیش از نیمی از درآمد نانوائی را در برمی‌گیرد. به‌طور مثال یک نانوائی در طول روز تقریباً ۱۰۰۰ عدد نان می‌پزد که قیمت آن‌ها می‌شود صد هزار تومان. از این صد هزار تومان ۲۰ هزار تومان باید به شاطر بدهد، ۱۵ هزار تومان به نان‌درآر، ۱۲ هزار تومان به خمیرگیر، ۱۰ هزار تومان به فروشنده. یعنی فقط در روز ۵۷ هزار دست‌مزد می‌دهد که در واقع بسیار کم‌تر از زحمتی است که برای این کار کشیده می‌شود ولی او هم چاره‌ای ندارد. معمولاً ماهیانه یک میلیون تومان به صاحب مغازه می‌دهد، روزانه می‌شود چیزی حدود سی و سه هزار تومان، با هزینه آب و برق و گاز و تلفن تازه باید یک چیزی هم دستی بدهد تا بتواند نانوائی را سر پا نگه دارد بی‌چاره چیزی برای خودش نمی‌ماند. فقط برایش زحمت و خستگی و رنج بیش از ۱۶ ساعت کار می‌ماند و دلش خوش است که کاری دارد. در پایان ماه هم صاحب مغازه لیست بیمه‌ای رد می‌کند که خود و اقوامش را بیمه کرده و هر چند ماهی هم اسم کسی که مغازه را اجاره کرده، و چون نظارتی بر نانوائی صورت نمی‌گیرد، این موضوع هم پی‌گیری نمی‌شود. مستاجر هم از ترس صاحب مغازه اعتراض نمی‌کند فقط دلش خوش است که کاری دارد. البته تمام این مسایل را هم اداره بیمه می‌داند و هم مامور بیمه. تا حال که اقدامی در جهت بهبود این شرایط انجام نگرفته است.

فشار کار، ساعات طولانی کار و ناامیدی از آینده، کارگران این صنف را خیلی زود فرسوده می‌کند. کارگر نانوا با همان چندماه کار و درآمد ناچیزش باید دستمزدش را جوری تقسیم کند که علاوه بر مسایل پیش‌بینی نشده مثل تصادف، بیماری ... برای روزهای بیکاریشان هم چیزی برای خورد و خوراک بماند.

در بین صاحبان نانوائی کسانی هستند که بیش از ۲۰ مغازه دارند و همه را اجاره می‌دهند. کسانی که ۱۰-۱۵ مغازه دارند بسیار زیاد است ولی کسانی که برایشان کار می‌کنند از حداقل حقوق انسانی هم برخوردار نیستند. این‌ها را همه می‌دانند حداقل وزارت کاری‌ها می‌دانند ولی چه اقدامی در جهت بهبود وضع این کارگران انجام داده‌اند. هرکس تو این مملکت به فکر خودش است. به جهنم که من بیمارم، بچه‌ام بیمار است، زنم هزار و یک درد بی درمان دارد، خانواده‌ام را برای به دست آوردن یک

هیچ‌کس آماری از تعداد کارگران نانوائی ندارد! و هیچ نهادی تا کنون اعلام نکرده که چه تعداد از کارگران این صنف فقط به خاطر افتادن داخل تنورو حوادثی از دست جان باختند و یا برای همه‌ی عمر از کار کردن بازماندند. اگر

فقط یک‌روز، فقط یک‌روز نانوائی‌های نان نپزند حدس بزنید چه اتفاقی خواهد افتاد؟! در جامعه‌ای که نان، اصلی‌ترین غذای مردم، و برای همه‌ی آن کسانی است که به قول دست اندرکاران در فقر خشن قرار دارند و به یقین تنها غذایشان نیز هست.

وزارت کار دقیقاً نمی‌داند که چند هزار کارگر نانوا در نانوائی‌ها کار می‌کنند، پرواضح است که وقتی وزارت کار هیچ نظارتی بر نانوائی‌ها ندارد طبعاً آن طیف وسیع کارگران زحمت‌کش باید از آمارها حذف شوند. جسته‌گریخته آمارها حکایت از ۳۵۰۰۰ هزار کارگر دارد که در نانوائی‌ها کار می‌کنند. در هر نانوائی حداقل بایستی ۳ نفر کارکنند تا بتوانند نان را به دست مردم برسانند با این رقم یعنی حدود ۱۷۰۰۰ نانوائی در سراسر کشور وجود دارد ظاهراً این آمار هم برای کارگرانی است که در حال کار کردن هستند نه کارگرانی که در طول سال جابه‌جا می‌شوند. مطمئناً این آمار نسبت نانوائی به کارگران شاغل است. طبق گفته‌ی کارگران هیچ کارگری بیش از سه ماه نمی‌تواند برای کار در نانوائی دوام بیاورد، ۱۶ ساعت کار طاق‌فرسا و به طبع آن، دوری از خانه و خانواده، نداشتن تغذیه‌ی مناسب، نداشتن تأمین اجتماعی و بیمه و در نهایت غربت از جمله دلایلی است که مانع از کار مداوم این کارگران می‌شود. با احتساب این موارد اغلب کارگران نانوا، سیال هستند. کارگران نانوا اغلب از روستاها و شهرهای کوچک استان‌های خراسان، آذربایجان و دیگر نقاط محروم و فقیر به تهران می‌آیند، به امید آن که دست‌مزدشان را جمع کرده و بعد از چند ماه به روستای خود برگردند. این کارگران به هنگام بازگشت جای‌گزینی برای خود انتخاب می‌کنند، برادر، پسرعمو، پسرخاله، هم‌محله‌ی، هر که باشد می‌آید، به جای کار می‌کند و او می‌رود و این چرخه در تمام طول سال ادامه دارد. اغلب جوانند و گاهی از کودکی یعنی از ۱۰-۱۲ سالگی توسط اقوام خود به تهران می‌آیند و خیلی زود بعد از یکی دو سال خیره‌کار می‌شوند و تا بچینند شده‌اند یک نانوا بدون آن‌که بدانند کودکی‌شان در پای تنور و یا دستگاه خمیرگیر نانوائی چه‌گونه گم شده است! کارگری که از ۴ صبح تا ۱۰ شب کار می‌کند آیا اصلاً می‌فهمد کی آفتاب سر می‌زند و کی غروب می‌کند. هر کدام‌شان با یک آهنگ هم‌زمان باید کار کنند، وقفه یک نفرشان مترادف با خالی ماندن تنور است و اول همه داد مشتری‌ها در می‌آید. درست مثل خط تولید یک کارخانه. منتها بدون هیچ مزایای حداقلی کارگران دیگر. در بین این کارگران، کارگرانی هم هستند که دارای مهارت و تخصص‌های دیگرند، اما بی‌کاری و نیاز به کار و سیر کردن شکم خود و خانواده‌های‌شان آن‌ها را به سوی این شغل طاقت فرسا می‌کشاند. آن‌ها در جهنمی کار می‌کنند که گاهی در روزهای تابستان درجه حرارت پای تنور بیش از ۶۰-۷۰ درجه است. قطره قطره، توش و توان جوانی‌شان در پای این تنورها تبخیر می‌شود و از آن‌ها اغلب گوشت و پوستی بر جای می‌ماند، و تعداد زیادی از آن‌ها هم برای فرار از این همه مشقت به افیون پناه می‌برند. کارگر نانوا اغلب دستمزدش را روزانه می‌گیرد و شاید به همین خاطر است که همه چیز را تحمل می‌کند. کارگر نانوا به روایتی بی‌پناه‌ترین کارگر هم هست، او نه تنها از هیچ‌یک از مزایای یک کارگر ساده برخوردار نیست، مکان مشخصی هم برای یافتن کار ندارد، هنوز همانند صدها سال قبل از طریق رابطه‌ی خویشاوندی کار می‌یابد. حتا یک نهاد دولتی جا و دفتری برایشان فراهم نکرده تا آن‌ها بتوانند با مراجعه به آن‌جا حداقل، محیط دلخواه خود را بیابند.

در شرق تهران اما قهوه‌خانه‌ای است که سال‌های سال است محل تجمع کارگران نان سنگک است. کارگران از صبح خیلی زود آن‌جا جمع می‌شوند. آن‌جا همه جور کارگری را می‌توانی ببینی، از جوانانی که دنبال کار هستند تا مردانی که این‌بار اما موهای‌شان را در نانوائی‌ها سفید کرده‌اند! گرد آرد و گرد زمان هر دو بر چهره‌اشان نشسته است.

سعید، جوانی ۲۷ ساله، گوشه‌ی قهوه‌خانه نشسته و با استکان چایی بازی می‌کند، با آن که صبح است، خسته است، نگرانی در چهره‌اش موج می‌زند. می‌گوید: وقتی از نیشابور آمدم ۱۵ سالم بود، تا کلاس دوم راهنمایی درس

لقمه نان خالی در کوره ده جا گذاشته‌ام، بچه‌ام پدرش را چند ماه یک بار هم نمی‌بیند!!!!

هر وقت که پیش زن و بچه‌امان هستیم فقط آه و ناله داریم، از عهده کوچک‌ترین تقاضایشان عاجزیم، بابا ما هم آدمیم، چرا هیچ کس به فکر ما نیست؟ شینده‌ام که کارگری نانوا در صد سال پیش با هم متحد بودند مشکل داشتند و حرکت‌های خوبی را راه‌اندازی کرده بودند، پس چی شدند؟ که امروز ما باید جزو فراموش شدگان جامعه باشیم با آن که بدون وجود ما و کارما، این جامعه یک روز هم دوام نخواهد آورد. مگه شوخیه که آدم تمام روزها کار کنه، مرخصی نداشته باشه، وقتی همه‌ی مردم تعطیل‌اند و استراحت می‌کنند ما باید نان آن‌ها را تامین کنیم ولی خودمان چی؟!؟

ابراهیم، ۶۵ سال سن دارد. در جوانی از شهر نور به تهران آمده، ۴۰ سال است که خمیرگیر است، ۶ تا بچه دارد و در تمام طول این سال‌ها فقط هر سه یا چهارماه توانسته سری به خانه‌اش بزند، روزها را کار کرده، شب‌های زمستان اما در پستوی گرد گرفته نانوايي خوابیده تا بتواند ۲ صبح بیدار شود و تابستان‌ها را غریبانه روی یک تخت شکسته جلوی نانوايي در هوای تفت کرده و گرم به سر آورده و فقط با رویای داشتن یک خانواده بغض فروخته‌اش هم‌ساز می‌کند. امروز بعد از چهل سال کار فقط ۱۰ هزار تومان حقوق می‌گیرد. چهل سال است که توی پستو و یا انبار آرد خوابیده، ولی هیچ‌گاه بیمه نبوده است. می‌گوید: اگر بیمه بودم اقلاً دکتر می‌رفتم، دردکم و زانوهایم، دمار از روزگارم درآورده (دهانش را باز می‌کند و دو سه دندان تک افتاده‌اش را نشان می‌دهد یعنی این که دیگر به راحتی هم نمی‌تواند نان خالی را سق بزند) ادامه می‌دهد "حموم نرفتن بی بی از بی چادریه"، هزار جور مرض داریم، بیمه کجا بود! می‌دانی ما خمیرگیرها حتی از بقیه‌ی کارگران نانوايي هم بدبخت‌تریم، باید پیش از همه بیدار شویم یعنی ساعت ۲ نیمه شب. باید خمیر را آماده کنیم، اگر نون خوب درنیاد مردم سر شاطر غر می‌زنند و شاطر هم سر ما. هر شب وقتی سرم را بر زمین می‌گذارم فقط فکر هفت دهان باز، که باید برایشان نان برسایم، دیوانه‌ام می‌کند، باور کنید حتی به درس و تحصیل و لباس و سرو وضع‌شان فکر نمی‌کنم. فقط به شکم‌شان. بالاخره باید یه طوری سیر شوند. از خودم بدم می‌آید من به عنوان پدر، چه کار برایشان کرده‌ام، جز این که نکیت و بدبختی خودم را برایشان به ارث گذاشتم. و از طرفی هم می‌دانم که من هم مقصر نیستم خودم زاده‌ی فقر و بدبختی و نکیت. باور کنید گاهی خودم را حتی در حد یک انسان نمی‌بینم. هر موجودی روی زمین خانه‌ای دارد، سر پناهی دارد، من اما هیچ‌گاه خانه‌ای نداشته‌ام که حس کنم خانواده‌ای دارم و من پدر خانواده‌ام!!

محمد اهل مشهد، ۲۱ سالشه و دو ساله که آمده تو کار نانوايي و خمیرگیر شده، ازش می‌پرسم: ازدواج کردی؟ با پوزخند می‌گوید: روزی ۱۰ هزار تومان حقوق می‌گیرم، در سال فقط ۶ ماه کاردارم، حساب کن ببین پول توجیبی خودم درمی‌آد که بتونم ازدواج کنم. می‌گوید: من اهل روستای جعفرآباد هستم، تو روستا امکان کار نبود، رفتم مشهد اون‌جا هم کار گیرم نیومد، اومدم تهران. حالا هم شب‌هایی که کار دارم تو نانوايي می‌خوابم. وقتی هم که کار ندارم و بی‌کارم برای خواب می‌رم پیش دوستانم. دلم برای روستامون تنگ می‌شه شاید یک دو بار هم برم اون‌جا و خانواده‌ام را ببینم. ولی جیبیم خالی است نمی‌تونم کمکی بهشان بکنم بنابراین زود بر می‌گردم. چون ماندن من پیش آن‌ها یعنی، سرباری

آرام است، کسی در خیابان نیست. ساکنان خانه‌ها از فرط گرما به زیر خنکای کولرها پناه برده‌اند. اسفالت کف پیاده‌رو ساعت یک بعد از ظهر یک روز داغ مردادماه است. از خیابانی حول و حوش میدان پاسنور رد می‌شوم، خیابان ساکت و زیر پاهایم به راحتی کش می‌آید، از جلوی نانوايي سنگکی رد می‌شوم، داخل نانوايي کسی نیست، سه کارگر نانوايي از فرط گرما با بی‌حالی تمام کار می‌کنند، بی‌اختیار داخل می‌شوم. هرم داغ هوای داخل یک‌باره تمام وجودم را فرا می‌گیرد. از خلوتی نانوايي استفاده کرده و می‌پرسم: چه‌طور می‌توانید این گرما را تحمل کنید؟ کولر ندارید؟ یکی از آن‌ها که خیلی جوان است، همان‌طور که خمیرهای چسبیده به دستانش را با دست دیگر از پوست جدا می‌کند به بالای سرم اشاره می‌کند. یک

کانال بزرگ، هوای کولر را به داخل هدایت می‌کند، می‌گوید: اصلاً فایده ندارد گرمای تنور بیش از آن چیزی است که کولر جواب دهد. با لهجه‌ی خراسانی و خوش‌رویی که ناشی از جوانی‌اش است با پوزخندی می‌گوید: در عوض زمستان‌ها خوب است!! همان‌طور که حرف می‌زند به‌طرف پستوی تاریکی می‌رود که تشک کهنه‌ای کف آن پهن است. به همه چیز شبیه است جز تشک، اتاقک سالیان درازی است که رنگ آب و آفتاب ندیده و غبار آرد تمام درو دیوارش را پوشانده است. همان‌طور که پاهایش را بر روی زمین می‌کشد بدون آن‌که دیگر سخنی بگوید روی تشک دراز می‌کشد و یک باره می‌خوابد، انگار که سال‌هاست خوابیده است!!

گرمای داخل نانوايي غیر قابل تحمل است. گه‌گاه کسی می‌آید و نانی می‌گیرد و به سرعت از آن‌جا خارج می‌شود، در این فاصله با هم گپی می‌زنیم.

مردی که خمیر را با حرکاتی موزون روی تخته پهن می‌کند، سی و چهار ساله است. لاغر و بلند قد. با مزاح می‌گوید: کار ما به درد آدمای چاق می‌خورد که آن قدر عرق بریزند تا لاغر شوند، (با پوزخند) ما برای لاغر شدن مان پول خرج نمی‌کنیم!! می‌گوید: دوازده ساله بودم از بجستان خراسان به تهران آمدم همان جایی که انارش را شاید در هیچ جای دنیا نتوان پیدا کرد، حتا مردم همین کشور هم شاید ندیده باشند. دانه‌های انارش به باقوت‌های گران قیمتی می‌مانند که با استادی کنار هم چیده شده‌اند، آن قدر شفاف و خوش‌رنگ که با هیچ چیز نمی‌توان مقایسه کرد. برخی از انارها بی‌اغراق نزدیک به یک کیلواند. اما آن‌جا کاری نیست، درآمدی نیست و جوان‌ها مجبورند برای کار به شهرهای دیگر بروند، البته شهرهای دیگر که می‌گویم منظور فقط تهران است! در آن سن به تهران آمدم. یک سال در یک نانوايي پادویی کردم واز سال بعد کارم درآوردن نان از تنور بود تا به امروز. آن روزها مردم یک پسر سیزده ساله را به چشم یک مرد کامل نگاه می‌کردند. کسی نمی‌دانست که یک نوجوان سیزده ساله یک کودک است، حقوق اجتماعی‌اش جزو حقوق کودکان است. بسیاری از مردم حتا تحصیل کرده‌ها هم این را نمی‌دانستند!! ولی فقر و ناداری باعث شده که هنوز هم کودکان کار کنند، آن‌هم چه کارهای سخت و خطرناکی. فقط فرقی با گذشته این است که امروزه صاحب کارش سعی می‌کند که دیگران متوجه کار او نشوند. خود مردم اعتراض می‌کنند، بگذریم از این که کسی به دادشان نمی‌رسد اصلاً آن موقعا کسی از "کودکان کار" نشنیده بود. کار در نانوايي‌ها معمولاً از طریق فامیل و دوست انجام می‌گیرد. یعنی این که یک نفر از یک خانواده یا روستا به تهران می‌آید، کاری پیدا می‌کند وبعد بقیه جوان‌های فامیل را برای کار به تهران می‌آورد. چون کار کردن در نانوايي بیش از دو ماه نمی‌شود، یعنی نمی‌توان دوام آورد و اگر کارگر نانو با به خودش استراحت ندهد دوام نمی‌آورد. بنابراین مجبوریم دو ماه تقریباً شبانه‌روزی کار کنیم و بعد به شهرمان برگردیم، با اندک پولی که با خودمان می‌بریم، می‌توانیم دوسه ماهی دوام آوریم. اما با این پول هیچ کمکی نمی‌توانیم به خانواده‌مان بکنیم. ما شش برادر بودیم، وضع‌مان در بجستان بد نبود، همه‌مان تا کلاس پنجم درس خواندیم بعد مجبور شدیم کار کنیم. ابتدا برادر بزرگ به تهران آمد، وقتی کار پیدا کرد همه ما یکی یکی به تهران آمديم. هر وقت یکی از ما به ده برمی‌گشت دیگری جای گزینش می‌شد. و گرنه باید دنبال کار می‌گشتیم. بعدها در آن‌جا ازدواج کردم و صاحب دو بچه شدم ولی تازه توانستم زن و بچه‌هایم را به تهران بیاورم. دوری آن‌ها برایم مقدور نبود. در انتهای افسریه یک آپارتمان کوچک اجاره کردم. برای اجاره‌اش دو ونیم میلیون پول دادم و هر ماه صد هزار تومان هم اجاره می‌دهم. هر صبح ساعت ۳ از خانه خارج می‌شوم تا بتوانم ساعت چهار کار را شروع کنم چون این‌جا را من اجاره کردم ساعت ۳ می‌روم خانه ولی تا به‌خانه برسم، شب است .... ماهانه یک میلیون و سیصد هزار تومان به صاحب نانوايي می‌دهم، با کرایه خانه و خرج زندگی و دستمزد این دو جوانی که این‌جا کار می‌کنند. اصلاً چیزی برایم نمی‌ماند که فکر پس انداز کردن باشم، بیمه هم که نیستیم، یعنی ۲۲ سال کار آن هم کار طاقت فرسای نانوايي حتا یک روز هم بیمه نبوده‌ام. اداره بیمه فقط صاحب نانوايي را می‌شناسد و لیست بیمه‌ای که کارفرما می‌دهد. حالا اسم چه کسانی در لیست هست کاری بهش ندارد. فقط لیست را می‌خواهند و حق بیمه را. در تمام این ۲۲ سالی که کار کرده‌ام شاید دوبار ندیدم که

جانبه‌ی قدرتهای سرمایه داری و امپریالیستی به وجود آمد. این نه آغاز ماجرا، بلکه پایان یک مرحله از آن بود. واقعیت این ماجرا را در همه‌ی جاهای رسمی، از سازمان ملل متحد تا کتاب‌های درسی اسرائیل و نیز کل فرهنگ و آموزش در کشورهای غربی و بلوک شرق، وارونه نشان دادند و حق فلسطینی‌ها را زیر پا گذاردند. گاه برحسب ضرورت‌های سیاسی، در حرف، به حق ضایع شده‌ی فلسطینی‌ها و آوارگی ۷۷۰ هزار نفر از آنان اشاره‌ای کردند ولی در عمل جز به سود متجاوز گامی برداشته نشد. اسرائیل را دموکراتیک خواندند با اینکه همه می‌دانند که این کشور نه قانون اساسی دارد، نه مرزهای مشخص؛ و این که اسرائیل دولتی یهودی‌ست و قوانین مذهبی در آن دست بالا را دارد. ازدواج یهودی با غیریهودی امکان ندارد، مراسم مذهبی روز شنبه همه‌جا اجباری‌ست حتی در پذیرایی و تقدیم غذا در هواپیمای ال‌عال. اگر همین امروز چندین حزب آشکارا یهودی بنیادگرا و فاشیست از دولت کناره‌گیری کنند، دولت اسرائیل سقوط می‌کند.



قدرت خاخام‌ها در ارتش رو به افزایش است و اگر عکس دعای دستجمعی و مناجات سربازان اسرائیلی را در فاصله یک آتش بس در هنگام تجاوز و بمباران ۳۳ روزه علیه لبنان ببینید، مناجات حزب الهی‌ها در جبهه جنگ به نظرتان ناچیز می‌آید. کمتر دروغی بزرگتر از دموکراتیک بودن کشوری‌ست که به گفته‌ی ماکسیم رودنسون، خود واقعیت و رویدادی استعماری‌ست (Un fait colonial) و بر ویرانه‌ی موجودیت و سرکوب مستمر ملتی دیگر بنا شده است.

باری، از برکت و به اعتبار مبارزه‌ی مستمر و همه‌جانبه‌ی مردم فلسطین، امروز وجدان‌های بیدار در اسرائیل به سخن درآمده‌اند و مورخین جدید اسرائیلی آشکارا از غضب سرزمین فلسطین به زور، و از اخراج اهالی آن طبق نقشه‌ای که از سال‌ها پیش تعیین شده بوده و تا همین اواخر یعنی تا ۵۰ سال سیری نگاه داشته شده بوده، سخن می‌گویند.

ما علاقه‌مندان به مطالعه درباره‌ی این قضیه‌ی عادلانه، سیاسی و انسانی را، به مطالعه‌ی آثار مورخین جدید اسرائیلی فرا می‌خوانیم. اگر روی گوگل فقط عبارت "مورخین جدید" را به یکی از زبان‌های رسمی از جمله به انگلیسی (New historians) جستجو کنید، به حقایق فراوانی درباره‌ی تاریخ اسرائیل دست خواهید یافت. به خصوص آثار ایلان پاپه ( Ilan Pappé) و شلومو ساند (Shlomo Sand) هر دو استاد دانشگاه اسرائیل. شلومو ساند که در ماه مارس امسال برای شرکت در نمایشگاه سالانه‌ی کتاب به پاریس آمده بود، در یک برنامه‌ی کانال ۳ تلویزیون فرانسه (۲۰ مارس) شرکت داشت گفت: من آرزو دارم که ما اسرائیلی‌ها در این شصتمین سال برپایی اسرائیل به فلسطینی‌ها بگوییم که تشکیل دولت اسرائیل فاجعه‌ای بزرگ برای شما به بار آورد. ما این را به عهده می‌گیریم و حاضریم که حقوق شما را به رسمیت بشناسیم و با شما در کنار هم زندگی کنیم (نقل به مضمون).

باری جا دارد که ما جانبداران مقاومت فلسطین نیز همراه با فلسطینی‌ها و یهودیان چپ و دموکرات در اسرائیل و سراسر جهان، شصتمین سالگرد فاجعه‌ی فلسطین را یادآوری کنیم و به یک قرن مبارزه و مقاومت فلسطینی‌ها درود بفرستیم.

نماینده بیمه به نانوائی‌ها سرزده باشد. اصلا هیچ نظارتی روی نانوائی‌ها وجود ندارد. البته این مسایل را بیمه بهتر از همه می‌داند حال چرا اغماض می‌کند دلیلش را ما هم نمی‌دانیم. کارگر نانوائی هیچ پشتیبانی ندارد تا حالا حتا یک بار شبنده‌اید که کسی از حقوق پای‌مال شده‌ی ما بگوید؟ در صورتی که نانواها همیشه جلوی چشم مردم هستند. آمار کارگران نانوا را ندارند در صورتی که ما چندین هزار و شاید میلیون باشیم ولی انگار که در صفحه روزگار این مملکت کارگری به اسم کارگر نانوائی وجود ندارد. ما هیچ تشکلی نداریم که از ما حمایت کند و ما مشکلاتمان را به آن‌جا ببریم بنابراین صدایمان هم به گوش هیچ کس نمی‌رسد.

کارگر نانوا باید جای ثابتی برای یافتن کار داشته باشد، باید بیمه باشد، باید مثل همه کارگران از امکانات کارگری برخوردار باشد، البته بگذریم از این که کارگران دیگر هم فقط اسمش است که از مزایای انسانی، کارگری برخوردارند، با شرایطی که الان ایجاد شده وضعیتشان زیاد فرقی با ما ندارد. کار طاقت فرسا، نداشتن آینده‌ی روشن و مطمئن و به تبع آن عدم برنامه‌ریزی برای آینده، اغلب کارگران نانوائی را به طرف مواد مخدر می‌کشاند. ۱۷ ساعت کار مداوم شوخی نیست آن هم در پای تنور، متاسفانه خیلی از کارگران تنها راه تحمل این وضعیت وحشتناک قرون وسطایی را استعمال مواد مخدر می‌دانند که بتوانند سختی کار را تحمل کنند. هیچ کس نمی‌تواند حتا برای نیم ساعت هوای بالای شصت هفتاد درجه‌ی نانوائی‌ها را در گرمای تابستان طاقت بیاورد چه برسد به این که پای تنور بایستد و مدام دستش را به داخل کوره ببرد. ما که مجبور به این کار هستیم ولی هیچ کس حتا به این فکر نکرده که ماها چه می‌کشیم و در ازای آن هیچ حق و حقوقی هم نداریم. خانواده‌های ما عملا از همه چیز محروم‌اند. وقتی به خانه می‌رسیم که رمقی برای مان نمانده است، مسافت‌های دور و دراز با ترافیک و عدم وجود وسایل کافی حمل و نقل عمومی فقط نعش‌مان را به خانه می‌رساند و تا نرسیده و استراحت نکرده زودتر از سگ‌های خیابان‌ها از خانه بیرون می‌زنیم تا بتوانیم به موقع نان به مردم برسانیم. ما و کارگران شهرداری اولین کسانی هستیم که ساعت‌ها قبل از دیگران، وقتی که همه مردم در خواب‌اند در خیابان‌های تهران و سایر شهرها حاضر هستیم

کارگر جوانی که هنوز سرخی روستایی گونه‌هایش به زردی نگراییده: می‌گوید: شانزده سال دارم تازه از خراسان به تهران آمدم، آن‌جا که هیچ کاری نیست اقلا در این جا می‌شود کاری پیدا کرد که شکم را سیر کنم!! و گر نه از این کار چیزی در نمی‌آید که بتوانم برای خود آینده‌ای بسازم، حتا بهش فکر هم نمی‌کنم!!!

## بیداری

## فلسطینی‌های اسرائیل

نویسنده: میشل بل ریشار

لوموند ۱۷ مه ۲۰۰۸

### بادداشت مترجم:

در شصتمین سالگرد برپایی دولت اسرائیل، مردم فلسطین شصتمین سالگرد "النکبه" (فاجعه‌ی از دست رفتن فلسطین)، و شصتمین سالگرد مقاومت و مبارزه‌ی عادلانه‌ی خود را برپا می‌دارند. اساس جنبش صهیونیستی این بود که برای نجات یهودیان اروپا از یهودستیزی باید در فلسطین دولتی یهودی برپا شود زیرا فلسطین "سرزمینی ست بدون مردم" و باید به "مردمی بدون سرزمین، یعنی یهودیان" داده شود. اسرائیل از ۱۸۹۸ که این تصمیم در کنگره‌ی جهانی یهود منعقد در شهر بال (سوئیس) گرفته شد تا ۱۹۴۸، با تمهیدات و همکاری کامل و همه

آنچه در زیر می‌آید گوشه‌ای است از واقعیت اسرائیل و وضع فلسطینی‌هایی که به اصطلاح شهروند آن کشور دموکراتیک اند که از لوموند ۱۷ مه به فارسی ترجمه شده است.

تراب حق شناس  
مه ۲۰۰۸

هر سال، روز ۳۰ مارس، کسانی که به آنها اعراب اسرائیلی یا فلسطینی‌های اسرائیل می‌گویند به مناسبت "روز زمین" به تظاهرات خیابانی دست می‌زنند. ۳۲ سال است که آنها چنین می‌کنند، یعنی از سال ۱۹۷۶ که ۶ نفر از آنان در اعتراض به مصادره‌ی زمین‌هاشان توسط دولت یهود (Etat juif) در تیراندازی نیروهای اسرائیلی کشته شدند. در سال‌های اخیر دامنه‌ی این تظاهرات و مطالبات آن گسترش بیشتری یافته و جمعیت فراوان تری را به سوی خود جلب می‌کند.

امسال، آن‌ها تصمیم گرفتند شهر قدیمی عربی یافا (Jaffa) را که نزدیک تل‌آویو قرار دارد به صورت پل ارتباطی تظاهرات درآورند. پانصد خانواده از محله‌ی عجمی (Ajami) به اخراج از خانه‌هاشان تهدید شده‌اند و علت آن، عدم رعایت بهداشت و خانه‌سازی غیر قانونی اعلام شده است. جمال زحلقه، رهبر حزب عربی "بلد" (و نماینده‌ی پارلمان اسرائیل) می‌گوید: "شصت سال پیش، اعراب را دسته‌جمعی از یافا اخراج کردند. چنین چیزی دیگر هرگز تکرار نخواهد شد".

فلسطینی‌های اسرائیل، چه مسلمان و چه مسیحی، امروز سربلند کرده‌اند. آنها تصمیم گرفته‌اند دست روی دست نگذارند، حقوق خود را مطالبه کنند و برای کسب آن به مبارزه ادامه دهند. آنان به نیروی خویش آگاهی دارند و هرچه متشکل‌تر می‌شوند. شمار آنان هم اکنون یک میلیون و نیم نفر است، یعنی ۲۰ درصد جمعیت اسرائیل. از سال ۱۹۴۸ که دولت اسرائیل تشکیل شده، آنها به لحاظ نظری شهروند کامل اسرائیل محسوب می‌شوند. در آن زمان تعدادشان ۱۶۰ هزار نفر بود. [اما باید گفت] که در همان سال، ۷۷۰ هزار نفر از هم‌میهن‌هاشان از خانه‌هاشان اخراج شده، به کشورهای همسایه یا به سرزمین‌های اشغالی [بعدی، یعنی ساحل غربی و غزه] گریخته و به امید بازگشت به شهرها و روستاهاشان، کلید خانه‌هاشان را هم نگه داشته بودند. اما روستاها با بولدوزر صاف شده، خانه‌ها اشغال، و مزارع مصادره گردیده بود.

یوسف جبارین، استاد دانشگاه حیفا و مؤسس کانون عربی قانون و سیاست، در گفتگو با خبرنگار ما در ام‌الفحم می‌گوید: "شصت درصد از زمین‌های ما در سال ۱۹۴۸ مصادره شد. این حرکت ادامه یافته، به طوری که امروز به سختی می‌توان گفت که ۵/۳ درصد از سرزمین اسرائیل به ما تعلق دارد. دیگر برای ما چیزی نمانده که از ما بگیرند. این است که مراتع چادرنشینان صحرائی نقب را مصادره می‌کنند. باید اضافه کنم که نزدیک به ۳۰۰ هزار نفر از ما [فلسطینی‌های اسرائیل] پناهندگان داخلی هستند، یعنی به دلیل اینکه روستاهاشان ویران شده از آنجا کوچ کرده‌اند ولی مجاز نیستند به خانه‌هاشان بازگردند. اینها را "غایبان حاضر" (به انگلیسی present absents) می‌نامند.

برای مثال، در اکتبر ۱۹۴۸، اهالی روستای بیرام واقع در جلیل علیا با جمعیتی در حدود هزار نفر از دهقانان مسیحی از خانه‌هاشان اخراج شدند. اسرائیلی‌ها به آنان قول دادند که پس از جنگ می‌توانند به خانه‌هاشان بازگردند. چنین نشد. آنها به دادگاه شکایت‌های فراوان کردند. هرچند دادگاه حق را به دهقانان داد، ولی نظامیان از بازگشت آنان جلوگیری کردند و در سپتامبر ۱۹۵۳ روستا بمباران شد. حتی امروز هم ممکن نیست بتوان ویرانه‌ها را بازسازی کرد. کل اهالی عرب که در محدوده‌ی دولت اسرائیل باقی مانده‌اند تا سال ۱۹۵۶ زیر فرمان حکومت نظامی قرار داشتند با همه‌ی محدودیت‌هایی که این امر می‌تواند برای اهالی به دنبال آورد. یوسف جبارین با اعتراض می‌گوید: "امکان نداشت بتوان از دهکده‌ای به دهکده‌ی دیگر رفت. مدت ۱۸ سال ما عاطل و باطل ماندیم و هنوز انتظار می‌کشیم خسارت‌هایی را که به ما وارد شده جبران گردد".

ام‌الفحم درکنار ناصره (Nazarette) مهمترین شهر عربی اسرائیل است. از زمانی که اهالی این شهر روابط همبستگی خود را با برادران

فلسطینی‌شان در ساحل غربی تقویت کرده‌اند، این شهر به صورت نوک پیکان نارضایتی و اعتراض فلسطینی‌های اسرائیل درآمده است. ابتدا انتفاضه‌ی دوم بود و سپس ساختن دیوار آموسوم به دیوار امنیتی، دیوار جداسازی (۱) که به خصوص در این ناحیه به قلمرو دولت آینده‌ی فلسطین آشکارا تجاوز کرده و سپس قانون مورخ ۲۰۰۳ که نزدیک شدن خانواده‌های فلسطینی اسرائیل را با فلسطینی‌های ساحل غربی ممنوع می‌کند، بدین منظور که جمعیت عرب در درون دولت یهودی افزایش نیابد. معافیت مطلق از مجازات که دادگاه برای افرادی از پلیس قاتل شد که ۱۳ تن از فلسطینی‌های اسرائیل را در سال ۲۰۰۰ در جریان یک تظاهرات مسالمت‌آمیز در دفاع از قربانیان انتفاضه کشته بودند کاتالیزوری بود برای بیداری فلسطینی‌های اسرائیل.

این حکم دادگاه که به عنوان امری ضدعدالت تلقی شده، سطح آگاهی‌ها را بالا برده است. ممدوح اغباریه، رئیس اتحادیه‌ی دانشجویان عرب می‌گوید: "اعراب اسرائیل شهروندان درجه‌ی دوم‌اند. پس از آن تظاهرات (سال ۲۰۰۰)، ۲۹ تن دیگر از فلسطینی‌های اسرائیل کشته شده‌اند و هرگز حتی یک مورد سراغ نداریم که پلیس محکوم شده باشد. این به خوبی نشان می‌دهد که دولت اسرائیل چه نگاهی به ما دارد".

یک دانشجوی اهل حیفا که در ام‌الفحم اقامت دارد می‌گوید: "زمانه‌ای که در آن اعراب فرودست و مطیع باشند بسر رسیده است. پدران ما جرأت نمی‌کردند صدایشان را بلند کنند. رهبران سابق ما در برابر اشغال جیک نزدند. همه‌ی اینها دیگر تمام شده است. ما می‌خواهیم به تبعیض و جدائی، به سرکوب، به تبعیض نژادی پایان دهیم. ما خواستار برابری حقوق و فرصت‌های برابر هستیم. ما می‌خواهیم نسلی باشیم که به خود اعتماد دارد. ما با دولت اسرائیل به عنوان یک دولت یهودی مخالفیم، زیرا یهودی بودن دولت با دموکراتیک بودن آن در تناقض است. دموکراسی یعنی برای همه‌ی مردم" دانشجویانی که در محوطه‌ی آفتابی دانشگاه دور او گردآمده‌اند سخنانش را تأیید می‌کنند. برخی از آنان مصادره‌ی زمین‌ها را "بزرگترین دزدی تاریخ" توصیف می‌کنند. احمد از تبعیض موجود در درون دانشگاه و امتیازاتی که به غیر اعراب داده می‌شود خشمگین است.

از نظر اسد غانم، استاد علوم سیاسی، دانشجویان دیگر چیزی را که به تعبیر او "یک رژیم قوم‌سالار" (Ethnocratique) است تحمل نمی‌کنند. "در این رژیم تنها یک قوم کنترل امور را در دست دارد زیرا خود را برتر از دیگران می‌پندارد. تحقیر و نابودی دیگران بخشی از روش زندگی صهیونیستی‌ست". از نظر این استاد "چنین وضعیتی دیگر نمی‌تواند ادامه یابد، زیرا زندگی ما را فلاکت‌بار می‌کند و زندگی خودشان را فلاکت‌بارتر. آن‌ها همواره در ترس بسر می‌برند. این نتیجه‌ی وضعی‌ست که بر سر فلسطینی‌ها درآورده‌اند. اینها همه خطرناک‌اند و نابودکننده‌ی خویش. باید کشور را صهیونیسم زدایی و استعمارزدایی کرد که به سود همگان است". اسد غانم خواستار بایکوت انتخابات اخیر بود، زیرا همین که بتوان رأی داد به اسرائیل امکان می‌دهد که از دموکراسی دم بزند، درحالی که انتخابات چیزی جز یک نیرنگ نیست.

طی ماه‌های اخیر مواردی از پرتاب سنگ [به سوی اتومبیل‌های اسرائیلی] در جاده‌های جلیل [گالیله] و در دشت ساحلی وجود داشته و نگرانی نیروهای امنیتی را فراگرفته است. یک سال پیش شین‌بت (سازمان امنیت داخلی اسرائیل) هشدار داده بود که "رادیکالیسم در بین اعراب اسرائیل رو به تشدید و گسترش است" و به تعبیر روزنامه‌ی پرخواننده‌ی «معاربو» می‌تواند در میان‌مدت به "تهدیدی استراتژیک" تبدیل شود. آیا یک انتفاضه در داخل اسرائیل نطفه می‌بندد؟ دانشجویان حیفا برای عملیات پرتاب سنگ، برد چندان قائل نیستند، به خصوص که خودشان، همگی، راه و روش غیرخشونت‌آمیز را می‌پسندند. ممدوح اغباریه، بدین نحو از نظر خود دفاع می‌کند: "ما دموکراتیم. ما تروریست نیستیم. ما نمی‌خواهیم یهودیان را به دریا بریزیم. ما می‌خواهیم با هم زندگی کنیم و درباره‌ی آینده‌مان باهم و بر اساس برابری با یکدیگر تصمیم بگیریم".

سازمان‌های فراوان و متنوعی در ده سال اخیر پا گرفته که از حقوق فلسطینی‌ها در اسرائیل دفاع می‌کنند و خواستار پایان تبعیض هستند. نفوذ این جنبش‌ها روزافزون است آن‌ها خواستار لغو قوانین تبعیض‌آمیزی هستند که خرید زمین را از یهودیان برای اعراب ممنوع می‌کند. همین



طوراستخدام اعراب در نهادهای دولتی که عملاً ممنوع است. آن‌ها خواستار سهم مساوی از خزانه‌ی دولتی و سوبسید (یارانه) هستند. در حال حاضر، کسانی که خدمت نظام را انجام داده باشند و تنها به همین دلیل می‌توانند از امتیازات فوق برخوردار باشند.

یک سیاست تبعیض مثبت اِبه سود کسانی که بی بهره بوده‌اند برقرار شده [ولی نتیجه‌ای در راه نیست و شکاف بین یهودیان و اعراب هرچه بیشتر می‌شود. ژاک بندولاک، دکتر در اقتصاد تأیید می‌کند که: "برای اعراب [اسرائیلی] هیچ بودجه‌ای وجود ندارد، هیچ طرح زیربنایی و هیچ امتیاز مالیاتی در کار نیست. اعراب سال‌ها تحت حکومت نظامی قرار داشتند و حالا هم به حال خود رها شده‌اند". ۸/۵۴ درصد از فلسطینی‌های اسرائیل در زیر خط فقر بسر می‌برند (در سال ۲۰۰۳ این رقم ۳/۴۸ درصد بود)، در حالی که نسبت یهودیانی که در چنین وضعی بسر می‌برند ۳/۲۰ درصد است. نرخ بیکاری آنان هم چهار رقم بیشتر از یهودیان است. فلسطینی‌های اسرائیل در رشد اقتصادی سه سال گذشته که بیش از ۵ درصد بوده به حال خود رها شده‌اند.

احمد حجازی، یک فلسطینی اسرائیل که مدیر توسعه‌ی اقتصادی [...] مجموعه‌ای متشکل از ۵۵ خانوار (۲۵۰ نفر) است که نیمی از آنان عرب و نیمی دیگر یهودی هستند و "واحه صلح" نام دارد خاطر نشان می‌کند: "کاملاً روشن است که اسرائیل نمی‌خواهد همه‌ی افراد کشور برابر با یکدیگر به شمار روند. به منظور آنکه خصلت یهودی کشور حفظ شود شمار آئین نامه‌های تبعیض‌آمیز رو به افزایش است و گفتگو هرچه دشوارتر می‌شود. هر بار که پیشنهادهایی ارائه می‌دهیم ما را متهم می‌کنند که ستون پنجم دشمن ایم و می‌خواهیم اساس دولت را برهم بزنیم". این روستا که در کنار لاترون واقع شده تنها نمونه‌ی همزیستی بین دو جامعه‌ی فلسطینی و یهودی ست. از نظر احمد حجازی "این یک نمونه، یک سرمشق است که ثابت می‌کند ما می‌توانیم باهم زندگی کنیم و در عین حال، شکلی ست از اعتراض علیه سیاست تبعیض‌آمیز دولت". به گمان وی، تنها راه حل، ایجاد یک دولت دولتی است که هر کدام هویت خاص خودشان را نگه دارند.

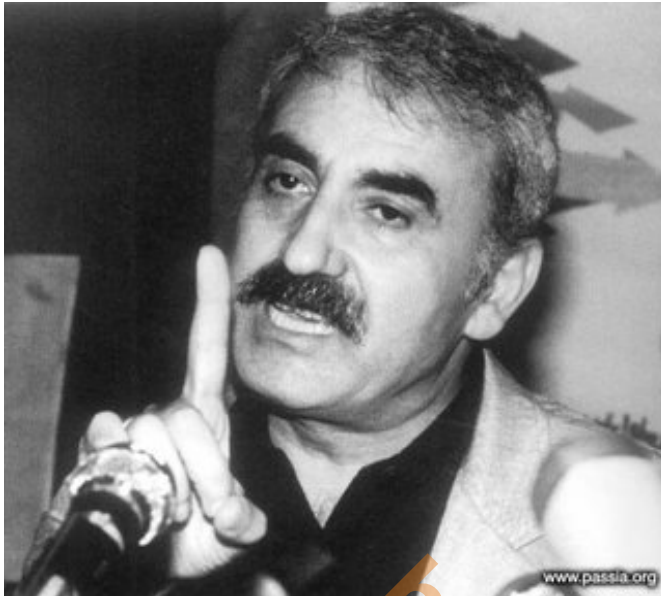
در اوضاع کنونی، زمان حقیقتاً مناسب درآغوش کشیدن یکدیگر نیست. ۶۴ درصد یهودیان اسرائیل هرگز پا به بخش عرب نشین نمی‌گذارند و ۷۵ درصد موافق اخراج و کوچ دادن آنها به ساحل غربی هستند. در کنست (پارلمان) درگیری بین نمایندگان عرب و نمایندگان جناح راست هرچه بیشتر شده است. انی اتام، نماینده‌ی ناسیونالیست و مذهبی اعلام کرده است: "روزی خواهد رسید که ما شما را از این ساختمان [مجلس] و از سرزمین مردم یهود بیرون خواهیم کرد". اویگدور لیبرمن، نماینده‌ی دیگر پارلمان و ناسیونالیست، همتای عرب خود احمد طیبی را "تروریست" خطاب می‌کند و طیبی به او جواب می‌دهد "تو مهاجری فاشیست هستی که به سرزمینی آمده‌ای که به تو تعلق ندارد". در نظر آقای لیبرمن شکی نیست که "اعراب از دموکراسی سوء استفاده می‌کنند".

\*\*\*\*\*

۱- طول این دیوار ۷۳۰ کیلومتر و ارتفاع ۸ تا ۹ متر است که بخش اعظم مستعمرات اسرائیلی را دربر می‌گیرد. این دیوار بخش‌های وسیع تری از سرزمینی را که قرار بوده در آن دولت فلسطین تشکیل شود به سود اسرائیل مصادره می‌کند. محاصره‌ی فلسطینی‌ها را تنگ‌تر می‌کند و حیات روزانه‌ی آنان را با اختلال جدی مواجه می‌سازد. دادگاه بین المللی لاهه کشیدن این دیوار را غیرقانونی دانسته که بر اساس آن باید ویران شود ولی اسرائیل به این حکم توجهی ندارد. برای اطلاع بیشتر رک. از جمله به:

<http://www.peykarandesh.org/old/felestin/fel.pdf/Divare-Nang.pdf>

\*



## ژرژ حبش:

## شاهین ترازوی مقاومت فلسطین

بنیانگذار جبهه خلق برای آزادی فلسطین در ۲۶ ژانویه در سن ۸۲ سالگی در اردن درگذشت.

### تراپ حق شناس

شاهین ترازو. من این ارزیابی منصفانه را از یکی از رقبای سیاسی او شنیده ام نه از یکی از طرفدارانش. هانی الحسن، یکی از بنیانگذاران جنبش الفتح، زمانی که سفیر سازمان آزادیبخش فلسطین در تهران بود (۱۳۵۹) این تعبیر را درباره حبش به کار برد و افزود هر زمان که مقاومت فلسطین از راه انقلابی و اصیل و خردمندانه خود منحرف شود، این ژرژ حبش است که هشدار می‌دهد.

نگارنده به یاد دارد که در اواسط دهه ۱۹۷۰، زمانی که بین فلسطینی‌ها بحث بر سر این بود که «آیا با اسرائیل باید مذاکره کرد یا نه»، ژرژ حبش طی نطقی در عدن (پایتخت یمن جنوبی آن زمان) بر ضرورت رد راهپایی که به نظرش سازشکارانه و تسلیم طلبانه بود تأکید ورزید و افزود که ما این موضع را برای تاریخ می‌گیریم. او می‌دانست که موضع گیری اش برخلاف جریان است و احتمال نمی‌داد که کسی بدان گوش سپارد، از این رو آن را «برای تاریخ» معرفی می‌کرد. می‌دانیم که روشنفکر متعهد و انقلابی گاه چاره‌ای ندارد جز آن که بر موضع اصولی خویش به عنوان موضعی برای تاریخ پای فشارد. آخرین موضع وی علیه قرارداد اسلو که منجر به کناره گیری اش از رهبری جبهه خلق در نیمه دهه ۱۹۹۰ شد نیز بر همین پایه شکل گرفت.

ابتدا نگاهی کوتاه به زندگی پرتحرک، مؤثر و پربار او بیندازیم:

ژرژ حبش در سال ۱۹۲۶ در شهر لد (یا لیدا) نزدیک تل اویو امروز زاده شد. در خانواده ای مسیحی و مرفه بزرگ شد. هنگام تشکیل دولت اسرائیل (۱۹۴۸) ۲۲ سال داشت و شاهد نفی بلد یعنی اخراج همیشگی خود و همشهریانش از زادگاهشان بود. او که عمیقاً تحت تأثیر این واقعه قرار گرفته بود و در حالی که دانشجوی رشته پزشکی دانشگاه آمریکایی

دارند سر ما را می برند و حقوق ملی و انسانی ملتی را لگدمال می کنند و دنیا بی خبر است یا با بی اعتنائی سکوت می کند، از طریق تعقیب دشمن در هر جای جهان، ما به دنیا اخطار می کنیم که آن ها نیز ممکن است مزه رنج را بچشند. عملیاتی که جبهه انجام داد عمدتاً هدف تبلیغاتی یا فشار بر دشمن و تأثیر بر افکار عمومی داشت، نه کشتن مسافرانی که به هیچ رو مستقیماً در اشغال و رنج های بی شمار فلسطینی ها دست نداشتند. ارزیابی جبهه این بود که این عملیات خیر فاجعه فلسطین را به گوش کل جهانیان می رساند. در نتیجه مبارزه همه جانبه و مستقیم مردم فلسطین و از جمله اینگونه عملیات، وکلای مدافع و روشنفکران متعددی در اروپا (به رغم محکوم کردن تروریسم) به این نتیجه رسیدند که برای پایان دادن به فاجعه فلسطین باید کاری کرد و از عاملان اینگونه عملیات در دادگاه ها و مطبوعات دفاع کردند. دستگیری لیلا خالد، دختری فلسطینی که به هواپیما رانی دست زده بود و طرح قضیه و دفاع از او در اروپا سروصدای فراوان به راه انداخت.

حوادث سپتامبر سیاه اردن ۱۹۷۰ و خروج نیروهای ساف از آن کشور و انتقال به لبنان مرحله ای مهم در حیات جبهه خلق نیز محسوب میشود. اما تنها دو سال بعد و پس از چند نمونه از اینگونه عملیات خارجی، جبهه خلق این تاکتیک را پایان داد و دکتر ودیع حداد، مسؤول طراحی این عملیات که از این تصمیم راضی نبود از فعالیت سازمانی کنار گذاشته شد. جبهه خلق برای آزادی فلسطین که عضو کمیته اجرایی سازمان آزادیبخش فلسطین (ساف) بود در سال ۱۹۷۴ در برابر سیاست عرفات دایر بر قبول احتمالی راه حل مبتنی بر مذاکره موضعگیری کرد و از کمیته اجرایی ساف بیرون آمد و با دیگر نیروهایی که همین مخالفت را داشتند جبهه ای به نام رفض (امتناع) تشکیل داد اما پنج سال بعد طرح عرفات دایر بر «راه حل انتقالی» (یعنی قبول هرقسمت از فلسطین که بتواند آزاد شود) را پذیرفت و به کمیته اجرایی بازگشت.

تجاوز اسرائیل به لبنان و اشغال این کشور تا بیروت و خروج نیروهای ساف از این کشور در سال ۱۹۸۲ محدوده فعالیت حبش را تنگتر کرد. حبش موجودیت ساف را دستاورد مهم سیاسی مبارزات مردم فلسطین می دانست و هر زمان که ساف نیز زیر ضربه ای قرار می گرفت، به رغم مخالفتی که با رهبری یاسر عرفات داشت، به دفاع از ساف می پرداخت. حبش هیچگاه سیاست وحدت - انتقاد را در رابطه با ساف رها نکرد. زمانی که یکی از نیروهای مخالف رهبری عرفات به ریاست احمد جبریل با همکاری دولت سوریه پایگاه عرفات در شمال لبنان را زیر ضربه توپخانه قرار داد، مجله الهدف ارگان جبهه حبش طرح روی جلد را با یک قطره درشت خون منتشر کرد و هشدار داد که دیگر بس است! از خط سرخ نباید گذشت!

در سال ۱۹۸۸ که مجلس ملی فلسطین در تبعید اصل وجود دو دولت، یکی اسرائیل و دیگری فلسطین مستقل را پذیرفت، جبهه حبش حضور داشت و آن را تأیید کرد.

در سال های ۱۹۸۰ خط مشی ساف میانه رو تر شد و وقتی ساف با ایالات متحده مذاکره رسمی را آغاز کرد با اعتراض شدید حبش مواجه گردید ولی موجب نشد که او از ساف جدا شود. همین وضع پس از تصمیم ساف دایر بر شرکت در کنفرانس مادرید هم پیش آمد ولی باز او ماندن در ساف را برگزید. وی طبعاً با قراردادهای اسلو مخالف بود و آن را ادامه عقب نشینی های پیشین میدانست. تحولاتی که در عراق و جهان عرب و سپس در فلسطین با برپایی تشکیلات خود مختار فلسطین پدید آمد نظر او در درون خود جبهه در اقلیت قرار گرفت و او از رهبری جبهه کناره گرفت و به جای او ابوعلی مصطفی به سمت دبیر کل جبهه خلق برای آزادی فلسطین برگزیده شد. ابوعلی مصطفی در همکاری با تشکیلات خودمختار فلسطین و در واقع قبول قرارداد اسلو به داخل فلسطین رفت ولی پس از چندی اسرائیلی ها او را ترور کردند. جانشین وی احمد سعادت هم به عنوان دبیر کل جبهه مدتی فعالیت داشت ولی هم اکنون در زندان اسرائیل بسر میبرد. جبهه در انتخابات فلسطین و دیگر نهادهای سیاسی آن همواره شرکت داشته است. هم اکنون شهردار رام الله، خانم زانت میکائیل است که خود از خانواده ای مسیحی برخاسته و با جبهه خلق فلسطین همکاری داشته و دارد. در انتخابات عمومی، میزان آراء جبهه

بیروت بود به سازماندهی سلسله تظاهراتی میپرداخت که طی آنها چند تن از دوستانش کشته شدند. در دهه ۱۹۵۰ همراه با شماری از همفکرانش از کشورهای مختلف عربی جنبش ناسیونالیست های عرب (حرکة القومیین العرب) را پایه گذاری کرد که در مناطق مختلف جهان عرب شعبه داشت. حبش خود در شعبه عمان (پایتخت اردن) کار میکرد. آنها برای آوارگان فلسطینی درمانگاه و مدرسه میساختند و خود حبش تا سال ۱۹۵۸ پزشک این درمانگاه بود. او یکبار حتی کاندیدای نمایندگی مجلس اردن شد که انتخاب نگردید و پس از کودتای معروف اردن علیه نخست وزیر ملی آن کشور (یعنی سلیمان نابلسی که او را با مصدق مقایسه می کنند) و تشدید سرکوب، راه های مبارزه قانونی را رها کرد.

جنبش ناسیونالیستهای عرب (۱) یکی از سه جریان مهم ملی و میهن پرستی عرب در دهه ۱۹۵۰ و ۶۰ است، دوتای دیگر، یکی حزب بعث است و دیگری ناصریسم (یعنی جنبشی که در رأس آن عبدالناصر رئیس جمهور وقت مصر قرار داشت). شعبه یمنی همین جنبش ناسیونالیستهای عرب است که در بخش جنوبی یمن، مستعمره انگلیس، به مقاومت و مبارزه مسلحانه دست زد و باعث شد که انگلستان از آن منطقه برود و جمهوری دموکراتیک یمن جنوبی در نوامبر ۱۹۶۷ پدید آید. شعبه آنها در کویت هم در آن سالها خطی ملی، دموکراتیک و لائیک را دنبال میکرد که نسبتاً نیرومند بود و ارگانی داشت به نام «الطلیعه» ایه معنی آوانگارد، پیشگام. جنبش مزبور در عراق و سوریه و مصر و برخی دیگر از کشورهای عرب هم فعال بود یا هوادارانی داشت ولی رقیبان آن که بعثی ها و ناصریستها بودند در عین برخی همکاری ها که با هم داشتند مانع از پیشرفت آن گردیدند. البته مواردی هم بوده که این جنبش به ناصریسم امید زیاد داشته است.

پس از شکست اعراب در سال ۱۹۶۷، جنبش ناسیونالیستهای عرب علناً علیه ناصریسم موضع گرفت و آن را «حرکتی خرده بورژوازی و محکوم به شکست» نامید و رابطه خود را با آن قطع کرد.

جنبش ناسیونالیستهای عرب پس از ۱۹۶۷ به واحدهای کشوری تقسیم شد و بخش فلسطینی آن در دسامبر ۱۹۶۷ تشکیلاتی به وجود آورد که بر مارکسیسم - لنینیسم به مثابه ایدئولوژی خود تأکید میکرد و جبهه خلق برای آزادی فلسطین (PFLP) نام گرفت. چیزی نگذشت که دو انشعاب مهم در این جبهه پدید آمد یکی جبهه خلق... (فرماندهی کل) به رهبری احمد جبریل، و دیگری جبهه دموکراتیک ... به رهبری نایف حواتمه. به گمان نگارنده مشخصه انشعاب اول گرایش به وابستگی به سوریه بود و در دومی گرایش به وابستگی به شوروی. ژرژ حبش در برابر هردو جریان انشعابی مقاومت کرد و از طرف آنان متهم به راستروی شد، ولی جبهه وی در عین حفظ روابط دوستی با دو کشور مزبور، نمی خواست استقلال سازمان خود را از دست بدهد. گفتنی ست که سه سال قبل از تشکیل جبهه خلق، جنبش الفتح نخستین عملیات نظامی خود را علیه اسرائیل در اول ژانویه ۱۹۶۵ انجام داده و جو سیاسی منطقه را تا حد زیادی تغییر داده بود. جبهه ابتدا کوشش خود را مصروف عملیات در داخل سرزمین های اشغالی نمود و آن را اساس کار اعلام میکرد و در این راه کوشش های جدی داشت.

پس از آنکه عبدالناصر طرح راجرز (وزیر خارجه وقت آمریکا) مبنی بر جداسازی نیروهای اعراب و اسرائیل را پذیرفت، مخالفت حبش با رژیم های عربی شدت بیشتری یافت و گرایش فکری چپ در او تقویت گردید. با اینکه روابط خوبی با شوروی و بلوک شرق داشت، از آنجا که وجود دو دولت در فلسطین (یکی عربی و دیگر یهودی: اسرائیل) را نمی پذیرفت، شوروی در سال ۱۹۷۴ تبلیغاتی علیه وی به راه انداخت و او را «انقلابی نما» نامید. در سال ۶۹ استراتژی جبهه خلق در مبارزه مسلحانه با اسرائیل که قبلاً بر تاکتیک عملیات داخل فلسطین، و نه در مرزهای آن، پافشاری می کرد به تاکتیک تازه ای کشیده شد و به طراحی عملیات خارجی زیر شعار «دشمن را هرجا باشد تعقیب کنیم» پرداخت. طراح و سازمان دهنده این نوع عملیات که دست به چندین هواپیما ربایی زد یکی از دوستان و همکلاسان قدیمی حبش دکتر ودیع حداد بود. بد نیست اشاره کنیم که الفتح با این نوع عملیات مخالف بود. استدلال جبهه خلق برای دست زدن به هواپیما ربایی این بود که وقتی اسرائیل و حامیانش

## صدای حق طلبانه‌ی زنان و مردان آزادی خواه و برابری طلب ایران



### متن سخنرانی پروین اردلان هنکام دریافت جایزه اولاف پالمه

جمعه ۱۷ اسفند ۱۳۸۶

جنبش های اجتماعی در ایران از جمله جنبش های دانشجویی و کارگری و معلمان با طرح خواسته های آزادی خواهانه و عدالت طلبانه خود صداهای گوناگون مدنی در جامعه ما هستند. اما در حال حاضر بسیار از فعالان این جنبش ها در زندان بسر می برند و جلوگیری از ارتباط گسترده بین این جنبش ها با یکدیگر و سرکوب آنها رو به افزونی است.

خانم ها و آقایان! سلام

بسیار خشنودم و سرافراز که از سوی نهاد معتبر و مستقل بنیاد اولاف پالمه کاندیدای دریافت این جایزه شده ام. این جایزه به اعتبار شخصیتی به من اهدا شده که عدالت خواهی شیوه زندگی اش بود و هزینه این عدالت خواهی وصلح و دوستی را با جانش پرداخت. از این رو به خوبی آگاهم که حال مسئولیت بزرگتری بر دوش دارم. باور دارم که اهدای این جایزه به من نه تنها به معنای ارج گذاشتن به تلاش های فردی زنان ایران بل خاصه ارج گذاری به فعالیت های جمعی و حق طلبانه جنبش زنان و دیگر جنبش های اجتماعی در ایران است. این جایزه به خوبی نشان می دهد که کوشش های حق طلبانه زنان و مردان آزادی خواه و برابری طلب ایران با همه فرازو فرودها و همه بن بست ها و سنگلاخ های زن ستیزانه ای که برابر آن قد بر افراخته و می افزاید تاثیرگذار بوده. آری! امروز صدای حق طلبی ما به گوش همه جهان رسیده است. در ضمن به خوبی واقفم که با دریافت این جایزه در معرض فشارها و اتهامات بیشتری قرار خواهم گرفت. این جایزه را به همه زنان ایران، مادرم، مادران فرزندان در بند، و دیگر مادران سرزمینم تقدیم می کنم که چگونه رنج کشیدن و در عین حال مقاومت در برابر تبعیض را به ما آموختند، تا چگونه اعتراض کردن را به فرزندانمان و نسل هایی که در پی می آیند بیاموزیم.

حدود ۷ تا ۱۰ درصد است. نفوذ جبهه در مبارزه سیاسی نظری در محافل روشنفکران و تحصیل کردگان فلسطینی و عرب چشمگیر است. مجله الهدف، ارگان غیر رسمی جبهه که نویسنده، ناقد و هنرمند بزرگ فلسطینی غسان کنفانی آن را در آغاز سالهای ۱۹۷۰ تأسیس کرد هنوز هم منتشر می شود.

ژرژ حبش از زمانی که از موقعیت سازمانی خود کناره گرفت در دمشق و عمان بسر برد و غالباً با مشکلات بیماری و کهولت سن روبرو بود. موضع گیری های قاطع او علیه راه حل های تحمیلی به جنبش فلسطین باعث شد که اسرائیل و آنچه به اصطلاح «جامعه بین المللی» نامیده می شود علیه او تبلیغات منفی مبنی بر تروریسم و غیره راه بیندازند. سفر وی در سال ۱۹۹۲ برای معالجه به فرانسه که ابتدا با درخواست صلیب سرخ و موافقت دولت فرانسه صورت گرفت (۲۹ ژانویه ۱۹۹۲) با جنجال وسیع محافل صهیونیستی همراه شد. آن ها دولت فرانسه را ناگزیر کردند که ژرژ حبش را بدون معالجه به الجزایر برگرداند.

جالب این است که حاکمیت و نفوذ وسیع ارتجاع در عرصه بین المللی در اوضاع کنونی باعث شده که درگذشت دکتر ژرژ حبش تقریباً با سکوت روبرو شود و روزنامه لوموند که معمولاً در مناسبات مشابه صفحه کاملی را به گزارش زندگی و فعالیت های شخصیتی در حد وی اختصاص می داد، به یادداشت خبری کوچکی در صفحات داخلی بسنده کند (لوموند ۲۹ ژانویه ۲۰۰۸).

به نظر می رسد که او نقش خود را به عنوان یک روشنفکر متعهد و مستقل وفادار به اصول با موضعی که خود آن ها را «موضعی برای تاریخ» می نامید ایفا کرد. همان طور که گفتیم به رغم مخالفتش با برخی سیاست های ساف، خشک و تر را با هم نسوزاند. وقتی مرحله ای بسر می رسید می دانست که چگونه سیاست خود را تغییر دهد. هرچند وضع عمومی عینی جنبش فلسطین همواره در ذهن او به مبارزه با اشغال و کسب استقلال ملی اولویت می بخشید ولی گرایش عمومی او به چپ بود و دفاع از مصالح زحمتکشان جامعه فلسطین و عرب. در دریای پر تلاطم تناقض های حاکم بر جامعه عرب و جامعه بین المللی او کوشید درست ترین راه را برگزیند. در همکاری و ائتلاف با اتحاد شوروی، با رژیم های عراق و سوریه و الجزایر، و یا در خوش بینی به رژیم جمهوری اسلامی ابتدا گام هائی برداشت که همیشه درست نبود و ناگزیر برمی گشت. در عرصه فلسطین، او نقش منتقد مسؤول و با پرنسیپ را به خوبی ایفا کرد.

وی که از آغاز جوانی از برج عاج روشنفکری بیرون آمده و یا به میدان فعالیت اجتماعی و سیاسی انقلابی گذاشته بود، طبیعی بود که گاه به اشتباهات و حتی خطاهائی آلوده شود اما مهم این است که می توانست لغزش های خویش را ببیند و مهار کند و در مجموع، کارنامه ای از آرمانخواهی، جسارت در مبارزه، دست زدن به آزمایش و خطا، درک انحرافات و نقد و بازگشت از آن ها بپردازد.

حدود ده سال بود که دیگر در عرصه سیاسی فلسطین فعال نبود. اما فقدانش از روز ۲۵ ژانویه که در نتیجه سکته قلبی در سن ۸۲ سالگی در عمان درگذشت بیش از پیش احساس می شود. شک نیست که تجربه او درسی برای مبارزان انقلابی فلسطین و منطقه و حتی جهان خواهد ماند (۳). سخن را درباره این مرد بزرگ با جمله ای از یادداشت سمیر امین در مجله فرانسوی آفریقا آسیا Afrique Asie مارس ۲۰۰۸ به پایان می بریم که: «ژرژ حبش مرد، اما پیکار او برای آزادی فلسطین نمرده است».

\*\*\*\*\*

۱- برای اطلاع از «جنبش ناسیونالیست های عرب» می توان به کتابی با همین نام، نوشته دکتر باسل کبیسسی مراجعه کرد. یادآوری می کنیم که کبیسسی در پاریس و غسان کنفانی در بیروت هر دو در اوایل دهه ۷۰ میلادی به دست اسرائیلی ها ترور شدند. هردو نویسنده از کادرهای برجسته جبهه خلق برای آزادی فلسطین بودند.

۲- رجوع شود به نوشته ای از نگارنده این سطور در آرش شماره ۱۳ فوریه ۱۹۹۲ تحت عنوان «اب در خوابگاه مورچگان».

۳- درباره دکتر ژرژ حبش همچنین می توانید به مصاحبه «راديو دموکراسی شورائی» با تراب حق شناس روی سایت همین راديو و نیز روی سایت peykarandesh.org مراجعه کنید.

\*

حاکمیت محکوم به اقدام علیه امنیت ملی و تبلیغ علیه نظام می‌شویم. اما هیچ وقت به این پرسش پاسخی داده نمی‌شود که اگر ما فعالان مدنی و فعالان جنبش زنان یا شهروندان این جامعه برهم زنده امنیت ملی یا امنیت اجتماعی هستیم، مدعیان حفظ امنیت مدنی جامعه چه کسانی هستند؟ با همه فشارها، تلاش کرده ایم برای تحقق خواسته های حقوق بشری و انسانی خود عمل کنیم. کوشیده ایم با بررسی تجربه گذشتگان و تقویت حافظه تاریخی مان، با بهره گیری از تجربیات مبارزاتی فمینیست های پیشکسوت مان در ایران و در جهان، با درس گیری از دستاوردها و شکست های آنها، با آموختن از تلاش های تئوریک و آگاهی بخش آنها در خارج از کشور و تبعید و به مدد تجربه عملی روزمره مان، نه تنها بر غنای نظریمان بیافزاییم که ظرفیت مان را نیز در شنیدن صداها و دریافت دیدگاه های متفاوت و متنوع افزون کنیم. بدین سان کوشیده ایم روش های مبتکرانه را در گشایش عرصه برای مبارزات حق طلبانه زنان و تغییر موقعیت نابرابر آنان در قانون به کار بندیم.

یکی از این تمهیدات بهره گیری از تجربیات خواهرانمان در کشورهای منطقه و تبادل اطلاعات و انتقال این تجربیات به یکدیگر است. این امر قدرت جنبش زنان در سطح منطقه و فراتر از آن در سطح جهانی افزون می‌کند و جنبش های زنان در داخل کشورها را زیر چتر حمایتی شبکه های جهانی زنان قرار می‌دهد و به رشد آنان مدد می‌رساند. کمپین یک میلیون امضا برای تغییر قوانین تبعیض آمیز یکی از روش های خلاق جنبش زنان در ایران است که با الهام از فعالیت خواهرانمان در مراکش پی گرفته شده است. حرکتی را که آنان با حمایت دولت شان برای تغییر قوانین به ثمر رساندند ما از پایین و از طریق جمع آوری امضا و با اتکا به گفت و گوی "چهره به چهره" با زنان و مردان برای عمومی کردن مطالبات حقوقی مان پیش گرفته ایم تا با ارائه امضاها به نهاد های قانونگذاری و طرح خواسته یک میلیون نفر مبارزه برای تغییر قوانین تبعیض آمیز جنسیتی را گسترش دهیم.

اکنون پس از یک سال و نیم، که آغاز به کار این جنبش می‌گذرد گرچه نتوانسته ایم به تغییر این قوانین دست یابیم اما توانسته ایم با گسترش آگاهی، ایجاد بحث و کاربست شیوه گفتگو های خلاق و دمکراتیک، گفتمان برابری حقوقی را در لایه های مختلف جامعه و حتی در سطح نهادهای رسمی قدرت مطرح کنیم و آنها را به واکنش یا پاسخ وابدایم. در این فرایند کوشیده ایم به دمکراتیزه کردن جامعه مدنی بپردازیم زیرا بر این باوریم که توجه به حقوق زنان پیش شرط دموکراسی است و نمی‌توان به بهانه حاشیه ای بودن مسائل زنان در مبارزه برای دمکراسی خواهی حقوق آنان را قربانی کرد. به اعتقاد ما مسیر دموکراسی خواهی از احقاق حقوق زنان می‌گذرد.

اکنون در عرصه جهان، بسیاری، کمپین یک میلیون امضا را با خواسته های مشخص و عینی اش، با روش مسالمت آمیزش یعنی جمع آوری امضا، با هزینه پردازی کنشگران و وکلای مدافع اش که به رایگان وکالت این فعالان را برعهده می‌گیرند می‌شناسند. تاکنون بیش از ۵۰ نفر از فعالان کمپین شامل زنان و مردان برابری خواه در تهران و شهرستان ها که غالبا متعلق به نسل جوان ما هستند حین جمع آوری امضا در فضای عمومی نظیر مترو و پارک و دیگر مکان های تجمعات زنان یا هنگام برگزاری کارگاه های آموزش حقوق زن و یا فعالیت نوشتاری در وب سایت این کمپین (تغییر برای برابری) بازداشت، یا دادگاهی و یا تهدید به بازداشت شده اند. هم اکنون دو نفر از فعالان حقوق زن همچنان در زندان بسر می‌برند.

در دل همین حرکت، مادران اعضای کمپین نیز فعال شده اند تا با حمایت از فرزندان بازداشت شده خود و پی گیری وضعیت و خواسته های آنها در این مقاومت مدنی حامی و همراه شان باشند. ورود مادرها، پدرها و دیگر افراد خانواده به جنبش های برابر ی خواهانه و صلح جویانه شعاع این حرکات را گسترده تر کرده و ارتباط بین جنبش های متفاوت را افزایش داده است. اکنون بسیاری از فعالان جنبش های دانشجویی و کارگری همچنان در زندان هستند و خانواده های آنان اعضای فعال این جنبش ها محسوب می‌شوند.

امروز آوازه کمپین "تغییر برای برابری" نه تنها با کوشش کنشگران آن در داخل که به مدد حامیان این کمپین و شبکه های جهانی فمینیست ها و

آرزو داشتیم در این روز بزرگ که مصادف است با صدمین سالگرد روز جهانی زن و یادآور مبارزات حق طلبانه زنان در سراسر دنیا، در میان شما باشیم. اما در آخرین لحظات قبل از پرواز سوی دادستانی ایران ممنوع الخروج و از این دیدار محروم شدم. این اتفاق اما چندان غریب نیست چرا که در دیار من، زن بودن و ندای حق طلبی سر دادن یعنی محرومیت و مبارزه ای مداوم. افتخار می‌کنم که زنی سکولار و متعلق به جنبشی فمینیستی هستم که پیشینه ۱۰۰ سال مبارزه و مقاومت برای احقاق حقوق زنان را دارد. بیش از صد سال است که ما نیز هم چون بسیاری خواهرانمان در سراسر دنیا برای دستیابی به بدیهی ترین حقوق خود چون حق انتخاب در زندگی فردی و اجتماعی و از جمله حق انتخاب پوشش تلاش کرده ایم. اما هر بار قربانی سیاست دولت های ایدئولوژیک شده ایم. به ویژه طی سه دهه پس از انقلاب "اسلامی" بسیاری از دستاوردهای زنان پیشکسوت ما قربانی این سیاست ها شد: قوانینی چون قانون حمایت خانواده لغو شد و آزادی در انتخاب پوشش به اجبار در نوع پوشش تبدیل شد و به قالب قانون در آمد.

اکنون بیش از سه دهه است که برای کسب حق طلاق و برابری در ازدواج تلاش کرده ایم، گفته ایم داشتن این حق برای مرد که بیش از یک زن داشته باشد تحقیر مضاعف زن است، اما این قانون مردانه همچنان به قوت خود باقی مانده است. سال هاست که می‌گوییم چرا هنگام بروز یک حادثه و یا تصادف زن بودن و مرد بودن در تعیین میزان خسارت موثر است و دیه زن نصف دیه مرد است؟ می‌پرسیم چرا در قوانین ما «مرد بودن» معیار واحد انسانی به شمار می‌آید و سهم ما زنان نسبت به این واحد، یک دوم و در مواردی حتی کمتر نیز است.

می‌گوییم در جامعه ما درصد بالای تحصیل زنان و تلاش روزمره آنان برای حضور در حوزه های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی گواهی می‌دهد فرهنگ بسی پیش تر از قانون است و نشان می‌دهد که نمی‌توان همچنان در قانون عقب تر از فرهنگ ماند. می‌پرسیم اگر ایران به کنوانسیون بین المللی مدنی و سیاسی و کنوانسیون های بین المللی اقتصادی و اجتماعی پیوسته و پس می‌باید متعهد به اجرای آنها باشد، پس چرا متعهد نیست؟ می‌پرسیم اگر طبق این کنوانسیون ها هر نوع تبعیض از جمله تبعیض بر اساس جنسیت ممنوع است چرا قوانین ما چنین تعهداتی را در بر ندارند، مثلا چرا برای پذیرش زنان در دانشگاه سهمیه جنسیتی قائل می‌شوند؟ سال هاست از بالا بردن سن کیفی در قانون می‌گوییم اما همچنان با کودکان دختر و پسر بالای ۹ سال و ۱۵ سال که مرتکب جرم و خطا می‌شوند مانند بزرگسال رفتار می‌شود و تنها تخفیف قائل شده این است که اجرای حکم اعدام محکوم شدگانه به ۱۸ سالگی موکول می‌شود. ما در عین ابراز مخالفت با اعدام می‌پرسیم چرا به اعدام کودکان بزرگسال شده» پایان نمی‌دهید؟

سال هاست بسیاری زنان ایرانی در جامعه ما به خاطر ازدواج با مردان افغانی یا عراقی با دشواری فراوان رو به رو هستند چون بر اساس قانون، تابعیت مادر ایرانی، فرزند او را تبعه ایران نمی‌کند و ما می‌پرسیم چرا؟ سال هاست، در جامعه ای که قانون آن به دفاع از سنت های زن ستیز بر می‌آید، از پایان دادن به خشونت های ناموسی و سنگسار می‌گوییم اما همچنان قتل های ناموسی و سنگسار قربانی می‌گیرد. حال دیگر این جنایات جزو فرهنگ و سنت آن جامعه نیست بلکه نمودار خشونت است که زیر سایه قانون هر روز پرورتر و قدرتمندتر نیز می‌شود.

هم اکنون دختران و پسران بسیاری در خیابان ها و میادین شهر، به خاطر نوع پوشش شان توسط ماموران پلیس تحت عنوان طرح امنیت اجتماعی مورد بازداشت و توبیخ قرار می‌گیرند.

جنبش های اجتماعی در ایران از جمله جنبش های دانشجویی و کارگری و معلمان با طرح خواسته های آزادی خواهانه و عدالت طلبانه خود صداها ی گوناگون مدنی در جامعه ما هستند. اما در حال حاضر بسیار از فعالان این جنبش ها در زندان بسر می‌برند و جلوگیری از ارتباط گسترده بین این جنبش ها با یکدیگر و سرکوب آنها رو به افزونی است.

ما فعالان جنبش زنان به روش های گوناگون مدنی، نقش و تاثیر قوانین تبعیض آمیز را در زندگی مان نشان می‌دهیم. با نقد و اعتراض به قوانین خشونت آمیز، خواهان تغییر آنها می‌شویم. در برابر این اعتراض از سوی

یک دولت مدنی در سال ۱۹۹۰ شرکت داشتند، دانش پژوهان علوم اجتماعی، حقوق دانان، رهبران اتحادیه ها، رهبران اجتماعی محلات، سیاستمداران و هنرمندان نیز بودند. از روایت های کمتر شناخته شده برای دموکراتیزه کردن شیلی، روایت هنرمندان است که تقریباً بلافاصله پس از کودتای ۱۹۷۳ شروع به فراهم آوردن زمینه ای کردند که بعداً منجر به استراتژی پایان دادن به حاکمیت نظامی شد.

(از مقدمه کتاب 'مادهای مقاومت: میراث شیلی'، که بزودی منتشر خواهد شد)

### رائول اوسوریو (Raul Osorio)

یک روز صبح، دو نفر که کلاه بره بسر داشتند و یک کیف ارتشی حمل می کردند به تاتر آنگل [تاتر کوچکی که نمایش "سه مریم و یک گل سرخ" (Tres Marias y una Rosa) در آن اجرا می شد] آمدند تا احضاریه ای را به من ابلاغ کنند که در ساعت ۸ صبح روز بعد، در وزارت دفاع حاضر شوم. من خودم را به رئیس منطقه اضطراری (Emergency Zone) در آن موقع آنجا نبودم، من یکی از معاون ها یا نمایندگان او را دیدم - معرفی کردم. ربه کا و داوید ربه کا گیگلیوتو (Rebeca Ghigliotto) ، همسر اوسوریو، بازیگر مشهور تلویزیون و داوید بناونته (David Benavente) که نویسنده مشترک نمایشنامه است] و من قبلاً همدیگر را دیده بودیم و توافق کرده بودیم که چه بکنیم. بطور وحشتناکی خطرناک بود. آدم می توانست وارد این ساختمان بشود و هرگز برنگردد- این قطعاً یک احتمال بود. اما من باید می رفتم. آن ها می دانستند من کجا زندگی می کنم، می دانستند من کجا کار می کنم ..... چاره این بود که مستقیماً کمک بخواهیم. من تصمیم گرفتم که بروم. کاری که من کردم این بود که کراوات زدم، لباس بسیار شیکی پوشیدم، متن نمایشنامه 'سه مریم و یک گل سرخ' را زیر بغلم زدم و ربه کا و داوید و من بطرف وزارت دفاع حرکت کردیم.

ما به طبقه بالای وزارتخانه بردند. ربه کا و داوید پائین، در یک اتاق بزرگ ماندند. بعداً ربه کا گفت در آنجا یک ماشین پر سر و صدای واکس زدن کف چوبی بیرون از اتاق بود و آن ها معتقد بودند که شاید به این دلیل سر و صدای زیادی می کرد که صدای فریادها را بشنوند. امروز داستان خنده دار است ولی در آن لحظه ....

وقتی به طبقه بالا، یا یکی از طبقات بالای وزارت دفاع رسیدم، وارد یک راهرو شدم و دو یا سه در را رد کردم- در هر دو طرف راهرو چندین دفتر بود. دو نظامی با کلاه های بره مرا به داخل آخرین دفتر بردند و گفتند "همین جا منتظر باش." من پشت به در ایستادم و دیدم که سه یا چهار اتاق در سمت راست من وجود دارد که روی یکی از آن ها نوشته شده "گروه ضد چریکی". محل تشکیل جلسات یا اموری که مربوط به عملیات چریکی است، و اتاق دیگر مربوط به "خرابکاری". من همان جا ایستاده بودم که ناگهان یک نفر یکی از درها را باز کرد. او سر تا پا خون آلود بود، دامن پیراهن اش بیرون بود، دکمه های پیراهن اش باز بود. می توانستی سینه او را ببینی، خون از آن جاری بود. او به دیوار تکیه داد و تقریباً افتاد روی تنها صندلی هال. اولین واکنش من وحشت مطلق بود. پاهایم شروع کردند به لرزیدن و من به در تکیه کردم تا خودم را کنترل کنم. احساس کردم که دارم می افتم. و بعد، شروع کردم به حدس و گمان زدن، شروع کردم به درک این که من کجا هستم. این جا یک اداره دولتی نبود، یک مرکز شکنجه بود.

بعد دو نفر با لباس شخصی، با پیراهن آستین بلند آمدند، یقه او را گرفتند و جلوی روی من ، شروع کردند به کتک زدن او. با لگد او را کوبیدند، با مشت به دهانش زدند، به سرش زدند، او افتاد، ناله کرد؛ او را دوباره بلند کردند، طرف عملاً مرده بود. هوا فقط وقتی از ریه اش بیرون می آمد که آن دو نفر او را می زدند. بعد آن ها دست کشیدند، نگاهی به او کردند، بعد به من نگاه کردند. برای چند ثانیه. بعد دوباره او را گرفتند زیر کتک. در این مرحله کاملاً آشکار بود که کاری که آن ها می کنند، یک جور شکنجه روانی روی من بود قبل از مصاحبه، مثل این که بخواهند بگویند "همین ماجرا می تواند برای تو اتفاق بیفتد." رفتارشان طوری بود که "بگذار همدیگر را بفهمیم." برای ترساندن من.

مدافعان ایرانی حقوق بشر و نیز فعالان غیر ایرانی، مرز های جغرافیایی را پیموده است. فعالیت های مجدانه افراد و سازمان ها و ونها دهی حقوق بشری و فمینیستی و نیز رسانه های خبری در پی گیری وضعیت فعالان جنبش زنان در ایران و انعکاس خواسته ها و تلاش آنها در محافل بین المللی ستودنی است. به راستی می توان گفت که اگر ما زنان ایران با تکیه به واقعیت های عینی و ملموس سیاسی و اجتماعی جامعه مان به در افکندن طرحی برای بیان اولویت ها و خواسته هایمان قادر شده ایم ، این خواسته ها با تلاش فعالان جنبش ها و نهادهای حقوق بشری در سراسر دنیا دنبال شده و هر چه بیشتر بازتاب یافته . در واقع تداوم جنبش ما در گرو کوشش جمعی حق طلبان داخلی و بین المللی بوده و هست.

جنبش برابری خواهانه در ایران ، امروز به یمن این ارتباط و این مشارکت فعالانه تداوم دارد و هم این هر روز به ما قدرتی افزون تر می دهد. و البته مخالفت نیروهای زن ستیرو عدالت ستیز را نیز در تقابل با ما گسترده تر می کند. اما چه باک ! فعالیت مسالمت آمیزی که به آن ایمان داریم مقاومت مدنی مان را افزایش داده است . و این واقعیت مداوماً به ما نیرو می بخشد : نیروئی که در زندگی روزمره ما جاری ست ، زیابست و خلاق است و شور آفرین است و قدرت بخش . و به جان پاشش می داریم. متشکرم.



## " نماد های مقاومت:

### میراث شیلی "

جوآن پاتلیتز Joanne Pottlitz

ترجمه‌ی ناصر رحمانی نژاد

جوآن پاتلیتز، کارگردان و محقق تاتر است که کار خود را عمدتاً بر تاتر آمریکای لاتین متمرکز ساخته و یکی از کسانی است که در معرفی و شناساندن تاتر آمریکای لاتین در ایالات متحده آمریکا، طی بیش از چهار سال گذشته، نقش مهمی ایفا کرده است. او بین سال های ۱۹۷۴ تا ۱۹۹۹ با بیش از صد نفر از هنرمندان شیلی که در مبارزه با دیکتاتوری پینوشه و باز گرداندن شرایط دموکراتیک به میهن خود شرکت داشته اند، گفتگو کرده و حاصل آن کتابی است بنام " نماد های مقاومت: میراث شیلی" که در آینده منتشر خواهد شد.

گفتگوی زیر از مجموعه همان گفتگوهائی است که خانم جوآن پاتلیتز با یکی از کارگردان های تاتر شیلی انجام داده که می تواند تصویر بالنسبه روشنی از شرایط کار در دوره های سخت حکومت های ضد آزادی را ارائه دهد. روایت این کارگردان تاتر از زمانه خود، همان طور که جوآن پاتلیتز معتقد است، این حقیقت را ثابت می کند که «در دوره های وحشت، نابرابری اجتماعی و تقابل سیاسی، هنرمندان می توانند بر روند سیاسی و افکار عمومی تأثیر بگذارند».

مترجم

از سال ۱۹۷۳ تا ۱۹۹۰، شیلی بوسیله یک دیکتاتوری نظامی اداره می شد که دولت انتخابی سالوادور آلنده گوسنس (Salvador Allende Gossens) را، که سه سال از دوره شش ساله اش گذشته بود، سرنگون کرد. در میان انبوه فعالان در جنبش تغییر که برای باز گرداندن شیلی به

- نه. اونا چهار تا زن هستن که در یک پوبلاسیون Publacion | محله کارگری [زندگی می کنند.  
- پس اونا کمونیستن.  
- نه.  
- آیا کشیش ها با اونا کار می کنن؟  
- بله .  
- آیا شما با اونا کار می کنین؟  
- بله.  
- تو کمونیستی؟  
- نه.

- برا چی اینجور نمایشی رو کار می کنین؟

توضیحات من کوشش می کرد چیز توضیح ناپذیری را توضیح دهد. چطور می شد به او توضیحی داد که ، اولاً بتواند بفهمد، دوماً باور کند، و در پایان نسبت به خودم نیز درستکار بمانم. چگونه می خواستم به او توضیح دهم که این نمایشی است با درون مایه دیکتاتوری و به او نگویم که درون مایه آن در باره دیکتاتوری است؟ بنا براین، من درباره همبستگی صحبت کردم، در باره زنانی که چگونه با بیکاری شوهرانشان کنار می آیند. من درباره قدرت زنان شیلی صحبت کردم- این مطالب در نمایشنامه هم هست. در یک گفتگوی بسیار بلند.

پس از سؤالات زیادی که از من کرد، به آخرین صفحه رسید. او نمایشنامه را تمام کرد، آن را بست، و پرسید: "نویسنده نمایش **داوید بناونته** است؟" "بله." و توضیح دادم که نمایشنامه بر پایه تحقیق بوده، که نه تنها **داوید بناونته** نویسنده آن نبوده، که این کار جمعی توسط توسط بازیگران و کارگردان بوده و بعداً نمایشنامه نویسی مثل **داوید بناونته** می آید و به مطالب یک ساخت نمایشی می دهد. و او گفت "**داوید بناونته پینوشه**" ناگهان چراغی در سر من خاموش شد؛ و یک شادمانی در من بیدار شد که نمی دانم از کجا بود، گفتم "بله، پینوشه!" بعد او گفت "او یکی از پینوشه های ...؟" من نام شهری را که فامیل پینوشه ها از آن می آیند ، نمی دانستم. من نمی دانم **داوید** از کدام ناحیه است. من فقط تکرار می کردم که "بله! او باید از خویشان **پینوشه** باشد، برای اینکه تمام **پینوشه** های آن منطقه فامیل هستند." و بعد گفتم "من مطمئنم که همینطور" بدون آنکه ذره ای اطلاع داشته باشم. در اینجا، طرف شروع کرد به تغییر روش. این مرد عبوس، بی آستین و پشمالو شروع کرد به ادا در آوردن ... بلند شد، کت بی آستین اش را در آورد (او حالا با زیر پیراهن بود)، یک سیگار روشن کرد، و یک سیگار به من تعارف کرد (آن زمان من سیگار نمی کشیدم)، و گفت "سیگار می کشی؟" گفتم "بله، مسلمه." یک سیگار در آورد و برای من روشن کرد. سیگار را کشیدم و احساس کردم که وضعیت یک جویری بیشتر دوستانه شد، یا حد اقل قابل معاشرت شد- اگر چه همچنان فکر می کردم که هر لحظه می تواند ... و او ادامه داد "البته برای این که تمام فامیل های ژنرال من از اون منطقه هستند. بنا بر این، این آقا هم باید ... ولی، تو می دونی؟"

- نه، متأسفانه ما هیچوقت در این باره با هم صحبت نکردیم. اما **داوید بناونته پینوشه** طبقه پائین است." به او گفتم "او با زن من طبقه پائین است، آن‌ها منتظر من هستند." طوری که گوئی گفته شود اگر اتفاقی برای من بیافتد، کسانی در طبقه پائین منتظر من هستند.

او گفت "پس **داوید بناونته پینوشه** طبقه پائینه؟"

- "بله، او طبقه پائین است."

- "عجب ... و باصدای خیلی زمخت نظامی نگهبانی را صدا زد. نگهبان ظاهر شد، و او با صدای خیلی بلند به او گفت "برو پائین و بگو **داوید بناونته** فوراً بیاد اینجا. اون طبقه پائینه."

- "بله آقا." نگهبان رفت و فضای قبلی بین ما دو نفر ادامه یافت. او سیگار می کشد ، به من لیخند می زند، ومن فکر می کنم که او در حال نقشه کشیدن است. آنها هر دوی ما را بازداشت خواهند کرد. ومن احساس می کردم که آدم بزدل احمقی هستم که گفتم **داوید بناونته** طبقه پائین است. تقریباً احساس می کردم که یک خبر چین هستم. افکار عجیبی در ذهن من بود: "آن‌ها ما را تک تک زیر آخیه می برند." من شروع کردم به

مدتی گذشت. نمی دانم کوتاه بود یا طولانی. برای من خیلی طولانی بود. آن مرد هنوز روی زمین افتاده بود، و خونریزی داشت. آن دو نفر نظامی که لباس های شخصی پوشیده بودند، رفتند. قبل از رفتن برگشتند و به من نگاهی انداختند. من هنوز کنار در ایستاده بودم و پاهایم می لرزید. نمی دانستم چه بکنم. تنها چیزی که به ذهنم رسید این بود که بروم بطرف آن مرد و نامش را بیرسم. بطرفش نزدیک شدم، تا سر حد مرگ می ترسیدم، برای این که هر لحظه ممکن بود کسی سر برسد. اما نیروی اخلاقی نزدیک شدن به او قوی تر بود، و من او را بلند کردم نشاندم روی صندلی. او مثل یک عروسک جلی، لخت، شل و خونین بود. و من از او سؤال کردم "اسمت چیه؟ اسمت چیه؟ یه چیزی بگو، یه چیزی بگو! و چند ضربه آرام به گونه هایش زدم تا ببینم آیا جواب می دهد. چشم هایش را باز کردم. اما بی فایده بود. کلمه ای حرف نزد. نمی توانست چیزی به زبان بیاورد. نیم مرده بود. من هرگز نفهمیدم او که بود.

من در این حالت بودم که یک نظامی از یک اتاق دیگر وارد شد و گفت "**رائول اوسوریو**" من بلند شدم و گفتم "منم"، بدون آن که آن مرد درب و داغان شده را رها کنم. و او گفت "با من بیا." و من خودم را در وضعیتی دیدم که اگر آن مرد را رها کنم، می توانست به زمین بیفتد. برای چند ثانیه همان جا ایستادم، بی آن که بدانم چه باید بکنم. من هرگز در زندگی ام در موقعیتی چنین درمانده نبودم. و داشتم فکر می کردم که دارم می روم همان بلائی به سرم بیاید که این مرد به سرش آمده بود. اما جرأت کردم که مرد را طوری نگه دارم که بگذارم به آرامی از صندلی به روی زمین بلغزد، و او را روی زمین رها کنم. نگاهی به او کردم، برخاستم، نمایشنامه را برداشتم - که در این مرحله احمق و ساده لوح می نمودم - و آن را زیر بغلم زدم، کرواتم را مرتب کردم- که باز در این حالت حتی احمق تر بنظر می رسیدم. وارد اتاق شدم، و در آن جا یک نفر در کت نظامی بدون آستین بود. بازو هایش را می شد دید- دو بازوی بزرگ پر مو، با دست هائی عظیم. این تصویر مرا آزار می داد. در ابتدا من هیچ چیز جز آن دو بازو و آن دو دست عظیم که در برابر من روی میز قرار گرفته بودند، ندیدم. سرش برهنه بود، و او کلاه نظامی به سر نداشت، و بدون آن که به بالا نگاه کند، گفت "بشین." و او شروع کرد به بازجویی از من.

بعد، اتفاق کاملاً تعجب آوری رخ داد. من نمایشنامه را گذاشتم روی میز، به نحوی که او نمایشنامه را ببیند، و بدون آن که او به من امر کند، نشستم. او نمایشنامه را برداشت، تقریباً مثل آن که از قبل با هم قرار گذاشته باشم که این کار را بکند. روش کار این طور نبود. من نمایشنامه را فقط محض احتیاط آورده بودم. او صفحه اول را باز کرد، جایی که می گوید "ترانه ای توسط **فلور سیتا موتودا** " **Florcita Motuda** **فلور سیتا موتودا** یک خوننده محبوب شیلیائی است. و این آدم ، این آدم بشدت عبوس، سرش را بلند کرد و با لیخندی باز گفت "**فلور سیتا موتودا** توی نمایشه؟" گفتم "بله". رفتار او هیچ ارتباطی با آنچه که من چند لحظه قبل در بیرون تجربه کرده بودم، نداشت. گفتم "بله، نه ، نه، ترانه اوست ... ضبط شده ..." و شروع کردم به تعریف آغاز نمایش برای او. او با حرکت دست اش به من اشاره کرد که خاموش باشم. من خاموش شدم، و او شروع کرد به خواندن نمایش. همان طور که می خواند، زیر چیزهائی را با مداد خط می کشید - جملات، کلمات، نمی دانم زیر چه چیزهائی خط می کشید. بعد، خط کشیدن را متوقف کرد، خواندن را هم متوقف کرد. و برای مدتی طولانی از من سؤالات جزئی و بی اهمیتی در باره نمایش کرد. سؤالات بی معنی از قبیل این که "فقط زن بازی می کنه؟". "بله آن‌ها چل تکه دوزی می کنند؟" | هنر چل تکه دوزی که در اوایل ۱۹۷۴ توسط کمیته های هوادار صلح ایجاد شده بود، به وسیله زنان انجام می شد تا از بحران و اضطراب های خود آزاد شوند. این زنان معمولاً ساکنان محلات طبقه کارگر بودند که شوهران، یاران، پسران یا پدران شان بی کار شده یا دستگیر و ناپدید شده بودند! "بله."

"اونا با **ویکاراته** \* همبستگی هستن؟"

- بله

- اونا کمونیستن؟

- نه

- منظورت چیه اونا کمونیست نیستن؟

بستگان آن‌ها زندانی یا ناپدید شده بودند، دفاع می‌کرد و کوشش داشت به هر طریقی که می‌تواند به این سازمان و زندانی‌های آن‌ها یاری رساند. فعالیت‌های این سازمان در دفاع از حقوق بشر در این دوره، از افتخارات کلیسای کاتولیک است و تا امروز بدان می‌بالد. بسیاری را از زندان آزاد ساخته و حتی برخی را از مرگ نجات دادند. م \*



## المپیک چین:

## یک جهان، یک رؤیا

صدیق شهدایی

در شمال پکن، محوطه وسیعی را که دهکده‌ی المپیک در آن در دست احداث است، حصاری از قدم‌های فلزی آبی رنگ پوشانده است. هر روزه هزاران چشم کنجکاو از پشت این حصار راهی بدرون می‌جویند تا بلکه دریابند، حزب کمونیست چین سرخ چه معجزه‌ای را در تابستان بازیها در مقابل چشم جهانیان عرضه خواهد کرد. پشت این دیوارها استادیوم جدید پکن سر به آسمان کشیده که «آشیان پرنده» نام دارد و ستون‌هایش بشکل شاخه‌های یک آشیانه بسمت تریبون تماشایی‌ها خم شده است. آقای (Pan Caifu) پَن کایفو همکار مجله‌ی «پکن جدید» شکوه و زیبایی استادیوم را می‌ستاید و می‌گوید: «سبک معماری آن خشن نیست و روان است بسان یک گهواره و آنرا سمبل خوبی برای غیرسیاسی کردن بازیها می‌داند. بقول او: «استادیوم جدید آنقدر رؤیایی است که دیگر نمی‌تواند سیاسی باشد»

برعکس او همکار دیگر مجله آقای وانگ Wang، که تا چندی پیش سردبیر همین مجله بوده و از منتقدان بنام رژیم، معتقد است که «المپیک برای رهبران حزب کمونیست چین فقط یک ابزار است که باید چهره‌ی خوب چین را نشان بدهد و بدهی‌ها را بپوشاند». البته او هم زیبایی خارج از انتظار استادیوم را می‌ستاید و به سلیقه‌ی خوب رهبران حزب تبریک می‌گوید و اذعان می‌کند: حتی از آرنای مونیخ هم باشکوه‌تر است.

روز ۸ آگوست مشعل المپیک در پکن روشن خواهد شد و شعله‌اش در آسمان یک سرزمین مقتدر زبانه خواهد کشید. این روزی است که یک میلیارد و سیصد هزار دختر و پسر چینی در انتظار آن بوده‌اند، تا در آشیان پرنده، بازی‌های فوق تکنیک - بازیهای سبز - بازی‌های موزون آتلور که از

ساختن یک داستان وحشت آور. هم چنین فکر کردم نام داوید که پینوشه است، می‌تواند مثبت باشد - برای آن که اینجا نام فامیل همه چیز است. زمان می‌گذشت، و همه آن افکار در سرم می‌چرخید که در باز شد و داوید بناونته در آستانه در ظاهر شد، بالبخندی که مطلقاً ساختگی و زورکی بود. او با ابرویش به من اشاره کرد که یعنی 'اوضاع چه جوریه؟' و من نگاهی به او انداختم مثل اینکه بگویم "نمی‌دونم". مرد نظامی نگاهی به او کرد و گفت "بشین." **داوید بناونته** نشست. مرد به او سیگار تعارف کرد. **داوید بناونته** سیگار را گرفت (من فکر نمی‌کنم او هم سیگار می‌کشید)، مرد سیگار را روشن کرد و گفت "که اینطور، تو **داوید بناونته پینوشه** هستی." - "بله."

- "نویسنده نمایشنامه... بعد نگاهی به من کرد گوئی از من عصبانی است و گفت "تو بیرون!" او یک نفر را صدا زد، یکی از دستیارهایش را، و گفت "اون، بیرون!" با اشاره به من به عنوان سوم شخص. خیلی عجیب بود. من رفتم بیرون. من کنار همان دری ایستادم که آن مرد کتک خورده بود .... او دیگر آنجا نبود. و من منتظر ماندم. برای یک مدت طولانی. اگر یک ساعت گذشت، بنظر کوتاه می‌رسید. یک یا دو ساعت. نمی‌توان گفت. یکی از آن‌ها آمد بیرون و مرا به داخل راهنمایی کرد. من وارد شدم، سعی کردم ببینم آن‌ها در چه مرحله از نمایش هستند، **داوید** را دیدم که آنجاست. هر دو نفر آن‌ها سیگار می‌کشیدند و پاهایشان را گذاشته بودند روی میز، و **داوید**، که می‌تواند بسیار دلچسب و بسیار نازنین و بسیار هوشمند باشد، با مرد نظامی صحبت می‌کرد و بسیار خوشنود می‌نمود. وقتی وارد شدم، او نگاهی به من کرد مثل آنکه بگوید همه چیز روبراه است، نگران نباش. وقتی صحبت‌های ما تمام شد، آن مرد در آستانه این بود که ما را به نهار دعوت کند. نمی‌دانم تخیل ما بود یا واقعیت، اما مرد چیزی گفت شبیه این که "ما می‌توانستیم صحبت مان را درباره نقاشی ادامه بدهیم، اما من قرار نهار دارم." و بعد گفت که ما باید برویم با **هرموگنس پرز د آرکه** Hermogenes Perez de Arce سر دبیر **لاسگوندا** La Segunda صحبت کنیم، بخاطر مطلبی که در ستون "خیلی محرمانه" چاپ کرده.

از وزارت دفاع مستقیم به ساختمان **ال مرکوریو** (El Mercurio) به دفتر **لاسگوندا** رفتیم و آن جا من **ایتالوپاسالاگوا** را در فاصله دوری دیدم. من به طرف او حرکت کردم. او به طرف جایی که من ایستاده بودم، می‌آمد. اما متوجه شدم که او به طرف من نمی‌آمد. او کاغذهایی در دست داشت و به طرف یکی از اتاق‌ها می‌رفت. من روی پله‌ها، جایی که او باید از کنار من می‌گذشت، ایستادم. او وقتی متوجه من شد که تقریباً سه-چهار متر از من فاصله داشت، مردی بلند قامت و بور؛ او برای یک لحظه ایستاد، خیره به من نگریست. ما به یکدیگر نگاه کردیم، او از کنار من گذشت و گفت "ولد زنا." او جواب من را نداد و به راه خود ادامه داد. **داوید** در کنار میز منشی **پرز د آرکه** ایستاده بود. من به طرف آن‌ها رفتم و منشی داشت به **داوید** می‌گفت که رئیس اش نیست و او نمی‌داند که چه وقت بر می‌گردد. **داوید** به من گفت که "ما این جا منتظر او می‌مانیم. بنشینیم" و در باز شد و **پرز د آرکه** ظاهر شد "بیائید تو." در آن ملاقات با **پرز د آرکه**، به او گفتیم این مقاله به ما لطمه زده و ما را عملاً در وضعیت خطرناکی قرار داده است. ساعت دو یا سه بعد از ظهر بود. به او گفتیم که مقاله را متوقف کند. او گفت "نمی‌توانم، اولاً چون نمی‌توانم اسم روزنامه نگار را به شما بگویم، چون هیچ کس در ستون "خیلی محرمانه" امضاء نمی‌گذارد." من به او گفتیم "اما ما می‌دانیم او چه کسی است. او **پاسالاگوا** است" او گفت "من نمی‌دانم. من نمی‌توانم بگویم. نمی‌توانم آنرا تأیید کنم. و من نمی‌توانم مقاله را هم متوقف کنم. اما کاری که من می‌توانم بکنم اینست که سعی کنم به شما یک جوری امکان تبلیغاتی بدهم، مطلبی در باره نمایش در **لاسگوندا** منتشر کنم، چیزهایی مثبت."

\* **ویکاراته همبستگی** (vicarate of solidarity) یک سازمان وابسته به بخش دموکرات کلیسای کاتولیک است که در سال ۱۹۷۶ تحت نظر و رهبری **اسقف راول سیلوا انریکز** (Raul Silva Enriquez) بنیاد گذارده شد. این سازمان در دوران حکومت **پینوشه** از زنانی که

جانب کمیته ملی المپیک چین وعده داده می‌شود در برابر چشم جهانیان به نمایش گذاشته شود.

حزب کمونیست در ارگان مرکزی خودش نوشته است: «این سالی است که در تاریخ جمهوری خلق ثبت خواهد شد.» و چنین نیز خواهد بود. سال ۲۰۰۸ سال چین است و تمام جهان انتظار دارد که بازی‌ها بطور خاص برگزار بشوند، بی‌شک نه به سبک بالی و انعطاف بازی‌های سیدنی، بلکه یک حادثه تمام عیار سیاسی! بسان مسکو در ۱۹۸۰. در بهترین حالت، المپیک ۲۰۰۸ پکن را می‌شود با توکیو ۱۹۶۴ مقایسه کرد؛ زمانیکه یک ژاپن قدرتمند، برخاسته از خاکسترهای جنگ، خود را به جهانیان نشان داد.

طبیعتاً بایستی این بازی‌ها برای چینی‌ها به یک پیروزی شکوهمند ورزشی تبدیل شود. در آتن چینی‌ها فقط سه مدال طلا، کمتر از آمریکایی‌ها یا خود بخانه بردند و بی‌شک در سرزمین خودشان می‌خواهند که آمریکایی‌ها را از رده اول تصاحب‌گران مدال عقب بزنند و در این راستا، روس‌ها و هم‌چنین اروپایی‌های استعمارگر را.

این سؤال که آیا پیروزی‌ها حقیقی و بدون دُپینگ بدست خواهند آمد، همواره شناگران، وزنه‌برداران و دوندگان چینی را تا پایان بازی‌ها همراهی خواهد کرد، چون آن‌ها در سال‌های اخیر بارها جهان را با «توانایی‌های انفجاری» غیرقابل توضیح خودشان مات و مبهوت کرده‌اند. اگرچه مقامات چینی از همین الان اقدامات شدید و سخت‌گیرانه کنترل دُپینگ را اعلام کرده‌اند و پیروزی از نوع خاص و ناب را وعده می‌دهند، باید دید در عمل این شعارها چقدر پیاده خواهد شد.

اما چین فقط خواهان پیروزی در عرصه ورزش نیست، بلکه بعنوان ملتی روی خط استارت می‌رود که رشد اقتصادی دنیا را دچار سرگیجه کرده است. پکن ۲۰۰۸، جشن تولد ابرقدرت قرن بیست و یکم خواهد بود. «یک جهان - یک رؤیا»، شعار آن‌ها برای این المپیک است و در این میان چین می‌خواهد رؤیای یکنه خود را برآورده سازد، و بعد از دو قرن تحقیر، جنگ‌های مختلف و فراز و نشیب‌های سیاسی، جایگاهش را بین ملت‌های جهان و «زیر سقف آسمان» بدست آورد و در کانون حوادث قرار بگیرد. همانطور که مائوتسه‌تونگ اول اکتبر ۱۹۴۹ از دروازه‌ی «صلح جهانی» با شعار «چین برخاسته است»، تمام جهانیان را مورد خطاب قرار داد.

کمونیست‌های سرخ ژاپن را شکست دادند؛ قدرت‌های غربی را از سرزمین‌شان راندند و چنانکای چک ناسیونالیست را به جزیره کوچک تایوان راندند و دهه‌های متمادی بعدی را با ناآرامی‌های فراوان، نفرت و پاکسازی‌ها در پی یک هدف، «جهش بسوی جلو»، دیوانه‌وار پشت سر گذاشتند که با جنون انقلاب فرهنگی پرولتری به اوج خود رسید. در آغاز قرن ۱۹، سال‌های آغازین رشد صنعتی اروپا، چین می‌بایست بخاطر برتری تکنولوژی و علمی، در برابر آن‌ها سر تسلیم فرود آورد. اروپایی‌ها در سال‌هایی که به «جنگ تریاک» معروفند، این سرزمین را به خشونت آلوده کردند؛ حق امتیاز شهرهای ساحلی را بدست آوردند و سلطه خویش را به چینی‌ها تحمیل کردند. این فصل تحقیر در اصل با پس گرفتن هنگ کنگ در ۱۹۹۷ و ماکائو در ۱۹۹۹ به پایان رسید.

جهش چین، برجسته‌ترین حادثه قرن آغاز شده بیست و یکم است. چین، اقتصاد و سیاست و فرهنگ عمومی جهان را دگرگون می‌کند، موجب هراس کشورهای ثروتمند می‌شود و همزمان تحسین آن‌ها را برمی‌انگیزد. این جهش از سال ۱۹۲۸ آغاز شده، زمانی که جانشین مائو «دن سیائوپنگ» برنامه رفوم اقتصادی خود را اعلام کرد و چین را در شاهراه مدرنیزه شدن قرار داد. از آن زمان به بعد بمدت سه دهه است که اقتصاد این کشور هر ساله یک رشد تقریباً ۱۰ درصدی را نشان می‌دهد. در تاریخ هرگز چنین تحول اقتصادی دیده نشده است.

چین در سال ۲۰۰۵ از نظر اقتصادی کشورهای فرانسه و انگلیس را پشت سر گذاشت و به چهارمین نیروی اقتصادی جهان مبدل شد. در نوامبر ۲۰۰۷ کنسرو نفتی «پترو چین» توانست در بازار بورس «اکسون» را بعنوان گران‌ترین مؤسسه مالی جهان پشت سر بگذارد. به تازگی چین در ثبت (Patent) اختراع‌های جدید آلمان را پشت سر گذاشت. چین می‌خواهد از نظر علمی مقام اول را در جهان اشغال کند و قرار است تا سال ۲۰۱۵، یک ماهواره‌ی چینی بر روی کره ماه بنشیند. از پنج بانک

بزرگ جهانی، سه تای آن‌ها امروز دفتر خود را به چین منتقل کرده‌اند. بانک آی.سی.بی.سی (ICBC) چین، به‌تازگی بزرگترین فروش سهام را در تاریخ مالی جهان انجام داد. در هنگ‌کنگ و شانگهای، حدود ۲۲ میلیارد دلار از سهام خود را برای فروش عرضه کرد. بدین ترتیب مرکز ثقل اقتصاد جهانی هر روزه بیشتر در خاور دور متمرکز می‌شود.

بحران بانکی اخیر آمریکا این روند را تسریع کرد. بانک‌های آمریکایی تنها از سنگاپور و یا کشورهای خلیج، کمک مالی دریافت نکردند بلکه بالاجبار کمک چین را هم که ۵ میلیارد دلار در Morgan Stanley سرمایه‌گذاری کرد، پذیرفتند! باور کردنی است که کنترل‌های مالی در سرزمین مادری سرمایه‌داری برای نجات خویش، دست به دامان چین می‌شوند! ولی این تنها یک اتفاق منحصر بفرد نخواهد بود و بی‌شک تکرار خواهد شد. کشور چین از یک ذخیره ارزی ۱۴۰۰ میلیارد دلاری برخوردار است. این بدین معنی است که سرنوشت مهم‌ترین پول جهان را دیگر نه تنها آمریکای سرمایه‌داری بلکه هم‌چنین جمهوری کمونیستی خلق چین تعیین خواهد کرد. علاوه بر این، این نقدینگی غول‌آسا بایستی در بازار جهانی بکار گرفته شود و بعید نیست که در آینده‌ای نزدیک خیلی از پاکت‌های سهام آلمانی از صندوق‌های ذخیره‌ی ارزی چین سر در بیاورند.

اربابان پول در قرن بیست و یکم، دیگر آقایان «روتشیلد» و «راکفلر» نخواهند بود بلکه جای آن‌ها را اسامی «لی» و «ها» و «چن» و «وانگ» خواهند گرفت. در یک کلام، یک چینی شناس آمریکایی می‌گوید: «تاکنون رفاهی تا این اندازه، به دست چنین جمعیت انبوهی، در زمانی به این کوتاهی بوجود نیامده است. رشد جهش‌گونه چین و تبدیل شدنش به ابرقدرت اقتصادی، برای بسیاری هراس‌آور است» برای کشورهای غربی این ترس در از دست دادن محل‌های اشتغال خلاصه می‌شود. برای سیاست‌مداران بمعنای تغییر تناسب نیرو در جهان و برای اقتصاددانان بعنوان معمای تازه.

در مقابل این سؤال که آیا حضور یک چین قدرتمند در سیاست و اقتصاد می‌تواند برای غربی‌ها یک تهدید باشد، باید مکث کرد. بنظر می‌رسد حمایت بی‌چون و چرای مطبوعات غربی از اعتراضات تبت و دمیدن در بوق و کرنای حقوق بشر و ایجاد یک کارزار تبلیغاتی علیه المپیک پکن تا مرز تلاش برای تحریم آن، ریشه در همین پدیده ترس آن‌ها از رشد چین دارد. هلموت اشمیت صدراعظم سابق آلمان و از متفکرین معاصر سیاست اروپا در کتاب خود «قدرت‌های آینده جهان» یادآوری می‌کند: «هرکس با تاریخ چین آشنایی داشته باشد کمتر مثالی می‌یابد که چین برای کشورگشایی و توسعه مرزهایش به سرزمین‌های دیگر حمله کرده باشد. اینکه "ما دیوار می‌سازیم تا خود را از قدرت‌های خارجی در امان نگه داریم" صدها سال نحوه تفکر و گفتار چینی‌ها بوده است. حکومت‌گران چین خواهان تسخیر جهان نبودند، بلکه فقط خواستار آرامش در مرزهای کشورشان بودند.»

محافل محافظه‌کار در آمریکا اصرار دارند، چین را بعنوان یک تهدید استراتژیک قلمداد کنند که این فقط بخاطر توجیه اقدامات و استراتژی میلیتاریستی خودشان است وگرنه همه می‌دانند از این بابت چین خطری برای غربی‌ها ندارد و اگرچه بودجه وزارت دفاع چین سریع‌تر از دیگر مخارج دولت افزایش پیدا می‌کند ولی در صنایع تسلیحاتی هنوز سی سال از آمریکا عقب‌تر است.

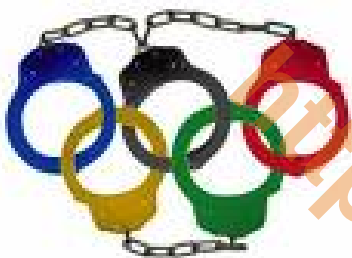
البته واقعیت این است که در عرصه اقتصادی این کشور تمام جهان را به مبارزه می‌طلبد و رشدش شاخصی شده است برای تمام آنچه که پدیده جهانی شدن در اقتصاد بدنالش است. چینی‌ها هر جا که لازم باشد در راستای گسترش منافع اقتصادی‌شان با رویی گشاده عمل می‌کنند. در زیمبابوه و یا سودان بیمارستان می‌سازند و زمین فوتبال احداث می‌کنند. در همین راستا، در سال گذشته برای اولین بار کنگره آفریقایی خود را برگزار کردند که در آن کسی هم برخلاف اروپایی‌ها به حضور رابرت موگابه معترض نشد.

از گره خوردن چین با بازار جهانی، یک وابستگی متقابل بوجود می‌آید که می‌شود از دو زاویه متفاوت به آن نگاه کرد. از یک نگاه خوش بینانه می‌توان گفت، بخاطر منافع خودش به یک ثبات اقتصادی در بازار جهانی، کاری نخواهد کرد که موجب ناآرامی و هرج و مرج شود. روی دیگر سکه



آقای K. Huhn می‌گوید: اگر از من بپرسید «چطور و با چه انگیزه‌ای این کارزار تبلیغاتی بحرکت در آمد؟ فقط یک جواب به‌نظم می‌آید و آن این که، همه‌ی اینها اقدامات ضد کمونیستی سازمان یافته‌ای بودند در چهارچوب جنگ سرد.»

او از ابتدا در جریان حوادث المپیک ۱۹۸۰ که در تاریخ ورزشی ثبت شده است قرار داشته و چنین نقل می‌کند: «روز بیست و سوم اکتبر ۱۹۷۴، ساعت نه و بیست و پنج دقیقه صبح بود که در شهرداری وین در نشست کمیته ملی المپیک تصمیم گرفته شد بازی‌های ۱۹۸۰ را به مسکو اعطاء کنند و با اینکار برای اولین بار در تاریخ، اجازه‌ی بازی‌ها به کشوری داده شد که به استعمار انسان از انسان خاتمه داده بود. اگر در آنروز مخالفان نتوانستند از این اقدام جلوگیری کنند بخاطر این بود که در رأس کمیته ملی المپیک مردی ایرلندی قرار داشت بنام لرد کیلیانین (Lord Killanin) با اراده‌ای آهنین. او در آن روزها به خبرنگاران اعلام کرد: «خانم‌ها و آقایان محترم، من شمارش آرا را به دو عضو قدیمی کمیته سپردم و آن‌ها نتیجه را به من اعلام کردند. بعد از آن هم کاغذ پاره‌ها را در رودخانه‌ی دانوب ریختم.»



### بایکوت مسکو

وقتی امروز در مورد بازی‌های مسکو صحبت می‌شود همه فکر می‌کنند که این تحریم بخاطر حمله‌ی نظامی شوروی به افغانستان بوده است که در ۲۸ دسامبر ۱۹۷۹ آغاز شد. اما واقعیت این است که از همان لحظه‌ای که کمیته ملی المپیک محل بازی‌ها را مسکو اعلام کرد، این بازی‌ها با تهدید به تحریم روبرو شد. در تاریخ دوم سپتامبر ۷۶ که آخرین روز بازی‌های مونترال بود شیلی اعلام کرد که علیه دادن بازی‌ها به مسکو اعتراض می‌کند چون شوروی نمی‌تواند امنیت کافی ورزشکاران را تأمین کند. در ۲۲ نوامبر ۷۷ روزنامه FAZ چاپ آلمان نوشت که تحریم بازی‌ها به این علت درخواست می‌شود که دو رادیوی خبری اروپای آزاد و Liberty اجازه پخش گرفته‌اند. در ماه می ۱۹۷۸ روزنامه Sunday Times لندن از رژیم انگلیس خواست که علیه مسکو اعتراض کنند و با دیگر دولت‌های اروپایی راهی بیابند تا بازی‌های مسکو تحریم شود و در ماه اوت ۷۸، «دیلی تلگرام» Daily Telegram نوشت که اگر تا ۳۱ دسامبر ۷۸ همه دگراندیشان آزاد نشوند مسکو بازی‌ها را از دست خواهد داد. لرد کیلیانین، در بیست و هشت نوامبر ۷۹ در هارالد‌تریبون مقاله‌ای انتشار داد که: «اشخاص معینی از کمیته ملی المپیک درخواست می‌کنند که ما برای زندانیان سیاسی در جریان بازی‌ها به دولت شوروی فشار بیاوریم. من هیچ تعهدی برای IOC (کمیته ملی المپیک) نمی‌بینم که خودش را در دعوای کرملین و ایالات متحده قاطعی بکند. ما تصمیم گرفته‌ایم که بازی‌ها برای نخستین بار در یک کشور کمونیستی برگزار شود. متقاضی دیگر لس‌آنجلس بود که اخیراً بعنوان میزبان المپیک ۸۴ برگزیده شده است. ما اعتقاد داریم که ورزش یک امر جهانی است و سیستم سیاسی یک کشور در این مورد برای ما تعیین کننده نیست.»

در ژانویه ۱۹۹۰ ناتو در بروکسل، در پاسخ به حمله نظامی شوروی به افغانستان اعلام کرد که همه‌ی کشورهای عضو پیمان ناتو بازی‌های مسکو را تحریم خواهند کرد. ۲۱ ژانویه ۸۰ جیمی کارتر گفت که بازی‌های مسکو بایستی لغو شده و در جایی دیگر برگزار شود و یا به تأخیر بیفتد و بلافاصله وزیر امور خارجه آمریکا از دبیر کله شق IOC خواست که به

نگاه بدبینانه‌ای است که در غرب می‌گوید: «چینی‌ها اول میلیون‌ها امکان اشتغال ما را اشغال کردند و حال شروع کرده‌اند به خرید شرکت‌ها و مؤسسات ما. باید در مقابل این غارتگر خاور دور کاری بکنیم!» این شرایط جدید بازار جهانی را چگونه می‌توان تعریف کرد؟ یک سیستم رقابت جدید بوجود آمده است که در دو طرف آن دیگر سرمایه‌داری و سوسیالیسم با هم‌دیگر نیستند بلکه رقابت بین یک سرمایه‌داری لیبرال و یک سرمایه‌داری قدرت‌مدار اتوریتر (غیرلیبرال) جریان دارد. پدیده جدیدی که نه تنها در چین، بلکه در روسیه‌ی امروز هم قابل رؤیت است.

فراکسیون احزاب دست راستی سوسیال مسیحی آلمان (CDU/CSU) در پارلمان، اخیراً در اکتبر ۲۰۰۷ در مورد چین به نتیجه‌گیری جالبی رسیده است: «در چین یک سلطه سیاسی و اقتصادی جهانی غیردمکرات و غیرلیبرال در حال رشد است که در رقابت با غرب، خود را به عنوان یک مدل سیاسی مدرن برای کشورهای دیگر معرفی می‌کند». این ساختار عجیب و غریب اقتصادی در چین در هیچ کتابی نامگذاری نشده است. می‌شود آنرا اقتصاد بازاری سوسیالیستی با ویژه‌گی‌های چینی نامید. اختلاطی از اقتصاد با برنامه و سرمایه‌داری لجام گسیخته.

البته بحث در مورد «تلاش‌های دولت‌های اقتدارگرا در خاور چیز جدیدی نیست. «دارندوف» در اواسط دهه‌ی ۹۰ نسبت به این پدیده، به دولت‌های غربی هشدار داد. قبل از همه بنیان‌گذار سنگاپور جدید، لی کوان یو در گذشته در مورد ارزش‌های آسیایی این نظریه را نمایندگی می‌کرد که: «رشد اقتصادی بدون آزادی سیاسی هم ممکن است، فردگرایی غربی با این تفکر آسیایی سرسازش ندارد.» بعبارت دیگر آسیا راه مخصوص خود را خواهد رفت و غربی‌ها هم مجازند قاره خودشان را با دمکراسی و قیل و قال در مورد حقوق بشر تزئین کنند.

روزنامه «فاینانشال تایمز» می‌نویسد: «این امید که شوروی و چین به سادگی مدل رشد غربی را بپذیرند دیگر کهنه شده و نحیف بنظر می‌آید. آمریکا و اروپایی‌ها باید خود را با یک نظم جهانی تطبیق بدهند که در آن قدرت‌های دیگر، بازی را با قواعد خاص خودشان پیش ببرند.»

متأسفانه این درک هنوز در سیاست کشورهای غربی دیده می‌شود و همین زمینه‌ساز یک جنگ سرد دیگر از جانب غرب نسبت به چین و دیگر دولت‌های اتوریتر غیرلیبرال مثل شوروی می‌تواند باشد. برخورد جانبداران غربی‌ها را بخوبی در نحوه‌ی برخورد آن‌ها نسبت به مسئله‌ی تبت و تلاش برای تحریم المپیک پکن بمنظور فشار به چین، می‌توان دید. تعمقی کوتاه روی هر دو مسئله نشان می‌دهد که غرب علی‌رغم از هم پاشیدن بلوک شرق هنوز به سیاق سابق با مسائل جدید برخورد می‌کند.

### دیروز مسکو، امروز پکن

### (شلیک توپ‌ها علیه المپیک)

آقای Klaus Huhn که بعنوان خبرنگار ورزشی در بازی‌های المپیک مسکو در سال ۱۹۸۰ حضور داشته، تجارب زیادی جمع‌آوری کرده است. براساس همین تجربیات او معتقد است: «تا شروع بازی‌های پکن روزی نخواهد بود که رسانه‌های غربی، خبری علیه پکن منتشر نکنند. آنها تلاش خواهند کرد تا از تحریم بازی‌ها یک سرفصل جدید سیاسی بسازند. همانطور که تحریم بازی‌های مسکو را سازمان دادند و عرصه ورزش و آرمان‌های المپیک را برای نیل به مقاصد سیاسی خودشان در چهارچوب جنگ سرد علیه شوروی و اقمار سوسیالیستی‌اش بخوبی بکار گرفتند». او نقل می‌کند: در جریان بازی‌های مسکو یک روزنامه تقلبی در میدان سرخ پخش شد که پروادای چاپ ایتالیا بود توسط یک فرانسوی بطور قاچاق به مسکو حمل شده بود. در دیسکوی دهکده المپیک هم یک مشت آشوبگر که فرانسوی زبان بودند بعد از اعتراض مأمورین شعار زنده باد افغانستان را سر دادند. در هر دو تالی این موارد خبرنگاران غربی بلافاصله در محل حادثه حاضر بودند. آن‌ها حتی از قول قایقران اطریشی که در موقع دریافت مدال یک روبان سیاه بدستش بسته بود ولفگانگ مایرهورفر (Wolfgang Meyrhorf) نوشتند که او به عنوان اعتراض به اشغال نظامی افغانستان این کار را کرده است. در صورتی که خود او بعدها در مصاحبه‌ای بیان کرده بود که این کار را به نشانه‌ی تأسف از تحریم المپیک انجام داده است.»

درخواست کارتر ترتیب اثر داده شود. باز هم او زیر بار نفت و هم‌چنان به تعهد اخلاقی ورزشی خویش وفادار ماند و حاضر نشد ورزش را بازپچه‌ی دست سردمداران جنگ سرد کند.

آلمان غربی قبل از شروع بازی‌ها، المپیک مسکو را تحریم کرد. هلموت اشمیت صدراعظم وقت آلمان دست اندرکاران کمیته ملی المپیک آلمان را اخطار کرد و صراحتاً اعلام کرد که او حاضر نیست بخاطر شرکت در المپیک دوستی با آمریکا را به خطر بیندازد و به درخواست تحریم بازی‌های آمریکا پاسخ مثبت خواهد داد و در لایحی صحبت‌اش بطور زیرکانه‌ای گفت: البته ورزشکارانی که مایل‌اند می‌توانند با هزینه‌ی شخصی در این بازی‌ها شرکت کنند! (لازم به توضیح است که در اواسط ماه می ۲۰۰۸، چند روز پیش از نوشتن این مقاله آقای اشمیت که از متفکران برجسته اروپاست در یک مصاحبه تلویزیونی اعلام کرد که آنها در گذشته با تحریم بازی‌های مسکو اشتباه کرده‌اند و نباید این مسئله را در مورد چین هم تکرار کرد.

رئیس کمیته ملی المپیک آقای لرد کیلانیان که بخاطر دفاع از پرنسپ المپیک و ایستادگی‌اش در مقابل کارتر و شرکاء لیاقت دریافت مدال صلح نوبل را داشت بعد از پایان بازی‌های مسکو استعفا کرد و از ورزش کناره گرفت. او ۱۹ سال بعد در زادگاهش در ایرلند بخاک سپرده شد.

### المپیک لس آنجلس

چهار سال بعد از مسکو، بازی‌های لس آنجلس برگزار شد و بااستثنای رومانی که به خاطر شرکتش در این بازی‌ها از جانب آمریکا پاداش خوبی گرفت، بقیه کشورهای سوسیالیستی در آن شرکت نکردند. در افکار عمومی همیشه این مسئله پاسخی در مقابل تحریم مسکو قلمداد شده و می‌شود، اما اگر به مسائل پشت پرده واقف شویم در می‌یابیم که آمریکا در آن سال‌ها بطور عمد از شرکت ورزشکاران شوروی و آلمان شرقی در بازی‌ها ممانعت بعمل آورد. در آن زمان رونالد ریگان رئیس جمهور آمریکا برای پیروزی مجدد خویش در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا در ۱۹۸۵ نمی‌خواست که کشورهای سوسیالیستی با درو کردن مدال‌ها در سرزمین آمریکا رؤیای پیروزی او را در انتخابات مخدوش کنند. در پایان بازی‌ها در لس آنجلس، آمریکا یک چهارم همه‌ی مدال‌ها را تصاحب کرد.

در المپیک سئول در کره جنوبی امکان این خطر وجود داشت که سایه شوم جنگ سرد باز هم در آنجا از حضور ورزشکاران ملل جهان در کنار هم جلوگیری کند که دبیر کمیته ملی المپیک وقت آقای سامارانچ اسپانیایی با ریختن طرح دوستی با اریش هونکو و پا در میانی مؤثر او توانست دوباره شرق و غرب را با هم در عرصه‌ی ورزشی در سئول با هم آشتی بدهد. البته کوبا به نشانه همبستگی با کره شمالی در بازی‌ها شرکت نکرد.

### جنگ تبلیغاتی علیه پکن

در ۱۳ بولی دو هزار و یک IOC برای تعیین کشور میزبان بازی‌های ۲۰۰۸ رأی گیری کرد. برای بازی‌های سال ۲۰۰۰ سیدنی فقط با داشتن دو رأی بیشتر شانس برگزاری بازی‌ها را بدست آورد و کشور چین دومین رأی را داشت. ۸ سال بعد چین با ۵۶ رأی در مقابل ۲۲ رأی تورنتو را شکست داد و بعنوان برگزار کننده بازی‌های ۲۰۰۸ انتخاب شد.

سه سال بعد، یک هفته قبل از گشایش بازی‌ها در یونان شاخه اروپایی سیکت Falun-Gong با همکاری اتحادیه حقوق‌دانان بین‌المللی یک کنفرانس مطبوعاتی بر علیه کشور چین برگزار کرد که در آن علیه چند تن از رهبران حزب کمونیست به جرم کشتار دسته جمعی و شکنجه خلق چین اعلام جرم کردند. این کنفرانس مورد توجه جدی قرار نگرفت ولی اقدام این سکت مذهبی که رهبری آن در آمریکا است، نشان داد که آن‌ها چه خوابی برای بازی‌های پکن دیده‌اند.

در آلمان هم مخالفان پکن فعال شدند و در ماه مارس ۲۰۰۷ فراکسیون حزب سبزها در استان باون ورتمبرگ با تشکیل جلسه‌ای از ورزشکار سابق آلمان شرقی که پرفسور ادبیات می‌باشد خانم گایبل بعنوان سخنران دعوت کرده تا در مورد دُپینگ و عاملان آن در آلمان شرقی سابق و احتمالاً ردگیری این مسئله و ارتباط آن با ورزشکاران چینی سر نخ‌ی پیدا کند. خانم گایبل مدعی است که شناسگران چینی با استفاده از

شیوه‌های تمرین غیرمجاز که توسط عاملان دُپینگ آلمان شرقی سابق ابداع شده توانایی خویش را افزایش می‌دهند و در این ارتباط مسلماً پرفسور «هلگا پفایفر» شهروند لایپزیکی مورد سوء ظن قرار می‌گیرد. او که الان بعنوان بازنشسته گاهگاهی برای یک شرکت آمریکایی کار می‌کند یکی از نامدارترین دانشمندان شنای جهان است که مبتکر و سازنده کانال‌های فشار قوی تمرینات شنا است. این نوع کانال‌ها در شانگ‌های هم ساخته شده و مورد استفاده شناگران چینی هم قرار گرفته است و اگرچه این کانال‌ها بارها از طرف خبرنگاران جدی بازدید شده و خانم پفایفر هم در مصاحبه‌های مختلف توضیحات لازم را داده است و هیچ سند و مدرک خاصی بر علیه او موجود نمی‌باشد، با وجود این دست اندرکاران آلمانی می‌خواهند با آوردن اسم این دانشمند سابق بعنوان عامل «دُپینگ» حتماً دستاویزی برای اعتراض به چینی‌ها پیدا کنند. فرستنده تلویزیونی دولتی آلمان ARD در برنامه خبری خود در ۲۶ مارس دو هزار و هشت خبری را شرح زیر نقل کرد: نماینده آلمان در زمین‌های حقوق بشر آقای گونتر نوکه (Gunter Nooke) از کمیته ملی المپیک خواست که به ورزشکاران شرکت کننده اجازه بدهند که در خلال بازی‌ها، اعتراضات سیاسی خود را انجام دهند! (تاریخ دوباره تکرار می‌شود چون عین همین درخواست را در ۱۹۸۰ بر علیه مسکو مطرح کردند).

اما برخلاف دولت آلمان شرکت‌های آلمانی به هیچ وجه موافق با تحریم بازی‌ها و با تیره شدن مناسبات با چین نیستند. رئیس قسمت چینی «زیمنس» می‌گوید که آن‌ها سال گذشته برای تدارکات تکنیکی المپیک با چینی‌ها یک قرارداد یک میلیارد یورویی بسته‌اند و بغیر از این قرارداد‌های بزرگ دیگری هم در دست بررسی‌اند.

خانم آنجلا مرکل صدراعظم آلمان در جواب این سؤال که آیا در مراسم افتتاحیه بازی‌ها شرکت خواهند کرد پاسخی داده است که بسیار جالب است؛ او می‌گوید: «اگر رهبران جهان در روز افتتاح بازی‌ها در این مراسم حضور یابند، بمنزله سر خم کردن در مقابل یک رژیم کمونیستی و دادن فرصتی به آن برای رسیدن به هدف‌های سیاسی‌اش در قبال غرب است. در آن مراسم وعده‌ی صلح، هارمونی داده می‌شود، پرنده‌های سفید به پرواز در خواهند آمد و یک تصویر سوررئالیستی روح عالی، ورزش را مشایعت خواهد کرد و اعضای دفتر سیاسی حزب کمونیست به همه‌ی اهدافی که در نظرشان بوده است خواهند رسید.» آری، جنگ تمام عیار علیه کمونیسم را بهتر از این نمی‌شود بیان کرد. جالب توجه این که عین همین موضع‌گیری را رئیس جمهور فرانسه نیکلاس سارکوزی گرفته است. بنابراین قضیه روشن است: کمپانی عظیم تبلیغاتی غربی‌ها، متشکل از سیاستمداران، سازمان‌های حقوق بشر، رسانه‌های خبری و خبرنگاران حرفه‌ای بکار افتاده است تا به نجات ملت تبت بشتابند. در جریان مارش جمعی مشعل المپیک در کشورهای غربی این کنسرت با هماهنگی تمام نواخته شد تا با استفاده از مسئله تبت زمینه‌ی تحریم بازی‌ها را فراهم کرده و آنتی سمپاتی عمومی نسبت به کشور چین و بازی‌های پکن را دامن بزنند.

### تبت، رفتار هیستریک غرب

آقای توماس هبر (Thomas Heberer)، دانشمند چینی شناسی آلمانی، پرفسور سیاست در شرق آسیاست و در دانشگاه دویسبورگ آلمان تدریس می‌کند. او در مورد مسئله تبت، راه حل‌های آن، و چگونگی برخورد غربی‌ها رساله‌ای نگاشته است که به «چهارده تز» معروف است. او معتقد است که در حال حاضر مطبوعات غربی سیاست لعن و نفرین چین را پیش می‌برند و علت آن هم این است که در غرب، چین بعنوان یک تهدید سیاسی و اقتصادی دیده می‌شود و تغییرات این کشور در پروسه رفُرم بدست فراموشی سپرده شده است. عنوان‌های «رشد چین یعنی سقوط آلمان» — «جنگ جهانی ما با آسیایی‌ها بخاطر رفاه» و «جاسوس‌های زرد» تنها نمونه‌ای از این نحوه‌ی نگرش است.

در سند آسیایی تهیه شده توسط فراکسیون احزاب دست راستی سوسیال مسیحی آلمان در مورد استراتژی‌های آسیایی آمده است: «دوستی تنها می‌تواند با آن دسته از کشورها در آسیا صورت گیرد که

ارزش‌های ما را به رسمیت بشناسند. اختلاف نظر پایه‌ای در مورد ارزیابی این ارزش‌ها اجازه‌ی حل مشکلات را نمی‌دهند.»

او می‌گوید: «اعتراضات تبت، تأثیر بیشتری روی تصویر شخصی چین در کشورهای غربی گذاشتند ولی لعن و نفرین چین، تصادفی نیست و تنها به مسئله اخیر تبت مربوط نمی‌شود. البته بازی‌های المپیک زیر علامت سؤال رفته‌اند، حتی اگر این بازی‌ها برگزار شوند و همه کشورهای در آن شرکت کنند، چه‌رهی سمبلیک خود را از دست داده و در آینده همواره شیخ مسئله تبت آنرا همراهی خواهد کرد.»

آقای هبرد معتقد است که در غرب عوامل واقعی و پشت پرده تبت درک نمی‌شوند. «اولاً معتمد که از نظر حقوق ملی به هیچ وجه تبت یک سرزمین اشغال شده نیست. تا سال ۱۹۱۲ تبت همواره یک منطقه پیوسته به چین بوده است و تحت سلطه‌ی خاقان چین اداره می‌شده است. سیاست خارجی و امنیت داخلی در دست پادشاهان بوده و در بقیه‌ی امور از یک خودگردانی اداری برخوردار بوده است.»

در سال ۱۹۱۳ بعد از برچیده شدن سلسله‌ی پادشاهی در چین، دالایی لامای وقت، استقلال تبت را اعلام کرد. ولی این امر نه از طرف یکن و نه از طرف قرارداد بین‌المللی (بین روسیه و بریتانیای کبیر) هیچ وقت برسمیت شناخته نشد. حتی در این معاهده بطور روشن و واضح تبت بعنوان بخشی از چین نامیده می‌شود. حتی «اتحادیه خلق‌ها» که بعدها سازمان ملل جایگزین آن شد تبت را بعنوان یک کشور مستقل نشناخته است. در تمام سال‌های ۱۹۱۳ تا ۱۹۵۰ هیچ رد و اثری در حوادث منطقه و یا بین‌المللی از تبت به عنوان یک کشور مستقل دیده نمی‌شود. در سال ۱۹۵۰ چین برای احقاق حق قانونی خودش یعنی الحاق مجدد تبت به آنجا لشکرکشی کرد و قدر مسلم به خشونت متوسل شد. (لازم به توضیح است که آزاد کردن تبت توسط ارتش سرخ مائو در آن زمان نه تنها یک اقدام منطقی بلکه یک عمل انقلابی بود برای حفظ تبت در مقابل امپریالیست‌های آمریکایی و انگلیسی و پایان دادن به سیستم فئودالی فرسوده که اکثریت دهقانان وابسته به زمین از طرف اقلیت کوچک اشرافی و راهبان بودایی «کلاه زردها» استثمار می‌شدند). در آن زمان هم هیچ کشوری در جهان تبت را یک کشور اشغالی قلمداد نکرد و برای تمام کشورها همیشه قلمرو چین باقی ماند. مسئله تبت فقط از زاویه نقض حقوق بشر مورد سؤال قرار گرفته است.

آنچه که نادیده گرفته می‌شود عوامل بوجود آورنده تاریخی - اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی اعتراضات هستند. البته این مشکل خاص تبت نیست بلکه متعلق به همه اقلیت‌های ملی و قومی چین است که اهالی تبت فقط کمتر از ۵ درصد آن‌ها را تشکیل می‌دهند. افزایش مهاجرت به مناطق ملی با افزایش بیکاری برای بومیان همراه است چون آن‌ها دستمزد کمتری دریافت می‌کنند، امکانات محدود آموزشی برای جوانان و قبل از همه خودمختاری ناقص، نارضایتی را در تبت و دیگر مناطق ملی تقویت می‌کنند. البته دستگاه رهبری چین در بررسی اعتراضات ماه مارس و آپریل تبت، عوامل ریشه‌ای را دور می‌زند و آن‌ها را ساخته و پرداخته دالایی لاما و دار و دسته‌اش می‌داند. عدم رضایت جوانان تبتی می‌تواند پاسخی باشد به اینکه چرا تظاهرات راهبان بودایی به خاطر دخالت این جوانان به خشونت کشیده شد که در طی آن چپی‌های سابق تبت هم به خشن‌ترین وجه کشتار شدند (امری که رسانه‌های غربی آنرا مسکوت گذاشتند).

آنچه مربوط به شهروندان تبتی خارج از کشورشان می‌شود بایستی به دو گرایش اساسی توجه کرد: گروهی که طرفدار جدایی تبت از چین‌اند و از شیوه‌های خشونت‌آمیز برای نیل به هدف خود استفاده می‌کنند. دسته دوم کسانی‌اند که مشکلات تبت را در چهارچوب کشور چین قابل حل می‌دانند.

دالایی لاما و اکثریت طرفداران او در داخل تبت خواهان راه حل اول یعنی جدایی‌اند که در متن واقعیات امروزه هیچ شانسی ندارند؛ در حالی که طرح خودمختاری و یا خودگردانی در اتحادیه کشور چین از شانس زیادی برخوردار است و این امکان را فراهم می‌آورد که بین مخالفان و یکن، باب صحبت باز شود. البته در حال حاضر دورنمای امیدوارکننده‌ای برای این گفتمان قابل تصور نیست.

انتشار گزارشات یکجانبه در رسانه‌های غربی، فقط تشنج را دامن می‌زند. مدت زمان طولانی است که تبت در اروپا و آمریکا بعنوان یک پدیده ویژه، اعتبار خاصی پیدا کرده است؛ و اسطوره‌ی تبت بسیار رؤیایی و پاک تعریف می‌شود. واقعیت اینست که تبت قبل از ۱۹۵۰ به هیچ وجه یک جامعه موزون و دمکرات نبوده بلکه یک جامعه بسیار خشن طبقاتی بوده است که خود دالایی لاما آنرا فئودالیسم نامگذاری کرده است؛ یک جامعه موروثی اشرافی و اکثریت وسیع دهقانان فقیر و یا بی‌زمین.

آنچه که بسیار نامطلوب است این که در غرب تمام تحولات و موفقیت‌های چین در دوره‌ی رفرم، که از اواخر دهه‌ی ۷۰ شروع شده نادیده گرفته و به دست فراموشی سپرده می‌شود؛ تحولات و موفقیت‌هایی نظیر: استحاله از یک حکومت توتالیتر دوران مائو به یک حکومت اتوریتر (اقتدارگرایی غیر لیبرال) با ظرفیت‌های مسلط پلورالیستی و لیبرالیستی؛ انتقال چین از یک سرزمین فقیر به یک سرزمین با سطح درآمد متوسط که توانسته است در مدت زمانی کوتاه از یک «اقتصاد برنامه‌ریزی شده» به یک «اقتصاد آزاد» گذر کند که در آن برتری بخش دولتی توسط بخش خصوصی لغو شده است؛ بوجد آمدن شرایطی که در آن زندگی اکثریت مردم بسیار بهتر شده و انسان‌ها نسبت به همه اعصار گذشته کشورشان، از حقوق بیشتری برخوردارند.

بدون شک مسئله حقوق بشر و استراتژی حل تنش‌های اجتماعی مطابق استانداردهای اروپایی نیستند. تجارب تاریخی تلخ و تصور این که عدم ثبات در مناطق کوچک، تبدیل به شعله‌ای بزرگتر شده و کشور را دچار هرج و مرج و خطر از هم پاشی کند، اغلب موجب اعمال سیاست‌های خشن از جانب مسئولان امر شده است. در این کشور ثبات سیاسی و اجتماعی و حفظ تمامیت ارضی از بالاترین ارجحیت برخوردار است و اکثریت وسیع مردم چین به‌همراه دولتشان مسئولیت این ثبات سیاسی و اجتماعی را بدوش می‌کشند. این مطلب برای اغلب چینی‌ها قابل فهم است که اداره کردن یک کشور وسیع با این همه چندگونگی و مناطق گریز از مرکز، کار ساده‌ای نیست. هم چنین برای آن‌ها روشن است که دمکراسی یک سیستم سیاسی ایده‌آل است. منتهی سؤال این است که چطور می‌شود به آن دست یافت. برای حصول به آن احتیاج به شرایط اقتصادی و اجتماعی معین و خودآگاهی وسیع توده‌ها است، که در اروپا بعد از گذشت صدها سال پا گرفته و از آسمان نازل نشده است.

آن کس که فکر می‌کند توسط فشار و اعتراضات وسیع می‌تواند در چین چیزی را عوض کند از وضعیت واقعی این جامعه بی‌خبر است. دولت چین در امر وحدت ملی و ثبات سیاسی کشور به هیچ فشار خارجی تن نخواهد داد و شهروندان چینی، چه در داخل و چه در خارج از کشور بدون هیچ شکی و بدون چون و چرا پشت سر رهبری سیاسی کشورشان هستند. این اعتراضات نه وضعیت کنونی را تغییر می‌دهد و نه دستاوردی برای تبت و اهالی این کشور به ارمغان خواهد آورد. تغییر و دگرگونی در آن جا فقط از طریق یکن و در تشریک مساعی با او ممکن است و احتیاج به صبر و تحمل دارد.

آقای هبرد توصیه می‌کند که: «در دراز مدت یک تبادل نظر در مورد این مسئله مهم با دولت چین صورت گیرد که چرا واگذاری بیشتر خودمختاری به اقلیت‌های ملی الزاماً موجب عدم ثبات و جدایی طلبی نخواهد شد، بلکه مناسبات بین اکثریت شهروندان جامعه و اقلیت‌ها را موزون‌تر و جایگاه دولت را مستحکم‌تر خواهد کرد. رهبری سیاسی چین در دهه‌های اخیر ثابت کرده است که از استعداد یادگیری خوبی برخوردار است.»

این دانشمند چینی شناس می‌گوید: تحریم بازیهای المپیک اقدام عاقلانه‌ای نیست: اولاً در پی این اقدام شرایط مثبت جدیدی ایجاد نخواهد شد. ثانیاً این تحریم می‌تواند تأثیرات منفی جدی روی روند تحولات این کشور داشته باشد، از جمله روی افکار عمومی، بویژه جوانان نسبت به غرب این شبهه را القاء خواهد کرد که گویا غرب می‌خواهد از توسعه و شکوفایی چین جلوگیری کند. همچنین در آینده ارتباط با چین را بعنوان یک عضو وزین جامعه بین‌المللی زیر ضرب خواهد برد و امروز همه می‌دانیم که مشکلات عاجل جهانی فقط با حضور چین و مشارکت او می‌توانند حل شوند و نه در تقابل با او.

## دالایی لاما، دولت در تبعید و روند اعتراضات

در بهار سال ۱۹۵۹ دالایی لاما با تدارکاتی که مدت‌ها قبل از طرف CIA آماده شده بود تبت را ترک کرده راهی هند شده و در آنجا مقر دولت در تبعید خود را برپا کرد؛ که تا به امروز نهاد اعتراضی خود را نسبت به دولت چین حفظ کرده است. تا پایان این سال سی هزار نفر دیگر بدنبال او راهی شدند و تا به امروز تعداد این مهاجرین در خارج از کشور به ۱۲۰ هزار نفر رسیده است. تعداد هواداران مذهب بودایی که دالایی لاما رهبری می‌کند «واجارابانا» در این سال‌ها به میلیون‌ها نفر بالغ می‌شود. مهم‌ترین دلیل این مسئله حضور دائمی او بعنوان یک «تقدس دینی» در مطبوعات غرب است که معنویت شرق را نمایندگی می‌کند. او در مطبوعات غربی، «شاه خدای» تبت خوانده می‌شود. از اواسط سال ۱۹۵۰ یک تشکیلات زیرزمینی توسط دو برادر دالایی لاما با کمک CIA تشکیل شد که مبارزات چریکی علیه دولت چین را از هند سازماندهی می‌کرد. البته باید گفت خشونت‌هایی را که در سال‌های ۱۹۶۰ ارتش رهایی بخش چین نسبت به اهالی تبت روا داشتند به هیچ وجه قابل توجه نیست ولی ادعای دولت در تبعید دالایی لاما هم مبنی بر اینکه زندگی روزمره مردم روی زمین مادری خودشان با شکنجه، به زور روحی، تبعیض و نقض کامل حقوق بشر همراه است و یا نقل مکان اجباری اهالی، نازا کردن زنان تبتی و نابود کردن سیستماتیک بقایای فرهنگی سرزمین تبت، منطبق بر واقعیت نیست و فقط ادعاهای تبلیغاتی هستند برای جلب حمایت افکار عمومی و جمع‌آوری کمک‌های مالی.

در اواخر سال گذشته با اجازه‌ی دالایی لاما، یک جبهه مبارزاتی در مهاجرت بنام «جنبش رهایی مردم تبت» مرکب از مبارزان مسلح کنگره‌ی جوانان تبت و چندین گروه نظامی دیگر تشکیل شده است که هدف خود را «انجام اقدامات مستقیم برای پایان دادن، حضور غیرقانونی دولت چین در

تبت» اعلام کرده است. این سازمان در ۴ ژانویه دو هزار و هشتاد و اطلاعیه‌ای بطور صریح زمان بازی‌های پکن را لحظه موعود نامیده است و قید می‌کند که از این لحظه تاریخی حداکثر استفاده را برای پایان دادن به سلطه چینی‌ها خواهد کرد. این جبهه هم چنین از قیام «خلق تبت» از کمیته ملی المپیک درخواست لغو بازی‌های پکن ۲۰۰۸ را کرده است. قبل از پایان سال ۲۰۰۷ کنفرانسی تحت عنوان «گروه‌های بین‌المللی حامی تبت» در بروکسل تشکیل شد که در آن نماینده حزب لیبرال آلمان FDP آقای «نوی من» (Neumann) هم حضور داشت. موضوع کنفرانس، «موقعیت‌های جدیدی که بازی‌های پکن برای تحقق مسئله خودمختاری تبت ایجاد می‌کند» بوده است. همچنین در پائیز ۲۰۰۷ در پارلمان آلمان یک میز گرد تحت عنوان «تبت و المپیک پکن» برگزار شده که در آن بحث حول این سؤال دور می‌زده است که آیا بازی‌های المپیک موقعیتی ایجاد می‌کند که بتوان از آن بعنوان ابزاری مؤثر روی سیاست چین در مورد مسئله تبت استفاده کرد.

سخنرانی ۱۱ مارس، ۲۰۰۸ دالایی لاما تحت عنوان سالروز قیام خلق تبت در ۱۹۵۹ بر علیه خشونت بیرحمانه چینی‌ها در حقیقت جرقه‌ای بود که انبار باروت از قبل تدارک شده‌ای را که در مطبوعات غربی «تظاهرات صلح‌آمیز راهبان بودائی» معرفی شده است منفجر کرد. غروب همان روز در پایتخت نپال «کاتماندو» اولین درگیری خشونت‌آمیز بوقوع پیوست که در آن ۲۰۰ نفر راهب بودایی به سفارت چین حمله کردند و متعاقب آن بلافاصله از «دارام سالا» مقر حکومت سیاسی دالایی لاما در تبعید، یک راه‌پیمایی از قبل سازماندهی شده بسمت «لازا» مرکز تبت راه افتاد که بعد از چند کیلومتر توسط پلیس هند متوقف و بهم زده شد. همزمان با این مسئله سازمان «جنبش رهایی مردم تبت» تظاهرات متعددی را در نیودلهی، سانفرانسیسکو، نیویورک، فرانسه و اطریش برگزار کرد.

در «لازا» غروب یازدهم مارس، بعد از سخنرانی دالایی لاما، راهبان بودایی دیر «دربونگ» اعتراضات خشونت‌بار خود را شروع کردند. آن‌ها مسلح به چوب و چماق به سمت مرکز شهر راه افتادند و با شعارهای ضد چینی پنجره مغازه‌ها و منازل را شکستند و وقتی پلیس بر علیه تظاهر

کنندگان وارد عمل شد و تعدادی از آن‌ها را دستگیر کرد راهبان دو دیر دیگر شهر هم به تظاهرات پیوستند و خشونت به قسمت‌های دیگر شهر سرایت کرد. ماشین‌های پلیس و آتش نشانی و اتوبوس‌های عمومی و ماشین‌های خصوصی به آتش کشیده شدند. خانه‌ها و مغازه‌های چینی غارت شده و مدارس و بیمارستان‌ها با کوکتل مولوتوف مورد حمله قرار گرفتند. بغیر از دسته‌های راهبان بودایی، گروهی از جوانان تبتی هم به این کارزار خشونت‌آمیز پیوستند که در نهایت موجب زخمی شدن و کشته شدن هم چینی‌ها و هم تبتی‌ها شد.

جالب اینجاست که قبل از اینکه اساساً اطلاعات موثقی بدست رسانه‌های غربی برسد، آن‌ها پیشاپیش از «تظاهرات بحق و صلح‌آمیز ملت تبت» اسم بردند که توسط ارتش چین به خاک و خون کشیده شد. در حالیکه عکس‌ها راهبان چوب بدست بودایی و جوانان مسلح تبتی را نشان می‌دادند و بلافاصله موج همبستگی با «مبارزات آزادیخواهانه ملت تبت» در کشورهای زیادی در قالب سخنرانی‌ها، نشست‌ها و راهنمایی‌ها برآه افتاد. آنچه که در مطبوعات غربی مسکوت گذاشته می‌شود این است که تعداد زیادی از کاهنان بزرگ بودایی در تبت و استان‌های مجاور به هیچ وجه با دالایی لاما و اقدامات او موافق و همراه نیستند.

در آمریکا هنرپیشه‌ی هالیوود طرفدار تبت آقای ریچارد گر هم چنین تحریم المپیک را سازمان داده است و در آلمان هم «رولاند کوخ» سیاست‌مدار راست‌گرای آلمانی که از دوستان صمیمی «شاه خدای» تبت است بایکوت المپیک پکن را توصیه می‌کند.

وقتی زنجیره این حوادث را کنار هم قرار می‌دهیم و انعکاس آنرا در مطبوعات غربی مشاهده می‌کنیم صدای یک کنسرت بسیار هماهنگ و منظم غربی بگوش می‌رسد که سیاست جنگ سرد علیه چین را بسیار دقیق بکار گرفته است و از مسئله تبت و بازی‌های المپیک بنحو احسن برای رسیدن به هدف استفاده می‌کند.

تلویزیون دولتی چین دالایی لاما را بعنوان گرگی در قالب راهب بودایی و عامل پشت پرده همه‌ی این خشونت‌ها معرفی کرده است. کولین گلدنر (Colin Goldner) با انتشار سندی در اینترنت مسائل جدیدی را در مورد «شاه خدای» تبت مطرح می‌کند که از روابط بسیار نزدیک و دوستانه او با نازی‌های جدید و قدیم حکایت می‌کند. اسامی این دوستان عجیب لیست بلندبالایی می‌شود از افسران بلندپایه نازی «هاینریش هارر» از رهبران اِس اِس تا «میخائل سِرانو» رهبر حزب ناسیونال سوسیالیست شیلی، که از طرفداران فناتیک هیتلر و هنوز معتقد به زنده ماندن اوست. از همه مهمتر

ارتباط دالایی لاما با گروه خطرناک تروریستی ژاپنی «ساکو آسهارا» است که بارها از طرف او در مقر حکومتش مورد استقبال قرار گرفته‌اند. این گروه هم از مریدان هیتلرند و مسئول عملیات تروریستی مترویی ژاپن در ۲۰ مارس ۱۹۹۵ است که ۱۲ کشته و ۵۰۰۰ زخمی بجا گذاشت. شواهد زیادی در این سند از گفته‌های او نقل می‌شود دال بر افکار ناسیونالیستی او و علاقه ویژه‌اش به کشور آلمان. در دیدار اخیر دالایی لاما با خانم مرکل صدراعظم آلمان، حزب نازی آلمان، NPD، مواضع ناسیونالیستی دالایی لاما را ستوده و به خانم صدراعظم توصیه کرده است که مواضع سیاسی «قدیس دالایی لاما» را بهتر مطالعه کنند.

جامعه چین با تمام معجزات اقتصادی، راه پر پیچ و خم آینده را پیش رو دارد، سرشار از تناقضات و تنش‌های اجتماعی. یک جمعیت ۱۵۰ میلیونی از کارگران مهاجر در جستجوی کار از دهات به شهرها سرازیر شده‌اند که خود یک پتانسیل عظیم اعتراضی است. شکاف بین فقیر و ثروتمند بیشتر می‌شود و به همین خاطر عدالت اجتماعی و ایجاد یک جامعه «موزون هماهنگ» اخیراً در صدر برنامه‌های رهبری حزب قرار گرفته است.

این رهبری باید در المپیک ۲۰۰۸، قدم بر سکوی نمایش بگذارد و در افکار عمومی چهره جدیدی از خودش نشان بدهد، و در مقابل زنجیره‌ای از طرفداران حقوق بشر، راهبان بودایی، فعالان محیط زیست، با آرامش و متانت برخورد کند. جامعه چین با ۱۵۰ میلیون ارتباط اینترنتی و ۴۵۰ میلیون تلفن همراه هر روزه بیشتر با جامعه ارتباطات جهانی پیوند می‌خورد. قشر متوسط تازه از وضعیت خودش مطلع است و دیگر اجازه

به جنب و جوش دانشگاه بر خواهیم گشت. بد نیست کمی از خود تختی بنویسیم ...

غلامرضا تختی در شهریور ۱۳۰۹ در خانی آباد تهران دنیا آمد. بد نیست همراه با دوستی که هم محله تختی بود، سری به خانی آباد آن روزها بزینیم. خانی آباد در جنوبی ترین نقطه تهران قرار دارد. در مسیر خیابانی که از «میدان شاه» شروع می شود. اگر از «میدان مولوی» به راه بیافتیم و به سمت غرب برویم، پس از طی مسافتی نه چندان کوتاه به «میدان اعدام» می رسیم. در آن زمان، میدان وسیعی بود با حوض بزرگی در وسط. امروز از آن منظره، چیزی باقی نیست. در حرکت به سوی غرب، دست چپ از جلو ساختمان «بانک کارگشایی» رد می شویم و سپس به خیابان خانی آباد می رسیم. از شمال خیابان به جنوب می رویم. سر پیچ، یک دکان سنگگی وجود داشت که دیگر اثری از آن نیست و کمی دورتر «زورخانه گردان» قرار داشت که امروز رونق چندانی ندارد. پس از عبور از چند کوچه به محلی بنام بازارچه می رسیم که در مدخل آن یک کبابی وجود داشت بنام برادران علاء هاشمی که از دوستان غلام رضا تختی بود. او را غالباً در آن جا می دیدیم. روبروی کبابی یک خرازی وجود داشت و منزل تختی درست در اوایل کوچه ای قرار داشت که به دیوار همین مغازه چسبیده بود. البته این محله را «بازارچه» می گفتند. در نزدیکی بازارچه، مسجد قندی قرارداداشت و گرمابه خانی آباد. در کنار آن آقای مهدی تختی کارگاهی داشت که مواد شوینده تولید می کرد ریشه نام تختی این بود که پدر او در نزدیکی مسجد قندی جلوی مغازه تخت بلندی گذاشته و بر روی آن می نشست و از همین جا او را تختی نامیدند. و سپس خود آن ها نیز همین نام را برگزیدند. در چنین محیطی بود که تختی بزرگ شد و در همان جا به مدرسه رفت. اما، آن چه فراگرفت، بیشتر در مدرسه زندگی آموخت.

خودش می گوید: «نه سال در دبستان و دبیرستان منوچهری که در همان خانی آباد قرار داشت، درس خواندم... اما زندگی در میان مردم و برای مردم درس هائی به من آموخت که فکر می کنم هرگز نمی توانستم در معتبرترین دانشگاه ها کسب کنم.»

هم محله اش از فروتنی او می گوید و سلام دادن هایش حتی به کوچکترها و این که «هرگز کسی او را در حال تمام قد حرکت کردن نمی دید.» او برای همه ی خانی آباد، نمادی از جوانمردی بود. و این سرمایه ای نیست که آسان بدست آمده باشد. او با پوست و استخوان رنج مردم را حس کرده بود و به همین رو، مردم را هرگز فراموش نکرد. «مدتی در خوزستان در ازای روزی هفت یا هشت تومان کار کردم... دنیا در حال جنگ بود، زندگی به سختی می گذشت...»

تختی شهرتش را از طریق قهرمانی هایش بر روی تشک کشتی المپیک بدست آورد، مدال های طلا و نقره در چهار گوشه جهان نام او را پرآوازه کرد. ولی آن چه باعث جاودانی نامش گردید، منش و پاکدامنی او بود. از قهرمانی اش نیز اگر سخنی به میان آید بیشتر برخورد جوانمردانه اش را در مسابقات کشتی جهانی با مدوید قهرمان شوروی بیاد می آورند که چون از درد پای حریف خبر داشت، در تمام طول مسابقه به آن پا نزدیک نشد. از زبان خود الکساندر مدوید که پس از سقوط شاه به ایران آمده بود، بشنویم:

« من نمی دانم به چه شکلی عظمت او را بیان کنم، چرا که او چیزهای بسیاری به ما آموخت و من هنوز هم به ورزشکاران کشورم می گویم که وقتی روی تشک کشتی می روید، اول اخلاق را رعایت کنید و اگر توانستید، از این ورزش در راستای اخلاق و صداقت و راستی بهره ببرید. چنین ورزشی است که به درد انسان می خورد، نه چیز دیگر... در سال ۱۹۶۲ در تولیدوی آمریکا من و تختی دیدار نهائی را برگزار کردیم در جریان مسابقه ها، پای راست من به شدت ضرب دید و روحیه ام را خراب کرد. من فکرم متوجه تختی بود که باید با این پای مصدوم با او مبارزه می کردم، به راستی من تا آن موقع از خصوصیات اخلاقی، رفتار و کردار انسانی و والای تختی خیرنداشتم. اما در آنجا به عظمت، انسانیت و جوانمردی تختی پی بردم و تحت تاثیر آن قرار گرفتم. او که شنیده بود پای راست من ضرب دیده با این پا به خوبی رفتار کرد و هرگز نخواست با گرفتن این پا مرا آزار دهد. .. آواز پای آسیب دیده من استفاده

نمی دهد بسادگی پا روی دُمش بگذارند و با خوش بینی خاصی به آینده نگاه می کند و می داند که در زندگی خصوصی اش از آزادی بیشتری نسبت به هر نسل دیگری در تاریخ چین برخوردار است.

بازیها آغاز یک آزادی جدید نیستند و چینی ها اینرا می دانند. با وجود این پیروزی ورزشکارانشان را جشن خواهند گرفت و هم چنین برسمیت شناخته شدن ملت شان را در آستانه قرن بیست و یک. آنها از این فصل جدید، درک تازه ای بدست خواهند آورد که شاید در جهش آینده چین به سوی کسب مدال دمکراسی از آن استفاده شود.

\* کلیه مطالب این مقاله، آمارها، اسامی و نقل قول ها از روزنامه های آلمانی اشینگل، دی سایت، تانس و فاینانشل تایمز گرفته شد و هم چنین از صفحات اینترنتی.

\*

## حکایت هم چنان باقی ست

### چهل سال پس از مرگ تختی

بهروز عارفی

زندگی غلامرضا تختی کمتر ایرانی را بی تفاوت گذاشته است. قهرمانی او موجب شهرتش شد، ولی آن چه باعث محبوبیت بیش از اندازه او شد، عشق او به مردم و آزادی اش بود. آوازه او از کوچه های خانی آباد تا سکوهای افتخار ورزشگاه های چهار گوشه جهان را پر کرد، اما آن چه موجب ماندگاری نام او شد، رفتار نیک و انسانی او، چه در صحنه های ورزشی و چه در صحنه مبارزات اجتماعی بود. همان گونه که زندگی و رفتارش کمتر کسی را بی تفاوت گذاشت. هنوز ساعتی از خاموشی او نگذشته بود، که مرگ او به حرکتی اجتماعی دامن زد. آن چه می خوانید، گوشه ای از تاریخ جنبش دانشجویی است از لابلای خاطرات شخصی.

جلال آل احمد به همین مناسبت نوشته بود:  
«او پورپای ولی نبود. او هیچکس نبود. او خودش بود. بگذار دیگران را به نام او و با حضور او بسنجیم، او مینا و معنای آزادی است ... او به قدرت مسلط زمانه «نه» گفت ... و هرگز به طبقه خود پشت نکرد.»

### جنبش دانشجویی ایران و تختی

عصر یکشنبه هفده دی ماه ۱۳۴۶ بود، با چهار نفر از دوستان به فرودگاه مهرآباد رفته بودیم. رفتن به مهرآباد، یکی از تفریحات ما بود. می رفتیم و در کافه طبقه اول می نشستیم و نوشابه ای می خوردیم و به پرواز هواپیما ها خیره می شدیم. سفرهای دور و دراز بخشی از رویاهای جوانی ما بود و تماشای پروازها برای ما لذت بخش بود. چشم انداز پرواز به دورها...

آن روز، در ابتدای ورود، طبق رسم همیشگی کیهان و اطلاعات خریدیم و در حالی که از پله ها بالا می رفتیم، نگاهی به صفحه اول انداختیم. پاهایم سست شد و سرم دوران گرفت. مگر می شد باور کرد: خودکشی تختی!

نه تنها آن روز عصر، بلکه روزهای آینده نیز، مرگ تختی، مشغله ذهنی ما بود. با شناختی که از زندگی اجتماعی-سیاسی تختی داشتیم، حتی یک لحظه هم تردید نکردیم که تختی را کشته اند.

مرگ تختی، دانشگاه را به غلیان انداخت. در هر دانشکده، جنب و جوش براف افاد. اولین کاری که کردیم، تهیه نشریه دیواری با عکس تختی که شعر معروف سیاوش کسرائی، «جهان پهلوانا صفای تو باد» زینت بخش آن بود. برای حفظ آن از دستان ناپاک ساواکی های سرمه ای پوش، مراقبش بودیم و شب ها نیز خود آن را بر می داشتیم و فردا دوباره نصب می کردیم.

نکرد و مرا غرق در اعجاب و تحسین کرد. **تختی با این کار فوق العاده اش نشان داد که یک پهلوان واقعی است.** بعد از این واقعه، ما به صورت دو دوست درآمدیم. او همیشه مرا دوست می داشت. او ملت خودش را هم دوست می داشت و فکر می کنم تختی اصلا برای ملتش زندگی می کرد.»

مردم او را با حبیبی و دیگران مقایسه می کردند و تفاوت را می دیدند. فاجعه زلزله بوئین زهرا در سال ۱۳۴۱ چهره دیگری از تختی را در دل مردم حک کرد. همه یادمان می آید آن پیرزنی را که چون هیچ نداشت، تنها چادرش را برای کمک به زلزله زدگان به تختی سپرد. اعتماد مردم به تختی در این دوران، بی نظیر بود.

تختی می دانست که توانائی اش در کمک به مردم محدود است ولی هرگز نپذیرفت که برای کسب در آمد، در برنامه‌های تبلیغاتی شرکت و برای کالائی تبلیغ نماید.

تختی می گوید: «زندگی همچین به من آموخت که مردم را دوست بدارم و تا آن جا که در حد توانائی من است، به آنان کمک کنم، حال این کمک از چه طریقی و از چه راهی باشد، مهم نیست. هر کس به قدر توانائی اش.»

این خصلت ها او را به کار سیاسی سوق داد و تختی به رهروان جبهه ملی و راه دکتر مصدق پیوست.

و طبیعتا تاوان این موضع سیاسی را بجان و دل خرید. معروف است که در یکی از مراسم رسمی، شاه از تختی می پرسد که «شنیده ام به جبهه ملی پیوسته اید.» و تختی پاسخ می دهد: «خلاف به عرض تان نرسانده اند.» شرکت تختی در مبارزات ضد استبدادی بر محبوبیت او صد چندان افزود. در سال های دهه ۱۳۴۰ ورود تختی به سالن ورزشی که برادر شاه حضور داشت، چنان هیاهویی در میان حضار ایجاد کرد که شاهپور غلامرضا سالن را ترک کرد. رژیم حاکم از محبوبیت او هراس داشت، از شرکت او در مسابقات و حتی ورود او به سالن های ورزشی جلوگیری می کرد.

یک خاطره شخصی هم از تختی نقل بکنم. در سال های ۱۳۴۳ - ۱۳۴۸ دانشجوی دانشگاه تهران بودم و به اتفاق دوستی، در راه خانه از «میدان مجسمه» می گذشتیم. سرنیش میدان و خیابان سی متری یک قنادی قرار داشت که بعدها فهمیدیم که صاحبش با تختی دوست است. اغلب عصر ها تختی را می دیدیم که جلو قنادی ایستاده است. بخاطر رعایت ادب و با نگرانی از مزاحمت برای او، بارها بدون هیچ کلامی از جلوش رد شده بودیم. تا این که یک بار تصمیم گرفتیم سر حرف را باز کنیم. تا فهمید دانشجوی هستیم بدون مغازه دعوت کرد و طبیعتا با یک شیرینی خامه ای کام مان را هم شیرین کرد. دیدار های چند لحظه ای ما بارها تکرار شد. در فضای آن روز ایران، به این سادگی نمیشد وارد بحث های سیاسی شد. ولی از زمین و زمان حرف می زدیم. فروتنی او، ما را بیشتر شیفته اخلاق او کرده بود.

بد نیست که نگاهی بیاندازیم، هر چند گذرا، به جو دانشگاه در آن زمان و وضع جنبش دانشجویی در آن مقطع زمانی.

هنگامی که در سال ۱۳۴۳ وارد دانشگاه تهران شدم، بخاطر فرود چتر بازها در دوسال پیش، و ادامه سرکوب، دانشگاه «آرامش گورستان» داشت. یادم می آید که در سالگرد شانزدهم آذر همان سال، گروه کوچکی بودیم که از حضور در کلاس های درس خودداری کردیم. در سال تحصیلی ۴۵ - ۱۳۴۴، آرام آرام جنب و جوشی در این سو و آن سو دیده می شد. در هر دانشکده ای می شد محافل کوچکی از دانشجویان را یافت که عمدتا به مطالعه و بحث در میان خود مشغول بودند. بیشتر آنان دانشجویان غیر مذهبی بودند که بعدها به چپ مشهور شدند. تنها فعالیت غیر درسی به وجود اطاقی محدود می شد که عده ای از دانشجویان مذهبی برای ادای نماز از آن استفاده می کردند. یادم می آید که شانزده آذر سال ۱۳۴۴، در دانشکده ما با موفقیت نسبی برگزار شد.

در سال تحصیلی ۴۵-۱۳۴۴، گروهی از دانشجویان به فکر افتادند که فعالیت صنفی علنی براه بیاندازند. با تماس با دانشجویان رشته های مختلف، اقدام به برگزاری انتخابات نماینده در هر کلاسی کردیم. در اینجا نمونه دانشکده علوم نقل می شود. می خواستیم به کارمان جنبه «رسمی»

بدهیم تا بتوانیم نشریه ای منتشر کنیم. قصد مان فعالیت صنفی بود، ولی در دوران شاه، هر فعالیت دانشجویی رنگ سیاسی به خود می گرفت. فهرست منتخبین را به رئیس دانشکده ارائه دادیم. افراد با انگیزه های مختلف در این فعالیت شرکت داشتند. در میان نمایندگان رشته ریاضی، میتوان به نام دو مبارز انقلابی اشاره کرد. نزهت السادات روحی آهنگران که بعد ها به سازمان چریک های فدائی پیوست و در یک درگیری در نهم تیر ماه ۱۳۵۴ به شهادت رسید. و محمد تقی شهرام که بعدها به مجاهدین پیوست و پس از فرار قهرمانانه از زندان ساری، در تحول ایدئولوژیک بخش بزرگی از این سازمان شرکت فعال داشت. او در سال ۱۳۵۹ بدست مزدوران رژیم جمهوری اسلامی تیرباران شد.

محور اصلی این تجمعات کوچک و محافل دانشجویی و روشنفکری مرزبندی با گذشته بود. ابتدا مرزبندی با خط و مشی رفرمیستی جبهه ملی و نهضت آزادی و همراه با آن خط کشی با مشی سازشکارانه و دنباله روانه رهبری حزب توده. طبیعتا، بخاطر سرکوب و اختناق، دسترسی به متون روشنگرانه و ایدئولوژیک آسان نبود. کتاب های سیاسی بسیار نادر بودند و می بایست در نهایت مخفی کاری مطالعه اش کرد. به همین دلیل، آگاه کردن خود و سپس انتقال این آگاهی به دیگران، با موانع بزرگی روبرو بود. و نتیجه اش فقر فرهنگ سیاسی بود که بعد ها دیدیم چقدر گران تمام شد.

این تلاش برای فعالیت گروهی و دسته جمعی، نقطه عطفی در جنبش دانشجویی آن دوران بود. دانشجویان آگاهانه قدم در راه مبارزه می گذاشتند. طبق پیش بینی، ساواک مانع از تشکیل انجمن های دانشجویی شد و درخواست انتشار نشریه علنی نیز با مخالفت روبرو شد، ولی دانشجویان با انتشار قطع نامه ای خواستار بهبود برنامه و وضع تحصیلی شدند.

در سال بعد، عده زیادی از دانشجویان از پرداخت شهریه به هنگام ثبت نام خودداری کردند و بدستور رژیم، دانشگاه از ثبت نام ان دانشجویان و حتی ورود آنان به دانشگاه خودداری می کرد، اما لجاجت رژیم موجب شروع اعتصابی شد که نقطه اوج آن تظاهراتی در داخل دانشگاه تهران بود که قریب به بیست هزار نفر در آن شرکت کردند، و این امر بی سابقه بود. حکومت شاه در مقابل اوجگیری مبارزه دانشجویان عقب نشینی کرد، ولی هنگامی که دولت خواست معافیت از پرداخت شهریه را با عنوان «عطیه شهبانو» توجیه کند، بیشتر دانشجویان از ثبت نام خودداری کردند، تا امتحانات نزدیک شد. یادم می آید که آن سال، دانشگاه قصد داشت از شرکت آن گروه از دانشجویان که دست رد بر عطیه شهبانو زده بودند در امتحانات پایان سال جلوگیری کند. امتحانات عملا به آغاز سال تحصیلی بعد موکول شد، سالی که دانشجویان بدون پرداخت شهریه ثبت نام کردند. اشاره کنم که مقامات دانشگاه برای به شکست کشاندن اعتصاب، امتحانات را در سالن ورزش دانشگاه، واقع در «میدان مجسمه» برگزار کردند. فکر می کردند که دانشجویان جرئت تجمع در خیابان را نخواهند داشت. اما، به رغم محاصره پلیسی، دانشجویان در جنگ و گریز با پلیس و ساواک، تا حدی توانستند مانع از شکسته شدن اعتصاب شوند و فقط جمع کوچکی از دانشجویان در امتحانات شرکت کردند.

با این جنبش، فضای دانشگاه تغییر کرد و می شد در گوشه و کنار فعالیت پراکنده و یا محفلی دانشجویان چپ را احساس کرد. در زمستان ۱۳۴۵، با درگذشت مصدق، دانشجویان چه چپ و چه ملی گرا، قصد داشتند در مراسم تشییع و ختم او شرکت کنند. روز تشییع جنازه، مزدوران ساواک، جاده قزوین را بسته و مانع از حرکت افراد به طرف احمد آباد شدند. با وجود این، گروهی از دانشجویان توانستند از طریق مزارع به خانه مصدق نزدیک شوند.

من و دوستانم علاوه بر شرکت در مجلس یادبود منزل دکتر متین دفتری (نوه مصدق)، با استفاده از پلی کپی دستی (روش معروف به وردنه)، یک اعلامیه بزرگداشت چاپ کرده و در محافل دانشجویی پخش کردیم. از فعالیت های ما در همان سال، تهیه تراکتی بود در پشتیبانی از مبارزات آزادی بخش خلق ویتنام که اشاره ای هم به عملکرد رژیم شاه و همدستی اش با امپریالیسم آمریکا کرده بودیم.

باری، به روز ۱۷ دی ماه آن سال برگردیم. خبر «خودکشی» تختی ما را تکان داد.

در آن لحظه، ما حتی یک لحظه تردید نکردیم که حکومت تختی را سر به نیست کرده است. از فردا صبح، دانشگاه به جوش و خروش آمد. کمیته های بزرگداشت در هر دانشکده ای تشکیل شد، برای تامین هزینه بزرگداشت ها و نیز چاپ تصاویر تختی، به جمع آوری کمک مالی پرداختیم و با تماس با فعالان جنبش دانشجویی در دانشکده های دیگر تماس گرفتیم و برنامه چیدیم. تصاویر تختی در ابعاد مختلف چاپ شد و در خیابان شاهرضا، آن ها را به شیشه ماشین ها چسبانیدیم. دانشگاه تصمیم گرفته بود که شب هفت باشکوهی برگزار نماید. چنین بسیجی در دانشگاه بی سابقه بود. با کمک دانشجویان دیگر، حتی افراد غیر سیاسی، پوسته های دعوت به شب هفت را در سراسر شهر و بویژه دانشگاه های دیگر، از جمله دانشگاه ملی، پخش کردیم.

همان طور که اشاره کردم، دانشجویان برای نخستین بار پس از ۱۵ خرداد خونین ۱۳۴۲، به خیابان ها ریختند و با پخش عکس های تختی مردم را به شرکت در مراسم شب هفتم دعوت کردند. دانشجویان دانشگاه تهران، تاج گل بسیار بزرگی تهیه کرده و در روز مراسم، بر روی یک کامیون تا شهر ری حمل کردند. دانشجویان هر دانشگاه با تابوس های جداگانه به میدان شوش رفته و از آن جا با پای پیاده بسوی ابن بابویه راه افتادند.

در طول مسیر، شعارهای زیر بگوش می رسید:  
زحمتکشان بدانید، تختی شهید گردید!  
خودکشی قهرمان، دروغ ننگین سال!

در طول مسیر، مردم محله با علاقه به صف طولانی دانشجویان نگاه و به شعارهایشان گوش می دادند.

تهران، چنین بزرگداشتی را هرگز بیاد نداشت. پس از انجام مراسم، بدون این که اتفاق خاصی رخ دهد، به خانه هایمان برگشتیم. در این بابویه، می دیدیم که از پشت بام ساختمان آرامگاه، عکس می گیرند و طبیعتاً نمی توانست کار ساواک نباشد.

این رخداد بی سابقه، دانشگاه را تکان داد. پس از شب هفت، فعالان دانشگاه در صدد تدارک شب چهل برآمدند. مراسم «شب چهل»، بصورتی بسیار آشکار محتوای سیاسی داشت. گرچه تعداد شرکت کنندگان به نسبت شب هفت، کمتر بود، ولی جمعیت انبوهی در آرامگاه تختی حضور به هم رسانده بودند. در آن عصر، شعار ها سریعاً رنگ و بوی سیاسی پیدا کرد. گوئی، همه می دانستند وقت تنگ است، چرا که شعارها به سرعت برق تغییر می کرد. از درود به مصدق شروع شد و خیلی زود، به مرگ بر شاه هم رسید. گرچه همه جرئت نمی کردند آن را بر زبان آورند. در مسیر بازگشت، شعار دادند: «مسیر ما مجلس قانون شکن»، و ما نیز پیاده به طرف تهران راه افتادیم که خود را به بهارستان برسانیم. فاصله زیادی با میدان اعدام نداشتیم که جوانی جلو ما را گرفت و گفت که معلوم است دانشجویید و بهتر است پیش تر نروید، که نیروی ویژه در میدان منتظر دانشجویان است. او ما را از طریق کوچه های دروازه غار تا میدان راه آهن هدایت کرد. در میان راه ، شکمش را نشان داد که در خرداد ۱۳۴۲، تیر به آن اصابت کرده بود. وی گفت که مگر شما حکومت را نمی شناسید که اینطوری بدون برنامه ریزی به طرف مجلس می روید. و البته به ترس هم اشاره ای کرد و از جسارت هم دوره ای های خود تعریف کرد.

فردای آنروز فهمیدیم که چند دانشجو را در میدان اعدام دستگیر کرده اند. یکی از دوستان همکلاسی تعریف می کرد که تا نیروی ضربتی را دیدیم و ساواکی ها را، فوراً وارد یک مغازه بقالی شدیم، و پشت سرهم چند بطری شیر گرفته و نوشیدیم تا وقت بگذرد و بیرون بیاییم.

در روزهای آینده، دانشجویان چپ دانشگاه، با تظاهرات دور دانشگاه، و البته در درون دانشگاه و پشت نرده ها، بطوری که عابران ببینند، خواستار آزادی دستگیر شدگان شدند. فکر می کنم روز ۱۲ اسفند ۱۳۴۶ بود. روی پلاکاردهای نوشته شده بود: «پاران ما را، آزاد اگر نسازید، از ما نمی نشینیم». یکی از خواست های دانشجویان، آزادی گروه جزئی بود که بتازگی دستگیر شده بودند و در میان شان دانشجو نیز وجود داشت، از جمله فرخ نگهدار...

در نیمه شب همان شب، ساواک به خانه دانشجویان یورش برد و نزدیک به پنجاه نفر را دستگیر کرد. از کلاس ما هفت نفر دستگیر شده بودند. فردای آن روز ما را به قزل قلعه و گروهی دیگر را به زندان عشرت آباد منتقل کردند.

در میان دستگیر شدگان، فعالان اصلی دانشگاه را میشد دید. از مبارزانی که بعد ها گروه فلسطین را تشکیل دادند، محمد رضا شالگونی و چند تن از یارانش، تا رزمندگانی که بعدها به چریک های فدائی پیوستند، نظیر عباس جمشیدی رودباری و عباس دانش بهزادی در بین دستگیر شدگان، دو دانشجوی مذهبی هم وجود داشت. بیشتر آن افراد، در سال های بعد به مبارزات انقلابی پیوستند یا خود بخشی از سازمان دهندگان این مبارزات و تشکلات بودند. در میان دانشجویان دربند از هر گرایشی وجود داشت. البته شرایط خفقان را هم نباید از یاد برد.

پس از دو ماه، عده ای آزاد و گروهی به «سربازی صفر» اعزام شدند. مبارزینی که بعد ها به گروه فلسطین معروف شدند، در میان این گروه بودند که به پادگان امام قلی، از توابع قوچان اعزام شدند. چون در روزهای زندان ما، دانشجویان مبارز به مبارزه برای آزادی دانشجویان دربند ادامه داده بودند، ساواک موفق نشد به عمق سازماندهی های پی ببرد. گرچه واژه سازماندهی کمی اغراق است، ولی نوعی سازماندهی محفلی وجود داشت. در پایان سال تحصیلی، عده ای از دانشجویان دستگیر نشده دانشگاه تهران و پلی تکنیک نیز، از دانشگاه اخراج و به سربازی اعزام شدند. بخشی از آنان به زاهدان و گروهی از دانشجویان به پادگان میانه اعزام شده بودند.

گرچه این مبارزات ارتباط مستقیمی به مبارزه و زندگی تختی نداشت، ولی مرگ او نیروی محرکه ای شد تا نیروهای چپ در دانشگاه، از فعالیت های محفلی به مبارزه متشکل برسند و تقریباً عمده زندانیان آن زمان را میشد در میان فعالان یا شهیدان سیاسی یافت. نکته مهم این حادثه این بود که دانشجویان موفق شدند پا را به بیرون از دانشگاه گذاشته، و هر چند گذرا، با توده های مردم روبرو شوند و نشان دهند که جامعه در حال حرکت است، هر چند که اختناق مانع شتاب گیری آن است.

اشاره ای بکنیم که در بازجویی ها، از تختی، مراسم شب هفت و بویژه سازماندهی شب چهل را می پرسیدند و سوال می کردند که شما فکر می کنید شاه تختی را کشته؟ این مطلب ما را به قتل تختی بیشتر معتقد می کرد. خود این امر، برای ما ابهامی باقی نمی گذاشت که رژیم تختی را سر به نیست کرده است. رویدادهای چهل سال گذشته نشان می دهند که آنچه از آن حادثه در ذهن جمعی ما مانده، نه صحت یا عدم صحت قتل تختی، بلکه اثر اجتماعی - سیاسی ای ست که این واقعه در زندگی بخشی از دانشجویان و جوانان مبارز گذاشت. من وارد ابهامی که در این مورد بعدها پیش آمد نمی شوم. در این مورد بابک تختی می گوید:

«من پاسخ مشخص بله یا خیر نمی توانم به این سوالات بدهم. بدلیل این که برای هیچکدام شان سند ندارم. نه می توانم سندی بدهم که تختی را کشتند و نه می توانم سندی بدهم که تختی خودکشی کرد...»

واقعا برای من اهمیت ندارد که به چه شکلی این اتفاق افتاده، مهم زندگی خود تختی بود که آن خیلی آشکار است و در واقع در نسل خودش شناخته شد و بعد هم انتقال پیدا می کند...»

همان طور که اشاره شد، جنبش دانشجویی در بزرگداشت تختی بیبا خاست و از درون این جرقه های کوچک در گوشه و کنار، بعدها شعله ها بر پا شد. چند ماه بعد من دانشگاه را ترک کردم ولی در دو سه سالی که هنوز در ایران بودم، چشم امید همه آزادخواهان به دانشگاه دوخته بود.

در سال های ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۰ می دیدیم که در هر دانشکده ای محفلی یا گروهی به مبارزه پیوسته است و سرکوب ساواک نیز نتوانست راه را بر مبارزان سد کند. بیشتر سازمانها و گروه های انقلابی، از فدائی ها و مجاهدین گرفته تا کومله، فلسطین و ستاره سرخ و حتی گروه های دیگر نظیر آرمان خلق و کمونارها ... در آن دوران تشکیل شدند یا سامان یافتند.

این گوشه ای از مبارزات دانشجویی سال های ۱۳۴۵-۱۴۵۰ بود که محافل دانشجویی پیرو اندیشه های چپ و مارکسیستی در دانشگاه ها جوانه کرده و در سال های بعدی با شتابی بیشتر به پیش رفتند.

چنان که اشاره شد، با مرگ تختی، دانشجویان مبارز، ابعاد جدیدتری به پیکار خود داده و از بطن این رویدادها، گروه های رزمنده سیاسی متولد شدند، یا با توجه به شرایط، به سازماندهی پرداختند. هنوز شعله ای که آن زمان برافروخته شد، هر چند با بادهای مخالف فراوان روبرو شده، و هرچند که اوج و حضيض داشته، ولی هرگز خاموش نشده و خاموش نیز نخواهد شد.

پاریس، ۲۵ مه ۲۰۰۸

# برگی از باغ حضور، گردی از خاکِ عبور

نوعی کتاب‌شناسی؛ جان هفده کتابِ شاهرخ مسکوب در هفده تکه

بهروز شیدا



فراق می‌سازد. در باغِ جانِ زمانه به سمفونی‌ی مکرر هستی می‌پیوندد؛ به ساز سرود جاودانه‌گی. شانه به شانه‌ی کتاب‌های شاهرخ مسکوب چون بایستیم، راه‌واژه‌های گریز از مرگ می‌شنویم: باغ، سخن، زمانه، زمان. جان کتاب‌های شاهرخ مسکوب راه در حضور شما باغ‌یاران، از گلوی او می‌خوانیم تا صدای دغدغه-ی خویش بشنویم.

**مسکوب، شاهرخ. (۱۳۴۲)، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی**

**مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار** شرحی است بر ستیز تراژیک رستم و اسفندیار. اسفندیار به وسوسه‌ی گشتاسب آمده است که رستم را به اسارت بگیرد. رستم اما، تن نمی‌دهد؛ که سرشت پهلوان با اسارت بیگانه است. رستم و اسفندیار، هردو، پهلوان اند؛ ستایش‌کننده‌ی آزادی، دست-بسته‌ی تقدیر.

**مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار** شرحی است بر هستی و جان دو پهلوان؛ شرحی بر هستی و جان انسان که زیبایی‌ها و زشتی‌هایش آمیخته-ای است از شباهت‌ها و تفاوت‌های بسیار؛ شرحی بر سرچشمه‌ی واکنش-های انسانی در جهان حماسی. شاهرخ مسکوب از ستایش فردوسی آغاز می‌کند، به تبلور آرزوی جاودانه‌گی در قامت رستم شش‌صد ساله سر می‌زند، به وجود تباهی‌ی انسانی در حضور گشتاسب اشاره می‌کند، بر شباهت‌ها و تفاوت‌های گشتاسب **اوستا** و گشتاسب **شاهنامه** اشاره می‌کند. **مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار** شرحی است بر آرزوهای مشترک، راه‌های متفاوت؛ شرحی بر آرزوهای گشتاسب: دیدن جای خود در بهشت،

نوشته‌ای را که لحظه‌هایی دیگر خواهید خواند، بیش از دو سال پیش به خواست دوست عزیزم، بهمن امینی، نوشته شد. انتشارات خاوران می-خواست در سال‌روز مرگ زنده‌یاد شاهرخ مسکوب کتابی کم‌حجم به یاد او منتشر کند؛ شامل دو نوشته: سخن‌رانی‌ی پژوهشگر ارجمند، اسحاق پرهام، در رثای شاهرخ مسکوب، نوعی کتاب‌شناسی به روایت من. آن کتاب هنوز منتشر نشده است؛ به یک دلیل روشن: سختی‌های طاقت‌کش کار نشر در خارج از کشور.

آرزو می‌کنم آن کتاب روزی منتشر شود. یعنی کتاب‌ها آرزو می‌کنم برای انتشارات خاوران.

## راه‌واژه‌های گریز از مرگ

شانه به شانه‌ی کتاب‌های شاهرخ مسکوب چون بایستیم، صدای دغدغه‌ی مرگ می‌شنویم؛ صدای جانی که هراس مرگِ یاران خواب می-بیند، سایه‌ی مرگِ خویش در پنجره‌ی رنگ فصل‌ها می‌یابد، راز پُرمرده-گی‌ی تن می‌خواند. در جان کتاب‌های شاهرخ مسکوب صدای دغدغه‌ی خویش می‌شنویم؛ تکرار اشتراک. می‌دانیم که مرگ تن را راه‌گریزی نیست؛ می‌آید به سماجت؛ حتا اگر چابک‌پایی‌ی ما افسانه باشد. مرگ تن را راه‌گریزی نیست. پناهگاهی اگر هست، باغ جان است. تن می‌میرد. باغ جان شاید بماند. به روایتِ شاهرخ مسکوب باغِ جان از سنگ سخن فراز می‌آید؛ از سنگ ستیز با روزمره‌گی. سخن از هستی حماسه می‌سازد؛ از راه عبور، پلکان وصل. در باغ سخن برگ حضور مکرر می‌روید. برگ حضور مکرر در غیاب ما می‌بود؛ باغ‌جویان را به خویش می‌خواند. باغ جان گرد گذر زمانه را شاید از نام ما براند. زمانه از جنس گذر روزها است؛ چروک و



جدا می‌شود جز مشتاق بازگشت نیست. لحظه‌ی فصل و میل به وصل لحظه‌ای یگانه است. انسان جرقه‌ای است کوتاه از آتش ماندگار خداوند؛ جرقه‌ای کوتاه که به لطف ماندگاری خداوند می‌تواند ماندگار شود. خداوند نور بهشت است در تن مرغ سرگردان: «باغ بهشت و سایه طوبی و قصر و حور/ با خاک کوی دوست برابر نمیکنم.» **عالمی دیگر** از خانه‌ی دل‌دار سخن می‌گوید. از باغ بیدار حقیقت انسان؛ از عالمی که در آن عشق اسم رمز ورود است و عاقلان حقیر را در آن جایی نیست؛ عالمی که در آن وصل معبود آغوش می‌گشاید؛ قفس تن میله می‌شکند؛ دایره‌ی مرگ بسته می‌شود. **عالمی دیگر** شرح شیرینی‌ی معشوق است: «خیز و بالا بنما ای بت شیرین حرکات/ کز سر جان و جهان دست‌فشان برخیزم.» تو کز سرای طبیعت از قفس خاکی انسان سخن می‌گوید؛ از اسیری که به سوی کوی دوست می‌رود تا در سایه‌ی نور معشوق از تاریکی برهد. مکانی که انسان شعر حافظ به سوی آن می‌گریزد اما، بر خلاف مکان شعر حماسی، در پایان راهی افقی نایستاده است؛ زیر آسمان و در پایان خشک‌باری و عطش نایستاده است؛ در پایان راهی عمودی ایستاده است؛ بالا است. انسان در طبیعت افتاده است؛ اراده‌ی خدایی‌اش را اما، بر طبیعت جاری می‌کند؛ به سوی جهان بالا. چراغ بالا جهان را روشن می‌کند؛ میل وصل گل بلبل را دل‌خوش: «چو گل هر دم بویت جامه در تن/ کنم چاک از گریبان تا بدامن.» **بصدق کوش** از خیزش در خویش سخن می‌گوید. تعالی جهان جز با تعالی‌ی جان ممکن نیست. تنها انسانی نورگونه می‌شود که چون منصور پاک باشد؛ چون شمس مرده زنده کند، چون حافظ پیام پیر مغان را بدر بهار کند. انسان پوست ترس را که بگذارد، تن به قدرت و زر که ندهد، مغز عشق چهره می‌کند: «غلام همت آنم که زیر چرخ کبود/ ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است.» **کس چون حافظ** از تبلور جهان در کلام حافظ سخن می‌گوید. جهان جلوه‌ی روی دوست است؛ جلوه‌ی اندیشه‌ی او. خداوند اما، اندیشه‌ی خود را در کلام عریان کرده است. حافظ به نیروی کلام اندیشه‌ی خداوند را از عالم غیب به عالم شهود می‌آورد، اندیشه‌ی پنهان خداوند اما چون در کلام خداوند بنشیند، هنوز پنهان است؛ تبلور پنهان پنهان‌ها؛ قطره‌ای در حرم دل: «پاسبان حرم دل شده‌ام شب همه شب/ تا در این پرده جز اندیشه‌ی او نگذارم.»

**در کوی دوست** شرح آرزومندی است؛ در کلامی که حمل سنگینی‌ی عشق نمی‌تواند: «قلم را آن زبان نبود که سر عشق گوید باز/ و رای حد تقریرست شرح آرزومندی.»

### البرزی، ش. (۱۳۶۲)، مسافرنامه، نیویورک، نشر مطالعات ایرانی

**مسافرنامه** شرح سفرهای راوی است. سفر اما، بهانه است. مسافرنامه شرح همه‌ی زنده‌گی‌ی راوی است. شرح صحنه‌ها است؛ صحنه‌هایی همه از جنس مرگ، کهنه‌گی، عریانی، افشا. ماجرا از آن‌جا آغاز می‌شود که راوی به فرودگاه می‌رسد؛ پایان یک ماه سفر به آمریکا و آفریقا. **پایان دومه سفر داخلی و سفر به کشورهای هم‌جوار.** ذهن اما، سر قرار ندارد؛ می‌پرد میان گذشته و اکنون؛ میان ایران، فرانسه، انگلستان. از گورستان کفرآباد در ایران می‌گذرد؛ پر از مرده‌هایی که از سر ایمان می‌شود تو دهن‌شان شاشید. از فرودگاه پاریس می‌گذرد که پلیس‌اش زیادی متمدن است، نمی‌تواند خوب باتوم بکشد، تنها می‌تواند توی سالن فرودگاه قدم بزند. از فرودگاه لندن می‌گذرد که سقفاش سیاه است. از خود می‌گذرد که مردی است موقر، محترم، سرگردان. از «دکتر علی‌پور» می‌گذرد که پسرش را در یکی از شهرهای شمال کشتند و خود فرزندش را در باغچه دفن کرد تا بر قبرش نشاشند. از جای خالی‌ی پدر می‌گذرد؛ از مرگ که اشاره می‌کند: «پدرم رفته و ایوان خانه را خلوت کرده. حالا مرگ به جایش نشسته [...] مرگ خاموش است. به پدرم که اشاره کرد او چند روزی خودش را به ناخوشی زد. ما دورش را گرفته بودیم که نگهش داریم. خودش هم نمی‌خواست برود. اما نمی‌توانست. آخرش رفت.»

رویین‌تنی، آگاهی از پیش‌بودنی‌ها، بی‌مرگی؛ شرحی بر رابطه‌ی مرگ و ترس: اسفندیار هنگام غوطه در آب رویین‌تنی چشم خود بسته است. مرگ از همان‌جا می‌آید که ترس آمده است؛ از چشم اسفندیار. **مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار** شرحی است بر هستی و مرگ نیکانی چون رستم و اسفندیار، به وسوسه‌ی بدانی چون گشتاسب؛ ستیزی تراژیک که برنده‌ای ندارد: «درد کار رستم و اسفندیار در بزرگی و پاکی آنهاست. و بخلاف آن اندیشه‌ی کهن ایرانی، در این افسانه از جنگ اهورا و اهریمن نشانی نیست. این جنگ نیکان است. هر دو مردانی اهورائی اند.»

### مسکوب، شاهرخ. (۱۳۵۰)، سوگ سیاوش: در مرگ و رستاخیز، تهران، انتشارات خوارزمی

**سوگ سیاوش** در چهار فصل سامان یافته است: **پیش‌درآمد، غروب، شب، طلوع.** در پیش‌درآمد تکه‌ای از ماجرای تولد، هستی و مرگ سیاوش را می‌خوانیم؛ در سه فصل بعد گزارشی از چه‌گونه‌گی قتل سیاوش و پادشاهی‌ی کیخسرو را. به روایت شاهرخ مسکوب، در جهان اسطوره‌ی ایرانی، انسان آفریده شده است تا به ستیز با اهریمن برخیزد؛ به خویش‌کاری؛ که خویش‌کاری پیمانی است با جهان، خداوند، خویش. سیاوش **شاهنامه** از خویش‌کاران است. مسیر خویش‌کاری او اما، هم‌چون همه‌ی تقدیرپذیران از تناقضی رنگ پذیرفته است: هم باید با تقدیر خویش بستیزد، هم باید تقدیر خویش بپذیرد؛ توأمان قهرمان حماسه و تراژدی که در راه نجات خویش پا از دایره‌ی وفا به پیمان بیرون نمی‌گذارد.

به روایت شاهرخ مسکوب غروب سیاوش **شاهنامه** در اهریمن‌جای افراسیاب نشان خویش‌کاری قدیسی است که وجودش در جهان اسطوره‌ای ریشه دارد. غروب سیاوش اما، طلوع کیخسرو را به دنبال دارد؛ قدیسی دیگر که رسالت پدر به فرجام می‌رساند. پیش از طلوع کیخسرو اما، شب تقدیری هم هست. افراسیاب پایان خویش را خواب می‌بیند. کیخسرو شبانی نوجوان است؛ اما هم‌چون همه‌ی شاهان **شاهنامه** فره ایزدی در او پیدا است؛ پس سرانجام شاه ایران زمین می‌شود، افراسیاب را می‌کشد، جهان خاکی پشت سر می‌گذارد، به سوی جهان مینوی می‌رود. کیخسرو به سوی جهان مینوی می‌رود تا در کنار فروهر سیاوش آرام گیرد. سیاوش در کیخسرو ادامه یافته است، کیخسرو به سیاوش پیوسته است.

شاهرخ مسکوب، در **سوگ سیاوش**، سرگذشت سیاوش، کیخسرو، کیکائوس، فرنگیس، سودابه را روایت می‌کند تا از نیکی، پلیدی، آرمات، مرگ، جاودانه‌گی بپرسد؛ از کمال جان؛ معصومیت‌های نقصان‌ساز پاکان: «پس آنچه فضائل که مایه کمال سیاوش بود خود خمیرمایه نقصان و ناتوانی اوست. این پرورده بزرگترین پهلوان، این انسان کامل، از کمال به دور است و در ناتوانیهای معصوم خود فرو می‌ماند.»

### مسکوب، شاهرخ. (۱۳۵۷)، در کوی دوست، تهران، انتشارات خوارزمی

**در کوی دوست** رساله‌ای است در ستایش شعر حافظ؛ در شش فصل: **زین آتش نهفته، پیر گلرنگ من، عالمی دیگر، تو کز سرای طبیعت، بصدق کوش، کس چو حافظ.** **زین آتش نهفته** از نگاه عارفانه‌ی شاعر به هستی سخن می‌گوید؛ از آینه‌های تودرتو. خداوند انسان را می‌آفریند چرا که بی انسان صدای ستایش او زیر آبی آسمان نمی‌پیچد؛ چرا که زیبایی خود را در آینه‌ی وجود انسان تماشا می‌کند. انسان نیازمند خداوند است؛ چرا که ذات عشق جوی او نیازمند جمال معشوق است. جمال معشوق آینه‌ای است که درمان روزمره‌گی‌ی تهی را ممکن می‌کند؛ نقشی از راه خیال: «هر دم از روی تو نقشی زدم راه خیال/ با که گویم که درین پرده چها میبینم.» **پیر گلرنگ من** از باغچه‌ی غزل‌های حافظ سخن می‌گوید. بوی باغ اندیشه‌ی حافظ در بسیاری از غزل‌های او به مشام می‌رسد. انسان تا از خداوند جدا نشده است، انسان نیست؛ چون از خداوند

## مسکوب، شاهرخ. (۱۳۶۸)، ملیت و زبان: نقش دیوان، دین و عرفان در نثر فارسی، پاریس، انتشارات خاوران

کهن که نقش باغ جهان می‌آفریند؛ در قامت مینیاتورهایی که از جام‌های شراب و پیربرناها بهشت می‌سازند: «باغ جان است. عالم خیال نقاش، فارغ از خورشید و ماه روشن است [...] نقاش می‌خواهد بهشت عالم بالا را بکشد و برای این منظور، چشم سر را تا آن جا به کار می‌گیرد که در خدمت چشم دل باشد.»

### مسکوب، شاهرخ. (۱۳۷۱)، چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، نشر زنده‌رود

چند گفتار در فرهنگ ایران مجموعه‌ای است از پنج جستار: ایران در آسیا، فریدون فرخ، منشأ و معنای عقل در اندیشه ناصرخسرو، نگاهی ناتمام به شعر متعهد فارسی در دهه سی و چهل، قصه سهراب و نوشدارو. در ایران در آسیا موقعیت جغرافیایی ایران بر تأثیر فرهنگ ایران تصویر می‌شود. مهاجرت آریایی‌ها به ایران از دو سو صورت می‌گیرد: از شمال شرقی، از شمال غربی. مهاجرتی که از شمال



غربی می‌آیند، در قالب سلسله‌های شاهنشاهی آیین کشورداری، سازمان-دهی اداری، تولید کالا، پیشه‌وری، بازرگانی و زندگی شهری را رونق می‌دهند؛ مهاجرانی که از شمال شرقی می‌آیند، تاریخ و دین ملی ایران را؛ اساطیر و آیین زرتشت را. در فریدون فرخ خویش‌کاری‌های فریدون، پادشاه آرمانی، تصویر می‌شود: نخست ساخت سه‌گانه‌ی اساطیر هندواروپایی. ایزدان این اساطیر به سه گروه تقسیم می‌شوند: ایزدان آسمانی، هوایی، زمینی. سه گروه ایزدان بنیان‌گذار، نگهدار و مظهر سه طبقه‌ی بنیادی جامعه هستند: به ترتیب دینیاران، رزمیان، دامداران - کشاورزان. ایزدان هر گروه خویش‌کاری‌ای ویژه، و بر این مبنا، رابطه‌ای ویژه با انسان و طبیعت دارند. سپس به خویش‌کاری‌ی فریدون در اسطوره می‌نگریم؛ از آن جمله: به فریدون و آناهیتا، فریدون و آب، فریدون و گاو، فریدون و ماه، فریدون و ایزدان جنگ، فریدون و مهر. سپس به خویش‌کاری‌ی فریدون در حماسه می‌نگریم؛ از آن جمله: فریدون و مهر، فریدون و فروغ مهر، فریدون آب آزموده، فریدون و گاو طاووس رنگ، ضحاک ماردوش، کاوه دادخواه. سپس به فریدون در تاریخ حماسی می‌نگریم. فریدون در دوران گذار اسطوره به حماسه زنده‌گی می‌کند. این او است که با تقسیم پادشاهی و سرزمین میان فرزندان، سه کشور، سه قوم، سه تاریخ را بنیان می‌گذارد. در منشأ و معنای عقل در اندیشه ناصرخسرو رابطه‌ی ناصرخسرو، شاعر اسماعیلی مذهب، و عقل تصویر می‌شود: نخست عقل در قرآن. در قرآن خدا هم آیات آسمانی فرستاده است هم به انسان عقل داده است که در این آیات تأمل کند. بنابراین عقل اسلامی چهارچوبی دارد: توحید، رسالت، کلام الهی، آخرت. سپس به اندیشه‌ی نوافلاطونی، هم‌خوانی‌ها و تفاوت‌های معتزله و تشیع می‌نگریم. سپس به معنای عقل در اندیشه‌ی ناصرخسرو می‌نگریم: به انسان در مراتب وجود، به هستی‌شناسی عقل، عقل و واژه‌ی «هست» یکی اند. عقل هم علت است هم معلول؛ هم عاقل است هم معقول. سپس به جایگاه

ملیت و زبان بازنویسی چند سخن‌رانی است؛ در مورد نثر فارسی. ملیت و زبان در چهار فصل نوشته شده است: فصل اول: ملیت ایرانی در رابطه با زبان و تاریخ، فصل دوم: اهل دیوان و نثر فارسی، فصل سوم: اهل دین و نثر فارسی، فصل چهارم: اهل عرفان و نثر فارسی. فصل اول گفتاری است در کلیات: پس از هجوم اعراب به ایران، دست کم مدت دو قرن انسان ایرانی در رخوت به سر برد. از آن پس اما، برای رهایی از رخوت راه‌های بسیار جست: دهقانان به عنوان کارگزاران اداری و مالی به خدمت حکومت درآمدند. گروهی به ترجمه‌ی آثار بازمانده از زبان پهلوی پرداختند. گروهی تلاش کردند ریشه‌های مشترک اساطیر ایرانی و قصه-های قرآنی را بیابند. گروهی شاهنامه‌نویسی آغاز کردند. زبان فارسی همه-ی سنگ‌بنای هویت انسان ایرانی بود.

فصل دوم گفتاری است در دو شاخه از نثر دیوانیان: تاریخ، رساله-های اجتماعی - آموزشی. تاریخ کهن بر مبنای ویژه‌گی‌هایی نوشته شده است: سرشتی دینی دارد، بر مبنای تقدیری الهی رقم خورده است، نه تاریخ زمان و مکانی خاص که تاریخ همه‌ی جهان در همه‌ی زمان‌ها است، قرآن را سرمشق دارد، حوادث در آن اهمیتی بیش از دلایل حوادث دارند. کتاب‌هایی چون تاریخ بلعمی، تاریخ بیهقی، تاریخ مسعودی بر مبنای الگویی همیشه‌گی نوشته شده‌اند. موضوع رساله‌های اجتماعی - آموزشی بیش‌تر آیین حکومت، حکمت عملی، اخلاق و رفتار اجتماعی است. نثر این رساله‌ها فاضلانه است: گاه چون سیاست‌نامه بدون فضل-فروشی، گاه چون کلیله و دمنه فضل‌فروشانه، گاه چون گلستان با اظهار فضل خوش‌آیند.

فصل سوم گفتاری است در آثار اهل دین. از اولین نثرهای باقی-مانده‌ی فارسی رساله‌ای است در فقه حنفی از قرن چهارم؛ رساله‌ی کفایه از امام البغوی الشافعی، رساله‌ای در بیان اصول عقاید اهل سنت از محمد ابن احمد نسفی. بیش‌ترین آثار دینی را اما، فرقه‌ی اسماعیلیه تولید می-کند؛ از آن میان جامع‌الحکمتین و زادالمسافرین، نوشته‌ی ناصرخسرو. اولین کتاب فقه، کتاب جامع عباسی است. محمد باقر مجلسی نیز شصت کتاب می‌نویسد. سبک نثر دینی ساده و بی‌پیرایه است.

فصل چهارم گفتاری است در آثار اهل عرفان. از قرن سوم - چهارم هجری تا اوان مشروطیت با اسلامی دوگانه روبه‌رو هستیم: اسلام شریعت، اسلام طریقت. اسلام طریقت اسلام عرفان است. عرفان کتاب‌های بسیار می‌نویسند: نجم‌الدین رازی مرصادالعباد را می‌نویسد، روزبهان شرح شطحیات را، عزیزالدین نسفی کتاب‌الانسان‌الکامل را؛ به زبانی که در پرواز است: «تجربه عرفانی تجربه‌ای نفسانی، متعالی و دگرگون کننده است. زبان عرفان، بیان دشوار این تجربه، بیان این حال است [...] پس زبان محکوم به پرواز است [...]»

### مسکوب، شاهرخ. (۱۳۷۰)، گفت‌وگو در باغ، تهران، نشر باغ آینه

گفت‌وگو در باغ گفت‌وگویی است میان شاهرخ مسکوب و دایبی فرهاد. دایبی فرهاد نقاش است. چند سال است که تنها نقش باغ می‌کشد. باغ‌های دایبی فرهاد ساخت باغ‌های زمینی را ندارند. باغ‌های ذهنی اند. شاهرخ مسکوب در مقابل تابلوها می‌ایستد. از خطاها و رنگ‌ها می‌گوید: «باغ در افق است؛ دور، در حد فاصل آسمان و زمین [...] باغی دیدم که تمام آسمان بود و آسمان‌گذار، موجدار، با نشیب و فرازی کمابیش همواره در پایین [...] باغ صحنه‌ی کشمکش طبیعت و فرم شده و فرم سرخ است؛ آتش گرفته یا خود آتش است که می‌خواهد همه چیز را آتش بزند.» تماشا که تمام می‌شود، شاهرخ مسکوب گفت-وگو را با پرسشی آغاز می‌کند: «دایبی فرهاد! باغت شاد نیست.» سخن گل می‌اندازد؛ سخن از باغ بهشت، جاودانه‌گی، جوانی‌ی شیرین شورآفرین، نقاشی‌ی ایرانی، زمان‌های ثابت، مکان‌های بی‌عمق، سلیمان عاشق و زبان مرغان، گرایش شاهرخ مسکوب به وحدت باغ جان و باغ تن، خیال نقاش

**مسکوب، شاهرخ. (۱۹۹۴). خواب و خاموشی، لندن، نشر دفتر خاک**

**خواب و خاموشی** سه شرح است از سه مرگ؛ سه مرثیه: قصه سهراب و نوشدارو، به یاد رفتگان و دوستداران، غروب آفتاب. قصه سهراب و نوشدارو به بهانه مرگ سهراب سپهری از شعر او نیز سخن می‌گوید؛ از نگاه او به هستی، از واکنش او به زنده‌گیی اجتماعی. سهراب سپهری شاعر روزگار است؛ به زنده‌گیی اجتماعی اما، از درون نمی‌نگرد؛ از پنجره‌ی جهان به زنده‌گیی اجتماعی می‌نگرد؛ از سکویی در گذرگاه طبیعت. شعر سهراب شعر ستایش زنده‌گیی است؛ زنده‌گیی پرنده، آب، ستاره؛ سرگردانی بادهای مسافر. سهراب سپهری مرغ حقی است که بر درختی نشسته است؛ هشیار. به یاد رفتگان و دوستداران به بهانه‌ی مرگ یک دوست از روزگاران از دست‌رفته سخن می‌گوید. هوشنگ مرده است. شاهرخ مسکوب خطاب به او از هوش، حساسیت، عصبانیت و غرور او سخن می‌گوید؛ از تاریخ ایران، از شجاعت جلال‌الدین خوارزمشاه تا شورش یارمحمدخان، از سنگینی بار هستی؛ از بیماری فرزند و پیری در راه؛ از اندوه جدایی از زیبایی؛ از آسمان آبی و گذر بر جهان خاک. غروب آفتاب روزشماری است از بیماری و مرگ یک دوست. با مرگ دوست همه‌ی برگ‌های همه‌ی هستی می‌ریزد: «به امیر که نگاه می‌کنم خودم را می‌بینم که دارم می‌میرم. چرا؟ برای این که در این دوستی، در وجود او چیزی به امانت سپرده بودم که دارد نابود می‌شود؟»

**مسکوب، شاهرخ. (۱۳۷۳)، در باره سیاست و فرهنگ: در گفت‌وگو با علی بنوعزیزی، پاریس، انتشارات خاوران**

**در باره سیاست و فرهنگ** حاصل چند جلسه گفت‌وگو است که طی اقامت یک‌ماهه‌ی شاهرخ مسکوب، در تابستان ۱۳۶۶، در شهر بوستن، انجام گرفته است. در گفت‌وگو با علی بنوعزیزی، شاهرخ مسکوب از همه چیز یک دوران چهل ساله سخن می‌گوید: از عضویت در حزب توده، زندانی شدن پس از کودتای ۲۸ مردادماه ۱۳۳۲، شغل‌هایی که بر خلاف مسیر زنده‌گیی‌اش پذیرفته است، ترک دنیای سیاست، تعمق در فلسفه‌ی غرب و ادب شرق. شاهرخ مسکوب در **در باره سیاست و فرهنگ** از روزهای زنده‌گیی خویش سخن می‌گوید؛ روزهای زنده‌گیی او اما، چیزی جز دل‌مشغولی‌های روشن‌فکر ایرانی در یک دوران تاریخی نیست: دل‌مشغولی‌های هستی‌شناسانه، جدال سنت و مدرنیته، زبان، سیاست، اخلاق، آرزوی پیروزی و صید شکست: «شکست سیاسی و اجتماعی، شکست قلم در برابر واقعیت [...] از کسروی و هدایت گرفته که مظاهر شکست ما هستند تا بزرگ علوی و احسان طبری، تا آل احمد و شریعتی و ساعدی تا دشتی و دکتر خانلری [...] موافق و مخالف همه شکست خورده‌ایم.»

**مسکوب، شاهرخ. (۱۳۷۳)، داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع: سالهای ۱۳۱۵ - ۱۳۰۰، تهران، نشر و پژوهش فرزنان روز**

**داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع** کتابی است در پنج فصل و سه پیوست. فصل اول: ملی‌گرایی، تمرکز، و فرهنگ در غروب قاجاریه و طلوع پهلوی، فصل دوم: افسانه طبیعت، فصل سوم: مریم ناکام‌عشقی و عشق کامروای نظامی و خواجه، فصل چهارم: قصه پرغصه یا رمان حقیقی، فصل پنجم: میرزا حسین‌خان دیوانسالار و عشق زیبای شهرآشوب، پیوست‌ها: قصه پرغصه یا رمان حقیقی، شیرین‌کلا، صبح و شب. فصل اول شرحی است در مورد گرایش سیاسی ایرانیان در سال‌های پایانی دوران قاجار و سال‌های آغازین دوران پهلوی. در آن دوران یگانه راهی که اندیشمندان ایران‌دوست برای رهایی از پریشانی پیدا کردند، ایدئولوژی ناسیونالیسم بود؛ برپایی دولت نیرومند مرکزی. ناسیونالیسم اما، سیر بلایی می‌جست. برای بسیاری از روشن‌فکران ایرانی این سیر بلا از یک‌سو حمله‌ی اعراب بود، از سوی دیگر استعمار روس و انگلیس. به این ترتیب ملی‌گرایان ایرانی از سردار

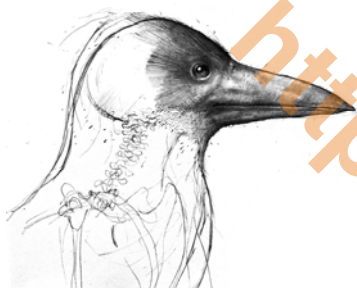
عقل در کیهان‌شناسی ناصر خسرو می‌نگریم؛ به رابطه‌ی عقل و شریعت. انسان صاحب بهره‌ای از عقل کلی است، اما عقلی که به شریعت پیوسته باشد، فرشته‌ی بالقوه‌ی وجود آدمی را تبدیل به فرشته‌ی بالفعل می‌کند. در نگاهی ناتمام به شعر متعهد فارسی در دهه سی و چهل بخشی از شعر متعهد ایران در دو دهه تصویر می‌شود. جنگ جهانی دوم جنگ ایدئولوژی‌ها است؛ جنگ سرمایه‌داری و سوسیالیسم. از همین رو است که ادبیات نیز در بسیاری از نقاط جهان به صحنه‌ی جنگ خیر و شر تبدیل شد؛ در ایران نیز. کنگره‌ی نویسندگان ایران در بیانیه‌ی پایانی خویش، در سال ۱۳۲۵، آرزو می‌کند که نویسندگان ایرانی مبلغ حق و عدالت باشند. شاهرخ مسکوب، در نگاهی ناتمام به شعر متعهد فارسی در دهه سی و چهل، از مرغ آمین نیما یوشیج سخن می‌گوید؛ از بشارت طلوع صبح روشن از دل شب تیره، از صمد بهرنگی که خواننده‌گان خود را نیز به دو گروه خیر و شر تقسیم می‌کند، از شعری که زندگی است و آفق روشن احمد شاملو؛ از شعری که حربه‌ی خلق است؛ سلاحی که انسان را به سبزآبادی می‌رساند که در آن قفل افسانه است، قلب برای زنده‌گیی بس است، از نوحه‌ی اخوان ثالث که در رثای شهیدانی سروده شده است که خوانده‌اند: «روز خوبتر فرداست.» از قصه سهراب و نوشدارو در خواب و خاموشی سخن خواهیم گفت.

**چند گفتار در فرهنگ ایران** تقلای دیگری است برای تبدیل حادثه به واقعه‌ای ماندگار؛ ثبت صدای خویش تا دیوار زندان بشکند: «دل‌م از وحشت زندان سکندر بگرفت/ رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم.»

**احمدی، کسری. (۱۳۷۱)، در باره جهاد و شهادت، پاریس، انتشارات خاوران**

**در باره جهاد و شهادت** در پنج فصل نوشته شده است: نگاهی به دوره جاهلیت، پیدایش اسلام و جهاد، جهاد و شهادت در گذشته و حال، جهاد و انتقاد مخالفان، بررسی سه رساله جهادیه. فصل اول از جنگ‌های قبایل عرب پیش از ظهور اسلام سخن می‌گوید: در دوران جاهلیت جنگ بر سر آب، چراگاه، شتر ماجرای هر روز بود، تا آن‌جا که اصطلاح **ایام‌العرب** به معنای جنگ‌های اعراب با یک‌دیگر بود؛ معنای جنگ و روز در یک واژه. فصل دوم از جهاد مسلمانان سخن می‌گوید: پیغمبر اسلام سروری قبیله‌ی بنی‌هاشم را جای‌گزین قبایل گوناگون عرب کرد، مفهوم امت را جای‌گزین قبایل، جنگ با کفار را جای‌گزین جنگ قبایل با یک‌دیگر. احکام قرآن و سنت پیغمبر، هر دو، بر اهمیت جهاد در اسلام تأکید می‌کنند. در جهاد اسلامی دشمن خارجی کافر است و دشمن داخلی منافق؛ مؤمن اما، سود بی‌زبان می‌کند، جان فانی فدا می‌کند، بهشت همیشه می‌خرد. فصل سوم از نظر علمای شیعه در مورد جهاد و شهادت سخن می‌گوید: از نشانه‌های نمایان فرهنگی تنگ‌نظرانه؛ در آثار کسانی چون کلینی، شیخ صدوق، شیخ طوسی، شیخ بهایی، آقا سید محمد. در اندیشه‌ی رهبران و پیروان جمهوری اسلامی نیز جهاد و شهادت مفهومی بنیادی است. در شهادت زنده‌گیی و مرگ جا عوض می‌کنند؛ شهادت جاودانه‌گیی است، زنده‌گیی مرگ. فصل چهارم از استدلال‌های مخالفان با جهاد سخن می‌گوید: مسلمانان در توجیه جهاد دو دلیل دارند: نخست آن‌که جنگ مذهبی مخصوص مسلمانان نیست، دیگر آن‌که جهاد جنگی دفاعی است، نه تهاجمی. شاهرخ مسکوب به این دو استدلال چنین پاسخ می‌دهد: در آیین مسیحیت جنگ از ارکان دین نیست؛ در قرآن و سنت پیغمبر هیچ اشاره‌ای به دفاعی بودن جهاد نشده است. فصل پنجم از سه رساله سخن می‌گوید: رساله جهادیه، نوشته‌ی میرزا بزرگ قائم‌مقام فراهانی، رساله‌ای از سید محمود طالقانی، رساله‌ای از مرتضی مطهری. در باره جهاد و شهادت، با تکه‌ای از یکی از سخن‌رانی‌های روح‌الله خمینی پایان می‌یابد: «اگر همه دنیا را هم فرض بکنیم که جنگ بکنیم و پیروز بشویم باز در همه دنیای عصر خودمان پیروزی درست کرده- ایم و قرآن این را نمی‌گوید. قرآن می‌گوید جنگ تا رفع فتنه، باید رفع فتنه از عالم بشود [...] قرآن می‌گوید جنگ جنگ تا رفع فتنه از عالم.»

تنها رو به گذشته دارند. در فقه اسلامی مرزبندی‌ای میان حقوق عمومی و حقوق خصوصی وجود ندارد، تنها حق‌الله و حق‌الناس وجود دارد؛ فرمانده-هی و بنده‌گی. فصل سوم شرح قوانین اسلامی است. در اسلام قانونی وجود ندارد، هرچه هست حکم است؛ آیه‌هایی که از سوی خداوند نازل شده‌اند و اجرای آن‌ها وظیفه‌ی همه‌ی مؤمنان است. قانون اسلامی بر خلاف قانون انسانی نه تاریخی است نه تحول پذیر؛ که تنها احکامی است در جهت تحقق آرمان ازلی - ابدی‌ی اسلامی. فصل چهارم شرح احکام اسلامی در مورد کافر، مرتد، زن است. به روایت قرآن انسانی که دین اسلام را نپذیرد عهد با خداوند را نپذیرفته است؛ کافر است. کافران دشمن خداوند هستند. خداوند بر گوش‌ها و دل‌هایشان مهر گذاشته است، در آخرت به عذابی سخت دچار خواهند شد، در صورت مخالفت با اسلام باید کشته شوند. تفاوت مسلمان و کافر تفاوتی ماهوی است. کافران در اسلام اما، یک‌دست نیستند. گروهی از کافران اهل ذمه خوانده می‌شوند. اهل ذمه پیروان دین-های توحیدی هستند؛ مسیحیان، یهودیان، صابئین، زرتشتیان. به چشم اسلام، اهل ذمه چندان تفاوتی با کافران حربی ندارند. امام محمد غزالی تأکید کرده است کفار حربی را باید کشت یا به برده‌گی گرفت؛ اهل ذمه را اما، باید تحقیر کرد. مرتد نیز سرنوشت روشن‌تری ندارد. مرتد مسلمانی



است که از اسلام روی برگردانده است. مرتد را باید کشت تا عذاب واقعی را در دوزخ تجربه کند. رابطه‌ی مرد و زن، در اسلام، درست مثل رابطه‌ی خداوند و انسان است. خداوند آفریننده و روزی‌دهنده است، انسان بنده و ستایش‌کننده. در برابر مالی که مرد خرج زن می‌کند زن نیز باید بخشی از مال مرد را که نزد او است، محافظت کند. زن باید فرج و اندام خود را نگه دارد؛ چه این بخشی از کشتزاری است که مرد هر موقع که بخواهد می‌تواند به آن وارد شود. فصل پنجم شرح عدالت اسلامی است. اندیشه‌ی عدالت در اسلام بر دادوستد استوار است؛ بر معامله، قسط و میزان که ابزار خرید و فروش اند. عدل، البته، مقوله‌ای اخلاقی نیز هست. خداوند عادل است چون مجازات و پاداش را به انصاف قسمت می‌کند؛ انسان اما، عادل نیست، ستم‌کار است. انسان ستم‌کار است چون در حمل بار امانتی که خداوند بر روی دوش او گذاشته است، غفلت کرده است. انسان از عدل وجودی بی‌بهره است. عدالت عملی به معنای انجام احکام شریعت است. احکام شریعت برای مرد، زن، برده، کافر حربی، کافر ذمی حقوق نابرابر تعیین کرده است. عدالت در اسلام یعنی رعایت نابرابری‌ی حقوقی. فصل ششم در مورد قضاوت اسلامی است. قبایل عرب پیش از ظهور اسلام اختلاف‌های خویش را بر مبنای حکمیت حل می‌کردند. حکمیت در اسلام به قضاوت تبدیل شد. نخستین بار حکمیت و قضاوت در وجود پیغمبر اسلام گرد آمدند. حکم پیغمبر مطاع بود. پس از برپایی حکمیت اسلامی قاضی‌های مسلمان حکم می‌راندند. قاضی فقیهی است که هم دادستان است، هم وکیل مدافع طرف‌های اختلاف، هم داور؛ مأموری که حکم خداوند صادر می‌کند.

شاهرخ مسکوب **بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام** را با نگاهی به حق، قانون، عدالت، قضاوت در جمهوری‌ی اسلامی تمام می‌کند؛ با نامه‌های حسینعلی منتظری به روح‌اله خمینی: «... بعد از سلام و تحیت، به عرض می‌رساند: راجع به دستور حضرت‌تعالی مبنی بر اعدام منافقین موجود در زندانها، اعدام بازداشت‌شدگان حادثه‌ی اخیر را ملت و جامعه پذیرا است و ظاهراً اثر سوئی ندارد ولی اعدام

سپه کم‌سواد گرفته تا دانایانی چون مشیرالدوله و پورداود به تاریخ پیش از اسلام روی آوردند. در حوزه‌ی زبان فارسی نیز نگاه ملی‌گرایانه تأثیر خویش را بر جای گذاشت. در این حوزه سه

گرایش خودنمایی می‌کردند: گرایش محافظه‌کار، گرایش میانه‌رو، گرایش تندرو. از میان گرایش اول می‌توان به عباس اقبال اشاره کرد، از میان گرایش دوم به محمدعلی فروغی، از میان گرایش سوم، به احمد کسروی. فصل دوم شرحی است در مورد **افسانه‌ی نیما یوشیج**. **افسانه** راه گشای دورانی تازه در شعر فارسی است. **افسانه** ستایش طبیعت است، بازگشت انسان به جهان خاک؛ صحنه‌ی زنده‌گی و مرگ انسان. در **افسانه** تکه‌های طبیعت بخشی از عالم کبیر نیستند؛ که تکه‌هایی خودبسنده اند؛ ظرف حضور انسان که از دردهای فردی و اجتماعی در رنج است. **مریم ناکام عشقی و عشق کامروای نظامی و خواجو** شرحی است در مورد منظومه‌ی **ایده‌آل پیرمرد دهگانی** میرزاده عشقی و مقایسه‌ی آن با **خسرو و شیرین** نظامی و **هما و همایون** خواجوی کرمانی. در شعر دوران جدید رسالت توجه به حقوق زنان را میرزاده عشقی بر عهده می‌گیرد. میرزاده عشقی، در منظومه‌ی **ایده‌آل پیرمرد دهگانی**، انقلاب مشروطه و فساد اجتماع را به یاری سرنوشت مریم حکایت می‌کند. در **خسرو و شیرین** و **هما و همایون** نه حقیقت زمانمند است نه عشق؛ که آن‌چه رخ می‌دهد سرنوشت آسمانی‌ی دل‌باخته‌گان است. در **ایده‌آل پیرمرد دهگانی** اما، همه چیز زمینی است: زمان، عشق، طبیعت، تاریخ. فصل چهارم شرحی است در مورد رابطه‌ی **رمان و حقیقت**؛ جست وجوی سرگذشت زنان دوران در نوع ادبی‌ی رمان؛ نگاهی به **خاطرات تاج-السلطنه**، اشاره‌ای به **قصه‌ پرغصه یا زمان حقیقی**ی عارف قزوینی؛ شرحی بر نخستین رمان اجتماعی‌ی فارسی، **تهران مخوف** مشفق کاظمی که راه بر رمان‌های واقع‌گرای دیگری چون زیبای حجازی و **حاجی آقای هدایت** می‌گشاید. فصل پنجم شرحی است بر زیبای حجازی. **زیبا** در سال ۱۳۱۲ منتشر شد؛ در اوج قدرت رضاشاه. **زیبا** داستان انتقال حکومت ایلی - روستایی به حکومت مرکزی است؛ داستان مردی که در دام دیوان-سالاری اسیر می‌شود؛ در دام فاحشه‌های سیاسی. **زیبا** داستان شهرهای کثیف، عشق‌های سودجویانه، خوش‌بختی‌های دروغین، وجدان‌های مغفود است.

شاهرخ مسکوب در **داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع** در آثار ادبی‌ی یک دوران به دنبال رد پای تاریخ می‌گردد در **ادبیات فرهنگی**ی دورانی سرنوشت‌ساز: «... ادبیات فرهنگی این دوره ارزش تاریخی و اجتماعی بسیار دارد. زیرا از آن سالهایی است که یکی از چرخشهای دورانساز تاریخ معاصر ایران در آن رخ داد. دنیایی فرو ریخت و دنیایی سر برکشید.»

**کوهیار، م. (۱۳۷۴). بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام، پاریس، انتشارات خاوران**

**بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام** در شش فصل نوشته شده است: **فصل اول: عهد و حق، فصل دوم: فقه، فصل سوم: قانون، فصل چهارم: حقوق و احکام مرتد، کافر و زن، فصل پنجم: عدالت، فصل ششم: قضاوت.** فصل اول شرح رابطه‌ی انسان و خداوند است. بر مبنای آیه‌های قرآن رابطه‌ی میان انسان و خداوند مبتنی بر عهدی است که دو طرف دارد. خداوند با عرضه‌ی اسلام به انسان عهد خود را به انجام رسانده است. عهد انسان اما، این است که اسلام را بپذیرد؛ خداوند را بپرستد. خداوند حق مطلق است، انسان باید تکلیف خویش ادا کند. انسان را حقی نیست؛ چه نه صاحب راستی است نه حق تصرف در چیزی دارد. فصل دوم شرح فقه اسلامی است: فقه به معنای عام یعنی فهم و دانش و به طور خاص یعنی فهم احکام قرآن و دانش دین. فقه از چهار اصل سرچشمه می‌گیرد: قرآن، سنت پیغمبر، اجماع، قیاس (یا به روایت شیعیان، عقل). فقه، بر خلاف فلسفه، پرسنده نیست، تنها پاسخ می‌دهد. عقل نیز اگرچه یکی از چهار اصل فقه شیعه است، اما به روایت متون اسلامی جز زاینده‌ی شرع نیست. فقه مجموعه‌ی احکامی است که یک بار برای همیشه بنیان گذاشته شده‌اند، با هر نوع تحول تاریخی بیگانه اند،

در خواب روایت روزهایی است که گذشته‌اند؛ روایت یارانی که از دست رفته‌اند؛ روایت «مریم»، فاحشه‌ی جوانی که خراب «آقا مهدی» شده است. روایت «آقا مهدی»، جوانِ دپش، که چون در خواب راوی حضور پیدا می‌کند، همه‌ی خواب را می‌ریاید. سفر در خواب یاد مجله‌های گم‌شده است؛ یاد کافه‌هایی که در آن سیاست می‌یافتند، یاد فیلم‌هایی که از پرده‌ها پایین کشیده شدند؛ یاد خوابی که در آب جاری است تا ما و یاد و فراموشی را به خواب همیشه ببرد: «آب را می‌بینی که چه آسان می‌آید و چه زود می‌گذرد و تو را به خانه خواب می‌برد!»

**مسکوب، شاهرخ. (۱۳۷۹)، روزها در راه، پاریس، انتشارات خاوران**

**روزها در راه** یادداشت‌های روزانه‌ی شاهرخ مسکوب است، از نخستین روزهای آذرماه ۱۳۵۷ تا آخرین روزهای دسامبر ۱۹۹۷؛ تصویری از زنده‌گیی مردی کنج‌کاو، سودایی، عاشق که روزهای پُرابتدال دوران محمدرضاشاه پهلوی را تجربه کرده، به انقلاب اسلامی دل‌بسته، به بی‌سرانجامی آرزوهای خویش آگاه شده، از سرزمین خویش گریخته است؛ تصویر زنده‌گیی مردی کنج‌کاو که سنگینی تبعید را بر شانه برده، طعم فقر را چشیده، به دنبال نان دویده، اما عشق به واژه و پرسش را هرگز زمین نگذاشته است. **روزها در راه** تنها گزارشی سیاسی نیست، که روزشمار زنده‌گیی مردی است که فضاهای تاریک را به جست‌وجوی متن، صدا، تصویر پرتو می‌افکند، درد جسم را به عرق‌ریزان روح فراموش می‌کند؛ روزشمار زنده‌گیی مردی که هم در خود تردید می‌کند هم در همه‌ی روایت‌های بزرگ سیاسی.

**روزها در راه** تلاشی است برای ثبت معنای زنده‌گیی یک روشن‌فکر ایرانی در هفتصد صفحه؛ گزارشی به خویش از شکست‌ها، امیدها، مرگ‌ها، حادثه‌ها، گریزها و عشق‌ها که معنای خاطره را می‌آفریند؛ معنای منزل‌گاه‌های عمر را: «روزهای عمر در ما می‌گذرند بی آنکه دیده شوند؛ از بس همزاد همدیگرند: همه تکرار یک نت و یک تصویر مکرر، که نه شنیدنی است نه دیدنی، عبور شبحی بی صورت و صوت در مه، و آینده‌ای عکس برگردان گذشته و زمان حالی خالی! در این میان روزهای کمی گذرای ماندگار اند. زیرا طرحی و رنگی دارند که در خاطرمان نقش می‌بندد و ما از برکت وجود آنها از خلال پوسته‌های خاطره، منزلگاه‌های عمر را به یاد می‌آوریم؛ صاحب گذشته می‌شویم و از این راه به زمان حال خود - خوب یا بد - معنا می‌دهیم.»

**مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۲)، کتاب مرتضی کیوان، تهران، نشر کتاب نادر**

**کتاب مرتضی کیوان** مجموعه‌ای است در ستایش مرتضی کیوان، یکی از فعالان سرشناس حزب توده، که در ۲۷ مهرماه سال ۱۳۳۷ توسط رژیم محمدرضاشاه پهلوی اعدام شد. کتاب **مرتضی کیوان** در ده فصل تنظیم شده است: در مقام دوستی، نوشته‌ی شاهرخ مسکوب، مردی که شب به سلام آفتاب رفت: از زبان همسر، نوشته‌ی پوراندخت سلطانی، یاد کیوان: نوشته‌ها، یاد کیوان: سروده‌ها، کیوان در آیینۀ آثارش، نامه‌هایی به پوری: هشت نامه کیوان به همسرش، نامه‌ها، چند بررسی و تحلیل ادبی کیوان، چند نوشته پراکنده کیوان، واپسین نامه کیوان. شاهرخ مسکوب در مقام دوستی، در اهمیت وجود مرتضی کیوان، چنین می‌نویسد: «تا آنجا که من می‌دانم صورت خاطره کیوان در کنه ضمیر دوستانش و در جان همسرش، پوری سلطانی چنان نقش بسته که ما هر وقت آن را می‌بینیم همچنان تازه است و انگار گرد فراموشی هرگز بر آن نمی‌نشیند. روزی با دوستی جوان صحبت از کیوان بود. او از من پرسید چه سری است که در نسل شما، آنها که مرتضی کیوان را می‌شناختند، هر وقت یادی از او می‌کنند طور دیگری حرف می‌زنند. گفتم برای اینکه او طور دیگری بود؛ نه از اهمیت و اعتبار یا حرف‌ها و کارهای بزرگ و از این چیزها

موجودین از سابق در زندانها: اولاً در شرایط فعلی، حمل بر کینه-توزی و انتقام‌جویی می‌شود و ثانیاً خانواده‌های بسیاری را که نوعاً متدین و انقلابی می‌باشند، داغدار می‌کند [...] اگر فرضاً بر دستور خودتان اصرار دارید، اقلاد دستور دهند ملاک اتفاق نظر قاضی و دادستان و مسئول اطلاعات باشد نه اکثریت، و زنان هم استثناء شوند. مخصوصاً زنان بچه‌دار. و بالاخره اعدام چند هزار نفر در ظرف چند روز هم عکس‌العمل خوب ندارد [...]»

**مسکوب، شاهرخ. (۱۳۷۴)، تن پهلوان و روان خردمند، تهران، انتشارات طرح نو**

**تن پهلوان و روان خردمند** مجموعه‌ای است از نه جستار که در سخن‌رانی‌هایی در روزهای ۲۵ و ۲۴ فروردین‌ماه سال ۱۳۷۰، در پاریس، ارائه شده‌اند: **اخلاق پهلوانی و اخلاق رسمی در شاهنامه فردوسی**، نوشته‌ی شارل هنری دوفوشکور، نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه، نوشته‌ی عباس زریاب خویی، **بخت و کار پهلوان در آزمون هفت خان**، نوشته‌ی شاهرخ مسکوب، **عناصر درام در برخی از داستانهای شاهنامه** نوشته‌ی جلال خالقی مطلق، **نکاتی چند در باره تعابیر عرفانی شاهنامه**، نوشته‌ی محمد علی امیر معزی، **بینش فلسفی و اخلاقی فردوسی**، نوشته‌ی هرمز میلانیان، **مبانی و کارکردهای شهرسازی در شاهنامه و اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران**، نوشته‌ی باقر پرهام، **کاوه آهنگر به روایت نقالان**، نوشته‌ی جلیل دوستخواه، **داستان زال از دیدگاه قوم‌شناسی**، نوشته‌ی حسین اسماعیلی.

در میان نه جستار **تن پهلوان و روان خردمند**، تنها یک جستار را خود شاهرخ مسکوب نوشته است؛ پیش از آن اما، زیر عنوان یادداشت ویراستار از احساس خویش به **شاهنامه**ی فردوسی چنین نوشته است: «به جبران سردی و سکوت پیشین و سود نکرده و زبان کرده گویی در اندک زمانی تب سلامت‌بخش شاهنامه بسیاری از گسان را فرا گرفت و بار دیگر سعادت آگاهی‌باز یافته‌ای نصیب شد.

در این کوشش سزوار برای وصول به حقیقت خویش، ایرانیان دور از وطن نیز به فراخور حال و به قدر همت شرکت جستند تا هم کتاب را بهتر بشناسند و هم از سرچشمه زاینده و گوارای آن تشنگی جان را اگر فرو نمی‌نشانند، باری لبی تر کنند.»

شاهرخ مسکوب خود تا «لب تشنه‌گان را تر کند»، در جستار **در بخت و کار پهلوان در آزمون هفت خان** با روایت سهروردی آغاز می‌کند؛ با سرگذشت سالکان از زبان مرغان. در هفت مرحله‌ی سفر عارف به سوی منزل معشوق و در خطر پهلوان حماسه در هفت خان عنصری یگانه هست: میل به جاودانه‌گی از طریق رسیدن به ذات خداوند. تفاوت تنها این است که عارف در جان خویش سفر می‌کند؛ پهلوان حماسه در مکان و زمان. شاهرخ مسکوب از آزمون‌های زال و هفت خان‌های رستم و اسفندیار سخن می‌گوید؛ از رازهایی که بر سر راه پهلوان چهره پنهان کرده‌اند تا او باززاده شود؛ جاودانه شود: «**هفت خان هفت منزل و گذرگاه راه است**، مثل هفت مرتبه آیین مهر و هفت مرحله سیر و سلوک عارفان، که سلوک خود به معنای رفتن و سالک رونده است. اما این راه در کشور جان نیست، باید جهان ناشناخته و پرهلاک را پشت سر گذاشت و ماجراهای هول‌انگیز را از سر گذراند.»

**مسکوب، شاهرخ. (۱۳۷۷)، سفر در خواب، پاریس، انتشارات خاوران**

**سفر در خواب** روایت دل‌تنگی است؛ دل‌تنگی برای از دست‌رفته‌ها. **سفر در خواب** با خواب بلند راوی آغاز می‌شود. در خواب راوی چند مرد در کنار اتاق زنی تن‌فروش به انتظار نوبت خویش ایستاده‌اند. در اتاق زنی چهل‌وچند ساله در کنار ننوی پسر بچه‌ای سه چهار ساله مشتریان را در اوج دل‌زده‌گی به گوشت تن خویش مهمان می‌کند؛ تراکمی از هزار خاطره که در جان راوی می‌چرخند. راوی اما، در جهان خواب چندان نمی‌ماند، به خاک واقعیت باز می‌گردد؛ به خاک سال‌های دور؛ سال‌های جوانی. سفر

بلکه از فرط سادگی، سادگی در دوست داشتن و این دوستی را مثل هوای خوش در دیگران دمیدن.»

شاهرخ مسکوب، در کتاب **مرتضی کیوان**، در مقام دوستی همه‌ی متنها و یاران مرتضی کیوان را احضار می‌کند، تا به جاودانه‌گی عطر غایب، انسان‌گرایی سودایی، عاشقی بی‌دریغ، ستاره‌ای مهربان شهادت دهد؛ حضور همیشه‌ی عموهایی را که «به خاطر هر چیز کوچک و هر چیز پاک به خاک افتادند.»

**مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۴)، ارمان مور: جستاری در شاهنامه، تهران، نشر نی**



می‌بینم که کارهای زمانه میل به ادبار دارد و چنان سستی که خیرات مردمان را وداع کردستی، و افعال ستوده و اخلاق پسندیده مدروس گشته، و راه راست بسته، و طریق ضلالت گشاده، و عدل ناپیدا و جور ظاهر و علم متروک و جهل مطلوب، و لوم و دنائت مستولی و کرم و مروّت مُنزوی، و دوستی‌ها ضعیف و عداوت‌ها قوی، و نیک‌مردان رنجور و مُستذل و شیران فارغ و محترم و مکر و حدیعت بیدار و وفا و خُربت در خواب و دروغ مؤثر و مُثمر و راستی مردود و مهجور، و حق مُنهزم و باطل مظفر، و متابعت هوا سُنّت متبوع و ضایع گردانیدن احکام خرد طریق مشروع، و مظلوم مُحقّ ذلیل و ظالم مُبطل عزیز و حرص غالب و قناعت مغلوب، و عالم غدار بدین معانی شادمان و به حصول این ابواب تازه و خندان.<sup>۱</sup>

نصراله منشی

ادبیات گذشته‌ی ایران، به‌ویژه شعر آن، که یکی از شاخص‌ترین شاخه‌های فرهنگ فارسی است، دریای گسترده‌ای است سرشار از آیین‌ها، سنت‌ها و حکایت‌های اسلامی که تاریخ و اسطوره‌های ایرانی، تنها در اثر چند شاعر و نویسنده با اندیشه‌ای قابل تعمق<sup>۲</sup> حضور متبلوری می‌یابد. به‌غیر از این چند نفر که به‌تعداد انگشت‌ها هم نمی‌رسند، دیگران، از آن‌جا که بیش‌تر صنعت‌گرانی هستند ماهر یا مداح‌های چاپلوس و مقلد دین و دولت وقت، نتوانسته‌اند چنان که شایسته است فرهنگ و خرد ایرانی را تعالی بخشند.

بستر گسترده‌ی نظم و نثر فارسی، که از خراسان بزرگ آغاز می‌شود و دامنه‌ی وسعت آن تا هند و عراق هم می‌رود، سلسه به‌سلسله تهی از تبلور خرد و فرهنگ ایرانی می‌شود. آن‌چه به‌مرور زمان و به‌ویژه بعد از چند سده کم‌تر از همه به‌آن بها داده می‌شود، دست‌یافتن به‌اندیشه‌ی نو و ایرانی در شعر و نثر یا به‌طور کلی فراتر رفتن از عرف‌های زمانه است. به‌زبان دیگر ادبیات گذشته‌ی ایران، آینه‌ی تمام عیار حاکمیت هر دوره است و به‌جز با آثار همان چند شاعر و نویسنده‌ی استثنایی، نتوانسته نقشی فراتر از روزگار خود داشته باشد و اهرمی کارا برای تعالی جامعه گردد.

به‌روایت دیگر ادبیات ایران را می‌توان از آغاز نخستین حکومت پادشاهی تا پایان آخرین آن‌ها به‌دوره‌ی بسیار متفاوت از یک‌دیگر تقسیم کرد. چرا که تنها در چند دوره‌ی مشخص به‌کمک ساختارهای شکلی که می‌یابد، چون هرم‌های استوار و مستحکمی در برابر تهاجم‌های فرهنگ بیگانه پایدار می‌ماند. در هر کدام از این دوره‌ها نیز پس از خاموشی‌های اجباری به‌ویژه در دوران حکومت اسکندریان و آغاز خلافت تازیان، بار دیگر عرصه‌ی حضور می‌یابد و به‌رغم فرودهای ناگزیر تنها در سده‌ی سوم تا سده‌ی هشتم فرازهای چشم‌گیر و جاودانه از آن می‌ماند و بعد در سده‌ی چهاردهم:

**کتاب آخر**

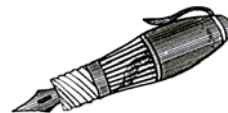
مرگ واژه‌ی آخر نبود. مرگ آخر راه نبود.

✱

**هستی‌شناسی ادبیات فارسی\***

**جست و جوی خرد ایرانی**

منصور کوشان



**نخستین دوره**، از پیش از عهد هخامنشیان تا تهاجم اسکندر گجسته را دربرمی‌گیرد. از این دوره اگر چه نشانه‌های زیادی از ادبیات در دست نیست، اما به دلیل وجود یک جامعه‌ی آزاد از نظر دین و عقیده و نوشته شدن بخش یکم "اوستا"، "گاهان" و سیله‌ی اشو زرتشت در نزدیک به هزار سال پیش از دوری هخامنشیان و با توجه به اشیای کشف شده و سیله‌ی باستان‌شناسان و کتیبه‌های بازمانده، این یقین وجود دارد که بنیاد فرهنگ و ادبیات دوران‌های پیش بستر زاینده‌ای در این عصر دارد.

خاموشی ادبیات در عهد اسکندری تا پایان حکومت اشکانیان را می‌توان **دوره‌ی دوم** نامید. زمانی که فرهنگ و تمدن هخامنشیان در گذر از حکومت اسکندرانی و اشکانیان، به ساسانیان می‌رسد، به‌ویژگی نوبنی دست می‌یابد. این دوره، به‌رغم این که چندان حاصل عینی ماندگاری ندارد، اما از نظر برخورد و آشنایی با فرهنگ یونانی میراث هلنی و چند فرهنگی بودن دوره‌ی اشکانی حایز اهمیت است.

از آن‌جا که اسکندر و همراهانش گرت‌های تمدن هلنی را با خود دارند، جامعه از سویی در تقابل‌های فرهنگی قرار می‌گیرد. چرا که ناگزیر به‌حفظ آیین‌ها و سنت‌های خویش در برابر آیین‌ها و سنت‌های حکومت غالب است. از سوی دیگر، چون حکومت اشکانیان به‌علت خصلت ایل‌اش نمی‌تواند به‌وحدت و یک‌دستی طولانی مدت برسد، به‌ناگزیر جامعه در چالش‌های فرهنگی‌اش صورت و سیرت فرهنگ هخامنشی را صیقل می‌دهد و در این چالش آماده‌ی رسیدن به‌بستری نو می‌شود.

حاصل چالش این دوره در آثار نویسندگان ایرانی دوران بعد، به‌ویژه در دوره‌های ساسانیان، سامانیان و آغاز غزنویان دیده می‌شود.

**دوره‌ی سوم** را می‌توان از آغاز تمدن ساسانیان تا تهاجم تازی‌ها نامید. دورانی که به‌رغم نزدیکی و هماهنگی بسیار دین و دولت و تا حدودی تأسیس نخستین حکومت عقیدتی در ایران، فرهنگ و ادبیات و هنر بر اساس پیشینه‌ی پربارش رشد ویژه‌ای می‌کنند و آثار بسیاری در شاخه‌های گوناگونی از ادیان و عقاید در زیر سلطه‌ی موبدان سربرمی‌آورند. چنان که به‌جز مغان (زرتشتیان) و یهودیان که پیشینه‌اشان به‌عصر هخامنشیان می‌رسد، از یک سو شاخه‌هایی از آیین میتراپی، مهری، زروانی، مزدیسناپی، زرتشتی و بودایی هم‌چنان گسترش دارند و از سوی دیگر عقیده‌های نوبنی چون مانوی و مزدکی شکل می‌گیرند و روز به‌روز بر تعداد مسیحیان افزوده می‌شود.

از آن‌جا که در دوره‌ی سلطه‌ی اشکانیان، هم به‌دلیل خوی ایل‌ی آن‌ها و هم به‌دلیل جنگ‌ها و ناامنی‌های مداوم چندان توجهی به‌خرد و ادبیات ایرانی نشده است، و اگر هم بوده است، چون در اواخر عهد ساسانیان حاکمیت دین و دولت یکی می‌شود و سرانجام موبدهای زرتشتی تداوم حیات و فعالیت هر گونه دگراندیشی و نوگرایی را برنمی‌تابند، ادبیات این دوره و ادبیات نادینی یا نازرتشتی دوره‌ی هخامنشیان، هم‌چون آثار میتراپی‌ها، مانوی‌ها و مزدکی‌ها زیرزمینی و نابود می‌شود و بخش کوچکی از آن که دور از حیطه‌ی قدرت موبدان زرتشتی است تداوم می‌یابد. به‌جز بخش‌های کهن "گاهان"، "یسنا" و "یشت‌ها یا کل "اوستا" و کتاب "دینکرد" که از متن‌های آیینی و دینی‌اند، "درخت آسوریک"، "ویس و رامین"، "داراب‌نامه"، "خدای‌نامه"، چند اثر مانی حیا به‌ویژه "کفلایه" و ... آثار باقی مانده از این دوره‌اند.

از آغاز تهاجم و کشتار تازی‌ها و گذر از دوران حکومت‌های نیم مستقل طاهریان و صفاریان تا آغاز عهد سامانیان را می‌توان **دوره‌ی چهارم** بشمار آورد. دورانی که بار دیگر ادبیات ایران خاموش می‌شود. دوره‌ای که از نظر خاموشی تفاوت ویژه‌ای با دوره‌ی اسکندری دارد. چرا که در دوره‌ی خاموشی تازی‌ها و حکومت‌های نیم مستقل، جامعه با فرهنگ غنی دیگری در چالش قرار نمی‌گیرد. تازی‌ها با شمشیر بر جامعه حاکمند و تهی از هرگونه داد و ستد فرهنگی، سیاسی و اجتماعی. از این‌رو دو اتفاق بزرگ می‌افتد: از یک سو نخبه‌گان جامعه، از آن‌جا که جامعه در تقابل با فرهنگ بیگانه‌ای نیست و ناگزیر نمی‌شود تمام نیروی خود را برای مقابله با فرهنگ بیگانه و حفظ فرهنگ خود بگذارد، فرصت آن را می‌یابند که ریشه‌ها و بنیادهای فرهنگ خود را بیالایند و از سوی دیگر مردم سرخورده و وحشت‌زده، چنان نادانسته پذیرای اسلام و سرداران تازی می‌شوند که از آن‌ها وحشتناک‌ترین میراث‌ها می‌ماند.

میراثی بسیار زشت و ناپسند که در جامعه ریشه می‌داوند و مرده‌ریگ نسل‌های بعد می‌شود. میراث دشمن‌پرستی و ستایش تجاوزگر. این نسل بی‌پناه و وامانده در برابر کشتار بی‌رحمانه‌ی تازی‌ها، نه تنها فرهنگ و آیین‌های خود را فراموش می‌کند، نه تنها حافظه‌ی خود را از دشمنی که به‌جان و خردش تجاوز کرده است پاک می‌کند، که از آن‌ها، گورهای آن‌ها و خانواده‌هایشان قدیس و زیارت‌گاه می‌سازد:

"**اقبر این شقی ازل و ابد - قتیبه بن مسلم - را که [آن قدر از ایرانیان کشت و به‌تمام معنی خون آن‌ها را از آسیاب روان گردانید و زن‌ها و دخترهای آن‌ها را در حضور آن‌ها به‌لشکر عرب قسمت کرد، ... پس از کشته شدن [ش] زیارت‌گاه قرار دادند.**"<sup>۳</sup>

محمد قزوینی

ادبیات این دوره با نمونه‌های پراکنده‌ای در دوران طاهریان و صفاریان شکل می‌گیرد و با به‌دست آوردن نخستین امکان و فضای لازم، **دوره‌ی پنجم** را در دولت مستقل و ملی سامانیان در خراسان بزرگ آغاز می‌کند.

تولد ادبیات در این دوره، به‌رغم این که نوشتار و گفتار از پیش و تا بعد از استقرار کامل تازی‌ها به‌زبان و خط پهلوی میانه است، و اگر چه تازی‌ها اجازه‌ی رشد زبان دیگری را نمی‌دهند و تلاش می‌کنند زبان عربی را حاکم بر جامعه کنند، اما باز زبان دری رشد می‌کند و توانایی‌های عینی و ذهنی خود را در آثار نویسندگان و شاعرانی چون بلعمی و رودکی به‌خوبی نشان می‌دهد. در این دوره‌ی چالش‌های زبانی، که نزدیک به دو‌ویست سال طول می‌کشد، نوشتار و گفتار به‌زبان‌های پهلوی و سغدی در میان مرزهای ایران حیات و کارکرد ادبی خود را از دست می‌دهند و زبان‌های دری و عربی به‌سرعت رشد می‌کنند.

"**چون شعر برخواندند، او عالم نبود، درنیافت، محمد بن وصیف حاضر بود و ادب نیکو دانست و بدان روزگار نامه‌ی پارسی نبود، پس یعقوب گفت: چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟ پس محمد وصیف شعر پارسی گفتن گرفت. و اول شعر پارسی اندر عجم او گفت و پیش از او کسی نگفته بود که تا پارسیان بودند سخن ایشان برود بازگفتندی بر طریق خسروانی و چون عجم برانگنده شدند و عرب آمدند شعر میان ایشان به‌تازی بود همگنان را علم و معرفت شعر تازی بود و اندر عجم کسی برنیامد که او را بزرگی آن بود پیش از یعقوب که اندرو شعر گفتندی.**"<sup>۴</sup>

تاریخ سیستان

**دوره‌ی ششم** را می‌توان از آغاز حاکمیت سلجوقیان تا پایان عهد تیموری نامید. چرا که ادبیات در این دوره با فراز و فرودهایی مداوم دوره‌ی ایلخانیان را پشت سر می‌گذارد و با حضور حافظ به‌فراز بسیار درخشان عهد تیموری می‌رسد.

بعد از این دوره را، چون ادبیات ایران به‌سوی فرودی بیش‌تر شیه به‌خاموشی آفرینش اندیشه سوق می‌یابد و فعالیت آن بسیار کم است، می‌توان **دوره‌ی هفتم** نامید. یعنی از پایان عهد تیموری تا آغاز دوره‌ی صفوی.

ادبیات ایران در دوره‌ی حکومت‌های افشاریه و زندیه به‌آن چنان خاموشی می‌رسد که در هیچ دوره، حتا در آغاز سلطه‌ی تازی‌ها و دوران مغول‌ها چنین نبوده است. نوشتار و گفتار در دوره‌ی اسکندری و دوره‌ی تازی با گونه‌های متفاوتی از خودسازی روبه‌رو است. با این که حاصل عینی و مستقیم بسیاری از این دوره‌ها در دست نیست، شواهد نشان می‌دهند آریستن چشم‌هایی بوده است که مولودهای آن در دوره‌ی ساسانیان و سامانیان دیده می‌شود. در صورتی که دوره‌ی خاموش افشاریه تهی از هر گونه چالش و خودسازی یا آمادگی است و در دوره‌ی زندیه یکی دو جرقه‌ی کوچک محکوم به‌خاموشی می‌شوند.

**دوره‌ی هشتم** که با عصر صفویان آغاز می‌شود و تا انقلاب مشروطیت ادامه می‌یابد، بیش‌تر به‌یک دوره‌ی به‌کلی مستقل و زیر نفوذ فرهنگ بیگانه و تهی از خرد ایرانی مانند است. در این دوره، اگر چه امنیت استبدادی به‌رشد مکاتب اسلامی، به‌ویژه رشد و گسترش تشیع، به‌ویژه شاخه‌ی صفوی آن کمک می‌کند و جامعه در زمینه‌های دیگر رشد قابل

... در واقع، ملهم از روش‌های غربی است و این روش بر خورد علمی هنوز در ایران جوان است.<sup>۱۱</sup>

مهرداد بهار

\*\*\*

#### پانوش:

\* آن‌چه می‌خوانید آغاز کتاب "جست‌وجوی خرد ایرانی، هستی‌شناسی ادبیات فارسی" است که مقدمه‌ی ۲۵۰ صفحه‌ای است بر کتاب‌های هستی‌شناسی شعر فارسی، هستی‌شناسی داستان و رمان فارسی، هستی‌شناسی نمایش‌نامه‌ی فارسی.

۱- کلیله و دمنه، ترجمه‌ی نصرالله منشی.  
۲- منظور از اندیشه‌های قابل تعمق، آن نگرشی است که شاعر یا نویسنده در متن خود اراده می‌دهد و خواننده را به‌چرایی آن وامی‌دارد. این اندیشه بدیهی است که تأیید و تکذیبی به‌همراه ندارد. تک‌خو، بسته و همانند ایدئولوژی‌های دینی، سیاسی یا حزبی نیست. آن اندیشه‌ای است که غایت آن تعالی جامعه‌ی انسانی است و سروری، انتخاب و استقلال انسان را از همه‌ی داده‌های بیرون از اختیار او نوید می‌دهد. مانند اندیشه‌ی حافظ. به‌تأویل و شناخت این اندیشه در فصل "تأویل و شناخت" هر یک از کتاب‌های سه‌گانه‌ی "هستی‌شناسی ادبیات فارسی" می‌پردازم و در متن‌هایی از شاعران و نویسندگان دوره‌های گوناگون، نمونه‌هایی از آن مشخص می‌شود.

هم‌چنین باید توجه داشت که آن‌چه در این‌جا حایز اهمیت است تفکیک گونه‌های بررسی است. مهم است که صورت موضوع برای خواننده‌ی روشن باشد. مشخص باشد که در باره‌ی کدام وجه از یک شخصیت یا کدام کیفیت از یک اثر سخن گفته می‌شود. چنان‌که بحث محوری، بحث اندیشه در ادبیات یا به‌اخص بحث اندیشه در شعر است و نه بررسی‌ی سبک و سیاق کار شاعر و توانایی‌های او. به‌این معنا که می‌توان حافظ را به‌دلیل خردش یگانه‌ترین صاحب‌نظر یا عامل اندیشه‌ی نو نامید، فردوسی را به‌دلیل استقلالش تنها ثبت‌کننده‌ی فرهنگ کهن تاریخ ایران و زنده نگه‌دارنده‌ی اساطیر فارسی، نظامی گنجوی را به‌دلیل آزادگی‌اش نخستین داستان‌گویی که خود را در اختیار تخیل و اندیشه‌اش می‌گذارد و داعیه‌ی اثبات فلان آیه‌ی پیامبری یا فلان فرمان رهبری را ندارد. اگر چه هر اندیشه‌ی نو به‌ناگزیر محتوا و سبک و سیاق نو را هم با خود می‌آورد، اما گاه شاعری چنان گرفتار تک‌خویی‌ی زمانی خود است که تمام استعداد و توانایی‌اش در شگردهای نو را در خدمت همان اندیشه‌ی ناسالم حاکم بر جامعه می‌گذارد.

۳- محمد قزوینی. حافظ: خنیاگری، می، شادی، نوشته‌ی هما ناطق، چاپ دوم، پاییز ۱۳۸۳ خورشیدی - اکتبر ۲۰۰۴ میلادی، شرکت کتاب. دیباچه. (بسیاری از متن‌های نقل شده با ویرایش و رسم‌الخط من آمده است. بنابراین اگر خطایی در متن، املائی یا دستوری وجود دارد، مسؤل آن من هستم. چرا که ضمن حفظ امانت‌داری، کوشیده‌ام متنی پیش‌روی خواننده بگذارم که چندان برای او ناآشنا یا نامفهوم نباشد. چنان‌که جمله‌ی محمد قزوینی، در کتاب بسیار خردمندانه‌ی بانو هما ناطق در باره‌ی حافظ و حافظ‌نویسان در اصل چنین است: ... آن‌قدر از ایرانیان کشت و به‌تمام معنی خون آن‌ها را از آسیاب روان گردانید و زن‌ها و دخترهای آن‌ها را در حضور آن‌ها به‌لشکر عرب قسمت کرد، قبر این شقی ازل و ابد پس از کشته شدن زیارت‌گاه قرار دادند.

۴- تاریخ سیستان. هزار سال نثر پارسی، کریم کشاورز، انتشارات خاوران، پاریس.

۵- ایران و تمدن ایرانی، کلمان هوار، ترجمه حسن انوشه، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.

۶- جستاری چند در فرهنگ ایران، دکتر مهرداد بهار، انتشارات فکر روز، تهران.

\*

توجهی دارد و تفکر ایرانی اشرافی به‌اوج گسترش اسلامی خود می‌رسد، اما از خرد و فرهنگ کهن ایران، در قلمرو ادبیات یا فلسفه هیچ نشانی نیست. حتا با وجود این که کسانی چون ملاصدرا، تلاش می‌کنند تفکر شهاب‌الدین سهروردی را پویا گردانند، باز آثارشان تهی از نمادها و استعارهای فرهنگ ایرانی است. تفکر اشرافی سهروردی که برآمده از تفاهم اندیشه‌ی کهن ایرانی و اندیشه‌ی کهن یونانی است، تنها در زمینه‌ی فرهنگ اسلامی معرفی می‌شود.

در این دوره و بعد از آن است که دیگر حتا تلاش شاعران و نویسندگان، چه در ایران و چه در هند بیش‌تر به‌درختی رنگارنگ می‌ماند که خردی پیش روی آیندگان نمی‌گذارد. شعر و نثر این دوره چنان نابخردانه و تهی از بن‌مایه‌های ایرانی می‌شود که در دوره‌ی قاجاریان، به‌رغم چند نفری چون قالی شروانی که با نوشتن "پرشان" که برای احیای ادبیات تلاش می‌کنند، هیچ متن ماندگاری نمی‌ماند و تا پیش از انقلاب مشروطیت، بیش‌تر به‌یک دوره‌ی سکون و سکوت شبیه است.

از انقلاب مشروطیت تا آغاز حکومت پهلوی را می‌توان **دوره‌ی نهم** یا عصر آزمون و خطای ادبیات فارسی نامید. عصری که با دگرگونی‌ی بنیادی در تفکر شاعران و نویسندگان امید بازگشت به‌غنائی ادبیات فارسی، جان و خرد ایرانی و بیداری‌ی جامعه بارور می‌شود، اما به‌دلیل شتاب و نابخردی در چگونگی‌ی دست‌آوردهای نو به شکست می‌انجامد. چرا که دگرگون کردن فرهنگ ایرانی (آیین‌ها و سنت‌ها) در طی تاریخ گذشته و آن را به‌شکل فرهنگ بیگانه در آوردن، نه توانسته است به‌کلی خوی و منش ایرانی را در جامعه محو و نابود کند و نه توانسته است آن را به‌عینه سامانی مستقل بدهد. در طی این دوران از سویی بنیادهای ایرانیت جامعه هم‌چنان نسل به‌نسل حفظ شده و چون آتش زیر خاکستر باقی مانده است و از سوی دیگر جلوه‌ها و کردارهای اسلامی نیز ادامه یافته است. به‌زبان دیگر انقلاب مشروطیت که فرصتی است برای بیداری و آگاهی بر بن‌مایه‌های فرهنگ و خرد ایرانی، در پوشش گفتار و پندار و کردارهای اسلامی با شکست روبه‌رو می‌شود و بیش از آن که عصر بیداری و خرد نوین باشد، به‌قول محمدتقی بهار عصر بازگشت می‌شود:

"ایران هم‌چنان زنده است. این کشور بیست و پنج قرن است که وجود دارد. سرزمینی پهناور و دل‌انگیز است، هر چند به‌خوبی می‌دانیم که آمدن اسلام به‌ایران آداب مردمان، قواعد، رفتارها و اصول قوانین آن‌ها را دگرگون کرده است، اما شاهدان ژرف‌بینی چون کنت دوگینو تو را خواهند گفت که این دگرگونی‌ها اندک ژرفایی ندارد و روح ایران باستان را که هنوز در ایرانیان کنونی زنده است تغییر نداده است."<sup>۱۱</sup>

کلمان هوار

**دوره‌ی دهم** از عصر پهلوی تا حکومت اسلامی را در برمی‌گیرد. دورانی که در آن اگر چه نشانه‌های آفرینش آثاری با بن‌مایه‌های تمدن و فرهنگ ایرانی بسیار کم دیده می‌شود، اما هم توجه به‌احیای فرهنگ کهن برای نخستین‌بار بعد از سامانیان شکل می‌گیرد و هم تنوع افکار گوناگون در شکل‌های گوناگون ادبی. دورانی که فرهنگ ایران در برخورد و آشنایی با فرهنگ‌های بیگانه بیش از هر دوره از فرهنگ تک‌خویی جدا می‌شود و در جست و جوی راه‌های نوین ساخت و پرداخت‌های ادبی با نگرش‌های نوین است. اما این دوره به‌رغم فرصت بسیار و دست یافتن به‌گونه‌های ادبیات و هنر آفرینشی هم‌سان با جهان متمدن معاصر و در اختیار داشتن مایه‌های تبلور خرد و اندیشه‌ی ایرانی، شانس بسیاری برای ساختن یک سکوی بلند و پهناور و جهش به‌جهان گسترده را نمی‌یابد.

"ما در ایران همیشه در سطح حرکت کرده‌ایم. ... در همه‌ی رشته‌ها وضع همین‌طور است. زمان درازی است که دیگر دانشمندی چون ابوریحان بیرونی، رازی یا بوعلی سینا نداریم. تمدن ما را مغول چنان نابود کرده است که از آن پس فقط در سطح دویده‌ایم، شعار داده‌ایم و در جهالت عقیدتی و فکری غوطه خورده‌ایم. در عصر حاضر هم کار تحقیقاتی بسیاری نداریم و بیش‌تر به‌تصحیح متن و غلط‌گیری مشغول بوده‌ایم. تحلیل تاریخ و فرهنگ و آثار ادبی و



آزادیش را از درون این دوزخ کور و بی‌روزن به گوش رساند. «مرگ ناصری» زندگی خود شاعر است. «او خود نمی‌خواست، ورنه می‌توانست...» موضوع شعر شاملو انسان و آزادی اوست: انسان به طور عام و انسان ایرانی به طور خاص. شعر او تلاش برای درک موقعیت انسان ایرانی است و این که این انسان در کجا ایستاده است و سهم او از آزادی، فرهنگ و تمدن امروز جهان چقدر است؟ شاعر در عرصه‌ی این تلاش با انبوهی از «چرا»ها و «چگونه»ها روبروست:

... که ایم و کجاییم؟  
چه می‌گوییم و در چه کاریم  
پاسخی کو؟  
به انتظار پاسخی  
عصب می‌کشیم  
و به لطمه‌ی پژواکی  
کوه‌وار  
درهم می‌شکنیم.

«ترانه‌های کوچک غربت- هجرانی»

کجایی تو؟  
کهام من؟  
و جغرافیای ما  
کجاست؟

«مدایح بی‌صله- کجا بود آن جهان؟»

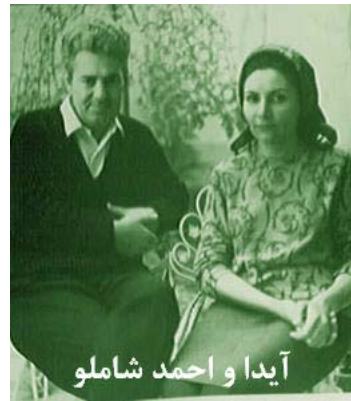
... چه هنگام می‌زیستام؟  
کدام مجموعه‌ی پیوسته‌ی روزها و شبان را  
من....  
چه هنگام می‌زیستام؟  
کدام بالیدن و کاستن را  
من....  
چه هنگام می‌زیستام؟  
کدام بالیدن و کاستن را  
من  
که آسمان خودم  
چتر سرم نیست...  
«ترانه‌های کوچک غربت- هجرانی»

.... چه ساعتی است؟ (از ذهنت می‌گذرد)  
چه روزی؟

چه ماهی؟ از چه سال کدام قرن کدام تاریخ کدام سیاره؟  
«در آستانه- ظلمات مطلق نابینایی»

و پرسش‌های دیگری از این دست که همگی ریشه در تاریخ، جامعه، فرهنگ، زندگی و باورهای ما دارد. چراهایی از این دست که هر انسانی به روزگار پربشانی و آشفتنگی‌های اجتماعی از خود می‌پرسد. چون و چراهایی که پیش از این ذهن خیام، حافظ و اندیشه‌ورزان دیگر را به خود مشغول می‌داشته است.

شاملو نه خیام است و نه حافظ، اما زبان و اندیشه‌ی هر دو را به ارث برده است. کسانی که خیام و حافظ را می‌شناسند، می‌دانند تلقی آن‌ها از مسئله‌ی انسان، طبیعت، هستی و مرگ، چگونه است. زبان خیام تلخ و برنده است. زندگی در چشم او چیزی چون «هیچ» است. آنان که با



## توالی فاجعه

نویسنده: رحمت بنی اسدی  
ناشر: راهگشا- شیراز  
نظارت و اجرا: بامداد نورانی

## زمینه‌ی اجتماعی شعر احمد شاملو

رحمت بنی اسدی

دریغا که اگر عشق به کار می‌بود،  
هرگز ستمی در وجود نمی‌آمد...

«مدایح بی‌صله»

### «شعر به چه درد می‌خورد»

این یک پرسش قدیمی است که ممکن است در هر لحظه و در هر کجا مطرح شود. از جمله، هنگامی که به مناسبت هفتادمین سال تولد «اکتایو پاز» (۱)، شاعر و نویسنده‌ی بزرگ مکزیکی، مراسمی در مکزیک برگزار شد، این پرسش بار دیگر به میان آمد. در یکی از این نشست‌ها، «شعر در آمریکای لاتین» مورد بحث و گفت‌وگوی حاضران قرار گرفت. از میان انبوه حاضران در جلسه، ناگهان یک نفر برخاست و پرسید: «شعر به چه درد می‌خورد؟ در این دنیای پر از نفرت، گرسنگی، فقر، بیماری، جنگ، بی‌عدالتی، ستم، شکنجه، تجاوز و مرگ، شعر به راستی به چه درد می‌خورد؟»

«آلوارو موتیس» (۲) شاعر کلمبیایی که جلسه را اداره می‌کرد، در پاسخ گفت: در برابر تمامی آن‌چه گفتید، اجازه بدهید تا بگویم که من به شخصه چیزی نمی‌شناسم و راهی نمی‌یابم به جز آن که هر روز شعر تازه‌ای بنویسم.

احمد شاملو شاعر، نویسنده و هنرمند بزرگ ایرانی نیز، آن چنان که زندگی فرهنگی پنجاه و چند ساله‌اش نشان داد شعر را برای زندگی و تغییر جنسیت زمان برگزید. او در رویارویی و ستیز مداوم با فقر، بی‌عدالتی، ستم و رنج چاره‌ی ندارد، به جز آن که هر روز شعر تازه‌ای بنویسد و هر دم فریاد خویش را بلندتر کند. شعر برای شاملو یک سرگرمی ساده‌ببی نیست، «خود زندگی‌ست. بزرگترین زندگی‌ها». (۴)

شاملو را می‌توان «اورفه Orphee» روزگار ما نامید، که تنها یک جرم دارد و آن «نافرمانی» است. اورفه بر اساس یک اسطوره کهن یونانی، شاعر و موسیقی‌دانی بود که چنگ نیز خوب می‌نواخت. هنگامی که همسرش «اوری دیس» بر اثر نیش زهرآگین ماری جان سپرد، توانست با جادوی شعر، آواز و موسیقی، خدایان مرگ را راضی کند و راهی به سوی همسرش بیابد. اما این امر یک شرط داشت و آن این که: اورفه می‌بایست پیشاپیش همسرش راه برود و در دالان‌های دوزخ سرش را برنگرداند.

پس اورفه چنگ برگرفت و آوازخوان به دوزخ فرو شد، اما در میانه راه نافرمانی کرد و سرش را برگرداند. پس به پاس این نافرمانی، اوری دیس را از دست داد و خود نیز برای همیشه در دوزخ سرگردان ماند.

شاملو، نیز شاعری نافرمان است که برای یافتن چراغ زندگانی و جوهر حقیقت تا اعماق دوزخ فرو شد و بیش از پنجاه سال فریاد عدالت‌خواهی و

عطش، روشنائی و تاریکی و امید و یاس در یک جامعه است. گفت‌وگو از امیدها و آرزوهای کوچک و بزرگی است که همواره مورد تعرض قرار گرفته است، از شب که هر دم سنگین و سیاه‌تر می‌شود، از مرگی که در پس در به کمین نشسته است، از سرکوب و ستم و ترس که حتا به پستوی خانه‌ها سرک کشیده است. سخن از فضایی است که در آن آزاد بودن و آزاد زیستن مشروط به «اگر»ها و «مگر»هاست.

... و مردی که اکنون با دیوار اتاقش آوار آخرین را انتظار می‌کشد

از پنجره‌ی کوتاه کلبه به سپیداری خشک نظر می‌دوزد؛

به سپیدار خشکی که مرغی سیاه بر آن آشیان کرده است.

و مردی که همه روز از پس دریچه‌های حماسه‌اش نگران کوچه بود،

اکنون با خود می‌گوید:

«اگر سپیدار من بشکفتد، مرغ سیا پرواز خواهد کرد.»

«اگر مرغ سیا بگذرد، سپیدار من خواهد شکفت»-

«هوای تازه- سرود مردی که تنها به خانه می‌رود»

شعر شاملو اجتماعی‌ترین شعر زمانه‌ی ماست و اندیشه‌ی شاعر، میان آرمان‌های بزرگ او و واقعیت‌های اجتماعی در نوسان است. هر جا که شاعر آرزوهایش را در شعر می‌ریزد، شعر چشمه‌ای می‌شود روشن و زلال. رودی همیشه رونده. اندیشه‌ای نشسته در شعر از کوه‌های بلند و قله‌ها سر بر کشیده‌ی آزادی، عدالت، شادی، غرور و ستایش انسان سرچشمه می‌گیرد. اما دروغ! وقتی شاعر به گندآباد پیرامون خود می‌نگرد، شعرش چون زمانه سیاه و طاعونی می‌شود.

شاملو جست و جوگر آزادی است و شگفتا از توانی که دارد. اندیشه‌ی او فراملی و انسان شمول است. خویشاوندی با انسان، اساس اندیشه‌اش را می‌سازد و آزادی و عدالت، دل‌مشغولی و دغدغه‌ی همیشگی اوست. (۶) دنیا را خانه‌ی خود می‌داند: زامبیا باشد یا شیلی. بلغارستان باشد یا بنگلادش. (۷) او خود را تنها یک ایرانی یا لر، بلوچ، کرد و فارس نمی‌خواند بلکه خود را با افریقایی، اروپایی، استرالیایی و یا یک آمریکایی نیز هم وطن می‌داند. (۸) هر چند اگر گاهی می‌گوید که چراغ خانه‌اش فقط در ایران می‌سوزد، (۹) اما شاعر با همه‌ی انسان‌ها ضمیر مشترکی دارد و اندیشه و آرمانش، چیزی به جز عروج و رهایی انسان نیست. او در ضمیر خویش همواره به انسان و آزادی‌اش می‌اندیشد:

.... سکوت آب

می‌تواند

خشکی باشد و فریاد عطش.

سکوت گندم

می‌تواند

گرسنگی باشد و غریو پیروزمند قحط،

هم چنان که

سکوت آفتاب

طلعات است.

اما سکوت آدمی فقدان جهان و خداست...

«براهیم در آتش»

... آه اگر آزادی سرودی می‌خواند

کوچک

هم چون گلوگاه پرنده‌یی،

هیچ کجا، دیواری فرو ریخته بر جای نمی‌ماند.

سالیان بسیار نمی‌بایست

دریافتن را

که هر ویرانه نشانی از غیاب انسانی است.

که حضور انسان

آبادانی است....

اندیشه‌ی حافظ آشنا هستند، می‌دانند او نیز چگونه با این مسایل و پدیده‌های هستی کنار آمده است. هر چند که حافظ، متأثر از اندیشه‌ی خیام است، اما زبانش به تلخی زبان خیام نیست. زندگی در اندیشه‌ی حافظ اگر چه گذرا و ناپایدار است، اما به هر حال «هیچ» نیست و می‌توان به یاری مبارزه، تلاش و امید ناپایداری‌هایش را ماندنی و پایدار کرد. شاملو نه خیام است و نه حافظ، اما زبان و اندیشه‌اش، میان این دو در نوسان است. با وجود نگاه و اندیشه‌ی امیدوار به زندگی، گاه زبان شاعر چون زمانه‌اش آن قدر تلخ می‌شود که خود شاعر نیز، تلخی‌اش را زیر زبان حس می‌کند و در جایی می‌گوید:

... آه چقدر دلم می‌خواست فرصتی باشد تا بتوانم روی کلمه شادی تکیه کنم و با همه‌ی وجود به مدح آن بپردازم... (۵)

شاعر شادی را باور دارد اما، خود همواره ناشاد است و پیوسته غمی در دلش چنگ انداخته و نمی‌در پسِ مردمکنانش نشسته است. او شاد نیست و واژه‌های «شاد» و «شادی» کمتر در شعرش می‌نشیند. زبان او از تلخی روزگارش مایه می‌گیرد. نمی‌تواند با رنگ و لعاب زدن به چهره‌ی زمانه، انسان هم عصرش را فریب دهد. در کار روشنگری داریم، کنار زدن پرده‌های ظلمت و تیرگی و طرح کردن پرسش‌های پی در پی در ذهن انسان در بند است تا برای رهایی خود و بیرون رفتن از این ظلمت، راهی بیابد. او روزگار و زندگی این انسان گرفتار را، تصویر می‌کند.

شاملو جست و جوگر چراغ حقیقت است. پنج دهه دالان‌های تار و تاریک دوزخ را یکی یکی درنوردیده تا روزنه و نقبی به سوی نور و حقیقت پیدا کند. در تصویر کردن روزگار دوزخی، هنرمندی بی‌مانند است. اگر دوزخ جایی باشد که در آن چیزی نتوان یافت مگر: خون و خونابه و کشتار، مرگ و مرده و جسد، گور و گورستان و کفن، هراس و کابوس و رنج، خفت و شکست و جنایت، خاموشی و تنهایی و نومیدی، اشک و عزا و سوگواری، شب و هول و فاجعه، ماتم و مرثیه و شیون، تحقیر و تازیانه و دار و سرانجام ویرانه و سراب و ظلمت و سیاهی... همه‌ی این‌ها در شعر شاعر لبالب است. شاعر، معاصر انسانی است که در شب زندگی می‌کند، اما در جست و جوی روزنه و نقبی به سوی روشنائی است. همراه انسانی است که خسته و عرق ریزان دالان‌های دوزخ را می‌کاود. از دالان‌های تو در تو می‌گذرد. در تاریکی، دست بر دیوار می‌گیرد و پیش می‌رود. می‌افتد و دوباره بر می‌خیزد. شاعر در کنار انسانی است که دوزخ را می‌شناسد، اما عشق را هم از یاد نمی‌برد. در دل خود عشق می‌کارد و امید می‌پرورد و نهال عشق و امیدش را از هجوم توفان و صاعقه پاس می‌دارد.

شعر شاملو، شعر فاجعه است: تاریخ توالی فاجعه‌ها. فاجعه از پی فاجعه‌ی دیگر. تکرار افتادن و برخاستن است. برخاستن و باز افتادن یک ملت و یک سرزمین است. شعر شاملو، شعر یک زندگی آرام در یک جامعه‌ی راحت و بی‌دغدغه نیست. شعر بی‌قراری، خروش و خشم انسان در بند جهل، خرافه، ستم و بیداد است. شعر انسان‌هایی است که ناگزیرند هر بار راه را از نو شروع کنند.

شعر شاملو، شعر غریبی است: شعر انسان برخاسته از میان خاکستر خویش است و از سوی دیگر پر پر شدن و تاراج امیدهاست. شعر تضادهاست: شعر تاریکی و روشنائی، یأس و امید، مرگ و زندگی، رنج و شادی، اسارت و آزادی، شب و روز و برآمدن و فرو ریختن است. شاملو، خود آمیزه‌ای از این تضادهاست. نه یأس او به یأس می‌ماند و نه امید او به امید. هر بیت و هر بند از شعرش، از هزارتوی امیدها و نومیدی‌ها می‌گذرد. می‌رود و پس می‌نشیند. دوباره می‌رود و به دیوار می‌خورد. باز می‌گردد و بار دیگر از راه دیگر و دیگر تا...

شعر شاملو، حکایت غریب انسان ایرانی در پایان یک قرن و شروع هزاره جدید است. راستی از کدام قرن و هزاره می‌گوییم؟ انسان ایرانی در کدام قرن و هزاره ایستاده است؟ مشکلات و دردهایش چیست؟ برای حل آن‌ها چه کرده است؟ با کدام عینک به همسایه و به جهان می‌نگرد؟ سهم او از این جهان چقدر است؟ شعر شاملو، حکایت این دردها و این پرسش‌هاست. انعکاس زندگی و تبلور خواست‌ها و بیان فراز و فرود و افت و خیزهای مردم زمانه و سرزمین ماست. بازتاب آرزوهای برنیامده، رؤیاهای فرو خفته، امیال سرکوب شده، تلاش‌های از میان رفته و دودین‌های از نفس افتاده‌ی ملت ایران در نیم قرن اخیر است. شرح کشمکش میان آب و



غیاب بزرگ چنین بود  
سرگذشت ویرانه چنین بود.

«دشنه در دیس - ترانه‌ی بزرگ‌ترین آرزو»

... در غیاب انسان

جهان را هویتی نیست...

«مدایج بی‌صه - ترجمان فاجعه»

شاملو در جست و جوی این غیاب بزرگ است...

پانوشت:

۱- اوکتاویو پاز، شاعر و نویسنده‌ی بزرگ مکزیکی، در سال ۱۹۱۴، در نخستین سال شروع جنگ جهانی اول و در بحبوحه‌ی سال‌های انقلاب مکزیکی به دنیا آمد. در دوران جوانی، از فعالان جنبش دانشجویی و نیز فعالان سیاسی در مکزیکی بود. در جنگ‌های داخلی اسپانیا شرکت کرد و در کنار نیروهای آزادی‌خواه، علیه نیروهای فاشیست جنگید. چند سالی را نیز به عنوان سفیر مکزیکی در هند به سر برد و در این کشور با عقاید بودا آشنا شد. پاز در سال ۱۹۹۰، جایزه ادبی نوبل را به دست آورد و پس از سال کار و کوشش در راه آزادی و عدالت، سرانجام در ۲۰ آوریل ۱۹۹۸ دیده از جهان فرو بست.

Alvaro Mutis ۲-

poesi et realite-r-javroz-p ۳-

۴- قطعنامه - انتشارات مروراید - چاپ چهارم - مقدمه، ص ۳۲

۵- موسیقی سنتی این حرفه‌ی سیاه - بولتن ویژه‌ی سفر احمد شاملو به آمریکا - تیر ماه ۱۳۶۶

۶- عشق شادی بخش و آزاده کننده است. گفت و گو با احمد شاملو - نشریه آرش، شماره ۳۰ - زمستان ۱۳۷۶

۷- کشور من زامبیا، کشور من شیلی، کشور من بلغارستان، کشور من بنگلادش و حتا کشور من ایران است... سخنرانی احمد شاملو در اینترنت آلمان - دفترهای هنر و ادبیات، زمستان ۱۳۷۶

۸- من خیشاوند نزدیک هر انسانی هستم. نه ایرانی را به غیر ایرانی ترجیح می‌دهم و نه انبرانی را به ایرانی. من یک لر، گرد، فارس، یک فارسی زبان، ترک، یک آفریقایی، اروپایی، استرالیایی، آمریکایی‌ام. یک سیاه پوست، زرد پوست و سفیدم... من با همه ضمیر مشترکی دارم - گفت و گوی بهروز آکره‌یی شاعر گرد با احمد شاملو.

۹- در مجموع شاید سه سالی را در خارج کشور بوده‌ام، اما آن سال‌ها را جزو عمرم به حساب نمی‌آورم و می‌دانید راستش بار غربت سنگین‌تر از توان و تحمل من است. همه ریشه‌های من در این باغچه است و این ریشه‌ها آن قدر عمیق در خاک فرو رفته که به جز به ضرب تبر نمی‌توانم از آن جدا شوم... وطن من این‌جاست. به جهان نگاه می‌کنم، اما فقط از روی تخت پوست. دیگران خود بهتر می‌دانند که چرا جلای وطن کرده‌اند. من این جایی‌ام و چراغم در این خانه می‌سوزد. آبم در این کوزه ایاز می‌خورد و نانم در این سفره است. این جا به من به زبان خود سلام می‌کنند و من ناگزیر نیستم در جواب‌شان «بن زور» و «گود مورنینگ» بگویم... (من این جایی هستم و چراغم در این خانه می‌سوزد» گفت و گوی محمد محمدعلی با احمد شاملو، نشریه آدینه، شماره ۷۲ - مرداد ۸۷

\*



«وزارت نظارت»: نوشته‌ی کامران جمالی

ناشر: نشر باران - سوئد

چاپ اول، سال ۲۰۰۶ (۱۳۸۵)



## تجربه‌ای موفق

خسرو الوندی

«وزارت نظارت»، نگرشی هنری نوی است بر یک جامعه. تصاویر این اثر هنری زوایای پنهان و آشکار یک اجتماع طاعون زده را در قالب رمان، رنگ‌آمیزی می‌کنند. از همان فصل اول کتاب زیر عنوان: «تأمین آتی»، نویسنده با مهارتی تحسین‌انگیز «پیرنگ» (۱) کل رمان را پیش روی خواننده می‌گذارد. زبان بسیار هموار اما کاملاً متفاوت این نوشته، هم زمان که حکایت از پختگی و تسلط نویسنده بر ادبیات کلاسیک ایران و جهان می‌کند، هم چنین پرداخت و آرایش تازه‌ای از زبان ویژه در یک اثر هنری معاصر را هم در تجربه‌ای موفق به کار می‌گیرد. کتاب در برگ اول نوشته چنین آغاز می‌شود: «صف امروز به طول و عرض صف هفته‌ی پیش نیست. سازمان امداد در جهت خودکشی شهروندان خسته»، هفته پیش بسیار پرکار، بلکه فعال مایشاء بود. البته گزارشگران صاحب پدر و مادر به شدت اعتراض کردند- و این اعتراض به نظر من اغراق آمیز است- به این که سازمان یاد شده نه امدادگر، که مشوق افراد صاحب پدر و مادر است (تعداد این افراد در شهر ما ۴۲ میلیون است) برای خودکشی، با این هدف که سکنه فاقد پدر - منظور ۳/۵ میلیون نفر است- در ائتلاف با نفوس فاقد پدر و مادر- جمع ۱/۵ میلیون نفری- در طول زمان به اکثریت در میان شهروندان دست یابند. شش روز پیش در این محله ۲۴۰ هزار نفر و در تمام شهر ۲۵۱ هزار نفر- و در میانشان ۵۴۳ فرد فاقد پدر و ۴۱ فرد فاقد پدر و مادر- با به کارگیری رهنمودهای "سازمان امداد در جهت خودکشی شهروندان خسته" داوطلبانه به زندگی خود پایان دادند. شاید لازم به ذکر نباشد: گزارشگران گروه نخست بر این باورند که این آمار چون رسمی است دقیق نیست.

دبام را این هفته پر از آب کردند در حالی که هفته پیش- راست می‌گفتند- مقدور نبود آن‌ها را پر کنند؛ دبه‌ها به اندازه دو لیوان سرخالی بود. آخر شش روز پیش، از این محله ۲۴۰ هزار نفر کم شدند.

مادرم هفته پیش گفت، باز خوب است که به اندازه‌ی دو لیوان سرخالی است هفته‌ی پیش چهار لیوان کم داشت و من یک روز کامل تشنه بودم. در آن هفته به مادرم گفته بودم که من در طول هفته بیش از دو لیوان آب نمی‌خورم اما هفته‌ی پس از آن به او نگفتم که روز آخر من هم بدم نمی‌آید یک لیوان آب بخورم.

مادرم دو فرزند دارد و گاهی - وقتی هوا بیداد می‌کند- مقداری از آب ما را به دخترش می‌بخشد که از شوهر انسانی فوت شده‌اش دارد. «صص ۷ و ۸» شهر [جامعه] مورد نظر نویسنده هیچ‌ستانی بی نام و نشان است. در عین حال می‌تواند اما هر کجا از سرزمین‌های مصیبت زده زیر سلطه‌ی غارت و ستم سرمایه‌داری جهانی باشد. با پی‌گیری فصل‌های کتاب، بخوبی آشکار می‌شود که بیشتر از هر کجای دنیا، میهن غرق در خون، فساد، ستمگری و جهالت خودمان ایران، منطبق بر شرح و اوصاف این پوچستان نفرین شده است.

سه گروه [هیچ‌کسان] مردم، ساکنان این شهر ۴۷ میلیون نفری هستند؛ که عبارتند از: ۱- «سکنه فاقد پدر و مادر، ۳/۵ میلیون نفر»، ۲- «سکنه فاقد [فقط] پدر ۱/۵ میلیون نفر»، ۳- «افراد پدر و مادر دار» اکثریت ۴۲

میلیون جمعیت شهر. هم چنین با دنبال کردن داستان این سه گروه اجتماعی که تا آخر کتاب قهرمانان رمان از بین آن‌ها برگزیده می‌شوند، دریافت می‌شود که شماره‌های آماری هم‌پیوند با کارکردها و خویش‌کاری‌های اجتماعی- تاریخی و بینشی گروه‌ها و افراد برشماری شده، تصادفی یا از سر تفنن نیستند.

نوع‌پردازی داستان‌سرایی در این رمان از «بدیع» کاملاً متفاوتی در هنر ادبیات معاصر حکایت می‌کند؛ هر یک از فصل‌های دوازده‌گانه‌ی رمان، خود به تنهایی یک «نول» کاملاً میتقل است. در عین حال اما، یک خط رابط داستان‌سرایی از درون و نمایه بیرونی به کمک ساختمان یک دست، نوشته‌ی فصل‌های مختلف را به هم پیوند می‌دهد. در این مرحله دیده می‌شود که ن. بسنده اگر نه مسلط به موسیقی کلاسیک، دست‌کم با آشنایی کافی با این نوع موسیقی، قطعات کنترایوان یک قطعه کلاسیک را با کمک «روندو» (۲) ترجیح‌هایی در هر یک از فصل‌ها به هم پیوست می‌کند. بطور مثال ترجیح: «در شانزده سالگی سروده بود» ن شعری به مناسبت «شب تولد شانزده‌سالگی» ابرار شاعره راوی فصل اول کتاب که بهتر است آن را نول اول در شمار آوریم، شخصیت نمای این فرم از ترجیح سازی است که در حفظ ارتباط درونی و ساختاری قطعات نول تا آخر کتاب نقش پایه‌ای خود را نشان می‌دهند. در «روندو» ترجیح بند اصلی کتاب در همه‌ی نول‌ها اما پدیده‌ی نوظهور یک نسل از «جوانان ناراحت» است که گاه با مترادفات دوستانه‌تری از قبیل «جوانان فرهیخته شهر» صص ۶۹ به بعد در شهر ناکجا آباد مورد نظر نویسنده یا به عرصه می‌گذارند. این پدیده «موج جوانان ناراحت» که در نظر [اکثریت] اهالی، نامتعارف و حتا ناقص‌الخلقه به چشم می‌آیند، همانند ناقص‌الخلقی «انسان» در مقایسه با جامعه میمون‌های آدم‌نما در داروین‌سیسم هستند. به همان نسبت که ناقص‌الخلقی موجود بشری در روایت داروین‌سیسم در جامعه میمون‌ها نشان از پدیداری یک حلقه‌ی پیشرو، گسسته از هم‌بستگان عقب‌مانده‌ی پیشین دارد، نامتعارف بودن «جوانان ناراحت» نیز که خواب سلطه‌گران را در جامعه میمون‌های عقب مانده «اکثریت جمعیت شهر» آشفته کرده‌اند، نشانه‌های برجستگی این موج نوظهور را در جامعه‌ی یاد شده آشکار می‌کنند. نماد اسطوره‌گون این پدیده اما «دختر شانزده ساله» ای است که به مناسبت «شب تولد شانزده سالگی» برادرش شعری سروده است. او در یک نقل مستقیم اظهار می‌کند: «اگر به زبان مردم شهر تکلم می‌کرد، اکنون می‌توانست خوانندگان بیشتری داشته باشد.» نقل به معنی از صص ۹ و ۱۰. این زن شاعر که در سنی آرمانی ظهور خود را به جامعه اعلام کرده است، نماد یک نسل ستیزه‌گر است. نسل او بار سنگین گناهان همه‌ی نسل‌های پیشین را به تنهایی بر گرده گرفتند و در سبلی از آتش و خون، بر مبارزه‌ی بی‌امان و بی‌ترحم پای فشردند. این پیشروان اما در بستر خون و آتش تدارک دیده شده در حکومت شاه، فرو رفتند.

گروه بسیار کوچک بازمانده‌ی آنان به همراهی رهروان، که از پس آنان و در پیگیری راه و آرمان پیشروان در خون غلطیده، اکنون در هیأتی غول‌آسا، مرزهای سن آرمانی (۱۶ سالگی) را یک‌باره درهم شکستند، در میان رهروان جان باختند، دلبران خرد سال‌تر از ۱۶ ساله همچون زنان و مردان دریا دل کهنسال‌تر از دختران نمادین، بسیار فراوانند. برگزینی شخصیت مرکزی ادختر شانزده ساله شاعر[ا] به عنوان شخصیت نمادین کتاب، خود نشان از پدیده مشارکت پی‌گیر زنان در جنگ انقلابی دارد؛ زنان ایران برای حضور در میدان نبرد انقلابی، نخست باید برای درهم شکستن مرزهای جنس زن مبارزه کنند، سپس و از پی پیروزی بر سنت‌های جنون‌آمیز ارتجاع مذهبی مردسالار است که می‌توانند در راه مبارزه برای براندازی ارتجاع و بیداد طبقاتی قدم گذارند. زن ایرانی در این مرحله دست‌کم در نبارزه نخست با سربلندی به پیروزی دست یافته است و فریاد خود را در خروش رعدآسای ارتش انقلابی در گوش تاریخ طنین انداز کرده است. هنر شاعری به مثابه نماد آگاهی، از ویژگی‌های زن انقلابی کتاب «وزارت نظارت» است. این نماد انقلابی خود اعتراف می‌کند هر چند تلاش او و هم‌زمانش «تلاش مذبحخانه» ای است (ص ۱۷) و با «به گرده کشیدن کره‌ی زمین همانند "اطلس" مشابهت دارد» (نقل به معنی از صص ۱۰) هم چنان بر این «تلاش مذبحخانه» پای خواهد فشرد. این گونه‌ی نمادین قهرمانان اسطوره‌ای رمان که حتا در «طول هفته بیش از دو لیوان آب

نمی‌خورند» (ص ۸) نقطه مرکزی وحدت درونی بخش های کتاب هستند. هر بخش کتاب بازگو کننده یکی از فاجعه‌های شهر است. شهری که «هیچ‌جا نیست و خدا فراموشش کرده است» (ص ۱۰).

فلاکت‌زدگی‌های این «هیچ‌کجا» عبارتند از: آشفته‌گی، فساد، رشوه خواری، اعتیاد، فحشاء، زورگویی و پارتی‌بازی، نابود شدن منابع طبیعی و انسانی جامعه. به طور مثال در فصل دوم زیر عنوان: «وزارت نظارت بر تردهای مجاز در اماکن» صص ۲۱ به بعد. کنترل پلیسی- امنیتی یک حکومت سلطه‌گر از طریق شبکه‌های درهم پیچیده‌ی یک دستگاه سرکوب دولتی، چنین تصویر می‌شود: «... این افراد کم‌دان صاحب پدر و مادر، مگر نمی‌بینند که تمام پست‌های کلیدی در دست هم جنسان خودشان است. وزیر "نظارت بر ایمنی در شهر"، این مهم‌ترین وزارت‌خانه شهر و کلیه‌ی معاونان و مشاوران‌اش پدر و مادر دارند؛ شهردار- این بالاترین شخصیت شهر- و صد و چهل تن از نزدیک‌ترین صاحب مقام‌های‌اش پدر و مادر دارند، رئیس اداره‌ی پلیس و تمام معاون‌های‌اش، کلیه‌ی وزرای شهر و اغلب مشاورهای‌شان، اکثریت نزدیک به تمامی نمایندگان پارلمان شهر، بالاترین شخصیت‌های اداره‌ی اسقفی.....»

چندی پیش فرزند فردی که مشاور وزیر «رفاه محله‌ها» در امور مربوط به جوانان نماراحت شهر است، دستگیر شد. کسی که او را دستگیر کرد کارمند تازه استخدام شده‌ی اداره‌ی پلیس بود که فاقد پدر است. تا انتقال این جوان نثر و پررو به دیوان قضا، پدرش از موضوع باخبر نشد...» (صص ۲۲/۲۱)

مثال دیگر در فصل ۷ با عنوان «سالخوردگی» (صص ۷۹ به بعد) چهره‌ی نیروی پیشرو در جامعه‌ای سترون و آشفته را با همه‌ی فسادهای ناشی از یک دوران تاریخی، واژگونه پرداخت می‌کند.

فصل دهم زیر نام «گره‌ی روز نامنتظر» (صص ۹۹ به بعد) از ارزش‌های هنوز هم قابل احترام در جامعه حکایت می‌کند و به همبستگی نیروهای پیشرو اجتماعی که هدف مرکزی‌شان براندازی عناصر ارتجاعی و بازدارنده است اشاره می‌کند. اندام دادن به نمادهایی هم‌چون درخت، فرزندی و مهمتر از همه پیوندشان با نیروی خروشان «جوانان فرهیخته» که به زعم عناصر ارتجاعی «اکثریت پدر و مادر دار» شرور و ناراحت و ... نامیده می‌شوند هم‌پیوندی ستیزه‌گر نیروهای پیشرو را بازگو می‌کند.

«واپسین کریمس قرن» فصل دهم حکایت از آن دارد که هنوز هم نیروهای پیشرو در جامعه هر چند پراکنده و ناهم‌باز وجود دارند و بر رغم فشار از جانب جهانی سراپا: رشو، فساد فشار و سرکوب، پارتی بازی و خود فروشی، هنوز هم ستیزه‌گرند و هنوز هم برای ریشه‌کن کردن ستمگری بار تلاشی همه جانبه را بر دوش می‌کشند.

فصل یازدهم تحت عنوان: «تیک» ی بدون «تاک» (صص ۱۲۱ و ۱۲۴) تصویر یک شکنجه‌گاه است، تابلوی نقاشی کشتارگاه موجودات بشری، قتل‌گاهی که در آن‌جا انسان‌ها به دست جلادان یک حکومت خون‌آشام از نوع «حکومت جهنمی اسلامی ایران» در خون غرق می‌شوند. این فصل در قالب یک شعر کوتاه پرداخت شده است، با وجود این به حد کافی صورت پتیاره حکومت‌های نوع «حکومت جهنمی اسلامی ایران» را نمایش می‌دهد. و آخرین فصل؛ «گزارش پسا ماهواره‌ی فرا سیاره‌ای از کره مریخ» پانورامای یک ثیام مسلحانه شهری و توصیف صحنه‌های چنین رویدادی است:

«تصویر زن گوینده:

... بینندگان عزیز! به نظر می‌رسد که جلد اول تاریخ این شهر خیرساز در کره‌ی زمین، مجلدی که سطر سطر آن را با خون نوشتند، اکنون به نقطه‌ی پایانی خود نزدیک می‌شود. شبکه‌ی کیهانی ما در سراسر هفته‌ی اخیر شما را در جریان رویدادهای این شهر قرار داده بود. امروز وقایعی کاملاً نامنتظر در این شهر به وقوع پیوست، رویدادهای ناگواری که ما به دلیل بی طرف بودن، از پخش گزارش‌های دلخراش مربوط به آن ناگزیریم. این رویداد غیر قابل پیش بینی، جنگ داخلی بود که صحنه‌های غم‌انگیزی را به وجود آورد؛ ما تا آغاز این جنگ بی‌طرفانه تمامی گزارش‌ها را پخش می‌کردیم؛ بنابراین گله‌ی شما کمی از بینندگان محترم ما، که تا آغاز این جنگ از طریق مخابره شگایت داشتند و بر این باور بودند که ایشان بنا بر داده‌های خبری این فرستنده‌ی فراسیاره‌ای می‌بایست علی‌القاعده نه در

خسته کننده دیگری از قبیل: «نگارستان‌ها» و «بهارستان‌ها» و... تا «پیشان» گویی‌های قآنی در کتاب «پیشان»، ایشان این روش را هم از چشم انداخت. سپس «منشآت قائم مقام» تحویلی در این سبک پدید آورد و به مثابه آخرین نسل از این نوع نویسندگی، سرانجام موجب ناپدید شدن این فرم ادبی بسیار دیرپای شد. از هنرمندان معاصر، هدایت در «توپ مرواری» این فرم را بکار گرفت اما نه برای پرداختن شیوه‌های ویژه، بلکه به منظور تمسخر و طنز پیشینیان مقلد و هم برای تفننی که همراه با دهن کجی‌های متناوب هدایت بر اشکال مبتذل پیشینیان و معاصرین شناخته شده است. کوشش جمالی، اما آزمون صورت‌های جدیدی است در راستای آفرینش. کتاب «وزارت نظارت» هم چنین بر نقد و بررسی و مطابقت پای می‌فشارد. این وظیفه‌ای است به گردن کسانی که صاحب نظر و استاد در فن نقد و مطابقت‌اند که صاحب این قلم در این مرحله سخت بی‌بضاعت است.

۱۰/۱/۲۰۰۸

- ۱- نگاه کنید به «عناصر داستان» جمال میرصادقی، صص ۶۲ به بعد: پیرنگ چیست؟
- ۲- تکرار جملات یا میزان‌های موسیقی (هارمونیک) معینی در آخر هر قطعه از بخش‌های یک سمفونی. مشابه این کار را تکرار میزان‌های آخر هر گوشه از دستگاه‌های موسیقی ایرانی با نام «فرود» یا «ایست» بر روی نت پرده‌ی «شاهد» نیز می‌توان دید. برای اطلاع بیشتر به کتاب‌های تخصصی رجوع کنید.
- ۳- برای برخی از خوانندگان شاید برجسته‌ترین آثار ادبیات معاصر کتاب‌های مورد نظر من نباشد.
- ۴- یکی از آثار مشهور فرانتس کافکا
- ۵- «واحه‌ای سرخ در صحاری زرد» مجموعه شعر، ۱۳۵۷، نگارین- اهواز. «مرغ نیما»، ۱۳۶۷، اسپرک. «در انجماد پس از زمهریر» ۱۳۷۱، ژرف و....

انتظار جنگ داخلی، بلکه منتظر انتخابات باشند. منصفانه به نظر نمی‌رسد، در هر صورت اگر دچار سهوی هم شده‌ایم پوزش ما را بپذیرید. جنگ در سی و شش محله درگرفت. نخستین زدوخوردها در محله‌ی پرجمعیت رخ داد و متعاقب آن در سی و پنج محله‌ی دیگر دو طرف، بی‌رحمانه به جان یک دیگر افتادند. گروه موسوم به جوانان فرهیخته‌ی شهر یا به قول شهرداری آن شهر: جوانان ناراحت، گروهی که ما تا روشن شدن مسایل برای حفظ بی‌طرفی آن را جوانان شهری می‌نامیم، رهبران شورش در نوزده محله بودند. گروه مسیحی منشعب از اداره‌ی اسقفی، گروهی که در این گزارش به همین نام خوانده می‌شود، چون هیچ‌کدام از دوسوی مخاصمه اعتراضی به آن ندارند، درفش عصیان را در یازده محله را به دسا داشتند...» (صص ۱۲۳ و ۱۲۴)

کتاب «وزارت نظارت» در مقایسه با برجسته‌ترین آثار ادبیات معاصر (۳) به ترتیب زمان آفرینش آن‌ها: «توپ مردارید صادق هدایت»، «سنگ صبور چوبک»، «درازانی شب میرصادقی» ملاط کافی برای نقد و مطابقت در اختیار خواننده می‌گذارد. در این رهگذر، جمالی با در اختیار داشتن یک جاده هموار شده به دست پیشینیان، قدم در وادی آشنایی می‌گذارد که در آن خطر گمراهی کمتر است؛ به همان نسبت هم اما امید پیروزی کمتر- تقلید از زبان و سازوکار توپ مروارید ناممکن، حتا محال است. بازنگاری یا همانند سازی سنگ صبور، کاری بیهوده‌تر از تقلید توپ مروارید است. مشکل است که کسی بتواند برای درازنای شب میرصادق که پهلو بر «قصیر» (۴) کافکا می‌ساید و از آن حتا برتر می‌رود، نظیره‌ای بسازد- کامران جمالی اما فرزند زمانه است. او تاریخ زندگی و مبارزه‌ی هم‌نسلان دلیرش را در نماد «دختر شانزده ساله شاعر» با نام «جوانان فرهیخته، ناراحت و شرور و...» تجربه کرده است. برخلاف هدایت که از تجربه خیانت و سازش هم‌نسلان توده‌های اش آرمانشهری ویران شده در کتاب: «آب زندگانی، شهری چون بهشت» ترسیم می‌کند.

مهدی اخوان در یکی از فرازهای شعر معاصر فارسی در کتاب «از این اوستا» نومیخانه، ناکامی تک قهرمان برگزیده «شاهزاده شهر سنگستان» را شکست نهایی یک ملت، در قلم می‌گیرد. در این زمینه، جمالی اما در رخ به رخ شدن هنری از نقطه مقابل هدایت و اخوان به پیش می‌آید و همگام با قدم‌های پر ابهت پیشگامان جنبش نوین ایران، خط و مرزهای بینشی‌اش را روشن‌تر ترسیم می‌کند. جمالی هم‌چنین با مرور بر حافظه‌ی تاریخی جنبش و به منظور تازه کردن خاطره‌ی قیام بهمن ماه ۵۷، فصل آخر کتابش را در بازخوانی صفحات رویداد روزهای قیام به این یادآوری‌های امید بخش اختصاص می‌دهد. صحنه‌ها و عرصه‌های گوناگون کتاب «وزارت نظارت» تأملات هنرمندانه‌ای است که از تاریخ زنده، یک تابلو رنگین پرداخت می‌کند. زبان نوشته، زبانی پویا و پشتوانه‌دار است. این زبان همواره سرخوش و با طراوت، آگاهانه از کج خلقی و ترشرویی تا آخر کتاب پرهیز می‌کند. واژه‌ها همه جا بر کامه‌ی نامتداول بودنشان در بستری روان، هموار و مهار شده جریان می‌یابند و خواننده با باستانی شدگی و زنگ‌زدگی ترکیب واژگان یا اشکال نحوی جملات، دچار کسالت نمی‌شود. جمالی در آثار دیگرش (۵) نیز در بازپرداخت وام‌داری زبان فرهنگی فارسی، موفق بوده است. او در بکار گرفتن ذخیره واژگان زبان فارسی و در نگارش مشتق‌های اسمی از مصدرها، ریخت طبیعی کارکرد واژگان زبان فارسی را به نمایش می‌گذارد. این شیوه نویسندگی در زبان نوشتاری آلمانی بسیار رایج است، اما در زبان فارسی جز به دست اندکی از معاصرین مثل مسکوب و کدکنی و از درگذشتگان همانند زنده یادان استاد محبوب و استاد زرین کوب، هم‌چنین هنرمند پر ارج م.امید (اخوان)، کسی از عهده کاربست این روش برنیامده داست.

جمالی تلاش برای دست یافتن به یک سبک هنری در ادبیات معاصر با موفقیت مجال‌های نوی را تدارک دیده است؛ از جمله او در آخر هر فصل آنوول | قطعه شهری آورده است تا تأکیدی درونی بر مضمون نوشته نیز پرداختی ابتکاری در فرم باشد. این روش: همراهی شعر و نثر در فرم‌های ممکن به شکل یک روش متداول در آثار بسیار قدیمی به نام «مقامات» از قبیل «مقامات حمیدی»، «مقامات حریری» و ... بسیار رایج و تا حد کسالت آوری تکراری بود. با نوآوری سعیدی در کتاب بسیار مشهور «گلستان» این سبک از نویسندگی دگرگون شد، اما تقلید و تکرارهای



انتشارات آگه، ترجمه‌ی جدیدی از جلد اول کتاب «سرمایه» نوشته‌ی کارک مارکس را، با ترجمه‌ی حسن مرتضوی منتشر کرده است. این کتاب قبلاً توسط ایرج اسکندری به صورت پنج جزودر سال ۱۳۴۵ تا ۱۳۴۹، و سپس در سال ۱۳۵۱ به صورت مجلدی واحد، دوباره منتشر شد. البته طی سال‌های اخیر، دوباره توسط انتشارات فردوسی، نشر یافته بود.

ترجمه‌ی حسن مرتضوی بر اساس ترجمه انگلیسی پن فاوکس (انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۶) انجام شده و آن‌گاه با نسخه آلمانی، و دو نسخه‌ی فرانسوی آن: ژان پی یر لفور و ژوزف روا (۱۸۷۵) که خود مارکس در آن اعمال نظر کرده، مطابقت داده شده است. حسن مرتضوی به نقل از کوین اندرسون، یکی از ویراستاران کنونی دوره آثار مارکس، شواهدی درباره اهمیت نظری ملاحظات مارکس در ترجمه ژوزف روا در ابتدای کتاب آورده است.

حمایت غرب، از یا گرفتن «اسلام‌گرایی رادیکال» را، «نفرت از محمد زرشاه پهلوی و بیم و تردید از بلندپروازیهای او ...» می‌داند. نویسنده، به جای بررسی آسیب‌شناسانه‌ی عملکرد رژیم پیشین و نقش شاه و مجموعه‌ی حاکمیت، در کشاندن جامعه به وضعیت انقلابی سال ۵۷، عوامل فروپاشی سلطنت را (عمدتاً) در جای دیگر، از جمله در میان مجموعه‌ی اطرافیان شهبانو فرح و دست‌های آشکار و پنهان دربار جستجو می‌کند تا تئوری توطئه را (که، به باور من، چندان هم بی‌وجه نیست) تکمیل کند.

آقای نهاوندی بر این باور است که، «محرک‌های کینه‌ورزی [غرب] به شاه ... از سال‌های پیش بر هم انبار شده بود». در واقع، گرچه غرب در سال ۱۹۷۷ تصمیم قطعی به حذف شاه گرفت و از همان سال همه‌ی توانش را در عملی کردن آن به کار گرفت، اما «فرایند متزلزل کردن شاه، از بسیار پیشتر طرح‌ریزی شده و در ۱۹۷۴، در دولت جمهوری خواه آمریکا شکل نهایی یافته بود».

نویسنده بر این پای می‌فشرد، که «موضع‌گیری‌های شاه ... به شدت مخالف طبع ایالات متحده بود». می‌گوید:

۱- «اوپک، در اثر اقداماتی که شاه و ملک فیصل (پادشاه عربستان سعودی) در آن نقش عمده‌ای ایفاء کرده بودند، به نخستین پیروزی خود دست یافته بود. اقداماتی که هم ملک فیصل و هم شاه، به خاطر آن بهای گزافی پرداختند». ملک فیصل به قتل رسید و شاه از اریکه‌ی قدرت به زیر کشیده شد.

۲- اعتراضات شاه به «کیفیت نامرغوب و بهای بسیارگران برخی از تجهیزات نظامی، که به وسیله آمریکا به ایران فروخته می‌شد»، نه تنها باعث نارضایتی کنگره‌ی آمریکا شد، بلکه در پاره‌ای از رسانه‌های گروهی آمریکا هم، عکس‌العمل‌های خصمانه‌ای را علیه شاه برانگیخت.

۳- «ایران نقشی عمده در نیم - پیروزی [سال ۱۹۷۳] مصری‌ها بر اسرائیل داشت. «از آغاز حمله مصری‌ها، شاه به هواپیماهای ترابری سنگین شوروی اجازه داد، برای رساندن تجهیزات نظامی، از حریم هوایی ایران بگذرند و به قاهره بروند، و در این امر اعتراضات واشینگتن و تل‌آویو را نادیده گرفت. [به علاوه،] دستور داد یک کمک مالی فوری یک میلیارد دلاری به مصر پرداخت شود ... این موضع‌گیری را هرگز بر ایران و پادشاهش نبخشدند»

۴- ایران، با خرید اسلحه و تجهیزات نظامی از بلوک شرق، بر آن بود تا منابع دریافت اسلحه‌ی خود را متنوع کند و از وابستگی خود به غرب و به خصوص ایالات متحده بکاهد ...

به باور آقای نهاوندی، مخالفت با شاه، درحوزه نفوذ دموکرات‌ها و در میان سناتورهای مثل "ادوارد کندی"، "فرانک چرچ"، "جورج بال" محدود نماند. جمهوری خواهانی چون "ویلیام سایمون"، "جیمز شلزنبرگر"، "دانالد رامزفیلد" و حتی "هنری کیسینجر"، دوست خانوادگی شاه نیز «بلندپروازی‌های ایران» را تاب نیاوردند و به فعالیت‌های پر سرو صدا علیه او دست زدند. هنری کیسینجر، «در سال ۱۹۷۴ به اعضای کنگره‌ی آمریکا گفت: "برخی از ما عقیده داریم که یا شاه باید دست از سیاست‌های خود بردارد، و یا ما باید او را عوض کنیم."»

عجیب این‌که، کیسینجر در نوامبر همان سال، در سفر سه روزه اش به تهران، «به نحو بی‌سابقه‌ای به حمایت از شاه سخن گفت».

دکتر نهاوندی، چاپ مقاله‌ی جتجال آفرین (با امضای مستعار "احمد رشیدی مطلق") در روزنامه اطلاعات را «نقطه آغاز فراگرد انقلاب و چاشنی انفجاری آن» می‌داند.

می‌گوید، متعاقب توزیع نوارهایی از آیت‌الله خمینی، در تهران و قم (که در آن محمد رضا شاه، به شدیدترین لحن مورد توهین و دشنام قرار گرفته بود) در روزنامه‌ی اطلاعات (تاریخ ۸ ژانویه ۱۹۷۸) مقاله‌ی موهنی، نسبت به آیت‌الله خمینی، با امضاء "احمد رشیدی مطلق" چاپ شد، که خشم طرفداران آیت‌الله خمینی را برانگیخت.

نویسنده‌ی کتاب «آخرین روزها»، که انقلاب اسلامی را، عمدتاً ناشی از توطئه خارجی، به علاوه تحریکات داخلی می‌داند، بر این باور است که «چاپ آن مقاله در آن روزنامه، با تحریک و به احتمال بیشتر به تحمیل صورت گرفته است».



## آخرین سال‌ها

### انقلاب اسلامی به روایت دکتر هوشنگ نهاوندی

احمد افرادی

«آخرین سال‌ها»، نوشته دکتر هوشنگ نهاوندی تازه‌ترین کتابی است (۱) که به جریان‌ات انقلاب ۵۷ و جا به جایی قدرت در ایران می‌پردازد. گرچه نام دیگر کتاب «پایان سلطنت و درگذشت شاه» و موضوعات مطروحه در آن - آشکارا - مراحل تکوین انقلاب، واکنش‌های روحی شاه (در مقابل موج پیشرونده‌ی اعتراضات مردم) و ... پایان کار دودمان پهلوی را در بر می‌گیرد؛ اما، نویسنده (در پیشگفتار کتاب) هدف دیگری را پیش روی آن قرار می‌دهد:

«کتاب کنونی ... نه اثری است در باره انقلاب ایران، و نه حتی زندگی نامه‌ی محمدرضا پهلوی. نام این کتاب، می‌توانست "پژوهشی درباره زایش - یا اختراع اسلام‌گرایی رادیکال" باشد. هدف از نگارش این کتاب آن است که حتی المقدور، زیر و بم و آشکار و پنهان این پدیده را بررسی کند، به کند و کاو در رازها و شخصیت‌هایی که در آن نقشی ایفا کرده‌اند بپردازد و دسیسه‌ها و حیل‌های پنهانش را بازرسد». در واقع، به تصریح نویسنده، «ماجرای تولد - یا سرهم بندی شدن - اسلام‌گرایی رادیکال در ربع آخر قرن گذشته، موضوع این بررسی است».

آقای نهاوندی بر این باور است که، روی دیگر سکه‌ی انقلاب اسلامی، قدرت‌گیری «اسلام‌گرایی رادیکال» است، که به یاری «واشینگتن، سپس لندن و بعد پاریس» ممکن شد؛ تا از این طریق، با ایجاد "کمربند سبز"، کمونیسم در یکی از مرزهایش مهار شود. و در این معنی تأکید دارد که: «بنیادگرایان افغان، جبهه اسلامگرایی الجزایر (F.I.S)، تروریست‌های مصری، U.C.K در یوگوسلاوی و ... مشهورترین نتایج این سیاست هستند»، که می‌بایست به واقعه ۱۱ سپتامبر منجر شود.

اما بحث نویسنده، در مورد اسلام‌گرایی رادیکال و «زیر و بم آشکار و پنهان» آن، عمدتاً به پیشگفتار کتاب محدود می‌شود و ادامه‌ی نوشته (به گمان من) روایت دیگری است از انقلاب اسلامی، با استناد به:

۱- **خاطرات شخصی** آقای نهاوندی و رویدادهایی که خود شاهدش بوده است. ۲- **مصاحبه‌ی طولانی** نویسنده با شاه (در ایران و در تبعید) ۳- **گواهی‌های بسیار گواهانی** که، تقریباً همه‌ی آن‌ها برای نخستین بار در این کتاب بازگویی می‌شود.

هواداران نظام پادشاهی و بسیاری از دولت‌مداران عصر محمدرضا شاه، «انقلاب اسلامی» را توانایی می‌دانند که "پهلوی دوم"، بابت استقلال رأی سال‌های آخر سلطنت خود و «نه» گفتن به غرب پرداخته است. آقای نهاوندی - در عین پابندی به این باور - یکی از عمده‌ترین دلایل

دکتر نهانندی، بر این پای می فشارد که چاپ مقاله ی مذکور موجب شد تا «آیت الله» خمینی به شخصیتی تبدیل شود»، که دیگران (غرب) از وجودش علیه موجودیت رژیم پهلوی استفاده کنند. از این رو، می کوشد تا از پس «پژوهشی دقیق... و کنار گذاشتن اطلاعات گوناگون، سر منشاء این ماجرا را [پیدا] کند».

می گوید، «اندیشه ی تهیه ی آن مقاله، از سوی امیر عباس هویدا، وزیر دربار» وقت، با شاه در میان گذاشته شد. آقای نهانندی حدس می زند که پاسخ شاه به پیش نهاد هویدا مثبت بود. آن گاه، «نگارش مقاله به عهده ی روزنامه نگاری که اکنون در خارج کشور زندگی می کند نهاده شد. هیچ اطلاع دقیقی در اختیار او گذاشته نشد. او تنها به چیزهایی که شنیده بود و [همین طور] چند شایعه ی خصمانه در مورد [آیت الله] خمینی استناد کرد». پس از آماده شدن مقاله، «هویدا، آن را به آقای داریوش همایون وزیر اطلاعات [و جهانگردی وقت] سپرد و به اودستور داد تا به چاپ آن در یک نشریه ی معتبر اقدام کند. همایون اعتراف کرد که مقاله را گرفته، دیده ولی پیش از چاپ نخوانده است». آقای نهانندی می گوید، «سپس این مسئله پیش آمد که مقاله در کدام روزنامه چاپ شود. دو روزنامه ی صبح [آیندگان و رستاخیز را به دلیل انتساب آن ها به رژیم] معاف کردند». کیهان را هم، به این دلیل که مدیرش، (سناتور مصباح زاده) شخص با نفوذی بود و با شاه و آموزگار (نخست وزیر وقت) ارتباط نزدیک داشت «و می توانست شاه را از آن دستوری که در واقع ن داده بود، منصرف کند»، کنار گذاشتند. قرعه به نام روزنامه اطلاعات، به مدیریت فرهاد مسعودی می افتد، «که نه تأثیر و نفوذ زیادی داشت و نه تجربه ای». فرهاد مسعودی ۴۸ ساعت مقاومت می کند. کار به ساواک کشیده می شود. «به تیمسار نصیری، رئیس ساواک می فهمانند که چاپ آن مقاله یک "دستور" است. نصیری که می بایست، دست کم جهت حصول اطمینان، با مافوقش - که ظاهراً نخست وزیر بود - و همین طور با شاه تماس بگیرد، به سادگی از کنار قضیه می گذرد.

به باور نویسنده، واکنش تیمسار نصیری دور از انتظار نبود. او «فردی بود تنک مایه، شهره به بدی. ولی تا حد ناپیایی و بدون قید و شرط وفادار بود... او را برای این در آن مقام گذاشته بودند که اطاعت کند». در این میان تنها پرویز ثابتی - مسئول امنیت داخلی رژیم - مقاله را «زیانبار و آچاپش را [ضد مناقع ملی] تشخیص می دهد. اما حرفش گوش شنوا نمی یابد. در نهایت، فرهاد مسعودی، به دنبال تلاش نا موفقیش برای تماس با شاه، به چاپ مقاله تن می دهد. و به این ترتیب «عملیات» بر روی کار آوردن خمینی آغاز می شود.

روایت آقای نهانندی از ماقع - که به تصریح او ماحصل «پژوهشی دقیق... و کنار گذاشتن اطلاعات گوناگون» است - نه تنها روشنگر نیست، بلکه عملاً بر ابهام ماجرا می افزاید.

نویسنده می گوید، «تصورش دشوار است که "امیر عباس هویدا" آن مرد هوشمند که مسلماً از سازمان های جاسوسی و سازمان های اطلاعاتی غرب دستور نمی گرفت، منشاء مستقیم آن عملیات بوده باشد. بعید نیست که او آلت دست کسانی در میان اطرافیان خود شده و یا از سر بی فکری این کار را کرده باشد». اما بلافاصله، در سطر بعد، به صراحت، هم فرض «آلت دست» شدن و هم «بی فکری» هویدای «هوشمند» را رد می کند. می گوید: «او [هویدا] به این گونه تحریکات علاقمند بود و گاهی اوقات مقالات و شایعاتی علیه مخالفان سیاسی یا رقبای بالقوه خود، در پاره ای نشریات به چاپ می رساند».

نویسنده، از قول آقای شجاع الدین شفا نقل می کند که، چاپ آن مقاله، «گونه ای پوست خربزه» بود که زیرپای رژیم انداخته شد؛ و، به علاوه «خدعه ای برای تحریک، علیه شاه» بود. آقای نهانندی، خود نیز بر داوری آقای شجاع الدین شفا صحنه می گذارد.

پرسیدنی است که آیا آقای شجاع الدین شفا، انگشت اتهامش را به سوی هویدا دراز نمی کند؟ و آیا، درست به همین دلیل، «هنگامی که [شاه] چند ماه بعد اجازه داد دولت نظامی، هویدا را به زندان اندازد... نمی خواست هویدا را به خاطر آن ماجرا چند مورد دیگر، که بعداً به او نسبت دادند، تنبیه کند»؟

پیشتر گفتم که روایت آقای نهانندی از ماجرا، با ابهامات بسیاری همراه است که به مواردی از آن اشاره می کنم:

۱- می گوید، هویدا مقاله را به آقای داریوش همایون داد تا در یک روزنامه معتبر چاپ کند، اما روزنامه های آیندگان، رستاخیز و کیهان را - به دلایلی که در بالا آورده شد - «معاف کردند»؛ اما نمی گوید چه کسانی منشاء این تصمیم گیری بودند؟

۲- آقای نهانندی می گوید: «فرهاد مسعودی ۴۸ ساعت ادر برابر چاپ آن مقاله در روزنامه ی اطلاعات مقاومت کرد».

اما نمی گوید که، «فرهاد مسعودی» در مقابل چه کس، یا چه کسانی مقاومت کرد: هویدا و ابوابجمعی اش؟ توطئه گران، که نمی دانیم چه کسانی هستند؟! ...

به روایت آقای نهانندی، فرهاد مسعودی تلاش کرد تا با شاه تماس بگیرد، اما موفق نشد. آیا در مملکت غیراز شاه کسی نبود که - با درک حساسیت موضوع - از چاپ آن مقاله جلوگیری کند؟! به قول اسدالله علم "الملك عقیم"؟

مسئول روزنامه اطلاعات که - به رغم بی «تجربگی سیاسی»! - چاپ آن مقاله را به مصلحت ندید، منطقی می بایست - در اولین واکنش - دلایل مخالفتش، با چاپ آن "مقاله" را، با وزیر اطلاعات و جهانگردی در میان می گذاشت. تحقیقات آقای نهانندی، در این مورد چیزی نمی گوید.

آقای نهانندی می گوید: «به تیمسار نصیری، رئیس ساواک می فهمانند که چاپ مقاله یک "دستور" است».

می پرسیم: چه کس، یا چه کسانی، با گفتن این که «چاپ مقاله یک دستور است» در کار ارباب رئیس ساواک بودند؟ اصولاً، پای تیمسار نصیری چگونه و از طریق چه کسی به ماجرا کشیده شد؟ مسعودی؟ هویدا؟...

پرویز ثابتی - مسئول امنیت داخلی - که مقاله را «زیانبار و آچاپش را [ضد مناقع ملی] تشخیص می دهد، چرا نخست وزیر (جمشید آموزگار) و از این طریق شاه را در جریان قرار نمی دهد؟ آیا اسم رمز «چاپ مقاله یک دستور است» کافی بود که تا از مسئول امنیت داخلی کشور و رئیس ساواک «سلب اختیار» شود.

آیا - آن گونه که آقای نهانندی می گوید - منشاء همه ی این «شیطنت ها» هویدا نبود؟ تا، به قول معروف، پنبه ی جانشین خود (جمشید آموزگار) را بزند؟ با هم بخوانیم:

«امیر عباس هویدا... شیوه ی کار را خوب می دانست، وقتی وزیر دربار شد، همه سر نخ هایی را که در دست داشت و شبکه ای را که ایجاد کرده بود، به خدمت خدعه علیه جانشین خود [آموزگار] گرفت، تا او را فلج کند...».

به روایت آقای نهانندی، فردای روزی که خبر چاپ مقاله ی «احمد رشیدی مطلق»، به قم رسید، تظاهرات کوچکی در آن شهر به وقوع پیوست، که - در نتیجه ی مداخله ی پلیس چندین زخمی و یک کشته برجای گذاشت.

آیت الله شریعتمداری، برای آرام کردن مردم و متوقف کردن اغتشاشات، دولت را به عذرخواهی و یا، دست کم پوزش از بابت چاپ مقاله فرا خواند. «اما دولت با ناشی گری و قطعاً با موافقت شاه، به وی پاسخ داد که مطبوعات آزادند، دولت نقشی در چاپ آن نداشته و دلیلی برای عذر خواهی نیست».

متعاقب آن، روز ۲۶ ژانویه، دولت برای نشان دادن پایگاه مردمی خود و قدرت نمایی، از طریق حزب رستاخیز (که دبیر کل آن جمشید آموزگار، نخست وزیر وقت بود) تظاهرات بزرگی در تبریز (زادگاه آیت الله شریعتمداری) برپا کرد، که «سیصد هزار نفر» در آن شرکت کردند. در این میتینگ، که اعضای کمیته مرکزی حزب رستاخیز و چند تن از شخصیت های مملکتی در آن حضور داشتند، نخست وزیر سخنان تند و قهرآمیزی - علیه مخالفان - ایراد کرد. مردم، هر بار با شنیدن نام شاه، احساسات شدیدی از خود نشان می دادند. «خروش و احساسات در اوج خود بود که ناگهان بخشی از جایگاه سخنرانان و شخصیت ها (که با عجله سرهم بندی شده بود) فرو ریخت. هیچ کس حتی زخمی هم برنداشت،

ولی مردم خرافاتی از این حادثه "نشانه ای" دیدند.»

در رویارویی با قدرت نمایی رژیم در تبریز، «آخوند ها تاکتیکی را در پیش گرفتند که نامش "چله" بود». آیت الله شریعتمداری، مردم را به برگزاری مراسم چله، برای تنها کشته‌ی تظاهرات قم فراخواند. «به دستور رئیس شهربانی، مسجدی را که قرار بود مراسم در آن برگزار شود، تعطیل کردند. اقدامات تیمسار نصیری (رئیس ساواک) برای بازکردن مسجد، به دلیل «رقابت دو نیروی انتظامی و... این دست و آن دست کردن»، دیر نتیجه داد.

«ماموران پلیس، که برای رویارویی با تظاهرات و ناآرامی های خیابانی آمادگی نداشتند، از اسلحه ی خود استفاده کردند. چند کشته و بسیار زخمی بر جای ماند. زنجیره‌ی خشن و بی‌رحم تظاهرات و سرکوب های پیاپی آغاز گردید که یک راست به انقلاب انجامید.»

\*\*\*\*\*

سه سال پیش از این، به دستور شاه، «گروه مطالعاتی بررسی مسائل ایران» ایجاد شده بود، که «هزارتنی از چهره های دانشگاهی، روشنفکران، قضات بلندپایه، بازرگانان و صاحبان صنایع و خلاصه برجسته‌ترین برگزیدگان کشور در آن عصویت داشتند و اغلب به عنوان "اپوزیسیون اعلیحضرت" قلمداد می شد.» ریاست گروه با آقای هوشنگ نهاوندی بود.

گروه مطالعاتی مذکور، در گزارشی که «به شاه تقدیم کرد ... بر وخامت اوضاع مملکت و قدرت گرفتن مخالفان مذهبی تأکید نمود. گزارش مذکور، چاپ مقاله علیه آیت الله خمینی را «اشتباه بزرگ سیاسی» ارزیابی کرد و برگفتگوی عاجل با «مقامات روحانی، به ویژه با آیت الله شریعتمداری» تأکید داشت.

متعاقب آن، به دستور شاه یک کمیسیون سری، متشکل از نصیری (رئیس ساواک)، پرویز ثابتی دستیار او در امنیت داخلی) یک وزیر (به نمایندگی از سوی نخست وزیر)، کاظم ودیعی (نویسنده گزارش مذکور)، سید حسن امامی (امام جمعه تهران) و هوشنگ نهاوندی، به ریاست نصرت الله معینیان (رئیس دفتر شاه)، جهت بررسی گزارش "گروه بررسی مسائل ایران" تشکیل شد. پس از دو جلسه بحث و گفتگو، به رغم مخالفت کسانی مثل نهاوندی، حسن امامی، ودیعی و موافقت مشروط ثابتی، نظر کمیسیون به این شکل جمع‌بندی شد که «جز چند مزدور خارجی، روحانیون ایران همچنان به شاه وفادارند و اغتشاشات به وسیله حزب توده یا حزب کمونیست زیرزمینی راه افتاده است. نظر دولت آموزگار نیز بر این بود که «باعث اغتشاش تبریز، چند آشوبگری بودند که از آن سوی مرزها، مخفیانه وارد کشور شده بودند».

گزارش گروه بررسی مسائل ایران"، به رغم آن که تحریکات خارجی را رد نمی کرد، اما بر این باور بود که «تحریکات از فضای گرفته و ناسالم بهره می برد».

نشریات حزب رستاخیز و رادیوی دولتی («ظاهراً، با تحریک دولت، وزیر دربار [هویدا] و بی گمان رئیس ساواک [نصیری]») «گروه بررسی مسائل ایران» را، به شدت به باد حمله گرفتند.

در این میان، اوضاع روز به روز وخیم تر می شد.

در بهار ۵۷، شاه - همراه با گروهی - به طور رسمی از چند کشور بلوک شرق (لهستان، چکسلواکی، مجارستان و بلغارستان) دیدن می کند. در جریان سفر، گفتگویی نسبتاً طولانی بین شاه و دکتر نهاوندی انجام می گیرد. آغاز سخن با شاه است. می گوید «با آن که ایدئولوژی این ها (کشورهای بلوک شرق) با ما در تضاد است و [جانب احتیاط نگه داشتن ضروری است] نمی دانم چرا نباید به کشورهای بلوک شرق نزدیک شویم؟ دکتر نهاوندی، شاه را در جریان گزارش های "گروه بررسی مسائل ایران" قرار می دهد. از جمله می گوید:

«اعلیحضرت، زمان بر کندن ریشه های نا بسامانی های مملکت فرارسیده و دگرگونی ها و اصلاحات سیاسی عمیقی باید صورت بگیرد. اگر شاهنشاه به راستی مایلند ولیعهد شان به پادشاهی برسد، هم اکنون است که باید دست به کار شوند...»

شاه «باز به حالت دفاعی لجوجانه‌ی خود، که (که همواره در این مواقع می گرفت) متوسل شد:

می دانم، می دانم. باز می خواهید در مورد فساد مالی سخن بگویید! من از این فساد منزعج، این برای ما تازگی ندارد که در میان اطرافیان من کسانی یافت می شوند که بی عیب و پاک نیستند! این را هم می دانم. می دانید که من در تشکیلات دولت هیچ قدرت مستقیمی ندارم ... اما در آن جا که قدرت دارم، یعنی در ارتش، فساد را کیفر می دهم. می دانید که از این به بعد، کمیسیون بازرسی شاهنشاهی آن چه را باید، انجام خواهد داد.»

آقای نهاوندی، در پاسخ شاه می گوید:

«... همه‌ی اقدامات کلی علیه فساد، پخش برنامه های تلویزیونی (جلسات کمیسیون بازرسی شاهنشاهی مستقیماً از تلویزیون پخش می شد و مردم به آن می خندیدند) و پخش اعلامیه از رادیو چیزی را عوض نمی کند. مردم آن ها را باور نداشته اند، و حالا هم باور نمی کنند که به راستی اراده ای برای مبارزه با سوء استفاده کنندگان وجود دارد. باید چند تن از متصدیان فساد امور جاری مملکت و پاره ای اشخاص را که از اطرافیان تان هستند، از خود دور کنید ... اگر به راستی در این مورد کاری صورت نگیرد، باید نگران بود که حتی اصل سلطنت نیز مورد تردید قرارگیرد و خود اعلیحضرت نیز با موقعیت و رویدادهای تأسف آوری رو به رو شوند.»

پاسخ شاه، بسیار شگفت آور بود: «بله، طبیعتاً این گفته ی من نباید تکرار شود، ولی تا هنگامی که آمریکایی ها از من پشتیبانی می کنند، می توانیم هرچه می خواهیم بکنیم و انجام دهیم، و هیچکس نخواهد توانست مرا از کار بیندازد ... آمریکایی ها هرگز مرا رها نخواهند کرد.»

در طول ماه های بهار ۵۷ تظاهراتی در شهرهای تبریز، قم و تهران برپا می شود. در دهم ماه مه، تظاهرات خونینی در قم صورت می گیرد که در آن چند نفر کشته می شوند. مهمتر این که، ماموران انتظامی، در تعقیب گروهی از تظاهرکنندگان وارد منزل آیت الله شریعتمداری می شوند. «آیا باز این یک اشتباه بود یا تحریک؟»

این بار، جمشید آموزگار (نخست وزیر) با درسی که از اشتباه گذشته اش گرفته بود، «ساعاتی پس از این رویداد، تأسف خود را از "خشونت غیر عمدی" که در خانه ی آیت الله رخ داده بود ابراز داشت. آیت الله هم خواستار آرامش مردم شد.»

دکتر نهاوندی می گوید، «به نظر می رسد در آن ماه ها که همه چیز می توانست به مسیر دیگری بیفتد، شاه از اطرافیان و نزدیکان خود کناره گرفت. بی تردید [به بیماری درمان ناپذیر خود پی برده و] آگاه شده بود که عمرش به پایان خود نزدیک می شود... در آن هنگام می بایست کسی یا کسانی در کنار او می بودند که... امور کشور را قاطعانه در دست می گرفتند؛ در نظم و امنیت، اصلاحات را پیش می بردند و به ویژه گفتگویی راستین را با روحانیون و گروه های سیاسی بر قرار می کردند ... خلاصه باید دسیسه های بین المللی را که داشت به سرعت به توطئه ای علیه ثبات کشور ... تبدیل می شد، خنثی می کردند.»

«دسیسه ها... بر اساس سوء استفاده از نقاط ضعف داخلی طراحی شده بود ... بخشی از مطبوعات بین المللی، و در رأس آنان "لوموند" در فرانسه به مخالفت با شاه ادامه می دادند. دیپلمات های آمریکایی در تهران، آشکارا علیه شاه توطئه می کردند. گزارش ها و اسناد سفارت آمریکا (که در جریان گروگانگیری دیپلمات های آمریکایی توسط انقلابیون... صادره شد و به چاپ رسید) این دسیسه ها را آشکار می کند. از مهمترین این فعالان، دبیر اول سفارت آمریکا "جورج لامبراکیس" بود که شاه بعد از او در خاطراتش نام می برد. انگلیسی ها نیز به گونه ای پنهان همین کار را می کردند و بی.بی.سی ... رفته رفته به صدای مخالفان تند رو تبدیل شد. حتی آلمان ها هم در ساختمان فرهنگی سفارت خانه شان [انستیتو گوته] شب های شعر بر پا کردند...»

در ۱۴ ماه مه، امیر اسدالله علم «که شاید تنها دوست راستین و و امین شاه بود»، از بیماری سرطان در گذشت. «بسیاری نوشته اند که اگر در سال بحرانی ۵۷، علم در کنار محمد رضا شاه بود، از سقوط او جلوگیری می شد.»

با مرگ علم، شاه از رایزنی های او محروم شد. «این ضربه سیاسی



روانی بسیار سختی بود، برای مردی که هر روز تنها می شد، اما وانمود می کرد که تنها نیست.

شاه، «در بهار ۵۷، در روز زن ... در برابر ده ها زن پر شور و هیجان، مخالفان خویش را نادان، ارتجاعی و عقب مانده خواند. سخنان شاه، در پایتخت به «سخت گیری بیشتر» و تهدید مخالفان تعبیر شد. «زاین سخنان بسیاری بر خود لرزیدند». اما آب از آب تکان نخورد.

انتخاب ناصر مقدم (به عنوان رئیس ساواک) به جای تیمسار نصیری، بی شک حادثه ی بزرگی بود. هنگامی که شاه، در انتخاب بین "معتضد" و "تیمسارمقدم"، نظر هویدا، وزیر دربار را خواست، هویدا به رغم بی علاقتی به "معتضد"، بر انتخاب او تأکید کرد. «زیرا می دانست سپهبد مقدم در مورد او و اقداماتش (در هنگام ریاست دولت) داوری منفی و انتقادی دارد. علاوه بر آن مقدم آبه رغم آن که نخست وزیر پیشین را - به لحاظ حرص به مال و ثروت اندوزی - مردی مطلقاً صادق و درستکار ارزیابی می کرد، اما او را یکی از مسئولان اوضاع بحرانی کشوری دانست و بی مهری اش را از او پنهان نمی کرد».

کمی پس از درگیری های تبریز، تیمسار مقدم گزارشی را (که به یاری برخی از همکارانش) پیرامون رویدادهای مملکت و وخامت اوضاع تهیه کرده بود، به آقای نهاوندی (که در این زمان، از طرف شاه به ریاست دفترشهبانو فرح گمارده شده بود) می دهد و از او می خواهد آن را بخواند و سپس از طریق شهبانو به دست شاه برساند. «این رویه از سوی یک نظامی سطح بالا، عادی نبود».



گزارش تیمسار مقدم، با ذکر نام و جزئیات، به فساد مالی چند تر از نزدیکان شاه اشاره داشت. از «باج گیری اطلاق اصناف ... فساد و بدکاری تیمسار نصیری، دلایل اصلی [بالارفتن] قیمت ها ... و از نتایج فاجعه بار اختلاف [فزاینده] با روحانیون» می گفت: «... پای برخی از دوستان و نزدیکان شهبانو [فرح نیز در این گزارش] به میان آمده بود».

آقای نهاوندی بر این گمان است که «آن نوشته ی دقیق و خشن، آشکارا خطاری از سوی آمریکاییان یا پاره ای از نظامیان آمریکایی (در سال ۱۹۷۸) به شاه بود که نگران دسیسه ای بودند که در واشینگتن علیه ایران نطفه بسته بود و در حال کامل شدن بود».

این گمانه زنی آقای نهاوندی، می تواند ناظر بر این فرض باشد که، «تیمسار مقدم و برخی از همکارانش»، با جناح ها، یا جناحی از رجال سیاسی و نظامی آمریکا در تماس بودند!؟

شاه، چند ماه پیش، امیر اصلان افشار را «که پیشتر، سفیر ایران در واشینگتن»، «بن» و «وین» بود ... و به راست و رک گویی شهره بود»، جهت پاکسازی، به ریاست کل تشریفات دربار برگزید. «با آن که هویدا مدام به افشار فشار می آورد که با حذف مزایای خانواده سلطنتی، خود را با آن ها در نیندازد، او این کار را انجام داد».

شاه بر این گمان بود، که از طریق تیمسار مقدم می تواند سازمان امنیت را باز سازی کند. از آن جا که زمان کوتاه بود، هیچ یک از راهکارهای مندرج در گزارش مقدم، به عمل در نیامد.

«دولت به آزاد سازی فضای سیاسی ادامه داد و ارتباط هایی هم با روحانیون برقرار شد. شاه گمان می کرد بحران را خنثی کرده است. اما هنوز به ابعاد و سرچشمه ی خارجی اتوطئه پی نبرده بود».

در ۱۴ ژوئن، شاه اعضای "بررسی مسائل ایران" را به حضور پذیرفت و پس از شنیدن گزارش گروه (که توسط آقای نهاوندی قرائت شده بود) «قول داد هرچه می تواند بکند تا کشور به سوی آزادی رود و گفتگو با

افرادى که چیزی برای گفتن دارند، برقرار شود». اما، «گفتگو با "کسانی که چیزی برای گفتن دارند" یعنی چه؟ با چه کسانی؟ بر چه پایه های؟»

دکتر نهاوندی، این «کسان» را به چند گروه تقسیم می کند:

۱- **مخالفان موسوم به لائیک**، که به «گروهی کارمند بلند پایه، چند بازاری و چند تن مذهبی پایتخت نشین» محدود می شد که عملکرد و تحرک قابل ملاحظه ای نداشتند. چهره برجسته این جریان، علی امینی نخست وزیر پیشین و «از نزدیکان به حزب دموکرات امریکا بود [که] به هر کوششی دست می زد تا این شهرت نزدیکی به محافل آمریکایی را از خود دور نکند. اما همین شهرت، به تنهایی بسنده بود که شاه به وی اعتماد نکند».

۲- **ملی گرایان، یا طرفداران مصدق**، که شامل زیرمجموعه های زیر بودند:

الف - **غلامحسین صدیقی**، استاد دانشگاه و «وارث معنوی مصدق»، که شاه، برای غلبه بر بحرانی که مملکت را فرا گرفته بود، بعد ها از او یاری خواست. ب - **مهندس مهدی بازرگان**، که جریان مذهبی ملهم از اسلام "نهضت آزادی" را برپا داشته بود. ج - گروه متشکل از **کریم سنجابی**، **شاپور بختیار** و **داریوش فروهر** که «خود را جبهه ملی نوین معرفی می کردند».

۳- **روحانیون بلندپایه شیعه**، که خواستار دگرگونی های سیاسی بودند».

دکتر نهاوندی می گوید «که در برابر این پراکندگی مخالفان باید اقدامات قاطعی انجام می گرفت، پاره ای از کینه ها به دست فراموشی سپرده می شد ... اما شاه، در آن هنگام، از سر غرور و همچنین انزجاری که از آنان داشت، نخواست یا نگذاشت نشانه ی عنایت قابل توجهی نسبت به آنان آشکار شود و آنان را به دامن تند روها انداخت».

ضعف و پراکندگی مخالفان لائیک موجب شد که روحانیون برجسته ی شیعه بر موج فزاینده اعتراضات مردم سوار شوند. پیرامون شاه، هنوز اهمیت نقش «آخوند» ها را در نیافته بودند. آموزگار، نخست وزیر، «ظاهراً به این مسائل توجه نداشت». هویدا، که «کما بیش» با برخی از روحانیون در تماس بود، به روال معمول می کوشید از حربه پول استفاده کند. «اما دیگر زمان این گونه حرف ها گذشته بود».

از بهار سال ۱۹۷۸، شهر قم، نه فقط به علت تظاهرات سیاسی - مذهبی، بلکه به دلیل حضور مراجع تقلید شیعه، محل تردد فرستادگان رسمی و «خود» خوانده شد.

آن زمان، آیت الله شریعتمداری، در رأس مراجع تقلیدی قرار داشت که بر حوزه های علمیه قم حکم می راندند. موقعیت خاص او موجب شده بود که، به عنوان کلید حل بحران سیاسی کشور مورد توجه رژیم قرار گیرد. نخست وزیر، نماینده ای نزد آیت الله می فرستد، که تنها موفق به دیدار با داماد و ابواب جمعی دفتر اومی شود. «شخصی را [هم وزیر دربار روانه می کند گویا، پس فرستاده می شود. سپس تیمسار مقدم، رئیس ساواک و مهدی بهبهانیان - مسئول اداره حسابداری اختصاصی شاه - مخفیانه به قم می روند. اولی با مثلث بلند پایگان مذهبی دیدار می کند و دومی، تنها با "شریعتمداری" به گفتگو می نشیند».

شاه، در ماه مه ۱۹۷۸ از نهاوندی می خواهد که محرمانه با «شریعتمداری» ملاقات کند:

«به او بگویند از سوی من آمده اید. و دقیقاً به او بگویند می خواهید با دقت سخنان او را (و نه کلیاتی که می گوید و شما مدام برای ما تکرار می کنید) بشنوید. همین و بس».

آقای نهاوندی، از مدتی پیش از طریق استادان دانشگاه الهیات و بخش فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (که با قم در تماس بودند)، ارتباطات خوبی با آیت الله شریعتمداری و برخی دیگر از سران شیعه» برقرار کرده بود که از این طریق شاه را در جریان آخرین نقطه نظرات روحانیون بلند پایه ی قم قرار می داد.

در نخستین ملاقات هایی که بین آقای نهاوندی و آیت الله شریعتمداری انجام شد، آیت الله، به عنوان مقدمات از نقش روحانیون در

طیب مخصوص [خود] منصوب کرد ... البته، دکتر ایادی پزشک عمومی سالخورده، از کار بر کنار نشد. اما از او خواستند که بی سر و صدا رفتار کند».

صفویان، مسلمانی خوشنام بود؛ «مداوای چند تن از بزرگان مذهبی را به عهده داشت ... قائم مقام "گروه بررسی مسایل ایران" بود و چهره ای اصلاح طلب به حساب می آمد ... او از سال ۱۹۷۶ در میان گروه پزشکی بود که بیماری [پنهان نگاه داشته شده ی شاه] را درمان می کرد».

نپاوندی، در ملاقات بعدی اش با آیت الله شریعتمداری، بر آن است تا به خواست برزبان نیامده شاه، مبنی بر «معامله ای به صورت توافق میان شاه و بلند پایگان مذهبی»، جامه ی عمل بپوشاند. نتیجه رایزنی با دیگر روحانیون مهم این بود که «شریعتمداری باید نظر دهد. زیرا بخش بزرگی از افکار عمومی، او را سخنگوی خود می دانند. [به علاوه] مردی [است] که با او [می شود] گره مسائل داخلی مملکت را گشود».

در این ملاقات، حرف های شریعتمداری از حد مسائل فرعی فراتر رفت و مستقیماً به شاه پرداخت :

« سرکوبی، همه چیز را برای همیشه حل نمی کند. سر مشق باید از بالا بیاید ... ما یک قانون اساسی داریم، که نباید روی کاغذ بماند، بلکه باید در متن و روحش اجرا شود. شاه باید داور باشد و بر فراز اختلافات افراد و گروه ها قرار گیرد. در صورتی که ایشان خودشان را جلو می اندازند و جلوه گر می شوند. قدرتی که به این ترتیب به کار رود، صاحبش را از بین می برد ... ».

آیت الله، در ادامه سخنانش از ضرورت تغییر دولت گفت: «آموزگار مرد درستکاری است، ولی سیاست مدار برجسته ای نیست». سپس، در پاسخ سؤال آقای نپاوندی که، «رئیس دولت که باشد»، از چند نفر نام می برد که در رأس آن ها نام علی امینی به چشم می خورد.

شاه از امینی دل خوشی نداشت. امریکایی ها - در حاکمیت دموکرات ها - امینی را به او تحمیل کرده بودند. و حال، امینی می کوشید تا با وساطت آیت الله شریعتمداری مجدداً مصدر کار شود. حتی از شاه تقاضای شرفیابی کرد، «اما شاه پاسخ نداد».

رویداد ها شتابی تعیین کننده داشت. مخالفان، «بی آن که نظام پادشاهی یا شخص پادشاه را آماج خود قرار دهند، به انتقاد از اوضاع می پرداختند و سفارت خانه های غربی، به ویژه آمریکا علناً این جنبش مطالبه گر را به تندروی تشویق می کردند».

روز ۱۱ اوت (اول ماه رمضان) تظاهرات خشونت آمیزی در اصفهان به وقوع پیوست. تظاهر کنندگان - که شمارشان از چند صد نفر فراتر نمی رفت - برای اولین بار، با شعارهایشان شاه را مورد حمله قرار دادند. این تظاهرات، آغاز حرکات سازمان یافته ی مخالفین بود. رژیم که کاملاً غافلگیر شده بود، در اصفهان حکومت نظامی اعلام کرد. مجالس شورا و سنا- به رگم تعطیلات - جلسات فوق العاده برگزار کردند.

در روز پنجشنبه ۱۹ اوت (۲ مرداد) در یک آتش سوزی وحشتناک، در سینما «رکس» آبادان ۴۷۷ نفر - که بیشترشان زنان و کودکان بودند - سوختند. «چند روز بعد، تحقیقات پلیس ویژه، ارتکاب این جنایات را از سوی اطرافیان روح الله خمینی یافت. جنایتکاران به عراق ... رفته بودند و در همانجا دستگیر شدند. ایران تقاضای استرداد آنان را کرد. اما مقامات دولتی و رسمی [ایران]، برای آرام ساختن اوضاع، حقایق مربوط به این پرونده هشدار دهنده را به اطلاع مردم نرساندند. نمی خواستند روحانیون ناراحت شوند».

از طرف نشریات بین المللی و «در صدر آنان چند نشریه ی چاپ پاریس»، این جنایت هولناک به ساواک نسبت داده شد.

«شاه بعد ها این نوشته ها و گفته ها را "تهمتی شرم آور" خواند. اما در آن زمان دلیری فاش کردن حقیقتی را که خوب می دانست نکرد. زیرا مطمئن بود کسی باورش نخواهد کرد».

«سه سال بعد، مقامات رسمی جمهوری اسلامی پذیرفتند که این عمل، کار آنان و "اساساً انقلابی" و دارای "ماهیت اسلامی" بوده است ... بعدها همین گونه اقدامات تروریستی در الجزایر، مصر و همین اواخر در آمریکا و جاهای دیگر به دست اسلام گرایان انجام گرفت».

فردای روز واقعه سینما رکس (۲۸ مرداد ۷۸)، شاه در حضور چند نفر، از جمله نخست وزیر (آموزگار) و هویدا، به حادثه ی سینما رکس اشاره کرد

پشتیبانی از مردم و هواداری از قانون اساسی، در قضایای مشروطیت گفت سپس گفتگو را به بی توجهی دولت نسبت به مشکلات رفاهی و تسهیلاتی و نوسازی شهر قم - در مقایسه با مشهد - کشاند.

«سخنان دیگر [آیت الله] به راستی نشانه ی خطر داشت». از خاندان سلطنت و بلندپایگان مملکت گفت: که باید «رفتاری غیر قابل سرزنش داشته باشند ... باید کاری کنیم که طبقه ی حاکم، بر ملت تکیه کند و در آن ریشه بگیرد، وگرنه مملکت در هم می ریزد! باید از بدترین وضعی که بعید نیست پیش آید، بیم داشته باشیم!»

اواخر بهار ۷۸ فضای آشوب کمی فروکش کرد و به جایش فضای باز سیاسی مبتنی بر «گفت و شنود آزاد» حاکم شد. زندانیان سیاسی، از جمله اعضای جریانات سیاسی که با رژیم مبارزه مسلحانه می کردند آزاد شدند. در این میان «دسیسه های [رسانه های گروهی و سفارت خانه های غربی] که بر اساس سوء استفاده از نقاط ضعف داخلی طراحی شده بود»، کماکان ادامه داشت. «در همه ی این اوضاع، مسئولان سیاست خارجی ایران، به دستور شاه سکوت اختیار کرده بودند. به رغم آن که گزارش مأموران امنیتی رژیم، از حضور «فعالان و رزمندگان فلسطینی، که فقط به عربی صحبت می کردند»، در گردهمایی های مخالفان رژیم حکایت می کرد، از هر اقدامی علیه این وضع، که می توانست چهره ی رژیم را مخدوش کند، ممانعت به عمل می آمد. آن گونه که آقای نپاوندی می گوید، «بعدها شاه در تبعید به [او] گفت: "حتی اقداماتی که مورد تأیید همگان قرار می گرفت، می توانست به عنوان نشانه هایی از ضعف من محسوب شود"».

به رغم این - در روز ۲۶ ژوئن ۱۹۷۸ - شاه، برای آن که حدود فضای باز سیاسی را مشخص کند، در گفتگویی با هفته نامه ی آمریکایی نیویورک تایمز اعلام کرد: «هیچکس نمی تواند مرا سرنگون کند. من از پشتیبانی بزرگترین بخش ملت، از جمله کارگران و هفتصد هزار سرباز برخوردارم».

چندی بعد، نپاوندی در دیداری با شاه، نقطه نظرات آیت الله شریعتمداری را، بی کم و کاست گزارش کرد. شاه «به جای هر اظهار نظری گفت: امان از دست این پیر مرد ...». سپس «در پایان شرفیابی افزود: طبیعتاً باید به دیدار او ادامه دهید».

به روایت آقای نپاوندی، در این روز ها «شاه، هنوز عنان کامل قدرت را در دست داشت. محبوبیتش هم هیچ کاهش نیافته بود. افکار عمومی در انتظار بود که او کاری کند ... شاه ... ظاهراً آرام بود و به مشورت با این و آن می پرداخت. آنان که سرگرم ریختن طرح دگرگونی های خشن بودند، می خواستند ضربه هایی بزنند که همه چیز را دگرگون کنند. ولی انگار شاه با تمام گزارش های هشدار آمیز و اخطارهایی که به او می دادند، از اوضاع آگاه نبود. او همچنان به خود اطمینان داشت و به ویژه دگرگونی ناگهانی سیاست آمریکا و خیانت متفقینش، حتی در تصورش نمی گنجید».

نپاوندی، در دیدار بعدی با شاه، نتیجه گفتگوی اخیرش با آیت الله شریعتمداری را، به اطلاعش می رساند:

این که، «آخر در تهران چه خبر است؟ اعلیحضرت چکار می کند؟ چرا دست به اقدامی نمی زند؟». این که، ایادی، پزشک شاه «بک بهایی مشهور است»، اما «در حرم امام رضا، پشت شاه امی ایستد ... و وانمود می کند که دعا می خواند ...» و این موضوع موجب ناراحتی مسلمانان بسیاری شده است. این که، یکی از خواهران شاه رفتار بسیار زنده ای دارد؛ سودجو است؛ در امور سیاسی دخالت می کند؛ به رغم وجود وزرا، در مراکز و سازمان های بین المللی حضور می یابد و ...

شاه، در مورد ایادی به این بسنده کرد که، «این ها پرت و پلا است.

ایادی به خدا هم عقیده ندارد». در مورد خوهرش، از نپاوندی «پرسید، شما چیزهایی را که ... [آیت الله شریعتمداری] می گوید باور دارید؟».

نپاوندی، آنگونه که خود می گوید، در موقعیت ناگواری قرار می گیرد. پاسخ مثبت، توهین بزرگی نسبت به خواهر شاه بود و پاسخ منفی، به علت آن که «شاه از همه نکات ذکر شده، تقریباً [آگاه بود]» می توانست، چهره های «دو رو و ابله» از او، در ذهن شاه تصویر کند.

به رغم این، شاه، «با صدور فرمانی، پروفسور عباس صفویان را به سمت

: « ... وحشتناک است. شمار زیادی کودک در میان شان بوده. طبیعی است که پنجشنبه بعد از ظهر کودکان را به سینما ببرند. نمی دانیم عملی جانیکارانه بوده یا حادثه. اما چه کسی در ها را توانسته است قفل کند؟ ...»

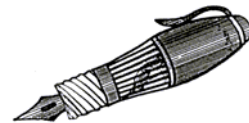
روز ۲۳ اوت، آیت الله خمینی - که تدریجاً در حال مطرح شدن بود - رژیم را به باد حمله گرفت و برای نخستین بار از جمهوری اسلامی سخن به میان آورد. در همین روز، بازار تره بار تهران توسط یک گروه کوچک افراطی به آتش کشیده شد. مقامات رسمی رژمی، تقریباً واکنشی نشان ندادند.

شتاب پیش رونده ی رویدادها، شاه را ناگزیر از تغییر دولت کرد. در این زمان، دکتر نهایندی هم به عنوان یکی از حایگزین های نخست وزیر مطرح بود.

شاه، برای آشنایی با برنامه های نهایندی، او را به دربار فرا خواند. در آغاز، خود « نقطه نظراتش را پیرامون اوضاع کلی مملکت توضیح داد. به نظر او، وضع بحرانی بود، اما ناامید کننده نبود. شاه هنوهمان اعتماد به نفس غرور آمیزش را دارا بود. اعتماد و توانی که، چند هفته بعد از دست داد. سپس، نظر نهایندی را در مورد راه برون رفت از بحران جویا شد.

نهایندی، از «دلایل ناراضیتی مردم، که مورد سوء استفاده بیگانگان قرار می گیرد» سخن آغاز کرد. از «فساد مالی گروه کوچکی» از گردانندگان مملکت، تورم، «نبود گفتگو با سرآمدان روحانیون، شایعات پی در پی در مورد ساواک» و وضعیت حاکم بر بنیاد پهلوی، گفت. آنگاه به راه های برون رفت از بحران رسید: «یک دولت جدید ... هرچه زودتر باید سر کار بیاید ... و در آغاز از مجلسین اختیاراتی کامل برای شش ماه بگیرند». برخی از اعضای خانواده سلطنتی، باید به دستور شاه مملکت را ترک کنند. دست اندرکاران رده های بالای مملکت باید «از افراد کار آموزده و درستکار باشند». فشارهای تورمی، با اتخاذ برنامه ای دراز مدت از روی مردم برداشته شود. در زمینه اقتصاد، با لغو انحصارات اقتصادی و بازرگانی، «رقابت آزاد صورت واقعی به خود بگیرد». «اتاق های اصناف، که هویدا به وجود آورده بود...» به دلیل ایجاد ناراضیتی شدید، در میان بازاریان و بورژوازی کوچک، «باید فوراً منحل» شود. تقویم سنتی باید - مجدداً - جایگزین تقویم شاهنشاهی گردد و...

آقای نهایندی بر این باور است که او، برای انتخاب شدن، بخت کمی داشت. می گوید، «اگر [شاه] مرا مأمور تشکیل کابینه می کرد، می بایست دست هایم باز [می بود]، نه آن که مدام با شاه برخورد و چانه زدن داشته باشم و به ویژه با نخستین اقدامات ناچار شوم با اطرافیان او درگیر شوم». آقای نهایندی می گوید: شاه، بعدها (در تبعید) در حضور ملکه و خانم پیرنیا به او گفت، «اگر پارسال شما را انتخاب کرده بودم، شما را به قتل می رساندند». اما نکتت چه کسی. «مخالقان، سودجویانی که می خواستند دست شان را کوتاه کنم، مأموران خارجی؟! ...»



روز شنبه، ۲۷ اوت، «جعفر شریف امامی، رئیس ۷۰ ساله سنا، بنیاد پهلوی، بانک توسعه صنعتی و بازرگانی و استاد اعظم لژ بزرگ فراماسونری ایران، مأمور تشکیل دولت تازه شد».

تیمسار مقدم، که انتخاب شریف امامی را «خطرناک ترین انتخاب برای آینده مملکت» می دانست، از نهایندی (رئیس دفتر شهبانو فرح) می خواهد که امکان ملاقات با ملکه را برایش فراهم کند. تیمسارمقدم، در این ملاقات، که آقای نهایندی هم حضور داشت، از فرح می خواهد که شاه را از این تصمیم منصرف کند. زیرا، «این مرد کشور را یک راست به پرتگاه خواهد برد».

ملکه فرح، دو بار کوشید، تا شاه را از انتخاب شریف امامی منصرف کند. اما، هر دو بار تلاشش بی نتیجه ماند. در نتیجه، آموزگار مستعفی و شریف امامی مأمور تشکیل کابینه شد.

تیمسار مقدم، پس از ترک دفتر فرح، «بهت زده خشمش را بروز داد: به

راستی باورم نمی شود! ... آیا ممکن است اطلاعات اعلیحضرت اینقدر غلط باشد ... یا این قدر بی اطلاع ... شریف امامی! ... دو ماه دیگر شورش همگانی می شود! ... دست کم من، آن چه از دستم بر می آمد برای جلوگیری از گرفتار شدن مان به بدترین وضع کردم ...».

به باور آقای نهایندی، شاه «می توانست آموزگار (نخست وزیر خود) را، که البته سیاستمداری میان مایه، اما درستکار بود، حفظ کند، و از او بخواهد که دگرگونی هایی در دولت خود انجام دهد و مردان کار آموزده ای را بر گزیند»، که بتوانند بر بحران غلبه کنند. شاه، بعدها در غربت گفت: «این تأسف انگیز ترین اشتباه من بود. اشتباه کردم که گذاشتم مردی که چنان توصیه های خوبی می کرد و هیچ در فکر سودجویی نبود، کنار برود ... هویدای بد بخت مرا مجبور کرد. این هویدای بیچاره ... به من اطمینان داد که شریف امامی روابطی استثنایی با روس ها دارد ... و از این گذشته چند تن از روحانیون مهم به حرف هایم گوش می کنند. در صورتی که به محض رسیدن او به نخست وزیری، کارگران نفت، که کمونیست ها آنان را تحریک می کردند، اعتصاب خود را آغاز کردند، و من خیلی زود دریافتم که روابط او با قم هم خیالی بود».

شاه، سه وزیر را به شریف امامی تحمیل کرد: ۱- امیر خسرو افشار، به عنوان وزیر امور خارجه، که در وزارت خارجه به عنوان یکی از برجسته ترین شخصیت شناخته می شد. به تصریح اسدالله علم (در یادداشت های روزانه اش) «تکبر و غرور و اعتماد به نفس خسرو افشار، شاه را ناراحت می کرد. اما وخامت اوضاع باعث شد [که شاه] از کسی که به او انگ "از خود راضی" زده بود، درخواست همکاری کند». ۲- دکتر محمد باهری، استاد حقوق و معاون نخست وزیر، در دولت اسدالله علم که «اصلاحات دلبرانه ای در دادگستری انجام داده بود». باهری، «چند هفته بعد، در مخالفت با نخست وزیر، هیأت دولت را ترک گفت و استعفاء داد». ۳- دکتر هوشنگ نهایندی (به رغم عدم تمایل) به اصرارملکه - که خواست شاه را نمایندگی می کرد شرکت در کابینه را پذیرفت و به وزارت علوم و آموزش عالی رفت.

شریف امامی، در بیانیه ای که از رادیو پخش شد، از «اتحاد مقدس» گفت و «زمان را زمان اتحاد ملی خواند». در مورد انتخابات آینده، «قول هایی داد». تاریخ شاهنشاهی را (که خود، در هنگام تصدی ریاست سنا، سرسرخانه از تصویب آن جانبداری می کرد) لغو کرد. «همه می کارینوها و قمارخانه ها را (که متعلق به بنیاد پهلوی و در تحت ریاست خود او بود) بست». جشن هنر شیراز هم (که به گفته نهایندی، شاه، «چندان از آن خوشش نمی آمد» و تنها به خاطر همسرش آن را تحمل می کرد) به تصمیم شهبانو فرح لغو شد. پیش ترها (هنگامی که نهایندی رئیس دانشکاه شیراز بود) روزی شاه به او گفت: «نمی فهمم این جشنواره چه به درد ما می خورد هزینه اش گزاف است و گمان نمی کنم سودی داشته باشد. از هنرمندان کم ارزشی که کسی آن ها را نمی شناسد دعوت می کنند، تا حلق چند روزنامه نویس خارجی مهمان، خوابار می تپاند و به آن ها هدیه های گوناگون می دهند. آن ها هم وقتی به کشورشان بر می گردند، به روی ما تف می اندازند و انتقاد می کنند... ولی خوب، شهبانو خیلی اصرار دارد». پیش از تصمیم گیری در مورد لغوبرنامه ی جشن هنر شیراز، آیت الله شریعتمداری، در تماسی تلفنی با آقای نهایندی (به رغم آن که ناراضیتی اش را، در مورد روی داد سال قبل جشن هنر شیراز، پنهان نمی کرد) لغو برنامه را اشتباه بزرگی خواند. به باور او، «تحول اوضاع چنان است که هر عقب نشینی یا امتیاز دادنی، نشانی از ضعف تلقی خواهد شد. بنا بر این از این به بعد، حکومت باید استحکامش را نشان دهد و قدرت نمایی کند».

روز ۵ سپتامبر، هواکوفنگ رئیس جمهوری چین کمونیست، برای دیداری رسمی وارد تهران می شود. سفر هواکو فنگ و امضای موافقت نامه ی سری، بین ایران و چین («به منظور مقابله با توسعه طلبی شوروی در افغانستان و یاری رسانی به نیروهای مقاومت ضد شوروی، که هنوز در حال شکل گیری بود») ناراضیتی آمریکا را از سیاست مستقل شاه افزایش داد. «در دیداری طولانی، رئیس جمهور چین پشتیبانی خود را از شاه اعلام کرد و به او در مورد دخالت آمریکا و شوروی، برای بر هم زدن ثبات در ایران، هشدار داد».

نخست وزیر، بدون شک تأیید ضمنی شاه را با خود داشت. زیرا، شاه او را آزاد گذاشته بود که هرچه می خواهد بکند. دستور اخیر نخست وزیر، (به منظور نشان دادن حسن نیت دولت) به اطلاع «سرکردگان مخالفان تندرو» رسید. «می گویند، سفیران آمریکا و انگلیس، از این بابت صمیمانه به [شریف امامی] تبریک گفته بودند».

«روز ۱۰ سپتامبر ... گروه "بررسی مسایل ایران"، با انتشار بیانیه ای طولانی، اعلام کرد که انقلابیون افراطی، چنان که خود گفته اند، خیال دارند همه ی آزادی هایی را که زنان ایران... در طول ده ها سال به دست آورده بودند (از جمله برابری با مردان، در جامعه و سیاست) پس بگیرند؛ همین طور، می خواهند قوانین اجتماعی و اصلاحات ارضی را، که در تضاد با اسلام می دانستند، مورد تردید قرار دهند... دو روزنامه ی بزرگ عصر پایتخت، متن کامل آن بیانیه را چاپ کردند». عصر همان روز، دیدار و گفتگویی، بین شاه و دکتر نهاوندی صورت می گیرد. ماقوع را، از زبان آقای نهاوندی بخوانیم:

«شاه پیش از آن که با من دست بدهد، با لحنی عجیب گفت: "چگونه جرأت کردید؟" درک نکردم منظورش چیست. سپس بلافاصله افزود: "در موقعیت کنونی، به راستی شجاعت می خواهد ... هم اکنون [بیانیه تان را در] روزنامه ها خواندم ... از رادیو تلویزیون خواستم [آن را] پخش کند". ناگهان دریافتیم که [شاه] چه اندازه گمان می کند که همگان رهایش کرده اند - در حالی که چنین نبود. [شاه] سپس ادامه داد: "شعار هایشان را شنیده اید؟ و بی آن که در انتظار پاسخ بماند افزود: "مگر من با آن ها چه کرده ام؟ بگویید، با آن ها چه کار کرده ام"».

اطراف شاه تدریجاً خالی می شد. «سودجویان (از جمله در خانواده ی خودش) می کوشیدند اطمینان به ادامه ی سودجویی هایشان را در جاهای دیگر بجویند». ادامه ی این روند موجب شد، تا شاه خود را روز به روز تنهار احساس کند. «به گفته ی "اصلاح افشار" (رئیس کل تشریفات شاهنشاهی) کاخ شاه هر روز خالی تر می شد.

آقای نهاوندی، براین باور است که «نه فقط وفاداری و اخلاق، بلکه سود مملکت نیز ایجاد می کرد که در آن روز های دشوار از شاه پشتیبانی می شد و [انتقاد از سیاست شاه، می بایست با پشتیبانی او همراه می بود. زیرا [شاه] تنها اهرم هر پیشرفتی در ایران بود». به باور آقای نهاوندی، «دموکراسی در ایران یا با شاه به دست نمی آمد، یا به دست نمی آمد». نویسنده، در ملاقات دیگری (که چندی بعد) با شاه داشت، صحبت را به برکناری یکی از معاونان وزارتخانه ی تحت مسئولیتش، «که ناکارآ و همواره غایب بود» می کشاند. می گوید: شاه «ناگهان از جا پرید و گفت: "نه، این ... را [نه]". با شگفتی بسیار شنیدیم که یکی از بی ادبانه ترین ناسزاهای زبان فارسی را به کار برد [و آن گاه گفت] که اگر خدا بخواهد و ما بتوانیم دوباره اوضاع را مرتب کنیم، می دانم با این مفسد دسیه گر کثیف چه کنم، تمام خدعه هایش را می دانم. حتی در خانه ی ما».

شنیدن آن ناسزا، از زبان شاه ... شگفت انگیز بود. [شاه، آن گاه] افزود: "فعلأً نباید به او هیچ بهانه ای داد که خود را قربانی وانمود کند. چون او از هر آبخوری آب می آشامد. اگر ممکن است، چشم از او بردارید". با این حال، چند هفته ی بعد، شاه (گویا به خواهش شهبانو) آن شخص را، به مدت پانزده دقیقه ملاقات کرد. در پایان این ملاقات کوتاه، شاه به ناگهان از آنهاوندی، درمورد «شریف امامی» نظر خواهی می کند.

آقای نهاوندی می گوید: «این پرسشی غیر عادی بود. زیرا شاه هرگز از وزیران، درمورد نخست وزیر - که رئیس شان بود - نظر خواهی نمی کرد. زیرا نمی خواست او را تضعیف کند ... آیا او از انتخاب خود پشیمان شده بود؟ احتمالاً».

در روز یازدهم سپتامبر، پس از پخش بیانیه ی گروه "بررسی مسایل ایران" از رادیو، تصنیف «مرغ سحر» (سروده ی ملک الشعراء بهار، که از ترانه های مربوط به انقلاب مشروطیت بود و از استبداد شاه سخن می گفت) پخش شد. شاه که پخش آن تصنیف را حامل «نشانه ها و اشاره ها» می دید (در گفتگویی تلفنی) با خشم و به گونه ای ملتعب، ماقوع را با نهاوندی در میان می گذارد:

- شاه: شنیدید؟

- نهاوندی: در چه مورد؟ اعلیحضرت.

روز پنجشنبه ۷ سپتامبر، پس از نماز جماعت عید فطر، راهپیمایی مسالمت آمیز بزرگی، از سوی مخالفان مذهبی، به رهبری آیت الله شریعتمداری و نیروهای جبهه ملی، در خیابان کوروش کبیر برگزار می شود که بیش از صد هزار نفر در آن شرکت می کنند. شعارها، تنها «مفسدین» و «فساد» را مورد حمله قرار می داد. اما، در صفوف آخر تظاهرکنندگان - «برای نخستین بار - چند تصویر از آیت الله [خامنه ی در این سو و آن سو ... و چند فلسطینی دیده می شد ... شعارها تند و علیه سلسله ی پهلوی بود». «در همان روز و تقریباً در همان ساعت، به مناسبت روز ملی بیمارستان ها، شهبانو بدون اطلاع قبلی از بیمارستان دکتر اقبال ... دیدار کرد ... به زودی جمعیتی پنج - شش هزار نفری گرد آمدند»، برایش کف زدند و به نفع شاه شعار دادند. «رادیو تلویزیون خیرهای کوتاهی از این رویداد را پخش کردند؛ ولی به سرعت به آنان دستور اکید داده شد تا آن گزارش را سانسور کنند ... تا مبادا چیزی در مورد استقبال مردم و شعارهایی که به هواداری شاه داده شده بود، پخش شود». پخش کوتاه این مراسم، نخست وزیر را به اعتراض واداشته بود. «چگونه می شد رفتار نخست وزیر را درک کرد؟ رادیو و تلویزیون تبدیل به ابزار تبلیغاتی مخالفان شده بودند، آن ها را از نمایش تظاهرات مردمی - خودجوش و بسیار دلگرم کننده برای شاه، ممنوع کردند».

عصر همان روز، حدود «سه تا پنج هزار هوادار آیت الله خمینی، در میدان زاله ی» تهران، فریاد «مرگ بر شاه» سر دادند و «اعلام کردند که فردا، باز گرد خواهند آمد». متعاقب آن، شورای امنیت ملی، به ریاست شریف امامی تشکیل جلسه می دهد. تصمیم بر این گرفته می شود که از ساعت ۶ صبح فردای آن روز حکومت نظامی اعلام شود.

منوچهر آزمون - وزیر مشاور - از سوی نخست وزیر مأمور ابلاغ این دستور به رادیو - تلویزیون می شود، که فوراً برنامه های عادی شان را قطع کنند و هر نیم ساعت خبر اعلام حکومت نظامی را پخش نمایند. «اما نه تنها برنامه های عادی رادیو - تلویزیون قطع نشد، بلکه خبر ابرقراری حکومت نظامی [نخستین، بار در ساعت شش صبح فردا پخش شد. یعنی درست زمانی که حکومت نظامی آغاز شده و در بسیاری از محلات، جمعیت مشغول راهپیمایی بود».

آیا، منوچهر آزمون (آن گونه که بسیاری می پندارند،) «عمداً دستور خبررسانی را دیر به رادیو - تلویزیون ابلاغ نکرد بود؟» پس از آن، «نقش این وزیر، که چندماه بعد به دستور آیت الله [خامنه ی] اعدام شد ... در جلسه هیأت دولت، پر ضد و نقیض بود». آزمون، چندی بعد به دکتر نهاوندی گفت که «به مسئولان رادیو - تلویزیون تلفن کرده و دستورات نخست وزیر را ابلاغ کرده است.

البته این هم بود که او، از ارضا قطبی [رئیس رادیو - تلویزیون متفرغ بود و شاید می خواست بار مسئولیت را بر دوش وی بگذارد». بعید نیست که، عوامل ایجاد تأخیر، در پخش خبر مربوط به حکومت نظامی، دست اندرکاران رادیو - تلویزیون باشند. به رغم این، آقای نهاوندی می گوید، با همه تحقیقاتی که در این مورد انجام داده است، «به هیچ نتیجه ای نرسید».

نویسنده، شمار شرکت کنندگان در تظاهرات روز ۱۷ شهریور را، دست بالا ۳۰ هزار نفر برآورد می کند، که «توسط ملاحا ... تحریک شده بودند و گروه های آموزش دیده شورش گر، اداره شان می کردند»

### آمریکایی ها هرگز مرا رها نخواهند کرد :

گرچه فرماندهی ارتش (با تجزیه و تحلیل رویداد ۱۷ شهریور) به بازنگری خود پرداخت و به این نتیجه رسید که «خود را با شرایط تازه، یعنی طغیانی که یک گروه کوچک حرفه ای رهبری اش می کنند، تطبیق دهد» اما، واکنش شاه بگونه ای دیگر بود: «ابعاد لطمه ای که به بار آمده بود، شمارقربانیان و اظهار نفرتی که برخی از [شاه] آشکار ساخته بودند ... انک اندک، [او] را به حالتی تسلیم گونه فروآورد. آن سان که، «انگار رویدادها دیگر به او مربوط نبود».

از صبح ۹ سپتامبر، شریف امامی «به تشکیلات حکومت نظامی دستور داد که، دیگر در برابر تظاهرکنندگان واکنشی نشان ندهند». دستور جدید

- شاه: بیانیه ی شما را پخش کردند.

- نپاوندی: گمان می کنم خود اعلیحضرت امر فرمودند.

- شاه: البته. ولی تصنیفی که پس از آن پخش کردند ... این بیانیه را در آخر اخبار گذاشته بودند که تصنیف را بعدش بگذارند.

- نپاوندی: اعلیحضرت! از من چه بر می آید؟ رادیو در اختیار من نیست.

- شاه: یک کاری کنید. این فاجعه است. خرابکاری است.

آقای نپاوندی بر این باور است که، «شاه، که همیشه همه از او اطاعت می کردند [در آن روزها] حتی در یک مورد پیش پا افتاده نمی دانست چه باید بکند.»

معمولاً، بدون اجازه ی رضا قطبی، «رئیس رادیو - تلویزیون ملی (پسردایی شهبانو و همانند برادر او) هیچ کاری انجام نمی شد». نخست وزیر، دو روز پیش از آن، از شاه تقاضای برکناری رضا قطبی را کرده بود. «شاه گفته بود که برکناری او همسرش را ناراحت خواهد کرد و سپس افزود: آخرین اخطار را به قطبی بدهید. باید کمونیست های را که اطرف او را گرفته اند و مهار همه چیز را در دست دارند، بیرون کند». نخست وزیر پاسخ داد ه بود: «او حتی تلفن های مرا پاسخ نمی دهد».

آقای نپاوندی، به دنبال گفتگوی تلفنی اش با شاه، به وزیر اطلاعات که رئیس قطبی بود، تلفن می کند و ملاحظاتی شاه را با او در میان می گذارد. پاسخ وزیر اطلاعات آن بود که «خواهد کوشید [قطبی] را بیابد و افزود: اما این کار آسانی نیست».

در طول هفته های بعد، نخست وزیر، با ابن گمان که برکناری امیر عباس هویدا، آرام شدن افکار عمومی را به دنبال خواهد داشت، موافقت شاه را، برای برکناری او از وزارت دربار می گیرد. شاه، پس از خلع امیرعباس هویدا از وزارت دربار، «به او پیشنهاد کرد سفیر ایران در بلژیک شود». هویدا، پیش نهاد شاه را رد و گفت «در آن ایام دشوار، نمی خواهد کشور را ترک کند، و مردی نیست که از انجام وظیفه بگریزد».

به باور آقای نپاوندی، اگر به هویدا «پیشنهاد سفارت پاریس، واشنگتن،



لندن، مسکو یا واتیکان (یعنی مقامی که معمولاً به نخست وزیران پیشنهاد می کردند) می شد، می پذیرفت».

نخست وزیر، با بهره گیری از اختیاراتی که حکومت نظامی به او می داد، دستور بازداشت چند وزیر سابق و چند تن از مقامات پیشین را صادر کرد. «اما اختیاراتی که به این ترتیب به نخست وزیر داده می شد فقط در مورد افرادی بود که امنیت کشور را به خطر اندازند... [طرفه آن که] آنان که نظم را برهم می زدند، تنبیه نشده در کوچه می گشتند».

گرچه شریف امامی - در طول همان هفته - استعفای رضاقطبی را به دست آورد و در آغاز، مسئولیت او به معاون اصلی اش واگذار شد، اما روال کار «در رادیو و به ویژه در تلویزیون» هیچ تغییر نکرد.

آیت الله شریعتمداری، ۱۱ سپتامبر را، روز عزاداری، برای قربانیان «جمعه ی سیاه» اعلام کرد. اگر تنها دغدغهی شاه آن بود که مبادا خونی بریزد و در این مورد دستورات لازم را (به رغم حکومت نظامی) داده بود، تنها دغدغه نخست وزیر، نگرانی از رنجیدن احتمالی مخالفین، حتی تندروهاشان بود.

به زودی اعتصابات پراکنده در همه جای کشور، به ویژه در صنعت نفت (که کمیته ای از کمونیست های قدیمی آن را رهبری می کردند) آغاز شد. با آن که دستمزد کارکنان نفت، از بقیه کارکنان دولت بالاتر بود، اما، واکنش نخست وزیر (برای شکستن اعتصاب) قول افزایش ۲۵ درصدی حقوق آن ها بود. «او در هیئت دولت گفت که این افزایش حقوق برای آرامش افکار و بازگرداندن نظم است» و به وعده ی خود عمل نخواهد

کرد». به رغم این، نتیجه چیزی نبود جز فرو رفتن تدریجی کشور، در هرج و مرج مطلق.

۱۶ سپتامبر، زلزله ای در شهر کویری "طیس" به وقوع پیوست، که هفتاد درصد شهر را از میان برد. در نخستین ساعات وقوع زلزله، شمار قربانیان سه هزار نفر برآورد شد.

«شاه (طبق معمول در این گونه موارد) تصمیم گرفت به دیدار مناطق زلزله زده برود». بی تفاوتی رسمی، در رویارویی با فاجعه ی سینما رکس آبادان، برایش درسی شده بود. به گفته ی سرنشینان هواپیمایی که شاه را، در رفتن به "طیس" همراهی می کردند، «او عصبی بود». آیا از آن بیم داشت که با واکنش خصمانه ی مردم رو به رو شود؟ «شاه [گرچه] با بیم آمد. اما التیام یافته باز گشت. استقبال مردم زلزله زده، مهربانانه ... بود. شاه، سه ساعت تمام، همه ی خیابان های ویران شده ی شهر را گشت، به تقاضاها گوش داد، هموطنانش را دلداری داد و بر خلاف عادتش اجازه داد مردم او را ببوسند».

شاه، در بازگشت به تهران (برای زیارت) توقفی کوتاه در مشهد داشت. «با آن که مردم آن جا، در آخرین لحظه، از آمدنش آگاه شده بودند، استقبال گرمی از او کردند. در حرم امام رضا، با شمارزایدی از ملایان دیدار کرد و با آنان از وابستگی اش به اسلام سخن گفت ... همه دستش را بوسیدند و ابراز وفاداری به او کردند». گرچه، «اعتبار، محبوبیت، شکوه و قدرت شاه همچنان دست نخورده مانده بود». اما، او از این دست بالایی که داشت، بهره ای نبرد و طرفی نیست.

سفر چند روز بعد شهبانو، به طیس با استقبال چندانی رو به رو نشد. «فشار اندکی نامناسب تنی چند از همراهانش، مردم را آزرده کرده بود ... شهبانو خشمگین شد. رادیو، بی گمان برای کدر کردن تصویر او، واکنش خشم آگین او را پخش کرد».

«دولت، یک سرلشگر مهندس بازنشسته را که ... به کاردانی و دین داری شهره بود، مأمور بازسازی منطقه ی ویران شده کرد». اما، ناگهان سزو کله گروه کوچکی از ملایان (که معلوم نبود از کجا آمده اند) در منطقه زلزله زده پیدا شد، «که شیرینی پخش می کردند و به زلزله زدگان، لباس و کمی پول می دادند». در همان زمان، چند تن از رهبران مخالف، در دیدار با نخست وزیر (با اشاره به حضور ملایان در مناطق آسیب دیده) از او خواستند تا به آن ها نیز، برای امداد رسانی به زلزله زدگان اجازه داده شود.

شریف امامی، به دنبال موافقت با درخواست آن ها، «دست به اقدامی جنون آمیز زد: به مأمور باز سازی خود دستور داد بار و بنه اش را جمع کند و به تهران بازگردد. مأموران دولتی نیز تقریباً همگی، منطقه را ترک گفتند. مخالفان بلافاصله حکومت را به بی مسئولیتی متهم کردند و اعمالش را خیانتکارانه خواندند. شواهد هم به آن ها حق می داد. افکار عمومی بر خود لرزید. و همه ی این ها، بی آن که شاه بدانند صورت گرفته بود».

اواخر تابستان و اوایل پاییز، شاه با آن که فرصت داشت تا با حضور در مراسم «گشایش دوره تقنینیه، آغاز سال تحصیلی دانشگاه ها و ... عقایدش را در مورد اوضاع کشور ابراز دارد و جهت گیری اش را مشخص کند ...». اما، به رغم انتظار مردم «هیچ نکرد».

گرچه اقدامات سطحی دولت نمی توانست گشایشی در کارها ایجاد کند و دلایل نارضایتی مردم، کماکان وجود داشت. اما بخش عمده ی «افکار عمومی، به رغم آسیب دیدگی، هنوز درهم نشکسته بود». مردم، نظاره گر مبارزه ای بودند میان دولتی خوش خیال و سست عنصر و مخالفینی که، روز به روز بر خشونت شان می افزودند. دسیسه ی قدرت های غربی، علیه شاه هم دیگر راز سر به مهری نبود. از این رو، در این جنگ مغلوبه، «مردم روزبه روز محتاط تر می شدند» و می خواستند بدانند، کفه ی ترازوی قدرت به کدام طرف سنگینی خواهد کرد.

۲۰ سپتامبر، روز گشایش دوره ی تازه ی قانون گذاری بود. «زوج سلطنتی، با کالسکه ی با شکوهی به مجلس سنا آمدند. در مسیر عبور آنان، مردم ابراز احساسات گرمی کردند. هنگامی که شاه وارد تالار شد، همه متوجه شدند که فقط خانم دیبا در کنار زوج سلطنتی است. شگفت انگیز بود. حاضران برخاستند و دست زدند. براساس مقررات تشریفات، شاه آنان را

به نشستن دعوت کرد. آن گاه در میان شگفتی همگان، خود نیز نشست و متن سخنرانی اش را خواند... سخنرانی ای بود به کلی بی ارتباط با واقعیات [روز]. کف زدن هایی که بخش آخر سخنرانی را همراهی [می] کرد شدت کمتری داشت. همه یکه خورده بودند».

روز ۲۱ سپتامبر، «مراسم سنتی اعطای آخرین درجات فارغ التحصیلان دانشکده افسری برگزار شد... سرلشکر منوچهر بیگلری... فرمانده ی دانشکده... گزارش سالانه را به استحضار رساند. [بخش پایانی] گزارش او، که شگفتی حضار را برانگیخت، لحنی سیاسی داشت: "افسران جوانی که امروز به وفاداری به اعلیحضرت سوگند خوردند (در هر شرایطی که باشد و در برابر هر دشمنی، چه داخلی و چه خارجی) آماده دفاع از میهن و شاه هستند».

«شاه که ظاهراً خشنود شده بود»، در پایان بازدید سه ساعته از دانشکده، «با وقار و بسیار جدی به تیمسار فرماندهی و چند تن غیر نظامی که در پیرامونش بودند گفت: "با ارتشی به این عظمت، چگونه می توان حتی لحظه‌ای گمان کرد که این افراد [مخالفان] بتوانند ثبات کشور را خدشه دار کنند"». این داوری شاه «هم درست بود و هم نادرست».

اوضاع روز به روز وخیم تر می شد. روز اول اکتبر، تظاهرات بسیار گسترده ای در تهران و چند شهرستان برپا شد، که در آن شاه را آشکارا مورد توهین قرار دادند. نیروی انتظامی واکنش مناسبی نشان نداد. در واقع، «در همه جا فلج شده بود».

شاه، در خلال این هفته ها دریافت، آن چه در کشور اتفاق می افتد، اقدامی گسترده از سوی بیگانگان است، که با سوء استفاده از موج گسترده ی ناراضیاتی («که پذیرفت آن را دست کم گرفته است») در کار ایجاد بی ثباتی در کشور و سرنگونی او هستند. شاه «تازه داشت به گستردگی دامنه ی رویدادها پی می برد. با این حال، هنوز نمی توانست خیانت دوستان و همیمانان خارجی اش ( آمریکا، انگلستان، اسرائیل و حتی فرانسه ) را باور کند».

آقای نپاوندی بر آن است که «از میانه های دهه ی هفتاد، اندیشه ی براندازی شاه، از سوی هنری کسینجر (که شاه را دوست خود می دانست و در سال های اخیر نیز بسیار از او پشتیبانی کرده بود) در قلب شورای امنیت ملی واشنگتن مطرح شده بود». به باور نویسنده، «بلندپروازی های ایران، افزایش توان او در زمینه های اقتصادی، فن آوری، پولی و نظامی، آنان را ترساند». «اندیشه ی دگرگون شدن اتحاد ها و تغییر جهت دادن ایران، یعنی تنها کشوری که می توانست با اسرائیل برابری کند، دولتمردان اسرائیلی، به ویژه دست راستی هاشان را نگران می کرد». به علاوه، اسرائیل، کمک نظامی شاه به مصر (در جنگ «کیپور») را هرگز فراموش نکرد.

نویسنده، به نقل از «حسین منتظم»، سفیر ایران و مدیر کل اداره ای افریقا، در وزارت امور خارجه می نویسد: «ایران سیاست متعادلی در پیش گرفته بود که اساس آن، دلمشغول رفتار نا عادلانه با ملت فلسطین بود...». امکان نداشت که سیاست جدید شاه در مورد اعراب، از دید اسرائیلی ها و آمریکاییان پنهان بماند و واکنش آن ها را بر نیانگیزد. آیا شاه، به تبعات سیاست خارجی جدیدش واقف بود؟

«از سال ۱۹۷۵... زمانی که هنوز جمهوری خواهان، در واشنگتن در قدرت بودند، جهت گیری های بسیار خصمانه ای علیه ایران و شاهدش بر هم انباشته می شد. با آمدن جیمی کارتر و به رغم بیاناتش در ۳۱ دسامبر ۱۹۷۷ [که به شکل اغراق آمیزی شاه را ستوده و از او حمایت کرده بود] این دشمنی به بالاترین میزان رسید و واشنگتن وارد عمل [بر اندازی] شد. [اما] شاه هیچ توجهی به آن ها نداشت».

دکتر نپاوندی، از «جمشید قریب، سفیر ایران، که بیشتر دوره ی کار دیپلماتیک خود را در ترکیه گذرانده، و تا هنگام بازنشستگی، فرستاده ی ایران در آن کشور بود»، نقل می کند که «در تابستان سال ۱۹۷۸... دو تن از مقامات ترکیه به وی گفتند (بر اساس اطلاعاتی که دارند) واشنگتن سرگرم [تدارک توطئه ای علیه] ایران است، که چند تن از مراجع دینی در آن دخالت دارند». جمشید قریب، به هر زحمتی که بود، با شاه ملاقات می کند تا، بی واسطه پیام مقامات ترکیه را به او برساند. «شاه عصبی از او پرسید: "چه کسی را، در آنکارا در جریان این حرف ها

گذاشته اید؟" قریب پاسخ داد: [جز دکتر نپاوندی و داماد دکتر شیروانی، کسی در جریان نیست]. شاه با لحنی بازدارنده گفت: این سخنان را برای همیشه فراموش کنید. این حرف ها گفتگوهای قهوه خانه ای است».

به روایت آقای نپاوندی، «جورج بال، که از سرمشق نگاران سیاست خارجی آمریکا و از نخبگان برخی از محافل پژوهشی و سیاست پردازان و فشار آن کشور به حساب می آمد»، در مدت اقامت طولانی اش در تهران، «مشهورترین مخالفان [شاه] را می پذیرفت و آنان را به ادامه ی کارهای شان تشویق می کرد». طرفه اینکه، دفتر کار جورج بال (در مدت اقامتش در تهران) «از سوی سازمان رادیو - تلویزیون ملی» آماده شده بود. مورد حیرت آورتر آن که، «حتی بیانات خصمانه و پر از ناسزاهای وی، پس از بازگشت به واشنگتن نیز»، در شاه واکنشی برنیا نگیخت. هشدار دیگری که به شاه داده شد، از سوی «کنت الکساندر دو مرانش، رئیس سازمان های اطلاعاتی ویژه ی فرانسه [بود] که شاه به او احترام بسیار می گذاشت و همانند دوست صمیمی خود می انگاشت».

دو مرانش، بعدها در خاطرات خود نوشت: «روزی، نام همه ی کسانی را که در آمریکا، مأمور فراهم کردن مقدمات رفتن [شاه] و برگزیدن جانشین او کرده بودند، به او دادم». و به او گفتم، در یکی از همین گردهمایی ها، که خود در آن شرکت داشتیم، بحث بر سر آن بود که، «چه کنیم که عذر شاه را بخواهیم و چه کسی را جانشینش کنیم؟».

اما، پاسخ شاه آن بود که «هرچه بگویید باور می کنم، جز این... زیرا احمقانه است که مرا با دیگری جایگزین کنند. من، بهترین مدافع غرب در منطقه هستم. من، بهترین ارتش را دارم. من، نیرومند هستم... این سخن آنقدر ناخردانه است که نمی توانم باور کنم».

هشدار دیگر، از سوی آقای نپاوندی بود.

آقای نپاوندی (که به تأکید خود، «احساسی مبهم»، در مورد توطئه ی آمریکایی ها، علیه شاه آزارش می داد) پس از «خواندن مطبوعات بین المللی و آگاهی از بازتاب ملاقات ها و گفتگوهای جورج بال در تهران...»، موضوع را با شاه در میان می گذارد. «پاسخ شاه قاطع و صریح بود: «آمریکایی ها هرگز مرا رها نمی کنند».

به باور آقای نپاوندی، گناه شاه (از دید آمریکایی ها) در «بلند پروازی» جنون آمیز "اش" معنی می یافت:

«افزایش شتاب توانایی های ایران؛ پیشنهاد شاه، مبنی، بر زدودن سلاح های اتمی از منطقه (که اسرائیل آن را بر نمی تابید)؛ همین طور طرح انعقاد یک قرارداد امنیتی میان کشورهای حاشیه ی "خلیج فارس" و "اقیانوس هند"، به وسیله ی همان کشورها».

دیگر آن که، «شرکت های نفتی چند ملیتی، نقش شاه را در اوپک، که با پشتیبانی "ملک فیصل" پادشاه عربستان سعودی ایفا شده بود، بر او نمی بخشیدند»:

شاه از سلطنت خلع شد و ملک فیصل، «که سرگرم نوسازی کشورش بود، در شرایطی که هرگز معلوم نشد، در سال ۱۹۷۵ کشته شد».

به دنبال تقاضای سفارت ایران در بغداد، دولت عراق با لحنی تند، موقعیت آیت الله خمینی را به عنوان پناهنده ی سیاسی، به او یاد آوری می کند. آیت الله، به نشانه ی اعتراض تصمیم میگرد عراق را ترک کند.

اما، اعتبار گذرنامه اش ده سال پیش به سر آمده بود. از این رو، از کنسولگری ایران در کربلا، تقاضای گذرنامه ی جدید کرد. کنسولگری، از وزارت امور خارجه کسب تکلیف می کند. «در سطح نخست وزیر [؟] تصمیم گرفته شد که گذرنامه ی تازه ای برایش صادر شود. آیا با شاه در این مورد مشورت شده بود؟ البته این امکان هست که خود نخست وزیر این دستور را داده باشد، زیرا شاه در آن زمان به نخست وزیر خود دستور داده بود که خود همه ی تصمیمات سیاسی را بگیرد».

آیت الله خمینی، پس از آن که «امیرنشین کویت از ورودش به خاک خود جلوگیری کرد»، به علت داشتن گذرنامه ی معتبر ایرانی، بدون آن که نیاز به گرفتن روادید داشته باشد، به فرانسه می رود و (در پاریس) در خانه ای در «نوفل لوشاتو» اقامت می کند.

ژیسکار دستن، بیست سال بعد (برخلاف گفته های پیشین اش) ادعا کرد که "آیت الله خمینی هنگام ورودش به فرانسه پناهنده به شمار می آمد". در حالی که آیت الله، «هرگز از آن کشور تقاضای پناهندگی

نگرده بود . ادعای اخیر یکی از مشاوران وزارت خارجه ی فرانسه ، مبنی بر این که « تهران خواستار استرداد او شده بود » ، دروغ است . آیت الله خمینی « مسافری بسیار ویژه بود که از لحظه ی ورود ، با او مانند مهمان پر ارزش فرانسه رفتار شده بود » .

آقای نهانوندی نقل می کند که چند روز پس از ورود آیت الله خمینی ( به فرانسه ) برای دیداری کوتاه به حضور شاه پذیرفته می شود و از او می پرسد « آیا دولت [ایران] قصد دارد از فرانسه بخواهد به [ آیت الله ] خمینی گوشزد کنند که باید اصول اقامت بیگانگان را رعایت و براساس آن ، از دخالت در امور ایران خود داری نماید؟ شاه شانه هایش را بالا انداخت و گفت: "ژیسکار [دستن] هم این را تلفنی از من پرسید. گفتم برایم مهم نیست." پس از لختی سکوت افزود: "یک آخوند با من چه می تواند بکند؟" .

وزارت خارجه ی فرانسه اما - جانب احتیاط را نگه داشت . « راتول دوله » ، سفیر فرانسه از نخست وزیر ایران خواست ، تأیید کند که هیچ مخالفتی با ماندن آیت الله خمینی ندارد.

رسانه های همگانی ، دردامن زدن به تظاهرات نقشی چشمگیری مؤثر داشتند . « رادیو بی . بی . سی » ، که برنامه فارسی اش در ایران شنوندگان بسیار داشت ، به صدای انقلاب تبدیل شده بود و ساعت و محل تظاهرات مهم را ، از پیش اعلام می کرد . « صدای آمریکا » و « صدای اسرائیل » ... که ایرانیان بسیاری به آن گوش می دادند ، [ با کمی اعتدال ] همین گونه عمل می کردند . « از سه شبکه ی تلویزیونی دولتی فرانسه می گذریم [ که ] حتی یکبار پخش اخبار ساعت هشت یکی از شبکه های خود را به تأخیر انداختند ... تا مصاحبه ی آیت الله را ، که پس از نماز شب انجام می شد ، پخش کنند » .

پس از پیروزی انقلاب ، مهندس مهدی بازرگان « از رسانه های همگانی غرب ، به ویژه "بی.بی.سی" و "لوموند" ، به خاطر نقش شان در انقلاب ، تشکر کرد .

در فرانسه ، « چندین کمیته ی پشتیبانی از آیت الله به وجود آمد » ، که توسط " ژان پل سارتر " "سیمون دو بووار" ، " میشل فوکو " ، و گروه " سن ژرمن دپره " سازماندهی و هدایت می شد . « آندره فونتن » ، آیت الله را ، به " ژان پل دوم " تشبیه کرد و سر مقاله ای با عنوان " بازگشت ایزدی " ، در لوموند درج کرد ، که مورد استقبال بسیاری از خوانندگان قرار گرفت .

« ژاک ماڈل » فیلسوف فرانسوی ، نوشت : آیت الله خمینی « درهای آینده را به سوی بشریت نمی گشاید » . حزب سوسیالیست فرانسه ، به رهبری « فرانسوا میتران » ، در حمایت از « جنبش » ، تظاهرات خیابانی به راه انداخت . « بعدها این حزب ، حتی برای پشتیبانی از گروهان گیری دیپلومات های آمریکا ( توسط انقلابیون ) یک هیئت نیمه رسمی به تهران فرستاد » .

« در تمام آن دوران ، پادشاه ، تنها یک بار برای آن که واکنشی نشان دهد » ، « اصلان افشار " را مأمور گفتگو با " سر آنتونی پارسونز [ سفیر انگلیس ] کرد . سفیر که پی برد ، غرض از آن دیدار، ابراز ناراحتی از لحن و نقش " بی . بی . سی " است ، « به صراحت پاسخ داد که " بی . بی . سی " مؤسسه ای آزاد و مستقل است و دولت انگلیس و علیاحضرت ملکه انگلیس حق هیچ دخالت در کارش ندارند » .

گرچه « این ادعا در مورد برنامه های " بی . بی . سی " ، در داخل انگلیس ، تا حدی راست بود » ، اما ... این واقعیت که « برنامه های مربوط به خارج - تقریباً - همیشه به وسیله ی غیر انگلیسی ها ، و زیر نظارت دولت و سازمان های امنیتی تهیه می شود » راز سر به مهری نبود . واکنش سفیر ، نوعی تجاهل العارفین بود . به رغم این ، گفت « که آن ملاحظات را به اطلاع لندن خواهد رساند .

سوء نیت پارسونز به اندازه ای آشکار بود که شاه - پس از با خبر شدن از آن - خواست که آن موضوع رها شود .

در تهران ... چند تن از وزیران پیشنهاد کردند که برای رویارویی با حملات تبلیغاتی رسانه های همگانی غربی ، واکنش نشان داده شود . « اما ، نخست وزیر با تأیید شاه مخالفت کرد و بارها گفت: «وضع را خراب تر

نکنیم» .

شاه ، که از طریق ساواک و رکن دوم ستاد ارتش ، در جریان کوچکترین اقدامات اطرافیان آیت اله خمینی قرار می گرفت ، و در آغاز کار، نسبت به آن ها حساسیت نشان می داد و از این طریق ، دامنه ی اطلاعاتش را وسیع تر می کرد ؛ بعدها « دیگر اصلاً به آن ها توجه هم نمی کرد . به کلی خود را باخته بود » .

« آیت الله شریعتمداری که تا آن زمان رهبر بی چون و چرای یک جنبش نه چندان تندرو بود ، اندک اندک رنگ باخت » در سایه ی آیت الله خمینی قرار گرفت .

« امتیازاتی که دولت به مخالفین رژیم داده بود ، آنان را گستاخ و زیاده خواه تر کرده بود» . شاه، گرچه هنوز رویدادها را دنبال می کرد و درمورد آن ها حساسیت نشان می داد. اما ، واکنش هایش با سر درگمی و تردید همراه بود . موج نا آرامی ها ، نخست وزیر را هم ( به رغم همه ی اختیاراتی که از سوی شاه ، در دست داشت ) « با خود برده بود » . ارتش ، گرچه ، به تدریج روحیه اش را می باخت ؛ با این وصف ، « طرح هایی را می ریخت ... که نمی شد شاه از آن آگاه نباشد » .

روز ۷ اکتبر ، به مناسبت مراسم « سالروز بازگشایی دانشگاه ... شاه و شهبانو ... وارد پردیس مرکزی دانشگاه تهران شدند... جمعیت به گونه ای خودجوش برای شاه دست می زدند . عبدالله شیبانی ، رئیس دانشگاه ، گزارش سنتی خود را داد ... به خاطر ناآرامی اوضاع ... برنامه ی همیشگی موسیقی [ حذف شد ] ... یک استاد جوان ، شعر میهن پرستانه ای خواند که در بخشی از آن ، بر رابطه ی عرفانی شاه و ملتش تأکید شده بود . ناگهان غرش پراز احساسات حاضران ، چون رعدی به عرش رسید . محمد رضاشاه آشکارا دستخوش احساسات شده بود و تقریباً اشک در چشم داشت ... مردم ، یا بخشی از مردم ، نشانه های وفاداری به او ابراز می داشتند . آیا شاه می خواست یا می توانست مفهوم این تشانه ها را دریابد ؟ » .

مراسم ، مربوط به روز بازگشایی دانشگاه ، « تقریباً یک ساعت به درازا کشیده شد . [ شاه ] جسمش بسیارخسته، اما روحش شادمان بود . برای بسیاری ، او هنوز چاره ی دردها بود و این واقعیت او را دلدار می داد » .

پس از آن ، جلسه ای در کاخ سعدآباد برگزار شد ، که « نخست وزیر ، محمدهابری ( وزیر دادگستری ) ، کاظم ودیعی ( وزیر کار و امور اجتماعی ) ، منوچهر آزمون ( وزیر مشاور ) ، گنجی ( وزیر آموزش و پرورش ) ، تیمسار ازهارای ( رئیس ستاد کل نیروهای مسلح ) ، قره باغی ( وزیر کشور ) ، اویسی ( فرمانده ی نیروی زمینی و حاکم نظامی تهران ) ، تیمسارمقدم ( رئیس ساواک ) و صمدیان پور ( رئیس شهربانی ) شرکت داشتند .

مورد شگفت انگیز ، حضور شهبانو بود که « با شاه مشترکاً بر آن [ جلسه ] نظارت می کردند» حضور شهبانو، « به گونه ای، به معنای ورود رسمی ملکه به صحنه ی سیاست ایران بود» .

شاه در سخنانی کوتاه گفت : « اوضاع هر روز پیچیده تر و نگران کننده تر می شود . به همین دلیل خواستم چند وزیر که مسئولیت سیاسی دارند و [ همینطور ] فرماندهان اصلی ارتش ، این جا گرد هم آیند . مقصود من این است که بدانیم ، چه گونه باید اقدام کنیم ؟ من چه باید بکنم ؟ از تک تک شما می خواهم رک و راست و صریح ، حتی با شدت و بی آن که هیچ اندیشه ی پنهانی در پشت حرف هایتان باشد ، سخن بگویید » .

نخست وزیر، « از همه چیز و همه کس ، حتی از چند وزیر که البته حضور نداشتند ، شکایت کرد که "مهیار اوضاع از دست شان بیرون شده است» .

تیمسار ازهارای، « برقراری نظم و اصلاحات » را ، به عنوان « سیاست اولویت مطلق » ، حلال مشکلات می دانست . منوچهر آزمون ، « یک شورای انقلابی ، به رهبری شاه » را پیشنهاد می کرد ، که اخلاطگران « نظم و امنیت و همین طور کسانی را که منفور مردم هستند ، در دادگاه های نظامی مقررات زمان جنگ - فوراً و بی فرجام خواهی ، محاکمه و در جا اعدام نماید ... » .

کاظم ودیعی جمله ای گفت که همه را تکان داد : «علیحضرتا ، از این

رویدادها به ویژه بوی نفت می آید ...

را یزنی های بعدی ، به راهکارهایی رسید که «به راستی خردمندانه بود : مهار کردن رسانه های گروهی ، به ویژه رادیو و تلویزیون ؛ به کارگرفتن روش های قاطعانه تری برای اعاده ی نظم در شهرهای بزرگ ، دستگیری اخلاگران، جداکردن محله ها از نظر انتظامی برای پیش گیری از برخورد ها ، به جریان انداختن پرونده ی پاره ای از مسئولان که مرتکب خطاهای مهم شده بودند ، در دادگاه های عادی ...» .

گرچه «قرار شد این اقدامات از فردای آن روز به اجرا در آید» ، اما نه در ۸ اکتبر و نه روزهای دیگر هیچ نشانه ای از اجرای آن تصمیمات دیده نشد .

آیا کان لکم ماندن آن تصمیمات ، «به علت مخالفت شهبانو بود که در آن جلسه [ لب به کلام نگشود ] ، یا به سبب مخالفت سفارتخانه های غربی ... ؟

آقای نهایندی ، در روز ۱۰ اکتبر با نخست وزیر دیدار می کند و «با تندی» ، علت مسکوت ماندن آن تصمیمات را ، از او می پرسد . می گوید : پاسخ نخست وزیر «بی ربط» بود . «از من خواست صبور باشم و گفت : همه چیز آرام خواهد گرفت . اوضاع را در مهار دارم» . نهایندی ، پس از این دیدار با نخست وزیر ، استعفا نامه ی بلندی برای او می نویسد و در آن سیاست های دولت را «محکوم به ناکامی» می بیند و «نتایج چنین شکستی را برای مملکت فاجعه بار» ارزیابی می کند . در همان شب ، آقای نهایندی ( در کاخ نیاوران) با شاه دیدار می کند و ناراضی اش را ، از مسکوت ماندن تصمیمات آن جلسه ، ابراز می دارد . پاسخ شاه آن است که : «آن ها دیگر از پس هیچ کاری بر نمی آیند» . نهایندی : شاید باید به سوی راه حل دیگری رفت . شاه : کدام ها ؟

نهایندی : دولتی که برخی عناصر ناراضی را در خود داشته ، و از پشتیبانی ارتش نیز برخوردار باشد . شاه : و اگر آن نیز از پس کاری بر نیامد ؟ نهایندی : دولت نظامی .

در پایان آن گفت و گو ، شاه به نهایندی مأموریت می دهد که ، با جمع آوری اطلاعات ، امکان تشکیل دولتی ائتلافی را ، به دقت بررسی کند . در ضمن با تأکید به او می گوید که «مأموریت» محول شده به شما ، تنها در زمینه ی جمع آوری «اطلاعات» است ، «نه مأموریتی برای تشکیل دولت» .

آقای نهایندی ، جهت بررسی امکان تشکیل دولتی ائتلافی («که برخی عناصر ناراضی را در خود داشته» باشد) می کوشد ، تا با «رهبران رسمی جبهه ی ملی» تماس بگیرد . «کریم سنجابی ، برای شرکت در کنفرانس سوسیالیست ها ، در خارج بود . بختیار ... تکروری می کرد» . گفتگو ، فقط با داریوش فروهرممکن شد . منطبق آقای نهایندی ، در گفتگو با داریوش فروهر ( و بعد ها ، دیگران ) آن بود که : «پادشاه صادقانه خواهان تحول سیاسی است . اگر شما به توافق گردن ننهید ، دخالت ارتش ... اجتناب ناپذیر خواهد بود» .

«همه ، و بیش از همه ، فروهر نگران این فرجام بود ... آنان هنوز راه حلی بر اساس قانون اساسی را پسندیده تر می انگاشتند ، که مورد تأیید و تضمین شاه و رهبران مذهبی باشد» .

رایزنی گسترده ای ، با دیگر «گروهک های مخالف» ، از جمله «نهضت آزادی» ، به رهبری مهندس بازرگان ... «جامعه ی دفاع از حقوق بشر» ... «علی امینی» ، که همه جا گفتگو از او بود «انجام شد . گرچه کنار آمدن با آن ها آسان نبود ، «اما سرانجام ، برنامه ای که همه شان را راضی کند ، ریخته شد» .

آیت الله شریعتمداری هم ، پس از آگاهی از این «تلاش ها» ، با «برنامه ی مورد نظر موافقت کرد .

همه با «بازگرداندن نظم و آرامش» ، به عنوان «اولویت» موافق بودند . بنای کار بر این گذاشته شد که «پس از رسیدن به نظم و آرامش ... مقررات حکومت نظامی مجازی ... سبک تر» شود . آن گاه «احزاب سیاسی مخالف ، به رسمیت شناخته شوند» ؛ «در ساواک» ، اصلاحاتی انجام پذیرد ... و در مرحله ی بعدی «یک شورای نظارت بر انتخابات

مجلسین» ، با حضور نمایندگان «مخالفان» و روحانیون تشکیل شود ، که ریاستش با «یکی از قضات عالی رتبه ی دیوان عالی کشور» باشد . «چند تن از رهبران جبهه ی ملی و برخی رجال سالخورده ی برخوردار از اعتبار عمومی» ، با حضور خود در دولت موافقت کردند .

توافق های دیگر از این دست بود :

الف - «وزارتخانه های آموزش و پرورش و بازرگانی و دادگستری» ، به چهره های مخالف (اپوزیسیون) واگذار شود .

ب - از پس گفتگوهای «فراوان و تلخ» بر سر وزارت کشور ، با انتخاب جواد صدر ( وزیر کشور و سفیر پیشین ، که سال ها پیش ، همین سمت را داشت و هویدا ، به دلیل استقلال رأی و رک گویی ، برکنارش کرده بود ) موافقت شد .

ج - «تصمیم گیری در مورد وزارت امور خارجه و جنگ به شاه واگذار شد» .

د - «یک دریا سالار ، یک دریادار و یک سپهبد نیروی زمینی ، مسئولیت وزارتخانه های «صنایع و معادن» ، «آبادانی و مسکن» ، و «پست و تلگراف» را برعهده گیرند» .

آقای نهایندی می گوید :

«پس از ده روز ، برنامه و فهرست وزیران احتمالی را به پادشاه دادم ... [ پس از یک ساعت و نیم گفتگو ] هنگامی که شاه از همهی جنبه ها آگاه شد ، به جای نتیجه گیری ، زمانی دراز به من نگریست . نفهمیدم آیا اصلاً فکرش جای دیگری است ؟ ، از درون خالی شده است ؟ یا عمیقاً در اندیشه است . انتظار داشتم از من بپرسد ، آیا زمان همه این ها گذشته است . خودم هم دور از این اندیشه ها نبودم . اما شاه گفت : " شاید اوضاع بهتر شود ... سرگرم گفتگو با آمریکایی ها هستم که پشت همه ی این تحریکات هستند " ... درخواست مرخصی کردم ، اما در آستانه دفتر ناگهان شنیدم که به فرانسه رفت : " بسیار خوب با هم کار کردیم ! در باره ی پیشنهاد شما خواهیم اندیشید . شب دراز است و قلندر ...» .

در این میان ، اردشیر زاهدی مجدداً به تهران فراخوانده شد . «بر خلاف همیشه که به طور خصوصی می آمد» ، این بار ، در تالار تشریفات فرودگاه مهر آباد ، «وزیر امور خارجه ، رئیس ستاد مشترک ارتش ، فرمانده ی نیروی زمینی ، فرماندار نظامی تهران ، چند تن از امرای ارتش ، شخصیت های سیاسی و مطبوعاتی ، در انتظار او بودند . به این امید که شاید بتواند برای نجات کشور کاری بکند» .

دو روز بعد از ورود اردشیر زاهدی ، ملاقاتی بین او و نهایندی صورت می گیرد . نهایندی ، در اقامتگاه اردشیر زاهدی ، با «نزدیک به پنجاه نفر از شخصیت های نظامی و سیاسی و دانشگاهی و حتی چند پزشک معروف» رو به رو می شود که «همه در جستجوی علمداری ، برای سیاستی دیگر» بودند .

زاهدی «از سیاست اعمال قدرت و اصلاحات دفاع» می کرد . تلاش او در امریکا ، در جهت بهبود روابط شاه و واشنگتن بود . «تلاش او برای تقویت روحیه ی شاه بی اثر نبود . اما ، از نظر سیاسی کار از کار گذشته بود . شاید نخست وزیری او می توانست راه حلی باشد . ولی ظاهراً اعلیحضرتین ، به این راه حل تن ندادند» .

شاه تمام شده بود . «صورتک پنهان کننده ی درون او بارها می افتاد و او دیگر نمی توانست پیرشانی خویش را پنهان کند» . گرچه تا آن زمان ، اعتقاد به دست تقدیر ، حضور دوستان و پشتیبانی ملت ، او را سرپا نگه داشته بود ، «اما دیگر احساس می کرد که در پیرامونش ، همه چیز فرو می ریزد . بیماری مهلکش ( که کسی از آن خبر نداشت ) و رویدادهای ناگوار ، از پایش افکنده بود» . از همین هنگام بود که ، «شهبانو» در صحنه سیاسی کشور فعال شد .

در این میان ، شریف امامی - که وجودش تقریباً فراموش شده بود - ناگهان با «کمیته روزنامه نگاران» ، که فکر «مهار مهمترین روزنامه های پایتخت» را در سر داشتند ، به گفتگو می نشیند . به گفته ی آقای نهایندی ، اعضای این کمیته ، «همگی به سرسپردگی و هواداری کامل از رژیم سلطنتی شهرت داشتند : بسیاری شان حتی مشکوک به خبرچینی برای ساواک بودند . اما رنگ عوض کردند ... تنی چند از آنان [ البته ] بسیار زود پشیمان شدند» . نخست وزیر ، که به چیزی جز جلب رضایت



« آن گاه ، با این بهانه که « آقای سنجایی در پاریس مشغول گفتگو با خمینی است و من نمی توانم فقط با فروهر تصمیم بگیرم » ، به تقاضایم پاسخ رد داد .

دکتر نهاوندی بر این گمان است که ، گرچه مأموریت محول شده ، از سوی خانم فرح ، به او [نهاوندی] به دستور شاه بود ، اما « شهبانو» خود نیز [پیشتر] تصمیماتی گرفته و کارهایی کرده بود . در واقع ، از دو سو عمل می کرد . واقعیت امر ( به باور آقای نهاوندی ) آن بود که بختیار « از ماه سپتامبر با شهبانو در گفتگو بود » .

گفتگوی تلفنی « داریوش فروهر » ، با دکتر نهاوندی ، دوستانه و همراه با حسن نیت بود . گرچه فروهر ، « وضعیت کنونی [ را ] نتیجه ی اشتباهات اعلیحضرت » می دانست ، اما حاضر به همکاری بود . ولی آن را مشروط به پذیرش بختیار کرده بود و تأکید داشت که « آقای بختیار هر پیشنهادی را نخواهد پذیرفت . او اکنون از جبهه ی ملی فاصله گرفته است . او چیزی در سر دارد که کسی نمی داند » . و آن گاه ، به نهاوندی گفت که ، برای پیش برد کارها ، باید با بختیار تماس بگیرد .

اما ، پاسخ بختیار ( برای ملاقات و گفتگو ) « یک " نه " تقریباً عصبی » بود .

« رویدادهای روز ۷ نوامبر - که شاه از آن بیم داشت - در حال نطفه بستن بود » . روز سوم و چهارم نوامبر ، تظاهراتی ، که کاخ سلطنتی آن را هشدار داده بود ، برگزار شد . « بی . بی . سی » خبرش را از پیش داده بود ... همه ی خبرنگاران خارجی حاضر در تهران ، دعوت شده و در آن جا حاضر بودند » .

« شاه ، صریحاً از نیروهای انتظامی خواسته بود که از سلاح های خود استفاده نکنند ... نیروهای انتظامی و سربازان [ نیز ] به هیچ اقدامی برای ... مهار جمعیت دست نزدند ... [ تظاهرکنندگان ] شیشه های هتل ها ، رستوران ها ، فروشگاه ها ، بانک ها ، مؤسسات بازرگانی ، سینماها ، وزارتخانه ها و دیگر بناهای دولتی را به آتش کشیده شدند » . از سفارت آمریکا محافظت شد ، ولی «وزارت اطلاعات و جهانگردی و ساختمان کنسولگری انگلستان ، زیر و رو» شده بود .

« در بخش اصلی اخبار شب ، فیلم سرهم بندی شده ای ... از رویدادهای آن روز ... [ نمایشگر ] صحنه ی سرکوب مردم [ بود ] ... چندی بعد ثابت شد ، فیلمی که به نمایش درآمد ، از به هم چسباندن تکه هایی از فیلم های خبری خارجی ساخته شده » بود .

شاه ، از طریق تلفن در جریان [ آشوب و تخریب ، در ] پایتخت قرارداد داشت . اما ، « دستورهايش صریح بود : به روی مردم شلیک نکنید . سربازان فقط هنگامی اجازه ی تیراندازی دارند که مستقیماً مورد حمله قرارگیرند » .

در پایان آن روز ، شریف امامی ، در ملاقات کوتاهی که با شاه داشت ، به او گفت: «من بر هیچ چیز مسلط نیستم» و همان جا استعفايش را «تقدیم کرد»

بعد از ظهر آن روز ، « چندین افسر بلندپایه ... خشمگین و به هم ریخته ... در تالارهای نزدیک دفتر شاه گردآمدند » . آن ها ، با التماس از اصلان افشار ( رئیس کل تشریفات ) خواستند ، « به پادشاه بگویند ، که از او تصمیمی قاطع و نهایی » می خواهند .

شاه ، که از پیام افسران به هیجان آمده بود ، از طریق اصلان افشار ، به او ایسی پیغام می دهد که « آماده باشد . در دفترش بماند و در انتظار تلفن کاخ باشد » . آن « افسران بلند پایه » ، با شنیدن دستور شاه « بسیار شادمان شدند . بسیاری از آنان فوراً با واحدهای خود تماس گرفتند و به معاونان شان ، دستور مهیا کردن تدارکات طرح " خاش " را دادند » . با آن که همه ی چیز ، برای اجرای عملیات خاش آماده شده بود ، شاه ناگهان تغییر عقیده داد . در واقع ، پس از گفتگوی « دراز با شهبانو » ، « سفیران آمریکا و انگلیس را احضار کرد » و با آن ها به طور جداگانه به رایزنی پرداخت . سپس ، به رئیس کل تشریفات گفت که « می خواهد تیمسار " غلامرضا ازهاری " ، رئیس کل ارتش را مسئول تشکیل دولت تازه کند » . شاه ، در پاسخ سؤال اصلان افشار که ، « پس او ایسی چه می شود ؟ » ، گفت : « به او بگویند که مرخص است » .

افسران و امرای ارشد ارتش ، با شنیدن این خبر شوکه شدند . « اصلان

کامل اعضای کمیته نمی اندیشید ، « در پایان مذاکرات ... بیانیه ی مشترکی با آن ها امضاء کرد که ... اختیار و مدیریت دو روزنامه ی ... کیهان و اطلاعات را عملاً » به آن ها داد .

شاه ( به موازت تلاش برای یافتن راه حل های سیاسی ) « فرماندهی ارتش را مأمور کرد که به راه حل نظامی ، منطبق بر قانون اساسی بیندیشد » . گروه کوچکی از افسران ، از جمله تیمسار " خسرو داد " ، " امین افشار " و " رحیمی " ، به منظور « ایمن ساختن کشور » ، طرحی را ، با نام رمز « طرح خاش » تدارک دیدند .

شاه ، از تیمسار او ایسی ( فرمانده ی نیروی زمینی وفرماندار نظامی تهران ) خواست که ، بر اساس این طرح « آماده ی بر عهده گرفتن ریاست یک دولت نظامی بر اساس قانون اساسی ... باشد » .

این طرح ، می بایست ( در طی چندساعت ) حکومت را ( در برابر مخالفان ) در موضع قدرت قرار دهد ، تا بتواند با آنان به گفتگو بپردازد و از نظر روانی و سیاسی اراده ی خرابکاری را درهم شکند » . در جهت دستیابی به این هدف ، قرار بود که « کمابیش چهارصد تن از رهبران و عاملان فتنه را دستگیر کنند ... و آن را به شهر کوچک " خاش » در استان بلوچستان » منتقل کنند .

« بیست و چهار تن از مسئولین اعتصابات [ درصنعت نفت و توزیع برق ] نیز شناسایی شده بودند ... رادیو - تلویزیون ملی نیز قرار بود اشغال و مهار شود ... » . کسانی از « رهبران مخالف ( اپوزیسیون ) ... که می بایست بعداً طرف مذاکره یا معامله قرارگیرند ، [ گرچه ] دستگیر نمی شدند » .

ولی ، به صورتی محترمانه تحت نظر و کنترل قرار گرفتند . نیروهای امنیتی ، اعم از " شبکه های اطلاعاتی ارتش " ، " شهربانی و ساواک " ، « کسانی را که باید بازداشت می شدند ، زیر نظر داشتند » .

همه ی جوانب امنیتی و احتیاطی کار ، سنجیده شده بود . او ایسی ، حتی « با چند آیت الله مهم گفتگو کرد و تأیید آنان را گرفت » . آن گاه - اوخر اکتبر- آمادگی اش را ، برای انجام عملیات به اطلاع شاه رساند .

ساعت هفت و نیم روز ۲ نوامبر ، شهبانو ، طی یک گفتگوی تلفنی با دکتر نهاوندی ( که شاه هم آن را می شنید ) از او می خواهد که در تشکیل « دولتی که مورد اعتماد مخالفان باشد » شتاب کند . می گوید ، « بنا بر آخرین گزارش ها ، هوا داران [ آیت الله خمینی ] خیال دارند روز سه شنبه هفتم نوامبر ، در تهران شورش بزرگی برپا کنند ... و با این کار می خواهند موقعیتی به کلی انقلابی به وجود بیاورند » . و سپس می افزاید : « برخی از اعضای سازمان امنیت ، که سر نخ شان به دست کسانی غیر ایرانی است ، دیگر قابل اعتماد نیستند . بنا بر این تا سه شنبه آینده ، باید دولت اعتلاfi تشکیل شود » .

نهاوندی ، در پاسخ می گوید « ... آن چه ده روز پیش امکان پذیر بود ، امروز نیست ... » . در پاسخ از ملکه می شنود که « ... اعلیحضرت ، شخصی را که آنان برای نخست وزیری در نظر دارند ، پذیرفته است » .

آقای نهاوندی ، در جهت تحقق آن چه که به او محول شده بود ، با « شاپور



بختیار» تماس می گیرد. به دلیل «اهمیت» مسئولیتی که به او واگذار شده بود ، پیشتر از دکتر عبدالکریم لاهیجی ( یکی از رهبران اپوزیسیون ) و دکتر ضیاء امامی اهری ( از دوستان نهاوندی و از نزدیکان آیت الله طالقانی ) می خواهد که ، در گفتگوی او با بختیار ، حضور داشته باشند .

دکتر نهاوندی می گوید :

« با [بختیار] گفتگوی تندی داشتیم ، که دقیقاً چهل و پنج دقیقه به درازا کشید . [بختیار] اندکی شگفت زده بود ، که دلایل آن را بعداً یافتیم . در پاسخ من ، آغاز به برشمردن همه ی انتقاداتش از شاه ... کرد » . این که : « شاه بیست و پنج سال وقت ما را تلف کرد و مانع از شرکت ما در زندگی سیاسی شد . حالا از ما می خواهد که فوراً تصمیم بگیریم . ممکن نیست

افشار می نویسد: «ظاهراً سفیران آمریکا و انگلیس ... از شاه خواسته بودند، اوپسی را (که با قدرت و استواری کارها پیش می برد) کنار بگذارند». شاه، در هنگام تبعید در مراکش، به نپاوندی می گوید «سفیران آمریکا و انگلیس گمان می کردند که اوپسی [ شدت عمل نشان خواهد داد ] و [ از این رو ] وضع را بدتر خواهد کرد». به همین دلیل، پیشنهاد کردند که، «برای آرام کردن مردم، باید شخصی میانه رو را برگزید». شاه آن گاه ادامه داد: «اطمینان دارم که آن ها (آمریکا و انگلیس) خواستار رفتن من بودند».

شواهد نشان می داد که ملکه نیز، با انتخاب اوپسی (به دلیل مشی تندروانه اش) مخالف بود. به گمان آقای نپاوندی، این مورد «کمتر قابل توضیح است».

در دربارهم، این نگرانی وجود داشت که حل مشکل نا آرامی های ایران، توسط نظامی ها، موجب یک کودتای نظامی شود. درست شبیه پاکستان که «ژنرال ایوب خان، و بعدها ضیاء الحق، از موقعیت هرج و مرج برای در دست گرفتن قدرت بهره جستند. البته، قیاس بین ارتش ایران و پاکستان وجهی نداشت. زیرا، «وفاداری [ ارتش ]، به شاه [ در تمام دوران بحران ... حفظ شده بود».

گرچه «شهبانو در زندگی نامه ی مجازی اش ... بر این پای می فشارد که "همواره جانبدار راه حل های محتاطانه بود"». اما، بسیاری - از پس تعمق در رویدادهای آن سالها - به درستی، «گفته و نوشته اند» که اگر در آن روزها «موضع استوارو نیرومند» ی اتخاذ می شد، «می توانست کشور را از فاجعه نجات دهد و از قربانی شده هزاران نفر و تبعید گزیدن انبوه نخبگان کشور پیش گیری کند».

نتیجه ی رایزنی شاه، با سفرای سفرای آمریکا و انگلیس، به انتخاب تیمسار ازهارى ۶۵ ساله (که از بیماری قلبی نیز رنج می شد) منجر شد. تیمسار «به شاه گفت که تمایلی به قبول پست نخست وزیری ندارد. پاسخ شاه آن بود که «من از شما نمی خواهم، به شما دستور می دهم».

فردای آن روز، با علنی شدن نخست وزیری ازهارى، طرح «خاش» مسکوت ماند. آن گاه، قرار بر آن شد که شاه با مردم سخن گوید. متن سخن رانی شاه، که معمولاً توسط شجاع الدین شفا (مشاور فرهنگی او) نوشته می شد (به علت آن که «شفا» در مسافرت به سر می برد) توسط شخص یا اشخاص دیگری آماده شد. شاه که «خشمگین، در دفتر کار پهناروش گام می زد ... پرسید "رضا قطبی، که قرار است نوشته را بیاورد، کجاست؟" ... [پاسخ آن بود که] او به همراه "حسین نصر" (رئیس دفتر شهبانو) در حضور شهبانو هستند».

شاه، برآشفته گفت: «نزد شهبانو چه می کنند؟ این پیام من است». پس از چند دقیقه، ملکه، رضا قطبی و حسین نصر، با «متن سخنرانی شاه»، وارد شدند. بر اساس نوشته های «اصلاح افشار»، که در آن روزها، «همه چیز را یادداشت می کرد»، شاه، پس از مرور متن سخنرانی گفت: «نه مطلقاً نباید چنین چیزهایی بگویم».

رضاقطبی، در پاسخ گفت: «نه، اعلیحضرت، دیگر هنگام آن است که شما هم در کنار مردم قرار گیرید و سخن هایی بگویید که آن ها بپسندند». نظر ملکه و حسین نصر هم همین بود. آن گاه، شاه بدون آن که، بر آن نوشته درنگ کند، آن را در مقابل دوربین تلویزیون خواند، تا پس از ضبط، در موعد مقرر پخش شود.

در یادداشت «اصلاح افشار» آمده است که «شاه، بعدها از آن کار پشیمان شد». دکتر نپاوندی می گوید، شاه، «بعدها در مکزیك به من گفت ... در حال خستگی مفرط، با گلوبی که بغضی از اندوه و احساسات آن را پر کرده بود ... حتی یک واژه ی آن [نوشته] را تغییر ندادم، زیرا در بن بست قرار گرفته بودم».

به باور آقای نپاوندی، متن پیام شاه، نوشته ای «زیبا ولی محنت انگیز بود که پی آمد های بدی به بار آورد. مردم از آن، تنها بخش "پیام انقلاب شما را شنیدم" را به یاد سپردند».

طرفه آن که، «تا آن هنگام، هر گز واژه ی انقلاب به زبان [کسی] نیامده بود».

در آن پیام، شاه - دست کم پنج بار - به نقض قانون اساسی اعتراف کرد

و متعهد شد که، «از آن پس رعایتش کند و ضامنش باشد».

«سر آنتونی ایدن»، سفیر وقت انگلیس، در یادداشت های روزانه اش نوشت: «آیا شاه به راستی به مفهوم آن چه که می گفت واقف بود؟»

به باور آقای نپاوندی، گرچه آن نوشته بر شاه تحمیل شده بود، اما «در نهایت، تنها خودش مسئول آن بود».

به شاه امید داده بودند که آن پیام، اوضاع را به نحو مطلوبی، دگرگون خواهد کرد. اما، چنین نشد. واقعیت آن است که، «برای رسیدن به آن مقصود، به لحنی دیگر و واژه هایی دیگر نیاز بود». «آن نوشته ی زیبا، اما رقت انگیز و محنت بار، چیزی جز ناقوس مرگ سلطنت در ایران [ نبود]. محمد رضا شاه، بسیار زود و البته با تلخکامی، این واقعیت را دریافت».

شاه، در سپتامبر ۱۹۷۹ (زمانی که در مکزیك به سر می برد) از پس مرور رویدادهای آن دوره (به نپاوندی) گفت: «اشتباه کردم که در بست به آدم هایی اعتماد کردم که لیاقتش را نداشتند ... بیشتر اوقات [ بدون متن از پیش نوشته شده، سخنرانی می کردم. در موارد نادری هم که [ که از یادداشت استفاده می کردم، ... از پیش، یادداشت را به دقت مرور می کردم و بیشتر اوقات در آن [ دست می بردم ]. در آن روز ... چنان دستپاچه ام کردند که [ حتی، فرصت نگاهی گذرا، به آن نوشته، از من گرفته شده بود ]. به همین دلیل، چندین بار تپق زدم و [ برخی ] واژه ها را نادرست خواندم ... بدبختانه باید بگویم، که در آن موقعیت، به من خیانت شد. زیرا (به گونه ای) مرا واداشتند که ... چیزهای بگویم که ... نمی خواستم و نباید می گفتم».

شاه (به درستی) به این نتیجه رسیده بود که آن سخنرانی «بزرگترین اشتباه سیاسی اش بود».

به گفته دکتر نپاوندی (در دیدارهای طولانی که او - در بهار ۱۹۸۰ - در مصر با شاه داشت) شاه، «از احساس پشیمانی رنج می برد، که چرا در زمان مناسب، به پاره ای از اصلاحات دست زده بود، تا انتقاداتی را که در درون کشورش می شد، بی اثر کند و مردم را بیشتر متوجه ی دسیسه ی خارجی ها سازد. نادم بود که به آمریکایی ها اعتماد کرده و گمان کرده که در جهت گیری سیاسی آنان منطقی وجود دارد». بر این باور بود که «سواى [رضا] قطبی و [حسین] نصر، چند تن دیگر، که از مدت ها پیش، یا در آن اواخر دور و بر ملکه می پلکیدند، متن [سخنرانی] را [نوشته اند]. شاه «یکی از دوستان شهبانو و دو تن از رهبران پیشین کنگفدراسیون ... را متهم به طرح ریزی و اجرای آن توطئه می کرد». و به ویژه کینه ی ژرفی از رضا قطبی (که سال های دراز، آشکارا او را تحسین می کرد) در دل داشت.

انتخاب ارتشید ازهارى که (افسری فرهیخته بود و هیچ نقطه ضعفی در زندگی خصوصی و حرفه ای اش وجود نداشت) عکس العملی را، برای انتقاد موجب نشد.

به رغم تأثیر ناگواری که سخنرانی شاه به جا گذاشت، تشکیل دولت نظامی موجب شد، تا آرامش به کشور بازگردد و روال عادی زندگی از سر گرفته شود. «اعتصاب در صنعت نفت، ذوب آهن و ادارات دولتی، پایان گرفت».

در تلویزیون چند افسر جوان، با لباس نظامی، جای گویندگان همیشگی اخبار را گرفتند».

پس از برقراری حکومت نظامی، برخی از «برجستگان مخالفان» - نگران از واکنش دولت نظامی - دست به دامن آقای نپاوندی می شوند. یکی از آنان، «که از سرکردگان آشوب دانشگاهی بود»، ضمن ابراز «مراتب احترامش به اعلیحضرت»، از دکتر نپاوندی می خواهد، که در صورت دستگیری در رهائیش بکوشد. دیگری، توسط شخصی که «یکی از بستگانش، دوست نزدیک خانوادگی» آقای نپاوندی بود، از او می خواهد که چند روز در خانه اش مخفی شود.

«در ظرف چهل و هشت ساعت [پس از اعلام حکومت نظامی] مخالفان خود را از نظر سیاسی، بازنده و در جایگاهی ناتوان یافتند».

«جعفریان»، سپهبد نیروی زمینی (که فرمانده ی نظامی استان خوزستان بود) روز هفت نوامبر با «اعضای کمیته ی صنعت نفت دیدار

کرد. « بسیاری از آنان که خود را برای زندان طویل‌مدت آماده کرده بودند، از تیمسار قول گرفتند که از «خانواده‌های آنان سرپرستی» کند و مانع شود که «آن‌ها را از خانه‌های دولتی بیرون کنند». «تیمسار به آنان صبحانه و قول سربازی داد که امنیت خانواده‌هایشان را حفظ کند؛ آن‌گاه، «اعضای کمیته را، در دو اطاق ساختمان فرماندهی [به عنوان مهمان، تحت الحفظ] نگاه داشت». تا از تهران کسب تکلیف کند. سه روز بعد (در حالی که اعتصاب‌ها پایان یافته بود) دستور آزادی «کمیته‌ی اعتصاب شرکت نفت» از تهران رسید.

«تیمسارجعفریان، در روز ۱۱ فوریه‌ی ۱۹۷۹ کشته شد»



دکتر «ابوالقاسم بنی‌هاشمی»، معاون دانشکده پزشکی دانشگاه تهران، نقل می‌کند که، در هواپیمایی که، از وین به تهران پرواز می‌کرد، «ملائی بسیار مرتب، خوش پوش و مؤدب را» در کنار خود دید، «که خود را دکتر بهشتی» معرفی می‌کرد. «بهشتی در هواپیما، مدتی دراز به انتقاد و بدگویی از شاه پرداخت و گفت "دگرگونی‌هایی در راه است و ما به زودی قدرت را به دست می‌گیریم و جامعه نوینی خواهیم ساخت"؛ آن‌گاه، در پاسخ دکتر ابوالقاسمی (که با اشاره به رویارویی ارتش با «خشونت و بی‌نظمی»، گفته‌های او را «بی‌معنی» می‌خواند) گفت: «ترتیب همه چیز داده شده است، به ما قول‌هایی داده اند...».

در فرودگاه «آتن» (به علت اشکالات فنی) قراربراین شد که هواپیمای دیگری مسافران را به تهران منتقل کند. آقای «بنی‌هاشمی» نقل می‌کند که، در این میان، دکتر بهشتی که برای «کسب‌خبر»، او را ترک کرده بود، پس از پنج یا ده دقیقه «با رنگ پریده و لب‌لرزان باز گشت و گفت: به ما خیانت شده. ارتش قدرت را در تهران به دست گرفته، تلفنی به من خبر دادند. شاه باز ما را بازی داده است. همه چیز تا بیست سال دیگر از دست رفت. من این سفر را ادامه نمی‌دهم. به پاریس می‌روم که این و آن را ببینم و با آنان رایزنی کنم. می‌روم آقای خمینی را ببینم و بپرسم که می‌خواهد چه کند».

روز چهارشنبه (هشت نوامبر) در پایانِ جلسه‌ی ویژه‌ای که جهت اتخاذ تصمیمات جدید، در مورد بنیاد پهلوی و بررسی «ثروت اعضای خاندان سلطنتی»، با حضور شهبانوفرخ و علی‌قلی اردلان (وزیر دربار) تشکیل شد، حضار به دفتر شاه (در کاخ صاحبقرانیه) احضار شدند. «شاه، بسیار خسته او از درون آشفته] به نظر می‌رسید... از همه دعوت کرد بنشینند».

نصرت‌الله معینیان (رئیس دفتر شاه) که می‌دانست چه تصمیماتی در پیش است، به بهانه‌ی مشغله‌های اداری اش، «اجازه‌خواست مرخص شود. شاه با لحنی بی‌تفاوت به او گفت: بمانید. نظرتان مهم است». گذشته از کسانی که نام برده شد، تیمسار پاکروان (معاون وزیر دربار)، جواد شهرستانی (شهردارتهران)، رضا قطبی (رئیس پیشین رادیو تلویزیون)، مهدی پیراسته (سفیرپیشین ایران، در بغداد و بروکسل و وزیر پیشین کشور و آقای نهایندی نیز، در آن جلسه حضور داشتند. «شاه، آغاز به سخن کرد و گفت: «از هر سو به ما فشار می‌آورند که اجازه دهیم، هویدا را براساس قوانین حکومت نظامی دستگیر و بدین وسیله مردم را آرام کنیم. از شما می‌خواهم که نظرتان را در این مورد بگویید».

وزیر دربار، آزرده و بر آشفته (از سخن شاه) گفت: «نمی‌توانم درک کنم، چه طور می‌توان کسی را که سیزده سال نخست وزیر ایران بوده

دستگیر کرد؟». شاه، در پاسخ، تنها به گفتن «ممنونم» بسنده کرد. رضا قطبی و تیمسار پاکروان، با این استدلال که «جبر زمان چنین ایجاب می‌کند»، تصمیم شاه را تأیید کردند. گرچه، «خصوصت مهدی پیراسته با هویدا [به دلیل محرومیت طولانی اش، از کارهای سیاسی] طبیعی می‌نمود؛ اما، «دشمنی شهردار تهران، که همه‌ی پیشرفت‌های سیاسی و اجتماعی اش را، مدیون هویدا بود»، شگفتی می‌آفرید. پاسخ آقای نهایندی (که شاه را غافلگیر و شگفت زده کرد) آن بود که، «به دلیل سابقه‌ی مخالفت با هویدا، از پاسخ معذورم». واکنش شاه، به او نیز، همچون دیگران، یک «متشکر» خشک و ساده بود.

به گفته‌ی دکتر نهایندی، شهبانو - در تمام طول این بخش از گفتگو - حتی کلامی بر زبان نیاورد. شاه پس از شنیدن نظر حاضرین، گفت: «بسیار خوب، متأسفانه این کار باید انجام گیرد».

آقای نهایندی به شاه می‌گوید، «حتی دستگیری یک شخص می‌تواند آبرومندانه انجام گیرد». از این رو از او خواهش می‌کند که «خودش نخست وزیر و وزیر دربار پیشین را از ماجرا آگاه کند». شاه، به علت دشواری کار، از همسرش می‌خواهد که ماقوع را به اطلاع هویدا برساند. «شهبانو، کمی برآشفته پاسخ داد: چرا من. اونخست وزیرمن نبود». پس از بگو-مگویی نامطبوع، «شاه برخاست و فقط گفت: این مسئله را حل خواهیم کرد».

آقای نهایندی می‌گوید، بعدها، شاه خودش هویدا را در جریان ماقوع قرارداد و به او گفت، شما «را در خانه‌ای تحت نظر قرارمی‌دهند تا افکار عمومی آرام گیرد».

هویدا، با سپهد «رحیمی لاریجانی»، معاون فرماندار تهران (که مأمور جلب او بود) در اقامتگاه مادرش قرارملاقات می‌گذارد. آن‌گاه، از ناصریگانه (رئیس دیوان عالی کشور)، دکتر جواد سعید (رئیس مجلس)، عبدالمجید مجیدی (وزیر پیشین، که هویدا، گاه او را به عنوان جانشین اش معرفی می‌کرد) دعوت می‌کند که شاهد دستگیری اش باشند. «هویدا رابه ویلایی (که ویژه‌ی پذیرایی از مهمانان رسمی ساواک بود) می‌بردند».

«تصمیم به دستگیری هویدا... تنها می‌توانست از سوی شاه گرفته شود». ظاهرأ، دستگیری هویدا، با توافق شهبانو (که در آن زمان نقش مهمی در سیاست بازی می‌کرد) همراه بود.

دکتر نهایندی می‌گوید: هویدا «که روشنفکری راستین، سوفسطایی و لیبرال، همواره پذیرای گفتگو و مباحثه، فرهیخته‌ای شکیبیا، و سیاستمداری فطرتاً صادق بود... به مرور به فردی بی‌ملاحظه و آشکارا بی‌توجه به اصول رفتار سیاسی تبدیل شده بود. همواره شبکه‌ی نفوذ فردی شخصی خود را، حتی در شهربانی و سازمان‌های امنیتی گسترش می‌داد... به شخصیتی هراس‌انگیز تبدیل شده بود و گمان می‌کنم که پادشاه نیز، از سال‌های میانه‌ی ۱۹۷۰ (ابتدا، به گونه‌ای نامحسوس، و سپس آشکارا) آغاز به بدگمان شدن [به او] و بیمناک شدن از او کرد».

ارتش، میانه‌ی چندان خوبی با هویدا نداشت. در اواسط دهه‌ی هفتاد، تیمسار ازهراری (که در آن زمان رئیس ستاد کل ارتش بود) در گزارشی مستند، هویدا را «مسئول افزایش نارضایتی مردم» معرفی کرده بود. سپس تیمسار مقدم او را، هدف [انتقاد] قرارداد.

«این امکان وجود دارد که شاه را... زیر فشار قرارداند تا هویدا را مسئول بحران کشور معرفی کنند».

«برخی از پیرامونیان هویدا»، اردشیر زاهدی را محرک دستگیری او می‌دانند. در حالیکه، اردیشیر زاهدی به شاه پیشنهاد کرده بود، هویدا را (با مهیاکردن همه‌ی اسباب آسایش) به تبعیدی دلخواه بفرستد.

بر اساس برخی شایعات، «آموزگار» و «شریف‌امامی»، تبعید و توقیف هویدا را، به شاه پیشنهاد کرده بودند.

هرچه که بود، شاه هویدا را، به خاطر «پنهان داشتن بسیاری از چیزها» و به خصوص توصیه‌ی «شریف‌امامی»، برای نخست‌وزیری نمی‌بخشید. اما، «با وجود همه‌ی کینه‌ای که از او [داشت، تا پایان زندگی اش از این که تصمیم به دستگیری اش گرفته بود، پشیمان بود». با روی کار آمدن دولت ازهراری، «چند روزی کشور آرامش یافت و زندگی

«در روزهای ۱۱ و ۱۲ دسامبر (تاسوعا و عاشورا) صدها هزارتن، در خیابان های تهران، به سود آیت الله خمینی راه پیمایی کردند». تیمسار اویسی و خسروداد (پیش تر) با سازمان دهندگان تظاهرات تماس گرفتند و به آن ها گفتند که «این تظاهرات خط زردی است که اجازه ی فرارفتن از آن را ندارید. وگرنه حمام خون راه خواهد افتاد». گردانندگان تظاهرات، در برابر موضع محکم فرماندهان ارتش، عقب نشستند و متعهد شدند که «فقط به مخالفت کلامی بسنده کنند».

مقدمات کار، از سوی ارتش فراهم شده بود. «واحد های زرهی و یکان های ضد شورش، آماده ی کار شدند. یک واحد تانک های سنگین (که در صد و چهل کیلومتری تهران پایگاه داشت) دستور گرفت که به سوی پایتخت حرکت کند». اما، در «شامگاه ۱۰ دسامبر (به دستور صریح دربار) ممنوعیت تظاهرات لغو شد و رادیوی دولتی آن را اعلام کرد؛ که البته نیازی به آن نبود. زیرا "بی بی سی" پیشتر اعلام کرد که تظاهرات انجام خواهد شد».

با این فرمان، ارتش "مات" شد.

واقعیت آن بود که دخالت تنی چند (از "جمله امینی"، "سیاسی" و "وارسطه")، فشار بسیار شدید سفارتخانه های انگلیس و آمریکا و دسیسه ی پیرامونیان شهبانو (بار دیگر) موجب عقب نشینی شاه شد.

شاه (در آن روزها) بر این گمان بود که ریاست دولت ائتلافی را، به چهره ی شناخته شده و موجهی بسپارد که «در تحریکات آن روزها شرکت نکرده باشد». به دستور شاه، قرار شد با غلامحسین صدیقی، استاد پیشین دانشگاه، هم رزم دیرینه ی مصدق و میراث دار معنوی او تماس بگیرند و دریابند که آیا می پذیرد به دیدار شاه برود.

هنگامی که دو نماینده ی شاه، پیشنهاد او را، در مورد پذیرش مسئولین نخست وزیری، با غلامحسین صدیقی

در میان گذاشتند، «پاسخ او سرشار از وقار بود: از این که اعلیحضرت مرا بیست و پنج سال از کار برکنار کردند هیچ گله ای در دل ندارم. و می دانم که در شرایط امروز، تشکیل دولت می تواند برای پیشینه ی من گران تمام شود. اما هنگامی که وطن در خطر است، نیک نامی که نتوان در راه نجات آن به کارش برد، چه سودی دارد؟».

گفتگوی شاه و صدیقی، در محیطی سرشار از تفاهم و اعتماد پیش رفت.

دکتر ناهوندی می گوید، «صدیقی، روز بعد، آن [دیدار] را با جزئیاتش برایم شرح داد». شاه همه ی قابلیتش را در جذب این دانشگاهی گرانقدر به کار گرفته بود. «به او قول داده بود، که همه ی امکانات لازم [در اختیارش قرار خواهد داد و نیروهای انتظامی و ارتش از او پشتیبانی خواهد کرد».

صدیقی گفت: «بسیار تحت تأثیر صداقت [شاه] قرار گرفتم. یقین دارم که شاه در گفتارش صادق بود».

صدیقی، برای آماده سازی فهرست وزیران و برنامه ی دولتش، یک هفته وقت خواست. چند تن از اعضاء جبهه ی ملی، پذیرای همراهی با او شدند. «پیرامونیان آیت الله شریعتمداری ... و حتی تنی چند از نزدیکان [آیت الله] خمینی پشتیبانی خود را از او ابراز کردند».

صدیقی - اما - در مقابل پذیرش مسئولیت دولت، تنها «یک شرط قائل شد: شاه از تهران دور شود. ولی کشور را ترک نکند».

شاه این شرط را نپذیرفت. «این با خواست انگلیسی ها و آمریکایی ها که می خواستند [شاه] کشور را ترک کند، نمی خواند».

غلامحسین صدیقی، چهار روز پیش از آن که شاه (برای همیشه) کشور را ترک کند، به دیدار او رفت، «تا به او التماس کند که، به خاطر منافع ملی کشور را رها نکند».

به گفته ی آقای ناهوندی، دکتر صدیقی «کمی پس از ترک کاخ، در التماس تلفنی [به او گفت: می دانستم بیهوده است، ولی دست کم وظیفه ی خود را انجام دادم».

شاه، پس از صدیقی، به سراغ "مظفر بقایی"، یکی از چهره های تاریخی «مخالفین رفت».

مظفر بقایی هفتادساله، «دانش آموخته ی دانشسرای عالی فرانسه ... سال ها هم رزم بسیار نزدیک مصدق بود؛ که سپس از او برید و به شاه نزدیک شد».

از سرگرفته شد. شاه، گرچه آرام تر به نظر می رسید؛ اما، به شدت تحت فشار بود، تا (دست کم، به طور موقت) مانع از شدت عمل دولت (در اجرای مقررات حکومت نظامی) شود.

علی امینی، نخست وزیر اسبق (که به داشتن روابط دوستانه «با آمریکایی ها، به ویژه با دموکرات ها» شهره بود) همراه با «علی اکبر سیاسی (ریس پیشین دانشگاه) و محمدعلی وارسته (وزیر سال های ۱۹۴۰) که به دلیل کبر سن «به نیروی معنوی تبدیل شده بودند، ... شاه و شهبانو را به ستوه آوردند که «مبادا کاری کند که ناراحتی» مخالفان و واشنگتن را» را موجب شود.

«سفیران انگلیس و آمریکا (همسو با امینی)، و (همینطور) اطرافیان شهبانو نیز همین گونه عمل می کردند».

در نتیجه ی اقداماتی از این دست بود که «بخشی از ارتش و اکثریت بزرگی از افسران عالی رتبه»، در رویارویی با «آشوب ها» منفعل شدند. آیت الله شریعتمداری (که فضای را به گونه ای دیگر می دید) در پیامی به دکتر ناهوندی گفت:

«از سوی من به اعلیحضرت التماس کنید که نظم را برقرار کند و مملکت را نجات دهد. حمام خون در انتظارمان است. بگویید، اگر لازم شود مرا دستگیر و زندانی کند. ولی زود اقدام کند».

شاه - پس از سکوتی چند - گفت «به او بگویید هر کار بتوانم خواهم کرد».

تیمسار از هاری، بالاخره در مجلس حاضر شد. در آغاز، ناشیانه، به ذکر مصیبت های مذهبی پرداخت و «مقوله ای دینی را... با مردم سالاری» آمیخت؛ آن گاه (با معرفی چند وزیر جدید غیر نظامی) فرماندهان نیروی زمینی، هوایی و دریایی را، که «آبر وزیرانی در دولت به شمار می آمدند»، از کابینه بیرون راند.

\*\*\*

محمد رضاشاه (جز در حوزه سیاست های مهم اقتصادی) عادت به رایزنی نداشت. در «کارهای داخلی و امور کوتاه مدت اقتصادی، که به وسیله ی نخست وزیر و دولت انجام می شد»، دخالت شاه، کم و یا هیچ بود. «فقط می خواست از همه چیز آگاه باشد و در این مورد پافشاری می کرد».

شاه، در حوزه ی سیاست های نفتی، دفاع ملی یا تعیین سمت گیری سیاست های خارجی، به رایزنی می پرداخت (به گفته ی منتقدانش، وانمود به این کار می کرد) و آن گاه تصمیمش را آشکار می ساخت.

شاه، در برابر موج فزاینده ی تظاهرات و اعتصابات نیز، همین شیوه را پیش گرفت. تنها استثناء، «دستگیری "هویدا" بود که، شاه و شهبانو ... به این نتیجه رسیدند که بهتر است با چند نفر (در مورد تصمیمی که از پیش گرفته شده بود) رایزنی کنند».

شاه، در برابر بحران فزاینده ی کشور (ناتوان از درک موقعیت و آگاه از این واقعیت که متحدان خارجی اش، به براندازی او کمر بسته اند) نه تنها اعتماد به نفس خود را از دست داد، بلکه به دیگران نیز با تردید نظر می کرد و این گونه «به نظر می رسید که نمی داند چه کند».

شهبانو، حفظ ظاهر می کرد و می کوشید (در دیدار با سیاستمداران و روحانیون و برپایی گردهمایی) راهی برای برون رفت از بحران بیابد.

از آغاز دسامبر، که شهبانو بر دیدارهای سیاسی و گردهمایی های خود افزود، شاه دریافت که دولت نظامی که در رویارویی با نا آرامی ها، نخواهد «نیروی ارتش را به کارگیرد»، عدمش به ز وجود است. از این رو، در اندیشه ی تشکیل «دولت وحدت»، به سراغ «دو شخصیت سالخورده ی محترم، عبدالله انظام (هشتاد و سه ساله) و محمد سروری (تقریباً نودساله) رفت که با امتناع هر دو رو به رو شد. پاسخ دکتر محمد نصیری (حقوقدان مشهور، استاد و رئیس پیشین دانشکده ی حقوق، رئیس پیشین بانک ملی در زمان مصدق و سپس وزیر مشاور) نیز، به پیشنهاد شاه، منفی بود».

از اواخر نوامبر بود که شاه (احتمالاً) به علت «خستگی بیش از اندازه، اثرات بیماری بر شرایط روحی اش، شکست های پی در پی [در یافتن راه حلی برای غلبه بر بحران] و فشار انگلیس و آمریکا»، تدریجاً تصمیم به ترک کشور گرفت.

کوتاه به زندان افتاد. آن گاه به عضویت هیأت مدیره ی چند شرکت ( که بیشتر سهام شان از آن دولت یا " بنیاد پهلوی " بود ) انتخاب شد .  
به گفته دکتر نهاوندی ، « نخستین دیدار [ شهبانو فرح ، با شاپوربختیار ] در دسامبر ۱۹۷۸ انجام گرفت ». نهاوندی براین باور است که « دست کم چند روز بعد ، دیدار دیگری صورت گرفت ». آقای نهاوندی تقریباً یقین دارد که ، دیدارهای ملکه با شاپور بختیار ، مخفیانه و « بدون آگاهی شاه » صورت گرفته بود .

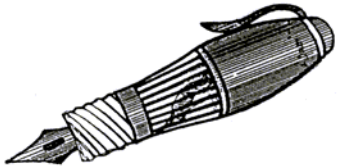
چند هفته پس از آن ملاقات ها و « در واپسین روزهای سلطنت محمد رضاشاه ، بیست و چند تن از روحانیون سرشناس » ، در حضور " اردشیر زاهدی " و " اصلا ن افشار " ، با بختیار دیدار کردند . هدف از آن جلسه ، « که تا امروز محرمانه مانده است ... انصراف شاه از ترک ایران بود » .  
آن گونه که آقای نهاوندی می گوید ، « بختیار از آن پس همواره مدعی بود ه شاه را بیرون رانده » است .

بختیار ، که برای احراز مقام نخست وزیری ، « شبکه ی روابط خانوادگی را بسنده » نمی دانست ، « تلاش بسیار کرد که مستقیماً توجه شاه را جلب کند » . از یک سو ، « از جمشید آموزگار ( که شاه به او اعتماد داشت و او را مردی آگاه ... برای ریزنی می دانست ) خواست ، او را به شاه توصیه کند ؛ از سوی دیگر « قباد ظفر " ... که شخصیتی با نفوذ در میان بختیاری ها و خویشاوند نزدیک " ثریا " ، ملکه پیشین بود ... شاپور بختیار را به شاه معرفی کرد ؛ ضامن وفاداری او به تاج و تخت شد و پیشنهاد کرد که شاه ، زمام کشور را در اختیار او قرار دهد » .

با تلاش گروه پیرامون شهبانو ، « بختیار ، رسماً [ برای گفتگوی با ] شاه پذیرفته ، و مأمور پژوهش به منظور تشکیل دولت شد » .

به همان نسبت که بحران سیاسی کشور فزونی می گرفت ، فشار آمریکایی ها به شاه ، برای خروج هر چه سریع تر از کشور افزایش می یافت .

پس از معرفی دکتر بختیار به شاه ، " مظفر بقایی " ، در گفتگوی تلفنی با " داریوش شیروانی " ( نماینده ی مخالف در مجلس ) از او خواست ، « شخصاً نزد شهبانو برود و به ایشان عرض کند که ، روی کار آمدن بختیار ، یعنی سقوط سلطنت پهلوی » . این که ، پیام " بقایی " می بایست به « شهبانو » رسانده شود و نه « شاه » ، برای " شیروانی " تعجب آورد بود . بقایی ( به جای توضیح بیشتر ) به شیروانی گفت : « می گویم بروید نزد شهبانو و فقط همین جمله را بگویید ، و نه چیز دیگر » .  
پاسخ « شهبانو » آن بود که : « دیگران چیز دیگری می گویند . هر کس حرفی می زند » .



سرانجام ، « در تاریخ ۳۱ دسامبر ، شاپور بختیار رسماً به نخست وزیر ی برگزیده شد و فرمان خود را از شاه دریافت کرد » .

بختیار ، جز شهبانو و پیرامونیانش ، « هیچ هوادار سیاسی دیگری نداشت » . فرماندهان نظامی ، او را نمی شناختند و از انتخابش خشنود نبودند . دوستان سیاسی اش ، دیگر او را از خود نمی دانستند . روحانیون ( به دلیل شایعه ی ملحد بودنش ) از او بدشان می آمد .

دکتر نهاوندی براین باور است که ، در انتخاب بختیار به نخست وزیری ، چهار عامل دخیل بودند :

۱- مهمترین عامل ، خود شاه بود که می خواست کشور را ، « با احترام و وقار » ترک کند . بختیار تنها کسی بود که با رفتن شاه مخالفت نکرد .

۲- عامل بعدی ، شهبانو بود که ، در تلاش به خاطر « حفظ تاج و تخت برای پسرش » ، بختیار را به صحنه آورد .

« اگر مردی قدرتمند و فداکار در کنار شهبانو بود ، با پشتیبانی بی چون و چرای ارتش و دست کم بخشی از روحانیت » ، احتمال موفقیت « در این بازی » وجود داشت .

۳- آمریکا ، انگلیس و فرانسه ( که بر سر اخراج شاه توافق کرده بودند و

« گرچه شخصیت صادق ، فرهیختگی دانشگاهی و زندگی منزوی و راهبانه ی [ مظفر بقایی ] به او احترام می بخشید ؛ اما ، بقایی ، حرمت و اهمیت " صدیقی " را نداشت .

« در آن روزها که همه سر در پی نیروهای مخالف گذاشته بودند ( و شاه و شهبانو دوستان خود ، حتی پاکدامن ترین و به لحاظ سیاسی کاردان ترین شان را به گونه ای رها کرده بودند ) بقایی می توانست برگی نه چندان بی اهمیت در بازی باشد » . اردشیر زاهدی و چند تن از فرماندهان ارتش نیز ، از انتخاب بقایی پشتیبانی می کردند .

شاه با بقایی ، دو بار گفتگو کرد؛ در ملاقات دوم ، شهبانو نیز حضور داشت . شاه و شهبانو ، « از بقایی ، این مخالف ابدی خواسته بودند ، برنامه ی پیشنهادی و فهرستی از وزیرانش آماده کند » .

بقایی ، بر اساس طرحی که آماده کرده بود ، شرایطی داشت . می خواست :

۱- شاه تهران را ترک کند و « در » پایگاه وحدتی در همدان ، که پایگاهی بسیار مجهز بود ، بماند » .

۲- با دریافت اختیارات کامل از مجلس ، آن را منحل کند . آن گاه ، حداکثر شش ماه ( پس از بازگشت آرامش ، به کشور ) انتخاباتی آزاد برگزار کند .

۳- با اختیاراتی که حکومت نظامی در اختیار او می گذاشت ، « چهار هزار تن را بازداشت کند » .

بقایی این طرح را ، اواخر دسامبر ( در نشست بسیار پنهانی ) با اردشیر زاهدی ، سپهبد ربیعی و داریوش شیروانی ( نماینده ی مجلس ) در میان گذاشت . از جمله ، به حاضران گفت ، « نخستین کسی که باید دستگیر شود ... دکتر بهشتی است ، که چند روز است وارد تهران شده و از مهم ترین رهبران این بلواهاست » . طرح بقایی ، در واقع « بخشی از طرح خاش بود » . این که ، ارتش و بخشی از ساواک ، از آن طرح حمایت می کردند ، بسار مهم بود . در همان جلسه ، از بقایی پرسیده شد که ، آیا شاه با این طرح موافق است ؟ پاسخ داد : « ایشان به من نه نگفت » . آن گاه افزود : به اعلیحضرت گفتم ، شانس مهار نا آرامی ها و بازگرداندن آرامش به مملکت را

نود در صد می بینم . « پانزده روز فرصت می خواهم . اگر شکست خوردم ، اعلیحضرت می تواند به پایتخت بازگردد ، مرا از کاربرکنار کند و همه ی گناهان را به گردن من بیندازد » .

طرفه آن که ، « فدای آن روز ، شاپور بختیار به نخست وزیری برگزیده شد » .

« در ۲۱ دسامبر ، در حالی که تظاهرات و خشونت - گرچند به صورت محدود - ادامه داشت ... تیمساز از هاری دچار سکتی شدیدی قلبی شد » . با این وجود ، خود را از مسئولیت کنار نکشید .

« شاه ، در هم شکسته ، با درد و بیماری دست به گریبان » ، برای خروج از کشور روز شماری می کرد . « همه جا ، به خصوص پایتخت در بی نظمی فرورفته بود » . بسیاری می کوشیدند ( به هر طریق ممکن ) از مملکت بگریزند . با این وصف ، « مردم ، کمتر از آن چه نشریات غربی می نوشتند [ با انقلاب ] همراه بودند » . گرچه « کارمندان ادارات ، حقوق بگیران دولت و بازاری ها به خیابان ها ریخته بودند . اما کارگران کارخانه های غرب پایتخت ، شمار بزرگی از دانشگاهیان ، و روستاییان پیرامون شهرها ، خود را مخالف انقلاب نشان می دادند » . برای فروپاشی ارتش ( از درون ) ، کوشش هایی شده بود ، که با شکست رو به رو شد . نیروهای انتظامی ( اعم از شهربانی و ژاندارمری ) همچنان به شاه وفادار مانده بودند .

« ارتش آخرین سنگر دفاعی نظام بود . نیاز به ترفند های بسیار و یک رشته " سم پاشی " [ به ویژه از سوی آمریکایی ها ] بود ، تا کار به جایی برسد که پس از رفتن شاه ، ارتش خود را بی طرف اعلام کند » .

در هنگامه ای که بر پا شده بود ، بختیار ( « مردی که تقریباً هیچ کس در انتظارش نبود » ) مأمور تشکیل کابینه شد .

شاه ، در « روز ۳۱ دسامبر ۱۹۷۸ ... رسماً او را مأمور تشکیل دولت کرد » .

بختیار ، « خواهرزاده ی خانم " لوئیز قطبی " ، همسر دایی شهبانو بود ... با آن که از رهبران مهم جبهه ی ملی نبود ، دو بار ، و هر بار برای مدتی

همه کوشش های شان ، بر رفتن او متمرکز شده بود ) از بختیار ( به عنوان وسیله ی انتقال قدرت به مخالفین ) بهره می بردند . پشتیبانی آن ها از بختیار [ به ویژه انگلیس که او را مردی قابل اعتماد می دید ] در احراز پست نخست وزیری ، درست به همین دلیل بود .

۴ - عامل چهارم ، خود بختیار بود . « انبوهی از اسناد به دست آمده از سفارت آمریکا در تهران ... نشان می دهد [ که بختیار ، در تهران با آمریکایی ها ، تماس داشت ، تا پشتیبانی آن ها را به دست آورد ] .

بختیار ( در روز معرفی دولت تازه به شاه ) در اطاق انتظار ، با صدای بلند ( به گونه ای که می خواست خدمتکاران و کارمندان شاه بشنوند ) از وزیران خواست که ( برخلاف سنت همیشگی ) در برابر شاه خم نشوند . حتی بامداد آن روز ، عکس شاه را از دیوار دفتر خود برداشت و عکس بزرگ مصدق را جایگزین آن کرد .

تدریجاً بر شمار آن هایی می کوشیدند ، شاه را از تصمیم به ترک کشور منصرف کنند ، افزوده می شد . « زیرا احساس می کردند ، با رفتن شاه کشور فرو خواهد پاشید . برخی ( از جمله دکتر محمد باهری ، استاد دانشگاه و وزیر پیشین دادگستری ) برای ممانعت از رفتن شاه ، به فکر تحصن در دربار افتادند . « محمد باهری ، در همین زمینه ، با آیت الله العظمی حاج آقا " احمد خوانساری " ، پر نفوذ ترین پیشوای مذهبی پایتخت ... دیدار کرد ... و از او پرسید که آیا حاضر است [ به تقاضای بازاریان و دیگر اقشار اجتماعی ] نزد شاه برود و از او بخواهد که کشور را ترک نکند ؟ » .

آیت الله ، با این استدلال که « من در سیاست دخالت نمی کنم و از این تحریکات تأسف انگیز نیز برکنارم » ، از پذیرش آن خواسته تن زد . باهری پرسید : « ولی شما نمی توانید در خانه ی خود را به روی مسلمانان ببندید ؟ »

آیت الله پاسخ داد : « البته که نه . و اگر لازم باشد ، خواست آنان را به اطلاع شخص مربوطه [ شاه ] خواهیم رساند » .

قرار بود که حرکت به سوی خانه ی آیت الله " احمد خوانساری " و « تحصن » در کاخ سلطنتی ، از بامداد ۷ ژانویه ( همزمان ) آغاز شود . « این رویداد به کلی وضعیت را دگرگون می کرد . در آن صورت ارتش نیز در شرایطی قرار می گرفت که با نیرو و اراده ی بیشتر عمل کند »

به منظور عملی کردن این طرح ، در شامگاه ۶ ژانویه ، گروهی متشکل از دوازده دانشگاهی ... و نویسندگان و روشنفکران سرشناس ... به کاخ شاه رفتند . از جمله باهری و قاسم معتمدی رئیس سابق دانشگاه نیز ، در آن جا بودند . همه ی آنان ( برای اقامت در کاخ ) وسایل لازم را با خود همراه داشتند . پس از آن که [ پیرامون مسئولیت شاه وفاداری ارتش ... ] هر کس چیزی گفت و شاه سیاستگری کرد ، هنگامش رسیده بود که از هدف گرد همایی سخن به میان آید . " معتمدی " با ملایمت بسیار در صداایش گفت : اعلیحضرت : اگر شما به ما اطمینان ندهید که ایران را ترک نخواهید کرد ، ما آن قدر این جا می مانیم تا از شما این تضمین را بگیریم .

شاه ( که خود در میان جمع و ذهنش در جای دیگری بود ) ناگهان به خود آمد و « با لحنی خشک گفت : بنا بر این شما می خواهید به من یاد بدهید که چه گونه وظیفه ی خود را انجام دهم ؟ سپس برخاست ، تا نشان دهد که « شرفیایی » پایان یافته است .

فرای آن روز ، بختیار به مجلس رفت تا وفاداری بی چون و چرای خود را به قانون اساسی ، و در نتیجه به نظام پادشاهی اعلام دارد .

به گفته ی دکتر نیاوندی ، « بختیار ، در همان زمان ، سرگرم بده - بستان و رایزنی با پیرامونیان [ آیت الله ] خمینی ، بر سر مقام خود در نظام آینده بود . « می گوید : در همان هنگام که بختیار ، دولتت را به مجلس معرفی می کرد ، از سوی مظفر بقایی ، « سندی بسیار رسواکننده علیه او ... انتشار یافت که در آن ، بختیار مأمور دیر پیشینه ی انگلیس معرفی می شد .

موضوع به سال های ملی کردن صنعت نفت ایران و اسناد به دست آمده از « گاو صندوق رئیس محلی شرکت نفت ایران و انگلیس » بر می گشت . این که ، در آن هنگام « بختیار مرتب از بودجه ی شرکت انگلیسی پول دریافت می کرده است » و این که ، « فشار هایی به دولت ایران وارد می شد ، تا بختیار را ، همراه با هیأت نمایندگی ایران ( به منظور جلوگیری از بروز واکنش های ضد انگلیسی ) به گردهمایی سالانه ی " سازمان بین المللی کار " بفرستند .

مضمون آن سند ، از سوی « داریوش شیروانی » ، از تریبون مجلس « به آگاهی مردم » رسید . بختیار هیچ واکنشی نشان نداد . بی تردید ، شاه از پیش « جزئیات

آن رسوایی را می دانست . با این حال او را به نخست وزیری برگزید . «

به باور دکتر نیاوندی ، انتخاب بختیار از سوی شاه ، « تنها دو دلیل می توانست داشته باشد : نخست آن که بختیار تنها سیاستمداری بود که نمی خواست شاه در ایران بماند . و دیگر آن که او تنها فرد غیر نظامی بود که از سر جبهه طلبی آماده بود به هر بهایی نخست وزیر شود . «

شاه کاملاً از پا افتاده و نسبت به رویدادهای بی تفاوت شده بود . این واقعیت را ، در یادداشت روز ۸ ژانویه ی ۱۸۷۹ « سر آنتونی پارسونز » به وضوح می توان دید : شاه « آرام و بی خیال بود ، و از امور کشور به گونه ای سخن می گفت که گویی ارتباطی به او ندارد . «

روز دوشنبه ۸ ژانویه ۱۹۷۹ ، گروهی که نزد شاه رفته بودند ، همراه با « کاظم ودیعی » ، در خانه ی دکتر « قاسم معتمدی ، گرد هم می آیند و با اصرار از دکتر نیاوندی می خواهند که به دیدار شاه برود و او را از « ترک کشور » منصرف کند . آن ها « شاید امیدوار بودند که شاه [ به نیاوندی ] چیزهایی بگوید که در جمع نخواست بگوید . «

دکتر نیاوندی با توجه به « اخلاق شاه » با آن ها هم عقیده نبود ، اما نخواست که « پیشنهاد آخرین کوشش در این راه را رد » کند . از این رو ، از دفتر شاه ، وقت ملاقات گرفت .

« شرفیایی » ، که « برای ساعت سه و نیم بعد از ظهر روز ۹ ژانویه ۱۹۷۹ مقرر ] شده بود [ به پنج و نیم بعد از ظهر موکول شد . « علت تعویق قرار ملاقات آن بود که ( در ساعت معهود ) سفیران آمریکا و انگلیس با شاه دیدار داشتند . آقای نیاوندی ، « در برابر پله هایی که به سوی دفتر کار شاه می رفت ، کادپلاک ضد کلوله ی سفیر آمریکا ... و " بنتلی " سفیر انگلیس را » می بیند .

به دلیل اهمیت موضوعات مطروحه ، در دیدار و گفتگوی دکتر نیاوندی با شاه ، می کوشم ( با حذف برخی مطالب و توضیحات حاشیه ای ) اهم آن گفتگو را ، نقل کنم . آقای نیاوندی می گوید :

« شاه [ از ] پشت میز کارش ... به سوی من آمد ، دست داد و مثل همیشه در چشم هایم نگر بست . نگاهش کردم و از حالت او به لرزه افتادم . بسیار تکیده شده بود ... چشمانش در چشم خانه فرورفته ، گویی خاموش شده بود ... منتظر شد که من سخن بگویم . این برخلاف روش همیشگی او و حتی خلاف آداب درباری بود ... ولی دیگر هنگام رعایت تشریفات گذشته بود . از همان جا گفتگوی غمباری آغاز شد که به گفتگوی دو ناشنوا می ماند . «

آقای نیاوندی ، در آغاز گفتگو با شاه به به وقایع " رفتن " او می پردازد و می گوید : « اگر اعلیحضرت کشور را ترک کنند ، ارتش بی فرمانده می ماند و قدرت ، به آسانی به دست ماجرا جویان و متعصبان ... خواهد افتاد ... این فاجعه چنان خواهد بود که همه ی دستاوردهای ده ها سال در مملکت از میان خواهد رفت . « شاه ، با شنیدن آخرین جمله ی دکتر نیاوندی « برخاست ؛ دستی به موهایش کشید ، که نشانه ی خشم بسیارش بود و در تالار بزرگ به راه رفتن پرداخت . « پس از لختی نشست » و با لحنی آرام و اندوهگین گفت : بیشتر کسانی که به دیدن من می آیند ... عکس چیزی که شما پیش بینی می کنید ، ابراز می دارند . از همه سو ، به من اندرز می دهند که بروم . " بختیار " ... می گوید که رفتن من کارها را آسان می کند و موجب برقراری آرامش می شود . گویا من به مانعی برای سامان دادن کارها تبدیل شده ام . «

دکتر نیاوندی ، در پاسخ می گوید : « مرا عفو بفرمایید ، اعلیحضرت ... شاید لازم باشد موقتاً از پایتخت دور شوید . ولی ... این ملت در خطر است ، و هنوز سرنوشت [ این مردم ] در دست شماست ... « . آن گاه ، به گزارشی که چند سال پیش تدوین کرده بود اشاره کرد و گفت : « اگر به آن توصیه ها توجه شده بود ، امروز به این جا نمی رسیدیم . اما این ها همه گذشته است ... امروز تنها کاری که باید کرد ، پیش گیری از فروافتادن کشور در بدترین اوضاع قابل تصور ، و حفظ اساسی ترین چیزهاست . « شاه « با بی اعتنائی سری تکان داد [ او گفت ] : شما نیز مانند همه ی مخالفان سخن می گوید : من دست به هیچ اصلاحی نزده ام و حاضر نشده ام به آن ها گوش فرادهم ! »

نیاوندی در پاسخ می گوید : « ... امروز نمی شود گفت ، هنگامی که مخالفین ( در مورد پیش گرفتن پاره ای سیاست ها ) به اعلیحضرت هشدار می دادند ، اشتباه می کردند ... [ به هر حال ] شاهنشاه باید ... در ایران بمانند تا تنها نهاد هنوز پابرجای کشور ، یعنی نیروهای مسلح را حفظ کنند ... شاید بتواند یک شورای نیابت سلطنت را منصوب کند ، و هنگامی که آرامش [ به کشور ] بازگشت ، راه حلی ممکن و براساس قانون اساسی بیندیشید . «

قانونی ( بدون دعوت و اجازه ) وارد ایران شد . به او « مأموریت اضطراری داده شده بود که اولاً - « رفتن شاه را شتاب بخشد » و ثانیاً - « ارتش را از دخالت در بحران بازدارد » . شاه ، هنگامی از حضور هوپرز در ایران آگاه شد ، که از او وقت ملاقات خواسته بود .

هوپرز ، نه تنها « در دیدارهای طولانی ، به گفتگو با رهبران انقلاب پرداخت » بلکه ، به اتفاق سفیر آمریکا ، « دیدار کوتاه و نسبتاً مؤدبانه » ای هم با شاه داشت . « شاه ، بعدها گفت : تنها دلمشغولی آن دو این بود که بدانند ، من چه روزی و در چه ساعتی خواهم رفت » .

در این میان « الکساندرهیگ » ( فرمانده نیروهای ناتو ) به منظور اعتراض به مأموریت محول شده به معاونش ( ژنرال هوپرز ) استعفاء می دهد ، که انعکاس چندانی نمی یابد . الکساندرهیگ ، که ( در دولت بعدی آمریکا ) وزیر خارجه ی ریگان شد ، « با هر گونه پشتیبانی دولت های غربی و آمریکا ، از انقلاب مخالف بود » .

همه چیز برای رفتن شاه آماده شده بود . « شاه ، ساعت ده صبح روز ۱۶ ژانویه ، به دفتر خود رفت . بسیار آرام [ بود ] ... چند سند و نامه را امضاء کرد و آخرین دیدارهایش را انجام داد . آخرین کسی که ، اندکی پس از ساعت یازده به حضور پذیرفته شد ، دکتر محمد باهری وزیر پیشین بود . آمده بود دوباره به التماس از شاه بخواد که میهن ، ملت و ارتشش را ترک نکند . « کاخ ، تقریباً تهی شده بود . بسیاری از درباریان دیگر آن جا نمی آمدند . خدمتگزاران ... قضیه را فهمیده بودند . اما هیچکس تا آخرین لحظه باور نمی کرد » .

هنگامی ، شاه و شهبانو ( با فشردن دست حاضران ) از آن ها خداحافظی می کردند ، « هنوز به شاه التماس می شد ، که نرود » . شاه ، در حالی که خسته به نظر می رسید ، می گفت « بر می گردم » .

به لحاظ امنیتی ، شاه و شهبانو ، با دو هلی کوپتر جداگانه پرواز کردند و « چند دقیقه بعد ، در کنار آشیانه ی سلطنتی محقر فرودگاه مهر آباد بر زمین نشستند . شاه ، بهت زده بود و هر لحظه ممکن بود بغضش بترکد .

با آن که ( به منظور ممانعت از تظاهرات هواداران شاه ) کوشش شده بود که خروج خانواده ی سلطنتی مخفی بماند ، « گروه کوچکی از مقامات رسمی در انتظار زوج سلطنتی بودند :

جواد سعید ، رئیس مجلس شورا ملی ، که به دلیل حضورش در آن جا اعدام شد . علی قلی اردلان ، وزیر دربار ، و فرماندهان بلندپایه ی ارتش . اما ، هیچ دیپلمات خارجی ، در آن جا حضور نداشت .

بختیار ، با نیم ساعت تأخیر آمد . شاه ، بعدها به آقای نیاوندی گفت : به بختیار سفارش کردم که « مراقب کسانی که به او [ شاه ] خدمت کردند و در کشور ماندند ، باشد » .

« فرماندهان نظامی ( که برپله های آشیانه ی سلطنتی به صف ایستاده بودند ) پیش آمدند تا دست شاه را ببوسند . « تیمسار بدره ای ( به شکلی که در میان ایلات نشانه ی وفاداری است ) زانو زد ، تا زانو شاه را ببوسد . در همان حال به شاه گفت : « اعلیحضرت ، ما را رها نکنید » . شاه به او نگرست . دست او را چند لحظه در دست خود نگه داشت و بی آن که چیزی بگوید ، به سوی نفر بعدی رفت .

از آن جا که موقعیت مناسب نبود ، « مراسم احترام نظامی » به عمل نیامد .

در میان گریه ی حضار ، زوج سلطنتی ( پس از رد شدن از زیر قرآن ) وارد هواپیما شدند . « شاه ، بختیار را یک بار دیگر به درون هواپیما احضار کرد و مجدداً برایش آرزوی موفقیت نمود . آن گاه ، به صدای بلند گفت : ایران را به شما و شما را به خدا می سپارم » .

بختیار ، که تا چند لحظه پیش ( در مقابل دوربین ها ) خود را سرد و بی تفاوت نشان می داد ، « تحت تأثیر قرار گرفت ، تعظیم کرد و دست شاه را بوسید » .

هواپیمای بوئینگ ۷۰۷ ( که شاه - به دلایل امنیتی - هدایتش را خود به عهده گرفته بود ) در مقابل بهت حاضران ، به حرکت در آمد؛ از زمین کنده شد ؛ اوج گرفت و لحظاتی بعد ، در آسمان تهران ناپدید شد

۱- نوشته ی پیش رو ، بخشی از مطلب بلندی است ، که ( چهار سال قبل ) همزمان با انتشار کتاب « آخرین روزهای شاه » قلمی شد .

\*  


دکتر نیاوندی ، در پاسخ شاه ، که « کجا بروم ؟ » ، پایگاه نیروی بندرعباس را پیشنهاد می کند . سپس ( با این تصور که توجه شاه به توضیحاتش جلب شده است ) « از جزیره ی خارک و پایگاه هوا - دریا و پایانه ی نفتی آن که بسیار حفاظت شده و امن بود ، سخن » می گوید .

شاه ، در پاسخ می گوید : « در این صورت مراسم تشریفات نظامی به چه شکلی باید انجام شود » .

دکتر نیاوندی می نویسد ، « گمان کردم گوشم هایم اشتباه شنیده است . باورم نمی شد . در چند ثانیه ی بعدی ، که به نظرم پایان ناپذیر رسید ، نتوانستم پاسخی بدهم . بالاخره گفتم : این یکی از جزئیات است که تشریفات آن را حل خواهد کرد » . پاسخ شاه ، « نه » بود . و این که ، صدیقی نیز همین شرط را گذاشته بود « ، که رد شد . آن گاه افزود « جز تسلیم ( در مقابل فشارهایی که به من وارد می شود ) نمی توانم کار دیگری انجام دهم » .

دکتر نیاوندی از شاه می پرسد :

« اعلیحضرتا ، آیا از آن دو سفیری که شرفیاب شده بودند ، سخن می گوید ؟ - شما آن ها را دیدید ؟

- نه اعلیحضرت . ولی اتومبیل هایشان را دیدم . کادیلکی با پرچم آمریکا و یک " بنتلی " با پرچم انگلیس .

- پس خودشان را به نمایش گذاشتند ؟

...

- اعلیحضرتا ، شاپور بختیار ... کمتر از « صدیقی » تجربه دارد و مردم او را کمتر دوست دارند .

- این ها همه گذشته است ...

- اعلیحضرتا ، دست کم به او اطمینان دارید ؟

- نه

- پس چرا او را برگزیدید ؟

- زیرا اوتنها غیر نظامی بود ، که مأموریتی را که می توان خودکشی خواند ، پذیرفت ... اما ، به هر حال اهمیت ندارد که آخرین نخست وزیر شاهنشاهی ایران " بختیار " باشد یا کسی دیگر ؛ همه چیز تمام شده و اهمیتی ندارد .

دکتر نیاوندی می گوید ، در این میان تلفن زنگ زد . « فرماندار نظامی تهران بود . گزارش چند عملیات برای برقرار کردن نظم را می داد . شاه ، به مخاطب تلفنی اش گفت : « تأکید می کنم . به هیچ بهایی نمی خواهم خونی ریخته شود . به هیچ قیمت ... »

آن گاه ، در حالی که « صورتش رنگ پریده بود ، زمزمه می کرد ، به گونه ای که گویی با خودش سخن می گوید :

« من به عنوان کسی که دست به کشتار ملت زد ، وارد تاریخ نخواهم شد ... »

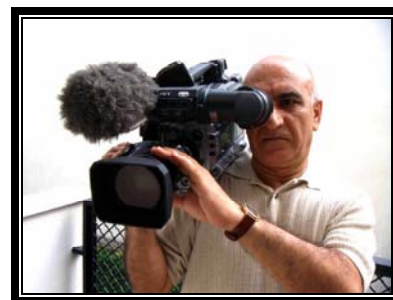
\*\*\*

ناآرامی در کشور همچنان ادامه داشت . نیروهای نظامی ( به فرمان شاه ) خود را از معرکه دور نگه می داشتند .

در تاریخ ۵ ژانویه ی ۱۹۷۹ ( به دعوت ژیسکاردستن رئیس جمهور فرانسه ) سران چهار کشور بزرگ جهان ( جیمیی کارتر ، هلموت اشمیت ، جیمز کالاهان و ژیسکاردستن ) در گوادالوپ گرد آمدند و در مورد بحران سیاسی ایران به گفتگو پرداختند . ژیسکاردستن ( که پیش از همه ، با شاه دشمنی می کرد ) گفت : « اگر شاه بماند ، ایران به سوی جنگ داخلی و یک حمام خون بزرگ خواهد رفت . کمونیست ها ، نیرومند و نیرومند تر خواهند شد . [ آن گاه ] پای افسران آمریکایی که در ایران هستند ، به میان کشیده خواهد شد ، و این ، به روس ها امکان دخالت خواهد داد » . البته ، بعد ها ، ژیسکاردستن نقشه ی حذف شاه را ، به جیمیی کارتر نسبت داد و منکر سخنان خود ( در کنفرانس گوادالوپ ) شد . پس از وقوع انقلاب ، هر یک از شرکت کنندگان در کنفرانس ، « کوشید ، گناه را به گردن دیگری بیندازد » .

گرچه « ملت ، با قدر ناشناسی ... خواستار رفتن [شاه] شده بود » ؛ گرچه هم پیمانان خارجی شاه ( « که از بلندپروازی هایش ، در مورد ایران نگران بودند » ) آشکارا زیر پای او را خالی می کردند . و باز ، گرچه ( پس از معرفی دولت بختیار ) شاه ، بیش از پیش ، نسبت به رویدادهای کشور بی تفاوت شده بود ؛ « با این حال ، [ شاه ] ، پیش از آن که همه چیز را رها کند ، آخرین کوشش خود را ( گرچه پنهانی ) انجام می داد » . اما ، آمریکا ، با انتخاب جدید خود « کوشش های او را بی اثر کرد » .

در همین روزها ، ژنرال هوپرز ، معاون فرمانده ی نیروهای « ناتو » ، به صورت غیر



## گفتگو با جمشید گلمکانی

**آرش:** با تشکر از اینکه وقتتان را در اختیار ما قرار دادید. آقای گلمکانی، قبل از هر چیز می‌خواستم در مورد چگونگی خارج شدن خودتان از ایران، دلایل خروج و چگونگی شروع زندگی در تبعید سؤال کنم؟ فکر می‌کنم برای خوانندگان ما جالب خواهد بود که شناخت اولیه‌ای از شما داشته باشند؛ ضمن اینکه حتماً دوستانی که با فیلم سروکار دارند، شما را می‌شناسند.

**گلمکانی:** اساس سؤال شما ارتباط مستقیم با ادامه کارم دارد، یعنی حرفه‌ای که امروز دارم. اجازه شما، کمی به عقب بر می‌گردم. من از سن نوجوانی، سیزده-چهارده سالگی همواره به کارهای جمعی و کارهایی که بتوانم با مردم رابطه داشته باشم علاقمند بودم. آنجا بود که خودم را توی تئاتر پیدا کردم. سال‌های زیاد کار تئاتر آماتور و غیرحرفه‌ای و بعد حرفه‌ای کردم. بعد از خدمت سربازی‌ام در سال ۵۶ وارد روزنامه آیندگان، صفحه گزارش‌ش شدم. آنجا گزارش‌های مختلف اجتماعی را می‌نوشتیم و براساس آنها، عکس را هم خودم می‌گرفتم. بعد از انقلاب در همین روزنامه آیندگان وارد سرویس سیاسی هم شدم و کارم گسترده‌تر شد. روزنامه آیندگان هشت ماه پس از انقلاب در ۱۶ مرداد ۱۳۵۸ به زور سلاح حاکمان روز، تعطیل شد. سیزده نفر از همکاران ما به زندان افتادند. بعد از آزادی آنها با یکی دو-تا از دوستان و همکاران آن موقع، یکی دو تا نشریه در آوردیم که آنها هم عمرهای کوتاهی داشتند.

تا اینکه رویداد سی خرداد شصت پیش آمد. آن روزی که سازمان مجاهدین خلق تظاهرات خیلی وسیعی داشت، برای حاکمیت زمینه‌ای شد که هر کسی را تشخیص می‌داد مظنون است یا همراه با انقلاب نیست و موافق با حاکمیت جمهوری اسلامی نیست، دستگیر کند. از آنجا به بعد من دیدم که دیگر همه چیز برایم تنگ شده. همه‌ی تلاش‌های خودم را هم کرده بودم. اینست که بعد از تعطیلی آیندگان ماشین قراضه‌ای خریدم - آن موقع مدل ۱۹۶۴ بود - و با آن مسافرکشی می‌کردم و پولی در می‌آوردیم. حتی برای مجله‌ای که خودمان در می‌آوردیم پول نداشتیم که به چاپخانه بدهیم که آنها را برایمان تا کند. شبانه همان اعضای تحریریه بیدار می‌ماندیم و آن را با دست تا می‌کردیم. از این کارهای گِل هم فراوان کردم. × وقتی دیدم که دیگر می‌خواهند ترا به پای محاکمه بکشند و یا اینکه به یک جایی بیاورند که هیچ حساب و کتابی ندارد و آنهم برای هیچ، برای اینکه چرا در محله‌ای که زندگی می‌کردیم × همان شعار حزب‌الله تکرار می‌شد: «آیندگان روزنامه بیگانگان». ما را متهم می‌کردند که برای اسرائیل کار می‌کنیم. اولین کسی که می‌دانست ما برای اسرائیل کار نمی‌کنیم، مادر بزرگمان بود. او لاقبل ما را بزرگ کرده بود و می‌دانست که ما اینکاره نیستیم. بعد، از مادر بزرگ خداحافظی کردم و گفتم تو عزیزم هستی و دیگران نیز عزیزم هستند ولی من دیگر نمی‌توانم اینجا بمانم، بخاطر اینکه نمی‌توانم نفس بکشم.

خوب! آدم برای چیزی که بدان اعتقاد دارد یک قیمت‌هایی را ممکن است بپردازد. اعتقاد داشتن آن موقع سه حالت بیشتر نبود: یا بروی کردستان و اسلحه دست بگیر. و یا اینکه توی زندان بمانی که زندان بابت اهل خانواده‌ها هستند. یا اینکه از کشور فرار کنی. اینست که من به راه سوم رفتم و آنهم راه سومی که توانستم به شکل غیرقانونی و با مشکلات خیلی زیاد در بهمن ۱۳۶۰ از طریق پاکستان از ایران فرار کنم. آن موقع تنها کشوری را که برای ایرانی‌ها تعیین کرده بودند که ویزا از آنان نخواهد اسپانیا بود. بعد از دو هفته اقامت در پاکستان به اسپانیا رفتم. مادرید! تولد دوم.

**آرش:** چه مدت در مادرید بودی؟

**گلمکانی:** من در مجموع نه ماه در اسپانیا زندگی کردم.

**آرش:** آیا از مادرید به پاریس آمدی؟

**گلمکانی:** بعد از ۹ ماه اقامت در اسپانیا و یاد گرفتن زبان بسیار شیرین و دوست داشتنی اسپانیایی و کار فراوان توی زمینه‌ی کمک به پناهنده‌های ایرانی آنجا به فرانسه رسیدم. من در آنجا کمیته‌ای درست کردم به اسم «کمیته کمک به متقاضیان پناهندگی ایرانی». ما مرتب هفتگی یک جایی جمع می‌شدیم و هر کس مشکلاتش را مطرح می‌کرد و به یکدیگر کمک می‌کردیم و هر کاری از دستمان بر می‌آمد برای همدیگر انجام می‌دادیم. آن دوره، دوره‌ی موفقی بود، دوره‌ی

خیلی خوبی بود، دوست داشتنی، از نتیجه‌اش همواره راضی‌ام.

از نوامبر سال ۱۹۸۲ - به تاریخ میلادی می‌گویم چون سال‌های خورشیدی دیگر از دستم در رفته بود - آمدم به فرانسه و تا امروز اینجا هستم.

**آرش:** چطور شد که توی فرانسه آنطور که قبلاً در کار نشریه و تئاتر بودی، به فیلم سازی روی آوردی و به این راه کشیده شدی؟

**گلمکانی:** به هر حال توی سنی که من بودم، توی ۲۶ سالگی، دیگر روزنامه‌نگاری و کار خبری کردن بخشی از وجودم شده بود. یا شاید بشود گفت: روزنامه نگاری و ارتباط برقرار کردن با مردم، عمده‌ترین بخش وجودم بود. نشریه فارسی که نمی‌شد برای فارسی زبانان منتشر کنی و آن هم روزنامه نگاری‌ای که من از آن تعریف دارم؛ یعنی مستقل بودن. آن هم در شرایطی که سوءظن و تردید خیلی شدیدتر از امروز بود. اتفاقاً یکی دو تا از همکاران قدیمی مطبوعاتی ایران را هم در پاریس دیدم ولی با وجود تمام تلاشی که کردیم موفق نشدیم نشریه‌ای راه اندازی کنیم.

من بلافاصله بعد از رسیدن به فرانسه و یاد گرفتن کمی زبان فرانسه، وارد دانشگاه شدم. و در رشته هنرهای تجسمی که بیشتر بخش ارتباطات و عکس را کار می‌کردم، مشغول تحصیل شدم. آنجا خیلی واحدهای آزاد تئاتر را گذراندم. بیشتر در زمینه نرمش، صداسازی، بدن سازی و ساختن ماسک و اینطور کارها بود که این دوره‌ها را گذراندم. بعد متوجه شدم که در زمینه تئاتر نمی‌توانم وارد شوم. چون اولاً مشکل زبان خواهم داشت و دوم اینکه در سال‌های ۸۳ شروع رکود تئاتر در فرانسه بود، یعنی کسی از این راه نمی‌توانست زندگی‌اش را تأمین کند. اینست که من از همان روز اول خط بطلان را کشیدم که بله تئاتر هیچ. حالا روزنامه‌نگاری: روزنامه نگاری هم، باید می‌توانستم بنویسم و این هم مشکل بود. از طرف دیگر، برای کسانی که با جامعه‌ی فرانسوی و روحیه اکثریت فرانسوی‌ها آشنائی چندانی ندارند بگویم که فرانسوی‌ها دید مثبتی نسبت به غیر فرانسوی‌ها و خارجی‌ها ندارند، به خصوص اینکه از کشورهایی مثل ایران آمده باشند. برای اینها ایرانی بودن برابر با جهان سوم است و جهان سوم هم برابر با فقر است و مهمتر از همه فقر فرهنگی. اینست که هیچ کس، آدم‌هایی مثل مرا توی مطبوعات اینجا قبول ندارد، در حالیکه وقتی من روزنامه‌های سال‌های ۸۲ و ۸۳ فرانسه را نگاه می‌کردم، به راحتی کاری که من و دوستان همکارم در مطبوعات ایران می‌کردیم، نمی‌خواهم بگویم بالاتر بود ولی با اینها برابری می‌کرد. ولی خوب به هر حال این واقعیت وجود دارد.

**آرش:** زبان هم نقش بازی می‌کرد. تا آدم جا بیافتد و زبان آن کشور را خوب بداند، وقت زیادی لازم است.

**گلمکانی:** بله زبان را گفتم ولی این مسأله دیدگاه فرق می‌کرد. چون من از یک تجربه‌ی اسپانیا می‌آمدم و برای همین به خودم اجازه دادم



که این کار را بکنم. من آن موقع که اسپانیا بودم با روزنامه «ال پائیس»، معتبرترین روزنامه اسپانیایی زبان همکاری کردم. برای آنها مرتب مطلب می‌نوشتم. به من حق‌التحریر می‌دادند. آنجا هم مشکل زبان داشتم، آنجا هم اسپانیایی نمی‌توانستم بنویسم. ولی می‌توانستم با کمک ترجمه کردن، مطلب را برسانم. چرا چنین اتفاقی توی فرانسه نیفتاد؟! و نمی‌افتد و حالا حالاها هم نخواهد افتاد. اینجاست که تفاوت دو کشور را من زندگی و تجربه کردم.

**آرش:** چطور شد که به طرف فیلم کشیده شدی؟ آیا علاقه گزارش نویسی و روزنامه‌نگاری، خود انگیزه‌ای بود که به سمت ساختن فیلم‌های مستند بروی؟

**کلمکانی:** این‌ها در واقع تداوم گذشته من بود. به این معنی که وقتی من سال آخر لیسانس بودم وقتی مشق‌های مدرسه را تحویل استادان می‌دادم، همه می‌گفتند که تو اینجا چکار می‌کنی؟ تو که حرفه‌ای هستی و کارت دانشجویی نیست. از کجا می‌آیی؟ چند تا استاد × به من گفتند برو دنبال کار خودت و اینجا چکار می‌کنی؟ گفتم که نمی‌توانم کار پیدا کنم. بعد من با دوستان قدیمی عکاس فرانسوی که از ایران می‌شناختم، در تماس بودم. یک مقداری رفته طرف عکس و دیدم که در مورد عکس هم رکود شروع شده و عکس خبری هم در رکود است. ولی فیلم ویدئویی در آن موقع یواش یواش داشت پا می‌گرفت. من دارم در مورد سال‌های ۸۴ و ۸۵ حرف می‌زنم. یعنی آن موقع فقط دو ژانر بود که فیلم‌های گزارشی برای تلویزیون می‌ساختند و این دو ژانر، عمده‌ی کارشان کار عکاسی بود که از بیست سال پیش شروع کرده بودند. یعنی من فیلمسازی گزارشی و خبری را توی فرانسه با آنها شروع کردم. اتفاقاً دو نفر آنها از دوستان من بودند و هستند که الان پُست‌ها و مقام‌های خیلی بالائی دارند.

یواش یواش رفته به طرف فیلم و متوجه شدم که من اگر فیلمسازی را یاد بگیرم می‌توانم مستقل باشم. می‌توانم خودم فیلم‌برداری کنم. می‌توانم بنویسم. می‌توانم خودم مونتاژ کنم، ولی به شرط اینکه این‌ها را بدانم. من هیچوقت چنان دوره‌هایی را نگذرانده بودم. فقط آن خمیرمایه اولیه‌اش را داشتم که چه چیزهایی می‌تواند جالب باشد و برای چه مخاطبی.

**آرش:** برای یادگیری این کارها، چکار کردی؟

**کلمکانی:** من، خیلی زیاد دوندگی کردم. شرایط مالی‌ام آن موقع سخت‌تر از الان بود. تازه پنج سال از آمدنم به فرانسه می‌گذشت که موفق شدم یک دوره‌ی یک ساله‌ی عملی دانشگاهی در زمینه‌ی کارگردانی فیلم در دانشگاه «ژوسیو» - دانشگاه پاریس هفت - بگذرانم. آنجا من کلید فیلمسازی دستم رسید که تازه باید شروع می‌کردم. به هر حال یک مدرکی هم بود و یک مدرک فوق لیسانس از آن بابت گرفتم. آنجا بود که یواش یواش و با پول و پله‌ای که از این طرف و

آن طرف قرض کردم، وسایل اولیه‌ی فیلمبرداری و مونتاژ نیمه حرفه‌ای برای خودم خریدم.

**آرش:** اولین کاری که شروع کردی چی بود؟

**کلمکانی:** باید اشاره کنم که: قبل از اینکه وسایل را بخرم، یک فیلم دیگری ساخته بودم. فیلم مستندی با عنوان «**رؤیاهای یک شاعر ایرانی در تبعید**» که من آن را براساس و از برای زندگی نعمت آرم ساخته بودم. از عنوان فیلم هم مشخص است که چه چیزهایی را مطرح می‌کند.

**آرش:** این همان موقعی است که برای آن مؤسسه کار می‌کردی یا موقعی که دانشکده بودی؟

**کلمکانی:** نه، دانشکده را تمام کرده بودم و دوره‌ی یک ساله‌ی کارگردانی را گذرانده بودم. بعد یک شرکت خصوصی کوچکی بود که به من امکانات فنی داد و من این فیلم سیزده دقیقه‌ای را ساختم. آنجا دیگر متوجه شده بودم و می‌دیدم که مطبوعات و به خصوص تلویزیون‌ها، ایران را چطور معرفی می‌کنند؛ توی ایران فقط ملاها و زنان چادری را نشان می‌دادند. بسیجی‌ها، نماز جمعه تهران و بهشت زهرا را در تلویزیون‌ها می‌دیدیم. من رفته به طرف اینکه نشان بدهم آن چیزهایی که شما مدام نشان می‌دهید و تبدیل به کلیشه می‌کنید، همه‌ی ایران نیست؛ ایران چیزهای دیگری هم دارد. اینست که فیلم «**رؤیاهای یک شاعر ایرانی در تبعید**» یک مقداری به آنها غیرمستقیم پاسخ می‌داد. این فیلم می‌گفت: شاه آنقدرها که شما به عنوان یک دیکتاتور مهربان معرفی می‌کنید، مهربان نبوده. در این انقلاب فقط ملاها نبودند که شرکت کردند و کسان دیگری هم بودند. توی این فیلم از نقش روشنفکر، شاعر و ادیبات در روشن شدن افکار عمومی صحبت می‌شود. و بعد اینکه چطور شد که این گروه‌ها از سطح جامعه عقب رانده شدند. و بعد می‌رسد به تبعید و در اینجا شعر تبعیدی نعمت آرم می‌آید که متفاوت است با آن چیزی که غربی‌ها و اروپائی‌ها و بطور خاص فرانسوی‌ها تلقی می‌کنند که هر کس اینجا آمده گرسنه بوده. بعد هم اینجا شکمش را پُر می‌کند و حساب بانکی‌اش را هم پُر پول می‌کند و بعد می‌رود برای خودش در روستایش قصر می‌سازد. چون برای اینها همه‌ی ما از ده آمده‌ایم و بودنمان در پاریس اولین برخوردمان با یک جامعه‌ی شهری است.

**آرش:** کارهای شما نشان می‌دهد که هر چه جلوتر رفته روی مسائل ایران تیزتر شده و افشای جمهوری اسلامی در زمینه‌های اجتماعی-فرهنگی، بیشتر. آیا این کار دلیل خاصی داشته است؟

**کلمکانی:** واقعیت اینست که من فیلم نمی‌سازم برای اینکه خودم نگاه کنم یا چهار تا دوست و آشنای دور و برم نگاه کنند و به‌به و چه‌چه کنند. من فیلم می‌سازم که در سطح هر چه وسیع‌تری نشان داده شود. مخصوصاً اینکه من تمام کارهایم برای تلویزیون‌ها و کانال‌های مختلف تلویزیون چه در فرانسه و چه کشورهای اروپائی

ساخته‌ام که آنها نشان بدهند. اینکه شما می‌گوئید افشای رژیم، در واقع این من نبودم که به طرف موضوع‌ها رفته، بلکه موضوع‌ها بودند که مرا احاطه کردند. این موضوع‌ها بودند که خودشان را به من تحمیل کردند.

مثلاً: در همان شروع فیلمسازی ام، در رشته سینما-تلویزیون دانشگاه سوربن، برای دکتراسم نوشتم. موضوع تحقیقم «**تصویر ایران از نگاه تلویزیون فرانسه**» بود. در این کار آکادمیک سعی کردم تا بفهمم به چه دلیل‌هایی تلویزیون فرانسه، به عنوان یک ابزار مهم که افکار عمومی را می‌سازد، ایرانی را به شکل عام در قالب نوع تفکر حاکمیت امروز کشور نشان می‌دهد. وارد جزئیات این تحقیق نمی‌شوم، ولی بگویم که یک ناشر فرانسوی در تدارک چاپ آن است.

**آرش:** در واقع باید گفت: شرایطی که روز بروز در ایران بوجود آمده و تأثیرات این اتفاقات در سطح بین‌المللی، بر روی شما هم به عنوان یک هنرمند تأثیر گذاشته و تولیدات شما سمت سوی افشای رژیم جمهوری اسلامی ایران را به خود گرفته است؟

**کلمکانی:** ببینید! ضمن تشکر، خیلی پوزش می‌خواهم از این که بگویم من خودم را هنرمند نمی‌دانم؛ من خودم را شاهد اتفاق‌هایی می‌دانم که فقط ثبت و ضبطشان می‌کنم. رنگ و لعاب خاصی به آنها نمی‌دهم. وقتی که می‌گویم موضوع‌های پیرامونی من، اینست که این موضوع‌ها بسته به مسائل روز یکی یکی عوض می‌شود. من بعد از فیلم «**رؤیاهای یک شاعر ایرانی در تبعید**» یک فیلم بیست و شش دقیقه‌ای ساختم به نام «**جشن نوروز در پاریس**» که پخش آن هم خیلی وسیع بود. خوب! این فیلم هم یک بخش دیگری از ایران را نشان داد. برای من باز هم همان «در جهت مخالف آب شنا کردن» بود. نشان دادم که بله این طوری نیست که ایران قلب اسلام باشد، ایران سرتاسرش ده نیست و ایران سرتاسرش کویر نیست. آمدم یک قسمت دیگر را نشان دادم که بله بدانید توی پاریس این‌ها ایرانی‌اند و نوروز را این طور جشن می‌گیرند. تماشاچی‌ها خیلی تعجب می‌کردند و خوشحال بودند که یک چیزهای جدیدی در مورد ایران می‌بینند. چرا نه؟ رقص دخترهای خوشگل ایرانی را هم توی این فیلم گذاشتم. چرا تماشاچی فقط باید فیلم‌های نماز جمعه و بهشت زهرا را ببینند؟ آن هم واقعیت است ولی این هم واقعیت است. هر دو را باید دید اما مهم اینست که توی دام ناسیونالیسم نیفتیم. اگر توی آن دام بیافتی که زیادی از خودت تعریف کنی، فیلمات بیننده پیدا نمی‌کند.

بعد از فیلم «نوروز» بود که اتفاقات دیگری افتاد. در این فاصله امتحانم را به خودم پس دادم و سه‌چهار فیلم کوتاه دیگر ساختم. تا هفده سپتامبر ۱۹۹۲، ترور صادق شرفکندی رهبر حزب دموکرات کردستان ایران و سه نفر از دوستان همراهِش توی رستوران «میکونوس» برلین. از اینجا بود که رفته دنبال این فیلم، چون می‌دانستم این قضیه یک انتهائی خواهد داشت که این انتها ماندنی و تاریخی می‌شود و این ارزش را



باشم؛ با اتوبوس از پاریس تا برلین سفر می‌کردم، همه اینها در جوهره خود من هست؛ توی جوهره‌ی فیلم است. آدم‌هایی که یک کمی حرفه‌ای‌اند، همه‌ی اینها را در فیلم می‌بینند. از طرف دیگر باید فیلم من از تلویزیون پخش بشود و آن بیننده نباید بین اینکه سازنده‌ی فیلمش جمشید گلمکانی است یا میشل دوپون، تفاوتی بگذارد. او باید ساختاری از فیلم ببیند که برایش قابل قبول باشد و در طول پنجاه و دو دقیقه‌ای که فیلم پخش می‌شود به دیدن ادامه بدهد و کانال تلویزیونش را هم عوض نکند.

به هر حال فیلم باید نقطه‌های قوت خیلی زیادی داشته باشد. نمی‌خواهم قضیه را بزرگ بکنم ولی اگر سماجت من نبود، هیچکدام از این فیلم‌ها را نمی‌توانستم بسازم. بخاطر چی؟ این سماجت از چیست؟ بخاطر اینکه به آن اعتقاد داشتم و این اعتقاد و این صمیمیت در فیلم‌هایم دیده می‌شود. ضمن اینکه اعتقاد داشتم و نخواستم چیزی را به کسی تحمیل بکنم. من در ساختن این فیلم‌ها و فیلم‌های بعدی که بعداً به آن‌ها می‌رسیم، با عده‌ای از ایرانی‌هایی که توی اروپا و بطور مشخص توی فرانسه زندگی می‌کنند مشکل داشتم. چون همگی، فیلم‌های مرا از دید یک بعدی یک گروه سازمان یا طرز تفکر خاصی می‌دیدند. آنها نمی‌توانستند مثل یک فرانسوی فیلم را ببینند. اگر آقای X یا خانم Y توی فیلم بود و با او مصاحبه کرده بودم که به عنوان اطلاع و به عنوان خبر موضوعی را باز می‌کرد. برای این‌ها معنی‌اش این بود که تو با این گروه هستی یا با آن گروه. در حالیکه من با هیچ کس نیستم، من با خودم هستم. اگر با کسی مصاحبه می‌کنم دلیل بر تأیید یا تکذیب او نیست. این اولین نکته‌ایست که هر مسئول تلویزیونی می‌بیند و می‌فهمد. گرایش داشتن و علاقه داشتن به کسی را هم می‌فهمد، او انسان است و من هم انسانم که این کار را می‌کنم. من شیئی نمی‌سازم، من با زندگی آدم‌ها طرف هستم. اگر نسبت به کسی علاقه‌ی دوستی نشان بدهم و مهربان باشم، این را خارجی‌ها می‌فهمند. ولی اگر بخواهی زیرزیرکی و مودبانه تبلیغ یک طرز فکر خاصی را بکنی، این چیز است که خیلی زود به چشم می‌آید و توی ذوق می‌خورد و فیلمت هرگز پخش نمی‌شود.

**آرش:** توی کار حرفه‌ای، این بهترین راه بود که انتخاب کردید. اما یک نکته بنظر من مهم است و آن اینست که شما فکر می‌کنید مخاطبین شما بین ایرانیها چه کسانی هستند؟ توضیحی که در مورد خارجی‌ها می‌دهید روشن است. مسأله حضور حاد مربوط به مسائل ایران است. هم از نظر هنری و هم از لحاظ مضمونی باید برای تلویزیون خارجی قابل قبول باشد و احساس بکند که برای خارجی‌ها کار نیست که می‌توانند بنشینند و نگاه کنند. اما فکر می‌کنید مخاطبین ایرانی شما بیشتر چه دسته از ایرانیها هستند؟

دارد که من از الان خودم را توی یک کار تحقیقی بباندازم. شروع کردم دنبال کردن این دادگاه و فیلمبرداری کردن. حالا دوربین مستقل داشتم و دیگر لازم نبود کرایه کنم. رفته برلین و برگشتم و خلاصه کل ماجرا به اینجا رسید که من توانستم دو تا فیلم بسازم. برای عنوان فیلم‌ها من با کلمه‌ی «میکونوس» که اسم آن رستوران بود بازی نکردم و با برلین به عنوان تیتیر کار کردم. تیتیر اولی هست: «برلین، اولین محاکمه تروریسم دولتی ایران» که این فیلم با تاریخچه تمام ترورهای مخالفان در خارج از کشور شروع می‌شود. این تاریخچه نشان می‌دهد که دولت‌های اروپایی وقت به دلیل حفظ منافع اقتصادیشان، اگر هم کسی را به اتهام ترورها دستگیر کرده‌اند، زیر فشار دولت ایران آن‌ها را آزاد کرده‌اند. فیلم مطرح می‌کند که برای اولین بار یک عده، نه تنها دستگیر شده‌اند بلکه دارند می‌روند که محاکمه شوند. در این دادرسی، حاکمیت ایران نیز متهم به دستوردهنده قتل‌ها بود. به نظر من این اتفاق مهمی بود و راز موفقیت فیلم هم همین بود. این قسمت تا زمانی که دادگاه وارد سه سالگی‌اش می‌شد تمام می‌شود. این محاکمه سه سال و نیم طول کشید. بعد، قسمت دوم توضیح می‌دهد که ما دوباره به برلین برمی‌گردیم و قرار است رأی دادگاه اعلام شود. قسمت دوم تمام روز قبل از دادگاه و تدارکاتی که مخالفان جمهوری اسلامی دیده‌اند و بعد روز صدور رأی دادگاه و آن جمعیت عظیمی که آنجا جمع شده‌اند و جشنی را که بعداً می‌گیرند، فیلم می‌پوشاند. ولی فیلم در همین جا خاتمه پیدا نمی‌کند و فیلم می‌رود حتی هفت ماه بحران سیاسی بین حکومت ایران و اتحادیه اروپا را هم دنبال می‌کند که آن ماجرای دیگری دارد و باید در فرصت مناسبی وارد جزئیات‌اش شد.

**آرش:** آقای گلمکانی، روند کارهای شما نشان می‌دهد موضوعاتی که شما دنبال کرده‌اید مستقیم در افشای حکومت توتالیتر ایران است. شما بیشتر به موضوعاتی که تبعیدی‌ها- خصوصاً تبعیدی‌های سیاسی- دارند پرداخته‌ای. آیا شما تفاوتی بین تبعید و مهاجرت می‌بینید یا نه؟

**گلمکانی:** این که هر فیلمی را من ساخته‌ام و دنبالش رفته‌ام، چه از نظر موضوعی و چه از نظر پرداخت و ساختارش، مسلم است که خود من هستم در آن روز و آن دوره. ولی این‌ها را طوری نشان می‌دهم که همه آن‌ها را به عنوان یک کار حرفه‌ای بپذیرند. کانال‌های مختلف این فیلم‌ها را پخش کردند و پخش می‌کنند و بر سرش مناظره می‌گذارند. توی جشنواره‌ها شرکت می‌کند و خودم هم دعوت می‌شوم و به این کشور و آن کشور می‌روم. یعنی نشان می‌دهد کارهایی که من کرده‌ام با مردم رابطه برقرار می‌کند.

کار من به عنوان یک ایرانی واقعاً کار مشکلی است. چون دنبال این موضوع‌ها کسی نمی‌رود. اصلاً نوع ساخت اینها هم نوع تبعیدی است. اصلاً موضوع باید واقعاً ترا اذیت کرده باشد که بخواهی پیگیری کنی و نشان بدهی چه اتفاقی افتاده. این که من پنج سال برای فیلم دادگاه برلین زحمت کشیدم، بدون اینکه ذره‌ای کمک مالی داشته

**گلمکانی:** واقعیتش را بخواهید، وقتی فیلم را می‌سازم و جلو می‌روم، تا آخرین لحظه مخاطبم ایرانی نیست. هیچوقت مخاطبم ایرانی نبوده. چون اگر قرار باشد مخاطبم فقط ایرانی باشد، باید یک فیلم دیگر بسازم، باید یک داستان دیگر تعریف کنم و باید دنبال یک چیز دیگر بروم. یک جاهایی چرا، من هم آنقدرها آدم ساده‌لوح نیستم.

**آرش:** البته که شما هم یک جهان‌بینی و نگاهی به جهان دارید. طرز تفکری با احساساتی معین. که تأثیر مشخصی هم روی کار شما دارد.

**گلمکانی:** این را من تجربه کرده‌ام و هنوز هم می‌کنم، چون اعتقاد دارم به عنوان یکی از پایه‌های اساسی حرفه‌ای که بخش عمده‌ای از زندگی‌ام است، این قضیه را ادامه می‌دهم. من با ایرانی‌هایی که علاقمند به مسائل سیاسی هستند، خیلی مشکل داشتم. اینها اولاً بدون تعارف کسانی بوده‌اند که فیلم را به عنوان فیلم ندیده‌اند. تعارف که نداریم! نمی‌شناسند، همانطور که من توی کامپیوتر کم می‌دانم. اکثر ایرانی‌هایی که فیلم‌های مرا در فرانسه، اروپا و آمریکا و کانادا دیده‌اند، کمتر از نگاه فیلم بررسی کرده‌اند. ده‌ها تجربه دارم؛ مثلاً می‌گویند: آن آقای که آنجا بود اسمش چه بود؟ وابسته به کدام گروه بود؟ و خودت کی بودی و چی بودی؟ به من انواع و اقسام «ایس‌ها» را جیب‌بندند. ایرانی نتوانسته بپذیرد که روزنامه‌نگاری یعنی چی، فیلم سازی یعنی چی؟ یک کار مستقل - نمی‌گویم بی‌طرف چون بی‌طرفی صرف وجود ندارد - که مخاطبش همه باشند، معنی‌اش را نمی‌دانند. من با همه‌ی این‌ها مشکل داشتم.

**آرش:** کار شما ساختن فیلم مستند است. به عنوان مستندساز و یا یک گزارشگر حرفه‌ای که توی عرصه فیلم‌های مستند خودش را نشان می‌دهد، به خاطر جهان‌بینی‌ای که دارید دنبال موضوعات اجتماعی‌ای رفته‌اید که در بین ایرانی‌ها، یک تیپ معین از مخاطبین را دارد و علت این دعوت‌هایی هم که از شما به کشورهای مختلف شده، اغلب انجمن‌ها و مؤسسه‌های بوده‌اند که بهر حال یک موضع‌گیری معین نسبت به جمهوری اسلامی داشته‌اند. یعنی خنثی نبوده‌اند و برایشان مسائل ایران که از زبان فیلم مستند مطرح

می‌شوند - مثلاً کشتار، یا دادگاه «میکونوس» - معنی پیدا می‌کند. اینها در واقع بدون توجه به همان زاویه نگاه شما نیست. برای همین سؤال می‌کنم که در همین دعوت‌هایی که شده بیشترین علاقه‌مندان فیلم‌های شما در بین ایرانی‌ها چه دسته از ایرانیان بوده‌اند؟

**گلمکانی:** افراد و گروه‌هایی از من دعوت کرده‌اند و به کشورهای مختلف رفته‌ام. گرایش‌های چپ دارند، بیشتر فعالین چپ توی گروه‌های مختلف سیاسی در گذشته بوده‌اند و الان فعالیت‌های اجتماعی و انجمن‌های دموکراتیک و حرکت‌های سیاسی می‌کنند. این‌ها به فیلم‌های من موضوعی نگاه کردند. چون فیلم مرا که ندیده بودند و می‌گفتند که راجع به این موضوع فیلم ساخته، پس مسأله ما هم هست و فیلمش را نشان می‌دهیم.

**آرش:** در واقع اول انگیزه‌ی شما از ساختن آن فیلم مورد تحلیل قرار می‌داند؟ شما فیلم مستندی روی کشتارهای ۱۳۶۷ یا روی ترور «میکونوس» ساخته‌اید و این‌ها باعث شده است که دعوت کنندگان در وهله‌ی اول خودشان را همسو با شما ببینند، سپس روی جنبه‌های هنری فیلم و کم و کیف آن قضاوت کنند.

**گلمکانی:** بله، قسمت اول این بود که به عنوان موضوع فیلم از من دعوت می‌کردند ولی وقتی که می‌رفتم آنجا - به جز یک مورد که در آمریکا بود - تماشاچی‌های من چیز زیادی از فیلم نگرفتند.

**آرش:** می‌شود گفت که متخصص یا نقاد فیلم نبودند یا کسانی بودند که نمی‌توانستند روی کم و کیف هنری فیلم، قضاوت کنند!

**گلمکانی:** بله. این‌ها از فیلم‌های من حتی به عنوان یک وسیله افشاگری استفاده نکردند. از فیلم‌های من، آن انتظار صد در صدی که توی ذهنشان داشتند، برایشان برآورده نشد و با آنها برخورد نکردند. این مشکل فرهنگ ایرانی است که تو با کسی همراهی که صد در صد همان را بگوئی که او دوست دارد.

**آرش:** من یک جمله معترضه بگویم: از آنجا که بخاطر نشریه‌ی آرش با تیپ‌های مختلفی از ایرانیان سرو کار دارم، باید بگویم که تغییر و تحولات کیفی بسیار زیادی در آن‌ها صورت گرفته است. نگاه‌ها از آن نگاه‌های قبلی فاصله‌ی زیادی گرفته و از سیاه و سفید دیدن دست برداشته‌اند. به رنگ‌های دیگر توجه دارند؛ در مورد مسئله‌ای که آشنایی ندارند، اظهار عقیده نمی‌کنند. هر چند هنوز هم آدم‌هایی وجود دارند که به شیوه گذشته نگاه می‌کنند، ولی تجربه توی این شانزده سالی که «آرش» منتشر می‌شود، می‌توانم بگویم که تغییرات بسیار اساسی است؛ حتی کسانی که عضو سازمان‌های سیاسی هستند، بی‌انصافی است اگر به این تغییرات توجه نکنیم.

**گلمکانی:** من تجربه‌های شما را قبول دارم ولی من هم دارم از تجربه‌های خودم در مورد

بازتاب نشان دادن تماشاچی فیلم‌هایم در آمریکا و اروپا می‌گویم. یکی از مسائلی که من با ایرانی‌ها داشتم همین است و هنوز هم رویش پافشاری می‌کنم و پافشاری خواهم کرد. و آن این است که جماعت ایرانی از هر گروه و دسته‌ای که دیدم و با هر طرز تفکری که دیدم، هنوز متأسفانه توی آن دیدگاه نجس و پاکی است. این‌ها هنوز فکر می‌کنند؛ من اگر توی یک فیلم برای بازگو کردن مجموعه‌ی اتفاقات - مثلاً در دادگاه «میکونوس» - اگر به مورد مجاهدین اشاره کردم یا به مورد ملی‌گراها یا مورد چپ‌ها اشاره کردم، هر کدام از این گروه‌ها نسبت به گروه‌های دیگر مرا به نجس بودن محکوم می‌کنند. نه متهم که حتی محکوم می‌کنند. بله، متأسفانه نه تنها متهم و با دقت می‌گویم که محکوم کردند و محکوم می‌کنند. ولی از آنجائی که من به کاری که می‌کنم اعتقاد دارم و درستی‌اش را هم همکاران فرانسوی‌ام، مسئولین تلویزیون به دقت گفته‌اند و منعکس کرده‌اند، من دلیلی نمی‌بینم یا پس بکشم. من با بعضی از آنها حتی درگیری هم پیدا کردم. درگیری‌های زشتی که هر وقت یادم می‌افتد چندشم می‌شود. چون آنها که یک گروهی بودند و فکر می‌کردند که تعدادشان از من بیشتر است و در واقع من یک نفرم و آنها سیزده نفر، پس حق با آنهاست. من گفتم که نه، حق با شما نیست. شما کار مرا دوست ندارید خوب نداشته باشید و اشکالی ندارد ولی فیلم مرا، چهار صد، پانصد هزار نفر مردم دیگر دیده‌اند. فیلم‌های من توی همه کتابخانه‌ها و دانشگاه‌های فرانسه هست و می‌بینند. آن‌ها مخاطبم هستند. من تسلیم این مرزهای پوسیده و فرسوده‌ی پاکی - نجسی نمی‌شوم. بد نیست خاطره‌ای را تعریف کنم:

به یکی از کشورهای اروپائی، دعوت شده بودم. پول بلیط هواپیما را هم داده بودند و فرودگاه هم دنبالم آمدند. از آنجائی که من از عکاسی می‌آیم، روی تمام موضوع‌های فیلمی که کار کردم، مجموعه عکس هم دارم. یادم می‌آید که برای آنجا قسمت دوم فیلم «میکونوس» را برده بودم و آن موقع رأی دادگاه صادر شده بود. از این فیلم من یک نسخه‌ی فارسی ساخته بودم. آنجا با خوش‌آمدگویی زیاد مواجه شدم. برای اینکه نوار را بگذارم و دستگاه‌ها را تنظیم کنیم وقت بسیار کوتاه بود. در ضمن من خیلی علاقمند بودم - این کاریست که همیشه می‌کنم - که یک نمایشگاه عکس کوچک هم براساس فیلم بگذارم. عکس‌ها در قطع بزرگ چاپ شده بود و دو سه نفر آمدند و گفتند که در چسباندن آنها کمک می‌کنند و من هم پذیرفتم و گفتم که این عکس‌ها را که ترتیبش هم مهم نیست شما از آن طرف بچسبانید و من از این طرف به دیوار می‌چسبانم. توی عکس‌هایی که به آنها دادم - که در رابطه با موضوع فیلم هم بود - دو یا سه تا عکس بود که در آنها آرم سازمان مجاهدین بود و عکس مسعود رجوی و تظاهراتشان. زیرچشمی نگاه می‌کردم که ببینم آنها در مورد این عکس‌ها چه عکس‌العملی نشان می‌دهند. با هم کمی پیچ و پیچ کردند و بعد یکی از آن‌ها آمد طرف من و پرسید: «آقای گلمکانی همه‌ی این عکس‌ها را باید بچسبانیم؟» گفتم بله،

محبت کنید. برگشت و با دو نفر دیگر باز هم کمی پیچ و پیچ کرد و دوباره آمد و گفت: «یعنی می‌گوئید همه، این عکس‌های مجاهدین را هم بچسبانیم؟» گفتم بله دیگر، اینهایی که در عکس‌ها می‌بینید، توی فیلم هم هستند. گفت باشد و دوباره برگشت و دوباره آمد و گفت که دوستان ما گفته‌اند که اینها را نمی‌چسبانیم. من گفتم اشکالی ندارد خودم می‌چسبانم. گفت ممکن است بعضی‌ها اعتراض کنند. گفتم اگر اعتراض کنند من فیلم را نشان نمی‌دهم. مجاهدین توی فیلم‌های من هستند، همانطور که جریان‌های دیگر هستند که مجموعه‌ی این اتفاق را ساخته‌اند. این که شما از یکی خوشتان نمی‌آید دلیل نیستی و نابودی‌اش که نیست! چون این آقایان وارد بحث نجسی و پاکی شدند، من به «نجسی» ادامه دادم و آن عکس‌ها را چسباندم. می‌خواهم به شما این را بگویم که هنوز ایرانی‌ها چنین مشکلاتی دارند. تماشاچی‌هایی که من دیدم. اینها همه نگاهشان بود که با بُرنده‌ترین شمشیر و با حرکت هر چه سریعتر گردن آن کس را که با آنها موافق نیست بزنند.

**آرش:** این از بد شانسی شما بوده است که درست به تنی از همان تغییر نکرده‌ها برخورد کرده‌اید. اکثر ایرانی‌ها جزو این دسته نیستند. چنان که تا به امروز که در بیشتر برنامه‌ها شرکت کرده‌ام با چنین چیری روبرو نشده‌ام. امیدوارم که در تجربه‌های آتی برخوردهای دیگری را شاهد باشید.

سئوالی داشتم! خود من تعداد کمی از فیلم‌هایت را دیده‌ام. مجموعاً چند فیلم مستند ساخته‌ای؟ و موفق‌ترین آنها از نظر خودت کدامند؟ یا حداقل کدام یک از آنها یا کدام‌هاشان بیشتر مورد استقبال قرار گرفته و از طرف خارجی‌ها و احیاناً ایرانی‌ها بیننده بیشتری داشتند؟

**گلمکانی:** برای جواب سؤال شما من برمی‌گردم به اصطلاح رایج بین ما خانواده‌ی مستندسازهای فرانسوی: فیلم‌های من عین بچه‌هایم هستند. من همه‌ی آنها را به یک اندازه دوست دارم. ولی جواب به بخش دوم سؤال که کدامیک بیشتر مورد استقبال قرار گرفته یا هنوز من با آنها ارتباط برقرار می‌کنم: سال ۹۱ یا ۹۲ اولین کار تجربی روزنامه‌نگاری - تحقیقی را کردم که در انگلیسی می‌شود *investigative journalist*. این اولین تجربه‌ام بود، فیلمی که فوق‌العاده دوستش دارم. متقاضیان پناهندگی‌ای که در خط اخراج بودند، در پاریس و سی و هشت شهر فرانسه اعتصاب غذا کرده بودند. من این اعتصاب غذا را به عنوان نقطه‌ی شروع گرفتم و یک سال و نیم فیلمبرداری کردم. تمام اتفاق‌ها و عوض شدن سیاست دولت فرانسه و این که اصلاً پناهندگی یعنی چی. حاصل‌اش فیلم ۵۲ دقیقه‌ای بود که ساختم و اسمش *Des papiers pour les refugies* بود. یعنی «ما کارت پناهندگی می‌خواهیم» که شعار متقاضیان اعتصاب کننده بود. این فیلم اولین فیلم روزنامه‌نگاری - تحقیقی‌ام بود که هنوز که هنوز است و بعد از پانزده شانزده



کانون نویسندگان ایران

## بیانیه‌ی کانون نویسندگان ایران درباره‌ی رخدادهای اخیر

بیست و هفت سال از شکنجه و اعدام سعید سلطان‌پور، عضو برجسته و فعال کانون نویسندگان ایران، و از نخستین قربانیان دهه‌ی شصت می‌گذرد. گرچه کشتار دهه‌ی شصت هم چنان نقطه‌ی اوج سرکوب در سه دهه‌ی اخیر است، امواج سرکوب، دستگیری، صدور احکام زندان برای فعالان عرصه‌های مختلف اجتماعی، از نویسندگان و دانش‌جویان تا کارگران، زنان و دیگر فعالان اجتماعی فروکش نکرده است. بیش از یک ماه از اعتصاب کارگران نیشکر هفت‌تپه می‌گذرد. در این مدت، کارگران این کارخانه در معرض انواع ضرب و شتم و دستگیری بوده‌اند. صدها نفر از دانش‌جویان دانشگاه تربیت معلم کرج در اعتراض به انواع فشار و ستم اعتصاب غذا کردند که این اقدام حق‌طلبانه با حمایت دانش‌جویان دیگر روبه‌رو شد و روز گذشته با تحقق تمام خواسته‌های دانش‌جویان پایان یافت. برای چند تن از فعالان جنبش زنان و نیز فعالان اجتماعی در آذربایجان احکام سنگین زندان صادر شده است.

ما با پابندی به منشور کانون نویسندگان ایران، مبنی بر آزادی بیان، اندیشه و مبارزه با سانسور، ضمن محکوم کردن این سرکوب‌ها، دستگیری‌ها و احکام زندان از مبارزات کارگران، دانش‌جویان، زنان و فعالان اجتماعی دیگر پیگیرانه حمایت می‌کنیم و پیروزی‌های به دست آمده در برخی از این عرصه‌ها را به آنان شادباش می‌گوییم.

کانون نویسندگان ایران

۲۱ خرداد ۱۳۸۷



و مذاکره کردن و تماس گرفتن است. ولی من فعلاً دارم نیم‌چه استراحتی می‌کنم. آن فیلم‌برداری‌هایی که قبلاً کرده‌ام، آنها را دارم مونتاژ می‌کنم که به فیلم برسانم. ولی چون نگاه من نگاه‌بست که فیلم می‌سازم که مدت زمان مصرف ندارد و می‌تواند برای هر کس و هر زمان که نگاه می‌کند تازگی داشته باشد، اینست که می‌خواهم این فیلم‌ها را تمام کنم:

اولی مربوط به دستگیری مریم رجوی است. من دو هفته‌ی تمام، از هفده ژوئن ۲۰۰۳، زمان حمله به محل سکونت اعضای مجاهدین در پاریس، این قضیه را دنبال کردم و همراه آن بودم تا آخرین روزی که مریم رجوی از زندان آزاد شد. این فیلم از ورای این اتفاقی که افتاد می‌خواهد به بیننده‌ای که همیشه سؤال می‌کند؛ مجاهدین چه تفکری دارند، از زبان خود آنها جواب بدهد. در ضمن تصویرهایی دارم که هیچ‌کس دیگر ندارد. چون کانال‌های تلویزیون می‌آمدند یک کار خبری یک یا دو دقیقه‌ای می‌کردند و می‌رفتند ولی من دو هفته تمام همانجا و با آنها زندگی کردم.

دومین کاری که در دست مونتاژ دارم، عنوان موقتش هست: «مرگ پدرها در تبعید». باز هم همان قفلک‌های قدیمی اذیت می‌کند، آزار می‌دهد. اینست که از مراسم تدفین عباس فضیلت کلام است. او پدر سه تن از بنیان‌گذاران سازمان چریک‌های فدائی خلق بود که در زمان شاه کشته شدند. مجموعه فیلم کاملی دارم از این مراسم؛ و همچنین از مراسم خاکسپاری خلیل‌الله رضائی پدر رضائی‌هایی، از اعضای مطرح سازمان مجاهدین خلق. که باز هم چه در زمان شاه و چه در زمان خمینی کشته شدند. من می‌خواهم از روای این دو با یک روای که الان در حال مذاکره با او هستم، دو چیز را هم‌زمان نشان بدهم: یک: جریان‌های سیاسی مخالف شاه که در آن زمان مخفی کار می‌کردند. دوم: دنبال مفهوم فرهنگی «پدر». چون هر دو جریان فکری به این دو آقا «پدر» می‌گفتند. این «پدر» چه معنی‌ای توی فرهنگ ایران برای یک مبارز سیاسی ایرانی دارد؟ این برایم خیلی جالب است که بتوانم این تفاوت را منتقل بکنم. مخصوصاً اینکه می‌دانم بیننده غربی خیلی روی این نوع مسائل عاطفی حساس است، آنهم از نوع شرقی‌اش که الان توی غرب کمتر رد و آثاری از آن هست.

**آرش:** خیلی ممنون و متشکرم از وقتی که گذاشتید.

سال از کانال‌های تلویزیونی مختلف نشان داده می‌شود. هنوز کتابخانه‌های دانشگاه‌ها آنرا می‌خرند و هنوز استقبال می‌شود و این برای من خیلی مهم است که توانسته‌ام کاری بکنم که بعد از پانزده سال هنوز ماندنی است. یک اشاره هم بکنم که در این فیلم اصلاً حرف ایران زده نمی‌شود و موضوع ایرانی نیست و مسأله حقوق پناهندگی است. ولی هر پناهنده‌ای خودش را توی این فیلم می‌بیند و حرف از ملیت خاصی در فیلم نیست. البته این زمینه‌ی حقوق پناهندگی می‌شود گفت که دومین تخصص من است. بعد از این فیلم یک فیلم ۵۲ دقیقه‌ای دیگر هم برای کانال ARTE ساختم که اسمش «متقاضیان پناهندگی» بود. در این فیلم هم هیچ حرفی از ایران و ایرانی زده نمی‌شود.

**آرش:** یعنی درواقع توی فیلم‌هایی که ساخته‌اید موضوعش تبعیدی است و نگاهتان نسبت به تبعیدی نقش خودش را بازی می‌کند؟

**کلمکانی:** بله! مسلم است. همه این فیلم‌ها زندگی آن روز من است. طرز تفکر و دیدگاه آن روز من است و نمی‌تواند غیر از این باشد. وگرنه معنی ندارد که با یک بودجه صفر، یک سال و نیم این فیلم پناهندگی را فیلم‌برداری و مونتاژ کنم، خوب این کار یک چیزی شبیه دیوانگی است.

علاوه بر این دو فیلمی که من راجع به حقوق پناهندگی ساختم، اتفاق‌هایی افتاد و من براساس آنها فیلم‌های مختلفی ساختم که آنها را در ادامه خواهم گفت. بعد از دادگاه برلین دو فیلم ساختم که براساس حضور تیم ملی فوتبال ایران در جام جهانی سال ۱۹۹۸ در فرانسه بود. بعد کاری بود که روی آن چهار سال وقت گذاشتم و راجع به «قتل‌های زنجیره‌ای» ست. فیلم موفقی بود که خیلی کار کرد. سه تا فیلم من خیلی خوب کار کردند: حقوق پناهندگی، دادگاه «میکونوس» و سومی «قتل‌های زنجیره‌ای».

کار بعدی که کردم حاصل یک کار شش ساله تحقیقی است براساس رویدادهای مهم که دوره ریاست جمهوری خاتمی است. عنوان فیلم «ایران رؤیای یک دموکراسی» است. این فیلم به آن شرایطی که ایران همچنان در خواب دموکراسی است می‌پردازد.

فیلم‌های دیگری که ساخته‌ام این‌ها هستند:

نقل زال، ۳۳ دقیقه

زنده باد کردستان، ۱۰ دقیقه

برلین، محکومیت تروریسم دولتی ایران، ۵۲ دقیقه

ایران، فوتبال و معاملات، ۵۲ دقیقه

ایران، فوتبال، فرصتی برای همه، ۵۲ دقیقه

من گریه نمی‌کنم، نقاشی می‌کنم، ۲۶ دقیقه

اگر کسی دوست داشته باشد اطلاعات بیشتری را روی سایت: [www.horizondoc.com](http://www.horizondoc.com) ببینند.

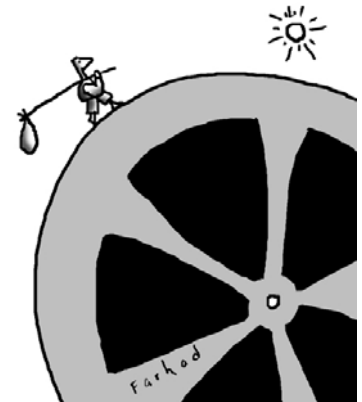
**آرش:** آیا شما کار جدیدی در دستتان دارید؟

**کلمکانی:** همیشه اینطور است که من هم‌زمان چند تا کار در دست دارم. یکی در حال فروش است، یکی در حال مونتاژ است، یکی در مرحله‌ی فیلم‌برداریست و یکی هم در حال نوشتن

# دنباله‌ی فیلم‌ساخت

سینمای ایران در تبعید و مهاجرت

آران جاویدانی



سال ۱۹۹۱

کستوشی

کارگردان: بهروز به نژاد

سال تهیه: ۱۹۹۱

فیلم نامه نویس: بهروز به نژاد

تدوین گر: بابک

فیلم بردار: ا. هاکوپیان

صدا بردار: ؟

موسیقی متن: با استفاده از بخشی از کار

مشترک "راوی شانکار-فیلیپ گلاس" و تکنوازی

سه تار "رضا قاسمی"

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: کتابخانه مطالعات ایرانی لندن

محصول: انگلستان

مدت زمان نمایش فیلم: ۳۳ دقیقه

بازیگران: "فرزانه تابدی"

خلاصه داستان: به همت چند ایرانی و کمک های

مالی از سوی ایرانیان مقیم لندن ، و اهدای کتاب ،

کتابخانه ای به وسعت دو اتاق افتتاح می شود. با

اهدای کتاب های بیشتر به این کتابخانه ، این

مکان کوچک نیاز به محل بزرگتری پیدا می کند

. دو اتاق جانبی به اجاره گرفته می شود و خط

اصلی این مستند ، برداشتن دیوار میانی و اضافه

کردن قفسه ها برای چند هزار نسخه کتاب و

گسترش این مکان کوچک به مرکزی بزرگتر است

. پشتیبانی مردم از این حرکت و اینکه اقلیت

ایرانی مقیم انگلستان نیاز واجب به مرکزی

فرهنگی دارند که ادبیات و فرهنگشان رازنده نگه

دارند ، پیام اصلی فیلم ساز است.

**بیوگرافی کارگردان:** متولد سال ۱۳۲۸ در تهران. سال ۱۳۴۶ ، همزمان با ورود به دانشکده هنرهای زیبا (دانشگاه تهران) ، برای تحصیل در رشته تئاتر (هنرپیشگی - کارگردانی) کار حرفه ای خود را در تئاتر، سینما و تلویزیون آغاز کرد. در دوران فعالیتش تا قبل از انقلاب، درده فیلم سینمایی، بیش از سی نمایش و کارهای تلویزیونی و چند کار صحنه بازی داشت. با آغاز انقلاب ، با تئاترهای "لاله زار" تهران شروع به همکاری کرد، که در کمتر از دو سال، به عنوان بازیگر، نویسنده و کارگردان در هشت کار صحنه همکاری داشته. در اواخر سال ۱۹۸۶ (پائیز ۱۳۶۵) پس از چند سال ممنوع الکار بودن، به دلیل عدم همکاری با رژیم! مجبور به ترک ایران شد، و به انگلستان رفت که هنوز هم آنجا زندگی میکند. "گروه تئاتر گالان" را در آنجا تاسیس کرد، که حاصل آن چند کار به نویسندگی و کارگردانی خودش بوده ، و دو کار ترجمه را نیز کارگردانی کرد. موفق ترین کار او نمایشنامه تکنفره "دیوار چهارم" است که نوشته و کارگردانی کرده، و فرزانه تابدی در آن بازی داشته. در سال ۱۹۸۸ به عضویت "سندیکای هنرپیشگان بریتانیا" در آمد و در یک فیلم سینمایی ، یک سریال تلویزیونی و دو کار تاتری ، عهده دار نقش های اصلی بود. او در ایران و انگلستان چندین فیلم تبلیغاتی ساخته است.

سال ۱۹۹۳

ما پناهندگی می خواهیم

کارگردان: جمشید گلمکانی

سال تهیه: ۱۹۹۳

فیلم نامه نویس: جمشید گلمکانی

تدوین گر: جمشید گلمکانی

فیلم بردار: جمشید گلمکانی

صدا بردار: جمشید گلمکانی

موسیقی متن: -----

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: Horizon Communication

محصول: فرانسه

مدت زمان نمایش فیلم: ۴۸ دقیقه

خلاصه داستان: در سال ۱۹۹۰، دولت فرانسه برای هماهنگ کردن خود با دیگر کشورهای اروپایی در پذیرش تقاضای پناهندگی به سرعت تعداد زیادی از پرونده های عقب افتاده را بررسی کرد. به دنبال آن بیش از صد هزار متقاضی پناهندگی در خطر اخراج قرار گرفتند. سال های ۱۹۹۱ و ۹۲ پاریس و ۲۸ شهر دیگر فرانسه شاهد حرکت های اعتراضی متقاضیان پناهندگی، از جمله اعتصاب غذاهای طولانی بود. این فیلم با دنبال کردن این حرکت های اعتراضی چگونگی و پیچیدگی بررسی پرونده متقاضی پناهندگی را نشان می دهد. در طول فیلم، تماشای به دلیل های تقاضای پناهندگی آشنا شده که در آن بر رابطه حسنه قدرت های غربی با کشورهایی که پناهندگان از آن ها می آیند نیز تاکید می شود.

**بیوگرافی کارگردان:** جمشید گلمکانی ، متولد سال ۱۳۳۶ (۱۹۵۷) در مشهد، ایران. از سال ۱۳۵۶ (۱۹۹۷) تا سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱) برای روزنامه " آیندگان" و ماهنامه " جهانگرد" به عنوان خبرنگار عکاس کار می کرد. در خرداد سال ۱۳۶۰ (۱۳۸۱) ایران را به مقصد اسپانیا ترک کرد و برای روزنامه " El País" به عنوان خبرنگار مشغول به کار شد. چند ماه بعد به فرانسه رفت و به تحصیل ادامه داد و در سال ۱۳۷۷ (۱۹۹۸) با مدرک دکترا در رشته سینما و تلویزیون از دانشگاه سوربن فارغ التحصیل شد. پس از فارغ التحصیلی چند پروژه فیلم مستند را برای تلویزیون فرانسه ساخته. او هم اکنون مقیم پاریس می باشد.

سال ۱۹۹۵

برلین ، اولین محاکمه تروریسم دولتی ایران

کارگردان: جمشید گلمکانی

سال تهیه: ۱۹۹۵

فیلم نامه نویس: جمشید گلمکانی

تدوین گر: جمشید گلمکانی

فیلم بردار: جمشید گلمکانی

صدا بردار: جمشید گلمکانی

موسیقی متن: -----

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: Horizon Communication

محصول: فرانسه

مدت زمان نمایش فیلم: ۴۶ دقیقه

خلاصه داستان: فیلم با ماجرای ترور دبیرکل و سه عضو حزب دمکرات کردستان ایران، در روز ۱۷ سپتامبر ۱۹۹۲ در رستوران میکونوس برلین شروع می شود. این ترور ما را به تاریخچه ای از ترورهای مخالفان ایرانی که اکثر آنها در اروپا روی داده اند می برد. تروریست های دستگیر شده در اروپا، زیر فشار حکومت ایران، به دلیل های محرمانه و حفظ منافع ملی آزاد شده اند.

در اکتبر ۱۹۹۳، دادگستری برلین، دادرسی یک ایرانی و چهار لبنانی متهم به ترورهای رستوران میکونوس را آغاز می کند. در این دادگاه، برای اولین بار، حکومت ایران به عنوان دستوردهندگان ترورها محاکمه می شود. فیلم با دقت ماجرای ترورها و روند دادگاه را نشان می دهد. همزمان با دادگاه برلین، در نوامبر ۱۹۹۴ به پاریس می رویم. دادگستری پاریس به مدت یک ماه، محاکمه سه ایرانی متهم به ترور شاپور بختیار (آخرین نخست وزیر شاه) و منشی اش سروش کتیبه را شروع می کند. دو نفر محکوم می شوند، ولی زین-العابدین سرحدی، کارمند وزارت امور خارجه ایران تبرئه می شود. این تبرئه رضایت دولت ایران را در پی داشت، اما نزدیکان قربانیان را خشمگین کرد.

دادگاه برلین وارد سومین سالش می شود . بیوگرافی کارگردان: به فیلم " ما پناهندگی می خواهیم" مراجعه شود.

سال ۱۹۹۷

## موج و آرامش

کارگردان: رضا علامه زاده  
سال تهیه: ۱۹۹۷  
فیلم نامه نویسنده: رضا علامه زاده  
تدوین گر: رضا علامه زاده  
فیلم بردار: یله هیدما  
صدا بردار: تناسیس پلپلیکیس  
موسیقی متن: اسفندیار منفردزاده  
نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: سیندی کرسبورن  
محصول: برداشت هفت (هلند)  
مدت زمان نمایش فیلم: ۵۰ دقیقه  
خلاصه داستان: ما زنده بر آنیم که آرام نگیریم،  
موجیم که آسودگی ما عدم ماست.

موج و آرامش، دستی به دوستی بر شانه های  
خسته مبارزان در بند جمهوری اسلامی ایران.  
تلخ یادی از گل واژه های پرپر.  
**بیوگرافی کارگردان:** به فیلم "چند جمله  
ساده" در شماره ۱۰۰ مراجعه شود.

## برلین

## وقایع محکومیت تروریسم دولتی ایران

کارگردان: جمشید گلمکانی  
سال تهیه: ۱۹۹۷  
فیلم نامه نویسنده: جمشید گلمکانی  
تدوین گر: جمشید گلمکانی  
فیلم بردار: جمشید گلمکانی  
صدا بردار: جمشید گلمکانی  
موسیقی متن: -----



نوع فیلم: مستند  
تهیه کننده: Horizon Communication  
محصول: فرانسه  
مدت زمان نمایش فیلم: ۵۲ دقیقه

خلاصه داستان: آوریل ۱۹۹۷، فیلم بیننده را به  
برلین می برد تا شاهد صدور رای دادگاه میکونوس  
باشد. فیلم با یک فلاش بک به ترور رهبران  
حزب دمکرات کردستان ایران، در رستوران  
میکونوس برلین در سپتامبر ۱۹۹۲ برمی گردد.  
دادگاه برلین، سه سال و نیم، پس از تشکیل ۲۴۷  
جلسه، اتهام پنج متهم و نیز حکومت ایران را  
دادرسی کرده است.

فیلم به سراغ ایرانی هایی می رود که رویدادهای  
دادگاه را از نزدیک دنبال کرده اند. آنها از تلاش  
وکیل های نزدیکان قربانیان حرف می زنند تا  
موفق شوند تا در حکم دادگاه از دستوردهندگان  
ترورها نیز نام برده شود.

۱۰ آوریل، گروههای مخالف حکومت ایران مقابل  
دادگستری برلین شعار می دهند. خواندن  
جزئیات دادرسی سه ساعت طول می کشد. پنج  
متهم به حبس محکوم می شوند. و در پایان،  
قاضی از مسئولان بلندپایه جمهوری اسلامی به  
عنوان دستور دهندگان قتل ها نام می برد.  
جمعیت جلوی دادگاه شادی می کند.

همان شب، حکم دادگاه میکونوس خبر اول اخبار  
تلویزیون های آلمان است. در اخبار می آید که بر  
اساس حکم دادگاه برلین، کشورهای اروپایی  
سفیرهایشان در تهران را احظار کرده اند. فیلم  
هفت ماه بحران سیاسی بین اتحادیه اروپا و دولت  
ایران را دنبال می کند. حکومت ایران اصرار دارد  
که سفیر آلمان آخرین سفیری باشد که به ایران  
برمی گردد. بالاخره، اتحادیه اروپا با قبول این  
شرط روابط خود را با ایران از سر می گیرد.  
بیوگرافی کارگردان: به فیلم "ما پناهندگی می  
خواهیم" مراجعه شود.

سال ۱۹۹۸

## ایران، فوتبال و معاملات

کارگردان: جمشید گلمکانی  
سال تهیه: ۱۹۹۸  
فیلم نامه نویسنده: جمشید گلمکانی  
تدوین گر: جمشید گلمکانی  
فیلم بردار: جمشید گلمکانی  
صدا بردار: جمشید گلمکانی  
موسیقی متن: -----

نوع فیلم: مستند  
تهیه کننده: Horizon Communication  
محصول: فرانسه

مدت زمان نمایش فیلم: ۵۲ دقیقه  
خلاصه داستان: این فیلم مستند، تیم ملی فوتبال  
ایران را در ماه مارس ۱۹۹۸ در فرانسه همراهی  
می کند. بازیکنان به فرانسه آمده اند تا قبل از  
شرکت در جام جهانی ۱۹۹۸ با سه تیم شهرهای  
گنگان، نانت و مونپلیه بازی آمادگی داشته باشند.  
روز بازی با تیم شهر گنگان (شهر کوچکی در  
شمال غربی فرانسه)، حمید رضا آصفی، سفیر  
ایران در فرانسه به این شهر آمده است. مقامهای  
سیاسی و اقتصادی استان برایش پذیرایی خاصی  
تدارک دیده اند. سفیر به بازدید یک کشتارگاه گاو  
و سپس به یک تولیدی مرغ راهنمایی می شود. در  
بازدیدها، مدیران این واحدهای تولیدی، با خواهش  
و دادن تحفه، سعی می کنند توافق آصفی را در  
بستن قراردادهای مهم با دولت ایران به دست  
بیاورند. بازیکنان به تمرین هایشان ادامه می دهند.  
روز مسابقه، بازیکنان به جای نام ایران اسم شرکت  
تولید مرغ را روی لباسشان دارند. روز مسابقه با  
تیم شهر نانت نیز حمید رضا آصفی حضور دارد.  
بازدید مهم اقتصادی سفیر ایران، از کارخانه  
آبگرمکن سازی شهر است. این کارخانه، با نام پلار،  
سالانه صد هزار آبگرمکن برای ایران تولید می کند.  
مسابقه با تحویل سال نو همزمان است. تیم ایران  
بر تیم شهر نانت پیروز می شود. مردم با  
خوشحالی سال جدید را شروع می کنند.

**بیوگرافی کارگردان:** به فیلم "ما پناهندگی می  
خواهیم" مراجعه شود.

سال ۱۹۹۹

## نهراسید از مرگ (اسامی قرمز)

کارگردان: شهرزاد ارشدی، امین ضرغامی  
سال تهیه: ۱۹۹۹  
فیلم نامه نویسنده: شهرزاد ارشدی

تدوین گر: -----  
فیلم بردار: -----  
صدا بردار: -----  
موسیقی متن: -----  
نوع فیلم: مستند  
تهیه کننده: شهرزاد ارشدی  
محصول: کانادا

مدت زمان نمایش فیلم: ۱۲ دقیقه  
خلاصه داستان: بزرگداشتی از هزاران زنی که در  
ایران، بین سال های ۱۹۷۹ تا ۱۹۹۹ جان خود را  
از دست دادند.



**بیوگرافی کارگردان:** شهرزاد ارشدی، هنرمند  
ایرانی مدافع حقوق بشر، در سال ۱۳۶۲ (۱۹۸۳)  
به عنوان پناهنده سیاسی در کانادا مقیم می شود.  
حرفه اصلی او عکاسی و نقاشی است، برای فیلم  
سازی در پی آموزش حرفه ای نبوده ولی اهل  
سینماست و مدتی هم نقد فیلم می نوشته.

## ایران: فوتبال، فرصتی برای همه

کارگردان: جمشید گلمکانی  
سال تهیه: ۱۹۹۹  
فیلم نامه نویسنده: جمشید گلمکانی  
تدوین گر: جمشید گلمکانی  
فیلم بردار: جمشید گلمکانی  
صدا بردار: جمشید گلمکانی  
موسیقی متن: -----

نوع فیلم: مستند  
تهیه کننده: Horizon Communication  
محصول: فرانسه

مدت زمان نمایش فیلم: ۵۲ دقیقه  
خلاصه داستان: تیم ملی فوتبال ایران در جام  
جهانی فوتبال ۱۹۹۸ - فرانسه - شرکت می کند.  
فیلم رویدادها به مناسبت حضور تیم ایران را می  
پوشاند که در آن هر کس سعی دارد منافع خود را  
تامین کند.

تیم ایران در گروه تیم آمریکا بازی می کند. این  
مناسبت خوبی ست که هر دو کشور نزدیک شدن  
رسمی شان را پس از ۲۰ سال قطع رابطه به  
نمایش بگذارند. شهر «ایسن رو» که میزبان تیم  
ایران است سعی می کند تا روابط اقتصادی  
استان را با دولت ایران برقرار کند. حکومت ایران  
مامورانش را به جام جهانی فرستاده تا ایرانیان  
خارج از کشور را به بازگشت تشویق کنند.

مهاجران در سطح وسیعی در کنار بازیکنان تیم  
ایران حضور دارند. آنها می گویند، به این ترتیب  
حس می کنند با تشویق تیم ایران قدری در حال  
و هوای وطن نفس می کشند. مخالفان حکومت  
ایران نیز از این فرصت استفاده می کنند و شعار  
سرنگونی رژیم تهران را سر می دهند. برنده  
واقعی این مسابقه ها کیست؟ شاید روزی  
بخشی از آن را تاریخ بگوید.

**بیوگرافی کارگردان:** به فیلم "ما پناهندگی می  
خواهیم" مراجعه شود.



سال ۲۰۰۲

## پنجره

کارگردان: هومن اسماعیلی

سال تهیه: ۲۰۰۲

فیلم نامه نویس: هومن اسماعیلی

تدوین گر: هومن اسماعیلی

فیلم بردار: هومن اسماعیلی

صدا بردار: هومن اسماعیلی

موسیقی متن: -----

نوع فیلم: کوتاه ، تجربی

تهیه کننده: هومن اسماعیلی

محصول: هلند

بازیگران: -----

مدت زمان نمایش فیلم: یک و نیم دقیقه

خلاصه داستان: یک پنجره ، یک چشم انداز و اتفاقاتی که پی در پی می آیند . پشت پنجره شما خبری نیست؟

**بیوگرافی کارگردان:** هومن اسماعیلی ، متولد ۲۹ خرداد سال ۱۳۴۸ (۱۹۶۹) در بندر انزلی. اولین تجربه عکاسی اش در هفت سالگی از چیدمان اسباب بازی هایش . در سال ۱۳۶۷ به دانشگاه می رود و در رشته مهندسی کشاورزی به تحصیل می پردازد. در سال ۱۳۷۲ (۱۹۹۳) ایران را به مقصد ایران ترک می کند. بین سال های ۱۳۷۷-۱۳۷۴ (۱۹۹۸-۲۰۰۰) به "آکادمی ریتفلد" وارد می شود و رشته طراحی صحنه تاتر را با موفقیت می گذراند. او هم اکنون در حومه شهر تردام در هلند زندگی می کند.

## صحرا کیست؟

کارگردان: حسین مارتین فاضلی

سال تهیه: ۲۰۰۲

فیلم نامه نویس: حسین مارتین فاضلی

تدوین گر: مارتین بنچ

فیلم بردار: سیمون کلیمان

صدا بردار: -----

موسیقی متن: مارتین تورکان

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: حسین مارتین فاضلی

محصول: اسلواکی

بازیگران: صحرا کریمی

مدت زمان نمایش فیلم: ۳۹ دقیقه

خلاصه داستان: مستندی درباره صحرا کریمی ،

فیلم ساز ، نویسنده ، موزیسین متولد کابل -

افغانستان

**بیوگرافی کارگردان:** حسین مارتین فاضلی ،

متولد سال ۱۳۴۳ (۱۹۶۴) شیراز، ایران. فارغ

التحصیل از مدرسه سینمایی ونکوور\_کانادا.

از سال ۱۹۹۵ در مونترال ، کارش را در زمینه

فیلم سازی شروع می کند و اولین فیلم مستندش

" صحرا کیست " در فستیوال بین المللی فیلم

براتیسلاوا در سال ۲۰۰۲ به نمایش در می آید. او

در زمینه تهیه و ساخت فیلم های تبلیغاتی هم

فعال است.

سال ۲۰۰۳

## ایران: قتل های سیاسی زنجیره ای

کارگردان: جمشید گلمکانی

سال تهیه: ۲۰۰۳

فیلم نامه نویس: جمشید گلمکانی

تدوین گر: ناتالی شارل

فیلم بردار: جمشید گلمکانی

صدا بردار: جمشید گلمکانی

موسیقی متن: عمو نواز

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: Horizon Communication

محصول: فرانسه

مدت زمان نمایش فیلم: ۵۵ دقیقه

خلاصه داستان: فیلم با قتل های سیاسی زنجیره ای پائیز ۱۳۷۷ شروع می شود. داریوش و پروانه فروهر، فعال های سیاسی و نویسندگان؛ محمد مختاری و محمد جعفر پوینده، وحشیانه به قتل رسیدند. فیلم رویدادهای پس از قتل ها را دنبال می کند. مردم دست به اعتراض وسیع می زنند. برای اولین بار وزارت اطلاعات و امنیت جمهوری اسلامی به دست داشتن مامورانش در قتل ها اعتراف می کند. دوربین همراه پرستو، دختر فرورها به چند کشور اروپایی می رود. پرستو سعی دارد تا افکار عمومی را از روند پیگیری پرونده قتل ها مطلع کند. دو سال بعد، سازمان قضایی نیروهای مسلح چند مامور وزارت اطلاعات و امنیت را پشت درهای بسته محاکمه می کند. خانواده های قربانیان دادگاه را تحریم می کنند. امروز آنها به مبارزه خود ادامه می دهند تا فتوا دهندگان قتل ها در دادگاهی علنی و با صلاحیت محاکمه شوند.

**بیوگرافی کارگردان:** به فیلم "ما پناهندگی می خواهیم" مراجعه شود.

## تولد

کارگردان: هومن اسماعیلی

سال تهیه: ۲۰۰۳

فیلم نامه نویس: هومن اسماعیلی

تدوین گر: هومن اسماعیلی

فیلم بردار: هومن اسماعیلی

صدا بردار: هومن اسماعیلی

موسیقی متن: -----

نوع فیلم: کوتاه ، تجربی

تهیه کننده: هومن اسماعیلی

محصول: هلند

بازیگران: رضا قشقایی پور

مدت زمان نمایش فیلم: دو و نیم دقیقه

خلاصه داستان: تولد رضاست ، او نمی داند که

دوربین به او هجوم خواهد برد.

**بیوگرافی کارگردان:** به فیلم " پنجره " مراجعه

شود.

## زندگی کوتاه است

کارگردان: علیرضا درویش

سال تهیه: ۲۰۰۳

فیلم نامه نویس: علیرضا درویش

تدوین گر: علیرضا درویش

فیلم بردار: علیرضا درویش

صدا بردار: علیرضا درویش

موسیقی متن: علیرضا درویش

نوع فیلم: انیمیشن

تهیه کننده: علیرضا درویش

محصول: آلمان

مدت زمان نمایش فیلم: سه دقیقه

خلاصه داستان: روایتی دیگر از آفرینش.

**بیوگرافی کارگردان:** علیرضا درویش ، متولد سال ۱۳۴۷ (۱۹۶۸) در شهر رشت. فارغ التحصیل رشته تاریخ هنر و نقاشی از هنرستان هنرهای تجسمی تهران در سال ۱۳۶۷ (۱۹۸۸) تا سال ۱۳۷۳ به عنوان تصویر گر مجلات دنیای سخن و نقش قلم کار میکند و هم زمان در هنرستان هنرهای تجسمی به تدریس نقاشی و تصویر گری می پردازد.

سال ۱۳۷۴ (۱۹۹۵) به آلمان می رود و تا سال ۱۳۸۱ (۲۰۰۲) در شهرهای مختلف آلمان زندگی می کند و سپس به بارسلونا، اسپانیا می رود و سه سال را در آن جا می گذراند و به به عنوان نقاش و تصویرگر در مجلات مختلف آن جا مشغول به کار می شود. در سال ۱۳۸۴ (۲۰۰۵) به پراگ می رود و در سال ۱۳۸۵ (۲۰۰۶) به آلمان باز می گردد و هم اکنون مقیم شهر کلن- آلمان می باشد.

## ذهن رویا پرداز

کارگردان: هومن اسماعیلی ، الیس فن در هوفن

سال تهیه: ۲۰۰۳

فیلم نامه نویس: هومن اسماعیلی ، الیس فن در هوفن

تدوین گر: هومن اسماعیلی ، الیس فن در هوفن

فیلم بردار: هومن اسماعیلی ، الیس فن در هوفن

صدا بردار: هومن اسماعیلی ، الیس فن در هوفن

موسیقی متن: -----

نوع فیلم: کوتاه ، تجربی

تهیه کننده: هومن اسماعیلی ، الیس فن در هوفن

محصول: هلند

بازیگران: -----

مدت زمان نمایش فیلم: دو دقیقه

خلاصه داستان: دو کارگردان تصمیم می گیرند رویاهایشان را به تصویر بکشند و با درهم آمیزی رویاهایشان با یکدیگر به یک هارمونی برسند.

**بیوگرافی کارگردان:** برای بیوگرافی " هومن اسماعیلی" به فیلم " پنجره" مراجعه شود.

## همسایه

کارگردان: هومن اسماعیلی

سال تهیه: ۲۰۰۳

فیلم نامه نویس: هومن اسماعیلی

تدوین گر: هومن اسماعیلی

فیلم بردار: هومن اسماعیلی

صدا بردار: هومن اسماعیلی

موسیقی متن: -----

نوع فیلم: کوتاه ، تجربی

تهیه کننده: هومن اسماعیلی

محصول: هلند

بازیگران: -----



مدت زمان نمایش فیلم: چهار دقیقه  
خلاصه داستان: نگاهی به همسایه بغلی با ادیتی  
بی صدا.  
**بیوگرافی کارگردان:** به فیلم "پنجره" مراجعه  
شود.

## سال ۲۰۰۴

### بهای بقا



کارگردان: هومن اسماعیلی  
سال تهیه: ۲۰۰۴  
فیلم نامه نویس: هومن اسماعیلی  
تدوین گر: هومن اسماعیلی  
فیلم بردار: هومن اسماعیلی  
صدا بردار: هومن اسماعیلی  
موسیقی متن: -----  
نوع فیلم: کوتاه ، تجربی  
تهیه کننده: هومن اسماعیلی  
محصول: هلند  
بازیگران: -----

مدت زمان نمایش فیلم: دو و نیم دقیقه  
خلاصه داستان: فقط زنده بودن؟ آیا این کافی  
است.  
بیوگرافی کارگردان: به فیلم "تولد" مراجعه شود.



### ریشه هایم را دریاب

کارگردان: یاسمین خلج اسماعیلی  
سال تهیه: ۲۰۰۴  
فیلم نامه نویس: یاسمین خلج اسماعیلی بر اساس  
کوتاه  
"موضوع جدی نیست" از "آران جاویدانی"  
تدوین گر: بهناز صدوقی  
فیلم بردار: کیان میرفندرسکی  
صدا بردار: بابک ابراهیمی  
موسیقی متن: علی خدیوی  
نوع فیلم: داستانی ، کمدی سیاه  
تهیه کننده: خرداد دامین ، یورگن فن در لیندن ، یاسمین  
خلج اسماعیلی  
محصول: آمریکا ، هلند  
بازیگران : منوچهر آبی ، کیهان شعاعی ، یوهان پیترز ،  
کلارن بیک ، زویا پرستویی ، شهره ابتهاج  
مدت زمان نمایش فیلم: ۳۷ دقیقه

خلاصه داستان: مردی در توالی به اشتباه خود را  
با آب حاوی کود شیمیایی مخصوص گیاهان  
آپارتمانی می شوید. پس از چند روز متوجه می  
شود که از معقدش ریشه هایی بیرون زده که هر  
روز به تعدادشان اضافه می شود. به توصیه  
دخترش ، سفارش می دهد که کمی از خاک وطن  
برایش بفرستند. هم اکنون او می تواند که  
همچون بنفشه ها ، هر جا که خواست برود ، ریشه  
هایش را هم ببرد ولی موضوع به این جا ختم نمی

شود. مرد به تدریج تبدیل به گیاهی بسیار زیبا  
می شود...مرد که تا آن زمان ، کسی حتی نیم  
نگاهی هم به او نمی انداخت ، اکنون پس از تبدیل  
به گیاه خاطر خواهان فراوانی پیدا کرده و این تازه  
آغاز گرفتاری است...

**بیوگرافی کارگردان:** یاسمین خلج اسماعیلی  
متولد سال ۱۳۳۵ (۱۹۵۶) در تهران به دنیا آمد ،  
در سال ۱۹۷۸ در رشته معماری داخلی فارغ  
التحصیل می شود و بلا فاصله به همراه پدر و  
مادرش به آمریکا مهاجرت می کند. در سه سال  
ونیم اولیه اقامتش در آمریکا ، شش بار رشته  
تحصیلی اش را عوض می کند. تجارت ، ژورنالیسم  
، ارتباطات ، دندانپزشکی و... که هر کدام را بیش  
از یک ترم ادامه نمی دهد و بالاخره رشته سینما و  
تلویزیون را انتخاب و در ۱۹۸۷ فارغ التحصیل می  
شود. پس از فارغ التحصیلی به عنوان تهیه  
کننده تلویزیونی استخدام می شود و ۱۵ سال به  
این کار ادامه می دهد ، بی آن که خود فیلمی  
بسازد. در سال ۲۰۰۳ داستان کوتاه "موضوع  
جدی نیست" توجهش را برای ساخت فیلم جلب  
می کند و تصمیم می گیرد که خود آن را بسازد.  
"ریشه هایم را دریاب" اولین فیلم او در مقام  
کارگردان است.

## سال ۲۰۰۵

### آن هایی که چوب ها را خوردند

کارگردان: رضا سرکانیان  
سال تهیه: ۲۰۰۵  
فیلم نامه نویس: رضا سرکانیان  
تدوین گر: رضا سرکانیان  
فیلم بردار: رضا سرکانیان  
صدا بردار: رضا سرکانیان  
موسیقی متن: محلی "گابون"  
نوع فیلم: مستند  
داستان: -----  
تهیه کننده: اوورلپ فیلمز  
محصول: فرانسه



مدت زمان نمایش فیلم: ۵۰ دقیقه  
خلاصه داستان: مستندی از کشور گابون و نابودی  
جنگل هایش توسط آدمیان به بهانه های مختلف.  
**بیوگرافی کارگردان:** رضا سرکانیان ، متولد سال  
۱۳۴۵ (۱۹۶۶) در همدان. از هفده سالگی شروع  
به ساخت فیلم می کند و جوایزی هم از جشنواره  
های مختلف داخل ایران دریافت می کند. در سال  
۱۳۶۸ (۱۹۸۹) وارد دانشگاه سینما و تاتر می شود  
و در رشته فیلمبرداری و کارگردانی سینما فارغ  
التحصیل می شود. در سال ۱۳۷۶ (۱۹۹۷) تصمیم  
به خروج از ایران می گیرد و برای ادامه تحصیل به  
هلند می رود و در هلند فیلم " بازگشت " را می  
سازد. بعد از دو سال از هلند به فرانسه می رود و  
در همین سال ها به طور حرفه ای به فیلم  
برداری و تدوین فیلم برای دیگران مشغول می  
شود. او هم اکنون مقیم "پاریس" می باشد.

### دروغ های سپید

کارگردان: تالیس فرزنان  
سال تهیه: ۲۰۰۵  
فیلم نامه نویس: تالیس فرزنان



تدوین گر: تالیس فرزنان  
فیلم بردار: لیاہ استرایکر  
صدا بردار: تام دوکوپیل  
موسیقی متن: ویوان باهاتی  
نوع فیلم: داستانی

تهیه کننده: تالیس فرزنان  
محصول: آلمان

بازیگران: ژانت ، نیکو معین زاده ، قربان معین زاده  
مدت زمان نمایش فیلم: پانزده دقیقه  
خلاصه داستان: مریم با مادر و برادرش زندگی می کند .  
مادرش نویسنده است ولی از این کار در آمد چندانی  
عایدشان

نمی شود. روزی مریم مادرش را درگیر شدید گرفتاری مالی  
می بیند و تصمیم می گیرد که کاری بکند ولی آن چه که  
مریم

می خواهد انجام بدهد برای او مجاز نیست .  
سوال این است : کدام مقصد ؟ مریم یا موقعیت ؟  
**بیوگرافی کارگردان:** تالیس فرزنان در حرفه های  
مختلف در حوزه سینما مشغول به کار می باشد  
از جمله کارگردانی ، بازیگری ، تدوین و تهیه  
کنندگی . او هم چنین در زمینه تاتر هم فعال می  
باشد. او هم اکنون مقیم آلمان می باشد.

## روح

کارگردان: شهرزاد ارشدی  
سال تهیه: ۲۰۰۵

فیلم نامه نویس: شهرزاد ارشدی بر اساس اجرای صحنه ای  
رقص تاتر "روح" به کارگردانی راشل گورمن.  
تدوین گر: شهرزاد ارشدی ، استفان کاظمی  
فیلم بردار: شهرزاد ارشدی  
صدا بردار: -----

موسیقی متن: -----  
نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: شهرزاد ارشدی  
محصول: کانادا

مدت زمان نمایش فیلم: -- دقیقه  
خلاصه داستان: خاطره ای از کوهستان های  
کردستان.

**بیوگرافی کارگردان:** به فیلم " نهراسید از مرگ  
" مراجعه شود .

## ما ، آن ها

کارگردان: هومن اسماعیلی  
سال تهیه: ۲۰۰۵

فیلم نامه نویس: هومن اسماعیلی  
تدوین گر: هومن اسماعیلی  
فیلم بردار: هومن اسماعیلی  
صدا بردار: هومن اسماعیلی  
موسیقی متن: -----

نوع فیلم: کوتاه ، تجربی  
تهیه کننده: هومن اسماعیلی  
محصول: هلند

بازیگران: -----

مدت زمان نمایش فیلم: سه دقیقه  
خلاصه داستان: به دنبال قتل "تئو ون گوگ"  
یک دو گانگی در جامعه هلند به وجود آمد ، "ما"  
در مقابل "آن ها" قرار گرفتیم .





کسانی که می‌گویند "ما" مسئول به وجود آمدن "آن‌ها" هستیم و کسانی که می‌گویند "آن‌ها" از خود "ما" هستند...  
 بیوگرافی کارگردان: به فیلم "پنجره" مراجعه شود.

### مقدس ، پوچ

کارگردان: قاسم ابراهیمیان  
 سال تهیه: ۲۰۰۵  
 فیلم نامه نویس: قاسم ابراهیمیان  
 تدوین گر: سباستیان سارایله  
 فیلم بردار: قاسم ابراهیمیان  
 صدا بردار: -----

موسیقی متن: مالر، بنان  
 نوع فیلم: داستانی، کوتاه  
 تهیه کننده: قاسم ابراهیمیان  
 محصول: آمریکا

مدت زمان نمایش فیلم: ۱۵ دقیقه

بازیگران: محمد مریوح، حمید فرجاد، فرانسوا آتلان  
 خلاصه داستان: آخرین روز زندگی صادق هدایت، نویسنده ایرانی که در سال ۱۹۵۱ در پاریس خودکشی کرد. این فیلم بر روی سه پرده که دیوارهای یک اتاق را مسازد نمایش داده می‌شود و به طور موازی گفتارذهنی هدایت شنیده می‌شود

**بیوگرافی کارگردان:** فیلم نامه نویس و کارگردان مقیم آمریکا از سال ۱۹۷۴ تا به امروز، فارغ التحصیل رشته سینما در سال ۱۹۷۴. فیلم پایان نامه تحصیلی اش، "ویلی" جایزه آکادمی دانشجویان را برای او به ارمغان آورد. در سال ۱۹۸۵ به همراه کالن هیگینز کمپانی "ابرافیلیم" را تاسیس کرد. این کمپانی بیش از چهل فیلم مستند برای تلویزیون ایتالیا و فرانسه تولید کرده. فیلم داستانی "خواستگاران" در سال ۱۹۸۸ نامزد دریافت جایزه "دوربین طلایی" از جشنواره کن بود. از سال ۱۹۹۷ همکاریش را با شیرین نشاط شروع کرد. فیلم "مقدس، پوچ" نامزد دریافت جایزه بهترین فیلم کوتاه از جشنواره "تریبکا" ی نیویورک در سال ۲۰۰۵ بود.

### سال ۲۰۰۶

#### انتظار

کارگردان: هامی رمضان  
 سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویس: هامی رمضان، ادوارد هابسون  
 تدوین گر: ادوارد هابسون  
 فیلم بردار: ماتيو کینگ  
 صدا بردار: برایس دون  
 موسیقی متن: -----  
 نوع فیلم: داستانی  
 تهیه کننده: اورفه رینکه  
 محصول: فنلاند

مدت زمان نمایش فیلم: ۱۰.۵ دقیقه  
 خلاصه داستان: یوگسلاوی سال ۱۹۹۰، پسریچه پناهنده ای و پدرش را به کمپ مجرمین و مهاجران منتقل می‌کنند. کشف دنیای سیاه کمپ

پناهجویان توسط پسر بچه، محور اصلی فیلم است.

**بیوگرافی کارگردان:** متولد سال ۱۳۵۷ در تهران، در هفت سالگی به دلیل آغاز جنگ ایران و عراق به همراه خانواده اش مجبور به ترک ایران می‌شود. سفری با مشکلات بسیار که در انتها به یوگسلاوی به عنوان پناهنده ختم می‌شود. بالاخره بعد از دو سال زندگی دشوار در کمپ پناهندگان، کشور فنلاند آن‌ها را می‌پذیرد. هامی به سرعت زبان فنلاندی را یاد می‌گیرد و در سال ۱۹۹۵ از دبیرستان فارغ التحصیل می‌شود. و سپس به تحصیل در رشته سینما و ویدئو می‌پردازد.

### ایران: رویای دمکراسی

کارگردان: جمشید گلمکانی  
 سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویس: جمشید گلمکانی

تدوین گر: ناتالی شارل

فیلم بردار: جمشید گلمکانی

صدا بردار: جمشید گلمکانی

موسیقی متن: عمو نواز

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: Horizon Communication

محصول: فرانسه

مدت زمان نمایش فیلم: ۵۲ دقیقه

خلاصه داستان: رویدادهای مهم سیاسی دو دوره ریاست جمهوری محمد خاتمی اساس تحقیقی هستند تا با پیچیدگی فضای سیاسی ایران آشنا شویم. بر این مبنای فیلم این سؤال را مطرح می‌کند: آیا یک حکومت مذهبی می‌تواند دمکراسی در جامعه را تضمین کند؟ فیلم ایرانی‌هایی را نشان می‌دهد که با حمایت از محمد خاتمی تلاش می‌کنند تا اندکی فضای آزاد در جامعه ایجاد کنند. چند نفر از مدافعان سیاست خاتمی با مرور و تحلیل هشت سال عکس العمل‌های خاتمی در مقابل جناح مخالف سیاسی اش به شکست دوره خاتمی اشاره می‌کنند. فیلم بر جدایی دین از سیاست تاکید دارد.

بیوگرافی کارگردان: به فیلم "ما پناهندگی می‌خواهیم" مراجعه شود.

### پنج احساس

کارگردان: مصطفی هروی

سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویس: مصطفی هروی

تدوین گر: مصطفی هروی

فیلم بردار: بن خیراردز، مصطفی هروی

صدا بردار: یوری لانس

موسیقی متن: کیت جارت

نوع فیلم: داستانی، ۱۶ میلیمتری

تهیه کننده: آکادمی ریتفلد، مصطفی هروی

محصول: هلند

بازیگران: مادس لودویگسن

مدت زمان نمایش فیلم: هشت دقیقه

خلاصه داستان: درگیری انسان با پنج حس اش.

**بیوگرافی کارگردان:** مصطفی هروی، متولد ۱۹ آذر سال ۱۳۵۳ (۱۹۷۴)، در مشهد. تحصیلات تا مقطع دیپلم را در مشهد به پایان رساند و بعد راهی تهران شد و در دانشکده هنرهای زیبا به تحصیل ادامه داد ولی بعد از یکسال و نیم تحصیل را نیمه تمام گذاشت و به مشهد برگشت و در جهاد دانشگاهی در رشته نقاشی مشغول به تحصیل شد. در سال ۱۹۹۹ از ایران خارج شد و بعد از یکسال سرگردانی، در سال ۲۰۰۰ به هلند آمد. در سال ۲۰۰۲ از سه دانشکده "فیلم آکادمی آمستردام"، "آکادمی هنر ریتفلد" و "آکادمی هنر اوترخت" درخواست تحصیل کرد و در نهایت "آکادمی هنر ریتفلد" را انتخاب و در سال ۲۰۰۷ از آن جا فارغ التحصیل شد. او هم اکنون در آمستردام، هلند زندگی می‌کند و مشغول تدارکات اولین فیلم بلندش می‌باشد.

### داروی منتخب

کارگردان: سامان کشاورز

سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویس: سامان کشاورز

تدوین گر: سامان کشاورز - شون رایورز

فیلم بردار: سامان کشاورز

صدا بردار: -----

موسیقی متن: پروین شرما

نوع فیلم: داستانی

تهیه کننده: سامان کشاورز

محصول: آمریکا، RGB Productions

بازیگران: ماتيو لنگریش، مگان هارینگتون، اشلی کانو

مدت زمان نمایش فیلم: ۱۲ دقیقه

خلاصه داستان: مردی به نام جانان بعد از به هم خوردن رابطه اش با دوست دخترش، زندگی را رو به سقوط می‌بیند... نظر او هیچکس او را نمی‌خواهد و دوستش ندارد... او چه باید بکند و چگونه ادامه بدهد.

**بیوگرافی کارگردان:** متولد تهران - ایران در تابستان سال ۱۳۶۷ ایران را ترک و به ایالات متحده آمریکا مهاجرت می‌کند.

### راهیابی به نیمه شب

کارگردان: نیلوفر طالبی

سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویس: نیلوفر طالبی بر اساس شعرهایی از:

ناصر صفاری، مجید نفیسی، ساقی قهرمان، پرتو

نوری علاء،

رضا فرمند و زیبا کرباسی

تدوین گر: -----

فیلم بردار: جرج روزنفلد، بری شین برا

صدا بردار: -----

موسیقی متن: حافظ مدیر زاده، محمد نی آد، رویال

هارتیکان

نوع فیلم: مجموعه کلیپ ویدیویی

تهیه کننده: انجمن فرهنگ و هنر افسانه

محصول: آمریکا

بازیگران: علی دادگر، نیلوفر طالبی

مدت زمان نمایش فیلم: چهار دقیقه

خلاصه داستان: ترجمه و به تصویر در آوردن اشعاری از شاعران معاصر ایران.

**بیوگرافی کارگردان:** نیلوفر طالبی، متولد در لندن از والدین ایرانی تحصیلات دبستانی و دبیرستانی اش را در ایران و اروپا و آمریکا می‌گذراند و در سال ۱۹۹۲ از طرف دانشگاه کالیفرنیا مسئول نوشتن یک سری داستان های آموزشی کودکان بر اساس سیر و سیاحتی در مکزیک و نیو مکزیکو می‌شود. در سال ۱۹۹۵ برای مجله "مادر جونز"، مقاله و نقد ادبی می‌نویسد.

مجموعه فیلم "راهیابی به شب" قسمتی از پروژه ترجمه است که مجموعه ای است از ترجمه شعر هایی از شاعران معاصر ایران. نیلوفر طالبی هم اکنون مقیم سانفرانسیسکو می‌باشد.



### رکاب زدن دور دنیا برای صلح

کارگردان: بهروز افراخوان  
سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویسنده: بهروز افراخوان  
تدوین گر: امیر همایونی  
فیلم بردار: حسام موسویان، محسن علی پور، علی مداح  
بهروز افراخوان  
صدا بردار: امیر همایونی

موسیقی متن: احمد پژمان  
نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: بهروز افراخوان، امیر همایونی، علی منصور

محصول: آمریکا  
مدت زمان نمایش فیلم: ۲۷ دقیقه

خلاصه داستان: در سپتامبر سال ۲۰۰۰ دو دانشجوی ایرانی سفری به دور دنیا را آغاز می‌کنند با دوچرخه های شخصی شان وبا یک پیام: پیام صلح و دوستی برای تمام مردم دنیا.

**بیوگرافی کارگردان:** بهروز افراخوان، فارق التحصیل فیلم و تلویزیون از کالج کلمبیا ی هالیوود.



### زیر خاک خانه پدری

کارگردان: ناصر زراعتی  
سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویسنده: ناصر زراعتی

تدوین گر: ناصر زراعتی، نظام الدین شمس

فیلم بردار: نظام الدین شمس، ناصر زراعتی، منصور زراعتی

صدا بردار: نظام الدین شمس، ناصر زراعتی

موسیقی متن: فریدون شهبازیان، محمد رضا شجریان

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: بوکاروس

محصول: سوئد

بازیگران: ناصر زراعتی

مدت زمان نمایش فیلم: پانزده دقیقه

خلاصه داستان: در سال های پر آلتهاپ اولیه انقلاب و درگیری ها و بگیر و بندها، فیلم ساز، مجلات، کتاب ها و روزنامه ها و یاد داشت هایش را در حیاط خانه پدری چال می‌کند. بعد از

گذشت بیست سال، دوباره به آن جا می‌رود تا ببیند چه بر سر چال شده هایش آمده.

**بیوگرافی کارگردان:** ناصر زراعتی، متولد سال ۱۳۳۰ (۱۹۵۱) در تهران. رمان نویس، فیلم ساز و منتقد فیلم فارغ التحصیل دانشکده هنرهای دراماتیک تهران در رشته سینما و تلویزیون. او هم اکنون مقیم سوئد است.

### سلیمان میناسیان: مردی با دوربین

#### فیلمبرداری

کارگردان: پرویز جاهد

سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویسنده: پرویز جاهد

تدوین گر: علی رضا رسولی نژاد

فیلم بردار: پرویز جاهد

صدا بردار: حسن ظهروی

موسیقی متن: انتخابی

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: پرویز جاهد

محصول: انگلستان، ایران

مدت زمان نمایش فیلم: سی و چهار دقیقه

خلاصه داستان: مستندی درباره سلیمان

میناسیان فیلم بردار فیلم "خانه سیاه است"

مفاجت فرغ فرخزاد و "موج، مرجان، خارا"،

"تپه های مارلیک" از ساخته های ابراهیم گلستان

و شاهکارش "خشت و آینه".

**بیوگرافی کارگردان:** پرویز جاهد، متولد سال

۱۳۳۹ (۱۹۶۰) در شهر شاهی (قائم شهر)، ایران

تهران و فوق لیسانس سینما از دانشگاه هنر و

دکترای سینما از دانشگاه "وست مینستر" لندن.

تم پروژه دکترایش، سینمای موج نو ایران بود که

به خاطر آن مصاحبه طولانی ای با "ابراهیم

گلستان" کرد که به صورت مجزا با عنوان "

نوشتن با دوربین فیلم برداری" به چاپ سپرده شد

و با ژانر مثبت و منفی بسیاری به دنبال خود

داشت. پرویز جاهد از سال ۱۳۶۷ (۱۹۸۸) برای

مجلات مختلف سینمایی، مقاله و نقد فیلم می

نویسد. از کارهای جدیدش برنامه ای تلویزیونی

است تحت عنوان "از واژه تا تصویر" که در هر

قسمت با یکی از کارگردانان سینمای ایران به

گفتگو می‌نشیند.

فیلم ها در مقام کارگردان: چکاوک (۱۹۸۸)،

علفزار (۱۹۹۰)، دایره معیوب، فال قهوه (۱۹۹۸)

و ...

روایتی دیگر (۲۰۰۰)

#### صدای پای آب

کارگردان: علیرضا درویش

سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویسنده: علیرضا درویش

تدوین گر: علیرضا درویش

فیلم بردار: علیرضا درویش

صدا بردار: علیرضا درویش

موسیقی متن: علیرضا درویش

نوع فیلم: انیمیشن

تهیه کننده: کارمن پرز  
محصول: آلمان

مدت زمان نمایش فیلم: شش دقیقه

خلاصه داستان: زندگی آدمی کتاب است و کتاب

شرح زندگی آدمی.

بیوگرافی کارگردان: به فیلم "زندگی کوتاه است"

مراجعه شود.

### صد سال گذشته: چهره ما

کارگردان: شهرزاد ارشدی

سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویسنده: شهرزاد ارشدی

تدوین گر: شهرزاد ارشدی

فیلم بردار: شهرزاد ارشدی

صدا بردار: -----

موسیقی متن: -----

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: شهرزاد ارشدی

محصول: کانادا

مدت زمان نمایش فیلم: ۱۲ دقیقه

خلاصه داستان: مجموعه ای از عکس های زنان

ایرانی از صد سال پیش تا به امروز.

بیوگرافی کارگردان: به فیلم "نهراسید از مرگ"

مراجعه شود.

### مرد کور

کارگردان: حسین مارتین فاضلی

سال تهیه: ۲۰۰۶

فیلم نامه نویسنده: حسین مارتین فاضلی

تدوین گر: روبرت کاروویچ

فیلم بردار: یوراج چلیپک

صدا بردار: -----

موسیقی متن: رادووان آل ظفری

نوع فیلم: داستانی

تهیه کننده: حسین مارتین فاضلی

محصول: اسلواکی

بازیگران: ---

مدت زمان نمایش فیلم: یک و نیم دقیقه

خلاصه داستان: بر صفحه تلویزیون بزرگی که در

یکی از خیابان های شهر به دیوار ساختمانی نصب

شده، تصاویری از یک مسابقه ورزشی پخش می

شود و تعدادی زن و مرد به تماشا ایستاده اند. مرد

کوری به این جمعیت می‌پیوندد و به تماشا می

ایستد. مسابقه تمام می‌شود و تصاویری از جنگ و

بمباران های مختلف پخش می‌شود. جمعیت

متفرق می‌شوند و تنها مرد کور به نظاره ایستاده

است و قطره اشکی می‌ریزد.

بیوگرافی کارگردان: به فیلم "صحرا کیست؟"

مراجعه شود.



### سال ۲۰۰۷

#### اما اگر بهار نیاید

کارگردان: علیرضا درویش

سال تهیه: ۲۰۰۷

آدم موفق بشود و خانواده اش را هم پیش خودش بیاورد. ولی....

**بیوگرافی کارگردان:** متولد دی ماه ۱۳۴۱، عکاس و فیلسازمقیم آمریکا، تادر داوودی دارای مدرک فوق لیسانس ارتباطات و لیسانس باستان شناسی و تاریخ هنر.

فیلم‌ها:

**تاریخ سرزمین باستانی (۱۹۹۵):** یک سری ده تا پانزده دقیقه ای در مورد مکان های تاریخی ایران.

**سولو (۲۰۰۱):** درباره نیویورکی ها

**سیزده و نیم:** پشت صحنه یک تاتر ایرانی

**تعزیه گلوبندک (۲۰۰۴):** مراسم عزاداری عاشورا توسط شیعه های عراقی

**عارف آ (۲۰۰۷)**

تی شرتی به تن دارد که نوشته "خدا" روی تی شرتش به چشم می خورد. مارک، فروشنده را هم مسلک با خودش می داند و از در دوستی در می آید تا زمانی که در می یابد کلمه "خدا" فقط بخشی از نوشته روی تی شرت است و در حقیقت، جمله کامل این است: "خدا مرده است" (نیچه). مارک خشمگین میشود و به جر و بحث با فروشنده می پردازد و دست آخر با فروشنده دست به یقه و مضروب میشود. فروشنده به پلیس زنگ می زند و به هنگام خروج از فروشگاه کاپشن اش را در می آورد، نوشته پشت تی شرت روی دیگر این در گیری است.

بیوگرافی کارگردان: به فیلم "صحرا کیست؟" مراجعه شود.

فیلم نامه نویسنده: علیرضا درویش

تدوین گر: علیرضا درویش

فیلم بردار: علیرضا درویش

صدا بردار: استودیوی فری تون

موسیقی متن: ناصر مهر آور، کالی

نوع فیلم: انیمیشن

تهیه کننده: علیرضا درویش، مینا زیگل

محصول: آلمان

مدت زمان نمایش فیلم: هشت دقیقه

خلاصه داستان: سفر یک زن برای اکتشاف خود و رویاهایش.

بیوگرافی کارگردان: به فیلم "زندگی کوتاه است" مراجعه شود.



## بیستون و رازش

کارگردان: کتایون افروز

سال تهیه: ۲۰۰۷

فیلم نامه نویسنده: کتایون افروز

تدوین گر: کتایون افروز، نیما کافی دوانی

فیلم بردار: کتایون افروز

صدا بردار: -----

موسیقی متن: پیمان یزدانیان، محمد رضا شجریان

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: کتایون افروز

محصول: آمریکا

مدت زمان نمایش فیلم: ۶ دقیقه

خلاصه داستان: در غرب ایران کوهی است با نام بیستون که بر روی آن کتیبه ای از زمان داریوش نقش بسته است. این کتیبه یکی از مهم ترین مستندات تاریخی است.

**بیوگرافی کارگردان:** متولد تهران - ایران، تحصیلات سینمایی را در آمریکا به پایان رسانده. او هم اکنون به عنوان هنرمند و سینماگر حرفه ای مشغول به کار می باشد. اولین فیلم مستندش "ابیانه، روستای سرخ" در سال ۲۰۰۷ در فستیوال بین المللی فیلم های کوتاه لس آنجلس به نمایش در آمد.

## خر در لاهور



**سخن گفتن ماهی**

کارگردان: حسن صلح جو

سال تهیه: ۲۰۰۷

فیلم نامه نویسنده: حسن صلح جو

تدوین گر: حسن صلح جو

فیلم بردار: حسن صلح جو

صدا بردار: سینا جعفریه

موسیقی متن: جورج وینستون، راپسودی مجار اثر فرانس لیست

نوع فیلم: داستانی

تهیه کننده: حسن صلح جو

محصول: انگلستان

مدت زمان نمایش فیلم: ۱۴.۵ دقیقه

بازیگران: امی برانگوانین، محمد بیدگلی

خلاصه داستان: فیلمی درباره دوران معصومیت کودکی. سیمون پسر بچه ۹ ساله ای که به دلیل اشتغال والدینش، ساعات تنهاییش را در خانه با دختر جوانی که برای مراقبتش استخدام شده، می گذراند.

آن ها زمان زیادی را با هم می گذرانند و سعی می کنند که رابطه ای پایدار و جذاب داشته باشند ولی ....

**بیوگرافی کارگردان:** متولد اردیبهشت سال ۱۳۴۹، او هم اکنون به عنوان فیلم ساز و خبرنگار در انگلستان زندگی می کند.

قبل از مهاجرتش به انگلستان تحصیلات سینمایی را در انجمن سینمای جوان ایران گذراند و در انگلستان تحصیلاتش را در رشته فیلم و ویدیو در لندن ادامه داد.

## سیگار کشیدن (smoqing)



کارگردان: داریوش شکوف

سال تهیه: ۲۰۰۷

فیلم نامه نویسنده: داریوش شکوف

تدوین گر: داریوش زندگی

فیلم بردار: داریوش زندگی

صدا بردار: تام دوکوپیل

موسیقی متن: تام دوکوپیل

نوع فیلم: داستانی، کوتاه

تهیه کننده: داریوش شکوف، بهمن مقصدولو

محصول: آلمان، آمریکا

## رضا گمشده در زمان



کارگردان: نادر داوودی

سال تهیه: ۲۰۰۷

فیلم نامه نویسنده: نادر داوودی

تدوین گر: عباس احمدی

فیلم بردار: نادر داوودی

صدا بردار: -----

موسیقی متن: -----

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: نادر داوودی، سوره کبیری

محصول: آمریکا

مدت زمان نمایش فیلم: ۳۰ دقیقه

خلاصه داستان: مانند بقیه جوان ها، رضا هم از بعضی از قوانین و فشارهای بعد از انقلاب اسلامی ناراضی است و تصمیم به ترک ایران می گیرد و پناهندگی از کشور کانادا را می گیرد. زمان ترک ایران، او به خانواده اش قول می دهد که در آن جا

## تی شرت (T-SHIRT)

کارگردان: حسین مارتین فاضلی

سال تهیه: ۲۰۰۷

فیلم نامه نویسنده: حسین مارتین فاضلی

تدوین گر: ماتیج بنس

فیلم بردار: توماس سابو

صدا بردار: پیتر مانک

موسیقی متن: دانیل والتر

نوع فیلم: داستانی، کوتاه

تهیه کننده: حسین مارتین فاضلی

محصول: اسلواکی

مدت زمان نمایش فیلم: یازده دقیقه

بازیگران: آندره کوواک، ماریان میتاس

خلاصه داستان: مارک مردی است نیمه آمریکایی و نیمه اسلواکی و به شدت مذهبی. در سفری به اسلواکی در پمپ بنزینی در میان راه توقف می کند و برای پرداخت پول بنزین به داخل فروشگاه مستقر در پمپ بنزین می رود. فروشنده کاپشن و

تلویزیون به تحصیل در رشته تئاتر عروسکی پرداخت و بعد از دو سال وارد دانشکده سنما و تئاتر دانشگاه هنر می‌شود و گرایش فیلم برداری را انتخاب می‌کند و از سال ۱۹۹۶ مقیم اروپا می‌شود و هم اکنون ساکن شهر کلن در آلمان می‌باشد.

## سال ۲۰۰۸

### در انتظار آزادی

کارگردان: آرش ریاحی

سال تهیه: ۲۰۰۸

فیلم نامه نویس: سوزان نووتنی

تدوین گر: کارینا رسلر

فیلم بردار: میشی رایپل

صدا بردار: محسن نصیری

موسیقی متن: کاروان

نوع فیلم: داستانی بلند

تهیه کننده: ویت هایدوشکا

محصول: اتریش

بازیگران: سعید اویسی، نوید اخوان، الیکا بزرگی، بهی

جنتی عطایی

مدت زمان نمایش فیلم: نود دقیقه

خلاصه داستان: داستان گروهی ایرانی که از ایران

گریخته اند و در ترکیه به انتظار رفتن به نقطه ای

امن نشسته اند.

بیوگرافی کارگردان: به فیلم "خانواده در تبعید"

در شماره ۱۰۰ مراجعه شود.



فیلمی بر اساس شعر کتیبه از "فریدون رهنما" و با صدای "فرهاد مهرداد".  
بیوگرافی کارگردان: به فیلم "پنج احساس" مراجعه شود.

### گمگشته در میان

کارگردان: فرشاد آریا

سال تهیه: ۲۰۰۷

فیلم نامه نویس: نفیس نیا

تدوین گر: رضا تهامی

فیلم بردار: بابک اندیشمند

صدا بردار: هومن اسمعیلی

موسیقی متن: پاشا کرمی

نوع فیلم: کوتاه، داستانی

تهیه کننده: فرشاد آریا

محصول: هلند

بازیگران: آلن یادگاری، سوسن رضایی، حسین مردانی

فراهانی، هومن اسمعیلی

مدت زمان نمایش فیلم: هفت دقیقه

خلاصه داستان: مردی در لابی هتلی نشسته است

، زوجی برای گذراندن تعطیلات به هتل وارد می

شوند. زمانی که زن و شوهر به اتاق شان در هتل

وارد می شوند، شماره تلفنی روی میز به چشم

سطلی خورد. شب، هنگامی که زن به خواب می رود

، شوهر اتاق را ترک می کند و به اتاق مردی که

در لابی هتل نشسته بود، می رود. شیوه برخورد

این دو مرد از وجود رابطه هم جنس گرایانه خبر

می دهد.

بیوگرافی کارگردان:.....

یک توضیح: در شماره قبل در مشخصات فیلم "سگ خندان"، نام کارگردان اشتباها به جای "شهره جندقیان"، نام شیرین مشایخ نوشته شده بود به همین دلیل مشخصات فیلم دوباره در ذیل می آید:

### سگ خندان (The smiling dog)

کارگردان: شهره جندقیان

سال تهیه: ۲۰۰۷

فیلم نامه نویس: شهره جندقیان

تدوینگر: اوله هلر

فیلم بردار: توماس برگمن

صدا بردار: کریستف گلاد

موسیقی متن: ماریوس لانگه

نوع فیلم: کوتاه، داستانی

تهیه کننده: دانیل مان، مارکو گیلس

محصول آلمان

مدت زمان نمایش فیلم: ۹ دقیقه

بازیگران: لورا هوفشلاگ

خلاصه: در دنیایی که بزرگان می جنگند و

همدیگر را نابود می کنند. دختر بچه کوچکی به

فکر صلح می باشد.

بیوگرافی کارگردان: شهره جندقیان نویسنده

داستان های کوتاه را با یک دوره آموزش داستان

در کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان در

تهران شروع کرد. سپس در مدرسه رادیو و

مدت زمان نمایش فیلم: ۱۰ دقیقه  
بازیگران: ملینا کوهن  
خلاصه داستان: تلاش زن جوانی برای رهایی از  
اعتیاد به سیگار.

بیوگرافی کارگردان: به فیلم "هفت خدمتکار" در  
شماره ۱۰۰ مراجعه شود.

توضیح: فیلم ساز در نام اصلی فیلم به عمد به  
جای استفاده از حرف "K" از حرف "Q" استفاده  
کرده که در ترجمه به

جای "سیگار کشیدن" از عبارت "سیگار  
کشیدن" استفاده شده و غلط چاپی نیست.

### شفق

کارگردان: مصطفی هروی

سال تهیه: ۲۰۰۷

فیلم نامه نویس: مصطفی هروی

تدوین گر: مصطفی هروی، سیتة سیندام

فیلم بردار: آندره بیگر

صدا بردار: کامیلا لیندبرگ

موسیقی متن: یان کلیری

نوع فیلم: داستانی کوتاه، ۱۶ میلیمتری

تهیه کننده: زیگرید فن در وال

محصول: هلند

بازیگران: هادی تهرانی، ران کوهن، کیارش علیپور،

محمدی

مدت زمان نمایش فیلم: بیست دقیقه

خلاصه داستان: مردی خسته به کافه دنجی در

یکی از محله های آمستردام می رود که صبحانه

ای بخورد. کافه چي که مشغول پختن نیمرو برای

مرد است توسط پلیس اداره مهاجرت دستگیر می

شود. مرد که می بیند صبحانه اش در شرف

سوختن است، به پشت پیشخوان می رود که

صبحانه اش را از روی اجاق بردارد، در همین

هنگام چند نفر به داخل کافه می آیند و به مرد

سفارش قهوه می دهند، مرد ناخواسته در گیر

کاری می شود که فکرش را هم نمی کرد.

بیوگرافی کارگردان: به فیلم "پنج احساس"

مراجعه شود.



### کتیبه

کارگردان: مصطفی هروی

سال تهیه: ۲۰۰۷

فیلم نامه نویس: مصطفی هروی

تدوین گر: مصطفی هروی

فیلم بردار: بن خیراردز

صدا بردار: یوری لانس

موسیقی متن: فرهاد مهرداد

نوع فیلم: موزیکال کوتاه

تهیه کننده: آکادمی ریتفلد، مصطفی هروی

محصول: هلند

بازیگران: لینا تولون

مدت زمان نمایش فیلم: شش دقیقه

خلاصه داستان: گرم و زنده بر شن های تابستان،

زندگی را بدرود خواهم گفت، تا قاصد میلیون ها

لبخند گردم.



کارگردان: مصطفی هروی

سال تهیه: ۲۰۰۸

فیلم نامه نویس: مصطفی هروی

تدوین گر: مصطفی هروی

فیلم بردار: آندره بیگر

صدا بردار: -----

موسیقی متن: گئورگی لایگتی

نوع فیلم: داستانی کوتاه

تهیه کننده: سارا محمدی

محصول: هلند

بازیگران: زیگرید فن در وال، جان بول، لیدا حسینی نژاد

مدت زمان نمایش فیلم: -----

خلاصه داستان: برداشتی مدرن از تابلوی "شام

آخر" اثر "لئوناردو داوینچی" و عکسی از "دیوید

لاشاپل".

بیوگرافی کارگردان: به فیلم "پنج احساس"

مراجعه شود.

### من گریه نمی کنم، نقاشی می کنم

کارگردان: جمشید گلمکانی

سال تهیه: ۲۰۰۷

فیلم نامه نویس: جمشید گلمکانی

تدوین گر: جمشید گلمکانی

فیلم بردار: جمشید گلمکانی

صدا بردار: جمشید گلمکانی

موسیقی متن: -----

نوع فیلم: مستند

تهیه کننده: Horizon Communication

محصول: فرانسه

مدت زمان نمایش فیلم: ۲۶ دقیقه

خلاصه داستان: **مریم حسین زاده**، ۴۸ ساله، از کودکی نقاشی می‌کند. او از علاقه آن دوره اش و نگاه نه چندان مثبت خانواده و جامعه به نقاشی می‌گوید. با محمد مختاری، شاعر و محقق ازدواج می‌کند. به این ترتیب هر دو هنرمند همراه می‌شوند.

اندک اندک، متأثر از شرایط جامعه ایران، زن موضوع اکثر تابلوهایش می‌شود. تصویرهای سیاه و سفید استفاده شده در فیلم و تابلوهایش به گفته های مریم بیشتر جان می‌دهد؛ یک زن هنرمند در ایران چه مسیرهای دشواری را باید بگذراند تا هنرش رشد کند.

محمد مختاری، همسر مریم، به دست ماموران دولتی به قتل می‌رسد. پس از این اتفاق؛ مریم در مدت کوتاهی مجموعه‌ی بسیاری تابلو می‌کشد. ایستاده کنار تابلوهایش، با جمله‌ای پایانی می‌گوید: «من گریه نمی‌کنم، نقاشی می‌کنم!»  
 بیوگرافی کارگردان: به فیلم "ما پناهندگی می‌خواهیم" مراجعه شود.

### هفت شهر

کارگردان: رضا همتی راد

سال تهیه: ۲۰۰۸

فیلم نامه نویسن: رضا همتی راد

تدوین گر: -----

فیلم بردار: سعید نصیری

صدا بردار: -----

موسیقی متن: -----

نوع فیلم: انیمیشن

تهیه کننده:

محصول: ترکیه

مدت زمان نمایش فیلم: ۱۵ دقیقه

خلاصه داستان: رابطه مرید و مراد، مولوی و شمس تبریزی به روایت نقاشی متحرک.

**بیوگرافی کارگردان:** رضا همتی راد، متولد سال

۱۹۷۴ در ارومیه- ایران. فوق لیسانس گرافیک از

دانشگاه آزاد تهران در سال ۱۹۹۷. اشتغال به کار

در تلویزیون ایران به عنوان نورپرداز، طراح دکور و ...

در طول اقامتش در ترکیه بیش از صد کتاب

مخصوص کودکان را تصویرگری کرده است هفت

شهر اولین فیلم مستقل اوست.

\*



## وضعیت و موقعیت

### جنبش کارگری در ایران

مهدی کوهستانی

برای بررسی ابژکتیو (غیر ایدئولوژیک) و نه سوبژکتیو (ایدئولوژیک) جنبش کارگری ایران، مانند بررسی هر پدیده دیگری نباید فقط به ظاهر امر و مشاهدات روزمره بسنده کرد، بلکه می‌بایست هم‌چون روش علمی، همه داده‌ها و همه جوانب پوشیده و نا پوشیده را در نظر گرفت و سپس از نظر تئوریک وجه اشتراک پدیده مورد بررسی را استخراج و انتزاع کرده تا قانون بندی عام آن پدیده بدست آید. آنگاه بر اساس این وجه اشتراک می‌توان مبدا را با صحت و دقت مورد بررسی قرار داد و ویژگی‌ها و تفاوت اجزا متفاوت را برشمرد. اگر چنانچه بخواهیم و بتوانیم این روش و منطق مثبت ابژکتیو را در جنبش کارگری بکار ببریم، قاعدتاً نباید از تفاوت‌ها آغاز کنیم بلکه باید به جوهر و وجه مشترک بپردازیم و در این راستا است که می‌توان در جهت صحیحی قدم بگذاریم. در این یادداشت سعی می‌کنم وضعیت و موقعیت جنبش کارگری در ایران را با توجه به مشکلات و معضلاتی که با آن روبروست بپردازم تا شاید از این طریق بتوان بحث‌های گسترده‌تر و عمیق‌تر و همه جانبه‌تری را دامن زد و به ارزیابی درستی از این جنبش دست یافت.

در برخورد با روندی که جنبش کارگری تا کنون طی کرده عده‌ای که کم هم نیستند، در بررسی این جنبش آنرا فراتر از آنچه بوده و بسیار ایدئال به تصویر کشیده‌اند، عده‌ای هم بدون در نظر گرفتن شرایط دشواری که این جنبش در بستر آن به جلو رفته با نقد‌های غیر سازنده و تند، موجب دل‌سردی بسیاری از فعالین این عرصه شده و آنها را به حاشیه رانده‌اند. اما آنچه که

مشخص است این واقعیت است که جنبش کارگری در داخل ایران با حرکت‌هایی که در این دوره از خود بروز داده، نشان از بلوغی بسیار بالا داشته ولی همین جنبش کارگری و جنبش عدالت خواهی اگر نخواهیم اغراق کنیم و کلیشه‌ای صحبت کنیم، علیرغم موانع جدی، و به دلیل قابلیت‌های آن هر لحظه و به شکلی جهش وار درحال تغییر بوده و اکنون نسبت به سال گذشته زیر فشار بیشتری است، و به نظر می‌رسد هنوز هم ظرفیت تحمل فشار اقتصادی و سرکوب بیشتری را در آینده نزدیک دارد. این به این معنی نیست که باید این شرایط را پذیرفت ولی در زمینه انعکاس این واقعیت دوگانه بوده است که نمود آن برای انعکاس در داخل و خارج کشور با مشکلات بسیاری روبرو بوده است.

متأسفانه یک نظریه عامی که سال‌هاست در فقدان پراکتیک در بخش عمده چپ ایرانی جا افتاده است و هیچ‌گونه انعطافی هم از خودش نشان نمی‌دهد وجود دارد مبنی بر اینکه، جنبش کارگری ایران را علی‌العلوم با کشورهای اروپا و آمریکایی شمالی مقایسه می‌کنند، در حالیکه اگر کمی دقیق‌تر به وضعیت اقتصادی بطور عمومی، چه از لحاظ تایخی و سازمانیابی این کشورها بپردازیم، خواهیم دید که این مقایسه واقعی نیست. اما متأسفانه طرفداران این نظر در فرضیات و پیشداوری‌های خود مانده‌اند و مرتب خود را باز تولید می‌کنند؛ که آنهم منجر به یک نوع بی‌اعتمادی و بدبینی شده است. در واقع این فرضیات، آنهم درباره جامعه‌ای که بسیاری از پیچیدگی‌های خاص خودش را دارد، قابل بحث است و باید هم به آن پرداخت. باید از واقعیت جهانی و ساختار خود ایران نقطه عزیمت را آغاز کنیم و جنبش کارگری را آنگونه که هست ببینیم، ولی مقایسه جغرافیایی، خطایی بسیار جبران ناپذیر در این شرایط است که در فرصت دیگری به بحث تشکل یابی در غرب می‌پردازم که بنظر می‌رسد حتی در زمینه تشکل یابی کارگری در غرب هم متأسفانه، منصفانه و واقع بینانه برخورد نمی‌شود. موضوع دیگر هم بحث رفرمیسم و رادیکال است که زمانی در جنبش کارگری مطرح می‌شود که نیاز به همگرایی، ضرورتی است اجتناب ناپذیر برای مبارزات جنبش کارگری، آنهم در جامعه‌ایکه داوری در مورد انقلابیگری و رفرمیسم همانند مرز اندازه گیری درک پروتستانیزم و ارتدکس در اعمال مسیحیان است.

طبقه کارگر در ایران هم به لحاظ پیدایش و رشد مناسبات تولیدی و هم به لحاظ فرهنگی و تاریخی تفاوت‌های جدی و مشخصی از طبقه کارگر دیگر کشورها دارد. سازمانیابی طبقه کارگر در ایران با سایر کشورها هم، بنوعی متمایز است. این موضوع که کارگران در همه جهان از ستم سرمایه‌دار رنجند و از لحاظ سرمایه‌خشن یکجور است نباید باعث شود به این بحث کشیده شویم که از لحاظ سازمانیابی هم یک راه را خواهند رفت و یا همزمان شرایط کارگری را از لحاظ سازمانیابی و سندیکالیسم با دهه‌چهل و پنجاه مقایسه شود و یا به این نتیجه برسند چرا که بقول معروف: "در یک رودخانه دو بار نمی‌شود شنا کرد."

از طرف دیگر و صرف نظر از تفاوت شرایط تاریخی ایران با سایر نقاط دنیا باید اضافه کرد که حتی شرایط امروز ایران با شرایط 20 سال پیش این کشور نیز متفاوت است و نسل کارگران امروز در تمامی زوایای زندگی اجتماعی خود و کل شرایط اقتصادی و تکنولوژیکی حاکم بر جامعه، در شرایط بسیار متفاوت تری نسبت به بیست سال پیش قرار دارند. به همین دلیل تشکلهای در حال شکل گیری در انتهای خود محصول شرایط زنده زمان خود خواهند بود و نه چهارچوبهایی که بعضاً و با سماجت تلاش می‌شود به صورت ایدئولوژیک ناظر بر تشکلهای کارگری شود. در این رابطه باید خاطر نشان کرد که حتی تشکلهای متعارف موجود در سطح دنیا نیز خود محصول شرایط زنده ای بودند که تاریخاً در آن پا گرفتند.

امروز نه جنبش کارگری، جنبش کارگری صد سال پیش است و نه ایران به لحاظ تاریخی اروپاست و نه کل شرایط اقتصادی، اجتماعی این کشور ذره ای هم خوانی با 30 سال پیش خود دارد. به همین دلیل تشکلهای در حال شکل گیری در ایران چه بسا که خود سر آغاز ایجاد سنت‌های نوینی در جنبش کارگری نیز باشند. از اینرو به پروسه در حال تکوین ایجاد تشکلهای کارگری در ایران، سنت‌های موجود و سنت‌های در حال شکل گیری، فقط باید از زاویه توانمندی آنها در دفاع از منافع کارگران نگاه کرد و از این زاویه آنها را مورد قضاوت و نقد و حمایت قرار داد و لاغیر که به نظرم یک تحولی است در ارتباط با تشکل یابی در کشورهایی که سرکوب دائم وجود دارد و کل منطقه را تکان خواهد داد.

در یک کلیت رشد، قوت و ضعف جنبش کارگری را باید با جنبش چپ ارزیابی کرد و باید بپذیریم که امروز چپ چه در ایران و چه در سطح جهانی یک بحران اساسی دارد که جنبش کارگری را هم با خود همراه کرده است و آن مطلب این است که چرا جنبش‌های کارگری نمیتوانند از این شرایط فراتر روند؟ چرا طبقه کارگر فاقد تئوریهی است که این شرایط را تبیین کند و راه حلی روبرویش بگذارد؟ و چرا از حزب سیاسی اش که آنها را نمایندگی کند، محروم است؟ در پاسخ به این معضلات، صرف رجوع دادن به مارکس تنها به معنی تنبلی روشنفکری است، چرا که پیچیدگی این شرایط را نمیتوان همین‌طوری یکجا به آن نوشتجاتی که اکثر آنها را حتی بازگو کنندگان هم در دفاع از آنها دچار مشکل هستند و در بهترین حالت به یکسری بحث‌های اسکولاستیک دانشگاهی تبدیل شده است که از دیپارتمانهای سیاست و اقتصاد دورتر نمی‌رود. در این دو دهه اخیر به این مسئله زیاد پرداخته شده که چکار باید کرد که یکی از بهترین حرکتش هم در اواخر دهه نود در مبارزه با سازمان جهانی کار در سیاتل بود و بعد از آنهم در شکل گرفتن فرورم‌های اجتماعی Social Forum که در برزیل شکل گرفت و به دیگر نقاط دنیا هم کشیده شد که متأسفانه آنهم امروز تبدیل شده به یکسری محافلی که به گشت و گذار سیاسی Political Torisim معروف شده است.

کارگران ایران هم به همان معضلات نئولیبرالیسم اقتصادی گرفتار هستند که دیگر کشورهای آسیایی، آفریقایی، خاورمیانه و آمریکایی لاتین گرفتار آن هستند. ایران در مبارزه و سرکوب خصوصیات هر کدام از آن قاره‌ها را دارد. از لحاظ روحیه تحریکات اعتراضی - اجتماعی می‌شود آنرا با کشورهای آمریکایی لاتین در یک سطح دانست و از لحاظ فرهنگی با کشورهای آسیایی و خاورمیانه مقایسه کرد و حمایت چین از لحاظ اقتصادی با رژیم سرکوبگر ایران هم در سطح کشورهای آفریقایی است. شاید نزدیکترین کشوری که بتوان تا حدودی ایران را با آن مقایسه کرد لبنان باشد چرا که این دو جامعه از لحاظ سیاسی و اقتصادی بسیار نزدیک هستند و در هر دو دولت، فساد به یک نرم تبدیل شده است و هر دوشان از لحاظ فرهنگی بسیار متناقض و متضاداند.

در ارتباط با مشکلات و موانع و برخوردهای جنبش کارگری و فعالین‌اش لازم است که کمی از نزدیک‌تر آنرا بررسی کنیم که در اینجا با بررسی یک نمونه از برخوردهای فعالین کارگری در داخل و خارج کشور در رابطه با کارهای آنها می‌پردازم. برخورد با سندیکای شرکت واحد امروز شبیه شده به آزمایشگاهی که بسیاری میخواهند نتیجه تحقیقات خودشان را در آن نشان بدهند. یکی از نمونه برخوردهای که در این دوره باید به آن اشاره کرد در رابطه با نظرات متفاوت در برخورد با انتخابات مجلس در اسفند سال گذشته از طرف برخی فعالین سندیکای شرکت واحد بود.

سایت نوروژ مصاحبه ای با منصور اسانلو داشت مبنی بر ضرورت شرکت در انتخابات مجلس. در همان روز رضا شهبانی در مطلبی به آن موضع پرداخت. نظر به اینکه در سندیکای شرکت واحد نظرات بسیار افراطی تری از هر دو این اعضای هیئت مدیره وجود دارد ولی نگاه این دو فرد و برخورد فعالین اجتماعی با آن بسیار جالب بود و یک ضرورت را برجسته کرد که این اعضا حق دارند در عرصه سیاسی هر دیدگاه و علائقی که داشته باشند، نظر و رای بدهند و ما هم باید بدور از اینکه بخواهیم آنرا توجیه کنیم و یا محکوم کنیم نظراتشان را همانطوری که اعلام کردند نظرات شخصی اشان بوده است، بفهمیم و یا برخورد به پیک سندیکا و مصاحبه ها و نظرات اعضای سندیکا.

چرا که در اصل منطق مبارزات کارگری این مسئله وجود دارد که افراد ضرورتاً بخاطر فروش نیروی کارشان در کمپ راست یا چپ قرار نمی‌گیرند و در تاکتیک‌هایشان لزوماً ایدئولوژیک نیستند. در اصل وجود احزاب حقیقی جایگاه آنها را روشن می‌کند چه بسا وجود یک حزب کارگری قوی در ایران، اسانلو را به سمت خودش احتمالاً می‌کشید ولی در این شرایط طور دیگری فکر می‌کند. ولی همین افراد زمانیکه منافع کل طبقه کارگر در میان باشد تمامشان یک نظر دارند آنهم دفاع از منافع پایه ایشان است که نمود آنرا در تاریخ 8 اردیبهشت یک بار دیگر دیدیم. هم منصور اسانلو و هم رضا شهبانی و هم دیگرانی که در این چند سال در کنار هم بودند از زندگی شایسته و حق تشکل دفاع کردند و در نوشته هایشان هم

متفاوت برخورد می‌کنند و عمل روزمره اشان هم همین‌طور. بقول معروف در استراتژی بسیار اصولی و در تاکتیک بسیار منعطف.

چه بسیاری از فعالین کارگری که در داخل کشور از هرگونه برخورد علنی با هم اجتناب می‌کنند، نه به منظور تایید و یا تکذیب آن نظرات بلکه مسائل بسیار مهم‌تری را در نظر دارند و چه بسیاری کسانی که خودشان از بازماندگان سه دهه کشتار و سرکوب در جامعه ایران هستند و در هر صورت پشتوانه اصلی مبارزات این‌دوره جامعه کارگری ایران و یا خانواده های کشتار سه دهه ایران می‌باشند که به این راحتی با هیچ‌کدام از طرف‌های دعوی رژیم کنار نمی‌آیند. می‌بخشند ولی فراموش نمی‌کنند ولی خوشحال هم نمی‌شوند از این برخوردها، و نباید از یاد برد که بسیاری از گذشت‌ها و فداکاری برای ادامه این مبارزه سخت در نبود صندوق اعتصاب، گرفتن وکیل، پیدا کردن کار و ادامه زندگی فعالین کارگری توسط همین بخش حمایت شده است. و نیاز صندوق بیکاری و اعتصاب از ضروریات امروز جنبش کارگری است. که باید منتظر آنهم باشیم که بزودی تمام حساب‌های فعالین و نهادهای کارگری را رژیم ببندد.

در همین راستا می‌خواهم عکس العمل جنبش کارگری داخل را عنوان کنم که چگونه نظرات و گرایش‌های متفاوت مکانیزم خاص خودش را دارد. فعالین کارگری، با وجود تفاوت و انتقاد از هم، در همکاری با هم از هیچ کوششی کوتاهی نمی‌کنند. در زمانیکه هیئت اتحادیه اروپا می‌خواست با آنها ملاقات داشته باشد آنها خودشان لیست دادند و در کارهایشان مشورت و رای گیری را رعایت می‌کردند و همیشه خانواده زندانیان در صدر لیست‌شان بود. وقتی که هیئت اتحادیه های کارگری به داخل می‌رفت سعی می‌کردند به تمام فعالین خبر دهند. یکی از جالبترین کارهای آنها در برخورد به کارگاه آموزشی خانه کارگر و ILO بود. فعالین کارگری با هماهنگی مشترک راه را برای هرگونه مخدوش شدن اعتبارشان به کار بردند و بسیار آگاهانه اعلام کردند که ما در کنار خانه کارگر قرار نمی‌گیریم و حتی از عدم امنیت خودشان در هر جا که خانه کارگر باشد را اعلام کردند. پس ILO و هر نهاد دیگری که می‌خواست و یا بخواهد با جنبش کارگری ایران کاری داشته باشد، پذیرفته است که جنبش مستقل کارگری را نمی‌توان دور زد و امروزه ما می‌توانیم شاهد شرکت بیشتر فعالین کارگری مستقل در نشست‌های جهانی باشیم.

یکی از دستاوردهای این‌دوره جنبش کارگری حاشیه ساختن حزب خانه کارگر است. حزبی که بعد از روی کار آمدن احمدی نژاد و شکست هاشمی رفسنجانی در انتخابات 1385 چنان حاشیه‌ای شده است که در عمل با یک نوع بن بست روبرو شده است و پذیرفته است که دیگر نمی‌تواند نقش خودش را ایفا کند. اکثر موضع گیری‌هایش یک بام و دو هوا دارد و نیاز خودش دیده که حداقل در این‌دوره به حالت اپوزیسیونی در آید که شاید قافیه را نبازد در عین اینکه عافیت طلبی هم دارد چرا که می‌داند هیچ شرایطی

جاودانی نمی‌ماند و بقول معروف چنان نماند و چنین نیز خواهد ماند. این موضوع در واقع یک پروسه طبیعی است که نیاز به زمان دگرذیسی دارد. سایت دسترنج گواهی از این واقعیت است که حتی گزارشات آن بسیار متفاوت است با دوره سایت ایلنا، که می‌تواند نشانی از این باشد که امکان تغییر تاکتیک رژیم در جهت ایجاد همکاری بین خانه کارگر و تشکلات مستقل کارگری البته با استفاده از فشار از بالا را نمی‌شود نادیده گرفت، و کم هم نیستند کسانی که این شرایط را برفع خودشان می‌بینند و حتی فراتر از آن می‌روند که ضرورت همکاری تشکلات مستقل با ILO و خانه کارگر را توصیه می‌کنند. از همین نظر است که صحبت‌های محبوب در مراسم 11 اردیبهشت امسال خانه کارگر در پونک که به فعالین کارگری گفته بود "بابا آمدیم اینجا تشکر کنیم از کسانی که در انتخابات مجلس به ما رای دادند و شماها پارسال کار ما را خراب کردید"، قابل تامل است.

این موضوعی که در سی سال گذشته نه تنها با جدیت برای حق تشکل مستقل مبارزه و دنبال شده و بهای آن را هزاران فعال کارگری با زندان، شکنجه، بیکاری و آوارگی پرداخت کرده اند و هنوز هم از دنبال کردن این مهم کوتاهی نکردند ولی این را نباید از یاد برد که اقتصاد نفولیبالی در بسیاری از کشورها، کارگران مزد بگیر را بوجود آورده که به اقتصاد غیر بومی معروف شده است و بسیاری از فعالین کارگری در کشورهایی آفریقایی و آسیایی در این بخش فعالیت می‌کنند و میلیون‌ها کارگر را متشکل کرده اند و از کمک‌های پزشکی تا نمایندگی کردن این بخش را، پوشش می‌دهند. بوجود آمدن کمیته های هماهنگی، پیگیری، کانون دفاع، اتحادیه ای سراسری آزاد کارگری و بسیاری از نهادهای دیگر خودجوش بیرون از محیط کار در اصل می‌تواند این نقصان را پوشش دهند. پوششی که می‌تواند اگر درست عمل کند و نه بصورت رقیب بلکه تکمیل کننده مشکلات جنبش کارگری ایران در مدت بسیار کوتاهی نهادهایی با اعضای بسیار زیاد را در سطح کل جنبش کارگری نمایندگی کند.

ادامه مبارزه با همه فشارهایی که رژیم بر روی فعالین سندیکای شرکت واحد و کشت و صنعت هفت تپه و دیگر بخش‌های جنبش‌های کارگری می‌گذارد تنها در صورتی امکان پذیر است که فعالین این تشکلات بتوانند رابطه بدنه و توده کارگر با فعالین کارگری و سندیکایی را بیشتر کنند و گسترش دهند. در این رابطه باز هم تجربه سندیکای شرکت واحد در برخورد به این تاکتیک سرکوب رژیم در قطع رابطه فعالین سندیکا با توده کارگران قابل ذکر است که فعالین سندیکا هنوز با اعضای خود ارتباط سیستماتیک را در سطوحی حفظ کرده اند. هنوز هم به دیدار اعضای خود در ترمینال‌ها می‌روند، دنبال بازگشت به کار خود هستند و تا به امروز نیاز شخصی خود را به فعالیت‌ایشان ترجیح نداده اند. جا دارد که بعنوان نمونه بگوئیم که زمانی که مسئول دفتر رئیس جمهور بعد از اعتراض آقای سلیمی بر بیکار بودنشان در جلسه ای که بمنظور آشنایی با



مشکلات آنها بوده است، از این فعالین سوال می‌کند که وضعیت مالی شما چطور است و آنها هم صادقانه می‌گویند خوب مشکل مالی که داریم شما هم اگر چند روز در این جامعه بیکار باشید مشکل ندارید. او در جواب می‌گوید میخواهید یک نامه بدهم که به هر کدام شما فردا صبح یک اتوبوس بدهند؟ اعضای هیئت مدیره یکصدا می‌گویند ماشین نمی‌خواهیم، بذارید برگردیم سراغ راهیماں!"

تجربه موفق سندیکای واحد هنوز در کلیت جنبش کارگری حالت استثناء دارد! با اینکه به نسبت قبل تعداد تشکلات کارگری زیاد شده، ولی ما می‌بینیم که رژیم چگونه می‌خواهد جلوگیری کند از تکرار آن و عدم انتقال تجربه ساخته شدن سندیکای واحد و مبارزاتش به دیگران. در صورتی که بوجود آمدن اتحادیه‌های سراسری و نهادهای مدافعین کارگران ایران می‌تواند مانند بسیاری از کشورهای آفریقایی و آسیایی در بخش غیر بومی عمل کند. در چند سال گذشته در هند، نهادهای کارگری شکل گرفته است که یکی از آنها «زنان خودشاغل» نام دارد و این زنان با پرداخت مبلغی بسیار ناچیز می‌توانند از خدمات نهادشان، هم در زمینه های بهداشتی تا دوره هایی آموزشی و نمایندگی شدن در دادگاهها، استفاده کنند. یکی دیگر از این نهادها، کشاورزان و ماهی‌گیران جنوب هند هستند که در این نهاد برای گرفتن زمین و از بین بردن دلال‌های واسطه ماهیگیری کار می‌کنند که در عرض کمتر از چند سال چند میلیون کارگر را عضو خودشان کرده اند. اتحادیه سراسری کارگران در چنین عرصه هایی می‌تواند بسیار تاثیر گذار باشد.

یکی از نتایج خوب ایندوره شفاف شدن خط و خطوط در جنبش کارگری، تعمیق بحث‌های کارگری و روند رو آمدن فعالین رادیکال تر و کنار رفتن و از دور خارج شدن فعالین محافظه کارتر در داخل کشور است. امروز دیگر نمی‌توان فعال کارگری بود و با یک تلفن وزارت اطلاعات تا ماه‌ها از خانه بیرون نیامد. بسیاری از فعالین که در اوایل دهه هشتاد خیلی باصطلاح نامی بودند به حاشیه رفته اند. امروز نگر داشتن دفتر و دستک برای فعالین کارگری فضیلت بشمار نمی‌رود.

تجربه مبارزات کارگران هفت تپه بعد از سندیکای شرکت واحد نیاز به تعمق دارد و آنهم روحیه اعتراضات مداومشان است که توانست بخش‌هایی دیگری از کارگران را با خودش همراه کند و پرچم مبارزه با خصوصی سازی را بردارد و

دولت را در رابطه با واردات بی رویه و دروغ‌های آنها برای این واردات که مبنی بود برای روز مبادا، به چالش بکشد. کارگران در جریان مبارزه متحدانه شان افشا کردند که علت این واردات بیرویه، نه جنگ بلکه فروش زمین‌های کشاورزی به بخش خصوصی و میلیاردها سودشان است. آنها بسیاری از کارخانجاتی را که اصلا کار نمی‌کردند ولی وام دولتی می‌گرفتند را افشا کردند.

اول ماه مه و مراسم گلگشت در پارک جهان نما، یکی از جدی ترین برخوردها با سیستم امنیتی رژیم بود. از چند روز قبل وزارت اطلاعات با تماس گرفتن با فعالین کارگری، نویسندگان و تمامی بخش‌های جنبش کارگری آنها را تهدید به دستگیری و زندان کرده بود که این فعالین واقعی به این تهدیدات نگذاشتند. وزارت اطلاعات در آن روز برای اینکه ثابت کند که قوی است حتی روی خط تلفن فعالین کارگری در زمانی که آنها داشتند حرف می‌زدند میرفت و با تشر اسم بغل دستی آنها را می‌گفت و می‌خواست که گوشی را به آن شخص بدهند. اما جواب فعالین جنبش کارگری به آنها این بود که اگر می‌خواهید، بازداشت کنید؛ ولی تهدید نکنید. ما دیگر این حرف‌ها را جدی نمی‌گیریم.

انتشار نشریات جدید کارگری و افزایش تعداد نهادهای مستقل کارگری و گرایش جوانان و زنان به این جنبش بحثی است که دیگر کسی نمی‌تواند نادیده بگیرد. امروز کمتر دولتی، مجلسی، نهاد کارگری و مطبوعاتی است که از جنبش کارگری ایران حرف نزند. حالا سوال خیلی‌ها این است که جنبش کارگری ایران در آیند راه حل است یا مشکل. برای اینکه دید بهتری بدست آوریم همین‌قدر در مقام مقایسه در نظر بگیریم که ظاهراً ایران و مصر در یک مسیر ولی متفاوت در حرکت هستند. امروز در مصر جنبش کارگری را جریانات مذهبی نمایندگی می‌کنند ولی در ایران جریانات عدالتخواه و برابری طلب.

در چند سال گذشته مقالات زیادی نوشته شده است که بعضاً بر اساس تحلیل درستی نبوده، ادعای اینکه راست و چپ بودن جنبش کارگری عیان بوده آنها را دچار این توهم کرده است که با دیدگاه بسیار افراطی با آن برخورد می‌کنند که مبادا فردا دیر باشد و کار از دست آنها بدر رود، در صورتی که بسیاری از این مقالات دردی را دوا نکرده و در بهترین حالت، انعکاس روحیات نویسندگان آن است تا واقعیات جنبش کارگری ایران. ما نباید فراموش کنیم که هنوز هم با رژیمی طرف هستیم که زمانی که به حفظ بقایش مربوط باشد، دست به هر اقدامی می‌زند و برایش فرقی نمی‌کند که فرزندان خودشان باشد یا کسانی که در معماری این نظام نقش داشته اند. متأسفانه بسیاری فراموش کرده اند که برخورد باید در عین حفظ امنیت افراد در داخل کشور باشد. بسیاری از بازجویی‌های این دوره همراه بوده است با این نوشتجاتی که به اصطلاح در نقد رفرمیسم یا رادیکالیسم بوده است و هنوز هم انسان‌های زیادی در راهروهای دادگستری و شاید هم در زندان هستند برای جواب دادن ان نوشتجات. جنبش کارگری ایران در بدترین حالت و محافظه

کارترین نظرات و عمل‌ها، هنوز در دوره خودش، در برخورد با این رژیم بسیار مترقی است و بمثابة دشمنی است در مقابل این نظام.

درک درست از شرایط و دادن تحلیل درست از این جنبش هم‌چون هر پدیده اجتماعی و نقد درست و سازنده از آن، هموار کردن راه برای رشد جنبش کارگری خواهد بود و این وظیفه هر خیرخواه جنبش کارگری است مخصوصاً آنان که دستی از دور بر آتش دارند و حداقل انتظار این است که سنگ اندازی نکنند؛ چرا که امروز هنوز آن تئوری رادیکال و تشکیلاتی که آنرا به اجرا درآورد، موجود نیست که بتواند این شرایط را برای تغییر به جلو ببرد و خودش را در جامعه نشان بدهد. از طرف دیگر نیروهای مترقی و چپ در کشورهای غربی هم عمده فعالیت‌شان را بر روی جنبش ضد جنگ متمرکز کرده اند و در بهترین حالت به انقلاب‌گرانی تبدیل شده اند که ترجیح می‌دهند چشم خودشان را بر فجایعی که در این دوره از بشریت در کشورهای عقب نگه داشته شده رخ می‌دهد ببندند و مبارزه با سرمایه داری و جنگ طلبی امریکا که بسیار مهم هم هست را فدای سرکوب و تبعیض، عدم تشکل، فقر و زندانی شدن میلیون‌ها انسان در نقاط مختلف دنیا از جمله کشورهایی که در ظاهر ادعای مبارزه ضد امپریالیستی دارند اما در واقع خود محصول و کمک کننده آن برای تجاوزگری به سرزمین و حقوق مردم و نابودی اقتصادی از نوع نئولیبرالی مردم جهان هستند، میکنند.

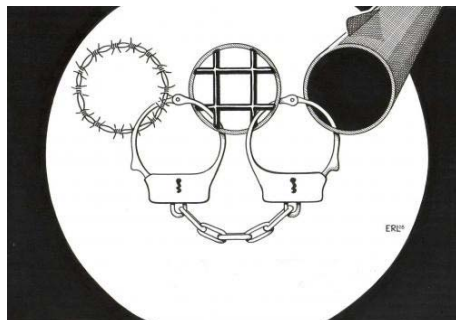
فعالین کارگری در داخل با "بحران تئوری" و "بحران چشم انداز" از زاویه دیگری برخورد می‌کنند و در عین حالی که این دو موضوع را مد نظر دارند با معیار آزمون و خطا حرکت می‌کنند و بر مقابل دو گفتمان پذیرفتن شرایط موجود و راه‌های تغییرات سریع، شرایطی بوجود آورده اند که هر دو دسته را در مقابل این سئوالات اساسی که چرا و چگونه و در جهت چه تغییری روبرو کرده اند.

عرصه مبارزه طبقاتی در ایران بالطبع مراحل از شکست و پیروزی، ضعف و قوت‌ها را با خودش داشته و در این دوران ما شاهدیم که به میمنت فداکاری و گذشت بسیاری از فعالین در سه دهه گذشته و بطور مشخص در این چند سال، میلیون‌ها کارگر به پیروی از منافع مادی و نیازهایشان به عرصه مبارزه طبقاتی کشانده شده اند و بیش از پیش نیاز به حمایت و همبستگی دارند. مادامی که خود کارگران نخواهند و نتوانند با شناخت لازم از منافعشان وارد عرصه مبارزه شوند، هیچ معادله‌ای به طور جدی تغییر نخواهد کرد و این وظیفه نیروهای چپ است که در این زمان در کسب دانایی‌ها و توانایی‌های ذهنی ضروری، کارگران را یاری دهند. باید این فرهنگ سیاسی کینه و نفرت را تبدیل به همکاری کنیم. همکاری که منطبق با نیاز آنها باشد نه پارکشی.

May 2008

[mehdi.kouhestani@gmail.com](mailto:mehdi.kouhestani@gmail.com)

\*



## روز کارگران ایران و جهان

بهرام رحمانی

بیش از یک قرن است که اول ماه مه روز جهانی کارگر گرامی داشته می‌شود. در ۱۴ ژوئیه ۱۸۸۹، در صدمین سال روز حمله کارگران و مرد آزادی خواه فرانسه به زندان باستیل، واقعه‌ای که سرآغاز انقلاب فرانسه شد، کنگره جهانی کارگران در پاریس گشایش یافت. اعضای این کنگره تصمیم گرفتند که روزی را تعیین کنند تا جنبش جهانی کارگری در آن روز به خیابان‌ها بریزند و با نمایش قدرت طبقاتی خواست‌های خود را بیان کنند. پیش از آن تاریخ تشکل‌های کارگری آمریکا اعلام کرده بودند که در روز اول ماه مه ۱۸۹۰، کارگران دست به تظاهرات خواهند زد.

قرن نوزدهم آغازی برای حرکت‌های کارگری بود. در دهه ۱۸۸۰ اعتصاب‌های زیادی در کشورهای صنعتی هم چون انگلستان، فرانسه، آمریکا، بلژیک، انگلستان و روسیه صورت گرفت. یکی از مهم‌ترین خواست‌های کارگران کاهش ساعات کار به ۸ ساعت در روز بود. در پی این مبارزات در برخی کشورها مانند آلمان، دانمارک و اتریش برخی قوانین به نفع کارگران بر سرمایه داری و دولت‌های آن‌ها تحمیل شد و مورد تصویب قرار گرفت. اما در آمریکا با وجود مبارزه پیگیر سازمان‌های کارگری و محدود شدن ساعات کار به ۸ ساعت در

بعضی از ایالات به صورت رسمی، کارفرمایان عملاً به میزان همان ساعات قبلی از کارگران کار می‌کشیدند. در اعتراض به این اقدام کارفرمایان، فدراسیون سندیکاهای صنعتی و تجاری آمریکا در کنگره ۱۸۸۴ خود، آغاز یک کمپین اعتراضی با هدف دست‌یابی به ۸ ساعت کار روزانه را مورد تصویب قرار داد.

کارگران آمریکا در سال ۱۸۸۶، در روز اول ماه مه دست به اعتصاب زدند و خواستار کار هشت ساعته شدند. در این سال، دو میلیون نفر از کارگران آمریکایی در اعتصابات شرکت داشتند. اما آن‌ها در شهرهای شیکاگو و نیویورک توسط نیروهای نظامی سرکوب گردیدند و عده‌ای جان خود را از دست دادند.

در روز اول ماه مه ۱۸۸۶ در سرتاسر ایالات متحده آمریکا ۵۰۰۰ اعتصاب با شرکت صدها هزار کارگر شروع شد. در روز اول ماه مه پلیس در «میلواکی» به سوی اعتصاب‌کنندگان آتش گشود و ۹ نفر از کارگران را به قتل رساند. در روز سوم ماه مه در شیکاگو، با تیراندازی پلیس به روی اعتصاب‌کنندگان ۶ نفر دیگر جان باختند. در تظاهرات آرام فردای آن روز، هنگامی که در پایان تظاهرات پلیس به تظاهرکنندگان یورش برد بمبی منفجر شد و بر اثر آن ۸ پلیس کشته شدند. این واقعه بهانه‌ای برای سرکوب حرکت بر حق کارگران شد. یورش پلیسی گسترده‌ای با هدف دستگیری فعالین و رهبران کارگری در سرتاسر آمریکا آغاز شد. کارفرمایان نیز فرصت را مغتنم شمردند و با اخراج جمعی کارگران و استخدام کارگران جدید به دلیل بی‌کاری شدید، ضربه دیگری به جنبش کارگری آمریکا وارد کردند.

دولت آمریکا، واقعه انفجار بمب را یک توطئه نامید و شب بعد از آن واقعه، ۱۸ نفر را دستگیر کرد و طی دادگاهی عجولانه بدون آن که جرم آنان اثبات شود، هفت نفر از کارگران دستگیر شده را به اعدام محکوم کردند. دولت آمریکا، در ماه مه ۱۸۸۶ محاکمه کارگران را آغاز کرد. «اتهام» کارگران دستگیر شده قتل پلیس بود. «متهمان» اعضای رهبری آی.دی.بی.آ (اتحادیه انترناسیونال کارگران) به نام‌های اوت، اسپایز، مایکل شوآب، ساموئل فیلدن، آلبرت پارسون، آدولف فیشر، جرج انجل، لوئی کینگ و اسکار نیب بودند. متهمین را با وجود آن که از بخش‌های مختلف جنبش کارگری آمریکا بودند هم‌شان را هم زمان با هم محاکمه کردند. در طول محاکمه هیچ‌کس نتوانست حتی یک دلیل بیاورد که کارگران دستگیر شده در پرتاب بمب شرکت داشته‌اند. از این‌ها فقط دو نفرشان در تظاهرات هی‌مارکت شرکت داشتند.

در سراسر دادگاه، قضات تلاش کردند محاکمه را جنائی نشان دهند. اسپایز، در دفاعیه خود گفت: «خب، این‌ها عقاید من است. اگر شما فکر می‌کنید می‌توانید این عقاید را که هر روز بیش‌تر ریشه می‌دواند در هم شکنید، اگر فکر می‌کنید که با زندانی کردن ما می‌توانید به عقاید ما ضربه بزنید، اگر فکر می‌کنید که مرگ جزای گفتن حقیقت است، پس من با سربلندی و جسارت



بهای گزاف آن را می پردازم! جلاذتان را صدا کنید!»

لینک، بیست و یک ساله اعتراض خود را چنین بیان کرد: «من تکرار می کنم که دشمن نظم موجودم و تکرار می کنم که با تمام قدرت تا زمانی که نفس در سینه دارم با این نظم نبرد می کنم. من از شما متنفرم! از نظم تان بیزارم، از قوانین شما، از اقتدار مستبدانه شما، متنفرم. مرا بدین خاطر بدار بیاویزید!»

دادگاه هفت نفر را محکوم به اعدام کرد. اما جنبش اعتراضی وسیعی در دفاع از آنان راه افتاد: در فرانسه، هلند، روسیه، ایتالیا، اسپانیا، و در تمام ایالات آمریکا. وقتی زمان اعدام نزدیک شد محکومیت دو نفر به حبس ابد تخفیف یافت. جسد لوئی کینگ در زندان پیدا شد. گفتند که وی خودکشی کرده است. روز ۱۱ نوامبر ۱۸۸۶ که بعداً به «جمعه سیاه» معروف شد؛ روزی که برای اعدام رهبران جنبش انقلابی کارگران در نظر گرفته شده بود. بدین ترتیب، با اعتراض سازمان های بین المللی کارگری به این حکم، حکم اعدام سه نفر آنان لغو و چهار نفر دیگر در ۱۱ سپتامبر ۱۸۸۷ در زندان شیکاگو اعدام شدند. یک نفر نیز خودکشی کرد.

سرانجام در روز اعدام هنگام ظهر، اسپایز، انجل، پارسون و فیشر با پیراهن سفید در محوطه زندان ظاهر شدند. اسپایز در حالی که جلاذان چشم بند سفید را بر سرش می کشیدند چنین گفت: «روزی خواهد آمد که سکوت ما از زوزه های امروز شما قدرتمندتر شود.» بعد از او پارسون فریاد زد: «کلانتر باتون! بگذار صدای خلق شنیده شود.» در مراسم تشییع جنازه رهبران جان باخته جنبش کارگری، حدود نیم میلیون نفر شرکت داشتند.

شش سال بعد، با تغییر فرماندار، اسناد و مدارک توطئه علیه رهبران کارگری مورد بررسی مجدد قرار گرفت. بعد از این که وقایع پشت پرده این توطئه آشکار گردید سه نفر باقی مانده از زندان آزاد شدند. به این ترتیب، با روشن شدن وقایع پشت پرده دستگیری و اعدام رهبران کارگری، قضات و شاهدان دروغین آن نیز رسوا شدند.

در سال ۱۸۸۸ «فدراسیون آمریکایی کار» که جایگزین «فدراسیون سندیکاهای صنعتی و تجاری» شده بود پیشنهاد کرد که با برپایی اعتصاب در هر سال از سوی یکی از فدراسیون ها، مبارزه برای دست یابی به ۸ ساعت کار پیگیری شود و برای اول ماه مه ۱۸۹۰ برای نخستین بار قرار شد که فدراسیون درودگران اعتصاب کنند. اول ماه مه مطالبه هشت ساعت کار روزانه را مطرح کرد، اما پس از آن که این هدف تحقق یافت، اول ماه مه به دست فراموشی سپرده نشد.

در ژوئیه سال ۱۸۸۹، کنگره بین المللی کارگران در پاریس، به پیش نهاد «بوش»، نماینده کارگران سوسیالیست آمریکا، روز اول ماه مه را به عنوان روز جهانی کارگر برگزید و در پی آن در بسیاری از کشورهای دنیا، کارگران، با برپایی اعتصاب و تظاهرات گسترده، این روز را گرمی می دارند. و یاد و خاطره کارگران به خاک و خون کشیده شده آن روز تاریخی را ارج می نهند.

اولین روز جهانی اول ماه مه در سال ۱۹۹۰، در کشورهای آلمان، اتریش، انگلستان، بلژیک، فرانسه، ایتالیا، اسپانیا، پرتغال، سوئیس، کشورهای اسکاندیناوی، لهستان، رومانی، ایالات متحده آمریکا، آمریکای لاتین، آفریقا و... برگزار گردید که در آن روز میلیون ها کارگر با خانواده هایشان روز جهانی خود را گرمی داشتند. و روز همبستگی بین المللی خود را به نمایش گذاشتند.

اما بزرگ ترین اعتصاب اول ماه کارگران ایران، در سال ۱۳۰۸ در نفت جنوب ایران سازمان دهی و برگزار گردید. اعتصاب کارگران نفت جنوب که در روز اول ماه مه ۱۹۲۹ - ۱۱ اردیبهشت ۱۳۰۸ آغاز شد بنا به گزارش ماموران شرکت سابق نفت، به خاطر خواست های زیر سازمان داده شد: ۱- قبول نمایندگان کارگران در اداره محل کار و هیات بهداشتی؛ ۲- افزایش دستمزد به ۴۵ ریال؛ ۳- پرداخت دستمزد به هنگام بیماری؛ ۴- تامین مسکن از طرف شرکت نفت؛ ۵- روز کار شش ساعته (با توجه به گرمای هوا)؛ ۶- جلوگیری از ویرانی خانه های کارگران؛ ۷- همطرازی کارگران ماهر ایرانی با هندی ها؛ ۸- مقامات ایرانی مرجه رسیدگی شکایت باشند؛ ۹- کارمندان دفتری ایرانی همطراز هندی ها باشند؛ ۱۰- اختلاف بین ایرانیان و اروپائیان و نیز شرکت نفت، در دادگاه های ایرانی مورد رسیدگی قرار گیرد؛ ۱۱- حقوق بازنشستگی پرداخت شود و در صورت فوت به فرزندان کارگران تعلق گیرد.

اعتصاب بر حق کارگران نفت جنوب با خشم و سرکوب حکومت رضاخان و دولت بریتانیا که بر صنایع نفت ایران تسلط داشت روبرو شد. نه تنها پلیس محلی، بلکه ارتش قزاق هم فراخوانده شد تا اعتصاب را سرکوب کنند. ناو جنگی بریتانیا، به نام «سیکلان» وارد آب های آبادان شد و موضع تهدیدآمیز علیه کارگران اعتصابی گرفت. در این اعتصاب، ۴۵ تن از فعالین کارگری و سازمان دهندگان اعتصاب دستگیر و زندانی شدند. آن ها با پرونده سازی شهربانی، رکن دوم ارتش و کارآگاهی رضاخانی متهم به شرکت در یک «توطئه بلشویکی» شدند. از رهبران کارگری آن دوره می توان از سیدمحمد اسماعیلی معروف به «سیدمحمد تنها» نام برد که در اعتصاب اول ماه مه ۱۳۱۰ اصفهان دستگیر شد و پس از هفت سال در زندان قصر اعدام شد. یا از علی شرقی، محمد انزایی و پوررحمتی که همگی در جوانی به جنبش کارگری کمونیستی پیوسته بودند طی سال ها مبارزه به رهبری این جنبش رسیده بودند هر سه در زندان های رضاخان به قتل رسیدند. از دیگر رهبران جنبش کارگری جوان ایران در این سال ها، باید از سیدتقی حجازی، کارگر جوان چاپخانه یاد کرد که در سال ۱۹۲۸ در کنگره بین المللی کارگری سرخ شرکت کرد و در بازگشت به ایران در بندر انزلی دستگیر و در زیر شکنجه جان باخت.

در دوران حکومت پهلوی پدر و پسر، برگزاری اول ماه مه و یا هشت مارس اکیدا ممنوع بود و هر کس که به فکر این روزهای بین المللی کارگران و زنان می افتاد شدیداً تحت تعقیب پلیس مخفی مخوف شاه (ساواک) قرار می گرفت.

در حکومت اسلامی نیز با گفتن این که «خدا هم کارگر است؟!»، تلاش کردند حتی نام کارگر را نیز تغییر دهند. ترور «مرتضی مطهری» توسط گروه «فرقان»، را دستاویزی کردند تا یازدهم اردیبهشت برابر با اول ماه مه را «روز معلم» بنامند.

به دنبال سرنگونی حکومت پهلوی در بهمن ۱۳۵۷ - فوریه ۱۹۷۹، کارگران تشکل های خود اعم از شورا، سندیکا و ... را به وجود آوردند و در تظاهرات گسترده ۱۱ اردیبهشت ۱۳۵۸، اولین بهار آزادی، صدها هزار کارگر شرکت کردند. پس از این تظاهرات بود که خمینی اعلام کرد: «خدا هم کارگر است!» بعد از آن حکومت اسلامی، همانند حکومت پهلوی، سرکوب مداوم کارگران، زنان، دانشجویان و مردم آزادی خواه را آغاز کرد که هنوز هم با گذشت سی سال ادامه دارد.

حکومت اسلامی، همراه با کشتار زندانیان سیاسی در سال های ۶۰ و ۶۲ و ۶۷، صدها تن از فعالین کارگری را نیز به جوخه های اعدام سپرد.

جمال چراغ ویسی کارگر کمونیست، سخنران اول ماه مه سال ۱۳۶۸ سندانج بود. پس از ۱۱ اردیبهشت سال ۱۳۶۸، ماموران حکومت سرمایه داری سلامی به اتحادیه صنعتگر کارگران سندانج حمله کردند و ده ها تن از کارگران و فعالین این اتحادیه را دستگیر نمودند. جمال چراغ ویسی نیز یکی از این دستگیرشدگان سندانج بود که بعد از ۸ ماه شکنجه اعدام شد.

### اول ماه مه در برخی از کشورهای جهان

- پلیس ترکیه، به مراسم روز جهانی کارگر در استانبول ترکیه یورش برد که با مقاومت تظاهرکنندگان روبرو گردید. یورش وحشیانه پلیس به صف کارگران هنگامی آغاز شد که تشکل های کارگری به رغم اعلام قبلی دولت مبنی بر ممنوعیت تظاهرات و تجمع در میدان تقسیم، تظاهرات خود را از مناطق مختلف شهر به سمت این میدان آغاز کردند.

پلیس استانبول، برای مقابله با تظاهرکنندگان همه راه های منتهی به میدان تقسیم را مسدود کرد و با گاز اشک آور و ماشین های آب پاش، به تظاهرکنندگان حمله نمود. در این یورش و مقاومت تظاهرکنندگان بسیاری از مدارس استانبول تعطیل و اداره ها هم به صورت نیمه تعطیل درآمدند و خطوط اتوبوس و کشتیرانی در مسیرهای منتهی به مناطق درگیری متوقف گردید. بخش بزرگی از شهر از حرکت باز ایستاد. در جریان بروز درگیری شماری از تظاهرکنندگان و ماموران پلیس زخمی شدند. دولت بلافاصله ستاد بحران در استانبول تشکیل داد و حتا نیروهای کمکی ژاندارمری را نیز وارد شهر کرد.

میدان تقسیم استانبول، به میدان اول مهم مه معروف است و به همین دلیل، تشکل های کارگری و سازمان ها و احزاب چپ ترکیه، به برگزاری تجمع اول ماه مه در میدان تقسیم پافشاری می کنند تا خاطره جان باختگان واقعه روز کارگر سال ۱۹۷۷ در این میدان، به فراموشی سپرده نشود. در واقعه اول ماه مه ۱۹۷۷ میدان تقسیم استانبول، گروه های مسلح دولتی بر روی

جمعیت کارگران آتش گشودند و ۳۴ نفر را به قتل رساندند. از سال ۱۹۸۰، برگزاری جشن اول ماه مه در این میدان رسماً ممنوع شده است.

مراسم‌های اول ماه مه در کوبا با شکوه تر بود. بیش از ۵۰۰ هزار تن از کارگران و مردم کوبا در مراسمی در مرکز شهر «هاوانا» شرکت کردند. «رائول کاسترو»، رئیس‌جمهور کوبا، در جریان سخنرانی در این مراسم بر تلاش دولت برای بهبود وضعیت شغلی و معیشتی کارگران این کشور تاکید کرد.

در روز اول ماه مه در آلمان اجتماعات مختلفی به دعوت سندیکاهای کارگری برگزار شد. خواست‌هایی که در تظاهرات «اتحادیه سندیکاهای آلمان» در شهر ماینس (DGB) مطرح شدند، پرداخت اضافه دستمزد، تعیین ۷ و نیم یورو به ازای هر ساعت کار به عنوان حداقل دستمزد در همه رشته‌ها بود.

جمع کثیری از کارگران شهر سلیمانیه، روز پنج شنبه ۱۲ اردیبهشت ماه در سطح این شهر دست به راهپیمایی زدند و روز جهانی کارگر را گرمی داشتند. کارگران شهر سلیمانیه که شمار زیادی از مردم و فعالین سیاسی و اجتماعی نیز آنان را همراهی می‌کردند به سوی دفتر نمایندگی پارلمان حکومت محلی کردستان راهپیمایی کردند.

روز پنج شنبه اول ماه مه روز جهانی کارگر، صدها نفر از کارگران و مردم شهر اربیل در کردستان عراق، در خیابان‌های این شهر راهپیمایی کردند و این روز را گرمی داشتند. در قطنامه کارگران اربیل که شامل ۱۲ بند بود، ۳۶ ساعت کار در هفته، بهبود وضعیت معیشت کارگران کردستان و قانون جدید کار درخواست شده بود.

روز پنج شنبه اول ماه مه، در بلغراد ده‌ها هزار نفر از کارگران و مردم این کشور راهپیمایی کردند. در این تظاهرات، کارگران دولت را به نادیده گرفتن وعده‌های انتخاباتی متهم کردند و سیاست دولت در زمینه خصوصی‌سازی را محکوم نمودند.

بیش از ۴۰ هزار تن از اعضای اتحادیه‌های کارگری ژاپن روز پنج شنبه اول ماه مه، در پارک «یویوگی» در مرکز توکیو دست به تظاهرات زدند. افزایش دستمزد، بهبود شرایط شغلی، تامین امنیت شغلی و ایجاد اشتغال و هم‌چنین رفع کامل فقر از جمله خواست‌های کارگران شرکت‌کننده در این تظاهرات بود. از سوی دیگر مراسم‌های روز جهانی کارگر در بسیاری از شهرهای ژاپن از جمله هوکایدو، هیروشیما و ناگويا نیز برگزار گردید.

هزاران کارگر فلسطینی، روز پنج شنبه اول ماه مه، تظاهرات روز جهانی کارگر را در مناطق مختلف نوار غزه و کرانه باختری رود اردن برگزار کردند. در جریان تظاهرات در میدان «فلسطین» در مرکز شهر «غزه» و هم‌چنین نزدیکی گذرگاه «اریز» در شمال باریکه غزه، کارگران فلسطینی تلاش جامعه جهانی برای پایان محاصره نوار غزه را خواستار شدند. تظاهرات روز جهانی کارگر در شهر «رام‌الله» در کرانه باختری رود اردن نیز برگزار گردید که طی آن صدها کارگر خواستار تلاش

برای پایان دادن به درد و رنج مردم فلسطین شدند.

در جریان مراسم روز جهانی کارگر در ورزشگاه «بانگ کارنو» در شهر «جاکارتا» پایتخت اندونزی که با حضور بیش از ۴۰ هزار کارگر برگزار شد، رهبران اتحادیه‌های کارگری در سخنرانی‌های خود، افزایش دستمزد، بهبود وضعیت زندگی و شرایط کاری و هم‌چنین کاهش قیمت مواد غذایی را خواستار شدند.

در «مانیل»، پایتخت و دیگر شهرهای فیلیپین، هزاران کارگر به مناسبت اول ماه مه دست به تظاهرات زدند و علیه دولت «کلوریا آریویو» رئیس‌جمهور فیلیپین شعار دادند. کارگران تظاهرکننده در فیلیپین سیاست‌های اقتصادی دولت را محکوم کردند و خواستار افزایش حقوق و بهبود وضعیت زندگی خود شدند.

در استکهلم پایتخت سوئد، فقط در صف تظاهرات نیروهای چپ و کمونیست بیش از بیست هزار نفر شرکت داشتند که نسبت به سال گذشته از کمیت چشم‌گیری برخوردار بود.

ده‌ها هزار نفر از کارگران و مردم آمریکا به مناسبت اول ماه مه روز جهانی کارگر در شهرهای مختلف این کشور دست به تظاهرات و اعتصاب زده و پایان فوری جنگ در عراق و افغانستان را خواستار شدند. هزاران نفر از کارگران و مردم در مقابل کاخ سفید دست به تظاهرات زده و از دولت این کشور خواستند نیروهای نظامی آمریکا را از عراق و افغانستان خارج کند.

در شهرهای «شیکاگو» و «دیترویت» نیز بیش از ۵۰ هزار کارگر دست به تظاهرات زده و ضمن درخواست افزایش دستمزد و بهبود شرایط زندگی، رسیدگی به وضعیت مهاجران و پایان جنگ در عراق و افغانستان را خواستار شدند. بیش از ۱۰ هزار تن از کارگران شاغل در بنادر آمریکا در جنوب ایالت «کالیفرنیا» و ایالت «واشنگتن» نیز دست به اعتصاب زده و ضمن خودداری از تخلیه و بارگیری کشتی‌ها، خواستار پایان جنگ در عراق شدند.

حدود ۲۰۰ هزار نفر از کارگران و مهاجران ساکن فرانسه روز پنج شنبه اول ماه مه به مناسبت روز جهانی کارگر در پاریس پایتخت و دیگر شهرهای این کشور دست به تظاهرات زدند. در جریان تظاهرات در پاریس که در میدان «جمهوری» برگزار شد کارگران و مهاجران، سیاست‌های اقتصادی دولت فرانسه را محکوم کردند و خواستار زندگی مناسب و اشتغال برای مهاجران شدند. تظاهرات اول ماه مه در شهرهای مختلف فرانسه در روز جهانی کارگر هم‌چنین به صحنه اعتراض علیه کاهش قدرت خرید مزدگیران و سیاست‌های اقتصادی دولت «نیکولا سارکوزی» تبدیل شد.

در رم پایتخت ایتالیا و چندین شهر دیگر این کشور از جمله «میلان» و «جنوا» در روز جهانی کارگر شاهد تظاهرات ده‌ها هزار نفری کارگران این کشور بود. کارگران شرکت‌کننده در تظاهرات روز جهانی کارگر در ایتالیا نسبت به شرایط ناامن محل‌های کار در این کشور اعتراض کرده و خواستار بهبود شرایط و ایمنی محل‌های کار

شدند. در جریان تظاهرات در شهر «جنوا» در جنوب ایتالیا، کارگران عدم تامین ایمنی محل کار را عامل مرگ ۳۰۱ کارگر در سال گذشته عنوان کرده و تامین امکانات ایمنی در محل‌های کار را خواستار شدند.

مادرید، بارسلونا و شهر «تنه ریف» اسپانیا به مناسبت روز جهانی کارگر شاهد تظاهرات ده‌ها هزار نفر از کارگر و مردم این کشور بود. شرکت‌کنندگان در مراسم روز جهانی کارگر در اسپانیا تعیین حداقل دستمزد ماهانه تا ۱ هزار یورو و بهبود شرایط شغلی خود را خواستار شدند.

هزاران نفر از کارگران و مردم پرتغال در شهر «لیسبون» و دیگر شهرهای این کشور به مناسبت اول ماه مه دست به تظاهرات زدند و خواستار برخورداری تمامی مزدبگیران از مزایای تامین اجتماعی شدند. اتحادیه‌های کارگری که سازماندهی تظاهرات روز جهانی کارگر در پرتغال را به عهده داشتند، ضمن اشاره به وجود ۱ میلیون کارگر قراردادی در مشاغل مختلف، خواستار استخدام رسمی کارگران قراردادی شدند.

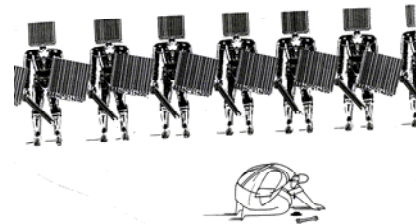
روز پنج شنبه اول ماه مه روز جهانی کارگر، ده‌ها هزار نفر از کارگران و اعضای حزب کمونیست روسیه چندین مراسم جداگانه را در «مسکو» پایتخت و دیگر شهرهای این کشور برگزار کردند. در جریان تظاهرات در مسکو که در ۳ نقطه این شهر برگزار شد، کارگران نسبت به وضعیت معیشتی خود اعتراض کرده و خواستار بهبود شرایط کار و زندگی خود شدند. از سوی دیگر هزاران کارگر خود از کنار مجسمه «لنین» به سوی محلی که مجسمه «کارل مارکس» در آن قرار دارد دست به راهپیمایی زدند. کارگران شرکت‌کننده در این راهپیمایی با سردادن شعار خواستار افزایش دستمزد و مقابله دولت با گرانی شدند. تظاهرات روز جهانی کارگر در دیگر شهرهای روسیه از جمله «سنت پترزبورگ» با حضور ده‌ها هزار کارگر برگزار گردید.

هزاران نفر از کارگران و کارمندان دولتی و شرکت‌های خصوصی لبنان در بیروت پایتخت این کشور به مناسبت روز جهانی کارگر تظاهرات کرده و خواستار مقابله جدی دولت با گرانی مواد غذایی شدند. شرکت‌کنندگان در تظاهرات اول ماه مه در لبنان، هم‌چنین نسبت به بحران سیاسی در این کشور اعتراض کرده و علیه سیاست‌های دولت و برخی جناح‌های سیاسی این کشور شعار دادند.

از روز اول ماه مه در کشور چین، هفته تعطیلات به مناسبت روز جهانی کارگر آغاز شده است. در این هفته میلیون‌ها کارگر، کار را تعطیل و در کنار خانواده‌های خود به سر می‌برند.

روز جهانی کارگر در یونان با اعتصاب سراسری و تظاهرات ده‌ها هزار نفری کارگران این کشور آغاز شد. ده‌ها هزار کارگر در شهر «آتن» دست به راهپیمایی زده و علیه سیاست اقتصادی دولت شعار داده و خواستار مبارزه جدی با فقر و بیکاری شدند.

ده‌ها هزار نفر از کارگران و مردم ونزوئلا، به مناسبت اول ماه مه روز جهانی کارگر در خیابان‌های شهر «کاراکاس» پایتخت این کشور دست به راهپیمایی زدند و علیه سیاست‌های امپریالیستی



دولت آمریکا شعار دادند. شرکت کنندگان در تظاهرات روز جهانی کارگر در ونزوئلا سیاست آمریکا در خصوص قرارداد تجارت آزاد با کشورهای مختلف جهان را محکوم کرده و از دولت های جهان خواستند از امضای این قرارداد با آمریکا خودداری کنند.

### اول ماه مه در ایران

اول ماه امسال در ایران نیز در فضای سنگین خفقان و رعب و وحشت پلیسی حکومت اسلامی برگزار شد. در مقطع اول ماه مه امسال، حکومت اسلامی کلیه نیروهای سرکوبگر خود را به حال آماده باش درآورد تا مانع برگزاری این روز جهانی کارگران شود. محاصره نظامی پارک چیتگر، یک نمونه آشکار مقابله نظامی با روز کارگران بود.

اما با وجود این خفقان پلیسی و تهدید فعالین کارگری، تعدادی از کارگران کارخانه های تهران، جاده مخصوص کرج، فعالین کمونیست و... که هر سال در محل آبشار خور جاده چالوس روز کارگر را جشن می گرفتند، امسال به دلیل فشار پلیسی، آن ها پارک چیتگر در غرب تهران را برای جشن انتخاب کردند. صدها فعال کارگری از تهران و حومه، روز ششم اردیبهشت در حالی به استقبال روز جهانی کارگر رفتند که صدها نیروی ضدشورش و مامور امنیتی و لباس شخصی پارک را در محاصره خود گرفته بودند تا مانع برگزاری این روز در این پارک شوند. آن ها همه درهای پارک را بسته بودند.

کارگران و خانواده های کارگری در حالی که با ممانعت و برخورد خشونت آمیز نیروهای انتظامی، لباس شخصی و موتور سواران پلیس که با تجهیزات کامل به قصد سرکوب کارگران آمده بودند و تعداد نیروهای امنیتی تا ۱۰۰۰ نفر تخمین زده می شد مواجه شدند راهی پارک جهان نمای کرج شدند. سرانجام صدای سرود انترناسیونال و دیگر سرودهای کارگری در این جا طنین انداز شد. و فعالین کارگری به بحث و تبادل

نظر پرداختند. چند تن از شرکت کنندگان در این مراسم، به مدت کوتاهی بازداشت و سپس آزاد شدند. بدین ترتیب، این کارگران در یک تعقیب و تهدید و گریز با پلیس، سرانجام موفق شدند روز جهانی خود را گرامی بدارند.

روز چهارشنبه ۱۱ اردیبهشت ماه، کارگران شرکت «نیشکر هفت تپه» در محوطه این شرکت، مراسم روز جهانی کارگر را برگزار کردند. در این مراسم، بیانیه کارگران شرکت «نیشکر هفت تپه» به مناسبت روز جهانی کارگر از سوی یکی از فعالین کارگری خوانده شد و سپس یکی دیگر از فعالین شرکت در مورد تاریخچه روز جهانی کارگر و شرایط طاقت فرسای حاکم بر کارگران این شرکت و ایران سخنرانی نمود که سخنان وی با تشویق ممتد کارگران همراه شد.

کارگران شرکت نیشکر هفت تپه، در بیانیه خود بار دیگر خواست هایشان از جمله مشخص نمودن وضعیت مدیر عامل شرکت، برگزاری انتخابات جهت تشکل آزاد کارگری، رسمی کردن کارگران قراردادی، پایان دادن به پرونده سازی، سرکوب و احضار فعالین کارگری و پرداخت به موقع حقوق کارگران را تکرار کردند.

در شهر سمنان، روز پنجشنبه ۱۲ اردیبهشت ماه برابر با اول ماه مه روز جهانی همبستگی طبقه کارگر، مراسمی با شرکت جمع کثیری از کارگران و زنان و مردان مبارز این شهر، در مقابل سازمان تامین اجتماعی در چهار راه سیروس سمنان برگزار شد. در ابتدای مراسم قطعنامه اول ماه مه ۲۰۰۸ از سوی یکی از شرکت کنندگان خوانده شد.

شرکت کنندگان در این مراسم، پلاکاردهایی در دست داشتند که بر روی آن ها شعارهایی هم چون «کارگر، معلم، دانشجو اتحاد اتحاد»، «کارگران جهان متحد شوید»، «سوسیالیسم یا بربریت» و «کارگر به پا خیز علیه رفع تبعیض»، نوشته شده بود. شرکت کنندگان با سردادن شعارهایی به مراسم خود پایان دادند.

در پاسخ به فراخوان «جمعی از کارگران سقز»، روز پنجشنبه اول ماه مه ساعت ۷ بعد از ظهر هزاران نفر از کارگران، جوانان معلمان و دیگر مردم مبارز شهر در میدان «هلو»، به مناسبت روز جشن جهانی کارگران تجمع کردند. حدود ساعت ۷ بعد از ظهر، گروه های مختلف از کارگران صنف های خباز، شهرداری، شرکت نفت، کارگران کارگاه های قهرآباد، شمار کثیری از معلمان و دانشجویان و دانش آموزان، از خیابان های منتهی به میدان مرکزی شهر به طرف این میدان حرکت کردند.

حکومت اسلامی، هزاران نفر از افراد مسلح خود را برای مرعوب کردن کارگران و مردم شهر بسیج کرده بود. به غیر از نیروهای مستقر در سقز، چندین واحد از نیروهای ضدشورش از همدان برای تقویت نیروهای سرکوبگر به این شهر اعزام شده بودند و میدان در محاصره نیروهای حکومتی بود، اما صف آرای و قدرت نمایی نیروهای مسلح حکومت اسلامی نتوانست مانع تجمع مردم شود. در این اجتماع بزرگ هزاران برگ از فراخوان های کارگری و قطعنامه کارگران سقز بمناسبت اول ماه مه همراه با شیرینی در میان مردم توزیع گردید.

این تجمع تا ساعت ۸ و ۱۵ دقیقه بعد از ظهر ادامه داشت و در این ساعت گروه هایی از مردم به سمت محل سندیکای خبازان حرکت کردند و سپس به تدریج و به آرامی متفرق شدند. در این جریان نیروهای امنیتی سعی کردند، تعدادی از جوانان شهر را دستگیر کنند، اما موفق به این کار نشدند.

با وجود هشدار مسئولان اداره آموزش و پرورش شهر سقز مبنی بر خودداری از برگزاری هرگونه تجمع و تحصن، روز پنجشنبه ۱۲ اردیبهشت ماه جمعی از معلمان سقز در مقابل اداره آموزش و پرورش این شهر تجمع کردند. آن ها، به رسمیت شناختن حق اعتراض و تجمع معلمان، افزایش حقوق و پرداخت مطالبات، استخدام معلمان حق التدریسی، تغییر ساختار عمومی آموزش و پرورش، لغو احکام صادره علیه معلمان، ارتقای کیفیت آموزش، افزایش سرانه آموزشی، داشتن کانون های صنفی مستقل، نهادینه کردن سیستم دموکراتیک در آموزش و پرورش، تغییر نگرش بسته نسبت به آموزش و پرورش، تمرکز زدایی و توسعه آزادی بیان در آموزش و پرورش از جمله مسائلی بودند که در جریان سخنرانی معلمان سقز به عنوان خواست های معلمان مطرح گردید.

به دنبال ممانعت ماموران سرکوبگر حکومت از راهپیمایی کارگران سمنان، جمع کثیری از کارگران این شهر در مقابل خانه کارگر تجمع کردند و پلاکاردهایی در دست داشتند که در آن ها خواستار لغو قراردادهای موقت، تامین امنیت شغلی، افزایش دستمزد متناسب با تورم، حل مشکل مسکن و ایجاد اشتغال و مقابله با بیکاری مردم شده بودند.

خانه کارگر مراسمی را در روز چهارشنبه ۱۱ اردیبهشت ماه از ساعت ۳ تا ۵ بعد از ظهر در منطقه پونک در «ورزشگاه خیریه عمل» برگزار کرد. در حالی که هر سال خانه کارگر به مناسبت روز جهانی کارگر مراسمی را در خیابان طالقانی، استادیوم شهید شیرودی، برگزار می کرد، یعنی در مرکز شهر تهران، به گونه ای که بیش تر کارگران برای شرکت در مراسم و از لحاظ رفت و آمد مشکلی نداشتند. اما امسال محل این مراسم را در منطقه پونک که منطقه ای خالی از سکنه و سوت و کور توصیف می شود، برده بودند.

رضا شهبانی، از اعضای سندیکای شرکت واحد، گفته است که در سالن حدود ۳۵۰ نفر حضور داشته اند. هیچ پلاکاردی در مورد خواست های اساسی کارگران به چشم نمی خورده است... به گفته شهبانی، گروهی از حاضران در خانه کارگر دانشجویان دختر و پسر دانشگاه جامع علم کاربردی بوده اند که زیر پوشش خانه کارگر است. این دانشجویان با حدود ده اتوبوس از جلوی دانشگاه خود به محل برگزاری مراسم خانه کارگر آمده بودند.

یکی از مسئولان خانه کارگر در پاسخ به اعتراض فعالان کارگری که چرا همه کارگران را در مراسم راه نمی دهند، می گوید: «والله من هم مثل شما کارگر هستم، من هم همکار شما هستم، ولی خب به خاطر مسائلی که پارسال اتفاق افتاده، به ما مجوز ندادند. این جا را خود خانه کارگر تدارک

دیده. در حقیقت خانه کارگر از اعضای خودش دعوت به عمل آورده تا از آن‌هایی که در انتخابات مجلس هشتم شرکت کردند و به آقای محبوب رای دادند قدردانی و تشکر شود. که ما آن‌جا اعلام کردیم که پس می‌شود گفت که این محفلی خصوصی است و در این‌جا نمی‌توانید اسمی از کارگر و اول‌ماه‌ها را ببرید.»

لازم به تاکید است که در سال‌های گذشته کارگران کنترل مراسم تشریفاتی دولتی شوراهای اسلامی کار و خانه کارگر را از دست گردانندگان آن خارج کرده و این مراسم را بر علیه حکومت و شوراهای اسلامی کار و خانه کارگر تبدیل کردند. به همین دلیل امسال خانه کارگر، مراسم ضدکارگری خود را بی‌سر و صدا آن‌هم در منطقه دور افتاده برگزار کرد تا وقایع سال‌های پیش تکرار نشود.

حکومت اسلامی در اول ماه امسال، حدود ۱۵ تن از فعالین کارگری را دستگیر و برای آن‌ها پرونده سازی کرد. برخی از دستگیرشدگان با وثیقه آزاد شده‌اند و برخی در زندان هستند.

محمود صالحی که در مقطع اول ماه مه ۱۳۸۶ دستگیر و پس از تحمل یک سال زندان اکنون آزاد شده است. محمود صالحی ۲۰ فروردین ۸۷ یعنی دو روز پس از آزادی از زندان گفت: «جنبش کارگری به دنبال تحقق خواسته‌ها و مطالبات اولیه و انسانی کارگران بوده و فعالیت من نیز در این راستا از دو دهه گذشته تاکنون با وجود مشکل آفرینی‌ها، در جهت همین اهداف و آرمان‌های کارگری تداوم داشته است.» «بعد از تحمل یک سال حبس، پرونده دیگری به اتهام ارسال پیام به مناسبت روز دانشجو تشکیل شد که نتیجه آن بازجویی در شعبه یکم دادگاه سنج و صدور قرار وثیقه ۴۰ میلیون تومانی برای آزادی بود.» «محدودیت‌های این‌گونه تأثیری روی فعالیت‌هایم در دفاع از حقوق کارگران و پیگیری مطالبات دیرینه کارگران کشور نداشته و نخواهد داشت.»

محمود صالحی، پس از آزادی از زندان سنج به سقز شهر محل سکونتش بازگشت و صدها تن از دوستان و اعضای خانواده اش در آن شهر از وی استقبال کردند. محمد عبدی پور، از دوستان صالحی، به خبرنگار روز آنلاین (رسول پور) گفت: «دیروز ساعت ۳ بعد از ظهر، محمود با وثیقه ۴۰ میلیونی از زندان سنج آزاد شد و ساعت پنج و نیم بعد از ظهر از سنج به سقز رسید و با استقبال هزاران نفر از دوستانش در شهرهای سنج، اشنویه، بوکان، سقز، بانه، نقده و دیواندره روبرو شد. در سقز ۱۱ نفر با ۱۱ شاخه گل به استقبال او رفتند، به نشانه ۱۱ اردیبهشت، روز جهانی کارگر. استقبال خیلی گرمی از او شد و تا این لحظه که ۲۴ ساعت از آزادی او گذشته، دسته دسته مهمان به منزل محمود می‌آیند و با گل و پلاکارد و شیرینی، یک دسته می‌آیند و یک دسته می‌روند. همه خوشحالند که محمود را دوباره از نزدیک می‌بینند...» «امروز پیرمردهای ۸۰ ساله به دیدن او می‌آمدند و وقتی دستان او را به گرمی می‌فشردند، اشک می‌ریختند. این احساسات، نشانگر شخصیت برجسته محمود صالحی و رنج‌هایی است که کشیده است. محمود برای ما مثل

یک معلم است.» «دیشب حدود ۱۲۰۰ نفر این‌جا، منزل محمود بودند، گروه موسیقی «تالی» هم بود و ساعت‌ها جشن بود و پایکوبی. شب خیلی شادی بود.»

«... محمود با احتساب این یک‌سال که زندان بوده، سه سال تعلیقی هم دارد و برای این پرونده جدید هم ۴۰ میلیون وثیقه گذاشته و احتمالاً در روزهای آینده مجدداً به دادگاه احضار خواهد شد. البته این نگرانی وجود دارد که این سه سال تعلیقی هم به تعزیری و زندان تبدیل شود.»

«... از سال ۱۳۶۱ تا به امروز، او مجموعاً هفت سال و ۱۴ روز حبس کشیده است... محمود نه تنها سه سال زندان، بلکه حتی اگر به حبس ابد هم محکوم شود، در عین حال که آن را ناروا می‌داند اما هم چنان استقامت خواهد کرد.» در پیام خانواده محمود صالحی آمده است: «صمیمانه از همه اشخاص و نهادهای داخلی و بین‌المللی که برای آزادی محمود صالحی تلاش کرده‌اند صمیمانه تشکر می‌کنیم و امیدواریم این همبستگی و این تلاش‌ها برای همه همه افرادی که محتاج یاری هستند، هم چنان ادامه می‌یابد.» بدین ترتیب، در این میان آنچه برای سرمایه‌داری و دولت‌هایشان اهمیت ندارد حقوق و ارزش انسان است. در سیستم موجود سرمایه‌داری جهانی، به ویژه در کشورهایی نظیر ایران، تمام ارزش‌های انسانی و اخلاقی در کسب سود هرچه بیشتر خلاصه می‌شود. این خصلت ذاتی و عمومی سرمایه‌داری است.

کارگران ایران، در قطعنامه‌های اول ماه مه خود، عمده مطالباتشان را بر حق زندگی انسانی، حق زندگی شرافتمندانه و شایسته برای انسان متمرکز کرده‌اند. در کشوری که حاکمیت آن حرمت انسانی را لگدمال کرده است.

در جهانی که صدها میلیارد دلار هزینه تولید سلاح‌های کشتار جمعی و نگهداری آن‌ها و کشتار مردم فلسطین، لبنان، افغانستان و عراق می‌شود؛ در کشورهایی نظیر ایران، با درآمدهای کلانی که از منبع فروش نفت به خزانه دولت سراریز می‌شود دستمزد کارگران و کارمندان بسیار پایین و حتا این دستمزدهای ناچیز به موقع پرداخت نمی‌گردد؛ در حالی که میلیاردها دلار صرف میلیتاریسم، پلیس و زندان و سرکوب می‌کنند، مؤسسات مالی و نظامی میلیاردها دلار سود روزانه دارند، در این جهان بیش از ۸۵۰ میلیون انسان با گرسنگی دست و پنجه نرم می‌کنند و ۸۰۰ میلیون جوان محروم از امکانات آموزشی، اجتماعی و اقتصادی با ۲ دلار در روز، روزگار می‌گذرانند. در حالی که ثروت ۲۰۰ مؤسسه خصوصی سرمایه‌داری جهانی، معادل ثروت ۴۰ درصد مردم جهان است، بیش از یک میلیارد نفر در فقر مطلق بسر می‌برند و یا کم‌تر از یک دلار در روز زندگی می‌کنند. قریب یک سوم جمعیت جهان زندگی روزانه خود را با کم‌تر از ۲ دلار می‌گذرانند. در منطق سیستم سرمایه‌داری جهانی، صاحبان سرمایه و سوداگران اقتصادی روزانه میلیون‌ها دلار از طریق سوداگری بورس، از افزایش بهای قیمت مواد غذایی و مواد اولیه مورد نیاز مردم، سود می‌برند و در زمانی کم‌تر از یک

سال بهای برنج، گندم و ذرت، یعنی آذوقه اصلی مردم فقیر را بیش از صد درصد افزایش داده‌اند. قیمت‌های مواد اولیه مورد نیاز روزمره مردم، از نفت، بنزین، هزینه ایاب و ذهاب شهری تا غذا، های مصرفی به طور سرسام‌آوری افزایش داده‌اند. سرمایه‌داری جهانی، از طریق بالا بردن قیمت مواد غذایی، موجی از تورم قیمت‌های مواد غذایی را در سرتاسر جهان به وجود آورده است.

تحمل این شرایط برای اکثریت شهروندان جهان به ویژه کارگران و مردم محروم و تهی دست به مرز غیرقابل‌تجملی رسیده است. از این رو، تغییر سیستم موجود مشغله جامعه جهانی کارگران و مردم آزادی‌خواه را گرفته است. دیر یا زود ارتش بیکاران و گرسنگان با اتحاد و همبستگی شاغلان استثمار شده در خیابان‌ها راه خواهند افتاد و برای ساختن دنیای نوین مبارزه خواهند کرد که در آن جامعه، به قول مارکس، هر کس به اندازه نیازش سهم خواهد برد و هیچ انسانی انسان دیگر را استثمار نخواهد کرد.

بدین ترتیب، اول ماه مه ۲۰۰۸ در جهان و ایران، به لحاظ کمیت و کیفیت نسبت به سال‌های گذشته، پیشرفت چشم‌گیری داشته است. کارگران در سطح بین‌المللی، دست در دست هم و خانواده‌هایشان با سرودن «انترناسیونال»، بار دیگر عهد و پیمان بستند تا نظم موجود را به نفع همه مردم جهان تغییر دهند و دنیایی بسازند که در آن، همه انسان‌ها فارغ از ملیت و جنسیت، از حقوق برابر و یک‌سان و هم‌چنین از آخرین دستاوردهای مدرن بشری در همه عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برخوردار باشند.



سرود انترناسیونال، در همه کشورهای جهان که روز کارگر گرامی داشته می‌شود طنین‌انداز بوده است. اساساً «سرود انترناسیونال» به زبان فرانسه و توسط «اوژن پوتیه» (Eugén Pottier) سروده شده است. اما اکنون این سرود به اکثر زبان‌های دنیا ترجمه و سروده شده است. اوژن، در یک خانواده فقیر چشم به جهان گشود و تمام عمر خود را در فقر و کارگری گذراند. او، کارگر بسته بند بود و بعدها به عنوان قالب ریز کار می‌کرد. اوژن پوتیه، در روزهای تشکیل کمون پاریس در سال ۱۸۷۱، به عضویت کمون انتخاب شد، اما به دنبال هجوم ارتش و پلیس فرانسه در ۱۸ مارس، کمون سقوط کرد و اعضای کمون بی‌رحمانه قتل‌عام شدند. نیروهای سرکوبگر بورژوازی سنگرهای کمون‌اردها توپ باران نمودند و کارگران قهرمان پاریس را اسیر و بسیاری از آن‌ها را در خیابان‌ها تیرباران کردند. «پوتیه»، مجبور شد راهی تبعید شود. وی، نخست به انگلستان رفت و از آن‌جا، راهی آمریکا شد.

او، شعر «انترناسیونال» را در ژوئن سال ۱۸۷۱، و در فردای شکست خونین ماه مه آن سال سرود. «پوتیه» در سال ۱۸۸۰، به فرانسه بازگشت. نخستین دفتر اشعار او در سال ۱۸۸۴، دومین جلد آن تحت عنوان «ترانه‌های انقلابی» در سال ۱۸۸۷ به چاپ رسید. او سه سال بعد از چاپ این

دفتر، در هشتم نوامبر سال ۱۸۸۷ در فقر و تنگدستی در پاریس چشم از جهان فرو بست. اوژن پوتیه، در گورستان پرلاشز، و در کنار کمونارهای اعدامی آرامیده است.

در ماه ژوئن سال ۱۸۸۸، شش ماه بعد از مرگ «اوژن پوتیه»، «پی یر دوژیته» ( Pierre Degeyter ) که او نیز کارگر بود، با دستگاه ارگ بسیار ساده ای که در خانه داشت ریتم و آهنگی بر این شعر گذاشت که «سرود انترناسیونال» نام گرفت. یک ماه بعد از تنظیم آهنگ سرود انترناسیونال، در ژوئیه سال ۱۸۸۸، در یک گردهمایی از سوی روزنامه فروشان شهر «لیل» در فرانسه، نخستین اجرای کر آن به رهبری «پی یر دوژیته» انجام شد و از آن پس، سرود پرولتاریا و کارگران همه کشورهای جهان شد.

«سرود انترناسیونال» به تمامی زبان های اروپایی و غیر اروپایی ترجمه شده است. شعر این سرود، برای اولین بار به زبان فارسی، توسط «ابوالقاسم لاهوتی» ترجمه و در دیوان وی، در صفحات ۴۱۳ تا ۴۱۵ درج شده است. این دیوان، توسط اداره نشریات زبان های خارجی مسکو، در تاریخ انتشار ۱۵ - ۱ - ۱۹۷۵ انتشار یافته است.

زنده یاد احمد شاملو نیز «سرود انترناسیونال» را از متن فرانسوی آن ترجمه کرده است. این ترجمه، در شماره ۳۳ «کتاب جمعه» (ویژه نامه روز اول ماه مه)، به تاریخ ۱۱ اردیبهشت ماه سال ۱۳۵۹، به چاپ رسیده است.

\*



## صدمین

## سالگرد هشت مارس

ناهد نصرت

پس از سرکوب گردهمایی مسالمت آمیز زنان در سال های گذشته و ممنوعیت دولتی برای بزرگداشت هشت مارس در مکان های همگانی، فعالین زنان امسال در شهرهای مختلف روز زن را در سالن خانه ها و موسسات خصوصی برگزار کردند. رژیم اسلامی ایران که در تلاش شکل دادن زنان ایرانی در کادر زن مسلمان است، پس از

سال ها آموزش، با آنچنان مقاومتی روبرو شده که مبارزات زنان را هم به نام اقدام علیه امنیت ملی به سرکوب نهشته است. زنانی که بسیاری از آنان دختران مکتب او هستند که با وجود تمامی تربیون های تبلیغاتی، پس از سه دهه تجربه قوانین اسلامی، به قوانین بین المللی حقوق بشر روی آورده اند. اگر رژیم در گذشته زنان آزادیخواه را، در نبود پشتیبانی دیگر نیروها، با برچسب «طاغوتی» از میدان بدر کرد، امروز با آنچنان انبوهی از مسائل و اعتراضات زنان روبروست، که دیگر برچسبی قادر به خاموشی آن نیست. رژیم اسلامی که توده زنان را سیاهی لشگری برای پیشبرد اهدافش می شمرد. با حضور بیش از پیش زنان در جامعه و افزایش آگاهی و اعتماد به نفس آنان، بر خلاف باران رحمتی که می پنداشت، با سیلی در حال به راه افتادن مواجه شده است. تجربه سه دهه قوانین ضد زن اسلامی حتی زنان مکتبی را هم به جدایی خواهی دین از دولت کشانیده است. روز بروز بر زنان آزادی و برابری خواهی که با نوشتن منشور زنان، براه انداختن کمپین یک میلیون امضاء برای تغییر قوانین ضد زن، کمپین علیه سنگسار و یا کمپین علیه دستگیری ها... گرد می آیند، افزوده میشود. اینها جدا از آن مقاومت انبوه زنان «بدحجابی» است که به پوشش دولتی اجباری نه میگویند و هر روزه مورد تهاجم گشت های خیابانی قرار میگیرند. رژیم برای جلوگیری از گسترش اعتراضات، در سال گذشته نه تنها بیش از پنجاه تن از فعالین زن را دستگیر و یا به زندان محکوم کرده، بلکه بر محکومیت ابلاغی به فعالین زن، ده ضربه شلاق را هم افزوده است. اگر مبارزه جهانی علیه خشونت، ارگانهایی را سازمان داده که تلاش کنند تا شکنجه به مثابه پدیده ای قرون وسطایی از جوامع بشری پاک شود. دولت اسلامی در گنج سری سرکوب به جایی رسیده که دولت ایران از معدود دولتهایی است که حتی شرمی از ابراز آشکار شکنجه کردن فعالین حقوق زنان و حقوق بشر ندارد.

با همه تلاش رژیم در خانه نگهداشتن زنان، نه تنها در بازار کار روز بروز زنان بیشتری سرپرست خانوار میشوند، بلکه هر ساله بر شمار دانش آموزان و دانشجویان دختر هم افزوده میشود. تا جایی که میزان پذیرفته شدگان دختر در دانشگاهها به شصت و پنج درصد پذیرفته شدگان رسید و دولت برای جلوگیری از افزایش زنان در دانشگاهها و جلوگیری از افزایش کادر زنان در سطوح تصمیم گیری، قوانین سهمیه بندی جنسی را به اجرا گذاشت. برای رژیمی که بر آپارتاید جنسی استوار است، روشن است که افزایش کمی به تغییرات کیفی خواهد انجامید و زنانی که مسئولیتهای سنگین اجتماعی را به عهده گیرند، در چهارچوب زنان در پستو رانده شده نخواهند گنجید. آنکه در بهره دهی اجتماعی بازدهی برابر دارد، خواهان بهره مندی برابر هم خواهد شد. این آن «حقیقت تلخی» است که رژیم اسلامی با قوانین ریز و درشت و سرکوب تلاش در به واقعیت منجر نشدن آن دارد.

با افزایش بیش از پیش فشار بر زنان در ایران، نیاز به روزی برای پافشاری بر حقوق زنان بیش از پیش افزوده میشود. با اینکه رژیم اسلامی سالها کوشید که روز تولد فاطمه، از زنان مقدس اسلام را به روز زن در ایران بدل کند ولی حتی در بین دختران پرورده خود هم موفق نبود. زنان مسلمان هم به تجربه پی میبرند که برای رسیدن به حق برابر در زندگی نمیتوانند به قوانین اسلامی دل ببندند. رویکرد بیش از پیش زنان انجمن های اسلامی به برگزاری روز جهانی زن، این یادگار سوسیال دموکراتها، با همه تلاش رسانه های دولتی در به فراموشی سپردن آن، خود گواه این واقعیت و بیانگر رویکرد بیش از پیش زنان مسلمان به لائیتیسیم است.

با اینکه در دانشگاهها هم از برگزاری مراسم روز زن جلوگیری شده بود، باز در برخی از دانشکده ها مراسم بزرگداشت برگزار شد. در دانشکده فنی مهندسی سیستان بلوچستان، چون مسئولین دانشگاه از در اختیار قرار دادن آملی تئاتر خودداری کرده بودند، بزرگداشت هشت مارس در اتاق کنفرانس انجمن اسلامی برگزار گردید. با اینکه در این مراسم تنها یک سخنران اجازه سخنرانی داشت، سخنرانان وضعیت جنبش زنان و فشار های موجود بر فعالین این جنبش و عملکرد دوساله کمیته زنان انجمن اسلامی را مورد بررسی قرار دادند.

دختران دانشجوی ارومیه، با وجود فشار و تهدید در خوابگاه دختران مراسمی به مناسبت روز زن برگزار کردند. در این مراسم در مورد زن و فمینیسم، زن آذربایجانی، مسئله حجاب، مسئله ملی و مسئله جنسیت به بحث پرداختند. بزرگداشت هشت مارس در دانشگاه تبریز را دختران دانشجو زیر کنترل حراست دانشکده برگزار کردند. سخنرانهای ایراد شده در زمینه تاریخچه فمینیسم، فمینیسم و ملی گرایی و قهرمانان زن آذربایجان بود. نیروهای حراست دانشکده تا آخرین لحظه در محل حضور داشتند.

در مراسمی که دانشجویان آزادیخواه و برابری طلب در دانشگاه اصفهان برگزار کردند، بر برخورداری زنان سرپرست خانواده و خانه دار از بیمه ی بیکاری تاکید کرده بودند. دانشجویان در این مراسم برای برابری انسانی و لغو هر گونه آپارتاید جنسی پافشاری و خواهان لغو حکم اعدام، سنگسار، قصاص و هر گونه خشونت در جامعه شدند. لغو سهمیه بندی جنسی هم یکی از خواست های دانشجویان بود.

در همایشی که دانشجویان فعال دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران ترتیب داده بودند، چندین زن از استادان دانشگاه و زنان نمایندگان مجلس شرکت کردند. در این همایش زنان مسلمان تلاش داشتند با متفاوت نشان دادن حدیث و قرآن، قوانین ضد زن را خلاف قرآن نشان داده و تلاش بر متوقف شدن آنها داشته باشند. آنها حتی قرآن را مخالف چند همسری و دیه نابرابر میدانستند. سخنرانان لائیک این همایش اما مبنای بحث خود را حقوق بشر بین المللی نهاده بودند.

زنان فعال در «کمپین یک میلیون امضاء برای تغییر قوانین تبعیض آمیز» نشست هایی در

شهرهای اصفهان، بابل، تبریز، تهران، رشت، کرمانشاه، مشهد، مهاباد، ... ترتیب داده بودند. در این نشست ها مباحثی مانند تاریخچه هشت مارس، چالش‌های پیش روی جنبش، دیدگاه سنتی به زن، تاثیر قوانین تبعیض آمیز بر زندگی زنان، لزوم تغییر نگرش جامعه نسبت به زنان، رویکرد کمپین به مسئله مذهب، جنبش زنان و حضور مردان، دستاوردها و هزینه های کمپین مورد بررسی قرار گرفتند. از عمده قوانین و مسائل مورد اعتراض سن کیفری دختران خردسال، قانون خانواده، چند همسری، حجاب اجباری، قوانین بدوی قصاص و سنگسار، نبود بیمه بازنشستگی برای زنان خانه دار، ارث نابرابر، خشونت های خانگی و قانونی علیه زنان بودند. زنان با تاکید بر اینکه فمینیسم شاخه ای از حقوق بشر است و هیچ قانونی غیر قابل تغییر نیست با فمینیسم ستیزی دولتی مقابله میکردند. از ویژگیهای نشست تهران، شرکت زنان از شهرها و قومهای مختلف ایران بود که مسائل مناطق مختلف را در سخنرانیهای خود انعکاس میدادند. زن سخنران ترک از ناعدالانه بودن قانون طلاق و رواج ازدواجهای اجباری و همسر کشی زنان در آذربایجان صحبت کرد. وی در سخنرانی خود هم از جنبش های ملی میخواست که به خواستههای حقوقی زنان احترام بگذارند و هم از جنبش زنان میخواست که خواستههای قومی زنان را نادیده نگیرد. زن شرکت کننده از سیستان و بلوچستان از ازدواج در سنین کودکی، ازدواج بدون رضایت زن و چند همسری در آن منطقه صحبت کرد. زن کرد شرکت کننده از فقر و تبعیض، سنگسار و ختنه زنان، چند همسری و قتل‌های ناموسی در کردستان سخن گفت. فعالین کمپین در شهرهای رشت و کرج و مهاباد، .. به پخش بروشورهایی در مکانهای پرتردد شهرهم دست زده بودند.

برخی انجمنها و موسسات غیر انتفاعی هم به بزرگداشت هشت مارس دست زدند، در این مراسم سخنران ها ضمن بیان تاریخچه هشت مارس و یا مبارزات زنان ایران با تحقیق در زمینه های مختلف زندگی زنان مانند حضور زنان در مشاغل و یا نرخ اقتصادی زنان، مسائل روز زنان را هم مورد بررسی قرار داده بودند.

برگزار کنندگان در برخی مناطق در نبود امکان گردهمایی در شهرها به اجتماع در کوه و یا پارکهای شهر دست زدند. در مهاباد مردم در یکی از کوههای نزدیک شهر گرد آمدند و زنان نهال هایی به امید بارور شدن خواسته هایشان نشانند. زنان با کاشتن هر نهال یکی از خواسته هایشان را به صدای بلند بیان میکردند. راهپیمایی با شعار (زن ژیانه ژیان مه کووژه به معنای زن زندگیست، زندگی را نابود نکن) و پخش بروشور و نفی قوانین ضد زن همراه بود. عصر همان روز نیز صدها بروشور در داخل شهر و مکانهای عمومی پخش شد.

تعدادی از دانشجویان دانشگاه تبریز هم به مناسبت روز زن برنامه کوهنوردی در کوه ایثالی ترتیب دادند. در تبریز زنان در پارک اتل گلی گرد آمدند. آنان به نشانه صلح روسری سفید به سر داشتند. زنان با شعار هایی در رد تبعیض جنسی

در پارک به راهپیمایی پرداختند. زنان ترک به مسئله زنان و اهمیت آن و لزوم توجه به مشکلات بومی تاکید داشتند.

اعضای «شورای زنان» و جمعی از فعالین حقوق زنان در شهرهای کامیاران، کرمانشاه و سنندج در اطراف کامیاران مراسمی برگزار کردند. در این مراسم از ضرورت تشکیل یابی زنان و در رابطه با خشونت بر زنان در خانواده در نظامهای طبقاتی و اعتیاد و مسئله زنان صحبت شد. در مراسم پلاکاردهای «آپارتاید جنسی ممنوع»، «۸ مارس روز جهانی زن گرمی باد» و «جنبش زنان متحد جنبش کارگری» به چشم میخورد.

در سنندج مراسمی توسط «جامعه حمایت از زنان» و «کانون دفاع از حقوق کودکان» بر گزار شد. در کنار این مراسم نمایشگاهی از عکس های زنان قربانی خشونت و فقر به نمایش گذاشته شده بود. مراسم با سخنرانی در مورد شرایط نگران کننده و نامناسب زنان و محدودیت های فعالیت در این زمینه آغاز شد. در روند بحث ها بر ضرورت کار جمعی علنی و متشکل در دفاع از خواست های زنان تاکید میشد. برگزار کنندگان سنگ ساردختر هشت ساله ای در اهواز را محکوم کرده و خواهان مبارزه برای جلوگیری از چنین جنایاتی بودند.

مسائل زنان در ایران و بویژه سرکوب فعالین زن که از دیر باز در مبارزات زنان ایرانی در خارج از کشور انعکاس داشته، بر مراسم هشت مارس امسال زنان ایرانی در خارج از کشور هم سایه افکند. زنان ایرانی در بسیاری از شهرهای اروپا، کانادا و آمریکا آکسیونهایی در اعتراض به وضعیت زنان در ایران به راه انداختند و در گردهماییهای دیگر ملل از مبارزات زنان در ایران و فشار و محکومیت فعالین سخن گفتند.

« شبکه بین المللی برای همبستگی با مبارزات زنان در ایران» که می‌کوشد افکار عمومی و ارگانهای بین المللی را به پشتیبانی از مبارزات زنان در ایران و فشار به دولت اسلامی ایران جلب کند، در هشت مارس امسال در شهرهای آتلانتا، پاریس، فرانکفورت، کلن، ماینز، برلین به همراه دیگر فعالین زنان به تشکیل آکسیونها، جمع آوری امضاء و نشستهایی در این رابطه دست زد. فعالین شبکه در پاریس در گردهمایی که به دعوت چهل انجمن و تعدادی از احزاب سیاسی فرانسه تشکیل شده بود، اهداف و خواستههای مبارزات زنان در ایران و انتظار آنان از زنان و جامعه فرانسه را بر شمردند. زنان فعال در خارج از کشور با پخش خبرمبارزات و مقاومت زنان در ایران، کوشیدند که تفکری در کشورهای غربی را، که قوانین ضد زن در کشورهای در حال رشد را جزو فرهنگ بومی تلقی و توجیه میکند، به چالش بکشند.

«اتحاد هشت مارس زنان شهر هانوفر» هم، برنامه امسال خود را به جنبش زنان ایرانی در ایران و تبعید اختصاص داد. اتحاد هشت مارس از زنان ملیتهای مختلف تشکیل شده که علیه زیر پا گذاشتن حقوق بشر و حقوق زنان، علیه تشدید فقر زنان، علیه تجارت زنان و کودکان و علیه جنگ و نظامیگری گردهم آمده اند.

«کارزار زنان» که برای لغو کلیه قوانین نابرابر و مجازاتهای اسلامی علیه زنان در خارج از کشور تشکیل شده، امسال هم راهپیمایی بزرگی با شرکت بیش از هزار زن و مرد از ملیتهای مختلف در شهر بروکسل بلژیک به راه انداخت. راهپیمایان ضمن محکوم کردن دولتهای آمریکا و ایران در برابر سفارت‌هایشان، علیه ستم جنسی که ناشی از سنت و قوانین در کشورهای اسلامی است متحداً همصدا شدند.

زنان و دانشجویان فعال ایرانی در شهرهای تورنتو، لندن، اشتوتگارت، مونیخ، آخن، کالیفرنیا، واشنگتن، لس آنجلس، استکهلم، هامبورگ.. هم با برگزاری آکسیونهایی به طرح مسائل و جلب پشتیبانی از مبارزات زنان در ایران پرداختند.

هشت مارس امسال که با سرکوب در داخل گره خورده بود، بیش از پیش ضرورت وجودی خود را نشان می‌داد و با همه گونه گونی‌اش تلاشی برای برابری انسانی بود. مباحث جا افتاده تر و پرداخت شده تر و ملموس تر از گذشته بودند. هماهنگی کارکرد زنان، با وجود دیدگاههای مختلف و تفاوت‌های طبقاتی و قومی نشان از درد مشترکی بود که میتوانست فراتر عمل کند. با اینهمه در مواردی که ابتکار عمل بیشتر با زنان بود خواستهها روشن تر و پرنرنگتر نشان داده شده بودند و در برخی محیط های دانشجویی و یا انجمن های مختلط خواستههای زنان در انبوه خواستههای عمومی گم بودند. گاهی بیشتر از مردان برای سخنرانی دعوت کرده بودند. در یکی از گردهماییها، برای آزادی دو کارگر پلاکاردی تهیه شده بود، در حالی که از روناک صفارزاده و هانا عبیدی که در همان منطقه بخاطر مبارزه برای حقوق زنان مدتهاست که در زندان بسر میبرند، نامی نبود. البته در جامعه ای که ابتدائی ترین خواستههای اجتماعی برطرف نشده اند، وجود همواره این خواستهها دور از انتظار نیست ولی افزونی دیگرخواستهها، در تنها روزی که برای مبارزه با ستم جنسی در جهان به رسمیت شناخته شده، ریشه در این اندیشه درونی شده ندارد که از زن (مادر) انتظار دارد که «فداکارانه» خواسته خود را پس از تحقق خواست خانواده طرح کند؟ آیا سی سال رژیم خودکامه اسلامی به خودی خود کافی نیست که تا در یک روزهم که شده علیه سرکوب و ستم جنسی همصدا شد؟

کلن ۲۳.۰۵.۲۰۰۸

#### منابع:

[www.feministschool.com](http://www.feministschool.com)  
[www.iran-women-solidarity.net](http://www.iran-women-solidarity.net)  
[www.karzar-zanan.com](http://www.karzar-zanan.com)  
[www.change4equality.com](http://www.change4equality.com)  
[www.irwomen.org](http://www.irwomen.org)  
[azady-barabary.com](http://azady-barabary.com)  
[dsocialist.blogfa.com](http://dsocialist.blogfa.com)  
[j-zanan.blogspot.com](http://j-zanan.blogspot.com)  
[www.shahrvand.com](http://www.shahrvand.com)  
[radiozamaneh.com](http://radiozamaneh.com)  
[www.wechange.info](http://www.wechange.info)





## نخستین سالگرد درگذشت پوران بازرگان

عده‌ای از دوستان و یاران پوران بازرگان، روز ۹ مارس ۲۰۰۸، نخستین سالگرد درگذشت او را در گورستان پرلاشیز پاریس، گرامی داشتند. تراب حق شناس، یار و همراه سالیان پوران بازرگان، مطلبی را که در باره‌ی او نوشته بود خواند.

### سلام دوستان

دوستان عزیز، رفقا، خانم‌ها و آقایان - از حضورتان در این جا بی نهایت سپاسگزاریم. این ادامه‌ی محبت‌های دیرین شما به پوران است و احترام به او به عنوان یک انسان مبارز، یک زن شیفته‌ی آزادی و برابری. - یک سال از درگذشت پوران بازرگان می‌گذرد. در آستانه‌ی ۸ مارس بود که خاموش شد. مفهوم روز جهانی زن برای او معنایی وجودی داشت. او یکی از ما تبعیدیان بود که تبعیدی بودن را بخشی از هویت سیاسی خویش میدانست و بر مخالفت انقلابی خویش با رژیم سلطنت و رژیم جمهوری اسلامی تأکید می‌ورزید و به جان پاس می‌داشت.

پژواک گسترده‌ی خبر درگذشت او چه در خارج کشور و چه در داخل به وضوح نشان داد که به رغم خستگی‌ها و «روزن‌های گرفته به دود» و امواج چندیش آور تسلیم و فرار از میدان مبارزه‌ی طبقاتی و عادلانه‌ی انسانی فراوان‌اند کسانی که حافظه‌ی جمعی را از دستبرد حوادث دور نگه می‌دارند و همچون فولاد سرگذشت حرارتی خود را حفظ می‌کنند. همین جا بر خود لازم می‌دانیم از همه‌ی آنان سپاسگزاری کنیم. آری پوران رفت اما زندگی او برای ما نمونه‌ی یک برخورد انقلابی و کمونیستی ست.

- مبارزه‌ی مستمر با تبعیض جنسی: این طولانی‌ترین و با دوام‌ترین خط در زندگی اوست. از کودکی تا پیری با این پدیده‌ی ارتجاعی تبعیض جنسی رزمید و آن را در خانواده و جامعه‌ی سنتی و غیر سنتی، در مذهب، در جریان‌های سیاسی، در سازمان‌های چپ و حتی در بین خود زنان نشان می‌داد و انتقاد می‌کرد.

- تجربه‌ی تلخ تبعیض جنسی را به خودش محدود نکرد. آن را در جامعه و تاریخ و سنت و مذهب دنبال کرد و کوشید در محدوده‌ی زمان و مکان و امکانات خویش راه چاره بیابد. ابتدا این مبارزه را با مبارزه‌ی فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در آمیخت. خود را به دانشگاه رساند و هر سال شاگرد اول بود. در تظاهرات و فعالیت‌های سیاسی سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲ در مشهد فعالیت داشت و مورد تعقیب ساواک قرار گرفت.

- برای فوق لیسانس و کار به تهران رفت. مدتی دبیر تاریخ و جغرافیای مدارس دخترانه بود و سپس مدیر دبیرستان دخترانه‌ی رفاه شد. - از طریق برادرش منصور بازرگان که از نخستین افراد سازمان مجاهدین خلق ایران بود با کار تشکیلاتی آشنا شد و نخستین زن عضو این تشکل شد.

شش سال یا بیشتر، مجاهدین به فعالیت آموزشی، سازماندهی، تدارک نظری و عملی پرداختند و پوران با آنان همراه بود. - با ضربه‌ی ای که بر سازمان مجاهدین در اول شهریور ۱۳۵۰ وارد آمد و تقریباً تمام رهبری و کادرهای رده‌ی اول آن تا دو ماه بعد دستگیر شدند، پوران با وظیفه‌ی تازه روبرو شد که در آن توانائی چشمگیری داشت: یعنی کار توده‌ای.

نقشی که پوران به عنوان عضو قدیمی سازمان و همسر حنیف نژاد در کنار دیگران، در سازماندهی خانواده‌ها به عهده داشت عملاً چندین صد نفر را فرا می‌گرفت. همین طور ارتباط با زندان و انتقال اخبار و اطلاعات و مقالات و دفاعیه‌ها و جمع‌آوری کمک مالی برای خانواده‌هایی که نیاز داشتند، تلاش برای حفظ روحیه‌ی رزمندگی آنان. و همه‌ی اینها به نحوی که نه خودش، و نه کسانی که با او در ارتباط بودند آسیبی ببینند. این‌ها همه میزان قابل توجهی از هوش و ابتکار و جسارت و امید و جدیت و فراموش کردن خود لازم داشت. طبیعی ست که او در یک تشکل کار می‌کرد و تنها نبود.

- در اردیبهشت ۵۲ می‌تواند از دست مأموران ساواک که به مدرسه ریخته بودند تا دستگیرش کنند فرار کند و آنها را قاتل می‌گذارد. تجربه‌ی

جدید زندگی در خانه‌ی تیمی با محمل‌های مختلف. قدرت ارتباط گیری با همسایه‌ها و جلب اعتماد آنان در او طوری بوده که یکی از رفقای قدیم نقل می‌کرده که وقتی پس از تصفیه‌های امنیتی، مسلح و همراه با مدارک مهم به خانه باز می‌گشته می‌دیده که نه تنها خانه سالم است، بلکه پوران وقت غروب در درگاه خانه نشسته و با زنان همسایه مشغول گپ و گفت و گوست. یکی از خاطرات جذاب پوران از همین دوره‌ی خانه‌ی تیمی و اجرای قرارها و کارهای انتشاراتی و غیره، لذت مسلح بودن اوست که تا همین دوره‌ی اخیر بیمارستان از یاد نبرده بود.

- پس از یک سال و نیم، در اواخر مرداد ۵۳، سازمان او و چند نفر دیگر را که شدیداً تحت پیگرد پلیس بودند از راه افغانستان به خارج کشور، یعنی به بیروت و بغداد می‌فرستد. با وجودی که همه چیز برایش ناشناخته بود، خود را با شرایط تطبیق می‌دهد. چه در کمک به فعالیت رادیویی در بغداد، چه در همکاری با مردم فلسطین در بیمارستان هلال احمر فلسطین در دمشق و بعد بیروت. بدون آن که زبان عربی بداند چنان به تدریج خودش را بین کارکنان دو بیمارستان و نیز با همسایه‌ها و اهل محله جا کرده بود که خیلی‌ها او را - که گفته بود افغانی ست - می‌شناختند و با آن‌ها رفت و آمد داشت. خاطره‌ی رنج و ستم مردم فلسطین را که با آنها در اردوگاه صبرا و شتیلا زیسته بود و جسارت و امیدشان را هرگز فراموش نکرد.

حدود یک سال هم در ترکیه (آنکارا) گذراند. در کارگاه سری دوزی و نیز در هتل کار کرد. ترکی می‌دانست و راحت با مردم فقیر محله‌ی اولوس آنکارا ارتباط برقرار می‌کرد. در عین حال به وظایف سازمانی از آموزش گرفته تا انتقال سلاح از این کشور به آن کشور و غیره می‌پرداخت. در همین دوره است که با تغییر ایدئولوژی سازمان همراه شد.

مدتی هم در دفتر سازمان در لیبی گذراند و سپس مدتی در کنار مبارزان جبهه‌ی خلق برای آزادی عمان به یمن جنوبی و ظفار رفت. پس از قیام، برخی از خویشان و دوستان قدیمش او را به دلیل مارکسیست شدن و همکاری و همراهی با یک سازمان کمونیستی، یعنی سازمان پیکار مورد بی‌اعتنائی و خشم قرار دادند، اما همیشه روحیه‌ی مبارزه جوانه‌ی خود را در برابر آنان بکار گرفت، نه تنها سرخورده و مایوس نشد، بلکه با اتکا به تجربه و توانائی خود بر موضع خویش ایستاد.

در فروردین ۱۳۶۱ از ایران خارج شد و بطور مخفی به ترکیه رسید. دوره‌ی تبعید او که ۲۵ سال طول کشید با تلاش‌هایی از نوع دیگر همراه بود: تلاش برای امرار معاش از نخستین روزهای ورود به فرانسه، حفظ اصول اخلاقی و پرنسیپ‌های انقلابی در برخورد به جامعه‌ی جدید و دوستان و دشمنان، نهایت صرفه‌جویی برای حفظ استقلال اقتصادی با مناعت طبع، حفظ رابطه‌ی دوستانه و مهر آمیز با کسانی که در ارتباط با آنان قرار می‌گرفت، مطالعه و تأمل در باره‌ی سرگذشتی که همگی داشته‌ایم، و بویژه مشارکت

در مبارزه ای که تبعیدیان می‌توانند علیه رژیم جمهوری اسلامی در عرصه های مختلف داشته باشند. شرکت فعال در برگزاری یادمان های متعدد، برگزاری اجتماعاتی به مناسبت ۸ مارس، شرکت در اعتراضات جمعی علیه جنایاتی که جمهوری اسلامی در حق کارگران، زنان، دانشجویان، و کلاً مردم ایران اعمال می‌کند. همچنین در تظاهرات علیه تجاوزگران آمریکائی در عراق، علیه اشغالگران اسرائیلی در فلسطین و لبنان و ابراز همبستگی دائم در گفتار و عمل با خلق های تحت ستم، از افغانستان تا مکزیک.

او زیست برای آن که با ستم های موجود مبارزه کند، زیست تا در پیدایش دنیائی بهتر سهمی ادا کند، همیشه آرزو داشت روی صحنه بمیرد و چنین نیز شد. زیستن را با همه شادی های کوچکش به خاطر همین هدف های انسانی دوست داشت.

از رنج ستم‌دیدگان هر جا که باشند خشمگین می‌شد و معتقد بود که اگر زیستن هدف و معنائی به سوی دنیائی عاری از استعمار و ستم نداشته باشد، همان بهتر که هر چه زودتر پایان یابد.

دوستان گرمی پوران مرد، اما مبارزه او نمرده است. از همین رو دوست داریم نکته ای را به اطلاعاتان برسانیم که بخصوص مهم است زیرا هم مثل خود پوران خلاف جریان است و هم متعلق به آینده، و آن این که ما در کار تدارک تأسیس بنیادی هستیم به نام بنیاد پوران بازگان. که گرایش های متنوع چپ انقلابی را می‌تواند در بر گیرد. هدف از تأسیس بنیاد این است که هر سال، یا هر دو سال به بهترین کتابی که در باره یکی از موضوعات زیر: جنبش کارگری، جنبش کمونیستی، جنبش زنان، و لائیسیته به زبان فارسی تدوین یا ترجمه شود، جایزه اهدا گردد.

جوائز ادبی و علمی طبعاً وجود داشته، ولی این بنیاد می‌کوشد با اتکا به میراث مادی و معنوی پوران و البته همکاری و مشارکت علاقه مندان برای تحقیق در باره موضوعاتی که ذکر شد، ارج ویژه ای قائل شود.

زمانی که این بنیاد شکل رسمی به خود گرفت، چارچوبی کار آن و هیئت ژوری به اطلاع عموم خواهد رسید. و از نیروها و کسانی که فکر می‌کنیم بتوانند مشارکت کنند، تقاضای همکاری خواهیم کرد. امیدواریم بنیاد بتواند علاوه بر تقدیم جایزه بهترین کتاب، جلسات بحث و انتقاد هم باز راجع به مسائل فوق برپا کند. و طبعاً دست های یاری دهنده را به گرمی خواهد فشرد.

اجازه بدهید در کنار گفتار مبارزاتی و سیاسی، به چند نکته‌ی عاطفی هم که زمینه اصلی فعالیت های سیاسی نسل پوران طی نیم قرن اخیر بوده، اشاره کنم.

اگر از من بخواهید او را بویژه پس از ۳۵ سال زندگی مشترک در کوتاه ترین شکلی تصویر کنم، یک قلب بزرگ خواهم کشید. من حتی می‌توانم مواضع سیاسی اش در دفاع از ستم‌دیدگان و زحمتکشان جامعه را (در هر جای دنیا که باشند) با همین قلب بزرگ تعریف کنم و در آن بگنجانم. اولین بار که او را در تابستان سال ۱۳۴۲ دیدم پوران برای دیدار از برادرش منصور که در

زندان قصر بود به تهران آمده بود. از مشهد با خودش چند صندوق میوه و یک حلب روغن آورده بود. این ها را تنها برای برادرش نیاورده بود، رسم برخی زندانی های آن سال ها، بخصوص بازاری ها، این بود که برای خود سفره‌ی جداگانه می‌انداختند. پوران بر عکس، این خوار و بار را برای جمع زندانیان آورده بود، چرا که بین برادرش و دیگران فرقی نمی‌گذاشت.

یکی از بدترین تحریف هائی که در حق انقلابیون سال های ۴۰ - ۵۰ و پس از آن صورت گرفته این است که گویا آن‌ها عاطفه نداشتند، معنای عشق را نمی‌فهمیدند و چیزی جز خشونت بلد نبودند. این نه تنها اشتباه محض، بلکه حتی مغرضانه است. ما دایره‌ی عشق شخصی را از محدوده‌ی فرد و خانواده و ملت و کشور خیلی فراتر می‌خواستیم و پوران به همین دلیل بود که در آغاز سال های ۵۰ نه تنها دلش در گرو مهر مجاهدین بود، بلکه با خانواده های فدائی و همه‌ی گروه های مبارز رابطه‌ی صمیمانه داشت.

اگر از قتل وحشیانه‌ی پوینده و مختاری اشک به پهنای صورتش می‌ریخت، از ستمی هم که بر بچه های انتفاضه‌ی فلسطین می‌رود شدیداً رنج می‌کشید و با افتخار، دو تن از آن بچه های فلسطینی را به فرزند پذیرفت.

مهر و عاطفه اش در عین حال که شدیداً با درک سیاسی او همراه بود، عملاً بدان محدود نبود. با نگاه احترام آمیز و وقارش بی آن که زبان فرانسه را به درستی بداند با همسایه هامان و آشنایان رابطه‌ی مهرآمیز برقرار می‌کرد. خیلی برایم تازگی داشت که پس از مرگش، برخی از همسایه های فرانسوی مان برایش اشک می‌ریختند و عکسش را از من می‌خواستند.

وقتی در دوره‌ی اول بستری شدنش بیمارستان را ترک می‌کرد، نامه ای تشکر آمیز به آنان نوشت و به یاد می‌آورد که پس از بهوش آمدن از یک آزمایش سخت ریه، چطور یکی از پرستاران دستش را مهرآمیزی می‌فشرده است.

هر وقت که به مناسبتی پای دیوار کمون می‌آمد، یعنی همین جا، از مزار پل لافارک و همسرش لورا مارکس (که هر دو وقتی به سنی رسیدند که خود را برای زندگی اجتماعی مفید نمی‌دیدند به زندگی خود پایان دادند) دیدن می‌کرد و آن ها را می‌ستود.

پوران بر خلاف ظاهرش، بسیار مدرن بود. با هر نوع تبعیض جنسی، و نژادی که در زبان مردسالارانه‌ی رایج فراوان است، به شدت مخالف بود و آن را به وضوح بیان می‌کرد. از این تبعیض ها از جمله تحقیر زنان، تحقیر همجنسگرایان، و تحقیر روسپیان متنفر بود. و این را به وضوح بیان می‌کرد. چرا که پوران صریح بود، مستقل بود، و با کسی رودربایستی نداشت.

شجاعت او چه در عمل، وقتی در خانه های تیمی فعالیت می‌کرد، یا در خارج از کشور، در جریان عبور اسلحه از مرز، و چه در گفتار، حتی در انتقاد به رفقا یا به برخورد دیگران، حتی مسئولین تشکیلاتی اش برای من گاه غیر منتظره و همیشه تحسین انگیز بود.

در مناسبات عادی از هر ریاکاری و تعارف بی معنی منزجر بود. اگر در اقلیت نظری قرار می‌گرفت، تا به آخر از نظر خود دفاع می‌کرد و در مقابل اتوریته ها کنار نمی‌کشید. برای این که نظری را بپذیرد باید شخصاً متقاعد می‌شد.

پوران قدر دوستی را می‌شناخت. با افراد بخصوص در بین مردم خودمانی می‌شد و محرم اسرار آن ها. بارها رخ داد که با محمل های امنیتی که ابتکار کرد جان خود و رفقاییش را از خطر نجات داد.

در امر سازماندهی بینهایت دقیق بود. وقت شناسی، برنامه ریزی، تنظیم امور با ابتکار و حوصله از ویژگی هایش بود. بخصوص از تنگ نظری ملی، دینی، و حتی گروهی سکت مانند منزجر بود و خودش درست بر خلاف آن عمل می‌کرد.

پوران زنی با وقار بود، اما از تکبر و خود بینی نفرت داشت. او به معنای واقعی کلمه فروتن و خاکی بود. از دوران کودکی با شاهنامه و دیوان حافظ آشنائی داشت و صدها شعر از حافظ که از بر داشت جزو میراث مادرش محسوب می‌کرد.

دو سه روز قبل از سکوت نهائی اش با من زمزمه می‌کرد:

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر

یادگاری که در این گنبد دوار بماند.

اینجا از خفتگان عزیزی که در پرلاشز هستند، از محبوبه‌ی تهرانی گرفته، تا بهروز جاویدی، از پدر فضیلت کلام و رفقای دیگرش تا چیتگر، از نیما میرزازاده تا کمال رفعت صفائی و دیگران و دیگران و دیگران... که خیل تبعیدیان یا گاه قربانیان تروریسم جمهوری اسلامی هستند، از همه شان تجلیل می‌کنم.

ضمناً ما به یاد پوران و سنت مبارزاتی ارجمند کارگری بین المللی، که منبع الهام او بود، جزوه ای تحت عنوان «لوئیژ میشل، یک عمر سرشار از مبارزه» به فارسی منتشر کرده ایم که به حضورتان، به یادگار اهدا می‌کنیم.

با سپاسگزاری مجدد، از شما دعوت می‌کنیم که با هم، با گذار از مسیری که می‌توان آن را «جاده مبارزات کارگری و ضد فاشیستی فرانسه» نامید، ادای احترامی کنیم به پوران و همه‌ی کموناردهای ایرانی.

خیلی - خیلی متشکرم.

\* مراسم، با عبور جمعیت از این مسیر و اهدای دسته گلی بر مزار کمونارها با خواندن سرود انترناسیونال به پایان رسید.







## زن مفرغی

منصور کوشان

با این که کلید می‌چرخد، در باز نمی‌شود. فکر نمی‌کنم ممکن است چیزی مانع باز شدن آن باشد. پیش آمده بود که بعد از باران و نم ناشی از رطوبت زیاد قفل یا در به‌راحتی باز نشود. بیشتر وقت‌ها در را با شانه‌ام فشار می‌دادم و جلو می‌رفتم. باز همین کار را می‌کنم. این‌بار سنگین‌تر از آن است که می‌پندارم. پاشنه‌ی کفش‌هایم را لای درز سنگ‌ها فرو می‌کنم و با پشت‌م در را هل می‌دهم. کمی باز می‌شود. امیدوار به تلاش‌م ادامه می‌دهم و فکر می‌کنم گزارشی به‌بخش کاخ‌داری بنویسم تا آن را تعمیر کنند. ساختمان قدیمی است و در چوبی سنگین آن ممکن است بعد از برف و بارندگی‌های شدید یا چند روز تعطیلی دیگر باز نشود. بیشتر که هل می‌دهم درمی‌یابم جسمی سنگین و نرم پشت در است. این فکر که ممکن است کسی به‌قصد بردن لوح مفرغی پیرمرد را اذیت کرده باشد، جسارتم را برای هل دادن بیشتر می‌کند. به‌خاطر برجستگی گل‌میخی درد در کتف راستم می‌پیچد. ناامید اطراف را نگاه می‌کنم. می‌دانم هیچ‌وقت کسی ۵۴ پله را بالا نمی‌آید.

چند گنجشک روی تابلوی رنگ و رو رفته‌ی جلو در می‌نشینند و گریه‌ای با چشم‌های براق خمیدگی پشتش را بیشتر می‌کند. ناامید به‌سوی در بازمی‌گردم. پاهای پیرمرد را می‌بینم. با یک فشار دیگر به‌سختی وارد ساختمان می‌شوم. پیرمرد در خود چنبره زده است. خم می‌شوم تا بلندش کنم، دستش را به‌شدت تکان می‌دهد. چند کبوتر از کف حیاط پرواز می‌کنند و روی هره‌ی لب بام می‌نشینند. با این که به‌یاد ندارم کبوترها ترسیده باشند، زیر کتف‌های

پیرمرد را می‌گیرم و تا بالای سکوی نگهبانی می‌کشانمش. خراشیدگی‌ی ران راست و زخم برآمدگی لگن خصره‌اش را می‌بینم. پالتوام را درمی‌آورم و می‌خواهم روی شانه‌های پیرمرد بیندازم که خودش را به‌شدت از حلقه‌ی دست‌هایم بیرون می‌اندازد. کلافه باز کبوترها را نگاه می‌کنم که به‌حیاط بازمی‌گردند. صدای لرزان و غمگین پیرمرد را می‌شنوم: "دیر شد." دیر نیامده بودم. پیرمرد خواسته بود تا سر راه تکه‌ای چرم بخرم. تأکید هم کرده بود اگر کهنه و پوست آهو باشد بیشتر شبیه می‌شود. مدت‌ها بود که نفرس پا امانش را بریده بود و نمی‌توانست با وسواسی که داشت خودش به‌سمساری برود و در میان خرت و پرت‌های کهنه و فرسوده متاع مورد نظرش را بیابد. امیدوار بود پیش از مردنش بتواند آخرین کارش را تمام کند. کار کردن در ساختمان جدید را دوست ندارد و آخرین بار که به‌قلم نیم میلیمتری احتیاج داشت و در دست‌رسش نبود؛ زیر لب غرید که دلش نمی‌خواهد جای دیگری بمیرد. وقتی هم خواستم ببرسم که چرا این حرف را می‌زند پیش از این که دهان باز کنم خواست که فردا جعبه‌ی ابزاری را که سال‌ها با آن کار کرده بود برایش ببرم و اضافه کرد که ترجیح می‌داد به‌جای لوح مفرغی همان جعبه را به‌او هدیه می‌دادند.

چند ماه که از دوره‌ی کارآموزی‌ام می‌گذرد، هم‌زمان با فکر انتقال مؤسسه به‌ساختمان جدید، رییس بخش با هدیه‌ی لوح مفرغی از پیرمرد می‌خواهد تقاضای بازنشستگی کند. لوح مفرغی در گمانه‌زنی‌های تپه‌ی گندلوس پیدا می‌شود و بعد از این که پیرمرد نزدیک به یک سال روی آن کار می‌کند کارشناسان بخش تأیید و شناسه‌ی آثار اعلام می‌کنند "فاقد ارزش‌های تاریخی است." و آن را بازمی‌گردانند. پیرمرد هم آن را می‌گذارد در مخزن اشیای شناسه نشده تا این که رییس بخش در زمان جابه‌جایی مؤسسه و انتقال یک سری اشیا و وسایل آن را به‌پیرمرد هدیه می‌دهد. او هم بعد از مدتی درنگ، با دستمالی که همیشه در دست‌هایش بود و هر چند دقیقه یک‌بار روی میز کارش می‌کشید، قطره‌ی اشک گوشه‌ی چشمش را پاک می‌کند و بدون این که سرش را بلند کند، می‌گوید: "به‌جز این‌جا و این کار دیگر چه چیز برای من می‌ماند؟ اجازه بدهید این آخرین کار را تمام کنم، بعد عذرم را بخواهید." و باز عینکش را می‌گذارد و دستش را بالا می‌برد تا من مثل همیشه قلم مو را به‌روغن آغشته کنم.

یک هفته‌ی بعد، همان‌روزی که آخرین خرت و پرت‌های مؤسسه را به‌ساختمان جدید منتقل می‌کنند، به‌پیرمرد ابلاغ می‌شود که به‌دلیل خدمات شایسته‌اش در ۳۲ سال گذشته ادامه‌ی کار و اقامت او در ساختمان دژ تا اطلاع ثانوی بلامانع است. فردای همان‌روز وقتی وارد اتاق می‌شوم می‌بینم لوح مفرغی بر رف بالای محلی است که پیرمرد می‌نشست. درست همان شکل است که تصور می‌کردم. پوشیده در غباری پاک

نشدنی و حروفی پر رمز و راز به‌دور دو مرغ نقش برجسته‌ی دو سوی لوح.

پیرمرد که به‌دستشویی می‌رود جلو لوح می‌ایستم تا از نزدیک به‌نقش و نگار آن نگاه کنم. می‌خواهم بدانم غبار روی آن نشسته است یا به‌نظر چنین می‌آید. چنان ضربه‌ی قلم تند می‌شود و به‌نفس تنگی می‌افتم که پیش از بازگشت پیرمرد از اتاق بیرون می‌روم. نمی‌خواهم متوجه‌ی ناراحتی‌ام بشود.

هنوز که حکم دستگیری‌ی پیرمرد و اجازه‌ی ورود به‌مخزن ناشناسه‌ها را نگرفته‌ام، بیش از هر چیز کنجکاو لوح مفرغی را ببینم. کارمندی نبود که بداند من دستیار پیرمرد شده‌ام و از من درباره‌ی لوح مفرغی و رابطه‌ی پیرمرد با آن نپرسد. اوایل برای این که جوابی برای هم‌کاران داشته باشم هر روز منتظر بودم پیرمرد پیش از آن که به‌سختی از جایش بلند شود و سلانه سلانه به‌مخزن برود، از من بخواهد که چیزی را برایش بیاورم یا کارهای در حال مرمت را در آن‌جا بگذارم. اما مدتی که می‌گذرد دیگر فقط وسوسه‌های خودم است که می‌خواهم از ارتباط پیرمرد با اشیا و وجود آن‌ها در مخزن سردبیاورم. هر چند روز یک‌بار هم به‌بهبانه‌ای به‌او یادآوری می‌کنم در حکم من اجازه‌ی ورود به‌مخزن ناشناسه‌ها نوشته شده است. پیرمرد هم بعد از هر بار شنیدن آن بدون این که سرش را بلند کند، ابروهای پرپشت و سپیدش را روی پیشانی‌ی پر چروکش جمع می‌کند و بعد از چند لحظه نگاه کردن به‌جایی سرش را به‌علامت تأیید تکان می‌دهد.

بی‌تابی‌ام برای رفتن به‌مخزن ناشناسه‌ها از ماه دوم دستگیری برای پیرمرد بیشتر می‌شود. هر شب وقت خواب مدت‌ها به‌اشیای داخل آن فکر می‌کنم و تصویرهای محوی از لوح مفرغی را خواب می‌بینم. کنجکاو خیال‌ها و خواب‌هایم هر وقت پیرمرد بلند می‌شود تا از مخزن چیزی را بیاورد یا در همان‌جا کنکاش‌هایش را دنبال کند، هر جا هستم به‌سرعت خودم را به‌محلی می‌رسانم که بتوانم در فاصله‌ی ورود و خروج پیرمرد داخل مخزن را نگاه کنم. اما در تاریکی و سوی کم تنها لامپ سقف آن‌جا هیچ چیز دیده نمی‌شود و دیدن محلی که به‌نظر انبار ویرانه‌ای می‌آید، بیشتر ترسوسه‌ام می‌کند. حتی یک بار تصمیم می‌گیرم در زمان خواب بعدازظهر پیرمرد که عادت دیرینه‌اش بود، کلید مخزن را بردارم. دیده بودم زیر تشکچه می‌گذارد که روی آن می‌نشیند. همین که پیرمرد پشت خمیده‌اش را از روی میز کوتاهش بلند می‌کند تا با دستمال روی میز و دست‌هایش را تمیز کند، بر خلاف همیشه زودتر بیرون می‌روم تا بدون هر دقیقه‌ای ناهارش را بخورد و بخوابد. تمام محاسباتم نشان می‌داد دست‌کم ۵ تا ۷ دقیقه وقت لازم دارم و هیچ‌گاه از آغاز تا پایان خواب پیرمرد بیش از ۱۵ دقیقه طول نکشیده بود.

پیرمرد می‌دانست که هر گاه ناهار نیاورده باشم به‌کبابی‌ی خیابان پایین ساختمان می‌روم. حتی یک بار سرزنشم کرده بود که نباید در باره‌ی خواب و خوراک سخت بگیرم. آن روز هم وانمود

می‌کنم ناهار نیاورده‌ام. پیرمرد حرفی نمی‌زند. دستش را تکان می‌دهد و پشت به من می‌چرخد تا داخل کیف چرمی زهوار دررفته‌اش جعبه‌ی پلاستیکی‌ی غذایی را بیرون بیاورد. با این که تا آبدارخانه چند قدم بیشتر نیست و پیرمرد شبها در آن شام و ناهارش را آماده می‌کند، باز دوست ندارد ظهرها به آنجا برود. یک بار که از او می‌پرسم چرا به خودش زحمت می‌دهد و غذایی را در ظرف پلاستیکی می‌گذارد، فقط نگاهم می‌کند. نگاه تلخی که وقتی حرف بی‌موردی می‌زنم در چشم‌هایش دیده می‌شود.

با این که بارها پله‌ها را شمرده‌ام و می‌دانم زمان پایین رفتنم ۲ دقیقه و ۱۱ ثانیه طول می‌کشد و زمان بالا آمدنم ۳ دقیقه و ۲۳ ثانیه، باز هم پله‌ها را می‌شمرم و هم به ساعت نگاه می‌کنم تا مطمئن باشم چند دقیقه باید بیرون قدم بزنم. پیرمرد خیلی آرام و کند غذا می‌خورد. با همان حوصله و وسواسی که روی تذهیب یا خطی کار می‌کند، لقمه می‌گیرد و تا مطمئن نمی‌شود که دهانش خالی است به سراغ لقمه‌ی بعدی نمی‌رود. اوایل که هنوز به‌او عادت نکرده بودم، ناخواسته جهت نگاهش را دنبال می‌کردم. حتا هنوز هم با این که بارها تمام اتاق‌های خالی و نمودار را کنجکاوانه کاویده‌ام و می‌دانم هیچ‌کس جز من و پیرمرد در این ساختمان کار نمی‌کنیم، گاهی باور می‌کنم که او هنگام خوردن به کسی نگاه می‌کند. حتا می‌دیدم نگاهش کسی را دنبال می‌کند.

ساعت ۳۸ دقیقه بعدازظهر با این اطمینان که پیرمرد در خواب عمیق فرو رفته است، از پله‌ها بالا می‌روم. می‌دانم هیچ‌کس جز من مدت‌ها است از این پله‌ها بالا نرفته، اما باز ترسی ناخواسته نگرانم می‌کند. کتمان نمی‌کنم که قدمت سیصد ساله‌ی ساختمان بر فراز پله‌ها و محصور بودن آن در درخت‌های درهم تنیده‌ی سرو و صنوبر و نارون همراه با شایعه‌هایی که در طی این سال‌ها در باره‌ی آن شنیده‌ام، مزید بر علت می‌شوند. انگار که برای نخستین بار است از پله‌ها بالا می‌روم لحظه به لحظه ترسم بیشتر می‌شود. حتا یک بار حضور شبی را در پشت پنجره‌های مشبک چنان باور می‌کنم که هراسان می‌خواهم برگردم. چند پله هم پایین می‌روم، اما غیبت از کار و کوتاهی در امر مأموریت وادارم می‌کند باز بالا بروم.

همین که بر فراز ۵۴ پله‌ی سنگی می‌روم، سوت‌زنان از کنار درخت‌های نارون حیاط می‌گذرم و در ورود به‌دالان دراز و سرد را با عجله باز می‌کنم. به کلی فراموش کرده‌ام که چرا بیرون آمده‌ام. چند قدم که می‌دوم و تپ تپ صدا در دالان می‌پیچد به خود می‌آیم. چند لحظه می‌ایستم و بعد پاورچین جلو می‌روم تا پیرمرد از خواب بیدار نشود. امیدوارم که صدای نفس‌های کشیده و یک نواختش را بشنوم. گوشم را که به شکاف در می‌چسبانم تا صدا را بهتر بشنوم، خیال می‌کنم باز دچار اوهام شده‌ام. ناباورانه در اتاق را آرام باز می‌کنم. صدای گریه و خواهش پیرمرد به وضوح شنیده می‌شود.

از بوی کاغذهای روغن خورده، چرم‌های کهنه و نای مانده از ده‌ها سال پیش چنان به نفس‌تنگی می‌افتم که انگار برای نخستین بار است وارد اتاق

می‌شوم. هیچ اثری از نور نورگیرها نیست. صدای پیرمرد در گوشم می‌پیچد. اورادی را می‌خواند که یک بار در خواب شنیده‌ام. می‌خواهم به صورت او نگاه کنم، آرام تا جلو مخزن ناشناسها می‌روم. ناگهان چشم‌های زن جوان را می‌بینم. در تاریک روشنای اتاق چنان نافذند که نمی‌توانم خود را به خاطر ورود بی‌موقع به اتاق سرزنش نکنم. به سرعت به سوی راهرو بازمی‌گردم. همین که بیرون می‌آیم فکر می‌کنم اگر کنار پنجره بایستم حالم به‌تر می‌شود.

نخستین بار که دچار سرگیجه و حالت تهوع می‌شوم، خیال می‌کنم ناشی از خوردن خورشت بادمجانی است که زن جوان برای پیرمرد درست کرده بود. هفته‌ای دوبار قابلمه‌ای غذا می‌فرستاد و پیرمرد تا چند روز به همان قناعت می‌کرد و گاهی من هم مهمانش می‌شدم. اما نمی‌فهمم چه اتفاقی می‌افتد که پیرمرد بعد از خوردن چند لقمه ناگهان قابلمه را پرتاب می‌کند و عصبانی از اتاق بیرون می‌رود. هنوز چند دقیقه نگذشته است که من هم دست از خوردن می‌کشم و بلند می‌شوم.

برآمدگی حروف و پشت‌بال‌ها و سر مرغ‌های لوح مفرغی را که باز تماشا می‌کنم اندام زن را در لابه‌لای شاخ و برگ‌ها می‌بینم. بیش‌تر که دقت می‌کنم بیش‌تر به‌نظم می‌آید مرغ‌ها در حرکتند. هیچ‌وقت در جای پیشینشان نیستند. نمی‌توانم تشخیص بدهم که این جابه‌جایی حروف و مرغ‌ها است که به‌اندام زن حالتی رقص‌گونه می‌دهد یا رقص زن است که سبب تصور حرکت حروف و مرغ‌ها می‌شود. حتا برای این که مطمئن باشم که دچار وهم نشده‌ام اطراف را نگاه می‌کنم و وقتی همه چیز را ثابت می‌بینم، باز به لوح مفرغی نگاه می‌کنم. بار دوم که متوجه رقص زن می‌شوم، روی یک تکه کاغذ شمای کلی‌ی لوح را می‌کشم. زیر وضعیت و جهت نگاه مرغ‌ها هم خط می‌کشم. هنوز به‌خاطرم مانده است که هر دو مرغ که شانه‌های زن را می‌ساختند به یک‌دیگر نگاه می‌کردند و بر سر سرکش دو گاف در دو گوشه‌ی لوح یا ساعدهای زن نشسته بودند. سرکش‌ها به صورت دو دست که انگشت‌هایشان به سوی نور کشیده شده باشد از حاشیه‌ی لوح بیرون می‌رفتند و سنگینی مرغ‌ها را بیش‌تر نمایان می‌کردند.

آخرین باری که متوجه‌ی رقص زن می‌شوم، وقتی است که دوباره پیرمرد از اتاق بیرون می‌رود و از من می‌خواهد که نوشته‌ای را شناسایی کنم. تا می‌خواهم در مخزن را بازکنم، انگار که صدایی شنیده باشم، به لوح مفرغی نگاه می‌کنم. حالا سر انگشت‌ها بیش‌تر خم شده‌اند و هر دو مرغ پشت به یک‌دیگر سرهایشان را آن قدر بالا و به طرف پشت برده‌اند که منقارهایشان از روی خط حاشیه‌ی دور لوح می‌گذرند و مماس با قوس فرورفتگی بازوی زن به‌نظر می‌رسند.

حوالی‌ی ظهر است. دارم وسایل کار پیرمرد و فیش‌ها را جمع و جور می‌کنم. همیشه پیش از وقت ناهار این کار را می‌کنم تا شاهد اخم و قرولند پیرمرد نباشم. روزهایی که ناهار نیاورده‌ام به‌کبابی می‌روم، یک سیخ کوبیده با دو گوجه و یک نان تافتون سفارش می‌دهم و اگر شلوغ نباشد چند لقمه مانده یک چای قند پهلوی هم می‌خواهم تا

محبور نباشم چربی‌ی بیش از حد کباب را تا رسیدن به آبدارخانه تحمل کنم. اما هنوز سرآستین‌های محل کارم را درنیاورده‌ام تا پالتوام را ببوشم که صدای نفس‌های بلند و کشیده‌ی پیرمرد را می‌شنوم. هر وقت در شناسه‌ی نقش و خطی موقوف نمی‌شود یا اشتباه کوچکی در ترمیم اثری می‌کند، دچار نفس‌تنگی می‌شود. نگاه که می‌کنم جز کپی‌ی دست‌نوشته‌ی کتاب تازه یافت شده چیز دیگری روی میز او نیست. نگران به کارهای خودم نگاه می‌اندازم. هر روز جدا از آن چه پیرمرد می‌خواهد، ۱۵ تا ۲۰ فیش را با منابع ارائه شده مقایسه می‌کنم و در قفسه‌های مخصوص می‌گذارم. ناگهان پیرمرد برافروخته بدون تکیه به عصایش بلند می‌شود و در حالی که بیرون می‌رود کپی‌ی دست‌نوشته را به من می‌دهد و می‌خواهد که آن را شناسایی کنم. فکر نمی‌کنم چرا خودش انجام نمی‌دهد و چرا با عجله بیرون می‌رود. بعد که مشخص می‌شود شکل حرف نون متعلق به سیصد تا چهارصد سال پیش است و با حرف نون در دست‌خط علی‌رضا عباسی قابل قیاس، درمی‌یابم. همین که گزارش می‌کنم شب آغاز نون نستعلیق و پهنا و پیچش کاسه‌ی نون خط علی‌رضا عباسی مطابق است با نون‌های کتابی که در خرابه‌های برج‌های مانده‌ی خانه‌ی موشک خورده پیدا شده، و متن شناسه‌ی باارزشی کشف شده است، می‌فهمم درهای بخت به‌روی کارکنان مؤسسه گشوده شده و نه تنها ما که برابر با بخشنامه، کارکنان بازنشسته هم می‌توانند وام مسکن دراز مدت با بهره‌ی ۷ در صد تقاضا کنند. امری که کوچک‌ترین ارزش و حتا مفهومی برای پیرمرد ندارد و خیال می‌کنم به‌همین خاطر از من می‌خواهد آن را انجام بدهم.

آن روز هم پیش از این که قفل در مخزن را بازکنم، صدایی می‌شنوم. یک لحظه فکر می‌کنم پیرمرد بازگشته و کاری دارد، اما نگاه که می‌کنم، جز تاریک شدن ناگهانی‌ی اتاق متوجه چیز دیگری نمی‌شوم. سرم را بالا می‌برم تا به‌نورگیرهای دو سوی سقف اتاق نگاه کنم. دیده بودم که وقتی ابر سیاهی می‌گذرد اتاق تاریک می‌شود. شبی از پشت نورگیرها به سرعت عقب می‌رود. پیرمرد را صدا می‌زنم. جواب که نمی‌دهد بیرون می‌روم. در آبدارخانه نیست و در توالی هم باز است. فکر می‌کنم کجا می‌توانم پیداایش کنم. می‌دانم از ساختمان بیرون نرفته است. مدت‌ها بود ندیده بودم بیرون بروم. مایحتاج روزانه‌اش را که خلاصه می‌شود به‌خرید نان و مقداری لبنیات و تخم مرغ و سیب‌زمینی و پیاز و گاهی سبزی، هفته‌ای یک بار به من سفارش می‌دهد و بقیه‌ی حقوق ماهیانه و حتا پاداش‌ها و اضافه‌کاری‌هایش را برای زن جوان می‌فرستد. به‌همین خاطر هم رییس بخش که از پیرمرد می‌خواهد درخواست بازنشستگی بکند تا مدتی شوخی‌ی کارکنان بخش شناسایی و ترمیم آثار حول بی‌سیاستی‌ی او و زن جوان می‌گذرد.

از آبدارچی شنیده بودم که پیرمرد چند ماه پیش از استخدام من یک روز عصر هراسان به مؤسسه بازمی‌گردد، شب را در اتاق کارش می‌خوابد و فردای آن روز نامه‌ای را در سه نسخه برای رییس بخش، امور اداری و مسؤل حفاظت می‌فرستد و تقاضای اقامت در محل کار خود را می‌کند. اتفاقی که شایعه‌های زیادی پیرامون پیرمرد و زن جوان بر سر زبان‌ها می‌اندازد. به‌خصوص بعد از این که یکی از نگهبان‌های بخش حفاظت گزارش می‌کند در شب‌های نگهبانی‌اش چند بار شاهد ورود و حضور زن جوان در اتاق پیرمرد بوده است. بعد از گزارش همین نگهبان است که بخش حفاظت موفق به دریافت مجوز ورود به تمام اتاق‌های ساختمان حتماً مخزن آثار شناسه شده و آثار شناسه نشده می‌شود و دور آن را دوربین‌های مدار بسته می‌گذارند و مسیر باریک سمت جنوبی ساختمان را دیوار می‌کشند تا راه آمد و شد از طریق پله‌های بین خیابان و محله‌ی قدیمی را مسدود کرده باشند. کاری که اسباب خنده و شوخی بیش‌تر کارکنان می‌شود و حکم بازنشستگی‌ی زودرس آن نگهبان.

البته نگهبان بعد از همه‌ی این اتفاق‌ها باز گزارش می‌کند که زن جوان را در اتاق پیرمرد دیده است، اما هنگامی که خواسته پیرمرد را غافل‌گیر کند و زن را بازداشت، هیچ چیز دستگیرش نشده است. حتا در آخرین گزارشش تأکید می‌کند تا لحظه‌ی پشت در هنوز زن در اتاق بوده، صدای پچپچه‌ی او و پیرمرد را هم شنیده است، اما هر بار هنگام ورود پیرمرد را از خواب پرانده و اسباب پریشانی او شده است.

با این تصور که سایه‌ی در پشت نورگیرهای سقف ممکن است از آن پیرمرد یا زن جوان باشد، به‌طرف پلکانی می‌روم که می‌دانم به‌پشت‌بام ختم می‌شود. همین که در پلکان را باز می‌کنم تاریکی و بوی نمور آن از بالا رفتن بازمی‌دارد. یقین می‌یابم که اگر پیرمرد از آن بالا رفته بود هم در ورودی آن بسته نبود و هم این چنین پر صدا و پرگرد و غبار باز نمی‌شد. از تصور دیدن زن جوان و پیرمرد در پشت‌بام، آن هم در روز خنده‌ام می‌گیرد. در پلکان را می‌بندم و به‌طرف اتاق کار برمی‌گردم.

پیرمرد روی تشکچه‌اش نشسته است و به‌رف بالای سرش خیره شده. نگاه که می‌کنم زن جوان را به‌جای لوح مفرغی می‌بینم. چنان می‌رقصد که شاخ و برگ‌ها هم به‌رقص درآمده‌اند. حیران اطراف اتاق را نگاه می‌کنم. در مخزن باز است و چراغ داخل آن روشن.

می‌پندارم پیرمرد به‌خاطر من در را باز کرده است. شرمنده صفحه‌ی کپی‌ی کتاب را برمی‌دارم و می‌خواهم به‌مخزن بروم تا خواسته‌ی پیرمرد را انجام بدهم، ناگهان بلند می‌شود. از چابکی‌ی او جا می‌خورم. دستش را دراز می‌کند. ناراحت از این که کارم را انجام ندادم صفحه‌ی کپی را به‌او می‌دهم و به‌سرعت دور می‌شوم تا شاهد نگاه شماتت‌بارش نباشم.

در انتهای راهرو باریک متوجه می‌شوم سرآستین‌هایم را درنیاورده‌ام و بدون پالتو هستم. از فکر بازگشت و دوباره دیدن پیرمرد در آن حالت

پیرمرد بگویم و او یک روز برای احوال‌پرسی یا دل‌جویی به‌سراغ او بیاید شاید حالش بهتر شود. اما هر بار اتفاقی از این تصمیم بازمی‌دارد تا روزی که صدای گریه و التماس او را می‌شنوم.

نشانی‌ی خانه‌ی پیرمرد را از مدت‌ها پیش می‌دانم. تا وقتی با زن جوان قطع رابطه نکرده بود، گاهی از من خواهش می‌کرد چیزی را برایش بیاورم. به‌در خانه که می‌رفتم زن جوان که از پیش می‌دانست، آن را از لای در بیرون می‌داد و من بدون هیچ گفت و شنیدی با او بازمی‌گشتم. بعد هم چند بار تا پشت در خانه می‌روم، اما هیچ‌وقت نمی‌توانم زنگ در را فشار بدهم. تا دستم را از جیب پالتوام بیرون می‌آورم و به‌طرف در دراز می‌کنم به‌شدت می‌لرزد و ناگزیر می‌شوم بازگردم. دلم نمی‌خواهد وقتی زن جوان در را بازمی‌کند شاهد لرزش ناخواسته‌ام باشد. حتا چند بار دور از خانه می‌ایستم و پنجره‌ها را نگاه می‌کنم. فکر می‌کنم اگر پیش از ملاقاتش یکی دو بار از دور بینمش دیگر دست‌هایم نمی‌لرزد. وقتی هم می‌بینم زن جوان بلند بالایی است با گیسوی شلال خرمایی رنگ که به‌دور صورتش می‌ریزد تعجب نمی‌کنم. به‌نظرم همان شکل است که با دیدن لوح مفرغی خیال کرده بودم. حتا وقتی از پشت پنجره‌ها می‌گذرد، حرکت اندامش به‌همان موزونی رقص زن در لوح مفرغی است. چشم‌هایش هم همان حالت و رنگی را دارند و همان‌قدر نافذند که در اتاق کار دیدم. او هم دستش را دراز کرده بود به‌طرف پیرمرد و نگاهش می‌کرد. حالت پیرمرد و زن جوان را که دیدم شرمنده از اتاق بیرون رفتم.

کنار پنجره‌ی راهرو هم که می‌ایستم تا هوای تازه حالم را بهتر کند، نگاهش همین‌قدر پرکشش است. در حال تماشای چند کبوتر که در آسمان سربیی دور دست پرواز پر پیچ و تاب‌ی دارند، در خیال‌های خودم و رفتار پیرمرد غرق شده‌ام که ناگهان دلم می‌خواهد پایین را نگاه کنم. هنوز صورتم را به‌طرف پله‌های جلو ساختمان نچرخانده‌ام که درخشش چشم‌های زن جوان را می‌بینم. حتا لیخندش را. بعد انگار که کنارم ایستاده باشد و در گوشم زمزمه می‌کند، صدایش را هم می‌شنوم. آن‌قدر در صدایش نرمش و عطوفت حس می‌کنم که از خوشحالی نمی‌توانم جلو خنده‌ام را بگیرم. اگر نخندیده بودم و طنین آن در راهرو نمی‌پیچید که بعد شرمنده نگاه معترض پیرمرد را تحمل نمی‌کردم.

وارد اتاق که می‌شوم پیرمرد مثل همیشه نشسته است و دارد با دستمال گوشه‌ی چشمش را تمیز می‌کند. موج خنده را هنوز در عضله‌های صورتم حس می‌کنم، اما اهمیت نمی‌دهم. پشت به‌پیرمرد می‌نشینم و مشغول تمیز کردن صفحه‌های کتاب جدید می‌شوم. گرد و غبار زیادی روی آن‌ها نشسته است. با هر تنظیفی که روی کاغذ ضخیم می‌کشم، رنگ سیاه مرکب جان می‌گیرد و کلمه‌ها با من حرف می‌زنند. تا از این کلمه به‌آن کلمه برسم مدتی طول می‌کشد. تذهیب‌ها هم شکل می‌گیرند. آن‌ها را



تپش قلبم بیش‌تر می‌شود. تصمیم می‌گیرم بعد از خوردن ناهار خیلی جدی به‌رفتار او اعتراض کنم.

هنوز چند لقمه از کباب مانده است که احساس می‌کنم کسی نگاهم می‌کند. سرم را بالا می‌برم. با این که یقین دارم زن جوان است، باز هم در نزدیک شدن به او واهمه دارم. دوباره که نگاهش می‌کنم به‌سرعت می‌رود. بلند می‌شوم. شاگرد کبابی با یک لیوان چای جلوام سبز می‌شود. یادم نمی‌آید چای سفارش داده باشم اما مخالفت هم نمی‌کنم. حتا همان آن از اعتراض به پیرمرد پشیمان می‌شوم. دلم نمی‌خواهد فکر کند خیالاتی شده‌ام.

به‌خاطر روزی که صدای پیرمرد را شنیدم و از شدت بو نتوانستم در اتاق بمانم تا مدت‌ها اسباب خنده‌ی هم‌کاران بودم. هر وقت به‌ساختمان جدید می‌رفتم تا اثری شناسه شده را تحویل بدهم یا اثری ناشناسه را تحویل بگیرم، می‌شنیدم که شایعه‌ای بر شایعه‌ها افزوده شده است. حتا وقتی یکی از خانم‌ها گفت "این هم عاشق سینه‌چاک." و دیگری گفت "قیاحت دارد." تا خواستم اعتراض کنم که چرا این مزخرفات را می‌گویید، یکی دیگرشان با دست‌های برافراشته فریاد زد که "پیرمرد نمی‌بایستی به‌مرد جوانی مثل تو اعتماد کند."

آن روز تنها کاری که توانستم بکنم گزارش موقع به‌آبدارچی مؤسسه بود. می‌دانستم حرف‌هایم را به‌همه می‌زند. هم‌چنان که پچپچه‌های دیگران را به‌من می‌گفت. بعد هم شنیدم که همه را بدون کم و زیاد به‌دیگران گفته و همه متفق‌القول بوده‌اند که من به‌بهانه‌ی خواستن چیزهایی برای پیرمرد، بارها در خانه‌ی او رفته‌ام و حتا چند بار تا دیر وقت شب با زن جوان خلوت کرده‌ام. در صورتی که من فقط یک‌بار وارد خانه شدم. آن هم همان روز که دیدم پیرمرد دو زانو روی تشکچه‌اش نشسته و دست‌هایم را به‌طرف زن جوان دراز کرده است.

پیرمرد که روز به‌روز رنجورتر و پریشان‌تر می‌شود و بیش‌تر از همیشه نگاه نگران و پرسناش فضای اطراف را دنبال می‌کند، فکر می‌کنم اگر بتوانم با زن جوان صحبت کنم و از احوالات

با جوهر سرخ کشیده‌اند. خوب که تمیز می‌شوند بوی عطر رناس بلند می‌شود. احساس می‌کنم بی‌شایهت به‌بوی تن زن جوان نیست. نگاه پیرمرد روی شانه‌هایم سنگینی می‌کند. به‌طرف او می‌چرخم. چنان به‌آستانه‌ی ورودی خیره شده است که من هم زن جوان را می‌بینم و صدایش در سرم می‌پیچد. درست مثل همان روزی که سرانجام موفق می‌شوم زنگ در خانه را فشار بدهم. هنوز انگشتم روی دگمه‌ی زنگ است که زن جوان در را باز می‌کند. حضور ناگهانی‌ی او همراه با آن هاله‌ی رنگ به‌دور چشم‌هایم چنان غافل‌گیر می‌کند که صدایش در گوش‌هایم طنین می‌اندازد. پاهایم به‌سرعت سرد و مور مور می‌شوند. دلم نمی‌خواهد اما خم می‌شوم تا با گرفتن زانوهایم آن‌ها را از کرختی بیرون بیاورم. پیشانی‌ام به‌در می‌خورد و سرم گیج می‌ورد.

از خنکای دستمالی که روی پیشانی‌ام گذاشته می‌شود حس خوشی تمام وجودم را پر می‌کند. می‌دانم باز خواب زن جوان را می‌بینم، اما ناباورانه چشم‌هایم را بازی می‌کنم. دلم نمی‌خواهد با طرح‌ها و نقش‌هایی از او روبه‌رو شوم که به‌دیوار اتاقم زده‌ام. چشم‌ها و فرورفتگی‌ی نرم گوشه‌ی لب‌ها و کشیدگی بازوها را که شبیه به اندام زن لوح مفرغی می‌بینم، از بخت بد خود می‌نالم و چشم‌هایم را می‌بندم. باور نمی‌کنم صدایی که می‌شنوم واقعی است. باز تکرار می‌کند: "صدایم را می‌شنوید! در را که باز کردم شما بی‌هوش شدید!"

دیگر یقین دارم خواب نمی‌بینم و او کنارم نشسته است. بو و گرمای تنش را حس می‌کنم. دلم می‌خواهد تا ابد به‌همان حالت بمانم. باز که خیس‌ی دستمال را روی پیشانی‌ام حس می‌کنم دچار تشویب می‌شوم. دلم می‌خواهد بلند شوم، از او تشکر کنم و بگویم چرا به‌این‌جا آمده‌ام. چند تار گیسویش روی صورتم سر می‌خورد و از گرمای نفسش گوشم داغ می‌شود:

"با محل کارتان تماس گرفتم. خیال کردم پیرمرد شما را فرستاده و فراموش کرده تلفن بزند. اما ..."

به‌سرعت بلند می‌شوم. بی‌توجه به‌من، آرام به‌طرف پنجره می‌رود و همان‌طور که آن را باز می‌کند، می‌گوید: "به‌تر است ناگهانی وارد هوای سرد نشوید. شما خیلی عرق می‌کنید!"

دهانم را بازی می‌کنم تا حرفی بزنم، هیچ کلمه‌ی مناسبی یادم نمی‌آید. همان‌جا کنار پنجره در میان گلدان‌ها به‌دیوار تکه می‌دهد. هوای سرد بیرون طره‌ای از گیسوی او را به‌روی صورتش می‌لغزاند و از سایه‌ی لرزش برگ‌ها موج در اندامش می‌چرخد.

"شاید هم تب دارید."

به‌او حق می‌دهم و فکر می‌کنم به‌تر است تا داروخانه نبسته بیرون بروم. به‌طرف در می‌روم. فراموش می‌کنم مدت‌ها منتظر لحظه‌ای بوده‌ام که با او گفت و شنید داشته باشم.

"من قرص سرماخوردگی زیاد دارم."

مثل پرنده‌ای که پرواز می‌کند ناگهان از جلو چشم‌هایم دور می‌شود. از این که تا پشت در

آمده‌ام از خودم بدم می‌آید. دلم می‌خواهد بهانه‌ای برای ماندن پیدا کنم.

صدایش از جایی دور می‌آید: "پیرمرد زیاد سرما می‌خورد."

تصمیم می‌گیرم به‌آشپزخانه بروم و وانمود کنم برای نوشیدن یک لیوان آب رفته‌ام. بدون سر و صدا برمی‌گردم و دستش را به‌طرفم دراز می‌کند. کشیدگی بازو و انحنای ماهیچه‌اش همان‌گونه است که بارها تصور کرده‌ام.

"بگیرید! می‌دانید که دیگر به‌آن‌ها احتیاج ندارم."

بسته‌های قرص را می‌گیرم و می‌گویم: "ممکن است ..."

"ممکن نیست."

لحن صدایش چنان تغییر می‌کند که تشنگی‌ام را نادیده می‌گیرم و با شتاب بیرون می‌روم. حتا با این که یقین دارم در آستانه‌ی در ایستاده است و دور شدن من را نگاه می‌کند، باز نمی‌چرخم که برایش دستی تکان بدهم. به‌جای فرورفتگی کفش‌هایم در برف نگاه می‌کنم که نشان می‌دهند به‌طرف خانه‌ی زن جوان رفته‌ام و می‌کوشم قدم‌هایم را مماس با آن‌ها بردارم تا بازگشتم را هم ثبت کرده باشم.

مدتی که می‌گذرد، خشگی‌ی گلو و حس خس سینهام که آرام می‌دهد دو تا از قرص‌ها را همراه با چند مشت برف می‌خورم. از تماشای حرکت ابرها در آسمان سربی، رقص برگ‌های زرد و گاه سرخ سوخته‌ی باقی‌مانده بر درختی یا پرواز ناگهانی پرنده‌ای از شاخه‌ای به‌شاخه‌ی دیگر و ریزش برف از روی کابل‌های برق لذت می‌برم. وقتی هم پنجره‌ی روشنی را می‌بینم به‌امید حرکت سایه‌ای در پشت آن می‌ایستم و تا این اتفاق نمی‌افتد به‌راهم ادامه نمی‌دهم.

آخرین جایی که می‌ایستم روبه‌روی پنجره‌ی خانه‌ی نبش دو راهی‌ی خیابان و کوچه است. هوای سرد شب که در تمام تنم می‌نشیند متوجه می‌شوم چه‌کار کرده‌ام. نگران اطرافم را نگاه می‌کنم. از این که هیچ کس را نمی‌بینم و یادم می‌آید زن با خنده‌ی ملیحی گفت: "اما تلفن اشغال بود." خوشحال می‌شوم و تمام حواسم روی اشغال بودن تلفن متمرکز می‌شود.

پیرمرد حتا از حرف زدن در گوشی با کارشناسان مؤسسه هم آکراه دارد. هر وقت تلفن زنگ می‌زند، دست از کار می‌کشد و منتظر می‌ماند تا من جواب بدهم. پرسش‌ها را هم اغلب با جمله‌های کوتاه جواب می‌دهد یا با حرکت سر تأیید و تکذیب می‌کند. حتا تا وقتی زن جوان تلفن می‌زد، حاضر نمی‌شد گوشی را بگیرد.

آخرین بار که زن جوان تلفن می‌زند، با این که گوشی را نزدیک گوش پیرمرد می‌گیرم تا حرف‌های او را بشنود، از گرفتن آن امتناع می‌کند و بعد از چند لحظه با صدای بلند از من می‌خواهد بگویم نه دیگر تلفن بزند و نه غذا بفرستد. زن جوان که صدای پیرمرد را شنیده است، در حال گفتن "بیخشید" گوشی را می‌گذارد و من نمی‌فهمم با من بود یا با پیرمرد و طنین صدایش در گوشم می‌پیچد. برای همین هم نمی‌توانم حواسم را جمع کنم و پیرمرد بعد از چند بار نگاه

شماقت‌بار می‌خواهد که وسایلم را جمع و جور کنم. عذرخواهی می‌کنم و پیش از وقت ساختمان را ترک می‌کنم.

تا مدت‌ها بعد هم فقط به‌این فکر می‌کنم که چه‌گونه از زن جوان دل‌جویی کنم و بخوایم که تلخی حرف‌های پیرمرد را به‌دل نگیرد. می‌دانم همین که از دل‌بستگی و وسواس پیرمرد در مورد کارش حرف بزنم و این که در این سن و سال چه مسؤلیت سنگینی دارد، دیگر دل‌چرکین نخواهد بود. حتا چهره‌ی آرام و لبخندش را هم می‌بینم. همان‌قدر ملموس است که در خواب دیده‌ام یا در لوح مفرغی. اما هر روز که می‌گذرد ناامیدتر می‌شوم. نه تنها فرصتی برای ملاقات زن جوان به‌دست نمی‌آورم که پیرمرد هم روز به‌روز پریشان‌تر می‌شود. حتا کارش به‌جایی می‌کشد که در حضور من هم ناگهان به‌لوح مفرغی خیره می‌شود و زیر لب حرف‌هایی می‌زند که هیچ مفهومی ندارد.

خوشحال از این که وضعیت پیرمرد از چشم هم‌کاران دور است و وسیله‌ی شوخی و خنده‌ی آنان نمی‌شود، صبح‌ها زودتر و عصرها دیرتر از همیشه ساختمان را ترک می‌کنم. تا مطمئن نمی‌شوم که همه‌ی کارهایم را انجام داده و دیگر از روی تشکجه بلند نمی‌شود تنهاش نمی‌گذارم. شب‌ها هم به‌اندازه‌ی ناهار و شام هر دو مان غذا درست می‌کنم و صبح‌ها می‌برم تا مجبور نباشد بعد از رفتن من بلند شود. خوشبختانه از مؤسسه هم دیگر کار جدیدی به‌او ارجاع نمی‌کنند. منتظرند که آخرین کارش، همین نقش روی چرم را که بیش از سه هزار سال سابقه دارد تمام کند و با پاداشی او را بازنشسته اعلام کنند. حتا اتافی را هم برای من در ساختمان جدید آماده کرده‌اند. دلم نمی‌خواهد به‌آن‌جا بروم. می‌دانم با دور شدن از پیرمرد یا حتا از لوح مفرغی بسیاری از دل‌خوشی‌هایم را از دست می‌دهم. ناگزیر وقتی پیرمرد کار روی چرم را به‌انتهای می‌رساند و از من می‌خواهد که تکه چرمی بخرم تا با اضافه کردن آن تکه‌ی خراب شده‌ی نقش را کامل کند، به‌او می‌گویم که این آخرین کارش خواهد بود. پیرمرد آرام بلند می‌شود، عصایش را به‌میز تکیه می‌دهد و در حالی که لبخند می‌زند، من را در آغوش می‌گیرد.

هرگز نشده بود پیرمرد بغلم کند یا به‌جز در باره‌ی کار حرف بزند. اما وقتی می‌بیند از حیرت دست‌ها و پاهایم سست شده است و مبهوت مانده‌ام، به‌لوح مفرغی اشاره می‌کند و از چگونگی آشنایی‌اش با زن جوان می‌گوید.

نمی‌توانم وصف کنم تا شب که به‌خانه‌ی زن جوان می‌روم چه حالی دارم. نمی‌توانستم بدون یقین به‌حرف‌های پیرمرد به‌خانه‌ام بروم و بخوابم. پیرمرد که در جایش آرام می‌گیرد، قول می‌دهم فردا تکه‌ی چرمی را که خواسته برایش تهیه می‌کنم و از همان‌جا یک‌راست به‌سراغ زن جوان می‌روم.

به‌چند قدمی‌ی خانه که می‌رسم زن جوان را در آستانه‌ی ورودی می‌بینم. بدون کوچک‌ترین تشویبی دسته‌گلی را که در سر راه خریده‌ام

به طرفش دراز می‌کنم. سبک‌بال از من استقبال می‌کند. گل‌ها را در گلدان می‌گذارد و با چرخشی به‌دامنش که باد در آن می‌پیچد به طرف آشپزخانه می‌رود.

"دیگر که سرما نخوردید؟"

ناگهان اتکا به‌نفسم را از دست می‌دهم و نمی‌توانم جوابش را بدهم.  
"چای که می‌نوشید؟"

بلند می‌شوم تا فنجان چای را از او بگیرم.  
"چای سبز هم دارم اگر میل داشته باشید؟"  
فقط حرف‌های پیرمرد در سرم می‌چرخد و می‌دانم تا واکنش و پاسخ زن جوان را ندانم آرام نمی‌گیرم. بدون مقدمه شروع به تعریف کردن می‌کنم. زن جوان در تمام مدت بدون این که چشم از من بردارد یا لحظه‌ای لبخندش را محو کند، گوش می‌دهد.

"اجازه بدهید چای‌تان را عوض کنم."

بلند می‌شود و باز به‌همان سبک‌بالی لحظه‌ی ورودم به آشپزخانه می‌رود و با فنجانی بازمی‌گردد که از آن بخار بلند می‌شود.

"انتظار جواب نداشته باشید. من هم به‌اندازه‌ی شما غافل‌گیر شدم. امیدوارم که احساس من را درک کنید."

نمی‌توانم از او چشم بردارم و چای بنوشم. ناخواسته بلند می‌شوم.

"بله، گمانم وقت دیگری بهتر باشد."

چاره‌ای نمی‌بینم جز این که پالتوام را بپوشم. تا دم در دنبالم می‌آید. به‌سختی لبخند می‌زنم و می‌خواهم بگویم پس تا بعد، که دستش را بلند می‌کند و لبخند می‌زند.

از نور چشم‌هایش تا مدت‌ها محسورم. نمی‌توانم به‌کسی یا چیزی به‌غیر از او فکر کنم. خسته از راه رفتن‌های زیاد تا به‌خانه می‌روم خودم را روی تخت‌خواب می‌اندازم.

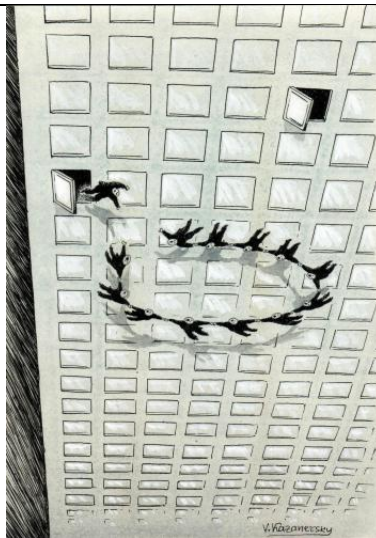
صبح هراسان از خواب بیدار می‌شوم. خوشحالم که شبی را بدون رویا یا کابوس گذرانده‌ام. به‌سرعت لباس می‌پوشم و با این تصمیم که در اطراف سمساری هم صبحانه می‌خورم و هم غذایی برای ظهر و شب پیرمرد می‌خرم، از خانه می‌زنم بیرون.

هوا سردتر از روزهای دیگر است. اهمیت نمی‌دهم. می‌خواهم هر چه زودتر تکه چرمی را که پیرمرد خواسته بخرم و خودم را به‌او برسانم. یقین دارم منتظر من نشسته و آن‌قدر با هوش است که بداند شب گذشته به‌خانه‌ی زن جوان رفته‌ام. اما همین که به‌ساختمان می‌روم در باز نمی‌شود. بعد از چند بار تقلا و خیال‌های واهی، در که باز می‌شود می‌بینم پیرمرد پشت در افتاده و می‌پندارم کسی به‌خاطر بردن بدیل لوح مفرقی او را آزار داده است.

استاوانگر، اکتبر ۲۰۰۶

از مجموعه‌ی منتشر نشده‌ی "آوازهای خاموش در تبعید".

\*



من

## و شهرزاد و دُن کیشوت

اسد سیف

امروز صبح روز جمعه، دومین هفته از سومین ماه سال ۱۳۸۶ شمسی است. هوا آفتابی‌ست، ابری در آسمان دیده نمی‌شود، آسمان سراسر آبی‌ست، درختان تن به آغوش باد خنکی سپرده‌اند که از صبح در حال وزیدن است، پرندگان بر سر و کول درختان در جنب و جوشند، هوا، هوای بهار است.

شهرزاد نشسته بر یک صندلی در ایوان خانه، به تماشای طبیعت سرگرم است. بر میز پیش روی او کامپیوتری قرار دارد و صفحه سفیدی در آن باز است، انگار می‌خواسته چیزی بنویسد، اما پرواز خیال او را با خود برده است. درخت روبرو را کشتی می‌بیند و جنگل را دریا، میهمانانی را در انتظار است. "سروانتس" قرار است امروز از آن سوی آب‌ها، به صرف چای، در تهران میهمان او باشد. دلش می‌خواهد فردوسی و عطار و هدایت نیز باشند، آرزو می‌کرد که ای کاش "میکل" سر راه، "رابله" و "داستایوسکی" و "یوسا" و "مارکز" را نیز با خود می‌آورد. در نامه پیشین قول داده بود که این بار، "دن کیشوت لامنچای" و "سانچو" را نیز با خود همراه کند، البته بدون اسب و ساز و برگ جنگی. از "دن کیشوت" خوشش می‌آید، هم چون خود او، شهره آفاق است، مشهورتر از "سروانتس". "گوته" هم شاید بیاید، او به حتم "گوتتر گراس" و "میلان کوندرا" را با خود خواهد آورد. شاید در این میان سر و کله "فوننتس" و "بالزاک" و "تولستوی" هم پیدا شد. می‌گویند "فلوبر" خود تازگی‌ها با "مادام بواری" زندگی می‌کند و از قرار معلوم با هم به روسیه رفته‌اند تا سری به "آنا کارنینا" بزنند. "اما" تصمیم دارد "آنا" را به زندگی با "تولستوی" تشویق کند تا شاید از این طریق عشق را در آن پیرمرد دوباره

زنده کند. می‌گوید، از اولش می‌دانست که این عشق‌ها سرانجامی نخواهند داشت. ما می‌دانستیم که شکست خواهیم خورد، چنان‌که "بابا گوریو"ی بیچاره "بالزاک" و یا "پرنس میشکین" در "رابله" "داستایوسکی" می‌دانست. این واقعیت تلخ داستان‌های ما بود. آنا باید عشق "ورونسکی" را از سر بدر کند، هم‌چنان‌که خود وی عشق به آن جوان خیره‌سز را فراموش کرده است. "اما" از انسان همیشه عاشق خوشش می‌آید، این را باید به "آنا" نیز بگوید، زندگی بدون عشق به هیچ پیشیزی نمی‌ارزد. از "شکسپیر" اما مدت‌هاست که خبری نیست، یعنی شهرزاد خبر ندارد، می‌داند که او همیشه، همه‌جا هست، هر جا که عشق باشد و مرگ، شاید او هم در این آخر هفته دست "ژولی" و یا "دزدومونا" را گرفته و بی‌خیال تراژدی، به دیدار همسایه‌اش "جویس" رفته. "جویس" حتماً آنها را برای قدم زدن به ساحل دریا خواهد برد، شاید هم به یونان تا "اولیس" را ببینند. کاش "پروست" هم پیش آنها باشد، بیچاره این اواخر زیاد تنه‌است. از دست "آلبرتین" که او را رنجاند و ترکش کرد، ناراحت است. "مارسل" در آن میهمانی پارسال که "گانت" ترتیب آن را داده بود و می‌خواست داستان‌نویسان را با فیلسوفان آشنا کند، از "شوپنهاور" زیاد خوشش نیامده بود، ولی بر عکس، به "هگل" قول داد تا دگربار همدیگر را در فرانسه ببینند. "هگل" می‌خواست او را با "مارکس" آشنا کند، کافکا گفت، اگر "مارکس" تبلیغ ایدئولوژی را کنار بگذارد، من نیز خواهم آمد. او حتا پیشنهاد کرد، همه در "قصر" او، وی را میهمان باشند، البته این بار نیچه هم حتماً باید باشد. به او خواهم گفت تا با آن "مرد دیوانه" اش بیاید. در همین میهمانی بود که به اصرار داستایوسکی قرار شد بار دیگر "فروید" و "یونگ" و "لکان" را هم دعوت کنند.

شهرزاد دلش گرفت از این‌که چنین دیدار هایی در این سوی جهان کمتر اتفاق می‌افتد. شهرزاد نشسته بر یک صندلی در ایوان خانه، چشم‌ها بر صفحه روشن کامپیوتر خیره‌اند. پادشاه سالهاست مرده، اگر هم زنده بود، دیگر از اقتدار چیزی در او یافت نمی‌شد، باید می‌مرد، عمرش به سر آمده بود، بچه‌ها بزرگ شده‌اند، پیشه پدر اما پی نگرفتند، زندگی را پنداری از مادر آموخته‌اند، دارند تخم عشق و زندگی در جهان می‌کارند، دنیا اما به کام نیست. هنوز چند سالی از آخرین سفر سندباد نگذشته، او در حال تدارک سفری دیگر است، می‌خواهد این بار از مشرق‌زمین کتاب بار کشتی کند، به اسپانیا و ایتالیا برود، شاید هم سری به بندر هامبورگ در آلمان بزند، شنیده است، مردم این دیار به خواندن کتاب هم‌چون خوردن نان عادت کرده‌اند. سندباد تصمیم دارد، آنگاه که بار کشتی را در اروپا خالی کرد، یک کشتی کتاب با خود به هند و ایران و عراق بیاورد. سفارش رازی را در گوش دارد که می‌گفت؛ افلاطون و ارسطو یادت نرود، از فلاسفه جدید هم هر چه دیدی بیاور، اگر گذارت به شهر کلن در آلمان

افتاد، کتاب‌های آرامش دوستدار یادت نرود، فحش‌هایی که بار او می‌کنند، مرا به یاد جوانی خودم می‌اندازد. سندیاد شاید هم از چند نویسنده دعوت کند تا مدتی از عمر خویش را در بغداد و اصفهان بگذرانند. می‌تواند آنها را به دیدار سعدی و حافظ ببرد و یا با فردوسی آشنا کند، البته اگر در توس خود را محبوس نکرده باشد. اگر کار تجارت خوب پیش رفت، می‌تواند تجارت کتاب را حرفه خود کند. در یکی از همین سفرها شاید هم سعدی را با خود همراه کند تا ترسش از دریا بریزد.

شهرزاد نشسته بر یک صندلی در ایوان خانه، روبروی صفحه روشن کامپیوتر، "دن کیشوت" را بلندبالا و کشیده قامت، سوار بر اسب با نیزه‌ای در دست، در ذهن مجسم می‌کند که با سخاوت تمام، خود را مأمور برقراری عدالت در بین انسان‌ها می‌داند. دن کیشوت با اقتدار خویش، از همان اواخر قرن شانزدهم در تمدن اروپا و سپس تمدن جهان شرکت و نقش ویژه‌ای داشته است. رمان از همان ابتدا در برابر تفکر جزمی قد برافراشت، رمان هم‌چون "سانچو" دیوار اطاعت را در هم ریخت. اسپانیا اعتبار از سروانتس دارد. شهرزاد به بغداد می‌اندیشد، شهری که به او زنده است نه به آتش توپخانه آمریکا. شهرزاد دلتنگ جوانانی از این شهر است که زندگی ناکرده، تن را پاره پاره فدای خدا می‌کنند، بی آن‌که خلق را از آن نصیبی باشد. شهرزاد انگار صبر ایوب دارد، عمر بی‌پایان و تخیل بی‌کران خویش را همچنان وقف حمایت از زیبایی‌های زندگی کرده است، از کتاب‌ها سلاحی ساخته برای نابودی هر گونه ابزاری که بخواهد زندگی را بر انسان تلخ کند، شهرزاد دلش گرفته است از این‌که؛ خلیفه‌های دیروز، به لباسی دیگر، امروز هم حاکم تن و جان مردم هستند. شهرزاد به دل نگران است از این‌که حاکمان امروز نیز کتاب را دشمن‌اند، چون دانایی را بر نمی‌تابند. شهرزاد دشمن خیال‌های دربند است.

شهرزاد نشسته بر یک صندلی در ایوان خانه، کامپیوتر پیش روی او روشن است. در آدرس پستی خود، ایمیل‌هایی را مرور می‌کند که در این اواخر از سروانتس و دیگران دریافت داشته است. رابطه شهرزاد با سروانتس بیش از رابطه اوست با دیگر نویسندگان. سروانتس برایش نوشته که کتاب زندگی‌ست، مظهر آزادی، اگر چه پاره‌ای از آنها دروغ محض هستند و خیالی بیش نیستند. کتاب به ما یاد می‌دهد که چگونه بیندیشیم، که بسازیم، دوباره بسازیم. شهرزاد پیش خود می‌گوید، این مرد عجب شوری در سر دارد، می‌خواهد در رمان همه پرده‌ها را برد و جلوه‌ای از آن حقیقت را که تنها رمان‌نویسان اصیل قادر به انتقال آن هستند، بر خواننده آشکار کند. برای همین شهرزاد از دن کیشوت خوشش می‌آید و مثل هر بار تکرار می‌کند که باید "دن کیشوت" را از سر گرفت، رمان باید جولانگاه خاص خود را بیابد و خود را از شعر و فلسفه و تاریخ متمایز کند. رمان نه شعر است نه تاریخ و نه ادامه آنها. رمان باید به تجربه‌هایی از زندگی بشر بپردازد که تا کنون آشکار نشده است، رمان باید به قول "کوندرا"ی عزیزم "پرده‌داری" کند. شهرزاد از

ایمیل‌های کوندرا نیز کیف می‌کند و آنها را برای سروانتس هم می‌فرستد تا او نیز با آنها حال کند. سروانتس برایش نوشته است که رمان باید محل گردهمایی صدهای گوناگونی باشد که با هم در تضادند. شهرزاد خوشحال است که "باختین" آن را هم‌چون شعاری بر پرده ذهن همه نویسندگان جدی نوشته است. سروانتس این روزها هر چه را که از نویسندگان دیگر بشنود و یا بخواند، با آب و تاب برای شهرزاد ایمیل می‌کند. می‌داند که شهرزاد خوشش خواهد آمد.

چندی پیش گوته برای شهرزاد نوشته بود که؛ یک نویسنده بیش از آن‌که به کشور و حتا زبان مادری خود تعلق داشته باشد، به سنتی تعلق دارد که "زابله"، "سروانتس"، "اشترن"، "دیدرو" در آن از اعضای یک خانواده‌اند. این خانواده در "آشیانه ادبیات جهانی" می‌زید، مستقل از ادبیات ملت‌ها. شهرزاد نیز در پاسخ، برایش نوشته بود؛ خلاقیت نوین وابسته به سنت پیشین است و تکامل همیشه از آفرینش‌های نوین تغذیه می‌کند، چه فرق می‌کند که این تجربه ریشه در کدام سنت داشته باشد، مهم این است که به درد کار امروز ما بخورد.

شهرزاد از این ایمیل "بورخس" اصلاً خوشش نیامد که؛ دوره‌ای فرا می‌رسد که تعداد خواننده خوب از عده رمان‌نویسان خوب کمتر باشد. شهرزاد برای بورخس نوشت؛ لطفاً حرف در دهان همکارانت ننداز، مگر نمی‌بینی که همین‌طوری نیز خیلی‌ها به لاک خویش فرو رفته‌اند. تو کار خودت را بکن، گیرم که امروز کسی آن را نخواند، اما فردا را چه دیدی؟

"فونتس" برای شهرزاد نوشته است؛ دن کیشوت ثابت کرد که عقل را با ایمان سر سازگاری نیست، "اراسم" هم به این کار موفق نشد، او نتوانست "اومانیسیم مسیحی" را مبلغ باشد و عقل و ایمان را با هم آشتی دهد. من فکر می‌کنم دن کیشوت ادامه "در ستایش جنون" آراسموس باید بوده باشد که در سال ۱۵۰۹ انتشار یافت. فونتس از شهرزاد می‌خواهد تا او این موضوع را با سروانتس در میان گذاشته، واقعیت امر را از او جویا شود. فونتس بر این نظر است که چون سروانتس نمی‌توانست آزادانه در آزادی اندیشه سخنی ابراز دارد، به ناچار از "اراسم" فراتر رفت و از آمیزه "خرد" و "عدم یقین" به فضای برتر در دن کیشوت رسید. او برای شهرزاد نوشته است که اگر سروانتس این کار را نمی‌کرد و هم‌چون "آراسموس" می‌نوشت، مثل او کارش به "دادگاه تفتیش عقاید" کشیده و به حتم، چون "آراسموس" کتاب‌هایش تکفیر و خود محکوم می‌شد.

ویرجینیا ولف برای شهرزاد نوشته؛ از آن روزی که به "اتاقی برای خود" دست یافته‌ام، آزادانه‌تر می‌نویسم. دلم برای خواهر شکسپیور همچنان می‌سوزد. همان‌طور که حدس می‌زد، انرژی ما زن‌ها دارد کم‌کم در این راستا آزاد می‌شود. احساس ما را هیچ مردی نمی‌تواند بیان دارد. قرار نیست ما اشتباه تو را تکرار کنیم. شهرزاد از جسارت ویرجینیا خیلی خوشش می‌آید. او همیشه رک و راست حرفش را می‌زند.

مارکز برای شهرزاد نوشته؛ صد سال تنهایی توصیف اسطوره‌ای جهان است با ریشه‌ای آمریکای لاتینی، پیش از آن‌که جهانی باشد، صد در صد آمریکای لاتینی و البته صد در صد شخصی است. مارکز از این تعجب می‌کند که در بعضی از کشورها، نویسندگان با این‌که اسطوره‌هایی غنی در فرهنگ خویش دارند، در پیوند بین رؤیا با واقعیت عاجزند. شهرزاد در پاسخ برایش نوشته؛ داشتن یا نداشتن مسأله این است، برای خلق اثر هنری باید توان فکری لازم را در این عرصه داشت. داستان باید روشن‌گر باشد، این یک واقعیت است، "دن کیشوت"، "آنا کارنینا"، "مادام بواری"، "صد سال تنهایی" تو و بسیاری دیگر از رمان‌ها این را ثابت کردند. تاریخ زندگی را از ما دریغ داشته، حیف است که داستان نیز نقش تاریخ را برای ما بازی کند. خیال ناب را پشتوانه فکری ناب لازم است.

شهرزاد امروز در کمال حیرت نامه‌ای از حضرت موسی دریافت داشته است. البته پیش‌ترها دوستان جوانش برای او نوشته بودند که هر از گاه سر و کله پیامبران نیز در آن صفحات اینترنتی که به داستان می‌پردازند، پیدا می‌شود، اما او اصلاً انتظار دریافت نامه از حضرت موسی را نداشت، اگر چه بعضی از داستان‌های تورات در "هزار و یک شب" دیده می‌شود. این اصلاً تقصیر او نیست، خودش هم نمی‌داند، کجا و به چه طریق، هر سال و در هر کشور بر حجم "هزار و یک شب" افزوده شده است. او نه تنها از این موضوع غمی به دل راه نمی‌دهد، بل که خوشش می‌آید از این‌که، در تکامل این کتاب، هیچ کس احساس غریبی با آن نمی‌کند.

موسی برایش نوشته است که شما داستان‌نویسان به عمد خواسته‌اید تا نقش ما، پیامبران را در تکامل داستان‌نویسی نادیده بگیرید، البته ما پیامبران از داستان‌های شما خوشمان می‌آید، بعضی از آنها را با شور و شوق می‌خوانیم و برای دیگر دوستان خود هم می‌فرستیم تا بخوانند. من نمی‌دانم چرا تا آن جوان کلمبیایی از حمام خانه، آن دخترک بخت برگشته، "رمدیوس خوشگل" را به آسمان می‌فرستد، همه‌تان کیف می‌کنید و اصلاً فکر هم نمی‌کنید که این کارها را ما پیشتر از شما کرده‌ایم. حالا جناب مارکز هوشیاری به خرج داده‌اند و امروزی نوشته‌اند. بسیاری از این موضوع‌ها را ما کهنه کرده‌ایم. حضرت محمد وقتی "صد سال تنهایی" را خواند، برایم نوشته بود؛ موسی جان، پدر بزرگوارم! اینها چه می‌گویند، انگار نه "قرآن" خوانده‌اند، نه "تورات" و "اوستا"، از افسانه‌ها و اسطوره‌های "بین‌النهرین" و "سومر" هم پنداری خبر ندارند. حتماً آن داستان "آستن حانه" یا داستان "ستون سخنگو"ی من را به یاد داری، البته من گیج شده‌ام، خود نیز نمی‌دانم که این کار من بوده است و یا به من نسبت داده‌اند، مانده‌ام از دست این حدیث‌ها. حال بگذریم، آورده‌اند که؛

ستونی بود که پیامبر مسلمانان، حضرت محمد، (که من باشم) بر آن تکیه می‌داده، برای مردم سخنرانی می‌کرده، بعدها به علت ازدحام، از منبر استفاده می‌کند. ستون از این موضوع ناراحت می‌شود و به سخن می‌آید. دلگیر است از این‌که دیگر پیامبر به او تکیه نمی‌دهد. پیامبر از ستون دل‌جویی می‌کند. دستور می‌دهد تا آن را غسل و کفن‌اش کنند و به خاک بسپارند. پیامبر به یارانش می‌گوید، "استن" به بهشت رفت.

روایان این تفکر از قول من برای "استن حنانه" روح قایل شده‌اند و زندگی پس از مرگ. موسی جان! پدر بزرگوارم! من نیز در آن ایام، هم‌چون دیگر انسان‌های عصر سنگ فکر می‌کردم که سنگ با قابلیت خداگونگی خود دارای قداست روح است، یعنی نیرویی در آن نهفته است که انسان نمی‌بیند.

حالا از این‌ها گذشته، چرا این جماعت به معراج رفتن‌های من توجه نمی‌کنند، "شق‌القمر" را چرا نمی‌بینند. درست است که من آن داستان "یوسف و ذلیخا" را از تو شنیده بودم، اما در بازگویی آن برای پیروان خود، کلی شاخ و برگ به آن اضافه کردم، طوری که اروتیک‌ترین اثر زمان خود بود و هر مرد مسلمانی با خواندن آن کیف می‌کرد، بر زبان لعن "ذلیخا" می‌گفت، اما به دل عاشق او بود.

موسی جان! درست است که من بیشتر داستان‌های قرآن را از تو شنیده بودم و فقط با کمی دستکاری برای قوم خویش بازگفتم، اما بعدها دیدم که تو نیز به نوبه خود آنها را از آن بزرگوار که زرتشت باشد، وام گرفته‌ای، البته او هم از دیگران برگرفته بود. بعضی‌ها را هم در اسطوره‌های بین‌النهرین و یا سومری دیدم. اینها اصلاً برایم مهم نبود، حالا هم نیست، مهم این بود که مردم سرگرم شوند و از شنیدن آن لذت ببرند، هر چند بعضی وقت‌ها وحشت‌زده می‌شدند. اصلاً من فکر می‌کنم، این "هیچکاک" یا "سیمنون" و یا حتا آن "پو" در داستان‌های خویش، از ما زیاد یاد گرفته‌اند. تو چنین فکر نمی‌کنی؟

شهرزاد هنوز نامه موسی را به پایان نرسانده بود که بر حسب تصادف یک ایمیل از او دریافت کرد. موسی برایش نوشته بود، آدرس پستی او را یکی از دوستان ایرانی‌اش در آمریکا برایش فرستاده است و در ادامه نوشته بود؛ از همان دوست نامه‌ای دریافت داشته‌ام که چون با نامه قبلی‌ام به تو در ارتباط است، آن را برایت می‌فرستم. در نامه دوست موسی آمده است:

سوره کهف در قرآن مثل اکثر سوره‌ها یکدست و منسجم نیست و اصلاً قرآن مثل عهد عتیق و یا جدید نیست که داستانی را ابتدا شروع کند و به پایان برساند. در این سوره مثل بعضی سوره‌های دیگر قرآن ابتدا راوی انسان است و بعد تریبون به دست "باری" می‌افتد. بگذار ابتدا گوشه‌هایی از داستان اصحاب کهف را برایت نقل کنم، آنگاه به داستانی از موسی می‌پردازم و سپس در پایان داستانی خواهم گفت از "ذوالقرنین".

۱- می‌گویند اصحاب کهف ۳۰۳ یا ۳۰۹ سال در خواب بوده‌اند. گفته می‌شود هر قرن

خورشیدی (قرن صدساله) صد و سه سال قمری می‌شود که ۳۰۳ همان ۳۰۹ سال قمری است، ولی برای قداست عدد سه ملاک است. برخی می‌گویند پنج نفر بوده‌اند. پنج عدد مانوی‌هاست که راوی هم بر آن تأکید دارد. چهار ایرانی در کنار "باری" می‌شود پنج. بعضی‌ها گفته‌اند با سگ‌شان هفت نفر بوده‌اند، در ماجرای هفت امشاسپند، تعداد آنها با هورامزدا هفت تاست. در نقشی از آناییتا که آناییتا سوار گاو است که آن را بکشد، سگی هم به عنوان محافظ حضور دارد.

۲- موسی همراه "فتی" است که با پیر مواجه می‌شوند. فتی به اعتبار تاریخ مکتوب باید "یوشع‌بن‌نون" باشد که "نون" به معنای ماهی است. فتی به موسی می‌گوید؛ آن ماهی که سرخ کرده بودید، زنده شد و رفت توی دریا. این پیر که اسمی از او در قرآن نیست باید همان "خضر" باشد. کارهای خضر تماماً مورد اعتراض موسی است: کشتن نوجوان، سوراخ کردن کشتی، جلوگیری از ریزش دیوار. خضر موسی را متهم می‌کند به بی‌صبری و از او جدا می‌شود و تنهایی به راه خویش ادامه می‌دهد. موسی نماینده تعقل است و عصایش سمبل همین موضوع، مثل عصا یا "برسمی" که دست پادشاهان ایرانی است به مثابه خرد و دادگری. خضر سمبل بینش و درایت است، چیزی فراتر از تعقل و تمام این قضایا بر کنار آب و یا روی دریا جریان دارد. مرگ زندگی‌ست و ماهی که سوخت می‌تواند به اصل خود که دریا باشد برگردد. تعقل در دریا جایی ندارد و باید برگردد، ولی بینش می‌تواند در دریا ماندگار باشد. اشاره‌ای هم شده است که بین دو دریا برزخی هم قرار گرفته که نمی‌گذارد آن دو به هم درآمیزند. برزخ همان ظلمت و ظلمات است که برای رسیدن به آب شیرین باید از آن گذشت، همان‌طوری که اصحاب کهف از ظلمت خواب و سیاهی غار عبور می‌کنند و ماهی با سوختن و محو تن به روشنایی دست می‌یازد. وطن خودش؛ دریا.

۳- ذوالقرنین در مغرب ظلمت و پلیدی می‌بیند و در مشرق نور و روشنایی. ذوالقرنین که معنای لغوی آن را دارای دو سری چشم در نظر گرفته‌اند، برای ما به این اعتبار قابل طرح نیست. در اخترشناسی ما ذوالقرنین مقارنه به همراه دارد و سعدین را. او خوشبخت است مثل خضر که به روشنایی و آب حیات دسترسی پیدا می‌کند. داستان زیبای "آب زندگانی" هدایت به همین موضوع اشارت دارد با برداشتی اجتماعی.

در تمامی این سه داستان و سه موضوع به ظاهر منفک از هم ارتباطی وجود دارد برای رسیدن به مدینه فاضله، دریا و روشنایی و شرق و آب حیات باید از برزخ، مرگ و ظلمت و تاریکی گذشت، همان‌طور که یونس در شکم ماهی و چه جالب که در خود دریا این برزخ ظلمت را سپری می‌کند. ما در اینها با دنیایی از سمبل‌ها سر و کار داریم که کشیده شده‌اند به عرفان ما. فقط با توجیه علمی و روانشناسانه این سمبل‌ها است که می‌توان به حافظه تاریخی ملت و مردم راه گشود و باورها، قصه‌ها و افسانه‌های آن‌ها را بازشناخت.

البته هر از‌گاه توجه به مقوله‌هایی از این دست در داستان‌های ایران معاصر به چشم می‌خورد،

مثلاً صادق هدایت با سایه‌اش حرف می‌زند، فروغ فرخزاد دستپایش را در باغچه می‌کارد تا سبز شوند، شهرنوش پارسی‌پور زن باکره‌ای را با این‌که می‌داند، باری نخواهد داد، در زمین می‌کارد و یا هوشنگ گلشیری به رمل و اسطرلاب در رمان "جن‌زدگی" پناه می‌برد تا انحطاط یک کشور را تصویر کند. رضا قاسمی در "چاه بابل" هاروت و ماروت را از آسمان به زمین می‌کشاند و در پاریس بر آنان لباس روز می‌پوشاند تا روایتی دیگر از انقلاب و تبعید ارایه دارد. رضا دانشور در "محبوبه و آل" داستان خضر پیامبر را با انقلاب گره می‌زند. تازگی‌ها نسیم خاکسار هم در رمان "بر فراز مسند خورشید" با اثاثیه اتاقش درد دل می‌کند و با گل و گیاه و پرندة حرف می‌زند. اما به کارگیری فرهنگ خودی در ادبیات داستانی در ما ایرانی‌ها هنوز جدی نیست.

شهرزاد نامه دوست حضرت موسی را با اشتیاق خواند، تصمیم گرفت تا هم برای موسی و هم آن دوست ایرانی‌اش پاسخی بنویسد، شاید هم نامه‌ای جداگانه برای حضرت محمد نوشت. میان داستان‌نویسان و پیامبران صفات مشترک فراوان است. شهرزاد هنوز هم بر این باور است که پیامبران نخستین داستان‌نویسان بوده‌اند.

شهرزاد نشسته بر یک صندلی در ایوان خانه‌ای در ایران، کامپیوتر پیش روی او روشن است. شهرزاد در انتظار به سر می‌برد، دلش گرفته است از این همه خیال‌های از مد افتاده، اسطوره‌ها و افسانه‌های بُنجل، سرگیجه گرفته است از این همه انحطاط که به نام ادبیات دارد در این کشور بازتولید می‌شود، از این انبوه وقایع‌نگاری و شبه‌اعترافات که به نام رمان دارد در برابر نفی هنر "سروانتس" و "رابله" قد می‌افرازد. رمان متأسفانه نمی‌خواهد در این کشور از تاریخ خود، نه از تاریخی دیگر، تبعیت کند. شهرزاد از این همه ابهام‌گرایی وحشت برش داشته، انگار کسانی دارند به عمد مبهم‌نویسی را تبلیغ می‌کنند تا مدرن‌تر و یا پسامدرن‌تر جلوه کنند. یاد حرف یک از نویسندگان ایران افتاد که روزی برایش نوشته بود؛ ما در ادبیات نیز هم‌چون سیاست تقلیل‌گرا شده‌ایم، نمی‌توانیم رابطه جهان مدرن رمان و داستان را در نسبت با خود تعریف کنیم. ما ادبیات و هنر را نیز به پای مصلحت‌های سیاسی و اجتماعی خود قربانی کرده‌ایم.

شهرزاد نمی‌تواند به این دوستان خود بفهماند که ادبیات مرکز و پیرامون ندارد، شمال و جنوب در آن جایی ندارند، ابرقدرت نمی‌شناسد، همه جا امکان شکوفایی دارد. او بارها گفته است که؛ تا خود را نشناسیم، تا ادبیات گذشته و حال خود را نشناسیم، نمی‌توانیم اثری در خور خلق کنیم.

شهرزاد دلش می‌خواهد در پیشواز از جناب میکال سروانتس تاق‌های نصرت از کتاب‌های بکر برپا شود. می‌گوید مهم نیست که علی‌بابا را من نوشته باشم یا فرزندانم، مهم این است که او نیز به همراه چهل دزد بغداد، در کنار سندباد بحری و سندباد زمینی، در کنار شمس وزیر و ماهیگیر،

لباس رسمی داستان روز بر تن کرده، به استقبال دن کیشوت و همراهان در تهران بروند. شهزاد آرزو دارد مردم ایران را شاد ببیند، در خانه‌هایی که شب‌ها صدای خواندن داستان فضای آن را رنگارنگ می‌کند و مدارسی که کودکان به جای بلاهت، دانایی می‌آموزند تا بتوانند بر ترس قرون غلبه کنند و امید به زندگی رونق گیرد.

شهزاد یاد نامه "بورخس" افتاد که برایش نوشته بود؛ آفریدن و حفظ کردن در آسمان آسان است، بر روی زمین اما این دو دشمن یکدیگرند. حال پنداری در این سرزمین که ایران باشد، همه چیز را به آسمان می‌برند تا در آنجا عده‌ای نجات خود را در نادانی توده‌ها گره زده، مدتی دیگر بر همگان فرمان رانند. شهزاد تهران امروز را نمی‌تواند درک کند، حیران است از موجوداتی در خیابان‌ها که نه انسان هستند و نه میمون، انگار دارند سیرک بازی می‌کنند. فکر می‌کند، اگر سروانتس اینجا را ببیند، خواهد گفت؛ آه! چقدر شبیه اسپانیای چهار قرن پیش است، نجیب‌زاده‌ها به دامان فقر افتاده‌اند و شوالیه‌های دلیر سرگردانند، یابوی نزار ما در اینجا اسبی بادپا می‌نماید و قلعه‌نشینان بی‌سواد به حاکمان بدل شده‌اند. این "غول" را ببین که چگونه آستین بالا زده، پنداری "دن کیشوت" را منتظر است. "شوالیه آینه‌ها" هم حتماً همین دور و برهاست، حالا سر و کله‌اش پیدا می‌شود. شهزاد عزیز، من که یک بار برایت گفته بودم؛ به نظرم، دیگر زمان آن رسیده تا گذشته و حال در هم آمیزند و به روندی منتقدانه تبدیل شوند. عزیزم! من از تو آموختم که در داستان هیچ کس حق بیان انحصاری ندارد، من در اصل به هویت تو در جهان معاصر معنا بخشیدم، چنان‌که دیگران دارند، هویت مرا تکامل می‌بخشند. من سعی نمودم تا بیان را از دسترس حلقه محدود نخبگان در بطن قدرت، خارج کنم. جهان ما در داستان دمکراتیک‌ترین مکان دنیاست، فضایی آزاد که هر کس می‌تواند تفسیر خویش را از جهان ابراز دارد، در دنیای ما، در رابطه بین آدمیان، هیچ جزمی، چه سیاسی و عقیدتی و چه مذهبی حاکم نیست. دوست گرامی‌ام، شهزاد خوبم! فکر نمی‌کنی، ما عاقل‌ترین عاقل‌ها هستیم، اگر چه سراسر خیالیم؟ این حق ماست که همیشه چون موج بتوفیم، ادبیات یعنی همین. مگر واقعیت ثابت است که من تو و یا آدمیان داستان‌های ما ثابت باشند؟

شهزاد می‌گوید؛ زمانه عجیبی‌ست، حاکمان امروز بر جهان، بر خلاف خلیفه‌های زمان ما، دیگر عریان عریان هستند، بیچاره نویسندگان جوان در کشورهای مستبد که تا می‌خواهند همین عریانی را داستانی کنند، به دام گرفتار می‌آیند، رانده می‌شوند، تبعید می‌شوند، ممنوع‌القول می‌شوند و یا خوششان ریخته می‌شود.

شهزاد نشسته بر ایوان خانه‌ای در ایران، باد شدیدی آغاز وزیدن کرده است. ابرهای تیره و تار آسمان را پوشانده است، صدای هراسان مرغان خوشخوان از دور شنیده می‌شود، ماهیگیران تور به دریا انداخته‌اند، "فانوس دریایی" از دور می‌درخشد، پاسبانی در میدان آزادی دارد گل سرخ

به عابرینی هدیه می‌دهد که هر یک کتابی در کنار نان شب در کیف دارند. شهزاد به مراسم بزرگ استقبال از سر وانتس در تهران فکر می‌کند. باید لباس نوی خویش بر تن کند و به فرودگاه برود، هواپیما ساعت شش صبح بر زمین خواهد نشست، چند تن از فرزندانش در ایران نیز او را همراهی خواهند کرد.

شهزاد نشسته است جلوی صفحه کامپیوتر، صفحه‌ای را در اینترنت می‌گشاید، صفحه مربوط می‌شود به داستان‌نویسان معاصر ایران. در نخستین تصویر، مردان و زنان جوان بسیاری نشسته‌اند پشت صفحه کامپیوتر و دارند همچنان می‌نویسند. بر نخستین صفحه آن نوشته شده است:

خیال ناب زاده ذهن ناب است. سایه هردرختی بر روی زمین در برابر آفتاب، با هیکل آن درخت در رابطه است. از درختان نونهال نمی‌توان و نباید انتظار سایه‌ای بزرگ داشت، اما از هر درختی که بخواهد بماند و بشکوفد و سایه بگستراند، باید انتظار داشت تا ریشه در خاک عمیق‌تر بدواند.

\*

### نقطه نوری کوتاه

منصور خاکسار - لس‌آنجلس  
تقدیم به: آزاد نفیسی

همسو با خود رویم

می‌برد

پرنده‌ای که بال و پری آزاد می‌زند.

دور از من

که در سایه‌ی او

خود را رها کرده‌ام.

تنهاییم

دوگامی زودتر از روز

و در پوششی از پائیز

با پرنده‌ای که در پروازش

هوای آزادی، پیدا کرده‌ام.

تصادف پروازی

در نگاه

و مرگِ برگِ برگِ درختانی

که هر دو سویم می‌ریزد.

نقطه نوری کوتاه

از پَر

از فاصله‌ی آزادی

در آینه‌ی آبی

و خاکی که از خوابِ مرگ

بر نمی‌خیزد

### صعود گیسو

پرتو نوری علا

رودخانه هرگز نمی‌ایستد؛

بر نمی‌گردد آبی که در آن تن شسته‌ام.

در شب صعودِ گیسویم

بوسه‌ی عاشقانه‌ی یار

سیاهی‌ی قبر را روشن کرده است.

پرتاب نقل و سکه و پولک

سنجی که بهم می‌کوبند

و ذفی که در هوا می‌گردد

دست به دست.

گفتم: صدای پرواز سنگ می‌آید.

گفتند: نوای مبارک باد است لابد.

تلنگر سنگ‌ریزه

بر کاسه‌ی تار و سه تار

و هیس هیس نجابت،

در کاسه‌ی سر.



خواستم بگویم : .....

گفتند: مبارک است پرتاب این وصلت.

و خواندند:

- گله‌گی هات به سرم

واسه‌ی عروسی پسر.



گلایه از که کنم؟

مشکل در باور من خانه داشت

آنجا که مهربانی، پنداری بیش نبود

و در وهم تور و پولک و پودر

پوزخند را بر پوزه‌هاشان ندیدم

و حاشا کردم سقوط سنگ اول را.

وقتی آهنگِ مرغان را

پرتابِ سنگ و آجر به خاک می‌دوزد،

وقتی طناب با گلو پیوند می‌خورد

دیگر چه فرقی می‌کند

چه عروسی عزا

چه عزای عروسی!



در جدال طناب و گلو

دست و پا می‌زنم آن بالا،

بر تماشاگرانم غسل واجب می‌شود

و بهشت گمشده بر من در می‌گشاید

پس بگذار

هی به دور خود بچرخند و بگویند :

- گرگم و گله می‌برم.

و نبینند که چطور

ناخن‌هایم را سوهان می‌زنم

تا سوهان عسلی در دهانشان بگذارم.







## عباس

برگرفته از مجموعه داستان «رفتن»

اثر طاهر بن جلون

برگردان: نجمه موسوی

« این کتاب را بن جلون در طی اقامتاش در اسپانیا نگاشته است. در این مجموعه کوشش شده با تصاویر متفاوتی که هم چون تکه‌های موزاییکی در کنار هم قرار می‌گیرند تصویری کلی از مهاجرت و مهاجر به خواننده ارائه شود. در این کتاب بن جلون با به تصویر کشیدن سرگذشت‌های مراکشیان مهاجر در اسپانیا، نشان می‌دهد که خارج از محدوده‌ی ملیتی خاص، تصویر این مهاجرین انعکاس همه‌ی مهاجرین جهان است در هر کجا که باشند و از هر نژادی که باشند.»

\*\*\*\*\*

عباس در مورد حساب‌هایی که مدعی بود با این کشور تصفیه می‌کند دائم حرف می‌زد. قد کوتاه و سیاه چرده بود. چشم‌های تیزی داشت که اغلب به دلیل مصرف مواد قرمز بود. در سن بلوغ در کامیونی باری مخفی شده و به اسپانیا آمده بود. در طول راه از بی‌هوایی در کامیون دچار خفگی شده بود. در عین حالی که از این مسئله احساس غرور می‌کرد ولی کینه‌ای بیمارگونه هم نسبت به کشوری که یک بار او را از خود رانده بود پیدا کرده بود. اولین بار فقط بیرونش کرده بودند اما بار دوم که خواسته بود غیرقانونی وارد کشور شود او را دستگیر کرده و به مقامات مراکشی تحویل داده بودند.

« من این‌ها رو می‌شناسم. این اسپانیایی‌ها رو، فقیر بیچاره‌هایی که حالا ثروتمند شدن و یادشون رفته که دستشون به دهنشون نمی‌رسید. یادم می‌آد، پدرم برام تعریف می‌کرد که اسپانیایی‌ها وقتی می‌اومدن کشور ما، گدایی می‌کردن. لباس‌های چنדרه می‌پوشیدن، رفتگری

می‌کردن، سلمونی می‌کردن، اتوبوسای ما رو می‌روندن. وضع شون بدتر از ما بود. ما خودمون هیچی نداشتیم اما لاف‌ل تو کشور خودمون بودیم اما اونا مدعی بودن که از ما بهترن. شیش اونا منیژه خانم بود. فکرشو بکن- اسپانیا- کشور شلوارهای وصله پینه شده، یقه‌های ساییده شده، ادوکلن‌های بد بود، اما اینا پاشون که به مراکش می‌رسید شاهانه زندگی می‌کردن. خودشون رو بالاتر از بقیه می‌دونستن. پدرم می‌گفت: وقتی مراکش اعلام استقلال کرد، ترس برشون داشت، حسابی زرد کرده بودن. فکر می‌کردن ما هم همون کاری رو باهاشون می‌کنیم که توی الجزایر با خارجی‌ها کردن.

توی ده ما اونقدر ترسیده بودن که تو کلیسا بست نشستن. همون موقع بود که فهمیدن ما آدمای خوبی هستیم، که قتل عامشون نمی‌کنیم. سال‌ها بعد، می‌خواستیم طبق ضرب‌المثل معروف که «هر رفتی اومدی هم داره» به کشورشون برم. به کنسولگری اسپانیا رفتم، زیر آفتاب داغ ساعت‌ها توی صف وایسام، پرسشنامه‌ی مفصلی رو پر کردم با سوال‌هایی که انگار من جانی تحت تعقیبی بودم. بعد از همه این‌ها نتیجه چی شد؟ «والو» یعنی ویزا بی‌ویزا، تو رو توی کشورمون نمی‌خواهیم.

من هم حسابی از کوره در رفتم و قسم خوردم هر جور شده، بی‌مدرک وارد کشورشون بشم. بی‌نام و نشان، مثل سوپرمن، با این فرق که با چتر پایین نمی‌اومدم اما خودم می‌دونستم چه جور بیام این‌جا. با خودم گفتم: اروپا زیادی به اینا رو داده، به عالمه پول تو حلقومشون کرده، دمکراتیک هم که شدن، همه‌ی اینا رو هم از سر کاکل خوان کارلوس دارن. از خوان کارلوس خوشم می‌اومد. مطمئنم اگر می‌شد مستقیم با خودش تماس بگیرم، هیچ مشکلی برام پیش نمی‌اومد. این مرد بود که دمکراسی رو توی کله‌ی پوک این اسپانیایی‌ها فرو کرد. مرد با استعدادیه. فیلیپه هم هست. وقتی تو کافه‌ی پاریس کار می‌کردم، به چایی‌نمایی با دست خودم برای فیلیپه آوردم. بله اونجا واکسی رسمی بودم. با روپوش آبی، اما به دفعه دیگه هیشکی کفش چرمی نپوشید، من هم بیکار شدم، روپوشم رو عوض کردم و گارسون شدم. اما کارش همچین چنگی هم به دل نمی‌زد. بعد از اون بود که کشتی گرفتم، بی‌اون که پول بدم سوار شدم، خودمو قاطعی خدمه کردم، انگاری من هم یکی از ملوانا هستم. وقتی به الجزیره رسیدیم با اسلحه به استقبال اومدن. دستا بالا و از این جور حرفا، باورت نمی‌شه، آدم مهمی شده بودم، گفتم بابا آروم باشین من که اسلحه ندارم، مدرک پدرکی ندارم، حتا پول و پله‌ای هم همرام نیست که زیر سیبل تونو چرب کنم، من رو به دست فرمانده کشتی سپردن، به پسر حرومزاده. زندونیم کرد و منو سه شبانه روز تموم توی انبار کشتی با به بطری آب حبس کرد، تازه آب شیر بود نه فکر کنی آب معدنی بهم داده بود، مرتیکه کینس بدبخت. جیغ و فریاد می‌کشیدم. پاهامو رو زمین می‌کوبیدم، با دستام به در می‌زدم، گشنه بودم، مته حیوانی وحشی شده بودم، کثافت وقتی منو دوباره دید، بهم گفت: «نه که فکر کنی

تو رو فراموش کرده بودم، نه! اما گذاشتم توی گه خودت دست و پا بزنی تا دیگه فیلت یاد هندوستون نکنه و هوس نکنی دوباره برگردی اسپانیا»

فکر کنم خودش هم اسپانیایی اصل نبود. درصدی خون عرب داشت- مطمئنم که از خودمون بود- چون که پک و پوزش اون قدرها هم به سفیدها نمی‌اومد. شبیه ژنرال اوفکیبر خودمون بود. خلاصه دردسرت ندم، آدمی که بتونه این قدر بدذات باشه، حتما با خودش یه مشکلی داره. شاید خودش هم از ریختن خودش خوشش نمی‌اومد، واسه همین تلافی‌ش رو سر دیگران در می‌آورد. من هم که زندونیش بودم دیگه تکلیف معلوم بود. یه شب وقتی در بندر الجزیره لنگر انداختیم ملوانی منو آزاد کرد. پشت سر هم می‌گفت: «یاالله بدو، خدا پشت و پناحت باشه.»

حالا که رسیدیم اینجا، دیگه از این‌جا تکیون نمی‌خورم. من اینا رو می‌شناسم، این اسپانیایی‌ها رو خودم بزرگشون کردم، هنوز که هنوز غصه‌ی دوران طلایی و نقره‌ای عربها تو اندلس تو گلوشون گیر کرده. با خودشون می‌گن امکان نداره، مورها (عرب‌ها) جنوب کشور ما رو اشغال کردن، حالا هر چی جهود و عرب هست باید از این کشور بره بیرون وگرنه همه شون رو می‌سوزونیم. حالا من نمی‌گم دوباره اومدیم اما اونا دوست ندارن ما دور و بر مرزهاشون هم پرسه بزینم. براشون غریزی شده، همین که یه عرب می‌بینن مشکوک می‌شن. همین که یه سیاه می‌بینن همین جور. خرافاتی‌ان دیگه، به نفعشونه که حواسشون رو جمع کنن چون ما هم همچین آدمای راحتی نیستیم. من خودم جنس خودمونو می‌شناسم. اسپانیایی‌ها بی‌اعتمادان اما هنوز خیلی آدمای ساده‌ای هستن. می‌دونن، همه مسلمونایی که میان تو این کشور مستقر می‌شن با خودشون خیال می‌کنن برای فتح دوباره‌ی چیزهایی اومدن که آبا، و اجدادشون از دست دادن. اما من فکر می‌کنم دیگه اینا زیادی غلو می‌کنن. چیزی برای فتح دوباره در کار نیست، اما نوارهایی داره این دست اون دست می‌چرخه که از این چیزا حرف می‌زنه، مطمئن نیستیم که یه روز، گندی از این حرفا در نیاد. این کشور خیلی سریع داره جلو میره، اروپا داره اونو به سمت بالا می‌کشه و از ما دورش می‌کنه، پیشترها فکر می‌کردیم که همسایه ایم، چون می‌گفتیم چهارده کیلومتر، فقط چهارده کیلومتر ناقابل ما رو از هم جدا می‌کنه، اما در واقع بین ما هزاران کیلومتر فاصله وجود داشت. از نظر اونا، مراکشی یعنی مسلمون، و یادشون نرفته که راجع به مسلمونا کلیسا چی بهشون می‌گفت. حقیقتش، چیزی از یاد خوبی نمی‌گفت. پس تو چشم اونا ما مسلمونیم. مسلمون هم یعنی فقیر و بی‌مدرک، پس خطرناکیم. حالا دیگه هیچ فایده‌ای نداره بهشون بگیم که تعداد مسیحی‌هایی که مسلمون می‌شن داره روز به روز زیادتر می‌شه. اونا هر روز بیشتر از پیش می‌ترسن... می‌شناسمشون، می‌دونم چی فکر می‌کنن، اونا رو

می فهمم، ما هم همچین دسته گل هایی نیستیم. می بینی، همه ی این آدمایی که کار ندارند، که توی ایستگاه های قطار، توی میدونای اصلی شهر پرسه می زنن، همه ی اینایی که «باریو شینو» رو تبدیل به سوک (بازار) کردن، که «باریو گوتیکو» رو تبدیل به مدینه های کثیف کردن از همه ی اینا می ترسن- البته خودم هم جزو همین آدمای هستم- اما من، زرتنگ تر از اونام. من از وسط تور در میرم. همین که می بینم تور نزدیک میشه جیم می شم و دیگه هیشکی نمی تونه ردم رو بزنه. توی مسجد می خوابم و گم و گور می شم... باید مراقب بود، اصلا دلم نمی خواد به ولایت مون برگردم. هیچ جور حاضر نیستم دوباره برگردم. این جا کارهای خرده ریز می کنم، خوب می خورم، خوب می نوشم، گهگاهی یک حبشیشی چاق می کنم، حال می کنم، زندگی بدک نیست. مگه نه؟ عزالرب. چته؟ انگار تو هم بیسی بابا، چت شده؟ صفا نمی کنی که اون پیرمرده رو می کنی؟ اون بیچاره که کلی در قبالت بهت پول می ده، باید راضی باشی. من هم امتحان کردم، اما از بدشانسی به تور یه خسیس خوردم، واسه همین زود خودمو جمع و جور کردم و کونشو تو هوا ول کردم و رفتم. فقط ساعت رولکسش رو ازش زدم. رولکس اصل بود. به یه عرب فروختمش با پولش دومه زندگی گذشت.

بعد از این جریان پیری نمی تونست دیگه به محله ای که پاتوقم بود نزدیک بشه. چون سیاستمدار بود و از بدنامی می ترسید، خصوصا که زن و بچه هم داشت، می دونی نباید زیاد به دل بگیری، باید الکی خوش باشی و بگی هر چی پیش اومد خوش اومد. جات رو توی این مملکت باز کن و جلو برو، بی پشیمونی و عذاب وجدان. مته من باش. دزدی می کنم، قاچاق می کنم البته معامله های خیلی نون و آب داری ندارم. مثلا هیچ وقت دم دبیرستانا مواد نمی فروشم. نه، این کار رو نمی کنم. خیلی کار لجنیه. اما به دبیرستانی ها تلفن دستی دزدی که کارتت دستکاری شده می فروشم، اونا می تونن با این تلفن ها مجانی زنگ بزنن. بد نیست مگه نه! تلفنه یه مدتی کار می کنه، بعد که از کار افتاد خودم میرم دوباره یکی دیگه بهشون میندازم. یا مثلا کارت هایی می فروشم که باهاش میشه همه ی کانال های تلویزیونی دنیا رو بگیری. یعنی یه بار پول می دی و یه کدبازکن می خری دیگه احتیاجی نداری که به این و اون کانال آبونمان بدی. این هم از صدقه ی سر کارت دزدی شده. من خیلی هم خوب زندگی می کنم، چون اونی که کار اصلی رو می کنه، من نیستم، من روی انترنت نمی تونم یک کد پیدا کنم، اما یه پاکستانی رو می شناسم که قهرمان دزدی روی انترنته. به من میگه اینم تلافی ماست، چون که ما که از اونا دست و پا چلفتی تر نیستیم، فقیر بودن معنی اش این نیست که احمق تریم. ازش خوشم میاد، وقتی خودم یاد زندگی توی دهمون می افتم همچین هم از اینجا بودم ناراضی نیستم. با این که شاید این جا بهشت نباشه - درست نیست که تو مملکت مون دروغ و دغل برای هم ولایتی هامون بگی - اسپانیا همچین هم جای رویایی ای نیست، بهشت روی

زمین هم نیست، جایی نیست که پول توش پارو کنی، یا دخترا از سر و کولت بالا برن و بیمه های اجتماعی عالی داشته باشی... اما من فکر می کنم که همه از اوضاع و احوال خبر دارن، بالاخره همه تلویزیون نگاه می کنن، همه می بینن که اینجا چه جور می رو تحویل نمی گیرن، می بینن که اینجا بهشت نیست، اما مگه روی کره ی زمین بهشتی هم وجود داره؟ تو خبر داری این بهشت کجاست؟ برا من که بهشت وقتیته که میرم تو تختم و یک لت سیگاری می کشم و به این فکر می کنم که اگه تو ولایت مونده بودم چه گهی می شدم، بعد یکی دو چتول میندازم بالا و خودمو می سپرم به دست خواب، راضی و خوشبخت، بی توقع می خوابم و خوابای رنگی به زبون عربی و اسپانیایی می بینم، با ماهی های رنگی ای که توی سرم با آهنکی که قشنگ ترین زن دنیا یعنی مادرم می خونه، می رقصن.

وقتی او داشت این صحبت ها را می کرد، مردی وارد مغازه شد و چندین بار سرفه کرد. عزل دربار ی او پرسید.

- اسمش «هامو» است. نصف دریا رو با شنا و نصفش رو توی یه قایق فکسنی پارو زده. واسه همین شش هاش چرک کرده. سرفه می کنه و از سینه اش چرک مرک درمیاد. باید براش دکتری پیدا کرد که درمونش کنه ولی اونو به پلیس لو نده. دوست می تونه یکی رو پیدا کنه، مگه نه؟ - عزل نمی خواست پای میگول رو وسط بکشه. - می تونم یه کم پول جور کنم تا براش دارو بخری..

- نه، نمی خواد. بی خیال! فکر کنم برادر ا بهش برسن. اونا دوست دارن به این جور موارد رسیدگی کنن.

- عزل متوجه شد که منظور از برادرها، بنیادگرایان مسلمانند. چیزی نگفت اما عباس دید که عزل آهی کشید.

- می دونم که برادرها این جور سرویس ها رو مجانی نمی دن و همیشه بعدش ازت می خوان بهشون سرویسی بدی برا همین ازت خواستم از دوستت کمک بگیرم، اما اگه نمی شه ناچارم از اونا کمک بخوام. در بین شون دکتر و وکیل و آدمای پولدار دارن، خوب سازماندهی شدن، نمی دونستم که مسلمونا هم می تونن این قدر خوب خودشون رو سازمان بدن.

- تو هم واقعا نژادپرستی ها.

- آدم نمی تونه با نژاد خودش ضدیت کنه. این که راسیسم نیست، روشن بینی یه. من درس درست و حسابی نخوندم ولی از پس کار خودم برمیام، مدرسه ی زندگی خیلی چیزها به من یاد داده: مثلا برای جلو رفتن باید آدم بتونه علیه ملت خودش حرفای ناجور بشنوه، حواست باشه من جلوی تو این جور حرف می زنم، اما جلوی اسپانیایی ها عرب تر از قذافی ام.

- تو فکر می کنی قذافی یک عرب نمونه است؟ - نه فکر می کنم که کاراش به ضرر ماست ولی از خودمونه.

- نه، اشتباه می کنی. می دونی که میلیاردها دلار ثروت داره؟ - خوب که چی؟ من یه پاپاسی هم ندارم.

عباس در حالی که با دست پشت عزل می زد خنده ی بلندی کرد.

- تو درس خوندی؟

- بله. اما به هیچ دردی نخورد.

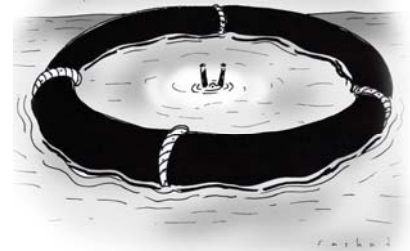
- می دونی من که این همه قمیز در می کنم بعضی وقتا توی آلونکم به حال زندگیم گریه ام میگیره. آره گهگاهی اشک های داغی به حال خودم می ریزم، دلم بدجوری برای مادرم تنگ میشه، باهاش تلفنی حرف می زنم اما نمی تونم برم ببینمش، هیچ ورقه و مدرکی ندارم، نه پاسپورت مراکشی دارم و نه کارت ملی، نه کارت اقامت اگه از این جا برم با دستبنده و یه تو کونی. فکر می کنی اینو میشه اسمشو زندگی گذاشت؟ من که در غیرقانونی بودن قهرمان شدم، خودم رو می تونم سیاه تر از شب بکنم که منو نبینن، همین طور می تونم از سحر و مه هم خاکستری تر بشم تا از دیدها پنهون بمونم. از جاهای خلوت حذر می کنم و تمام مدت حاضر آماده هستم تا اگر لازم شد فرار کنم. همه ی درهای کلیساها رو شناسایی کردم، این جور ی با یکی دو تا پلیس نمی تونن منو از بغل کشیش دربیارن و از اونجا بیرون بکشن. یه بار برام پیش اومد. نوبل بود و پلیس ها دیگه تعقیب شون رو ول کردن و من عید رو با کشیش ها گذروندم. زندگی بدی ندارن. دعا هم خوندم، خودم رو تطبیق می دم، دیگه قهرمان تطبیق شدم. ازم خواستن باهاشون کار کنم البته منظور شون این بود که مسیحی بشم، اما من هیچ وقت این کار رو نمی کنم. من با این که مسلمون خوبی نیستم، مشروب می خورم، همیشه کار خوب نمی کنم، نماز نمی خونم اما به خاطر منفعت مذهبی رو عوض نمی کنم، بهشون گفتم اصلا صحبتش رو هم نکنین بالاخره هر چی نباشه ما هم یه رسم و رسومی برا خودمون داریم.

عزل او را به مشروبی دعوت کرد. به او گفت که دو نفری می تونند کاری با هم راه بیندازند. عباس عزل را جدی نمی گرفت، به او علاقه داشت اما فکر می کرد که او دیگر جا افتاده.

عزل به عباس حسرت می خورد که با چه راحتی ای از زندگی اش، از مشکلاتش حرف می زند و با او درد دل می کند اما او جرئت نمی کرد. چیزی در مغازه ای که همه اجناسش غیرقانونی بود او را به خود می کشید. این محل متعلق به مراکشی دیگری بود که به علت قاچاق حبشیش تحت تعقیب بود و عباس مغازه ی او را می گرداند. پلیس هم به این امید که ردی از فراری پیدا کند، کاری به کارش نداشت. تلفن های دستی اغلب از مارک های تقلبی بودند. او هم به همه کلک می زد حتا گاهی کسانی که سعی می کردند او را حمایت کنند هم از این امر بری نبودند.

عزل اما در واقع در این مغازه کاری نداشت اما دوست داشت وقتش را آن جا بگذراند خصوصا وقتی که روحیه اش خوب نبود. در این مواقع ریش اش را نمی زد و به سرووضع خودش نمی رسید و زیادی سیگار می کشید.





## «اورژانس»

محسن حسام

پیشکش به بهروز شیدا

«من دلم سخت گرفته است از این  
میهمانخانه مهمان کش روزش تاریک»

نیما

یک قطعه زمین بود با شیارهایی به هر سو. اول خیال کردم شقایق وحشی است یا بلبلی که از جفتش جدا افتاده باشد. اما، نه شقایق بود و نه بلبل؛ یک دست بود، خاک آلود. معلوم نبود دست یک زن است یا دست یک مرد یا حتی بگیر دست یک کودک خردسال. فاصله من با دست چند وجب بیشتر نبود. اما دستم بهش نمی‌رسید. بعد، از زیر خاک صدائی شنیدم، تاپ، تاپ. صدا مثل تپش قلب بود. انگار، آن قلب که میزد و آن بلبل سرگشته که از فراق جفت در فغان بود و آن دست که بروی خاک بود، با من گفت و گو داشت. بعد دیدم، انگار که روی کلوخ پوک پا گذاشته باشم، زیر پایم خالی می‌شود.

چشم که باز می‌کنم، خودم را توی اتاق می‌بینم. روی تخت دراز کشیده‌ام. دست دراز می‌کنم و کلید چراغ مطالعه را می‌زنم. نامه‌های هدایت روی میز پایه کوتاه است. لای کتاب باز است. یک قلم و یک برگ کاغذ لای کتاب است. پا می‌شوم. لب تخت می‌نشینم. دست به پیشانی می‌کشم و به آن دست که در خواب دیده‌ام، فکر می‌کنم. از روی تخت برمی‌خیزم و به دستشویی می‌روم. یک مشت آب به صورتم می‌زنم. عکس خودم را در آئینه می‌بینم. چشمان بی‌خوابی کشیده، دماغ تیر کشیده، ریش چند روزه تراشیده، موهای آشفته. گوشت تنم آب رفته. شده‌ام پوست و استخوان، میل به غذا ندارم. میل ندارم از اتاقم بیرون بروم و هوائی بخورم. دیشب، پیش از خواب به یاد مردگان افتادم، دقایق و لحظاتی را که در سالهای کودکی و نوجوانی با مردگان سر کرده بودم، یادم آمد. آدم با خاطره

زنده است، خاطرات گذشته. با صدای بلند می‌گویم من به پاریس به دنبال خاطره نیامده‌ام. من خاطره باندازه کافی دارم. نفسم تنگی می‌کند. سرم به دوران می‌افتد. قلبم سوزن سوزن می‌شود. تنم، همه وجودم می‌لرزد. چشمانم را می‌بندم و دقایقی بهمان حال باقی می‌مانم. به گمانم ساعت رفتن است. دستانم را ستون تن می‌کنم و برمی‌خیزم. دست روی دیوار می‌گذارم و هر طور که هست خودم را به اتاقم می‌رسانم. توی اتاق تعادل به هم می‌خورد، پاهایم به هم می‌پیچد و کف اتاق پهن می‌شوم. نفسم بند می‌آید. پیش نظرم اشیاء اتاق سیاه می‌شود و از حال می‌روم. خودم هم نمی‌دانم چه زمانی از حال رفتم. بهوش که می‌آیم، می‌بینم که روشنائی از پشت پنجره به درون اتاق افتاده است. با خودم می‌گویم باید برخیزم و به اداره آتش‌نشانی زنگ بزنم یا به «سامو»\* یا... قلبم می‌زند. نفسم دارد بند می‌آید. انگار در اتاق به اندازه کافی هوا نیست. دهانم را باز می‌کنم و هوای دم کرده اتاق را به ریه می‌کشم. ناگهان بصرم می‌زند که پا شوم، شال و کلاه کنم و خودم را به بیمارستان برسانم.

از پله‌ها که پائین می‌روم، سرایدار جلو رویم سبز می‌شود، کوتاه و خپله با لپ‌های قرمز «حالتان خوب نیست موسیو؟» «نه، چیزیم نیست.» چند لحظه بعد، روی سکوی مترو هستیم. خودم هم نمی‌دانم چه مسیری را انتخاب کرده‌ام. حتی نام ایستگاه را نیز بخاطر ندارم. مترو که توقف می‌کند، پا توی واگن می‌گذارم. چند ایستگاه بعد از واگن پیاده می‌شوم و مسیرم را عوض می‌کنم. سپس در ایستگاهی که به بیمارستان می‌رسد، پیاده می‌شوم. از سوراخی مترو بیرون می‌آیم. از خیابانی که نامش را بخاطر ندارم، بالا می‌روم. می‌پیچم سمت چپ. خودم را جلوی درب بزرگ بیمارستان می‌بینم. پا می‌گذارم تو محوطه باز و بزرگی که پوشیده از چمن است. جلوی محوطه نرده کار گذاشته‌اند. از درب بزرگ شیشه‌ای - در بطور اتوماتیک باز و بسته می‌شود - می‌روم تو. خودم را به قسمت اطلاعات می‌رسانم. دختر جوانی پشت دستگاه تلفن است. تلفن بی‌وقفه زنگ می‌زند. دختر جوان با انگشت روی دگمه‌ها فشار می‌دهد. حواسش به من نیست. مشغول جواب دادن به تلفن است. با دو دست گوش‌هایم را می‌گیرم. احساس می‌کنم زانوانم دارد تا می‌شود. می‌روم و روی نیمکتی ولو می‌شوم. پرستاری بالای سرم می‌آید، بوی بیمارستان می‌دهد: «موسیو، موسیو...» چشمانم کلاپسه می‌رود. «موسیو، صدایم را می‌شنوید؟» صدایش توی گوش‌هایم می‌پیچد. در همین حال، دو مرد نزدیک می‌شوند، روپوش سفید به تن کرده‌اند. اولی می‌گوید: «جشه، حالش خوب نیست؟» دومی می‌گوید: «مگه نمی‌بینی، حالش بهم خورده.» پرستار روی من خم می‌شود: «موسیو، صدایم را می‌شنوی؟» چشمانم را به نیمه باز می‌کنم. بوها را می‌شنوم، بوی دواهایی که در زوایای پنهان و ناپیدای بیمارستان جا خوش کرده است. پلک‌هایم رویهم می‌افتد. صداها را می‌شنوم صدای پاهای عجول. پرستارها صدا به صدای هم داده‌اند. چند لحظه بعد روی برانکار هستم.

از کنار بیماران اورژانسی می‌گذریم. می‌رسیم به یک راهروی باریک. بیماران توی راهرو پر و پخش هستند. چند تائی روی صندلی‌هایی چرخدار نشسته‌اند. چند تائی کف راهرو ولو هستند. بیماران دیگر نیمکت‌ها را اشغال کرده‌اند. بوی دارو و بوی عرق تن آدمیزاد به مشام می‌رسد. جلوی پیشخوان هستیم، پرستار جوانی روی صندلی نشسته. یک دستگاه کامپیوتر روی پیشخوان است. یکی از مردها - سیاه‌پوست، سفیدپوش - آرنجش را روی پیشخوان می‌گذارد: «برایت یک بیمار اورژانسی آورده‌ایم.» پرستار می‌پرسد: «از کدام بخش؟» مرد سیاه‌پوست می‌گوید: «اونو توی هال پیدا کردیم، روی نیمکت ولو بود، از حال رفته بود.» پرستار از روی صندلی پا می‌شود، از پشت پیشخوان بیرون می‌آید. دفتری دستش هست. لای دفتر را باز می‌کند. یک قلم از توی جیب روپوشش درمی‌آورد: «نام و نام خانوادگی؟» می‌خواهم نامم را بگویم. اما، انگار زبانم بند آمده است. به خواب دیشب فکر می‌کنم، به آن دست، و به آن قلب که زیر خاک می‌تپد. دلم می‌خواهد برایش از شقایق وحشی بگویم و آن بلبل سرگشته، اما پرستار کاری به احوالاتم ندارد. اول از من آدرس و شماره تلفنم را می‌خواهد و چون می‌بیند جواب نمی‌دهم. «کارت شناسائی و کارت بیمه» نه کارت شناسائی بهمراه دارم و نه کارت بیمه. می‌خواهم بگویم که مدارکم را در خانه، توی اتاقم جا گذاشته‌ام. زیر لب می‌گویم: «من چیزی بهمراه ندارم.» صدایم ته حلقم قره‌قره می‌شود و توی گوشم می‌پیچد. پرستار روی برانکار خم می‌شود. دفتر را می‌گذارد روی سینهام و لایش را باز می‌کند - دفتر بزرگ است و روی سینه من سنگینی می‌کند. قلم را لای انگشتانم می‌گذارد و از من می‌خواهد که بنویسم. دو تا مأمور سیاه پوست دست می‌برند زیر شانهم و بالا تنهام را کمی بلند می‌کنند که من بتوانم بنویسم. می‌خواهم بنویسم، اما نمی‌توانم: انگار دستانم چنگ شده، قادر نیستم قلم را لای انگشتانم نگه دارم. دو تا مأموری که مرا با برانکار به بخش آورده‌اند، دستی تکان می‌دهند و پی کارشان می‌روند. تاپ، تاپ، قلبم می‌زند. سوزش قلب. انگار که قلبم را توی مشت بفشارند. تاپ، تاپ، می‌شنوم. صدای آن قلب را که زیر خاک می‌تپد، بگوش می‌شنوم. عرب پیر ژنده‌پوشی روی نیمکت ولو است. خروپفش اتاق انتظار را برداشته. در زاویه اتاق زن میانه‌سالی کف زمین نشسته. زن مست و پاتیل است. توی خودش قوز کرده و زار می‌زند. زن به صدای بلند می‌گوید: «می‌خواهم برگردم به خوابگاه.» موهایش آشفته و درهم و برهم است. پریشان خاطر است. یک دامن چین‌دار نخ رفته تنش است با یک جلیقه مستعمل. یک جفت گالش گل‌آلود هم به پا دارد. مأمور پلیس - کدام یک - می‌گوید: «نگران نباش، دکتر که معاینه‌ات کرد با آمبولانس برت می‌گردانیم به خوابگاه.» زن تن و بدنش را می‌خاراند: «مگه من مرده‌ام که آمبولانس بیاید جنازه‌ام را بردارد و به خوابگاه ببرد.» مأمور پلیس - لابد دومی - می‌گوید:

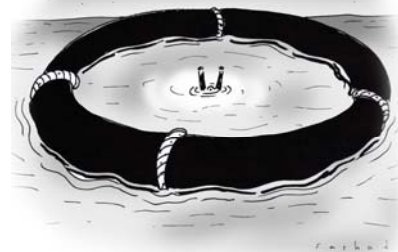
«خوب، با تاکسی تلفنی می‌رسانیمت به خوابگاه.» زن لب و لوجه‌اش آویزان است. بصورتش چنگ می‌زند: «می‌خواهم برگردم به خوابگاه.» بعد زیر لب می‌گوید: «من از بیمارستان می‌ترسم. من از دکتر و پرستارها می‌ترسم.» مأمور پلیس - اولی - می‌گوید: «تو نباید ترسی، اینجا معاینه‌ات می‌کنند و به تو دارو می‌دهند.» زن داد می‌زند: «لازم نکرده.» بعد توی خودش تا می‌شود: «برای چی مرا به این دنیا آورده‌اند.» می‌زند زیر گریه: «اصلاً من چرا زنده‌ام.» مفش را بالا می‌کشد: «دلم می‌خواهد بمیرم.»

با زبان حافظ می‌خوانم: «عیان نشد که چرا آدم کجا رفت / دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم.» زن هنوز می‌نالد: «از خودم بدم می‌آید.» معلوم نیست مخاطبش کیست. «خاموش» «خاموش نمی‌شوم، بگذار حرفم را بزنم.» جوان سیاه‌پوستی روی نیمکت دراز کشیده است. شروع می‌کند یک ترانهٔ بومی را زیر لب زمزمه کردن: «این لکه‌ها را که می‌بینی بر پشتم - داغ تاز یانه‌هاست...» پرستاری می‌آید با روپوش سبز، مرا به اتاق میبرد که خیس و نمور است. از در و دیوار اتاق نکبت می‌بارد. داخل اتاق، یک پرستار مرد در حال ور رفتن با پرونده‌هاست. یک دستگاه فشار خون توی اتاق است. دستگاه بزرگ است، روی چهارپایهٔ بلند آهنی سوار است. پرستار آستین پیراهنم را بالا می‌زند. مادام که دست‌هایش به کار است، با مرد حرف می‌زند. از کار زیاد و حقوق ناکافی گله و شکایت می‌کند. دستگاه گرومپ گرومپ صدا می‌کند. با خودم می‌گویم: «این دیگر چه نوع دستگاه فشار خونی است. مال عهد بوق است لابد!» بی‌حوصله‌ام. ولی می‌خواهد پرستار هر چه زودتر کارش را تمام کند و مرا به حال خودم رها کند. دلم می‌خواهد برگردیم به اتاق انتظار. این اتاق بوی گند می‌دهد. می‌شنوم: «انگار دستگاه از کار افتاده.» «عجب!» دوباره فشار خونم را اندازه می‌گیرد: «غیرممکن است!» بعد از من می‌خواهد که آستین پیراهنم را پائین بکشم. می‌گوید حالا برمی‌گردد. از اتاق بیرون می‌رود و با یک پزشک برمی‌گردد. پزشک نبض را می‌گیرد و به ساعتش نگاه می‌کند. حالا نوبت چشم‌هاست. بعد گوش‌ی را روی قلب می‌گذارد. من هنوز در حال و هوای خواب دیشب هستم. برای خودم زیر لب ترانه‌ای می‌خوانم، یک ترانه بومی، ترانه‌ای از شهر زاد و بومی‌ام، شهر باران‌های دائمی، شهر سفالهای خیس و خزه بسته. آه، چقدر دلم می‌خواهد عقربه زمان به عقب برگردد. پزشک می‌گوید که باید از ش نوار قلب بگیریم. پرستار از اتاق بیرون می‌رود و با یک دستگاه متحرک برمی‌گردد. بزودی دست بکار می‌شوند. مادام که تکمه‌ها و قلاب‌ها را به تن و بدن و دست‌ها و پاهایم می‌چسبانند، من به خواب دیشب فکر می‌کنم. دلم می‌خواهد بخوابم. صدای ممتد دستگاه نوار قلب خوابم می‌کند. چشم که باز می‌کنم، می‌بینم که مرا به یک اتاق نیمه روشن انتقال داده‌اند. هنوز تو برانکار دراز کشیده‌ام، پزشک بالا سرم ایستاده «چطورید؟» می‌خواهم برایش بگویم، اما نمی‌دانم به چه زبانی باید گفت. اصلاً چی دارم که به او بگویم، بگویم که دیشب

من خواب یک دست دیده‌ام، دست که نه، شقایق سرخ وحشی، بلبل سرگشته و آن قلب تپنده. همه‌اش یک قطعه بود، یک قطعه از هزاران و قلب که زیر خاک می‌تپید و قلب من با آن قلب می‌زد و دست من با آن دست الفتی داشت و بلبل سرگشته در فغان بود. مویه باد هم بود، حتماً نه، مویه باد نبود، بلبل سرگشته بود که می‌موتید پزشک نبضم را می‌گیرد و به ساعتش نگاه می‌کند. دوباره می‌پرسد: «چطورید مرد جوان؟» می‌خواهم برایش از حال و روزم بگویم. اما، کلمات از من می‌گریزند. پزشک می‌گوید نگران نباشم. حالم به زودی خوب می‌شود و اضافه می‌کند: «از خستگی است.» می‌خواهم بگویم: «بله از خستگی است، اما می‌دانید، روزهای ملالت‌باری را از سر گذرانده‌ام.» پزشک می‌گوید: «چی گفتید؟» با صدای «نیما» می‌خوانم: «خانه‌ام ابری است.» دلم می‌خواهد برایش از روح و روانم بگویم و اضطراب دائم، کابوس شبانه، دلم می‌خواهد برایش از خواب دیشب بگویم. پرستار با دفتر بزرگی داخل می‌شود. پزشک با دستگاه فشار خونم را اندازه می‌گیرد. بعد لای دفتر را باز می‌کند و نگاهی به پرونده‌ام می‌اندازد و به پرستار می‌گوید: «هنوز فشار خونش پائین نیامده.» بعد دستوراتی می‌دهد. دستی به بازویم می‌کشد و می‌گوید باید برود سری به مریض‌های دیگر بزند و از اتاق بیرون می‌رود. حالا من هستم و پرستار، پوست سفید، صورت گرد، چشمان سبز روشن. موهایش را دم‌اسبی کرده است. می‌پرسد: «درجهٔ تبم بالا است؟» پرستار چشمان بی‌خوابی کشیده‌اش را به من می‌دوزد: «چی گفتید؟» تکرار می‌کنم، اما، کلمه‌ها گوئی بی‌صدا هستند. لابد در نگاهم چیزی می‌خواند که از خط میان لب‌هایش این کلمات بیرون می‌زند: «وقتی شما را به بخش اورژانس آوردند، درجه فشار خون شما بیست بود. هنوز پائین نیامده. دکتر دستور داد که تحت مراقبت باشید.» و از من می‌پرسد که آیا ناشتایی خورده‌ام؟ سکوت. «گرسنه‌اید؟» سکوت. پرستار به کارش می‌رسد. دیگر نگاهش نمی‌کنم. چشمانم را هم می‌گذارم در عوالم خودم فرو می‌روم و بزبان «حافظ» می‌خوانم: «ندانم نحوهٔ قمری به طرف جویبار از چیست / مگر او نیز، همچون من غمی دارد شبانروزی.» پرستار از اتاق بیرون می‌رود. باز هم تنها هستم. روی برانکار دراز کشیده‌ام. در سایه روشن اتاق هوش و حواسم به آفاق دور می‌رود. قطعه به نظرم می‌آید. دلم می‌خواهد یکبار دیگر دست را ببینم. اما دستی در کار نیست؛ بلبل وحشی است، می‌خواند، با حنجرهٔ زخمی می‌خواند، صدای غمگنانهٔ آوازش را بوضوح می‌شنوم. انگار تارزن ماهر با سر انگشتان چابک زخمه بر روحم می‌زند. روح و روانم به ارتعاش درمی‌آید. نمی‌دانم چرا به شنیدن آواز بلبل به یاد وطن می‌افتم و قلبم فشره می‌شود. با صدای «آزرم» می‌خوانم: «درون سینهٔ من جز هوای میهن من نیست.» مرد سیاه‌پوستی وارد اتاق می‌شود، روپوش سبزی به تن دارد و یک ساک نایلونی بدست. ساک بزرگ است و به رنگ زرد نارنجی. مرد سیاه‌پوست بی‌آنکه توضیحی بدهد، لباس‌هایم را از زیر برانکار بیرون می‌کشد. مچاله

می‌کند و توی ساک می‌چپاند. بعد آن را زیر برانکار جاسازی می‌کند. یک جفت کفشم را نیز: «بهتر است همراه شما باشد.» بعد، می‌پرسد: «اهل کجائی؟» می‌خواهم بگویم از کجا آمده‌ام، اما، انگار از زبان افتاده‌ام. می‌گوید: «خودت را خسته نکن، به‌رحال، هر کدام از ما از جایی آمده‌ایم و متعلق به سرزمینی هستیم.» می‌خواهم بگویم که او راست می‌گوید. هر کدام از ما متعلق به خاک و آبی هستیم و برای خودمان فرهنگی داریم و آدابی و رسومی. اما، کلمات ته حلقم قرقره می‌شود. می‌پرسد: «در سرزمین تو مردم به چه زبانی حرف می‌زنند؟» می‌خواهم بگویم: «فارسی، زبان فردوسی و عطار و مولوی، زبان حافظ و سعدی، بیهقی.» اما، پاک از صدا افتاده‌ام، مرد سیاه‌پوست ساک زباله را برمی‌دارد، سرش را گره می‌زند: «خوب مرد جوان، حالا دیگر مجبورم ترا ترک کنم و بروم به کارم برسم.» و از اتاق بیرون می‌رود. هنوز در را پشت سرش نیست، دو تا پرستار وارد می‌شوند، با میز پایه‌دار، که روی چرخ سوار است. روی صفحه مدور آن وسایل و ابزار و دارو و پانسمن. پرستار اول، باریک و بلند با چشمان روشن: «سلام مرد جوان، آمده‌ایم ازت خون بگیریم.» پرستار دوم با موی دم‌اسبی، چشمان مورب، قامت متوسط: «سلام موسیو» و دست به کار می‌شوند، پرستار اول بازوی چپم را می‌گیرد. آستین پیراهنم را بالا می‌زند از من می‌خواهد که دستم را مشت کنم. پرستار اول به دنبال رگی است که نوک سوزن را در آن فرو کند. پرستار دوم زیرچشمی نگاهم می‌کند و می‌گوید: «می‌ترسید؟» می‌ترسم، از چه می‌ترسم. اما هنوز دهان باز نکرده، می‌گوید: «از بیمارستان می‌ترسید؟» می‌خواهم بگویم: «چرا باید از بیمارستان ترسید.» اما نمی‌توانم صدا به صدای او بدهم. صدایم ته حلقم قرقره می‌شود. می‌پرسد: «دل‌تان نمی‌خواهد جواب بدهید؟» می‌خواهم جواب بدهم، اما، برمی‌گردد و می‌گوید که: «فراموش کن، داشتیم شوخی می‌کردم.» شوخی، آه، بله شوخی، می‌خندد. دندان‌های سفید خوش‌دستی دارد. بعد در عوالم خودم غرق می‌شوم. یادها در من زنده می‌شوند. خاطره‌ها جان می‌گیرند. مرغ خیالم پر می‌کشد، بال می‌زند و مرا به آفاق دور می‌برد. زندگان پیش نظرم می‌آیند و با من سخن می‌گویند. پرستار سوزن به رگم می‌زند. تکانی می‌خورم و بخودم می‌آیم. یک قطره خون می‌چکد، پرستاری که چشمان مورب دارد، الکل روی پانسمن می‌ریزد و پانسمن را روی جای سوزن می‌گذارد و رویش چسب می‌زند. پرستار اول می‌گوید: «حالا یک آزمایش خون دیگر از تو می‌گیریم. البته کمی درد دارد.» مادام که با من سخن می‌گوید، پرستار چشم بادامی مشغول آماده

کردن وسایل آزمایش خون است. با چشمان نیمه‌باز نگاهش می‌کنم. دست راستم را به سویس دراز می‌کنم. وقتی سوزن به رگم می‌زند، درد شدیدی احساس می‌کنم. بخوابی نخواهی



سگرمه‌هایم تو هم می‌رود. پرستار بهت‌زده نگاه می‌کند: «حالتان خوبست؟» این بار بحرف درمی‌آیم: «نگران نباشید، من چیزیم نیست.» اما نمی‌دانم که پرستار صدایم را شنیده است یا نه. بعد، نمی‌دانم، چه حالی به من دست می‌دهد که غم می‌زنم. اما چیزی بالا نمی‌آورد. معده‌ام خالی است. از دیشب تابحال چیزی نخورده‌ام. بعد مرا با برانکار به راهرویی انتقال می‌دهند. دو طرف راهرو، بیماران اورژانسی توی برانکار خوابیده‌اند. یکی چرت می‌زند، یکی ناله می‌کند، آن دیگری با یک مخاطب نامرئی حرف می‌زند. بعد با زبان همان مخاطب نامرئی بخودش جواب می‌دهد. بیمار دیگر می‌زند زیر آواز. زن مست و بی‌خانمانی که در بدو ورودم به اورژانس بوسیله ماشین پلیس به بیمارستان انتقال داده شده بود، دو دانگ صدایش را توی راهرو رها کرده و می‌خواهد به خوابگاه یا هر خراب شده‌ی دیگر برگردد. طوری نگاهم می‌کند که انگار من او را به اینجا کشانده‌ام. شاید هم مخاطبش من نیستم. بانگ برمی‌دارد که: «آهای مرد جوان، برای چی نگاهم می‌کنی.» چشمانم را می‌بندم. در حال و هوایی نیستم که بتوانم جوابش را بدهم. آن که نک و ناله می‌کرد، همان عرب پیری بود که توی سالن انتظار دیده بودم. بعد یک پیرزن چینی را با برانکار آوردند. زن چینی جثه کوچکی دارد. می‌ترسم نکنند در حال مثل یک کاسه مینیاتور چینی بندبندش از هم بگسلد. دو تا زن جوان چینی همراهش هستند و با چشمان موربشان با حجب و شگفتی و ترس و واهمه به بیماران نگاه می‌کنند. در همین دم، پرستاری که اول بار مرا به آن اتاق کثیف برده بود تا با آن دستگاه بزرگ فشار خونم را اندازه بگیرد، بالای سرم می‌آید. دفتری را به سینه چسبانده. خم می‌شود روی برانکار و بیخ گوشم می‌گوید: «نام شما را بخاطر آورده‌ام.» به چشمان آبی‌اش نگاه می‌کنم: «نام شما ژاک نیست، آرنو، توما؟» دلم می‌خواهد زبان باز کنم و بگویم «چه فرقی می‌کند» انگار که تو نگاهم فرکم را خوانده باشی، می‌گوید: «فرق می‌کند.» بعد: «شما فرانسوی هستی؟» «نه من فرانسوی نیستم.» «ملیت فرانسوی دارید؟» «نه من ملیت فرانسوی ندارم.» «اهل کجا هستید؟» «برانویچ» کلمات از من می‌گریزند. پرستار لای دفتر را باز می‌کند و می‌نویسد: «نام شما توما است...» در اتاقی باز می‌شود، پرستاری بیرون می‌آید. یک کیسه سرم دستش است. کیسه خالی است. پیرمردی روی

تخت دراز کشیده. به دستش سرم وصل کرده‌اند. کیسه سرم از پایه بلندی آویزان است. یک دستگاه هم بالای تخت نصب است. هر بار که پیرمرد از روی تخت پا می‌شود، دستگاه به قاروقور می‌افتد، صدای سوت ممتدی توی اتاق می‌پیچید، پرستار خودش را به اتاق بیمار می‌رساند. پیرمرد تذکر می‌دهد که اجازه ندارد از روی تخت برخیزد. پرستار زیر شانهاش را می‌گیرد و پیرمرد را روی تخت می‌خواباند. مرد سیاه‌پوستی بالای سرم می‌آید و به من می‌گوید که می‌خواهد مرا به بخش رادیولوژی ببرد تا از ریه‌هایم عکس بگیرند. یک ورقه کاغذ دستش است. برانکار راه می‌افتد و از کنار بیماران می‌گذریم. می‌پیچیم به سمت چپ، از لای چشمان نیمه‌باز به چراغ‌های مهتابی سقف نگاه می‌کنم. می‌رسیم به آسانسور. مرد سیاه‌پوست دگمه را می‌زند. چند لحظه بعد، آسانسور بالا می‌آید و توقف می‌کند. درب آسانسور که باز می‌شود، مرد سیاه‌پوست برانکار را می‌سازد داخل آسانسور دکمه‌ای را می‌زند. می‌گوید که مرا به زیرزمین می‌برد. از آسانسور که بیرون می‌آئیم، تنم از سرما و رطوبت مورمور می‌شود. با صدای اخوان می‌خوانم:

«مسیحای جوانمرد من ای ترسای پیر پیرهن چرکین  
هوا بس ناجوانمردانه سرد است... آی...»  
زیر پایم یک پتوی تا شده است. مرد سیاه‌پوست پتو را از زیر پایم می‌کشد و بالای سینه‌ام را می‌پوشاند. بعد مرا به یک زن پرستار تحویل می‌دهد و پی کارش می‌رود. پرستار بوی پنیر گندیده می‌دهد. کوتاه است و خپله. سئوالاتی از من می‌کند و چون من نمی‌توانم جواب بدهم از کوره در می‌رود. زیر لب می‌گوید: «امان از دست این خارجی‌ها، هیچوقت به خودشان زحمت نمی‌دهند که زبان یاد بگیرند. معلوم نیست برای چی به فرانسه می‌آیند.» از شنیدن حرف‌هایم خنده‌ام می‌گیرد، می‌روم توی نخش، خودش هم خارجی است، لابد از مستعمرات سابق پا شده آمده باریس. بیماران دیگر از راه می‌رسند، پیر و فرسوده و بی‌رمق و از پا افتاده. روی صندلی‌های چرخدار نشسته‌اند. نمی‌دانم چرا پرستار با دیدن بیماران کلافه می‌شود. داخل بخش می‌شود و دو لت در را به هم می‌کوبد. دقایقی می‌گذرد. بیماران دیگری هم از راه می‌رسند. پرستار از بخش بیرون می‌آید: «امروز اینجا چه خبر است؟» به این آخری‌ها سرم وصل کرده‌اند. به یکی دو تا هم سوند زده‌اند. کیسه ادرار بین دو تا پایشان آویزان است. چهره‌ها مرده، سفید مثل گچ، سرها صاف و با چند رشته موی سفید، پوست‌ها پر از لک و پیس، چشم‌ها قی کرده تراخمی، لب‌ها داغمه بسته، جان در بدن ندارند. مردگان را مانند توی بخش چند تا اتاق است. درب اتاق‌ها باز و بسته می‌شوند. کمک پرستارهای مرد با پرونده‌ها بیرون می‌آیند و نام بیماران را صدا می‌زنند. چشم‌هایم به سر در اتاق‌ها می‌افتد. اینجا دو بخش است، بخش بیمارهای ریوی و بخش بیمارهای استخوان. بالاخره نوبت به من می‌رسد. همان پرستار، سخت کلافه است. به من نزدیک می‌شود: «نام شما توماست؟» این بار بی‌آنکه منتظر جواب باشد، مرا

یکراست به اتاق عکسبرداری می‌برد و از من می‌خواهد که برخیزم و روپوشم را درآورم. اول از سینه‌ام عکس می‌گیرد. بعد از پهلوی راست. سپس از پهلوی چپ و هر بار از من می‌خواهد که نفسم را در سینه حبس کنم. کار عکسبرداری که تمام می‌شود، مرا به راهرو برمی‌گرداند. پتو را روی سینه‌ام می‌کشد و می‌گوید: «حالا کسی می‌آید دنبالت و ترا می‌برد بالا.» این را به حالت خودمانی می‌گوید و من گیج گیج هستم. منگم، خرابم، حالم زار است. دلم می‌خواهد با او از ایام غربت بگویم. روزهای بس ملال‌آوری را که در پاریس گذرانده‌ام. پرستار با نگاهش به من می‌گوید: «نگران نباش غریبه، بزودی همه چیز روبراه می‌شود و تو به سرزمینت برمی‌گردی، غم به دل راه مده، مگذار غم غربت ترا از پا درآورد.» دلم می‌خواهد با زبان «حافظ» برایش بخوانم: «من که از آتش دل چون خم می‌در جوشم / مهر بر لب زده خون می‌خورم و خاموشم.» اما می‌گویم: «من با شعر زنده‌ام، شعر در خونم، در رگام جاری است.» و می‌خوانم: «جرعه جام بر این تخت روان افشانم / غلغل چنگ در این گنبد مینا فکنم.» نیم ساعت بعد، پرستاری برای بردن پائین می‌آید، یک مرد میانه‌سال چینی است، با چشای کوچک و روپوشی سبز. عکس‌ها را توی یک ساک نایلونی بزرگ کرده‌اند و روی سینه‌ام گذاشته‌اند. مرد چینی صدایم می‌زند: «موسیو توما» انگشت اشاره‌ام را بالا می‌برم. پرستار چینی مرا با آسانسور به بخش اورژانس می‌برد. در بخش اورژانس غلغله‌ای برپاست. جلوی پیشخوان هستیم. پرستار چینی عکس‌ها را بدست پرستار می‌دهد و امضاء می‌گیرد و پی کارش می‌رود. موقع رفتن دستی برایم تکان می‌دهد: «خداحافظ موسیو توما.» پلک‌هایم سنگین شده، در یک حالت منگی بسر می‌برم. صدای تار می‌آید. از جای نامعلومی صدای تار می‌آید؛ زخمه می‌زند بر روحم. زخمه می‌زند بر روح و روانم. می‌موید، می‌موید، می‌موید. با پنجه‌های چابک زخمه بر تار و پود وجودم می‌زند. چنگ می‌زند، چنگ می‌زند، آه، با که بگویم از آن دست و قلب و شقایق و بلبل. بز، زخمه بز، در دلم شوری برپا شده است. صدا به صدای تار می‌دهم و با صدای «خوبی» بانگ برمی‌دارم: «هی، های، آهای لولی وشان سنگ‌ترین بردمیدن، آی رقصندگان لاله بر قالی‌ی شگرف بفت بهاران!»

دندان‌هایم کلید شده است. کلمات ته حلقم قره‌قره می‌شود. از اتاق پیرمرد صدای سوت ممتدی شنیده می‌شود. یکی از پرستارها دوان دوان می‌آید. پیرمرد از روی تخت پا شده و به کنار پنجره رفته. لوله سرم به دستش وصل است. پرستار روی دکمه فشار می‌دهد. دستگاه از صدا می‌افتد: «باز که از روی تخت پا شده‌اید؟» پیرمرد می‌گوید: «امروز دخترم قرار است به ملاقاتم بیاید.» پرستار می‌گوید: «این جا سالن ملاقات نیست.» زیر شان پیرمرد را می‌گیرد و کمکش می‌کند که روی تخت دراز بکشد. پیرمرد تکرار می‌کند: «امروز دخترم قرار

است به ملاقاتم بیاید.» پرستار ملافه را روی سینه‌اش می‌کشد: «بعلاوه، صبح‌ها به کسی اجازه ملاقات نمی‌دهند. معمولاً از ساعت سه بعدازظهر به بعد ملاقات آزاد است.» پیرمرد به سرفه می‌افتد: «خوب حالا عصر است دیگر.» «نه، هنوز عصر نشده.» «چه ساعتی است؟» پرستار نگاهی به ساعتش می‌اندازد: «نزدیک ظهر است.» قطره‌چکان سرم را تنظیم می‌کند: «حالا وقت خوردن دواست.» پیرمرد رویش را به طرف پنجره برمی‌گرداند: «من لب به دوا نمی‌زنم.» پرستار شانه بالا می‌اندازد و از اتاق بیرون می‌آید. در اتاق باز است. سردم است. تنم مور مور شده، احساس می‌کنم نوک پاهایم یخ زده، همان حالتی به من دست می‌دهد که صبح در دستشویی اتاقم به من دست داده بود. دلم می‌خواهد بالا بیاورم. پرستار - همان پرستار آشنا - بالای سرم می‌آید. دست به پیشانی‌ام می‌کشد: «حالتان خوب نیست؟» سکوت. پرستار می‌گوید: «همین الان برمی‌گردم.» می‌رود و چند دقیقه بعد با پزشک، همان که یک ساعت پیش در اتاق معاینه‌ام کرده بود برمی‌گردد. پزشک اول نبضم را می‌گیرد. بعد به ساعتش نگاه می‌کند: «صدایم را می‌شنوی؟» می‌شنیدم. «اسم تو چی‌یه؟» اسم من؟ «نام فامیلت را بخاطر داری؟» بخاطر دارم. یک نفر - تارزنی - با پنجه‌های چابکش زخمه بر روح و روانم می‌زند. چشمانم کلاپسه می‌رود. به سختی نفس می‌کشم. «میدانی حالا کجا هستی؟» چون می‌بیند جواب نمی‌دهم، می‌پرسد: «حالا چه روزی است؟» «نمی‌دانم.» «ما در کجا هستیم؟» ما در کجا هستیم. «می‌توانی حرف بزنی؟» دلم می‌خواهد حرف بزنم، زخمه بزنم، زخمه بزنم، می‌مویدم، می‌مویدم، روح و روانم می‌مویدم. چنگ بر تار و پود روانم می‌زند. آی، آهای، آی، صدای تار می‌آید. یک نفر دارد تار می‌زند، با پنجه‌های چابکش زخمه می‌زند. سرم منگ است. گم شده‌ام. توی خودم گم شده‌ام. نمی‌دانم کجا هستم. کی هستم و اینجا چه می‌کنم. «مرد جوان، می‌توانی حرف بزنی؟» «صدایم را می‌شنوی؟» صدایش را می‌شنوم. دندان‌هایم کلید شده. از زبان افتاده‌ام. دلم می‌خواهد عقربه زمان به عقب برگردد. زمان، زمان، برگردم به سال‌ها پیش، با مردگان به عقب برگردم. با مادرم، پدرم، عمه و پسرعمه‌ام و مادربزرگ: «هنوز تب دارد. تنش داغ است.» نه این صدای مادربزرگ نیست. پرستار است. پزشک هنوز بالای سرم است. تکرار می‌کند: «می‌دانی حالا کجا هستی؟» کجا هستم. مه، غبار نازک مه، ململ نازک مه، پرده روی چشم‌هایم می‌کشد. همان صدا: «چه کسی ترا به بیمارستان آورده؟» هیچکس. «به چه وسیله‌ای آمده‌ای؟» مترو. «با آمبولانس ترا آورده‌اند؟» خودم پا شده‌ام و به اینجا آمده‌ام. پزشک چیزی به پرستار می‌گوید و پرستار می‌رود و با دستگاه فشار خون‌سنج برمی‌گردد. پزشک فشار خونم را اندازه می‌گیرد. بعد می‌پرسد: «فشار خونش چند درجه بود؟» «بیست» «مراقب باشید، تا عصر اینجا می‌ماند، تا بعد ببینیم چه کار می‌شود برایش کرد.» «غذا چی؟» «اصلاً» پرونده‌ام روی سینه‌ام است. پزشک نگاهی به پرونده می‌اندازد: «باید

آزمایش ادرار از شما بگیریم. نسخه می‌نویسد. نسخه را می‌دهد به دست پرستار. دستی تکان می‌دهد و به دفتر اورژانس برمی‌گردد. پرستار دستش را روی دستم می‌گذارد و دقایقی نگاهم می‌کند. از لای چشمان نیمه باز می‌بینمش. دلم می‌خواهد به او بگویم که دلم می‌خواهد برای مهربانی‌اش شعر بگویم. نه، باید برای او از خواب دیشب بگویم؛ از آن دست خاک‌آلود، از آن قلب تپنده. چه رؤیائی، چه کابوسی. نه، این خواب نیست، خواب نبود، واقعیت بود. شقایق پرپر شد. بلبل می‌خواند، صدایش را می‌شنوم. بخوان، بخوان بلبل سرگشته، بلبل شیدایی. از فراق یار در فغانی، فغان از هجرانت، ای داد، بیداد

یک ربع ساعت بعد، همان پرستار برمی‌گردد و از من می‌پرسد که آیا میل دارم که ادرار بکنم یا نه. وقتی سرم را تکان می‌دهم، می‌گویم: «حالا برمی‌گردم» می‌رود و با یک قوطی کوچک و یک بسته پانسمان برمی‌گردد. جلو چشمانم سر بسته را پاره می‌کند «اول این پانسمان را بکش آنجاست - توضیح می‌دهد - ضد عفونی می‌کند، بعد، توی این قوطی ادرار کن.» «می‌توانی این کار را بکنی؟» سرم را تکان می‌دهم. پرستار کمکم می‌کند که از روی برانکار پائین بیایم. بعد کفش‌هایم را از زیر برانکار بیرون می‌کشد: «از بخش پذیرش صدایش می‌زنند «ویژنی» پرستار ویژنی به ناچار ترکم می‌کند و من برای اینکه نقش زمین نشوم، دست روی دیوار می‌گذارم و خودم را به توالی می‌رسانم. در را باز می‌کنم، می‌روم تو، در را پشت سرم می‌بندم. می‌روم توالی. کارم را که می‌کنم به دستشویی می‌روم. قوطی را کنار آئینه می‌گذارم و با مایه صابون دست‌هایم را می‌شویم و با دستمال کاغذی پاک می‌کنم. شیر آب را باز می‌کنم و یک مشت آب به صورتم می‌زنم... توی آئینه نگاه می‌کنم، صورتی می‌بینم از شکل افتاده. «زمان چه زود گذشت.» با زبان «حافظ» می‌خوانم:

«رسم بدعه‌دی ایام چو دید ابر بهار / گریه‌اش بر سمن و سنبل و نسرين آمد.»

برای آنکه اشکم درنیايد، قوطی ادرار را برمی‌دارم و از دستشویی بیرون می‌آیم.

پرستار ویژنی کنار برانکار ایستاده و دارد به پرونده‌ام نگاه می‌اندازد. قوطی ادرار را از دستم می‌گیرد و از من می‌خواهد که یک لحظه صبر کنم. قوطی ادرار را به اتاقی می‌برد که ته راهرو است و زود برمی‌گردد. کمکم می‌کند که روی برانکار دراز بکشم. بعد پتو را روی سینه‌ام می‌کشد و نگاهم می‌کند؛ از همان نگاه‌هایی که معمولاً یک پرستار در حین انجام وظیفه به یک بیمار بستری می‌اندازد و می‌گذارد و می‌رود. هنوز تو برانکار دراز نکشیده‌ام که احساس می‌کنم که انگشتان پایم سر شده است. درد می‌آید. ماهیچه‌های رانم از درد منقبض می‌شود. آنگاه درد ملایمی قفسه سینه‌ام را فرا می‌گیرد. به چند لحظه قبل فکر می‌کنم؛ توی دستشویی نزدیک بود از حالت حزن‌ی که ناگهان به من دست داده بود، زار زار گریه کنم. با صدای «آخوان» می‌خوانم: «از بسکه ملول از دل دلمرده خویشم / هم خسته بیگانه هم آزردۀ خویشم.» پلک‌هایم سنگین می‌شود. خواب مرا

درمی‌ریاید. خودم هم نمی‌دانم چند دقیقه خواب بوده‌ام. با شنیدن صدای سوت ممتد دستگاه ماشینی که از اتاق پیرمرد می‌آید، از خواب می‌پریم. در اتاق پیرمرد باز است. پیرمرد شروع کرده است به داد و بیداد راه انداختن. پرستارهای بخش از دفتر بیرون می‌آیند و سراسیمه توی راهرو می‌دوند. پیرمرد از روی تخت پا شده، پایه و میله آهنی را که سرم به آن وصل است، با خود به کنار پنجره کشانده است. می‌خواهد پنجره را باز کند. باز هم می‌کند. بالاتنه‌اش را از لای پنجره بیرون می‌اندازد و دخترش را بنام صدا می‌زند «ژودیت، ژودیت». پرستارها به موقع می‌رسند. زیر شانه‌های پیرمرد را می‌گیرند. برش می‌گردانند و روی تخت می‌خوابانند. پیرمرد داد و بیداد راه می‌اندازد. پزشکی از راه می‌رسد. میانه سال است. دکمه‌های روپوش سفیدش باز است: «گفتم مراقبش باشید.» پرستارها به جنب و جوش می‌افتند، هر کسی کاری انجام می‌دهد. پزشک نگاهی به پرونده پیرمرد می‌اندازد. پیرمرد می‌گوید: «دکتر به این‌ها بگوئید که راحت بگذارند.»

پزشک نگاه از پرونده برمی‌دارد و به او لبخند می‌زند. پیرمرد به او می‌گوید: «از وقتی به اینجا آمده‌ام به من ملاقاتی نداده‌اند.» پزشک با صدای نرمی می‌گوید: «نگران نباشید، ترتیبش را خواهم داد.» و یادداشت می‌کند، وقتی کارها روی غلتک می‌افتد، پزشک دستوراتی می‌دهد، که در اتاق پیرمرد را باز بگذارند. احتمالاً سوزن از رگ بیرون زده. دو پرستار دست به کار می‌شوند. پیرمرد آرام و قرار ندارد. بعد می‌زند زیر گریه و نام دخترش را بر زبان می‌آورد «ژودیت». یکی از پرستارها می‌گوید که گریه برای سلامتی‌اش خوب نیست. پیرمرد می‌گوید: «دخترم در خانه تنها است و منتظر من است. بگذارید به خانه‌ام برگردم.» بعد: «دارم می‌میرم.» چشمانم را می‌بندم و به خواب دیشب فکر می‌کنم. من آن دست را در خواب دیده‌ام؟ اصلاً دستی در کار بوده؟ نه من خواب نبوده‌ام، همه چیز در بیداری بر من گذشته است. خواب و بیداری. کابوس و واقعیت. واقعیت و رؤیا. با صدای «شاملو» می‌خوانم: «چرا دل من، هنگامی که به خواب اندرم، پریشان و ناآرام، بیداری می‌کشد؟...»

از سرود پنجم غزل غزل‌های، سلیمان. پیرمرد هنوز ناله می‌کند. ۹۰ سال را شیرین دارد. جنازه‌ای بروی تخت، پوستی بر استخوانی. قطعاً در این سال‌های اخیر بضرب دوا و درمان زنده نگهش داشته‌اند. پرستار ویژنی نزد من می‌آید: «چطوری مرد جوان؟» نگاه حق‌شناسی به او می‌اندازم. خودمانی می‌پرسد: «گفتی، نامت چیست، تو ما؟» می‌خواهم به او بگویم که نام من تو ما نیست. که نام من... «چند ساله که در پاریس زندگی می‌کنی؟» می‌خواهم بگویم «وقتی به پاریس آمدم، موهایم سیاه سیاه بود، اما حالا خاکستری می‌زند» «شغل‌ت چیست؟» می‌خواهم بگویم: «که من یک گل‌فروشم. که در پاریس گل فروش شده‌ام. اما پیش از آنکه پایم

به پاریس کشیده شود، پیشه‌ام شاعری بود و با زبان شعر با مردم سرزمین سخن می‌گفتم.» از زبانش درمی‌آید که: «نکنند آرتیستی و از ما پنهان می‌کنی. چه می‌دانم، نقاش، مجسمه‌ساز، شاید تو شاعری.» نمی‌دانم تو چشم‌هایم چی می‌بیند که گل از گلش می‌شکفت: «نگفتم تو شاعری.» می‌خندد، می‌خندم. مکثی می‌کند و می‌پرسد: «حالا می‌توانی به من بگویی که چرا حرف نمی‌زنی.» دلم می‌خواهد به او بگویم یا یک جوری به او بفهمانم که دلم می‌خواهد با او حرف بزنم، اما نمی‌توانم، دست خودم نیست، نمی‌توانم حتی به او بفهمانم که از صدا افتاده‌ام که من... «چند سالت؟» چه بگویم. قطعاً اگر می‌توانستم تکلم کنم و به او می‌گفتم که من چند سالم است، باور نمی‌کرد. می‌خواهم بگویم همه‌اش از زندگی در غربت است. من در پاریس زندگی نمی‌کنم. من در حاشیه زندگی می‌کنم. می‌خواهم بگویم، بعد از سال‌ها زندگی کردن در پاریس، هنوز در این شهر بیگانه‌ام.

پیرمرد ناله می‌کند. نگاهش می‌کنم. پرستار ویرژینی هم برمی‌گردد نگاهش می‌کند: «ژان را از خانه سالمندان آورده‌اند.» «ژان در گذشته زندگی می‌کند. زنش چند ماه پیش مرده.» «ژان سال‌هاست که دخترش را ندیده است. دخترش گم و گور شده است، نه، سال‌ها پیش پدر و مادرش را ترک کرده و دیگر برگشته. نه نامه‌ای و نه حتی نشانه‌ای...» «هیچکس از او خبر ندارد.» «ژان همیشه چشم برافشاده است.» «الان چند روز است که در این بخش بستری است.» «ژان هوش و حواسش بجا نیست.» «ژان فکر می‌کند که دخترش قرار است به ملاقاتش بیاید. برای همین است که آرام و قرار ندارد و بی‌تابی می‌کند.» پرستار ویرژینی هر بار که جمله‌ای را تمام می‌کند، نفسش را فرو می‌خورد و دو تا چشمش گشاد می‌شود و این البته باعث شگفتی من می‌شود. در همین حین از دفتر صدایش می‌زنند. پرستار ویرژینی دست روی بازویم می‌گذارد: «خوب من دیگر باید بروم. اما نگران نباش، زود برمی‌گردم.» پرستار ویرژینی می‌رود و من به پیرمرد فکر می‌کنم. دخترش ژودیت مفقودالثر شده. پیرمرد از فراقش می‌نالد و انتظار می‌کشد. ژان منتظر است که ژودیت به عیادتش بیاید. انتظار، آه انتظار آدم را از پا درمی‌آورد. من و پیرمرد از یک تیره و تبار هستیم. برادریم، مجسم می‌کنم پیرمرد در خانه سالمندان احتمالاً در یک اتاق نمور و بی‌نور و روشنایی روزهای آخر عمرش را می‌گذراند و به حسرت دیدار ژودیت خون‌گریه می‌کند. عیب کار این است که پیرمرد همدمی ندارد تا با او از دخترش ژودیت بگوید. پیرمرد همدمش را از دست داده است. من هم حال و روزم بهتر از او نیست. من هم در غربت پاریس گم و گور شده‌ام. روزهای کسالت‌بار و ملال‌انگیزی را از سر گذرانده‌ام. به یاد خواب دیشب می‌افتم. چشمانم را می‌بندم. قطعه پیش نظرم می‌آید، قطعه، قطعه، بنال وطنم، بنال. شقایقی از دل خاک سر برمی‌کشد. آنگاه شقایق‌های دیگر. آه چه می‌بینم، قطعه پر از شقایق است، شقایق سرخ وحشی. در دم‌زدنی شقایق‌ها می‌شکفتند. صدای تار می‌شنوم.

یک نفر این گوشه کنارها تار می‌زند. زخمه، زخمه، یک نفر با پنجه‌های چابکش زخمه بر روح و روانم می‌زند. با صدای «سیمین» می‌خوانم: «باور نمی‌کنید، اما در مشت‌ها ستاره دارم / طرحی ز نور می‌تراود، انگشت‌ها چو می‌فشارم.» با شنیدن صدای سوت ممتد دستگاه از رؤیا بدر می‌آیم. پیرمرد از روی تخت برخاسته و به کنار پنجره رفته است. پرستارها از دفتر بیرون می‌آیند. صدای پایشان در راهرو می‌پیچد: «باز هم؟» پیرمرد می‌گوید: «ژودیت به ملاقاتم آمده.» «نه موسیو، ملاقاتی نداری.» یکهو به سرم می‌زند که پتو را کنار بزنم. پا شوم. از روی برانکار پائین بیایم. خرت و پرت‌هایم را از توی ساک بردارم. با آسانسور پائین بروم. خودم را به درب عقبی قسمت اورژانس برسانم. از بیمارستان بیرون بروم و دیگر پشت سرم را نگاه نکنم. اما نای حرکت کردن ندارم. یک بیمار اورژانسی از گرد راه می‌رسد. مأموران آشنشانی او را به بخش اورژانس آورده‌اند. هندی است. پیر و فرتوت است. پوستی بر استخوان. مثل نی‌قلبان. سیاه تابه است. موهای سرش یکدست سفید است. او را روی برانکار خوابانده‌اند. پائین دست برانکار من. دو تا مأمور آشنشانی با اونیفورم مخصوص بالای سرش ایستاده‌اند و منتظر رسیدن پزشک هستند. یکی از مأمورها پرونده‌ای زیر بغل زده. از پرستاری که از کنارش می‌گذرد، سئوالی می‌کند. بالاخره پزشک با تأخیر زیاد پیدایش می‌شود. یکی از مأمورها گزارش مختصری از احوالات بیمار می‌دهد. بعد پرونده را بدستش می‌دهد. پزشک اول نگاهی به پرونده می‌اندازد. بعد، همانجا، سردستی بیمار را معاینه می‌کند. بعد چند تا سؤال از بیمار می‌کند. بیمار با هر سئوالی که پزشک از او می‌کند، سرش را تکان می‌دهد. بیمار هندی لیخند محزونی بر لب دارد. با چشمان از حدقه درآمده به اطراف نگاه می‌کند. چشمانش دودو می‌زند. لیخند که می‌زند، دو تا دندان جلونی‌اش دیده می‌شود. باقی دندان‌هایش ریخته است. بیمار هندی از همه چیز و همه کس واهمه دارد. از بیمارستان، از پرستارها، از مأمورها، حتی به گمانم از بیمارانش هم می‌ترسد. از رنگ اخرائی دیوارهای بیمارستان و رنگ براق شیری رنگ راهروها می‌ترسد. ترس از آدم‌ها و اشیاء جاننش را به لب رسانده. آه، فریادرسی نیست. تخیل بس است شاعر، نه، بگذار بگویم، آخر نه اینکه من و پیرمرد بیمار هندی از یک تیره و تبار هستیم. پیرمرد بیمار هندی زبان سرش نمی‌شود. وای که چه تنه‌است. ای وای که در شهر غریب تنهائی چه بد است. کس و کارش کجا هستند. اصلاً کس و کاری هم دارد؟ دست آخر بدستور پزشک دو پرستار پیرمرد بیمار هندی را به اتاق معاینه می‌برند. وقتی از کنار برانکار من می‌گذرند، یکی از مأمورها لاید چیزی بخاطرش می‌آید: «صبر کنید.» از توی جیبش یک تسبیح بیرون می‌آورد. تسبیح دراز است. مهره‌ها زرد نارنجی است. در همین دم پیرمرد هندی سرش را می‌چرخاند و نگاهش در نگاه من جفت می‌شود. در یک آن، همه آن ترس و واهمه و اضطرابی را که چند لحظه پیش در ذهنم مجسم کرده بودم، در چشمانش می‌خوانم. دلم می‌خواهد با زبان بی‌زبانی به او

بگویم: «ترس پیرمرد، این جا، خانه امن است و تو حالا درامانی.» پزشک حالا بالا سرم است: «چطوری مرد جوان؟» بند انگشتم را می‌گیرد و بعد دستم را رها می‌کند. دستم روی سینه‌ام می‌افتد. دفعه‌ای از من می‌پرسد: «از کجا می‌آئی؟» لاید بیاد می‌آورد که من نمی‌توانم حرف بزنم. لیخند محوی می‌زند و از کنارم می‌گذرد. پیش از آنکه به اتاق معاینه برسد، برمی‌گردد و به پرستار ویرژینی که جلوی اتاق ایستاده و بفهمی نفهمی توی نخ من رفته است، چیزی می‌گوید. پرستار ویرژینی به بالین من می‌آید: «موسیو توما.» «پرستار ویرژینی.» این را توی دلم می‌گویم: «بگوئید ببینم، حاضرید؟» «حاضر.» مرا با برانکار به ته راهرو می‌برد. چراغ ته راهرو خاموش است. راهرو بوی آمونیاک می‌دهد. درب اتاق‌ها باز است. پرستار ویرژینی روی من خم می‌شود: «دکتر دستور داده که من از شما مراقبت کنم.» یک امشب را اینجا می‌خوابی و فردا دکتر مغز و اعصاب به بخش اورژانس می‌آید که معاینات کند. بعداً احتمالاً شما را به بخش بیماریهای مغز و اعصاب می‌برند. آنجا یک سری آزمایش از شما به عمل می‌آورند.» مکثی می‌کند، بعد اضافه می‌کند: «انجام این آزمایشات برای سلامتی شما لازم است.» پرستار ویرژینی مرا به اتاقی می‌برد که تاریک روشن است. اتاق کوچک است و چهارگوش. اول تخت را مرتب می‌کند. پتو و ملافه را کنار می‌زند، دستی روی بالش می‌کشد. بعد سری به توالت می‌زند. شیرآب را باز می‌کند - لاید دست‌هایش را می‌شوید. برمی‌گردد و به من کمک می‌کند که بلند شوم و از برانکار پائین برده‌ام، برمی‌گردم از بالای شانه نگاهش می‌کنم پشتش به من است. مشغول جابجا کردن اشیاء اتاق است. دلم می‌خواهد از او تشکر کنم. دلم می‌خواهد برایش از خواب دیشب بگویم. دلم می‌خواهد به او بگویم که هوای وطن بوسم افتاده. اما کلمات از من می‌گریزند. مادام که پرستار ویرژینی کمکم می‌کند که روی تخت دراز بکشم، بالش را زیر سرم می‌گذارد. ملافه و پتو را روی سینه‌ام می‌کشد. نگاهش می‌کنم. بعد خرت و پرت‌هایم را از زیر برانکار بیرون می‌آورد و می‌گوید: «شما را بطور موقت به این اتاق آورده‌ایم. احتمالاً اواخر عصر می‌آیند و ترا به یک اتاق دیگر انتقال می‌دهند. بنابراین بهتر است که وسایلتان توی ساک باشد.» کفش‌هایم را زیر تخت می‌گذارد. بالای سرم سیمی آویزان است. و یک دگمه. می‌گوید اگر کاری داشتم می‌توانم دگمه را فشار بدهم. بعد دستش را روی دستم می‌گذارد و طوری به من نگاه می‌کند که انگار من بیمار رو به مرگ هستم. شاید آن غم پنهان را ته چشمانم دیده است. بعد از اتاق بیرون می‌رود و در را پشت سرش می‌بندد.

اتاق سرد است. از بیرون پنجره نور ملایمی توی اتاق پخش شده است. سرم را روی بالش جابجا می‌کنم. دو دست را روی سینه‌ام چلیپا می‌کنم و چشمانم را می‌بندم. ناگهان سرم از همه صداها خالی می‌شود. قطعه پیش نظرم

می آید. قطعه بزرگ و بزرگتر می شود. تاپ، تاپ، قلب می زند. قلب می تپد. قلب زیر قطعه می زند. قلب زیر قطعه می تپد. دست را می بینم همان دست را که در خواب دیده بودم. آواز بلبل سرگشته توی گوشم می پیچد. آنک بلبل است که می خواند و شقایقها را می بینم، قطعه پوشیده از شقایق است. با صدای «فروغ» می خوانم. پژواک صدایم توی گوشم می پیچد:

«دست‌هایم را در باغچه می کارم، سبز خواهم شد می دانم، می دانم، می دانم.»  
Samu : Service d'Action Médicale \*  
Urgent (سرویس خدمات اضطراری پزشکی)  
\*



پیکرهای قدیسین را گناه می دانستند و همین که دورشان رسید و کلیسا را گرفتند اول از همه پیکره‌ها را شکستند و بعد روی نقاشی‌های دیواری چنان گل کشیدند که برای همیشه و برگشت‌ناپذیر نمانند. دیگر از نشانه‌های این کلیسا آن است که دو در برابر هم دارد. آشکار است که روزی در میانه و دل بازار نشسته بوده است. اما این کلیسا تا زمانی که کلیسای کاتولیک است یک در دارد. پروتستانت‌ها ایراد گرفته بودند که خانه‌ی خدا اگر باید در داشته باشد حتماً لازم است دو در داشته باشد که بتوانی از یک در به خانه درآیی و از در دیگر بیرون شوی.

— بر نگردي به پشت سر نگاه کنی.  
با همین بهانه از دیوار برابر در اصلی یک در درست می کنند و در نمی گذارند تا آرام آرام آن جا متروک می شود و می شود گاوفروشی. و بعد سقفش می ریزد و با آن دوره‌ای رکود در پیش رفت شهر آغاز می شود.

این‌ها که یک در بر خانه‌ی خدا کم می دیدند به سروری که رسیدند کلیساهایی ساختند که هیچ در نداشت. پنجره داشت و باید از پنجره به زحمت به آن درمی آمدی. همان‌ها این روزها پنجره‌هاشان یکی یکی بسته می شود. — مشتری ندارند. — تا فروخته شوند به مسلمان‌هایی که از راه می‌رسند.

— نه، هیچ کس ساده نیامده است. به خاک زیر پای‌مان برگردیم و از باران بر سر کم‌تر گله کنیم. این شهر من است. در آن هستی‌ام میسر است. نه، این زندگی آسان به دست نیامده است. هیچ چیز آسان به دست نیامده است.

باری، رونق شهر پی آمد تجارت است. یعنی که کالاهای شرقی که سرشان ادویه‌جات بود از جنوب می‌رسید و از این‌جا به بازار آلمان می‌کشید تا فلزها را بگرداند. وقتی که قصد بازسازی برج می‌کنند ناسپاسی نمی‌شود. هنوز هم در این‌جا برای این که بگویند خیلی قیمتی است ترکیبی از فلفل به کار می‌برند. کالای روز ادویه بود و سر ادویه فلفل. این گونه فلفل‌دان بعد از یک دوره گفت و گوی میان شهروندها به نشان شهر رسید.

بست سفر به اکبر ایل بیگی شاعر ختم می‌شود. اکبری که نام خانه‌واده‌گی اش تاریخی کهنه در من می‌پیماید. ایل بیگ. از ایل به نیل به ال به ال تا بیگ تا بگ تا بغداد... ایل بیگ از یک طرف و اکبر از طرف دیگر تا به گوشه‌ی تنگ چشم‌ها که ما را به هم نزدیک کرده است:

شهرزاد را دیدم، با دوتا چشم ترکی. چشمی که آن گوش گوش گوش که می‌رسد از خراسانی

## زخمه به زبان هلندی

### چه می‌شود؟

#### سردار صالحی

این نوشته سومین بخش از گردشگری در هلند با بچه‌ها است. گشت اول با حسن مصلحیانی گذشت (برون از هست من آیا کسی هست؟) دیدار دوم در شهر Zwolle گذشت با بچه‌های زندان عادل‌آباد که در «باغ بوتراپ» آمد. زخمه به زبان هلندی... دیداری است با اکبر ایل بیگی. اما پیش از آن شرحی از شهر شب‌های بوتراپ.

مثل همه‌ی شهرهای هلندی شهر را کانالی گرد حد زده است. دورش آب است. شهر بیش از دوسه دروازه نداشته است پیش از آن که شهر صدهزار نفر صدهزار دروازه شود. مرکز شهر کمی به قدر یکی دویا بالاتر از سطح آب است اما اگر آن خندق آبی نبود شهر را آب می‌گرفت و هم رفت و آمد به شهر دشوار بود. باید بر آب سوار می‌شدند تا بپایند و بیاسایند بر پاره‌ای خشک. بلندترین برج شهر peperbus است: peper فلفل است و bus قوطی. زمانی بر بالایش چراغ شهر را روشن می‌کرده‌اند. ردش تو را به تاریخ شهر می‌برد. اول کلیسایی بوده است که در یک طرفش برجی نشسته بوده است با گنبد. بعد این گنبد فرو می‌ریزد اما بر بنای همان برج یک فلفل‌دان چند گوشه بر سر برج بازسازی شده می‌نشیند و نام peperbus روی برج می‌ماند. در آغاز کلیسای کاتولیک بوده است. این کلیسا دوری به دست پروتستانت‌ها می‌افتد. آن‌ها ساده‌گرا بودند و سیاه‌نگر. پیکرسازی را بت پرستی و نقش‌های دیواری



## کلاهخود صد منی

#### مجید نفیسی

آه این کلاهخود صد منی را چگونه ز سر وا کنیم؟  
آهن قراضه‌ای که خود حدادی اش می‌کنیم در قورخانه‌ی سیاست و بر سر می‌نهم  
در کارزار تصرف قدرت.



هر بار همای سعادت  
بر فرق پهلوان پنبه‌ی نورسیده‌ای فضل می‌کند  
او داغ و درفش کهنه در آستین، رخت نو به تن  
سوگند می‌دهد طایفه اش را

کاین اژدهای هفت سر را رام می‌کند  
و سهم می‌دهد همه را از این غنیمت جنگی.  
از پست‌های کشوری و لشگری گرفته  
تا پول چای و حواله‌ی خوشبختی.  
آنگاه، مرد و زن  
بیعت ز پهلوان کهنه پس گیرند  
و این کلاهخود سنگین را  
با نام ناجی جدید بر فرق سر نهند.

آیا زمان آن نرسیده که از همین امروز  
این تل آهن پاره را به دره اندازه‌ییم  
و کله‌های آزاد از کلاه خودین را  
به سوز تازه‌ی کوهستان بسپاریم؟  
شاید که عطسه‌های صبحگاهی  
ما را از این توهم خونین رها سازد.

پنجم ژانویه ۱۹۸۶



درمی گذرد و شیوه خمار می کند. از گود گونه‌اش به گود خانه می آیم در این شهر شمالی هلند. تاریخ هلند هرچه هست تاریخ این جا هم هست. ویژه گی اش یکی پهنای زمین بازش است، یکی خاک آزش. از بس که خاکش در باران شسته رفته است. شهرزاد هلندی است، فارسی هم ای، بعله. در آشپزخانه‌ی مادری قورمه را خوب تلفظ می کند، ایران را هم ندیده است. اما دور هم نبوده است. آمد و رفت چندتایی از هم سن و سال هایش را دیده است. دلش هم می خواهد برود ایران: — برای ماندن؟ برای زندگی؟ — اوه، نی، آمستردام.

— شهرزاد می خواهی چه بخوانی؟

— تاند آرتز.

— چرا؟

— درآمدش بهتر است. هاهاهاه.

می گوید: ایرانی ها تعارف بازی دارند. اول می گویند کمک به مردم بعد از درآمدش می گویند. ما حساب می کنیم که کی و چه طور به چیزهایی که می خواهیم برسیم.

درخشش خنده در چشم شور و شر جوانی. و بخارا بر روی نقش فرشیده بر دیوار!

اکبر از خراسان آمده است. دوری زعفران چیده است: این را در شعرش می شود شنید.

می گوید: شعر هست باید کشفش کرد.

کمی در شعرهایش شاعرانه می دوم:

یک واژه آفتاب

یک واژه مهتاب

خال کنج لب یار...

گشتی در گپ و گشتی به گرد شهر.

### — شعر تبعید داریم؟

— شعر را نمی شود تبعید کرد! شاعر را اما تبعید می کنند یا روزگار را چنان بر او سخت می گیرند تا ناچار خودش تن به تبعید دهد. شاعری که از خاک و مردم و هوای خود دور گردد، شعرش هم نم نمک رنگ خاک و مردم و هوای تازه را می گیرد. و اینجاست که شعر شاعر تبعیدی رنگ و بوی تبعید را دارد، زاده ی تبعید است، شعر تبعیدی است.

این جا شاعر به آزادی نزدیکتر است، خودسانسوری نمی کند. تجربه اش فرق می کند. چیزی که این جا تجربه می کند آن جا نیست. اما آن چه آن جا هست را دیده است به چشم و زندگی کرده است. اینجا شاعر با "شاعر مدرن" همسایه تر است، شاعری که در بند و قید هیچ بنده و خدایی نیست و چون نیما قادر است به نگاه و اندیشه ی خود و دیگران بنگرد و بیاندیشد تا شاید به نگاه و اندیشه ای تازه و رونده دست یابد:

حافظا! این چه کید و دروغی است

کز زبان می و جام و ساقی است

نالی ار تا ابد باورم نیست  
که بر آن عشق بازی که باقی است  
من بر آن عاشقم که رونده است.

### — هر شهری نشان ویژه ای دارد. نشان ویژه ی شهر شما چه است؟

— خرونینگن، Groningen، نیز نشانی دارد و آن برج مارتینی، Martinitoren، در مرکز شهر است که کلنگ آن را در قرن سیزدهم میلادی بر زمین زده اند. این برج را به احترام سینت مارتینوس اسقف بزرگ و از مقدسین قرن چهارم میلادی، مارتینی نامیده اند. روز مرگ مارتینوس در یازدهم سپتامبر یک جشن زیبا و شاد برای بچه ها است. بچه ها با چراغی در دست "لامپیون" به در خانه ها و مغازه ها می روند تا بعد از خواندن ترانه ای به یاد سینت مارتن کیسه ی خود را از شکلات و شیرینی و میوه پر کنند: "سینت مارتن، سینت مارتن/د کوین هین استارتن!"

این برج در جنگ و غارتگری ها و یا در حوادث طبیعی بارها ویران شده است و باز آن را ساخته اند. در سال ۱۵۴۸ ارتفاع برج مارتینی ۱۲۷ متر بوده اما در سال های بعد بارها تخریب شده است تا اینکه در بازسازی سال ۱۶۲۷ ارتفاع آن به ۹۷ متر می رسد که هنوز آن را حفظ کرده است. ساعت بزرگ برج کار می کند و اگر مردم شهر روزی یکبار آن را نبینند، دلگیر می شوند. دیگر اما چند سالی است که این برج رقیب پیدا کرده است.

### — رقیبش کی هست؟

— موزه ی جدید و بزرگ شهر که چون جزیره ای کوچک در دل شهر و در میان آب ساخته اند. دیدی که چگونه آب گرداگردش را گرفته است. تنها با دو دروازه یا پل به شهر وصل است! — جایی که عمده کینه و انتقام است! حسابش را بکن حضرت آمده است و هرچه گردن زده است باران نیامده است که خون را به لگام اسب حضرت برساند.

— ما سوختیم چون به خواننده هایمان نرسیدیم اما آموختیم چون به خود رسیدیم.

### — مگر خواننده های ما کی بودند؟ کجا بودند؟ مخاطب خاصی پیش رو داری در زمان سرودن؟

— سعی می کنم برای دل خود بنویسم، خودم به عنوان اولین خواننده اگر از شعرم خوشم آمد، احساس می کنم باشند کسانی که از آن لذت ببرند. اگر خودم مخاطب خودم باشم، راحت تر، بی تعارف تر می نویسم. اینجا بگویم که من هیچگاه خود را شاعر نمی دانم. من تلاش می کنم به شعر برسم اما در این فضا که مخاطب خاصی پیش رو ندارم و کسی به فکر کسی نیست، رسیدن به شعر و شاعر شدن را در خواب هم نخواهم دید. حتا نام آدم خودسانسوری می آورد. خیلی از نامها با سیاست و زندان گره خورده اند و این گره ها را گشودن و به خود رسیدن ساده نیست. ببینید! در همین خارج شاعر بزرگی چون خوبی، فکر می کنم به خاطر نام و آوازه ای که در ادبیات سیاسی آنجا داشته، اینجا نیز بیشتر دور همان ادبیات

چرخیده است. بیشتر شاعران و نویسندگان سیاسی آن زمان با اینکه بیست سی سال است در غرب زندگی می کنند اما انگار هرگز اینجا نبوده اند. وقتی اشعار آقای نعمت میرزا زاده، م. آزر، شاعر گرمی را می خوانم، احساس می کنم او هنوز در تهران زندگی می کند. نیما و بخصوص هدایت اگر با ادبیات غرب آشنا نمی شدند و پایشان به اروپا باز نمی شد، شاید در آن شرایط نمی توانستند آن تحول شگرف را در ادبیات ایران ایجاد کنند. البته اینجا هستند کسانی که به دشت های سبز و تازه در شعر و یا داستان رسیده اند و یا می روند تا برسند.

### — شعر تعریف دارد؟

— شعر آینه است، تعریفی ثابت و کامل ندارد. هر کس به آن بنگرد، شکلی از خود در آن می بیند. داستان را که خودت در آن به داستان رسیده ای، شاید بتوان راحت تر تعریف کرد. شعر شاید شکار لحظه در زبان باشد. نمی دانم.

### — همین تعریف نیست؟

— ندانستن تعریف شعر هم خود نوعی تعریف است. چون شعر ما تا روزگار نیما موزون و مقفا بوده، شعر را چنین تعریف کرده اند: "شعر از لحاظ صورت کلامی است موزون و مقفی." که زبانش به نظر من، حتا زبان شاعره هایش در شعر، مردانه یا نرینه است. اما با نیما و از نیما به بعد دیگر نمی شود تعریفی از شعر نوشت و گفت شعر این است.

زبان نرینه در شعر، شعری را به خاطر آورد که می خوانم:

در ابتدای شعر، چراغی می نویسم  
تا که بر خیزی، بتکانی خود را از رخت  
از رد پای شرم بر پوست، و مست شوی  
در پای کاغذم، دست سایبی بر خال ها  
خط های تن، و پوست بیندازی  
نان و شراب شوی  
در بارگاه من.

دیدی حالا، می گوید

شعر برای تو نان است

شراب است

تا یز دهی که هی هستم

در این زبان نرینه، نر، نر

همیشه مرد.

### — جاودانه میسر است؟ جا به دانه شدن،

در هسته جا گرفتن میسر است؟

— نمی دانم. این را می دانم که همه سرانجام به خاک می رسیم. و چون خاک جاودانه است، ما نیز با او جاودانه خواهیم ماند.

### می پرسیم: زخمیدن به هلندی چه می شود؟

می گوید: زخم سر زبان یا زخمه ی تیر از کمان؟ و یا به قول مولوی:

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی / زاری از

ما نی تو زاری می کنی.

**— شعر امروزه به چه می‌گویی؟ شعر و نه شعر را چه گونه از هم جدا می‌کنی؟**

— باید بدوم و بدوم تا به شعر برسم و شاعر شوم، تا بعد شعر و نه شعرم را از هم جدا کنم. اما در همین دویدن‌ها فکر می‌کنم فهمیده‌ام که شعر نوین فارسی در مقایسه با همین زبان هلندی شاعر امروزی و مدرن کم دارد و بیشتر شاعران معاصر ما چون شاعران ۵۰ سال پیش هلند مدرن و امروزه هستند. شعر امروزه به شعرهای فروغ می‌گوییم، ما بعد از فروغ به شعر امروزه و مدرن نزدیکتر نشده ایم. شعر امروزه به شعرهای روتخر کوپلند، Rutger Kopland، شاعر هلندی می‌گوییم که اگر بارها شعرش را بخوانی، انگار هنوز آن را نخوانده‌ای. بگذار شعری، خرگوش، از روتخر بخوانم:

تنش به رنگ علف

زمستانی ست، و گریز  
لانه‌ی اوست، ایستادن یعنی  
تیر و سگ‌ها.

شکارچی چون کودک شادمان است  
با خرگوش، او را می‌شناسد، ترس،  
میل و هوس به مرگ و  
خفا را.

خرگوش با پاهایی که با آن  
می‌توانست حرکت کند، نرم و گرم آویز است  
دور گردن کسی  
که شلیک کرده است.

**— چه چیزی وادارت می‌کند به شعر گفتن؟  
نشرش را چه می‌زند؟**

— چیزی در پستوی دلم یا سرم هست که به من می‌گوید بنویس. این چیز گاه چیزی مثل درد است که تا ننویسم انگار تسکین نمی‌یابم، گاه انگار فرشته‌ای خیال‌انگیز و موهوم است که تنها در هیاهوی واژه‌ها با من به رقص در می‌آید و دلم خوش می‌شود از این حال و هوا و هیاهو، از این بهشت کاغذی.

و این روزها با بودن اینترنت در همه جا من کمتر به فکر نشر هستم، این برایم خوبتر است. سال‌های اول عجله کردم، عجله در نشر در قالب کتاب گاه آدم را تباہ می‌کند.

اکبر با شعر کلاسیک فارسی بی‌گانه نیست و این کم‌پشتوانه‌ای نیست:

«خستگی برده است مرا تا دور بر راهی چو  
مخمل نرم  
تا کنار پادشاه خواب  
خواب بی پایان.»

گاهی به روز است، روزی از حال زار ما در یک داستان و سه صحنه‌ی کوتاه:

«مردی سیاه پوست ایستاده است با آجوبی  
در دست و می‌شاهد  
کنار خواهر و مادر پیرش

کنار پدر که مست افتاده است کنار در نیمه  
باز  
چون پیراهن خواهر، دهان مادر .

من به پستان‌های خواهرش می‌نگرم  
زنم به اشک‌های مادرش و می‌گویم: حالم  
به هم خورد  
از این همه سرگردانی  
باید که برگردیم .

به خانه که می‌رسیم  
مردی سفید پوست خون می‌شاهد  
روی فرش، کنار خواهر و مادر پیرم  
کنار عکس سیاه و سفید پدر .

اکبر چندان از فضای ایران و فضای روز دور نیست.  
در شعرایش تشویش و دل‌هره آن دیار هم هست.

«مرده‌ها نفس می‌کشند  
دولت تشکیل می‌دهند  
قانون می‌نویسند

مرده‌ها از شهرها گورستان می‌سازند

این را برادرم به من گفت  
و بعد کنار مادرم دراز کشید و مرد.

حالا من کنار او ایستاده‌ام  
کنار دریایی خالی از آب  
جنگلی خالی از درخت  
کنار مادرم که می‌پرسد:

کدام سال ما زندگی کردیم  
کدام روز ما خوشبخت بودیم؟

مرده‌ها

نفس سینه‌های ما را می‌کشند.»

از اکبر تا کنون سه دفتر شعر درآمده است و هر سه در استکپلم، (آرش، باران، باران) می‌شود گفت که مشکل نشر شعرهایش به فارسی را نداشته است و گاه گاهی شعر یا داستانی از او در مجله‌ها و مجموعه‌های هلندی آمده است.

«گفتم:

بوی تن سپیده می‌آید .  
گفت:

هر چه پا و سر  
هر چه جان دادیم  
پیدا نشد ماه و  
روشن نشد مهر .

پس

این تارهای سپید سرم  
قاصدکان کدام سپیده اند؟»

وبلاگ ملخ جایی است که اکبر شعرهایش را نشر می‌دهد.



**حرف‌های روپوش سرمه‌ای**

گراناز موسوی



حتا تمام ابرهای جهان را به تن کنم  
باز ردایی به دوشم می‌افکنند  
تا برهنه نباشم

این جا نیمه‌ی تاریک ماه است  
دستی که سیلی می‌زند

نمی‌داند

گاهی ماهی تنگ

عاشق نهنگ می‌شود

بی‌هوده سرم داد می‌کشند

نمی‌دانند

دیگر ماهی شده‌ام

و رودخانه‌ات از من گذشته است

نمی‌خواهم بیابان‌های جهان را به تن کنم

و در سیاره‌ای که هنوز رصد نکرده‌اند

نفس بکشم

حتا اگر باد را به انگشت نگاری ببرند

رد بوسه‌ات را پیدا نمی‌کنند

به کوچه باید رفت

گرچه ماشین‌ها از میان ما و آفتاب می‌گذرند

به کوچه باید رفت

این همه آسمان در پنجره جا نمی‌شود.

می‌خواهم در جنوبی‌ترین جای روح

آفتاب بگیرم

چراغ سقفی به درد شیطان هم نمی‌خورد

آن که پرده را می‌کشد

نمی‌داند

همیشه صدای کسی که آن سوی خط ایستاده

فردا می‌رسد

بگذار هر چه می‌خواهند

چفت در را ببندازند

امشب از نیمه‌ی تاریک ماه می‌آیم

و تمام پرده‌ها و رداها را

تکه تکه خواهم کرد

بگذار برای بادبادک و شب تاب هم

اتاقی حوالی جهنم اجاره کنند

من هم خواهم رفت

می‌خواهم پیراهنم را به آفتاب بده



## سید حسین ارمنی

رضا امیر عزیزی

در اصل سید حسین گول یک مشت رفیق ناباب خود را خورد. برای خودش در تهران یک دهنه مغازه صافکاری و مکانیکی ماشین را داشت و روزگارش میگذشت. سید حسین نه روشنفکر است نه انقلابی نه لامذهب نه شاعر نه نویسنده و نه از این قبیل. ولی چند تا از رفقاییش که بقول خودشان از چنگ آخوند و روزه خون و جمهوری اسلامی فرار کرده و در خارج پناهنده شده بودند، مدام برای سید حسین پیغام میفرستادند که «سید حسین، دکانت را بفروش و بیا، بیا که بهشت اینجاست!» سید حسین هم ده سال پیش در سن سی و چهارسالگی دکان را فروخت و کلی پول به قاچاقچی ها داد تا او را از کوه و کمر به اروپا رساندند. به اینجا رساندند. و در اینجا تقاضای پناهندگی داد منظورم از اینجا کجاست؟ در یک کلمه می نویسم "اروپا". اگر هم از مملکت و شهر هم نام ببرم، آنوقت همه این آدمها را که مقوائی نیستند بلکه جان دارند و گوشت و پوست و استخوان لو داده ام. چه فرقی دارد که این آدمها

در کدام مملکت و شهر هستند. اینها (ما) همه جا هستیم.

در دادگاه پناهندگی از سید حسین پرسیده بودند: «چرا در ایران جانت در خطر بود؟» و سید حسین جواب داده بود: «چون ما، یعنی من و دوستانم مقالات و اطلاعیه های مارکس را کپی میکردیم و مخفیانه بین مردم پخش میکردیم، تا مردم شورش کنند و بر علیه جمهوری اسلامی قیام کنند و این حکومت را سرنگون کنند تا یک جامعه دموکراتیک بوجود آید. ولی چون ما لو رفته بودیم و میدانستیم اگر گرفتار شویم، با رگبار گلوله ما را مثل آبکش سوراخ سوراخ میکنند، ناچار به فرار شدیم.» رئیس دادگاه از سید حسین پرسیده بود: «مارکس که بود؟» و سید حسین هم جواب داده بود: «مارکس یک کمونیست روسی بود که انقلاب کرد و اتحاد جماهیر شوروی را درست کرد!» آقا و یا خانم، چه دردسرتان بدهم، تقاضای پناهندگی سید حسین سر ضرب رد شد و در خطر پس فرستاده شدن به ایران بود که یک عده بدادش رسیدند و گفتند: «سید حسین، تنها راه نجات تو پناهنده شدن به کلیسا و عیسی مسیح است!»

نتیجه؟ چندی بعد در روزنامه های فارسی زبان خارج از کشور عکس سید حسین با جملات زیر بچاپ رسید: «اطلاعیه! بدینوسیله به اطلاع عموم هموطنان و ایرانیان عزیز داخل و خارج کشور میرساند که اینجانب، سید حسین سابق، پس از مطالعات دقیق و تحقیقات عمیق در دین و آئین مسیحیت به این دین و آئین پر محبت و انسان دوست گرویدم و نام خود را به "زاویک قالیقایان" تغییر دادم.» این اطلاعیه برگ برنده ای شد در دست وکیل سید حسین. وکیلی که از جانب کلیسا برای سید حسین اجیر شده بود. سید حسین یک مرتد است، چون از دین خود روی برگردانده و بدین دیگری روی آورده است. و مجازات مرتد مرگ است. اروپای متحد هیچ انسانی را به جایی پس نمیفرستد که بداند در آنجا این انسان محکوم بمرگ است. و به این ترتیب سید حسین صاحب اجازه اقامت و کار و سایر مزایا شد. ولی باور کنید که بعد از این اطلاعیه حتی یک نفر هم سید حسین را "زاویک قالیقایان" صدا نکرد. بلکه دهن دهن گفته شد که سید حسین رفته و ارمنی شده. و "سید حسین ارمنی" ماند روی او!

سید حسین ارمنی در یک گاراژ بزرگ یک گوشه را اجاره کرده و با تعمیر ماشین و صافکاری ماشین های تصادفی نان خود را در می آورد و بیشتر مشتریانش هم ایرانیان هستند. هر که ماشینش عیبی پیدا میکند، دیگری به او میگوید: «برو سراغ سید حسین ارمنی.» و سید حسین ارمنی آنقدر لوطی و با معرفت و رفیق باز و باگذشت است که بقول معروف، دل همه را برده و سرش همیشه شلوغ است.

سید حسین ارمنی در تمام جشن ها و بزن و بکوب های ایرانیان تبعیدی و غیر تبعیدی شرکت میکند. از جمله مدام در جلسات کانون ایرانیان حضور دارد. آقای خوشه چین منشی کانون است. پنجاه و هشت سال از عمرش میگذرد. چند سال پیش زنش، اشرف خانم، او را ول کرد و رفت

تهران و از تهران تلفنی به خوشه چین گفت: «من دیگه اونجا بیا نیستم، تو میخواهی بیا اینجا، نمیخواهی بیا.» خوشه چین نرفت و زنش هم غیاباً از او طلاق گرفت و زن یک مرد دیگر شد. حالا آقای خوشه چین مانده و دخترش پری وش که دختر با استعداد و زرنگی است و بزودی مهندس معدن میشود. پری وش داده زیر نافش عکس یک پری دریائی را خالکوبی کرده اند. پری دریائی که میدانید چه شکلی دارد. از پائین تنه به پائین ماهی است و از ناف به بالا یک دختر و یا زن بسیار زیبا با گیسوانی بلند. چون بر مبنای مد روز مابین شلوار و بلوز پری وش حدود نیم وجب فاصله است، معمولاً همیشه از جلو پری دریائی او دیده میشود و از عقب یک تکه از تنگه اش. آقای خوشه چین گرچه در اوائل از این موضوع خجالت میکشید ولی بعداً چون زنان و دختران دیگری هم بر مبنای مد روز مانند پری وش شدند، کمی تسکین یافت. باری، تقسیم خجالت باعث تقلیل خجالت است. البته این چیزها چندان مهم نیست. بقول معروف، در آخر زمان همه مردم مثل هم می شوند! آقای زیارتی رئیس کانون ایرانیان هفتادوچند سال از عمرش میگذرد. قد بلند و تنومند است. ولی بدلیل "سیاتیک" یک پایش لنگ میزند و آهسته قدم برمیدارد و همیشه انگشتر عقیق تیره رنگ خود را بر انگشت دارد که بر روی آن حکاکی شده "یا علی".

اصولاً اقامت آقای زیارتی در ارتباط با فرار دسته جمعی (معلوم نیست چند میلیون ایرانی) بخارج از کشور صورت نگرفته. آقای زیارتی تاجر است و دامادهاش از سالها قبل در خارجه هستند. البته که آقای زیارتی مسلمان است. ولی از آن مسلمانها که میگویند "عیسی به دین خودش، موسی بدین خودش". بهر حال تا بحال کسی از آقای زیارتی بدی ندیده. بهمین دلیل هم باتفاق آراء رئیس کانون ایرانیان است. مرتب هم میروند ایران و می آید. آدمیزاد "کمک حالی" است و هر کاری از دستش بر بیاید برای مردم میکند. گر چه چند سال قبل در اطلاعیه ای او را جاسوس و مزدور مو سپید رژیم نامیده بودند ولی این وصله، چون دلیل و بیخ و بن نداشت، به آقای زیارتی نچسبید

تا یادم نرفته به این موضوع اشاره کنم که آقای خوشه چین هم از تیر زهرآگین اطلاعیه بی نصیب نمانده. آقای خوشه چین اطلاعیه ای را که بر علیه او پخش کرده بودند، قاب کرده و بدیوار اتاقش آویزان کرده. متن اطلاعیه این است «بدینوسیله به اطلاع هموطنان تبعیدی و رزمندگان ایرانی خارج از کشور میرساند که خوشه چین، این مزدور رژیم که بیش از سی سال است بعنوان مترجم در دادگاه های پناهندگی و دادگاه های طلاق و سایر امور ایرانیان تبعیدی حضور دائم دارد، منبع خبرسانی و جاسوس سر سپرده حکومت ملایان است! مرگ و نفرت ابدی بر خوشه چین که خوشه های خشم و آزادیخواهی رزمندگان و دلاوران تبعیدی را بدست دروگران آزادی و

انسانیت میسپارد.» پس از پخش این اطلاعیه در شهر، خوشه چین خندیده و گفته بود: «دلوران و رزمندگان تبعیدی را از من ترساندن مایه نشاط و خنده است. همه روزه از همه جای دنیا هواپیماها پر از مسافران ایرانی به ایران میروند و همه روزه هواپیماها پر از مسافران ایرانی از ایران با چمدان‌هایی مملو از گز اصفهان، کشک خشک کاشان، لواشک آلو، لیمو عمانی، سبزی قرمه سبزی، قطاب و پشمک یزد، قره قروت اردبیل، بادام سوخته شیراز، سوهان قم، جوزقند و زیره کرمان، آب نبات فیچی تهران و سنگ پای قزوین به تبعید برمیگردند. ولی اگر بعد از سی سال پای خودم به ایران برسد، هیچ بعید نیست از همون فرودگاه یکسر ببرند اونجا که عرب نی انداخت!».

سید حسین ارمنی هر ساله در شب تولدش، همانطور که ننه حسین برایش نذر کرده بود، آش شله قلمکار میزند و آنرا در کانون ایرانیان در لیوانهای پلاستیکی مخصوص قهوه و بستنی مابین حاضران در جلسه کانون ایرانیان توزیع میکند در ضمن سید حسین ارمنی بخاطر قدردانی از کسانی که برایش اجازه اقامت و کار گرفته اند، هفته ای یک بار هم روزهای یکشنبه به کلیسا میروند و در آنجا در صف ارمنی ها قدم به قدم جلو میروند تا میرسد به پدر روحانی و در آنجا پدر روحانی یک تکه نان خشک میگذارد توی دهن سید حسین و سید حسین ارمنی هم لبی به جام شراب میزند و روی سینه اش صلیب میکشد و دعا میکند. و بعد هم همراه سایر ارمنی ها آنجیل، کتاب حضرت عیسی را پیش خود باز میکند و آنچه را که ارمنی ها دسته جمعی میخوانند، سید حسین ارمنی هم همان چیزها را طوطی وار و غلط و غلو طو تکرار میکند و آخر کار بهمراه دیگران میگوید "آمین"، بدون اینکه حتی معنی یک کلمه از آن چیزهایی را که گفته بفهمد.

سید حسین دوازده ساله بود که پدرش دار فانی را وداع گفت و سید حسین باقی ماند و "ننه حسین". تقریباً کسی بدرستی نمیداند که اسم سجدلی ننه حسین چی است. چون همه او را بنام ننه حسین می شناسند. حتی حاج صابونی، شوهر بعدی ننه حسین هم زنش را ننه حسین صدا میزد! و خود سید حسین هم ننه اش را ننه حسین می نامد

بله، چه دردسرتان بدهم، این دنیا به هیچکس وفا نمیکند. حاج صابونی هم در سن هشتاد و دو سالگی رفت آنجا که شوهر قبلی ننه حسین رفته بود. وقتی خبر وفات حاج صابونی به سید حسین رسید، سید حسین اشکش سرازیر شد و دودستی کوبید تو سر خودش و گفت: «ای وای که ننه حسین تنها شد.» حالا غصه سید حسین برای تنها شدن ننه حسین یک طرف و اینکه از حاج صابونی خانه و باغ و باغات زیادی در اطراف تهران باقی مانده یک طرف دیگر

خودتان فکرش را بکنید، زمینی که در اوائل انقلاب می گفتند، اصلاً قیمت ندارد چون زمین مال خداست، حالا هر وجبش هر کجا که باشد هم قیمت یک خشت طلاست. هر بار هم که سید حسین تلفنی با ننه حسین حرف میزند، ننه حسین میگوید: «خدا حاجی رو رحمت کنه.

روحش شاد. برای ما همه چیز باقی گذاشت. عاقبت بخیر شدیم. الهی که حاجی اون دنیا جاش کنار حوض کوثر باشه.» حاج صابونی از زن اولش که عاشق شاطر نان سنگکی محلشان شده بود و حاجی را ول کرده بود، بچه نداشت. و زن دومش هم که ننه حسین بود، بعد از زائیدن سید حسین اجاقش کور شده بود و دیگر "بچه دار بشو" نبود. بنابراین تمام ثروت حاج صابونی میرسید به ننه حسین و از ننه حسین هم به سید حسین ارمنی.

حالا دیگر موقع آن بود که سید حسین ارمنی به ایران برود و زمین ها را بفروشد و همان جا برای خودش برج و بارویی بنا کند یا اینکه پولها را تبدیل به دلار و یورو کند و بیاورد اینجا و عشق دنیا را بکند، چون ننه حسین دست و پا چلفتی تر از آنست که قاتی آنهمه گرگ بتواند زمین ها را تبدیل به پول کند و پول ایران را تبدیل به دلار و یورو کند و بکمک صراف و مراف و به طریق قاچاق و مالجاق رد کند به خارجه! ولی آخر دل غافل، چه جوری؟ آدمی که برداشته اطلاعیه داده که «ای جماعت، من ارمنی شدم و دیگر مسلمان نیستم» و نه پاسپورت دارد و نه سجل دارد و نه کارت ملی و از خودش یک گاو پیشانی سفید و یا یک خر پیشانی سیاه درست کرده به نام "زایوک فالپاقیان" و یا بهتر گفته شود "سید حسین ارمنی"، چطور میتواند به ایران برگردد؟

البته سید حسین ارمنی خودش چندان حریص مال دنیا نیست. ولی این و آن مدام سیخش میزند که «مرد حسابی، چطور از خیر میلیون ها ثروت میخواهی بگذری؟ البته میلیون که دیگر پولی نیست بلکه از خیر چند میلیارد ثروت میخواهی بگذری؟ جگر داشته باش، دل به دریا بزن و بگو یا علی و برو تو!» عده ای دیگر هم بر خلاف این "خبرخواهی خطرناک" به سید حسین ارمنی میگفتند: «مرد حسابی، به حرفهای پرت و پلای این جماعت گوش نده. آنجا تو را میگیرند و سرت را میفرستند بالای دار.»

## کانون ایرانیان

### و بررسی مشکل سید حسین ارمنی

و بالاخره کانون ایرانیان (بدون حضور سید حسین ارمنی) به ریاست آقای زیارتی و منشی گری آقای خوشه چین برای رسیدگی به مشکل سید حسین ارمنی تشکیل جلسه داد. در آغاز جلسه آقای زیارتی درباره ساده دلی سید حسین و اعتقاد قلبی او به دین مبین اسلام سخن گفت و اینکه سید حسین به دلیل جوانی و بی گذار به آب زدن برای خودش مشکلاتی بوجود آورده و اکنون وظیفه ماست تا حد امکان سید حسین را یاری کنیم، زیرا که جوانی با محبت و مورد علاقه همه ماست، و آقای خوشه چین افزود: «اعضاء محترم کانون میتوانند به نوبت برای رهایی سید حسین از این بن بست پیشنهادهای خود را بیان بفرمایند.» اولین پیشنهاد از جانب خانم "خدابنده" بود. او گفت: «من اصلاً نمیدانم چرا سید حسین باید مجازات شود. اگر خداوند پیغمبرانی را برای راهنمایی و سعادت بشر بزمین فرستاده، برای این نفرستاده که پیروان این پیغمبران یکدیگر را قتل

عام کنند. سید حسین هم خدا را قبول دارد و هم لااقل یکی از پیغمبران خدا را. سید حسین میتواند به راحتی به ایران برود و این موضوع را آنجا با شجاعت ابراز کند. آیا این پیشنهاد من منطقی نیست؟ اینهمه مردم میروند ایران و می آیند و هیچکس به آنها کاری ندارد. آیا این یک ترس واهی نیست که ما داریم؟» سخنگوی بعدی آقای "گنبدی" بود. او در اعتراض به خانم خدابنده گفت: «خانم عزیز، یک مقدار از حق با شماست، ولی نه همه حق. بالاخره این رو راستی و صداقت را داشته باشیم که خودمان را همانطور که هستیم نشان دهیم. این درست است که از میان ما، از غربتی و تبعیدی و تفریحی و مهاجر و تاجر و ماجر و جاسوس و ماسوس، یک عده ای هستند

که مدام به ایران میروند و سالم برمیگردند، ولی اینها وضعشان با سید حسین ارمنی فرق دارد. یک عده از اینها که مولای ایشان "مارکس" بود و پیغمبرشان "لنین" و سرلشگر سپاهشان "چه گوارا" و دین و مذهب را تریاک خماریخش خلق می نامیدند، رفته اند ایران و آنجا توبه حماقت کرده اند و در چمنزار فرصت طلبی به چریدن مشغولند، البته که خطری ایشان را تهدید نمیکند. عده ای هم هستند که از اول لامذهب بودند و یا بعداً لامذهب شدند ولی هیچکدامشان بر نداشتند در روزنامه ها اطلاعیه صادر کنند که ما لامذهب شدیم. عده ای دیگر هم هستند که لباس مخصوص ایران رفتن را در چمدان خود حاضر دارند. با چارقد و چاقچور و البسه لازم دیگر میروند ایران و برمیگردند. اینجا با مایو دو تکه و یک تکه به دریا و استخر میروند و یا لخت مادرزاد به حمام سونا. به اینها هم کسی کاری ندارد. ولی مشکل و مسئله سید حسین ارمنی با این جماعت فرق دارد. وقتی در اطلاعیه ای که نوشته و یا برای او نوشته اند اعلام میکند که «من پس از مطالع دقیق و تحقیقات عمیق رفتم و ارمنی شدم، چون این یک دین و آئین پر از محبت و انساندوست است»، یعنی این که دین قبلی من فاقد تمام این مزایا بود. البته او میتواند به ایران برود ولی قبلاً باید بلیط از خارجه به ایران و از ایران به خانه آخرت را تهیه کند.»

پیشنهاد بعدی را آقای عیسی زاده داد و گفت: «با تمام این احوال و سخنانی که دوستان گفتند، من پیشنهاد میکنم که کانون ایرانیان به شفاعت از سید حسین برای آقای رئیس جمهور و آقایان علما نامه ای بنویسد و در این نامه اعتقاد سید حسین به دین مبین اسلام تأکید و علی الخصوص به آش شله قلمکار که او هر ساله نذر میکند و مابین اعضاء کانون تقسیم میکند، اشاره شود. البته خوب است که توبه نامه سید حسین هم به این نامه اضافه شود. امید است که توبه نامه او مورد قبول آقایان علما و آقای رئیس جمهور قرار گیرد.» در خاتمه جلسه قرار بر این شد که آقای زیارتی که بزودی برای مدتی کوتاه به ایران میروند، زمینه را بررسی کند تا شاید بازگشت "سید حسین دوباره به آغوش اسلام بازگشته" با خطر مواجه نباشد.

یک عده از رفقای سید حسین او را گول زدند و آوردند خارجه و پنهانده اش کردند و ارمنی! و حالا هم یک عده دیگر از رفقایش از تهران به او زنگ میزنند و به زخمش نمک می پاشند و توی تلفن به سید حسین میگویند: «حسین جون باختی، بد جوری هم باختی. بیخود دار و ندارت رو فروختی و رفتی. معدن عشق جهان است اینجا! عرق، آبجو، ویسکی، همه جور نشئه جات و مواد، جنده، اونم چه جنده هائی، شونزده، هیفده، هیجده ساله مثل هولوا! البته اگه کسی پول نداشته باشه بدبخت عالمه. یا باید گدائی کنه، یا جاکشی، یا جندگی. یا که از زور فقر و بدبختی دق کنه و بمیره. ولی تو که بازاریت سکه بود و دخلت همیشه پر از پول. همون دکونت رو که ده سال پیش فروختی و رفتی، حالا قیمتش حداقل بیست برابر یا شاید سی برابر شده. عجیبه ولی باور کن. آخه این چه کاری بود که تو کردی؟ تو که نه سیاسی هستی نه میاسی و بدتر از ما عدس پلو رو با "ط" دسته دار مینویسی، پنهانده شدنت چی بود؟ ننه حسین رو تنها گذاشتی و رفتی. البته ما مرتب به ننه حسین سر میزنیم. خدا کنه که از دوری تو دق نکنه.» و سید حسین که تو کار خودش درمانده، اکثر شبها تک و تنها تو اتاقش می نشیند و با یک مشت آجیل مشکل گشا که ننه حسین هر از گاهی برای او میفرستد، یک بطر عرق را استکان بعد از استکان بالا میبرد و مست و خراب و گیج و منگ کف اتاق ولو میشود و خوابش می برد.

سه هفته بعد آقای زیارتی از تهران برگشت و جلسه بررسی به مشکل سید حسین ارمنی در کانون ایرانیان تشکیل شد. سالن مملو از جمعیت بود و همه منتظر، تا آقای زیارتی حاصل تحقیقات خود را به اطلاع اعضاء انجمن برساند. آقای زیارتی پس از عرض سلام خدمت خانمها و آقایان حاضر در جلسه، همانطور که بالای مجلس پشت میکروفون نشسته بود، نتیجه تحقیقات خود را به عرض حضار رسانید:

«خدمت شما عرض کنم، من اول خدمت ننه حسین رسیدم و درگذشت حاج آقای صابونی را به او تسلیت گفتم و بعد نم نمک در باره مال و اموال باقی مانده از حاجی سؤال کردم و متوجه شدم که ننه حسین اطلاع درستی از این موضوع ندارد و فقط همه اش حاجی را دعا میکند که چه مرد خوبی بود و برای او همه چیز باقی گذاشته.

دیدم اینطوری فایده ای ندارد. برای اینکه ته و توی قضیه را خوب در آورم، سراغ آشنایان و دور و بری های مرحوم حاجی رفتم و رفتم تا رسیدم به اداره اوقاف و تازه اونجا معلوم شد که حتی این خانه ای که ننه حسین در آن زندگی میکنه، مال اداره اوقاف است. ولی اداره اوقاف گفته، تا ننه حسین زنده است، میتواند در این خانه بنشیند و ماهی یک چیز هم به او میدهند. تمام این داستان میلیونها و میلیاردها، زمین و باغ و باغات باقی مانده از مرحوم حاج صابونی همان داستان یک کلاغ و چل کلاغ است که هر کس آن را شنیده، چیزی به آن اضافه کرده. بنابراین مسئله ارث و ارثیه منتفی است و فقط باقی میماند اثبات ارمنی نبودن سید حسین. که امیدواریم فرجی حاصل

شود و اولیای امور قلم عفو بر خطای سید حسین بکشند و او را از تبعیدی بودن رهایی بخشند. ما در این زمینه همچنان به کوشش خود ادامه می دهیم.

و اما ننه حسین که تمام آرزویش دیدار پسرش سید حسین است بمن گفت: «آقای زیارتی، چند خط از قول من برای سید حسین بنویس.» ننه حسین گفت و من هم نوشتم. وقتی چند روز پیش در حضور آقای خوشه چین نامه را برای سید حسین خواندم، چشمهایش پر از اشک شد و از اتاق بیرون رفت. امروز هم که اینجا پیداش نیست. اکنون من چند خط از این نامه را که نشانه سوز دل ننه حسین است برای شما میخوانم. آقای زیارتی نوحه وار شروع میکند بخواندن قسمتهائی از نامه ای که ننه حسین گفته و او یادداشت کرده: «حسین، حسین دلبد من. ننه قریبون اون روی ماه تو بره. حسین جان، تو تنها چراغ و امید منی. هر وقت که به یاد تو اشک میریزم، انگار که از چشمام بجای اشک قطره های خون سرازیر میشن. حسین جان، نمیدونی که ننه در دوری تو چی میکشه. تنها آرزوی ننه اینه که قبل از رفتن از این دنیا روی ماه تو را ببینه.» آقای زیارتی که مانند بسیاری از ایرانیان حاضر در جلسه بغض گلویش را فشار میداد و کم مانده بود که اشکش سرازیر شود، دستمالی از جیب خود بیرون آورد و چشمهایش به اشک نشسته اش را پاک کرد و پس از سکوتی طولانی با صدائی غم گرفته گفت: «من اکنون به دلیل مجموعه این اتفاقات و قضایا ذکر مصیبتی میکنم و از خواهران و برادران ارجمند میخواهم که هم نوائی کنند و آرام به سینه بزنند.»

پنجره های سالن باز بود و دود و بوی خوش و آشنای اسفند و کندر همراه هق هق گریه ایرانیان حاضر در کانون که با کف دست آرام به سینه و یا پیشانی خود میزدند فضا را پر میکرد. و بلندگوها از هر طرف صدای گرم و جانسوز نوحه خوانی و ذکر مصیبت آقای زیارتی را بگوش همه میرساند که میخواند:

در میان اشک و خون  
مادر صدا میزد حسین  
در میان اشک و خون  
مادر صدا میزد حسین  
طفلکی تبعیدی و  
مادر صدا میزد حسین

فوریه ۲۰۰۸  
\* «آلمان رزن من است!»، نام داستان طنزآمیز دیگری است به زبان آلمانی، نوشته امیر عزیزی. این کتاب که در کتابخانه ملی آلمان به ثبت رسیده است، قرار است توسط انتشارات Wagner در نمایشگاه جهانی کتاب در فرانکفورت معرفی و به بازار کتاب عرضه شود. تلویزیون (ZDF) آلمان کتاب نوشتن یک سناریو بر مبنای این کتاب را به نویسنده پیش نهاد کرده است.



## هزاران جادو

علیرضا زرین

"پرنندگان به سوی جانب آبی رفته اند" - فروغ



هزاران  
از این باغ ناخوش پریدند  
هزاران افسانگی ها  
هزاران جادو  
تمامی که از ناتمامی بریدند  
(چگونه، چسان و چرا)  
از آغاز راهی به پایان گزیدند

همه همه بود در نای نینزار  
نهنگان نه ما راه که او را ستودند  
ترا تا بخواند، سرش را بریدند  
ترا تا بخواند، تنش را دریدند

## می آئی

نظام رکنی - آمریکا



می آیی،  
کنار تخت من که بر آب است.  
سایه وار.

پری وار،  
لغزان میان هستی و نیستی  
در جستجوی معنایی دیگر،  
در این تاریکی.

در این تاریکی،  
لغزان میان هستی و نیستی،  
در جستجوی کدام معنایی، پری وار!



حمید عرفان - ایران

در لحظه انفجار جهانی چراها  
ترا

به خاک می سپارند و باد

گیسوان ترا می لرزاند

و بافهای سیاه بر شانهی تو شکل سؤال می گیرد

خالی حضور تو جواب است

و باران سؤال

چکه چکه از خون دل ما فرو می ریزد

چرا نمی آئی

چرا نمی آئی

سؤال می کنم و در مکان خالی در خود می مانیم.

## رغبت به آبتنی دارم

سیمین بهبهانی - ایران

رغبت به آبتنی دارم  
ای عشق، چشمه‌ی روشن باش  
سیمین - نواده‌ی شیرین - ام،  
منت‌پذیر و فروتن باش



با موج‌های بلورینت  
از ساق و ران و کمر بگذر  
بر پشت و سینه بلغزان دست  
پیچیده بر گل و گردن باش

وانگه بگرد و فروتر شو  
در کار گردش دیگر شو  
آنجا که برگ گلی دیدی  
سرگرم طره‌ی سوسن باش.



از غار غار سیه بالان  
روبای عشقی من آشفت  
یعنی ز مفسده پروا کن  
در بند پاک‌ی دامن باش



آنجا که نوبت جنگ آید  
از عشق حوصله تنگ آید  
نرمای موم چه می‌باید  
سختنای توده‌ی آهن باش.

در سینه‌ام دل فرزانه  
گوید که این سخنان مشنو  
عاقل به یاوه چرا گوید  
تهمینه را که تهمتن باش؟



مادر شدی که محبت را  
با شیر و شعر بنوشانی  
در خشک‌سال جوان کشتن  
باران و مژده‌ی رستن باش

با دوست همدل و همسر شو  
نه کم، نه بیش، برابر شو  
گر دشمنی ز تو می‌شاید  
با ظلم و سیطره دشمن باش



خواهی سپاهشکن باشی؟  
شمشیر شعر و سخن باشی؟  
گیسو به حيله مکن پنهان:  
گردآفرین مشو، زن باش!

مرگ یک کبوتر این چنین اشک می‌ریزد؟  
نگفتم.

می‌خواستم بگویم کریستی جان، همین هفته‌ی  
پیش بود که بیش از پنجاه هزار انسان بیگناه در  
فاجعه‌ی زمین لرزه‌ی چین، جان خود را از دست  
دادند. آنوقت شما بخاطر مرگ یک کبوتر این  
چنین گره و زاری می‌کنید؟ نگفتم.

گفتم کریستی جان، پرنده‌ای که زیر چرخ اتوبوس  
بماند، آنهم در مرکز شهر با آن سرعت کم، دیگر  
پرنده نیست عزیز، که تو این همه برایش اشک می  
ریزی! انگار دقایقی طول کشید که به کنه مطلب  
پی ببرد، آرام آرام و بتدریج گریه به تبسم، خنده و  
قهقهه تبدیل شد.

این بار در حالیکه محو تماشای خنده‌ی زیبای  
کریستی بودم، با خودم فکر کردم که شاید اگر  
روزی وظیفه‌ی فتق و رتق امور جهان به زنان  
سپرده شود، دنیای امن‌تری خواهیم داشت، شاید.

\*

## «بهار پالم»

شیدا محمدی

اتاق شماره ۱۳۸



صبحانه در من حاضر است.  
شلوار واژگون روی سوتین سفید  
با تنی عرق کرده و زخمی  
می‌گویی دوستت دارم.

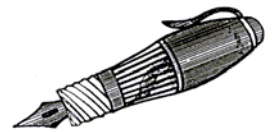
سر می‌خورم از روی سینه‌ات  
شیر گرم و سفید، حل می‌شود در ماه  
بوسه‌ات را می‌چسبانی به شیشه  
باد دستمالش را تکان می‌دهد، من موهایم را ...

پا می‌گذاری در رکاب  
و سوت قطار  
.....  
هو هو چی چی... هو هو چی چی...

.....  
این ریل‌های شکسته به هیچ شهری نمی‌رسند  
بر می‌گردی از مرگ من  
که تپه‌ها را زرد کرده

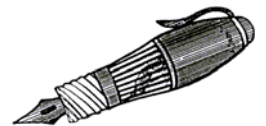
اتوبوس در ماه منتظر می‌ماند  
در ایستگاه بعدی بوسه‌ات خیس خداحافظی  
وفا وفا و فایم آرزوست  
.....

هو هو چی چی .. هم هم چی چی...  
.....  
این ریل‌ها به هیچ شهری نمی‌رسند  
باد کلاهش را از سر تو بر می‌دارد  
چمدان‌ها در ایستگاه بعدی جا می‌مانند.



## کریستی

علی رادبوی



پشت آخرین پنجره‌ی انتهای سالن ایستاده و  
هم‌چنان بی حرکت به زمین چمن روپره خیره  
مانده است. گیسوان بلند و شرابی رنگش، تمام  
شانه هایش را پوشانده است. شناختن کریستی از  
دور و حتی از پشت سر، هیچ مشکل نیست. بنظر  
کریستس زیباترین و خوش هیكل‌ترین زن  
اتوبوسران این مرکز است. اینکه چگونه می‌تواند با  
این ظرافت و زیبایی از عهده‌ی کاری این چنین  
زمخت و پُر دردسر برآید، برایم معما می‌است.

چند قدم مانده، سلام می‌کنم. انگار با  
دستمالی چشمانش را پاک می‌کند و بر می‌گردد و  
با لبخندی زورکی سلام می‌کند. حالت وسرخی  
چشمانش می‌گوید، گریه کرده است. ولی چه  
اتفاقی می‌تواند کریستی با نشاط و همیشه خندان  
را بگریه وادارد؟ شوهرش طوری شده؟ بچه‌اش  
مریض است؟ عزیزی را از دست داده؟ بی آنکه  
کلامی رد و بدل شود با بغض نگاهم می‌کند.

می‌گویم کریستی طوری شده؟ تو حالت خوب  
است؟ جمله‌ام تمام نشده، بغض‌اش می‌ترکد.  
سرش را روی شانهم می‌گذارد و های های  
می‌گیرد. می‌گذارم خودش را خالی کند و چیزی  
نمی‌گویم. کم کمک آرام می‌گیرد و سرش را از  
شانهم بلند می‌کند، اشک‌هایش را پاک می‌کند و  
می‌گوید: معذرت می‌خواهم، متاسفم، دست خودم  
نبود؛ باید گریه می‌کردم.

می‌گویم: می‌توانم بیرسم چه اتفاقی افتاده است؟  
سرش را چند بار بعلافت تأسف تکان می‌دهد و  
می‌گوید: من احمق کشتمش، یعنی من قاتلم می  
فهمی؟ قاتل، یک جانی. ناباورانه می‌پرسم: یعنی  
تو... می‌گویدی آره من، من کثافت امروز توی روز  
روشن، در مرکز شهر زیر چرخ های اتوبوسم له‌اش  
کردم! آره کبوتر زیبایی را زیر چرخ‌های اتوبوس‌ام  
له کردم. و دوباره اشک اش سرازیر می‌شود.

در حالیکه محو تماشای گریه زیبای کریستی  
بودم، می‌خواستم بگویم، کریستی عزیز، صد ها  
هزار انسان بی گناه در جریان حمله‌ی نظامی  
کشور متبوع شما به عراق و افغانستان کشته  
شده‌اند و هنوز هم می‌شوند. آنوقت شما بخاطر



## دوست گرامی \*

پرویز قلیچ خانی، سردبیر و مدیر مسئول مجله «آرش»

با سلام،

در شماره ۱۰۰ مجله «آرش» در بخش «مروری بر سازمان های چپ در تبعید» - تنظیم شده توسط آقای «سیامند» - در معرفی سازمان کارگران انقلابی ایران (راه کارگر)، مطلبی نوشته شده است که اعتراضات و انتقاداتی را در سازمان ما و همچنین در بیرون از سازمان ما برانگیخته است. حال که شماره ۱۰۱ آرش در آستانه انتشار است، از شما درخواست می کنیم مراتب زیر را محض اطلاع خوانندگان «آرش» در این شماره چاپ و در سایت خود نیز منعکس کنید.

در معرفی «راه کارگر» از جلد دوم کتاب «تاریخ صد ساله احزاب و سازمان های سیاسی ایران» نوشته دکتر یونس پارسا بناب چنین نقل شده است:

«راه کارگر نیز در پائیز ۱۳۶۰ بخاطر مقاومت در مقابل یورش پاسداران از نظر تشکیلاتی مثل اکثر سازمان های چپ از هم پاشید. در تهاجم رژیم که تا آخر پائیز ۱۳۶۰ به طول انجامید، ده ها تن از اعضای فعال و کادرهای ورزیده این سازمان چون علیرضا شکوهی، حسین قاضی، ... اعدام گشتند. با دستگیری و اعدام این مبارزین، عمر سازمان راه کارگر نیز در ایران به پایان رسید.» ... بنا بر اطلاعات موجود سازمان راه کارگر تنها سازمانی در درون جنبش چپ - مارکسیستی ایران در دوران اوج خفقان و دیکتاتوری ولایت فقیه بود که در آخرین شماره نشریه اش خود را منحل اعلام کرد تا فشار پلیس سیاسی و نیروهای انتظامی را تا حد امکان بر روی اعضا و فعالین خود کاهش دهد. ( "آرش" شماره ۱۰۰ - صفحه ۴۴۰ - ستون اول ).

لازم می دانیم خاطر نشان کنیم که ادعای از هم پاشیدن تشکیلات راه کارگر در سال های ۶۰ - ۶۲؛ پایان یافتن عمر راه کارگر در ایران؛ انحلال راه کارگر، و نیز اعلام آن در آخرین شماره نشریه راه کارگر، هیچکدام حقیقت ندارند. حسن نیت و حسن نظر رفیق یونس پارسا بناب در این بیان، کاملاً آشکار است اما این برای تاریخ نویسی کافی نیست. مطمئناً ایشان هیچ سندی برای ادعای انحلال راه کارگر در اختیار نداشته و حتی آخرین شماره نشریه راه کارگر منتشره در ایران را هم که به آن اشاره دارد، ندیده است. در هیچ نشریه یا اعلامیه یا سند دیگری از سازمان «راه کارگر» در هیچ زمانی چیزی در رابطه با انحلال نمی توان پیدا کرد و احتمالاً دکتر پارسا بناب این مطلب غیر واقعی را از شایعاتی گرفته است که آن زمان سازمان مجاهدین خلق در واکنش انتقام جویانه به مخالفت راه کارگر با پیوستن چپ ها به «شورای ملی مقاومت» درست کرد. رفیق تراب حق شناس - از کادرهای سازمان «پیکار» - نیز در مقاله خود: «احزاب و سازمان های جنبش کمونیستی ایران» که در سال ۱۹۹۲ در دانشنامه ایرانیکا انتشار یافت، بر همین شایعه دروغین مجاهدین تکیه کرده و نوشته بود: «"راه کارگر" پس از تهاجم رژیم به مخالفین در سال ۶۰ از صحنه فعالیت سیاسی کناره گرفت و به تعبیری عقب نشینی کرد. ولی در سال ۶۱ و ۶۲ در خارج از کشور مجدداً فعالیت خود را از سر گرفت». این مقاله را مجله «نقطه» هم در سال ۱۳۷۶ در شماره ۷ خود منتشر کرد.

این که در کتاب دکتر یونس پارسا بناب ( و همینطور در سلسله گفتارهای ایشان «تاریخ جنبش کمونیستی ایران» در اتاق اینترنتی ایرانیان سوسیالیست ) مطالب مخدوش، اطلاعات غلط و اشتباهات دیگری در رابطه با تاریخچه «راه کارگر» - هر چند با حسن نظر و صمیمیت - بیان شده و محدود به همین پاراگراف نقل شده توسط «آرش» نیست، و همینطور نوشته رفیق تراب حق شناس در دانشنامه ایرانیکا، موضوعاتی هستند که در جای دیگری باید به آن ها پرداخت. تا جایی که به مطلب نقل شده در مجله «آرش» مربوط است، ما انحلال «راه کارگر» و نیز اعلام آن توسط نشریه راه کارگر را رسماً تکذیب می کنیم.

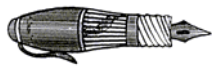
مدارک مستند بسیاری وجود دارد که نشان می دهند «راه کارگر» درست در آن مقطعی که ادعای «اعلام انحلال» اش شده است، با عبور از ساخت متمرکز به غیر متمرکز و آغاز استقرار اکثر فعالین اش در ایران در محل کار و زیست کارگران و

زحمتکشان، یکی از دوره های بسیار شاخص و ممتاز فعالیت خود در داخل ایران را آغاز کرد. تشکیلات داخل «راه کارگر» از سال ۱۳۶۲ به بعد در اغلب استان های کشور در قالب واحدهای محلی مستقر در محیط کار و زندگی کارگران و زحمتکشان - که توسط کمیته های مناطق رهبری می شدند - به فعالیت خود ادامه داد. به موازات نشریه مرکزی «راه کارگر» که انتشارش را در خارج از کشور دنبال گرفت، کمیته های کارگری و کمیته های محلات «راه کارگر» در ایران با تقبل خطرات عظیم، در استان های مختلف ایران نشریات و خبرنامه هائی کارگری تهیه و پخش می کردند که در خارج از کشور هم تکثیر و پخش می شدند و منبع دست اول و بی مانند اخبار و گزارشات کارگری نشریه مرکزی راه کارگر در خارج از ایران بودند. از جمله آن ها و علاوه بر نشریاتی که توسط کمیته های منطقه ای کردستان و بلوچستان منتشر می شدند، می توان از «پیام کارگر»، «پیک کارگران - منطقه جنوب غرب تهران»، «خبرنامه کارگران انقلابی غرب تهران»، «کارگر - خبرنامه کارگران و زحمتکشان فارس»، «پیام سرخ - اخبار کارگران و زحمتکشان مازندران»، «پیام زحمتکشان - خبرنامه کارگران و زحمتکشان گیلان»، «شورا - خبرنامه کارگران و زحمتکشان خوزستان» یاد کرد. در این دوره رفقای ما در بسیاری محیط های کار و زیست کارگران و زحمتکشان هسته های مخفی کارگران پیشرو ایجاد کرده یا در مجامع عمومی کارگری، تعاونی، صندوق های گوناگون و دیگر تشکلات اقتصادی و رفاهی فعال بودند و در برخی از حرکات اعتراضی و اعتصابی مهم و مشهور سال های ۱۳۶۳ - ۱۳۶۴ نقش اصلی سازمانگری را داشتند و تعدادی شان هم به همین خاطر اعدام شدند. جای تاسف دارد که تاریخ بجای اسناد و منابع معتبر، بر روایات و شایعات تکیه کند و به قصه و حدیث تبدیل شود. مسلماً مسئولیت آنچه دکتر یونس پارسا بناب نوشته است بر عهده «آرش» نیست، ولی نشریه «آرش» می توانست در باره اعتبار این تاریخچه ای که برای راه کارگر نقل می کند، از خود «راه کارگر» هم پرسشی بکند، همچنان که دانشنامه ایرانیکا می بایست چنین می کرد.

مجله «آرش» از همه مطالبی که دکتر پارسا بناب در کتاب خود در باره راه کارگر نوشته است، تنها موضوع «انحلال» را در خور نقل یافته و سپس یکسره به سراغ اشعاب در خارج از کشور رفته است؛ همین و بس! اما خوشبختانه قرار نیست که شماره ۱۰۰ «آرش» مرجع تاریخ سازمان های چپ ایران باشد و گرنه تاریخ همه آن ها، در اختلافات و انشعابات، و تاریخ راه کارگر در دو کلمه کوتاه «انحلال» و «انشعاب» خلاصه می شد!

با تشکر پیشاپیش از شما بخاطر منعکس کردن این نامه  
روابط عمومی سازمان کارگران انقلابی ایران (راه کارگر)

۷ خرداد ۱۳۸۷  
۲۶ مه ۲۰۰۸



## در باره ی سازمان پیکار

در آرش ۱۰۰ بخشی به سازمان های چپ اختصاص یافته است تحت عنوان "مروری بر سازمان های چپ در تبعید" (ص ۴۲۴ تا ۴۴۶). در این میان کمتر از یک ستون هم در ص ۴۳۹ گزارشی درباره سازمان پیکار نقل شده است. من متن زیر را برای آرش فرستاده بودم ولی به دستشان نرسیده بود. اکنون برای تکمیل گزارش های آرش دوباره می فرستم.

تراب حق شناس

\*\*\*\*\*

سازمان پیکار در راه آزادی طبقه کارگر ظرف تشکیلاتی جریانی سیاسی، انتقادی و رادیکال بود که از نقد نهضت آزادی به سازمان مجاهدین خلق و بعد با نقد آن به مجاهدین م.ل. و سپس با نقد آن به سازمان پیکار رسید. پیکار طی قریب سه سال فعالیت خود، علیه رژیم جمهوری اسلامی و نیز رژیم مسیم و مواضع سیاسی جریان های دیگری که انحرافی می دانست به مخالفت برخاست و به دفاع از افکاری پرداخت که خوشایند رژیم و بسیاری دیگر نبود. اما ضربات مهلکی که رژیم جمهوری اسلامی از سال ۱۳۶۰ بر پیکار اپوزیسیون انقلابی وارد آورد و پیکار از نخستین امج های آن بود، در کنار نقاط ضعفش، باعث شد که صدها تن از عناصر فعال آن (حدود ۶۰۰ تن) کشته شدند و صدها تن نیز به زندان افتادند تا پس از سالها با جسم و جان آسیب دیده آزاد شوند. چنان که بسیاری از فعالین آن نیز که شناخته شده و آواره بودند ناگزیر خود را به تبعیدگاهی دور یا نزدیک رساندند. چنین بود که از اوایل سال ۱۳۶۱ به بعد، سازمان پیکار خاموش شد، ضایعه ای که بحث درباره علل درونی و بیرونی آن اینجا نیست و در جای دیگر بدان خواهیم پرداخت.

آنچه مایلیم بر آن تأکید کنم این است که:

اعتراف کرد که آنچه انجام شده ناچیز است و از سطح مورد نیاز تحول اجتماعی ایران بسیار پایین‌تر.

باری در آرش ۱۰۰ این توجه ضروری و واقعی جامعه تبعیدی ایرانی به جوامع انسانی دیگر، به ملت‌های دیگر، به انترناسیونالیسم، به اندیشه و تجربه عظیم مارکسیسم و سوسیالیسم متأسفانه به حساب نیامده و گزارشی از آن تدوین نشده است.

فقط برای نمونه، در خود آرش، از آغاز تا کنون، آنطور که من در یک مراجعه سریع برداشت کرده ام، بیش از سیصد (۳۰۰) مقاله سیاسی، اقتصادی، تئوریک، تجربه رزمنده عملی در موضوعات زیر می‌توان یافت:

— گذشته و حال جنبش چپ و دموکراتیک (از زمان مشروطیت و اجتماع‌یون عامیون تا امروز)؛

— جنبش کارگری، کمونیستی و ضد سرمایه داری در ایران و جهان از دیدها و برخورد‌های مختلف، و تجربه‌های موفق و ناموفق؛

— وضع در "جهان سوم" و تلاش‌های خروج از چارچوب عقب ماندگی ناشی از ارتجاع داخلی و استعمار؛

— مبارزات در آمریکای لاتین که به حق آزمایشگاه مبارزاتی خلق‌های مستمیده برای ارائه بدیل در جهت رهایی از یوغ استعمار و امپریالیسم به شمار می‌رود؛ نمونه‌های کوبا، زاپاتیست‌ها در مکزیک، آرژانتین، گواتمالا، نیکاراگوئه و...

— مبارزه با تبعیض نژادی در آمریکا و آفریقا؛

— مبارزه با جنگ امپریالیستی بوش و تجاوز آمریکا به عراق و افغانستان

— مبارزه با استعمار و اشغالگری در فلسطین و ابعاد گوناگون مبارزه عادلانه مردم آن که در دهها مقاله و مصاحبه و گزارش بازتاب یافته است (آرش در این باره سرآمد تمام نشریات تبعیدی است)؛

— مبارزه با خرافات و تاریک‌اندیشی‌های دینی (اسلامی، مسیحی و یهودی و...) که در عرصه سیاسی بسیار فعال شده و چهره دیگری از توحش سرمایه داری و فاشیسم را به نمایش می‌گذارد؛

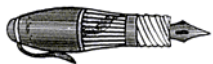
— تحقیقات فلسفی، سیاسی و اقتصادی و تاریخی که در کنگره بین‌المللی مارکس و سمینارهای مشابه مطرح شده و دهها مقاله ماندگار از آنها در آرش بازتاب یافته است.

— مبارزه با اصطلاح "جهانی شدن" و فعالیت "طرفداران دنیایی دیگر" در سمینارها، تظاهرات و گردهم‌آبی‌ها در داووس، جنوا، گوتنبرگ، پورتوآلگره و... به گمان من، منتخبی از این گونه مقالات می‌تواند به صورت چند جلد کتاب مفید، پس از ویراستاری لازم، منتشر شود.

این کارنامه می‌تواند ابفای بخشی از وظایفی محسوب شود که ما تبعیدیان چپ و "سر موضعی" بر عهده داریم.

تراب حق شناس  
مه ۲۰۰۸

## تعریف تاریخ در روایت ساده انشعابها!



فریبرز سنجری

### دست اندرکاران نشریه آرش!

نظر به این که در مطلبی تحت عنوان "مروری بر سازمانهای چپ در تبعید" درج شده در صدمین شماره این نشریه، تصویری بغایت نادرست و غیر واقعی از چریکهای فدائی خلق ایران به خواننده ارائه نموده‌اید،

و نظر به این که در مطلب مذکور عملاً روی تمامی مبارزات و فعالیتهای انقلابی و جان‌فشانیهایی بخشی از صدیق‌ترین کمونیستهای این مملکت پرده ساتر کشیده شده و همه آنها به بازگوئی‌های فاقد اعتبار و ارزش د رمورد یکسری جدائی‌ها و انشعابات تقلیل داده شده است، و همچنین از آنجا که ارائه چنان مطلبی تحت عنوان انتقال "تجارب به نسل نوین چپ ایران" انجام شده است و شما تحریفی از تاریخ چریکهای فدائی خلق را با پیروی از روش به اصطلاح جدید تاریخ نگاری (که البته با نگاهی به حجم بالای کتابهایی که در جمهوری اسلامی در رابطه با سازمانهای کمونیستی منتشر شده، کاملاً روشن است که روش جدیدی هم نیست) به خوانندگان آن نشریه عرضه داشته‌اید،

با تأکید بر این امر که من از سال ۱۳۵۸ یا به قول مطلب مزبور از زمان "اولین جدائی"، افتخار فعالیت در صفوف چریکهای فدائی خلق ایران را داشته و خود را در مقابل انتقال درست (منطبق بر واقعیت) تجارب مبارزاتی به نسل نوین چپ ایران متعهد می‌بینم، از شما می‌خواهم که ضمن درج همین نامه در شماره بعد نشریه آرش، توضیحات زیر را در همان شماره به اطلاع خوانندگان برسانید.

۱- در نشریه آرش شماره صد، درارتباط با موضوع "مروری بر سازمان‌های چپ در تبعید" آمده است:

اولاً از مبارزان پیشین پیکار که جان به در بردند و تعهد خود نسبت به مبارزه کمونیستی را رها نکردند، هیچ کس معتقد نبوده که می‌شود با دور هم جمع شدن چند نفر ادعای برپایی مجدد یک سازمان را داشت، زیرا این از حد اقل صداقت انقلابی و کمونیستی به دور است؛

دوم اینکه فرجام سازمان پیکار قضا و قدر نبوده است و جریان امور می‌توانست به نحو دیگری باشد. بنا بر این، جای بررسی و تعیین مسؤلیت‌ها و درس‌گیری وجود دارد؛

سوم اینکه امروز جای یک سازمان پیکاربا پویایی، صداقت و رادیکالیسم اش که مناسب تحولات ایران و جهان نیز تغییر و تکامل یافته باشد هم اکنون خالی است. گمان می‌کنم رادیکالیسمی که امروز در طرد طبقاتی و ایدئولوژیک رژیم در جامعه ایران رو به گسترش است و توجه بیشتری که به تئوری سوسیالیسم و بحران راههای برون رفت از سرمایه داری ابراز می‌گردد، همچنین اهمیتی که به نقش کارگران و زحمتکشان داده می‌شود از رادیکالیسم جنبش در گذشته که دستاوردش متعلق به گروه خاصی نیست، نیرو می‌گیرد. از همین جا است که "اندیشه و پیکار" خود را ادامه آن سنت انتقادی و تکامل آن می‌داند و بخشی از فعالیت خود را به انتشاراینترنتی سرگذشت و آرشو سازمان پیکاراختصاص داده است.

آن دسته از مردم که رادیکالیسم یعنی، به گفته مارکس، "دست بردن به ریشه‌ها" را هدف دارند مانند فولاد، بنا بر یک اصل علمی، سرگذشت حرارتی خود را حفظ می‌کنند.

۲۵ سپتامبر ۲۰۰۷

## در تکمیل بحث تبعید و تبعیدیان

در شماره‌ی ۱۰۰ آرش

(جای خالی انترناسیونالیسم و مباحث اندیشه‌ی چپ)

نگارنده در شماره ۸۵ (اوت - سپتامبر ۲۰۰۳) به مناسبت دوازدهمین سال آرش تحت عنوان "دریچه‌ای که نباید بسته شود" نوشته بود: "آرش افت و خیزها، دردها و آرزوها، تردیدها و ناکامی‌ها و استقامت جامعه تبعیدی چپ را در طیف وسیع و رنگین‌کمانی خود بازتاب داده و دریچه‌ای است از ارتباط و دیالوگ که به روی این جامعه تبعیدی و "تمیزه" گشوده شده است و اگر از آن نسیم بهاری و امید و مبارزه و آگاهی و نقد بوزد یا بوی نفرت انگیز تسلیم و ساده‌اندیشی و انحراف به راست و ارتجاع به مشام برسد، شک نیست که از همین جامعه برخاسته است".

آرش شماره ۱۰۰ با حجمی سترگ که همت، کار و وقت فراوانی صرف آن شده، چنان که دیده‌ایم، به فعالیت و نقش تبعیدیان پرداخته است. اما در این گزارش مفصل و لازم به برخی از جنبه‌های فعالیت جامعه تبعیدی ایرانی کمتر پرداخته شده یا اصلاً نامی از آنها به میان نیامده است. از آنجا که آرش عمدتاً از جمله نشریات تبعیدیان چپ، هرچه هستیم، بوده و هست، بجاست که برای تکمیل آن گزارش در حد خود سترگ به نکات زیر هم فهرست وار اشاره شود:

تبعید درکنار رنج‌ها و مصیبت‌هایش، اوضاعی فراهم می‌کند که تبعیدیان، اگر بخواهند، می‌توانند از غلاف و پبله خود بیرون آیند، دیگر خود را محور عالم نپندارند، با دردها و مقاومت‌ها و راه حل‌های دیگر ملت‌ها آشنا شوند تا بعد، تجربه ویژه خود را بیافرینند. به ارزش‌های انسانی، فکری و فرهنگی دیگران و خودشان پی ببرند و دربرابر دشمن مشترک (چه عقب‌ماندگی‌ها و ندانم‌کاری‌های خودشان باشد، چه رژیم حاکم بر ایران و چه مناسبات طبقاتی ظالمانه حاکم بر جهان)، در عین توجه به ویژگی‌های خویش، راه‌های مبارزه مشترک را بجویند و ببینند. با شناخت و پیوستن به انترناسیونالیسم، از محدوده‌های خفه‌کننده ناسیونالیسم (و از آن بدتر شوونیسم) خارج شوند. خوشبختانه این هشیاری و توجه که به طور نسبی در جامعه تبعیدی ایرانی وجود داشته (و آرزوی می‌کنیم که با گذشت زمان تقویت شود) تا حد قابل توجهی در شماره‌های آرش بازتاب یافته است. تلاش برای شناخت حوادث سیاسی و اجتماعی در کشورهای دیگر و همبستگی با مبارزات زحمتکشان و مستمیدگان آنها به صورت گزارش، مقاله، مصاحبه، شعر و غیره در آرش آمده که متأسفانه در گزارش شماره ۱۰۰ به کلی از قلم افتاده است. آیا این صرفاً ناشی از غفلت و نبود امکانات است یا اینکه نوعی "ایران‌محوری" (به قیاس اروپا‌محوری) است؟

همچنین پرداختن به تئوری راهنمای جنبش چپ ایران با درک‌های مختلف از مارکسیسم که بیش از صد سال از آشنایی ایرانیان با آن می‌گذرد و منشأ طرح و اشاعه اندیشه‌های مترقی و مبارزات پیگیر و دشوار در راه آزادی و برابری و مدرنیته بوده بارها در آرش مورد بررسی، نقد یا تأیید قرار گرفته است. لازم به یادآوری نیست که غیر از نشریات وابسته به سازمان‌های سیاسی که به نحوی فعالیت دوران قیام بهمین‌را در تبعید ادامه دادند، و کارنامه انتشاراتی قابل توجهی دارند، نشریات فراوانی در تبعید بوده یا هستند که به موضوعاتی که گفتیم پرداخته‌اند. هرچند باید



"از ماه‌ها قبل، با اکثر رهبران سازمانهای متشکل چپ تماس گرفتم و از آن‌ها خواستم که در مورد انشعاب و وحدت‌هایی که سازمانهایشان در تبعید داشته‌اند، چند خطی بنویسند" (در پائین این مطلب امضاء شده است پرویز قلیچ‌خانی). اولاً باید به اطلاع خوانندگان نشریه آرش برسانم که هرگز چنین تماسی با هیچیک از رفقای ما گرفته نشده و هرگز به هیچ طریق دیگری نیز از طرف مسئول و یا مسئولین آرش چنان درخواستی از تشکیلات چریکهای فدائی خلق نشده است. این امر هر دلیلی داشته فعلاً مسأله من نیست ولی از آنجا که در نشریه شماره صد، مطلبی در مورد چریکهای فدائی خلق که فاقد هر گونه ارزش و سندیت تاریخی است به عنوان بررسی بر سازمانهای چپ در تبعید به "نسل نوین چپ" ارائه گردیده خود را ملزم به نوشتن این نامه دیدم.

۲- در شرایطی که تشکیلات چریکهای فدائی خلق هم اکنون در صحنه فعالیت بر علیه دیکتاتوری حاکم حضور دارد و مسئولین آن بهتر از هر کس دیگری قادر به بازگویی مسایل مربوط به سازمان خود هستند، مسئولین نشریه آرش چرا به خود اجازه داده‌اند که تاریخ تشکیلات ما را از زبان کسانی بازگو کنند که هیچگاه عضو این تشکیلات نبوده‌اند؟ چرا برای این منظور به خود ما رجوع نکرده و نتوانسته‌اند نظر ما را در رابطه با موضوع مورد بحث جویا شوند؟ این امر آیا به این خاطر نیست که ذکر واقعیات از طرف ما کار تحریف تاریخ چریکهای فدائی خلق را دشوار می‌ساخت و بنابراین آگاهانه چنین برخوردی شده است؟

۳- برای کسانی که ادعای پای بندی به "اصل تاریخ نگاری" را دارند، وقتی قرار به نوشتن حتی بخشی از تاریخ یک تشکیلات می‌باشد، در صورت عدم دسترسی به مسئولین آن حداقل رجوع به انتشارات آن تشکیلات کمترین انتظاری است که از آنها می‌توان داشت. اگر مسأله اصلی نشریه آرش در رابطه با چریکهای فدائی خلق (من فعلاً روی این تشکیلات مشخص صحبت می‌کنم) تحریف تاریخ آن نیست، چرا حداقل به انتشارات ما رجوع نکرده است. اتفاقاً آثار منتشر شده از طرف ما از آنجا که در همان زمان و در متن موضوع مورد بحث نوشته شده‌اند خود بهترین سند برای قضاوت در مورد تاریخ این سازمان می‌باشند.

۴- در ارتباط با موضوع مورد بحث در نشریه آرش، به سازمانهای چپ ایراد گرفته شده است که "شمار گروه‌ها، سازمانها و احزابی که آرشو نشریات و مطبوعه‌های خود را به مثابه بخشی از تاریخ جنبش چپ ایران برای انتقال تجارب در اختیار گذاشته باشند، اگر معادل صفر نباشد، چیزی فرای آن هم نیست". صرف نظر از درستی یا نادرستی این ادعا، مطالعه مطلب مزبور نشان می‌دهد که نویسنده و یا تهیه‌کنندگان این مطالب حتی زحمت مراجعه به سایت اینترنتی چریکهای فدائی خلق را هم به خود نداده‌اند تا حداقل بشود مره ای "معادل صفر" به آنها داد. اتفاقاً

اگر هر نیروی سیاسی هم به دلیل مواضع غیرعلمی، سازشکارانه و فریبکارانه خود در گذشته، امروز جرأت قرار دادن "آرشو نشریات و مطبوعه‌های خود را به مثابه بخشی از تاریخ جنبش چپ ایران" در اختیار دیگران ندارد، این امر در مورد چریکهای فدائی خلق صدق نمی‌کند. برعکس درست به دلیل صحت تحلیل‌ها، برخوردهای درست و مواضع انقلابی‌ای که این نیرو در قبال مسایل مختلف جنبش داشته است و بطور کلی به دلیل حقانیتی که در آثار چریکهای فدائی خلق وجود دارد، بسیاری از "نشریات و مطبوعه‌های" این تشکیلات در سایت چریکهای فدائی خلق ایران [www.siahkal.com](http://www.siahkal.com) موجود است و مسئولین نشریه آرش اگر دغدغه انتقال تجربه مبارزاتی مبتنی بر واقعیت به نسل جوان چپ را داشتند، می‌توانستند حداقل به این سایت رجوع نمایند.

۵- جهت انتقال تجربه به نسل جوان چپ، در سایت چریکهای فدائی خلق سه جلد کتاب با عنوان "برما چه گذشت" در رابطه با انشعابی که در سال ۶۰ به این سازمان تحمیل شد، موجود است. با مراجعه به آن کتاب‌ها می‌شد این موضوع را حداقل از دید و زاویه تشکیلات ما در اختیار خوانندگان آرش قرار داد. ولی مسئولین آرش برای فهمیدن دلائل و چگونگی آن انشعاب به کسانی مراجعه کرده‌اند که اگر در هر زمینه‌ای صلاحیت داشته باشند در این زمینه فاقد صلاحیت می‌باشند!! فعلاً به این هم نمی‌پردازم که بخش بزرگی از آنچه طرح شده ربطی به تحولات این سازمانها در دوران تبعید ندارد.

۶- ادعای پای بندی به "اصل تاریخ نگاری" پیشکش، حداقل بدیهی ترین اصل دموکراسی را رعایت می‌کردید و طرف زنده یک انشعاب را دور نمی‌زدید تا برای خود مطلب دست و پا کرده باشید. نمی‌دانم چرا این تازه دمکرات شده‌ها که فریاد دموکراسی طلبی شان گوش فلک را کر می‌سازد هر جا مصالحشان ایجاب می‌کند دیگر به شنیدن روایت مغایر تمایل خود نیازی نمی‌بینند! همین‌ها به بهانه رعایت دموکراسی و پاشیدن نور به تاریکخانه زندانهای جمهوری اسلامی حاضران بلندگو جلوی دهان هر تواب و قیچی که به وقاحت خود افتخار هم می‌کند! بگیرند اما حاضر نیستند وقتیکه بحث بر سر تاریخ سازمان مشخصی است روایت خود دست اندرکاران این جریان "چپ" را جویا شوند! تازه موقعی از شنیدن روایت طرف زنده ماجرا می‌گریزند که طرفدار به قول "غیر سنتی‌ها"، "نو تاریخی‌گری" شده‌اند که روایت‌های شخصی را مرجع قرار می‌دهد و همچون "سنتی‌ها" آنچه که آن

۷- اگر چه رشد و تعمیق بحران در جنبش کمونیستی ما خود را در انشعاب‌های غیر اصولی متعددی نشان داده است و ما در این سالها شاهد جدائی‌هایی بوده‌ایم که در خیلی از مواقع هم غیر اصولی بوده‌اند، اما تاریخ این جنبش و این سازمانها را نمی‌توان به روایت "کی" از "کی" جدا شد تقلیل داد و بعد هم ادعا کرد که این کار را برای انتقال تجربه به "نسل نوین چپ ایران" می‌کنیم! با ارائه چنین تصویر یک جانبه و غیر واقعی از مبارزات یک نسل از کمونیستهای این مملکت، انتظار می‌رود که نسل جدید چه درسی از این نوع تاریخ نگاری بگیرد؟ و چگونه گذشته را چراغ راه آینده خود ساخته و بر این اساس صفوف مبارزه خود بر علیه نظام غیر مردمی حاکم را گسترش بخشد؟

۸- بررسی انشعاب در "سازمانهای چپ" زمانی منبع آموزش و درس‌گیری است که در بطن شرایط اجتماعی و سیاسی‌ای که آن تشکیلات مفروض در آن قرار گرفته، صورت گیرد و نشان داده شود که هر جناحی در آن شرایط مشخص چه می‌گفت و چرا می‌گفت و سیر رویدادها صحت نظر چه جناح یا تفکری را نشان داد. و اگر نه داستان سرایی در مورد اینکه سازمان فدائی که زمانی بزرگترین سازمان چپ ایران بود به چند سازمان و گروه و دسته تبدیل شده است دردی از دردهای بیشمار چپ را درمان نمی‌کند. اگر واقعاً می‌خواهیم به "نسل نوین چپ ایران" تجربه منتقل کنیم

انگاه حداقل ضروری است که نشان دهیم که بزرگترین سازمان کمونیستی کشور ما که با خون صدیق ترین کمونیستهای فدائی شکل گرفته بود و به اعتبار مبارزات و جانفشانیهای این کمونیستها در جریان قیام بهمن با اقبال وسیع توده‌ها مواجه شد، چگونه و در چه پروسه‌ای و با کمک چه کسانی به دست امثال فرخ نگهدارها افتاد که نه در نظر و نه در عمل کمترین سختی با آن سازمان نداشتند؟! و حداقل ضروری است که معلوم کنیم که چرا این امر در تداوم خود بخش بزرگی از این تشکیلات را به منجرب خیان و همکاری با رژیم سرکوبگر جمهوری اسلامی کشاند؟! و چرا وقتیکه در همان زمان تشکیلات ما یعنی چریکهای فدائی خلق فریاد می‌زدند رهبری سازمان به دست مازهای خوش خط و خالی افتاده که دارند حساب شده سازمانی که بزرگترین امید مردم ما می‌باشد را به آستان بوسی بورژوازی حاکم می‌برند (رجوع کنید به "مصاحبه با رفیق اشرف دهقانی" به تاریخ ۸ خرداد ۱۳۵۸)،

به حرفشان توجه لازم نشد و کسانی که آن روزها در کنار فرخ نگهدارها نشسته و ضمن هم‌دستی با او و آنها با همه قوا می‌کوشیدند این صدای برحق کارگران و توده‌های رنج‌دیده ایران را خفه کنند، در سیر پر شتاب رویدادها چه سرنوشتی پیدا کردند؟

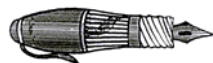
۹- در مطلب ارائه شده از طرف نشریه آرش، دهها مورد وجود دارد که در مورد چریکهای فدائی خلق ایران (و نه تنها این تشکیلات مشخص بلکه همه جریانها مورد اشاره)، اطلاعات غیر واقعی به خواننده ارائه شده است. من در حال حاضر آگاهانه به آنها نمی‌پردازم چون اساساً خود مطلب ارائه شده از طرف آرش را فاقد سندیت تاریخی می‌دانم.

۱۰- برای جلوگیری از سوءتفاهم‌های "معمول و رایج!" باید تاکید کنم که گرچه مطلب آرش با امضای فرد مشخصی چاپ شده است اما چون خود نویسنده (سیامند) تاکید نموده که این نوشته "حاصل زحمات" سر دبیر نشریه آرش می‌باشد و "تنها چیزی" که وی "در فاصله زمانی کوتاهی که در اختیار"ش بوده" در کنار هم گذاشتن مجموعه این گزارشات" بوده است، بنابراین مسئولیت این به اصطلاح نوع آوری در تاریخ نگاری قبل از هر کس بر دوش "مدیر مسئول و سردبیر" نشریه آرش می‌باشد. به همین دلیل هم همین نشریه مورد خطاب این نامه قرار گرفته است.

۱۱- اگر انشعابها و جدائی‌های غیر اصولی بخشی انکار ناپذیر از حیات جنبش کمونیستی ماست، اما تاریخ این جنبش در همان حال بیانگر تلاش بی وقفه هزاران کمونیست مبارز بر علیه نظام ظالمانه حاکم و رژیم جنایتکار حافظ آن یعنی رژیم جمهوری اسلامی است و به همین دلیل هم نباید اجازه داد تاریخ جنبش کمونیستی ایران در مقطع مورد بحث به تاریخ انشعابها و جدائی‌ها تقلیل داده شده و به این وسیله خاک به چشم "نسل نوین چپ" پاشیده شود. در همین جا از خواننده آگاه می‌خواهم که به جای دل خوش کردن به نقل قولهای بریده بریده از فعالین سیاسی و نگاه کردن به کروکی تعداد انشعاب و جدائی در سازمانهای مورد بحث، به طور همه جانبه به کل زندگی واقعی این سازمانها مراجعه کرده و آنها را در بستر شرایط تاریخی که در آن مبارزه می‌کردند، مورد توجه قرار دهد. در این صورت است که تاریخ تحولات و مواضع سازمانهای "چپ" می‌تواند به منبع بزرگی از تجربه تبدیل شود.

به امید اینکه جوانان رزمنده کمونیست برای درس‌گیری از تجربیات جنبش کمونیستی ایران قبل از هر چیز به مواضع و دیدگاه‌های خود این سازمانها که در آثار و نشریات آنها و سایت‌های اینترنتی شان موجود است رجوع کنند.

۱۶ بهمن ۱۳۸۶ - ۵ فوریه ۲۰۰۸



- ۱- بوف کور. نویسنده: صادق هدایت، کارگردان: نیلوفر بیضایی. گروه: دریچه. سال: ۲۰۰۴- آلمان
- ۲- جشن در ماه. نویسنده: توم تله خن. کارگردان: حمید عبدالملکی. گروه: حمید. سال: ۲۰۰۷
- ۳- در انتظار آقا دمیش ماشالا. نویسنده و کارگردان: بهروز قنبر حسینی. گروه: آپیش. سال: ۲۰۰۸- آلمان
- ۴- روبینسن و کروزو. نویسنده: نیوایسترونا و چیاکموراویچیو. کارگردان: علیرضا کوشک جلالی. گروه: جلالی. سال: ۲۰۰۸- آلمان

در پایان باز هم انتظار و امید فراوان دارم که دست‌اندرکاران تأثر و اهل نظر مرا با ارسال اخبار تأثری خویش برای هرچه کامل‌تر کردن فهرست تأثر ایرانیان، یاری کنند.

[asghar\\_nosrati@yahoo.de](mailto:asghar_nosrati@yahoo.de)

کلن، ژوئن ۲۰۰۸



### صحیح و بوزش:

- \* در مقاله خانم نورایمان قهاری نام ایشان به غلط نوریمان درج شده است، که درست آن نورایمان قهاری است.
- \* در بخش ملاقات‌ها در مقاله فرخ قهرمانی دوجا به اشتباه نام فرزند کوچک نویسنده که پدرام است به اشتباه پدرم درج شده بود که بدین وسیله تصحیح می‌شود
- \* در مقاله‌ی همکاران محسن حسام در آرش شماره ۱۰۰، صفحه ۳۱۷، نام لاتین کتاب Mario Vargas Liosa «نامه به یک رمان نویس جوان» اشتباه تایپی بود که درست آن اینست: Le tres A un Jeune Roman Cier.



کانون نویسندگان ایران

## بیانیه‌ی کانون نویسندگان ایران

### به مناسبت درگذشت زنده‌یاد فریدون آدمیت

فریدون آدمیت، عضو دیرین کانون نویسندگان ایران، تاریخ‌نگار برجسته و پدیدآورنده‌ی *امیرکبیر و ایران*، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، *آشفستگی در فکر تاریخی*، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی* و بسیاری آثار ارزنده دیگر، در دهم فروردین‌ماه امسال درگذشت.

آدمیت از سلاله‌ی تاریخ‌دانان شجاع و آگاهی چون احمد کسروی بود و در معرفی چهره‌های سرکوفته و دگراندیشی چون آخوندزاده و آقاخان کرمانی و... کوشش فراوان به کار برد. در روزگاری که گزمنگان فرهنگی جز جعل و قلب و تحریف تاریخ معاصر ما وظیفه‌ی بی برای خود نمی‌شناسند، نوشته‌های او حکم نسیمی تازه داشت که بر هوای خفه‌ی تاریخ‌نگاری ایران وزیدن گرفت. یادش گرامی باد.

کانون نویسندگان ایران

۲۰ فروردین ۱۳۸۷



## نگاهی به کمبودها و نکته‌سنجی‌ها

### در باره تهیه‌ی آرشو نمایش برونمرزی ایرانیان!



اصغر نصرتی

درج آرشو تأثر برونمرزی نگارنده در آرش شماره ۱۰۰، برخی را به جا و نابجا آزرده کرده است و از همین رو اینان در تماس‌هایی که با من یا آقای قیلج‌خانی داشته‌اند به برخی کمبودهای کار با نکته‌سنجی‌های درست و نادرست خویش، به طور شفاهی و یا کتبی، اشاره کرده‌اند. از آنجا که این اظهار نظرها در مواردی به تکمیل این فهرست کمک می‌کند، من بر آن شدم ضمن توضیح کوتاهی به این دوستان- گرچه ممکن است این توضیح تکراری باشد- یکبار دیگر در باره معیار و نحوه‌ی تنظیم فهرست توضیح دهم و آن تعداد از نمایش‌هایی را هم که من سهوا در لیست جای نداده‌ام، بدین وسیله بدان بیفزایم.

معیارهای من با توجه به محدودیت‌های مجله‌ی آرش پیش از همه براساس نکات زیر بودند:

- ۱- نمایش به زبان فارسی یا زبان کشور میزبان اجرا شده باشد.
  - ۲- نویسنده یا کارگردان و یا هر دو و همچنین تیم تولید، ایرانی بوده باشند.
  - ۳- تولید نمایش حاصل تلاش ایرانیان خارج از کشور باشد. یعنی نمایش توسط گروه‌های مهمان از ایران نبوده باشد.
  - ۴- فهرست شامل نمایش‌هایی باشد که در طول ۱۹۷۹ تا چند ماه پیش از نشر صدمین شماره‌ی آرش در سال ۲۰۰۷ به روی صحنه آمده باشند.
- با آنکه این معیارها و اذعان به کاستی‌های آن در مقدمه فهرست، در مجله آرش، ذکر شده بود، باز موجب ناخشنودی و اعتراض شماری گشت. این منتقدین و یا معترضین به سه دسته تقسیم می‌شوند.

۱- کسانی که معیار زبان فارسی را نادرست می‌دانستند و تأثر ایرانیان را شامل هر نوع تولید تأثر برونمرزی می‌دانستند که ایرانیان، به خصوص در مقام نویسنده و کارگردان آن، دست اندرکار آن بوده‌اند. در این باره باید کوتاه توضیح داد که شاید آنها به نحوی حق داشته باشند، اما امکانات کار یک نفره برای تهیه فهرست و محدودیت مجله برای انعکاس این فهرست از یک سو و معیار تأثر ایرانی، زبان فارسی، در مجموع چارچوبی برای من مشخص می‌کرد که حاصلش را در مجله شاهد هستیید!

۲- کسانی که مخالف معیار تولید برونمرزی تأثر بودند. این مقوله نیز به هزاران بحث سیاسی منجر می‌شد که من برای اجتناب از همه‌ی این مباحث، خود را در تهیه تأثر ایرانی محدود به تأثر تبعید و مهاجر کردم. معذالک فهرست اصلی تهیه شده‌ی من شامل تمامی نمایش‌هایی بود که ایرانیان در خارج از کشور به روی صحنه آورده‌اند. اما در مجله آرش من شماری از آنها که تولید گروه‌های داخل کشور بود، حذف کردم.

۳- با اینهمه کار من، مانند هر کاری از عاری از کاستی نبود. شاید یکی از مهمترین کاستی‌های آن این باشد که فهرست با توجه به معیارهای ذکر شده کامل نبود. یعنی نام برخی نمایش‌ها از قلم افتاده بود. این کاستی نیز فقط و فقط به دلیل فراموشی در ثبت و یا نداشتن اطلاع از وجود آنها بوده است و درست به همین خاطر نیز من در مقدمه‌ی فهرست به این کمبود احتمالی، پیشاپیش، اشاره کرده بودم و از همه دست‌اندرکاران تأثری خواهش کردم که مرا از نمایش‌های خویش که در فهرست نیامده‌اند، باخبر کنند! از همین رو به دسته سوم منتقدین که نام نمایش آنها در فهرست نیامده است، حق داده و از کمبود کار خویش پوزش خواسته و امیدوارم در فرصت دیگری که برای نشر این فهرست به من دست می‌دهد، آن را کامل‌تر کنم که باز مطمئن هستم کمبودهایی بر آن راه خواهد یافت. کاستی دیگری که بر کارم من راه یافته بود و من بعداً متوجه شدم، وجود نام برخی از نمایش‌ها بود که به زبان فارسی اجرا نشده بودند و من به صرف نام کارگردان و یا نویسنده‌ی ایرانی آن به این نتیجه رسیده بودم که نمایش به زبان فارسی اجرا شده بوده‌اند. تصحیح این کاستی هم می‌ماند به وقتی که این فهرست زمانی دیگر دوباره به چاپ رسد. البته و خوشبختانه تعداد این نمایش‌ها حتی به ده تا هم نمی‌رسد، اما همین نقصان مانع از یکدستی کار شده و چه بسا سبب سوءتفاهماتی برای برخی شده باشد!

اما برای تکمیل فهرست مایل به ذکر چند نمایش هستم که در این مدت یا برایم ارسال و یا خود من به جمع‌آوری آن اقدام کرده‌ام، چه آنها که پیش از نشر فهرست به روی صحنه رفته‌اند و چه آنها که بعد از درج فهرست اجرا شده‌اند!

این نمایش‌ها بدین قرارند:



آتش به زندان افتاد —  
ای داد از آن شب، ای داد!  
ابلیس می زد فریاد:  
«های ای نرون، روح شادا!»



صد نارون، قیراندود،  
از دود، پیچان میشد؛  
صد بید بُن، خون آلود،  
از شعله ، رقصان، می زاد

## ای مادران...

به بانوی پُرتوان و شکیبا، مادر لطفی

سیمین بهبهانی

سیمین بهبهانی می نویسد:

« دو هفته پیش به مجمع مادران دعوت شدم. انجمنی است از مادرانی که فرزندانشان به علت داشتن عقاید سیاسی اعدام شده اند.

مادر انوشیروان لطفی این مجمع را اداره می کند و هر چند ماه یک بار مادران این قربانیان را گرد هم می آورد و یادی و سخنی از این ناکامان به میان می آورد.

پیش از انقلاب هم از این قربانیان داشتیم و بعد از انقلاب در دو مقطع شمار این قربانیان به حدّ وحشت انگیزی رسید:

یکی در اردیبهشت ۱۳۶۰ و دیگری در پائیز ۱۳۶۷.

**کمترین رقمی را که کارشناسان و آمارگران برآورد کرده اند قریب پنج هزار نفر است.**

در دعوتی که داشتم شعری برای این مادران خواندم که در باره انفجار یک بند از زندان اوین بود که زندانیان سیاسی را در بر گرفته بود و همه سوختند و خاکستر شدند.

من آن شب از پنجره آپارتمان پسرم که در منطقه نزدیک به زندان اوین بود شاهد شعله های آتش که آسمان را می لیسیدند بودم. البته در این لحظات نمی دانستم که آتشسوزی در کجا و چرا و چگونه است و بعد ها دانستم و شعری را که برای شما می فرستم و البته در مجموعه اشعارم چاپ نشده است، سرودم.

این شعر را در جلسه ای مادران خواندم که کاملاً مناسب داشت.

پانزده خرداد ۱۳۸۶

دیوانه آتش افروخت  
وان خیل زندانی سوخت؛  
خاکستر از آنان کو  
تا سوی ما آرد باد؟

سنگی نه و گوری نه،  
اوراق مسطوری نه،  
نام و نشان از آنان  
دیگر که دارد در یاد؟

نه، نه! که آنان پاکند،  
روشنگر افلاکند:  
هر اختری از آنان  
هر شب خبر خواهد داد.

\*\*\*

سخت است، سخت، اما من  
دانم که فردا دشمن  
پا تا به سر خواهد سوخت  
در آتش این بیداد.

\*\*\*

ای مادران! دستادست،  
شورنده، صف باید بست  
تا دل بترکد از دیو،  
فریاد! باهم فریاد



# Arash

A Persian Monthly of Culture and Social Affairs

Number 101

July 2008

Director & Editor-in-Chief: Parviz Ghlichkhani • Editor: Najmeh Muosavi (Peiambari)

