

گزارش و مصاحبه

احیاء دموکراسی در تفکر چپ

مصاحبه با مهدی خانبابا تهرانی و بابک امیرخسروی

توضیح: در بهار سال ۱۹۹۱ مهدی خانبابا تهرانی و بابک امیرخسروی، دو تن از فعالان پرمسابقه جنبش چپ ایران، به نمایندگی از سوی جمعی که در تلاش سازماندهی «چپ دموکرات» است به تعدادی از کشورها، از جمله ایالات متحد آمریکا، سفر کردند تا در یک سلسله سخنرانی انگیزه ها و هدف های خود را برای ایجاد تشکلی نو برای چپ ایران توضیح دهند. همین سفر فرصتی فراهم کرد تا ما با این دو به گفتگو بپردازیم و از دیدگاههای آنها در جزئیات بیشتر آگاه شویم. امید ما آن است که در آینده فرصت گفت و شنود با دیگر دست دندرکاران جنبش سوسیالیستی ایران نیز فراهم شود تا ما بتوانیم آنها را در «کنکاش» منعکس کنیم.

آقای مهدی خانبابا تهرانی در دوره ای که در دبیرستان تحصیل می کرد به عضویت سازمان جوانان حزب توده ایران در آمد و تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۲۲ در این سازمان فعالیت می نمود. پس از کودتای ۲۸ مرداد عازم اروپا شد و در اواخر سالهای ۱۹۵۰ همراه با هواداران حزب توده، جبهه ملی و نیروی سوم در بنیانگذاری کنفدراسیون دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی) شرکت کرد. در اواسط سالهای ۱۹۲۰ با دیگر اعضاء و هواداران حزب توده در اروپای غربی از حزب توده انشعاب کرد و در ایجاد «سازمان انقلابی حزب توده» نقش تعیین کننده داشت. پس از جدایی کادر های سازمان انقلابی از این سازمان، در رهبری جریان معروف به «کادر ها» و سپس «اتحاد چپ» به فعالیت های خود ادامه داد. در دوره پس از انقلاب، نقش مهمی را در ایجاد «جبهه دموکراتیک ملی» دارا بود و نیز از پایه گذاران «شورای متحد چپ برای

استقلال و دموکراسی است. خاطرات آقای تهرانی چندی پیش در یک کتاب دو جلدی به نام «نگاهی از درون به جنبش چپ ایران» در اروپا انتشار یافت. (نگاه کنید به بخش بررسی کتاب در این شماره).

آقای بابک امیر خسروی در سالهای قبل از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به عضویت حزب توده ایران درآمد. پس از کودتا او نمایندگی دانشجویان و جوانان عضو حزب توده را در «اتحادیه بین المللی دانشجویان (IUS)» به عهده داشت. او پس از پلنوم چهارم کمیته مرکزی حزب توده به عضویت کمیته مرکزی درآمد و تا پس از انقلاب اخیر در این سمت فعالیت های سیاسی خود را دنبال می کرد. در سال ۱۳۲۳ (۱۹۸۴) به دنبال اختلافاتی که با سیاست و برنامه حزب توده یافت همراه با تعداد دیگری از فعالان حزب از آن انشعبا نمود و «حزب دموکراتیک مردم ایران» را بنیان گذاشت. آقای امیرخسروی در نشریه «راه آزادی» (نشریه حزب دموکراتیک مردم ایران) قلم می زند.

با مهدی خانبابا تهرانی

سوال - آقای تهرانی لطفاً در مورد هدف سفرتان به امریکا به تفصیل توضیحاتی بدهید. در ضمن چه تفاوتی میان تلاش فعلی تان در راستای سازماندهی «چپ دموکراتیک» با حرکت دو سال پیش زیر نام «سوسیالیسم دموکراتیک» وجود دارد؟ چرا به این حرکت بیشتر امیدوار هستید؟

پاسخ: سعی می کنم به اختصار به این پرسش شما که شامل سه بخش می شود پاسخ بدهم!

۱- در سال قبل به دعوت عده ای از دوستان و چند نهاد فرهنگی ایرانیان مقیم کانادا، سفری به آن کشور نمودم و در شهرهای مونترال و تورنتو پیرامون موانع تحقق دموکراسی در جامعه ایرانی طی نیم قرن گذشته صحبت کردم. در همان سال قرار بود سفری هم به امریکا بکنم و در چند شهر درباره کتابی که زیر عنوان «نگاهی از درون به جنبش چپ ایران» انتشار یافته بود، به گفتگو پردازم. متأسفانه در آن سال، سفارت امریکا در آلمان غربی، بدلائیل واهی «سیاسی» از صدور ویزای مسافرتی برای این حقیر سراپا تقصیر خودداری نمود. تا این که بالاخره پس از گذشت دو سال در اثر پی گیری حقوقی، امسال مقامات سفارت امریکا، از خر شیطان پائین آمده و با صدور ویزای سفر به امریکا موافقت فرمودند! به این ترتیب اواخر

ماه آوریل به اتفاق آقای بابک امیرخسروی راهی آمریکا شدیم و حالا در این جا خدمت شما هستیم. در ابتدا قرار بود در این سفر پیرامون تاریخچه جنبش چپ در ایران، بطور عام صحبت کنیم. اما در آستانه سفرمان با توجه به اهمیت بحث هایی که طی دو سال گذشته میان بخشی از نیروهای چپ دموکرات ایرانی در اروپا جریان داشته و دارد، تصمیم گرفتیم موضوع بحث و سخنرانی ها را تغییر داده و درباره هویت چپ دموکرات و این که چپ دموکرات و نواندیش ایران چه می گوید و اصول نظری و چشم انداز سیاسی آن در ایران چیست به گفتگو پردازیم. دلیل اساسی ما در انتخاب موضوع بحث، توجه به پراکندگی و فقدان دیالوگ لازم میان نیروهای دموکرات و چپ ایرانی مقیم اروپا و آمریکا بود و با طرح نتایج نظری و عملی تلاش های دو سال اخیر خود، می خواهیم از نظرات انتقادی و سازنده دوستان و همفکران درباره کار خود مطلع و بهره مند شویم، تا از این رهگذر، به تصحیح و غنابخشیدن و پیشبرد این حرکت نوین یاری برسانیم. در این سفر ما در شهرهای نیویورک، شیکاگو، برکلی، لوس آنجلس و واشنگتن سخنرانی داشتیم؛ و متأسفانه به علت بیماری من، جلسه سخنرانی در دانشگاه هاروارد برگزار نشد و از طرف دیگر کمبود وقت نیز مانع سفر ما برای سخنرانی به شهر آتلانتا گردید. اما به جز واشنگتن که دو جلسه عمومی داشتیم، در بقیه شهرهای آمریکا یک جلسه عمومی و تعداد زیادی جلسات محدود و کوچک و ملاقات های فردی داشتیم. در این گفتگوها ضمن آشنایی با نقطه نظرات هموطنان مقیم آمریکا به برخی کمبودهای شناختی خود از مسایل مطروحه در جنبش چپ پی بردیم. از این ملاقات ها نشست و برخاست های سیاسی که بگذریم، در این سفر من به دیدار عزیزان و دوستانی نایل شدم که بعضی از آن ها را مدت ۳۰ الی ۴۰ سال، بعد از گذشت ایام تحصیلی و دوران فعالیتهای جوانی و سیاسی، ندیده بودم و شاید نتوانید تصور کنید که چه شور و احساسی در این لحظات به من دست داده بود. با وجود سپری شدن سالیان دراز جدایی ها و نشستن گرد سپید روزگاران بر سر و روی این عزیزان، دیدار دوباره آنها برایم آنچنان مغتنم و یادآور خاطرات گرانبار ایام صفای خردسالی و رزم جوانی بود، که هرگز فراموش نخواهم کرد. و ملاحظه می کنید که اکنون نیز شادمانیم را از این رویداد نمی توانم پنهان کنم. اما درباره بخش دوم سؤال شما که مربوط به مقایسه و تفاوت حرکت امروز ما با حرکت دوسال قبل عده ای از

دوستان و رفقا می شود که به قصد ایجاد یک جریان سوسیالیستی - دموکراتیک آغاز شده بود و متأسفانه به دلیل نبودن زمینه ی لازم در آنروز، در میان راه رها شد، باید بگویم، حرکت دو سال قبل رفقا در شرایط و بر زمینه ای آغاز شد که هنوز بیشتر سازمان های چپ ایران در چنبره ی برداشت ها و الگوهای سنتی از سوسیالیسم و دموکراسی گرفتار بودند. افزون بر آن، زمینه ی جهانی و اردوگاه سوسیالیسم، نیز شکاف امروزی را برنداشته بود. از یک سو عدم تجانس فکری میان نیروهای حامل آن حرکت و فقدان شناخت نظری لازم از ارزش های دموکراتیک در پیوند با مسأله سوسیالیسم و حداقل ضمانت لازم تشکیلاتی برای پیشبرد مسئولانه ی یک جریان سیاسی از سوی دیگر، در حرکت قبلی مشهود و پیشاپیش قابل پیش بینی بود.

و اما چرا به حرکت کنونی امیدوارتر هستیم، ضمن یادآوری این نکته که موضوع امید و امیدواری من به این حرکت هم امری نسبی است و نه مطلق، باید اشاره کنم از عمر حرکت نخست تا کنون در حدود سه سال می گذرد و در این فاصله تغییرات بزرگی در عرصه جهانی و به تبع آن میان نیروهای چپ ایران و سازمانهای وابسته به آن ها به وجود آمده که زمینه را برای طرح نظریات جدید و حرکت مشترک نیروهای چپ دموکرات فراهم تر و مساعدتر ساخته است. اکنون طیف وسیعی از نیروهای چپ ایران با افکار و قالب های سنتی گذشته بریده اند و در کار نوسازی جهان ذهنی و اندیشگی خود هستند. با فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی، و شکست سوسیالیسم واقعاً موجود، - که از اسم و رسمش پیداست که لابد از روز نخست چیزی از سوسیالیسم کم و کسر داشته، که سازندگان و خالقان آن سوسیالیسم واقعاً موجود، بر آن نام نهاده اند - مانع بزرگی از سر راه بازاندیشی نیروهای چپ برداشته شد و راه برای یک جریان نوین فکری و نظری در جهت حرکت مبارزاتی عدالت جویانه و استقلال طلبانه و دموکراتیک هموار شد. مسائلی که به آنها اشاره کردم برخی از آن عواملی هستند که موجب خوش بینی و امیدواری بیشتر من برای شکل گیری و تحقق حرکت کنونی است. اما، این عوامل به تنهایی برای موفقیت و یا تحقق حرکت امروزی چپ دموکرات ایران کافی نیست. میزان شناخت شرکت کنندگان و حاملان این حرکت از مسایل اساسی جنبش چپ و شرایط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی حاکم در ایران و سرشت و گرایش جهانی از یک سوی، و بالاخره غلبه بر روحیه ی

فرقه گرایی و اراده گرایی در فعالیت جمعی - که از مختصات تا کنونی جنبش چپ و بختک فرهنگ سیاسی در جامعه ما بوده - از دگر سوی شرط لازم تحقق حرکت نوین است.

سؤال - دستاوردهای تاریخی چپ ایران را چه می بینید؟ به عبارت دیگر، هنگامی که جنبش چپ را با دیگر جنبش های سیاسی مقایسه می کنید کدام میراث تاریخی قابل دفاع را با آن مربوط می دانید؟

پاسخ: از جمله دستاوردهای اساسی جنبش چپ در جامعه ایرانی، نوآوری فرهنگی - سیاسی در ربط با حقوق زنان، اقلیت های ملی و دینی، کارگران، دهقانان و روشنفکران، طرح مسایل جهانی، ارائه تفکر انتقادی و کار حزبی و تشکیلاتی است. افزون بر این جنبش چپ ایران در نیم قرن اخیر بر اساس خواست آزادی، ترقی، تجدد و پیشرفت و عدالت اجتماعی در پیکار علیه دیکتاتوری سیاسی همواره در صف مقدم مبارزه قرار داشته و در زمینه ی فرهنگی و هنری از سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۳۲ - در مقایسه با سایر جریان ها و نیروهای سیاسی جامعه ایران - بطور چشمگیری به رشد فرهنگ و هنر و غنای فرهنگ سیاسی ایران خدمت نموده است. در شناساندن چهره ی کریم نژادپرستی و فاشیسم و پیکار ضدفاشیستی در سالهای جنگ جهانی دوم و پس از آن چپ ایران گامهای موثری برداشته و با ترویج روحیه ی مسئولانه در کار جمعی و سازمانی با گرایش تکروی و نفع پرستی شخصی در کار اجتماعی - سیاسی در میان چند نسل ایرانی تأثیر بسزایی به جای گذاشته است. والاترین دست آورد و میراث گرانبهای چپ در ایران، همانا طرح مسأله مساوات و آزادی در مقابله با فرهنگ استثمار و استعماری در ایران بوده است.

سؤال - به امروز و برنامه هایی که امروز در مقابل دارید بازگردیم. یعنی سازماندهی «چپ دموکراتیک»، چپی که از فرهنگ سیاسی نوینی برخوردار است (یا باید باشد). چه تأکیدی بر «چپ» بودن این جریان دارید؟

پاسخ: اولاً اکثریت شرکت کنندگان در پروژه ی فعلی که خود را چپ های دموکراتیک می دانند از جنبش چپ در ایران می آیند و چون قصد

انکار هویت و کتمان اصل و نسب تاریخی خویش را ندارند، بدین لحاظ در صف آرای گرایش های گوناگون سیاسی جامعه خود را آنچنان که هستند، می نامند. با این وجود، در نام گذاری حرکت سیاسی - سازمانی خود در آخرین تحلیل، اصراری بر اینکه نام چپ را برگزینند، ندارند. اما در برنامه ی سیاسی - اجتماعی خود یقیناً تکیه را بر اصل نمایندگی سیاسی آن نیروهای اجتماعی قرار می دهند که در فرآیند پیکارهای اجتماعی صف مزدبگیران جامعه را تشکیل می دهند. و بنابراین، اصل نمایندگی اجتماعی است که این جریان و حرکت خود را چپ می داند. باری، در صورت شکل گیری نهایی، این جریان می تواند نام دیگری جز چپ برگزیند؛ مثل، جمعیت ترقی خواهان ایران و یا، جامعه دموکراتهای ترقی خواه ایران، و قسی علیهذا.... عمده ترین وجه مشخص چپ دموکرات در مقایسه با چپ سنتی، قبول دموکراسی و عدالت اجتماعی بر اساس رشد و ترقی، بمشابه دو جزء جدایی ناپذیر است. چپ نواندیش و دموکرات، دفاع و پیشبرد حقوق بشر و دموکراسی پارلمانی را از اهداف اساسی خود تلقی می کند و به بهانه ی الویت بخشیدن به اصل عدالت اجتماعی، دموکراسی سیاسی را نفی نمی کند، بل وجود آن را شرط لازم تحقق دموکراسی اقتصادی یعنی برقراری تدریجی عدالت اجتماعی می داند. از آن جا که چپ دموکرات ایران، استقرار دموکراسی بنیادین را در جامعه ی ایرانی، بدون تمرکززدایی در نظام قدرت و تضعیف نقش دولت برای مشارکت بیشتر مردم در امور خود، غیرممکن می داند، فدرالیسم را به عنوان شکل مناسب دولتی برای جمهوری ایران پیشنهاد می کند.

سؤال - برخی نیروهای سیاسی جمهوری خواه براین باورند که تشکیل یک جبهه ی وسیع دموکراتیک از تمامی نیروهای آزادیخواه و جمهوری خواه از الویت برخوردار است. شما میان اتحاد چپ های دموکرات از یکسو و ائتلاف جبهه ای میان تمام جمهوری خواهان چه تمایزی قایل هستید؟ آیا یکی بر دیگری مقدم است؟

پاسخ: قبل از تعیین الویت ها لازم می دانم این نکته را یادآور شوم که اتحاد دموکراتیک نیروهای چپ منوط به بازاندیشی نظری و بازبینی تجربه های دور و نزدیک این نیروهاست و به باور من، بدون گذار از چنین پروسه

ی شناختی، اتحاد دموکراتیک به مفهوم انحصار کلمه، میان نیروهای چپ غیرممکن است و در صورت توافق های پراگماتیکی، اتحاد سیاسی چپ دموکرات پایدار نخواهد بود. افزون بر این، پیش شرط ورود به مرحله ی ائتلاف جبهه ای با تمامی جمهوری خواهان دموکرات بستگی به وجود مستقل چپ دموکرات بمشابه یک سازمان واحد دارد. بدین جهت حق تقدم با اتحاد دموکراتیک چپ است. بعد از این مرحله است که بنظر من فرایند ائتلاف جبهه ای با تمامی جمهوری خواهان دموکرات می تواند آغاز شود. و تازه در چنین فرایندی چپ دموکرات با آن گرایش هایی از جمهوری خواهان ائتلاف می کند که به اصول دموکراسی، رشد و ترقی، استقلال، عدالت اجتماعی، حاکمیت مردم و تمامیت ارضی کشور پایبند باشند.

سوال - چه در طیف جمهوری خواهان و چه در میان نیروهای چپ دموکرات موضوع «انتخابات آزاد» در ایران به یکی از مسائل بحث انگیز بدل شده است. بنظر می رسد که درک های متفاوتی از این ایده وجود دارد. درک شما از مسأله «انتخابات آزاد» چیست؟ تفاوت آن با درک سایر نیروهای سیاسی (به ویژه «جمهوری خواهان ملی») چیست؟

پاسخ: چپ دموکرات طرفدار پیگیر دموکراسی، به عنوان مناسب ترین راه تأمین مسالمت آمیز حاکمیت مردم و خواستار گسترش و تعمیق همه جانبه آنست. ما تا به آخر معتقد به مرجعیت و حاکمیت مردم هستیم و انتخاب آزادانه آنان را در تعیین دولت و نهادهای حکومتی، قانونی می دانیم. ما به اصل تناوب و انتقال مسالمت آمیز و دموکراتیک قدرت، ناشی از رأی آزاد و قانونی اکثریت مردم معتقدیم. لذا «انتخابات آزاد» در ایران را جزئی از این اصول خود و بیان روشن فرهنگ سیاسی دموکراتیک می دانیم. منتها، نسبت به شناخت ساختار «نظام ولایت مطلقه فقیه» کوچکترین توهمی نداریم و نیک می دانیم که نظام جمهوری اسلامی ایران در شکل و شمایل کنونیش نمی تواند مجری سیاست انتخابات آزاد همگانی باشد. از این رو، طرح سیاست «انتخابات آزاد» را در بسط با «نظام ولایت مطلقه فقیه» توهم برانگیز می دانیم. زیرا، این نظام در مقایسه با سایر نظامهای توتالیتر نه تنها دارای ظرفیت و انعطاف لازم برای اجرای چنین سیاستی نیست، بلکه هنوز متکی به اهرم های خشونت و انتقام است و شدت

تضادهایش هنوز به آن مرحله نرسیده که برای تخفیف تضادها ناگزیر به قبول اجرای انتخابات آزاد باشد. بنابراین، طرح شعار انتخابات آزاد نباید جایگزین و نافی سایر شکل های مبارزه سیاسی و یا قیام عمومی مردم باشد. علیرغم این واقعیت، برخی از نیروهای اپوزیسیون ایران، منجمله جمهوری خواهان ملی، با طرح یک جانبه ی سیاست و شعار انتخابات آزاد، بدون توجه به فلسفه سیاسی و عملکرد نظام ولایت مطلقه فقیه - که در مقایسه با سایر نظامهای توتالیتر دنیوی، یک نظام آخری است - دچار نوعی الگوگرایی و قیاس مع الفارق شده و نیروی فعال سیاسی خود را در پیکار اجتماعی زمینگیر ساخته اند.

سئوال - یکی از تحولاتی که در سالهای پس از انقلاب، به ویژه با تضعیف تفکر و دیدگاه چپ سنتی، در جنبش چپ صورت گرفته است مستقل شدن فعالیت روشنفکری از فعالیت سیاسی و کار تشکیلاتی است. بهترین شاهد آن انتشار نشریات متعدد با دیدگاه مستقل سوسیالیستی و دموکراتیک است. به نظر شما چنین تلاشی به چه گونه بر مجموعه ی جنبش چپ ایران تأثیر می گذارد؟

پاسخ: بنظر من، یکی از کاستی ها و حتی می توان گفت مصیبت های بزرگ جنبش چپ در نیم قرن اخیر همانا این عدم تفکیک و در بسیاری موارد وابسته و ادغام کردن کار روشنفکری چپ در چارچوب تنگ منافع و مصالح آنی احزاب و سازمانهای سیاسی چپ بوده است. این امر نه فقط مانع رشد اندیشه ی مستقل سوسیالیستی و تولید نظریه های واقع بینانه اجتماعی - سیاسی گردیده، بل که در بسیاری از کشورها و منجمله ایران خودمان، در اثر حاکمیت بلامنازع احزاب چپی و سلطه ی نظام های ایدئولوژیکی بسته ی سازمانهای چپ، موجب سرکوب و نفی هرگونه اندیشه و نظریه پردازی مستقل روشنفکری چپ گشته است. در حالیکه حرکت سازنده ی هر جنبش اجتماعی - سیاسی بستگی به میزان حضور و وجود کار مستقل روشنفکران متعهدی دارد که خارج از دایره ی تنگ منافع و خواسته های زودگذر احزاب و سازمانهای چپی بتوانند از طریق ارائه نظرات انتقادی خود، بمثابة وجدان بیدار و آگاه جامعه در برابر سیاست ها و گرایش های انحرافی احزاب و نهادهای سیاسی عمل کنند. فقدان روشنفکران متعهد و مستقل و کار فکری آنها، بارها موجب یکسونگری و

خسران های فراوان در جنبش های سیاسی و اجتماعی شده است. بنابراین هستی مستقل چنین روشنفکرانی و کارفکری آنها، نه تنها در تناقض با کار سیاسی - سازمانی نیست، بل که مکمل ضرور جنبش های دموکراتیک - سوسیالیستی است. در دهه اخیر در جنبش دموکراتیک - سوسیالیستی میهن ما، تا حدودی تفکیک میان کار روشنفکری چپ و کار سیاسی - سازمانی عام، به وجود آمده و این پدیده ی بسیار مثبتی است که باید از آن استقبال و حمایت نمود. انتشار برخی نشریات مستقل سوسیالیستی و برگزاری سمینارها و جلسات بحث و گفتگو میان نیروهای چپ و دموکرات ایران بازتاب این پدیده ی مثبت است که بدون شک در رشد اندیشه ی انتقادی و شکوفایی فرهنگ سیاسی دموکراتیک و در حرکت جدید چپ، نقش مثبت و سازنده ای ایفا خواهد کرد.

سوال - نظر شما درباره حوادث و تحولات اخیر شوروی از کودتای اوت به این سو چیست؟

پاسخ: رویدادهای دهه ی اخیر در شوروی بازتاب شکست انقلابی است که بر اساس نظریه اراده گرایانه لنین و به تصور امکان استقرار «سوسیالیسم» در جامعه ی عقب مانده و ماقبل سرمایه داری روسیه در سال ۱۹۱۷ شکل گرفت. اما در روسیه سوسیالیسم نتوانست استقرار یابد چون مسأله سوسیالیسم جدا از مسأله ی سرمایه داری در مرحله ی پیشرفته آن نیست. واقعه ای که در روسیه بعد از انقلاب، به دلیل وجودنداشتن زمینه ی مادی - صنعتی انجام گرفت چیزی نبود جز تقسیم فقر. زیرا در آن زمان هنوز پروسه ی صنعتی کردن کشور که می باید قبلاً به وسیله بورژوازی انجام گرفته باشد، تا بتوان بر پایه آن سوسیالیسم را بنانهاد، انجام نگرفته بود. بلشویک ها در حقیقت وظیفه ی بورژوازی را بعهده گرفتند و بجای ایجاد سرمایه داری پیشرفته، نظام سرمایه داری دولتی بوجود آمد که وظیفه ی «انباشت اولیه» را که در کشورهای غربی سرمایه داری در مدت زمان دراز انجام شده بود، حالا این سرمایه داری دولتی در مدت زمان کوتاه می خواست انجام دهد. در نتیجه درجه بهره کشی از کار کارگران و دهقانان را بالا برد و برای انجام چنین کاری ابزاری جز زور و ترور باقی نماند. از آنجا که پس از ۷۰ سال، سیاست زور و ترور همپای نابسامانی های اقتصادی و فقر

اجتماعی دیگر کارآیی نداشت و جامعه ی شوروی دچار بحران همه جانبه اقتصادی و بن بست سیاسی - اجتماعی شده بود، گرایش اصلاح طلب در حزب و دولت در پرتو تغییر و تحولات اقتصادی و سیاسی جهان دست بالا یافت و آقای گورباچف به عنوان نماینده این گرایش در دهه ی اخیر، با بدست گرفتن قدرت سیاسی برنامه اصلاحات خود را مطرح کرد. به دنبال این حادثه، جامعه شوروی ناگهان دستخوش تغییر و بحران اقتصادی و سیاسی شد. در ۱۹ اوت ۱۹۹۱ عناصر محافظه کار حزب، دولت، ارتش و سازمان امنیت با مشاهده ی وضع بحرانی جامعه و نارضایتی عمومی به قصد بازگرداندن اوضاع کشور به دوران و شرایط زمان برژنف، دچار محاسبه اشتباه آمیزی شدند و با برپایی شبه کودتایی که به علت نامساعد بودن شرایط جهانی و داخلی در نطفه خفه شد، نقطه ی پایانی بر شکست تجربه «سوسیالیسم واقعاً موجود» نهادند. علیرغم شکست شبه کودتای ۱۹ اوت، پس از این حادثه، شوروی دچار بحران سیاسی بیسابقه و گرایش های عظمت طلبانه ناسیونالیستی، ضد سوسیالیستی و تجزیه طلبی گردید، به طوری که جامعه شوروی می رفت تا با از هم پاشیدن شیرازه اش، امکان و زمینه ی هر گونه تغییر و تحول مسالمت آمیزی را تعلیق به محال کند. اکنون نیز بعد از گذشت چند ماه از این حادثه، هنوز نمی توان چشم انداز و چگونگی پایان بحران و تلاطم های اجتماعی و فرایند زمانی حل مسالمت آمیز مشکلات و مسایل جامعه شوروی را به روشنی و دقت مشخص نمود.

سوال - آیا شکست «سوسیالیسم واقعاً موجود» را شکست نهایی سوسیالیسم می دانید؟ چه آینده ای برای آن متصور هستید؟

پاسخ: به باور من، شکست مدل سوسیالیسم روسی، ملقب به «سوسیالیسم واقعاً موجود» نه تنها به مفهوم شکست سوسیالیسمی که مارکس از آن بحثابه تبدیل جامعه ی سرمایه داری پیشرفته یاد می کند نیست، بل به نحوی تأیید و اثبات نظریه مارکس درباره سوسیالیسم است که آنرا مسأله ای جدا از مسأله سرمایه داری پیشرفته نمی دانست. یادآوری این موضوع بدین معنا نیست که لنینیسم تئوری راهنمای انقلاب اکتبر هیچ عنصری از نظریات و آراء مارکس و انگلس در خود ندارد. به دیگر سخن، لنینیسم روایت ساده شده و جزمی و حتی از جهتی تحریف تعالیم اساسی مارکس درباره سوسیالیسم

است. نظریه ی انقلاب سوسیالیستی مارکس مربوط به کشورهای پیشرفته سرمایه داری است که در آن تکامل سرمایه داری به مرحله ای رسیده باشد که بورژوازی و پرولتاریا به دو قطب تقسیم شده و طبقات بینابینی کمابیش از میان رفته و کار به جایی رسیده باشد که به اصطلاح مارکس روابط تولیدی، یعنی رابطه ی مالکیت، مانع گسترش نیروهای تولیدی شود. عبارت معروف مارکس در کتاب ارزشمند ولی کم خوانده «سرمایه» که از سلب مالکیت کنندگان سلب مالکیت خواهد شد، ناظر بر سلب مالکیت از بورژوازی پیشرفته است. در صورتی که سرمایه داری پیشرفته ای وجود نداشته باشد که ثروت فراوانی در نظام خود تولید کرده باشد، الغای مالکیت خصوصی به معنی سلب مالکیت از تمامی جامعه به وسیله دولت است. کاری که بلشویک ها پس از انقلاب در روسیه انجام دادند و حاصل آن چیزی نبود جز تقسیم فقر و نه ثروت. این تجربه نشان داد که لغو مالکیت خصوصی و تبدیل آن به مالکیت دولتی در یک جامعه ی عقب مانده و ماقبل سرمایه داری، نمی تواند مسأله اصلی سوسیالیسم باشد. لغو مالکیت خصوصی وسایل تولید در چنین زمینه ای به خودی خود مبنای مناسبی برای یکپارچگی اجتماعی فراهم نمی آورد، بل که با ایجاد دولت دیوانسالار، کار به صورت مزدوری باقی می ماند و در نتیجه از خودبستگی روابط اجتماعی کار از میان نمی رود و زمینه را به صورت مدافع جانبدار و محافظه کار روابط دیوانسالارانه فراهم می سازد. از اینرو در جامعه شوروی به جای سوسیالیسمی که می باید در خدمت رهایی انسانها باشد و انسان در آن سیمای گمشده خود را بازیابد، نظامی مستقر شد اقتدارگرا و به غایت استبدادی که با نفی تمامی نهادهای دموکراتیک و خوار و بیمقدار شمردن آزادیهای فردی و حقوق اجتماعی و سیاسی از قبیل حق اعتصاب و آزادی مطبوعات و احزاب، به فرایند از خودبستگی انسان شتاب بیسابقه ای بخشید. تردیدی نیست، این تصویر با تصویر انسانگرای سوسیالیسم مارکس یکسره متفاوت است. بنابراین، شکست «سوسیالیسم واقعاً موجود» را نه می توان به حساب شکست آرمان انسانی سوسیالیسم گذارد و نه آن را نشانه ی حقانیت و پیروزی سرمایه داری و اقتصاد بازار دانست. در این جا، تذکر این نکته را نیز ضروری می دانم که قصد من در این گفتگوی کوتاه اثبات درستی و یا نادرستی تمامی آراء و نظریات مارکس نیست، بل که تلاش من در جهت نمایان ساختن تفاوت ها و تضادهای میان «سوسیالیسم واقعاً

موجوده و آراء و نظریات مارکس درباره سوسیالیسم است. در عین حال، بازنگری آراء و نظریات مارکس را نیز وظیفه خطیری میدانم که در برابر روشنفکران چپ قرار دارد و دیر یا زود بدور از هیاهوهای موجود و کارزار ضد سوسیالیستی باید بدقت با توجه به داده های علمی این قرن در زمینه های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و به ویژه مسأله محیط زیست و رشد تکنولوژی معاصر - که مارکس در خواب ابدی نمی توانسته آن ها را ببیند - انجام پذیرد. علیرغم ضرورت چنین بررسی و بازنگری در آراء و نظرات مارکس، من همچنان الگوی جامعه سرمایه داری و اقتصاد بازار را داروی رهایی انسان از فقر و ترس و دلهره و ذلت و فروماندگی ناشی از فقر و رفع از خودبیگانگی انسان نمی دانم. لذا، پیکار برای آزادی و دموکراسی و عدالت اجتماعی کمافی السابق در دستور روز است و با تحقق این آرمان ها، بشریت مترقی این امکان را می یابد تا سرانجام جامعه ی آرمانی خود را مستقر سازد و ... به جای جامعه بورژوازی با طبقات و تضادهای طبقاتی، اجتماعی استقرار یابد که در آن رشد آزاد هر فرد شرط رشد آزاد همگان باشد.

سوال - با توجه به تحولات چند سال اخیر و اساساً فروپاشی «اردوگاه سوسیالیستی»، چپ آزادیخواه ایران چه سیاست و برنامه ای را باید در پیش بگیرد؟

پاسخ: به نظر من، تحولات سالهای اخیر، بویژه شکست تجربه ی اروپای شرقی، حداقل این حسن را برای توده ی وسیع چپ سنتی دربر داشت که آنها در عمل متوجه این واقعیت شدند که مدل سوسیالیسم اراده گرایانه ی لنین حاصلی جز باقی ماندن معضلات اقتصادی و دشواریهای جامعه ی ماقبل سرمایه داری، ادامه استبداد خشن و از خودبیگانگی بیش از پیش انسان ندارد و از آن طریق نمی توان به جامعه ی آزاد و عاری از ستم و استثمار سوسیالیستی رسید. این تجربه همچنین نشان داد که با اتکاء به داده ها و تئوری های محصول جوامع دیگر نمی توان به راه حل مسایل مشخص جامعه ی خود دست یافت و الگوپردازی و دنباله روی سیاسی در عرصه پیکارهای اجتماعی و ملی همواره موجب شکست جنبش های چپ گردیده است، و نمونه بارز آن جنبش چپ میهن ماست. با وجود این واقعیت، چپ

ایران نباید به دلیل شکست و افسردگی دورانی، نیمی از حیات آرمان خواهانه ی سیاسی خود را بدست فراموشی سپارد. اگر در کوران نبرد زندگی رزمندگان راه رهایی نتوانند با درس آموزی از شکست ها و تجربه ها خود را از چنبره ی شکست ها و افسردگی ها خلاص کنند و استقلال و تشخص خود را در عالم سیاست و پیکار اجتماعی بازیابند، سرانجام درمانده و دنبالرو سیاست آنهایی می شوند که در عالیشان از هستی انسانی و آزادی بشری نشانی نیست. بنابراین چپ دموکرات ایران، با توجه به همه ی این واقعیت ها و تجربه های گذشته است که در تدوین و طرح برنامه سیاسی و حرکت اجتماعی خود در آینده، نباید از ظرفیت ها و زمینه های واقعی جامعه فراتر رود و آرزوهای دوردست خود را در پیکار اجتماعی امروز، نابهنگام طلب کند. ساختن جامعه ی آرمانی را باید بعهده ی نسل هایی گذارد که در افق ها و دوردست ها حضور دارند، نسل هایی که بعد از ما می آیند. چپ دموکرات باید برنامه و سیاستی را تدوین و دنبال کند که با واقعیات کنونی جامعه ایران و خواسته های واقعی این نسل خوانایی داشته باشد. در گذشته فقدان شناخت واقعی فعالان و نظریه پردازان جنبش چپ از ساختارهای اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی ایران، موجب شکست جنبش گردید. لذا بررسی و مطالعه ی عمیق و همه جانبه ی مسایل و مشکلات جامعه ایران برای تدوین برنامه مشخص سیاسی، وظیفه خطیری است که در برابر چپ آزادیخواه ایران قرار دارد.

ناگفته پیداست که بر پایه آرزوهای دوردست و خواست جامعه بدون طبقات و عاری از استعمار، نمی توان در عرصه پیکارهای مشخص اجتماعی گامهای واقع بینانه و مؤثر برداشت و در سرنوشت مبارزات سیاسی جامعه دخالت مسئولانه نمود. به ویژه در جامعه ای که هنوز از فقر علمی، تکنولوژیک، مالی و فرهنگی رنج می برد و از قافله پیشرفت و ترقی امروزی فرسنگها بدور است. سخن گفتن از خواست استقرار سوسیالیسم، قبل از گذار از مراحل رشد و ترقی و انباشت سرمایه، حرف مفتی است. برای نیل به جامعه ی آرمانی این مراحل ضرور تاریخی باید طی شود. در این طی طریق است که چپ دموکرات ایران، به همراه سایر نیروهای ملی، ترقی خواه و دموکرات جامعه، با ایجاد جنبش وسیع مبارزاتی برای استقرار آزادی، دموکراسی، استقلال، عدالت اجتماعی و برپایی جامعه مدنی، می تواند نقش تاریخی خود را ایفاء کند.

با بابک امیر خسروی

سئوال - دستاوردهای تاریخی چپ ایران را چه می بینید؟ به عبارت دیگر، هنگامی که جنبش چپ را با دیگر جنبش های سیاسی مقایسه می کنید کدام میراث تاریخی قابل دفاع را با آن مربوط می دانید؟

پاسخ: برای پاسخ به این سئوال ناچار باید به حزب توده ایران برگشت. زیرا جنبش چپ ایران از پنجاه سال پیش، با تشکیل این حزب پا به عرصه حیات سیاسی مؤثر گذاشت. همین حزب در طول دهه ها، تقریباً یگانه تاز میدان و نماد چپ در ایران بود. حزب توده چون در ۱۲ سال زندگی سیاسی آغازین خود از امکانات علنی و نیمه علنی برخوردار بود، توانست به مثابه یک جریان سیاسی مردمی در توده ها نفوذ کند و آنها را متشکل سازد و به میدان مبارزه بکشانند و بر اساس یک برنامه مترقی، برای زمان خود، تأثیرات بسزایی در جامعه ی ایران بگذارد.

توضیح این نکته لازم است که حزب توده در مهرماه ۱۳۲۰ (درست پنجاه سال پیش)، به ابتکار رادمردانی چون ایرج اسکندری، نوشین، امیرخیزی، رادمنش و سلیمان محسن اسکندری که وابسته به کمیترین نبودند، همراه با عده ای از ملیون دموکرات و حضور عناصر کمونیست قدیمی، چون اردشیر آوانسیان و جعفر پیشه وری تشکیل شد. در مجموع یک حرکت دموکراتیک و تجددخواه و مترقی بود. هنوز حزب ایدئولوژیک، یا مارکسیست - لنینیست نبود و بر اساس منشور مبتنی بر اصل نظیر: دفاع از آزادی، مبارزه با استعمار، دفاع از استقلال و تمامیت ارضی ایران و حمایت از زحمتکشان، حرکت خود را آغاز کرد. به همین مناسبت موفق شد در مدت کوتاه، اقشار وسیعی از مردم ایران را به خود جلب کند. متأسفانه دخالت های ناروا و توسعه طلبانه ی شوروی در ایران و عوامل کمیترین در درون حزب، بتدریج آن را از راه و روش آغازین خود منحرف ساختند و آرام آرام و بویژه بعد از مهاجرت اول (پس از کودتای ۲۸ مرداد)، به ابزار سیاسی اتحاد شوروی بدل ساختند. برای درک بهتر اوضاع و احوال دهه ی ۲۰، به ویژه برای آگاهی نسل جوان، باید توضیح بدهم که اتحاد شوروی پس از پیروزی در جنگ جهانی دوم و کلاً در جریان جنگ سرنوشت ساز علیه آلمان نازی و در تقابل با آمریکا و انگلستان، مورد احترام عمیق اقشار وسیع مردم و آزادی خواهان

و حتی ملیونی نظیر دکتر مهدق بود. اتحاد شوروی در انظار قاطبه ی عناصر و اقشار روشنفکر و ترقی خواه و میهن پرست ایران، چون دژ صلح و آزادی و مدافع ملل تحت ستم، متجسم بود. بر بستر چنین زمینه ی روانی، حتا عناصر مستقل رهبری حزب توده و نیز اعضاء و کادرهای آن، صادقانه دوستدار شوروی و ستایشگر آن بودند. هرگز تصور نمی رفت که «کشور شوراها» چشم طمع به ایران داشته باشد و رفتار خلاف اخلاق مرتکب شود و دروغ بگوید. بر چنین زمینه و آمادگی ذهنی و صداقت انقلابی، کار کسانی که حزب توده را به وابستگی می کشاندند بسیار آسان بود.

ماجرای غم انگیز آذربایجان، موجب سرخوردگی و فاصله گرفتن بخشی از روشنفکران و ترقی خواهان از حزب توده شد. اولین انشعاب مهم به رهبری زنده یاد خلیل ملکی، در این مقطع صورت گرفت اما مانع رشد حزب توده نگردید. در آستانه زیانه کشیدن جنگ سرد و جهانی که دو قطبی می شد، شوروی همچنان امیدگاه آزادگان بود. البته من اینجا قصد نقد تاریخی حزب توده را ندارم و قصد ارزیابی از خطاهای آن که متأسفانه در تمام بزنگاه های تاریخ معاصر ایران مرتکب شده و ضربات مهلکی به جنبش دموکراتیک و ملی ایران زده نیست. به این کار، در نوشته های خود، به ویژه در «سرنوشت تاریخی حزب توده ایران» و «بررسی و ریشه یابی اشتباهات حزب توده ایران در چهار سال اول انقلاب» پرداخته ام. انجام چنین کاری، از حوصله ی این مصاحبه خارج است. در یکی از سخنرانی ها از من سؤال شد، بالاخره بیلان کار حزب توده منفی است یا مثبت؟ جواب من این بود که حزب توده یک مؤسسه تجاری یا تولیدی نیست که بشود به سادگی بیلان آن را ترازبندی کرد و مثبت و منفی بودن آن را با محاسبه ی ریاضی تقویم نمود. خدمات یا اشتباهات و خطاهای تاریخی آن از یک مقوله نیستند که بشود جمع و تفریق کرد. بررسی خطاهای این حزب جای خود دارد و از زاویه ی آموختن از خطاهای دیگران، بسیار مفید و آموزنده است. در اینجا اما عمدتاً به جنبه های مثبت آن می پردازم.

حزب توده یا جریان اصلی چپ سنتی ایران، در فردای سقوط رضاشاه و باز شدن در زندان ها، تحزب را در جامعه ی ایران باب کرد. حزب سازی بر اساس برنامه و اساسنامه و تشکیلات منظم را جاری ساخت. تشکیل اتحادیه های کارگری و دهقانی، اتحادیه های صنفی برای دانشجویان، معلم ها، کارمندان، جوانان، دانش آموزان و زنان، افسران ارتش و نویسندگان و غیره را با برنامه های مطالباتی ویژه هر یک، راه انداخت. اردشیر آوانسیان در خاطراتش و بر اساس آمار

آن روزها، می نویسد که در سال ۲۴ (قبل از تشکیل فرقه دموکرات آذربایجان)، بیش از یک میلیون نفر در حزب و سندیکاها و اتحادیه های دهقانی، سازماندهی شده بودند. با توجه به جمعیت آن روز کشور و سطح آگاهی مردم، این رقم شگفت آور است. جنبه های مثبت آن (که عواقب آن همچنان پابرجاست، و بخشی از فرهنگ و شیوه ی کار مبارزان ایران را تشکیل می دهد) انکارناپذیر است. آنچه خطا بود و آموزنده است، این بود که حزب توده به شیوه ی کمینترنی، تمامی سندیکاها و اتحادیه ها را تحت کنترل گرفته بود و می کوشید آنها را چون ابزاری در پیشبرد سیاست حزب بکار اندازد. سندیکاها و اتحادیه ها که می بایست مستقل باشند و از محدوده ی وظایف صنفی خود خارج نشوند، عملاً به جریان های سیاسی کشانده می شدند. وقتی سیاست حزب توده به خطا می رفت و نسبت به منافع ملی ایران خیانت آمیز بود، سندیکاها و اتحادیه ها نیز به آن آلوده می شدند و هر وقت هم حزب توده سرکوب می شد، آنها نیز به همان سرنوشت دچار می شدند.

چپ سنتی، به مثابه یک نیروی سیاسی، برای اولین بار دفاع از محرومان و زحمتکشان کشور و مقوله ی عدالت اجتماعی را در سطح گسترده مطرح ساخت. شعار آنان برای همه، کار برای همه، مسکن برای همه، که از شعارهای ساده و قابل فهم توده های وسیع مردم بود مطرح گردید. تظاهرات و مبارزات خیابانی سرتاسری شد و در فرهنگ مبارزاتی ایران ریشه انداخت. علیرغم آنکه حزب توده بتدریج از صحنه ی سیاسی ایران خارج شد، ولی سنت های مبارزاتی آن تداوم یافت و در فرصت های تاریخی نظیر انقلاب بهمن، اعتصابات کارگری سرنوشت ساز گردید (در پالایشگاه آبادان و صنایع نفت، بسیاری از کادرهای قدیمی شورای متحده میدان دار بودند). حزب توده قانون کار را به مجلس آورد و با مبارزات خود علیه فئودال ها و مالکان بزرگ، به دهقانان قوت قلب داده آنها را به صحنه کشاند. هنوز هم مهمترین مؤلفه ی هویت چپ دموکرات ایران، همین دفاع از محرومان و ستمدیدگان جامعه و مبارزه در راه عدالت اجتماعی است.

چپ ایران، فرهنگ مترقی و انسان دوستانه و مبارزه با استبداد و ظلم و فساد و استثمار وحشیانه زحمتکشان و همه ی آرمان های بشردوستانه و عدالت خواهی را با تمام قوت در جامعه مطرح ساخت. فرهنگ لغات اجتماعی و سیاسی و اصطلاحات نوینی را در سطح کشور مطرح ساخت که قبل از آن در ادبیات سیاسی ما وجود نداشت. در چنین مکتبی، شعرا و نویسندگان و روزنامه نگاران برجسته ای تربیت شدند و یا از آن متأثر گردیدند. به جرأت می توان گفت که

کم اند شاعران و نویسندگان و محققان آزاداندیش و مترقی و حتی مردان سیاسی برجسته‌ی تجدّدخواه که سن آنها بالای پنجاه باشد و روزی و یا مدتی عضو حزب توده یا سازمان جوانان توده نبوده باشند و یا در انجمن‌ها و اتحادیه‌ها و جمعیت‌های وابسته به حزب توده فعال نبوده و یا در حول و حوش آن قرار نگرفته باشند. نمونه: نوشین، بزرگ علوی، مهدی اخوان ثالث، احسان طبری، ایرج اسکندری، احمد شاملو، جلال آل احمد، فریدون توللی، سیمین بهبهانی، محمد جعفری، دکتر امیرحسین آریان پور، نادر نادرپور، کریم کشاورز، ابراهیم گلستان، محمدجعفر محبوب، منوچهر محجوبی، هوشنگ ابتهاج، سیاوش کسری، فریدون تنکابنی، صادق وزیری، محمد قاضی، شاهرخ مسکوب، محمود به آذین، احمد محمود، علی محمد افغانی، نجف دریابندری، داود نوروز، رضا مرزبان، دکتر حمید عنایت، دکتر غلامحسین ساعدی، بیژن جزنی، پرویز داریوش، جهانگیر افکاری، رحیم نامور، علی نقی منزوی، هوشنگ کشاورز، هوشنگ پزشک نیا، مهرداد بهار، پرویز شهبازی، هوشنگ گلشیری، دکتر صدرالدین الهی، پروین گنابادی، احمد مدنی، و اگر ادامه بدهم سر به سدها می زند و اگر شخصیت‌هایی چون صادق هدایت، نیما یوشیج، ملک الشعرای بهار و دیگران را که در اطراف حزب بودند و در جمعیت‌ها و کانون‌های مختلف که به ابتکار حزب توده برپا می شد شرکت می کردند، اضافه کنیم، رقم بسیار بزرگی بدست می آید (جمعیت‌هایی نظیر «جمعیت ایرانی هواداران صلح» که در آن شخصیت‌هایی چون ملک الشعرای بهار، آیت الله برقی و سرلشگر فیروز فعال بودند). بدین ترتیب یک جریان فکری و فرهنگی نو و گسترده‌ای در جامعه‌ی معاصر ایران راه می یابد که در طول دهه‌ها تحول می یابد و عناصر ملی و آزادیخواهانه در آن زبانه می کشد. این فرهنگ نو با نهضت فکری - سیاسی بزرگ دیگری که توسط میهن دوست فناپذیر، دکتر مصدق، پایه گذاری می شود، گره می خورد و فرهنگ کنونی مترقی، ملی، آزادیخواهانه‌ای را شکل می دهد.

چپ ایران پرچمدار مبارزه با استبداد سلطنتی بود. تا چنین بود منادی آزادی خواهی در ایران بود، که نسل به نسل تداوم یافت و از این جهت تأثیرات بزرگی در پیشبرد فرهنگ آزادیخواهی، که از انقلاب مشروطه جان تازه‌ای گرفته بود، داشت. این نقش مثبت، مستقل از درک نادرست چپ سنتی از آزادی بود. زیرا چپ سنتی آزادی را برای خود می خواست و چون به شیوه‌ی لنین به خط کشی میان

انقلاب و ضد انقلاب باور داشت به ناگزیر اگر به قدرت می رسید به سرکوب مخالفان می پرداخت. در دوران شاه مستبد، نقش مثبت چپ در مبارزه برای آزادی عمده می شد و تأثیر می گذاشت. اما درک نادرست آن از جوهر آزادی موجب شد تا بعد از انقلاب بهمن، که چپ سنتی خود را در طیف «انقلاب» و در جبهه ناموجود «ضد امپریالیستی» مشاهده می کرد، به دفاع از روحانیت و خط امامی ها پرداخته و همچنین در درون خود روابط غیر دموکراتیک و سلسله مراتبی ایجاد نماید. چپ دموکرات با تجربه اندوزی از همین خطای معرفتی است که جوهر درک نوین خود از آزادی را در دفاع از آزادی دگراندیشان و در حمایت قانونی از حقوق برابر آنها بیان می کند. به عبارت دیگر، دفاع از آزادی با درک جوهر نوین آن: دفاع از محرومان و زحمتکشان و مبارزه برای عدالت اجتماعی، توأم با آزادی، که شامل تمام اقشار و مؤلفه های مختلف و حتا متضاد جامعه باشد و بطور قانونی از آزادی و حقوق دموکراتیک مخالفان حمایت شود. توجه به این امر که آزادی و عدالت اجتماعی دو روی یک سکه و لازم و ملزوم هم اند. توجه به این امر که عدالت اجتماعی را فقط بر بستر آزادی، و مسلماً در سایه رشد اقتصادی و الزاماً شرکت بخش خصوصی و نه از راه سرنگونی آن، می توان متحقق ساخت.

اما اینکه امروز چه چیزی «جنبش چپ» را از سایر جنبش های سیاسی متمایز می کند، این توضیح را ضروری می بینم: کدام چپ؟ من با آن بخش از «چپ» که هنوز از دیکتاتوری پرولتاریا دفاع می کند، هنوز درک اش از آزادی همان درک سنتی کمینترنی است، همسو نیستم و هیچ علاقه و انگیزه ای هم برای نزدیک شدن با چنین جریان هایی ندارم. ضرر آنها به جامعه کمتر از راست نیست. اما آنچه چپ آزاداندیش را از سایر جنبش های سیاسی متمایز می کند در نکاتی است که در بالا به آن اشاره کردم. برجسته ترین عنصر از هویت آن دفاع از محرومان جامعه و تأمین عدالت اجتماعی با درک نوین ما در ارتباط آن با آزادی و دموکراسی است. در واقع، آزادی و عدالت اجتماعی، دو رکن اصلی اندیشه و عمل چپ دموکرات است و مهم ترین پایه ی تمایز ما از سایر جنبش های سیاسی ایران است.

ویژگی دیگر آن، توجه به حل منطقی و عادلانه ی مسایل مربوط به فرهنگ و زبان و دادن اختیارات محلی به اقوام اقلیت های ساکن ایران زمین است که با هزاران رشته ی عاطفی، تاریخی و فرهنگی بهم پیوند خورده و ملت ایران را

تشکیل می دهند. راه حلی که به اصل اساسی حفظ تمامیت ارضی و حاکمیت ملی صدمه نزند و مغایر با آن نباشد. این نکته را هم اضافه کنم که در دیدگاه من چپ دموکرات ایران محدود به جریان هایی نیست که گذشته ی مارکسیستی داشته باشند. نیرو های ملی - دموکرات دیگری نیز هستند که در این طیف قرار می گیرند و اگر فرصت شد بعداً به آنها خواهم پرداخت.

سوال - صحبت از «حزب توده ایران» و فعالیتهای گذشته ی آن شد. با توجه به حضور شما در حزب در سالهای اول انقلاب، ارزیابی تان از حرکت حزب توده در مقطع انقلاب و سال های پس از آن چیست؟

پاسخ: پاسخ جدی و جامع به این سؤال به تفصیل می انجامد. در نامه به رفقا و سایر نوشته های خود که قبلاً اشاره کردم، به تفصیل به آن پرداخته ام. اما آنچه در این مختصر می توان تأکید کرد، نکات زیرین است:

۱- سیاست حزب توده در این دوره احساب شده بود. اما اشکال در جوهر این سیاست بود که نادرست و «کله معلق» بود. حزب توده ایران در نشریات و تبلیغات و اسناد رسمی، از جمله در مصوبه های پلنوم ۱۷، عناصر عمده و تعیین کننده ی «خط امام» را در پنج ماده فرمولبندی کرده است. اینها عبارت بودند از: سمت گیری قاطع و تزلزل ناپذیر علیه امپریالیسم جهانی به سرکردگی امریکا؛ ضد استبدادی بودن آن؛ سمت گیری در جهت تأمین حقوق و آزادی های فردی و اجتماعی برای نیروهای هوادارانقلاب؛ سمت گیری در جهت دگرگونی های بنیادی به سود غارت شدگان و به زیان چپاول گران؛ تکیه پیگیر به لزوم اتحاد همه نیروهای راستین انقلاب(البته حزب توده خودش را هم جزو همین نیروها بحساب می آورد). تمامی پنج عرصه از سر تا ته مخدوش و نادرست بودند و واقعاً ساخته و پرداخته لائبراتور ذهنی کیانوری بودند. ۱۳ سال حکومت آخوندی این را نشان داد. لذا قصد من وارد شدن و تحلیل آنها نیست. اما آنچه خطای محوری و سرنوشت ساز بود، ندیدن و اشاره نکردن به ذات اسلامی «خط امام» بود. «خط امام» طوری تصویر شده است که گویا خمینی یک رهبر ضدامپریالیستی، طرفدار آزادی، مدافع مستضعفان است و اساساً اسلام ناب محمدی و بدعت گذاری اصل ولایت فقیه به او مربوط نیست و مشخصه ی اصلی «خط امام» هم نمی باشد! در واقع «ولایت فقیه» نافی مردم سالاری، لذا دشمن آزادی و دموکراسی بود. حزب توده درست از کنار

چیزی می گذشت که اُس و اساس آن بود.

۲- حزب توده، بر پایه یک تئوری بسیار غلط استالینی، که در واقع هدف آن تأمین هژمونی شوروی بر جهان بود، حرکت می کرد. اساس این تئوری، عمده کردن مبارزه ضدامپریالیستی بر سایر وجوه مبارزاتی بود. با این دیدگاه، مبارزه برای آزادی ها و دموکراسی، دفاع از حقوق زنان و آزادی پوشش آنها، مبارزه علیه قانون قصاص و قانون اساسی جمهوری اسلامی و حتی مبارزات طبقاتی و مطالباتی زحمتکشان و مردم، امری فرعی و درجه دوم بود! کیانوری بارها در نوشته ها و پرسش و پاسخ ها، تکرار کرده بود که تا مبارزه ضدامپریالیستی ادامه دارد، اگر آزادی عمل ما را هم بگیرند، باز هم ما از جمهوری اسلامی دفاع خواهیم کرد. پایان فاجعه آمیز این سیاست را دیدیم، تاوان سنگینی که برای آن پرداخت شده دیدیم و هنوز هم بار این گناه بر دوش ما سنگینی می کند.

نکته قابل تعمق این است که اساساً بعد از سقوط شاه و لغو پیمان آمریکا و ایران، خروج از سنت، اخراج مستشاران امریکایی و خارجی، دستگیری و اعدام و فرار فرماندهان نظامی و به همین ترتیب سردمداران رژیم گذشته و شوک ناشی از غافلگیر شدن در برابر انقلاب بهمن، که تمام محافل بین المللی و بویژه محافل حاکمه ی آمریکا را هاج و واج کرده بود، صحبت از «خطر امپریالیسم» به ویژه در سالهای اول انقلاب اصلاً واقعی نبود. به همین مناسبت، خمینی برای پیشبرد سیاست های خود و استفاده از خطر لولوی خارجی، از اشغال سفارت آمریکا و گروگان گیری دیپلمات های آمریکا استقبال کرد و بر مرکب آن سوار شد. واضح بود که دولت آمریکا در برابر چنین اقدام بی سابقه ای در روابط دیپلماتیک، دست روی دست نمی گذارد. نتیجه آن ایجاد جو مصنوعی ضدامپریالیستی به مدت ۴ ۴ ۴ روز، مسدود شدن دارایی ایران و از دست دادن میلیاردها دلار پول ایران و منزوی شدنش در جنگ عراق و ایران بود. خمینی جنگ را «رحمت الهی» خواند! سقوط دولت موقت بازرگان به دنبال همین گروگان گیری بود. تصویب قانون اساسی، برکنار کردن بنی صدر و زیر پا گذاشتن قانون و قانونیت و سرکوب همه احزاب و سازمان ها به برکت همین «رحمت الهی» و مقابله با امپریالیسم بود. حزب توده هم دل اش به این خوش بود که جلو سفارت آمریکا با توزیع مجانی «چای ضدامپریالیستی» و «آش ضدامپریالیستی»، در این جنگ زرگری شرکت کرده است!

چندی بعد، وقتی کیانوری خُرد شده زیر شکنجه را به پای تلویزیون کشاندند تا به گناهان خود اعتراف کند، گفتاری از خمینی پشت سر او بر دیوار نوشته شده بود که خواندن آن رعشه بر اندام می انداخت: «امریکا از انگلیس بدتر است، انگلیس از امریکا بدتر و شوروی از هر دوی آنها پلیدتر است!» این همان سیاست بارها تکرار شده «نه شرقی نه غربی» بود.

چنین خطای نابخشودنی ناشی از وابستگی ایدئولوژیک و دنباله روی کورکورانه از رهنمودهای «مرکز انقلاب جهانی» بود. در طول هفتاد سال به نام کمینترن و کمینفرم و سپس شوروی، به کمونیست های جهان القاء شده بود که شدت کمونیست تر بودن با درجه ی علاقه هر فرد به شوروی سنجیده می شود! چنین فرهنگ کاذبی در وجدان کمونیست ها افتاده بود. زنده یاد ایرج اسکندری، دبیر اول اسبق حزب، با سیاست کیانوری از همان ابتدا مخالف بود و خط دیگری را ترسیم نمود. اما مجبورش کردند ایران را ترک کرده و از حیات سیاسی کناره گیری کند.

سوال - به امروز و برنامه هایی که در دست دارید بازگردیم. از سازماندهی «چپ دموکرات»، چپی که از فرهنگ سیاسی نوینی برخوردار است (یا باید باشد) صحبت کردید. چه تأکیدی بر «چپ» بودن این جریان دارید؟

پاسخ: در سخنرانی های خود در امریکا غالباً به این نکته اشاره کردم و دلایل آنرا گفتم. من عمیقاً بر این باورم که علی رغم این همه تحولات و دگرگونی ها در جهان، چپ دموکرات به مثابه یک نیروی سیاسی، برای جامعه ایران یک ضرورت است و حتا بیش از پیش اهمیت پیدا کرده است و اینک در مضمون و شیوه کار جدید و برخوردار نوین به مسایل، چون یک نیروی ملی - دموکرات و فارغ از هر گونه وابستگی ایدئولوژیک، باید با مغز خود بیندیشد و به اتکاء نیروی مردم، وارد میدان شود. خیلی ها فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» را با شکست چپ در جهان یکی می کنند و سرمایه داری لیبرال و بیرحم امریکا را تنها آلترناتیو می دانند. وظیفه ماست که در برابر چنین روحیه نیهیلیستی قد علم کنیم و از رسالت اجتماعی - سیاسی خود که مبارزه در راه آزادی و عدالت اجتماعی است، به دفاع برخیزیم.

من از این تحلیل اوضاع اجتماعی و ساختار اقتصادی ایران حرکت می کنم که کشور عقب افتاده ایران تا دهه ها باید از طریق گسترش روابط

سرمایه داری، راه رشد و ترقی را ببینید. در گذشته بر این باور بودیم که عدالت اجتماعی را میتوان از راه اقدامات شتابزده و روش های اداری و نظامی سلب مالکیت و ایجاد بخش دولتی قدرقدرت و در همه جا حاضر، بنام سوسیالیسم یا راه رشد غیرسرمایه داری تأمین کرد. متأسفانه پیامد چنین سیاست و روشی در کشورهای عقب مانده، حاصلی جز تقسیم غیرعادلانه فقر و استقرار رژیم های استبدادی ظالمانه، ببار نیاورد. در حقیقت، آنچه از هم فروپاشیده است، چنین درک و دکترین نادرست از برقراری عدالت اجتماعی است، نه نفس مبارزه و ضرورت از میان برداشتن نابرابریها و ستم ها. من از این واقعیت حرکت می کنم که در دنیای کنونی، وقتی کشورهای سوسیالیستی به سوی اقتصاد بازار و استقرار مجدد مالکیت خصوصی بر وسایل تولید و احیاء روابط سرمایه داری می روند، چگونه می توان متصور بود که ایران عقب مانده به تنهایی قادر باشد راه به سوسیالیسم برسد؟ لذا من به سرمایه داری چون یک واقعیت اجتناب ناپذیر و چون یک ضرورت اجتماعی - اقتصادی تاریخی می نگرم و معتقدم نیروهای ترقی خواه و تجدید طلب و عدالت جو باید بخش خصوصی را همچون یک مؤلفه ی اقتصادی - سیاسی اجتماعاً لازم برسمیت بشناسد که همراه بخش دولتی و به مثابه یک بازوی مفید، برای رشد اقتصادی و توسعه کشور ضرورت دارد. رسالت چپ دموکرات در این است که طی نسل های آینده، در چارچوب آن برای دستیابی به آزادی و دموکراسی گسترده تر و عدالت اجتماعی هر چه بیشتر مبارزه کند.

تجربه ی کشورهای بزرگ و پیشرفته ی سرمایه داری و به ویژه همین کشور بسیار ثروتمند ایالات متحده امریکا نشان می دهد که اگر یک نیروی سیاسی قوی طرفدار عدالت اجتماعی، حضور فعال نداشته باشد، بی عدالتی ها، شکاف طبقاتی، فقر و بی خانمانی، گسترش می یابد و حتی دموکراسی محدود می شود و مردم از شرکت واقعی و مؤثر در امور خویش محروم می مانند. چپ ها آن نیروی سیاسی - اجتماعی در ایران هستند که محصول همین نیاز اجتماعی بوده و بار عمده ی مبارزه برای عدالت اجتماعی و گسترش دموکراسی را به دوش می کشند و موتور آنند.

در شهرهای مختلف امریکا که سخنرانی و گفتگو داشتیم، بارها سؤال می شد که محتوای گفته های شما خوبست، ولی چرا اسمش را چپ

گذاشته اید؟ پاسخ من اینست: اولاً اصطلاح چپ یا راست، بازگو کننده ی واقعیت سیاسی در هر کشور است و خاص ایران نیست. در یک برنامه تلویزیونی در امریکا، مشاهده کردم که گرداننده برنامه، ادوارد کندی را به عنوان نماینده جناح چپ و حریف بحث او را نماینده جناح راست معرفی کرد. در واقعیت امریکا، چپ و راست چنین نمایندگی می شوند. در فرانسه چپ ها و راست ها، اصطلاح بسیار متداول و جاافتاده در افکار عمومی است. خود احزاب راست، با همین نام برنامه های خود را معرفی می کنند. در انگلستان و آلمان نیز اصطلاح چپ و راست متداول است. نباید خجالت زده بود. ما مدافعان آزادی و حقوق بشر و عدالت اجتماعی و خصم استبداد و ظلم و بی عدالتی هستیم. صدها و هزاران هزار زن و مرد شریف میهن ما جان خود را در این راه باخته اند و یادبودهای تاریخی ما هستند. ثانیاً، در حال حاضر قصد اولیه ما تجمع نیروهای پراکنده چپ و طرف خطاب ما آنهاست. این بدین معنا نیست که اگر فردا موفق به تشکیل واحدی شدیم، نام آن حزب چپ دموکرات خواهد بود! مسلماً نام آن عام تر و طوری انتخاب خواهد شد که برای قاطبه ی مردم ایران مانوس تر باشد. اساس، مضمون هویت ماست که باید انعکاس عدالت جویی و آزادی خواهی ما باشد.

سوال - برخی نیروهای سیاسی جمهوری خواه بر این باورند که ضرورت کنونی، تشکیل یک جبهه ی وسیع دموکراتیک از تمامی نیروهای آزادیخواه و جمهوری خواه است. شما میان اتحاد چپ های دموکرات از یک سو و ائتلاف جبهه ای میان تمام جمهوری خواهان چه تفاوتی قایل هستید؟ آیا یکی بر دیگری تقدم دارد؟

پاسخ: اینها دو مقوله ی کاملاً متفاوت و دارای وظایف و اهداف مختلف هستند. گام برداشتن در راستای شکل واحد سیاسی از چپ های دموکرات با این چشم انداز است که به پراکندگی های موجود پایان دهد، به جای چندین نشریه ی ارگان، یک نشریه مشترک با تیراژ بیشتر و محتوایی غنی تر و فارغ از قید و بندهای مصوباتی و قطعنامه های احزاب و سازمان ها وجود داشته باشد. هویت چپ دموکرات و وظایف و ویژگی های آن را قبلاً توضیح داده ام. نکته ای که تأکید آن را در رابطه با این سؤال اضافه می کنم از این قرار است: به عقیده ی من، چپ دموکرات بر خلاف سنت لنینی، نباید مهم ترین مسأله در هر تحول و انقلاب را کسب قدرت بداند.

زیرا اساس قرار دادن چنین هدفی به آنجا می انجامد تا توسل به هر وسیله ای برای کسب قدرت توجیه شود. کودتا و توطئه و ترور و بندوبست، اقدام های «انقلابی» تلقی می شدند.

اعتقاد من بر اینست که اولاً چپ به تنهایی قادر به کسب قدرت از طریق سیاسی و مسالمت آمیز نیست. ثانیاً کسب قدرت اساساً نباید مشغله اصلی فکر ما باشد. آنچه ما می خواهیم، تحول سیاسی و مسالمت آمیز جامعه به سوی آزادی و دموکراسی و تأمین حقوق بشر در ایرانست. وظیفه اصلی ما در یک جمله، مبارزه برای دستیابی به آنها و تحقق هر چه گسترده تر و عمیق عدالت اجتماعی است. چه در اپوزیسیون باشیم و چه همراه سایر نیروها در حاکمیت قرار بگیریم.

اما ائتلاف جمهوری خواهان مقوله ی دیگر و پاسخ به نیازی است که هم اکنون در اپوزیسیون به شدت احساس می شود. جمهوری اسلامی، اولین تجربه ی جمهوری در ایران را بدنام و چرکین کرده است. به همین جهت طرفداران سلطنت پهلوی از آن بهره برداری می کنند و در سودای استقرار مجدد سلطنت پهلوی هستند. از سوی دیگر، «جمهوری خواهان» دیکتاتور سیرت، نظیر مجاهدین خلق، «شورای ملی مقاومت» را سرهم بندی کرده، شعار «رجوی - ایران»، «ایران - رجوی» سر داده اند. لذا در میان این دو طیف جای جمهوری خواهان لائیک و آزادی خواه و ملی خالی است. به همین سبب دستیابی به ائتلاف جمهوری خواهان، بر پایه یک منشور آزادی خواهانه و مترقی ضرورت جدی دارد تا به مشابه یک نیروی نسبتاً مقتدر، بتواند چون آلترناتیوی در برابر جریان های غیردموکراتیک و افراطی، در صحنه ی سیاسی ایران حضور فعال داشته باشد. تفاوت اساسی میان این دو مقوله، در ترکیب نیروهای تشکیل دهنده ی آنها و برنامه ها و اهداف آنهاست. لذا هیچکدام بر دیگری تقدم و اولویت ندارد. در حال حاضر، ما برای پیشبرد هر دو موضوع، فعال هستیم. اگر یکی زودتر به نتیجه رسید، ناشی از شدت و ضعف مشکلات و اختلاف نظرها در هر کدام از آنهاست.

سؤال - چه در طیف جمهوری خواهان و چه در میان نیروهای چپ دموکرات موضوع «انتخابات آزاد» در ایران به یکی از مسایل مهم تبدیل شده است. بنظر

می رسد که درک های متفاوتی از این ایده موجود باشند. درک شما از مسأله «انتخابات آزاد» چیست؟ تفاوت آن با درک سایر نیروهای سیاسی (از جمله «جمهوری خواهان ملی») چیست؟

پاسخ: روشن است که هیچ آزادی خواهی نمی تواند مخالف انتخابات آزاد باشد. اساساً خواست ما دستیابی به آزادی و دموکراسی است تا بتوان بر اساس آن حاکمیت مردم را برقرار کرد. اما آنچه مورد اختلاف و موضوع بحث ما از جمله با جمهوری خواهان ملی است، در آنست که آنان، در نامه سرگشاده خود (۶ اسفند ۶۹) این موضوع را به مثابه شعار محوری روز مطرح کرده اند و نتیجتاً نیازمند چنین خواستی از دولت کنونی جمهوری اسلامی و باز کردن گفتگو با آنها و یا بخشی از حاکمیت هستند. من در مقاله ی «انتخابات آزاد، واقعیت یا توهم» (راه آزادی، شماره های ۴ و ۵)، استدلال کرده ام که توقع برگزاری «انتخابات آزاد» از دولت رفسنجانی در حال حاضر یک توهم است. حوادث ایران، به ویژه در چند ماه اخیر که با تشدید فشار به زنان و مطبوعات غیر وابسته به رژیم، تشکیل یکان ویژه ی پاسداران که آشکارا به قصد ترور افکار عمومی و سرکوب بیشتر و مقابله با تظاهرات اعتراضی است و بویژه دستگیری تعدادی از امضاءکنندگان نامه ۹۰ نفری و اخیراً محکومیت عده ای از آنها به زندان، توهم آمیز بودن طرح انتخابات آزاد را همچون شعار محوری روز بیش از پیش تأیید می کند. به همین علت، معتقدم که شعار محوری ما باید مبارزه در راه تأمین آزادی ها و دفاع از مطالبات معیشتی مردم برای نان و مسکن و کار باشد. و تا آزادی های دموکراتیک تأمین نشود و تغییرات جدی در ترکیب حکومتی مشاهده نگردد، طرح شعار «انتخابات آزاد» جز ایجاد توهم و کاشتن بیهوده تخم امید کاذب در میان مردم، نتیجه دیگری ندارد. حتا بعضی دیگر (نظیر دکتر بختیار و حسن نزیه)، «انتخابات آزاد» را معادل براندازی رژیم جمهوری اسلامی می دانستند و از این تصور حرکت می کردند که گویا رژیم در حال سقوط است و آخرین نفس را می زند و برگزاری «انتخابات آزاد» شکل آبرومند کنار گذاشتن جمهوری اسلامی است. اینان، جمهوری اسلامی را با حکومت نجیب الله در افغانستان مقایسه می کنند. تخیلی بودن چنین ارزیابی در حال حاضر، واضح است و نیازی به استدلال چندانی ندارد. کافیت واقع بین باشیم.

البته من با سیاست انتخاباتی آزاد (و نه شعار انتخابات آزاد) که بیانگر سیاست مسالمت آمیز ما به انکاء رأی آزاد مردم برای هرگونه تغییر و تحول در کشور باشد موافقم. و بهمین لحاظ، برگزاری انتخابات آزاد را اقدام پایانی روندی نسبتاً طولانی می دانم که با مبارزه برای استقرار آزادی ها در ایران آغاز می گردد.

سوال - یکی از تحولاتی که در سالهای پس از انقلاب، به ویژه با تضعیف تفکر و دیدگاه چپ سنتی، در جنبش چپ صورت گرفته است مستقل شدن فعالیت روشنفکری از فعالیت سیاسی و کار تشکیلاتی است. بهترین شاهد آن انتشار نشریات متعدد با دیدگاه مستقل سوسیالیستی و دموکراتیک است. به نظر شما چنین تلاشی به چه نحو بر مجموعه ی جنبش چپ ایران تأثیر می گذارد؟

پاسخ: بدواً بگویم که به نظر من اساساً کار فرهنگی باید از سیاست جدا باشد تا خلاقیت و پویایی خود را از دست ندهد. منتها چنین کاری، واقعاً باید در دست اهل هنر و فرهنگ باشد. رابطه سیاست با فرهنگ و هنر یک رابطه با واسطه و غیر مستقیم است و از طریق انعکاس یکی بر دیگری، بر هم اثر می گذارند. البته به نظر من نه سیاست صرف وجود دارد و نه فرهنگ و هنر مجرد. وقتی می گویند سیاست هنر استفاده از امکانات است، نوعی از این رابطه را در نظر دارند. اما فرهنگ و هنری که در خدمت یک سیاست باشد، دیگر تبلیغات است نه فرهنگ و هنر. اما آنچه در امریکا (در میان ایرانیان) مشاهده می شود نوعی سیاست گریزی و پناه بردن به کارهای فرهنگی است، که در موارد زیادی از سوی فعالان سیاسی سازمان های چپ شکست خورده بنیانگذاری شده است. نکته قابل تأمل و تعمق هم همین است. آنچه در مجموع هشدار دهنده و تا حدی نگران کننده است، همین سیاست گریزی است. زیرا چنین گرایشی خاص شرایط خفقان است. در حال حاضر، در ایران اینگونه فعالیت ها در سطح فرهنگی نسبتاً بالا و پرارزشی جریان دارد. اما در امریکا چرا؟ آیا آنجا هم خفقان حاکم است؟ آنچه در امریکا تأسف آور و هشدار دهنده است، فقدان تقریباً کامل فعالیت های سیاسی و جانشینی آن با فعالیت های فرهنگی است. ایجاد فرهنگ سراها و انجمن های فرهنگی و نشریات فرهنگی متعدد، انعکاس آن است. در حالی که در اروپا، کار فرهنگی در حد متعادل آن انجام می گیرد و فعالیت های سیاسی و سازمان های سیاسی پابرجاست. آقای کشاورز صدر

می گفت بیش از ۲۰۰ انجمن و فرهنگ سرا در امریکا پراکنده هستند و به فعالیت های تقریباً مشابهی مشغولند.

طبیعی است که فعالیت های فرهنگی تجدّدخواهانه و مترقی و آزادی خواه، یک نیاز بسیار مهم اجتماعی است. بدون یک کار فرهنگی بنیادی، تحول در جامعه رخ نخواهد داد. نشریه «کنکاش» از جمله این نشریات سیاسی - فرهنگی جدی و با ارزشی است که در امریکا منتشر می شود. لذا ادامه ی این گونه فعالیتها نه تنها در تناقض با حرکت ما نیست که مکمل آن می باشد.

سؤال - نظر شما درباره حوادث و تحولات اخیر شوروی به ویژه از کودتای ۱۹ اوت به این سو چیست؟

پاسخ: آنچه را که در حال حاضر در شوروی می گذرد، پیامد منطقی سیاستی می دانم که گورباچف از ۱۹۸۵ به این سو آغاز کرده است. در عین حال آن چه را که می گذرد، اصلاح یک خطای عظیم تاریخی می دانم که ۷۰ سال پیش، لنین به آن مرتکب شد و خواست اراده گرایانه، در روسیه ی عقب مانده با ۸۶ درصد جمعیت دهقانی، «سوسیالیسم» بسازد. در حالیکه مارکس گذار به سوسیالیسم را فقط در کشورهای پیشرفته سرمایه داری که پرولتاریا اکثریت جامعه را تشکیل بدهد و آنها نه در کشور واحد، بلکه همزمان در تمام کشورهای پیشرفته صنعتی، ممکن می دانست. (بگذریم از اینکه تحولات جوامع سرمایه داری در هیچ جا به شکلی که مارکس پیش بینی می کرد، تکامل نیافت و پرولتاریا به اکثریت جمعیت تبدیل نشد). در طول ۷۰ سال، به تعبیر میلوان جیلاس، «طبقه جدیدی» از آپاراتچیک های حزب کمونیست و قشرهای بالای ک.ج.ب. و فرماندهان ارتش و غیره تشکیل یافت و بتدریج از توده های مردم فاصله گرفت و به زندگی مرفه و امتیازات گوناگون دست یافت. همین طبقه جدید بود که جلو اصلاحات خروشچف را گرفت و سرنگونش ساخت. اصلاحات آندروپوف را در نطفه خفه کرد و با مرگ نابهنگام او دوباره زمام امور را بدست گرفت. علیرغم خدمات بسیار پرارزشی که گورباچف انجام داد، یخ ها را شکاند، ولی جلو یک خطر اساسی را نگرفت. با وجود آنکه می دید که همین دستگاه حزبی است که سد اصلی در برابر اصلاحات اوست و تا مگر استخوان فاسد است

و در دموکراسی مرگ ابدی خود را می بیند، معهذا خواست همین حزب اصلاح ناپذیر را بازسازی کند. کودتای ۱۹ اوت محصول این خطا بود. اگر در همین مدت اپوزیسیون اصلاح طلب رادیکالی در خارج از حزب کمونیست شوروی شکل نگرفته بود و به اتکاء مردم مقاومت نمی کرد، همه ی دستاوردهای چند سال اخیر برباد می رفت. شکست کودتا، بیانگر اهمیت نقش مردم و رفراندمی برای نشان دادن پشتیبانی آنان از دموکراسی و آزادی های به دست آمده بود. درست است که اینک حرکت به سوی اقتصاد بازار و استقرار نوعی سرمایه داری دولتی است و اتحاد شوروی در حال از هم پاشیدن است ولی واقعیت آنست که هرگز در شوروی سوسیالیسمی نبود که حالا از بین برود. آنچه بود، مسخ سوسیالیسم و دهن کجی به آن و همه آرمان های والای انساندوستانه و عدالت خواهانه ای بود که اندیشه پردازان اولیه ی سوسیالیسم در آرزوی آن بودند. آرزوی همه اینست که گورباچف و سایر رهبران اصلاح طلب بتوانند با جستجوی راه های منطقی و مسالمت آمیز از پیش آمدهای ناگوار جلوگیری کنند و قادر به کنترل امور باشند. بی تردید از شکست کودتای ۱۹ اوت خوشحالم و علیرغم مشکلات موجود، تحولات کنونی را برای بشریت مفید می دانم و خیر و صلاح ایران و جنبش آزادی طلبانه ی کشورمان را هم در همین می بینم.

سوال . با توجه به تحولات چند سال اخیر در جهان و فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی، «چپ آزادی خواه چه سیاست و برنامه ای را باید در پیش بگیرد؟

پاسخ: توضیح این نکته لازمست که خیلی ها فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی، را شکست آرمان های انسان دوستانه و آزادی خواهانه و عدالت جویانه ای می دانند که اندیشه پردازان سوسیالیسم تخیلی و متفکران بزرگ دیگر نظیر مارکس و ادامه دهندگان مکتب او مطرح ساخته اند. این تبلیغات از یک سو، توسط مبلغان جهان سرمایه داری برای توجیه و تجلیل نظام سرمایه داری و سپر انداختن در برابر آن و از سوی دیگر در کشور ما بدست زمام داران جمهوری اسلامی، برای نشان دادن حقانیت اسلام چون تنها راه نجات بشریت، صورت می گیرد. متأسفانه بسیاری از چپ ها، با مشاهده وضع شوروی و گذار به اقتصاد بازار و هیچ و پوچ شدن همه باورهای کاذب شان نسبت به نظام شوراها، از همه چیز ناامید شده و به

نوعی سرگردانی و ندانم کاری دچار شده اند. گاهی می گویند دیگر چه رسالتی برای ما باقی مانده است! اما این استنتاج از اساس نادرست است و حتماً باید با چنین روحیه یأس و تسلیم، قاطعانه برخورد کرد.

در نمونه کشور ما چه چیزی در دستور روز مبارزاتی و برای دهه ها قرار دارد؟ آیا مسأله امروز و فردای ما سوسیالیسم است؟ مسلماً نه! چنین موضوعی ممکن است مشغله فکری نسل های بعدی باشد. لذا عقیده ی من اینست که کندوکاو دوباره این موضوع را به عهده ی همان نسل های بعدی بگذاریم تا بر اساس تحولاتی که تا آن موقع در ایران و جهان رخ خواهد داد به آن بیندیشند و راه حل مقتضی و مناسبی بیابند. بنابراین وقتی از من می پرسند چه تصویر و تصویری از سوسیالیسم آینده در ایران دارم، به دلیل فوق الذکر از پاسخ به آن خودداری می کنم. زیرا با تغییرات و تحولات سریعی که جهان در پیش دارد، نمی خواهم به سوسیالیست تخیلی، دیگری مبدل شوم. امروز در آغاز دنیای الکترونیک و روباتیکم قرار داریم که هم اکنون در لایه بندی های طبقاتی و تقسیم کار اجتماعی کلی اثر گذاشته است و هیچ سنخیتی با تصور مارکس از چشم انداز تقسیم طبقاتی جوامع سرمایه داری پیشرفته ندارد. اما جوهر فکر اندیشه پردازان سوسیالیسم، مبارزه برای دموکراسی و عدالت اجتماعی بود. مبداء حرکت آنها نیز شورش و قیام علیه بی عدالتی های موجود در جامعه و فقدان آزادی و دموکراسی بود. اینان از فقر زحمتکشان و اختلاف فاحش طبقاتی و ستمی که بر مردم می رفت و از بی قانونی رنج می کشیدند و به دفاع از محرومان و بینوایان برخاستند و سوسیالیسم را چون نظامی برای از میان برداشتن ستم های اجتماعی پیشنهاد کردند. در کشور ما، آرمان آزادی و عدالت خواهی، برخاسته از شرایط اجتماعی ماست که اینک در جمهوری اسلامی بیش از همیشه فعلیت یافته است. تا استبداد حاکم است و تا فقر و بیکاری و بی خانمانی بیداد می کند، مبارزه در راه آزادی و تأمین عدالت اجتماعی، یک نیاز سیاسی - اجتماعی است. در گذشته دموکراسی را به اصولی و واقعی تقسیم می کردیم. اولی را برای سرمایه داری که گویا ناقص و دم بریده و دومی برای فریب توده هاست، و دومی را خاص سوسیالیسم می دانستیم. واقعیت آن را در روسیه شوروی در زمان لنین و استالین، سپس در اروپای شرقی و کوبا و اتیوپی دیدیم. عدالت اجتماعی را هم می گفتیم فقط

با براندازی سرمایه داری و در سوسیالیسم امکان پذیر است. پوچ بودن همه این حرف ها، امروز ثابت شده است. مبارزه برای آزادی و دموکراسی هر چه گسترده تر و تلاش برای تامین عدالت اجتماعی را باید از هم اکنون و از بطن سرمایه داری آغاز کرد و تا ابد ادامه داد. بنابراین رسالت چپ دموکرات در ایران، مبارزه در همین راه است و با فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود، از میان نمی رود. مبارزه در راه آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و عدالت اجتماعی، قرن ها پیش از انقلاب اکتبر آغاز شده و جریان داشته است. خود انقلاب روسیه محصول چنین مبارزه ای بود. بنابراین چه دلیلی دارد که با فروپاشی یک نظام استبدادی و غیر سوسیالیستی و غلط انداز از بین برود؟

این شرایط اقتصادی - اجتماعی و سیاسی که در بالا از آن سخن رفت، صرفاً شامل ایران و جهان سوم نیست. حتا در کشورهای بسیار پیشرفته سرمایه داری هم در زمینه هایی و تا حدودی وجود دارد. در همین ایالات متحده امریکا، طبق داده های منتشر شده از سوی مرکز آمار امریکا، در سال ۱۹۹۰، ۳۴ میلیون نفر در زیر خط فقر زندگی می کرده اند. در همین یکسال اخیر ۲ میلیون نفر دیگر به تعداد آنها اضافه شده است. شاید واقعیت به مراتب بدتر از آن باشد که آمار رسمی بیان می کند. در اروپا نیز اوضاع تفاوت زیادی با امریکا ندارد. بنابراین چپ دموکرات چون یک ضرورت سیاسی، ناشی از همین وضع اجتماعی - اقتصادی است. چپ ایران یک تصور و تصویر کاذبی از واقعیت شوروی داشت و این کشور را حامی زحمتکشان و پشتیبان مبارزات خود برای آزادی و عدالت اجتماعی می دانست. لذا از ادز آزادی و سوسیالیسم، با جان و دل و بی ریا دفاع می کرد. چپ دموکرات ایران، اینک به ماهیت واقعی اتحاد شوروی پی برده است و با فروپاشی آن حتا از حمایت وهمی آن هم چشم می پوشد. اینک باید مستقلانه و روی پای خود بایستد و نیرویش را باید از انرژی لایزال ملت ایران بگیرد و متکی به وی باشد. برای ما، این بزرگ ترین درس از تحولات اخیر شوروی است.

از سوی دیگر، به نظر من باید درک مان را از چپ دموکرات گسترش بدهیم تا با مشارکت سایر نیروهای ملی - دموکرات، که به درجاتی خواهان

استقرار آزادی و دموکراسی و عدالت اجتماعی در ایران هستند، جنبش بزرگ مدافعان راه آزادی و عدالت اجتماعی را بر محور منشوری عام، برپا کنیم.

فرهنگ



«پینه انسانی»

داریوش آشوری

یادداشت: آنچه در شمارهٔ پشین «کنکاش» (دفتر هفتم، زمستان ۱۳۶۹) با عنوان «ایدئولوژی، اخلاقیات، فرهنگ» به چاپ رسید و آنچه اکنون منتشر می‌شود دو بخش از طرحی است که سالیانی پیش از این قصد نوشتنش را به صورت کتابی داشتم که زیر سر شدن زندگی و پیش آمدن آوارگی آن را ناتمام گذاشت و دنبالهٔ آن به صورت یادداشت‌هایی ماند همچون کارهایی دیگر ازین دست. باری همچنانکه گاهی بچه‌های سقط شده را نیز در شیشهٔ الکل برای تماشا - یا برای عبرت دیگران! - نگاه می‌دارند، این دو فصل برای آنکه یکسره به «زباله دان تاریخ» نیفتاده باشد، به همت کنکاشیان - که عمرشان دراز باد - در شیشهٔ الکل تاریخ نگاهداری شد.

د.آ. پاریس، نوامبر ۱۹۹۱

مدینهٔ انسانی جایی است که در آن انسان از عرصهٔ طبیعت پای به پهنهٔ مدنیت می‌گذارد، یعنی به چنان شکلی از زندگی که زندگانی طبیعی نیست، بلکه فراطبیعی است؛ یعنی زندگی در قلمرو «باهمی». باهمی انسان ساحت تازه‌ای از زیست را پدید می‌آورد که به فرد انسانی این امکان را می‌دهد که در عین تعلق ریشه‌ای به طبیعت، بر فراز آن قرار گیرد و نسبت به آن اشراف و چیرگی داشته باشد. در عرصهٔ «باهمی» است که موجودات تک افتاده و «در-خویش‌مانده» به شبکه‌ای از رابطه پای می‌گذارند و در ساحتی از هستی که در آن می‌توانند از راه آن کلیت و جمعیت و از راه نگرشی که از افق «جمع» ممکن می‌شود، نسبت به «در-خویش» اشراف و آگاهی یابند

و برای - خویش شوند. این ساحت، که ساحت «روح» یا «روان» نیز هست، چیزی را بر نوعی از موجود زنده می افزاید که از آن پس دیگر آن موجود را بی آن «افزوده» تصور نمی توان کرد و آن «افزوده» وارد در میانکنشی (interaction) با طبیعت می شود که ذات این موجود تازه عبارت از همین است، یعنی تعلق داشتن به طبیعت و در عین حال از فراز، از افق ارزشها و «جهان بینی» و ایدئولوژی نگریستن به آنست. و بدینسان با آغاز کشاکش میان «زمین» و «آسمان» در انسان چرخ تاریخ به حرکت در می آید.

مدینه «باهمستان» انسانی است و جایی است که «روح» نطفه می بندد و فرهنگ شکل می گیرد و پدیده های مدنیت پدیدار می شود. مدینه انسانی آنجا پدید می آید که فرهنگ از حالت خودجوش و طبیعی و حیوانی خویش، از حالت «ناخودآگاهی» خویش بدرآمده و به خود می نگرد و درین تجزیه از درون و پدید آمدن بیرونی برای این درون است که تاریخ و فرهنگ به معنای بشری آن پدید می آید. به عبارت دیگر، مدینه خاص موجودی است که وارد عرصه زندگانی تاریخی شده و تاریخ همانا سرگذشت برآمد و فروشد مدینه هاست. در فضای مدینه انسانی و در عرصه کارکرد «روح» است که طبیعت در اختیار انسان قرار می گیرد و «طبیعت» انسان برای انسان نیز موضوع شناخت و تجربه های «روح» قرار می گیرد و از راه آن تربیت می پذیرد، یعنی شکل و قالبی از «انسانیت» که هر فرهنگ خاص عرضه می کند و درین شکل و قالب گرفتن است که «فرد» و «جمع» در میانکنشی با هم و رویاروی هم قرار می گیرند و میانشان تعلق جدایی ناپذیر پدید می آید؛ و در چنین فضایی است که میانکنشهای انسان و طبیعت و انسان و انسان و «زمین» و «آسمان» ساحت دیگر و برتری از وجود را پدیدار می کند و در آنست که نظام ارزشها و آداب و اخلاق و هنر و فرهنگ و دین و تکنیک پدید می آید. چیرگی انسان بر طبیعت برخاسته از نسبت او با عالم ایده ها، با «آسمان»، است. نگرش از افق کلیت ایده ها به او این امکان را می دهد که بر جزئیت پدیده های طبیعی چیره شود و رابطه او با «محیط» که رابطه ای محدود به شرایط بی واسطه زمینی است به رابطه ای با «جهان» بدل شود، یعنی با تمامیت همه چیز و به این معنا موجودی می شود «ایدئولوژیک».

و اما مدینه انسانی چگونه پدید می آید؟ هر مدینه انسانی، حتا ابتدایی ترین صورتهای آن، دارای نوعی هشجاری تاریخی به خویش است. بدین معنا که با نسبت دادن خویش به خاستگاهی و با گرفتن نظام ارزشها و معنای زندگی خویش از آن خاستگاه خود را می شناسد و در جهتی سیر می کند که بازگشتش به همان خاستگاه است. صرف نظر از هر خاستگاه واقعی، که برای بنیانگذاری مدینه ها بشناسیم، آنچه معنا و حقیقت زندگی مدینه را بدان می بخشد همانا رابطه و نسبتی است که میان مردم مدینه و خاستگاه آن برقرار است و این رابطه تعیین کننده معنا و ارزش و همچنین جهت زندگی در آن مدینه است. هر مدینه تازه با اسطوره ای به «سرآغاز»، به ازل، می پیوندد، که در آن سرآغاز عهدی تازه میان انسان و «مبداء» بسته می شود. این سرآغاز که بیرون از زمان تاریخی است، سرآغاز زمان تاریخی قرار می گیرد و سرآغاز تاریخ.

عهدی که در سرآغاز مدینه بسته می شود دربردارنده عدلی است، و این عدل همان روابطی از ارزشها است که جایگاه هر کس و هر چیز را معین می کند و «جهان» را نظام می بخشد و مبنای رفتار آدمیان در مدینه قرار می گیرد و مایه توجیه قدرت آن می شود. قدرت در هر مدینه خود را از جهت نسبتی که با «مبداء» دارد و به نام آن پاسبان نظام مدینه است توجیه می کند. مدینه تا زمانی پابرجاست که آن عهد با اعتبار است و قدرت بر آن تکیه دارد و به خاطر آن عدل و آن مبداء مردم آماده اند خود را به خطر افکنند و فداکاری کنند. با عهدی که در سرآغاز مدینه بسته می شود حقی تازه پدیدار می شود و در برابر آن ناحقی تازه، خردی و جنونی، شایست و ناشایستی، و سرانجام تمامی جهان ارزشها که کلیت آن را فرهنگ می نامیم، و نیز قدرتی یا دولتی که پاسبان نظم مدینه است.

و اما معنای درونی زندگی هر مدینه چیزی جز آنست که از بیرون، با معیار زندگانی و تمدن و «جهان بینی» دیگر به آن داده می شود. رابطه مدینه با «مبداء» آن پیوندی است که مدینه را از راه یک رشته ارتباط با گرهی استوار به وجود پیوند می دهد. عهد میان مدینه و «مبداء» عهدی است ماوراء تاریخی و ماوراء زمانی، عهدی «ازلی» و «الستی»، که تاریخ و زمان و

حق و عدل از آن سرچشمه می گیرد و با این عهد است که روح اخلاقی و تاریخی - فرهنگی شکل می گیرد و سیر می کند. به عبارت دیگر، این عهد پایگاه ایدئولوژی مدینه است و هر مدینه ای بر ایدئولوژی ای تکیه دارد.

انواع مدینه ها

مدینه های بشری را از حیث نسبتی که با «مبدأ» دارند می توان رده بندی کرد. بطور کلی، از زمانی که تاریخ بشر آغاز شده تا کنون، دو دسته از مدینه ها را می توانیم از حیث معنایی که از مبدأ خویش دارند، از یکدیگر بازشناسیم، یکی مدینه های پیش - مدرن و دیگر مدینه های مدرن.

مدینه های پیش - مدرن، مدینه های باستانی و میانه، مدینه هایی هستند که همواره نسبت آنها با مبدأ نسبت با خدایان یا با خدا است و تعلق به روزگاری دارد که انسان با آگاهی به حضور در «کیهان» خود را می شناخته و معنا می کرده است و این «کیهان» آن کلیت و تمامیتی از هستی است که همواره در نسبت با مبدائی ظهور و هستی و معنا می یافته است. نظام سیاسی - اجتماعی انسان نیز همچون پاره ای «طبیعی» از این ظهور و هستی پذیرفتن دانسته می شده است. چنین انسانی که در مدینه می زیسته، همواره معنای روابط و قاعده ها و قوانین و ارزشهای مدینه را در نسبت با «بندش» (Begrundung) یا قانونگذاری خداوندی می شناخته است. چنین مدینه هایی همواره دری به سوی ماوراء، به آسمان، به پهنه فرمانروایی خدایان، به آنچه «جاودانه» است، داشته اند.

در چنین مدینه ها دین عنصر اصلی و پایه گذار است، زیرا از راه دین است که رابطه میان بشر و مبدأ پیدا می شود و از آن راه است که بشر «احکام ازلی» را دریافت می کند. ازینرو پیدایش هر دین تازه سرآغاز بنیانگذاری مدینه تازه و مدنیت تازه ای بوده است. هر دین تازه دعوت کننده به ارض تازه و مدینه تازه ای است: یعنی از سرگرفته شدن تاریخ. دین تا آنجا که پایه گذار و نگهبان مدینه است ایدئولوژی است. عنصر بنیادی دیگر در چنان مدینه ها زبان است. دین و زبان دو داده نخستین و مقدس و ازلیند که فرهنگ و مدنیت بر پایه آنها قوام می گیرد و انسانیت انسان و «فطرت» او در این دیگ است که پخته و پرورده می شود. اقوام در گذشته بر

مبنای این دو عنصر، یعنی دین و زبان، شکل می گرفتند و پدید می آمدند و هر قومی بر مبنای این دو عنصر هویت خود را به افراد خویش می بخشید و دینها و زبانهای قومی همواره دین و زبان دولت قومی نیز می شد و حتا زمانی که قومی امپراتوری نیز بر پا می کرد این مرکزیت همچنان نگاه داشته می شد. هویت انسان گذشته همواره هویتی قومی بود، یعنی شهر و دیار او شهر و دیار همزبانان و همکیشان او بود، و هنوز دولت نهاد هسته ای و مرکزی زندگی اجتماعی بشمار نمی رفت.

اما با انسان مدرن است که معنای تازه ای از «مبدأ» پدید می آید. مدینه انسان مدرن بر پایه «انسانیت» بنا می شود نه الوهیت. انسان مدرن در رابطه با جمعیت انسانی خویش است که معنای هستی خویش، حقیقت زندگی خویش را می یابد و بدینسان نسبت او با همه چیز باژگونه نسبتی است که انسان پیش - مدرن با همه چیز داشت. جهان مدرن با باژگون کردن جهان پیش - مدرن و بر روی ویرانه های آن بنا می شود. انسان باوری (اومانیزم) مدرن اسطوره تازه ای را جانشین اسطوره های مدینه های کهن می کند و به نام این اسطوره است که مدینه انسانی نوین بنا می شود.

اسطوره انسان مدرن که بنا بر آن عهد انسانی برای بنیانگذاری مدینه انسانی بسته می شود، همانست که نظریه «قرارداد اجتماعی» نامیده می شود. بنابراین نظریه، در «ازل»، در سرآغاز تاریخ، عهدی میان انسانها بسته شده است که بنا برآن، آدمیان از حالت فردیت وحشی به قلمرو جمعیت و مدنیت گام نهاده اند. اگر «عهد آلت» انسان با خدا پایه گذار مدینه دینی بود و جهان اخلاقی در پیوند با دین با این «عهد» آغاز می شد، اکنون «قرارداد اجتماعی»، قراردادی که پایه مدینه انسانی را می گذارد، مدینه ای سیاسی را بنیانگذاری می کند که دولت محور زندگی و هستی آنست، زیرا «خواست همگانی» (volonte generale) به بنیانگذاری دولت تعلق می گیرد. در این اسطوره جدید، که آفریده ذهن مدرن است، داده نخستین «دولت» است. آدمی با حضور در این مدینه انسانی، یعنی در سایه دولت است که به حقیقت انسانیت خویش دست می یابد. دولت و قانونگذاری او همانا جای اراده خدا را بر روی زمین می گیرد. بسط این نظریه نزد روسو و کمال آن در فلسفه سیاسی هگل - که سرانجام دولت را اراده خدا بر روی

زمین می داند. نقطه کمال این سیر است. بدینسان است که انسان مدرن هویت جمعی خود را در نسبت با دولت می یابد و در مقام شهروند دولت با انسانهای دیگر نسبت می یابد و دیار او همان قلمرویی می شود که دولت بر آن حاکم است و او با آن پیوند ملیت و شهروندی دارد. در چنین دگرذیسی است که مفهوم «ملت» زاده می شود و ملیت جای قومیت را می گیرد. مبدأ اکنون «تنواری سیاسی ملی» (national body politic) است که با «اراده»ی مطلق خویش دولت خویش را بنیاد می گذارد و عهدی که در زیر عنوان قرارداد اجتماعی میان فرد و «تنواری سیاسی ملی» بسته می شود، مایه تعیین معنا و ارزش و جهت زندگی در سایه چنان مبدائی است. بدینسان است که با این «عهد» تازه، تقدس مفهوم «ملت»، «اکثریت»، «توده»، «مردم» و مانند آنها جای تقدس خدایان را می گیرد و همچنین «جاودانگی» آنها جای «جاودانگی خدایان» را. پرستش این مفاهیم تازه از آن جهت است که این مفاهیم، بنا بر همان اسطوره مدرن، سرآغاز و مبدأ و «ازلی»، و در نتیجه «ابدی» تصور می شود. ناسیونالیسم، سوسیالیسم، آنارشیسم، کمونیسم، فاشیسم، نازیسم، و همه ایسمهای سیاسی دیگر همگی از این خامسگاهند و این معنا از «مبدأ» و این اسطوره مدرن جنباننده روح آنهاست. امروزه در سراسر جهان شاهد تب و تابها و تنشها و جنگها و انقلابهای فراوانی هستیم که همگی خواستشان داشتن قدرت برای خویش یا بر پا کردن دولت خویش است؛ و این پدیده روزگاری است که انسان یکسره ماهیت خویش را «سیاسی» تعریف می کند و می شناسد که در آن معنای مدینه انسانی جز مدینه سیاسی نیست. خلاصه، آنچه امروز بر روی زمین غوغا درافکنده «انسان سیاسی» است.

تاریخ و جغرافیای مدینه

هر مدینه انسانی تاریخ و جغرافیایی دارد؛ یعنی عرصه ای در زمان و مکان، و یا به زبان نظریه نسبت، «جای - گاه». معنا و کیفیت این «جای - گاه» در هر تمدن و فرهنگی کیفیت و ماهیت «مبدأ» را تعیین می کند.

هستی مبدأ «حق» است به معنای عدالت و نظمی که بر روی زمین پایه هر مدینه انسانی را می گذارد؛ و حق، به معنای وجود مطلق، مبدأ هستی است به معنای عالم و نظام کیهانی آن. و از آنجا که مدینه هستی تاریخی

دارد پیوند آن با هستی و چگونگی این پیوند و معنای آن و شکل نسبت با «حق» نیز صورتی تاریخی دارد؛ بدین معنا که «حق» در تجلی تاریخی خویش بر بشر هر گاه و هر جا به صورتی پدیدار می شود و از آنجا که هر پدیداری صورتی دارد، «حق» نیز در تجلی خویش دارای صورت تاریخی می شود و این تجلی، تجلی بر بشر و نسبت یافتن با بشر است و ازینرو، ناگزیر صورتی برای بشر، در خور بشر، و بشرمدارانه دارد و ازینرو، کُنه ذات او، که ناپدیدار است، به قول عارفان کهن، ناشناختنی و ناگفتنی و تعریف ناپذیر است. کُنه ذات بیکران او همانست که با کلمه درنیافتنی و پر ابهام «مطلق» بیان می شود. با پایه گذاری هر مدینه ای ذهنها با نسبت تازه ای به سوی «مبدأ» متوجه می شود و از آن مایه روشنی و نظم و مقیاس عدل می گیرد و از آنجا که این نسبت دارای جهت معین و صورت معین است و «حق» را در صورت پدیدار می کند، دارای خصلت ایدئولوژیک است، یعنی نگرستن از جهت معین و پدیدار گشتن نسبت همه چیز با هم از جمله «حق» و «باطل»، از آن جهت؛ و نامی که «حق» از این جهت می گیرد، جای - گاهی را برای او معین می کند، یعنی تاریخ و جغرافیایی را. با نگرستن در تاریخ و جغرافیای هر گونه نسبتی با «حق»، که پایه گذار مدینه ای است، در عین حال، می توان به ماهیت آن مدینه و «آگاهی» ایدئولوژیک آن به خود و جهان خود پی برد. هر مدینه در جای - گاه یا تاریخ و جغرافیای خویش نطفه می بندد و می گسترد و می بالد و نابود می شود و در اوج کمال خویش تمامی پهنه تاریخ و جغرافیای خویش را زیر چنگ می آورد.

مدینه های کهن و مدرن از جهت قلمرو تاریخی و جغرافیایی نیز با یکدیگر فرق دارند و این فرق ناشی از نسبت آنها با «مبدأ» است. مدینه های کهن بیرون از زمان گیتیانه و جغرافیای زمین، زمان مینوی و زمین مینوی و، در نتیجه، تاریخ و جغرافیای مینوی داشتند که در جایی «دیگر» و وقتی «دیگر» قرار داشت و از آنجا که سرمنزل غایی خویش را در آن «جا» و آن «وقت» می دیده اند، آگاهی به این تاریخ و پویش این جغرافیا پایه اصلی «علم» ایشان بوده است و این همان چیزی است که امروز «عالم اساطیر» نامیده می شود. علم ایشان، که از دیدگاه علم امروز خرافه نامیده می شود، یعنی آگاهی دروغین به چیزی که نیست، در جهتی خلاف علم امروزین بود.

هر علمی یا هر دستگاهی از «علم» که غایت آن شناسایی جزء - جزء و کل هستی است، دارای یک غایت نهفته بشری و انگیزه از یک خواست نهادی بشری است و آن چیرگی بر «جهان» خویش و امن و ایمن کردن آن و در نهایت، زیستن در قلمرو این سرزمین امن و ایمنی است که بشر در آن از هیچ سو در تهدید چیزی ناشناخته و غافلگیر کننده نباشد. علم به هر موضوعی ما را به نحوی بر فراز آن و چیره بر آن قرار می دهد. علم ما به جهان خویش ما را از این حالت که جزئی از آن باشیم بدرمی آورد و بر کل آن چیرگی می بخشد و جهان را از آن ما می کند. این نکته دست کم در مورد غایت علم جدید روشن است که می خواهد کندوکاو و پژوهش و پویا در پهنه تاریخ و جغرافیای هستی (از لحاظ خود)، این پهنه را هر چه بیش زیر فرمان بشر درآورد و غایتی آرمانشهری (اوتوپیک) دارد. «علم» مدینه های بشری پیش - مدرن نیز، که امروز برای ما خرافه و جهل است در طلب چنین چیزی بود، یعنی یافتن «حقیقت» و مشاهده بی واسطه آن و کشاندن بشر به آن سرمنزل غایی، که سرمنزل امن و راحت و ایمنی است. به همین دلیل، هر مدینه ای اودیسه ای دارد که پیشتر کشف آن سرمنزل است و با خطر کردن خویش و دل به دریا زدن و پنجه درافکندن با دیوان و غولان شرارت پیشه و «ناآگاه» راه سفر را برای دیگران هموار می کند و دیگران بر حسب درجه نسبت و نزدیکی به او در این سفر به قلمروهای ناشناخته هستی همراه می شوند.

تاریخ و جغرافیای مدینه های کهن تاریخ و جغرافیای «اسطوره» ای یا مینوی است در گستره ازل و ابد و عالم شهود و غیب که تاریخ و جغرافیای گیتیانه بخشی از طیف پهناور آنست و به همین دلیل آن سرمنزل برای ایشان در «ماوراء» قرار دارد و سیر در تاریخ و جغرافیای گیتیانه برای ایشان جزئی کوچک از سیر در تاریخ و جغرافیای «هستی» برای ایشان است؛ و شاید به همین دلیل است که سیر در تاریخ و جغرافیای «عالم غیب» برای ایشان بسیار مهمتر از سیر در تاریخ و جغرافیای گیتیانه بوده است و آنهمه پرسشهای خیال بر «واقع نگری» امروز در ایشان غلبه داشته است. مقصود ما از تاریخ و جغرافیا در این معنا بسیار گسترده تر از معنای عادی این دو کلمه است. در این معنا مراد ما گستره هستی در زمان و مکان است تا مرز

«عدم». کیفیت و ماهیت این تاریخ و جغرافیا را نسبت انسان با «ابد» تعیین می کند.

ایدئولوژی و آرمانشهر (اوتوپسی)

هر مدینه تصویری از کمال مطلق خویش، از مدینه کامل، برفراز خویش دارد. تمامی احکام نیک و بد با رویکرد به آن الگوی عالی اخلاق و رفتار صادر می شود که می باید در آن مدینه کامل جاری باشد. تصویر مدینه کامل همان «ناکجاآباد»ی است که هر فرهنگی غایت زندگی انسانی را رسیدن به آن می داند. «ناکجاآباد» شهری است که آدمی با ورود به آن تمامی تضادها را پشت سر می گذارد و در یگانگی کامل با خود و جهان در آن زندگی می کند. تصویر شهر کامل انسانی، که در آن بهترین روابط ممکن بر اساس قوانین «ازلی» برقرار است، در ایدئولوژی مدینه (یا حاکم بر مدینه) باز می تابد. از آن آسمان ایده ها است که این تصویر بر انسان فرود می آید. از این جهت ایدئولوژی و آرمانشهر تعلق ذاتی به یکدیگر دارند؛ یعنی که هر ایدئولوژی راهبر به آرمانشهری است و هر آرمانشهر بر اساس یک ایدئولوژی بنا نهاده می شود. هر ایدئولوژی غایتی عملی دارد؛ یعنی ارزشیابی جهان است بر اساس دستگاهی از ارزشها که غایت آن تحقق آن ارزشها در عمل است. بدین معنا هر ایدئولوژی یک دستگاه اخلاقی و یک برداشت اخلاقی از هستی است که ناگزیر مانند همه دستگاههای اخلاقی تا کنون، جهان را آلوده به عنصری از «شر» و «فساد» می داند که می باید از راه حکومت آن ارزشها این عنصر شر و فساد از میان برداشته شود و جهانی پدید آید که در آن هماهنگی کامل برقرار باشد. به این ترتیب، هر ایدئولوژی متوجه به «جهان کامل» خویش است و هر ایدئولوژی فعال در پی تحقق «جهان» خویش است. به عبارت دیگر، هر ایدئولوژی دعوت کننده به ارض موعودی است، سرزمینی که در آن جهانی بسامان با نظمی بی کم و کاست وجود دارد. سرزمینی که در آن نظم سیاسی و اخلاقی به کمال است و انسان از کشاکشی که در این جهان «غیر اخلاقی» و گرفتار «اضداد» دچار است، آسوده می شود. آرمانشهر جهان کامل اخلاقی - سیاسی است که در آن هیچ کس و هیچ چیز از قانونهای نهاده بر آن سرباز نمی زند و هیچ چیز در آن بیرون از قرار و مدار نهاده حرکت نمی کند. بدینسان، این جهان نوید داده شده ای است که باید فراربرد، و یا جهان گم شده ای

است که باز باید در آینده برقرار شود و همه عالم در سایه صلح کل، آن بیارمند. همچنانکه گفتیم، هر ایدئولوژی می خواهد نظام خویش را در جهان بر پا کند و یا نظم خویش را. که بر مبنای الگوی ازللی، نظم عالم بنا شده است. نگاه دارد. نظم و عدالتی که هر نظام سیاسی خود را نمایندۀ آن و نگاه دارنده آن می داند بر اساس همین الگوی ازللی، بنا شده است و به نام آنست که گناهکاران و بزهکاران را کیفر می دهد. در مقابل این ایدئولوژی حاکم، ایدئولوژی یا ایدئولوژیهای محکومان نیز دعوتی دیگر دارند، دعوت به ارض موعود، ایشان و جنگ و جهاد بر سر آن. اما این الگوی نظم آسمانی هیچ جا شاهد تحقق کامل خویش بر روی زمین نیست و از آنجا که مبنای آن تفسیر اخلاقی از هستی است، برداشت او درین مورد نیز برداشتی اخلاقی است، یعنی حضور همیشگی شر و فساد، در عالم را پایبند نبودن دیگران به نظم اخلاقی می داند و رهانیدن دیگران، از شر و فساد که در سرشتشان خانه کرده است و پیراستن عالم از این شر را وظیفه اخلاقی خویش می داند.

آرمانشهر و بهشت

بشر تا کنون از دو سو از این جهان آلوده به شر و فساد، گریخته است، یکی به سوی گذشته، به سوی بهشت خرم گم شده؛ و دیگری به سوی آینده تابناک، به سوی جهان کامل اخلاقی آینده. این گریز به سوی جهان بی زمان و افسادناپذیر، به سوی جهانی آسوده از کشاکش شاید بن همه داستان بشر بر روی زمین و همه هیاهو و همه عظمت و همه حماقت او باشد. گویی که در غوغا و کشاکشی که در اندرون و در عالم این موجود پر شروشور بر پا است، پیوسته بنیاد این وجود میل به تجزیه دارد و دو عنصر ناهمساز (روح و ماده)، طبیعت و ماوراء طبیعت، (جهان طبیعی) و (جهان اخلاقی)، (زمین) و (آسمان) در ستیز با یکدیگر از هم می گسلند. در بندبازی شگفت بشری در میان دو عالم، نیروی جاذبه ای او را فرو می کشد و همواره مفاکی در زیر پایش دهان گشوده است تا او را ببلعد، اما او نیز خود عاشق این مفاک است که او را از این بندبازی پر رنج آسوده می کند. گریز بشر از دو سو گریز از رنج اوضاع بشری، در این جهان است، از رنج رقصیدن در میان تیغهای شمشیر و گشودن راه پر خطر زندگی به جهانی که از او هرگونه مسئولیت انتخاب و اختیار بازگرفته شده باشد و همه چیز

از «ماوراء» سامان یافته و فراهم شده باشد.

این گریز از دو سو، از آن جهت که گریز از این جهان و از وضع بشری است، در بنیاد یکی است، اگر چه دو جهت مخالف است که اگر چه در جهت با یکدیگر مخالفند در غایت یکی هستند و آن غایت برداشتن بار «انسانیت» از دوش بشر و بازگرداندن او به حیوانیت یا فرشتگی است.

آرمانشهر و بهشت یک ویژگی مشترک دارند و آن اینست که هر دو خارج از دایره زمان و گشت و واگشت آن قرار دارند؛ یعنی هر دو حالت پیوسته دگرگونی ناپذیری از نظمی خوشایندند که نوعی پیوستگی خطی در آنست که هیچگاه بریده نمی شود و هیچ وقفه ای در پیوستگی آن پدید نمی آید. هر دو کونی هستند که «فساد» در آنها راه ندارد، زیرا دگرگونی در آنها راه ندارد. «فساد» یعنی آن دگرگونی احوال و برهم خوردن سامان دلخواه جهان که در زمان روی می دهد و زمان با گشت و واگشت خویش، از دیدگاه اخلاقی، علت رویداد همه «فسادها» است. درواقع، زمان که همان گشت و دگرگونی در وجود است، آن عامل برهم زننده ای است که پی های هر نظمی را سست می کند و مدار هر قراری را برهم می زند؛ یعنی همواره صورتهای تازه ای از هستی را در کار می آورد که اگر چه از دیدگاه هستی‌مندان تازه، نظم تازه ای است، اما از دیدگاه آنانی که رشته هستیشان از هم می گسلد، رخنه «فساد» است در نظام. این واژه «فساد» در زبان فلسفی (در مقابل «کون»)، در عین حال، مایه بسیار قوی اخلاقی دارد. درواقع، مشاهده دگرگونی در نظام هستی، از یک دیدگاه محدود و بسته، یعنی مشاهده برهم ریختن اساس نظم موجود، همیشه تصور «فساد» را پدید می آورد و درواقع، از دیدگاه اخلاقی حاکم، هر برهم خوردنی و برهم زدنی فساد است و به همین دلیل هر دستگاه اخلاقی فرمانروا یک ماشین ضد «فساد» دارد که مأموریتش جلوگیری از برهم خوردن نظم موجود است و این همان ماشین قدرتی است که هر نظام اجتماعی را پاسداری می کند.

باری، گفتیم که آرمانشهر و بهشت در یک چیز مشترکند، یعنی «فسادناپذیری» و در آنها چنان حالتی از دوام و ابدیت هست که گذر زمان در آنها ظاهری است، و درواقع جهانهای ثابتی هستند که آنچه در آنها

وجود دارد در حکم ثابتات ازلی است. اما یکی (بهشت) در آغاز زمان جای دارد (ازل) و دیگری (آرمانشهر) در پایان زمان (ابد). بهشت متعلق به زمانی است که زمان هنوز آغاز نشده و چرخ اگون و فساد به گردش نیفتاده و آدم در یک حالت نشئه و بیخودی، در فضایی که در آن از دگرگونی و کار و رنج خبری نیست، حضور دارد، اما حضوری پرنشئه و غوطه ور در حالتی از خوشی ناگسستنی که زنجیره بی پایان آن را هیچ ضربه یا تکانی، هیچ چیزی از بیرون نمی گسلد. به عبارت دیگر، انسان هنوز در نشئه ادراخویش بودن است و هنوز پا از خویشتن بیرون ننهاده و جهان بیرون را درنیافته و به رنج درون دچار نشده است. بهشت، در عین حال، صورتی حسی دارد و در آن، بنا به روایات سنتی، حواس آدمی از خورد و خوراک بی پایان بهره مندند و آدم در نشئه لذت بی پایان غرق است. تصویر بهشت تصویر باغ رویائی زوال ناپذیری است که در آن جویهای شیر و درختان پر بار و حور و غلمان همه خواهشهای حسی انسانی را از لذتی پایان ناپذیر سیراب می کنند. بهشت تعلق به عالم خیال انسانی دارد که هنوز حسی و شاعرانه می اندیشد و کامیابی حسی را برترین غایت می شمارد. بهشت، به تعبیر فروید، آن حالت آسودگی و ایمنی آغازین در بطن مادر است، حالتی است که در آن هنوز موجود بشری رنجهای زایمان را نکشیده و در گیرودار جهان گذرا و عالم اخلاقی نیفتاده؛ به عبارت دیگر، هنوز انسان نشده است. به زبان فیلسوفان اگزیستانس، موجودی است که هنوز اگزیستانس پیدا نکرده، یعنی از خویش برنیامده و در جهان حضور نیافته است. و یا به تعبیر دیگر، موجودی است که هنوز به صورت طبیعی در اتحاد با طبیعت می زید و در گیرودار عالم اخلاقی (انسانی) نیفتاده است و هنوز رویاروی دیگری، و جهان، و خدا، نایستاده و خود را همچون موجودی خاص، که حاصل این رویارویی است، درنیافته است.

و اما آرمانشهر، در برابر بهشت، یعنی جهان حسی کامل، جهان عقلی کامل است. بهشت اگر جهان بیهشی و خودبه خودی طبیعی است، آرمانشهر جهان قانون روائی و حکومت مطلق عقل و اخلاق است. آرمانشهر جهان کامل نظم و هماهنگی میان انسان و انسان است، همچنانکه بهشت جهان کامل نظم و هماهنگی میان انسان و طبیعت است. در بهشت انسان در میان دادودش بیکران مادر طبیعت غوطه می زند و هنوز در عالم بی خبری

است و پای به جهان اخلاقی نگذاشته و از «نیک» و «بد» بی خبر است. اما آرمانشهر جهان کامل اخلاقی است و عالم سلطه هوش و هشیاری، جایی که آدمی گامی از قانون کژ نمی گذارد و در آن وجود دولتی مسلط و قانونی زورمند و آموزش و پرورشی سختگیر ضامن پیشگیری از سرکشی نفس بشری است. اگر بهشت هنوز هیچ رخنه ای به سوی «فساد» ندارد، هیچ گشت و دگرگونی را در آن راه نیست و هنوز پا در دایره زمان نهاده است، آرمانشهر که در پایان مرحله سیر در طبیعت و زمان پدید می آید، چنان نظمی است که همه رخنه ها را به روی «فساد» می بندد، یعنی، درواقع، به روی دگرگونی، به روی زمان. همچنانکه در بهشت فردیت آدمی در نوعی کلیت طبیعی غرقه است و اتحاد انسان و طبیعت چنان یکپارچه و بی رخنه است که جایی برای هیچگونه خودآگاهی باقی نمی گذارد (زیرا «خودآگاهی» هنگامی پدید می آید که «خود» از جهان یکپارچه بدرآید و جهان را رویاروی خود بیابد و «امن» شود. «خود» هنگامی «خودآگاه» می شود که در یکپارچگی جهان شکاف افتد). همینگونه در آرمانشهر فرد چنان در جامعه منحل است و جامعه چنان یکپارچه که فرد در آن جز مهره ای در ماشین جامعه و دولت نیست. در چنین جهان کامل اخلاقی پیروی از نفس فردی کیفیهای سنگین در پی دارد. در بهشت اگر اتحاد مطلق با طبیعت در جوار خدا حاصل است، در آرمانشهر اتحاد مطلق با دولت حاصل است، یعنی با نظام قدرتی که مظهر مطلق نظم اخلاقی است، یعنی نماینده خدا و تازیانه خدا بر روی زمین. همچنانکه در بهشت زمان و «فساد» جاری نیست، در آرمانشهر هم همچنین. در تصویری که تامس مور، آفریننده نامدار «آرمانشهر» («یوتوپیا»)، از سرزمین آرمانی خویش می دهد، بی زمانی در آرمانشهر چنانست که گویی همه چیز و همه کس نماینده صورت مثالی و ازلی و ثابت خویش است. تصویر این جهان کامل و ثابت اخلاقی را که بنای آن بر سیاست است، خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری چنین بیان می کند:

«اما مدینه فاضله اجتماع قومی بود که همتهای ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود، و هرآینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز، یکی آرا و دوم افعال. اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدأ و معاد خلق و افعال که میان مبدأ و معاد افتد، مطابق حق بود و موافق یکدیگر. و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر

یک وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود مفروع بود در قالب حکمت و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست تا با اختلاف اشخاص و تباین احوال غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و سیر موافق یکدیگر.

یعنی وحدت ایدئولوژیک و نوعی توتالیتریزم شرط لازم وجود مدینه فاضله است.

تحلیلی از یوتوپای تامس مور

بهشت، یعنی آن سرزمین خرمی و آسایش که بشر به پاداش زندگی اینجهانی و رنجهایی که در آن برده است بدان می رسد، حاصل اندیشه دینی است. تصویر بهشت، چنانکه گذشت، در ساده ترین و نخستین صورت خود، تصویر فضایی طبیعی است که در آن همه وسایل لذت و آسایش بکمال و فراوانی حاصل است. بدینسان، تصویر نخستین بهشت آرزوی نهانی بشر را برای بازگشت به طبیعت و آسودن در آن منعکس می کند، اگر چه در تفسیرهای بعدی در زیر نفوذ فلسفه و عرفان بهشت را نیز بیش از اندازه «روحانی» کرده اند. ولی مدینه فاضله یا یوتوپیا حاصل اندیشه فلسفی است. و آن جایی است که در آن «عقل» یکسره بر طبیعت چیره شده و این جهان حسی سرکش را زیر کند و زنجیر قانون کشیده است، خواه قانون علمی خواه قانون اخلاقی. به همین دلیل طبیعت و عالم حس در آرمانشهر جلوه ای ندارند. بهشت دارای نظام مدنی و سیاسی نیست و انسان در آن در جوار رحمت طبیعت یا خدا آرمیده است، اما «مدینه فاضله» یک نظام سیاسی و مدنی کامل است که گردن به قید احکام عقل نهاده است. این مسئله اتفاقی نیست که نخستین فیلسوف به معنای دقیق کلمه، یعنی افلاطون، نخستین طرحریز آرمانشهر نیز هست. ما به مسئله رابطه فلسفه و ایدئولوژی در فصل مربوط به آن گسترده تر خواهیم پرداخت، و در اینجا تنها به این اشاره می کنیم که رابطه میان ایدئولوژی و آرمانشهر (یوتوپیا) و رابطه میان فلسفه و آرمانشهر رابطه ای ضروری میان فلسفه و ایدئولوژی پدید می آورد. غایت فلسفه از آغاز تحقق جهان اخلاقی - منطقی کامل بوده است و به همین دلیل فلسفه از آغاز «طبیعی» و طبیعت را - که به قول افلاطون درگیر دگرگونی است - به نام عالم ثابت عقلی (عالم مثالی) خوار شمرده است.

مسئله جامعه سیاسی و دولت و جهان اخلاقی - منطقی که می باید بر محور آن پدید آید و مسئله نظم آرمانی مهمترین مسئله ای است که فکر افلاطون را به حرکت در می آورد و پس از او همواره نه تنها بخش پایداری از فلسفه و تاریخ فلسفه را تشکیل می دهد، بلکه همچون غایت اندیشه فلسفی، نهفته و آشکار، در زیر کار آن قرار گرفته است. غایت آرمانشهری فلسفه را می توان در جهت نگرش تمدن مدرن یافت که تمدنی است رو به سوی آرمانشهر. تمدن مدرن که در زیر چیرگی فلسفه شکل گرفته و بالیده است، تمدنی است که از راه چیرگی بر طبیعت - با کشف نظام عقلانی آن از راه علم - و نهادن پایه نظام سیاسی و مدنی بر احکام عقل (یا همراهی عقلها) می خواهد به جهانی برسد که سلطنت عقل بر آن مطلق باشد؛ یعنی در جهت آرمانشهر حرکت می کند و هم اکنون گونه ای از نظم سیاسی در جهان هست (یعنی کمونیسم) که خود را همان جهان عقلی کامل می داند و بری از هر آنچه که نشانی از هوای نفس فردی یا گروهی یا طبقه ای داشته باشد.

برای روشن کردن رابطه آرمانشهر و فلسفه به تحلیلی از آرمانشهر (یوتوپیا) تامس مور می پردازیم. روایتگر آرمانشهر در آن کتاب شخصی است مرید یونان و شاگرد افلاطون و آنچه را که از یک نظم کامل سیاسی و مدنی دیده است باز می گوید. مهمترین خصیلت یوتوپیا آنست که جامعه بی است سیاسی و از طریق قانونگذار و دولت همه چیز، همه رفتارهای افراد، زیر نظارت دقیق قرار دارد، چنانکه هیچ چیز فردی و شخصی اجازه نمود ندارد. آرمانشهر مور در صدر تاریخ رنسانس اروپا تصویر غایی دولت توتالیتار مدرن را فرا می افکند. توتالیتاریسم عقل خود را در توتالیتاریسم دولت باز می تاباند. بر خلاف تمدنهای باستان و سده های میانه که اغلب بنیادی دینی دارد و در نتیجه، بنیان اساطیری آنها با خدا و خدایان پیوند می خورد، بنیانگذار آرمانشهر مور شخصیتی سیاسی است (شاه یوتوپوس) و دین و کلیسا در این نظام بخشی از نظام دولت و دست نشانده آنست.

آرمانشهر جامعه بسته ای است که هیچ رخنه ای برای نفوذ فساد از

اخراج، باز نگذاشته است و برای آنکه رابطه با خارج زیر نظارت کامل باشد آن را با کندن کانالها به صورت جزیره درآورده اند (چیزی همانند «پرده آهنین»). در چنین جامعه بسته ای مردمی گرد آمده اند که، به قول خواجه نصیر، «همتهای ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود» و از راه نظام تربیتی و سیاسی یکسانی همه در یک قالب ریخته می شوند. در این جامعه مالکیت فردی وجود ندارد، زیرا مالکیت را سر همه فسادها می شمردند. مالکیت بر گرد امن و امنیت می گردد، حال آنکه در چنین جامعه بی فرد بکل تابع جامعه است. در نظامهای کمونیستی جدید نیز دولت توتالیتر مظهر کامل «نظم اخلاقی» دانسته می شود که حق دارد هر عنصر «مخل نظم» را از جامعه حذف کند؛ و نخست و بالاتر از همه مالکیت خصوصی را که بنیاد آن بر فردیت است. در دولت توتالیتر تسلط ایدئولوژی مطلق است و هر چیزی که بیرون از نظارت دولت باشد حذف می شود، از جمله دین نیز تا جایی حق حضور دارد که برآورنده مقاصد دولت باشد. در چنین بینشی از مسئله بشر و اخلاق، «شرور» را ناشی از نظم اجتماعی می شمردند و در نظم اجتماعی خوب همه شرور را از میان رفتنی می دانند.

«آغازی نو» شماره ۸ منتشر شد.

نشریه سیاسی - تئوریک آغازی نو ، دوره دوم شماره ۸ ، پاییز ۱۳۷۰ ، با مطالب: حکایت حقوق بشر به روایت سازمان ملل (ناصر مهاجر)؛ چه نوع حقوق بشری؟ (کیوان دربندی)؛ مصاحبه با میهن عصمتی؛ پرسش های بی پاسخ (فرزانه افشار)؛ دستور تشکیلاتی (عباس هاشمی)؛ فرایند سوسیالیسم در چین (تبریزی - مهاجر)؛ پرسترویکا و آینده سوسیالیسم (سوئیزی - مگداف)؛ مارکسیسم و وطن، مارکسیسم و منهدب (هانری لوفور)؛ تصویری از رنجها و پایداری زنان فلسطین؛ حافظ و روضه الصفا (فردریک انگلس)؛ خطابه برای جشنواره بین المللی شعر (نعمت آزر)؛ موسیقی قدیم و شعر نو (کیوان دربندی)؛ بازدید از «مهمانان هتل آستوریا» (حسین دولت آبادی)؛ نگاهی به «ژنرال در هزارتوی خویش» (تبریزی).

نشانی:

Aghazi No
P.O.Box 7584
Berkeley, CA 94707
USA

از پیریِ واژگانِ جلو گیریم

میرزا آقا عسکری (مانی)

اگر سرودن، بیدار شدن آدمی در درون واژگان ملتهب و نیز، آفرینش دوباره هستی در کارگاه اندیشه و خیال است، چرا نباید هر واژه، چکیده ای از آنچه که در واپس خویش دارد باشد؟ هر واژه نطفه ای است که طرحی از هستی را در خود می پرورد و به صیوررت آن اشاره میکند. پس هر کلمه، مرکزیتی است که پاره ای از جهان پیرامون ما را به خویش می خواند. واژگان شعری، هویت نوین شیی، پدیده واحساس اند. هویتی که فزون بر اشاره بدانها، گوشه ای از ذهنیت شاعر را هم متبلور می کند. در واقع هر واژه شعری ترکیبی از جانمایه هنری شاعر و مابه ازاء عینی خویش است. واژگان برای شاعر نه فقط محملی برای عمل به قراردادهای زبانی، بلکه علائمی از ذهن شاعرانه و آفرینشگر او هستند. واژگان شعری در جریان زندگی خویش، مفاهیم ثابتی ندارند. شاعر هر بار آنها را در موقعیت تازه ای قرار می دهد و بگونه ای دیگر بکار می بندد. اگر هر واژه دارای یک یا چند معنای ثابت در قراردادهای زبانی است، هر بار که در کارگاه سرایشگری شاعر بکار گرفته می شود جنبه های نوین و متغیری نیز می یابد. جنبه هائی که برخورد و مقام شاعر را در پیوند با مفاهیم و اشیاء بیان می کنند. چرا که در چنین حالتی، واژه نگاه است، چکیده حس است، تمرکز قوای فکری و عاطفی شاعر است، گرهگاه اندوه یا شادی، حرکت یا سکون، زیستن یا مرگ است. پس کلمه زنده است و اشاره ای به زندگی است. ازین روی هر کلمه حرمتی ویژه خود دارد.

واژه در شعر نیز همانند انسانی است که زاده میشود، می زید، معنا می

پذیرد و معنا می بخشد و سرانجام پیر شده و می میرد. اگر فراموشمان نشود که «وجود» در جامعیت یا اجزاء خویش از رهگذر واژه هاست که در ادبیات و شعر بیان می شود، بخاطر خواهیم داشت که زاد و رود و افت و خیز کلمات و وجود، پیوندی ژرف دارند. هر چکامه، در بادی امر و به خودی خود کوده ای از کلمات است که بیان و ارائه حس و حال و اندیشه ای را هدف خود دارد. از این قرار، نقب زدن به درون آینده و به عبارت دیگر، نوپویی و نوگرایی در شعر ممکن نیست مگر از رهگذر همکاری و هماهنگی نوین واژگانی که در حالتی تازه قرار گرفته اند. نواندیشی شاعرانه که مبنای جوان شدن کلمات کهن و کهنه است، بافتی تازه از واژگان ارائه می دهد. هیچگاه نمی توان به زبانی نو دست یافت مگر که پیشتر از آن، مقال منطق و چگونگی احساس شاعر دگرگون شده باشند. هنگامی که ذهن شاعر در وضعیت تازه قرار می گیرد و می خواهد توسط واژگان به جهانی تازه اشاره کند، چه در پیش دارد جز واژگانی مصرف شده و گاه مستعمل و فرسوده؟ پس، شاعر کلمات را از جهان تسخیر شده قبلی فرامی خواند و همانند کیمیاگری، آنها را در منظومه نوین و جهانی رو به زایش قرار داده، بدانان جان تازه ای می دمد. در واقع شاعر همواره کلمات را از حوزه های قراردادی پیشین به حوزه مغناطیسی تازه ای فرامیخواند تا بتواند با ابزاری ثابت، دنیای متغییر خویش را تصویر کند. واژگانی که در میان «قرارداد» و «خلاقیت» قرار داشته و غایتاً به فرمان حس و اندیشه و خلاقیت شاعر گردن می نهند، الزاماً معنای مطلق و مقرر پیشین خویش را ندارند. و اینجاست که هر شعر اصیل از پیر شدن واژگان و مرگ زبان، به سهم خویش جلوگیری می کند.

خشک آمد کشتگاه من

در کنار کشت همسایه.

در این مصاریع نیما، «کشتگاه» بمعنای قرار دادی سابق خود، مزرعه و زراعتگاه نیست، بلکه می توان معنی وطن و کشور را از آن گرفت. واژه «باغچه» نیز در ابیات زیر از فروغ، در تعبیر تازه ای به نام وطن و کشور اشاره کند:

کسی نمی خواهد

باور کند که باغچه دارد می میرد

که قلب باغچه در زیر آفتاب ورم کرده است

که ذهن باغچه دارد آرام آرام
از خاطرات سبز تهی می شود.

گفتیم واژه را درنگی نیست. چرا که زمان و مکان و اندیشه را توقفی نیست. مگر «شدن» را درنگی هست تا واژه ای را که می خواهد از ژرفای آن زاده شده و بدان اشارت کند درنگی باشد؟ مگر می شود در یک ثانیه دوبار زیست تا واژه ای بتواند در موقعیتی شعری دوبار بزید؟ ذهن شاعر به پیروی از نفس پویای هستی و پیشی گرفتن از آن، در دگرگونی همیشگی است. او که چون پیشاهنگان معنوی بشر، قصدی جز انتقال جهان بدرون حقیقت زیبایی و زیبایی حقیقت در سر نمی پرورد، دست افزاری جز کلمات ندارد. پس ناچار می بایست از فرسایش و مرگ واژگان جلوگیری کند. زیرا کلمه، تمرکز نیروی شاعرانه ای است که می خواهد رها شود و هستی را به شکل خویش در آورد. در قاموس سروده ای نو، کلمه دریچه ای است به سوی آینده آنچه هست، یعنی اشارتی است به آینده شیبی، به آینده پدید، به آینده اندیشه و حس، به آینده آدمی و آنچه که در راه زاده شدن است. یعنی واژه، دیروز و امروز و فردای محتوای خویش را به یکجا در خود تمرکز داده است. نیروی جادویی واژگان شعری، ریشه در نیروی تخیل و اندیشه و شورشگری ذهن شاعر دارند. کلمه پیر، فرسوده یا مرده نخواهد توانست به مضمونی متحرک، پویا و تپنده اشارت کند.

جعفر کوش آبادی در شعر «پیوند بادها» وقتی می خواهد مخاطبان خود را به معاصر شدن دعوت کند تا بافت زمانه خود را تغییر دهند و در «لجن»، «بیاد باغ های سبز خندان» باشند، یعنی از امروز به فردا پل بزنند، اندیشه خود را با کلماتی بیان میکند که به زندگی شبانی مربوط بوده و جنبه کهنگی یا آرکائیک هم ندارند:

می گشودم چشم و میگفتم

گرته های مهر را باید به گل های انار قلبها پاشید

باید آزادانه با دوک امیدی گرم

کرک نرم روزها را با سرانگشتان فکر خویشتن رسید.

قلعه های کاغذین را سنگ باید کرد.

نقش کلمات در هر عصری بگونه ای دیگر است. مادامیکه موقعیت و چگونگی اجتماعی در حالتی از سکون و ثبات نسبی قرار دارد، کلمات و نظام واژگانی بمثابه قراردادهای زبانی میان چکامه سرای و چکامه خوان از

یک قرارند. با دگرگونی شرایط، واژگانی کهنه می شوند، لو میروند، پیر شده یا میمیرند. شرایط تازه، قراردادهای واژگانی خویش را طلب می کند. و روابط درونی کلمات شعری در دگرگونی های اجتماعی، دگرگون میشوند و ثبات نسبی زبان، بمشابه قرارداد رابطه جمعی در هم میریزد و زبان، خود را از درون شرایط نوین، حیاتی نوین میبخشد. چرا که معماری کلمات با معماری تازه حس و اندیشه و خیال و نیازهای هر عصر دستخوش تغییر میشود. شعر معاصر ما نیز در حال حاضر در جستجوی زبان تازه و نظام واژگانی نوین برای ارائه شرایط تازه ملی و جهانی است. پس دیگر با واژگان محوری که در اشعار چند دهه پیشین بکار گرفته می شدند نمی توان به مضامین تغییر یافته و حتی تغییر نیافته پیشین پرداخت.

کلماتی مانند شب، زمستان، جنگل، ستاره، تکسوار، در اشعار دهه ۵۰ - ۴۰ استعاراتی برای اوضاع خفقان بار و مرگ آلود، مردم و رزمندگانشان، شهیدان، و پیشگامان بودند. اما انقلاب ۱۳۵۷ طومار شرایط و رژیم پیشین را در هم پیچید و شرایطی تازه را در پی آورد. بهمین خاطر، کاربرد این واژگان نمادین منتفی شد و شعر بعد از انقلاب، تدریجاً، واژگان دیگری را برای تصویر زمانه خود برگزید.

هنر و جهان نگری

از میانی آفرینش هنری یکی هم نقد خردگرایانه تاریخ، اندیشه ها و واقعیت است. ادبیات و هنر نمی توانند پیرو تمام عیار نظرگاه های کامل شده فلسفی باشند، چرا که خود، کارگاه اندیشه و خلاقیت فلسفی اند. مشرب فکری هنرمندی که در دادوستد پیگیر با جامعه و تاریخ است، به تبع پویائی هستی اجتماعی، متغییر و پویاست. هر جهان نگری از همان لحظه ای که کمال خویش را اعلام میکند به تاریخ اندیشه پیوسته است و گنججانی خود را برای تطبیق با صیورورت وقایع و اندیشه ها از دست داده است. ذات پویا و منقلب هستی، مستعد ماندن و ته نشین شدن در یک نظام فلسفی و یک جهان بینی مسدود نیست. جهان، ذاتی دگرگون شونده و بی تاب دارد و هنری که میخواهد توضیح و تغییر آن را بر دوش کشد نمی تواند خود را در چارچوب فقط یک نوع از اندیشه و نظام فکری زندانی کند. زیرا که ادبیات و هنر از جهان مکشوفات فکری و حسی به قلمرو کشف نشده ها حرکت می کند. هر اثر هنری سیمای فلسفی خالق خویش است. گر چه

نظرگاه فلسفی نویسنده و شاعر در وجوهی با نظرگاه دیگران قابل مقایسه تواند بود، اما اثر ادبی و هنری ویژگیهای ذهنی و سیمای هویت فردی نویسنده و شاعر را نیز بازتاب می دهد. یک اثر اصیل پلی است میان دیروز و فردای اندیشه و حقیقت و واقعیت. پلی است میان ارزشهای موجود و ارزشهای مطلوب. چنین است که ادبیات و هنر نه تنها غلام حلقه بگوش هیچ دستگاه فلسفی نیست، خود طرحی تازه در این عرصه میاندازد. طرحی که ممکن است همواره بری از کاستی و کژی هم نباشد اما هر چه هست میل به آفرینشگری در عرصه اندیشه هاست. تغییر بی وقفه واقعیت، اندیشه و اجتماع سبب میشود که هنر و ادبیات، جهان بینی پویا و سیالی باشند که هیچگاه مدعی تعریفی جامع و مانع و کامل از هستی مادی و معنوی نیستند. فلسفه ادبیات و هنر، فلسفه پوششها، زایشها و تغییرهاست. با اینهمه خالق هنر به دستاوردهای فکری و تجربی پیش از خویش نیز تکیه دارد، بی آنکه به نوعی از اندیشه دخیل ببندد و مدافع ارزشهایی باشد که جایشان در موزه هاست. هنر و ادبیات معاصر نمی توانند از گورها و به گورخفتگان فرمان بگیرند. نبش قبر ارزشهای قدیمی هم کار آنها نیست، چرا که عصر فرمانروائی گذشته بر امروز و امروز بر آینده بسر آمده و آنچه از گذشته و امروز پذیرفتنی است، انبوه اندیشه ها و تجاربی است که با محک های نوین نیز قابلیت های خویش را حفظ کرده اند. دستاوردهای آدمی تا به اکنون حاصل رشد آرام و دردناک اوست و همین دستاوردهاست که سکوی پرش ادبیات و هنر به حساب می آیند. لیکن چنان که اشاره رفت، این دستاوردها و تجارب در نقد آگاهانه ای که متکی بر شور و شعور نویسنده و هنرمند است محکی نوین می خورد. اگر تاریخ اندیشه و آموزه های پیشینیان را همانند الفبای زبان در نظر گیریم، وظیفه مدام شعر و ادبیات، آفریدن واژگان نوین و ترکیبات تازه به کمک این الفبا و الفبای نوین است. از این راه، شعر و ادبیات با پی افکندن واژگان و ترکیبات نوین، هستی شناسی و جهان نگری تازه به تازه ای از خود بروز می دهد. بی سبب نیست که انبوه سروده ها و سراینده گانی که خادمین بی چون و چرای دربار نظامهای فکری و اجتماعی بوده اند، در بیشتر موارد جز کفنی بر پیکر مردگان بشمار نمی آیند. چرا که هر نظام فلسفی و اجتماعی از لحظه ای که می پندارد شکل نهائی و مطلوب خویش را یافته است پا به درون مرگ ملایم خویش نهاده است و آرایه آنچه که پا به مرگ نهاده یا مرده است جز

همذات شدن و مردن با آن، معنای دیگری ندارد. تعهد ادبی چیزی جز پایبندی به کشف حقیقت و دیگرگونی عینیت‌ها و ذهنیت‌ها نیست و اگر زیبایی را حالتی از هماهنگی و سازگاری عاطفی انسان با جهان در نظر بگیریم، تعهد ادبی همان تعهد به زیبایی به معنای گسترده آن است. نفی روابط ناهماهنگ و ناسازگار میان اجزاء و پدیده‌ها، میان عینیات و ذهنیات که بمنظور حصول زیبایی صورت می‌گیرد، عین تعهد هنری است. به عبارت دیگر جستجوی زیبایی و گسترش آن، خمیرمایه جهان بینی هنری را پدید می‌آورد. نویسندگان و هنرمندان در بافت اجزاء واقعیت، در شیرازه روابط اجتماعی، در معماری خرد و خیال اجتماعی، در فرایند تحولات، انواعی از نابسامانی و ناموزونی می‌یابد. او زیبایی جهان پیرامون خویش را ناقص و گاه سطحی ارزیابی می‌کند و برای انتقال هستی اجتماعی و معنوی از قلمرو کثی‌ها و نابسامانی‌ها به قلمرو زیبایی کوچ می‌کند و آفریده او که نشانه‌گریز او به آینده است، شیوه چنین انتقالی را باز می‌تاباند. دریافت عناصر واقعیت و نفوذ به روابطی که فراسوی پدیده‌ها و اشیاء جاری اند، و پروردن و قوام دادن آنها در کارگاه اندیشه و تخیل، با عرقریزان جان و روح به ثمر می‌رسد. جذب و دریافت و سپس گواردن آن و ارائه اش از درون شبکه پیچیده فردیت، خلاقیت، تخیل و تأمل او همانند جذب عصاره هائی است که آوند درختی آن را می‌مکد و سپس آنها را در تجزیه، ترکیب، گوارش و آفرینشی درونی به میوه ای با رنگ و طعم و شکل ویژه، تبدیل می‌کند. حال آنکه درختی دیگر در چند قدمی آن درخت و با جذب همان مواد، میوه ای با رنگ و بوی دیگری می‌دهد. یعنی، سوای مواد و عناصر کسب شده، چیزی از سرشت و خصلت و ماهیت هر درخت در آفرینش میوه ای خاص حضور دارد. نویسندگان و هنرمندان نیز پس از حصول اجزاء و عناصر واقعیت‌ها، آموزه‌ها و تأثیرات، آنها را در کارگاه ذهن خود می‌گوارد و ترکیب می‌کند و با شخصیت خود که همان سبک و جهان‌نگری اوست می‌آمیزد و آنگاه که لحظه ناگزیر آفرینش فرا رسد، اثر خود را می‌آفریند. و چنین است که هر آفرینشگر در عرصه ادبیات و هنر، در آثار خود سبک و هویت و نشانهای ویژه خود را بروز می‌دهد. او هویت فردی خویش را تعمیم داده و اجتماعی می‌کند. از این رهگذر، هر اثر اصیلی، سیمای جهانی سبکی سیال خالق خود را باز می‌تاباند.

ناخودآگاه قومی، ارزیابی دوباره

ناخودآگاه قومی از سرچشمه های آفرینش هنری است. وقتی که شاعر از سر بیداری ناگهان ذهن و مستی شورمندانه عاطفی به سرودن میپردازد، بی آنکه بر همه آبشخورهای آفرینشگر خویش اشراف کامل داشته باشد، پیوندی میان ناخودآگاه قومی و اندیشه ها و حسیات امروزین برقرار میکند. و آنگاه آمیزه نئی از حافظه تاریخی، ضمیر پنهان و آگاهی سرایشگر در سروده تبلور مییابد.

پیشینه هر ملتی از پردامنه ترین رویدادها، باورها و خاطره ها تشکیل شده است. مجموعه آنچه که فرهنگ ملی نامیده می شود در شکل دادن ضمیر پنهان قومی نقش بسزائی دارد. و نیز ناخودآگاه فردی که حاصل سرگذشت و شیوه باروری ذهنی اوست، در خلاقیت هنری شاعر سهم فراوان دارند. اینهمه، خمیرمایه هائی را در درون هنرمند ایجاد می کنند که او از پایگاه آن سبک و نگرش ویژه خود را نسبت به پدیده ها و رویدادها پیدا می کند. اما آیا همه آن عناصری که در خودآگاه و ناخودآگاه ذهن هنرمند ذخیره شده اند و در آفرینش اثر هنری دخالت دارند، ارزشمند و گرانبمایه اند؟ سهم خرافه ها، باورهای غیرعلمی و دریافتهای نادرست در این میان چقدر است؟ مگر اندک اند چنین مواردی که خود را در اشعار کهن و حتی امروز ما خود را جای داده اند؟ باورهای نادرست عامه که خود را در افسانه ها و متلها و اسطوره ها تبلور کرده اند از سوئی و آنچه که برخی از فرهنگ ورزان رسمی درباری و غیر درباری بعنوان حقایق تاریخی و علمی و اجتماعی و فرهنگی مکتوب کرده و اشاعه داده اند از سوی دیگر، در شکل دادن خاطره قومی و ناخودآگاه فردی و ملی ما سهم بسیاری دارند. و این البته به معنای یک کاسه کردن یا نفی همه آن پیشزمینه های فرهنگی نیست. چرا که نیک و بد، صواب و ناصواب و درست و نادرست همواره در کنار هم بوده اند و هر یک نقش و تاثیر خود را بر جای گذاشته اند. جان کلام در اینجا این است که برای پیشگیری از رخنه یابی بخش تاریک و نادرست خاطره قومی در اثر هنری چه باید کرد؟ برای نمونه در جوامعی که فرهنگ مردسالار بر آنان حکومت میکرده است و واژه «مرد» در آنها مترادف انسان بوده و ترکیباتی مانند مرد و مردانه، مردانگی و جوانمردی، قول مردانه، نامرد و نامردی، مثل نقل و نبات بر زبان همگان جاری بوده و حتی چنین نگرش و واژگانی در اشعار و نوشته های فرهیخته ترین شاعران و

نویسندگانش بعنوان امری طبیعی و عادی جاافتاده اند، میتوان از ناخودآگاه قومی و باورهای فرهنگی که سخت به چنین نظرگاهی آلوده است تبعیت کرد؟ خالق امروزین ادبیات و هنر که انسان را فارغ از جنسیت او بدیده گرفته، به سروده در میآورد و مخاطب قرار می دهد می تواند تسلیم تمام عیار فرهنگ مردسالار و پدرسالار بشود؟ یا نه، می کوشد که ناخودآگاه قومی را نیز به میدان سلطه اندیشه نقاد خویش فروکشد و پاره هائی از آن را که به اعصار مرده و قبرستانهای تاریخ تعلق دارند بدور ریخته و سروده خویش را از باورهای تاریک بپیراید؟ ذهن هشیار شاعر چه بهنگام خلق اثر چه بهنگام پرداخت و پیرایش آن باید مانع از سر بر آوردن اندیشه ها و باورهای کهنه ای باشد که میخواهند از طریق واژگان و استعارات نوین به حیات خویش ادامه دهند. نوگرایی ادبی از برقراری پیوندهای تازه در بین عناصر ذهنی و عینی نشأت می گیرد. قیام آگاهانه علیه فرمانروائی توانمند خاطره و ناخودآگاه قومی و ملی، فراهم سازی سکوی پرشی است به جانب نوپوئی و مدرنیسم ادبی. در چنین مواردی شاعر به نقد آگاهانه پیشینه فرهنگی خویش پرداخته، از خویش طرحی تازه نقش می زند. در این حال، ضرورت واژه سازی در برابر واژگان جانبدار و فرسوده پیشین فزونی می یابد و تعهد شعر به زبان آغاز می شود.

هیچ اثر هنری و ادبی فارغ از اندیشه و تأمل آگاهانه هنری نیست. تمامی هنر زائیده الهام و شور ناخودآگاه نیست. هر محتوای هنری و ادبی نوعی از مقال عقل را ابلاغ می کند. در لحظه مبهم و مه آلود آفرینش هنری، عنصر آگاهی و ذخیره ناخودآگاه ذهن، هر دو حضور و عاملیت دارند و ای بسا که دومی نقش بیشتری ایفا کند، اما بلافاصله بعد از اتمام طرح اولیه اثر و از لحظه ای که پیرایش و آرایش و پرداخت اثر فرا می رسد، عناصر آگاهی و آموخته های نوین هستند که نقش اصلی و نهائی را بعهده دارند. هر چکامه و نوشتاری، خود به بخشی از فرهنگ و اندوخته ذهنی مخاطبان خویش تبدیل می شود. از این روی، آنچه که می خواهد به درون آینده نفوذ کرده و ارزشی فراگستر ایجاد کند، به ناچار باید بیشترین سهم را از تفکر و آگاهی نوین خالق اثر در خود متمرکز کند. به این دلیل، ارزیابی دوباره آنچه که پیشینه فرهنگ ملی و ناخودآگاه قومی و فردی نام یافته اند در دستور کار شاعر و نویسنده قرار دارند.

ادبیات علیه خرافه و تابو

هنوز از دوران طفولیت آدمی و از سپیده دم جهان با ما چیزی مانده است. هنوز رگه هائی از جادواندیشی، تابوپرستی و خرافه گرایی در انسانی که همینک در منظومه علم و اندیشه و فن آوری می زید باقی مانده است. در اجزاء فکری و روابط اجتماعی ما، تابوهای کهن و معاصر، خرافات و باورداشتهای بی پایه، حضوری آشکار و موثر دارند. خرافه فقط باور به نحوست مثلا عدد ۱۳ یا باور به آل و غول بیابانی و سواره ای که باید از فراسوی مکان و زمان فراز آید و به زندگی رهائی و گرما ارمغان کند نیست. دردناک آنجاست که بسیاری از خرافات، خود را در الفاظ نوین مستتر کرده و به جزء لاینفک عقاید ما تبدیل شده اند. بگونه ای که انسان عصر شکفتگی علم و دانش از باور بدانها شرمی نداشته، گاه حتی به آن افتخار هم می کند. ادبیات و هنر که کمال جهان را پی می جویند، برای پیراستن ذهن و اندیشه انسان از خرافه های کهنسال و تازه، تلاشی بی پایان در پیش رو دارند. اگر در سپیده دمان جهان، دامنه اندیشه و علم و دانش فراخ نبود و آدمی در چنبره ترس و ناتوانی و کم اندیشی خود گرفتار بود و پاسخ خویش را در قبال چونی و چگونگی اشیاء و پدیده ها، از دنیای خرافه ها و بت ها طلب می کرد، امروز، رجوع به خرد و تجربه و اندیشه و علم، پاسخگوی پرسشهای بی کرانه آدمی است. درگیری با خرافه و ذهن خرافه پسند، جزئی از ماهیت هنر و ادبیاتی است که خصلت روشنگرانه و آینده گرا دارد. خرافه و تابو همواره بستر مناسب رشد و نمو خود را دارند. بویژه اگر که حامیان قدرتمند امروزین آنها نیز در نظر آیند. فراموش نکنیم که هر کودکی در بدو تولد خویش همانقدر نمیداند که انسان تازه شکل یافته در مبدأ تاریخ نمی دانست. با آنکه خرد فردی و اجتماعی عصر ما با دورانهای نخستین تاریخ قابل قیاس نیستند، اما آنکه زاده می شود، در بادی امر نه از خاطره قومی بهره ای دارد، نه از ناخودآگاه ملی و نه از خرد و تجربه اجتماعی عصر خویش. هر نوزادی مستعد آن است که در فضای خرافه ها و گیجسری ها، بگونه انسان عصر جادوگری، پرورش یابد. و بی سبب نیست که فرمانروایان زورمدار جهان که اهرمهای قدرت سیاسی و نظامی و مالی و عقیدتی را به انحصار خود درآورده اند برای سمت دادن ذهن و اندیشه کودکان به سوی منافع خویش، سرمایه های هنگفتی را مصرف می کنند تا در خانه ها از طریق تلویزیون و رادیو و در اجتماع از راه های متنوع دیگر،

ذهن کودکان را تسخیر کرده و خرافه ها یا دانشهای ناقص و جهتدار را در روان و جان آنان جایگزین کنند. و چنین است که خرافه ها شکل عوض می کنند تا بتوانند خود را با فضای نامتجانس عصر ما هماهنگ کرده و بستر بهره وری اقلیت از اکثریت را فراهم سازند. هر جا که نادانی و کم اندیشی ردپائی دارند، خرافه نیز حضوری موکد دارد. از آنجائی که دانائی را کمالی نیست، خرافه را نیز زیستگاهی فراخدامن فراهم است. گاهی حتی آنچه که چکیده دانائی می نماید، خرافه هولناکی بیش نیست. و گاه آنچه که اندیشه ای شکل یافته و مطلوب جلوه می کند می تواند به خرافه ای خطرناک تبدیل شود که باورکننده آن برای به کرسی نشاندنش تا مرز نابودی خویش یا دیگران پیش می رود. و مگر اندک اند کسانی که از جهان بینی ها تابوئی می سازند مقدس، از سنت ها، عرف ها، اخلاقیات، قراردادهای منسوخ و دانسته های ناقص خویش تابوهائی خدشه ناپذیر می سازند. و می بینی که انسان همعصر تو که معاصر تو نیست مسخ اعتقادات و یافته های معیوب و باورهای نابهنگام اجتماعی خویش می شود. خرافه مترادف سرسپردگی معنوی است و ادبیات و هنری که معاصر است با سرسپردگی در هر شکلش سر ستیز دارد. اگر جزم اندیشی را خرافه یا همتراز آن بینگاریم، اگر ایمان به آنچه که هست را جایگزین خرد و اندیشه به آنچه مطلوب است نمائیم و چنین ایمانی را خرافه یا همسطح آن بینگاریم، هنوز دوران خرافه گرایی و تابوپرستی به سر نیامده است. و ادبیات و هنر نیز هنوز در نبرد با مرده ریگی است که از دوران سپیده دمان جهان و طفولیت اندیشه با ما مانده است.

گوهر تغزل

والاثرین گوهر آدمی عشق است. آدمی جذبه زیستن و گرایش ستایش آمیز خود را به هستی، در عشق خودمبتلور می کند. عشق، رهائی از مرگ جان و پیوستن به روانه شاداب زندگی است. پیوند و گسست ژرف انسان با آنچه که او را محاط کرده است از راه پیوند و گسست حس عاشقانه او بروز می یابد. عشق، چه به معنای پیوند معنوی دو انسان و چه بمتابه شکوفائی رابطه ای معنوی بین آدمی و یکی از مظاهر هستی اجتماعی، آبخور سازندگی و شکوفانیدن جان است. از جانمایه ها و مبانی آفرینش ادبی و هنری یکی نیز عشق است. اگر جان آفریننده از گرایش معنوی پر

دامنه به هستی یا به نمادی از آن تهی باشد از خلق اثری که بتواند تحرک و زیبایی را بازتاباند، ناتوان خواهد بود. اما باید گفت که درک و دریافت از عشق در همه زمانها یکسان و همانند نبوده است و نخواهد بود. شرایط اجتماعی و تاریخی و چگونگی باورهای فرهنگی در کیفیت و چگونگی درک عشق تأثیری مؤکد دارند. در برخی جوامع، بدلیل سلطه ساختارهای غیر انسانی و رخصاره های واپسمانده فرهنگی، واژه عشق لغتی ممنوعه بوده است. در دوران منع روابط اجتماعی بین زن و مرد و واهمه از محتسب، شعر عاشقانه شکل ویژه خود را داشته است. بسیاری از اشعار عاشقانه ما در سده های پیشین بین شعر عاشقانه و عارفانه سرگردانند. شاعر می کوشیده است در اشعار غنائی خویش، گریزگاهی تعبیه کند تا از گزند تکفیر در امان بماند. در وسط شعری که با اشاره به چشم و کمان ابرو و چاه زرخندان، از عشقی زمینی میان دو انسان سخن میرود، بناگاه با نمادها و کنایات اشعار عارفانه و زاهدانه مواجه میشویم. بخشی از مرافعه های ادبی که بر سر اشعار حافظ و خیام و دیگران در میگیرد و هر طرف می کوشد اشعار آنان را به میل خویش تعبیر کند، در همین جاست، نه بعلت ایهاماتی که در هر نوع مشخصی از شعر از عارفانه و عاشقانه گرفته تا فلسفی و دینی، می تواند وجود داشته باشد. دیگر آنکه شدت ممنوعیت ها و نیز فرهنگ مردسالار بگونه ای بوده است که زنان شاعر ما نیز عمدتاً اشعار عاشقانه ای برای زنان سروده اند! گوئی فقط از دید مرد است که می توان عاشقانه نگریست و عاشقانه سرود. حتی شاعری مانند قره العین که برای برابری زنان و مردان تلاش می کرد و افکارش به دنیای معاصر نزدیک بود، در اشعار عاشقانه خود از کلمات و اشاراتی مدد می جوید که پنداری مرد شاعری خطاب به معشوقه خویش سروده است:

در ره عشقت ای صنم، شیفته بلا منم
چند مغایرت کنی؟ با غمت آشنا منم
پرده بروی بسته ای، زلف به هم شکسته ای
از همه خلق رسته ای، از همگان جدا منم.

اما در روزگار ما که جان و اندیشه و هستی انسان هزاران بار به جلو ورق خورده است، شکوفائی جان و جسم دو انسان برابر است که زمینی و ملموس و واقعی اند. (معشوق) در انبوهه ای از اشعار پیشینیان و حتی معاصرین ما موجودی است اثری آسمانی و دست نیافتنی. و «عشق» در

غالب این اشعار، نوعی معنویت مطلق و مقدس و ناسوتی تلقی میشده است. پوشیدگی مطلق جسم به آن قداستی ویژه، ولی غیر واقعی می بخشیده است. و بیان تغزلی در حوزه اشاراتی به قد سروآسا و خال هندی و چاه زرخندان و کمان ابرو و تعابیر دیگر محدود میمانده است و نمی توانسته است همه جا به گستره خود عشق، گسترده باشد. بیان لال در شعر تغزلی، که لالی آن بخاطر واهمه از غولی بوده است که یا در ذهن شاعر و یا در عینیت اجتماعی لانه داشته است، شعر عاشقانه ما را از دستیابی به عرصه های تازه و گستره های فراخدا من محروم کرده است. در یک کلام، اشعار عاشقانه ما، اشعار محرومیت ها و ممنوعیت ها هستند. هر چند که اینجا و آنجا سروده هائی که به واقعیت جاری و زیبای تغزل نزدیک باشند نیز یافته می شوند. شاید باید منتظر فصل رویش روشن واژگان شعری ماند تا شاعر بتواند حوزه قراردادهای پیشین را ترک کرده و شعر غنائی را فراگردد. پیش از آن شاید باید چشم براه شاعرانی باشیم که دست کم ذهن خود را از درون عادات و خرافه ها و واهمه ها بیرون کشند و ناقوس پایان نوعی از شعر تغزلی و آغاز عصری تازه را در این پهنه به صدا درآورند. پیش از هر چیز، شاعر امروز باید خانه تکانی ذهن و اندیشه خود را انجام دهد و آنگاه خود را برای جذب عناصر نوین زندگی در همه عرصه هایش آماده کند و سپس چنان بسراید که اذهان خفته برآشوبند. اگر شاعر و نویسنده و هنرمند نتوانند بخشهای ناآگاه و کم آگاه جامعه را علیه خویش بشورانند، باید به اصالت کارشان شک کرد. زیرا که آفریده هنری و ادبی، شورشی علیه ماندگی خود و دیگران است. هنر و ادبیات، کژی ها و ناهماهنگی های جامعه، اندیشه و واقعیت را به تصویر میکشند. با عادات نابهنجار برخوردی نقدآمیز میکنند. واپسماندگیهای فرهنگی و فکری را آماج قرار میدهند. در این رهگذر، افشار و نهادهای اجتماعی سنت گرا که برآراء و عادات و آموخته های خود پای می فشرند، در برابر نویسنده و هنرمند پیشرو، به مقاومت می پردازند و گاه علیه او شورش میکنند. اندک نبوده اند نواندیشان، خامه وران و نوآفرینانی که در این رهگذر، طعمه آتش و شکنجه و مرگ شده اند.

شعر و مخاطبان

اگر غایت هنر را اصلاح و تکمیل واقعیت از طریق بسط اندیشه، تخیل

و زیبایی شناسی ارزیابی کنیم، این «غایت» باید بواسطه خود اثر هنری به جامعه ابلاغ شود. هر اثر ادبی و هنری وقتی کامل می شود که توسط جامعه درک شود. حتی اگر کمترین هدف اجتماعی را برای هنر و ادبیات قائل شویم، به همان اندازه لازم است که اثر به هدف خود نایل گردد. این پندار که هنر فاقد هدفی بوده و لذا ضرورت نزدیک شدن به مردم را نیز ندارد بدین خاطر بی ارزش است که خالقان چنین آثاری، با علاقه و پیگیری به ارائه اثر خود به جامعه می پردازند. اگر مورد خطاب ما جامعه یا بخشهایی از آن نیست، از چه روی برای انتشار و اشاعه اثر خود می کوشیم و تلاش می کنیم تا دست پرداخت ما بدست گروه های وسیعتر اجتماعی برسد؟ و اما در اینجا سرسخن، بیشتر با کسانی است که برای اثر خود غایتی اجتماعی قائلند، ولی اثرشان از برقراری رابطه با مخاطبان مورد نظرشان عاجز است. دلایل مختلفی در این امر دخالت دارند که همه آنها ناشی از اراده شاعران نبوده و حتی ربطی به کیفیت آنچه که عرضه می کنند ندارد. مثلا نظارت آشکار و نهان برخی مراجع در پاره ای از کشورها، شاعر را به وادی خود سانسوری و مغلوق سرائی و دستکاری ناخواسته شکل و شیوه بیان سوق می دهد. تا جایی که ممکن است سالها بعد خود شاعر از درک شعر یا اشعاری که در چنین شرایطی سروده است ناتوان باشد! اما همه آنچه را که مانع از درک اثر توسط مردم می شود نمی توان به شرایط دشوار منتسب کرد. در بسیاری موارد، خود شاعر بعمد یا از سر ناتوانی، شعر خود را بگونه ای عرضه می کند که جز لال بازی با کلمات نام دیگری بر آن نمی توان نهاد. اغلب گفته می شود که اشعار فوق العاده پیچیده حاصل پیچیدگی ذهن شاعرند و این وظیفه شاعر نیست که برای تفهیم آن به اذهان عمومی بکوشد، بلکه این مردم هستند که باید خود را تا سطح شاعر بالا کشیده و هر طور شده، اندیشه و عواطف او را از ورای واژگانی که گاه واقعا هیچ ربطی به هم ندارند کشف کنند. در مواردی می توان حق را به این گروه داد. اما آیا واقعا همیشه همینطور است؟ آیا گاهی ناتوانی شاعر در بیان اندیشه خود و ناچیرگی او بر ابزار کار خویش - زبان و فوت و فن شعری - نیست که اثر او را پیچیده و دریافت ناپذیر می کند؟ بزرگترین آثار ادبی و هنری آنهایی هستند که برای یک دوره یا دورانهای طولانی توسط مردم درک شده اند. این سخن تکراری اما بجائی است که اثر هنری راحت الحلقوم نیست و نمی تواند و نباید طابق النعل بالنعل از زبان و قراردادهای رایج آن در میان مردم

استفاده کند. پیشتر نیز اشاره کردم که شعر همواره و در هر عرصه‌ای، گریز بسوی آینده و فرارفتن از سطح عاداتها و هنجارهای رایج فکری، حسی و زبانی است. اما اگر این کار از نوعی اعتدال معقول پیروی نکند، اثر را خواه ناخواه از دستیابی به اهداف خویش دور می‌کند. شیوه‌ارائه هر اثر هنری باید چنان باشد که ضمن برخورداری از ارزشهای زبانی، ساختاری و شکلی، بتواند بیشترین رابطه را با جامعه برقرار کند. در چنین حالتی اثر هنری می‌تواند به بخشی از اندیشه و احساس و حرکت جمع تبدیل گردد. آنچه مخاطب در جستجوی دریافت آن است، اندیشه و زیبایی‌های نهفته در یک اثر هنری و ادبی است و نه حل معمای کلامی و استعارات بغایت بفرنج. نمی‌گوییم که شعر را باید چنان ساده نوشت که بیش از یک معنا از آن دریافت نشود. شعر می‌تواند آکنده از ایهامات و استعارات و رمزها باشد. شعر می‌تواند آنچه را که ذهن اجتماعی بدان اشراف دارد حذف کرده و با تکیه بر دانسته‌ها و دریافتهای مخاطبان، حرف و حدیث و حس و حال تازه خود را بیان کند. اما بهره‌گیری از محفوظات مخاطبان و ترسیم فرازها و پروازهای تازه باید از اعتدالی درخور پیروی کند. شکل و بیان، بخودی خود وسیله‌ای برای اشاره به مفاهیم و مضامین اثر هنری بشمارند. در واقع، محتوا در پی تجلی خود از طریق صورت است. و شکل، ریخت غائی معنا و فحوای اثر است. زیبایی هر اثر هنری نیز تناسب و هماهنگی همه جانبه شکل و محتوا است. هر گونه ناهماهنگی صوری و ماهوی منجر به نوعی نقص و بی‌قوارگی اثر می‌شود. شکل، مدخل معنویت و درونمایه‌های اثر به جهان واقعیت‌هاست. پس اهمیت آن حتی گاهی از اهمیت مضمون فراتر می‌رود. چون یک مضمون ادبی یا هنری بر خلاف آنچه تا کنون گفته می‌شده است می‌تواند بدون شکل وجود داشته باشد، بدون آنکه قادر به عرضه خویش باشد. برای نمونه اندیشه و حس، بمشابه محتوای شعری می‌توانند در ذهن شاعر وجود داشته و به غلیان درآیند ولی بیان نشوند. بی‌شک برای هر شاعری پذیرش این نکته آسان است. یا در موارد بسیاری، مخاطبان آثار هنری به خالقان آن آثار ابراز کرده‌اند که این یا آن اندیشه و احساس را در ذهن داشته‌اند اما قادر نبوده‌اند آن را بیان کنند و اینک این یا آن اثر ادبی و هنری، عرضه همان اندیشه و احساس هستند. ولی آیا شکل هم می‌تواند بدون مضمون وجود داشته و قائم به ذات باشد؟ از آنجائی که شکل به درونمایه اثر هنری قابلیت همگانی شدن می‌بخشد و آن را از عرصه

نهان به گستره عیان می کشد، از اهمیت بی کرانی برخوردار است. بهمین خاطر نباید آن را دست کم گرفت و لاقیدانه بدان پرداخت. نخستین رابطه هنرآفرین و هنرپذیر توسط شکل اثر بوجود می آید. شکل، مقدمه تماس و الفت مردم با یک اثر است. مقدمه ای که اگر کژی و نابسامانی داشته باشد، حیات کلی اثر را به خطر می اندازد. و چه خطری بالاتر از این که اثری بخاطر نقصان در شکل خود توسط مخاطبانش درک نشده و یا معیوب و وارونه درک شود؟ بی شک تنوع شکل و شیوه به همان اندازه تنوع مضامین گسترده و بی مرزند. و شاعر در انتخاب یا آفرینش یا در هم آمیزی آنها آزاد است. ولی شکل نهائی که بوجود می آید، باید بهترین وسیله برقراری پیوند معنوی میان شاعر و جامعه باشد. همانگونه که ارائه تازه ترین دریافت ها و درونمایه ها با شکل و زبان مستعمل، ناخوشایند و کم تأثیر و میراست، بیان کهنه ترین برداشتها و عواطف نیز در زیباترین شکل و بیان، فریبی زودگذر بیش نیست.

معماری اندیشه شعری از دو طریق یعنی شکل درونی و شکل بیرونی اثر متجلی می شود. اگر ساختمان شعری فاقد منفذی برای ورود خواننده بدرون آن باشد، فراتر از یک معماری عجیب و بی فایده نخواهد بود. گر چه قسمت‌هایی از هر اثر ادبی و هنری توسط ذهن مخاطب تکمیل شده یا گسترش می یابد، ولی این بدان معنا نیست که خود اثر، زمینه اصلی و جهات عمومی برداشتهای مخاطب را طرح ریزی نکند. یک شعر، نوعی تفاهم معنوی بین شاعر و مخاطب است. نوعی بیان اندیشه ها است از درون شبکه تصویرها، کنایات، روایات، تشبیهات و استعارات. خواننده شعر نیز با شاعری که به زبان او می نویسد دارای پیشینه ها و مشترکات فرهنگی، تاریخی و اجتماعی است. این دومی بستری است که شاعر، اثر خود را بر آن جاری می سازد و می داند که با مخاطب خود، پیشاپیش بر سر آن تفاهم دارد. آنچه میماند، ایجاد تفاهمی تازه بر سر دریافتهای نوین شاعر است. دریافتی که ممکن است فقط جنبه زیبایی هنری داشته باشد و یا فراتر، تأمل و تفکری نیز در فضای زیبایی هنری ابلاغ شود. اگر مخاطبان طبیعی یک اثر نتوانند به بخشهای وسیعی از آنچه که یک شعر ابلاغ می کند دست یابند، شاعر در غربت خویش باقی خواهد ماند. و شاعری که توسط مردمش درک نشود و اشعارش به پل رابطه او و جامعه فرانگسترد، اغریب است. گیرم که از نظر جغرافیائی در کشور خود و در میان مردم خود بسر برد.#-

توضیح: مقاله بالا مقدمه ای است بر منتخبی از اشعار که دو سال است در ایران
منتظر کسب اجازه انتشار می باشد.