

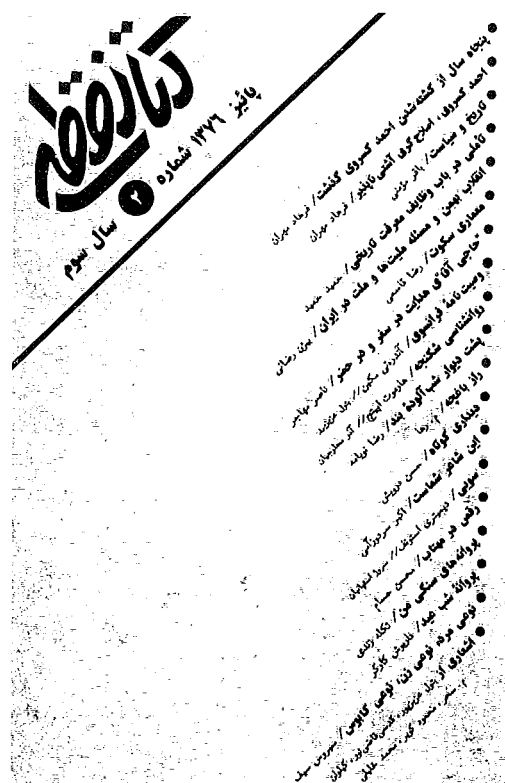
نقطه



۱۶ مقاله درباره

روشنفکر و روشنفکری

کتاب نقطه ، شماره ۲ منتشر شد :



• پنجاه سال از کشته شدن احمد کسروی گذشت فرهاد مهران • احمد کسروی، اصلاح‌گری آشتی‌ناپذیر ف. مهران • تاریخ و سیاست باقر مومنی • تأملی در باب وظایف معرفت تاریخی حمید حمید • انقلاب بهمن و مسئله ملیت‌ها و ملت ایران بیژن رضایی • معماری سکوت رضا قاسمی • «حاجی آقا»ی هدایت در سفر و در حضر ناصر مهاجر • وصیت‌نامه فرانسوی آندره‌ئی مکین • روانشناسی شکنجه هارموت اپتج • پشت دیوار شب‌آلوده بند رضا نویامه • راز باغچه م. رها • دیداری کوتاه حسن درویش • این شاعر شماس است اکبر سردوزامی • سویی دیمتری استائف • رقص در مهتاب محسن حسام • پروانه‌های سنگی من تکلّه زندی • پروانه شب عید داریوش کارگر • نوعی مرد، نوعی زن، نوعی کابوس سیروس سیف • اشعاری از: بتول عزیزپور، قدسی قاضی‌نور، گیلوان، م. سحر، محمود کویر، محمد خلیلی.

نقطه

حاکمیت مردم یا حاکمیت روحانیت؟ ۴ رضا ناصحی

۱۶ مقاله در باره روشنفکران ۷-۸۸ ...

به یاد غفار حسینی ۸۹ محمد سحر
نامه‌ای برای فرج سرکوهی ۹۱ فریده زبرجد
یادی از ابراهیم زالزاده

در باره افغانستان ۹۲ کریم پاکزاد
چه گوارا، دیروز و امروز ۹۹ شهلا شفیق - ویدا حاجبی
به مناسبت سی‌امین سال قتل چه گوارا

جامعه مدنی و جنبش سوسیالیستی ۱۰۴ الیاری
اجرای حدود شرعی ... ۱۰۷ هوشنگ کشاورز

بندیان باغ ابریشم ۱۰۹ شهرام قنبری
آینه دق روشنفکر ایرانی ۱۱۴ نادر بکتاش
معرفی کتاب و نشریات ۱۱۷

طرح‌ها:

محمص، خاور، قدسی، میتی، اختر

نشریه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی
مدیر مسئول: بهزاد لادین

به کوشش: رضا ناصحی

صفحه آرائی: علیرضا یآوری

نشانی پستی در ایالات متحده آمریکا:

Noghteh
P.O. Box 8181
Berkeley, CA 94707
USA

تلفن و فاکس: 510-763-6220
email: noghteh@noghteh.org
Internet: <http://www.noghteh.org>

نشانی پستی در اروپا:

Noghteh
B.P. 157
94004 Creteil Cedex
FRANCE

01 44 52 04 97

فاکس:

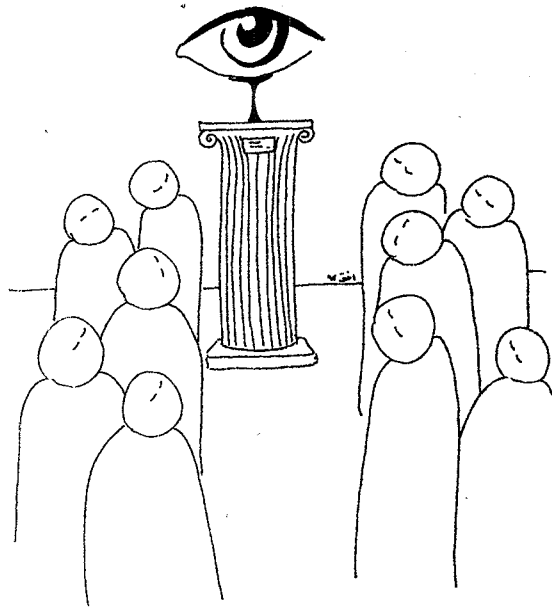
اگر برای «نقطه» مقاله می‌فرستید، لطفاً به چند نکته توجه کنید:

* «نقطه» از چاپ مقاله‌هایی که برای نشریه‌های دیگر

نیز فرستاده شده، خودداری می‌کند.

* همراه با ترجمه، نسخه‌ای از متن اصلی را نیز برایمان بفرستید.

* تا حد امکان کوشش کنید که نوشته‌تان از ۴۰۰۰ کلمه بیشتر نشود.



رضا ناصحی

حاکمیت مردم یا حاکمیت روحانیت؟

مدنی، از «آزادی بیان»، و از «قانون» سخن می‌گوید؛ اینکه او از جانب فاسدترین بخش قدرت حاکم تهدید می‌شود، نباید واقعیت اصلی را پنهان کند؛ یعنی این واقعیت که روحانیتی که با توسل به هولناک‌ترین جنایت‌ها قدرت انحصاری را از آن خود کرده‌است به سادگی از آن دست‌بردار نیست و برای حفظ آن به هر ترفندی دست می‌زند. واقعیتی که حتی از جانب برخی از نیروهای سیاسی اپوزیسیون و بسیاری از مدعیان روشنفکری در داخل و خارج کشور نادیده گرفته می‌شود.

با انتخاب خاتمی، نظام اسلامی وارد مرحله جدیدی از حیات خود شده است. در داخل، مردمی که طی این همه سال زیر سلطه بلامنازع روحانیت از حقوق انسانی خود محروم بوده‌اند، به تغییر اوضاع امید بسته‌اند و در خارج، اشتهای انحصارات امپریالیستی برای دسترسی به یک بازار ۲۸ میلیارد دلاری و از طریق آن‌ها، تمایل دولت‌های غربی به نزدیکی با رژیم اسلامی برانگیخته شده‌است. رژیمی که به خاطر محکومیت‌اش در دادگاه برلین، در انزوا به سر می‌برد و رهبر و رئیس جمهورش در انتظار حکم جلب بین‌المللی بودند، امروز تا حدودی از انزوا بیرون آمده است. چهره خندان رئیس‌جمهور که خواهان «گفتگوی میان تمدن‌ها» است و حرف‌هایی «تازه» می‌زند، حیات تازه‌ای به رژیم اسلامی داده‌است. همه هواخواه «قانون» شده‌اند و «جامعه مدنی اسلامی» ورد زبان‌هاست. مخالفت جناح مسلط و در رأس آن‌ها مخالفت خامنه‌ای با خاتمی که موجبات انتخاب شدن او را فراهم کرد، همچنان به عنوان عاملی در پشتیبانی مردم از او عمل می‌کند. اما از سوی دیگر این نفرت مردم از جناح مسلط و خامنه‌ای مانع از آن شده‌است که برنامه و چشم‌اندازهای خود آقای خاتمی مورد سنجش و ارزیابی روشکافانه قرار گیرد. کمتر کسی به محتوای واقعی حرف‌های «تازه»

همه کوشش‌هایی که از جانب حکومت‌ها برای همسان‌سازی و یک‌کاسه کردن جوامع شده‌است، سرانجامی جز شکست نداشته‌اند. جوامع بشری در ذات خود متنوع و متکثراند و هیچ نیرویی قادر به حذف این گوناگونی و تکثر نیست. نمونه‌ها در تاریخ بسیارند و هر یک یادآور هولناک‌ترین جنایت‌ها. نمونه کامبوج هنوز در خاطره‌هاست و جمهوری اسلامی آخرین نمونه از این تجربه محکوم به شکست است. روحانیون حاکم بر ایران پس از نزدیک به دو دهه، که به عنوان سیاه‌ترین دوره تاریخ معاصر در یادها خواهد ماند، به پایان این گزراه رسیده‌اند.

مردم ایران، همچون دیگر مردمان، افکار و عقاید، فرهنگ‌ها و مذاهب گوناگون دارند و هیچ مذهب آسمانی یا زمینی توان حذف این گوناگونی و تنوع را نداشته و نخواهد داشت. امروز دیگر کمتر کسی است که به این حقیقت مسلم پی نبرده باشد. جمهوری اسلامی در پایان این تجربه شکست‌خورده وارد مرحله جدیدی از حیات خود می‌شود. مرحله‌ای که در آن، بخشی از طبقه حاکم ناراضیتی توده‌های مردم از وضع موجود را به سود خویش و برای تداوم حیات نظام اسلامی مصادره کرده‌است.

جناح «خط امام» که نزدیک به ده سال از هولناک‌ترین جنایت‌بارترین دوره پس از انقلاب در رأس کار بوده‌است، امروز همراه خاتمی، با وام گرفتن درصد ناچیزی از برنامه سیاسی «نهضت آزادی» بار دیگر به قدرت می‌رسد.

عقاید انسان‌ها بر پایه تجربه‌هایی که از سر می‌گذرانند تغییر می‌پذیرد و شاید در مورد آقای خاتمی و همفکرانش نیز چنین باشد. اما نکته اینجاست که محدود کردن بحث به شخص خاتمی، حسن نیت و یا سوء نیت احتمالی او، راه به جایی نخواهد برد. اینکه خاتمی با خامنه‌ای و رفسنجانی و غیره تفاوت دارد و از «جامعه

او می‌پردازد؛ کمتر کسی از «قانون‌گرایی» او، که به فرض اگر به تمامی موفق شود، چیزی جز اجرای قانون اساسی جمهوری اسلامی نیست، سخن می‌گوید؛ قانون اساسی‌ای که حقوق مردم را به نفع قشر روحانی نفی می‌کند. کمتر کسی از جامعه مدنی مورد نظر آقای خاتمی حرف می‌زند.

اگرچه به نظر می‌رسد که آقای خاتمی در صدد آنست که برداشت صلح‌آمیزی از اسلام ارائه دهد، اما بر اساس آنچه از گفتار و به ویژه کردار تا به امروزش بر می‌آید، او از آنچه آقای خمینی از سال‌ها پیش در باره قانون و حکومت عنوان کرده بود فراتر نمی‌رود. آقای خمینی در کتاب حکومت اسلامی اش گفته بود:

«حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه بمعنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود». و اضافه می‌کند که «هیچکس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت». و از آنجا که به قول او این قوانین را فقها بهتر از همه می‌دانند، بنابراین «حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد». همان‌جاست که حکم بر نابالغی مردم می‌دهد و ولایت فقیه را ضروری می‌داند و می‌گوید: «قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد». و بنابراین «اجرای تمام قوانین مربوط به حکومت به عهده فقهاست».

همین‌هاست که در قانون اساسی جمهوری اسلامی به لباس قانون درآمده‌است و «جامعه مدنی» آقای خاتمی، تازه اگر موفق شود، در چارچوب همین قانون و به قول ایشان «زیر چتر ولایت فقیه» شکل خواهد گرفت! جامعه‌ای که در آن هر سه قوه مقننه، اجرائیه و قضائیه در انحصار کامل فقها، یعنی در انحصار روحانیت باشد، همانطور که تا به امروز بوده‌است. جامعه‌ای که در آن ولایت فقیه، مجلس خبرگان، مجلس اسلامی و ده‌ها ارگان قدرت دیگر که همگی در انحصار کامل روحانیت است بی‌حقوقی کامل مردم را قانونی کرده‌است.

آیا راهی برای خروج از این بن‌بست نیست؟

بسیاری از روشنفکران و برخی از نیروهای سیاسی بر این عقیده‌اند که از آنجا که جانشینی (آلترناتیو) در مقابل رژیم موجود نیست، راه نجات از وضعیت فعلی در درون نظام حاکم نهفته است؛ به باور آنها، انتخابات دوم خرداد نشان‌دهنده آگاهی مردم از این واقعیت بود؛ می‌گویند باید با مردم همراه بود؛ برقراری آزادی و

حاکمیت مردم در ایران راه حل قهرآمیز ندارد؛ و بنابراین باید بهترین‌های این نظام را در برابر بدترین‌ها تقویت کرد. بدینسان کسانی که روزگاری نه چندان دور مشت بر سقف آسمان می‌کوبیدند و به کمتر از سوسیالیسم راضی نبودند، امروز به حاکمیت روحانیت، گیریم به بخش معتدل‌تر آن، دخیل بسته‌اند.

آری در مقابل این رژیم جانشین قابل اعتمادی موجود نیست. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که نیروی جانشین چگونه به وجود می‌آید؟ چگونه است که پس از دو دهه هنوز جریان فکری نیرومندی که بتواند پرچمدار دفاع از آزادی و ارزش‌های انسانی باشد شکل نگرفته است؟ جریانی استوار که بر این ارزش‌ها پای فشارد و آن‌ها را به مصلحت‌های زودگذر روز نفروشد.

هواخواه حاکمیت مردم نمی‌تواند و نباید چشمداشتی از روحانیت حاکم داشته باشد. تجربه نزدیک به بیست سال حاکمیت انحصاری روحانیت نشان می‌دهد که آنان برای حفظ قدرت خود از هیچ اقدامی دریغ ندارند. آنجا نیز که گاه شعارها و خواست‌های مردم را پذیرفته‌اند برای این بوده‌است که آن‌ها را از محتوا خالی کنند و در خدمت قدرت خود به کار گیرند. اگر نه، روحانیت در تاریخ ما هیچگاه نه آزادیخواه بوده‌است، نه جمهوریخواه و نه طرفدار حاکمیت مردم. استثناهایی هم اگر در تاریخ دیده می‌شود، کسانی بوده‌اند که از جانب دستگاه روحانیت تکفیر و طرد شده‌اند. چنین است که روحانیت بر حسب ضروریات هر دوره گاه شعار آزادی (از نوع اسلامی) داده‌است، گاه شعار جمهوری (از نوع اسلامی) و گاه، چون امروز، از حقوق مردم (باز هم از نوع اسلامی) سخن می‌گوید.

نفی حاکمیت روحانیت به معنی بی‌توجهی و خنثی بودن در برابر وضعیت موجود نیست. به همان اندازه که نیرو و فشار طرفداران حاکمیت مردم یعنی طرفداران جدایی دین از دولت و طرفداران انسان خودمختار در جامعه فزونی گیرد، تغییر و تحول در جبهه روحانیت نیز شدت و سرعت بیشتری خواهد گرفت. شکاف موجود در نظام اسلامی و به قدرت رسیدن خاتمی حاصل فشار نارضایتی‌های مردم است و روزی که طرفداران حاکمیت مردم به نیرویی بدل شوند ناقوس مرگ نظام اسلامی به صدا در خواهد آمد. هم اکنون بخشی از روحانیون غیردولتی راه خود را از دستگاه روحانیت حاکم جدا کرده‌اند. اما نخستین گام در جهت شکل‌گیری این نیروی جانشین در پاسخ عملی به این پرسش نهفته است:

حاکمیت مردم یا حاکمیت روحانیت؟

این دو قابل جمع نیستند و مرزی غیرقابل عبور آن‌ها را از هم جدا می‌کند. یکی نویدبخش جامعه‌ای است که در آن انسان، حاکم بر سرنوشت خویش است و دیگری جامعه‌ای است متشکل از انسان نابالغ و گوش به فرمان مشت‌ی قیم ●

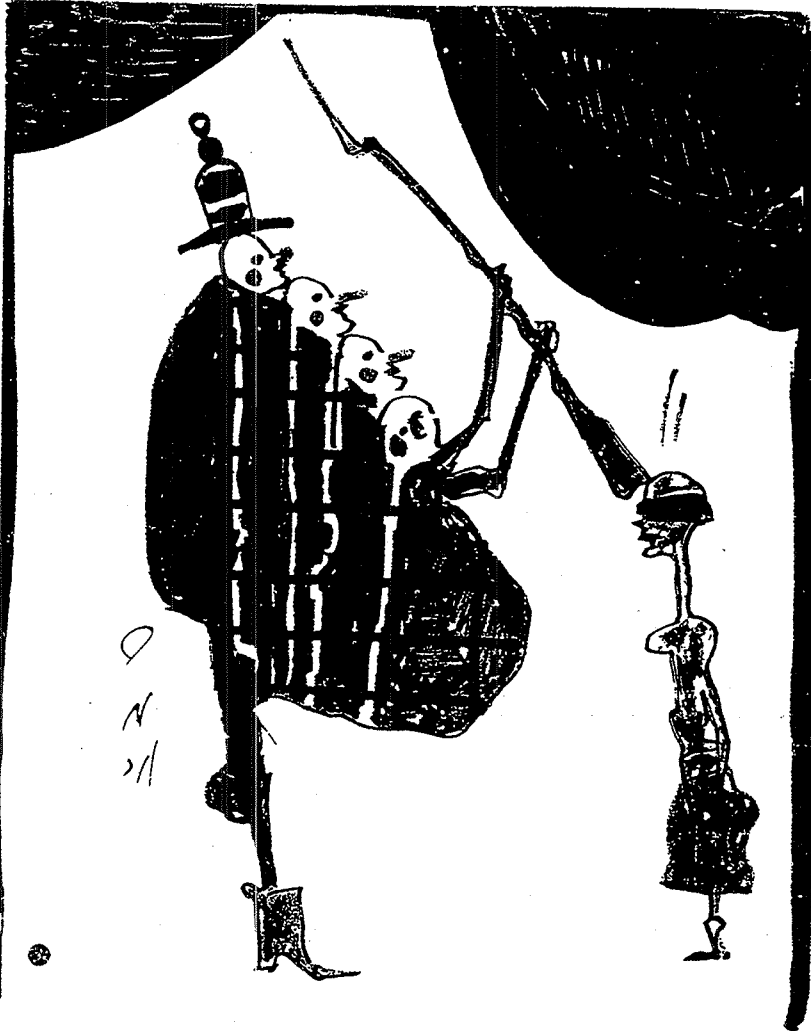
روشنفکر؟ ، روشننگری؟ ، روشنی فکر؟

فکر روشن؟ ، روشننگری؟

روشننگری؟

مفهوم روشنفکر و روشننگری اگر چه به معنایی که از دوران روشننگری به اینسو مورد استفاده است عمر چندانی ندارد اما به عنوان یک پدیده، تاریخی بس دراز دارد. زمانی که حافظ می‌گوید:

تاریک‌خاطران همه در ناز و نعمت‌اند
ای روشنی عقل تو بر ما بلا شدی
اشاره به همین پدیده دارد. قرن‌ها پیش از حافظ، در یونان قدیم فیلسوفان از آن سخن گفته‌اند. بحث در باره روشنفکر متعهد، روشنفکر پیشرو، روشنفکر ارگانیک یا از آن سو تاریک‌فکری بحثی ست «ناپیدا کرانه» و نامکرر. بنابراین از پیش روشن است که ارائه یک مجموعه کامل از افق‌های فکری گوناگون، اگر نگوئیم ناممکن، بسیار دشوار است. مجموعه حاضر فتح بانی است برای بازاندیشی در این مفهوم.



● روشنفکر و جامعه فرانسوا شاتله. ● روشنفکران ریمون بودون - فرانسوا بوریگو. ● روشنفکر کورنلیوس کاسترو و یاریس.

● نامه‌ای به آرنولد روگه مارکس. ● نگاه شکسته روشنفکران داریوش شایگان. ● از روشنفکر نهادی تا روشنفکر انتقادی ناصر

پاکدامن. ● مقوله روشنفکران در معرفت‌شناسی مارکس حمید حمید. ● فروغ: روشننگری «از اهالی امروز» مهناز متین - ناصر مهاجر.

● روشنفکر کیست؟ اگر هست مهنس یلفانی. ● فراست فرهنگی و روشنفکر عفت د‌اداش پور. ● وضع روشنفکران در ایران باقر

مومنی. ● چگونه روشنفکر نشدم هادی فرسندی. ● تاریخ پُرافتخار علیرضا منافه زاده. ● روشنفکران ایرانی و جامعه پسااسلامی

فرهاد فسرو فاور. ● اراده معطوف به آرزو و اراده معطوف به قدرت رضا براهنی. ● روشنفکران و جشن هنر شیراز رضا قاسمی.

روشنفکر و جامعه*

فرانسوا شاتله

روشنفکر تعریفی به دست داد؛ و آیا می توان اعتبار معیارهایی را به آزمون گذارد که او به اتکاء آنها برای خویش جایگاهی منحصر به فرد در جامعه یافته است؟

۱- انسانی که قابل طبقه بندی نیست

استناد به خاستگاه اجتماعی به احتمال زیاد راهی به جایی نمی برد. چه آن سه دوره تاریخی را که مثال زدیم بررسی کنیم و چه نقطه اتکاهای دیگری را در قرن شانزدهم یا نوزدهم در نظر بگیریم، خواهیم دید که «استخدام» اجتماعی کافی نیست تا جایگاه روشنفکر را تعیین کند. شک نیست که پی یو بوردیو و ژاک پاسرون قایل به این اند که برای دوره معاصر کسانی که کم و زیاد در کار روشنفکری سهیم بوده اند، کسانی که بدین عنوان شناخته شده اند متعلق به رده «میراث بران» اند (۱۹۶۴). تعیین [موقعیت] امری بجاست، اما با توجه به حد مسأله ای که در اینجا مطرح شده کافی نیست: «حرفه ای ها» ی ذهن و خرد (intellect) یعنی مهندسان، پزشکان، فن آموختگان ارشد، تکنوکرات ها، مدیران، استادان خود را «روشنفکر» نمی دانند. آنها در بین روشنفکران هستند، اما از آنان نیستند. چه می توان گفت درباره بیگانه ای (غیر آنتی) مانند پروتاگوراس که در آتن در حرفه خویش به موفقیت می رسد، درباره دیدرو و روسو که بدون میراث اند، درباره سارتر و راسل با میراثی بیش از حد سنگین؟ یا با استفاده از زبانی سنتی تر بگوییم، برای روشنفکر بودن باید بیش از جایگاه اجتماعی، انگیزه ای کما بیش آگاهانه در کار باشد؛ و البته این انگیزه زمینه رشد خود را در فرهنگی اکتسابی می یابد: معهدا، این شرط لازم است نه کافی.

آیا حالا باید پای شغل را به میان کشید؟ کاملاً درست است که جامعه شناسی به آسانی کار یدی را در برابر کار فکری قرار می دهد؛ و

«روشنفکر» اعلام می کنند؛ گروه تشکیل می دهند و مدعی می گردند که مسئولیتی خاص خویش دارند؛ در مبارزه علیه رژیم هایی که دانشوران، نویسندگان و هنرمندان نافرمان را مورد شکنجه و آزار قرار می دهند مسئولانه شرکت می کنند؛ وارد بازی نیروهای سیاسی می شوند؛ برای مثال، روشنفکران فرانسوی از جمله آندره ژید، آندره مالرو، ژاک سوستل به طور غیرمستقیم در جبهه خلق (که در ۱۹۳۶ به ریاست لئون بلوم به قدرت رسید) سهیم اند. بعدتر، پس از جنگ جهانی دوم فیلسوفانی مانند برتراند راسل و ژان پل سارتر، فیزیکدان هایی مانند اینشتین، ریاضی دانانی مانند ل. شوارتز، که همه خویش را «روشنفکر» می دانند جسورانه دادگاه برپا می کنند. در ایالات متحده، شماری از برندگان جایزه نوبل، مبهوت از پی آمدهای جهانی ناشی از دانشی که خود آن را بسط داده اند گروهی به نام Pugwash تشکیل می دهند، مجله ای منتشر می کنند و با تکیه بر دانش وسیعی که دارند، مصائبی را که در نتیجه استفاده بی رویه از قدرت علم دامنگیر بشریت خواهد شد تجزیه و تحلیل می کنند.

بنابراین، آیا مفهوم «روشنفکر» دارای معنایی است که تاریخ را در می نوردد؟ چگونه است که علیرغم تفاوت های تاریخی، بین جورجیاس کهنسال (سوفسطایی یونانی، حدود ۴۷۰ تا ۳۷۰ پیش از میلاد)، دنیس دیدرو، آلبرت اینشتین و ژان پل سارتر چیزی می توان یافت که آنان را به یکدیگر نزدیک می کند؟ آیا می توان طبقه یا قشری اجتماعی را تعریف کرد که جمع کسانی باشد که روشنفکر خوانده شده اند یا خود را روشنفکر می نامند؟ و آیا این تعریف شمول عام دارد یا خاص؟ اگر چنین امر مشترکی امکان ندارد، چگونه می توان این نکته را فهمید که افرادی اهل اندیشه خود را صاحب رسالتی (یا عملکردی) بدانند (یا دیگران به آنها تکلیف کرده باشند)؟ و اگر چنین امری امکان دارد، پس وضع درونی، «جایگاه» اجتماعی و قدرت این گروه که ظاهراً هیچ محدوده معینی ندارد چیست؟ کوتاه سخن آنکه مسأله در درجه نخست این است که بدانیم آیا می توان از

پرسش کاملاً امروزی درباره «روشنفکران» را می توان از طریق سه مثال به نحوی مفید مطرح کرد. نخست اینکه در قرن پنجم پیش از میلاد، مردانی «خطیب» که مدعی معرفت جامع و هنر سخنوری هستند در آتن، شهر دموکراتیک نمونه، مستقر می شوند تا در آنجا به شهروند، در صورتی که بخواهد نقش خویش را، چه در عرصه خصوصی و چه در فعالیت عمومی به درستی ایفا کند، آنچه را که باید در نظر و عمل بداند بیاموزند. آنها مدرسی می گشایند که هم پسران نجیب زادگان که جز در دموکراسی برای خویش آینده ای نمی بینند به سوی آنها می شتابند و هم پسران خانواده های «نوکیسه»، بازرگانان، پیشه وران بزرگ، اصحاب حرف دارای تخصص و نوآوری که می خواهند برای فرزندان خویش امکان مشارکت مؤثر در زندگی سیاسی به وجود آورند. خود این استادان گاه خویش را «سوفسطایی» می خوانند؛ افلاطون آنان را دائماً چنین می نامید. اگر اصطلاح «سوفوس» را به معنایی که آن زمان داشته بخواهیم ترجمه کنیم آیا سوفسطاییان در معنای درستش به «روشنفکران» نزدیک تر نیست؟

مثال دوم: در قرن هیجدهم در پاریس، و به نحوی دیگر و شاید با جدیت تئوریک بیشتر در انگلستان، اندیشمندانی که خود را فیلسوف می نامیدند در برابر سنت، در برابر نهاد آموزش (کلیسا)، بر ضد متافیزیک و دین که به صورت قوانین مدون درآمده بود به مخالفت برخاستند. نقطه مشترک آنان چیزی نیست جز نفرت از گذشته ای که حال را خفه می کند و جز علاقه به اشکال نوین معرفت یعنی علوم تجربی و کاربرد فنی آنها: آنان می خواهند این «تمدن» نوین که نیوتن و پیشرفت های فنی نمایانگر آن اند، همراه با سازماندهی متفاوتی از جامعه باشد. در تاریخ اندیشه گاه آنان را نویسنده و گاه فیلسوف می نامند. بهتر نیست آنها را روشنفکر بنامیم؟ سرانجام، عصر ما دو مثال پیشین را شدت و عمق می بخشد، آنها را از نو زنده می کند و از این طریق، خود نیز وضوح می یابد. این بار، در حدود سال های ۱۹۳۴-۱۹۳۵ در دموکراسی های لیبرال، کسانی خود را

اینکه خاستگاه این تمایز به زمانی بس قدیم برمی‌گردد، در یونان باستان تنها آن فعالیت را کار به معنای زحمت می‌دانستند که بدن را خسته کند و کارهای معنوی را از زمره سرگرمی به شمار می‌آوردند. اما این نیز درست است که این تمایز - که نقد مارکسیستی در نظر و عمل به مخالفت با آن برخاسته است - فوق‌العاده مبهم است. امروز به محض اینکه بخواهیم آن را تدقیق کنیم، می‌بینیم که تضادهای متعددی بروز می‌کند. مجسمه‌ساز، جراح، یا شیمی‌دان نیروی فکری هستند یا یدی؟ آیا گستاخانه نیست که فعالیت پُرزحمتی را بر اساس این معیار طبقه‌بندی کنیم که شمار عضلاتی که در آن به کار گرفته می‌شود چندتاست؟ در اینجا نیز تعریف با محدودیت رو به روست: روشن است که گذران زندگی روشنفکر وابسته به قدرت عضلانی‌اش نیست و اینکه خستگی او از نوع خستگی کارگر بارانداز کشتی نمی‌باشد. ولی این صرفاً صورت ظاهر وضعیت بسیار عمیق‌تری است که تنها با مراجعه به موقعیت شغلی نمی‌توان به گنه آن پی برد.

اگر به سراغ سطح زندگی، این مقوله دیگر جامعه‌شناسی، نیز برویم باز بخت بیشتری نداریم. وقتی سخن از دهقانان در میان است تفاوت بین دهقانان فقیر، متوسط و غنی به معنای جایگاهی واقعی در جامعه است. وقتی بگوییم روشنفکر - بر پایه درآمدش - جزو «طبقه متوسط» به شمار می‌رود، هیچ چیزی را روشن نکرده‌ایم؛ نه جایگاهش را و نه فعالیتش را. تنها یادآوری کرده‌ایم که بر اساس رده روشنفکرانی که وی به آن‌ها تعلق دارد، در رفاه به سر می‌برد و در رفاهی همواره در معرض خطر. روشنفکرانی هستند «ثروتمند»، که به رغم این، خود را روشنفکرانی فعال نشان می‌دهند، و روشنفکرانی «فقیر»، که با وجود این، به هیچ روی [جهان] را به پرسش نمی‌گیرند.

آیا شیوه بهتر پرداختن به این مسأله اینست که به پیشنهاد کارل مارکس که مبتنی بر تحلیل اصولی اوست از خود بپرسیم که روشنفکران چه کارکرد یا کارکردهایی در تولید اجتماعی دارند؟

بدیهی‌ست که در این منظر است که امکان دارد به مسأله کمی نزدیک‌تر شویم. با وجود این، احتمال دارد که نتایج مبهم باشند. اقدامات انقلابی جسورانه که به دست معلمان و دانشجویان، به دست «روشنفکران» به ویژه در ایالات متحده، فرانسه، ژاپن، ایتالیا، چکسلواکی، آلمان فدرال، عملی شده است، می‌تواند این گمان را به وجود آورد که در چشم‌انداز مشخص، گروهی اجتماعی تشکیل

شده که رسالتی خاص بر عهده دارد. بدین ترتیب، مطالعات متعددی که درباره حوادث ماه‌های مه - ژوئن ۱۹۶۸ در فرانسه انجام شده، کوشیده‌اند نقشی را که جوانان روشنفکر ایفا کرده‌اند از طریق عملکرد اجتماعی خاصی که در نظام تولیدی به آنان نسبت می‌دهند توضیح دهند...

برعکس، این تحلیل‌ها که مدعی مارکسیسمی آشتی‌ناپذیر هستند، که در مورد برخی از آن‌ها تا حدی بجاست، این نکته را نادیده می‌گیرند که تنها کارگران و دهقانانند که

● روشنفکر، در جوهر خویش،

ضد قدرت است، یعنی ضد

جامعه‌ای است که به شفافیت و

حقیقت تن نمی‌دهد.

می‌توانند تولیدکننده محسوب شوند. روشنفکران، بنابر یک مفهوم ماتریالیستی دقیق، به هیچ رو تولیدکننده نیستند: آنها اداره می‌کنند، «می‌آیند»، تعمیر می‌کنند، انتقال می‌دهند، باز «تولید» می‌کنند... بنابراین در کجا قرار دارند؟ بین حقوق‌بگیران که، به طور عینی، «پرولترا» اند، اما از نظر عملکردهاشان، به نحوی تنگاتنگ، وابسته به طبقه حاکم و ایدئولوژی آن هستند. بدین ترتیب، اتکاء صرف بر عملکرد در تولید تعریف دقیقی را که کارآمدتر باشد به دست نمی‌دهد. این تعریف هرچند دقیق‌تر است، اما محدودکننده باقی می‌ماند.

۲- طرحی سیاسی برای رازگشایی

در چنین وضعیتی، تحلیل‌گر ناچار است، دست‌کم موقتاً، وضعیت درونی را در مد نظر قرار دهد، یعنی به گفته‌های خود روشنفکران فعال مراجعه کند، آنگاه که آن‌ها در پاسخ به جدل‌هایی که علیه‌شان صورت می‌گیرد می‌کوشند موقعیت خود را تعریف کرده از آن دفاع کنند.

اگر سه گروه تاریخی را که صرفاً به عنوان

مثال از آن‌ها یاد کردیم در نظر بگیریم، چیزی که روشنفکر، بدین صفت، مدعی آن است، از آن سوسیطایی گرفته تا فیلسوف قرن هیجدهم و بالاخره «قاضی» دادگاه راسل، آنست که معلم و مدافع آزادی سیاسی، حقوق اشخاص و معمار جامعه‌ای شفاف باشد که در آن فرد و شهروند به طور کامل باهم انطباق می‌یابند. بدون شک، این یا آن جنبه، به اعتبار شرایط، بر دیگری می‌چرید؛ اما نوعی ساختار باقی می‌ماند که شاید بتواند راه را برای تعریف روشنفکران، به طور سطحی و به گونه‌ای متفاوت همچون گروه و همچون نهاد بگشاید.

آنچه در گام اول، روشنفکر فعال را، در وجدانش و در شناختی که در نظر دارد از خویش به دست دهد، از دیگران متمایز می‌کند، این است که موضع جانبدارانه می‌گیرد. و دیگر آنکه وقتی تعهدی را می‌پذیرد و مخاطره‌ای را به جان می‌خرد حاضر نیست خود را از هیچ «حزبی» - به معنای دقیقاً سیاسی کلمه - بداند.

جورجیاس و پروتاگوراس، همچون دیدرو، راسل، سارتر به نحوی تنگاتنگ در مبارزه سیاسی عصر خویش مشارکت می‌ورزند؛ و خود را سیاسی خارج از جریانات سیاسی می‌شمارند. از نظر آنان جریان امرگویا چنین است که تبعیت از یک سازمان سیاسی لزوماً موجب پیشداوری‌ست، پیشداوری‌ای محدود کننده آزادی که ارزیابی هر وضعی مشروط به آن است. آنها خویش را جانبدار می‌دانند اما نه جانب یک حزب. جانبداری آنها بر این اساس است که وابسته به هیچیک از این احزاب نباشند تا بتوانند از آنان که برای همان اهدافی می‌کوشند که اینان در خدمتش هستند، بهتر دفاع کنند و بیشتر آگاهشان سازند. به زبان روان‌شناسی می‌توان گفت که آنان پیوسته بین شور مطلق و بی‌اعتمادی در نوسان‌اند.

و با وجود این، روشنفکر «متعهد» از قاطعیت عظیمی برخوردار است. جورجیاس به تبعید تهدید می‌شود، دیدرو به زندان می‌رود، و کنت برتراند راسل دوبار توسط دربار سخت لیبرال بریتانیا بازداشت می‌شود. همه اینها بدین دلیل است که روشنفکر، در جوهر خویش، ضد قدرت است، یعنی ضد جامعه‌ای است که به شفافیت و حقیقت تن نمی‌دهد، در حالی که با خاطری آسوده تصریح می‌کند که همین‌ها اصول اساسی‌اش هستند. بدین ترتیب، اقدام روشنفکر رازگشایی‌ست: برای او مسأله بر سر این است که فاصله بین ارزش‌هایی که برای «جامعه سراسری» - یعنی نظم حاکم - قطعی شناخته شده و اجرای حقوقی، اداری و اجتماعی آنها ارزیابی و آشکار شود؛ برای او مسأله این است که با زبان و قلم، و به نام آزادی، انتقاد از

واقعیت موجود بسط یابد.

از این به بعد، شغل - معلم، دانشور، پژوهشگر، هنرمند، حقوقدان، پزشک - برای روشنفکر صرفاً یک نقطه اتکاست. او فضیلت خویش را از توانایی خاص شغلی اش به دست نمی آورد. این توانایی صرفاً یک جای ثابت اجتماعی فراهم می آورد که وی می تواند از آن جایگاه سخن خود را به گوش ها برساند. دقیق تر بگوییم، تخصص بالای روشنفکر فعال به وی جایگاهی در جامعه می بخشد که بنا بر معیارهای عادتاً مقبول به او اجازه دوری می دهد. اما از این مکان نیست که وی به دوری می پردازد؛ دقیقاً او خود را از این خصوصیت فراتر می داند. قضیه در زمان ما باز هم روشن تر از این است. بدین ترتیب، زمانی که آلبرت اینشتین با شدت هرچه تمام تر بر ضد به کارگیری استراتژیک نیروی هسته ای موضع می گیرد، مسلماً به عنوان یک متخصص است که مداخله می کند، زیرا برای ارزیابی پی آمدهای این عمل شایسته تر از دیگران است؛ اما در حقیقت امر، آنچه او در این مقام می گوید از یک مجموعه اطلاعات روزنامه نگارانه جدی فراتر نمی رود. به همین نحو، زمانی که ژان پل سارتر به تحلیل مسئولیت ها در جنگ ویتنام می پردازد و یا زمانی که از آزادی مطبوعات دفاع می کند دقیقاً در محدوده مطالبی که در کتاب وجود و عدم و نقد خرد دیالکتیک بسط داده شده نیست. آزمایش های یک فیزیکدان مانند تحقیقات یک فیلسوف در اینجا همچون «ضمانت» (یا ضمان) پدیدار می شوند. اما نفس محتوای موضع گیری، در سطح دیگری قرار دارد که دقیقاً سطح خرد است...

حال آنکه خرد اندیشه (l'intellect) نه فیلسوف است، نه دانشور، نه هنرمند. در کلیه فعالیت های اکتشافی و اختراعی نقش دارد؛ ولی آنها را تعالی می بخشد. به نام همین قدرت است که روشنفکری که ناگهان بار مسئولیتی عالی را همچون امانتی عهده دار شده است به دوری می نشیند. جورجیاس به مثابه نماینده شهروند متوسط و در حالی که همانقدر از خامی های آریستوفان (شاعر کمدی آتن، حدود ۴۴۵ تا ۳۸۶ ق. م.) به دور است که از ظرافت های سقراط، خویش را سخنگوی اکثریت می شناسد؛ دیدرو و کندورسه آموزگاران پیشرفت اند؛ «قضات» دادگاه راسل به نحوی خطرناک در «سمت و سوی تاریخ» جای می گیرند. روشنفکر مسئول است؛ نه به خاطر یک دانش، یک اعتقاد یا یک آموزه و دکتترین؛ نه به دلیل شایستگی در حرفه ای، بلکه به خاطر عملکرد یک اراده.

۳- «محصولی» که برحسب پیشآمد عمل می کند

اکنون باید ماهیت این اراده را شناخت، یعنی خاکی را تعریف کرد که اراده در آن ریشه می دواند. اما باید فرض اولیه ای را پیش کشید و آن اینکه این اراده زیر سؤال بردن تنها از خودش مایه می گیرد؛ هیچ نیازی به محلی که در آن ریشه بدواند ندارد و حتی ایده هر نوع ریشه گرفتنی در تقابل با معنای واقعی آن است. برای مثال، چنین است چشم انداز روشنفکر ملهم از

- تخصص بالای روشنفکر فعال به وی جایگاهی در جامعه می بخشد که بنا بر معیارهای عادتاً مقبول به او اجازه دوری می دهد. اما از این مکان نیست که وی به دوری می پردازد؛ دقیقاً او خود را از این خصوصیت فراتر می داند.

آراء کانت (و آیا نمی توان گفت که دست کم در عصر جدید، هر کسی کما بیش چنین است؟). ناگهان پرسش مطرح شده موضوع خود را از دست خواهد داد. چیزی که باقی می ماند و از آن طفره رفتن دشوار است این است که چگونه می توان تحلیل کانتی را - که مبتنی بر اصول است - با دیالکتیک مارکسیستی - که به صورت پراتیک ثنوریک پراتیک (به عمل درآوردن نظری عمل) درمی آید - در یک جنبش واحد موجه، در یک حالت واحد، به یکدیگر ربط داد؛ اگر فوریت مسائلی را که مارکس طرح کرده و در چشم انداز مبارزه طبقاتی قرار می گیرد بپذیریم، چگونه می توان بی طرفی حداکثری را که مفهوم تعهد ناب و بدون ریشه ایجاب می کند قبول کرد؟... می توان آزمود و چنین موضع متناقضی گرفت: برای مثال، بعید نیست که موضع ژان پل سارتر چنین باشد.

دشوار است، آنقدر دشوار که نظریه پردازان فرهنگ کوشیده اند آن را «پشت سر بگذارند». بدین ترتیب، کارل مانهایم و به نحوی عام تر، متخصصین جامعه شناسی کوشیده اند تعریفی از روشنفکر به دست دهند که در آن واحد هم او را محصول جامعه می داند و هم، نسبت به دیگر لایه های اجتماعی، برای او موقعیت ممتازی قائل می شود. بدین ترتیب، روشنفکر، از جمله، کسی است «سابقاً متعلق به یک طبقه»، فردی که از خاستگاه و آموزشی که به دست آورده به

نحوی جدا می شود، به طوری که امکان می یابد که تعهد و قضاوت بی طرفانه ای را مجدانه ایفا کند. با اطمینان کامل نمی شود گفت که ماکس ویر از یک سو، و لنین از سوی دیگر، و گرامشی باز به نحو دیگر - هر سه معتقد به وزنه مبارزه طبقاتی و هر سه حساس نسبت به اقداماتی که روشنفکران در ادوار مختلف به عمل آورده اند - در نهایت امر، درک مشترکی از این مفهوم نداشته اند.

می ماند چیزی که - دست کم در چشم اندازهای یک جامعه شناسی تجربی و مشتمل بر طبقه بندی - به درستی روشن نیست و آن اینکه به روشنفکران چه موضع و چه عملکردی را باید نسبت داد. آنچه آن ها در باره خویش می گویند، ناپایدار و محتمل الوقوع است. شاید درست ترین سخن باشد، و شاید نادرست ترین؛ زیرا روشنفکر به خویش چنان گمان می برد که در همه حال به نام انسان و فرهنگ سخن می گوید و دارای رسالتی یگانه و جهانی است. روشنفکر یک محصول است؛ و آنچه او می خواهد پیش برد در متن یک استراتژی طبقاتی می گنجد که نقش روشنفکر در آن مبهم است. قشر یا گروه «روشنفکر» وجود ندارد؛ موقعیت های حساس و حاد و به ویژه پیش - انقلابی وجود دارد که در درون آن ها افراد (یا تشکلهایی از افراد) که توسط همین موقعیت ها «فرامتنین» هستند به مداخله می پردازند. نمی دانیم اثر این مداخله ها را چگونه می توان جهانی کرد: امری است به کلی وابسته به اوضاع و احوال. روشنفکر گاه زینت است، گاه میانجی ست و گاه تسریع کننده (کاتالیزور). عملکرد وی همیشه مشتق از چیز دیگری است؛ معهداً مسلماً اینجا و اکنون، این یا آن روشنفکر، جورجیاس، دیدرو یا لنین، توانسته اند عملکردی تعیین کننده داشته باشند. روشنفکر در پیوند با شرایط وجود دارد؛ او هرگز به خودی خود عمل نمی کند... در اینجا پرسشی که مطرح می شود این است که آیا تحلیل سیاسی - اجتماعی را هیچ نفعی از این به بعد در ترک این مفهوم نیست؟

ترجمه تراب حق شناس

* ترجمه از مقاله فرانسوا شاتله در دانشنامه انیورسالیس، جلد دوازدهم، پاریس ۱۹۹۶. از آثار فرانسوا شاتله، هگل شناس و استاد فقید فلسفه در دانشگاه پاریس، از جمله می توان به هشت جلد تاریخ فلسفه اشاره کرد که زیر نظر او تنظیم شده است:

Histoire de la philosophie, sous la direction de François chatelet, Ed. Hachette, 1973.

ریمون بودون - فرانسوا بوریکو

سازمان یافته دست زد. این همان معیاری است که می توان آن را هم صدا با ادوارد شیلز (Edward Shils) «همجواری با ارزش های اصلی جامعه» نامید که به گروه روشنفکران حداقلی از آگاهی و هویت می بخشد. ما این روشنفکران را روشنفکران «رسالتمند» می نامیم. بدیهی است که میان این دو مجموعه، بخش های پیوسته و ناپیوسته وجود دارد. هنگامی که روشنفکر حرفه ای ایدئولوگ ها را خوار می دارد با نمونه ناپیوسته سر و کار داریم و زمانی که آموزگاری برای حقوق بشر کارزار به راه می اندازد با نمونه پیوسته.

هر جامعه ای با شماری از پسندهای کم و بیش روشن و جهت گیری های کم و بیش هماهنگ مشخص می شود که برای افراد جامعه حکم رهنمون را دارند، خواه افراد با این رهنمون ها سازگار باشند و خواه مخالف. از آنجا که به تعداد افراد، جهت گیری و پسند نمی توان یافت و چون افراد با دست یازیدن به مشروعیت یا به بی حقیقتی این آرمان ها به هم می پیوندند و یا از هم جدا می شوند، باهم هم هویت می شوند و یا رو در روی هم قرار می گیرند، می توان گفت که این ارزش ها در درجه نخست در درون جمع و برای آن معنا و مفهوم دارند. پس به جاست کسانی را روشنفکر بنامیم که از نظر دانش دارای نوعی خبرگی و کارآزمودگی اند و نگران ارزش های اصلی جامعه خود هستند. این نگرانی در تعهد آنان به برکشیدن ارزش های جدید و در پافشاری شان به دفاع از ارزش های درست نمایان می شود.

داشتن نوعی کارآزمودگی فکری همراه با حساسیتی نیرومند نسبت به ارزش ها، دو مجموعه صفات پیشنهادی ما برای تعریف روشنفکرانند. باید صفت سومی هم برای مشخص کردن روشنفکران به این مجموعه افزود که در ارتباط با داعیه های «وظیفه شناختی» آنان مطرح است. هر گروه حرفه ای وظیفه شناسی خاص خود را دارد. اما جدا از وظایف خاص، پیشه مندان (یا حرفه ای ها) به یک سلسله اصول مشترک نیز پایبنداند. در وظیفه شناسی روشنفکر غربی جست و جوی حقیقت جایگاهی برجسته دارد. اما این تعبیر ناروشن است. زیرا حقیقتی که

جامعه هایی که درصد زیادی از مردم بی سواداند و یا جز به زبان ها و گویش های محلی سخن نمی گویند که گستره کاربرد این زبان ها و گویش ها نیز بسیار محدود است، استفاده از معیار سواد برای تعیین جایگاه روشنفکر، ساده است. اما در جامعه های مدرن ما که بیشتر مردم خواندن و نوشتن می دانند و به یک زبان مشترک سخن می گویند و در محیط ارتباطی بسیار گسترده ای زیر پوشش رسانه های گروهی قرار دارند، استفاده از این معیار چندان ساده نیست. امروزه برای احراز یک شغل، گذراندن دوره تحصیل دبیرستانی و دانشگاهی و داشتن آموزش فکری کم و بیش همه پذیر، از شرط های ضروری و اساسی به شمار می رود. روشنفکران را نخست باید در میان انبوه دانش آموخته گان و دیپلمه ها جست. باری، کوشش برای گرفتن دیپلم فعالیت خالی از فایده نیست. کار و دیپلم (یا در معنای گسترده تر، داشتن مدرک دانشگاهی و دبیرستانی) دست کم در جامعه های ما پیوندی تنگاتنگ، هر چند پیچیده، باهم دارند. در نتیجه، ناگزیر به این پیش فرض می رسیم که روشنفکران را در میان پیشه داران، مدرسان، مسئولان سازمان های دولتی یا خصوصی باید جست. در اینجا است که می توان از روشنفکران بر پایه شایستگی تحصیلی سخن گفت.

اما اگر چنین برداشتی از مفهوم روشنفکر داشته باشیم، روشنفکران گروهی ناپیدا باقی می مانند. بسیاری از دیپلمه ها که پس از گذراندن دوره دانشگاهی چندساله از کاردانی بی چون و چرایی برخوردار می شوند و یا مسئولیت های بسیار بالای فنی و اداری را به عهده می گیرند، داعیه روشنفکری ندارند و اگر آنان را روشنفکر بنامیم شگفت زده می شوند و یا حتی می رنجند. آنان میل دارند کاردانی شان را به گونه ای ویژه و کاریستی بشناسانند و کلی گویی هایی را که پُرسوایی و خیال پردازان و در یک کلام روشنفکران را دلباخته می کند، خوار می دارند. بنابراین، یک رشته صفات دیگر، جدا از کاردانی گواهی شده (یعنی داشتن مدرک تحصیلی) لازم است تا بتوان به تعیین چارچوبی برای گروه روشنفکران و توضیح چگونگی تبدیل شدن آنان از گروهی ناپیدا به گروهی کم و بیش

در جامعه های مدرن روشنفکران گروهی چشمگیر را تشکیل می دهند، اما تعیین حد و مرز این گروه و توصیف وظایف آن دشوار است. اصطلاح روشنفکر، در واقع اصطلاحی کم و بیش تازه است. به گمان بیشتر تاریخ نگاران، این اصطلاح نخست در زبان فرانسه به کار رفت و پس از ماجرای دریفوس اصطلاحی رایج شد. البته همیشه و در همه جا بوده اند کسانی که بیش از حد متعارف هم میهنانشان خردمندتر و دانشمندتر و آموخته تر باشند. این کسان را در قرون وسطا «عالیم» می نامیدند و در عصر روشنائی «فیلسوف». بنابراین، روشنفکران مدرن ما وارث سنت های ضد و نقیض اند که به پیچیدگی این گروه بسیار گونه گون می افزاید.

آنچه مسأله را پیچیده تر می کند این است که در جامعه های مدرن کارکردهای خبررسانی و ارتباطات، که روشنفکران در آن ها تخصص دارند، اهمیتی هرچه افزون تر یافته اند و به صورت کارکردهای پیش پا افتاده درآمده اند. در واقع، گسترش بخش خدمات لازم می دارد که آن بخش فزاینده ای از مردم که زمان هرچه طولانی تری را در دبستان ها و دبیرستان ها و مراکز آموزشی می گذرانند، دارای شایستگی تحصیلی باشند. افزون بر این، سازمان های بزرگ مدرن از آنجا که از یک رشته دانش های کاربردی متفاوتی استفاده می کنند، مصرف کننده و گاه تولیدکننده برنامه های پژوهشی و «پژوهشی - عمرانی» اند. و سرانجام اینکه، در جامعه های ما از آنجا که برداشتی غیر-دینی از مشروعیت رواج یافته، ذهنیت آزمایشگر از اعتبار فراوانی برخوردار است. این ذهنیت، چون در برابر هیچ عمل و هیچ اصلی سر فرود نمی آورد - به این بهانه که چنین کاری همسانی با سنت تواند بود - سخت به خود می بالد. روشنفکر مدرن سنخ های گوناگون اجتماعی را در برمی گیرد، مانند دانشمند، تکنیسین، کارشناس، سازمانده، مربی و گرداندگان گروه های اجتماعی.

مشخص کردن جایگاه روشنفکران در ساختار اجتماعی بسیار دشوار است. با این حال، درباره نخستین معیار این تشخیص کم تر می توان چون و چرا کرد. هر روشنفکری می باید حداقل کاردانی فکری را داشته باشد. در

جُست و جو می‌شود هم می‌تواند از آن دانشمند باشد و هم از آن فیلسوف و یزدان‌شناس (یا متکلم). و نیز از این رو که این حقیقت می‌تواند بر پایه قواعد روش منطقی - تجربی به دست آید و یا در پایان یک روند تأویلی یکسره باطنی فهم‌پذیر گردد. واژه حقیقت در نزد اثبات‌گرای منطقی یک معنا دارد و در نزد ویکتور هوگو که زیر عنوان یگانه‌ای، «مُخ» و هنرمند و فیلسوف و پیامبر و خلاصه، الهام‌یافته‌گان گوناگون را درهم می‌آمیزد، معنایی دیگر.

اما دامنه اختلاف‌نظر درباره سرشت حقیقت و روش‌های متناسب رسیدن به آن هرچه باشد، هرکسی که در «بحث روشنفکری» درگیر می‌شود، می‌باید یک رشته قواعد «نیک‌رفتاری» را رعایت کند که بیش از آنکه سرشتی معرفت‌شناختی به طور اخص داشته باشند، سرشتی اخلاقی دارند. اگر روشنفکری اسناد را دست‌کاری کند، دست به دروغ‌پردازی بزند و در کشاکش با رقیب، برهان‌آوری خود را متوجه شخص او کند، بی‌آبرو می‌شود. خویش‌داری در برابر رقیب، احترام به داده‌ها، دل‌پایسی برای حقیقت‌پژوهی، فضیلت‌هایی هستند که نیاز به اعتماد به نفس خاص اشرافی ندارند. آیا این فضیلت‌ها می‌توانند پایدار بمانند، به ویژه زمانی که بحث میان هم‌تایان جای خود را به کوشش‌های خرسندسازی مردمی می‌دهد که اطلاعات وسیع اما میانمایه دارند و به مسائل مورد بحث روشنفکران توجهی گهگاهی و از سر تفنن می‌کنند؟

باری، درباره شمار روشنفکران و در درجه نخست شمار روشنفکرانی که از شایستگی تحصیلی برخوردارند، کم‌تر می‌توان چون و چرا کرد. کم و بیش در همه جای غرب، شمار دیپلمه‌ها و حرفه‌ای‌ها، و نیز میانگین دوره تحصیلات و احتمال راه‌یابی نسل‌های جدید به تحصیلات عالی‌تر رو به افزایش است. راست است که این رشد در میان طبقات گوناگون اجتماعی یکسان نیست و شمار بهره‌مندان از این وضع بسته به طبقات اجتماعی فرق می‌کند. اما از آنجا که اینان گروهی فزاینده از دانش‌آموز و دانشجو هستند، علاقمند و خواستار جدی ایجاد تغییر در سبک و محتوای آموزش‌اند. و اما نگرانی برای ارزش‌های اصلی جامعه شکل‌های گوناگون و حتی متناقض به خود می‌گیرد. دو شکل اساسی را توکویل به خوبی دیده است. درباره شکل نخستین می‌توان از دین - جدایی (یا لائیسیزاسیون) سخن گفت. روشنفکران غربی پس از یک روند پیچیده تاریخی، سرانجام از سرپرستی (یا قیمومت) کلیساها (به ویژه کلیسای روم) و دولت‌ها آزاد

شدند. به هر حال، آنان نسبت به اُردکسی دین و در برابر «مصلحت دولت» خواستار اراده خودمختار خود شدند. درباره شکل دوم باید از رادیکالیزاسیون سخن گفت. در واقع، روشنفکران به منتقدان هرچه مصمم‌تر نظم اجتماعی تبدیل شده‌اند. اینکه انتقاد آنان کارآیی دارد یا نه، مطلب دیگری است. و اینکه روشنفکران جهت‌گیری محافظه‌کارانه یا حتی ارتجاعی دارند (ایدئولوژی به زعم کارل مانهایم) یا به عکس، دارای جهت‌گیری انقلابی‌اند، قدر مسلم این است که کم و بیش در همه کشورهای غربی (و بی‌گمان در کشورهای که سنت لاتین و کاتولیک دارند، بیشتر از کشورهای کثروهایی که در آنها پروتستان‌ها فراوان‌ترند) آنان از «جامعه بورژوازی» ای که خود در آن می‌زیند، فاصله گرفته‌اند و با نگاه انتقادی به آن می‌نگرند.

توکویل ارزش‌های اصلی را که روشنفکران رسالتمند غربی در پراکندن آنها می‌کوشند، «اشتیاق‌های عام و چیره» می‌نامد: ناشکیبایی در برابر هرگونه خودسری، طرد هرگونه سلسله مراتب بی‌اساس میان طبقات و جایگاه‌های اجتماعی، می‌تواند در اوضاع و احوال خاصی، مانند رشته باروتی که در سراسر جامعه تنیده شده باشد، همه قشرهای اجتماعی را به تب و تاب افکند. هم چنین می‌تواند به صورت پنهانی و زیرزمینی راه خود را باز کند. در هر دو حالت، روشنفکران در این روندها نقش بازی می‌کنند؛ چه این روندها نامنتظر و ضربه‌ای باشند و چه آهسته و نامحسوس.

آیا جامعه‌های دموکراتیک برآمده از تکان‌های انقلابی فرانسه و آمریکا که توکویل به مطالعه آنها می‌پرداخت، محیط مساعدی برای «اشتیاق‌های عام و چیره» هستند؟ به ویژه اشتیاق برای آزادی و برابری که به زعم توکویل، روشنفکران می‌توانند مبلغان بسیار مؤثر آنها باشند. تقسیم کار افراد را از اجبارهای سنتی وابسته به گروه خانوادگی و گروه محل سکونت جدا می‌کند. در عوض، راه ورود آنان را به بازارهای غیرشخصی مانند بازار کار که در آن افراد می‌توانند جانشین یکدیگر شوند، می‌گشاید. تقسیم کار، افراد را به فرمائیداران مکانیسم‌های کلی و انتزاعی تبدیل می‌کند، مکانیسم‌هایی که افراد نمی‌توانند آن‌ها را چندان که باید کنترل کنند و معنا و مقصودشان را به روشنی دریابند. جامعه‌های دموکراتیک سرشت وابستگی‌های اجتماعی را دگرگون می‌کنند اما در بسیاری از موارد آن را ناگوارتر می‌گردانند.

باید از خود پرسید که «اشتیاق‌های عام و چیره» انسان دموکراتیک تا کجا با اشتیاق‌های روشنفکر هم‌نواست. در میان «سنت‌های»

گوناگونی که از روشنفکران مایه می‌گیرند، انتقاد از نظم حاکم یکی از پایدارترین سنت‌هاست. غالباً روشنفکران را افرادی براندازنده و ویرانگر می‌دانند. اما این انتقاد اجتماعی بیشتر وقت‌ها از حد معینی تجاوز نمی‌کند، یا حتی به رغم ظاهر زنده‌اش، بسی دلجویانه است. سرچشمه الهام این انتقاد، هم می‌تواند اشتیاق‌های سخاوتمندانه باشد و هم خودبینی و بغض و یا حسابگری جاه‌طلبانه. اما احتمال اینکه روشنفکر همچون برخوردها خواسته‌های عادلانه و بحق رفتار کند تا در مقام صاحب اندیشه‌ای که همواره نفی می‌کند و یا همچون حقه‌بازی که حاضر است برای محبوب شدن دست به هر کاری بزند، نه تنها به انگیزه‌های هر روشنفکر، بلکه به سرشت نهادها و محیط بستگی دارد. از همین رو، در کشورهایی که غالب روشنفکران در دوره‌ای از فعالیت خود با نهاد دانشگاهی در پیوندی تنگاتنگ قرار می‌گیرند، بحران این نهاد اهمیتی تعیین‌کننده در زندگی روشنفکری می‌یابد. آثار این بحران می‌تواند دوچندان شود و آن هنگامی است که ابزارهای ارتباطی جدید، روشنفکران را به کسانی وابسته می‌کند که کنترل رسانه‌ها و اجازه و امکان تماس روشنفکران را با خوانندگان و بینندگان‌شان در دست دارند.

هر روشنفکر رسالتمندی در پی آن است که هم‌تایانش یا مردم (و یا بخشی از مردم) قدر او را بشناسند. قدرشناسی هم‌تایان، او را در دایره بسته‌ای از کارشناسان و متخصصان زندانی می‌کند. حتی اگر لیبیدوی دانش با لیبیدوی سروری دست به دست هم دهد (که معمولاً در این همدستی فساد می‌پذیرد)، حرفه‌ای شدن حتی جزئی آموزش و پرورش، روشنفکرانی را که خواستار قدرشناسی از سوی هم‌تایانشان هستند به نوعی خویش‌داری و می‌دازد. اما هنگامی که روشنفکر در پی «قدرشناسی» از راه تأیید شدن از سوی مردم است، معمولاً حاضر به هرگونه سُست‌عنصری و کوتاه آمدن است. بنابراین، بیم آن می‌رود که ضرورت‌های زبان‌آوری و خوشنودسازی بر قواعد نیک‌رفتاری (اندیشناک تجزیه و تحلیل، حقیقت‌پژوهی و انتقاد بی‌غرضانه بودن) بچربد ●

ترجمه محسن متقی

* این مقاله از «فرهنگ انتقادی جامعه‌شناسی» نوشته ریمون بودون و فرانسوا بوریکو از انتشارات PUF (۱۹۸۶) برگرفته شده است. در ترجمه این مقاله از راهنمایی‌های دوستم علیرضا منافزاده برخوردار بوده‌ام.

روشنفکر

کورنلیوس کاسترو یادیس*

می‌توانند در تغییر و تحول جوامع خود بکوشند و در جریان تاریخ اثرگذار باشند. فهرست اینان بسیار طولانی است، و مسائلی که با گفتار و کردارشان مطرح کرده‌اند بی‌نهایت. بنابراین کوشش من بر این است که کوتاه، به سه نکته اشاره کنم.

نخست در مورد دو نوع رابطه بین متفکر و جامعه سیاسی. تقابل بنیادی سقراط، به عنوان فیلسوفی متعلق به شهر (سیتِه)، و افلاطون، فیلسوفی که می‌خواست بر فراز «سیتِه» باشد، از این نمونه است.

نکته دوم، مربوط به گرایش است که از دوره معینی در تاریخ بر فیلسوفان مسلط شده: توجیه عقلانی واقعیت، یعنی مشروعیت بخشیدن به آن. این را با موارد بسیار اسفانگیزی که دوران اخیراً به سر آمد یعنی با همراهان استالینسم، می‌شناسیم و همینطور

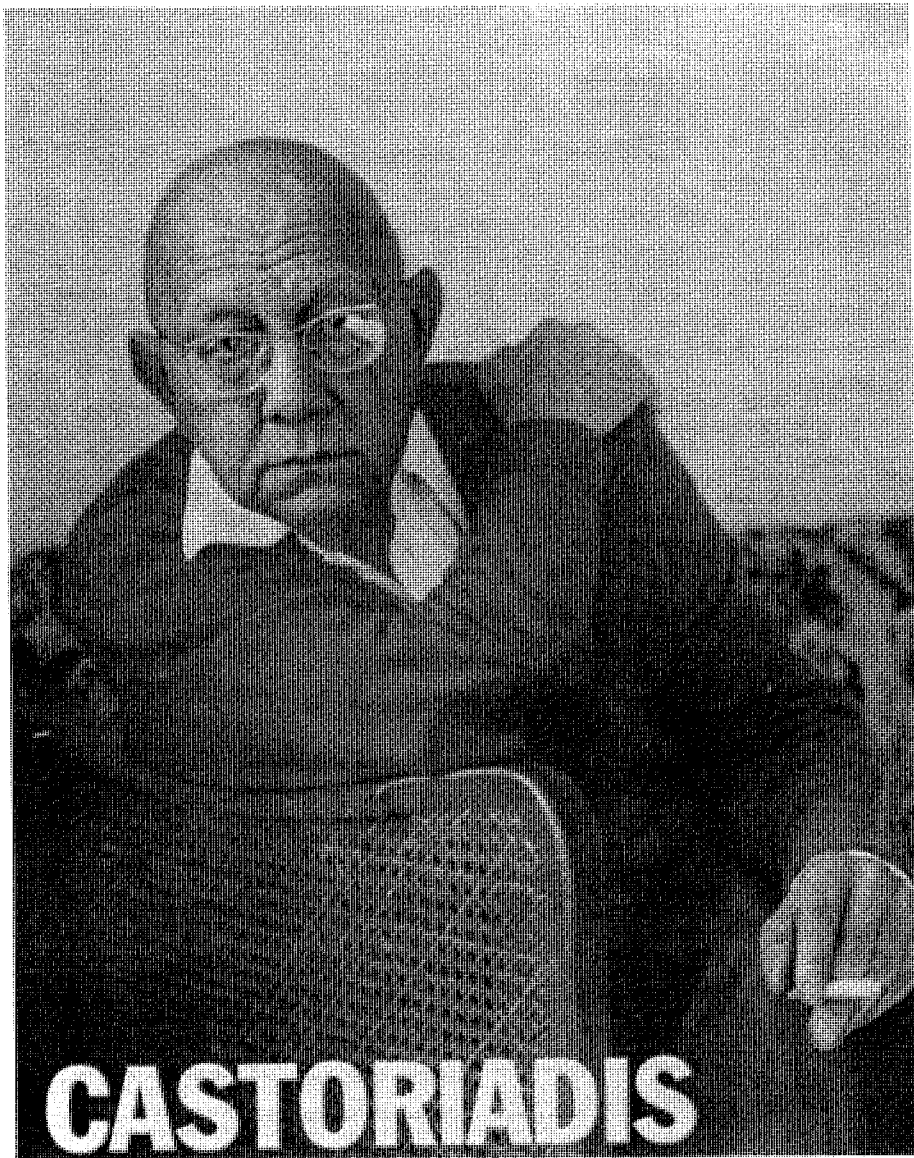
تخصصی‌اش بدانند، باید برای ما جالب باشد. با توجه به این نکته و به عنوان پیشنهاد می‌توان گفت هرکسی با هر حرفه‌ای، هنگامی که می‌کوشد با فرارفتن از رشته تخصصی‌اش فعالانه به مسایل جامعه بپردازد، روشنفکر محسوب می‌شود. اما این، تعریف شهروندی دموکراتیک است و باید باشد، حال این شهروندی هر مشغله‌ای که می‌خواهد داشته باشد (توجه داریم که این درست در جهت مخالف تعریف عدالت از نظر افلاطون است: هرکس باید به کار خودش بپردازد و در هر کاری دخالت نکند. و این جای هیچ شگفتی نیست، چرا که یکی از هدف‌های افلاطون، نشان دادن این بود که جامعه دموکراتیک، عادلانه نیست.)

در اینجا به این مسئله نمی‌پردازم. هدف بحث من کسانی‌اند که با به کارگرفتن کلام و یا با نظم بخشیدن به ایده‌های عام توانسته‌اند و یا

هرگز اصطلاح روشنفکر را دوست نداشته‌ام (این اصطلاح را برای خودم هم نمی‌پذیرم). به چند دلیل زیبایی‌شناختی و منطقی. دلیل زیبایی‌شناختی‌اش تکبر حقیرانه و دفاعی نهفته در آن است، و دلیل منطقی‌اش اینکه اصولاً کیست که روشنفکر نباشد؟ بی‌آنکه وارد مسایل اساسی زیست - روانشناسی بنیادی بشویم، اگر منظور از روشنفکر کسی باشد که صرفاً با سر کار می‌کند و نه با دست، در این صورت کسان بسیاری را که روشنفکراند می‌باید بیرون از این دایره بگذاریم (مجسمه‌سازها و دیگر هنرمندان) و بسیاری دیگر را که به یقین روشنفکر نمی‌شماریم، در شمار روشنفکران بیاوریم (کسانی که با کامپیوتر کار می‌کنند، کارمندان بانک‌ها و ...)

نمی‌دانم چرا مصرشناس برجسته و یا ریاضی‌دانی که نمی‌خواهد چیزی خارج از رشته

* کورنلیوس کاسترو یادیس در ۲۶ دسامبر ۱۹۹۷، در ۷۵ سالگی، در پاریس چشم از جهان فرو بست. او یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان نیمه دوم قرن بیستم در فلسفه، روانشناسی، جامعه‌شناسی و سیاست بود. در سال ۱۹۴۴ به حزب کمونیست یونان پیوست اما بزودی در مخالفت با استالینسم به تروتسکیست‌ها ملحق شد. در سال ۱۹۴۵ از بیم جان خود که از جانب استالینست‌ها و فاشیست‌ها تهدید می‌شد، برای همیشه یونان را به قصد فرانسه ترک کرد و در پاریس به اترناسیونال چهارم پیوست. اما دیری نپایید که انتقاد تروتسکیست‌ها را به نظام شوروی و استالین ناکافی یافت و به «کافری» تازه در مکتب «کافران» قبلی بدل شد. این بار نگاه انتقادی او بشوایسم ۱۹۱۷ را نیز نشانه گرفت. او در باره عنوان «اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی» نوشت: «چهار کلمه، چهار دروغ». در این دوره بود که همراه با کلود لوفور، گروه معروف «سوسیالیسم یا بربریت» را بنیان گذاشت. در سال ۱۹۴۹ اولین شماره مجله‌ای به همین نام منتشر شد که در آغاز انعکاس محدودی داشت. کاسترو یادیس از سال ۱۹۵۳ بود که توجه روشنفکران و مبارزان انقلابی را به خود جلب کرد و در جامعه فرانسه و سپس در اروپا با استقبال وسیعی روبرو شد. تأثیر افکار او در جنبش ماه مه ۱۹۶۸ اروپا انکارناپذیر است. او یکی از رادیکالترین منتقدان توتالیتاریسم و نئولیبرالیسم بود. به باور کاسترو یادیس ادامه مارکس، در هم شکستن مارکسیسم را ایجاد می‌کند. آرمان او که بحق یکی از باریک‌بین‌ترین منتقدان جامعه مدرن به شمار می‌رفت، جامعه‌ای بود خودگردان که سیاست و اداره امور جامعه در آن کار همگان است و نه اقلیتی محدود. از همین رو بود که او دموکراسی‌های غربی را «الیگارشی لیبرال» می‌نامید؛ جامعه‌ای که همواره به دست اقلیتی برگزیده اداره می‌شوند و توده مردم محروم از تعیین سرنوشت خویش‌اند. کاسترو یادیس اندیشمندی بود انقلابی و در سراسر زندگی پُرماجرای خویش به عنوان یک انقلابی، نقد وضعیت موجود را رها نکرد. او همواره می‌گفت «هرچه پیش آید، قبل از هر چیز، من یک انقلابی خواهم ماند». کاسترو یادیس سرشار از شور و شوق و انرژی جوانی بود و این گفته اسکار وایلد را، که گویی خطابش به او بوده است تکرار می‌کرد: «وحشتناک این است که انسان پیر شود و جوان بماند». و تا آخرین نفس، تا لحظه رویارویی‌اش با مرگ، جوان ماند.



با هایدگر و نازیسم که به لحاظ «تجربی» متفاوت‌اند ولی به لحاظ فلسفی همسنگی‌اند. و نکته سوم پرسشی است برخاسته از رابطه نقد و نگرشی فلسفی - شهروندی با این واقعیت که در یک پروژه خودمختاری و دموکراسی، اکثریت مردان و زنان جامعه هستند که منشأ آفرینندگی و دارندگان اصلی فکرهای خلاق‌اند، و همچنان باید بازیگران فعال عرصه سیاست باشند.

فیلسوف در یونان قدیم، تا مدت‌های مدید شهروند نیز بوده است. به همین خاطر گاهی شهر(سپته) از او می‌خواست تا «قانون‌هایی ارائه دهد». سولون (solon)، یکی از نمونه‌های معروف چنین فیلسوفانی است. همینطور در سال ۴۴۳ ق.م، زمانی که آنتیان کلنی‌ای در ایتالیا بنیان گذاشتند (thurioi) از پروتاگوراس خواستند که قوانینی برای آنجا وضع کند. یکی از آخرین فیلسوفان این ساله، و در عین حال یکی از بزرگ‌ترین‌شان، سقراط بود. سقراط فیلسوف و نیز یک شهروند است. او با همشهریانش به بحث می‌نشیند؛ همسر و فرزند دارد؛ در سه اردوکنشی نظامی شرکت می‌کند؛ در یکی از دوران‌های تراژیک دموکراسی یونان عضو هیئت رئیسه دادگاه (و در این دادگاه رئیس هیئت) است. او در جریان محاکمه در مقابل توده هیجان‌زده و خشمگینی که خواهان مجازات سرداران پیروزمند نبرد آرژینوس Arginuses^(۱) بودند، می‌ایستد و از محاکمه غیرقانونی سرداران سرباز می‌زند. همانطور که چند سال بعد با سرپیچی از فرمان زمامداران آتن که به سی جبار (ternte tyrans) معروف بودند، از دستگیری غیرقانونی یک شهروند امتناع می‌ورزد. جریان دادگاه و محکومیت او به معنای دقیق کلمه یک تراژدی است. البته مردم (demos) سال ۳۹۹ ق.م همان مردمی نیستند که در قرن ششم و پنجم ق.م بودند و شهر می‌توانست سقراط را همانطور که طی ده‌ها سال پذیرفته بود، همچنان بپذیرد. ولی باید این را نیز در نظر داشت که سقراط حدود آنچه را که در یک دموکراسی قابل تحمل است نقض می‌کرد. دموکراسی نظامی است که آشکارا بر

اساس (doxa) یعنی عقیده و تقابل عقاید و شکل‌یافتن عقیده‌ای مشترک بنیان گذاشته شده است. نفی و مخالفت با عقاید دیگری در این نظام نه تنها مجاز و مشروع، بلکه کمال مطلوب حیات جامعه است. اما سقراط خود را محدود به نشان دادن خطای این یا آن عقیده (doxa) نمی‌کند (و پیشنهاد عقیده دیگری به جای آن نمی‌دهد). او نشان می‌دهد که همه عقاید به خطا آلوده‌اند. بعلاوه، مدافعان این عقاید حتا به گفته‌های خود نیز آگاه نیستند. بنابراین، با این

فرض که همگان در دنیایی از سراب‌های ناهمخوان بسر می‌برند (و سقراط همواره کمر به اثبات آن بسته بود)، هیچ نوع زندگی در جامعه و در هیچ نظام سیاسی دیگر و بیش از همه آن‌ها در نظام دموکراسی ممکن نمی‌شود. «شهر» می‌بایست این را نیز می‌پذیرفت - کاری که از مدت‌ها پیش با سقراط و دیگران کرده بود. اما سقراط خود به خوبی می‌دانست که دیر یا زود باید حساب کارهایش را بازپس دهد. او گفته بود

که هیچ نیازی ندارد که کسی برای او دفاعیه آماده کند، چرا که عمرش را در اندیشه تنظیم خطاب دفاعیه (Apologi)، در صورت متهم شدنش، گذرانیده بود. و سقراط نه تنها به رأی دادگاه متشکل از همشهریانش گردن نهاد، بلکه گفتمان او در کریتون (Criton)^(۲) که بیشتر به عنوان خطابه‌ای اخلاقی و آموزنده شناخته شده، در حقیقت گسترش شکوهمند فکر بنیادی یونانی در تربیت فرد به دست «شهر» است. سیمونیید (Simonide) گفته است که «شهر»

مشکل می‌توان شاگردی یافت که در عمل بیش از افلاطون به استادش پشت کرده باشد. افلاطون از شهر کنار می‌کشد و مدرسه‌ای برای شاگردانی که برگزیده است تأسیس می‌کند. جنگی را نمی‌شناسیم که در آن شرکت کرده باشد. خانواده‌اش بر کسی شناخته نیست. او به شهری که از آن مایه گرفته و افلاطون را افلاطون کرده است هیچ نمی‌دهد؛ کاری که وظیفه هر شهروندی است: نه خدمت نظام، نه فرزند، نه پذیرش مسئولیتی عمومی. او آتن را سخت زیر تازیانه اتهامات خود می‌گیرد. به یمن استعداد عظیمی که در صحنه‌گردانی، سخن‌وری، سفسطه و عوام‌فریبی دارد، می‌تواند تا قرن‌ها تصویریری را حاکم کند که در آن مردان سیاسی آتن چون تیمستوکل (Thémistocle) و پیریکلس (Périclés)^(۳)

عوام‌فریب، متفکرانش سخن‌پرداز، شاعران شهرش فاسد و مردمانش گله‌ای بی‌مقدار در اسارت هیجان‌ها و اوهام قلمداد شوند. او آگاهانه تاریخ را جعل می‌کند، و در این زمینه نخستین مبتکر روش‌های استالیانی است. اگر قرار بود تاریخ را به روایت افلاطون بشناسیم، (سومین کتاب قوانین)، از نبرد سالامین (salamine) و پیروزی تمیستوکل و... بی‌خبر می‌ماندیم. او سودای برپایی «شهر»ی را دارد بی‌زمان و بی‌تاریخ که در آن نه مردم، که «فیلسوفان» حکومت کنند. او همچنین - برخلاف تمامی تجربه‌های قبلی در یونان، که در آن فیلسوفان رفتاری حکیمانه داشتند و سرمشق دیگران بودند- نخستین کسی است که این بلاهت بنیادی را که از آن زمان شاخص اغلب فیلسوفان و روشنفکران در برخورد به واقعیت‌های سیاسی است، به نمایش می‌گذارد. او می‌خواهد اندرزگویی شهریار (prince) باشد. در واقع اندرزگویی خودکامگی (که از آن زمان همواره ادامه داشته‌است). اما، مفتضحانه شکست می‌خورد، زیرا او که یک روانشناس باریک‌بین و چهره‌سازی تحسین‌برانگیز است، خرف را به جای صدف می‌گیرد و دنیس، فرمانروای جبار سیراکیوس را به جای شاه - فیلسوف قدرتمند. همانطور که هایدگر ۲۳ قرن بعد، هیتلر و نازیسم را تجسم روح آلمانی و مقاومت تاریخمند در برابر حاکمیت تکنیک می‌داند. و این افلاطون است، گشاینده عصر فیلسوفان کناره‌گرفته از «شهر»، و عصر مالکان حقیقت که می‌خواهند با بی‌اطلاعی تمام از ذهن خلاق مردم به آنان قوانین دیکته کنند. فیلسوفانی فاقد قدرت سیاسی که نهایت جاه‌طلبی‌شان مشاور شهریار شدن است.

عقلانی کردن واقعیت، در واقع توجیه و مشروعیت بخشیدن به قدرت‌های موجود است. اما این بخش از کار رقت‌انگیز روشنفکران در برابر تاریخ با افلاطون آغاز نمی‌شود. به هر حال ستایش امر واقع به عنوان گرایش فکری در یونان، امری ناممکن و ناشناخته است. برای یافتن نقطه‌های چنین رویکردی در تاریخ باید تا کلبی مسلکان به عقب رفت. اینجا جای بحث در مورد ریشه‌های این رویکرد که بعد از بیراهه رفتن بسیار، مجدداً با مراحل سنتی و باستانی تاریخ بشر آشتی می‌کند، نیست؛ مراحلی که در آن نهاد‌های موجود مقدس‌اند. این رویکرد موفق شد فلسفه را که به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر نقد و به پرسش کشیدن نظم موجود زاده شده‌است، در خدمت حفظ این نظم به کار گیرد. نیز نباید از نظر دور داشت که مسیحیت، این مدافع آشکار مواضع روحانی، عاطفی و وجودی، از همان آغاز طی بیش از ۱۸

قرن پایه‌های تقدس قدرت‌های موجود را گذاشت. اصطلاح «به سزار واگذارید آنچه را که از آن سزار است»، تنها در رابطه با اصطلاح «همه قدرت‌ها ناشی از خداست» قابل فهم می‌شود. ملکوت حقیقی مسیحیت این جهان نیست، اما تاریخ این جهان که بدل به تاریخ رستگاری شده است، بلافاصله در هستی‌اش، در «سمت و سوی» اش، یعنی در «جهت‌مندی» اصلی‌اش مقدس می‌شود. مسیحیت برای بهره‌برداری ابزاروارش از فلسفه یونان، در طی ۱۵ قرن، شرایط لازم را برای پذیرفتن «واقع» آنچنان که هست فراهم کرد. و همین ادامه دارد تا دکارت که می‌گوید: «بهتر است خود را عوض کنیم تا دنیا را» و تا ارج نهادن تمام و کمال به واقعیت در نظام هگلی، «هرچه واقعی است، عقلانی‌ست».

برخلاف ظاهر امر فیلسوفانی مانند نیچه و

● تاریخ، میدان ظهور خلاقیت بشر

است، اعم از مرد و زن. و روشنفکر در

این میان اتمی بیش نیست. اما این نباید

به بهانه‌ای برای اعتبار بخشیدن به

تصمیمات اکثریت بدل شود و در برابر

نیروی که نیروی اعداد است زانو یزند.

باید از روشنفکر خواست که دموکرات

باشد و بتواند آنگاه که ضرور افتد، به

مردم بگوید: شما اشتباه می‌کنید.

هایدگر به همین دنیا، به همین دنیای اساساً خداشناسانه، غیر سیاسی و غیر انتقادی تعلق دارند. نیچه مدعی‌ست که «شوند... devenir. را تقصیری نیست»؛ و هایدگر تاریخ را (Ereignis) و (Geschick) (۴) می‌داند، یا دهش / تقدیری که هستی از خلال آن رخ می‌نماید.

باید نقطه پایانی به این طنطنه مذهبی، آکادمیک و ادبی گذاشت. سرانجام باید از سیفیلس در این جامعه روشنفکری سخن گفت که نیمی از اعضای آن آشکارا از فلج عمومی رنج می‌برند. باید گوش این علمای مذهبی، هگلی‌ها، نیچه‌ای‌ها و هایدگری‌ها را گرفت و به کولیما و آشویتس و بیمارستان‌های روانی روسی و به شکنجه‌گاه‌های پلیس آرژانتین برد و از ایشان خواست که همان‌جا بی‌آنکه راه‌گریزی بماند، این اصطلاح‌ها را معنی کنند: «همه»

قدرت‌ها ناشی از خداست»، «هرچه واقعی‌ست، عقلانی‌ست»، «شوند را تقصیری نیست»، و یا «آنچه هست پذیرفتنی است».

اما شگفت‌انگیزترین ترکیب، زمانی است که روشنفکر موفق می‌شود نقد واقعیت را به پرستش زور و قدرت پیوند زند: زورآزمایی نهایی. این زورآزمایی از لحظه‌ای که یک «حکومت انقلابی» در جایی پدید می‌آید، آسان می‌شود. این جاست که عصر طلایی همراهان می‌آغازد. همراهانی که توانستند جامعه فاخر مخالف به ظاهر سازش‌ناپذیر به تن کنند و با بخشی از واقعیت مخالفت کنند - واقعیت «کشور خودشان» - که همراه است با افتخارآمیز و شکوهمند جلوه دادن بخش دیگری از همان واقعیت. واقعیت آنجا، واقعیتی در جای دیگر - در روسیه، در چین، در کوبا، در الجزایر، در ویتنام، و یا بالاخره در آلبانی. در میان نامداران بزرگ اینتلیجنسیای غربی نادرند کسانی که بین سال‌های ۱۹۷۰-۱۹۲۰، مرتکب این «فدا کردن وجدان» نشده باشند. گاه با یک ساده‌انگاری کودکانه، گاه و اغلب با یک فریب‌کاری مفتضحانه. این سخن تهدیدآمیز سارتر احتمالاً به‌عنوان آموزنده‌ترین نمونه این خودویرانگری روشنفکری خواهد ماند: «شما نمی‌توانید در مورد کارهای استالین صحبت کنید، زیرا تنها اوست که از چرایی این کارها باخبر است».

در مقابل این فساد مقدس و در مقابل این سوء استفاده از کاربرد خرد، باید این حقیقت هنوز مدفون در اعماق را فریاد کرد که «واقعیت را هیچ امتیازی نیست»، نه فلسفی و نه هنجاری. ارزش گذشته بیش از حال نیست و این حال نه مدل که ساختمایه (matière) است. تاریخ گذشته جهان هیچگاه تقدیس نشده، که چه بسا نفرین نیز شده‌است، زیرا تاریخ‌های واقعاً ممکن دیگری را کنار زده‌است. این تاریخ‌های ممکن دیگر، برای رویکرد عملی ما ارزش و اهمیت بیشتری از آن تاریخ «واقعی» دارد. برنامه روزانه ما برخلاف باور هگل نه حاوی «دعای رئالیستی صبحگاهی»، بلکه بهتر است گفته شود حاوی بازیگوشی سوررئالیستی روزانه ماست. و شاید امروز بیش از هر زمان. جالب اینکه در سال ۱۹۸۷ شاهد پدیداری چیزی هستیم که در درجه نخست و تا حد پرهان حُلف، این ظن قوی را بوجود می‌آورد که آن دفتر روزانه تجسم بلاهت، زشتی، سیاهکاری و عامیانگی است.

احیاء، بازگرداندن و بازنهادن کار واقعی روشنفکر در تاریخ، قبل از هر چیز عبارتست از بازساختن، بازگرداندن و بازنهادن کارکرد انتقادی او. چرا که تاریخ، آفرینش و نابودی مداوم است. و آفرینش (همچون نابودی) شامل ارجمندترین

و در عین حال دهشتناک‌ترین‌هاست که روشنگری و نقد آن‌ها، بیش از همه به عهده کسی است که به خاطر مشغله ذهنی و به خاطر موقعیت‌اش می‌تواند از حوادث روزمره و از واقعیت فاصله بگیرد، یعنی به عهده روشنفکر. فاصله گرفتن تا جایی که میسر است؛ حتی از خویش. چنین چیزی، فقط «عینی» شدن نیست، بلکه کوششی است دایمی برای درگذشتن از رشته تخصصی خود و درگیر دانستن خویش با هر آنچه برای انسان مهم است. البته با چنین رویکردی می‌توان از انبوه معاصران جدا افتاد؛ اما جدایی داریم تا جدایی. از این کژراهه‌ای که شاخص نقش روشنفکران از زمان افلاطون و سپس بار دیگر از ۷۰ سال پیش به این سو بوده است، تنها زمانی می‌شود رهایی یافت که روشنفکر بار دیگر واقعاً «شهروند» شود. شهروند (الزاماً) یک «فعال حزبی» نیست، بلکه کسی است که فعالانه خواهان مشارکت در حیات اجتماعی و امور همگانی است؛ در مقام فردی چون دیگر افراد.

در این جا با تناقض آشکاری مواجه می‌شویم که راه حل تئوریک ندارد، بلکه تنها با خردمندی در فکر و عمل است که می‌توان امکان فرارفتن از آن را فراهم کرد. روشنفکر باید بخواهد که چون دیگران شهروند شود. روشنفکر، به حق، می‌خواهد که زبان جهان‌روایی و عینی نگری باشد؛ اما او زمانی می‌تواند چنین موقعیتی بیابد که محدودیت‌های ناشی از عینی نگری و جهان‌روایی اندیشه‌اش را برسمیت بشناسد. او باید بپذیرد (نه در لفظ) که آنچه را که می‌خواهد به گوش دیگران برساند هنوز یک (doxa)، یعنی یک عقیده است و نه یک (épistémé)، یعنی یک شناخت یا علم. و بویژه باید بپذیرد که تاریخ، میدان ظهور خلاقیت بشر است، اعم از مرد و زن. و او در این میان اتمی بیش نیست. و این نیز نباید به بهانه‌ای برای اعتبار بخشیدن به تصمیمات اکثریت بدل شود و در برابر نیرویی که نیروی اعداد است زانو بزند. علاوه بر این باید از روشنفکر خواست که دموکرات باشد و بتواند آنگاه که ضرور افتد، به مردم بگوید: شما اشتباه می‌کنید. این است آنچه باید از روشنفکر خواست. در دادگاه Arginuses، سقراط توانست چنین کند: این امر پس از روی‌دادنش بدیهی می‌نماید و سقراط می‌توانست بر یک ضابطه حقوق رسمی تکیه کند. مسائل، بس بسیار، در تاریکی نهانند. در اینجا نیز خردمندی (phronésis) یعنی فرزاندگی در فکر و عمل، و قوه تشخیص (gou) این امکان را فراهم می‌کند که پاسداشت خلاقیت مردم را از ستایش کورکورانه «نیروی واقعیت‌های موجود» بتوان جدا کرد. از بکار

بردن اصطلاح قوه تشخیص در اینجا نباید شگفت‌زده شد. خواندن پنج خط از استالین کافی است تا بفهمیم که انقلاب نمی‌توانست چنین چیزی باشد ●

ترجمه رضا ناصحی

پانویس مترجم:

۱- نام مجموعه‌ای از جزایر کوچک در دریای اژه است. طی جنگ‌های Péloponnésé (۴۰۴-۴۳۱ ق.م)، آتنی‌ها در جنگی دریایی بر نیروهای اسپارت پیروز شدند (۴۰۶ ق.م). این جنگ‌ها که بر سر کسب هژمونی بر یونان بود، در عین حال جنگی بود میان دموکراسی و الیگارشی. آتنی‌ها بعد از این آخرین پیروزی مقهور اسپارت شدند و دموکراسی برچیده شد و الیگارشی سی جبار مستقر گردید (۴۰۴ ق.م). این حکومت ترور و وحشت که حقوق کامل شهروندی را به ۳۰۰ نفر از ثروتمندان محدود کرده بود، هشت ماه بعد با یک انقلاب دموکراتیک سرنگون شد.

۲- کریتون در گفتگو با سقراط به او پیشنهاد می‌کند که از زندان فرار کند. سقراط او را متقاعد می‌کند که پای‌بندی به قانون (و پذیرفتن مرگ) و عمل به اعتقاد خویش مهم‌تر از آنست که بخاطر نجات جاننش آنرا زیر پا بگذارد. رجوع کنید به «مجموعه آثار افلاطون»، جلد اول، صفحه ۴۷، به ترجمه شیوای محمد حسن لطفی و رضا کاروانی.

۳- Themistocle سیاستمدار آتن، رهبر حزب دموکراتیک و فاتح نبرد سالامین با پارسیان (۴۸۰ ق.م). او بعدها مورد غضب زمامداران آتن قرار گرفت و به شاه ایران، اردشیر اول پناه برد.

Péricles (۴۲۹-۴۹۵ ق.م) از سردان سیاسی و عضو حزب دموکراتیک، سخنوری چیره‌دست و فرزانه‌ای هنردوست بود. در دورانی سی ساله، او برجسته‌ترین شخصیت سیاسی آتن بود و با قدرت منحصربه‌فردی که داشت بانی اصلاحاتی دموکراتیک بود. اصطلاح «قرن پریکلس» نامی است که به درخشان‌ترین دوران تمدن یونان داده شده است.

۴- معنای رایج Das ereignis در زبان آلمانی «رویداد» است. این واژه در نزد هایدگر معنای چندپهلوی و گسترده‌ای دارد که هرچند بی‌ارتباط با معنای رایج‌اش در زبان آلمانی نیست، اما یکسره با آن فرق دارد. این واژه یکی از واژه‌های کلیدی برای درک «هستی و زمان» است که هایدگر در کنفرانس معروفش در سال ۱۹۶۲ زیر عنوان «زمان و هستی» با موشکافی تمام به توضیح آن پرداخته است. در فارسی نمی‌توان معادل دقیقی برای آن

یافت و یا حتی به آسانی ساخت. Ereignis حقیقت هستی و زمان و یا به سخن بهتر، حقیقت هستی همچون زمان است. هستی (être) اگرچه بدون باشنده (étant) نمی‌تواند باشد. زیرا هستی همیشه هستی باشنده است. اما میان هستی و باشنده تفاوتی اساسی هست که تفاوتی هستی‌شناختی (ontologique) است. هستی باش نیست. از همین رو نباید گفت که هستی هست؛ می‌توان گفت باشنده هست، اما هستی سابق‌التعین است. هستی یک گنش یا یک پیش-آیند است که حضور یابی هرآنچه هست، یا برآمدن خود حضور را نشان می‌دهد. در این برآمدن حضور، زمان سخن می‌گوید. اما نه زمانی که آن را همچون زنجیره‌ای از اکنون‌ها در نظر می‌گیرند، بلکه زمانی که اصیل است و اصلتش در پیش-آیندی آن است. Ereignis فراموش حضور است که در دل هستی و زمان جای دارد. در واقع، این مفهوم را هایدگر برای توضیح دیگرگونه آنچه «بارقه هستی» (Lichtung des seins) می‌نامد، ساخته و پرداخته است. هستی، پرتو یا بارقه‌ای است که ما را درمی‌نوردد بی‌آنکه بتوانیم آن را بگیریم و نگاه داریم. این گریز، با گریزندگی‌اش از گوهر اصیل هستی، سرچشمه فراموشی هستی است. از این رو Ereignis در عین حال Ent-eignis نیز هست. پیش-آیند با پیش‌آیندی‌اش و برای آنکه بتواند پیش‌آیند، پس می‌کشد و می‌گریزد. اندیشه هستی در نزد هایدگر با اندیشه Ereignis به معنای پیش-آیندی همچون «گوهر» یا حقیقت هستی به اوج خود می‌رسد.

Geschick را می‌توان «تقدیر» ترجمه کرد. از نظر هایدگر، تکنیک تنها انسان را در رابطه‌اش با خویشتن تهدید نمی‌کند، بلکه حقیقت یا آشکارگی (رفع حجاب) خود هستی را تهدید می‌کند. تکنیک، دوران فراموشی تام و تمام هستی است و در خلاء‌ای که هستی بر جای نهاده، گسترش می‌یابد. خطری که در گوهر تکنیک نهفته است، خطری است تمام و کمال و به عبارتی بالاترین خطر هاست. این خطر خود را پنهان می‌کند و این خود پنهان کردن، از نظر هایدگر، خطرناک‌ترین چیزی است که در خطر تکنیک وجود دارد. خطر در فرآورده‌های تکنیک یا حتی در کاربرد آن‌ها نیست، بلکه در گوهر تکنیک است. این خطر به صورت تقدیر (Geschick) آشکارگی هستی درآمده است. (توضیح این دو واژه از دوست عزیزم علیرضا مناف‌زاده است).

● همان گونه که مذهب چکیده مبارزات نظری بشر است، دولت سیاسی هم چکیده مبارزات عملی بشر است.



نامه‌ای از مارکس به آرنولد روگه

متن حاضر از زبان فرانسه، کارل مارکس، نوشته‌های فلسفی، با ویراستاری و یادداشت‌های ماکسیمیلیان روبل، انتشارات گالیمار ۱۹۶۸، ص ۴۲ تا ۴۶ برگردانده شده.

سپتامبر ۱۸۴۳ - کروژناخ

به انجام رسانیم. منظورم نقد بی‌رحمانه تمامی نظم موجود است. بی‌رحمانه به این مفهوم که منقد نه از نتایج کار خویش می‌هراسد نه از درگیری با قدرتهای مستقر.

به این خاطر است که نظرم بر این نیست که علم جزم‌اندیشی را برافزایم. درست برحلاف آن وظیفه ما اینست که به جزم‌اندیشان یاری رسانیم تا تزه‌های خود را به روشنی ببینند و بدین قرار، بعنوان مثال، کمونیسم یک تجرید جزمی‌ست و منظورم از این حرف، فلان کمونیسم موهوم یا ممکن نیست؛ بلکه منظورم کمونیسم واقعاً موجود است، نظیر آنچه کابه (Cabet)^(۲)، دزامی (Dezamy)^(۳) و وایتلینگ (Weitling)^(۴) و دیگران آموزش می‌دهند. این دست کمونیسم خود چیزی جز تجلی ویژه اصل انسان‌باوری (humanisme) نیست که به ضد خود یعنی به منافع خصوصی آلوده شده است. نتیجه اینکه الغاء مالکیت خصوصی به هیچ روی با کمونیسم یکی نیست و اگر دیگر مکتب‌های سوسیالیستی نظیر مکتب فوریه (Fourier)^(۵) یا مکتب پروژن (Proudon)^(۶) و جز آنان در برابر کمونیسم سر برافراشته‌اند، تصادفی نیست، بلکه امری الزامی‌ست؛ زیرا این کمونیسم خود چیزی نیست جز تحقق یک

موقیت روبرو خواهد شد.

به نظر می‌رسد که (در این راه) موانع درونی مهم‌تر از موانع بیرونی هستند. زیرا اگر در باره نقطه عزیمت تردیدی وجود ندارد، در عوض، درباره مقصد بسا ابهام و آشفتگی حاکم است. نه تنها در میان اصلاح‌طلبان هرج و مرج عمومی بیداد می‌کند، بلکه هریک از ما به زودی ناچار است پیش خود اعتراف کند که از آنچه در پیش است، هیچ تصور دقیقی ندارد. بنابراین امتیاز‌گرایی نوین دقیقاً در همینجاست که ما نمی‌خواهیم درباره فردا با جزم‌اندیشی پیشگویی کنیم، بلکه برعکس می‌خواهیم از طریق نقد دنیای قدیم به کشف دنیای نوین دست یابیم. تاکنون فیلسوف‌ها پاسخ همه معماها را در آستین داشتند و این جهان ابله‌ظاهربین فقط می‌بایست منقارش را بگشاید تا چکاوک‌های دانش مطلق همچون کباب برشته در آن بیفتند. فلسفه این‌جهانی شده است و آشکارترین دلیل آن این است که آگاهی فلسفی، خود به آشفتگی ناشی از نبرد دچار شده که نه تنها در بیرون، بلکه در درون خودش برپا شده است. اگر کار ما این نیست که آینده را بسازیم و سرانجام آن را برای ابد تعیین کنیم، آنوقت کاملاً روشن می‌شود که چه چیز را باید در حال حاضر

خوشنودم که می‌بینم مصمم هستید و پس از نگاه به گذشته، اندیشه‌تان را به سوی آینده برگردانده‌اید، به سوی اجرای نقشه‌ای نو، پس، شما در پاریس هستید، این مدرسه عالی پُرقدمت فلسفه، به قصد کنایه نمی‌گویم!^(۱) و این پایتخت نوین دنیای نوین. ضرورت قانونمند است. بنابراین، شکی ندارم که همه موانع را پشت سر خواهیم گذاشت، گرچه اهمیت این موانع را نادیده نمی‌گیرم.

اما نقشه ما چه عملی بشود و چه نشود، به هررو، پایان این ماه من در پاریس خواهم بود، چون هوای اینجا آدمی را دچار روحیه بردگی می‌کند. در آلمان جای فعالیت آزاد مطلقاً وجود ندارد.

در آلمان سرکوب و وحشیانه همه جا را فرا گرفته است؛ آشفتگی واقعی روحی و سلطه حماقت مجسم بر سر ما فرو ریخته است و زوریخ هم از دستورهای برلین اطاعت می‌کند. بیش از پیش روشن می‌شود که برای گردهمایی اندیشمندان راستین و آزاداندیش باید در پی محلی جدید برآمد. من یقین دارم که طرح ما به پیشواز نیازی واقعی می‌رود و تحقق نیازهای واقعی سرانجام امکان‌پذیر است. پس، شکی ندارم که با کمی جدیت در کار، اجرای نقشه ما با

جنبه از اصل سوسیالیستی به طرز ویژه و تمامی اصل سوسیالیستی به نوبه خود، تنها یکی از جنبه‌های مسئله است، جنبه‌ای که مربوط به واقعیت هستی انسان راستین می‌شود. ما باید به همان میزان، به جنبه دیگر، یعنی به هستی‌تئوریک انسان پردازیم؛ به بیان دیگر، باید مذهب، علم و غیره را موضوع نقد خود قرار دهیم. فزون بر اینکه ما می‌خواهیم بر هم‌معصران خود تأثیر بگذاریم، یعنی بر هم‌معصران آلمانی‌مان. پرسش این است که چگونه این کار را انجام دهیم؟ ما با دو دسته واقعیت انکارناپذیر روبرویم. مذهب از یک سو و سیاست از سوی دیگر، موضوع‌هایی هستند که در مرکز توجه آلمان امروز قرار گرفته‌اند. ما باید این دو موضوع را در همین وضعیتی که هستند نقطه آغاز حرکت مان قرار دهیم، نه اینکه یک سیستم حاضر و آماده از نوع سفر به ایکاریا^(۷) در برابر آن بگذاریم.

عقل همیشه وجود داشته، اما نه همیشه به شکل معقول. بنابراین می‌توان نقد را به همه اشکال آگاهی نظری و عملی پیوند زد و با حرکت از اشکال خاص واقعیت موجود، واقعیت حقیقی را به مثابه ضرورت و مقصد نهایی آن اشکال - تشریح کرد. بنابراین تا جایی که مربوط به زندگی واقعی می‌شود، دقیقاً این دولت سیاسی‌ست که تمامی اشکال نوین مقتضی عقل را در بطن خود داراست، حتی اگر به نحوی آگاهانه مقتضیات سوسیالیستی را برنیآورده است. و در این حد نمی‌ماند. فرض را بر این می‌گیرد که عقل را در همه جا متحقق کرده است. اما، در همه جا نیز تمایل نظری‌اش با پیش‌فرض‌های واقعی‌اش در تضاد قرار می‌گیرد. از همین ناسازگاری دولت سیاسی با خویش است که می‌توانیم حقیقت اجتماعی را استنباط کنیم. همان گونه که مذهب چکیده مبارزات نظری بشر است، دولت سیاسی هم چکیده مبارزات عملی بشر است. بنابراین، دولت سیاسی در شکل خاص خود، مثلاً جمهوری^(۸)، بیانگر همه مبارزات، همه نیازها و همه حقایق اجتماعی‌ست. از اینرو، اگر خاص‌ترین مسئله سیاسی - مثلاً تفاوت میان سیستم مبتنی بر اصناف^(۹) و سیستم مبتنی بر نمایندگی - را موضوع نقد قرار دهیم، به هیچ‌وجه جایگاه رفیع اصول را زیر پا نگذاشته‌ایم. در واقع این مسئله، صرفاً تفاوت میان حاکمیت انسان و حاکمیت مالکیت

خصوصی را در مفهوم سیاسی آن بیان می‌کند. بنابراین، نه تنها منقد می‌تواند بلکه وظیفه دارد به این مسائل سیاسی پردازد (مسائلی که به نظر سوسیالیست‌های افراطی حقیر جلوه می‌کند). منقد با اثبات برتری سیستم نمایندگی نسبت به سیستم اصناف^(۱۰)، در عمل توجه حزبی بزرگ را جلب می‌کند. در عین حال با ارتقاء سیستم نمایندگی از شکل سیاسی آن به شکل همگانی و با بارز کردن معنای راستینی که در بطن این سیستم نهفته است، این حزب را وادار می‌دارد تا فراتر از خویش برود، زیرا پیروزی‌اش در عین حال به امحاء خودش می‌انجامد.

پس هیچ چیز مانع از آن نیست که ما نقدمان را در نقد سیاست و جانبداری در سیاست به کار گیریم. یعنی آن را به مبارزات واقعی پیوند زنیم و خود را با این مبارزات تعریف کنیم. بنابراین ما خود را به مردم همچون صاحبان مکتبی مسلح به اصول نوین عرضه نمی‌کنیم؛ که این است حقیقت، در برابر آن سر تعظیم فرود آورید! ما اصول نوینی را برای مردم تشریح می‌کنیم که از خود اصول جهان اخذ کرده‌ایم. به مردم نمی‌گوییم: «مبارزاتتان را در اینجا رها کنید که بیهوده است؛ که شعار حقیقی نبرد را ما به گوش شما می‌خوانیم.» تنها کاری که ما می‌کنیم این است که به مردم نشان می‌دهیم در واقع به چه خاطر مبارزه می‌کنند و اینکه آگاهی به خویشتن، چیزی‌ست که باید خواه ناخواه کسب کنند.

اصلاح آگاهی فقط عبارت از اینست که مردم را به خویشتن آگاه سازیم، که آنها را از خوابی که در آن خویشتن را در رؤیا می‌بینند بیدار کنیم، که اعمالشان را به آنها توضیح دهیم. همه آنچه ما در نظر داریم چیزی نیست جز آنکه مسائل مذهبی و سیاسی را به صورت انسانی و خودآگاه بیان کنیم، همانند کاری که فوئرباخ در نقد مذهب انجام داده است.

پس باید این شعار را سرمشق قرار دهیم: اصلاح آگاهی، اما نه از طریق اصول جزئی، بلکه از طریق تحلیل آگاهی رمزآلود (Mystique) و نامفهوم برای خویش، که در مذهب یا در سیاست تجلی می‌یابد. آنگاه خواهیم دید که مردمان دیرزمانی‌ست در رؤیا چیزی را به تصاحب درآورده‌اند، تنها کافی‌ست بدان آگاهی یابند تا آن را در واقعیت به تصاحب آورند. آنگاه معلوم خواهد شد که مسئله بر سر گسست عمیق میان گذشته و آینده نیست، بلکه مسئله بر

سر به فرجام رساندن ایده‌های گذشته است. سرانجام خواهیم دید که بشریت کار نوینی را آغاز نمی‌کند، بلکه کار قدیمش را با آگاهی به پایان می‌برد.

بنابراین ما می‌توانیم گرایش مجله‌مان را در یک کلام خلاصه کنیم: بررسی درون نگرانه (فلسفه انتقادی) زمان خویش، مبارزات و آرزوهای آن دوره. این، کاری‌ست بایسته برای مردم و برای خودمان. و این کار جز از طریق گرد آمدن نیروها نمی‌تواند انجام گیرد. مسئله این است که بدان اعتراف کنیم، همین ویس. بشریت برای آموزش گناهاش فقط نیازمند آن است که گناهاش را انسان که هستند به رسمیت بشناسد ●

ترجمه ویدا حاجبی تبریزی

پانویس مترجم:

- ۱- در متن اصلی به لاتین آمده: absit omen
- ۲- Etienne Cabet (۱۷۸۸-۱۸۵۶) بنیان‌گذاران نخستین گروه فرانسوی‌ست که خود را کمونیست می‌نامیدند. او رمان مشهوری بنام «سفر به ایکاریا» را نوشته است.
- ۳- Theodor Dezamy (۱۸۰۸-۱۸۵۰) از فعالین نخستین گروه فرانسوی که نشریه برابری (egalitaire) را در ۱۸۴۰ منتشر می‌کرد.
- ۴- Wilhelm Weitling (۱۸۰۸ تا ۱۸۷۱): کارگر دوزندگی و یکی از رهبران آغازین جنبش کارگری در آلمان. عضو «اتحادیه کمونیست‌ها» بود و مبلغ کمونیسمی مساوات‌خواه.
- ۵- Charles Fourier (۱۷۷۲-۱۸۳۷): از سوسیالیست‌های اولیه فرانسوی که از جامعه بورژوازی انتقادی ژرف کرده و تأثیر چشمگیری بر ایده‌های سوسیالیستی داشته است.
- ۶- Pierre - Joseph Proudon (۱۸۰۹-۱۸۶۵): اقتصاددان فرانسوی با افکار سوسیالیستی که رساله او تحت عنوان «مالکیت چیست؟» (۱۸۴۰) سر و صدای فراوان کرد. مارکس در «فقر فلسفه» از نظرات اقتصادی او به شدت انتقاد کرده است.
- ۷- Voyag en Icarie، (سفر به ایکاریا) رمانی‌ست نوشته E. Cabet در ۱۸۴۲.
- ۸- در متن اصلی به لاتین آمده است: Sub Specie rei Publicae
- ۹- اشاره به نظام سیاسی اصناف در دوران فتودالی است.
- ۱۰- همان.

نگاه شکسته روشنفکران

یادداشت مترجم:

داریوش شایگان

این نوشته، فصل نخست بخش چهارم کتاب «نگاه شکسته» نوشته داریوش شایگان است. این کتاب را داریوش شایگان به زبان فرانسه نوشته و نخستین بار انتشارات «Albin Michel» در سال ۱۹۸۹ آن را چاپ و منتشر کرده است. در سال ۱۹۹۶ نیز انتشارات «L'Aube» آن را در قطع جیبی دوباره چاپ کرده است. این کتاب تاکنون به زبان‌های انگلیسی و اسپانیایی و عربی و ترکی ترجمه و منتشر شده است.

عنوان اصلی کتاب «Le regard mutilé» است که باید آن را به «نگاه مثله» ترجمه کرد. ولی من آن را به «نگاه شکسته» ترجمه کرده‌ام، زیرا نویسنده در متن کتاب، این نگاه را به آینه شکسته‌ای تشبیه می‌کند که تصویر اشیاء را پیچ و تاب خورده و کژ و کورژ نشان می‌دهد. عنوان فرعی کتاب چنین است: «روان پارگی (اسکیزوفرنی) فرهنگی: کشورهای سنتی در برابر مدرنیته».

در این کتاب، نویسنده برای بیان اندیشه‌های خود مفهوم‌سازی کرده و مفاهیمی چند بر ساخته که برخی از آنها در این نوشته نیز آمده است. اما چون توضیح آنها را در فصل‌های دیگر کتاب داده، در اینجا ناگزیرم شرح کوتاهی درباره دست‌کم دو مفهوم اساسی کتاب بدهم. نخست درباره مفهوم «میدان کژتابی‌ها» (Le Champ des distorsions) که شایگان در بخش سوم کتاب به تفصیل در باب آن سخن گفته است. کژتابی‌ها از برخورد دو پارادایم یا الگوی معرفتی پدید می‌آیند. یکی الگوی معرفتی مدرنیته و دیگری الگوی معرفتی سنت. هنگامی که این دو الگوی معرفتی باهم برخورد می‌کنند، یکدیگر را به کل می‌فرسایند و از حالت طبیعی می‌اندازند. سنت، سرشت مدرنیته را تغییر می‌دهد و خود در برخورد با مدرنیته پیچ و تاب بر می‌دارد. از نظر تاریخی، کژتابی‌ها مربوط به دوره‌ای هستند که شایگان آن را دوره بینابینی می‌نامد. این دوره، دوره کژتابی‌های گوناگون در همه زمینه‌هاست، چه در زمینه معرفت‌شناسی، چه در زمینه روان‌شناسی و چه در زمینه زیبایی‌شناسی. ذهن برای آنکه بتواند دو الگوی معرفتی ناهمجنس و ناهمزمان را باهم جفت و جور کند، ناگزیر می‌شود ایده‌های مدرن را - که بیشتر وقت‌ها مابه‌ازای عینی در جامعه ندارند - به واقعیت‌های اجتماعی با درونمایه پیش - مدرن یا سنتی بچسباند. بدین سان، میدان پهناوری از کژتابی‌های مفهومی و شناخت‌های دو رگه پدید می‌آید. هیچ جنبه‌ای از زندگی اجتماعی، زیبایی‌شناختی و فکری از آسیب این کژتابی‌ها در امان نمی‌ماند و ما آنها را در ایده‌های روشنفکران، در رفتار روانی تودها و در پندارهایی چون آمیز ایدئولوگ‌ها می‌بینیم.

مفهوم دیگری که در اینجا باید توضیح کوتاهی درباره آن بدهم، مفهوم «تعطیلات در تاریخ» است. به گفته شایگان، بنای آخرین معبدهای فکری ما درست هنگامی به پایان می‌رسد که سوپر کتیویته دکارتی در اروپا قد بر می‌افزاید و به قول هگل، روح جهان از قلمرو فرهنگ‌های پایان یافته دور می‌شود تا در گوشه‌ای در اروپا پناه بگیرد. ملاصدرا هم عصر دکارت است. ولی درست زمانی که او جنبش فکری چند صد ساله‌ای را به سرانجام می‌رساند، یعنی آخرین خشت را بر طاق و رواق شکوهمند متافیزیک اسلامی می‌افزاید، دکارت به جای پیمودن راه گذشتگان، خود راه تازه‌ای در پیش می‌گیرد و گذرگاه‌های جدیدی می‌گشاید که به برآمدن انسان در مقام برپا دارنده صاحب اختیار عالم می‌انجامد. از آن زمان تاکنون سیر اندیشه در ایران، در واقع، چیزی جز نوشتن شرح و تفسیر بر آثار ملاصدرا نبوده است. زیرا پس از پایان یافتن آن بنای فکری، هرگونه نوآوری در قلمرو اندیشه مستلزم گسستن از مقدمات کلام اسلامی بوده که نگرش دینی نمی‌تواند چنین چیزی را برتابد مگر اینکه خود را یکسره نفی کند. باری، ما پس از پایان یافتن معبدهای فکری مان دست از کار کشیدیم و به

تماشای آنها ایستادیم و فارغ از هرگونه پرسشی در بیرون زمان زندگی کردیم. در این میان اروپاییان در راهی که دکارت گشوده بود پیش رفتند و هنگامی که سر و کله‌شان در جهان ما پیدا شد متوجه شدیم که از قافله عقب مانده‌ایم. میان آنچه در جهان می‌گذشت و آنچه در سرهای ما بود مفاکی عظیم کنده شده بود. چنین بود که ناگهان تعطیلات خوش ما در تاریخ به پایان رسید. در فاصله زمانی که ما را از عصر دکارت و ملاصدرا جدا می‌کرد، جهان تغییر کرده بود، تاریخ پیش رفته بود و ما ناگهان خود را در برهوتی یافتیم که نه به سرزمین نیاکانمان می‌مانست و نه به سرزمین اربابان جدیدمان. خوب دیگر، کسی حق را به غایبان نمی‌دهد. ما حق نداشتیم. زیرا در میعادگاه تاریخ حضور نداشتیم.

و اما درباره ترجمه فارسی کتاب «نگاه شکسته» چند نکته را باید یادآوری کنم. در سال ۱۹۹۱ داریوش شایگان از من خواست که این کتاب را به فارسی ترجمه کنم و من آن را - اگر اشتباه نکنم - در همان سال ترجمه کردم و به نویسنده تحویل دادم. دو فصل از بخش نخست کتاب را چند سال پیش، خود نویسنده با چند تغییر جزئی در یکی از مجله‌های ایران به چاپ رساند. در ترجمه فارسی در بعضی جاها تغییرات جزئی نسبت به متن اصلی داده شده که همه به پیشنهاد نویسنده بوده است.

هنگامی که سردبیر مجله «نقطه» از من خواست که فصل «روشنفکران» این کتاب را برای چاپ در مجموعه حاضر در اختیار او بگذارم، به او پیشنهاد کردم که این درخواست را از خود داریوش شایگان بکنند. اما تاکنون نه سردبیر مجله نقطه و نه من نتوانسته‌ایم با او تماس بگیریم. بهر حال، بهتر بود که پیش از چاپ این فصل از کتاب با نویسنده تماس گرفته می‌شد، هرچند گمان نمی‌کنم که با چاپ آن مخالفت می‌کرد، چون این کتاب تاکنون به زبان‌های گوناگون ترجمه شده و در بسیاری از کشورهای جهان به چاپ رسیده است.

علیرضا منافزاده



دانش‌اند و شناخت‌های زاینده علوم انسانی و طبیعی را با محیطی دمساز می‌کنند که اگر نگوییم با آن شناخت‌ها دشمن، باری بیگانه است. برای مثال در چاپ و نشر کتاب، نام مترجم اگر بیشتر از نام نویسنده کتاب اهمیت پیدا نکند، دست‌کم به همان اندازه مهم جلوه می‌کند.

سپس نوبت به بخش بزرگ‌تر رساله‌نویسان و نویسندگان و روزنامه‌نگاران می‌رسد که به سبب آشنایی نابسند به زبان‌های اروپایی (بی‌شک استثناها کم نیستند) این ترجمه‌ها را که بیشترشان بسیار بد و نارسا هستند، به کار می‌بندند. این ترجمه‌ها که اغلب بیرون از زمینه فرهنگی متن اصلی‌شان انجام گرفته‌اند، سرچشمه الهام نسلی از نویسندگان و

خاصی در جامعه ندارد. زمانه‌پسندترین روشنفکران، کسانی هستند که بر قدرت حاکم می‌شورند و کردارشان رنگ تند سیاسی دارد. اینان، کانون اصلی روشنفکران متعهداند و از همین رو بیشتر ایدئولوگ‌اند.

از میان کارهای گوناگونی که روشنفکران ما بر حسب تصادف انجام می‌دهند، نخست باید کار ترجمه را جدا کرد. زیرا این کار در همه کشورهایی که در گذشته دچار استعمار نبوده‌اند و، در نتیجه، با یک زبان اروپایی به عنوان محمل فرهنگ آشنایی نداشته‌اند، نقشی بنیادی بازی می‌کند. مترجمان چون به سرچشمه‌های مدرن دانش دسترسی دارند، کم و بیش از همان ارج و اعتبار اندیشه‌گرانی برخوردارند که آثارشان را ترجمه می‌کنند. آنان میانجیان

نخست این نکته را بگوییم که بسیاری از روشنفکران جامعه‌های اسلامی در میدان کژتابی‌ها غوطه می‌خورند. افزون بر این، در این جامعه‌ها مرز میان وظیفه روشنفکر و وظیفه دانش‌پژوه یا کارمند، چنانکه در جامعه‌های غربی می‌بینیم، چندان روشن نیست. از نظر مردم ما روشنفکر کسی است که خواندن و نوشتن می‌داند و یا کار فکری می‌کند. اینکه چنین کسی پزشک و مهندس و نویسنده باشد یا مترجم و استاد دانشگاه و کارمند، چندان مهم نیست. روشنفکر به عنوان «آگاهی شوربخت» جامعه که به صورت گروه جداگانه‌ای درآمده باشد و جایگاه معرفت‌شناختی‌اش سنجش‌گری (یا انتقاد) باشد هنوز در کشورهای ما پدید نیامده است. از همین روست که او جایگاه

روشنفکران بوده‌اند که خرده-ریزهای معلومات از هم گسیخته را از این سو و آن سو برمی‌چینند و آنها را بی دلیل و بی هیچ مناسبتی برای مستدل ساختن ایده‌های خود به کار می‌برند. از همین روست که به داوروی‌های گزنده و نیشدار می‌پردازند و بیش‌های فروکاهنده (Visions reductrices) دارند و به جای انتقاد و استدلال سنجیده و منطقی به لعن و نفرین دست می‌یازند. از سوی دیگر چون ترجمه‌ها بدون سیاستی یکپارچه و دیدی فراگیر انجام می‌گیرند، بلوک‌های هماهنگی از دانش‌ها عرضه نمی‌کنند تا بتوانیم از این راه یک مکتب فکری را کم و بیش بشناسیم، بلکه رشته گسیخته‌ای از آگاهی‌های پراکنده به دست می‌دهند که در هیچ متن خاصی نمی‌گنجد و به جای آنکه خواننده را به حوزه مشخصی رهنمون شوند، وی را در هزار توی علوم انسانی همراه و سرگردان می‌کنند. این ترجمه‌ها، بر روی هم، هرگز نمی‌توانند طرح فلسفی جامعی به دست دهند که جریان‌های فکری را در چارچوب خاص خودشان قرار داده باشد.

برای مثال، برمی‌داریم کتابی از سارتر می‌خوانیم اما نمی‌دانیم که او چه نقشی در اندیشه معاصر فرانسوی دارد، چه منابعی آبخور فکری او بوده‌اند، خویشاوند کدام خانواده اندیشگی است، چه پیوندی با اگزیستانسیالیسم آلمانی دارد و، سرانجام، از چه جایگاهی در فلسفه معاصر اروپا برخوردار است. در ایران، کسان بسیاری فریود را رواج‌دهنده سکس‌گرایی و، در نتیجه، آدمی بی‌شرم می‌دانند. اما از شکاف‌های معرفت‌شناختی‌ای که اندیشه او در عقل‌باوری مدرن گشوده آگاه نیستند. همچنانکه کمتر کسی از گستره پهناور روانشناسی لایه‌های ژرف ذهن آگاهی دارد. برخورد دوره‌های گوناگون تاریخی با یکدیگر و شکاف‌هایی که نشان‌دهنده گذار از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر است، چندانکه باید در نظر گرفته نمی‌شود. خواننده به سبب نداشتن بینشی خطی از تاریخ نمی‌داند که دوره‌های گوناگون تاریخ غرب بر پایه چه ساخت‌های مفهومی استوار است، تاریخی که چه بخواهیم و چه نخواهیم به تاریخ سراسر کره زمین تبدیل شده است.

این فضاهای خالی، از پدید آمدن مجموعه هماهنگی از دانش‌ها جلوگیری می‌کنند و چون به صورت «سوراخ‌هایی» در شبکه شناخت‌های ما باقی می‌مانند، نتیجه‌گیری‌های شتابزده و یکسره خیالی خوانندگان بی‌خبر نیز بر آنها می‌افزاید، چندانکه سرانجام، از همه آن اندیشه‌گران نگون‌بخت غربی تصویر عجیب و غریبی در ذهن‌ها نقش می‌بندد. به کژتابی‌های

اصطلاح‌شناسی، کژ- و- کوزی‌های وهم‌زای خیال نیز افزوده می‌شود. سوءتفاهم‌ها بر روی هم انباشته می‌شوند و روز به روز بزرگ‌تر و ناهنجارتر می‌گردند و خود، سوءتفاهم‌های ناهنجارتری را بر می‌انگیزند چنانکه سرانجام، آدمی خویشتن را در دنیای آینه‌های بد ریخت کننده می‌یابد که در آن، همه ایده‌های بنیادین از ریشه دچار تباهی و گندیدگی شده‌اند. این همگونسازی و از آن خود کردن دروغین اندیشه‌های غربی، آگاهی دروغینی می‌آفریند چنان جان‌سخت و پابرجا که ذهن سنجشگر از عهده ساخت‌شکنی ایده‌ها و گنجاندن آنها در بافتار خودشان بر نمی‌آید. افزون بر این، اندیشه به سبب پار دینی‌اش (که بیشتر وقت‌ها خود آدمی به آن آگاه نیست) به اسطوره‌ای شدن می‌گراید و قوه تحلیل‌گر ذهن که در پی تجزیه چیزهاست تا آنها را به عناصر بسیط‌شان تحویل کند، هنوز در چنین اندیشه‌ای جایگیر نشده است. بنابراین، قوه درهم آمیخته ذهن است که دست به کار می‌شود تا ناجورترین ایده‌ها را به هم بچسباند و برای این کار ناگزیر می‌شود یک رشته مفاهیم مرکب جعل کند. بدینسان، حوزه‌ای برای پیوند زدن مفاهیم ناهمگون به یکدیگر و تولید مفاهیم دورگه به وجود می‌آید.

اهمیت ترجمه‌ها از این حقیقت نیز سرچشمه می‌گیرد که ما تاکنون با ذهن خویش بسیار کم اندیشیده‌ایم. فرهنگ غنی ما به سبب ساخت قرون وسطایی‌اش ما را از فهم درنگ‌های (Cesures) بزرگ روزگاران نو باز

می‌دارد و امکان بهره‌جویی از آنها را به ما نمی‌دهد. چندین سده است که ما از «حرکت موزون» باز ایستاده‌ایم و نتوانسته‌ایم همپای دگرگشت‌های بزرگی که جهان را لرزاندند، گام برداریم. این ناهماهنگی ما را بیش از پیش به علم غربی وابسته کرده است و این وابستگی پیش از آنکه اقتصادی باشد، فرهنگی است.

ترجمه‌های بد با جعل نوعی اصطلاح‌شناسی ناروشن و ناستوار، میدان پهناوری از کژتابی‌های مفهومی پدید آورده‌اند. نخست به این دلیل که هرچند بیشتر مترجمان زبان مادری‌شان را کم و بیش خوب می‌دانند، در زمینه زبان‌های خارجی میانمایه‌اند. زیرا این زبان‌ها را اغلب در بزرگسالی و به بهای کوششی جانفروسا آموخته‌اند. حتی اگر فرض بگیریم که

شناخت درستی از این زبان‌ها داشته باشند، این شناخت برای به دست دادن ترجمه‌ای خوب دچار کمبودی دوچندان است: کمبود در زمینه میراث فرهنگ غربی و کمبود در زمینه علوم مدرسی جهان ایرانی - اسلامی. مترجمی که آشنایی کافی به هر دو زبان داشته باشد و در عین حال آموزش درستی در هر دو فرهنگ دیده باشد پدیده‌ای است کمیاب.

از سوی دیگر، هنگامی که مترجمان متنی را برای ترجمه برمی‌گزینند، در گزینش خود اندیشناک سازگاری متن با نیازهای فکری جامعه و در بند ترسیم نقشه‌هایی از دانش یا ردیابی قلمروهای بررسی شده دانش نیستند، بلکه متن را از روی گرایش ایدئولوژیکی برمی‌گزینند. همین گرایش ایدئولوژیکی بود که روشنفکران حزب توده را برانگیخت تا در سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۳۲ دست به ترجمه بخش بزرگی از آثار ماکسیم گورکی بزنند و خود او را به عنوان مترقی‌ترین نویسنده عصر جدید بشناسانند، همچنانکه رومن رولان را نیز به عنوان بزرگ‌ترین نویسنده جهان و دارای همان ارج و اعتبار جهانگیر گورکی معرفی کردند.

به همه این کمبودها در زمینه ترجمه‌های سر و دم بریده، مشکل ترجمه‌های دوباره نیز

● چندین سده است که ما از «حرکت موزون» باز ایستاده‌ایم و نتوانسته‌ایم همپای دگرگشت‌های بزرگی که جهان را لرزاندند، گام برداریم. این ناهماهنگی ما را بیش از پیش به علم غربی وابسته کرده است و این وابستگی پیش از آنکه اقتصادی باشد، فرهنگی است.

افزوده می‌شود. مترجم کتابی انگلیسی را از زبان فرانسه به فارسی برمی‌گرداند یا اثری آلمانی را از روی برگردان انگلیسی‌اش ترجمه می‌کند. ترجمه‌های فارسی آثار غربی از روی نسخه‌های تقریبی‌شان در زبان‌های اروپایی، سوءتفاهم‌ها را هرچه بیشتر افزایش می‌دهد و میدان کژتابی ایده‌ها را پابرجاتر و استوارتر می‌کند. بعضی وقت‌ها از روی تصادف، نویسنده ناشناس و میانمایه‌ای در اروپا به شکرانه ترجمه‌ای موفق، به اعتباری دست می‌یابد که نه با درجه شهرتش در اروپا تناسبی دارد و نه با ژرفای دانایی‌اش. کتاب «تمدن اعراب» موسو لوین (Gustave Le Bon) برای چندین نسل از روحانیان، مرجعی بی‌چون و چرا بود. در این کتاب، نویسنده بر عظمت اعراب تأکید می‌کند و علل انحطاط آنان

را شرح می‌دهد که عبارتند از: سست شدن غریزه جنگجویی‌شان، یوغ قانونی تغییرناپذیر که راه ترقی را بر آنان می‌بندد، تکه - تکه شدن امپراتوری‌شان و سرانجام، آمیزش‌های نژادی^(۱۱)

معلومات متفکران اسلامی مثلاً درباره فلسفه هگل به طور کلی به کتاب «ت. ستیس»^(۱۲) ترجمه حمیدعنایت محدود می‌شود که البته ترجمه‌ای است بسیار خوب، اما برای استنتاج مطلبی جدی و بنیادی درباره فکر این غول اندیشه آلمانی کافی نیست. بخش بزرگی از نوشته‌های مقایسه‌ای مرتضی مطهری، حکیم و عالم دینی نامدار^(۱۳)، از این ترجمه الهام می‌گیرد.

طرفه آنکه مطهری بیشتر وقت‌ها سخنان ستیس را از سخنان هگل باز نمی‌شناسد و مطالبی را که در برخی از رساله‌های خود از زبان هگل نقل می‌کند مربوط به ستیس است^(۱۴). اما جدا از این درهم‌آمیزی، آنچه بیش از همه شگفت می‌نماید درهم آمیختن متن‌هاست. مطهری و هگل به یک زبان سخن نمی‌گویند و به داده‌های متفاوتی یکی یکسان نمی‌کنند. مطهری با جدول مفهومی پیش - گالیله‌ای و با یقین خالصانه‌ای به برتری بی‌چون - و - چرای اسلام است که می‌خواهد جهان هگلی و حتی

● بعضی وقت‌ها از روی تصادف، نویسنده ناشناس و میانمایه‌ای در اروپا به شکرانه ترجمه‌ای موفق، به اعتباری دست می‌یابد که نه با درجه شهرتش در اروپا تناسبی دارد و نه با ژرفای دانایی‌اش.

جهان‌پسا - هگلی را بفهمد، زیرا او در همین سال‌های پایانی قرن بیستم زیست. اگر مسئله فقط فهمیدن صاف و ساده هگل می‌بود، هنوز می‌شد کار او را مجاز شمرد. اما مطهری در عین حال می‌خواهد هگل را نقد کند، اندیشه‌گری را که اصل و نسب اندیشه‌اش، جهان و زبانش برای مطهری بکل بیگانه است. زیرا این دو شخص را شکاف‌هایی معرفت‌شناختی از هم جدا می‌کند که با تغییرات پارادایگم (یا الگوی معرفتی) و دگرگونی‌های بینش انسان غربی به جهان گشوده شده است. حتی اگر مطهری از تیزهوشی ذاتی نبوغ‌آمیزی هم برخوردار می‌بود، ترجمه فارسی کتابی انگلیسی درباره هگل هرگز این امکان را به او نمی‌داد تا به دلالت‌های نسبی فکر اندیشه‌گر آلمانی پی

ببرد. برای مثال، آنچه مطهری را بیش از اندازه به شگفتی وا می‌دارد، فرقی است که هگل میان علت و دلیل می‌نهد. این فرق‌گذاری در فلسفه هگل بنیادی است، زیرا شالوده نظام عقل در دستگاه فلسفی هگل است. نظامی که اصل نخستینی را به عنوان پیش - فرض می‌پذیرد. و این اصل نخستین یک «علت» نیست که جهان معلول آن باشد، بلکه یک «دلیل» است که عالم نتیجه منطقی آن است.

مطهری با تکیه بر مقدمات ازلیت هستی در عرفان اسلامی بی‌درنگ اعلام می‌کند که این فرق‌گذاری بی‌پایه است. چون در اینجا علت نخستین هم خود - ساخته و آزاد از هر علتی است و هم خود - پیدا و مستقل از هر دلیلی است، آزاد از هر علت و دلیل شرح‌کننده کل عالم. در اینجا جاست که می‌بینیم تفاوت ره از کجاست تا به کجا. دو اندیشه‌گر ما به یک زبان سخن نمی‌گویند. یکی به زبان فلسفه سخن می‌گوید و دیگری در نظرپردازی‌های حکمت اعلای الهی فرو می‌رود. فاصله‌ای زمانی این دو اندیشه‌گر را از هم جدا می‌کند و در این فاصله - که به نظر می‌رسد مطهری از آن آگاه نیست - هستی‌شناسی جای خود را به معرفت‌شناسی داده است. و سرانجام میان آن دو، دکارت که نسیال قرار دارد که هگل با ستایش درباره‌اش می‌گفت که او سرزمین جدید فلسفه، یعنی ذهنیت را کشف کرده است.

از سوی دیگر، در میان روشنفکران ایرانی کم نیستند کسانی که اندیشه غربی را نسبیک بشناسند، اما از عهده ترجمه آن به زبان مادری‌شان برنایند. اینان کسانی هستند که تحصیلات‌شان را از کودکی یا از نوجوانی در خارج کرده‌اند و پیوندشان با حافظه تاریخی کشور گسیخته است. راست است که برخی از آنان با تلاش فراوان و جبران زمان از دست رفته سرانجام برای بیان ایده‌های خود به زبانی کم و بیش مناسب دست می‌یابند، اما شمارشان بسیار اندک است. زیرا این کار نیازمند بازگشت، آموزشی رنج‌بار و به ویژه صبری جانکاه و حوصله‌ای سستی‌ناپذیر است.

همچنین، نیازمند بازاندیشی مشرب‌های فکری است که بیشتر وقت‌ها چندان هم آسان نیست. اگر برخی از جوانان ایرانی آموزش‌دیده با ضابطه‌های روشمند علوم انسانی مدرن، فرهنگ خودشان را از میان منشور دگرگون‌ساز

شرق‌شناسان جانبدار از نو کشف می‌کنند، جوانان دیگری هم هستند که چون در ایران می‌زیند، راهی بازگونه می‌پیمایند، یعنی از راه ترجمه‌های بد غرب‌شناسان «بومی» با غرب آشنا می‌شوند. از همین جاست گرفتاری دو سویه‌ای که هم نزد غرب‌شناسان می‌بینیم و هم نزد به اصطلاح سنت‌گرایان. کوتاه سخن اینکه یک جای کار همواره خراب است: همیشه در جایی و در گوشه‌ای فضایی خالی وجود دارد که می‌باید پر شود. و این گونه فضاهای خالی به صورت حرفه‌های دهان‌گشوده زشتی هستند بر زمینه بافتار شناخت‌های ما از جهان.

۱- مراتب گوناگون ناهماهنگی میان طبقات اجتماعی

در درون کشور به ناهماهنگی‌های فرهنگی مهمی برمی‌خوریم که از پایگاه طبقات اجتماعی و فرهنگ‌های مردمی یا مدرن این طبقات سرچشمه می‌گیرد. اگر طبقات مرفه و غربی شده کم و بیش در حاشیه زندگی روشنفکری کشور مانده‌اند، خرده‌بورژوازی شهرها وضع دیگری دارد و خاستگاه توده روشنفکران و درس‌خوانده‌های کشور است که معمولاً به دشواری می‌توانند کتاب‌های خارجی را بخوانند و بیشتر وقت‌ها جز ترجمه‌ها به منبع آموزشی دیگری دسترسی ندارند^(۱۵). اینان کانون اصلی روشنفکران کشوراند و همیشه در صنف نخست فعالیت‌های روشنفکری قرار دارند. در روزنامه‌ها و گاهنامه‌ها و مجله‌ها قلم می‌زنند، اینجا و آنجا سخنرانی می‌کنند و اغلب بسیار سیاست زده‌اند. این روشنفکران از فراز برج عاجشان دیکتاتوری واپس مانده و میان طبقه متوسط برخاسته‌اند تربیتی سستی نیز دارند و از نظر عاطفی هم‌دل و هماهنگ با فرهنگ توده مردم می‌زیند. راست است که برخی از آنان تحصیلات عالی کرده‌اند و این تحصیلات بهره اولیه‌ای را که آنان از فرهنگ خانوادگی‌شان برده‌اند به طرز چشمگیری دگرگون کرده، اما این روشنفکران در میان طبقه مرفه و غربی‌شده تکنوکرات‌ها نیز احساس راحتی نمی‌کنند.

اکنون ببینیم منظور از خرده‌بورژوازی چیست؟ عبدالله لاروسی درباره این اصطلاح توضیحی دارد که به نظر پذیرفتنی می‌آید. به

گفته او در بررسی‌های تحلیلی مارکسیستی، از خرده‌بورژوازی به عنوان طبقه یاد نمی‌کنند. افزون بر این، مارکسیسم بر پایه نفی خرده‌بورژوازی نهاده است. خرده‌بورژوازی در قیاس با طبقات سه‌گانه کلاسیک، یعنی اشرافیت زمیندار، بورژوازی و پرولتاریا، شبکه اجتماعی بی‌قاعده‌ای است. مجموعه ناهمگونی است از گروه‌ها و خرده‌گروه‌ها که در عقلانیت نظام سرمایه‌داری از جایگاه معینی برخوردار نیستند و نگاه حسرت‌بارشان را همواره به گذشته دوخته‌اند (۱۶).

در ایران، خرده‌بورژوازی دربرگیرنده طبقه متوسط ناهمگون و گسترده‌ای است از خرده تاجران بازار، رده‌هایی از کارمندان دولت، خرده زمینداران و جز اینها. از نظر فرهنگی، خرده‌بورژوازی بیش از لایه‌های مرفه کارمندان عالی‌رتبه، صاحبان صنایع و سوداگران به ارزش‌های سنتی وابسته است (۱۷).

در کشورهای اسلامی شمار طبقات سه‌گانه کلاسیک بسیار اندک است. به عنوان مثال، در ایران اشرافیت زمیندار در جریان اصلاحات ارضی سال‌های چهل و یک از هم پاشید. شمار پرولتاریای زاییده صنعت جدید نیز اندک است. بورژوازی صنعتی پدیده‌ای است جدید که همزمان با صنعتی شدن گسترده کشور در چند دهه گذشته پا به هستی نهاده است. لارویی راست می‌گوید که در کشورهای اسلامی، خرده‌بورژوازی یا همین طبقه متوسط بسیار گسترده، نه لایه‌ای ته‌مانده که طبقه‌ای است پُرشمار.

در میان گروه روشنفکران برآمده از این طبقه متوسط، شکافی گرایش‌های نوگرا را از گرایش‌های سنتی جدا می‌کند. لارویی دو تیپ روشنفکر را از هم باز می‌شناسد: روشنفکر التقاطی و روشنفکر سنتی (۷). به گمان من در جامعه ایران میان این دو تیپ روشنفکر فرق‌های دیگری هم باید گذاشت. زیرا در اینجا با گروه‌های همگون روبرو نیستیم. می‌توان هم با روشنفکری لائیک - باگرایش چپ یا راست - و هم با روشنفکری پرورش‌یافته به شیوه غربی سر و کار داشت که هر دو در اندیشه برقرار کردن ارزش‌های سنتی‌اند، یا با آدمی روبرو شد که در پی آشتی دادن اسلام و مدرنیته است، مانند جریان اسلام روشن‌بین مهدی بازرگان؛ و یا با یک ایدئولوگ اسلامی سر و کار داشت که برای سرعت بخشیدن به انقلاب اجتماعی - آرمانی، خواهان واژگونی نظم حاکم است (مجاهدین خلق) و سرانجام با بنیادگرای متعصبی روبرو شد. غرض اینکه در میان روشنفکران شاخه‌ها و رده‌های گوناگون وجود دارد که روی هم رفته چندان مشخص نیست. البته دوگانگی‌های

موجود در میان آنان در سطوح مختلف و در زمینه‌های گوناگون جلوه می‌نماید. دوگانگی از نظر آموزش و پرورش میان آنان که بی‌میانجی به دانش‌های مدرن دسترسی دارند و آنانی که به ترجمه‌ها وابسته‌اند؛ دوگانگی ایدئولوژیکی میان ترقی‌خواهان و سنت‌گرایان. ترقی‌خواهان از نظر نوع آموزشی که دیده‌اند (شناخت مستقیم یا نامستقیم غرب) می‌توانند وابسته به دو گروه جدا از هم باشند. همچنانکه سنت‌گرایانی هم هستند که در خارج از کشور آموزش مدرن دیده‌اند. مانند بیشتر تکنوکرات‌های اسلامی که در امریکا تحصیل کرده‌اند.

روشنفکران، جدا از ترکیب ایدئولوژیکی‌شان، نوع آموزش و پرورش و گزینش سیاسی‌شان و نیز جدا از رابطه دوگانه‌شان با سنت، به طور کلی میان دو قطب ساختمانجامعه ایرانی جای دارند: قطب تکنوکرات‌ها - و من همه کادرهای حرفه‌ای و علمی را در این قطب جای می‌دهم - و قطب علما. همین دوگانگی در نهادهای گوناگون آموزشی نیز بازتاب می‌یابد. بنیادهای علمی، مهندس و پزشک و تکنوکرات تربیت می‌کنند که یا در بخش دولتی استخدام می‌شوند یا در بخش خصوصی. آنگاه انبوه ادیبان - به معنای گسترده کلمه - و به عبارتی اهل شعر و ادب‌اند که دانشگاه‌ها و دانشکده‌های علوم انسانی را می‌انبارند و به جا مانده‌هاشان، که پُرشمار هم

● بحث گسترده‌ای که در دهه‌های

چهل و پنجاه درباره روند غربی

کردن و رابطه سنت و مدرنیته

درگرفت می‌توانست بارور باشد به

شرطی که بازیگران صحنه

روشنفکری ایران از درآمیختن دو

گفتمان خودداری می‌کردند و

ناآگاهانه زمینه را برای برآمدن

تاریک‌اندیشی آماده نمی‌کردند.

هستند و اغلب بیکاران بالقوه‌اند، در سازمان‌های گوناگون دولتی به کارگمارده می‌شوند و کار روشنفکری را نیمه‌وقت انجام می‌دهند. (در زمان شاه بخش بزرگی از روشنفکران در سازمان برنامه کار می‌کرد و بسیاری از آنان کارمندان سازمان‌های ریز و درشت فرهنگی وابسته به دولت بودند). از سوی دیگر، ارج و اعتبار دانش‌های فنی

چنان است که شایسته‌ترین دانش‌آموزان در کنکورهای دانشکده‌های فنی و پزشکی پذیرفته می‌شوند و اندک مایه‌هاشان وارد دانشکده‌ها و مدرسه‌های علوم انسانی می‌شوند و پس از چند سال تحصیل، هم به روشنفکر تبدیل می‌شوند و هم به کارمند دولت. شمار روشنفکرانی که به راستی آزاد و مستقل باشند و حقوق‌بگیر دولت نباشند بسیار کم است. در آن سرطیف نیز نهادهای دینی جای دارند که عالیم تربیت می‌کنند و ساخت سنتی‌شان را کمابیش دست نخورده نگه داشته‌اند. از همین جاست دوگانگی دو جهان آکادمیک که از بنیاد ضد یکدیگرند و در میان این دو جهان با طیف رنگارنگی از آلودگی‌های فرهنگی سر و کار داریم.

روشنفکران، از آنجا که میان دو سنگ آسیاب گیر کرده‌اند سخت در معرض خطراند. افزون بر این، دستخوش همه کژتابی‌هایی هستند که میدان شناخت را می‌آلیند. آنان بی‌آنکه آگاه باشند از فرهنگ غربی تأثیر پذیرفته‌اند، محتوای گفتمان‌شان (Discours) به طرز جانبدارانه‌ای ایدئولوژی زده است. از همه ایده‌های ناگوارده‌ای که در فضای جامعه پراکنده است بهره‌برداری می‌کنند، به شدت مبارز و فعال‌اند و، خلاصه، رواج‌دهندگان همه‌گونه کژ- و-کوزی ایدئولوژیکی‌اند. غرور تحقیر شده‌شان آنان را به انسان‌هایی دشمن‌خو تبدیل کرده. درباره پدیدارشناسی دشمن‌خویی این گروه از روشنفکران سرخورده و ناکام می‌توان کتاب نوشت. این دشمن‌خویی از ناکامی آنان در زمینه‌های گوناگون سرچشمه می‌گیرد: در زمینه نظام آموزشی، در زمینه شناخت زبان‌های خارجی، در اینکه نتوانسته‌اند در خارج تحصیل کنند و یا با غربی شدن آداب و رسوم همگام شوند. این تلخکامی‌های دیرپا رفتار روشنفکران را چنان زهرآلود می‌کند و از آنان انسان‌هایی چنان پرخاشگر می‌سازد که همواره در جستجوی بلاگردانی هستند تا رگیار خشم خویش را بر سر آنان فرو ریزند. این بلاگردانان، هرچند گاه به صورتی ظاهر می‌شوند: یک روز به صورت نظام سرکوبگر دست‌نشانده خارجی، روز دیگر در هیأت تکنوکرات‌های حیره‌خوار امپریالیسم و استعمارگران داخلی که در برابر «دوزخیان زمین» صف‌آرایی کرده‌اند؛ گاه آماج حمله آنان بورژوا زادگان ناز پرورده‌اند که به زبان نامفهومی انباشته از واژه‌های خارجی سخن می‌گویند و با فرهنگ خود بیگانه‌اند؛ و گاه سانسور نفس‌گیر همه جا حاضر، این هیولای نفرت‌انگیز است که انگیزه‌های آفرینش‌گرانه را فرو می‌نشاند و نابود می‌کند.

بی‌گمان در همه این‌ها جزئی از حقیقت نهفته است. اما با فرو ریختن خشم خویش فقط

بر سر این بلاگردانان و خودداری از تجزیه و تحلیل عواملی که این مکانیسم‌ها را تولید می‌کنند، درواقع از ژرف‌نگری در مسأله‌ای تن می‌زنیم که علل ظاهری‌اش انگیزه‌های بسیار مهمی را از دیده نهان می‌کند. وانگهی، هنگامی که بخش بزرگی از این پابندها در اثر تبعید و کوچ جمعی ایرانیان به خارج برداشته شد چه کسی توانست اثری برجسته و درخشان بیافریند که درخور اعتنا باشد. اینکه پس از انقلاب همان پابندها دوباره و نفس‌گیرتر از پیش ظاهر شدند نشان می‌دهد که همانندی رفتارها از مدل‌های فرهنگی ریشه‌داری در روان جمعی سرچشمه می‌گیرد و در یک بررسی ژرف‌نگرانه نباید این حقیقت را نادیده گرفت.

۲- تنگناهراسی دوچندان

ویژگی این گروه از روشنفکران میانمایه، که بی‌گمان پرشمارترین گروه روشنفکری است، تنگناهراسی (Claustrophobie) دوچندان آن است. زیرا این روشنفکران به رغم خواسته‌های اجتماعی‌شان (که بیشتر وقت‌ها توجیه‌پذیر است) و یا خواسته‌های فرهنگی‌شان (که کمتر توجیه‌پذیر است) غالباً روشنفکرانی ستروانند و هیچ اثر اصلی نمی‌آفرینند. این تنگناهراسی از بن‌بستی دوچندان سرچشمه می‌گیرد. آنان از سویی خویشان را برتر از توده مردم می‌دانند و هرچند اصالت بی‌چون - و - چرای مردم را زیرکانه می‌ستایند، بر واپس‌ماندگی تاریخی و تاریک‌اندیشی آنان افسوس می‌خورند. از سوی دیگر، در برابر غریب احساس خواری می‌کنند، غریبی که از فرآورده‌هایش به زبان ستایش سخن می‌گویند و نیک می‌دانند که به رغم هیاهوی کرکننده‌شان دنباله‌رو بی‌اراده مدرنیته‌اند. امتیازی را که از یکسو به دست می‌آورند، از سوی دیگر از دست می‌دهند. جاه‌طلبی نهانی‌شان، که بیشتر وقت‌ها از اعتراف به آن پرهیز می‌کنند، این است که در جهان به اصطلاح متمدن شناخته و پذیرفته شوند و بدینسان از تنگنای محلی بودن توانفرسا درآیند و جهانگیر شوند. از همین روست که سراسیمه‌اند و این سراسیمگی پدیدآورنده نوعی تنگناهراسی دوبعدی است. و باز از همین روست که احساس می‌کنند که گویا کسی اندیشه‌های آنان را نمی‌فهمد و این احساس، هنگامی که آدمی پرمدا باشد - که بیشتر آنان هستند - به نوعی کلبی‌منشی ویرانگر می‌انجامد. این روشنفکران از دو سو زیر

فشاراند. از یکسو زیر فشار فرهنگی هستند که نسبت به آن «جلوتی» اند و از سوی دیگر زیر فشار جهان فسخ‌تری هستند که درخشندگی‌هایش چشمانشان را خیره می‌کند بی‌آنکه بتوانند راهی به آن داشته باشند. آنان از دو سو بیگانه شده‌اند. صادق هدایت این وضع ناسازگار را در جمله‌ای کوتاه به روشنی بیان می‌کند آنجا که خود را «چوب دوسر طلا» می‌نامد که به گفته یوسف اسحاق‌پور، در این تعبیر هدایت، طلا را می‌باید - همچنانکه در خواب و رؤیای - به معنای گه‌گرفت و راست و بی‌پروا گفت: «چوب دو سرگهی»،^(۱۸) از اینجا رانده و از آنجا مانده.

اگر روشنفکران از نظر وجودی در تنگناهراسی احساس خفگی می‌کنند، از نظر اجتماعی، همچنانکه پیش‌تر گفتم، میان دو قطب جذب‌کننده دوباره شده‌اند: قطب تکنوکرات‌ها و قطب علما. آنان نه دانش دقیق و کارآمد تکنوکرات‌ها را دارند و نه شناخت مدرسی سازمند و همگون علما را. همچنانکه خود نیز نتوانسته‌اند با برآمیختن سلاح انتقاد، پایگاه مستقلی برای خود بنیاد نهند. چون بدون این پایگاه مستقل هیچ وسیله دفاعی ندارند و دستخوش تاخت - و - تازهای ایدئولوژیکی و خطاهای داوری‌اند. آنان نه در تکنوکرات‌ها اثری می‌گذارند و نه در اهل دیانت. تکنوکرات‌ها آنان را به دیده تحقیر می‌نگرند و آدم‌هایی توسعه

● روشنفکر بودن در دنیای ما
یعنی ضدیت با قدرت حاکم. این
ضدیت با توجه به اینکه بیشتر
رژیم‌ها سرکوبگر و خودکامه‌اند،
فهم‌پذیر است. اما متأسفانه این
ضدیت، نیندیشیده و نابخردانه
انجام می‌گیرد.

نیافته می‌دانند. دینداران اگرچه با آنان پیمان‌های تاکتیکی می‌بندند اما هیچ‌کدامشان را از جرگه خویش نمی‌شمرند و همگی را از خود می‌رانند. بنابراین، نقش این روشنفکران همانند دنیای دورگه‌ای است که خود تجسم‌آئند: انتقال دهندگان دو نظام اندیشگی که در قالب دو گفتمان ناهمگون ریخته می‌شود. اما این دو نظام می‌توانند به هم بپیوندند، همچنانکه در

ایدئولوژی‌های پرخاشگر مبارزان سیاسی در دهه‌های گذشته به هم پیوستند.

اگر روشنفکران می‌توانستند به وظیفه سنجشگری (یا نقادی) خود عمل کنند، بی‌گمان به پیوندگاه این دو جهان تبدیل می‌شدند و گت - و - شنود آنها را با یکدیگر سازمان می‌دادند بی‌آنکه خط‌گسست پس‌زمینه‌های مفهومی آن دو را به هم بریزند، و این مسئله‌ای است بسیار مهم. زیرا اگر این وظیفه باریک‌اندیشی با آگاهی از اهمیت آن و بدون جانبداری انجام می‌گرفت، لایه‌های مفهومی بنیادین شناخت‌های گوناگون و بُرش‌هایی که گذار از شناختی به شناختی دیگر را نشانه‌گذاری می‌کنند و نیز شیوه‌های دریافت‌هریک از دو گفتمان آشکار می‌شد. کوتاه سخن اینکه، روشنفکران می‌توانستند فضای آزادی برای دیدار و رویارویی این دو جهان فراهم آورند بی‌آنکه یکی را به دیگری تحویل کنند. آنان می‌توانستند با روشن کردن ناسازگاری این دو جهان با یکدیگر، امکان‌های آمیزش زاینده‌شان را نیز نشان دهند. روشنفکران فقط زمانی می‌توانستند این وظیفه را عهده‌دار شوند که بیرون از کشاکش‌های مدعیان قدرت و وضع‌گیری‌های سیاسی باقی می‌مانند. بحث گسترده‌ای که در دهه‌های چهل و پنجاه درباره روند غربی کردن و رابطه سنت و مدرنیته درگرفت می‌توانست بارور باشد به شرطی که بازیگران صحنه روشنفکری ایران از درامیختن دو گفتمان خودداری می‌کردند و ناآگاهانه زمینه را برای برآمدن تاریک‌اندیشی آماده نمی‌کردند. اما روشنفکران ایرانی درشکه را جلوی اسب بستند و تیشه به ریشه بنیادهای لائیتیه زدند.

درواقع، روشنفکران ما به جای آنکه به شیوه اندیشه‌گران فرزانه در خلوت خود به تفکر پردازند مانند مجاهدان جنگ‌های صلیبی در حال تاخت - و - تاز برای تسخیر آسیاب‌های بادی‌اند. روشنفکر بودن در دنیای ما یعنی ضدیت با قدرت حاکم. این ضدیت با توجه به اینکه بیشتر رژیم‌ها سرکوبگر و خودکامه‌اند، فهم‌پذیر است. اما متأسفانه این ضدیت، نیندیشیده و نابخردانه انجام می‌گیرد، ضدیتی که نه با تجزیه و تحلیل سنجش‌گرانه همراه است و نه با پیش‌رو نهادن مسئله به منظور نیک نگریستن در چند - و - چون آن. مخالف ستیزه‌جو درست مانند فرزندی که بر پدر یا مادرش بشورد بر قدرت حاکم می‌شورد بی‌آنکه توجهی به بافت فرهنگی قدرت کرده باشد. چگونه است که در اینجا این قدرت مشخص حاکم است و نه قدرت دیگر؟ چگونه است که مدل‌های همیشگی، خیره‌سرانه و بی‌رحمانه تکرار می‌شوند؟ چگونه است که ارجدارترین کوشش‌ها به شکست می‌انجامد؟ این

شکست‌های پیاپی که حیاتی چنین جان‌سخت دارد و مایه فروغلتیدن‌های پایان‌ناپذیر است از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ تحلیل عوامل اجتماعی - اقتصادی، که ابزارش را مارکسیسمی عامیانه در دسترس ما نهاده و اینهمه باب روز شده، برای راه بردن به ژرفای مسئله کافی نیست. واژگونی نظم کهن، دریغا که به برقراری نظمی عادلانه‌تر نمی‌انجامد. در اینجا شاید پُر بی‌جا نباشد اگر سخن گاستون باشلار را بیاورم که می‌گوید: «پیش از هر چیز باید بتوانیم مسئله طرح کنیم. و هرچه در این باره بگویند، مسلم این است که در زندگی علمی مسائل خود به خود طرح نمی‌شوند. همین حس مسئله‌اندیشی است که نشان از ذهن واقعی علمی دارد. برای یک ذهن علمی، هر شناختی پاسخی است به یک پرسش. اگر پرسشی در میان نباشد، شناخت علمی در کار نخواهد بود. هیچ چیز بدیهی نیست. هیچ چیز از پیش داده نشده. همه چیز ساخته می‌شود» (۱۹۸).

روشنفکران ما به این حس مسئله‌اندیشی که برای سرنوشت کشورهای ما ضروری است توجه چندانی نکردند. نه آنکه سونیتی داشته باشند، بل از آن رو که با یکسویه نگری توان در نگریستن به واقعیت را از دست داده بودند. آنان نه می‌توانستند از واقعیت فاصله بگیرند و نه شناختی از آن داشتند. آنچه می‌گفتند و می‌اندیشیدند بیرون از بستر واقعیت بود: بیرون از اوضاع تاریخی کشور، بیرون از فرهنگ سرگردانی که به کاریکاتور خود فروکاسته بود، بیرون از تعطیلی چند صدساله‌ای که نگذاشته بود فرهنگ ما با جنبش‌های بزرگی که جهان را لرزاندن بودند، همگام شود و سرانجام، بیرون از سرنوشت سراسر جهان که در جای دیگری رقم زده می‌شد. اگر این پرسش‌ها هوشمندانه مطرح می‌شدند، می‌توانستند سرچشمه ایده‌های تازه‌ای باشند، آفاق روشنفکری کشور را دگرگون کنند، دورنمای سیاسی بحث‌ها را تغییر دهند و روشنفکر را به پایگاه راستینش برکشند، یعنی به مرحله‌ای از آگاهی برونایش جامعه.

البته من حساب شاعران و نویسندگان بزرگ و پژوهشگران اصیل را که آثار ارزشمندشان در جهان ناشناخته مانده از حساب این روشنفکران جدا می‌کنم. و این ناشناخته ماندن در درجه نخست به سبب آن است که زبان محمل این آثار متأسفانه به زبانی مهجور و کمابیش محلی تبدیل شده و هیچ اثری در آفرینش‌های بزرگ ادبی جهان نمی‌گذارد. شمار ترجمه‌هایی که از این آثار به زبان‌های خارجی شده بسیار اندک است و در زمینه ترجمه آثار شاعران - که بی‌گمان پُربارترین آفرینشگران جهان ایرانی‌اند - مسئله بازهم پیچیده‌تر است،

زیرا زبان شاعران از اصل، ترجمه‌پذیر نیست. اما حتی هنرمندان بزرگ و شاعران نیز از یورش ویرانگر انواع کژتابی‌ها و پیامدهای نبود روح انتقادی، که ویژگی این تمدن‌هاست، در امان نمی‌مانند. برای مثال، هنگامی که آنان درباره مسائل اجتماعی - فلسفی سخن می‌گویند، ابتدال حیرت‌آوری از زبانشان جاری می‌شود و خود را در بحث‌های بیهوده و بی‌سرانجام سرگردان می‌کنند. این جدایی میان ذوق (زیرا آنان در درجه نخست آفرینشگران) و توانش انتقادی، از فضایی خالی و به عبارتی از گسستی سرچشمه می‌گیرد که بی‌آنکه از آن آگاه باشیم در وجود ما جایگیر شده است. این جدایی نه از ذوق هنرمند و نه از بی‌بهره بودن وی از روشن‌بینی، بلکه از حقیقتی بسیار مهم برمی‌آید: ناسازگاری متافیزیکی دو جهان موجود. جهان او هیچ پاسخ درخوری به انبوه مسائل فوری و دگرگون شونده‌ای که مدرنیته‌ای در حال جهش پیوسته طرح می‌کند، ندارد. بیهوده می‌کوشد تا با تردستی، مسخره کردن

● علم شهودی، خودانگیختگی و

راه‌حل‌های متافیزیکی بزرگی که

آیین‌های شرقی توصیه می‌کنند،

دیگر - دست‌کم در زمینه مسائل

تاریخی - کارساز نیستند. می‌باید

به دانش و آگاهی دست یافت،

دورنمایی برای خود ترسیم کرد،

از واقعیت فاصله گرفت و

خلاصه، از آنچه در جهان

می‌گذرد باخبر بود.

ایده‌ها، کناره‌جویی رندانه، ریشخند، بهانه‌جویی و یا به نعل و به میخ زدن از دست واقعیت آزاردهنده پرسش‌های برآمده از فعلیتی بسیار دست و پاگیر بگریزد. او باید دلایل خود را در جای دیگری بجوید: درافتار علوم انسانی «مدرن» که در آن، همه چیز با جدیتی تمام درهم می‌تند. علم شهودی، خودانگیختگی و راه‌حل‌های متافیزیکی بزرگی که آیین‌های شرقی توصیه می‌کنند، دیگر - دست‌کم در زمینه مسائل تاریخی - کارساز نیستند. می‌باید به دانش و آگاهی دست یافت، دورنمایی برای خود ترسیم کرد، از واقعیت فاصله گرفت و خلاصه، از آنچه در جهان می‌گذرد باخبر بود. در اینجا آدمی باید بداند که از چه سخن می‌گوید، به چه چیز

اشارت می‌کند، گفتارش در چه متنی می‌گنجد؛ به عبارت دیگر، باید نقشه علم و دانایی در دست داشت، از کوله‌بار روشنفکری، ایده‌های روشن، مفاهیم دقیق و اصول موضوعه برخوردار بود. کوتاه سخن اینکه در اینجا باید پای آدمی روی زمینی سفت و محکم و ذهنیت‌اش بر بنیادی هستی‌شناختی استوار باشد. هنگامی که آدمی خویشتن را مارکسیست می‌نامد بی‌درنگ باید بداند که در طول موج خاص فرهنگی قرار گرفته و در دنیایی گام نهاده که به گونه‌ای سازماند با سلسله‌ای از پیشینه‌های فلسفی پیوند دارد. مارکس ثمره نسلی خودانگیخته نیست. او پیوندی نسبی با هستی‌شناسی غرب از ارسطو به این سو دارد. چنان نیست که با فروبلیدن شبانه‌روزی ترجمه فارسی اصول مقدماتی فلسفه ژوزپولیتسر بتوانیم چیزی از روح مارکسیسم بفهمیم. با چنین کاری، در بهترین حالت، به استالینست‌های افسارگسیخته‌ای از نوع آسانی که در دهه‌های بیست و سی در حوزه‌های حزب توده پرورش یافتند، تبدیل خواهیم شد. اینکه نویسنده‌ای با استعداد باشیم یا شاعری خوش‌ذوق و یا اهل مکاشفه‌ای درخشان، آنجا که بحث بر سر پرسش‌هایی است که به ابزارهای دیگر شناخت نیاز دارد، همه آن ذوق و استعداد گهری از مشکل ما نخواهد گشود. برای تحلیل رویدادها و جهش‌های اجتماعی، برای بازشناختن سره از ناسره در دنیای درهم برهم ایده‌ها، برای ردیابی نشانه‌های فرهنگی می‌باید انسان فرهیخته به معنای اومانیت کلمه باشیم و دریغا که از چنین انسانی هنوز بسیار دوریم. درباره اندیشه‌گران ما می‌توان سخن بردیاف را در خصوص متفکران روس تکرار کرد که می‌گفت (و من آن را از حافظه نقل می‌کنم): «آنان یا نهیلیست‌اند و یا قیامت‌بین. آنچه ندارند حد وسط این دو است که جلوه‌گاه ارزش‌های فرهنگی است.»

۳- رستگاری منفی تقدیر

برگردیم به سخن خود درباره پُرشمارترین تیپ روشنفکر ایرانی و این نکته را یادآور شویم که بخش بزرگی از آثار اجتماعی - سیاسی این روشنفکران هرگز از مرزهای محلی فراتر نمی‌رود. آنان به ندرت می‌توانند تصویر جامعی از آرایش اجتماعی - فرهنگی چشم‌انداز جامعه‌شناختی کشور به دست دهند، چه رسد به اینکه بخواهند درباره رفتار روان‌شناختی گروه‌های تشکیل‌دهنده آن و نیز از اسکیزوفرنی (یا روان‌پارگی) خودشان سخنی بگویند. بیایید از آنان بپرسید چرا درباره سرشت تحولات اخیر ایران دچار اشتباه شدند. بی‌گمان هزار و یک

دلیل برای شما خواهند شمرد بی آنکه اشاره‌ای به دلیل اصلی کرده باشند، یعنی به ناتوانی شان از درک وضعیت جغرافیا سیاسی کشور، گستره خشک‌اندیشی و سهم فرهنگی اهل دیانت. این ناهمی با توجه به دامنه فاجعه‌بار آن شاید گریزناپذیر بود. زیرا سانسور احمقانه و بداندیش رژیم پیشین آدم‌ها را دچار کوتاه‌بینی فکری می‌کرد. و همین سانسور بود که جوانان را از توجه جدی به میانمایگی خرفت‌کننده ادبیات براندازنده بازداشت، ادبیاتی که پنهانی دست به دست می‌گشت و به سبب همین پنهان‌کاری ناروا می‌توانست کاهی را کوه بنماید. آشکار کردن بلاهت این ادبیات، که گاه در پوشش آموزه‌های انقلابی عرضه می‌شد، گاه به صورت همچونامه‌های دشنام‌آمیز بر ضد نهادهای قدرت جلوه می‌کرد و گاه نیز به زبان هزل و در پوشش رساله‌های نجات‌بخشانه منتشر می‌شد، می‌توانست آثار زیانبار آن را خنثا کند و بدینسان، مکانیسمی دفاعی و ایمنی پدید آورد. با این‌همه، در شبکه نظارت رژیم پیشین درز و شکاف‌های بسیار و گریزگاه‌های فراوانی وجود داشت که زندان و هشیاران می‌توانستند از میان آنها بلغزند و سخنانشان را به گوش شنوندگانشان برسانند. وانگهی، ادبیات جدی آن دوره - که به حق یکی از پربارترین ادبیات ایران معاصر است - خود را بطور کامل با اوضاع و احوال زمان دمساز کرد و با استفاده از زبانی تمثیلی و کنایی توانست پیام خود را به گوش‌ها برساند.

از سوی دیگر، روشنفکران ایرانی آنتی‌تنظام پادشاهی و به گونه‌ای سازماندهی و وابسته به آن نظام بودند. هر دو در پیکربندی واحدی جای داشتند. با واژگونی رژیم پیشین، روشنفکران هم‌اورد طبیعی و به عبارتی یار غارشان را، که آن‌همه از او نفرت داشتند، از دست دادند. از آن پس صدای آنان در بیابان گم شد. رژیم جدید بیرون از تیررس آنان بود و اهمیتی به آنان نمی‌داد. از نظر حاکمان جدید، همه روشنفکران پس‌مانده‌های رژیم پیشین یا، بدتر از آن، تُقاله‌های بی‌فایده غرب بودند.

همه این خطاهای داوری که خواه - و - ناخواه به صورت بهره روزانه ما از زندگی درآمده، از آن روست که ذهن ما بسیار کهنسال است. این ذهن، به گفته ماستون باشلار، پیر شده و پا به سن پشداوری‌ها گذاشته است. اندیشیدن، یعنی از نظر ذهنی جوان شدن و «تن دادن به جهشی ناگهانی که می‌باید گذشته‌ای را باطل و رد کند» (۲۰).

روشنفکران ما به سختی می‌توانند از تنگناهراسی فرهنگی‌شان درآیند. برای آنان بسیار دشوار است که دست به پالایش اندیشه

بزنند، شناخت باز و پویایی را به جای معرفت سنگ شده و ایستایشان بنشانند و «سرانجام، اسباب تحول عقل را برایش فراهم آورند» (۲۱). زیرا بیشتر این روشنفکران بیگانه دوچندان‌اند: هم نسبت به ایده‌های تازه‌ای که بنا به قانون اُسْمَز (Osmose) - یعنی بدون تأمل سنجشگرانه - می‌گیرند و وارد دستگاه ادراکی خویش می‌کنند و هم نسبت به فرهنگ توده مردم، که نه جنبه ذاتی آن، بلکه - راست و بی‌پروا بگوییم - خُماری آن را با خود نگه می‌دارند. بنابراین، آنان کمبودی را رویاروی کمبودی دیگر می‌گذارند، درفش هویت نامشخصی را در برابر بیگانگی مبهمی برمی‌افزاند و یکی را با دیگری تاخت می‌زنند و سرانجام، در برزخ تاریخ، یعنی در برهوت معلق می‌مانند. اندیشه برآشفته آنان شبیه فرهنگی است که خود حامل آند: شبه - فرهنگی که با تمام وجودش فریاد می‌زند اما نه چیز استوار و محکمی پدید می‌آورد که راهی به دهی ببرد و نه جای درخوری می‌یابد تا در آن

● مارکس ثمره نسلی خودانگیخته

نیست. او پیوندی نسبی با

هستی‌شناسی غرب از ارسطو به

این سو دارد. چنان نیست که با

فروبلعیدن شبانه‌روزی ترجمه

فارسی اصول مقدماتی فلسفه

ژرژپولیتسر بتوانیم چیزی از روح

مارکسیسم بفهمیم.

ریشه‌کند. همین شبه - فرهنگ سرچشمه دو واکنش افراطی است که بسته به گزینش‌های سیاسی یا وجودی تغییر می‌کند: نخست، واکنش افسارگسیخته، و آن هنگامی است که روشنفکر به ایدئولوگ انتقام‌جو تبدیل می‌شود؛ و دوم، واکنش شکست که با کینه‌جویی و فریب‌زدایی همراه است. واکنش شکست با حالت‌های عرفانی جفت - و - جور می‌شود و رنگ بیهودگی شدیدی به خود می‌گیرد که ریشه‌های این بیهودگی را در ژرفنای فرهنگ کشور باید جست. برای مثال، کافی است به پدیده رویگردانی از لذت‌های اینجهانی در صوفیگری بیندیشیم که در تخیل اجتماعی آنچنان جایگیر شده است. همبینه همین احساس صوفیانه است که با روشن‌بینی

همیشگی خود اشاره می‌کند و می‌نویسد: «آنقدر شنیده می‌شود که جهان به پیشیزی نمی‌آزرد، حتی وجود ندارد و مهر زن و فرزند دروغی بیش نیست و مرد دانا باید در لاک خود فرو رود و به خویشتن بس کند و به دوستانش که به هر تقدیر خیانت می‌کنند امید نبندد، از بس گفته می‌شود که سعادت، امنیت، عفو خطاهای خویش، آموزش مهربانانه و سرانجام، خدا را تنها در دل خویش باید جست، باری جای شگفتی خواهد بود اگر بیشتر کسانی که چنین درس‌هایی را می‌آموزند و شاهد پذیرش عام آنها هستند، این خودخواهی ساده‌دلانه و همه نتایج آن را به عنوان فضیلت نپذیرند، نتایجی که اصلی‌ترین نشان بی‌اعتنایی به هر آن چیزی است که در پیرامون آنان، در خانواده، در شهر و در سرزمین‌شان می‌گذرد» (۲۲).

به گمان گوینو، علت رفتار تحقیرآمیز این ملت‌ها را با حکومت‌هاشان در همین نکته باید جست. در اینجا گویینو دست روی مسئله حساسی می‌گذارد. آیا شکست این جامعه‌ها را می‌باید به حساب حکومت‌ها گذاشت، یا اینکه علت‌های آنرا در پیشینه‌های فرهنگی باید جست که به طرز گریزناپذیری ساختارهای بازگردنده روان جمعی را شکل می‌دهند؟ فساد و ناتوانی دستگاه‌های اداری آسیایی هر اندازه هم که عظیم باشد، گرانباری‌های برآمده از دین و آداب - و - رسوم و عرف، فلج‌کننده‌تر است. زیرا همین پابندهاست که «هر لحظه قدرت را از کردار مشروع باز می‌دارد» (۲۳). حتی اگر در میان رهبران کشور کسانی پیدا شوند که هم از توانایی و هم از نیت پاک برخوردار باشند - که بیشتر وقت‌ها چنین کسانی برخلاف انتظار پیدا می‌شوند - آنان نیز سرانجام شکست می‌خورند. زیرا «آنچه عقیده عمومی را وامی‌دارد تا این رهبران را به ناگوارترین وجهی به باد سرزنش بگیرد، همانا تلاش‌های اصلاح‌گرانه آنان است؛ عقیده عمومی این تلاش‌ها را ناپردبارانه‌تر برمی‌تابد تا رفتارهای واپس‌مانده و آزمندانه و نابخردانه‌ای را که ذاتی نظام کهنه است» (۲۴).

این نکته‌سنجی که در بیش از یکصد سال پیش انجام گرفته نه تنها هنوز هم فعلیت دارد، بلکه از بسیاری جنبه‌ها خردمندانه است. و یکی از علت‌های شکست را باز می‌نماید. هرگونه تلاش اصلاح‌گرانه، عادت‌ها را زیرو رو می‌کند، بینش ایستا به امور را برهم می‌زند و مستلزم دگرگون کردن دیدها و بازسازی ذهنیت‌هاست. از همین جاست مقاومت برآمده از مرده ریگی فرهنگی نیاکان دور و پناه جستن در پس مدل‌های کهنه و متحجری که فشارشان را با نشاط بیشتری تحمل می‌کنیم تا بی‌نظمی‌های احتمالی که اصلاحات بسیار دلیرانه می‌تواند

برانگیزد. زیرا «رفتارهای واپس مانده» نظام‌های کهنه، بخش جدایی‌ناپذیر تقدیری است که بر هستی ما سنگینی می‌کند و زندگی ما را در این جهان خاکی به صورت زنجیره‌ای از آزمون‌ها در می‌آورد که می‌باید از آنها پیروزمندی بیرون آیم. همزیستی با ناامیدی، مانوس و آشنا آسان‌تر از دل بستن به امیدهای واهی است که در باغ سبز نشان می‌دهند. هرچه آدمی «نقد» و روز به روز زندگی کند، کمتر به پسادست آینده و ناکامی گریزناپذیر نهفته در آن دل می‌بندد (نقد امروز را مده از دست - دی گذشت و امید فردا نیست).

زیرا در همه جا شکستی بنیادی نهفته است: در بی‌لیاقتی ما برای عوض کردن جریان امور، در اینکه سرنوشت جهان را در جای دیگری بیرون از دسترس ما رقم می‌زنند و در همه این پابندهایی که همچون زنجیرهای گران بر پاهای ما بسته است. شکست و جسودی، مقدر و ناخواسته ناکامی‌ها را توجیه می‌کند، درد ناتوانی‌ها را آرام می‌بخشد، خطاهای شخصی را می‌پوشاند و ما را در باطن از دیدن شکست دیگران شادمان می‌کند تا بدانجا که پیروزی دیگران را در زندگی اجتماعی، هر اندازه هم که با تأمل و تدبیر به دست آمده باشد و به حق و سزاوار بوده باشد به دیده شک می‌نگریم، زیرا که قواعد بازی را بهم می‌ریزد.

سیوران (Cioran) در جایی می‌گوید: «ملت‌های زیر ستم برای آنکه دست به عمل نزنند، تسلیم «سرنوشت» می‌شوند که رستگاری منفی و در عین حال وسیله‌ای است برای تفسیر رویدادها: فلسفه تاریخ برای استفاده روزمره، بسینش جبرباور با مایه عاطفی، متافیزیک پیشامد» (۲۵).

زیرا همین رستگاری منفی است که ما را قادر می‌سازد بی‌آنکه دست به عمل بزیم و خم به ابرو بیاوریم، دور باطل شکست‌ها را تحمل کنیم، به «گریزناپذیر» تن در دهیم و بار هستی به ظاهر بی‌معنایی را به دوش بکشیم. و سیوران می‌افزاید: «آیا بدون او (سرنوشت) هر اندازه هم که نیت خوب می‌داشتیم، می‌توانستیم روزهایم را اینچنین تباه کنیم؟ او در این کار مرا یاری داده و بر سر شوق آورده است. تباه کردن زندگی، که خیلی زود فراموشی می‌کنیم، چندان آسان نیست: سنتی دراز، ممارستی دیرپا و کنار و کوشش نسل‌ها لازم است. اگر این کار و کوشش به سرانجام برسد همه چیز روبراه می‌شود. یقین داشتن به بهبودی را شما به ارث می‌برید: ثروتی است که نیاکانتان با عرق جبین و به بهای خواری‌ها و سرشکستگی‌های بی‌شمار برای شما به دست آورده‌اند. و شما خوش اقبالان از آن بهره‌مندی می‌جوید و به نمایش می‌گذاریدش» (۲۶).

اما برخوردار بودن از روشن‌بینی سیوران فقط این نیست که آدمی به سرنوشت خویش گردن می‌نهد، بلکه این نیز هست که با نشان دادن مکانیسم مرگبار آن، گریبان خود را از چنگ آن می‌رهاند و با خستنی کردن زیانکاری‌هایش، به صورت نیلوفر آبی بهاموات همیتا درمی‌آید که هرچند آغشته به لای و لجن است ولی به هر حال خود را بیرون از لجنزار نگه می‌دارد.

۴- نگاه نیمه‌فلج

ملت‌های زیر ستم که تسلیم سرنوشت می‌شوند و هرگونه هوس کار و کوشش هدفمند را در خود فرو می‌نشانند و از بخت بد در دنیایی ناهمگون می‌زنند که همه ارزش‌ها در آن جا به جا شده است، سرانجام نگاهی نیمه‌فلج پیدا می‌کنند. نیمی از نگاهشان همیشه از کار افتاده است: این نگاه، دیگری را زیر-تازبانة نقد می‌گیرد ولی خویشتن را آرمانی می‌کند؛ اگر به چیزی می‌تازد، بی‌درنگ به چیز دیگری تقدس می‌بخشد. نمی‌تواند در یک آن روی دو ساحت بماند: هم پرسنده باشد و هم پاسخ دهنده، یعنی بر فراز «با» و «بر» (یا: له و علیه)، در جایگاه نقد که ذاتی هرگونه نگرش عینیت باور است، بنشینند. روی سخن با همه است، از جمله هنرمندان و نویسندگان بزرگ.

مارو و وارگاس لیوسا در نامه سرگشاده‌ای **موتور** **موراس** را سرزنش می‌کند که چرا **گابریل گارسیامارکز** را متهم کرده که از بندگان درگاه فیدل کاسترو شده است: «من همیشه بر این عقیده بوده‌ام که ذوق ادبی و هنروری روشنفکرانه ضمانت‌های روشن‌بینی در حوزه سیاست نیستند. برای مثال، در آمریکای لاتین شمار چشمگیری از نویسندگان دموکراسی را خوار می‌دارند و برای حل مسائل ما از راه‌حل‌های زورگویانه مارکسیستی - لنینیستی دفاع می‌کنند» (۲۷).

وارگاس لیوسا این وضع را نیمه‌فلجی اخلاقی می‌نامد که وجهه اصلی آن محکوم کردن بی‌عدالتی‌های دیکتاتوری‌های نظامی و زیاده‌روی‌های دموکراسی‌های غربی و در عین حال چشم فرو بستن در برابر واقعیت رژیم‌های سوسیالیستی است. چرا؟ به سبب آنکه اسطوره انقلاب هنوز اثربخش است و کسان بسیاری آن را درمان همه دردهای جامعه می‌انگارند. این پندار از دیدن واقعیت‌های تلخ گولاگ، بهار پراگ و فرار صدهزار کوبایی از زاد بوم خود جلوگیری می‌کند و به ویژه روشنفکران را از پشتیبانی جدی از دموکراسی جوان و آسیب‌پذیر کشورهای آمریکای لاتین باز می‌دارد. از سوی دیگر، واژه دموکراسی به سبب استفاده ناروشن

و آشفته‌ای که از آن می‌کنند به واژه‌های روسپی تبدیل شده است. امروز همه مدعی آنند، «از قذافی گرفته تا کیم ایل‌سونگ و ژنرال استروسنی» (۲۸). اگر دموکراسی‌ها می‌توانستند چشم امید به پشتیبانی صمیمانه روشنفکران داشته باشند از پایداری بیشتری برخوردار می‌شدند. اما بسیاری از روشنفکران از ترس اینکه مانند واپسگرایان مهر «اهرم‌خوبی» بخورند، کناره می‌جویند و از درگیر شدن در تلاش‌های دموکراتیک پرهیز می‌کنند. برای مثال، نمونه پرو را در نظر بگیریم که دموکراسی جوان آن آماج مستقیم قهر و خشونت و خطر تروریستی است و سازمان «راه درخشان» که امروز با دست زدن به ترور و وحشت، رویاری دموکراسی نوپای پرو ایستاده است، از میان دهقانان و کارگران کارخانه‌ها برنخاسته، بلکه در محافل دانشگاهی، یعنی در میان استادان و دانشجویان شکل گرفته «که هرگز نتوانسته بودند این گمان را به ذهن خود راه دهند که توجیحات نابخردانه‌شان درباره خشونت به عنوان «امای تاریخ» می‌تواند به حمام خونی بینجامد که اکنون کشور پرو در آن غوطه‌ور است» (۲۹).

وارگاس لیوسا براین عقیده است که ناکامل‌ترین دموکراسی‌ها بیشتر از ملایم‌ترین رژیم‌های سوسیالیستی به روشنفکران آزادی می‌دهند. و نتیجه می‌گیرد که از همین رو نمونه گارسیامارکز، که از بندگان درگاه رهبر رژیم شده است که آنهمه زندانی سیاسی دارد و هیچگونه انتقادی را بر نمی‌تابد و روشنفکران را به تبعید و می‌دارد، نمونه‌ای است ننگ‌آور. داشتن ذوق هنرمندانه در اینجانه تنها از وخامت وضع نمی‌کاهد بلکه، آن را وخیم‌تر نیز می‌کند. «نمی‌فهمم چه چیزی نویسنده‌ای مانند گارسیا مارکز را و می‌دارد تا دست به چنین رفتاری در برابر رژیم کوبا بزند. زیرا طرفداری او از آن رژیم از همبستگی ایدئولوژیکی فراتر می‌رود و بیشتر وقت‌ها شکل خشک‌اندیشی دینی و چاپلوسی به خود می‌گیرد» (۳۰).

با تأیید سخنان نویسنده پرویی، من نیز نمی‌فهمم چرا برخی از زمانه پسندترین روشنفکران ما که با رژیم گذشته در افتاده بودند و با رژیم جدید نیز نساختند، از کشور درنیامده خود را به آغوش رهبر نابردبارتری انداختند. به سخن دیگر، چگونه ممکن است روشنفکری که خود را شایسته نام روشنفکر می‌داند از آرمان جنبشی همچون مجاهدین خلق پشتیبانی کند که به شیوه جنون‌آمیزترین فرقه‌ها عمل می‌کند و پیروانش ازدواج رهبر فرهمندشان را به عنوان رویدادی تاریخی و انقلابی ایدئولوژیکی جشن می‌گیرند. ایدئولوژی درمانگری که همه

بسیماری‌های روانی را بهبود می‌بخشد، اختلالات روان - تنی را کاهش می‌دهد و اکنون به عنوان وسیله‌ای کارآمد برای شستشوی مغزها به کار می‌رود.

اینکه روشنفکران مدعی شرافت، بی‌هیچ توضیح پذیرفتنی یوغ جنبشی را به گردن خود می‌آویزند که رهبرش را ندای پیامبر می‌دانند، ازدواجش را کاری مقدس و هیربدانه می‌شمارند که بایستی دیگران را سرمشق باشد و توانایی‌هایش را (مانند توانایی‌های پادشاهان قرون وسطا) فرّه معجزه‌گر می‌دانند که جن‌زدگان و جُزایان را درمان می‌کند، باری همه را می‌باید حالت بیمارگون بسیار خطرناکی شمرد. به راستی چگونه می‌توان این پدیده را توضیح داد؟ اینکه چنین روشنفکرانی را ریاکار و فرصت طلب و مقام‌جو بنامیم، راه به جایی نمی‌بریم. چه بسا برخی از آنان سزاوار این صفت‌ها باشند، اما در میانشان هستند کسان بسیاری که یکرنگ‌اند و با شور جانانه و صمیمانه‌ای به این جنبش اعتقاد دارند و چشم اسفندیارشان نیز در همین جاست. آخر چگونه می‌توان این چهره‌سازی را باور داشت؟ و چگونه می‌توان آن را توضیح داد جز با این واقعیت دردناک که شکافی ژرف در ذهنیت این روشنفکران دهان گشوده که هرچندگاه به گونه‌ای رخ می‌نماید: گاه به صورت نیمه‌فلجی نگاه در می‌آید، گاه به صورت اسکیزوفرنی رفتارها و گاه نیز به صورت ناهمخوانی کهن‌گرایی تقلیدی طرز فکرهای منجمد با شبه - مدرنیته ایده‌های پیشرو. شاید در این پیوستن حیرت‌آور روشنفکران به جنبش مجاهدین خشونت‌پرستی نهفته باشد. بی‌گمان، از خود گذشتگی، بی‌باکی و رفتار خود ویرانگرانه مجاهدان پریشان مغز، این روشنفکران را شیفته می‌کند تا بدانجا که خود را با آنان هم‌هویت می‌پندارند و بدین گونه، سترونی‌شان را در آفرینش با انتقال آن به اتر- قهرمانان حدناشناس جبران می‌کنند، قهرمانانی که عزم شهادت و استواری گندآورانه‌شان بی‌هیچ درنگریستن انتقادی و حتی عملی، به ارزش‌هایی درخود تبدیل می‌شود. وارگاس لیوسا به درستی از همین تناقض‌ها سخن می‌گوید که حالتی نیمه‌فلج ایجاد می‌کند. و این مسئله ربطی به ذوق هنری ندارد. می‌توان نویسنده‌ای بزرگ و در عین حال از نظر تاریخی آدمی نابهنگام بود. در این باره **اکتاوپاز** با یادآوری این نکته که زندگی روشنفکری در آمریکای لاتین یک زندگی دست‌دوم است، می‌گوید: «از سده هیجده به این سو، گهگاه - مانند دوره

«مدرنیسم» - کوشیده‌ایم تا از پای بازی‌های (Pirouette) مُد روز پیروی کنیم و بدینسان از رقصیدن آهنگین باز ایستاده‌ایم... ناتوانی ما از حرکت موزون و هماهنگ به گونه‌ای کژ- و- کوژ به آفرینش آثاری بی‌مانند انجامیده که سزاوار صفت استثنایی‌اند. در عوض، ناخوگر بودن ما به نتایج شومی در زمینه اندیشه و سیاست و اخلاق عمومی و زندگی اجتماعی انجامیده است»^(۳۱). آری، در زمینه اندیشه می‌باید رقص آهنگین کرد، هماهنگ با رویدادها گام برداشت و همزمان با جنبش‌های تاریخ تحول یافت. ورنه، نابهنگامی کژ- و- کوژ، انواع کژتابی‌ها و در نتیجه، نگاهی نیمه‌فلج و آگاهی دروغین می‌آفریند. و این آگاهی دروغین از روی چهارچوب مفهومی خاص خود دست به تفسیر دوباره جهان می‌زند: زمان گذرنده را در مکان بسته‌ای حبس می‌کند که در آن، ایدئولوژی در قالب ایده‌ای ثابت دچار کُندحسی می‌شود و از دیدن روی دیگر امور باز می‌ماند. به گمان من، از نظر روانشناسی رفتار روشنفکری که دین‌خویانه به یک جنبش یا به آیین پرستش شخصیت یک رهبر می‌گردد از نابالغی روانی وی سرچشمه می‌گیرد: نیاز من پرورش نیافته به یکپارچه شدن با جمع. منی که از تنهایی واز اینکه مورد پرستش قرار گیرد می‌هراسد و می‌خواهد با پناه جُستن در پیلّه امنیت‌بخش پناهگاهی امن با من‌های دیگر یکی شود. این پناهگاه امن در صورت نبودن خانواده می‌تواند قبیله باشد و در صورت نبودن قبیله، حزب یا فرقه. هنگامی که آدمی در گرداگرد خویش پیله‌ای اینچنین می‌تند، ایده‌هایی به بیرون فرا می‌افکند که به سبب نداشتن مابه‌ازایی در واقعیت به نقاب‌هایی تبدیل می‌شوند که آدمی می‌تواند آنها را به سادگی و بی‌هیچ پشیمانی و دل‌آزرده‌گی و حتی با آرامشی ناخودآگاه با نقاب‌های دیگری عوض کند. چون در پس این نقاب‌ها کودک بی‌دست - و- پای پنهان شده که بیم دارد از مادرش جدا شود. و باز از همین روست که آدمی چندان ترسی از تناقض‌گویی ندارد. در پناهگاه نیازی نیست که پاسخگوی کسی باشیم و خویشتن را توجیه کنیم. مارکسیستی که از مهلکه جان دربرده با کمال میل در کشورهای اروپایی یا در آمریکا، یعنی در میان خدمتگزاران سرمایه‌داری متفور پناه می‌جوید. و یا کسان بسیاری را می‌بینیم که سرمست از حوران فریبای سنت، تحصیلاتشان را در برکلی و هاروارد می‌کنند و به ندرت در حوزه‌های علمیه قم و نجف آموزش می‌بینند. ولی هر کاری از ما سر بزنند، معصومانه سر زده

است. زیرا ما مسئول نیستیم. مسئولیت از آن بزرگسالان کژراه و فاسد است و نه بی‌گناهان سرمدی که در باغ جاودانی ناخودآگاه مشغول بازی جاودانی‌اند ●

- ۱۱- Gustav Le Bon, *La civilisation des Arabes*, Paris 1984, pp 664-669.
- 12- W.T.Stace, *The philosophy of Hegel*. Dover publication Inc. New York.
- ۱۳- مرتضی مطهری، عضو شورای انقلاب اسلامی، در سال ۱۳۵۷ به دست سازمان فرقان ترور شد.
- ۱۴- مرتضی مطهری، علل گرایش به مادگرایی، تهران ۱۳۳۶، چاپ هشتم.
- ۱۵- در کشورهای جهان سوم که دچار استعمار نبوده‌اند و آشنایی گسترده با یک زبان غربی ندارند- مانند زبان فرانسه در افریقای شمالی و زبان انگلیسی در هند- دانستن زبان‌های غربی به خودی خود نشانه شایستگی و ایزاری است برای پیشرفت اجتماعی و راه یافتن به قدرت.
- 6- A. Laroui, *La Crise des intellectuels arabes*, Maspero, 1974, pp. 199-205.
- 7- *Ibid*, p. 202.
- 8- Youssef Ishaghpour, *Hedayat, "L'Enterré vivant"*, in La Quinzaine, 16-31. janvier 1984, pp. 13-14.
- 9- Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1965, p. 14.
- 10- *Ibid*.
- 11- *Ibid*.
- 12- Gobineau, *Religions et philosophies dans l'Asie centrale*, Gallimard, Paris, 1957, p. 75.
- 13- *Ibid*. p. 76.
- 14- *Ibid*.
- 15- Cioran, *La tentation d'exister*, Gallimard, Paris, 1986, p. 58.
- 16- *Ibid*, pp. 59-60.
- 17- *Le Nouvel Observateur*, 18-24 juillet 1986, pp. 51-53.
- 18- *Ibid*.
- 19- *Ibid*. p. 52.
- 20- *Ibid*. p. 53.
- 21- Octavio Paz, *La Fleur saxiferge*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 77-78.



باز هم در باره روشنفکران:

از روشنفکر نهادی تا روشنفکر انتقادی

ناصر پاکدامن

از همین روست که حکام زمانه، روشنفکران مرده را گرامی می‌دارند. رفتار حکام زمانه با هدایت و نیما، دیروز و امروز، می‌تواند دلیلی بر صحت این مدعا باشد. روشنفکر در ممات، موجب افتخار است: بزرگداشت کنیم، کنگره تشکیل دهیم و فخر بفروشیم. آری، روشنفکر مطلوب، روشنفکر مرده است. اختیار روشنفکر مرده در دست زندگان است: هر کار بخواهند می‌کنند، می‌توانند به میل خود آثارش را ریز و درشت کنند و چاپ کنند و تفسیر کنند. بازماندگان می‌توانند آئینه دق باشند برای بازگویی و بازیابی روشنفکر. روشنفکر مرده، دیروز یکسره «همه بندگانی» و «خسروپرست» از کاز درمی‌آمد و امروز از «عقبه‌بوسان شاه مردان» و یا از «سادات طباطبایی» که «قبل از هر چیز برای شادی روح [آن] مرحوم که امروز در محل کارشان، در این جای مبارک جمع شده‌ایم فاتحه‌ای قرائت می‌کنیم» (کبهان فرهنگی، سال ۶، شماره ۷، مهر ۶۸، ص ۱). چه کالای مرغوبی است روشنفکر مرده!

اصلاً روشنفکر از کجا آمده است؟ آدمی در اجتماع زندگی می‌کند. و اجتماع بر اساس ارتباط میان آدمیان سازمان می‌یابد. از این ارتباط متقابل میان آدمیان است که همه چیز پدید می‌آید. این ارتباط متقابل، زمینه‌های گوناگون دارد و در هر زمینه‌ای به تولیدی یا بازتولیدی می‌انجامد: تولید مثل و باز تولید مثل، تولید و باز تولید کالا، تولید و باز تولید کلام

بساواد در برابر بیسواد، نویسنده در برابر نانویسنده، شاعر در برابر ناشاعران، هنرمند در برابر ناهنرمندان. و و. پس حکایت از وجود اقلیتی می‌کند در میان اکثریتی.

اما اقلیتی ناآرام. چرا که می‌آفریند یعنی دگرگونی می‌آورد، از حال جدایی می‌گیرد، غریبی می‌آورد. طرح می‌کند، می‌پرسد، شک می‌کند. و پس آرامش خیال همگان را برهم می‌زند که باید در جستجوی پاسخ بود.

در برابر روشنفکر تکلیف شما روشن نیست: با او دو دوتا چهارتا نمی‌شود. با او ممکن است دو خط موازی دل به یکدیگر ببازند و در دنیای عشق و عاشقی، و نه در بینهایت که در همین جا، درهم افتند و بهم پیچند و هندسه اقلیدسی را به لرزه درآورند. دنیای روشنفکر، دنیای امکان است: هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست. همه چیز امکان وجود دارد. دنیای نسبیت هم هست، اما در این دنیا، نسبیت هم قطعیتی ندارد!

روشنفکر، مثنی ممتاز و برگزیده بیقرار و بی‌آرام. مخّل نظم و آسایش؛ نظم حکومت و آسایش فکر و اندیشه! پس بیجهت نیست که هم طرفداران نظم و هم برابری خواهان با روشنفکران سر ستیز و دشمنی دارند.

پس طایفه عجیبی است این روشنفکر! اگر نباشد و یا هرچه کمتر باشد، یا اصلاً باشد اما در عالم ممات بهتر است.

روشنفکر مرده، روشنفکر بی‌دردسر است.

اگر بنویسیم که هیچ گروه و دسته اجتماعی به اندازه روشنفکران موضوع بحث و جدل قرار نگرفته است اغراق نگفته‌ایم. پرسیدن اینکه اینان کیانند، چه می‌کنند، چه داعیه‌هایی دارند و چه زیانهایی بر وجودشان مترتب است پرسیدنی بی‌پایان است.

مطبوعات فارسی هم از این قاعده کلی مستثنی نیست: چه آنچه در ایران نشر می‌یابد و چه آنچه در اینسوی مرزها به چاپ می‌رسد. در میان ما فارسی نویسان، گفتگو از «روشنفکر» با نقد و رد «روشنفکری» هم همراه است. اینهم شگفتی ندارد: «خلق‌گرایی» فرهنگ حاکم زمانه است. آنهم در صورتها و شکل‌های گوناگون خود. خلقی است که منبع لایزالی حق و حقیقت است و در آغوش اوست که هر امتیاز و منزلتی از میان می‌رود. هر کس که جز این بیندیشد در ضلالت است و گمراهی. و اگر هم به حرف و سخن درآید جز ناصواب نمی‌گوید. پس منشاء شرس است و ملهم فساد و تباهی. روشنفکرستیزی درین کشتگاه به بار می‌نشیند. و زمانه ما، زمانه روشنفکرستیزی است. چه لفظی و با چه منفی طینی! کمی فکر کنید به همه ترکیبات و مشتقات این لفظ مبارک: «روشنفکر یازی»، «روشنفکر تار یازی»، «روشنفکرانه»، «اداهای روشنفکرانه»، «روشنفکران کافه نشین» و و. و. اصلاً روشنفکر در حیات، موضوع سُخره و طعن و نقد است: مثنی حرف و سخن چران. روشنفکر در حیات مظهر امتیاز است:

و نشان و نشانه. «ارتباط متقابل» در آن زمینه نخست، خانواده و زناشویی را پدید می‌آورد. تولید، تولید مثل است و تأمین و تضمین بقای نسل. آن زمینه دوم حیطه مبادلات و اقتصادیات است. موضوع «بده و بستان»، مال و متاع و کالا است. و آن زمینه سوم، آفریدگاه نشانها و نشانه‌هاست. بی‌نشان و نشانه، میان آدمیان ارتباطی میسر نمی‌شود. نشان و نشانه تفهیم و تفاهم را ممکن می‌سازد. زبان هم مجموعه‌ای است از نشان‌ها و نشانه‌هایی که هرکدام دلالت بر معناها و معنایی دارد. می‌توان گفت که در این معنا، زبان بستر فعالیت روشنفکران است. زبان جهان را بیان می‌کند و جهان در زبان است که می‌ماند و درک می‌شود. آن زمان که نشان نباشد و نماد نیستی آغاز شده است. روشنفکران نشانه کار و نشان سازند. اما روشنفکر در این کار خود تنها به آفریدن و پراکندن نشانها و نشانه‌ها بسنده نمی‌کند. در این کار خود نیز اندیشه می‌کند و آن اندیشه‌ها را هم با این و آن در میان می‌گذارد. پس روشنفکر تنها نشانه‌ساز نیست اندیشه کار هم هست. و این هر دو، هم ارتباط را میسر می‌سازد و هم این ارتباط را به بازخواست می‌طلبد.

همین دوگانگی می‌تواند مبنای تفاوت‌گذاری میان روشنفکران باشد. دسته‌ای «روشنفکری» را پیشه می‌کنند. یعنی که این انتقال نشانها و نشانه‌ها را همچون «فعالیت شغلی» خود انجام می‌دهند: دستاوردهای دیروز را به امروزیان می‌رسانند و حاصل کار امروزیان را پخش و نشر می‌کنند: معلم و قاضی و طبیب و منشی و وکیل ازین جمله‌اند. گروهی دیگر «روشنفکری» را تنها میراث‌خواری نمی‌دانند و می‌کوشند بر آن مجموعه نشانها و نشانه‌ها، چیزی بیفزایند و نه میراث‌خوار که میراث‌گذار باشند. اینان روشنفکری را چون رسالتی پیشه می‌کنند و به خلاقیت دل می‌بندند (شاعر، نقاش، فیلسوف و نویسنده، هنرمند و هنرشناس و و...).

می‌توان از دوگانگی دیگری هم در کار روشنفکران سراغ کرد و این بار نه با توجه به میزان آفرینندگی در کار آنها، بلکه با توجه به ارتباط ایشان با قدرت و نهادهای قدرت. به این ترتیب است که می‌توان از «روشنفکر نهادی» (یا «روشنفکر ارگانیک» بنا به اصطلاح گرامشی) صحبت کرد و از «روشنفکر انتقادی».

روشنفکر نهادی کارش توجیه و تبیین مصالح و منافع گروه، دسته، حزب، فرقه، سازمان، تشکیلات، حکومت و یا دولت است و حیاتش به صورت «ارگانیک» به حیات آنها وابسته است. در خدمت است. وابستگی او به این یا آن نهاد می‌تواند به شکلهای گوناگون

درآید؛ خدمت‌گذاری و مصلحت‌بینی کند یا به شور و مشاوره و مشورت نشیند و به این ترتیب یک پای قدرت می‌شود. روشنفکر نهادی خود را راهنمایی روشن بین می‌داند و در رسالت چنین راهنمایی است که صراط مستقیم را در پیش پای اهل قدرت بگذارد. روشنفکر نهادی طرفدار «استبداد منوره» است: رشته امور را به دست خودکامه‌ای بسپاریم و من هم عقل منفصلش می‌شوم همه را به صلاح و نجاج می‌رسانم. روشنفکر نهادی انواع دارد از «علامه زینت المجالس» و «دانشمند افتخارآفرین» گرفته تا نظریه‌پرداز و مبلغ و بالاخره تا کارشناس و کاردان و اهل فن و تخصص. روشنفکر نهادی حقانیت «وضع موجود» را پذیرفته است و در این چارچوب زندگی می‌کند: روشنفکر نهادی نوکر حاکم وقت است و نه نوکر بادمجان. روشنفکر نهادی یعنی عمله قدرت.

روشنفکر انتقادی خصلت دیگری دارد. معترض است و سرکش. می‌گویند که در فرهنگهای غربی، این روشنفکران با آغاز دوره روشنگری پدیدار شدند. مثلاً در فرانسه در قرن هیجدهم، در دوران پیش از انقلاب و در سیمای کسانی چون روسو، ولتر، دیدرو، منتسکیو... در قرن نوزدهم این رگه اعتراضی همچنان دوام می‌آورد: از ویکتور هوگو تا امیل زولا و «قضیه دریفوس». بیجهت نیست که تاریخ تولد لفظ «انتلکتوئل» [روشنفکر] در زبان فرانسه، به همین سالهای پایانی قرن گذشته برمی‌گردد: مثنی روشنفکرند که به اعتراض علیه محاکمه و محکومیت کلنل دریفوس برمی‌خیزند که به جاسوسی محکوم شده بود در حالی که ذرواق جرمش این بود که یهود مذهب بود و پس قربانی یهودداری فرانسویان شده بود.

روشنفکر معترض همواره بوده است. سنت شکنی هم خود سنتی دارد. پیشترها، روشنفکر سنت شکن در لباس «آنکه اسرار هویدا می‌کرد» پدیدار می‌شد. ارتداد و انزوا و بعد هم «سر در ره اندیشه» و عقیده گذاشتن. روشنفکر انتقادی یعنی آنکه گفت نه. نه به دین، به حکومت، به قدرت، به عادات و رسوم و متعارفات. روشنفکر انتقادی یعنی آنکه نمی‌پسندد. و مثل اینکه از قدیم او را خطاب کرده‌اند که «گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را» و او می‌خواهد چنین کند و به این خطاب پاسخ دهد و قضا را تغییر دهد. روشنفکر انتقادی «هموار» خواهد «کرد گیتی را». هرچند که نومیدانه هشدار داده‌اند: «گیتی است کی پذیرد همواری!» اشکال هم در این است: روشنفکر انتقادی در آرزوی تحقق بخشیدن به «ناممکن» است. آرمانگراست، در ابرها زندگی می‌کند و از ابرها سخن می‌گوید. و شگفتی اینست که گیتی

همواری می‌پذیرد و ناممکن، ممکن می‌شود! نقش و سهم روشنفکر در این میان چیست و چه اندازه است؟ تغییر و دگرگونی اجتماعی پیچیده‌تر از آن است که تنها از علت واحدی سرچشمه بگیرد.

اما در هر حال این روشنفکر کیست؟ چگونه تعریف می‌شود؟ روشنفکر را تعریف کردن؟ داستان کهنه است. و هم شاید بی‌پایان. روشنفکران: طبقه اجتماعی؟ گروه اجتماعی؟ قشر اجتماعی؟ کاست اجتماعی و یا دسته اجتماعی؟ تعریف کلاف سر درگمی است. برای نمونه یکی از فرهنگهای فلسفی را انتخاب کنیم که یادداشت کرده باشیم که چگونه در چاپهای مختلف، برخورد با روشنفکر و شمول تعریف آن تفاوت می‌کند. فرهنگ فلسفی (مسکو، انتشارات ترقی) در چاپ روسی خود در سال ۱۹۵۲ تعریفی از «انتلیجنتزیا» را به دست می‌دهد و از «انتلکتوئل» خبری نیست^(۱). در سال ۱۹۵۵ در چاپ فرانسه همین فرهنگ نه از «انتلکتوئل» خبری هست و نه از «انتلیجنتزیا». در چاپ بعدی، اواخر دهه ۱۹۶۰ و پس از کنگره بیستم ۱۹۵۶، فقط تعریف از روشنفکران وجود دارد: «یک قشر اجتماعی میانی را تشکیل می‌دهند مرکب از کسانی که به کار فکری می‌پردازند». این قشر، مهندسان، تکنسینها، وکیلان دادگستری، هنرمندان، معلمان و کارکنان علمی و... را شامل می‌شود. «روشنفکران هرگز نه طبقه خاصی بوده‌اند و نه توانسته‌اند که چنین باشند. زیرا که موضع مستقلی در نظام تولیدی و اجتماعی ندارند».

در چاپ تجدیدنظر شده همین فرهنگ (متن انگلیسی، ۱۹۸۴)، روشنفکران یک «گروه اجتماعی» هستند «مرکب از افرادی که به صورت حرفه‌ای در کار فکری مشغولند و این گروه مهندسان، تکنیسینها، پزشکان، وکیلان دادگستری، هنرپیشگان، معلمان، کارمندان علمی و بخش بزرگی از کارمندان دفتری را در بر می‌گیرد». فرهنگ فلسفی این بار تأکید می‌کند که روشنفکران در جوامع برده‌دار و فئودال هم وجود داشته‌اند اما روشنفکران هرگز نه طبقه مجزایی بوده‌اند و نه می‌توانند چنین باشند چرا که به طبقات گوناگون بستگی دارند و هیچ مکان خاصی در نظام تولید اجتماعی ندارند و «چون به عنوان یک قشر اجتماعی قادر نیستند سیاستهای مستقلی را دنبال کنند بنابراین فعالیت‌های ایشان را مصالح آن طبقاتی که در خدمت آنها هستند تعیین می‌کند».

این تعریف اخیر، نه تنها پزشکان و بخش بزرگی از کارمندان دفتری را از زمره روشنفکران می‌داند بلکه در آغاز از روشنفکران به عنوان «گروه اجتماعی» سخن می‌گوید و در پایان به

عنوان «قشر اجتماعی» و در هر حال نه «طبقه اجتماعی» که نه هرگز بوده و نه هرگز هم خواهد شد. و این یادآوری همان فرمولبندی استالین است در نوامبر ۱۹۳۶ به هنگام بحث از طرح قانون اساسی جدید شوروی در کنگره هشتم حزب کمونیست شوروی (ص. ۷۴-۷۷).

اما در همین طیف فکری هم اگر نگاه کنیم این نظرها از قبول عامی برخوردار نیست: به نظر هانری لوفور روشنفکران در جامعه معاصر یک «گروه حاشیهای» هستند هم نسبت به طبقه حاکم و هم نسبت به طبقه کارگر، گروهی که به تدوین و تصحیح و نشر ایدئولوژی می‌پردازد (نویسندگان، فیلسوفان، روزنامه‌نگاران و حتی ناشران و و) (۲)

کارل کائوتسکی از نخستین متفکرانی است که از پیدایش «طبقات متوسط جدید» در جوامع سرمایه‌داری اواخر قرن نوزدهم صحبت می‌کند. به نظر او «طبقه روشنفکران»، همچون طبقه کارگر، یکی از خصوصیات شیوه تولید سرمایه‌داری است. این شیوه تولید چنان طبقات حاکم را به خود مشغول کرده است که دیگر ایشان را فرصت و علاقه‌ای برای مدیریت و اداره امور عمومی و یا پرداختن به دانش و هنر نداشته است و از همین رو فعالیت روشنفکری و معنوی که در گذشته در انحصار طبقات حاکم بود امروز به مزدکاران واگذار شده است و شماره این کارمندان، مهندسان، هنرمندان و دانشمندان به سرعت رو به افزایش است.

«اینان طبقه‌ای را که روشنفکر می‌نامند تشکیل می‌دهند: «طبقه متوسط جدید» (۳)، «این طبقه متوسط جدید در جامعه چیزی نیست مگر طبع جدیدی از خرده‌بورژوازی اولیه، طبع جدیدی همراه با تصحیحات و اصلاحات» (۴) این «طبقه متوسط جدید»، این روایت جدید «خرده‌بورژوازی»، در میان دو طبقه سرمایه‌دار و کارگر قرار گرفته است. گاهی به این سو کشیده می‌شود و گاهی به آن سو. روشنفکران، حاملان نور و روشنایی باید خود را در خدمت دیگران، محرومان، بگذارند و روشنایی را بر ایشان تابش گیرند. اینانند که باید رسالت بیدارکننده را بازی کنند و وجدانها را بیدار کنند. از اینجاست که روانشناسی ساده‌انگارانه روشنفکر خرده‌بورژوا پدید می‌آید: دارای پایگاه طبقاتی متزلزل پس دارای روحیات و حالاتی لرزان و متزلزل. روشنفکر در تنش منافع و مصالح متضاد گرفتار آمده است و کژ می‌شود و مژ می‌شود که «نیمیم ز ترکستان نیمیم ز فرغانه». خرده‌بورژوازی است که در میان طبقه بورژوازی و طبقه کارگر کدو قلقله‌زن مانند گاهی به این سو و گاهی به آن سو می‌رود. از خود چیزی ندارد. اگر در خدمت نیروهای

مطلوب باشد تاریخ فردا را می‌سازد و اگر در خدمت نیروهای نامطلوب بماند به گذشته تعلق دارد. می‌تواند بیدار کند می‌تواند هم بخواباند. و در هر حال «در خدمت و خیانت» دیگران است، خود هیچ ندارد مگر تزلزل و تردید و چه کنم و چه نکنم! به یقین می‌توان گفت که بیشتر صاحب‌نظرانی که به نوشتن و اندیشیدن درباره روشنفکران پرداخته‌اند بر این نکته تکیه کرده‌اند که تعیین موضع اینان در قشر بندی اجتماعی دشوار و پُرمسئله است. در این میان برخی روشنفکران را طبقه یا قشر اجتماعی مستقلی دانسته‌اند و از جمله ایشان و شاید بنام‌ترین ایشان، کارل مانهایم است (۵). وی در بحث از روشنفکران، اصطلاح آلفرد وبر را به کار می‌برد که از «انتلیجنتزای از نظر اجتماعی ناوابسته» سخن می‌گوید تا سپس خود ایشان را «قشر اجتماعی بی‌لنگرگاه و بی‌ثبات و به نسبت بی‌طبقه» بخواند. (ص. ۱۳۷). کارل مانهایم «آن گروه‌های اجتماعی را که در هر جامعه این وظیفه خاص را به عهده دارند که تفسیر و تعبیری از جهان برای آن جامعه فراهم آورند» انتلیجنتزیا می‌نامد. به نظر او هرچه جامعه‌ای ایستاتر و بی‌حرکت‌تر باشد این قشر مرتبه و پایگاه اجتماعی مشخص‌تر یا موضع یک کاست

● روشنفکر نهادی کارش توجیه و تبیین مصالح و منافع گروه، دسته، حزب، فرقه، سازمان، تشکیلات، حکومت و یا دولت است

● روشنفکر انتقادی یعنی آنکه گفت نه. نه به دین، به حکومت، به قدرت، به عادات و رسوم و متعارفات.

را در آن جامعه به دست می‌آورد. پس قشر روشنفکر «در این جوامع به شکل یک کاست، سازمان یافته است و حق انحصاری تبلیغ، تدریس و تعبیر دنیا» را در اختیار دارد. به نظر همو، در رسیدن دنیای جدید که خصیصه تعیین کننده آن درهم شکسته شدن انحصار تعبیر کلیسایی از جهان بود، پیدایش انتلیجنتزیایی آزاد را موجب شد. اینان بیش از پیش از میان قشرهای اجتماعی و موقعیتهای زیستی گوناگونی ریشه می‌گیرند و در نتیجه دیگر به آن تنظیمات و مقررات سازمانی کاست مانند مقید نیستند. روشنفکران چون خود سازمان اجتماعی خاصی ندارند برای دستیابی به قبول

عام وسیعتری در میان دیگر قشرهای اجتماعی به طرز فکرها و طرز رفتارهای متفاوت و رقیب میدان داده‌اند و بنابراین دیگر آن توهم که تنها یک اندیشه درست وجود دارد از میان رخت بر می‌بندد. (ص. ۹۰-۱۱). یکی از نتایج این وضع هم ناهمگنی فراوانی است که در میان روشنفکران حکمفرماست و در نتیجه نمی‌توان گفت که همه ایشان از همگنی جامعه‌شناختی برخوردارند و بر ایشان بیش از آن تفاوت و گوناگونی حکم می‌کند که بتوان آنها را طبقه خاص و مشخصی قلمداد کرد. تنها پیوند جامعه‌شناختی که همه گروه‌های روشنفکران را به یکدیگر اتصال می‌دهد تحصیلات و آموزش و پرورش است. همه اینان از میراث آموزشی مشترکی بهره می‌گیرند و همین میراث مشترک به آن گرایش دارد که به تدریج اختلافات ناشی از نسب، مقام، شغل و ثروت را از میان بردارد و تحصیلکردگان را بر مبنای آموزشی که دیده‌اند و تحصیلی که کرده‌اند وحدت بخشد.

به نظر مانهایم یکی از چشمگیرترین واقعیات در زندگی جدید چیزی نیست جز اینکه به خلاف آنچه در فرهنگهای پیشین روال کار بود، فعالیت روشنفکری دیگر منحصرأ به وسیله یک طبقه کاملاً مشخص اجتماعی از قبیل روحانیان یا اهل کلیسا صورت نمی‌گیرد. اکنون با قشر اجتماعی روبرو هستیم که بیش از پیش افراد خود را از میان حوزه گسترده‌ای از زندگی اجتماعی انتخاب می‌کند و «تا اندازه زیادی ناوابسته به هر طبقه اجتماعی» است. اینکه مانهایم از «قشر به نسبت بی‌طبقه» انتلیجنتزیا چه نتیجه‌ای می‌گیرد چندان مورد توجه ما نیست که بیشتر در اینجا به نحوه استدلال او در چرایی و چگونگی مقام خاص روشنفکران در قشر بندی اجتماعی توجه داریم. (۶)

صاحب‌نظرانی نیز روشنفکران را «طبقه اجتماعی» دانسته‌اند و حتی این نظر که در قرن نوزدهم نیز مدافعانی داشت در دوران پس از جنگ جهانی اول، هواداران تازه‌ای یافت و از آن زمان تاکنون نیز با توجه به تحول جوامع سرمایه‌داری، کسائی از در رسیدن دوران مدیران، فن‌سالاران و اهل علم و فکر سخن می‌گویند. از جمله این صاحب‌نظران، آلویس گولدتر است که از «آینده روشنفکران و اعتلای طبقه جدید» سخن می‌گوید: «در همه کشورهای که در قرن بیستم بخشی از نظم اجتماعی - اقتصادی در دست تکوین جهان شده‌اند طبقه جدیدی مرکب از روشنفکران و انتلیجنتزیای فنی - که یک چیز نیستند - با گروه‌هایی که هم‌اکنون اقتصاد جامعه را در مهار دارند (اعم از تجار تکاران و یا رهبران حزبی) به

رقابت برخاسته‌اند». این طبقه جدید با عرفی شدن جامعه و از میان رفتن قدرتهای انحصاری کلیسا پدید می‌گیرد و از آن پس نیز عوامل و پدیده‌هایی چون دگرگونیهای حادث در ساخت خانواده و کاهش قدرت پدران و همچنین، و خاصه، تکوین و گسترش نظام آموزشی فراگیر و گسترده، روند پیدایش این طبقه جدید را قوت بخشیده است. این طبقه جدید رفتار و گفتار و کردار خاص خود را دارد و از فرهنگ متمایزی برخوردار است شاید و از همه مهمتر به نوع خاصی از «سرمایه» مجهز است که «سرمایه انسانی» است. طبقه جدید یک پدیده جهانی است و هم در سرمایه‌داری دوران اخیر به چشم می‌خورد و هم در اشکال سوسیالیسم دولتی اقتدارطلب و هم در کشورهای در حال رشد. طبقه جدید از همه امکانات خود بهره می‌گیرد تا قدرت و توان بیشتری بیابد و قدرت این طبقه روزافزون است. گولدنر در «طبقه جدید صاحبان معرفت» حالت جنینی «طبقه جهانی» جدیدی را می‌بیند که آینده‌ای چون طبقه کارگر خواهد یافت هرچند که این طبقه جدید، به نظر او یک‌دست و یکپارچه نیست و «تضادهای درونی» خود را دارد و پس دستخوش تنشهایی است. این طبقه در درون خود طبقه روشنفکر فنی (انتلیجنتزیا) و روشنفکران انسانگرا را در بر می‌گیرد. طبقه جدید معمولاً یا از میان طبقه سرمایه‌دار برخاسته است و یا در کف حمایت این طبقه پرورش یافته است. طبقه جدید مرکب از «روشنفکران» و «انتلیجنتزیا» بخشهای به نسبت تحصیل‌کرده‌تر طبقه ثروتمند پیشین است و از همین رو برخی اوقات اختلاف و مبارزه طبقه جدید خصلت یک جنگ داخلی در درون طبقات بالا را پیدا می‌کند. امتیاز و قدرت طبقه جدید از این است که فرهنگها، زبانها، و فنهای خاص و مشخص و معین و مهارتهایی که از آنها ناشی می‌شود را در حیطه نظارت فردی خود دارد. طبقه جدید یک بورژوازی فرهنگی است که مزایای یک سرمایه فرهنگی را که در طی تاریخ و به صورت جمعی تولید شده است به مالکیت اختصاصی خود درآورده است. پس جانشینان بورژوازی امروز چه بسا این «بورژوازی فرهنگی» باشند: صاحبان سرمایه‌های انسانی. سرمایه‌داری انسانی یا سرمایه انسانی داران. صاحبان وسایل تولید انسانی یا وسایل معنوی تولید. طبقه‌ای جدید که منافع خود را دارد و مصالح خود را می‌پاید و به راه خود می‌رود.

در این سخنان پاره‌هایی از حقیقت به چشم می‌خورد. واقعیت اجتماعی دوگانه و دویخشی نیست: بخشی معنوی و بخشی مادی. بخشی مرتبه‌بندی و بخشی فرورفته در عمل. هم

معنویت و هم مادیت در هر موجود اجتماعی هست. به این معنی است که گرامشی گفته است. کار روشنفکری همه‌جا و همه زمان بوده است. روشنفکر، در این معنی، وجدان جامعه نیست چرا که جامعه خود وجدان دارد. برای کسی هم فکر نمی‌کند چرا که هرکسی فکر می‌کند اما در هر جامعه که تخصص در کارها و مشاغل به وجود آمد، وظایف و کارهای فکری و روشنفکری هم تخصصی می‌شود: تولید و توزیع معارف و علوم، ایدئولوژیها و جهان‌بینیها، مدیریت و رهبری امور اجتماعی، اقتصادی و سیاسی. چنین است وظایف روشنفکران و اینان چنین وظایفی را بالاستقلال انجام می‌دهند ضمن اینکه با طبقات اصلی جامعه نیز در ارتباطند. گرامشی می‌نویسد که هر طبقه برای رفع نیازهای فکری و معنوی خود روشنفکرانی را می‌آفریند و می‌پروراند و این چنین است که اینان در رابطه‌ای «ارگانیکی» با طبقه پدیدآورنده خود زندگی و فعالیت می‌کنند و خود اگر موجودیتی دارند همان موجودیت طبقه پدیدآورنده است. مصالح این طبقه مصالح ایشان است و منافع آن منافع ایشان. اما این رابطه نیز یکسویه و یکپارچه نیست. چرا که در هر جامعه وظایف مشخص و تخصصهای معین

● مذهب یعنی یک جهان‌بینی ساخته و پرداخته و آماده و مهیا. بی‌خدشه و جاودانی. روشنفکر خود را در خدمت

این جهان‌بینی بداند یا به نقد و تردید بپردازد؟ مبشر وحی باشد یا سنت‌شکن؟ بدعتگذار یا سنت‌پذیر؟ با ایدئولوژیها چه باید کرد؟

فکری و روشنفکری وجود دارد و این «وظایف» را این یا آن طبقه به تنهایی به وجود نیاورده است. «وظایفی» است که مستقل از این یا آن طبقه و چه بسا مقدم بر آنها وجود داشته است هرچند که اعمال آنها در رابطه با این یا آن طبقه صورت گیرد. پس اگر به چگونگی کار و فعالیت روشنفکری و چگونگی انجام آن توجهی کنیم چه بسا عناصر دیگری هم برای پاسخ به این پرسش که روشنفکران کیستند به دست آوریم:

۱- دنیای روشنفکری، دنیایی است متکی بر مدارج و مراتب. دنیایی با نظم و ترتیب. مرتبه‌بندی شده. هرکس مقامی دارد. مراحل و

مقامات سلوک عرفا و صوفیه از انواع روشن و آشکار این مرتبه‌بندی است. مدارج و مدارک و مراحل تحصیلی نشانه‌های دیگری از این دنیای درجه‌بندی شده است. کارمندان دولت و رتبه‌ها و پایه‌های استخدامی آنها، پزشکان و تخصص‌هایشان، روحانیت و دنیای الاحقر و المذنب و حجت‌الاسلام و حجت‌الاسلام والمسلمین و و. و. بالاخره درجه‌بندی بر اساس تجربه و سن. همه این مرتبه‌بندیها و رتبه‌گذاریها، فضای اصناف را به یاد می‌آورد و نیاز به وجود مقاماتی که بر این رتبه‌گذاریها و مرتبه‌بندیها نظارت کند و صحت و سلامت آنها را تضمین کند. دنیای روشنفکری، دنیای تخصص و امتیاز است.

۲- ورود به دنیای روشنفکری آزاد نیست. در این دنیا بر روی همه کس باز است اما باید مراسم خاصی را گذرانند (مسابقه ورودی)، از مراحل گذشت، شرایط خاصی را داشت (فلان سطح از تحصیلات)، یا صاحب تألیفات بود و هرکسی نمی‌تواند صاحب تألیفات شود. سد نشر و طبع هم یک صافی دیگر است. باید به نوعی همگزینی تن درداد، سابقی‌ها تازه‌وارد را محک می‌زنند و بعد شعرش را چاپ می‌کنند. روحانیت هم که لباس خاص خودش را دارد با همه آنچه از تکلیف و تضییق که این لباس به همراه می‌آورد. مراسم تحلیف در هر جا به نوعی هست: سوگند به حفظ و رعایت آن مقرراتی که دیگران وضع کرده‌اند.

۳- دنیای روشنفکری، دنیای پاسداری است، وجدان تداوم است: راهی است که ادامه می‌دهیم: «کاشتند و خوردیم و می‌کاریم تا بخورند.» پیش از ما هم بوده‌اند، ما هم هستیم. بودن آنها اعتبار ماست و بزرگداشت آنها بزرگداشت ماست. فردوسی چه آدم بزرگی بود باید به بزرگداشت او جشن گرفت و مراسم برپا کرد و من چه آدم بزرگی هستم که در این بزرگداشت سهمی دارم، سخنی می‌گویم، قلمی می‌زنم و حتی حضوری دارم.

۴- دنیای روشنفکری، دنیای خودبزرگ‌بینی است. هیچ شاعری، شعر بد نمی‌گوید و هیچ نقاشی بد نقاشی نمی‌کند. نه شاعر بد وجود دارد و نه نقاش بد و نه معلم بد و نه نویسنده بد. بدی آنها از فهم ماست که هنوز خوبی آنها را درک نکرده‌ایم. هرکه غزل گفت حافظ است و یا سعدی و هرکه رباعی گفت خیام. اینکه رامبراند یکی است به این معنی نیست که همه نقاشان خود را رامبراندی دیگر یا در حال رامبراندی دیگر شدن ندانند. همه می‌خواهند سعدی شوند

و همه سعدی هستند و یا «اصلاً سعدی دیگر سگ کیست!»

۵- دنیای روشنفکری، دنیای بریدگی و تغییر است. نوآوری یعنی نفی میراث برای پایه‌گذاری میراثی جدید. دنیای روشنفکری، قیام فرزندان علیه پدران را در خود می‌پروراند. و این نوآوری هم ناموس دنیای روشنفکری است پس «هرکسی این دو روزه نوبت اوست» و «سخن نوار که نور را حلاوتی است دگر».

۶- فعالیت روشنفکری وسیله تغییر موضع و مقام اجتماعی است. با این فعالیت، جا به جا شدن موضع طبقاتی صورت می‌گیرد. خیلها می‌گویند که تحصیل وسیله ارتقاء اجتماعی است و معنای این کلام جز آنچه گفتیم نیست. محصلان با تحصیل به دنیای اجتماعی دیگری وارد می‌شوند: تحصیلکرده‌ها، با امتیاز تحصیل، سواد، علم در جرای دیگری از قشریندی اجتماعی قرار می‌گیرند و دیگر نمی‌شود آنها را بر حسب محیط پیدایش و منشاء اجتماعی قضاوت کرد. از این پس محیط زیست مهم است و محیط تحصیل، تعلیم و تربیت، آغاز فرایند جایگزینی «درس خوانده» در قشریندی اجتماعی است. از این پس دیگر نمی‌توان به تبع وابستگیهای خانوادگی، روشنفکر را طبقه‌بندی کرد. نویسنده اشراف‌زاده، اشرافی نیست، نویسنده‌ای است که در خانواده اشراف به دنیا آمده است و از آن زمان که نویسنده‌گی و شاعری و دبیری می‌کند، دیگر شاعر، نویسنده و یا دبیر است و نه اشراف. نیما روشنفکر است هرچند که در خانواده‌ای زمیندار به دنیا آمده است، هدایت روشنفکر است. مظهری از روشنفکرستیزی هم در این خلاصه می‌شود که بگویند روشنفکر موجودیت مستقل ندارد، زائده دیگران است: خانواده یا قدرت سیاسی. به این ترتیب است که موجودیت روشنفکر را به پدر و مادرش حواله می‌دهند (مخالقان مصدق چه با لذت لقب «مصدق السلطنه» را تکرار می‌کردند تا موجودیت پیرمرد را زیر بار اشرافیت بی‌اعتبار کنند. و این روال را همچنان ادامه می‌دهند). روشنفکر شدن یعنی بریدن از منشاء طبقاتی خود. حاجی‌زاده‌ای که نویسنده می‌شود اگر حاجی‌زاده است اما دیگر نشان از پدر ندارد. نشان او، وجه امتیاز او، از این پس اگر هم به یمن به کار بردن پس انداز خانواده به دست آمده است، دانش است. پسر حاجی با پول حاجی است که می‌تواند درس بخواند. اما «درس خوانده» که شد دیگر «پسر حاجی» نیست و حاجی‌زاده است و دیگر از گروه حاجیان به شمار نمی‌رود. پس تحصیل و تعلم

بریدن را به دنبال می‌آورد. دیگر آنچه بودی نیستی. تسهیلات مادی، ارثی است اما روشنفکری را به ارث نمی‌برند، تحصیل می‌کنند. روشنفکری پدر، روشنفکری فرزند را به همراه نمی‌آورد و قوانین توارث در اینجا کارگر نمی‌افتد. و «هرکسی آن درود عاقبت کار که کشت». به این معنا روشنفکر بیگانه است. چرا که قاعده «گیرم پدر تو بود فاضل...» را می‌داند و به آن هم عمل می‌کند. حاصل عمل هم همین است: دیگر نشان از پدر ندارد و پس «توییگانه خوانش مخوانش پسر». اینجا، فرزند آن بازرگان، ملاک و یا کارخانه‌دار که نقاش شد یا معلم، دیگر همچون بازرگانان، ملاکان و کارخانه‌داران رفتار نمی‌کند چون معلمان و نقاشان زیست می‌کند و رفتار می‌کند. ارزشهای اینان ارزشهای او می‌شود: «روستازادگان دانشمند» دیگر چون روستاییان رفتار نمی‌کنند همچون دانشمندان سر می‌کنند و اگر روشنفکر «ارگانیک» بشوند و «عمله قدرت» به وزیری پادشاه هم می‌روند.

۷- تا اینجا می‌توانیم بگوییم که این روشنفکران، طبقه نیستند، گروهی هم نیستند که به یک طبقه وابسته باشند. خودشان هستند، برای خودشان. در کنار دیگران و در سازش و پیکار با ایشان. روشنفکر در همه صحنه‌ها

● قلم سوء قصد به نظم عمومی است.
کلام باروت است، باروت می‌تواند
باشد. حرمت قلم را نگهداریم و
نهراسیم.

هست اما نه در خدمت کسی و نه در خیانت به کسی. برای خودش و منافع خودش. این مجموعه که نه گروهی است از طبقه‌ای و نه لایه‌ای و قشری از آن چرا که خودش استقلالی دارد با منافع و مصالح و مشاغل و فعالیت‌های مستقلی که در روند تولید اجتماعی دارد و به سلک آن درآمدن هم آزاد و بی‌در و پیکر نیست شکلی قشریندی اجتماعی است که بیش از همه به کاست شباهت دارد. یعنی مجموعه‌ای از آدمهایی رتبه‌بندی شده در محفظه‌ای متکی بر سلسله مراتب. روشنفکر از این و در این سلسله مراتب تشخیص می‌یابد. دنیای روشنفکر، دنیای شبه‌کاست است: دنیایی بسته و کوچک. همبستگی و یگانگی روشنفکران در همین مزایا و مختصات است. چندگانگی روشنفکران هم از

همین جاست: هر دسته و گروهی سلسله مراتب خود را دارد، مقررات عضوپذیری و ورود و خروج خود را. همه این دسته‌ها، در کنار هم، خیل روشنفکران را تشکیل می‌دهند که دیدیم برخی عقیده دارند که طبقه نیستند و برخی هم آنها را طبقه‌بندی ناپذیر می‌دانند در حالی که برخی دیگر در وجود آنها طبقه‌ای می‌بینند در دست تکوین و رو به اعتلاء. تاکنون روشنفکران بیش از هر چیز به کاست شباهت داشته‌اند اگر حتی از تجربه تاریخی آن جوامع بگذریم که در آنها روشنفکران خود موجودیت کاستی داشته‌اند (هند، چین، مصر، ایران پیش از اسلام و و).

این محیط بسته معایب خود را هم دارد: همدیگر را داشتن و نان به هم قرض دادن. این اصل مقدس است: اول خودمان و بعد دیگران. آنچه در میان ما می‌گذرد به دیگران مربوط نیست. خودمان می‌دانیم چه کنیم که اول باید احترام «صنف» حفظ شود. بنابراین به خاطر رعایت این احترام هم شده نباید «از پرده برون افتد راز» تا حیثیت حرفه دست‌نخورده بماند. به این خاطر است که نوعی سکوت زندگی داخلی «صنف» را احاطه کرده است: «آن را که خبر شد خبری باز نیامد». همبستگی صنفی پزشکان می‌تواند نمونه‌هایی از همدیگر را داشتن به دست دهد. و بعد هم «سرفتهای ادبی»، قاچاق اشیاء عتیقه، کتاب‌دزدی، نسخه‌سازی و و که همچنان صورت می‌گیرد و آب از آب تکان نمی‌خورد.

۸- همدیگر را داشتن اما «چشم یکدیگر را دیدن نداشتن» چشم و همچشمی و رقابت و تنگ نظری مکمل آن همبستگی است. دنیای روشنفکر، دنیای هفت درویش نیست. دنیای دو پادشاه است. و حتی یک پادشاه. همه سعدی هستند و یا بیهقی. و درعین حال سعدی‌تر و بیهقی‌تر از بقیه! و چه جنجالی! روشنفکر مرید می‌خواهد و نه همپالکی که از دماغ فیل افتاده است و نظر او در دیگری نظری است از خانواده «نظر کردن عاقل اندر سفیه». اما به همین سفیه هم محتاج است که برای این «دیگری» زندگی می‌کند: برای او می‌نویسد، می‌گوید، می‌خواند. این دیگری خواننده / شنونده / بیننده اوست. پس باید در جستجویش بود. چرا که «سفیه» دوست اوست. و «در دل دوست به هر حیله رهی باید کرد». اینجا دیگر کار روشنفکر جنبه معرکه‌داری به خود می‌گیرد. روی صحنه آمدن، در صحنه ماندن تا جماعت برایش کف بزنند و هورا بکشند، احسنت و زها زه بگویند و از محضرش کسب فیض کنند (یا اصلاً کافی است که صدای کف زدنی بشنود تا به روی صحنه بیاید و آنوقت است که همه چیز

می‌کند تا همچنان در صحنه بماند و نظرها را بر خود داشته باشد). کار روشنفکری نوعی هم دکانداری است و دکان هم به بازار نیاز دارد. و هر هیاهویی برای بازارگرمی مباح است.

۹- اما روشنفکر و کار روشنفکری هم تضادها و تنشهای خود را دارد: حرف و عمل، حال و آینده. دنیای روشنفکری در میان این تضادها می‌گذرد. روشنفکر نشان می‌آورد، نشانه می‌آفریند. پیام‌آور است و مانند هر پیام‌آوری در معرض سؤال و تعرض است. «شیخا تو آنچه می‌نمایی هستی؟». به آنچه می‌گوید خود باور دارد یا چون «به خلوت می‌رود آن کار دیگر می‌کند؟» به این ترتیب است که روشنفکر هر لحظه در دادگاه است و تزیور و دورویی و بیعملی و بیکارگی و حرفی اوصاف او می‌شود. اما با گذشت زمان، امروز و امروزها می‌گذرد و آفریننده و پیام‌آور را هم با خود می‌گذراند آنچه می‌ماند «آفریده» است یعنی پیام. آفریده می‌ماند و آفریننده فراموش می‌شود، یا بهتر بگوییم دیگر آفریننده را از لابلای آفریده می‌شناسیم و برحسب آن قضاوت می‌کنیم. دشتی امروز نویسنده «بسیست و سه سال» است در زمان حیات هزار جور آتش بیاری کرد و حتی گفتند مأمور سانسور هم بود. برای امروزیان باید زندگی کرد یا به پاسخ فرداییان دل خوش داشت؟ دوری بر چه اساس است: بر پایه آنچه می‌کند و یا آنچه می‌نویسد و می‌آفریند! رابطه میان علم و عمل، گفتار و کردار، امروز و فردا کدام است و کدامیک مبنای کار است! درحال با زمان، تنها نوشته‌ها و کرده‌ها و اثرها می‌ماند. پسیدآورندگان و پیام‌آوران بیش از پیش در فراموشی ناپدید می‌شوند. آینده زمان «مرگ مؤلف» است. دیگر اگر چیزی مانده است «تالیف» است. امروز ابوحفص سعیدی و اثربالدین اخسیکییتی و سلمان ساوجی اگر وجودی دارند به علت همان چند ده یا صد بیت است. هویت ایشان از همین است.

حال «خدمت و خیانت» این خیل روشنفکر از کجاست؟ خدمت و خیانت روشنفکران در مقابله با مجموعه‌ای از مسائل طرح می‌شود. با الهام از گرامشی می‌توان این مسائل را به مسائل افقی و مسائل عمودی تقسیم کرد. مسائل افقی همه آن مسائلی است که در سطح فعالیت روشنفکری، در زمینه تولید و بازتولید نشانه‌ها و نمادها و پیامها، در رابطه با معنویات مطرح می‌شود و مسائل عمودی مسائلی است که در رابطه با دیگر گروهها و طبقات اجتماعی، حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان، قدرت سیاسی و جهان‌بینی رایج (اعم از دینی و نادینی) مطرح می‌شود. اما چه آن مسائل «افقی»

و چه این مسائل «عمودی»، در هر جامعه‌ای و در هر زمانی رنگ و بوی بستر تاریخی موجود را به خود می‌گیرد. در دوران ما همه این مسائل در بستر تاریخی اقتصاد جهانی طرح می‌شود: در دوران دخول و سیطره فرهنگ و اقتصاد جهانی در اقتصاد و فرهنگ محلی و ملی.

نخستین مسئله از مسائل افقی رابطه فرهنگ جهانی و فرهنگ محلی است. نخستین در تضاد با دومین قرار می‌گیرد. چه باید کرد؟ ما هیچیم و حاشیه‌نشین؟ حق حیات نداریم؟ اقتصادمایی کنیم و بگوییم چون فقیریم، زبان و اندیشه و کلام فقیر هم داریم؟ «برو غنی شو اگر فرهنگ غنی طلبی!» اصلاً ما کیستیم و چه هویتی داریم؟ «چگونه می‌توان ایرانی بود؟» پرسش دوران است و داد و ستد با دیگر فرهنگها را چگونه سازمان دهیم که به «از خود بیگانگی فرهنگی» و «انقیاد فرهنگی» نینجامد؟ دومین مسئله، تجدد و تقدم است. به همان که هستیم بسنده کنیم تا «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا» نکرده باشیم و یا در تغییر و نوجویی و نوآوری ناموس وجود را بیاییم. تنش میان نو و کهنه همواره در فرهنگها به چشم می‌خورد اما این تنش در عصر ما قدرت و قوت بیسابقه‌ای گرفته است و هر زمان نیز

● روشنفکر در برابر بحث کهنه و نو است گریزی ندارد. زمانه انتخابش را می‌طلبد. با «جدیدیت» چه کنیم؟

توان و ابعاد تازه‌ای می‌گیرد. «جدیدیت» شکل امروزین چنین تنشی است. کدام فرهنگ می‌تواند آنها به چه قیمتی، در بر روی دوران جدید و پیامهای اساسی آن فرو بندد؟ این چنین کوششی به حیلۀ سیاسی می‌ماند یا تدبیری تازه را در دل دارد؟ روشنفکر در برابر بحث کهنه و نو است گریزی ندارد. زمانه انتخابش را می‌طلبد. با «جدیدیت» چه کنیم؟

سومین مسئله و مسائل دیگر در امتداد چگونگی فرهنگ و رفتار فرهنگی مطرح می‌شود: آنچه اندیشیده و پنداشته ماست هیچ خدشهای ندارد و عین حقیقت مطلوب است. پس «اینست و جز این نیست» محور و مبنای فرهنگ ماست. یا همه اندیشه‌ها و گفته‌ها در دریایی از نسبیت غوطه‌ورند و پس هرکس می‌تواند آنطور که می‌خواهد و می‌پسندد ببندیشد و بخواند و بنویسد و رفتار کند. از این سو آزاداندیشی است و سعه صدر و تسامح و از

آن سو قشریگری و خشک‌اندیشی و سرکوب. بالاخره این نشانه‌ها و پیامها را به کدام زبان بیان کنیم: زبان خودمان یا زبان دیگران؟ اصلاً زبان خودمان کدام است؟ و بعد هم برای که بیان کنیم: معدودی از فرهیختگان و برگزیدگان و یا جمع گسترده همگان؟ «فرهنگ خواص» را بجوییم و یا «فرهنگ عوام» را بخواهیم؟

مسائل «عمودی» روشنفکران در رابطه با قدرت سیاسی، با جهان‌بینیهای حاکم و رایج خاصه دین و مذهب و بالاخره در رابطه با جامعه مطرح می‌شود و سه تنش اساسی و پایدار زندگی روشنفکر را می‌آفریند: با دولت یا در برابر دولت؟ با مذهب یا در برابر مذهب؟ با جامعه یا بر جامعه؟ با قدرت، با مذهب و با جامعه چه باید کرد؟

مذهب یعنی یک جهان‌بینی ساخته و پرداخته و آماده و مهیا. بی‌خدشه و جاودانی. روشنفکر خود را در خدمت این جهان‌بینی بداند یا به نقد و تردید بپردازد؟ میشر و وحی باشد یا سنت‌شکن؟ بسدعتگذار یا سنت‌پذیر؟ با ایدئولوژیها چه باید کرد؟

با امیر چه می‌کند؟ در برابر امیر چه می‌کند؟ «به دست آهن تفته کردن خمیر» را می‌گزیند یا «دست بر سینه» مانند «پیش امیر را». منطقی قدرت را جانشین منطبق فرهنگ می‌کند که «هر عیب که سلطان بپسندد هنر است» و هدف وسیله را توجیه می‌کند؟ مسئله قدرت سیاسی مسئله هموارگی هر جامعه است. در مصاف قدرت، او در کجا قرار دارد؟ از حاکمان است از حکومت‌جویان است یا حکومت‌پذیران؟ هم‌رمز کیست و همراه کی؟

جامعه یعنی سراسر آدمیان و او در این جمع چه می‌گوید؟ آنچه بر همه می‌گذرد بر او هم می‌گذرد؟ این مسائل گوناگون، پاسخهای یکتا و یکرنگ ندارد و از همین روست در میان روشنفکران تعدد و چندگونگی پدید می‌آید. برخی شریک دزدند، برخی رفیق قافله، برخی برج عاج‌نشینی می‌کنند و برخی این سخن سلطان محمود خطاب به ابوریحان بیرونی را آویزه گوش می‌کنند که «یا بوریحان! اگر خواهی که از من برخوردار باشی سخن بر مراد من گوی نه بر سلطنت علم خویش» (نظامی عروضی: چهارمقاله، تصحیح محمد معین، ص. ۹۴) و همچنان که گفته شد نوکری حاکم پیشه می‌کند و نه نوکری بادمجان.

اما آنها هم هستند که از قدرتها مستقل می‌مانند. اینان را بیشتر می‌باید در میان روشنفکران انتقادی جستجو کرد. آن کس که از قدرت مستقل می‌ماند خود به خود مسئله‌ساز می‌شود و پرسش برمی‌انگیزد: چرا در قدرتیان نیست؟ این نبودن از انتخابی دانسته حاصل

می‌شود و یا از ضعف و کمبودی حکایت می‌کند؟ پرسشهایی اینچنینی حتی عزلت و گوشه‌گیری روشنفکر را معنی‌دار می‌سازد: اگر از قدرت دوری می‌کند پس، در قدرت و قدرتیان عیب و نقص و نقیصتی موجود است. و همین پرسشها و حدسها و گمانها از هیبت و صلابت قدرت می‌کاهد چرا که کسانی هم هستند که به این دستگاه قدر قدرتیان بی‌اعتنا مانده‌اند و فعالیت و کوشش خود را به دور از آن انجام می‌دهند. روشنفکر مستقل از قدرت، مرز و حد قدرت را آشکار می‌کند و همه را به حیلها و ترفندها و خشونت‌های قدرت هشدار می‌دهد و این خود وجدانها را به آگاهی می‌خواند. روشنفکر مستقل خواه و ناخواه عنصری از انتقاد را در رفتار و گفتار و کردار خود حمل می‌کند اما آنجا که انتقاد تلویحی و ضمنی به برداشت و دید انتقادی می‌انجامد با روشنفکری از نوع سوم روبرو می‌شویم: روشنفکر انتقادی. این یک رضا به داده نمی‌دهد. در آنچه هست وسیله‌ای می‌بیند که نظم مستقر و موجود را پایداری می‌بخشد پس خاموش نمی‌ماند و در سخن و کلام و پیام خود همه چیز را به نقد می‌کشد. خلیل ملکی را به اتهام «توطئه علیه امنیت عمومی» به محکمه نظامی برده بودند و او در پاسخ دادستان گفته بود که آری من مسلح و با اشاره به قلمی که در دست داشت اضافه کرده بود این سلاح من است. با این قلم علیه امنیت عمومی توطئه کرده‌ام. آری از جمله مقدمین علیه امنیت عمومی هستم.

قلم سوء قصد به نظم عمومی است. کلام باروت است، باروت می‌تواند باشد. حرمت قلم را نگهداریم و نهراسیم به کارش گیریم. فریاد روشنفکر از اینجا شروع می‌شود که این «بازی» اجتماعی یکسره تقلب است و نادرستی. پس قاعده بازی را نفی می‌کند و قاعده یا قواعد دیگری را می‌جوید. «فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم». و این دعوت حافظانه، خالصانه است و در راه این دعوت، خود و خانه و جهان بیمعنی است. باید گفت. و نه هر کلام که کلام بر زبان سرخ. و زبان سرخی که چه بسا سر سبز می‌دهد بر باد. به این ترتیب از اعتراض، ناموس کار روشنفکری شکل می‌گیرد و انتقاد آغاز کار است. روشنفکری با نقد آغاز می‌شود و نقد یعنی شک در همه ارزشها، نشانه‌ها و نشانه‌ها. نقد به مخالفت با تنبلی و تحمق برمی‌خیزد. قدرت حاکم، ارزشهای حاکم و جهان‌بینیهای حاکم از جمله هدفهای اصلی برداشت انتقادی است. نقد، واقعیت امروز را در برابر روشنائیها قرار می‌دهد. از نقد، روشنگری برمی‌خیزد و روشنگری فرهنگ را و جامعه را بارور و بارورتر می‌سازد.

قدرت حاکم خود را قیم همگان می‌خواهد و اینان را خسوار و علیل می‌شمارد. گفتار ایدئولوژیک، و از جمله گفتار دینی، خود را حامل بهترین راه‌حلا و آخرین پیامها می‌داند. و این هردو ادعا دارند که به شرط تبعیت و اطاعت کورکورانه بشر را به مدینه فاضله رهنمون می‌شوند. در این ادعا جز دروغ و کذب چیزی نهفته نیست. و این دروغ جز به کار تحمق مردمان نمی‌آید. انتقاد روشنفکری است که می‌تواند پرده‌های چنین دروغی را بشکافد. انتقاد روشنفکری از اعتقاد به آدمها نیرو می‌گیرد که آدمها می‌توانند و می‌باید تصمیم‌گیرنده نهایی باشند. دنیای آرمانی حاکمان، دنیای تحت‌الحمايگی و دنیای قیومیت است یعنی دنیای شهروندان محروم از هویت شهروندی. انتقاد روشنفکری در رؤیای رسیدن به زمانی است که هرکس حاکم بر سرنوشت خویش باشد و آزاد آنچه می‌خواهد بگوید و آنچه می‌پسندد بکند.

هم قدرت حاکم و هم جهان‌بینی رایج (واژه‌جمله دین) می‌کوشند که خود را حاصل وفاق عمومی به شمار آورند: در بهترین حالات، قدرت حاکم خود را مظهر اراده عموم و یا منتخب اکثریت ایشان می‌داند و جهان‌بینی هم مشروعیت خود را در پذیرش و قبول همگان می‌بیند و بر اساس این دو ادعای بی‌در و پیکر است که سلطه‌ای پایدار و بی‌حد و مرز را خواهان می‌شوند. انتقاد روشنفکری شک و تردید در صحت چنین ادعایی است.

به این ترتیب است که هر زمان مجموعه‌ای از مسائل «عمودی» در برابر روشنفکر قرار می‌گیرد و او را به هم‌آوردخواهی می‌طلبند: دولت، جهان‌بینیهای رایج (و از جمله دین) و معاصران. امروزیان روشنفکر را بیشتر از چگونگی رفتارشان در قبال این مسائل «عمودی» می‌سنجند و داوری می‌کنند در حالیکه آیندگان هویت واقعی و اهمیت روشنفکر را خاصه از لایبلائی چگونگی پرداختنش به مسائل «افقی» درمی‌یابند. و اینهم همه چنانکه گفتیم از تنشهای حاکم بر موقعیت روشنفکر است. این تضاد را چگونه حل می‌توان کرد؟

مسائل عمودی در همه زمانها هست هرچند که همچون بت عیار هر لحظه به شکلی درآید: امروزه و در ایران امروز، مسائل عمودی در حول رابطه دولت و شهروندان، رابطه دین و نادین یا شرع و عرف، رابطه آزادی و استبداد، رابطه استقلال و تابعیت شکل گرفته است. روشنفکر انتقادی در امروز ایران، دادگاه خمینیگری است. # (پائیز ۱۳۷۶)

۱- لغت انستلیجنتریا (Intelligentia) که در زبانهای اروپایی رایج است در اصل لغتی

روسی است که در نیمه دوم قرن نوزدهم رواج می‌یابد. در آغاز به صاحبان مشاغل آزاد اطلاق می‌شد اما سپس به معنای «طبقه روشنفکر» به کار برده شد که به عنوان نیروی مستقل و با خصایص مشخص در صحنه اجتماعی-سیاسی حضور دارد. در زبانهای دیگر هم هرجا که این لغت به کار می‌رود به معنای «طبقه روشنفکر» است. در این نوشته هم «طبقه روشنفکر» در ترجمه این اصطلاح روسی الاصل به کار برده شده است.

۲- نگاه کنید به:

Lefebvre (Henri) "Psychologie 1968, p. 368 des classes sociales" in: G. Gurvitch, Traité de sociologie, ed., 2. Paris. P.U.F,

۳- نگاه کنید به:

Karl Kaotsky. La revolution sociale, 2ed, Paris. Riviere. 1921, p. 62

این کتاب مجموعه‌ای از گفتارهایی است که کارل کائوتسکی در پایان آوریل ۱۹۰۲ در هلند ایراد کرده است.

۴- پیشین، ص، ۲۱۳

۵- برای اطلاع از نظر کارل مانهایم خاصه نگاه کنید به کتاب زیر که نخستین بار در ۱۹۳۶ به چاپ رسیده است:

Karl Mannheim, Ideology and Utopia, London, 1960, p. 8-12, 136-146.

۶- نگاه کنید به:

Alvin W. Gouldner, The Future of Intellectuals and the Rise of the New class. 1979, p. 121

#- آنچه در اینجا آمد صورت تحریر یافته سخنانی است که اینجا و آنجا در سالهای اخیر به مناسبت‌هایی درباره روشنفکر و روشنفکری در ایران امروز بیان گردیده است. در هر حال این نوشته را باید دنباله مطالبی دانست که در دو مقاله زیر آمده است:

ناصرپاکدامن: «روشنفکری و روشنفکرستیزی»، چشم‌انداز، ۳، پائیز ۱۳۶۶، ص. ۱۰-۱ و «روشنفکری و دین و دولت در فرهنگ ایران»، همانجا، ۴، بهار ۱۳۶۷، ص. ۸۱-۶۹.

بالاخره شاید درباره همه این مسائل نگاهی به پاسخهای گروهی از روشنفکران فرانسوی و مجارستانی به پرسشنامه‌ای درباره «تعریف، وضعیت و مسئولیت روشنفکران» ترجمه مسعود اسدی هم بیفایده نباشد (چشم‌انداز، ۳، ص. ۳۷-۱۹).

مقوله روشنفکران

در معرفت شناسی اجتماعی کارل مارکس*

حمید حمید

مارکسیست‌های اروپایی و آمریکایی زنده و جاری است. منابع و منشاء آگاهی طبقاتی، رابطه بین روشنفکران و توده‌ها و به ویژه پرولتاریا، بستگی بین تئوری و عمل و مقوله کار ذهنی در چارچوب تقسیم کار اجتماعی را می‌توان از اهم آن مواضع برشمرد. اهمیت پاسخ‌یابی برای این مسائل که با مارکس، بساکونین، کائوتسکی، برنشتاین، لنین، لوکزامبورگ آغاز شد و با لوکاج و گرامشی به مرحله اوج خود رسید، از چنان فوریته برخوردار بود که تب ظهور و طرح آن در نهضت کارگری و محافل روشنفکری وابسته به جریان چپ غرب هنوز فرو ننشسته است. به گمان من درک درست آنچه بدین گونه جریان یافت، تنها زمانی که آن را در متن تاریخی آن در ارتباط با تلقی مارکس از مقوله روشنفکران قرار دهیم امکان‌پذیر است.

طرح مقوله روشنفکران به عنوان یک مسئله متنازع فیه و جدی در نهضت کارگری در کنگره‌ای در بین‌الملل اول مطرح گردید که در سال ۱۸۶۶ برگزار شد. تولاین Tolain رهبر پرودونست هیئت نمایندگی فرانسه ضمن سخنرانی‌اش، به دفاع از جریانی پرداخت که خواستار حذف کسانی از سازمان بود که کارگر نبودند. چنین جریانی آشکارا علیه روشنفکران و به طور مشخص علیه یکی از عمده‌ترین پایه‌گذاران بین‌الملل یعنی کارل مارکس بود. کنگره پیشنهادی را که متوجه این خواست بود، پس از مباحث و جدل‌های فراوان و تند نپذیرفت؛ اما امتناع کنگره از پذیرفتن آن پیشنهاد مانع از آن نگردید که مسئله به عنوان یک گرایش در میان پاره‌ای از اعضای بین‌الملل منتفی گردد. ذکر این نکته ضروری است که تنها یک سال پیش از برگزاری کنگره، شورای عمومی بین‌الملل، بنا به پیشنهاد و اصرار مارکس، قید و تأکید این امر را ضروری دانسته بود که شورا

چون آل احمد مصداق بارز آن است و این نیست مگر آنکه او که زمانی علم ادعایی مارکسیست بودن را به دوش می‌کشید، نه در عمل و نه در تحلیل‌هایی که به عمل آورد حتی نشانی از درک و لذا تبیین مارکسی روشنفکر در خود نداشت و سرنوشت او که با ارتجاعی‌ترین گرایش دینی گره خورد، به روشنی مؤید این حکایت است. و این نیست مگر آنکه او و همگنان او جز با یاد زمانه به اردوی چپ کشیده نشده بودند و در این کشش ماکیاولیستی، از مارکس و میراث او در تبیین و تعریف مفاهیم و از آن میان از سرشت، ماهیت و وظایف تاریخی روشنفکر به مثابه شخصیتی که نگرش‌هایی را در مبارزه طبقاتی به کار گیرد و عقل نقاد را در تحلیل تاریخی و عمل مقاومت و با هدف تحقق پروژه تغییر در خدمت منابع ستمکشان قرار می‌دهد، چیزی نمی‌دانستند.

آنچه من در این نوشته بر سر بیان آنم، شرح مساجرای روشنفکری در جریان چپ ایران نیست. من برآنم که در این فرصت از مقوله روشنفکران در آموزه مارکس توضیحی به عمل آورم و آن را در گستره حوادثی که در ارتباط با مبارزه مارکس در نهضت کارگری بوقوع پیوست تصریح کنم.

* * *

با ظهور نهضت‌های اجتماعی توده‌ای در اروپا، در پایان قرن نوزدهم، به مدت چند دهه مباحث جدی‌ای در باب نقش روشنفکران در چارچوب سنت مارکسیستی جریان داشت. چنین مباحثی عموماً شرایط روحی‌ای را بازتاب می‌کرد که بطور جدی با میرمیت مبارزات مشخص سیاسی و دیگرگونی‌های انقلابی بستگی داشت. مشاجرات به اصطلاح کلاسیک در این زمینه که به مبارزه مارکس با آنارشئیست‌ها باز می‌گشت، مضامین و تعبیرات گوناگونی را شامل می‌شد که هنوز در قرن بیستم نیز در میان

جریان چپ ایران از کاستی‌های فراوان آسیب دید. فقر دانش تاریخی، فقدان درک علمی از ساختار اجتماعی و ویژگی‌های کارکردی طبقات^(۱)، ناتوانی اسفبار در معرفت نسبت به وجوه مشخص مکانیسم‌رو ساختی جامعه‌ای فئودالی و در بهترین حالت جامعه‌ای معلق در دوره‌بندی‌های بدوی، ماقبل سرمایه‌داری و سرمایه‌داری بورژوازی و تضادهای ناشی از آن، که به نحو نمایانی در فرهنگ جامعه بازتاب یافته بود و بالاخره و ناشی از همه این تنگ مایگی‌ها تضاد روزافزون بین تئوری و عمل که خود در عین حال از اعمال الگویی تحریف شده و ناسازگار با شرایط اجتماعی - اقتصادی و تاریخی ایران ناشی می‌گردید، از اهم این کاستی‌هاست. اما همه این موارد ریشه‌ای اساسی تر داشت. چنانچه جریان چپ ایران را از سر تسامح به احزاب و سازمان‌ها و گروه‌هایی محدود کنیم که در نهایت گرایشی مارکسیستی را اعمال می‌کردند، در این صورت ریشه واقعی همه ناتوانی‌هایی را که به بحران چپ ایران انجامید، باید به عدم آگاهی مطلق نسبت به میراث مارکس و به فقدان آشنایی با فراز و نشیب آن میراث در عمل تاریخی ناظر ساخت. خلط و ابهام مفاهیم اجتماعی و عدم صراحت معنای مقولاتی که به دلیل کاربرد و کارکرد عملی درست آنها، می‌توانست از بسیاری آشفتگی‌های تحلیل تاریخی و اجتماعی مانع به عمل آورد، از موارد بارز کاستی‌های نگرشی در تاریخ چپ ایران می‌تواند تلقی شود. از میان این موارد اخیر مقوله روشنفکران نمونه مشخصی از این عدم صراحت و ابهام معنایی است. تاریخ روشنفکری ایران، زمانی که آن را در متن تاریخ چپ مورد توجه قرار دهیم، در حقیقت حکایت تذبذب و آشفتگی ذهنی و نالاستواری مبرم کارکردی و عملی است: حکایتی که برای نمونه شخصیتی

«این اصل را که هیچ کس جز کارگران به عنوان عضو جامعه ما پذیرفته نشود تجویز نمی‌کند.» (۲)

واقعیت اینکه، این برای نخستین بار نبود که مارکس ناچار گردید با گرایش «فقط کارگران» در نهضت کارگری بطور جدی برخورد کند. او در تاریخ ۳۰ ماه مه ۱۸۴۲ در بروسلز نیز با ویلهلم ویتلینگ، کارگر-روشنفکر مشهور آلمانی در همین زمینه به مقابله برخاسته بود. ویتلینگ که در سال ۱۸۴۲ آزادسازی و رهایی کارگران از قیومیت نفرت‌آمیز روشنفکران و نظریه‌پردازان را خواستار شده بود، طی سخنانی تأکید کرد که ایجاد تئوری‌های جدید بی‌مصرف است و اصرار می‌ورزید که کارگران باید به خویش متکی باشند و به نظریه‌پردازان و روشنفکران از هر گروه اعتماد نورزند. (۳)

مارکس با قطع سخنان ویتلینگ، اظهار داشت که رها کردن کارگران بدون آنکه از اندیشه‌های علمی برخوردار باشند، قویاً معادل تبدیل کار تبلیغی به یک بازی بی‌معنی است. او سپس نتیجه گرفت که «جهل برای هیچ انسانی سودمند نیست».

مارکس با گرایشی که در همین روزهای آغازین بین‌الملل اول آغاز کرد، برای همه عمر به نبرد خود علیه جریانی که به نحو غیر دیالکتیکی دو مقوله کارگران و روشنفکران را در برابر یکدیگر قرار می‌داد، ادامه داد. با اینهمه این امر نباید به غفلت از این واقعیت بیانجامد که مارکس با همان توانی که علیه جداسازی روشنفکران از کارگران بیکار کرد، علیه همه آن گرایش‌هایی نیز مبارزه کرد که بر سر سروری بخشیدن روشنفکران در نهضت کارگری و بر پرولتاریا تأکید می‌ورزیدند. او در توضیح همین نکته است که در نامه‌ای به بیل در سال ۱۸۷۹ در ارتباط با روشنفکران سوسیال دموکراسی آلمان نوشت:

«به عقیده این آقایان... طبقه کارگر قادر به رهایی خود نیست. برای این هدف آنان باید خود را تحت رهبری بورژوازی تحصیل کرده که به تنهایی از زمان و فرصت برای دستیابی به آنچه که برای کارگران مطلوب است برخوردار است، قرار دهد.

زمانی که بین‌الملل ایجاد شد، ما به صراحت اصول این مبارزه را صورت‌بندی کردیم که رهایی طبقات کارگر باید با خود این طبقات تحقق بیابد. بنابراین ما نمی‌توانیم با مردمی همکاری کنیم که می‌گویند کارگران آنقدر تربیت نیافته‌اند که خود را آزاد سازند و نخست باید از بالا و توسط

بورژوازی انسباندوست و خرد بورژوازی آزاد شود.» (۴)

زمانی که گرامشی پس از صورت‌بندی رأی نهایی خود در باب روشنفکران در «نامه‌ای به یک رفیق» نوشت:

«چه تراژدی‌ای خواهد بود اگر گروه‌های روشنفکرانی که به سوی طبقه کارگر جذب می‌شوند و طبقه کارگر به آنها اعتماد می‌ورزد، خویش را از همان پوست و استخوان زحمتکشان ندانند. در این حالت تمامی کار و تلاش ما بی‌مصرف و فاقد هر نوع نتیجه‌ای است.»

درحقیقت به مضمون همان باوری ناظر بود که در محتوای نامه مارکس به بیل تصریح شده بود.

اینک از فراز توضیحات مشخص تاریخی فرود می‌آیم و به مطلبی می‌پردازم که مشخصاً به تلقی مارکس از روشنفکران مربوط می‌شود. سهم عمده مارکس در تفکر سیاسی بدون تردید، بستگی فلسفی‌ای بود که او بین پرولتاریا به

● ریشه واقعی همه

ناتوانی‌هایی را که به بحران

چپ ایران انجامید، باید در

عدم آگاهی مطلق نسبت به

میراث مارکس و فقدان آشنایی

با فراز و نشیب آن میراث در

عمل تاریخی دانست.

عنوان پدیده‌ای اجتماعی و سوسیالیسم به مثابه برنامه عمل اجتماعی برقرار کرد. مارکس بطور مداوم بر این نکته تأکید مؤکد به عمل می‌آورد که در این «برنامه عمل اجتماعی» روشنفکران نقش بزرگی را ایفاء می‌کنند. او همچنانکه گفتم در چنین تأکید مصرانه‌ای هیچگاه تفسیر دوگانه خود را از این نقش فراموش نکرد، تنها مروری بر تاریخ احزاب سیاسی پس از مارکس به خوبی نشان می‌دهد که چگونه «این» یا «آن» تفسیر یا تعبیر مارکس از روشنفکران بدون آنکه به تعبیر دیگر به عنوان بخش ضروری باور مارکس توجه شود، سروری و غلبه یافته است. به تعبیر دیگر معضل «سروری» پرولتاریا، یا «زیان پرولتاریا»

بودن روشنفکران، در تاریخ این احزاب همیشه به عنوان یک پارادوکس مطرح بوده است. زمانی که به زندگی نامه مارکس توجهی جدی به عمل آوریم، به روشنی می‌یابیم که او خود، به خصوص زمانیکه در سال ۱۸۶۸ از قبول ریاست «انجمن بین‌المللی کارگران»، یعنی بین‌الملل استتکاف ورزید؛ از این معضل آگاه بوده است. در آن هنگام او با صراحت خاطر نشان ساخت که او خود را از آنجا که یک کارگر مغزی و نه یک کارگر بدی می‌داند، برای آن مقام شایسته نمی‌بیند. (۵) در پی این استتکاف گئورگ اودگر کفاش به ریاست بین‌الملل برگزیده شد. تأکید من برای این موارد تاریخی متوجه این هدف است تا نشان دهم که آگاهی مارکس از نقش دوگانه خود در نهضت سوسیالیستی روح مبارزه‌ای را تشکیل می‌داد که او در همه عمر بر سر مقامی که روشنفکران در نگرش طبقات اجتماعی او از آن برخوردار بودند، اعمال کرد. کسانی پیوسته این نکته را یادآوری می‌کنند که مارکس هرگز نگرش معینی را در باب قشریندی اجتماعی ارائه نکرده است و همه آنچه وجود دارد تنها اشاراتی ناپیوسته است. او نیری در توضیح این مطلب می‌نویسد، نگرش دو قطبی سازی که در «مانیفست» ارائه شده است و ضمن آن جامعه بورژوازی به اقلیتی سرمایه‌دار و اکثریتی پرولتر تقسیم شده است، بنا به گواهی خود «مانیفست» بیش از آنکه تحلیلی توصیفی از وضع بالفعل جامعه مدرن باشد، ارائه نوع ایدئالی از آن چیزی است که این جامعه متوجه آن است. تنها در جلد سوم «سرمایه» است که مارکس می‌کوشد تا به نحو منظم ساختار اجتماعی جامعه مدرن را مورد بحث قرار دهد. (۶)

در نهایت تأسف موضوعی که او نیری در «سرمایه» به آن اشاره می‌کند فصل ناتمام مانده‌ای است و فضایی که مارکس در آن موضع به بحث از این موضوع پرداخته است، بیش از چند صفحه را شامل نمی‌شود. با اینهمه در همان صفحات معدود مارکس تصویر درخشانی که به کار موضوع من می‌آید ترسیم کرده است. «صاحبان صرفاً نیروی کار، صاحبان سرمایه و صاحبان اراضی که منابع درآمدشان، مزد، سود و اجاره است، به عبارت دیگر کارگران مزدبگیر، سرمایه‌داران و زمینداران سه طبقه بزرگ جامعه مدرن را که بر شالوده وجه تولید سرمایه‌داری مبتنی است تشکیل می‌دهند.

در انگلستان جامعه جدید بلاشک از لحاظ ساختار اقتصادی عالی‌ترین و از لحاظ کلاسیک پیشرفته‌ترین است. معهذاً حتی در اینجا نیز قشریندی

طبقات به صورت خالص خود به وجود نیامده است... مع الوصف این نکته برای تحلیل ما بی‌اهمیت است» (۷)

چنانکه به روشنی ملاحظه می‌شود، تحلیل مارکس از جامعه سرمایه‌داری مدرن شامل سه و نه دو طبقه عمده است و او کاملاً از تنش بین انواع ایده‌آل و واقعیت‌های منطبق با آنها آگاه بود و همین موجد این واقعیت است که علیرغم باور کسانی که دوقطبی بودن جامعه در «مانیفست» را به نحو تنگ‌نظرانه‌ای مطلق می‌کنند، آموزه عمومی مارکس هیچ گناه منطقی بر این مطلق‌سازی اراسته نمی‌دهد. قطعه‌ای که از سرمایه نقل شد به خوبی این امر را تأیید می‌کند که آموزه مارکس در این مورد و در موارد متعدد دیگر نمی‌تواند هیچ مسئولیتی را در قبال غیرعلمی ساختن آن توسط مفسرین سیاسی مارکس به عهده بگیرد. اما نتیجه لازمی که از مضمون قطعه نقل شده حاصل می‌آید این امر مهم است که هر پژوهش منظمی که در زمینه قشربندی اجتماعی بنا بر آموزه مارکس به عمل می‌آید، باید تحلیل نقش روشنفکران در جامعه را نیز شامل باشد. این امر زمانی صراحت و فوریت خود را می‌نمایاند که به پاره‌ای از آثار اولیه مارکس و از جمله به مقدمه «نقد فلسفه حق هگل» اثری که اصطلاح «پرولتاریا» برای اولین بار در آن به کار برده می‌شود، توجهی که در خور آن است به عمل آوریم. در این اثر درخشان است که فلسفه [گنویم روشنفکر] و پرولتاریا به مثابه دو عنصر و دو عامل متقابلاً بهم بسته در پدیده‌شناسی انقلاب اجتماعی تلقی می‌شوند. مارکس رهایی غایی انسان را که با تحقق آن انسان به از خودبیبگانگی‌اش و به وجود جدا شده‌اش از دو سطح جزئی و کلی وجود پایان می‌دهد، به عنوان اصل مطلق در آموزه خود توضیح می‌دهد. او ضمن مشخصه‌نمایی چنین انقلاب اجتماعی‌ای نوشت:

«همان گونه که فلسفه [بخوانیم روشنفکران] در پرولتاریا سلاح مادی خویش را می‌یابد، پرولتاریا نیز در فلسفه سلاح معنوی خویش را خواهد یافت... فلسفه مغز این رهایی و پرولتاریا قلب آن است. فلسفه تنها با امحاء پرولتاریا تحقق می‌یابد و پرولتاریا تنها با تحقق ساختن فلسفه برانداخته می‌شود» (۸)

شلومو اوینری به درستی توضیح می‌دهد که مارکس در تبیین وحدت تئوری و عمل اجتماعی، به فلسفه نقشی را که برای قالب‌بندی تکامل انسانی سازنده است واگذار می‌کند. او در

پایان نامه دکتری خویش خاطر نشان می‌سازد که تئوری‌ای که از محدودیت‌های یک سیستم فلسفی رها شده باشد به صورت نیروی عملی‌ای علیه شرایط بالفعل موجود در می‌آید. (۹) زمانی که مارکس بر سر ترکیب بصیرت‌های تئوریک فلسفه آلمان با مطالبات عملی سوسیالیسم فرانسه و انگلیس برمی‌آید، درحقیقت نطفه‌های باوری را می‌پروراند که قویاً به رابطه تنگاتنگ روشنفکران و پرولتاریا مربوط می‌شود. آنچه که از «مقدمه...» آورد به روشنی تأیید می‌کند که چگونه رهایی پرولتاریا با آگاهی روشنفکران [فیلسوف] در ارتباط نزدیک قرار دارد. لازم به توضیح است که چنین باوری پیش از آنکه مارکس تماس بی‌واسطه‌ای با فضای پرولتاری بیابد ارائه شده است و لذا برای دریافت نظریه او درباره‌ی روشنفکران پس از آنکه او مستقیماً با نهضت طبقه کارگر درگیر شد بسیار آموزنده است.

آنچه در مجموعه‌ی میراث مارکس از توجه دقیق او به نقش روشنفکران، آنانی که پرولتاریا و

● نهضت پرولتاری با

روشنفکرانی رهبری می‌شود

که بصیرتشان نسبت به روند

تاریخی با قابلیت و

توانایی‌های عملی

پرولتاریا هماهنگی یافته و توأم

باشد و این همان اندیشه‌ای

است که مارکس آن را به مثابه

روح بین‌الملل درک می‌کرد.

جهان او را با نگرشی ساختن آن صورت‌بندی می‌کنند و خود در عمل برای برانداختن پرولتاریا حضور دارند، حکایت می‌کند به آنچه از «مقدمه...» آورد منحصر نمی‌گردد. چنانچه دو اصطلاح «سلاح مادی» و «سلاح معنوی» را به مثابه دو بیان کلیدی مارکس در صورت‌بندی نظریه‌اش درباره‌ی روشنفکران تلقی کنیم، در این صورت باید بگوییم، زمانی که مارکس در «سرمایه» با تصریح قاعده‌ی ارسطویی «آنچه که در اول است در آخر تحقق می‌یابد» می‌نویسد:

«آنچه از پیش بدترین معمار را از بهترین زنبور عسل متمایز می‌سازد، این است که معمار پیش از آنکه حجره

را در کندو بنا کند آن را در سر خود می‌سازد. در پایان پروژه کار نتیجه‌ای حاصل می‌شود که در آغاز... بطور ذهنی وجود داشت.» (۱۰)

و زمانی که در همان اثر تصریح می‌کند که:

«هیچ انسانی نمی‌تواند به روی طبیعت تأثیر بگذارد مگر اینکه عضلات خود را تحت کنترل مغز خویش به کار اندازد، همچنان که در سیستم طبیعی سر و دست بهم وابسته‌اند، همانطور نیز پروژه کار، کار سر و دست را متحد می‌سازد.» (۱۱)

به تلویح بر همان باوری صحه می‌گذارد که در «مقدمه...» آن را بیان کرده بود. ناظر بر همه آنچه گفتیم اینک به نظر می‌رسد که مناقشه درونی مجمع کمونیست‌ها در نیمه دوم ۱۸۵۰ می‌تواند به نحو آشکاری مبین نظریات و در عین حال نگرانی‌های مارکس باشد. می‌دانیم که این مجمع در سپتامبر ۱۸۵۰ زمانی که شکاف بین دو گروه معارض به نحو درمان‌ناپذیری وسعت یافت، دچار تفرقه شد. جناح مارکس - انگلس در آن مناقشات، در باب وظایف و روش‌های نهضت کارگری به حرکت تدریجی و اعتدال باور داشتند و حوادث سال ۱۸۴۸ را به مثابه علامت اختطاری علیه انقلابات پرولتاریا زودرس تلقی می‌کردند و بر این باور بودند که انقلابی که باید در آینده روی دهد انقلابی بورژوازی است. وظایفی که چنین تبیینی مطالبه می‌کرد بیش از هر چیز کار سازمانی متمرکز و تعلیمات بود و نه قیام یا انقلاب، امری که آمادگی محتاطانه و در عین حال هوشیارانه طبقه کارگر برای مبارزه‌های نهایی را در دستور کار قرار می‌داد. جناح شاپر- ویلیچ از سوی دیگر و زیر سنت ژاکوبینی - بلانکی خواستار دست زدن فوری به قیام مسلحانه بود. در اجلاس نهایی مجمع که در ۱۵ سپتامبر ۱۸۵۰ در لندن برگزار شد این دو جناح به حادترین مناقشات خود دست زدند. ضمن موضوعات مختلفی که در این اجلاس مورد بحث و جدل قرار گرفت، در مجموع آنچه بطور جدی بر فضای اجلاس حاکم بود مبرمیت موضوع روشنفکران و پرولتاریا بود. شاپر، مارکس و پیروان او را به روشنفکرگرایی افراطی متهم کرد و ضمن سخنانی افزود که «اگر چنین است پس بگذارید تا دو مجمع به وجود آید، یکی فراهم آمده از کسانی که با قلم‌های خود به دفاع از منافع کارگران می‌پردازند و دیگری آنانی که به نحو دیگری مبارزه می‌کنند.» (۱۲) همین موضوع در اجلاسی که در اول اکتبر ۱۸۵۰ تشکیل شد بار دیگر موضوع بحث قرار گرفت و در این اجلاس بود که مارکس و انگلس به عنوان روشنفکرانی

که نمی‌توانند در کنار مردان عمل قرار گیرند مورد حمله قرار گرفتند. (۱۳) برخورد مارکس به این اتهام، گذشته از آنکه در ارتباط با موضوع ما واجد اهمیتی عمده است، از لحاظ روش شناختی نیز درخور توجه اساسی است. من بدون آنکه درباره واکنش مارکس در قبال این اتهام به توضیحی پردازم، آنچه را که او خود در پاسخ به آن عنوان کرده است، می‌آورم:

« در حالی که ما به کارگران می‌گوییم، شما باید ۲۰، ۲۵، ۵۰ سال جنگ داخلی را از سر بگذرانید و آن را تحمل کنید تا اوضاع را تغییر دهید و خود را برای احراز قدرت آماده سازید، شما در مقابل می‌گویید ما باید بلادرنگ قدرت را تسخیر کنیم... به همین نحو، همانگونه که کلمه مردم از سوی دموکرات‌ها به عنوان یک عبارت صرف به کار برده می‌شود، کلمه پرولتاریا نیز به همان صورت توسط شاپر-ویلیچ به کار برده می‌شود.

تا آنجا که مطلب به جانبداری مربوط می‌شود، کسی را نیازی نیست تا برای آنکه به حزبی که معتقد است باید بلادرنگ قدرت را به دست بگیرد متعلق باشد نسبت به آن از جانبداری زیاد برخوردار باشد. من همیشه علیه تصورات بی‌دوام پرولتاریا مبارزه کرده‌ام. ما خود را وابسته به حزبی می‌دانیم که از احراز قدرت بسیار دور است. پرولتاریا ممکن است قدرت را به دست بگیرد، در آن صورت، نه قسانون‌گذاری پرولتاریا، بلکه قانون‌گذاری خرده‌بورژوازی است که عمل می‌کند. حزب ما تنها زمانی می‌تواند قدرت را به دست آورد که شرایط امکان دهد تا این حزب نظریات «خود» را درک و متحقق سازد. لویی بلانکی نمونه خوبی از آن چیزی است که به هنگام احراز قدرت قبل از موقع عاید می‌گردد. (۱۴)

در آنچه نقل شد چه چیزی را جز سرشت پرولتاریا مابانی که چیزی از وظایف پرولتاریا و رسالت تاریخی‌اش نمی‌شناسد و «روشنفکری» که به مثابه مغز پرولتاریا نه تنها از پوست و استخوان این طبقه است بلکه وظایف آن را نیز می‌شناسد و برای هدایت آن به انقلابی که زمان آن فرارسیده باشد هوشیارانه عمل می‌کند و بالاخره چه چیزی جز تفاوت ماهوی چنان پرولتاریا و چنان روشنفکری را می‌توان یافت؟ مارکس به دفعات بر این نکته تأکید می‌ورزید که تفاوت بین روشنفکران و

پرولتاریا آن خود را در تفاوت‌های معرفت‌شناختی آنها متظاهر می‌سازد. مارکس به خوبی حس می‌کرد که عناصر پرولتاریا در نهضت زمانی که در جریان انقلاب قرار می‌گیرند، آماده‌اند تا بدون آنکه به امکانات پیروزی بیاندیشند و به برآوردی تحلیلی از اوضاع و قضاوتی که از کوره نقد گذشته باشد دست بزنند، دیوارهای قلعه‌ها و حصارهای سربازخانه‌ها را فرو بریزند. به گواهی تاریخ چنین رفتار پرولتاریا نه‌ای غفلت آشکار از واقعیت‌های سرسخت شرایط اجتماعی است. پرولتاریا در چنین انقلابی‌گری‌های غافلانه‌ای تنها سر خود را با تیغ فاجعه‌ای که ببار آورده است از دست می‌دهد. سرمشق مارکس برای ممانعت از چنین فاجعه‌ای روشن و آموزنده است. در شرایط فشارهای انقلابی پرولتاریا باید با مهمیز فرمان لحظه‌ها و فارغ از هیجانان عاطفی و جانبداری‌های ناندیشیده، عمل کند. در چنین شرایطی این رسالت روشنفکران است تا امکانات ارائه رهنمودهای تحلیلی و انتقادی را فراهم آورند و درک و دریافت درستی از روند تاریخی و شرایط اقتصادی و اجتماعی ارائه کنند. چنین وظایفی در عین حال شامل این امر مهم نیز هست که روشنفکران علیه عملیات بی‌موقع و جنبش‌های انقلابی‌ای که زمان آنها فرا نرسیده است، هشدار دهند. لیستهای توضیح می‌دهد که سرمشقی که بدین گونه از سوی مارکس در ارتباط با وظایف روشنفکران ارائه می‌گردید، از لحاظ تاریخی درس‌هایی بود که مارکس خود از شکست انقلاب ۱۸۴۸ فراگرفته بود و کوشید تا به نحو هوشیارانه‌ای آنها را در بین‌الملل اعمال کند.

مارکس در سال ۱۸۵۹ در «مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی» خاطر نشان ساخت که «هیچ نظم اجتماعی پیش از آنکه نیروهای تولیدی‌ای که در آن برایشان مجال تغییر وجود دارد توسعه نیابد از میان برداشته نمی‌شود.» (۱۵)

از این توضیح می‌توان دریافت که پیش‌بینی این مرحله بدون بررسی جامع ساختار اقتصادی موجود امکان‌پذیر نیست. اعتبار نگرشی و سیستمی شاهکار مارکس، یعنی «سرمایه» دقیقاً در این نکته نهفته است. مارکس طی مقاله‌ای که سال‌هایی چند پس از ۱۸۴۸ نوشت، به نحو جدی‌تر مسئله پرولتاریا در برابر روشنفکران را مورد توجه قرار داد. این مقاله درخشان و در عین حال فراموش شده در شماره ۴ سال ۱۸۵۰ نشریه Neve Rheinische Zeitung Revue در لندن انتشار یافت. مقاله که در اصل به نقد دو کتاب مربوط به فرانسه در سال ۱۸۴۸ اختصاص داشت، نقد تند و علییه سنت ژاکوبینی-بلانکیستی بود. مارکس در آن

نقد تصویر دقیقی از توطئه‌گری به عمل آورد که به صورت یک انقلابی حرفه‌ای جلوه می‌کرد. برای چنین انقلابی فریبکاری انقلاب شیوه مطلوب زندگی تلقی می‌شد و نتیجه چنین برداشتی بود که او نمی‌توانست اهداف غایی اجتماعی نهضت انقلابی را درک کند. در همان زمان تحریر این مقاله، برخورد مارکس با شاپر ویلیچ به تدریج به اوج بحرانی خود رسید و زمانی که مارکس کوشید تا تعصب‌های ضد روشنفکرانه انقلابی پرولتاریا را مورد تحلیل و نقد قرار دهد، از مدافعی صادق در «مجمع کمونیست‌ها» برخوردار شده بود و اشارات او در آن مقاله به آنان متوجه بود. مارکس در بخشی از آن مقاله نوشت:

«بدیهی است که این توطئه‌چینان خود را به سازماندهی پرولتاریا محدود نمی‌کنند. غایت قصوای آنان دقیقاً در کوشش برای حق تقدم یافتن در روندهای انقلابی در حال بسط و گشایش آن به بحران و ایجاد انقلابی از عدم و عملی کردن انقلاب بدون وجود شرایط یک انقلاب قرار دارد. برای اینان تنها شرایط لازم یک انقلاب وجود یک سازمان ایدئال به قصد توطئه‌چینی است. اینان کیمیاگران انقلاب‌اند و برای این منظور از همه حماقت‌ها، آشفتگی‌های ذهنی و خوش‌خیالی‌های کیمیاگران پیشین برخوردارند. اینان خود را وقف کشفیاتی می‌کنند که بتواند شگفتی‌های انقلابی موجب شود: بمب‌های آتش‌زا و ماشین‌های جهنمی با تأثیرات جادویی و عمده‌جانی که باید هرچه بیشتر حیرت‌آفرین و از هر زمینه عقلی تهی و بی‌بهره باشند. اینان که پیوسته با چنین برنامه‌ریزی بی‌معنایی درگیرند، هدفی جز فرو ریختن حکومت موجود برای خویش قرار نداده‌اند. در اینجا است که عمیق‌ترین نفرت و اهانت آنان نسبت به روشن‌بینی نگرشی زحمتکشان در مورد منافع طبقاتی آنان نهفته است. بنابراین آنان نه پرولتاریا بلکه عامیان بی‌فرهنگی هستند. این آقایان خیره‌سر با مردم بافرهنگی در خصومت‌اند که بیان‌کننده این وجه نهضت‌اند.» (۱۶)

آویزی در ارتباط با آنچه نقل شد پرسشی را مطرح می‌سازد که قید آن در این فرصت می‌تواند فرجام مطلوبی برای این نوشته باشد. او می‌پرسد که این موارد چگونه می‌تواند با شعار معروف مارکس درباره هستی اجتماعی و آگاهی سازگار شود. قصد آویزی در این پرسش

یادآوری این غلط شایع است که ضمن آن آگاهی فرع بر شرایط مادی تلقی شده است. برای پاسخ به این پرسش، هیچ بیانی گویاتر از آنچه آوینری خود عنوان می‌کند نیست. وی می‌نویسد «برای پاسخ به این پرسش ضروری است که عبارت همیشه نادرست تفسیر شده مارکس در «مقدمه بر اقتصاد سیاسی» بررسی شود. مارکس در آن مقدمه می‌نویسد:

«این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آنها را تعیین می‌کند، بلکه برعکس این هستی اجتماعی آنهاست که آگاهی آنان را متعین می‌سازد.» (۱۷)

در غالب تفسیرهای تحریف‌کننده‌ای که از این اظهارات مارکس به عمل آمده به این واقعیت توجهی به عمل نیامده است که دو بخش این جمله دارای خصیصت متفاوتی نیستند. بخش آغازی جمله صرفاً از «هستی» سخن می‌گوید و حال آنکه بخش پایانی آن از «هستی اجتماعی» سخن به میان می‌آورد. مارکس در این جمله هرگز نمی‌گوید که «هستی» آگاهی را متعین می‌سازد. آنچه او بر سر بیان آن است، این است که «هستی اجتماعی» تعیین‌کننده آگاهی است و همین خصوصیت است که بیان دیگری از مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» آن را به خوبی توضیح می‌دهد.

«آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز وجود آگاه باشد» (۱۸)

همه آنچه که بدین گونه به تلویح یا به تصریح در میراث فکری و عملی مارکس ابراز شد، به نحو مشخصی نظریه‌ی او را در تقویم نقش روشنفکران در ارتباط با پرولتاریا و نهضت کارگری توضیح می‌دهد. با ابتناء بر این نظر یک نهضت پرولتری با روشنفکرانی رهبری می‌شود که بصیرتشان نسبت به روند تاریخی با قابلیت و توانایی‌های عملی پرولتاریا هماهنگی یافته و توأم باشد و این همان اندیشه‌ای است که مارکس آن را به مثابه روح بین‌الملل درک می‌کرد. و این همان معنایی است که به نحو مجسم در «مقدمه...» آمده است:

«قهر مادی تنها می‌تواند با قهر مادی برانداخته شود. اما خود تئوری زمانی که توده‌ها را تسخیر کند یک نیروی مادی است.» (۱۹)

در شرایط فقدان هر یک از این دو عنصر یعنی نیروی مادی و تئوری، بنا بر آنچه مارکس بر آن باور دارد خطر تلاشی ژاکوبینی برای آنکه راه‌حل‌هایی افراطی را بر واقعیت‌ها تحمیل کند، نهضت پرولتاریا را تهدید می‌کند. با توجه به این آموزش‌هاست که ادعای کسانی چون کارابیل دایر بر اینکه، مارکس با نداشتن یک تئوری

روشن در مورد روشنفکران هرگز نتوانست راه‌حلی برای این مسئله ارائه کند، از بنیاد کوتاه‌نگرانه و نادرست است. چنین اظهاریه‌ای زمانی متضاد، آشفته و حیرت‌آور جلوه می‌کند که توجه کنیم همو در موضع‌گیری دیگری از نوشته‌اش تصریح می‌کند:

«درحقیقت بیان این امر مبالغه نیست که مارکس نبرد تندی را در سراسر عمر خود علیه جداسازی زحمتکشان و روشنفکران اعمال کرد.»

سالت لیک سیتی، یوتا. ۱۱ سپتامبر ۱۹۹۷

پانویس‌ها:

* در غرب و بویژه در کشورهای انگلیسی زبان تعداد نوشته‌هایی که مستقیماً با نظریه مارکس در باره روشنفکران ارتباط داشته باشد از تعداد انگلستان دو دست تجاوز نمی‌کند. از میان این تعداد به مقالات زیر می‌توان اشاره کرد:

Karabel jerome, Revolutionary contradictions: Antonio Gramsci and problem of intellectuals, in schools of thouth in politics: Marxism. vol.1 pp.157-206 Ed. Margaret Levi

Feuer. Levis "Marx and intellectuals" in survey N° 49, 1963.

S. Avineri. "Marx and intellectuals" in Karl Marx's social and political thought. Critical Assessments. Ed By Bob Jessop with Charlie Malcolm-Brown. 1990, vol,2 pp. 401-411.

Kyriakos Kontopoulos. Marx on intellectuals. 1973

این اثر اخیر متأسفانه تا کنون انتشار نیافته است و بصورت دستنویس در دیپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه هاروارد نگهداری می‌شود و کارابیل در مقاله‌اش قطعات متعددی از آن را نقل کرده است. از باب ادای دین باید اعتراف کنم که در تهیه مقاله حاضر از مقاله کارابیل و بخصوص آوینری استفاده فراوان برده‌ام.

۱- برای مطالعه کلیاتی در باره ساختار طبقات و کارکردهای آنها در جامعه قرن نوزده و بیست ایران، دیده شود: حمید حمید. «تأملی تئوریک در باره مختصات جامعه‌شناختی ایران در دو قرن نوزده و بیست»، «نقد» چاپ آلمان. سال چهارم، شماره ۱۱، ص ۳۲-۷

۲- J. Karabel. به نقل از Kyriakos Kontopoulos. Marx on intellectuals بخش ستاره‌نشان پانویس‌ها.

۳- نکته حیرت‌آور اینکه پس از یکصد سال سنت مارکسی در مقابله با چنین گرایشی، در جریان چپ ایران کسانی چون مسعود احمدزاده و پیروان قیام مسلحانه، همین الگوی ویتلینگ را تعقیب می‌کردند. احمدزاده در همین رابطه نوشت «ما بیش از هر وقت به پراتیسین احتیاج داریم تا به تئوریسین». مسعود احمدزاده، مبارزه مسلحانه هم استراتژی هم تاکتیک. ۱۳۵۶ تهران. در باره مناقشات مارکس با ویتلینگ، ستاپر و تولین دیده شود:

Julius Braunthal. History of the International 1864-1914. 1966

۴- مرجع شماره ۲ ص ۱۵۸.

۵- این اظهارات مارکس در «اسناد شورای عمومی بین‌الملل اول ۱۸۶۸-۱۸۶۶» مربوط به اجلاس ۲۵ سپتامبر ۱۸۶۸ شورای عمومی آمده است. این اسناد در سال ۱۹۶۴ در مسکو انتشار یافت. رجوع شود به آوینری، مرجع آمده در پانویس ستاره نشان.

۶- آوینری، همان.

۷- Karl Marx. Capital (moscow 1959), vol.3. p.862.

۸- Karl Marx, Early Writings. Trans. T.B. Bottomore. (London 1963, p. 59.)

۹- Shlomo Avineri. The Social and Political thought of Karl Marx. Cambridge at the university press. 1968. p 134.

۱۰- کارل مارکس، «سرمایه». ترجمه ایرج اسکندری. ص ۱۸۹.

۱۱- همان، ص ۴۶۳.

۱۲- برونتال. مرجع شماره ۳.

۱۳- آوینری. مرجع پانویس ستاره‌نشان، ص ۴۰۳.

۱۴- Marx-Engels. col, wo. mosco. vol 8, pp.598-600.

۱۵- Lichtheim. Marxism. London. 1961, p.122-28.

۱۶- K.Marx. selected works. vol.1, p. 363.

۱۷- K. Marx. preface to a contribution to the critique of political.

۱۸- K. Marx. The German ideology. p. 14. و هم چنین آوینری. مرجع پانویس ستاره‌نشان.

۱۹- مارکس، نقد فلسفه حقوق هگل. مقدمه،

ترجمه رضا سلحشور. انتشارات نقد. ص ۲۰.

فروغ فرخزاد:

روشنفکری «از اهالی امروز»

مهناز متین - ناصر مهاجر

در چنین اجتماع زاهدنمایی، برای فروغ راه رهایی عشق است؛ عشق به هردو مفهوم جسمانی و روحانی.

«درونیایه شعر فروغ را شور رهایی می‌سازد که جانما به‌اش، عشق است. شور رهایی در شعر فروغ مراحل متفاوت و اوج‌گیرنده‌ای را می‌پیماید...» (۵)

عشق در نگاه فروغ، از زیباترین و پاک‌ترین حس‌های بشری است. اما در بیشتر شعرهای مدرن، این پیوند زیبای دو جسم، به یک نیاز بدوی فروکاسته شده است:

«... عشق در شعر امروز عبارت از مقداری تمنا، مقداری سوز و گداز و سرانجام سخنی چند درباره‌ی وصال است که پایان همه چیز است. در حالی که می‌تواند آغاز همه چیز باشد.» (۶)

فروغ مفهوم عشق در شعر کلاسیک را نیز سخت محدود و نارسا می‌داند و ناسازگار با روزگار ما:

«به این همه دیوان که داریم نگاه کنید. ببینید موضوع شعرهایمان چقدر محدود است؛ یا صحبت از معنویت است که آنقدر «بالا» است که دیگر نمی‌تواند انسانی باشد و یا پند و اندرز و مرثیه و هزل. خوب چکار کنیم؟ دنیای ما، دنیای دیگریست.» (۷)

در این «دنیای دیگر» سرچشمه‌ی الهام فروغ، خود زندگی است: «شعر از زندگی به وجود می‌آید. هر چیز زیبا و هر چیزی که می‌تواند رشد کند، نتیجه‌ی زندگی است. نباید فرار کرد و نفی کرد. باید رفت و تجربه کرد. حتی زشت‌ترین و دردناک‌ترین لحظه‌هایش را. تماس با زندگی برای هر هنرمندی باید باشد. در غیر این صورت، از چه پُر خواهد شد؟» (۸)

فروغ از زندگی و عشق لبریز شد. با زبانی برهنه، به ستایش عشق برآمد:

سخن از پیچ پیچ ترسانی در ظلمت نیست

سخن از روزست و پنجره‌های باز (۹)

و از جسم سخن گفت و از شور کام جویی. این به معنای پا بیرون گذاشتن از «گلیم» خود بود و درهم شکستن دیوارهای جداسازنده‌ی زنان از دنیای مردان و تجاوز به حریم آنان؛ و این جرم بود و «گناه»: «گناه او بدین ترتیب، نه زیر پا نهادن شکل، که زیر پا نهادن محتوا بود.» (۱۰)

از این رو، آماج اتهام و افترا قرار گرفت؛ یک چند از پا افتاد و دستخوش روان‌پریشی شد و افسردگی‌ی سخت؛ تا آنجا که کارش به بیمارستان روانی کشید (۱۱). این نیز سبب آتش‌بس نشد، که دست‌آویزی شد برای یورش سهمگین‌تر فرومایگان سنتی و نیمه‌سنتی بر او. خبر بستری شدنش را در کلینیک، با چنین سرنوشته‌ای اعلام کردند: «زن‌ها یک دنده کم دارند!» (۱۲)

بیش از سی سال از مرگ فروغ فرخزاد می‌گذرد. در این مدت، پژوهش در زندگی و آثار او کم نبوده و بی‌شک سال‌ها همچنان ادامه خواهد داشت.

ادعای ما، بررسی شعرشناسانه‌ی فروغ نیست، این مهم را به اهل فن می‌سپاریم که در پهنه‌ی شعر فارسی کم نیستند. هدف ما، بازنگری در زندگی و آثار فروغ است به عنوان زنی روشنفکر و آزاده؛ به عنوان انسان‌دوستی شیفته‌ی آزادی و عدالت اجتماعی؛ و به عنوان اندیشمندی جستجوگر و روشن بین که «بزرگ بود

و از اهالی امروز بود

و با تمام افاق‌های باز نسبت داشت

ولحن آب و زمین را چه خوب می‌فهمید» (۱)

«آغاز، دوست داشتن است»

آری آغاز دوست داشتن است

گرچه پایان راه ناپیداست

من به پایان دگر نیندیشم

که همین دوست داشتن زیناست (۲)

شرط نخست رویدن و رشد کردن، پرسش کردن است و یافتن پاسخ در گرو پژوهش و جستجو. به گفته‌ی شاملو، فروغ:

«... در شعرش، همچنانکه در زندگی، یک جستجوگر بود... من او را همیشه به این صورت شناختم که رسالت خودش را در حد جستجو کردن پایان داد.» (۳)

سروده‌های سه دفتر نخست فروغ (اسیر، دیوار و عصیان) بیشتر سفری است در درون و جستجویی در لایه‌های روح خود. این شعرها را می‌توان اعتراف‌نامه‌های راستین و خودخواسته‌ی زنی دانست در کشمکش با خویشتن خویش و نیز با ارزش‌ها، اخلاقیات و چشم‌داشت‌های جامعه پدرسالار از زن.

«برای من که یک زن هستم، خیلی مشکل است بتوانم در این محیط فاسد، در عین حال روحیه‌ی خودم را حفظ کنم... می‌دانم این راهی که من می‌روم، در محیط فعلی و اجتماع فعلی خیلی سر و صدا کرده و مخالفین زیادی برای خودم درست کرده‌ام. ولی من عقیده دارم که بالاخره باید سدها شکسته شود. من از آن مردم زاهدنمایی که همه کار می‌کنند و باز هم دم از تهذیب اخلاق جامعه می‌زنند بیزارم.» (۴)

«... فروغ ۲۱ ساله در برابر ناسزاها و طعن و لعن‌ها چنان رفتار کرد که در خور زنی آزاد و آزاده است.» (۱۳)

«چشمه و تجربه‌های جنگل»

فروغ زنی آزاد و آوانگارد بود و از همان نخستین سال‌های شکفتگی، سرکش و بی‌پروا.

«فروغ از همان زمان که شروع به شعر گفتن کرد، بدون حق شد. حق دیدن فرزندان را از او گرفتند. حق تنها زندگی کردن و اصولاً زندگی کردن را از او گرفتند.» (۱۴)

رنج دوری از فرزند و اندوه طردشدن از خانواده، تجربه تلخ هزاران زنی است که خواسته‌اند پا از چارچوب‌های از پیش تعیین شده بیرون بگذارند. برخی زیر فشار اندوه و احساس گناه می‌شکنند و به دامان خانواده بازمی‌گردند؛ برخی به بهای افسردگی و انزوا، ایستادگی می‌کنند و برخی از تجربه شخصی خود به مدار بالاتری از آگاهی می‌رسند و به شناخت سدهایی که جامعه در برابر زنان برمی‌افزاید.

همه زنان روشنفکر، البته، آگاهی نسبت به موقعیت خود را از خلال تجربه شخصی به دست نمی‌آورند. اما در شکل‌گیری فروغ به عنوان زنی روشنفکر، تأثیر تجربه شخصی انکارناپذیر است. پاسخ به این پرسش که آیا فروغ می‌توانست بدون تحمل این همه رنج، آنگونه تحول یابد که یافت، هرگز ممکن نخواهد شد. تنها می‌توان گفت که به قول نیما:

«... باید از چیزی کاست

تا به چیزی افزود» (۱۵)

و به قول فروغ:

«... من اگر به اینجا - که جایی هم نیست - رسیده‌ام، فکر می‌کنم که تجربیات شخصی خودم عامل اصلی‌اش بوده. این را واقعاً صمیمانه می‌گویم...» (۱۶)

چرا که:

«من شعر را از راه خواندن کتاب‌ها یاد نگرفته‌ام... همینطور راه اقتادم. مثل بچه‌ای که در یک جنگل گم می‌شود. به همه جا رفتم و در همه چیز خیره شدم و همه چیز جلیبم کرد. تا عاقبت به یک چشمه رسیدم و خودم را توی آن چشمه پیدا کردم. خودم که عبارت باشد از خودم و تمام تجربه‌های جنگل.» (۱۷)

بی‌آنکه بخواهیم ارزش شعری سروده‌های نخستین فروغ را در قیاس با «تولد دیگر» و سروده‌های پس از آن بسنجیم، باید بر این نکته تأکید کنیم که تقسیم زندگی فروغ به دو دوره «فروغ جوان» (۱۸) و فروغ «تولد دیگر» موجب شده است که بسیاری از تحلیل‌گران آثار فروغ، تحول تدریجی و مراحل گذار فکری و روحی او را تا پیش از «تولد دیگر» نبینند و در مورد تجربیات نخست فروغ، ناگزیر به ارزیابی‌های اخلاقی توسل جویند. (۱۹)

«درباره سه دفتر شعر اسیر، دیوار و عصیان، کمتر داوری شده، چرا که اغلب ناقدان، این سه دفتر را - در مقایسه با تولدی دیگر - قابل نقد نمی‌دانند. اما عامل دیگر، پرهیز از داوری‌های به اصطلاح اخلاقی است... چرا که این شعرها بیشتر انگیزه شخصی و خصوصی دارند و کاوش در آنها، بدون بررسی زندگی خصوصی شاعر تقریباً ناممکن

است.» (۲۰)

نویسنده خطوط بالا می‌کوشد که خود از داوری اخلاقی پرهیز کند. اما در عوض به داوری «طبقاتی» می‌پردازد.

«... دوستان و آشنایان فرخ‌زاد در دورانی که سراینده اسیر و عصیان بود بورژواهایی بودند که ادیبانشان یک ادبیات نیمه‌اشرفی یا ظاهراً متظاهر به اشرفیت بود.» (۲۱)

پس، تحت تأثیر همین دوستان بورژوا، فریاد او در «اسیر»، «آه و ناله زنی» تلقی می‌شود که «گرفتار مسایل خانوادگی» است؛ زنی که حتی نتوانسته این «مسئله خصوصی» را تعمیم دهد. (۲۲)

درست برعکس، می‌توان در همه سروده‌ها، نوشته‌ها و گفته‌های فروغ دید که او نتوانسته از «مسئله خصوصی» خود بسی فراتر رود، آزموده‌هایش را تعمیم دهد و به مسئله اسارت زن پرتوی دیگر افکند. (۲۳)

«من می‌خواستم یک زن، یعنی یک بشر باشم... من می‌خواستم بگویم که من هم حق نفس کشیدن و حق فریاد زدن دارم و دیگران می‌خواستند فریادهای مرا بر لبانم و نفسم را بر سینه‌ام خفه و خاموش کنند.» (۲۴)

شعر فروغ، نمایانگر گرفتاری‌ها و سختی‌های زن مدرن ایرانی است. او «با نشان دادن تنش‌ها و از حرکت باز ماندن‌های گاه به گاه زن هنرمند ایرانی و زنانی که در پی بیان خود و آزادی فردی خود هستند، دنیای شعر ایران را پُر بارتر کرد.» (۲۵)

اما از آنجا که در بیشتر تحلیل‌های رایج مردسالارانه، مسئله زن، مسئله‌ای خصوصی است و نه اجتماعی، طرح آن در سروده‌های فروغ، تنها می‌تواند بیان دردهای خصوصی او باشد. از نگاه این تحلیل‌گران، فروغ آگاه و اندیشمند «تولد دیگر»، نمی‌تواند فروغ «اسیر» باشد و فروغ «دیوار». در چنین نگرشی، تصورناپذیر است که آگاهی «فروغ روشنفکر» از آگاهی «فروغ زن» آغاز شده باشد؛ زنی که می‌خواست یک «بشر» باشد.

«زنی تنها، در آستانه فصلی سرد»



اندیشه و تأملی که در شعرها و گفته‌های فروغ ابراز شده، بیانگر سرخوردگی‌ها و ناکامی‌های زن روشنفکر و زن دگرخواه ایرانی است؛ بیان دویاری او:

روزها رفتند و من دیگر
خود نمی‌دانم کدامینم
آن من سرسخت مغرورم
یا من مغلوب دیرینم. (۲۶)

بیان یاس او:

همیشه خواب‌ها از ارتفاع ساده‌لوحی خود پرت می‌شوند و می‌میرند
... آیا زنی که در کفن انتظار و عصمت خود خاک شد جوانی من
بود؟ (۲۷)

بیان دودلی‌ها و پناه بردنش به «سعادت‌های زودیاب» (۲۸):

کدام قله، کدام اوج؟
مرا پناه دهید ای اجاق‌های پُر آتش - ای نعل‌های خوشبختی -
و ای سرود ظرف‌های مسین در سیاهکاری مطبخ
و ای ترنم دلگیر چرخ خیاطی
و ای جدال روز و شب فرش‌ها و جاروها (۲۹)

و بیان فروریزی توهم‌هایش:

«بعضی‌ها کمبودشان را در زندگی با پناه بردن به آدم‌های دیگر جبران می‌کنند اما هیچوقت جبران نمی‌شود. اگر جبران می‌شد، آیا همین رابطه خودش بزرگ‌ترین شعر دنیا و هستی نبود؟» (۳۰)

برای درنگ‌نشدن در گرداب یاس و ناامیدی فروغ، دیگر بار، راه چاره را در عشق می‌جوید که «چون پناهگاهی مطمئن خود را در تاریکی عرضه می‌کند». (۳۱)

... وقتی چشم‌های کودکانه عشق مرا با دستمال تیره قانون می‌بستند
و از شقیقه‌های مضطرب آرزوی من
فواره‌های خون به بیرون می‌پاشید
وقتی که زندگی من دیگر
چیزی نبود، هیچ چیز بجز تیک تاک ساعت دیواری
در یاقتم باید، باید، باید
دیوانه‌وار دوست بدارم... (۳۲)

هرچند عشق برای فروغ، مفهومی گسترده‌تر می‌یابد، اما او از «رابطه‌های عقیم» (۳۳) سرخورده و روز در پی روز بیشتر و بیشتر تنهایی را حس می‌کند.

آن روزها رفتند

آن روزهای خیرگی در رازهای جسم...

و دختری که گونه‌هایش را با برگ‌های شمعدانی رنگ می‌زد، آه
اکنون زنی تنهاست

اکنون زنی تنهاست. (۳۴)

تنهایی، دنیای درونی فروغ را پُربارتر می‌کند: «دور خودت دیوار بساز و در داخل این دیوار، از نو شروع کن به دنیا آمدن و شکل گرفتن و کشف کردن معانی مختلف...» (۳۵)

این بار فروغ، خود به دور خود دیوار می‌کشد؛ اما دیواری که در آن پنجره‌ای هست:

یک پنجره برای دیدن

یک پنجره برای شنیدن...

یک پنجره برای من کافی است

یک پنجره به لحظه آگاهی و نگاه و سکوت

اکنون نهال گردو

آقدر قد کشیده که دیوار را برای برگ‌های جوانش معنی کند. (۳۶)

در فاصله ۵ ساله میان «عصیان» و «تولد دیگر»، فروغ به نگاه و نگرشش

به جهان گسترش و ژرفش می‌بخشد. حالا تنها دست به گریبان جنگ وجدال‌های درونی نیست، بلکه جنگ و جدال‌ش با مجموعه عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است که جامعه را رو به قهقرا و زوال می‌برد. حالا شعر برای او مسئولیتی جدید است.

«... من همانقدر به شعر احترام می‌گذارم که یک آدم مذهبی به مذهبش. فکر می‌کنم نمی‌شود فقط به استعداد تکیه کرد. گفتن یک شعر خوب همانقدر سخت است و همانقدر دقت و کار و زحمت می‌خواهد که یک کشف علمی...» (۳۷)

فروغ با نظم و انضباطی کم‌نظیر، به یادگیری سرگرم می‌شود. شب و روز کار می‌کند، کتاب می‌خواند و می‌نویسد (۳۸). به آنچه می‌آفریند، دل خوش نمی‌سازد:

«... فکر موفق بودن آدم را فریب می‌دهد. مغرور و راکد می‌کند. من می‌خواهم زندگی کنم و چیزهای تازه یاد بگیرم.» (۳۹)

دنیای فروغ، تنها به شعر محدود نمی‌ماند. از نوجوانی، نقاشی می‌آموزد. خوب نقاشی می‌کند و طرح می‌زند. در یادگیری زبان استعداد دارد. ترجمه هم می‌کند. به آثار هنرمندان و نویسندگان کشورهای دیگر آشناست. در قلمرو سینما، پس از آشنایی‌های اولیه، به یادگیری پایه‌ای و روشمند این هنر روی می‌آورد. چندین بار به اروپا سفر می‌کند و فن‌های فیلم‌سازی را فرا می‌گیرد؛ از جمله مونتاژ و صداپردازی را. در بازیگری در تئاتر و سینما تجربه‌های موفقی دارد. فیلم‌نامه هم می‌نویسد. کارهای سینمایی بسیار خوبی عرضه می‌کند. فیلم ارزشمند «خانه سیاه است»، جایزه فستیوال «اوبرهاوزن» (آلمان) را به عنوان بهترین فیلم مستند سال ۱۹۶۳، از آن خود می‌کند. (۴۰)

با چنین روش و منشی است که فروغ، در آستانه سسی سالگی، یکی از برجسته‌ترین هنرمندان ایران می‌شود و از انگشت‌شمار روشنفکران آن روز ایران که بی‌باکانه رو در روی واقعیت‌های جامعه می‌ایستد و از پرداختن به مسایل پرهیز ندارد. او گواه حقیقت زمان خود می‌شود؛ گواه «دنیایی که تا چشم کار می‌کند دیوار است، دیوار است و دیوار است و جیره‌بندی آفتاب است و قحطی فرصت است و خفگی است و حقارت است». (۴۱)

«زمان بی‌قلب»

من از زمانی که قلب خود را گم کرده می‌ترسم

من از تصور بیهودگی این همه دست

و از تجسم بیگانگی این همه صورت می‌ترسم

... قلب باغچه زیر آفتاب ورم کرده است

و ذهن باغچه دارد آرام، آرام

از خاطرات سبز تهی می‌شود (۴۲)

زمانه‌ای را که فروغ به تصویر می‌کشد - پایان دهه ۳۰ و آغاز دهه ۴۰ - دوران اوج‌گیری بحران اقتصادی و سیاسی ایران است. اصلاحاتی که در دستور کار محمدرضا شاه قرار می‌گیرد، از سوی بخشی از روشنفکران تأیید می‌شود. اینها در سازمان‌های حکومتی و یا در رسانه‌های رسمی و نیمه‌رسمی و مجله‌های قانونی سرگرم کار می‌شوند. با تثبیت برنامه اصلاحات و پیاده شدن آن، شماری دیگر از روشنفکران به شاه «اصلاح‌طلب» می‌پیوندند که به حرکتی «انقلابی» دست زده و سرمایه‌داری را بال و پر داده است. اگر با «انقلاب سفید»، عرصه به روی روشنفکران هوادار نظام گشوده می‌شود، میدان فعالیت مخالفین، اما، بیش از پیش تنگ می‌گردد و سانسور و سرکوب ابعادی بی‌سابقه می‌یابد. اصلاحات از سویی و سرکوب از سویی دیگر، موجب می‌شود که بسیاری از مبارزان سال‌های ۳۰ تا ۳۲ و ۳۸ تا ۴۱،

به شکست تسلیم شوند. بدین ترتیب، نومی و یاس بر جامعه روشنفکران مخالف، چیره می‌شود.

شاعران برجسته آن دوران، این فضا را استادانه تصویر کرده‌اند؛ به ویژه مهدی اخوان ثالث که مورد ستایش فروغ است. او در تحلیل درخشانی از مجموعه آخر «آخرشاهنامه»ی اخوان، سروده‌های او را «بازگو کننده تسلیم دردآلود» (۴۳). نسلی می‌داند که «با افسوس پُرشکوه، از زوال یک زیبایی شریف و مظلوم و یک حقیقت تهمت خورده و لگدمال شده یاد می‌کند» (۴۴) و می‌گوید:

«او حماسه قرن ما را می‌سراید. از دنیایی قصه می‌گوید که در آن روزگار خفقان گرفته، زندگی له و فاسد شده و خون‌ها تبخیر گشته است. قصه تنهایی انسان‌هایی را می‌گوید که علیرغم جهش‌های مبهوت‌کننده فکری‌شان در زمینه‌های مختلف، با معنویتی حقیر و ذلیل سر و کار دارند.» (۴۵)

فروغ هم حماسه زمان خود را می‌سراید، وقتی از مردمی سخن می‌گوید که اخوان در شعرش به تصویر کشیده: «انسان‌هایی که به فردای‌شان امید ندارند... در قلب یکدیگر غریبند و در سرگردانی یکدیگر را می‌درند و از فرط بیماری به تماشای اعدام محکومین می‌روند» (۴۶)، خود او، همین انسان‌ها را در «آیه‌های زمینی» چنین توصیف می‌کند:

«مردم

گروه ساقط مردم

دل‌مرده و تکیده و مبهوت

در زیر بار شوم جسد‌هاشان

از غربتی به غربت دیگر می‌رفتند

و میل دردناک جنایت

در دست‌هایشان متورم می‌شد

... پیوسته در مراسم اعدام

وقتی طناب دار

چشمان پُرتشنج محکومی را

از کاسه با فشار به بیرون می‌ریخت

آنها به خود فرو می‌رفتند

و از تصور شهوتناکی

اعصاب پیز و خسته‌شان تیر می‌کشید.» (۴۷)

و شعر «دلم برای باغچه می‌سوزد»، تصویر همان نسل است که «زوال آرزوهای خود را به چشم دیده... و در بن‌بست نشسته... دیگر سر جستجو ندارد» (۴۸):

«پدر می‌گوید: از من گذشته است

از من گذشته است

من بار خود را بردم

و کار خود را کردم

و در اتاقش از صبح تا غروب

یا شاهنامه می‌خواند

یا ناسخ‌التواریخ

پدر به مادر می‌گوید: لعنت به هرچه ماهی و هرچه باغچه

وقتی که من بمیرم دیگر

چه فرق می‌کند که باغچه باشد

یا باغچه نباشد

برای من حقوق تقاعد کافی‌ست.» (۴۹)

«تسلیم دردآلود» روشنفکران به وضع موجود، فروغ را آزار می‌دهد:

پس این پیادگان که صبورانه

به نیزه‌های چوبی خود تکیه داده‌اند

آن بادپا سوارانند؟

و این خمیدگان لاغر آبیونی

آن عارفان پاک بلنداندیش؟ (۵۰)

برای «در بن‌بست نشستگان»، «فتح دیگر آن معنای پیر و کهنه خود را از دست داده» (۵۱):

دیگر کسی به عشق نیندیشید

دیگر کسی به فتح نیندیشید

... خورشید مرده بود

و هیچکس نمی‌دانست

که نام آن کیبوتر غمگین

کز قلب‌ها گریخته ایمانست (۵۲)

تفاوت فروغ بانسل پیش از او در این است که او نمی‌تواند به توصیف اوضاع بسنده کند؛ او رسالت خود را تنها در «آه کشیدن» محدود نمی‌بیند:

«زندگی اکنون پُر از خفقان است. اما شعر از هرگونه فریادی تهی است.

ملاحظه‌کاری، رعایت بعضی قواعد و رسوم، ترس، شرم و

شهرت‌طلبی، دیوارهایی هستند که به گرد شاعر امروزی کشیده

شده‌اند. او در اندیشه طغیان و شورش بر ضد عوامل فساد و انحطاط

جامعه‌اش نیست.» (۵۳)

روشنفکر، از دید فروغ، با ظلم و بیداد سرسازش ندارد و در برابر انحطاط و زوال سکوت نمی‌کند. به همین دلیل، او به انبوه روشنفکران پُرمدعای اوایل

سال‌های ۴۰، که میدان‌دار مجلس‌ها و محفل‌ها شده‌اند، سخت می‌تازد:

مرداب‌های الکلی

با آن بخارهای گیس مسموم

انبوه بی‌تحرك روشنفکران را

به ژرفنای خویش کشیدند

و موش‌های موذی

اوراق زرنگار کتب را

در گنج‌های کهنه جویدند.» (۵۴)

بسیاری از شعرهای دو دفتر «تولد دیگر» و «ایمان بی‌اوریم به آغاز فصل سرد» درباره همین گروه از روشنفکران است. به جرأت می‌توان گفت

که پس از صادق هدایت، هیچ روشنفکر ایرانی به اندازه فروغ، روشنفکران

هم‌نسل و هم‌عصر خویش را مورد پرسش و سرزنش قرار نداده است:

جنازه‌های خوشبخت

جنازه‌های ملول

جنازه‌های ساکت متفکر

جنازه‌های خوش‌برخورد، خوش‌پوش و خوش‌خوراک

در ایستگاه‌های وقت‌های معین

و در زمینه مشکوک نورهای موقت

و شهوت خرید میوه‌های فاسد بیهودگی... (۵۵)

هیچ روشنفکری به اندازه فروغ، یاس به ظاهر فیلسوفانه روشنفکران

هم‌زمانش را به باد سخره نگرفته است. شخصیت «برادر» در شعر «دلم

برای باغچه می‌سوزد»، تصویری ست قدرتمند از همین روشنفکران:

برادرم به فلسفه معتاد است

... او مست می‌کند

و مشت می‌زند به در و دیوار

و سعی می‌کند که بگوید

بسیار دردمند و خسته و مأیوس است

او ناامیدش را هم

مثل شناسنامه و تقویم و دستمال و فنکد و خودکارش

همراه خود به کوچه می‌برد

و ناامیدش

آنقدر کوچک است که هر شب

در ازدحام میکده گم می شود (۵۶)

سالها زندگی در محیط روشنفکری و تجربه در پهنه های گوناگون فرهنگی، فروغ را با جامعه روشنفکری زمانه اش، به خوبی آشنا کرده است. برای او، «زندگی قلابی روشنفکری»، شامل «مقدار زیادی وراجی و حرف مزخرف زدن» است و «مقدار کمی کار». (۵۷)

همکاری حروف سربوی بیهوده است

همکاری حروف سربوی

اندیشه حقیر را نجات نخواهد داد

من از سلاله درختانم

تنفس هوای مانده ملولم می کند

پرنده ای که مرده بود به من پند داد که پرواز را به خاطر بسپارم (۵۸)
و فروغ اوج می گیرد: از «شعاع مقیاس ها و هدف های احمقانه و مبتذل» دور می شود و به افق های تازه می رسد:

«من به دنیا فکر می کنم. هرچند امید دنیایی شدن خیلی کم و تقریباً صفر است، اما خویش این است که آدم را از محدودیت این محیط ۲ در ۴ و این حوض گرم ها نجات می دهد و دیگر از اینکه در مراکز حقیر هنری این مملکت مورد قضاوت قرار گرفته است... وحشتی نخواهد کرد». (۵۹)

البته روشنفکرانی هم هستند که می خواهند در این «قبرستانی که نامش محیط هنری و ادبی» است کاری انجام دهند؛ اما آنها «رفته رفته زندگی و امید را فراموش می کنند و در زیر فشار جبری که زاینده این آلودگی و فساد است، از عرصه بیرون خواهند رفت. در بیابان ایستادن و فریاد زدن و جوابی نشنیدن و به این کار ادامه دادن، قدرت و ایمانی خلل ناپذیر و مافوق بشری می خواهد». (۶۰)

«تنها صداست که می ماند»

روشنفکر، از نگاه فروغ، ایمان دارد، می ایستد و فریاد می زند؛ نه تنها انحطاط روشنفکران را، که زوال اجتماعی از خود بیگانه را که «هیچگونه ایده آلی ندارد و نسبت به هیچ چیز احساس مسئولیت نمی کند» (۶۱)؛ و زوال مردمی را که «در مرز برخورد دو تمدن، راه های شان را گم کرده اند و در خلاء وحشتناک بیابانی که بر آن نام شهر نهاده اند، به لذت های بیمار و آلوده پناه برده اند». (۶۲)

شعر «ای موز پُروگهر» تصویری از این اجتماع رو به فقراست:

«... که مرزهای فعلی جغرافیایش

از جانب شمال، به میدان پُروطراوت و سبز تیر

از جنوب به میدان باستانی اعدام

و در مناطق پُرازدحام، به میدان توپخانه رسیده است

و در پناه آسمان درخشان و امن امنیتش

از صبح تا غروب، ششصد و هفتاد و هشت قوی قوی هیکل گچی

به اتفاق ششصد و هفتاد و هشت فرشته

- آنهم از خاک و گِل سرشته -

به تبلیغ طرح های سکون و سکوت مشغولند (۶۳)

فروغ آنچه را که می بیند، بر زبان می آورد؛ زبانی ساده و سراسر است، روشن و بی ابهام، بُرا و گزنده. و چون فاصله ای میان گفتار و کردارش نیست و بر آن است که در برابر زوال ایستادگی کند، در این دنیای سکون و سکوت، همه حرکت است و صدا:

چرا توقف کنم، چرا؟

پرنده ها به جستجوی جانب آبی رفته اند

افق عمودی است

افق عمودی است و حرکت: فواره وار

... صدا، صدا، تنها صدا

صدای خواهش شفاف آب به جاری شدن

صدای ریزش نور ستاره بر جدار مادگی خاک

صدای انعقاد نطفه معنی

و بسط ذهن مشترک عشق

صدا، صدا، تنها صداست که می ماند (۶۴)

«خانه سیاه است»، فیلم به یاد ماندنی فروغ، نیز بازتاب جامعه آن روز ایران است. این فیلم، در عین نشان دادن وضعیت دردناک جذامیانی که در جذامخانه از یاد رفته اند، جامعه ای بیمار و در حال احتضار را تصویر می کند: «این محل برای من نمونه ای بود؛ یک الگویی بود از یک چیز فشرده شده و کوچک شده از سبیل یک دنیای وسیع تر با تمام بیماری ها، ناراحتی ها و گرفتاری هایی که در درون آن وجود دارد». (۶۵)

عصیان فروغ علیه انحطاط و زوال، نگاه موشکاف و داوری گاه بی رحمانه اش درباره جامعه ای با ارزش های دروغین که گمان دارد در آستانه «تمدن بزرگ» گام نهاده است، برخی منقدین آثارش را به این باور رسانده که عصیان فروغ، علیه «جامعه صنعتی» است. در نگاه آنها، اشاره های فروغ به دوران کودکی (مثلاً در شعر «بعد از تو») و ایده آلیزه کردن آن، به این معناست که فروغ نیز همچون روشنفکرانی نظیر آل احمد، هوادار بازگشت به گذشته است و جامعه روستایی و سنت.

بعد از تو هرچه رفت، در انبوهی از جنون و جهالت رفت

... بعد از تو ما صدای زنجرها را کشتیم

و به صدای زنگ، که از روی حرف های الفبا برمی خاست

و به صدای سوت کارخانه های اسلحه سازی، دل بستیم

... چقدر باید پرداخت

چقدر باید

برای رشد این مکعب سیمانی پرداخت

ما هرچه را که باید

از دست داده باشیم، از دست داده ایم» (۶۶)

هم از اینجاست که نتیجه می گیرند عصیان فروغ، «عصیانی رومانیک و ناگزیر عقیم» است:

«فروغ از دو عنصر کودکی و طبیعت، در مخالفت با جامعه صنعتی و مظاهر آن، عصر طلایی و اسطوره رستگاری و... می سازد که در آن هرچه هست و بود، انسانی و پاک و دست نخورده، راه نجات و گریزگاه عافیت و سلامت است... نتیجه این روان شناسی، جز پناه بردن به رمانتیسیم و آرمانی کردن گذشته نیست (کودکی، طبیعت، عرفان و...) و لاجرم راه به جایی نمی برد». (۶۷)

گرایش واپس گرایانه صنعت ستیز، گرچه در میان شماری از روشنفکران آن دوره جا باز کرده است، اما در اندیشه فروغ جایبی ندارد. فروغ در سروده هایش، ارزش های فکری، اخلاقی و مذهبی جامعه پیش سرمایه داری را به تمامی مورد پرسش قرار می دهد و بارها، در تحلیل هایش در مورد شعر، از دنیایی که دگرگون شده سخن می گوید و از نارسایی مفاهیم گذشته در بازگویی این دگرگونی. در «تولد دیگر»، او به جامعه ای از خود بیگانه می تازد که صنعت و پیشرفتگی اش، بیشتر رنگ و لعاب است و مردمش را با «پستانک سوابق پُرافتخار تاریخی» و «لالایی تمدن و فرهنگ» در خواب کرده اند. جامعه ای که مظهرش «کارخانجات عظیم پلاسکو» است و سهمش از «ایده آل عظیم» را به «مصرف یخچال و مبل و پرده» می رساند. جامعه ای که «گهواره مؤلفان فلسفه ای بابا به من چه ولش کن» است که «در پستوی مغازه خاچیک / بعد از فرو کشیدن چندین نفس، زچند گرم جنس دست اول خالص / و صرف چند بادیه پیسی کولای ناخالص / و پخش چند یا حق و یا هو / و غ و هو / رسماً به مجمع فضلی

فکور و فضله‌های خالص روشنفکر» (۶۸) می‌پیوندند. فروغ به چنین جامعه‌ایست که می‌تازد، نگاه مثبت او به دستاوردهای جامعه مدرن، در یادمانده‌هایش از چندین سفر به اروپا، به چشم می‌خورد؛ اروپا به معنی «جایی نزدیک به مرکز حرکات و جنبش‌های زنده» و بستر «جریان زنده هوشیار که با چه نیرویی پیش می‌رود و شوق به آفریدن و ساختن را تلقین و بیدار می‌کند». فروغ از جامعه‌ای بیزار است که در آن نمی‌توان «همانطور که "بود" بود» و جامعه‌ای که در آن «آدم‌های مسخره و ضعیفی، سرهایشان را با خضوع و خشوع مصنوعی در مقابل بت‌هایی که سال‌ها بود برای خودشان ساخته بودند و خودشان هم می‌دانستند که با حقیقت فرسنگ‌ها فاصله دارد» (۶۹) فرود می‌آورند.

فروغ اما، همین جامعه و همین مردمی را که چنین سخت به زیر تازیانه انتقاد می‌گیرد، دوست دارد: «تهران خودمان را دوست داریم... فقط در آنجاست که وجود هدفی برای زندگی کردن پیدا می‌کند. آن آفتاب لخت‌کننده و آن غروب سنگین و آن کوچه‌های خاکی و آن مردم بدبخت، مفلوک، بدجنس، فاسد را دوست دارم» (۷۰)

فروغ این مردم را می‌فهمد؛ «مردمی که جنبش و تحرک می‌خواهند، اما در انبوه‌شان موج و حرکتی نیست... مردمی که سکون محیط زندگی،

شایستگی‌ها و جوش‌هایشان را مکیده است» (۷۱) خود او درباره شعر «آیه‌های زمینی» می‌گوید:

«در این شعر مطلقاً دید زشتی - به خصوص نسبت به آدم‌ها - وجود ندارد، شاید بشود گفت ترحم‌انگیز است. اصلاً مجموع این شعر، توصیف فضایی است که آدم‌ها در آن زندگی می‌کنند، نه خود آدم‌ها؛ فضایی که آدم‌ها را به طرف زشتی، بیهودگی و جنایت می‌کشد» (۷۲) از همین روست که یاس فروغ، از آن گونه یاس‌های فیلسوفانه‌ای نیست که در آن سال‌ها رواج یافته است. فروغ به تماشاچی بودن و انتقاد کردن بسنده نمی‌کند. به جستجوی راه نجات است:

«تنها راه نجات این است که انسان به آن حدی از بی‌نیازی و بارآوری برسد که بتواند در یک لحظه واحد، هم سازنده و بیان‌کننده دنیای خود باشد و هم تماشاگر و قاضی این دنیا» (۷۳)

«آدمی چاره‌ساز است»

«دنیا زشتی کم ندارد. زشتی‌های دنیا بیشتر بود اگر آدمی بر آنها دیده بسته بود. اما آدمی چاره‌ساز است» (۷۴)

به رغم نگاه «آپوکالیپتیک» (آخر زمانی) فروغ به جهان، او به انسان امیدوار است و به زندگی عشق می‌ورزد. حتی آن زمان که جذامخانه را - که نماد رنج و سیاهی‌ست - ترسیم می‌کند، عشق به زندگی را، از زبان جذامیان، به زیباترین و ساده‌ترین شکل بیان می‌نماید. برای فروغ، زندگی در زشتی و بیهودگی، عین مرگ است و مرگ در دل خود، جوانه‌های زایش را می‌پرورد. هم این روست که در تاریک‌ترین لحظه‌ها، نور امیدی هست. آن هنگام که خورشید مرده است، فروغ به آفتاب سلامی دوباره می‌کند و آنگاه که همه هستی‌اش آیه تاریکی‌ست، دست‌هایش را در باغچه می‌کارد؛

دست‌هایی که زیر بارش یگیزی برف مدفون می‌شوند، تا سال دیگر در بهار دوباره شکوفه‌دهند.

چنین است که شعر فروغ، با اینکه ژرفای انحطاط و زوال را نشان می‌دهد. صدای نسلی است که می‌خواهد خود را از «اسطوره شکست کلی» (۷۵) برهاند؛ نسل تازه‌ای از روشنفکران که با جرگه‌های روشنفکری پیش از خود، نزدیکی چندانی حس نمی‌کند و راهی به سوی آینده می‌جوید. فروغ جوش‌های خودانگیخته این نسل را حس می‌کند، صدای «تکه تکه شدن و منفجر شدن» را می‌شنود و می‌بیند که: «همه در خاک باغچه‌هاشان به جای گل، خمپاره و مسلسل می‌کارند... و حوض‌های کاشی، بی‌آنکه بخواهند، انبارهای مخفی باروتند» و بچه‌ها «کیف‌های مدرسه‌شان را از بمب‌های کوچک پُر کرده‌اند» (۷۶). جامعه، در انتظار کسی‌ست، «کسی که مثل هیچکس نیست» (۷۷)

به دلیل طنز قدرتمند شعر «کسی که مثل هیچکس نیست» (۷۸)، مشکل می‌توان آن را به عنوان «گرایش پوپولیستی» (۷۹) فروغ تعبیر کرد و یا تصورش از جامعه آرمانی. تنها می‌توان گفت که این شعر، بیان گرایش فروغ به برابری و عدالت اجتماعی‌ست. فروغ می‌بیند که «باغچه دارد می‌میرد»؛ اما او فکر می‌کند «باغچه را می‌شود به بیمارستان برد» و اجتماع را می‌توان دگرگون کرد؛ اجتماعی که «اگر نمی‌تواند حرف‌های جدی‌اش را با فریاد بگوید، لااقل با شوخی و مسخرگی که هنوز می‌تواند بگوید» (۸۰)

به آفتاب سلامی دوباره خواهیم کرد

مرگ زودرس فروغ فرخزاد، پایانی ناهنگام بود بر زندگی‌ای کوتاه، اما پربار. او مجال نیافت تا تأملاتش درباره جهان و هستی را پی‌گیرد و دنیای آرمانی‌اش را با خطوطی روشن‌تر تصویر نماید. افسوس! اما آنچه برجای گذاشت، چنان سرشار از معناست که هنوز و همچنان حکایت روزگار ماست.

شاید برای اینکه امروز هم در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که قلب خود را گم کرده است؛ بسیاری از مبارزان دیروز، پشیمانند و بسیاری از روشنفکران، چوب حراج بر ارزش‌ها و آرمان‌های بشریت پیشرو زده‌اند؛ شاید برای اینکه امروز هم در این جوی حقیر که به گودال می‌ریزد، امید چندانی به صید مروارید نیست؛

شاید برای اینکه امروز هم «تسلیم» به وضع موجود، همچنان «دردآلود» است؛ هرچند که این تسلیم «از سر بی‌ایمانی نیست؛ شکلی از انتظار و سکوت دارد و گویی در بطن خود، اندیشه فتح و فریاد را می‌پرورانند» (۸۱)

شاید هم برای اینکه امروز، که از تمامی اوام سرخ یک شقایق وحشی جز چند قطره خون چیز بی‌مانده، جای خالی فروغ را حس می‌کنیم، صدایش را که جذب ذره‌های زمان شده، به گوش می‌شنویم و دل‌مان می‌خواهد به طلوع دوباره آفتاب و فصلی گرم ایمان بیاوریم، آنگاه که می‌گوید:

می‌آیم، می‌آیم، می‌آیم
و آستانه پُر از عشق می‌شود

و من در آستانه به آنها که دوست می دارند
و دختری که هنوز آنجا، در آستانه پُرعشق ایستاده
سلامی دوباره خواهم کرد (۸۲)

پانویس:

- ۲۹- شعر «وهم سبز»، مجموعه «تولد دیگری»، دیوان اشعار، ص ۳۷۸
۳۰- «حرف‌هایی بجای مقدمه»، برگرفته از: «برگزیده اشعار فروغ فرخزاد»، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۵۷
۳۱- مقاله «بررسی آخر شاهنامه»، فروغ فرخزاد، «جاودانه زیستن...»، ص ۱۴۶
۳۲- شعر «پنجره»، پیش گفته.
۳۳- نامه به فریدون فرخزاد، «جاودانه زیستن...»، ص ۵۹۶
۳۴- شعر «آن روزها»، مجموعه «تولد دیگری»، دیوان اشعار، ص ۲۹۳
۳۵- نامه به فریدون فرخزاد، «جاودانه زیستن...»، ص ۱۳۰ و ۱۲۸
۳۶- شعر «پنجره» پیش گفته.
۳۷- «گفتگوی سیروس طاهباز...»، ص ۱۸۴
۳۸- «فروغ که بود؟»، «زن روز»، شماره ۱۰۴، اسفند ۴۵، برگرفته از کتاب «جاودانه فروغ فرخزاد»، تنظیم امیر اسماعیلی و ابوالقاسم صدارت، سازمان چاپ و انتشارات مرجان، ۱۳۴۷، ص ۲۴ و نیز: «حرف‌هایی از طوسی حائری»، «جاودانه زیستن...»، ص ۶۱۶
۳۹- «حرف‌هایی بجای...»، ص ۱۲
۴۰- ن. ک. به «زندگینامه فروغ»، «جاودانه زیستن...»، ص ۵۵۹، «جاودانه فروغ فرخزاد»، ص ۲۴۱، و نیز: «کارنامه فیلم گلستان»، مجله آرش، شماره ۵، آذر ۴۱
۴۱- از نامه‌ای به گلستان، «جاودانه فروغ فرخزاد»، ص ۱۵
۴۲- شعر «دل‌م برای باغچه می‌سوزد»، مجموعه «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد»، دیوان اشعار، ص ۴۵۴
۴۳- «بررسی آخر شاهنامه»، فروغ فرخزاد، از: «جاودانه زیستن...»، ص ۱۴۷
۴۷- شعر «آیه‌های زمینی»، مجموعه «تولد دیگری»، دیوان اشعار، ص ۲۶۴
۴۸- «بررسی آخر شاهنامه»، پیش گفته.
۴۹- شعر «دل‌م برای باغچه می‌سوزد»، دیوان اشعار، ص ۴۴۹
۵۰- شعر «دیدار در شب»، دیوان اشعار، ص ۳۶۹
۵۱- «بررسی آخر شاهنامه»، پیش گفته.
۵۲- شعر «آیه‌های زمینی»، دیوان اشعار، ص ۳۶۱
۵۳- «نگرشی بر شعر...»، پیش گفته، ص ۱۵۷
۵۴- شعر «آیه‌های زمینی»، دیوان اشعار، ص ۲۶۱
۵۵- شعر «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد»، دیوان اشعار، ص ۴۲۲
۵۶- شعر «دل‌م برای باغچه می‌سوزد»، دیوان، ص ۴۴۹
۵۷- از نامه فروغ به احمدرضا احمدی، «جاودانه زیستن...»، ص ۱۲۵
۵۸- شعر «تنها صداست که می‌ماند»، دیوان، ص ۴۶۳
۵۹- نامه فروغ به احمدرضا احمدی، «جاودانه زیستن...»، ص ۱۳۵
۶۰- «نگرشی بر...»، پیش گفته، ص ۱۵۸
۶۱- مصاحبه محمدتقی صالح‌پور، با فروغ، «جاودانه زیستن...»، ص ۱۷۷
۶۲- «بررسی آخر شاهنامه»، ص ۱۵۲
۶۳- شعر «ای مرز پُرهگر»، مجموعه «تولد دیگری»، دیوان اشعار، ص ۴۰۷
۶۴- شعر «تنها صداست که می‌ماند»، مجموعه «ایمان بیاوریم...»، دیوان اشعار، ص ۴۶۲
۶۵- گفتگوی برناردو برتولوچی با فروغ، «جاودانه زیستن...»، ص ۲۳۰
۶۶- شعر «بعد از تو»، مجموعه «ایمان بیاوریم...»، دیوان اشعار، ص ۴۳۹
۶۷- «فروغی تازه در ۵ شعر فروغ فرخزاد»، از کتاب: «نقشی از روزگار»، فرج سرکوهی، نشر شیوا، شیراز، ۱۳۶۹
۶۸- شعر «ای مرز پُرهگر»
۶۹- «در دیاری دیگر»، پیش گفته، ص ۹۹
۷۰- نامه به گلستان، «جاودانه زیستن...»، ص ۶۵
۷۱- «بررسی آخر شاهنامه»، پیش گفته.
۷۲- «گفتگوی سیروس طاهباز...»، پیش گفته.
۷۳- مصاحبه محمدتقی صالح‌پور با فروغ، «جاودانه زیستن...»، ص ۱۷۸
۷۴- از گفتار فیلم: «خانه سیاه است»، «جاودانه زیستن...»، ص ۶۷۸
۷۵- «فروغی تازه...»، فرج سرکوهی، پیش گفته.
۷۶- شعر «دل‌م برای باغچه می‌سوزد»
۷۷- تفسیری از این شعر را تراب حق‌شناس در مقاله «فروغ فرخزاد، شاعری که صدای انفجار را می‌شنید»، ارائه داده است. ن. ک. به «اندیشه و پیکار»، شماره ۳، خرداد ۷۰
۷۸- شعر «کسی که مثل هیچکس نیست»، مجموعه «ایمان بیاوریم...»، دیوان اشعار، ص ۴۵۶
۷۹- «فروغی تازه...»، پیش گفته.
۸۰- «گفتگوی سیروس طاهباز...»، پیش گفته.
۸۱- «نگرشی بر شعر...»، پیش گفته.
۸۲- شعر «به آفتاب سلامی دوباره خواهم کرد»، مجموعه «تولد دیگری»، دیوان اشعار، ص ۴۱۱

- ۱- شعر «دوست» (در سوگ فروغ)، سهراب سپهری، برگرفته از «دیوان اشعار فروغ فرخزاد»، تهران انتشارات مروارید، چاپ سوم، ۱۳۷۳، ص ۵۹
۲- شعر «دوست داشتن»، مجموعه اسیر، «دیوان اشعار...»، ص ۷۱
۳- «شاعره‌ای جستجوگر»، احمد شاملو، برگرفته از «جاودانه زیستن، در اوج ماندن»، فروغ فرخزاد، دکتر بهروز جلالی، انتشارات مروارید، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص ۲۷۴
۴- «یک نامه از دوران جوانی فروغ»، برگرفته از: «جاودانه زیستن...»، پیش گفته، ص ۱۵۶
۵- «شور رهایی دز شعر فروغ»، برگرفته از کتاب «مجموعه مقاله‌ها»، محمود فلکی، انتشارات سنبله، هامبورگ، ۱۳۷۵
۶- «نگرشی بر شعر امروز»، فروغ فرخزاد، «جاودانه زیستن...»، ص ۱۶۲
۷ و ۸- «گفتگوی سیروس طاهباز و دکتر ساعدی با فروغ»، برگرفته از کتاب «در غروبی ابدی»، بهروز جلالی، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۸۰
۹- شعر «فتح باغ»، مجموعه تولدی دیگر، دیوان اشعار، ص ۲۸۳
۱۰- «فتح باغ، موردی مهم در کمال شعری فروغ فرخزاد»، اردوان داوران، برگرفته از کتاب Another Birth (گزیده شعرهای فروغ فرخزاد به زبان انگلیسی)، برگردان: حسن جوادی و Susan Sallee، نشر آلبانی، کالیفرنیا، ۱۹۸۱
۱۱- برای بررسی بیشتر، ن. ک. به: A lonely women, Forough Farokhzad and her poetry and three continents هلمن، انتشارات Mage، ۱۹۸۷ و نیز به دیباچه احمد کریمی حکاک به برگردان انگلیسی بیست شعر از فروغ فرخزاد، زیر عنوان: Remembering the Flight, Ayandeh Publication, 1997, Canada و: «مقاله فروغ در باغ خاطره‌ها»، مهستی شاهرخی، گاهنامه چشم‌انداز، شماره ۱۸، ۱۳۷۶، ص ۱۲۲
۱۲- مجله «خواندنیها»، ۹ آبان ۱۳۳۵، برگرفته از کتاب A lonely women
۱۳- زندگینامه فروغ، هفته نامه «زن روز»، اسفند ۴۵، «جاودانه زیستن...»، ص ۵۶۱
۱۴- فریدون فرخزاد، «جاودانه زیستن...»، ص ۵۹۵
۱۵- فروغ از این شعر نیما در نامه‌ای به فریدون فرخزاد مثال آورده، برگرفته از: «جاودانه زیستن...»، ص ۱۲۸
۱۶- مصاحبه م. آزاد با فروغ فرخزاد، برگرفته از کتاب: «پریشادخت شعر»، م. آزاد، نشر ثالث، تهران ۱۳۷۶، ص ۲۳۱
۱۷- «گفتگوی سیروس طاهباز...»، پیش گفته، ص ۱۸۴
۱۸- اصطلاحی که م. آزاد در کتابش «پریشادخت شعر» به کار برده است.
۱۹- ده‌ها نوشته در این زمینه وجود دارد. برای نمونه: «شجاعت یا پرده‌داری»، دکتر محمود عنایت، برگرفته از: «پریشادخت...»، ص ۴۷۱، «چشم‌انداز نو در شعر فارسی»، دکتر حمید زرکوب، انتشارات توس، تهران ۱۳۵۸. «شعر و شاعران»، محمد حقوی، انتشارات میعاد، تهران، ۱۳۶۸. «پرسه‌ای در شعرهای دیروز فروغ»، منوچهر اتشی، برگرفته از: «جاودانه زیستن...»، ص ۵۰۷
۲۰- «نگاهی به دو نقد منوچهر اتشی»، م. آزاد، از: «پریشادخت...»، ص ۲۰۶
۲۱ و ۲۲- «تحولات فکری فروغ»، م. آزاد، از: «پریشادخت...»، ص ۴۶ و ۴۸
۲۳- برای نمونه، ن. ک. به شعرهای: «افسانه تلخ»، «عصیان»، «خسته»، «بازگشت»، «حلقه»، «از مجموعه اسیر». «دیوار» (از مجموعه دیوار)، «برای تو» (از مجموعه عصیان). و نیز شعر «به خواهرانم» ن. ک. به مقاله «فروغ در باغ خاطره‌ها»، مهستی شاهرخی، و همچنین در همین مقاله، ص ۱۳۰ و ۱۳۲
۲۴- «در دیاری دیگر»، (خاطرات سفر اروپا، ۱۳۳۵)، فروغ فرخزاد، «جاودانه زیستن...»، ص ۶۷
۲۵- «فروغ فرخزاد از دیدگاه فمینیستی»، فرزانه میلانی، برگرفته از: Bride of Acacia. Selected poems of F. Farokhzad, translated by Jascha kessler with Amir Banani, Persian moderns literature series. Ed. Ehsan Yarshater. No, 5 Caravan Books. Delmar, N Y. 1982
۲۶- شعر «صبر سنگ»، مجموعه «اسیر»، دیوان اشعار، ص ۱۵۹
۲۷- شعر «پنجره»، مجموعه «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد»، دیوان اشعار، ص ۴۴۶
۲۸- از نامه‌ای به فریدون فرخزاد (فروردین ۱۳۳۸)، «جاودانه زیستن...»، ص ۱۲۶
۲۹- «زندگی همین است، یا باید خودت را با سعادت‌های زودبای و معمول مثل بچه و شوهر و خانواده گول بزنی، یا با سعادت‌های دیربای و غیرمعمول مثل شعر و سینما و هنر و از این مزخرفات!»

روشنفکر کیست؟ اگر هست

محسن یلفانی

ندارد و تنها به کمک تیغ بران و براق اصول اخلاقی است که باید در انبوه درهم تنیده گرایش‌ها و نیروهای متضادی که زندگی ذهنی و مادی انسان‌ها را تشکیل می‌دهد، سپیدی را از سیاهی جدا کند و چراغ حقیقت را، در برابر تاریکی دم‌افزون دروغ، روشن نگاه دارد.

همین پای‌بندی به اصول اخلاقی است که خواه ناخواه نقش ناگوار «وجدان بیدار» جامعه را، که همگان سعی در «خوابانیدنش» دارند، بر عهده روشنفکر مورد نظر ما می‌گذارد، و او را وامی‌دارد تا، در هیئت انسانی همیشه معترض و ناراضی و بی‌ملاحظه، بر کاستی‌ها و سستی‌ها، بر ناروی‌ها و ناراستی‌ها بتازد. و در این کار به حاکم و محکوم، به ستمکار و ستمکش، به فریب‌دهنده و فریب‌خورده، و... به یک چشم بنگرد و هر دو گروه را با شدتی یکسان نکوهش کند. برای او خودبینی و گران‌طبعی صاحبان امتیاز همانقدر مردود و ناپذیرفتنی است که سست‌عزمی و ابتذال عوام‌الناس. به یک معنی، برای او خود افراد انسانی آنقدر اهمیت و ارزش ندارند که اصول و آرمان‌های انسانی. نگرانی او بیش از آن که متوجه خود انسان، در هیئت موجود و واقعی‌اش باشد، متوجه تصویری متعالی است که از انسان انتزاع کرده است.

پاسداری از اصول اخلاقی و به عهده گرفتن نقش «وجدان بیدار» جامعه به روشنفکر مورد نظر ما می‌آموزد و او را مجبور می‌کند تا این اصول و این نقش را به قلمرو زندگی فردی و خصوصی خود تسری دهد و بر آن مستولی سازد. درواقع قلمرو زندگی فردی او، چه برای خودش و چه بویژه برای دیگران، به اولین عرصه سنجش و عیارگیری اصالت و حقانیت مأموریت یا وظیفه‌ای که بر عهده گرفته تبدیل می‌شود. و نتیجه گریزناپذیر پیش راندن تا نهایت فردیت یا فردگرایی، محصور شدن در تنهایی و انزوی است که، چه در بلندترین قله‌ها و چه در عمیق‌ترین مغاک‌ها، به یک اندازه سهمگین و چاره‌ناپذیر است. فاجعه زندگی روشنفکر مورد نظر ما در این تناقض درمان‌ناپذیر نهفته است که اگرچه برای انسان‌ها می‌زید و با آنها دم می‌زند و آرمانی جز انسان نمی‌شناسد، تصویری که از انسان آرمانی خود ساخته، او را از نزدیک شدن

بسختید، صرف‌نظر کنیم، نیای راستین او را می‌توانیم در وجود انبیاء بنی‌اسرائیل ببینیم که گاه و بی‌گاه با هیاهوی بسیار علیه اوضاع و احوال حاکم سر برمی‌داشتند و با تازیانه زبان بر ستمکاران و جباران می‌تاختند، به یاری محرومان و ضعیفان می‌شتافتند، گمراهی‌ها و گناهان را گوشزد می‌کردند، همگان را به راه راست و نیکوکاری می‌خواندند، مژده رستگاری نهایی و سعادت اخروی می‌دادند؛ و در این راه از پذیرفتن هیچگونه خطری سر باز نمی‌زدند، تا آنجا که آخرینشان، که جز کلام محبت و نوید ملکوت آسمان بر زبان نداشت، در تیبانی فریسیان و رومیان، جان بر صلیب گذاشت.

اما اگر قهرمانان اساطیر و یا انبیاء بنی‌اسرائیل، از پس فاصله‌ای چند هزار ساله، مقام و منزلتی یافته، و پوشیده در هاله‌ای از عظمت یا تقدس، در موزه وجدان بشری جا خوش کرده‌اند، «رسولان» امروزی، در جهانی پیچیده و بغرنج و خالی از افتخار و تقدس، و گرفتار در تاروپود خردریزها و روزمرگی‌ها، حتی از تاج خاری هم محروم‌اند. در برزخ هولناکی که برای خود برگزیده‌اند، وجدان به چنگال بی‌رحم کرکس اضطراب سپرده‌اند، سنگ آسیای امید به قله بسپه‌دگی می‌رانند، و در برابر پیام آزادی و رستگاری، از صاحبان زور و زر جز تهدید و تحقیر، و از سوی محرومان و بینوایان جز بی‌اعتنایی و سوءظن نصیبی نمی‌برند.

با این حال، محتوای رسالت این «رسولان» بی‌خدا تفاوت چندانی با پیام نیاکان مؤمنشان ندارد: طرفداری از حق در برابر باطل، حقیقت در برابر دروغ، آزادی در برابر اسارت، عدالت در برابر ظلم، نو در برابر کهنه و... هرچند که این مفهوم‌ها درخشش و صراحتی را که در انتزاع اسطوره‌ها و سادگی افسانه‌های تاریخی داشتند از دست داده‌اند و تقابل تابناکشان، در شرایط درهم آمیختگی و تکثر فکری دنیای امروز، درهم ریخته و مرز مشخصشان زیر هجوم تنوع و پرجنبه‌گی زندگی امروز از میان رفته است و این همه وظیفه‌ای را که روشنفکر مورد نظر ما به عهده گرفته، دشوارتر می‌کند. چرا که، بازهم همچون نیاکان دوردستش، جز «اخلاق» وسیله‌ای برای اجرای وظیفه خود در اختیار

در بحث پایان‌ناپذیر درباره روشنفکران، بیشتر سخن بر سر دسته کم‌شماری از آنان است که با تکیه بر استقلال نظر و عمل خود و با اصرار بر در اختیار داشتن کامل آگاهی و به کار گرفتن «خصلت روشنفکری‌شان» به گونه‌ای که خود می‌فهمند و می‌خواهند، از دیگر روشنفکران متمایز می‌شوند.

این تکیه بر استقلال و فردیت بلافاصله تصویر انسان بی‌تاب و بی‌قراری را در ذهن می‌آورد که از اظهارنظر و موضع‌گیری در برابر هرچه به نظرش لازم بیاید خودداری نمی‌تواند. اعتراض به آنچه ناروا و نادرست می‌داند دلیل وجودی‌اش شمرده می‌شود و با امید و اعتقاد به وضعیتی بهتر یا برتر، و یا حداقل در رؤیای چنین وضعیتی، می‌زید. و با نظر داشتن به چنین معیاری، ناراضی از دیگران و از روزگار، و به همان میزان ناراضی از خود، اکنون را به کام همگان تلخ می‌کند و با ستیزه‌جویی، اضطراب و سخت‌گیری‌اش، در برزخی هولناک بسر می‌برد که خود در شکاف پُرناشدنی میان زبردستان و زیردستان برگزیده است. و تازه، این شکاف تنها یک وجه از این برزخ پُرهول و بیم را می‌نمایاند.

این که روشنفکر مورد نظر ما از کجا برخاسته و از کجا می‌آید، نه در حوصله این مجیزه است، و نه در بضاعت نگارنده آن. مختصر آنکه، می‌تواند از افق‌های گوناگون بیاید یا از لایه‌های مختلف جامعه برخیزد. - تحرک اجتماعی در جامعه‌های امروزی و تنوع طبع انسانی چنین امکانی را فراهم می‌کند. اما راستی آن است که بیشتر به تهی‌دستان و ستم‌کشان وابسته است، و همین وابستگی، همچون داغی که بر سرنوشتش نهاده باشند، به «مأموریتش» شدت و ضرورتی مقاومت‌ناپذیر می‌بخشد و با دادن رنگی از تلافی و انتقام بر پایداری آن می‌افزاید.

ریشه‌های نژادی یا تبار روشنفکر مورد نظر ما را نیز می‌توان تا دورترین دوران‌های تاریخی و حتی در اسطوره‌ها جستجو کرد: اگر از افسانه پرومته که دانایی (آتش) را از خدایان ربود، و به انسان هدیه کرد و به مکافات خوفناک محکوم شد، و یا افسانه «سیزیف» که با تحمل دلیرانه بیهودگی تقلائی انسانی بدان معنایی قهرمانی

به انسان‌ها باز می‌دارد و از آمیختن و آلوده شدن به واقعیت وجودی انسان می‌رماند. از این نظر او به منجمی می‌ماند که اگرچه شب و روزش را به شمارش و بررسی ستارگان می‌گذرانند، هر لحظه به یاد می‌آورد که هزاران سال نوری او را از ستارگان جدا می‌کند. از همین جاست که روشنفکر مورد نظر ما از هرگونه تجمع و تشکلی، حتی زمانی که در برابر نظم و قدرت حاکم قرار دارند، می‌پرهیزد. چرا که تجمع و تشکل، خواه ناخواه، درجه‌ای از قدرت یا گونه‌ای از تثبیت را به دنبال می‌آورد، که ناگزیر عضو متکی و وابسته به آن را به ملاحظه‌کاری و

حسابگری آلوده می‌کند و از عمل آزاد و مستقل باز می‌دارد. اما این تنهایی چاره‌ناپذیر به هیچ روی آن برج عاجی نیست که با روی هم چیدن امتیازهای مادی و معنوی روشنفکری برپا می‌شود و روشنفکر همچون نجیب‌زاده‌ای متشخص در آن جاخوش می‌کند و در حفاظ یا امنیت آن - که هیچ ربطی با رفاه یا فقر هم ندارد - اگر هم به نظاره و تأمل در جهان و جهانیان پردازد، دیگر کاری با کار آنان ندارد. برعکس، سخت‌ترین و رنج‌آورترین دغدغه روشنفکر مورد نظر ما مقاومت در برابر این وسوسه است که حاصل

تقلای جانکاهش به عنوان روشنفکر، یعنی آدمی متفاوت با دیگران، به امتیازی - از هر قبیل - برای او تبدیل شود و او را از دیگران «ممتاز» کند. از این نگاه، او بیش از آنکه به انبیاء بنی‌اسرائیل شبیه باشد - که هرگاه نقطه امن و اتکالی در کنار صاحب قدرتی می‌یافتند از تکیه زدن بر آن پرهیز نمی‌کردند - وارث بلافصل سیزیف است که در برهوت بی‌سراب و بی‌فردایی که جهان امروز ما نام دارد، صبورانه و بی‌شکوه‌ای، به وظیفه اثبات اثبات‌ناپذیر وفادار مانده است. ●



عفت داداش پور

فراست فرهنگی و روشنفکر

* مقدمه

فراسوی مرزها گذشت، با فرهنگ‌ها و زبان‌های دیگر درآمیخت، با مفاهیم و معناهای متفاوت مورد استقبال قرار گرفت و بدیهی است که فرهنگ کشور مانیز، که درهای سنتی خود را به روی واژه‌های نو گشوده بود از آن استقبال کرد.

در فرهنگ جهانی، واژگان سرنوشتی همانند انسان‌ها دارند: پویا، سیال و تحول‌پذیر. در این جهان پهناور، با تمامی گوناگونی زبان‌ها و ویژگی‌های اصوات و ساختارها و قواعد دستوری متفاوت وجوه مشترک فراوان است:

* زمینه‌های تاریخی روشنفکری در ایران

در نگرشی علمی به واژه: «Intellectuel» به معنای (روشنفکر) که از اصل «Intellectualis» (انتلکتوالیس) برگرفته شده و ترکیبی است صفت مانند از «Intelligere» (اینتلی‌گر) به معنای فهمیدن، باهوش بودن و درک کردن که همین واژه در زبان آلمانی نیز: «Gebildet» (گبیلدت) به معنای روشنفکر و روشن‌رأی تعبیر می‌شود. یا حتا اگر فراتر از آن روییم به اصطلاح و واژه «Intelligentsia» که در اواخر قرن نوزدهم در روسیه ظهور کرد و به سرعت وارد فرهنگ سیاسی اروپای غربی شد توجه کنیم از عمر همه این اصطلاحات، صد سال بیشتر نمی‌گذرد (هرچند که پیش از آن به اشکال دیگر وجود داشته‌اند) لذا اگر بخواهیم تاریخ فرهنگ زبان فارسی ایران را به سه دوره: باستان، میانه و جدید تقسیم کنیم، اصطلاح «روشنفکر» که مورد بحث ما است در دوره سوم (دوره جدید) که مصادف با نخستین سال‌های دوره مشروطیت و گشت و گذار «فکلی»ها

واژه‌ها متولد می‌شوند، رشد می‌یابند، به فراخور شرایط سیاسی - اجتماعی متحول می‌شوند، از ارزش و اعتبار ساقط می‌شوند، تبعید می‌گردند، تابعیت و ملیت سرزمین‌های دیگر را می‌پذیرند، در سرزمین نو چهره عوض می‌کنند یا دچار تغییر و تحول کیفی می‌گردند و گاهی نیز، در تنهایی و انزوا می‌میرند. در لابلای صفحات زرین فرهنگ جهان نشانه‌های فراوان از این ویژگی‌ها می‌توان دید.

واژه «روشنفکر» که گاهی به جای اسم، و زمانی به جای صفت از آن استفاده می‌شود، یکی از همین واژه‌ها است. هنگامی که در صد سال پیش، در جریان اعتراض نویسندگان و اندیشه‌ورانی چون: مارسل پروست، رومن رولان، شارل پگی، آنتول فرانس، آندره ژید به دستگیری و زندانی ساختن «سروان دریفوس» در «جزیره شیطان» گویان، با شعار: «من متهم می‌کنم» امیل زولا که خود سردهسته قیام‌کنندگان در دفاع از حق آزادی دریفوس بود واژه «انتلکتوئل» زاده شد، به سرعتی شگفت‌انگیز، از

و «مستفترنگ»ها و «منورالفکر»ها به اروپای شرقی و غربی و آغاز ترجمه آثار همراه می‌باشد قرار می‌گیرد. تا پیش از این تاریخ، به اصطلاح (انتلکتوئل) در فرهنگ زبان فارسی، در معنای روشنفکر بر نمی‌خوریم. از این واقعیت نیز نمی‌توان غافل شد که در اصل اصطلاح «انتلکتوئل» در فرهنگ زبان فارسی، به صورت «منورالفکر» در دوران مشروطیت باب شده و سپس همین «منورالفکر»های ایرانی، یا به اصطلاح «روشن‌شدگان» هنگام پالایش و لغت‌سازی «منورالفکر» را به روشنفکر که ترکیبی از روشن و فکر می‌باشد ترجمه و به فرهنگ زبان فارسی وارد نموده‌اند. به طوری که واژه روشنفکر، تدریجاً جانشین یا مترادف با: دانشور، دانشمند، فرزانه، فهمیده، تحصیلکرده، باهوش، دراک، روشن‌رأی، روشنگر، هوشمند، صاحب‌رأی، صاحب‌نظر، برگزیده، روشن‌بین، روشن‌نگر، فرهیخته گردیده است.

* روشنفکر واقعی کیست؟

روشنفکر واقعی کسی است که افکار و عقاید پذیرفته شده‌ای دارد. سعی او بر آن است که این عقاید پذیرفته شده را با واقعیت‌های موجود در اطرافش مقایسه کند. روشنفکر واقعی واقعیت‌ها را از طریق نقطه‌نظرهای خود مقایسه و تعبیر و تفسیر می‌کند. روشنفکر نمی‌تواند در بند تعبد یا تقلید از دیگران باشد، نمی‌تواند دنباله‌رو ایده‌ها و عقاید و باورهای دیرینه باشد، نمی‌تواند شیفته شغل و مقام یا نام و نشان و وابسته به گروه یا طبقه خاصی باشد.

تکیه‌گاه اصلی روشنفکر انسانی و موضع‌اش در نگاه به فرد، به انسان، به جهان و به خویشتن و رابطه او با این عناصر بر منطق و خرد استوار است، نه احساس و تجربه. روشنفکر واقعی خصوصیات و ویژگی‌هایی دارد که او را از تحصیلکردگان و باسوادان جامعه که گاهی به اشتباه «روشنفکر» نامیده می‌شوند متمایز می‌سازد: زیر سؤال بردن حقایق تثبیت شده، شهامت و شجاعت اعتراف به اشتباهات، شک و تردید درباره ایده‌ها و فلسفه‌های رایج، تولرانس و تحمل و بردباری در برابر حوادث، او از سکویی مرتفع و بلند بر جهان و انسان می‌نگرد اما جدا از انسان نیست. روشنفکر واقعی می‌داند که اندیشه‌ها و قوانین کهنه چندان نمی‌پایند و هر لحظه آماده پذیرش اندیشه‌های نو و جوان است. هر لحظه از حیات روشنفکر از سازندگی و آفرینندگی و درک واقعیت‌ها سخن دارد، او عاشق انسان و زندگی است، از همین جهت حیات روحی پویایی دارد. می‌داند که همه چیز متغیر است و حقایق ابدی هرگز وجود ندارد. روشنفکر واقعی یک پیامبر است. پیامبری که پیامی نو از برای زندگی بهتر انسان‌ها در کل جهان دارد. بدین سبب برخورد او با مسائل و واقعیت‌ها مسئولانه است.

زادگاه و خیزش‌گاه روشنفکر ممکن است اشرافیت، روحانیت، نژاد، طبقه، حزب، روستا، شهر و لایه‌های مختلف انسانی در یک جامعه باشد. اما آنچه که مسلم است، تا زمانی که انسان فقط در چارچوب قوانین و خصوصیات و تعلیمات این طبقات و لایه‌ها حرکت می‌کند و وضع موجود را می‌پذیرد، یا فقط در فکر ایجاد تحولی در محدوده آنچه که در آن بسر می‌برد، می‌باشد قادر به پیامی جهانی و روشنفکرورانه که بتواند جستجوهای اندیشه‌وران و فرزندانگان را پیرامون پیام پیامبرگونه‌اش برانگیزد، نخواهد بود.

* فراست فرهنگی و روشنفکر

از تعریفی که پیرامون روشنفکر واقعی داده شد، روشن است که این تعریف از نظر من شامل روشنفکران و اندیشه‌ورانی است که افکار و

عقایدشان و آثارشان نه تنها در زمان حیات، حتی پس از مرگ آنان همیشه بحث‌انگیز بوده و بر روی طیف وسیعی از فرهیختگان جهان اثرگذار بوده است. بر مبنای همین تعریف است که من طیف وسیعی از باسوادان و تحصیلکردگان را که در افکار عمومی جامعه ایران «روشنفکر» نامیده می‌شوند دشوار می‌توانم در چارچوب آنچه که تعریف شد قرار دهم. حقیقت این است که در جامعه ایران تعبد، تقلید و تعصب مذهبی از یکسو، و فرمانبرداری و اطاعت بی‌چون و چرای سیاسی از سوی دیگر، به همراه سیاست‌های استعمارگران در توسعه و تحکیم جهل و نادانی در جامعه جهت استثمار و غارتگری بیشتر، موجب گردیده که در برهوت آزادی اندیشه و بیان و قلم هر آنکسی که از فراست و کیاست فرهنگی - سیاسی برخوردار بوده است، بدون توجه به سایر خصوصیات ذکر شده در رده روشنفکران قرار گیرد.

با این حال، از آنچه به طور اجمال مذکور افتاد به یک نکته اساسی نیز باید توجه کرد که کلیه تحصیلکردگان، پژوهشگران، آزادخواهان، فرهنگیان، هنرمندان، شاعران، سیاستمداران و نویسندگانی که با آثار و دستاوردهایشان به مبارزه با سنت و افکار پوسیده در جامعه یا مبارزه با قدرت پرداخته و در برابر ترفندهای دهشتناک جهانخواهان راه‌هایی نو جستجو کرده و در تغییر و تحولات جامعه تأثیرگذارند، گرچه پیامشان در سطح جهانی گسترده نمی‌شود و انعکاس نمی‌یابد اما چون جامعه جهانی خود مجموعه‌ای از همین اجزاء (جوامع) است. همین هسته‌های اصلی را که باعث فعل و انفعالات و تغییرات و تحولاتی در درون جامعه خویش می‌گردند می‌توان روشنفکران بومی نامید. زیرا که اگر قرار بر این باشد، آندره ژید، ژان پل سارتر، کارل پوپر، مارکس، آندره مالرو، برتولد برشت، برتراند راسل، زیگموند فروید، گارسیا مارکر، ولتر، گوته، امیل زولا، ژان ژاک روسو، کانت، هگل، ساخاروف... را روشنفکرانی بنامیم که در بخش‌های وسیعی از جهان اندیشه‌ها یا کردار آنان بحث‌انگیز یا احتمالاً تحمل‌پذیر بوده است. از آغاز نهضت مشروطیت تاکنون می‌توانیم از ده‌ها آزادخواه، شاعر، روزنامه‌نگار و سیاستمدار چون:

سیداشرف‌الدین قزوینی، میرزا آقاخان کرمانی، شیخ‌احمد روحی، فتحعلی آخوندزاده، میرزا جهانگیرخان شیرازی، علی‌اکبر دهخدا، میرزاده عشقی، عارف قزوینی، صادق هدایت، محمدعلی جمالزاده، دکتر هشترودی، نیما یوشیج، محمد مصدق... و شخصیت‌های بسیاری نام برد که هر کدام مسئولانه و متعهدانه در برهه‌ای از تاریخ سرزمین ایران، در حوزه‌های محدود و موقعیت‌های مشخص تاریخی در بیدار ساختن توده‌های مردم برای مبارزه با استبداد و مبارزه با جهل و تعصبات دیرینه نقش بزرگی بر عهده داشته‌اند. بی‌آنکه سخنگوی حقایق عام یا مدعی داشتن ارزش‌های جهانشمول و وجدان منتشر برای همگان در جهان باشند.

بی‌تردید، متفکرانی چون «هابرماس»، با توجه به تنوع‌های ملی و فرهنگی و لایه‌های زیرین ناپیدای زندگی اجتماعی و مسائل خاص کشورهای مختلف جهان است که امروزه تعبیر تازه‌ای از «روشنفکر» به دست می‌دهند که شباهت زیادی به آنچه که درباره روشنفکر ایرانی اشاره شد دارد. او در اشاره به مصاحبه «فوکو» با «فوتانا» و «پاسکینو» پیرامون «روشنفکر واقعی»^(۱) می‌گوید:

«باید تعبیر جدیدی مبتنی بر رابطه نظر و عمل پذیرفته شده از روشنفکر در حوزه‌های محدود و موقعیت‌های مشخص ارائه کرد.» بر این مبنا، در دانشگاه، آزمایشگاه، خانواده، کارخانه، روابط جنسی، روابط فرهنگی، روابط بین‌المللی، و به طور عملی در هر موقعیت و مکانی در حوزه‌های گوناگون، روشنفکر بومی و منطقه‌ای نیز، همانند «روشنفکر جهانی» با توانایی‌های بالقوه‌اش قادر است در کار هماهنگ کردن زندگی اجتماعی در خور شأن و مقام انسانی نقش اساسی بر عهده بگیرد. بر مبنای این

نظریه، با تأملی در تاریخ و جامعه ایران و در نگاهی هرچند کوتاه به دوران مشروطیت می‌بینیم که چگونه روشنفکران ایرانی و آزادیخواهان آن دوره، که دستی با مردم و قلمی در جوهر خون خود داشتند در سیستم فئودالی بسته و استبداد حاکم با روشنگری‌های مداوم و اعتراض‌ها راهگشای دگرگونی‌های سترگ در زندگی فکری و اجتماعی مردم گردیدند.

از عارف قزوینی که تصنیف‌سازی را در ایران مُد کرد و مضامینی در مدح آزادی و مشروطیت ساخت و در تبعید درگذشت، از میرزاده عشقی شاعر آزادیخواه و روزنامه‌نگاری که در راه عشق به آزادی و ایران ترور شد، از فرخی یزدی که برای نخستین بار شعر سوسیالیستی سرود، از ابوالقاسم لاهوتی که اشعار نو و مردمی می‌سرود و به تبعید فرستاده شد، از ایرج میرزا که از محدودیت‌های طبقاتی و آزادی زن و مبارزه با خشک‌اندیشان سخن می‌گفت، سخنی نمی‌گویم. فقط اشاره‌ای کوتاهی می‌کنم به: «سید شرف‌الدین قزوینی» معروف به «گیلانی»، یکی از چهره‌های فعال جنبش مشروطه و ترقی‌خواهی، مدیر و نویسنده «نسیم شمال»، مبارزی روشنفکر که گرچه نامش را بسیاری از نسل‌های کنونی نمی‌دانند و حتا گوش بر زندگان امروز شناخته شده نیست؛ اما در آن روزگار، در فضایی که می‌زیسته است یکی از کم‌نظیران تاریخ مبارزاتی، در مبارزه با پس‌ماندگی تاریخی، در مبارزه با نقض حقوق زن، در مبارزه با تضادهای طبقاتی و اجتماعی، در مبارزه با جهل و خرافات محسوب می‌شود؛ فرزانه‌ای محبوب و شاعری معروف و مردمی در خاک بلاخیز ایران.

«سعید نفیسی» در باره‌اش چنین می‌نویسد:

«هنگامی که روزنامه‌فروشان دوره‌گرد فریاد سر می‌دادند و روزنامه او را اعلان می‌کردند، راستی مردم هجوم می‌آوردند. زن و مرد، پیر و جوان، کودک و پُرنه، پاسوآها و بی‌سوآها، این روزنامه را دست به دست می‌گرداندند. در قهوه‌خانه‌ها، در سرگذرها، در جاهایی که مردم گرد می‌آمدند، با سوآها برای بی‌سوآها می‌خواندند و مردم دورهم حلقه می‌زدند و روی خاک می‌نشستند و گوش می‌داند و به انهای دیگر تعریف می‌کردند»^(۲)

«سعید نفیسی» در صفحه ۹ همان کتاب می‌گوید:

«اشرف‌الدین گیلانی»، از میان مردم بیرون آمد. با مردم زیست، در میان مردم فرو رفت و شاید هنوز هم در میان مردم باشد. این نه وزیر شد، نه وکیل شد، نه رئیس اداره شد، نه پولی بهم زد، نه خانه ساخت، نه ملک خرید، نه مال کسی را با خود برد، نه خون کسی را به گردن گرفت. من شاهدم که در مرگ او ختم هم نگذاشتند».

حال نگاهی می‌کنیم به اشعار این انسان آزاده که پر و بالش از ستم قدرتمندان بسوخت و در فقر و تنهایی و انزوا بر خاک سیاه نشست و طبق شواهدی در حجره‌اش به دست عمال رژیم خفه شد. شاعری که بیش از بیست هزار بیت شعر از او بجا مانده و به گفته علی‌اکبر دهخدا: «اجر او در آزادی ایران کم‌تر از ستارخان نیست».

● در انتقاد از شیخ مرتجع:

تا کله شیخنا ملنگ است تا در دل ما غبار و رنگ است
تا پیر دلیل مست و منگ است تا رشته به دست این دبنگ است
این قافله تا به حشر لنگ است

● در انتقاد از جهل و عقب‌ماندگی اجتماعی:

ای فرنگی اتسفاق و علم و صنعت مال تو
عدل و قانون و مساوات و عدالت مال تو
نقل عالم‌گیری و جنگ و جلادت مال تو
حرص و بخل و کینه و بغض و عداوت مال ماست

خواب راحت عیش و عشرت ناز و نعمت مال ماست
ای فرنگی از شما بساد آن عمارات قشنگ
افتتاح کارخانه اختراعات قشنگ
با ادب تحریر کردن آن عبارات قشنگ
جهل بیجا، شور و غوغا فحش و تهمت مال ماست
خواب راحت عیش و عشرت ناز و نعمت مال ماست

● در دفاع از تک همسری:

دو زن در خانه آوردن خلافت زنان را از خود آزدن خلافت

● در تحسین مشروطه:

مشروطه نشانه ترقی است مجلس همه خانه ترقی است

این شعله زیانه ترقی است این شعر ترانه ترقی است

اسلام چرا دچار ننگ است این قافله تا به حشر لنگ است

● در انتقاد از تضادهای طبقاتی:

رمضان آمد و در سفره زار نان نیست

در تن دختر او پیرهن و تنبان نیست

جگری نیست که خونین ز غم دهقان نیست

علت آنست که انصاف در این ویران نیست^(۳)

* روشنفکر و روشنگری

روشنفکر و روشنگری لازم و ملزوم یکدیگرند. روشنفکری که روشنگر نباشد، روشنفکر نیست. روشنفکر کسی است که فکر و اندیشه‌ای روشن و فراتر از اندیشه‌های پیشین یا جاری در زمان خویش دارد. بدین سبب نیازمند ارائه فکر و اندیشه نو، در قالب گفته‌ها و نوشته‌های خویش است. هر روشنفکری ایده‌ها و عقاید و اندیشه‌های متفاوت از روشنفکران دیگر دارد. لذا باید این امکان را یابد که افکارش را به بحث و گفتگو و نقد و بررسی بگذارد. اندیشه تازه در مغز روشنفکر، همانند گنجی و گوهری است نهفته شده در دل سنگ. اگر نتواند به دلیل شرایط خاص اندیشه‌اش را از قوه به فعل درآورد و در معرض قضاوت و ارزیابی جهانیان قرار دهد با همان سنگ تفاوتی ندارد. سکوت روشنفکر فاجعه‌ای است غم‌انگیز. سکوت روشنفکر در برابر زشتی‌ها و ابتدال و مسئولیت‌گریزی‌اش صدمه‌ای است جبران‌ناپذیر برای جامعه. که کم‌ترین پیامدش ظهور و بروز روشنفکرانماها و شبه‌روشنفکران ضد فرهنگ و پیشرفت در جامعه است. روشنفکر متعهد و مسئول، سراسر زندگی‌اش با مبارزه عجین شده است: مبارزات ضد فاشیستی، مبارزات آزادی‌بخش، مبارزات ضد استعماری، مبارزات در جهت احقاق حقوق بشر و برخوردها و مقابله‌های بین‌المللی و به مخاطره افکندن پایه‌های قدرت قدرتمندان در قرن اخیر، توسط روشنفکران بنام شاهد این گفتار است.

نکته‌ای که نباید نادیده گرفت تفاوت میان روشنگری و افشاگری است. افشاگری مسائلی چون «واترگیت» یا «قضیه مک فارلین» و پرده‌برداری از برخی رازهای نهانی سیاسی - اجتماعی گرچه در زمان و روزگار خاصی مهم و جنجال‌برانگیز است، اما تفاوت اساسی دارد با روشنگری مداوم روشنفکری که مبارزه و مقاومت‌اش، یعنی وظیفه‌اش را بی‌ترس و واخمه ایفا می‌کند ●

۹۷/۹/۲۸

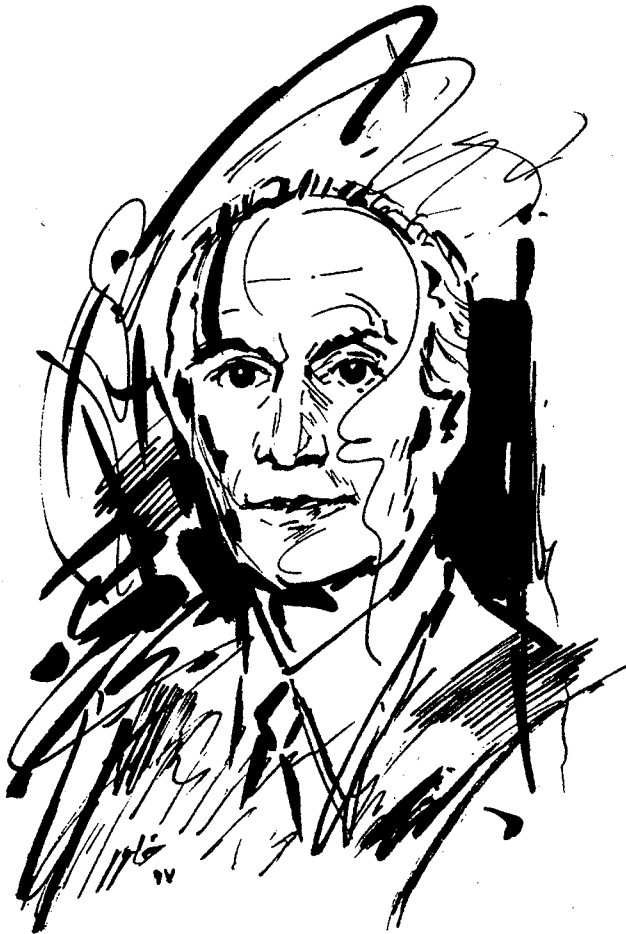
۱- نگاه کنید به کتاب: The Foucault Reader

۲- ص ۹، کتاب سید اشرف‌الدین گیلانی، نوشته سعید نفیسی

۳- در شرح حال منظوم اشرف، ن، ک، به: حسین نمینی، ص ۲۰۷-۲۱۰.

وضع روشنفکران در ایران

باقر مومنی



است. نمونه این زنده‌بگوری، فلج درازمدت سه یار هنری و فرهنگی - فکری، صادق هدایت (۲۸ بهمن ۱۲۸۱ - ۱۳۳۰ ش.)، نسیمایوشیچ (۱۲۷۶ - ۱۶ دی ۱۳۳۸ ش.) و عبدالحسین نوشین است. خلاقیت این سه تن از همان اولین سال‌های ۱۳۰۰ شکل می‌گیرد و تجلی می‌کند ولی استبداد قریب پانزده سال میان آنها و مخاطبان‌شان چنان دره‌ای به وجود می‌آورد که مانع انعکاس جلوه‌های این خلاقیت می‌شود. اینها

وقتی به قصد انجام پیشنهادی که به من شد برای تهیه گفتاری درباره «وضع روشنفکران ایران» دست به کار شدم دریافتیم که به جای عنوان پیشنهادی شاید بهتر باشد که عنوان «فاجعه روشنفکری در ایران» را برای این گفتار انتخاب کنم. زیرا در تمام طول حیات کشور ما روشنفکر به نحوی از انحاء با فاجعه روبرو بوده است. از جمله اینکه یا از طرف قدرت حاکم کشته شده یا به خدمت آن درآمده و یا در انزوای اختیاری یا اجباری زنده‌بگور شده است. نمونه‌ای از این دست سرنوشت سه یار و هم‌رمز اجتماعی و انقلابی در دهه اول قرن بیستم است که یکی به دست مأموران مستبد زمان خفه می‌شود، دیگری در خدمت به قدرت‌های استبدادی به وزارت و ستائوری می‌رسد و سومی انزوا می‌گزیند و خود را در میان انبوه کتاب‌های کهن غرق می‌کند. این سه تن یکی میرزا جهانگیر صوراسرافیل (۱۲۵۴ - ۱۲۸۷ ش.)، دیگری سیدحسن تقی‌زاده (۱۲۵۶ - ۱۳۴۸ ش.) و سومی علی‌اکبر دهخدا (۱۲۵۹ - ۱۳۴۴ ش.) است که در لحظه‌ای از زمان در کنار هم از طریق مبارزه سیاسی و نشر اندیشه‌های پیشتاز خود به آزادی مردم از قید استبداد خدمت می‌کنند ولی پس از مدتی کوتاه هریک به صورتی از انجام وظیفه تاریخی خود که روشنگری است باز می‌مانند.

شکل دیگری از تراژدی روشنفکر ایرانی مهاجرت و جدا شدن از جامعه و محیط مألوف است و این امر به ویژه در نیمه دوم قرن نوزدهم چشمگیر است. برای نمونه میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۱۹۱ - ۱۲۵۷ ش.)، عبدالکریم طالبوف (۱۲۱۳ - ۱۲۸۹ ش.)، ملکم (۱۲۱۲ - ۱۲۸۷) و میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۷۵ - ۱۳۳۳ ش.) از جمله روشنفکرانی هستند که تمام یا قسمت اصلی زندگی فعال خود را دور از مردم خود و در خارج می‌گذرانند.

فاجعه روشنفکری در بعضی وجوه می‌تواند از این هم گرانبارتر باشد و آن زنده‌بگور شدن

نابودی یا حبس و ناشناخته ماندن آثار آنهاست. برای مثال از کتاب «مکتوبات» اثر اصلی آخوندزاده و کتاب‌های «سه مکتوب» و «صد خطابه» میرزا آقاخان کرمانی می‌توان نام برد: آخوندزاده با اینکه در خارجه میزیست حتی در زمان حیاتش از نسبت این کتاب به خود بیم داشت و تنها چهل و شش سال پس از مرگش (در ۱۳۰۳ ش.) آن هم در شوروی به چاپ رسید و انتشار آن در ایران تنها قریب یک قرن بعد از مرگ او (در ۱۳۵۰ ش.) آن هم فقط در پانصد نسخه، پنهان و دور از چشم سانسور و مخفیانه صورت گرفت. دردناک‌تر از این سرنوشت میرزا آقاخان و کتاب‌های اوست زیرا او خود در سن ۴۲ سالگی به چنگ جلادان استبداد گرفتار و به دست آنان سر از تنش جدا شد، و از دو کتابش، اولی (سه مکتوب) قریب صد سال پس از قتل فجیع‌اش (در ۱۳۷۰ ش.) آن هم در هزار نسخه و در خارج از کشور منتشر

تنها در هفت هشت سال اولیه پس از شهریور ۱۳۲۰ و اخراج دیکتاتور از کشور این فرصت را به دست می‌آورند که خلاقیت خود را در ارتباط با مردمشان نشان بدهند: هدایت به عنوان بنیانگذار قصه‌نویسی جدید، نیما به عنوان پیشوای شعر و نوشین به عنوان استاد تأثیر مدرن و مترقی ایران شناخته می‌شوند، اما زمان آزادی و شکوفایی کوتاه است و پیشرفت و استقرار دوباره سلطنت استبدادی رابطه این سه رفیق همراه را با جامعه قطع می‌کند: صادق هدایت در غربت و به دور از مردم خویش دست به خودکشی می‌زند، نوشین ناگزیر به مهاجرت به محیطی می‌شود که جایی برای هنرنمایی‌های او وجود ندارد و اوقات خود را اجباراً در لابلای سطوز شاهنامه می‌کشد تا سرانجام خود نیز دق‌مرگ می‌شود؛ و نیما دوباره بقیه عمر به انزوای خود می‌گریزد.

از اشکال دیگر فاجعه روشنفکران ایرانی

شد و از دستنویس دومی (صد خطابه) نسخه‌های انگشت‌شماری، هنوز هم در یکی دو کتابخانه بزرگ جهان و یا در پستوی خانه‌های علاقمندان خاک می‌خورد.

اما فاجعه تنها دامن روشنفکرانی را که به ضد جریان شنا می‌کنند نمی‌گیرد. هستند روشنفکرانی که در خدمت قدرت حاکم گرفتار فاجعه مضاعف می‌شوند. آنها علاوه بر اینکه به عنوان ضد روشنفکر در سرکوب و نابودی گروه اول مستقیم یا غیرمستقیم مشارکت می‌کنند خود نیز پس از انجام مأموریت‌شان به دست قدرت خودساخته نابود می‌شوند. نمونه‌ای از این روشنفکران در تاریخ معاصر میرزا تقی خان امیرکبیر (مقتول در ۱۲۳۱ ش) و در زمان نزدیک‌تر علی‌اکبر داور (خودکشی در ۱۳۱۵ ش) است که اولی صدراعظم آخرین پادشاه دوران استبداد، ناصرالدین شاه بود که با سازماندهی امور مختلف کشور به تحکیم قدرت سلطنتی او یاری رساند و دومی عقل منفصل قدرت استبدادی رضاشاهی و سازمانده نظام جدید اداری و قضایی آن بود. اولی را به امر سلطان صاحبقران رگ زدند و دومی به دستور اعلیحضرت قدر قدرت به دست خود به زندگی‌اش پایان داد.

بررسی تاریخ ایران نشان می‌دهد که فاجعه روشنفکری در این کشور با آنچه در غرب گذشته قابل قیاس نیست. زیرا در غرب جامعه سیر تکاملی خود را به صورتی طبیعی طی می‌کند، به این معنی که روشنفکر همراه با تحول و تکامل جامعه با ارتجاع و استبداد خودی در مبارزه است و به تدریج آن را محدود و مغلوب می‌کند و در فضایی آزاد قلمرو خود را گسترش می‌دهد. اما در ایران سیر تاریخ دچار نوسان‌های شدید و پس و پیش شدن‌های تند است. این کشور از ۱۴۰۰ سال پیش مورد هجوم دایمی و سلطه قبایل عقب‌مانده عرب و ترک و مغول، و در نتیجه دستخوش نوسانات و رکود و صعود و پس رفتن‌های مداوم فرهنگی و تمدنی بوده و در هنگامی که اروپا به عصر روشنفکری قدم می‌گذارد با حاکمیت مذهبی شیعه صفوی (۸۸۱ - ۱۲۷۳ ش) وارد عصر ظلمت می‌شود که قریب چهار قرن و تا زمان انقلاب بورژوا دموکراتیک فرانسه به درازا می‌کشد. در این دوران است که اندیشه به طور مطلق مسخر مذهب است و محض نمونه حتی برای یک لحظه هم که شده جرقه‌ای فضا را روشن نمی‌کند.

فاجعه اندیشمند پيشتاز ایرانی، برخلاف اندیشمند اروپایی که همیشه به پیش می‌تازد، در این هم بوده است که به گذشته خود چشم دوخته و زندگی و جان خود را برای حفظ آنچه

داشته و یا در راه بازگشت به گذشته خود فدا می‌کرده است. زیرا اقوام مهاجم و اشغالگر عقب‌مانده با تحمیل فرهنگ ابتدایی خود بر مردم میهن ما نه تنها مانع رشد طبیعی مدنیت ما می‌شده‌اند بلکه آن را به عقب هم می‌کشیده‌اند، و به این ترتیب برای روشنفکر ایرانی مبارزه در

● روشنفکر ما، جز لحظاتی

زودگذر، همیشه در شب می‌زیسته،

در نفرت از شب سخن گفته و با

شب در جدال بوده است. یک

نمونه اخیر، نیما، پدر شعر نو، بیش

از ده شعر خود را با عنوان «شب»

سروده.

راه پیشرفت جامعه در حقیقت چیزی جز بازگشت به اصل و اندیشه گذشتگان نبوده، اندیشه‌ای که همیشه و همه جا به دنبال پیروزی نور بر ظلمت و روشنی بر تاریکی بوده است. صدها روشنفکر بنام و ده‌ها فرقه بزرگ با تفکرات گوناگون همگی به زندگه متهم شده‌اند، چرا که از پیشینیان و از فرهنگ و مدنیت گذشته خود یاد می‌کنند و می‌خواهند دین مانوی و مزدکی را به ایران بازگردانند، دین‌هایی که برخلاف مذهب توحیدی اسلام احکام ازلی و قدیم و مقدرشان، به دوگانگی خلقت به صورت نور و ظلمت و جدال این دو و غلبه نهایی روشنایی بر تاریکی اعتقاد دارند و وظیفه انسان را یاری رساندن به نور و تلاش در راه پیروزی بر ظلمت می‌دانند. بیهوده نیست که سراسر ادبیات ما از نفرت از شب و شادباش و خوش آمد به صبح سرشار است؛ و دردا که هنوز هم در زمانه ما این تقابل به شدت ادامه دارد. روشنفکر ما، جز لحظاتی زودگذر، همیشه در شب می‌زیسته، در نفرت از شب سخن گفته و با شب در جدال بوده است. یک نمونه اخیر، نیما، پدر شعر نو، بیش از ده شعر خود را با عنوان «شب» سروده، و این بجز ده‌ها شعر دیگر است که در آن از وحشت شب بر خود می‌لرزد و در انتظار صبح بسر می‌برد، و تنها در دو شعر اوست که خروس می‌خواند، شب می‌گریزد و صبح می‌آید، و این شرح دوران کوتاه هفت هشت ساله‌ایست از زندگی شصت و چند ساله او.

باری، اگر روشنفکر اروپایی پس از استقرار

عصر روشنایی و از آن پس، از قرن هیجدهم به بعد دوران ظلمت و انکیزبسیون را بطور قطع و برای همیشه پشت سر می‌گذارد، اندیشمند صاحب‌نظر ما، که اینک قدم در راه آنسیکلوپدیست‌ها یا اصحاب دائرةالمعارف گذاشته و با لقب «منورالفکر» تعمیم شده، دور تازهای از تراژدی خود و کشمکش میان روشنایی و تاریکی را آغاز می‌کند. با اینهمه ظاهراً زمان برای او دیگر نگشته است و در به همان پاشنه می‌چرخد و سیر تاریخ، به گفته حافظ، «به همان سیرت و سان است که بود». او اینک دوران سلطه مطلقه عرب و ترک و مغول را پشت سر نهاده، همه را در خود حل کرده و به ترکیبی از تمدن رسیده که اگرچه از همه اینها تأثیر پذیرفته ولی همچنان فرهنگی است خاص خود او. ولی او به اقتضای اندیشمندی و تکامل طلبی بشری می‌خواهد به پیش بتازد و در این میان فرهنگ و مدنیتی را که غرب در فضای آزاد و در یک بده بستان جهانی به آن رسیده برای او جاذبه پیدا می‌کند؛ اما این بار بجای نیروهای مهاجم و اشغالگر عقب‌مانده گذشته با تهاجم استعمار جدید غرب روبرو است که پیشرفته‌ترین دستاوردهای مدنیت بشری را در اختیار خود دارد و می‌کوشد تا اشتیاق منورالفکر ایرانی را برای دستیابی به آنها در جهت منافع خود به کار گیرد. فاجعه‌ای تازه آغاز می‌شود: همه چیز درهم می‌آمیزد و روشنفکر ایرانی در میان سنگ آسیاب گنج و منگ به چپ و راست و عقب و جلو می‌رانند: علیه استبداد به استعمار پناه می‌برد و علیه استعمار در کنار ارتجاع قرار می‌گیرد و برخلاف خواست خود هر دم به چاله‌ای تازه می‌افتد: ناسیونالیست می‌شود؛ اتحاد اسلام را تبلیغ می‌کند، فیلش یاد هندوستان می‌افتد و به دنبال زردشتیان مهاجر عصر ساسانی با شیخ اعراب مهاجم دست به گریبان می‌شود؛ تجدید و تغییر ظاهری را به جای تمدن و فرهنگ و فکر نو می‌گیرد و مجذوب آن می‌شود؛ و در این میان انگشت‌شمارند روشنفکرانی که با افروختن آتش مدنیت پیشرفته بشری در اعماق جامعه حساب خود را از استعمار و استبداد و ارتجاع یکسره جدا می‌کنند، و طبیعی است اگر چنین پرومته‌ای سرنوشتی تراژیک داشته باشد. اولی‌ها یا در بن‌بست می‌مانند و یا در سرانگیختن سقوط می‌افتند و دومی‌ها که به راه راست می‌روند یا صدای‌شان به جایی نمی‌رسد و یا سر از تنشان جدا می‌شود: نوشته‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده در پستوی خانه‌اش خاک می‌خورد، کتاب یوسف مستشارالدوله را آنقدر بر سرش می‌کوبند که پینایی خود را از دست می‌دهد، سر میرزا آقاخان را از تنش جدا

می‌کنند؛ ملکم مجبور می‌شود برای تمام عمر در غربت زندگی کند؛ حتی اشراف اصلاح‌طلبی مانند مشیرالدوله و امین‌الدوله در اثر فشارهای ارتجاع مذهبی و سیاسی از کار صدارت و وزارت کنار نهاده می‌شوند.

با اینهمه جنبش مشروطیت با تأثیرپذیری مستقیم و غیرمستقیم روشنفکرانی از این دست به نتیجه می‌رسد و میدان جولان برای صاحب‌نظران باز می‌شود. اما دروغا که دوران آزادی و جولان اندیشه کوتاه، و بسیار هم کوتاه است. بی‌ثباتی و درهم ریختگی ناشی از انقلاب، که با آشفتگی‌های درگیری‌های فراوان همراه است، با استبدادی ساخته دست استعمار و به رنگ تجدد آمیخته به آخر می‌رسد. این استبداد که با سرکوب جنبش‌های ترقی‌خواهانه در نقاط مختلف کشور و نابودی رهبران اندیشمند آنها از قبیل شیخ محمد خیابانی (۱۲۵۹-۲۳ شهریور ۱۲۹۹ ش.)، حیدر عموغلو (؟ - ۱۳۰۰ ش.) و کلنل محمدتقی پسیان (۹ مهر ۱۳۰۰ ش.) استقرار می‌یابد برای پیشبرد کار خود ترور فکری را با زرق و برق مدرنیسم درهم می‌آمیزد. نظام حاکم تازه، که مأموریت اصلیش حفظ منافع بزرگ‌ترین دولت مستعمره‌دار زمان در ایران است باید از لحاظ اندیشه هم سدی باشد در برابر نفوذ و گسترش اندیشه جدید کمونیستی، که اینک در کشور همسایه به قدرت نشسته و مورد استقبال روشنفکر ترقی‌خواه و دموکرات ایرانی قرار گرفته است.

خوشامدگویی بعضی از روشنفکران ترقی‌خواه، که ناشی از بعضی وجوه حکومت استبدادی تازه است مشکل تازه‌ای بر مشکلات گذشته دنیای روشنفکری ایران می‌افزاید. این حکومت به دنبال تمرکزطلبی و تمام‌خواهی، از یکسو علیه ملوک‌الطوایفی و هرج و مرج ناشی از آن، و همچنین علیه قدرت و مداخلات روحانیت در امور عمومی اردوگشی می‌کند و از جانب دیگر به ترویج نوعی مدرنیسم سطحی و سازماندهی بوروکراسی جدید می‌پردازد، و گروهی از روشنفکران ترقی‌خواه تا حدودی در برابر این اقدامات فلج می‌شوند. گرفتاری تازه روشنفکر انقلابی مترقی در این است که باید در برابر ارتجاع و تجددخواهی همراه با استبداد هر دو موضع بگیرد.

به این ترتیب در آستانه استقرار نظام استبدادی مدرن روشنفکران ایران با یک تراژدی تازه دست به گریبان می‌شوند. گذشته از برخی روشنفکران لیبرال اشرافی، که بلافاصله پس از تحکیم دیکتاتوری گوشه‌انزوا اختیار می‌کنند، گروهی طلایه نظام تازه را دانسته ندانسته خوشامد می‌گویند و گروهی به ضد آن بر

می‌خیزند: از اولی‌ها بعدها عده‌ای به انزوا می‌خزند و عده‌ای دیگر برای همیشه به خدمت دستگاه درمی‌آیند و عده‌ای نیز در تلاش برای بسط نظرات و اندیشه‌های مستقل خود به خاک و خون می‌غلطند: محمد مصدق، سلیمان میرزا

● عده‌ای از روشنفکران

ترقی‌خواه و ناسیونالیست و

مردم‌دوست در دامی افتادند که

مدرنیسم سطحی را بجای تمدن

و تکامل فکری و فرهنگی جا

می‌زد و بجای ناسیونالیسم

ضدامپریالیستی، ایرانی‌گری

ضدعربی و ضداسلامی را دامن

می‌زد.

اسکندری، محمدعلی فروغی، یکی پس از دیگری خانه‌نشین می‌شوند. عارف قزوینی (۱۲۵۸-۱۳۱۲ ش.)، پس از سال‌ها تبعید و تحت نظر در گوشه‌ای دورافتاده دق می‌کند. محمدرضا میرزاده عشقی (۱۲۷۲-۱۳۰۳ ش.) به گناه داشتن افکار آزادیخواهانه و انقلابی در ۳۲ سالگی ترور می‌شود. محمد فرخی‌یزدی (۱۲۷۶-۱۳۱۸ ش.) به جرم گرایش به اندیشه‌های سوسیالیستی، و تقی ارانی به جرم کمونیست بودن، هر دو هم‌زمان (در سال ۱۳۱۸ ش.) در زندان استبداد مدرن جان سپردند. مرگ فاجعه‌آمیز به روشنفکران انقلابی آزادیخواه و سوسیالیست و کمونیست مخالف استبداد محدود و منحصر نمی‌شود بلکه هر روشنفکر مستقل‌الرأی آزاد فکری، حتی اگر در جهت نظام فکری و سیاسی استبداد هم قدم بردارد، به صرف استقلال رأی محکوم به مرگ است. از این نمونه محسن جهانسوز (۱۲۹۳-۲۲ اسفند ۱۳۱۸ ش.) را می‌توان نام برد که در ۲۵ سالگی دستگیر و به اتهام کاملاً مجعول توطئه و قیام مسلحانه علیه سلطنت و سوء‌قصد به جان پادشاه و ولیعهد تیرباران شد. گناه اصلی و واقعی او داشتن اندیشه‌های ناسیونالیستی و شوونیستی بود که با بعضی از دوستان نزدیک در میان گذاشته بود، در عین حال کتاب «نبرد من» هیتلر را هم ترجمه کرده بود و حال آنکه در این زمان حکومت وقت، که مدتی پس از استقرار خود به گرایش‌های ناسیونالیستی و شوونیستی دامن می‌زد در عین حال آشکارا گرایش‌های ژرمانوفیلی از خود نشان می‌داد. خشم

استبداد وجود هیچ روشنفکر یا شخصیتی را نیز، اگرچه به او خدمت می‌کرد، تاب نمی‌آورد: علی‌اکبر داور مغز متفکر مدرنیسم دولتی و بنیانگذار سازمان‌های اصلی اداری جدید و وفادارترین خدمتگزار پهلوی از آن جمله بود که مجبور به خودکشی شد.

تنها معدودی از متفکرانند که در این زمان جان سالم بدر می‌برند و آن هم کسانی هستند که به پخش اندیشه‌های انحرافی بی‌ضرر سرگرمند. توضیح آنکه استبداد مدرن، از آنجا که به سرکوب روحانیت و محدود کردن قدرت و نفوذ آن نیاز داشت ناگزیر به نوعی اندیشه در این مورد مجال حیات می‌داد: نوعی ناسیونالیسم و نوعی مدرنیسم و نوعی لائسیسم؛ و عده‌ای از روشنفکران ترقی‌خواه و ناسیونالیست و مردم‌دوست در دامی افتادند که مدرنیسم سطحی را بجای تمدن و تکامل فکری و فرهنگی جا می‌زد و بجای ناسیونالیسم ضدامپریالیستی، ایرانی‌گری ضدعربی و ضداسلامی را دامن می‌زد. حتی روشنفکرانی چون صادق هدایت، ذبیح‌الله بهروز و بزرگ علوی از این فریب در امان نماندند و هر کدام به تفاوت مقداری از نیروی فکری خود را به آن مشغول داشتند. اما نمونه پیگیر اینها که برای دوره‌ای نیروی فکری او هرگز رفت احمد کسروی (۱۲۶۹-۱۳۲۴ ش.) است که در راه پاک کردن زبان فارسی از لغات عربی و ایجاد «زبان پاک» و مبارزه علیه صوفیگری و شیعیگری سخت فعال بود و تا حد دین‌آوری و پیامبری پیش رفت. کار او اگرچه احساسات ناسیونالیستی و نوجویی سطحی گروه‌های معدودی از نسل جوان را ارضاء و به محفل او جلب می‌کرد با سیاست‌های دستگاه فکری استبدادی نیز در این زمینه هماهنگی داشت و به همین دلیل دستگاه قدرت برای امثال او مزاحمتی ایجاد نمی‌کرد. با اینهمه او نیز از مرگ مفاجات در امان نماند منتها این مرگ پس از سقوط استبداد و در دوران آزادی به سراغ او آمد: پس از شهریور بیست، دو تن از مسلمانان متعصب به ضرب گلوله و خنجر او را در ساختمان دادگستری کشور، بی‌پروای هیچ گرفتاری و مجازاتی، از پای درآوردند.

وحشت و نازایی فکری ناشی از سیاهی این دوره از استبداد در بعضی آثار که از آن زمان بجا مانده انعکاسی گویا دارد. از آن جمله نیما با درد وحشت فریاد می‌زند:

به کجای این شب تیره بیاویزم قبا
ژنده خود را؟

و در چنین شبی تیره که نزدیک بیست سال طول کشید روشنفکرانی که سخنی برای گفتن داشتند یا به خون غلطیدند و یا به انزوا

سکوت مطلق پناه بردند، یا به کوره راه‌های انحرافی کشانده شدند، و یا اندیشه خود را یکسره در خدمت دستگاه استبداد و ستایش‌گویی او نهادند. شاید بتوان گفت که فاجعه روشنفکری در هیچ دورانی به این بزرگی نبوده است زیرا در این زمان حتی یک اثر فکری، هنری و ادبی مترقی هم به جامعه ایران عرضه نشد و استعدادهایی نیز که در این دوره به قول معروف پا به عرصه هستی نهادند و شکل گرفتند تنها پس از سرنگونی استبداد رضاشاهی بود که توانستند اظهار وجود کنند. به این ترتیب جریان روشنفکری ایران برای یک دوره از تاریخ در اغمای مرگ فرو رفت و اگر جنگ جهانی در نمی‌گرفت و ایران در شهزور ۱۳۲۰ به وسیله نیروهای متفقین اشغال نمی‌شد معلوم نبود که این بحران مرگ‌زای روشنفکری تا کی ادامه می‌یافت.

اما در دهه سال‌های بیست روزگار شکوفایی استعدادها پنهان و دربند و زایش و پیدایش نسل تازه‌ای از روشنفکران بود که سراپا شور زندگی بودند، به پیشواز چنین دورانی بود که نمای رها از وحشت شب با نشاطی تمام سرود سر می‌دهد که:

صبح آمد، خروس می‌خواند.

و در همین روزگار است که هدایت پیله می‌شکافت و به جای مالخولیای «بوف کور» و مرگ دردناک «سگ ولگرد» از «آب زندگی» سخن می‌گوید و در «ولنگاری» به فاشیسم می‌تازد (قضیه زیر بته) و درباره تکامل حیات و جامعه بشری داستان‌سرای می‌کند؛ نوشتن تأثیر جدید و پیشتاز را با نمایش‌های «پرنده آبی» و «مستنطق» و «مونتسرا» بنیان می‌گذارد و خیل قابل ملاحظه‌ای از هنرپیشگان جوان را در مکتب اندیشگی - هنری خود پرورش می‌دهد. روشنفکر دوران بر امواج جنبش توده‌ای - کارگری زورق می‌راند و پاروزنان و رقص‌کنان سرود می‌خواند و به سوی افق‌های سعادت به پیش می‌راند. اندیشه نو میدان جولان پیدا می‌کند و خلاقیت فکری همه جا به چشم می‌خورد. جریان روشنفکری مانند روزهای گرم مبارزات مشروطه خواهانه، منتها در سطحی متعالی تر و موضعی پیشرفته تر، آبخور خود را باز می‌یابد و جنبش توده‌ای، که اینک در حزب توده ایران تجسم یافته است، به پناهگاه روشنفکران ترقی خواه، از هر قبیله تبدیل می‌شود و همه را گرد خود جمع می‌کند. روشنفکران از طریق این حزب و در دور و بر آن انجمن می‌کنند و با مردم در تماس مستقیم قرار می‌گیرند و از آنها تأثیر می‌پذیرند. این سال‌ها، سال‌های خلاقیت و تعالی هنری، فرهنگی و فکری است. علاوه بر جولان روشنفکران

خاموش دوران خودکامگی رضاشاهی، نسل تازه‌ای از روشنفکران نیز شکل می‌گیرد و به صحنه می‌آید.

روشنفکر این دوره در اساس «چپ» است و مجذوب اندیشه‌های ترقی خواهانه سوسیالیستی. اما جریان روشنفکری در این زمان به بیماری‌های گوناگونی مبتلاست: گسست تاریخی. گودال عمیق دوران دیکتاتوری روشنفکران این دوره را از تاریخ و تجربه مشروطه جدا کرده و جاذبه افکار جدید و غرقه شدن در آنها او را نسبت به اندیشه‌های متفکران گذشته ایران بیگانه ساخته. اقتباس بدون تعمق و تقلید کورکورانه از اندیشه‌های نو به وابستگی ذهنی منجر می‌شود؛ و وابستگی ذهنی نه فقط به تفکرات ناپخته عاریتی بلکه شیفتگی نسبت به صاحب‌نظران بیگانه به صورت بیماری واگیر همگانی می‌شود. و از اینها گذشته التقاط و آشفتگی فکری روشنفکران ما را، که از افق‌های مختلف و در وابستگی نسبتاً گونه‌گون اجتماعی آمده‌اند دچار سرگیجه می‌کند؛ و اینها همه فاجعه‌ای به بار می‌آورد که عوارض آن خیلی بعد آشکار می‌شود.

با سرگرفتن جنبش ملی شدن نفت در آستانه دهه سال‌های ۳۰ جوش و جلائی روشنفکری گسترش و رنگی تازه می‌یابد و در عین حال که موجب پیدایش جریان روشنفکری

● اقتباس بدون تعمق و تقلید کورکورانه از اندیشه‌های نو به وابستگی ذهنی منجر می‌شود؛ و وابستگی ذهنی نه فقط به تفکرات ناپخته عاریتی بلکه شیفتگی نسبت به صاحب‌نظران بیگانه به صورت بیماری واگیر همگانی می‌شود.

تازه‌ای می‌شود مرزهای تفکر توده‌ای و ملی را نیز تا حدود زیادی از یکدیگر متمایز و مشخص می‌کند.

در جریان دهه سال‌های بیست به علت حادث بودن حوادث و درگیری‌های سیاسی فضای سیاسی بر فضای فکری حاکم است و این امر در عین حال که این جنبه مثبت را دارد که روشنفکر و توده مردم را در تماس با یکدیگر و در تأثیر و تأثر این دو از هم قرار می‌دهد این مشکل را به وجود می‌آورد که روشنفکر به آفت سیاست‌زدگی و خرده‌کاری گرفتار شود و نیروی فکری به مقدار زیادی در درگیری‌های سیاسی

پیش پا افتاده و احیاناً خطا و انحرافی هدر رود. بهر حال دوران تعالی و ترقی فکری بی‌حادثه و دست‌انداز نمی‌گذرد: با اولین ضربه در آذر ۱۳۲۵ و بسا شکست جنبش‌های دموکراتیک در آذربایجان و کردستان کم‌ظرفیت‌ترین‌ها خوش‌بینی خود را از دست می‌دهند و با دومین ضربه استبداد در بهمن ۱۳۲۷ و غیرقانونی شدن حزب توده ایران عده‌ای دیگر مایوس از صحنه کنار می‌روند. اما کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به عنوان آخرین و مؤثرترین ضربه بار دیگر پرده سیاه دیکتاتوری را بر فضای سیاسی کشور و فضای فکر و فرهنگ می‌گستراند.

ضربه آذر ۲۵ آغاز تجربه صف روشنفکری و پیدایش گروه‌بندی‌ها همراه با نفاق و عناد است که در جریان جنبش ملی شدن نفت به اوج خود می‌رسد. جدال خصمانه سیاسی و فکری مقداری از نیروی روشنفکری را فلج می‌کند و خلاقیت بعضی از روشنفکران را، که از حزب توده ایران جدا می‌شوند تا حد زیادی تضعیف می‌کند و یا به انحراف می‌کشاند. یک نمونه این تراژدی سرنوشت خلیل مکی روشنفکر صاحب‌نظر است که زیر ضربات سیاسی این حزب و عناد و لجباج ناشی از آن قسمت زیادی از نیروی خود را در حاشیه به هرز می‌دهد و سرانجام هم تنها و خسته از پا در می‌آید.

ضربه بهمن ۱۳۲۷، که دو سال بعد وارد می‌آید، عده زیادی از روشنفکران را از میدان فعالیت زنده و واقعی خارج و به مهاجرت از کشور مجبور می‌کند: ایرج اسکندری، رضا رادمش، احسان طبری و چند تن دیگر از رهبران حزب توده ایران از این جمله‌اند؛ عده‌ای نیز که در اثر فضای تازه سیاسی دستخوش ناامیدی می‌شوند هرکدام به نوعی دچار فلج می‌شوند.

در جریان این حوادث از رهبران روشنفکر سیاسی قاضی محمد به دار آویخته شد (۱۰ فروردین ۱۳۲۶ ش)، حسین فاطمی را که به هنگام دستگیری به ضرب کارد یکی از اوباش دولتی بسختی زخمی شده بود، در برانکار به میدان تیر بردند (۱۹ آبان ۱۳۳۳ ش) و خسرو روزبه را در حالی که در اثر ناتوانی جسمی ناشی از جراحات وارده در جنگ و گریز هنوز بر عصا تکیه داشت تیرباران کردند (۲۱ اردیبهشت ۱۳۳۷ ش)

«مرز پرگهر» ابعاد جغرافیایی تازه‌ای می‌یابد:

از جانب شمال به میدان پر طراوت سبز تیر و از جنوب به میدان باستانی اعدام

و در مناطق پر ازدحام به میدان توپخانه. و شب قیرگون و دیرپا جامعه را در خود فرو می‌برد؛

چنان ظلماتی حاکم بود که اگر چراغی هم در دور دست سوسو می‌زد شاعر، ناباورانه به خود هشدار می‌داد که «آن نقطه نورانی، چشم گرگان بیابانست»

و شب چنان سرد و سوزنده بود که حتی خواب از چشم شاعری چون سهراب سپهری، که همیشه سر در ابرها داشت، می‌روید و این احساس را در او به وجود می‌آورد که در وادی خفتگان و خاموشان «شب ... به آرامی یک مرثیه از روی سر ثانیه‌ها می‌گذرد» و او بی‌اختیار به عزم فرار به دنبال کشف‌هایش می‌گشت و زیر لب زمزمه می‌کرد که

بوی هجرت می‌آید

بالش من پُر آواز پُر چلچله‌هاست

و ترازدی اینجاست که روشنفکرانی هم که به هجرت پناه برده بودند در تبعیدگاه خود در حال فسیل شدن و یا فساد و پوسیدن بودند. اما در این شب سیاه که این بار با زمستانی سخت و سرمای جان و خرد سوز همراه است همگان پای فرار و هجرت ندارند. آنها که در وطن مانده‌اند ترس زده و سر در گریبان ناآشنایانه از یکدیگر می‌گریزند. سرخوردگی، ناامیدی و درماندگی روشنفکران را عقیق می‌کند. ذهن از حرکت باز می‌ماند و فریاد در گلو می‌شکند. روشنفکر یا تیرباران می‌شود و یا در زندان می‌پوسد و یا به انزوا و افيون پناه می‌برد: محمدحسین شهریار که زمانی برای قهرمانان استالینگراد سرود فتح می‌سرود، فریدون توللی که با طنزی ابتکاری و نو سرپای دستگاه قدرت را به ریشخند می‌گرفت و اخوان ثالث که می‌خواست از پهلوانی‌ها حماسه بسازد و از امیدها ترانه بسراید همگی از سرمای زمهریر استبداد به کنار منتقل می‌خزند و زندگی را در چلز و ولز افيون دود می‌کنند: مرثیه می‌سازند و آیات وحشت می‌خوانند.

تنها همزیان و همدم شاعر و روشنفکر سایه اوست، و در برابر او سه راه بیشتر پیدا نیست:

نخستین، راه نوش و راحت و شادی به ننگ آغشته، اما رو به شهر و باغ و آبادی

دو دیگر، راه نیمش ننگ نیمش نام اگر سر بر کنی غوغا و گردم درکشی آرام،

سه دیگر، راه بی‌برگشت، بی‌فرجام اما روشنفکرانی هم هستند که نه می‌خواهند راه نوش به ننگ آغشته را برگزینند، نه حال سر بر کردن و غوغا دارند و نه پای رهروی که قدم در راه بی‌برگشت بی‌فرجام

بگذارند. بسیاری از اینها به نفی گذشته خود می‌رسند و در عین لعنت بر دروغ‌ها و فریب‌های گذشته در آینده هم چیزی جز سراب نمی‌بینند و ناگزیر خود را «مهمان باده و افيون و بنگ» می‌کنند.

غمنامه روشنفکر ایرانی در عصر استبداد محمدرضاشاهی به ندامت و نفی خود و گوشه‌گیری و از خود بیخودی محدود نمی‌شود. هستند روشنفکرانی که برای پُر کردن خلاء گذشته خود و جبران عقب‌ماندگی‌های ناشی از پیروی آرمان‌های ترقی‌خواهانه تمام هستی خود را در خدمت نظام استبدادی می‌گذارند، از عوامل اصلی استبداد تندرستی تازند و با طی کردن چند پله یکی خود را به سرعت از مدارج قدرت سیاسی بالا می‌کشند.

وجه دیگر هرز رفتن نیروی روشنفکری جدال همراه با نفاق و عناد میان دو جریان روشنفکری ملی و چپ است که در دوران جدید با مقیاسی وسیع‌تر ادامه پیدا می‌کند. توضیح آنکه استبداد تازه، پس از استقرار، تمام نیروی خود را علیه فکر و اندیشه چپ و سوسیالیستی می‌گذارد و در عین حال نیروی فکری لیبرال و ملی را در حلدی که برای او خطری بیار نیارود به حال خود رها می‌کند. این نیرو نیز که شکست جنبش ملی شدن نفت را به حساب حزب توده ایران گذاشته تمام کینه خود

● ضربه آذر ۲۵ آغاز تجزیه

صف روشنفکری و پیدایش

گروه‌بندی‌ها همراه با نفاق و

عناد است که در جریان جنبش

ملی شدن نفت به اوج خود

را بر سر شیخ رقیب سابق خود که اینک بکلی از میدان بیرون رانده شده خالی می‌کند، و چپ‌ستیزی از این پس به صورت یک جریان فکری در می‌آید که تا به امروز ادامه دارد. به این ترتیب در این زمان این قسمت از نیروی روشنفکری، که باید نوک سلاح خود را متوجه قسدرت استبدادی کنند در چنبر آفت سیاست‌زدگی عوامانه و عناد و کینه‌دیرینه بکلی هدر رفت.

عصر انقلاب سفید شاهانه دوام پیدا می‌کند. در اثر غارت ثروت ملی و به دنبال سلطه همه‌جانبه اشرفیت جدید نیروهای تازه‌ای سر

بلند می‌کنند و به دنبال پیدایش و تقویت یک قشر مرفه تازه به دوران رسیده، دهه چهل به دوران اختگی مطلق و در عین حال ادا و اصول‌های سرخ‌ساز و سفیداب مالی روشنفکری بدل می‌شود. دستگاه استبداد با رهبری شهبانوی فرهنگ‌پرور عده‌ای روشنفکر تازه پای جویای نام را زیر بال و پر خود می‌گیرد؛ برنامه‌های پر زرق و برق فرهنگی و هنری به اجرا در می‌آید. استبداد بساطی از خوراکی‌های رنگارنگ و تازه‌ساز فرهنگی فراهم می‌سازد و روشنفکران نوزادی را، که هنوز چهار دست و پا راه می‌روند، تا مدت‌ها آواز جفجغه‌ها و رنگ تند گل‌های کاغذی به خود جذب می‌کند؛ عده‌ای نیز دانسته به این خوان رنگین بی‌محتوا هجوم می‌برند و به قرقره و نشخوار خام خورده‌های فرهنگی دلخوش می‌کنند. دوران، دوران فریب و خیانت است و نمونه‌هایی چون پرویز نیکخواه کم نیستند که ضمن ترویج فرهنگ مدرن و منحن و میان تهی و شاهنشاهی تخطئه‌اندیشه و فرهنگ مترقی را سازماندهی می‌کنند.

و در کنار اینان اختگانی هم هستند که با نشستن در کافه‌هایی مانند ریویرا خیابان نادری را مونپارناس و سن ژرمن، و خود را در ردیف روشنفکران و هنرمندان پارناسین می‌پندارند و ضمن صرف قهوه‌ای و آبجویی به وراجی‌های میان‌خالی درباره مباحثی چون «هنر برای هنر» و یا مکاتب خلق‌الساعه فرهنگی و هنری دیگر وقت تلف می‌کنند. علاوه بر اینها محفل‌های کوچک هنری و فرهنگی نیز هریک با پیرمرادی به وجود می‌آید که هر لحظه نابغه‌ای کشف می‌کند و اثر نابغه‌آسایی را به جامعه عرضه می‌دارد. به این ترتیب جنبش روشنفکری در این وجه خود به بازی روشنفکری، واستویسم به یکی از وجوه آن بدل می‌شود.

و ناگهان در این آشفته بازار پدیده تازه‌ای به نام «روشنفکر مذهبی» قدم به عرصه می‌گذارد و در اثر مسامحه و اغماض‌های استبداد به سرعت تقویت می‌شود. استبداد وابسته که خطر اصلی را همچنان در اندیشه‌های پیشرفته بشری و از جمله مارکسیستی و گرایش‌های سوسیالیستی می‌داند تا حدود زیادی با این پدیده مماشات می‌کند زیرا آن را برای جلوگیری از این افکار و گرایش‌ها مفید تشخیص می‌دهد. ارتجاع مذهبی نیز با استفاده از این اوضاع نیروهای خود را به میدان می‌فرستد.

در این زمان نفرت از استعمار و طبقات تازه‌ای که در وابستگی به آن فریه می‌شوند در میان مردم و به خصوص توده جوان تحصیلکرده شدت می‌گیرد، و چون از یکسو جریان روشنفکری ترقی‌خواه و پیشتاز به شدت

سرکوب می‌شود و از طرف دیگر یک جریان به اصطلاح روشنفکری منحط در خدمت دستگاه قدرت قرار دارد، این نفرت در وجهی از وجوه خود صورت ضدیت با فرهنگ و تمدن غرب و روشنفکر و روشنفکری به خود می‌گیرد. این جریان در عین حال روشنفکران ملی - ضدتوده‌ای را نیز به یاری خود می‌طلبد. از سوی دیگر محافل ارتجاع مذهبی نیز با روحیه و فکر ضد خارجی و ضد ترقی، نیروهای خود را به میدان می‌فرستند. مجموعه آنها به شکل حاد خود به دو جریان همزاد و همخون ضد غربزدگی و اصلاح‌طلبی اسلامی تبدیل شد که در میان قشرهایی از نیروهای جوان ضدامپریالیست و ضداستبداد سرمایه‌داری وابسته مورد استقبال واقع شد؛ و چنانکه معلوم است سخنگوی یکی یک توده‌ای اسبق و ملی - نیروی سومی سابق و شیعه بعدی به نام جلال آل احمد بود و نماینده دومی علی شریعتی تئورسین جدید احیاء مذهبی که روشنفکر ایرانی را مقلد بدلی روشنفکر اروپایی و «راه بلد» استعمار می‌خواند.

این جریان کم‌تر از یک دهه قسمتی از فضای روشنفکری کشور را تسخیر کرد. آل احمد و شریعتی هر دو شمشیرکش به روی روشنفکر و روشنفکری، دشمنی با غرب و تمام دستاوردهای تمدن بشری را تبلیغ و بازگشت به گذشته ارتجاعی را موعظه می‌کردند. «روشنفکر» مرتجع مذهبی و طرفدار بازگشت به گذشته ارتجاعی در عین حال جلوه دادن به کالای پوسیده خود از سخنان روشنفکر ناامید و سرخورده غربی، که در بن‌بست بحران سرمایه‌داری، جهان را تاریک و به آخر رسیده می‌پندارد و یا بعضی متفکران عقب‌مانده و نوپای جهان سومی، که یا گرفتار تحقیر نژادی هستند و یا در مبارزه با استعمار هنوز دوران ناپختگی و کودکی را طی می‌کردند، کمک می‌گیرد. به این ترتیب قسمتی از نسلی که در این دهه پا به عرصه اندیشه گذاشت، از آنجا که از استعمار بجان آمده و زرق و برق قلبی استبدادی به حق حانش را برهم می‌زد و دلخور از روشنفکر اسنوب، گیج و سر در گم به تصور چیدن خرما به دنبال خر دجال به کج‌راه افتاد. خلا اندیشه عده‌ای دیگر از نسل جوان را که در جستجوی اندیشه‌های مترقی هر سوراخی را می‌کاویند اکثرأ در دام گندمنمایان جو فروشی انداخت که خرف را به جای صدف و خرمهره را به جای گوهر به آنان عرضه می‌کردند و به جای نوشتن کلمه مار عکس مار می‌کشیدند. از میان آنها بود که موجوداتی ناقص‌الخلقه پا به عرصه ظهور نهادند. به این ترتیب در یک دهه، از یکسو

مدرنیسم و اسنوبیسم، از سوی دیگر ارتجاع فکری و از جانب سوم فریبکاری‌های ترقی‌خواهانه میان تهی و عامیانه محیط روشنفکری غیررسمی ایران را در خود گرفت. روشنفکران بسیاری در شهرها و نوشته‌هایشان بسیاری از عوارض و تأثیرات این شب سیاه و زمستان سوزان دیرپا و صحنه‌آرایی‌های این خالی بی‌پایان را بر جهان روشنفکری توصیف کرده‌اند. با این همه زندگی پنهانی نفس - نفس می‌زند.

و ناگهان دیوار استبداد سیاسی و ارتجاع و مدرنیسم فکری ترک می‌خورد و در عرصه دهه پنجاه نهضت چریکی دوران تازه‌ای از حیات روشنفکری را اعلام می‌کند. دوران زایش دوباره روشنفکری آغاز می‌شود و خیل عظیمی از روشنفکران با نظر مساعد به این نهضت صف‌بندی می‌کنند. دستگاه قدرت و حشیا نه‌تر از هر زمان به کوبیدن و متلاشی کردن مغزها دست می‌زند، و زندان‌ها، به ویژه از نسل جوان روشنفکر و هنرمند پر می‌شود. بسیاری از نوزادان پیش از آنکه بتوانند روی پا بایستند از پا درمی‌آیند و بسیاری دیگر را جوانمرگی به شکل‌های گوناگون در می‌ریزند: از نمونه‌ها پرویز پویان و حمید مؤمنی در درگیری‌های خیابانی به خون می‌غلطتند، محمد حنیف‌نژاد و خسرو گل‌سرخ‌ی به مرگ محکوم و در میدان تیر از پا درمی‌آیند و بیژن جزنی و همراهانش پنهانی از زندان به قتلگاه فرستاده می‌شوند.

زندان‌های تازه ساخته می‌شود و آنان که بی‌اذن استبداد استعماری قلم می‌زنند و یا در طریق آن نمی‌اندیشند در چهاردیواری‌ها محبوس و به شکنجه دائمی جسمی و روحی سپرده می‌شوند. قسمت عمده‌ای از نیروی فکری ترقی‌خواه در جهت سازماندهی نبرد مسلحانه و یا اثبات حقایق آن به کار می‌رود، سلاح گرم جای سلاح اندیشه را می‌گیرد.

در کنار آن نیروهای ارتجاعی مذهبی نیز به ضد مدرنیسم و اصلاحات بورژوا امپریالیستی نظام حاکم فعال‌تر می‌شوند، اما دستگاه قدرت هر چقدر با انقلابیون رادیکال سختگیر و خشن است با قسمت عمده‌ای از این نیروها مماشات می‌کند و گاه نیز به ضد انقلابیان با آنها وارد داد و ستد می‌شود.

در چنین شرایطی طلایه‌های انقلاب آشکار می‌شود و دستگاه قدرت برای جلوگیری از رادیکالیزه شدن انقلاب به سرعت با محافل مذهبی و بقایای سنگواره ملی و ملی - مذهبی، وارد سازش و گفتگو می‌شود. سرانجام انقلاب فرا می‌رسد اما نیروهای انقلابی رادیکال در نقل و انتقال قدرت به حساب نمی‌آیند زیرا طی یک دوران طولانی مرغان سحر قتل‌عام و خفاشان و

شب‌کوران پروار شده‌اند، و به همین جهت عصر تازه‌ای که پس از انقلاب بهمن ۱۳۵۷ آغاز می‌شود به عصر حاکمیت ارتجاع مذهبی و ظلمت قرون وسطایی بدل می‌شود. انقلاب دموکراتیک توده‌ای به عنوان «انقلاب اسلامی» تعمیم می‌شود و مولود حرامزاده‌ای به نام «جمهوری اسلامی ایران» از شکم آن بیرون می‌آید. روشنفکرانی که در زمستان سیاه استبداد سخت‌جانی کرده و به هر دلیل از سیاهی و تباهی جان بدر برده‌اند به خود نیامده مورد هجوم وحشیانه پیرامن سیاهان «حزب‌الله» و «جندالله» قرار می‌گیرند. هجوم فاشیسم مذهبی از کتاب‌سوزان و «انقلاب فرهنگی» و تعطیل دانشگاه‌ها آغاز می‌شود و به سرعت به تعطیل مطبوعات از هر قبیل و حبس هر جنبه متفکری کشیده می‌شود. کشتارهای فردی و گروهی زمان استبداد شاهنشاهی به صورت قتل‌عام روشنفکران و فعالین سیاسی و مخالفان و حتی معترضان تکرری جمهوری اسلامی تکامل می‌یابد. مهاجرتی که در تاریخ ایران بی‌سابقه است آغاز می‌شود. درس‌خواندگان و روشنفکران هزاران هزار از سرزمین مادری می‌گریزند، و مهاجرین ایرانی این بار علاوه بر سرزمین‌های اروپایی به صورت انبوه دورترین مناطق جهان و از جمله مرزهای آمریکا و کانادا و استرالیا را زیر پا می‌گذارند. طبق یک آمار در پنج سال اول پس از انقلاب ۷۴۰۰ استاد دانشگاه میهن خود را ترک می‌کنند. روشنفکرانی هم که به هر دلیل در وطن مانده‌اند شمشیر آهیخته و آویخته داموکلس را حتی در خواب هم بر گردن خود احساس می‌کنند.

سخن بر سر روشنفکری و تجدد یا ترقی نیست، نفس فکر کردن، و حتی تظاهر به فکر کردن هم با مجازات مرگ روبروست، زیرا ولی فقیه به نمایندگی از جانب پروردگار جهان به جای همه و برای همه «فکر می‌کند»؛ و گزمگان و پاسداران اسلام تا اعماق پستوهای صندوقخانه را هم می‌کاوند تا میادا کرم شب‌تابی خود را پنهان کرده باشد. و عشق‌ورزیدن عمل حرام و واژه‌های اندیشه و عشق کلمه کفر اعلام می‌شوند:

دهانت را می‌بویند

میادا گفته باشی دوستت دارم

و شاعر که عشق را باید بر سر چهارراه‌ها فریاد کند و بر بلندی‌ها مشعل افروزد با نجوایی به ترس آلوده هشدار می‌دهد:

عشق را و نور را در پستوی خانه نهان باید کرد.

فترت به درازا می‌کشد و محیط روشنفکری خارج از کشور، که مجموعه بسیار پراکنده‌ای را تشکیل می‌دهد به بیماری‌های گوناگون مبتلا

می‌شود. عده زیادی خسته و افسرده می‌شوند؛ عده‌ای به خرده کاری وقت می‌گذرانند؛ برخی ادامه حیات را در چنگ و دندان به هم نشان دادن می‌بینند؛ عده‌ای زانو بر زمین زده و در برابر محراب وجدان خویش به استغفار از گذشته خود وقت می‌گذرانند، عده‌ای در راه آشتی با پاسداران جهل و تاریکی فلسفه می‌بافند و در گوش دیگران زمزمه می‌کنند، عده‌ای منتشا در دست در بوق درویشی می‌دمند و در هروله و سماع ذهن به عالم خلسه فرو می‌روند، عده‌ای اندک اندک در محیط فرهنگی و علمی خارج جذب و هضم می‌شوند، و بالاخره عده‌ای به یاد آباء آریایی خود در خاک می‌جویند و با دانه‌هایی از استخوان‌های پوسیده آنان که در روده خشکیده زمان کرده‌اند تسبیح می‌اندازند. و در این میان عده‌ای اندک در کوشش و تلاش به خواندن سرود رزم ادامه می‌دهند بی‌آنکه بتوان مطمئن بود صدای‌شان در گوش مخاطبان‌شان بنشیند، و عده‌ای اندک‌تر به خودسازی مشغولند بی‌آنکه بتوان یقین داشت که ذخایر فکری‌شان پاسخگوی به موقع نیازهای امروز و فردای جامعه ایران باشد.

اما در داخل، حکومت مذهبی اسلامی با همه فشار و کشتار روز به روز بیشتر متفور مردم واقع می‌شود و مردم نه تنها با سیاست‌های آن بلکه با معتقدات آن نیز، که چیزی جز تعالیم اسلامی نیست در می‌افتند، و در این حیص و بیص پدیده‌ای به نام «روشنفکر دیندار» برای نجات «تمه دین اسلام» پدیدار می‌شود و نظر قسمتی از نسل جوان را که دنیای فکر پیشرو بر او بسته و از بهره‌گیری از هر نوع اندیشه آزاد محروم بوده به خود جلب می‌کند. این پدیده به خصوص از آن جهت مورد استقبال قرار می‌گیرد که با مقابله سرسختانه ارتجاع حاکم هم روبرو می‌شود چرا که در حاکمیت ولایت فقیه حتی یک مسلمان هم حق اندیشیدن و اظهار نظر و انتقاد ندارد.

به این ترتیب اینک خطری تازه جامعه روشنفکری نوزاد ایران را تهدید می‌کند: خطر «روشنفکر دینی»؛ و اینجاست که کار روشنفکر ترقیخواه در داخل کشور بسیار پیچیده و مشکل می‌شود. روشنفکر اصیل، در عین حال که در شرایط کنونی هر لحظه در تهدید خطر مرگ قرار دارد ضمن دفاع از آزادی جولان هر نوع اندیشه، و از جمله حمایت از فعالیت آزاد اصلاح طلب مذهبی، ناگزیر است با ظرافتی خاص با تعالیم مذهبی گمراه‌کننده او نیز به مقابله دست بزند تا جامعه روشنفکری بار دیگر در برابر مکاتب فکری عامیانه‌ای شبیه «غرب زدگی» و «اسلام ترقی» دست بسته و بی‌سلاح نماند.

اما خطر دیگر در برابر حاکمیت مذهبی و هم‌چنین «روشنفکر دینی» خطر گریز از ایدئولوژی و گرایش به ایدئولوژی ستیزی است که هم اکنون مد روز و لقلقه زبان عده‌ای از روشنفکران لائیک شده است. این گرایش تازه، که علاوه بر وجود حاکمیت مذهبی در ایران، انحلال اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و تحولات سیاسی - اجتماعی در بعضی از کشورهای سوسیالیستی نیز آنرا تقویت می‌کند موجب شده است که عده‌ای از روشنفکران سرخورده از اندیشه‌های سوسیالیسم رسمی، با زدن برچسب ایدئولوژی بر تأملات و معتقدات مذهبی اسلامی به نفی هر نوع ایدئولوژی برسند و نادانسته خود و دیگران را در میدان جدال فکری خلع سلاح کنند.

باری، مکتب اصلاح دینی و گسترش و رشد سریع آن و مقابله دستگاه‌های اجرایی و فرهنگی جمهوری اسلامی با آن در عین حال نشان دهنده شکست کامل سیاست تهاجم فرهنگی و ضد روشنفکری حاکمیت موجود است. نشانه‌های این شکست، در عین حال، در اظهار وجودهای گاه‌گاه روشنفکران غیرمذهبی نیز انعکاسی چشمگیر دارد. عده‌ای از اینان، علیرغم خطرات فراوان و تهدیدهای مداوم، سر از لاک درآورده و اعتراضات و نظرات انتقادی خود را تا حد ممکن و در لباس‌های گوناگون و به صدای بلند اظهار می‌کنند و برای ایجاد سازمان‌های فرهنگی - فکری در تلاشند؛ نشریات مستقلی منتشر می‌شوند که مخالفت‌های خود را با سیاست‌های فکری - فرهنگی ارتجاعی - استبدادی حکومت، بی‌پروا ابراز می‌دارند. مطبوعات چاپ خارج با همه مشکلات به داخل راه می‌یابند و جالب‌تر اینکه بعضی کتاب‌های ممنوعه چاپ خارج در داخل کشور به تعداد قابل ملاحظه‌ای تکثیر و پنهانی پخش می‌شوند و دست به دست می‌گردند، و اینها همه، به قول معروف بذر امید در دل‌ها می‌باشد. به نظر می‌رسد دور تازه‌ای از مقاومت روشنفکری آغاز شده است و روشنفکر زمانه ما دارد وارد مرحله تازه‌ای از مبارزه می‌شود که خصیصه اصلی آن مبارزه جدی با بینش مذهبی در تمام وجوه فکری و مناسبات اجتماعی و سیاسی است زیرا اگر در دوره تدارک مشروطیت و یا در سال‌های حاکمیت مطلقه سرمایه‌داری وابسته مشکل روشنفکر وجود استبداد سیاسی بود و به همین جهت به نقش منفی مذهب یا توجه نداشت و یا مبارزه جدی با آنرا ضروری نمی‌دید و یا حتی در جدال خود با استبداد از آن کمک می‌گرفت، در دوران کنونی طرف اصلی مبارزه روشنفکر روحانیت و

تفکر مذهبی شیعه است، با این امتیاز که روشنفکر امروزی با لطاماتی که تزه‌های من درآوردی «غرب زدگی» و «اصلاح و احیاء مذهبی» بر جامعه ایران و روشنفکران وارد آورده به خوبی آشناست.

به این ترتیب روشنفکر واقعی امروزی ایران به شدت لائیک و طرفدار استقرار نظام مدنی است. او در عین وطنخواهی و ملت دوستی ضد ناسیونالیسم کاذب و افراطی نیز هست، که ممکن است در مقابله با مذهب امکان رشد پیدا کند. روشنفکر امروزی ضد امپریالیسم و ضد سلطنت است زیرا طعم تلخ این دو را به خوبی چشیده است. روشنفکر واقعی در عین جهانی بودن، ایرانی است و با استفاده از دست آوردهای فکری و فرهنگی مترقی جهانی، ولی بدون هیچ گونه تعهد و وابستگی ذهنی به انواع قدرت‌های فکری می‌کوشد تا سطح فکر و فرهنگ را در میان مردم خود اعتلا بخشد. روشنفکر ترقیخواه کنونی، از هر جناح که باشد، به شدت دموکرات و معتقد به انتقاد و گفتگو است زیرا بعد از همه تجربه‌ها دریافته است که اندیشه تنها در فضای آزاد و دموکراتیک همراه با انتقاد و گفتگوی مخالفان فکری و عقیدتی با یکدیگر امکان رشد پیدا می‌کند، و طبیعی است که مراعات اصول دموکراسی به این معنا هم هست که روشنفکر، علاوه بر تحمل افکار مخالف، در برابر قدرت سیاسی و فکری حاکم هم، حتی اگر مطلوب و منتخب او هم باشد، همیشه موضع انتقادی دارد. روشنفکر دموکرات و ترقیخواه مردم دوست در چنین عناد و لجاجت چپ ستیزی نیروی خود را به سود ارتجاع و امپریالیسم هدر نمی‌دهد. روشنفکر واقعی کاملاً آگاه و معتقد است که هیچ حکم و استنتاج فکری در وراء و بدون تأثر از یک ایدئولوژی صورت نمی‌پذیرد و به همین دلیل در عین پذیرفتن اصول تحول و تغییر دیالکتیکی و نسبی بودن احکام فکری نه تنها ایدئولوژی ستیز نیست بلکه در مبادلات و برخوردهای فکری ایدئولوژی را راهنمای خود قرار می‌دهد. مهم‌تر از همه روشنفکر در هر صف که هست می‌کوشد تا با تحلیل گذشته نزدیک و دور تاریخ ایران فارغ از هر نوع تعصب سیاسی و مکتبی گسست تاریخی حاکم بر جامعه روشنفکری را از میان بردارد و با استفاده از تجربیات گذشته به راه آینده و مراحل عالی‌تری قدم گذارد. می‌توان یقین داشت که چنانچه روشنفکرانی از این دست رزم خود را به ضد فاشیسم مذهبی حاکم سازمان دهند بی‌شک سرانجام در میهن ما نور بر ظلمت و خرد بر جهل غلبه خواهد کرد ●

۱۳۵۷/۸/۸

چگونه روشنفکر نشدم

هادی خرسندی

کردند که ما دیگر او را ندیدیم. هیچکس دیگر او را ندید.

یکبار دکتر ساعدی را در خیابان دیدم سلام کردم. جوابم را داد ولی شناخت. من مشهور نبودم. دوستم سفارش کرده بود دنبالش شهرت نگردم. گفته بود شهرت، دشمن روشنفکری است. هرچه از این طرف «دُزت» زیاد شود از آن طرف «دُزت» کم می‌شود.

مفهوم حرفش را نفهمیدم اما معنی «دُز» را نمی‌دانستم. گفته بود کتاب «کلمات» ژان پل سارتر را هر جا می‌روی همراه خودت ببر. من در حمام عمومی جا گذاشتمش.

گفت سینما هر وقت می‌روی ده دقیقه دیرتر برو که سلام شاهنشاهی را زده باشند که سجبور نباشی جلوی عکس شاه بایستی و حالت گرفته شود. بعداً خبر شدیم که ساواک یک نفری را تعقیب کرده بود که ۵ سال آژگار همیشه دیر وارد سالن سینما می‌شده. ولی بسالآخره سلام شاهنشاهی از برنامه سینماها حذف شد.

اعلیحضرت اینجوری سنگین‌تر بود. اواخر شاه، من از اینکه توانسته بودم روشنفکر شوم، خیلی پکر بودم اما بعد از انقلاب همه شروع کردند به روشنفکرها فحش دادن، شکر عافیت بجا آوردم.

بد و بیراه مردم کافی نبود که ساواک هم انقلابی شده بود. دیگر آن ساواک سین - جیمی زمان شاه نبود. اینها دستگیر می‌کنند اما سین - جیمش را به عهده نکیر و منکر می‌گذارند.

حالا دلخوشی‌ام این است که پیراهنم با پیراهن روشنفکران توی یک آفتاب خشک می‌شود. البته بیشتر خشتک روشنفکران است که روی طناب پهن می‌کنند. یا خودشان از هم‌دیگر در می‌آورند یا رژیم از آنها.

از دوستان روشنفکر زمان تحصیل بی‌خبر نیستم. یکی‌شان نامه نوشته و ازم پرسیده: آیا «دیپ رشن» داری یا نه؟ نوشته اگر دچار افسردگی و سر درگمی باشی، روشنفکر هستی ولی خودت خبر نداری ●

اینکه به تئاتر ۲۵ شهریور بروم به تماشاخانه تهران می‌رفتم و روشنفکران مرا نمی‌دیدند. یک شب یکی از دوستان روشنفکر آمد خانه ما. من حواسم نبود. رادیو نیرو هوایی را گرفته بودم، نرگس داشت می‌خواند، سلمکی ویلن می‌زد. گفت بتهوون نداری؟ گفتم اصلاً گرامافون ندارم. گفت تو روشنفکر نخواهی شد، فوقش گروه‌بان نیرو هوایی.

وقتی دکتر خانلری وزیر فرهنگ شد، هیچ



روشنفکری نمی‌بایست از او حمایت می‌کرد. همه باید می‌گفتیم او خودش همان «زاغ» است. همان زاغی که گند می‌خورد و هزار سال عمر می‌کند و خانلری در شعر «عقاب» معرفی‌اش کرده. طوری باید از «زاغ» بودن خانلری حرف می‌زدیم که انگار خودمان عقابیم. همه‌مان عقاب شده بودیم. من البته در آن موقع محصل چهارم دبیرستان بودم. بچه عقابی بیش نبودم! یک روز دوستم گفت ما باید یک کاری بکنیم که ساواک ما را بگیرد. گفتم چرا؟ گفت می‌گیرد سین - جیم میکند، ولمان می‌کند. نمی‌دانست گرفتن‌های ساواک، آمد نیامد دارد. تا اینکه پسر خاله‌اش را گرفتند سین - جیم کردند اما انگار یک مقدار از حروف الفبا را هم قاطی قضیه

اول بار که این موضوع روشنفکری برایم پیش آمد، محصل دبیرستان بودم. یکی از دوستان گفت اگر می‌خواهی روشنفکر باشی باید بجای چای، قهوه بخوری.

چند سال بود یک مقدار قهوه که برای ختم پدرم گرفته بودیم کنج صندوقخانه داشتیم. از آن پس درست می‌کردم می‌خوردم، این دوستان گفت باید یک جایی بخوری که همه ببینند قهوه می‌خوری. توی کافه.

ما چند نفر بودیم که باهم داشتیم روشنفکر می‌شدیم. یک روز ما را دوستان برد به یک کافه‌ای آل احمد را هم بهمان نشان داد.

چند ماه بعد دو نفر از ما، انشعاب کردند! ما عقیده داشتیم برای روشنفکر بودن باید مجله فردوسی را خواند، آنها می‌گفتند روشنفکری، شرط اولش، نخواندن فردوسی است. فرضیه‌های دیگری هم بود که مثلاً بخوانیم و بگوییم نمی‌خوانیم. یا نخوانیم و بگوییم می‌خوانیم. یکی از دوستان معتدل ماه، یک هفته درمیان می‌خواند. خودش می‌گفت یک هفته در میان نمی‌خوانم.

یک سینمایی هم در تهران دوشنبه‌ها فیلم انگلیسی به زبان اصلی نشان می‌داد. دوستم می‌گفت برویم در سالن انتظار، با روشنفکران دیگر آشنا بشویم. (من در آنجا با دربان سفارت انگلیس آشنا شدم.)

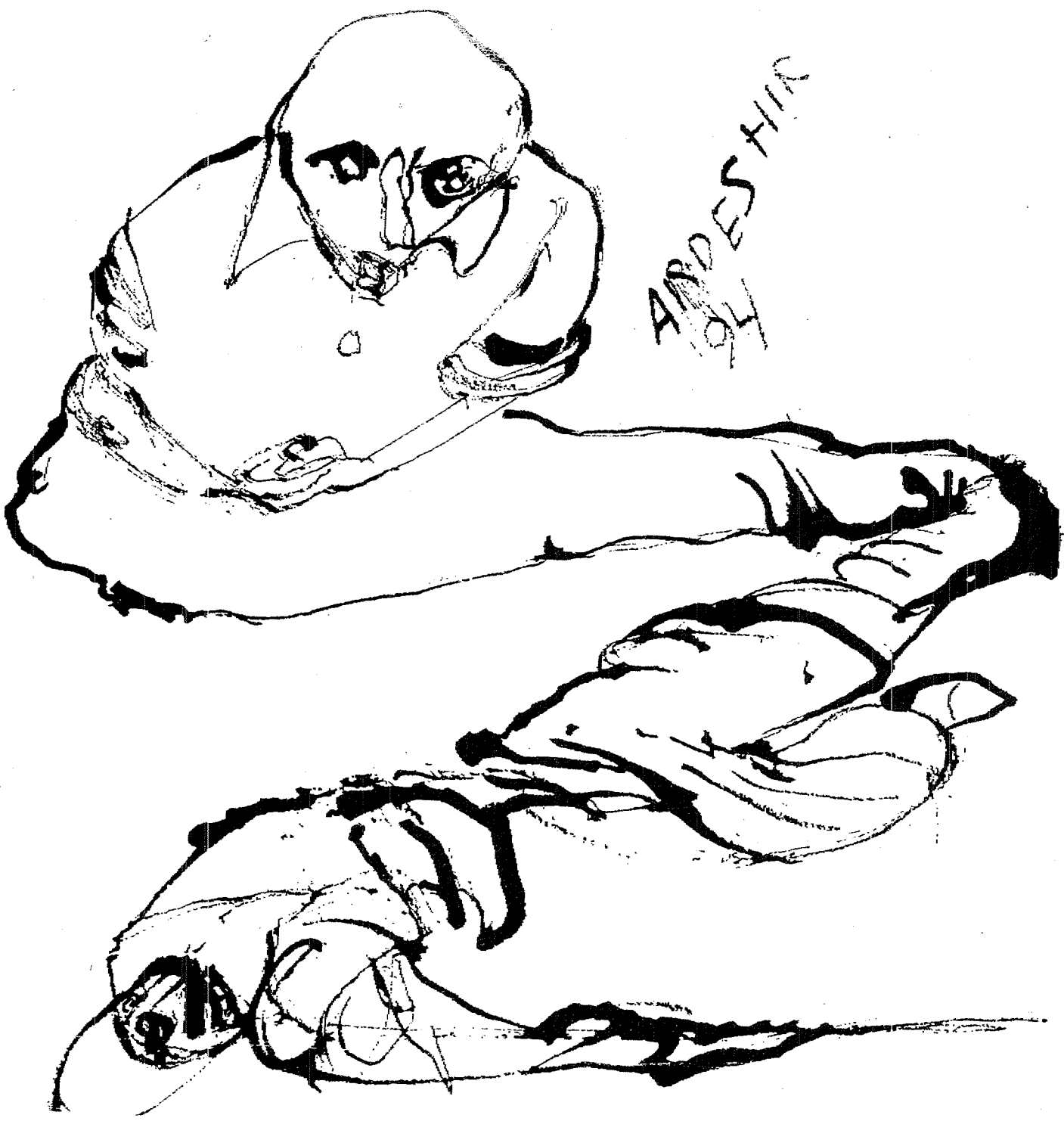
زیاد طول نکشید که من از روشنفکری سر خوردم. یعنی دیدم روشنفکر نمی‌شوم. دوست من می‌گفت باید بحث کنیم. باید کتاب بخوانیم و راجع به آن ساعت‌ها توی پیاده‌رو حرف بزنیم. من می‌پرسیدم چرا توی پیاده‌رو؟ می‌گفت برای اینکه نویم زیر ماشین.

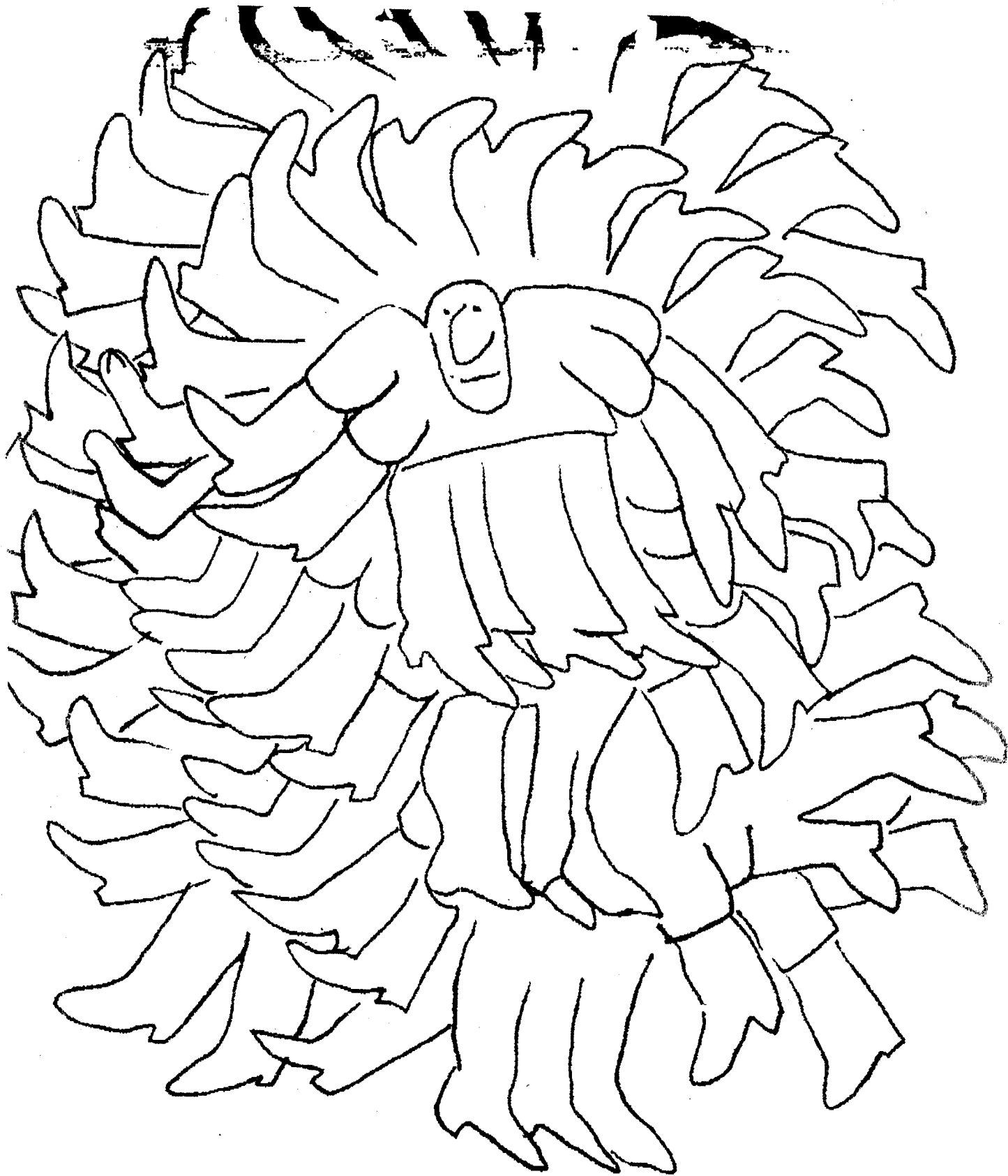
صد متر راه که می‌رفتم نیم ساعت طول می‌کشید. قدم به قدم می‌ایستادیم و بحث می‌کردیم. چقدر تنه از رهگذران خوردم، اما افاقه نکرد. رها کردم.

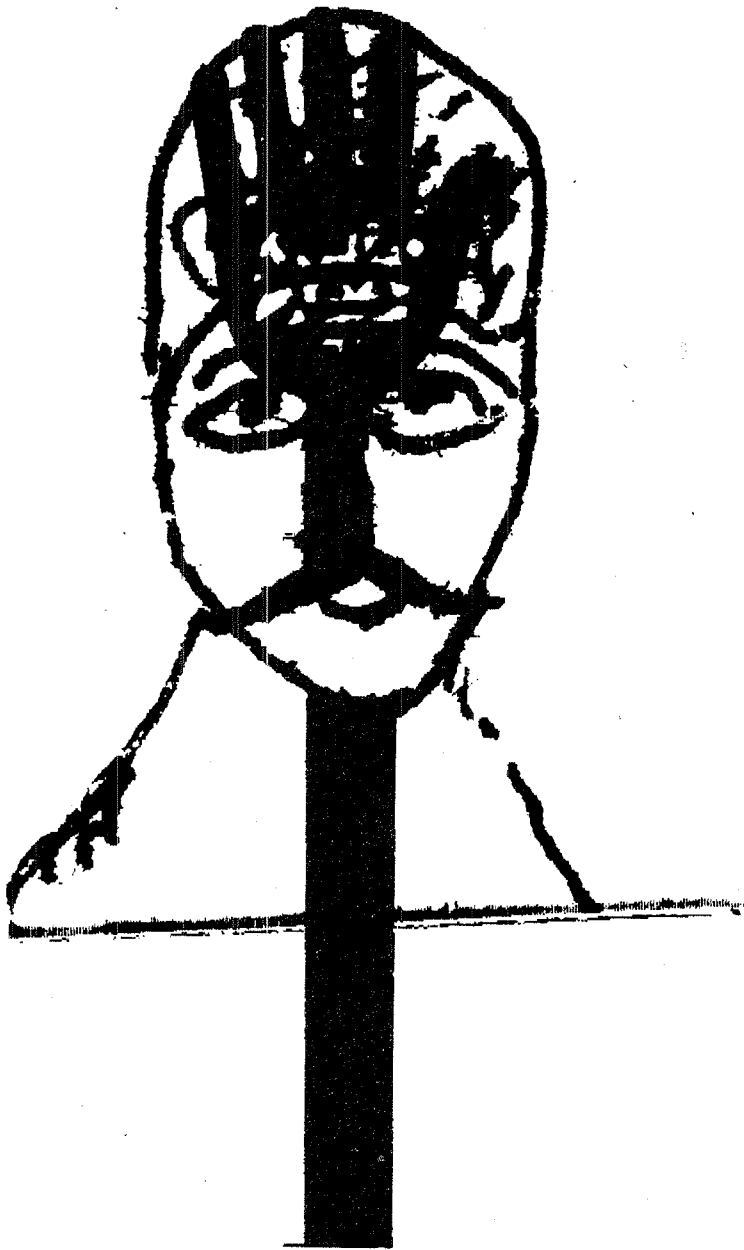
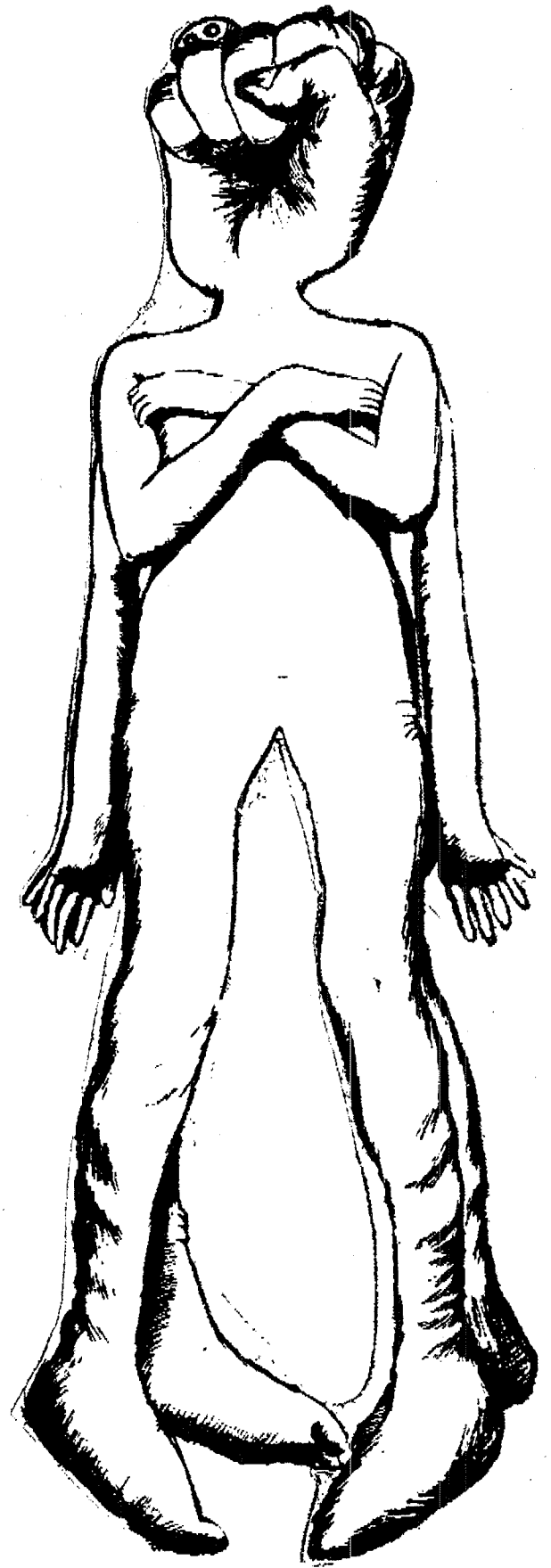
آن دوست من، و آنهایی که ازشان انشعاب کردیم، ادامه دادند و چند تایشان به درجات حساس روشنفکری رسیدند. ولی من بجای



ARRESTED
24









تاریخ پُر افتخار

علیرضا منافزاده

تاریخ ایران از آغاز تا صدر اسلام) نیز از طبع خارج شود، افق جدیدی پیش مردم این عصر، که از گزارش احوال نیاکان خود عموماً و ایران باستان خصوصاً آن هم به شکل مطالعه علمی بکلی بی‌خبرند، گشوده خواهد شد و از قرائت و سیر در احوال اجداد با افتخار خود به مآثر گذشته قوم ایران که همه‌وقت در دنیای قدیم صاحب نام و نشان و همدوش ملل عظیم‌الشان بوده است، بی‌خواهند برد... باشد که غرور ملی بار دیگر در هموطنان معاصر ما شعله زند و خرمن سستی و تن‌پروری را در وجود ایشان سوخته، آنان را به اقتداء به اجداد با عظمت خود وا دارد.^(۱)

چند نکته مهم و باریک در این سخن نهفته است که تأمل در معنای آنها برای پی بردن به درونمایه گفتمان چیره تاریخی در ایران پس از مشروطیت، سودمند خواهد بود. نویسنده از خرمن سستی و تن‌پروری در وجود هموطنان معاصر سخن می‌گوید و برای سوختن این خرمن می‌خواهد غرور ملی را در ایشان شعله‌ور کند و آنان را به پیروی از نیاکان با عظمت‌شان وا دارد. او در این چند جمله، انگیزه و هدف تاریخنگاری را به روشنی باز می‌گوید: ایرانیان دچار سستی و تن‌پروری شده‌اند، پس باید غرور ملی را در آنان بیدار کرد و برای این کار باید چنان تاریخی نوشت که آنان را با احوال نیاکان با افتخارشان و با کارهای نیک و پسندیده قوم ایرانی در گذشته، که همیشه در جهان باستان صاحب نام و نشان و همدوش ملل

تاریخنگاری به شیوه جدید شصت - هفتاد سالی بیش نیست که در ایران پا گرفته، اما بررسی انتقادی دیدگاه‌ها و گفتمان‌های تاریخی هنوز جای درخوری در تاریخنگاری ما نیافته، و این در حالی است که ذهنیت ما به طرز بیمارگونه‌ای اسیر گذشته باقی مانده و شاید کم‌تر ملتی در جهان بتوان یافت که مانند ما گرفتار گذشته خویش باشد. بی‌گمان، نگرش ما به تاریخ گذشته خود یکی از سرچشمه‌های اصلی این گرفتاری است. به سخن دیگر، گفتمان چیره تاریخی در ایران پس از مشروطیت چه در زمینه گذشته پیش از اسلام این سرزمین و چه درباره تاریخ پس از اسلام آن، یکی از علت‌های بنیادی اسارت غم‌انگیز ذهنیت ما در زندان گذشته است. درونمایه این گفتمان تاریخی چیست و چگونه و در چه حال و هوایی شکل گرفته است؟

۱- تاریخ، داروی درمانگر و نیروبخش

خطوط کلی این گفتمان تاریخی را نخست از زبان عباس اقبال آشتیانی، یکی از پیشگامان تاریخنگاری جدید در ایران بشنویم. وی در مقدمه تاریخ مغول، در آنجا که از تألیفات حسن پیرنیا (مشیرالدوله) در زمینه تاریخ ایران باستان سخن می‌گوید، می‌نویسد:

«همین که دو جلد دیگر این کتاب گرانها

نگرش بسیاری از روشنفکران ایرانی به تاریخ گذشته ایران نگرشی ناسیونالیستی است. بررسی سنجشگرانه این نگرش تاریخی به سبب بار عاطفی آن، کار دشواری است. زیرا در اینجا سنجشگر تنها با منطق خواننده سر و کار ندارد، بلکه درگیر عواطف او نیز هست. نگرش ناسیونالیستی به تاریخ منحصر به روشنفکران ایرانی نیست و ما آن را در میان روشنفکران عرب و ترک نیز می‌بینیم. در این گفتار، نگاهی هم به نگرش تاریخی آنان خواهیم افکند. در ایران، نطفه این نگرش تاریخی در جنبش مشروطه‌خواهی بسته شد. این نگرش بر بنیاد چه گفتمان (Discours) تاریخی استوار است و بار عاطفی آن از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ بر پایه چه نیازهای روانی و اجتماعی و تاریخی پدید آمده است و چه کارکردهایی دارد؟ چگونه در رفتار سیاسی و فرهنگی روشنفکران بازتاب می‌یابد و چه پیامدهایی دارد و یا می‌تواند داشته باشد؟

برخی از این پرسش‌ها را پیش از این، داریوش آشوری، اندیشه‌گر ایرانی، در چند مقاله ارزشمند مطرح کرده و درباره آنها نیک اندیشیده است. این مقاله‌ها همراه با مقاله‌های دیگری از نویسنده در کتابی زیر عنوان «ما و مدرنیت» در فروردین ۱۳۷۶ در تهران چاپ شده است. در این گفتار از ایده‌های این اندیشه‌گر ایرانی فراوان سود جستیم. بررسی این ایده‌ها و درنگ و بسازیک‌اندیشی در معنای آنها را برای تاریخنگاری در ایران بایسته و سودمند می‌دانیم.

عظیم‌الشان بوده است، آشنا کند. بار عاطفی این سخنان را که نشان‌دهنده نیازی تاریخی است، هر خواننده‌ای به آسانی حس می‌تواند کرد. بی‌گمان، جاافتادن و چیره شدن این گفتمان تاریخی در اوضاع و احوال ویژه روانی - تاریخی ایرانیان بدون این بار عاطفی عنصر ماهوی و ذاتی این گفتمان عصبی تاریخی است. سرچشمه زبان شورانگیز آمیخته با ستایش و دشنام را نیز که در بیشتر متن‌های تاریخی این شصت - هفتاد سال می‌بینیم، در همین گفتمان عصبی تاریخی باید جست. البته این نیز ناگفته نماند که آن عصبیت و جانبداری آشکاری را که در نوشته‌های بسیاری از تاریخنگاران امروز و یا نزدیک به زمان ما می‌بینیم، در تألیفات خود اقبال آشتیانی و حسن پیرنیا کم‌تر می‌بینیم. این خود پریشانی است درخور تأمل که هرچه از روزگار این دو مورخ دور می‌شویم و به روزگار کنونی نزدیک‌تر، تعصب و جانبداری در نوشته‌های بیشتر تاریخنگاران پُرنرنگ‌تر و آشکارتر می‌شود. به سخن بهتر، هرچه زمان می‌گذرد مورخان ایرانی را در راه رسیدن به هدفی که اقبال آشتیانی تعیین کرده، استوارتر و شوریده‌تر می‌یابیم.

عبدالحسین زرین‌کوب در مقدمه‌ای که به سال ۱۳۳۶ برای چاپ دوم کتاب «دو قرن سکوت» نوشته، به منظور توجیه تجدیدنظری که در متن چاپ نخست این کتاب - که به سال

کتاب کرده تا چه اندازه توانسته است از تعصب دور شود درمی‌گذریم و آن را به عهده خواننده سنجشگر آن کتاب می‌گذاریم. آنچه در سخن نویسنده برای ما اهمیت دارد، اعتراف صریح و بی‌پرده او به تعصب و جانبداری در پژوهش تاریخی است که او را از دیدن درست عیب و گناه و شکست ایران از عربان بازداشته بود و سبب شده بود که نویسنده هرچه را پاک و حق و مینوی می‌یافته از آن ایران بداند و هرچه را از آن ایران باستانی نبوده زشت و پست و نادرست بشمارد. چنین اعتراف بی‌پرده‌ای از زبان تاریخنگاری ایرانی به راستی ستودنی است.

در میان روشنفکران ایرانی به ویژه تاریخنگاران کم‌اند کسانی که نگاه‌شان به گذشته این سرزمین و داوری‌شان درباره شخصیت‌های تاریخی و سیاسی و فرهنگی آن آلوده تعصب نباشد. باز نمودن این تعصب و به نقد کشیدن آن به سبب چیرگی گفتمان تاریخی میهن‌پرستانه و قوم‌ستایانه در ایران کاری است دشوار و دور از احتیاط. زیرا این گفتمان چنان در ذهنیت روشنفکران ایرانی و در نهانخانه ذهن و روان مردم درس خوانده جایگیر شده که هرگونه انتقاد جدی از آن اگر با سکوت و بی‌اعتنایی روبرو نشود، باری واکنش پرخاشگرانه و ناپردبارانه بر می‌انگیزد. غالب پژوهش‌های تاریخی در این شصت - هفتاد سال، چه در زمینه تاریخ سیاسی و اجتماعی و چه در زمینه تاریخ ادب و فرهنگ ایرانی در چهارچوب این گفتمان انجام گرفته و

● تاریخنگاری به شیوه جدید شصت - هفتاد سالی بیش نیست که در ایران پا گرفته، اما بررسی انتقادی دیدگاه‌ها و گفتمان‌های تاریخی هنوز جای درخوری در تاریخنگاری ما نیافته، و این در حالی است که ذهنیت ما به طرز بیمارگونه‌ای اسیر گذشته باقی مانده و شاید کم‌تر ملتی در جهان بتوان یافت که مانند ما گرفتار گذشته خویش باشد.

۱۳۳۰ منتشر شده بود - کرده، می‌گوید:

«نمی‌دانم از خامی، یا تعصب، نتوانسته بودم به عیب و گناه و شکست ایران (از عربان) به درست اعتراف کنم. در آن روزگاران، چنان روح من از شور و حماسه لبریز بود که هرچه پاک و حق و مینوی بود از آن ایران می‌دانستم و هرچه را از آن ایران - ایران باستانی را می‌گویم - نبود زشت و پست و نادرست می‌شمردم». (۲)

از داوری درباره این نکته که نویسنده «دو قرن سکوت» در تجدیدنظری که در متن آغازین

کم‌تر پژوهشگری را می‌توان سراغ کرد که پای از این چهارچوب بیرون نهاده باشد.

بیرون رفتن از این چهارچوب کار دشواری است. زیرا مستلزم درهم شکستن تصویرهایی است که ما از خود، از گذشته خود و از ملت‌ها و قوم‌های دیگر در ذهن خویش داریم، به ویژه از قوم‌هایی که در گذشته بر ما تاخته‌اند و چیره شده‌اند و ما آنها را مسئول بسیاری از بدبختی‌ها و بیچارگی‌های امروزمان می‌دانیم. ما این تصویرها را از تاریخی که در کتاب‌ها خوانده‌ایم

و یا در مدرسه و دانشگاه به ما آموخته‌اند، گرفته‌ایم. این تصویرها از زمانی که نخستین کنجکاوی‌های ما برای کشف جهان پیرامون مان و گذشته کشورمان آغاز شده، رفته - رفته در ذهن ما شکل گرفته، نقش بسته‌اند. از همین رو به سادگی زدودنی نیستند و از چنان مایه عاطفی برخوردارند که عقل سنجشگر نمی‌تواند آنها را به آسانی بشکند و بزدايد. حتا بسیاری از ایده‌ها و ایدئولوژی‌های جهانگستر نیز که در طول زندگانی ما چندگاهی ذهن ما را به خود مشغول داشته و بر آن اثر گذاشته‌اند و منطقاً می‌بایست این تصویرهای ذهنی را دگرگون کنند، در عمل نتوانسته‌اند خدشه‌ای در آنها وارد آورند. هفتاد سال حاکمیت ایدئولوژی برابری طلب کمونیسم در اروپای شرقی و کشورهای بالکان و آسیای میانه نتوانست چنین تصویرهایی را حتا در ذهن رهبران سوگند خورده کمونیسم بشکند و دیدیم که چگونه پس از فروریختن آن نظام، کمونیست‌های دواتش دیروز یک‌شبه به قوم‌ستایان و خاک‌پرستانه هولناک تبدیل شدند. زیرا ایدئولوژی‌های جهانگستر هرچند درخششی تند دارند اما نمی‌توانند به تاریکناهای ذهن آدمی راه یابند. در میان ایدئولوژی‌های مدرن تنها ناسیونالیسم است که با این تصویرها در لایه‌های ژرف ذهن کار دارد و آنها را جلا می‌دهد و اگر لازم باشد دست به ساختن و پرداختن آنها می‌زند. اما ناسیونالیسم دعوی جهانگستری ندارد و یکی از معناهای آن در فرهنگ‌ها برانگیختگی حس ملی و دلبستگی پُرشور و عاطفی به ملتی است که آدمی خویشتن را وابسته به آن می‌داند و گاه با بیگانه‌هراسی و میل به کناره‌جویی همراه است. در این معنا، ناسیونالیسم از مفهوم عصبیت قومی چندان دور نیست و می‌توان گفت که شکل مدرن آن است و بیشتر ساختمایه‌های خود را از آن می‌گیرد و اگر ساختمایه‌ای را کم داشته باشد می‌کوشد تا آن را جعل کند. در واقع، ناسیونالیسم گونه‌ای معماری سیاسی - فرهنگی است برای برپا داشتن کشوری مدرن با مردمی یکپارچه و دولتی پابرجا و ریشه‌دار؛ و در این کار، تاریخ کارآمدترین و حساس‌ترین دست‌افزار آن است. در این میان، وظیفه تاریخنکار این است که گذشته را دستکاری نکند، سرافکنندگی‌های تاریخی و به عبارتی لکه‌های ننگ را از دامن تاریخ بزدايد و یا از اهمیت‌شان بکاهد، به اسطوره‌هایی که به کار برانگیختن «غرور ملی» می‌آیند، جنبه تاریخی ببخشد، یکپارچگی قومی و نژادی و فرهنگی قوم‌های گوناگون را که در درون مرزهای آن کشور می‌زیند، ثابت کند و سرانجام، تاریخی یکپارچه، پایدار، درازآهنگ، زمانمند، پُرافتخار

و شورانگیز بیافریند. بدین سان، تاریخ باید وظیفه دوگانه‌ای را همزمان عهده‌دار شود: از سویی در مانگر و آرام‌بخش باشد و از سوی دیگر برانگیزنده و نیروبخش. به سخن دیگر، تاریخ با دست و پا کردن گذشته‌ای پُرافتخار، هم باید عقده حقارت ناشی از اکنون ننگین و نکبت‌بار را چاره کند و هم نویدبخش آینده‌ای پُرافتخار باشد. این، رسالتی است که ناسیونالیسم جهان‌سومی به عهده تاریخ می‌گذارد. از آغاز شکل‌گیری دولت‌های مدرن در جامعه‌های شرقی مانند مصر و ترکیه و هند و ایران، تاریخنگاری ناسیونالیستی همه تلاش خود را در جهت به انجام رساندن این رسالت به کار برده است. در زیر سه نمونه از تاریخنگاری ناسیونالیستی در سه کشور ترکیه و عراق و ایران به دست خواهیم داد که هر سه گواه آشکار این مدعا است.

نوشتن تاریخ به منظور برانگیختن «غرور ملی» پدیده تازه‌ای در تاریخنگاری نیست. در قرن شانزدهم میلادی، اتی‌ین پاسکیه (Etienne Pasquier، ۱۵۲۹-۱۶۱۵)، که از او به عنوان نخستین مورخ فرانسوی نام می‌برند، به تاریخنگاران توصیه می‌کرد که از زبان لاتینی دست بردارند و برای نوشتن تاریخ از زبان عامیانه استفاده کنند تا بهتر بتوانند از عهده ستایش میهن و مشروعیت بخشیدن به دولتی که تجسم آن است برآیند. حتی در نخستین سال‌های جمهوری سوم فرانسه (۱۸۷۰-۱۹۴۰) دولت با بخشنامه‌های رسمی به تاریخنگاران و استادان تاریخ گوشزد می‌کرد که هدف از آموزش تاریخ پرورش میهن‌پرستان صادق است. اگر آموزش تاریخ به این هدف نینجامد، استاد وقت خود را تلف کرده است.^(۳) در واقع، از سال‌های پایانی سده نوزدهم است که تاریخنگاران و اندیشه‌گران غربی این دیدگاه تاریخی را به باد انتقاد می‌گیرند و پس از چند دهه اندیشه‌ورزی و مباحثه و کشاکش نظری، مفهوم جدیدی از تاریخ به دست می‌دهند که عبارت است از فهم‌پذیر کردن رویدادهای تاریخی از راه بازسازی آنها بدان گونه که روی داده‌اند و کوشش در جهت باز نمودن آنچه ما را به گذشته می‌پیوندد و آنچه ما را از گذشته جدا می‌کند. بدین سان، تاریخنگاری ناسیونالیستی رفته رفته اعتبار خود را در میان روشنفکران و پژوهشگران غربی از دست می‌دهد. و درست در همین هنگام است که رونق کار این گونه تاریخنگاری در کشورهای شرقی آغاز می‌شود. اما تاریخنگاری ناسیونالیستی در غرب فرق بزرگی با همتای آن در شرق داشته که نباید از آن سراسری گذشت. تاریخنگار غربی هنگامی که برای برانگیختن «غرور ملی» دست به نوشتن

تاریخ می‌زد، از گذشته‌اش سرافکننده نبود و جامعه‌اش در مرداب ذلت و درماندگی فرو نرفته بود و وقتی به جامعه‌های شرقی می‌نگریست احساس حقارت نمی‌کرد. درحالی که ملت‌های شرقی، به گفته آشوری:

«زمانی شروع به بازشناختن خود از راه غرب کردند که بار ننگ و نکبت تاریخ برگرده‌شان نهاده شده بود. آنها درهم شکسته و تحقیر شده، ترس و حقارت گریبان‌شان را گرفته، شروع به بازنگریستن و تفسیر دوباره گذشته خود کردند».^(۴)

«بازشناختن خود از راه غرب» که آشوری در چند مقاله آن را مطرح کرده، یکی از ایده‌های اصلی او در سنجش گفت‌وگو چیره تاریخی در ایران است. می‌نویسد:

«از نیمه‌های سده نوزدهم است که ما، از راه آشنایی با فرهنگ و با آموختن چیزکی از آنچه آنان از تاریخ و گذشته ما کشف کرده بودند، رفته رفته اما بسیار کند و دیر، با مفهومی تازه از تاریخ آشنا شدیم که چیزی جز آن بود که در روضه الصفا می‌خواندیم یا در ذره نادره. و همین معنای تازه تاریخ و زندگی و انسان در جهان بود که نخستین ذهن‌های جوینده و کاونده و دردمند مانند آخوندزاده یا میرزا آقاخان کرمانی را به راه بازنگری و بازسنجی تمامی میراث گذشته در پرتو مایه‌هایی از اندیشه مدرن انداخت. در پرتو این نگرش، این تاریخ، از جنبه‌ای یا دیدگاهی، تاریخ واپس‌ماندگی و نکبت‌زدگی بود و از

پُرافتخار تازه‌ای را به تاریخ پُرافتخار گذشته‌ای پیوند زد. و این گمان در دوران محمدرضا شاه هم ادامه داشت و همین پندار بود که می‌خواست «تاریخ پُرافتخار گذشته» را با معجزه پترو دلار به تاریخ «پنجمین قدرت جهان» در این زمان پیوند زد. این سودای عظمت به هر حال بخشی از تاریخ ما و چه بسا خصلتی پابرجا در روان‌شناسی اجتماعی ما ایرانیان است».^(۵)

۲- تاریخنگاری ناسیونالیستی در ترکیه

چندسالی پیش از به قدرت رسیدن رضاشاه در ایران، در ترکیه نیز روشنفکران و تاریخنگاران تُرک به منظور آفرینش تاریخی «پُرافتخار» برای تُرکان، «گردگیری» و «گندزدایی» از گذشته خود را آغاز کرده بودند. آنان نیز با بهره‌جویی از دستاوردهای تُرک‌شناسی غربی و با آموختن چیزکی از آنچه غربیان از تاریخ و گذشته تُرکان کشف کرده بودند، می‌کوشیدند تا گذشته‌ای پُرافتخار را به تاریخ پُرافتخار تازه‌ای پیوند زنند. دشواری کار روشنفکران تُرک در قیاس با ایرانیان دوچندان بود. زیرا تُرکان عثمانی تا سال‌های پایانی سده نوزدهم حتی از هویت قومی بی‌بهره بودند. واژه «تُرک» در نوشته‌های عثمانی در مفهومی تحقیرآمیز و بیشتر برای نامیدن دهقانان یا شبانان آناتولی به کار

- ضیاء گوکالپ با انتقاد از غربی شدن تقلیدی و اسلام سنتی، ایده فرهنگ ملی را به عنوان بنیاد هویت ملی تُرک و ضامن پیشرفت اجتماعی طرح کرد و برای بازیافتن هویت راستین تُرکان، خواستار پالایش فرهنگ آنان از آثار شوم اسلام شد، آثاری که به گمان وی همه را فرهنگ‌های عرب و ایرانی در فرهنگ تُرک به جای گذاشته بودند.

می‌رفت^(۶). بنابراین، آنان می‌بایست واژه «تُرک» را نیز دوباره تعریف کنند. زیرا در امپراتوری عثمانی، فرمانگزاران سلطان را نه از روی وابستگی قومی یا زبانی بلکه بر پایه وابستگی دینی‌شان از هم باز می‌شناختند. از تُرک و کرد و عرب زیر عنوان کلی «ملت مسلمان» نام می‌بردند. همچنانکه یونانیان و بلغارها و صرب‌ها و بطور کلی مسیحیان پیرو کلیسای ارتودوکس را نیز «ملت روم» می‌نامیدند^(۷). و می‌دانیم که واژه «ملت» را نه

جنبه‌ای یا دیدگاهی دیگر، «تاریخ پُرافتخار». و هنوز هم کمابیش همین گونه است. اما، از دوران رضاشاه و با آغاز بازسازی ایران بود که ما هرچه بیشتر به «تاریخ پُرافتخار» نیازمند شدیم؛ تاریخی که پس از «گردگیری» و «گندزدایی» از آثاری که حمله عرب و مغول بجا گذاشته بود، با پیوند خوردن با نمودهای زندگی مدرن، با کارخانه و دانشگاه و آموزشگاه، با شهرسازی و معماری مدرن، با نهادهای اداری و اقتصادی و نظامی مدرن، می‌بایست تاریخ

به مفهوم مدرن ناسیون (Nation) بلکه در معنای قرآنی آن یعنی دین و شریعت یا پیروان آن به کار می‌بردند. سلطان عثمانی خلیفه و رهبر دینی مسلمانان بود و مسلمانان ملت حاکم امپراتوری بودند. بنابراین، عثمانیان گذشته امپراتوری را نه گذشته تُرکان بلکه گذشته مسلمانان می‌دانستند (۸).

با برپایی جمهوری ترکیه در سال ۱۹۲۳ به دست مصطفی کمال (آتاتورک)، آموزش تاریخ در این کشور می‌بایست به چند نیاز فوری پاسخ دهد: نخست فرهنگ تُرک را که فاتحان نخستین جنگ جهانی آن را خوار می‌داشتند، برکشد و ارج گذارد و بدین سان در تُرکان غرور ملی بیافریند و سپس، گذشته‌ای ملی برای آنان دست و پا کند. زیرا با برپا داشتن ملت، دیگر پذیرفتنی نبود که جوانان در نهادهای آموزشی همچنان تاریخ بیگانگان یعنی تاریخ اسلام یا اروپا را بیاموزند. تُرکان از نه قرن پیش در آناتولی جایگزین شده بودند و به عنوان قوم تاریخی در آن سرزمین داشتند. اما خود آن سرزمین نیز تاریخی داشت. تُرکان از آسیای میانه آمده بودند و با مردمانی که پیش از ایشان در آناتولی می‌زیستند درآمیخته بودند. برای آنکه فرزندان این آمیزش، یعنی تُرکان کنونی، دلیر و سلحشور باشند، بایستی مردمانی هم که با تُرکان نخستین درآمیخته بودند دلیر و سلحشور بوده باشند. بنابراین، ارجگذاری به گذشته آسیایی تُرکان می‌بایست با ارجگذاری به تمدن‌های کهن آناتولی که شرقشناسی غربی تازه داشت آنها را کشف می‌کرد همراه باشد: مانند تمدن‌های ایونی، آخایی، اورارتویی، به ویژه تمدن هیتی (خطی). (۹)

تاریخنگاری تُرک برای بی‌اعتبار کردن توجیحات تاریخی ادعاهای ارضی یونان در آناتولی می‌بایست ثابت کند که تُرکان پیش از یونانیان در آن سرزمین جایگیر شده‌اند. در سال ۱۹۳۰، باستانشناسی بسیاری از جنبه‌های تاریک تمدن هیتی‌ها را روشن کرده بود، اما زبان‌شناسان هنوز درباره ریشه زبان هیتی‌ها به نتیجه روشنی نرسیده بودند. روشنفکران تُرک از این ناروشنی سود جستند و اعلام کردند که هیتی‌ها تُرکان باستانی‌اند که هزاران سال پیش از آسیای میانه مهاجرت کرده در آناتولی جایگزین شده‌اند. دیری نکشید که زبان‌شناسی غربی به این نتیجه رسید که زبان هیتی‌ها از ریشه زبان‌های هندو اروپایی است. اما زبان‌شناسان تُرک با استفاده از فرضیه‌های لئون کاهن (Leon Cahun)، جهانگرد و تُرک‌شناس سده نوزدهم فرانسه، نظریه زبان - خورشید را آفریدند که بنابراین، همه زبان‌ها از زبان تُرکی سرچشمه گرفته‌اند. (۱۰)

از سال‌های پایانی سده نوزدهم با کشف سنگنبشته‌های اُرخون در جنوب دریاچه بایکال شور و شوقی در میان روشنفکران تُرک که در پی آشنایی با گذشته تاریخی خود بودند پدید آمد. ویلهلم تومسن (Vilhelm Thomsen) در سال ۱۸۹۳ از این سنگنبشته‌ها، که به زبان ادبی آراسته‌ای نگاشته شده بودند، رمزگشایی کرد و نشان داد که این متن‌ها در آغاز سده هشتم

● به گمان تاریخنگاران ناسیونالیست عراقی، اسلامی کردن سرزمین‌های گشوده به دست عربان نه تنها هیچ مقاومتی در میان مردمان بومی برنینگخته، بلکه با شور و شوق بومیان این سرزمین‌ها همراه بوده که همگی از همان آغاز با میل و رغبت به اسلام گرویده‌اند.

میلادی نوشته شده‌اند و مضمون‌شان سخنانی است به زبان ادبی شکوهمند که خان‌های تُرک در آن روزگار با مردم خود گفته‌اند. بسیاری از تُرکان در این سنگنبشته‌ها نوعی حس ملی می‌دیدند. پژوهش‌های تومسن و نوشته‌های تاریخی کاهن سرچشمه الهام تاریخنگاری ناسیونالیستی تُرک شد. نویسندگان و اندیشه‌گرانی مانند نجیب عاصم، سلیمان پاشا و ضیاء گوکالپ، یکی از پیروان مکتب دورکم، با الهام از کارهای این دو تُرک‌شناس اروپایی دست به افسانه‌پردازی درباره تاریخ و فرهنگ تُرک زدند (۱۱). ضیاء گوکالپ با انتقاد از غربی شدن تقلیدی و اسلام سنتی، ایده فرهنگ ملی را به عنوان بنیاد هویت ملی تُرک و ضامن پیشرفت اجتماعی طرح کرد و برای بازیافتن هویت راستین تُرکان، خواستار پالایش فرهنگ آنان از آثار شوم اسلام شد، آثاری که به گمان وی همه را فرهنگ‌های عرب و ایرانی در فرهنگ تُرک به جای گذاشته بودند. او در اساسی‌ترین زمینه‌های زندگی اجتماعی، بازگشت به فرهنگ پیش از اسلام تُرکان را توصیه می‌کرد. برای مثال، به عقیده او پیش از آنکه فرهنگ تُرکان به عناصر عرب و ایرانی آلوده شود، زنان تُرک جایگاه یکسان و برابر با مردان تُرک داشتند. در نتیجه، بازگشت به فرهنگ پیش از اسلام تُرکان، راه

دشوار ورود زنان تُرک را به مدنیت جدید هموار خواهد کرد. (۱۲)

در سال ۱۹۰۸ که تُرکان جوان قدرت سیاسی را در عثمانی به دست گرفتند، روشنفکران ناسیونالیست تُرک در انجمنی به نام Turk Dernegi (انجمن تُرک) گرد آمدند که هدف‌اش پیشبرد آموزش ملی و بالا بردن سطح اجتماعی و علمی تُرکان بود. در این زمان، مردم‌شناسی نژادی در اروپا سخت مُد روز بود و مفهوم نژاد به یکی از پارادایم‌های بنیادی پژوهش‌های علمی تبدیل شده بود. روشنفکران «انجمن تُرک» سراپا شیفته مردم‌شناسی نژادی شده بودند و یکی از هدف‌هاشان بهبود بخشیدن به نژاد و زبان تُرک بود. این انجمن در سال ۱۹۱۲ جای خود را به کانون‌های تُرک (Turk Ocagi) داد که همان هدف‌ها را در ابعاد گسترده‌تر دنبال می‌کرد. نظریه‌پرداز اصلی این جنبش ضیاء گوکالپ بود که در سال ۱۹۲۴ جنبش از جهان فرو بست. اما روشنفکران جنبش راه او را ادامه دادند و کوشیدند تا به ایده‌های وی جامه عمل بپوشانند (۱۳). طُرفه آنکه گوکالپ خود از گردان دیار بکر بود. (۱۴) ف

در آوریل ۱۹۳۱ کانون‌های تُرک که پیش از به قدرت رسیدن مصطفی کمال (آتاتورک) شکل گرفته بودند، جای خود را به انجمن پژوهش‌های تاریخی تُرک دادند. نخستین اقدام این انجمن نگارش بی‌درنگ چهار جلد کتاب تاریخ برای دبیرستان‌های ترکیه بود. نویسندگان تُرکان را در تاریخ اسلام برجسته کنند، فرهنگ کهن تُرکان را بستانند و کمالیسم را وارث طبیعی تمدن راستین تُرک بنمایانند. اینک نمونه‌هایی از آن تاریخ:

«نژاد تُرک، آفریننده بزرگ‌ترین جنبش‌های تاریخ، نژادی است که منش و شخصیت خود را به بهترین وجه حفظ کرده است. این نژاد بسیار پراکنده شده با نژادهای همجوار در کشورهای دیگر درآمیخته است. با این حال ویژگی خود را از دست نداده است. فرزندان این نژاد بزرگ که در طی دوران پیش - تاریخ و در سراسر تاریخ، جامعه‌ها و تمدن‌ها و دولت‌ها بنیاد گذارده‌اند، همواره پیوندشان را با زبان و فرهنگ مشترک حفظ کرده‌اند...»

«هنگامی که تُرکان به بین‌النهرین رسیدند، زمین‌های کناره‌های دو رود (دجله و فرات) به کل مُردابی بود. آنان بودند که با کندن قنات‌آبیاری را در آنجا توسعه دادند و تمدن درخشانی برپا کردند. این تکنیک را تُرکان از سرزمین مادری‌شان آورده بودند. هنگامی که تُرکان به مصر رسیدند، در دلتای

نیل که هنوز آدمیزاده‌ای در آنجا نمی‌زیست جایگیر شدند. بومیان مصر در کناره‌های نیل می‌زیستند و هنوز در عصر حجر به سر می‌بردند. پس از آمدن تُرکان بود که زندگی اجتماعی در مصر ناگهان به تمدن عصر آهن گذار کرد.»

«قوم هیتی، قومی تُرک‌نژاد بود. هیتی‌ها مانند سومری‌ها و ایلامی‌ها کوته‌جمع‌ه بودند و در اصل به زبان ترکی سخن می‌گفتند. زنان با مردان برابر بودند و به امور حکومتی راه داشتند و مانند مردان روانه جنگ می‌شدند. در میان آناری که از هیتی‌ها به جای مانده، تندیس یک فرمانده زن دیده می‌شود.»

«همانندی میان آثار کهن کرت (اقریطش) و تروا و آثار اقوام تُرک در شرق دریای خزر برای پی بردن به خاستگاه تمدن اژه‌ای بسنده است. کشاورزی، اهلی کردن حیوانات وحشی و سفالگری را تُرکان به اروپاییان آموختند. مهاجمان تُرک در عرصه‌های هنر و اندیشه و دانش برتر از اروپاییان بودند و آنان را از عصر غارنشینی بیرون کشیدند و در مسیر تمدن قرار دادند.» (۱۵)

آنچه آوردیم شمه‌ای بود از تاریخنگاری ناسیونالیستی تُرک. جوانانی که در ترکیه آموزش تاریخ را با این کتاب‌ها آغاز کردند میان سال ۱۹۳۱ تا سال ۱۹۴۵ پانزده تا بیست سال داشتند. روشنفکران تُرک دهه‌های ۶۰ تا ۸۰ از میان این نسل برخاستند (۱۶). و اگر بپذیریم که آموزش دبیرستانی و دانشگاهی در شکل‌گیری شخصیت فرهنگی انسان نقش بنیادی دارد، آنگاه درخواهیم یافت که فرهنگ سیاسی و تاریخی چیره در ترکیه امروز از کجا سرچشمه می‌گیرد. ناگفته نماند که از دهه هشتاد میلادی، شمار روشنفکران آزاداندیشی که در ترکیه به بررسی انتقادی این گفتمان تاریخی پرداخته‌اند، روز به روز افزایش یافته است و چه بسا در اثر انتقادهای آنان بوده که دولت ترکیه در سال‌های اخیر پاره‌ای از مطالب کتاب‌های درسی تاریخ را تغییر داده و مثلاً امروز دیگر از تُرک بودن هیتی‌ها سخنی به میان نمی‌آید.

۳- تاریخنگاری ناسیونالیستی در عراق

در عراق، که تاریخ سیاسی آن در مقام یک کشور به هشتاد سال هم نمی‌رسد، کوشش تاریخنگاری ناسیونالیستی در گام نخست این بوده که سراسر تاریخ اسلام را با تاریخ عرب

یکی کند. در کتاب‌های درسی تاریخ که برای دانش‌آموزان عراقی نوشته‌اند، کشورگشایی‌های عربان و گسترش دین اسلام را یکسره عملی رهایی‌بخش توصیف کرده‌اند. به گمان نویسندگان این کتاب‌ها، اسلامی کردن سرزمین‌های گشوده به دست عربان نه تنها هیچ مقاومتی در میان مردمان بومی برنینگیخته، بلکه با شور و شوق بومیان این سرزمین‌ها همراه بوده که همگی از همان آغاز با میل و رغبت به اسلام گرویده‌اند.

در گزینش موضوع‌ها و رویدادها نیز تاریخنگاران عراقی بیش از همه به عنصر عربی نظر داشته‌اند. درباره آثار و شخصیت‌های عجم در تاریخ اسلام یا خاموشی گزیده‌اند و یا اشاره کوتاهی کرده گذشته‌اند. برای مثال، از میان خلفای عباسی بیشترین ستایش را از ناصرالدین الله کرده‌اند. حال آنکه عصر عظمت واقعی عباسیان قرن‌های دوم و چهارم هجری، دوره خلافت خلفایی مانند هارون الرشید و منصور و مأمون و دیگران بود. اما گرداندگان اصلی دستگاه خلافت این خلفا تبار ایرانی داشتند. از میان دانشمندان و اندیشه‌گران عرب نیز تنها نام کسانی را برده‌اند که گزارش کار آنان را برای آفرینش گذشته‌ای «پرافتخار» سودمند یافته‌اند. از ابن خلدون نامی نبرده‌اند. زیرا او در قرن

- یکی از نکته‌های جالبی که در تاریخنگاری ناسیونالیستی در هر سه کشور ایران و عراق و ترکیه به چشم می‌خورد، گرایش به نزدیکی و همانندی تاریخی به مثال اعلای غربی است. هریک از این گفتمان‌های تاریخی به گونه‌ای می‌کوشند تا وجهی از تاریخ این جامعه‌ها را به تاریخ غرب نزدیک کنند.

هشتم هجری گفته بود که روزگار تباہی و انحطاط عربان آغاز شده و اکنون جای ایشان را تُرکان مسلمان گرفته‌اند و این را باید موهبتی الاهی دانست. زیرا تُرکان اسلام را نجات داده‌اند. بی‌گمان، این سخن نه عربان دیروز را خوش می‌آمد و نه پسند عربان امروز تواند بود. (۱۷) ی چنین است که امروز دانش‌آموزان عراقی از

وجود ابن خلدون، بزرگ‌ترین تاریخنگار عرب، بی‌خبرند. در حالی که برای آنان نام ابوعبدالله محمدالحمودی ادریسی صقلی، یکی از جغرافیدانان عرب در قرن ششم هجری، نامی بسیار آشناست. زیرا به گمان تاریخنگاران عراقی، او با نوشتن کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الافاق و کشیدن نقشه جغرافیای جهان، امکان راه‌یابی اروپاییان را به سرزمین‌های دوردست جهان و آشنایی آنان را با مردمان این سرزمین‌ها فراهم آورد. از قرن پانزدهم میلادی بود که اروپاییان برای رسیدن به سرزمین‌های دیگر به جست و جوی راه‌های دیگر پرداختند. پیش از آن، هیچ راه دیگری جز راه‌هایی که جغرافیدانان عرب بدانان شناسانده بودند، نمی‌شناختند.

برجسته کردن نقش جغرافیدانان عرب در آشنایی اروپاییان با سرزمین‌ها و مردمان دیگر جهان همراه با تأکید پیاپی بر حضور عربان در آندلس (اسپانیا)، بخشی از پروژه تاریخنگاری ناسیونالیستی عراقی است در جهت آفرینش تاریخی «پرافتخار» برای «ملت عرب». تاریخنگاران عراقی از شکوه و عظمت آندلس در روزگار فرمانروایی عربان بر آن سرزمین یاد می‌کنند که در اصل افسانه‌ای بیش نیست. به گفته برنارد لوئیس (Bernard Lewis) منابع سنتی اسلامی در این باره سخنی نگفته‌اند و کشف آندلس اسلامی اساساً کار انگلیسی‌ها در قرن نوزدهم بود (۱۸). آگاهی از اسپانیای مسلمان از راه تاریخنگاری انگلیسی نخست به روشنفکران عرب سخت گران آمد. اما دیری نکشید که از این آگاهی سود جستند و آن را دستمایه‌ای برای افسانه‌پردازی درباره گذشته عربان کردند. در زیر نمونه‌ای از متن کتاب درسی تاریخ که برای دانش‌آموزان عراقی نوشته‌اند، به دست می‌دهیم:

«قبیس و آندلس کانون‌های درخشش فرهنگ عرب به سوی اروپا بودند. از راه این کانون‌ها بود که اروپاییان از احوال مردمان دیگر جهان آگاهی یافتند. اروپاییان جاده‌هایی را که به این مردمان راه می‌برد، نمی‌شناختند و از جاده‌های عربان استفاده می‌کردند. در قرن پانزدهم میلادی که عصر اکتشافات بزرگ بود، آنان کوشیدند تا راه‌های دیگری بیابند. هنگامی که عربان آندلس را ترک گفتند، فرهنگ‌شان را در آنجا باقی گذاشتند و بدین سان، اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها توانستند از آثار جغرافیدانان عرب و علم دریاوردی عربان بهره‌برداری کنند. در نتیجه، دریانوردان‌شان در قرن پانزدهم میلادی کرانه‌های شمال غربی آفریقا را کشف کردند و به دماغه امید نیک رسیدند و از آنجا به هند راه یافتند. پرتغالی‌ها به منظور حفظ

سودهای بازرگانی هندشرفی، پیروزی بر عربان را که در آن هنگام بر جاده‌های شرق فرمان می‌راندند، ضروری دانستند. جنگ میان عربان و پرتغالی‌ها را می‌توان سرآغاز عصر امپریالیسم دانست که تا امروز ملت عرب از آن رهایی نیافته است (۱۹).

ناگفته نماند که تاریخنگاری ناسیونالیستی در عراق، گذشته پیش از اسلام این سرزمین را نیز بسیار می‌ستاید و از بین‌النهرین زیر عنوان گهواره تاریخ نام می‌برد که ساکنانش در سراسر تاریخ نیرومندترین دولت‌ها و بزرگ‌ترین شهرها و درخشان‌ترین تمدن‌ها را برپا داشته‌اند، اما بیگانگان از جمله ایرانیان و رومیان و مغولان همواره به این سرزمین تاخته‌اند و بارها آن را ویران کرده‌اند.

نکته دیگر اینکه تاریخنگاران ناسیونالیست عراقی سرچشمه همه بدبختی‌های امروز عربان را امپریالیسم می‌دانند و شگفت آنکه از روزگار فرمانروایی ترکان عثمانی بر سرزمین‌های عرب نیز زیر عنوان امپریالیسم یاد می‌کنند. البته درباره چند و چون این فرمانروایی به تدرت سخن می‌گویند. بی‌گمان، امپریالیست نامیدن فرمانروایان عثمانی بی‌ارتباط با دریافت تاریخنگاران عراقی از مفهوم «ملت» نیست. زیرا آنان این مفهوم را نیز در معنای مدرن آن به سراسر تاریخ عربان تعمیم می‌دهند.

۴- تاریخنگاری ناسیونالیستی در ایران

در ایران، کارمایه اصلی تاریخنگاری ناسیونالیستی، دشمنی با عرب و ترک و بیزاری از آثاریست که چیرگی درازآهنگ آنان در فرهنگ و تاریخ ایران به جای گذاشته است. این دشمنی و بیزاری با بزرگداشت مبالغه‌آمیز گذشته پیش از اسلام ایران، به ویژه عصر ساسانیان همراه است. در این تاریخنگاری، شکست ساسانیان از تازیان فاجعه‌ای جبران‌ناپذیر توصیف می‌شود، فاجعه‌ای که سرآغاز تاریخ پُر رنج و شکنج ایرانیان است. با پیروزی عربان بر ایرانیان، شیرازه تمدنی عظیم و شکوهمند از هم می‌پاشد. ایرانیان به اسلام می‌گروند، اما تاریخ و زبان خود را حفظ می‌کنند و همواره ملتی جدا از دیگر مسلمانان باقی می‌مانند. پس از دوستان سال چیرگی عربان، «قنوس ایران» دوباره از زیر خاکستر سر برمی‌آورد و در سده‌های سوم و چهارم هجری، خاندان‌های ایرانی به پادشاهی می‌رسند و به نوعی استقلال از خلافت بغداد دست می‌یابند. این دو سده، دوره شکوفایی فرهنگ و زبان ایرانی است. با چیرگی ترکان در

اواخر سده چهارم هجری، دوره جدیدی در تاریخ ایران گشوده می‌شود. فرهنگ و زبان ایران رفته رفته از شکوفایی باز می‌ماند و با تاخت و تاز مغول رو به زوال می‌نهد تا سرانجام در جنبش مشروطه‌خواهی بار دیگر سر برافرازد.

تاریخنگاری ناسیونالیستی با نگاهی حسرت‌بار به گذشته پیش از اسلام ایران می‌نگرد و هرچه را در دوره اسلامی نیک و پسندیده می‌یابد، به نوعی یادگار گذشته پیش از اسلام می‌داند. این نگرش، به گفته آشوری، تاریخ زنده را به سود تاریخ مرده طرد می‌کند و گاه کارش به جنون می‌کشد. چسبیدن به تاریخ پیش از اسلام ایران به عنوان تاریخ افتخارات «در بردارنده این فکر است که گویا نبوغی بی‌همانند یا عنایتی الهی اسباب آن

را فراهم کرده است که این ملت سرمنشأ همه چیزهای بارزش در جهان باشد. به نظر اینان (ناسیونالیست‌های ایرانی) فلسفه و اندیشه یونانی چیزی جز آموزش‌های مُغان زردشتی نیست، و مسیحیت و بوداییگری و دیگر جنبش‌های بزرگ دینی همه از این سرزمین سرچشمه گرفته‌اند. و خلاصه این نژاد برومند از کیسه نبوغ و فتوت خود چندان به جهان بخشیده که سرانجام خود به روز سیاه افتاده است!» (۲۰)

تاریخنگاری ناسیونالیستی مهم‌ترین عنصر هویت ملی ایرانیان را زبان فارسی می‌داند: ایرانیان پس از چهارصد سال کشاکش و ستیز با عربان با تکیه بر زبان فارسی هویت ویژه و جداگانه خود را در جهان اسلام شکل دادند و استوار کردند. آنان از راه این زبان بود که به تاریخ گذشته خود بازگشتند. در دو سده نخستین چیرگی عربان، این زبان خاموشی گزیده بود. اما رفته رفته به سخن گفتن آغاز کرد و سرانجام به جلوه‌گاه هویت ملی ایرانیان تبدیل شد و اکنون نیز هویت ایرانی پایگاهی استوارتر از زبان فارسی ندارد.

راست است که زبان فارسی میراث ادبی درخشان پُشت سر دارد و به سبب خویشاوندی نزدیکش با زبان‌های ایرانی پیش از اسلام، رشته پیوند ایران کنونی با ایران باستان است. امیران سامانی با زنده داشتن این زبان خدمت بزرگی به قوم ایرانی کردند. ایرانیان اسلام آوردند و ایرانی ماندند و برخلاف بسیاری از قوم‌های مسلمان شده دیگر، عرب‌زبان نشدند. اما روایتی که

تاریخنگاری ناسیونالیستی از برآمدن زبان فارسی و تبدیل شدن آن به زبان ادب و فرهنگ و نیز از رواج یافتن این زبان در شبه‌قاره هند و آسیای صغیر و بخش بزرگی از حوزه تمدن اسلامی به دست می‌دهد، بیش از آنکه شرح واقعیت‌های تاریخی باشد، بیان احساس‌ها و آرزوهای ناسیونالیستی است. بی‌گمان، دلبستگی امیران سامانی و شاعرانی مانند دقیقی

● در کتاب‌های درسی تاریخ که برای دانش‌آموزان عراقی نوشته‌اند، کشورگشایی‌های عربان و گسترش دین اسلام را یکسره عملی رهایی‌بخش توصیف کرده‌اند. به گمان نویسندگان این کتاب‌ها، اسلامی کردن سرزمین‌های گشوده به دست عربان نه تنها هیچ مقاومتی در میان مردمان بومی برنینگیخته، بلکه با شور و شوق بومیان این سرزمین‌ها همراه بوده که همگی از همان آغاز با میل و رغبت به اسلام گرویده‌اند.

و فردوسی به زبان فارسی از حس قومی و ایرانیگری آنان سرچشمه می‌گرفت، اما نسبت دادن آگاهی ملی به آنان به سبب دلبستگی‌شان به این زبان چیزی جز ناهنگامی (یا آن‌کرونیسم) نیست. وانگهی، گسترش این زبان و رواج یافتن آن را در سرزمین‌های وسیعی از حوزه تمدن اسلامی، دیگر نمی‌توان با ایرانیگری توضیح داد. افزون بر این، برای آنکه این زبان بتواند در روزگار ما در مقام یک زبان دولتی و زبان مشترک قوم‌های گوناگون کشور، نقش تاریخی خود را بازی کند، می‌باید به یک زبان توانای علمی و فرهنگی تبدیل شود. از نظر ناسیونالیست‌های ایرانی، خویشاوندی زبان فارسی با زبان‌های هند و اروپایی کافی است تا کسانی که به این زبان سخن می‌گویند بتوانند مانند اروپاییان و آمریکاییان فرهنگ و تمدنی برتر و ارزنده‌تر از دیگران داشته باشند. این پندار در اثر نفوذ نظریه‌های نژادپورانه و ضد سامی در ایران پدید آمده و بسیاری از روشنفکران خوشباور ایرانی را شیفته کرده است. پرویز ناتل خانلری می‌نویسد: «زبان‌های متعددی که رابطه خویشاوندی آنها با روش تطبیقی آشکار شده است و همه از اصل واحدی که «هند و اروپایی» خوانده شده منشعب شده‌اند، از قدیم‌ترین زمان تا امروز وسیله بیان عالی‌ترین اندیشه‌ها و ابزار ارتباط ذهنی بزرگ‌ترین و متمدن‌ترین ملت‌های جهان بوده است. مردمانی که به این زبان‌ها سخن می‌گفتند دارای قابلیت اداری و سازمان‌های اجتماعی برتر و فرهنگ ارزنده‌تری بودند و همین صفات موجب شده است که بر

سراسر اروپا و قسمت‌های مهمی از آسیا و آفریقا و در زمان‌های اخیر بر همه قاره آمریکا استیلا یافته و زبان خود را با فرهنگ و تمدن درخشان در این سرزمین‌های پهناور گسترده‌اند» (۲۱)

داریوش آشوری که کوشش‌های پُر بار و ارزشمندش در طول سالیان دراز برای آراستن و پیراستن زبان فارسی و توانمند کردن آن بر کسی پوشیده نیست، درباره این زبان و وضع تاریخی آن دیدگاه واقع‌بینانه‌ای دارد که در اینجا می‌آوریم: «زبان فارسی در آغاز این قرن یک زبان درهم شکسته‌ی آسیایی بود که در برابر زبان‌های مدرن - که زبان‌های علم و ادبیات و فلسفه و تکنولوژی و اقتصاد و سیاست مدرن هستند - نه تنها رنگ و رونق نداشت که، به رغم گذشته شکوهمند خود، زبانی درمانده و گنگ و بیمار بود و هنگامی که می‌خواست از قالب زبان امپراتوری فرهنگی گذشته به صورت زبان ملی مدرن درآید، نه تنها هیچ نویسنده بزرگی به آن چیز نمی‌نوشت که فرآورده‌های آن جز فرآورده‌های خام و تقلیدی دنیای واپس مانده نبود. امروز نیز با همه کوشش‌هایی که در طول شصت - هفتاد سال گذشته بر سر بازسازی و پیشبرد آن شده است هنوز یک زبان کم توسعه‌ی جهان‌سومی است نسبت به نیازهای علم و تکنیک و اندیشه مدرن. فرادستی فرهنگی زبان‌ها دستاورد خداوندان و آفرینندگان فرهنگ است نه زور دولت‌ها. بوده‌اند کسانی در نسل‌های گذشته و هستند کسانی امروز که می‌خواهند با تکیه به زبان فارسی و میراث ادبی آن محوری برای یگانگی ملی بسازند. اما، حقیقت این است که همچنانکه دیگر نمی‌توان به تیغ اردشیر یا محمود غزنوی یا نادر، امپراتوری سیاسی ایران را زنده کرد، امپراتوری فرهنگی زبان فارسی را نیز نمی‌توان تنها به قدرت سخن فردوسی یا مولوی یا حافظ نگاه داشت. و اگر زبان فارسی نتواند در مقام یک زبان فرهنگی مدرن که پاسخگوی نیازهای امروزین زبانی باشد، دوباره بر جایگاهی والا نشیند، هرگز در مقام یک زبان دولتی نخواهد توانست به جایگاه والای گذشته دست یابد» (۲۲)

یکی از نکته‌های جالبی که در تاریخنگاری ناسیونالیستی در هر سه کشور ایران و عراق و ترکیه به چشم می‌خورد، گرایش به نزدیکی و همانندی تاریخی به مثال اعلای غربی است. هر یک از این گفتمان‌های تاریخی به گونه‌ای می‌کوشند تا وجهی از تاریخ این جامعه‌ها را به تاریخ غرب نزدیک کنند. همه آن «گردگیری» و «گند زدایی» از گذشته، در واقع، کوششی است در جهت همانند شدن با مثال اعلای غربی که مظهر پیشرفت و برتری و ارزندگی است. این

عقده حقارت در زمینه‌های دیگر رفتار فرهنگی شرفیابان نیز بازتاب دارد که پرداختن به آنها فرصت دیگری می‌طلبد. اما، آنچه در این جا باید به آن بپردازیم، نابهنگامی این گفتمان‌های تاریخی است و ما آن را در هر سه نمونه تاریخنگاری ناسیونالیستی که به دست دادیم به روشنی می‌بینیم.

۵ - نابهنگامی و پیامدهای تاریخ ناسیونالیستی

نابهنگامی (آناکرونیسم) یعنی بهم‌ریختن و درآمیختن زمان‌ها و نادیده گرفتن تفاوت‌های بنیادی میان دوره‌های گوناگون تاریخی. در نگرش نابهنگام به تاریخ، تاریخنگار می‌کوشد تا احساس‌ها و ایده‌ها و پسندهای فلسفی و پیشداوری‌های اخلاقی خود را به انسان‌های روزگاران سپری شده نسبت دهد و به شیوه قیاس به نفس درباره احساس‌ها و اندیشه‌ها و کردارهای پیشینیان داوری کند. بررسی این نابهنگامی را نخست از تاریخنگاری ناسیونالیستی در عراق آغاز می‌کنیم که از امپراتوری عثمانی زیر عنوان امپریالیسم یاد می‌کند و واژه ملت را در مفهوم مدرن آن به سراسر تاریخ عربان تعمیم می‌دهد.

امپریالیسم همچون ناسیونالیسم پدیده تازه‌ای است و تاریخ پیدایش این دو پدیده به دو قرن هم نمی‌رسد. درست است که واژه امپریالیسم را از واژه امپراتوری گرفته‌اند، اما مفهوم آن با مفهوم امپراتوری به کل فرق می‌کند. امپریالیسم به دولتی گفته می‌شود که قدرتش را به بیرون از قلمرو ملی‌اش گسترش دهد و منابع اقتصادی و مالی سرزمین‌های دیگر را به تصرف خود درآورد. این واژه را نخستین بار در دهه ۱۸۹۰ میلادی

طرفداران استعمار انگلیس به رهبری ژوزف چمبرلن در مخالفت با سیاستی به کار بردند که توسعه اقتصادی انگلستان را به قلمرو ملی آن محدود می‌کرد. این واژه سپس وارد زبان‌های دیگر اروپایی شد (۲۳).

درباره مفهوم امپراتوری اندکی بیشتر درنگ می‌کنیم، زیرا از راه توضیح آن، نگرش نابهنگام تاریخنگاری‌های ناسیونالیستی را بهتر می‌توان

نشان داد. پیش از شکل‌گیری دولت‌های مدرن در جامعه‌های اسلامی، نظام سیاسی حاکم بر بیشتر این جامعه‌ها نظام امپراتوری بود. ایران کنونی و ترکیه و عراق بازمانده‌های نظام امپراتوری‌اند. امپراتوری به کشورهایی گفته می‌شد که در آنها چندین قوم با نژادها و فرهنگ‌ها و زبان‌های گوناگون در کنار هم و در زیر فرمانروایی قومی چیره می‌زیستند بی‌آنکه رابطه و دادوستد چندانی باهم داشته باشند. قوم‌ها به‌طور طبیعی به زبان‌ها و گویش‌های خود سخن می‌گفتند و نیازی به یک زبان میانجی یا سراسری نبود. در دربارها و در دستگاه دیوانی زبانی رایج بود که گاه حتی زبان قوم چیره هم نبود. در دربار عثمانی قرن‌ها به زبان فارسی سخن می‌گفتند و زبان دیوانی فارسی بود. در امپراتوری هخامنشی زبان دیوانی آرامی بود. در دربار صفوی به زبان ترکی سخن می‌گفتند، حال آنکه اصل و نسب صفویان ترک نبود. شاه اسماعیل خود به ترکی شعر می‌گفت. چند تن از سلاطین عثمانی مانند سلیمان قانونی و سلطان محمد دوم به فارسی شعر می‌گفتند و به این زبان دلبستگی داشتند و در گسترش آن می‌کوشیدند. در مکتب‌های عثمانی فارسی را به عنوان زبان اول درس می‌دادند. کشاکش بر سر بود و نبود زبان‌ها و گویش‌ها، به صورتی که امروز می‌بینیم، وجود نداشت. زیرا زبان بنیاد دولت و کشور نبود. و اگر در سرزمینی زبان قوم چیره رفته - رفته جای زبان بومی را می‌گرفت، چنانکه در آذربایجان زبان ترکی جای زبان آذری را گرفت، این کار

● تاریخنگاری ناسیونالیستی با نگاهی حسرت‌بار به گذشته

پیش از اسلام ایران می‌نگرد و هرچه را در دوره اسلامی

نیک و پسندیده می‌یابد، به نوعی یادگار گذشته پیش از

اسلام می‌داند.

نتیجه سیاستی آگاهانه نبود بلکه رویدادی طبیعی بود. صلح و وحدت قوم‌های گوناگون در درون امپراتوری معمولاً با قدرت نظامی پدید می‌آمد و گاه با گسترش دین فرمانروایان و درآمدن اکثریت مردم به آن دین پایدار می‌ماند. صفویان با تکیه بر تشیع و گسترش آن بود که توانستند دولتی سراسری و کشوری یکپارچه پدید آورند و در برابر دشمنان‌شان که اهل سنت

بودند، یعنی عثمانیان در غرب و ازبکان در شرق، ایستادگی کنند. سلاطین عثمانی خلیفه و رهبر دینی مسلمانان بودند و فرمانگزاران شان را، همچنانکه پیشتر گفتیم، نه از روی وابستگی قومی یا زبانی بلکه بر پایه وابستگی دینی شان از هم باز می شناختند. از کرد و عرب و ترک زیر عنوان «ملت مسلمان» نام می بردند که ملت حاکم امپراتوری بودند. و واژه ملت را در مفهوم قرآنی آن یعنی دین و شریعت یا پیروان آن به کار می بردند. در جامعه عثمانی و بطور کلی در همه جامعه های اسلامی تا نیمه دوم قرن نوزدهم واژه ملت به معنای امروزی آن ناشناخته بود و همچنانکه آشوری به درستی می گوید، «از نیمه دوم قرن نوزدهم است که واژه ملت، نخست در ترکی عثمانی و سپس، زیر نفوذ آن، در فارسی به معنای تازه ناسیون (Nation) به کار می رود، که پیدایش این معنای تازه، در واقع، سرآغاز شکل گیری ملت های نوین ترک و ایرانی نیز هست» (۲۴)

درواقع، تاریخ نگاران ناسیونالیست عراقی با امپریالیست نامیدن فرمانروایان عثمانی و تعمیم واژه ملت (در معنای امروزی آن) به سراسر تاریخ عربان، گذشته را در قالب احساس ها، ایده ها، پسند های فلسفی و پیشداوری های اخلاقی خود می ریزند و بدین سان، راه را بر فهم و شناخت رویدادهای گذشته می بندند. آنان به شیوه قیاس به نفس درباره احساس ها و اندیشه ها و کردارهای پیشینیان دست به نظرپردازی و داوری می زنند. این نابهنگامی (Anachronisme)، درد بی درمان تاریخ نگاری ناسیونالیستی است و ما آن را در کار غالب تاریخ نگاران ایرانی نیز آشکارا می بینیم. شک نیست که بسیاری از این تاریخ نگاران، تاریخ را آگاهانه برای سودمندی سیاسی می نویسند. اما اگر نیک بنگریم می بینیم که حاصل کار آنان حتماً به سود سیاست دلخواه شان نیز نمی انجامد. زیرا اگر گذشته درست فهمیده نشود، سرچشمه های تاریخی بسیاری از رویدادهای کنونی و روند تحول تاریخی مهم ترین و بنیادی ترین نهادها و پدیده های اجتماعی امروز نیز نامعلوم و ناشناخته می ماند، و روشن است که هیچ سیاست آرمانی را نمی توان با آرمانی کردن گذشته و بدون شناخت سرچشمه های تاریخی نهادها و پدیده های اجتماعی کنونی به کار بست و به سرانجام رساند.

در میان مفاهیم مدرن، مهم ترین و رایج ترین مفهومی که تاریخ نگاری ناسیونالیستی معنای امروزی اش را نادیده می گیرد و بی هیچ پروایی آن را به گذشته های دور تعمیم می دهد، مفهوم «ملت» (Nation) است. این مفهوم، در واقع، مفهوم کلیدی گفتمان تاریخی ناسیونالیستی

است. بسیاری از بازسازی های تاریخی ناسیونالیستی بر بنیاد این مفهوم و مشتقات آن استوار است. می گوئیم مشتقات، از آنکه تاریخ نگاری ناسیونالیستی مفاهیمی مانند ملیت و هویت ملی و حس ملی و غرور ملی و نهضت ملی و حاکمیت ملی و زبان ملی و مرزهای ملی و کیش ملی و جز اینها را نیز به گذشته های دور تعمیم می دهد و بسیاری از پدیده ها و رویدادهای تاریخی را که معنا و منشاء و خصلت دیگری داشته اند در قالب این مفاهیم می ریزد و می کوشد تا آنها را با این مفاهیم توضیح دهد. در واقع می توان گفت که این مفاهیم چفت و بست های تاریخ نگاری ناسیونالیستی اند و اگر معنا و مدلول شان را با توجه به تاریخ پدید آمدن شان بدانها بازگردانیم، تمامی بازسازی های تاریخی ناسیونالیستی فرو می ریزد. داریوش آشوری درباره مفهوم ملت تأمل باریک بینانه ای کرده است که می توان آن را نخستین بررسی انتقادی گفتمان تاریخی ناسیونالیستی در ایران شمرد. می نویسد:

«ملت باوری (ناسیونالیسم) یکی از

هویت از دو مایه فرهنگی سرچشمه می گرفت، یعنی دین و زبان، و تعلق بشری قومی بود نه ملی. یعنی افراد انسانی خود را از جهت نسبت با دین و زبان معینی از این یا آن قوم می دانستند و به همین دلیل زیستن در زیر حاکمیت این یا آن دولت چنان مسئله حادی نبود که امروز می شناسیم، چنانکه شاخه های گوناگون قوم ایرانی قرن ها در زیر سایه قدرت ها و حکومت های بیگانه از اصل یونانی و عرب و ترک و مغول، زیستند بی آنکه «ایرانیت» خود را از دست داده باشند، زیرا که ایرانیت در اساس تعریفی سیاسی نداشت و یک هویت فرهنگی بود، و برای مثال، بزرگ ترین چهره مظهر ایرانیت و مجاهد بزرگ حفظ زبان و خاطرۀ قومی و تاریخی ایران، یعنی فردوسی، می توانست شاهنامه خود را به یک پادشاه ترک، یعنی محمود غزنوی، هدیه کند بی آنکه در این کار، در اساس، خود را دچار رفتاری ناهمساز ببیند. در آن روزگاران مرزهای حکومت ها و پادشاهی ها مرزهای ملی نبود، بلکه مرزهایی بود که قدرت این یا آن پادشاه یا امیر توانسته بود

● یکی از نکته های جالبی که در تاریخ نگاری ناسیونالیستی در هر سه کشور ایران و عراق و ترکیه به چشم می خورد، گرایش به نزدیکی و همانندی تاریخی به مثال اعلای غربی است. هریک از این گفتمان های تاریخی به گونه ای می کوشند تا وجهی از تاریخ این جامعه ها را به تاریخ غرب نزدیک کنند.

خود را بسط دهد و پس و پیش رفتن این مرزها اغلب آثار مهمی در زندگی فرهنگی مردمان نداشت و اگر اثری می داشت در طول زمان دراز بود» (۲۵)

همچنانکه می بینیم، ملت و تمامی مشتقات آن مانند هویت ملی و حس ملی و وجدان ملی و جز اینها، همگی پدیده های تازه ای هستند که در روزگاران گذشته، ذهنیت مردمان با آنها بیگانه بوده است. تعلق بشری در گذشته قومی بوده، نه ملی. این نکته برای تاریخ نگاری در ایران بسیار مهم و اساسی است. و اگر درست فهمیده شود و در بازسازی های تاریخی در نظر گرفته شود، بسیاری از رویدادهای گذشته ما معنای دیگری جز آنچه تاکنون در بیشتر کتاب های تاریخ در این شصت - هفتاد سال خوانده ایم، پیدا می کنند.

درواقع، آنچه در تاریخ نگاری ناسیونالیستی فراموش می شود، تفاوت میان قوم و ملت است. پیشینیان ما تا همین یک قرن پیش یا

پدیده های مهم جهان در چند قرن اخیر است که ریشه در دگرگونی های اساسی ای دارد که جامعه های اروپایی در گذار از قرون وسطا به عصر جدید گذرانده اند. ملت باوری مفهومی است که در ذیل آن وجدان تازه بشریت خود را تعریف می کند. این وجدان تازه یک وجدان سیاسی است که هویت انسانی را در رابطه با ملت و دولت تعریف و فرمول بندی می کند... وجدان سیاسی مدرن پدیده تازه ای است که با رویارویی با وجدان گذشته بشری با جهاد و مبارزه ای دور و دراز با قرون وسطا شکل گرفته است و در بنیاد از بینش گیتیانه جهان مدرن سرچشمه می گیرد. انسان قرون وسطایی و پیش از آن، اگرچه دولت را می شناخت و به هر حال از نظام سیاسی بهره مند بود (زیرا که نظام سیاسی بُعدی ضروری و اساسی از نظام اجتماعی بشر است)، اما دولت را محور جامعه قرار نمی داد و هویت انسانی و اجتماعی خود را در نسبت با آن تعریف نمی کرد و نمی شناخت، بلکه این

حداکثر تا نیمه دوم قرن نوزدهم از حس ملی بی‌بهره بودند. آنان حس قومی داشتند. حس قومی یک حس طبیعی است، زیرا قوم‌ها پدیده‌های طبیعی‌اند. حال آنکه ملت‌ها از روی پروژه‌های سیاسی ساخته می‌شوند و به قول آشوری فرآورده مهندسی سیاسی‌اند.

«وجدان قومی هویت خود را در همخوانی و هم‌نژادی و هم‌زبانی و همدینی و زیستن و بارآمدن در بستر فرهنگ قومی می‌جوید، حال آنکه وجدان ملی اگرچه آن عناصر را گاه به درستی و ای بسا به صورت جعلی و زورکی در تعریف خود به کار می‌گیرد، اما عنصر ویژه آن تعلق داشتن به «دولت ملی» یا قدرت برخاسته از ملت است. به عبارت دیگر، اگر در تعریف قوم عناصر نژادی یا فرهنگی مشترک برشمرده می‌شود، در تعریف ملت، به معنای امروزی کلمه، بیشتر عنصر سیاسی را باید در نظر گرفت که به پایه‌گذاری دولت ملی مربوط است، یعنی نوع نظام قدرتی که بنیاد مشروعیت آن، در عالم نظر، بر هم‌رایی (Consensus) مردم یا شهروندان به زیستن در سایه یک قدرت سیاسی

این کار دستی نداشتند. کشاکش بر سر «استقلال سیاسی» و «حاکمیت ملی» زمانی در جامعه‌های شرقی آغاز می‌شود که در اثر ورود ایده‌های مدرن، رفته - رفته آگاهی ملی در میان درس‌خوانان و سپس در میان گروه‌هایی از مردم پدید می‌آید.

«ملت‌ها فرآورده دورانی هستند که انسان همه چیز را، یعنی تمامی طبیعت و از جمله خود را، از نو تعریف می‌کند و می‌خواهد بنا به خواست خود از نو شکل و سامان دهد. ملت‌ها فرآورده دورانی هستند که انسان هویت جمعی خود را از جهت نسبت داشتن با دولت و بنیادگذاری دولت به اراده خود، می‌شناسد و تعریف می‌کند، چنانکه در نظریه «قرارداد اجتماعی» می‌بینیم. در چنین دورانی ملت‌ها به راستی هنگامی ملت‌اند که قدرت خود، یعنی دولت خود را برپا کنند» (۲۷).

تاریخنگاران ناسیونالیست از همه جنبش‌ها و خیزش‌هایی که در روزگاران گذشته بر ضد قدرت‌های حاکم یا در مخالفت با دین حاکمان و یا در برابر برتری‌جویی و فرادستی قوم‌های

● اگر گذشته درست فهمیده نشود، سرچشمه‌های تاریخی بسیاری از رویدادهای کنونی و روند تحول تاریخی مهم‌ترین و بنیادی‌ترین نهادها و پدیده‌های اجتماعی امروز نیز نامعلوم و ناشناخته می‌ماند

خودی است» (۲۶).

نوع رابطه‌ای که پیشینیان ما در گذشته با قدرت حاکم داشتند با نوع رابطه‌ای که ما امروز با آن داریم به کل فرق می‌کرد. آنان نمی‌توانستند مانند ما ببینند و همان‌گونه به قدرت سیاسی بنگرند که ما می‌نگریم. این اصل بدیهی را تاریخنگاری ناسیونالیستی فراموش می‌کند. در روزگاران گذشته قدرت حاکم نیازی نداشت که مشروعیت خود را بر خواست یا اراده مردم استوار کند. پادشاهی موهبتی الهی بود. قوم‌ها، به گفته آشوری، «سده‌ها و هزاره‌ها در زیر سایه قدرت امپراتوری‌ها می‌زیستند بی‌آنکه داعیه برپا کردن قدرتی «ملی» داشته باشند.» از همین رو بود که دبیران و وزیران ایرانی به خدمت پادشاهان تُرک و مغول در می‌آمدند بی‌آنکه در این کار ذره‌ای ناهمسازی ببینند و یا در پیش وجدان قومی خود شرمسار باشند. زیرا، به قول ابوالفضل بیهقی، در ازل رفته بود که آن پادشاهان مدتی بر سر مُلک نشینند. آدمیان در

چیره روی داده، زیر عنوان «نهضت ملی» یاد می‌کنند. درحالی که این جنبش‌ها، هریک، منشاء و معنا و خصلت دیگری داشته‌اند و کار تاریخنگار کوشش در جهت یافتن و باز نمودن و فهم‌پذیر کردن آنهاست. برای مثال، از جنبشی مانند جنبش شعوبی نمی‌توان زیر عنوان جنبش ملی ایرانیان نام برد. زیرا شعوبیان که برضد خودستایی عربان و دعوی برتری آنان بر قوم‌های دیگر سر برداشته بودند، در پی برپا کردن دولتی خودی نبودند. آنان در همه سرزمین‌های اسلامی حضور داشتند و تنها از میان ایرانیان برنخاسته بودند. می‌خواستند ثابت کنند که عرب را بر قوم‌های دیگر هیچ برتری نیست. رفته - رفته کار را به نکوهش و خوار داشت عربان کشاندند و هر یکی قوم خود را برتر از عرب شمردند. شعوبیان در دستگاه برمکیان نفوذ کردند و قرب و منزلت فراوان یافتند. کوتاه سخن اینکه جنبش شعوبی هرچه بود، جنبشی ملی نبود و نمی‌توانست باشد.

تاریخنگار باید بتواند فارغ از احساس‌ها و انسیدیشه‌ها و پیشداوری‌های اخلاقی و فلسفی‌اش، گذشته را چنان بازسازی کند که همه این رویدادها معنای واقعی خود را باز یابند. او وظیفه‌ای جز این ندارد. حتا اگر بخواهد در امر ایجاد همبستگی ملی میان قوم‌های گوناگون کشور سهمی داشته باشد، تنها با ادای چنین وظیفه‌ای است که می‌تواند از عهده این کار برآید و ای بسا سیاستگذاران را در استوار کردن پایه‌های ملت ارشاد کند.

تجربه تاریخنگاری ناسیونالیستی در کشورهایمانند ایران و عراق و ترکیه نشان می‌دهد که استفاده از تاریخ همچون ابزاری برای برانگیختن «غرور ملی» در عمل به نتیجه مطلوبی نینجامیده، قوم‌های گوناگون این کشورها همگی تصویر گذشته خود را در تاریخی که در مدرسه و دانشگاه می‌آموزند، نمی‌بینند. تاریخ ناسیونالیستی در هریک از این کشورها تنها به سود یکی از قوم‌های آن و در ستایش فرهنگ و زبان آن قوم نوشته شده است. این تاریخ نه تنها به همبستگی ملی قوم‌های گوناگون این کشورها کمکی نکرده، بلکه پیوندهای دیرین تاریخی و فرهنگی میان آنها را نیز سُست کرده است. تاریخ ناسیونالیستی در این کشورها اگر غروری هم برانگیخته باشد، در نهایت غرور قومی بوده و آن نیز فقط در میان بخشی از روشنفکران و درس‌خوانان قومی که از نظر فرهنگی و سیاسی و زبانی چیرگی دارد. تاریخ ناسیونالیستی تُرک، که شمه‌ای از آن به دست دادیم، چه غرور ملی می‌تواند در میان گردان آن کشور برانگیزد؟ تصویر گذشته خود را در آینه هیچ یک از تاریخ‌های ناسیونالیستی ایرانی و عراقی و تُرک نمی‌بینند. بی‌سبب نیست که روشنفکران کرد در اروپا و آمریکا دست به نگارش تاریخ مستقل گرد زده‌اند که البته از نظر افسانه‌پردازی و جعل تاریخی و ستایشگری از قوم کرد، دست کمی از تاریخ‌های ناسیونالیستی دیگر ندارد. آنان نیز می‌کوشند تا با بهره‌جویی از کارهای گردشناسان غربی، تاریخی پُرافتخار برای گردان بیافرینند. هدف اصلی تاریخنگاران کرد، آفرینش تاریخی یکپارچه و به هم پیوسته و درازآهنگ برای گردان است. آنان وظیفه دارند برای ایجاد کشور مستقل کرد زمینه تاریخی فراهم آورند، کشوری که از جنوب به خلیج فارس می‌پیوندد و از شمال به دریای سیاه. جنبش ناسیونالیستی و جدایی‌طلبانه کرد سرچشمه‌های سیاسی و فرهنگی و تاریخی دارد. اما تا آنجا که به جُستار کنونی ما مربوط می‌شود، راست و بی‌پروا باید بگوییم که تاریخنگاری ناسیونالیستی در کشورهای ایران و عراق و ترکیه در دامن زدن به این جنبش بی‌تأثیر

نموده است. به ویژه اگر به این نکته توجه کنیم که تاریخ ناسیونالیستی را در هر سه کشور با هدف سیاسی یکدست کردن قوم‌های گوناگون این کشورها نوشته‌اند. تاریخنگاری ناسیونالیستی در ترکیه آبخور فکری گرایش نیرومند پان‌ترکیستی در میان بخشی از روشنفکران و رهبران سیاسی آن کشور بوده، احساس بیگانگی کردن را نسبت به ترکان هرچه افزون‌تر کرده است. هنگامی که روشنفکران و شخصیت‌های سیاسی پان‌ترکیست ترکیه در جست و جوی ریشه‌های فرهنگ ترک در آسیای میانه و سوی ترک‌زبانان آن منطقه می‌گردانند، خواه ناخواه به گردان پشت می‌کنند. در حالی که پیوندهای تاریخی و فرهنگی و دینی ترکان ترکیه با گردان آن کشور عینی‌تر و ملموس‌تر است.

تنوع قومی کشورهایمانند ایران و ترکیه و عراق واقعیتی انکارناپذیر است که نگرش تاریخی ناسیونالیستی در هر سه کشور آن را نادیده گرفته است. این نگرش تاکنون پیامدهای فاجعه‌بار داشته است و همچنان می‌تواند فاجعه‌های تازه بیافریند. روشنفکران و رهبران سیاسی این کشورها پیش از آنکه در اندیشه پیوستن به خویشاوندان قومی خود در بیرون از مرزهای کشورهاشان باشند، بهتر است در درجه نخست به واحدهای ملی خویش بیندیشند و در راه همبستگی ملی قوم‌های گوناگون این واحدها بکوشند. فراموش نکنیم که در کشورهای هم‌پای هم که آنان در پی هم‌زبانان و خویشاوندان قومی خویش می‌گردند، یکپارچگی و یکدستی قومی وجود ندارد. ناسیونالیسم تنگ‌اندیشانه آنان که در اصل چیزی جز عصبیت قومی نیست، به آسانی می‌تواند آتش جنگ‌های قومی را در آن کشورها برافروزد. برخلاف تصور ناسیونالیست‌های تنگ‌اندیش، هیچ یک از آن کشورها تاریخی یکدست و یگانه ندارد. اصولاً ملت‌ها برآیند تاریخی چندگانه‌اند و دولت‌های مدرن نتیجه سازش و آشتی و آمیزش‌اند و یا باید باشند تا پایدار بمانند.

«بی‌گمان، در روزگاری که جهش‌های عظیم تکنیک‌های ارتباطی در عمل مرزهای ملی را بسیار سست کرده و امکانات ارتباطی شگرفی در سراسر جهان پدید آورده و دیوار آهنین و دیوار چین را نیز زیر فشار خود فرو ریخته است، ناسیونالیسم‌های تنگ‌اندیشانه با تصور یکپارچگی ملی از نظر زبانی و فرهنگی در سراسر جهان رنگ می‌بازد و چه بسا فرهنگ‌های قومی و محلی دوباره فرصت یافته‌اند که از زیر فشار یکپارچه‌گری مکانیکی با زور دولت‌ها بیرون آیند و نفسی بکشند. دوران

مهندسی‌های سیاسی چه به سبک بیسمارک چه استالین چه رضاشاه چه آتاترک گذشته است و روشنفکران و سرآمدان سیاسی و فرهنگی به جای آنکه بخواهند همه چیز را در قالب‌های ساده‌اندیشانه ذهنی خود بریزند و با روش‌های مکانیکی یکدست و یکپارچه کنند باید، همانگونه که رفته - رفته احترام به طبیعت و رعایت حریم آن را می‌آموزیم (و امید است که این کار بسیار دیر نشده باشد)، گوناگونی قومیت‌ها را در قالب واحدهای ملی نیز بپذیرند و به آن احترام بگذارند. به عبارت دیگر، باید درباره ارزش و اعتبار همه آرمان‌ها و ایده‌هایی که در قالب ایدئولوژی‌های مدرن در دو قرن اخیر جهان را زیر- و-زیر کرده‌اند، از نو اندیشید. با توجه به آنچه گذشت، پرسش امروزین در برابر ما چنین چیزی تواند بود که از این صورت نیم‌بند دولت - ملت کنونی در کشور ما که دستاورد کارکرد عوامل سیاسی و ایدئولوژیک در یک قرن اخیر است چگونه می‌توان دولت - ملتی بنا کرد که در عین حال که از تصور یکپارچگی مفهوم ملت آزاد باشد بتواند گوناگونی فرهنگی و زبانی را در زیر سایه یک دولت با روابط شهروندی در جامعه سازگار گرداند» (۲۸).

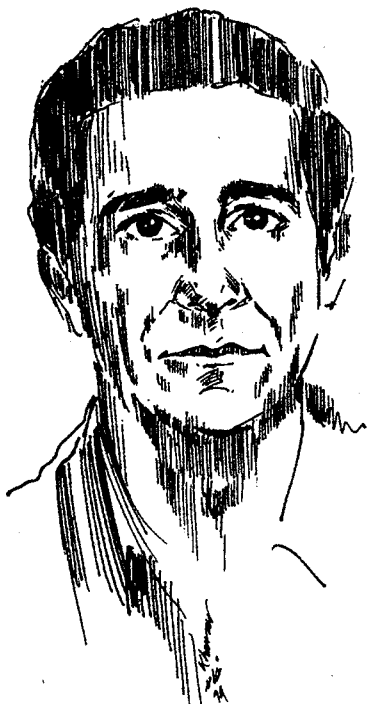
این پرسش معرفت‌شناختی را نخست باید در قلمرو تاریخ مطرح کرد. تاریخ ناسیونالیستی که با نگرش ژاکوبینی یکدست کردن قومیت‌های گوناگون نوشته شده است، بنا به طبیعت خود نمی‌تواند چنین پرسشی را مطرح کند. این تاریخ شرح گذشته «پرافتخار» را انتظار می‌کشد. یادمان مقدسی است که در پاکی و تقدس آن نباید چون و چرا کرد. آینه‌ای است که همه ملت باید تصویر گذشته خود را در آن ببینند، هرچند که این تصویر در مهی تیره پوشیده است. این تصویر مه‌آلود باید ما را شایسته و خیره کند تا بتواند در این جهان آشوب‌زده و پُردرد و رنج، مرهمی برای زخم‌های روان ما باشد و به ما مردم درمانده نیرو ببخشد. این تصویر از هرگونه ناپاکی و نادانی و جنون پیراسته است. فقر و نکبت و بیچارگی امروزین ما از آثار چیرگی پتیاره عرب است و تاخت و تاز ترک و مغول. ورنه ما خویشاوندان دور اقوام اروپایی هستیم و سزاوار بهره‌مندی از همه دستاوردهای مادی و فرهنگی آنان. به راستی در این گفتمان تاریخی با این مایه عاطفی و کارکردهای روان - درمانی‌اش چگونه می‌توان به دیده تردید نگریست؟

پانویس‌ها:

۱- به نقل از مقدمه تاریخ ایران، تألیف حسن پیرنیا (مشیرالدوله) و عباس اقبال، کتابفروشی

خیام، بهار ۱۳۶۴.

- ۲- عبدالحسین زرین‌کوب، مقدمه دو قرن سکوت، انتشارات نوید (آلمان)، ۱۳۶۸.
- ۳- Marc Ferro, *L'Histoire sous surveillance*, Calmann-Lévy, 1985, p. 20.
- ۴- داریوش آشوری، ما و مدرنیته، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶، ص ۷۹.
- ۵- همان، ص ۱۶۶-۱۶۷.
- ۶- نادر انتخایی، از عثمانی‌گری تا تورانی‌گری، نگاه نو، شماره ۱۶، مهرآبان ۱۳۷۲، ص ۷۱.
- ۷- نادر انتخایی، همان، ص ۷۰.
- ۸- Etienne Copeaux, *L'invention de l'Histoire*, Les Turcs, Autrement, Série Monde, HS N° 76, 1994, p. 161.
- ۹- *Ibidem*.
- ۱۰- *Ibid*, p. 168.
- ۱۱- *Ibid*, p. 163.
- ۱۲- Nilüfer Göle, *Les femmes turques entre la modernité et l'Islam*, Bosphorus University, Istanbul, 1988, pp. 13_14.
- ۱۳- Etienne Copeaux, *op cit*. p. 168.
- ۱۴- Kendal Nezan, *Les Kurdes sous l'Empire ottoman*, in: *Les kurdes et le Kurdistan*, sous la direction de Gérard Chaliand, Ed. F. Maspero, 1981, p. 37.
- ۱۵- Etienne Copeaux, *op cit*. pp. 170-172.
- ۱۶- *Ibid*, p. 170.
- ۱۷- Marc Ferro, *Comment on raconte l'histoire aux enfants?* Ed. Payot, 1986, pp. 88-91.
- ۱۸- *Ibid*, p. 90.
- ۱۹- *Ibidem*.
- ۲۰- داریوش آشوری، همان، ص ۸۲.
- ۲۱- پرویز نائل خانلری، تاریخ زبان فارسی، جلد اول، چاپ دوم، نشر نو، ۱۳۶۶، ص ۱۲۰.
- ۲۲- داریوش آشوری، همان، ص ۱۹۳.
- ۲۳- *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, edited by Alan Bullock and Oliver Stallybrass, Fontana / Collins, 1977, pp. 301-302.
- ۲۴- داریوش آشوری، همان، ص ۱۷۶.
- ۲۵- همان، ص ۱۲۸-۱۲۹.
- ۲۶- همان، ص ۱۷۷.
- ۲۷- همان، ص ۱۷۹.
- ۲۸- همان، ص ۱۹۳-۱۹۴.



فرهاد خسرو خاور

روشنفکران ایرانی و جامعه‌پسااسلامی

می‌گیرد، اگرچه یافتن راه‌حل‌هایی مسالمت‌آمیز در زمینه دوم نیز جزء لاینفک دموکراسی است که در آن رابطه بین گروه‌های فرهنگی - اجتماعی اقلیت و اکثریت و احترام متقابل این گروه‌ها نسبت به یکدیگر یکی از مسایل پیچیده روابط اجتماعی است.

مسئله آزادی بیان و آزادی سیاسی به طور اعم از اواخر قرن نوزدهم در ایران مطرح شد. گروه‌های روشنفکری با استفاده از دو الگوی متفاوت شکل گرفتند: یکی الگوی غربی و دیگری الگوی سنتی که روحانیت در آن نقشی اساسی بازی می‌کرد. در انقلاب مشروطیت ارتباط بین این دو گروه نشان دهنده تضاد آنها و در عین حال، اتفاق نظر گروهی از روحانیون با روشنفکران غیرمذهبی در مخالفت با حکومت خودکامه قاجار بود.

اگرچه روشنفکران غیرمذهبی طرفدار آزادی بودند ولی علت اجتماعی انقلاب مشروطه، مسئله آزادی به طور خاص نبود بلکه مسئله استیلا نظام استعماری (انگلیس و روس)، ضعف دولت مرکزی، هرج و مرج در بسیاری از مناطق ایران، خودکامگی حکمرانان محلی و وابستگی آنان به روسیه (در شمال) و به انگلیس (در جنوب) و بسیاری از نقاط دیگر از جمله شرق ایران، رشد روابط سرمایه‌داری و همزمان با آن، سلب برخی از آزادی‌های تجار ایرانی به سود تجار خارجی و یا وابسته به قدرت‌های استعماری بود.

جامعه ایران دوران مشروطیت هنوز جامعه‌ای روستایی و ایلاتی بود که در آن شهرنشینان اقلیت محدودی از جامعه را تشکیل

تعدالی بین حق فرد و حقوق اجتماعی ایجاد کرد؟ تا چه حد حقوق اجتماعی، حقوق و آزادی‌های فردی را محدود می‌کنند؟

در جوامع دموکراتیک غرب که مسئله آزادی بیان و آزادی سیاسی گروه‌های مختلف به رسمیت شناخته شده مسئله دوم به صورت حاد در زمینه‌های مختلف مطرح است. آیا آزادی فرد در برگیرنده حق انتخاب او در زمینه‌های مختلف فرهنگی است؟ آیا در جامعه فرانسه و در مدرسه دولتی، یک دختر مسلمان حق این را دارد که با حجاب در کلاس درس حاضر شود؟ آیا حقوق گروه‌های مختلف با فرهنگ‌های گوناگون باید در اجتماع به رسمیت شناخته شود و آیا هر گروه امکان این را دارد که با معیارهای خود ضابطه‌های فرهنگی را موردپرسش قرار دهد و راه‌حل‌های مقطعی خاصی برای مشکلات فرهنگی ارائه دهد؟

این مسئله به صورت‌های مختلف در جوامعی که اقلیت‌های مذهبی، فرهنگی، نژادی (به معنای جامعه‌شناختی آن) در آن وجود دارند مطرح می‌شود.

در ایران، برخلاف جوامع غربی، نوع اول آزادی یعنی آزادی سیاسی و آزادی بیان موضوع روز است چه، هنوز جامعه به آن دست نیافته. همزمان، بعضی نگرش‌ها، به خصوص در ارتباط با فرهنگ گروه‌های اقلیت (به طور مثال اقلیت افغانی که ظرف چند دهه اخیر در ایران مستقر شده‌است و یا اقلیت‌های عرب زبان و کرد و غیره) به طور عینی در بعضی مسایل اجتماعی - فرهنگی مطرح شده‌است.

در این مقاله بُعد اول مورد بررسی قرار

در جهان امروز مسئله روشنفکران در ارتباط با دو مقوله مطرح می‌شود. یکی مسئله آزادی به طور اعم و آزادی بیان به طور اخص، دیگر مسئله روابط اجتماعی در ارتباط با آزادی‌های فردی و رابطه این آزادی‌ها با جامعه به عنوان یک واقعیت کلی که در آن میان فردگرایی مطلق و همگنی اجتماعی نوعی تضاد وجود دارد. این دو مسئله تا حد زیادی از یکدیگر جدا هستند ولی در عین حال، به طریقی به هم پیوسته‌اند. مسئله آزادی سیاسی و آزادی بیان در ارتباط با جامعه دموکراتیک مطرح می‌شود. نظام یک جامعه باز بر تضمین آزادی بیان در جامعه استوار است. جامعه دموکراتیک جامعه‌ای است که از طرفی، سیستم سیاسی آن بر مبنای رأی آزاد افراد عاقل و بالغ جامعه و حق حکومت اکثریت بر کل جامعه پی‌ریزی شده، و از طرف دیگر در آن، حق بیان آزاد برای اقلیت و اکثریت تضمین شده‌است. افکار افراد چه در قالب طرز فکر اکثریت بگنجد و چه نه اگر دموکراسی و حیثیت افراد را زیر سؤال نبرد، آزاد است. در این جامعه تنها محدودیتی که برای آزادی بیان قائل می‌شوند، حق بیان افراد دیگر است و اینکه آزادی بیان نباید به تهمت زدن و لکه‌دار کردن آبرو و حیثیت افراد بینجامد و هیچ عقیده‌ای نباید زندگی خصوصی کسی را زیر سؤال ببرد، و هرگاه این امر رخ داد، صاحب عقیده باید درستی آراء خود را ثابت کند.

بعد دوم آزادی دربرگیرنده مسئله همگنی اجتماعی است. تا چه حد و مرزی افراد یک جامعه آزاد هستند تا به طور فردی در مسایل اجتماعی تصمیم بگیرند؟ چگونه می‌توان

می‌دادند. مسئله آزادی بیان‌گر تحولات ذهنی و فکری گروهی از افراد اقشار بالای جامعه بود که متأثر از فرهنگ غرب بودند و یا در ارتباط با برخی از مظاهر آن قرار گرفته بودند. از طرف دیگر، خواست آزادی در میان روحانیت در برگیرنده آزادی فردی و سیاسی نبود بلکه در جهت ابقای قدرت روحانیت به عنوان رکن اساسی جامعه مسلمان بود.

شکست نهضت مشروطیت باعث شد تا نوعی آگاهی گروهی در میان قشرهای مختلف روحانیت پدید آید که علت شکست نهضت را در گسستن جامعه از اسلام و رو آوردن به فرهنگ غرب و مظاهر آن (از جمله مورد تردید قرار دادن قدرت روحانیت در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی) بدانند. این آگاهی گروهی روحانیت در مقابل آگاهی گروهی متجددان قرار گرفت که علت شکست را در عقب‌افتادگی جامعه، عقب ماندگی ذهنی روحانیت و ناهماهنگی اسلام و مدرنیته می‌جستند. نهضت مصدق این مسائل را به صورتی حاد تشدید کرد.

این نهضت برای اولین بار در خاورمیانه مسئله دموکراسی، آزادی ملی و رهایی از سلطه امپریالیستی جوامع زیر سلطه انگلستان و حق انتخاب راه سوم (موازنه منفی) را به صورتی جدی مطرح کرد. نهضت نقاط ضعف بسیار داشت، شخصیت دکتر مصدق و ویژگی‌های فردی او، عدم وجود یک نهاد سیاسی همگن (جبهه ملی از گروه‌های مختلف تشکیل شده بود که یک حزب سیاسی را تشکیل نمی‌دادند)، موقعیت سوق‌الجیشی ایران در بحبوحه جنگ سرد (هم

مرزی با روسیه)، عقب‌افتادگی اقتصادی ایران و عدم حضور دولت مرکزی در مناطق روستایی که هنوز بر مبنای روابط شبه‌فئودالی (اریاب - رعیتی) اداره می‌شدند و همزمان با آن، تضاد میان گروه‌های روشنفکری، به خصوص میان گروه آیت‌الله کاشانی و طرفداران مصدق باعث شد تا این نهضت نیز به کمک غرب شکست بخورد و حکومت قانونی مصدق در یک کودتا سرنگون شود. در نهضت ملی شدن نفت، تضاد میان روشنفکران متجدد و روشنفکران مذهبی به صورت بارزتری از انقلاب مشروطیت مطرح شد. در این نهضت، برای اولین بار مسئله آزادی در ارتباط با جامعه ایران (و نه فقط اسلامی) مورد بحث قرار گرفت. نظام شهری، اگرچه هنوز اقلیت محدودی از جامعه را در برمی‌گرفت، ولی به صورتی گسترده‌تر و با بهره‌جویی از پیشرفت ارتباطات، گسترش شهرهای مختلف و

پایتخت (بخصوص در زمان رضاشاه)، و رشد گروه‌های جدید تحصیل کرده در چارچوب نظام جدید، مسئله آزادی را در ارتباط با طبقه تازه‌پای متوسط ایران مطرح کرد.

ایده‌آل مصدق جامعه‌ای شبه‌دموکراتیک، خودمختار در زمینه سیاسی در صحنه بین‌المللی بود (منظور از جامعه شبه دموکراتیک جامعه‌ای است که در آن بسیاری از خواسته‌های دموکراتیک یا به رسمیت شناخته شده‌اند و یا کوشش می‌شود تا در آینده تحقق پذیرند).

لازم به تذکر است که همزمان با تأسیس سلسله پهلوی تضاد جدیدی در میان گروه‌های روشنفکری متجدد پدیدار شد که در دهه‌های بعد شدت یافت و آن پیدایش روشنفکران مارکسیست (یا کمونیست) بود که الگوی جدیدی را در میان گروه‌های مختلف شهری مطرح می‌کردند. این الگوی جدید فکری، دموکراسی را به عنوان پدیده بورژوازی به باد انتقاد می‌گرفت و با الهام از انقلاب اکتبر، حکومت مردم بر مردم را از طریق پرولتاریا و یا گروه‌های مشابه به عنوان ایده‌آل سیاسی در جامعه تبلیغ می‌کرد.

پایه‌ریزی حزب توده نیز به این روشنفکران نوعی انسجام فکری و نهادی می‌داد. نقش این

● در نهضت ملی شدن نفت، تضاد میان روشنفکران متجدد و روشنفکران مذهبی به صورت بارزتری از انقلاب مشروطیت مطرح شد.

روشنفکران در جامعه ایران پیچیده است. از طرفی، آنها ابعاد مختلف طرز فکر مدرن را در جامعه گسترش می‌دادند و سبب می‌شدند تا مسایل اجتماعی به صورت غیرمذهبی و در قالب پدیده‌ای جهانی در یک بُرهه خاص تاریخی با ویژگی‌های آن مطرح شود. و از طرف دیگر، این روشنفکران عامل سوق دادن بسیاری از گروه‌های جدید به طرف یک دید غیردموکراتیک و حتی ضد دموکراتیک از مسایل سیاسی و اجتماعی بودند.

برای روشنفکران مذهبی درک این نکته که دکتر مصدق به عنوان یک فرد لائیک (اگرچه مسلمان) مسئله اجتماعی و سیاسی ایران را به عنوان یک پدیده ملی (ونه مذهبی) مطرح می‌کرد دشوار بود. از طرف دیگر، در میان روحانیت نیز در واقع نوعی دوگانگی به وجود آمده بود. گروهی مدافع قدرت شبه - فئودالی

حاکم بود و گروه دیگر که گرایش ضدامپریالیستی داشت، خواستار بازگشت به اسلام و ایجاد حکومتی اسلامی، مستقل و غیر غربی (یعنی غیردموکراتیک) بود.

پس از شکست نهضت و استقرار حکومت جدید و بسط خودکامگی در شکل نظام شاهنشاهی گروه‌های مذهبی به انزوا کشیده شدند. نسج طبقات و اقشار جدید شهری، گسترش روابط اجتماعی مدرن، پیدایش مدارس و دانشگاه‌ها و ارتباط هرچه گسترده‌تر با غرب و به کار بستن الگوی جدید شبه غربی در بسیاری از مظاهر زندگی اجتماعی باعث شد تا پایه‌های نظام سنتی رفته - رفته سست شود و فقط به صورت گروه‌های یکپارچه بسته (بازار و روحانیت) درآید و در ذهن بعضی از روشنفکران از نوعی مشروعیت برخوردار باشد. همزمان با پدید آمدن گروه‌های جدید شهری، آزادی بیان در جامعه بیش از پیش محدود شد. نظام سیاسی پهلوی، از طرفی به پیدایی گروه‌های مختلف در عرصه‌های گوناگون و در سطوح گسترده، (مدارس، دانشگاه‌ها) کمک می‌کرد و از طرف دیگر، با خواسته‌های ابتدایی این گروه‌ها (آزادی بیان و ابزار وجود در صحنه سیاسی) مخالفت می‌کرد.

سرکوب گروه‌های معتدل سیاسی که از میان لایه‌های جدید اجتماعی برخاسته بودند، پدیدار شدن گروه‌های سیاسی افراطی چه در میان جوانان غیرمذهبی (چپ) و چه در میان گروه‌های جدید مذهبی (چپ افراطی مسلمان - مارکسیست و گروه‌های بنیادگرای مذهبی) سبب شد تا مسئله آزادی بار دیگر به

گونه‌ای غیردموکراتیک در جامعه مطرح شود. سقوط نظام شاهنشاهی توسط یک نهضت اجتماعی بسیار گسترده و در عین حال نامتجانس، با خواست‌های سیاسی ناهمگن و پدیدار شدن یک رهبر مذهبی فرهمند (charismatic) باعث شد تا بار دیگر مسئله خودمختاری جامعه، فاصله‌گیری از غرب و مخالفت با سلطه آن، به گونه‌ای مطرح شود که برآیند آن به وجود آمدن یک نظام سیاسی ضد دموکراتیک بود.

رهبری آیت‌الله خمینی رهبری روحانیت نبود، بلکه بازتاب خواست‌های گروهی حاشیه‌ای و اقلیتی کرچک از روحانیت بود که توانست با استفاده از مکانیزم‌های اجتماعی و روانی و فرهنگی حاکم بر جامعه ایران نقشی اساسی در اواخر انقلاب و به ویژه پس از آن بازی کند. این گروه که متشکل از بعضی

روحانیون رده‌های پایین و متوسط و برخی از بازاریان و وابستگان آنان بود، مانند گروه‌های اقلیت مشابه خود در سایر انقلاب‌ها با استفاده از ضعف سیاسی طبقه متوسط و تضاد میان روشنفکران چپ و لیبرال و عدم مشروعیت نهادهای سیاسی که رژیم سابق آن‌ها را از محتوای اصلی‌شان تهی کرده بود، توانست قدرت را به دست گیرد.

اکثر روشنفکران چپ به سیستم سیاسی دموکراتیک با سوءظن می‌نگریستند و جوانان پرشور انقلابی هم اگرچه تشنه آزادی بودند، از دموکراسی چیزی نمی‌دانستند و در اکثر موارد خواست‌هایشان را به صورت انقلابی و ضد دموکراتیک مطرح می‌کردند.

در این دوران با قدرت‌گیری حزب‌الله و هم‌آوایی چند گروه سیاسی مخالف، همزمان با جنگ ایران و عراق، آزادی انقلابی عملاً محتوایی غیردموکراتیک یافت. البته این مسئله در نگرش گروه‌های گوناگون انقلابی، در اوایل انقلاب، به روشنی دیده می‌شود.^{۳*} گروه‌های روشنفکر مذهبی نیز با ارائه این دید که همیشه اسلام شیعه سردمدار جنبش‌های مردمی بوده و «فکلی»‌های ضد مردمی و خودفروخته به غرب این جنبش‌ها را از مسیر اصلی خود خارج کرده‌اند، کوشیدند تا هر نوع زیر سؤال بردن افکار مذهبیون وابسته به حزب‌الله را ضداسلامی و ضدملی جلوه دهند.

اکثر روشنفکران وابسته به گروه‌های چپ رادیکال نیز در آغاز انقلاب و در دوران اشغال سفارت آمریکا توسط دانشجویان خط امام، معتقد بودند که «خرده‌بورژوازی» ایران (که بخشی از روحانیت و تجار کوچک بازار جزو آن بودند) ماهیتاً ثابت قدم نیست و نمی‌تواند از میان الگوهای ضدامپریالیستی و سرمایه‌داری یکی را انتخاب کند و از این رو، گروه‌های چپ باید این خرده‌بورژوازی را به سوی یک سیاست ضدامپریالیستی واقعی سوق دهند.

در همه این زمینه‌ها، دموکراسی محلی از اعراب نداشت.

پس از پایان جنگ و درگذشت آیت‌الله خمینی و روی کار آمدن گروه رفسنجانی تب و تاب انقلابی جای خود را به نوعی واقع‌گرایی نسبی داد. مسایل حاد اجتماعی از جمله بیکاری جوانان، رکود اقتصادی، عدم توسعه در دوران پس از انقلاب، بازسازی مناطق جنگی و غیره موضوع روز شد. این دوران که می‌بایست به اقتصاد ایران زندگی ببخشد و سطح درآمد قشرهای مختلف مردم را بالا ببرد، عملاً با شکست مواجه شد و این شکست خود مشروعیت حکومت پس از انقلاب را در اذهان عمومی زیر سؤال برد. پدیده روشنفکران

پسااسلامی در جامعه بعد از انقلاب و در پی شکست نظام، در ارتباط با پویایی اجتماعی جامعه بعد از انقلاب بروز کرد. رفته - رفته این سخن به میان آمد که یک سیستم سیاسی بسته نمی‌تواند در ایران به توسعه اجتماعی و اقتصادی کمک کند. این روشنفکران یک گروه منسجم نبوده و نیستند. در میان آنان بعضی در اوایل انقلاب فعال بودند و حتی در جمهوری اسلامی نقشی هم بازی می‌کردند. بعضی به هیچ‌وجه «اسلامی» نیستند و با دیدی اقتصادی - اجتماعی مسایل جامعه را تجزیه و تحلیل می‌کنند. بعضی هم ناسیونالیست هستند و آشکارا مسایل جامعه را در پیوند با حضور فرهنگی و سیاسی ایران در منطقه مطرح می‌کنند.

با وجود این ناهماهنگی، در برخی از زمینه‌ها روشنفکران پسااسلامی یکسان می‌اندیشند. اول اینکه این گروه دل به انقلاب جدیدی بسته است و به نقش یک گروه انقلابی (پرولتاریا و یا روحانیت انقلابی) اعتقاد ندارد.

● انزوی ایران در صحنه بین‌المللی باعث شده تا نظام فعلی از این انتخابات استفاده کند و بکوشد تا به این انزوا پایان دهد و لااقل روابط خود را با اروپا از بن بست فعلی خارج کند.

آرمان جامعه‌ای یکپارچه و «مردمی» که تحت رهبری پیشتازان انقلابی به سوی مدینه فاضله برود، در ذهنیت این روشنفکران جایی ندارد.

شک نیست که شکست نظام کمونیستی در جهان و فروپاشی جهان دوقطبی در این زمینه نقشی اساسی بازی می‌کند ولی شکست نظام سیاسی ایران پس از درگذشت خمینی نیز بی‌تأثیر نیست. چه، پس از قریب بیست سال، اقتصاد ایران وضع اسفباری دارد، وابستگی به نفت رویهمرفته کاهش نیافته، وضع اقتصادی طبقه متوسط بدتر شده، اکثریت کم‌درآمد جامعه فقیرتر، تفاوت طبقاتی میان لایه‌های مرفه جدید و سایر اقشار اجتماعی آشکارا بیشتر شده است. شکست اقتصادی و اجتماعی این نظام انقلابی - اسلامی برای جوانان که اکثریت جامعه را

تشکیل می‌دهند و بخش اعظم آنان رژیم قبل از انقلاب را نمی‌شناسند نشان دهنده عدم کارایی و حتی عدم مشروعیت رژیم حاضراست.

همه این عوامل، اعم از فروپاشی بلوک شرق و شکست اقتصادی نظام سیاسی حاکم و تغییرات فاحش در فرهنگ سیاسی بین‌المللی باعث شد تا روشنفکران پسااسلامی با مسایل سیاسی و اجتماعی و معضلات اقتصادی به گونه‌ای منطقی و با واقع‌بینی برخورد کنند و مشکلات را از دید غیراسطوره‌ای و غیرانقلابی تجزیه و تحلیل نمایند.

علت دیگری که این روشنفکران را به واقع‌بینی می‌کشاند شکست گروه‌های سیاسی خارج کشور و دور بودن آنها از صحنه اجتماعی ایران است. این طرز فکر که نیروهای خارج کشور می‌توانند دوباره کشور را تسخیر کنند و یا با کودتا و به کمک بیگانگان نظم موجود را سرنگون سازند رفته - رفته از ذهن‌ها بیرون شد و جامعه ایران در مقابل این مسئله قرار گرفت که چگونه می‌توان در بطن جامعه و با فشار آوردن به نظام سیاسی حاکم، مشکلات را حل و فصل کرد، بی‌آنکه کمکی از خارج برسد.

روشنفکران پسااسلامی پایه‌های اولیه یک جامعه مدنی جدید را در ایران می‌گذارند. از طرف دیگر تحولات اجتماعی و سیاسی دو دهه اخیر باعث شده‌است که خود این روشنفکران نیز متحول شوند و مسایل اجتماعی را با دید تازه‌ای مورد مطالعه قرار دهند.

تحولات اجتماعی و فرهنگی ایران در سال‌های اخیر رابطه نظام سیاسی حاکم و جامعه مدنی را به صورتی جدید مطرح کرده‌است.

این پرسش به روشنی در ذهن‌ها طرح شده که آیا رژیم سیاسی حاکم آنقدر انعطاف دارد که دست به یک سلسله رفرم ضروری در زمینه‌های مختلف بزند؟

آیا این نظام می‌تواند به گروه‌های گوناگون جامعه که خواستار یک سیستم سیاسی شبه‌دموکراتیک هستند پاسخ مثبت بدهد بی‌آنکه ماهیت انقلابی و اسلامی خود را نفی کند؟

با طرح این پرسش‌هاست که روشنفکران ایرانی، چه در داخل و چه در خارج، دچار دوگانگی خاصی شده‌اند که خود نشان‌دهنده ابهام وضع موجود است.

در انتخابات اخیر، اکثریت به آقای خاتمی

۳- رجوع شود به Farhad Khosrokhavar, L'Anthropologie de la révolution iranienne, L'Harmattan, 1997.

رأی داد ولی الگویی رفتاری نظام حاکم دموکراتیک نبود (از ۲۳۸ کاندیدا فقط ۴ نفر توانستند در انتخابات شرکت کنند، یعنی کم‌تر از ۲ درصد کاندیداها و هیچ نوع ضابطه توجیه‌پذیر برای رد بقیه ارائه نشد). از طرف دیگر، در میان ۴ کاندیدای پیشنهادی، انتخاب آقای خاتمی به صورت دموکراتیک انجام شد. به عبارت دیگر، انتخابات اخیر ریاست جمهوری از بعضی لحاظ سمت و سوی جدیدی به مسایل اجتماعی و سیاسی داد. زیرا برای اولین بار پس از بیش از ده سال، مردم فعالانه در انتخابات شرکت کردند و آراء خود را به کاندیدایی دادند که منتخب گروه حاکم نبود (آقای ناطق نوری کاندیدای سران جمهوری اسلامی بود).

بنابراین، از طرفی کل جامعه ایران از نظر اجتماعی و سیاسی همچون گذشته در سلطه نظامیست که خود اذعان به دموکراتیک بودن ندارد. از طرف دیگر، حرکتی اجتماعی در بطن جامعه در جریان است که روشنفکران پسا اسلامی در آن نقش بسیار مهمی بازی می‌کنند و در بستر آن، جامعه ایران پس از انقلاب تمایل روشن خود را به یک نظام سیاسی باز ابراز می‌کند.

به این دلیل و به دلایل دیگری که از حوصله این مقاله خارج است، بعضی روشنفکران بر این عقیده‌اند که نظام سیاسی حاکم می‌تواند از درون متحول شود و این تحول خود به طریقی در انتخابات اخیر منعکس شده است.

گروه دیگری از روشنفکران بر این عقیده‌اند که نظام فعلی قابلیت تحول چندانی ندارد و انتخابات اخیر به طریقی از دست سردمداران «دوررفته» و نشانه باز شدن آن نیست بلکه نمایانگر بحران درونی آن است. به عبارت دیگر، به عقیده این صاحب‌نظران، رئیس جمهور فعلی می‌تواند، مانند گریباچف، طوری عمل کند که بحران فعلی در داخل نظام سیاسی رخنه کند، به سایر ارکان آن گسترش یابد و باعث اضمحلال آن شود.

به عبارت دیگر، از نظر این روشنفکران، این رژیم اصلاح‌پذیر نیست چنانکه تا به حال هیچ رژیم انقلابی نتوانسته است تحول دموکراتیک پیدا کند و با در نظر گرفتن ناهمسازی دموکراسی و نظام‌های انقلابی، یک رژیم باز سیاسی فقط پس از سقوط نظام حاکم می‌تواند در ایران مستقر شود.

این دو دید اجتماعی، هر یک به نوعی موجه است. هیچ‌یک قادر نیست دیگری را به طور مطلق نفی کند. تا پیش از انتخاب آقای خاتمی دید دوم بر دید نخست ارجحیت داشت. در حال حاضر، با در نظر گرفتن انتخابات

نیمه‌باز ریاست جمهوری فضای روشنفکری برای بحث و گفتگو در این زمینه بازتر شده است.

با این حال نباید از نظر دور داشت که رهبران اصلی نظام حاکم زمام قدرت را در دست دارند و رئیس جمهور دارای بالاترین قدرت در زمینه سیاسی نیست. از طرف دیگر، انزوای ایران در صحنه بین‌المللی باعث شده تا نظام فعلی از این انتخابات استفاده کند و بکوشد تا به این انزوا پایان دهد و لااقل روابط خود را با اروپا از بن بست فعلی خارج کند. ولی مسئله اساسی در ارتباط با خواست‌های جامعه نوین ایران است. این جامعه پسااسلامی، دیگر شور و حال انقلابی سال‌های اول انقلاب را ندارد، نسل جدید جوانان بازتاب خواسته‌های خود را در برنامه‌های سیاسی و اجتماعی نظام فعلی نمی‌بیند. چه، نظام هنوز بر مبنای بنیادگرایی اسلامیست در حالی که جامعه پسااسلامیست. اکثریت قاطع روشنفکران نیز از نظام حاکم فاصله گرفته‌اند و کمتر کسی است که در چارچوب طرز فکر اسلامی - انقلابی از آن دفاع کند. می‌ماند تنها عامل توجیه‌کننده نظام فعلی، یعنی «تهاجم فرهنگی» غرب. اگرچه روشنفکران نظام حاکم به دستاویز «تهاجم فرهنگی غرب» از سیستم سیاسی فعلی دفاع می‌کنند ولی در الگوهای رفتاری اکثریت جامعه، این نوع استدلال محلی از اعراب ندارد.

رؤیای اکثریت جوانان دستیابی به امکانات و رفاه جامعه غرب است و چون در جامعه هیچ نوع طرز فکر مستقلی وجود ندارد که از مقبولیت کافی برخوردار باشد و آنان را به خود جلب کند، سرخوردگی اجتماعی به صورت خودباختگی در تقلید کورکورانه از بسیاری از مظاهر سطحی جوامع غربی جلوه‌گر می‌شود. از طرفی، جامعه ایران در یک حرکت غیرقابل پیش‌بینی بلوغ فکری خود را با انتخاب ریاست جمهوری جدید نشان داد. از طرف دیگر، در زندگی روزمره، در اثر مشکلات اقتصادی و فشارهای گوناگون، هرکس به طریقی از واقعیت تلخ اجتماعی فرار می‌کند و می‌کوشد تا در چارچوب زندگی فردی، در حریم خانه‌اش، ناراحتی‌های خود را با الکل، مواد مخدر و زندگی ویدئویی و یا روش‌های دیگر برطرف کند. گریز از زندگی بی‌معنای روزمره در قالب یک نظام اقتصادی غیرتولیدی و سوداگرانه از یک طرف، و تلاش مردم برای دستیابی به جامعه بازتر از طرف دیگر، نشان‌دهنده ناروشتی وضع کنونی ایران است.

سئوال اصلی که در این زمینه مطرح می‌شود اینست که در حال حاضر روشنفکران

چه می‌توانند بکنند؟ از طرفی، آنان که در ایران هستند باید به طریقی از شرکت مردم در تأیید رئیس جمهور دفاع کنند. ولی این دفاع به آن معنا نیست که هرچه آقای خاتمی می‌گوید کورکورانه تأیید کنند. دفاع از وی یعنی دفاع از خواسته‌های جامعه ایران و این خواسته‌ها همانا آزادی بیان و آزادی سیاسی از یک طرف و عدالت اجتماعی از طرف دیگر است. در عین حال، آزادی یعنی آزادی مرد و زن و در این زمینه چه از طریق توجیه اسلامی (از دید اسلام زن و مرد در پیشگاه خدا برابرند و نابرابری آنها در جوامع اسلامی بُعد صرفاً تاریخی دارد نه خدانشناختی، و برخاسته از نظام پدرسالاری در این جوامع است) و چه از طریق توجیه علمی و اجتماعی (هیچ دیدگاه علمی نمی‌تواند در تساوی مرد و زن تردید کند) یکی از خواسته‌های اساسی جامعه پسا اسلامی ایران است (شرکت فعالانه زنان در انتخابات رئیس جمهوری مبین این واقعیت است).

نقش روشنفکران خارج کشور با روشنفکران داخل اندکی متفاوت است. چه، این روشنفکران از آزادی فکری بیشتری برخوردارند و می‌توانند مسایل را به صورت روشن‌تر بیان کنند و ترسی از نظام حاکم در ایران ندارند.

این روشنفکران دیگر نمی‌توانند مسایل کنونی ایران را با یک الگوی دوگانه انگار (آری مطلق و نه مطلق) بیان کنند. آنها باید با دیدی انتقادی نقاط ضعف و نقاط قوت رویدادهای اخیر را تجزیه و تحلیل کنند، با مقایسه آنها با رویدادهای تاریخی مشابه، جوانب مختلف آنها را بررسی نمایند و از شیفتگی‌ای که برخی از متفکرین نسبت به نظام حاکم دارند بپرهیزند. زیرا اگرچه زمامداران نظام حاکم با نحوه و نتیجه انتخابات اخیر تاکنون برخوردی خصمانه نداشته‌اند ولی با در نظر گرفتن محدودیت‌های رئیس جمهور کنونی و با توجه به شخصیت او (اینکه آیا از قاطعیت لازم برای رویارویی با قدرتمداران رژیم برخوردار است یا نه؟) نمی‌توان این مسئله را نادیده گرفت که نظام فعلی در صدد پذیرش وضعیت جدید است بدون اینکه دموکراسی را قبول کند.

نباید گذاشت که حرکت کنونی فقط با عفو چند روشنفکر و با گشایش‌های محدود در زمینه فرهنگی فیصله یابد. مسئله اصلی، آزادی و عدالت اجتماعیست و حل این مسئله فقط در صورتی ممکن است که ماهیت نظام به نوعی تغییر یابد و این خود در گرو تداوم حضور فعال مردم در صحنه است ●



روشنفکران و جشن هنر شیراز

وجدان خلق نشده نژاد ما

رضا قاسمی

خود این امر که هشتاد سال پس از دعوی مشروطه یا مشروعه سرانجام سر از مشروعه درآورده‌ایم به اندازه کافی گویای وضع هست. در اینجا قصد، تنها اشاره به یکی از صد‌ها موردی است که نیندیشیدن مان به دادن قربانی منجر شده است.

هجده سال پس از انقلاب، هنوز هم لای هر مجله یا روزنامه‌ای را باز کنیم بر می‌خوریم به بد و بیراهی که نثار «جشن و هنر شیراز» می‌شود. (۲) این حمله‌ها اگر در آغاز از سوی چپ‌هایی صورت می‌گرفت که در مطبوعات راست نفوذ کرده بودند، حالا، از سوی راست‌هایی همراه می‌شود که، در پی یافتن مقصری برای انقلاب، به هر خاشاکی چنگ می‌زنند و دیواری هم کوتاه‌تر از حیاط مخروبه جشن و هنر شیراز پیدا نمی‌کنند.

حمله راست‌ها نوستالژیک است و از موضع حسرت روزگار رفته، اما حمله چپ ایدئولوژیک است و از موضع حسرت برای «آنهمه پول» که بجای «رفع نیازمندی محرومان» خرج جشن هنر می‌شد. نقطه مشترکی اگر برای هردو دسته هست، اما حمله از موضع اخلاق است.

راست مسائل ساخته است و سنتاً حامی اخلاق؛ بر او حرجی نیست. سرزندی اگر هست به چپ‌هایی است که با استدلال‌هایی از این دست که تنها بی‌اعتنایی‌شان به هنر و فرهنگ را نمایش می‌دهند، که ناتوانی‌شان را در تشخیص سود محرومان نیز برملا می‌کنند.

ما که در غریب به چشم خود می‌بینیم (شاید هم نمی‌بینیم؟) که هر ده‌گوره‌ای برای خود یک، و گاه چندین، جشنواره هنری دارد. و ما، با آنهمه عقب‌ماندگی فرهنگی، چشم دیدن همان یک جشنواره را هم نداریم.

در آن دزدبازار که به هزار و یک شیوه پول مملکت چپو می‌شد، چه بهتر که بخشی از آن خرج فرهنگ می‌شد. آن پول را، اگر هم خرج

مهمی دارد. اگر تفکر، تردید کردن است و چون و چرای در امور، ایدئولوژی پایان چون و چراست و رسیدن به یقین. چون و چرای هم اگر هست در چارچوبی است مشخص، و حرکت هم، همواره، از نقطه عزمی مسلم انگاشته شده. برای معتقدان به ایدئولوژی همه چیزها به دو گونه نیک و بد تقسیم شده است، و خط ممیزی هم که این دو را از هم جدا می‌کند در خود ایدئولوژی است. و داور نیک و بد چیزها هم خود شخص معتقد. ما نمی‌پرسیم که روشنفکر ایدئولوژیک چگونه می‌خواهد به مصاف رژیمی برود که خود ایدئولوژیک است. پاسخ را از پیش می‌دانیم: آنها «تاریک اندیش» اند و روشنفکر «روشن اندیش». و نیز نمی‌پرسیم چرا وقتی ما خود را داور نیک و بد چیزها می‌دانیم نباید به دیگری حق داد او نیز چنین کند. ما بنا را بر این می‌گذاریم که ایدئولوژی «روشنفکر» نه زاده بی‌دقتی در کاربرد کلمات و مفاهیم است و نه برخاسته از اختلاط تفکر با ایدئولوژی. بنا را بر این می‌گذاریم که اینهمه برخاسته از پهنه وسیع‌تری است که خردباوری‌اش نام نهاده‌اند. می‌دانیم که در خردباوری، به عکس نسبی‌نگری، خط قاطعی هست که برداشت‌های متضاد را تقسیم می‌کند به درست و نادرست، عقلانی و غیرعقلانی، و علمی و غیرعلمی (۱). آدم خردباور، به عکس آدم ایدئولوژیک، نه مبدأ حرکتش از انگاره‌های مسلم است، و نه جستجویش ناظر به نتایجی از پیش فکر شده. نتیجه چنین جستجوی بی‌طرفانه‌ای هم طبیعتاً حقیقت مطلق فرض می‌شود. حال، بی‌آنکه وارد بحث «حقیقت مطلق» و «حقیقت نسبی» و مقایسه دو مکتب خردباوری و نسبی‌نگری بشویم، می‌پرسیم «روشنفکر» ایرانی، در همان حد آدم خردباور، تا چه حد اهل خردورزی است؟ من در اینجا سر آن ندارم که به «هنر نیندیشیدن» روشنفکر ایرانی بپردازم. که نه اهلیتشان را دارم و نه فرصتشان را.

ابداع اصطلاح روشنفکر، به عنوان معادلی برای انتلکتوئل، خود گواه ژرفای نابسامانی وضع تفکر است در کشور ما. ابداع اصطلاح روشنفکر، یا نام قدیم‌ترش «منورالفکر» دست کم گویای ملازمه فکر است با سه چیز: اعتقاد به مدرنیته، ماتریالیسم و سوسیالیسم (رواج اصطلاح «روشنفکران چپ»، «روشنفکران مذهبی» و «روشنفکران راست»، امری است متأخر، و نشانه تلاش برای اندکی دقیق‌تر کردن مفاهیم). با کلمه‌هایی نادقیق و مفاهیمی ناروشن نمی‌توان به تفکر پرداخت. یا کسی اهل فکر هست یا نیست. اگر کسی اهل فکر باشد، خود به خود، روشنی می‌تاباند به تاریکی امور. ابداع ترکیب «روشن فکر» اذعان به وجود گونه‌های متفاوتی است از تفکر: نیک و بد؛ و نیز نشانه اعتقاد به وجود کسانی که فکرشان «تاریک» است. و این یعنی خلط کردن دو مفهوم «تفکر» و «ایدئولوژی». اگر به یاد بیاوریم که کسانی مثل ابن‌سینا، خیام، حافظ، یا حاج ملا هادی سبزواری، یعنی روشنفکران سنتی ایرانی، همین لباسی را می‌پوشند که ملایان امروز می‌پوشند، آیا می‌توان به جرم بیگانگی‌شان با ماتریالیسم و سوسیالیسم به آنها نسبت تاریک‌فکری داد؟ آیا می‌توان به عین‌القضات همدانی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی که خونشان به دست بی‌فکران ریخت (و نه تاریک‌فکران) نسبت تاریک‌فکری داد؟

فرهنگ کوچک رویبر (Robert) را باز می‌کنیم: انتلکت به معنای هوش است و انتلکتوئل (صفت و اسم) به معناهای زیر:

- ۱- کسی که اقتدا می‌کند به هوش (آگاهی یا ادراک).

- ۲- کسی که گرایش آشکار (یا افراطی) دارد به امور ذهنی.

خلط کردن تفکر با ایدئولوژی و یکی پنداشتن این دو، خود معضلی است که در آسیب‌شناسی جامعه «روشنفکری» ما جای

جشن هنر نمی‌کردند، بی‌گمان کسی دست محرومانش نمی‌داد. در آن بریز و بیاش که هرکه دستش به دهن می‌رسید به خارج می‌کرد، جشن هنر سودی اگر داشت برای آدم‌هایی مثل من داشت که خاستگاه اجتماعی‌شان اجازه نمی‌داد نه برای تحصیل پایشان را از مرز بیرون بگذارند و نه برای آگاهی از چند و چون تازه‌های هنر معاصر.

یعنی این مدعیان نمی‌دانند که طیف وسیعی از هنرمندان کشور خود از تهیدستان‌اند یا از فرزندان همان محرومان؟ نمی‌دانند که جشن هنر به دانشجویان تئاتر، و نیز هنرمندان مراکز مختلف، به رایگان امکان آمد و رفت، اقامت و تماشای برنامه‌ها را می‌داد؟ حالا اگر بخش مهمی از همین مدعوین، که بیشترشان هم چپ‌گرا بودند، نمی‌آمدند یا اگر می‌آمدند ترجیح می‌دادند، بجای تماشای برنامه، وقتشان را به کار دیگری بدهند، و اگر هم به دیدن برنامه‌ای می‌روند از همان ابتدا چنان جبهه بگیرند که از ارتباط با کار عاجز بمانند، گناه از گردانندگان جشن هنر است؟ (۳) نکند ایراد به خود برنامه‌ها بود؟

واقعیت این است که برنامه‌های جشن هنر منتخبی بود از بهترین کارهای جشنواره‌های دیگر. گواه آن اینکه هنوز پس از گذشت بیست سال می‌بینیم تأثر دنیا روی انگشت همان‌هایی می‌چرخد که ما از راه جشن هنر شناختیم؛ نامدارانی مثل بروک، گروتفسکی، و ویلسن. و در این بیست سال ما بجای قدردانی از اینکه، دست‌کم، در این یک سازمان پول مملکت با درایت خرج می‌شد، فحش داده‌ایم به کسانی که با دقت، وسواس و سلیقه‌ای کم‌نظیر در انتخاب برنامه‌ها، باعث شدند پنجاه سالی از عقب‌ماندگی تأثر کشورمان را جبران کنیم و در پاره‌ای از موارد با هم‌تایان غربی‌مان معاصر شویم.

واقعیت این است که ملاک انتخاب برنامه‌ها کیفیت هنری آنها بود و نه جنبه‌های سیاسی‌شان (چه در وجه مثبت و چه در وجه منفی کلمه). شاهد مدعا حضور گروه‌هایی است مثل «نان و عروسک» و «لیونینگ تی‌اتر»؛ که بر صحنه تآثرهای «رژیم آمریکایی شاه» فریاد اعتراض به جنگ ویتنام و جنبه‌های منفی جامعه آمریکا را سر می‌دادند. شاهد دیگر حضور چشمگیر هنرمندانی بود از «کشورهای سوسیالیستی»! مدعیان چپ به این مورد هم اعتراض دارند؟ یا اصلاً از آن بی‌خبر بودند؟

واقعیت این است که در همه زمینه‌ها، از جمله در زمینه هنر، ما پنجاه تا صد سالی با غرب فاصله داریم. در چنین احوالی، و با وجود

دید بسته ما از یکسو، و سطح بسیار بالایی برنامه‌ها از سوی دیگر، درک آن کارها آسان نبوده، بویژه که از ابتدا جبهه هم گرفته باشیم، با این همه، از طریق همان چند تنی که با کنجکاوای دل سپردند به فراگرفتن آنچه فراگرفتنی است، جشن هنر به مقصود خود رسید و بخش کوچکی از هنرمندان ما را با جریان جهانی تأثر معاصر کرد. و این دستاورد کمی نبود. این بخش که در یکی دو دهه اخیر سرنوشت تأثر کشور را در دست گرفته است و همچنان با سرسختی می‌کوشد بقیه را هم با خود به جلو بکشاند، حتا اگر در اثر سیاست‌های غلط و محدودیت‌گرای رژیم اسلامی کارش به ناکامی بکشد (که متأسفانه سواد آن از دور پیداست) باز هم سرنوشتی متوجه جشن هنر نیست و گناهش، اگر به گردن بی‌فکری ما «روشنفکران» نباشد، بی‌گمان به گردن بخت ماست؛ که انگار طالع چنین است که بچرخیم و هر بار از همان جای پیشین سر درآوریم!

و اما ریشه حمله مشترک راست و چپ از موضع اخلاق، برمی‌گردد به نمایش «خوک بچه آتش»؛ نمایشی «بی‌پروا» از کشور «سوسیالیستی لهستان»! (این نکته را هم گمان می‌کنم بسیاری از رفقای مدعی ندانند!). ندید می‌پذیرم (آن سال مشق نظام می‌کردم) که طی ده سال عمر جشن هنر، و از میان صدها برنامه، این یکی انتخاب بجایی نبود. (نه به لحاظ هنری، که سال بعد «سه خواهر» چخوف را با اجرای همین گروه دیدم، حرف نداشت). ایرادی اگر هست از جنبه جامعه‌شناختی است، و متوجه بیگانگی مسئولین جشن هنر با آن خیزابه‌های چرک و عفن که از اعماق جامعه، و از پنهان‌ترین لایه‌های روح زخم خورده افشار سنتی، می‌جوشید و می‌رفت تا سر باز کند و همه چیز را زیر لایه‌ای از مرگ و نفرت و خونابه بپوشاند. این «بی‌پروایی»، در آن روزگار، دور از احتیاط بود. ولی مگر خود ما چقدر نبض آن روزگار دستمان بود؟

ساده‌دلی است اگر وقوع انقلاب را به «افراط کاری»ی جشن هنر و جریحه‌دار شدن احساسات مردم توسط نمایش «خوک بچه آتش» نسبت دهیم. با این حال مدعیان راست خشمشان را از انقلاب سر این نمایش خالی می‌کنند. اما چپ‌ها دیگر چرا؟ آنها که نباید از وقوع انقلاب ناخرسند باشند؟ پس این هم‌صدایی از کجاست؟ نکند نگران تباهی اخلاق جامعه‌اند؟

در این مورد، اگر اخلاق‌گرایی روشنفکران امری باشد متعلق به گذشته، در موارد دیگر، این اخلاق‌گرایی امری است مربوط به امروز و

فردای ما. کویری شدن صفحات کتاب‌ها و تدفین کلمات زیر توفانی از شن سه نقطه‌ها را فقط آدم ناینیاست که نمی‌بیند. امروز رژیم با حره اخلاق سانسور می‌کند. و همین حره تسمه از گرده ما می‌کشد. روشنفکرانی که در داخل کشورند اگر امروز احساس «مجرم» بودن می‌کنند به خاطر مدارک جرمی است که در هر کنج خانه یا گم گوشه روحشان مخفی کرده‌اند: بطری مشروب، کتاب نابابی، تریاک یا معشوقه پنهانی ...

اگر نعلینی را که در خانه روحمان حمل می‌کنیم هر چه زودتر از خود جدا نکنیم این «حاج آقاها»ی درون، باز کار دستمان خواهند داد. امروز، رواداری هرآنچه از نظر اخلاق سنتی «جرم» است در حکم خلع سلاح کردن دشمنی است که با حره اخلاق ما را به زبونی کشانده است. این به معنای روا داشتن هرگونه رذالت و پستی و جنایت نیست. روشنفکر واقعی، با سنجش هر چیز با معیار خرد، خود اخلاق خویش را بنا می‌نهد. از اینجا تا رسیدن به آن مرحله که «خردگرایی» را هم به معنای دستیابی به حقیقت مطلق تلقی نکنیم، خود راه درازی است سنگلاخ و پُروحشت، که بی‌گمان باید پیمود و از ترکیدن تاول بر پاهای سست و استخوانی نه‌راسید. تا آنگاه، همین خوش چیزی است که برویم، و به قول جویس، «بر سندان روح خویش وجدان خلق نشده نژاد خود را بگوییم».

پانویس‌ها:

۱- برای آگاهی عمیق‌تری از این بحث نگاه کنید به کتاب «تردید» از بابک احمدی، نشر مرکز ۱۳۷۴، تهران.

۲- برای آگاهی از تازه‌ترین این حملات نگاه کنید به مجله گردون شماره ۵۵، مقاله «تأثر پویای ما».

۳- از جمله کسانی که سخت در مقابل جشن هنر شیراز جبهه می‌گرفت یکی هم (روانش شاد) سعید سلطانپور بود. به یاد دارم روزی را که گروتفسکی در دانشگاه تهران سخنرانی داشت و سعید سلطانپور برخاست و ضمن معرفی خود، به عنوان کارگردان تئاتر، به اعتراض درآمد که: «شما چرا در کشوری استبداد است و تحت سلطه استعمار آمریکا؟» و پاسخ گروتفسکی را که: «کار من تأثر است نه مبارزه. اینجا هم کشور شماست، نه من. شما اگر واقعاً چنین اعتقاداتی دارید چرا تئاتر کار می‌کنید؟ بروید اسلحه دست بگیرید!» ●

پاریس - اوت ۱۹۹۷

اراده معطوف به آرزو

و اراده معطوف به قدرت،

و «متن ۱۳۴» نویسنده

رضا براهنی

اندیشه سقراط، خط بطلان بر عظمت شعر یونان کهن می‌کشد و آن ملت از نظر شعری در واقع هرگز تا همین اواخر قد راست نمی‌کند. ملامت شعرا توسط فلاسفه اجتماعی، صاحبان قدرت، دارندگان اراده معطوف به قدرت، معتقدان به قوانین اساسی، همین تسلیم شدن خود سقراط به قانونی که نهایتاً برای انسانی چون خود سقراط ارزش قائل نمی‌شود و در واقع - سقراط با مرگش قانون را برتر از هستی خود و هستی شعر قلمداد می‌کند - نهایتاً اندیشه تجاوز به حریم شعر را در بسیاری از جوامع کهن و جوامع امروز بنیان می‌گذارد. هایدگر در جایی می‌گوید اهمیت زبان افلاطون در این است که من با آن زبان به چیزی پی می‌برم که نااندیشیده در اندیشه افلاطون است. آن نااندیشه جهان مخفی است که به سوی آن حرکت می‌کنیم و هر قدر ما به طرف آن می‌رویم، آن هم عقب می‌نشیند. غرض تمجید از همه چیز هایدگر و تقبیح همه چیز سقراط و افلاطون نیست، ولی مطلق کردن قانون - از هر نوعش - همیشه ادبیات، هنر و شعر را که بر اساس اراده معطوف به آرزو به وجود می‌آیند، به خطر می‌اندازد. تناقضی که در نوع نگارش خود افلاطون هست - شعرگونه می‌نویسد ولی با شعر مخالفت می‌کند - بعداً در نوشته‌های دیگر نیز تکرار می‌شود، ولی در این مقدمه که فرع بر بحث اصلی است، مجال ورود به بحث این نوشته‌ها، به صورت تفصیلی نیست. ما اینجا تئوری شعر نمی‌نویسیم، ولی می‌گوییم که یک نفر می‌تواند شاعرانه بنویسد، ولی با شعر مخالف هم باشد.

کلی از اراده معطوف به آرزو سرچشمه می‌گیرد، در حالی که دید سقراطی و به دنبال آن دید افلاطونی، از اراده معطوف به قدرت (کاری فعلاً به تعریف نیچه از این مسایل ندارم) مایه می‌گیرد. کسی که اولین تعریف را از سانسور کرده، دز جهان مکتوب یا مکتوب شده، افلاطون بوده، از زبان سقراط. سقراط راوی اشعار بزرگان یونان را رسماً در مورد اینکه آیا هرچه شاعران نوشته‌اند برای همگان خواندنی است یا نه، بازجویی می‌کند و نهایتاً از راوی شعر و یا شاعر دوم شعر شاعران کهن یونان یک توأب درجه یک تحویل می‌دهد. او گردن راوی شعر می‌گذارد که باید رسماً شعرها را سانسور کرد، به دلیل اینکه بخشی از شعرهای آنها اساس زندگی اجتماعی، اخلاق جوانان و چارچوب‌های ساختاری تربیت ذهن کودکان را به خطر می‌اندازد. سقراط که به زعم همه ما دنبال حقیقت بود سانسورچی اول شعر جهان کهن است و از همین رو باید ملامت شود. بعداً افلاطون شاعران تغزلی را از جمهوری خود اخراج می‌کند، به دلیل اینکه آنها تحت تأثیر روحیه سرکش و مجنون خود نظام منطقی و اخلاقی جامعه را به خطر می‌اندازند و فقط شعری قابل قبول است که در ستایش قهرمانان و جنگاوران و رهبران اجتماعی - تاریخی یک قوم گفته شود. به رغم اینکه افلاطون گاهی زبانی تا سطح عالی، زبان شاعری درجه یک پیدا می‌کند، ولی سخن او در باره شاعر تغزلی هم در شرق و هم در غرب طنین می‌اندازد. شقاق نخستین حاکم شده بر سوژه و ابژه در

در بحث و یا قال و مقال مربوط به آزادی بیان و اندیشه در ایران، و مسئله مربوط به مبارزه با سانسور به چند نکته اساسی باید توجه کرد که یکی دو تا از آنها به عمومیت این مقولات ارتباط پیدا می‌کند و چند نکته دیگر به آن خاصیتی (با دو تشدید) که ما نویسنده‌ها و شاعران و روشنفکران باشیم در ایران و خود ایران. تا این مباحث و قال و مقال‌ها روشن نشود، معلوم نخواهد شد که چرا بعضی‌ها در قضیه متن ۱۳۴ از همان ابتدای کار یک نظر داشتند و بعضی‌ها نظری دیگر، و چرا نهایتاً در خود متن، و متن منشور که بعداً به تصویب جمع مشورتی و امضای موقت اعضای آن رسید، اندیشه‌ای بر اندیشه دیگر چربید، ولی در عمل، شکست اندیشه دوم در خود بحث، منجر به از میان بردن آن برتری اندیشه صحیح نخستین شد. در بحث این مقولات اگر صراحت نداشته باشیم، زندگی و مبارزه‌مان برای رهایی از بند سانسور، و یا دست‌کم کوششمان برای از میان بردن مفاهیم غلط در برخورد با سانسور معنی نخواهد داشت، و نتیجه بی‌معنایی مبارزه ما این خواهد بود که آنهایی که پس از ما وارد این مبارزه می‌شوند، سال‌ها تجربه ما را تکرار خواهند کرد و بعد باز آب از سر آنها هم، نیم و جب یا هزار و جب خواهد گذشت. پس من اول پاره‌ای مقدمات نظری می‌نویسم و بعد تاریخچه آن متن را می‌دهم، و بعد یک نتیجه‌گیری سریع و صریح هم خواهم کرد.

۱- مسئله اول این است که ادبیات به طور

ترسیم از گفتن این نکته، به ویژه در این جا که بخش‌هایی از قرآن نه تنها با تمهیدات زبان‌شناسی شعری بیان شده، بلکه بخش‌هایی از آن بخش‌ها از نوع عالی شعر هم هست، ولی نص صریح قرآن است که شاعران از گمراهان پیروی می‌کنند. امروز ادبیات و شعر در ایران به دو صورت وجود دارد: آنهایی که در خدمت مدح و ثنای بزرگان حکومت و اندیشه حکومتی هستند و در واقع از گمراهان پیروی نمی‌کنند؛ و آنهایی که از اراده معطوف به آرزو تبعیت می‌کنند، و به همین دلیل در جامعه اسلامی راهی ندارند و یا نباید داشته باشند. چرا که آرزو کردن ممنوع است. و نویسنده و شاعر واقعی هم، متأسفانه یا خوشبختانه، کسی است که ممنوع، مخفی، تحریم شده و حرام را می‌نویسد. در ایران، اراده معطوف به قدرت، عزم جزم کرده است که اراده معطوف به آرزو را از میان بردارد. این نکته اول.

۲- مسئله دوم این است که درست است که ادبیات از روابط اجتماعی - تاریخی - سیاسی یک جامعه و یک دوره تصویر می‌دهد، ولی ادبیات فقط این کاره نیست. بر اساس همان اراده معطوف به آرزو حوزه‌های اصلی پیش تولد، تولد، رشد، رؤیا، جنسیت، عشق، مرگ و پس از مرگ را هم جزو قلمرو خود می‌داند. در این قلمرو ادبیات و دین، از حوزه مشترکی استفاده می‌کنند، به دو صورت. وسیله بیان هر دو زبان است. این صورت اول قضیه و صورت دوم این که: همه آن موضوعات و حوزه مضامینی که برای ادبیات بر شمرده‌ایم، در شمار مقولات مذهب هم هستند. عهد عتیق، عهد جدید و قرآن، آثار هندوان کهن و زرتشت، کتاب مردگان تبت، بخش اعظم ادبیات موسوم به قصص الانبیا در ایران و کشورهای عربی، کمدی الهی دانته، و جلوتر از آن کتاب‌های اساطیری یونان و روم کهن، هم جزو ادبیات به حساب می‌آیند و هم جزو متون مذهبی و عرفانی و شریعتی. منتها دین بر اساس مطلق و همان اراده معطوف به قدرت - در واقع قدرت الهی - عمل می‌کند و به همین دلیل بر اساس قوانین خدشه‌ناپذیر و بی‌برو برگرد پیش می‌رود و آن مضامین مشترک با ادبیات را فقط از دید قانون خود می‌بیند؛ و ادبیات نسبت خاصی برای همه آنها قائل می‌شود و همه آنها را دانسته و ندانسته به حوزه بدیل‌های نسبی و متفاوت منتقل می‌کند و صدا و صداهای نسبت را بر آنها می‌چرباند. این حالت نسبی، به ویژه بعد از رنسانس، خصوصاً پس از پیدایش ژمان. بر سراسر ادبیات جهان حاکم شده و آدم‌ها نه بر اساس نسخه پیچیده شده توسط مطلق‌های مفروض و محتوم و

بی‌برو برگرد، بلکه بر اساس دیدگاه‌های شخصی و فردی خود جهان مکتوب خود را رقم می‌زنند. در ایران امروز ما ادبیاتی که بر اساس تصور نسبی آفریده شده باشد، کفر تلقی می‌شود، و چون موضوع کفر و ایمان یکی است، ولی برداشت‌ها درباره آنها متفاوت است، بین دین و ادبیات، یک شقاق نظری خیلی جدی و پُر نشدنی پیدا شده است. ادبیات با همه چیز سر و کار دارد. دین هم با همه چیز سر و کار دارد. ادبیات چون بر اساس نسبت آفریده می‌شود، حوزه‌هایی از دین را هم - در صورتی که اجرای شکلی و ادبی و شیوه‌شناختی آن با معیارهای ادبیات بخواند - جزو ادبیات به شمار می‌آورد - مثلاً یک نفر می‌تواند به خدا، به رسول، به دین اعتقاد کامل داشته باشد؛ ولی باز هم در صورت احراز شرایط ادبی، ادیب هم محسوب شود، به دلیل اینکه ادبیات مطلقیت را نمی‌طلبد و همه را آزاد می‌گذارد که کار خود را بکنند ولی دین، هیچ کفاری را - ولو بزرگ‌ترین شاعر جهان هم باشد - نه به عنوان انسان قبول دارد و نه به عنوان شاعر. هرکسی که در ادبیات از حوزه قانون دینی تجاوز کند یا با سانسور مواجه می‌شود و یا حتی زندگی خود را از دست می‌دهد. از آنجا که در دین قرار نیست کتاب دینی، تخیلی فرض شود - موسی، عیسی، محمد دقیقاً به همان صورت که در متن دینی آمده‌اند به صورت واقعی حضور داشته‌اند و حضور آنها آلترناتیو دیگری نداشته است - پس هر کتاب دیگری هم که نوشته شود، باز هم غیر تخیلی است، و نویسنده در برابر تخیل خود، به صورت واقعیت آن تخیل مسئول است. در دین خیال وجود ندارد. در ادبیات هم، به زعم طرفداران دین، هر چیز مکتوبی، واقعی، و در واقع به صورت خود دین، دینی است، به همین دلیل تجاوز از واقعیت دینی به طرف تخیل، عملی است کفرآمیز. مثلاً یک مرد نمی‌تواند به مرد دیگر توصیف کند که چگونه با همسرش خوابیده است. از لحاظ اصول دین چنین چیزی نامشروع تلقی می‌شود. پس اگر در ادبیات کسی توصیف عشق‌بازی زن و مردی را بنویسد، به همان اندازه زن و مرد اولی که در دین وصف عشق‌شان نامشروع تلقی می‌شده، کاری غیرمشروع انجام می‌دهد. پس ما در واقع مدام به سوی سقراط رانده می‌شویم. عشق، وصف عشق، خطرناک است. زن موجود خطرناکی است. اثر ادبی باید از ارتباط آدم‌ها، پشت پرده، توی چادر حرف بزند. خیلی‌ها نشان داده‌اند که چنین چیزی غیرعملی بوده، حتی بین نویسندگان مذهبی، بین عرفا. بخش‌هایی از مثنوی معنوی مولوی، در واقع محاکاتات جنسی است. در تورات وصف عشق‌بازی پدر با دختر

وجود دارد. داستان یوسف و زلیخا، داستان یک مثلث عاشقانه است. مقامات ژنده‌بیل که به حالات شیخ احمدجام مربوط می‌شود، گاهی تا حد یک نوع شوخی جنسی تنزل پیدا می‌کند. مسئله این است: آنچه تحریم می‌شود و حرام تلقی می‌شود، خود مؤمن را غافلگیر می‌کند. خود دین عرصه برخورد دین با خودش نیست، بلکه عرصه برخورد دین با تناقض‌های خودش و با دشمنان دین است. دشمن دین باید توضیح داده شود، حتی اگر قرار باشد او را مثل منصور حلاج مثله کنند و به دار آویزند. تناقض‌های درونی از این دست، همه مطلق‌ها را به نسبت آلوده می‌کند، به ویژه از این نظر که داستان‌های فراوانی از «شیخ صنعان» عطار تا «ملاقربانعلی» جمالزاده بر سر زبان‌هاست؛ و این قبیل داستان‌ها نشان می‌دهند که مطلق ماندن و مطلق دیدن دایمی غیرممکن است، و مطلق موسیقی جذاب می‌شود که با مخالف خود وصلت کند. انکار دین موقعی جذاب می‌شود که به ادبیات آغشته شود و همین نشانه آن است که راه دادن تناقض به چیزی به ظاهر غیرمتناقض، آن را جذاب‌تر می‌کند. جهان معاصر به غیرمطلق بودن مطلق رای داده است. و این مسئله دوم.

۳- گاهی این تصور وجود دارد که فقط انسان مذهبی و یا دینی است که با مطلق‌ها سر و کار دارد. ممکن است یک نفر به ظاهر مخالف دین باشد، ولی در همان ادبیاتی که می‌نویسد، به رغم مدرن بودن شیوه و یا ساختار کارش، و یا به رغم ادعای مادیرگری و مبارزه طبقاتی و غیره، به رغم مخالفتش با ستم کردن بر کودکان و زنان، درون خودش، و با درون اثرش، رفتارهایی متناقض با این ادعاها و نیت‌ها نشان بدهد. در آثار هدایت، چوبک، آل احمد ما با عرصه جنگ و زورآزمایی درونی بین مطلق و نسبت روبرو هستیم. هدایت با ساکت نگه داشتن زن‌ها در بوف کور، دست به یک عمل مطلق پدرسالارانه و پیرمردسالارانه و مذکر زده است. وابستگی عترت به لوطی، حتی مرده‌اش در قصه «عستری که لوطیش مرده بود» از چوبک، وابستگی قدری و مطلق است. آل احمد وحشت دارد از اینکه زنش را طیبب معاینه کند، ولی خودش، به اعتراف خودش در سنگی بر گوری «رسماً زن بلند می‌کند». ولی آن جنگ درونی ادامه دارد. جهان مدرن ذهنیت ایرانی نویسنده را وارد میدان فسخ و مسخ و تجزیه ارزش‌ها کرده است. بزرگ‌ترین خصیصه نویسندگان جدید ایران ناموزونی رشد فکری آنهاست. تاریخ ایران معاصر برخلاف تاریخ اروپا، سیری دقیقاً دوره‌پذیر و تقسیم شده به

ادوار ندارد. در وجود یک نویسنده، هدایت هم پست مدرنیسم، هم مدرنیسم و هم رئالیسم دیده می‌شود. «سه قطره خون» با اولی می‌خواند؛ «بوف کور» با دومی؛ «دانش آکل»، «زنی که مردش را گم کرده بود» و «حاجی آقا» با رئالیسم. در طول پانزده سال از قصه‌نویسی هدایت، همه شیوه‌های ۳۰۰ سال گذشته ادبیات غرب تجربه می‌شود. اکتفا نکردن به یک شکل و شیوه از کار از خصایص ناموزونی فرهنگ معاصر ایران است. ادبیات به علت استفاده از تمهیدات خود همیشه بر سر مطلق کلاه گذاشته، ضمن اینکه، هرگز نتوانسته است از مسلط کردن انواع دیگر مطلق بر کار، به کلی از مطلق‌پرستی جدایی بگیرد. این ناموزونی، خطی بودن رمان و حتی سنکرونیک بودن رمان را همیشه تهدید کرده و رمان ایران پیش از موعد مقرر از دیدگاه تاریخی اروپایی - آمریکایی به سوی ناهمزمانی، و اصل ناهمزمانی حرکت کرده است. به همین دلیل ادبیات معاصر ایران، به رغم درخشش فوق‌العاده آن، به سادگی قابل فهم نیست. به طور کلی سه حجاب بر روی این ادبیات انداخته شده، به ویژه ادبیات بیست سال گذشته. توضیح این سه حجاب ضرورت دارد.

الف - دولت جمهوری اسلامی ایران با سانسور منظم آثار ادبی ایران، با توقیف این آثار، با حذف جسمانی نویسندگان از روزنامه‌ها، تلویزیون‌ها و مطبوعات، با سانسور صداهای شاعران ایران، با ندادن اجازه نشر و بحث و قرائت به نویسندگان مستقل ایران، از یک سو ادبیات ایران را در حجاب نگه داشته؛ و از سوی دیگر با آزادی دادن به مثنوی آدم بی‌استعداد در رسانه‌های گروهی، تحویل امکانات چاپ و نشر به این آدم‌های بی‌استعداد، نوعی ادبیات رسمی به ظاهر مبتنی بر تعالیم دینی به وجود آورده است. از این آدم‌ها هرکسی استعداد داشته، در طول چند سال خود را از خیل بقیه جدا کرده، راه دیگری را در پیش گرفته است. ولی وجود آن حجاب بسیار کلفت و آلوده به سانسور و خفقان و خون، مانع از این نبوده است که آنچه در این دوران پرهیاهو، پرهیجان، طاقت‌فرسا و دردآلود به وجود آمده، ارزشی کم‌تر از دهه‌های گذشته داشته باشد. شعر، رمان، قصه کوتاه، نقد ادبی، نظریه‌پردازی ادبی، در دهه شصت و بعد از آن به مراتب از دهه چهل، که هنوز عده‌ای در خارج از کشور به آن دوره با نوستالژی نگاه می‌کنند، در سطح بالاتری قرار دارد. خفقان نمی‌تواند مانع نگارش ادبیات جدی شود. ممکن است خفقان بحث ادبی را عقب بیندازد، چاپ را دچار خدشه و توقف کند، ولی از آن جا که حوادث بزرگ تاریخی و

اجتماعی، از نوع انقلاب، جنگ، مبارزه طبقاتی و غیره، پارامترهایی به مراتب قوی‌تر از دولت و اقدامات دولتی علیه ادبیات دگراندیشان هستند و ادبیات مستقیماً از مجموعه آن حوادث بزرگ متأثر می‌شود و این حوادث - از انقلاب به بعد و تاکنون - به مراتب مهم‌تر از حوادث دهه چهل بوده‌اند، آنچه در طول این بیست سال گذشته نوشته شده - و در سایه مهابت آن حوادث - به مراتب عمیق‌تر و مهم‌تر از چیزهایی است که در دهه چهل نوشته شده. به ویژه که این حوادث بزرگ، تصور زمان را در ذهن نویسنده و خواننده ایرانی دگرگون کرده است، به این معنا که اولویت تاریخی در ادبیات ایران از شعر به رمان نقل مکان کرده است. حالا رمان قالب اصلی نگارش ادبی در ایران است. گرچه این گفته به معنای آن نیست که شعر معاصر ایران از شعر گذشته ایران عقب مانده باشد. ولی انقلاب بینش ادبی را از حالت همزمانی (سنکرونیک) به سوی حالت «دو زمانی» (دیاکرونیک) و حالت ناهمزمانی (آسنکرونیک) رانده است. و این در تاریخ ایران، هر روز اتفاق نمی‌افتد.

ب - به ندرت پیش می‌آید که نویسندگان داخل کشور در پیشرفت ادبیات ایران در این دوره شک کنند. ولی کسانی که از این مقولات اطلاع چندانی ندارند و ادبیات جهان را هم نمی‌شناسند و ادبیات نوشته شده در زیر یوغ دولت‌های سانسور و خفقان را دقیقاً مطالعه نکرده‌اند، یک پارامتر از کل پارامترهای موجود در جامعه ایران را تفکیک می‌کنند، و با عمده کردن آن، ادبیات معاصر ایران، یعنی ادبیات مستقل بیست سال گذشته ایران را، به علت فقدان دموکراسی در ایران، فاقد ارزش جلوه می‌دهند.

پارامتر دموکراسی، به رغم حیاتی بودنش برای مردم ایران، در مقایسه با تضادهای موجود در جامعه ایران، تنها تا حد یکی از پارامترها از تأثیرگذاری برخوردار است. خواستن دموکراسی بخشی از اراده معطوف به آرزوی انسان است، ولی انسان خفقان‌زده هم خواب می‌بیند، عشق‌بازی می‌کند، می‌میرد، در مرگ دیگران اشک می‌ریزد، تقلا می‌کند تا خود را زنده نگه دارد؛ بدیل‌های دموکراسی را به صورت درونی و به صورت خلاقیت قرار گرفته برای دموکراسی تجربه می‌کند؛ نتیجه جنگ، نتیجه زندان، نتیجه شکست‌ها را می‌بیند و تجربه می‌کند، و به طور کلی هر جا که حوادث

دینامیک‌تر باشد، نویسنده قوی‌تر عمل می‌کند. خواستن دموکراسی، خواستنی است بر حق، و به همین دلیل نامه مربوط به جاودان یاد سعیدی سیرجانی نوشته می‌شود، به همین دلیل جمع مشورتی کانون نویسندگان تشکیل می‌شود و «متن ۱۳۴» نویسنده نوشته می‌شود و به دنبال آن منشور جدید کانون نویسندگان ایران به امضای جمع مشورتی می‌رسد. کوشش برای ایجاد دموکراسی در ایران، کوششی است بر حق و مهم، و تنها کسانی که در جهت این کوشش شبانه‌روز فعالیت کردند، می‌دانند که مشکلات از چه موقع بوده و راه رفع مشکلات چگونه می‌توانست باشد، و تازه شکست کنونی هم شکست نهایی نیست. ولی اگر قرار بود ادبیات فقط در دوران دموکراسی نوشته شود، ما هیچکدام از ادبیات (های) بزرگ دنیا را نداشتیم. نه دایره در عصر دموکراسی زندگی می‌کرد، نه مولوی و حافظ، و نه هدایت و نیما. هدایت در یکی از تاریک‌ترین دوران‌های خفقان ایران بوف کور را نوشت، برعکس، در دوران آزادی بیان نسبی، حاجی آقا را نوشت که کار چندان با ارزشی هم نیست. و حتی در همان دوران هم دست به خودکشی زد. اگر قرار بر این بود که فقط در سایه دموکراسی ادبیات بزرگ نوشته شود، نویسندگان و شاعرانی که از ایران بیرون آمدند و یا کسانی که پس از مهاجرت از ایران دست به نوشتن زدند، باید مدام در حال آفریدن شاهکارهای ادبی باشند. ممکن است در خارج

● **دین، هیچ کافری را - ولو بزرگ‌ترین شاعر جهان هم باشد - نه به عنوان انسان قبول دارد و نه به عنوان شاعر. هرکسی که در ادبیات از حوزه قانون دینی تجاوز کند یا با سانسور مواجه می‌شود و یا حتی زندگی خود را از دست می‌دهد.**

از ایران آثار با ارزشی به وجود آمده باشد؛ ولی نویسنده ایرانی در حال تجربه با زبان و تجربه زمان و مکان و مردم خودی و با در نظر داشتن استمرار تربیت خود از گذشته تا زمان انقلاب و بعد از آن، آثار خود را نوشته است. داشتن سقف ملی برای نویسنده یک پارامتر اساسی است. ادبیات مهاجرت در هیچ دوره‌ای مثل دوره حاضر شکوفا نبوده است. ولی این شکوفایی جرقه‌وار جلوه می‌کند و نه مثل یک توده پرتلاو. غرضم این است: یک نفر فقط از طریق یک دوره نیست که نویسنده می‌شود. نویسنده حاصل تلاش مستمر دهها نویسنده دیگر در شرایط مشابه و با احساس استمرار است و

حضور یک سقف ملی ضرورت مطلق دارد و آن سقف ملی ضرورت‌ها را به صورت اورگانیک به خود راه می‌دهد، آنها را در کنار تمهیدات و ضرورت‌های دیگر می‌پروراند و با حضور مخاطب، یک عرصه ارائه تعبیه می‌کند. فاصله‌های بعید نویسندگان مهاجر ایران، تجربه‌های آنها را محدود به کشورهایی کرده که آنها در زندگی آن کشورها عمیقاً شرکت ندارند. نوستالژی بازگشت، عدم امکان بازگشت، زندگی در کشورهای میزبان، عدم تعلق خاطر به کشورهای میزبان، عدم ارتباط نویسنده‌های کشورهای مختلف با یکدیگر، پارامترهایی هستند که به رغم وجود دموکراسی در این کشورها، مانع کار نویسندگان مهاجر است. به همین دلیل بود و نبود دموکراسی باید در میان تناقض‌ها و مترها و پارامترهای دیگر مطالعه شود. و گرنه سئوالی که پیش می‌آید این است: در سایه دموکراسی کدام اثر خارج از کشور قابل مقایسه با بهترین آثار کشورهای میزبان نویسندگان مهاجر ایرانی است؟ تازه اگر چنین آثاری هم وجود داشته باشند که ممکن است وجود داشته باشند و من از آنها بی‌اطلاع مانده باشم - آیا آثار موجود تنها در سایه دموکراسی به وجود آمده‌اند و یا تناقض‌ها و مشکلات دیگر اجتماعی و خانوادگی در کشورهای میزبان در نگارش آن آثار مؤثر بوده‌اند. مخالفت مهاجران با حکومت نباید در جهت مخالفت با ادبیاتی باشد که مستقل از سوسه‌های آن در ایران نوشته می‌شود و حکومت هم آن را مخالف خود می‌شمارد. در هر تدقیق و تنظیم بینش نه یک پارامتر بل که پارامترهای چندگانه باید در نظر گرفته شود. علاوه بر این خود اپوزیسیون سیاسی در خارج از کشور هم نه با اراده معطوف به آرزو، بلکه با اراده معطوف به قدرت، به مسئله ایران نگاه می‌کند. همه می‌خواهند حکومت تشکیل بدهند و لابد پس از تشکیل حکومت نویسندگان حکومت قبلی را خلع خواهند کرد و نویسندگان دیگری را جانشین آنها خواهند کرد. می‌دانیم که این فرمول‌ها نمی‌توانند جانشین بصیرتی دقیق برای یافتن ریشه‌های اصلی تناقض‌ها باشند.

ج - حجاب سوم، حجاب باستان‌شناختی است. هم در دوران سلطنت و هم این دوره، ادبیات معاصر ایران در حجاب مانده است. بنیان شرقشناسی، به ویژه بنیان ایرانشناسی بر پایه گذشته فرهنگ ایران گذاشته شده است. درست است که پاره‌ای از آثار معاصر، در این سوی و آن سوی، ترجمه شده‌اند و گاهی نقدهای نسبتاً ستایش آمیزی هم از آنها در مجلات حرفه‌ای ایرانشناسی چاپ شده، ولی هنوز ادبیات معاصر ایران تبعیدی گذشته و

محصور فرهنگ سنتی است. غربی به ایران نه به صورت کشوری در جهان معاصر، بلکه به عنوان فرهنگی در گذشته می‌نگرد. این محکومیت به گذشتگی را هم حکومت‌های ایران تشویق کرده‌اند و هم طرفداران حکومت‌ها در خارج از کشور، و هم شرقشناسان و ایرانشناسان سنتی که به طور کلی ماندن در کنار حکومت‌ها را راحت‌تر می‌یابند تا قرارگرفتن در کنار کسانی را که مستقلاً می‌خواهند وجدان آزاد خود را داور راستین زمانه خود قرار دهند. از مجموعه کسانی که بر روی ادبیات ایران کار می‌کنند باید آن عده از پژوهشگران جدی را که هم فرهنگ خود را خوب می‌شناسند و هم فرهنگ ایران را، مستثنی دانست. اینان نیز به نوبه خود در شمار شهیدان شرقشناسی و ایرانشناسی هستند. ولی الگوی اصلی در شرقشناسی و ایرانشناسی این بوده که بهترین فرزندان کشورهای اروپایی و آمریکایی به سوی فرهنگ معاصر، نه در کشورهای خود و نه در ایران و خاورمیانه، کشیده نشوند؛ بلکه مشغول آفریدن در چارچوب فرهنگ معاصر و پُرهیجان خود اروپا و آمریکا باشند. تعداد محققان درجه یک در ایرانشناسی از انگلستان دو دست در این همه سال تجاوز نمی‌کند و مشکل اصلی در مورد این محققان، این بوده است که یک نفر باید اول به فرهنگ بومی خود، فرهنگ ملی خود اهمیت داده باشد تا با تجهیز کامل به سراغ فرهنگ دیگر و یا اندیشه دیگر فرهنگی برود.

ولی به ندرت اندیشمندی از این همه کشور اروپایی و این همه دانشگاه آمریکایی داشته‌ایم که بتواند هم در سطح جهانی گل کند، و هم تخصص جدی و عمیق و درجه یک در فرهنگ گذشته و معاصر ایران داشته باشد.

عسقب‌ماندگی ایرانشناسی ادبی از کل ادبیات‌شناسی جهانی، تعدادی از مُستشرقان و ایرانشناسان جوان را به صورت جمع‌آوری کنندگان اطلاعات از دهان این و آن و از نامه‌ها و مکتوبات این و آن در آورده است و فرهنگ ادب‌شناسی استشرق و ایرانشناسی، هم از فرهنگ ادب‌شناسی ایران معاصر در سطح پایین‌تر قرار دارد. بگذریم از استثناهای والایی مثل هانری گسبرن در میان درگذشتگان که به فرهنگ کلاسیک می‌پرداخت، و کریستف بالایی از میان بازماندگان که به فرهنگ امروز می‌پردازد. سطح ترجمه‌ها از آثار ایرانی آنقدر پایین است که هیچ آدم جدی در ادبیات رغبت نمی‌کند

حتی نگاهی به این آثار بیندازد. پس دوران معاصر ادبیات ایران در اسارت اذهان باستان‌شناختی است. در کنارشان و گاهی هم در برابر آنها، کسانی هستند که متوهم این نکته شده‌اند که ادبیات فقط در سایه دموکراسی نوشته می‌شود و چون حکومت اجازه دموکراسی نمی‌دهد، ادبیات خوب در ایران نوشته نمی‌شود. نادیده گرفتن دوران معاصر ادبیات ایران توسط دولت و حکومت مسئله‌ای است بدیهی. طرف نمی‌خواهد از واقعیت تصویر دیگری گرفته شود. ولی طرف نمی‌داند که خودش بخشی از تصویر واقعیت است و نه کل آن؛ و نویسنده، اگر جدی باشد و درست ببیند، کل تعارض‌ها را و کل جدل‌ها را، بویژه درون این تعارض‌ها و جدل‌ها را بیرون می‌کشد و آنها را نه با معیارها و اصول غیرادبی - یعنی صرفاً سیاسی، صرفاً اجتماعی، صرفاً تاریخی - بلکه با معیارهای خود ادبیات، ترسیم می‌کند. غوغا کردن حقیقان در یک کشور موضوع همه تعارضهای اجتماعی است، ولی نگارش آن - نه به صورت روزنامه‌نگارانه و محققانه و مورخانه و سیاسی‌نگارانه بل که به صورت ادبی، جهات ادبی را در اصل قضایا مدخلیت عام و خاص می‌دهد و اتفاقاً هرجا که جهان جداً به خطر می‌افتد، ادبیات جدی می‌شود، به همین دلیل تئس‌های ساختاری، شیوه‌شناختی، زبان‌شناختی، و شکل‌شناختی از اهمیت واقعی برخوردار می‌شوند. دموکراسی نیست، نباشد،

- اگر قرار بر این بود که فقط در سایه دموکراسی ادبیات بزرگ نوشته شود، نویسندگان و شاعرانی که از ایران بیرون آمدند و یا کسانی که پس از مهاجرت از ایران دست به نوشتن زدند، باید مدام در حال آفریدن شاهکارهای ادبی

نویسنده نبودن آن را در کنار خیلی چیزهای دیگر هم که نیست و خیلی چیزهای دیگر که هست، فقط به صورت موضوع نمی‌بیند. گزارش عینی چیزی که هست و چیزی که نیست، هرگز ادبیات نیست. چیزی دیگر غیر از ادبیات است. ادبیات از آن بود و نبود چیزی می‌سازد که به بود و نبود خود ادبیات بیشتر از هر چیز غیرادبی مربوط‌تر است. ما در هیچ عصری آزادی و دموکراسی نداشته‌ایم. علت اینکه در همه حس بازگشت به رجم مادر و خاطرات و حافظه پیش از تولد پیدا شده این است که پس از رجم مادر و آن دو سه سالی که ما در خدمت او هستیم و او از دل و جان در خدمت ما، سپرده می‌شویم دست سیستم‌های قلدری خانواده، مدرسه،

دانشگاه، کارخانه، دولت و سیستم‌های قلدر جهانی، و آن قدر زجر می‌کشیم که مدام در خواب‌هایمان داد می‌زنیم: مادرا! مادرا! به همین دلیل اگر کسی زُمان خوبی دربارهٔ مادرش بنویسد، کل این مزاحمت زندگی را از طریق نگارش آن رمان پاسخ داده است. در دنیای عسرت‌زده، که هرکسی یقهٔ هرکسی را می‌گیرد که چرا آستینت بیرون است و چرا به فلان پسر یا دختر لبخند زدی، یک رمان عاشقانه و یا یک شعر عاشقانه، کل ماجرا را توضیح می‌دهد. ما در پراگ «سبکی تحمل‌ناپذیر هستی» هستیم. با یک تکه کاغذ از هستی ساقط شده‌ایم، مسافرکشی می‌کنیم، و ضمن اندیشه به تک تک واژه‌های متن ۱۳۴، می‌نشینیم زبان را به هم می‌زنیم، ساختار نحوی پدرسالاران را تکه تکه می‌کنیم تا یک شعر عاشقانه با کلمات آزاد شده از آن چفت و بست سخن پدرسالار بگوییم. آن شعر، بهتر از شعری است که الان در آمریکا می‌گویند، و آن رمان بهتر از رمانی است که در انگلیس می‌نویسند. و اگر اثر ایرانی گل نمی‌کند به علت ذهن باستانشناختی داوران آن و یا متوهمان هستی و هستهٔ اصلی ادبیات در کشورهای خفقان زده است. بار سنگین توهمات را باید زمین بگذاریم. این حجاب‌های تو دور توی خانمان برانداز و انزوآور را پاره کنیم و دور بیندازیم و تعصب داخلی و خارجی را کنار بگذاریم. آنوقت اتفاقاً متن ۱۳۴ هم مفهوم واقعی پیدا می‌کند. دوست و دشمن واقعی آن هم شناخته می‌شود. فقط با چشم باز و امروزی باید قضیه را دید بزینم.

۴- باید پیدایش پدیده‌ای مثل «متن ۱۳۴ نفر» را، هم در سایهٔ این نگاه‌ها دید و هم در سایهٔ سابقهٔ خود متن‌نویسی برای هر دوره از کانون نویسندگان ایران. در یک متن اصلی که در آغاز تشکیل کانون در سال‌های ۴۶ و ۴۷ نوشته شده، اشاره به قانون اساسی و اعلامیهٔ حقوق بشر صراحت دارد. منشور سال ۵۸ به روحیهٔ دموکراتیک انقلاب ایران اشاره دارد. در متنی که گروه پنج نفره در سال ۶۹ تدوین کرد، اشاره به قانون اساسی جمهوری اسلامی و اعلامیهٔ حقوق بشر وجود دارد. روزنامهٔ کیهان امضاکنندگان آن متن را «وبت‌کنگ‌های کافه‌نشین» خواند و حمله از هر سو به نویسندگان ایران شروع شد. آن بخش از حاکمیت که نویسنده را بردهٔ خود می‌خواست، بدترین عناصر مطبوعاتی خود را مأمور مفضض کردن نویسندگان کشور کرد. سانسور شدت گرفت و مبارزه با سانسور نیز به مطبوعات کشیده شد. همهٔ این مسایل یکی دو سالی طول کشید. آیت‌الله جنتی، روزنامهٔ کیهان، مهدی

نصیری و سایر ایادی شناخته شدهٔ رژیم، در حملات شبانه روزی خود به نویسندگان مستقل، متوسل به تهدید کسانی شدند که اجازهٔ انتشار برخی از کتاب‌های این نویسندگان را داده بودند. با تغییراتی که در وزارت ارشاد داده شد، فشار بر نویسندگان درگیر شدت گرفت. اغلب این نویسندگان به طور خصوصی و یا چند تا چند تا امکانات تشکیل مجدد کانون را بررسی می‌کردند. متون مختلف منشورهای کانون پیش رو بود. و مسئله اصلی این بود که آیا منشورهای کانون استقلال نویسنده را تأمین می‌کردند و یا تأمین نمی‌کردند. از سوی دیگر این نیز روشن بود که کانون نویسندگانی که در تبعید تشکیل شد نمی‌توانست الگوی کار کسانی قرار گیرد که در داخل کشور فعالیت می‌کردند. این فکر که کانون در مسیر فعالیت جدید خود چه راهی را باید در پیش گیرد، بارها و بارها مطرح شد. در یادداشتی از احمد شاملو که در خارج از ایران

● آن بخش از حاکمیت که نویسنده را بردهٔ خود می‌خواست، بدترین عناصر مطبوعاتی خود را مأمور مفضض کردن نویسندگان کشور کرد. سانسور شدت گرفت و مبارزه با سانسور نیز به مطبوعات کشیده شد.

چاپ شد، نکته‌ای آمده بود که کانون نویسندگان در غیاب سایر کانون‌های صنفی دموکراتیک و آزادی احزاب چگونه می‌توانست به وجود بیاید، یا به کار خود ادامه دهد، و در واقع در آن یادداشت ادامهٔ کار کانون منوط به باز شدن فضایی شده بود که در آن همه بتوانند آزادانه فعالیت کنند. صورت این سخن درست بود، ولی کانون نویسندگان در مرحلهٔ نخستین خود در نیمهٔ دوم دههٔ چهل، عملاً بی‌حضور سایر گروه‌ها و کانون‌ها دست به کار شده بود. سخن دیگر شاملو که او در جلسه‌ای با حضور دست‌اندرکاران کانون مطرح کرد این بود که چه تضمینی هست که کانون در صورت آغاز فعالیت مجدد به صورت کانونی دولتی در نیاید. در آن جلسه در جواب این سخن شاملو این نکته مطرح شد که اگر از آغاز دقت شود کانون می‌تواند با استقلال کامل تشکیل شود و در صورتی که در آینده نتوانست استقلال خود را

حفظ کند، کسانی که کانون را تشکیل داده‌اند و یا بانی خیر از سرگرفتن فعالیت مجدد آن بوده‌اند، می‌توانند کنار بکشند و کانون وابسته هم ربطی به نویسندگان مستقل نخواهد داشت. در آن جلسه که این حرف‌ها و سخن‌ها مطرح بود، دستور جلسه‌ای هم وجود داشت که حرف و سخن را به این مسایل کشانده بود. نامه‌ای از «دفتر استراتژی‌های فرهنگی» نهاد رئیس جمهوری به دست عده‌ای از نویسندگان رسیده بود که در آن از نویسنده‌ها خواسته می‌شد که به سئوالاتی مربوط به فرهنگ ایران پاسخ بدهند. پاسخ‌هایی از سوی یکی دو تن نوشته شده بود که در آن جلسه قرائت شد. یکی دو تن دیگر پیشنهاد کردند که به جای پاسخ دادن به این قبیل سئوالات، بهتر است نویسندگان در میدان خود بازی کنند و نه در میدان طرف مقابل. هرکسی آزاد بود به آن سئوال‌ها جواب بدهد یا جواب ندهد. ولی شروع فعالیت کانون مسئله‌ای بود که مربوط به نویسندگان کشور می‌شد. نهایتاً نویسندگان حاضر در جلسه قرار گذاشتند که از دیگران هم دعوت کنند و جلسات مرتبی برای بررسی مسئله احیای کانون نویسندگان ایران داشته باشند. این جلسه بعداً جمع مشورتی خوانده شد و تا روزهای آخر هم به نام جمع مشورتی کانون نویسندگان ایران فعالیت داشت تا اینکه با دستگیری اعضای آن در منزل کوشان در هجدهم شهریور ۷۵، جمع مشورتی با دستور رسمی دولت تعطیل شد. در آن شب، یک گروه سیزده چهارده نفره که فقط بعضی از افراد آن از گروه اصلی جلسات اول و دوم بودند، نهایتاً منشوری را که نوشته بودند پاراف کردند. در این منشور اشاره‌ای به قانون اساسی و هیچ اعلامیهٔ دیگری نیست. نویسندگان حاضر پس از ماه‌ها و در واقع دو سال بحث مداوم و در سایهٔ روح عمومی متون مختلف کانون و متن ۱۳۴ به این نتیجه رسیده بودند که نیازی به اشاره به قانون اساسی نیست، ولی چگونه توانسته بودند به این دیدگاه مشترک برسند، مسئله‌ای است که احتیاج به بررسی دقیق‌تر دارد.

در جلسهٔ دوم یادداشتی و در کنار آن پیشنهادی مطرح شد و سابقه کانون هم پیش کشیده شد. آن یادداشت که بعداً موجب شد وجود دو پیش در جلسهٔ مشورتی را در اذهان زنده نگه دارد، کانون را تبدیل می‌کرد به دستگاهی که قانون اساسی و نظارت آن بر ادبیات را به رسمیت می‌شناخت. پیشنهاد هم از این قرار بود که هیأت دبیران موقتی از همان جمع برگزیده شوند و کارها را پیش ببرند. بحث‌هایی که به دنبال آن یادداشت و آن پیشنهاد مطرح شد نهایتاً جمع را مجاب کرد که اولاً

چون مدت‌ها بوده که نویسندگان دور هم نبوده‌اند جلسات نه به صورت رأی‌گیری بلکه به صورت اقتاعی پیش برود تا اشخاص پیش از تصمیم‌گیری از نظر یکدیگر آگاه شوند؛ و ثانیاً هم پیشنهاد و هم آن یادداشت کنار گذاشته شود تا افراد حاضر در جلسه و در جلسات بعدی، باهم تدوین‌کننده متن جدید و اصلاح‌کننده منشور کانون باشند. در جلسات بعدی به پیشنهاد راقم سطور موضوع عدم اشاره به قوانین در متن منشور مطرح شد و پس از بحث‌های فراوان و قرائت سایر منشورها، پیشنهاد پذیرفته شد. ولی صف‌آرایی بین مؤلفان آن یادداشت و آوردگان آن پیشنهاد، و جمعی که دنبال بحث راجع به آزاد کردن کانون از قید و بند قوانین نامربوط به امر نویسندگی بودند، ادامه داشت. برای اینکه این مسئله روشن شود، از دو مجله آن روزگار که حالا هردو تعطیل شده‌اند، قول‌هایی را نقل می‌کنم. این قول‌ها به صراحت از دو برداشت مختلف و دو بینش مختلف که خود را در جمع مشورتی منعکس می‌کرد، سخن می‌گوید. اگر راقم این سطور دسترسی به صورت جلسات جمع مشورتی داشت، حتماً از آنجا قول‌هایی را نقل می‌کرد، چرا که همه جلسات منشی داشته و دستکم رئوس مطالب و حرف‌های اصولی یادداشت شده است. آن طور که به ما گفته شده کلیه آن اسناد در شبی که ما بازداشت شدیم (هجدهم شهریور ۷۵) توسط مأموران دولتی ضبط شده است. پیش‌نویس امضاء شده کانون نیز در میان آن اسناد است. (۲۹)

مجله گردون، در شماره ۲۷ و ۲۸ مورخ ۱۳۷۲ در مقاله‌ای تحت عنوان «چرا چراغ کانون نویسندگان ایران روشن نمی‌شود؟» می‌نویسد:

«شاعران و نویسندگان ایران، نه اتحادیه‌ای دارند، نه سندیکایی، نه انجمنی و نه کانونی. تشکیل این کانون اندکی واقع‌بینی می‌طلبد، و نیز اندکی مقاومت، چرا که ماهیت کار این گروه با مردم و اندیشه و مفاهیمی چون آزادی، عدالت و اخلاق سر و کار دارد. این کانون فی‌نفسه سیاسی است، اما نه بدان معنا که در پی قدرت و حاکمیت باشد، بل بدان معنا که به اصول سیاسی در چارچوب قانون اساسی کشور وفادار باشد؛ دفاع از آزادی بیان و قلم، مبارزه با سانسور...»

«در کشور ما، در ایران ما، و در میان مردم ما، درست یا نادرست، چند سالی است که بحث مقابله با تهاجم فرهنگی درگرفته. هرکسی نظری دارد، موافق یا مخالف، راضی یا ناراضی، وقتی قضیه

تهاجم مطرح می‌شود، ناچار موضع می‌گیرد. فرهنگ ما، سنت ما، در خطر است... انقلابی که به وقوع پیوست و ارزش‌های تازه رو آسند برخی از دل‌سوختگان با سلیقه‌ها و افکار و عقاید متفاوت دل‌نگران تهاجمی شدند که به خاطر بعضی ضعف‌های داخلی، برخورد‌های خام، محدودیت‌های نابجا، در باز شدن‌های افسارگسیخته به عنوان تهاجم فرهنگی مطرح شد؛ جدی‌ترینش که در این سال‌ها از طرف حکومت مطرح می‌شود، یا مطرح شده و پی‌گیری می‌شود... پس چرا تهاجم فرهنگی بدون حضور آدم‌های فرهنگی؟ چگونه می‌شود به مقابله جریانی رفت که ضد آن در جریان نباشد؟... در هر جنگی باید با بهترین و محکم‌ترین سلاح به مقابله رفت. ما اکنون وارد جنگی شده‌ایم که ابزارمان، ابزار لازم‌مان را جمع‌آوری

● نویسنده نه تنها برای آزادی نویسندگی و آزادی بیان خود مبارزه می‌کند، بلکه به خاطر آزادی نویسنده مخالف خود هم مبارزه می‌کند... جامعه‌ای که در آن همه باهم و یا همه با دولت موافق باشند، جامعه خسته‌کننده‌ای است.

نکرده‌ایم، تشکل نداده‌ایم، کانونش را درست نکرده‌ایم، جریانش را به وجود نیاورده‌ایم. آیا به این ترتیب پیروزی از آن ما خواهد شد؟ جنگی که دشمن! همه کارش حساب شده و سنجیده است. ولی این طرف جنگ، یعنی ما، چه در دست داریم؟ چه بسیجی انجام داده‌ایم؟ نویسندگان ایرانی، شاعران ایرانی، هیچ یک از دست اندرکاران کارهای فرهنگی ایرانی انجمن ندارند، اتحادیه و سندیکا ندارند... پرسش ما این است، در مقوله تهاجم فرهنگی، ستاد فرهنگی و تشکیلات فرهنگی ما کدام است؟ کانون نویسندگان، همان تشکیلاتی که آن نخست‌وزیر درازمدت‌اش با تمام قوا به سرکوب آن پرداخت، جوش را هم خورد، چرا وجود ندارد؟... پس چرا چراغ کانون نویسندگان ایران روشن نمی‌شود؟! «نویسندگان و شاعران امروز ایران

صاحب تجربه‌ای مشترک شده‌اند و در کوران بسیاری از حوادث ده - پانزده سال گذشته آبدیده. اکنون این دولت و مخصوصاً وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی است که به عنوان متولی فرهنگی دولتی باید چراغ رابطه را روشن کند، چراغ رابطه از طرف قدرت حاکم به مدت بسیار طولانی خاموش بوده است. دولت موظف است امنیت کسانی را که در چارچوب قانون اساسی می‌خواهند فعالیت فرهنگی داشته باشند فراهم آورد... امروز ما در کشورمان دولت و حکومتی داریم که در طول تاریخ معاصر با هیچ دولت و حکومتی شباهت ندارد. پس چرا در این دوران هم نویسندگان ما باید با همان مشکلات دست به گریبان باشند که در دوران گذشته بوده‌اند.» (۳۰)

هوشنگ گلشیری، یکی از پاسخ دهندگان به سؤال «چرا چراغ کانون نویسندگان ایران روشن نمی‌شود؟»، پس از بحث مفصلی راجع به اینکه چرا قبلاً در گردون نمی‌نوشته و چرا حالا در گردون می‌نویسد، و پس از حملات متعدد به سردبیر تکاپو و نویسندگان تکاپو، فقط نصف یک ستون را به پاسخ آن سؤال تخصیص می‌دهد، که ما آن بخش را نقل می‌کنیم:

«عناصر ذینفع در این ماجرا را می‌توان بر سه رأس مثلثی قرار داد. بر یک رأس مسلماً نویسندگان قرار دارند که شامل داستان‌نویسان، شاعران، نمایشنامه‌نویسان، فیلم‌نامه‌نویسان، مترجمان، محققان، منتقدانند که همه آنها را ذیل نویسندگان خواهیم آورد. بر رأس دیگر مردم خواهند بود و بر رأس سوم حکومت وقت، جمهوری اسلامی ایران. دقت بر مصادیق این عناوین روشن خواهد کرد که به سادگی نمی‌توان گفت که عامل اصلی خاموشی چراغ کانون نویسندگان چه کس یا چه نهادی است؛ با این همه، با طرح مشکلات و رفع موانع جزئی می‌توان نشان داد که آیا جمهوری اسلامی توان تحمل نهادهای غیردولتی را دارد و یا نه، که در صورت اشکال‌تراشی در تأیید کانون یا فقدان تأمین برای اعضا، کانون می‌تواند خود راساً، مانند نمونه‌های گذشته به حیات غیررسمی اما فعال‌تر خود ادامه دهد و در صورت امکان با استمداد از مخاطبان ادب امروز و نیز مجامع بین‌المللی حضور خود را تثبیت کند.» (۳۱)

حالا می‌پردازیم به نقل بخش‌هایی از حرف‌هایی که در مجله تکاپو آمده است. به دنبال فراخوانی که در دوره جدید مجله تکاپو در پاییز ۷۲ چاپ شد، در شماره ششم همان

مجله، در نخستین میزگرد کانون نویسندگان ایران به ترتیب حروف الفبا، رضا براهنی، باقر پرهام، منصور کوشان، محمد محمدعلی، و محمد مختاری شرکت کردند. در این جا بخش‌هایی از حرف‌های دو تن از این پنج نویسنده را نقل خواهیم کرد، به ترتیبی که حرف‌ها در متن تکاپو چاپ شده‌اند:

«مختاری: مسئله تشکیل کانون، در حقیقت فعال شدن درباره کانون، یک ضرورت همیشگی بوده و هست. اما در این شرایط، به نظر من، باید از هرگونه تلاش شتابزده پرهیز کنیم. یعنی تا وقتی تشکیل مجدد کانون به صورت یک درخواست اجتماعی برای اهل قلم در نیاید، یعنی توجیه و تسلیخ نشود، ترغیب و تشویق نشود، احتمالاً بسیاری از مسایل حل نشده را باز می‌برد به کانون و مورد تبادل نظر قرار نمی‌گیرد و درگیری‌های بسیاری به وجود می‌آورد... باید کسانی که می‌خواهند شتابزده کانونی داشته باشیم، ارزیابی شوند که جزو کدام یک از گرایش‌ها و تلقی‌ها هستند. چرا می‌خواهند هرچه زودتر سقفی داشته باشیم تا زیرش جمع شویم. کانون کارکرد معینی دارد.

«براهنی: کانون نویسندگان ایران حزب سیاسی نیست. کانون نویسندگان طبقه خاصی از اجتماع هم نیست که طبق حرکت تاریخی بخواهد حاکمیت طبقه‌ای را ساقط کند و حاکمیت خود را به جای آن بنشاند. کانون نویسندگان یک جمع زیرزمینی هم نیست. نمایندگی هیچ جمع زیرزمینی و اپوزیسیون و غیراپوزیسیون داخلی و خارجی را هم ندارد. کانون نویسندگان ایران از جمع نویسندگان ایران تشکیل می‌شود و این نویسندگان به مکتب‌ها و مشرب‌های سیاسی، عقیدتی و ادبی و هنری مختلف ممکن است تعلق داشته باشند، ولی وقتی که آنها همه زیر یک سقف جمع شدند، حرفه خود را باهم در میان می‌گذارند و حافظ منافع آن حرفه می‌شوند. آن حرفه، حرفه نویسندگی است. بین آن حرفه و تلقی اصلی. آن و یک اندیشه بزرگ انسانی، ارتباط و التزام متقابل وجود دارد: آزادی بیان برای همه افراد جامعه ضرورت مطلق دارد، ولی در نویسندگی، این آزادی بیان، ذاتی خود حرفه است... نویسنده همیشه متعهد آزادی است، منتها در صورتی خاص. نویسنده نه تنها برای آزادی نویسندگی و آزادی بیان خود مبارزه می‌کند، بلکه به خاطر آزادی نویسنده مخالف خود هم مبارزه می‌کند... جامعه‌ای که در آن همه

باهم و یا همه با دولت موافق باشند، جامعه خسته‌کننده‌ای است. برچین جامعه‌ای جز ربا و تزویر چیز دیگری حکومت نخواهد کرد... عبارت «بی‌حصر و استثنا» که در اساسنامه کانون آمده، دقیقاً به این معنی است. کانون می‌گوید عقیده آدمی محترم است و من باید عقیده مخالفم را بشنوم و با آن موافقت یا مخالفت کنم... افتخار کانون نویسندگان ایران بوده است که خواهان آزادی بیان بی‌حصر و استثنا بوده... ما از یک نیاز انسانی حرف می‌زنیم. از این نظر مخاطب ما دولت نیست، گرچه ممکن است دولت هم بخشی از مخاطب ما باشد. مخاطب ما ملتی که اکنون نفس می‌کشد هم نیست، گرچه ممکن است آن نیز مخاطب ما

● «تهاجم فرهنگی» مضمونی است که دولت آن را کوک کرده تا با نویسندگان مستقل کشور مبارزه کند. چگونه می‌توان کانون نویسندگان مستقلی تشکیل داد که هدفش مبارزه با «تهاجم فرهنگی» مستتب به همان اعضای کانون نویسندگان باشد؟

● تنه اصلی سانسور از کجا سرچشمه می‌گیرد و بر چه چیز استوار است، و چه نهادی اجازه نمی‌دهد که آثار و خلاقیت‌های فردی اشخاص به دست مردم برسد؟

را تشکیل دهد. ما از نیاز انسانی همه اعصار صحبت می‌کنیم، از آن مطالبه چندین هزاره‌ای صحبت می‌کنیم... کانون نویسندگان ایران حاضر نبود از هیچ حزب حاکمی دستور بگیرد... در این مدت بیست سال به اندازه هزار سال حادثه اتفاق افتاده است. به این آدم دیگر نمی‌توان گفت تو غلط می‌کنی آزادی می‌خواهی. اگر دولت، اگر یک حزب، اگر یک جمع سیاسی به این نویسنده بگویند تو هیچکاره‌ای، درواقع به این هزاره بیست ساله پشت کرده‌اند... کسانی که آن مسئله بدون «حصر و استثنا» را نوشتند، چند بار مشکل پیدا کردند. این دوگانگی در اساسنامه کانون هست. در منشوری که بعداً توسط گروه پنج نفره هم نوشته شد وجود دارد. کانون در اساسنامه اولش از روح قانون اساسی پیش از سقوط شاه، حتی از متمم قانون اساسی، مواردی

را ذکر می‌کند در جهت تحکیم مبانی خود. این، آن دوگانگی اولیه است. در مرحله دوم، به صورتی تکیه بر آرمان‌های انقلاب می‌کند و در منشور پنج نفره به موادی از قانون اساسی کنونی که در جهت مبانی کانون باشد اشاره شده است. یعنی ایرادی که بر دومی وارد است و یا می‌تواند وارد باشد، بر اولی هم وارد است. پس از یک سو «بدون حصر و استثنا» وجود دارد و از طرف دیگر مشروط شدن به شرایط زمان. می‌توان خلاصه کرد و راه حل داد. در منشور انجمن قلم جهانی، اشاره‌ای به حکومت‌ها و دولت‌ها نیست. که به نظر من بهتر است کلاً از خیر این قبیل اشارات بگذریم و در همه حال کانون را مکلف به دفاع از آزادی بیان بدون حصر و استثنا، و در همه شرایط بدانیم.»

«مختاری: در منشور آمده است: دفاع از آزادی اندیشه و بیان و مخالفت با سانسور... در کانون نویسندگان «فرد» داریم گروه نداریم... برای این که نویسنده اثرش را به صورت انفرادی تولید می‌کند. در تولید اثر نیست که به همبستگی دیگران یا تشکل نویسندگان نیازمند است... در این حالت است که نویسنده به یاری و همبستگی دیگر اهل قلم نیازمند است تا مشکلات را باهم از سر راه بردارند تا اثر «فرد» آزادانه تولید شود و آزادانه به دست خواننده برسد... برای حفظ «فردیت» اندیشه و بیان نویسنده، یعنی برای صیانت از عقیده خاص و اندیشه خاص هر «فرد»، نویسندگان بهم می‌پیوندند و همین امر را اصل مشترک خود می‌کنند. همه تعهد می‌کنند که از آزادی بیان و اندیشه برای هر فرد دفاع کنند و با هرچه مانع این آزادی می‌شود مخالفت کنند. این تنها تعهدی است که نویسندگان در قبال هم دارند.»

«براهنی: تصور من از نویسنده این است که او با حقیقت سر و کار دارد. این حقیقت مربوط به هستی او به عنوان نویسنده است. درست است که در پاره‌ای موارد سر و کار این طالب حقیقت با تاریخ و اجتماع می‌افتد و درست است که او گاهی به رابطه بین دولت و ملت می‌پردازد ولی او به دنبال آن مطالبه حقیقت درحال فراروی از عصر خود به سوی اعصار دیگر است... اگر همه نویسندگان با این حقیقت مربوط به هستی خود سر و کار داشته باشند، خود به خود دنبال آن آزادی بی‌حصر و استثنا

می‌روند. از یک طرف نویسنده تبدیل می‌شود به فرد خلاق که باید به هستی خود معنی بدهد و از طرف دیگر باید آزادانه آن را در اختیار دیگران بگذارد. ضرورت آزادی برای نویسنده از این حقیقت حاصل می‌شود...»

«مختاری: ... ما ابتلای قدرت نداریم. ابتلای ما ابتلای نوشتن است. با این اعتقاد کارمان به سیاست و برنامه و تحلیل مشترک سیاسی و غیره ربطی ندارد. گروه نویسندگان آدم‌هایی هستند که اهل نوشتن‌اند... می‌توانند در یک تشکلی یا در یک نهادی به نام کانون نویسندگان عضو شوند... اصل مشترک در ابتلای خلاقیت است... من باید بنویسم و نوشته‌ام آزادانه منتشر شود. این که من چه می‌نویسم یا چگونه می‌نویسم، مسئله دیگری است و ربطی به اصل مشترک ما ندارد... بنا بر اصل اول منشور کانون هر نوع گره زدن این آزادی اندیشه و بیان به تعبیر ویژه‌ای از آزادی اندیشه و بیان غلط است. یعنی ربطی به نهاد نویسندگان ندارد... باید دل داد به فلسفه وجودی خود کانون. متأسفانه این مسئله‌ای است که دولت‌ها و دستگاه‌های اداری و نهادهای سیاسی بدان توجهی ندارند و یا نمی‌خواهند داشته باشند. به همین سبب هم مسئله را به سیاست در معنای خاص و تعبیر خودشان می‌کشاند و با آن برخورد می‌کنند و در صدد بر می‌آیند که یک نهاد دموکراتیک نویسندگان را هم تابع تعبیرها و حدود و ثغور مورد قبول خودشان کنند و آن را با نفی و اثبات خودشان گره بزنند... کجای دنیا صدتا دیوستان تا آدم با رأی و نظر مختلف می‌توانند یک برنامه سیاسی واحد مثلاً برای جایگزینی قدرت تهیه کنند... اگر دولت‌ها و نیز گروه‌های سیاسی و وابستگان مطبوعاتی‌شان بنا به اقتضا و نیازها و سیاست‌ها و مشکلاتشان، حتی با خوش‌بینانه‌ترین تعبیر، با این مسئله روبرو می‌شوند، مشکل خودشان است نه مشکل نویسندگان... اگر کسی بخواهد دولت را بیاورد تو، یا مطابق تعبیر دولت رفتار کند، یک تعبیر و تعهد دیگر و جدا از تعهد اهل قلم در کانون را آورده به کانون. پس به این اعتبار، هر نوع گره زدن موجودیت کانون در تعیین اهدافش و تعیین منشورش به حضور یک دولت یا یک گرایش سیاسی و عقیدتی به نظر من غلط است. نقض غرض است. چنین کاری یعنی حضور یک تعبیر غیر درونی. تعبیری متفاوت با تعبیر اهل قلم.»

«براهنی: ... بارها گفته شده است که کانون وجود دارد. ما هم می‌گوییم وجود دارد. حتی بعضی‌ها می‌گویند همان کانون را که وجود دارد، فعال کنیم. آنوقت هر کسی هر تصویری را که از کانون دارد و می‌تواند بیاورد و در آن فعالیت شرکت بدهد. همچنین من معتقدم ما، به دولت کار نداشته باشیم و کار خودمان را بکنیم.» (۳۲)

اگر به نوشته گردون نگاه کنیم، آن مجله می‌خواهد کانونی تشکیل شود که هدف آن مبارزه با تهاجم فرهنگی است یعنی از پیش برنامه تک تک نویسندگان را تعیین کرده است و به حقیقت فردی نویسنده کاری ندارد. مبارزه با تهاجم فرهنگی حتی اگر درست هم باشد و ماهیتش روشن باشد، یک عقیده است که

- متن ۱۳۴ و کوشش برای نگارش آن و توجیه و تشریح آن در داخل و خارج کشور، نویسنده ایرانی را از پشت پرده‌های تو در تویی که بر چهره او انداخته شده بود بیرون کشید.
- رو به دیوار و از پشت سر با تک تک ما حرف زدند. کسی که با من حرف می‌زد، مرگ سعیدی سیرجانی را اعلام کرد و به من گفت که من حق ندارم راجع به این قضیه چیزی بنویسم.

می‌خواهند بر یک کانون تحمیل کنند، آن هم موقعی که در زمان نگارش همین مقاله گردون، روزنامه‌های دولتی نویسندگان عضو کانون را عاملان تهاجم فرهنگی معرفی می‌کنند. درحالی که اصل کانون چیز دیگری است و نمی‌توان حتی عقیده نویسنده‌ای را بر نویسنده دیگری تحمیل کرد. علاوه بر این «تهاجم فرهنگی» مضمونی است که دولت آن را کوک کرده تا با نویسندگان مستقل کشور مبارزه کند. چگونه می‌توان کانون نویسندگان مستقلی تشکیل داد که هدفش مبارزه با «تهاجم فرهنگی» منتسب به همان اعضای کانون نویسندگان باشد؟ به همین دلیل گردون رسماً یک کانون نویسندگان دولتی با مضامین اصلی سیاست فرهنگی دولت می‌خواهد تا دست دولت را در تار و مار کردن نویسندگانی که در مطبوعات دولتی به تهاجم فرهنگی متهم شده‌اند باز بگذارد. از سوی دیگر کانون نویسندگان را ساکن و صامت می‌شناسد، تاریک می‌شناسد و می‌خواهد وزیر ارشاد

جمهوری اسلامی چراغ آنرا روشن کند. از شعر «چراغ‌های رابطه تاریک‌اند» فروغ فرخزاد، و حتی در جایی که نقلش نکردیم از جمله معروف احمد شاملو «چراغم در این خانه می‌سوزد» استفاده می‌کند تا با تزیین یک برنامه حساب شده دولتی از طریق کلمات اشخاص شریف و حتی متهم به تهاجم فرهنگی، برنامه خودش را که برنامه‌ای کاملاً دولتی است به ملت بفروشد. آقای گلشیری هم با کشیدن آن مثلث عملاً خط بطلان بر استقلال کانون می‌کشد. آنچه در این قضایا فراموش می‌شود این است: سانسور در کجا قرار دارد یا چه کسی سانسور می‌کند؟ تنه اصلی سانسور از کجا سرچشمه می‌گیرد و بر چه چیز استوار است، و چه نهادی اجازه نمی‌دهد که آثار و خلاقیت‌های فردی اشخاص به دست مردم برسد؟ سانسور در ذات قانون اساسی وجود دارد. وقتی که گردون می‌نویسد: «کانون فی‌الغالبه سیاسی است، اما نه بدان معنا که در پی قدرت و حاکمیت باشد، بل بدان معنا که به اصول سیاسی در چارچوب قانون اساسی کشور وفادار باشد»، در واقع کانون را به کانونی سیاسی در خدمت قدرت و حاکمیت تبدیل می‌کند. در حالی که کانون، کانونی است برای مبارزه با سانسور، و دولت منبعث از مفروضات قانون اساسی، بر اساس آن قانون، سانسور می‌کند. باز کردن پای دولت به نهادی که با سانسور مخالف است، تبدیل کردن آن نهاد به نهاد سیاسی دولتی با مأموریت سانسور است. ماه‌ها و ماه‌ها

بحث در جمع مشورتی کانون نخست بر سر منشورهای سابق و انتقاد دقیق و سازنده جمعی از آن منشورها، تعاطی افکار و عقاید نویسندگانی که سال‌ها از هم دور بودند و حتی گاهی به دلایل سیاسی، فرهنگی، ادبی و شخصی یکدیگر را طرد کرده بودند و در جمع مشورتی نهایتاً به بحث و فحص نشستند، و درایت و آگاهی جمعی به کار مهمی که در پیش داشت، سبب شد که نهایتاً «متن ۱۳۴» نویسنده که دست‌آورد خرد جمعی نویسندگان کشور است، نوشته شود. بی‌گمان تیری که از چله کمان داشت در می‌رفت، طرفداران اصلی آن «چراغ کانون نویسندگان ایران روشن نمی‌شود» را به جنب و جوش انداخت. کسانی که می‌خواستند چراغ کانون را رئیس سانسور کشور روشن کند، ناگهان در همان گردون شروع به دفاع از حقوق دموکراتیک نویسندگانی کردند که جزو همان هیئت تحریریه‌ای بود که می‌خواست چراغ کانون را وزیر ارشاد روشن

کند. چهره درخشان متن ۱۳۴، برغم آنکه کوشیدند تعدادی از امضاکنندگان را به سوی توبه برانند، هنوز، به همان درخشانی اولیه در برابر ماست. اسناد کسانی که می‌خواستند کانون مستقل باشد و کسانی که می‌خواستند کانونی وابسته به وجود بیابوند در برابر ماست. متن ۱۳۴ و کوشش برای نگارش آن و توجیه و تشریح آن در داخل و خارج کشور، نویسنده ایرانی را از پشت پرده‌های تو در تویی که بر چهره او انداخته شده بود بیرون کشید، هرگونه شائبه عقب‌ماندگی، کاهلی، تنبلی، بی‌مسئولیتی را از دامن نویسنده ایرانی پاک کرد. ولی او را به خطر هم انداخت. و این خطر هنوز هم وجود دارد.

پیش از نگارش متن، نامه مربوط به جاودان یاد سعیدی سیرجانی نوشته شد. پس از جمع شدن امضاها خانم سیمین بهبانی، آقای هوشنگ گلشیری و من مسئولیت تحویل آن به رئیس قوه قضائیه را بر عهده گرفتیم. وقتی که به محل رسیدیم خانم بهبانی خسته بود؛ من و گلشیری باید خیابانی را دور می‌زدیم و می‌رفتیم به کاخی که دفتر رئیس قوه قضائیه در آن قرار داشت. دم در کارت شناسایی خواستند. گلشیری کارت نداشت. من کارت را گرو گذاشتم. گلشیری دم در ماند، من رفتم تو. مرا پیش معاون روابط عمومی آیت‌الله یزدی راهنمایی کردند. او از وجود سعیدی سیرجانی اظهار بی‌اطلاعی کرد ولی مرا فرستاد به بایگانی و پیش مأموران دفاتر تا خودم تحقیق کنم. تحقیقات یک ساعته من به جایی نرسید. وقتی که پیش همان معاون روابط عمومی برگشتم، او گفت آدرس بدهید ما تحقیق می‌کنیم و نتیجه را به شما اطلاع می‌دهیم. نامه را هم تحویل گرفت. من طبق معمول آدرس ناشرم، نشر مرغ آمین را دادم. چند هفته بعد آقای دولت آبادی و مرا به دادسرای انقلاب در نبش خیابان معلم و خیابان شریعتی خواستند. رفتیم. در آن زمان آقای دولت آبادی هنوز در جمع مشورتی شرکت می‌کرد. به ما تکلیف کردند به جمع مشورتی تکلیف کنیم که امضاها را پس بگیرند. چنین کاری عملی نبود. ولی صحبت پنج ساعته طول کشید. نامه‌ای به ما نشان دادند که در آن در حدود دویست نفر در خارج کشور از سعیدی سیرجانی دفاع کرده بودند و در واقع می‌خواستند بگویند ما هم در این قضیه نقش داشته‌ایم. دو سه هفته بعد، سه نفر ما، آقایان گلشیری، دولت آبادی و مرا خواستند به وزارت اطلاعات. از ساعت نه صبح تا پنج بعداز ظهر مهمان‌شان بودیم. این بار می‌گفتند فقط شما سه تا پس بگیرید. باز هم پس نگرفتیم. به جای آن، همکاری همه را برای نگارش متن در توضیح

موضع خود جلب کردیم. و آن «متن ۱۳۴» بود. پس از چاپ متن و تهیه گزارش‌های گروه هشت نفره - یک گزارش برای جمع مشورتی و یک گزارش برای امضاکنندگان متن - آقای

کتابی شرکت کنم. کتاب را نشر مرغ آمین، ناشر من چاپ کرده بود و کتاب با اجازه وزارت ارشاد چاپ شده بود. در توضیحاتی که از طریق دستگاه‌های قضایی برای صبح و کیهان فرستادم

● **زنان و مردانی که شبانه‌روز فاسد و مفسد خوانده می‌شوند، مایه سربلندی همه صاحب قلم‌هایی هستند که در تاریکی چراغ یک متن را خود روشن کردند، بی‌آنکه از قاتل فرهنگ ایران، میرسلیم، گدایی روشنایی کنند.**

● **دادسرای انقلاب و وزارت اطلاعات ما را تحت فشار گذاشتند که امضاها مان را پس بگیریم. ما را مشخص کردند، نامزد شکستن صف و عقب‌نشینی از جمع کردند.**

منصور کوشان، متن ۱۳۴ و گزارش‌ها را در شماره ۱۳ مجله تکاپو چاپ کرد. پیش از آن کیهان هوایی با مقادیری فحش، و مجله گردون بدون درج امضاها و مقادیری تهمت و افترا متن را چاپ کرده بودند. در همان شماره تکاپو شعری در چهارده بخش از من چاپ شد. وزارت ارشاد به بهانه شعرها، تکاپو را تخته قاپو کرد. در واقع مجله‌ای که شماره‌های متعددش را در جهت رساندن پیام واقعی کانون نویسندگان به مردم به کار گرفته بود تعطیل شد. وقتی که پیشنهاد شد جمع مشورتی اعلامیه بدهد، همان بپوشش نخستین به مخالفت برخاست و مدام پیشنهاد کردند که اسم فلان مجله و بهمان روزنامه هم بیاید. و همه اینها برای جلوگیری از نگارش اعلامیه بود. بعد اعلامیه تبدیل شد به اعلامیه‌ای راجع به لایحه مطبوعاتی که دولت می‌خواست از مجلس بگذرانند، بعد آن هم، معطل گذاشته شد. تا بالاخره نیروهایمان را جمع کردیم تا منشور را بنویسیم. منشور بر راستای سوابق کانون و متن ۱۳۴. ولی حوادث دیگر نیز در ادامه همان مسائل قبلی اتفاق افتاد. بار دیگر وزارت اطلاعات احضارمان کرد. این بار به ترتیب سن و به تنهایی، و رو به دیوار و از پشت سر با تک تک ما حرف زدند. کسی که با من حرف می‌زد، مرگ سعیدی سیرجانی را اعلام کرد و به من گفت که من حق ندارم راجع به این قضیه چیزی بنویسم و بعد با توپ و تشر مرا عنصر نامطلوب خواند.

در همان زمان که تکاپو به آن وضع دچار شد، پس از چاپ متن ۱۳۴ و گزارش‌های مربوطه، مقاله‌ای در ماهنامه صبح و متعاقب آن در روزنامه کیهان چاپ شد که مرا متهم می‌کرد به سرمایه‌گذاری در چاپ کتابی به نام «و خدایان دوشنبه‌ها می‌خندند» نوشته بودند این کتاب را هم من نوشته‌ام و کتاب راجع به فساد بسیجی‌ها و توهین به آنهاست. نه چنین کتابی را نوشته بودم و نه سرمایه‌ای داشتم که در چاپ

توضیح دادم که کتاب را من ننوشته‌ام و در چاپ کتاب سرمایه‌گذاری نکرده‌ام و شریک ناشر هم نیستم. نوشته‌ام چاپ نشد. ولی دشمنی با مرغ آمین از کجا سرچشمه می‌گرفت؟ نه از چاپ آن کتاب، چرا که کتاب با اجازه ارشاد چاپ شده بود. به این نتیجه رسیدم که علاوه بر چیزهای دیگر، آدرسی که برای پاسخ نامه مربوط به سعیدی سیرجانی به معاون روابط عمومی رئیس قضائیه داده بودم، سبب این پاپوش‌دوزی شده است. هم برای خودم، هم برای مرغ آمین. انتقام نامه سعیدی را می‌خواستند بگیرند. وقتی که تکذیب‌نامه‌ها در صبح و در کیهان چاپ نشد، خودم شخصاً به دفتر صبح و دفتر کیهان رفتم و نسخه‌هایی از تکذیب‌نامه‌ها را که آدرس خانه‌ام را داشت، به هر دو نشریه تحویل دادم. این کار بین ساعت ۱۱ صبح تا ۱۲ صورت گرفت. این جسارت مرا بی‌پاسخ نگذاشتند. شب همان روز مرغ آمین را منفجر کردند تا ثابت کنند که روی حرف خود، به رغم تکذیب من و تکذیب ناشر هنوز هم ایستاده‌اند. انفجار کتابفروشی مدت شش ماه در محافل مطبوعاتی، موضوع بحث بود. بخش‌های مختلف مطبوعات دولتی هم به جان هم افتاده بودند. نامه‌ای در آن زمان به دستم رسید، به خطی بسیار بد: «نگذاشتید چراغ کانون را روشن کنیم ما هم فتیله باروت را روشن کردیم.»^(۳۴)

ما همه در جریان جمع مشورتی از یکدیگر خیلی چیزها آموختیم. صبر و بردباری یکی از آنها بود. آموختیم که باید یکدیگر را قانع کنیم. هرگز رأی ندادیم. باید قانع می‌شدیم. هرگز دنبال تکنیک‌های شهیدنمایی و شهادت نرفتیم. حالت «عسس منو بگیر» را به کلی حذف کردیم. وظایف را مشترکاً به دوش گرفتیم. پیر و جوان و میانسال مساوی عمل کردیم و به رغم اختلاف عقیده، دوستان بسیار خوبی بودیم و شدیم. با تدبیر اختلاف‌های مختلف تاریخ

کانون، به ویژه مسائلی را که در اوایل انقلاب پیش آمده بود حل کردیم. تصویر دیگری از کانون به وجود آوردیم که بر اساس آن در آینده می‌توانیم کانون بهتری بسازیم. برای کسانی که در جمع مشورتی شرکت نداشتند، ولی امضاهایشان واقعاً برای پیشبرد کار مهم بود، اعلامیه‌ها و نوشته‌ها را توضیح دادیم. اشخاص باید آزادانه به این نتیجه می‌رسیدند که متنی را امضا کنند و یا امضا نکنند. امضای متن گاهی با زندگی، روش و موضع‌شان سر و کار جدی داشت. بعضی پیروان و بعضی جوانان گمان نمی‌کردند که فشار دولت برای پس گرفتن امضاها ممکن است تا حدی که پیش رفت پیش برود. یاد گرفتیم که با بزرگ‌تراز خودها و کوچک‌تر از خودها چگونه برخورد کنیم. یاد گرفتیم که تعصب را کنار بگذاریم ولی هرگز اعتقاد به آزادی را فدای دوستی نکنیم. مخالفت با عقیده یک دوست به معنای مخالفت با همه عقاید او نبود. بعضی‌ها مان کم‌تر، بعضی‌ها مان بیشتر، آموختیم که اختلاف عقیده را تبدیل به یک اختلاف همه‌جانبه نکنیم. به همین دلیل متن ۱۳۴ و متن منشوری که دولت توقیف کرده، مایه افتخار جمع مشورتی و مایه افتخار امضاکنندگان آن خواهد ماند.

در ضمن فعالیت خود فهمیدیم که طرف ما کیست، طرف‌های ما کیستند. درست است که این گونه چیزها را گاهی به صورت بحث فلسفی و روانشناسی اجتماعی نیز می‌توان فهمید، ولی درک این مسائل در میدان عمل پدیده دیگری است. ما از نظر ادبی کوتاه و بلند و چاق و لاغر بوده‌ایم. کار در کانون غیر از این است. دادسرای انقلاب و وزارت اطلاعات ما را تحت فشار گذاشتند که امضاها مان را پس بگیریم. ما را مشخص کردند، نامزد شکستن صف و عقب‌نشینی از جمع کردند. ما تقریباً مسن‌ترین افراد جمع بودیم. به ترتیب سن براهتی، گلشیری، دولت آبادی. ما همه گرفتار زندگی بودیم و هستیم. با هم صمیمانه اندیشیدیم چه بکنیم، و خرد جمعی جمع مشورتی، تصمیم نهایی را گرفت. ما برای جمع مشورتی تصمیمی نگرفتیم. حتی تصمیم راجع به خودمان را هم من غیرمستقیم به جمع وا گذاشتیم. در جایی که به صورت جمعی عمل نکردیم دچار اشتباه شدیم. طرف با نظارت تمام تماشایمان می‌کرد. رفتن نویسنده‌ها به خانه آگوست، وابسته فرهنگی، از دور اشتباه به نظر نمی‌آید. شاید اگر چراغ کانون را به صورتی که گردون می‌خواست روشن شده می‌خواستیم، رفتن به آنجا برای بحث درباره حیات روشنفکری هم بلامانع بود. ولی وقتی که شما می‌گویید کانون ربطی به دولت ندارد و دفاع از

آزادی اندیشه و بیان بی‌حصر و استثنا می‌کنید، و در واقع تصمیم‌گیری درباره آزادی قلم را به هیچ مقامی جز خود نویسنده و نویسندگان نمی‌سپارید و در واقع مخالفت با سانسور را تبدیل به مسئله اصلی آزادی در کشور می‌کنید، و دقیقه به دقیقه هم در جریان این مسئله و میدان عمل این مسئله هستید، دیگر نمی‌توانید «حیات روشنفکری» را با آقای آگوست در میان بگذارید. این را وقتی که در میدان هستید درک می‌کنید. طرف شما گمان می‌کند با نرفتن، به او

● متن ۱۳۴ و منشور کانون در تاریخ مبارزات آزادی‌خواهی مردم ایران و نویسندگانشان به صورت دو سند درخشان خواهد ماند.

آوانس می‌دهید. نه! شما به او می‌گویید، من به تو قبلاً گفته‌ام نه! به طریق اولی به آن یکی هم خواهم گفت، نه! از نظر من نویسنده، یک قدرت با قدرت دیگر فرقی ندارد. و قدرت نویسنده به این است که تسلیم قدرت نشود، تابع انگیزها و وسوسه‌های قدرت نشود.

متن ۱۳۴ و منشور کانون در تاریخ مبارزات آزادی‌خواهی مردم ایران و نویسندگانشان به صورت دو سند درخشان خواهد ماند. تا حال من کسی را ندیده‌ام در ایران و در خارج از ایران که منکر خشونت دولت در حق ما نویسندگان شده باشد. چگونه باورم بشود که غفار حسینی خودش مرده؟ سالم‌ترین ما بود. آنچه بر سر فرج سرکوهی آمده، مصیبتی است که من یکی از این فاصله جز گریستن و فریاد زدن کار دیگری نمی‌توانم کرد. ما پراکنده‌ایم درست. ولی متن ما را بر می‌گرداند به خانه‌هایی که چند سال در آنها با هم سر هر کلمه منشور و یا متن ۱۳۴ چک و چانه زده‌ایم تا اشتباه نکنیم. زنان و مردانی که شبانه‌روز فاسد و مفسد خوانده می‌شوند، مایه سربلندی همه صاحب‌قلم‌هایی هستند که در تاریکی چراغ یک متن را خود روشن کردند، بی‌آنکه از قاتل فرهنگ ایران، میرسلیم، گدایی روشنائی کنند. حالا بعضی‌ها مان سکوت کرده‌ایم، بعضی‌ها مان از خانه و کاشانه رانده شده‌ایم، ولی متن ۱۳۴ که از پس دورانی تاریک، نگاشته شد و درخشیدن گرفت، مظهر چیز دیگری هم هست: پس از این تاریکی باز متن‌های دیگری نوشته خواهد شد. و اگر کسی کانون را به دست دولتی بسپارد،

سرزنش آن متن و آن منشور توقیف شده تا پای گور وجدانش را عذاب خواهد داد. آزادی را با نوک سوزن و قلم خونین و روان مضطرب می‌گیرند. درسی که حاصل عمر ما بوده است ● اکتبر ۹۷، تورتو

پانویس:

۲۹- خواننده می‌تواند پیرامون این قبیل مسائل جمع مشورتی به «نامه سرگشاده دکتر رضا برهنی» که در آغاز سال ۹۷ میلادی نخست در مجله شهروند کانادا و بعداً در کیهان لندن، نیمروز و سایر مطبوعات خارج از کشور چاپ شده مراجعه کنند.

۳۰- این مقاله نام نویسنده ندارد. ولی در کنار آن از «گروه گزارش گردون» نام برده شده است. در ادامه گزارش از سه نفر از نویسندگان و شاعران کشور، خانم سیمین بهبهانی و آقایان محمدعلی سپانلو و هوشنگ گلشیری، همان سئوال «چرا چراغ کانون نویسندگان ایران روشن نمی‌شود» را پرسیده‌اند. اما در مقدمه اشاره کرده‌اند که «پاسخ‌ها لزوماً نظر هیأت تحریریه گردون نیست».

پس گزارش گردون نظر گردون است.

۳۱- همان شماره گردون.

۳۲- تکاپو، شماره ششم، سال ۷۲

۳۳- پس از تعطیل گردون، مجله‌ای درآمد به نام دوران که صاحب امتیاز، سردبیر و گردانندگان اصلی آن از نویسندگان روزنامه اطلاعات بودند. به نظر می‌رسید که بخشی از وظیفه تولید به جناح مقابل در جمع مشورتی که قبلاً بر عهده گردون بود بر عهده این مجله گذاشته شده است. در دو سرمقاله از شماره‌های این مجله، رسماً برای جناح دیگر به عنوان حرینی که با آن سوی مرزها رابطه دارد، و ژست چه‌گوارایی می‌گیرد پاپوش دوخته شده است. و در مورد آتش زدن و انفجار نشر مرغ آمین، اشاره شده است که اگر کتاب «خدا یان دوشنبه‌ها می‌خندند» توسط سانسورچی قیچی شده بود این مشکلات پیش نمی‌آمد. این مجله رسماً از سانسور دفاع کرده بود و در واقع انفجار مرغ آمین را گردن نشر کتاب و نه گروه‌های فشار انداخته بود. برخورد بینش‌های جمع مشورتی کانون به عنوان برخورد آدم‌های معتدل و افراطی به خورد سرمقاله و مقالات صفحات اول این کتاب داده شده بود. نگاهی جدی به چهره واقعی قهرمان «دوران» نشان خواهد داد که چگونه این فکر به تدریج در ذهن توطئه‌گران علیه جمع مشورتی واقعی شکل گرفته است که با آنچه ما می‌گوییم باید بشود و یا همه چیز را بهم می‌زنیم.

به یاد غفار حسینی

این شور که در سر است ما را

روزی برود که سر نباشد!

م. سحر

غفار حسینی در اردیبهشت ۱۳۱۳ در دهکده فرج‌آباد از توابع استان لرستان، چشم به جهان گشود. پدرش کشاورز و غفار چهارمین فرزند خانواده بود. کار و رنج را که سرنوشت گریزناپذیر غالب کودکان روستاست، و نیز طعم هولناک مرگ پدر را از او این خردسالی آموذ و تلخی جور و محرومیت را در سال‌های نخستین حیات خود زیست.

هنوز دوران کودکی را به کمال نیموده بود که در پی سرنوشت، پای گریز بر دروازه روستایش کوفت؛ خانه پدری را پشت سر و نهاد و شبانه، روی به جانب روشنایی‌های مبهم شهر آورد: الیگودرز.

نخستین میزبانان شهر در انتظار او بودند: بیگاری و رنج. خانه شاگرد شد و کمک دست دکان بقالی. اما همچنان روشنایی‌های مبهم دوردست سوسو می‌زدند: به اکابر رفت و پله سوم دبیرستان را پیمود. سال ۱۳۲۷ بود و چهارده ساله بود که از آبادان سر درآورد.

کارگر پالایشگاه شد و به «سازمان جوانان حزب توده» پیوست. پس از این نیز کار بود و کتاب بود و درس خواندن‌های شبانه بود و آن روشنایی مبهم بود که همچنان در پیشانی افق رنگین‌تر و سوسو زنده‌تر می‌نمود.

دوره دوم دبیرستان را در آبادان می‌پیمود، آموزش زبان انگلیسی و کارآموزی در پالایشگاه را توأمان به پیش می‌برد.

چسبندی بعد، کارگر روشنفکر و انگلیسی‌خواننده تسلیم خانه‌های اهواز و کوه‌دشت، در کنکور شرکت کرد و در رشته ادبیات انگلیسی به دانشگاه تهران راه یافت. و این در سال ۱۳۴۰ بود.

در سال ۱۳۴۵ لیسانس ادبیات انگلیسی از دانشگاه تهران است، با عطش مداومی به دانستن که التیام نمی‌پذیرد و افقی که پهناورتر و فراخواننده‌تر از پیش در برابر اوست. شعر می‌گوید، مقاله می‌نویسد، ترجمه می‌کند و با محافل روشنفکری و اهل قلم پایتخت ارتباط نزدیک دارد و غالب هم او مصروف

کوشش‌های فرهنگی و اجتماعی است. در سال ۱۳۴۸ دارای مدرک فوق لیسانس رشته جامعه‌شناسی از دانشگاه علوم اجتماعی دانشگاه تهران است.

در پایه‌ریزی کانون نویسندگان ایران شرکت دارد و از امضاءکنندگان نخستین بیانیه‌هاست.

در سال ۱۳۵۲-۵۳ است که غفار حسینی همراه با تنی چند از روشنفکران و دانشوران هم‌نسل خود، همچون داریوش آشوری، هوشنگ گلشیری، شمیم بهار، از سوی بهرام بیضایی که سرپرست گروه آموزشی تئاتر است، به دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران دعوت می‌شود و در رشته جامعه‌شناسی هنر به تدریس می‌پردازد.

سال ۱۳۵۵ است. بار دیگر آن کودک گریزپای ده از گریبان او سر برآورده است. کار و تدریس را رها می‌کند، خانه و زندگی را بهم می‌ریزد، کتاب‌هایش را به حراج می‌گذارد و راهی فرانسه می‌شود. سال ۱۹۷۶ است و غفار دانشجوی دوره دکتری در رشته جامعه‌شناسی تاریخی است. با جدیت و پشتکار خاصی به پژوهش در تاریخ و سیر تکامل اقتصاد اجتماعی در ایران می‌پردازد. (پژوهشی که زیر نظر و با هدایت استاد مردم‌شناس و فیلسوف فرانسوی ژرژ بالاندیه، در سال ۱۹۸۱ به اخذ دکترای وی در زمینه جامعه‌شناسی از دانشگاه سوربن خواهد انجامید.)

سال ۱۳۵۸ است. استاد پیشین و دانشجوی کنونی دوره دکترا هم‌زمان با انقلابی که هم از نوجوانی دلباخته‌اش بود، به ایران باز می‌گردد و تدریس جامعه‌شناسی هنر در دانشکده هنرهای زیبا را دوباره بر عهده می‌گیرد. اما زمانه دیگر شده است. خزان دانش و هنر در راه است و «مادر آرزوها» هیولافرزند ویرانگری زاده است که درهای دانشگاه را به گل اندوده می‌خواهد و مرگ فرهنگ شعار اوست. غفار نیز همچون صدها تن از استادان و فرهیختگان کشور به خسیل تصفیه‌شدگان می‌پیوندد و همدلی و همراهی او با مقاومت شورانگیز دانشجویان و

دانشگاهیان، اخراج یا «استعفایش» را به تعویق نمی‌افکند.

سال ۱۹۸۱ است. غفار حسینی استاد اخراجی دانشگاه به فرانسه بازگشته است، اما او در این سفر تنها نیست. بسیاری از استادان، روشنفکران، نویسندگان و مبارزان اجتماعی و سیاسی کشور از وطن کوچ کرده‌اند. جمعی به میل خویش و گروهی ناگزیر. غفار از دسته نخستین است.

کانون نویسندگان ایران فروپاشیده است و کوشندگان آن، هریک از گوشه‌ای فرارفته‌اند. اکنون ساعدی و تنی چند از پایه‌گذاران و دبیران سابق کانون در پاریس تبعیدی‌اند.

غفار در اعلام موجودیت کانون نویسندگان ایران در تبعید با آنان همراه است و پای بیانیه‌های نخستین کانون امضاء نهاده است. سال ۱۹۸۲ است.

در کوشش‌های اعتراضی، اجتماعی و فرهنگی «کانون در تبعید» مشارکت فعال و حضور مداوم دارد، اما تقاضای پناهندگی خود را به رغم وجود مشکلات و محدودیت‌های حقوقی و اداری به تعویق می‌افکند. سرانجام به اکراه و از سر ناگزیری در سال ۱۹۸۳، تقاضای پاسپورت پناهندگی از دولت فرانسه است.

طی سال‌های پناهندگی (۱۹۹۱-۱۹۸۳)، غفار حسینی، به موازات کوشش‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی‌اش در کادر «کانون نویسندگان»، شعر می‌سراید، مقاله می‌نویسد، ترجمه می‌کند و روی رمان اتوبیوگرافیک خود که ناتمام ماند. کار می‌کند. با اینهمه قلیق غربت و زیستن ناگزیر در حاشیه روزگار و دوری از فضای حیاتبخش علمی و دانشگاهی (که شیفته‌اش بود) و اضطراب روزمره‌گی و غم نان که مجال او را می‌برید و لحظه‌ها و روزهای او را پایمال امر معاش می‌کرد؛ بار دیگر روح سرکش آن کودک گریزپای ده را در او بیدار می‌کند، هوای یار و دیار بر او تاختن می‌گیرد و عطای پناهندگی را به لقای گذران نامطلوب غربت می‌بخشد. ماه می ۱۹۹۱ است، غفار

حسینی بازگشت به وطن را آگاهانه و به اختیار برگزیده است. انتخابی که گروهی از دوستان پنهانده‌اش را به شدت می‌رنجانند و تسلیخ‌زبانی‌های برخی از آنان را بدرقه راه او می‌کند. اما غفار از زبان نیما در پاسخ آنان زمزمه می‌کند که:

ما که در این جهانیم سوزان
راه خود را بگیریم دنبال

زندگی فردی، اجتماعی و علمی و فرهنگی غفار در این پنج ساله آخر عمر نشان داد که بازگشت وی نه از انواع سہرافکنی‌های رایج بود و نه چنانکه برخی می‌پنداشتند، به انگیزه عزت‌گزینی و مستکف‌نشینی. به تدریس مشغول شد، دانشجویان گم‌شده‌اش را باز یافت، نوشت، ترجمه کرد، منتشر ساخت و به روز واقعه بیش از هفت کتاب آماده و در انتظار چاپ داشت.

نیز به عنوان روشنفکری مسئول از مدافعان سرسخت آزادی عقیده و بیان بود. کوشش‌های روشنفکران و اهل قلم ایران را در مبارزه بر علیه اختناق و احیای کانون نویسندگان همراهی می‌کرد. بیانیه ۱۳۴ نفری را امضاء کرده بود و

خود در جلب همکاری و همدلی بسیاری از امضاءکنندگان شرکت داشت و شبی که برای غارت اسناد و دستگیری هیأت مشورتی کانون به جمع دوازده نفری‌شان یورش بردند، غفار حسینی در میان آنان بود.

دوستان نویسنده او از هوشمندی‌های پیشگویانه وی در برابر روش‌های سرکوبگر دستگاه حاکمه و نیز دقت نظر او در طرح مسائل اساسی و نیز شور بی‌آرام او در جهت تعمیق اندیشه‌های دموکراتیک در «کانون» سخن‌ها و خاطره‌ها دارند.

شهریورماه سال ۱۳۷۵ است. شبیح وحشت، بال‌های سیاهش را گسترده از پیش بر فضای فرهنگی و روشنفکری ایران افکنده است. فشارها و تهدیدها شدت یافته‌اند. حادثه ناموفق سقوط اتوبوس حامل نویسندگان، ماجرای یورش به خانه کاردار فرهنگی سفارت آلمان و بازداشت میهمانان نویسنده او، و نیز حمله شبانه به نشست مشورتی کانون و ضبط اسناد و دستگیری حاضران، از سلسله وقایعی است که به تازگی رخ داده‌اند و جو مختنق کشور آستان حوادث تازه‌تری است که «گم

شدن» سردبیر آدینه یکی از آنها محسوب است... غفار سفر کورتاهی برای دیدن فرزندان به پاریس دارد و هنگامی که به ایران بازمی‌گردد، گزارش دقیق این وقایع و اخبار سستی که بر نویسندگان و روشنفکران کشور می‌رود، در نشریات برونمرزی انعکاس یافته است. و چنین روزگاری است.

۲۶ روز پس از بازگشت به ایران، پیکر خون‌آلود غفار حسینی را در آپارتمان کوچک او تنها یافتند. این در بیستم آبان‌ماه ۱۳۵۷ بود و کودکی گریز پای ده سرانجام به زادگاه خود بازگشت تا گوشه‌ای از خاک پدران را برای همیشه از آن خود سازد.

در چنین روزگاری و چنین کشوری که اجرای قانون به عنوان آرزویی در صدر برنامه برخی از کارگزاران نظام و از وعده‌های رؤیایی و دوردست ریاست جمهوری اسلامی است، پزشکی «قانونی» مرگ دکتر غفار حسینی را «سکته مغزی» اعلام کرد و به گزنده‌ترین طنزی بر همگان آشکارست که آنچه در این سرزمین دچار سکته مغزی است، قانون است. ●

پاریس - ۱۹۹۷/۱۱/۲۲

شعری از غفار:

در دیدگاه

خشکیده آیا

آن چشمه‌های جوشان کوهستان درمن؟

اندوه برگریزانست این، در قلب من

یا لخته‌های چرکین و سخت،

کز این مملکت و ویرانی -

در این زمان نابسامانی -

وین بازگردانی قوم

- با جادوی سیاه -

به سوی واحه‌های جاهلیت

بر پیکر لاشه‌های مثله شده

بر تل کشتگان

بر ویرانه‌های پالایشگاه

در شهر ولیخانم

در آبادانم -

بر صف‌های دراز انتظار نان و گوشت

بر صف‌های بسیج روان به سوی قتلگاه

بر گیسوان زندانی دخترکام

و ترس و لرز کودکانم در انفجارهای پی در پی در جای جای خاک و وطن

و مور مور دردناک خون در رگهایم در غربت

اندوه برگریزان باغ کوچک ایران

باران پیگیر خاکستر بر موهای یاران

و شعله‌های لوزان هستی

در دیدگاه تبعیدیان



نامه‌ای از فریده زبرجد

یک سال گذشت. یک سالی که انگار چندین سال به درازا کشیده است. از همان روزی که فرج به قصد دیدار با خانواده‌اش راهی فرودگاه مهرآباد شد و در دامی افتاد که تا هم اینک در آن گرفتار است، گفتیم که به مقصد نرسیده. برگه خروجی برایش جور کردند و گفتند که رسیده. گفتیم که صندلی‌اش خالی بوده. برگه خرید از فروشگاه فرودگاه را رو کردند و گفتند که رفته. گفتیم او را گروگان گرفته‌اند و نامه‌اش را نشان دادیم که نوشته بود وزارت اطلاعات رژیم او را در برابر دادگاه می‌کونوس وجه‌المصالحه قرار داده؛ گفتند که جاسوسی می‌کرده. گفتند که به آلمان آمده بود تا فرزندانش را با خود به ایران بازگرداند. گفتیم پس چرا با آنها تماس نگرفته؟

پس از ۲۷ روز او را در فرودگاه به نمایش گذاشتند و شتابناک گفتند بشنوید از زبان فرج سرکوهی که کجا بوده.

جسد غفارحسینی چند روز پس از ناپدید شدن فرج پیدا شد؛ در خانه‌اش، خون‌آلوده. آنهایی را که می‌توانستند واقعیت امر را واگویند، گرفتند. به باد کتک؛ مبادا بگویند چه بر سر غفار آورده‌ایم. گفتیم به سر غفار چه آوردند. از آن پس، فریادها در گلوها شکست. از همه تعهد گرفته بودند که نه چیزی بپرستند و نه به چیزی پاسخ دهند. سکوت و سکوت.

فرج ۲۷ روز در خانه بازداشت بود. چه چیزها که نگفتند. چه افتراها که نزدند. چه توهین‌ها که نکردند. چه ۲۷ روز شومی. چه تنهایی دردناکی.

این بار رسماً بازداشتش کردند. با طرحی از پیش ساخته و پرداخته. گفتیم چگونه می‌توانسته از چنگتان بگریزد. گفتند بشنوید از زبان برادرش حکایت خروج فرج سرکوهی از کشور را.

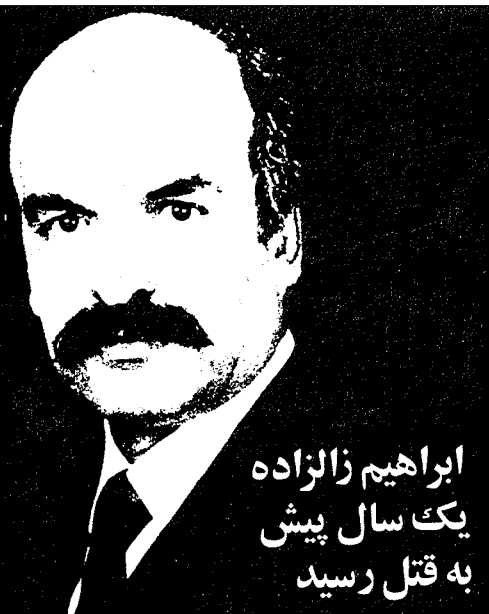
جسد تفضلی با مجسمه شکسته پیدا شد. جسد زالزاده در بیابان. مرگ‌ها مشکوک بود. همچون مرگ میرعلایی. همچون مرگ سعیدی سیرجانی. اما به خلاف چند سال پیش، کسی را توان اعتراض نبود. اعتراض تنها در تبعید بود. و شماری دیگر فرار را بر قرار ترجیح دادند، به خیل تبعیدی‌ها پیوستند و سکوت را شکستند و از فرج اعاده حیثیت کردند.

از زبان رئیس حقوق بشر اسلامی‌شان گفتند که خودش نامه نوشته و اقرار کرده با چند دولت بیگانه سر و سر داشته. گفتیم ثابت کنید؛ در دادگاهی علنی؛ با شرکت ناظران بین‌المللی و وکیل مدافعی پذیرفتنی. گفتند خودش خواسته دادگاه علنی نباشد. از خارج کسی نیاید؛ وکیل مدافعش را هم خودش برگزیند، نه از آنها که ما معرفی کرده‌ایم. سه ماه آزرگار چشم‌انتظار دادگاه نشستیم. تا سرانجام در ۱۸ سپتامبر فرج زنگ زد و گفت به «اتهام تبلیغات سوء علیه جمهوری اسلامی» به یک سال زندان محکوم شده و احتمالاً تا فوریه آزاد می‌شود.

و حالا خیلی‌ها بر این باورند که باید به زبانی دیگر حرف زد و به رو نیآورد که از نوامبر تا فوریه می‌شود یک سال و سه ماه و امیدواری پیشه کرد. سیمین بهبهانی اما امیدی به تعبیر وضعیت ندارد:

«از من دعوت کردند تا در یکی از برنامه‌هایشان سخنرانی کنم. گفتم در صورتی سخنرانی می‌کنم که حرف دلم را بزنم؛ هرچه باشد. گفتند، باشد.» خانم بهبهانی از سرنوشت اندوهناک دوستان از دست رفته‌اش می‌گوید، از مرگ‌های مشکوک، بازداشت‌ها، جلائی وطن کردن‌ها. بلندگو قطع می‌شود. او ادامه می‌دهد. برق قطع می‌شود. او بازمه ادامه می‌دهد. پرده پایین می‌افتد، از پشت پرده به جلوی پرده می‌آید و حرفش را پی می‌گیرد. مأمورین حراست را به سوبش روان می‌کنند. به سوی صندلی‌اش روان می‌شود. اما ساکت نمی‌نشیند. جزئیات این ماجرا را او می‌گوید و ناامیدی‌اش را نیز؛ به تعبیر وضعیت. به تغییر رژیم.

به تازگی چندین نفر را سنگسار کرده‌اند. چندین نفر را اعدام. چندین نفر را... دلوآپی‌مان حق است. آیا آنها به عهد خود وفا خواهند کرد؟ آیا فرج آزاد خواهد شد؟ آیا او خواهد توانست از حق سفر کردن سود جوید؟ سفری که یک سال و سه ماه پیش آغاز شد و انگار چندین سال است که به درازا کشیده؟



ابراهیم زالزاده
یک سال پیش
به قتل رسید

۲۲ فوریه ۱۹۹۷ ابراهیم زالزاده در فاصله میان دفتر کنار و خانه‌اش و پس از اینکه یکی از همکارانش را سر راه پیاده می‌کنند، ربوده می‌شود. بی‌گیری‌های خانواده و دوستانش برای یافتن نشانه‌ای از او بی‌کسر می‌ماند. در طی این مدت افراد ناشناسی از طریق تلفن از خانواده او می‌خواهند که ساکت بمانند و اطمینان می‌دهند که «حال او خوب است». ۲۶ روز بعد است که از وجود جسد او در پزشکی قانونی باخبر می‌شوند. خانواده او حتا امکان نمی‌یابد جسد او را ببینند، چرا که به گفته مسئول پزشکی قانونی، زالزاده را دفن کرده‌اند و آن‌ها جسد را بیش از یک هفته نگه نمی‌دارند. برخی از روزنامه‌های دولتی که خبر قتل او را درج کردند، نوشتند که «او را دزدانی در شب با چندین ضربه کارد کشته‌اند». مجله دگراندیش «ادینه» هم همان سناریوی ساواوا را در شماره اردیبهشت‌ماه ۷۶ خود تکرار کرد. «جنایتی باور نکردنی برای بودن ۵۰۰ هزار تومان!»

در ایران، اهمل قسطنطین همه می‌دانند که زالزاده به دست تروریست‌های دولت اسلامی به قتل رسیده‌است؛ همان‌طور که سیرجانی و میرعلایی و تفضلی و غفارحسینی قبل از او به قتل رسیده بودند.

ابراهیم زالزاده حداقل دو بار فرج سرکوهی را در زمان «آزادی موقت»‌اش دیده بود و حتا یک بار به همین خاطر از طرف مأموران امنیتی مورد بازجویی قرار گرفت. برخی بیرون آمدن و انتشار نامه فرج سرکوهی را کار زالزاده می‌دانند. این نامه با افشای فعالیت‌های مافیایی رژیم، بیش از پیش جمهوری اسلامی را در انتظار عمومی رسوا نمود.

ابراهیم زالزاده، حقوق‌دان، روزنامه‌نگار، نویسنده و یکی از ناشترین شناخته شده در ایران بود. فعالیت‌های فرهنگی مؤسسه «ابتهکار» که ناشر آثار بزرگان ادبیات ایران و جهان بود مدیون کار شبانه روزی زالزاده است که مدیر و مسئول این مؤسسه بود. او بویژه در زمینه ادبیات کودکان و نوجوانان، موسیقی ایران و کلاسیک‌های جهان، آثار ارزشمندی را به صورت نوار و کتاب در اختیار نسل جوان گذاشت. او ناشر آثار نویسندگان و شاعرانی چون شاملو، اخوان ثالث، غلامحسین ساعدی، بهرام بیضایی و... بود. ابراهیم زالزاده در سال ۱۹۸۸ با بنیاد «انتشارات بامداد» در آلمان در صدد بود که آثاری را که چاپ آن‌ها در ایران ممکن نیست در آلمان به زیر چاپ ببرد.

افغانستان در آشوب و منافع متضاد منطقه‌ای و جهانی

کریم پاکزاد*

دولت مرکزی، حکومت‌های افغانی به مدت بیش از دو قرن، در حقیقت به مثابه اراده و منافع ملی پشتون عمل می‌کردند. پوشیده نماند که دولت مرکزی در افغانستان، تنها در اواخر قرن ۱۹ و در زمان سلطنت امیر عبدالرحمن و به دنبال جنگ‌های خونین، خشونت‌ها و قساوت‌های بی‌شمار علیه هزاره‌ها، ازبک‌ها و دیگر اقلیت‌های ملی بود که توانست شکل واقعی به خود گیرد. این وقایع تاریخی نه چندان دور که هنوز در خاطره‌ها باقی است، در پیدایش جنبش هویتی و ملی ازبک‌ها و هزاره‌ها از اهمیت فراوانی برخوردار است.

در جریان مقاومت ضد شوروی، پشتون‌ها نتوانستند ستاد واحد سیاسی خویش را پایه‌گذاری کنند. بیش از ۷ حزب که مقرر همه آنها پیشاور (پاکستان) بوده و از حمایت این کشور برخوردار بودند، ادعای رهبری و نمایندگی آنها را داشتند. این اختلافات و جدایی از یک سو محصول تضادهای عشیره‌ای خود پشتون‌ها و از طرف دیگر زائیده سیاست پاکستان بود که از نسج ناسیونالیست پشتون بیم داشت.

افغانستان در جغرافیای سیاسی منطقه و نیز در استراتژی پاکستان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. پس از جنگ ۱۹۷۱ با هند و تأسیس کشور بنگلادش (در پاکستان شرقی)، پاکستان بیش از پیش خود را در برابر دشمن دیرین هندوستان آسیب‌پذیر می‌داند. از این رو افغانستان به مثابه ژرفای استراتژیکی، برای امنیت پاکستان اهمیت حیاتی دارد. با این حال مناسبات پاکستان با افغانستان هرگز سهل و ساده نبود و چندین بار در دهه ۵۰ حالت بحرانی داشته و حتی تا آستانه جنگ نیز پیش رفته است. بعد از تجزیه شبه‌قاره هند به دو دولت پاکستان و هند، هیچ حکومتی در افغانستان مرزهای بین پاکستان و افغانستان را به رسمیت نشناخته است. دولت‌های افغانستان معتقد بودند که خط مرزی دیوراند که به هنگام آتش‌بس میان نیروهای انگلیسی و افغان‌ها در جریان سومین جنگ افغان و انگلیس - که منجر به استقلال کامل افغانستان شد - در سال ۱۹۱۹ توسط سیاستمدار انگلیسی دیوراند (۲) ترسیم شد، یک مرز موقتی به حساب می‌آید. این خط که به هنگام تجزیه هند، به عنوان مرز بین افغانستان و کشور تازه تأسیس پاکستان محسوب می‌شد، در واقع مناطق پشتون‌نشین را به دو بخش تقسیم می‌نمود. علاوه بر اینکه، دولت‌های افغانستان خواهان بازگشت این مناطق به افغانستان بوده‌اند، در پاکستان نیز جنبش‌های ملی‌گرای پشتون وجود دارند که مهم‌ترین آن «حزب عوامی ملی» می‌باشد (۳). این حزب که در گذشته طرفدار ایجاد یک «پشتونستان بزرگ» (افغانستان و بخش غربی پاکستان) بود، در حال حاضر بیشتر از «پشتونخواهی» و «فرهنگ خالص پشتون» که در واقع کسب خودمختاری است، دم می‌زنند (۴).

این دورنمای کوتاه تاریخی روابط میان افغانستان و پاکستان،

افغانستان از دیرباز، گاهی گذرگاه جهان‌گشایان، زمانی چهارراه و نطقه تلاقی تمدن‌ها و مذاهب بوده است. این سرزمین محل تاخت و تاز یونانیان، ایرانیان، مغول‌ها ترک‌ها و... بوده که گاهی در آنجا ماندگار شده و تمدن‌های جدید بنیان گذاردند. بودایی‌گری از این ناحیه به چین راه یافت و اسلام نیز از طریق آن در شبه‌قاره هند و حتی خاور دور نفوذ کرد. در قرن نوزده و اوایل قرن بیستم، افغانستان عرصه رقابت‌های دو امپراتوری بریتانیای کبیر و روسیه تزاری گردید. نویسنده انگلیسی رودیارد کیپلینگ (۱) از تشبثات این دو امپراتوری برای سیطره بر افغانستان به نام «بازی مشترک» یاد کرده که در تاریخ سیاسی منطقه مشهور است.

اشغال این کشور به وسیله ارتش شوروی در دسامبر ۱۹۷۹، ۹ سال جنگ مقاومت ضد شوروی، جنگ داخلی ویرانگر کنونی و سرانجام پیدایش طالبان، ادامه همان «بازی بزرگ» است که در آن «بازیگران» تغییر یافته‌اند. دگرگونی‌هایی که جنگ علیه اشغالگران شوروی در روابط قومی و اجتماعی این کشور پدید آورد، به این «بازی» ویژگی‌های خاصی بخشیده است.

با خروج ارتش سرخ در فوریه ۱۹۸۹، افغانستان وارد دوره جدیدی از تاریخ خود شد. نه سال جنگ مقاومت علیه شوروی تغییرات مهمی را نه تنها در منطقه بلکه در سطح جهانی موجب شد که نتیجه آن پیروزی غرب در جنگ سرد علیه کمونیسم شوروی بود (سقوط دیوار برلین در پایان همین سال ۸۹) رخ داد. ولی مهم‌ترین ره آورد این جنگ، دگرگونی عمیق در روابط و مناسبات اجتماعی، سیاسی و قومی درون افغانستان است که عامل اساسی جنگ‌های کنونی به شمار می‌رود. برخلاف جنگ‌های ضد استعماری علیه انگلیسی‌ها در پایان قرن نوزده و آغاز قرن اخیر که پشتون‌ها نقش بیشتری داشتند، (افغانستان از سوی شرق و جنوب شرقی که از نواحی پشتون‌هاست مورد تهاجم واقع شده بود) در جنگ ضد شوروی، سایر ملیت‌ها و اقوام به ویژه تاجیک‌ها و هزاره‌ها نقش اساسی و تعیین‌کننده را به عهده داشتند. همزمان با مقاومت علیه شوروی، جنبش‌های هویتی و قومی بر پایه برنامه‌های اساسی، اجتماعی و فرهنگی در میان اقلیت‌های ملی (که اکثریت جمعیت افغانستان را تشکیل می‌دهند) شکل گرفت.

۱- تضعیف پشتون‌ها

از دیدگاه سیاسی، مهم‌ترین محصول این دگرگونی‌ها، تضعیف پشتون‌ها بود. از هنگام تأسیس افغانستان کنونی توسط احمدشاه درانی در قندهار (در سال ۱۷۴۷) و به دنبال آن تلاش‌های امرای پشتون برای تحکیم

*- دکتر کریم پاکزاد، استاد سابق علوم سیاسی در دانشگاه کابل، حدود شش ماه پیش این مجموعه در باره افغانستان را برای «نقطه» شماره قبل فراهم کرده بود. تحولاتی که در ماه‌های اخیر در صحنه‌های درگیری نظامی میان نیروهای مختلف در افغانستان روی داده، تغییر چندانی در تحلیل و ارزیابی ریشه‌ها و عوامل جنگ داخلی کنونی افغانستان که هدف اصلی مقاله بوده، نداشته است. با تشکر از بهروز افشین که در ویراستاری این مجموعه کمک بسیار کرده‌است.

استراتژی پاکستان را در پشتیبانی از سازمان‌های «جهادی» علیه تجاوز شوروی در افغانستان نشان می‌دهد. این استراتژی سیاسی که هنوز به اعتبار خود باقی است، بر سه اصل بنیاد گذاشته شده است:

- به قدرت نشان دادن یک حکومت اسلامی وفادار به پاکستان در کابل.

- تکیه اساسی بر پشتون‌ها برای به کرسی نشان دادن سیاست‌های پاکستان در افغانستان.

- جلوگیری از رشد ناسیونالیسم پشتون که برای وحدت و امنیت پاکستان خطر محسوب می‌شود.

در جریان جنگ علیه شوروی، حزب گلبدین حکمتیار به مثابه ابزار اجرای این سیاست تلقی می‌شد. حزب اسلامی که خواهان برقراری یک حکومت اسلامی در کابل بوده بر ایدئولوژی اسلامی‌گری رادیکال استوار و مخالف ناسیونالیسم بود و خط مرزی «دیورانده» را به رسمیت می‌شناخت. سیاست حزب اسلامی کاملاً با منافع و سیاست‌های پاکستان و به ویژه ارتش آن هماهنگ بود. بخش مهمی از کمک‌های



نظامی و مالی آمریکا و کشورهای عربی که توسط ارتش پاکستان و سرویس اطلاعاتی آن (ISI) در میان «مجاهدین افغان» تقسیم می‌شد، نصیب این حزب می‌گردید.

اما استراتژی پاکستان در راه به قدرت رساندن حزب اسلامی در کابل با شکست مواجه شد. هنگامی که ژنرال (ازبک) دوستم حکومت نجیب‌الله را رها کرد و با تغییر جبهه، به جمعیت اسلامی و حزب وحدت پیوست، نه تنها موجبات سقوط رژیم کابل فراهم گردید، بلکه در انتقال قدرت به تاجیک‌ها نقش عمده را ایفا کرد. تضادهای حزب اسلامی با رؤسا و متنفذین قوم پشتون (که توسط احزاب میانه‌رو اسلامی نظیر «محاذ ملی» و «جبهه نجات ملی» نمایندگی می‌شدند، مانع وحدت ملی پشتون‌ها که شرط اساسی کسب قدرت سیاسی بود، گردید.

در زیر به بررسی اوضاع ژئوپولیتیک منطقه و نقش پاکستان در پاگیری و پشتیبانی از «جنبش اسلامی طالبان» خواهیم پرداخت. اما ضروری است یادآوری کنیم که پیدایش طالبان در عرصه سیاسی - نظامی

افغانستان به طور عمده محصول تغییراتی است که در روابط قومی - اجتماعی و سیاسی جامعه افغانستان در پانزده سال اخیر حاصل شده و تضعیف پشتون‌ها رکن اصلی آنست. بدین لحاظ است که ناظران خارجی، پیدایش طالبان را «انتقام پشتون‌ها» که به آسانی نمی‌خواهند دو قرن قدرت سیاسی خویش را فراموش کنند، تفسیر نموده‌اند.

از لحاظ ایدئولوژیک، شکست اسلام‌گرایی (بنیادگرایانه) حزب اسلامی به طور طبیعی جنبش طالبان را به سوی اسلام سنتی آمیخته با آداب و رسوم قبیله‌ای پشتون سوق داد. بخشی از کادرهای این جریان در مدارس دینی نواحی مرزی پاکستان، طلبه بوده و از این رو اسم طالبان را بر خویش نهادند. باید خاطر نشان کرد که جنبش طالبان چون دیگر نیروهای «مجاهدین» سابق توانسته است مهرها و افسران رژیم‌های گذشته از جمله دوران «کمونیست‌ها» را با حرکت از وابستگی‌های قومی و ملی‌شان به سوی خود جلب نماید.

۲- افزایش قدرت اقلیت‌های ملی

همزمان با تضعیف سیاسی پشتون‌ها، مواضع سیاسی - نظامی سایر ملیت‌های افغانستان به ویژه تاجیک‌ها، هزاره‌ها و ازبک‌ها تقویت شده و هر کدام توانسته مناطق وسیعی را تحت نفوذ خود در آورد. تاجیک‌ها در دره پنج‌شیر، ایالت شمالی شرقی و هرات در غرب افغانستان مستقر شده، هزاره‌ها اندک زمانی پس از تجاوز شوروی مناطق مرکزی افغانستان (هزاره‌جات) را تحت تسلط خود در آورده و آن را به پایگاه مستحکمی که از همان نخست به صورت یک دولت اداره می‌شد، مبدل ساختند.

ازبک‌ها به رهبری ژنرال عبدالرشید دوستم بعد از بریدن از حکومت کابل، با تشکیل سازمان سیاسی خویش - جنبش ملی و اسلامی افغانستان - ایالات شمالی افغانستان را در اختیار خود گرفتند.

سقوط رژیم نجیب‌الله در آوریل ۱۹۹۲ به منزله پیروزی «مجاهدین» تلقی نمی‌شود. دلایل این سقوط را باید در پشت کردن ژنرال دوستم (که بخش عمده نیروهای دولت نجیب‌الله را فرماندهی می‌کرد) به حکومت مرکزی و پیوستن او به اتحاد سه گانه با شرکت تاجیک‌ها و هزاره‌ها که به «اتحاد شمال» شهرت یافت جستجو نمود. این اتحاد سه گانه موفق شد برای نخستین بار قدرت را از دست پشتون‌ها خارج نماید. عدم وفاداری «جمعیت اسلامی» به متحدین خود، انحصارطلبی احمدشاه مسعود فرمانده نظامی این جمعیت موجب شد که ژنرال دوستم و حزب وحدت، در رده مخالفین دولت ربانی - مسعود قرار گیرند. لذا از همان ابتدای امر، ناپایداری دولت ربانی که از متحدین نیرومند و قابل اطمینانی برخوردار نبود، قابل پیش‌بینی بود.

۳- طالبان و اوضاع جدید ژئوپولیتیک منطقه

در بالا دیدیم که پس از خروج نیروهای شوروی و حتی قبل از سقوط رژیم نجیب‌الله، افغانستان در آستانه یک جنگ داخلی قرار داشت. بدیهی است که دگرگونی و تغییرات در روابط و مناسبات سیاسی - اجتماعی مستقر بر پایه‌های قومی نمی‌توانست به هنگام تشکیل دولت، برآیند سیاسی نداشته باشد. اما بی‌کفایتی و عدم توانایی احزاب «مقاومت» که هیچ‌کدام دارای برنامه سیاسی قابل قبول نبودند، عملاً نتوانستند دولت مرکزی پایدار و فراگیری در کابل برقرار نمایند. بجز ائتلاف میان حزب وحدت (هزاره‌ها) و ژنرال دوستم (ازبک‌ها) - دو ملیتی که سرنوشت و منافع مشترک بسیاری دارند - ائتلاف‌های پی در پی و نافرجام - که عمدتاً میان دشمنان پیشین و در فقدان برنامه سیاسی

حاصل می‌شد - نتوانستند زیربنای یک قدرت سیاسی مستحکم را فراهم آورند و تنها به همکاری‌های نظامی زودگذر محدود شدند. وجود این خلاء سیاسی و نبود یک حکومت پایدار در کابل، دست قدرت‌های منطقه را که به اهمیت افغانستان برای امنیت و منافع سیاسی و اقتصادی خویش آگاهی کامل داشتند، برای هرگونه بازی سیاسی باز گذاشت. پاکستان بیش از هر کشور دیگر در مسائل افغانستان دخالت داشته و دارد. منافع پاکستان، که در جریان جنگ علیه شوروی، پشت جبهه و راه عبور اصلی کمک‌های نظامی و مالی خارجی به سازمان‌های افغانی بود، در همه زمینه‌ها روشن و واضح است. چنانکه دیدیم، در زمینه سیاسی، دو اصل راهنمای سیاست پاکستان در مورد افغانستان به شمار می‌رفت. یکی جلوگیری از به قدرت رسیدن یک حکومت قوی و ناسیونالیستی پشتون در کابل و دیگری جلوگیری از اتحاد این دولت با هندوستان بود. پاکستان همچنان این دو هدف را دنبال می‌کند. روابط پاکستان و هند، همچنان تیزه است و در کوتاه‌مدت راه‌حلی برای مسئله کشمیر دیده نمی‌شود. ترس و واهمه اسلام‌آباد از استقرار یک دولت قوی و ملی‌گرای پشتون در کابل، قابل فهم است. پاکستان دچار بحران‌های عمیق سیاسی داخلی است. احتمال رشد مجدد جنبش‌های خودمختار در بلوچستان و ایالت شمال غربی (پشتونستان) وجود دارد. درگیری‌های خونین میان شیعه‌ها و سنی‌ها (۵) از یک سو و میان «مهاجرین» (۶) و نیروهای امنیتی (که تنها در شهر کراچی و در سه سال گذشته بیش از چهار هزار کشته به جای گذاشته) نشانه‌هایی از این بحران درونی است. مسئله کنترل کشت خشخاش در نواحی پشتون‌نشین و تهیه مواد مخدر در کارگاه‌های واقع در مرز دو کشور (درآمد سالانه آن ۲ میلیارد دلار تخمین زده می‌شود) از مسائل کلیدی در تعیین سیاست پاکستان در مورد افغانستان است.

پیدایش کشورهای به استقلال رسیده آسیای میانه در اواخر سال ۱۹۹۱ به اوضاع افغانستان به ویژه در ارتباط با استراتژی قومی پاکستان، اهمیت ویژه‌ای داده است. این تغییرات مهم در جغرافیای سیاسی منطقه، پاکستان را وادار به تجدیدنظر در سیاست خویش در پاکستان و به ویژه در ارتباط با افغانستان کرد.

اولین تبارز این سیاست فعال ساختن دوباره سازمان همکاری اقتصادی اِکِو (که در سال ۱۹۸۵ توسط ایران پاکستان و ترکیه بنیان نهاده شده بود) می‌باشد. در سال ۱۹۹۲، ۵ کشور آسیای میانه، آذربایجان و افغانستان نیز به این سازمان پیوستند ولی تاکنون نتایج اقتصادی قابل توجهی حاصل نشده‌است.

روی کار آمدن مجدد حزب مردم پاکستان و بی‌نظیر بوتو در اکتبر ۱۹۹۳، موجب تغییرات اساسی در سیاست پاکستان در منطقه گشت. پس از خروج نیروهای شوروی از افغانستان و کاهش تشنج و جنگ سرد میان شرق و غرب از دید آمریکا، افغانستان دیگر اهمیت گذشته را نداشت. با کاهش علاقه آمریکا (و نیز روسیه) به افغانستان، پاکستان نیز به مثابه متحد آمریکا، موقعیت مهم و ویژه خود را از دست داد.

تلاش پاکستان در دست‌یابی به سلاح اتمی، قاچاق مواد مخدر و وجود پایگاه آموزش اسلام‌یون عرب که متهم به دست زدن به عملیات تروریستی در آمریکا (۷) و کشورهای عربی هستند، موجب شد که نه تنها آمریکا کمک‌های نظامی خود را به پاکستان قطع نماید بلکه در ابتدای سال ۱۹۹۳ به هنگام نخست‌وزیری نواز شریف رهبر «لیگ مسلمان» آمریکا، پاکستان را به قرار دادن در لیست کشورهای حامی تروریسم تهدید کرد. این سیاست آمریکا، با شکست تلاش‌های پاکستان در به قدرت رسانیدن حزب اسلامی گلبدین حکمتیار در افغانستان همزمان بود. با انتخاب مجدد خانم بوتو به نخست‌وزیری پاکستان، وی تلاش نمود روابط کشورش را با آمریکا دوباره عادی ساخته و پشتیبانی

همیشگی آمریکا را از پاکستان جلب سازد. وی با اخراج گروهی از مبارزین اسلامی عرب از پاکستان و تحویل برخی به آمریکا و مصر نخستین قدم را در این راه برداشت. تغییرات دیگر در جغرافیای سیاسی منطقه نظیر اهمیت روزافزون آسیای میانه، موقعیت ایران به عنوان تقریباً تنها راه ارتباطی کشورهای آسیای میانه به سوی خلیج فارس و اقیانوس هند، نقش روزافزون روسیه و هند در مسائل افغانستان، ادامه جنگ داخلی در تاجیکستان، نزدیکی دولت ربانی با جمهوری اسلامی، استمرار روابط خصمانه میان ایران و آمریکا و عدم امکان عادی شدن این مناسبات در کوتاه‌مدت، موقعیت استراتژیک افغانستان را تقویت کرده و توجه دوباره آمریکا را به پاکستان و افغانستان جلب نموده‌است. حمایت پاکستان، آمریکا و عربستان سعودی را از جنبش طالبان، باید در این راستا بررسی نمود. البته این بدان معنی نیست که جنبش طالبان کاملاً ساخته و پرداخته قدرت‌های خارجی است، اما شکی در این نیست که برخی از کشورها و به ویژه پاکستان در سمت‌دهی و پیشرفت این جنبش نقش اساسی و تعیین‌کننده داشته است (۸).

روشن است که پس از استقلال کشورهای آسیای میانه و قفقاز، بهره‌برداری و صادرات منابع سرشار گاز و نفت این کشورها از عوامل اصلی رقابت میان قدرت‌های بزرگ و شرکت‌های چندملیتی گردید. مسیر انتقال منابع طبیعی این منطقه بخصوص نفت و گاز فعلاً از روسیه می‌گذرد که نه پاسخگوی نیازهای صادراتی روزافزون این کشورها بوده و نه از امنیت کافی برخوردار است (لوله نفت آذربایجان - کناره‌های دریای سیاه از چین می‌گذرد). راه کنونی با سیاست‌های این کشورها که در جستجوی مسیر دیگری برای انتقال گاز و نفت هستند، مطابقت ندارد. به خاطر روابط تیره جمهوری اسلامی و ایالات متحده آمریکا، آمریکا مانع اجرای پروژه‌های لوله‌کشی نفت و گاز از مسیر ترکیه و مدیترانه می‌باشد. در چنین شرایطی است که افغانستان در جغرافیای سیاسی منطقه و در بازی میان قدرت‌های بزرگ جهت دست‌یابی به نفت و گاز آسیای میانه، نقش حساسی را به عهده گرفته است.

در میان طرح‌های گوناگون برای رساندن گاز ترکمنستان به بازارهای جهانی، نقشه عبور لوله‌های نفت و گاز از افغانستان تا بنادر پاکستان در کنار اقیانوس هند، کوتاه‌ترین فاصله را در بر می‌گیرد. مسیر چهارهزار کیلومتری عبور لوله‌های گاز از ایران و ترکیه به ۱۲۷۱ کیلومتر کاهش می‌یابد. باید اذعان داشت که پروژه برای پاکستان که فاقد منابع انرژی است، اهمیت فراوانی دارد و اینکه پاکستان علیرغم فراز و نشیب‌های روابط آن با آمریکا، از مطمئن‌ترین متحدین آمریکا در منطقه به شمار می‌آید. نیاز روزافزون ژاپن، چین و کشورهای جنوب شرقی آسیا - که در اثر رشد اقتصادی سریع در سال‌های آینده به بزرگ‌ترین مصرف‌کنندگان گاز و نفت تبدیل خواهند شد - به پروژه نامبرده اهمیت بیشتری بخشیده است.

در چنین اوضاع و شرایطی است که پس از سقوط هرات به دست طالبان (دسامبر ۱۹۹۵) صفرمراد تیاژف در جریان یک سفر رسمی به آمریکا قرارداد نصب لوله گاز ترکمنستان و پاکستان را با شرکت آمریکایی یونوکال (Unocal) امضاء نمود. شرکت نفتی عربستان سعودی دلتا اویل (Delta Oil) در این قرارداد از شرکای یونوکال می‌باشد. طبق این قرارداد ۳ میلیارد دلار برای استخراج و انتقال سالانه ۲۰ میلیارد مترمکعب گاز طبیعی برای مدت ۳۰ سال سرمایه‌گذاری شده که بعدها با اضافه کردن لوله‌های انتقال نفت این سرمایه‌گذاری به ۴ میلیارد دلار خواهد رسید. به دنبال امضای این قرارداد نایبوغ (Tsalik Naybog) نماینده یونوکال در عشق‌آباد (ترکمنستان) اظهار داشت که این پروژه مورد حمایت دولت آمریکا است (فیگارو ۳۰ سپتامبر ۹۶). چندی بعد فاروق احمدانصاری رئیس جمهور پاکستان در سفر به عشق‌آباد

(سپتامبر ۹۶) رسماً این قرارداد را امضاء کرد.

- ادامه تضادهایی که افغانستان جولانگاه آنهاست، سرانجام این کشور را به سوی تجزیه نمی‌کشاند؟●

پانویس‌ها:

۱ - Rudgrd Kipling

۲ - Mortumer Durand

۳ - «حزب عوامی ملی» همیشه مورد حمایت دولت‌های افغانستان بوده است. این حزب در صحنه سیاسی پاکستان، در زمره احزاب چپ میانه به شمار می‌رود. در گذشته این حزب در انتخابات ایالتی ۲۰ درصد آراء را کسب می‌کرد ولی در انتخابات عمومی پاکستان (سوم فوریه ۹۷) نه تنها موفق شد موقعیت خود را در انتخابات ایالتی تحکیم سازد بلکه با کسب ۸ کرسی در مجلس به پیروزی مهمی دست یافت.

۴ - طبق سرشماری سال ۱۹۸۱ پاکستان، ۶۸/۳ درصد جمعیت ۱۱ میلیونی ایالت شمال غربی پاکستان را که افغان‌ها آن را «پشتونستان» می‌نامند، پشتون‌ها تشکیل می‌دهند. در افغانستان سرشماری معتبری انجام نشده ولی حدس زده می‌شود که ۴۰ درصد جمعیت ۲۰ میلیونی کشور از پشتون‌ها تشکیل شده است.

۵ - در چند سال گذشته درگیری میان طرفداران «سپاه صحابه» (از افراطیون سنی و نزدیک به عربستان سعودی) و هواداران سازمان شیعه «طریقت جعفری» صدها کشته برجای گذاشته است. اکثریت جمعیت پاکستان، سنی مذهب حنفی بوده و شیعیان ۱۵ درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند. تمام ایالات پاکستانی به ویژه کراچی و لاهور صحنه‌های درگیری میان این دو جناح تندرو به شمار می‌آیند.

۶ - مهاجرین یا «جنش قومی مهاجر» نماینده منافع گروه‌هایی از مردم پاکستان است که هنگام تشکیل دو دولت، از هند به پاکستان مهاجرت نموده و عمدتاً در کراچی (شهر ۱۴ میلیونی) که شاه‌رگ اقتصادی پاکستان به شمار می‌آید، ماندگار شدند. «جنش قومی مهاجر» یک نیروی سیاسی است که در چارچوب سیستم فدرالی پاکستان، طرفدار برقراری دولتی است که نماینده مهاجرین باشد.

۷ - انفجار در ساختمان World Trade Center در نیویورک.

۸ - نواز شریف رهبر مسلم لیگ بعد از پیروزی در انتخابات فوریه ۱۹۹۷ اظهار داشت که «پاکستان در سیاست خویش در باره افغانستان تجدید نظر خواهد کرد». و نیز «اگر پاکستان از طالبان حمایت کرده است، به این حمایت پایان خواهد داد». این اظهارات نواز شریف با مواضع وی قبل از انتخابات که با سیاست بی‌نظیر بوتو مخالفت می‌کرد مطابقت دارد؛ اما به سخنان نواز شریف باید با احتیاط زیاد برخورد کرد. سیاست پاکستان در افغانستان از اواخر دهه ۷۰ به این سو (کودتای «کمونیست‌ها» در سال ۱۹۷۸)، در واقع به وسیله ارتش پاکستان و I.S.I. تدوین و هدایت می‌شود. دولت‌های پاکستان در این مورد آزادی کامل ندارند. آزادی عمل دولت جدید نواز شریف از نظر قانونی نیز محدود شده است. یک ماه قبل از انتخابات مجلس، فاروق احمد انصاری رئیس جمهور پاکستان اقدام به تشکیل «شورای عالی دفاع و امنیت ملی» نمود که علاوه بر رئیس جمهور، نخست وزیر، وزیران دفاع، خارجه و دارایی، سران ارتش نیز در آن عضویت دارند. ارتش پاکستان از این پس به صورت قانونی بر تصمیمات مهم و استراتژیک سیاست داخلی و خارجی پاکستان نظارت خواهد کرد. لذا تغییر بنیادی در سیاست‌های پاکستان نسبت به افغانستان بعید به نظر می‌رسد. تنها دخالت روزافزون روسیه و ایران و حمایت بیشتر از جناح‌های ضد طالبان و ایجاد توازن قوا در افغانستان ممکن است در تغییر سیاست پاکستان تأثیر داشته باشد.

در مقابل این سیاست «تهاجمی» پاکستان در افغانستان، جمهوری اسلامی ایران همواره یک سیاست «دفاعی» را دنبال کرده است. ایران با سیاست محتاطانه‌اش - چه در دوران اشغال شوروی و چه پس از آن - کوشش نموده از برخورد با منافع پاکستان در افغانستان احتراز نماید. گذشته از درگیری ایران در جنگ با عراق (در دوران اشغال شوروی) سیاست ایران در افغانستان محصول آگاهی زمامداران ایران به محدودیت نفوذشان و نبود ابزار لازم برای اعمال یک سیاست فعال در افغانستان می‌باشد. (مراجعه شود به مقاله روابط شیعه‌های افغانستان با ایران).

از نیمه‌های سال ۱۹۹۳، ایران با تغییر سیاست، نقش فعال‌تری در امور افغانستان به عهده گرفت. نتیجه بارز این سیاست در پشتیبانی ایران از رژیم ربانی - شاه مسعود متبلور می‌شود. باید یادآوری کرد که از نظر تاریخی، قومی و فرهنگی ایران بیشتر به تاجیک‌های افغانستان نزدیک است تا به شیعه‌های آن کشور. حمایت ایران از حکومت ائتلافی ربانی - مسعود، طرح «حوزه فرهنگی» که در اندیشه گروهی از سیاستمداران شامل ایران، افغانستان و تاجیکستان می‌شود را تقویت می‌بخشد.

انگیزه‌های سیاست جدید ایران را باید عمدتاً در تغییرات ژئوپولیتیک منطقه جستجو کرد. تداوم جنگ داخلی در افغانستان برای امنیت مرزهای شرقی ایران امر خطرناکی است. محور استراتژیک تهران - مسکو - دهلی‌نو که در مورد مسئله افغانستان از پشتیبانی برخی از کشورهای اروپایی از جمله فرانسه برخوردار است، به صورت واقعی در منطقه، خودنمایی می‌کند. وحدت نظر و اشتراک منافع ایران و روسیه تنها به مسئله افغانستان محدود نشده و آسیای میانه و قفقاز را نیز در بر می‌گیرد.

باید خاطر نشان ساخت که زمامداران ایران هرگز به فکر برقراری یک رژیم اسلامی نزدیک به ایران در کابل نبوده‌اند. هدف ایران - در گذشته و حال - جلوگیری از برقراری یک حکومت اسلامی سنی رادیکال و ضد ایران در کابل بوده است. حفظ روابط دوستانه با شوروی در هنگام اشغال افغانستان، داشتن روابط با رژیم «کمونیست» کابل، عدم ارسال کمک‌های نظامی و مالی مؤثر به «مجاهدین افغانی»، به ویژه «مجاهدین» شیعه را باید در این رابطه ارزیابی نمود. در حال حاضر، تلاش ایران برای میانجیگری بین نیروهای درگیر در افغانستان، تاجیکستان، ارمنستان، آذربایجان و کردستان و... برای جا انداختن خود به مثابه عامل ثبات در منطقه می‌باشد. این سیاست گاهی نتایج مثبت نیز به دنبال داشته است (در مورد تاجیکستان).

اما گروهی از ناظرین سیاسی گمان می‌برند که برقراری صلح و ایجاد یک حکومت باثبات در افغانستان با منافع ایران در منطقه هم‌آهنگ نیست. یکی از نتایج فوری صلح در افغانستان، انتقال گاز و نفت آسیای میانه از طریق افغانستان به بنادر پاکستان خواهد بود که به موقعیت ایران به عنوان گذرگاه اجباری منابع انرژی از آسیای میانه تا خلیج فارس و اقیانوس هند، خدشه وارد خواهد آورد. در شرایطی که در اثر فشارهای آمریکا، پروژه‌های انتقال گاز و نفت آذربایجان و ترکمنستان از طریق ایران معوق مانده، گشایش راه افغانستان صدمه فراوان به موقعیت استراتژیک ایران وارد خواهد ساخت.

اما این امر هم مسلم است که صلح در افغانستان که عمدتاً حاصل تفاهم نیروهای مختلف سیاسی - قومی این کشور می‌تواند باشد، بدون شرکت ایران و پاکستان میسر نیست.

این نوشته را با دو سؤال بدون پاسخ به پایان می‌بریم:
- آیا بدون عادی شدن روابط آمریکا و جمهوری اسلامی ایران می‌توان در افغانستان صلح پایدار برقرار کرد؟

شیعه‌های افغانستان و جمهوری اسلامی

سازمان شیعه و هزاره (به استثنای حرکت اسلامی) در سال ۱۹۹۱ به وجود آمده و توانست به یکی از مهم‌ترین نیروهای سیاسی - نظامی افغانستان مبدل گردد.

نخستین دبیرکل این حزب و رهبر تاریخی آن عبدالعلی مزاری در مارس ۱۹۹۵ در جنوب کابل و به هنگام پیشروی طالبان به سوی این شهر در حالی که برای مذاکره پیش آنها رفته بود، به دست آنان به قتل رسید.

حکومت کابل با بهره‌گیری از این حادثه به مناطق تحت نفوذ حزب وحدت در غرب و جنوب غربی کابل یورش برده و آنها را به اشغال خود در آورد. با فاصله زمانی کم، حزب وحدت با بسیج نیروهای خود در ایالت بامیان (پایتخت هزاره‌جات) موفق شد نیروهای دولتی را (که از پشتیبانی یک گروه کوچک انشعابی از حزب وحدت برخوردار بود) از بامیان عقب براند (۱).

در تغییرات و جا به جایی نیروهای سیاسی افغانستان، حزب وحدت به رهبری کرم خلیلی و متحد همیشگی اش «جنبش ملی و اسلامی» در چارچوب «شورای دفاع افغانستان» از حکومت ساقط شده ربانی و مسعود حمایت می‌کنند. ایران نیز که از این ائتلاف پشتیبانی می‌کند، توانسته است تا حدی روابط خویش را مجدداً با حزب وحدت عادی سازد.

پانویس:

۱- حزب وحدت نه تنها جمهوری اسلامی ایران را متهم به حمایت از حکومت کابل نموده بلکه شدیداً به افشای سیاست‌های ضدشیعه دولت ایران در افغانستان دست زد. رجوع شود به «نامه خبری وحدت» (نماینده‌گی حزب وحدت اسلامی افغانستان در اروپا شماره ۴۷ - دسامبر ۱۹۹۵)

اکثریت شیعه‌های افغانستان از ملیت هزاره تشکیل می‌گردد. هزاره‌ها در مناطق کوهستانی مرکز افغانستان (هزاره‌جات یا هزارستان)، ایالات شمالی و نواحی کابل زندگی کرده و تعدادشان در حدود ۱۵ درصد جمعیت کشور می‌باشد. هزاره‌ها آمیخته‌ای از نژادهای ترک و مغول با بومیان ساکن این مناطق می‌باشند. آنان به زبان فارسی با لهجه ویژه خود حرف می‌زنند.

سرزمین هزاره‌جات یک سال پس از تجاوز شوروی و سریع‌تر از نواحی دیگر آزاد شد و مردم توانستند آن را تاکنون به صورت یک ناحیه مستقل و خودمختار اداره کنند. نخستین سازمان سیاسی آنان «شورای اتفاق» نامیده می‌شد که هزاره‌جات را بسان دولتی خودمختار اداره می‌کرد. این جریان کلیه اقشار اجتماعی هزاره از جمله روشنفکران را در بر می‌گرفت. دیری نپایید که این «شورا» در رقابت با سازمان‌های اسلامی بنیادگرا که از انقلاب اسلامی ایران الهام می‌گرفتند، قرار گرفت. عمده‌ترین آنها، عبارت بودند از: سازمان نصر، حرکت اسلامی و سپاه پاسداران.

حرکت اسلامی که مناطق زیر نفوذش بیشتر در خارج هزاره‌جات و در میان شیعه‌های غیر هزاره بود به تدریج از جمهوری اسلامی فاصله گرفت و سرانجام همراه با اتحاد اسلامی وابسته به عربستان سعودی، به صف متفقین دولت برهان‌الدین ربانی پیوست.

سپاه پاسداران که مستقیماً به وسیله برخی از محافظ جمهوری اسلامی (مهدی هاشمی از بستگان آیت‌الله منتظری که بعدها اعدام شد) ایجاد شده بود، قادر نگردید که قدرت را در هزاره‌جات از آن خود سازد.

سازمان نصر به تدریج به یک جریان ملی‌گرا تبدیل شده و هسته اساسی «حزب وحدت اسلامی افغانستان» به شمار می‌رود. حزب فوق از اتحاد ۸

ارایش سیاسی و نظامی کنونی نیروها در افغانستان

۱- طالبان

«جنبش اسلامی طالبان» که در سپتامبر ۱۹۹۴ در جنوب افغانستان (قندهار) نخستین عملیات نظامی خویش را بر ضد احزاب جهادی آغاز نمود، در مدت کمتر از یک سال تمام ایالات پشتون جنوب و جنوب غرب را تصرف نمود و نفوذ خویش را با اشغال «چهار آسیاب»، مقر ستاد فرماندهی حزب اسلامی گلبیدین حکمتیار، در فوریه ۱۹۹۵ تا جنوب کابل توسعه داد. آنها به این ترتیب طی مدت کوتاهی قلمرو پشتون‌ها را در اختیار گرفته و قریب به اتفاق فرماندهان نظامی احزاب «جهادی» سابق را به دور خویش گرد آوردند و با اشغال ایالات شرقی افغانستان (کنرها، ننگرها، نعمان...) وحدت کامل سرزمین پشتون‌ها را تأمین کردند.

رهبری این جنبش به طور عمده از ملاحی جوان تشکیل شده که در مدارس سنتی واقع در مرز میان افغانستان و پاکستان که زیر نظر «جماعت‌العلمای پاکستان» اداره

می‌شود، طلبه‌گی کرده‌اند. تعبیر بمزاتب ارتجاعی و واپس‌گرایانه از اسلام تنها دستاورد این رهبری نیست. باید به خاطر داشت که بیشتر اعضای رهبری این جریان مانند ملا عمر «امیرالمومنین» جنبش که در قندهار اقامت دارد از «علوم مذهبی» سررشته چندان ندارند و اکثراً جوان هستند. از سوی دیگر برخی از رهبران سیاسی و نظامی آنها از افسران و کادرهای «کمونیست» رژیم گذشته، به خصوص فراکسیون «خلق» که شدیداً تحت تأثیر ناسیونالیسم پشتون بودند، می‌باشند. علت اصلی تعبیرهای واپس‌گرایانه آنان از اسلام زائیده آداب و سنن قبیله‌ای است که از قرن‌ها پیش به اینسو روابط میان پشتون‌ها را نظام بخشیده است و به «پشتون‌والی» Pachtounwali موسوم است. دیدگاه‌های آنان در باره زنان نمونه برجسته این برداشت‌هاست. با فتح هرات در اکتبر ۱۹۹۵ و سرانجام تسخیر کابل در نوامبر ۱۹۹۶، طالبان توانستند دو سوم

افغانستان را تحت نفوذ خود درآورده و قلمرو خود را وسعت بخشند. ورود طالبان به مزار شریف (مرکز شمال افغانستان) در ماه مه ۹۷ برای مدت نه چندان طولانی که با سودگیری از اختلافات درونی ازبک‌ها (خلع ژنرال دوستم و به قدرت رسیدن ژنرال عبدالملک به عنوان رهبر جنبش ملی و اسلامی) صورت گرفت، چند صباحی این فکر را تقویت کرد که گویا طالبان قادرند سرتاسر افغانستان را به زیر سلطه خود درآورند. اما حملات متقابل مخالفین نه تنها نیروهای طالبان را به عقب راند، بلکه استحکام بیشتر ائتلاف احزاب مخالف را موجب شد و این باور را که مسئله افغانستان راه‌حل نظامی ندارد، تقویت کرد.

۲- شورای عالی دفاع در افغانستان (جبهه متحد اسلامی برای نجات افغانستان)

با نقش روز افزون طالبان و پیروزی‌های پی در

پی آنان در صحنه سیاسی و نظامی افغانستان، مخالفین برای مقابله با آنان، ائتلاف خود را وسیع تر کردند. حزب اسلامی حکمتیار، نمونه بارز بنیادگرایی در افغانستان و مخالف سرسخت غرب که حکومت ربانی - مسعود در مخالفت با آن به خود چهره مدافع «اسلام میانه‌رو» داده بود، علیرغم ادامه پشتیبانی بخشی از جناح‌های ارتش پاکستان و جمعیت اسلامی پاکستان (به رهبری قاضی احمد حسین) از وی، به دنبال مذاکرات طولانی، با دولت کابل ائتلاف کرد و به نخست‌وزیری منصوب شد.

اگر این تحول چهار سال پیش حاصل شده بود، امکان داشت از جنگ داخلی ویرانگر کنونی جلوگیری شود، اما زمانی که اوضاع سیاسی - نظامی شدیداً در حال تغییر و هر دو جناح ائتلاف ضعیف شده بودند، در تناسب نیرو که روز به روز برضد دولت ربانی - مسعود و حکمتیار عمل می‌کرد، تغییر محسوس و مؤثری حاصل نشد.

سرانجام نیروهای دولتی شب ۲۷ نوامبر ۱۹۹۶ از کابل عقب‌نشینی کرده و در ۴۰ کیلومتری پایتخت مستقر شدند. در پرتو این دو حادثه، یعنی سقوط رژیم ربانی - حکمتیار - مسعود از یک طرف و تسلط طالبان بر کابل از سوی دیگر، ناظران امور افغانستان در آغاز اعتقاد داشتند که شرایط یک راه‌حل سیاسی بین نیروهای گوناگون فراهم شده است ولی تلاش طالبان برای عبور از تونل سالنگ و پیشروی به سوی شمال افغانستان اوضاع را کاملاً دگرگون ساخت. «جنبش ملی و اسلامی» از یک و «حزب وحدت اسلامی» شیعه و هزاره با وجود اینکه تا آن زمان (پس از اینکه ائتلاف نخستین آنان در بهار سال ۱۹۹۲ با نام «اتحاد شمال»، با نیروهای احمدشاه مسعود موجب سقوط رژیم نجیب‌الله گردید) با رژیم کابل می‌جنگیدند و به هنگام ورود طالبان به کابل آماده مذاکره با آنها بودند، به هیچ وجه نمی‌توانستند حاکمیت طالبان پشتون را در شمال و مرکز افغانستان (مناطق تحت نفوذشان) بپذیرند.

در باره اقدامات طالبان، در پیشروی به سوی شمال، ناظران سیاسی دو عقیده دارند:

گروهی با تکیه بر اظهارات برخی محافل پاکستانی که ایجاد ثبات و آرامش و خلع سلاح سرتاسری افغانستان را شرط اول هر راه‌حل سیاسی می‌دانند، می‌پندارند که طالبان هدفی جز اجرای نقشه پاکستان دنبال نمی‌کند. اما برخی دیگر معتقدند که همچون دیگر نیروهای «مقاومت ضد شوروی» (رجوع شود به مواضع نیروهای شیعه افغانستان در برابر ایران) مانند «دیوی که از شیشه بیرون می‌آید» افسار طالبان

از کف زمامداران پاکستان رها شده و بیشتر به نیروی کسب قدرت پشتون‌ها در سرتاسر افغانستان تبدیل شده‌اند.

به هر ترتیب، در اثر پیشروی طالبان و تضعیف نیروهای دولت کابل، نیروهای دولت سرنگون شده، «جنبش ملی و اسلامی» و «حزب وحدت اسلامی» عبدالکریم خلیلی بر آن شدند که مجدداً «اتحاد شمال» سابق را با نام «شورای عالی دفاع از افغانستان» تأسیس نمایند. نیروهای میانه‌رو و کم‌اهمیت پشتون چون «محاذ ملی» و «نجات ملی» از یک سو و «حزب اسلامی» حکمتیار از سوی دیگر تلاش می‌کنند در میان این دو جناح میانجیگری نمایند. سایر نیروهای پشتون همه به طالبان پیوسته‌اند و به این ترتیب در عرصه سیاسی - نظامی افغانستان، دو نیروی بزرگ سیاسی و نظامی، یکی متشکل از ملت حاکم (پشتون) و دیگری از ائتلافی از اقلیت‌های ملی (تاجیک، ازبک و هزاره) خودنمایی می‌کنند.

جنبش طالبان با وجود اختلافات ناشی از تضادهای قومی (دار زدن دکتر نجیب‌الله رئیس جمهور رژیم وابسته به شوروی که از هنگام سقوط کابل به دست «مجاهدین» در مقر سازمان ملل در کابل پناهنده شده بود، توسط طالبان به عقیده برخی ناظران محصول این تضادهاست) از هم‌آهنگی بیشتری برخوردار است.

اتخاذ سیاست‌های آشکارا ضد حقوق بشر از جانب طالبان موجب گشته که آنان نتوانند پشتیبانی علنی آمریکا و دولت‌های حامی خود را جلب کنند. (مذاکرات میان طالبان و نمایندگان رسمی آمریکا در کابل یا در اسلام‌آباد پاکستان جریان دارد).

با وجود مخالفت نواز شریف (زمانی که در رأس ایسوزیسیون بود) با سیاست خانم بوتو در پشتیبانی یک‌جانبه از طالبان، گمان نمی‌رود که پاکستان تغییرات اساسی در سیاست خویش در افغانستان بدهد. البته با توجه به عدم موفقیت طالبان در تسخیر مناطق غیرپشتون (به جز هرات) و نیز انزوای کامل پاکستان در منطقه (۱)، حکومت فعلی پاکستان سعی می‌کند تا دوباره توافق ایران را در زمینه جستجوی راه‌حلی برای افغانستان جلب نماید.

در مقابل، مخالفین طالبان از هم‌آهنگی کمتری برخوردارند، ائتلاف میان اعضای اصلی «شورای عالی دفاع» شکننده و ناپایدار به نظر می‌رسد. بخش مهمی از نیروهای گلبدین حکمتیار نخست‌وزیر دولت ساقط شده کابل در این ائتلاف شرکت ندارند. دلیل عمده شناسایی ربانی به عنوان رئیس دولت افغانستان از سوی ژنرال دوستم و حزب وحدت عمدتاً به خاطر

جلوگیری شناسایی رسمی حکومت طالبان در صحنه جهانی و توسط کشورهای دیگر است تا یک موافقت سیاسی با ربانی.

نیروهای جنبش ملی و اسلامی در حالیکه تا حدودی در جنگ علیه طالبان شرکت داشتند، همچنان به مذاکره با آنان ادامه می‌دادند. از پاکستان که از ژنرال دوستم پشتیبانی می‌کرد، در آرزوی تبدیل به یک قدرت منطقه‌ای با سیاست روسیه و ایران در افغانستان و تاجیکستان به طور کامل همسویی نداشته و در موضعگیری ژنرال دوستم بی‌تأثیر نبود. ناگفته نماند که از پاکستان از متحدین مهم آمریکا در آسیای میانه بوده و با پاکستان نیز روابط دوستانه و نزدیک دارد. حزب وحدت که قتل رهبرش عبدالعلی مزاری را به دست طالبان فراموش نکرده‌است، تاریخ دردناک گذشته را نیز که در آن هزاره‌ها به مدت یک قرن زیر ستم پشتون‌ها قرار بودند از یاد نبرده و حاضر به پذیرفتن مجدد یک حکومت مرکزی انحصاری از پشتون‌ها نیست. از سوی دیگر این حزب اعتماد زیادی به جمهوری اسلامی ایران و احمدشاه مسعود که از سوی ایران حمایت می‌شود ندارد.

از نگاه حزب وحدت، حکومت ربانی و به خصوص فرمانده نظامی آن احمدشاه مسعود، مسئول کشتار دسته‌جمعی شیعیان هزاره در غرب و جنوب غرب کابل، در جریان جنگ‌های میان این حزب و نیروهای حکومت کابل در سال‌های ۹۵-۱۹۹۳ می‌باشند.

پشتون‌ها خواهان برقراری یک دولت مرکزی قوی هستند در حالی که ازبک‌ها و هزاره‌ها از یک حکومت فدرالی حمایت می‌کنند. این ناهماهنگی در صف‌آرایی نیروهای سیاسی و نبود یک پروژه سیاسی واحد و مورد قبول همه، راه‌حل سیاسی را در شرایط کنونی دشوار می‌سازد.

پانویس:

(۱) روابط ایران و پاکستان، با وجود درگیری‌های خونین بین شیعیان و سنی‌های افراطی (طرفدار عربستان سعودی) در پاکستان، به ویژه در لاهور و کراچی و رقابت میان این دو کشور در مورد افغانستان، دوستانه بوده است. تنها با ظهور طالبان و اهمیت رژیم ایران از محاصره از طریق مرزهای خاوری به وسیله این جریان که نه تنها ابزار دست سیاست پاکستان بلکه وسیله‌ای در دست آمریکا و عربستان سعودی تلقی می‌شود، روابط دو کشور تا حدی خدشه‌دار شده است. اما آگاهی دو کشور به خطر ادامه جنگ و بی‌ثباتی در افغانستان و سفر نواز شریف در ژوئن ۱۹۹۷ به تهران، از تشنج در روابط کاسته است.

احزاب سیاسی و ترکیب ملی - قومی آنها

۱- «حزب اسلامی»، به رهبری گلبدین حکمتیار
۲- «جمعیت اسلامی»، به رهبری برهان‌الدین ربانی
این دو حزب در دوران سلطنت محمد ظاهرشاه در اوایل سال‌های ۷۰ میلادی تحت عنوان «جوانان مسلمان» در دانشگاه کابل به وجود آمدند و از نظر عقیدتی، شاخه‌ای از «اخوان المسلمین» به حساب می‌آمدند.
«جوانان مسلمان» تیغی دولبه بودند که یک سوی حمله‌شان متوجه رژیم «غیراسلامی» شاهی بود و سوی تیزتر آن همراه با قهر و خشونت به رویارویی با نیروهای کمونیستی، چپ و دموکرات می‌پرداخت. پس از کودتای ژوئیه ۱۹۷۳ و به قدرت رسیدن ژنرال داود پسرعموی محمدظاهرشاه، این گروه با سرکوب و اختناق رژیم روبرو شد. برخی از اعضای آن دستگیر و گروهی مانند حکمتیار و ربانی به پاکستان گریختند. ذوالفقار علی بوتو نخست‌زیر وقت پاکستان، که از گرایش‌های شونستی ژنرال داود و تمایلات او برای آزادی «پشتونستان» (ایالت پشتون نشین غرب پاکستان) بیم داشت، رهبران اسلامی بنیادگرای افغانی را پناه داده و حمایت کرد. چند سال بعد از تجزیه و انشعاب این گروه، حزب اسلامی و جمعیت اسلامی

پدیدار گشتند که به ترتیب (و به طور عمده) از پشتون‌ها و تاجیک‌ها تشکیل شده‌اند.

۳- «حزب اسلامی خالص»، به رهبری مولوی محمدخالص

۴- «اتحاد اسلامی»، به رهبری عبدالرسول سیاف

این دو حزب حاصل انشعاب بخشی از حزب گلبدین حکمتیار می‌باشند. حزب مولوی خالص دارای دیدگاه‌های واپس‌گرایانه و حتی فاشیستی علیه ملیت‌های غیرپشتون و به ویژه شیعه‌ها بوده و فقط در میان قبایل پشتون پایه داشت.

سیاف از حمایت مالی گروه‌های وهابی عربستان سعودی برخوردار بود و به نوعی نماینده این فرقه مذهبی در افغانستان به حساب می‌آمد. اتحاد اسلامی سیاف بعدها، با به قدرت رسیدن ربانی و احمدشاه مسعود (فرمانده نظامی جمعیت اسلامی) در حکومت ائتلافی کابل شرکت داشت.

۵- «حرکت انقلاب اسلامی»، به رهبری مولوی محمدنبی محمدی

این گروه فاقد تشکیلات منسجم حزبی بود اما مناطق گسترده‌ای در جنوب، جنوب غربی و برخی از نواحی جنوب شرقی افغانستان را در تسلط خود داشت. عمده نیروهای تشکیل

دهنده آن، ملاها و روحانیون سستی پشتون بودند. «حرکت انقلاب اسلامی» را می‌توان از اجداد طالبان به شمار آورد. این جریان در آغاز مقاومت ضد شوروی از بزرگ‌ترین نیروهای «جهاد» به حساب می‌آمد. برخی از نیروهای چپ و ملی که در مبارزه مسلحانه علیه ارتش شوروی شرکت داشتند، در پوشش این «حرکت» (به ویژه در ایالات فراه و نیمروز در جنوب غربی افغانستان) فعالیت می‌کردند.

۶- «جمعیت نجات ملی»، به رهبری صبغت‌الله مجددی

۷- «محاذ ملی اسلامی»، به رهبری سیداحمد گیلانی

این دو حزب از دیدگاه ایدئولوژیک، همچون «حرکت انقلاب اسلامی» نیروهای معتدل و میانه‌روی اسلامی به شمار می‌آمدند و از بازگشت شاه سابق جانبداری می‌کردند. مناطق زیر نفوذ آنان در مقایسه با احزاب نامبرده در بالا، محدود بود. تمام این احزاب را سنی‌مذهبان تشکیل می‌دادند و به استثنای جمعیت اسلامی، پشتون‌ها را نمایندگی می‌کردند. ستاد فرماندهی همه آنها در پیشاور پاکستان بود.

احزاب دموکراتیک و ملی «چپ»

احزاب «چپ» در بسیج و هدایت «جهاد» در دوران قدرت ببرک کارمل، نورمحمد تره‌کی و حفیظ‌الله امین (رهبران شاخه‌های مختلف حزب دموکراتیک خلق) و سپس در سال‌های اول تجاوز شوروی فعالیت چشمگیری داشتند. نیروهای چپ افغانستان در دو جبهه متشکل شده بودند:

۱- «جبهه متحد ملی» که نیروی اصلی آن را «سازمان آزادیبخش ملی افغانستان» (ساما) تشکیل می‌داد و پایه‌گذار نیروهای چریکی در کابل و شمال آن شهر بود. این حزب در اوایل تجاوز شوروی در ایالات نیمروز و فراه در مرزهای ایران نیز فعالیت داشتند.

۲- «جبهه مبارزین مجاهد» که نیروهای تعیین‌کننده آن «سازمان رهایی‌بخش افغانستان» (رهایی) بود. این سازمان که یک سال پس از

افغانستان به حساب می‌آمدند. علیرغم توانایی این جنبش که به اندیشه‌ها و تئوری‌های مائو و «راه چین» اعتقاد داشت و مخالف کودتای نظامی بود. و از آنجا که کار و فعالیت را در درون ارتش نادیده گرفت، به احزاب طرفدار شوروی، «خلق» و «پرچم»، امکان داد تا با نفوذ در ارتش و پس از یک کودتای موفق قدرت را در افغانستان به دست گیرند.

وضعیت نیروهای چپ افغانستان در زمان حاضر، به وضعیت نیروهای چپ ایران شباهت دارد. «بازماندگان» این سازمان‌ها در خارج کشور در حال «جمع و جور شدن» بوده و به فعالیت‌های «سیاسی - فرهنگی» اشتغال دارند. «شورای دموکراسی برای افغانستان» که در آلمان فعالیت می‌کند یکی از آنها می‌باشد.

کودتای «کمونیست»‌ها قیام نافرجام پادگان بالاحصار (کابل) را سازماندهی کرد، در ایالت فراه، هزاره‌جات و نورستان فعالیت می‌کرد. طرفداران این دو سازمان در خارج از کشور در بسیج افکار عمومی و جلب حمایت از «جنبش مقاومت» افغانستان نقش مهمی ایفا کردند.

پس از سال ۱۹۸۳، اعضای این دو سازمان مورد سرکوب شدید احزاب اسلامی - در داخل و خارج افغانستان - واقع شدند رهبران اصلی آنان در پاکستان به دست افراد احزاب بنیادگرا به ویژه حزب اسلامی گلبدین حکمتیار ترور شدند. از سوی دیگر این سازمان‌ها از پشتیبانی و یاری کشورهای خارجی سودی نبردند و به تدریج از نقش آنها در «جهاد» کاسته شد. «ساما» و «رهایی» از جریان «شعله جاوید» بودند که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ بزرگ‌ترین جنبش چپ

چه گوارا، دیروز و امروز

گفتگو با ویدا حاجبی تبریزی

سی سال پس از کشته شدن چه گوارا در سال ۱۹۶۷ در بولیوی با همدستی سازمان سیا، شاهد جان گرفتن چهره او بر پرده سینما و تلویزیون هستیم. جهان بار دیگر از «چه» می‌گوید. تصویر او زینت بخش صفحات روزنامه‌ها و مجلات است و درباره شخصیت، افکار، و زندگی پُر ماجرای او کتاب‌ها منتشر می‌شود. این همه، موجبی ست برای بازاندیشیدن درباره آرمان خواهی، انقلاب و قدرت. مصاحبه با ویدا حاجبی تبریزی مبارز ایرانی که انقلاب کوبا را از نزدیک شناخته، فرصتی است برای تأملی در مسیر مبارزه چه گوارا، انقلابی آرژانتینی الاصل، که از چهره‌های برجسته انقلاب کوبا شد، به وزارت رسید اما به سودای انقلاب قدرت را وانهاد و عاقبت جان خویش را بر سر آرمان‌هایش گذاشت.

ویدا حاجبی در فراز و نشیب زندگی پُر ماجرای مبارزاتی‌اش با انقلاب کوبا و پدیده چه گوارا برخورد و آشنایی نزدیک داشته است. گفت وگویی که از نظر تان می‌گذرد به قصد تأملی بر نگرش امروزی او به تجربه این جنبش و چه گوارا انجام پذیرفته است. تأملی که پیش از هر چیز به طرح پرسش‌هایی درباره درس‌های این جنبش نظر دارد و اینهمه در چارچوب نشستی کوتاه. در آغاز ویدا می‌گوید و تأکید می‌کند که پدیده چه گوارا برای او تنها یک موضوع جالب سیاسی نیست. بلکه با زندگی سیاسی او و هم نسلانش گره خورده و هم بدین روست که گفت و گو درباره چه گوارا با ویدا حاجبی جدا از نگاهی به تجربه مبارزاتی‌اش میسر نیست. تجربه‌ای سی و چند ساله که سختی‌ها و گاه تلخی‌های آن از شور آرمانخواهی در ویدا نکاسته است. شوری که به نگاه او برقی می‌بخشد که بر جلای موهای خاکستری‌اش می‌افزاید و به رغم اصرار او برای یادآوری ۶۰ سالگی‌اش، سرزندگی جانِ سرکش او را عیان می‌کند.

شهلا شفیق

شوروی درست کرده؟». گفتیم: «هرکس درست کرده باشد، من نظر خودم را می‌گویم» تا به امروز هم با این دست واکنش‌ها سر سازگاری ندارم. اینطوری بگویم که ذهن من افکار دیکته شده را پس می‌زد. در خانواده نیز سرکش و شلوغ بودم و تحمیل را نمی‌پذیرفتم. رویداد دیگری که خیلی بر من تأثیر گذاشت رفتار دوستانم در مرگ استالین بود. روز اعلام این خبر وقتی وارد دبیرستان شدم دیدم که دارند به شدت گریه می‌کنند و حرف‌های عجیب در مورد عشق‌شان به استالین می‌زنند و حتی قربان صدقه سبیل‌های او می‌روند. این صحنه و این حرف‌ها برایم خیلی زنده بود. با آنها نزدیکی فکری احساس نمی‌کردم. در عین حال در تظاهرات‌شان شرکت می‌کردم و ناظم مدرسه همواره مرا به عنوان کمونیست مورد عتاب و سرزنش قرار می‌داد. اما من خود را در افکار کمونیستی که آنها بیان می‌کردند نمی‌یافتم. این موضوع بیش از آنکه مربوط به سطح آگاهی من باشد به علت روحیه شخصی و حسی‌ام بود. اما

به سازمان جوانان چه بود؟

نظرات و فعالیت‌های سازمان جوانان برایم پویایی داشت. صداقت و تحرکی در آن می‌دیدم که مرا به خود جذب می‌کرد. حال آنکه مواضع رسمی حزب کمونیست به نظرم دُگم و خشک می‌رسیدند. البته با تعریف و شناخت بسیار محدودی که در آن زمان از دُگماتیسم داشتم. در ایران هم، در همان دوره دبیرستان نظر و عمل دوستانم که عضو سازمان جوانان حزب توده بودند برایم جذابیتی نداشت. نوعی خشک‌نظری در آن می‌دیدم. با آنها احساس راحتی نمی‌کردم. شاید با مثال و خاطره‌ای بهتر بتوانم خود را بیان کنم. من با دوستان توده‌ای‌ام خیلی نزدیک بودم. روزی مرا به تماشای فیلم در انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی دعوت کردند. یادم نیست چه فیلمی بود. موضوعی عاشقانه داشت. وقتی از سینما بیرون آمدیم نظر خودم را به سادگی ابراز کردم و گفتم فیلم مزخرفی بود. اما یکباره واکنش آنها تکام داد با عصبانیت گفتند «چه می‌گویی؟ این فیلم را

- چگونه با انقلاب کوبا و چه گوارا از نزدیک آشنا شدی؟

چهره چه گوارا در واقع در متن انقلاب کوبا برجسته شد. انقلاب کوبا در سال ۵۹ به پیروزی رسید. در سال ۵۸ به دعوت همسرم که عضو کمیته مرکزی حزب کمونیست ونزوئلا بود برای زندگی به این کشور رفتم. در دانشگاه کاراکاس زبان اسپانیایی را آموختم و در دانشکده معماری نامنویسی کردم. چند ماه پس از اقامتم در ونزوئلا در سازمان جوانان حزب کمونیست عضو شدم و به فعالیت پرداختم. همینجا بگویم که مواضع این سازمان با خود حزب تفاوت‌هایی داشت و نگرش مثبت‌تری به جنبش چریکی نوین و امیدبخش فیدل کاسترو. گرایش من به فعالیت با سازمان جوانان حزب کمونیست نیز به همین دلیل بود. وگرنه مواضع خود حزب در مجموع برای من جذابیتی نداشت.

- علت دوری از نظرات حزب و نزدیکی‌ات



جوانان فعالیت‌های چریکی را در کوه و شهر سازمان دهد. من خود در این سازماندهی فعال بودم و چند تن از دوستان بسیار نزدیکم و از جمله برادر همسر من طی این فعالیت‌ها جان باختند. سازمان جوانان در دانشگاه خیلی فعال بود و حتی دانشگاه به علت استقلال خویش و ممنوعیت ورود پلیس به آنجا، محل اختفای اسلحه برای چریک‌ها بود. به همین دلیل دولت تصمیم گرفت که این استقلال را از دانشگاه سلب کند و این خود موضوع درگیری و مبارزه شد. من در این مبارزات فعالانه شرکت داشتم.

- به لحاظ نظری مبارزه در چه سطحی بود؟
در آغاز فعالیت در سازمان جوانان، در کلاس‌های تئوریک شرکت می‌کردم. خواندن آثار مارکس و لنین را شروع کردم و برای اولین بار مسائل نظری برایم به طور جدی مطرح شد و با علاقه به آنها پرداختم. می‌توانم بگویم به لحاظ نظری سطح آن از آنچه بعدها در ایران، در زندان و سازمان فدائی شناختم، بسیار بالاتر بود.

- چه گوارا برای در این مجموعه نظری چه جایگاهی داشت؟

انقلاب کوبا که چشم‌انداز و شکل نوینی را از مبارزه ارائه می‌داد، برای من و بسیاری مبارزان چپ بسیار جذاب و مهم بود و با نام و چهره فیدل کاسترو گره خورده بود. چهره چه گوارا بتدریج برجسته شد و از جمله چهره‌هایی بود که سمبول انترناسیونالیسم در عمل و صداقت و شجاعت و وفاداری به ایده‌های انقلاب بود.

پزشکی آرژانتینی که برای مبارزه با ستم امپریالیسم آمریکا به گروه چریکی فیدل کاسترو پیوست و دلبرانه علاوه بر حمل کیف پزشکی خود سلاح بر گرفت و به سرعت به چریکی دل‌آور تبدیل شد. درباره وی افسانه‌ها ساخته شده بود. نقل می‌کردند که برای تسخیر شهر سانتاکلارا، «چه» با تفنگ خود از کوه پایین آمد و هزارها و هزارها نفر از مردم به دنبال او به راه افتادند و او با صدها هزار نفر شهر را گرفت. البته این افسانه بود، فتح سانتاکلارا با نقشه نظامی دقیق و شجاعانه‌ای توسط چه گوارا انجام گرفته بود. چه گوارا تجسم شور و صداقت انقلاب بود.

تا آنجا که به مباحث تئوریک بر می‌گردد باید یادآوری کنم که کوبا در اوایل انقلاب اعلام سوسیالیسم نکرده بود. تنها هنگامی که آمریکا آنها را به عنوان سوسیالیست تحت فشار قرار داد کاسترو اعلام کرد که اگر آنچه کوبا می‌کند سوسیالیسم نام دارد پس باید سوسیالیسم را پذیرفت. به این ترتیب تحت فشار اردوگاه سرمایه‌داری کوبا خود را کشوری سوسیالیستی نامید، اما مدت‌ها (تا سال ۱۹۶۵) به اردوگاه سوسیالیسم ملحق نشد. منتها تفاوت چه گوارا با فیدل کاسترو در این بود که فیدل کاسترو

در سازمان جوانان حزب کمونیست ونزوئلا نوعی پوشش و حرکت می‌دیدم. در آن تبادل نظر و بحث وجود داشت. زنده بود و جذاب.

- از سطح آگاهی صحبت کردی. در آن زمان در ایران خواننده‌هایت چه بود؟ و بعدها چه؟
در ایران بیشتر ژمان و داستان می‌خواندم. از جمله رمان‌هایی که حزب توده ترجمه کرده بود. مثل چگونه فولاد آبدیده شد، مادر، می‌رویم باهم گل نسریں بچینیم. یادآوری کنم که دوستان توده‌ای‌ام آثار هدایت را رد می‌کردند و می‌گفتند که سیاه است و باز نمی‌فهمیدم که چرا چیزی مثل داش آکل را که اینهمه زیباست رد می‌کنند. هنگامی که به فرانسه آمدم و زبان یاد گرفتم، شروع کردم به خواندن روزنامه اومانیته ارگان حزب کمونیست فرانسه. اما دیری نپایید که اومانیته را کنار گذاشتم و کم - کم رفتم سراغ لوموند و همینطور مطالبی در مورد انقلاب فرانسه. در آن زمان در فرانسه استقلال الجزایر موضوع روز بود. من شاهد برخورد و حشتناک پلیس فرانسه با الجزایری‌ها بودم. خشونت آنها عصیان مرا بر می‌انگیخت. میل مبارزه را در من بیدار می‌کرد. از سوی دیگر رفته - رفته خود را نسبت به فضای فرهنگی عقب احساس می‌کردم و مایل بودم بیاموزم. در کل می‌شود گفت پراکنده‌خوانی می‌کردم. راجع به انقلاب فرانسه چیزهایی می‌خواندم، از کتاب‌های سیمون دو بووار خیلی لذت می‌بردم، برشت را شناختم. به تئاتر می‌رفتم و روزنامه می‌خواندم. و چون می‌خواستم در رشته معماری تحصیل کنم، به خواندن تاریخ هنر نقاشی هم پرداختم. به مسائل سیاسی هم می‌پرداختم. آنچه که در رابطه با حزب کمونیست برایم ناخوشایند بود و مخالفتم را بر می‌انگیخت موضع آنها در مورد الجزایر بود که در اوایل آن را متعلق به فرانسه می‌دانستند. در بحث‌های دانشگاه در این باره شرکت می‌کردم. در این دوره با همسر آشنا شدم که کمونیست بود. به مفهوم سنتی آن. از همان ابتدا در بسیاری موارد سیاسی باهم نقطه اشتراک نداشتیم. اما آگاهانه از بحث باهم اجتناب می‌کردیم که به درگیری منجر نشود. به ونزوئلا که رفتم قضیه کمی تفاوت کرد، حزب کمونیست ونزوئلا بالاخره مشی چریکی را پذیرفت و چند سالی را از خط کاسترو حمایت کرد. همسرم بعدها با جناحی ماند که به علت ادامه فعالیت‌های چریکی از حزب اخراج شدند.

- پس به این ترتیب تو مستقیماً با این جنبش آشنا شدی؟

باید بگویم که حزب کمونیست ونزوئلا تحت فشار سازمان جوانان خویش مشی چریکی را چند سالی پذیرفت و اجازه داد که سازمان

بیشتر به حفظ قدرت می‌اندیشید، اما چه گوارا به چگونگی ساختمان سوسیالیسم نیز می‌اندیشید. اندیشه‌های او درباره اقتصاد و مناسبات اجتماعی و ضرورت ساخته شدن انسان نوین برای پایه‌گذاری جامعه نوین گواه آن است. در واقع تفاوت میان چه گوارا و سایر رهبران کوبا زمانی بارز شد که مسئله ساختمان سوسیالیسم در کوبا مطرح شد. چه گوارا با اینکه بیشتر سمبول عمل انقلابی بود، سمبول دادخواهی و فسادناپذیری و اخلاق در سیاست هم بود.

- پس تو گمان می‌کنی که از همان آغاز نیز می‌توان میان نقطه نظرات فیدل کاسترو و چه گوارا تمایز جدی قائل شد؟

بگذار اولین ملاقاتم با فیدل کاسترو را برای تعریف کنم. هرگاه به پراگماتیسم در سیاست می‌اندیشم آن را به خاطر می‌آورم. این ملاقات در شبی در کنفرانس سه قاره در هاوانا (ژانویه ۱۹۶۶) رخ داد که همسر سابق من از سازمان‌دهندگان آن بود. در ساعت دو نیمه شب، در اتاق ما را در هتل زدند. هنگامی که خواب‌آلوده در را باز کردم فیدل کاسترو را دیدم که به آرامی در مقابل چشمان حیرت‌زده من و همسرم وارد شد و به محافظین خود گفت که

می‌توانند بروند. تازه وارد اتاق شده بود که چشمانش را بست و شروع کرد به قدم زدن و در همین حال با چشم‌های بسته انگشت‌های اشاره‌اش را سریعاً بهم نزدیک می‌کرد. پس از آنکه چند بار این کار را تکرار کرد از ما پرسید: می‌دانید چرا این کار را می‌کنم؟ من که کاملاً از خواب پریده بودم پیش از آنکه به پاسخ فکر کنم تأثیر هیبت حضور او را مزه مزه می‌کردم. کاسترو ادامه داد: دارم از بازی بیس بال می‌آیم. در جوانیم همیشه فکر می‌کردم برای اینکه آدم بازیکن خوبی باشد باید چشم‌های تیزبین و قوی داشته باشد. اما الان می‌دانم که چشم لازم نیست، مُتَد و تاکتیک لازم است. با چنین مقدمه‌ای وارد صحبت شد و کوشید که رابطه انقلاب و تاکتیک را توضیح دهد. همان شب خود او در صحبت‌هایش گفت که ما هیچوقت سوسیالیست نبودیم. ما مسئله سوسیالیسم را خوب نمی‌شناختیم، چه‌گوارا از آن شناخت داشت و نسبت به آن حساس بود. مسئله ما سوسیالیسم نبود، مسئله ما استقلال سیاسی و اقتصادی بود. جالب است که به یاد بیاوریم شوروی جزء آخرین کشورهایی بود که انقلاب کوبا را به رسمیت شناخت و آمریکا از زمره اولین کشورها، البته انقلاب کوبا از همان آغاز بر عدالت اجتماعی و استقلال تأکید می‌کرد و به همین علت نیز پس از اعلام سوسیالیسم به جرگه کشورهای معروف به اردوگاه سوسیالیسم نیویورک. بر استقلال خود اصرار می‌کرد و به شوروی انتقاد داشت. در اوایل این انتقادات جدی و واقعی بود. کاسترو در آن زمان در یکی از آن سخنرانی‌های مشهورش در برابر جمعیت ملیونی گفته بود که ما کسانی را می‌فرستیم به شوروی و به کشورهای سوسیالیستی برای اینکه آموزش ببینند، اما وقتی باز می‌گردند باید برای آنها کلاس‌های جدیدی بگذاریم تا قانع‌شان کنیم که سوسیالیسمی که ما می‌خواهیم آن نیست که در این کشورها می‌گذرد، چون همه‌شان ضد کمونیست می‌شوند. به علاوه تئوری خروشچف درباره همزیستی مسالمت‌آمیز سیاسی بود درست خلاف نظرات نوینی که در انقلاب کوبا و پس از آن تبلیغ می‌شد و با وضعیت کوبا انطباق نداشت. خلاصه کنم، کوبایی‌ها بعد از سال‌ها زیر فشار به شوروی نزدیک شدند و برای اولین بار در سال ۱۹۶۵ حزب کمونیست دولتی و رسمی را تشکیل دادند. در اولین مرحله زیر فشار آمریکا با حفظ استقلال اعلام سوسیالیسم کردند، و تحت محاصره اقتصادی قرار گرفتند. در مرحله بعد مسئله اختلاف چین و شوروی به میان آمد. این بار کوبا تحت فشار این هر دو برای اعلام موضع قرار گرفت و چین و شوروی کمک‌های

خود را به کوبا قطع کردند و در مرحله بعدی کوبا باز پذیرفتن کمک از شوروی را آغاز کرد. امروز کاسترو می‌گوید که ما از ابتدا کمونیست بودیم. اما تا جایی که من دیدم و شناختم، این واقعیت ندارد. یادم هست در نطقی گفته بود که شروع به خواندن کاپیتال کرده و تا صفحه ۷۰ آن را خوانده است و خواندن آن را به همه توصیه کرده بود.

- و چه‌گوارا؟

به گمان من تفاوت چه‌گوارا در آن بود که نه فقط به کسب قدرت بلکه به چگونگی استقرار آن و برقراری سوسیالیسم می‌اندیشید. برای او حفظ قدرت به هر قیمت و با هر کیفیت مطرح نبود. به همین خاطر نیز چه‌گوارا به نوعی در مقابل همه قدرتمداران ایستاده بود. نه تنها به اردوگاه سرمایه‌داری می‌تاخت بلکه با بوروکراتیسم و امتیازهای ناشی از جایگاه افراد و فساد دولتی در کوبا مبارزه می‌کرد، و انتقادهای شدیدی به اردوگاه سوسیالیسم داشت و آن را در استعمار با امپریالیسم همدست می‌دانست. در آخرین پیام خود به کنفرانس سه قاره - که آخرین نوشته رسمی اوست - می‌گوید: باید تعیین کنیم که سوسیالیسم می‌خواهیم یا کاریکاتور آن را. به دادخواهی و به مبارزه با فساد دولتی و حاکمیت بوروکراسی واقعاً معتقد بود. مصلحت‌اندیشی، به معنای رایج آن نبود.

- امروز فیدل کاسترو راه خود را ادامه داده است، به گمان تو این به معنای پیروزی واقع‌گرایی و پراگماتیسم او نیست؟

من می‌پرسم که شکست یعنی چه و پیروزی یعنی چه؟ پیروزی در چه و شکست در چه؟ آیا فیدل کاسترو واقعاً به لحاظ ایده‌آل‌هایی که از آنها دفاع می‌کرد پیروز شده؟ آیا ایده‌های چه‌گوارا واقعاً شکست خورده؟ من نمی‌توانم بگویم که فیدل کاسترو برای حفظ قدرت قطعاً امکان در پیش گرفتن راه دیگری را داشت. آیا می‌توانست به راه دیگری برود؟ نمی‌دانم به خصوص آنکه وضعیت جهان و فشار واقعیت‌ها در انتخاب‌های فیدل کاسترو نقش مهمی داشت. کاش کوبا متحدانی می‌داشت که به استقلال او احترام می‌گذاشتند. اما می‌توانم قطعاً بگویم که چه‌گوارا انتقادات درستی را مطرح می‌کرد و پرسش‌های مهمی را مطرح می‌ساخت. این جنبه چه‌گوارا را من در کنفرانس همبستگی اقتصادی کشورهای آسیایی و افریقایی (سال ۱۹۶۵) در الجزایر شناختم. چه‌گوارا در این کنفرانس سخنرانی کرد. سفیر کوبا که آدم جذاب و پُرشوری بود در حاشیه کنفرانس داستان‌های زیادی را برای ما تعریف می‌کرد. آنجا بود که دانستم چه‌گوارا پس از سفرهایش در رأس هیئتی به بسیاری کشورها و

از جمله به کشورهای سوسیالیستی و ملاقات با احزاب برادر کاملاً مایوس و سرخورده بازگشته و سخنرانی خود را بر اساس این تجربه تنظیم کرده است. در این سخنرانی او رابطه اردوگاه سوسیالیسم با کشورهای جهان سوم را مورد پرسش و انتقاد قرار می‌دهد و ضرورت اتحاد این کشورها را مطرح می‌سازد تا توازن حداقلی در جهان برقرار گردد. در همین کنفرانس است که علناً مسئله همدستی کشورهای سوسیالیستی با کشورهای سرمایه‌داری را پیش می‌کشد. و پس از این سخنرانی است که اردوگاه سوسیالیسم، بویژه شوروی علیه چه‌گوارا موضع می‌گیرند. به همین علت هم چه‌گوارا پس از بازگشت‌اش به کوبا دیگر در انظار عمومی دیده نمی‌شود. به نظر من برای شکستن بن‌بست روابط تحمیلی شوروی و اردوگاه سوسیالیسم به کوبا، چه‌گوارا راه کستاره‌گیری از قدرت و ادامه مبارزه در کشورهای دیگر را انتخاب کرد. بارها از خود پرسیده‌ام در آن وضعیت جهانی سال‌های ۱۹۶۰ و جایگاهی که چه‌گوارا پیدا کرده بود، چه راهی را می‌توانست انتخاب کند.

- پس می‌توانیم اینطور نتیجه بگیریم که تو مشی و راه چه‌گوارا را قبول داری؟

واقعیت این است که راهی که چه‌گوارا برای مبارزه انتخاب کرد با شکست روبرو شد. اما به نظر من چه‌گوارا به مشی چریکی خلاصه نمی‌شود. اندیشه و دیدگاه او به نظرم اهمیت بیشتری دارد. من خود را به دیدگاه چه‌گوارا نزدیک‌تر می‌دانم. اما فکر می‌کنم مقایسه تجربه فیدل کاسترو و چه‌گوارا و راه‌هایی که دنبال کردند مرا به این نتیجه می‌رساند: نه با اراده و ایثار و حسن‌نیت صرف می‌توان به حداقل ایده‌آل‌ها نزدیک شد و نه با پراگماتیسم صرف. امروز قدرت کاسترو حفظ شده. اما این قدرت به فساد دچار شده. به ویژه در زمینه حداقل آزادی‌ها. جور دیگری بگویم. اگر امروز تنها امکان انتخاب بین این دو راه را داشته باشیم بی‌شک راه چه‌گوارا را بر می‌گزینم. بهتر است بگویم ترجیح می‌دهم. اما اگر انتخاب سومی هم داشته باشیم می‌گویم وسیله باید با هدف همخوانی داشته باشد و بجای پراگماتیسم صرف و مصلحت‌گرایی، می‌باید درایت سیاسی و توجه به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و تاریخی را با صداقت و یگانگی که چه‌گوارا در حرف و عمل خویش داشت تلفیق کرد. یعنی آنچه که از او اسطوره ساخت.

- به گمان تو دیگر عناصر تشکیل‌دهنده این اسطوره کدام‌ها هستند؟

یکی از مهم‌ترین این عناصر موقعیتی است که در آن چه‌گوارا با سربلندی و شجاعت در یک نبرد نابرابر جنگید و کشته شد. درحالی که آنان

که ادعای یاری داشتند رهاپش کردند. کاسترو که هم پیمان او بود او را تنها گذاشت و همینطور ماریو مونخه، دبیرکل حزب کمونیست بولیوی که قول حمایت داده بود و زیر قولش زد. چه گوارا در تنهایی، یک تنه ایستاد و جنگید. به شهادت معلم مدرسه‌ای که او هنگام دستگیری خود یک شبانه روز در آن زندانی بود، «چه» تا لحظه آخر از ایده‌هایش دست نکشیده بود و به این زن گفته بود که اگر از اینجا بیرون بروم کاری می‌کنم که دنیا و این ده و این مدرسه عوض شود.

بعده دیگری که مهم است، حرکت «چه» در رها کردن قدرت در اوج قدرت است. این اقدام در دنیایی که در آن غالباً قدرتمند زورگوست معنای زیادی دارد. نامه وداع او در حقیقت شعری زیباست. او به فیدل کاسترو می‌گوید: که «من راهی را در پیش می‌گیرم که تو به خاطر قدرت نمی‌توانی ببیمایی. و به خاطر آن بزرگ‌ترین آرزویم را که شرکت در ساختمان جامعه نوین است رها می‌کنم» همه اینها گواه یگانگی حرف و عمل است که همه آدم‌ها در آرزوی آن هستند. بخصوص در آرزوی آنکه قدرتمندان چنین کنند.

- به نظر تو امروز معنای سیاسی مطرح شدن اسطوره چه گوارا چه می‌تواند باشد؟

من فکر می‌کنم که مطرح شدن امروزه چه گوارا نتیجه مستقیم سلطه بیش از پیش سرمایه‌داری جهانی یا بهتر بگویم سرمایه‌داری بر جهان است. یکه‌تازی آمریکا پس از فروپاشی شوروی خیلی زود این مسئله را آشکار کرد که نظام سرمایه‌داری توازن پاسخگویی به نیازهای بشریت را ندارد. که این نظام بشریت را به فقر و فلاکت و نابودی بیشتر تهدید می‌کند. امروز پشت سر گذاشتن این نظام به امری ضروری بدل شده است. از سوی دیگر چپ از گذشته خود شرمند می‌نماید و عقب‌نشینی کرده. از ایسن روست که بسیاری از روشنفکران و اندیشمندان بازنگری به سال‌های ۶۰ را - که اشکال نوین مبارزه علیه امپریالیسم فراگیر شده بود - در دستور کار خود قرار داده‌اند. در چنین حالتی چه گوارا نماد ضرورت ادامه مبارزه است. امروز چهره بارز مبارزه علیه امپریالیسم دیگر فیدل کاسترو نیست بلکه چه گوارا است.

- آیا این گفته برای تو به معنای قبول مشی مبارزه چریکی هم هست؟

امروز فکر می‌کنم مشی چریکی برخاسته از دیدگاهی اراده‌گرایانه و ساده‌انگار بوده.

- در روند مبارزه سیاسی‌ات چه مراحل را طی کردی تا به چنین نتیجه‌ای برسی؟

سفرم به کوبا در سال ۱۹۶۵ برای شرکت در کنفرانس سه قاره موجب رفت و آمدها و

اقامت‌های بعدیم در این کشور شد. در این فرصت‌ها با گروه‌های چریکی کشورهای مختلف آمریکای جنوبی و گینه بیسائو و گواتمالا آشنا شدم. این تجارب مرا به این نتیجه رساند که وظیف اصلی فرد انقلابی که می‌خواهد جهان را دگرگون کند دست زدن به عمل است. نمونه چه گوارا مرا بیشتر در این فکر راسخ می‌کرد که اگر وظیفه‌ای برای خود در این جهان قائم می‌باید به مملکت بازگردم و در آنجا بتوانم کاری بکنم. به همین دلیل با اینکه خیلی نزدیکانم معتقد بودند که این کار خطرناک است در سال ۱۹۶۸ تصمیم گرفتم که به ایران برگردم و با مشکلات روبرو شوم. اضافه کنم که این تصمیم در عین حال ناشی از دیدگاه ساده‌انگارانه‌ای بود که درباره فشار و خفقان موجود در ایران داشتم. در واقع می‌توانم بگویم که تصویری که از شدت سرکوب در ایران داشتم خیلی واقع‌بینانه نبود.

- با اینهمه، آیا توانستی به ایده‌آلی که از اقدام انقلابی خودت در ایران داشتی تحقق ببخشی؟

در فرودگاه مهرآباد با مأموران ساواک روبرو شدم که پس از بازجویی پاسپورتم را ضبط کردند. این رویداد و بازجویی‌های بعدی مطمئنم کرد که تحت تعقیب قرار دارم. در این شرایط نمی‌توانستم کار چندانی بکنم. در واقع آشنایی نزدیک من با دیدگاه و نحوه رفتار چریک‌ها یعنی فدایی‌ها و مجاهدین در دوران زندان سیاسی صورت گرفت.

- این دوران چقدر طول کشید؟

هفت سال.

- این تجربه طولانی به چه تفکراتی درباره مشی چریکی در ایران انجامید؟

حتا پیش از تجربه زندان نیز متوجه نکاتی در این باره شده بودم. اول اینکه با وجود اعتبار و حیثیتی که چریک‌ها در میان مردم و روشنفکران داشتند این مبارزه در ایران با مردم پیوند نداشت. حال آنکه در آمریکای لاتین، اگرچه بحث و جدل در زمینه حقانیت این مشی همواره جریان داشت، جریان‌های چریکی پیوند ملموس‌تری با جامعه و مردم داشتند. نکته دوم اینکه در ایران سرکوب سیاسی با اشکالی از سرکوب فرهنگی و یا اجتماعی آمیخته بود که روند مبارزه چریکی را دشوارتر می‌کرد. به عنوان مثال حضور زن و مرد در خانه تیمی مشکل‌آفرین بود به علاوه در سطح سیاسی نیز سرکوب بسیار شدیدتر بود. محکومیت به اعدام در آمریکای جنوبی در اکثر کشورها پس از جنگ‌های استقلال لغو شده بود. برای مثال رئیس دبره که رابطه‌اش با گوارا روشن بود و در جنگ‌های بولیوی دستگیر شده بود به ۳۰ سال زندان

محکوم شد ولی اعدام نشد. حال آنکه در ایران شکنجه و اعدام در زندان امری عادی بود. به علاوه تعقیب و پیگرد مبارزان در ایران بسیار ساده‌تر بود چرا که ساختار روستاها در ایران، یعنی پراکندگی و فاصله زیاد میان روستاها در عین حال حضور متمرکز ارکان قدرت در هر روستا کار مخفی را خیلی دشوار می‌کرد. هر غریبه‌ای فوراً مورد کنترل قرار می‌گرفت. در شهرها نیز در محلات مخفی شدن بسیار دشوار بود. چرا که یک نوع کنترل عمومی برقرار بود. اما در آنچه به تجربه زندان مربوط می‌شود در آنجا به مرور متوجه یک نوع پرهیزگاری و ریاضت‌کشی و زهد در میان مبارزان طرفدار مشی چریکی شدم که از مشخصه‌های فرهنگی چریک‌ها در آمریکای لاتین نبود. وجود این فرهنگ در ایران جدایی مبارزان را از مردم تشدید می‌کرد. مبارزان انواع محرومیت‌ها را به خود تحمیل می‌کردند. می‌کوشیدند از حداقل‌های لازم برای زندگی صرف‌نظر کنند.

- و می‌خواهی بگویی به این ترتیب بیش از پیش از زندگی جاری مردم فاصله می‌گرفتند؟

بله شاید این نوع برداشت از زندگی به برخی از دیدگاه‌های مذهبی نزدیک می‌شد. اما در عمل به انزوا مبدل می‌گشت و محیطی بسته را ایجاد می‌کرد. به همین دلیل پیوند با مردم نمی‌توانست به راحتی برقرار شود.

- نهایتاً در چه زمانی به درک انتقادی از مشی چریکی رسیدی؟

در اواخر زندان، یعنی زمانی که سرکوب‌های سیاسی وسیعی پیش آمد. سال‌های ۵۳ و این امر مرا مانند بسیاری مبارزان دیگر به این نکته واقف کرد که مشی چریکی در ایران کارساز نیست و به تدریج از آن فاصله گرفتم. در یک جمله بگویم، پیش‌ترها مثل بسیاری از انقلابیون گمان می‌کردم که خواستن توانستن است. این از جمله شعارهای رایج در کنفدراسیون دانشجویان ایرانی خارج کشور هم بود. اما تجربه مرا به این نتیجه رساند که صرف خواستن توانستن نیست.

- امروز برای تو «توانستن» چیست؟

امروز معتقدم که نه با الگو برداری و نه با ایثار و جانفشانی نمی‌شود چیزی را تغییر داد.

- به بحث خود درباره چه گوارا بازگردیم. با نگاه امروزی به «خواستن و توانستن» اقدام او را چگونه ارزیابی می‌کنی؟

چه گوارا هم به شدت اراده‌گرا بود و هم می‌خواست با الگو برداری از انقلاب کوبا، انقلابی قاره‌ای را دامن زند. به گمان من پیروزی انقلاب کوبا هم بخاطر پیوند خوردن این مبارزه در شرایطی خاص با مبارزه توده‌ای بود. در اکثر

مواقع مشی چریکی در انزوا مانده، با مردم فاصله ایجاد کرده و پیوند با آنان را مشکل می‌کند. اما در آنچه که به چه‌گوارا مربوط است من نه از راهی که برای مبارزه انتخاب کرد و نه از اراده‌گرایی او دفاع نمی‌کنم؛ بلکه از نگاه و دیدگاه او دفاع می‌کنم. یعنی از یگانگی در حرف و عمل سیاسی، یعنی اخلاق در سیاست، یعنی از ضدیت با اندیشه حفظ قدرت به هر قیمت. امروز بعد از فروپاشی شوروی، این مسئله با قوت بیشتری مطرح می‌شود.

از چه راهی باید قدرت را گرفت و با چه هدفی؟ با چه الترناتیوی؟ چرا که سوسیالیسم عملاً موجود پاسخگو نبوده است. من پاسخی برای همه این سئوال‌ها ندارم. اما این پرسش‌ها موضوع بحث‌های زیادی است. چگونه می‌توان سوسیالیسم و دموکراسی را پیوند زد؟ در کنگره مارکس که در فرانسه برگزار شد ما شاهد این بحث‌ها بودیم. پاسخ واحدی وجود ندارد. و آن پاسخ‌هایی هم که هست چندان روشن نیستند. بیشتر پرسش مطرح است تا پاسخ. در واقع ما در مرحله گذار هستیم. و در چنین مرحله‌ای پس از پشت سر گذاشتن تجربیات تلخ شوروی و فروپاشی آن یافتن پاسخ دقیق دشوار است. سئوال مرکزی این است: قدرت را برای چه می‌خواهیم کسب کنیم؟ به چه طریق و برای ساختن چه جامعه‌ای؟

- همانطور که می‌گوییم رابطه میان قدرت و دموکراسی یکی از مسائل گرهی این بحث‌هاست. به عنوان نمونه می‌توان به نظریات آن تورن جامعه‌شناس فرانسوی اشاره کرد که در نوشته‌های خود درباره آمریکا لاتین این قاره را به عنوان جهان «کلام و خون» توصیف می‌کند که در آن کلام در انحصار کسانی است که «دارند» و «خون» سهم بی‌چیزان. با اشاره به شکاف فزاینده ثروت و فقر، تورن معتقد است که تنها اندیشه‌ای که می‌تواند به برون‌رفت از این نظام غیرعادلانه یاری رساند اندیشه سوسیال دموکراتیک است. از سوی دیگر نمونه‌های ساند نیست‌ها و زاپاتیست‌ها برای تفکر در مسئله چپ و رابطه آن با قدرت در جهان امروز بسیار مهم هستند. تو در این زمینه چه فکر می‌کنی؟

امروز بحث‌های زیادی درباره برون‌رفت از بحران و پشت سر گذاشتن وضع موجود در جهان و در آمریکای لاتین جریان دارد. همه صاحب‌نظران از جمله آلن تورن بر عمق گرفتن شکاف‌های طبقاتی تأکید می‌کنند. حتماً می‌دانی که زاپاتیست‌ها (ارتش آزادی‌بخش ملی زاپاتیست - E.Z.L.N) خود را وارثان چه‌گوارا می‌دانند، حال آنکه در عمل سیاسی خود از

نظریه کانون‌های چریکی و سرنگونی قدرت حاکم فاصله گرفته‌اند. به این معنی که معتقدند نه برای کسب قدرت بلکه برای سازمان دادن نیروهای فشار بر قدرت می‌جنگند و سلاح را برای دفاع و نه برای حمله به کار می‌برند. مارکوس، چهره برجسته زاپاتیست‌ها درباره چه‌گوارا می‌گوید که زاپاتیست‌ها خود را وارثان اخلاق سیاسی چه‌گوارا و یگانگی او در عمل و اندیشه سیاسی می‌دانند. آنها در سازماندهی خویش نیز اصولی را در پیش گرفته‌اند که از ریشه دواندن بورکراسی در میان انقلابیون جلو بگیرد. نماینده آنها در پاریس در گفتگویی می‌گفت به محض اینکه هسته یا حوزه‌ای تشکیل می‌دهیم به سرعت به کانونی بوروکراتیک مبدل می‌گردد. بنابراین نوع خاصی از تعاونی‌ها را به وجود آورده‌ایم که بحث و گفتگو شرط اصلی آن است. تمامی این نقطه‌نظرات در رابطه با تجدیدنظر در برخورد به مسئله قدرت مطرح گشته و می‌گردد.

- بنینو، یکی از هم‌زمان چه‌گوارا در بولیوی در مصاحبه‌ای گفته است که امروز به جوانان توصیه می‌کند که بجای سلاح قلم بردارند، چرا که تنها روش مبارزه مؤثر، مبارزه فرهنگی است. تو در این باره چه فکر می‌کنی؟

باید ببینیم بنینو چرا به چنین نتیجه‌ای رسیده است. او دهقان بی‌سواد بود که در شانزده سالگی در سیرامائسترا به چریک‌ها کمک می‌کند چون فکر کرده که آنها ژاندارم هستند. بعد از رفتن چریک‌ها ژاندارم‌ها می‌آیند و دختر جوانی را که معشوق او و تنها یارش در دنیا بود می‌کشند. او در خاطرات خود نقل می‌کند که چگونه برای انتقام و تنها انتقام به گروه چریکی کاسترو می‌پیوندد و چگونه در مسیر مبارزه متحول می‌شود. سواد می‌آموزد و به مبارزی واقعی مبدل می‌شود. بنینو همواره در کنار چه‌گوارا گام برداشته و امروزه قلم او در خدمت شناخت بیشتر شخصیت و اعمال چه‌گوارا و افشای وضعیت کوبا قرار گرفته است. در واقع امروزه این تنها راهی است که او از طریق آن به مبارزه در جهت ایده‌آل‌های خود ادامه می‌دهد. اما از این امر به گمان من نمی‌توان به این نتیجه رسید که این تنها شکل مبارزه موجود است. مگر آنکه قلم در خدمت پایه‌ریزی نظراتی قرار بگیرد که به شناخت جهان و چگونگی مبارزه برای تغییر آن کمک کند. مانند آنچه که مارکس کرد. اما قلم به تنهایی کافی نیست.

- با توجه به دیدگاه کنونی‌ات، وقتی به گذشته نگاه می‌کنی چه چیز فکر امروزت را از اندیشه دیروزت متمایز می‌کند؟

امروز وقتی به گذشته پُر فراز و نشیب خود که با

مبارزات چپ در ایران گره خورده نگاه می‌کنم دو نکته برایم خیلی مهم‌اند. در آن زمان، من (و ما، بسیاری از مبارزان جنبش چپ) فقط به کسب قدرت می‌اندیشیدیم. به لزوم سرنگونی و آن‌هم به شکلی بسیار اراده‌گرایانه. اما این پرسش که چگونه نظامی را می‌خواهیم جانشین نظام حاکم کنیم، جای مهمی در تفکرات ما نداشت و درباره آن تنها کلی‌گویی می‌کردیم. دیگر آنکه به دلیل محوری بودن مسئله سرنگونی در اندیشه‌مان، گمان می‌کردیم که با هر نیرویی که خواهان سرنگونی باشد می‌توان متحد شد. امروز می‌دانم که می‌توان با برنامه‌ای ارتجاعی خواهان سرنگونی قدرت حاکم بود. امروز برای من مسئله چگونگی قدرت جانشین بسیار اهمیت دارد و نیز مسئله رابطه چپ با قدرت. به همین لحاظ جنبش زاپاتیست‌ها برای من گویای بسیار دارد. این نکته که آنان بر موضع ضد قدرت خویش پافشاری می‌کنند به نظر من بسیار مهم است.

- به گمان تو، آیا این پرسش امروز می‌تواند سئوالات محوری چپ ایران باشد؟

فکر می‌کنم که امروز ما ایرانی‌ها در موقعیت خاصی هستیم که حتا طرح این پرسش را دشوار می‌کند، چه رسد به پاسخگویی به آن. به این دلیل که ما با حکومتی سر و کار داریم که خود را نماینده خدا در روی زمین می‌داند. و مثل بختکی بر روی جامعه افتاده که تا سنگینی آن برداشته نشود، نمی‌شود نفس کشید. این مسئله، تغییر وضع موجود و برون‌رفت از آن را به مسئله‌ای مهم و عاجل تبدیل می‌کند. علاوه بر آن به علت استبداد تاریخی در جامعه ما و زندگی طولانی مدت در محیط استبدادی نوعی مطلق‌گرایی در ما وجود دارد که طرح این سئوالات را مشکل می‌کند و به دور از دیدرس. اما خوب، می‌توانم بگویم که این آرزو را دارم که این سئوالات به طور جدی مطرح شود. این پرسش‌ها برای روشن شدن راه ما کلیدی هستند. باید امروز درک خود را از دموکراسی و رابطه آن با شکل قدرت و چگونگی به دست گرفتن قدرت روشن کنیم. در این مورد فقط بحث‌های کلی جریان دارد اما ما نیازمند بحث‌های دقیق درباره این مقولات هستیم. روزی بسیاری از ما از مشی چریکی با الگو برداری از کوبا طررفداری می‌کردیم و بسیاری دیگر دنباله‌روان شوروی یا چین بودند و برخی نیز تقاطی از این و آن. امروز کسی نیست که نگوید که من طرفدار دموکراسی‌ای هستم. اما چگونه دموکراسی؟ و چگونه می‌شود به آن دست یافت؟ تفاوت راه‌ها و دیدگاه‌ها در این باره، که به احتمال قوی باید زیاد باشد، اما چندان روشن نیست. ●

جامعه مدنی و جنبش سوسیالیستی

آیاری

سرمایه‌داری از این پدیده بر پایه دیگری شکل گرفته است. و به همین ترتیب باید از تنوع نظرات در هر دو اردو پیرامون یک پدیده عینی واحد یاد کرد. اگر اختلاف نظر پیرامون اقتصاد یا دولت سرمایه‌داری موجب آن نیست که ما این مفاهیم را در فرهنگ مبارزه علیه سرمایه حذف کنیم و آنها را به مثابه اسم رمز پذیرش نظام طرد نماییم، به همان ترتیب نیز نمی‌توان بر پایه اغتشاش و ابهام در نظرات دسته معینی پیرامون جامعه مدنی، این مفهوم را از دستور بررسی و شناخت خارج ساخت و آن را مضر به حال جنبش چپ و سوسیالیستی تلقی کرد.

این درست است که برخی از مدافعان جامعه مدنی به مثابه پایه مبارزه در راه دموکراسی تعریفی مغشوش از این پدیده به دست داده و اقتصادیات سرمایه‌داری را نیز در آن گنجانده و عملاً آن را از زیر ضرب خارج می‌سازند، اما این تنها تعریف و نگرش به مقوله جامعه مدنی نیست و نگرش‌های دیگری نیز وجود دارند که می‌توانند راه‌گشای مبارزه برای رهایی از سلطه سیاسی یا اقتصادی باشند.

معروف است که مارکس نیز در زمره کسانی است که پایه اقتصادی سرمایه‌داری را نیز در مفهوم جامعه مدنی گنجانده و از همین رو در مجموعه تئوری خویش از سوسیالیسم جایگاه خاصی برای آن قائل نشده است. اما این حکم به هیچ وجه قطعی نیست و مواردی را می‌توان یافت که برخوردی متفاوت را از جانب مارکس نشان می‌دهند. مثلاً می‌توان به نامه مارکس به آنتکوف به تاریخ ۱۸۴۸ اشاره کرد. او می‌نویسد:

«وضعیت معینی از تکامل قابلیت‌های تولیدی انسان‌ها را در نظر بگیرید، شکلی از تجارت و مصرف خواهید داشت. درجه معینی از تکامل تولید، تجارت و مصرف را در نظر بگیرید، شکلی از ترکیب اجتماعی سازماندهی خانواده، نظم‌ها یا طبقات، به یک کلام شکلی از جامعه

می‌توان گفت ستون فقرات مقاله «جامعه مدنی...» عبارت است از نقد نظرات پست مارکسیسم در قبال جامعه مدنی و اینکه آنان بازار و اقتصادیات سرمایه‌داری را در جامعه مدنی گنجانده و آن را به سطح نهادهایی چون خانواده و یا مؤسسات خیریه تقلیل می‌دهند. و بدین ترتیب این انتظار در خواننده جان می‌گیرد که پس از این نقد شاهد تعریفی دیگر از جامعه مدنی و برخوردی متفاوت از «تقلیل‌گرایی» پست مارکسیسم در قبال این پدیده خواهد بود. اما این بار نیز نه تنها انتظار خواننده بی‌باک می‌ماند بلکه در کمال بهت و حیرت شاهد آنیم که نویسنده همان تعریف «تحریف شده» مورد حمله را بدون کم و کاست برمی‌گزیند و پایه تحلیل مشخص قسمت پایانی مقاله قرار می‌دهد! (۲) و اینهمه ابهام و اغتشاش در خدمت آن است که همان پیش‌داوری کذابی «اثبات» گردد و به چپ رادیکالی که از مفاهیم سنتی سرخورده شده و در پی جستن مفاهیم تازه برای هموار ساختن راه مبارزه علیه سرمایه‌داری و برای آزادی و عدالت اجتماعی است، القاء گردد که حاشا، حاشا، از جامعه مدنی سخن نگو که اسم رمز پذیرش نظام سرمایه‌داری است!

ببینیم آیا این پیش‌داوری حاوی حقیقتی قابل اثبات است یا نه؟ جامعه مدنی یکی از اجزاء نظام سرمایه‌داری است؛ همانطور که اقتصادیات سرمایه‌داری و یا دولت. اینها پدیده‌هایی هستند عینی، واقعی و خارج از ذهن ما. اما عینیت آنها هرگز مانع از تنوع و حتی اختلاف نظر بنیادی در تعریف این پدیده‌ها نیست. هر صاحب نظری بر پایه شناخت خویش از نظرات ماقبل خود، بر پایه تجربیات شخصی خود و بر پایه منافع مادی و طبقاتی خویش، تعریف معینی از این پدیده‌ها دارد. چنانکه مدافعین بورژوازی و اقتصادیات سرمایه‌داری، چارچوب فکری معینی در قبال اقتصاد دارند و تعاریف مربوط به مخالفان

بحران ایدئولوژیک مارکسیسم رسمی یا سنتی که حداقل از دهه ۵۰ خود را در ابعادی گسترده نشان داد و با فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» به واقعیتی انکارناپذیر تبدیل شد، جنبش بازبینی و بازسازی تئوری سوسیالیستی را بطور اعم و نظریه مارکسیستی را بطور اخص دامن زده است. در روند بازبینی و بازسازی، اما، «جامعه مدنی» به مثابه مفهومی کلیدی در تشریح و تبیین تحولات اجتماعی و پس‌ریزی چشم‌اندازهای تازه برای جنبش‌های اجتماعی از پیش مورد توجه بوده و در بررسی‌های سوسیالیستی به کار گرفته می‌شود. از همین روست که مدافعین تفکر سنتی و به همین ترتیب کسانی که نمی‌توانند این یا آن مفهوم جاافتاده مارکسیسم سنتی را از سیستم فکری خویش بیرون کنند، در تلاش‌اند با رویکرد تازه به مفهوم جامعه مدنی مقابله کرده و مانع جاگیر شدن آن در سیستم فکری جنبش چپ گردند. مقاله «جامعه مدنی، دموکراسی و سوسیالیسم» مندرج در نقطه شماره ۷ به قلم لادین کیا را باید در زمره چنین تلاش‌هایی به شمار آورد.

مقاله ظاهراً برای بررسی رابطه جامعه مدنی با دموکراسی و سوسیالیسم تدوین شده است، اما تنها به دنبال اثبات یک پیش‌داوری است: مدافعین جامعه مدنی مخالف انقلاب‌اند و یا اینکه جامعه مدنی اسم رمز پذیرش نظام سرمایه‌داری است! مقاله از همان ابتدا با اعلام این پیش‌داوری آغاز می‌شود و پس از آن نیز جا به جا، به مناسبت و بی‌مناسبت به خواننده القاء می‌گردد؛ البته بدون ارائه دلیلی قانع‌کننده. (۱) در ابتدای مقاله اشاره‌ای گذرانه نظرات گرامشی وجود دارد و اینکه «پست مارکسیسم» نظرات گرامشی را تحریف کرده است. اما خواننده مشتاق تا پایان مقاله نیز از قضاوت مستقل نویسنده در قبال نظرات گرامشی مطلع نمی‌گردد.

مدنی خواهید داشت. چنین شکلی از جامعه مدنی را در نظر بگیرید، شکلی از وضعیت سیاسی خواهید داشت که چیزی جز بیان رسمی جامعه مدنی نیست.»^(۳) اینجا ما نه تنها شاهد تشریح اجزاء گوناگون متشکله در یک فرمایشیون اقتصادی - اجتماعی هستیم، بلکه مهم‌تر از آن می‌بینیم که مارکس جامعه مدنی را نه معادل بازار و سیستم اقتصادی سرمایه‌داری بلکه ترکیبی می‌داند که بر آن پایه شکل می‌گیرد و مرز معینی با آن دارد. اینجا جامعه مدنی دقیقاً مفهومی روئینایی دارد و نه زیربنایی! و این همان نگرشی است که گرامشی در تأملات خویش آن را توسعه داده و به تبیین ویژه‌ای از مبارزه طبقاتی و به همین ترتیب به استراتژی معینی برای سازماندهی جنبش سوسیالیستی شکل داده است.

بدین ترتیب اگرچه «جامعه مدنی پدیده اجتماعی مختص جامعه مدرن است» و به عبارت دقیق‌تر با پیدایش بازار و سرمایه‌داری پدید می‌آید، اما به هیچ وجه شکل نوینی نیست که «تبلور در عرصه خصوصی، مالکیت خصوصی، استثمار طبقاتی و آنچه که لازمه سودآوری بازار است، دیده می‌شود.»^(۴) روشن است که «سرمایه» نه تنها در حیطه اقتصاد بلکه در جامعه مدنی نیز حضور دارد؛ در قالب تشکیلات طبقاتی سرمایه‌داران، روشنفکران بورژوا، ایدئولوژی و فرهنگ و بالاخره تمامی اشکال توجیه سلطه و اقتدار. اما در همانجا و در کنار همین‌ها نیروهای دیگر نیز پدید می‌آیند و پا می‌گیرند. جنبش سوسیالیستی نیز با تمام اجزاء آن در جامعه مدنی حضور دارد. اگر قرار باشد میان جامعه مدنی و بازار، مالکیت خصوصی و

ملزومات سودآوری علامت تساوی بگذاریم آنگاه هرگز قادر نخواهیم بود کل مبارزه طبقاتی در جامعه سرمایه‌داری و شکل‌گیری و توسعه جنبش سوسیالیستی را تبیین نماییم. این درست است که در آغاز پیدایش و استقرار جامعه مدنی، اهرم‌های هژمونیک بورژوازی قوی‌تر از هر عاملی به کار می‌افتد و به همین ترتیب بورژوازی بیشترین بهره‌برداری را در جهت سازماندهی منافع طبقاتی خویش می‌کند، اما در همان حال و بر همین پایه نیز جنبش طبقاتی کارگران و عموم زحمتکشان و به عبارت دقیق‌تر جنبش سوسیالیستی در کلیت خویش می‌تواند اساساً پا به عرصه وجود بگذارد و هویت یابد. از میان سه عنصر متشکله فرمایشیون سرمایه‌داری - پایه اقتصادی، جامعه مدنی و

دولت - این جامعه مدنی است که تأثیرگذار و محرک تغییر و تبدیل اجتماعی است. به عبارت دقیق‌تر جامعه مدنی قلب تپنده نظام سرمایه‌داری است. اینجا صحنه اصلی تاریخ، عرصه تجمع نیرو و شکل‌گیری هر تغییر تازه و به همین ترتیب قطعیت یافتن هر پیروزی جدید است. از همین روست که جامعه مدنی ماهیتی دوگانه دارد. هم عرصه‌ای برای تثبیت بورژوازی و هم عرصه‌ای برای درهم شکستن اقتدار آن، هم مدافع منافع سرمایه و هم جایگاه حمله به آن و مبارزه طبقاتی در جامعه مدنی است که شکل می‌گیرد و در همانجا است که سرنوشت آن تعیین می‌گردد. بنابراین، بحث قرار دادن پایه فعالیت و کار بر مبارزه طبقاتی یا جامعه مدنی اساساً بحث بی‌معنا و بی‌پایه است. مبارزه طبقاتی، نبرد جاری بین مدافعان و مخالفان سرمایه در جامعه مدنی است و جامعه مدنی ظرف شکل‌گیری و جریان یافتن مبارزه طبقاتی است.

به لحاظ سیر تاریخی تحول نظام سرمایه‌داری، جامعه مدنی حاوی عنصر و جوهر معینی است که قبل از هر چیز خود را در تحدید اتوریته دولتی بیان می‌کند. جامعه مدنی بر پایه

● به هیچ وجه نمی‌توان با تزییری فرهنگ توسط طبقه مسلط بدون چون و چرا توافق نمود. هرگاه چنین فرمولی را بپذیریم آنگاه باید تمامی تلاش‌ها را برای درهم شکستن هژمونی سرمایه بی‌معنا تلقی کنیم و پرچم مبارزه را زمین بگذاریم.

شکل‌گیری بازار و سرمایه پدید می‌آید. پیدایش جامعه مدنی به معنای درهم شکستن پیوندهای سنتی میان بخش‌های مختلف جمعیت و برقراری ارتباط میان آنان بر پایه‌های تازه و عاری از نشانه‌های سابق همچون پیوندهای خونی یا محلی است. ارتباطات تازه اما، اتوریته‌های جدیدی را به میدان می‌آورند که به ناگزیر در برابر اتوریته استبدادی دولت قرار می‌گیرند. گسترش جامعه مدنی عقب‌نشینی دولت را با خود دارد و به عبارت دقیق‌تر اعمال کنترل بر قدرت دولتی را به تدریج امکان‌پذیر می‌کند. این مضمون و محتوای جامعه مدنی است که شکل و ساختار دولت را تعیین می‌کند. دولت جامعه‌ای است که بر قامت جامعه مدنی دوخته می‌شود. به زبان مارکس دولت چیزی جز بیان رسمی

جامعه مدنی نیست. و این گونه است که دولت دموکراتیک، حاصل جامعه مدنی شکل یافته و دولت مستبد بیانگر فقدان آن است.^(۵) تحول جامعه مدنی تنها اشکال و ساختار دولتی را متحول نمی‌کند بلکه جامعه مدنی در گسترش خویش زیربنای اقتصادی، چگونگی استثمار و روابط فی‌مابین کار و سرمایه را نیز دستخوش تغییر می‌سازد. اینکه چرا اینجا و آنجا اشکال گوناگون حکمرانی پدید می‌آید و یا اینجا و آنجا نیروی کار چوب حراج خورده یا گران‌تر به فروش می‌رسد، تنها و تنها با خود ویژگی‌های جوامع مدنی مربوطه قابل تبیین است و بس.

این درست است که جامعه مدنی بازتولید شیوه‌های نوینی از سلطه و اقتدار را امکان‌پذیر می‌سازد که می‌توانند پایه‌های دولت بورژوازی را استحکام بیشتری بخشند، اما یک عنصر مهم نباید فراموش گردد: اقتدار دولتی متکی بر جبر و زور است و اقتدار تولید شده در جامعه مدنی متکی بر پذیرش. اگر دستگاه دولتی قهر سازمان یافته است، جامعه مدنی تجسم هژمونی سازمان یافته است. عرصه هژمونی اما، عرصه تغییر و تحول است. بن‌بست‌هایی که توسط اقتصاد و دولت پدید می‌آیند، پاسخ خویش را در جامعه مدنی می‌یابند. نیروها و نهادها موجود در جامعه مدنی هر کدام پاسخی دارند و بر پایه همین پاسخ‌هاست که هژمونی معینی تقویت می‌گردد یا درهم می‌شکند. جنبش سوسیالیستی با همین پاسخ‌هاست که پدید می‌آید و گسترش می‌یابد. با همین پاسخ‌هاست که توده‌ها جلب می‌گردند، صف‌بندی‌ها تغییر می‌یابند و شعارها به نیروی مادی بدل می‌گردند. جامعه مدنی محیط

رشد و نمای جنبش سوسیالیستی است. جنبش سوسیالیستی نه تنها با جامعه مدنی ضدیتی ندارد بلکه با آن در ارتباط تنگاتنگی است. جنبش سوسیالیستی با شکل‌گیری جامعه مدنی، جوانه می‌زند و با گسترش آن استواری می‌یابد و با گسترش خود، جامعه مدنی را توسعه می‌بخشد. از همین روست که هر تعرضی به جنبش سوسیالیستی در عین حال تعرضی به جامعه مدنی است و بالعکس. عرصه هژمونی در عین حال عرصه کار فرهنگی و تبلیغات در عام‌ترین مفهوم آن است. از همین جاست اهمیت رسانه‌های گروهی و نقش کلیدی آنان در کارکردهای جامعه مدنی. رسانه‌های گروهی را اما اساساً کسانی یا گروه‌هایی تحت کنترل دارند که از توان مالی

بیشتری برخوردارند. به قولی، آن کس که پول دارد فکر می‌سازد؛ دروغ را حقیقت و حقایق را دروغ جلوه می‌دهد؛ جنبش‌ها را منحرف ساخته و اهداف و آرمان‌ها را غیرقابل دسترسی می‌نمایاند. این چنین توانی به ویژه با انقلاب تکنولوژیک جدید در وسایل ارتباط از راه دور امروزه بیش از هر زمان دیگری خودنمایی می‌کند. و این همان نکته‌ای است که مخالفان جامعه مدنی و جهت‌گیری آن به نفع نیروهای پیشرو به آن استناد می‌کنند. از نظر اینان همانطور که مارکس تأکید کرده است، فرهنگ جامعه توسط طبقه مسلط ساخته می‌شود و بر همین مبناست که طبقه بورژوا با تمام قوا وسایل ارتباط جمعی را تحت کنترل گرفته و جامعه مدنی و شعور اجتماعی را تحت اختیار دارد.

حقیقت این است که توان سرمایه را در کنترل افکار به هیچ‌وجه نباید دست‌کم گرفت. اما در ابعاد آن نیز به هیچ‌وجه نباید مبالغه نمود. چنانکه با بررسی تحول جامعه مدنی و تکامل فرهنگ متناسب با آن، درمی‌یابیم که به هیچ‌وجه نمی‌توان با تزییزی فرهنگ توسط طبقه مسلط بدون چون و چرا توافق نمود. هرگاه چنین فرمولی را بپذیریم آنگاه باید تمامی تلاش‌ها را برای درهم شکستن هژمونی سرمایه بی‌معنا تلقی کنیم و پرچم مبارزه را زمین بگذاریم و به همین ترتیب مدال افتخار تمامی پیشرفت‌های بشری را بر سینه بورژوازی سنجاق نماییم. حال آنکه ماجرا کاملاً برعکس است. اگر در جایی دموکراسی نهادی می‌شود و فرهنگ متناسب با خود را نیز نهادی می‌کند، این از تمدن بورژوازی نیست بلکه دست‌آوردی است که در مبارزه علیه بورژوازی پدید آمده است. اگر سوءاستفاده از کودکان و استثمار آنان مثلاً در اروپا تحت پیگرد است، یا حفاظت از محیط زیست در دستور کار است، یا حقوق زن تا حدود معینی قابل پذیرش و اجراست و منافع سرمایه از این طریق محدود می‌گردد، به هیچ‌وجه راه‌آورد سرمایه نیست. مگر همین سرمایه و همان بورژواها در جایی دیگر زنان و کودکان را به صلابه نمی‌کشند و دیکتاتورها را پر و بال نمی‌دهند؟ یا در مناطقی که شرایط بهره‌کشی آسان‌تر است و در سایه سرنیزه چوب حراج بر نیروهای کار زده‌اند، سرمایه‌گذاری نمی‌کنند؟

بدین ترتیب، اگرچه رسانه‌های گروهی عمدتاً تحت کنترل سرمایه قرار دارند و افکار عمومی را در جهت منافع بورژوازی سمت و سو می‌دهند، اما این رابطه به هیچ‌وجه یک‌طرفه نیست. افکار عمومی موجود در یک جامعه مدنی فعال متقابلاً بر رسانه‌های گروهی تأثیر

گذاشته و مفاهیم مشخصی را بر تبلیغات آنها تحمیل می‌کنند. بدین معنا اگر قرار باشد تبلیغاتی مؤثر آفتد باید قطعاً به حساسیت‌های افکار عمومی توجه کند و در چارچوب تمایلات موجود در جامعه مدنی منافع خویش را دنبال و متحقق سازد. به عبارت دقیق‌تر فرهنگ و هژمونی بورژوازی در جامعه مدنی به هیچ‌وجه بلامنازع نبوده و مانع با صخره یک‌پارچه نفوذناپذیر بلکه با شکاف‌ها و حفره‌های فراوانی روبرویم که جنبش سوسیالیستی در همانجا جوانه زده و همین شکاف‌ها را گسترش داده و هژمونی و فرهنگ بورژوازی را به مبارزه می‌طلبند. تاریخ سرمایه‌داری، تاریخ تکامل جامعه مدنی و تاریخ تحول فرهنگ بورژوازی و در عین حال تاریخ همین مبارزه و پیشروی است.

جامعه مدنی در عین حال، همانند اقتصاد و دولت، پدیده‌ای جهانی است. نمی‌توان جامعه مدنی یک کشور معین را بدون ارتباط آن با بعد جهانی جامعه مدنی در نظر گرفت و پیشروی بلاانقطاع از آن انتظار داشت و آنگاه که چنین انتظار بیهوده‌ای برآورده نشد بدین نتیجه رسید که در برابر سرمایه نه تنها از جامعه مدنی کاری ساخته نیست بلکه تماماً در خدمت تأمین منافع سرمایه است. (۶)

اگر در گذشته و امروز نیروهای رادیکال یا رفرمیست مجبور شده‌اند در برابر مانورهای سرمایه شعارها و فرم‌های طراحی شده خود را پس بگیرند و اگر نتولیرالیزم موفق می‌گردد بیش از یک دهه تمامی جوامع پیشرفته سرمایه‌داری را عرصه تاخت و تاز خود سازد، دقیقاً بدین علت است که پیشرفت جامعه مدنی در ابعاد جهانی عقب‌تر از پیشرفت سرمایه در ابعاد جهانی آن است. آنچه به گسترش جامعه مدنی در جوامع پیشرفته لگام می‌زند و در برابر تعرضات سرمایه آن را ناتوان می‌سازد، نه همخوانی این عرصه از حیات اجتماعی با سرمایه‌داری بلکه عدم موجودیت یا ضعف آن در کشورهای پیرامون است. اگر تمامی جوامع انسانی لااقل در اکثریت کشورها بر پایه دموکراتیک سازمان می‌یافتند، اگر جوامع مدنی در کشورهای پیرامونی در ابعاد قابل توجه حضور داشتند، آنگاه هیچ سرمایه‌ای قادر نبود با فرار خویش از اینجا به آنجا مطالبات خویش را دیکته کند و در ازای تأمین کار، شرایط بهتر بهره‌کشی طلب نماید.

و بالاخره در بررسی و شناخت جامعه مدنی باید توجه نمود که جامعه مدنی به هیچ‌وجه یک هدف یا ایده‌آلی نیست که گویا قرار است با دست یافتن به آن رهایی تحقق یابد. جامعه مدنی یک پدیده سیال و متحول است در حیات

اجتماعی که با سرمایه‌داری آغاز می‌گردد و روندها و جنبش‌های ضداقتدار، ضداستثمار و خودگردان در آن پدید می‌آید و تثبیت می‌گردد. گسترش جامعه مدنی حد و مرز نمی‌شناسد و تکامل آن، تکامل جامعه بشری و روند خودرهایی توده‌هاست. اهمیت حیاتی جاگیر شدن این مفهوم در فرهنگ سوسیالیستی نیز از همین جاست. شناخت و بررسی جامعه مدنی به فعالین جنبش سوسیالیستی شرایط و قواعد بازی و مبارزه علیه سرمایه را می‌آموزد و بدین گونه جنبش سوسیالیستی قادر می‌گردد ریشه‌ها را بجوید و آن را دگرگون سازد.

زیرنویس‌ها:

۱- نگاه کنید به ص ۵۳ و ۵۴، مقاله جامعه مدنی و... نقطه شماره ۷.

۲- همانجا ص ۵۷، ستون دوم.

۳- نگاه کنید به مقاله چپ و جامعه مدنی، ناصر اعتمادی، نقطه شماره ۶.

۴- نقطه شماره ۷، همانجا.

۵- در مقاله جامعه مدنی، و دموکراسی و سوسیالیسم ص ۳، چنین می‌خوانیم: «نکته اساسی کماکان مبهم این است که آیا در شرایط کنونی ما، جامعه مدنی بانی حرکت به سوی ساختن نوعی دموکراسی در جوامعی مانند ایران است و یا اینکه وجود نوعی دموکراسی شرط اول تشکیل جامعه مدنی است؟» به نظر می‌رسد نویسنده مقاله که ظاهراً از موضع مارکسیسم کلاسیک به نقد مفهوم جامعه مدنی می‌پردازد، این تز مارکسیستی را که «دولت چیزی جز بیان رسمی جامعه نیست» قبول ندارد. بگذاریم از اینکه، به لحاظ بررسی تاریخی مسئله، هیچ دولتی بدون وجود پایه‌های دموکراسی در جامعه و به عبارت دقیق‌تر بدون وجود جامعه مدنی و نهادهای شکل یافته آن خود به خود تحول دموکراتیک نیافته است. در واقع می‌توان علیرغم حضور جامعه مدنی بنا به دلایل دیگر، حاکمیت استبدادی را در کشور مفروضی مشاهده کرد، اما عکس ماجرا به هیچ‌وجه صادق نیست: دولت دموکراتیکی که وظیفه پی‌ریزی جامعه مدنی را بر عهده دارد!!

البته این درک که در کشورهای «جهان سوم» دموکراسی امکان‌پذیر نیست و برای دستیابی به دموکراسی باید انقلاب سوسیالیستی صورت بگیرد! یکی از معماهای اساسی تفکر چپ رادیکال از جمله در کشور ماست که باید مستقلاً مورد بررسی قرار گیرد.

۶- همانجا ص ۵۷.

اجرای «حدود شرعی»

در مورد کتاب

«خاطرات مهندس مهدی بازرگان»

هوشنگ کشاورز

پیرامون طبقات اجتماعی» ص ۱۰۵-۱۴۱ نسخه‌های سانسور شده یعنی کتاب‌های توزیع شده به یغما رفته است.

این سانسور صرفنظر از ماهیت زشت تضييع حقوق شهروندی، آنهم کسی که رخت از جهان بسته است، معنی دیگری نیز در بطن خود دارد و آن اینکه، «ما جماعت معمم»، «آدم‌هایی از سرشت ویژه‌ایم، ما از مصالح خاص بُرش یافته‌ایم». پس ما از شما جماعت «عوام» و «غیرخودی» برتریم و هیچکس را حتی آدمی چون بازرگان که عمری بر دیانت خود استوار بوده و در راه اشاعه اخلاق دینی کوشیده است، این حق نیست که بر ما خرده بگیرد. در حقیقت نوعی حقوق «کاپیتولاسیون گروهی» یا «حقوق گروه برتر» آنهم زمانی که صدای ناقوس‌های قرن بیست و یکم را می‌شنویم. و از یاد نبریم که حدود صد سال پیش نیاکامان حساب دین و دولت را از هم تفکیک کردند و برخلاف ما به یمن روشن‌بینی‌شان ایران صاحب قانون عرف و ایرانی دارای حقوق شهروندی غیردینی شد.

بازی بر می‌گردیم به حکایت تلخ این سانسور: دو کتاب از «خاطرات مهندس بازرگان پیش روست یکی سانسور شده در توزیع فراوان (۱۱ هزار نسخه) و دیگری احتمالاً کم‌تر سانسور شده یا با نگاه بسیار خوش‌بینانه، سانسور نشده که به نظر می‌رسد تعداد محدودی از آن چاپ شده و سپس گرفتار پنجه سانسور گردیده. بخت یار بود و یکی از این نسخه‌های محدود به لطف دوستی بزرگوار راهی و نصیب شد. آنچه ملاحظه می‌فرمایید مقایسه این دو نسخه است، آنهم فقط در یک فصل آن. هردو کتاب ظاهر یکسان دارند، تعداد صفحه‌های هردو کتاب مساوی است (۶۵۱ص) تاریخ چاپ یکی است، تنها در موارد سانسور شده شماره ضمیمه‌ها در کتاب‌ها تفاوت دارد. برای مشخص کردن موارد سانسور شده، از حروف درشت‌تر استفاده کرده‌ایم. این کار می‌تواند به خریداران کتاب کمک کند تا لااقل بخشی از کتاب خریداری شده خود را اصلاح کنند.

فصل چهارم - بخش یکم: ص ۱۲۶ و ۱۲۷:

«... سخنرانی و منبرداری به صورت فرهنگ مذهبی و احساسی توده‌ها درآمده، عامل مؤثری در زمینه تبلیغات سیاسی و اجتماعی گردید. مهارت در سخنرانی، به منظور نفوذ در عواطف و باور عوام، از کاه کوه ساختن و سیاه را سفید جلوه دادن، هنری بود که بعدها، روحانیون در جهت مقاصد خود، از آن بهره فراوان بردند.

آخرین اثر مهندس مهدی بازرگان، دو سال بعد از درگذشت ایشان با عنوان: «خاطرات مهندس مهدی بازرگان، شصت سال خدمت و مقاومت» (جلد نخست) که به صورت گفت و شنود با سرهنگ غلامرضا نجاتی انجام پذیرفته بود، در سال ۱۳۷۵ در ۱۱ هزار نسخه، وسیله موسسه خدمات فرهنگی رسا طبع و توزیع گردید.

کتاب مذکور ۶۵۱ صفحه دارد و شامل ۱۰ فصل و هر فصل مشتمل بر چند بخش است. در پایان کتاب چند تصویر و چند سند مربوط به مضامین آن نیز ضمیمه است.

آغاز یا نخستین فصل کتاب تصویر موشکافانه و ظریفی است از فضای اجتماعی خانه و خانواده صاحب خاطرات، خانواده‌ای متدین و مقید به اصول و فرائض دینی با پیشه تجارت و گفتگویی از چگونگی «داد و ستد» در سال‌های آغازین قرن بیستم در ایران و... فصل‌های بعدی به ترتیب مرکب است از: تحصیل در ایران، مدارس قدیم و جدید، کودتای اسفند ۱۲۹۹، جامعه‌شناسی ایران، اعزام محصل به اروپا، بازگشت به ایران، بازرگان در سیاست، رفراندوم ۶ بهمن ۱۳۴۱ و بالاخره فصل پایانی، خاطرات مفصلی است از محاکمه مهندس بازرگان و دیگر سران نهضت آزادی ایران در سال ۱۳۴۱.

بنا بر مقدمه آقای غلامرضا نجاتی، ویراستار کتاب و طرف گفت و شنود با مرحوم مهندس بازرگان، جلد دوم خاطرات همچنان زیر نظر ایشان به وقایع بعد از انقلاب اختصاص خواهد یافت.

اما آنچه در این مختصر مورد نظر است، بررسی و نقد و یا معرفی کتاب نیست منظور اصلی طرح «سانسور»ی است که اعمال آن، نقض غرضی است زشت و سخیف و غیراخلاقی و غیرمنصفانه، که تنها می‌تواند وسیله کسانی صورت گیرد که برای بقاء خود از هیچ اقدامی روی‌گردان نیستند، از حق‌کشی تا آدم‌کشی.

سانسور به تعبیری نوعی «اندیشه‌خواری» است که در مواردی از آدم‌خواری دردناک‌تر است. یکی از مصادیق چنین قضاوتی می‌تواند، سانسور و دستکاری بخش مهمی از خاطرات مهندس بازرگان باشد، بخشی که به قضاوت ارزشی در مورد دیدگاه‌ها و منافع و بالاخره هدف‌های روحانیان از «عمل» اجتماعی آنها می‌پردازد. خلاصه آنکه تمامی قضاوت ارزشی صاحب خاطرات در مورد گروه روحانیان به یغما رفته است، که بخش عمده آن در فصل چهارم، تحت عنوان «جامعه‌شناسی ایران» و در دو زیر فصل آن «تهران و مردم آن» و «مروری

فصل چهارم - بخش یکم: ص ۱۳۴ و ۱۳۵:

«... بدین روال، در ذهن چنین مردمی که انجام بر عمل و وصول به هر مقصد را فقط در سایه زور و ضربت دیده‌اند، رفته - رفته این عقیده رسوخ یافته است که در دنیا یگانه عامل مؤثر در پیشرفت کارها، اجبار و تحمیل است. به همین قرار دین خدا هم اگر شمشیر نبود، پیش نمی‌رفت و کاملاً بجا و به حق است که مردم را به اجبار و کشتار به راه خیر و صلاح. به همین قرار اجحاف و الزام وقتی از ناحیه متشرعین مقدس چندان عمل خلاف دین و انصاف جلوه نکرد، یک جواز ضمنی عملی برای حکومت‌های استبدادی صادر می‌شود.»

فصل چهارم - بخش دوم: ص ۱۳۸:

«... در میان طبقات و صنوف، صنفی که تسلیم غرب و اروپاییان نشد و آنها را به رسمیت نشناخت روحانیون و آخوندها بودند. البته این خصیصه هم حُسن آنها بود و هم عیب آنها، دلیلش هم واضح است؛ زیرا آنها تمدن و افکار غرب را مساوی با نابودی خودشان می‌دانستند. چون در آن زمان روی افکار و عقاید مذهبی خود فرنگی‌ها، کافر، بی‌دین و ضداسلام بودند. مردم نیز به تبعیت از روحانیون همینطور فکر می‌کردند. می‌گفتند کلاه فرنگی و کراوات و تقلید از آنها به معنای از دست دادن دین و مذهب است و علوم و افکار آنها نیز به منزله انکار اسلام است، این باور شامل قرارداد کمپانی «رژ» استفاده از برق و تلفون و مدرسه و فراگیری علوم جدید می‌شد و اسلام از میان می‌رفت. از بین رفتن اسلام یعنی بسته شدن دکان این آقایان روحانی. بنابراین برداشت اصلی اکثریت آقایان (به استثناء بعضی مانند سیدجمال‌الدین، آیت‌الله طالقانی و راشد) مقابله با علوم جدید و انکار علم بود.»

فصل چهارم - بخش دوم: ص ۱۳۹:

«... روزی در آن جلسه که به مناسبت مسلمان شدن یک جوان یهودی مراسمی برپا شده بود، شرکت داشتیم. پدرم آن جوان را برای ناهار نگاه داشت. من از فرصت استفاده کردم و پس از صرف ناهار به سیدابوالحسن طالقانی گفتم: من هم چند سؤال دارم، موافقت کرد، گفتم: ما درس خوانده‌های علوم جدید عقیده داریم زمین گرد است و به دور خورشید می‌چرخد. بفرمایید هفت آسمان و پنج آسمان چه معنایی دارد؟ این حرف‌ها با عقاید ما جور نمی‌آید... آیت‌الله سیدابوالحسن که ناراحت شده بود گفت: «هر چیزی طبیعتش گرد است، حتی اگر آب را هم به هوا پاشید به صورت گلوله‌های گرد به زمین بر می‌گردد!» گفتم: این مثال قانع‌آمیز نکرد... او هم قانع نشد و گفت: در قرآن هفت آسمان هست و افزود: همه این حرف‌های فرنگی‌ها، اعم از علم و فلسفه غلط است و استدلال کرد که علما و دانشمندان فرنگی یا معاند هستند یا شعور ندارند و دیوانه‌اند. با اینکه می‌دانند اسلام حق و برتر است، مسلمان نمی‌شوند، پس تعمد دارند. من نظریاتشان را قبول ندارم. خلاصه ایشان نظریات علمی جدید را رد کرد و منکر علم شد. آخوندها باید این حرف‌ها را می‌گفتند، زیرا باید زیر «علم» می‌زدند و الا دکان‌شان تخته می‌شد.»

فصل چهارم - بخش دوم: ص ۱۳۹ و ۱۴۰:

«... طیف وسیعی با افکار و نظریات مختلف به وجود آمد؛ گروهی از تجددخواهی طرفداری می‌کردند، جمعی هواخواه علوم جدید با حفظ فرهنگ و سنت‌ها بودند ولی روحانیون زیربار هیچ تحولی نرفتند؛ نه لباس‌شان را عوض کردند، نه فرهنگ سنت قدیم، یعنی قشری کامل و «أمل» مطلق باقی ماندند؛ روی صندلی نباید نشست؛ سوار قطار نباید شد به طیب فرنگی نباید مراجعه کرد؛ آموختن نباید زد و... خلاصه مکتب آنها ضد تجدد بود. اگر از نهضتی طرفداری کردند و یا خود در آن شرکت داشتند، مانند جنبش ضد انحصار تنباکو و مشروطه‌طلبی نه برای آزادی بود و نه به خاطر ایران...»

انگیزه مخالفت میرزای شیرازی با انحصار تنباکو برای آن نبود که به اقتصادمان لطمه وارد می‌سازد و استقلال سیاسی کشور را از بین می‌برد. فقط برای این بود که پای فرنگی به ایران باز نشود. «فرنگی مآبی» باب نشود. فرنگی مآبی یعنی بی‌دینی، و سرانجام بسته شدن «دکان» و از بین رفتن همه شئون و مقامات و امتیازات و ریاست مآبی و غیره...»

از زبان پدرم شنیدم که در اوایل سلطنت رضاشاه، حاج امام جمعه که از علمای طراز اول بود و مانند مدرس، جزء پنج تن علمای طراز اول محسوب می‌شد، به تهران آمده بود. امام جمعه به علت آذربایجانی بودن با پدرم آشنایی و مراوده داشت. او در ملاقاتی که با رضاشاه داشته، دست به عمامه خودش و شمشیر رضاشاه می‌زند و می‌گوید «این دو باید حافظ یکدیگر باشند. ما باید قدرت سلطنت را حفظ کنیم و شما هم روحانیت را، در این صورت است که ایران و اسلام باقی می‌ماند...» یعنی اگر وارد سیاست می‌شدند، برای حفظ منافع خودشان بود.

حفظ ظاهر شعائر اسلامی، بسته شدن مشروب‌فروشی‌ها، قمارخانه‌ها، تدریس تعلیمات دینی در مدارس و غیره. این یک پرده حرف‌هایشان بود، پرده دوم اطاعت از آنها و توصیه‌هایشان و پرده آخر حداکثر بهره‌برداری خودشان و فرزندانشان. سیدمحمد طباطبایی بعد از مشروطیت، خانواده‌اش در همه شئون مملکت بودند، سیدابوالقاسم کاشانی هم همینطور، بدین ترتیب هم می‌خواستند قدرت‌شان محفوظ بماند و هم از مزایای «مربوطه» بهره‌برداری کنند، مخصوصاً در عدلیه و فرهنگ.

رضاشاه در زمان وزارت علی‌اکبر داور آنها را از این دو پایگاه بیرون راند، عدلیه را غیرروحانی کرد، مدارس هم از زمان وثوق‌الدوله دولتی شدند.

گفتم که طبقه متوسط از جهات عدیده در حفظ و حمایت روحانیت نقش کلیدی داشت؛ بازاری‌ها نان خودشان را می‌خوردند، آخوند «طفیلی» بازاری بود، به همین دلیل بین این دو پیوندی استوار وجود داشت. بازاری‌ها خرج روحانیت را تأمین می‌کردند. با موقوفات، نذر امام، سهم و غیره، روحانیت هم اغلب برای آنها «کلاه شرعی» می‌ساختند و راه‌های سوءاستفاده در سرمایه‌داری و معاملات را برای آنها فراهم می‌کردند. ●

بندیان باغ ابریشم

در حاشیه کتاب... و در اینجا دختران نمی میرند
نوشته شهرزاد، انتشارات نور، کانادا(؟)، ۲۲۴ صفحه.



شهرام قنبری

و سرانجام سلول و زخم تن و دیوار و دیوار -
نوشته‌ها.

کسانی که از زندان‌های شاه به ویژه از سال‌های ۵۰ به بعد خبر دارند، می‌دانند که در آن زمان نیز کابل و کتک و توهین و دیگر آزارهای جسمی و روحی از دست‌افزارهای عادی و روزمره بازجویان در بازداشتگاه‌های سیاسی بود. اما اکنون در رژیم تازه، از همان آغاز ورود به بازداشتگاه و نخستین رویارویی‌ها چیزی تغییر کرده است: «مأموران هنگام آماده کرده من برای شکنجه، زیر لب الله اکبر می‌گفتند و این جمله را که برای نزدیکی به تو می‌کنیم خداوند». (ص ۱۶)... اولین ضربه کابل با نام الله همه تنم را به رعشه درآورد» (ص ۷). هر بار که بازجو از پاسداران می‌خواهد که کسی را ببندند و بزنند از خدا برای‌شان طلب اجر می‌کند (ص ۱۶). بر دیوارها بلندگو کار گذاشته‌اند و اذان و دعا پخش می‌کنند و در بچه‌ها بازجویی و شکنجه که باید به هزار و یک چیز فکر کرد و مواظب کوچک‌ترین جزئیات بود و در آن شطرنج دوزخی با بازجو مهربان به مهربان پیش رفت، حتی در گوشه سلول افرادی هم تنها نیستی. بلندگوهایی با زبانی غریب، در سرت گریه و زاری می‌کنند و همه دردهای خودت به کنار، حالا باید هر روز حساب نماز و روزهات را هم به پاسدار و خبرچین و بازجو پس بدهی و آماده تحمل عواقبش باشی. و این فضایی است که پس از محکومیت و انتقال به زندان نیز همچنان ادامه

محسب خود نیست، سواي آن، حدیث «خاطرات زنانی است که از زندان‌های مختلف ایران به زندان دستگرد تبعید شده بودند». (ص ۱) یعنی زنانی که در سال‌های ۶۰ به بعد در زندان‌های تبریز و شیراز زندانی بودند و پس از انتقال به «سلول مرگ» در دستگرد اصفهان، پیمان بسته بودند که هر که از میان آنان آزاد شد سرگذشت‌شان را به گوش دیگران برساند. کتاب، روایت این سرگذشت تکان‌دهنده و نفس‌گیر است.

بازداشتگاه سیدعلی خان، در کمال اسماعیل اصفهان، نخستین بازداشتگاهی است که نویسنده را پس از دستگیری در سال ۱۳۶۳ به آنجا می‌برند. صحنه‌های آغازین، صحنه‌های آشنای همیشگی است. نخستین پرسش‌های بازجویی، قلم و کاغذ سفید، اتاق شکنجه، ابزارهای کم و بیش همیشگی: «از زیر چشم بند ابزار شکنجه را که اطراف صندلی و زیر پایم بود می‌دیدم. کابل، چهارپایه، چند نوع دستبند، میله صلیب مانند معروف به تی (T)، تیغ موکت‌بری، اتو، چند نوع طناب، چند سرنگ، سیگار و فندک. و بعد نخستین یورش‌ها و شکنجه‌ها: «چند نفر روی سرم ریختند... در یک آن به زمین‌ام زده و به میله صلیب مانند معروف به تی بستند... پتوی کثیفی روی سرم انداختند. به طوریکه سر و صورت‌م پُر از خاشاک شد. حرکت آنقدر سریع بود که در یک آن کف پاهایم رو به آسمان و زیر رگبار کابل قرار گرفت» (ص ۷).

بیش از ده سال از انتشار نخستین کتابی که به صورت «خاطرات زندان»‌های جمهوری اسلامی درآمد، می‌گذرد. پیش از آن جای این خاطرات پراکنده بیشتر، در نشریات سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی بود. از کتاب **خوب نگاه کنید راستگی است** (۱) نوشته پروانه علیزاده که فتح بابی در نگارش اینگونه خاطره‌نویسی بود تا کوشش باارزش و ماندنی م. رها در **حقیقت ساده** (۲) و نگاه تأمل‌انگیز شهرنوش پارس‌پور در **خاطرات زندان** (۳) و روایت‌های دیگری که به همت سایر زندانیان در این سال‌ها به چاپ رسیده است، اکنون مجموعه‌ای در دست داریم که به یاری آن می‌توان تصویر بیشتری و کم روشن و گویا از بازداشتگاه‌ها و زندان‌های جمهوری اسلامی، شیوه‌های بازجویی، رفتار با زندانیان، چگونگی گذران حبس، محیط زندگی در سلول‌ها و بندها و نیز پدیده‌های تازه‌ای که زاده حکومت اسلامی است فراهم آورد. خاطرات شهرزاد یکی از هولناک‌ترین روایت‌هایی است که درباره زندانیان سیاسی این سال‌ها و به ویژه زنان زندانی به چاپ رسیده است.

دوران محسب نویسنده به سال‌های ۶۳ تا ۶۷ بر می‌گردد، در بازداشتگاه‌ها و زندان‌های اصفهان و این نکته خود خالی از اهمیت نیست، چرا که بیشتر خاطراتی که تاکنون منتشر شده‌اند به زندان‌ها و بازداشتگاه‌های تهران یا اطراف آن پرداخته‌اند. ویژگی دیگر این کتاب آنست که تنها در برگزیده تجربه شخصی نویسنده از سال‌های

پیدا می‌کند. در زندان‌ها هم حسینیه درست کرده‌اند که تالار اجتماعات است و از آن هم برای وعظ و منبر رفتن استفاده می‌کنند، هم دعا و مراسم مذهبی، هم نمایش‌های عقیدتی - سیاسی و اعترافات جمعی.

شکنجه

رژیم تازه علاوه بر استفاد از ابزارها و شیوه‌های شکنجه و آزاری که مُرده‌ریگ رژیم پیشین بود، خود نیز به ابداع وسایل و روش‌های جدید و نوظهور دست زده است. زنده به گور کردن موقت زندانیان، از جمله این روش‌های بی‌سابقه دستگاه تفتیش حکومت تازه است که با همه رنج و عذابی که برای زندانی دارد، در عین حال از نگرانی و وحشت توأمان این گونه مسلمانان نسبت به داستان‌های شب اول قبر و هول گور و تحمل آن نیز خبر می‌دهد. با هر تابوتی که می‌سازند، وحشت درون خود را نیز بازسازی می‌کنند: «تابوت سیمانی بطور عمودی تعبیه شده بود. طول تابوت کوتاه‌تر از قد من و طوری بود که فقط می‌شد در آن چمباتمه زد. تابوت سرد و نمور و در آن از آهن ساخته شده بود. چمباتمه زدن در آن تابوت برایم خیلی دردناک بود. سرپا ایستادم. آنقدر شلاق بر سرم کوبیدند تا مجبور شدم قوز کنم و سرانجام چمباتمه بزنم. هردو پایم بی‌حس شده بودند. سرم را روی زانویم گذاشتم... احساس می‌کردم عشق و عاطفه‌ای که در تمامی عمر، در وجودم انباشته شده بود این روزها همراه قطرات اشک از چشمانم بر زمین فرو می‌چکد و هر روز که می‌گذرد از خود دور و از عواطفم تهی می‌شوم. اگر بدین گونه پیش برود سرانجام جزئی از تابوت خواهم شد.» (ص ۲۱ و ۲۵)

در نوشته‌ها و خاطرات زندان در این سال‌ها، بارها از اعدام‌های نمایشی برای هراساندن و درهم شکستن زندانیان سخن رفته است. شیوه‌ای که در زمان شاه هم گاه به کار گرفته می‌شد. اما در زندان‌های پس از انقلاب برپایی این گونه صحنه‌ها دیگر به کار رایجی تبدیل شده است. گذشته از آن، اکنون زندانیان را و می‌دارند تا در اعدام‌های واقعی نیز شرکت جویند و تیریاریان یا بر دار شدن دیگران را به چشم خود ببینند. اگر در گذشته رسم بر آن بود که اعدامیان شاه را در گرج و میش سحرگاهی، پنهان به میدان تیر دورافتاده‌ای می‌بردند و به جوخه آتش می‌سپردند، اکنون در کنار سلول‌ها و بندها و زیر گوش یا پیش چشم زندانیان دیگر می‌کشند و بر دار می‌کشند. عذاب‌آورتر آنکه از زندانی می‌خواهند که نزدیک‌ترین کسانی را به

دست خود اعدام کند. ماجرای فریبا در زندان تبریز نمونه‌ای است تکان دهنده. روزی از فریبا می‌خواهند که برای ملاقات با همسرش که در همان زندان بسر می‌برد آماده شود: «از پله‌های نمور و سرد زیرزمین پایین رفتم. بوی نم و تعفن سرم را درد آورد... از آنچه در مقابل خود دیدم وحشت کردم... همسرم مسعود تکیده و رنجور با چشمانی که در دخمه‌های سیاه سوسو می‌زد مقابلم بود» (ص ۹۹). فریبا فریاد می‌کشد، به طرف همسرش می‌دود، پاسداران او را می‌گیرند و به او هشدار می‌دهند که ساکت باشد و به حرف‌های بازجویش گوش کند. مسعود با دست‌های از پشت بسته، طناب دار بر گردن، روی چهارپایه‌ای ایستاده است و نگاه می‌کند. صدای بازجو از پشت سر بلند می‌شود: «اگر حاضر بشی چهارپایه رو بندازی و این ملعون را دار بزنی، همین لحظه آزاد می‌شی. قول شرف می‌دهم!» (ص ۱۰۰). فریبا پرخاش‌کنان به طرف بازجو حمله می‌کند. پاسداران او را می‌گیرند. «بازجو کلتشو بیرون کشید و به مسعود شلیک کرد. پاسدار دیگری با لگد چهارپایه را انداخت. در میان پریشانی و در مقابل نگاه بهت‌زده من، مسعود به دار آویخته شد و از پیشونی‌اش خون چکه می‌کرد. من در شعارهای خود می‌پیچیدم و اونا جنازه را پایین کشیدن و بر آن آب دهان انداختن و با لگد بر آن کوبیدن...» (ص ۱۰۰). غروب سه روز بعد فریبا را صدا می‌کنند. او که می‌داند به کجا می‌برندش، بی چشم‌بند و بی حجاب شتابان از سلول بیرون می‌رود. جوخه مرگ در انتظار اوست. لحظاتی بعد صدای رگبار سلاح و طنین شعار درهم می‌پیچد (ص ۱۰۱-۱۰۰). فریبا که در یک درگیری خیابانی همراه با همسر و فرزندش ماهه‌اش دستگیر شده بود برای آنکه فرزندش به دست پاسداران نیفتد او را به میان جمعیت پرتاب کرده بود: «در میان افرادی که درگیری مارو تماشا می‌کردن، دو چشم خیره و نگران دیدم و پسرم را به آن دو چشم نگران سپردم» (ص ۹۸).

در این فضای غریب، زندانیانی هستند که «ممنوع الکلام» اند (ص ۱۱۲ و ۱۵۶) و با آنکه در میان جمع‌اند، در حقیقت در یک سلول انفرادی خیالی زندگی می‌کنند؛ برخی «ممنوع النگاه» اند (ص ۱۱۲) یعنی اگر نگاهشان به کسی طولانی‌تر از حد معمول باشد و خبرش به بازجو برسد باید توضیح دهند که با زبان نگاه چه می‌خواسته‌اند بگویند. کسانی نیز هستند که زنده در سلول سوزانده می‌شوند (ص ۱۵۸-۱۵۹) و البته دیگری که کارشان به جنون می‌کشد. رقیه دختر جوانی است که با مادر

پیرش در یکی از خیابان‌های شهرگرد دستگیر و از شدت شکنجه دچار جنون شده است. ظهر است، رقیه در حیاط نشست است و دارد غذا می‌خورد: «یکی از دمپایی‌هایم در ظرف گذاش بود و دمپایی قهوه‌ای بزرگی را به دندان می‌کشید. بند از هر گاز به دمپایی، موهای ژولیده و کثیفش را می‌کند و در ظرف غذا می‌ریخت. نگاهش در نگاه من گره خورد. دمپایی را به دندان گرفت و تلاش کرد که پیرانش را از تن بیرون آورد» (ص ۱۳۹). چند روز بعد که به هنگام اذان مغرب، زندانیان را طبق معمول به دستشویی می‌برند، رقیه را در یکی از دستشویی‌ها می‌بیند: «... از توی دستشویی بیرون نمی‌آمد. دو پاسدار نگیهان پشت در دستشویی که رقیه در آن بود، ایستاده بودند که ما از دستشویی دیگری استفاده کنیم. رقیه که صدای ما را شنید به سرعت در را باز کرد، نگیهانان را به اطراف هل داد، خودش را به ما نزدیک نمود و با یک حرکت سریع پیراهن پاره‌اش را بالا زد و شکم سوخته‌اش را به ما نشان داد. شکم رقیه چندین جا با اتو سوخته بود و روی پستان‌هایم جای سیگار بود. نگیهانان که غافلگیر شده بودند روی سرش ریختند دست‌هایم را دستبند زدند...» (ص ۱۴۱). آن شب رقیه آخرین فریادهایش را سر می‌دهد، طنین شعارهایم در بند می‌پیچد. پاسداران بر سرش می‌ریزند، مادر پیرش ضجه‌کنان به خدا متوسل می‌شود. سرانجام دهان رقیه را می‌بندند و هر دو را کشان کشان به باغ اعدامیان می‌برند. «آن شب همه زندانیان بازداشتگاه گریستند. رقیه و مادرش در باغ ابریشم به لاله تبدیل شدند» (ص ۱۴۲).

پیروان اسلام مکتبی چون با لاهوت و عالم بالا سر و کار دارند و با ارواح و اجنه محشورند، برای باز آوردن گمراهان به راه راست و سبیل فلاح، و البته پس از به جای آوردن تعزیز و تعذیب الهی، گناه دست به تفرندهای محیرالعقول می‌زنند و با استمداد از عالم غیب شعبده‌هایی عرضه می‌کنند که در وهم و گمان مخلوقات عادی عالم خاکی نمی‌گنجد. حکایت فکاهی زیر در یکی از اماکن ماتمبار شهر اصفهان یعنی «سلول آشپزخانه»ی بازداشتگاه سیدعلی خان به وقوع پیوسته است: «یکی از نیمه شب‌های گرم تابستان بود. نمی‌تونستم بخوابم. سر و صدایی توی آشپزخونه توجهم را جلب کرد. از جا برخاستم و از درز در، سلول توی آشپزخونه رو نگاه کردم. نور بیرون داخل آشپزخونه می‌تابید و کفن مرده را در تاریکی نشون میداد. جنازه‌ای توی آشپزخونه بود. فکر

کردم یکی از زندانیان را کشته و در آنجا گذاشته‌ان. توی فکر بودم که جنازه چرخشی در آشپزخونه زد و با صدای لرزانی خطاب به من گفت:

«ای دختر آیا دوست داری در دنیای دیگه به سرنوشت من دچار بشی و در دوزخی همیشگی باشی؟ من یک روح سرگردانم. به هرکجا از اعماق زمین و آسمان که می‌رم غیر از آتش دوزخ و مار و اژدها هیچ چیز نمی‌بینم. از دهان من آتش شعله می‌کشد و دایم ماری بر گردنم چمیره می‌زنه. من خدا را نمی‌پرستیدم، من کافر بودم و سخت پشیمونم... من کافر از دنیا رتم... ای دختر به این روح عاصی فکر کن. به امام ایمان یار. امام نایب خدا بر روی زمین. وگرنه به مرگ دلخراشی می‌میری و در آن دنیا دایم شکنجه می‌شی. ای دختر...» (ص ۱۲۹-۱۳۰).

دختری که مورد خطاب روح سرگردان بازداشتگاه سیدعلی خان است، مینای ۲۵ ساله است که در آن نیمه‌شب گرم تابستان با روح بحث و چون و چرا می‌کند و چون سرانجام خرف‌شان به جایی نمی‌رسد و نصایح روح که می‌خواهد دختر را به سلک حوریان بهشتی درآورد کارگر نمی‌افتد و روح کفن‌پوش در برابر پرسش دختر جوان که نمی‌داند چرا باید پاسداران به او که باکره است و بهشتی تجاوز کنند تا به دوزخ واصل شود، پاسخی نمی‌یابد، چند لحظه‌ای درازکش بر زمین می‌خکوب می‌شود و سپس آرام راهش را می‌گیرد و می‌رود (ص ۱۳۱-۱۳۲). از مینا آن دختر جوان دیگر کسی خبری ندارد.

بازجویان

این حاجبان دوزخ، نسل جدید بازجویان زندان‌های جمهوری اسلامی چه کسانی هستند و چه تفاوت‌های ذهنی و رفتاری با پیشینیان خود دارند؟ در دستگاه امنیتی شاه، گذشته از مأموران قدیمی فرمانداری نظامی و سال‌های نخستین ساواک، نسل تازه بازجویان به ویژه از اواخر دههٔ چهل به بعد، معمولاً جوانانی بودند از قشرهای متوسط و پایین شهری که حداکثر دیپلمکی داشتند و در زندگی اجتماعی به جایی راه نبرده بودند و استخدام در ساواک، با آن تصویر و هبیتی که از ساواک ساخته و پرداخته شده بود، مشکلات معیشتی و روانی آنها را یکجا حل می‌کرد. در جامعه، از خیل آدم‌های بی‌نام و نشان و گم و گور که هیچکس به بازی‌شان نمی‌گرفت در می‌آمدند و به مأموران اسرارآمیزی تبدیل می‌شدند که رعب و وحشت

می‌پراکندند و هرچه می‌خواستند می‌کردند و کسی جلودارشان نبود؛ در درون آن حصارها و در چاردیواری بازداشتگاه‌ها هم که دیگر هیچ، فعال مایشاء بودند و صاحب جسم و جان و آرز آدم‌هایی که در دست‌شان اسیر بودند. ابزار این سلطهٔ بی‌چون چرا قهر بود و خشونت، حتی هنگامی که در ظاهر شکل‌های دیگری به خود می‌گرفت. موقعیت و اختیارات بازجو که از هرگونه نظارت و بازرسی برکنار بود و جز در درون سلسله مراتب دستگاه امنیتی پاسخگوی هیچ مقام و مرجعی نبود از این آدم‌های خُرده‌پای فرمانبر هیولا-لات‌هایی می‌ساخت بی‌رحم و ضعیف‌کش و آزارپیشه که با دار و شلاق و تخت تمشیت در برابر حریفان به اسارت گرفته و چشم و دست بسته و بی‌پناه صف‌آرایی می‌کردند و در مسابقهٔ جهنمی شکنجه و شکستن آنان گوی سبقت از هم می‌ربودند. دستگیرشدگان مخزن‌های اطلاعاتی بودند که باید به هر وسیله تخلیه می‌شدند. هر متهمی عضو آگاه یا ناآگاه یک شبکهٔ واقعی یا موهوم براندازی بود. شیخ کمونیسم همچنان در پرواز بود و پیرو مرام اشتراکی در قفس. مخالفت سیاسی، که هیچگاه معنای روشنی نداشت و از خواندن یک کتاب و اعلامیه تا جنگ مسلحانه را در بر می‌گرفت، قلمروی ممنوعی بود که پای کسی نباید به آن جا می‌رسید. مأموران امنیتی و به ویژه بازجویان، شکارچیانی بودند که از این قلمروی ممنوع مراقبت می‌کردند و با گستردن دام در ایسن شکارگاه طعمه‌های خود را دست‌چین می‌کردند. درعین حال مجموعهٔ دستگاه امنیتی با همین «طعمه»‌ها زنده بود و وجود خود را توجیه می‌کرد. پایبندی بازجویان به رژیم شاه نه از سر عقیدهٔ سیاسی و یا اعتقاد به درستی و درستکاری رژیم بلکه به سبب موقعیت و قدرتی بود که از جانب دستگاه به آنان واگذار شده بود. رژیم در وجود شاه خلاصه می‌شد و شاه قاب عکسی بود که باید بالای سر همه حفظ می‌شد. پیوند آرمانی بازجو با رژیم در همین تصویر خلاصه می‌شد و به همین جا پایان می‌گرفت. بنابراین میان زندانی و بازجو کم‌تر رویارویی ایده‌تولوژیک پیش می‌آمد.

در جمهوری اسلامی مساجرای سیطرهٔ لات‌ها ابعاد دیگر و گسترده‌تری یافته است، هم در جامعه و در نهادهایی که با انقلاب زاده شدند یا پس از آن به وجود آمدند و هم در زندان‌ها و پایگاه‌های امنیتی رژیم. لات‌ها که همیشه و در همه جا سیاهی لشکر قدرتند، پس از انقلاب اسلامی نیز از جمله کسانی بودند که یک شبه محاسن درآوردند و مخرج عربی پیدا کردند و به نهادهای انقلاب پیوستند و مشغول رتق و فتق امور شدند. شماری از زندانیان مذهبی دوران

شاه نیز پس از انقلاب جای زندانبانان و شکنجه‌گران پیشین خود را گرفتند و در به کار بستن قهر و خشونت و نمایش شقاوتی که از دست انسان ساخته است، سنگ تمام گذاشتند. مفتشان سیاسی نظام جدید با همهٔ خصوصیات مشترکی که با اسلاف خود دارند دارای یک تفاوت اساسی با آنها هستند. این بار در رژیم اسلامی با لات‌های ایده‌تولوژیک سر و کار داریم. بازجوهای تهی از آرمان زمان شاه جای خود را به هیو-لات‌های نومسلمان مسلکی داده‌اند. مهم نیست که آیا اینان به راستی مسلمان و مؤمن‌اند و از سر صدق و ایمان می‌زنند و می‌بندند یا این‌الوقت‌های بی‌چهره‌ای هستند که بندهٔ قدرت‌اند. مهم آن است که چنین نقابی بر چهره دارند و چنین نقشی بازی می‌کنند و صحنه‌گردان هم خود آنانند.

بازجویان اکنون علاوه بر همهٔ وظایف مشقت‌بار همتایان سابق خود، عهده‌دار دفاع ایده‌تولوژیک از «نظام الله» هم هستند. در سراسر کتاب هرجا که نویسنده یا زندانیان دیگر با بازجویان رو در رو می‌شوند، شاهد این مشاجره، یا در حقیقت تک‌گویی‌های ایده‌تولوژیک هستیم. اما در این مناظرهٔ غریب، یک طرف در بند است و هر بار که زبان می‌گشاید باید تاوانی سنگین پس دهد و بر جان خویش بلرزد و طرف دیگر میرغصبی که دفاع ایده‌تولوژیک‌اش در سطح گفتار با چند پرسش و شعار و امر و نهی، به ناگزیر، پایان می‌گیرد؛ چرا که خود نیز می‌داند که بر مسند قهری تکیه زده که زبان گفتار بر نمی‌تابد. پایان این مناظره از پیش رقم خورده است. بازجوی ایده‌تولوژیک مدعی بحث و فحص دوباره هیو-لاتی می‌شود که می‌کوشد جسم و جان زندانی را درهم شکنند و او را به موجودی فروکاهد تهی از حیثیت انسانی و بی‌خویش و به جان آمده و بیگانه با خود، به تفاله‌ای از انسانی مسخ شده، تا بشود عنان اختیار او را به دست گرفت و به سوی دلخواه کشانند.

واپسین حربهٔ هیو-لات برای ویران کردن زندانی، از هم گسیختن یگانگی جان و تن او، شکستن درونی‌ترین حریم عواطف و تجاوز به خصوصی‌ترین ساحت وجود او یعنی تجاوز جنسی است که البته در زبان و رفتار هیو-لات‌های مکتبی «تف‌مالی» نامیده می‌شود. به گزارش کتاب تجاوز جنسی به زنان در همهٔ زندان‌ها رواج دارد (ص ۸۰ به بعد). زندانی را با چشم و دست و دهان بسته به سلول تاریکی می‌برند و زیر بار کتک و فحش «تف‌مالی»‌اش می‌کنند (ص ۸۴). «وقتی باز شدن در آهنی بالا، در زیر زمین می‌پیچد»، همهٔ زندانیان حادثه‌ای را انتظار می‌کشند دیگر صدای پاها را

می‌شناسند و «می‌دانند این که با گام‌های شمرده می‌آید نگهبان نیست. بازجو به آرامی پایین می‌آید، از چراغ‌قوه استفاده می‌کند، در نقاب سیاه چهره‌اش دو کاسه خون دارد. در را باز می‌کند». زندانی گوشه‌ای می‌نشیند. بازجو به درون سلول می‌رود. در را می‌بندد، «چراغ‌قوه را در چشمان زندانی می‌اندازد... (زندانی) رویش را به هر طرف که بر می‌گرداند چراغ‌قوه او را دنبال می‌کند». بازجو از او می‌خواهد که فردا در ورزشگاه زندان برای زندانیان سخنرانی کند، او نمی‌پذیرد. از او می‌خواهد که با «زندان» همکاری کند. باز نمی‌پذیرد. از او می‌پرسد «آیا هنوز ضد امام و نظام الله است» است. زندانی پاسخ مثبت می‌دهد. هیو - لات خشمگین می‌شود و «با پوتین لگد محکمی به پاهای زندانی می‌زند»، و این بار سیاه بلندبالتری از تقاضاهایش را مطرح می‌کند: «اولاً باید برای همه افرادی که می‌شناسی تک‌نویسی کنی. دوماً شوهر تو محکوم به خیانت کنی، در ثانی حاضر به همکاری با دفتر زندان باشی و نماز بخوانی و درباره اسلام با زندانیان صحبت کنی». و چون زندانی هیچیک از این کارها را نمی‌پذیرد و می‌گوید هرگز این کارها را نخواهد کرد، هیو - لات «تیغ موکت‌بری را بر لباس او می‌کشد. لباس‌اش را پاره می‌کند، او را به باد کتک می‌گیرد. زندانی شعار مرگ بر خمینی می‌دهد»، هیو - لات خشمگین‌تر می‌شود. دهان او را می‌بندد و می‌گوید: «کاری می‌کنم که از زن بودن خودت پشیمان شوی». به او تجاوز می‌کند و پستانش را تیغ می‌کشد تا «عدالت اسلامی همیشه تش را بلرزاند». (ص ۸۳-۴).

ریحانه، از زندانیان تبریز، روزی از ماجرا و سرنوشت رقت‌بار «بازجو حمید» برای شهرزاد، نویسنده کتاب، پرده بر می‌دارد. «بازجو حمید»، از هیو - لات‌های زندان تبریز است که با «دار و دسته‌اش» به «همه زنان زیر اعدام» در آنجا تجاوز کرده است. و تا مدت‌ها «پشت پرده شرم زنان، چهره خودشون رو پنهان کرده بودن و به کار خودشون ادامه می‌دادن» (ص ۸۹). ماجرا از آنجا آفتابی می‌شود. به بیرون درز پیدا می‌کند. خانواده‌ها در بیرون از زندان تحصن می‌کنند. زندانیان زن تصمیم به اعتصاب غذا می‌گیرند و کار بالا می‌گیرد. یک روز شخصی به زندان می‌آید و خود را مسئول رسیدگی به این ماجرا معرفی می‌کند و از زندانیان می‌خواهد که هرکه مورد تجاوز قرار گرفته خود را معرفی کند و شکایت‌نامه‌ای بنویسد. زندانیان سکوت می‌کنند. مسئول رسیدگی دوباره تقاضایش را تکرار می‌کند.

زندانیان دوباره در سکوت فرو می‌روند. مسئول رسیدگی می‌گوید: «پس این همه جنجال بی‌مورد. دست ضد انقلاب در کاره که باید قطع بشه. بنابراین من در گزارشم قید می‌کنم که هیچ موردی مشاهده نشده». زندانیان که در برابر عملی انجام‌شده قرار گرفته و در این باره از پیش تصمیمی نگرفته بودند، غافلگیر می‌شوند و نمی‌دانند چه باید بکنند. هنگامی که نماینده دفترش را می‌بندد تا برود، فریبا، همان دختری که پیش از این از او سخن رفت، سکوت را می‌شکند و به زندانیان می‌گوید: «سکوت شما مهر تأیید بر این جنایتی که همگی ما قربانی آنیم. ما تا کی باید با شرم زنانه‌مون اجازه بدیم این نوع شکنجه برای تحقیر و خرد

● در رژیم اسلامی با لات‌های ایسده نولوژیک سر و کار داریم. بازجوهای تهی از آرمان زمان شاه جای خود را به هیو - لات‌های نومسلمان مسلکی داده‌اند.

کردنمون بر ما اعمال بشه؟» (ص ۹۰) و سپس به نماینده اعلام می‌کند که «در این بند ۵۰ نفری حتی یک نفر، بله حتی یک نفر نیست که از تجاوز جنسی بازجو حمید و همکارانش مصون موندن باشه... ما در اعتراض به این نوع تجاوز و شکنجه اعتصاب غذا کردیم... نماینده با دهان باز و چشمان از حدقه درآمده از بالای عینک فریبا را نگاه می‌کرد. پیراهن یقه طوسی‌اش تا زیر چانه بسته شده بود. موهای کوتاهی داشت با ریش بلند. در تمام زمانی که فریبا شجاعانه صحبت می‌کرد لبهایش می‌جنبید، ورد مسی خوانند و تسبیح می‌انداخت» (ص ۹۰-۱). نماینده دوباره دفترش باز می‌کند و این بار از زندانیان می‌پرسد که آیا کسی هست «که به قول ایشون مصون موندن باشه؟» (همان ص). سکوت جمعی زندانیان این بار معنای دیگری دارد. نماینده، دفترش را می‌بندد، قول رسیدگی می‌دهد و از زندانیان می‌خواهد به اعتصاب غذا پایان دهند. پس از رفتن او بحث میان زندانیان بالا می‌گیرد. پاره‌ای موافق افشای تجاوز جنسی و کسانی مخالف اند اما هر دو دسته نگران وضع فریبا هستند؛ سرانجام همه تصمیم می‌گیرند به اعتصاب غذا

ادامه دهند. غروب روز ششم نگهبانی به بند می‌آید و از زندانیان می‌خواهد که برای شرکت در محاکمه بازجو حمید به بیرون بند بروند. زندانیان که بار دیگر در برابر عملی انجام شده غافلگیر شده بودند فرصتی برای فکر کردن و تصمیم‌گیری جمعی نداشتند و مجبور می‌شوند بند را ترک کنند. بیرون بند، پشت در آبی، که معمولاً اعدام‌ها در آنجا صورت می‌گرفت، آمبولانس و نعش‌کش خونین توجه زندانیان را جلب می‌کند. «در تاریک و روشن نورافکن بزرگی که بالای دیوار زندان کار گذاشته بودند، جوخه مرگ نقاب‌زده و آماده ایستاده بود. در کنار راست آن سه آخوند که زیر لب دعا می‌خوندن و الله اکبر می‌گفتن و تسبیح می‌انداختن ایستاده بودن (و) در طرف چپ سه نفر ساکت و بی حرکت با لباس شخصی» (ص ۹۳). بازجو حمید روی دو زانو با دست‌های از پشت بسته، نشسته بود و گریه می‌کرد. نورافکن بزرگی مستقیم بر او می‌تابید. در کنارش نعش‌کشی که بوی خون تازه می‌داد با سطلی پُر از خاک اره و پارچه‌ای سفید قرار داشت. بازجو حمید «به شدت می‌لرزید و اشک می‌ریخت. گردنش کاملاً به پایین خم بود. اشک‌ها و آب بینی‌اش باهم یکی شده. روی زانوهایش می‌چکید» (ص ۹۴). ریحانه، راوی حادثه، که با دیگران تماشاگر این صحنه رقت‌بار است اعتراض و اعلام می‌کند که می‌خواهند به بند برگردند. «آخوندی که پی در پی صلوات می‌فرستاد» عصبانی می‌شود و می‌گوید: «شما مجبورین تا پایان مراسم اعدام اینجا باشین» (همان ص). زندانیان در محاصره پاسداران مسلح‌اند. پاسداری دست‌های بازجو حمید را باز می‌کند تا اشهد و نماز آخرش را بخواند. بازجو حمید به زحمت دست‌هایش را برای ادای نماز بالا می‌برد اما نمی‌تواند آنها را نگاهدارد. پاسداری سر او را که روی سینه‌اش خمیده بود به عقب می‌کشد تا برای اجرای حکم آماده باشد. «صدای آخوند در فضا پیچید: به نام الله حکم را اجرا کنین» (ص ۹۵). اما هنوز تیری شلیک نشده، بازجو حمید نقش بر زمین می‌شود. پاسداری جسد او را وارونه می‌کند و به آخوندی که فرمان اجرای حکم را داده بود خیر می‌دهد که او مرده است. آخوند سری تکان می‌دهد و به پاسداران می‌گوید: «تیر خلاص شو بزین که صوابشو بپرین» (همان ص). پاسدارها جسد بی‌جان را به رگبار گلوله می‌بندد و حفره‌های تن‌اش را با خاک اره پُر می‌کنند و جنازه را می‌اندازند روی نعش‌کش و توی آمبولانس. زندانیان فردای آن روز نیز بی‌آنکه در اعتصاب باشند لب به غذا نمی‌زنند. این بار از شدت تهوع و بر اثر یادآوری

تواین

در این سال‌های پایگیری و پایداری جمهوری اسلامی و دستگاه تقی‌تیش و سرکوب آن، پدیده تازه‌ای در زندان‌های سیاسی ایران ظهور کرده است که فهم آن برای پی بردن به ذات این رژیم و رفتار سیاسی و کارکرد ایدئولوژیک آن اهمیت بسیار دارد، زیرا آنچه در نهانخانه زندان‌ها می‌گذرد، درحقیقت صورت خشن، عریان و اغراق‌آمیز این رفتار و کارکرد است. این پدیده تازه که پیشینه‌ای دیرینه دارد، وجود نوع جدیدی از تواین، شمار چشمگیر و چگونگی به کارگیری آنها در درون زندان‌های ایران است. تواین همیشه و همه جا و در همه زندان‌های سیاسی جهان، صرفنظر از شکل ظاهری نظام‌های خودکامه وجود داشته‌اند. همه این گونه نظام‌ها از آنجا که تاب زیستن در آزادی و تحمل مخالفان سیاسی خود را ندارند یا باید آنان را جسماً از میان بردارند و یا شخصیت و آرمان آنان را درهم بشکنند و به قهر از آن خود کنند. و یا دست‌کم کاری کنند که مخالفان بر اثر محرومیت از آزادی و تحمل فشارها و مجازات‌های دیگر از ستیز و نافرمانی دست بشویند و زبان اعتراض در کام کشند. زندان‌های سیاسی در این گونه نظام‌ها، قرنطینه‌ای است برای مراقبت از این فرآیند مسخ و استحاله.

در آخرین دهه حکومت شاه، در زندان‌های سیاسی یا به قول خودشان «اندرزگاه»‌ها، خیرچینان و گزارشگران ساواک دو دسته بودند. یک دسته کسانی که از زندان‌های عادی و ظاهراً محض تنبیه به بندهای سیاسی آورده شده و در واقع جرم سیاسی مرتکب نشده بودند و یا جرم سیاسی آنها در حد توهین به شاه و خانواده سلطنتی و یا مثل ماجرای فراموش نشدنی آن ژاندارم فلک‌زده نواحی مرزی بود که از سر زرنگی خواسته بود چند پیت نفت به همقطاران روسی‌اش بفروشد و به جرم جاسوسی دستگیرش کرده بودند و حبس‌اش را با زندانیان سیاسی می‌کشید. دسته دیگر افرادی بودند با پرونده‌های سیاسی که هریک در موقعیت‌های فردی ویژه و زیر فشارهای جسمی و روحی درهم شکسته بودند و همکاری با ساواک را پذیرفته بودند. آرزوی زندانیان عادی این بود که هرچه زودتر به بندهای خود برگردند و از شر زندانیان سیاسی و وضع سخت زندان‌های سیاسی آسوده شوند. خیرچینان سیاسی نیز که کارشان از چشم دیگر زندانیان پوشیده نبود، پنهان پسله گزارشی از وضع زندانیان به بازجوها یا زندانبانان می‌دادند و از رویارویی با

دیگران گریزان بودند و به امید نجات از این موقعیت روزشماری می‌کردند. ناگفته پیداست که در این میان استثناهایی نیز وجود داشت که رفتار و خصوصیات دیگری داشتند، اما وضعیت عمومی اینگونه افراد از این قرار بود. شمار آنان نیز به نسبت اندک بود و اغلب انگشت‌نما بودند.

در زندان‌های جمهوری اسلامی جریان مسخ و استحاله ابعاد دیگری به خود گرفته است. هیچگاه در زندان‌های سیاسی ایران چنین شمار چشمگیری از تواین با وظایف و کارکردهای بی‌سابقه‌ای که جمهوری اسلامی بر دوش آنها گذاشته، وجود نداشته است. راست است که در گذشته، در هیچ دوره‌ای، زندان‌های ایران چنین انباشته از زندانیان سیاسی نبوده و شمار آنان در این رژیم چندین برابر گذشته است؛ و ترکیب سنتی زندانیان سیاسی نیز دگرگون شده و شمار جوانان و نوجوانان زندانی در این دوره قابل قیاس با هیچ زمان دیگری نیست؛ و این تغییرات بی‌تردید اثرات و عوارض خود را در زندان‌ها بیار می‌آورد. با این همه نکته اساسی آنست که در جمهوری اسلامی اصولاً با سرشت دیگری از قرنطینه سیاسی سر و کار داریم که فلسفه و کارکردهای آن با گذشته متفاوت است. زندان‌های سیاسی به زندان‌های ایدئولوژیک به معنای خاص تبدیل شده‌اند. زندانبان‌ها دیگر به این راضی نیستند که محکومان از فعالیت سیاسی دست بردارند و کناره بگیرند، بلکه باید به المثنی‌ها و نسخه بدل‌های خود آنان تبدیل شوند. تواین، که طعم عذاب الهی را چشیده، نخست باید به اسلام مشرف شود و همه آداب و رسوم مسلمانی را به جای آورد، اما نه در خلوت میان خود و خدای بازیافته‌اش. او باید در همه حال به این مسلمانی تظاهر و آزرابه دیگران تبلیغ و تحمیل کند و داروغه وجدان و اعمال آنان نیز باشد. اسلام حاکمان، دینی عبادی - سیاسی است، پس اثبات مسلمانی فقط بر سر سجاده و در نماز و روزه و دعا و گریه و ندبه صورت نمی‌گیرد، تواین باید کتاب‌های مذهبی و سیاسی اسلامی، از مفاتیح‌الجنان تا کتاب‌های عبدالکریم سروش را بخواند و خلاصه‌نویسی کند و به بازجو پس دهد و اثر آنرا بر روی خود به وی توضیح دهد (ص ۲۸، ۴۱، ۱۷۲). بازجو به توایی که نمازش را می‌خواند و کتاب‌اش را از بر می‌کند و به دعای کمیل هم می‌رود و گریه و زاری‌اش را می‌کند می‌گوید: «اینها کافی نی. بعداً بهت می‌گم باید چه کار بکنی تا گناهات پاک بشه. یک فرد مسلمان نسبت به امام وظایفی داره که باید انجام بده و حالا که امام با ضدانقلاب می‌جنگه باید از امام حمایت کند. حالا هر

چقدر می‌توانی سر به سجده بذار و عجز و لابه کن و یادت باشه فقط در اطاعت از مسئولین زندان می‌تونی مسلمون بودن خودتو ثابت کنی» (ص ۳۹). اما تواین هرچقدر هم از خود مایه بگذارد و سفارشات بازجو را به کار بندد، بازهم برآستی طرف اعتماد او نیست و همچنان از چشم بازجو موجود مشکوکی باقی می‌ماند که معلوم نیست اعمال او تا کجا از روی ریا یا از سر صداقت است. مرشد طریقت او هیو-لات حیل‌بازی است که هر روز او را در برابر آزمایش تازه‌ای قرار می‌دهد.

تواین مسلمان دیگر آن خیرچین پنهانکار و سرافکننده زمان شاه نیست، حالا باید آشکارا و پیش چشم همه زندانیان با زندانبان بیعت کند و گاه تا شکنجه کردن و تیر خلاص زدن پیش رود (ص ۴۱).

وجود این گونه تواین یکی از دردناک‌ترین و غم‌انگیزترین فصل‌های ایام محبس در این سال‌هاست. تواین که در جهنم شبانه‌روزی و طاقت‌شکن تحقیر و شکنجه و بیم جان از پای درآمد و درهم شکسته است، با تلاشی رقت‌انگیز و به گزاف‌ترین بهایی که انسانی می‌تواند از جان آزاد خویش مایه بگذارد می‌کوشد تا خود را از آسیب و اضطراب به دور نگهدارد و از دهشت اسارت جان بدر برد. اما با این کار هم حرمت و منزلت انسانی خویش را می‌بازد و هم در مدار بسته جهنمی دیگر به چرخش درمی‌آید. در دور باطل و بی‌فرجام خیانت و خدمت. در این سقوط هولناک او در عین حال شاهد آنست که دیگرانی در کنار او و پیش چشم او و در همان جهنم بر ویرانه خویش بپا می‌خیزند و قد راست می‌کنند بی‌آنکه دست در دست دژخیم نهاده باشند. زندگی در این فضا کابوسی می‌شود که چه بسا پس از آزادی و حتی برچیده شدن این بساط ظلم دست از سر تواین برندارد. و این عذاب و گسیختگی درونی از زخم‌های پنهان فردای جامعه ماست ●

پانویس‌ها:

- ۱- خوب نگاه کنید راستکی است، پروانه عزیزاده، پاریس، خاوران، مهر ۱۳۶۶، ۶۸ ص.
- ۲- حقیقت ساده، م. رها، جلد اول، هانفر، تشکل مستقل دموکراتیک زنان ایرانی در هانفر، پائیز ۱۳۷۱، ۱۶۵ ص؛ جلد دوم، همان ناشر، تابستان ۱۳۷۳، ۱۸۵ ص؛ جلد سوم، همان ناشر، زمستان ۱۳۷۴، ۲۴۳ ص.
- ۳- خاطرات زندان، شهرنوش پاریسی‌پور، استکهلم، نشر باران، ۱۹۹۶، ۵۱۸ ص.

آینه‌های دق روشنفکر ایرانی

● «سرانجام تکنیک پروست را کنار گذاشتم و تنها نگاه‌اش را گرفتم» - پیرآسولین، منتقد ادبی

نادر بکتاشی

آن هم هست. نگاه گلشیری در این کتاب محصول تلاقی شناخت و اطلاعات و تفکر از یک طرف و این برخورد رمانی با موضوع کارش از طرف دیگر است. گلشیری در مصاحبه‌ای، سال‌ها پیش، گفته بود که پیش از نوشتن «شازده احتجاب» به موزه‌ها می‌رفته، کتاب‌های پانصد صفحه‌ای در مورد دوره قاجار را «می‌بلعیده»، و ظاهراً علاوه بر اینها شناخت مستقیم و زنده‌تری از اشراف بازمانده آن زمان هم (که گویا در اصفهان زیاد بوده‌اند و برخی از مانده‌گان مؤنث‌شان هم فخرالنسا را شبیه به خود یافته بوده‌اند!) داشته است. چتر گردآورنده، منسجم کننده و جهت‌دهنده این شناخت‌ها و اطلاعات البته مارکسیسم (ماتریالیسم تاریخی) بوده است (۷)، اما بدون نقب زدن هنری نویسنده به این حقیقت تاریخی از ورای کابوسی فردی، این رمان عالی وجود نمی‌داشت. گلشیری در «شازده احتجاب»، بعد از استفاده‌های اولیه، نورا فکن‌های تاریخ و سیاست و اطلاعات و غیره را در جیبش می‌گذارد و با موفقیت در تاریکی ذهن یک فرد جلو می‌رود، و همین است که این رمان را بر قلّه رمان‌نویسی ایران نشانده است.

و این را هم در حاشیه اضافه کنم که ارزش (به خصوص امروز) این رمان تنها در نمایاندن و پوست و خون دادن به انقراض آن اشرافیت معدوم نیست، در تصویر کردن پروسه‌های مدرن «کشتن» شخصیت و استحاله و مسخ افراد (و جامعه) است: شازده می‌خواست فخری را فخرالنسا کند، جمهوری اسلامی می‌خواهد همه زنان جامعه را تبدیل به زهرا و فاطمه بکند (و در هر دو جا این موفقیت طرّه‌های موسست که موضوع مناقشه می‌شود و به کشیده یا شلاق می‌انجامد!) و لیبرالیسم ابزار رسانه‌ای غول‌آسایی را به کار گرفته است تا همه مردم دنیا را تبدیل به برده فکری و عملی

نیست؛ بالعکس، منعکس‌کننده جا نیفتادن این مقولات و عدم تبدیل‌شان به فرهنگ عمومی، و در نتیجه درجا زدن در همین سطح و نرفتن به عمق یعنی نگاه و تفکر نویسنده است. این ابعاد البته متناقض و جدا نیستند، درهم تنیده‌اند، اما همان طور که اشاره شد، در شرایط ایران به نحو نامتناسبی مطرح می‌شوند. این امر باعث شده است که تفکر و نگرش نویسنده در مقایسه با تکنیک و زبان و غیره مکانی فرعی و حاشیه‌ای پیدا کنند. و این برای پیشرفت رمان‌نویسی در ایران از هر چیزی مضرتر است.

و بالاخره به این نکته هم اشاره شود که در میان «رهبران» رمان در ایران این عدم تناسب کم‌تر است، عمدتاً این «هواداران» دوره جدید هستند که درکی نامتعادل از مسائل دارند.

از «شازده احتجاب» تا «آینه‌های دردار»

کارهای گلشیری، از نظر تفکر و نیز سبک و قلم و تکنیک و غیره، حد نهایی پیشرفت رمان‌نویسی در ایران را نشان می‌دهد، از همین رو بررسی آنها می‌تواند کلید فهم کیفیت و سطح رمان‌نویسی در این کشور را به دست دهد. در اینجا آنچه به اجمال مطرح می‌شود تحول نگاه گلشیری به جهان و جامعه و انسان از «شازده احتجاب» تا «آینه‌های دردار» است. دو رمان - حادثه این نویسنده.

شازده احتجاب:

گلشیری در «شازده احتجاب» نگاهی جدید به انقراض یک دوره تاریخی می‌اندازد. نه صرفاً تاریخی - سیاسی، یا آماری - اجتماعی، یا روانکاوانه و روانشناسانه و غیره، ذهنی - فردی و با چشمان درون کسی که صرفاً آخرین بازمانده سلاله مستبدین و ستمگران یک دوره تاریخی نیست، به ویژه آخرین قربانی مستأصل

رسم است که شروع رمان‌نویسی در ایران را چند دهه پیش، نزدیک به یک قرن قبل، بدانند. اما، به نظر من داستان‌نویسی و داستان‌خوانی به عنوان یک الزام اجتماعی و در یک مقیاس گسترده (تا همان حدی که چنین پدیده‌هایی می‌توانند در کشوری مانند ایران امروز گسترده‌گی پیدا بکنند) از دهه چهل شمسی شروع شد. اصلاحات ارضی و استقرار کامل سرمایه‌داری، توسعه آموزش و شهرنشینی وسیع و شکل‌گیری فرد و مسائل پیچیده شهری، رمان و سینما را به عنوان مناسب‌ترین قالب‌های هنری درک و بیان مسائل و درگیری با جهان به جلوی صحنه هنر آورد. انقلاب ۵۷ این پروسه را سرعت و عمق داد و استبداد سیاسی - هم قبلی و هم کنونی - با تمام قوا مانع پیشروی آزاد آن شد.

سه دهه، دوره‌ای طولانی‌تر از زندگی یک نسل، می‌توانست کافی باشد تا، در صورت وجود یک شرایط نسبتاً مساعد سیاسی - اجتماعی و فرهنگی - مالی، فرهنگ رمان‌خوانی در ابعاد اجتماعی نسبتاً گسترده - حداقل قابل مقایسه با جوامع غرب - ریشه بگیرد. به ویژه اینکه باید به این مسئله توجه کرد که اگرچه در این نوشته با اشاره به چگونگی و مختصات این روند در ایران شروع کردیم، اما مهم‌ترین عوامل وجود زرادخانه‌ای غنی و پُر قدرت از رمان‌نویسی چند صد ساله جهانی بود که، از طریق ترجمه، پشتوانه‌ای نیرومند برای گسترش اجتماعی رمان در این کشور آماده کرده بود (بالزاک، استاندال، فلوربر، داستایوفسکی، فالتکنر و غیره سیمان ذهنیت رمانی ایران - عیناً مانند هر جای دیگر - تشکیل می‌دهند). اما اینکه هنوز محافل رمان‌نویس و رمان‌خوان و منتقد ایرانی در بحث‌هایشان عمدتاً با تکنیک و زبان و قلم و غیره شروع و تمام می‌کنند، برخلاف ظاهر قضیه، نشان‌دهنده پیشرفته بودن فرهنگ رمان‌خوانی در ایران

ایدئولوژی سرمایه کند. زور و سرکوب فیزیکی و کشتار البته هنوز هم در مقیاس وسیع مورد استفاده است، اما حتی جمهوری اسلامی هم ناچار آن را با تکنیک‌ها و پیروسه‌های امروزی ایدئولوژیک - فرهنگی (و روانی) ترکیب می‌کند.

گلشیری در رمان کوتاهش از طریق تصویر کردن از هم گسیختگی و تلاشی درونی یک فرد، انحطاط یک دودمان اشرافی و از آنجا یک دوره تاریخی را به نمایش می‌گذارد و در عین حال بر نطفه‌های اشکال مدرن انهدام و مسخ انسان انگشت می‌گذارد.

آینه‌های دردار:

سئوال اساسی در مقابل آینه‌های دردار این است: نگاه گلشیری و حرکت تفکر رمانی او در این کتاب با دنیا چه می‌کند؟ آیا نگاهی تازه و بکراست که از خلال تکنیک و زبان و شیوه روایت و غیره نگاه کردن، تفکر و تعمیق ادراک و حس را تحمیل می‌کند یا خیر؟ آیا این رمان که خود را آشکارا در مقابل جهان می‌گذارد، به اندازه «شازده احتجاب» قابلیت تعمیم (و پیشگویی) تاریخی - جهانی دارد؟ ابراهیم در خانه‌اش، تهران، نشسته است و «آینه‌های دردار» را می‌نویسد.

می‌نویسد تا ببیند کیست، «کجایی است». این که نویسنده یا راوی رمان امروز هدف و دلیل نوشتنش را توضیح بدهد، دیگر تقریباً اصلی اجتناب‌ناپذیر و کلاسیک شده است. با زوال تدریجی و پس رفتن راوی دانای کل، موجودیت رمان هم به عنوان یک مخلوق «طبیعی» زیر سؤال رفت و رابطه‌ای برابر و عقلایی بین نویسنده - رمان و خواننده برقرار شد. رمان‌نویس و رمان‌خوان خود تبدیل به پرسناژهایی از رمان شده‌اند که اولی باید خود را توجیه کند؛ دومی هم؛ خواننده منفعلانه، سراپا گوش و ساکت، گوشه‌ای نمی‌نشیند، می‌خواهد منظور نویسنده و علت وجودی و ضرورت نوشتن رمان را بداند. اینها پاسخ‌هایی ثابت نداشتند، هر بار باید جواب داده شوند. و توجیه هر جواب هم باید در خود رمان یافت شود.

«کیستی» پرسشی است دایمی در مقابل رمان‌نویس که جهان به رویش پرتاب کرده است، پرسشی که در این مقطع تاریخی که مسئله هویت در ابعادی جهانی و در سطوحی فردی و جمعی و تاریخی مطرح شده است، ضرورت، ویژگی، پیچیدگی و وزنی خاص پیدا می‌کند.

«کجایی بودن» - مرتبط با اولی - سئوالی است که «صف دراز اهالی آلمان شرقی و لهستان» در برلن غربی به ذهنش متبادر می‌کنند.

سئوالی که در این دوره پرتاب و تاب جهانی که مرزها و دیوارها هم فرو می‌ریزند و هم بالا می‌روند و هویت و آینده دنیا و جامعه و فرد مورد سئوال قرار گرفته، برای کسی که از گوشه‌ای می‌آید که این پرسش در خشن‌ترین و عاجل‌ترین قالب‌ها طرح شده است و ابعاد یک جستجوی جمعی هویت را به خود گرفته است، «طبیعی» است. این سئوال برای ابراهیم جنبه‌ای عملی هم پیدا می‌کند: در سفرش به اروپا با زنی که در کودکی همبازی و مورد علاقه‌اش بوده برخورد می‌کند و زن به او پیشنهاد ماندن در اروپا می‌کند. ابراهیم در مقابل امکانی واقعی قرار می‌گیرد که انتخابی عملی را تحمیل می‌کند. تصمیم می‌گیرد به ایران باز گردد، با زنی که اکنون زندگی می‌کند ادامه دهد و در خانه زیان (فارس‌ی) در رابطه با همان منظر مقابلش بنویسد.

به زعم خودش در چارچوب یک مکان جغرافیایی و در رابطه با یک زبان است که می‌تواند کسی باشد، هویت داشته باشد.

پاسخ فردی ابراهیم در این رمان می‌خواهد زیربنایی فلسفی - تاریخی و اجتماعی داشته باشد و در نتیجه بُعدی جمعی به خود بگیرد (داعیه آنرا دارد). ابراهیم، (۱) به عنوان ایرانی جهان مادی حسی و حاضر را، با جسمیت و جزئیاتش، در مقابل جهان «مینوی» غایب و آتی فرهنگ ایرانی - اسلامی قرار می‌دهد؛ (۲) به عنوان روشنفکر چپ (سابق) جهان آرمانی کمونیسم را به نفع جهان موجود کنار می‌گذارد و (۳) به عنوان تبعه جمهوری اسلامی زندگی و هستی را در برابر شرایط و موقعیتی سیاسی - اجتماعی که مرگ عنصر اصلی و همه‌جا حاضرش شده است، انتخاب می‌کند.

با این وجود این محدودیت، شسته رفتگی، اطو کشیدگی و امنیت پاسخی که در بالا به آن اشاره شد در سطح سئوال‌ات بنیادی طرح شده نیست؛ تبلور این محدودیت در انتخاب ایران و زبان فارسی نیست، در رسیدن به سازگاری با جهان است: لیبرالیسم (با رایحه‌ای از، و گوشه چشمی به، عرفان؟).

ابراهیم در مقابل جهانی قرار گرفته که از او می‌پرسد: کیستی؟ کجایی هستی؟

اینها پرسش‌هایی هستند که امروز در مقابل تک‌تک افراد جهان مطرح هستند. یک فرانسوی باید برای خودش مشخص کند که در این جهانی که ایدئولوژی لیبرالیسم منظم‌اً در حال تخریب هرگونه حس زندگی جمعی و قطور کردن و برافراشته‌تر کردن دیوار مابین فردیت‌هاست، کیست (جهان - شامل افراد دیگر - به اوج خصومتش با فرد رسیده است) با تحولات در حال وقوع، فرانسوی‌ست، اروپایی

یا جهانی؟ و هرکدام از اینها چه معنایی دارد؟ اهل فلان قبیله در زیر باید انتخاب کند که هویتش را بر چه چیزی متکی می‌کند: مذهب و جادو، قبیله، کشور، قاره، جهان یا چیز دیگری. این سئوال‌ات در همه جا و برای همه با همان وضوح یا خشونت اجتماعی و یا در همان قالب‌ها طرح نمی‌شوند، اما جهان چند سال اخیر، و تا سال‌ها هنوز، جز صحنه کشمکش‌های فردی و جمعی، درونی و بیرونی برای پاسخ‌گویی به آنها نیست.

از این نظر، رمان گلشیری این امتیاز را دارد که این سئوال‌ات را با اهمیت و در ابعادی که خود جهان طرح می‌کند، در مقابل پرسناژ اصلی‌اش می‌گذارد.

در اینجا باید پراتزی باز کنیم: تقابل ذهن و عین، فرد و جهان، تخیل و واقعیت، هم جوهر رمان است و هم شرایط تاریخی‌ای که این شکل هنری را زاینده است.

«دن کیشوت» محصول جنگ سروانتس با جهانی است که فردیت و تخیل در آن تازه متولد شده بودند، رمانی که به درگیری پرسناژی خیالی‌اف با دنیای عینی شکل می‌دهد.

آیا می‌شود گفت که تمام رمان‌ها (و دیگر اشکال هنری نزدیک به آن)، و تمام زندگی‌ها، روایت‌های مختلفی از «دن کیشوت» هستند و به سرنوشت فرد می‌پردازند که به وسط جهان پرتاب شده و نمی‌داند با آن چه کند؟ یکی با شمشیر چوبی به جنگ آسیای بادی می‌رود، دیگری در تردیدی کشته شده، بودن یا نبودن را به پرسش می‌کشد، استاوروگین بعد از تخریب دیگران (با تخریب دیگران) خودش را منهدم می‌کند، گورگوار سامسا ترجیح می‌دهد حشره شود، مرسو و اروسترات بی‌دلیل آدم می‌کشند، دوقلوهای شیطانی «آگوتا کریستوف»^(۸) سعی می‌کنند جهان را به عجز بکشانند و او را وادار کنند که مدام از خود بپرسد با آنها چه می‌تواند بکند.

ابراهیم، پرسناژ - راوی - نویسنده «آینه‌های دردار» گلشیری - چه می‌کند؟ با جهان می‌سازد. قهرمان نجیب و شکست‌خورده جنگی هولناک و نابرابر با واقعیت خشن آسیاهای بادی زمانش، زمان ما، نمی‌شود، تردیدی جانکاه بود و نبودش را به سئوال نمی‌کشاند. چیزی به جنون هلش نمی‌دهد، شبی خواب‌های آشفته نمی‌بیند تا صبح که از خواب بیدار می‌شود ببیند تبدیل به حشره شده است، قربانی - دژخیمی نمی‌شود که مانند دوقلوهای آگوتا کریستف خود را برای مهیب‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین جنگ‌ها علیه آنچه به طور روزمره بود و نبود و امکان عشق و زیبایی و حرمت فرد انسانی و تخیل و رؤیا را در این «جهان مادی» زیر سؤال

می برد، آماده کند. با جهان می سازد.

این پاسخ یک فرد نیست، اشاره کردیم که نویسنده به سئوالات و نیز به خصوص پرسوه فکری - عملی ای که به جواب منجر می شود ابعادی بسیار فراتر از یک زندگی منفرد می دهد. احتمالاً، از نظر گلشیری، این پاسخ «انسان ایرانی» است. یا، حداقل، انسان روشنفکر ایرانی. عرفان؟ هماهنگی درونی و مستقل از شرایط هستی؟ از «جهان مینوی» دور شدن تا به... جهان مینوی دیگری رسیدن؟

اما همذاتی چشمگیرتر از آن است که سوءتفاهم ممکن باشد: این روایت شخصی - زمانی ایرانی شده پیامی است که سعی کردند در کله دنیا فرو کنند: تماماً محصول ریگان و تاچر و فروپاشی دیوار برلن و «هنرمندی» رسانه های جمعی بورژوازی غرب و خرده سنگ های آن دیوار است که به ملایج خیلی ها خورده و گیج شان کرده. خشم و هیاهوی جهان است که خسته ها و ترسیده ها را به لانه کلاغ شان می فرستد. «نظم نوین» است که می خواهد جهان را هارمونیک و به قاعده و کامل به ما معرفی کند.

جای سروانتس خالی که بیاید این جهان را ببیند و رمان نواده ایرانی اش را بخواند.

نه این که ابراهیم واقع بین شده باشد و به تنظیم رابطه با جهان رسیده باشد، نه؛ به جهان مینوی دیگری پناه برده، در «لانه کلاغ» کوچکی سکنی گزیده، پرده ها را کشیده و فقط «می خواهد از همین جای کوچک بگوید، از منظر محدودی که جلوی گذاشته اند.» جلوی اش گذاشته اند، و نه اینکه انتخاب کرده باشد.

چه حقارتی.

آیا می تواند؟ آیا ممکن است؟

«آینه های درد» با اول مه و فروپاشی دیوار برلن شروع می شود، با آن سئوالاتی که در آغاز نقل کردیم و در مقابل همه افراد دنیا قرار گرفته اند. این سئوالات را این زمانه و تحولات تاریخی اخیر در سطح جهان و ایران به ابراهیم تحمیل کرده اند. و گلشیری این هوشمندی و اتصال به جهان زنده امروز را دارد که پرسش ها را گرفته و رمانش را بر آنها بنا کند. و البته نباید تجربه زندگی خود او را هم فراموش کرد (کالبد شکافی نویسندگی گلشیری در سی سال اخیر برای حرفه ای های رمان در ایران مهم و آموزنده است).

جواب ابراهیم از کجا می آید؟

ابراهیم، مانند تنی چند از روشنفکران در همین غرب، خودکشی نمی کند؛ راوی «بدیهیات»^(۹) نیست که تبدیل به خوک بشود و بنویسد تا هویت انسانی گذشته اش را یادآوری

و حفظ کند؛ پرسناژ «پندر سودان»^(۱۰) نیست که درگیر عشقی شود که تاریخ را به مصاف می طلبد؛ «عزیز» بی ملیت «بلیط یکسره»^(۱۱) نیست که به خواننده نشان دهد که انسان با افکار و احساساتش و در رابطه با انسان های دیگر است که هویت پیدا می کند؛ ژاک دریدای غیر مارکسیست نیست که قلم دفاع از مارکس به دست بگیرد؛ آرام و آسوده، هر چیز سنگین را - آرمان اجتماعی، عشق بزرگ و لاجرم غالباً ضد اجتماعی و ضد اخلاق مرسوم، زمانی که با جهان درگیر شود - زمین می گذارد و با «منظر محدودش» مشغول می شود. اوتوپی را کنار نمی گذارد، پشت به زندگی می کند.

این جواب محصول هیچ نگاه تازه و عریان کننده و عمیقی به جهان و سرنوشت فرد در آن نیست، ریشه در حقارت و تمکینی دارد که از خودش مشعوف و مفتخر است. در همان تابستان ۹۲ که کتاب داشت به بازار عرضه می شد داشتند اولین چوب های حراج را به ایده اصلی آن (پایان تاریخ) می زدند تا بعد کم کم آن را به ته مغازه در قفسه اجناس تئجلی که دیگر حتی زحمت گردگیری آنرا هم به خود نمی دهند، بفرستند. آن را سیاستمداران و فلاسفه فحیمه ای بر نگاه و قلم گلشیری جاری کردند که پایان تاریخ و جامعه را فرموله کرده بودند. روایت های سرگرم کننده آن را در بسیاری از سری های و سریال های تلویزیون جهانی شده آمریکا می بینیم، فیلم هایی که در آنها لوکیشن همیشه در خانه ای در بسته می گذرد و همه چیز خوش و خرم و احساساتی و بامزه است. جامعه و تاریخ، و لاجرم فردیتی مشخص و حقیقی، وجود ندارد، تناقض و درگیری ای نیست. همه چیز کوچک و حقیر است. «لانه کلاغ» است.^(۱۲)

و البته به اینها باید دلایل داخلی را هم اضافه کرد: جمهوری اسلامی حق بیان را محدود نکرده، روح و تفکر را مسدود کرده، حقارت و کوچکی را در اذهان اغلب روشنفکران و هنرمندان رسوب داده. آنها را تا مغز استخوان «میزبانان» طفیلی و توسری خور تاریخ کرده است. لقمه را انطور می پیچند و انطور در دهان می گذارند که «میهمان» را خوشایند باشد. و این البته ربطی به شهامت ها و جان برکفی ها در مبارزه برای حق بیان ندارد، در تفکر و جهان نگر و داده اند.

این گروه شخصیت آزاده و زیبایی مرعوب کننده درونی فخرالنسا را ندارند که دژخیم روحش را به ترس و ضعف و احترام می کشاند، مقاومت فخری را ندارند که باز خودش می ماند، به سهولت کسانی دیگر شده اند. و این در حالی است که اکثریت مردم در جنگ مدام برای

این هستند که انطور که می خواهند بخندند، انطور که مایل اند مویشان را درست کنند و آن چه را که می خواهند ببینند.

این ابراهیم تماماً حمل شده توسط تاریخ است. قربانی تاریخ. سخیف ترین روایت از تاریخ که دارند شکل می دهند. می خواستند، نتوانستند. در مورد نویسنده «آینه های درد» توانستند.

راوی در جایی می گوید که نوشتن گاهی نشان دادن کابوسی جمعی است.

«آینه های درد» چنین چیزی است: نشان می دهد که چگونه ایدئولوژی و تبلیغات حاکم زندگی در آونگی کوچک را در دل جهان امروز تبدیل به اوج امال غالب نویسنده - روشنفکر(ان) ایران امروز کرده اند. و کابوس جمعی جهان امروز همین است: اینکه اگر بشر به این وضعیت تمکین کند هیچ نشانی از بودنی شایسته انسان - و هیچ نشانی از رمان - باقی نخواهد ماند.

گلشیری تصویر ابراهیم را در «آینه های درد» ابدی کرده است. آیا این رمان آینه دق نویسندگان و روشنفکران ایرانی خواهد شد؟ آیا این کتاب، همان «مراد» شازده احتجاج نیست که خبر مرگ تفکر و تخیل و رؤیا را نزد رمان نویس و روشنفکر ایرانی به خودش می دهد؟

خودش را می شناسد؟ ●

پانویس ها:

۷- شاید گلشیری نه دیروز خود را مارکسیست می دانسته و نه امروز لیبرال می خواند. اما «شازده احتجاج» متکی بر درکی از دینامیسم تاریخ است که در کاتانگوری مارکسیسم و ماتریالیسم می گنجد. «آینه های درد»، به عوض، سوار بر ایستایی تاریخ است. مورد علاقه لیبرالیسم و فرموله شده در سال های اخیر توسط فوکویاما.

و این را هم بگوییم که استقرار سرمایه داری در ایران که در «شازده احتجاج»، بین خطوط، آمده است هنوز توسط بخش زیادی از «اقتصاددانان» راست و سازمان های چپ درک نشده است.

۸- نویسنده سوئیسی مجاری الاصل که به ویژه تریلوژی رمانی اش او را معروف کرد. رمان اول این سه گانه به نام «دفتر بزرگ» نمونه کامل رمانی است که نشان می دهد چگونه جهان در ترکیب با نگاهی ویژه زبان خود را می آفریند و بعد همین زبان این جهان را قابل درک تر و واقعیت آنرا عمومی و حجیم می کند.

خواندن این کتاب برای داستان نویسان ایرانی از لازم، لازم تر است، می تواند خشونت و سردی جهان و زبان را به آنها یاد بدهد! و برای گلشیری

به خصوص که به نظر می‌رسد مسئله زبان برایش به طور نامتعادلی مطرح است.

۹- رمانی که در پائیز ۱۹۹۶ در فرانسه منتشر شد و تصویری تکان‌دهنده از جوامع سرمایه‌داری امروز به دست می‌دهد. نگاه کنید به «قاصدک»، شماره ۱۵.

۱۰- دو رمان فرانسوی با مضامین اجتماعی که به ترتیب جایزه «فمینا» و «گنکور»، ۱۹۹۴ را به دست آوردند. نگاه کنید به آرش ۴۶-۴۵ و ۴۸-۴۷
۱۱- توضیح قبل

۱۲- مقایسه بین گلشیری و کیارستمی اجتناب ناپذیر است، نه فقط به خاطر جایگاهی که هرکدام‌شان در رشته کارشان در ایران دارند، بلکه به خصوص به خاطر نگاه فعالشان به زندگی‌ای که در جریان است و ایده‌هایی که نسبت به هستی و بودن دارند.

خیلی‌ها، و شاید خود کیارستمی هم، دیدگاه این سینماگر را عرفانی می‌دانند. اما کیارستمی نظاره‌گر، بلعنده و فیلم‌کننده تناقضات و درگیری‌هاست. اگرچه کیارستمی اطلاعات و

مطالعات گلشیری را ندارد اما، یا شاید به همین دلیل و نیز احتمالاً به خاطر کاراکتر منزوی و شیوه نظاره‌گرانه و سینمایی برخوردارش به زندگی، نگاهی تیزتر بر واقعیات پیرامونش دارد که، حتی اگر به سازگاری با جهان مطابق میل ابراهیم (و گلشیری) تمایل داشته باشد، ولی بیش از هر چیز درگیری‌ها را تصویر می‌کند. زبان سینمایی کیارستمی شباهت زیادی به زبان رمانی «آگوتا کریستوف» دارد

معرفی کتاب و نشریات تازه

یادمانده‌ها

* **یادهای زندان** (خاطراتی از زندان‌های زنان جمهوری اسلامی)، ف. آزاد، انتشارات انجمن دفاع از زندانیان سیاسی و عقیدتی در ایران - پاریس، تابستان ۷۶، ۲۰۸ صفحه.
خاطراتی از زندان‌های اوین، گوهردشت، قزل حصار، و عادل‌آباد شیراز. ف. آزاد که همراه کودک خردسالش دستگیر شد، در خاطرات خود از این «زندان‌های کوچک» یاد می‌کند که به رغم وضعیت دردناکشان، نور امیدی بودند در شب سیاه زندان.
* **حقیقت ساده** - خاطراتی از زندان‌های زنان جمهوری اسلامی ایران، منیره برادران (م. رها) انتشار: به همت تشکل مستقل دموکراتیک زنان ایرانی در هانوفر، فروردین ۷۶، ۴۸۸ صفحه. سه جلد خاطرات م. رها که در فاصله سال‌های ۶۹ تا ۷۴ نوشته و چاپ شده در این کتاب با تصحیحات و تغییراتی در یک جلد گردآوری شده‌اند.

* **آیندگان**، محمدرضا کیانفر، انتشارات اتم، برلین، ۱۹۹۷، ۴۳۳ صفحه. فصل اول کتاب، به بررسی موقعیت ایران اختصاص دارد، بخش دوم به خاطرات نویسنده و بخش سوم، چنانکه در مقدمه آمده: «معرفی چارچوب مدینه فاضله‌ایست که تصورش را» نویسنده در ذهن دارد.

نقد و بررسی

* **حکمت و حکومت**، دکتر مهدی حائری یزدی، انتشارات شادی، ۱۹۹۵. این کتاب که احتمالاً در انگلستان انتشار یافته‌است، به بحث در باره حکومت و کشورداری در فلسفه اسلامی پرداخته و ولایت فقیه را به عنوان «معمای لاینحل جمهوری اسلامی» نقد می‌کند.

* **نقد فمینیستی مهاجرت** (در آثار زنان داستان‌نویس ایرانی)، بگری تمیزی، انتشارات؟ لوس آنجلس، ۱۹۹۷، ۲۲۲ صفحه. نویسنده که پیش از این نیز پژوهش‌هایی در زمینه جنبش زنان و مسایل زنان در مهاجرت انجام داده، در این کتاب، پس از بررسی نقد فمینیستی در غرب (انگلیسی، آلمان، فرانسه) و ایران، به بررسی آثار چند نویسنده زن ایرانی مقیم آمریکا و اروپا می‌پردازد.

* **مذهب، ناسیونالیسم و مسئله زن**، بهرام رحمانی، ناشر: نویسنده، سوئد، ۱۹۹۷، ۱۱۹ صفحه. این کتاب در ۶ فصل تنظیم شده که عبارتند از: خشونت علیه زنان، عملکرد دولت، زن و خانواده، سرکوب سیستماتیک زنان در ایران و عراق، خشونت علیه زنان در کشورهای غربی، و چند نکته در راستای برابری حقوق زنان با مردان.

* **مشروطه ایرانی و پیش‌زمینه‌های نظریه «ولایت فقیه»**، ماشالله آجودانی، انتشارات فصل کتاب، لندن، ۱۹۹۷، ۵۶۰ صفحه.

این کتاب بررسی مفصلی است (رجوع شود به متن) مفهوم ملت و دولت و ساختار آن در فرهنگ ایرانی می‌پردازد و بخش دوم، «سرنوشت پُرتناقض روشنفکران مشروطه‌خواه و به سرنوشت آزادی ایران».

* **نابرابری‌های خشن** (کودکان در مدارس آمریکا)، جانان کوزل، مترجم: حمید دادنیراده (تبریزی)، ناشر: مترجم، وانکوور کانادا، ۱۹۹۷، ۳۳۰ صفحه. این کتاب که تاکنون نوشته‌های زیادی در مورد وضعیت آموزش و مدارس آمریکا به چاپ رسانده، «تصویر گزارش‌گونه‌ایست از کیفیت آموزش و زندگی کودکان محروم و بالاخص فرزندان سیاهان در آمریکای پایان قرن بیستم». مرتضی محیط، کوزل را «بهرنگی» آمریکا نامیده است.

مسائل چپ و مارکسیسم

* **مارکس پس از مارکسیسم**، بیژن رضایی، انتشارات باران، سوئد، ۱۹۹۷، ۴۳۶ صفحه. این کتاب بازنویسی مقالانیست که بین سال‌های ۶۷ تا ۶۹ نوشته شده و آنطور که در مقدمه آن آمده: «به طور خاص بررسی و نقد دیکتاتوری پرولتاریا» و «سانترالیسم دموکراتیک» و به طور عام بازنگری در «لنینیسم» یا «مارکسیسم - لنینیسم» است.

* **تجدید حیات سوسیال دموکراسی در ایران؟** سعید رهنما،

نشر باران، سوئد، ۱۳۷۵، ۳۸۶ صفحه. نویسنده در این کتاب که در دو بخش تنظیم شده «ظهور مجدد ایده‌های سوسیال دموکراسی را در چپ ایران پس از انقلاب ۵۷ مورد مطالعه قرار می‌دهد. بخش اول کتاب به مباحث نظری مربوط به انقلاب و اصلاح می‌پردازد و بخش دوم مصاحبه با برخی از کادرهای رهبری سازمان‌های چپ و شخصیت‌های منفرد چپ است از جمله: رسول آذرنوش، بابک امیرخسروی، محمد اعظمی، باباعلی، ناصر پاکدامن و...).

* **فراسوی سرمایه**، ایستوان مزاروش، ترجمه مرتضی محیط، جلد اول، انتشارات سنبله، هامبورگ، دسامبر ۱۹۹۷، ۳۰۲ ص. این کتاب بخش سوم از اثر مفصلی است زیر عنوان «بحران ساختاری نظام سرمایه». نویسنده مجارستانی‌الصل، دوست و شاگرد لوکاج بوده است. او سال‌هاست که در انگلستان زندگی می‌کند و استاد فلسفه در دانشگاه ساکس است.

* **نقد برنامه گوتا**، کارل مارکس، ترجمه ا. برزگر، نشر نوید، آلمان، ۱۳۷۵، ۱۱۰ صفحه. این کتاب ترجمه جدیدیست از نقد برنامه گوتا، به اضافه نامه‌هایی از انگلس در ارتباط با این سند و ضمیمه‌ای به قلم دو تن از پژوهشگران اتحاد شوروی (پیش از فروپاشی اردوگاه سوسیالیستی)

تاریخ

* تاریخ طنز در ایران، م. کویر، انتشارات آرش استکهلم، ۱۹۹۷، ۱۴۲ صفحه. نویسنده در این کتاب به زمینه‌های طنز در ادبیات فارسی، آغازگران آن، رونق دوباره‌اش و نیز به طنز امروز می‌پردازد.

داستان

* بادنماها و شلاق‌ها (رمان)، نسیم خاکسار، انتشارات کتاب چشم‌انداز، پاریس، ۱۳۷۵، ۱۸۵ صفحه.
* نامه‌هایی به آقای رئیس، نادر بکتاش، انتشارات نسیم، سوئد، ۱۹۹۷
* مقدمه‌ای بر ادبیات معاصر دانمارک، اکبر سردوزامی، انتشارات باران، سوئد، چاپ دوم، ۱۳۷۶، ۱۶۶ صفحه.
* برادرم جادوگر بود، اکبر سردوزامی، انتشارات باران، سوئد، چاپ دوم، ۱۹۹۷، ۱۶۳ صفحه.
* دسته‌گلی برای مرگ، (مجموعه‌ای از هفت داستان کوتاه)، نوشین شاهرخی، انتشارات پایپروس، هانور، آلمان، ۱۳۷۶، ۱۲۷ صفحه.

شعر

* معاشرت آب‌ها، عاطفه گرگین، نشر افرا- نشر پگاه، کانادا، پائیز ۱۹۹۷، ۶۱ صفحه. مجموعه‌ای از نزدیک به ۳۰ شعر: ناب شبانه، اولین جنس مشروع تاریخم، عاشقانه حریر و...
* راه، گیلوان (فرهاد محمدی)، انتشارات هنرها، پاریس، ۱۳۷۶، این کتاب مجموعه‌ایست از چند شعر، متن ادبی و طرح.

نثریات تازه

* چشم‌انداز، شماره ۱۸، تابستان ۷۶، با نوشته‌هایی از: ناصر پاکدامن (فقیه لرزه)، علی شیرازی (گسترش مجمع تشخیص مصلحت نظام گامی دیگر در تضعیف نهادهای انتخابی در جمهوری اسلامی)، پرویز دستمالچی (دادگاه میکونوس از آغاز تا پایان)، حامد شهیدیان (چالش‌های جنبش مستقل زنان)، و...
* دفترهای کانون نویسندگان ایران در تبعید، دفتر هشتم، تابستان ۹۷، با شعرهایی از امیرحسین افراسیابی، سیاگزار برلیان، اسماعیل خوئی و... داستان‌هایی از عسگر آهنین، عباس ایرانی و... نیز مقالات فردیت در شعر نیما از نسیم خاکسار، هادی بعد از این، از اسد یوسف و...
* آرش، شماره ۶۴/۶۳، اوت، نوامبر

۹۷، مقالات این شماره: من یکی از میلیون‌ها هستم! (ناصر رحمانی نژاد)، مسئله بی‌کاری تحصیل‌کردگان دانشگاهی در ایران (حسین پایدار)، چه‌گوارا و اخلاق در پیکار سیاسی (ترجمه تراب حق‌شناس) و...
* آوای زن، شماره ۳۰، پائیز ۹۷. بخشی از این شماره به هشتمین کنفرانس بنیاد پژوهش‌های زنان ایرانی (پاریس - ۹۷) اختصاص یافته: گزارشی از مینا پویا، در حاشیه کنفرانس (پانته‌آ بهرامی)، مصاحبه با عزیزه ارشدی و جمیله ندایی و...
* فصل تئاتر، شماره ۳، مرداد ۷۶. برخی از موضوعات این شماره عبارتند از: ۴۲ سال تئاتر (اکبر یادگاری)، سیر نمایش در ایران (علی اصغر عسگریان)، به علی گفت مادرش روزی (مشکلات تئاتر خارج از کشور) و...
* سینمای آزاد، شماره ۹، شهریور و مهر ۷۶. با نوشته‌هایی از: بصیر نصیبی (گیلاس کال چه طعمی دارد)، عباس سماکار (نقد فیلم گل سرخی از آمریکا) و...
* پسر، شماره ۱۳۷، خرداد ۷۶. با مقالات: انتخابات بریتانیا و آینده چپ دموکراتیک (کوروش همایون‌پور)، اصفهان، اصفهان من (احمد میرعلایی)، خداحافظ آلن گینبرگ * * *

(صبورالله سیاه سنگ) و...
* پویش، شماره ۳۰، تابستان ۷۶. در این شماره دو نوشته در مورد تحولات اخیر ایران در انتخابات ریاست جمهوری و مقالاتی در مورد دموکراسی و سوسیال دموکراسی انتشار یافته است.
* میهن، شماره ۲۴، با مقالاتی از علی‌اصغر حاج سید جوادی، علی کشتگر، کاظم کردوانی و...
* سنگ، شماره ۴ و ۵، پائیز ۷۶. برخی از مقاله‌های این شماره عبارت‌اند از: یک پیشنهاد (متن سخنرانی هوشنگ گلشیری در سویس)، واقعیت و خداگونگی انسان - گفت و گوی حسین نوش‌آذر با گلشیری، رئالیسم کثیف (داریوش کارگر) و...
* پژواک ایران، شماره ۱۸۳. این نشریه که در هلند منتشر می‌شود با این شماره، هشت‌ساله شد.
* خط، شماره ۲ و ۳، از جمله متن گفتگوی خسرو گل‌سرخی با یداله رؤیایی را به چاپ رسانده است. و همینطور مصاحبه‌ای دارد با نسیم خاکسار و...
* آفتاب، شماره ۲۶، که به نیما اختصاص یافته، مقالاتی دارد از شمس لنگرودی، عباس سماکار، محمد مخناری، نسیم خاکسار و...
* * * * *

با سپاس از همکاری که نشریاتشان را مرتب برایمان می‌فرستند: اندیشه، اتحاد کار، بهار ایران، همبستگی، پیام فدائی، پژوهش، پیوند، بهار ایران، جهان امروز، کوردستان، راه آزادی، راه توده، گزاره، نشریه حقوق بشر، نبرد خلق، کارگر سوسیالیست، کار (کمونیستی)، انترناسیونال، کمون، توفان، طرحی نو، وحدت.

توضیحی برای خوانندگان از دوست و همکار عزیز تراب حق‌شناس:

در پی انتشار بخش‌هایی از مقاله «احزاب و سازمان‌های جنبش کمونیستی ایران (از ۱۳۳۲ به بعد)» در نقطه شماره ۷، از برخی خوانندگان عزیز ملاحظاتی انتقادی مفیدی دریافت کرده‌ام که به هنگام چاپ کامل مقاله تصحیح خواهد شد:
۱ - «بقایای جمعیت فدائیان اسلام (که حسنعلی منصور را در ۱۳۴۳ ترور کردند) به نادرست در کنار گروه‌هایی که به مبارزه مسلحانه اعتقاد داشتند گذارده شده است».
۲ - «نام گروه شاعیان - نادر شایگان نیامده است».
۳ - اصطلاح «گروه گل‌سرخی» درست نیست. این اصطلاحی است رایج و منظور افراد هم‌پرونده است وگرنه اسم یک گروه نیست.
۴ - «در سخن از انشعابات سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران نام: س. چ. ف. خ. ا. (پیرو برنامه هویت) را نیاورده‌اید».
۵ - «نشریه اندیشه رهایی» را نه هواداران سازمان وحدت کمونیستی در خارج از کشور بلکه کمیته خارج از کشور آن سازمان منتشر می‌کرد».
با تشکر ت. ح.

توضیح و بوزش:

دوست و همکار عزیزمان باباعلی از نحوه ارائه مصاحبه‌ای که ایشان با شارل بتلهایم و برنارد شوانس داشته‌اند ابراز نارضایتی کرده‌اند. ترجمه بخش کوتاهی از این مصاحبه در شماره پیش به چاپ رسید. در آمیختگی توضیح مصاحبه‌کننده با توضیح مجله و به ویژه آنجا که به توضیح مترجم در ذیل مقاله مربوط می‌شود، سهل‌انگاری و بی‌توجهی ما موجب آزرده‌گی شده‌است. با پوزش از باباعلی و همینطور از خوانندگان عزیز امیدواریم که در آینده از اینگونه پیشامدها که صرفاً ناشی از کم‌تجربگی ماست اجتناب شود. رضا ناصحی

Synopsis of Articles in this Issue

Democracy or Theocracy

Reza Nasehi argues that it is a fatal mistake to judge president M. Khatami solely on the basis of his political discourse. "Even if he is of a good intention" one should not forget that Khatami is an old guard of the Khomeinist movement and an adherent of the "Velaet Faghih" or the absolute rule of the clergy.

The Intellectuals

A spectrum of Iranian intellectuals in exile tackle this issue from different view points. Naser Pakdaman is of the opinion that the intellectuals should be categorized more or less like a cast; even though divided into two big categories: those who become instruments of power, and those who stay away from any power structure (being it state, political party, social groups etc.), defy the status quo, question the unquestionable and protest against whatever is unjust.

On the contrary, Dariush Shaegan argues that at the crossroads of tradition and modernity, the Iranian intellectuals exhausted by the unyielding and indecisive confrontation of the two, end up with a distorted view.

Reza Ghasemi too believes that the confusion surrounding the definition of the intellectual is a reflection of the confusion that exists in reality. According to Ghasemi the Iranian intellectuals are still in the process of formation and not yet enriched by the ideas of the enlightenment.

Mohsen Yalfani on the other hand, idealizes the type of intellectuals who have remained faithful to the undaunting task of proving the unprovable in the mirageless desert that characterizes our time.

Efat Dadashpur has written in defense of the "intellectual engage": the type of intellectuals who do not justify the existing order, but stand up against decadence and indecency, and struggle for freedom and liberty.

Mahnaz Matin and Naser Mohajer reflect upon the life and poetry of Forough Farokhzad, one of the few intellectuals who dared raise her voice against both the injustice, repression and pseudo-modernization of the Shah's

regime and the indifference, ineptitude and insincerity of the Iranian intellectual community of the 1960s.

In the same spirit, Hadi Khorsandi ridicules the pretentious and superficial intellectuals of the last three decades.

Bagher Momeni looks at the plight of Iranian intellectuals from a historical perspective and depicts how they have faced imprisonment, execution and exile throughout history.

But Alireza Manafzadeh believes that the Iranian intellectuals have a nationalistic rather than a critical approach to their history. He perceives the same tendency amongst the Arab and Turkish intellectuals.

Farhad Khosrokhavar talks about a new strata of intellectuals who have emerged after Khomeini's death and relative decline of revolutionary fervor in Iran. This strata of Iranian intellectuals do not believe in any utopia nor a new revolution and revolutionary strategy. According to the writer, they are the ones who are laying the foundations of a new civil society in Iran.

Reza Barahani argues that literature rises from humanity's will to desire, whereas censorship originates from will to power. He further elaborates that although literature and religion share certain common themes, the former is based on relativistic approach while the latter places itself on the absolute. After explaining the triptych of veils imposed on contemporary Iranian literature, the writer discusses the roots of the "Letter of 134 Iranian Writers" (1995) and the tendencies that designated the "Consulting Assembly" of "the Writer's Association".

Another aspect of the concept of the "intellectual engage" is discussed by Hamid Hamid who bases his argument on Marx's contribution to the subject.

Che Guevara, Yesterday and Today

Vida Hajebi Tabrizi examines the political heritage of Che Guevara based on her direct involvement in the Cuban Revolution and acquaintance with Che.

Civil Society and the Socialist

Movement

Aliyari proposes that Iranian socialists should embrace the political theory of civil society and strive to bring it into realization as it is of pivotal importance both in the struggle against the Islamic Republic and the construction of a progressive democratic Iran.

Notes on "Memories of Mehdi Bazargan"

Houshang Keshavarz compares the official version of the "Memories of Islamic Republic's First Prime Minister" with the original text and shows how all the allusions to the clergy and their misdeeds in Iran's contemporary history are omitted and/or distorted in the official version.

Shattered Mirrors or the Shattered Intellectuals

In a literary critique of Houshang Golshiri's "Shattered Mirror", Nader Baktash talks about the decadence of thought amongst the same Iranian intellectual circles who have given up much of their ideals and succumbed to the existing order.

Prisoners of the Silk Garden

Shahram Ghanbari reviews "Here women Die with their Heads High", the prison memoirs of "Shahzad".

A Letter for Faraj Sarkuhi

On the first anniversary of the kidnapping and detention of Faraj Sarkuhi, Farideh Zebajad talks about the ordeal of her husband who is now out of jail as a result of a powerful worldwide campaign.

Remembering Ghafar Hosseini

M. Sahar, Iranian poet residing in Paris, reviews the life and mysterious death of Ghafar Hosseini, a signatory of the "Letter of 134 Iranian Writers" that was circulated around the world and publicized the plight of Iranian intellectuals.

Afghanistan in Turmoil

The rise of Taliban to power, their power base, their brand of political Islam, their political and social program, as well as their relationship with other Islamic powers are discussed in detail by one of the experts on the subject.

NOGHTEH

Contents:

Theocracy or Democracy

Reza Nasehi

Intellectuals (Dossier)

● On the Situation of Iranian Intellectuals / *B. Momeni* ● The Broken Look of Intellectuals / *D. Shaeygan* ● How I Did Not Become an Intellectual / *H. Khorsandi* ● The Glorious History / *A.R. Manafzadeh* ● The Intellectuals and the Shiraz Art Festival / *R. Ghasemi* ● Cultural Astuteness and the Intellectuals / *E. Dadashpoor* ● Forough Farokhzad, an Intellectual of Today / *M. Matin & N. Mohajer* ● Who is an Intellectual if Such Exists / *M. Yalfani* ● From an Organic Intellectual to a Critical Intellectual / *N. Pakdaman* ● Iranian Intellectuals and the Post Islamic Society / *F. Khosrokhavar* ● Will to Desire and Will to Power / *R. Baraheni* ● Karl Marx's Concept of the Intellectual / *H. Hamid*

Che Guevara, Yesterday and Today

Vida Hajebi & Shahla Chafiq Baktash

Civil Society and the Socialist Movement

Aliyari

Notes on "Memories of Mehdi Bazargan"

Houshang Keshavarz

A Letter for Faraj Sarkuhi

Farideh Zebarjad

Remembering Ghafar Hosseini

M. Sahar

Shattered Mirrors or the Shattered Intellectuals

Nader Baktash

Prisoners of Silk Garden

Shahram Ghanbari

Afghanistan in Turmoil

Karim Pakzad

Noghteh (ISSN 1081-2997) is published quarterly by Noghteh Resources on Iran. Publisher: Behzad Ladbon. Editor: Reza Nasehi P.O.Box 8181, Berkeley, CA 94707-8181 USA Tel/Fax: (510)763-6220; e-mail: noghteh@noghteh.org; Internet: <http://www.noghteh.org>. Subscriptions: \$20/four issues, \$40/four issues for supporting subscription and \$50/four issues for institutions. Letters, news, information and analytical articles on current events are appreciated.

Price: 6 US Dollars, 35 French Francs, 10 Deutch Marks