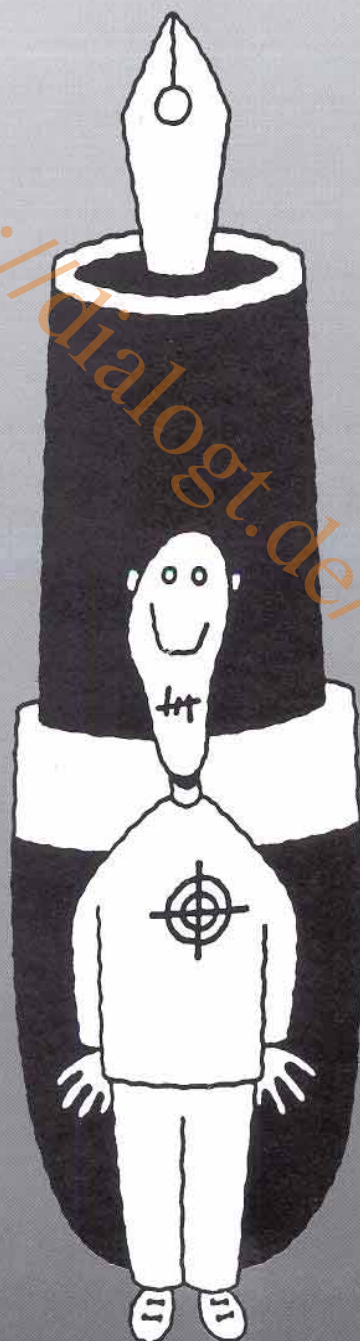


# آرش

- انتخابات و جنگ قدرت در جمهوری اسلامی • یکصد و بیست و پنجمین سالگردِ کمونِ پاریس •
- بنیادگرایی اسلامی در منطقه • نویسندگی ایرانی در تبعید • نقدی بر پایه‌های فکری «تئوری انتقادی» مکتب فرانکفورت • نشانه‌های شاعرانه • نخبه‌گرایی یا تحلیل طبقاتی -
- تاریخی • اسلام ، سیاست ، ایدئولوژی • «اتحاد چپ دموکراتیک ایران» توپنه‌ی تازه ساوا ما • ورزش و سرمایه • نگاهی به نمایش «حسن کچل» •
- بر خورداری از بهداشت و درمان : حق یا امتیاز؟ • در اوج آسمان در آغوشِ بوستان • استخدام علم برای توجیه اهداف سیاسی • دومین سال در گذشتِ کمال رفعت صفایی • گفت و گو با : اصغر داوری و ژاک بیده • طرح و داستان : شب ، آقای مشتاقی - ده نفر ، روز قشنگ آفتابی ، من و جنازه‌ی بغل دستی ام ، جیل‌الجبور • بزرگداشتِ بهروز وثوقی • شعر و گزارش و خبر و ....





ماه گذشته، جامعه‌ی نویسندگان ایران، غزاله عزیزاده را از دست داد. نویسنده‌ی فریخته‌یی که از مطرح‌ترین چهره‌های داستان‌نویسی ایران به شمار می‌رفت و دقت و اصرارش در درست نوشتن نثر داستانهایش، از ویژگیهای احترام برانگیز او بود.

از دست رفتن غزاله، بی‌تردید از دسترفتن استعداد چشمگیری بود در ادبیات داستانی ما! که در نیمه راه، خویشتن را متوقف کرد.

در پی انتشار خبر خودکشی غزاله، بخش فارسی رادیو بین‌المللی فرانسه، گفت‌وگویی با منیرو روانی‌پور انجام داد، که متن آن را در زیر می‌خوانید.

– سفر ایشان، همچنان که نام یکی از کتاب‌هایشان است، سفری ناگزشتنی بود؟

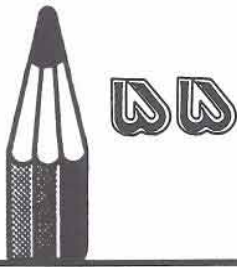
منیرو: مقصودتون مرگشه؟

– بله

منیرو روانی‌پور: «اون چند بار اقدام به خودکشی کرده بود. یه بار گازو باز کرده بوده و یه بارم همین جور بمن گفت که «سوار ماشین که شدم فکر کردم تو این تنهائی و بی‌پیری خودمو پرت کنم» و اینا. ما اصلاً آدمائی هستیم تو خونه‌ی خودمون غریب و در واقع کس‌دار و بی‌کسیم. یه زن نویسنده غریبه! یه زن نویسنده برای جامعه‌ی ایران یه چیز عجیب و غریبه، هنوز جا نیفتاده. همه‌ی معضلات و مشکلاتی رو که در زندگی و تو ایران یه شهروند ایرانی داره، اونم داره باضافه اینکه زنیست که می‌خواد وجود داشته باشه. بهر حال از همه طرف فشار هست. این بی‌کسی! این بی‌کسی به نظر من پدر همه رو درآورده.

– به زن نویسنده اشاره کردید، جای ایشان در ادبیات معاصر ایران چه جانیست؟

منیرو روانی‌پور: «غزاله از مدتها پیش می‌نوشت دیگه، خیلی هم فعال بود. «خانه ادیسی‌ها» ش که خیلی گل کرد و بعد اخیراً هم کتاب «چهارراه» پارسل برنده جایزه شد. ولی واقعاً من می‌خوام بشما بگم: توی مملکتی که ما اجازه نداریم کتابمون چاپ بشه، همین جوری می‌نویسیم و می‌ذاریم کنار! نه اجازه داریم بریم تو یه دانشگاهی حرف بزنیم و نه... میایم خارج، «کشورهای امپریالیستی» اینهمه بد و بیراه راجع به اونا می‌کن ولی هر سالن دانشگاهی که بریم در اختیار ما هست، ایرانیا جمع می‌شن، خارجیا جمع می‌شن و حساس‌اند. خوب! ما اینجا می‌نویسیم و نوشته‌هامون هم یه بازتابی از جامعه‌ست. ولی حالا چون بازتابی از جامعه‌ست نباید بنویسیم؟ ما باید بریم از کره‌ی مرخ بنویسیم؟! خوب اینا همشون روی یه نویسنده تاثیر می‌ذاره. نویسنده می‌نویسه که کتابش چاپ بشه. مثلاً همین کتاب «چهارراه»: نه تنها چیزی نواتی جلوی این کارا رو می‌گیرن، حتی ناشرام کاسب شدن. اینجوری که من خبر دارم یه ناشری پدر صاحبشو درآورده. مدتها کتابش همین جوری گیر بود تا بالاخره با هزار بدبختی کتاب چاپ شده. خوب نویسنده به چاپ کتابش زندس. اگه غزاله می‌تونست مرتب کاراشو چاپ کنه، اگه می‌تونست حرفاشو در مجامع عمومی بزنه، فکر می‌کنید اینقدر تنها بود؟ اینا عوارض زندگی در یه جامعه‌ی بیمار پر از تنگ‌نظری و خست و انحصارطلبی و اینا هست. اگه نه تو یه جامعه سالم چه چیزی داره که بیاد باین صورت خودشو بکشه اونم باین شکل هشدار دهنده و فراموش نشدنی. من اصلاً نمی‌تونم! اصلاً نه تصویر این آدم از ذهن بیرون می‌ره و نه اون حرکتی که کرده و نمی‌تونم چکار باید بکنیم. از چپ و راست دارن مارو می‌کوبن دیگه. تا یه حرفی می‌زنیم هزار رقم چیز پشتشه من الآن خودم چند کتاب دارم که مونده، به ناشرم می‌گم و اون می‌گه اصلاً حرفشو نزن، من نمی‌تونم برای چاپ. توی مملکتی که کتاب شمس تبریزی و شعرهای مولوی داره سانسور می‌شه، ما چه جوری می‌تونیم نفس بکشیم.



مدیر مسئول: پرویز قلیچ خانی  
دبیر تحریریه: مهدی فلاحتی

- همکاری شما آرش را پر بارتر خواهد کرد.
- برای آرش، خبر، مقاله، شعر، عکس و طرح بفرستید.
- در مورد مقالات ارسالی چند نکته گفتنی است:
- طولانی تر از سه صفحه مجله نباشد.
- کنجایش هر صفحه آرش ۱۱۰۰ کلمه است.
- همراه با ترجمه ها، نسخه ای از متن اصلی نیز فرستاده شود.
- آرش در حک و اصلاح و کوتاه کردن مقالات با حفظ نظر نویسنده آزاد است.
- پس فرستادن مطالب امکان پذیر نیست.
- آرش از چاپ مطالبی که انحصاراً برای این نشریه ارسال نشود، معذور است.
- تلفن های تحریریه  
۲۷ - ۹۹ - ۵۲ - ۴۴ - ۱  
تلفن ۲۷ - ۹۹ - ۵۲ - ۴۴ - ۱  
فاکس و تلفن ۸۷ - ۹۶ - ۵۲ - ۴۴ - ۱

حروفچینی: مهری

نشانی

ARASH  
6 Sq. SARAH BERNHARDT  
77185 LOGNES FRANCE

آرش ماهنامه ای است فرهنگی، اجتماعی، ورزشی که از بهمن ماه ۱۳۶۹ (فوریه ۱۹۹۱) منتشر شده است

اشتراک یکساله

فرانسه ۱۲۰ فرانک، آلمان ۳۵ مارک، اسکانندیناوی معادل ۲۰۰ کرون سوئد، آمریکا، کانادا و استرالیا ۳۰ دلار آمریکا

تکفروشی ۱۸ فرانک فرانسه

## مقالات

- ۴ - بر خورده‌ای از بهداشت و درمان: حق یا امتیاز؟  
۶ - انتخابات و جنگ قدرت در جمهوری اسلامی  
۸ - یکصد و بیست و پنجمین سالگرد کمون پاریس  
۱۰ - «اتحاد چپ دموکراتیک ایران» توطئه‌ی تازه ساواما  
۱۲ - بنیادگرایی اسلامی در منطقه  
۱۴ - ورزش و سرمایه  
۲۲ - نقدی بر پایه‌های فکری «تئوری انتقادی» مکتب فرانکفورت  
۲۸ - نویسنده‌ی ایرانی در تبعید  
۳۲ - نشانه‌های شاعرانه  
۳۷ - اسلام، سیاست، ایدئولوژی  
۴۲ - در اوج آسمان در آغوش بوستان
- حسین پایدار  
رضا کعبی  
تراب حق شناس  
نامه‌ای از ایران  
مهرداد برویش پور  
برزو حسینی  
چاپر کلیبی  
یدالله رویایی  
ترجمه‌ی احمد خزاعی  
ناصر اعتمادی  
مزدک فرحت
- احمد کریمی حکاک

## گفت و گو

- ۱۸ - با اصفرداوری  
۲۱ - با ژاک بیده
- اسد سیف  
لوموند ۲ اکتبر ۹۵

## شعر

۲۰ - مانا آقای، سیمین بهبهانی، م. پیوند، محمد سحر، احمد رضا قایخلو، عاطفه کرکین، شمس لنگرودی

## نقد و بررسی

- ۴۴ - نخبه‌گرایی یا تحلیل طبقاتی - تاریخی  
۴۵ - نگاهی به نمایش «حسن کچل»  
۴۷ - استخدام علم برای توجیه اهداف سیاسی  
۴۸ - مردِ مرده
- هایده ترابی  
م. چالشگر  
فریدون صالحی

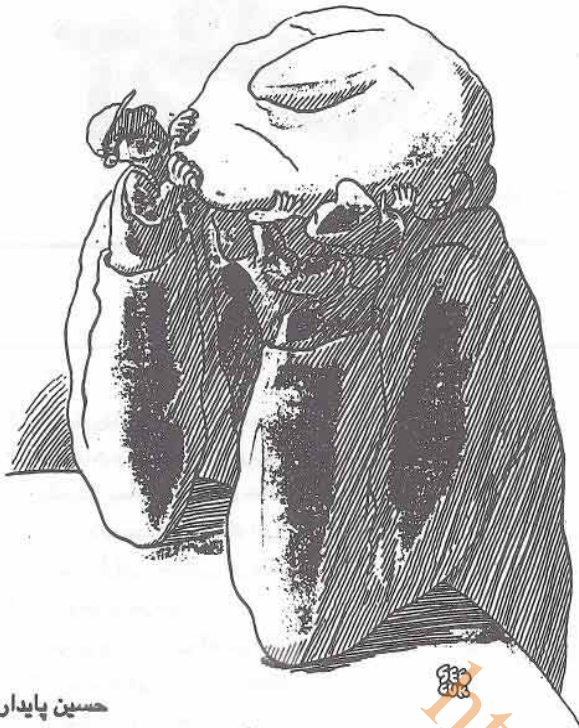
## طرح و داستان

۴۹ - «شب» امیر مُمبینی، «آقای مشتاقی» - ده نفر «علی شفیعی»، «روز قشنگ آفتابی» فیروز حجازی، «من و چنانچه‌ی بفل دستی ام» مسعود عطایی، «جبل الجبور» مهدی غبرائی

## گزارش و خبر

- ۱۱ - دومین سال در گذشت کمال رفعت صفایی  
۲۷ - تضاد روحانیت و تفکر شیعه با دموکراسی و ترقی  
۵۶ - بزرگداشت بهروز وثوقی  
۵۸ - معرفی کتاب و نشریات
- ح - ریاحی

## برخورداری از بهداشت و درمان: حق یا امتیاز؟



حسین پایدار

و درمان به علل کوناگون در سطح پایین‌تری از جوامع اروپایی قرار دارد. یعنی، چه از نظر کمی و چه از حیث کیفی، اکثریت بزرگی از مردم ایران در زمینه بهداشت و درمان از محرومیت‌های خیلی بیشتری رنج می‌برند. به طور مثال، به ازای هر هزار نفر جمعیت در کشورهای پیشرفته بیش از ۷ تخت بیمارستانی، در سطح خاورمیانه به طور متوسط حدود ۴ تخت و در ایران فقط ۱٫۶ تخت وجود دارد. با اینهمه، طی سالیان طولانی و با صرف مبالغ هنگفتی از ثروت‌های عمومی، تأسیسات و تسهیلات بهداشتی و درمانی در نقاط مختلف کشور دایر گردیده که، تا اندازه‌ای، پاسخگوی نیازهای مردم بوده است. و فزاینده‌تر از این، طی این سالها، مسئولیت دولت در مورد تأمین حداقل احتیاجات بهداشتی و درمانی افراد جامعه به عنوان وظیفه‌ای عرفی و قانونی به رسمیت شناخته شده است. هرچند خدمات ارائه شده به وسیله مؤسسات دولتی در این زمینه نیز، مثل خیلی از زمینه‌های دیگر، به هیچ وجه جوابگوی همه نیازهای ضروری و فزاینده نبوده، و هرچند که شکایت از نارسایی‌ها و کیفیت غالباً نازل خدمات درمانی دولتی همواره از سوی بیماران و مراجعه‌کنندگان مطرح شده است، اما یک نکته اساسی، به عنوان چیزی از دستاورد های اجتماعی، پذیرفته و جاافتاده است. و آن مسئولیت دولت در تهیه و تأمین حداقل نیازهای ضروری در این عرصه بوده، خصوصاً دولتی که، در جوامع مشابه جامعه ما، بخش بسیار بزرگی از دارایی‌ها و درآمدهای جامعه را در اختیار خود گرفته است.

نه تنها به لحاظ عرف و عادت، بلکه در متون قانونی نیز چنین حقی برای مردم و چنین وظیفه‌ای برای دولت در رابطه با تأمین حداقل‌های ضروری در زمینه بهداشت و درمان، به رسمیت شناخته نشده است. قوانین مربوط به تأسیس وزارت «بهداری» یا «بهداشت، درمان و آموزش پزشکی» از جمله آنهاست که وظیفه دولت را در این باره صراحتاً بیان می‌دارد. قوانین مربوط به برنامه‌های

اقتصادی و اجتماعی، چنین حقی را نادیده می‌گیرند، در واقع، بازگشت به عقب، به شرایط صد سال پیش، را دنبال می‌کنند. رشد آهسته و با رکود اقتصادی مستمر و شدت گرفتن بحران اقتصادی زمینه‌ساز آغاز و ادامه این تهاجمات بوده است و دولت‌ها، به بهره‌گیری از این شرایط و خصوصاً گسترش دامنه بیکاری، تلاش کرده‌اند که با پیگیری سیاست‌های «نئولیبرال» جاری تقریباً در همه عرصه‌ها، نظام تأمین اجتماعی موجود را نیز هرچه بیشتر محو کنند. در انگلستان، به عنوان مثال، که زمانی «خدمات درمانی ملی» آن، از نظر ارائه خدمات رایگان با کیفیت بالا به عموم مردم، نمونه‌ای برجسته به حساب می‌آمد، با اعمال «صرفه‌جویی» و خصوصی سازی‌های دولت طی سالهای گذشته، وضع بدتر شده است. در ایالات متحده، که هنوز قریب ۴۰ میلیون نفر از اهالی آن از هیچگونه بیمه درمانی برخوردار نیستند، دولت «کلینتون» وعده داده بود که طرحی را در این زمینه تهیه کرده و به تصویب برساند. ولی به دلیل تردید و تزلزل‌های خود این دولت و اشکال‌تراشی‌های جمهوریخواهان (که اساساً مخالف هرگونه بیمه همگانی هستند) این طرح به جایی نرسیده و هنوز هم از بحث‌های انتخاباتی سال جاریست، در حالی که امکان بهره‌مندی از خدمات درمانی برای گروه دیگری از خانواده‌ها نیز دشوارتر شده است. تهاجم دولت «شیراک»-ژوبه» به برخی دستاوردهای اجتماعی و از جمله نظام بیمه‌های درمانی در فرانسه، پایتیز داغی را در پاریس و سایر شهرهای بزرگ این کشور در سال گذشته به دنبال داشت: میلیونها نفر از فرانسوی‌ها به خیابانها ریختند و نگرانی و اعتراض شدید خود را نسبت به دست‌اندازی دولت به تأمین‌های اجتماعی موجود ابراز داشتند. بحث و جدال در این عرصه بازم ادامه دارد.

\*\*\*

در جامعه ما، به رغم همه امکانات و استعدادهای بالفعل و بالقوه‌ی آن، وضعیت بهداشت

در سالهای اخیر، همراه با تحولات سیاسی و اقتصادی جاری در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری، مسئله «تأمین اجتماعی» نیز بحث‌های فراوانی را دامن زده و، بعضاً، حرکت‌های اجتماعی چشمگیری را موجب شده است. بسیاری از دولت‌های اروپای غربی محدودیت‌های فزاینده‌ای را در عرصه تأمین و ارائه خدمات اجتماعی و عمومی اعمال کرده و می‌کنند. این دولت‌ها، خواه زیر عنوان کاهش کسری بودجه و یا «کاراً» تر کردن هزینه‌های اجتماعی، خواه زیر عنوان پاسخگویی به ضوابط و الزامات اجرای پیمان «ماستریخت» و یا «جهانی شدن» اقتصاد، و یا به عناوین و بهانه‌های دیگر، اقدام به کاهش هزینه‌های عمومی و اجتماعی در زمینه‌های بهداشت و درمان، کارآموزی، بیمه بیکاری، بازنشستگی و... کرده‌اند. در مواردی، سیاست‌های اعمال شده ناظر بر کم کردن امکانات و کمک‌های پرداختی، سخت‌تر کردن شرایط برخورداری از آنها و به طور کلی کاهش یا تثبیت بودجه‌ی اختصاص یافته به این گونه زمینه‌ها بوده است. اما در مواردی دیگر، نه تنها تقلیل موقتی یا دوره‌ای هزینه‌های عمومی بلکه تغییر و تجدید نظر اساسی در قوانین تأمین اجتماعی، از طریق حذف و محروم کردن گروه‌های کثیری از افراد جامعه، دنبال شده است. از این رو، بحث و جدل برپا در برخورداری از تأمین و حمایت اجتماعی، از جمله و به ویژه در مورد بهداشت و درمان، به عنوان «حق» همگانی یا «امتیاز» اختصاصی، بار دیگر در این کشورها بالا گرفته است.

با توجه به آن که، در غالب کشورهای مذکور، حق برخورداری از بهداشت و درمان برای آحاد مردم از پنجاه یا هفتاد سال پیش به رسمیت شناخته شده و در این فاصله نیز، به لحاظ کمی و کیفی، توسعه یافته است، مورد سنوالات قرار گرفتن این حق، و یا کنار گذاشتن عده زیادی از برخورداری از آن، تهاجمی آشکار علیه یکی از دستاوردهای مهم اجتماعی محسوب می‌شود. دولت‌هایی که زیر عنوان «مدرنیزاسیون» سیستم

«توسعه اقتصادی»، بر همین مسئولیت‌های دولتی به همراه مسئولیت‌های مشخص دیگر، تاکید دارد. به عنوان نمونه‌ای دیگر، اصل بیست و نهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ضمن تاکید بر این که «برخوردری از تامین اجتماعی از نظر بازنشستگی، بیکاری، پیری، از کارافتادگی، بی‌سرپرستی، در راه ماندگی، حوادث و سوانح و نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت‌های پزشکی بصورت بیمه و غیره حقی است همگانی»، اعلام می‌دارد که «دولت مکلف است طبق قوانین از محل درآمدهای عمومی و درآمدهای حاصل از مشارکت مردم، خدمات و حمایت‌های مالی فوق را برای يك يك افراد کشور تامین کند». علاوه بر اینها، عرف و موازین بین‌المللی نیز از سالها پیش برخورداری از بهداشت و درمان را به عنوان یکی از حقوق ابتدائی و اساسی انسانها شناخته و عمومیت داده است. مثلاً اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده ۲۵ خود تصریح می‌کند که «هر فردی حق دارد در صورت بیکاری، بیماری، معلول شدن، بیهوش شدن، از کارافتادگی و یا هرگونه از دست دادن ناخواسته درآمد مورد حمایت قرار گیرد».

به رغم همه اینها، حکومت جمهوری اسلامی در دوره‌ی اخیر چنین حقی را رسماً و علناً نادیده گرفته، به طور یکجانبه، در مورد تامین حداقل نیازهای درمانی مردم از خود سلب مسئولیت کرده است. قابل توجه است که جمهوری اسلامی این کار را نیز تحت عنوان «بیمه همگانی» انجام داده و می‌دهد!

\*\*\*

درواقع، مقدمات این کار، یعنی سلب مسئولیت یکجانبه دولت در مورد عرضه خدمات بهداشتی و درمانی به نیازمندان، از مدت‌ها پیش فراهم شده بود. آغاز اجرای سیاست‌های «لیبرالیسم اقتصادی» به شیوه‌ی اسلامی، که در ایران سیاست «تعديل اقتصادي» نام گرفته است، کاهش و یا حذف پاره‌ای از وظایف و مسئولیت‌های شناخته شده‌ی دولت را نیز به دنبال داشت. کاهش هزینه‌های عمومی و اجتماعی دولت (زیر عنوان تقلیل کسری بودجه و یا افزایش کارایی اقتصادی)، بالا بردن بهای کالاها و خدمات عمومی، پولی کردن بخشی از خدمات و یا خصوصی سازی گروهی از مؤسسات و نهادهای عمومی، و... از جمله اجزاء و هدف‌های عمده‌ی سیاست «تعديل» بود که در خلال سالهای گذشته به اجرا گذاشته شده است. علاوه بر این، رشد شدید هزینه‌های اداری و نظامی دولت، در مقیاس با درآمدهای قابل حصول، همراه با فساد، حیف و میل و سوء مدیریت رایج در دستگاه‌های حکومتی نیز دولت را هرچه بیشتر به سمت تامین این قبیل مخارج به بهای کاستن از هزینه‌های خدمات اجتماعی سوق داده است. در این وضعیت و در تعقیب همان مقاصد است که مثلاً دولت از تامین آموزش رایگان برای گروه‌های فرزانده‌ای از کودکان و نوجوانان سر باز زده و یا به خصوصی کردن مدارس روی آورده است (در این باره، رجوع شود به «آرش» شماره ۲۲، آبان ۱۳۷۲). و در همان راستاست که سیاست حذف تدریجی خدمات بهداشتی و درمانی دولتی و پولی کردن یا خصوصی سازی این دسته از نیازهای عمومی نیز، پیاده شده و می‌شود. بر مبنای چنین سیاستی، برخورداری از خدمات ضروری در عرصه دارو و درمان نه به عنوان حقی همگانی بلکه به صورت امتیاز برای کسانی که پول کافی ندارند، تلقی می‌شود.

از حدود ۴-۲ سال پیش، طرحی به نام «طرح خودگردانی» در بخشی از بیمارستانها و مراکز درمانی دولتی به اجرا درآمد که منظور از آن، تامین قسمتی از هزینه‌های جاری این دسته از مراکز از طریق دریافت بخشی از هزینه‌های درمانی از بیماران بود. پس از مدتی، طرح دیگری زیر عنوان «کارانه» در بعضی از بیمارستانها، خاصه در شهرهای بزرگ، به اجرا گذاشته شد که هدف از آن نیز خصوصی کردن بخشی از خدمات و امکانات مراکز عمومی (بدون واگذاری مالکیت آنها) و افزایش درآمدهای دولتی بود... با اجرای این طرحها، نشواری‌های گروه زیادی از مراجعین کنگدگان که غالباً از اقشار محروم و کم درآمد هستند و امکان استفاده از خدمات کلینیک‌ها و بیمارستانهای خصوصی را ندارند، افزونتر شد. با این وجود، بیمارستانها و درمانگاه‌های دولتی هنوز تنها امکان و وسیله موجود برای بیش از ۲۵ میلیون نفر از افراد جامعه به حساب می‌آید (کارگران، کارمندان و کارکنان نیروهای نظامی و انتظامی و خانوارهای آنها، به هر کیفیت، از سالها پیش از پوششهای بیمه‌ای متفاوتی برخوردار بوده‌اند). اما با اجرای قانون «بیمه همگانی»، مقوله‌ی بیمارستان و مرکز درمانی دولتی اساساً منتفی اعلام گردید.

قانون «بیمه همگانی خدمات درمانی» در آبان سال ۱۳۷۲ از تصویب نهائی مجلس گذشته و از مهرماه سال گذشته به اجرا گذاشته شده است. هدف از اجرای این قانون ظاهراً آنست که کلیه افرادی که تاکنون بیمه نبوده‌اند، طی مدت پنج سال، تحت پوشش «بیمه همگانی خدمات درمانی» و یا بیمه‌های درمانی خصوصی درآیند. در صورت اجرای کامل این قانون، به غیر از برخی موارد استثنائی، دیگر چیزی به نام بیمارستان دولتی (رایگان یا نیمه رایگان) وجود نخواهد داشت و همه نیازمندان جهت استفاده از خدمات بهداشتی و درمانی ضروری یا باید «بیمه» شده باشند و یا آن که به مراکز و مؤسسات خصوصی مراجعه نمایند.

طبق این قانون، برای برخورداری از امکانات درمانی، همه افراد بایستی خود را نزد مؤسسات بیمه دولتی یا خصوصی، بیمه کنند و بدین منظور، صرفنظر از سطح درآمد و یا امکان کسب درآمد، ماهانه (یا سالانه) مبالغ معینی را به عنوان «حق بیمه» پرداخت نمایند و علاوه بر آن، بخشی از هزینه‌های درمانی یا «فرانشیز» را نیز خود بپردازند. پیداست که پوشش بیمه‌ای نیز فقط بخش معینی از نیازهای خدمات بهداشتی و درمانی بیمه شدگان را تامین می‌کند و برای بقیه نیازها، یا بایستی پول اضافی (خارج از بیمه) پرداخت شود و یا آن که با پرداخت حق بیمه بیشتری زیر پوشش بیمه «مضاعف» قرار گیرد....

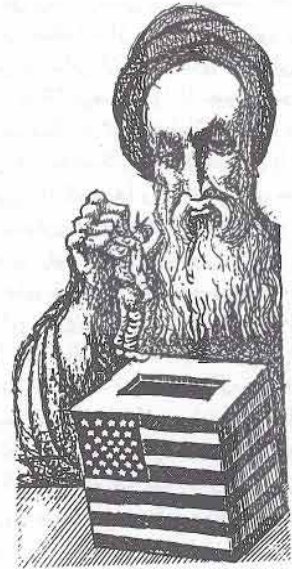
این گونه تمهیدات «بیمه‌ای»، چه از طرف دستگاه‌های دولتی یا مؤسسات خصوصی، در بسیاری از کشورها وجود دارد. جدا از کمیت و کیفیت پاسخگویی این قبیل بیمه‌ها به نیازهای واقعی بیمه شدگان، در اینجا بحث بر سر ایجاد نظام بیمه‌ای برای تامین نیازمندی‌های بهداشتی و درمانی افراد جامعه نیست. چرا که مردم جامعه ما نیز حق دارند و می‌توانند از يك نظام بیمه‌ای واقعی و فراگیر، همراه با ایجاد امکانات و تسهیلات ضروری مربوط بدان، برخوردار شوند. بحث بر سر آنست که قانونی که جمهوری اسلامی به عنوان «بیمه همگانی» به اجرا درآورده است، درواقع، هدفی برعکس عنوان آن را دنبال می‌کند. اجرای این قانون، عملاً اقشار وسیعی از مردم را از همان

امکانات محدود مراکز و بیمارستانهای دولتی هم محروم می‌نماید بدون آن که بتواند يك نظام بیمه‌ای حداقلی را جایگزین آن کند.

میزان حق بیمه درمانی سالانه برای هر فرد (شهری)، در نخستین سال اجرای قانون مذکور، حدود ۵۰۰۰ تومان تعیین شده بود. این بدان معناست که يك خانوار شهری (با متوسط افراد ۵ نفر) بایستی سالانه بالغ بر ۲۵۰۰۰ تومان به عنوان حق بیمه درمانی پرداخت کند. علاوه بر این، در قبال استفاده از خدمات درمانی، بیمه شده بایستی بخشی از هزینه‌های درمانی (در وهله نخست تا ۲۵ درصد) را از جیب خود پرداخت نماید. صرفنظر از این که ارائه خدمات بهداشتی و درمانی به بیمه‌شدگان قبلی (کارگری یا کارمندی) نیز همواره با کمبودها و نارسایی‌های جدی مواجه بوده و بسیاری از مراجعه‌کنندگان جهت تهیه لوازم و نیازهای اولیه جراحی و دارویی ناگزیر به مراجعه به دلال‌های خیابان «ناصرخسرو» بوده و هستند، هزینه‌های جاری درمانی در مراکز بیمه‌ای (دولتی سابق) نیز غالباً گزاف و یا خارج از توان اغلب افراد نیازمند است. به عنوان مثال، هزینه روزانه يك تخت بیمارستانی (دولتی سابق) در سال گذشته ۲۰۰۰ تومان تعیین گردیده بود... واقعیت دردناک آنست که در جامعه ما، با روند جاری گرانی روزافزون مایحتاج زندگی، میلیون‌ها روستایی و شهری درحال حاضر اصلاً توان پرداخت حق بیمه درمانی سالانه را نیز ندارند. میلیون‌ها نفر هستند که فاقد هرگونه ممر درآمدند و میلیون‌ها تن دیگر، شغل یا درآمد قابل اتکائی که بتوانند حق بیمه خویش را منظملاً پرداخت کنند ندارند. هرچند که در قانون «بیمه همگانی» ظاهراً مواردی به عنوان گروه‌ها و اقشار «آسیب‌پذیر» پیش‌بینی شده است که حق بیمه و هزینه‌های درمانی آنها را دولت بر عهده بگیرد، اما تعریف قانون از این «اقشار» بسیار محدود و حمایت‌های موعود نیز غالباً موقتی است، ضمن آن تشخیص این قبیل گروه‌های «نیازمند» نیز به عهده ارگان‌هایی چون «کمیته امداد امام» گذاشته شده است.

حتی پیش از آن که، طبق پیش بینی خود این قانون، امکانات و لوازم اجرای آن فراهم آید، دولت در قانون بودجه خود در سال گذشته و در سال جاری اعتبارات اختصاص یافته به مراکز و بیمارستانهای دولتی را شدیداً کاهش داده، و از این طریق نیز پزشکان و کارکنان این مراکز و بیماران مراجعه‌کننده را در مقابل يك عمل انجام شده قرار داد. کاهش شدید بودجه مراکز درمانی و پزشکی دولتی، عملکرد جاری این مؤسسات را به شدت مختل و بخشهایی از این مراکز با توقف فعالیت روبرو کرد. این وضعیت که به کار آموزش پزشکی در بیمارستانهای دانشگاهی نیز لطمه زیادی زده است، مورد اعتراض گروه‌هایی از کارکنان، پزشکان، استادان و دانشجویان نیز قرار گرفته است.

جمهوری اسلامی با پیاده کردن قانون «بیمه همگانی» خود نه فقط هیچگونه نظام بیمه‌ای واقعی، همراه با الزامات و امکانات اولیه مربوط بدان، پدید نمی‌آورد بلکه، چنان که گفته شد، اقشار وسیعی از مردم را از دسترسی به دارو و درمان محروم می‌کند. با اجرای این قانون، حق اساسی عرفی و قانونی آحاد مردم در برخورداری از خدمات ضروری بهداشتی و درمانی عملاً پایمال می‌شود و استفاده از چنین خدماتی به صورت امتیازی برای گروه‌های خاصی از افراد نرمی آید. ●



## انتخابات وجنگ قدرت در جمهوری اسلامی

رضا کعبی

تصویر جدیدی که از جنگ قدرت باندهای حکومتی در جمهوری اسلامی به صحنه آمده است، چیزی جز آن سناریوی همیشگی از جدال جناحهای لرونی رژیم و اختلافاتشان نیست. با این تفاوت که چهره‌های آن تا حدودی تغییر یافته، تعدادی تغییر جناح داده‌اند، تعدادی در نوسانات این رقابتها همچنان دست و پا می‌زنند و بالاخره گروههای «مستقلی» که می‌کوشند حرف متفاوتی از جناحها به زبان آورند، به حکم قانونمندی روند تحولات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و با «منطق» چشم‌نویزی به قدرت به ناگزیر در پی یکی از این دو جناح روانند.

با انتخابات مجلس شورای اسلامی، کشمکش جناحهای حکومتی شدت گرفت. مطبوعات، رادیو و تلویزیون و اجتماعات و سخنرانیها تماماً به این مساله اختصاص یافت. علیرغم تنوع شرکت کنندگان در انتخابات و نام گروههای گوناگون، اما بطور عمده می‌توان از دو جناح نام برد که رقابت انتخاباتی و سرنوشت آن اساساً حول این دو جناح

متمرکز گشت. این هردو گروه تلاش دارند دیگری را از مراکز قدرت و تصمیم‌گیری بیرون برانند، در جامعه (بخوانید نیروهای وفادار به نظام) منزوی سازد و یا حداقل چنان تضعیف نماید که مزاحمت‌هایش برای دیگری چندان مساله‌ساز نباشد. یک گروه که اینک در مطبوعات رژیم به «جناح راست سنتی» شهرت یافته است، می‌توان گفت از جامعه روحانیت مبارز، شورای نگهبان، تاجر و بازاریان گروه مؤتلفه (فدائیان اسلام)، اکثریت مجلس چهارم، وزارت کشور و اطلاعات و رادیو و تلویزیون و غیره تشکیل شده است. گروه دیگر که در آستانه انتخابات با عنوان «کارگزاران سازندگی» قدم پیش نهادند، با ترکیبی از افراد پیرامون رفسنجانی، اغلب وزرا، مجمع روحانیون مبارز، شهرداری تهران و غیره شکل گرفت. ناگفته پیداست که خامنه‌ای در گروه اول و رفسنجانی در گروه دوم قرار دارند. گروههای دیگر منجمله سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، روزنامه سلام، نشریه عصر ما و دیگران هریک کم و بیش به یکی از این دو جناح نزدیک‌ترند و یا حداقل جناحی را ترجیح می‌دهند. کاندیدهای به اصطلاح مستقل، فقط کاریکاتوری از یک کاندید مستقل را به نمایش گذاشتند وگرنه نه وزنه‌ای هستند و نه بطور واقعی حرفی متفاوت از این جناحها به زبان رانده‌اند.

بهررو در جریان انتخابات و بعد از آن و در جنگ قدرت جاری در درون رژیم اسلامی دو جناح را بیش از پیش در اذهان مجسم می‌کند.

### قبل از انتخابات:

مضمون و تم اصلی تبلیغاتی «جناح راست سنتی» را در انتخابات مجلس پنجم تکیه بر «ارزشهای اسلامی»، «عدالت اجتماعی» در زمینه اقتصادی و دپواره مطرح کردن اقتصاد اسلامی و تداوم ضدیت با آمریکا و اسرائیل و تقویت جنبش‌های اسلامی، تشکیل می‌داد. سران این جناح با حمله به رقبای خود تحت عنوان لیبرال تلاش کردند تا نشان دهند که سیاستهای تعدیل اقتصادی آنان فلاکت و کاستیهای کثونی را باعث گردیده و تحت فشارهای خارجی که آن را «تهاجم فرهنگی غرب» نامیده‌اند، پایه‌های حکومت اسلامی و ارزش‌های آن را شل کرده‌اند. آیت‌الله مهدوی کئی از جمله گفت: «ما نمی‌خواهیم کوههایی از ثروت در دست گروه اندکی از اجتماع درست کنیم». (۱) و ناطق نوری «باید به کسانی رای داد که پای اصول و ارزشهای انقلاب بایستند». (۲) جامعه مدرسین قم نیز در بیانیه‌ای نوشت: «کنار زدن علمای دین از مجلس به بهانه تخصص خیانت به اهداف انقلاب اسلامی است». (۳) و گروه «انصار حزب‌الله» در بیانیه شماره ۲ خود در انتخابات می‌نویسد: «امروز کسانی باید به مجلس بروند که از آرا امام راحل با قدرت دفاع کنند و نسبت به حضرت آیت‌الله خامنه‌ای همانگونه عمل می‌کنند». (۴)

تم تبلیغاتی گروه موسوم به «کارگزاران سازندگی» این بود که حکومت و اداره آن تنها بدست آنان یعنی کارشناسان مدیران و تخصصی‌کرده‌ها و... ممکن است. در آفیش‌های تبلیغاتی هریک از کاندیدهای این جناح عنوانهایی از قبیل دکتر، مهندس، وکیل، اندیشمند، محقق، روزنامه‌نگار، پژوهشگر به فراوانی دیده می‌شد که هر عابری را بلافاصله متوجه خود می‌کرد. رفسنجانی در میهمانی افطار سردبیران مطبوعات گفته بود: «باید از شعارهای سطحی درباره عدالت

### اجتماعی پرهیز کرد». (۵)

هفته‌نامه بهمن در مقاله‌ای با عنوان «چه کسانی می‌توانند شعار عدالت اجتماعی را تحقق بخشند» از جمله نوشت: «برخی از گروهها که اکنون شعار عدالت اجتماعی می‌دهند، به یاد ندارند که مدافع نظام توزیع سنتی بودند و در برابر هرگونه تغییر در بازار مخالفت می‌کردند». (۶) یوسفعلی میرشکاک که گویا سابقاً جزو طیف راست سنتی محسوب می‌شده و اخیراً به آنها پشت کرده است در مقاله مفصلی با عنوان «خطابه‌هایی از چشم انداز وحشت» می‌نویسد: «آیا جناح راست سنتی در صورت پیروز شدن و غلبه تام و تمام پیدا کردن خواهد توانست این سرزمین را اداره کند.» و یا «... اگر جناح راست سنتی غلبه کامل پیدا کند، دستکم نو چیز از دست خواهد رفت. آزادی بیان و توسعه. آن گاه عدالت اجتماعی نیز به صورت آرزویی برنیامدنی در افق محال قرار خواهد گرفت.» و همچنین ادامه می‌دهد: «من از نتایج انتخابات این نوره مجلس بیم دارم. می‌ترسم شاهد پیروزی کسانی باشم که هیچ حقی برای مطبوعات و هیچ اعتباری برای هنر و ادبیات قائل نیستند و آزادی را، حتی در محدودترین وجوه، به رسمیت نمی‌شناسند و برای منش فردی و بینش جمعی، کمترین حساسی باز نمی‌کنند». (۷)

ناگفته نماند که طرفین رقیب در انتخابات یکدیگر را به سوء استفاده‌های مالی متهم کردند. «راست سنتی» درباره سوء استفاده‌های مالی بویژه شهرداری تهران سروصدای زیاد راه انداخت و جناح دیگر فاش ساخت که «جناح راست سنتی» ۵۰۰ میلیون تومان را برای مصارف تبلیغاتی اش از یک شرکت خارجی اتموبیل دریافت داشته است.

### بعد از انتخابات:

پس از انتخابات از این کشمکش‌ها کاسته نشد بلکه به نظر می‌رسد، شدت فزونتری یافته است. انتخابات با پیروزی «جناح راست سنتی» توأم بود. علیرغم اینکه جناح دیگر هنوز رسمیت قطعی به آن نبخشیده و حتی بلافاصله پس از شمارش آرا در نور اول برخی مدعی شکست راست سنتی نیز بودند. از جمله سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی در اعلامیه‌ای با عنوان «شکست انحصار» بتاريخ ۲۲/۱۲/۷۴ نوشت: «از میان ۱۴۰ کاندیدایی که تاکنون توانسته‌اند به مجلس راه یابند، تنها ۴۱ نفر از لیست منتشره در نشریات رسمی جناح راست سنتی، دیده می‌شود». (۸) هفته‌نامه بهمن نیز در شماره دوازدهم خود چنین ادعا می‌کند. اما خوشحالی از شکست راست سنتی چند روزی بیشتر طول نکشید و بویژه پس از نور دوم به نظر می‌رسد پیروزی اش قطعیت یافته باشد. رفسنجانی ضمن قبول تلویحی پیروزی جناح راست سنتی معتقد است انتخابات ریاست مجلس پنجم و سپس انتخابات ریاست جمهوری غلبه یکی بر دیگری را نهایتاً تعیین می‌کند.

در فاصله نور اول و دوم انتخابات و پس از اتمام نهایی آن، جناح موسوم به راست سنتی تبلیغات گسترده‌ای را علیه رقیب خود سازمان داد که تمام نشریات این طیف را اشباع کرده است. خامنه‌ای این بار حضور فعالتری یافت و «رهنمودهایش» بلافاصله از همه طرف منجمله دستجات حزب‌اللهی تیر و نشان کشیدن علیه دیگران بدست گرفته شد. وی که به مناسبت روز ارتش جمهوری اسلامی در جمع زیادی از فرماندهان و پرسنل ارتش سخن می‌گفت، خوراک

تبلیغاتی کافی برای مدافعان خود تهیه کرد. خامنه‌ای در این اجتماع گفت: «اگر مردم دیدند يك عنصر وابسته در مجلس است، دست دراز می‌کنند و او را از مجلس بیرون می‌اندازند.» یا «يك جریان ضد انقلابی و ضد دینی لیبرالیسم وابسته در داخل کشور وجود دارد.» (۹) ناطق نوری نیز در جمع فرماندهان و مسئولان سپاه ناحیه شرق تهران گفت: «اگر تفکر لیبرال بر کشور حاکم شود، ذلت و وابستگی قبلی دویاره بازمی‌گردد.» و ادامه می‌دهد: «حفظ ارزشهای انقلاب به ساختن چندین پل، اتوبان و جاده و انجام چندین طرح عمرانی نیست. مجلس و دولت اگر لیبرال باشند زمینه را برای زیرآب‌گذاری ارزشها و اصول انقلاب فراهم می‌کند.» (۱۰) ناطق نوری همچنین در بخشی از سخنان خود به مناسبت پنجاهمین سالگرد تأسیس کارخانجات ریسندگی و بافندگی چیت ری می‌گوید: «شکوفایی کشور به قیمت کم‌رنگ شدن ارزش‌های اسلام و انقلاب پیش‌بینی ارزش ندارد.» (۱۱) محسن رضایی فرمانده سپاه پاسداران انقلاب اسلامی که در جمع فرماندهان نواحی و پایگاههای مقاومت بسیج تهران سخن می‌گفت، اشاره دارد که: «سرنوشت انقلاب در مبارزه فرهنگی، سیاسی حزب‌الله با عناصر لیبرال تعیین خواهد شد.» (۱۲) افشاگرهای جناح راست سنتی علیه جناح دیگر درخصوص سوء استفاده‌های آنان از بیت‌المال شدت می‌گیرد. حجت‌الاسلام رازینی رئیس دادگستری تهران: «شهرداری تهران مقام اول را در سوء استفاده از بیت‌المال برای انتخابات داشته است و می‌گوید بیشتر کسانی که احضار یا دستگیر شده‌اند از عوامل شهرداری می‌باشند که به نفع کارگزاران تبلیغاتی می‌کردند.» (۱۳) رئیس قوه قضائیه- آیت‌الله یزدی در روز نهم اردیبهشت در مصاحبه‌ای با حضور جمعی از خبرنگاران داخلی و خارجی گفته است: «پرونده تخلفات شهرداری در انتخابات مجلس پنجم با حساسیت بالایی در دست بررسی است.» (۱۴) و خامنه‌ای با این گفته معنی‌دار خود سوء استفاده‌های شهرداری را تأکید می‌کند او گفت: «باید به سئوالات مردم در قضیه مخارج انتخاباتی پاسخ داده شود.» (۱۵)

اینها گوشه‌هایی از تعرض سازمان یافته جناح راست سنتی است که هم اکنون روزانه جریان دارد. خصوصیت ویژه آن عبارت است از کلی‌گویی همراه با عبارات ابهام‌آمیز دربارۀ مخاطبین واقعی. توجه داشته باشید که خامنه‌ای چگونه دربارۀ شمارهای تبلیغاتی سخن می‌گوید: «آن کسی که در تبلیغات انتخاباتی اش شعارهایی را مطرح می‌کند که نه فقط رنگ و بوی دینی و انقلابی ندارد بلکه ضد مسایل دینی و ملی و انقلابی است، آیا اینها خطر نیست که به مجلس بروند؟» (۱۶) در این عبارات و مشابه آن مخاطبین واقعی چه کسانی هستند، چگونه از صافی شورای نگهبان عبور کرده‌اند و چگونه توانستند آزادانه در شمارهای تبلیغاتی‌شان چنین مسایلی را مطرح نمایند؟ اما چرا که خصلت «مبارزه درونی» آنان هنگامیکه علنی می‌شود بایستی چنان شیدانه، توأم با نفاسازی و ایجاد رعب و وحشت باشد که نه فقط برای حریف مقابل که در سراسر جامعه فضای سنگینی حاکم شود.

اما کار سران این جناح فقط به این عبارت و این نوع «مبارزه سیاسی» خاتمه نمی‌یابد، آنان مصمم در طرد و انزوی حریفانی که جرات

کرده‌اند سهمی از قدرت را مدعی شوند، به ابزارهایی متوسل شده‌اند که در حیات جمهوری اسلامی ناشناخته نیست.

### «حزب‌الله» در صحنه :

حزب‌الله و دستجات چماق بدست و کلید بهشت در گردن این بار برای تصفیه‌های درونی بکار گرفته می‌شود. طی ماههای گذشته بویژه از آغاز رقابتهای انتخاباتی و پس از آن حضور حزب‌الله چشمگیرتر گشته و هر از چند گاهی اعلامیه‌ها، راهپیمایی‌ها و تحصن‌های هشدارآمیز آنان حتی علیه ارگانهای رسمی دولتی و حمله به مراکز گوناگون به بهانه دفاع از «ارزش‌های اسلامی» توسط خبرگزاری رسمی جمهوری اسلامی پخش می‌شود.

هنگامیکه خامنه‌ای در سخنرانی اش گفت «اگر مردم دیدند يك عنصر وابسته در مجلس است، دست دراز می‌کنند و او را از مجلس بیرون می‌اندازند» بوضوحی از طرف «حزب‌الله» بدست گرفته شد. یکی از خوانندگان نشریه پیام دانشجو در تماس تلفنی با این نشریه گفته است: «با این رهنمود اخیر مقام معظم رهبری مردم وظیفه خود را دانستند که اگر از کارگزاران وابسته، کسی به مجلس راه پیدا کند او را از مجلس به بیرون پرتاب کنند.» (۱۷) و «انصار حزب‌الله» در يك تجمع تهدیدآمیز که اعضایش با لباس شهادت و مسلح به سلاحهای گرم حضور داشتند «رهنمودهای مقام معظم رهبری» را آنگونه که شایسته است، اجرا کردند. «الله کرم» یکی از مسئولین «انصار حزب‌الله» در تجمع‌شان در مقابل سازمان خبرگزاری جمهوری اسلامی از جمله گفت: «افرادى را که در خبرگزاری از بگراوندیشان و لیبرالها طرفداری کنند، از بالای ساختمان به بیرون خواهیم انداخت.» یا «ما، در نخستین اقدام خود، کسانی را که با صرف بیت‌المال به مجلس رفته‌اند به بیرون پرتاب خواهیم کرد.» (۱۸) روز ۲۹ فروردین ماه، در حسینیه حجت نازی آباد تهران، شهردار از طرف حزب‌الله کتک مفصلی می‌خورد. نشریه پیام دانشجو در همان شماره خود توضیحات ۲۰ تن از اهالی نازی‌آباد را بصورت نامه‌ای بچاپ رسانده است که در ضمن تهدید و هشدارى است علیه دیگران. آنها در نامه خود از جمله می‌نویسند: «اگر حزب‌الله تا این زمان سکوت کرده و دم نزده است، به دلیل حفظ وحدت بوده و حالا که رهبر معظم انقلاب اسلامی خطر جدی لیبرال‌ها را گوشزد کرده‌اند، لطفه‌ای نباید لیبرال‌ها احساس آرامش و امنیت کنند.» و در پایان نامه خود می‌نویسند: «پس از فرار شهردار، پلاکارد زردرنگ خوشامدگویی به ایشان هم توسط مردم تکه تکه شد و این بود آخرین هشدار حزب‌الله.» (۱۹) هنگامیکه حزب‌الله اینگونه افسارگسیخته رها می‌شود و رهنمودهای مقام معظم رهبری را اجرا می‌کند، تصور اینکه علیه توده‌های مردم و علیه هرکوشه از شئون و زندگیشان چه رفتاری خواهند داشت، دشوار نیست. در همین ایام دستجات حزب‌الله یورش‌هایشان را تشدید کرده‌اند. «روز دوشنبه ۱۰ اردیبهشت ماه، جمعی بسیجی به مجتمع ورزشی چیت‌گر در غرب تهران حمله کردند و پس از مضروب کردن چند زن و مرد که مشغول نوجرخه‌سواری بودند و شکستن اسباب و اثاثیه مسئولان آنها را مورد ضرب و شتم قرار دادند و به برخی از مقامات بلند پایه کشور توهین نمودند.» (۲۰) البته قبل از آن حجت‌الاسلام

حسینیان عضو شورای مرکزی دفاع از ارزشهای اسلامی گفته بود: «قطعاً پیشگامان نوجرخه‌سواری بانوان در ایران زنان و دختران لاابالی هستند و از اینکه مورد تیرچشمهای ناپاک قرار بگیرند، هیچ ابائی ندارند.» از مدتی پیش پس از حمایت فایزه رفسنجانی از نوجرخه‌سواری بانوان، این مساله بشدت مورد انتقاد نشریات جناح راست سنتی و سران آن قرار گرفته است. در روزهای ۱۵ و ۱۶ اردیبهشت ماه يك گروه ۵۰ نفری از «انصار حزب‌الله» به یو سینمای آستارا و قدس که فیلم «نو تحفه هند» را به نمایش گذاشته بود، حمله‌ور شدند. چند تن از تماشاچیان زخمی شدند، از جمله يك خانم حامله از قسمت بالکن سالن سینما پایین افتاد. به گفته حزب‌الله این فیلم مخالف موازین اسلام می‌باشد. روزنامه سلام نوشت پس از حمله «انصار حزب‌الله» چهار دقیقه از فیلم مزبور توسط وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سانسور شده ولی گروه حمله کننده همچنان خواهان ممنوعیت این فیلم است. (۲۱)

از ماهها قبل «انصار حزب‌الله» که هویت آنها حتی برای برخی از جناحها نیز مشخص نیست، به صحنه کشمکش‌های درون حکومتی کشانده شده است. قانون تفزیرات حکومتی که آپانماه گذشته از تصویب مجلس گذشت علیه کسانی است که «مفسد و محارب با خدا» شناخته نشده باشند به این دلیل بود که نگرانی برخی از محافل درون جمهوری اسلامی را در پی داشت. روزنامه‌های وابسته به جناحها طی ماههای گذشته یا تعطیل موقت را متحمل شدند و یا برای همیشه دفاترشان بسته شد. شروع يك برنامه جدید تلویزیونی به نام «هویت» که تلاش دارد بعضی از محافل درونی جمهوری اسلامی را با به اصطلاح ضد انقلاب و عوامل بیگانه مرتبط نشان دهد.

\*\*\*

وجود جناحهای متفاوت برای جمهوری اسلامی هیچگاه بخودی خود مضر نبوده است، و جمهوری اسلامی با مهارت خاصی تلاش کرده است که وجود جناحهای متفاوت را به عامل چماق برای خود تبدیل کند. این جناحها هیچگاه اساس و شالوده نظام را زیر سؤال نبرده‌اند. «معتدل‌ترین» آنها همواره به ولایت فقیه سوگند خورده است. سران این جناح هیچگاه در انتظار همگان یکدیگر را خار نکرده‌اند بلکه همواره تعارفات و بده و بستانهای فراوان دربارۀ جایگاه هریک در نظام رد و بدل شده است. وجود جناحها همواره باعث شده که نارضایتی از عملکرد دولت و از ماهیت حکومت اسلامی کاناایزه شده و مردم عامی به بهبودهایی در جمهوری اسلامی متوهم گردند. بالاخره يك ستون از روزنامه سلام که تلفنی مردم دردهایشان (یا نوعی از دردهایشان) را به زبان می‌آورند، می‌تواند بعنوان نوعی از آزادی مخالف با رژیم به خورد دیگران داده شود. در چند سال گذشته رفسنجانی توانسته است چهره «معتدل» و «استماله‌گر» خود را به خیلی‌ها از جمله شماری از نویسندگان و قلم بدستان داخل و خارج بقبولاند و علی‌رغم اینکه توده‌های مردم دیگر اعتنایی به حرف‌هایش ندارند، آنان هنوز بساطشان دایر است و امیدهای کاذب را به این شخص دامن می‌زنند. وجود جناحها در جمهوری اسلامی بالاخره همواره این امکان را که مردم بین بد و بدتر یکی را انتخاب کنند، زنده نگه داشته و اجازه نمی‌دهد که نیروی اپوزیسیون دیگری خارج از دایره نظام رشد کند.

کشمکش‌های کثونی جناح‌های درونی رژیم نیز ماهیتاً همان است که در گذشته بارها اتفاق افتاده است. در نتیجه این کشمکش اساس سیاست‌های سیاسی، اقتصادی و خارجی رژیم تغییری نخواهد کرد. در مجلس چهارم علیرغم مخالفت‌های اکثریت مجلس با رفسنجانی و مفسران وی اما برنامه‌های اقتصادی‌اش در خطوط کلی تداوم یافت. در عرصه داخلی نیز هیچگاه تضاد جدی و ریشه‌ای میان جناح‌ها وجود نداشته است. و در سیاست خارجی نیز برانگیختن احساسات مذهبی، دفاع از حرکت‌های بنیادگرایی و صدور تروریسم، برگ معاملاتی رژیم جمهوری اسلامی شده است که با روی کار آمدن هریک از جناح‌ها تغییر اساسی در آن صورت نخواهد گرفت. بنابراین باید گفت که موقعیت جمهوری اسلامی چه در داخل و چه در منطقه و در جهان چنان است که نمی‌تواند تغییرات اساسی در خط مشی خود بوجود آورد. لحظه‌ای تصور کنید که فشار حجاب در ایران کاسته شود و یا مطبوعات آزادی نسبی بدست آورد، آیا تکانه‌های اجتماعی جدی که کل بساط حکومت اسلامی را نشانه بگیرد بدنبال خواهد داشت؟ بدین ترتیب اگرچه هریک از جناح‌ها تلاش می‌کنند که دلایل سیاسی برای جدایی از جناح دیگر بتراشند، اما این در واقع سلاح و حربه‌ای برای لاپوشانی جنگ قدرت، رقابت‌های فردی، مقام‌پرستی و بهره‌جویی از امکانات گسترده دولتی است.

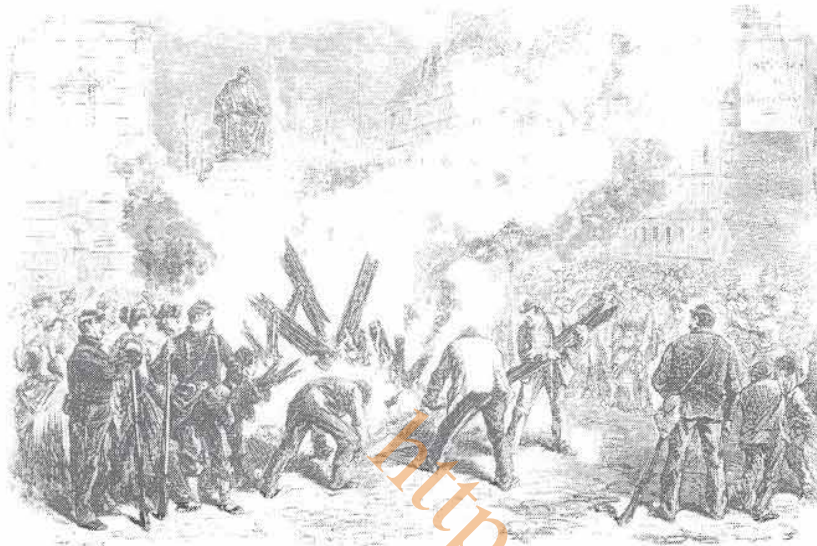
در نتیجه چنین جنگ قدرتی که با ورود «حزب‌الله» به صحنه، اختلافات درونی وخیم‌تر گشته است، در درون مدافعان حکومت اسلامی شاهد گسترش رقابت‌ها، تصفیه حساب‌های شخصی و قدیمی، توبه‌نامه‌های مجدد خطاب به مقام معظم رهبری، از میدان بدر کردن تعدادی، ساکت کردن تعدادی دیگر بر داعیه سهمی از قدرت حکومتی و نهایتاً تمرکز قدرت در دست عده محدودتری خواهیم بود.

برای همه کسانی که تداوم و بقاء جمهوری اسلامی با خادمان رنگارنگ آن بر وجودشان سنگینی می‌کند، هیچگاه دلپسنگی و امید به جناحی مطرح نبوده است. اکنون در پی تشدید کشمکش‌های درونی رژیم، برحالیکه این رژیم در تنگناهای شدیدتری گرفتار است و درحالیکه عده وسیعی تلاش دارند تا با معتدل‌تر نشان دادن جناحی بر جناح دیگر، بیکره فرتوت حکومت اسلامی را سرپا نگه دارند، مسئولیت همه کسانی که به‌روزی و فردای نوینی را برای این جامعه در سر می‌پوراندند سنگین‌تر است. ●

- ۱- هفته نامه صبح- شماره ۲۲-۲۲ بهمن ۷۲
- ۲- همانجا
- ۳- هفته نامه صبح- شماره ۲۷-۱۵ اسفند ۷۲
- ۴- همانجا
- ۵- هفته نامه بهمن- شماره ۷-۲۸ بهمن ۷۲
- ۶- همانجا
- ۷- هفته نامه بهمن- شماره ۹-۱۲ اسفند ۷۲
- ۸- دو هفته نامه عصر- شماره ۲۹-۲۷ اسفند ۷۲
- ۹- هفته نامه صبح- شماره ۵۱۵-۲ اردیبهشت ۷۵
- ۱۰- بخش فارسی رادیو بین‌المللی فرانسه- ۱۲ اردیبهشت ۷۲
- ۱۱- هفته نامه صبح- شماره ۵۰-۲۸ فروردین ۷۵
- ۱۲ و ۱۳- همانجا
- ۱۴- هفته نامه صبح- شماره ۵۱۵-۲ اردیبهشت ۷۵
- ۱۵- همانجا
- ۱۶- پیام دانشجو- شماره ۵۲-۲ اردیبهشت ۷۲
- ۱۸- روزنامه «ایران»- شماره ۲۵۲
- ۱۹- بخش فارسی رادیو بین‌المللی فرانسه به نقل از روزنامه «اخبار» چاپ تهران
- ۲۱- به نقل از بخش فارسی رادیو بین‌المللی فرانسه- ۶ مه ۹۶

به مناسبت

## یکصد و بیست و پنجمین سالگرد کمون پاریس (۱۸۷۱-۱۹۹۶)



مردم گیوتین را بطور سمبلیک، جلوی مجسمه واتر به آتش می‌کشند.

### تراب‌حق‌شناس

تاریخی دارای اهمیت عظیم و گامی بود که انقلاب پروتاریای جهان به پیش برمی‌داشت. وظیفه‌ای که مارکس در برابر خود نهاد این بود که این تجربه را مورد تحلیل قرار دهد و درس‌های تاکتیکی از آن بیرون بکشد و براساس آن در تئوری خود تجدید نظر نماید.

«یگانه» اصلاحی که مارکس در «مانیفست کمونیست» لازم شمرد براساس تجربه‌ی انقلابی کمونارهای پاریس انجام گرفت... مارکس و انگلس می‌گویند برنامه‌ی «مانیفست کمونیست» «اکنون در برخی از قسمت‌ها کهنه شده است» و سپس چنین ادامه می‌دهند:

«به ویژه کمون ثابت کرد که طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند به طور ساده ماشین دولتی حاضر و آماده‌ای را تصرف نماید و آن را برای مقاصد خویش به کار اندازد.»

مارکس و انگلس در جای دیگری از تحلیل خود می‌نویسند:

«کمون از نمایندگان شهر تشکیل یافت که براساس حق انتخاب همگانی در حوزه‌های مختلف پاریس برگزیده شده بودند. این نمایندگان دارای مسئولیت و هر زمان قابل تعویض بودند. به خودی خود واضح است که اکثریت آنان یا کارگر و یا نمایندگان با اعتبار کارگران بودند...» (نقل قول‌ها از منتخب آثار لنین، یک جلدی، ص ۵۲۱)

تا برسد به درس‌های نورانساز دیگری که مارکس و انگلس از آن استنتاج کردند که اینجا مجال اشاره به آن‌ها هم نیست. ملاحظه می‌کنید که خاطره‌ی کمون، تهرمانی کمونارها و

گفتم «به مناسبت»، اما مگر سخن گفتن از کمون پاریس مناسبت می‌خواهد؟ کمون و ایده‌آل‌های آن زنده است، مسأله‌ی روز است. از آزادی، برابری، برابری (شمار انقلاب کبیر فرانسه) گرفته- که شعار کمون هم بود- تا دموکراسی راستین که حکومت مردم است بر مردم، تا لغو امتیازات، تا جامعه‌ی آزاد، تا لائیسیتته (جدایی دستگاه دین از دولت) تا انحلال ارتش دائمی و تعویض آن با مردم مسلح، تا آموزش اجباری و رایگان (که ۱۰ سال بعد از سقوط کمون، بورژوازی آن را دستاورد خود شمرد و به نام قانون ژول فری معروف شد)، تا برابری زن و مرد، تا لغو تبعیض‌های ظالمانه بین زن مجرد و زن غیرمجرد، بین کودک مشروع و نامشروع، تا آتش زدن گیوتین، سمبل اعدام (در جلوی مجسمه‌ی ولتر در پاریس منطقه‌ی ۱۱)، تا اشاعه‌ی آزادانه‌ی هنر...

کمون نخستین حکومت پروتاری بود که هرچند عملاً بیش از ۷۲ روز (از ۱۸ مارس تا ۲۸ مه ۱۸۷۱) دوام نیاورد، ولی به هیچ‌رو نمی‌توان آن را به پرانتزی که بسته شده تقلیل داد. برعکس، آثار آنرا در تاریخ اجتماعی، سیاسی، ایدئولوژیک و معنوی فرانسه و دیگر کشورها می‌توان دید.

لنین در «نولت و انقلاب» (فصل سوم) می‌نویسد:

«... مارکس از تهرمانی کمونارها که به قول او «به عرش اعلی‌ی یورش می‌بردند» تنها اظهار وجد و ششع نمی‌کرد. در نظر وی این جنبش انقلابی توده‌ای با آنکه به هدف هم نرسید، یک تجربه‌ی



ایده آل‌های انسانی آنان برای هرکسی که خواستار برون رفتن از زندان سرمایه‌داری و بنای جامعه‌ای خارج از چارچوب آن باشد چقدر تازگی و مبهم بودن خود را حفظ کرده است. ویکتور هوگو پس از سقوط کمون نوشت: «جسدها بر خاک افتاده اما ایده‌ها همچنان برپا ایستاده‌اند.»

\*\*\*

هم اکنون ۱۲۵ سال از برپایی و سقوط کمون می‌گذرد. باوجود آنکه بورژوازی جهانی، بیش از هر زمان دیگری خود را قدرقدرت می‌نماید و بر سراسر کره‌ی زمین فرمان می‌راند و زحمتکشان و خلق‌های تحت ستم را به شلاق استثمار و فقر و جهال و بروغ می‌بندد و هر روز بر خیل گرسنگان و بیکاران و مطرودان از جامعه می‌افزاید و آینده‌ی بشریت و نیز طبیعت را با سونجویی‌های خود به فلاکت و نابودی تهدید می‌کند، شعله ایده‌آل‌های کمون همچنان زنده است و ما در هر گوشه از جهان شاهد فریادهای اعتراض و اشکال‌گوناگون مبارزه و امید به آزادی و برابری و دموکراسی راستین هستیم.

نمره و نهیب‌های بورژوازی و ضربات پیاپی آن بر جنبش‌های ترقی‌خواهانه و شکست‌هایی که در این نبرد نابرابر بر توده‌های مبارز وارد آمده، تسمه از کرده‌ی برخی از مبارزان پیشین کشیده و آنان را به یاس از طرفی و به دنباله‌روی از ایدئولوژی تسلیم‌طلبی واداشته است. به طوری که برخی به شست و شوی مغزی خود پرداخته، شخصیت خویش را باخته، درها و نابرابری‌های موجود جامعه بشری و وظیفه‌ی خود به عنوان انسان‌هایی آگاه و مسئول را به فراموشی سپرده‌اند، از واژه‌ی چپ (یعنی در قطب مخالف وضع موجود بودن و خواستار تغییر بودن)، از مبارزه علیه بیداد، از آرمان‌های والای سوسیالیسم و کمونیسم می‌هراسند و پناه خود را در زندگی مصرفی، در پذیرش ایده‌هایی که رسانه‌های گروهی به خوردشان می‌دهند، در ناسیونالیسم و تنگ‌نظری‌های دیگر مانند آن، در دین و اساطیر کهن و یا در تاجر و چسبیدن بی چون و چرا به آموخته‌ها و اعمال گذشته و توجیه خطاهای آن می‌جویند. اما این تهدیرها موقتی است و تأثیری دیرپا نخواهد داشت و فشارها و بیدادها سرانجام آنان را از رخوت و خواب زمستانی بیدار خواهد کرد و بازهم شعله و گرمای روشنی‌بخش ایده‌آل‌های کمون پاریس که خود بخشی از آرمان‌های ترقی‌خواهانه‌ی تاریخ بشری است حقانیت خویش را به همگان نشان خواهد داد.

\*\*\*

## کمون پاریس و چند سرفصل تاریخی

۱۸ مارس ۱۸۷۱

شش ماه است که پاریس در رنج و فلاکت بسر می‌برد. در ۴ سپتامبر ۱۸۷۰ با شکست امپراتوری ناپلئون سوم از ارتش پروس در «سدان»، جمهوری اعلام می‌شود (این جمهوری سوم فرانسه است). چهارماه محاصره‌ی پاریس و محرومیت و قطعی ناشی از آن نمی‌تواند شور انقلابی اهالی پاریس را که برای دفاع از پایتخت علیه تهاجم ارتش پروس می‌جنگیدند فرو نشاند. در هشتم فوریه ۱۸۷۱، جمهوری جدید انتخاباتی برگزار می‌کند که سلطنت‌طلبان در آن اکثریت می‌یابند و خود را آماده‌ی تسلیم در برابر پروس می‌کنند، اما پاریس به نفع جمهوری رأی می‌دهد. در اول مارس ۱۸۷۱،

مجلس قرارداد ننگین متارکه‌ی جنگ را تصویب می‌کند و پاریس آن را خیانت می‌داند. هنگامی که مجلس در ۱۰ مارس تصمیم می‌گیرد که ورسای شهر پادشاهان فرانسه را مقر خود قرار دهد ولی پاریس آن را چون زخمی بر پیکر خویش می‌بیند و زمانی که «تی‌پر» نخست‌وزیر، به خلع سلاح گارد ملی دست می‌زند و می‌خواهد توپ‌هایی را که در مناطق «مون مارتز»، «بل ویل» و «هومه‌ی سنت آنتوان» مستقر بوده، از آنجاها به عقب بکشد، پاریس قیام می‌کند.

۲۸ مارس ۱۸۷۱

ماجرای حیرت‌انگیزی که دو ماه طول کشید آغاز می‌شود. پاریس با بازگشت به خاطره‌ی سال ۱۷۹۲ (از سال‌های انقلاب کبیر فرانسه)، اعلام می‌کند که کمون برپا شده، خود را جمهوری آزاد می‌نامد و در برابر فرانسه‌ی محافظه‌کار و تسلیم شده قد برمی‌افرازد. در روزنامه‌ی «فریاد خلق» و «پروپشن» به بسیج مردم می‌پردازند و انجمن‌ها آنان را سازماندهی می‌کنند. «کمونارها» یعنی مجموع جمهوری‌خواهان میهن‌پرست و سوسیالیست‌های انقلابی، کارگران، کارمندان، زنان اقتدار مردمی، مغازه‌داران کوچک و پیشه‌وران می‌کشند جمهوری دموکراتیک مردمی برپا دارند. «پاریس آزاد در یک فرماندهی آزاد». کمون می‌خواهد در عین سازماندهی برای دفاع از شهر، در عین تأمین نیازمندی‌های فقرا از طریق اقدامات عاجل و ضربتی، طرحی نو دراندازد و از شر «دنیای کهن» خلاصی یابد.

۲۱ مه ۱۸۷۱

درحالی که پاریس در تب و تاب رویای برپاکردن دنیایی نو می‌سوزد، تی‌پر (نخست‌وزیر) خود را آماده می‌کند تا شهر را بازپس گیرد. کمون که در محاصره و انزوا و فقره‌ی درونی و بی‌تجربگی گرفتار است، باید از آغاز ماه آوریل به تهاجم ارتش ورسای مقابله کند. ماجرا با هفته‌ی خونین پایان می‌گیرد. رهبری کمون که در شهرداری منطقه ۱۱ پناه گرفته، همچنان به سازماندهی دفاع از پاریس مشغول است. طی چهار شبانه‌روز در لابلای شعله‌های ناشی از آتش‌سوزی‌ها و غریو مسلسل‌های جوخه‌های اعدام ۲۰ هزار سرباز کمون قدم به قدم در برابر ۱۲۰ هزار سرباز ورسایی مقاومت می‌کنند. در یک نبرد نابرابر، باریک‌داهای یکی پس از دیگری سقوط می‌کنند. پس از باریک‌داه «پرلاشز» و «بل ویل»، آخرین باریک‌داه در بعد از ظهر روز ۲۸ مه در گوشه‌ای از منطقه ۱۱ سقوط می‌کند.

دست کم ۲۰ هزار کشته و ۴۰ هزار نفر دستگیر می‌شوند. ۷۵۰۰ نفر از کشور اخراج می‌شوند و ۵ تا ۶ هزار نفر راه تبعید پیش می‌گیرند. شهر به خون تپیده‌ی پاریس به امید برپایی «جمهوری عدالت و کار» تاوان گزافی می‌پردازد.

پس از سقوط کمون مدت‌ها بگیر و ببند و اعدام ادامه داشت. این نکته گفتنی است که چون معلوم نبود چه کسی در کمون فعال بوده، نوبت «تی‌پر» دستور داد هرکس دستش پینه بسته کارگر است و کمونار و بنابراین مستحق مجازات بورژوازی، کلیسای معروف Sacré coeur را به «میمنت پیروزی» بر کمون برپا کرد. از احزاب و اندیشه‌های سیاسی، عمدتاً آنارشویست‌ها و بلانکیست‌ها در کمون شرکت داشتند. در آن زمان، شمار مارکسیست‌ها اندک بود. غیر فرانسویان نیز

در کمون شرکت داشتند و حتی برخی رهبری فعالیت‌ها و عملیات را برعهده داشتند. از جمله «لئو فرانکل»، لهستانی وزیر کار در اولین حکومت کارگری بود و یک دختر روس به نام الیزابت سمیتروف، اتحادیه زنان برای دفاع از پاریس و مداوای مجروحان را رهبری می‌کرد.

در پایان اضافه کنیم که در برخی از شهرستان‌ها هم مثل پاریس کمون بر پا شده بود که سرکوب گردید.

## مراسم امسال در بزرگداشت کمون

از ۲۰ شهرداری پاریس، برخی در دست احزاب چپ است از جمله مناطق ۱۱ و ۱۸ و ۲۰. این مناطق که عمدتاً صحنه‌ی فعالیت‌ها و آخرین درگیری‌های مبارزان کمون بوده، امسال مراسمی برپا کرده‌اند که برخی تا نیمه‌ی ژوئن ادامه دارد. برگزاری سخنرانی‌های تاریخی و اجتماعی دربار‌های کمون، برگزاری نمایشگاه‌های پوسترها، شب‌نامه‌ها، طرح‌ها و دیوار نوشته‌ها، برپایی شب‌های شعر و اجرای نمایشنامه و نشان دادن اسلاید و فیلم‌های متعدد و نیز دیدار از اماکن استقرار کمونارها و دفاتر اداری آنان (که هنوز از سوی انجمن‌های محلی و مردمی محافظت می‌شود) و بالاخره راهپیمایی به سمت دیواری در قبرستان «پرلاشز» که آخرین کمونارها در پای آن اعدام شده‌اند. ویدئو تک پاریس و نیز انجمن دستداران کمون نیز برنامه‌هایی به همین مناسبت به اجرا گذاشته‌اند.

## هموطنان عزیز!

انجمن دفاع از زندانیان سیاسی و عقیدتی در ایران که در اوایل سال ۱۹۹۵ در فرانسه تشکیل گردیده است در نظر دارد بمنظور افشای جنایات رژیم جمهوری اسلامی، مشخصات افرادی را که توسط این رژیم بخاطر عقایدشان جان خود را از دست داده‌اند جمع‌آوری نماید.

همچنین برای دفاع از زندانیانی که بخاطر مسایل سیاسی و عقیدتی هم اکنون زندانی هستند به مشخصات آنها نیازمند است. این انجمن وظیفه خود می‌داند اولاً مشخصات کسانی را که بخاطر عقایدشان به جوخه‌ی مرگ سپرده شده‌اند، منتشر نماید. ثانیاً لیست اسامی و مشخصات زندانیان سیاسی و عقیدتی را پس از جمع‌آوری، در اختیار نهادهای دموکراتیک و مراجع مدافع حقوق بشر، قرار دهد. بدین منظور ما از تمامی هموطنان عزیز تقاضا داریم در راستای اهداف فوق و مطابق پرسشنامه‌ای که ضمیمه کرده‌ایم با ارسال مشخصات افرادی که اعدام شده‌اند یا در زندانهای رژیم جمهوری اسلامی گرفتار هستند، ما را در انجام این وظایف خطیر یاری کنند.

## تعمراطلاعات درخواستی:

نام و نام خانوادگی تاریخ و محل تولد، تاریخ و محل دستگیری، محل زندان، وابستگی سیاسی یا عقیدتی، اتهام و حکم وارده (در صورت اعدام) تاریخ و محل شهادت، اطلاعات تکمیلی شامل: (وضعیت خانوادگی، تحصیلات، شغل و غیره...) آدرس انجمن:

A.D.P.O.I. 42 Rue Monge  
75005 Paris France  
Tel/Fax: 40.86.27.47

مطلبی که در زیر می‌خوانید، توسط یکی از مبارزان قدیمی در ایران، به‌همراه تعدادی جزوه و اعلامیه‌ی نامبرده در مطلب، برای آرش ارسال شده است.

# برنامه حد اقل اتحاد چپ دموکراتیک ایران

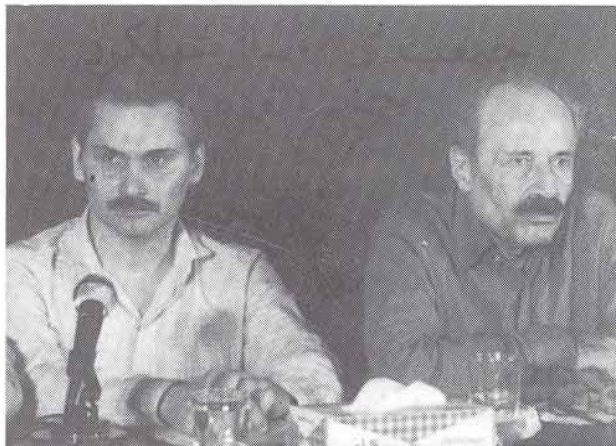
مصوب آذر ۱۳۷۴

برنامه حد اقل اتحاد چپ دموکراتیک ایران با گذشت ۲۰ سال از آغاز فعالیت‌های آن و انتشار برنامه پیشنهادی اتحاد چپ دموکراتیک ایران در اردیبهشت ۱۳۷۳ و به طبع و بررسی مجدد آن در یک فضای سالم و دموکراتیک اعلام می‌گردد و حاصل فکر

## بیانیه اتحاد چپ دموکراتیک ایران

بیرامون انتخابات دوره پنجم مجلس شورای اسلام

مسئولان سرزمین اتحاد چپ دموکراتیک ایران



اینکه در برابر یک نبرد واجبی و درونی‌تر، برای آن‌ها جنگی فرسایشی است. اینها با بی‌تابی و بی‌تابی در برابر یک نبرد واجبی و درونی‌تر، برای آن‌ها جنگی فرسایشی است. اینها با بی‌تابی و بی‌تابی در برابر یک نبرد واجبی و درونی‌تر، برای آن‌ها جنگی فرسایشی است.

# « اتحاد چپ دموکراتیک ایران » توطئه‌ی تازه ساواما

شوهای تلویزیونی از خود نشان داد، و بانک‌های سابقه‌ی طولانی زندان او و عضویتش در هیئت سیاسی و هیئت دبیران حزب توده‌ی اسلامی به او گرایش نشان دهند، او که پیش از این کارگردانی نیز بعنوان مسئول «روابط عمومی» این حزب صادقانه تمام اسرار حزب و اعضای آنرا در اختیار لاجوردی، جلال اوین، می‌نهاد این کارگردانی سازمان چپ سوسیالیستی دموکراتیک را بر عهده گرفته تا نه تنها آنچه از افراد ساده لوح طرفدار سوسیالیسم که اکنون می‌تواند بدور خود گرد آورد در اختیار ساواما بگذارد بلکه دامی بگسترده که در آینده تمام «چپ‌های دموکرات» را هم در آن گیر بیندازد و البته در این کار از کمک‌های فکری رهبر کبیر، کیانوری، که هفته‌ای یک روز از خانه‌ی سازمانی پدیدار بانوی بزرگ حزب، مریم فیروز می‌رود نیز برخوردار است.

سازمان «اتحاد چپ دموکراتیک ایران»، که بعنوان یک سازمان چپ هواخواه سوسیالیسم از اردیبهشت ۱۳۷۴ رسماً، و بصورتی باصطلاح نیمه مخفی، مشغول فعالیت شده تا پایان این سال به انتشار هفت شماره نشریه‌ی زیراکسی ظاهراً زیرزمینی بنام «اندیشه‌ی نو» دست زده که نه تنها مقالاتی به اعضای مستعار از نویسندگان توده‌ای داخل ایران دربر دارد بلکه به نقل مقالاتی نیز از نشریات «چپ دموکرات» خارج از کشور نیز با اسم و رسم چاپ می‌کند تا از این طریق با همفکران و هم مسلکان بیرون مرزی هم پیوند خود را گسترش دهد زیرا پشت از «پراکندگی و تشتت و تفرقه‌ی درون جنبش چپ میهن» در رنج است.

با اینکه در سال‌های گذشته و بنظر می‌رسید که با «بدبینان» طبق معمول گرفتار مایخویلی «توطئه» بوده‌اند و یا سازمان اطلاعات جمهوری اسلامی از این فکر منحرف شده است که ناگهان در اردیبهشت ماه سال گذشته اینجا و آنجا زرمه‌هایی لرگوشی براه افتاد و اوراقی پنهانی دست بدست بگشت که از ظهور سازمانی با «آرمان سوسیالیسم» و با نام «اتحاد چپ دموکراتیک ایران» خبر می‌داد به کارگردانی چهره‌ی سرشناس تلویزیون جمهوری اسلامی ایران، که زمانی بنا به توصیه و هدایت یار غار خود لاجوردی- سرپرست «دانشگاه اسلامی اوین»- مدیریت نمایش تلویزیونی «گوشه‌ای از کارنامه‌ی سپاه حزب منحل و خائن توده از زبان مسئولین این حزب»\* را با تسلط و مهارتی خاص اجرا کرده بود.

این مرد که با پشتوانه‌ی سی و هفت سال زندان (بیست و پنج سال زندان شاه و نوازده سال زندان جمهوری اسلامی) در فروردین ۱۳۷۴ از زندان مرخص شد و با کمک مهدی پرتوی- که در زمان شاه با ایجاد سازمان مخفی «نوید» از پیشکسوت خود عباسعلی شهبازی نیز پیشی گرفته بود- و همچنین یاران دیگر «برنامه‌ی حداقل اتحاد چپ دموکراتیک ایران» را تنظیم و منتشر کرد.

علی عمومی بلافاصله پس از مرخصی از زندان به نیدار دوستان گذشته و جمع آوری نیرو پرداخت، و طبیعی بود که عده‌ای خوش باور، با فراموش کردن تمام دردی و بی‌آزمی که او در کارگردانی

وقتی کتاب «خاطرات نورالدین کیانوری در سال ۱۳۷۱، پس از «اعترافات» و بخشش طلبی‌های او در نمایش تلویزیونی سال ۱۳۶۲، منتشر شد دوباره بسیاری از مریدان ساده لوح او، که تا این زمان سرشکسته کلام در دهانشان ماسیده بود، به وجد آمدند و زبان به تمسین گشودند چرا که «تهمتن» باری دیگر در وجود «پدر کیا» قد برافراشته و اینجا و آنجا در معارضه‌ی لفظی با مأموران تهیه کننده‌ی کتاب از کمونیسم و شوروی و حزب توده پنحوی دفاع کرده بود. اما «بدبینان»، با توجه به اینکه کتاب بکمک و زیر نظر سازمان اطلاعات و امنیت جمهوری اسلامی تدوین شده و به همت یکی از شعبه‌های آن انتشار یافته بود، مطلب را طور دیگر تفسیر کردند. اینان شك نداشتند که سازمان اطلاعاتی جمهوری اسلامی، با توجه به جاذبه‌ی فکر سوسیالیسم و دموکراسی و حضور و وجود نیروی عظیمی در جامعه که به این فکر و نظام اجتماعی عقیده‌مندند و مهر می‌ورزند، همانند رژیم شاهنشاهی به این نتیجه رسیده که بهتر است بجای مقابله‌ی خشن با این فکر و این نیرو «مرد هزار چهره‌ی» جدیدی به خدمت گیرد و یا سازمان مخفی «نوید» تازه‌ای سرهم کند تا این نیرو را همیشه در چنگال خود داشته باشد و به هر جا خواست بکشد چنانکه ساواک شاه بکمک عباس شهبازی، و پس از آن مهدی پرتوی، توانست بقایای ساده لوح و شوق‌مند حزب توده و یا علاقمندان نورسیده و بی‌تجربه‌ی سوسیالیسم را آلت دست خود کند.

این سازمان علاوه بر نشریه‌ی «مخفی» باصطلاح «اندیشه‌ی نو» نشریات علنی دیگری نیز بوسیله‌ی مؤسسه‌های قانونی و رسمی بنام «شرکت پژوهشی پیام پیروز»، که صاحب و مدیر آن پیروز دوانی است، منتشر می‌کند که از آنجمله است جزوه‌ای زیر عنوان «علل و عوامل پیدایش بحران در کشورهای سوسیالیستی» حاوی نظرات رهبران جهانی کمونیسم، که صد البته رفیق علی خاوری خراسانی- و همچنین خود آقای دوانی- هم جزء آنان هستند. علاوه این شرکت تا کنون کتابی نیز شامل سه مقاله از فیدل کاسترو به ترجمه‌ی علی عمومی چاپ و منتشر کرده است.

ملاحظه می‌شود که در دنیای وانفاسانی که يك كتاب ساده و معمولی بی بو و خاصیت ماهها و سالها در انتظار اجازه‌ی نشر وزارت ارشاد اسلامی خاک می‌خورد چگونه نوشته‌های رهبران جهانی کمونیسم و جنگاور سرسخت و کمونیست مقاوم عصر ما، لابد بخاطر گوشه‌ی ابرو و محض گل جمال روی سوگلی لاچوردی- و صد البته برای فریب ساده لوحان و جذب آنان بسوی کشتارگامی تازه- امکان انتشار می‌یابد.

اما کار «اتحاد چپ دموکراتیک ایران» به انتشار نشریه‌ی «زیراکسی» و کتاب علنی محدود نیست بلکه بعنوان يك سازمان سیاسی فعال در هر حادثه‌ی سیاسی مهمی نیز موضعگیری می‌کند و در هر مورد به انتشار اعلامیه‌ی چپ نمایانه و دموکرات مآبانه دست می‌زند. مثلاً انتخابات دوره‌ی پنجم مجلس شورای اسلامی را، بعزت فقدان آزادی‌ها تحریم می‌کند و یا وقتی علیه محاصره‌ی اقتصادی ایران از طرف آمریکا اعلامیه می‌دهد از «حاکمیت استبدادی» جمهوری اسلامی نیز انتقاد می‌کند. اما این سازمان که خود را به آرمان متعالی سوسیالیسم پایند می‌داند در اعلامیه‌های سیاسی اش از حد انتقادات نیم‌بند لیبرالی تجاوز نمی‌کند و بهیچوجه اصل حاکمیت ولایت فقیه جمهوری اسلامی را زیر سؤال نمی‌برد و کمترین سخنی از تغییر نظام بمیان نمی‌آورد.

چالب‌تر از همه «برنامه‌ی حداقل» شتر گاو پلنگ و چند پهلوی این «سازمان» است که در آذرماه ۱۳۷۴ منتشر شده، و چنانکه در مقدمه‌ی آن آمده روایت تکامل یافته‌ی اولین برنامه‌ی آنست که «حاصل تفکر جمعی است و همه‌ی اعضاء (۲۱) در تمامی مراحل بحث و تدوین و تصویب آن شرکت فعال داشته‌اند» و «باتفاق آراء اعضاء (۲) آن بعنوان پایه‌ی اصلی فعالیت مشترك همه‌ی اعضاء (۲) تصویب شده است».

در این برنامه مرز میان «چپ» و «سوسیالیسم» کاملاً مخدوش شده و هرچا از «سوسیالیسم» سخن گفته می‌شود پسوند «عدالتخواهانه‌ی انسانی و دموکراتیک» بدنبال آن می‌آید.

در زمینه‌ی اقتصاد، برعین حال که از مبارزه علیه «نظام سرمایه‌داری» دم می‌زند همان برنامه‌ی سازشکارانه‌ی حزب توده‌ی اسلامی را، مبتنی بر «مالکیت سه‌گانه‌ی دولتی، تعاونی و خصوصی» می‌پذیرد و البته معتقد است باید مراقبت کامل کرد که «هیچیک از این بخشها به قدرت انحصاری و مطلق تبدیل نشود».

برنامه با «جسارت» و «شهامت» «انقلابی» به غیر دموکراتیک بودن اصل «ولایت فقیه» و تناقض آن با اصل حاکمیت مردم اشاره می‌کند و تا حد مبارزه برای «دگرگونی قانون اساسی کنونی» پیش می‌رود ولی «تفسیر اساسی حاکمیت کنونی» را تنها

«از طریق برگزاری انتخابات آزاد» می‌پذیرد و تاکید می‌کند که «در این مرحله از مبارزه» (۲) تنها راه دستیابی به «اهداف فوق» «برگزاری انتخابات آزاد برای تمییز حاکمیت» است (۱) و بهر حال مبارزات خود را با بهره‌گیری از «سیاستهای تاکتیکی گوناگون» و از جمله با استفاده از اهرمها، امکانات، اشکال و شیوه‌های قانونی و علنی «پیش می‌برد. و باین ترتیب «از نظر اصولی» با هر نوع حرکت و اقدامی که بنحوی به «گسترش تروریسم و ایجاد جنگ داخلی» منجر شود، و همچنین با «اعمال خشونت کور و درگیری مسلحانه» مخالفت می‌کند. در ضمن حکومت مورد نظر «اتحاد چپ دموکراتیک» يك «حکومت پارلمانی دموکراتیک» است که هیچ نوع ایدئولوژی نباید در آن راه داشته باشد.

«اتحاد چپ دموکراتیک ایران» در جریان مبارزات سیاسی خود- البته بدون آنکه مجالی برای «ایجاد توهم» باقی بگذارد «از هر نوع اصلاحات واقعی (۱) و جدی (۲) که از سوی جناحهای وابسته به حاکمیت (...) بسود مصالح ملت و منافع ملی، بهبود سطح زندگی مردم، ایجاد فضای باز سیاسی و اجتماعی و فرهنگی تحقق یابد پشتیبانی می‌کند» این «سازمان» به «تأمین حقوق کامل خلقهای ساکن ایران» اعتقاد دارد ولی البته برعین حال مراقب است که در برابر «هر نوع اقدامی که می‌تواند موجب تجزیه و از هم گسیختگی کشور شود» ایستادگی کند.

سرانجام «اتحاد چپ دموکراتیک ایران» برای تفسیر حاکمیت و نابودی نظام سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم و دموکراسی در کشور «کلیه‌ی نیروها، احزاب، سازمانها و شخصیت‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی» اپوزیسیون را دعوت می‌کند که «صرفنظر از پینش سیاسی، اعتقاد ایدئولوژیکی، پایگاه و موقعیت طبقاتی و اجتماعی خود» دست در دست یکدیگر بگذارند و وظیفه‌ی بسیج و سازماندهی و هدایت مبارزات آنان را بر عهده بگیرند.

شاید بعضی‌ها بر این تصور باشند که يك سازمان نیمه مخفی- هرچند هم طرفدار استقرار سوسیالیسم در کشور باشد- اگر بخواهد مبارزه‌ی علنی و قانونی کند ناگزیر از يك چنین برنامه‌ی آشفته‌ای نمی‌تواند قدم پیش‌تر نهد اما اگر «اتحاد چپ دموکراتیک ایران» حتی يك برنامه‌ی شسته و رفته‌ی انقلابی نیز تصویب بدهد، و یا بر حسب ضرورت و مصلحت جوئی سازمان اطلاعات و امنیت جمهوری اسلامی شعار سرنگونی و براندازی حاکمیت ولایت فقیه و مبارزه‌ی مسلحانه هم سر دهد از آنجا که ایزاری در دست این سازمان است و بوسیله‌ی آن هدایت و اداره می‌شود، نیروهای چپ و دموکراتیک، با توجه به سوابق و روابط میپتکران و سازماندهان آن باید آنرا توطئه‌ای برای فلج کردن و در دام انداختن نیروهای واقعی چپ تلقی کنند و بهوش باشند که نه تنها خود طعمه‌ی چنین سازمانی نشوند بلکه با احساس مسئولیت اجتماعی دیگران را نیز از افتادن در چاه سازمان‌های ساخته‌ی دست اطلاعات و امنیت جمهوری اسلامی بر حذر دارند.

\* عنوان نشریه‌ای است که اعتراضات سران حزب توده در جلسات تلویزیونی جمهوری اسلامی را دربرداشت.

## دومین سال در گذشت کمال رفعت صفایی

۱۱مه، خانواده و بوستان کمال رفعت صفایی و جمعی از اعضای کانون نویسندگان ایران (در تبعید) بر مزار شاعر گردآمدند و در دومین سالگشت فقدان او، یادش را گرامی داشتند. نعمت آردم، از سوی کانون- بر گذار کننده‌ی این مراسم- با جمع سخن گفت و در پایان، شعر چاپ نشده‌ی از کمال را -که در زیر به چاپ رسیده- قرائت کرد.

### تا چشم...

کمال رفعت صفایی

تا چشم برهم زبیم

مثل جهیدن تیر از کمان

رنگها و

رنگها

از بال پروانه‌ها جهید

حیرت مکن که باد زورقی از رنگ‌های

آشفته‌ست

این سایه چیست؟

این سایه چیست

که از بطن مادر

تا بطن خاک

ما را رها نمی‌کند

پیوسته در تهاجم و دفاع

پیوسته پیمان دوستی و دشمنی

بر شطرنج ناگزیر

حیرت مکن که با شمشیر و سپر زاده می‌شویم

\*

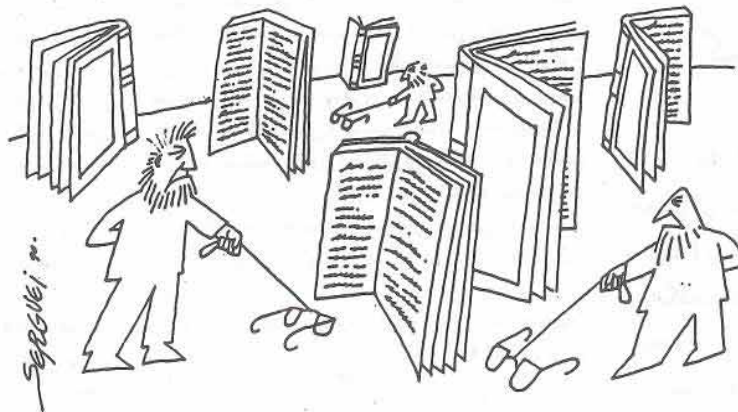
هزار قرن از افتتاح دوزخ گذشته است

هزار قرن از افتتاح دوزخ و بهشت

دیر است

پیش از غروب ترانه‌ای بسرائیم

پیش از نمی که سفره را در آب بتکانیم و بگردیم!



## بنیادگرایی اسلامی در منطقه

مهرداد درویش پور

ساکن دارد. ۶۰۰ مسجد در قطر و ۲۰ هزار مسجد در عربستان که قصد افزودن ۲ هزار مسجد دیگر را نیز دارد، جلوه‌ای از این واقعیت است. همچنین کشورهای اسلامی چون پاکستان، سوئدان و مصر، اصلاحاتی در قانون اسلامی خود منطبق با اصول اسلامی وارد کرده‌اند و گروه‌های اسلامی می‌کوشند تا اصلاحات اسلامی بیشتری صورت پذیرد.

البته روند اصلاحات اسلامی که تحت فشار بنیادگرایان صورت می‌گیرد، گرچه به حکام محلی در سرکوب جنبش‌های چپ و مترقی و مسخ جنبش‌ها یاری می‌رساند، لیکن می‌تواند موجبات تزلزل و نابودی قدرت خود آنها را نیز در پی داشته باشد. کما اینکه سادات که به منظور سرکوب نیروهای چپ میدان عمل گروه‌های اسلامی را وسعت بخشید، یک دهه‌ی بعد توسط خود آنها نابود شد. نمونه دیگر محمد رضا پهلوی است که خود به گسترش مساجد و حمایت از بخشی از روحانیون پرداخت اما، با رشد بنیادگرایی بساط حکومتی برچیده شد. این امر در سطح منطقه موجب آن شد که برای مقابله با نفوذ اینان بویژه بنیادگرایی شیعه، از سوی حکام منطقه اعمال فشار شدت یابد. بهمین منظور برای مقابله با بنیادگرایان اسلامی ایران و گروه‌های محلی اسلامی، دست به تشکیل کنفرانس کشورهای اسلامی، شورای همکاری خلیج و نظائر آنها زده‌اند و گروه‌های شیعه در امارات و بحرین تحت کنترل نیروهای امنیتی قرار گرفته‌اند. در کویت مقامات رسمی شیعه از پستهای امنیتی کنار گذاشته شدند و به شیعیمان اجازه ساختن حسینیه داده نمی‌شود. هراس هواداران اسلام رسمی از بنیادگرایان بقدری قوی است که به گونه‌ای طنزآمیز یکی از رهبران امارات متحده می‌گوید ما ترجیح می‌دهیم با کمونیست‌ها روبرو شویم تا مسلمانان بنیادگرا! در مورد مبانی نظری بنیادگرایی اسلامی تاکنون کتاب‌ها و مقالات بسیاری نگاشته شده

هم اکنون بیش از ۵۰ گروه کوچک و بزرگ اسلامی (صرفنظر از جمهوری اسلامی ایران و افغانستان) که غالباً بنیادگرا هستند، در منطقه و خاور دور مشغول فعالیت‌اند. اغلب این گروه‌ها مخالفت سرسختانه‌ای با اسلام رسمی نشان می‌دهند و بسیاری از آنها حتی حاضر به هیچ نوع مذاکره‌ای نبوده و در مقابل از روش‌های انتحاری و مسلحانه نیز هر جا که ضرورت آنرا احساس کنند، برای رسیدن به اهداف خود سود می‌جویند. هواداران اسلام رسمی که در مقابل خیزش بنیادگرایی اسلامی، موقعیت خود را در خطر می‌بینند، تلاش‌های بسیاری نموده‌اند تا نشان دهند که آنان به اسلام وفادارترند. حال آنکه وابستگی آنها به غرب بیش از همه آمریکا، نابرابری شدید و دیکتاتوریهایی عنان گسیخته و سرکوب مخالفان اعتبار آنها را پشت خدشه دار نموده است. نفوذ اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی غرب در این جوامع، افزایش نقش ماشین آلات، رشد ساختمان‌ها و هتل‌های مجلل در مجاورت انبوه حاشیه نشینان، رشد سینماها، دیسکوتک‌ها، قمارخانه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها به درهم شکستن روابط سنتی خانوادگی و تجزیه ساختمان اجتماعی- فرهنگی این جوامع منجر شده است. این امر گروه‌ها و اقشار سنتی جامعه را به مقابله با این تحولات و در دفاع از ارزش‌های سنتی کشانده که بنیادگرایی اسلامی به نیاز آنان نیز پاسخ می‌دهد.

از اینرو هواداران اسلام رسمی از بیم توسعه بنیادگرایی اسلامی در صدد برآمدند با پاره‌ای اصلاحات اسلامی، خود را از خطر انقلاب اسلامی ایران برهانند. اصلاحات اسلامی در پاکستان، مصر، سوئدان، عربستان و کویت، جلوه‌ای از این کوشش‌هاست. برای مثال در کشورهای عربی تعداد مساجد در دهه هشتاد به ۲ برابر رسید. ۵۶۰ مسجد در کویت، ۱۷۶۹ مسجد در امارات متحده عربی، ۱۰۰۰ مسجد در بحرین که تنها ۲۵۰ هزار

بحران سیاسی در کشورهای پیرامونی و تحت سلطه پیامد پایان دوره‌ی رونق اقتصادی، بحران و فرسودگی حکومت‌های دیکتاتوری و وابسته به غرب است. این امر اگر در آمریکای لاتین و برخی کشورهای جهان سوم به روی کار آمدن دموکراسیهای سیاسی منجر گشت، در خاورمیانه و جوامع اسلامی با خیزش‌های اسلامی مواجه شد. انقلاب اسلامی ایران، قدرت‌یابی شیعیان در لبنان، رشد حماس در فلسطین، گسترش جنبش‌های اسلامی در مناطق مسلمان نشین شوروی سابق و در کشورهای عربی، پاکستان و هند، پیروزی گروه‌های اسلامی در افغانستان و... جلوه‌های آشکاری از بحران سیاسی و اوجگیری انقلاب اسلامی است که دامنه‌ی آن تا یوگسلاوی سابق در غرب و فیلیپین و اندونزی و مالزی و بنگلادش در شرق کشیده شده است.

وجه میزهی اسلام درحال خیزش در منطقه که در پی ارائه بدیل سیاسی است، خصصت پوپولیستی، افراطی و بنیادگرایانه آنست که در رویارویی با اسلام رسمی قرار دارد که ایندولوژی کشورهای اسلامی وابسته به غرب را تشکیل می‌دهد. بنیادگرایی اسلامی از دو بخش شیعه و سنی تشکیل شده است. در بخش سنی، جنبش السلفی، اخوان المسلمین و تا حدودی جنبش‌های اصلاح و در بخش شیعه حکومت اسلامی ایران و جنبش شیعیان لبنان، هسته‌ی اصلی بنیادگرایی اسلامی را تشکیل می‌دهند. گرچه این گروه‌ها خود اختلافات بسیاری با یکدیگر دارند، لیکن وجه مشترک تمامی آنها اعتقاد به قرآن و محمد و سنت، مخالفت در برابر رژیم‌های «فاسد و جبار» دست نشانده‌ی امپریالیسم، «عدالتخواهی اسلامی» و تلاش در برقراری حکومت اسلامی است. بدین ترتیب درحالی‌که اسلام رسمی در صدد حفظ وضع موجود است، بنیادگرایی اسلامی ایدئولوژی اعتراض و براندازی است.

است و توضیح و بررسی تمامی این نظرات در این مقاله کوتاه نمی‌گنجد. ما در اینجا می‌کشیم با استناد به مبحث «خمینی‌ایسم» (برگرفته از ف-صنعتکار) که محصول تجربه‌ی انقلاب اسلامی در ایران است به آن گفتمان‌های اجتماعی که زمینه عروج بنیادگرایی اسلامی را فراهم ساخته است، اشاره کنیم. نظام فکری بنیادگرایی اسلامی از مقوله‌ها و مفاهیم متعددی تشکیل شده است که در اینجا می‌توان به مهمترین آنها به اختصار اشاره کرد:

پوپولیسم ضد امپریالیستی که در اعتراض به وابستگی و تظلم اجتماعی «خلق»، «غارت ثروتهای ملی»، وابستگی تکنولوژیک، فقدان صنایع مادر، از بین رفتن تولیدات و اقتصاد سنتی، سلطه بیگانگان غربی، از بین رفتن روابط، نهادهای و ارزشهای سنتی جامعه و تسلط ارزشهای جامعه غربی محتوای «ضد امپریالیستی» می‌یابد. پوپولیسم اسلامی بر پایه‌ی ستم‌دیدگی و مظلومیت «مستضعفین» استوار است که طیف گسترده‌ای از اقشار و طبقات گوناگون جامعه را دربر می‌گیرد. از سوی دیگر اصطلاح امت اسلامی نشانگر آنست که از این دیدگاه آنچه خلق را در برابر امپریالیسم قرار می‌دهد، پیوندهای دیرینه‌ی سنتی، ایدئولوژیک و اسلامی است که بدان خصلتی ماوراء طبقاتی و یکپارچه می‌بخشد. بدین ترتیب پوپولیسم اسلامی در دفاع از روابط و ارزشهای سنتی جامعه به مقابله با شبه مدرنیسم جوامع پیرامونی و ارزشهای نظام غربی می‌پردازد. این پوپولیسم اسلامی گرچه بسیار قهرقورایی است، لیکن خصلت «ضد امپریالیستی» آن، جذبه نیرومندی در توده‌های مردم بویژه بخش سنتی ایجاد می‌کند.

«عدالت خواهی» اسلامی و شعارهای بسیار گنگ و کلی برابری اسلامی، در طول تاریخ نقش مؤثری در بسیج توده‌های مردم داشته است. اکنون نیز بنیادگرایان با تکیه بر این شعار به مقابله با رژیمهای فاسد، جبار و دیکتاتور دست نشانده می‌پردازند. این امر نه تنها خصلت شدیداً سیاسی به اسلام بنیادگرا می‌دهد، بلکه زمینه‌ی رشد آن را در بین محرومان و تهیدستان و تشدید توهمات مذهبی آنان فراهم می‌آورد. چه، اینان ظاهراً با انتقاد به دیکتاتورهای حاکم، دفاع از مستضعفین در مقابل مستکبرین و تظلم خواهی و وعده‌ی برقراری حکومت عدل اسلامی، به ندای برابری طلبانه و عدالت جویانه توده‌ها پاسخ مثبت داده و آنها را به دور خود گرد می‌آورند. ضدیت اینان با سرمایه‌داری غربی و ادعای اتوپیک «قسط اسلامی»، چهره‌ای بظاهر انقلابی و رادیکال از بنیادگرائی اسلامی در نزد تهیدستان شهری می‌آفریند. ضدیت با یهود و صهیونیسم یکی دیگر از اجزاء نظام فکری این جریان است که در کشورهای اسلامی زمینه‌ی بسیار نیرومندی دارد. اشغال فلسطین توسط صهیونیستها، تصرف مسجدالحرام یکی از مهمترین مراکز مسلمانان جهان توسط اسرائیل و جنگ اسرائیل و اعراب، موج گسترده‌ای از احساسات ضد یهود را در جوامع اسلامی اشاعه داده است. بنیادگرایان نیز با توجه به روابط حسنه اسلام رسمی با آمریکا و سیاست اعتدالی آن در قبال اسرائیل، موج احساسات ضد یهودی را دامن زده و با تکیه بر آن و طرح شمارهایی چون آزادی قدس و نابودی اسرائیل، از آن پنحو احسن در بسیج توده‌های مسلمان و تشدید موج ضد آمریکایی و ضد اسلام رسمی استفاده می‌کنند. این تنش‌ها امروز نیز

خود را در قالب امتناع جنبش اسلامی فلسطین (حماس) از پذیرش توافقنامه ساف و اسرائیل به روشنی بنمایش می‌گذارد.

زن ستیزی یکی از مهمترین بنیادهای فکری دیگر این جریان به شمار می‌رود. از آنجا که خانواده نخستین نهادی است که در آن روابط اتوریته شکل می‌گیرد، قدرت نظام‌های استبدادی از جمله به شدت مردسالاری و تحکیم روابط خانواده بستگی دارد. از آنجا که رشد سرمایه‌داری و تمدن غربی در جوامع پیرامونی به اژه‌م گسیختگی ارزشهای سنتی و اشکال کهن خانواده منجر گشته و با کشیدن زنان به بازار کار، اشکال بسیار خشن پدرسالاری را تعدیل می‌سازد، بنیادگرایی اسلامی با تفکر شدیداً پدرسالارانه، زمینه بسیار نیرومندی برای رشد در جوامع اسلامی آسیایی می‌یابد و به نیاز پدرسالاری در دفاع از سلطه بلامنازح خود و مقابله با زنان پاسخ مثبت می‌دهد. این جریان به بهانه گسترش فاهشگی، «غربی شدن» زنان و گسیختگی نسبی روابط خانوادگی (که رابطه قدرت را در جامعه برهم می‌زند) خواهان بازگشت به اصول اسلامی، بازگرداندن زنان به خانه، الفای برابری حقوقی زن و مرد و تحمیل حجاب اجباری و قرار دادن زنان تحت حمایت و اتوریته کامل مردان و تحکیم روابط خانواده سنتی است.

تمام خواهی دینی را شاید بتوان بنیادی‌ترین محور نظام فکری این جریان دانست. این جریان در پی استمرار حکومت تئوکراتیک اسلامی نه تنها شدیدترین تعارضات را با سوسیالیسم و کمونیسم دارد، بلکه با دموکراسی در صورتی‌ترین اشکال آن که امکان حیات برای دیگرانیشان و حق مردم در تعیین سرنوشت خویش را برسمیت می‌شناسد نیز در تضاد است و در پی یکپارچه نمودن کل آحاد جامعه بزیر پرچم اسلام است. توتالیتریسم بنیادگرایی اسلامی حتی گرایش‌های متفاوت در چهارچوب اسلام را نیز تحمل ننموده و همچون دیگر اشکال توتالیتریسم در پی سطره‌ی یکی بر همه است. این امر در جوامع اسلامی که در آن جامعه مدنی و حقوق فردی انسانها به معنای اخصی کله وجود ندارد و توده‌ها عاجز از تغییر وضع خویش، شدیداً به روحیات توکل‌گرایانه به اعتقاد به ناچی و «ایدئولوژیهای شفاف‌بخش» آغشته‌اند و با تبعیت و ایمان هرچه شدیدتر به یک فرد و عقیده، احساس شور و قدرت آفرینی می‌کنند، زمینه رشد این جریان را فراهم می‌آورد. از سوی دیگر خصلت توتالیتر بنیادگرایی اسلامی، این جریان را به یکی از متحجرتین، افراطی‌ترین و انعطاف‌ناپذیرترین جریان‌های اسلامی بدل ساخته است که از هیچ کوششی برای تصرف قدرت سیاسی خودداری نمی‌کند.

پان اسلام‌یسم یکی دیگر از اجزاء نظام فکری بنیادگرایی اسلامی است. بنیادگرایان برخلاف هواداران اسلام رسمی (که از اسلام بمشابه‌ی صرفاً پوششی برای اهداف خویش استفاده می‌کنند) ابدأ به ملیت و قومیت و میهن بهائی نداده، و مرزها را چنانکه خمینی می‌گوید مرزهای خانثانه استعمار می‌دانند که امت اسلامی را دچار تفرقه کرده است. از اینرو برآنند که ایدئولوژی اسلامی در پی متحد نمودن امت اسلامی در سراسر جهان و برقراری حکومت جهانی اسلام است. هم از اینروست که صدور انقلاب اسلامی در فلسفه اینان نقش بسیار برجسته‌ای دارد. این امر چه بدلیل کثرت کشورهای اسلامی، چه بدلیل کثرت گروههای

بنیادگرا در این جوامع و چه بلحاظ نقشی که در تقویت همبستگی مادی و جهانی مسلمانان ایفا می‌نماید، نقش مؤثری در رشد بنیادگرایی اسلامی در بین مردم منطقه دارد.

شهادت طلبی و مرگ‌نوستی بمشابه یکی دیگر از اجزاء فکری بنیادگرایی اسلامی، نقش تعیین کننده‌ای در تعیین شیوه‌های مبارزاتی آنان دارد. آنچه زمینه گسترش چنین تفکری را در جوامع پیرامونی فراهم می‌آورد، وجود نظامهای استبدادی و دیکتاتوریهایی طولانی مدت است. در این جوامع بدلیل فقدان نهادهای دموکراتیک در جامعه و تشکلات توده‌ای، صنفی و سیاسی که بواسطه‌ی آنها طبقات گوناگون با اتکا به نیروی خود برای تحقق اهدافشان مبارزه کنند، پدیده‌هایی نظیر قهرمانگرایی و مبارزه‌ی فردی توأم با خشونت و مرگ‌نوستی زمینه رشد یافته و بمشابه اشکال اصلی مبارزه تلقی می‌گردد. از یکسو اسطوره و تفکر قهرمان پروری سر بلند می‌کند و افراد به اعتبار جانبازی ارزش و احترام ویژه‌ای می‌یابند و از سوی دیگر شرایط مشقت بار و رنج شدید که بر مردم وارد می‌آید، روحیات انتقامجویی، مرگ‌نوستی، خود آزادی، ویرانسازی و پرخاشجویی را بشدت در این جوامع رشد می‌دهد.

علاوه بر زمینه مادی فدائی‌گری در این جوامع، خصلت ایدئولوژیک نظام اسلامی متکی بر انهدام طلبی و فدایی‌گری است. اسلام همچون تمام ایدئولوژیهای دیگر تسلیم و تابعیت مطلق تمامی انسانها را می‌طلبد. فرد با نفی فردیت خود و حل شدن کامل در ایدئولوژیهای اسلامی، هویت می‌یابد. یک مؤمن با در اختیار نهادن کامل خود تا سرحد شهادت و جان باختگی، ایمان خود را به ثبوت می‌رساند. از سوی دیگر کافران و نامؤمنان باید که محو شوند تا «حق اسلامی» بر باطل پیروز شود. لازمه‌ی آن مبارزه تا سرحد شهادت برای انهدام و محو کامل مخالفین است. چنین روحیه‌ای به تهیدستان شهری و حاشیه‌نشینان تولید که فاقد موقعیت و هویت اجتماعی هستند، با بسیج ایدئولوژیک و دینی و اسطوره سازی، هویت جمعی بخشیده و بدانها کمک می‌کند تا بر حقارت‌های اجتماعی خویش غلبه نموده و اعتماد به نفس و موقعیت اجتماعی بیابند و از این رو زمینه‌ی رشد نیرومندی در تهیدستان دارد. علاوه بر آن فلسفه شهادت در تفکر شیعه که فعال‌ترین نیروی بنیادگرائی اسلامی را تشکیل می‌دهد و بزرگترین خطر در منطقه در تقابل با اسلام رسمی به شمار می‌رود، جایگاه تاریخی ویژه‌ای دارد. شیعه فلسفه وجودی خود را از تظلمی که محصول بدست نیابردن خلافت توسط ائمه شیعه است، گرفته است و از این لحاظ ایدئولوژی ستم‌دیدگی و اعتراض بشمار می‌رود. حادثه شهادت امام حسین در کربلا که هر سال با مراسم عزاداری یادبود آن تجدید خاطره می‌گردد، سمبل «مظلومیت» و مبارزه‌جویی شیعه است. مسئله شهادت در جاودانه نگه داشتن شیعه، اهمیت ویژه‌ای دارد و بسیاری از شیعیان اشتیاق خود را به قربانی نمودن زندگیشان در راه اعتقاداتشان به طرق گوناگون بنمایش می‌گذارند. بویژه آنکه هر سال در ماه محرم با برپایی مراسم عزاداری و خودآزاری (سینه زنی، زنجیربر سر و روی کوفتن، قمه زدن و...) این روحیات احیاء و تقویت می‌گردد. از سوی دیگر مهدی‌گرایی شیعه و وعده برچیدن «کفر» توسط ظهور مهدی، روحیه انهدام طلبی و انتقام‌گیری را در شیعه شعله‌ور می‌سازد. این عوامل را نیز باید از دیگر زمینه‌های

رشد بنیادگرایی اسلامی در بین شیعیان نام برد. بنیادگرایی اسلامی که متکی بر عمیق‌ترین تعصبات مذهبی توده‌هاست، بواسطه تجمعات متعدد مذهبی، از قدرت سازماندهی بسیج گسترده‌ی توده‌ای برخوردار است. گروه‌های اسلامی بویژه روحانیون شیعه از طریق مساجد، تکیه‌ها، حسینیه‌ها، تظاهرات مذهبی، مدارس مذهبی، جلسات قرائت قرآن، مراسم عزاداری، روضه خوانی‌ها و دهها شبکه دیگر پیوندهای خصوصی مذهبی بسیار متعددی را بین خود فراهم می‌آورند که بواسطه بهم‌چسبیده‌ی یارای مقابله با آن را ندارند. چنین تجمعاتی بدلیل پوشش دفاعی مذهبی که دارند، از یکسو قادر به جذب ساده و گسترده‌ی مردم بوده و رژیم‌های منطقه نمی‌توانند بسادگی به آنها یورش برند و از سوی دیگر هرگاه که لازم شود، می‌توانند به صحنه اعتراضات سیاسی بدل گردند.

صرفنظر از پیشینه تاریخی، نظام گفتاری و شیوه‌های سازمانیابی بنیادگرایی اسلامی عروج و قدرت‌گیری انقلاب اسلامی محصول شرایط اقتصادی، سیاسی ویژه‌ای است. بلحاظ شرایط عینی، فقدان جامعه‌ی مدنی (که وسپوتیسم شرقی خود یکی از دلایل آنست)، نقش مؤثری به مذهب در ایجاد وحدت ملی و کشوری داده است. در چنین شرایطی بدلیل عقب افتادگی و عدم انکشاف طبقات، روشنفکران و جریاناتی که تعلق طبقاتی معینی ندارند، نقش برتر را در تحولات ایفا می‌نمایند. وجود زمینه‌ی مذهبی در کشورهای اسلامی که تماماً عقب افتاده هستند، ایفای چنین نقشی را بیش از همه برای گروه‌های اسلامی فراهم نموده است. از سوی دیگر بنیادگرایی اسلامی گرچه مستقیماً منافع طبقه و یا قشر اجتماعی خاصی را نمایندگی نمی‌کند، بدلیل واپسگرایی خود، تکیه گاه اجتماعی و اصلی آن را اقشار سنتی جامعه تشکیل می‌دهند که در دفاع از نهادها، روابط و نیروهای ماقبل سرمایه‌داری به مقابله با امپریالیسم برخاسته‌اند. رشد سرمایه‌داری پیرامونی که بنا بر مقتضیات امپریالیستی صورت پذیرفته است، با رشد مرکب و شدیداً ناموزون سرمایه‌داری در اقتصاد جامعه لوگانگی و تنش بیار می‌آورد. بخش نیمه مدرن اقتصاد با رشد صنایع، بانکها، بخش خدمات و شبکه‌های مدرن توزیع از یکسو خیل گسترده‌ای از پرولتاریای صنعتی، کارمندان و خرده بورژوازی جدید و بورژوازی را ایجاد می‌نماید و از سوی دیگر موجب تضعیف و اضمحلال بخش‌های سنتی اقتصاد و روابط ماقبل سرمایه‌داری و اقشار وابسته بدان چون زمینداران، تجار سنتی، تولید کنندگان و کسبه خرد سنتی، روحانیت و... می‌گردد.

در سطح اجتماعی نیز این روند با تضعیف نظام ارزشی سنتی و نفوذ تمدن غربی همراه است. این تحولات که پس از جنگ جهانی دوم و با سرمایه‌گذاری‌های آمریکا، شتاب بی‌سابقه‌ای به خود گرفت و در دهه‌ی اخیر به مرحله‌ی اوج خود رسید، موج گسترده‌ای از اعتراضات اقشار سنتی جامعه را در پوشش ایدئولوژی اسلامی موجب گردید. از سوی دیگر حاشیه نشینان شهری و لومین پرولتاریای جدید که بدون کار ثابت و بدون از محیط‌های صنعتی و خدماتی، از طریق دست فروشی، دوره گردی، کارهای فصلی، واسطه‌گری، عملگی و دیگر اشکال پنهان بیکاری امرار معاش می‌کنند، در اطراف شهرهای بزرگ این جوامع (بویژه کشورهای آسیایی و آفریقایی) گرد آمدند.

اینان که در فقر بسیار شدیدتر از کارگران بخش (صنعتی و خدمات) بسر می‌برند، بدلیل فقدان هویت اجتماعی و رنج و بریدری بسیار، در جستجوی مکانی برای فرار از این بیگانگی و تحمل پذیر نمودن شرایط زندگی خویش، به مساجد، و دیگر اماکن و تجمعات مذهبی روی می‌آورند که بهترین محل برای کسب هویت و امید و تخییر روانی آنهاست و با ارزشهای سنتی و اخلاقی آنان نیز خوانائی بیشتری دارد. این وضعیت با توجه به عقب افتادگی ذهنی و اجتماعی این گروه بسیار بزرگ، اینان را به بزرگترین حامیان گروه‌های اسلامی تبدیل نموده است. از سوی دیگر کارگران صنعتی کارمندان و دیگر زحمتکشان غیر سنتی این جوامع که اساساً بدلیل متفاوتی به اعتراض و مبارزه علیه نظام حاکم می‌پردازند. علیرغم بیگانگی‌شان با بنیادگرایی اسلامی، بدلیل خلاء آلترناتیو، وجود زمینه‌های مذهبی نیرومند و پایگاه اجتماعی گسترده بنیادگرایان می‌توانند بزرگ‌ترین اتوریته آن کشیده شوند. این پدیده بویژه در جریان انقلاب ایران بوضوح قابل مشاهده بود.

از سوی دیگر شکست ایدئولوژی‌های ناسیونالیسم ترک و پان عربیسم و سوسیالیسم و کمونیسم در منطقه، زمینه را برای رشد بدیل تجربه نشده‌ی حکومت اسلامی فراهم ساخت. این امر بویژه با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، به رشد چشمگیر انقلاب اسلامی در منطقه انجامید.

با این وجود عوامل متعددی در تضعیف انقلاب اسلامی در منطقه نقش داشته است. بر راس این عوامل، پیامدهای فاجعه انگیز انقلاب اسلامی ایران و در طی این مدت است که از زمان بسیاری از مردم و روشنفکران را که به انقلاب اسلامی دل بسته بودند، بیدار نمود و موجب سرخوردگی از انقلاب اسلامی گردید. عامل دوم اختلافات عدیده بین گروه‌های اسلامی بویژه سنی و شیعه است؛ بگونه‌ای که بسیاری از رهبران بنیادگرایی سنی تفاوت فاحش برداشت خود را از اسلام با رهبران جمهوری اسلامی ایران ابراز می‌دارند. عامل سوم اقتصاد قدیمی بین اعراب و ایران است که مرکز اصلی انقلاب اسلامی بشمار می‌رود. اسلام رسمی با توجه به بدبینی اعراب و ایرانیان بیکدیگر و نزدیکی شیعیان به ایران می‌کوشد با دامن زدن به ناسیونالیسم عرب، شیعیان و حکومت اسلامی ایران را منزوی نماید که خود عامل مؤثری در تضعیف قدرت و یکپارچگی انقلاب اسلامی است. عامل مهم دیگر تغییر سیاست غرب در مقابله با بنیادگرایی اسلامی است. پیش از این غرب و ارتجاع منطقه به دلیل خصومت شدیداً ضد دموکراتیک و ضد کمونیستی جریانات بنیادگرا نه تنها موضع خصمانه‌ای نسبت به آنها نداشت بلکه برای مقابله با شوروی در موارد بسیاری بطور تلویحی یا آشکار از آنان حمایت می‌نمود. با فروپاشی بلوک شوروی و آشکار شدن خصومت ضد غربی و ضد اسلام رسمی این جریان و خطری که از جانب ایران و بنیادگرایان اسلامی رژیم‌های منطقه را تهدید می‌کند و بویژه گسترش موج تروریسم ضد آمریکایی، غرب به مقابله با بنیادگرایی پرداخته و پیش از پیش به رویارویی با بنیادگرایی اسلامی کشیده می‌شود. با اینهمه انقلاب اسلامی همچنان یکی از عواملی است که امنیت، صلح و امکان تحقق دموکراسی در منطقه را با دشواری روبه‌رو می‌سازد.



برزو حسینی

## ورزش و سرمایه

اکنون در آستانه قرن بیست و یکم بدون تأمل و مکث بر نقش سرمایه نمی‌توان صحبت از ورزش کرد. ورزش که از ابتدا تا احیای مجدد المپیک توسط پیرو کوبرتن با هدف پرورش تن و جان و رقابت سالم ورزشکاران بود بتدریج با صنعتی شدن جوامع هرچه بیشتر تحت تأثیر کارت‌ها و تراست‌های بین‌المللی قرار گرفت بطوریکه امروزه به جرات می‌توان گفت ورزش بدون «کمک‌های» کارت‌ها و تراست‌ها قادر به بقای خود نیست. نگاهی به آمار و ارقام سودهای نجومی و سرسام آور کمپانی‌های غول پیکر از قیبل ورزش می‌توان به ضرورت و نیاز آنها به ورزش پی برد. این کمپانی‌های غول پیکر با دست اندازی و تسلط به سازمان مهم ورزشی، «کمیته بین‌المللی المپیک» و «فیفا» که کلیدی‌ترین نقش را در اتخاذ تصمیمات به عهده دارند، هر روز تن خود را پورا تر می‌کنند. مسلماً شناخت رابط این کمپانی‌ها با این دو سازمان مهم ورزشی بدون شناخت اعضای این دو شبکه اختاپوسی که کمیته بین‌المللی المپیک و فیفا را بازار مکاره‌ای برای سودهای سرسام آور خود و دیگر شرکا کرده‌اند، امکان‌پذیر نیست. پس بهتر است قبل از هرچیز به معرفی اعضای آنها بپردازیم:

فوتبال این پرطرفدارترین و پر بیننده‌ترین ورزش جهان در راس هرم خود شخصی بنام «ژانو هاوه لانژ» دارد که برزیلی است و علاوه بر سمت رئیس فدراسیون جهانی فوتبال سرمایه‌دار بزرگی است. او چند هفته پیش از شروع بازیهای جام جهانی ۱۹۷۴ آلمان بجای «سر استانی راس» انگلیسی بر مسند صدارت تکیه زد. هاوه لانژ بواسطه عضویتش در تیم شنای برزیل در المپیک ۱۹۲۶ بعدها به مدیریت فدراسیون شنای برزیل در سن پائولو درآمد و در سال ۱۹۵۵ وارد کمیته المپیک برزیل شد. او همچنین علاوه بر ریاست «فیفا»

رئیس اتحادیه ورزش برزیل است. هاوره لائو سرمایه‌دار در ابتدا تجارت را با صادرات و واردات آهن و سرمایه‌گذاری در معدن، مواد شیمیایی و حمل و نقل شروع کرد و اکنون رئیس شرکت اتوبوسرانی ملی برزیل است. او مدیر یک کمپانی در سانتوپولو و دیگری در ریو است. هاوره لائو همچنین در بخش بیمه هم سرمایه‌گذاری هنگفتی کرده است. برای اینکه بیشتر به ماهیت سوداگرانه این شخص پی ببریم ضروری است از یکی از دوستان سابق و نزدیک او «هورست داسلر» رئیس سابق کمپانی بزرگ آدیداس، عرضه‌کننده وسایل ورزشی، نام ببریم. داسلر که قبل از مرگ رابطه‌ی بسیار دوستانه‌ای با هاوره لائو داشت و همو بود که هاوره لائو را بر مسند ریاست فیفا نشانده تا اینکه بتواند کنترل این سازمان بزرگ ورزشی را بدست گیرد. امروزه علیرغم مرگ داسلر، کمپانی آدیداس و هاوره لائو مکمل خوبی برای همدیگر در ورزش هستند. درحال حاضر در رأس فیفا کشمکش حاد بین هاوره لائو و لنارت یوهانسون سوئدی (رئیس اتحادیه فوتبال اروپا) وجود دارد بخصوص اینکه دوران صادرات هاوره لائو در سال ۱۹۸۸ به سر خواهد آمد و یوهانسون خود را جانشین بی چون و چرای او می‌داند. البته جنگ زرگری بین دو غول فوتبال بیشتر بر روی ارگانهای تصمیم‌گیری فیفا است. اختلاف این دو در اگوست ۱۹۹۵ بر ملا شد. در ماه اگوست گذشته کنفدراسیون فوتبال اروپا با انتشار دو بیانیه پیشنهاد تغییراتی در کادر رهبری فیفا و کاهش میزان اختیار آن و افزایش قدرت کنفدراسیونهای قاره‌ها را مطرح کرد. همچنین در این دو بیانیه پیشنهاد شده بود درآمد فیفا از راه بازاریابی و تلویزیون افزایش یابد تا فیفا بتواند به فوتبال در همه سطح‌ها کمک کند. همچنین یوهانسون معتقد به برقراری دموکراسی در فیفا است و به نظر او یک یا دو نفر نباید برای اکثریت جامعه تکلیف معلوم کنند. اما هاوره لائو مخالف هرگونه تغییر در سازمان فیفا است درحالیکه اتحادیه فوتبال اروپا خواستار تغییرات عمده در این سازمان است بعنوان مثال اتحادیه فوتبال اروپا خواستار تغییر در ساخت هیات مدیره فیفا است و پیشنهاد می‌کند، هیات مدیره فیفا از پنج نماینده از اروپا، چهار نماینده از آمریکا (شمالی- مرکزی- جنوبی) و سه نماینده از آفریقا و آسیا تشکیل شود و ریاست هر دوره چهارساله بنوبت بین کنفدراسیونهای قاره بچرخد و هر کشوری که مسابقات جام جهانی را در آن دوره برگزار می‌کند رئیس کنفدراسیون آن قاره ریاست فیفا را بعهده گیرد. اینکه جنگ سرد بین هاوره لائو و یوهانسون به نفع چه کسی تمام خواهد شد، آینده پاسخ خواهد گفت.

سامارانش، رئیس کمیته بین‌المللی المپیک، در یک خانواده متمول صاحب کارخانه پاچه بافی، در بارسلون متولد و از همان نوجوانی به جبهه‌ی فاشیست‌ها ملحق شد و بزودی به ارتش فرانکو پیوست. یکی از بهترین روزهای زندگی سامارانش، هفدهم جولای ۱۹۲۶، موقعی که شانزدهمین سال تولد خود را جشن می‌گرفت، بود، روزی که آخرین دژهای انقلابیون اسپانیا بدست رژیم فاشیستی فرانکو یکی بعد از دیگری سقوط کرد. او در آستانه بیست سالگی بعنوان «کار چاق کن» یک کلوپ شبانه روزی در بارسلون مشغول بکار شد و زنان و دختران زیادی را به فحشا کشاند و همه شب آنها را به دوستان خود «هدیه» می‌کرد. سامارانش بخاطر این بخشندگیهای پایان ناپذیرش بزودی

بعنوان یکی از پولدارترین افراد شهر بارسلون درآمد. او در سال ۱۹۴۰ بعنوان بوکسور در مسابقات قهرمانی «کاتالونیا» شرکت کرد. سامارانش در سال ۱۹۴۲ با اجبار از وزیر ورزش اسپانیا خواست به او اجازه ورود به فدراسیون بین‌المللی هاکی دهد و در سال ۱۹۴۶ اولین گام خود در صحنه ورزش جهان را برداشت. او بعنوان کارخانه‌دار پارچه بافی کارگران اعتصابی را، که بخاطر شرایط بهتر کار مبارزه می‌کردند، به کمک پلیس فاشیست به خاک و خون کشید که منجر به مرگ دو کارگر و زخمی شدن بیست و پنج نفر دیگر گردید. این عمل یک فاجعه ملی و یک پیروزی برای سامارانش بود. او در اکتبر ۱۹۵۱ با درخواست از رهبر حزب خود نامزدی انتخابات شورای شهر بارسلون، که تنها از حزب فالانژ انتخاب می‌شد، را بدست آورد. او بعنوان نایب رئیس «کمیته هماهنگ کننده دومین دوره بازیهای مدیترانه»، که در سال ۱۹۵۵ در بارسلون انجام گرفت، انتخاب گردید. سامارانش بواسطه وفاداریش به فرانکو نردبان «ترقی» را یکی یکی طی کرد و بعنوان یکی از قدرتمندان در سیاست و ورزش اسپانیا شد. او در سال ۱۹۵۶ نامزد شورای محلی کمیته ملی ورزش در مادرید شد. سامارانش به هدیه‌ای که بی‌صبرانه انتظارش را می‌کشید، رسید و در سال ۱۹۶۶ بعنوان وزیر ورزش اسپانیا انتخاب گشت که در این میان روزنامه‌ها نقش کلیدی را بازی کردند. او سپس به عضویت هیات مدیره روزنامه شهر بارسلون، تله اکسپرس، درآمد. سامارانش در جلسه کمیته بین‌المللی المپیک در مادرید (۱۹۶۵) شرایط ورود به کمیته را فراهم ساخت و سپس به عضویت آن درآمد. او در کمیته المپیک بعنوان عضو نیمه وقت افتخاری و سپس تمام وقت و همه کاره کمیته درآمد. او به محض گرفتن قدرت به پاکسازی در کمیته دست زد و با انتخاب افراد مورد اعتماد خود به سیاستهای فاشیستی خود ادامه داد و سرانجام در سال ۱۹۸۰ جانشین لرد کیلانین گردید. او اکنون حاکم بلامنازگ کمیته بین‌المللی المپیک است. از دیگر دارائیهای سامارانش می‌توان به سوزه ۴۰ میلیون دلاری او که در سال ۱۹۹۲ در صدمین جلسه کمیته بین‌المللی المپیک در لوزان افتتاح شد، اشاره کرد. یک میلیون دلار سرمایه این سوزه از طریق کمپنهای [The Olympic TOP (marketing) Program] فراهم گشت.

شاید بدندرت کمیته بین‌المللی المپیک در طول حیات خود شخصی مثل «بنیولو»، رئیس فدراسیون بین‌المللی ورزشکاران آماتور، (فبوا) و خداوند فدراسیون نو و میدانی در کمیته بین‌المللی المپیک را در خود پرورده باشد. بنیولو یکی از فاسدترین اعضای کنونی «کمیته» است که برای گرفتن قدرت از سامارانش اسپانیایی ندان تیز کرده است. او از معدود کسانی است که یک شبه ره صد ساله را طی کند و در مدت کوتاهی به بالاترین رده‌های کمیته بین‌المللی المپیک دست یابد. بنیولو در سال ۱۹۶۹ توانست به «فدراسیون ملی ورزشکاران ایتالیا» راه یابد. او بخوبی موقعیت خودش را در دهه‌های اخیر ارتقا داده است. بنیولو اکنون با خنده و استهزا به گذشته خود می‌نگرد چرا که گذشته را قالب تنگی برای خود می‌دانست. او هرگز به سمتهای داخل کشوری قانع نبوده و انسان بلندپروازی است. بنیولو اولین آزمایش بین‌المللی خود را در سال ۱۹۶۱ با گرفتن ریاست «فدراسیون بین‌المللی ورزشهای دانشجویان» آغاز کرد.

دیگر تیر ترکش بنیولو در سال ۱۹۷۶ در

مونترال، موقعی که عضو هیات اجرایی کمیته بین‌المللی المپیک بود، نامزدی سمت نایب رئیس کمیته بود که نه تنها موفقیتی کسب نکرد بلکه نزدیک بود عضویت خود را در هیات از دست دهد. در آن هنگام «آرنیان پولن» رئیس فدراسیون بین‌المللی ورزشکاران آماتور بود و تمامی تلاش بنیولو در این بود که او را از ریاست به زیر کشد و به همین خاطر بعدها با زد و بند با داسلر، که نفوذ زیادی در جامعه ورزشی داشت، به این کار همت گماشت. داسلر بیقرار می‌خواست مطمئن شود کمپانی آدیداس با انتخاب بنیولو جای پای ثابتی در «فبوا» باز خواهد کرد چرا که می‌خواست حق کنترل بازار وسایل ورزشی را بدست آورد. سرانجام اتحاد شوم بنیولو- داسلر به هنگام انتخاب مجدد ریاست فبوا آنچنان آرنیان پالی را در تنگنا قرار داد که او ناچار به استعفا شد. پالن زخم خورده در نامه‌ای که به فبوا نوشت علت کناره‌گیری خود را چنین توضیح داد: «... این بسیار مبرهن است که اکثریت فدراسیون از دکتر بنیولو، کسی که جانشین شایسته‌ای برای...»

و بدین ترتیب بنیولو با کنار زدن پالن به آرزوی چند ساله خود که همان صدارت بر فبوا بود، نائل آمد. او که اکنون بر اریکه قدرت نشسته از هیچ کاری برای گرفتن بالاترین سمت المپیک و در کنار آن از تشاء و تقلب دریغ نمی‌کند. چرا که همو بود که در جریان بازیهای قهرمانی نو و میدانی جهان در ایتالیا (۱۹۸۷) با خریدن رأی داوران مدال برنز بازیها را از گردن ورزشکار آمریکایی بیرون آورد و به گردن ورزشکار هموطن خود انداخت. در جریان بازیها، در مسابقه پرش طول برای مقام سومی و مدال برنز رقابت سختی بین «مایریکس» آمریکایی و «ایوانجلیستی» ایتالیایی در گرفت (سه نفر اول راهی المپیک سئول می‌شدند). پرنده ایتالیایی که در پرشهای قبلی خود به دفعات خطا کرده یا کمتر از رقیب آمریکایی پریده بود و شانسی برای گرفتن مدال نداشت به کمک سه داور ایتالیایی و در رأس آنها بنیولو در آخرین پرش خود با دستکاری در ساعت استادیوم و با اندازه‌گیری دروغین داوران ایتالیایی به مقام سوم دست یافت. او که بنظر نمی‌رسید حتی هشت متر پریده باشد رکورد هشت متر و سی و هشت سانتیمتر بدست آورد، رکوردی که حتی خود ایوانجلیستی باور نداشت. این رسوایی بزرگ تا هفته‌ها بحث داغ روزنامه‌ها و خبرنگاران شده بود و بدین ترتیب بار دیگر فضای ورزش آلوده سیاستها و پانديازیهای فرقه‌ای گشت. اما شعاع رسوایی آنقدر گسترده بود که مسئولین فدراسیون نو و میدانی بعد از مشاهده فیلم مسابقه و کشف حقیقت مدال ایوانجلیستی را پس گرفته و مایریکس را پرنده شناخته و راهی المپیک سئول کردند.

رسوایی دیگر بنیولو موقعی که با گرفتن بیست میلیون دلار رشوه از دولت کره جنوبی افتتاحیه بازیها را که رسماً بایستی بعد از ظهر به اجرا در می‌آمد بخاطر فاصله زمانی بین سئول و نیویورک، که قرار بود مراسم افتتاحیه را بصورت زنده پخش کند و مردم آمریکا مجبور بودند بازیها را آخر شب یا اوایل صبح از تلویزیون تماشا کنند، بر ملا شد. یکی دیگر از اعضای این شبکه اختاپوسی «ماروی ولاسکوئز رانا» مکزکی است که علاوه بر عضویت در کمیته المپیک، رئیس اتحادیه کمیته ملی المپیک است که این سمت را در سال ۱۹۷۹ بدست آورد. او یکی از ثروتمندترین شخصیتها در مکزیک و صاحب بیش از ۷۰ روزنامه و شبکه رادیو و



جهانی فوتبال ۱۹۹۴ را تأمین کردند (کوکاکولا هم جزو حامیان بازیها بود). اگر به این لیست بلند بالا نامهای نایک - پوما - امبرو - ریبک - ویزا - ای. ام. اس - برادر - پانامونیک و کداک را اضافه کنیم نقش جهانی شدن سرمایه و تأثیرات آن بر ورزش را بخوبی درمی یابیم. به یمن کمکهای سرشار چنین انحصاراتی است که چرخ ورزش هر روز سریعتر از پیش، اما به ازای مصرومیت بسیاری از کشورهای «جنوب»، به گردش درمی آید و بودجه و سود بازیهای جهانی رشد تصاعدی پیدا می کند. بی دلیل نیست که هاور لانژ بعد از اتمام بازیهای جام جهانی فوتبال ۱۹۹۰ ایتالیا می گوید: «چیزی که بیش از همه مرا راضی و خوشحال می کند، ملاحظه اینست که از سال ۱۹۷۴ تا ۱۹۹۰ بودجه ای جام جهانی از ۱۰۵ میلیون به ۱۰۲۰ میلیون فرانک افزایش پیدا کرده است.»

مسلماً تمامی این آمار و ارقام سهم کوچکی از سودهای هنگفت انحصارات بین المللی را نشان می دهد. اگر بخواهیم کل درآمدها و سودهایی که از طریق آگهی های تجاری و فعالیت های تبلیغاتی را به آن اضافه کنیم رقمی بس کلان تر پیش رو خواهیم داشت. در اینجا تنها به یک نمونه کوچک اشاره می کنیم. چندی پیش کمپانی «نایک» قراردادی با مایکل جوردن بست که با مایکل جوردن بست. این کمپانی امیدوار بود که بتواند از این قرارداد سودی معادل ۱۵ میلیون دلار داشته باشد اما در اوج ناباوری درآمد سال اول کمپانی ۱۳۰ میلیون دلار بود.

در این اقیانوس بیکران سرمایه، شبکه های تلویزیونی هم نقش خود را بر ورزش حک می کنند چرا که در دنیای آستانه قرن بیست و یکم تلویزیون بعنوان برنده ترین وسیله ارتباطی عمل کرده و به برگزاری بازیها رنگ و جلایی دیگرگونه می دهد. نگاهی اجمالی به اختلاف میزان درآمد و سود بازیهای جام جهانی، از طریق حق امتیاز پخش رادیویی و تلویزیونی، در فاصله بازیهای جام جهانی ۱۹۷۸ آرژانتین (۶۳ میلیون فرانک) تا ۱۹۹۴ آمریکا (۱۷۰۰ میلیون فرانک) بخوبی سود هنگفت شبکه های تلویزیونی را نشان می دهد. البته شبکه های تلویزیونی هم برای گرفتن امتیاز پخش بازیها برای بیرون کردن رقیب از صحنه رقابت

با ورزش تنیده شده است که فکر جدا کردن این دو بیهوده بنظر می رسد. موقعی که داسلر در سال ۱۹۸۷ در سن پنجاه و یک سالگی بر اثر ابتلا به بیماری سرطان برگشت کمپانی آدیداس با درآمد سالیانه ۲٫۲ میلیارد دلار، ۱۲ هزار کارگر در ۴۰ شعبه در سراسر دنیا از اروپا گرفته با خاور دور در اوج قدرت بود. انحصارات بزرگ با حمایت بی چون و چرای خود از هاور لانژها و سامارانش ها ورزش را از فلسفه واقعی خود تهی کرده به سودهای سرشار دست زده اند. بیهوده نیست که گفته می شود «تا موقعی که شیر پول کوک coke باز است، هاور لانژ رئیس غیر قابل رقیب فیفا خواهد ماند.» البته این بده ستانها در طرفه بوده بطوریکه سامارانش هم پیاس «خدمات» داسلر به ورزش در اکتبر ۱۹۸۴ بالاترین نشان افتخار را به او اهدا می کند. قابل ذکر است که در بازیهای المپیک ۱۹۸۴ لس آنجلس حدود هشتاد درصد ورزشکاران رشته های نو و میدانی، شنا، شیرجه، واترپلو، فوتبال، بسکتبال و بوکس، محصولات آدیداس را می پوشیدند و پانزده تیم از بیست و چهار تیم شرکت کننده در جام جهانی فوتبال در سال ۱۹۹۰ ایتالیا لباس آدیداس به تن می کردند. حتی داوران لباس آدیداس می پوشیدند و توپ بازیها هم آدیداس بود. در این رابطه کمپانیهای پیسی و کوکاکولا بیکار ننشسته و در تلاش دادن رأی اعتماد به هاور لانژ و سامارانش بوده و هستند. کوکاکولا که سابقه دیرینه ای در حمایت از المپیک دارد بازیهای المپیک ۱۹۶۰ مکزیکو را مورد حمایت خود قرار داد اما در المپیک های ۱۹۸۴ لس آنجلس و ۱۹۸۸ سنول کمپانی coke بود که بعنوان نوشابه «رسمی» بازیها شناخته شد. همچنین کمپانی coke توانست با حمایت داسلر رقابت فروش نوشابه رسمی بازیهای جام جهانی فوتبال ۱۹۸۲ اسپانیا را به نفع خود تمام کند. البته کمپانیهای نامبرده تنها بخشی از خوان یغمای ورزش را به کیسه خود می ریزند و در این میان تنها نیستند. برای مثال کمپانیهای بزرگ کانتن - انرجایزر - فوجی - جنرال موتورز - ژیل - مک دونالد - فیلیپس - مارس - مستر کارت و آمریکن ایرلاینز هر کدام با مبلغی بین ۹۰ تا ۱۲۰ میلیون فرانک بخشی از هزینه برگزاری بازیهای جام

تلویزیون است. او همچنین صاحب حق امتیاز بزرگترین روزنامه نواتی با ۵۵ حق امتیاز در سراسر کشور مکزیک است. ثروت ۵۰۰ میلیون دلاری او بعدی است که در سال ۱۹۸۶ با کمک ۴۰ میلیون دلاری خود «یونایتدپرس بین الملل» را از ورشکستگی نجات داد. دفتر کار او در مکزیک دارای اتاق پذیرایی، بار، سالن تئاتر با کنجایش ۶۰ نفر، آرایشگاه، اتاق استراحت، سالن پرورش اندام و استخر شنا است. یکی از دوستان نزدیک او می گوید: «او نه تنها برای کشور مکزیک که برای آمریکای لاتین لقمه بزرگی است.» بی شک امپراتوری رسانه ای او، او را بعنوان یکی از قویترین سیاستمداران در آمریکای مرکزی ساخته است. ماریو از دوستان نزدیک سامارانش است و تلاشهای تاکتونی سامارانش، بخاطر مخالفت های درون کمیته بین المللی المپیک، جهت عضویت ماریو بی نتیجه مانده است.

«یون یونگ کیم» دست راست سامارانش و کاندیدای چانشین احتمالی او است. «کیم» بعنوان رئیس نیروی امنیتی رئیس جمهور کره جنوبی «پارک چونگ هی» که بمدت دو دهه دیکتاتوری و وحشت را بر کره جنوبی حاکم کرد، انجام وظیفه کرده است. او در سه دانشگاه آمریکا تحصیل کرده و فرستاده دولت کره در واشنگتن و سازمان ملل و لندن بوده است. کیم در سال ۱۹۷۳ فدراسیون جهانی توانانو را تأسیس و خود به ریاست آن نشست. تکنوانو که نقش مهمی در ارتش کره دارد، کیم را بعنوان یکی از همکاران و معتمدان سازمان سیا و اداره امنیت کره در آورده است بطوریکه «فلیپ لیشستی» یکی از افسران سازمان سیا که در اواخر دهه ۶۰ در کره خدمت می کرد از او بعنوان دوست خود یاد می کند.

از دیگر اعضای قدرتمند اما کم اهمیت تر که به سهم خود نقش مخربی در کمیته بین المللی المپیک و فیفا داشته و یا اکنون بازی می کنند می توان از روبرت اچ. هلمیک آمریکایی (عضو سابق کمیته بین المللی المپیک) که بدنبال زد و بندهای تبلیغاتی اش رسوا و مجبور به کناره گیری شد، چونگ مونگ چون نایب رئیس فیفا، مری گلن هیگ یکی از دو عضو انگلیسی در کمیته بین المللی المپیک، شیخ احمد آل صباح (عضو کمیته ملی المپیک)، شیخ فهد آل احمد آل جابر آل صباح بیلینور کویتی (عضو کمیته ملی المپیک و رئیس سابق شورای المپیک آسیا) که در جنگ خلیج کشته شد، چیهارو ایگایا (رئیس هیات کمیته بین المللی المپیک) از ژاپن، لنارت یوهانسون سوئدی (رئیس اتحادیه فوتبال اروپا) و سب بلاتر (دبیر فیفا) نام برد.

آیا پراستی جامعه ای جهانی ورزش باوجود هاور لانژها، سامارانش ها، بنیواوها و لاسکوئرها و... در کنار دوستان سرمایه دار خود مثل داسلر که میادین ورزشی را محل تاخت و تاز و رقابتهای کارتلها و تراستها کرده اند، به هدف واقعی خود که همان تبلیغ دوستی، صلح و تفاهم بین ملتهاست خواهد رسید؟

موقعی که «دنیس هاول»، وزیر سابق ورزش انگلیس، از هورست داسلر، رئیس سابق کمپانی آدیداس، پرسید: «چرا کمپانیهای سازنده کفش دوست دارند در اداره ورزش درگیر شوند؟» او بی پرده پاسخ داد: «وجود ما برای فروش کفش و لباس است و هرکجا که حرکتی هست وجود ما هم ضروری است.»

جواب داسلر آنقدر گویاست که احتیاج به تفسیر ندارد. امروزه منافع کمپانیهای بزرگ آنقدر



## اطلاعیه‌ی مطبوعاتی:

سازمان هلال احمر جمهوری اسلامی پوششی برای اقدامات ترویجی رژیم در کردستان عراق شب یکشنبه ۲۱ آوریل ۱۹۹۶، یکی از اردوگاه‌های پناهندگان کرد ایرانی واقع در منطقه‌ی باینجان (از توابع سلیمانیه کردستان عراق) مورد حمله‌ی دسته‌ای از ترویجی‌های اعزامی از طرف جمهوری اسلامی ایران قرار گرفت. نگهبانان اردوگاه به مقابله با مهاجمین برخاستند و ضمن دفع حمله، یکی از ترویجی‌ها بنام محمود بودانی (اهل جوانرود از توابع استان کرمانشاه) را که زخمی شده بود، به اسارت خود درآوردند.

در بازجویی‌های بعدی که از شخص نامبرده بعمل آمد، وی اعتراف نمود که «گروه‌شان از طرف اطلاعات کرمانشاه و بوسیله‌ی آمبولانس هلال احمر ایران از مرز گذشته و به مرکز هلال احمر ایران در سلیمانیه کردستان عراق منتقل شده‌اند. شب را در مرکز هلال احمر به سر برده و صبح روز بعد، با آمبولانس به شناساسنی و کسب اطلاعات در مورد اردوگاه پناهندگان پرداخته‌اند. بعد از کسب اطلاعات لازم، در شب سوم، درصدد اجرای مأموریت محوله که عبارت از قتل عام ساکنین اردوگاه بوده، برمی‌آیند، ولی خوشبختانه، با هشیاری نگهبانان اردوگاه، نقشه‌ی سوم ترویجی‌های جمهوری اسلامی خنثی و نقش بر آب می‌شود.

از اعترافات ترویجی نامبرده، چنین برمی‌آید، که اکثر ترویجی‌های جمهوری اسلامی در کردستان عراق بوسیله‌ی آمبولانس‌های هلال احمر جمهوری اسلامی از مرز عبور داده می‌شوند، سپس در مراکز هلال احمر جمهوری اسلامی ایران واقع در شهرهای کردستان عراق مستقر می‌شوند و از این مراکز بعنوان پوشش برای اجرای مأموریت‌های ترویجی استفاده می‌کنند.

دفتر نمایندگی حزب دموکرات کردستان ایران در خارج از کشور

## اعدام دو نفر از اعضای کومله

نمایندگی کومله در خارج از کشور طی اطلاعیه‌ای اعلام نمود: «برابر اطلاع رسیده روز چهارشنبه گذشته رژیم جنایتکار جمهوری اسلامی نو تن از رفقای ما به نامهای سلیم صابرنیا و مصطفی قادر را در زندان شهر ارومیه اعدام نموده است.

این رفقا که اعضا حزب کمونیست ایران و سالها پیشمرگ کومله بودند، در سال ۱۹۹۰ توسط رژیم اسلامی دستگیر شده بودند و دانشگاه فرمایشی رژیم در سال ۱۹۹۲ حکم اعدام آنها را صادر نموده بود. اما تحت فشار مراجع بین‌المللی و از جمله فشارهای مکرر سازمان عفو بین‌الملل (Amnesty international) این حکم به اجرا درنیامده بود. اینک پس از شش سال رژیم از فرصت استفاده نموده و دست به کشتار آنها زده است. جمهوری اسلامی خانواده‌ی آنها را تهدید نموده و تحت نظر قرار داده است و امکانات ارتباطی آنها را قطع نموده است و حتی از پس دادن جنازه‌ی آنها نیز خودداری می‌نماید.»

تجارتی خود، از طریق رادیو و تلویزیون و بخصوص در فواصل زمان استراحت، محصولات خود را به معرض نمایش و فروش می‌گذارد و بموازات آن انگیزه اصلی ورزش که همان ایجاد فضای مودت و دوستی، پرورش تن و صلح است را به امری فرعی و حاشیه‌ای تبدیل می‌کند.

سرمایه نقش خود را نه تنها در انتخاب اعضای مورد دلخواه خود که بصورت مهره‌های شطرنج به خواست آنها به حرکت درمی‌آیند که در رابطه با کلیه جوانب ورزشی از جمله انتخاب شهرها و کشورها برای میزبانی بازیها، بازی می‌کند. امروزه انتخاب شهرها نه بواسطه داشتن امکانات که به مقدار نیروی حمایتگر و پشتیبان بستگی دارد. خوب بیاد داریم که چگونه آمریکا توانست با حمایت و قدرت کارتل‌ها و تراستها شهر آتلانتا را در رقابت با دیگر رقبای خود به میزبان المپیک ۱۹۹۶ انتخاب کند. نمونه دیگر جنگ زرگری هم اکنون ژاپن و کره جنوبی، که در کمیته بین‌المللی المپیک و فیفا بسیار قوی است، برای میزبانی بازیهای جام جهانی ۲۰۰۲ شروع کرده‌اند. این رقابت‌های حریصانه نه تنها برای انتخاب شهر یا کشور میزبان که برای جلسات کمیته بین‌المللی المپیک و فیفا جریان دارد. نمونه بسیار جالب و شنیدنی مربوط به موقعی می‌شود که کمیته بین‌المللی در شهر بیرمنگام جهت انتخاب محل جلسه آتی کمیته به بحث و تبادل نظر می‌پرداخت. در این میان شهرهای بیرمنگام، مسکو، بلگراد، ناپروبی، ریاض، سوئت کارلو و بوداپست کاندید شده بودند که در نهایت بیرمنگام و بوداپست به پای فینال رسیدند. موقعی که نماینده کویت، بعنوان پشتیبان بوداپست، تصمیم گرفت برای کشیدن سیگار مدت کوتاهی جلسه را ترک کند در غیاب او شهر بیرمنگام با یک رأی بیشتر بعنوان محل بعدی جلسه کمیته انتخاب گردید. موقعی که سامارانش نظر «مری گلن-هیگ» (عضو انگلیسی کمیته بین‌المللی المپیک) را در مورد نتیجه انتخابات پرسید او جواب داد: «خداوند تصمیم گرفت».

## منابع:

- 1- We have came a long way BY: Billie Jean King and Cynthia Starr
- 2- Rothmans Atlas of sport BY: Philip Ray
- 3- The Encyclopedia of sports BY: Frank G. Menke
- 4- The olympic challenge 1988 BY: Bill Toomey and Barry King
- 5- The Illustrated history of the olympic BY: Dick Schaap
- 6- Hitler's Game- The 1936 olympic BY: Duff Hart- Davis
- 7- Lords of the rings BY: VYV Simson and Anrew Jennings
- 8- The olympic Games BY: Lord Killamin and John Rodda
- 9- Women sports: A history BY: Allen Guttmann

۱۰- آرش شماره ۴۰ و ۳۹

۱۱- هفته نامه شهروند و نکور شماره‌های

۲۱۸-۲۲۷

تلاش زیادی بخرج داده و مسلماً آنکه بیشتر گردانندگان بازیها را مورد لطف قرار دهد در نهایت حرف آخر را خواهد زد چرا که برای سامارانش و هاره لانژها آنکه بخشنده‌تر، شایسته‌تر است. برای مثال برای گرفتن امتیاز بازیهای المپیک سنول شبکه تلویزیونی NBC ۲۲۵ میلیون دلار و شبکه‌های تلویزیونی ABC و CBS هرکدام ۳۰۰ میلیون دلار را پیشنهاد کردند اما برنده این رقابت NBC بود که از حمایت سامارانش برخوردار بود. اما بطریقی موافقت دولت کره جنوبی ناگهان NBC از پیشنهاد خود صرف نظر کرد. در بازیهای المپیک بارسلون که ۶۳۳ میلیون دلار درآمد حاصل شده بود در مقایسه با المپیک مونبخ (۱۷۸ میلیون دلار) و المپیک مونترال (۳۴۸ میلیون دلار) تفاوت بسیار فاحشی را نشان می‌دهد. در بازیهای المپیک زمستانی کالگاری نو شبکه معروف ABC و NBC هرکدام مبلغ ۶۰۹ میلیون دلار برای گرفتن حق امتیاز بازیها پرداخت کردند.

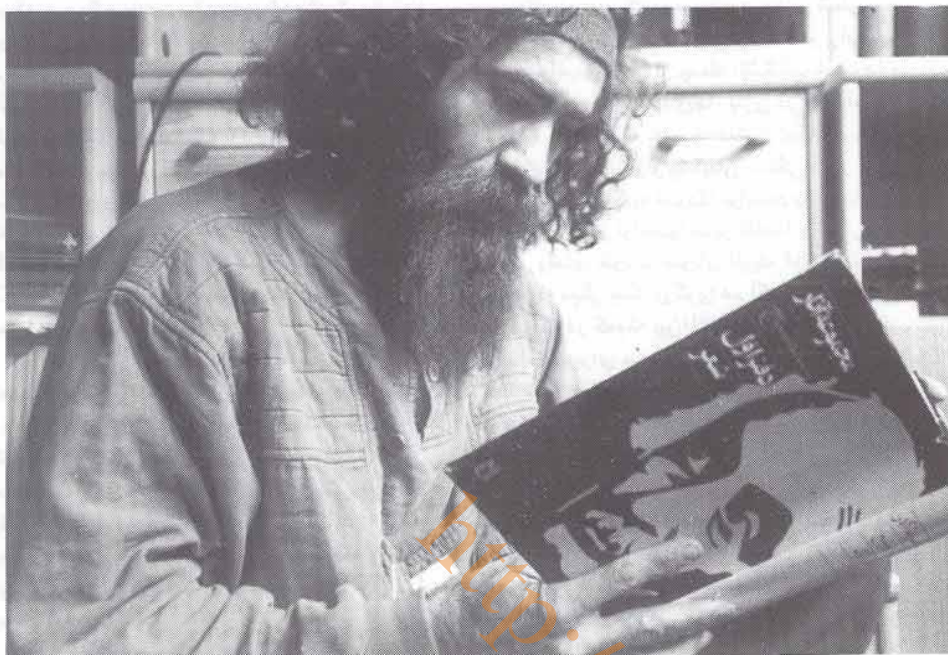
در نشست ژانویه امسال کمیته بین‌المللی المپیک تصمیم گرفته شد حق پخش بازیهای المپیک از سال ۲۰۰۸ تا ۲۰۰۸ را به یک کنسرسیوم متشکل از ۴۰ شبکه تلویزیونی اروپا واگذار شود و مبلغ ۱۴۴۲ میلیون دلار بابت آن دریافت شود. همچنین قرارداد فیفا با شبکه‌های تلویزیونی ABC و E.S.P.N برای پخش بازیهای جام جهانی فرانسه به انجام رسید. این دو شبکه قبلاً بازیهای جام جهانی ۱۹۹۴ را پخش کرده بودند.

امروزه ادغام سرمایه و ورزش آنچنان ضربه‌ای به فلسفه ورزش و روحیه ورزشکاری زده که ورزش این اصل مهم زندگی انسان را از زیباییهایش تهی ساخته است. انحصارات و کمپانیهای بزرگ نه به روح ورزش که به سود هرچه بیشتر خود می‌اندیشند تا جائیکه بخاطر سود و جذب هرچه بیشتر تماشاگر به ابلهانه‌ترین تغییرات و تصمیمات در قوانین روی می‌آورند. درحال حاضر کشمکش سختی در فیفا جهت تغییر بسیاری از قوانین فوتبال وجود دارد. در سال ۱۹۹۰ هاره لانژ طرحی را پیشنهاد کرد که به موجب آن بجای دو نیمه ۴۵ دقیقه‌ای، چهار وقت ۲۵ دقیقه‌ای در نظر گرفته شود. همچنین تغییرات دیگری در رابطه با کاهش تعداد بازیکنان به ده نفر، گشاد کردن دروازه‌ها و حذف آفساید و... در نظر گرفته شده است. البته بسیاری از کشورها با تغییر قوانین، بخصوص گشادتر کردن دروازه‌ها، مخالف هستند چرا که هزینه سنگینی برای آنان بربر خواهد داشت برای مثال دولت آلمان اعلام کرده است گشادتر کردن دروازه‌ها بیش از ۱۱۰ میلیون مارک هزینه خواهد داشت. البته سب بالاتر، دبیر فیفا، تصمیم نهایی را به نشست ماه مارس موکول کرده است. بسیاری از کارشناسان فوتبال معتقدند که باید اندازه دروازه‌ها ۵۰ سانتیمتر بزرگتر شود چرا که ورزشکاران امروز نسبت به همتایان صد سال پیش خود از نظر فیزیکی پیشرفت کرده‌اند درحالیکه بوازه به همان اندازه باقی مانده و در نتیجه هر سال تعداد گل‌های زده در مسابقات کمتر می‌شود. اکثریت بازیکنان با گشادتر شدن دروازه‌ها مخالف هستند و معتقدند در صورت انجام این تغییر هیچان بازی کم خواهد شد. در همین رابطه دروازه‌بان یکی از تیمهای دسته اول باشگاههای اسپانیا می‌گوید: «روزی خواهد رسید که ما را مجبور کنند با دستهای بسته توی دروازه بایستیم. جهان سرمایه با دامن زدن به هیچان تماشاگران و همزمان با آن پخش آگهی‌های

## گفت و گو با اصغر داوری

اسد سیف

### همه هستی بر بوم



می‌توان حضور حس و عاطفه و هدف رسانه‌ای رنگها را ملموس و پرتوان دید.

برای داوری نمادهایی از انسان و اشیاء مهمند. عصاره‌ای اندک از هر کدام، تا آن حد که به نجوای پر ایهام بصری تبدیل شود و من تماشاگر را برانگیزاند تا به کاوش و کنکاش خویش در لرون تصویر ادامه دم، ناگفته‌ها را بیایم.

دنیای حماسی نقاشیهای داوری، هرچند فضایی انزوازا دارد، جهانی را تجسم می‌کند که می‌خواهیم. آزادی در جهانی بری از ظلم و ستم، او از سکوت و مرگ و انهدام به رویش و زایش و بالندگی و زندگی و زیبایی می‌رسد. امروز واقعاً موجود در آثارش نوید دهنده فرداست، فردایی که او زیبا تجسمش می‌کند.

داوری در نقاشیهای خویش روایتگر تاریخ است به زبان خط و رنگ. آثار او گریبان تماشاگر را نیز می‌گیرد. بیشتر بر زخمی می‌زند که نباید فراموش کرد. او از اساطیر خودی و بیگانه، از آثار تاریخی قدیم و متأخر ایران به عنوان سمبل استفاده می‌کند تا درد و حرف خویش بر بوم نقش زند.

زنان نوازنده، میترای غمگین، از خاک به خاک، مهر مادری، ورقهای بازی، آبیانه، کنوان و... از جمله ۲۱ تابلویی هستند که در این نمایشگاه به نمایش گذاشته شده‌اند.

در دیدار از نمایشگاه نقاشیهای داوری، برای من تماشاگر معمولی نیز به عیان مشهود است که داوری با تلاشی جانفرسا نقاشی می‌کند. نقاشی برای او زندگی است و در شرافت این گونه از وجود است که بر برد انسان انگشت می‌نهد. غنای اندیشه‌اش را کوله بار سفری می‌کند که مرهم درد انسان است و در این سفر او با خلوص تمام، همه هستی خویش بر بوم ریخته، همسفر می‌جوید.

پوشش.

همه تلاش داوری این است که در پس آشنایی‌ها، واقعیت جهانی را به نمایش بگذارد که برای بسیاری بیگانه است. نمادها و نقشه‌های با کمک رنگها چشم‌اندازهایی رازآمیز، غیر مکشوف، مخیل و چند بعدی را به نمایش می‌گذارند که گاه آمیزش بیش از حد آنها بر ایهام و پیچیدگی اثر می‌افزاید ولی با اینهمه ظرفیت‌های بیانی بیشتر آثار با کمی تعمق و تفکر قابل کشف است.

داوری در آثار ارائه شده تمامی توانمندیهای فنی خویش را به خدمت ضرورت‌های بیان تصویری گرفته، وجود او را نه به عنوان خالق اثر و یا برای خودنمایی، بلکه به عنوان هنرمندی معترض که در عین حال می‌تواند «من» نوعی نیز باشد می‌توان در اکثر تصاویر دید، وجودی که نمی‌تواند دنیای ناعادلانه حاکم را تاب بیاورد و به آن تمکین کند.

هرچند این آثار تراوشات ذهن هنرمند و لرون اوست، به رغم آن سرگذشت عام نه تنها ما ایرانیان، بلکه تمامی انسانهای پیرامونی‌ست، انسانهایی که در دنیای بفرنج، متناقض، پیچیده و پر تشویش زندگی می‌کنند و همین موقعیت است که حضورش بر بوم احساس می‌شود. چهره‌های پرتشویش، فضاهای غریب، حضوری پرسش‌انگیز، تصاویری تو در تو و گاه بسیار ساده.

داوری خود را اسیر فرم نمی‌کند، از تمامی دستاوردهای نقاشی کمک می‌گیرد، بدون آنکه هیچکدامشان باشد. او آگاهانه از کیفیت بیانی رنگها استفاده می‌کند و رنگها را برای بیان ارزشهای عاطفی خویش به شکل گسترده‌ای به کار می‌گیرد و از این راه سعی می‌کند تاثیر لازم را بر بیننده بگذارد، امری که در آن موافق نیز می‌گردد. موضوعها با توجه به بیان آنها اغلب با رنگهای تند و گرم و یا بالعکس تصویر می‌شوند و از این طریق

اصغر داوری در نقاشی و طرح چهره‌ای آشناست. به ویژه برای خوانندگان «آرش» که طرح کلیشه‌ای روی جلد مجله، و برخی از طرحهای روی جلد و لرون آن، از اوست.

از هشتم ماه مارس امسال -Burgerzentrum-Ehrenfeld برکلن (آلمان) نمایشگاهی از نقاشیهای داوری را به نمایش گذاشت. این نمایشگاه قرار بود تا ۳۱ مارس پابرجا باشد ولی به علت استقبال وسیع يك ماه تمدید و تا ۳۰ اپریل ادامه یافت. داوری نمایشگاه خویش را به «زن» تقدیم کرده است. زن و موسیقی که بستمایه اصلی آثار اوست، در این نمایشگاه عرضه شده است.

با آمیزش مضمون و تکنیکی که ذات محتواست، داوری بی‌هیچگونه گنشتی حرفش را بر بوم نقش می‌زند و از این طریق به حضور خود در هنر معنا می‌بخشد. او از جمله نقاشان نوگرایی‌ست که با اتکا به قابلیت‌های ذهنی و توانی خویش آثاری خلق می‌کند که حاصل آن نوعی رابطه دیالکتیکی‌ست. به نقاشی که بنگری، آنچه می‌بینی در نگاهی عمیقتر به نقشی دیگر تبدیل می‌شود. نقشی از دل نقش دیگر پدیدار می‌گردد و سرانجام با کشف همه نقاشیها و حضور به هم پیوسته‌شان است که مفاهیم متضاد معنی می‌پذیرند. برای نمونه در تابلوی «سه زن» لرون زن را می‌بینی که با رنگهای زندگی- صورتی چنگانه، آبی و سبز- تمامی فضای تابلو را پر کرده‌اند. موها افشان در باد و دستها آزاد، ولی از زن سوم خبری نیست. دقیقتر که بنگری زن سومی را نیز خواهی یافت، زنی پوشیده در چادر، فاقد رنگهای زندگی و تازه نیمه‌ی خارج از تابلو که پنداری وجود زن و هستی او قطع شده و انگامست که به زن خواهی اندیشید، به وجود مطرود او از جامعه در ایران اسلامی، زنی اسیر مذهب و زیر

امد سیف: به عنوان يك هنرمند معاصر از مدرنیسم و هنر مدرن چه تعریفی دارید؟

اصغر داوری: درك درست از شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی و بیان و ارائه‌ی هنر به گونه‌ای شاعرانه و دورماندن از تکرار و به کار گرفتن نا به جای آنچه که تاکنون خلق شده را نه تعریف هنر مدرن، که پیشنهادی برای گونه‌ای از تعریف آن می‌دانم.  
س: انقلاب ۵۷ چه تأثیری بر زندگی منریته گذاشت؟

ج: آرزو و میل به زیبایی، زندگی بهتر و آزادی بی چون و چرا- و نه حداقل، که حداکثر- برای انسانها، مرا در جامعه‌ی جهانی‌ی چپ قرار داده است. از آنجا که این خواست‌ها در انقلاب بهمن ۵۷ توسط تسلط مذهبی زیرپا گذاشته شد و معنی حقوق مدنی انسانها زیر سؤال رفت، نوعی تبلیغ برای ادامه‌ی مبارزه و آرمانخواهی انقلابی در کارهایم راه یافت. به عبارتی دیگر اگر تفکر مسلط بر جامعه‌ی ایران آنقدر مذهب‌زده نبود، حاصل آن انقلاب بی‌نظیر در تمام درازنای تاریخ ایران چیز دیگری می‌شد و در نتیجه چندین سال وقت من صرف کاریکاتورهای تبلیغی، تهییجی و بیان ننگ چنگ و بی‌خانمانی و فلاکت و کشتار و نکبت نمی‌شد و گویانکه کاریکاتور و طراحی رشته‌هایی با ارزش‌های ویژه‌ی خودشان هستند، اما توجه کنیم که بخش قابل ملاحظه‌ای از طرح‌ها و کاریکاتورهای سیاسی‌ام را به درخواست و سفارش نشریات اپوزیسیون چپ ساخته‌ام و اکنون هم اعلام می‌دارم که این همکاری مایه‌ی افتخار من بوده و هست و همین همکاری سبب پیشرفت قابلیت‌های من در گستره‌ی آن نوع کار بوده است، ولی باید اعتراف کنم که عشق من نقاشی بوده است و پیشرفت در این امر يك نوره به عقب افتاد که بعدها برای کوییدن میخم به عنوان نقاش مشکلاتی داشتم.

س: تأثیر انقلاب را بر هنر و به ویژه نقاشی ایران چگونه می‌بینید؟

ج: اجازه بدهید در حوزه‌ی نقاشی باقی بمانیم. به روایت تاریخ، همواره در نقاط عطف تاریخی و انقلابهای اجتماعی، شاهد شوکوفانی و رشد در زیرینا و روینا و از این رو هنر بوده‌ایم. در جریان انقلاب مشروطیت، ارتجاع مذهبی و استعمار انگلستان به مثابه سدّی در مقابل عمل کردند و پیش از آنکه نیروهای انقلابی بتوانند بند ناف نوزاد انقلاب را ببرند تا او نفسی بکشد، ارتجاع مذهبی و استعمار کار خود را کرده و چنین انقلاب را دفن کرده بودند. انقلابی که باوجود شکستش در بسیاری زمینه‌ها حرکت ایجاد کرد، درست مانند انقلاب شکست‌خورده‌ی بهمن ۵۷.

باری، از دوران ناصری هم شاهد ناتوانی نقاشی‌مان در خلق تعادلی مناسب میان پیشرفت شستاپان زبان بصری جهانی و درون مایه‌های بینشی، عاطفی مخاطبان ایرانی نقاشی بوده‌ایم. راه یافتن عناصر فرهنگ اروپائی به جامعه‌ی بسته و درخود پوسیده‌ی ایرانی در دوران مشروطه، جامعه‌ی ما را به انشقاق و بحرانی دچار ساخت که بازتاب آن در ساختارهای اصلی اجتماعی و فرهنگی و از اینرو در زبان تصویری،

نام‌زمان» را تجربه کنند. هربوسی بحران را تا اوج آنها پیش ببرد، تحقق بخشد و نتایج مثبت و منفی، امکانات و محدودیت‌های آنها را در عمل درك کند.

اکنون بر نقاشی- و برخی دیگر از قلمروهای فرهنگی- با نسلی روپرو هستیم که در تجربه‌ی عظیم تاریخی را در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ پشت سر دارد و آینده را پیش روی. اکنون، برای نخستین بار در تاریخ نقاشی، يك نسل واحد با تکیه بر نو تجربه متضاد، در درگاه تاریخ هنر ایستاده است تا با جذب ارگانیک، با نفی و نه با التقاط و یا حذف، مرحله‌ی تازه‌ای را در زبان تجسمی و در نقاشی ایرانی پدید آورد. نقاش «معاصر»، انسان هنرمندی است که این موقعیت را دریابد و در فرم، ساختار، در عاطفه، حس و بینش، بر ابعاد آن آگاه باشد و از این روی و شاید فقط به این دلیل است که معاصر خوانده می‌شود.

س: در میان هنرمندان تبعیدی و مهاجر، نقاشان به علت استفاده از زبان بصری شانس بیشتری در ایجاد رابطه با مردم کشور میزبان دارند. شما در این امر تا چه حد موفق بوده‌اید؟

ج: از نخستین روز ورودم به آلمان، با تولید توان طراحی، کاریکاتور و نقاشی و ارائه‌ی آن‌ها در نمایشگاه‌هایی که بطور عمده توسط نیروهای اپوزیسیون ایرانی برپا می‌شد، بینندگان ایرانی و غیر ایرانی را همزمان و در کنار هم می‌دیدم. ارائه‌ی بیشتر طرح، کاریکاتور و نقاشی در نمایشگاه‌های بعدی که تولید آنها همراه بود با چنایاتی که تحت حکومت جمهوری اسلامی ایران بگونه‌ای روزمره صورت می‌گرفت، نظر بینندگان غیر ایرانی و از آن میان مسئولین چند نشریه‌ی پیشرو آلمانی را به خود جلب کرده و آنها مرا دعوت به همکاری با نشریاتشان کردند. این همکاری کمابیش هنوز هم بصورتی نوستانه ادامه دارد. دامنه‌ی این همکاری به بیرون از مرزهای آلمان هم کشیده شد.

س: اثرات تبعید را می‌توان در بسیاری از آثار به وضوح دید. آیا خوبت بر این کار واقعی؟

ج: چه جور هم!

س: به نظر شما تبعید در روند کار هنریتان خلی ایجاد کرده و یا اینکه محیط جدید- با استفاده از تجارب غنی اروپا در هنر- به تعالی هنر انجامیده؟

ج: در ایران از طریق مطالعه‌ی کتاب‌های مربوط به هنرهای تجسمی با گنجینه‌ی هنری دنیا آشنایی و ارتباط برقرار می‌کردم. روشن است که وقتی اینجا و آنجا، امکان دیدار از يك موزه فراهم است، در صورت امکان آن را از دست ندم. می‌دانید؟ قضیه واقعا از نان برایم مهم‌تر است. باری، در خارج از کشور امکانات بیشتر است و می‌شود گفت بهمین دلیل امکانات رشد هم بیشتر است. بله، من رشد کرده‌ام.

س: بسیاری از نقاشان ایران در خارج از کشور زندگی می‌کنند، نقاشی تبعید و یا مهاجرت ایران را چگونه می‌بینید؟

ج: بدلیل پراکندگی و مشغولیات شناخته شده‌ی زندگی در خارج از کشور وضع ارتباطات دشوار است. هم از اینرو مشکل بتوان نظری قاطع و جامع در هریخش از اصناف و گروه‌ها ارائه داد. اما

در شکل و رنگ نیز دیده شد. بحرانی که عناصر گوناگون و نامرزمان را از نظر تاریخی زیر يك پوشش قرار می‌داد. این بحران پیش از همه بر نقاشی ما اثر گذاشت. جدیت سنتی رنگ باخت. عناصر بیگانه در متن کار نقاشان قرار گرفتند. در زبان تجسمی‌ی ما این بحران خود را در اوج نشان می‌داد. نقاشان ما در برزخی قرار گرفتند که مرکز جهان‌های گوناگون بود. نه خود بودند و نه دیگری. در تقاطع گذشته و حال و آینده فرود آمده بودند. بحران هویت، بحران مدرنیسم، بحران زیستن در چندگانگی مضاعف، گاه در اوج و گاه در فرود، جامعه و نقاشان ما را به مسیرهای گوناگون، به التقاط، تقلید، بازگشت به سنت و غیره کشاند. آن موقعیت بحرانی اما لزوماً نازا نبود. بحران، در بطن خود پرسشهایی فرا راه هنرمندان قرار می‌داد و نیز پاسخ‌هایی. در دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ جامعه‌ی ایرانی گمان کرد که با کنار گذاشتن سنت‌ها و پیشه کردن تقلید بی چون و چرا از جوامع غربی، یکبار برای همیشه می‌تواند بحران را حل کند. لذا تمامی برنامه‌ریزی‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در آن سوی سمت گرفت. نقاشی ما مشتاق‌تر از همه، این گرایش را جذب کرد. شاید که ترکیب مخاطبان نقاشی، در این پدیده بی تأثیر نبودند. همراه با کارخانه‌های مونتاژ، نقاشی شبه مدرن به بهانه‌ی تجدید تا اوج تقلید بی‌مایه پیش رفت. البته نوعی بازگشت به گذشته هم در آن میان به چشم می‌خورد که فاقد خلاقیت بوده و صرفاً تزئینی بود و می‌کوشید تا توریست غربی را به خود جلب کند. ناگفته نماند که این فضا، دستاورد مثبتی نیز داشت و درحالیکه همه چیز از صنعتی کردن کشور و غربی کردن اقتصاد گرفته تا مسائل فرم و تکنیک در نقاشی حل شده می‌نمود، سوی دیگر بحران از اعماق سربرآورد. بازگشت به خود، که پیش از انقلاب ندای آن سر داده شده بود، حفظ هویت و سنت، بریدن از غرب و... از راه رسید. هر فلسفه‌ای در تحقق خود، محدودیت‌های خود را می‌نمایاند و زمینه‌های نفی خود را فراهم می‌آورد. آن تقلید همه جانبه، در اوج خود نشان داد که نه فقط از عهده‌ی حل مسئله‌ی صنعتی کردن جامعه برنمی‌آید، که با لاینحل ماندن مسائل بی‌شمار اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی گذشته، بر ابعاد و عمق آنها نیز می‌افزاید. نقاشی ما، به رغم ظاهر پرهیاهو و مدرن خود، جز در مواردی محدود در آن دو دهه راه به جایی نبرد. نه مسئله‌ی هویت را حل کرد و نه به زبان بصری مستقلی دست یافت. موج جدید از راه رسید. سنت‌ها، موتیف‌ها و اسلوب‌های قدیم، جان نوباره گرفتند ولی... ولی این آنتی‌تزی نیز راه به جایی نبرد. سنت‌گرایی در نقاشی، نشان داد که نقاشی ما از حذف مدرنیسم طرفی نخواهد بست. نو گرایش تقلید از سنت‌های بومی- که از بازگشت به خود متأثر بود- و تقلید از رئالیسم و اکسپرسیونیسم ساده و انقلابی- که ریشه در جو سیاست‌زده داشت- بر دامنه و ضریبانگ بحران افزودند. یعنی که هر دو در تحقق خود، محدودیت‌های خود را آشکار و زمینه‌ی نفی خود را فراهم کردند. در این راستا گرایش‌های رنگ‌باخته و کاذهبی نیز گاه خودی می‌نمودند که ریشه در نوعی عرفان زندگی و لوکس‌بازی و حاشیه‌نشینی داشتند و بارزترین نمود آنها را می‌شد در پرده‌های تزئینی دید.

برای نخستین بار در تاریخ ایران، يك نسل واحد فرصت آن را یافت که هربوسی بحران برآمده از «زیست هم‌زمان» عناصر به لحاظ تاریخی



## همکاران عزیز!

در آرش شماره ۵۴ صفحه ۵۴ مطلبی از آقای محمود فلکی تحت عنوان «نویسندگان گرامی آرش» چاپ شده بود. در این مطلب که «برای روشن شدن پاره‌ای مسائل» در مورد کانون نویسندگان در تبعید به نگارش درآمده، آقای محمود فلکی اشاره کرده‌اند که در نوامبر ۹۴ طی نامه‌ای سرگشاده خطاب به کانون نویسندگان ایران مشکلات کانون را برشمرده‌اند. ایشان سپس اضافه کرده‌اند که نامه فوق «برای نشریات مختلف، از جمله آرش فرستاده شد، که در دو نشریه‌ی پر (شماره ۱۱۱- البته با سانسور) و نیمروز (شماره‌ی ۲۹۶- به طور کامل) به چاپ رسید.»

متأسفیم که نویسنده صاحب صلاحیتی مثل آقای فلکی هنوز تفاوتی بین تلخیص یک نامه بلند اختصاصی و سانسور قائل نیستند. نامه بسیار مفصل آقای محمود فلکی خطاب به کانون نویسندگان با جزئیات تکنیکی و تاریخی آن فقط می‌توانست مورد توجه اعضای کانون نویسندگان باشد. با وجود این «ماهنامه‌ی پر» به خاطر حساسیت موضوع- علیرغم محدودیت فوق‌العاده‌ی چاپ در شماره‌ی نوروز ۱۳۷۴- معادل سه ستون از مطالب برجسته نامه را برگزید و با مشخص کردن قسمتهای کوتاه شده آن را چاپ کرد. این همکاری و همدلی «ماهنامه‌ی پر» را «سانسور» خواندن فقط برجه‌ی لطف آقای فلکی را نسبت به همکاران مطبوعاتی‌شان نشان می‌دهد؛ گرچه آقای دکتر فضل‌الله روحانی در همین شماره‌ی آرش (صفحات ۵۰-۵۱) نمونه‌های دیگری از سهل‌انگاری آقای فلکی را در استفاده از واژه‌ها نشان داده‌اند.

با احترام  
هیات تحریریه‌ی ماهنامه‌ی پر

## با تأسف

به علت درگذشت برادر همکاران رضا  
علامه زاده و تألم روحی حاصل از آن، این  
شماره از ستون «از نور بر آتش» محرومیم.

من در تابلوهام فقط نقش فرش نمی‌کشم. از آنها استفاده می‌کنم. اینجا و آنجا به خود اجازه داده و آنها را براساس ضرورت دست‌کاری می‌کنم. «هما»، مرغ سعادت را بر پیشانی کودکی می‌نشانم که مادرش را در اوین اعدام می‌کنند. طابوس باشکوه، مرغ طولانی عمر را با سینه‌ای سپرکرده، پشت به پشت کودک می‌گذارم تا در نبود مادر و در برابر سیاهی و مرگ، حافظ او باشد.

از سوئی دیگر صمیمانه اعتراف کنم که خیلی با احتیاط و احترام روی گلیم و فرش زیرپایم گام برمی‌دارم. فرش، به راستی که گنجینه‌ای بزرگ و به‌جا مانده از نیاکان ماست که تاریخ و عشق در تار و پود آن گره خورده است.

س: در اکثر آثار ارائه شده در نمایشگاه اخیرتان وجود زن و موسیقی برجسته است. چرا زن؟ چرا موسیقی؟

ج: در حکومت مرتجع و دیکتاتوری مذهبی حاکم ج.ا. بر ایران، زن عنصری ست ممنوعه و ببینید که تاکنون چه برسر موسیقی ایرانی رفته است! پس، هم زن و هم موسیقی.

س: توجه به اشکال هندسی در آثارتان کاربرد عام دارد. آیا این فرم را حفظ خواهید کرد و یا اینکه پلی است به فرم‌های آینده؟

ج: فعلاً با اشکال هندسی در بیشتر کارهایم دست به گریبانم و عجب دنیای وسیع و دلچسبی است. اما ببینید، همه‌ی کارهای من که هندسی نیستند. من براساس موضوع‌های گوناگون، فرم‌های ویژه‌ای برمی‌گزینم یا بهتر بگویم فرم‌های خاصی خود را بر محتوا تحمیل می‌کنند. درون‌مایه و برون‌مایه بایستی سرریششان کافی باشد تا کار به عنوان کل واحد و تنیده درهم، خوش به نظر بنشیند. و اما به هیچ‌کس قولی نداده‌ام که همواره بر همین پله خواهم ماند. راه باز است و دست و ذهن آزاد.

س: اشیاء و انسان در آثارتان به سانگی تغییر فرم یافته‌اند. آیا تغییر آنها را لازم می‌دانید؟

ج: فکر می‌کنم پرسش شما مربوط به آن دسته از تابلوهای منست که فرمی هندسی دارند. ببینید، وقتی فرم یک اثر هندسی است، هر عنصری هم در آن خواه ناخواه تغییر شکل می‌دهد.

س: برخی از آثارتان چون «میترا‌ی غمگین»، «بام شکسته و موسیقی»، «دلتگی»، «سه زن» و... نشانگر این است که از حوادث جاری ایران تأثیر می‌پذیرید. بازتاب این حوادث در آثارتان آگاهانه است؟ یعنی اینکه خود را ملزم می‌دانید به آن بپردازید و یا اینکه انتخاب موضوع اتفاقی است؟

ج: اگر هم که من الزامی نیستم- که هرگز اینچنین نیست- بار فشار قضیه آنقدر است که گردن آدم را خود می‌کند. کسی را سراغ دارید که از بیداد حاکم در جمهوری اسلامی ایران در امان مانده باشد؟

مختصر و تا آنجا که من شاهد بوده‌ام، بعضی دست به کار تحصیل در مدارس عالی و دانشکده‌های هنری زده‌اند که این، باری بهر جهت افزایشی است بر سرمایه‌ی هنرهای تجسمی ما. با مشاهده‌ای عمومی از آنچه توسط نقاشان، طراحان و کاریکاتوریست‌های ایرانی تولید می‌شود، می‌توان ادعا کرد که بخشی از نقاشان ایرانی، گویی بر آن نیستند تا پاسخی برای هویت ملی خود جستجو کنند، سهل است، که از هویت خود گریزانند. حاصل کار این عده، کوششی در راستای یافتن راه حلی برای بحران هویت نقاشی ما نیست. این دسته، خلاف مردم ایران که ضرورت نو بودن را درک کرده‌اند، خود را در هزارتوی برزخ بیهودگی رها کرده‌اند. از تفکر گسسته‌اند و گویی آنقدر عنصر بکارت سپید بوم آزارشان می‌کند که توسط کاربرد و رنگهایی که شناختی از فیزیک و روانشناسی‌شان ندارند، هرگونه تفنن‌گرایی را که اینجا و آنجا مشاهده می‌کنند، بر آن سپیدی بی‌گناه آورده و آن را بی‌سیرت می‌کنند. اما دسته‌ی دیگری نیز هستند که معاصر بودن را می‌فهمند. خواه طراح، کاریکاتوریست و یا نقاش. روح زمانه را درک کرده‌اند و با عنصر زمان به پیش می‌روند.

س: در آثار جدیدتان به نوعی دنبال هویت فرهنگی نیز هستید، به فرهنگ گذشته ایران و تاریخ آن در آثارتان علاقه نشان می‌دهی، در جستجوی این هویت، نقض‌های گاه بسیار بفرجند، آیا این بفرنجی را باید در بفرنجی زندگی مهاجرین دید و یا از آن به عنوان یک شیوه نام می‌برید؟

ج: انسان بدون تاریخ یعنی هیچ. و اما من هرگز اجباری نمی‌بینم که به لحاظ فرم، کارهایم را به شیوه‌ای پیچیده ارائه کنم. زندگی انسان هم نور از زاد بومش تلخ است. تلخ.

با اینکه بیش از ده سال است در ایران نیستم، اما هنوز به معنی همچنان در ایرانم! به تاریخ و فرهنگ میهنم با آرزوی دیگر می‌نگرم و این، خود را در کارهایم منعکس می‌کند. برای به‌روزی و آزادی میهنم در کنار فعالیت برای گسترش آزادی و صلح در چهارگوشه‌ی گیتی می‌کوشم.

و اما شیوه‌ای که بطور عمده از چند سال پیش بعنوان شکل کارهایم برگزیده‌ام- یا خودش را به محتوای کارهایم تحمیل کرده- شیوه‌ای است هندسی. اگر پیچیدگی در این ساختار دیده می‌شود، باید نهادش را در عنصر هندسه و کلاً ریاضی دید. بگذار تا بیننده‌ی کارهایم در این دنیای ریاضی- هندسی بگردد و جستجو کند تا در راستای دست‌یابی به عنصر محتوا، ذهنش را به فعالیت وادارد. مگر نه اینکه بیننده به خود سختی دهد؟

س: فرش و نقوشهای آن عمومی‌ترین هنر ایرانیان است که به عنوان یک گنجینه بزرگ هنر بصری در سراسر ایران وجود دارد. زبان تصویری فرش با توجه به کاربرد وسیع آن، عموماً مورد بی‌توجهی استفاده‌کنندگان از فرش قرار دارد، شما به چه نیستی آنرا در آثار خویش به کار می‌برید؟

ج: اشاره‌تان کاملاً به‌جا و درست است. دلم باز شد. یک گنجینه‌ی بزرگ هنر بصری! از این گنجینه‌ی بزرگ هنر بصری که نیاکان ما در گره گره آن نیکوترین آرزوها و آمال خود را برای آیندگان نقش زده‌اند، چرا من استفاده نکتم؟



## گفت و گو با ژاک بیده

### مارکسیسم در انتقاد از خود، باید تا مارکس پیش رود

سرمایه‌داری بود. او از هرگونه خیال‌پردازی نسبت به آینده، خودداری کرد. با وجود این، تحلیل او از جامعه‌ی سرمایه‌داری، از طریق نفی و انتقاد، نشان می‌دهد که بدیل سرمایه‌داری در نظر او چه می‌توانسته باشد. کتاب «سرمایه» می‌کوشد نشان دهد که سرمایه‌داری را بدون حذف بازار نمی‌توان ملغی کرد. حال آنکه اگر هرگونه رابطه بازاری را حذف کنیم، در سطح جامعه چیزی جز اصل بزرگ دیگر سازماندهی عقلانی، یعنی همان برنامه‌ریزی اداری باقی نمی‌ماند.

«همین که چنین راهی را اتخاذ کردیم حتی اگر با اراده‌ای پرشور- چنانکه لندن داشت- بخواهیم زندگی عمومی و اقتصادی را تحت کنترل شرکت کنندگان [در حیات اجتماعی] قرار دهیم، با نوعی منطق سازماندهی برنامه‌ریزی شده سر و کار خواهیم داشت. این سازماندهی به کنترل متمرکز جامعه منجر می‌شود که حزب واحد تواناترین وسیله برای تأمین آن است و راه را باز می‌گذارد تا هیاتی که رهبری جامعه را در دست دارد اهرم‌های قدرت را تقریباً همچون ارث پدری از آن خود کند. بنابراین، این سازماندهی حامل تهدیدی است علیه نظامی که بر حق مبتنی باشد و دیگر برای آزادی بیان و اجتماعات که بنیانگذاران و مبارزان جنبش کمونیستی آنقدر بدان دلبسته بودند جایی باقی نمی‌گذارد.

بدین معنا، مارکسیسم در انتقاد از خود، به نظرم باید تا مارکس پیش رود.

– آثار مارکس، به عنوان تحلیل سرمایه‌داری قرن نوزدهم، آیا بر سرمایه‌داری قرن بیستم هم قابل انطباق است؟ چه مفاهیمی از آن را می‌توان همچنان «نجات داد»؟ آیا ممکن است تریاره‌ی مبارزه‌ی طبقات، نقش پراولتاریا یا تصاحب وسائل تولید مانند ۱۵۰ سال پیش استدلال کرد؟

● تحلیل مارکس، نویسنده‌ی «سرمایه» مربوط به ساختارهای ژرف و زمان طولانی است. آنچه مارکس به عنوان گرایش‌های نیرومند نظام سرمایه‌داری تشخیص داد، در این پایان قرن بیستم

جنبش کمونیستی از استالین به بعد بود. زبان فرانسه تنها زبانی است که بین آنچه مارکسیستی و آنچه به طور خاص مارکسی (marxien) است تمایزی قابل نیست. نمی‌توان همه چیز را باهم درآمیخت، اما همه چیز را هم نمی‌توان از تمایزها استنباط نمود، چون مسلم است که همه‌ی این‌ها کمابیش باهم در رابطه‌اند.

«جست و جوی در آثار مارکس برای یافتن رد پای از حزب واحد یا اقتصاد با برنامه کار عیبی است. حال آنکه برعکس، سوسیالیسمی که در سال ۱۹۱۷ بر صحنه‌ی تاریخ ظاهر شد ادامه‌ی جمع‌گرایی (کلکتیویسم) ای بود که از پایان قرن نوزدهم بر جنبش کارگری اروپا حکمفرما بود، ایدئولوژی‌ای که هرچند شدیداً دموکراتیک بود، اما از یک سو در قبال نهادهای پارلمانی بدبینی زیادی از خود نشان می‌داد و از سوی دیگر به یک اقتصاد کاملاً اداره شده امید بسته بود. طرح بلشویکی بر پایه‌ی این فرهنگ جمع‌گرایانه و در شرایط عقب مانده‌ی روسیه قوام گرفته بود. آنچه در چنین شرایطی خود را به نام مارکسیسم نامید، دست کم می‌توان گفت که تا حد زیادی، امروزی بودن خود را از دست داده است.

– آیا باید جنبه‌های منفی کمونیسم، به ویژه حذف آزادی‌ها را به حساب مارکسیسم گذاشت، یا اینکه باید نگاه را به گردن تفسیرهایی انداخت که لنین و سپس استالین از آن کرده‌اند؟

● بدیهی است دشوار است بتوان تعیین کرد که پدیده‌های تاریخی، به ویژه تا این حد وسیع را تا چه میزان به حساب «ایده‌ها» می‌توان گذارد. شرایط و اوضاع تا حد زیادی تعیین می‌کند که چه چیز به عنوان مرجع انتخاب شود و مورد استفاده قرار گیرد.

«هرچند نقد مارکس از سرمایه‌داری از روحیه‌ای که به طور ریشه‌ای دموکراتیک است نشأت می‌گیرد، اما باید به نحوی، از نقد اتحاد شوروی فراتر رفت و به مارکس رسید. مارکس، قبل از هرچیز، یک تحلیلگر و نظریه‌پرداز جامعه‌ی

نشریه‌ی «اندیشه و پیکار» با همکاری نشریه‌ی فرانسوی «آکتوئل مارکس» (مارکس امروزین) کتابی را در دست انتشار دارد که حاوی قریب ۲۰ مقاله و تحقیق علمی درباره‌ی مارکسیسم است. این مطالب از بین ده‌ها موضوع که به کنگره بین‌المللی مارکس ارائه شده، انتخاب گردیده و به همت جمعی از علاقه‌مندان به تحقیق و تأمل درباره‌ی اندیشه‌ی مارکس و مارکسیسم، ترجمه شده است. آنچه در زیر می‌خوانید گفت‌وگویی است از توماس فرنزی، همکار لوموند، با ژاک بیده، -ترجمه‌ی تراب حق‌شناس- که همچون دیباچه‌ای بر کتاب، خواننده را با اهداف کنگره‌ی مزبور آشنا می‌کند. این مطلب قبل از چاپ، در اختیار آرش قرار گرفته است.

ژاک بیده دانشیار دانشکده پاریس دهم، نانتر، همراه با ژاک تمسیه نشریه‌ی آکتوئل مارکس را اداره می‌کند. این نشریه از ۲۷ تا ۳۰ سپتامبر (۱۹۹۵) کنگره‌ای بین‌المللی برگزار کرد که به کارنامه و چشم‌انداز مارکسیسم اختصاص داشت. ژاک بیده که زمانی درباره‌ی الهیات به پژوهش می‌پرداخت و در سال‌های ۱۹۷۰ عضو فعال حزب کمونیست فرانسه بود و در آغاز سال‌های ۸۰ از آن فاصله گرفت، هم‌اکنون خود را نه به عنوان یک «فیلسوف مارکسیست»، بلکه به عنوان «فیلسوفی که درباره‌ی گفتمان (نیسکور) مارکس کار می‌کند» معرفی می‌نماید. او می‌کوشد «تئوری عمومی» ای را تدوین کند که حلقه‌ی ارتباط بین «سنت‌های تحلیلی مارکسیسم و سنت‌های هنجارمند قراردادی‌گرایی» (les traditions nor-matives du contractualisme) باشد. ژاک بیده از اوایل [سنت‌های مارکسیستی]، تحلیل «علمی» نظام سرمایه‌داری را می‌گیرد که به نظر او هنوز در قرن بیستم تا حد زیادی اعتبار خود را حفظ کرده است. اما از نومی [سنت‌های قراردادی‌گرایی]، که بر تئوری «قرارداد اجتماعی» متکی است و امروزه جان رولز (John Rawls) [فیلسوف آمریکایی] بدان ارزش و اعتبار بخشیده است، پروژه‌ی «اخلاقی- سیاسی» برای جامعه‌ای مبتنی بر حق و عدالت را به وام می‌گیرد.

س- پس از فروپاشی رژیم‌های کمونیستی در اروپای شرقی، از نظریه مارکسیستی که شالوده‌ی سازماندهی سیاسی و اقتصادی آنان بود، چه باقی مانده است؟ از این پس، به چه معنا می‌توان از مارکسیسم به عنوان موضوعی امروزی سخن گفت؟

● اصطلاح مارکسیسم بدون ابهام نیست. هم به معنی اندیشه‌ی مارکس به کار می‌رود، هم به معنی مجموعه‌ی آراء و نظراتی که توسط جریان‌های سیاسی و روشنفکری که خود را منتسب به مارکس معرفی کرده‌اند و هم بالاخره به معنای «مارکسیسم- لنینیسم» که ایدئولوژی رسمی

بسیار آشکارتر از قرن نوزدهم است و آن‌ها را می‌توان نه تنها در استثمار از کار، بلکه به همان اندازه، در طرد از جامعه، در بیکار کردن «ارتش‌های بیشمار کار» (به تعبیر خود مارکس)، در سلطه‌گری بر کشورهای پیرامونی و غارتگری استعماری دید. تنها امروز است که همه‌ی جهان به صورت یک بازار درآمده و مالکیت سرمایه در مقیاس جهانی در دست اقلیتی ناچیز متمرکز و فقر اکثریت انبوه گسترده شده است. صدها میلیون نفر از زن و مرد در جست و جوی آن‌اند تا بلکه کسی از سر لطف، نیروی کارشان را استثمار کند. و به نظر نمی‌رسد که وضع کنونی به این زودی‌ها دگرگون شود.

«البته آنچه باقی می‌ماند این است که بدانیم آیا مراجعه به ابزارهای مارکسیستی برای تحلیل این پدیده‌ها ضروری است و آیا کلاً آنچه حاصل می‌شود بر «سرمایه‌داری» ترجیح دارد؟»  
«به یک معنا حقیقت این است که سرمایه‌داری عقب نشینی کرده و دست کم در جاهایی که یک جنبش اجتماعی کهن سال توانسته است نوعی انسانی شدن را به آن تحمیل کند، برخی از عیووش تخفیف یافته است. اکنون بورژوازی هژمونی خود را با این قیمت تأمین می‌کند.

«صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری تغییر کرده است. طبقه‌ی کارگر صنعتی، دیگر بدون شک، همان اهمیت استراتژیک قرن نوزدهم را ندارد. این بدین معنا نیست که طبقات اجتماعی از بین رفته‌اند، بلکه صرفاً ساختار جامعه با به خدمت گرفتن نهادهای آموزشی به طور وسیعی پیچیده‌تر شده است. سرمایه‌ی اقتصادی با سرمایه فرهنگی درهم آمیخته است؛ اما ساختارهای نابرابری بازتولید می‌شود. در دنیای مدرن، مبارزه‌ی طبقات، از طریق تضاد بین آنچه این دنیا وعده می‌دهد یعنی آزادی و برابری، و آنچه واقعاً می‌دهد، یعنی تبعیت اقتصادی اکثریت انبوه، دائماً تشدید می‌شود.

– مارکسیست‌ها یا باید اقتصاد بازار را انتخاب کنند یا برنامه‌ریزی آمرانه. با توجه به شکست راه حل سوم، آیا راه سومی وجود دارد؟ آیا مارکسیسم می‌تواند به اندیشیدن در این باره یاری رساند؟

● امروز همه قبول دارند که هیچ اقتصاد عقلانی بدون نوعی ترکیب میان بازار و سازماندهی (که همواره به یک معنا برنامه‌ریزی شده است) و تعاون مستقیم وجود ندارد. وارثان مارکسیسم باید از «خط بطلان کشیدن» بر توانایی‌های دنیای مدرن چشم‌پوشند. تا زمانی که کار فکری، که خود را بلاواسطه در ارتباطات گفتمانی جاری می‌کند، به شکل مسلط تولید در نیاید، این نوع شکل بزرگ از هماهنگی یعنی بازار و سازمان اداری همچنان خود را در سطح جامعه تحمیل خواهند کرد و آمادگی آن را دارند که شکاف‌های طبقاتی جامعه را بازتولید کنند.

«برنامه‌ی سوسیالیسم نه الفاء روابط کالایی یا سازماندهی شده، بلکه الفاء روابط طبقاتی‌ای است که آن‌ها برمی‌انگیزند. امروزه در این باره که «مدل‌های نوین سوسیالیسم» چیست، به ویژه در کشورهای انگلوساکسون، تحقیقات گسترده‌ای انجام می‌گیرد. این مدل‌ها می‌گویند دنیایی را تعریف کنند که در آن واحد، کارآمد و عادلانه باشد. نه همچون آخرین منزلگه مقصود، بلکه افق متحرکی باشد که بتواند همه‌ی مبارزات جاری را به یک

نقطه‌ی همگرایی هدایت کند. زیرا به محض این‌که پای عدالت به میان آید، چه مبارزه‌ها که مطرح می‌گردد، چون آن‌ها که مسلط‌اند از موضع خود دفاع می‌کنند. مبارزه‌ی طبقاتی فقط یک واقعیت نیست. روحیه مبارزاتی فضیلت سیاسی است.

– آیا مارکسیسم می‌تواند به پرسش‌های مهمی که امروزه جنبش طرفداری از محیط زیست مطرح می‌کند پاسخ دهد؟

● حساسیت متقابلی که از دیرباز «سبزها» و «سرخ‌ها» از خود نشان داده‌اند، چندان تعجب‌آور نیست. مگر مارکس نگفته بود که سرمایه‌داری از این پس «مانعی است در راه رشد نیروهای مولد»؟  
«توجه کنیم که ماتریالیسم تاریخی چیزی نیست جز بررسی جوامع در روابطشان با طبیعت. انتقاد مارکس از سرمایه‌داری عبارت از این است که غایت آن نه تولید «ارزش‌های مصرف»، بلکه سود، در تجربیدی‌ترین مفهوم آن است، حال هر پیامدی که می‌خواهد برای انسانیت و طبیعت همراه داشته باشد. در این زمینه، آشکار شده است که منطق برنامه‌ریزی همانقدر کور عمل می‌کند که منطق بازار. حال آنکه مارکس نخستین فیلسوف طرفدار محیط زیست بوده و اولین کسی که رابطه با طبیعت را همپای منطق اجتماعی تولید در نظر گرفته و این نکته را دریافته است که سرمایه‌داری اگر به خودش واگذار شود طبیعت را ویران می‌کند.

– آیا در برداشت از آثار مارکس، از سال‌های ۱۹۶۰ به بعد و تحقیقات آلتوسر، تغییری رخ داده است؟

● هر نسلی آثار نویسندگان پیشین را بر پایه‌ی مسائل مربوط به خودش و فرهنگ خاص خودش مجدداً مورد بررسی قرار می‌دهد. امروزه در دنیای انگلوساکسون، گنجه‌ی آثار مارکسیستی دوباره به کار گرفته می‌شود. مارکسیسم «تحلیلی»‌ای که از سنت هگلی مارکسیسم قاره‌ای (اروپایی) گسست کرده است، پیشقراولان این تلاش کسانی هستند چون جری کوهن (Gerry Cohen)، اریک رومر (Eric Roemer)، رابرت برنر (Robert Brenner) که تاکنون نفوذ زیادی کسب کرده‌اند.

«با مطالعه آثار آلتوسر، من نخستین بار با مارکسیستی رو به رو شدم که برای برخورد به مارکس، فاصله‌ی خود را با او حفظ می‌کرد و روی متن کتاب «سرمایه» مانند هر متن تئوریک دیگر کار می‌کرد و هرگز یک «اندیشه مارکس» را به عنوان اندیشه‌ای ثابت، پیشفرض نمی‌گرفت، بلکه آن‌ها را مجموعه‌ای از مضامین می‌دانست که انسجام بین آن‌ها همواره مسأله برانگیز (پروپلماتیک) است. آلتوسر به ما آموخت که «سرمایه» را نه همچون یک تئوری حقیقی (که حقیقت است)، بلکه یک تئوری راستین [به راستی تئوری] (Pas comme une théorie vraie, mais comme une vraie théorie) در نظر بگیریم که وقتی درباره مفاد علمی آن بحث کنیم جالب توجه می‌شود و در این صورت است که کارگاه باشکوهی از مفاهیم را کشف می‌کنیم؛ مفاهیمی که با کار کردن روی آن‌ها به تئوری دیگری بتوان رسید که دنیای مدرن را در مجموعه‌ی خود در نظر گیرد.

– کوشش شما بر این است که یک «تئوری مدرنیت» را تدوین کنید. جایگاه مارکسیسم در این تئوری کجاست؟

● من می‌گویم ترکیبی از مارکسیسم و

سنت‌های قراردادگرا (contractualistes) ارائه دهم. من از ملاحظه‌ای گسترده‌تر از مارکس آغاز می‌کنم. به گمان من، او به اشتباه، بازار را به عنوان شکلی مستقل از برنامه فرض می‌کرد. اگر بازار یک قانون طبیعی نیست به این دلیل است که تنها یک قاعده است، قاعده‌ی قراردادیت آزاد بین افراد. اما این قاعده، تنها زمانی به عنوان قاعده‌ی آزادی (règle de liberte) وجود دارد که توسط اراده‌ی جمعی آزاد سقور گردد، آزاد بدین معنا که بتواند قواعد دیگری را از آن خود کند. مثلاً هدف‌ها و وسیله‌های مناسبی را برای خود تعیین نماید و خلاصه اینکه بتواند برنامه‌ریزی و سازماندهی کند. این رابطه‌ی متضاد بین قراردادیت مرکزی و قراردادیت بین افراد، به گمان من، محور هر تئوری سیاسی (قراردادی) است، اما همچنین محور هر تئوری اقتصادی (عقلانی) قابل فهم مدرنیت نیز هست.

«محور ساختارهای طبقات جامعه‌ی مدرن نیز در همین جاست: ساختارهایی که نه تنها با حرکت از بازار، آنطور که مارکس فکر می‌کرد، بلکه به همان اندازه با حرکت از شکل دیگر هماهنگی اجتماعی، برنامه و تقاطع و تداخل آن‌ها شکل می‌گیرند.

– شما می‌کشید اندیشه‌ی مارکس را با اندیشه‌ی جان رولز (John Rowls) و فرنارد برودل (Fernard Braudel) تکمیل کنید. فصل مشترک ممکن بین آن‌ها را لطفاً توضیح دهید.

● رولز طرح قرارداد، یعنی طرح عدالت را در مرکز فلسفه‌ی خود قرار می‌دهد. او با سنت بزرگ کلاسیک پیوند تازه‌ای برقرار می‌کند و آن را با پیاده کردن در حوزه‌ی اقتصادی بسط می‌دهد. تز وی موسوم به «اصل اختلاف» که خواستار لغو هر نابرابری‌ای است که سودمندی خود را برای آنان که کمتر دارند ثابت نکند، تعبیر بسیار دقیقی است از آن امر جهانشمول که هر ذهن بی طرف آن را می‌پذیرد. معیار این امر جهانشمول، نقطه نظر استثمارشدگان و ستمدیدگان است. رولز از این معیار تعبیری تسکین دهنده ارائه می‌دهد. با وجود این، به حق می‌توان گفت برای اندیشیدن به فعالیت سیاسی، در اینجا اصل نیرومندی در اختیار داریم. «برخورد برودل راه را برای بررسی مجدد تحلیل مارکسیستی درباره یک نکته‌ی اصلی یعنی مسأله‌ی ملی می‌گشاید. اقتصاد-جهان که جایگزین شکل پیشین امپراطوری است، به یکباره تکه-تکه شده و می‌رود که به صورت شبکه‌ی بولت-ملت‌ها شکل بگیرد. این امر بدین خاطر است که قانون بازار که قانون طبیعت نیست بلکه صرفاً یک قاعده است، همواره مشروط به وجود مرکز قدرتی است که تضمین کننده‌ی آن باشد و بنابراین بتواند به اشکال مختلف نظم داخلی را تعیین کرده تحت قاعده درآورد. مرکز قدرت باید مبادلات کالایی را با دیگر واحدهای جهان-بازار کنترل کند. در این مجموعه از ابتدا مرکزی وجود دارد و نیز مناطق پیرامونی و روابط سلطه‌گراانه مربوط به آن. ساختارهای سرمایه‌دارانه در یک سیستم مکانی، جغرافیای-سیاسی (ژئوپلیتیکی) است که تحقق می‌یابند. اما با حرکت از ساختار است که سیستم تعریف می‌شود. بدون مارکس برودلی وجود نداشت.

لوموند ۲ اکتبر ۱۹۹۵

ترجمه‌ی ت - ح



## نقدی بر پایه‌های فکری

### «تئوری انتقادی» مکتب فرانکفورت

جابر کلیبی

بدون تردید، مکتب فرانکفورت یکی از مکتب‌های سیاسی و فلسفی است که در مقیاس قابل توجهی مهر خود را بر جریان‌ها و عناصر چپ و نیز بخش‌هایی از جنبش کمونیستی و انقلابی آلمان، در سالهای پس از جنگ دوم جهانی زده است. این مکتب گه می‌تواند آنرا گرایش سوسیالیستی از مارکسیسم به حساب آورد، بدلیل فاصله گرفتن و استقلالش از فلسفه «رسمی» شوروی، همواره مورد حمله شدید «آکادمیسین» های این کشور و سایر کشورهای «اردوگاه» قرار داشت.

برخلاف گذشته، مکتب فرانکفورت در دوران اخیر می‌رود تا از اقبال برخی روشنفکران چپ ایرانی برخوردار گردد و در این زمینه کوشش‌هایی در جهت شناخت این مکتب و بکار گرفتن اصول و موازین فلسفی و معیارهای سیاسی آن آغاز شده است.

واقفیت اینست که مکتب فرانکفورت که به مارکسیسم تکیه زده و تحلیل‌ها و نظرات آن بویژه درباره توضیح برخی پدیده‌های رشد سرمایه‌داری از اصالت و اهمیت خاصی برخوردار است، بطور کلی می‌تواند به تمایلات و نیازهای سیاسی و فلسفی برخی روشنفکران چپ پاسخ‌های مناسب و قانع‌کننده‌ای بدهند. با این همه شاید به دلیل وسعت و بفرنجی مسایل فلسفی، سیاسی، و اجتماعی طرح شده توسط متفکران این جریان، هنوز آنطور که باید و شاید شناخت دقیقی از آن در جنبش کمونیستی ایران وجود ندارد. کوشش نویسنده در این نوشته ارائه تصویری هرچند مختصر از اساس نظرات فلسفی مکتب فرانکفورت و نقد آن در پرتو ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی است.

#### مکتب فرانکفورت چگونه پدیدار شد

#### و پیش از آن چیست؟

این مکتب بر اساس گرایش‌های فلسفی و سیاسی ماکس هورکهایمر Max Horkheimer، تئودور آدورنو Theodor Adorno، هوبرت مارکوزه

«بردباری سرکوب‌کننده» (۴)، تأثیر انکارناپذیری بر بخش‌های گسترده‌ای در جنبش دانشجویی این سالها گذاشتند. مارکوزه، اما بر استراتژی «گروه‌های حاشیه‌ای» (۵) خود، به مثابه راه خروج و لانتاریستی از آنچه او «تمامیت سلطه» می‌نامد تأکید بیشتری دارد.

علت تمایل دانشجویان به مکتب فرانکفورت را باید قبل از هرچیز در عوامل زیر جستجو کرد:

(۱) شیوه برخورد انتقادی آن نسبت به سیاست و عملکرد شوروی و کشورهای «اردوگاه» و رد نظام حاکم بر این کشورها.

(۲) تأکید ظاهری تجربه «از خود بیگانگی» و انفعال طبقه کارگر آمریکا در جامعه متشکل آلمان فدرال.

(۳) تئوری «گروه‌های حاشیه‌ای» مارکوزه که در واقع توضیح رابطه میان از خود بیگانگی و انفعال طبقه کارگر در نظام سرمایه‌داری با وضعیت اجتماعی گروه‌های رادیکال شده‌ی دانشجویان است.

(۴) و بالاخره، «تئوری انتقادی» مکتب فرانکفورت، در واقع تقریباً تنها تئوری انتقادی موجود نسبت به مناسبات اجتماعی آلمان فدرال در آن زمان بود.

شرایط سیاسی جامعه آلمان فدرال پس از پایان جنگ چنان بود که مواضع مارکسیستی واقعی و حتی بیان مسخ شده آنها توسط رویزونیستهای شوروی به علت سلطه فاشیسم در سالهای قبل و ممنوعیت حزب کمونیست آلمان و تحت پیگرد قرار دادن سازمانهای نزدیک به این حزب در سالهای بعد، به ندرت یافت می‌شد. البته، در میان استادان دانشگاه استثنای فردی از قبیل آبندرت Aben-droth، بروکنر Bruckner و هوفمان Hoffmann به چشم می‌خورد ولی این عوامل فردی در برابر جو سیاسی ضد کمونیستی حاکم بر آلمان غربی پس از جنگ، فاقد هرگونه تأثیری بود.

باین ترتیب، تنها ابزاری که در دسترس دانشجویان سالهای اواسط ۶۰، برای بیان احساسات رادیکال انسانی و دموکراتیک خود قرار داشت مکتب فرانکفورت بود. چنین بود که جنبش دانشجویی آلمان از طریق مکتب فرانکفورت با مارکسیسم هگی آشنا شد و بسیاری از رهبران آن تئوریهای این مکتب را بعنوان تئوری راهنما پذیرفتند.

البته بسیاری افراد از اینکه علی‌رغم موضع‌گیریها و رفتار ناهنجار برخی تئوریسین‌های مکتب فرانکفورت نسبت به جنبش دانشجویی، گرایش قابل توجهی به سود این مکتب در جنبش دانشجویی وجود داشته است، دچار حیرت شدند. در حقیقت این آدورنو بود که در زمان شورش‌های دانشجویی از پلیس تقاضا نمود تا به اشغال انستیتوی او توسط دانشجویان خاتمه دهد و هابرماس اولین کسی بود که عنوان «فاشیسم چپ» را باین شورش‌ها اطلاق نمود! (۶)

برداشت مکتب فرانکفورت از مارکسیسم عمیقاً متأثر از نظام فکریست که نماینده سرشناس آن گئورگ لوکاچ است. اثر او بنام «تاریخ و آگاهی طبقاتی» (۷) تا به امروز یکی از مهمترین متون اساسی رادیکالیسم چپ را تشکیل می‌دهد. در این اثر، براحتی می‌توان خطوط مرکزی تئوریهای مکتب فرانکفورت را یافت.

لوکاچ به تاسی از هگل، روند «شیئی‌شدگی» را مورد تحلیل و نتیجه‌گیری قرار می‌دهد و در این میان برای بخش مربوط به «خصیلت فنیستیستی

Herbert Marcuse و... در سال ۱۹۲۰ تشکیل شد و بعدها یورگن هابرماس Juergen Habermas نیز به آن پیوست.

مکتب فرانکفورت، در عین حال متأثر از آثار پیشین گئورگ لوکاچ Georg Lukacs و گرایش ویژه‌ای از جریان‌ها «نومارکسیست» است که هم متکی به مارکسیسم و هم منتقد آن محسوب می‌شود ولی با «مارکسیسم-لنینیسم» مرزبندی آشکاری دارد. این مکتب برخلاف جریان‌های فکری از این دست که دیری نپاییدند، دارای تاریخی ۷۰ ساله، شمار قابل توجهی طرفدار و سبک و اصلاحات خاص خویش است. مکتب فرانکفورت در سالهای ۳۰ با انستیتوی مطالعات اجتماعی دانشگاه فرانکفورت درهم آمیخت. پس از به قدرت رسیدن نازیسم و فاشیسم در آلمان، مهره‌های اصلی این مکتب به ایالات متحده آمریکا مهاجرت کردند.

تجربه دردناک فاشیسم از یکسو و دیکتاتوری بوروکراتیک حاکم بر شوروی و با بسامانیهایی جنبش کمونیستی و کارگری در این سالها، از دیگر سو، بویژه هورکهایم و آدورنو را- از سالهای ۴۰ به بعد- به روشنفکرانی سرخورده تبدیل کرد.

عامل دیگری که در بدبینی «تاریخی» هورکهایم و آدورنو مؤثر بود، تجربه منفی آنها با طبقه کارگر منفعل آمریکاست. این دو، طی مطالعات خود در زمینه فرهنگ صنعتی آمریکا به این نتیجه رسیدند که در این کشور، فرهنگ تصحیح‌کننده‌ی مسلط و گسترده در همه ابعاد زندگی، هرگونه تکامل منافع آنتاگونیستی با نظام حاکم را از طبقه کارگر سلب کرده است. آنها در آثاری که در این دوران تدوین گشته‌اند، بویژه در میان دانشجویان متمایل به مارکسیسم سالهای ۶۰ با اقبال وسیعی روبرو شدند.

نوشته‌هایی از قبیل «دیالکتیک روشنگری» (۱) (سال ۱۹۴۷)، «دیالکتیک منفی» (۲) (سال ۱۹۶۶) و نیز تحلیل‌های مارکوزه در سالهای ۶۵-۱۹۶۴، تحت عنوان «یک بعدیت» (۳) و

کالا (کاپیتال جلد اول) (۸) ارزش مرکزی و نقش تعیین کننده ای قائل می شود.

هرچند که توضیحات مارکس در این بخش صرفاً روینای تئوریک تحلیل پیشین او را در مورد کالا و نیروی کار تشکیل می دهد، با این همه، ابتدا از جانب ارنست بلوخ (Ernst Bloch) و سپس لوکاچ و مکتب فرانکفورت تبدیل به هسته مرکزی تئوری مارکسیستی گردید.

مارکس در بخش نامبرده باین مسأله می پردازد که خصلت اجتماعی ارزش کالا شناختنی نیست بلکه بصورت چیزیت که در خود کالا مستتر است. به عبارت رساتر، ارزش، دارای اندازه مادی نیست بلکه دلالت بر کمیتی از کار ساده متوسط لازم برای تولید یک کالای معین دارد. از آنجا که ارزش بصورت اجتماعی ایجاد می گردد، تنها می تواند در مناسبات اجتماعی مبادله شود و باین ترتیب ارزش مبادله ای خود را بیان کند. بنابراین، انسانها تولید خود را آگاهانه و بعنوان نتایج کار خویش به مبادله نمی گذارند بلکه بمثابة اشیایی که به آنها ارزش طبیعی می دهند، به بازار می فرستند. «صفت اسرارآمیز شکل کالا فقط در این کیفیت است که شکل مزبور خصلت اجتماعی کار بشر را در نظر انسان به شکل صفات مادی محصولات کار و خواص اجتماعی ذاتی خود این اشیاء منعکس می سازد و به همین جهت نیز رابطه ای اجتماعی تولید کنندگان را با مجموع کار بصورت یک رابطه ای اجتماعی که خارج از ایشان و بین خود اشیاء وجود دارد، نمایش می دهد. (...) تنها رابطه ای اجتماعی مشخص خود انسانهاست که در این مورد بشکل وهم آمیز رابط بین اشیاء جلوه می کند.» (۹)

مارکس در طول ۱۱ صفحه ای این بخش، درباره خصلت فیتیشیستی کالا، به این سوال پاسخ می دهد که چرا مناسبات اصلی انسانها بصورت شیئی دریافت می شوند.

تمرکز افراطی مکتب فرانکفورت حول مطالب فوق، زمینه اصلی مطالعات و نظرات تئورسین های این مکتب در مورد ایدئولوژی و همچنین درباره نکات تئوریک دیگر، که در زیر به آنها خواهیم پرداخت را تشکیل می دهد.

پیرودان هورکهایمر و آدورنو، درست بسان فنومن شیئی شدگی که بصورت مقوله مرکزی «تئوری انتقادی» درآمده است، تحت تاثیر دریافت ویژه ای از تئوری مارکس که بیشتر مربوط به درک هگلی این تئوری در آثار پیشین لوکاچ است، قرار دارند. بوژه، آدورنو و مارکوزه، هنگامیکه ماتریالیسم تاریخی را صرفاً پدیده ای تکامل تاریخی عقل بمثابة نتیجه منطقی تفکر، که مارکس از فلسفه هگل اخذ کرده است، می پندارند، در عمل روند بازگشت از مارکس به هگل را می پیمایند.

چنین درک و تصویری از تئوری مارکسیستی بسادگی منکر تکامل شرایط مادی و تاثیر دیاکتیکی آن بر تفکر می شود و نیز گسست مارکس و انگلس از هگل در سال های ۱۸۴۰ را که دقیقاً براساس همین تکامل انجام گرفت و تازه از آن به بعد است که متدولوژی ماتریالیستی و دیاکتیکی مارکس امکان تطور می یابد را ندیده می گیرند.

سوداگری ایده آل هستی

پهچای تحلیل ماتریالیستی

کوشش اصلی مکتب فرانکفورت، نقد جامعه سرمایه داری از طریق ایجاد مفاهیم جدید تئوریک

است. در تفاوت با آنچه علوم اثباتی نامیده می شود، مکتب فرانکفورت بطور منظم از جامعه شناسی، تحلیل روانی و ماتریالیسم تاریخی استفاده می کند. «مشاهده صرف فعالیت ها و بخش های فعال با همه مضمون ها و موضوعات آنها، برای اینکه حقیقی باشد، نیاز به آگاهی مشخص نسبت به محدودیت خویش دارد. می بایست به نظریه ای گذار شود که در آن یک جانبه گری - که الزاماً به دلیل رفع روندهای فکری از مجموعه پراتیک اجتماعی ایجاد می گردد، دوباره رفع شود.» (۱۰) در اینجا باید تذکر دهیم که یکی از خصوصیات تئورسین های مکتب فرانکفورت، پفرنج نویسی آنهاست و این امر در عین حال که فهم مطالب و نظرات آنها را مشکل می سازد، کار مترجم آثار مکتب مزبور را نیز طاقت فرسا می کند.

اینکه از علم خواسته شود که انعکاس اجتماعی بیابد، از فرط پوستی امری عادی است. این ضرورت ساده ای متدوکی اما، توسط «تئوری انتقادی» تبدیل به یک اصل مسلم علمی عقلایی و هدایت شده می گردد: «خودشناسایی انسانها در حال حاضر (...) نه علم طبیعی ریاضی بلکه تئوری نقد جامعه موجود است که تابع منافع شرایط عقلایی می باشد.» (۱۱)

همسانی های ایدئالیستی که در اینجا تصویر شده اند، در عین حال بیانگر خصلت تئوری انتقادیست که کمتر حاوی تحلیل علمی - اجتماعی و بیشتر سوداگری فلسفی - تاریخی است. مکتب فرانکفورت گرچه از واژه های مارکسیستی استفاده می کند ولی هنگامیکه تحلیل ها و نظرات آنرا از نزدیک و به دقت مطالعه کنیم بلافاصله متوجه ماتریالیسم بدلی و دیاکتیک ایدئالیستی آن می شویم. پدینسان، ماتریالیسم تاریخی که در «ایدئولوژی آلمانی» ترسیم شده است تبدیل به دیاکتیک هگلی درباره عین و ذهن که در «پدیده شناسی روح» (۱۲) تنظیم شده است، می گردد و دیاکتیک تا حد شکل حرکت تفکر فراگیر محیط تنزل می یابد. در اینجا ما، شاهد بازگشت به دوران قبل از تدوین تئوری شناخت توسط انگلس هستیم. این تئوری حاکی از اینست که دیاکتیک، صرفاً یک شکل قطعی و مستقل روند شناخت نیست بلکه انعکاس ذهنی واقعیت است و به این ترتیب دارای اعتباری جهانشمول است. انگلس در «دیاکتیک طبیعت»، در مرزبندی با هگل می نویسد: «دیاکتیک سر، چیزی جز بازتاب شکل حرکت جهان واقعی، طبیعت و نیز تاریخ نیست.» (۱۳) دیاکتیک تنها نوعی تفکر که به دلیل ارزش متدیک آن بکار گرفته می شود نیست بلکه بمثابة «علم قوانین حرکت و تکامل طبیعت، جامعه بشری و تفکر» (۱۴) خود را بر واقعیت مادی معطوف می سازد.

مکتب فرانکفورت، تفاوت اساسی میان دیاکتیک هگل با نظریه دیاکتیکی ماتریالیسم تاریخی قائل نیست، از این رو به سوداگری فلسفی و تاریخی می غلطد.

از دیدگاه هگل، تکامل اجتماعی بوسیله ذهن که دیاکتیک، قانون حرکت آن می باشد و گذار نهایی ذهن به عین یعنی شیئی شدن آن، تکوین می یابد. با استمرار چنین شیوه تفکری، واقعیت اجتماعی و روند تاریخی بصورت «ذهن عین شونده» قلمداد می گردد. این به این معناست که از یک طرف در مقابل دترمینیسم مارکسیسم رسمی آن آن دوران به درستی تکیه بر عنصر ذهنی می شود و از طرف دیگر ما در اینجا با نظریه سوداگری تاریخی رویور هستیم که در چارچوب آب «تاریخ یک روند خود آگاه

شدن انسانهاست که در آن یک ذهن تاریخی خود را متحقق می سازد.» (۱۵)

تئورسین های مکتب فرانکفورت با اخذ مفاهیم دیاکتیک از هگل، نرواقع از مواضع فلسفه کلاسیک آلمان حرکت می کنند. آنها نظام بورژوازی فکری را با تکیه بر نظرات کانت و هگل به نقد می کشند و جامعه سرمایه داری متأخر را در مقابل ایده های اولیه و مترقی بورژوازی قرار می دهند و بدینسان در پی ایجاد جامعه ای معقول اند: «دلیل تضاد میان منشاء جامعه بورژوازی با هستی آن، موجب تعیین یک جانبه عدالت بوسیله آزادی و نفی ساده آن در آگاهی می شود و عدالت را توسط طرح یک جامعه معقول بطور مثبت تعریف می کند.» (۱۶)

سوسیالیسم علمی یا تخیلی؟

هورکهایمر با آگاهی به ناممکن بودن رفع تضاد میان «مفهوم» و «شیئی» در جامعه بورژوازی، در چارچوب همین جامعه به ماتریالیسم تاریخی تکیه می کند، با این همه، فاصله گرفتن او از سوسیالیسم به این امید است که تضادهای منطقی ایده آلهای بورژوازی در جامعه سرمایه داری را بتوان از طریق یافتن مفاهیم و اصطلاحات جدید بر ملا نمود تا بدینسان شرایط تحقق آنها را در جامعه آینده فراهم ساخت. هسته اصلی این تفکر، در تحلیل نهایی، کوشش در راستای مادی کردن تدریجی ایده آل ها، یا همانطور که در بالا آمده «عینی کردن ذهنی» است!

در این میان، پافشاری بر این باور که «ایده»، «جوهر» روندهای تاریخ است، منشاء هگلی دیاکتیک هورکهایمر و بطور کلی گرایش ایدئالیستی مکتب فرانکفورت را پرورشی نشان می دهد: «ابتدا باید توجه کنیم که موضوع ما، تاریخ جهان بر زمینه عقل پیش می رود. جهان دربرگیرنده طبیعت فیزیکی و روانی است؛ طبیعت فیزیکی نیز در تاریخ جهان دخالت می کند (...) ولی عقل و سیر تکامل آن، جوهر آنست.» (۱۷) می بینیم که چه همسانی تنگاتنگی میان نظریه هگل در مورد تاریخ با تفکر حاکم بر مکتب فرانکفورت وجود دارد. دیدگاه هورکهایمر مبنی بر ایجاد جامعه ای سوسیالیستی براساس تحقق ایده آل های بورژوازی، ناشی از سرشت هگلی تفکر اوست. برای هورکهایمر، شناخت قانونمندیهای و عملکرد و رفتار منتج از آن، به پس آرزو جهت تحقق ایده ها رانده می شود.

همانطور که در پیش گفتیم، در اینجا مسأله برسر عینی کردن ذهنی (ایده) است. مارکس و انگلس در «ایدئولوژی آلمانی» با پریهادادن به ذهن و مطلق کردن «شعور» برخورد کرده و به این نتیجه رسیده اند که روند تاریخی در تحلیل نهایی وابسته به شرایط عینی است: «این شرایط پیش یافته زندگی نسلهای مختلف نیز تعیین می کنند که آیا تکانهای اجتماعی که در تاریخ بطور دورانی تکرار می شوند، باندازه کافی قوی هستند تا اساس همه چیز موجود را واژگون سازند و هنگامی که این عناصر مادی یک تغییر کامل، یعنی از یک طرف نیروهای تولید فعلی و از طرف دیگر تشکیل یک توده ای انقلابی که نه تنها علیه شرایط جزئی جامعه تاکنونی بلکه علیه خود «تولید زندگی»، «عموم فعالیت هایی» که بر آنها استوار است را منقلب کنند، فراهم نباشند - همانطور که تاریخ کمونیسم آنرا تأیید می کند - برای تکاملی عملی علی السویه است که «ایده» ای این تحول نقداً صدبار بیان شده باشد.» (۱۸)

بنابراین نظر مارکس و انگلس در مورد ارتباط



دیالکتیکی زیرینا و روینا، یا در مقیاس وسیعتر، رابطه عین و ذهن روشن است و این درک مادی تاریخ، فکر هدایت کننده‌ی بنیان گذاران سوسیالیسم علمی را در تمام زمینه‌های مطالعات آنها تشکیل می‌دهد.

البته از اواخر سالهای ۲۰ قرن حاضر به این طرف، که دولت شوروی مارکسیسم را نیز- مانند هر چیز دیگر- دولتی و «رسمی» کرد و آنرا به انحصار خود درآورد، درک اگنومستی و دترمینیستی از تاریخ جای ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک را گرفت. شاید بتوان این گرایش افراطی مکتب فرانکفورت را عکس‌العملی در مقابل چرخش اگنومستی مارکسیسم «رسمی» به حساب آورد.

با این همه، نقطه حرکت مکتب فرانکفورت، نظریه‌ی تاریخ فلسفی است و این امر متضمن نتایج گوناگون عملی و سیاسی برای این مکتب است. مفهوم «توتالیتته» که قبل از هرچیز با نام هگل درآمیخته است، در جامعه‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد و بمثابة مقوله‌ای فلسفی همچون به علوم اجتماعی نیز کشیده می‌شود. این مقوله اما، در حیطه‌ی تئوری انتقادی، دیگر شبکه‌ای از مناسبات اجتماعی که اجزای آن در روابط متقابل دیالکتیکی حرکت می‌کنند نیست بلکه بیشتر بیان اصول اساسی مشترکیت که در میان تمام پدیده‌های اجتماعی وجود دارد. در همین زمینه، جی. ترپون بر این باور است که واقعیت اجتماعی محصول فعالیت‌های انسان است. (۱۹) چنین ادعایی اساساً یک تجربه بی‌محتواست که خصلت و مضمون ماتریالیسم تاریخی را که از آغاز به مثابه علم و نه سوداگری فلسفی برای تعیین وجود انسان، تکوین یافته است، دگرگون می‌سازد.

### مارکس « جوان »

#### تنها مرجع تئوریک مکتب فرانکفورت

تکیه مکتب فرانکفورت بر دیالکتیک هگلی، در حقیقت با درک مارکس که بیشتر در آثار معروف به « جوانی » او بچشم می‌خورد، مطابقت دارد. (۲۰) مارکس در این دوران، در عنوان شکوفایی تئوریک است و خود هنوز متأثر از نظرات فلسفی هگل می‌باشد. او در این برهه از زمان، بطور جدی به کار مطالعه و تحقیق در زمینه‌ی مقوله « از خود بیگانگی » مشغول است.

در «ایدئولوژی آلمانی» پدیده‌ی از خود بیگانگی به عنوان شکل ویژه‌ای از شیئی‌شدگی (۲۱) تصویر می‌شود که تحت شرایط شیوه تولید سرمایه‌داری تکوین می‌یابد و تنها در جریان ایجاد جامعه‌ای که افراد آن آگاهانه بر قوانین طبیعی و ابزار کار حکم می‌دانند، درست به وارونه جامعه سرمایه‌داری، از میان می‌رود. (۲۲)

تئوریسین‌های مکتب فرانکفورت اما، به غلط رابطه‌ی « از خود بیگانگی » را به معنای « مادی » می‌فهمند. آنورنو، در اثر خود بنام دیالکتیک منفی که در سال ۱۹۶۶ انتشار یافت، بر این باور است که هنگامیکه مارکس از قوانین طبیعی سخن می‌گوید، مراد او نه خصلت عینی این قوانین بمثابة روابطی مادی بلکه شیئی‌وارگی شیوه تولید سرمایه‌داریست. (۲۳) آنورنو، در اینجا « مادی » را با « شیئی‌وارگی » یکی می‌گیرد، درحالیکه مارکس برعکس، پروژه در « دست نوشته‌های فلسفی-اقتصادی » (۲۴)، آشکارا میان این دو مفهوم تفاوت قائل می‌شود.

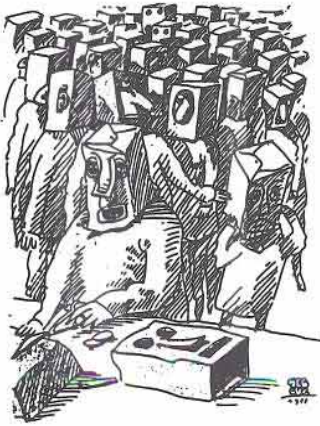
همطراز قرار دادن « شیئی‌شدگی » با « مادیت »،

یعنی مناسبات بیگانه شده، به تعبیری دیگر، همطراز کردن « کار » با « کار مولد کالا » است. منبأب نمونه، مارکوزه، این واقعیت را که کار به مثابه « فعالیت با هدف انسان بمنظور تولید ارزشهای مصرف و آماده ساختن طبیعت برای احتیاجات انسانی است، شرط عمومی مبادله مواد بین انسان و طبیعت و شرط ابدی زندگی بشری است و به همین سبب مستقل از هر شکل حیات انسانی و کلیه اشکال اجتماعی آنست یا به عبارت بهتر بین کلیه اشکال اجتماعی زندگی، انسان مشترک است » (۲۵) را ندیده می‌گیرد. او کار را صرفاً وسیله‌ای برای ایجاد سلطه اشیاء بر انسان، یعنی از خود بیگانگی می‌داند و آنرا در تضاد غیر دیالکتیکی با آزادی انسان قرار می‌دهد. این تجربه نادرست که به تقابل « تولید » با « آزادی » می‌انجامد، اصولاً رهایی را هم از نظر تاریخی و هم بلحاظ منطقی، امری ناممکن می‌سازد. ما در اینجا با تئوی کردن مفهوم واقعی « کار » روپرو می‌شویم و این تنها در ارتباط با ترکی غیر اجتماعی از رشد نیروهای مولد میسر است که سرانجام به بدبینی ارتجاعی نسبت به تکنیک و تکامل ابزار تولید ختم می‌شود.

تئوریسین‌های مکتب فرانکفورت بطور فرمالیستی رشد نیروهای مولد را از مضمون اجتماعی آنها جدا می‌سازند و باین ترتیب نه جنبه‌های منفی و تاثیر مخرب تکنیک بر جامعه- که در دوران محدود سرمایه‌داری بر جامعه مسلط است و خصلت گذرا دارد- را رد می‌کنند بلکه تکنیک بطور کلی و برای همیشه منفی و حتی خطرناک قلمداد می‌شود. از نظر هورکهایمر و آنورنو، « توافق با قدرت پیش رفت، موجب پیش رفت قدرت می‌شود، هیرار از نو هر برگشت که نه پیشرفت ناکام بلکه درست موفق، ضد خود را توجیه می‌کند. راه گریز پیش رفت وقفه ناپذیر، پس رفت وقفه ناپذیر است. » (۲۶)

بنا بر مکتب فرانکفورت، تسلط بر طبیعت که ببرکت رشد و تکامل تکنیک امکانپذیر است، بدلیل الزامات عینی، جبراً فزاینده است. باوه من و روچر، در اثر خود بنام « دیالکتیک تطابق » در این زمینه به درستی می‌نویسند: « نقد » مکتب فرانکفورت « به جامعه‌ای که در خود هدفمند یک آگاهی رهاشونده‌ی از خود بیگانگی است، نتیجتاً از یک پیش شرط روشن حرکت می‌کند: از خصلت تولید اجتماعی بمثابة روندی غیر تاریخی، طبیعی که منجر به سلطه هرچه بیشتر اشیاء بر دنیای انسانها می‌گردد. یعنی، علل واقعی از خود بیگانگی، مناسبات تولید، دقیقتر، نحوه عملکرد شیوه تولید سرمایه‌داری به کنار گذاشته می‌شود. » (۲۷) مکتب فرانکفورت با گذشتن از تاکید بر دیالکتیک تکامل نیروهای مولد و تکیه بر تقابل رشد تکنیک با انسانها، درواقع صحنه ماتریالیسم تاریخی را ترک می‌کند. نتیجه چنین تفکری، در جریان سبزه‌های آلمان و نیز برخی گروه‌های چپ ترم معروف « نقد اعتقاد به تکنیک » است که با توجه به سیاست تسلیحاتی و تخریب محیط زیست، در میان نیروهای مذکور از اهمیت خاصی برخوردار است.

هورکهایمر به نقد، در سال ۱۹۳۲ نوشته است: « ماتریالیسم، نیاز به وحدت میان فلسفه و علم دارد. » (۲۸) ولی او با گذشت زمان بیشتر به مواضع ایدئالیستی متمایل شد (۲۹) و باین ترتیب تناقض بین فلسفه و علم را « کشف » کرد. هورکهایمر، در این میان به فلسفه، ارزش شناخت‌شناسانه بیشتری می‌دهد.



نقد هورکهایمر نسبت به « علم اثباتی » درواقع نقدی است به « پوزیتیویسم معقول »: « فلسفه پوزیتیویستی که ابزار « علم » را بعنوان مدافع اتوماتیک پیشرفت می‌بیند، بهمان نسبت گمراه کننده است که تمجیدهای دیگر از تکنیک! تکنوکراسی اقتصادی همه چیز را از رهایی ابزار تولید، انتظار دارد. افلاطون می‌خواست فیلسوفها را به آقایان تبدیل کند؛ تکنوکراتها می‌خواهند مهندسان را تبدیل به مشاوران اجتماعی نمایند. پوزیتیویسم، تکنوکراسی فلسفی است. » (۲۰) چنین انتقاد تممیم یافته‌ای به علم و تکنیک، برخورد جدی و واقعی به تفکری که از جانب مکتب فرانکفورت پوزیتیویسم عنوان شده است را غیر ممکن می‌سازد. (۳۱) در اینجا ما به جای تحلیل علمی، با اخلاق و تأویل سر و کار داریم.

### « تکمیل » ماتریالیسم تاریخی توسط فروید

پدیده از خود بیگانگی، مقوله مرکزی « تئوری انتقادی » مکتب فرانکفورت را تشکیل می‌دهد. اریش فروم Erich Fromm، در کنار تئوریسین‌های دیگر و قبل از همه، برای تحلیل این مقوله از شیوه « تحلیل روانشناسانه » (۳۲) که توسط زیگموند فروید (۳۳) تکامل داده شد، استفاده کرده است. بدون اینکه قصد ما در اینجا سخن گفتن به تفصیل درمورد نتایج چنین متدی باشد، تنها به ذکر این واقعیت اکتفا می‌کنیم که مفهوم انسان و ساختار هدایت کننده آن که در « تحلیل روانشناسانه » تکامل داده شده است، کاملاً مسأله ساز و بحث برانگیز است. نقطه حرکت فروید در تحلیل روند تکامل فرد، یک عامل انسان‌شناسانه پایدار است که آنرا ES می‌نامد: « قدیمی‌ترین عنصر یا مقام روانی را، ما ES می‌نامیم؛ محتوای آن همه‌ی آن چیزهایی است که همراه با تولد پارت رسیده... در یادداشت‌های مربوطه اضافه شده: « این قدیمی‌ترین بخش دستگاه روانی، در سراسر زندگی مهم‌ترین باقی می‌ماند. » (۳۴)

این چنین تصویری از « ذات انسانی » که مکتب فرانکفورت نیز به نحوی آنرا از آن خود کرده است،

mande P. 51 Edition sociales  
22- MEW. Bd. 19, S. 226  
23- Adorno Th.W.: Negative Dialektik.  
Frankfurt/ M 1966 S. 347  
24- MEW. Ergaenzungsband 1, S. 465

۲۵- کارل مارکس: کاپیتال، جلد اول، ص ۱۹۲، ترجمه ایرج اسکندی

26- Horkheimer, Adorno: Dialektik der Aufklaerung. S. 42

27- Bauemann R., Rotscher H.z.: Dialektik der Anpassung S. 28

28- Horkheimer M.: Materialismus und Metaphysik. S. 31

۲۹- دفاع پیگیر از ماتریالیسم در مقابل حملات متافیزیک در سالهای ۲۰ را باید در رابطه با رشد فاشیسم در این سالها دید. تا محققات فاشیسم در میان مخالفان آن، پافشاری عمومی بر «محققیت» را دامن زد. در سالهای ۲۰، اما وضع به گونه دیگری بود. در این سالها تئوریسین‌های مکتب فرانکفورت به مواضع پیش از پیش ایدئالیستی و حتی ضد کمونیستی در غلطی‌اند. برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع کنید به اثر مفصل:

Wiggerhaus P.: Die Frankfurter Schule, Geschichte- theoretische Entwicklung- politische Bedeutung.

30- Horkheimer M.: Gegensaeztliche Allheilmittel. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt/M S. 64

۳۱- برای اطلاع بیشتر در زمینه نقد- هرچند رسمی- مارکسیستی پوزیتیویسم می‌توان به آثار زیر رجوع کرد:

Schreier J.: Zur Kritik der philosophischen Grundpositionen des Wiener Kreises. Berlin 1977

Wessel H.: Philosophie des Stuckwerks. Eine Auseinandersetzung mit dem neopositivistischen " Kritischen Rationalismus"

Gedo A. et al: Die philosophische Aktualitat des Lenin- schen Positivismuskritik Frankfurt/ M 1972

32- Psychoanalyse

33- Freud S.: Abriss der Psychoanalyse Frankfurt/ M 1972

34- ebd.

۳۵- تزه‌های فوری‌یاخ، ترجمه باقر پرهام، کتاب جمعه، شماره ۲۲، دیماه ۱۳۵۸

۳۶- کوشش فراوان و - مفیدی- در زمینه کشورن فضایی برای شیوه تحلیل روانشناسانه در ماتریالیسم تاریخی انجام شده است که در این زمینه می‌توان به آثار زیر مراجعه کرد:  
Lichtman R.: Die Produktion des Unbewussten. Die Integaration der Psychoanalyse in die marxistischen Treorie. Hamb Berlin 1990

Leutscher V.: Entfremdung-Neurose- Ideologie. Eine Studie uber Psychoanalyse und die Entfremdungstheorie von Karl Marx. Koeln 1990

Mitchel J.: Psychoanalyse und Feminismus. Freud, Reich, Lang und die Frauenbewegung. Frankfurt/ M 1976

مرورده مفهوم عمومی انسان رجوع شود به:

Schlosser H.: Marxistisch-leninistische Theorie der Persoenlichkeit. Tendenz und Probleme. Bonn 1988

37- Marx K.: okonomisch-politische Manuskrript. MEW

ایته مارکس یکسال بعد طی «تزه‌های فوری‌یاخ» بویژه تز ششم، این نوگانگی میان خصلت انسان با مناسبات اجتماعی را زدود.

38- Oiseman T.L.: Der "junge" Marx im ideologischen Kampf der Gegenwart. S. 19

39- Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. In Abriss der Psychoanalyse S. 92

40- Bauemann R. Rotscher H.: Dialektik der Anpassung. S. 46

41- ebd. S. 36

همانطور که در پیش اشاره کردیم، تزه‌ها و تحلیل‌های مکتب فرانکفورت عمدتاً در میان جریان‌ات روشنفکری- دانشجویی و گروه‌های ضدامپریالیست و انقلابی از قبیل «فراکسیون ارتش سرخ» RAF، بخش‌های از «اپوزیسیون خارج از پارلمان» APO، در سالهای ۶۰ و گروه‌هایی که بعدها سازمان سبزها را تشکیل دادند، نفوذ سیاسی و نظری گسترده‌ای داشت. در این میان، طبعاً جنبش دانشجویی ایران در خارج از کشور (کنفدراسیون محصلین و دانشجویان ایرانی) به دلیل رابطه‌ی وسیعی که با جنبش چپ و انقلابی آلمان داشت و خود تا حدود قابل توجهی در سیاسی‌تر و رادیکالیزه‌تر کردن جنبش دانشجویی و چپ آلمان نقش ایفا کرده است، در زمینه‌های معینی از مواضع سیاسی و تئوریک مکتب فرانکفورت تأثیر پذیرفته بود. اینها همه نیازمند تحلیل و پژوهش دقیقی هستند که نویسنده کوشش می‌کند در ادامه این بحث به آنها به پردازد.

« این نوشته چکیده‌ی خلاصه شدی انبوه مطالب و یادداشت‌هایی است که طی دو سال اخیر، ضمن مطالعه‌ی آثار و نوشته‌های تئوریسین‌های مکتب فرانکفورت، بویژه گئورگ لوکاچ، جمع‌آوری کرده‌ام.

این «خلاصه» به دلیل محدودیت ناشی از حجم معین مطالب در نشریه آرش، می‌تواند دارای کمبودها و نارسائی‌هایی در ارائه‌ی تحلیل و توزیع کامل در زمینه‌ی آنچه مورد نقد قرار گرفته، باشد.

زیورنویسی:

1- Dialektik der Aufklaerung

2- Negative Dialektik

3- Eindimensionitaet

4- Repressiven Toleranz

5- Randgruppen

6- Therborn G.: The Frankfurt School. In Stedman Jones G. et. al. Western Marxism. A Critical Reader. London 1977 P. 83-139

7- Georg Lukas: Geschichte und Kilassem- bewubtsein. Studien uber marxistische Dialektik, Bd. 2, Fruhschriften II. Neuwied und West- Berlin 1968.

۸- سرمایه، جلد اول، صفحه ۱۰۲، ترجمه فارسی، ایرج اسکندی

۹- همانجا

10- Horkheimer M.: Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt/M 1992 S. 215-216

11- ebd., S. 215

12- Hegel G.W.F.: Phenomenologie des Geistes. Stuttgart 1988

13- Marx Engels Werke. Bd. 20, S. 475

14- ebd. S. 132

15- Therborn, G.: The Frankfurt School

16- Hrkheimer M.: Materialismus und Metaphysik. In traditionelle und kritische Theorie. S. 19

17- Hegel G.W.F.: Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte Stuttgart 1961 S. 57

18- MEW. 3, S. 38- 39

19- Therborn G.: The Frankfurt School P. 97

20- Zur umstrittenen Relevanz der marxistischen Fruhschriften. Siehe: Oiseman T.L.: Der " junge" Marx im ideologischen Kampf der Gegenwart. Berlin 1976

21- V. Marx, F.Engels: L'ideologie alle-

به معنای بازگشت به ماقبل «تزه‌های فوری‌یاخ» بویژه شناخت تئورین شده در تز ششم آن، یعنی «... ذات بشر امری انتزاعی در درون فرد بشری جدا از افراد دیگر نیست» بلکه «این ذات، در واقعیت خویش مجموعه‌ی از روابط اجتماعی است» (۲۵) می‌باشد. این «تکمیل» مارکس توسط فروید (۲۶) نشان می‌دهد که مکتب فرانکفورت در تحلیل‌های اجتماعی، تأثیر شیوه تولید سرمایه‌داری بر ساختارهای محرك انسان را مورد توجه قرار می‌دهد. بنا بر این نظریه، «انسان» در هر دوران معین طبق شرایط عینی نه بازسازی می‌شود بلکه تغییر می‌یابد. بدینسان شیوه تولید و فرم‌اسیون اجتماعی مترتب بر آن می‌تواند با طبیعت انسان سازگار یا ناسازگار باشد. این نظر با آنچه در بالا در مورد آثار مقدم مارکس گفته شد، منطبق است. مارکس که تا آغاز سالهای ۱۸۴۰ متأثر از انسان‌شناسی فوری‌یاخ است: در این دوران خصلت «طبیعی» انسان را در مقابل مناسبات اجتماعی قرار می‌دهد. (۲۷) او می‌نویسد: «از خود بیگانگی پمنا، غیر انسانی کردن، مناسبات انسانی، پمنا به شکل مناسبات اجتماعی نامطابق با طبیعت انسان است که در آن، طبیعت انسان به نحو غیر انسانی (... ) تبدیل به شیئی می‌شود.» (۲۸)

تأمیل مکتب فرانکفورت به تحلیل روانشناسانه در زمینه مفهوم جامعه، بویژه شامل تکامل فرهنگی نیز می‌شود. تریید هورکهایمر و آدورنو نسبت به تکنیک که از بدبینی تاریخی آنها سرچشمه می‌گیرد، در رابطه تنگاتنگی با تزه‌های فروید مبنی بر پربهادادن به «محرك» قرار دارد: «پربهادادن به محرك، يك ككشش بارز برای تکامل فرهنگی است [که] موجب می‌گردد تا فعالیت‌های والای روانی، علمی، هنری، ایدئولوژیک نقش مهمی در زندگی فرهنگی بازی کنند.» (۲۹)

از آنچه آمد، روشن می‌شود که تحلیل روانشناسانه فروید و مکتب فرانکفورت، هر دو دارای عناصر محافظه‌کار مشترکی در مورد تصویر انسان و ارزیابی از تکامل جامعه هستند. «تاسی تئوری انتقادی به تئوری ماوراء روانشناسی فروید، درست نشان می‌دهد که تئوری انتقادی شالوده‌ای را برای نقد اجتماعی می‌ریزد که در آن ابتدا مسایل اجتماعی را حیات بخشیده، از طریق تمرکز بر آموزش فروید در رابطه با ساختار محرك انسانها، این مسایل را روانی کرده و سرانجام با عطف به طبیعت انسان، مسایل اجتماعی را فردی می‌نماید. تازه، در اینجا چرخشی انجام می‌گیرد که از دید روانشناسانه شده‌ای بر روابط اجتماعی پیاده می‌شود. در نتیجه، رهایی اجتماعی پمنا به رهایی روانشناسی طرد می‌شود.» (۳۰)

هرچند که همسویی برخی مواضع مکتب فرانکفورت با نظرات هگلی‌های جوان سالهای ۱۸۳۰، بطور ضمنی همواره وجود داشته ولی تازه در مرحله آخر حیات این مکتب است که این واقعیت عیان می‌شود.

نزدیکی فزاینده‌ی مکتب فرانکفورت به تفکر هگلی‌های جوان حتی توسط تئوریسین‌های آن نیز تأیید شده است. آدورنو در این زمینه تذکر می‌دهد: «واقعیت اجتماعی به نحوی تغییر یافته است که انسان تقریباً بطور اجبار از انتقاد نیش‌دار مارکس و انگلس نسبت به نظرات هگلی‌های جوان عقب رانده می‌شود (... ) زیرا این تفکر که بوسیله تئوری و از طریق بیان آن می‌توان انسانها را بلاواسطه برپرگرفت و به حرکت درآورد (... ) بچندان غیر ممکن شده است.» (۳۱)

## تضاد روحانیت

## و تفکر شیعه

## با دموکراسی و ترقی

ح - ریاضی

روز جمعه ۲۶ آپریل به دعوت «کمیته‌ی دفاع از حقوق دموکراتیک مردم ایران- اطریش»، آقای باقر مؤمنی محقق جامعه شناس و مورخ در شهر وین پیرامون روحانیت و تفکر شیعه و ارتباط آن با دموکراسی و رأی و حاکمیت مردم سخنرانی کرد. در این سخنرانی با اشاره به تقسیم‌بندی‌های فردی و موضعی که دربارهی روحانیت طی ۱۵۰ سال گذشته شده، به ریشه‌یابی تحولات از اوایل قرن نوزدهم مسیحی و ناگزیری ایران در تأثیرپذیری ازین تحولات و در نتیجه لرم ریختن ثبات جامعه، پیشرفت سرمایه‌داری جهانی، استعمار و تجاوزات اسارتبار آن، نظامات تازه‌ی اجتماعی- اداری و دست‌آورد‌های علمی و اندیشه‌ی مترقی اجتماعی از یکسو و واکنش قدرت سیاسی و روحانیت در این خصوص از دیگرسو پرداخته شد. افزون بر این، آقای مؤمنی ضمن بدست دادن تحلیل تاریخی- اجتماعی از واکنش روحانیت در رابطه با مشروطه، تمدن و اصلاحات گوناگون، با اسناد و مدارک کافی توضیح داد که روحانیت چه بخش مشروطه‌خواه و چه مشروطه‌خواه آن در طی تمامی این دوران جز در راه مخالفت با هر نوع تحول ترقیخواهانه و انطباق همه چیز با اصول دین اسلام و تشیع و نیز گرفتن امتیازات بیشتر برای خود، تلاش دیگری نداشته است. اشاره به اسناد تاریخی بخصوص موادی از متمم قانون اساسی در این زمینه بسیار گویا بود:

«در حقیقت اصل آزادی مطبوعات و اجتماعات و بطور کلی آزادی بیان و اظهار عقیده که بدون آن نمی‌توان از مشروطیت و دموکراسی مطلقاً کمترین حرفی بمیان آورد، طی قوانین متعددی که در زمان‌های مختلف بتصویب رسیده بشدند از جانب روحانیت محدود شده و پروژه انتشار مطبوعات را سوکول به تشخیص و اجازه روحانی شیعه و بقول قانونگذاران: «ناظر شرعیان» یا «مجتهد عادل» کرده‌اند.»

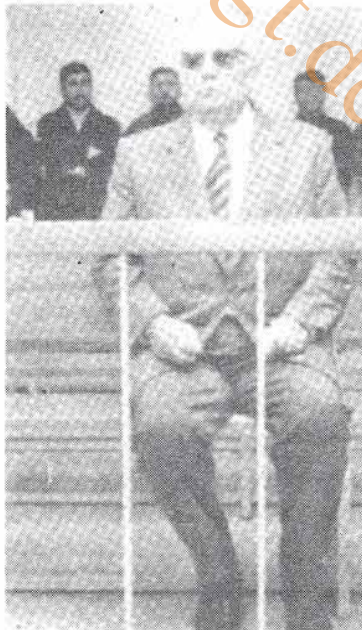
آقای باقر مؤمنی پس از تحلیل طبقاتی مختصر روحانیت و یکپارچه دانستن آن در ضدیت با

دموکراسی و رأی مردم بتفصیل از نظرات عقب مانده مدافعین بنام تشیع چون مدرس، طالقانی، آل احمد و شریعتی پرده برداشت و با ارتباط این زمینه تاریخی با حکومت اسلامی برآمده از انقلاب بهمن ۵۷ چنین نتیجه‌گیری کرد که: «از آنجا که تضاد و تعارض میان اصول و تعالیم اسلامی با اصول دموکراسی و ترقی امری ذاتی است، اولین قدم برای دستیابی به یک نظام اجتماعی- سیاسی دموکراتیک و پیشرو که تأمین‌کننده‌ی سعادت و کمال انسان‌ها و شرافت و هویت انسانی افراد و تکامل و ترقی جامعه باشد، جز تفکیک مطلق حاکمیت از مذهب و شناختن مذهب بعنوان امر خصوصی انسان‌ها در رابطه با دنیای ماورای این جهانی آنان هیچ راه دیگری وجود ندارد.»

سخنرانی آقای باقر مؤمنی تحقیقی، مستند و روشنگر بود و در زمینه‌هایی می‌تواند برای نسل جوان ما هم توم‌زدا و هم‌بستر مناسبی برای تشخیص و شناخت علمی از روحانیت، تشیع و نقش ارتجاعی مذهب در روند تکامل اجتماعی باشد. اما برین سخنرانی جای نور زمینه خالی بود: نخست بررسی و ریشه‌های نفوذ محافل استعماری و امپریالیستی در دستگاه روحانیت و همگامی اینان با عوامل و پایگاه‌های وابسته به استعمار و امپریالیسم در سرکوب جنبش انقلابی نوین، و دوم توضیح دقیق اینکه بدیل ارتجاع از هر رنگ و نوع آن در این ۱۵۰ سال چه بوده، چه ضعف‌هایی داشته و بخاطر همین ضعف‌ها تا چه حد در خدمت مجموعه این شرایط و پی‌آمدهای آن قرار گرفته است.

## یاشارکمال!

## صدایی که خاموش نمی‌شود



یاشارکمال در دادگاه نظامی

همان زمان که یاشارکمال به خاطر نگارش مقاله‌ای در انتقاد از سیاست سرکوب‌گردها توسط حکومت ترکیه، در دادگاه نظامی به ۲۰ ماه حبس تعلیقی محکوم شد، همگان میدانستند که او کماکان بر اعتقادات خود پافشاری خواهد کرد.

یاشارکمال نمونه‌ی روشنی است از چگونگی سعی و تلاش فرهنگهای مختلف در شکوفایی و باروری در خاک آناتولی. او می‌گوید: «من یک ناسیونالیست نیستم، بلکه فردی هستم بهرورد از دو فرهنگ ترک و گُرد. هنگامی که کودک خردسال بی‌ش نیوهم نسبت به ناسیونالیسم گُرد یا ترک آگاهی مشخصی نداشتیم، ولی اهمیت گُردی همیشه محسوس بود.»

یاشارکمال خود را «راوی داستان‌های حماسی» می‌داند، و هنوز ترانه‌سرایان سنتی را که از روستایی به روستای دیگر رفته، داستانهای خود را عرضه می‌کردند به یاد دارد.

اوشیفته‌ی «عاشیق»‌ها بود و آنها را از روستایی به روستای دیگر دنبال می‌کرد. در ده سالگی شروع به خواندن اشعار حماسی و سرودن شعر نمود.

یاشارکمال از همان دوران نوجوانی با پلیس درگیر شد. تا سال ۱۹۴۶ حتی یک دهقان و روستایی هم پیدا نمی‌شد که از ژاندارم کتک نخورده باشد. ژاندامها آنها را نه به خاطر جرم و جنایت، بلکه برای عادت کتک می‌زدند.»

اولین داستانهای خبری که در سالهای دهه‌ی ۱۹۵۰ برای روزنامه‌ی جمهورییت می‌نوشت، او را به جنوب شرقی آناتولی کشاند، همان جایی که امریز در اثر حمله‌ی نیروهای نواتی به حزب کارگران گُردستان (پ.ک.ک) دوران شده است.

دیدگاه یاشارکمال مانع از آن نشد که به محبوب‌ترین نویسنده ترکیه بدل نگردد. کتاب «اینچه ممد» بیش از ۶۰۰۰۰ نسخه بفروش رفت که در نوع خود بی‌سابقه بود. بیش از ۵ میلیون نسخه از آثارش در ترکیه به فروش رفت است.

بی‌عدالتی نهفته در برگیری موجود میان گُردها و نوات ترکیه موجب خشم و ناراحتی یاشارکمال است. او می‌گوید: «فکر نمی‌کنم اگر گُردها بتوانند به‌تأمین حقوق فرهنگی خود نایل شوند، عملاً خواهان استقلال گردند... حدود ۲/۵ میلیون گُرد تبعید شده و بیش از ۴۰۰۰ نفر نیز کشته شده‌اند. بخش مهمی از مزارع و جنگلها نیز طعمی آتش شده است. ولی این مصائب در مقایسه با محاصره‌ی غذایی منطقه هیچ است. اگر دهقانی یک کیسه آرد بخورد نصف آنرا ژاندارم می‌برد.» یاشارکمال حتی در اوضاع تیره و تار موجود نیز نوری از امید می‌بیند. «چپ جدید حرکتی را بسوی صلح آغاز کرده است، روشنفکران خواهان صلح‌اند. حتی اباب تجارت نیز آرای خود را صریحاً ابراز می‌دارند.»

او در سالهای ۱۹۶۰ عضو حزب کارگر بود که در سال ۱۹۷۲ به اتهام تبلیغ «جدایی خواهی» منحل شد. در اواخر سالهای دهه‌ی ۱۹۷۰ هنگامی که خشونت حاکم بر ترکیه به کشت و کشتار چپها و راستهای افراطی از یکدیگر منجر شده بود، یاشارکمال تصمیم گرفت در سوئد پناه جوید و بیش از سه سال در آنجا بود.

در پایان آخرین جلسه‌ی محاکمه‌ی او حتی دانستان به خاطر سخنان دفاعیه‌اش به او تبریک گفت. دانستان به او گفته بود «آقای کمال بیانی بود در خودشان و مقام شما»

یاشارکمال مصمم است که به عقایدش ادامه دهد: «اصولاً شخص بسیار سر بزیری هستم و از قهرمان‌ها نیز نفرت دارم، کسی که نمی‌ترسد انسان نیست. ولی توانایی فائق آمدن بر ترس از خصایص انسانی است.»

برگرفته از گاردین هفتگی

ز دلبرم که رساند نوازش قلمی  
 کجاست بیک صبا کر همی کند کرمی  
 قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق  
 چو شبی ست که بر موج می زند رقی  
 نمی گم گله ای لیک ابر رحمت دوست  
 به گشتزار جگر تشنگان نداده نمی

## نویسنده‌ی ایرانی در تبعید:

### زبان و رابطه‌اش با فارسی گوئی

این شعر حافظ که از آن بوی جدائی و هجران می‌آید می‌تواند آغاز خوبی بر سخنرانی من باشد نویسنده در تبعید؟ من از خودم می‌پرسم آیا هنوز هم می‌توان حرف از تبعید زد، چه سیاسی باشد و چه غیر سیاسی، چه ارادی باشد و چه اجباری، چه جسمی و چه درونی. و می‌پرسم آیا تبعید می‌تواند زبانی هم باشد؟ و بلافاصله می‌گویم که برای شاعر، تبعید نمی‌تواند از نوع دیگری باشد.

تبعید زبانی تولدی باستانی دارد. یعنی تولدش در اساطیر است. بنابراین در تولد حرف حضور دارد. از سیاوش که چهره‌ی بیگانه‌ی تبعید است، تا اویس عالی‌ترین نمونه‌ی تبعید، اسطوره است که آن را می‌سازد.

پسحالا در آخر قرن بیستم این یدالله رویایی نامی نیست که سرگشتگی‌هایش مثالی برای دلتنگی‌ها و جدائی‌های انسان سال ۲۰۰۰ می‌شود.

این نوعی سرگردانی است که از هنگام تولد همراه منست، و حتی پیش از آن هم. یعنی من از آدیسه تا بحال در تبعیدم! آیا تبعید به این معنا وجود دارد؟ و آیا به این معنا دیگر تبعیدی وجود ندارد؟

در اینصورت تبعید یک اختراع بسیار قدیمی، یک بدعت عتیق است. با وجود این از آن سخن می‌گوئیم و از «گفته» می‌گوئیم. پس نوعی از تبعید هم وجود دارد که ریشه‌ی آن در زبان است، از هومر که از آن اسطوره می‌سازد تا شاعر ایرانی که آن را روزمره‌ی خود می‌کند.

نویسنده و شاعر در تبعید، پیش از آنکه خود را از خاک زادگاهش رانده بدانند، خود را از زبان مادریش بریده می‌داند. یعنی بریده از اصل خود. تمام ادبیات تبعید، ادبیات دلتنگی و ادبیات بازگشت به اصل است، یعنی همان داستان نی و نیستان:

هرکسی که دور ماند از اصل خویش  
 باز جوید روزگار وصل خویش  
 نی حریف هرکه از یاری برید  
 پرده‌هایش پرده‌های ما درید  
 نی حدیث راه پر خون می‌کند  
 قصه‌های عشق مجنون می‌کند:

مفهوم تمامی تبعید جستجو و عطش اصل است. و اصل برای شاعر چیز دیگری نیست جز «خود» او. یعنی او در جستجوی یک چیز «مادی»، خاک، زمین و سرزمین خودش نیست، بلکه در جستجوی خودش است در جستجوی «ار»ی خودش. به همین سبب در طول تاریخ، در همه‌ی زبان‌ها، و نزد همه‌ی مردمان برای نویسنده‌ی تبعیدی، تبعید در نبض خلایقیت ادبی او قرار می‌گیرد. او از وطنش می‌گریزد، اما در ذهن خود همیشه معاشر همان چیزی است که از آن گریخته است، چه این گریز بخاطر نجات اصول شخصی و عادت‌هایش (اگر نگوئیم چانش) باشد، و چه هنگامی که بخاطر ایجاد حادثه‌ای در زندگی‌نامه‌اش یعنی مثلاً: طرح و برنامه‌ای برای نوشتن، و یا دور

در روزهای ۱۸ و ۱۹ آوریل ۱۹۹۶ شاهد برگزاری سمینار «زبان فارسی در جهان» بودیم. این سمینار با همکاری یونسکو و انستیتوی پژوهشی فرانسه در ایران، در محل مرکز تحقیقات علمی فرانسه (CNRS) در جنوب پاریس تشکیل یافت. نخستین سوالی که برای بیشتر و شاید همگی حاضران پیش آمد این بود که وقتی بحث بر سر زبان فارسی، و نگرانی از پس رفتن و گناه از میان رفتن آن در میان ایرانی‌های مقیم خارج، و یافتن راه چاره‌ای برای حفظ آنست، چرا نباید مطالب مورد بحث به فارسی گفته شود؟ آیا سخنرانان و مسئولان امر یعنی ملمان، محققان و گویندگان رادیو، نویسندگان... زبان فارسی، با ترجیح فرانسه و انگلیسی برای بیان مطالبشان (و یا تن در دادن به آن) خود یک نمونه‌ی کم‌لطفی به زبان فارسی و کتار گذاشتن آن را ارائه نمی‌دهند؟

در میان اسامی سخنرانان این نام‌ها به چشم می‌خورد: ژیلبر لازار، و یان ریشار استادان و زبان‌شناسان فرانسوی در زبان فارسی- احمد کریمی حکاک از دانشگاه سیاتل آمریکا- احمد جلالی از دانشگاه آکسفورد انگلستان- علاءالدین گوشه‌گیر از دانشگاه امواز- باقر معین از رادیو بی بی سی لندن- علی رواقی فرهنگستان ایران- یدالله رویایی شاعر مقیم فرانسه- چنگیز پهلوان از تهران- احسان منوچهری از رادیو بین‌المللی فرانسه- خانم ایرن ناک شه بیا از دانشگاه نقلیس- کریستف بالایی استاد زبان فارسی مدرسه‌ی عالی زبانهای شرقی پاریس... و نیز استادان و محققان زبان فارسی در اسرائیل، دهلی، مراکش، افغانستان تاجیکستان. مسئله‌ی دیگر استاندارد کردن فارسی میان ایران و کشورهای فارسی زبان مثل تاجیکستان و افغانستان است. در این مورد از خود ایرانیان شنیدیم که بیشتر میل دارند فارسی فارسی تاجیکی و افغانی را با همان لهجه و کلمات جاری منطقه‌ی خودش و نه با لهجه و واژه‌های فارسی تهرانی بشنوند.

کریستف بالایی استاد زبان فارسی که قسمت عمده‌ی کارهایش درباره‌ی نثر فارسی معاصر و داستان کوتاه و رمان است، از مسئله‌ی مربوط به زبان نوشتن در فارسی و تفاوت آن با زبان گفتگو- که گاه نوشته هم می‌شود- گفت. یدالله رویایی درباره‌ی موضوع «نویسنده‌ی ایرانی در تبعید: رابطه‌ی او با فارسیگوئی (پرسا نوهونی)» سخن گفت، و گرچه سخن را به فارسی و با غزل حافظ آغاز کرد، اما او هم متأسفانه به فرانسه ادامه داد. ترجمه‌ی سخنرانی رویایی را در پی می‌خوانید.

احمد کریمی حکاک در سخنرانی خود در مورد کتاب‌های نرسی و داستان‌هایی که برای کودکان نوشته می‌شود گفت، که این‌ها نمی‌توانند نیازهای بزرگسالان مبتدی را برآورده کنند. به نظر او در این زمینه کمبودی وجود دارد که باید به آن توجه شود.

در میان سخنرانان جای ملمان ایرانی مدارس فارسی در خارج از کشور و تجربه‌هایشان در آموزش فارسی خالی بود. نبون سخنرانی و گفتگو در اطراف روزنامه‌نگاران و حضور نشریات ادبی و فرهنگی فارسی زبان، بخصوص در خارج از ایران نیز یکی از کمبودهای چشمگیر این سمینار بشمار می‌آید.

قسمت آخر سمینار میزگردی بود که با حضور چند تن از گردانندگان جلسات تشکیل شد. در این میزگرد کریستف بالایی، احمد کریمی حکاک، چنگیز پهلوان، احسان منوچهری، روان فرهادی، احسان نراقی و باقر معین شرکت داشتند. آنها به تبادل نظر با حاضران در سالن پرداختند و به آخرین پرسش‌هایشان پاسخ گفتند.

هما سیار  
 پاریس- ۲۸ آوریل ۱۹۹۶

شدن بخاطر انگیزه‌های خودخواهانه‌اش. (شاعرانی مثل ازرا پاوند، تی.اس.لیوت، و نویسندگانی مثل همینگوی راننده‌ی آمبولانس زمان جنگ، ای.ای. کوپلینگز، جویس، یا سعدی قرن ۱۳ خودمان، یا شاعران ایرانی سبک هندی...) و بسیاری از شاعران و نویسندگانی که برای آنها تبعید بهانه‌ای برای خلق اثر می‌شود. در هرکدام از این موارد، تبعید معنای دیگری می‌گیرد، ولی در هیچکدام از آنها حس بازگشت را از دست نمی‌دهد. کسی که از اصل خود دور است و می‌نویسد، اصل خود را می‌نویسد، و در جستجوی هویت خود است که هویت نوشته‌اش می‌باشد.

نمی‌خواهد خودش را بی‌ریشه بداند وقتی که می‌بیند ریشه‌هایش از واژه‌های آنسو سیراب می‌شود برای همین در آرزوی برخورد و انعکاس سخنان خویش است. هرگونه انعکاسی که باشد. اول در کشور خودش- که کشور زادگاه واژه‌هایش است- که تولد و زندگی آنها را اداره می‌کند، زندگی زبان را، و حتی مرگ زبان را- و سپس دورتر در میان گروه پراکنده‌ی کوچیدگان (دیاسپورا) که در آن فارسی زبانی (پرسانوفونی) یک خواننده‌ی بالقوه است. واژه‌ی پرسانوفونی هم که هنوز معادلی در فارسی برایش نمی‌شناسم دقیقاً و به ناچار، در شرایط کنونی جغرافیایی، و در وضعیت کوچ، زاده و باز زاده می‌شود. این کلمه را من دوست دارم، ولی انگار برای ظهور و تحصیل خودش خیلی وقت گذاشته. شاید با وامی از حافظ که درباره‌ی معشوقه‌ی فارسیگویی می‌سراید:

ترکان پارسیگویی بخشندگان عمرند  
ساقی بشارتی ده رندان پارسا را

واژه‌ی «فارسیگویی» لغت مناسبی برای «پرسانوفونی» می‌تواند باشد. (البته با قید احتیاط، و اگر پیشنه‌ی دیگری برای آن از طرف فضلا نیست).

باری، ما شاعران و نویسندگان در جستجوی فارسیگویی هستیم، واژه‌ای که هنوز تنهاست. و ما هنوز در جستجوی آن لغت تنها هستیم و در جهت همین نیاز ارتباط با فارسیگویی است که در این چند ساله‌ی اخیر بیشتر از هر وقت دیگر شاعران و نویسندگان (ساکن ایران) از طرف هموطنان مهاجرشان به فرانسه، آمریکا، انگلستان، آلمان، سوئد، کانادا، و تقریباً همه جای دنیا دعوت شده‌اند. یعنی آنهایی که برای شرکت در شبانه‌های ادبی، و خواندن آثار خود و کشف آثار همقلم‌هایشان (همگنانشان) از داخل کشور به خارج از کشور آمده‌اند.

این گروه‌های کوچک و بزرگ فارسیگو البته نشست‌هایی با شاعران و نویسندگانی که در همانجا مثل خودشان در تبعید هستند نیز ترتیب می‌دهند. اما فراموش نمی‌کنند که قسمت اساسی ادبیات فارسی هنوز در خود کشور است. آثار شاعران و نویسندگان ایرانی در تبعید، چه در آمریکا و چه در اروپا، بر جهانی که در آن زندگی می‌کنند سنگینی نمی‌کند. هنوز از نفوذ ادبیات ایرانی در نقد ودر محافل ادبی چیزی نمی‌دانیم. در حالیکه بر طبق گزارش‌ی، ۶۰۰ عنوان کتاب شعر و نثر توسط ایرانیان پراکنده در جهان داریم، و اگر نشریات ماهانه، فصل‌نامه‌ها و گاهنامه‌هایی را هم که بیشتر ادبی هستند به آنها بیفزاییم (تقریباً صدتایی) بر طبق آخرین آمار... که هر کدام شاعران و نویسندگان اولین و دومین نسل مهاجر را

بدور خود گرد می‌آورد. می‌بینیم که این‌ها تولید انبوه ادبیات مهاجرت را تشکیل می‌دهند. اما در نظر کنونی ادبیات جهانی، هنوز زود است که از حضور ادبیات فارسی در تبعید سخن بگوئیم. یعنی همانطور که سهم تبعیدی‌های انگلیسی را در ادبیات و یا زبان فرانسه مثلاً می‌بینیم، و یا صداها نویسنده‌ی آلمانی که در سال‌های ۱۹۲۰ از ارایش سوم گریختند (توماس مان، برشت، تلی ساش...) یا مثل سوژه‌ی تبعید در ادبیات عرب معاصر، یا تم غربت روسی در آثار مخالفان رژیم شوروی که از زخمی مشترک (توتالیتاریسم) رنج می‌بردند. و فرار دسته جمعی نویسندگان اسپانیایی از حفقان فرانکونی. و فرار از دیکتاتورهای اروپای شرقی هم.

شاعر و نویسنده‌ی ما در تبعید باید همانطور که از ادبیات جهانی تغذیه می‌شود بنویسد خود آنرا هم تغذیه کند. مثل سعدی در آوارگی‌هایش، یا ناصرخسرو در تبعیدش. و از برکت سفرنامه‌ی همین او است که مثلاً نام یکان در تاریخ ثبت می‌شود. فرار ابن سینا، فرار شمس تبریزی، فرار سهروردی، فرار حلاج و تمام فرارهای تاریخ ما. و بزرگترین آنها، بی‌شک، فرار آنکه از مکه و بت پرست‌های آن گریخت تا در مدینه امنیتی برای نجات زبان و معجزه‌ی عظیم کلام پیدا کند. اینهمه فرار، فرارهای تنها، فرارهای جمعی، همه زبان خود را با خود برده‌اند.

«فراریان افشان!»

از جیبه‌های دور

بر کشتگاه نزدیک:

ای گام‌های بی‌مهمیز!

ای گام‌های برکت

که در میان مزرعه تاریخ جنگ را

بی اعتبار کرده‌اید!

شهر از صدای شستن می‌آید

ما از صدای شسته شدن»

(دلنگی‌ها ص ۲۵-۱۹۶۸)

چند مصرعی از شعری که در سال‌های ۱۳۲۰ از من چاپ شده بود و آن را اخیراً در یک آنتولوژی شعر مهاجرت (در آلمان) در دو جلد حجیم که اشعار بیش از صد شاعر مهاجر را گردآوری کرده‌ایم. شعرهای تنها، شاعرهای گروه‌ها، نمی‌دانم چرا فکر می‌کنم که تبعیدی تنهاست اما هیچ مهاجری تنها نیست. «فرزندان ملت! / دسته‌های مهاجر کندها، / در اهتزاز پرچم‌ها / ما جمله کودکی‌مان را جا گذاشتیم.» (دلنگی‌ها- ۱۹۶۵)

نویسنده‌ی ما نباید فقط به داشتن خواننده‌های دیاسپورای فارسیگو- که ضمناً تعدادشان هم در این سال‌های اخیر کمتر و کمتر می‌شود- راضی باشد. چرا تمام این مجلات و نشریات بی‌خواننده مانده‌اند؟ آیا برای این نیست که پدر و مادرهای اولین نسل مهاجر شور و عطش خواندن را از دست داده‌اند؟ آنچه را که آنها را به زبان و میهن وابسته می‌کرد؟ و نسل دوم؟ کودکان و نوجوانانی که خواندن برایشان آسان نیست.

و نسل سوم؟ ۷۰۰۰۰۰ کودک (که طبق گزارش‌ی) در حال حاضر در دیاسپورا زندگی می‌کنند و خواندن و نوشتن نمی‌دانند. و هیچگونه برنامه‌ای هم برای آموزش زبان فارسی به آنها ریخته نشده است، نه توسط مقامات فرهنگی ایران و نه توسط این بنیادهای اصطلاحاً فرهنگی خارج که برای فرهنگ دهان‌های بزرگی دارند تنها وقتی که بهره‌ای سیاسی دربرداشته باشد.

کلاس‌های فارسی‌ای که اینطرف و آنطرف توسط انجمن‌های پدر و مادرها تشکیل می‌شوند، و مخارجشان از طرف مقامات کشورهای پذیرنده (مانند سوئد) تأمین می‌شود، برای برآوردن نیازهای این نسل و اهمیتی که به آموزش فارسی می‌دهد کافی نیستند.

فراموش نکنیم که حضور ادبی بسیاری از ملت‌ها در زبان فرانسه، مثل ترک‌ها، یونانی‌ها، و لهستانی‌ها مدیون نسل کودکان خانواده‌های تبعیدی‌ای است که تحصیلاتشان را در فرانسه انجام داده‌اند. کودکان مهاجر دیروز، قاصدان امروز ادبیات کشور خویش‌اند.

من به عنوان رئیس و مؤسس یک مدرسه‌ی فارسی در پاریس، که در ابتدا با نام پیر پروسوات در سالهای ۱۹۸۰ و ۱۹۸۱ دائر شده بود، می‌دیدم که در آن زمان، یعنی در سال‌های اول انقلاب، جامعه‌ی مهاجر ایرانی تمام کوشش خود را برای حفظ زبان فارسی و بخصوص حمایت از حیات این زبان در زندگی روزانه‌ی کودکان می‌کرد. استقبال گرمی که جامعه‌ی مهاجر ایرانی از شاعران و نویسندگان تبعیدی‌اش می‌کرد فوق‌العاده بود- و این چیزی است که امروزه بعد از ۱۵ سال و بیشتر دیگر به چشم نمی‌خورد.

نویسنده را پولیکش است که به شوق می‌آورد. مثل گردهمائی‌های ادبی‌ای که در آن زمان توسط شاعران و نویسندگانی مثل شاهرخ مسکوب در مدرسه‌ی فارسی من، و در سری سخنرانی‌هایش با عنوان «زبان و هویت ملی» تشکیل می‌شد. این سری سخنرانی‌ها همزمان با کنفرانس‌های نادر نادرپور درباره‌ی شش شاعر کلاسیک ایرانی، و زیر عنوان شش قله از دور- دور در زمان و در مکان- در آن هنگام شنونده و استقبال زیاد داشت. این شبهای جلسات ادبی گاه با حضور زنده یاد محمد جعفر محبوب غنی‌تر و زنده‌تر هم می‌شد. خلاصه با یادآوری‌های این خاطرات می‌خواهم بگویم که دیاسپورای فارسی در آن زمان هنوز شوروی برای زبان فارسی داشت، برعکس امروز که کلاس‌ها خالی و سالن‌ها بی‌شنونده مانده‌اند. (البته بغیر از این ابتکار یونسکو و CNRS که استثنائی است). چه کسی ما را دلسرد می‌کند؟ کی ما را به مزارع خشک سکوت و سکون می‌برد؟

«کی از مزارع نمک / ما را عبور داده است؟» (دلنگی ۸)

من در فرانسه هستم و زبانم درکوله‌بارم است، و می‌نویسم وقتی که می‌نویسم، برای زبان فارسی‌ام زبان فرانسه مکان تبعید است.

اغلب برایم اتفاق می‌افتد که در نورماندی توی ده، وقتی در کتابخانه‌ام که پنجره‌اش به کوچه بازمی‌شود کار می‌کنم، روستائی‌ای را می‌بینم که با بیلی روی شانه‌اش از کوچه می‌گذرد. گاهی بهم سلامتی می‌کنیم. یکروز بمن گفت: آقای رویائی، من زمینم را می‌خراشم و می‌دانم که به من چه می‌دهد. اما شما را نمی‌دانم، می‌بینم همیشه پشت این پنجره کاغذتان را می‌خراشید، کاغذتان به شما چه می‌دهد؟ از آن زمان به بعد گاهی که به این گفتگو فکر می‌کنم از خودم می‌پرسم چرا آن روستائی زمینش را آن روز با کاغذ من مقایسه می‌کرد. آیا کاغذ من هم زمین من است؟ آیا من کاغذ «زادگامی» هم دارم؟

امروز گمان می‌کنم که دارم. شاعر در غربت، سپیدی کاغذ را، چون خاک زادگامی خود با خود دارد.

در زیر چادری از ابر

در زیر چادری از ابر با آفتاب خوابیدم  
خندید و گلت: می سوزی گفتم: چه باک و خندیدم.  
دستش چه شعله‌یی می زد چشمش چه آتشی می ریخت  
حیران و خیره، رویش را می دیدم و نمی دیدم.

آغوش آتشینش را بر من گشود، و سر تا پا  
بیردن ز خود، نهان در او از تاب عشق لرزیدم.  
انگار گفت: می ترسی؟ گفتم که: ترس و من؟ هیئات!  
تا عشق سوی من آمد تنها ز ترس ترسیدم.

یک بوسه بود و دلکش بود، گیرم میان آتش بود،  
سر تا به پا شور گشتم روشن شدم، درخشیدم.  
از شعله ساختم بستر شد نرّه هام خاکستر  
توفان گرفت در جانم آشفتم و پریشیدم.

اینک غبار ویرانم گرد جهان شتابانم  
اما خوشم که می دانم تنها عروس خورشیدم...

دی ۷۴

محمد سحر

گم شده

ز گرد اگر نزدایی صفای گم شده ات را  
به خانه ره ندھی آشنای گم شده ات را  
به گرد کعبه‌ی مطلق طواف کردی و دیدی  
هم آشیانه‌ی شیطان، خدای گم شده ات را  
در این قلمرو بی آرزو مجر که نیابی  
مگر به خوابِ عدم، ناکجای گم شده ات را  
شبی ستاره گریزنده از مدار و تو گمره  
چنین چه می طلبی رهنمای گم شده ات را؟  
توای قناریِ خمگین دل نهاده به غربت  
به گوش جان که گویی نوای گم شده ات را؟  
از این کتر که غوغا، به خلوت که رسانی  
میان دشتِ چنوب، نغمه‌های گم شده ات را؟  
همان حکایت بانگ است و کره و گردش پژواک  
اگر ز سنگ شنیدی صدای گم شده ات را  
سرود شوق تو بر بام شعر باد رساتر  
کنون که یافته‌ای انزوی گم شده ات را

گیج‌ملانه‌ها

بهار  
بر نیمکت چوبینش نشسته است و  
به تو فکر می کند

ستاره‌نی  
که در برابر او آه می کشیدی  
خاکستر سیگارش را  
پس کره‌ها می تکاند  
به تو فکر می کند

سوز خزانی  
که لابه لای کتابت می چرخد  
و سر به میله‌های سطورش می کوبد  
به تو فکر می کند

و بهار خواب صبحی  
گیج بوی ملافه‌ها  
به تو فکر می کند

هارموک ترسان  
به سر آستینش  
نم چشمانش را می گیرد  
به تو فکر می کند

تنها مرگ  
دست بر دست می تکاند و  
سکه‌هایش را می شمارد .

اول خرداد ۷۵

مانا آقایی

« عصر  
دریچه‌ی گشوده و  
لرزش پاییزی برگ »  
بر نرمی رنگها و شناسه‌ها می چرخد زمین  
دمی که نوام خیالت را  
- از لحظه‌ی شاخه تا زمین -  
می شمارم .



صبح و  
پنجه‌ی خمیده‌ی یخ بر دریچه‌ی بسته  
بر ستونهای بود و رعد می لرزد زمین  
دمی که اینهمه غبار را  
- از چایت متروک -  
می تکانم .



دلیل...

به میلیون ها دلیل  
فلج شده است  
به میلیون ها دلیل آواره است  
و به میلیون ها دلیل  
صف به صف در راه است  
خاموش  
سیاهپوش...

من دلایل بسیار بیشتری دارم  
از اینکه روسپی شده است  
پیچیده به تیر  
سپیدی ساق کهنه کارش می لرزد  
میان چکمه ی سرخ و دامن سبز...

با این هنوز عاشقانه  
غبارهایش را می روم.

دریاچه

گرچه عصر  
اندوهگین و بی رحم  
به صخره ها می آویزد  
تا شکسته، بسته  
خارهای غلتانش را  
گرد برانگیزد،  
دریاچه هست.

تصادفاً  
حالا که زنده ای و اینجایی  
نسیم سرخوش آمده است  
اگرچه عصر  
با چند سیم برق  
آسمان را خط زده است.

نرمی آب اما هست  
زمزمه ای هست و موج ریزه ای  
با خط سبز جوان  
بر آبی ساده  
چامه رها کن  
خنکای دریاچه  
از بی تابیی تو پیرتر است  
چامه ی پرهیز  
رها کن



۴ پیوند

دریای حضور

همیشه فکر می کردم:  
ستاره نباشد اگر،  
آسمان  
آسمانگی اش نیست.

دانسته ام دیری ست  
- باری،  
نه ستاره در آسمان

نه آسمان؛  
هیچ دری در انتهای این شب نیست  
باشد اگر حتّاً،  
هیچ خسته به خسته راه نمی دهد.  
- تا گذشتن از درگاه.



همیشه فکر می کنم:  
در اعماق دریا

ستاره یی ست  
با دسته ی ماهیان بازیگوش  
که رقص هماره شان  
هستی عاشقانه یی ست.

با تو می آمیزم  
و آن ستاره ی دریایی را مرود می کنم  
از تو عبور می کنم  
و در آغوش دریا می میرم.

اولین جنس مشروع تاریخم

اولین جنس مشروع تاریخم  
سپیدارها  
در دستان من بمن نزدیکند  
چون آغاز باران  
چون آواز تقرب  
و چون تبی که به دریای اندیشه می ریزد.



من آواز پرنده ای را که به ما خیلی نزدیک است  
احساس می کنم

و آرامش گنجشگها را  
و حدوث شب را میان پلکهایم  
و انسان را که تا بلوغ خورشید در جستجوی عشق است



اولین جنس مشروع تاریخم  
در انتظار آن که سحر بشکوفد،  
با گلوی سرخ فریاد می کشم  
من که درد نفرت را آنچنان تحمل کرده ام!

کجاست عشق  
تا با شکوهش بپاخیزد  
چون خورشیدی و بتابد  
بر این اسگله های تشنگی!  
از عشق هم چیزی بگوئید از عشق نه از نفرت!  
پیش از آنکه انسان  
حضور آشتی و  
معجزه عشق را فراموش کند.





## نشانه‌های شاعرانه

گذشته مقرر می‌داشته است، می‌راند. چنینند نوآوری‌های چون رفعت که خود در مقام شاعر نیز همراه با دیگر معاصرانش چون عشقی و لاهوتی آنها را معمول داشته است. برای مثال، هنگامی که عشقی شعر را همچون وسیله‌ای برای داستانسرای دراماتیک از نوع غربی آن به کار می‌برد، یا بر توصیف پدیده‌های طبیعی همچون شب، بهار یا خزان بر طبق قواعد واقع‌نمایی و نه بر طبق قراردادهای مرسوم در سنت پافشاری می‌کند، نظام دلالت مجموعه آثار موجود را در معرض بحران می‌نهد. (۵) به همین ترتیب، پافشاری رفعت بر بی‌ربط بودن مضامین شعری شاعر کهن مصلح‌الدین سعدی با علائق کوفتی، تمامی فرایندهای فکری را که سنت کهن مروج آنست، به بازاندیشی انتقادی می‌سپارد (آرین پور ۴۶-۳۳۷: ۱۳۵۷). چنین هنرمندانی با طرد شهرویی یا اندیشه‌ورزانه‌ی نظام رمزپردازی یا نوع انسجامی که سنت موجود پشتیبان آنست و تک‌تک شاعران، گاه کورگورانه، دنبال‌رو آنند، در نوعی از رستاخیز فرهنگی که هدف آن دگرگون کردن نظام موروثی نوشتن و خواندن شعر است شرکت می‌کنند. کار این شاعران اغلب دقیقاً از آن‌رو با مقابلهت روبرو می‌شود که آزمایش‌هایشان بر پایه‌ی ناتوانی نظام شاعرانه در انطباق دادن خود با هر خصیصه‌ی نوینی است که آنها آن را برای فرهنگ خود مناسب می‌یابند. همین موضوع‌گیرست که به شعرشان خصالتی انقلابی می‌بخشد نه تکاملی.

به عبارت دیگر، بدعت‌گراییها و نوآوری‌های این گروه اخیر آنها را رو در روی سنت قرار می‌دهد، حال آن که نوآوریها و کج‌تابی‌های گروه پیشین در نهایت همچون اثبات قابلیت نظام موجود برای به بیان درآوردن شرایطی متحول به‌کار می‌آید. به این ترتیب، درحالی که قصیده‌های دهمدا و غزل‌های عارف به خوانندگان کمک می‌کنند تا ادراکشان از فرایند رمزگشایی (۶) را از آنچه می‌توان در مورد غزل بکار بست به آنچه که برای بیان احساساتی لازمست که متعلق به دوران معاصرند و خصالتی میهن‌پرستانه یا سیاسی دارند منتقل کنند، شعر رفعت، عشقی و نیما با تصور خوانندگان از شعر سر ستیز دارد و از آنها می‌خواهد که شیوه‌ی تجربه کردن شعر سنتی را در پرتو متناهی که آنها بدست می‌دهند، دگرگون کنند. به این ترتیب، آنها فرهنگ خود را ناگزیر از این می‌کنند که میان تجربه‌ی ثبت شده از طریق قراردادهای شعری و تجربه‌ی بیواسطه‌ی ثبت شده به‌طور ذهنی، به شیوه‌ای شخصی (۷) یا آزمایش‌گرانه یکی را برگزینند. سرانجام، این شعرها چه بسا راه‌هایی را برای ترک عادت‌های جاافتاده‌ی نسبت دادن معنا به نوات شعری بدست دهند اما در این فرایند این خطر را به جان می‌خرند که آنچه ساخته‌اند شعر نباشد یا بی‌معنا باشد و به عبارت دیگر، ممکنست متونی خلق کنند که جامعه‌ی مزبور نتواند آن را به عنوان شعر بشناسد یا قادر به رمزگشایی از آنها به منزله پیام‌هایی با معنا نباشد.

آنچه که، در زمینه‌ی اجتماعی ایران، از خلال گوشه‌شمای جمعی هر دو گروه شاعران یاد شده به چشم می‌خورد، واقعیت اجتماعی (۸) شعر است. این که متون شعر نیز نوعی ساختار اجتماعی است، و قالبها و کارکردهایشان به گونه‌ای با تکامل جامعه مربوط است- و بیانگر آن می‌باشد- همچون نکته‌ی اصلی مورد توافق در فرایند جدالی اجتماعی سربرمی‌کشد که این دو نوع از شاعران و منتقدان نوآور و بدعت‌گزار را علیه پندار بی‌زمان بودن قراردادهای شعر و امکان‌پذیر بودن تداوم بخشیدن به سنت موجود بی‌آن که از تحولات پدید آمده در عرصه‌ی جامعه تأثیری پذیرفته باشد، متحد می‌کند. باری، هر دو گروه هنوز هم رابطه‌ی میان شعر و جامعه را بر حسب تأثیر ساختارهای اجتماعی بر- و بازتابشان بر- ساختارهای ادبی درک می‌کنند. از دید آنها، ادبیات و جامعه‌ی پدیدارهایی مستقلند که دارای قابلیت تأثیرگذاری بر یکدیگرند. متن ادبی جنبه‌ای از سازمان اجتماعی در قالب زبان دانسته نمی‌شود، بلکه مقوله‌ای از تولید ادبی دانسته می‌شود که باید به گونه‌ای تحولات

نوشته‌ی احمد کریمی حکاک  
ترجمه‌ی احمد خزاعی

نخست خواهم کوشید تا نیما را در متن زمان و فرهنگ انبیش قرار دهم. پیش از آن که نیما به صحنه آید، نوآوری‌هایی مهم در شعر فارسی از آن گونه که در ایران متداول بود، وارد شده بود. این نوآوری‌ها در بردارنده‌ی تحولاتی پراهمیت در عناصر و نظام هنجارها و قراردادهای موجود در سنت شعر فارسی بود. منظورم از تحول در عناصر نوآوری‌های واژگانی، نحوی و منطقی است که همچون نواتی (۹) مستقل در درون مقوله‌های فراگیر گونه‌ای (ژانری) که سنت شعر کهن آنها را جانداخته بود، عمل می‌کردند. برای مثال، هنگامی که علی اکبر دهمدا عبارت مرغ سحر را (که به معنی «بیل» است) در نقش عاملی شاعرانه بکار می‌برد که یاد شهیدی انقلابی را زنده می‌دارد و نه در نقش هم‌نوی عاشق دلسوخته‌ی شعر عثمانی- فلسفی دوره‌های میانه، این عنصر از سنت را برای برعهده گرفتن وظیفه‌ای جدید فرامی‌خواند. (دهخدا، بی تا) (۳). چنین نوآوری‌هایی را در شعر دهمدا، عارف قزوینی و محمد تقی بهار- که همگی آنها شاعرانی ایرانی‌اند که کارشان را تقریباً یک نسل پیش از نیما آغاز کرده‌اند- می‌توان به کرات دید. کار این شاعران در جهت گسترش بخشیدن به نظام دلالت (۴) شعر موجود است بی برانداختن آن. این شاعران در واقع اگر کاری کرده باشند همانا افزایش بخشیدن به قابلیت این نظام است در پاسخ گفتن به الزام‌های تازه‌ای که برای شعر به میان آمده بود، همچون گسترش بخشیدن دامنه‌ی مضامین آن به قلمرو اجتماعی- سیاسی، تفاوت میان به اصطلاح «غزل سیاسی» و دوران مشروطه و غزل برای مثال حافظ یا صائب از این دست است. در اینجا، تحول در متن نظامی ثابت صورت می‌گیرد و تنها آن بخش از شعر را دربر می‌گیرد که این نوآوری در آن روی داده است: هنجار مورد پذیرش آن بخشی از شعرست که از این دگرگونی برکنار مانده است.

نوم، نوعی از نوآوری وجود دارد که عموماً خلاف هنجارهای سنتی شمرده می‌شود، چرا که شعر را سراپا و به منزله‌ی یک نظام دگرگون می‌کند و آن را به فراسوی قالبها و حتی مفهوم شعر، آن گونه که قواعد مرسوم در

در تمامی تاریخ ادبیات نوین فارسی، هیچ شخصیتی همچون نیما پیشین (۱۳۳۹-۱۳۷۴)، شاعری که پدر و بنیانگذار سنت شعر نو شناخته شده، آثارش را با توضیحات و تفسیرهای بسیار یا با اظهارنظرهای گوناگون احاطه نکرده است. نیما، از همان آغاز کار شاعریش، در تلاشی بی‌وقفه برای تبیین شعر و بینش شاعرانه‌اش و نیز برای از میان برداشتن تردیدها و سوء تفاهمها در این باره، قطعه‌های منثور که اکثراً به صورت نامه‌اند، می‌نویسد. حجم نوشته‌های منثور نیما بر حجم شعرهایش می‌چربد و بی‌گمان در روشن کردن اصولی که دریافتش از شعر بر آنها استوار است، کم اهمیت‌تر از شعرهایش نیستند.

با اینهمه، هیچ مطالعه‌ی منظمی درباره‌ی نقدهای ادبی نظری و عملی نیما تاکنون صورت نگرفته است (۱). برخی از بیانماندنی‌ترین گفته‌های نیما اغلب برای تأیید اندیشه‌هایی چون ضرورت ادغام زمینه‌ی اجتماعی در متون ادبی، یا رابطه‌ی میان ساختار اجتماعی و ساختار شعر، یا این تصور که شاعران خوب به گونه‌ای نماینده‌ی زمان خویشند و این زمانه را در شعرشان منعکس می‌کنند، مورد استفاده قرار گرفته است. اما این تأملات تقریباً همواره گفته‌هایی کلی‌گویانه پنداشته می‌شوند که از اعتباری عام برخوردارند اما هیچ‌گونه رابطه‌ای با شعر نیما و با شعر مورد نظر او برای جامعه و زمانه‌ی خودش ندارند و آنهم برغم این واقعیت آشکار که گفته‌های نیما، همچون تمامی کلمات قصار دیگر، در بحثها و تأملاتی خاص ریشه دارند.

از همین‌رو، ضروریست در چارچوب مطالعه‌ی نوگرایی در شعر فارسی کوششی صورت گیرد تا نظرات نیما درباره‌ی شعر به‌طور کلی و همچنین تأملاتش درباره‌ی سرشت و هدف سنت شعری که او در پدید آمدنش مؤثر بوده است، بهتر فهمیده شود. همچنین، دست زدن به ارزیابی نقش تأملات نیما در نقد ادبی در شکل دادن به محیط خوانندگان و نوشتنی که پدیده‌ای فرهنگی را که عموماً شعر نو خوانده می‌شود احاطه کرده، امری حیاتی است. این مقاله برآنست که به این دو مسئله مرتبط به هم بپردازد.



ادبی در عرصه جامعه را منکسر کند. سهم بی همتا و تعیین کننده‌ی نیما را، به گمان من، می‌توان به بهترین نحو در این جا قرار داد، و من در آنچه به دنبال خواهد آمد این سهم را مورد توجه قرار می‌دهم.

استنتاج صورت‌بندی منسجمی از نوشته‌های نیما درباره‌ی ادبیات و شعر آسان نیست. دشواری این کار اساساً از سه ویژگی در نوشته‌های نیما در نقد و نظر، آنچنان که اکنون در دسترس ما هستند، سرچشمه می‌گیرد. نخست این که زبان نیما در نوشته‌هایش در نقد ادبی، تا اندازه زیادی همچون زبان شعرش، بر غرابتهای واژگانی، نحوی و دستوری خاص خود او پایه‌گذاری شده است، تا آنجا که غالباً معنای گفته‌هایش را ناروین یا مبهم می‌کنند. دیگر این که، نیما شاید از این رو که مدام خود را در معرض حمله می‌یابد در پاسخهایش حاشیه می‌رود و به خاطرات شخصی و دیگر نکات انحرافی گریز می‌زند و این کار نوشته‌هایش را کج و معوج، پر پیچ و خم و گاه مضرس می‌کند. سرانجام، با آن که سی سال از مرگ نیما می‌گذرد و نوشته‌هایش در نقد ادبی هنوز هم نیازی مبرم به ویرایش دارند (۹). به این دلایل، حتی جامع‌ترین فرائض آثار نیما در نقد ادبی تنها ما را قادر می‌سازد که معنوی نتیجه‌گیریهای سرسستی را درباره‌ی نظرش در مورد شعر و رابطه‌ی میان ملاحظات انتقادی و عملکرد شاعرانه‌ی خود او در میان نهمیم. واضح است که آشنایی گسترده با این نظریات برای فهم بهتر رابطه‌ی میان شعر نو ایران و زمینه اجتماعی آن، و شناخت جایگاه شعر در ایران قرن بیستم، امری حیاتی است.

نیما، در دو نامه از نخستین نامه‌هایش که به عشقی نوشته است به دو گروه از افراد اشاره می‌کند: مقلدان و بگویان. او نکوهشها و تمسخرهای سستی نخست را به گوشه‌های کسانی شبیه می‌کند که برآوند تا جلو رودخانه‌ای را سد کنند. نیما پیش‌بینی می‌کند که مخالفان شعرهایش، او را برای گمراه کردن کسانی دیگر چون عشقی، نکوهش خواهند کرد. نیما به شوخی می‌افزاید: «خواهند گفت عشقی را هم گمراه کرده‌ام. ولی تو میدانی من تصویر ندارم. استعداد گمراهی به حد افراط در تو وجود داشت» (نیما، ۱۳۶۴: ۲۸). و در مورد مقلدان: از یک سو آنها را تشویق می‌کند که کارشان را، به رغم نگرش اجتماعی حاکم که مخالف اندیشه دگرگونی در شعر است، ادامه دهند و از سوی دیگر درباره‌ی تقلیل ساده‌انگارانه تصور شعر نو به وجه منفردی از این پدیده فرهنگی پیچیده به آنها هشدار می‌دهد. نیما نگرش عمومی خوانندگان همزمان خود را به اقیانوسی آرام تشبیه می‌کند، اما بر این اعتقاد خود که دگرگونی در راه است پافشاری می‌کند. او چنین می‌نویسد: «ملت بریاست، اگر یک روز ساکت ماند، بالاخره یک روز منتظ خواهد شد» (نیما، ۱۳۶۴: ۲۹). نیما، در نامه‌ی دیگری که حدوداً در همان تاریخ نوشته است، به عرصه آمدن شاعرانی را که ستایشگر او خواهند بود و قدرش را خواهند دانست، پیش‌بینی کرده است:

«پیش چشم می‌بینم آینده‌ای را که با موی سفید و قیافه‌ی پیری اطفال هدایت شده مملکت گرداگرد مرا گرفته‌اند و مردم با روی بشاش به من و مقدار خدمت و زحمت من نگاه می‌کنند. همیشه تو و امثال تو (جوان مترقی) از بلا محفوظ باشید.» (نیما، ۱۳۶۴: ۲۴)

نیما، در نامه‌ای دیگر به عشقی، نوشته است که اکنون آسودگی و توانایی آن را دارد که نکوهش خرده‌گیران را تاب آورد. او حتی به خود حق می‌دهد که این مخالف‌خوانیها را دلگرم کننده بداند:

«راست است شخص نباید کاری کند که او را ملامت کنند. اما ملامت و حسد و بدگویی اشخاص هم میزانی هستند که گاهی مقدار محسنات کارهای دیگران را می‌سنجند. غالباً کارهای تازه و خیالات نادره را مردم بدگفته از آن پرهیز می‌کنند. آیا می‌توان تمام فوائد را برای این که به سلیقه‌ی مردم پیروی شده باشد از دست داد.» (نیما، ۱۳۶۴: ۲۰)

به این ترتیب، نیما از همان آغاز کار درباره‌ی محیط

اجتماعی‌ای که مراد شاعرانه در آن صورت می‌گیرد، و همچنین از تازگی داشتن کارش آگاهی چشمگیری از خود نشان می‌دهد. اما پی برندن به سرشت نوآوریهای که در شعرش برنظر دارد به طور دقیق، تقریباً غیرممکن است. نیما از «سری» که شعر نو را از شعر کهن جدا می‌کند و از خودش همچون کسی که برانست تا مردم را به «حقیقت صنعت» شعر رهنمون شود، سخن می‌گوید. او گوشه‌های اسلاف خود را در تقلید از شیوه‌ی شعر غرب «از حیث بیان ادبی ناقص، از حیث صنعت کاملاً ناقص‌تر» می‌داند (نیما، ۱۳۵۲: ۹۹-۱۳۲).

نیما همچنین مکرراً از «دستوری» که طبیعت به شاعر می‌دهد سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که شاعر باید «دستوری را که طبیعت به ما می‌دهد انجام بدهیم» (نیما، ۱۳۶۴: ۲۹).

در نامه‌ای با عنوان «اصول عقیده‌ی من»، پیوند یافتن شعر (او علاوه بر کلمه فارسی «نظم» از واژه فرانسوی «پوئیک» استفاده می‌کند) و نثر را پیش‌بینی می‌کند: از این راه است که شعر در تصویرسازی («خیالات شاعرانه») به نثر شباهت خواهد یافت و نثر از نظر «تمامیت و سادگی» به شعر، نیما این نکات را با تأکید بر این که شعر به هنگام «تعریف» و «توصیف» نیات‌مان، باید از «طرز صنایع» نثر استفاده کند، توضیح می‌دهد.

از این نخستین سخنان نسبتاً پراکنده، نو گرایش آشکار می‌شود که هر دوی آنها با افزایش اعتماد به نفس شاعر جوان و توانایی شاعرانه‌اش، تقویت می‌شوند. نخست این که، نیما برانست تا شعر فارسی زمان خود را به سوی آنچه که خودش آن را «طبیعی» می‌خواند و در نقطه مقابل تصنیف قرار می‌دهد که در شعر سنتی زمان خود می‌یابد، حرکت دهد. دیگر این که، او تحولی در آنچه که آنرا «صنعت» شعر فارسی می‌نامد و برای برنامه‌اش اهمیتی تعیین کننده دارد، در سر می‌پروراند. کلمات «طبیعت» و «صنعت» (که می‌توان آن را به «فن» یا «صنعت» شعر برگرداند) و اشتقاقهای گوناگون آنها، در نوشته‌های نیما درباره‌ی نوع شعر که پاسفوکوی جستجوی او برای دست یافتن به امر نو است به کرات دیده می‌شود. در نامه‌اش به عشقی، که پیشتر از آن نقل شده بلافاصله پس از اشاره به غیرممکن بودن منحرف کردن رود از مسیرش، از دوستش می‌خواهد که توصیف او از منظره‌ای بهاری در یکی از سروده‌های تازه‌اش به نام «الفسانه» را با توصیف ویژه‌ی عنصری شاعر رزبان محمود زرنوی در هزار سال پیش، مقایسه کند. می‌گوید: «آن قسمت را بخوان... ببین از زبان «الفسانه» من چطور بهار را وصف کرده‌ام. و عنصری چطور. خواهی دانست که [در توصیف بهار] کدام جهات را در طبیعت باید اتخاذ کرد.» (نیما، ۱۳۶۴: ۲۸). در مقدمه‌اش بر «الفسانه» نیز، مکرراً واژه‌های «طبیعت» و «طبیعی» را در اشاره به گفتگوهای اشخاص این شعر، به شیوه‌ای که ضمن آن اشیاء را می‌توان بر آن داشت که ماهیت ویژه‌ی خود را باز نمایند، به شیوه‌ای که ضمن آن معانی تا حد امکان مستقیم و طبیعی متجلی می‌شوند، بکار می‌برد. او سادگی و طبیعی بودن توصیفهای خود را در برابر تکلفی می‌گذارد که دست و پای شاعران کهن را می‌بسته است.

نومین مفهوم، یعنی «صنعت» بسیار پیچیده‌تر است- گاه چنین می‌نماید که نیما آن را با عبارتهایی همچون طرز ادا یا طرز خیالات، یا طرز انشا معادل می‌داند و به جای هم به کار می‌برد (نیما، ۱۳۵۲: ۹۹-۱۳۲). این واژه می‌تواند حدوداً به معنی چیزی چون مکانیسمهای بیان، نظام بیانی که پایه و اساس این مکانیسمهاست، یا مفهوم مشابه دیگری باشد که به شیوه متجلی شدن اندیشه‌های شاعرانه در زبانی شاعرانه مربوط می‌شود. از نوشته‌های نیما درمی‌یابیم که او صنایع بدیعی در شعر سنتی فارسی را نامناسب و نیازمند دگرگونی می‌داند. آنچه که او اینجا و آنجا، صنعت، طرز صنعت، طرز صنعتی یا شکل صنعت می‌نامد در پس تمام گوشه‌های اولیه‌اش برای دگرگون کردن شعر فارسی نهفته است. اما، او روشن کردن

معناهای را که برای چنین عبارتهایی قائل است، با وجود ضرورت مبرمشان، مدام به تعویق می‌اندازد، و اغلب وعده می‌دهد که این جنبه از نظریات خود را در آینده نزدیک توضیح خواهد داد. مفهوم دگرگونی در صنعت شعر فارسی، که همچون تصویری کلی است که در ذهن نیما، شکل می‌گیرد، در آغاز از طریق شعرهای نیما به خوانندگان منتقل می‌شود و او به جای این که مستقیماً آن را توضیح دهد استدلال می‌کند که شعرهایش نمایش‌دهنده این مفهومند.

در نامه‌ی- چند سال پس از نخستین نامه‌هایی که در بالا از آنها نقل شد، دریافت خود را از انقلاب ادبی برای ذبیح الله صفا شرح می‌دهد. او با تأکید بر این که چنین انقلابی باید به دست کسانی صورت گیرد که با سنتهای ادبی دیگری جز ادب فارسی آشنایند، متذکر می‌شود که شاعری که بخواهد تحولی انقلابی ببار آورد باید با تاریخ ادبیات ملتهای گوناگون، با نگرشهای گوناگون به نقد ادبی، و «مخصوصاً صنعت و فلسفه‌ی آن، یا علم الجواهر و تمام چیزهایی که راجع است به ساختن رمان و تئاتر» آشنا باشد. (نیما، ۱۳۶۴: ۷۲). و اضافه می‌کند که انقلاب ادبی دگرگونی در «لفظ و معنا» نیست، بلکه دگرگونی در «شکل صنعت» است. و نتیجه می‌گیرد که: «این اصل موضوع دخیل در بحث من است. دیگران اصلاً درباره‌ی آن فکر نکرده‌اند.» (نیما، ۱۳۶۴: ۷۲). نیما وعده می‌دهد که روزی درباره‌ی این موضوع کتابی منتشر می‌کند.

### در آرزوی احساسات و زندگی هنرپیشگان

نیما بخشهایی را به کوشش برای تبیین نسبتاً مفصل نظرات خود درباره‌ی هنر و هنرمندان اختصاص می‌دهد.

نیما مطلب را با بحثی در این باره آغاز می‌کند که زندگی هنری از دیدگاه ناظران معمولی و از دیدگاه هنرمندان چه تفاوتی ممکن است داشته باشد. نیما این پندار را که هنرمندان افرادی فوق‌العاده حساسند که در معرض هجوم عواطفی غیرمنتظره و مقاومت ناپذیر قرار دارند رد می‌کند. می‌نویسد: «هنرپیشگان هم مثل دیگران قبل از همه چیز زندگانی معمولی خود را ادامه می‌دهند.» (نیما، ۱۳۵۲: ۱۲). نیما به این اعتقاد عامیانه اشاره می‌کند که شاعر برای این که شعر بنویسد باید در میان گل و گیاه باشد، و این عقیده را با این فکر مقایسه می‌کند که یک نقاش پس از این که سرانجام به محبوبش برسد، در جای دست زدن به کارهایی که از عاشقی بی‌قرار انتظار می‌رود به ترسیم چهره‌ی نگار بپردازد. در این چارچوب است که نیما یکی از گفته‌های مشهور خود را که اغلب نقل می‌شود به میان می‌آورد: «قبل از همه چیز زندگانی است.» (نیما، ۱۳۵۲: ۱۶).

سپس، او این ملاحظات کلی را ضمن نقل حکایتی درباره‌ی دوستی که برای دیدنش به خلوتگاهش، در زانگه‌اش مازندران، آمده بود، با زندگی خود ربط می‌دهد: «مصاحبتی که یکی از دوستانم با من کرد من به خوبی یاد دارم. در موقعی که به وطن نور دوست من آمده بود، هر دو بالای گردن، روی تنه‌ی خشک شده‌ی کاجی وحشی نشستیم. بودیم. جنگلهای نور دست و جلگی کشنگ و سحرانگیز «کجور» ما را تسخیر کرده بود. دوست من از من پرسید: «دیگر چه چیزهای تازه که نوشته باشی؟» جوابی که من به او دادم این بود: «باید اول ببینی دیگر به چه دردهایی در زندگانی خود مبتلا هستم. حالا که من در این ناحیه هنر خود را فراموش کرده‌ام، مثل پرندۀ‌ها تنم را در آب می‌شویم، مثل وحشها لباس پوشیده و زندگی می‌کنم». در همان تاریخ که او «شکار خرس» مرا برای پاورقی یکی از روزنامه‌ها تهیه می‌کرد، من زندگانی مخصوص خود را ادامه می‌دادم و نمی‌خواستم جز راجع به آن کوهها راجع به چیز دیگری فکر کنم و احساساتی نسبت به چیزهای خارجی نشان بدهم.» (نیما، ۱۳۵۲: ۲۷).

نیما، در بخشی دیگر، تصور انسان انتزاعی را مورد مجادله قرار می‌دهد، و بر پیوندهای درونی و بیرونی این انسانها را می‌سازد تأکید می‌ورزد:

«اما هیچوقت انسانی خارج از شرایط طبیعی

ساختن جسم خود، مثل تصویر از اجنه و پریان، وجود ندارد. وقتی که می‌گوئیم انسان، مراد از وجودی است که حرف می‌زند، راه می‌رود، تغذیه می‌کند، حواس او بجا و حاصل از نتایج هرگونه تأثیرات آب و هوایی است (که تن آنرا از شرایط مستقل و جداگانه در ردیف زمان و محیط قرار داده است) و شامل کلیه آنچه به حسب ارث از نسلی به نسلی رسیده و مربوط به استعدادهای بدنی و اعمال داخلی بدن و چگونگی ارتباط آن با خارج می‌باشد؛ زیرا که تمام اینها شرایطی هستند که اگر وجود نداشتند انسان معنی پیدا نمی‌کرد. انسان یعنی حاصل جمع همه‌ی شرایط خارجی و داخلی بدن خود. پس از آنکه او را با تمام خصایص و مفهوم خود در نظر گرفتیم، آسان است که او را در مقابل شرایط خارجی زندگی گذشته‌اش گذاشته و دوباره او را از هر حیث موازنه کنیم. از این موازنه دو ملاحظه برای ما پیدا می‌شود: اول اینکه انسان مجموعه‌ی از تمام شرایط طبیعی ساختن خود اوست، دوم اینکه با جمعی از انسانهای مثل خود نسبت و بستگی دارد. این جمعیت مطابق شکل زندگی خود که از روابط تاریخی آن بوجود آمده دارای نوع و سلیقه و افکار و احساسات مخصوصی است که خصایص یا نتایجی از خصایص خود را در افرادی که هیئت او را تشکیل داده‌اند باقی گذاشته است. (نیمای ۱۲۵۲: ۲۸).

در این اظهار نظرهای نیما و در دیگر سخنان مشابه او درباره‌ی انسان به طور کلی و درباره‌ی خودش، من نخستین اشاره‌ها به چیزی را می‌بینم که نام نیما بیش از هر چیزی با آن مترادف است، یعنی تصور لفظی آفرینش همچون دقیقه‌ای عمیقاً اجتماعی، و وابسته و مشروط به احساساتی که از بیرون وجود شاعر به او هجوم می‌آورد. نیما، پارها و بارها، از چیزهایی همچون تأثرات، مجذوبیتهای و ارتباطات به منزله‌ی چیزهایی سخن می‌گوید که بر شاعر چیره می‌شوند و او را به آفرینش برمی‌انگیزند. نیما چنین می‌گوید:

«منتها گاهی نوع و احساسات هنرپیشگان از ارتباطهایی حکایت می‌کنند که آن ارتباطها بطور گنگ شناخته شده در نظر مردمان ساده همچو نامود می‌شود که آثار خارجی بستگی با خود انسان ندارند، در صورتیکه قضیه به عکس است. (نیمای ۱۲۵۲: ۶۹-۶۸).

نیما نتیجه می‌گیرد که هنرها و احساساتی که این هنرها بازگو کننده‌ی آنها نیستند، محصول شهوت یا بیکر خواهرشهای جسمانی هنرمند نیستند، همچنان که (نتیجه‌ی) تفریح آزادانه‌ای که آلا بختگی صورت گرفته باشد، نیز نمی‌باشند. خلاقیت شاعرانه به این معنا، فرایندی پنداشته نمی‌شود که ضمن آن دست استادانه‌ی بی‌نقصی انرژیهای درونی را متمرکز می‌کند، شکل می‌دهد و تبدیل به انرژی هنری می‌کند، بلکه مجموعه‌ی پیچیده، ظریف و فراری از بده بستانهایی است میان هنرمند و محیط اجتماعی که در درون ظرفیتهای محدود کننده‌ی زبان، که خود نمونه‌ی اعلا خلاقیت جمعی است بیان می‌شود.

نیما در پرتو این دریافت بدیع از خاستگاه هنرها، به سروری سریع در گونه‌ها و دوره‌های هنری و ادبی ایران و اروپا می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که هنرمندان مرکز کارگزارانی آزاد نبوده‌اند که هرطور دلشان خواست عمل کنند، و نباید پنداشته که هنرمندان، بر پایهی اراده‌ی آزاد خود، پسندها و بیزاریهایشان را شکل می‌دهند. نیما، در یکی دیگر از گفته‌های معروفش این نکته را مطرح می‌کند که هنرمندان بزرگ نمایندگان درست، بر حق و دقیق دوره‌های تاریخی خاص و معینند. نیما، بر این پایه، تکامل شعر فارسی را در طی زمان از دیدگاه سبکهای بیان، قالبها، موضوعها، گونه‌ها (ژانرها) و آوزان بررسی می‌کند. این بررسی نیما را به یکی دیگر از قضایتهای معروفش می‌کشاند که ضمن آن جنبش بازگشت ادبی در قرن نوزدهم را «بازگشتی از روی عجز به طرف سبکهای مختلف قدیم» می‌نامد. در زمانی که هنرمندان اروپایی مثل تیرهای صیقلی شده رو به آینده‌ی تابناکی می‌شناختند، (نیمای ۱۲۵۲: ۴۰)

(۱۰). این اظهار نظر سروری بازم سریع و فوق‌العاده فشرده در پیدایش تجدید (مدرنیته) در فرهنگهای اروپا و آمریکا را در پی دارد که نویسنده را به ارزیابی کوششهای مشابه در ایران بازمی‌گرداند. نیما نتیجه می‌گیرد که «روبه‌رفتار، ادبیات شماری ما شور و جوش کثافی برای دردم شکست سدهای قدیم (مقررات کلاسیک) به خرج نمی‌دهد». (نیمای ۱۲۵۲: ۸۲). او نام کلی «مقررات کلاسیک» را بر این موانع می‌نهد.

نیما همین عبارت را بار دیگر به هنگام بحث درباره‌ی وضعیت نقد ادبی در ایران به کار می‌برد و نظر می‌دهد که قواعد کهن تنها مبنای فعالیت انتقادی را در فرهنگ دوران او تشکیل می‌دهد: «در واقع انتقادات ما تعبدات قدما را می‌خواهد بر نوع و فهم جوان‌ها تحمیل کند. با مسائل انسان‌های سده‌ی چهارم هجری منظور و مقصود انسانهای سده‌ی بیستم میلادی را تعقیب کرده باشد. زیرا آن موافقت اساسی با ادبیات دنیائی که لازم است هنوز کامل نشده، بنابراین تضایب اجتماعی و طرز اقتباس و افاده‌ی ما از دیگران در کار رشد و نمو است». (نیمای ۱۲۵۲: ۸۲).

نیما دریافت خود از صنعت شعر را در بحثش درباره‌ی قواعد کهن روشن می‌کند، و ضرورت نگرگون کردن نظامی را که در آن ریشه دارد و وظیفه‌ای مجرم می‌شمارد. این قواعدها هستند که تعیین می‌کنند «معانی و مقاصد» هنرمندان یا چه ابزارهایی بیان شوند. از همین روست که درک قواعد حاکم بر تولید هنری در عصرهای مختلف تنها هنگامی امکان پذیر است که درایبیم «انسان نه فقط موافق را از طبیعت می‌گیرد، بلکه در آنها از روی میل خود تصرفاتی هم می‌کند» (نیمای ۱۲۵۲: ۸۵). این تصرفات سرانجام تأثرات و احساسات شاعر را تبدیل به فرآورده‌هایی هنری می‌کنند. از همین رو، سرشت نگرگون شونده‌ی کنشهای متقابل میان هنرمندان و محیطشان تحمیل قواعد کهن را بر هنر معاصر امری بیهوده و مضحک می‌کند.

حاصل اینکه، اگر هنرمندان، همانند افراد معمولی، مقید به محیطند، اگر کنش آفرینش هنری کنشی دانسته شود که ضمن آن افرادی مقید به ضرورتها و دغدغه‌های اجتماعی در آن می‌شوند که ساختارهای اجتماعی را در ساختارهای متون حضور بخشند، و اگر تحقق صرفاً از ابزار کنش آفرینش هنرمندان را تبدیل به نمایندگان دور آنها و فرهنگهای خود می‌کند، پس چنین برمی‌آید که صنعت کوششی است در این که به متن آن نیرویی بخشیده شود که خواننده را از کنش خوانندگن یک متن خاص به ادراک زمان و فرهنگی که آن متن را پدید آورده است، حرکت دهد. به گمان من، این کوشش را می‌توان، در عمل، استفاده از آن چیزی دانست که میانجی میان درونمایه و متن یک شعر، یک نمایشنامه، یا یک رمان است. به عبارتی دیگر، صنعت را می‌توان تمامیت آن چیزی دانست که متن هنری را از دیگر انواع متون متمایز می‌کند. استفاده‌ی شاعر از صنعت، در این معنا، نمایشگر کوشش اوست برای بیان اندیشه‌ها و احساساتی که خود مشروط و مقیدند به زندگی جمعی‌ایکه شاعر بخشی از آنست. نتیجه، نیروی تأثیرگذاری متن است بر خواننده. پس آنچه ابلاغ هنری را، که استفاده از صنعت بازگو کننده‌ی آنست، از ابلاغ غیر هنری متمایز می‌کند، نیروی نهفته در متن- نیروی فراگذشتن از اطلاع رسانی و ورود به عرصه‌هایی همچون متقاعد کردن، به برانگیختن و منقلب کردن، مسحور کردن یا به گونه‌ای دیگر خواننده را انسون کردن- است. نقد ادبی سنتی در جهان اسلامی چه بسا به تمامیت عناصر تشکیل دهنده‌ی این امر ناامیایی چون صور خیال، تصویر شاعرانه، یا صنایع بدیعی بدهد درحالی که نظریه نقد نوین ممکنست مجموعه‌ی مسائل و مکانیزمهای خود را «ابزار بیان» بنامد. به هر تقدیر، خود این مفهوم در نظریه‌ی نیما درباره‌ی هنر همچون مقالی برانگیزنده نسبتاً ثابت می‌ماند. نوشته‌های نیما درباره‌ی نظریه ادبی و نقد ادبی سرا بر آن می‌دارد نتیجه بگیریم که صنعت چیز نیست که هنرمندان اجرایش می‌کنند تا ضمن کوشش برای دست نخورده نگه داشتن

افکار، احساسات و نیات اصیلشان، آثارشان را هرچه گویاتر و نیروی تأثیرگذاری آن را هرچه بیشتر کنند.

نیما، در اواخر آرزوی احساسات به مرور کلی دیگری در پیدایش گرایش نوین در ادبیات اروپا بازمی‌گردد. او نظر می‌دهد که، سرانجام، نگرگونیهای ساختار اجتماعیست که تحوّل احساسات و عواطفی را بیبار می‌آورد که آثار هنری را شکل می‌دهند. احساسات خاص هنرمندان از روابط خاص آنها سرچشمه می‌گیرد، و «وقتی که این همجنسی در نوع و احساسات دوره‌ی معین پیدا شد، تمایل به جهت معین [در هنرها] نتیجه‌ی بعدی محسوب می‌شود». (نیمای ۱۲۵۲: ۹۱).

نیما در اینجا، همچنان که در سراسر این کتاب، نگرگونی احساسات و گرایشهای فردی را هم محدود و هم مشروط و مقید به ساختارهای اجتماعی می‌شمارد. او درحالی که می‌نپزد که رابطه‌ی میان متن شاعرانه و روان فرد به همان اندازه اهمیت دارد که رابطه‌ی میان متن و جامعه مدین بر آن، به این دریافت که رابطه‌ی نخست نتیجه رابطه‌ی دوم است بسیار نزدیک می‌شود.

در واقع، سنگ بنای نظرات زیباشناختی نیما در آرزوی احساسات جدایی ناپذیر بودن دو عرصه‌ی وضع فردی و وضع اجتماعی است.

آنچه نیما را از تندروترین نوآوران نسلهای پیشین، چون رفعت و عشقی، جدا می‌کند، در اینجا برجسته می‌شود. در هر دو جنبه‌ی زیبایی‌شناسی نیمایی که در بالا مورد بحث قرار گرفت- یعنی، اندیشه‌ی جدایی ناپذیر بودن فرد هنرمند از محیط اجتماعی و کوشش او برای نزدیک کردن شعر فارسی به «افاده‌ی طبیعی» از طریق تغییر دادن مکانیزمهای دلالت آن- نیما از آنها تندروتر و سیستماتیک‌تر است. از آنجا که نیما بر این باور است که روان فرد یکسره آغشته به معنایی اجتماعیست، نتیجه می‌گیرد که رابطه‌ی میان فرآورده‌های ذهن انسان از نوع متون منظوم و چارچوب اجتماعی آنها نمی‌تواند دلخواه یا مکانیکی باشد. از آن جا که نیما خود زبان را ساختاری اجتماعی می‌داند، بر یکی بودن بنیادین ساختارهای اجتماعی و ساختارهای نوشتاری تأکید می‌کند- و این نظریست که پدیده‌ی زبانی متن شاعرانه را به سطحی اجتماعی منتقل می‌کند. نیما، با سخن گفتن از خود ادبیات به منزله‌ی پدیده‌ی اجتماعی که میان زبان و آنچه که عموماً واقعیت نامیده می‌شود قرار دارد، خود واقعیت را تبدیل به پدیده‌ی می‌کند که در قالب زبان بیان می‌شود (۱۱). سرانجام، با حمله برین به بنیاد اندیشه‌ی زبان همچون یک آینه، از کلیشه‌ی حاکم بر فرهنگ ایران خود که معتقد است ادبیات باید به گونه‌ای واقعیت را منعکس کند، بسی فراتر می‌رود.

نیما نه تنها ادبیات را پدیده‌ی اجتماعی می‌داند، بلکه تحوّل ادبی را فرایندی اجتماعی می‌انگارد. رفعت در عین حال که مکرراً عوامل اجتماعی بیرونی را به تکامل قالبها و شگردهای ادبی ربط می‌دهد، بر تصور بنیادی تأثیر عوامل اجتماعی بر قالبها و شگردهای ادبی همچنان پا می‌فشارد. و به این ترتیب چنین می‌نماید که این دو را حیطه‌هایی اساساً جداگانه می‌داند. این پیوند را مبدأ حرکت خود قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که مطالعه‌ی زمینه‌ی اجتماعی پیش شرط فهم رابطه میان جامعه و متون است. به این ترتیب، نیما رابطه‌ی میان ساختارهای اجتماعی و ساختارهای شاعرانه را نه بر حسب این که ساختارهای اجتماعی بر ساختارهای شاعرانه اثر می‌گذارند و نه بر این پایه که ساختارهای شاعرانه منعکس کننده‌ی ساختارهای اجتماعی، در نظر نمی‌آورد. بلکه جامعه را خاکی زنده، و محیطی می‌داند که خاستگاه زندگی شعراست. در نتیجه، نیما چیزی را بنیان می‌نهد که می‌توان آن را جامعه‌شناسی متن ادبی نامید. نیما به جای این که شعر را در برابر محتوی و جامعه را در مقابل شعر قرار دهد، خود شکل ادبی را پدیده‌ی اجتماعی می‌شناسد. او پس از قرار دادن ادبیات در عرصه‌ی کنش متقابل و مرابده اجتماعی، تأکید می‌کند که خصیصه‌های گونه‌هایی همچون داستانهای (رمانس) و شعر غنایی را باید واقعیتهایی

فرهنگی دانست که در نظامهای اجتماعی گوناگون شکلها و کارکردهای معناشناختی متفاوتی می‌یابد. **ارژش احساسات**، به منزله اثری در نقد نظری، محصول دورانی انتقالی است در فرهنگ ادبی ایران، هنگامی که سنت تکوین نوپس، که مبتنی بر نظرات نظری پردازان دورانهای میانه چون شمس قیس و نظامی عروضی (۱۲) است، به ضعف گرانیده اما هنوز جای خود را به چیزی کمابیش نستگاهمند و جامع نداده است. در عین حال، همچنان که اروپا به منزله فرهنگ مرجع برای ایرانیان سرپرستی کند، تفکر انتقادی ادبی غربی در ایران ریشه دازرت می‌شود و بسیاری از نویسندگان و منتقدان می‌کوشند تجربیها و تصمیمهای گرفته شده از ادبیات فرانسه و روسیه را در مورد سنت شعر در ایران بکار بندند. در واقع، شباهتها و نزدیکیهای بسیاری میان برخی از نظرات نیما در **ارژش احساسات** و بعضی از فرمالیستهای روسی در دهه ۱۹۲۰، چه بسا انسان را به این فکر بیندازد که نظرات نیما ملهم، و حتی غیر مستقیم مرتبط با، زیبایی شناسی روسی آن زمان باشد. اما، به رغم چنین رابطه‌هایی، هیچ مطالعه‌ای درباره‌ی رابطه‌ی احتمالی میان زیبایی شناسی نیما و جریانهای گوناگون زیبایی شناسی غرب در اوائل قرن بیستم صورت نگرفته است.

نیما، در نوشته‌های انتقادی که پس از **ارژش احساسات** نوشته، ارزیابی‌های مجدد ریشه‌های خود را درباره‌ی اندیشه نوآوری در شعر، آنچنان که در فرهنگ دوران او متداول است، ادامه می‌دهد. مثلاً، در نامه‌ای به شین پرتو، این تصور را به میان می‌آورد که در یک شعر خوب حتی آن جنبه‌هایی که از عناصر آوایی تشکیل یافته‌اند، تمینی اجتماعی و معنایی اجتماعی دارند. نیما، به زیبایی که روشن نمی‌نماید چرا که واژگان کهنه را به معنای نو بکار می‌برد بی آن که آنها را توضیح چندانی داده باشد، حضور مجموعه‌های بنیادی روابط میان متنها، منظم و زمینی اجتماعی‌شان را علت پیدایش و تداوم رنگی گونه‌های خاص در چارچوبهای اجتماعی خاص و دلیل این که این گونه‌ها کامل درمی‌آیند نه منفرد، می‌شمارد. پیوند دادن عادات عامیانه در شعر و قراردادهای خواندن و نوشتن شعر، به هیچ رو نشاندهنده‌ی شیوه‌ی نگرش نظری پردازان شورشی منفردی نسبت به سنت نیست، بلکه ملهم از عزم نیما برای رها کردن سنت از چیز نیست که بعداً آن را «شک و تردید خطرناکی که با حالت جمود و رخوت ما بستگی دارد» می‌نامد. نیما می‌نویسد: «زندگی معنی‌اش تغییرات است و هنر از زندگی است و این است که با تغییر همپا است.» (نیما ۱۳۵۰: ۶۲).

نیما، در حرفهای همصافه، که در دهه ۱۲۲۰ نوشته شده، یعنی هنگامی که آرمان شاعر رو به نیرو گرفتن بود و او از پشتیبانی و پذیرش بیشتری از سوی نسل جوان شاعران و منتقدان برخوردار می‌شد، با اعتماد به نفس بسیار بیشتری بار دیگر در صدد برمی‌آید که اندیشه‌های خود را درباره‌ی شعر همچون پدیده‌ای اجتماعی مدون کند. در این کتاب که متشکل از هفتاد نامه خطاب به یک شاعر جوان خیالی است، شعر فارسی را آنگونه از تصنعهای گوناگون می‌شمارد. او برخی از این تصنعها را به این واقعیت نسبت می‌دهد که شعر فارسی همراه با موسیقی ایران-نظام هنری متفاوتی که پوششها و پیوندهای اجتماعی خاص خود را دارد- پدید آمده و تکامل یافته است. در نتیجه، نیما وظیفه‌ی آزاد کردن شعر فارسی را از آنچه که آن را قید و بند موسیقی ایران می‌نامد برای خود و پیروانش تعیین می‌کند. او تأکید می‌کند که آموزش دادن خوانندگان برای طبیعی خواندن همان قدر اهمیت دارد که آموزش دادن شاعران برای طبیعی نوشتن: «سعی کنید همان طور که می‌بینید بنویسید... وقتی که شما مثل قما می‌بینید و برخلاف آنچه در خارج قرار دارد می‌آفرینید و آفرینش شما بگلی زندگی و طبیعت را فراموش کرده است...» (نیما ۱۳۶۲: ۵۰). او طرز صنعت در شعر فارسی را درون‌گرا می‌خواند، و این مطلب را با نمونه‌ی زیر نشان می‌دهد. شاعر کیسوان معشوق خود را به

چوگان و گزله‌هایش را به رنگ برگهای گل ارغوان تشبیه می‌کند. سپس به معشوق به طرز چینی مضحک خطاب می‌کند و می‌گوید: «چوگان زنی بر ارغوان.» به این ترتیب، از آنجا که احساس می‌کند ناگزیر است از شیوه‌ی توصیف مرسوم، همچون شیوه‌ی توصیف گونه‌ها و گیسوان، که سنت برایش برجسته‌ی پیری کند، عبارتی شاعرانه خلق می‌کند که نه تنها ساختگی و غیر طبیعی است، بلکه تهنی از هرگونه معناست. (نیما ۱۳۶۲: ۲۷).

اجازه دهید لحظه‌ای در شرح و بسط چیزی که به گمان من اعتراض اصلی نیماست، درنگ کنم. همچنان که دیدیم، نیما بسیاری از تصنعهای شعر کهن فارسی را به دستگاه ابوات بیان آن نسبت می‌دهد. آنچه او در تصویر می‌کند در اینجا نقل می‌کند غیر طبیعی می‌خواند نه تشبیه گونه‌های معشوق است به رنگ گل ارغوان و نه تشبیه کیسوان معشوق است به چوگان، بلکه نامربوط بودن عرصه‌های ارجاعی در تشبیه است که در کنار هم آمدنشان را تهنی از معنا و از همین رو مضحک می‌کند. شیئی ساخته‌ی انسان چون چوگان به هیچ رو همان رابطه را با برگهای گل ندارد که کیسوان معشوق با گونه‌هایش. گذشته از این، درحالی که نخستین مجموعه- یعنی، چوگان و کیسوان از طریق تصویری فرضی، مسبق به یک سبک و از همین رو ساختگی، درباره‌ی شباهت در درازی و خمیدگی آنها به هم مربوط می‌شوند دومین مجموعه- برگهای سرخگون گل ارغوان و گونه‌های معشوق- از طریق شباهت این رنگ به هم



رابط می‌یابد. چنین می‌نماید. که تصور شاعران کهن، به ویژه در سنت غنایی، در جنب تصویرهایی به درون یک ساختار تصویرسازی که در آن نرات گوناگون بتوانند در بیار آمدن تأثیر سراسری واحدی مشارکت کنند، مورد نگرش نیماست. آماج انتقاد تمسخرآمیز نیما این تصور از فعالیت هنری است که آن را امری محدود به در کنار هم نهادن چربستانه تصویرهایی که به طور مستقل به تصور درمی‌آیند و بیان می‌شوند و نه شور و شوقی بی پایان برای دست یافتن به یک نظام تولید کننده‌ی تصویر که از نظر انسجام خواهی شبیه به نظام تصویرسازی باشد که انسانها در طبیعت مشاهده می‌کنند، می‌انگارد. بخش بزرگی از ابهامی که با شعر خود نیما عجین است ارتباطی مستقیم دارد با تمایلیش به پشت سر نهادن انجماد نوات زبانی و زیبایی شناختی و رسیدن به سیالیت و غیر ثابت بودن یک ساختار طبیعی روابط. چنین می‌نماید که دریافت نیما از کارکردهای ابوات بیان در تمامیت کنش ابلاغ شاعرانه از کارکرد ابزارهای بیانی که مبتنی بر قلمی بودن شیوه‌های سنتی تصویرسازی است به کارکردی تحول یافته است که در بردارنده‌ی پشتیبانی از مکانیزمهاییست که پیامهای شاعرانه از طریق آنها به طرز طبیعی قابلیت تأثیرگذاری خود را بدست می‌آورند. در واقع، نیما در بسیاری از نامه‌هایش که در اواخر زندگی به شاعران جوان نوشته است، مفهوم صنعت را به عنوان طریقه‌ای برای نیرو

بخشیدن به کلمات برای بیان محتوای تخیلی، به کار می‌برد. بنا بر نظراتی که او در دوران پختگی بدست داده، استعاره سازی و تشبیه سازی عباراتست از بخشیدن قابلیت ابلاغ بی واسطه به اندیشه‌های شاعر. همین نکته اصلی نشانگر فاصله‌ایست که نیما پیموده، چه از نظر روشن کردن و دقت بخشیدن به نظرات پیشینش و چه از نظر بسط دادن آنچه که او در کارهای نخستینش آنها را سرکار خود نامیده است. در نامه‌ای که در سال ۱۳۲۵ به شین پرتو نوشته است و ما بیشتر از آن نقل کردیم معنا را به منزله‌ی چیزی تعریف می‌کند که کلمات را به انجام وظیفه‌ی حضور شاعر در جهان فرامی‌خواند. نیما می‌گوید که یک شاعر تنها تا آنجا شاعر است که جوینده و یابنده‌ی ابزارهای زبانی درست برای بیان اندیشه‌ها و عواطفش باشد (نیما ۱۳۵۰: ۶۰). در اواخر این نامه جمله‌ایست که در آن برخی از تصوراتی که من در بالا مورد بحث قرار داده‌ام به هم می‌پیوندند تا یکی از روشن‌ترین بیانه‌های نیما را از وظیفه‌ای که در برابر بیانی قرار دارد که هوادار سنتی نو در شعر است، بدست دهد: «من عقیده‌ام بر این است که مخصوصاً شعر را از حیث طبیعت بیان آن به طبیعت نیز نزدیک کرده به آن اثر دلپذیر نثر را بدهم. من زیاد رغبت دارم و دلباخته‌ی رغبت خود هستم که شعر را از مصرع سازی‌های ابتدائی که در طبیعت اینطور یکجاست و یکنواخت و ساده لوح پسندانه وجود ندارد و لباس متحدالشکل پوشیده است، آزاد کرده باشم.» (نیما ۱۳۵۰: ۱۰۹).

بیانش نیما در مورد شعر در کوشش در پشت سر نهادن نوگانگی بیرون شعر و نثر، در به یکسو نهادن این تصور که تأثیر شعر منوط به استفاده از سازه‌های واژگانی و نحوی خاص شعر سنتی است، و در مترادف دانستن طبیعی بودن در شعر با تنوع و پیچیدگی خود طبیعت، خلاصه می‌شود. این بیانش نسلهای جوانتر شاعران را به تلاش برای تحقق بخشیدن کامل قابلیت‌های «شعر نو» در عمل فرامی‌خواند. شعر فارسی با چنین بیانش و شیوه‌ی عملی، هم طبیعی‌تر خواهد شد و هم پیچیدگی بیشتری خواهد یافت که خود غنایی بسیار به آن خواهد بخشید؛ و از آنجا که پیوندش را با سرچشمه‌ی نیروی آفرینندگی، یعنی زبان دائماً نگرگون شونده‌ی مردم، باز خواهد یافت، همچنین آغاز به این خواهد کرد که دگرگونی پذیری را بخشی از وجود خود کند، تا دیگر همچون مجموعه‌ی هزارساله‌ی شعر کهن فارسی- از دیدگاه نیما و معاصرانش- سنگواره و منجمد نشود.

از نظر تاریخی، از نیمه‌های قرن نوزدهم، دو مفهوم مرتبط به هم با برنامه‌های گوناگون تجدینخواهی همراه بوده‌اند: نخست، علاقه به ایجاد روابط جدید میان ادبیات و زمینه‌ی اجتماعی آن؛ دوم، آگاهی روزافزون از سرشت دگرگون شونده‌ی این هر دو. هر لوی این اندیشه‌ها در نظرات زیبایی شناختی نیما به اوج خود می‌رسند. نیما به گونه‌ای منظم‌تر و اندیشه‌ورزانه‌تر از تمامی پیشینیان، به فرایند مفهوم‌پردازی زیبایی شناختی به منزله‌ی مقوله‌ای اجتماعی مدد می‌رساند. این برنامه که منتقدان، شاعران و خوانندگان نسلهای پیش آن را آغاز کرده بودند در نوشته‌های نیما تبدیل به امری می‌شود که تصویری گسترده‌تر آن را حکم کرده است: و این تصور همان وحدت گوهرین امر زیبایی شناختی و امر اجتماعی است. به این ترتیب دریافت نیما از رابطه‌ی میان متن منظوم و زمینی اجتماعی آن، در بردارنده‌ی امکان بالقوه‌ی پشت سر گذاشتن استعاره‌ی اندیشیدن به منزله‌ی وسیله‌ای برای مفهوم‌پردازی درباره‌ی رابطه‌ی میان واقعیت و ادبیات است. هنگامی که ما آفتاب به این کنیم که کته این استعاره‌ی نسبتاً ناروشن را که ادبیات به گونه‌ای همچون یک آینه عمل می‌کند دریابیم، خواهیم توانست از کلی گویی مستتر در این پندار که ادبیات به همان سان واقعیت را منعکس می‌کند که یک آینه پدید آورنده‌ی تصویر نیست از یک هستی موجود در بیرون خود، کناره بگیریم. وحدت ماهوی اجتماع مبتنی بر کنش متقابل که

# فستیوال تئاتر در هامبورگ

مرکز تئاتر ایرانی شهر هامبورگ در آلمان،  
در روزهای ۲۶ تا ۳۰ ژوئن ۱۹۹۶، فستیوال تئاتر  
برگزار می نماید.

این فستیوال در سالن تئاتر «آلتونا» -  
خیابان موزه واقع در آلتونا شماره ۱۷ - تعداد  
دوازده نمایشنامه از تولیدات جدید گروه های فعال  
نمایشی را در معرض تماشای عموم می گذارد.  
به منظور آگاهی بوستداران و علاقمندان هنر  
تئاتر، آنرس محل برگزاری و زمان آن یکبار  
دیگر به آلمانی درج می شود.

Das1, Iranische Theaterfestival in  
Hamburg  
Altonaer Theater  
Nuseumstrasse 17, D - 22760 Hamburg  
tel: 040 - 310735 tel: 040 - 39905870

## برنامه های جشنواره

ساعت	تاریخ	نمایش
۲۰:۳۰	چهارشنبه ۲۶ ژوئن ۱۹۹۶	زن، آینه، زمان
۱۹:۰۰	پنجشنبه ۲۷ ژوئن ۱۹۹۶	پوزه چرسی
۲۱:۰۰	پنجشنبه ۲۷ ژوئن ۱۹۹۶	باکاروان سوخته ...
۱۹:۳۰	جمعه ۲۸ ژوئن ۱۹۹۶	ابراهیم تپچی و آقاییک
۱۸:۰۰	شنبه ۲۹ ژوئن ۱۹۹۶	پرومته آ
۲۱:۰۰	شنبه ۲۹ ژوئن ۱۹۹۶	مهاجران
۱۶:۰۰	یکشنبه ۳۰ ژوئن ۱۹۹۶	بچه ها بیاید بازی کنیم
۱۹:۰۰	یکشنبه ۳۰ ژوئن ۱۹۹۶	حسن کچل
از ۲۲:۰۰	یکشنبه ۳۰ ژوئن ۱۹۹۶	مهمانی پایانی جشنواره

## سه فیلم مستند از ناصر زراعتی

- برگی از کتاب عشق (دیدار با سیمین بهبهانی) ۳۳ دقیقه
- وکیل عاشق (دیدار با سرهنگ جلیل بزرگمهر وکیل مدافع دکتر مصدق) ۴۳ دقیقه
- صورتکها (دیدار با نصرت کریمی و مجسمه هایش) ۵۳ دقیقه
- هر فیلم در یک نوار VHS + هزینه پست: معادل ۲۵ دلار آمریکا
- سه فیلم در یک نوار VHS + هزینه پست: معادل ۴۰ دلار آمریکا
- سفارشات خود را به صورت حواله بانکی یا پستی (Money order) یا اسکناس به نشانیهای زیر ارسال دارید.

آنرس آمریکا و کانادا  
S.F Cine Club  
2107 Vanness Ave. No 301  
San Francisco, CA 94109 USA  
tel: 0415- 3975121  
Fax: 0415 - 69334

آنرس اروپا  
Naser Zeraati  
Eklovsgatan 14A  
45631 Nossebro SWEDEN  
tel: 46 - 512 - 50238

- 6- کرچه گرایشی کلی که در بسیاری از آثار عشقی وجود دارد مورد نظر من است، اما دهه تابلو را می توان به عنوان بهترین نمونه ای این شیوهی برخورد با طبیعت نام برد.
- 6- System of codification
- 7- Ideosyncratic
- 8- Sociality

۹- نیما از نظر من، همچنان بهترین نمونه از سره تعبیر شدن و بد فهمیده شدن نویسنده ای در ادبیات فارسی نوین به خاطر غفلت منتقدان و پژوهشگران و وانگاری مریدان مفتون در امر روپایشی آثار اوست. نوشته های نیما، هنگامی که زنده بود، لکنه از همه گونه اشتباه و همراه با حذرها و دستکاریهای جور واجور به چاپ می رسیدند. به رغم وصیتنامه ای که او از خود بجا گذاشته و در آن وظیفه ای گردآوری نوشته هایش را به محمد معین، که انبسی برجسته بود، سپرده است، این کار عملاً توسط افرادی که به وضوح فاقد صلاحیتهای لازم برای این کارند، انجام گرفته است. نتیجه این که، از مجموعه هایی که در طی پنجاه سال در دسترس قرار گرفته اند به گونه ای گردآوری و به چاپ رسیده اند که برای ارزیابی جامع و مناسب نیستند.

۱۰- مقاله ای بازگشت ادبی نوشته ی ویلیام ل. هانیوی Wil- liam L. Hanaway در دانشنامه ای ایرانیکا سوربی مختصر و مفید را درباره ی جنبش بازگشت ادبی در ایران بدست می دهد (مئوی، ۱۹۸۶).

### 11- Sub specie lingua

۱۲- رومورد ترجمه چهارمقاله، اثر معروف نظامی، تک براون (۱۹۲۱). رومورد بحثهایی درباره ی زیباشناسی کهن ایران تک گروه باوم Grunebaum (۱۹۷۰) و کلینتن Clin- ton (۱۹۷۸).

### منابع و مأخذ

- ۱- فارسی: آرزین پور، یحیی، ۱۳۵۴. از صبا تا نیما. جلد نهم. تهران: انتشارات امیرکبیر
- دخدای، علی اکبر، بی تا. دیوان دخدای. ویراسته ی ولی الله درویشان، بی تا.
- عشقی، م. و میرزاده، ۱۳۵۷. کلیات مصور میرزاده ی عشقی، ویراسته ی علی اکبر مشیر سلیمی. چاپ هشتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- پوشیج، نیما، ۱۳۵۰. تعریف و تبصره. تهران: امیرکبیر، ۵۸: ۱۱۱
- پوشیج، نیما، ۱۳۵۲. ارزش احساسات در زندگی هنرپیشگان. چاپ سوم. تهران: گوتنبرگ.
- پوشیج، نیما، ۱۳۶۲. حرفهای همسایه. چاپ پنجم. تهران: نیما.
- پوشیج، نیما، ۱۳۶۲. نامه های نیمایوشیج. گردآوری سیدوس طاهیان. تهران: نشر آبی.

۲- انگلیسی  
Brawn, Edward G. 1914. The press and poetry of Modern Persia. London: Cambridge university press.

\_\_\_ . 1921 (trs.). The Four Discourses of Nidhani- i Arudi- i Samarqandi. London: Cambridge University Press.

Clinton, Jerome W. 1979. " Esthetics by Implication: what Metaphors of Craft Tell us about the ' unity' of Qasida." Edebiyat, 4: 73- 96.

Grunebaum, Gustav E. von. 1971. " Arabic and Persian Literature: Problems of Aesthetic Analysis." Ami del Covegno Internazionale sul tema: la persia nel Medioevo (Roma 1970). Rome. : 337- 49.

Hanawy, william L. 1986. " Bazgast- e Adabei " Encyclopaedia Iranica. Volume IV. P p. 58- 60.

Rahman, Manibur. 1960. " Nima Yushij: Founder of the Modernist School of Persian Poetry. " Bulle- tin of the Institute of Islamic Studies. no. 4: 28- 45.

Yarshater, Ehsan. 1971. " The Modern Literary Idiom." Iran Faces the Seventies.; 284- 320. New York: Praeger.

\_\_\_ . 1988. Persian Literature. New York: Bibliotheca Persica.

هم متن ادبی و هم زمینه ای را که این متن ادبی را می توان متعلق به آن دانست، تولید می کند، تصور اجتماعی معنا آفرین را در پی دارد که در آن شاعر و خواننده عضویت دارند. در این صورت معنای هر شعر بخشی از مجموعه ای از فرایندهای دلالت کننده دانسته می شود که هم شاعر و هم خواننده، بسته به توانائی ها، نیازها و علاقتشان به آن چیزی می دهند و از آن چیزی می گیرند.

در جامعه ایران، اندیشه های نیما درباره ی شعر که بیش از چهل سال عمل سرودن پشتوانه ی آنست، مجموعه متغیرها و روابطی خاص را پدید آورده که ناظر بر کنش شاعرانه است. فرایندی که در دهه ۱۳۲۰، یعنی آخرین دهه ی عمر نیما به اوج خود رسید، حتی پیش از نیما آغاز شده بود: در این فرایند برخی واژه ها که در سنت کهن یا بی نشان بودند و یا به گونه ای دیگر نشاندار شده بودند، دلالتها و معنایی بی سابقه می یافتند. ترکی، گجیریم شهودی، از دریافت نیما درباره ی اجتماعیت خدشه ناپذیر شعر از آنهنگام فضایی از ابلاغ شاعرانه را پدید آورده است که در آن خوانندگان شعر را ابلاغ کننده ی پیامی مردمی دارای معنایی سیاسی- اجتماعی از طریق خنایی ترین سخنان می دانند. سنت شعر نو در ایران، از این دیدگاه، فعالیتی است شاعرانه که، دست کم در برخی از جنبه های حضور اجتماعیش، به مشروطیت یافتن و قدرت گرفتن شبکی توافقهای زبانی و ایجاد شده توسط نیما و خوانندگان بلافلسف، مدد می رساند. به همین سان، نقد ادبی به ویژه هنگامی که رومورد سنت نیمایی بکار بسته می شود، دربر دارنده و گاه حتی محال چیزی دانسته می شود که فراهم آورنده ی عرصه ی اجتماعی برای بیان شاعرانه است. استدلال های شاعرانه با این هدف بکار بسته می شوند که شعر را از نظر اجتماعی بجا و بمورد کنند؛ اشارات به گونه ای تفسیر می شوند که برای شعر مضمونی اجتماعی دست و پا کنند و کل این مسئله که چگونه باید نوشت و چگونه باید خواند مسئله ای یکسره زیبایی شناختی انگاشته نمی شود بلکه پیش از هرچیز مسئله ای دانسته می شود اجتماعی. ظهور شعر متعهد- یعنی شعری که از طریق آن مخالفت با حکومت سلطنتی در دهه ی ۴۰ و ۵۰ بازگو می شد- باید، به این ترتیب، با توجه به فضای نشانه شناسی بنیان نهاده شده از سوی شاعران دوران مشروطه که در دو دهه پایانی زندگی نیما به اوج خود می رسد بازنگری شود. گذشته از این، ملاحظاتی نظری نیما دریافتی بدیع از تاریختی شعر را به ایرانیان فرهیخته، و به گونه ای روزافزین به فارسی زبانان آن سوی مرزهای ایران، القا کرده است که بر هرگونه تفسیری درباره ی ماهیت شعر و بیان شاعرانه به طور کلی، و همچنین بر درکشان از معنا و رسالت شعر نو در ایران سایه افکن است.

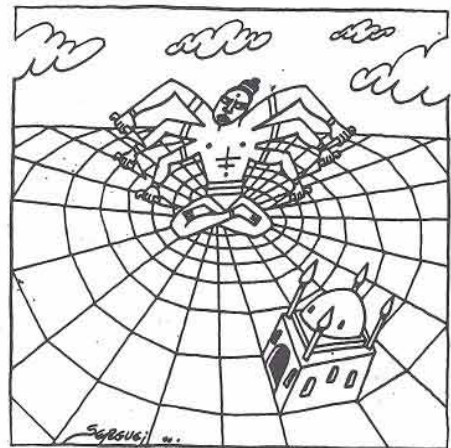
### زیرنویس ها:

۱- نوشته های ژورنالیستی بسیاری درباره ی نیمایوشیج، که عموماً بیانگر احساسات قنبرشناسانه درباره ی نیما و شعرش هستند، به فارسی در دست است. اما این نوشته ها به دو دلیل در این مقاله مورد توجه قرار نگرفته اند. نخست این که، هیچیک از این نوشته ها خصالتی پژوهشگرانه ندارند، و تنها مصودی از آنها مدعی داشتن چنین سرشتی هستند. نرم این که، نویسندگان آنها به عنوان شاهدی بر اهمیت نیما شعرهایش را به میان می آورند نه نوشته هایش را در نقد. درباره ی نیما به انگلیسی و دیگر زبانهای اروپایی مطالب زیادی نوشته نشده است. حتی اثر تازه ای چون ادبیات فارسی (به زبان انگلیسی) تالیف احسان یارشاطر (۱۹۸۸) که از جنبه ی پژوهشی برخوردار است فاقد فصلی جداگانه درباره ی نیماست. برای مطالعه ی ملاحظاتی مقدماتی درباره ی جایگاه نیما در تکامل سنت کنونی شعر ایران، طریقی از زندگینامه و نمونه ای از شعرهایش به زبان انگلیسی تک: رحمان (۱۹۶۰)، یارشاطر (۱۹۷۱) و کریمی حکاک (۱۹۷۸).

### 2- entities

۲- برای مطالعه ی متن اصلی و ترجمه ای از این شعر به انگلیسی، همچنین تک: براون (۱۹۲۲: ۲۰۴- ۲۰۰).

### 4- Signification



## اسلام، سیاست، ایدئولوژی اسلامگرایی سیاسی و مسئله اصالت فرهنگی

ناصر اعتمادی

اگر انواع گفتارهای فرهنگ گرایی امکان توضیح بایستهای پدیده‌ی اسلامگرایی امروز را برآورده نمی‌کنند، پس کدام روش‌ها می‌توانند در بررسی و تحلیل این موضوع به ما کمک کنند؟ مگر غیر از این است که غالب جریان‌های معاصر اسلامی، با ارجاع مداوم به منابع دینی خود، بمثابة بخشی از «فرهنگ ملی»، حیات و استمرار می‌یابند؟ اگر چنین منابعی واقعیت دارند، پس تأثیر آنها بر کل اندیشه‌ی سیاسی معاصر در «جهان اسلامی» چیست؟ آیا نباید، بر این اساس، سرانجام از وجود شکلی از اندیشه‌ی سیاسی اسلامی صحبت کرد؟

بسیاری از بررسی‌های دوره‌ی حاضر در مورد جریان‌های سیاسی اسلامی، حکایت از این پیش فرض پذیرفته شده دارند که فعالیت جریان‌های مزبور متوجه‌ی بازتابی و احیاء نوعی دولت اسلامی-دینی است که پیشتر و در نقطه‌ی معینی از تاریخ «جوامع اسلامی» وجود داشته است. درون مایه‌ی چنین پیش فرضی همین است که اسلام پایه‌گذار دین و دولت، و دارای یک نظریه‌ی ویژه‌ی سیاسی مهمتر از همه بهره‌مند از اصول فکری‌ای برای پی‌ریزی دولتی اسلامی است. اما، اگر از نزدیک به مسئله نگاه کنیم، متوجه می‌شویم، واقعیتی که امروز بیشتر اساس چنین برداشتی را تقویت می‌کند، حضور سهمگین اسلامگرایی دو دهه‌ی اخیر در صحنه‌ی سیاسی و خاصه ارجاع و اتکاء مداوم این جریان به متون دینی و فقهی اسلامی بوده است.

با این حال، آنچه این دریافت‌ها ناپسندیده می‌گیرند این است که متون فقهی و دینی اسلامی، با وجود حجم چشمگیرشان، نه فقط درباره‌ی سیاست، بلکه به ویژه درباره‌ی ماهیت، مبانی و چگونگی شکل‌گیری دولت، چیز زیادی برای گفتن ندارند. این موضوع از همان دوره‌ی پیدایش اسلام و بویژه بنیال مرگ پیامبر آن به صراحت قابل مشاهده بوده است: آنجا که جانشینان او برای نخستین بار با مسئله‌ی بفرنج و جدی اداره‌ی «امت اسلامی» و نحوه‌ی حکومت کردن بر آن مواجه بوده‌اند. نخستین منازعات درونی اسلام نیز با اختلافات ایدئولوژیک بر سر نوع حکومت اسلامی و در نتیجه با فقدان یک نظریه سیاسی لازم درباره‌ی آن آغاز شد (عاملی که به یک معنا سرمنشأ جدائی میان سنی‌ها،

می‌شود، ابداع ایدئولوژیک‌ای است که بنیان آن همین ایده‌ی رایج است که اسلام، بمثابة دین، هم نظام فکری یا جهان بینی یکسستی را شکل می‌دهد و هم ثابت فرهنگی که بر اساس آن پدیده‌ی نوظهور اسلامگرایی معاصر شکل یافته است.

بنابراین، اگر صحبت از اندیشه‌ی سیاسی اسلام بمثابة یک نظریه سیاسی منسجم یا تداوم رشته‌ی به هم مرتبطی از پرسشواره‌های سیاسی و اخلاقی، دشوار بنظر می‌رسد، در عوض طرح خطوط یا ویژگی‌های عمومی آنچه را که متداولاً «بنیادگرایی» اسلامی یا اسلامگرایی سیاسی نامیده‌اند، امکان پذیر است: یعنی پدیده‌ی اجتماعی جدیدی که بر زندگی سیاسی بسیاری از جوامع خاورمیانه حکم می‌راند و پیدایش آن با این حال فراتر از فضای زمانی دو سه دهه‌ی اخیر نمی‌رود. اما، می‌توان پرسید: پس، اسلامگرایی معاصر بر چه بنیان نظری استوار شده و در پی کدام مقصود بوده است؟ به این پرسش عمومی می‌توان پاسخی مقدماتی داد: جنبش اسلامی معاصر واقعیتی است که هدف اصلی آن ایجاد نظمی سیاسی-اجتماعی، بر مبنای بکارگیری قوانین شریعت اسلامی است. کلاف سردرگم گل تناقضات جریان‌های اسلامی معاصر نیز در همین امر نهفته است.

اما، اگرچه این اقدام ناظر بر «احیاء» دولتی اسلامی است، ولی همواره میان محدودیت‌ها و تناقضات قوانین اسلامی در دوره‌ی حاضر و بینشی غایت‌مندان، معادگونه از تاریخ بعنوان ایده‌ی نوعی آرمانشهر دینی در نوسان است. بی دلیل نیست که «بنیادگرایی» امروز منابع حقانیت ایدئولوژیک خود را از گذشته‌ای باستانی و ساختگی، بعنوان عصر طلایی اسلام، استنتاج می‌کند:

عصری که اسلامگرایی امروز وعده‌ی تکرار آن را می‌دهد. به همین خاطر است که در گفتارهای اسلامگرایی معاصر کوشش بازگشت به خویشتر، یعنی به منابع هویت دینی و فرهنگی خود، به انگاره‌ی نجات امت اسلامی می‌انجامد.

این نظم آرمانی، از یک سو، بر هنجارهای اخلاقی-دینی استوار است و از سوی دیگر، بر آنگری ساختگی تجربه‌ی سیاسی دوره‌ی پیامبر اسلام و مجموعه‌ای از احادیث و متون ائمه و علمای مسلمان که خود بخش تعیین کننده‌ای از رویه‌ی قضائی یا فقه اسلامی را تشکیل می‌دهند. به بیان دیگر، این نظم آرمانی باید، بنا به تعریف، بر کمیت قابل ملاحظه اما، بی انتظامی از احکام دینی، اخلاقی و قوانین مجرد دینی استوار گردد. آنچه نیز به عنوان قوانین شرعی یا شریعت اسلامی خوانده می‌شود چیزی جز همین احادیث و احکام مجرد نیست که در هر حال نه می‌توانند مجموعه یا هسته‌ی منسجمی از حقوق فردی و اجتماعی را شکل دهند و نه قواعد سیاسی و نظام فکری یکپارچه‌ای که بتوان بر پایه‌ی آن اصول یک نظم سیاسی معین را، خاصه در انطباق با نیازها و الزامات وضعیت تاریخی امروز، تعریف کرد. اما، فرای این ملاحظات، خصوصیت بارز پدیده‌ی اسلامی امروز در این است که گرایش‌های دینی آن عموماً برآنند که با اعمال خشونت و فجایع انسانی برخلاف بسیاری از سنت‌های شناخته شده‌ی اسلامی، گفتار و نظم سیاسی را «ابداع» کنند که هم قادر به مقابله و رقابت با الگوهای فکری مدرن باشند و هم خلاف سیاسی را که بهران همین الگوها باعث گشته است، پُر کنند.

درنتیجه، آنچه بعنوان تنها اصل تعمق درباره‌ی این باصطلاح «اندیشه‌ی سیاسی اسلام» باقی می‌ماند- و این شاید نقطه‌ی مشترک گفتارهای فرهنگ‌گرایی امروز اهم از نوع اسلامی یا «شرق‌شناسانه‌ی»، آن بشمار برود- در این توهم ایدئولوژیک اسلامیان نسبت به خود نهفته است: تعلق به دین اسلام می‌تواند به تنهایی تعیین کننده و ضامن وحدت ایدئولوژیک جغرافیای سیاسی کشورهای منطقه، با وجود تفاوت‌ها و جدائی‌های میان آنها باشد. اما، اسلام نه فرهنگ، بلکه دین است و در این معنا موضوع تنوعی از برداشت‌ها و تفسیرها و انطباق‌های اجتماعی بر اساس دوره‌بندی‌ها و

خوارج، شیعیان و دیگر شاخه‌ها و فرقه‌های مهم اسلامی بوده است). به بیان دیگر، مسیر تحول اسلام بمثابة دین و باصطلاح دولت اسلامی، همواره در مسیر متمایز و حتی موازی با یکدیگر بوده است. بسیاری از تولیدات فقهی نیز، در اثناء شکل‌گیری خود، غالباً در سایه‌ی دولت‌ها و دیوان‌ها، ظهور یافتند که از پیش شکل ویژه‌ای در زمینه‌ی روش تدوین اصول فقهی، توضیح (بیان) و استدلال تطبیقی (قیاس) قوانین اسلامی، بر همین تولیدات تحمیل می‌کردند. به این ترتیب است که نخستین بنیان‌های رویه قضائی یا فقه اسلامی و یا قوانین شریعت شکل می‌گیرند. حتی از نقطه نظر تاریخی و نیز هم‌زمانی اسلامیان امروز که شریعت را بعنوان محصول منحصر بفرد اسلامی معرفی می‌کنند، می‌توان گفت که خود این قوانین چیزی جز بازنویسی قوانین بی‌زانسسی (بویژه شکل تدوین شده‌ی آنها توسط یوستنین) و هم‌چنین قوانین ایرانی دوره‌ی ساسانی، در زیانی اسلامی نیست(۱). آنجا که تلفیق تاریخی میان اسلام بمثابة دین، و دولت بعنوان مجموعه نهادهای سیاسی مستقل، مشاهده شده است، دلایل امر را باید در جنب دین توسط دولت؛ یعنی در نیاز و اقتضاء ابداع اسلام در دستگاه‌های ایدئولوژیک توجیه کننده‌ی امر سیاسی- نهاد دولت، جست و جو کرد و نه بالعکس.

می‌توان این موضوع را از زاویه‌ای دیگر مورد توجه قرار داد: یعنی می‌توان گفت که دست‌کم در دوره‌ی حاضر خود اصطلاح «اندیشه‌ی سیاسی اسلام» یا اسلامی، مبهم، نامتعمین یا دست‌کم تعین آن ناسازگار بنظر می‌رسد. به چه معنا؟ به این معنا: همانطور که یک اسلام واحد بمثابة گوهری فرا-تاریخی یا ثابت مشترک فرهنگی کلیه جوامع باصطلاح مسلمان وجود ندارد، به همان نحو صحبت از «اندیشه‌ی سیاسی اسلام» بعنوان وحدت ایدئولوژیک منحصر به همین جوامع، بیش از هر زمان ناممکن می‌باشد. به بیان دیگر، فرای مفهوم ذات گرایانه یا غیر تاریخی اسلام، ما نه با یک ثابت واحد فرهنگی، بلکه با شکل‌بندی‌های تاریخی متکثری روید هستیم که در آنها، اسلام بمثابة دین موضوع دائمی تنوع پیچیده‌ای از تفسیرها و انطباق‌های اجتماعی و سیاسی بوده است. آنچه طی یکی دو دهه‌ی اخیر از نو بعنوان «اندیشه‌ی سیاسی اسلام» معرفی یا شناخته

شکل‌بندی‌های تاریخی و فرهنگی و اوضاع و احوال متغیر سیاسی بوده است. نمونه‌ی انقلاب ایران، خود به تنهایی گواه چنین واقعیتی است. به بیان دیگر، اسلام مانند هر پدیده‌ی تاریخی تابع ساز و کارهای همان چیزی است که آلتوسر در وضعیت دیگر «پی‌آمد-جامعه» (l'effet-société) می‌نامید. بنابراین، اسلام چه در شکل و چه در مضامین خود همواره تابع ویژگی‌های تاریخی جوامع و نیز سرنوشت آن متاثر از تناقضات و نیازهای درونی مناسبات اجتماعی موجود بوده است. از این زاویه، اگر «ذات اسلامی» هم در میان باشد، این «ذات» در واقعیت مشخص، چنانکه مارکس می‌گفت، «مجموعه‌ی روابط اجتماعی» است. مداخله‌ی مذهب در امر سیاسی به سیاسی کردن، نبوی کردن امر مقدس در دوره‌ی حاضر انجامیده و از آنجا در نتایج خود یک دولت موحش ایدئولوژیک (و بدترین نوع آن دولت مذهبی) را به جامعه تحمیل کرده و مالا به شکاف اجتماعی که از خلال آن خود اسلامگرایی معاصر سربرآورده، عمق و ابعاد پیچیده‌ای داده است.

همین تداخل پیچیده‌ی مذهب و سیاست در یک دیگر است که سرمنشاء ناتوانی سوژه‌ی «اسلامی» برای تبدیل شدن به عامل اجتماعی «مدرن» است. به بیان دیگر، تلاش برای «اعاده‌ی حیثیت» از مذهب یا احیاء دینی با اتکاء به اهرم‌ها، و ساز و کارهای سیاسی، در تحلیل نهانی، انعکاس ویژگی بحران و از هم گسیختگی اجتماعی است که در آن اعضاء محروم جامعه با واقعیت اجتماعی مطلوب خود هم‌زمان نمی‌گردند. در این معنا، ناهم‌زمانی مذهبی تجلی بازگفته یا روی دیگر ناهم‌زمانی اجتماعی است. خودآگاهی اسلامگرایی امروز تبلور ایدئولوژی شدن مذهب در اوضاع و احوال ویژه اجتماعی-سیاسی است و نه بیان مداوم نوعی ذات فرا-تاریخی، نوعی فرهنگ ثابت یا طبیعت پنهان «انسان اسلامی» (homo islamicus). همین خودآگاهی، به شیوه‌ی خود، پرده از بن بست تاریخی برمی‌دارد که غالباً سوژه‌های اجتماعی امروز را سخت در چنبره‌ی خود فرشته است. یکی دیگر از ویژگی‌های اسلامگرایی معاصر، افزون بر خصوصیت سیاسی قویاً سرکوبگرانه و موحش آن، در همین بازخوانی عمیقاً ایدئولوژیک سنت‌های دینی گذشته برای پاسخگویی به مشکلات و بن بست‌های اجتماعی جوامع معاصر نهفته است.

در چنین شرایطی است که اسلام نه تنها به کارکردی کاملاً ایدئولوژیک و سیاسی تبدیل می‌گردد، بلکه با ارجاع مداوم به منابع خود، در جست و جوی نوعی اصالت فرهنگی برمی‌آید و در این جست و جوی خویشتر را در مقابله و تعارض مداوم با غیر خود تعریف می‌کند. به بیان دیگر، اراده‌ی اثبات خود تنها به ابداع ایدئولوژیک نوعی هویت واحد اسلامی نمی‌انجامد، بلکه در عالم واقعی به تمایز و تعارض رادیکال میان «ما» و «دیگران»، میان «جامعه‌ی اسلامی» و «غیر» میان «فرهنگ و ارزش‌های اسلامی» و «تهاجم فرهنگی غرب»... دامنه‌ی بیشتری می‌بخشد. اسلامگرایی امروز، همانند بسیاری از جنبش‌های معاصر پوپولیستی در آمریکای لاتین، حقانیت ایدئولوژیک خود را براساس ارجح شمردن نه تغییر ساختارهای اجتماعی، بلکه ارزش‌های فرهنگی محلی و مهم شمردن هنجارهای اخلاقی، دینی و ملی جست و جوی می‌کند و از آنجا دفاع فرهنگی را شرط ضروری شکل‌گیری جامعه‌ی آرمانی خود، می‌داند. اما، این اتکاء مداوم به گذشته‌ای اساطیری و هنجارهای دینی هم پرده از ناتوانی این جنبش‌ها در مقابله‌ی جدی با «عقلانیت» نیرومند واقعیت اجتماعی امروز برمی‌دارد و هم، برخلاف ظاهر مسئله، حکایت از موضع تدافعی و بسیار شکننده‌ی این نوع جنبش‌ها دارد.

در واقع تداخل مداوم امر مقدس و سیاست در یک دیگر، در نتایجش هم ایدئولوژی زمان پریش اسلامی را، در مواجهه با مشکلات اجتماعی، با بن بست‌ها و بفرنج‌های متعدد روپرو و هم در نتیجه تناقضات دریافت این ایدئولوژی را از تاریخ و جامعه معاصر برآرتب تشدید می‌کند. در این دریافت ویژه، تاریخ و جامعه در

تعارضی آشفتنی ناپذیر یا تمایزی هستی‌شناسانه میان «خویشتر» و «غیر» میان «اصالت» (فرهنگ اسلامی) و «آمیختگی» (فرهنگ بیگانه) و سرانجام میان «من» (سوژه) اسلامی و «غیر» (تهاجم فرهنگی غرب) خلاصه می‌گردد. همین تاریخ تلافیف شده یا تمایز یافته‌ی اسلامی است که به گفتار سیاسی دربار‌های خصوصیت مطلقاً متمایز خویشتر می‌انجامد و سرانجام ضدیت با فنون برداشت جهانی از تاریخ فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و امتزاج و امکان همزیستی آنها یا یکدیگر را انکار می‌کند. به بیان دیگر، اسلامگرایی امروز با اتکاء بر جست و جوی و تحقق ویژگی دینی (فرهنگی) منحصر بفرد خود، بیهوده می‌کوشد فرای شرایط اجتماعی امروز، راه حل همه‌ی تاملات و مشکلات واقعی را در پناه فضای عرفانی یک نامشروط، در نزدیکی نشسته‌وار و بی‌واسطه با پروردگار مطلق، در جست و جوی نوعی بنیان یا وجودی کم شده یا فراموش شده، بیابد. اما، چگونه می‌توان این نکته را انکار کرد که این فضای الهی انعکاس جهان واقعی یا اجتماعی غیر قابل دسترسی است که تماماً با فرد جامعه‌ی امروز بیگانه است. تلاش برای کم شدن در هستی فراجهانی و تخیلی به گونه‌ی خود تصویری از واقعیت اجتماعی غیر قابل دسترس را ارائه می‌دهد که در آن افراد با وجود اجتماعی‌شان کمترین تناسبی نمی‌یابند.

در این وضعیت، زبان اسلامگرایی امروز عطر و بوی فضای عرفانی را همواره با خود حمل می‌کند و از خود زبانی می‌سازد که در حال، زبان گفت و گو میان «او» یا غیر-«او» نیست. این زبان، زبان تنهایی یا تفاوت رادیکال است و از اینرو است که گل آن به ابزار ستایش خویشتر بعنوان تمایز (با دیگری) و در نتیجه به زبان انوهِ و هذیان و نه دل‌آپس‌های مشترک تبدیل می‌شود. نشانه‌ها و مضامین این زبان، سرانجام، مخاطبش را جز در خود، در جای دیگری نمی‌جوید. واژه‌های آن همچون انعکاس در خود فرورفتگی به نشانه‌های مبهم بدل می‌گردند. در این صورت، حتی واژه‌های نظیر «اصالت» یا «فرهنگ» نیز بقول آرونو: «از ارجحیتی نسبت به دیگر واژه‌ها برخوردار نیست، بلکه بیشتر بر فضایی م‌الهی پرتوی می‌افکند که در آن این زبان منحصر بفرد رونق می‌یابد و نیز شیوه‌ای از اندیشیدن را روشن می‌بخشد که این زبان را به گونه‌ای پنهان تفسیر می‌کند» (۲). گفتار اصالت فرهنگی و همچنین زبانی که اسلامگرایی امروز برای بیان آن بکار می‌برد، وسیله‌ی ابداع فضای تصنعی مطلق است که فرد از خود بیگانه‌ی «اسلامی»، در برابر جهانی ظاهراً متعارض، در آن پناه می‌جوید. در واقع، نحوه‌ی ابداع یا تخیل این فضای مطلق است که نشان خود را بر زبان سیاسی اسلامگرایی امروز می‌نهد. به این خاطر است که گفتار و بینش اسلامگرایی امروز بسوی آنچه در گذشته روی داده، آنهم بعنوان تجلی یا وعده تکرار آن در آینده (آینده-گذشت)، چرخش می‌کند. به این ترتیب، هم مسیرهای ترویجی تحمل، به سوی خلسه و جهشی ناگهانی در گذشته‌ای باستانی یا بنیادین، از میان می‌روند.

### سوژه‌ی اصالت فرهنگی

اما، اشتباه است اگر تصور کنیم که چنین برداشتی از تاریخ در عبارات و اصطلاحات «اصالت» (فرهنگی)، «بازگشت به خویشتر»... تنها منحصر به جوامع «اسلامی» یا اسلامگرایی امروز است. بجز نمونه‌های گویای هاینگر و شلینگ در سنت فلسفی آلمان از سده‌ی نوزده تا دوره‌ی معاصر، می‌توانیم در عین حال به نمونه‌های مشابه‌ای در سنت رومانسیسم اروپای سده‌ی هژدهم اشاره کنیم.

از این زاویه، می‌توان گفت که شاید مهمترین اندیشمندی که در پی‌ریزی نوعی ایده‌ی اصالت فرهنگی یا وجود منحصر بفرد، سهمی مهم بعهده داشته، ژان-ژاک روسو باشد. چه بسا حتی محبوبیت خارق‌العاده‌ی روسو ناشی از همین امر باشد که او بیان‌کننده‌ی موضعی است که پیشتر بطور ضمنی در ایده‌ی فرهنگ در غرب نهفته بوده است، یعنی: طرح و معرفی مسئله‌ی

اخلاق یا اخلاقیات بعنوان «پی روی از ندای طبیعت» درونی که در هریک از احاد انسانی حضور دارد. به اعتقاد روسو، اگر ندای طبیعت غالباً در ما به خاموشی فروگاسته می‌شود، از اینرو است که نیروی حلاق و امیال، به دلیل بستگی مان به «غیر»، در وجود ما و بر ما حکم می‌راند. به این ترتیب، تنها راه نجات در برقراری دوباره‌ی پیوند اخلاقی با خود، آنهم به شیوه‌ای اصیل و منحصر بفرد، نهفته است (۳). به این ترتیب، پی روی از ندای طبیعت به وعده‌ی تکرار وضعیت طبیعی تبدیل می‌شود که در آن آزادی انسانی در تنهایی مطلق او تجسم می‌یابد.

مسئله‌ی بازگشت به خود و اصالت فرهنگی برای نسل پس از روسو و بویژه برای هرید از اهمیتی دوباره برخوردار می‌گردد. هرید نیز همانند روسو بیشتر بیان‌کننده‌ی ایده‌ای از اصالت در اندیشه‌ی غربی است و نه ابداع‌کننده‌ی آن. او مدافع این ایده بود که هرکس نحوی خاصی برای انسان بودن دارد و وفاداری به خود یا به خویشتر خود کشف همین شیوه‌ی منحصر بفرد در انسان بودن است. هیچ کس نمی‌تواند خارج از این من-منحصر، آنگوی دیگری از زندگی بیاید که احتمالاً قابلیت عمومیت یافتن داشته باشد. هرید برداشتی را از اصالت در دو زمینه، در عرصه‌ی به هم مرتبط بکار می‌برد: او این برداشت را نه فقط در مورد افراد، بلکه نیز دربار‌های انسان‌های حامل فرهنگ، بکار می‌گرفت. از نگاه او، یک خلق، Volk، همانند فرد باید نسبت به خودش، یعنی نسبت به فرهنگش، وفادار باشد. از همین طریق بود که هرید تأکید می‌کرد که آلمانی‌ها نباید فرانسوی‌های ابلق باشند: ملت‌های اسلاو باید مسیر خاص خود را جست و جوی کنند (۴). مقوله‌ی «فرهنگ ملی» یا ملیت فرهنگ از جمله مباحثی است که جایگاه تعیین‌کننده‌ی در برداشت هرید از زبان و شعر و ادبیات و اسطوره بخود اختصاص می‌دهد: یعنی از همه آنچه که به باور او عناصر مهم «فرهنگ ملی» را می‌آفریند. همین دریافت بی‌تأثیر بر درک او از تاریخ یا تاریخیت همین عناصر نبوده است. همین قدر بگوئیم که هرید دریافت خود را از مقوله‌های یاد شده در مخالفت رادیکال با فلسفه‌های جهان‌شمول روشنگری دربار‌های فرهنگ و تاریخ و بویژه با نمایندگان برجسته‌ی آن در اندیشه‌ی کلاسیک آلمان، نظیر کانت، گوته و... آفرید.

با فلسفه‌ی هایدگر در اوائل سده‌ی حاضر، شاهد چرخش رادیکالی در مفهوم اصالت یا انتاتایسته هستیم. به این معنا که پرسشواره‌ی Dasein (هستندگی یا بطور ساده «واقعیت انسانی») بعنوان مفهوم کلیدی فلسفه‌ی هایدگر، نقطه‌ی عزیمت خود را «تجربه‌ی زندگی» به مثابه‌ی تمامیت هستی، قرار می‌دهد. اما، این تمامیت دربرگیرنده یا معرف زندگی و هستی نه همه‌ی انسان‌ها، بلکه تجربه‌ی منحصر بفرد Dasein بعنوان تجسم وجودی اساساً تنها است که به ناگهان و بی اختیار در جهان موجود پرتاب شده است. با این حال، بودن-در-جهان، چیزی از تنهایی این وجود باشنده و بویژه‌ی آن «تجربه‌ی زندگی» او بعنوان وجودی تنها نمی‌کاهد. در این ویژگی یا اصالت وجود است که باید در عین حال مفهوم یا بعد زمان و تاریخ در برداشت هایدگر را جست و جوی کرد.

اما، هایدگر مفهوم اصالت را بی ارتباط با کل تحول اندیشه‌ی مدرن غرب، نه بکار می‌برد و نه احتمالاً به تنهایی ابداع می‌کند. یکبار دیگر، او بررسی‌کننده و تحلیلگر موضعی است که پیشتر در اندیشه و فرهنگ مدرن غربی، سخت ریشه نوانده است. در این معنا که مفهوم خویشتر (Soi) بنیان نظری یا پیش فرض اساسی است که از نکات تا هوسرل، به فلسفه‌ی مدرن هویت و معنا می‌بخشد. به بیان دیگر، «من» می‌اندیشم... دکارتی پناهگاه «من» یا «خویشتر» است که خارج از هرگونه بعد تاریخی در وجودی تنها و منحصر بخود، بی ارتباط با «غیر» خود و «جهان»، شکل گرفته است. فراموش نکنیم که دکارت در تأملات متافیزیکی‌اش اعتراف می‌کرد که شرط پیدایش همین

« من اندیشه ورز » بعنوان منبع شکل‌گیری سوژهی مدرن، گسستن پیوندهای ارتباط او با عالم حسیات، یعنی جهان بیرونی، است. از این زاویه، سوژه بعنوان منبع صدور فلسفه‌ی مدرن، ذاتاً خود را بعنوان وجودی فرا-تاریخی، وجودی درون ماندگار تعریف می‌کند. هایدگر از خلال تحلیل وجودی‌اش (در جهان) همین برداشت مدرن از سوژه را بعنوان خویشستن و در این معنا بعنوان بنیاد هستی، رادیکالیزه می‌کند. به گمان او نیز فعالیت متافیزیک باید از این پس معطوف به یافتن و تعریف بنیاد هستی باشد. پس آیا می‌توان در فلسفه‌ی هایدگر، تصویر دیگری از مفهوم اصالت و از آنجا بنیادگرایی را باز یافت؟

می‌توان گفت که اگر حتی هایدگر «تجربه‌ی زندگی» را از زاویه رابطه‌ی آن با جهان در نظر می‌گیرد، اما، همه‌ی ابعاد این ارتباط یا بست‌کم بعد اجتماعی و در این معنا تاریخی آن یا اساساً روشن نیستند یا در تحلیل نهائی از طریق فهم تجربه‌ی خویشستن اصیل، قابل درک می‌گردند. به بیان دیگر، چنین تجربه‌ی زندگی‌ای، بنا به تعریف «تجربه‌ی تنهایی» است. Dasein وجودی تنها است و عمق این تجربه، مرگ او یا آگاهی او از وقوع ممکن رویداد مرگ است: می‌توان در جهان بود و تنها ماند. می‌توان در میان دیگران بود، ولی با آنان نبود. به گفته‌ی خود او «هنگامی که Dasein به عنوان همین امکان (واقع مرگ) رو در روی خود قرار می‌گیرد، تماماً محکوم به خاص‌ترین قدرت بودن خود است. به این ترتیب، یک و تنها رو در روی خود، همه‌ی روابط Dasein با هستی دیگری از هم می‌گسند (۵)». به این ترتیب، بنیاد وجود و هم‌چنین فهم این بنیاد، یعنی: خصیصه‌ی تنهایی یا بی‌ارتباطی او یا «غیر-خود» شرط شکل‌گیری «سوژه» هایدگری می‌گردد و تداخل مرگ در این هستی منحصراً خود بر ابعاد تراژیک این تجربه‌ی تنهایی تأکید می‌کند و آن را از بعد تاریخی‌اش تهی می‌سازد. به بیان دیگر، سوژه‌ی هایدگری، نه تنها سوژه‌ای غیرتاریخی، غیر اجتماعی است، بلکه اصیل‌ترین (آناتیک‌ترین) و لطیف‌یافته‌ترین نوع سوژه‌ی «مدرن» است که به این ترتیب تا آخرین نتایج منطقی خود پیش رانده شده است. این وجود از خلال رابطه‌ی ای‌چنان به خویشستن، در نزدیکی مداوم با خود، در تنهایی مطلق وجود (انسانی) پی‌ریخته می‌گردد. بی‌دلیل نیست که هایدگر حتی تا آخرین سال‌های زندگی خود نه بر مفهوم رایج هستی (Existence) که متضمن وجود رابطه با جهان و دیگر انسان‌ها است، بلکه بر مفهوم Ek-sistence بعنوان خصیصه‌ی عرفانی وجود و ورود به بنیاد آن از خلال نوعی خلسه، نوعی نشنگی تأکید می‌کند. به قول خود او: «Ek-sistence از مضمون خود بمعنای نشنگی (ek-stase) بمنظور دریافت حقیقت وجود است. (۶)» باری، اگر فهم نزدیکی میان عقل ستیزی اسلامی و رومانتیسم و عقل ستیزی اروپائی، هنوز موضوع فکری است که نیازمند مطالعه و بررسی است، دست‌کم می‌توان گفت که در هر دو حال مرز رادیکالی میان عقلگرایی و اسطوره باوری وجود ندارد. اگر بقول آلتوسر فلسفه بطور کلی و فلسفه‌ی مدرن بطریق اولی بسیاری از پرسش‌های خود را از ادیان و اسطوره‌ها به وام می‌گیرد، در نتیجه گذار مداوم از یکی به دیگری چندان ناممکن بنظر نمی‌رسد. دیگر اینکه در هر دو مورد عقل ستیزی اسلامی و رومانتیسم و عقل زدائی اروپائی، ایده‌ی اصالت، به شیوه‌ی خود، نیاز بازشناسی وجود انسانی در نظم تاریخی را منکسر می‌کند که در آن شیرازه‌های اجتماعی، به شدت از هم گسیخته شده‌اند و در اضمحلال و فروپاشی محض بسر می‌برند. به بیان دیگر، آنچه در هر دو مورد تلاش برای دست‌یابی به هویتی متمایز معنا می‌شود، عمیقاً توسط جایگاه اجتماعی افراد تعیین می‌گردد.

باری، اسلامگرایی سیاسی پدیده‌ی «جدید» جامعه‌ی ایران و بسیاری از جوامع بااصطلاح مسلمان امروز است. و حتی کوشش آن‌ها برای اجرای قوانین شریعت در چارچوب استراتژی‌های مدرن قابل فهم است، هرچند

منابع الهام چنین جنبشی غالباً ناشی از سنت‌های ابداع شده‌ی اسلامی باشند. بی‌تردید، «جدید» خواندن این پدیده با برداشت‌های رایج و رسمی از مقوله‌ها و مفاهیم «مدرن» یا «مدرنیت» بیگانه است. چرا که اسلامگرایی سیاسی تا آنجا پدیده‌ی اجتماعی «جدید» بشمار می‌رود که در تظاهر بیرونی خود بیان‌کننده‌ی گسستی آشکار با غالب سنت‌های سیاسی اسلامی، بمنظور روبرویی با جهان پیچیده‌ی کنونی است. با این حال، این اقدام سیاسی-ایدئولوژیک، از حیثیه‌ی محدود انگیزش‌ها خارج نمی‌شود و سرانجام تجربه‌ی بارز یک شکست را به نمایش می‌گذارد. در نتیجه، اندیشه‌ی سیاسی اسلامی-اگر به وجود چنین پدیده‌ای قائل باشیم- چیزی جز بیان انده فردی و روبرودانی از جهان و نیز ناتوانی سوژه‌ی «اسلامی» در تقابل یافتن با واقعیت تاریخی جامعه معاصر نیست. به همین خاطر است که کل بینش اسلامی از جامعه و انسان نهایتاً ترجمان خود را در اراده‌ی گزائی مطلق سیاسی، عدم مدرا با غیر-خود و ستایش نیستی، مرگ، شهادت، و سرانجام هیچ شمردن زندگی اینجهانی می‌یابد.

می‌توان این اراده‌ی مطلق در ستایش مرگ را در اصطلاحات و عبارات «آزادی مطلق ژاکوبین‌ها» تحلیل کرد که هگل طرح بررسی آن را در پدیده‌ی شناسی روح ریخته بود. در آنجا نیز همانند جنبش اسلامی معاصر، جهان بیرونی بعنوان گوهری بی‌واسطه، ماده‌ی بی‌جان عمل سیاسی ملاحظه می‌گشت که بی‌هیچ مضمون واقعی در لحظه‌ی رو در روی محض، اعتراض و سرانجام اراده‌ی گزائی مطلق، خلاصه می‌شد (۵).

به این ترتیب، اسلامگرایی سیاسی امروز نه تداوم بااصطلاح اندیشه سیاسی اسلام و نه بطریق اولی فعالیت این اندیشه در زمان حال است. از نقطه نظر سببیک و ایدئولوژیک، این جنبش در رفتار سیاسی در شیوه‌ی سازماندهی و تجهیز توده‌ای معرف نزدیکی‌ها یا شباهت‌هایی با سنت‌های سیاسی و ایدئولوژیک مدرن است، با این تفاوت که غالب این سنت‌ها را همواره در اوضاع و احوال متغیر محلی و بزماس در یافتی دینی و معادگرانه از جریان تاریخ برمی‌گزیند؛ دریافتی که منبع الهام یا بنیان خود را در یک عصر طلایی اسلامی جست و جو می‌کند و بر این باور عمیق است که تکرار این تجربه در آینده اجتناب‌ناپذیر است. با این حال، نمی‌توان منکر شد که پیدایش اسلامگرایی معاصر، از یک سو به بازسازی گفتارهای معاصر شرقی شناسی انجامیده است و از سوی دیگر، فرصت اشاعه غالب ترمای فرهنگ‌ایانه‌ی بوده که اسلام را بمشابه ثابت فرهنگی فرا-تاریخی و دلیل استمرار جوامع بااصطلاح مسلمان ملاحظه می‌کنند. چنین ایده‌ای مجدداً از خلال تنوعی از گفتارهای مربوط به اصالت فرهنگی ظاهر می‌شود که در آن جوامع «عرب و مسلمان» بمشابه حیطه‌ها یا حوزه‌های ظهور مقوله‌ی کلی اسلام اندیشیده می‌شوند؛ مقوله‌ای که باید تبلور نوعی جهان زندگی (Lebenswelt) ملی؛ نوعی «تجربه‌ی زندگی» منحصراً بفرز یعنی واقعیتی یکگست و در خود فرو بسته باشد. همین مقوله‌ی مشخص است که باید بنوبه‌ی خود خصوصیت «طبیعی» اسلام سیاسی در دوره‌ی حاضر و انطباق آن با گوهر نا متغیر دینی جوامع مزبور را توضیح دهد. به بیان دیگر، این اسلام است و نه ثابت‌های تاریخی ساختارهای اجتماعی که باید در بسیاری از مطالعات انسان شناسانه و جامعه شناسانه‌ی معاصر پدیده‌های اجتماعی جوامع «مسلمان» را توضیح دهند که در آنها مفهوم ایدئولوژیک هویت فرهنگی عرصه‌ی مناسب کاربرد خود را یافته است. به این ترتیب است که از نو اصطلاحات فرهنگ و تمدن به مفاهیم کلیدی بسیاری از مطالعات علوم انسانی تبدیل می‌گردند.

### جهانیت سرمایه و واقعیت فرهنگ

بحث را با این پیشفرض دنبال کنیم: تاریخ مدرن، تاریخ صومیت یافتن یا جهانشمول شدن نظم غربی است. این واقعیت حتی در آنجا که اعتراضات اجتماعی- نظیر

انقلاب ایران- با ارجاع مداوم به ویژگی‌های فرهنگی و ایدئولوژیک محلی مادیت می‌یابند، قابل مشاهده است. اما، چنین عمومیتی پیش از آنکه ناشی از اصول یا عناصر فرا-تاریخی روح یک ملت یا قومی برگزیده باشد، نتیجه‌ی طلائیت واقعیتی تاریخی است.

حالت چنین ویژگی چندان ناشناخته نیست: تسلط اقتصادی و سیاسی نظم سرمایه‌داری پیشرفته، در عین حال ضمانت لازم هژمونی ایدئولوژیک و فرهنگی آن در صحنه‌ی جهانی است. از این نقطه نظر، دیگر بخش‌های جامعه‌ی جهانی قویاً متأثر از مقوله‌های مدرن فکری، اشکال گفتارها و ارتباطات، هنجارهای زیبایی شناسانه و اخلاقی و مواضع ایدئولوژیک هستند که تماماً با واقعیت تاریخی غرب، با «تمدن سرمایه» همراه بوده‌اند، بطوری که حتی ابتدائی‌ترین اشکال گفتار امروز بدون ارجاع به این مفاهیم عمومیت یافته و با انکاء محدود به سنت‌ها، ابداعات و متون محلی، بیش از پیش ناممکن بشمار می‌رود.

بنابراین، سرمایه‌داری تنها برتری یا حاکمیت یک نظام اقتصادی جهانی نیست، بلکه، نظمی مسلط در تمامی زمینه‌ها و ابعاد ممکن زندگی انسانی و خاصه در پهنه‌ی واقعیت فرهنگی است. اما، همین عرصه‌ی اخیر نیز متناسب با نیاز بازتولید شرایط تولید سرمایه‌داری سازماندهی و هدایت می‌گردد. البته، نظم-جهان سرمایه‌دارانه، نظمی یکگست و منسجم در همه‌ی زمینه‌ها و پهنه‌ها نیست که از آهنگ و ساز و کاری مشابه در سطح ملی و جهانی پیروی کند. با این حال، برای این عدم تجانس درونی، بازتولید و گسترش آن بمشابه نظام جهانی، وابسته به دو نیاز به هم مرتبط است: اثبات سرمایه و بازتولید مستمر این اثبات براساس ازهم گسیختگی یا بقول سمیر امین، گرایش قطبی شدن مناسبات درونی این نظام.

پس، فرهنگ سرمایه‌داری پیشرفته، بمشابه فرهنگ مسلط جهانی وجود دارد. اما، در زبان رایج، بویژه در دوره‌ی حاضر، غالباً از فرهنگ غربی و نه فرهنگ سرمایه‌داری بطور مشخص، صحبت می‌شود. در اینجا نیز صفت «غربی» («اروپائی»، «مسیحی» یا «یهودی-مسیحی») فرهنگ نهایتاً چیزی جز کارکرد ایدئولوژیک نیست که هدف آن پنهان ساختن محتوای واقعی این فرهنگ، یعنی از خود بیگانگی انسانی است. از سوی دیگر چنین اصطلاحاتی غالباً برای اعلام این نکته بکار می‌روند که آنچه اساساً بعنوان تمدن (واحد) انسانی شناخته می‌شود و برپور بر جامعه جهانی تسلط یافته یا تحمیل شده در محیط جغرافیائی معینی بنام اروپا زاده شده است.

اما، دلایل چنین زبان‌نوگانه‌ای نیز باید بنوبه‌ی خود در نهوی گسترش همین «تمدن سرمایه» جست و جو شود. بی‌تردید، سرمایه‌داری نخستین شیوه‌ی تولید کل تاریخ تمدن انسانی است که نه تنها توانسته تمامیت جهان را فتح، بلکه نیز اجزاء آن را از زاویه اقتصادی هم متحد و به واقعیتی انداموار تبدیل کند. به بیان دیگر، واقعیت «تجربه‌ی تاریخی سرمایه» واقعیتی جهانی است. جهانیت سرمایه جزء لاینفک این واقعیت تاریخی است. با این همه، این شیوه‌ی تولید اجتماعی هرگز نتوانسته شرایط ایدئولوژیک واحد و ضروری برای بازتولید خود در چهار گوشه‌ی جهان بیافریند. اما، همینجا اضافه کنیم که این فقدان یا «بی‌قاعدگی» برخلاف ظاهر مسئله، چیزی از دینامیزم درونی سرمایه جهانی نمی‌کاهد. بلکه، به عکس نقطه‌ی قدرت سرمایه‌داری جهانی بطریق اولی بشمار می‌رود. به بیان دیگر، این به ظاهر عدم تناسب، قدرت تطبیق خارق‌العاده‌ای به نظم اجتماعی سرمایه ارائه می‌کند و همزمان پرده از تناقضات درونی آن برمی‌دارد. حاصل این تناقضات تکامل سرمایه به همراه تعمیق و گسترش ورطه‌ی میان کشورهای «شمال» و «جنوب»، «مرکز» و «پیرامون» و به یک کلام قطعی شدن دائمی مناسبات میان اجزاء تشکیل دهنده‌ی آن بوده است. یعنی همان ساز و کاری که تمثیل وار در چارچوب ملی مناسبات طبقاتی سرمایه ایفاء نقش می‌کند. اتفاقاً همین واقعیت

ویژه است که در تحلیل نهائی منشاء مسئله‌ی فرهنگی دوره‌ی ما بشمار می‌رود.

قلبی شدن نظام - جهان سرمایه‌داری الزاماً با قلبی شدن مرزها و فضاهای فرهنگی آن همراه نبوده است. مراکز اقتصادی جهان سرمایه‌داری همگی «میراث داران فرهنگ اصیل غربی»، اروپائی‌های کهن آمریکای شمالی (و کذا)... نیستند. «تمدن سرمایه» در فراشد خود گاه «فرهنگ‌های» پیش-سرمایه‌داری را از میان برده و گاه برای تطبیق‌شان با خود تغییرات چشمگیری در آنها بوجود آورده است.

از سوی دیگر، نمونه‌ی کشورهای آمریکای جنوبی نشان می‌دهد که جوامع «جنوب» یا «پیرامون» همگی لزماً دارای منشاء «فرهنگی» غیر اروپائی و در معنا منشاء فرهنگی اسلامی نیستند. این نقطه‌ی جغرافیائی که اتفاقاً تنها منطقه‌ی کاملاً کاتولیک جهان بشمار می‌رود، می‌تواند همانند جوامع اروپائی خویشتر را با انکاء به «نیاکان مسیحی» اروپائی «اش بازشناسد؛ یعنی در اینجا، ظاهراً «تمدن سرمایه» نباید با موانع فرهنگی یا با فرهنگی بیگانه با خود مواجه باشد. با این حال، در اینجا واقعیت اجتماعی بیان خود را در ازهم کسینگی روابط اجتماعی و فقر و محرومیت روزمره می‌یابد. به همین دلیل است که بخش وسیعی از اعتراضات اجتماعی معاصر این نقطه از جهان بیان خود را برای نمونه در آنچه امروز «الهیات آزادی بخش» نامیده می‌شود، یافته است. یکی از ویژگی‌های این جنبش اخیر شباهت‌ها یا نزدیکی‌های آن نه تنها با صورت‌های متفاوت پوپولیسم آمریکای لاتین، بلکه حتی با جریانات سیاسی معاصر اسلامی است.

باری، چالش بزرگی که امروز بسیاری از جوامع «پیرامون» با آن روبرو هستند نه فرهنگی، بلکه پیش از همه و در تحلیل نهائی، چالشی است که ریشه در مشکلات مربوط به ساختارهای بنیانی زندگی اجتماعی دارد. به بیان دیگر، آنچه عموماً بعنوان تنش فرهنگی شناخته یا معرفی می‌گردد، بیان آگاهی ایندولوژیک یا بازگویی‌ای است که نمی‌توان آن را بدون ارتباط با بحران و شکست دامنگیر مدل‌های رایج سازماندهی اجتماعی و همچنین بحران پارادیم‌ها یا گفتارهای رایج تحول اجتماعی، طی دو سه دهه‌ی اخیر بررسی نمود. در این میان آنچه جذابیت و قابلیت تجهیز خارق‌العاده‌ای به اسلامگرایی معاصر بخشیده همین واقعیت ساده است که بحران یا شکست عمومی پارادیم‌های فوق غالباً در وجدان فردی و اجتماعی، بطور مستقیم یا غیر مستقیم، بعنوان شکست توجیه سیاسی و ایندولوژیک نظم حاکم شناخته یا فهمیده شده است. بقول اسانویل والرشتین هر بحرانی معرف «دوره‌ی انتقالی است»؛ یعنی بیانگر روند جایگزینی پارادیم یا گفتار قبلی، توسط پارادیم یا گفتاری جدید است. اما، می‌توان به این مشاهده این نکته را نیز افزود که هر دوره‌ی انتقالی (خاصه در کارزار پرتنش مبارزه‌ی اجتماعی آنجا که هر یک از نظم‌های سیاسی- ایندولوژیک، ابتدا در پی احراز هژمونی فکری و سیاسی است)، روند پرتناقض، بی‌قاعده و غالباً غیرقابل پیش بینی‌ای از اتخاذ یا احراز یک موضع ایندولوژیک برتر است. در این معنا، می‌توان گفت که عقب ماندگی اجتماعی و اسلامگرایی در پاره‌ای از جوامع خاورمیانه و ایده‌های ژوادی آشکار و پنهان در انواع گفتارهای فرهنگرانی معاصر، در تحلیل نهائی، عارضه‌های همین قلبی شدن متزاید در نظم سرمایه‌ جهانی است. قلبیتی که والرشتین آن را «فرایند بنیانی» می‌نامد «که نظام تاریخی‌مان را سازمان داده است: حذف کردن برای گتجانن» (۹).

باری اسلامگرایی معاصر، تنها داده‌ی فرهنگی و حتی «فرهنگ» حقیقتاً مسلط دوره‌ی کنونی نیست. این پدیده عارضه‌ای است که از خلال بحرانی چند جانبه، چه در زمینه‌ی ساختارهای اجتماعی و چه در زمینه‌ی نهادهای سیاسی جامعه، زاده شده است. اگرچه این پدیده غالباً در شرایط رودر روی با شکست طرح‌ها و روندهای نوسازی و تحول اجتماعی بوجود آمده، اما،

سرانجام معرف شکل ایندولوژیک ناستوار و عاری از مضمونی است که طیرغم ظاهر مسئله، قادر به پشت سر نهادن سلطه‌ی فرهنگ سرمایه‌داری نیست. در این معنا، بازتولید گفتار فرهنگ‌گرایی در زبانی اسلامی و دینی تنها یکی از نشانه‌های چنین وضعیتی است.

از سوی دیگر، شیوع سنت‌گرایی اسلامی در همین حال بیان‌کننده‌ی شکست یا بی‌اعتباری اتوپی‌های شناخته شده‌ی اجتماعی بوده است. در چنین شرایط ویژه‌ای است که اسلامگرایی امروز توانست دست‌کم در ابتدا و به درجات گوناگون، دیگر جریان‌های مهم فکری را از صحنه‌ی سیاسی و ایندولوژیک جامعه حذف کرده و خود جایگاه مهمی را در آن اشغال کند. اما، خود این روند پیچیده‌ای است که طی آن جنبش‌های اسلامی دوره‌ی حاضر می‌بایست برای حذف رقبای فکری و سیاسی خود ابتدا «در لمر آنان نفوذ می‌کردند»، بنابراین، این اقدام نمی‌توانسته بر آگهی فکری- سیاسی، نحوه‌ی بیان و نخالت اجتماعی این جنبش‌ها در کارزار سیاسی بی‌تاثیر بماند.

### از ملی‌گرایی تا گفتار اصالت‌دینی

اشکال ایندولوژیک نه تنها جامعه‌ی ایران، بلکه پاره‌ای از جوامع خاورمیانه عموماً حاصل تغییرات مهم ساختارهای اجتماعی و بویژه تشدید مبارزه برای استقلال سیاسی از سال‌های پنجاه میلادی به این سو بوده است. به بیان دیگر، مبارزه برای رهائی و استقلال ملی در صورت‌های گوناگون آن، منشاء شکل‌گیری بسیاری از گفتارها و جریانات سیاسی- ایندولوژیک «مدرن» در صحنه‌ی سیاسی، بشمار رفته است. ایده‌ی استقلال ملی، به درجات گوناگون و بسته به اوضاع منبع ایندولوژیک بوده که گرایشات بزرگ و رادیکال ملی‌گرایی، پوپولیستی و اسلامگرایی به اشکال گوناگون از آن تقلید کرده‌اند. این گرایشات چه در برگردان دولت‌های ملی‌گرا یا در شکل احزاب سیاسی مدرن، همگی آشکار یا غیرآشکار زمینه یا شرایط پیدایش گفتارهای اصالت‌دینی یا فرهنگی را فراهم ساخته‌اند. به این معنا که در غالب گفتارهای مزبور استقلال سیاسی بمعنای تصدیق یا برتر شمردن خویشتر یا ویژگی و اصلیت ملی و فرهنگی خود، در مقایسه یا تقابل با «غیر» بشمار رفته است که گاه تحت عنوان «استعمار» و گاه تحت عنوان فرهنگ بیگانه‌ی آن یا «فرهنگ» «ما» یا «تهاجم فرهنگی غرب» علیه «فرهنگ اسلامی ما» شناخته و معرفی شده است.

از سوی دیگر، مبارزه برای استقلال ملی یا پی‌ریزی دولت مبتنی بر گفتار ملی‌گرایی با شکل‌گیری مفهوم دولت-ملت مدرن همسان شمرده شده و عموماً نیز بعنوان بدیله‌ی در مقابل مسئله‌ی عقب ماندگی اقتصادی و در همین حال بمثابة بنیان ایندولوژیک اتحاد و یگانگی ملی مطرح گشته است. با رنگ باختن و فروپاشی این پروژه طی سال‌های شصت و هفتاد میلادی، منازعات ایندولوژیک چه در ایران و چه در پاره‌ای از کشورهای خاورمیانه، بر سر ارجحیت مسئله‌ی ملی، برپور قالب ایندولوژیک و مضامین گفتارهای سیاسی- فکری مسلط را دستخوش تغییر کردند. به بیان دیگر، اگر در ابتدا طرح تحقق استقلال سیاسی و نوسازی ساختار اقتصادی جامعه، در پوشش انواع گفتارهای ملی‌گرایی قابل عرضه می‌بود، شکست این پروژه در آخرین نتایج سیاسی خود، در بازسازی انواع گفتارهای اصالت‌دینی فرهنگی تبلور می‌یابد. پیدایش و شیوع این پدیده جدید را می‌توان با سایه روشن‌هایی نزد کسانی چون جلال آل احمد، علی شریعتی، مرتضی مطهری... مشاهده کرد که همگی بطور مستقیم یا غیرمستقیم و به درجات گوناگون در شکل‌گیری گفتار اسلامی در انقلاب ایران نقشی تعیین‌کننده ایفاء کردند.

به بیان دیگر، طی این دوره، «بازگشت به اصل» یا «به منابع خود»... تحت عناوین و عبارات گوناگون به «تک‌مضرب» غالب قریب به اتفاق نیروهای فکری و سیاسی «جامعه‌ی مدنی» تبدیل می‌گردد. به این ترتیب، ویژگی و ارجحیت مسئله‌ی ملی یا فرهنگ ملی که پیشتر



همانند سلاهی در کارزار سیاسی علیه استعمار بکار گرفته می‌شد، برپور و بنحو گویائی در مخالفتی رومانتیک علیه نه سرمایه‌داری غرب، بلکه «غرب» بمثابة «شیطانی بزرگ» و مخوف و همواره در کمین، بعنوان عامل از خود بیگانگی و استعمار فرهنگی و در نتیجه استعمار اقتصادی «ما» و سرانجام در ستایش بازگشت به ریشه‌های دینی و فرهنگی خود، بیان می‌گردد. در چنین دریاقتی حتی مقوله‌ی استعمار از محتوای تاریخی خود تهی می‌گردد و برپور اصطلاح «استعمار» بعنوان جایگزین آن بکار می‌رود. و بالطبع در چنین وضعیتی فکری است که مذهب، مقوله‌های دینی یا بطور کلی گفتار اصالت فرهنگی جایگاه مرکزی در زبان و گفتار رایج نیروهای فکری و ایندولوژیک جامعه بست می‌آورد.

از سوی دیگر، منازعات ایندولوژیک حول مفاهیم اصالت فرهنگی- دینی و مدرنیته یا بقول آخوندی میان «مکتب» یا «تخصص» هم ناتوانی و شکست مدل اتوریتر و استبدادی نوسازی اقتصادی را منعکس می‌سازد و هم بیان‌کننده‌ی بن‌بست فکری است که کل جریانات و گرایشات فکری و اجتماعی جامعه در آن گرفتار آمده‌اند. در چنین وضعی است که ملی‌گرایی و گفتار اصالت فرهنگی به سود «بنیادگرایی» اسلامی، جای خالی می‌کنند.

بدون ملاحظه‌ی این دگردیسی تریجی، این گذار یا نوسان دائمی از گفتار ملی‌گرایی به گفتار سیاسی- ایندولوژیک اسلامی، از «عقلگرایی» مقتدر به عقل ستیزی استبداد دینی، و سرانجام بدون شناخت دلایل آن، بیلابنی قانع‌کننده از رویدادهای مهم دو سه دهه‌ی اخیر ایران بشوار بنظر می‌رسد. به بیان دیگر، مشاهده‌ی این نکته بشوار نیست که گفتار اسلامی در انقلاب ایران بسیاری از عناصر و شمارها و اهداف ایندولوژیک گفتارهای پیشین را هم در خود جذب می‌کند و هم آنها را به زبان و نگاهی مذهبی می‌آید.

درواقع، مجادلات سیاسی و ایندولوژیک حول مفاهیم پیشرفت اقتصادی یا نوسازی اجتماعی و بازگشت به خود از خلال انقلاب ایران به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد و سرانجام راه حل همه‌ی مسائل اجتماعی در ایفاء فرویت فرهنگی و مذهبی و در نتیجه ابداع نوعی اتوپی اسلامی جست و جو می‌گردد. در این معنا، آینده در «آرمان گذشته» تبلور می‌یابد و نیاز مقابله‌ی جدی با مسائل واقعی اجتماعی به بازگشت به اصل، به ریشه و یا به ویژگی فرهنگی و دینی، یعنی به کوتاه کلام، به ارجاع مداوم به آگهی دولت بدوی اسلامی فروکاسته می‌شود. به این ترتیب است که جست و جوی اسلام تمام و کمال



در آخرین نتایج خود بر زندگی روزمره بر تحقیر خود انسانی و استقلال او و هم چنین بر ارجحیت و دلپذیری به مناسک دینی، تحمیل خشونت بار قانون شریعت بر زندگی افراد، مبتنی می‌گردد.

خصوصیت ارتجاعی اسلام سیاسی و پیوند ایندولژیک آن با گذشته‌ای اسطوره‌ای به طور غیر مستقیم حکایت از نبود هر نوع پدیده‌ی (تحول) اجتماعی منسجم برای زمان حال است. از همین رو است که در گفتار اسلامی امروز ارجاع مداوم به اصطلاحات «اصالت» (دینی) و «ویژگی» فرهنگی، سرانجام به ترویج ثابت‌های فرا-تاریخی می‌انجامد که گویا از ساز و کار بازتولید دائمی خارج از زمان و مکان تاریخی بهره‌مند است. به بیان دیگر، حضور و نقش فعال امر مقدس است که چنین کیفیتی را به ثابت‌های گفتار اسلامی ارائه می‌کند. اما، همین امر مقدس، بدلیل کاربستش در عمل سیاسی، نهایتاً خود به امری زمینی تبدیل می‌شود و به این عنوان عناصر فرهنگ مؤمنانیک را، در صورت و زمانی دیگر، بازتولید می‌کند. در این زبان مشخص، زبان اسلام سیاسی، مقوله‌های ویژگی فرهنگی یا اصالت دینی مفاهیم کلیدی بشمار می‌روند که حواشان مجموعه‌ی دیگری از موضوع‌ها شکل می‌گیرند که در آنها اصطلاحات فرهنگ و فعالیت فرهنگی در سرانجام خود در مقابل مفهوم ترقی و آزادی قرار می‌گیرند.

### فرهنگ گرایی و ایندولژی

از نقطه نظر ایندولژیک گفتار اصالت فرهنگ اسلامی چیزی جز برگردان مضامین ایندولژی فرهنگ گرایی مسلط در زمانی دینی نیست. همین گفتار ویژه اسلامی از نقطه نظر سیاسی بیان کننده‌ی حماقتی وصف ناپذیر است. چرا که می‌کوشد «از خود بیگانگی» ناشی از بااصطلاح «فرهنگ غرب» را بر اساس همان اصول و مضامین بازگونه‌ی گفتار فرهنگی اروپا سازاری، رفع کند. آیا سرانجام همین جنبش اسلامی معاصر و گفتار ایندولژیک آن نبوده که امکان و زمینه‌ی مساعد حقانیت و بازتولید تزه‌ای فرهنگ گرایی یا شرق شناسی امروز را فراهم نموده است؟

درحقیقت اسلامگرایی امروز، آگاهانه یا ناآگاهانه، با استفاده از عناصر همین دریافت بمنظور پی‌ریزی نوعی خسروویژگی دینی و فرهنگی اقدام جدیدی را ابداع نمی‌کند، بلکه بنحوی متضاد گفتار فرهنگی شرق شناسی را علیه (فرهنگ) «غرب» بکار می‌برد و به این ترتیب در واقع تابعیت خود را از ایندولژی و فرهنگ مسلط سرمایه در پهنی جهانی اثبات می‌کند. در خاتمه و برای فهم همین ساز و کار «جذب بازتولید متضاد»، شاید بد نباشد موضوعی را بر توضیح خود بیافزاییم که می‌توان آن را اصطلاحاً و با پی گرفتن آلتوسر «وحدت متضاد ایندولژی‌ها» نامید.

چنین اصطلاحی ناظر بر این ایده است که کارکرد عملی هر ایندولژی و در اینجا ایندولژی فرهنگ گرایی مستلزم این است که مفاهیم ایندولژیک توسط دیگری بعنوان مفاهیم حقیقی یا خود حقیقت پذیرفته و اندیشیده شوند. اما، چنین پذیرشی صورت نمی‌گیرد، مگر آنکه فرد، بعنوان حامل ایندولژی، بطور همزمان به سوژه‌ای ایندولژیک تبدیل شود؛ یعنی، چنانکه آلتوسر می‌گفت، مگر آنکه ایندولژی، فرد انسانی را بعنوان سوژه‌ی ایندولژیک مورد بازجویی و توفیق قرار دهد. بازجویی کردن از فرد یا دیگری، خود مستلزم ایجاد نوعی توازن قوا، نوعی رابطه‌ی نابرابر، نوعی مناسبات مبتنی بر اقتدار؛ یعنی مبتنی بر سلطه‌ی یکی بر دیگری است. از سوی دیگر، بازجویی از فرد اجتماعی، بعنوان سوژه‌ی ایندولژیک لزوماً از خلال بازشناسی و بازشناساندن خود بعنوان سوژه‌ی صاحب حقیقت یا سوژه‌ی بهره‌مند از گفتاری از حقیقت می‌گذرد. اما، ساز و کار بازشناسی خود عموماً از خلال آئینه‌ی هم نوع خود، یعنی از طریق انعکاس تصویری «من» از او صورت می‌پذیرد. به یک معنا، هر فردی بعنوان سوژه‌ی اجتماعی برای آنکه اساساً بتواند به این عنوان شکل بگیرد، نیاز

بازشناسی، به رسمیت شمرده شدن و تعریف شدن توسط دیگری، توسط هم نوع خود را عمیقاً در خود احساس می‌کند؛ حتی اگر چنین بازشناسی گاه بسته به اوضاع و در فعالیت پیچیده‌ی تفسیر، جذب و بازتولید مفاهیم ایندولژیک شکل منازعه میان سوژه‌های ایندولژیک را بیابد. چرا که چنین وضعیتی نهایتاً خود، نشانه‌ی اهمیت کارکرد اجتماعی مفاهیم ایندولژیک است و لاغیر.

در نتیجه، بازجویی از فرد بمثابة سوژه‌ی ایندولژیک، نوعی رابطه‌ی خاص میان فرد- سوژه‌ی (= تابع) و ایندولژی برقرار می‌کند. فرد حقیقت ایندولژیک و هم نقشی که این حقیقت برای او تعیین می‌کند را بعنوان موضوع‌های متعلق به خود می‌پذیرد. این کارکرد عملی ایندولژی، بخش بنیادی از رابطه‌ی اجتماعی است که بازتولیدش دائماً مداخله‌ی حیاتی عامل ایندولژیک را اقتضای می‌کند. در واقع، برای آنکه ایندولژی بتواند بمثابة آگاهی مسخ شده از واقعیت، نقش عملی اش را در این مناسبات ایفاء کند، باید فرد اجتماعی نیز آن را بعنوان تصویر حقیقی از واقعیت خود بپذیرد یا حقیقت ایندولژی را همچون حقیقت خاص خود بشناسد (۱۰). به بیان دیگر، نیاز بازشناسی خویشتن توسط دیگری یا توسط هم نوع خود، دقیقاً به دلیل پیوندهای تنگ میان بازشناسی فرد و «هویت» او، از اهمیتی خاص بهره‌مند می‌گردد، آنجا که اتفاقاً هویت فردی، در تحلیل نهائی، چیزی جز دریافت دیگری از فرد یا خصوصیتی که به افراد حامل هویت اطلاق می‌شود، نیست. باری، هویت فردی سوژه‌ی ایندولژیک براساس بازشناسی یا فقدان آن توسط دیگری و یا از خلال تصویری که دیگری از او دارد، ساخته و پرداخته می‌شود.

نیاید از گفتار فرهنگ‌گرایی شرق شناسی، تولید نوعی شناخت، نوعی نگاه ویژه در مورد وجود ایندولژیکی بنام «شرق» یا «جوامع مسلمان»، بلکه درعین حال شکلی از جهان بینی، انبوهی از منجراه‌های زیبایی شناسی، فرهنگی و سرانجام سیاسی را همید که اگرچه همواره «شرق» را در تمایز یا در تقابل با «غرب» توصیف می‌کند، اما بعنوان شیوه‌ی گفتار مسلط صحنه‌ی ایندولژیک بزه‌ی تاریخی خود و در اینجا، اسلامگرایی معاصر را، اشغال و از خلال آن، خود را در اشکال و از زوایای دیگر بازتولید می‌کند. از نگاه فرهنگ گرایی اسلامی و شرق شناسی معاصر، ویژگی‌های جوامع شرقی برخاسته از داده‌هایی ثابت و مصون از تغییراند که در تحلیل نهائی در ویژگی دینی اسلام خلاصه می‌گردند. اتفاقاً با اتکا به چنین ویژگی دینی و فرهنگی است که اسلام گرایی امروز می‌خواهد «دلورانه» و چه ابلیهانه!- با سلطه‌ی غرب خاصه «تهاجم فرهنگی» آن مقابله کند.

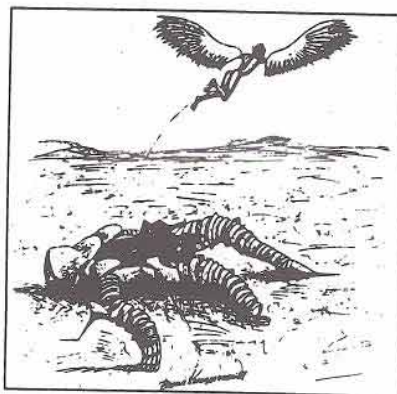
سوژه‌ی معاصر اسلامی ملو از توهم ابداع هویتی جدید است؛ هویتی که ابزار «اسلامی کردن جهان کنونی» او بشمار می‌رود. اما، واقعیت سوژه‌ی اسلامی چیزی جز بیان انزوا و محکومیت مداوم او نیست: از یک سو، انزوی اجتماعی و سیاسی او در هستی زمینی و از سوی دیگر، محکومیت او توسط ارزش‌های «فرهنگی» «اسلامی شده‌ی» سرمایه‌داری که نقش توجیهی ایندولژیک این انزوا و محکومیت را ایفاء می‌کنند. اسلامگرایی امروز از خلال گسیختگی‌های شیرازه‌های اجتماعی سرپرسی آورد و می‌کوشد تا با تعریف خود توسط گذشته‌ای غرورآمیز بعنوان نیروی سیاسی مقاوم قوام بگیرد. اما، از آنجا که میعادگاه این گذشته، جای دیگری جز تخیلات ایندولژیک و اسطوره‌های دینی نیست، در نتیجه، «جهان زندگی» او سرانجام و بسته به اوضاع و احوال ملو از استعانت‌های ایندولژیک از گفتار (های) مسلط می‌گردد. «فرهنگ پذیری» یا به زبان آخوندی «تهاجم فرهنگی» در این «جهان زندگی»، در حیات روزمره‌ی سوژه‌ی اسلامی جدید نیست، بلکه قدمتی به درازای دین مداری و اسلامگرایی معاصر دارد (نمونه‌ی چنین خصوصیتی را در دو سه دهه‌ی اخیر می‌توان در نوشته‌های علی شریعتی، روح الله خمینی، مهدی بازرگان، جلال آل احمد و... یافت). «فرهنگ

اسلامی» ای که این سوژه در مقابل «فرهنگ غرب» قرار می‌دهد، همانقدر «غربی شده» است که نظم اقتصادی جامعه در چارچوب سرمایه‌داری جهانی به زعامت سرمایه‌داری غرب. به همین خاطر است که زبان سوژه‌ی اسلامی به زمانی دوگانه و شیزوفرینیک بدل می‌گردد که آخرین برگردانش مزدترین و فاسدترین رژیم سیاسی ممکن در تاریخ معاصر جامعه‌ی ما است. به این ترتیب، گل مخالفت سوژه‌ی اسلامی معاصر، چیزی جز تیری در تاریکی، فریادی از سر ناامیدی نه علیه غرب، بلکه علیه شکست اتوپی اجتماعی خود نیست. فریادی است برای بازشناختن شدن که به دلیل فقدان تحقق آن به جست و جو و طلب آموزش در جهانی دیگر، به ستایش مرگ، به «اراده‌ی مطلق» خونریزی و خشونت و سرانجام گریختن به گذشته‌ای اسطوره‌ای و پناه جستن در سایه‌ی پستوهای نمناک و تیره‌ی آن تبدیل می‌گردد.

### پانویس:

- ۱- نگاه شود به: Fahima Charaffeddine, Culture et ideologie dans le monde arabe, Preface de Samir Amin, Paris, Harmattan, 1994, p. 15.
- ۲- نگاه شود به: Theoder W. Adorno, jargon de l'authenticité, Paris, Payot, 1989, p. 43.
- ۳- نگاه شود، برای نمونه، به: Jean-Jacques Rousseau, Reveries du promeneur solitaire, " cinquieme promenade. " Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle, Tel Gallimard, 1971, §III&X: et " Reverie et transmutation. "
- ۴- نگاه شود به: Pierre Kaufmann, " Culture et Civilisation ", in Encyclopaedia Universalis, 1994, vol.6, p. 952- 953. Charles Taylor, Multiculturalisme, Difference et Democratie, Paris, Aubier, 1995, p. 46- 49.
- ۵- نگاه شود به: Martin Heidegger, Etre et Temps, Gallimard, 1986, p. 305.
- ۶- نگاه شود به: Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Aubier, Paris, 1983, p. 65.
- ۷- نگاه شود به: G.W.F., Hegel, La phenomenologie de l'esprit, trad. Jean Hyppolite, T.II, p. 130-31.
- ۸- نگاه شود به: Les etrangers dans la cite, ed. Decouverte/ ligue des droits de l'homme, 1993. و بویژه به مقاله‌ی «اتین بالیبار که در آن می‌توان به سهولت این نکته را دریافت که چگونه در دوره‌ی حاضر مفهوم شهروندی اروپائی مقوله‌ی جدیدی است که مقام «شهروند اروپائی» را در تقابل با اجتماعات یا با اقلیت‌های مهاجر و غالباً از جهان سوم تعریف می‌کند.
- ۹- نگاه شود به: Immanuel Wallerstein, Impenser la science Sociale, pour sortir du XXe siecle, PUF, Coll. "Pratiques theotiques ", 1995, p. 97.
- ۱۰- مقایسه شود با: لوئی آلتوسر، فلسفه و مارکسیسم، ترجمه‌ی ناصر اعتمادی، اندیشه و پیکار، ۱۳۷۴، فصل دوم.

## در اوج آسمان در آغوشِ دوستان



دموکرات کمک کرده است. نمایندگان این کمپانی در سفرهای متعددی وزیر انرژی Hazel o'Leary را همراهی کرده‌اند و نوات کلینتون، هندوستان را به اندازه‌ای تحت فشار گذاشت تا در یک پروژه انرژی، شرکت بکند نقش مهمی داشته باشد.

مقاطع کار اصلی در پروژه‌ی مزبور، کمپانی معظم گاز طبیعی Ernon است که از سال ۱۹۸۸ تا بحال ۲۵۰ هزار دلار به دو حزب سیاسی آمریکا کمک کرده است. اگرچه سهم عمده‌ی این کمک‌ها نصیب حزب جمهوریخواه شده است اما حزب دموکرات نیز مبلغ کلانی به جیب زده است. زمانی که ران براون در مؤسسه‌ی معروف سرمایه‌گذاری «گلمن سکز» Goldman Saehs کار می‌کرد وی نماینده کمپانی Ernon بود. از زمان روی کار آمدن نوات کلینتون حداقل ۵ پروژه‌ی خارجی Ernon از جانب بانک صادرات و واردات Export-Import Bank تأمین مالی شده است. شرکت هوایی Northwest نیز سخاوتمندانه به حزب دموکرات کمک کرده است. فقط در سال ۱۹۹۴، این شرکت ۱۰۵۷۱۶ دلار در اختیار حزب دموکرات گذاشته است که تقریباً معادل دو برابر کمک مالی است که به حزب جمهوریخواه کرده است.

این گفتمانی مارکس که «دولت کمیته‌ی اجرایی بورژوازی است» به عالی‌ترین شکل تبلور خود را در وزارت تجارت آمریکا در خلال زمامداری براون پیدا کرد. در این وزارت خانه براون مرکزی را به وجود آورده بود که با کامپیوتر تمام مناقصه‌های بازار جهانی را زیر نظر می‌گرفتند و می‌کوشیدند (با کمک سیا) اطلاعات ذیقیمتی را برای کمپانی‌های آمریکایی جمع‌آوری کرده و تأمین مالی پروژه‌ی این کمپانی‌ها را از منابع دولتی هماهنگ سازند.

براون سفرهای تجاری متعددی به برزیل و آرژانتین و شیلی و چین و هنگ کنگ و آفریقای جنوبی و روسیه و هندوستان و خاورمیانه کرد که در همه‌ی این سفرها رؤسا و مدیران کمپانی‌های آمریکایی در التزام او بودند. این سفرها که مدیران کمپانی‌ها مشتاقانه مایل بودند در کنار براون باشند منبع مهمی برای تغذیه‌ی مالی حزب دموکرات بود. برای سفر روسیه ۲۰۰ مدیرکل سینه چاک می‌دادند که تنها ۲۹ نفر آن‌ها موفق شدند. ملیسا ماس Melissa Mass که قبلاً با شوروی رهبری حزب دموکرات کار می‌کرد (شورایی که عاشق دل‌خسته‌ی کمپانی‌های بزرگ است) و کار او جمع‌آوری کمک مالی برای کمیته‌ی ملی حزب دموکرات است، مدیرانی که می‌توانستند در این سفرها همراه براون باشند را دست چین می‌کرد.

در سپتامبر ۱۹۹۴ سه ماه بعد از آنکه کلینتون در زیر فشار سرمایه‌داران موقعیت نوات کامله اولدک (Most favored Nation) برای چین را تعدیل کرد. ۲۵ مدیرکل از کمپانی‌های بزرگ همراه براون به چین رفتند. بازار بزرگی که دهان اصحاب سرمایه را آب می‌اندازد.

یکی از همراهان براون در سفر چین لوپوک کوك Lodwick Cook از کمپانی «اتلانتیک ریچ فیلد» Atlantic Richfield بود که کمپانی‌اش در سال‌های ۹۲ تا ۹۴، ۲۰۱۵۰۰ دلار به حزب دموکرات کمک کرده است. از دیگر همراهان براون در سفر مزبور «اوپن لوپ برگر» - Edwin Lupber - ger از کمپانی ENtergy بود که موفق شد یک قرارداد ۸۰۰ میلیون دلاری برای اهدای یک نیروگاه اتمی با چین منعقد نماید. لوپ برگر از دوستان صمیمی کلینتون است که پیش از سفر چین ۶۰

### مزدک فرهت

فی الحال ۱۴۹ میلیون دلار را برای جاده سازی و احداث شبکه‌های حمل و نقل تصویب کرده است و قرار است تا سال ۲۰۰۰ میلیون دلار دیگر را به این امر اختصاص دهد. مدیران کمپانی‌های Haz-ard Engineering, ABB, Bechtel در کنار براون بودند. هدف این مسافرت تعمیق استراتژی آمریکا در طی بحران ۵ ساله‌ی بالکان به منظور تسلط نظامی و تجاری آمریکا در این منطقه بود.

براون در این سفر مدیران کمپانی‌های سرشناس آمریکایی مانند Ernon, Bechtel, AT&T, Boeing و شرکت مسافرتی Northwest را در کنار خود داشت. یکی از مدیران شرکت Northwest یعنی آلفرد چچی Alfred Checchi برای اینکه بتواند در مراسم صرف شام در کاخ سفید شرکت کند از این سفر امتناع کرد و جان سالم به در برد.

کمپانی‌های مشهور روابط بسیار نزدیکی بالاحض در زمینه‌ی مالی با حزب دموکرات دارند. در سال ۱۹۹۴ عربستان سعودی که قصد توسعه‌ی خطوط تجاری- هوایی خود را داشت مشغول بررسی پیش‌نهادهای کمپانی‌های اروپایی و آمریکایی بود. با وساطت و مداخله‌ی فعال کلینتون و براون و بالاخره سعودی‌ها تصمیم به خرید ۲٫۶ میلیارد دلار از کمپانی بوئینگ گرفتند و متعاقباً بوئینگ ۶۵۰۰۰ دلار به حزب دموکرات کمک کرد. این رقم چهار برابر کمک این کمپانی به حزب دموکرات در خلال سال‌های ۹۱ تا ۹۲ است.

بعد از اینکه کلینتون و دموکرات‌ها موفق شدند در لایحه‌ی ارتباطات با شرکت AT&T را بگنجانند، این خواست‌های شرکت AT&T را بگنجانند، این کمپانی یک قلم ۱۹۰ هزار دلار به حزب دموکرات کمک کرد. کمپانی بکتل از بزرگترین اهداء کنندگان کمک‌های مالی- سیاسی در آمریکا است و در طی ۲۱ ماه اول زمامداری کلینتون ۸۴۲۵۰ دلار به حزب

مارک تواین در جایی می‌نویسد «خداوند به ما آمریکایی‌ها سه نعمت بزرگ ارزانی داشته است، نخست آزادی بیان، دوم آزادی مطبوعات و سوم بصیرت آنکه از هیچ کدام از آن‌ها استفاده نکنیم!» به لطف همین «بصیرت» است که سخن گویان سرمایه و آوازه‌گران بورژوازی پس از سانحه‌ی هوایی‌ای که منجر به قتل وزیر تجارت آمریکا و تنی چند از رؤسای کمپانی‌های آمریکایی شد، ران براون Ron Brown را یار کارگران و فعال جنبش آزادی‌های مدنی معرفی کردند. و به یمن همین بزرگی است که از جانب بورژوا- لیبرال‌ها، جسی جکسون بی‌شرمانه براون را رهبر و قهرمان لقب می‌دهد.

ران براون یار غار سرمایه‌داران و رفیق گرمابه و گلستان آدم‌کشان بود. عمری را به دلالتی محبت برای دیکتاتورها گذراند و دست‌هایش به خون انسان‌های شریف و آزاده در این سوی و آن سوی دنیا به ویژه در هائیتی آلوده بود و سرانجام بر فراز آسمان منطقه‌ای که در چند سال گذشته عفریت ناسیونالیسم و عزرائیل کاپیتالیسم صدها هزار نفر را در احشاء سیاه خویش گواریده است در آغوش گرم طبقه‌ی خویش جان سپرد.

ران براون در سفر بالکان (بوسینا و کرواسی) بر آن بود که لقمه‌ی چرب و نرمی به دهان سرمایه‌داران آمریکایی بگذارد. مخرج بازسازی این منطقه در طی ۵ سال آینده ۵ میلیارد دلار برآورد شده است که بانک جهانی می‌کوشد تنها در سال جاری ۱٫۸ میلیارد دلار آن را تأمین نماید. بانک جهانی در این پروژه‌ی بازسازی ۷۰ میلیون دلار را به تأمین آب سالم و احداث سیستم‌های فاضلاب اختصاص داده است و لذا گلادیو الیا Claudia Elia رئیس کمپانی «تکنولوژی آب و هوا» براون را در این سفر همراهی می‌کرده است. از آن‌جا که بانک جهانی

هزار دلار به کیسه‌ی حزب دموکرات پول ریخته بود.

با این حساب جای تعجب نیست که چرا ارباب سرمایه یک صدا به تحسین او برخاستند و در سوگ وی زاری کردند. جیمز تری بیگ James Treybig مدیرکل کمپانی Tandom Computers Bic که در سفر چین به کمک براون یک قرارداد ۱۰۰ میلیون دلاری با چینی‌ها امضاء کرد به وال استریت جورنال گفت «شما چه جمهوری‌خواه و چه دموکرات باشید باید برای خدمتی که وی به کمپانی‌های آمریکایی کرده است او را تحسین نمایید».

در اوائل دهه‌ی ۸۰ براون برای یک شرکت حقوقی بنام Paton, Boyss & Blow که یک شرکت روابط عمومی و کارچاق کن می‌باشد کار می‌کرد. در همان زمان براون موفق شد یک قرارداد مهم و نان و آب دار با شرکت Suyer Yravers در گواتمالا منعقد کند. این شرکت از دست راستی‌ترین کمپانی‌های گواتمالا است و توسط فردی اداره می‌شد که خانواده‌اش روابط نزدیکی با جوخه‌های مرگ داشتند. درست در روز ۱۹ ژانویه ۱۹۸۲، یعنی روزی که براون موفق به عقد قرارداد با شرکت مذکور شد، بخش اجرایی این شرکت که به ارتش گواتمالا شهرت دارد یک کارگر مذهبی به نام «سرجیو برتن» Sergio Berten را سر به نیست کرد. روز ۱۳ فوریه ۸۲ که براون در واشنگتن مشغول رتق و فتق امور شرکت غذایی بود یک کارگر مسیحی آمریکایی به نام «جیمز میلر» James Miller زمانی که با دانشجویمان تھی دست بومی در Huehuerenango کار می‌کرد به دست افراد نقاب داری به ضرب گلوله کشته شد. در طی یک دوران ۴ ماهه پس از امضاء قرارداد توسط براون، بیش از دو هزار نفر (۲۰۰۰) در گواتمالا کشته شدند.

ارتباط براون با آدم خواران هائیتی به سال ۱۹۸۲ برمی‌گردد. در آوریل ۱۹۸۲ یک مرکز پناهندگان هائیتی در میامی برای آزادی ۲۱۰۰ نفر از پناهندگان هائیتی که در سواحل آمریکا دستگیر شده بودند به دادگاه شکایت کرد. از طرف دولت کسی که مخالف آزادی این پناهندگان و خواستار استرداد آن‌ها به جانیان حاکم بر هائیتی بود، مستشار وقت دادستان کل آمریکا «رودلف جولیان» Rodolph Giuliani (شهردار فعلی نیویورک) بود.

در آن سال‌ها ابعاد جنایت و آدم کشی و خونریزی و شکنجه و ضرب و شتم رژیم نوالیه به جانی رسیده بود که حتی رسانه‌های معروف و مزبور آمریکایی نیز مجبور شده بودند سکوت خود را بشکنند و به آن‌ها بپردازند. وزارت دادگستری آمریکا گزارشی تهیه کرده بود از ارسال اجباری بردگانی که به جمهوری دومینیکن اعزام می‌شدند و برای صاحبان مزارع نیشکر کار می‌کردند. نوالیه برای هر برده روزانه یک دلار از جمهوری دومینیکن دریافت می‌کرد. زنان برده دائماً در معرض تجاوز و بردگی جنسی نیز بودند. در همان سال‌ها عفو بین‌الملل از طرف ده نفر از رهبران کارگری هائیتی که تا آن زمان برای ۲ سال در «فوریت دیماناش» Fort Dimanche، مقر جوخه‌های مرگ موسوم به «تان تان ماکوت» Tants Macoutes زندانی شده و سیمانه‌ترین شکنجه‌ها را متحمل می‌شدند به دادگاه شکایت کرده بود. صدها مورد مشابه از حوادث هولناک مشتعل بر ایذاء و ضرب و شتم و شکنجه و حبس و قتل عام به تلویزیون‌ها، رادیوها و

نشریات آمریکایی کشیده شده بود و داستان نوالیه و آنمخورانش یک راز آشکار بود. اما جولیان هم چنان به دفاع از نوالیه و شریا به «امن» هائیتی و انکار بدیهیات می‌پرداخت. چرا که وی ارزشی برای آزادی قائل نبود. خود او بعدها فلسفه‌ی خویش پیرامون آزادی را چنین تعریف کرد: «آزادی به این مفهوم نیست که مردم بتوانند آن چه را می‌خواهند بکنند و یا آن چه را که می‌خواهند باشند. آزادی دربارهی قدرت است. آزادی یعنی تمایل به اینکه هر انسانی قدرت تمیز آنچه را می‌خواهد انجام دهد به یک قدرت قانونی موصول کند!» (نیویورک تایمز ۱۷ مارس ۱۹۹۴) وقاحت در اصل و تاکید از من است م. ف) - این قدرت قانونی در هائیتی نوالیه بود که جولیان مهر تأیید خود را بر اقدامات او کوبیده بود. برای هائیتی‌ها فرار از جهنم نوالیه و مبارزه برای کسب آزادی ناقض قدرتی بود که جولیان برای تقدیس و تقویت آن حقوق می‌گرفت. لذا در دسامبر ۱۹۸۲ و موارد متعددی بعد از آن، جولیان راهی دادگاه می‌شد تا رای قاضی ناحیه‌ای فدرال «یوجین اسپلمن» Eugene Spellman که دستور آزادی ۱۸۰۰ نفر از پناهندگان هائیتی‌ای را در ۶، ایالت و پورتوریکو صادر کرده بود خنثی نماید. علیرغم رای دادگاه فدرال، جولیان موفق شد تعداد زیادی از این پناهندگان را به هائیتی و به کام مرگ روانه کند. همان طور که سال‌ها پیش (۱۹۲۹) دولت آمریکا، ۹۳۰ یهودی را که از دست نازی‌ها متواری شده بودند دستگیر و روانه‌ی آلمان کرد... در همان دوران که جولیان در دادگاه‌های آمریکا مشغول مشاطه‌گری و تطهیر نوالیه بود، وی به سراغ وکیل دیگری رفت تا این شغل شریف را در رسانه‌های آمریکا و دولت و محافل سیاسی مهده دار شود و این موجود شریف و شیک پوش کسی جز ران براون نبود.

نوالیه به براون که در مؤسسه‌ی حقوقی بسیار قدرتمند واشنگتن Patton, Boggs & Blow از شرکاء اصلی بود برای این کار سالیانه ۱۵۰۰۰۰ دلار پرداخت می‌کرد. قرارداد این همکاری میان براون و سه وزیر تام‌الاختیار نوالیه یعنی: Jean- Robert Estime و Frantz Merceron و Jean- Marie Chanoine امضاء شد. براون تا کمی پیش از سقوط نوالیه در سال ۸۶، دلال و کارچاق کن او بود. یکی از مأموران سفارت هائیتی با غضب می‌گوید که بعد از سقوط نوالیه، براون با بی‌شرمی هرچه تمام‌تر در سفارت هائیتی در واشنگتن حاضر شد و اصرار می‌کرد که هائیتی هنوز باید با شرکت حقوقی Patton, Boggs & Blow کار کند.

از اقدامات اولیه‌ی براون تلاش ناکامی بود برای اینکه «فریتز بنت» Fritz Bennett را از زندانی شدن نجات دهد. او برادر «میشل بنت نوالیه» Mi- chele Bennette Duvalier، زن دیکتاتور هائیتی بود. فریتز بنت در پورتوریکو به جرم قاچاق کوکائین دستگیر شده بود.

کار مهم دیگر براون، تلاش برای افزایش کمک‌های آمریکا به آدم کشان هائیتی بود. وی موفق شد این کمک‌ها را از ۲۵ میلیون دلار در سال به ۵۵ میلیون دلار افزایش دهد.

در نامه‌ای به زبان فرانسه که به روی کاغذهایی با سرتیتر شرکت Patton, Boggs & Blow در ۹ صفاحه نوشته شده است براون در نوامبر ۱۹۸۲، درد سرهای نوالیه در آمریکا را به تصویر «نامنصفانه» ای که رسانه‌های آمریکایی از نوالیه ترسیم کرده‌اند، منتسب می‌کند. در همین نامه

براون می‌نویسد: «زمان معتادایی را ما به بهبود روابط جمهوری هائیتی و اعضای کنگره و دولت آمریکا اختصاص داده‌ایم با این هدف که بتوانیم کمک‌های آمریکا به هائیتی را بطور چشم‌گیری افزایش دهیم». در همان جا وی با نوق زندگی خاطر نشان می‌کند که «موفقیت‌های اولیه در این خصوص مدیون تلاش‌های گروه ما در واشنگتن است».

در این نامه براون به نوالیه اطلاع می‌دهد که او می‌کوشد منافع درازمدت هائیتی را با ایجاد روابط نزدیک با مشاهیر سیاسی آمریکا تأمین نماید. براون خاطر نشان می‌سازد که «اگر چه ما روابط بسیار عالی با دولت ریگان داریم، مع‌هذا با تمام کاندیداهای حزب دموکرات نیز تماس‌های فردی برقرار کرده‌ایم که خاطر جمع شویم هرکس برنده‌ی انتخابات سال ۸۴ بشود، ما هم چنان به کاخ سفید دسترسی داشته باشیم». در آن سال‌ها براون با زنی رفت و آمد داشت بنام «لیلیان مدسن» Lillian Madsen. خانواده‌ی Madsen که «لیلیان مدسن» با آن ازواج کرد از خانواده‌های ثروتمند، مافوق ارتجاعمی و از الیکارشی‌هایی است که در تجارت قهوه و آبجو ثروت افسانه‌ای دارند. خانواده‌ی Madsen در زمره‌ی اصلی‌ترین حامیان مالی داخلی کودتای سپتامبر ۱۹۹۱ بر علیه‌ی رئیس جمهور انتخابی هائیتی «ژان برتراند آرسنید» Jean Bertrand Aristide بود.

برادر شوهر «لیلیان»، Marc "Butch" Ashton از دیگر نوستان قدیمی براون بود. «آشتن Ashton» در زمره‌ی مشاورین مالی نوالیه بود. وی از زمینداران و مالکان سرکبات هائیتی و صادرکننده‌ی لیمو بود. Ashton یک گره ۴۰ نفره از جوخه‌های مرگ (Tonton Macoutes) را به حفاظت از مزارع و زمین‌های خود گماشته بود و بنا به اطلاعات منتشره در مطبوعات آمریکایی این گروه زارعینی را که می‌کوشیدند برای شرایط بهتری مبارزه کنند، مرعوب و معدوم می‌کردند.

لیلیان بعدها از Madsen طلاق گرفت و پس از سقوط نوالیه به آمریکا آمد در آپارتمان شماره‌ی ۳۲۰۲، در خیابان Westover شهر واشنگتن که براون و پسرش مایکل (که او نیز وکیل و به کار، کارچاق کنی اشتغال دارد) در سال ۱۹۹۲ به مبلغ ۲۶۰ هزار دلار برایش خریدند زندگی می‌کند.

ران براون مشوق سرمایه‌گذاری کمپانی‌های آمریکایی در هائیتی بالاخص در مناطق خوفناک موسوم به «حوزه‌های مونتاژ» Assembly Zones بود. در این مناطق کمپانی‌های اروپایی ساعتی ۱۴ سنت و کمپانی‌های آمریکائی ساعتی ۹ سنت به کارگران حقوق می‌دهند و از دهشتناک‌ترین جلوه‌های سرمایه‌داری در دنیای معاصر است.

ران براون به پشتیبانی از کمپانی‌هایی که در تولید مواد شیمیائی مهلك به حال محیط زیست هستند، نوستان خود در کنگره مانند «جان گلن» John Glenn و «تام سایر» Tom Sawyer را به لغو قوانینی ترغیب کرد که فقدان آن مقررات و قوانین آثار بسیار مهلكی بر محیط زیست، آب اقیانوس‌ها و دریاچه‌ها و جنگل‌ها و موجودات دریایی داشته است. برای بررسی گوشه‌ای از این آثار و عواقب می‌توانید به نوشته‌ی ارزنده‌ی «میشل کوهن» Mitchel Cohen بنام «هائیتی و شمالی: تجارت بین‌المللی در زیاده‌های سمی» مراجعه نمایید.

۱۸، آوریل ۱۹۹۶



## نخبه‌گرایی یا تحلیل طبقاتی - تاریخی

۱- از روی جلد آغاز می‌کنم. روی جلد کتاب نیم‌تنه‌ای آدمی نقش شده است که یک تسبیح بجای سر آمده و بقیه‌ی نیم‌تنه با نشان‌ها و یراق‌ها معرف یک صاحب‌منصب عالی مقام نولتی است (یا شاید شاه). این نقش به چه معناست؟ مذهب یا دین (یا نماد تسبیح) حاکمیت یک طبقه نیست (اگر اندیشه یا ایدئولوژی از نولت گرفته شود).

۲- نام کتاب «دین و دولت در عصر مشروطه» است اما کتاب فقط درباره‌ی نخبگان دین ورز یا تلاشگران تطبیق مفاهیم دین با مفاهیم انقلاب مشروطه است (بجز فتحعلی آخوندزاده) ولی نه دولت و ساخت و کار آنرا بررسی می‌کند و نه تحلیلی از نیروهای سیاسی آن دوره صورت گرفته است. نقش سازمانگران احزاب و نشریه‌های مترقی نادیده گرفته شده است. بدلیل بخش عظیمی که به تحلیل تطبیق‌کنندگان مقولات دینی با مقولات انقلاب اختصاص یافته است نام «دین در عصر مشروطه» پرازنده‌تر است.

۳- این کتاب گرچه در پنج فصل موضوعی (اتحاد اسلام، حاکمیت شرع و...) تدوین شده اما رواق هر فصل در نقد آراء و افکار یک شخصیت است و حول محور یک فرد، «نخبه‌ی دینی-سیاسی»، می‌گردد: فصل اول سید جمال‌الدین اسدآبادی؛ فصل دوم شیخ فضل‌الله نوری؛ فصل سوم محمد حسین نائینی؛ فصل چهارم مستشارالولاه؛ فصل پنجم آخوندزاده، که بگمان من بعنوان نماد یک جریان یا حرکت درونی جامعه قابل طرح نیست و پرداختن به آخوندزاده جایگاه منطقی خود را نمی‌یابد.

در فصل‌بندی کتاب به ترتیب تاریخی توجهی نشده است. فصل چهارم و پنجم باید پیش از فصل سوم و سوم قرار می‌گرفت. این کار دو امتیاز داشت:

الف- ترتیب و سیر افکار دینی- یا غیر دینی- و تلاش برای تطابق مفاهیم دینی با مفاهیم انقلاب به لحاظ تاریخی بیان می‌شد؛

ب- تلاش نائینی در کتاب معروفش- تنزیه‌الله و...- تکلمه‌ای بر اثر مستشارالولاه- رساله‌ی یک کلمه- منظور می‌شد.

۴- بگمان من محدود کردن هر فصل به یک

شخصیت، نویسنده را از پژوهش نظام‌مند و نظریه‌پردازی پیرامون شرایط سیاسی- اقتصادی و اجتماعی آن دوره باز داشته است. نخبگان را فصل‌بند بررسی کردن تکیه‌ی غیر موجهی است بر «فرد» در یک تحلیل سیاسی و دور شدن از تحلیل «دوره‌ای» و «طبقاتی» و الزامات و امکانات اقتصادی- سیاسی- ایدئولوژیک در یک نمای کلی و ساختاری. بهمین دلیل است که گاه نکته‌ی با ارزشی که مطرح می‌شود و نیاز به گسترش بیشتری دارد بسیار گذرا و ابتر مطرح می‌شود و جنبه‌های اجتماعی و سیاسی آن ناروشن باقی می‌ماند. نمونه:

الف- در فصل اول از ناسیونالیسمی که از نیروهای طرفدار اتحاد اسلام جداسری می‌گیرد (از ترکیه و مجبر بسیار مختصر یاد می‌شود) هیچ نکته‌ی روشنگری در مورد ناسیونالیسم ایرانی گفته نمی‌شود. حال آنکه برای لوك طیف‌های ایدئولوژیک و جریان‌های عمده‌ی سیاسی دوره‌ی مورد بحث (مشروطه) پرداختن بیشتری را الزام آور می‌کند.

ب- روحانیت را به دو گروه سنتی و طرفدار اشراف و دربار، و اصلاح‌طلب و متمایل به لیبرال‌ها تقسیم کردن تمامی روحانیت را تحلیل و تبیین نمی‌کند، و «خودویژگی» قشر روحانیت را مورد تاکید قرار نمی‌دهد. طلبگانی که از پائین‌ترین و عقب‌مانده‌ترین اقشار روستائی و شهری برای ورود به قشر جدید به حوزه‌های علمیه می‌روند از یک وضعیت معیشتی خاص (دهقانی یا پیشه‌وری و کاسبی بطور عمده) برای تکمیل مدارج و تحکیم ارزشهای «قشر خود» «باید نوع زیست جدید» (بدور از رنج کار دهقانی و دغدغه‌ی تأمین سرمایه‌ی پیشه‌وری و کاسبی) و شیوه‌ی ارتزاق از کار دیگران و ارزشهای ایدئولوژیک این قشر خاص را «بپذیرند» تا «عضو این قشر شدن» مناسب و برآزنده‌ی آنها باشد. پس ساخت این نهاد ایدئولوژیک باید مورد توجه خاص قرار بگیرد. آن طلبه‌ای که فتوای مرجع تقلید خود را «باید قوی‌تر و پی‌گیرتر از دیگران» اطاعت کند همین عمل گرایش او را به انقلاب یا ضد انقلاب بسادگی عمل گرایش یک فرد از طبقات دیگر نمی‌توان تحلیل کرد.

۴- بررسی دین در عصر مشروطه را به نخبگان

و برگزیدگان فکری محدود کردن باعث بی‌اعتنائی (یا کم رنگ کردن) بستر اجتماعی دین می‌شود. آن بستر اجتماعی (صورت بندی) است که پدید آورنده، پرورنده و پذیرنده‌ی این نخبگان است (که البته خود حاصل فرایندی تاریخی است)، پس در ابتدا این عقب ماندگی اجتماعی و فکری در پیکره‌ی فرهنگی طبقاتی- تاریخی جامعه (بویژه توده) باید مورد تاکید و تحلیل قرار بگیرد تا از آن یک تبیین جامعه شناسانه بدست دهیم.

کم و کاست‌ها، توان‌ها و تنگناهای جریان انقلاب را به برگزیدگان فکری احاله کردن همان دیدگاه فردگرایانه از تاریخ است که ناتوان از تبیین مباحث است و از روال مالوف نویسنده در کارهای قبلی‌اش نیز بدور است. این کدام جامعه است که طباطبائی، بهبهانی، آخوند خراسانی و شیخ فضل‌الله نوری را می‌سازد؟ اینها محصول انقلابی ناتمام در یک جامعه با صورت‌بندی عقب مانده است.

### تذکرو نکته:

۱- آوردن جمله‌ی «طباطبائی تنها روحانی آزاده» (ص ۲۸۵) آیا بمعنی آنست که روحانیان دیگری که از طباطبائی پیشروتر باشند وجود نداشته است؟ آیا طرفداری از انقلاب (با نوع آزادگی) یک جریان است یا نیت فرد. اگر می‌نوشتند: طباطبائی در میان مراجع روحانی آزاده‌ای بود منطقی‌تر می‌نمود.

۲- به دو کتاب اعتنائی نشده: الف- «طرحی از یک نقد. نوشته‌ی «حسین اقدامی» پیشگام نقد شخصیت سیاسی سید جمال‌الدین از دیدگاهی علمی که بگمانم شایسته‌ی یادآوری و ارج‌گزاری است. ب- «فراماسوئری و امپریالیسم و نقش آنها در ایران، نوشته‌ی م. ح. زاوش». نادیده گرفتن این کتاب کوتاه‌تری در پاسخگویی به نویسنده‌ایست که اعدام شیخ فضل‌الله و خیلی از وقایع انقلاب را دست پخت فراماسون‌ها و لاجرم محکوم شونده می‌داند و با مسخ تاریخ اعاده‌ی حرمتی از آن «شیخ شهید»؟! می‌کند.

پشتکار نویسنده برای تحلیل هرچه پیشتر انقلاب‌ها قابل تقدیر است.

تهران ۷۴۹۲۳

## نگاهی به نمایش

### «حسن کچل»

در «دومین جشنواره‌ی تئاتر ایرانی»

«حسن کچل» به روایتی دیگر» برای نخستین بار در «دومین جشنواره‌ی تئاتر ایرانی» در کلن معرفی شد. درست در آخرین روز جشنواره، پنجم نوامبر ۱۹۹۵، و به عنوان اختتامیه، یعنی زمانی که برگزار کنندگان و شرکت کنندگان آخرین نیرو و انرژی خود را صرف پیشبرد کار می‌کردند و چه بسا برخوردهای فرسایشی و تخریبی را می‌بایست در درون خود در این ماراتن استقامت از سر می‌گذراندند و دم بر نمی‌آوردند تا مگر این گامهای لرزان راه به جایی ببرد و مبادا که باز شروع و تلاشی بسوزد و نیست و نابود شود.

متأسفانه «دومین جشنواره» بنا بر جبر اوضاع و شرایط دچار کاستیها و نارساییهای اساسی بود؛ و مگر در این روزگار چیزی جز این هم می‌توان انتظار داشت؟ با اینهمه پوستتر می‌دارم که از این «دومین» به عنوان نخستین تجربه‌ی قابل تأمل در امر همکاری گروههای نمایشی ایرانی در مهاجرت یاد کنم. در همین مقیاس تلاش همکاران ما در کلن برای شکل گرفتن چنین حرکتی ستودنی است: حرکتی که نیازمند بررسی و نقد و بحث و درباره‌ی آن فضای دیگری را می‌طلبد.

باری نمایش «حسن کچل» به روایت گیلانی و به کارگردانی مجید فلاح زاده- کار مشترک گروههای نمایشی زن و سکوت- پایانی انرژی بخش برای نگارنده‌ی این سطور محسوب می‌شد که خود در جشنواره شرکت کرده بود و کاری را به روی صحنه برده بود. من تماشاگر در هنگام نمایش به دلایل عدیده بسیار خسته و گیج بودم، یا به نوعی

می‌توان گفت «بریده» بودم. [گفتم که من هم در این ماراتن شرکت داشتم! به ویژه که فرصت دیدن دو یا سه کار خوب دیگر را از دست داده بودم و از سوی دیگر پیش از «حسن کچل» شاهد اجرای «رقص ایرانی» (یا تهرانی؟) بودم.]

آقای رقص نگار «قر و غمزه‌ی» شدیدی برای زنان ایرانی طراحی کرده بود. آنقدر که به نظرم می‌آمد رقصندگان دچار نوعی انباشت و تراکم «قر و غمزه» در قسمتهایی از بدن شده‌اند. چیزی شبیه همان «انباشت و تراکم سرمایه» که اگر آزاد نشود و به گردش نیافتد، بحران می‌آفریند.

از خودم می‌پرسیدم چرا رقص «تهرانی- ایرانی» مرسوم و رایج (با همه‌ی پیچ و تابش) از آن آزادی، طبیعت وحشی و شوریدگی اروتیک محروم مانده است که مثلاً در رقص فلامینگو است، یا در رقص آفریقایی و حتی در رقص کلاسیک عربی؟ و باز می‌پرسیدم نکند این رقص «ایرانی» یا «تهرانی» یا هر چیز که هست، خود بیان گونه‌ای بحران فرهنگی- تاریخی دیرپا باشد؟ شاید ما در کنار بحران هویت و بحرانهای ریز و درشت دیگر، دچار بحران «قر و غمزه» هم هستیم؟ و شاید برآستی حکمتی در آن آواز «فیلم فارسی» قدیمی نهفته است که به سرعت در دهانها می‌افتد و مردم می‌خوانند «قر تو کمرم فراونه، نمی‌تونم کجا برویم؟» خب، این هم پرسشی است و مسئله‌ای. و به هر رو در یک سطحی، هم از «انباشت و تراکم» می‌گوید و هم از یک «بن بست» نشان دارد و در پی «برون رفتی» هم هست. مزاح نمی‌کنم. شاید بین «بحران هویت» ایرانیان و این «رقص ایرانی» رابطه‌ای نهفته است؟

و از قضا دیدم که نمایش «حسن کچل» به روایتی دیگر- بی آنکه خود دچار بحران شود- به نحوی، هم بحران هویت را مطرح می‌کند و به گونه‌ای دیگر ارتباط آن را با موج رنگ و رقص بین ایرانیها نشان می‌دهد.

نوشته‌ی گیلانی در واقع پارودی افسانه‌ی عامیانه‌ی حسن کچل است. اگرچه عشق مردی که حتی یک دانه موی به گله ندارد، به زنی زیبا که چهل گیس دارد، به قدر کافی خود طنزآمیز است. حسن کچل افسانه‌ای اما چهره‌ای مثبت دارد. او علی‌رغم ظاهر زشتش، قهرمانی زیرک و با درایت است و نیز دلپاشته‌ی صادق چل‌گیس. گیلانی این رابطه را کاملاً به هم می‌ریزد و ضمن استفاده از ویژگیهای شخصیت حسن کچل، ماهی طنز افسانه را در پرداخت و نگاهی دیگر به کار می‌گیرد.

چهره‌های افسانه‌ای حسن کچل، چل‌گیس، حاکم و... در نوشته‌ی او- با کارگردانی فلاح زاده- تبدیل به کاریکاتورهای زنده‌ای می‌شوند که روی صحنه مضحک‌ای غریب می‌آفرینند. آنها در نمایشی آهنگین، با لودگی و بی‌پروایی، سرنوشت جامعه‌ای را به تصویر می‌کشند که دچار جهل، از هم گسیختگی و نوعی آنارشی فرهنگی است.

گیلانی با زبانی که حاکی از نوق و قریحه‌ی او برای هزل و هجو و شعر طنز است، ما را به تماشای روزگار پرتناقض مردم «قصه آباد» می‌برد؛ زبانی که گاه به شعر عامیانه نزدیک می‌شود و گاه پارودی ترانه‌سازی ایرانی است.

زنان و مردان «قصه آباد»- با نکته‌سنجی کارگردان- همه در ظاهر سخت «مدرن» و «امروزی» می‌نمایند. زنان مینی ژوپ پوشیده‌اند، و مردان کراوات بر گردن دارند، و همه با موسیقی و رقص بر صحنه ظاهر می‌شوند و البته به هر سازی

هم می‌رقصند. از رنگ «پاپاکرم» گرفته تا «مون‌آمور» فرانسوی. به جان و جنبل هم دلبسته‌اند. رقص و ژستهای مایکل جکسون را هم تقلید می‌کنند. منجمشان هم ادای بروس لی را در می‌آورد. عرق خور هم هستند. در ضمن به روضه خوانی هم گوش می‌دهند و اشکشان دم مشکشان است. چل‌گیس هم رفتارشان مانند ستاره‌های فیلمهای هندی است. دست پر قضا حسن کچل هم ادای راج کمار را در می‌آورد. و برای چل‌گیس آهنگ «پاپ ایرانی» می‌خواند. این مردمان «امروزی» اما هنوز مانند قرون گذشته دریاری دارند و حاکمی و میرغضب. آنها نه تنها اسیر حاکم و میرغضب، بلکه اسیر تناقضات و ناپهنگامی‌های فرهنگی خود نیز هستند.

حسن کچل گیلانی موجودی عقده‌ای و حسود است که به خاطر کچلی‌اش همیشه از سوی شهروندان مودار مدرن مورد طعن و لعنت و تمسخر قرار گرفته؛ او یک دهاتی عقب مانده‌ی جاه طلب است که برای رسیدن به چل‌گیس (دختر حاکم) از هیچ توطئه‌ای ابا ندارد. حسن کچل، تشنه‌ی قدرت است و چهل‌گیس چل‌گیس بیش از آنکه دل او را ببرد، خاری در چشمش است.

چل‌گیس نیز موجودی عاشق، عاطفی و در عین حال نادان و منفعل است که برای درد خود درمانی ندارد و تنها می‌تواند گریه و زاری کند و یا حداکثر لنگه کفشی به سوی وزیر نشانه رود. چل‌گیس به هوای رسیدن به معشوق فریب حسن کچل را می‌خورد و خود را به دست او می‌سپارد. حسن کچل هم چل‌گیس را مانند خود او بی‌موم می‌کند؛ و خب چل‌گیس کچل را که می‌تواند شایسته و برآورنده باشد جز حسن کچل؟

و اینگونه است که حسن کچل به تاخ و تخت می‌رسد و به دنبال آن انتقام خود را از مردم «قصه آباد» می‌گیرد و کچلی را با زور و قدرت ترویج و تبلیغ می‌کند. با این کار مردم به دو دسته‌ی کچل و مودار تقسیم می‌شوند:

«دیگه هیچ کس کسی رو قبول نداشت  
همه از همدیگه وحشت داشتند  
مودار از نیمه کچل می‌ترسید  
خود او هم از کچل می‌ترسید...»

اینجا نیز هستند مردمی که در پی قدرت می‌روند و یا فرصت طلبانه سنگ کچل شدن را به سینه می‌زنند:

«ما دیگه عادتونه کچلی  
سیستم نواتمونه کچلی  
...»

اگه مودارا بیان نواتو دس بگیرن  
من بیچاره‌ی گر مو از کجا در بیارم؟  
چقدر تویه کنم، که تویه کردم الکی؟

مردم «قصه آباد» سرخورده‌اند و انگیزه و توانی برای مقابله با دیکتاتور جدید ندارند، تسلیم جو حاکم شده‌اند و گوششان نیز بدهکار حرفهای «مبلغ مودار» نیست که آنها را به مبارزه می‌خواند.

گیلانی اما با نگاهی به سوی آینده روایت را به پایان می‌برد. یک کودک، نماینده‌ی نسل آینده، راه را به مردم پریشان نشان می‌دهد:

«ما کچل رو هو می‌کنیم  
اخموارو هو می‌کنیم»

اینک آدمهای قصه‌آباد همه با کودک یکصدا می‌شوند و دیکتاتور جدید را هو می‌کنند، به شادی و رقص روی می‌آورند تا غبار غم و غصه را از دل بزدایند. اما اگر قدری عمیق‌تر نگاه شود، می‌بینیم که گیلانی در همان پایان شادی بخش، به گونه‌ای آغاز نمایش را تکرار کرده؛ او- شاید بی‌آنکه خود بخواید- تکرار سرنوشت مردم «قصه‌آباد» را تصویر می‌کند.

اهالی «قصه‌آباد» ظاهراً «هوکردن» را خوب بلدند. این کار را از همان ابتدا با لذت انجام داده‌اند. آنها گویا در پی بازیگری خود و چرایی تناقضاتشان نیستند. تنها خود را بیان می‌کنند، خالی می‌کنند، قرو و ضرب با شدت در سراسر نمایش بیرون می‌ریزند. فرقی نمی‌کند از سوی که؟ می‌بینیم که حتی فالانژهای «کچل» هم با زنجیرزنی این میل مفروض به جنباندن را چه خوب نشان می‌دهند؛ میلی سرکوب شده که در هر فرصتی بیرون می‌زند. سرانجام در آخر نیز مودارها شادی و رقص را شیوه‌ی مبارزه‌ی خود می‌کنند و با این کار خود را در مقابل کچلها قرار می‌دهند یا به گونه‌ای تعریف می‌کنند. نویسنده نیز این را به فال نیک می‌گیرد و عیش آنها را بهم نمی‌ریزد.

راستی این «قصه‌آبادی» ها که هستند؟ شاید نسب‌شان به «شهر قصه‌ای» ها برسد؟ اما اینها دیگر ماسک چهره‌ی تمییب حیوانات را بر چهره ندارند. حساسی هم جوش آورده‌اند. آیا باز دارند در دایره‌ای بسته تاریخ خود را تکرار می‌کنند؟ تماشاگر نخست به تدریج برمی‌یابد که داستان نمایش تمثیلی است از سرنوشت انقلاب ایران و به قدرت رسیدن خمینی. تمثیلی که تنها می‌تواند نظری کلی و گذرا به رویدادها و پدیده‌ها بیان‌دازد، مانند جا به جایی قدرت، دنباله روی، رهبری طلبی، تناقضات فرهنگی و...

با ادامه‌ی داستان (اشارات مستقیم و صریح و بازی بازیگران) گیلانی می‌گوید اینهمانی حسن کچل و خمینی- و به دنبال آن ماجرای انقلاب ایران و روایت خود را کامل کند. این کوشش اما فاقد زمینه‌ی مناسب بر پرداخت شخصیتها و روند روایت است. اینهمانی مو به موی آخر نمایش برای روایت گیلانی قدری تمثیلی و متناقض به نظر می‌آید و به هر رو این اینهمانی برای تماشاگر نیز همیشه در سیری منطقی قابل پیگیری نیست. (۱)

### چند نکته درباره‌ی فرم و اجرای نمایش

شادی، پایکوبی، قر، رنگ و رقص موضوع کار گیلانی و فلاح زاده است. این ویژگی در فرم و اجرای نمایش نیز به شکلی ارگانیک بازتاب یافته می‌کند و از موضوع کار قابل تفکیک نیست. در چنین نمایشی هر حرکت، پرش و جهشی را می‌توان دنبال کرد. ساختار آزاد و زبان گستاخ و هجوآمیز نمایش به هر صحنه‌ای مشروعیت می‌بخشد. حتی رقص با اصطلاح «کافه‌ای» باباکرم نیز جای خود را می‌یابد.

گاه نیز صحنه‌ای بیش از حد طولانی می‌شود و حرفه‌هایی زائد یا تکراری به نظر می‌رسد. مانند صحنه‌ی حاکم در دربار. آن آهنگ و رقص عربی توسط بازیگر آلمانی نیز زیادی به درازا می‌کشد.

گویی این بار «موضوع کار» تبدیل به چیزی زائد می‌شود که می‌خواهد صحنه را پر کند و تماشاگر را بی ارتباط با سیر نمایش، دقیقاً مشغول سازد. به لحاظ کارگردانی، همانطور که اشاره رفت، فلاح زاده ایده‌های چالشی را برای فرم نمایش به کار گرفته است. انتخاب موسیقی، ریتم متضاد، پر جهش و متنوع بازیها، قرار گرفتن لباسهای امروزی در کنار پوشش سنتی همه در جذابیت نمایش و انتقال موضوع آن موثرند.

از آنجا که فضای داستان نمایش کاملاً آبستره و هجوآمیز است، بازیها و حرکتها نیز بدروستی همین مسیر را دنبال می‌کند. اما چا داشت که کارگردان اجرا را یکدست استیلایز کند، حرکتهای زائد و اتفاقی بازیگران را حذف و در کل آنها را در شکلی رقص نگارانه (در مفهوم تئاتری آن) هدایت کند. به ویژه حرکت و بازی گر بازیگران می‌توانست کاملاً استیلایز باشد.

آرایش صحنه نیز ساده، مختصر و سمبلیک است. حضور دائمی بازیگران (به صورت نیم‌دایره) در صحنه نیز بسیار گیراست. آنها گاه نقشی را بازی می‌کنند، گاه نیز با فاصله در گر به تماشای نقشی می‌نشینند. اما در گزینش اشیاء و رنگ آمیزی صحنه وقت و ظرافت چندانی به کار نمی‌رود. همان نمادهای کلیشه‌ شده از «فرهنگ ایرانی» مانند قالیچه، شماور، رومی‌زی قلمکار اصفهانی... مورد استفاده قرار می‌گیرد. اشیاء صرفاً دکور صحنه را می‌سازند و بازیگران نیز عمدتاً ارتباط هدفمند نمایشی با آن‌ها ندارند.

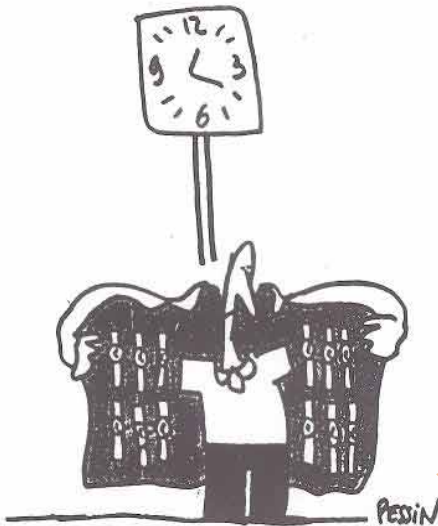
بازیگران اکثراً تازه کارند. اما همه‌ی آنها - با وجود ضعف در بازی - ریتم پر جهش و بی‌امان نمایش را به پیش می‌برند. نکته‌ی جالب حضور دخترتری خردسال (نایوبی المامری) در صحنه است. این بازیگر کوچک (کودک روایت) حدود نو ساعت و نیم با تمرکز و هوشیاری با دیگران همراهی می‌کند.

در این تئاتر موزیکال که گاه به فرم اپرتهای آذربایجانی نزدیک می‌شود، گاه نمایش روحی‌ریزی را زنده می‌کند و گاه نیز شکلی پیدا می‌کند که شبیه هیپ‌هپ از این دو نیست و بدعتی خاص خود می‌یابد، آواز نقش ویژه‌ای دارد. از این زاویه کار بهرخ بابایی (روای داستان) در صحنه چشمگیر است. او نشان می‌دهد که به عنوان بازیگر خواننده صدای تعلیم دیده‌ای دارد و می‌تواند با نرمش صدای خود بین آواز و ریتم عادی گفتار پل بزند. بازیگر نقش حاکم (مهرداد) نیز صدای به غایت خوشی دارد، هرچند به عنوان بازیگر هنوز قدمهای نخست را برمی‌دارد.

بازیگران دیگر بهنام الماسیان (فالگیر، منجم و...) فرج رضائی (حسن کچل)، شیرین (مادر حسن کچل) و زهره‌ی سلیمانی (خبرنگار) هرکدام نقش خود را در مجموع جذاب و زنده اجرا می‌کنند. و تائیس فرزاد (چل گیس) بازیگر جوان با استعدادی است که کار بازیگری را از نوجوانی به طور مستمر و پیگیر دنبال کرده و از بیانی توانا و صدایی گیرا نیز بهره‌مند است و می‌توان آینده‌ی خوبی را برای او پیش بینی کرد.

### نکته‌ی پایانی:

حسن کچل مجموعه‌ی نمایشی است با اشارات مستقیم فراوان به مسائل خاص ایران و ایرانی در مقطع کنونی. حرف و موضوع کار نیز شاید تنها در این روزگار مصداقی بیابد. از این زاویه شاید



این نمایشی مقطعی، محدود و گذرا باشد. به ضعفهای نمایش هم باید توجه داشت. اما با شرحی که رفت، مایه و غنای لازم در کار را می‌توان مشاهده کرد. آنگونه که می‌توان از «حسن کچل» به روایتی دیگر» به عنوان نمایشی زنده، بدیع و هنری یاد کرد.

فرانکفورت، ۱۹۹۶

۱- به کارگیری سوژه‌ای چون شیوع یافتن کچلی و تحمیل آن از سوی قدرت حاکم و در پی آن مد شدن کچلی و سرکوب مودارها، یادآور نمایشنامه‌ی «کله گردها و کله تیزها» ی برشت است. در آنجا برشت تمثیلی از به قدرت رسیدن فاشیسم و تز «ژاد برتر» را با طنز تصویر کرده است. در روایت او آدمها به دو دسته‌ی کله گرد و کله تیز تقسیم می‌شوند. سرکوبگران بر این هستند که کله تیزها انسانهای برتری هستند. داشتن کله‌ی گرد ننگ و جرم می‌شود. برشت اگرچه به پدیده‌ی فاشیسم در آلمان نظر دارد و صحنه‌هایی می‌آفریند که زنده کننده‌ی روند به قدرت رسیدن نازیسم است؛ اما او در این داستان خیلی از اشارات صریح و مستقیم به نازیسم پرهیز می‌کند، بی تردید برای آنکه این پدیده را تنها شامل آلمان و آن مقطع زمانی نکند. ضمن اینکه در این شکل فضای نمایش برای بازشناسی یک پدیده در وجوه کلی بازمی‌ماند. و شاید چون آوردن جزئیات و نشانه‌های واقعی فاشیسم در فضای کاملاً تخیلی و آبستره نمایشنامه قابل بازتابی نبوده‌اند و اگر بوده‌اند به ناگزیر می‌بایست به شکلی ساده شده بروز می‌کرده‌اند و این با واقعیت پیچیده همخوانی نداشته است. ●

## استخدام علم برای توجیه اهداف سیاسی

در شماره ۵۴ نشریه آرش در رابطه با روز جهانی زن مقالات و مطالب بسیاری بیشتر از دیدگاه فمینیستی درج گشته بود. در این میان، مقاله «الگویابی جنسیتی و هویت جنسیتی» نوشته ندا آگاه بیشتر از دیگران بر آن بوده که به ایدئولوژی فمینیستی رنگ و لغایی علمی دهد. از آنجا که تحریفات و ساده‌انگاری‌های علمی و خطاهای استنتاجی در صورت هم‌ساز شدن با مقاصد سیاسی کمتر تحت بررسی قرار می‌گیرند، خطر این که ایدئولوژی سیاسی، علمی قلمداد شود همواره می‌رود. از این رو من بدون آنکه بخواهم نظری راجع به حقوق زنان و مبارزه برای آن بدهم صرفاً به اختصار بعضی از لغزش‌های علمی نوشتار یاد شده را مورد گوشزد قرار می‌دهم.

مقاله «الگویابی جنسیتی...» با این مشاهده صحیح آغاز می‌گردد که «همه فرهنگها شیوه‌های مشخصی را برای رفتار زنان و مردان تعیین می‌کنند.» از این مشاهده و این که این الگوها در مکان و زمان تغییرپذیرند و سپس معرفی نارسای دو مقوله هویت جنسی و الگویابی جنسی به صورت نو پدیده مستقل، ذهن خواننده وارد برزخی می‌شود که در آن یک سری اغتشاشات فکری راجع به یادگیری و الگویابی ایجاد می‌شود و پس از آن ناگهان نتیجه‌ای دلخواه آورده می‌شود: «اساساً آنچه که از مطالعات و آزمایش‌های انجام شده درمی‌یابیم آنست که نقشها و الگوهای جنسیتی نه براساس عوامل بیولوژیکی زن و مرد بلکه در اصل بر مبنای عوامل فرهنگی... بنیان گذارده شده...»

پیش از همه، چنین سیر تفکری فرهنگ را یک پدیده خارجی و مستقل که معلوم نیست از کجا سرچشمه می‌گیرد و نه مغز بیولوژیک انسانها فرض می‌کند. چنین تفکری عاجز از توضیح این حقیقت است که آنچه در نوشتارهای فمینیستی پدرسالاری و یا مردسالاری نام گرفته یک پدیده جهانشمول برای انسان‌هاست. چگونه است که تمامی جوامع انسانی چنین نظامی را پیشه کرده‌اند؟ شاید بتوان دو توضیح عمده برای آن ارائه داد: این نظام منتج از گرایش‌های متفاوت بیولوژیکی مردان و زنان در یک سنجش آماری است و یا همه این جوامع در یک توطئه جهانی نظام پدر (مرد) سالاری را به خود تحمیل کرده‌اند!

تفکر فمینیستی مقاله هرگونه تفاوت در رفتار جنسیتی را ناشی از یادگیری و الگویابی می‌داند و انسانها را اوراق سفیدی فرض می‌کند که می‌توان بر روی آنها هر چیزی نوشت! چنین دیدگاه روانشناسی سالهاست که منسوخ گشته بطوری که از حاصل آن حتی فمینیستهای جدیدی با عنوان «فمینیستهای تفاوت» (difference feminists) شاخه گرفته‌اند. بسیاری از فمینیستهای دو دهه پیش که با مبالغه در میزان قدرت و انعطاف یادگیری، فرزندان خود را «یکسان» بار آوردند خیلی زود متوجه گشتند که طبیعت دو جنس متفاوتتر و عمیق‌تر از آن است که یک فمینیست آرزو دارد باشد. مغز و سیستم زیستی ما حاصل میلیون‌ها سال تکامل بفرنج است و برای مقاصد خاصی سازگار گشته و بالطبع گرایش‌های خاص خود را دارد. من در این جا قصد تدریس تکامل و روانشناسی ندارم و علاقمندان به این شیوه نگرش را بویژه در زمینه روابط دو جنس از نظر تکاملی را به کتاب Anatomy of Love نوشته Dr. Helen Frisher و یا کتاب The Moral Animal نوشته Robert Wright ارجاع می‌دهم.

تفاوت جنسیتی تفاوتی است که نیایستی آن را تنها محصول پیشبرد سیاست «پدر (مرد) سالارانه» دانست. تفاوت جنسیتی تفاوتی است که از طبیعت، نیازها و گرایش‌های متفاوت دو جنس ریشه گرفته است. زنان و مردان در ساختار بیولوژیک خود، در ساختمان مغز، در نوع و میزان هورمون‌های خود متفاوتند. حتی اگر نبودند و تنها یکی با هر آمیزش و هم‌آغوشی احتمال آبیستی و تمام نتایج متحمل از جمله نه ماه بارداری، سپس وضع حمل، شیردهی و تغذیه و بهداشت کودک و تمام کارها طاقت‌فرسای مربوطه دیگر را داشت و دیگری فارغ از این نتایج محتمل بود باز این دو نقش‌های رفتاری متفاوتی اتخاذ می‌کردند. خصوصیات مهم دیگری که هر یک نقش رفتاری متفاوتی را می‌تواند ایجاد کند عبارتند از کوتاهتر بودن دوره تولید مثل زنان نسبت به مردان و یا اطمینان هر زنی از متعلق بودن جنین بخود و عدم اطمینان مردان از پدر آن جنین بودن...»

«الگویابی جنسی...» همچنین خود را به زیور معلودی آزمایش و مطالعه سطحی را به نقل از یک کتاب مقدماتی روان‌شناسی که تاریخ انتشار آن معلوم نیست آراسته است. نخست آنکه این آزمایش‌ها دست چین گشته‌اند (البته همین دست‌چین‌ها هم تعریفی ندارد!) و آزمایش‌های بسیار دیگری منافی آزمایش‌های یاد شده وجود دارد. نوم آنکه این آزمایش از نقش مدل و یادگیری صحبت می‌کنند بدون آنکه متذکر شوند خود این مدل‌ها این نقش رفتاری را از کجا آورده‌اند و چرا. سوم این که آنان مربوط و قابل نتیجه‌گیری نیستند. این که پسران به عروسک علاقه نشان داده‌اند اگر هم درست باشد مبین این نیست که آنان در سطح آساری بازی با آن را بر بازی با یک چوپندستی ترجیح می‌دهند. چهارم آنکه اصلاً صحت و سقم آنان قابل تردید است و بازتاب دهنده یک نوع مخصوص دیدگاه روانشناسی، روانشناسی یادگیری که دوره پارادایم آن به بیش از ۲۰ سال پیش برمی‌گردد می‌باشند. نویسنده مقاله «الگویابی جنسی...» از تئوری‌های موجود یکی از قویترین و بالنده‌ترین آنها یعنی تئوری‌های تکاملی را که عوامل ژنتیک و زیست‌شناسی را در شکل‌گیری ذهن افراد برجسته می‌کنند براحتی از قلم می‌اندازد. جای پرسش از نویسنده مقاله است که هویت

جنسیتی که وی از آن یاد می‌کند چگونه کارگردی در رفتارهای دو جنس دارد؟ (البته اگر بزمع ایشان اگر اصلاً داشته باشد).

نویسنده محترم مقاله برای تقویت ادعاهای خود از آنتی‌پاتی مردم نسبت به جمهوری اسلامی و ظلمی که بر زنان تحت حاکمیت اسلامی وارد می‌شود استفاده کرده و از این مسأله یاد می‌کند که جمهوری اسلامی بر تربیت متفاوت نقش‌های رفتاری جنسی است. به صرف این حقیقت نقش‌های متفاوت رفتاری جنسی مصنوعی و یا ناهنجار نمی‌توانند شمرده شوند. تمامی جوامع انسانی چنین تمایزات رفتاری را به فرهنگ خود می‌آورند. جمهوری اسلامی از این لحاظ که بر آن است نقش‌های رفتاری جنسی مطرود گشته را به جامعه تحمیل کند قابل محکوم کرده است ولیکن اینکه هرچه حکومت نامبرده انجام می‌دهد ماهیتاً نادرست است استدلال تبلی است.

مطلب دیگری که در این‌جا بایستی از آن یاد کرد نقش زنان در پیدایش و گزینش نقش‌های رفتاری جنسی است. مقوله مردسالاری از این نظر بشدت گمراه‌کننده است که تنها مردان را تعیین‌کننده نقش‌های رفتاری و ارزشی القا می‌کند و زنان را موجودات بی‌قدرت و نحیف و دنباله‌رو! در مدرسه تکامل در کنار تدریس روند گزینش طبیعی داروین مقوله دیگری بنام گزینش جنسیتی معرفی می‌گردد که بیانگر انتخاب ویژگی‌هایی در یک جنس توسط جنس دیگر می‌باشد. برای مثال فرض کنید زنان به مردانی که گریه‌کننده علاقه‌ای نشان ندهند و برعکس به مردانی که «خوددار» باشند جلب گردند. در رقابت مردان با یکدیگر برای همسریابی طبیعی است که ویژگی رفتاری مومی مطلوب و تشویق می‌شود. والدینی که پسر خود را گریبان ببینند سعی به عدم تشویق او در تکرار این عمل خواهند کرد چرا که با این کار شانس بهتری برای دیدن نوه‌ای از این پسر خواهند داشت!

البته نقش‌های رفتاری بسیاری وجود دارند که باتوجه به پیشرفت جامعه کارایی لازم را در پاسخگویی به ویژگی‌های زیست‌شناختی از دست داده‌اند و ای بسا به ممانعی در برابر آن بدل گشته‌اند. لیکن بایستی مد نظر داشت که نقش‌های رفتاری و فرهنگی در تنوع و دگرگونی خود حدی دارند و مانند مومی نمی‌توانند بدون محدودیت‌های بیولوژیکی به هر صورتی دربیایند. اگر مقاله «الگویابی...» در پی ترویج برابری حقوقی زن و مرد است احتیاجی ندارد که تفاوت‌های آنها را انکار کند و یا مصنوعی بداند، و یا تنها محرومیت‌های زنان را برشمرد و از مزیت‌های آنان سخن نگوید. یا برعکس اصلاً به روی خود نیاروند که در این جوامع باصطلاح مردسالار اکثریت عظیم بی‌خانمانها، قربانیان حوادث و جنگ‌ها، زندانیان و... مردان می‌باشند. برابری حقوقی لازم نیست و نبایستی از یکسانی ماهیت و توانایی‌ها نیایستی برخیزد. در این نوع برخورد خطر پامال کردن حقوق افراد ناتوان و یا غیر یکسان نهفته است.

ما اگر در پی تغییر پدیده‌ای باشیم بهتر است آن را آنطور که هست بشناسیم و نه آنطور که می‌خواهیم باشد! کسانی که واقعیت‌های اجتماعی و زیستی انسان را نادیده بگیرند و یا بفتح خود تحریف کنند مجبور به تحمل مجازات‌های تاریخ خواهند گشت. مردوری بر جریان‌ها و گرایش‌ها و ایدئولوژی‌هایی که علی‌رغم داشتن ای بسا آرمان‌های زیبا رشد نکرده‌اند و یا خشکی‌مند همواره مؤید نکته فوق است. ●

## مرد مرده

نام فیلم: Dead Man

سناریست و کارگردان: جیم جارموش Jim Jarmush

موسیقی متن: نیل یونگ Neil Young

فیلمبردار: رابی مولر Robby Muller

بازیگران: جانی دپ Johnny Depp، گاری فارمر Gary Farmer، لانس هنریکسن Lance Henrik

sen، رابرت میچم Robert Mitchem

فریدون صالحی

"Dead Man" گزارشی مرگ ویلیام بلیک - شخصیت اصلی فیلم - است که قرار است در شهرک «ماشین» در شرکتی به عنوان حسابدار مشغول بکار شود. او پس از دریافت قول کتبی مبنی بر استخدام در شرکت با قطار از «کلیوند» به مقصد «ماشین» که شهرکی است در انتهای راه آهن و آخرین ایستگاه، براه می‌افتد. برای خریدن بلیط قطار دار و ندار خود را فروخته است و پس از ورود قطار به ماشین با چمدان کوچکی در دست از قطار پیاده می‌شود.

در دفتر کارخانه پس از ارائه قول‌نامه‌ی استخدام خود به رئیس دفتر، رئیس دفتر به او می‌گوید که شخص دیگری بجای او به استخدام شرکت درآمده است و به او دیگر نیازی نیست. پس از اعتراض او به این موضوع و پافشاری بر ملاقات با صاحب کارخانه، رئیس دفتر به او اجازه‌ی ورود به اتاق صاحب کارخانه را می‌دهد. در اتاقی کم نور، پس از لحظاتی هیکل صاحب کارخانه از پس نود سیگار برگی که بر لب دارد درحالیکه تنگ دولولی را بسمت وی نشانه گرفته است ظاهر می‌شود. با مشاهده‌ی صاحب کارخانه امید بلیک در ارائه‌ی درخواست خود به او و امکان به استخدام درآمدن در شرکت نقش بر آب می‌شود و وحشت‌زده از هیبت صاحب کارخانه از اتاق او پا به فرار می‌گذارد. در جستجوی در خروجی

کارخانه از بخش‌های مختلف کارخانه می‌گذرد و کارگرانی را می‌بیند که در نود و غبار پشت ماشین‌آلات غول‌آسائی مشغول به کار هستند. ظاهر آراسته و لباس تر و تمیزی که بلیک پتن دارد در تناقضی کاملاً آشکار با محیط پیرامون اوست. و این موضوعی است که از زمانی که بلیک در قطار نشان داده می‌شود جلب توجه می‌کند و هرچه قطار، در طول سفری چند شبانه‌روزی، به ماشین نزدیکتر می‌شود بارزتر می‌گردد.

بلیک پس از خروج از کارخانه همچنان با چمدان کوچکش در دست، سرخورده، مغموم و پریشان، در تنها خیابان گل‌آلود شهرک پل‌تکلیف براه می‌افتد. با آخرین پنس‌هایی که در جیب دارد و فقط کفاف یک بطری کوچک ویسکی را می‌دهد، یک بطری ویسکی می‌خرد و بیرون از بار کنار خیابان بر زمین می‌نشیند.

نختری گل‌فروش که او را به هنگام خریدن ویسکی در بار دیده است از او دعوت می‌کند شب را در خانه‌ی او بسر ببرد. در نیمه‌های شب نامزد دختر به اتاق وارد می‌شود. بلیک درحالی که در کنار دختر درون تخت او دراز کشیده است خجلت‌زده و بیطرف شاهد گفتگویی می‌شود که بین دختر و نامزد صورت می‌گیرد. درست در لحظه‌ای که نامزد قصد خروج از اتاق را دارد دختر به او می‌گوید که هرگز عاشق او نبوده است. نامزد که فکر می‌کند در بلیک رقیب خود را دیده است ششولوی از جیب درمی‌آورد و بسوی بلیک شلیک می‌کند. گلوله اما دختر را به قتل می‌رساند که در آخرین لحظه خود را در مقابل بلیک که از دیدن ششولول بهت زده شده است و فاقد هرگونه عکس‌العملی است می‌اندازد. گلوله از سینه‌ی دختر عبور می‌کند و به سینه‌ی بلیک نیز اصابت می‌کند. بلیک دست‌پاچه ششولول دختر را برمی‌دارد و پس از سه بار شلیک موافق می‌شود نامزد را که در چندقدمی او ایستاده است مورد اصابت قرار دهد و به قتل برساند، و خود با جراحتهی چنانکه بر سینه سوار بر اسب نامزد از شهرک پافرار بگذارد.

نامزد دختر، فرزند صاحب همان کارخانه‌ایست که قرار بوده است بلیک در آنجا مشغول بکار شود. صاحب کارخانه با اجیرکردن سه ششولول‌بند و گذاشتن جایزه برای سر بلیک موجب می‌شود که خیل عظیمی از کلاوتران و ششولول‌بند‌های حرفه‌ای و غیرحرفه‌ای برای دستگیری یا کشتن بلیک براه بیفتند. بلیک که با امید حسابدارشدن سفری چندین هزار کیلومتری را پشت سر گذارده است با یک اتفاق ساده در فاصله‌ی یک چشم بهم زدن مبدل به طعمه‌ای می‌شود که باید از دست انواع و اقسام شکارچیان بطور مداوم بگریزد.

بدین ترتیب سفری که با حرکت قطار از کلیوند شروع شده است، در جهانی خطرناک و وحشی که در آن ظاهر آراسته و لباس‌های تر و تمیز جانی ندارد ادامه می‌یابد و عاقبت به زورقی ختم می‌شود که جسم و جان بلیک را سوار بر امواج دریا بسوی شکارگاه‌های «ابدی» با خود می‌برد.

تنها کسیکه در «سفر-گریز» بلیک با او همراه و همدم می‌شود سرخپوستی است بنام «اکسی بیچه»، «اکسی بیچه» سرد و گرم دنیا را چشیده است. در گویی که به اسارت سربازان انگلیسی درمی‌آید که او را به انگلستان می‌برند. در آنجا زبان انگلیسی را می‌آموزد و به شاعر و نویسنده‌ی انگلیسی ویلیام بلیک که اشعارش وصف حال اوست علاقه‌ای وافر کسب می‌کند. بعدها در فرصتی که بدست می‌آورد از انگلستان می‌گریزد و به

زادگاهش بازمی‌گردد.

پس از آنکه ویلیام بلیک مجروح را نیمه جان پیدا می‌کند و بلیک نام خود را به او می‌گوید اکسی بیچه در او همان شاعر محبوبش را می‌بیند که این بار در قالبی دیگر به این جهان آمده است تا باز به نوعی دیگر از جهان برود، چرا که مرگ در چشمان ویلیام بلیک لانه‌گزیده است و اکسی بیچه آنرا دیده است. پس تصمیم می‌گیرد او را به ساحلی که در آن زودیک مسافران به جهان دیگر را به دریا می‌سپارند همراهی کند. این کار را می‌کند و در این راه جان خود را نیز از دست می‌دهد.

\*\*\*\*

روایت داستان به روال کارهای قبلی جیم جارموش کاملاً ساده است. اما بیان شاعرانه‌ای که در به تصویر درآوردن داستان فوق‌بکار رفته است این فیلم را از سایر کارهای جیم جارموش متمایز می‌کند. قرابت تم و فضای فیلم با دنیای کافکا غیر قابل انکار است بالاخص رمان ناتمام «گمشده». «کارل روس‌مان» شخصیت رمان «گمشده» با کشتی از ماوراء دریاها به سرزمینی ناآشنا پای می‌گذارد. مثل ویلیام بلیک که با قطار از کلیوند به نقطه‌ی بسیار نوردست و ناآشنای ماشین می‌رود. ورود هر دو به جهان نوین همچون تولدی دیگر و یا آغاز دوران بلوغ در زندگی‌شان است. ظاهر آراسته، لباس‌های مرتب و منظم، یا به بیان دیگر معصومیت آنها در جهان نوین بسرعت زائل می‌شود. بخاطر اشتباه یا تخلفی که مرتکب می‌شوند مورد خشم و غضب قرار می‌گیرند و به عنوان موجوداتی ناچیز و حقیر و فاقد ارزش غیرم تمامی مساعیشان از اسارتی به اسارتی و از دام‌چاله‌ای به دام‌چاله‌ای دیگر درمی‌غلطند. ویلیام بلیک در تقابل با قدرت لجام گسیخته‌ی کارخانه‌دار معصومیت و عاقبت جاننش را در مقابل مکانیسمی که از نهادهای رسمی و غیررسمی تشکیل شده است و برای شکار او به حرکت می‌افتد از دست می‌دهد. کارل روس‌مان به علت مغشوش کردن تصویری که عمویش از نظم و انضباط دارد، مورد غضب عمومی ثروتمند قرار می‌گیرد و به جهانی رانده می‌شود که ضوابطی که بر آن حاکم است با پاکتی، صداقت، معصومیت، فرهنگ و فرزنگی رابطه‌ای ندارد. جهانی که کسب سود تنها معیار اساسی حاکم بر آنست و بدین منظور نیز اهرم‌های بسیاری برای حفظ و حراست آن بوجود آمده است که کسانی را که خواسته یا ناخواسته در مقابل آن قرار بگیرند همچون حشرات بی‌ارزش در زیر چرخ‌های خود له می‌کند. جهانی که نظم و امنیت و حرمت انسانی شهروندانش سرابی بیش نیست و گذر از رویایی شیرین به کابوسی دهشتناک خیلی سریعتر از آن صورت می‌گیرد که به تصور بگنجد.

نوربین ارزنده‌ی رابی مولد، تهیه‌ی فیلم به شکل سیاه و سفید، و موسیقی نیل یونگ به نحو احسنی در خدمت بیان واقعیت تراژیک و غم‌انگیز فوق‌قرار گرفته است.

جیم جارموش تاکنون چندین فیلم ارزنده‌ی دیگر نیز تهیه کرده است، از جمله «مرگ بر قانون»، «شب روی زمین» و... اما فیلم اخیر او بیشک بهترین کار تاکنونی او و از جمله بهترین فیلم‌های نمایش درآمده در سال ۱۹۹۵ می‌باشد. ●





امیر مبینی

## شب

می‌خواهم داستان شگفتی را برایت بگویم، داستانی که شاید شبیه آنرا روزگاری در جایی خوانده و به خود لریزیده باشی، اما هرگز تصور هم نمی‌کردی که ممکن است کسی از آشنایان چنین رویدادی را در زندگی خویش از سر بگذراند و خود تو نیز به گرداب آن کشیده شوی. می‌دانم که باور آن برای تو بسیار سخت است. حتی ممکن است فکر کنی که من از پریشانی روانی رنج می‌برم، یا خرافاتی هستم، یا بیش از اندازه خسته. با اینهمه، من ناچارم این داستان را با تو در میان بگذارم، چون داستان تو هم است...

داستان من؟! -

داستان ما. داستانی که گره آن کور و کورتر می‌شود. به من نگاه کن! راست به چشمهای من. می‌خواهم بازتاب گفته‌هایم را در چشمهایت ببینم. آنچه باعث شد که من تصمیم بگیرم این داستان را برای تو تعریف کنم حادثه‌ایست که امروز رخ داد. امروز ظهر، همان وقتی که من تنها توی اتاقم بودم و تو تنها توی نشیمن، هنگامیکه همه جا ساکت بود و تنها صدای شیون باد از پشت شیشه‌ی پنجره شنیده می‌شد، درست در لحظه‌ای که صدای ساعت دیواری قطع شد و سه عقربه روی سه ساکن ماندند؛ ناگهان پس از سه ماه دیواره آن صدا را شنیدم. مثل همیشه، سراسیمه از اتاق خودم بیرون پریدم تا شاید نوازنده‌ی ناپیدا را غافلگیر کنم یا اثری از او ببینم. اما به نشیمن که رسیدم یکباره در جای خودم خشک شدم. تو پشت به من نشسته بودی و متوجه‌ی من نشدی. من، با اینکه هنوز باور آن برایم سخت است، دیدم که تو...

که... تو...

من؟

تو...

همچون گریه‌ی سیاهی در دل شب، اندیشه‌های بی‌چهره و مرموز، بگونه‌ای نامحسوس و محتاط،

از نمانترین کمین‌گاههای مفرز بسوی کلمات ران آمیز او پیش می‌خزیدند. نگاهم برنگ آمیز و همشتاب با حرکت آهسته‌ی افکار ابرآلوده بر سینه‌ی دیوار روبرو سرید و تا حاشیه‌ی زیر سقف بالا رفت و همانجا، در گوشه‌ی تاریکی منتظر ماند. - شاید این داستان بیش از اندازه سیاه و سنگین بنظر بیاید! شاید بیشتر به افسانه‌ای مه‌آلود در آنسوی باروهای باور آدمی همانند باشد. با این همه من ناچارم این داستان را برای تو بگویم. میدانی!

در پی مجالی برای برداشتن نقاب از چهره‌ی اندیشه‌های بیم‌آلوده‌ی خود، نگاهم را به آهستگی روی پنجره‌ی کوچکی که درست بالای سر ما بود کشاندم. تابشی سرسری‌رنگ و بس غریب از آن می‌گذشت و روی گیسوان کوتاه سیاه او می‌ریخت و پیشانی مهربانش را مهتابی‌تر می‌کرد. سیمای سیمگون‌اش در آن پرتو و زیر تاثیر فضای داستانی درون او حالتی آثیری یافته بود. روبروی هم نشسته بودیم. چشمهای سیاه مه گرفته‌اش به من دوخته شده بود، اما نگاه‌اش از چشمهای من می‌گذشت و حسی ناشناس را در نمانترین گوشه‌ی گم شده‌ی روح‌ام می‌آشفته. می‌خواستم داستانش را بگویم و خود را سبک کند. اما نگران بودم که مبادا داستان او از آنگونه موضوعاتی باشد که پس از بازگو کردنشان خود به واقعیتی سخت و مشکلی حل ناشدنی تبدیل می‌شوند. اینکه داستان او چه پیوندی می‌توانست با من داشته باشد پیچیده‌ترین بخش معما بود.

- بگو! هرچه را می‌خواهی بگویی، بگو!

- من نمی‌خواهم از آخر آغاز کنم.

- از هرکجا که می‌خواهی آغاز کن!

دستهایش را ضربه‌ی زیر بغل گذاشت، شانسه‌ها را بالا کشید، سرش را روی شانسه‌ی چپ خم کرد، نگاه‌اش را از کنار نگاه من گذراند و به جایی بس دور دست دوخت، و آنچنانکه گویی صدایش از آنسوی زمانهای گمشده به گوش می‌رسید داستان آغاز کرد.

- غروب یک جمعه‌ی پاییزی بود. چند ماه پس از آزادی از زندان. سخت تنها و دل‌تنگ بودم. می‌دانستم که وقتی من احساس تنهایی و بی‌کسی کنم او هم حتماً چنین احساسی خواهد داشت. تاب نیآوردم که تنها بگذارم‌اش. با اینکه دیر شده بود و راه نیز بسیار طولانی بود، بدون همراه برای بدین او راهی گورستان شدم. چه گورستانی، باید گفت خاکستان. نه سنگی، نه نشانی، نه درختی، نه گیاهی. فقط خاک خالی بود و باد تند، و سنگپاره‌های پراکنده‌ای که انگار ترسان و لرزان به جویندگان می‌گفتند که آنجا، در زیر آن زمین سخت و فرو کوبیده، کسانی خوابیده‌اند. آنهم چه کسانی... چه کسانی!

- وقتی رسیدم، از ما هیچکس آنجا نبود. آسمان نیمه‌ای غروب را تاریک‌تر کرده بود و همه‌ی کسانی که آمده بودند سر خاک دیگر برگشته بودند. اما از آنها هنوز چند تن مانده بودند. خیلی دور از من، نزدیک گورستان بهایی‌ها، ردهای سیاه آنان دیده می‌شد که در باد می‌لرزید. نمای تهدید کننده‌ای داشتند. سایه‌وار کنار دیوار کوتاه گورستان پرسه می‌زدند. گاهی باد نجواهای نامفهوم اما نگران کننده‌ی آنها را همچون وردی جابونی و مرگبار بر سینه‌ی ساکت گورها می‌سراند و کلاغ‌های گرسنه را از روی حصارها

هراسان پرواز می‌داد. باد از میان بوته‌های خار که می‌گذشت بشدت شیشه می‌کشید و نگاه را بی‌اختیار به آنسوی جلب می‌کرد. همه‌ی بوته‌ها در نظرم مانند دستهایی بودند که به جستجوی امداد از زیر خاک بیرون زده باشند. چنین تصویری از آنجا شکل گرفته بود که من چندی پیش از آن، بیخ یک بوته‌ی بزرگ، دست خونینی را دیده بودم که از آرنج راست از گور بیرون زده بود. پرنده‌ای کوچک و پرتاب و تاب‌گاز از روی بوته بروی انگشتهای بازشده‌ی کشته می‌پرید، نوک‌اش را به حلقه‌ی زردین او که تنگ در انگشت ورم کرده‌اش نشسته بود می‌سایید، و دیواره برمی‌گشت روی شاخه‌های لخت و سیاه خار و آواز کشیده‌ی خود را از سر می‌گرفت. کسانی با احتیاط و بدون جلب توجه آنها دست برافراشته‌ی کشته را با ریختن خاک روی آن دفن کرده بودند. اما یک رگبار تند ناپهنگام خاکها را شسته و دیواره دست را با آن پنج شاخه‌ی گشوده‌ی انگشتان بیرون آورده بود. این دست همچنان خشک شده و گل اندود لای بوته‌ی خار بیرون زده بود. من در آن غروب غمبار دیواره آنرا دیدم. بی‌اختیار ایستادم و هراسان به انگشتهای گشوده خیره شدم که شاخه‌های خار آنها را استوار کرده بودند. بنظرم آمد که تکان می‌خورند. از ترس منجمد شدم. با چشمهای دریده کوشیدم تک تک انگشتها را ببینم. نه، تکه‌ی کوچکی پارچه بود که به انگشتها پیچیده شده بود و در باد تکان می‌خورد. آیا تکه‌ای از کفن او بود؟ نه، او هم حتماً مثل دیگر کشته‌ها کفنی به تن نداشت. شاید تکه‌ای از لباس‌اش بود؛ یا اینکه تکه‌ای از ریسمانی بود که پیش از تیرباران دست‌هایش را با آن بسته بودند. هراس مانع از آن شد که برای دفن دست کاری بکنم. چشمهایم را بستم، کف دست خیس از عرق‌ام را روی لب‌هایم فشردم، سمت حرکت را تغییر دادم و هذیان‌گویان از آنجا دور شدم.

همچنانکه از کنار سنگنشانه‌ها می‌گذشتم، آهسته و با صدایی که برای هیچ زنده‌ای جز خودم قابل شنیدن نبود با همه‌ی امیدگان زیر خاک احوالپرسی می‌کردم. همه‌شان آشنا بودند. آشنای آشنا. حتی آنها که نه نامشان را شنیده بودم و نه نشانشان را می‌دانستم. بعضی را چند ماه پیش از آن در زندان دیده بودم و هنوز صدایشان توی گوشم بود. بعضی را هنوز آشنایان زنده می‌پنداشتند و برایشان نامه می‌دادند. پیراهن سورمه‌ای ساده‌ای که آنروز پوشیده بودم مال یکی از آنها بود، مال نخستری به شادابی شکوفه‌ی گیلاس. احتمالاً پیراهن گلی رنگی که من به او داده بودم کفن‌اش شده بود؛ و در آن لحظه، در تاریکی بی‌پایان جهان زیرین، تنها محافظ آن همه لطف و لطافت در برابر خشونت خاک بود. ما چند هفته پیش از کشتار زندانیان پیرانه‌ایمان را بعنوان یادگار با هم عوض کرده بودیم.

حالت عجیبی داشتم. فکر می‌کردم که یک دنیای کامل در زیر خاک وجود دارد، دنیایی که همه‌ی ساکنان آن با همدیگر آشنا و دوست هستند. احساسم این بود که همگی آن پایین با شور و مهر در رفت و آمدند؛ مشغول بازیهای نوستانه و تیمار یکدیگراند؛ درست مثل روزهای معمولی زندان. راستی هیچ فکر کردی که دشمنی و ستیز فقط تا دروازه‌ی مرگ می‌تواند ادامه پیدا کند و نه پیش از آن؟ عجیب نیست که نه زندگی بلکه مرگ پایان دهنده‌ی رنج آدمی است؟ عجیب نیست؟

تلخی نهفته در آخرین کلمات‌اش بازتابی در

چهره‌ی او نداشت. چشمانش گشاده بود و نگاه‌اش پیشاپیش بر حادثهٔ دوخته شده بود. دیگر می‌توانستم سایه‌ی سرگردان آن رویداد را از آلوده‌ی بر سنگفرش کلمات او در باریکه راههای میان کورها ببینم. کوشیدم تا با کلامی از سنگینی فضای مه‌آلودی که ما را فرا گرفته بود بکامم. اما او سمت حادثه را گرفته بود و بی توقف و تغییر پیش می‌رفت.

- وقتی پیش او رسیدم سخت خسته و از پا افتاده بودم. باد چندان تندی که می‌وزید خاک نرم و خُرده خاره‌های شکسته را با خود به اینسو و آنسو می‌کشید و طوری بر تار و پود روح آدمی می‌نواخت که آه آندوه آسمان و زمین را پر می‌کرد. ابرها مانند گلوله‌های خونین پنبه بر دست باد می‌رفتند و خورشید نیمه نهان در ابرها، انگار در زخم سرخ سوزانی که خنجر افق بر گلوگاه زمین شکافته بود غرق می‌شد. از فاصله‌ای بسیار دور، صدای شهر همچون مهمه‌ای گنگ با باد می‌آمد و می‌رفت. گهگاه غرش یک کامیون یا پژواک کشیده‌ی صدای بهم خوردن یک جسم فلزی سنگین بعد بزرگ فاصله را نمودار می‌کرد.

او تنها بود. سلام کردم؛ نور گور مسطح‌اش گشت زدم؛ میزک‌هایی را که همه‌ی راه در آغوشم آرمیده بودند بوسیدم و روی سینه‌اش گذاشتم، و کنارش نشستم. مدتی خاموش به گور خاکی‌اش نگاه کردم و کوشیدم تا صدای نفس‌هایش را بشنوم. سپس، درحالیکه حلقه‌ی ازبواجمان را همچون آشناترین و صمیمی‌ترین چیزها در جهان با سر انگشتانم نوازش می‌کردم، آهسته آهسته حوادث چند روز آخر را برایش تعریف کردم. از خودم برایش گفتم و درد نبودن او؛ برای هزارمین بار لحظه‌ای را برایش تعریف کردم که تازه از زندان آزاد شده بودم و راست رفته بودم خانه‌ای که پیش از دست‌گیری با هم در آن زندگی می‌کردیم. انگار که هیچ اتفاقی نیفتاده بود. زنگ زدم. کسی در را باز کرد و پرسید: با کی کار داشتید خانم؟ من او را نشناختم. لبخند زدم و براه افتادم و زیر لب گفتم: با خودم. آنروز برای اولین بار متوجه شده بودم که نشانی خودم را کم کرده‌ام؛ که من هیچ آنرسی از خودم ندارم، هیچ آنرسی، مگر آنرس او؛ و راه افتادم و رفتم آنجا، سرم را گذاشتم روی سینه‌اش، و همینطور گریه کردم.

از دوستان مشترکمان برایش گفتم؛ از همسایه‌ها، از آشنایان، از طبیعت، از شهر، و از همه‌ی زندگی جاری، او تنها شنونده نبود بلکه در هر موردی نظر داشت، و در بسیاری موارد مرا راهنمایی می‌کرد. من همه‌ی افکار و نظریات او را می‌شناختم.

گفتمگی ما تا دیر وقت ادامه یافت. هنگامی که به خود آمدم دیگر هوا تاریک شده بود و از آنها هم دیگر خبری نبود. می‌دانستم که احتمالاً کسی از آنان یک جایی در پناه تاریکی کمین کرده است و همه‌ی گورستان را می‌پاید، اما هر اندازه تلاش کردم هیچ نشانی ندیدم. انگار تنها شده بودم، و این تنهایی را با همه‌ی وجودم احساس می‌کردم. ترس در کمین بود تا مرا شکار کند؛ اما من گفتگویم را با او ادامه دادم و تلاش کردم فرصتی به ترس ندم. شاید درست در لحظه‌ی بیرون آمدن ترس از کمینگاه بود که ناگهان آن اتفاق افتاد. همینطور که نشسته بودم و آهسته حرف می‌زدم، یکباره احساس کردم کسی از پشت سر به من نزدیک شد و به آرامی کنار من، عقب‌تر از شانه‌ی

راست من نشست. حالت شگفتی بود. بی آنکه برگردم و به او نگاه کنم، انعکاس تصویر آشنای‌اش را در چشم انداز مه گرفته و سراب‌گونه‌ی ذهن تاریک‌ام می‌دیدم. بجای آنکه از حضور اسرار آمیز و مبهم او در کنار خودم بهراسم، یکباره آرامش یافتم؛ یا بهتر است بگویم دچار ترس بی‌خطری شدم که خطر واقعی را از ذهن من می‌زدود. من حضور او را همچون پدیده‌ای کاملاً طبیعی و مثبت پذیرفتم. اما، با آنکه وجود او را با همین وضوحی که اکنون تو را در برابر خود می‌بینم احساس می‌کردم، حتی یک بار برنگشتم تا نگاهش کنم. انگار نیرویی مرا از پیش قانع کرده بود که اینکار را نکنم. هشیار بودم، همانگونه که اکنون هشیار هستم و این داستان را بازگو می‌کنم، اما یک لحظه هم از خود نپرسیدم که آیا آنچه می‌بینم واقعیت است یا توهم، چرا که آن واقعیت چنان آشکار بود که نیاز به چنین پرسشی را از میان می‌برد.

سرانجام موقع خداحافظی فرا رسید. برخاستم و برای بار آخر دسته گل را مرتب کردم. آنگاه مدتی به خاک او نگریستم، سپس، بگونه‌ای که خود صدای خودم را می‌شنیدم خداحافظی کردم و برای آنکه آرامش او را بهم نزنم با احتیاط و نرمش یک گریه براه افتادم. با اینکه تاریخ شده بود که ما پیش سبکبار می‌رفتیم. دل‌نگرانی و آندوه من با احساس خطر همراه نبود و پاهایم برای رفتن شتاب نداشتند. همیشه، وقتی دیگر گورستان را پشت سر گذاشته و به جاده‌ی خاوران نزدیک می‌شدم، درست مانند مادری که پس از خواباندن فرزند خود هنگامیکه از اتاق کودک بیرون می‌رود برای اطمینان خاطر بار دیگر به کودک خفته می‌نگرد، برمی‌گشتم و پشت سرم به سمت گورستان نگاه می‌کردم، تا مطمئن شوم که او در آرامش بسر می‌برد و با من کاری ندارد. آن شب نیز می‌خواستم همین کار را بکنم. اما، درست هنگامیکه می‌خواستم برگردم و به پشت سرم بنگرم، ناگهان در آن خلوت بی‌پایان احساس کردم کسی از من جدا شد و خاموش بسوی گورستان بازگشت. در این موقع بود که با یک تکان شدید و سخت آندوه‌زای روحی متوجه شدم کسی را که پیش من نشسته بود فراموش کرده بودم. با همان وضوحی که به من پیوسته بود از من جدا شد و رفت. انگار وظیفه‌ی خودش را انجام داده بود و پس از بدرقه‌ی من تا یک جای نسبتاً امن، به مکان اصلی خود باز می‌گشت. من نگاهش نکردم، اما رفتن‌اش را متوجه شدم. صدای نفس باد بود یا صدای رفتن او، نمی‌دانم. اما گام به گام دور شدنش را احساس می‌کردم و می‌شنیدم. تنها بود. خیلی خیلی تنها بود. می‌خواست که من بمانم و با او بمانم؛ و من در بودن او شک نکردم، اگر چه همچنان مثل گذشته به هیچ فراطبعی باور نداشتم...

- شك و انکار دربارهِی واقعیت بیرونی این پدیده‌هاست، اما آنها به گونه‌ی واقعیت‌های بفرنج درونی قابل درک و توضیح هستند.

- چه «شك و انكار» مؤدبانه‌ای! آیا بهتر نیست بگذاریم داستان به پایان برسد؟ شاید در نقطه‌ی پایان دیگر جایی برای شك باقی نماند!

- در این داستان آغاز و پایان به هم می‌رسند. ما در دهلیز شگفتی گیر افتاده‌ایم. دهلیزی بیچاپیچ و تاریک، که آن سر تاریخ را به این سر تاریخ وصل می‌کند. در این افسانه، از ترکیب تفکیک ناپذیر روح و ماده طبیعت دیگری آفریده می‌شود که در آن واقعی و غیر واقعی هر دو بیک اندازه واقعی و غیر

واقعی هستند.

- و بهمین دلیل نه جایی برای شك می‌ماند و نه یقین؟!

- شاید! ... برمی‌گردیم بر سر داستان. چند ماهی پس از آن حادثه، یک روز عصر تنها در خانه بودم. سخت دل‌تنگ و بی‌تاب و نگران بودم. باید کاری می‌کردم و مشغول می‌شدم. اما چه می‌شد کرد. تصمیم گرفتم بروم و زیر پوش بایستم تا شاید آرام بگیرم. سکوت سنگین بود، اما وقتی در حمام را بستم بر سنگینی آن باز هم افزوده شد. هنوز لباس از تن بیرون نیاورده بودم که یکباره صدای سوت زدن کسی را در خانه و پشت در حمام شنیدم. کسی آهنگ آشنایی را که من نمی‌دانستم گجا آنرا شنیده بودم با سوت می‌زد. هراسان و افسوس شده، به یک آن در حمام را باز کردم و پریدم توی اتاق و کنکاش‌گرانه همه‌جا را نگاه کردم؛ اما آن آهنگ شگفت‌انگیز خاموش شده بود و هیچ کسی هم در خانه نبود. با خود گفتم که خیال بود، و برگشتم حمام. مطمئن بودم که خطری مرا تهدید نمی‌کند. جلوی آینه ایستادم، صورتم را به آن نزدیک کردم، و تلاش کردم آن آهنگ را بیاد بیاورم و با سوت یا با حنجره بزنم. با اینکه آهنگ در مغز من بگونه‌ای مبهم طنین انداز بود نمی‌توانستم آنرا در صدا جاری کنم. آینه با نفس من بیشتر و بیشتر مه‌آلود می‌شد، تا جاییکه صورتم محو گشت و تنها انعکاسی از چشم‌هایم بر سطح آن باقی ماند. بی آنکه خود متوجه بشوم به این چشم‌ها خیره شده بودم که با مردمک گشاده‌شان مرا می‌کاودند. کم کم احساس کردم که چشم‌های درون آینه مال من نیستند. من اختیار آنها را نداشتم. برعکس، آنها با نگاه پرسنده و اسرار آمیز خود مرا تسخیر کرده بودند. کی؟ کی از درون آینه به من می‌نگریست؟ صورتم را به آینه نزدیک و نزدیک‌تر کردم، تا جاییکه آن مردمک‌های گشاده همه‌ی نگاهم را پر کردند. در اینجا بود که ناگهان بخود لرزیدم و همراه سرمای تندی که بر تنم نشست چشم‌های او را باز شناختم. با شتاب صورتم را پس کشیدم، اما او همچنان از درون مه سنگین آندوه‌گین به من می‌نگریست. انگار مرا سرزنش می‌کرد که چرا آهنگ او را بیاد نیاوردم. آری، آهنگ او بود. من تنها و تنها از او این آهنگ را شنیده بودم؛ اینبار با واکنشی بسیار سریعتر از پیش از حمام بیرون پریدم و بیخ زده وسط اتاق ایستادم و به پیرامون چشم دوختم. اما شنیدنی فقط سکوت بود و دیدنی خلاء.

- تو که می‌دانستی تنها پژواک خیالی آن آهنگ را شنیده‌بودی...

- من چنین چیزی را به خودم می‌گفتم، اما نمی‌توانستم و نمی‌خواستم که آنرا باور کنم. رویدادهای آینده هم به زبان منطق رایج عمل کردند. آن آهنگ آواره هرگز مرا فراموش نکرد. چند بار دیگر، در سکوت و خلوت خانگی کوچک خودم، درست هنگامیکه سخت تنهای تنها بودم آن را شنیدم، و همزمان حضور کسی را احساس کردم. هریار، مثل بار نخست، از جایی که بودم بیرون پریدم و به جستجوی نوازنده گوشه کناره‌های خانه را گشتم، اما هرگز اثری از او نیافتم. تا اینکه امروز...

- امروز؟!

- امروز، وقتی که همه‌جا ساکت بود و من تنها توی اتاق بودم، باز آن آهنگ را شنیدم. در یک چشم بهم زدن از اتاق به درون نشیمن پریدم. کسی اینجا بود. اینجا، توی نشیمن کسی بود!



- کی؟  
- تو!  
- من؟!؟

- آری، تو آن آهنگ را می‌زدی! همچنانکه نشسته بودی پشت پیانو و سرت را تا یک وجبی تکه‌ها پایین آورده بودی، آن آهنگ را می‌زدی...

گونه‌ها و نمی از صورتش را با دستهای پوشانده بود و با چشمهای کمین کرده‌ای که انگار آفرینه‌ای شگفت را می‌پایند خیره و کنکاشگر به چشمهای من نگاه می‌کرد. نگاهش آشنایی ناآشنایی داشت. به جای من، انگار به کسی آشناتر در درون من چشم نهخته بود. به روح سرگردانی که کم کم مرا از درون تسخیر می‌کرد و در زمان به عقب و در مکان به ژرفاهای ناشناخته می‌کشاند. پسوی گردابی از مه و ابهام کشیده می‌شدم. به سختی تلاش کردم تا حالت نگاه‌ام تغییر نی‌کند و برای او همان آشنایی همیشگی را داشته باشد.

- من چند تا آهنگ را زدم. کدامیک از آنها آن آهنگ مرموز تو بود؟  
- من آن آهنگ را خوب می‌شناسم، اما نمی‌توانم خودم آنرا بزنم.  
- اگر من آنکه‌ها را دوباره بزنم می‌توانی بگریی که کدام یکی است؟  
- آری.

- بسیار خوب. اما اجازه می‌خواهم که پشت به تو آنکه‌ها را بزنم. نمی‌خواهم حالت چهره‌ام هیچگونه نقشی ایفا کند. تو پشت سر من بایست! - هرطور که راحت‌تر هستی.  
- آنکه‌های آنروز را نواختم، سپس برگشتم و پرسنده به او نگریستم.  
- هیچیک از این‌ها نبود.  
- ولی من همه‌ی آنکه‌های امروز را زده‌ام!  
- اشتباه می‌کنی. تو آهنگ دیگری را هم زده بودی.

- آهنگ دیگر؟ نه. من چیزی را فراموش نکرده‌ام.  
- یا من خودم را فراموش کرده‌ام یا تو آنکه‌ات را!

- من حتی آهنگ بی‌نظم و قاعده و خودجوشی را که در نتیجه‌ی خستگی سرید روی تکه‌ها هم بیاد دارم.

- آنرا هم بزن!  
با تلاش بسیار و پس از چند بار اصلاح و تکرار توانستم آن آهنگ خود ساخته و برای خود ناشناخته را هم بازسازی کنم و بزنم. وقتی بسوی او برگشتم با چشمهای گشاده به من خیره شد. من نمی‌توانستم آماج نگاه او را بدرستی تشخیص بدهم. او نه بر من بلکه در من خیره شده بود؛ و من می‌خواستم که از مسیر این نگاه اسرارآمیز کنار بروم.

- شنیدی؟  
- شنیدم. همین بود. آن آهنگ آواره همین است!

- ممکن نیست!  
- ناممکن هم یک امکان است، یک پدیده‌ی نسبی است. چون هیچ چیز مطلق نیست.

- این یک آهنگ خود بخودی خودجوش است که من نه قبلاً آنرا شنیده یا زده‌ام و نه فردا می‌توانم دوباره آنرا بیاد بیاورم. چگونه ممکن است که او هم این آهنگ را بارها زده باشد و تو بارها آنرا از یک موجود نامرعی نیز شنیده باشی؟

- هیچ کس دیگری جز تو این آهنگ را نزده است!  
- ولی تو گفتی که او...  
- گفتم که تو...  
- من؟!؟

- تو تو بودی که این آهنگ را می‌زدی. تو این آهنگ را خیلی وقت پیش از آن هم زده بودی، یادت نیست؟ شاید روزی که می‌خواستی از من خواستگاری کنی ولی نمی‌دانستی چطور شروع کنی همین آهنگ را زده بودی. توی زندان، وقتی اولین بار با هم ملاقات کردیم، موقع رفتن، همین آهنگ را نزده بودی؟ وقتی اعدام می‌کردند، وقتی می‌بردنت خاوران... یادت نیست؟

- آره، چه شبی! چه شبی!  
- گوش کن مهربان! همان وقتی که در آن تاریکی گورستان آمدی و کنارم نشستستی تو را شناختم. آرام در زیر خاک خفته بودی. من صدای نفس‌هایت را می‌شنیدم. حتی گاهی چیزهایی را که در خواب می‌گفتی هم می‌شنیدم. بعد، وقتی احساس کردی که ممکن است در تنهایی و ظلمت گورستان بترسم، برخاستی و آمدی کنارم نشستستی. بی آنکه نگاه‌ات کنم تو را بویدم و بوی آرامش بخش پدانه‌ات را بازشناختم. اکنون، مدت‌ها پس از آن رویداد، در سیمای سوم خود رو برویم نشسته‌ای و مصومانه و بهت زده نگاه می‌کنی.

- سیمای سوم؟!  
- خاک‌ها را از روی زخم‌ها و از درون شکافهای گوشت و عصبیت زنده‌ی ما من تو را نشناسم. اما فراموش کردی که زخمهای پاک شده سر باز می‌کنند، و خون، این خون همیشه جاری، تو را به من می‌شناساند.

- خون...  
- من سایه‌ی هزار فاجعه را بر نگاه تو می‌بینم!  
- انگار همه‌ی پنجره‌ها رو به شب باز می‌شوند.

- صدا را می‌شنوی؟ اهریمن، اهریمن است این که پستان شب را می‌مکد! «می‌شنوی؟»  
- همه‌ی نورهای جهان تاریک‌اند.

- جز نور تو. نگاه کن! آنجا، در اعماق ظلمات، آن شعله‌های سرکش را می‌بینی که شب را می‌شکافند؟ این تویی که می‌سوزی و می‌تابی و تاریخ را روشن می‌کنی!

- چرا؟ چرا باید بسوزم؟  
- فرمان سرنوشت این است. فرمان شوم سرنوشت.

- فرمان اهریمنی.  
- فرمان اهریمن!  
- تو کیستی؟ تو کیستی؟ از بالای دار تا ژرفای گور همراه من! با این همه اندوه و درد...

- آه، عیسی من مرا نمی‌شناسد...  
- تو؟  
- من...  
- مادر، مادرا

دستم را نواز می‌کنم تا دست او را بگیرم، اما دستم از خیال او می‌گذرد و در هوا سرگردان می‌ماند. سرم کج می‌خورد. سقوط بی پایان در ابدیت زمان و مکان. بوی تند خاک بدون مغز می‌خشد. در ظلمت زیر خاک خون را می‌بینم که از نوک دست و نوک پایم به سرخی جارویست. استخوانهای شکسته با سفیدی خونالویدی گوشت و پوست را پاره کرده و بیرون زده‌اند. رشته‌هایی از

رگ و پی، پوشیده از خاک و خاشاک، به سنگپاره‌های پیرامون چسبیده‌اند و هنوز با لرزشهای خفیف خود جریان زندگی را به جانی نامعلوم منتقل می‌کنند. اعدام را بیاد می‌آورم، و سیه پوشان را، که با ردهای بلند لرزان در باد و داس‌های متقاطع مرگ در علم، در سیاهی شب صف اعدامیان را به سوی مرگ‌گاه می‌کشاند. جلگتا را بیاد می‌آورم؛ پهلوها را که می‌گریه؛ هرودس را که بر پام معبد بزرگ تنها ایستاده است؛ و مادر را، با مرحم نگاه‌اش بر شطه‌های زخم. و ماه مغموم مجدلیه را، که پرتو عشق‌اش همچنان بر تن و روح مصلوب من می‌تابد.

خاک مرا سخت و سنگین بهم می‌نهد و هر تکان و تپشی را پایان می‌دهد. حفره‌ی کوچکی که سرم در آن گیر افتاده است کم کم دارد از هوا تهی می‌شود. نفسم پس می‌رود. تنم دیگر از آن من نیست. تنها مغز من هنوز زنده است. مغز انگار با نور شگفت‌انگیزی پیرامون را روشن می‌کند. کاش در بیهوشی می‌مردم. هوش رنج آفرین. هوش نرد. صدا می‌شنوم، صدای پا می‌شنوم. خاک تکان می‌خورد. نام خودم را می‌شنوم. دیروقت است. شب شده و خاوران خالی می‌شود. همه دارند می‌روند خانه. خانه! جقدر این نام زیبا و آرامش بخش است. خانه! از جلگتا تا خانه چه راه کوتاهی است. جلگتای ستم؛ با صلیب خونین‌اش بر گرده‌ی تاریخ.

هوا تمام شده است. مغز این را می‌داند، اما تنم دیگر نیازی به هوا ندارد. تنم در حضور ذهن برای همیشه آرام گرفته است. و ذهن، بر صلیب تن، ماه مجدلیه را فریاد می‌زند که در شبم اندوه می‌تابد و دور و دور و دورتر می‌شود. دست من، که برای گرفتن دست او گور را شکافته است، با پنج انگشت گشاده تهی می‌ماند. و ظلمت فرو می‌افتد.

افتاده بود و می‌رفت که خاموش شود بعد از آن دیدار بار دیگر قد کشید. گل پژمرده‌ای را می‌مانست که خاکش را عوض کرده باشی، دوباره ریشه دوانده بود و جوانه زده بود. حالا او تنها مادر نبود، یادگار پدر هم بود. هم بوی مادر را می‌داد و هم بوی پدر را. پدر بر سالهائی که یوسف و خانواده‌اش کم و کور شده بودند، سه بار سگته کرد و با سگته سوم دیگر نوام نیاورد. او تا آخرین لحظه اسم یوسف و نوهی پسریش «روزبه» را بر زبان داشت و آخرین کلامش هم همین دو اسم بودند.

انگار همین دیشب بود. یوسف و روزبه که آنزمان سه ساله بود به همراه منصوره زن یوسف زنگ خانه آنها را زدند. پائیز بود و باران می‌بارید، سر شب بود، آنهم وسط هفته. مادر بزرگ در را که باز کرده بود بی اختیار پرسیده بود:

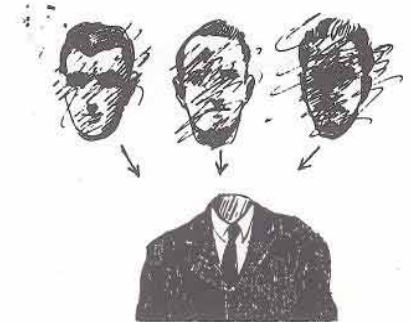
«ما؟ خیر باشه ایشالله!»

آنها معمولاً شب‌های تعطیلی به خانه پدر بزرگ و مادر بزرگ می‌رفتند. البته پیش می‌آمد که یوسف خودش وسط هفته سری به آنها بزند ولی نه دسته جمعی آنهم زیر باران، و مادر بوحشت افتاده بود. انتظار خبر خوش نداشت. نوره و زمانه‌ای نبود که کسی خبر خوش بشنود، و «خیر باشه ایشالله!»

معنی جز «چه بلائی سرتان آمده؟!»، نداشت. یوسف و منصوره لبخند مصنوعی زده و در را پشت سر خودشان بسته بودند، آمده بودند خداحافظی، به کجا می‌خواستند بروند؟ معلوم نبود. یا شاید هم از اول می‌دانستند ولی بنا به مصلحت از پدر بزرگ و مادر بزرگ قایم می‌کردند. مادر بزرگ هرچه قسمشان داد پاسخ بهتری نشنید، فقط اینکه «از اینجا داریم می‌رویم» و قول اینکه «به اولین جایی که رسیدیم زنگ می‌زنیم، نگران نباشید».

از آن شب چهار سال گذشت، شاید هم بیشتر، چهار تا سیصد و شصت و پنج روز. در تمام این مدت چشمهای مادر بزرگ به تلفن سیاه رنگ گوشه‌ی هال بود که زنگ بزند تا صدای عزیزان گمشده‌اش را بار دیگر بشنود و به در بود که پستیچی کی خط و نامه‌ای از آنها بیاورد. کمتر از خانه بیرون می‌رفت. شب خانه کسی نمی‌ماند، به دخترهایش و حتی همه‌ی فامیل و آشنایان سفارش کرده بود که اگر کار واجبی ندارند زنگ نزنند. هر بار که تلفن به صدا درمی‌آمد، قلب آنها را می‌لرزاند. لرزه‌هایی که به مرور زمان قلب آنها را ریش ریش می‌کرد. در تمام آن چهار سال پستیچی حتی یکبار در خانه‌ی آنها را نزد.

حاج رسول، پدر بزرگ، که ده سالی از مادر بزرگ پیرتر بود و پا به هفتاد سالگی گذاشته بود، دو سال بیشتر نوام نیاورد، مفازه کوچک بقایش را که بیش از چهل سال در آن کار کرده بود در همان سال اول بعد از اولین سگته اجاره داد و خانه نشین شد. کارش شده بود گریه و دعا. نمازهای طولانی تر شده بود. آخر هر نماز دعای مخصوصی می‌خواند. دعای بستن دهان گسرگ بر روی بره‌هایش. به مادر بزرگ هم می‌گفت تا بخواند، اسم روزبه از زبانش نمی‌افتاد. یاد شیرین زبانی‌ها و پازیهایی روزبه می‌افتاد. یادش می‌آمد که چطور مهر او را از روی جانماز می‌قایید و درمی‌رفت و او الله اکبر گویان سراغ مهر را می‌گرفت. حاج رسول بغیر از یوسف دو تا دختر هم داشت که از یوسف کوچکتر بودند. نوه‌های دخترتری هم داشت، ولی می‌گفت هر گلی بوئی دارد. اصلاً کسی که غریب است عزیزتر است.



## آقای مشتاقی - ده نفر

علی شفیعی

درآورده شده و تو اصلاً نمی‌توانی فکرش را بکنی که همین دیروز در اینجا مسابقه بسکتبال بوده است.

ارکستر وقتی ریتم شش و هشت «من توبه کردم از عشق» را شروع به نواختن می‌کند. یکباره بیش از سه چهارم جمعیت از پشت میزهایشان بلند می‌شوند تا خودشان را به وسط سن برسانند. تو گویی همه برنده شده‌اند و اسمشان را برای گرفتن جایزه صدا زده‌اند. مردم درحالیکه حضور الکل ضربان قلبشان را تندتر کرده تلخوران و تته‌زنان خود را به وسط سن می‌رسانند تا به همراه «شهره» که به او لقب «شیطونک شهر» داده‌اند از عشق توبه کنند. اشتیاق مردم به رقصیدن با این ترانه بددیست که خود خواننده را به حرف درمی‌آورد که: «معلوم میشه بیشتر ایرانی‌های مقیم سوئد توآند!»

صدای پایکوبی نزدیک به هزار و پانصد نفر رقصنده در این سالن بیشتر به یک رژه نظامی می‌ماند. در و دیوار سالن از صدای بلند موزیک و گرمب گرمب رقص مردم می‌لرزد.

سر بابک از روی پاهای مادر بزرگ غلت می‌خورد. مادر بزرگ چاقو را زمین می‌گذارد و پالتویی را که روی بابک انداخته صاف می‌کند و دوباره چاقو را برمی‌دارد و بجان پوست پرتقالها می‌افتد.

این دفعه‌ی سوم است که مادر بزرگ به سوئد می‌آید. چهار سال پیش وقتی برای اولین بار آمد سوئد، ویزای سه ماه‌اش را تمدید کرد و شش ماه ماند. سه ماه کفافش نکرد. از دیدن گمشده‌هایش به آن زودی سیر نمی‌شد. نه سال نووی را تاب آورده بود. سه ماه برای رفع عطش پیوند نه تنها برای او که برای عزیزانش: پسر، نوه‌ها و عروسش هم کم بود. شعله‌ی چراغ عمر او که به پت پت

کارت رزیدو میز «آقای مشتاقی» - ده نفر» زیر نور بی‌حال شمع گرد سفید رنگ، به چشم می‌خورد. سه لیوان شکم‌کنده‌ی آبجو و سه لیوان ظریف‌تر و کوچکتر شراب قرمز، نیمه تمام روی میز نور «آقای مشتاقی» - ده نفر» پراکنده است. بشقابهای پر از میوه، پوست گرفته و نگرفته به همراه پوستهایشان میز را پر کرده‌اند. بابک پسر کوچکتر آقای مشتاقی که شش ساله است، روی دو تا صندلی بران کشیده و سرش روی بغل مادر بزرگ قرار دارد که روی صندلی سوم نشسته است.

مادر بزرگ درحالیکه دارد پوستهای پرتقال را با چاقو ریز ریز می‌کند، یک چشمش به جمعیت است و یک چشمش به بابک که می‌آید بیدار شود. با وجود گرم بودن هوای درون سالن، مادر بزرگ برخلاف بقیه نه پالتویی را درآورده و نه روسری‌اش را. او هوای بیست درجه زیر صفر بیرون را دیده و سرما توی تنش مانده.

صدای بلند و یکنواخت موزیک، صدای خواننده را درخود بلمیده است. جمعیت مثل لانه زنبور درهم می‌لوند. رقص نور با شکل‌های عجیب و غریبی که روی مردم و در و دیوار سالن درمی‌آورد سالن را دور سر مادر بزرگ می‌چرخاند. دود سیگار مثل مه غلیظی آدمها و فضای سالن را در خود فرو برده است.

چشمن امشب کار رادیو «رنگارنگ» است. قدیمی‌ترین رادیوی محلی فارسی زبان استکهلم که مردم بیشتر آنرا به اسم رادیو «احد» یعنی مسئول آن، می‌شناسند. امشب احد با آن زبان چوب و نرمش که فنجان را فیل نشان می‌دهد توانسته بالای دو هزار نفر آدم در این سالن گرد آورد. سالن در واقع یک سالن ورزشی است که با یک کار گروهی فشرده بشکل سالن بزرگ رقص و موسیقی

چهار سال گذشت تا اینکه یکره طرفهای ظهر مادر بزرگ لب حوض داشت دست نماز می گرفت که صدای تلفن بلند شد. بهش برات شده بود که یوسف است. وضویش را نیمه کاره رها کرد و پا زنگ سوم گوشی را برداشت. صدای ضعیف یوسف بود که از راه دور می آمد: «سلام ننه جون! قلب پیر زن داشت از نفس پرواز می کرد. زبانش بند آمده بود. روپایش به حقیقت پیوسته بود. همیشه این اندیشه ذهنش را می خورد که آنها در میان راه و بیراهه نطفه شده اند و حالا یوسفش بود که تکرار می کرد «ننه چطور؟ چرا جواب نمی دی؟»

بعداً که خواسته بود ماجرای تلفن زدن یوسف را برای بقیه تعریف کند چیز زیادی یادش نمی آمد. تنها اینکه آنها حالشان خوب است و به مقصد که رسیدند قرار است مفضلاً تلفن بزنند و نامه و عکس بفرستند.

خیلی ها توی فامیل حرفهای مادر بزرگ را باور نمی کردند و بر این باور بودند که او حتماً این چیزها را خواب دیده، ولی همین چند دقیقه تلفن به زانوهای مادر بزرگ قوت بخشید و او را سرپا نگهداشت. حالا دیگر حتم داشت که عزیزانش از دام گرگ چسته اند و دیگر خواندن دعای بستن دهان گرگ را کنار گذاشته بود.

دو سال از آن تاریخ گذشت تا دوباره یوسف زنگ تلفن آن خانه را بصدا نرورد. اینبار صدای او واضح تر و رساتر بود و او دیگر عجله نداشت، گفت که از سوئد زنگ می زند. بعدها وقتی خود مادر بزرگ به سوئد رفته بود حضوری شنیده بود که چهار سال اول را آنها در کابل و دو سال بعد را در مسکو با چه مشقتی گذرانده بودند.

یوسف گفته بود که جایشان از هر لحاظ خوب است. روزیه و منصوره هم صرف زده بودند. منصوره خبر داده بود که حامله است. آنها خواسته بودند با بابابزرگ حرف بزنند ولی مادر بزرگ با زیرکی دست به سرشان کرده بود که او خانه دخترش «فهیمه» است. همان موقع یوسف به شک افتاده بود. حتی پرسید «راست می گی یا شوخی می کنی؟» نخواست به بگوید «دروغ می گی ننه؟» مادر بزرگ هم با خون سردی جواب داده بود که: «شوخی چه دارم بکنم!» آخر آنها هیچوقت سوا-سوا خانهای کسی نمی رفتند. بعدها پس از آنکه یوسف چندین بار به خانهای این خواهر و آن خواهر زنگ زد تا با پدر بزرگ حرف بزند، شوهر فهیمه بالاخره آب پاکی روی دستش ریخت که «پدرت سالهاست کفن پوشیده، عمر خودش را کرده بود، تو هم لازم نیست دیگه خودت را ناراحت کنی تو غریب». روزیه که پدر بزرگ را بیاد نمی آورد ولی یوسف و منصوره تا مدتی افسرده بودند. مجلس ختم کوچکی در خانه گرفتند و از چهار پنج نفر دوست ایرانی که داشتند با خرما و چای پذیرائی کردند.

پیرارسال هم مادر بزرگ در چنین فصلی آمده بود. دیگر کسی او را تابستانها دعوت نمی کرد. تابستان وقت تعطیلات است. البته نه برای یوسف که پیتزائی دارد و شنبه و یکشنبه ها هم کار می کند و حالا بقول خودش سه سال است که هر روز به مغازه رفته. چاره ای نیست. و به کسی هم اطمینان ندارد که مغازه اش را به او بسپرد و اگر هم چند روزی تعطیلش کند مشتریهایش می پزند. منصوره و بچه ها که بتازگی پاسپورت سوئدی گرفته اند و برای مسافرت مشکل ویزا ندارند تابستانها در سوئد نمی مانند. منصوره یک برادر در آمریکا و یک

خواهر در آلمان دارد.

دفعه ای نوم مادر بزرگ سر سه ماه به ایران برگشت. نه خودش مایل بود و نه کسی قصد تمديد ویزایش را داشت. طوری که در ماه نوم به یوسف گفته بود: «بین نمیتونی بطیلم را یکماه به جلو بیندازی؟» و وقتی یوسف با تعجب پرسیده بود: «چرا؟!» بهانه آورده بود که «ماه رمضان داره نزدیک می شه» و این در حالی بود که به ماه رمضان بیش از دو ماه مانده بود.

سفر قبل چند بار با منصوره حرفش شد. یکبار وقتی که برای نوه های دختریش در ایران دلنگت شده بود و از شیرین سخنی و مهریانی آنها تعریف کرده بود منصوره این را دال بر ترجیح دادن نوه های دخترش بر نوه های پسری او می دید و مادر بزرگ را به نمک نشناسی متهم کرده بود. یکدفعه هم سر جریان کفش شتر پیا شد. یوسف کفش چرمی ایتالیائی گران قیمتی برای مادر بزرگ خریده بود. منصوره بجوش آمده بود که: «اینهمه که دلار می فرستی ایران براشون بس نیست که اینجا هم بگردی بهترین کفش ها را براشون بخری!»

در واقع او مادر بزرگ را جمع می بست تا بار گناه یوسف را سنگین تر کند. یوسف از آن زمانی که به سوئد آمده اند هر سه چهار ماهی صد دلار-صد و پنجاه دلار برای مادر بزرگ می فرستد. و همین نقطه ضعف مستندی است از طرف یوسف در درگیری های خانوادگی با منصوره.

از دید مادر بزرگ همه عوض شده اند. حتی چند بار بزبان آورده که: «هوای خارج شما را مثل خارجی ها کرده!» یوسف دیگر یوسف سابق نیست. محبت و مهریانی از دلش پر کشیده است. تنها صبحانه با جمع می خورد. شبها خسته و کوفته و بی حوصله به خانه برمی گردد. اخبار تلویزیون می بیند و به یکی دو جا تلفن می زند و بعد می گیرد می خوابد. مادر بزرگ دیده است منصوره با وجود اینکه مثل بلبل سوئدی حرف می زند، حتی بهتر از یوسف ولی هنوز همچنان به مدرسه می رود و زبان سوئدی می خواند.

روزیه را که کسی کمتر می بیند یا مدرسه است یا با دوستانش. می ماند بایک، او هم از مدرسه که برمی گردد می نشیند پای تلویزیون و از این کانال به آن کانال می پرد.

مادر بزرگ چارو زدن که نمی تواند ولی در پختن غذا به منصوره کمک می کند، نمی خواهد سرپار باشد. روزها خانه تنه است، مونسش رادیوهای محلی است که یا ترانه پخش می کنند یا آگهی تبلیغاتی و یا مسابقه هوش می گذارند.

مادر بزرگ سعی می کند کاری بکند که کسی از او نرنجد، و کلامش این است که «دنیا ارزش این دلخوریها را ندارد» اگر حرف ناخوشایندی می شنود به دل نمی گیرد و از درگیری پرهیز می کند. همین امشب قبل از اینکه به جشن بیاید صدای منصوره را که داشت به یوسف نق می زد از اطلاق خواب آنها شنیده بود که «آخه ننه ات را با این سن و سال و با این ریخت و لباس کجا می کنی دنبال ما؟!» ولی یوسف در جواب او گفته بود که: «مادره، حالا که جشنه بذارمش گوشه خونه، خدا را خوش نیادا!»

ارکستر در اوج بزین برقش، آهنگ شش و هشت خود را قطع می کند. طوفانی از دست زدن و سوت و جیغ کشیدن مردم سالن را روی سر می گذارد. وقتی خانم شمله آواز آرام و غمگین «شبهها که نیستی خونه» را شروع به خواندن می کند مردم در حالیکه عرق از سر و رویشان می بارد دسته دسته

مثل لشکر شکست خورده سن را ترک می کنند و بسمت میزهایشان برمی گردند.

از جمع مشتاقی، منصوره زودتر می رسد. از مادر بزرگ می پرسد که آیا بایک بیدار شده یانه و مادر بزرگ با «نچ» جواب او را می دهد. بدنبال منصوره، منیر و شوهرش خسرو و شادی دختر سیزده سالشان، پرویز و زنتش پری و در آخر یوسف سر می رسند. با خوابیدن بایک روی دو صندلی، صندلی کم می آورند. خسرو يك صندلی از میز بغل دستی که صاحبانش هنوز برنگشته اند کش می رود. بقیه می زنند زیر خنده.

این دو خانواده از دوستان قدیمی یوسف و منصوره در سوئداند. سفر اول هم که مادر بزرگ آمده بود آنها را دیده بود. البته در هر سفر پرویز را با يك زن دیده بود. دفعه اول با يك زن سوئدی که يك دختر هم از او داشت. سفر دوم دیده بود که پرویز زن او را با يك دختر فنلاندی ازواج کرده و این بار با پری که می گویند دختر دانی مادر پرویز است و از ایران پستی آمده. همین چند بار ازواج کردن پرویز، او را با همه چرب زبانی از چشم مادر بزرگ انداخته. حتی یکبار به منصوره گفته که «با این مردیکه زن باز چیه که رفت و آمد داره؟!» و برای پری دل می سوزاند که گیر چه گرگی افتاده.

لیوانهای نصفه خالی آبجو و شراب سلامتی مادر بزرگ چرینگ چرینگ بهم زده می شود و در گلوهای تشنه سرازیر می شود. مادر بزرگ لبخند می زند و در جوابشان «نوش چونتون باشه» می گوید.

مردها یکسری آبجو دیگر سفارش می دهند. ولی خانمها که بیک نومهشان هنوز نصفه مانده می گویند که قصد زیاده روی ندارند. آخر وظیفه رانندگی هنگام برگشت بمده آنهاست. البته پری رانندگی نمی کند ولی بخاطر همدردی با دوستانش با آنها همنظر می شود.

گارسون که يك دختر جوان و زیباروی سوئدیست آبجوها را یکی یکی با اشاره یوسف روی میز جلوی مردها می چیند و پول آنها را با کمی انعام از یوسف که مادر خرج میزند می گیرد و خم می شود و موبدانه همراه با لبخندی از یوسف تشکر می کند و پولها را در جیب بلند روپوش سبز رنگش می چیند.

خانم شمله همچنان آهنگ «شبهها که تو نیستی خونه» را کش می دهد. گوش هیچکس اما دیگر به حرفهای او بدعکار نیست. مردم بلند بلند با هم حرف می زنند. صدای قاه قاه و ریسه خنده از سر میزها بلند است.

یوسف بطری و دکایی را که منصوره از سفر کشتی فنلاند برایش خریده از زیر میز درمی آورد و نگاهی به اطراف می اندازد و یواشکی به اندازه يك پیک سر هر لیوان آبجو اضافه می کند. کسی به درجه الکل آبجوها اطمینان ندارد و بدین تر از همه خود یوسف است. می گوید «از کجا معلوم کلاس نویی نباشه، خصوصاً که برنامه ریز جشن خود ایرانیان!» \*

\*- در سوئد آبجو را با توجه به درجه الکل تقسیم بندی کرده اند. کلاس يك آبجو بدون الکل. کلاس دو آبجو با ۲۰ درصد الکل و کلاس سه با ۴۰ درصد الکل.

## روز قشنگ آفتابی

قدش بلند بود، خجالت می کشید، وقتی با اتوبوس به سر کار می رفت، تمام راه باید سرش را خم نگه می داشت. قدیم ها که سیگار کشیدن آزاد بود خودش را به سیگار کشیدن مشغول می نمود. گاهی مسافری سرفه می کرد و زیرچشمی نگاه می ری می افکند، آنگاه او خودش را از لای جمعیت کمی به طرف جلو می کشید تا از سرزنش مسافرانی که از بود سیگار ناراحت می شدند در امان باشد.

وقتی کلید را در قفل در می چرخاند، نامه را ندیده بود. خانه تاریک بود و خلوت تر از همیشه به نظر می رسید. نه بوی غذایی نه سر و صدایی، «شمسی، شمسی! این دو سه روزه خیلی توی هم بود، بی خودی حرف بچه مچه رو می کشید جلو، حالا بچه های مردم چه دسته گلی به سرشون زدن که ما توی این نوره وانفسا بچه دار شیم. حتماً رفته خونه خانم سرهنگ، اینهم مسخرشو برآورده، یک روزی شوهر خدا بیامرزش سرهنگ بوده، شاید هم نبوده، سرگرد بوده، کی به کیه، حالا ما باید بهش بگیم خانوم سرهنگ.»

رفت توی اتاق خواب مدتی با تلفن مشغول شد، بعد از توی آشپزخانه کسی نان و پنیر و یک دانه خیار که پلاسیده شده بود برداشت و گذاشت روی میز کوچکی کنار پنجره، بعد از پشت سطل آشغال شیشه عرق را که به نصف رسیده بود برداشت و زیر لب گفت: «ایندفعه باید سه چهار بطری رو به جا بخرم، این ادیک ناکس هم بدقوله هر هفته قیمتشو بالا می بره.»

دو بیک بیستتر نزد، اصلاً چیزی به دلش ننشست، زود بساطش را جمع کرد دوباره آمد کنار پنجره، با اینکه هوا تاریک شده بود ولی گوشه ای آسمان یک تکه ابر قرمز دیده می شد. با خود گفت: «دوباره یکی از اون غروبهای آخر زمستونه، می خواد اینقدر دل آدمو فشار بده که اشک آدم دربیاده.» پرده رو کنار زد ولی چراغی روشن نکرد، «تا ابر قرمز تو آسمونه چراغ روشن نمی کنم» حالا ابرها چند تا شده بودند همه در یک گوشه آسمان، سیگاری آتش زد، صدنلیش را کشید کنار پنجره و به آسمان خیره شد. «چند سال دیگه بازنشسته می شیم، آپارتمان می فروشیم می ریم توی طبیعت، با پول بازنشستگی من و شمسی راحت زندگی می کنیم، بخاطر زندگی با من دانشسرا رو تموم نکرد وگرنه رتبه اش بالا رفته بود و حقوق

بازنشستگی ش به اندازه ی مال من می شد، دیگه معلمی بسه حالا دیگه نوبت نوباوگان که بیان میدون معلم بشن، درس بدن، گچ بخورن و آدم تربیت کنن» با خودش فکر کرد که چرا به جای کلمه جوانان کلمه نوباوگان به ذهنش رسیده است، لبخندی زد و دوباره آن روز را، روز قشنگ آفتابی را در یک زمستان نور به نظر آورد که هر دو در یک روز به مدرسه نوباوگان منتقل شده بودند، روز خوبی که در یک نگاه به دیدگان شمسی، در اندیشه اش چهره ی جذاب وی در جای خالی نوست نشست، و روزهای دیگر که به سرعت سپری شدند و دیگر تنها نبود.

آسمان را نگاه می کرد، همه جا تاریک بود، انگار که یک تکه ابر قرمز در نوردهستها دیده می شد. در این چند روز حرفهای زیادی زده شده بود قرار بر این بود که از مرخصی های استحقاقی روی هم انباشته شده استفاده کنند و دو هفته ای جایی بروند، بیرون شهر یا به شهری دیگر و جلایی بیابند و تاملی در نیمه راه و خستگی بدر کنند: «اگر تو به مارت قول دادی که بچه داشته باشی و هر دفعه همین بساط کنایه و اشاره و اوقات تلخیه، بهتر نیست که با خوشی از هم جدا شیم، منکه ناراحت نمی شم، تا کی باید جواب حرفهای نیشدار و نصیحت های صد تا یک غازو بدیم تو هم که معلوم نیست ته دلت چیه.»

«بی خود جوابشو ندادم، چرا نگفتم؛ ته دلم، کیوم دلم، دلم که پیش تست، نکته گذاشته رفته، آخه کجا رفته کجا، بدون خداحافظی، مگه میشه، نه بابا نرفته جایی، همین جاهاست دیگه، اگه این تلفن لعنتی زنگ بزنه خبری بده، هرجا که می شد زنگ زد، اگه اونجاها بود که می فهمیدیم، نکته گذاشته رفته ولی اسباباش که اینجاس.»

دوباره رفت توی اتاق خواب بعد از دقایقی آمد کنار پنجره در تاریکی هوا، باز ابرهای قرمز را گوشه ای آسمان دید که با رنگهای سیاه و سفید آمیخته شده بودند. چراغ حیاط همسایه روشن بود، پنجره را کمی باز کرد بچه های آقای شریف در هوای نیمه سرد، مشغول پاک کردن ماشین بودند. «آسمان از دست این بابک، نمی ذاره شیشه های ماشینون پاک کنم» «مادرم تو بختری تو که نباید سر به سر این بذاری بذا باباش بیاد کاراشو بهش می گیم.» فکر کرد که چند روز پیش به شریف گفته بود: «چرا انقدر شما به این ماشینتون می رسیدن» او هم در جواب به شوخی گفته بود: «من که کاسه سرم طاسه سبیل هم که ندارم، تو به سبیل های استالینی و عینک تروتسکی وارث و موهای هگلیت می رسی، ما هم مجبوریم به ماشینمون برسیم چاکرتم، راستی مجید یادت نره فردا شب به توک پا بیای خونه ما تا یک فیلم قاچاقی مشهدی بگیرم اومده نشونت بدم» فکر کرد، این شریف پسر بدی نیست بقول بر و بچه ها آدم عشقیه، اداره شو می ره، تو این دوران گرونی، خرید و فروش ماشین می کنه، مسافرخشی هم روش، خمم به ابروش نمی آره، آره بابا اینم اینچوریه دیگه آدم بدی نیست.»

دوباره آمد روی میبل دراز کشید، ترس ورش داشت باز گفت: «نکنه رفته باشه، نکنه این حرفهایی که از جدایی و طلاق زد، جدی زده بود، چرا چیزی نگفتم، آخه چرا من اینچوریم، دیگه خواب نمی بره، نکنه رفته، هرجا رو که فکر می کردم رفته باشه، زنگ زد، منزل دانیس هم که تلفن نداره.»

کم کم احساس تشنگی کرد، اما نه تشنگی معمولی، تصور کرد که برکه آبی را که در آرامش و شادی به وی تعلق داشت تبدیل به مردابی شده

است و فردا که آفتاب خواهد تابید، بجای نور و ترم و طراوت گیاهان سبز، خشکی و تشنگی خواهد بود و ملال تیرگی خاک. ناگهان از جای برخاست و به طرف تنگ آب رفت و به ماسی کوچک آن نگاهی افکند، هنوز زنده بود، در وسط آب، حرکتی نمی کرد فقط دمش تکان خفیفی داشت، دقایقی با شادی زنده بودن ماسی، به وی خیره شد، آنگاه با احتیاط آب تنگ را عوض کرد و باز روی میبل دراز کشید.

«ننه، دیدم تا در زدم، باز کردی پس تموم شب روی میبل خوابیده بودی حالا دیگه باید به خودت بررسی ننه، یک چند وقتی، بعد دوباره اجاقتون روشن می شه ننه اینهمه دختر اینهمه زن، کاری که امروز می شه کرد، نباید گذاشت برای فردا» «مادرجون چی داری می گی مگه تو باز چیزی به شمسی گفتی»

«ننه جون چی می خواستی بگم، خودش ماشاالله عاقله، دیروز با هم صحبت کردیم قرار شد، یعنی خودش خواست که بره»

«بره بره کجا مادر کجا بره، شمسی زن مننه» «می دونم ننه اما بالاخره خودش خواست بدون خداحافظی بره که نه تو نه اون ناراحت نشین ننه»

«مادرجون چرا زندگی منو از هم پاشیدی؟ چرا دل نمی کنی مادرجون، الان من کجا برم عقیش؟» «بلند، بلند با مادرش حرف می زد، گاهی فریادی می کشید و در ضمن با عجله لباس عوض می کرد.»

«ننه جون کجا می ری عقلتو از دست دادی، این زندگی بدون بچه که عاقبت نداره ننه یک کسی دندون روی چیگر بذاری درست می شه، ننه حالا یک چیزی بخور و برو، تازه می خوای کجا بری، اون قرار بود صبح زود با قطار بره مشهد، مجید جان»

«مادر دست از سرم بردار، من می رم راه آهن، برای اینکه خیال همه ی شما رو راحت کنم، اگه رفته باشم منم می رم، اگه رفته باشم منم می رم، می رم مشهد، فهمیدی مادرجون»

«هرکاری دلت می خواد بکن، من خیر و صلاح شماهارو می خوام، بدون پدر، بزرگتون کردم، حالا هر کسوتون برای خودتون به راهی می رین، حالا که داری می ری بگیر این پاکت هم پشت در افتاده بود، به بین ننه چیه شاید مال اداره ات باشه»

پاکت را شناخت، از پاکت های دراز و زردرنگی بود که سال پیش همراه عکس هایی از مناظر ایران، برای تبریک عید نوروز خریده بودند. دلش به طپش افتاد و عرقی، در خنکیهای صبح، بر پیشانی اش نشست. نوشته بود، «مجید جان، من رفتم بچه ای درکار نیست نتیجه ای هم ندارد، مواظب خورد و خوراقت باش، چیزهای دیگر بخرم نمی خورم، فردا صبح با قطار به مشهد می رم، مادرت حق دارد تو هنوز جوانی باید بچه هایی داشته باشی، امشب می رم خونه دایی جان اینها، دلخور نشو نمی خواستم خداحافظی رسمی بکنم، راستی نگران کارم نباش درخواست مرخصی بدون حقوق کرده ام، از طاهری خواهش کردم دنبال کارهایم باشد. مبدا بشینی به عرق سگی خوردن!! قربان تو شمسی.»

جلوی ایستگاه راه آهن شلوغ بود، عده ای که معلوم بود از شهری نور آمده بودند زن و بچه با لباسهای محلی کنار بار و بنه هایشان پلاکتیف و بی خیال، گوشه ای از پله های در ورودی را اشغال کرده بودند، همینطور افراد بیکار و معرکه گیر و دست فروش همه جا دیده می شدند، از لای جمعیت تا سالن اصلی ایستگاه پله ها را نو تا یکی بالا رفت.

« قطارچی! داداش »

« مشهد! باید رفته باشد. »

« آقای عزیز بالاخره قطار مشهد حرکت کرده یا نه؟ »

« نمی‌تونم آقا، نمی‌تونم، اگر پارسال می‌پرسیدی خبر داشتم قریانت کردم، چون اون پایین بودم حالا این بالا نشستم، از پایین خبر ندارم، برو پایین برادر، برو ببین رفته یا نه؟ »

با سرعت از پله‌ها پایین رفت قطار را دید که حرکت کرده بود و واگن آخری نیز از زیر جایگاه سرپوشیده خارج شده بود و مشایعت کنندگان داشتند به طرف پله‌ها برمی‌گشتند. با قد بلندی که داشت از روی سر مردم به چهره‌های همه نگاه می‌کرد وقتی چشمان اشک‌آلودی را می‌دید دیدگان خودش نیز پر از اشک می‌شد و مجبور بود عینکش را بردارد و گوشه‌ی چشمش را پاک کند. به طرف چرخ دست فروش رفت و بسته سیگاری خرید، یکی را روشن کرد و آرام آرام تا آخر سکوی قطار قدم برداشت. حالا دیگر واگن آخری نیز دیده نمی‌شد، لحظه‌ای آخر سکو توقف نمود آنگاه با احساس بار غمی بر روی شانه‌های خویش، بازگشت، سرش طبق معمول پایین بود و سیگار در میان انگشتانش به آخر رسیده بود و سکوی مسافرین خلوت شده بود عینکش را برداشت قطرات اشک را با انگشتانش شستش به اطراف گونه‌اش کشید و وقتی که عینک را روی چشمانش جابجا نمود، شمسای را در کنار خود یافت، روی چمدانش نشسته بود و با لبخندی به وی نگاه می‌کرد، بلند شد نزدیک مجید ایستاد و به آرامی گفت: « می‌تونستم می‌ای، مجید، توی خونه می‌بوسمت. » وقتی بیرون آمدند هوا بهتر شده بود، آسمان آبی و بدون ابر بود و قله‌ی پر برف کوه از نور دیده می‌شد. « مجید، چشمتو پاک کن، قول می‌دم که دیگه هیچ وقت بدون تو سفر نرم » مجید چشمانش را پاک کرد دستی به سبیل‌هایش کشید و لحظه‌ای به آسمان روشن خیره شد، روز خوبی آغاز شده بود، روز تشنگ آفتابی.



## من و جنازه‌ی

## بغل دستی‌ام

نوشته به آلمانی: مسعود عطایی

ترجمه‌ی شهلا حمزوی

پس از آنکه آخرین عزاداران حق‌ها کنان از مزارم نور شدند، آمی دردمند اما سبکبال کشیدم و

در تابوتم غلّی زدم.

زاری افراد و سخنرانی سر خاک افسرده‌ام کرده بود و خود را سخت تحت فشار احساس می‌کردم. بهمین دلیل حالا خوشحال از اینکه سرانجام طعم آرامش «عدم حضور» را در صحنه‌ی زندگی می‌چشم، در خلوت خود آرام گرفته بودم.

اما این آرامش گذرا بود. ناگهان صدای نورگه و یکنواختی رشته‌ی افکارم را از هم گسیخت. ابتدا فکر کردم یکی از عزاداران بازگشته تا بی‌پرده آنچه را که دربارهم فکر کرده بگوید و خلاص شود. اما صدا از بالای سرم نبود بلکه از زیر خاک و دقیق‌تر گفته باشم از سمت چپم می‌آمد!

صدای مردی بود که به آلمانی حرف می‌زد. نوباره به پشت چرخ‌ی زدم و روی آرنج دست چپم نیمه خیز شدم و به حرف‌هایش گوش دادم. می‌گفت:

« این چه بدبختیه؟ زیر خروارها خاک هم آدم از شر خارجی‌ها امان و آرام نداره. سی سال اخیر می‌بایست در حیاطم بخاطر اینها حرص و جوش بخورم و حالا هم لابد سیصد سال آینده، در نوران نیستی باید بکشم! »

آشفته حال و ترسان داد زدم: « کی اونجاست؟ »

جواب داد:

« اینهمه وقت تو مملکت ما زندگی کرده‌ای ولی هنوز یک جمله آلمانی درست و حسابی یاد نگرفتید. آدم میگه: « لطفاً بگین کسی اونجاست. »

مانند بچه مدرسه‌ای اطاعت کردم و جمله را تکرار کردم:

« لطفاً بگین کسی اونجاست! »

که باز به تندگی گفت:

« حالا اسم من هیچ ارتباطی به شما پیدا نمی‌کنه. من در ملک خودم خاک شدم و نه مثل چنابالی در غریب. »

من در جواب گفتم:

« بابا حالا دیگه باید برای شما هم بی تفاوت باشه که یک آلمانی اینجا خاک شده یا خارجی. »

که جنازه‌ی بغل دستی‌ام فوراً در حرفم پرید و گفت:

« هیچ هم بی تفاوت نیس. در تمام این کمبود جای قبرستانها، خارجی‌ها نقش بسزائی دارند. از این گذشته، پسر من باید تو برابر اجاره‌ی قبری که من برای پدرم دادم می‌پرداخت. بعدش هم این بوی کند سیر و پیاز و برنج باسماتی شما شرقی‌ها حالم رو بهم می‌زنه. »

با عصبانیت گفتم:

« حالا مثلاً خیال می‌کنی بوی سوسیس و پیازه خوک و بوگند آبجوی شما بهتره؟ »

همسایه‌ام ادامه داد:

« اصلاً کی شمارو مجبور کرده بود توی قبرستان ما چالتان کنن؟! شمارو باید تو خاک خودتون کنار حزب‌اللهی‌های متمصب خاک می‌کردند! »

جواب دادم:

« اگه انتخاب با من بود، ترجیح می‌دادم که تو سرزمین خودم حتی بغل دست همان حزب‌اللهی‌های متمصب خاک بشم تا کنار شما آلمانیهای بی احساس و سنگدل. حیث که حمل و نقل جنازه‌ام به ایران برای همسرم خیلی گرون از کار درمی‌آورد. »

باز جواب داد:

« تا جائیکه من می‌تونم شما بعنوان پزشک در آلمان خوب پول درمی‌آوردین. اولش جای جوونای مارو تو دانشگاه اشفال کردین، به خرج ما

درسهاتونو خوندین، بعد هم جای پزشکان مارو گرفتین و آخرش هم مطب زدین و پول پارو کردین. »

برآشفتم و گفتم:

« مثل اینکه باید باز به تو ابله زبان نفهم هم چند مطلب را حالی کنم: من در نوران دانشجویی یک فنیک از شماها پول نگرفتم بلکه پول پدر بیچاره‌ام رو خرج مسکن، تغذیه و نیازمندی‌های شخصی‌ام کردم. نوباره‌ی جای پزشکها هم گفته باشم که کلاً پزشکهای خارجی مجبور بودند در بیمارستانهایی در مناطق محروم و یا جاهائی که در شان آلمانی‌ها نبود کار کنند. تازه پزشکهای خارجی می‌بایستی اقلأ تو برابر بهتر از پزشکهای شما باشن تا مثلاً نصف اونها تأیید بشن. »

جنازه‌ی همسایه‌ام داد کشید که:

« منم بگم که تو یکی، بد شرقی شترچران رو نمی‌دارم بهم توهمین کنی. واقعیت اینه که با آمدن شما خارجی‌ها موج اعتیاد، دزدی و فحشا به همه جای سرزمین زیبای پدری ما سرایت کرد. »

گفتم:

« اولاً بیشتر افرادی که در چنایات دست دارند، هنوز آلمانی یا آلمانی نژادهای اروپای شرقی هستند. ثانیاً امتیازاتی را که از خارجی عاید آلمانی‌ها شده نباید فراموش کرد. شماها از خارجی منظور باید ممنون چیزهایی باشین که یاد گرفتین. این مهاجرین بودن که به جامعه‌ی خشک و بی‌رنگ و حال و محافظه‌کار شما آب و رنگی دادن و اونرو منبگل به جامعه‌ای چند فرهنگی کردن که باین ترتیب بروازه‌های جهان را به روی خود کشود. »

جواب داد:

« به، اما این امتیازات برای ما خیلی گران تمام شد: پناهنده‌های اقتصادی-بمب‌گذاری‌ها-تروریسم... »

گفتم:

« البته، هرکسی آن برود عاقبت کار که کشت. تروریسمی که خارجی در آن دخالت داره، دلائل لازم خودش را هم داره، دلائلی که در سیاست خود پسندانه و بی‌شرمانه‌ی جوامع سرمایه‌داری نهفته است. در مورد به اصطلاح پناهندگان اقتصادی، باید گفت که این بدبخت‌ها صرفاً بخش ناچیزی از ثروتی را می‌برند که در طول همین قرن اخیر شما استثمارگران از آنها به سرقت برده‌اید! »

یکباره صدای مشت کوبیدن به دیواره‌ی قبر بگویشم رسید. با نمره‌هایی که تابوت را به لرزه درمی‌آورد فریاد کشید:

« خفه شو ای شرقی ابله بی تمدن، وگرنه... »

منهم با همان قدرت به تابوتم کوبیدم و داد زدم:

« وگرنه چی؟ بگو خوک نژاد پرست. از چی منو می‌ترسونی؟ می‌خواهی به شیوه‌ی آلمانیت فوری پلیس خبر کنی؟ یا بری علیه من شکایت کنی؟ یا وکیل بگیری و من را به دادگاه بکشی؟ یا کاری کنی که اقامتم رو دیگه تمدید نکنن و از آلمان بیرونم کنن؟ میدونی چیه؟ اونوقتها که بالای خاک هم بودم، از این هارت و پورت‌ها نمی‌ترسیدم، اینجا که جای خود داره، زیر اینهمه خاک برای اولین بار دیگه آلمانی و خارجی تساوی حقوق دارن! »

ناگهان فریاد

« آخ... »

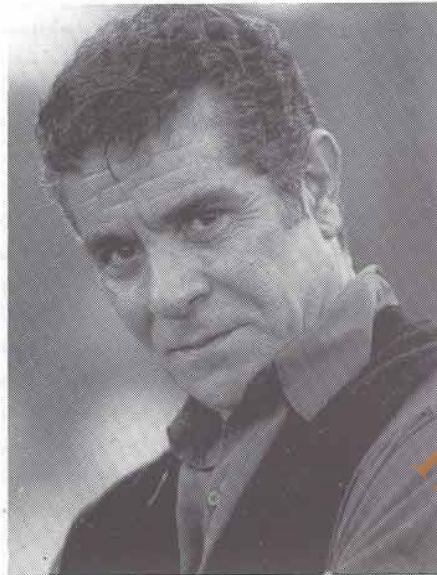
شنیدم و بعد همه جا ساکت شد. پس از چند لحظه پرسیدم:

« چت شد؟ »

جواب داد:

« بازم که غلط حرف زدی، صحیحش می‌شه:

# بزرگداشت بهروز وثوقی



مهدی غبرائی

برای نوست تازه یافته ام، مهردادخان

سه طبقه میله‌ها را گرفته بود و رفته بود بالا، میمون. رسیده بود به طبقه‌ی خانمها که آمده بودند تماشا. پاسبانها دستپاچه می‌نویدند. تا مندی زندان، شش ستاره‌ی سیاه قلندر آبادانی، از راه رسید. همه را کردند توی هلفدانیه‌ها - درها قفل! آهنگر آمد. او را از پشت دستبند و پایند زدند به میله‌ها، میله‌های ضخیم را با غرغز گوشخراش آره کردند. مسیح را پایین کشیدند و بردند...

مهدی الجبوری عرب تبار بود و اتهامش جاسوسی، چشمهای درشت و خماری داشت: سیه چرده‌ی مالیخولیایی. با نشان زخم سالهای پیش بر چهره. عاشق بود، عاشق خانمها. لهجاش شیرین و فارسی حرف زدنش دلنشین بود. لحنش نرم بود و روان. با پاسبانها جیک و بکی داشت. آزاری به کسی نمی‌رساند. خبرکش هم نبود...

آن هم میان آن صد و چند تن بندی پایین بود. با پاسبانها چنگ انداخته بودند و آنها نیز خردشان کرده بودند. پس خرد و خمیر معینش همین بود. خوراک ناچیزی می‌دادند و خرده آفتابی که در هواخوری سهمشان می‌شد. بیشتر با پیژامه زیرپیراهنی می‌گشتند و شلوار اگر پای کسی بود، شلوار میخی بود. بعد از آنها هواخوری به خانمها می‌رسید. خانمهای چادری می‌رفتند هواخوری.

کسی توی نخ خانمها نبود. اما هر تق تق پای خانمها دل الجبوری را به تاپ تاپ می‌انداخت. چه فکر و خیالها در سرش فواره می‌زد: این بلند بالا، آن سبزه: دیگری چه عشو می‌کند و بیج می‌خورد و تاب مثل مار: و آن يك که نامش چیست؟ از پاسبانی پرسیده بود: گفته بود فلونی، و از پاسبانی دیگر که او هم گفته بود مگر نگفتند فلونی...

عصر رئیس زندان همه را جمع کرد و از حرف شنوی و عواقب حرف نشنوی و کاشتن تخم نفاق، و اینکه عرب ابله بی شعور را این بار به خاطر همه بخشیده حرف زد. از آن روز به بعد هروقت مهدی الجبوری را صدا می‌زدند، نیشخندی روی لبها می‌نوید و همه یاد میله‌های طبقه‌ی سوم می‌افتادند که نامش شده بود جبل الجبوری!

۶۴،۶۷

بهروز وثوقی هنرمند شایسته و هنرپیشه ارزنده‌ی سینمای ایران بزودی فستیوالی از بهترین و به یادماندنی‌ترین آثار سینمایی خود را در شهرهای مختلف اروپا و با حضور خود برگزار خواهد کرد.

اگر همچنانکه منقدین و صاحب نظران سینمایی گفته و نوشته اند، فیلم «قیصر» را نقطه عطفی در سینمای ایران بدانیم، اهمیت ارزش‌های بازیگری «بهروز وثوقی» در سینمای ایران بهتر شناخته خواهد شد. «بهروز وثوقی» علاوه بر نرخش در قیصر، دارای شناسنامه‌ی مهمی در فیلم‌های دیگری چون «رخساروتوری»، «داش آکل»، «گوزن‌ها»، «بلوچ»، «خاک»، «تنگسیر»، «فرار از تله»، «طوقی» و... است.

بی بهره ماندن سینمای پس از انقلاب از بهروز وثوقی، چیزی نیست که مایه‌ی حسرت و دریغ فراوان علاقمندان به سینمای ایران و پیشرفت این سینما قرار نگیرد. از اینروی موفقیت چشمگیر و استقبال پرشور از چنین جشنواره‌ای که چندی پیش در آمریکا و کانادا برگزار شد، معیار ارزشمندی بود از میزان حق شناسی مردم ایران در ارتباط با هنرمندان فراموش ناشدنی خود. و این بار به دعوت «کمیته برگزاری جشنواره‌ی بهروز وثوقی» - تارا- در آلمان- ایرانیان ساکن کشورهای مختلف اروپا با بهروز وثوقی و همراه با نمونه آثار زیبایش: قیصر، رخساروتوری، داش آکل، سوته دلان، تنگسیر و گوزن‌ها دیدار خواهند کرد.

کمیته‌ی برگزاری این جشنواره از همه‌ی دست اندرکاران و علاقمندان به سینمای ایران دعوت

«بخشید اتفاقی افتاد؟»

گفتم:

- «خیلی خوب، بخشید اتفاقی افتاد؟»

با صدائی گرفته گفتم:

- «با سخنرانی‌های جنابمالی جوری خلقم تنگ شد که یادم رفت کجا هستم. یکهو بلند شدم و محکم سرم رو کوبیدم به تابوت.»

درحالیکه کوشش در فروخوردن خنده‌ام داشتم گفتم:

- «خیلی دردتون گرفت؟ می‌تونم زخم‌تون رو ببینم؟»

که گفتم:

- «شما که پزشک زنان هستین و از این چیزها سررشته‌ای ندارین.»

در جوابش گفتم:

- «ای بابا پزشک زنان بودن که معنی‌اش این نیست که اوضاع بالای ناف رو اصلاً نفهمم. بالاخره ما هم باید بتونیم زخم‌هارو التیام بدیم.»

با صدائی ملایم‌تر گفتم:

- «خیلی ممنون، اما می‌خوام اورژانس مرده‌ها رو خبر کنم. آخه اینجا خدمات پزشکی بهتر انجام می‌گیره و از حساب‌سازی‌های اون بالا هم خبری نیس. از این گذشته، طبق قانون کفن و دفن مورخ ۵ سپتامبر ۱۹۷۷- پاراگراف ۲ تبصره‌ی ۴، مرده‌ها حق ندارند قبل از چله‌ شون تابوت رو ترک کنن.»

با تعجب پرسیدم:

- «این دیگه چرا؟»

جواب داد:

- «من چه می‌تونم، قانون- قانونه! ضمناً اما اگه بخواین پس از این دوره‌ی آزمایش من می‌تونم شمارو به محیط بالاتر و اشرافی‌تر ببرم مثلاً به کانون پزشکان سرشناس و قضات و سیاستمداران عالی رتبه، رهبران کلیسا، یا به جمع میلیونرها و یا هنرمندان مشهور. آخه من خودم هم مهندس ساختمان بودم.»

با تعجب پرسیدم:

- «مگه اینجا هم محیط اشرافی و غیر اشرافی پیدا می‌شه؟ من فکر می‌کردم دیگه مرده‌ها مساویند.»

او چنان به خنده افتاد که صدای هواناک بهم خوردن دندانهایش بلند شد. این خنده‌ی او موجب شد که بقیه‌ی مرده‌های اطراف هم بخنده بیافتند و با يك حالت کر دسته جمعی تهقه بزنند. وقتی که همه آرام گرفتند، چنازه‌ی بغل دستی‌ام چنین ادامه داد:

- «اینجا زیر خاک هم همان قانون روی خاکه. قدرت‌مندان قادرند، ناتوانان، ناتوان. ثروتمندان هم چیز در دست دارند و فقرا کماکان دستشون خالیست. تجسم عدالت، مساوات، بهشت و جهنم، پاداش و مکافات، افسانه‌هایی بیش نیستن. در اینجا هم چیزی تغییر نکرده.»

من سخت در اندیشه فرو رفتم و پرسیدم:

- «جایی را سراغ داری که پاتوق نویسندگان ناکام، شعرای نیمه موفق، هنرمندان گمنام و قماربازان حرفه‌ای باشه؟ چون من تو اون جمع بیشتر حال می‌کنم!»

چنازه‌ی بغل دستی‌م جواب داد:

- «نگفتم هیچی عوض نشده؟ شما هم همونی که بودین هستین.»

و باز زد زیر خنده. مقوله‌ی خنده به بقیه‌ی مردگان سرایت کرد طوریکه این تهقه‌ی مرکبار گورستان را به ارزه درآورد.



می‌کند تا برای برگزاری هرچه شایسته‌تر این جشنواره سینمایی، برگزارکنندگان را یاری دهند؛ به ویژه آنکه یکی از اهداف جانبی این جشنواره حمایت از تولید فیلمی است که موضوع آن حول کودکان سرگردان جهان و نیز ایرانی است که این خود نشانگر تلاش چند جانبه‌ی این جشنواره است.

تاکنون ایرانیان ساکن کشورهای آلمان-دانمارک-نروژ-سوئد-اتریش-سوئیس-انگلیس و فرانسه آمادگی خود در هرچه باشکوه‌تر انجام شدن این جشنواره اعلام کرده‌اند. در ۲۴ ماه می ۹۶- شهر آخن، اولین میعادگاه و برگزارکننده‌ی نخستین روز جشنواره تا ۲۲ می خواهد بود علاقمندان به منظور همیاری و دریافت اطلاعات بیشتر می‌توانند با برگزارکنندگان جشنواره در شهر آخن- آلمان- همه روزه بین ساعت ۴ تا ۹ بعد از ظهر با شماره تلفن و فاکس: ۰۶۲۳۱۵۶-۰۲۴۷ و ۰۶۲۳۱۵۶-۰۲۴۱ تماس حاصل نمایند.

«کمیته برگزاری جشنواره‌ی بزرگداشت بهروز وثوقی»  
تارا- آخن، آلمان

## کانون دوستداران فرهنگ ایران

چهارمین کنفرانس سالانه‌ی کانون دوستداران فرهنگ ایران، واشنگتن دی سی، تحت عنوان «فرهنگ مهاجرت»، در روزهای شنبه ۲۵ و یکشنبه ۲۶ ماه می ۱۹۹۶، برگزار خواهد شد. سخنرانان این کنفرانس عبارتند از: در گروه هنر و ادب مهاجرت: مجید روشنگر، حسن زهی، علیرضا زین، در گروه «جامعه‌شناسی» معیود انصاری، علی اکبر مهدی، محمد چاپچیان، در گروه «رسانه‌های گروهی» فرح جهانگیری، محمود عنایت، ایرج گرگین، در گروه «سیاست و مهاجرت» بابک امیر خسروی، مهدی خانبابا تهرانی، مرتضی محیط، در «گروه روانشناسی مهاجرت» نهضت فرهودی (صالحیان)، مهین زندی و جواد مصنیان.

## کانون فرهنگی ایران

به دعوت کانون فرهنگی ایران در شهر دوسلدورف آلمان، محمد باقر نجفی در ۲۷ ماه می ۱۹۹۶، سخنرانی خواهد داشت تحت عنوان «مفهوم فرهنگی (ایران)».

\* ۲۶ آوریل نیز علی امینی نجفی، به دعوت همین کانون تحت عنوان «نگاهی نو به موش و گریه‌ی عبید زاکانی» سخنرانی داشت.

Kulturverein Iran E. V.  
Postfach 320669 D  
40421 Dusseldorf

## انجمن ایرانیان وال-د-مارن

بدعوت انجمن اجتماعی-فرهنگی ایرانیان وال-د-مارن در پاریس، بهزاد کشاورزی (جامعه‌شناس) تحت عنوان «گذار تاریخی و اجتماعی شیمرگی در ایران»، روز جمعه ۱۰ مه ۱۹۹۶ سخنرانی داشت.

## دفاع دولت آلمان از «دیالوگ انتقادی»

وزارت خارجه‌ی آلمان در یک موضع‌گیری بی‌سابقه، از سیاست «دیالوگ انتقادی» با رژیم جمهوری اسلامی ایران، در مقابل فشار آمریکا دفاع کرد.

کلوس کینکل وزیر امور خارجه‌ی آلمان گفت: اگر سنای آمریکا سیاست تحریم علیه رژیم ایران را تصویب نماید، در واقع یک اعلان جنگ اقتصادی علیه اتحادیه اروپا خواهد بود.

آمریکا در نظر دارد قانونی را به تصویب برساند که به موجب آن، شرکت‌های غیر آمریکایی را نیز شامل می‌شود. وزیر امور خارجه‌ی آلمان اعلام کرد که این اقدام آمریکا، علیه قرارداد مبادلات بین‌المللی (WTO) است و اتحادیه اروپا مجبور است که به اقدامات متقابل دست زند. او همچنین اضافه کرد که این سیاست آمریکا به رادیکالیزه شدن امور در ایران منجر خواهد شد.

البته طرفداران سیاست «دیالوگ انتقادی» در دولت آلمان، خود نیز پاره‌ها می‌شمرند. ولی دفاع از این سیاست، در حقیقت پوششی برای ادامه‌ی روابط گسترده‌ی اقتصادی با ایران- با چشم‌پوشی غنی از همه‌ی اقدامات تروریستی رژیم اسلامی- است.

## شب شعر و داستان خوانی

«به منظور آشنایی با کار شاعران، نویسندگان و موسیقی‌دانان غیر حرفه‌ای که کمتر امکان عرضه کارهای هنری خوهر یافته‌اند، سهمین شب شعر، داستان خوانی و موسیقی دری-فارسی در شهر اترخت هلند برگزار شد.»

نویسندگان فرهنگ و ادب- کانون فرهنگی نگاه  
Postbus 9102  
3506 GC Utrecht HOLLAND

## قطعه‌نامه

جمعیت دفاع از جبهه‌ی جمهوری و دموکراسی در ایران- بلژیک، قطعه‌نامه‌ی چهارمین مجمع عمومی خود را منتشر کرد.

مجمع عمومی تمام سازمان‌های چپ، ملی و شخصیت‌های دموکرات و جمهوری خواه را خطاب قرار داده و از آنان می‌خواهد: «۱- بی هیچ وقفه‌ای وسیع‌ترین اتحاد عمل ممکنه را علیه سیاست سرکوب جمهوری اسلامی که مانع از زندان، شکنجه و اعدام و ترور دگراندیشان است تشکیک دهند. ۲- بحث و گفت‌وگوهای خود در خصوص اتحاد و ائتلاف‌ها را در سطح جنبش غنی سازند. ۳- امکان انتشار نشریه‌ای که تریبون اپوزیسیون مترقی و آزادی‌خواه باشد را فراهم آورند. ۴- علی‌رغم تفاوت در خط و مشی‌های سیاسی، اصول اولیه‌ای که جامعه‌ی متحدم فردا در ایران بدان نیازمند است را مورد تبیین و کارپایه‌ی مشترک قرار داده و به سازماندهی حول آن بپردازند.»

## نان هم گران شد

بر اساس بخشنامه‌ی صادره از سوی شورای آرد و نان استان تهران، انواع نان لواش، تافتون و بربری و از روز شنبه ۸ اردیبهشت ماه ۱۳۷۵، تا ۲۰ درصد افزایش قیمت پیدا کرده است. البته نان

سنگه بدلیل داشتن انواع پخت، شامل این مقررات نمی‌شود.

ضمناً، ستاد تنظیم بازار از اسفند ماه سال گذشته، حدود ۱۵ قلم کالای اساسی را بدون اعلام رسمی، از طرح مزبور حذف کرده است.

## کشایش

بخش اسناد جنبش‌های اجتماعی ایران، قفقاز و آسیای مرکزی در انستیتوی بین‌المللی تاریخ اجتماعی در شهر آمستردام- هلند، از نوامبر ۱۹۹۶ آغاز به کار خواهد کرد. در این مجموعه صدها نسخه سند تاریخی، اعلامیه و شبنامه، روزنامه و کتاب مربوط به جنبش‌های اجتماعی؛ سیاسی و مذهبی، کارگری و دهقانی، دانشجویی و زنان فراهم آمده است.

بسیاری از این اسناد نو یافته از بایگانی‌های اتحاد جماهیر شوروی سابق و یا مجموعه‌های خصوصی تهیه شده است، استفاده از این اسناد برای همگان آزاد است. برای کسب اطلاع و نیز همکاری با این بخش می‌توانید با آدرس زیر تماس بگیرید.

Dr. Turaj Atabaki  
International Institute of Social History  
Cruquiusweg 31  
1019 AT Amsterdam HOLLAND

## کانون فرهنگی نگاه

به دعوت کانون فرهنگی نگاه، روزیهمانی، سوم ماه مه ۹۶، پیرامون: آبستراکسیون کلمه و چند کانگی معنی (گفتار در معنی ردائی از شعر) سخنرانی و شعرخوانی دارد.

## درس‌گ خزاله علیزاده

جنگل‌های شمال ایران اینبار شاهد مرگ دلخراش یکی از برجسته‌ترین نویسندگان معاصر این کشور بود.

با تأسف بسیار خبر مرگ خزاله علیزاده را در تاریکترین روزهای زندگی پر دردش دریافتیم. فقدان این نویسنده جسور و پرکار را به بستگان، دوستداران و بویژه زنان ایرانی تسلیت می‌گوییم. یاد خزاله علیزاده و آثار او همواره زنده خواهد ماند.

هیات تحریریه آوای زن  
مه ۱۹۹۶ اردیبهشت ۱۳۷۵

## رضا علامه زاده عزیز!

با اندوه فراوان برگزشت برادر گرامی‌ات را تسلیت می‌گوییم. ما در این سوگ، چنانگاه باتو شریک هستیم.

هادی ابراهیمی، محمود استاد محمد، بهمن اسعدی، مسعود بهنوری (م. بهروز)، ملیحه‌ی تیره‌گل، فیروز حجازی، زهره‌ی خیام، منصور خاکسار، حمید دادینزاده (تبریزی)، فضل‌الله روحانی، ناصر رحمانی‌نژاد، حسن زهی، فرامرز سلیمانی، رضاشمس، ناصر شامین‌پر، محمد صدیق، صمصام کشفی، نادر مجد، مرتضی محیط، مرتضی میرآفتابی، بیژن نامور، مجید نفیسی، مسعود نقره‌کار، منصوره‌ی هاشمی و اصغر واقدی.

کانون نویسندگان ایران (در تبعید)  
مرکز آمریکا و کانادا، سوم ماه مه ۱۹۹۶

جسم تا عرفان کلمه، از تردستی تا هنر زبانی، از تکنیک تا جادو، از آبستره تا اندیشه... یک متن و هفتاد تفسیر.

.... گوناگونی موضوع قضاوت‌ها و تقابل اندیشه‌ها در مقالات، نقدها، نوشته‌ها، برچیده‌ها، نامه‌ها، شعرها و اظهارنظرهایی که در این کتاب گردآوری شده‌اند نمودار تعبیر پذیری نامحدود «لبریکته‌ها» و شعر پیشرو و حجم بطور کلی می‌باشد.

Baran Box 4048 , 16304 Spånga  
SWEDEN

### تاریک روشنای حضور

مجموعه شعر، (۱۹۹۵-۱۹۹۲) عباس صفاری، ناشر: انتشارات تصویر- لس آنجلس- آمریکا بهار ۱۳۷۵.

چه رازآمیز است / دنیای پشت مه، / باآنکه میدانم / آنسوی خیابان / جز چند سیم برق / و هفت پرده‌ی شبخوان / هیچ نیست.

Tassveer Bookstore & Publishers  
1433 Westwood Blvd.  
Los Angeles CA . 90024 U . S . A

### باغ‌های تنهایی

در داستان از محمود مسعودی به نامهای «خون کسان» و «در همسایگی حوض کاشی پادشاهان»، که در شماره‌های ۱۰ و ۱۱ زمان نو در پاریس چاپ شده بود، چاپ دوم آن توسط نشر باران در سوئد منتشر شده است.

### آواز دل‌ها

سروده‌های حسن ساحل‌نشین به نام «آواز دل‌ها» توسط نشر باران در سوئد منتشر شده است. دریای ما خروشید و عمیق طوفان شد. / موجی، به حشمتی ایران گیر / کوبنده و دلیر / در پای تخت تاجران خون. / و تخت سخت به لرزه در آمد. / و باران / شبانه / برای مهمان می‌گفت: /

### تنها جرعه‌ای تهره‌ی تلخ

مجموعه شعر شاعران زن در روسیه‌ی قرن بیست، گزینش و ترجمه‌ی بهنام باوندپور، توسط نشر باران در سوئد منتشر شد. این مجموعه شامل ۱۲۲ شعر از ۲۴ شاعر روس است.

کلمات نقش بسته‌اند بر آسمان سیاه، / چشمان زیبا کور شده است... / هراسی از بستر مرگ نداریم / و بستر عشق نیز برایمان شیرین نیست. / در عرق نوشتن، / شخم زدن در عرق، / برای ما اما چیزهای دیگری آشناست: / آتشی ملایم می‌رقصد بر فراز پیش مو، / الهام، وزیدن پادهاست! / ...

Baran  
Box 4048  
16304 Spånga SWEDEN

### پری‌زدگان

مجموعه شعر ژیللا مساعد با نام «پری‌زدگان»، توسط نشر باران در سوئد منتشر شد. برهنه بودم / و باتاجی نه از خار / که از عشقه / به‌سوی تو می‌آمدم / از اندرون معطر نیلوفر زاده شدم / از صخره / از صدف / ....

### انتظار سحر

نمایشنامه‌ی «انتظار سحر» نوشته‌ی محسن یلفانی توسط انتشارات افسانه و کتاب چشم انداز، در سوئد و فرانسه منتشر شده است. این نمایشنامه که در سه پرده نوشته شده، هم اکنون توسط، انجمن تئاتر ایران و به کارگردانی و بازیگری ناصر رحمانی‌نژاد و داریوش ایران‌نژاد، در آمریکا بروی سن رفته است.

Afsane  
box 16036  
75026 uppsala SWEDEN

Cesmandaz

B.P.61 , 75662 paris cedex 14 FRANCE

### سرودهای جانب‌آبی

گزینش‌ای از اشعار شاعران ایرانی (تورنتو)، گزینش: بهروز سیمانی و ایرج رحمانی، توسط نشر افرا در تورنتو منتشر شده است.

در این مجموعه آثاری می‌خوانیم از: فرح آریا، بهرام بهرامی، دنا ریاطی، ایرج رحمانی، حسن زهی، بهروز سیمانی، شهریار عامری، ساسان قهرمانی، صمصام کشفی، مهدی مهرآموز، عیدی نعمتی ویدی

Afra Publishing Co  
1930 Yonge Street, Suite 1082  
Toronto, Ontario M4S 1Z4 Canada

### قافا و حیرت

دفتر شعر اصغر واقدی، به نام «تماشا و حیرت» برگزیده‌ها و غزل‌ها، توسط نشر هنر، در نیوجرسی آمریکا منتشر شده است. صفحه‌آرایی و روی جلد کار بیژن اسدی‌پور، و خوشنویسی روی جلد از مرتضی عبدالهی است.

تا بی‌کران سیاهی و غم موج می‌زند / باد عبوس می‌نود و چار می‌کشد / سک‌های پیر، زوزه‌کشان نور می‌شوند / مردی کنار پنجره سیگار می‌کشد / دیربست تک چراغ شب کوچک‌های ما / با سنگی از فلاخن طفلان شکسته است / ....

### اسناد و پرونده‌های تاریخ سازمانهای

### سوسیالیستی و کمونیستی در ایران

#### (جلد سوم)

نگاهی به تاریخچه‌ی حزب عدالت نوشته‌ی حمید احمدی به همراه مجله‌های بیرق عدالت، ارکان مرکزی حزب عدالت، پاکو، سال ۱۹۱۷ منتشر شده است.

### هادث پذیری‌های زبانی

مجموعه نوشته‌های اشکان آویشن در باره‌ی برخی از ضمایر در مناسبات اجتماعی و استعاره‌ها در بافت زبان و برخی دشواری‌های نو سویی ارتباط، و ... توسط نشر آموزش در سوئد منتشر شده است

### از این فلات پر انده

مجموعه شعر حسین کافی، به نام «از این فلات پر انده» در تهران منتشر شده است. به سوگ تو / ماه می‌گرید / انحلال عشق / در کهکشان درد / و پیچک بیتابی / زخارین نیزپ در نمی‌گردد / به انتها و تهی / زژرفی چاه یوسف / هراسی نیست / که آوارگان یاد تو / غریق ژرفی فریادهای فسرده‌ی خرویشند / و پیراهن گلگون /

### در تهمید

۲۳ داستان کوتاه ایرانی به کوشش ناصر مهاجر، به نام «در تبعید» توسط نشر نقطه در برکلی آمریکا منتشر شد.

ناصر مهاجر در یادداشتی بر این کتاب می‌نویسد: «... این داستان‌ها، برای نخستین بار است که منتشر می‌شود. به شکیبایی همکارانی که چندی‌ست چشم براه این مجموعه‌اند، ارج می‌نهمیم.

داستان‌ها، به ترتیب و تواتر تاریخی آمده است، از ایران آغاز می‌شود، به فرار می‌انجامد و گرفتن پناهندگی، گرفتاری‌های زندگی در مهاجرت و تبعید، جدال میان نسل‌ها و حس آوارگی.

در این مجموعه آثاری از: رضا دانشور، عدنان غریفی، مسعود نقره‌کار، بهروز بهبودی، کمال رفعت‌صفائی، رضا اغظمی، قاضی ریجی‌حوی، داریوش کارگر، جواد جواهری، اکبر سروزانی، حسین نولت‌آبادی، محسن حسام، ناصر مؤذن، شهلا شفیق، قباد هرمزی، میترا نولت‌آبادی، سیروس سیف، طیفور بطحانی، قدسی قاضی‌نور، نسیم خاکسار، فهیمه فرسانی، کامران بهنیاور حمید صدر را می‌خوانیم.

طرح روی جلد و داخل کتاب کار خاور است.

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

### کارنامه‌ی فرهنگی فرنگی در ایران

نویسنده هما ناطق. انتشارات خاوران پاریس، چاپ اول ۱۰۰۰ نسخه، بهار ۱۳۷۵.

کتاب شامل، شش بخش و یک پیش‌گفتار است. نویسنده در پیش‌گفتار می‌نویسد: «موضوع این نوشته چنانکه از نامش پیداست، نگاهی است به تاریخچه آموزشکده‌های فرنگی و فرنگی‌مآب در ایران، از سده نوزده تا نخستین جنگ جهانی.... شاید نیازی به یادآوری نباشد که در پژوهش حاضر، نگارنده این سطور نه به جانبداری از این مدارس برآمده‌ام و نه بی‌جهت دشمنی ورزیده‌ام.»

### از حاشیه تا متن

در باره «لبریکته‌ها» گردآورنده و تنظیم از هما سیار، ناشر: نشر باران- سوئد

هما سیار در مقدمه می‌نویسد: «در باره‌ی «لبریکته‌ها» بسیار گفته‌اند و می‌گویند: از عرفان

## افق سوسیالیسم

اولین شماره‌ی «افق سوسیالیسم» به سردبیری عبدالله مهتدی، منتشر شد.

در این شماره مقالاتی می‌خوانیم با عناوین: «نگاهی به سیاست‌های حزب کمونیست در کردستان» ابراهیم عزیززاده، کردستان و آینده‌ی مشترک جنبش انقلابی در ایران» و «زنان در کمون پاریس» عبدالله مهتدی، «در معرفی شکل‌بندی‌های اقتصادی-اجتماعی مارکس» داریوش نویدی، «اسکاندیناوی سرخ در کمینترن» لارش بیورلین.

## دیدگاه سوسیالیسم انقلابی

سومین شماره‌ی گاهنامه‌ی بحث و مطالعات مارکسیستی در لندن منتشر شد.

در این شماره مقالاتی می‌خوانیم از: مراد شیرین، م- رازی، ج- رامین (چابری)، حمید حمیدی، روزالوکزامبورگ، کارولین پتروسیان و...  
Irs, P.O. box 14, Potters Bar  
Herts. EN6 1LE ENGLAND

## چمدانم

گزینیه‌ی کارهای کوتاه علیرضا زرین، بین سالهای ۱۹۹۶-۱۹۸۶ به نام «چمدانم»، توسط انتشارات ایلین بوکز در آمریکا منتشر شد. موجها می‌لفزند، / مهیخواران گرسنه‌اند، / جفتی غاز سپید / به سوی باختر در پروازند.  
8414S . Woody Way  
Hightands Ranch, CO 80126 USA

## کنگره‌ی مؤسسه اتحادیه مراسم سوئد

نگاهی بر اهم رویدادهای کنگره‌ی مؤسس و گزارش هیئت مدیره به دومین کنگره‌ی اتحادیه سراسری ایرانیان مقیم سوئد، به نگارش اصغر نصرتی در سوئد منتشر شده است.  
Iranska Riksförbundet I Sverige (IRIS)  
box 7033 - 17207 Sundbyberg SWEDEN

## امیدآئینه

داستان «امید آئینه» نوشته‌ی مهرداد مشهدی، توسط نشر دامنه در هلند منتشر شده است.

## صبحانه در موقعیتی بهتر

مجموعه شعر افشین بابازاده، به نام «صبحانه در موقعیتی بهتر» توسط نشر بامداد در لندن منتشر شد.  
سالها گذشت / صفحات تقویم از خنده‌های من پر شد. / سالها گذشت / تغیر فصلها به کوتاهی خاطره اعدامیها شد. / سالها گذشت / صبهات تقویم سفید و سفیدتر شد.

## پویش

بیست و پنجمین شماره‌ی فصلنامه‌ی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی «پویش» در سوئد منتشر شد.  
در این شماره‌ی پویش آثاری می‌خوانیم از: علی پاکزاد، کامبیز روستا، حسین جرجانی، حسن فرمند، ناصر احمدی، حسین ابراهیمی، حسن گلپانگ، محمود معتقدی، جواد درویش، سیروس طبرستانی، ف- شیوا، عباس معروفی، ح- نیکی، لقمانعلی گزارشگر، رضا اغمنی، م. حقیقت جو، مهدی ممکن، امین پاینده، ..

Pooyesh box 162  
162 12 Vällingby SWEDEN

شماره ۱۲۴ پرور آمریکا منتشر شد. در این شماره‌ی پر آثاری می‌خوانیم از: رامین احمدی، دارا، بیژن نامور، مهر طلب خاکسار، حسن جواد، هارون یوسفی، احمد صارمی، حمید رضا رحیمی، علیرضا زرین، امیر صارم، عباس صفاری، مسعود نقره‌کار، مهدی ممکن، مانا بهرامی، احمد توکل، محمد برقی، منوچهر جمالی، کاوه‌ی افراسیابی، حسن غیاثوند، دکتر هادی بهار.

\* شماره ۱۲۵ پر نیز، ویژه بزرگداشت نادر نادرپرور منتشر شده است. در این شماره مقالاتی می‌خوانیم از: بیژن نامور < صدرالدین الهی، سیمین بهبهانی، علی سجادی، نادر نادرپرور، غلامحسین یوسفی، و ...

Par Monthly Journal  
P. O. box 703, Falls Church Virginia 22040

## میهن

پانزدهمین شماره‌ی میهن به مسئولیت علی کشتگر در فرانسه منتشر شده است. در این شماره‌ی میهن آثاری می‌خوانیم از: علی اصغر حاج سید جوانی، علی کشتگر، مهرداد درویش‌پور، حسن بهگر، مجید زریخش، حسن نژده، باقر پرهام، سرور، هاشم خندان، اسماعیل خوئی، ک- اندیشه، برزو حسینی، جهانگیر وطن‌خواه، حمید مهرآئین، سیاوش درخشان، صادق جلال‌العظم.

Mr. Traore  
9rue du Mornam 75011 paris FRANCE

## پیام زن

شماره ۲۴ نشریه جمعیت انقلابی زنان افغانستان به نام «پیام زن» در پاکستان منتشر شده است.  
در این شماره مقالاتی می‌خوانیم با عناوین: سگ جنگی آخوان، شکست سیاست سازشکارانه و ضرورت اتحاد نیروهای دموکراسی‌خواه، آمریکا دوست مردم افغانستان نیست، تأیید سرعت و فروش صدها هزار پاسپورت افغانی توسط یکی از تروریست‌های جمعیت اسلامی، خواهران، بیا بید همیگر را بخاطر برانداختن نابرابری جنس‌ها در جهان اسلام کمک کنیم، و...

\* ۴۲ شماره‌ی پیام زن نیز منتشر شده است در این شماره نیز گزارش‌هایی از: اعمال غداران، چانیان و متجاوزان جهادی و بنیادگرا و نویسنده و شاعر پوشالی که خود را به آخوان عرضه می‌دارد و ... بچاپ رسیده است.

Rawa  
P.O.Box 374, Quetta, PAKISTAN

## آفتاب

هفدهمین شماره‌ی «آفتاب» به مدیریت ع- آرش و ویراستاری الیاس پورغلام، در نوروز منتشر شد. در این شماره‌ی آفتاب آثاری می‌خوانیم از: محمد اکرم عثمان، محمد درخشش، الینورا ماسینی باربیری، رحمان هاتفی، محمد عارف، مفتون امینی، پرویز ک، سهراب مازندرانی، مهدی مهدوی، پ. اهورا، محمد بهارلو، مینو حسینی، مالک احمدی، محسن حسام، و ...

AFTAB  
Herslebsgt . 11 - 0561 Oslo NORWAY

## پیوند

نوزدهمین شماره‌ی «پیوند» ویژه نامه زن، از انتشارات انجمن مهاجرین و پناهندگان ایرانی- بریتیش کلمبیا، منتشر شد.

در این شماره مقالاتی می‌خوانیم با عناوین: ۸ مارچ روز جهانی زن خجسته‌باد، زن و جمهوری اسلامی، مرگ جهیزیه، مسائل زنان و فمینیسم، چگونه از زندان جمهوری اسلامی گریختم، آمار از وضعیت زنان در جهان، بیاد پنج زن شاعر که قهرمانان میدان شعر ایران بودند، لحظه‌های اضطراب، زنان گواتمالا سخن می‌گویند، نگاهی به جنبش حق رأی زنان در آمریکا، و...

Peyvand  
P.O. box 15523  
Vancouver, B.C V6B 5B3 CANADA

## مکت

سومین شماره‌ی گاهنامه‌ی فارسی «مکت» زیر نظر مرتضی ثقفیان منتشر شد. در این شماره که ویراستاری آن با امیر حسین افراسیابی است، آثاری می‌خوانیم از: فریک دیونگ، سهراب پناهی، کوشیار پاریسی، اسفندیار میرزاده، ندیم گورزل، مرتضی ثقفیان، بهنام باوندپور، پریسا دمندان، بهزاد کشمیری‌پور، نازنین نظام شهیدی، منوچهرح-راد، فرزاد ابراهیمی، و ...

Baran box 4048  
16304 Spånga SWEDEN

## گزارش

هشتمین شماره‌ی نشریه شورای دفاع از مبارزات خلق‌های ایران-وین به نام «گزارش» منتشر شد.

در این شماره مقالاتی می‌خوانیم با عناوین: انتخابات مجلس رژیم یا مصلحت نظام، تأملی کوتاه بر کنفرانس زنان در پکن، از هنر شکنجه تا هنر تجارت، تظاهرات ۸ مارس، اعتراض دانشجویان در اطریش، اخبار و رویدادها.

RAT  
Postfach 10 - 1095 Wien AUSTRIA

## ایران سرگوب ترور

۲۲ و ۲۳ شماره‌ی خبرنگارمی کمیته‌ی ایرانی مبارزه با تروریسم جمهوری اسلامی ایران در پاریس منتشر شده است.

بازهم بر باره‌ی مرگ ناگهانی و بیش از بیش مشکوک احمد میرعلانی، نتایج سفر مورس کاپیتورن به ایران، حمایت جمهوری اسلامی از عملیات تروریستی حزب‌الله ترکیه، ترور رضا مظلومان در پاریس، سوء قصد علیه ایرانی در جنوب لبنان، اعدام پنج تن در تبریز، حمله انصار حزب‌الله به سینماهای تهران، تقاضای پناهندگی چهار ورزشکار تیم ملی ایران از بلژیک و ... اخبار مندرج در خبرنگارمی است.

C.I.C.R.E.T.E  
42 rue Monge 75005 paris FRANCE

## اگر

داستان «اگر» نوشته‌ی ابوالفضل اردوخانی، در اردیبهشت ۱۳۷۵، منتشر شده است. ناشر: نویسنده، و کلیه حقوق برای نویسنده محفوظ است.

## ARTICLE

Health - Care And Medical Treatment : Right or Preuilage.

*H . Paydar*

Parliamentary Election or War of Position in The Islamic

*R . Kâbi*

Capital And Sports.

*B. Hosseini*

Poetic Symptons.

*A. Karimi Hakkak*

*trans: A. Khazai*

Islamic Fundamentalism In The Middle East.

*M. DarvishPour*

On The Theoretical Foundations of " Critical Theory "

*J. Kalibi*

Up In The Sky, Embraced by Friends.

*M. Farhat*

Islam, Politics, Ideology.

*N . Etemadi*

The New Conspiracy of SAVAMA.

The 125 Anniversary of The Birth of paris Commune

*T . Hâgh Shenâs*



## INTERVIEW

With Jacque Bidet.

*trans: T. Hagh Shenâs*

With Asghar Davari

*A. Seyf*

## CRITIC

Elitism or Class - Historical Analysis.

"Under the A Glance At " Hassan Kachal " Play

*H. Turabi*

Science At The Service of Political Objectives.

*M. Chaleshgar*

The Dead Man

*F . Salehi*

## POETRY

*M. Aghay, S. Bhabhani, m. Peyvand, M. Sahar, A. R. Ghayeghlo,*

*A. korkin, Sh . Lankarodi*

## SHRT STORIES

" The Night " *A . Mombini ,*

" The Behutif Sunny Day " *F . Hejazi ,*

" A Table of Ten For Mr Moshtagh " *A . Shafii .*

## REPORTS

The Clergy And Shi'Isme Verses Democracy And Prucress

*H . Riahi*

Book Review

**Director :**

**Parviz GHELICHKHANI**

**Editor - in - chief :**

**Mehdi FALAHATI**

**Address :**

**ARASH**

**6 . Sq. Sarah Bernhardt**

**77185 LOGNES**

**FRANCE**

**Tel : (1) 44 - 52 - 99 - 27**

**Fax (1) 44 . 52 . 96 . 87**