

جامعه‌شناسی

انقلاب ایران

- انقلاب ایران، ده سال بعد
- اندیشه‌هایی پیرامون انقلاب ایران
- احیاء فکر دینی و سرکردگی اسلام سیاسی در انقلاب ایران
- نقش جوانان در انقلاب ایران
- نجدد خواهی چپ و بنیادگرایی اسلامی
- زندانی سیاسی: از سلطنت تا ولایت
- از تبعید فرهنگی تا فرهنگ تبعیدی
- انقلاب بدون اجازه
- چهارمقاله دربارهٔ ماجرای سلمان رشدی
- طرحهای انقلاب

کنکاش

درگستره تاریخ و سیاست

پائیز ۱۳۶۸

دفتر پنجم

فهرست

سر سخن:

انقلاب ۱۳۵۷، ده سال بعد ۳ هیأت تحریریه

مقاله ها:

اندیشه‌هایی پیرامون انقلاب ایران
 احیاء فکر دینی و سرکردگی
 اسلام سیاسی در انقلاب ایران
 نقش جوانان در انقلاب ایران

۱۹ م. نبوا
 ۵۱ علی آشتیانی
 ۸۷ مهرداد آرمان

گزارش و مصاحبه:

تجدد خواهی چپ و بنیادگرایی اسلامی
 زندانی سیاسی: از سلطنت تا ولایت

۱۱۷ صادق جلال العظم
 ۱۵۹ اکما زُتوری

فرهنگ و هنر:

از تبعید فرهنگی تا فرهنگ تبعیدی
 انقلاب بدون اجازه
 چند طرح بمناسبت دهه انقلاب
 دین اسلام، عاجز برای سلمان رشدی، و
 مسأله آزادی، و دموکراسی

۱۸۷ حمید نفیسی
 ۲۱۳ علی سعید زنجانی
 ۲۲۴ نیکزاد نجومی
 ۲۳۵ طارق علی، دایانا جانسون،
 ع. ک. دستان و آنتوانت برتون

سایر طرحها: نیکزاد نجومی
 طرح روی جلد: نسرین آرام

در چند ماه اخیر جنبش سوسیالیستی و مترقی ایران تنی چند از یاران ارزنده خویش را از دست بداد: عبدالرحمن قاسملو، بهمن جوادی (غلام کشاورز) و صدیق کمانگیر مبارزان پرسابقه جنبش سوسیالیستی و خودمختاری در کردستان بدست عوامل جمهوری اسلامی از پای درآوردند. منوچهر محجوبی روزنامه نگار و طنزنویس با ارزش نیز پس از مدت‌ها مقاومت سرانجام تسلیم بیماری گشت. ما ضایعه مرگ نابهنگام این مبارزان راه رهایی را به خانواده آنها و همچنین به تمامی دوستان آنها تسلیت گفته و یادشان را گرامی می‌داریم.

هیأت تحریریۀ کنکاش



سرسخن:

انقلاب ۱۳۵۷، ده سال بعد

در تلاطم روزهای انقلابی سال ۱۳۵۷، در آستانه فرو پاشی کامل ساختارهای حکومتی سلطنت در ایران، هنگامی که بر همه نیروهای چپ ایرانی مسلم شده بود «وضعیت انقلابی» فرا رسیده و در گرماگرم اندیشیدن و عمل کردن به اشکال و شیوه های مؤثر مبارزه، این نیروها هنوز پاسخی کامل به پرسش هایی که تعیین کننده سمت گیری آینده آن ها بود نداده بودند: خصلت این انقلاب چیست؟ صف نیروهای ضد سلطنتی متشکل از کدام گروه های اجتماعی است؟ خواسته های متمایز هر کدام از این گروه ها، اقشار و طبقات، و دلایل شرکت شان در انقلاب کدام است؟ انقلاب چه مراحل را باید طی کند تا بتوان آن را یک انقلاب پیروزمند نامید؟ در کشاکش انقلاب و ضد انقلاب نقش افراد - شاه، خمینی، سرکردگان ارتش، رهبران سازمان های سیاسی غیردینی - را چگونه باید ارزیابی کرد؟ و بالاخره وظایف ما در این انقلاب کدام اند؟ در روزها و ماه هایی که از پی زمستان ۵۷ آمد، به

تدریج برای این پرسش ها پاسخ هایی فراهم شد. اعتبار این پاسخ ها در فراز و نشیب ده سال گذشته تا چه حد پایدار ماند و تا چه میزان ساقط شد؟

در تعیین خصلت انقلاب سوآل این بود که آیا جنبش انقلابی ۵۷ ادامه منطقی و مکمل انقلاب ناکام مشروطه و جنبش ملی مصدقی است که می باید به استقلال ملی، تشکیل دموکراسی پارلمانی و حکومت قانون بینجامد، یا اینکه می تواند و باید فراتر از این به سمت نظامی برابرخواهانه رفته، با سلب مالکیت از سرمایه داران و زمین داران، عدالت اجتماعی زحمت کشان را پی ریزی کند. برای پاسخ دادن به این سوآل، جدا از تمایلات و آرزوهای قلبی افراد، می بایست با علمی ترین شیوه ها به ارزیابی رشد اقتصاد سرمایه داری در ایران، فرهنگ سیاسی طبقات متوسط شهری، کارگران صنعتی و کشاورزی، روشنفکران فنی و اداری، و بررسی توان، سابقه و نفوذ سازمان های سیاسی وابسته این اقشار پرداخته می شد. در چنین بررسی ای می بایست نقش خاص اقتصاد نفتی، ویژگی های دستگاه سیاسی شاهی، نقش زمین داری پیش - سرمایه داری، نقش عشایر و ایلات، مسایل مربوط به ملیت های غیر فارس، نقش زحمت کشان فصلی و فقرزدگان زاغه نشین و بسیاری مسایل دیگر روشن می شد. تحلیل علمی این کلیت پیچیده ظرف ده سال گذشته چه نتایجی داشته و تا چه اندازه موفق بوده است؟

کدام گروه های اجتماعی، و به چه دلایلی، به جنبش انقلابی پیوستند؟ آیا تاکید اصلی می بایست بر علت های اقتصادی و تحلیل طبقاتی استوار باشد (شکاف میان فقیر و غنی: تهی دستی کارگران و نیمه پرولترها در برابر صنعت بزرگ) یا اینکه علت های سیاسی و فرهنگی و گروه بندی های غیر طبقاتی نقش عمده تری داشتند (ظلم سیاسی، مدنی و حقوقی، ارباب پلیس و ساواک، بی هویتی و بیگانگی جوانان شهری، دانش آموزان و دانش جویان و سایر روشنفکران، زنان شهری، حلبی آباد نشینان بی مسکن، سرکوب فرهنگی اقلیت های ملی)؟ کدام یک از این گروه ها فعال تر و مصمم تر عمل کردند، کدام گروه ها دیرتر و به آرامی به جنبش پیوستند و کدام ها عمدتاً از صحنه انقلاب برکنار باقی ماندند؟

تبرکات اهل بیت علیهم السلام در سوره سوره سوره سوره

www.iran-archival.com

تبرکات اهل بیت علیهم السلام در سوره سوره سوره سوره

www.iran-archival.com

دست گرفتن قدرت می داشتند؟ آیا در آن صورت ارزیابی مشی چریکی شکل دیگری به خود نمی گرفت؟ چرا به فاصله کوتاهی پس از استقرار جمهوری اسلامی، اکثریت جنبش فدائی تسلیم تفکر حزب توده شد؟

پس از قیام بهمن سازمان های چپ یک اصل را مسلم فرض می کردند: برای پیروزی یک انقلاب دموکراتیک سقوط سلطنت به تنهایی کافی نیست، بلکه باید «امپریالیزم» را هم از ایران بیرون کرد. پس می بایست نشان کرد کدام نیروها پس از سقوط سلطنت، انقلاب را تمام شده دانسته و مردم را به خانه هایشان عودت خواهند داد و کدام نیروها «تا قطع کامل نفوذ امپریالیزم» به مبارزه ادامه می دهند. «قطع کامل نفوذ امپریالیزم» در چشم انداز چپ ایران به چه معنی بود؟ سلب مالکیت از سرمایه داران «وابسته»، اخراج عمال و مستشاران آمریکایی، خروج از پیمان نظامی «سنتو»، تصفیه کامل ارتش شاهنشاهی و در هم شکستن بوروکراسی «فاسد» دولتی و مجازات سرکردگان آن ها، دولتی کردن مالکیت شرکت های بزرگ، بانک ها و سایر بنگاه های سرمایه داری، حل مسأله ارضی، و بالاخره تشکیل دولتی به نام «جمهوری دموکراتیک خلق (یاتوده ای)». ویتنام و کوبا هم چنان الگوهای اصلی و راهنمای برنامه و عمل سازمان های انقلابی چپ ایران بود. این سازمان ها که خود را نمایندنده، سخن گو، و «پیشاهنگ» طبقه کارگر ایران می دانستند، اما هنوز پیوندی جدی با این طبقه ایجاد نکرده بودند، معتقد بودند تنها با رهبری نمایندگان «پرولتاریا»، یعنی خودشان، انقلاب به پیروزی می رسد. بنابراین بخش عمده ای از مباحث بر سر این نکته بود که انقلاب چه می باید باشد و نه آنکه چه هست: انقلاب دموکراتیک «توده ای» یا «دموکراتیک نوین» و به رهبری «پرولتاریا». به تقلید از شعار بلشویک ها در انقلاب روسیه، بخشی از جنبش چپ ایران هم شعار «پیش به سوی دیکتاتوری دموکراتیک پرولتاریا و دهقانان» را می داد. غالب تحلیل ها و دیدگاه های چپ متأثر از مارکسیزم عامیانه و به شدت مخدوش و ذهنی گرا بود. علاوه بر آن، همین تحلیل ها نیز به شکل فورمول های کتابی عرضه می شد که از روخوانی آثار کلاسیک مارکسیزم - لنینیسم استخراج شده بود، آن هم با زبانی که به جز برای قشر محدودی از دانش جویان چپ، ظرفیت روشن گری و تبلیغ وسیع

مردمی نداشت. بر سر ماهیت رژیم اسلامی و وظایف انقلابی، در درون هر کدام از سازمان های انقلابی چپ طیفی از دیدگاه های متفاوت وجود داشت و مدام صحبت از «مبارزه ایدئولوژیک» (علنی یا غیرعلنی) در داخل این سازمان ها به میان می آمد. عده ای آیت الله خمینی را نماینده «خرده بورژوازی مرفه» می دانستند، عده ای نماینده «خرده بورژوازی سنتی عقب مانده»، عده ای نماینده «بورژوازی تجاری بازار» یا نماینده «عناصر بی طبقه حاشیه نشین و لومپن پرولتاریا» و یا سرکرده یک «کاست حکومتی» متشکل از روحانیت طرفدار ولایت فقیه، یا فقط یک «مصلح اجتماعی» که آلت دست «بورژوازی وابسته» شده است. گروهی معتقد بودند از آنجا که «ماشین دولتی سرمایه داری وابسته» دست نخورده مانده، پس دولت و حاکمیت اسلامی عوامل امپریالیزم هستند و باید هرچه زودتر سرنگون شوند. عده ای دیگر بحث می کردند که نهادهای انقلابی مسلح و شوراها که «از پایین» و در جریان انقلاب شکل گرفته بودند ارگان های اصلی حکومتی اند و نه ارتش و پلیس و دستگاه اداری سابق، پس قدرت در دست «خرده بورژوازی رادیکال» است که زیر رهبری خمینی با امپریالیزم در حال مبارزه است. این عده می گفتند چون هنوز در ایران زمان ایجاد «دیکتاتوری پرولتاریا» فرا نرسیده است، پس نیروهای بینابینی دیگر هم می توانند انقلابی باشند؛ در این مرحله خرده بورژوازی «متحد طبیعی» کارگران است (پس می شد به طور مشروط از جناح «ضدامپریالیست» روحانیت در برابر «لیبرال ها» دفاع کرد.)؛ اما بلافاصله تاکید می شد اتحاد کارگران و خرده بورژوازی «موقتی و مشروط» است، «پرولتاریا» باید به زودی بر «تزلزل و ناستواری خرده بورژوازی» غلبه کند و انقلاب را به پیروزی برساند. چنین استدلال می شد که چون خرده بورژوازی برنامه مستقل اجتماعی و اقتصادی خود را ندارد یا زیر رهبری پرولتاریا قرار می گیرد یا زیر رهبری «بورژوازی وابسته» و راه سومی در کار نیست. شق اول که منتفی است. پس حکومت چه بخواند چه نخواهد به دامن امپریالیزم بر می گردد و باید از هم اکنون به تدارک قیام بعدی نشست.

در این میانه، «حزب توده» ریش سفیدانه به چپ انقلابی توصیه می کرد که انقلاب را از «حرکت آخر» آن شروع نکنند: صف کوچک

روشنفکری - کارگری خودشان یک طرف و تمامی «توده ارتجاعی» در طرف دیگر. توده ای ها می گفتند بیاییم و حساب گرانه توازن قوا را بسنجیم و «از درون» مبارزه کنیم. با بیشترین متحدان آغاز کنیم و دشمنان را یک به یک از میدان بدر کنیم؛ پس، اول همه در جبهه همه خلقی علیه آمریکا و «لیبرال» ها مبارزه کنیم، لیبرال هایی که به جای ادامه مبارزه ضد آمریکایی، «دموکراسی» را علم کرده اند. مگر نه اینکه هم اکنون «خط امامی» ها به سختی با لیبرال ها و آمریکایی ها در افتاده اند؟ مگر نه اینکه توده ها از این اقدامات پشتیبانی می کنند؟ مگر این اقدامات رهوس برنامه «حداقل» خودتان نیست؟ پس سلاح ها را زمین بگذارید، مشروعیت جمهوری اسلامی را به رسمیت بشناسید، رهبری آن را بپذیرید، با آن در هر زمینه ای همکاری کنید («اتحاد و انتقاد»)، تا به تدریج، در شطرنج سیاست و مبارزه «از بالا»، وقتی جا پای خود را محکم کردیم، نوبت قدرت ما هم خواهد رسید. فقط صبر داشته باشید... اما وقتی که حقیقتا توازن قوا چنین بی رحمانه علیه نیروهای مترقی بود؛ در یک سو حاکمیتی ارتجاعی و پروجبه که اکثر مردم معترض را پشتوانه داشت و، در سوی دیگر، اقلیتی روشن فکر و چپی و ملی گرای خواهان دموکراسی، چه می بایست کرد؟ انقلابی دیگر؟ «تعمیق مبارزه طبقاتی»؟ با کدام نیرو، با کدام امکانات؟ با رفرم و مبارزه قانونی؟ آیا جمهوری اسلامی مهلت مبارزه قانونی به کسی می داد؟

از درون تحلیل های گوناگون چپ چهار نظریه در باره ماهیت رژیم اسلامی از همه رایج تر بود: ۱) پس از قیام بهمن هیچ چیز عوض نشده، ساختارهای سرمایه داری وابسته به امپریالیزم دست نخورده باقی مانده و اقدامات ضد آمریکایی رژیم فقط «خیمه شب بازی» عوام فریبانه است (چریک های فدایی خلق؛ طرفداران اشرف دهقانی)؛ ۲) دولت جمهوری اسلامی «ملی و ترقی خواه» است زیرا از درون یک انقلاب بزرگ ضد امپریالیستی بیرون آمده، دارای مشروعیت است و با امپریالیزم در تضاد قرار دارد - حتی، در رهبری آن جناحی دموکرات انقلابی وجود دارد که می تواند به راه «غیر سرمایه داری» برود؛ - پس از ضربه های مرگ بار سال ۱۳۲۰، طرفداران این نظریه «ثوری استحاله» را ارائه دادند: رژیم اسلامی در ابتدا مترقی و ضد امپریالیست بود ولی به تدریج دچار استحاله راست گرایانه شد و

جناح «واقع بین» آن یعنی خمینی و «خط امام» تسلیم امپریالیسم شدند (حزب توده، «اکثریت» فدائیان خلق، «کشتگری ها»؛ ۳) جمهوری اسلامی یک «ارگان سازش» است: خرده بورژوازی ضد امپریالیست در اتحادش با بورژوازی لیبرال به سازش کشیده شده و به زیر قیادت آن در آمده و اکنون در این ارگان سازش، دست بالا را نه خمینی، بلکه عناصر بورژوازی طرفدار سرمایه داری وابسته و حامی منافع امپریالیسم گرفته اند (سازمان چریک های فدایی خلق «اقلیت»؛ ۴) رژیم جمعوری اسلامی رژیمی «بناپارتنیستی» است که روحانیت طرفدار ولایت فقیه به رهبری خمینی، به مثابه یک کاست حکومتی، میان طبقات و اقشار مانور می دهد بدون آنکه «نماینده» هیچ کدام باشد، و تنها به حفظ قدرت خود می اندیشد. برای حفظ این قدرت مجبور است نظام سرمایه داری را هم بازتولید کند. این رژیم از همان لحظه به قدرت رسیدن سرکوب گر و شبه فاشیستی بوده است («راه کارگر»).

اکثر سازمان های چپ ایران در توضیح اینکه چه گونه از درون یک جنبش بسیار بزرگ انقلابی یک رهبری ارتجاعی بیرون آمد، آن هم یک رهبری که مورد قبول و حمایت قلبی مردم و برخوردار از مشروعیت نزد آن ها بود، هیچ گاه به این نتیجه نرسیدند که خصلت ارتجاعی در درون خود جنبش توده ای وجود داشت. الزاما این واقعیت را با عنوان کردن «توهم توده ها» یا «گیج سری و اوهام» مردم انقلابی در برابر روحانیت توضیح داده اند.

بسیاری از مبارزان چپ و روشنفکران مترقی و دموکرات هنوز ادعا می کنند که سرکوب آن ها تنها به دست پاسداران مسلح و لومپن های حزب الهی صورت گرفت و سایر مردم محروم، به ویژه کارگران صنایع، مدافع دیدگاه ها و برنامه های دموکراتیک و غیردینی ایشان بودند. این نیز توهمی خلقی گرا (پوپولیستی) بیش نیست. به خاطر خصلت فره مندی رهبری جنبش توده ای، که از حمایت معنوی، ایمانی و حتی خرافی مردم برخوردار بود، این رهبری توانست در جریان انقلاب و در فردای قیام بهمن به طور سیستماتیک سازمان های دموکراتیک صنفی و سیاسی، نهضت های زنان، دانشجویان و روشنفکران و اقلیت های قومی و دینی را نابود کند. این کار با سهولت انجام نشد، اما متأسفانه حمایت بخش بزرگی از مردم یا دست

کم پذیرش بی طرفانه اکثریت آن‌ها را پشتوانه خود داشت. (می‌توان به عنوان جنبه‌ای از این فرهنگ سیاسی در روان جمعی مردم، به واقعیت به بند کشیدن زنان در حجاب اسلامی - کنترل بدن زنان - و سکوت گاه توأم با رضایت غالب مردان اشاره کرد.) تراژدی ما به عنوان نیروهای چپ ایران در حقیقت تا حدودی تراژدی بی ارتباطی روشنفکران تجددخواه با جامعه سنتی بود. سازمان‌های ما نخست تاکتیک‌های مبارزه را به نحوی گزیدند که از حرکت آرام صنفی - دموکراتیک توده‌های شهری پیش از اوج گیری انقلاب جدایشان می‌کرد، سپس زبان انتزاعی تبلیغ و ترویج شان را از کتاب‌ها و جزوه‌ها گرفتند که در آگاهی مردم انعکاسی نداشت (مثل «پیش به سوی دیکتاتوری دموکراتیک پرولتاریا و دهقانان»)، فرهنگ مردم را نادیده گرفتند و به جایش فرهنگ نامه جزوات را آیه وار موعظه کردند و «بیگانه» باقی ماندند.

نیروهای سازمان یافته چپ ایران هیچ گاه به انقلاب به عنوان یک جنبش فرهنگی - سیاسی ننگریسته بودند، بلکه همیشه به نحوی ابزار آن را در مقطع وضعیت انقلابی، یعنی لحظه تسخیر قدرت سیاسی مورد توجه قرار داده بودند، و همه استراتژی و تاکتیک خود را برای چنین لحظه‌ای، و یا احیاناً جنگ درازمدت توده‌ای با نیروهای سلطنتی، تدارک دیده بودند. هر چند خود انقلاب حادثه‌ای مقطعی، معطوف به قیام خیابانی و کسب قهرآمیز قدرت سیاسی است، اما روند کسب سرکردگی آن به قابلیت‌های سیاسی و فرهنگی یک نیرو در سال‌های پیش از انقلاب بستگی دارد. آنچه باعث شد فقها و قشر روحانی بتوانند در انقلاب ایران سرکردگی خود را تثبیت کنند نه نیروی نظامی آن‌ها و نه چالاک‌های تاکتیکی شان در روز قیام، بلکه در وهله نخست شبکه سنتی دستگاہ‌های فرهنگی آن‌ها و زبان سیاسی برآمده از فولکور دینی و نیز وجود رهبری فره مند (Charismatic) خمینی بود.

سازمان‌های ملی غیردینی و دموکراتیک که سنت جنبش مصدقی را پشت سر داشتند نیز به دلایل مختلف، از جمله رفورمیزم در دوران انقلابی، توهم نسبت به دین اسلام و روحانیان، جاه طلبی مشارکت در قدرت (شاه و خمینی)، نداشتن رهبرانی با نفوذ اجتماعی و فقدان

جاذبه فرهنگی برای اقشار محروم، پابرهنگان و فقرای شهری، نتوانستند نقش مهمی بازی کنند. نیروهای چپ ایران که به طور غریزی نسبت به انحصارگری مذهبی و شعارها و اعمال ضد کمونیستی حکومت اسلامی واکنش نشان می دادند، علاوه بر عامل کمبود کادرهای با تجربه سیاسی، به دلیل چند عامل ایدئولوژیک عمده خصالت فاشیستی جنبش اسلامی را در نیافتند: نخست، وجود «خلق گرایی» در ایدئولوژی چپ که هر حرکت توده ای ضدشاهی را بی توجه به سمت و سو و سرکردگی آن گرامی می داشت؛ دوم، مارکسیزمی عامیانه که طبق آن هر نیروی ضدامپریالیست را به نحوی مترقی و متحد چپ به شمار می آورد؛ و سرانجام، شاید مهم تر از هر چیز، حساسیت کم در برابر نقض دموکراسی به خاطر سنت استالینی چپ ایران. به خاطر همین عوامل، فاشیزم محلی ضدامپریالیستی - که پیش از این در قالب پول پوتیسم، بعثیسم عربی، جنبش امل و فدائیان اسلام و... خود را نشان داده بود - هنوز پدیده شناخته شده ای نبود. تنها تعداد انگشت شماری از روشنفکران چپ در نشریاتی نظیر «رهایی»، «اتحاد چپ» و «سلسله بحث های راه کارگر» اهمیت این پدیده را دریافته بودند.

اما اگر همه نیروهای سازمان یافته چپ از همان ابتدا نیز پنداشت روشن و واقع بینانه ای از انقلاب اسلامی، رهبری و دولت آن می داشتند، راه مبارزه چه می توانست باشد؟ به دست گرفتن سلاح و مبارزه از طریق هسته های مسلح و خانه های تیمی؟ پناه بردن به میان اقلیت های ملی در کردستان، ترکمن صحرا، بلوچستان و آغاز جنگی درازمدت و فرسایشی؟ توطئه های نظامی و کودتاگری؟ یا با توجه به توازن منفی قوا، تلاش برای تشکیل ائتلاف بزرگی از همه نیروهای ضد حکومت اسلامی با برنامه عمل دموکراتیک و ملی برای دفاع از آزادی های سیاسی و حقوق مدنی، افشاگری آرام سیاسی، مبارزه قانونی و رفرمیسم؟ می توان گفت همه این راه ها آزمون شد و، چه تلخ، به شکست انجامید.

شکست انقلاب دموکراتیک در ایران بسیاری از فعالان و روشنفکران چپ، از جمله ما را در «کنکاش»، به این نتیجه رساند که یک انقلاب اجتماعی باید یک جنبش فرهنگی - سیاسی وسیع را پشتوانه خود داشته باشد، و گرنه در مبارزه احزاب و سازمان ها برای

کسب قدرت، تمایلات دیکتاتوری و ضد دموکراتیک حتی چپ انقلابی را هم دربرخواهد گرفت. فرهنگ در این تعبیر نه تنها به خصالت های امروزین سنت به عنوان زیرساخت رفتار اجتماعی مردم اشاره می کند، بلکه سایر جنبه های زندگی هر روزه گروه های اجتماعی، اخلاقیات جمعی، آداب کسب و کار، چگونگی ترتیبات فضای زیستی و سکونت آن ها، تلقی گروه های اجتماعی از «زندگی خوب»، «سعادت» یا «عدالت»، نحوه انتقال اطلاعات در افواه و افکار عمومی، فولکلور یا هنرهای مردم پسند جدید، محتوای رسانه های گروهی، فهم روابط قدرت، مشاورت و مشارکت در سطوح محلی زندگی روزمره و تضادهای ناشی از برخورد سنت ها با مدنیت و مدرنیت غربی را شامل می شود.

بخشی از نیروهای چپ و انقلابی که بر سر نکات بالا با ما توافق ندارند، معتقداند در کشورهای توسعه نیافته، با خیل جمعیت خرده بورژوازی و حکومت های شبه - فاشیستی، نیروهای مترقی هیچ گاه فرصت فعالیت سیاسی و فرهنگی و کسب مشروعیت در میان مردم، آن طور که در دموکراسی های غربی امکان پذیر است، را نخواهند داشت؛ و بنابراین، استراتژی چپ انقلابی نمی تواند متأثر از کسانی نظیر آنتونیو گرامشی باشد که نقش ویژه ای به جامعه مدنی، کارکنان فرهنگی و روشنفکران می سپارد، بلکه برعکس در شرایط اختناق، همانند لنین، باید بر نقش حزب پیشاهنگ و منضبط و اقلیتی رزمنده و مخفی کار تأکید کرد: مشروعیت و سرکردگی فرهنگی تنها پس از انقلاب امکان پذیر است.

تأکید بر جنبش فرهنگی در تئوری و استراتژی چپ، به زعم ما، الزاما به معنی نفی تعیین های اقتصادی و مبارزات طبقاتی، حزبی و تشکیلاتی نیست. همین طور بر این نکته آگاهی داریم آنگاه که دستگاه های اختناق و سرکوب به شیوه اصلی حکومت بدل می گردند دیگر استراتژی های «لیگالیستی» (در چهارچوب قانون) بی اثر می شوند.

هدف تأکید بر جنبش فرهنگی معطوف به دخالت در دو سطح از فعالیت سیاسی است: در سطح انحصار غنی کردن فرهنگ سیاسی و تئوریک روشنفکران چپ (ایجاد نشر «ایننتلی جنسیا»ی چپ)، و در سطح وسیع تر تحول و دمکراتیزه کردن فرهنگ سیاسی عامه مردم که روشنفکران و سازمان های دموکراتیک واسطه تماس با آن هابند. اگر

چنین کوششی به ثمر بنشیند، در آینده از خطر نخبه پروری و جانشین گرایی استالینی، و یا برعکس از خطر پوپولیزم کور جنبشی که رهبران دموکرات را در می نوردد و «دماغوگی» ها و شیادان را بر سر کار می آورد، کاسته خواهد شد. ما در یکی از شماره های آینده «کنکاش» که ویژه «دموکراسی، عدالت و سوسیالیزم» است به این مباحث بیشتر خواهیم پرداخت.

بخش مقالات این شماره به جامعه شناسی انقلاب بهمن ۵۷ ایران اختصاص دارد. در مقاله «اندیشه هائی پیرامون انقلاب ایران»، م. تیوا به بررسی تئوریک ویژگی های انقلاب ایران می پردازد، ویژگی هائی که این انقلاب را از سایر انقلاب های عصر جدید متمایز می کند و طبعا مطالعه این ویژگی ها بر تئوری های انقلاب و روش شناسی آن ها تأثیر خواهد گذاشت. این مقاله، که تأکیدش بر روند انکشاف انقلاب است، به ویژگی هائی نظیر «سنت گرایی انقلابی»، اسلامی بودن انقلاب (ایدئولوژی، سازماندهی، رهبری و ساختارهای پدید آمده) و فرهنگ سیاسی انقلاب (شعارها، رفتار جمعی، زبان، نمادها و مراسم) می پردازد.

علی آشتیانی در مقاله «احیاء فکر دینی و سرکردگی اسلام سیاسی در انقلاب ایران» مروری تاریخی دارد بر نخستین اقدامات ایدئولوگ های جدید اسلامی برای تدوین برنامه و سازماندهی یک حکومت نوین اسلامی. آشتیانی نشان می دهد که آنچه به نام «بنیادگرایی اسلامی» شناخته شده، نه یک کوشش صرف برای بازگشت بی قید و شرط به جامعه صدر اسلام، بلکه برعکس نوعی اصلاح طلبی یا تجدید دینی بود که می خواست واقعیت های سیاسی و اجتماعی جامعه معاصر را هم در خود ادغام کند و در این راه حتی از روش شناسی و تئوری های علوم اجتماعی جدید نیز بهره بگیرد. در اثبات این نظر دو مورد مهم از تلاش های اصلاح طلبان دینی در دهه ۱۳۴۰، که بعد ها همه پست های رهبری حکومت اسلامی را اشغال کردند، مورد بررسی قرار می گیرد.

مهرداد آرمان در مقاله «نقش جوانان در انقلاب ایران» پس از طرح تئوریک مسئله جوانان و ظرفیت های شورشی آن ها به مورد

خاص ایران پرداخته، با نشان دادن تأثیر عوامل جمعیت شناسانه، رشد شهرنشینی، افزایش تعداد محصلان و دانشجویان، دیپلمه های بیکار، فقر و محرومیت های اجتماعی جوانان شهری و... نقش این گروه های جوان را در تحرک بخشیدن به جنبش انقلابی سال ۱۳۵۷ بررسی می کند. ضمیمه ای در انتهای این مقاله مشکلات جوانان را از انقلاب به این سو بررسی می کند.

در بخش گزارش و مصاحبه، گفتگوی بسیار جالبی داریم با «صادق جلال العظم» یکی از روشنفکران برجسته جهان عرب که از پیشروان نقد تفکر دینی در سال های ۲۰ میلادی بوده است. العظم در این مصاحبه دشواری های ریشه گیری مجدد در جوامع اسلامی، شیوه های گوناگون روشنفکران متجدد در نقد نهادهای دینی، مسائل مربوط به ناسیونالیسم جهان سومی، مارکسیسم، امپریالیسم و گرایش بازگشت به هویت اسلامی در میان روشنفکران عرب، واکنش آن ها در قبال انقلاب ایران، جوانب مسأله سلیمان رشدی و بسیاری مطالب دیگر را مورد بحث قرار می دهد.

در همین بخش مصاحبه ای داریم با سه زندانی سیاسی سابق که در دوره های مختلفی از رژیم های شاه و خمینی محکومیت شان را گذرانده اند. آن ها با مقایسه تجارب خودشان نکات قابل توجهی در باره شرایط زندان، چگونگی شکنجه ها و نحوه سازمان دهی مقاومت در درون زندان، روابط میان زندانیان با ایدئولوژی ها و روحیات مختلف و مطالب دیگر را مطرح می کنند.

در بخش فرهنگ و هنر این شماره حمید نفیسی به بررسی جنبه هایی از فرهنگ ایرانیان تبعیدی، به ویژه در جنوب ایالت کالیفرنیا که بیشترین تعداد ایرانیان مقیم خارج را در خود جا داده، می پردازد. او با استفاده از تئوری های مردم شناسی نشان می دهد که چگونه در ابتدای تبعید انزوا، غم غربت و چشم انداز بازگشت به ایران بر پیام ها و تصاویر رسانه ها غالب بود تا به تدریج، در اثر مرور زمان، امرار معاش و ادغام فرهنگی، مفاهیم ایرانی بودن، هویت ملی و سنت ها معانی دیگری به خود گرفت. برنامه های تلویزیونی ایرانیان به عنوان عامل عمده شکل دهنده وفاق جمعی و اشتراک هویت ایرانیان، مرکز توجه این بررسی است.

در مقاله «انقلاب بدون اجازه»، علی زنجانی با زبان استعاره و تصویر، با لحنی گاه یأس آمیز و گاه طنزگونه، به ابهام رابطه میان

آرمان‌گرایی و آرمان‌سازی روشنفکران انقلابی از یک سو، و جنبش انقلابی مردم از سوی دیگر می‌پردازد. در این قطعه، که همچون گفتگوی یک روشنفکر با خویش‌نشان است، شرایط رکود اجتماعی‌ای به یاد آورده می‌شود که در آن یافتن آرمان و ایدئولوژی و اقدام جسورانه در شکستن سکوت و راه‌گشایی، همچون یک ضرورت روحی، اخلاقی و سیاسی جلوه می‌کند؛ اما آنگاه که از جایی دیگر و در زمانی دیگر، از اعماق جامعه، موجی خروشان در می‌رسد و «بی‌اجازه»ی آرمان‌گرایان انقلاب می‌کند، چه‌گونه باید به قضاوت نشست؟

از نیکزاد نجومی گزیده کوچکی از طرح‌هایش را به مناسبت دهه انقلاب داریم.

سرانجام در چهار مقاله‌ی کوتاه از خلال بررسی «ماجرای سلمان رشدی»، موضوع برخورد دین اسلام با تجددخواهی، آزادی بیان و دموکراسی، مورد بحث طارقی علی، ع.ک. دستان، دایانا جانسون و آنتوانت برتون قرار می‌گیرد. در شماره آینده کنکاش رمان «آیات شیطانی» مورد بررسی مفصل قرار خواهد گرفت.

هیئت تحریریه



www.iran-archive.com

مقاله ها



نیرادگی
۹۸۵

اندیشه‌هایی پیرامون انقلاب ایران

م. تیوا

دوست من، تئوری‌ها همه خاکستری اند.
تنها درخت پر بار زندگی سر سبز است.
گونه (۱)

... و چه سالیان درازی است
... که در شرق ...
آزادی و اسارت
پنهان و آشکار
پیکار می‌کنند.

پس دل نیرومند داریم، دو دل نشویم.
«گونه ... آفاق، هر چند افسرده است، لیک سرخ
است.» بی‌گمان پراکنده‌ایم، دریغ! لیک پیوندخواهیم
خورد، شادا پیکارگران به هرگون سرانجام دستهای هم را
خواهند فشرد. و یکباردیگر «تیر» بر سینه «مرداد»
خواهد نشست.

مصطفی شاعیان (۲)

انقلاب‌ها از نادرترین رویدادهای اجتماعی تاریخ هر ملتی
هستند. از انقلاب بهمن ماه اکنون ده سال گذشته است. در این سال‌ها
حوادث بسیاری به وقوع پیوست. امیدهای بسیاری شکوفا شدند و
پژمردند؛ اندیشه‌های فراوانی جوانه زدند و در باد سپری گشتند. دهه‌ای

که گذشت را می توان به اختصار یک «دوران انقلابی» نامید. دورانی که در آن سرعت تحولات بارها نظریه پردازان را غافلگیر می کرد و مجادلات شعارگونه، مکانی برای تجزیه و تحلیل منطقی به جا نمی گذاشت. و حالا در این هنگامه، با پایان گرفتن جنگ، با گذشت «رهبر انقلاب» و مهم تر از همه با گذشت زمان می رویم تا رفته رفته بر خود و آنچه به وقوع پیوست نگاهی دوباره بیندازیم تا شاید قادر شویم دلایل، معانی و اهمیت آن تحولات را از زیر ابر ایدئولوژی و ابهام و ابهام مجادلات آنچنانی رها سازیم.

اما نیک آگاهییم یک دهه هنوز زمانی کافی برای بررسی نقادانه و ژرف رخدادی بزرگ همچون یک انقلاب نیست. نگاهی به بحث های مطرح شده در دویستمین سالگرد انقلاب کبیر فرانسه نشان می دهد که حتی با گذشت دو سده هنوز توافق چندانی در میان اندیشمندان در باره دلایل، حقایق و اهمیت این واقعه موجود نیست. انقلاب روسیه نیز از وضعیتی مشابه برخوردار است! بعد از گذشت بیش از هفتاد سال، تاریخ این انقلاب نیز بار دیگر در حال تدوین است، پس منطقی و منصفانه نیست تا از خود و دیگران انتظار داشته باشیم تنها پس از گذشت ده سال از انقلاب ایران بتوان تمامی پیچیدگی ها و زیر و بم های این واقعه را تحلیل و ارزیابی موشکافانه کرد. آنهم انقلابی که هنوز پویش آن کاملاً پایان نیافته و فصل آخر کتاب اش نانوخته مانده است. اما می توان بر خود و دیگران نهیب زد که دوران تخیل دیگر سپری شده و عصر تفحص فرا رسیده است.

پذیرش این مهم عزیمت جستار حاضر را تشکیل می دهد. نگارنده بر این باور است که انقلاب ایران اگر چه پدیده ای است همزمان با ما (و لذا مشکل برای درک و تحلیل)، اما در عرض همین ده سال ویژگی هائی را از خود بروز داده که آن را از الگوی دیگر انقلاب ها متمایز می کند و از لحاظ تشویریک آن را به یکی از جالب ترین انقلاب های عصر مدرن تبدیل می نماید. به عبارت دیگر، انقلاب ایران از بسیاری جهات نه یک «تکرار» بلکه «آغازی جدید» بوده است. ارزیابی این ویژگی ها که می تواند به تجدیدنظر در شناخت و روش شناسی ما از الگوهای غالب انقلاب ها منجر گردد خود نیازمند سه پیش شرط است. اول آنکه به انقلاب به مثابه «مسئله ای غامض» بنگریم، دوم آنکه از استبداد مفاهیم و قالب های ایدئولوژیک اجتناب ورزیم، و سوم آنکه گستاخی پرمش و شهادت تحقیق را پیشه گیریم. مقاله حاضر تلاشی است در این راستا، در وانفسای دهه ای مملو از

ماجرای تشریح و شکست.

«انقلاب» را در عام‌ترین شکل آن می‌توان جایگزینی یک نظام با نظامی دیگر خواند. این تعریف در ظاهر صحیح، ولی بسیار کلی و پر ابهام است، چرا که می‌توان پرسید منظور از «نظام» چیست؟ آیا نظام اشاره به نظم سیاسی دارد یا ساختار اجتماعی یک جامعه؟ و یا آنکه پرسید نقش زمان در این فرآیند جایگزینی چیست؟ برای مثال، آیا باید یک فرآیند جایگزینی را که سالها، دهه‌ها و یا حتی قرن‌ها به طول انجامد یک انقلاب خواند یا یک تحول تدریجی؟

در این جا برای مشخص‌تر کردن مباحث از تعاریف زیر استفاده خواهیم کرد. مراد از «انقلاب اجتماعی» یک دگرگونی سریع، رادیکال و بنیادی دولت و ساختار طبقاتی یک جامعه است که از طریق یک خیزش طبقاتی از پائین صورت پذیرد. آنچه انقلاب اجتماعی را از سایر نبردها و دگرگونی‌ها متمایز می‌سازد منطبق شدن دو هم‌رخداد (Coincidence) می‌باشد. هم‌رخداد اول انطباق تغییر ساختاری یک جامعه با دگرگونی طبقاتی آن بوده و هم‌رخداد دوم انطباق دگرگونی سیاسی با دگرگونی اجتماعی آن جامعه می‌باشد. از سوی دیگر، «انقلاب سیاسی» بر فرآیند سرنوشتی یک نظام سیاسی و جایگزینی آن با یک نظام سیاسی دیگر که از طریق سطح بالایی از بسیج توده‌ای تحقق پذیرد دلالت می‌کند. در یک انقلاب سیاسی تنها ساختار دولت و نه بنیان اجتماع دستخوش دگرگونی می‌گردد و البته این دگرگونی الزاماً از طریق یک مبارزه طبقاتی تحقق نمی‌پذیرد. در این میان «شورش» به جنبش‌هایی اطلاق می‌شود که می‌توانند از خیزش طبقات پائین نشأت گیرند ولی به یک تغییر ساختاری منتهی نمی‌شوند. (۳) «قیام» را می‌توان شکل وسیع‌تر یک شورش عمدتاً مسلحانه خواند.

جنبش چپ ایران در خصلت‌گذاری ماهیت تحولات بهمن ۱۳۵۷ دچار مشکلات تشریح فراوانی بوده است. بسیاری از نیروها از اطلاق واژه «انقلاب» به آن اجتناب ورزیده و آن را تنها یک «قیام» بر می‌شمارند. اینان عقیده دارند آنچه ده سال پیش در ایران تحقق پذیرفت قیامی بود برخاسته از تضادهای طبقاتی و استبداد سیاسی رژیم شاه. تا اینجای واقع را جنبش چپ مثبت ارزیابی نموده و لذا از آن با عنوان «قیام شکوهمند بهمن ۱۳۵۷» یاد می‌کند. اما اینان به پیروی از همان تعاریف کلاسیک مارکسیستی که انقلاب را جایگزینی صرف یک شیوه تولیدی با شیوه

تولیدی دیگری می دانند فوراً بیان می کنند که: «ولی انقلابی متحقق نگشت و اگر هم انقلابی در راه بود خود در نیمه راه شکست خورد.» برای مثال نشریه «راه کارگر» ارگان سازمان راه کارگر در جمع بندی خود از انقلاب می نویسد: «درست با پیروزی قیام مردم و همزمان با آن انقلاب ایران شکست خورد.» (۴)

براین دیدگاه صرفاً طبقاتی از انقلاب می توان چندین خرده تئوریک گرفت. نخست آنکه اینان «آنچه واقع شد» را با معیار «آنچه باید تحقق می یافت» مورد مذاقه قرار می دهند، و حتی آنگاه که توجه خود را به «آنچه واقع شد» معطوف می دارند دوباره به بیراهه می روند. باید از حامیان این نظریه پرسید چرا قیام؟ مگر حاصل «واقعه بهمن ماه» به روی کار آمدن یک ایدئولوژی جدید، نهادها و بنیادهای اجتماعی نوظهور، یک فرهنگ و یک نظم گفتاری نوین سیاسی، یک رهبری جدید، نظام حقوقی و قانون اساسی نوین و بالاخره برپائی یک ساختار دولتی تازه نبود؟ وانگهی مگر آن «واقعه» در جهان سوم، پس از انقلاب چین از لحاظ بسیج همگانی توده ای ترین نمونه تحرک اجتماعی نبوده است؟ کدام جنبش اجتماعی دیگری را می توان سراغ گرفت که فراگیر تر از جنبش سالهای ۵۷ - ۱۳۵۶ ملت ایران باشد؟ مگر نه آنکه این «واقعه» بیش از هر رخداد دیگری در تاریخ معاصر ایران جامعه و شهروندان ایرانی را سیاسی و یا شاید هم سیاست زده نمود؟ باری هم از این رو است که ما از «انقلاب» و نه «قیام» بهمن نام می بریم. در نزد ما انقلاب چیزی جدا از سلسله خصیلت های یاد شده در بالا نمی باشد. ویژگی هائی که در زیر از انقلاب ایران یاد می شوند دعوتی است به این بحث تئوریک در میدان برخورد اندیشه ها.

ویژگی اول : اولین انقلاب توده ای سنت گرا در عصر مدرن

انقلاب ها را سازندگان تاریخ خوانده اند و تاریخ را شرط لازم انقلاب ها شمرده اند. متقدم یا متأخر دانستن هر یک از دو مجهول این معادله سبب بحث های بی پایانی در میان تاریخ نگاران و اندیشمندان سیاست و اقتصاد شده است. پیروان اندیشه نخست با رجوع به مثالهای انقلاب صنعتی، انقلاب فرانسه، انقلاب روسیه، انقلاب چین و دیگر انقلاب های کوچک و بزرگ از رسالت دوران ساز انقلاب ها یاد می کنند و حامیان آن اندیشه دیگر بر شرایط لازم و کافی، موقعیت عینی و ذهنی، نقش خاص طبقات و گروههای اجتماعی تأکید می ورزند. تنها ترتیب

زمانی انقلاب نیست که مورد مشاجره می‌باشد. مبحث ماهیت هر انقلاب نیز خود متاع پرفروش دیگری است در بازار اندیشه. محافظه‌اندیشان، در گذشته و حال، انقلاب را «دیوانگی دستجمعی» و انقلابیون را افرادی «غیرعقلانی» خطاب کرده‌اند. (۵) بعضی از نظریه پردازان روانشناسی اجتماعی دلایل انقلاب را انگیزه‌های روانی توده‌ها برای درگیر شدن در خشونت سیاسی و یا پیوستن به جنبش‌های «اپوزیسیون» قلمداد نموده‌اند. اینان با مطرح کردن تئوری‌های محرومیت نسبی (Relative Deprivation) و انتظارات فزاینده (Rising Expectations) بیان می‌دارند که هر آنگاه نارخباتی‌های مردمان انباشته گردیده و به خشم مبدل شد دست‌یازی به «خشونت سیاسی» و یا «انقلاب» اجتناب‌ناپذیر و بدیهی خواهد شد. (۶)

مارکسیست‌ها اما، بر خلاف دو گروه نام‌برده، انقلاب را نه امری غیرعقلانی و نه برآیند ناکامی‌های روانی دانسته، بلکه برعکس آن را عملی بخردانه و نتیجه شرایط خاص تاریخی و ساختاری هر جامعه به حساب می‌آورند. مارکس همانگونه که از انقلابی بودن شیوه تولید سرمایه‌داری (برعکس شکل‌های ماقبل آن) سخن می‌راند از انقلاب نیز به عنوان عملی منطقی در راستای منافع طبقه کارگر یاد می‌کرد. نزد مارکسیست‌ها رخداد انقلاب دیگر نه تجلی یک خشونت کور و منزوی که بیان یک بن‌بست تاریخی است. لنین در این باره می‌گفت: «برای آنکه یک انقلاب آغاز شود کافی نیست که طبقات پائین از زندگی کردن به شیوه کهن امتناع ورزند. بلکه همچنین لازم است که طبقات مرفه نیز دیگر قادر نباشند به شیوه کهن حکومت کنند.» در دیدگاه کلاسیک مارکسیسم - لنینیسم انقلاب عمدتاً نتیجه گسست در مناسبات طبقاتی و شیوه تولیدی یک جامعه، گسست میان نیروهای اجتماعی و روابط اجتماعی تولید، است. لذا انقلاب بمثابة یک کنش آگاهانه طبقاتی توسط یک طبقه نوحاسته (بورژوازی در انقلاب بورژوازی و پرولتاریا در انقلاب سوسیالیستی) در نظر گرفته می‌شود. آنتونیو گرامشی، مارکسیست ایتالیایی، تجدید نظراتی چند را در مبحث جامعه‌شناسی انقلاب لازم می‌دید. با وجود آنکه او بر نقش مهم روابط طبقاتی در هر گونه دگرگونی بنیادی در جامعه صحه می‌گذاشت، با رجوع به فرایند تحولات اجتماعی در اروپا دریافت که انقلاب آنچنانکه پیش‌بینی شده بود در این جوامع به تحقق نپیوست و یا آنجا که بوقوع پیوست (روسیه) خود «شورش بود علیه کتاب کاپیتال». (۷) گرامشی همچنین از دورانهای خاص تاریخی

سخن گفت که در آنها «گذشته در حال احتضار بود و آینده قادر به تولد نبود.» دورانی که در آن آداب و سنن کهن از کنار رفتن امتناع می ورزیدند و کماکان سیطره خود را بر انبوهی از اذهان گسترانیده بودند. گرامشی با عطف توجه به نفوذ کلیسای کاتولیک، اندیشه های دهقانان، تفاوت های جغرافیائی و نقش فرهنگ و زبان و فولکلور غالب در جامعه ایتالیا نشان داد که چگونه کهنه و نو و سنت و تجدد می توانند در هم ادغام شوند.

اخیرا نیز برخی از اندیشمندان جامعه شناسی انقلاب نشان داده اند که لزوماً آنگونه که مارکس و دیگر رهروان عصر روشنگری می اندیشیدند همیشه میان سنت و عقلانیت تضاد وجود ندارد. اینان این ثنویت را، که از مترادف دانستن سنت با نظم و انقلاب با هرج و مرج بر می خیزد، به زیر سوال کشیده و از «رادیکالیزه شدن سنت گرائی» و یا «محافظه کاری انقلاب» سخن می گویند. (۸) برای روشن شدن این بحث ابتدا باید تعریفی از سنت (Tradition) و سنت گرایی (Traditionalism) بدست داد. سنت را بترتیب «ملاط اصلی فرهنگ»، «هر آنچه که از گذشته بدست می رسد» و یا «دنیای پیشینیان» تعریف کرده اند. (۹) «کرگ کلهون» (Graig Calhoun) اما تعریف جدیدی از «سنت» عرضه می کند. او می گوید سنت یک رسانه است که در آن تأثیرات متقابل رخ می دهد. سنت، همانند زبان، با به کار گرفته شدن، از یک فرد به فرد دیگر منتقل می شود و معنای واقعی خود را در موارد خاصی که مورد استفاده قرار می گیرد بدست می آورد. لذا برای کلهون سنت بیش از آنکه در یک گذشته تاریخی ریشه داشته باشد، در کردارهای اجتماعی روزانه مردمان جاری می باشد. به عبارت دیگر، سنت نه بازتابی از گذشته که انعکاسی از زندگی اجتماعی کنونی است. (۱۰) بنابراین اعتبار عقاید و کردارهای سنتی نه تنها از قدرت آنها، بلکه از اتفاق آراء و عمومیت به کار گرفته شدن آنها ناشی می شود. کلهون از این تعریف «سنت» به این نتیجه می رسد که «سنت گرایی» بیش از آنکه یک ایدئولوژی مجرد خواهان گذشته باشد یک شیوه سازماندهی عمل اجتماعی بوده و «مرتجعان رادیکال» نیز در اکثر انقلاب های مدرن حضور داشته اند. (۱۱)

سنت بالذاته باززایی است و هر باززایی تجدید حیات سنت است در زمان حال، و از همین رهگذر است که می بینیم فعل سنت (- انتقال) مستلزم انجام شدن در

زمان حال است، هنری کربن (۱۲)

با توجه به مباحث بالا می‌توان نخستین ویژگی انقلاب ایران را چنین تعریف کرد: انقلاب ایران اولین انقلاب توده‌ای سنت گرا در عصر حاضر است که به پیروزی رسیده است. نگاهی تطبیقی به روند سایر انقلاب‌ها این ویژگی را بیشتر نمایان می‌سازد. انقلاب آمریکا در قرن هجدهم اگر چه با تأثیرپذیری از مدل حقوقی جامعه انگلستان آغاز شد ولی به برپائی چنان جامعه‌ای منتهی نشد. مستقر شدن در قاره جدید با مشکلات فراوانش از خلاقیت رهبران به میزان زیادی می‌کاست. درک محدودیت به کارگیری مدل‌ها و شیوه‌های حقوقی، سیاسی و اقتصادی دنیای کهن سبب شد که ایشان به آفرینندگی در اکثر حوزه‌های زندگی اجتماعی خود دست یازند. اگر انقلاب آمریکا گوشه چشمی به دنیای کهن نشان می‌داد، ولی انقلاب کبیر فرانسه بر آن بود تا یک جدائی کامل با گذشته را متحقق سازد. اینان هیچگونه آرمانشهری را برای خود در زمان گذشته نمی‌یافتند. انقلابیون فرانسه بر آن بودند تا کشوری جدید بر بنیاد طبیعت و منطق و نه سنت و قدرت بنا نهند. انقلاب آنها، به قولی، در یک زمان حال که خصیلت اسطوره‌ای پیدا کرده (Mythical Present) حقانیت می‌یافت «لحظه آفرینش یک جماعت جدید، لحظه پاک یک هم‌رایی نوین». (۱۳) با برافتادن مقام پادشاهی، قدرت سیاسی دیگر نه در دست یک طبقه یا فرد، که منسوب به یک «اراده عمومی» شد. شعار «آزادی، برابری و برادری» قلب و ذهن طرفداران برپائی «آرمانشهر فضیلت» را ملامت کرده بود.

انقلاب ۱۹۱۷ روسیه نیز انقلابی گذشته‌نگر نبود. تحقق انقلاب و برپائی اولین حکومت سوسیالیستی در جهان (آنهم در کشوری به اهمیت و عظمت روسیه آن زمان) واقعه‌ای برجسته در تاریخ بشریت بود. دل‌های فراوانی از شوق «آغاز پایان یافتن عصر سرمایه‌داری» آکنده شد. انقلاب روسیه امید به «آینده‌ای رهایی بخش» بود که می‌رفت تا متحقق گردد. «دولت نوین شوراها» مجبور بود تا همه چیز را از نو بسازد و بیاموزد. از آموزش و خودگردانی اقتصادی گرفته تا یادگیری الفبای دیپلماسی بین‌المللی. ولی به تحقق پیوستن آرمانشهر بی‌گمان کاستی‌ها و محدودیت‌های آن را نیز برملا می‌کرد. و کاستی‌ها چه زود چیره شدند... انقلاب چین نیز مانند انقلاب

روسیه تحولی عظیم در یکی از پر قدرت ترین تمدن های بشری به بار آورد. این انقلاب نیز مانند دو انقلاب پیشین نقطه پایانی به حکومت امپراطوری چین نهاد و یک دولت مدرن و قدرتمند را به روی کار آورد. دهقانان در این انقلاب نقش مهمی ایفا کرده و بیش از دیگر طبقات اجتماعی از نتایج آن بهره مند شدند.

انقلاب ایران اما ویژگی خاص خود را دارا بود. اگر انقلاب فرانسه در یک «زمان حال اسطوره ای شده» به سر می برد و انقلاب روسیه امید به «آینده ای سوسیالیستی» را در خود می پروراند، انقلاب ایران برعکس به یک «گذشته بهتر» دل باخته بود. طوفان تاریخ این بار برخلاف گذشته کشتی انقلاب را به عقب می راند! انقلابیان ایران مسحور از ندای حافظ:

سال ها دل طلب جام جم از ما می کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد

و مولوی: هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید زمانی وصل خویش
مستانه

بدنبال آن بودند تا «اصلیت» تاریخی خود را بازیابند. نظام شاهنشاهی بدلیل اختناق، دیکتاتوری، ضعف ایدئولوژیک، شکل پدرسالارانه حکومت، افزایش فاصله طبقاتی، و سرسپردگی به امپریالیسم اعتبار و حقانیت چندانی میان توده ها نداشت. نفی نظام حکومتی بی گمان نفی ایدئولوژی آن را نیز به همراه آورد. ایدئولوژی شاهنشاهی متکی بر ناسیونالیسم ایرانی (با تأکید بر زمینه ما قبل اسلامی آن) و افتخار نژادی و باستانی دیگر نمی توانست وسیله ای برای جلب مردمان باشد. هم ذات پنداشتن شاه با غرب و ضعف دیگر بدیل های اجتماعی و سازمانی یک خلاء ایدئولوژیک را در این دوران انقلابی به بار آورده بود. انقلابیون در آنچه که نمی خواستند (ادامه حکومت شاه) هم رأی بودند، اما در مورد آنچه که باید جایگزین گردد توافقی با هم نداشتند. این تفارق خود را در شعارهای انقلاب جلوه گر نمود. شعار اصلی انقلاب «مرگ بر شاه» مورد توافق همگان بود. حال آنکه شعار دوم که می باید هدف و مسیر آینده انقلاب را تعیین کند مورد اختلاف نظر بود: «استقلال، آزادی، حکومت اسلامی» یا «استقلال، آزادی، عدالت اجتماعی»؟ این تفارق اما نتوانست دیر زمانی ادامه پیدا کند. گرایشهای اسلامی که از اوایل دهه ۱۳۵۰ به رشدیابنده ترین گرایش سیاسی تبدیل شده بودند به

تدریج توفیق اجتماعی - سیاسی خود را آشکار ساختند. هانا آرنت، متفکر آلمانی الاصل، انقلاب ها را به دو دسته تقسیم می کند. انقلاب هائی که به منظور «آزادی از» صورت می گیرند و انقلاب هائی که با چشم انداز «آزادی برای» تحقق می یابند. وی انقلاب فرانسه را در زمره نوع نخست (آزادی از فقر) و انقلاب آمریکا (آزادی برای رفاه) را در گروه دوم قرار می دهد. (۱۴) انقلاب ایران در ابتدا انقلابی از نوع گروه نخست بود (آزادی از بند دیکتاتوری شاه). اما انقلاب بتدریج برخلاف آنچه اکثریت نیروهای چپ و طرفداران تشروری «توطئه» و «انقلاب ربوده شده» می پندارند خصیلت «آزادی برای» خود را نیز بدست آورد: آزادی برای برپائی حکومت اسلامی شاید این گفته بر خیل ما شکست خوردگان امروزین انقلاب گران آید، اما از گفتن حقیقت چه باک، واقعیت آن است که در آزمون قابلیت های فکری و سازمانی نیروهای سیاسی در دوران انقلاب تنها ایدئولوژی اسلام سیاسی قادر شد در مقیاس توده ای عرض اندام کند. رهبران روحانی به پشتوانه بیش از نیم قرن فعالیت آموزشی و شبکه سازماندهی حوزه علمی قم، مساجد و اماکن مذهبی، حمایت مالی بازار، تلاش فکری افرادی همانند علامه طباطبائی، مطهری، طالقانی، شریعتی، بازارگان و دیگران و بالاخره نقش فرهمند خمینی بعنوان رهبر بی چون و چرای انقلاب قادر شدند سرکردگی خود را بر انکشاف انقلاب مستولی سازند.

این رهبران، به همراه بسیاری از روشنفکران که خواسته یا ناخواسته با آنان هم صدا شده بودند، توانستند با انگشت گذاری بر ظلم و فساد حاکمان آن دوره چشم انداز رجعت به «گذشته ای بهتر» متکی بر عدل و صداقت را در اذهان و حافظه مردمان ترسیم سازند. این رجعت اما نه از طریق تاختن چهارنعل در جهت گذشته تاریخی بلکه از تکاپو در راستای معاصر نمودن الگوی حکومتی صدر اسلام قوام می یافت. به عبارت دیگر تلاش نه در جهت سنتی کردن جامعه مدرن که برعکس در راستای مدرن نمودن سنت ها بود. این جامعه نبود که باید به عقب باز می گشت بلکه این سنت ها بودند که می بایست گردوغبار تاریخ را از رخسار خود می زدودند تا «کنونی» گردند و قابل بکار بسته شدن.

باز تاب این ادعا را می توان برای مثال در مسائل زیر جستجو نمود: «غربزدگی» و «بازگشت به خویشتن» به عنوان محبوب

ترین نظام‌های گفتاری دهه‌های چهل و پنجاه در میان روشنفکران تلاش خود را بر پایه سنتی ساختن مجدد ایرانی قرار داده بودند. جلال آل احمد بر خلاف مهاتما گاندی بر ضد کلیت تکنولوژی مدرن غرب نشورید بلکه تنها با اجحافات ناشی از آن سر ناسازگاری داشت. مبحث «بازگشت به خویش» شریعتی نیز بیش از آنکه رديه‌ای باشد بر دیگر مکاتب فلسفی قرن حاضر خود آمیخته‌ای بود از اسلام و مارکسیسم و اگزیستنسیالیسم. تلاش شریعتی برای جلب جوانان و کوشش مطهری در نزدیک ساختن دانشگاه و حوزه‌های علمی نیز خود از این نیاز به کنونی ساختن سنت‌ها منتج می‌شد. تز ولایت فقیه خمینی نیز برخلاف باور همگانی نه یک وام فکری از گذشتگان بلکه بدعتی بود در امر سنت برای اداره یک جامعه معاصر و بسیارند نمونه‌های دیگری از این قبیل. لذا ما با استناد به تعریف جدید کلهون از «سنت»، انقلاب ایران را اولین انقلاب توده‌ای ظفرمند سنت‌گرا در عصر مدرن می‌نامیم.

می‌توان سؤال کرد که آیا «سنت‌گرا» خواندن انقلاب بهمن ۱۳۵۷ به این معنا است که انقلاب از انگیزه‌ها، نیروها و اهدافی کاملاً مشابه برخوردار بود و یا آنکه عاری از هر گونه خصیلت مترقیانه بود؟ پاسخ بی‌گمان منفی است. انقلاب ایران را تعددی از عوامل به بار آوردند. عوامل سیاسی، اقتصادی و آزادی‌خواهی اجتماعی در کنار و به موازات عوامل اعتقادی و معنوی نقش آفرین بودند. به عبارت دیگر، رخساره هریک، از خمیرمایه آن دیگری شکل گرفته بود: نه اسلام تنها «زبان اعتراض» و «وسیله ارتباط» بود و نه انقلاب تنها «شورش طبقاتی» و یا صرفاً «فریادی برای آزادی». انقلاب همچنین از نیروها و میدانهای متعدد برخوردار بود. هم دانشجوی و طلبه و بازاری و کارگر و تهیدست شهری و هم زنان و روشنفکران و نیروهای چپ و اقلیت‌های دینی و ملی در آن شرکت داشتند. هم در صحن مسجد و دانشگاه و دبیرستان جریان داشت و هم در بازار و کارخانه و پالایشگاه‌های نفت. انقلاب نه عاری از انگیزه‌های مترقی و تجددخواهانه بود و نه بری از کج اندیشی و تنگ‌نظری‌ها. پویش آن گاه خودجوش بود و گاه سازمان یافته...

به عبارت دیگر انقلاب هم از تعدد علیت‌ها برخوردار بود و هم از تکثر مشارکت‌ها. لذا سرانجام آن الزاماً سرنوشت محتوم آن نبود. دلایل علیتی آنچه حاصل گردید را می‌باید در دومین ویژگی انقلاب

جستجو نمود.

ویژگی دوم: یک انقلاب اسلامی

پس آنچه در بهمن ۱۳۵۷ بوقوع پیوست یک «انقلاب» بود. اما انقلاب با چه پسوندی؟ اجتماعی، اسلامی، ملی، دمکراتیک، بورژوازی، ضدامپریالیستی، ضدسلطنت... یافتن پسوندی مناسب مسبب دومین دردسر جنبش چپ در ارائه تحلیلی تئوریک از انقلاب ۱۳۵۷ بوده است. آیا انقلاب ایران را می‌توان آمیخته‌ای از تمامی پسوند‌های بالا دانست؟ بسیاری از نیروهای چپ به این سوال پاسخ مثبت دادند. باید پرسید که انقلاب ایران چگونه قادر شد تمامی این خصوصیات را هم‌زمان در خود جای دهد؟ آیا همه این خصوصیات از اهمیتی هم‌سطح برخوردار بودند و یا آنکه وزنه‌یکی بر بقیه می‌چربید؟ کدامیک و به چه دلیل؟ نگارنده بر این عقیده است که پسوند «اسلامی» دقیق‌ترین تعریف از انقلاب بهمن‌ماه را فراهم می‌آورد.

و چرا «انقلاب اسلامی»؟ به چهار دلیل: ایدئولوژی غالب، اشکال سازماندهی، عناصر رهبری و نتایج بدست آمده. انقلاب‌ها را می‌توان عمدتاً از سه زاویه مورد بررسی قرار داد: ریشه‌های پیدایش، نتایج و دستاوردها، و فعل و انفعالات رخ داده در دوران انقلاب. تحلیل‌های ارائه شده از انقلاب‌های مدرن اکثراً تنها به بررسی ریشه‌ها و یا نتایج انقلاب‌ها پرداخته‌اند و کمتر به فرآیند انقلاب بعنوان موضوعی مستقل برای تحقیق توجه کرده‌اند. بر ارزیابی‌های نوع نخست می‌توان یک انتقاد تئوریک وارد آورد و آن این است که دلایل پیدایش یک انقلاب الزاماً ماهیت آن را تعیین نمی‌کنند. کمتر انقلابی را می‌توان سراغ گرفت که نتیجه آن تنها انعکاسی ساده از دلایل پیدایش آن باشد. دلیل این امر آن است که انقلاب نیز همانند یک بهمن‌کوه پیکر در طول راه (فرآیند به وقوع پیوستن) شکل می‌گیرد. اهداف اولیه آن صیقل می‌خورند، شعارها و اشکال سازماندهی آن متحول می‌شوند، شخصیت‌های رهبری‌کننده آن ظاهر می‌شوند، توازن نیروهای آن قوام می‌یابد و بالاخره در پی آمد این همه نتیجه نهایی آن چهره می‌نمایاند. چه بسا جنبش‌هایی با ریشه‌های رادیکال که در نیمه راه متوقف شدند و چه بسیار جرقه‌هایی ساده از نارضایتی که ناگهان مشتعل گشته، خرمن‌ها بسوزاندند.

کالبد شناسی هر انقلابی احتیاج به ارائه یک ارزیابی دقیق از روند انکشاف آن دارد. اخیراً تعدادی از جامعه شناسان انقلاب با الهام از روش تحلیل ربطی (Conjunctural Analysis) نشان داده اند که فرایند تکوین هر انقلاب می تواند به همان اندازه (و یا حتی بیشتر) از دلایل پیدایش آن ما را در شناخت آن پدیده یاری رساند. پیروان این اندیشه بر این باورند که انقلاب نه حاصل اراده اشخاص و احزاب که تنها نتیجه تقارن فرایندهای علیتی (Causal Processes) است. به عبارت دیگر «انقلاب ها ساخته نمی شوند، بلکه تنها به وقوع می پیوندند.» (۱۵) روش تحلیل ربطی بر خلاف دیدگاه جبرگرایانه (Deterministic) رخداد انقلاب را نه پی آمد «طبیعی» افزایش تضاد طبقاتی و ستم حکومتی بلکه تنها محصولی از انباشت و ادغام علیت هائی چند به حساب می آورد. (۱۶) انقلاب نه روی دادی با قاعده و منظم، که رخدادی است نادر و منقطع. نه تقویم و روز شماری دارد و نه کسی را توان پیشگوئی آن است. باری انقلاب شهابی است رها شده از آسمان اندوخته تاریخی هر ملت. کمان گیران (پیروها و افراد) تنها عاملین اجرایی آنند و نه بانیان شکل گیری آن.

تروتسکی در کتاب «تاریخ انقلاب روسیه» نوشت که «هیچ انقلابی در طول تاریخ را نمی توان سراغ گرفت که کاملاً با انگیزه های برپاکنندگان آن هم آهنگ بوده باشد، ولی انقلاب اکتبر بیش از دیگر انقلاب ها این نکته را نشان داد.» سخن او را می توان در مورد انقلاب ایران نیز به کار گرفت. انقلاب طیف وسیعی از «برپاکنندگان» با «انگیزه هائی» مشابه و گاه متفاوت را در بر می گرفت. اما نتیجه انقلاب طبعاً نمی توانست تمامی برپاکنندگان و انگیزه های متفاوت آنان را خوشنود سازد. چه بسیارند کسانی که امروزه در ارزیابی ترانزنامه انقلابی خود از شرکت شان در برپائی انقلاب یاد می کنند ولی خود را شریک در احوالات و نتایج آن نمی دانند. لذا از انقلاب «رَبوده شده» و «منحرف گردیده» و یا باز بقول تروتسکی از «انقلابی که بدان خیانت شد» سخن می رانند. و برآستی چرا این طور شد؟ پنداشت نگارنده آن است که علیرغم مشارکت قشرها و دسته های مختلف اجتماعی (که به انقلاب خصلتی چندگانه از لحاظ طبقاتی می بخشید) انقلاب در زیر لوای یک «چادر اسلامی» به سرانجام رسید. (۱۷) دلایل این امر را باید در شماری از علیت های تاریخی - ساختاری تفحص نمود.

نخست، عامل ایدئولوژیک، در ایران به طور تاریخی دو ایدئولوژی در بسیج مردمان با اقبال روبرو شد: ناسیونالیسم ایرانی و اسلام. پیشینه تاریخی این امر را می‌توان در آغاز قرن شانزدهم میلادی جستجو نمود. درست شانزده سال قبل از آنکه «لوتر» با کوباندن ۹۵ تن خود بر سر در کلیسای «ویتنبرگ» آغازگر جنبش اصلاح دین (Reformation) گردد و فرا رسیدن عصر مدرن را اعلام دارد، شاه اسماعیل صفوی در سال ۱۵۰۱ میلادی به تخت سلطنت جلوس کرد و شیعه را مذهب رسمی دولت ایران اعلام نمود. شکل‌گیری دولت صفوی نخستین تلاش موفق برای درهم آمیزی هویت ایرانی و اسلامی ما ایرانیان در عصر مدرن بود. به عبارت دیگر حکومت تجسم مذهب گشت و مذهب خمیرمایه حکومت را تشکیل داد.

از اواسط قرن نوزدهم با تماس هر چه بیشتر ایران با دنیای غرب و خطری که از جانب این دو متوجه ایران گردید این دو ایدئولوژی هر چه بیشتر در یکدیگر ادغام شده و از اسطوره، زبان و نظام‌های گفتاری یکدیگر متأثر گردیدند. (۱۸) این همه در هنگامه‌ای رخ می‌نمود که در غرب با زوال دیدگاه قرون وسطائی از جامعه و جایگزینی آن با یک بینش غیردینی و دنیوی دین و دولت از یکدیگر تفکیک شده و در کنار یکدیگر قرار می‌گرفتند. اگر غرب جدائی دین از دولت را به شکلی افقی نگریست، ما با نگاهی عمودی در آن نظر افکنندیم و به جای تفکیک از انطباق سخن رانندیم. بدین سان بود که در نزد ما دفاع از ایران هم دفاع از تمامیت ارضی کشور بود و هم دفاع از مهد پرورش شیعه گری. تلاش زمامداران عصر پهلوی نیز بر آن بنا شده بود تا با رجعت به تاریخ و میراث نظام شاهنشاهی برتری اولی بر دومی را در اذهان مردمان بیاورانند. اسلام اگر چه این بار دیگر یک ایدئولوژی حکومتی نبود ولی بزودی توانست به زعم پشتمان‌ها، فکری و سازمانی خود، به ایدئولوژی بخش وسیعی از نیروهای «اپوزیسیون» تبدیل گردد. تجلی این امر خود در فرآیند پویش انقلاب چهره بر نمود.

توضیح چگونگی استیلای ایدئولوژی اسلامی بدون واسازی (Deconstruction) فرهنگ سیاسی انقلاب امکان‌پذیر نیست. اما مراد از این واژه چیست؟ مجموعه ارزش‌ها، انتظارات و قاعده‌ها (Rules) که بیانگر و شکل‌دهنده انگیزه‌ها و کردارهای جمعی مردمان در دوران اکتشاف انقلاب هستند را می‌توان «فرهنگ سیاسی انقلاب»

خواند. (۱۹) فرهنگ سیاسی از آن رو که فراهم‌کننده‌ی منطق عمل انقلابی است پدیده‌ی ای‌حائز اهمیت است. شناخت فرهنگ سیاسی هر انقلاب به تفحص در باره‌ی نقش نمادها، شعارها و کردارها و اسطوره‌ها، زبان، آداب و مراسم و اشکال سازماندهی سیاسی آن انقلاب نیاز دارد.

«لین هانت» در بررسی خود از انقلاب فرانسه نشان می‌دهد که چگونه در روند تحولات انقلابی فرانسه واژگان و اسطوره‌های نوین (ملت، میهن پرستی، قانون اساسی، تجدید حیات، فضیلت)، کردارهای سیاسی تازه (رای دادن، تظاهرات، قیام، جاسوسی علیه یکدیگر)، شعارها و شیوه‌ی لباس پوشیدن جدید و بالاخره نمادها (درخت آزادی، مجسمه‌ی زن به مثابه‌ی نماد جمهوری) و نمادهای سیاسی جدید (کلبوب‌های سیاسی، روزنامه‌ها و مجلات و غیره) بر پا گشتند. انقلاب، به اختصار، فرهنگ سیاسی جدیدی را به ارمغان آورده بود. فرآیند انقلاب ایران نیز چنین بود. انقلاب بهمن ماه واژگان جدید (طاغوتی، مستضعفین، بالاشهری و پائین‌شهری، پابره‌نه‌ها، وحدت کلمه، مفسد فی الارض، محاربه با خدا، شربت شهادت و...)؛ اسطوره‌های نوین (خمینی به مثابه‌ی امام امت و ناجی مسلمانان، امدادهای غیبی)؛ کردارهای سیاسی نوین (شورش‌های ادواری، تظاهرات چند میلیونی، بسیج همگانی، آتش زدن بانک‌ها و سینماها، نماز جمعه، دعای کمیل و...)؛ شعارهای نوظهور (نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی، این است شعار ملی خدا، قرآن، خمینی)؛ شیوه‌ی لباس پوشیدن جدید (چادر و مانتو برای بانوان و پیراهن‌های گشاد و یقه‌گرد و بدون کراوات برای آقایان)؛ و بالاخره نمادها و نهادهای تازه‌ای (کمیته‌ها، سپاه پاسداران، بسیج، مجلس خبرگان، شورای نگهبان، ولی فقیه) را به فرهنگ سیاسی ایران وارد کرد. دقیق شدن در معانی هر یک از این اصطلاحات و ویژه‌ی فرهنگی (Cultural Idioms) از غلبه‌ی ایدئولوژی اسلامی و تفکر دینی بر ضمیر آگاه و ناخودآگاه انقلاب و انقلابیان حکایت می‌کند. و برآستی اگر بر روان انقلاب یک ایدئولوژی اسلامی حکمفرما نبود چگونه این همه میسر می‌شد؟

پاسخ را شاید بتوان در حوزه‌ی زبان سیاسی (که باید آن را مهمترین رکن فرهنگ سیاسی انقلاب دانست) جستجو نمود. دورکهایم، جامعه‌شناس فرانسوی در تحقیقات خود نقش فرهنگی و کارکرد ادغام‌گرایی (Integrative) زبان انقلابی را گوشزد نمود. او و بسیاری دیگر از محققین اجتماعی نشان داده‌اند که زبان چیزهای بیش از انعکاس

حقایق اجتماعی و یا صرفاً مکانیزم بازتولید آن است. «زبان انقلابی تنها منعکس کننده ساده حقایق تحولات و درگیری‌های انقلابی نبود (نیست) بلکه خود ابزاری برای تحول سیاسی - اجتماعی بود (می باشد). (۲۰) این عقیده که در انقلاب ایران اسلام تنها «زبان اعتراض» و یا «وسیله ارتباط» بود هم سخنی است ساده‌انگارانه و نادقیق. استعمال واژه‌ها و کردارهای گفتاری (Speech Acts) هر زبان هم بیانی از ذهنیت سخن‌گویان آن است و هم حاوی مخزنی از معانی برای شنوندگان آن. و چگونه می‌توان باور داشت که استفاده از اسلام به عنوان «زبان اعتراض» و «وسیله ارتباط» در این فرآیند نه تأثیری بر فاعل داشت و نه بر مفعول؟ آیا ملیون‌ها توده ایرانی از آن چنان سطح بالائی از خودآگاهی و دانش سیاسی برخوردار بودند که بدانند چگونه از این زبان تنها استفاده‌ای عقلایی کنند و خود مفتون آن نگردند؟ سخن ما آن نیست که زبان سیاسی انقلاب ایران در کلیت محتوای آن زبانی مذهبی بود چرا که خواسته‌ها و انگیزه‌های دنیوی و غیردینی (همچون خواست سرنگونی رژیم شاه، عدالت اجتماعی، آزادی و غیره) به وفور در آن یافت می‌شد و هویدا بود. تأکید تنها بر آن است که چادر ایدئولوژی اسلامی بیش از دیگر اندیشه‌ها سایه خود را بر نظام‌های گفتاری و واژگان انقلاب گسترده بود.

انقلاب را می‌توان به شکل یک متن (Text) نگریست. متن هر انقلاب همانند متن هر داستان شخصیت‌ها و حوادث اصلی و فرعی دارد. یک نقاد ادبی با عینک ویژه خویش یک داستان را گاه دنبال و گاه رها می‌سازد تا آنچه را برجسته می‌یابد موشکافی کند. جامعه‌شناس انقلاب نیز یک نقاد است. نقاد سیاست. نقاد ادبی توجه خود را به ماهیت نویسنده، خوانندگان، طرح داستان و عملکرد روایت (Narrative) مبدول می‌دارد و نقاد انقلاب به نقش سخن‌گویان سیاست، اقتدار، توده‌ها و تعبیر صحیح تاریخ انقلاب نظر دارد. (۲۱) نقاد انقلاب می‌تواند با نگاه در واژگان، شعارها، نظام‌های گفتاری، نمادها و بالاخره زبان و معانی بیان (Rhetoric) انقلاب «فرهنگ سیاسی انقلاب» را تا حدی ترسیم سازد. برای مثال او می‌تواند لفاظی و خطابت انقلابی را به عنوان یک «متن» بررسی کند. گویندگان و یا نویسندگان متونی را که در روند انقلاب محبوبیت و مقبولیت یافته‌اند (و لذا تسلط و «اتوریت» فکری خود را به نمایش گذارده‌اند) را برانداز کند تا شاید نمائی کلی از آنچه واقع گردید را به دست دهد.

در این راستا می توان نگاهی به نقش رهبری انقلاب افکند. قرن بیستم به گمانی قرار بود عصر به سر آمدن رهبران فره مند (Charismatic) باشد، اما ظهور رهبرانی همچون زاپاتا، لینن، استالین، اتاتورک، هیتلر، مائو، کاسترو و دیگران این پیش بینی را نقش بر آب نمود. خمینی نیز شخصیتی از سنخ این گونه رهبران بود. اهمیت او را می توان از دو زاویه مورد بررسی قرار داد. نخست آنکه او به دلیل سابقه مخالفت و سازش ناپذیری خود در مقابل رژیم شاه به نماد طرد و انکار شاهنشاهی تبدیل شده بود. انعکاس این امر را می توان در شعارهائی از این دست جستجو نمود:

خمینی بت شکن	ریشه شاهو بکن
درود بر خمینی	مرگ بر شاه

درود بر خمینی بت شکن مرگ بر این یزید قانون شکن (۲۲)

عامل دیگری که خمینی را به رهبری فره مند تبدیل نمود همانا توانائی او در «شخصیت بخشیدن» به توده های ملیونی بود. مرتضی مطهری این مسئله را بدین گونه تشریح می کند:

«امام چه کرد؟ او به مردم شخصیت داد. خود واقعی و هویت اسلامی آنها را به آنان بازگرداند. آنها را از حالت خودباختگی و استیلا (اصطلاحی نزد فلاسفه که به فارسی آن را «شیرگیر» ترجمه کرده اند) خارج کرد. او توانست ایمان از دست رفته مردم را به آنها بازگرداند و آنها را به خودشان مؤمن کند. (۲۳)

باری خمینی با تکیه بر استواری رای خویش و بهره مند از ماحصل کار دیگران قادر گردید در کمتر از دو دهه مردم را از حالت «خودباختگی» و «شیرگیر» شده شان در برابر رژیم شاه و غرب بیرون آورد. بی گمان نقش اسطوره ناچی، مهدی گرائی و موقعیت ممتاز او به عنوان یک متولی روحانی همه و همه دست به دست دادند تا پیدایش یک رهبر فره مند را بر صحنه انقلاب ممکن سازند. وجود رهبری فره مند در رأس انقلاب تفاوتی دیگر را میان انقلاب ایران و انقلاب فرانسه نشان می دهد. انقلاب فرانسه را می توان اولین انقلاب بزرگ بی رهبر در تاریخ مدرن دانست. «هانت» در توضیح این امر می نویسد: «به دلیل جابجائی دائمی اتوریته سیاسی، فره مندی بیش از هر جا در لغات تجلی نمود، در توانائی سخن گفتن برای ملت.» (۲۴) اگر انقلاب فرانسه انقلابی بدون رهبر (یا پدر) بود و فره مندی آن در واژگان آن نهفته بود، انقلاب ایران (مانند دیگر انقلاب های قرن

بیستم) در تحت لوای واژگان فره مند (وحدت کلمه، طاغوت، سهم نفت، مستضعفین و ...) رهبری فره مند به سرانجام رسید. یک قیومیت دوگانه!

حاصلت اسلامی انقلاب در پاره ای از اشکال سازماندهی آن نیز به چشم می خورد. علیرغم نقش خمینی در پیشبرد انقلاب رهبری انقلاب تنها به شخص او منتهی نمی شد. بنیاد روحانیت و هزاران طلبه جوان در آغاز نهضت توده ای سال های ۵۷ - ۱۳۵۲ به زودی دریافتند که در خلاء ناشی از حضور سازمان یافته دیگر نیروهای اجتماعی اینان تنها نیروی اجتماعی ای هستند که از استقلال مالی، شبکه ارتباطی، مبلغین حرفه ای، مراکز تجمع توده ای (مساجد، حوزه ها، انجمن ها) مناسبت های مذهبی (عاشورا، تاسوعا، عید قربان و ...) حمایت بازار، الگوی آماده حکومت، زبان و شعارهای عامه فهم، شخصیت های حماسی تاریخی (محمد، علی، حسین، ابوذر، فاطمه...) و خلاصه آنچه لازمه یک رهبری قدرتمند می باشد برخوردارند. با درک این مهم اینان به شکلی حساب شده به تشکیل کمیته های اعتصاب، کمک رسانی، بسیج تظاهرات، انجمن های اسلامی در دبیرستان ها و دانشگاهها، انتصاب ائمه جمعه و غیره دست زدند.

افزون بر هژمونی ایدئولوژیک، زبان و فرهنگ سیاسی، نقش خمینی و اشکال سازماندهی ماهیت اسلامی انقلاب را می توان در نتیجه و سرانجام انقلاب نیز دنبال کرد. انقلاب ها را «نمی باید» تنها با نتایج آن ها ارزیابی کرد و اما «نمی توان» از نتایج آنها نیز کاملاً صرف نظر نمود. آنچه انقلاب ها را شایسته عناوینی همچون «سازندگان» یا «لکوموتیو» تاریخ می سازد نه دلایل که پی آمدهای هر انقلاب می باشد. ما امروزیان به انقلاب های پیش از خود از این دریچه می نگریم. انقلاب انگلستان را بین سالهای ۵۰ - ۱۶۴۰ میلادی یک انقلاب سیاسی می دانیم که حاصل آن تأسیس یک حکومت پارلمانی بود. انقلاب فرانسه را از آن رو ارج می نهیم که با پافشاری بر اصل «هر کس از مادر آزاد زائیده می شود و بنابراین آزاد است»، انقلاب بورژوازی، جدائی کلیسا از دولت و برقراری جامعه مدنی را متحقق گرداند. انقلاب ۱۹۱۷ روسیه از آن رو اهمیت می یابد که برای نخستین بار پیش بینی یک انقلاب سوسیالیستی را به واقعیت مبدل ساخت.

انقلاب ایران اگر چه با انقلاب های دیگر شباهت های بی شماری

در زمینه های خشونت، آشوب، جنگ، برخورد های داخلی، جناح بندی های مختلف رهبری، سیاست های افراطی در روابط بین المللی و غیر دارد اما در نتایج خود با آن ها متفاوت می باشد. انقلاب ایران روندی را که با انقلاب فرانسه مبنی بر جدائی دین از دولت آغاز شده بود برهم زد و مجددا این دو را درهم ادغام کرد. درهم آمیختگی مجدد این دو و روی کار آمدن یک حکومت دینی را می توان دستاورد (۱) انقلاب ۱۳۵۷ به حساب آورد. باری زمانه دوباره برپاشنه لرزان خود به عقب چرخید!

ویژگی سوم: انقلابی شهری و غیر دهقانی

«فرانس فانون» در کتاب دوزخیان زمین دهقانان را «پرولتاریای انقلابی دوران ما» لقب داد (۲۵) و «اریک ولف» نیز در امتداد دیدگاهی مشابه قرن بیستم را «قرن جنگ های دهقانی» نامید (۲۶). اینان با رجوع به نمونه های قیام های دهقانی در روسیه، مکزیک، چین و غیره بدین نتیجه گیری رسیدند که انقلاب های دهقانی یک نیروی سیاسی مهم در دنیای معاصر هستند. و حقیقت نیز به همین گونه بود. دهقانان و صنعتگران اکثریت توده های انقلابی اروپای قرن نوزدهم را تشکیل می دادند. در قرن بیستم «شورش های دهقانی در روسیه، یوگسلاوی، آلبانی، چین، کوبا و ویتنام به انقلاب های کمونیستی، در مکزیک، الجزایر، کنیا و آنگولا به انقلاب های ناسیونالیستی؛ و در اسپانیا، یونان، پرو، هند، فیلیپین، مالایا و اندونزی پایه های نظام کهن را به لرزه در آوردند» (۲۷)

بررسی جنبش دهقانی در ایران بر حقیقت دیگری دلالت می کند. آنچه در تاریخ معاصر ایران چشمگیر است نه فراوانی بلکه کمبود جنبش های انقلابی دهقانی است. دهقانان ایران نه در انقلاب مشروطه، نه در تحولات سالهای ۱۳۲۰ - ۱۳۳۲، نه در جنبش ملی شدن نفت، نه در اعتراض های مذهبی یا جنبش های چریکی دهه های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ و نه در انقلاب بهمن ماه هیچیک نقش چندانی ایفا نکردند. (۲۸) شاید تنها استثناء در این میان را بتوان جنبش میرزا کوچک خان دانست که آن نیز به طرز نافرجامی سرکوب شد.

دهقانان ایران را می توان بیشتر در زمره انسان هائی نامید که «اریک هابزبام» از آنان بنام «مردم سیاسی نشده» (Pre-Political People) نام می برد. (۲۹) اینان نه از ایدئولوژی معینی برخوردارند و

نه غالباً هنوز زبان خاصی را برای بیان کردن امیال و آرزوهای خود یافته اند. لذا طغیان های آنان نیز اکثراً در چارچوب شورش هائی بدوی که از سمت و سو و خصلت های مشخصی بر خوردار نیستند چهره می نمایاند.

انقلاب ایران (در کنار انقلاب نیکاراگوئه) نشان داد که کانون مبارزه انقلابی در کشورهای پیشرفته تر پیرامونی دیگر در روستاها مستقر نبوده بلکه می تواند در شهرها متمرکز گردد. این گفته بدان معنا نیست که عنصر شرایط دهقانان و روستاها دیگر در معادلات انقلابی دخیل نیست بلکه تنها بر این امر انگشت می گذارد که تقابل و تثبیت سیاسی نهائی دیگر عمدتاً در شهرها صورت خواهد گرفت. نگاهی به صفحه های تاریخ انقلاب بهمن ماه نشان می دهد که هیچ اعتراض قابل توجهی در هیچیک از روستاهای ایران صورت نگرفت. برعکس، تنها در شهرهای بزرگی چون تبریز، اصفهان، مشهد و شیراز، اهواز، و خصوصاً تهران بود که اعتصابات، تظاهرات و سرانجام درگیری های خیابانی صورت گرفت. شاید گفته شود که بسیاری از کسانی که در این «شهرها» انقلاب کردند خود از ریشه ای روستائی - دهقانی برخوردار بودند. پذیرش این تبصره چیزی از قوت حکم اولیه نمی گاهد. حقیقت آن است که علیرغم شرکت تهیدستان شهری و حاشیه نشینان حلبی آبادها (که این ها هم خود ثمره شرایط موجود در شهرهای بزرگ بودند) انقلاب در شکل غالب در «شهرها» صورت پذیرفت و گسترش چندانی به روستاها نیافت. شهرها هم محل قدرت دولتی بودند و هم محل مخالفت با آن. (۳۰) وانگهی هنوز مطالعات تجربی چندانی نیز که حاکی از شرکت عظیم تهیدستان شهری (با ریشه های روستائی) در روند انقلاب باشد موجود نیست. فرهاد کاظمی در یکی از معدود مطالعاتی که در این مورد صورت گرفته نشان می دهد که نسل دوم کارگران صنعتی مهاجر بیش از فقیرترین اقشار حلبی آبادها در تظاهرات انقلابی شرکت جستند چرا که گروه دوم هنوز به شبکه اجتماعی که می توانست آنها را در تظاهرات شرکت دهد پیوند نخورده بودند. (۳۱) و این همه در زمانی رخ می دهد که کادرهای اصلی انقلاب از میان طبقه متوسط شهری، کارگران، بازاریان، روحانیان، دانشجویان و روشنفکران بیرون آمده بودند.

ویژگی چهارم: نوآوری در اشکال مبارزه

ویژگی چهارم از ویژگی سوم منتج می گردد. شهری بودن انقلاب بی گمان یک دگردیسی در اشکال مبارزه را نیز طلب می کرد. در شرایطی که خموشی و سکوتی فراگیر روستاهای ایران را در بر گرفته بود دیگر تاکتیک شورش های دهقانی نه امری محتمل بود و نه حتی برنامه ای مطلوب. «محاصره شهرها از طریق تسخیر دهات»، در حالی که تمامی کانون های بالفعل انقلاب خود در شهرها متمرکز بودند، بیشتر به یک مسخ تاریخی شبیه بود نه به یک اندیشه حساب شده. (۳۲) تنها کانون انقلاب نبود که در جریان انقلاب ایران متحول شد بلکه شیوه های مبارزه نیز خود دگرگون شدند. مبارزه مسلحانه فرسایشی که از طریق انقلاب های دهقانی در مکزیک، چین، الجزایر، کوبا، ویتنام و آنگولا به روش اصلی تحول انقلابی در جهان سوم تبدیل شده بود در انقلاب ایران اصولاً به کار گرفته نشد. (۳۳) البته درست است که چندین نیروی چریکی از حدود هشت سال قبل از انقلاب به مبارزه ای مسلحانه علیه رژیم شاه پرداخته بودند؛ اما این مبارزه بر خلاف نمونه های ذکر شده در بالا نه هرگز حالت توده ای به خود گرفت و نه توان نظامی آن رژیم را به فرسایش کشاند. دستاورد جنبش چریکی، در وجه غالب، در زنده نگاه داشتن آتش امید و آشکار نمودن ضربه پذیری رژیم شاهنشاهی خلاصه می شد.

جایگزینی مبارزه مسلحانه فرسایشی با تنوعی از شیوه ها و اشکال مبارزه ویژگی چهارم انقلاب ایران را تشکیل می دهد. این شیوه ها چه بودند؟ احمد اشرف و علی بنو عزیزی در یک مطالعه تجربی - تحلیلی از فرآیند انکشاف انقلاب ایران از پنج مرحله خاص زمانی سخن می گویند: (۳۴)

مرحله اول: بسیج آرام: تابستان و پائیز ۱۳۵۶

مرحله دوم: شورش های دوره ای در شهرها: زمستان ۵۶ و بهار ۵۷

مرحله سوم: راهپیمائی های بزرگ: مرداد و شهریور ۱۳۵۷

مرحله چهارم: اعتصاب های همگانی: مهر - آبان ۱۳۵۷

مرحله پنجم: حاکمیت دوگانه: آذر تا بهمن ۱۳۵۷

هر یک از این پنج مرحله زمانی شیوه های متناظری از مبارزه انقلابی را با خود به همراه آوردند. این شیوه های بسیج انقلابی به ترتیب عبارت بودند از: بسیج صلح آمیز، شورش های خیابانی،

راهپیمائی های بزرگ، اعتصاب های همگانی و بالاخره جنگ خیابانی. مرحله اول که حدود هفت ماه به طول انجامید یک فرصت آماده سازی را برای نیروها «اپوزیسیون» فراهم آورد. در این دوران تعدادی از زندانیان سیاسی از زندان ها آزاد می شوند و رژیم می کوشید با فرم هائی چند نارضایتی های مردم را پاسخ گوید. با شکست این برنامه دستگاه متوسل به زور می شود و در قم و تبریز تظاهرات مردم به خون کشیده می شود. برگزاری شب های چهلم کشته شدگان در شهرهای مختلف کشور آغاز «مرحله» دوم انقلاب را نوید می دهد. شورش های دوره ای در خیابان ها آغاز می گردد و عرض «یا پایه اجتماعی» انقلاب از روشنفکران به بازار و جامعه روحانیت گسترش می یابد. با فرا رسیدن ماه رمضان، فاجعه سینما رکس و میدان ژاله جنبش مرحله راه پیمائی بزرگ خود را آغاز می کند. خرمین خشم انباشته مردم با شکل گیری اعتصابات عمومی در ادارات دولتی، بانک ها، دبیرستان ها، دانشگاهها و سرانجام زمین های نفت خیز جنوب مشتعل می شود و به طور فزاینده ای دستگاه دولتی را فلج می کند. و آنگاه با فرا رسیدن ماه محرم، تشکیل شورای انقلاب، سقوط دولت بختیار و شورش همافران انقلاب به پیروزی خود می رسد. حال «بهمن» به جای «تیر» بر سینه «مرداد» نشسته بود.

اشرف و بنو عزیزی در تحقیق خود نشان می دهند که تعداد تظاهرات در طول این پنج مرحله به ترتیب از ۳۸ به ۱۱۸ و ۱۳۱ و ۸۱۴ و بالاخره ۱۶۳۸۳ افزایش یافته است. در همین زمان نیز شمار شرکت کنندگان از ۴۵۰۰۰ نفر در مرحله اول به ۱۶۹۰۰۰ نفر در مرحله دوم، ۱۴۰۰۰۰۰ نفر در مرحله سوم و ۵۲۰۰۰۰۰ نفر در مرحله چهارم و بالاخره ۲۹۰۰۰۰۰۰ نفر در مرحله آخر افزایش می یابد. شمار اعتصابات نیز از ۴ مورد در دوره اول به ۱۸۴ مورد در دوره چهارم افزایش یافت. (۳۵)

این آمارها حتی اگر کاملاً دقیق نبوده و فقط بیان گر تخمینی و تقریبی (از آنچه صورت پذیرفت) باشند بازهم بر ویژگی هائی خاص دلالت می کنند. نخست آنکه انقلاب و انقلابیان توانستند تعدادی از اشکال مبارزه را به شکلی موفق در فرآیند رویارویی خود با نظام حاکم به کار گیرند. شیوه های به کار بسته شده کاملاً با شرایط و فضای شهری انقلاب همخوانی داشت. جایگزینی شیوه ای از مبارزه با شیوه دیگر در پنج مرحله یاد شده سطح و کیفیت انقلاب را ارتقاء می

بخشید. به عنوان نمونه شیوه تظاهرات توده ای با گسیل چندین میلیون انسان عملاً توان هر نوع مانوری را از ارتش و دولت سلب می کرد تا بدان حد که ارتش مجهز شاه بیشتر نظاره گر بود؛ و آنگاه که وارد میدان شد خود دچار دو پارگی (شورش همافران) گردید و همانند دولت به سرعت از هم پاشید. وسعت تظاهرات توده ای در انقلاب ایران تا بدان حد بود که بعضی آن را «وسیع ترین، توده ای ترین و پر دوام ترین آشوب مردمی» در تاریخ بشری خوانده اند. (۳۶) شیوه اعتصاب عمومی نیز که مارکس از آن به عنوان میخ محور استراتژی انقلابی یاد می کرد در روند انقلاب ایران کار ساز افتاد. تک محصولی بودن اقتصاد و ساختار دولت نفتی (Rentier State) سبب گردید که اعتصابات کارگران شرکت نفت بیش از آنچه قابل تصور بود اهمیت یابد. بسته شدن لوله های نفت قطع شریان های اقتصادی حکومت را باعث گردید. رژیم شاهنشاهی نتوانست از زیر فشار این اعتصاب و اعتصاب های مشابه کمر راست کند. «طبقات بالا دیگر قادر نبودند به شیوه گذشته حکومت کنند.»

ویژگی پنجم: انقلابی نسبتاً صلح آمیز

اکثر انقلاب های اصیل دوپست سال اخیر جهان خود طعمه خشونت شده اند. انقلاب که قرار بود پالایشگاه نفس باشد بیشتر به کارخانه تولید قهر تبدیل شده است. گیوتین های «انقلاب فرانسه» اردوگاه های کار اجباری «رهبر پرولتاریا» در شوروی و جوخه های اعدام «امام مستضعفین» در ایران فرزندان خلف هر یک از این انقلاب ها را به نابودی کشاند و دستاوردهای بی شائبه هر یک را خدشه دار نمود. پیروزمندان سخن آلبر کامو را فراموش کردند که می گفت: «کبوتر صلح بر روی چوبه های دار نمی نشیند.» (۳۷) محافظه اندیشان اندر زمان می دهند «ناراحت نشوید. انقلاب ذاتاً چنین است» و ما پاسخ می دهیم که «ذات خود پیوسته در حال دگردیسی است.» آنان می افزایند «آنچه می گوئیم تنها بیان یک حقیقت است و بس» و ما این بار هم صدا با نیچه می گوئیم باری اما «هر حقیقت بزرگی نیازمند نقد است نه ستایش.»

مارکس بر این عقیده بود که روند تاریخ نشان داده است که طبقات حاکم هیچگاه زمام قدرت را داوطلبانه به دشمنان طبقاتی خود

تحویل نخواهند داد. لذا قدرت تنها می‌باید از اینان سلب گردد، آنهم معمولاً به شکلی قهرآمیز. قهرآمیز بودن این انتقال قدرت نه به دلیل علاقه آدمیان به خشونت که برخاسته از تضاد اجتناب‌ناپذیر منافع است که بخشی در تلاش حفظ آنند و دیگران در صدد کسب آن. از دیدگاه مارکس خشونت چه در نزد فرمانروایان و چه در شورش فرمانبرداران تنها ابزاری است با کار بردی خاص در راستای حفظ یا کسب منافع چند. روند تحولات صد ساله اخیر تاریخ بشری اگر چه حقانیت عناصر نهفته در ارزیابی (یا پیش‌بینی) مارکس را به تأیید رسانده است اما در عین حال آن را نیازمند تعدیلاتی چند نیز کرده است. نخست آنکه با توسعه و باروری هر چه بیشتر جوامع مدنی، امکان انتقال صلح‌آمیز قدرت میسرتر می‌گردد و لزوم استفاده از اشکال غیرقهرآمیز دیگر گونی اجتماعی از جذابیتی بیشتر برخوردار می‌گردد. خشونت نه دیگر «تنها طریقه کسب قدرت توسط فرمانبرداران» بلکه به شیوه‌ای در میان انبوهی از اشکال دیگر معارضة اجتماعی بدل می‌گردد. دوم آنکه نمی‌توان با استناد به مبحث سفسطه جویانه وسیله و هدف با دیده‌ای اغماض گرایانه از کنار اعمال خشونت‌آمیز خود و رفقا با محرومان و پرولتاریا گذشت؛ چه بسیار نسل‌ها و دستاوردهایی که کودکان بهار انقلاب‌ها بودند و بعد از استیلاي زمستان خشونت تنها به خاطره‌ای محو و شکننده مبدل گشتند. به قول هانا آرنت «با نشان دادن خشونت به جای قدرت، ممکن است به پیروزی دست یافت اما بهایی که باید برای آن پرداخت بسیار سنگین است. زیرا تنها طرف مغلوب نیست که این بها را می‌پردازد، طرف غالب هم باید آن را از سرمایه قدرت خود بپردازد.» (۲۸)

در این مقاله تلاش ما بر خلاف نظر محافظه‌اندیشان نه در انکار انقلاب ایران بلکه در راستای بر شمردن شیوه‌های متفاوت تحقق آن است. و این خود همانا پدیده‌ای است که انقلاب ایران بر آن دلالت نمود. با نگاهی تطبیقی به روند انقلاب‌های چند سده گذشته در می‌یابیم که انقلاب بهمن ماه اگر چه در «پی‌آمد» خود بسان اکثریت دیگر انقلاب‌ها به خشونت گرائید، اما در «فرایند» به پیروزی رسیدن خود انقلابی نسبتاً صلح‌آمیز بود. اشرف و بنو عزیز در تحقیق یاد شده خود از انقلاب می‌گویند که شمار کشتگان در پنج مرحله انقلاب ایران بالغ بر ۳۰۰۸ نفر و شمار زخمیان ۱۲۱۸۴ نفر بوده است. (۲۹) اگر چه کشته و یا زخمی شدن حتی یک شهروند لکه

ننگی است بر دامن طبقات و دستگاههای حاکم اما می توان دریافت که در معارضه ای اجتماعی که در آن میلیون ها نفر شرکت داشته اند این ارقام بیانگر خصلتی است که ما از آن به نام خصلت «نسبتاً صلح آمیز» انقلاب یاد می کنیم.

و اما دلایل صلح آمیز بودن نسبی انقلاب را در چه عواملی باید جستجو کرد؟ به اعتقاد نگارنده دو عامل در این رابطه نقش بسزایی را ایفاء نمودند. نخست وحدت و اقتدار رهبریت اپوزیسیون، و دوم شیوه های مبارزاتی به کار گرفته شده (یعنی همان ویژگی های دوم و چهارم). واقعیتی است انکار ناپذیر که صرفنظر از بیزاری کنونی بسیاری از مردمان از آیت الله خمینی، وی در جریان به ثمر رسیدن انقلاب رهبریت و مرجعیت بی چون و چرای انقلاب بود. در انقلاب های مدرن به ندرت می توان نمونه هائی از همبستگی و پیوندی چنین مستحکم و فراگیر میان توده ها و رهبری سراغ گرفت. بارز بودن نقش رهبری خمینی و استیلای ایدئولوژیک اسلام مسبب شکل گیری وحدتی چشمگیر در صفوف اپوزیسیون گردید و لذا از بروز اختلافاتی عظیم در صفوف آنان (که می توانست به درگیریهای خشونت باری نیز منتهی شود) جلوگیری نمود.

افزون بر اقتدار خمینی آنچه از رخداد خشونت در انقلاب می کاست همانا شیوه هائی از چالش انقلابی بود که مردم برای خود بر می گزیدند. رهبری و اکثریت توده مردم با نگاه به تعداد و یگانگی صفوف خود در یافته بودند که می توانند با توسل به تظاهرات توده ای، اعتصابات عمومی و با به خیابان ریختن های روزانه خود رژیم شاه را در جنگی فرسایشی نخست نامتعادل و سپس سرنگون سازند. جالب توجه است که در این میان سازمان های چریکی همچون فدائیان و مجاهدین می کوشیدند با پیش کشیدن تاکتیک مبارزه مسلحانه و تحمیل آن به خمینی و شورای انقلاب هم به رادیکالیزه کردن جنبش کمک کنند، هم بر قلت کادرهای خود سرپوش گذارند و هم مکان و حیثیتی برای خود در اذهان تضمین نمایند. حال آنکه رهبری بالفعل انقلاب را نیازی به اعلام فتوای «جهاد مسلحانه» نبود. اینان می دانستند که شیوه های به کار گرفته شده توسط آنان بزودی ساختار دولت را در مقابل بدنه آن و سایر اقشار اجتماع قرار خواهد داد. و چنین نیز شد. اعتصاب ها و تظاهرات به سرعت بانکها، شرکت نفت، اداره پست و تلگراف و تلفن، آب و برق، راه آهن، بیمارستان ها،

وزارتخانه‌ها، گمرکات و بالاخره صفوف ارتش را فرا گرفت. ارتش مجهز شاه (که نه ارتش کادری بلکه ارتش نظام وظیفه بود) قادر نبود تظاهرات روزانه چند هزار نفری را سرکوب کند و یا از وقوع اعتصاب‌های متعدد جلوگیری نماید. لذا ارتش پس از جولانی ناموفق در دوران کابینه‌های نظامی مجبور شد به پادگان‌های نظامی بازگردد. اما این بار روحیه غالب بر سربازان و افسران همان روحیه گذشته نبود. اینان با مستقر شدن در خیابان‌ها از انزوای اجتماعی خود باخبر شده و وسعت نارضایتی مردمان و ضعف صفوف ارتش را نظاره‌گر شدند. قیام همافران ترکش آخررا به سوی پیکر ارتش شاهنشاهی رهانمود و تسخیر پادگان‌ها، مسلح شدن مردم و سنگربندی‌های خیابانی را به بار آورد. این خود پایانی بود بر مرحله پنجم (یا حاکمیت دوگانه). مطالعات اشرف و بنوعیزی نشان می‌دهد که این مرحله نخستین آمیزترین مرحله انقلاب را تشکیل می‌داد. آمار تلفات در این دوره به شرح زیر است: ۲۴۴۸ کشته (یعنی ۸۱٫۳ درصد کشته شدگان) و ۹۱۲۹ زخمی (۷۵٫۲ درصد کل زخمی شدگان). این آمار نشان می‌دهد که انقلاب تا به هنگام فرارسیدن آخرین روزهای خود از خلقتی نسبتاً صلح آمیز برخوردار بود. به قول اقبال احمد جنبش مردم ایران در مجموع با توجه به شکل غیرفهرآمیز ولی ستیزه‌گر آن در مقابل قهر دولت یک نمونه بی‌همتا را تشکیل می‌دهد. (۴۰)

ویژگی ششم: توده‌ای‌ترین انقلاب در خاور میانه

واژه انقلاب نیازمند یک واسازی است. اطلاق ساده انگارانه این واژه در مورد هر تحول سیاسی - اجتماعی بیش از آنکه به فهم و درک موضوع کمک کند، آن را نامأنوس می‌سازد. همان گونه که در ابتدای مقاله گفتیم فراز هر انقلابی معمولاً به دگردیسی نظام دولتی می‌انجامد، اما هر تغییری در ساختار دولت الزاماً از یک انقلاب منتج نمی‌گردد. برای مثال یک کودتا می‌تواند ساختار دولت و چهره‌های نخبگان را دگرگون سازد بدون آنکه تغییری اساسی را در نظام طبقاتی، ایدئولوژی حکومتی و یا وضعیت اقتصادی جامعه سبب گردد. قرن حاضر نظاره‌گر تفوق «کودتا» بر «انقلاب» به مثابه متداول‌ترین شیوه تحول اجتماعی در جهان بوده است. در هنگامه‌ای که تعداد انقلاب‌های اصیل این قرن از شمار معدودی تجاوز نمی‌کند،

هر روز خبر از کودتائی در یکی از اقصی نقاط جهان به گوش می رسد. در طی سه دهه گذشته، ناقوس کودتا در عراق، ایران، سوریه، لیبی، مصر، یونان، اندونزی، یمن جنوبی، ترکیه، پاکستان، بنگلادش، شیلی، هائیتی، پرتغال، گواتمالا، سودان، افغانستان و بسیاری از کشورهای جهان سوم به صدا در آمده است. نگاهی به تاریخ سیاسی خاورمیانه نشان می دهد که تسخیر دولت و حکومت در این جوامع نه از طریق انقلاب که بیشتر با توسل به کودتا صورت گرفته است. حتی در کشورهای مانند ترکیه و مصر که تغییراتی ساختاری در بنیاد اجتماعی آنها صورت گرفت این تغییرات ساخته و پرداخته یک کودتا بود و نه یک انقلاب. کمال آتاتورک با سابقه یک قهرمان و چشم انداز ساختن یک جامعه مدرن و «سکولار» به میدان آمد و ناصر با چشم انداز ایجاد اتحاد در میان اعراب و مقابله با غرب. ولی هیچکدام از آنان بر بستر یک انقلاب به قدرت نرسیدند.

انقلاب بهمن ۱۳۵۷ را می توان توده ای ترین «انقلاب سیاسی» (و نه صرفاً یک کودتای دیگر) در خاورمیانه به شمار آورد. این انقلاب به دست «پائینی ها» شکل گرفت و به دست «بالائی» ها هدایت شد. انقلاب ایران نه نتیجه برنامه ریزی حساب شده یک حزب سیاسی که حاصل تلاش همزمان اقشار متعدد اجتماعی بود. تجار بازار، طلبه های حوزه های علمیه، تهیدستان شهری، محصلین و دانشجویان، احزاب سیاسی و نیروهای غیردینی، کارگران و طبقه متوسط همه در آن نقشی بسزا ایفاء کردند. تب واکگیر انقلاب نه تنها «جنوب شهری ها» که «شمال شهری ها» را نیز فرا گرفته بود و بخش های سنتی و مدرن جامعه را نیز در کنار یکدیگر به صفوف انقلاب کشانده بود. باری انقلاب ایران نه جغرافیا می شناخت و نه از علم تقسیمات جبری اقتصاد سر در می آورد. تراژدی آن نیز شاید در همین ویژگی آن نهفته بود. یک اغفال عمومی!

سخن پایانی

این مقاله از دیدگاهی تئوریک - تطبیقی به بررسی برخی از ویژگی های انقلاب بهمن ۱۳۵۷ پرداخته. تأکید بر ویژگی های هر انقلاب را تنها با به کارگیری دیدگاهی تطبیقی می توان متوازن نمود. این امر به ما کمک می کند تا این واقعه را نه رخدادی آنچنان

تازه که با مفاهیم و دانش ما همخوان نیست بپنداریم و نه به قرینه سازی‌های بی‌مورد به‌پردازیم. (۴۱) پرداختن ما به ویژگی‌های انقلاب ایران هدف دیگری را نیز به دنبال خود داشت: تأملی نقادانه در ژرفای آنچه به وقوع پیوست. آنچه حاصل شد، آنچه از دست رفت و آنچه می‌توانست ببار آید، اهمیت این تأمل برای جنبش چپ دو چندان است. هم از این رو که بدانیم سیر وقایع بر چه روالی بود و چگونه طی شد؟ غفلت‌هایمان کجا و کی بود، پیروزی‌هایمان چه مان حاصل شدند؟ اندوخته‌های فکری‌مان از انقلاب چیست و آتیه از چه چشم‌اندازی حکایت دارد؟ به چه منظور؟ تا بدانیم چه تجدید نظرهایی را باید در تحلیل‌ها، تاکتیک‌ها و استراتژی خود وارد سازیم. انقلاب این بار سنت‌گرا، اسلامی، شهری، نوآور، صلح‌آمیز و توده‌ای بود. تا بار دیگر چه شاید؟

منابع و پی نوشت ها

- ۱ - Johann Wolfgang Von Goethe, Faust, Part I, Trans. By R. Jarrell. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1976, P. 97.
- ۲ - م. شعاعیان، جنگ سازش و (یک نامه و یک شعر). فلورانس: انتشارات مزدک، ۱۳۵۵، صفحه ۱۹.
- ۳ - تمامی این تعاریف از کتاب زیر به عاریه گرفته شده اند:
Theda Skocpol, States and Social Revolutions. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, P. 4.
- ۴ - راه کارگر، فاشیسم: کابوس یا واقعیت؟ جزوه شماره ۳، آبان ۱۳۵۸، صفحه ۲۱.
- ۵ - برای یک نمونه به کتاب زیر رجوع نمائید:
Gustav LeBon, The Crowd: A Study of the Popular Mind, New York: Viking Press, 1960.
- ۶ - برای بیان تئوریک این دیدگاه به کتاب زیر رجوع نمائید:
Ted R. Gurr, Why Men Rebel. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.
- ۷ - رجوع کنید به م.تیوا «انقلاب اکتبر: انقلابی علیه کتاب کاپیتال». نظم نوین، شماره ۴، آذر ۱۳۲۳.
- ۸ - Craig Calhoun, "The Radicalism of Tradition: Community Strength or Venerable Disguise, and Borrowed Language?" American Journal of Sociology, Vol. 88, No. 5, 1983, P. 888.
- ۹ - نقل قول در همانجا از کتاب زیر:
Edward Shils, Tradition. Chicago: U. of Chicago Press, 1981.
- ۱۰ - منبع شماره ۸، صفحه ۸۹۲.
- ۱۱ - همانجا، صفحه ۹۱۱.
- ۱۲ - مجله معارف اسلامی، شماره ۵، فروردین ۱۳۴۷ و به نقل از داریوش آشوری: ایران شناسی چیست؟ و چند مقاله دیگر. انتشارات آگاه، ۱۳۵۱، صفحه ۱۴۷.
- ۱۳ - Lynn Hunt, Politics, Culture, and Class in the French Revolution. Berkeley, CA: U. of California Press, 1984, P.27.
- ۱۴ - Hanah Arendt, On Revolution. NY: Viking Press, 1963.

- ۱۵- این گفته به اعتباری به Wendell Phillips نسبت داده شده است. نگاه کنید به: Stephen F. Cohen, Bukharin and the Bolshevik Revolution, Oxford: Oxford U. Press, 1980, P. 336.
- ۱۶- «اسکاچ پل» به خوبی صحت این امر را در مطالعه پر ارزش خود از انقلاب های فرانسه، روسیه و چین نشان می دهد. رجوع کنید به منبع شماره ۳.
- ۱۷- این «چادر ایدئولوژیک» گاه عیان بود و خرامان در دید عام، و گاه ظریف و خفته در پستوی نهانخانه ذهن!
- ۱۸- برای یک ارزیابی مثبت از رابطه ایران و اسلام رجوع کنید به: مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۶.
- ۱۹- منبع شماره ۱۲، صفحه ۱۰.
- ۲۰- همانجا، صفحه ۲۴.
- ۲۱- همانجا، صفحه ۲۵.
- ۲۲- محمد مختاری، «بررسی شعارهای دوران قیام» آغازی نو، شماره های ۳ و ۴، زمستان - بهار ۶۶ - ۱۳۶۵. بنابر ادعای این مقاله (که نخستین بار در شماره های ۲۰ و ۲۴ «کتاب جمعه» درج گردید) که یکی از معدود تحقیقاتی است که در راستای ترسیم فرهنگ سیاسی دوران انقلاب تدوین شده است، ۲۰ درصد شعارهای دوران انقلاب (۱۶۰ شعار) راجع به شخص خمینی بوده است. نویسنده خود در این رابطه می نویسد: «بخش عظیمی از شعارهای مذهبی، که ایدئولوژی و استراتژی و تاکتیک های رهبری را ارائه می کنند، مربوط است به شخص خمینی... غالب شعارهایی که برای حمله به شاه مطرح شده، با ستایش آیت الله خمینی همراه بوده است.» صفحه ۴۹.
- ۲۳- مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۶، صفحه ۱۱۹.
- ۲۴- هانت. صفحه ۲۶.
- ۲۵- Frantz Fanon, The Wretched of the Earth. New York: Grover Press Inc. 1979.
- ۲۶- Eric Wolf, Peasant Wars of the Twentieth Century. New York: Harper Torchbooks, 1973.
- ۲۷- Farhad Kazemi and Ervand Abrahamian, "The Non-revolu-

tionary Peasantry of Modern Iran," Iranian Studies, Vol. 11, 1978, PP. 259-260.

۲۸- برای یک بررسی تاریخی از تراژنامه جنبش های دهقانی در ایران به مقاله کاظمی و آبراهامیان رجوع نمائید.

۲۹- Eric Hobsbawm, Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries.

Manchester: Manchester University Press, 1959.

۳۰- Fred Halliday and Hamza Alavi, "Introduction," (In F. Halliday and H. Alavi (eds.) State and Ideology in the Middle East and Pakistan. London: Macmillan Education LTD., 1988, P.5.

۳۱- در رابطه با نقش تهیدستان شهری در انقلاب ایران رجوع شود به: Farhad Kazemi, Poverty and Revolution in Iran. New York: New York University Press, 1980.

۳۲- البته این نظریه در میان اکثریت نیروهای چپ ایران مطرح نبود و تنها از سوی چند گروه مائوئیستی دو آتشه مطرح می شد.

۳۳- این نکته از مقاله زیر به عاریه گرفته شده است:

Eqbal Ahmad, "The Iranian Revolution: A Landmark for the Future," Race & Class, Vol. 21, No.1, Summer 1979, P. 6.

۳۴- رجوع شود به: Ahmad Ashraf and Ali Banuazizi, "The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution," State, Culture and Society, Vol. 1, No. 3, Spring 1985, PP. 3-40.

ترجمه فارسی این مقاله را می توان در منابع زیر جستجو کرد: «دولت، طبقات اجتماعی و شیوه بسیج مردم در انقلاب ایران» بخش اول علم و جامعه شماره ۵۰، اسفند ۱۳۶۵، صفحات ۱۴-۳۱؛ بخش دوم، علم و جامعه شماره ۵۳، صفحات ۳۷-۵۳.

۳۵- همانجا، صفحه ۲۲.

۳۶- منبع شماره ۳۳، صفحه ۲.

۳۷- آلبر کامو، «نان و آزادی» ترجمه مصطفی رحیمی، کتاب مرجان، شماره ۵، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۶، صفحه ۱۳۶.

۳۸- به نقل از کریم قصیم، «خشونت و قدرت در فلسفه سیاسی هانا آرنست» نقد آگاه، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۲، صفحه ۲۵.

۳۹- تعیین دقیق ارقام تلفات هر انقلاب امری است مشکل و پیچیده. آنارشی و بی نظمی، سانسور و پراکندگی، جو تبلیغات انقلابی،

ادعای متضاد، و غیره دلایل پیچیدگی این مسئله را تشکیل می‌دهند. محاسبه آمار تلفات انقلاب ایران نیز امری است این چنین. آنچه به وفور شنیده می‌شود آمارهایی است شخصی و تخمینی که اغلب هیچ یک را سندیتی به همراه نیست. اشرف و بنو عزیزی مطالعات خود در این زمینه را بر پایه مشاهده‌های عینی و بررسی‌های محلی، تهیه برگه مشخصات برای تظاهرات و اعتصابات و استفاده از منابع گوناگونی مانند اسناد نهضت آزادی، نشریات دانشجویی خارج از کشور، روزنامه‌های اطلاعات و کیهان و آیندگان و نشریه‌هایی مانند همبستگی، اخبار جنبش اسلامی، به سوی آزادی و نشریات سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی دیگر، و اعلامیه‌های منتشره دوران انقلاب بنا نموده‌اند. نظر به سندیت آمار ارائه شده، نگارنده بر این عقیده است که تا زمانی که شخص یا نیروهای دیگری آمار دقیق تری از شمار کشته شدگان و زخمی‌های انقلاب ارائه نداده‌اند می‌توان به آمار این دو محقق استناد نمود.

۴۰ - منبع شماره ۳۳، صفحه ۶.

۴۱ - به عاریه از: Fred Halliday, "The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism," Journal of International Affairs, Vol. 36, No.2, Fall-Winter 1982-83, P. 187.



سید الهادی
۵۸

احیاء فکر دینی و سرکردگی اسلام سیاسی در انقلاب ایران

علی آشتیانی

«تاریخ نه آینه عبرت است و نه کارنامه جهل و جنایت، کسانی که با آن چنین شوخی ها کرده اند در حقیقت خوامسته اند بعضی از کسانی را که در تاریخ نام و آوازه یافته اند دست بیاندازند و با ستایش و نکوهش کنند. تاریخ راستین سرگذشت زندگی انسان است. سرگذشت زندگی انسانها است که زندگی کرده اند و حتی در راه آن مرده اند، اما آنچه برای مورخ اهمیت دارد آن نیست که این انسانها چگونه مرده اند، آن است که چگونه زیسته اند.» (۱)

آیا برآستی انقلاب ایران یک پدیده خودجوش و خودانگیخته بود و یا ایدئولوژی اسلام سیاسی بر آن تسلط داشت و آنرا ساخت و پرداخت؟ آیا سرکردگی اسلام در جریان انقلاب ایران ریشه در اعماق تاریخ و سنت ایران دارد و بنا براین تقدیر تاریخی ایرانیان بوده که اسلام چنین قدرتمند و بدون رقیب ظاهر شود و یا نه، اسلام سیاسی، درست مانند هر ایدئولوژی سیاسی دیگری، در متن حوادث و افت و خیزهای فرهنگی و اجتماعی معاصر قوام گرفته و پدید آمده است؟ اسلام سیاسی خود چه پدیده ایست؟ پاسخ به هر یک از این پرسش ها در ک متفاوتی را از فرایند انقلاب ایران و ماهیت آن به دنبال خواهد داشت. (۲)

در این نوشته سعی می شود که مسئله قدرت گیری «اسلام سیاسی» را به عنوان یک «پدیده معاصر» در رابطه با انقلاب اخیر ایران بررسی

نمائیم. بدین لحاظ در اینجا قصد بررسی دلایل وقوع انقلاب و مسائل مربوط به آن را نداریم. اگر چنین نیتی در کار می بود می بایستی به عوامل دیگری، به جز اسلام سیاسی، مانند زمینه های بین المللی، دلایل اقتصادی، نقش اقشار و طبقات اجتماعی، تأثیر فعالیت های احزاب، جمعیت ها و شخصیت های سیاسی دیگر، معاملات و معادلات سیاسی پشت پرده و بالاخره ویژگی نظام دولتی سابق پرداخته و سهم هر کدام از این عوامل را در فرایند شکل گیری انقلاب روشن می نمودیم. نوشته حاضر تنها به یکی از این موارد، یعنی شکل گیری اسلام سیاسی، توجه دارد و مسائل دیگر تا آنجا که به موضوع اصلی بحث ارتباط داشته باشد مورد بررسی قرار خواهند گرفت. در عین حال برجسته کردن نقش اسلام سیاسی در اینجا بدین معنی نیست که اشخاص و یا نیروهایی «آگاهانه» اسباب و عوامل انقلاب ایران را از پیش مهیا نموده و در یک موقعیت مناسب در رهبری آن قرار گرفته اند.

سرکردگی ایدئولوژی اسلام سیاسی در انقلاب ایران با توجه به وجود یک متن فرهنگی و سیاسی ویژه صورت گرفت. از بین رفتن نهادهای سیاسی دموکراتیک و شکل گیری یک نظام دولتی استبدادی، در دو دهه پیش از انقلاب، زمینه های مناسبی به وجود آورد تا مردم ایران چاره مشکلات اجتماعی و یا فرهنگی خود را در یک فرهنگ سیاسی دینی - بومی، بیابند. اما ساده انگاری خواهد بود اگر چنین استدلال شود که صرف وجود زمینه های مناسب سبب گسترش و غلبه ایدئولوژی اسلام سیاسی در ایران گردید. چنین زمینه هایی می توانست بیان دیگری سوای آنچه که در جریان انقلاب ایران رخ داد، داشته باشد. نکته حائز اهمیت در بررسی سرکردگی اسلام سیاسی، تأثیرپذیری آن از فرهنگ جدید ایران بود. فرایندی که به «احیاء فکر دینی» معروف گشت. آنچه که در دو دهه پیش از انقلاب در عرصه فرهنگ سیاسی ایران رخ داد همین تحول در ساخت زبانی و پذیرش برخی از شیوه های استدلالی متفکرین اسلامی بود. اسلام سیاسی در دو دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به فکر تجدید حیات اسلام اولیه نبود. آنچه که رخ داد عاریه گرفتن برخی از ساختارها و رفتارهای فرهنگ سیاسی جدید ایرانی توسط متفکرین و فعالین اسلام سیاسی بود. امری که امروزه در میان سروصداهای تبلیغاتی ایدئولوگ های حکومت اسلامی به فراموشی سپرده شده است.

انحطاط نهایدهای سیاسی دموکراتیک

رشد نهضت سیاسی شیعی در ایران بعد از کودتا تا حد زیادی مدیون تضعیف شدن پروژه های دیگر سیاسی است که از هنگام انقلاب مشروطه تا آن زمان مرکز فعالیت های سیاسی و اجتماعی جامعه بودند. بدین سخن، بررسی علل ناتوانی سیاسی لیبرالیسم و سوسیالیسم به همان اندازه ضروری است که تحلیل در باره پیدایی اسلام سیاسی اهمیت دارد. چه، زمینه های رشد نهضت اسلامی در متن بحران زدگی و انحطاط سامانه های سیاسی جدید ایران فراهم گردید.

دوران بعد از کودتا در ایران شاهد به وجود آمدن نوعی بحران در اندیشه و تفکر جدید در جامعه است. ضربه هولناکی که در اثر پیروزی کودتا و از بین رفتن فرهنگ سیاسی «سکولار» متوجه پروژه تجددخواهی در ایران می گردد، منجر به انحطاط سیاسی و فرهنگی نهادها و ارزش های دموکراتیک در جامعه می شود. آنچه که جایگزین دوره پیشین (سالهای ۳۲ - ۱۳۲۰) گردیده و به مدرنیسم و توسعه اقتصادی معروف گشت، دقیقاً عارضه ی انحطاط «سکولاریزم» است. هر چند که ظاهری آراسته دارد و حتی برای چند صباحی نیز چشم ها را خیره می کند. (۳)

این تغییر و تحولات تأثیر تعیین کننده ای بر اشکال مبارزاتی و فرهنگ سیاسی جامعه نهاد. مهمترین آنان تغییر محمل های مبارزه سیاسی و اعتراضی بود. در شرایط استبدادی جدید به علت از بین رفتن فضاها ی «دموکراتیک» دوره پیشین (مجلس، احزاب، اتحادیه ها، مطبوعات، کلوب ها و...)، محمل های دیگری به وجود آمدند که از نظر کیفی با آنها متفاوت بوده و در زوایای گوناگونی فرهنگ سیاسی سالهای ۴ و ۵ را محدود و متاثر ساختند. اما محمل های جدید سیاسی در دو دهه پیش از انقلاب چه بودند:

۱- نهادهای دینی: مبارزه سیاسی در سالهای بعد از کودتا به میزان وسیعی به مساجد، حسینیه ها، حوزه های علمیه، و... منتقل گردید. هماهنگ با این تحول استفاده از سمبل ها و اسطوره های شیعی رونق گرفته، روشنفکران دینی در سطح وسیعی در جامعه مطرح گشته و متفکرین غیردینی نیز شروع به استفاده از مفاهیم و سمبل های مذهبی نمودند. طبعاً در چنین فضای سنتی و مذهبی نوعی زبان و فرهنگ محافظه

کارانه و بیگانه با تجددخواهی شکل گرفت که بیش از هرچیزی توانست در خدمت یک ایدئولوژی سیاسی مذهبی قرار گیرد. عملاً نیز چنین شد و هم محمل های سنتی و دینی و هم روشنفکران آن به بهترین وجهی در خدمت رشد، گسترش و در آخر نیز پیروزی سیاسی اسلام قرار گرفتند.

۲- محمل دیگر مبارزه سیاسی در این دوره دانشگاهها و سایر نهادهای آموزشی بودند. چنین محملی مسلماً فضایی دینی و سنتی نداشته و در عمل نیز دانشگاههای ایران مرکز مبارزات نیروهای چپ ایران در سالهای بعد از کودتا بودند. اما متأسفانه در شرایطی که هیچ نوع نهاد و یا سازماندهی «سکولار» در خارج از محیط آموزشی و دانشگاهی وجود نداشت جنبش سیاسی دانشجویی و چپ ایران به میزان زیادی محصور در محوطه های دانشگاهها مانده و امکان ارتباط و تماس با سایر بخش های جامعه را از دست داد. همین ویژگی خاص مبارزاتی دانشجویان سبب گردید که رفتارهای انزواگرایانه و حتی گروه گرایانه در جنبش چپ ایران پدیدار گردیده و تقویت شود. به خصوص اینکه مبارزه زیرزمینی و چریکی نیز به چنین فرهنگ سیاسی دامن می زد و آنرا تشویق می کرد. اینکه رهبران مبارزه چریکی مانند پرویز پویان و احمدزاده از عدم امکان تماس با توده مردم صحبت می کردند و امکان فعالیت سیاسی را جز از طریق مبارزه مخفی و چریکی امکان پذیر نمی دیدند نیز شاید از جدایی مبارزه دانشجویی و دیگر عرصه های جامعه نشأت گرفته باشد.

۳- دیگر فضایی که در آن فعالیت های سیاسی در این سالها رواج داشت، خارج از کشور (عمدتاً اروپای غربی و امریکا) بود. غلوآمیز نخواهد بود اگر ادعا شود که مبارزات سیاسی ایرانیان در خارج از کشور از برخی لحاظ، متشکل ترین، بازنترین و حتی شاید پر جمعیت ترین بخش از مبارزات «اپوزیسیون» ایران را به وجود می آورد.

مبارزات سیاسی خارج از کشور نیز با تمام موفقیتی که در عریان ساختن ماهیت استبدادی حکومت شاه داشت به علت عدم وجود نهادهای سیاسی دموکراتیک در داخل کشور، از کمبودها و ویژگی های غالب بر فرهنگ سیاسی ایران در این دوره برخوردار بود. در کل نیز هیچ کدام از سه محمل های سیاسی «اپوزیسیون» قادر به ارائه یک فرهنگ سیاسی سکولار و دموکراتیک در ایران بعد از کودتا نگردیدند. رفته رفته، مساجد و دیگر نهادهای دینی به صورت محمل های اصلی فعالیت

اسلام سیاسی درآمده، روحانیت سیاسی شیعه رقیب چندان جدی در مقابل خود ندید و توانست به راحتی بکه تاز میدان سیاست اپوزیسیون شود.

مدرنیزاسیون پهلوی و بحران هویت

اما تلاشی زندگی سیاسی سکولار و دموکراتیک چه پی آمد هایی به بار آورد و در متن آن چه تحولاتی به وقوع پیوست؟ مردم در خلال زندگی روزمره، در دو دهه پیش از انقلاب، شاهد تغییر و تحولاتی گردیدند و در طی آن نسبت به ارزش ها و رفتارهای جدید فرهنگی و اجتماعی بیگانه شده و از جامعه فاصله گرفته و دچار بحران هویت فرهنگی گشتند. برنامه اصلاحات ارضی ساخت اجتماعی و جمعیتی ایران را به هم زد. مهاجرین روستایی روانه شهرهایی که به هیچ وجه آمادگی جذب آنها را نداشتند، گردیدند. زندگی شهرنشینی با معضلات جدید و بفرنجی روبرو گردید. شکاف های جدید اجتماعی، فرهنگی و ارتباطی به قطبی شدن هر چه بیشتر جامعه انجامید. کار بدانجا رسید که دیگر قشر حاکم و ثروتمند جامعه به کلی از مسیر عادی و اصلی زندگی مردم خارج شده و زبان، رفتار، و آمال و آرزوهای جدا از دیگران پیدا کرده و در محله های اختصاصی خود و کاملاً بیگانه با جامعه و مسائل و مشکلات زندگی می کردند. سالها بعد یکی از نمایندگان قشر مرفه جامعه فرایند بیگانگی این دو بخش از جامعه را به عنوان یک تجربه شخصی چنین ترسیم می کند:

هنگامیکه در سال ۱۹۶۳ به ایران باز گشتم، خانواده ام به یک منطقه مسکونی اختصاصی در نزدیکی سلسله جبال البرز در نیاوران نقل مکان کرده بودند. در سال ۱۹۶۵ بعد از اینکه دگرباره به جان شاه سوء قصد گردید، وی محل کار و زندگی خود را در مرکز شهر تهران رها کرده و به ضلع شمال شرقی تهران و پشت به همان کوههایی که ما خانه داشتیم، نقل مکان کرد. از سال ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۸، رانندگی روزانه من از خانه ام در نیاوران به محل کارم در زاویه بازار، یادآور هرروزه ای از رشدیک فاصله عظیمی بود میان مناطق شمالی و جنوبی تهران - یکی شبه مدرن و دیگری سنتی. (۴)

در یک سوی اقشار فرودست شهری دست در گریبان مشکلات اولیه

معیشتی بوده و قادر به تطبیق خود و شرایط زندگیشان در فضای متحول و بیگانه نبودند. در سوی دیگر، دولت و قشر دارای جامعه قرار داشت که مست از سرازیر شدن دلارهای نفتی و برنامه های «انقلاب سفید»، سرگرم جشن ها و بزرگداشت های تجملی و غرب پسندانه (جشن های دو هزار و پانصد ساله، تاج گذاری، جشن هنر شیراز و...) بوده و فارغ از طوفانی که «می آمد»، سرگرم زندگی بودند.

بی تردید مهمترین تغییری که ایران در دهه پیش از انقلاب پشت سر نهاد، گسترش مراکز شهری و به وجود آمدن قشر بندی های تازه ای در ساخت جمعیتی شهرهای ایران بود. رشد ناموزون سرمایه داری تأثیر عمده ای بر شکل گیری زندگی شهری و ساخت شهرنشینی در ایران نهاد. افزایش درآمد نفت در سالهای ۱۳۵۰ سبب گردید که شکاف میان اقشار شهری هر چه بیشتر گردیده و مشهودتر گردد. فرایند گسترش ناموزون شهرنشینی فرهنگ و زبان خود را آفرید و اصطلاحاتی مانند «شمال شهری»، «جنوب شهری»، «خارج از محدوده»، «حلبی آباد» و غیره کم کم وارد ادبیات سیاسی جامعه گردید. (۵)

جمعیت شهری ایران که در سال ۱۳۲۰ بالغ بر ۲ میلیون و ۳۹۰ هزار نفر می شد، در سال ۱۳۵۰ به ۱۵ میلیون و ۷۱۰ هزار نفر افزایش یافت. نسبت جمعیت شهری به روستایی که در سال ۱۳۳۰ حدود ۲/۹ بود، در سالهای ۱۳۴۰ به ۲۳/۹٪ و در سال ۱۳۵۵ به ۴۲/۷٪ افزایش یافت. (۶) جالب توجه است که تحولات اقتصادی و اجتماعی که سبب چنین تغییراتی در ساخت زندگی شهری ایران گردید، بدون دخالت مردم و بدون کوچکترین مشارکتی از سوی آنان رخ می داد. مردم ایران مانند نظاره گران بی طرفی مات و مبهوت شاهد تغییرات اقتصادی و فرهنگی در زندگیشان بودند. (۷) بهر رو تحولات اقتصادی در این سالها یک قشر جدید به جمعیت شهرها اضافه کرد. تهری دستان شهری محصول برنامه مدرنیزاسیون رژیم و بیان دوگانگی جامعه ایران و مشکلات و معضلات فرهنگی یک جامعه در حال گذار بودند. این مهاجرین روستایی، در شهرها، با زندگی پیچیده ناشناخته ای روبرو گردیدند و با شرایطی روبرو گشتند که نه امکان بازگشت به روستا فراهم بود و نه قادر به تطبیق دادن خودشان با این محیط بود. احساس غریبگی با زندگی عجیب و غریب شهری و رویارویی با رفتارها و ارزش های جدید و کاملاً غیرقابل فهم و برخورد با مشکلاتی که در زندگی روستایی وجود نداشتند (مسئله مسکن، پیدا کردن شغل، زندگی

مصرفی و ارزش های آن، تربیت فرزندان، مسئله ترافیک و...)، آنها را به میهمانان اجباری شهرها و زندگی شهری بدل کرد. مهاجرین روستایی و فقیران شهری دنیای خودشان را با ارزش ها، نهادها و جهان بینی نوع خودش را خلق کردند و از این طریق بیگانگی شان را با زندگی شهری و ارزش های آن نشان دادند. مهمترین عامل در شکل دادن این فرهنگ واره های حاشیه نشینان شهری سنت ها و آداب و رسوم مذهبی و نهادهایی بود که دین در اختیار آنها قرار می داد (مساجد، هیئت ها، تکیه ها و...).

بحران هویت فرهنگی تنها به مهاجرین روستایی محدود نمی شد. سایر بخش های جامعه مانند: جوانان، زنان، اقشار متوسط شهری و به خصوص روشنفکران و هنرمندان ایرانی نیز دچار نوعی احساس بی خویشی فردی و اجتماعی بودند. نوشته های روشنفکران این دوره شاهد زنده ای در این زمینه اند، گاه این احساس غریبگی با لحنی رمانتیک: در خیابانهای سرد شب / جز خدا حافظ خدا حافظ صدایی نیست، (۸) گاه عارفانه: آب را گل نکنیم / در فردوست انگار / کفتری می خورد آب، (۹) و هنگامی نیز با دلهره و اضطراب: در شب کوچک من دلهره ویرانی است، (۱۰) دو روشنفکر محبوب این دهه، «جلال آل احمد» و «علی شریعتی»، با مطرح نمودن مفاهیمی مانند «غربزدگی» و «بازگشت به خویش» به ستیز با تجددخواهی دست زده و با رمانتیزه نمودن سنت های بومی و اسلامی به تعریف از مسئله بحران هویت روشنفکران ایرانی پرداختند.

بهررو، تهی دستان و فقیران شهری و جوانان و روشنفکران متجدد ایران، هر کدام به نا به دلایل مربوط به خویش، تقریباً در یک زمان به سوی ارزش ها و سنت های بومی و اسلامی گرایش پیدا نمودند. اقشار تهی دست شهری، در اسلام آسایش خاطر و جامعه ساده و آشنای روستایی را جستجو می کردند و روشنفکران ایرانی به دنبال هویت گم شده شان بودند. دلایل هر چه بود نتیجه اش کمک شایان توجهی به گسترش یک حرکت آگاهانه و وسیع بود در جهت «احیاء فکر دینی» و برقراری «ولایت روحانیت» در ایران، که چنین واقعیتی درست در پایان این دوره و در خلال انقلاب تحقق یافت و در شمایل «جمهوری اسلامی» ایران را فرا گرفت.

پیدایش فکر حکومت اسلامی و احیاء تفکر دینی

در بخش پیش سعی شد تا زمینه های سیاسی و فرهنگی جامعه ایران را در دو دهه قبل از انقلاب بطور مختصر ترسیم کنیم. حال به تحلیل از عواملی می پردازیم که در متن جامعه ایران نهضت اسلام سیاسی را ساخته و پرداخته نمودند. نکته شایان توجه این است که فرایندی که اسلام سیاسی و یا Islamic Fundamentalism نامیده می شود خود عکس العمل ایست در مقابل تحولات و تغییراتی که جامعه ایران را فرا گرفته بود. بسیاری از ارزش های فرهنگی و سیاسی ایران جدید توسط متفکرین اسلامی مورد استفاده قرار گرفته و در برنامه «احیاء فکر دینی» بطور جدی مطرح شده و حتی به تجربه در آمدند. تأثیر فرهنگ جدید ایران بر فکر اصلاح طلبی دینی چنان بود که در شیوه استدلال، بکارگیری زبان، طرح مسائل روز و حتی ضرورت تجدید دینی، متفکرین شیعه ایرانی از زبان و فرهنگ سیاسی عرفی و جدید ایرانی بهره بردند. بنابراین علیرغم وجود بحران سیاسی و از خود بیگانگی جامعه مدرن، صرف وجود ارزش ها و عناصر فرهنگی و سیاسی جدید و «سکولار» در ایران به شدت برنامه ها و اهداف متفکرین و روحانیون شیعه را مورد تأثیر قرار داده و آنها را مجبور به تعدیل نمودن تفکر دینی و سنتی خود نمود. اصولاً برنامه «احیاء فکر دینی» به میزان زیادی همان هماهنگ نمودن و اصلاح نمودن رفتارها و ارزش های سنتی و دینی است به منظور همخوانی با واقعیات فرهنگی و سیاسی ایران جدید. متأسفانه آن دسته از تحلیل گران انقلاب ایران که با بکار بردن مفهوم Islamic Fundamentalism، ایدئولوژی غالب در انقلاب را به نوعی در ارتباط با فرایند بازگشت به سنت های اولیه اسلامی می دانند، شناخت کمی از چگونگی پیدایی فکر حکومت اسلامی و ایدئولوژی اسلام سیاسی دارند. (۱۱) کمی بعد در این نوشته به این موضوع خواهیم پرداخت که چرا اسلام سیاسی یک جریان فکری نسبتاً جدید و اصلاح طلب بوده و مفهوم ولایت فقیه و جمهوری اسلامی نیز تا حدود زیادی با بدعت گذاری و «نوآوری» در تفکر سیاسی شیعه به وجود آمده است. لذا، باور ما بر این است که اسلام سیاسی یک پدیده «معاصر» است و طرح مسائلی مانند دخالت روحانیان در امور سیاسی جامعه و حکومت فقها نوعی واکنش از سوی متفکرین و روحانیون شیعه بوده در جهت هماهنگ کردن خود با تحولات اجتماعی و سیاسی ایران. پس برای شناخت از پدیده اسلام

سیاسی کنکاش در تاریخ فقط تا آنجائیکه زمینه های گسست و یا تداوم فکری و عملی این پدیده را با دین اسلام و مذهب تشیع بیان دارد، موجه است. اسلام سیاسی به عنوان یک پدیده معاصر بایستی در متن فرهنگ میاسی ایران جدید مورد مطالعه قرار گیرد.

اندیشه سیاسی و نشوری دولت در اسلام جایی ویژه و حوزه ای مستقل ندارد. (۱۲) اسلام قائل به تمایز میان سیاست به معنی عرفی آن و قدرت دینی نمی باشد، «کلیه نظریه های سیاسی در اسلام از این پیش فرض آغاز می کنند که در اسلام حکومت بر اساس یک قرارداد الهی مبتنی بر شریعت موجود است، بدین ترتیب هیچکدام (از این نظریه ها) علت وجودی دولت را پرسش نمی کنند و در نتیجه علوم سیاسی یک رشته مستقلی که به درجه ای از تعالی و خلاقیت فکری رسیده باشد نبوده و بلکه چیزی از حوزه الهیات به حساب می آید. (در اسلام) هیچ تمایزی میان دولت و جامعه و یا دین و دولت وجود ندارد». (۱۳) با این وجود درست بعد از مرگ پیغمبر، مهمترین جدال سیاسی میان مسلمانان بر سر جانشینی وی آغاز گردید، «بلافاصله پس از درگذشت پیامبر اسلام، بحث درباره انتخاب جانشین او، در اجتماع سقیه در گرفت. صورت ظاهرش این بود که بحث آنها درباره شخصها و شخصیتها بود، ولی در باطن امر همان مضامین اساسی که اذهان زنده و زیرک سیاسی را در همه مکانها و همه زمانها بخود مشغول داشته، جریان داشت» (۱۴) لذا مسئله قدرت سیاسی و مشروعیت حکومت دینی و یا عرفی تقریباً در تمام طول تاریخ اسلام از اهمیت خاصی برخوردار بوده و مرکز بحث ها و جدال های سیاسی و حوزه ای مهمی بوده است. مسئله تا آنجا که به شیعه مربوط می شود ابعاد پیچیده تر و مشکل تر به خود می گیرد. بعد از کشته شدن امام سوم، رهبران تشیع سیاست دوری گزینی از قدرت سیاسی و سکوت را بر می گزینند و این گرایش تا مرگ امام دوازدهم ادامه پیدا می کند. (۱۵)

اما دو واقعه مهم سنت معمول سازشکارانه شیعه را در ارتباط با قدرت سیاسی متحول کرد. مورد اول همکاری روحانیت شیعه با شاهان صفوی (۱۷۴۷-۱۵۰۱ میلادی) بود، که مذهب تشیع را تبدیل به ایدئولوژی رسمی و دولتی در ایران کرده و روحانیون را در مقامهای مهم دولتی و سیاسی قرار داد. و دیگری جدال میان دو فرقه «اخباری» و «اصولی» بود که در واقع ریشه در اختلاف روحانیون در امر دخالت و یا عدم دخالت در امور روزمره و سیاسی جامعه داشت که البته تحت

عنوان مسئلهٔ اجتهاد مطرح گردید. در دورهٔ حکومت صفوی با وجود ادغام شدن «هیرارشی» روحانیت در دولت، به علت وجود قدرت سیاسی قوی مرکزی تحول چندان مهمی در نظریه‌های سیاسی شیعه در ارتباط با حکومت روحانیون عنوان نگردید و به نظر میرسید که موقعیت موجود مورد رضایت بود. اما در فاصلهٔ میان حکومت صفویه و قدرت گیری قاجاریه که عملاً دولت مرکزی قوی و بادوامی وجود نداشت، حوزه‌های علمیه مرکز یک جدال مهم میان روحانیون شیعه گردید. در یک سوی این جدال «مکتب اخباری» بود که همان گرایش سنتی را نمایندگی می‌کرد و بر این اعتقاد بود که هیچ کس (از جمله علما) حق دست بردن و یا تفسیر کردن قوانین و سنت‌های اسلامی و الهی را ندارند و آنچه که اصل است همان قرآن و سنت پیامبر و امامان است که به ما رسیده و در واقع مسئلهٔ اجتهاد را اخباری‌ها نفی می‌کردند. در جهت مخالف «مکتب اصولی» قرار داشت که با تقسیم کردن مسلمانان به مردم عادی و فقها بنیان امر اجتهاد را نهاده و مسئلهٔ استقلال سازمان روحانیت از قدرت سیاسی و اختیار آنان را در طرح مسائلی که در هر دوره برای جامعه مسلمانان مطرح گردیده و لزوماً بطور مستقیم در قرآن و سنت موجود نیست را مطرح ساختند.

«مکتب اصولی» در دوره قاجاریه (۱۹۲۴ - ۱۷۹۴ میلادی) نقش مسلط را در ایران داشت و این امر به خصوص از نیمه دوم قرن ۱۹ با مداخله بیشتر روحانیت شیعه در امور سیاسی جامعه (شورش تنباکو، انقلاب مشروطیت و ...) بارزتر و گسترده‌تر گردید. خمینی و جریان سیاسی شیعی که در جریان انقلاب ایران مطرح گردیدند در واقع از سنت «اصولی‌ها» آمده و تکمیل‌کننده و تداوم‌دهنده راه «مکتب اصولی»‌ها بشمار می‌آیند. شخصیت‌هایی مانند «شیخ فضل الله نوری» و «مدرس» هر کدام سهم مهمی در سیاسی کردن روحانیت شیعه ایفا کردند و بعدها نیز خمینی با طرح مسئله «ولایت فقیه» یک مفهوم جدید و تا حدی تجدید نظر طلبانه را در نظریه‌های سیاسی شیعی مطرح ساخت.

با این مقدمه مختصر، به بررسی حرکت‌های سیاسی و فکری که در دو دههٔ پیش از وقوع انقلاب ایران رخ داده و سهم اصلی را در شکل گیری ایدئولوژی اسلامی و سرکردگی سیاسی آن داشتند می‌پردازیم. در آستانهٔ مطرح شدن اصلاحات ارضی و سایر برنامه‌های معروف به «انقلاب سفید» توسط شاه، رابطه میان روحانیت و دولت به سردی

گراییده و حتی به نحو جدی خصمانه شد. شاه که دیگر دستگاه دیکتاتوریش را ساخته و پرداخته بود و می رفت تا با برنامه های اصلاحیش یکه تاز تمامی عرصه های زندگی در ایران بشود، نیاز چندانی به حمایت روحانیون حس نکرده و حساسیت خود را نسبت به خواسته ها و منافع آنان از دست داد. از سوی دیگر در همین اوان آیتالله بروجردی که مرجع مطلق شیعه بوده و رابطه ی خوبی نیز با دربار داشت، فوت نمود (۱۳۴۰ هجری شمسی). وفات بروجردی موقعیت خوبی را برای آن دسته از روحانیون فراهم کرد تا علنا به مخالفت با برنامه های مدرنیزاسیون دولت برخاسته و تحت عنوان دفاع از دین و استقلال کشور علیه وابستگی، فساد و بی دینی به مبارزه پردازند. مخالفت خمینی بر علیه انتخابات انجمن های ایالتی و ولایتی که در آن حق رای برای زنان قائل شده بود و قانون «کاپیتولاسیون» شروع چالش سیاسی رژیم شاه توسط بخش سیاسی روحانیت بود. مهم نبود که رژیم شورش ۱۵ خرداد ۱۳۴۳ را در ظرف مدت کوتاهی سرکوب کرد و ظاهرا آب ها از آسیاب افتاد. آنچه که اهمیت داشت این بود که مخالفت علنی خمینی با شاه و جریان سیاسی که حول شخص وی به وجود آمد به صورت یک نقطه عطف در تاریخ بعد از کودتا درآمده و زمینه های به وجود آمدن یک رهبری سیاسی مذهبی را در ایران فراهم ساخت. وی که شورش ۱۵ خرداد را آغاز یک نهضت سیاسی بزرگتری می دید، در تبعید (نجف) دست به تدوین برنامه سیاسی و حکومتی اش زده و با طرح کردن مسئله «ولایت فقیه» و «حکومت اسلامی»، به نهضتی که خلق کرده بود مشروعیت دینی و عملی می داد.

قابل ذکر است که طرح مسئله ولایت فقیه و حکومت روحانیون پیش از اینکه ریشه در نظریات سیاسی اسلامی و یا مفهوم حکومت در شیعه داشته باشد، محصول فکری شخصی خمینی است! «ولایت فقیه» (که اخیرا بدرجه «مطلقه» ارتقاء مقام یافته است) بر حکومت و اداره مملکت یا نقشی که در انقلاب و نظام جمهوری اسلامی به آن داده شده است موضوع کاملا تازه و ابتکاری آیت الله خمینی است که از سال ۱۳۴۸ در سلسله درمهای ایشان، پس از تبعید به نجف، عنوان گردیده است». (۱۶) حتی گفته می شود که بحث ولایت فقیه به روایتی که خمینی مطرح می کند، «نه در کتب فقهای بزرگ شیعه و سنی سخنی از آن به میان آمده است و نه در قرآن و سنت و عشرت آیه و روایت و

اشاراتی به آن داریم» (۱۷) بنابراین مسئله حکومت فقیه خود یک مفهوم جدید در شیعه بوده و بیش از هر چیزی ساخته فکر خمینی است. بهر رو، نهضتی که با شورش ۱۵ خرداد به وجود آمد به اشکال مختلف و تحت عناوین گوناگون ادامه یافت و سازماندهی و شبکه های ارتباطی خاص خود را به وجود آورد. از آن مهمتر اینکه اقدام خمینی در رویارویی علنی با دولت سبب گردید که وی نقش یک رهبر سیاسی و بسی رقیب را در میان روحانیون گرفته و در غیاب یک مرجع تقلید مطلق، کم کم خمینی در سازمان روحانیت مقام مهمی را اشغال نمود و کسی نیز در مقابل وی عَلم نشد. در تمام سالهای ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ این بخش از روحانیت شیعه به کار سازماندهی، ایجاد ارتباط سراسری و تقویت و گسترش سیاست های خمینی اشتغال داشت. (۱۸) بدین ترتیب بود که یک رهبری نسبتاً آماده و متشکلی حول شخص خمینی به وجود آمد که در فرصت مناسب، و در شرایط وجود خلأ سیاسی در جامعه، می توانست نقشی بسیار تعیین کننده ایفا نماید.

بنابراین، سخن گفتن از این که جنبش اسلامی در جریان انقلاب ایران یک خیزش خود به خودی، تصادفی و یا غیرمترقبه بوده چندان با واقعیت هایی که به شکل گیری اسلام سیاسی در ایران منجر شد و رهبری خمینی را در جریان انقلاب تثبیت کرد، سازگاری ندارد. وجود یک شبکه ارتباطی و یک گروه فعال سیاسی از روحانیون و وابستگان بدانها نقشی بسیار مهم و تا حدی تعیین کننده در بسیج مردم و به دست گرفتن رهبری جنبش توسط روحانیت داشت. همین گروه نسبتاً کوچک (اما متشکل، سازمان داده شده در سراسر کشور، و معتقد به اسلام سیاسی)، در روزهاییکه جامعه آماده شورش بر علیه حکومت بوده و امکان فعالیت علنی موجود بود، نقشی بسیار حیاتی ایفا کرده و حافظ سرکردگی روحانیت شیعه در جنبش مردم گردید.

اما، فرایند شکل گیری ایدئولوژی اسلام سیاسی در حیطه صرفاً مبارزاتی و سیاسی محدود نماند. تقریباً همزمان با شروع مخالفت های علنی روحانیان حوزه علمیه (حتی کمی پیش از آن) چندین حرکت مهم فکری نیز توسط متفکران و روحانیان اصلاح طلب در جهت تبیین تئوری «حکومت اسلامی» و «احیاء تفکر دینی» در ایران آغاز گردید. این یک کارزار فرهنگی بود نظیر آنچه که گرامشی بدان «جنگ مواضع» (war of position) نام نهاد. برنامه ای نسبتاً دراز مدت و حساب شده توسط نسل جدیدتر و اصلاح طلب روحانیت شیعه به

منظور تحول تفکر دینی و نهاد سنتی روحانیت و ساختن یک ایدئولوژی جدید اسلامی که هم توان پاسخ گویی به مسائل و چالش های دنیای معاصر را داشته باشد و هم اینکه قادر باشد با اقشار جدیدتر جامعه ارتباط برقرار کند و به زبان آنها سخن گوید. شکی نیست که در خلال چنین تحولی اسلام سنتی نیز دچار برخی تغییرات گردیده و مجبور به ترک برخی از عناصر و رفتارهای سنتی خود گردید. زبان معمولی حوزه ای جای خود را به زبان جدید بعد از مشروطه ایران داد. در عین حال در اثر همین فعالیت های فرهنگی بود که اقشار جدید و جوان جامعه به سوی مذهب گرایش پیدا نمودند.

برای روشن تر شدن تحول یک نسل از متفکران و روحانیان دینی ایران بد نیست که مقایسه ای میان آنها و بخش متجدد و غیردینی روشنفکران ایرانی بیاندازیم:

۱- بررسی مباحث و نوشته های روشنفکران اسلامی حول مسئله «احیاء تفکر دینی» حاکی از آن است که متفکرین اسلامی شدیداً در برابر تغییر و تحولاتی که بعد از کودتا (و یا حتی پیش از آن) در جامعه ایران رخ داد حساس بوده و سعی در به وجود آوردن نوعی ایدئولوژی اسلامی دارند که هم بتواند به مسائل و پیچیدگی های اجتماعی جدید پاسخ دهد، هم با زبانی ساده و غیرسنتی (غیرآخوندی) با مردم ارتباط برقرار کند و هم اینکه برای اقشاری از جامعه که سنتاً عادت به رفتن به مساجد و شنیدن حرف های واعظین را ندارند (جوانان و اقشار جدید جامعه) جذابیت داشته باشد. از این لحاظ نهضت «احیاء تفکر دینی» یک حرکت فرهنگی کاملاً معاصر و جدید بوده و در ارتباط مستقیم با تحولاتی که در سطوح اجتماعی و فرهنگی در ایران رخ داده، قرار می گیرد.

در همین دوره و متأثر از این گرایش متفکرین اسلامی است که یک نسل نسبتاً متمایز از روحانیون و روشنفکران مذهبی به وجود می آیند که از حوزه به دانشگاه میروند (مطهری)، زبان آخوندی را رها کرده و به زبان نویسندگان سکولار ایرانی می نویسند (بهشتی)، و حتی در قیافه ای کاملاً «غربی» و بدون عمامه و عبا، مانند یک روشنفکر متجدد با کت و شلوار و کراوات (شریعتی) در جامعه ظاهر می شوند. گرایش به فراگیری علوم جدید و بحث و بررسی ایدئولوژی های مخالف و غیر دینی بطور روزافزونی در حوزه ها و در میان روشنفکران مذهبی تقویت می شود و کار بدانجا میرسد که دیوار

سنتی میان روشنفکران متجدد و روحانیون شکسته شده و طلاب و روحانیون و دیگر متفکرین دینی نیز به ادبیات جدید ایرانی و فضای دانشگاهی و مباحثه با جوانان و دانشجویان راغب می شوند و اقشار غیرمذهبی نیز با آنها آشنا شده و از افکارشان متأثر میگردند. در عین حال بایستی توجه داشت که در نزد کلیه روشنفکران و روحانیان متجدد حقیقت از پیش معلوم بوده و توجه آنان به آراء و عقاید «غربی» و غیراسلامی صرفاً برای منسجم کردن اعتقادات شان صورت می گیرد. مسئله اساسی در نزد کسانی مانند مطهری و شریعتی تفکر و اندیشه جدید نیست، آنها در پی کشف راههای نوینی اند که دانسته های مطلق شان را به دیگران (به خصوص جوانان) منتقل نمایند. حقیقت (اسلام) معلوم است و قابل پرسش نیست، مسئله اساسی نشان دادن حقیقت به مردم است. روشنفکران دینی ایران هر کجا صحبت از تجدد، تفکر و نوآوری می کنند مرادشان همان راههای انتقال حقیقت و جذاب نمودن آن گسترش اعتقاداتی است که در موجودیت آن هیچ شکی نیست. تازه همین تجددمآبی در کلام و روش نیز از صداقت روشنفکری برخوردار نیست. در میان دانشجویان و دانشگاهیان، با زبان آنها سخن گفته و بسیاری از مسائل را مسکوت می گذارند و هنگامیکه به معتقدین می رسند درست مانند آخوندهای قشری به صحرای کربلا می زنند.

۲- درست در این هنگام که متفکرین اسلامی به سوی علوم و زبان جدید گرایش پیدا می کنند و مسئله جلب مخاطبان جوان و جدید برایشان اهمیت پیدا می کند، روشنفکران غیردینی ایرانی به کشف سنت ها و ارزش های بومی ایرانی و اسلامی پرداخته و به تجددستیزی و سنت پرستی همت می گمارند. این امر با محبوبیت گسترده بحث های جلال آل احمد حول مسئله غرب زدگی، جامعه روشنفکری ایرانی را کاملاً تسخیر می کند. بدین ترتیب بخش مهمی از روشنفکران متجدد ایران بطور غیر مستقیم، با برجسته کردن مسئله غرب زدگی و رمانتیزه کردن اسلام و ارزش های سنتی، به گسترش برنامه «اسلام سیاسی» و «تجدید حیات تفکر اسلامی» کمک می رساند. مسلم است که در چنین فضای آشفته ای دفاع از تجددخواهی و نقد چالش کردن تفکر دینی و ارزش های سنتی به هیچ گرفته شده و حتی دفاع از اسلام سیاسی از جمله وظایف برخی از روشنفکران غیر دینی قرار می گیرد. در حقیقت گرایش روشنفکران متجدد به سوی سنت بیانگر یک

تراژدی است درست مانند آن کسی که «بر سر شاخ نشسته و بن می برید».

بهر رو، فرایندی که در متن آن ایدئولوژی اسلام سیاسی شکل گرفته و در انقلاب ایران گسترش پیدا نمود از خلال بحث‌ها و گفتگو‌هایی بیرون آمد که ما در اینجا به چهار نقطه عطف در کلیت این حرکت فکری اشاره می‌کنیم: «بحثی در باره روحانیت و مرجعیت»، «مکتب تشیع»، «گفتار ماه»، و «حسینیه ارشاد».

۱- حکومت اسلامی و تجدد در سازمان روحانیت:

بلافاصله پس از فوت آیت الله بروجردی روحانیت اصلاح طلب موقع را مغتنم شمرده و به تدارک بحث حول مسئله تحول در سازمان روحانیت همت می‌گمارد: «بعد از فوت آیت الله بروجردی رحمه الله علیه در فروردینماه ۱۳۴۰ اکثریت ملت ایران که شیعه عامل و مقلد اعلم هستند و همچنین مردم زیادی در کشورهای اسلامی دیگر یکمرتبه مواجه با خلأی در نظام اجتماعی دینی خود گردیده با اندوه آلوده به نگرانی از یکدیگر می‌پرسیدند بعد از این از کی تقلید کنیم؟... این فکرها و بحث‌ها منتهی بمشورتها و جلسه‌هایی شد که تشکیل دهندگان اصلی آن بیشتر از افراد انجمن‌های اسلامی تهران و شهرستانها یعنی وابستگان به دبیرخانه انجمن‌های اسلامی ایران بودند» (۱۹). نتیجه این سخنرانی‌ها در یک مجموعه و به صورت یک کتاب تحت عنوان «بحثی درباره روحانیت و مرجعیت» در دیماه ۱۳۴۱ انتشار یافت. در رابطه با اهمیت این بحث‌ها گفته شده است که در ۵ ساله اخیر چنین مباحث با اهمیتی در دنیای تشیع صورت نگرفته است. (۲۰) انجمن اسلامی ایران در مقدمه‌ای بر کتاب مینویسد: «شاید در دنیای تشیع سابقه نداشته باشد که چنین توجه اصولی و تفحص دسته جمعی موشکافانه در گذشته و چاره‌جویی در حال و پیشرفت در آینده نسبت به مسئله مرجعیت عمل آمده باشد» (۲۱).

حقیقت امر این بود که گروه روحانیان اصلاح طلب و سیاسی مرگ بروجردی را بهترین فرصت جهت مطرح نمودن افکار اصلاحی خود در ارتباط با کلیت سازمان روحانیت و تحول آن به گونه‌ای که قادر به پاسخگویی به مسائل روز بوده و با شرایط رو به تحول جامعه

همخوانی داشته باشد، دانسته و در طی این بحث‌ها نظریه‌هایی را عنوان نمودند که پایه‌های تئوری حکومت اسلامی را در ایران به وجود آورد و بعدها نظریه «ولایت فقیه» آنرا تکمیل نمود.

شرکت کنندگان در بحث و عنوان مباحث خود جالب توجه است: علامه سید محمد حسین طباطبائی (اجتهاد و تقلید در اسلام و شیعه)، سید ابوالفضل موسوی زنجانی (شرائط و وظائف مرجع)، مرتضی مطهری (اجتهاد در اسلام)، علامه طباطبائی (ولایت و زعامت)، مهدی بازرگان (انتظارات مردم از مراجع)، محمد بهشتی (روحانیت در اسلام و در میان مسلمین)، مرتضی مطهری (مشکل اساسی در سازمان روحانیت)، محمود طالقانی (تمرکز و عدم تمرکز مرجعیت)، سید مرتضی جزائری (تقلید اعلم یا شورای فتوی)، مرتضی مطهری (مزایا و خدمات آیت الله بروجردی). جالب توجه است که تقریباً همه شرکت کنندگان در این بحث از شخصیت‌ها و رهبران اصلی جمهوری اسلامی هستند. مطهری، بهشتی، بازرگان، و طالقانی اعضاء شورای انقلاب و علامه طباطبائی رهبری فکری بسیاری از فعالین جمهوری اسلامی، جملگی در شکل‌گیری نهضت اسلام سیاسی و به وجود آمدن حکومت اسلامی سهم عمده داشته‌اند.

مسائل مهمی که تقریباً در کلیه بحث‌ها مورد تأکید قرار گرفته‌اند، از این قراراند:

۱- به نظر می‌رسد که فوت آیت الله بروجردی بهترین فرصت را برای روحانیت سیاسی و اصلاح طلب فراهم آورده تا با دست زدن بدین مباحث، پیش از اینکه دولت وقت قادر به اعمال نفوذ در سلسله مراتب روحانیان شیعه گردیده و کسی را به عنوان مرجع مطلق معرفی کند، فکر تحول سازمان روحانیت و امر دخالت در امور سیاسی و اجتماعی را در دستور کار قرار داده و همکاری و همیاری سلسله مراتب روحانیان شیعه را به خود جلب کند. مقدمه‌ای که به اعضاء «دبیرخانه انجمن‌های اسلامی ایران» به این مباحث نوشته شده دال بر این امر است.

۲- دست زدن به یک سری بحث‌های فقهی، استدلال‌های فلسفی و حتی «پلمیک‌های» سیاسی در ارتباط با ضرورت وجود مرجعیت در اسلام و در شیعه و گسترش عملکرد آن در کلیه عرصه‌های حقوقی، اقتصادی و سیاسی جامعه، یکی از مقاله‌های مهم این کتاب بحثی است که مرتضی مطهری تحت عنوان «اجتهاد در اسلام» در رد نظریات مکتب

اخباری می کند، جالب توجه است که مطهری بیش از اینکه با استدلالهای فقهی و دینی به نفی آراء «اخباری ها» به پردازد، با توسل به استدلالهایی که به اصطلاح امروزه پسند و روشنفکرانه اند با آنها جدال می کند. «بهر حال اخباری گری نهضتی بود بر ضدیت عقل، جمود و خشکی عجیبی بر این مکتب حکم فرما بود». (۲۲) وی حتی با اشاره به همزمانی پیدایش مکتب اخباری و فلسفه حسی در غرب به نوعی می خواهد این مکتب را ملهم از خارج جلوه دهد، «از قضا این (فکر اخباری گری) تقریباً مقارن است با پیدایش فلسفه حسی در اروپا، آنها در علوم حجیت عقل را منکر شدند و این مرد (ملا امین استرآبادی پایه گذار مکتب اخباری) در دین منکر شد، حالا این فکر را این مرد از کجا آورد؟» (۲۳)

اما بحثی که بطور مستقیم و با توسل به استدلالهای فلسفی به اثبات و ضرورت مرجعیت پرداخته و در واقع فلسفه سیاسی حکومت اسلامی را تبیین می کند، نوشته علامه طباطبائی است درباره «ولایت و زعامت». (۲۴) هر چند نظریات طباطبائی از لحاظ سیاسی و زمان مطرح شدن حائز اهمیت است، استدلالهای وی کمتر جالب توجه اند، وی با طرح این امر که انسان دارای نیازی فطری و طبیعی برای تحت سرپرستی قرار گرفتن است، ضرورت فلسفه ولایت را مطرح می کند. «هر جامعه ای در بقای خود نیازمند بیک شخص و یا مقامی است که شعور و اراده وی فوق شعور و اراده های افراد حکومت کرده شود و اراده دیگران را کنترل نموده و به نگرانی و نگهداری نظامی که در جامعه گسترده شده است پردازد... چنانکه مثلاً قیم سرپرست مقیم است و رئیس خانواده مشول اداره اطفال خردسالان خانواده می باشد و وزارت یا اداره اوقاف - اوقاف عامه را اداره میکند و شاه و یا رئیس جمهوری مثلاً در میان مردم حکومت می نمایند... ما این سمت را که بموجب آن شخص یا مقامی متصدی امور دیگران شده مانند بیک شخصیت واقعی کارهای زندگی آنها را اداره مینماید بنام ولایت مینامیم (تقریباً دارای معنایی است که در فارسی از کلمه سرپرستی میفهمیم)». (۲۴) به نابر این ولایت که شاید به زبان علوم سیاسی جدید بشود آنرا حکومت «پاترومونیا» نامید از فلسفه فطرت بشری در اسلام (که نیاز به قیم و سرپرستی توسط انسان است) گرفته شده و مشروعیت پیدا می کند. طباطبائی بطور روشن عنوان می کند که، «کلمه فطرت بلزوم وجود مقام ولایت در هر جامعه ای بر اساس حفظ

مصالح عالیّه جامعه مبتنی است. اسلام نیز بپای فطرت پیش میرود، نتیجه این در مقدمه اینست که فردی که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع از همه مقدم است برای این مقام متعین است و در اینکه اولیای حکومت باید زبده ترین افراد جامعه بوده باشد کسی تردید بخود راه نمیدهد». (۲۵) به عبارت ساده تر ولایت فقیه که مساوی با حکومت اسلامی است مبتنی بر فطرت طبیعی بشری است. طباطبایی در این مقاله حتی به مسئله ملی بودن و یا فراملی بودن حکومت اسلامی نیز پرداخته و اعلام می دارد که: «مرز جامعه اسلامی اعتقاد است و بس نه مرزهای طبیعی و قراردادی». (۲۶) لذا این برداشت از نظریات علامه طباطبایی که وی را مخالف نظریه ولایت فقیه دانسته و به نحوی عقاید او را در جهت مخالف تشریحی هایی که جمهوری اسلامی بر آنها بنیان نهاده شده میدانند، آنقدرها به حقیقت نزدیک نیست.

۳- طرح مسئله تجدد در سازمان روحانیت و تحول در تفکر فقهی: بخش نسبتاً مهمی از بحث‌ها به نقد و نسی بسیاری از نگرش‌ها و رفتارهای غالب در میان روحانیان و نهاد اجتهاد اختصاص داشته و پیشنهادهای مهمی جهت تحول در تفکر و سازمان روحانیت ارائه می شود. مسائلی مانند لزوم تجدد در مسائل غیر ثابت فقهی، فردی بودن و یا شورایی بودن ولایت و اهمیت دادن به سازماندهی امور مالی و آموزشی حوزه‌ها، تقریباً توسط همه سخنرانان مطرح شده و راه چاره‌هایی نیز عنوان گردیده اند.

یکی از بحث‌های مهم در زمینه انتقاد به سازمان روحانیت شیعه، مقاله مرتضی مطهری است با عنوان «مشکل اساسی در سازمان روحانیت». مسئله مهم برای مطهری عدم علاقه و انعطاف روحانیت شیعه به تجدد و تحول در تفکر دینی است (بایستی توجه داشت که مراد از تجدد و تحول در تفکر دینی همان سیاسی کردن آن است و نه تحول در اندیشه دینی). وی وجود یک نوع محافظه کاری سنتی را در سلسله مراتب روحانیان شیعه به صورت مانعی می داند که بر سر راه اصلاح امور دینی قرار گرفته است. از سوی دیگر مطهری می داند که به وجود آمدن فکر اصلاح دینی بدون مشارکت روحانیت بی ثمر خواهد بود: «اگر بفرض، حرکتی اصلاحی و دینی از ناحیه فرد و یا افرادی آغاز گردد و سازمان روحانیت آمادگی و هماهنگی نداشته باشد گمان نمی رود که موفقیت زیادی نصیب گردد». (۲۷) مطهری در اینجا بر

خلاف علی شریعتی که گاه از خارج به نقد و نفی برخی از ارزش ها و رفتارهای «آخوندی» می پرداخت، کاملاً محافظه کارانه عمل کرده و به چاره اندیشی در امر تحول سازمان روحانیت می پردازد. مطهری رابطه میان روحانیت و «مردم عوام» را مهمترین منبع محافظه کاری و حتی تحجر فکری و عملی در سلسله مراتب روحانیت شیعه می داند، «روحانیت ما در اثر آفت عوام زدگی نمیتواند پیشرو باشد و از جلو قافله حرکت کند و به معنی صحیح کلمه هادی قافله باشد، مجبور است همیشه در عقب قافله حرکت کند... عوام هر تازه ای را بدعت یا هوا و هوس میخواند... و طرفدار حفظ وضع موجود است. ما امروز میبینیم که عوام الناس بمسائل جدی از نوع توزیع عادلانه ثروت و عدالت اجتماعی و تعلیمات عمومی و حاکمیت ملی و امثال اینها که پیوند ناگستنی با اسلام دارد و اسلام است که عنوان کننده این حقایق و مدافع آنها است، بآن چشم نگاه میکنند که بیک هوس کودکانه نگاه میکنند». (۲۸)

اما، عوام زدگی روحانیت از چه نشأت می گیرد: «علت العلل همه خرابیها سهم امام است». (۳۳) جالب توجه است که مسئله دادن وجوهی به عنوان سهم امام از سوی مردم به روحانیت شیعه، از سوی برخی تحلیل گران مسائل ایران، به عنوان نوعی فرایند تسلیم گردیدن و اطاعت کردن توده ممتقد از روحانیت تلقی شده است. حال اینکه مطهری عکس این معادله را هم مطرح کرده و از آن به عنوان یک عامل منفی ذکر می کند، «سهم امام... حسنش از این جهت است که پیشوانه اش فقط ایمان و عقیده مردمست، مجتهدین شیعه بودجه خود را از دولت دریافت نمیکند و عزل و نصبشان بدست مقامات دولتی نیست. روی همین جهت همواره، استقلال شان در برابر دولتها محفوظ است... ولی از طرف دیگر نقطه ضعف روحانیت شیعه نیز همین است، روحانیت شیعه... ناگزیرند سلیقه و عقیده عوام را رعایت کنند... غالب مفاسدی که در روحانیت شیعه است از همین جا است». (۳۴) بهر رو مطهری پیشنهاد می کند که، «راه اصلاحش منحصرأ سازمان دادن باین بودجه است... بطوریکه احدی از روحانیت مستقیماً از دست مردم ارتزاق نکند». (۳۱)

نکته شایان توجه در این بحث نوعی عدم اعتماد به توده مردم وجود احتمالی نوعی رابطه دو جانبه میان روحانیت و مردم عادی است. هر چند که مطهری بحث خود را در رابطه با محافظه کاری روحانیت و عدم

تمایل آنها به انجام اصلاحات مطرح می‌کند، اما در پس استدلالهای ظاهراً اصلاح طلبانه اش تفکر نخبه گرایانه و استعدادمآبانه ای وجود دارد. مطهری و سایر نظریه پردازان اسلام سیاسی از آنجا که حقیقت را در انحصار خود می‌دانند نسبت به هر پدیده ای که قصد محدود کردنشان را داشته باشد نظر منفی دارند. همین طرز تفکر بود که بعد ها به یک دستگاه دولتی به نام جمهوری اسلامی منتقل گردیده و حقیقت در رابطه با یک قدرت دولتی سرکوبگر قرار گرفت.

بخش مهمی از مباحث کتاب به لزوم تجدد فکری در مفهوم اجتهاد و حتی در بخش هایی از قوانین فقهی اختصاص دارد. در اینجا نیز اکثر استدلال ها به لزوم تحول این و هماهنگ شدن آن با سایر پیشرفت های اجتماعی و علوم جدید اشاره دارند، «اگر مدعی هستیم که فقه ما نیز یکی از علوم واقعی دنیا است باید از اسلوبهایی که در سایر علوم پیروی میشود پیروی کنیم، اگر پیروی نکنیم معنایش اینست که از ردیف علوم خارج است». (۳۲) جالب توجه است که متفکران این دوره اسلام سیاسی کمتر از بازگشت به اسلام اولیه و یا اسلام ناب محمدی و غیره سخن به میان آورده و بیشتر به لزوم تحول و تجدد در اسلام توجه دارند: «علوم دینی نیز از این جهت که علمی است، فرقی با سایر علوم ندارد. با مختصر تحول و تجددی بخوبی میتواند از غل و زنجیرهای دست و پاگیر گذشته بیرون آمده بااستمداد معنویت و روحانیتی که خاص آن است بهروازهای بسیار رفیع و وسیع نایل شود». (۳۳)

بهرحال، مجموعه بحث هایی که تحت عنوان، «بحثی درباره روحانیت و مرجعیت» صورت گرفت، هدفی به غیر از تدوین نظریه حکومت سیاسی اسلامی نداشت. بدیگر سخن، طرح مسائلی مانند ولایت، تحول در سازمان روحانیت، و حکومت در اسلام در شرایط متحول آن سالها تلاشی بود از سوی یک عده متفکر اصلاح طلب دینی در سامان دادن به یک ایدئولوژی سیاسی اسلامی. در یک سوی این برنامه اصلاح طلبانه اصرار به مفهوم اسلام به عنوان یک شیوه کامل زندگی است و در سوی دیگر تأکید بر این موضوع که اگر اسلام نتواند خود را با زمانه هماهنگ کند و همراه با پیشرفت ها و ترقی های عصر جدید متحول گردد، راه به جایی نخواهد برد و به کنار زده خواهد شد.

۲- «مکتب تشیع»: عده ای از متفکران و روشنفکران دینی محفلی به وجود می‌آورند تا در حول «احیاء تفکر دینی» و روشن

کردن ماهیت راستین تشیع به بحث و گفتگو به پردازند. سه جلد کتاب تحت نام مکتب تشیع، حاصل تلاش این محفل است. (۳۴) اولین جلد «مکتب تشیع» در اردیبهشت ماه ۱۳۳۸ منتشر می شود. نویسندگان مقاله های این شماره اغلب از شخصیت های نهضت اسلامی سیاسی اند. علامه طباطبائی، آذری قمی، موسی صدر، مطهری، صالحی نجف آبادی، حائری یزدی و ... به مسائلی مانند «زن در اسلام»، «اسلام و مشکل اختلاف طبقاتی»، «تحول فکری»، «مناسبات علم و ایمان»، و «اسلام و جهان متعبدن امروز»، می پردازد. (۳۵)

اما مهمترین نوشته این کتاب، مقدمه آن است که مانند یک «بیانیه» تدوین شده و تحت عنوان: «مشکلات ما و علل پیدایش آنها»، مندرج گردیده است. (۳۲) مقدمه با اشاره کوتاهی به تحولات شگرف علمی و مادی در جهان غرب و عدم پاسخگویی مسیحیت و کلیسا به مسائل جدید و به وجود آمدن یک شکاف عظیمی میان «رهبران دینی و دانشمندان جدید، و در نتیجه بین دین و تمدن جدید»، به مسئله ی برخورد تمدن غرب با کشورهای اسلامی می پردازد. بیانیه، روحانیت اسلام را در ابتدا موافق تکامل و ترقی مادی می داند و اظهار می دارد که، «آنها (روحانیون) میل داشتند خیلی با احتیاط و اصولی از نتایج علمی مفید مغرب زمین استفاده شود، و در عین حال بیگانگان، لطمه به استقلال و سیادت مسلمین نزنند». تنها بعد از اینکه چهره استعماری غرب آشکار گردید و غرب مبارزه با روحانیت را آغاز کرد و اخلاق و ارزش های اسلامی در خطر افتاده بود که نیت اصلی غرب عربیان گردید و ضرورت مقابله با آن اهمیت پیدا نمود.

در بخش پایانی بیانیه مسئله «چه باید کرد» مطرح می شود و در واقع وجه تسمیه مباحث «مکتب تشیع» بیان می گردد. «و اینکه ما در چنین محیطی زندگی می کنیم محیطی ای که در آن، انواع شبهات، انحرافات، مفسد اخلاقی، هرج و مرجهای طبقاتی و تشکیلاتی، فاصله بین روحانیت و سایر طبقات و هزاران بدبختی دیگر وجود دارد. چه باید کرد؟» پاسخ از نظر نویسندگان بیانیه به وجود آوردن «یک دستگاه تبلیغاتی قوی که بر اساس قانون مقدس آسمانی کار خود را شروع کند» می باشد. انتشار مباحث «مکتب تشیع» نیز در راستای چنین هدفی عملی گردیده است. لب کلام بیانیه متفکرین اصلاح طلب اسلامی همان تدوین یک ایدئولوژی دینی است که بتواند در مقابل روند گسترش فرهنگ و ارزش های غیر اسلامی مقاومت کرده و در

وسیعترین سطحی در جامعه مقبولیت پیدا کند، می باشد. جالب توجه است که جلد دوم «مکتب تشیع» (اردیبهشت ۱۳۳۹) به نوشته علامه محمد حسین طباطبائی درباره «تشیع» اختصاص داده شده است. (۳۷) حضور طباطبائی در مباحث متفکرین اسلامی و اختصاص دادن نقش مرکزی به بحث های وی، خود امر حائز اهمیت است. طباطبائی به عنوان یک شخصیت روحانی که از نسل پیشین متفکرین شیعه است در جهت تدوین اصول ایدئولوژی شیعه سیاسی مورد استفاده اصلاح طلبان قرار می گیرد. انتشار جلد سوم «مکتب تشیع» (اردیبهشت ۴ ۱۳۴۰) تقریباً ۵ سال بعد از بیرون آمدن جلد اول و در شرایط ویژه و متحول آن سالها، حائز اهمیت است. نگاهی به مباحث مطروحه در این کتاب حاکی از موفقیت اصلاح طلبان اسلامی در پرداختن به مسائل مهم روز و تدوین هر چه روشنتر ایدئولوژی اسلامی است. در این مجلد مطالبی مانند: «بررسی امور مذهبی در ایران» (احتمالاً نوشته بهشتی)، «قرآن قانون اساسی ما» (سید هادی خسروشاهی)، «در راه یک رفورم تبلیغاتی» (محمد جواد حجتی کرمانی)، «جهاد، نهایت تکامل مبارزه ملی» (جلال الدین فارسی)، «آیا اسلام دین خون و شمشیر است» (صالحی نجف آبادی) و... آمده است. (۳۸)

بررسی این نوشته ها حاکی از آن است که دیگر خواننده با یک عده ایدئولوگ روبرو است که چه از نظر زبان و شیوه نگارش مطالب، و چه از لحاظ روش تحلیلی و انتخاب مطالب و موضوع های مورد مباحثه در سطحی به مراتب با تجربه تر و نزدیک تر به اهدافی که در بیانیه ۱۳۳۸ عنوان شده بود قرار دارند. به عنوان نمونه نگاهی کوتاه به مقدمه این جلد تحت عنوان، «بررسی امور مذهبی در ایران» که به نام هیئت تحریریه چاپ گردیده ولی گفته می شود که نوشته بهشتی است، می اندازیم.

مقصود از امور مذهبی مسائلی است که رنگ مذهبی دارد و بعنوان مذهب، بصورت عقیده، عادت یا رفتار در بین مردم وجود دارد؛ حالا خواه واقعاً جزء دین باشد یا نه. بلکه عاداتی باشد که تحت تأثیر شرایط خاصی بوجود آمده و باقی مانده است و یا افکار و عقایدی باشد که بدنبال بداندیشی های خاصی پیدا شده، و این بداندیشی ها معلول عوامل تاریخی، سیاسی، اجتماعی و یا فلسفی و یا تضاد

و برخورد سلسله جریانات فکری است که بروز کرده و رفته رفته ریشه دوانده و در اعماق افکار و اخلاق جامعه بصورت یک فطرت و غریزه ثانوی مانده است. (۳۹)

معلوم می شود که اصلاح طلبان «احیاء فکر دینی» از روش جامعه شناسی جدید برای شناخت از مذهب در ایران استفاده می کنند و چنین کاری را به هیچ وجه پنهان نیز نمی نمایند. حتی در بخشی از مقاله برخی پیشنهاد های علمی برای تدوین تئوری مذهب در ایران طرح می شود که کاملاً متأثر از روش علوم اجتماعی «غربی» است:

«...پرسشنامه هایی تهیه گردد یا مصاحبات حضوری انجام داد و به عنوان نمونه مثلاً پنج هزار نفر از طبقات مختلف: شهری، دهاتی، اهل مرکز؛ کارمند، کارگر، بازاری، مردم نادار، متوسط؛ اشرافی، واعظ، روحانی؛ تحصیل کرده، بیسواد؛ پیر و جوان؛ زن و مرد، از مردم ساحل نشین، نقاط گرمسیر و معتدل از کرد و بلوچ و بختیاری، ترک، فارس، عرب و...» (۴۰)

درست در هنگامیکه روشنفکران متجدد ایران به کشف سنت و اسلام نایل آمده بوده و در وصف مفهوم «وشاورهم بالامر» و غیره مطلب می نوشتند (۴۱) و حتی گفته می شد که دیگر دوره پرداختن به تئوری و مطالعه به سر آمده، (۴۲) یک عده ایدئولوگ دینی در ایران به فکر شناخت از جامعه، ارزش های آن و سنت ها و اعتقادهای مردم افتاده و با همان روش هایی که در تبلیغاتشان منحصراً و غریبانه می خوانند، برنامه یک مطالعه و بررسی وسیع را در راستای به سرانجام رسانیدن «ایدئولوژی اسلامی» را در دستور کارشان قرار می دهند.

۳- انجمن ماهانه دینی: تقریباً همزمان با بحث های مندرج در «مکتب تشیع»، یک محفل اصلاح طلبانه دینی دیگر در تهران شروع به کار می کند (۱۳۴۰)، به نام «انجمن ماهانه دینی». «انجمن در هر ماه یک بار تشکیل می شود و... هر سخنرانی ضبط... و پس از استخراج از ضبط صوت بلافاصله چاپ می شود بطوریکه در هر جلسه جزوه های چاپ شده سخنرانی پیش آماده است». (۴۳)

بررسی سخنرانی های «گفتار ماه» نشانگر این امر است که «انجمن» همان اهداف «مکتب تشیع» را دنبال می کند، کمی مشخص

تر و با تأکید بر مسائل روز و جنبه های تبلیغی و سیاسی. در مقدمه جلد اول متن سخنرانی ها که تحت نام گفتار ماه، در نمایاندن راه راست دین، منتشر گردیده، اهداف این سخنرانی ها تشریح می شود، (۴۴) «... سعی شده موضوعاتی مورد بحث و مطالعه قرار گیرد که صرفاً جنبه بحثی و نظری نداشته باشد بلکه جنبه عملی داشته باشد یعنی مورد ابتلاء زندگی عمومی باشد و بالاخص بمشکلات دینی روز توجه شده و سعی شده حتی الامکان بحل مشکلات روز مسلمانان که متأسفانه کمتر به آنها توجه می شود کمک بشود... میتوان گفت همه این سخنرانی ها یک جامع مشترک دارند و آن «احیاء فکر دینی» است» (۴۵) به نابر این اهداف «انجمن» بحث درباره مسائل و مشکلات عملی و روزانه مردم است که این از نظر اصلاح طلبان شیعی به معنی «احیاء فکر دینی» است. بدیگر سخن، «مسئله» احیاء فکر دینی بسته به امکانات آن در پامخگویی به مسائل جاری جامعه است. چنین تعریف جدیدی از تشیع و فکر دینی مسلماً تجدید نظر در هدف ادیان بوده و مسئله ی «تجدید حیات دین» را بیش از هر چه به مفهوم «ایدئولوژی» به معنی سیاسی و تجدیدش نزدیک می کند. این ایدئولوژی ها اند که هدف خود را بهبود زندگی مادی و رفاه و آسایش مادی بشریت می دانند. در ظاهر ادیان و از جمله اسلام می بایستی عافیت و رستگاری بشر را در آخرت و در رسیدن به کمالات و فضیلت های الهی بدانند. چنین تأویل جدیدی از اسلام و راه راست دین مسلماً جنبه های سیاسی اهداف تدوین کنندگان این بحث ها را برجسته می کند.

نگاهی به سخنرانی های مندرج در سه جلد گفتار ماه تأکیدی است بر این امر که نیت اصلی از «احیاء فکر دینی» همان به وجود آوردن یک ایدئولوژی سیاسی است که ما آنرا «اسلام سیاسی» نام داده ایم. در جلد نخست (سخنرانی های سال ۴۰ - ۱۳۳۹)، مباحثی مانند: «یک قشر جدید در جامعه ما» (محمد بهشتی)، «احیاء فکر دینی» (مرتضی مطهری)، «علل انحطاط مسلمین (مرتضی جزایری)»، «قدم اول در راه موفقیت» (مرتضی شبستری) و... درج گردیده است. جلد دوم (سخنرانی های سال ۴۱ - ۱۳۴۰) «گفتار ماه حاوی نوشته هایی است از جمله: «جهان آماده پذیرفتن دعوت اسلامی است» (سید موسی صدر)، «مالکیت در اسلام» (محمود طالقانی)، «اسلام و پیوندهای اجتماعی» (محمد بهشتی)، «راه و رسم تبلیغ» (حسین مزینبی) و...» (۴۶) جلد

سوم «گفتار ماه» تأکید بیشتری بر مسئله‌ی جلب نسل جوان دارد: «انصافاً این انجمن که به همت جمعی از جوانان با ایمان و خیر بمنظور این هدف مقدس (احیاء فکر دینی) تأسیس شد در روشن نمودن و آشنا کردن نسل جوان بتعالیم عالیہ اسلام و حقایق قرآن و نمایاندن راه راست دین و روش تعلیم و تربیت پیغمبر اسلام و اهل بیت او عامل مؤثری بود». (۴۷) که البته در سه جلد متن سخنرانی‌های «گفتار ماه» کمتر از پیغمبر اسلام و «حقایق قرآن» و بیشتر در رابطه با مسائل فرهنگی و سیاسی به منظور جلب «نسل جوان» به ایدئولوژی اسلام سیاسی صحبت گردیده است. در این مجلد نیز بحث‌هایی شبیه آنچه که در «مکتب تشیع» و دیگر سخنرانی‌های «گفتار ماه» مطرح شده بود، درج گردیده است: «رهبری نسل جوان» (مرتضی مطهری)، «قانون علیت در دین و دانش بشری» (محمد بهشتی)، «لزوم صراحت در رهبری‌های دینی» (مرتضی جزایری)، «اسلام و اعلامیه حقوق بشر» (علی غفوری) و ... (۴۸)

۴ - یک ایدئولوژی رادیکال: سومین نقطه عطف در فرایند شکل‌گیری «ایدئولوژی اسلام سیاسی»، «تأسیس حسینیه ارشاد» و انجام سلسله سخنرانی‌های علی شریعتی بود. (۴۹) برجستگی حسینیه ارشاد و تأثیر ویژه آن در جامعه در درک علی شریعتی از مسئله «احیاء فکر دینی» و در روش کار حسینیه ارشاد بود. محفل‌های پیشین، «مکتب تشیع» و «انجمن ماهانه دینی» با تمام اهمیتی که از لحاظ تدوین نظری اسلام سیاسی دارا بودند، در حد محافل نسبتاً کوچک و محدودی باقی مانده و بیشتر شکل انجمن‌های مباحثه را داشتند. از این لحاظ تأثیر تبلیغاتی و توده‌ای این محافل کمابیش در محدوده بسته‌ای باقی مانده و عملکردی عمومی نداشتند. تأسیس «حسینیه ارشاد» این کمبود را جبران کرد. یک مرکز فرهنگی دینی در شمال شهر و مجهز به تکنولوژی جدید و به اصطلاح جلب‌کننده جوانان و اقشار تحصیل کرده شهری ابران، مرتضی مطهری که خود در بنا نمودن «حسینیه» نقش داشت، در رابطه با اهداف هیئت مؤسس حسینیه ارشاد و مسئله بازگشت دوباره جوانان تحصیل کرده ایرانی را به مذهب و پاسخ‌گویی به مسائل و مشکلات آنان دانسته و اظهار می‌دارد که، «حسینیه ارشاد به عنوان یک نهاد جدید که کمتر از سه سال از تأسیسش می‌گذرد وظیفه اش این است که تا جائیکه می‌تواند پاسخگوی احتیاجات

جوانان باشد و ایدئولوژی اسلامی را آنگونه که واقعاً هست معرفی کند.» (۵۰) بنابراین دیگر در اواخر سالهای ۱۳۴۰ و اوایل دهه ۱۳۵۰ مسئله از «احیاء فکر دینی» فراتر رفته و شناسایی فکر دینی و ایدئولوژی اسلامی در دستور کار قرار می گیرد. باید اعتراف نمود که هیچ کس بهتر از علی شریعتی قادر به جذب اقشار جوان و تحصیل کرده جامعه به اسلام سیاسی نبود. شریعتی با کلامی احساسی و گاه حتی شورشی و رادیکال توانست دیوارهایی که توسط زبان آرام، شسته و رفته و حسابگرانه دیگر روشنفکران شیعی ایجاد شده بود را شکسته و بطور مستقیم و گاه نیمه عرفانی با جوانان و دانشجویان مخاطب خود رابطه برقرار کند. تأثیر سخنرانی های عاطفی شریعتی چنان بود که مانند یک موج قوی روح و روان جوانان شهری ایران را در سالهای ۱۳۵۰ فرا گرفته و ایدئولوژی اسلامی را با رنگ و لعابی رادیکال و هیجان انگیز در جامعه مطرح و معرفی نمود. بی شک شریعتی یک سخنران بسیار ممتاز بود، اما نبایستی از یاد برد که عقاید و آرای او را که وی از این جا و آن جا انتخاب کرده و معمولاً در سخنرانی هایش مورد استفاده قرار می گرفتند، خود نقش مهمی در گیرایی و محبوبیت وی و مطالبی که عنوان می کرد، ایفا می کردند. (۵۱) استفاده از سمبل های شیعی مانند شهادت امام حسین و مظلومیت او، تاختن به آخوندهای قشری و علم کردن شیعه علوی در مقابل شیعه صفوی، تاختن به قدرتهای استعماری و فساد فرهنگی، و پرداختن به اگزستانسیالیسم و مارکسیسم و غیره، معجونی بود که عطش فکری جوانان و تحصیل کردگان محیط اختناق زده دهه ۱۳۵۰ را اقیانوس می کرد. از یاد نبریم که پیدایش شریعتی تقریباً همزمان با رشد مبارزات مسلحانه و به وجود آمدن نوعی رادیکالیسم در میان جوانان و به خصوص دانشجویان ایرانی بود.

بایستی خاطر نشان کرد که تمامی بحث هایی که توسط روشنفکران شیعی و روحانیان اصلاح طلب ارائه می شد به شکل خطابه و صحبت شفاهی بوده و مسئله اندیشیدن و تفکر را به محک زدن در سایه کیش خطابه گری نادیده انگاشته شده است.

بهررو تحت چنین شرایطی که زمینه های متعدد و مساعدی در اختیار فعالین و رهبران اسلام سیاسی قرار داشت، رژیم شاه هر روز بیشتر با مردم فاصله می گرفت و از آنها جدا می شد. از سوی دیگر نیز حضور یک ایدئولوژی دینی قوی هر روز بیشتر در سطح جامعه

حس می‌گردید و کم‌کم بخش‌هایی از مردم روی به انجام برخی اعمال مذهبی آورده و دیگر حضور دانشجویان دختر با حجاب اسلامی گسترش پیدا می‌کرد. و این در شرایطی بود که رژیم پهلوی کاملاً مشروعیت خود را از دست می‌داد و در عرصه ایدئولوژی حرفی برای گفتن نداشت. فعالین مذهبی هر روز به کارهایشان ابعاد جدیدی را اضافه می‌کردند. یک بررسی آماری نشان می‌دهد که در سال ۱۹۷۶ تنها در تهران ۴۸ شرکت انتشاراتی دینی فعالیت میکرد که از این تعداد ۲۶ شرکت در دهه ۷۵-۱۹۶۵ آغاز به کار کرده بودند. (۵۲) فعالین فرهنگی اسلامی تنها به شیوه‌های سنتی بسنده نکرده و با استفاده از تکنولوژی جدید به گسترش کارهای خود اقدام می‌نمودند. پخش نوارهای کاست حاوی درسها و سخنرانی‌های مذهبی یکی از راههای جدید بود. همین شبکه نسبتاً وسیع پخش نوار بود که در خلال انقلاب نوارهای سخنرانی خمینی را بطور گسترده و سراسری در ایران پخش می‌کرد. به علاوه وجود نهادهای سنتی و دینی در ایران، یک پشتوانه عظیم تشکیلات برای اسلام سیاسی آماده کرده بود. در سال ۱۹۷۴ در تهران تعداد ۳۲۲ حسینیه مشغول به کار بود. این مراکز در خوزستان بالغ بر ۳۰۵ واحد در آذربایجان تعداد حسینیه‌ها به ۷۳۱ واحد می‌رسید. (۵۳) به علاوه تعداد ۱۲۳۰۰ انجمن اسلامی تنها در تهران وجود داشت. (۵۴) متأسفانه آمار قابل اطمینانی از تعداد مساجد و جمعیت روحانیون ایران در دست نیست. اما تخمین زده می‌شود که «تعداد مساجد و امامزاده‌ها در حدود ۲۰۰۰۰ واحد و طلاب و روحانیون ۴۰۰۰۰ نفر بالغ‌گردند.» (۵۵)

بنابراین نباید تعجب آور باشد که آنگاه که جرقه‌های طوفان زده شد، به نقد یک شبکه متشکل و تا حدی آماده از فعالین و ایدئولوگ‌های اسلام سیاسی، حول رهبری فرهمندی مثل «خمینی»، آماده بوده و به بسیج مردم، سازماندهی نهضت اسلامی، معامله و سازش سیاسی و بالاخره رهبری جنبش پردازند. تخریبی که حداقل برای دوده پاشیده شده بود و به طور مستمر از آن محافظت گردیده بود با شروع شرایط انقلاب و احساس ضعف و ناتوانی در نظام حاکم به ثمر رسید. ایدئولوژی اسلام سیاسی آماده بدست گرفتن قدرت بود و در این راه هیچ نوع ممانعه و گذشتی را نیز روا نمی‌دید. و بالاخره آن شد، که دیدیم.

سخن پایانی:

نگاهی همه جانبه بر زوایای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران در دو دهه پیش از انقلاب حاکی از وقوع تحولاتی است که در طی گسترش و قوام خود سهم اساسی را در عملی شدن فرایند سرکردگی اسلام سیاسی در خلال انقلاب ایران ایفا نمودند. بحران انواع ایدئولوژی های سیاسی، زوال نهادهای دموکراتیک در جامعه، گسترش گرایشات سنتی و بومی گرایانه فرهنگی و عدم مشروعیت نظام حکومتی وقت، زمینه های مناسبی را فراهم آوردند تا اسلام سیاسی و روحانیت شیعه بتوانند از طریق مبارزه سیاسی و احیاء فکر دینی، هژمونی خود را بر جنبش مردم (که علیه نظام دولتی به حرکت درآمده بود) استوار کنند. شاید اگر روند تاریخ سیاسی ایران در نیمه دوم قرن بیستم راه دیگری می پیمود، مثلاً بر اثر کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تداوم تجربه سیاسی دموکراتیک در ایران قطع نمی گشت، تحولات سیاسی در اواخر دهه ۱۳۵۱ به راه دیگر ختم می شد. چنین نشد. اما آنچه که اهمیت دارد این امر است که آنچه در جریان انقلاب ایران رخ داد سرنوشت محتوم ایرانیان نبود. سرکردگی اسلام سیاسی در زمینه هایی که در این مختصر به آنها اشاره رفت میسر شد. لذا، قدرت گیری اسلام سیاسی در ایران کنونی، مثل تسلط هر ایدئولوژی دیگری و در هر زمان و مکان مشخصی، بدون وجود این زمینه ها امکان پذیر نبود. حال از آنجا که این زمینه های سیاسی و فرهنگی خود برخاسته از ویژگی ها و تحولات نسبتاً جدید در ایران اند، اسلام سیاسی نیز محصول چنین شرایطی است و متاثر از ارزش ها و رفتارهای فرهنگی و سیاسی ایران معاصر است.

اهمیت این بحث در این نیست که اسلام سیاسی از چه شیوه هایی برای گسترش ایدئولوژی خود بهره برداری کرده و یا اینکه چگونه قادر به ادغام عناصر سنتی و متجدد فرهنگی جامعه در یک برنامه سیاسی گردید. چنین کارهایی آنقدرها هم بدون سابقه نیستند. چه در ایران و چه در سایر کشورهای خاورمیانه چنین تجربه هایی به عمل درآمده اند. آنچه که مهم است این حقیقت است که ایدئولوژی اسلام سیاسی، مانند بسیاری دیگر از برنامه های سیاسی، در فرایند زمینه های مناسبی و با تلاش و کوشش گروههایی به وجود آمد و اهداف و سازماندهی خود را تدوین نمود و آنگاه بود که در خلال انقلاب

توانست هژمونی خود را اعمال کرده و ایدئولوژی خود را بر آن مسلط گرداند. کسانی که توجهی به فرایند شکل‌گیری ایدئولوژی اسلام سیاسی و به وجود آمدن رهبر سیاسی دینی نداشته، معتقدین و متفکرین دینی را یک مشت افراد عقب مانده و احمق می‌دانند، قادر به تبیین مسائل پیچیده انقلاب ایران نبوده و مجبورند که با توسل به انواع تئوری‌های توطئه‌مآئل را توجیه و یا اینکه در بهترین صورت سرکردگی اسلام را در انقلاب ایران کار تقدیر و جبر تاریخ بدانند.



پی‌نوشت‌ها و منابع

۱ - عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران در بعد از اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، صفحه ۱.

۲ - در این مقاله مفهوم «اسلام سیاسی» به عنوان بیان ایدئولوژیک یک نهضت سیاسی به کار برده شده است و قصد ما از به کار گرفتن چنین مفهومی تأکید بر این امر است که در جریان انقلاب ایران ما شاهد بازگشت «مردم» به اعتقادهای دینی نبودیم بلکه یک ایدئولوژی سیاسی جدید مبتنی بر برخی ارزش‌ها و سنت‌های دینی بود که توسط روحانیون شیعه در طی چندین سال تدارک دیده شده و به عنوان ابزار سیاسی مورد استفاده قرار گرفت. لذا جذابیت ارزش‌های مذهبی در این دوره بیش از اینکه بیان رجعت به عبادات مذهبی باشد، نمایانگر تسلط سیاسی روحانیان و ایدئولوژی آنها بر اقشار وسیعی از جامعه بود.

۳ - پیش از این در مقاله «جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر»، کنکاش ۲ و ۳، بهار ۱۳۶۷، اشکال فرهنگی و سیاسی نهادهای دموکراتیک را در این دوره ۳۲-۱۳۲۰ بطور مفصل تری بررسی کرده ایم.

۴ - Habib Lajevardi, Labor Unions and Autocracy in Iran, Syracuse: Syracuse University Press, 1985, p.236.

۵ - این تحولات تأثیر مهمی بر ذهنیت روشنفکران اپوزیسیون ایران نهاد و در ادبیات این سالها حضور قوی پیدا نمود. در اشعار و رمانهای این دوره طرح مسائلی مانند برخورد مهاجرین روستایی به مفاصد زندگی شهری، شرایط زندگی در حلبی‌آبادها، ویرانی

ساخت زندگی روستایی، بسیار معمول بود. حتی فیلم سازان ایرانی نیز به تأکید بر این مسائل همت گماردند (مثلاً فیلم گاو، مغول ها، و ...) نویسندگانی مانند جلال آل احمد و غلامحسین ساعدی در «تک نگاری» هایشان به مسئله تخریب زندگی سنتی و روستایی توسط مدرنیزاسیون و رشد تکنولوژی پرداختند (در یتیم خلیج، اورازان، چوب بدستان ورزیل، تات نشین های بلوک زهرا و ...).

۶ - Farhad Kazemi, Poverty and Revolution in Iran, New York: New York University Press, 1980, p. 60.

۷ - جدایی دولت از جامعه در برخی امور به نحو باورنکردنی ظهور می کرد. مجید تهرانیان نقل می کند که در اواخر حکومت شاه که بحث هایی در مورد چاره اندیشیدن درباره مسئله ترافیک شهری در گرفته بود، برادر شاه، غلامرضا پیشنهاد می کند که «مردم به جای اتوموبیل از هواپیمای شخصی استفاده کنند».

Majid Tehranian, "Communication and Revolution in Iran: The Passing of a Paradigm", Iranian Studies, Vol. XIII, No.1-4, 1980, P.27.

۸ - فرخزاد، فروغ به نقل از محمد رضا شفیعی کدکنی، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، ؟، صفحه ۷۶.

۹ - سهراب سپهری، منبع بالا، صفحه ۷۷.

۱۰ - فروغ فرخزاد، منبع بالا.

۱۱ - تمام کوشش رهبران فکری نهضت اسلامی به وجود آوردن «تجدد» در اسلام بود. اینکه بعد از انقلاب بسیاری از متفکرین اسلامی در نظرات «تجددمآبانه» خود تعدیل نموده و یا احیاناً سکوت برگزیدند خود دلایل سیاسی دارد. خمینی به عنوان رهبر بلامنازع سیاسی این نهضت کاملاً با شاگردهای خود (مانند مطهری، بهشتی، و ...) موافق نبوده و نگرشی سنتی تر و ارتدکس تر به مسائل داشت. در شرایطی که خمینی در مرکز امور قرار داشت امکان ظهور تمام و کمال آن عده که نگرشی جدیدتر از برنامه اسلام سیاسی داشتند، ممکن نبود. از سوی دیگر به علت اینکه نوآوری این عده در ظواهر دین بوده و اهداف سیاسی مهمترین انگیزه اینان در به وجود آوردن ایدئولوژی اسلامی بود، تجددخواهان شیعی کاملاً توانستند از آن «ظواهر» چشم پوشیده و در گسترش خرافات دینی و استبداد دولتی کمک نمایند.

۱۲- در حقیقت همین عدم وجود تمایز میان اموری که به حوزه الهیات مربوط است و آن اموری که در عرف و سیاست به معنی «دنیایی» آن قرار می‌گیرد، سبب گردیده که مفهوم secularization, secular, در دنیای اسلام و زبانهای مربوط بدان (عربی، ترکی و فارسی) بسیار گنگ گشته و یافتن معادل برای کلمه secular در این زبانها کاری بسیار مشکل گردد. سکولاریزم ریشه در سنت های تاریخی مسیحیت دارد. در دین مسیح از ابتدا جدایی میان دولت و کلیسا به رسمیت شناخته شده بود. مردم به اطاعت از «سزار» در اموری که به مسائل «دنیایی» (که در اصل همان معادل لاتین کلمه secular (saecularisatio)) است و اطاعت از خدا، در اموری که مربوط به اوست دعوت شدند. بدین ترتیب حوزه سیاست و امور secular لزوماً رنگ ضد دینی و یا حتی غیر دینی نمی‌گیرد. سکولاریزم به معنی «این دنیایی» (this world) و مسائلی که مربوط به این عصر (the present age) است گرفته می‌شد. در این تعریف secularization در مقابل دنیای دیگر (next world) قرار می‌گیرد:

Hons Blumenberg, The Legitimacy of the Modern Age, Mass: MIT Press, 1982, p.11).

در فارسی از کلماتی مانند، عرفی، فاسوتی، غیردینی و علمانی به عنوان معادل مفهوم secular استفاده کرده اند. مشکل این است که چون دین مرجع در زبان فارسی، دین اسلام است، و در اسلام تمایزی میان دین و دولت و امور «دنیایی» و «الهی» وجود ندارد، لذا غیردینی و یا عرفی آن مفهومی را که در مسیحیت از آن گرفته می‌شود بدست نمی‌دهد. در زبان عربی از مفهوم «علمانی» (از ریشه علم) به عنوان معادل کلمه secular استفاده می‌کنند که به نظر صحیح نمی‌رسد. چرا که پدیده های «علمی» لزوماً در ارتباط با آنچه که در مفهوم secularism مستتر است نمی‌باشند. در زبان ترکی از کلمه ladini به معنی «غیر دینی» و یا حتی «ضد دینی» به عنوان معادل مفهوم secular استفاده می‌شود، که این هم صحیح نمی‌باشد. برای مطالعه دقیق تری در زمینه ی این بحث به کتاب:

Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal, 1984.

Bernard Lewis, The Political Language of Islam, Chicago: University of Chicago Press, 1988

A.K.S. Lambton, Theory and Practice in Medieval Persian -۱۲

Government, London: Variorum Reprints, 1980, p. 404.

حمید عنایت در کتاب، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تلاش می کند تا نوعی وجود جدایی دین و سیاست را در تاریخ اسلام نشان دهد: «سوء تفاهمی دیگر راجع به پیوند دین و سیاست در فرهنگ اسلامی، این اندیشه است که در واقعیت تاریخی همه نگرشها و نهادهای سیاسی معمول در میان مسلمانان تقدیس دینی داشته است، یا سازگار با هنجارهای دینی بوده است. غالباً عکس این درست بوده؛ اکثر مسلمانان، در بخش اعظم تاریخشان تحت حکومت رژیمهایی بسر برده اند که پیوند باریک و ناچیزی با آن هنجارها داشته و شریعت را فقط تا حدی رعایت می کرده اند...» (حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲، صفحه ۱۷). ایراد عنایت به کسانی که مسئله عدم وجود تمایز میان دین و سیاست را مطرح می کنند، بسیار سطحی است. اینکه در تاریخ کشورهای اسلامی، قدرت های سیاسی شریعت اسلام را «فقط تا حدی» رعایت کرده اند به هیچ وجه این حقیقت را که در اسلام مسئله به چه شکلی است نفی نمی کند. ایراد به نظریه های سیاسی در اسلام است و در این حوزه است که چنین تمایزی مشروعیت ندارد.

۱۴- حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صفحات ۲ و ۲۱.

Said Amir Arjomand, The Turban for the Crown, New York: -۱۵

Oxford University Press, 1988, p.13.

۱۶- نهضت آزادی ایران، تفضیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، تهران،

۱۳۶۷، صفحه ۲۵.

۱۷- همانجا، صفحه ۲۲.

۱۸- گفته می شود که خمینی در طول زندگی طولانی اش در حوزه

علمیه حدود ۵۰ مجتهد تربیت کرده و بیش از دوازده هزار طلبه

شاگردش بوده اند:

Shaul Bakhash, The Reign of the Ayatollahs, Basic Books:

New York, 1986, p. 43.

۱۹- دبیرخانه انجمن های اسلامی ایران، در بحثی درباره روحانیت و

- مرجعیت، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۴۱، صفحه الف - ب.
- ۲۰- Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, SUNY: Albany, 1980, p. 119.
- ۲۱- دبیرخانه انجمن های اسلامی ایران، بحشی در پیرامون،، صفحه ز.
- ۲۲- مرتضی مطهری، «اجتهاد در اسلام»، در، بحشی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحه ۲۱.
- ۲۳- همانجا، صفحه ۲.
- ۲۴- محمد حسین طباطبایی، «ولایت و زعامت»، در بحشی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحه ۳۲.
- ۲۵- همانجا، صفحه ۵۹.
- ۲۶- همانجا، صفحه ۶.
- ۲۷- مرتضی مطهری، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، در بحشی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحه ۱۰۵.
- ۲۸- همانجا، صفحه ۱۲.
- ۲۹- همانجا، صفحه ۱۰۷.
- ۳۰- همانجا، صفحه ۱۱۸.
- ۳۱- همانجا، صفحه ۱۲۴.
- ۳۲- مرتضی مطهری، «اجتهاد در اسلام»، صفحه ۳۲.
- ۳۳- مهدی بازرگان، «انتظارات مردم از مراجع»، در بحشی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحات ۶۹ و ۷۰.
- ۳۴- مکتب تشیع، قم، چاپخانه علمیه قم، اردیبهشت ۱۳۳۸، اردیبهشت ۱۳۳۹، اردیبهشت ۴ ۱۳۴۰.
- ۳۵- تأثیر تفکر جدید و غیردینی بر یکایک این موضوع ها دیده می شود. اینکه اولین سخنرانی مکتب تشیع به مسئله «زن در اسلام» اختصاص داده شده و سپس بحث هایی در ارتباط با مسئله مارکسیسم، علوم جدید، و دنیای مدرن مطرح می شود خود حاکی از ضرورتی است که اصلاح طلبان دینی در تجدید نظر در برخی شیوه های فکری و سنت های دینی خود احساس می کند. البته چون نحوه استقلال و نقطه مرجع کلام خدا و دستورات دینی اند لذا تجدد در تفکر دینی در سطح ظواهر می ماند و اساس ارزش های دینی حفظ می گردد. با این وجود تأثیر زبانی و فرهنگی تجدد در تفکر دینی یک تنش درونی در برنامه «احیاء فکر دینی» به وجود می آورد که تا کنون نیز پابرجاست. این تنش را امروز ما در

وجود یک سری دوگانگی در ساخت جمهوری اسلامی ملاحظه می کنیم. وجود جمهوری در سایه ولایت فقیه، به رسمیت شمردن حق رأی عمومی به موازات حق مشروعیت الهی دادن به حکومت اسلامی و

- ۳۶ - «مشکلات ما و علل پیدایش آنها»، مکتب تشیع، ۱۳۳۸، صفحه ۳.
- ۳۷ - در واقع جلد دوم مکتب تشیع، ۱۳۳۹، کتابی است که علامه طباطبایی در رابطه با بحث هایی با هنری کرین (اسلام شناس فرانسوی) درباره تشیع در اسلام تدوین نموده است. در مقدمه این جلد طباطبایی وجه تسمیه کتاب را شرح می دهد. ظاهراً این کتاب به زبانهای فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه منتشر می شود.
- ۳۸ - ظاهراً بعد از انتشار این جلد از مکتب تشیع، دولت مانع از ادامه انتشار آن می گردد.
- ۳۹ - هیئت تحریریه، «بررسی امور مذهبی در ایران»، مکتب تشیع، ۱۳۴۴، صفحه ۳ تا ۱۶.
- ۴۰ - همانجا، صفحه ۲.
- ۴۱ - حتی نوشتن خاطرات سفر مکه بصورت یک مد روشنفکری درآمده بود. افرادی مانند آل احمد، جواد مجابی، عباس پهلوان و غیره عزم سفر حج کرده و شرح سفرشان را در مطبوعات منتشر نمودند.
- ۴۲ - یکی از استدلالهای شروع مبارزه چریکی همین پایان یافتن عصر تئوری و شروع عصر عمل بود. نوشته احمدزاده بهترین بیان این نوع تفکر است.
- ۴۳ - گفتار ماه در نمایاندن راه راست دین، سخنرانیهای سال ۴۰ - ۱۳۳۹، تهران: کتابخانه صدوق، صفحه ۳.
- ۴۴ - همانجا، صفحه های ۲ و ۳.
- ۴۵ - همانجا، صفحه ۳.
- ۴۶ - گفتار ماه در نمایاندن راه راست دین، سخنرانیهای سال ۴۱ - ۱۳۴۰، کتابخانه صدوق.
- ۴۷ - جلد سوم گفتار ماه که سال سوم انتشار آن است در اصل «نتمه سخنرانیهای سال ۱۳۴۱» را در بر می گیرد.
- ۴۸ - مقدمه ناشر بر جلد سوم گفتار ماه.
- ۴۹ - سه چهارم نسبتاً متفاوت دوره اولیه حسینیه ارشاد، مرتضی مطهری، سید حسین نصر و علی شریعتی اهداف سیاسی جداگانه ای از چگونگی کار این مرکز داشتند. نصر که طرفدار قدرت دولت

حاکم بود خیلی زود حسینیه ارشاد را ترک کرد. و مطهری نیز که با شیوه تفکر و اهداف سیاسی رادیکال تر شریعتی موافق نبود بعداً آنجا را ترک گفت.

Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, p.144. - ۵۰

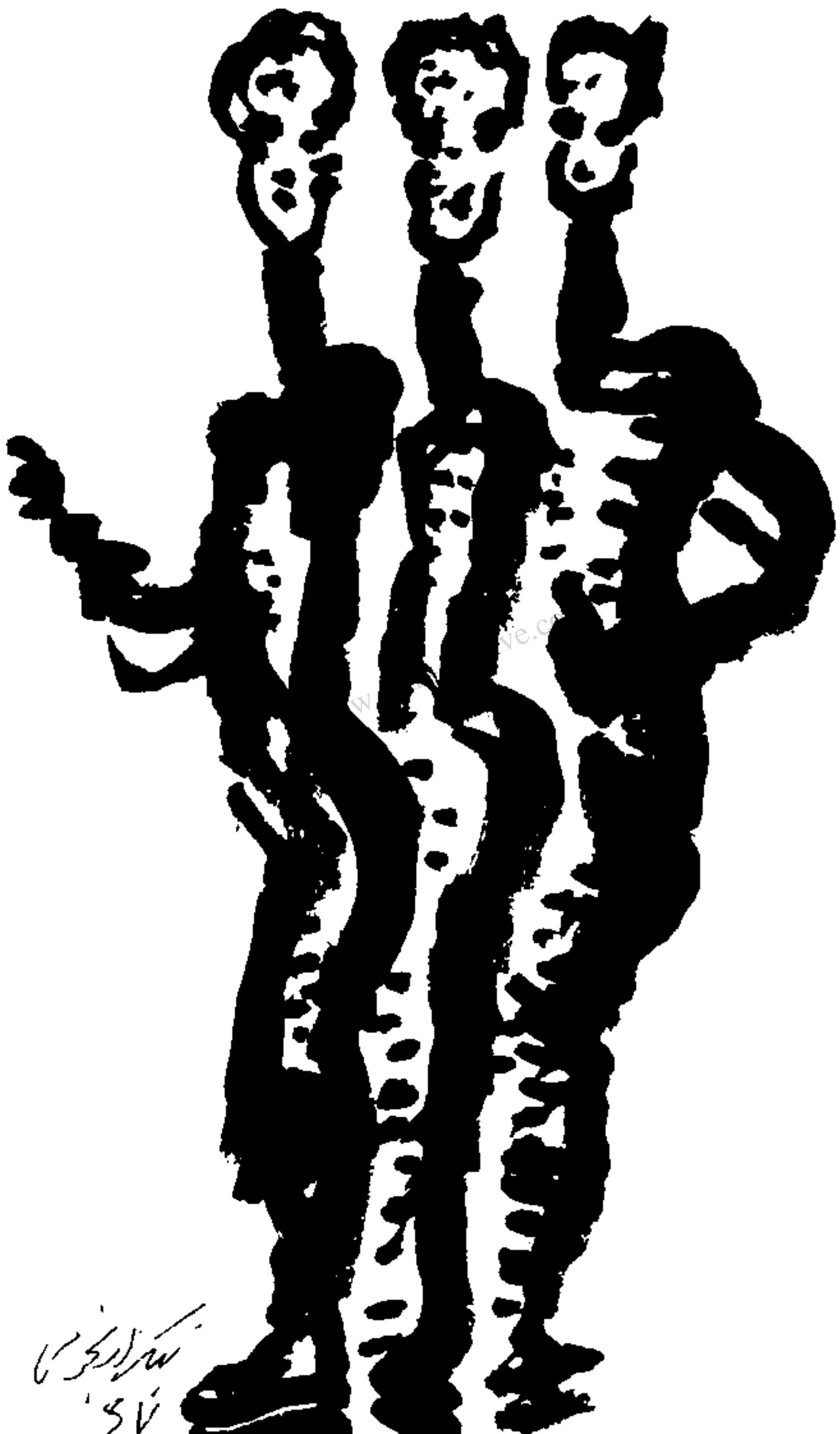
Ervand Abrahamian, Radical Islam: The Iranian Mojahedin, - ۵۱
London: I.B.Tauris, 1989, pp. 114-120.

Amir Arjomand, The Turban For the Crown, p.91-92. - ۵۲

- ۵۳ - منبع بالا. صفحه ۹۲.

Amir Arjomand, ed., From Nationalism to Revolutionary - ۵۴
Islam, SUNY: Albany, 1984, pm 216.

Farhad Kazemi, Poverty and Revolution in Iran, p.153. - ۵۵



سازگار
۱۳۷۱

نقش جوانان در انقلاب ایران

مهرداد آرمان

انقلاب بهمن ۵۷ در دهه ی اخیر از زوایای گوناگون مورد کند و کاو و تحلیل پژوهشگران قرار گرفته است. اکثر این تحقیقات متوجه ریشه ها و زمینه های اقتصادی - سیاسی و یا فرهنگی - ایدئولوژیک این دگرگونی تاریخی بوده اند. علیرغم گذشت یک دهه، اما، ناشناخته ها و پیچیدگیهای تبیین نشده بسیارند.

نظام اجتماعی بعنوان یک کلیت درهم ادغام شده و متشکل از اجزاء بهم پیوسته، از فعل و انفعالاتی متأثر می شود و تغییر می پذیرد که گاه محسوس نیستند. چنانکه تغییرات سیاسی الزاما از حوزه ی اقتصاد سیاسی نشأت نمی گیرند و یا حداقل، تمامی توضیحات را نمی توان در آنجا یافت. چه بسا که تغییرات سیاسی از فرایندها و فعل و انفعالاتی ریشه گرفته باشند که در ظاهر نسبت به سیاست بیگانه می نمایند. آنچه که در زیر می آید از همین انگاره متأثر است.

این نوشتار از دیدگاهی دیگر به انقلاب بهمن می نگرد؛ جمعیت شناسی سیاسی، (۱) سخن از تغییرات و عوامل جمعیت شناسانه ای است که زمینه ساز و تقویت کننده ی شرکت جوانان در جنبش های اجتماعی و سیاسی دوران انقلاب گشتند. چنین تأکیدی به مفهوم نادیده انگاشتن سایر عوامل و مناسبات اجتماعی که در تحقق انقلاب دخیل بودند نبوده و ما احیانا هدف خود را تبیین علیتی انقلاب یا تقلیل آن به «عامل جمعیتی» قرار نداده ایم. هدف این کوشش صرفا پرداختن و برجسته کردن زمینه ها، تغییرات و روندهای جمعیتی است که با تأثیر گذاردن و فعال نمودن جوانان، مآلا به تقویت جنبش

انقلابی انجامید. بدین منظور از میان تغییرات جمعیتی که در دهه های سی، چهل و پنجاه بروز یافتند ما بر سه عامل تأکید گذارده ایم: نخست، تغییرات در ساختار سنی جمعیت؛ دوم، گسترش و تمرکز شهر نشینی؛ سوم، افزایش سریع تعداد دانش آموزان و دانشجویان. این نوشتار در سه بخش ارائه خواهد گردید: اول، طرح تئوریک مسئله ی جوانان و ظرفیتهای شورش آنها؛ دوم، بررسی تجربی تغییرات جمعیت شناختی در ایران پیش از انقلاب؛ سوم، علل و انگیزه های سیامت گرایی و رادیکالیسم جوانان در ایران. ضمیمه ای نیز در پایان مقاله به بحران جمعیتی در ایران پس از انقلاب اختصاص خواهد یافت.

بخش اول: جوانان از دیدگاه تئوریک

جوانان همواره از فعال ترین شرکت کنندگان در جنبش ها و مبارزات اعتراضی بوده اند. هویت جوانان غالباً با آرمان گرایی، اخلاق گرایی و احساسات آمیخته است. سنت گرایان و محافظه کاران با خدمت گرفتن این گفته ی ارسطو: که جوانان هنوز محدودیتهای زندگی را فرا نگرفته اند و زندگی آنان بیشتر تحت تسلط احساس اخلاقی است تا استدلال، به نقد آنها نشسته اند؛ اصلاح گرایان و رادیکال ها، اما، بر ایده گرایی و پاکی و انرژی بی کران جوانان تأکید ورزیده و آنها را به شرکت در نوآوری و تحقق تغییرات اجتماعی ترغیب کرده اند. در میان نظریه پردازان علوم اجتماعی نیز عقیده ی عمومی بر آنستکه حضور تعداد وسیعی از نو جوانان و جوانان بر امور سیاسی و اجتماعی تأثیر می گذارد. یکی از محققان را باور چنین است: «صرفنظر از شرایط اجتماعی و اقتصادی، افزایش در شمار جوانان یک جامعه با ناآرامی اجتماعی همراه است. افراد جوان آشکارا تمایل به ریسک کردن، خود و دیگران را در معرض خطر قرار دادن، و شرکت در رفتار اجتماعی اختلال گر دارند.» (۲) نورمن رایدر (N. Ryder) در نوشته ای متذکر گردیده که: «...ظرفیت ایجاد تغییر در گروه سنی جوانان متمرکز شده، یعنی کسانی که از سن کافی برای شرکت مستقیم در جنبش های موجد تغییر برخوردارند؛ در عین حال آنها آنقدر پخته نشده اند که در گیر حرفه، محل اقامت، خانواده و شکل خاصی از زندگی شوند.» (۳) تجربه ی جوانان در مقیاس جهانی شاهدهی بر این مدعا است. از ایران که بگذریم، انقلاب نیکاراگوئه،

جنبش «جواهر نو» در گرانا، جنبش ضد دیکتاتوری شیلی، مبارزات اخیر فلسطینی ها در سرزمینهای اشغالی، جنبش ضد تبعیض نژادی در آفریقای جنوبی، جنبش های کمونیستی در فیلیپین و السالوادور و بالاخره جنبش های دانشجویی در کره جنوبی، چین و برمه تنها نمونه هایی از شرکت وسیع جوانان در فعالیتهای سیاسی رادیکال است. این مبارزات مختص کشورهای پیرامونی نبوده، چنانکه در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ جوانان و دانشجویان در کشورهای پیشرفته سرمایه داری در ابعاد گسترده ای به حرکات اعتراضی سیاسی روی آوردند. «چپ نو» محصول این فرایند بود.

از جوانان نمی توان بعنوان یک طبقه ی اجتماعی که در سطح اقتصادی - اجتماعی تعریف می شود نام برد. جوانان یک گروه سنی (Age Cohort) را تشکیل می دهند که در درجه ی اول بر مبنای تشابه در دوره بندی بیولوژیکی عمر تعریف می شوند. از نظر جمعیت شناسی ایران، جوانان گروه سنی ۱۵-۲۴ سالگی را در بر می گیرند که پس از «نوجوانان» و پیش از «میان سالان» قرار می گیرند.

جوانان معمولاً به عقاید و کرداری گرایش پیدا می کنند که اعتراضی و شورشگر هستند. بدیگر سخن، جوانان مستعد تأثیرپذیری از نظام های فکری ای که کارل مانهایم بر آنها اُتوپی (Utopia) نام می نهد هستند. زیرا اُتوپی بر علیه وضع موجود و در راستای تغییر و ایجاد نظامی نو حرکت می کند. (۴)

رفتار شورشی در میان نوجوانان و جوانان از زوایای گوناگونی قابل توضیح است که در میان آنها عامل روانی نقش مهمی ایفا می کند. طبق باور ژان پیاژه، روانشناس سوئیسی (۵)، دوره ی نوجوانی از لحاظ روانی دوره ای کاملاً متمایز در دوره بندی زندگی را تشکیل می دهد که طی آن تفکر از سطح واقعیات عینی فراتر رفته و ظرفیت پرداختن به مقولات مجرد و غیر واقعی را پیدا می کند. در این دوره نوجوان برای امکان رهایی و رستگاری جهان برنامه ریزی می کند. این پویا حتی با عناصر مهدی گرایی و خودبزرگ بینی افراطی می تواند آمیخته باشد. در این دوره، تنها «آن جامعه ای جلب توجه او را می کند که او در صدد ایجاد تغییر در آنست. او برای جامعه ی در واقع موجود بجز نفرت چیزی ندارد.» (۶) بدین خاطر، نوجوانان و جوانان برای فعالیتهای سیاسی اعتراضی - بویژه آرمان گرایانه - بسیار مستعدتر از سن ترها هستند. چنین گرایشی را بخصوص می توان در

میان دانشجویان جستجو کرد. چرا که دوره‌ی دانشگاهی خود نوعی ادامه‌ی روانی مرحله‌ی نوجوانی محسوب می‌شود که طی آن جوان ورود خود به جهان واقعی را برای چند سال به تعویق انداخته و در این مدت عمدتاً در دنیای ایده‌ها و مباحث مجرد زیست می‌کند.

رفتار شورشی جوانان را از دیدگاه جامعه‌شناسی نیز می‌توان مورد مذاقه قرار داد. بر خلاف میانسالان که در مناسبات، هنجارها و نهادهای مسلط از قبیل خانواده و حرفه و تعلقات گروهی ادغام شده‌اند، در میان جوانان این نوع درگیری‌ها به مراتب محدودتر است. (۷) حال به خاطر تحصیلات باشد، یا دوره‌ی نظام، یا تحرک مکانی و شغلی، هر چه باشد تأثیر محافظه‌کارانه‌ی نهادها و هنجارهای غالب در اجتماع بر جوانان به مراتب کمتر است و وقت و انرژی بیشتری را در اختیارشان قرار می‌دهد. این تأثیر به خصوص در جوامع پیرامونی که تناقضات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و غیره ملموس‌تر هستند، به عامل نیرومندی بدل می‌شود. بدین ترتیب، در صورت حضور نهادها و هنجارهای قالی (احزاب و جنبش‌های سیاسی اعتراضی)، امکان درگیری جوانان در آن‌ها بیش از دیگر گروه‌های سنی خواهد بود.

عامل دیگری که در برخی مقاطع تاریخی و یا برخی جوامع می‌تواند به توضیح رفتار اعتراضی سیاسی جوانان کمک نماید مقوله‌ی «نسل» است. مانهایم، جامعه‌شناس آلمانی، مباحث جالب توجهی در مورد نسل و تأثیر آن بر تفکر، رفتار و حتی منافع گروه‌های انسانی دارد. همانطور که مفهوم طبقه تأثیر ساختار اجتماعی - اقتصادی را بر موقعیت افراد در نظر دارد، مفهوم نسل نیز «یکی از راهنماهای اصلی برای درک ساختار جنبش‌های اجتماعی و فکری است.» (۸) کسانی که به یک نسل تعلق دارند دارای «جایگاه مشترکی در بُعد تاریخی پویش اجتماعی هستند.» (۹) در باور مانهایم نسل تنها مضمون گروه سنی و یک دوره‌ی زمانی را بیان نمی‌کند. در واقع «نسل» مؤید وقایع تاریخی مشترکی است که در دوره‌ی سنی مشابهی از زندگی یک مجموعه اتفاق افتاده و بر تجارب و شناخت آتی آن‌ها تأثیر اساسی می‌گذارد. «موریس زایتلین» از گروه سنی ۱۸ تا ۲۵ سالگان و تأثیر وقایع تاریخی مهم بر شناخت و جهان بینی «نسل‌های سیاسی» در کوبا نام می‌برد. (۱۰) در ایران، متشابهاً، می‌توان از نسل‌های سیاسی انقلاب مشروطه، سالهای ۳۲ - ۲۰ کودتای مرداد ۳۲ و نظائر آن نام برد.

بدیهی است که تمامی جوانان به یک اندازه جلب فعالیت های اعتراضی - اتوپیائی نمی شوند. عوامل دیگری نظیر زمینه ی خانوادگی - طبقاتی، وابستگی های قومی - شهری، و بالاخره عوامل فرهنگی - آموزشی همگی در این مورد دخیل اند.

در میان عوامل فرهنگی - آموزشی، نقش دانشگاه و تاثیر آن بر جوانان دانشجوی از اهمیت بسیاری برخوردار است، به ویژه در کشورهای پیرامونی که دانشجویان، نخبگان فکری جامعه را تشکیل می دهند.

در این بررسی، دانشجویان جزئی خاص از مقوله ی عام تر جوانان هستند. به عبارت دیگر، آنچه که در بالا در مورد جوانان ذکر گردید در مورد دانشجویان نیز صادق است. با این تفاوت که دانشجویان، چه به علت عوامل ذهنی خاص شان و چه به دلیل حضورشان در محیط دانشگاه (که امکان تجمع و بسیج سیاسی آن ها را افزایش می دهد)، از ویژگیهای برخوردارند که در توضیح رادیکالیسم سیاسی آن ها می باید به طور جداگانه مورد توجه قرار گیرد. در بخش سوم این نوشتار، به این ویژگیها در میان دانشجویان ایران خواهیم پرداخت.

بخش دوم: تغییرات جمعیتی ایران پیش از انقلاب

تحقیقات جمعیت شناختی که در مورد ایران صورت گرفته مؤید آنستکه در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم میزان رشد جمعیت از سطح پائینی برخوردار بوده است. (۱۱) نازل بودن سطح بهداشت و درمان، گسترش بیماری های واگیر، بدی تغذیه و هم چنین عدم ثبات اجتماعی و سیاسی کشور جملگی عواملی بوده اند که تا سال ۱۳۰۴ میزان متوسط رشد سالانه جمعیت را در حدود ۰٫۷ درصد نگاه داشته اند. پس از به قدرت رسیدن رضاشاه و تغییرات اقتصادی و اجتماعی ناشی از آن از میزان مرگ و میر کاسته شد. میزان متوسط رشد جمعیت در ده های ۱۳۱۴ - ۱۳۰۵ و ۲۴ - ۱۳۱۵ به ترتیب به ۱٫۲ درصد و ۱٫۵ درصد افزایش پیدا کرد. پس از خاتمه ی جنگ دوم جهانی و خروج نیروهای متفقین از ایران و افزایش سطح رفاه عمومی باز هم به نرخ رشد جمعیت افزوده شد. در دهه ی ۳۴ - ۱۳۲۵ به ۱٫۵ درصد در سال، در دهه ی ۴۴ - ۱۳۳۵ به ۳٫۰۵ درصد در سال، و در دهه ی ۵۴ - ۱۳۴۵ به کاهش ناچیزی معادل ۲٫۸۴ درصد در سال رسید (۱۲). این کاهش ناشی از سیاست تنظیم خانواده بود که بخصوص در مناطق شهری مؤثر

افتاد. اصولاً مهم ترین عاملی که پس از خاتمه ی جنگ جهانی دوم به چنین رشد شتابانی دامن زده کاهش میزان مرگ و میر بوده است. این رشد سریع از نیمه ی سالهای ۱۳۲۰ به بعد نتایج متعددی را به همراه داشته است. جمعیت ایران از حدود ۱۶ میلیون نفر در سال ۱۳۲۵ به حدود ۳۴ میلیون نفر در سال ۱۳۵۵ افزایش یافت. (۱۳)

بدین ترتیب جمعیت ایران در عرض ۳۰ سال به بیش از دو برابر تعداد آن در سال ۲۵ رسید. چنین افزایش شتابان و بی رویه ای در آحاد گوناگون بر ترکیب جمعیتی تأثیر نهاده و این نیز به نوبه ی خود مسائل گوناگونی را در زمینه های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و روانی موجب گردید. از جمله می باید به جوان تر شدن ساختار جمعیت اشاره کرد.

جدول شماره ۱
روند جوان شدن جمعیت ایران (۱۴)

سال	گروه سنی	درصد
۱۳۳۵	۱۴ - ۰	۴۲٫۲
	۲۴ - ۱۵	۱۵٫۴
۱۳۴۵	۱۴ - ۰	۴۲٫۱
	۲۴ - ۱۵	۱۵٫۱
۱۳۵۵	۱۴ - ۰	۴۴٫۵
	۲۴ - ۱۵	۱۸٫۹

آمارهای فوق مبین آنند که بین سالهای ۱۳۳۵ و ۱۳۵۵، چه در گروه سنی ۱۴ - ۰ ساله و چه در گروه سنی ۲۴ - ۱۵ جمعیت ایران جوان تر شده است. جوانی جمعیت ایران حتی با معیارهای آسیائی یا جهان سوم از میزان بالائی برخوردار است (۱۵).

جوان تر شدن جمعیت را از روی شاخص های دیگری نیز می توان نشان داد. به عنوان مثال، میانه سنی (Median) (سنی که نیمی از جمعیت بالای آن و نیمی دیگر پائین آن قرار می گیرند) در سال

۱۳۳۵، ۲۰،۲ سال بوده که ده سال بعد به ۱۷،۳ سال و در سال ۱۳۵۵ به ۱۶،۹ سال بالغ گردید (۱۶). در همان سال رقم مشابه برای آمریکای لاتین ۱۸،۵، برای آفریقا ۱۷،۸ و برای کشورهای «جهان سوم» ۱۹،۱ سال بوده است (۱۷). بدین ترتیب، این استنتاج که جمعیت ایران هم نسبت به گذشته ی خود و هم نسبت به اکثر کشورهای پیرامونی از ساختار جوان تری برخوردار است دور از واقعیت نمی باشد. همانطور که آمار فوق نشان می دهند، در سال ۱۳۵۵، در آستانه ی خیزش های انقلابی، ۱۸،۹ درصد از جمعیت ایران در گروه سنی جوانان قرار داشته است. در عین حال دو سوم از جمعیت زیر ۳۰ سال بوده است. در این سال میانگین سنی نزدیک به ۲۱،۴ بوده است. (۱۸)

افزایش جمعیت و جوان تر شدن آن با تمرکز جمعیت در شهرهای بزرگ همراه بوده است. بطور کلی، از نیمه ی دوم سالهای ۱۳۳۰، شهرنشینی در ایران از آهنگ سریعی برخوردار شده است. افزایش جمعیتی عمدتاً متوجه تهران و سایر شهرهای بزرگ بوده و تمرکز بیشتری را سبب گردیده است. نرخ رشد متوسط جمعیت شهری بین سالهای ۳۵ و ۴۹،۵۵ درصد بوده در حالی که رشد جمعیت روستاها در همین دوره ۱،۲ درصد بوده است (۱۹). بین سالهای ۱۳۳۵ و ۱۳۵۵ از ۱۵ میلیون نفر افزایش جمعیت، ۳ میلیون نفر به تهران و ۳،۸ میلیون نفر به شهرهای بالای صد هزار نفر اضافه گردیدند. در سالهای ۱۳۵۰ بیش از نیمی از جمعیت تهران متولد این شهر نبودند. تا سال ۱۳۵۶ از کل مهاجرین داخلی، حدود ۵۰ درصد آنها تنها جذب تهران شدند (۲۰)

جالب آنکه در میان مهاجرین داخلی، بیشترین تعداد (۲۴،۵ درصد) متعلق به گروه سنی جوانان (۲۴ - ۱۵) بوده و وزن نسبی این گروه سنی را در شهرهای بزرگ افزایش داده است (۲۱). می باید یادآور شد که در پویش انقلاب ایران، شهرهای بزرگ بودند که مرکز اصلی بسیج توده های شهری، بویژه جوانان شدند. در سال ۱۳۵۵، جمعیت تهران، مشهد، اصفهان، تبریز، و شیراز به تنهایی معادل ۴۳ درصد کل جمعیت شهری ایران بود. پژوهش جعفر جوان نشان می دهد که «در طی بیست سال آهنگ تحولات جمعیت طوری بوده است که، جمعیت شهری بین سالهای ۳۵ و ۴۵ در شهرهای کوچک و متوسط، و در بین سالهای ۴۵ و ۵۵ در شهرهای متوسط و بزرگ (پراکنده شده)» (۲۲).

جدول شماره ۳

ترکیب شهری - روستایی جمعیت ایران (۲۳)

سال	درصد شهری	درصد روستایی
۱۳۳۵	۳۱,۴	۶۸,۶
۱۳۴۵	۳۷,۹	۶۲,۱
۱۳۵۵	۴۷,۱	۵۲,۹
۱۳۶۵	۵۴,۴	۴۵,۶

تا اینجا می توان چنین جمع بندی کرد که در اواسط دهه ی ۵۰ (در آستانه ی تحولات انقلابی) جمعیت ایران بمراتب جوانتر از گذشته شده (گروه سنی ۲۴-۱۵ ساله حدود ۱۹ درصد جمعیت یا ۴۰۰۰۰۰۰ را در بر می گیرد). نزدیک به ۴۷ درصد از جمعیت، ساکن شهرها هستند و اکثر آنها در شهرهای متوسط و بزرگ متمرکز شده اند. با توجه به رشد طبیعی جمعیت شهرها و همچنین مهاجرت جوانان به شهرهای بزرگ، نسبت جوانان به کل جمعیت شهری با آهنگ شتابانی افزایش می یابد و حدوداً بیش از ۵۰ درصد جوانان را در شهرها می توان سراغ گرفت. (تقریباً بین ۲۰۰۰۰۰۰ تا ۳۰۰۰۰۰۰). با این وجود، جوان تر شدن جمعیت و تمرکز جوانان در شهرهای بزرگ به تنهایی موجب سیاسی تر شدن و رادیکالیسم نمی باشد. عوامل میانجی دیگری می باید دخالت کرده تا جوانان را عملاً در گیر فعالیتهای اعتراضی سیاسی نمایند. بدیگر سخن:

«...افزایش در شمار جوانان ممکن است یک شرط لازم، ولی نه کافی، برای جنبش های انقلابی باشد. با این وجود، در بسیاری از کشورهای در حال توسعه می توان از عواملی یاد کرد که در راستای انقلابی کردن جمعیت، که بطور فزاینده جوان می شود، عمل می کنند.» (۲۴)

فرهاد کاظمی توضیح مشابهی را در مورد ارتباط میان شهر نشینی و سیاست گرایی بدست می دهد:

«افزایش شهر نشینی هنگامیکه با سطح سواد بیشتر، تأثیر یابی از وسایل ارتباط جمعی، فعالیتهای تشکیلاتی وسیع تر و عواملی نظیر آنها همراه نباشد، چندان محتمل نیست که بصورت شرکت بیشتر در

سیاست خود را منعکس نماید.» (۲۵)

تحقیق کاظمی در مورد مهاجران روستایی که پیش از انقلاب به شهرها آمده بودند او را متقاعد ساخته که گرایش «طبیعی» ای به رادیکالیسم سیاسی در میان آنها موجود نیست، مگر اینکه در شرایط بیسابقه ای توسط نیرو یا نیروهای سازماندهی شوند. این گرایش تا حدودی در میان جوانان مهاجر نسل دوم بیشتر از مهاجران نسل اول بوده است (۲۶)

از آنجا که پس از کودتای مرداد ۱۳۳۲، جوانان دانشجوی (و به درجات کمتری دانش آموزان متوسطه) ظرفیت بالایی از مبارزه جوانی سیاسی و رادیکال از خود بروز دادند، لازمست که به تحولاتی که به گسترش کمی و کیفی آنها انجامیده اشاره نمایم.

پس از کودتا، بموازات گسترش دستگاههای دولتی، توسعه ی اقتصادی و همچنین افزایش سریع جمعیت، نیاز به نیروی انسانی متخصص خود را بیش از پیش نمایان ساخت. در نتیجه، دستگاه های آموزشی گسترش بیسابقه ای یافته، بر شمار مؤسسات آموزشی و دانش آموزان و دانشجویان افزوده شد. در این سالها بر میزان با سوادان نیز افزوده شد. چنانکه در صد با سوادان شهری از ۳۳ در صد در سال ۱۳۳۵ به ۴۵ در صد در سال ۱۳۵۵ رسید. این افزایش در میان مردان شهری از همه چشمگیرتر بود. مخارج سرانه (دولتی) برای آموزش و پرورش نیز افزایش زیادی یافت. بعنوان مثال، از ۱۱ دلار در سال ۱۳۴۹ به ۱۰۳ دلار در سال ۱۳۵۷ رسید؛ یعنی نزدیک به ده برابر افزایش (۲۷). بالا رفتن سطح سواد در گروههای سنی مورد نظر ما بشرح زیر بوده است: در سال ۱۳۴۵ در مناطق شهری کشور، ۶۹ در صد از گروه سنی ۱۹-۱۵ ساله با سواد بوده اند. از گروه سنی ۲۴-۲۰ ساله ۸۴٫۸ آنها با سواد بوده اند. ده سال بعد در سال ۱۳۵۵ این ارقام بطور کیفی بالا رفتند. بطوریکه در گروه سنی ۱۹-۱۵ سال، ۸۲٫۵ در صد آنها، و در گروه سنی ۲۴-۲۰ سال، ۷۰ در صد آنها از سواد برخوردار بوده اند. (۲۸) تعداد دانش آموزان دوره متوسطه بین سالهای ۱۳۴۲ و ۱۳۵۷ از ۳۶۹٫۰۰۰ به ۸۳۱٫۰۰۰ نفر رسید (۲۹).

بین سالهای ۱۳۳۲ و ۱۳۴۹ تعداد دانشجویان دانشگاهی از ۹٫۹۹۶ نفر به ۲۶۰٫۲۶۰ نفر بالغ گردید. در سال ۱۳۵۷، سال وقوع انقلاب، شمار دانشجویان آموزش عالی داخل کشور به مرز ۱۷۵۰۰۰ رسید که در ۲۳۶ موسسه گوناگون به تحصیل اشتغال داشتند. (۳۰) در این سال

تعداد دانشجویان خارج از کشور نیز به بیش از ۸۰٫۰۰۰ رسید. در سال ۱۳۳۹، در گروه سنی ۲۴-۲۰ ساله تنها ۱ درصد دانشجوی بودند. این رقم در سال ۱۳۵۵ به ۲ درصد افزایش یافت. معذالک گسترش امکانات آموزشی بسیار ناموزون صورت گرفت بطوریکه دو سوم دانشجویان و تقریباً یک سوم دانش آموزان متوسطه در تهران تحصیل می کردند. سایر دانشجویان نیز در موسسات آموزشی دیگر شهرهای بزرگ ایران متمرکز بودند.

تغییرات دستگاه آموزشی در این دوره نمی باید صرفاً از جنبه کمی مطرح باشد. از دیگر تحولات آموزشی که احتمالاً در سیاسی تر شدن و تندروتر شدن دانشجویان مؤثر بوده است تغییر در ترکیب طبقاتی و همچنین افزایش نسبت دانشجویان است. برخلاف اوایل سالهای ۱۳۰۰، که بهره برداری از آموزش و پرورش در انحصار فرزندان اشراف و زمینداران و تجار بزرگ بود، بتدریج از اوایل دهه ی ۱۳۳۰، تعداد فزاینده ای از فرزندان اقشار متوسط شهری به موسسات آموزش عالی راه یافتند.

پیشتر متذکر شدیم که جوانتر شدن جمعیت دلیل کافی برای سیاسی تر شدن و رادیکال تر شدن نمی باشد، گرچه نوعی ارتباط مثبت بین این دو متغیر وجود دارد. جوان تر شدن جمعیت و تمرکز آن در شهرهای بزرگ زمینه ی مساعدی را فراهم می آورد که محتاج دو عامل اضافی (بعنوان میانجی) هستند. اول، وجود نارضایتی ریشه دار در میان جوانان، بویژه نسبت به حکومت. دوم، وجود ایدئولوژیها و تشکیلات سیاسی و صنفی که قادر به سازماندهی جوانان معترض و ناراضی باشند. عامل نارضایتی در میان جوانان را با مفهوم «از خود بیگانگی» توضیح می دهیم. این پدیده، در میان اقشار گوناگون جوانان - دانشجوی یا غیر دانشجوی - بدلائل گوناگون موجود بود که بدان اشاره خواهیم کرد. اما در مورد عامل سازماندهی، این نوشتار بر این انگاره استوار است که صرفاً در محیط های دانشگاهی (و به میزان بسیار کمتری در دبیرستانها) بود که این امر می توانست تحقق یابد. شاید سه دلیل در این رابطه دخیل باشند: اول، ورود دانشجو به محیط هایی که از سنت سیاسی و مبارزه جوئی برخوردار هستند؛ دوم، قرار گرفتن در معرض ایدئولوژیها و مباحثی که بطور سیستماتیک برنامه ریزی برای تغییر جهان را تبلیغ می کنند؛ سوم، و شاید مهمتر از همه، تماس مداوم و منظم و تمرکز در محیط دانشگاهی که امکان کار

تشکیلاتی را افزایش می دهد؛ امکانی که در دیگر محیط های اجتماعی کمتر برای جوانان موجود است. بنابراین، چشمگیر بودن فعالیت سیاسی رادیکال در میان دانشجویان (و حدود کمتری دانش آموزان متوسطه)، نه بخاطر ماهیت متفاوت آنها از دیگر جوانان، که عمدتاً بخاطر برخورداری آنها از امکانات سازماندهی در محیط دانشگاهی است. در آمریکای لاتین نیز که دانشگاهها غالباً از نوعی استقلال نسبی برخوردار هستند، محیط دانشگاهها بسیار سیاسی و میزان فعالیتهای رادیکال

سیاسی در میان دانشجویان چشمگیر است. بحدی که کامیلو تورز، از انقلابیون کلمبیا، انقلابیگری را «حرفه ی تاریخی» دانشجویان در آمریکای لاتین خوانده است.

بخش سوم: از خود بیگانگی و سیاست گرایی رادیکال

یکی از پژوهشگرانی که پیش از انقلاب در باب جوانان و دانشجویان ایرانی به تحقیق نشسته بود از آنها به مثابه «ازخودبیگانانه ترین، انفجار آمیزترین و تهدید آمیزترین نیرو درون طبقه ی متوسط جدید» یاد نمود (۳۱). وی در همان حال قید کرد که با توجه به رشد فزاینده ی جمعیت جوان در ایران، آینده می تواند با بی ثباتی همراه باشد. در آن ایام کمتر کسی به این نکات پرداخت. فرارسیدن پویش انقلابی، اما شمار بیشتری را قانع کرد.

در بخش نخستین این نوشتار به زمینه های ثابتهای جوانان را به درگیر شدن در فعالیتهای اعتراضی رادیکال و آرمان گرایانه متمایل می سازد اشاره کردیم: زمینه های بیولوژیک - روانی، جامعه شناسانه، و نسلی. این ظرفیت در مواجهه با مناسبات اجتماعی گوناگون، به اشکال و درجات متفاوت خود را بروز می دهد. هر چه میزان از خودبیگانگی افزایش یابد، احتمال به فعل درآمدن ظرفیت رادیکال جوانان نیز بالا می رود. «ازخودبیگانگی» در اینجا به حالتی روانی و احساسی اطلاق می گردد که از ساختارها و روابط اجتماعی منبعث است و غالباً خود را در علائمی نظیر احساس بی مفهومی، انزوای اجتماعی، بی قدرتی، بی هنجاری و جدائی از خود (بی هویتی) متجلی می سازد. تضادها و تناقضات ریشه دار اجتماعی، بویژه هنگامیکه با تغییر سریع مناسبات و هنجارهای مسلط همراه باشد، زمینه های

از خودبیگانگی را در میان جوانان افزایش می دهد.

در ایران روابط استبدادی و پدرسالارانه در سطوح خانوادگی، تعلیم و تربیت و سیاست، وجود تبعیضات اجتماعی، قومی، شهری و جنسی، محرومیتهای جنسی، فقدان امکانات رفاهی، تحصیلی و تفریحی برای اقشار وسیعی از جوانان؛ وابستگی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به امپریالیسم، فساد اجتماعی و سیاسی؛ و بالاخره دگرگونیهای سریع اجتماعی دهه ی چهل که از سوئی نظام های ارزشی کهن را تضعیف کرد و از سوی دیگر قادر به پاسخگویی به نظام ارزشی و هنجارهای جدیدی - که برای اکثریت جوانان، مفهوم و هویتی ریشه دار ایجاد کند - نبود، از زمینه های اصلی از خودبیگانگی بودند. سرگرمی های نظیر تماشای مسابقات ورزشی، فیلم های سکسی و مواد مخدر نیز اولاً به یک اندازه در دسترس همه ی اقشار جوانان نبوده، و انگهی سطحی تر از آن بودند که بتوانند پاسخگوی کمبودهای روانی جوانان باشند. از خودبیگانگی جوانان ایرانی (بویژه شهری) را در برخی از شاخص های اجتماعی آن سالها می توان مشاهده کرد. از جمله آنکه ۷۵ درصد خودکشی ها متعلق به جوانان در سنین ۱۵ تا ۳۰ سال بوده است. همچنین، در اوائل دهه ی ۴۰، حدود نیم میلیون معتاد به هروئین وجود داشت که پس از ایالات متحده، ایران را در دومین رتبه قرار می داد (۳۲).

رویکرد فزاینده جوانان شهری را در دهه های ۴۰ و ۵۰ به اسلام مبارز و سیاسی شده و جنبش چریکی نیز می باید در همین ارتباط مورد بررسی قرار داد. علی شریعتی در آن سالها از جوانان از خودبیگانه و بی هویت ایرانی چنین یاد می کند: «یک تیپ آسیمیله شده ی فرنگی دست دوم دوبله شده به فارسی. این تیپ که در دام فرهنگ مصرف افتاده است درست شبیه یک ماکت است؛ یک مانکن گچی است که هر لباسی را بخواهند به تنش می کنند و هر طوری که دلشان بخواهد بزکش می کنند.» (۳۳) شریعتی مشکل را می بیند، ولو آنکه در ریشه یابی و پاسخگویی به مشکل به کجراه می رود.

میان از خود بیگانگی جوانان در ایران و انگیزه های اقتصادی آنها نمی توان ارتباط محکمی یافت. طبق باور آبراهامیان «جنبش چریکی در هنگام رونق اقتصادی طبقه ی متوسط، افزایش دستمزدها، و وفور موقعیت های شغلی برای فارغ التحصیلان دانشگاهی ظهور نمود. پس دلیل دست بردن آنها به اسلحه نه از محرومیت اقتصادی، که از

نارضایتی اجتماعی، آزرده‌گی اخلاقی، و ناامیدی سیاسی نشأت می‌گرفت» (۳۴). در این سالها نرخ بیکاری از ۵ درصد تجاوز نکرد. اصولاً در نیمه‌ی اول دهه‌ی ۵۰، برای حرفه‌های تخصصی و فنی تقاضا بسیار بالا بود به طوری‌که حدود ۲۵,۰۰۰ کارگر ماهر خارجی در ایران به کار اشتغال داشتند. نرخ بیکاری در سال ۱۳۵۵ در میان دارندگان مدرک لیسانس (و بالاتر) فقط ۱ درصد بوده است (۳۵). بنابراین از خودبیگانگی جوانان ایرانی (شهری) این سالها را می‌باید در ارتباط با عوامل متفاوت، که قبلاً متذکر شدیم توضیح داد. تمامی بخش‌های جوانان نیز به یک اندازه تحت تأثیر این عوامل نبودند. به عنوان مثال عوامل موجود از خود بیگانگی در میان جوانان مهاجر (فقراي شهری)، الزاماً با عواملی که در جوانان برخاسته از طبقه متوسط جدید شهری ایجاد از خود بیگانگی می‌کرد یکسان نبودند.

عدم موفقیت در امتحانات ورودی دانشگاه یکی از علل نارضایتی و سردرگمی در میان جوانان بود. مطابق آمار سالهای چهل، بطور متوسط حدود ۱۲ تا ۱۴ درصد دیپلمه‌ها به دانشگاهها و مدارس عالی راه می‌یافتند (۳۶). در دهه ۵۰ این ظرفیت کمی افزایش یافت. با این وجود، هر ساله بر شکاف میان داوطلبان امتحانات ورودی و ظرفیت قبولی دانشگاهها افزوده می‌شد. در آستانه‌ی انقلاب، حدود ۲۹۰,۰۰۰ نفر در کنکور شرکت کردند که از میان آنها تنها ۱,۲ به دانشگاه راه یافتند (۳۷).

تشکیل سپاه دانش، سپاه بهداشت و سپاه ترویج آبادانی و اصولاً خود دوره‌ی نظام وظیفه رانیز می‌باید از زاویه‌ی جذب موقتی این نیروی جوان مورد توجه قرار داد. در آستانه‌ی انقلاب، ارتش از ۴۱۰,۰۰۰ نفر تشکیل شده بود که اکثریت آنها در برگیرنده‌ی جوانانی بود که «خدمت» موقتی خود را انجام می‌دادند. سپاه دانش نیز به تنهایی حدود ۲۵,۰۰۰ تن را در بر می‌گرفت (۳۸).

در دانشگاهها، مجموعه‌ای از عوامل خاص و محیطی، زمینه‌ی مؤثر و مساعدی را برای گرایش دانشجویان به فعالیت‌های اعتراضی سیاسی فراهم آورد که در زیر به آنها اشاره می‌کنیم:

۱ - شرایط نابسامان حاکم بر محیط آموزشی: پس از گذراندن «هفت خوان رستم»، هنگامی که دانشجو به دانشگاه راه می‌یافت تازه خود را با کیفیت نازل آموزشی و امکانات مواجه می‌دید و به تدریس

خالی بودن نظام آموزشی باور می آورد. نوشتار زیر که از داریوش همایون، وزیر اطلاعات رژیم شاه نقل گردیده به این نکته اشارت دارد: (گرچه انتقاد همایون از دریچه‌ی متفاوتی - که عدم قابلیت رژیم شاه در غیرسیاسی کردن دانشجویان باشد - صورت گرفته است)

«آموزش دانشگاهی بدترین نمونه غلبه کمیت بر کیفیت بود. شمار دانشگاهها و دانشجویان در طول سالها دهها برابر شد ولی بیشتر دانشجویان چیز سودمندی نمی آموختند و در دانشگاههایی که کمتر چیزی به آنها می دادند فعالیت سیاسی می کردند. کوشش برای خرید دانشجویان (مقرری ماهانه، کمک هزینه‌ی مسکن، خوراک ارزان و آموزش رایگان) بر نارضایتی آنها می افزود. اگر بجای همه اینها به دانشجویان کمتری درس بهتر می دادند و از آنها که توانایی مالی داشتند ماهانه می گرفتند رضایتشان بیشتر جلب می شد.» (۳۹)

۲- ارتقاء آگاهی اجتماعی و سیاسی: تجمع سرآمدترین و مطلع ترین دانشجویان در کنار یکدیگر امکان تبادل نظر و فراگیری و انتقال تجارب سیاسی - اجتماعی را تسهیل می کرد. در عین حال وجود کتابخانه های دانشجویی نیز امکانات جدیدی را برای دانشجویان ایرانی فراهم می آورد که بر آگاهی های خود بیافزایند.

۳- امکان بسیج و سازماندهی: تمرکز دانشجویان در یک دانشکده یا دانشگاه زمینه‌ی بسیج صنفی و سیاسی آنها را توسط گروه های دانشجویی و سیاسی فراهم می آورد. بسیاری از مبارزان سیاسی این دوره در محیط دانشگاهی بسیج شدند.

۴- وجود سنت مبارزاتی در برخی دانشگاه ها یا دانشکده ها: به دلائل گوناگون برخی دانشکده ها (نظیر فنی دانشگاه تهران) یا دانشگاه ها (دانشگاه صنعتی) از سنت مبارزه جویی و رادیکالیسم بالاتری برخوردار بودند. انتقال این سنت به دانشجویان جدیدتر، خود به عاملی و رای عوامل پیشین بدل می گردید.

۵- نوع رشته‌ی تحصیلی: برخی رشته های تحصیلی، چه به لحاظ نوع دانشی که ارائه می دهند، و چه از جنبه‌ی نوع حرفه ای که دانشجوی را آماده می کنند از ظرفیت بالاتری برای ایجاد نگرش و رفتار انتقادی برخوردار بودند. چنانکه اکثریت اعضای دانشجوی فدائیان از رشته های علوم انسانی و علوم اجتماعی و اکثریت اعضای دانشجوی سازمان مجاهدین از رشته های فیزیک و مهندسی بودند (۴۰).

بدین ترتیب و بموازات گسترش دستگاههای آموزشی کشور و تعداد دانش آموزان و دانشجویان بر تعداد جوانان از خودبیگانه ای که در جستجوی مفهوم عمیق تری از زندگی و یک هویت فردی و اجتماعی ره به هر سوی می سپاردند نیز افزوده گشت. شمار فزاینده ای از اینان به گروه بندیها، ایدئولوژیها و نظم های گفتاری انتقادی - رادیکال که مخالف وضع موجود بودند روی آوردند. دانشجویان و جوانان به وسیع ترین و فعال ترین پایه ی اجتماعی برای آنها بدل شده و خود نیز هویت سرکوب شده را از آنها طلب کردند. و این دیالکتیکی است که در سراسر دهه ی چهل و پنجاه تا هنگام انقلاب میان جوانان - دانشجویان و جنبشهای سیاسی - ایدئولوژیک در جریان بود. بررسی مبارزات و روندهای سیاسی در ایران پس از کودتا مؤید آنست که در میان تمامی گروه های اجتماعی، دانشجویان فعالترین و مستمرترین نیرو بوده اند. این به معنی نادیده انگاری این واقعیت که تنها بخش کوچکی از دانشجویان در گیر چنین مبارزاتی بودند نمی باشد. سوال اساسی اما، آنستکه چرا همین بخش ولو کوچک از میان دانشجویان - و نه از میان دیگر گروههای اجتماعی - سر بیرون آورد؟

شاید بد نباشد با هم به مروری بر پاره ای از پراهمیت ترین مبارزات جوانان دانشجو در فاصله ی میان کودتا و انقلاب بنشینیم.

تظاهرات ۱۶ آذر ۱۳۳۲ در دانشگاه تهران علیه ورود نیکسون؛ اعتراض دانشجویان دانشگاه تهران در جریان برگزاری «هزاره ی ابن سینا» در سال ۱۳۳۴؛ ایجاد «کمیته ی موقت» دانشگاه تهران در سال تحصیلی ۳۸-۱۳۳۷؛ ایجاد «سازمان دانشجویان دانشگاه تهران» در سال تحصیلی ۳۹-۱۳۳۸؛ اجتماع «دانشجویان طرفدار جبهه ی ملی» در میدان جلالیه در مرداد سال ۱۳۳۹؛ انتشار بیانیه دانش آموزان مدارس تهران به حمایت از مبارزات دانشجویان دانشگاههای کشور در بهمن ۱۳۳۹؛ انتشار نشریه ی «پیام دانشجو» در سال ۱۳۴۰؛ شرکت دانش آموزان و دانشجویان در تظاهرات معلمان در اردیبهشت ۱۳۴۰؛ اعتراض دانشجویان دانشگاه شیراز بمناسبت تشکیل «کنفرانس سنتو» در خرداد ۱۳۴۰؛ تظاهرات دانشجویی بمناسبت همبستگی با «مبارزات مردم الجزایر علیه استعمار» در آبان ۱۳۴۰؛ مبارزات دانشجویان دانشکده ی نفت آبادان در مراسم ۱۶ آذر علیه کارشناسان آمریکائی؛ اعتصاب به خون کشیده شده ی دانشجویان در بهمن ۱۳۴۰

در دانشگاه تهران؛ شرکت دانشجویان در پل سازی برای میل زدگان محله ی «جوادیه» در تهران در اردیبهشت ۱۳۴۱؛ شرکت دانشجویان در مبارزات توده ای در خرداد ۱۳۴۲؛ شرکت دانشجویان در مراسم یادبود غلامرضا تختی در سال ۱۳۴۲؛ تظاهرات دانشجویی ضداسرائیل پس از جنگ ژوئن سال ۱۹۶۷؛ شرکت وسیع دانشجویان و دانش آموزان در اعتراض علیه افزایش بهای بلیط اتوبوس های شرکت واحد در اسفند ماه ۱۳۴۸؛ حمله ی گروه های متشکل دانشجویی به مراکز و مؤسسات آمریکائی در اردیبهشت ۱۳۴۹؛ تظاهرات دانشگاهی در دفاع از شهدای عملیات «سپاهکَل» در اسفند ۱۳۴۹.

در سالهای دهه ی ۱۳۵۰ جنبش دانشجویی عمدتاً تحت تأثیر مبارزات سازمانهای چریکی قرار گرفته و جدا از برگزاری منظم «روز دانشجو» در اکثر دانشگاهها و مدارس عالی، به پاره ای حرکات افشاگرانه در محلات فقیرنشین نیز دست زد؛ از جمله تظاهرات خرداد ۱۳۵۴ در چهار منطقه ی تهران. (۴۱) همچنین باید به لیست بالا، مبارزات دانشجویی خارج از کشور را نیز که تحت عنوان «کنفدراسیون محصلین و دانشجویان ایرانی» از سال ۱۹۶۱ به بعد در جریان بوده است بیافزائیم. بحث در این باره، اما، محتاج زمان و فضای دیگر است.

با آغاز «فضای باز» سیاسی در سال ۱۳۵۲ مبارزات دانشجویی و تا حدودی دانش آموزی وارد مرحله ی فعال تری می شود و در ارتباط نزدیکی با دیگر جنبشها و مبارزات شهری قرار می گیرد. در چنین حال و هوائی است که دیگر بخشهای جوانان شهری (بجز دانش آموزان و دانشجویان) نیز از طریق مبارزات دیگر نظیر مبارزات مردم خارج از محدوده، مبارزات صنفی، و تظاهرات عمومی تحت رهبری روحانیت به فعالیت سیاسی روی می آورند و به یکی از اساسی ترین نیروهای شرکت کننده در پویش انقلابی بدل می شوند. تحقیقی که از سوی احمد اشرف و علی بنوعزیزی در مورد انقلاب ایران صورت گرفته است حاکی از آنست که در تمامی پویش انقلاب جوانان محصل فعال ترین نیروی شرکت کننده در انقلاب بوده اند و بطور نسبی بیشترین تعداد دستگیر شدگان، زخمی و یا کشته شدگان به آنها تعلق داشته است. (۴۲) همین تحقیق نشان می دهد که از مجموع ۲۴۸۳ تظاهراتی که در جریان انقلاب صورت گرفته، بیست و سه درصد آنها توسط دانش آموزان و دانشجویان و معلمان سازماندهی شده بود. و البته این

جدا از شرکت وسیع جوانان شهری در تمامی راهپیمایی‌ها، تظاهرات و اشکال متنوع مبارزات خیابانی بود که احتمالاً بطور خود بخودی انجام گرفت و یا توسط روحانیت سازمان یافته بود.

ادای سهم دانشجویان در مبارزات سازمان یافته:

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ دانشجویان بطور وسیع تر و گسترده تری به مبارزات سیاسی خارج از دانشگاه روی آوردند. شکل گیری مبارزات چریکی شهری و اسلام میامی بر این حرکت تأثیر اساسی داشتند. طبق یک بررسی، در جریان قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، از مجموع ۵۸۸ نفر مجروح و دستگیر شده، ۹، ۱۱ درصد آنها محصل (بجز طلاب) بوده‌اند. همچنین از مجموع ۲۲۹ نفر مجروح و دستگیر شده در این قیام، ۱۵۱ نفر یا ۶۲ درصد آنها در گروه سنی ۲۵ - ۱۵ سال جای داشته‌اند. (۴۳) در سال ۱۳۴۴، ۵۷ تن از افراد حزب ملل اسلامی دستگیر شدند. از میان آنان حرفه‌ی ۱۲ نفر اعلام گردید که ۹ تن را دانش آموزان و دانشجویان تشکیل می دادند. (۴۴)

در دهه‌ی ۱۳۵۰ دانشجویان در کنار مبارزات صنفی - سیاسی خود، در عین حال مهم ترین منبع تغذیه و عضو گیری سازمانهای چریکی محسوب می شدند. بررسی های آبراهامیان در مورد جنبش چریکی حاکی از آنست که از مجموع ۳۰۲ چریک کشته شده ای که اطلاعات در مورد سابقه‌ی آنها موجود بوده است، ۱۴۷ نفر آنها (بیش از ۴۸ درصد) دانشجو (و حدود بسیار کمتری دانش آموز) بوده‌اند. از این میان تنها ۱۰ نفر سنشان بالاتر از ۳۵ و مابقی جوانتر بوده‌اند. (۴۵)

از میان ۷۳ کشته‌ی مجاهدین (بخش اسلامی) پیش از انقلاب که اطلاعات در مورد پیشینه‌ی اجتماعی و حرفه‌ی آنها موجود است، ۴۵ نفر (شصت و یک درصد) آنها دانشجو بوده‌اند.

در مورد بخش مارکسیستی مجاهدین، از میان ۴۳ نفر کشته شده ای که اطلاعات در موردشان در دست است، ۲۵ نفر (۵۸ درصد) دانشجو بوده‌اند. سن ۳۰ نفر از آنها کمتر از ۲۶ سال بوده است (۷۰ درصد). (۴۶) بنیان گذاران سازمان مجاهدین ۵ نفر از فارغ التحصیلان دانشگاه تهران بودند که سن مسن ترین آنها (حنیف نژاد) ۲۷ سال بود. (۴۷)

در سازمان فدائی نیز از ۱۶۰ کشته‌ای که اطلاعات در موردشان موجود است ۷۳ نفر دانشجو (۴۶ درصد) و مجموعاً ۷۹ نفر دانشجو، دانش آموز و سرباز وظیفه بوده‌اند (۴۹ درصد)، (۴۸)

همچنین از ۹ نفر اعضای گروه آرمان خلق که در سال ۱۳۵۰ دستگیر شدند، ۲ نفر دانشجو و دانش آموز بودند. از ۱۴ نفری که در سال ۱۳۴۴ در رابطه با جریان تیراندازی در کاخ مرمر دستگیر شدند نیمی دانشجو و معلم بوده و معدل سنی آنها ۲۷ بود. همینطور ۱۸ نفری که در اواخر سال ۱۳۴۹ در ارتباط با گروه جنگل دستگیر شدند، از معدل سنی ۲۵ برخوردار بودند. (۴۹)

باشکل گیری جنبش چریکی شهری در دهه ی ۱۳۵۰، عنصر دانشجویی به جزء لاینفک و ماهوی این جنبش بدل گردید. تأثیر اعضاء و هواداران دانشجو بر سازمانهای چریکی به درجه ای بود که بطور کیفی بر برنامه، روش کار، نظم گفتاری، و شعارهای این گروه بندی ها اثر نهاد. بطوریکه می توان به کلیت مشی فعالیتی و گفتاری فدائیان در این سالها عنوان «سیاست دانشجو گرا» داد و جوهر اجتماعی آنها را دانشجویی خواند. یکی از بنیان گذاران نخستین فدائیان در مورد جوانان چنین نوشت:

«روشنفکران جوان بالفعل ترین نیروی جنبش اند... این نیروی جوان تمام صفات و خصوصیات لازم را برای شروع حرکت دارد...» در جای دیگر «رسالت» جوانان در مبارزات سیاسی تشویریه می گردد: «به هزار نیرنگ می کوشند انحطاط جوامع غرب استعماری را به جوانان ما سرایت دهند. می خواهند... رسالت تاریخی نسل جوان را منتفی سازند.» وی بلافاصله می افزاید: «رسالت تاریخی نسل جوان اینست که برای پایان دادن به بیدادگری قرون پها خیزد و جامعه یی مترقی و پیشرو بوجود آورد.» (تاکید از ما) (۵۰)

در سالهای نخستین دهه ی ۵۰، تنها نشریه ای که از سوی فدائیان برای یک گروه اجتماعی خاص انتشار می یافت نشریه «پیام دانشجو» بود. فدائیان در اولین شماره نشریه (آبان ۵۴) از نقش دانشجویان این چنین یاد کردند: «نقش دانشجویان و روشنفکران انقلابی ایران ... در گسترش مبارزه در میان توده ها قاطع و تعیین کننده است و هر گونه تعللی در این زمینه خیانتی بزرگ نسبت به مصالح ملی و مصالح پرولتاریای ایران است.» «ما برای بسیج توده ها و کشاندن آنها بمبارزه راهی طولانی در پیش داریم و نیروهای پیشگام در این رهگذر

عمدتاً باید از خیل عظیم دانشجویان ایران فراهم گردد.» (۵۱)

بنظر می‌رسد که در نگرش فدائیان، جوانان و دانشجویان صرفاً یک نیروی اجتماعی که از ظرفیت اعتراضی و رادیکال برخوردار بوده نیستند. بلکه از دانشجویان و جوانان به مثابه «نیروهای پیشگام» با «رسالت تاریخی» ایجاد جامعه‌ی متمدنی و کشاندن توده‌های مردم به مبارزه یاد می‌کنند. چنین برخوردی اغراق‌آمیز بوده و به نوعی تکرار اشتباهی است که دامنگیر هربرت مارکوزه، نظریه پرداز جنبش «چپ نو» در ایالات متحده گردید. جوانان و دانشجویان هرگاه به مبارزات سیاسی روی آوردند غالباً از شور، صداقت، اعتقاد و ایده‌های نو برخوردار هستند؛ ولی در عین حال به علت گذرا بودن موقعیت اجتماعی خود و سن‌اشان فاقد تجربه و پختگی لازم برای هدایت جنبش‌های عظیم اجتماعی، که تجدید سازماندهی اجتماعی را مورد نظر دارند، هستند و چه بسا که بی‌ریشگی خود را به این جنبش‌ها منتقل سازند (۵۲).

با آغاز بحران انقلابی صدها هزار تن از جوانان شهری، دلزده از محرومیت‌ها و کمبودها، متقاعد از امکانات رستگاری و تغییر جهان، و مصمم در کسب هویتی نو، هویتی سلب شده از آنان، روی به انقلاب آوردند.



ضمیمه: بحران جمعیتی در ایران پسا انقلاب

تغییر و تحولات بنیادینی که در سال ۵۷ و پس از آن در ایران شکل گرفت نه تنها بر ساختار های سیاسی، که بر تمامی مناسبات و هنجارهای اجتماعی، فرهنگی و ارزشی جامعه تأثیر نهادند. از جمله روابطی که سخت دستخوش دگرگونی شده است روندهای جمعیتی است. با تسلط حکومت اسلامی و ارزش های ناشی از آن، و همچنین پاره ای تغییرات نظیر جنگ و تسریع مهاجرت های داخلی و خارجی، رفتارهای جمعیتی سال های پیش از انقلاب به کلی دچار دگرگشت شده اند. نه تنها کاربرد وسائل و روش های پیشگیری از بارداری تقبیح شد، بلکه سن قانونی ازدواج نیز کاهش یافته و زناشویی و تولید مثل مورد تشویق قرار گرفته است؛ محدودیت های اجتماعی و شغلی نیز در برابر زنان قد علم کرده آنها را بیش از گذشته به خانه نشینی، ازدواج زودهنگام و تولید مثل سوق داده است. علاوه بر اینها، کنار گذاری سیاست تنظیم خانواده که طی سال های ۵۷ - ۱۳۴۶ تأثیر مثبتی در کاهش رشد جمعیت (شهری) بر جای نهاده بود، به افزایش بی سابقه در آهنگ رشد جمعیت انجامید؛ رشدی که با در نظر گرفتن کمبود در ظرفیت ها و منابع طبیعی، ضعف توسعه ی اقتصادی و عوارض اقتصادی جنگ، و بی توجهی و بی برنامه گی در مورد کنترل جمعیت، ایران را به سوی یک فاجعه ی تکان دهنده به پیش می برد (۵۳). به هر رو، با انجام دگرسانی هائی که ذکرشان رفت «آثار زاد و ولدهای قبل از اجرای تنظیم خانواده بر باروری ظاهر شد و با افزایش مهاجرت های روستائی الگوی باروری شهری نیز تحت تأثیر الگوی باروری روستائی قرار گرفت. میزان باروری کل (متوسط تعداد فرزندان یک زن در طول دوران باروری در شرایط باروری جاری) در شهرها از ۴٫۴ به ۵٫۵ فرزند افزایش یافت و در جمعیت روستائی در سطح ۷٫۸ فرزند باقی ماند.» (۵۴) نتیجه آنکه، در دهسالی که از انقلاب می گذرد جمعیت ایران از ۳۶٫۱ میلیون نفر در سال ۱۳۵۷ به ۴۹٫۵ میلیون نفر در سال ۱۳۶۵ رسیده و بالاخره مطابق آخرین برآوردها در سال ۱۳۶۷ از مرز ۵۳ میلیون نیز گذشته است. چنین رشد فزاینده و شتابان جمعیتی پس از انقلاب، که جمعیت شناسان از آن به عنوان «انفجار جمعیتی» و «موج جمعیتی» و سید حسین موسوی نخست

وزیر وقت از آن به مثابه «الطاف الهی بر مملکت ایران» و «یکی از مهم ترین سلاح ها» نام می برند، نمایانگر میزان رشد سالیانه ی ناخالصی معادل ۳٫۹۷ درصد بین سالهای ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵ بوده است (۵۵). این میزان رشد که بی شک از بالاترین میزان های رشد جمعیت در جهان است حدود ۲٫۵ برابر میزان رشد متوسط جمعیت در دنیا (۱٫۴ درصد) است. در شرایطی که کشورهای پیشرفته و صنعتی میزان رشد جمعیتی خود را مدت هاست که به زیر یک درصد رسانده و بسیاری از آنها هدف خود را نرخ رشد صفر اعلام کرده اند، و هنگامیکه بر پایه ی آمارهای سال ۱۹۸۲، نرخ متوسط رشد طبیعی جمعیت (بدون احتساب تأثیر مهاجرت ها) در کشورهای توسعه نیافته به ۲٫۱ درصد، در کل آسیا به ۱٫۹ درصد و در آسیای میانه ی جنوبی به ۲٫۲ درصد کاهش یافته است، آنگاه رشد فزاینده جمعیت در ایران، آنهم به میزان ۳٫۹۷ درصد، از فاجعه ی ۱۰۰ میلیون جمعیت در ۲۰ سال آینده در ایران حکایت می کند. حتی اگر از این میزان رشد، سهم مهاجران افغانی و عراقی را که ۲ میلیون ۶۰۰ هزار نفر تخمین زده می شود کنار بگذاریم باز هم با نرخ رشد طبیعی جمعیت معادل ۳٫۵۴ روبرو هستیم. شکی نیست که در این افزایش، نقش تشدید باروری در سالهای پس از انقلاب از همه مهم تر بوده است. برای کنترل این روند ضرورت دارد که ظرفیت فرزندآوری در تراز منجمده ای قرار گیرد و یک زن ایرانی در دوران باروری خود (۱۵ تا ۴۹ سالگی) ۲٫۷ یا حداکثر ۳ فرزند بدنیا آورد. هم اکنون، میزان باروری کل ۲٫۴ فرزند در کل کشور برآورد شده است. (۵۶)

بین سالهای ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵ نزدیک به ۱۵٫۸ میلیون نفر بر جمعیت کل کشور افزوده شده است، یعنی تقریباً ۱٫۴۰۰٫۰۰۰ نفر در سال. در همین مدت تعداد دانش آموزان از حدود ۴ میلیون به حدود ۱۱ میلیون افزایش پیدا کرده است (۵۷). و این در حالی است که به قولی (گویا یک میلیون و هشتصد هزار نفر از فرزندان «واجب التعلیم» ما پشت در مدارس مانده اند و از پوشش آموزش اجباری دوره ی ابتدائی بی بهره اند.) (۵۸) تعداد دانشجویان دانشگاهی نیز از حدود ۱۷۵٫۰۰۰ تن به حدود ۱۶۸٫۰۰۰ رسیده که سیر نزولی را نشان می دهد (۵۹).

در سرشماری سال ۱۳۶۵ تعداد افراد گروه سنی ۱۵ - ۲۴ ساله تقریباً به ۹٫۴ میلیون نفر رسیده است که شامل ۱۹٫۰۱ درصد جمعیت ایران است و افزایش درصد کوچکی را نسبت به سال ۵۵ (۱۸٫۹ درصد)

بیان می کند (۲۰). تا سال ۱۳۲۵ نیمی از جمعیت ایران زیر ۱۷ سال سن داشتند. این ها همگی حاکی از آنند که روند جوان شدن جمعیت ایران همچنان ادامه یافته است. جالب اینکه از ۹٫۴ میلیون جوان ایرانی حدود ۵٫۳ میلیون ساکن شهرها بوده اند (۵۲ درصد).

همچون سالهای پیش از انقلاب، رشد جمعیتی با گسترش و تمرکز شهرنشینی همراه بوده است. میزان شهرنشینی از ۴۷٫۱ درصد کل جمعیت در سال ۱۳۵۵ به بیش از ۵۰ درصد در سال ۱۳۶۱ و بالاخره به ۵۴٫۴ درصد در سال ۱۳۶۵ افزایش پیدا کرده است (۲۱). طبق اظهار نظر دکتر جمشیدی رئیس مرکز آمار ایران، «رشد جمعیت ناخالص در نقاط شهری ۵٫۲ و در روستاها ۲٫۶ درصد بوده است.» (۲۲) طبق برآورد آخرین سرشماری عمومی کشور، در میان شهرستان های کشور دو شهرستان بیش از ۲ میلیون نفر، ۴ شهرستان بین ۱ تا ۲ میلیون نفر، ۹ شهرستان بین ۵۰۰ هزار تا یک میلیون نفر و ۱۱۸ شهرستان بین ۱۰۰ تا ۵۰۰ هزار جمعیت داشته اند (۲۳).

از آنچه که در بالا آمد می توان استنباط کرد که همراه با افزایش سریع رشد جمعیت در سالهای پساانقلابی، اولاً بر جوانگرایی جمعیت بازهم افزوده شده و انگهی این جوانگرایی در شهرها، بخصوص شهرهای بزرگ، متمرکزتر است. جمعیت دانش آموز نیز از رشد سریعی برخوردار بوده است، اما چه به لحاظ کمی و چه به دلایل کیفی که در زیر خواهد آمد چنین به نظر می رسد که از نقش دانشگاه و دانشجویان به عنوان یک نیروی مخالف نسبت به سالهای پیش از انقلاب کاسته شده است.

تا آنجا که به نقش سیاسی جوانان - دانشجویان در دهه ی اخیر بر می گردد، چه در گروه بندی های سیاسی مخالف و چه در پایه های اجتماعی حکومت، جوانان - دانشجویان و دانش آموزان وسیع ترین نیروی اجتماعی درگیر در صحنه ی سیاسی بوده اند. صدها هزار تن از جوانان انقلابی حاضر در پویش انقلاب نیروی بالنده و متهور آن را تشکیل می دادند.

پس از جابجائی قدرت سیاسی، بسیاری از فعالیتهای و نهادهای وابسته به حکومت همچون کمیته ها، دانشجویان «خط امام»، پاسداران انقلاب، جهاد سازندگی، انجمن های اسلامی و بسیج به همت و به نیروی جوانان پا گرفت. جوانانی که در این نهادها گرد آمدند از منشاهای طبقاتی گوناگون اعم از لومپن ها و فقرای شهری، اقشار

پائینی و متوسط خرده بورژوازی سنتی و زارعین کم استطاعت روستا بودند. گرچه برای بسیاری از آنها، و حداقل در اوائل انقلاب، «اتوپی» انگیزه‌ی اصلی حرکت بود، به تدریج و در شرایطی که بیکاری چهره‌ی خود را عریان می‌کرد، «نهادهای انقلاب» در کنار کارکردهای دیگرشان به مراکز استخدام جوانان بیکار تبدیل شدند. در جریان جنگ هشت ساله با عراق، دگر بار نیروی اصلی از آن جوانانی بود که با رضایت و یا به اجبار رهسپار جبهه‌ها شده بودند. مطابق آمارهای سال ۱۳۶۲، در گروه سنی ۲۴ - ۱۵ سالگان، مردان فوت شده به تنهایی ۱۸ درصد کل فوت شدگان مرد را تشکیل داده‌اند (۶۴).

در سالهای آغازین پس از انقلاب، جمع وسیعی از جوانان شهری به گروه بندی‌های سیاسی چپ و هم چنین مجاهدین اقبال نشان دادند. گروه‌های چپ عمدتاً بر نیروی فعال دانش آموزان و دانشجویان وابسته به اقشار متوسط و مدرن شهری تکیه داشتند و سازمان‌های دانشجویی و دانش آموزی آنها از فعال‌ترین بخش‌های تشکیلات محسوب می‌شدند. مجاهدین نیز به همین منوال، بر نیروی دانش آموزان و دانشجویان شهری، عمدتاً از منشا اقشار متوسط سنتی، اتکای بسیار داشتند. طبق برآورد آبراهامیان، از مجموع ۶۵۹۸ عضو و هوادار کشته شده‌ی سازمان مجاهدین در سالهای ۸۵ - ۱۹۸۱ (که اطلاعات در مورد آنها در دست بوده است)، ۴۹۷۱ تن (۷۵ درصد) بین ۱۶ تا ۲۵ ساله بودند. همچنین از مجموع ۶۷۵۸ عضو و هوادار کشته شده‌ی سازمان مجاهدین (که اطلاعات در موردشان در دست است)، ۴۸۳۲ نفر (۷۱ درصد) دانش آموز و یا فارغ التحصیلان مدارس و دانشگاهها بوده‌اند. (۶۵)

تحقیق دیگری که در مورد ۱۰۲۳۱ نفر از کشته شدگان مجاهدین انجام گرفته است حاکی از آنستکه تقریباً ۷۳٫۲ درصد اعضاء و هواداران جزء محصلین و فارغ التحصیلان مدارس بوده‌اند (۶۶). دانشگاه و دانشجویان که تا پیش از انقلاب عنصر فعال مبارزات سیاسی بودند و تا دو سال بعد از انقلاب نیز این خصلت را حفظ کردند سرانجام مشمول «انقلاب فرهنگی» رژیم و تضيیقات بعدی آن شدند. کشتار و اخراج دانشجویان، برقراری «سه‌می» در امتحانات ورودی، امتحان ایدئولوژیک، تحقیقات محلی و نظائر آن همگی در راستای اسلامی کردن دانشگاهها به کار گرفته شدند.

امروزه نزدیک به ۵٫۳ میلیون جوان شهری ایرانی با مسائل و مشکلات، کمبودها و محرومیت‌های جدیدی دست و پنجه نرم می‌کنند. رشد شتابان جامعه‌ی جوان، همراه با تمرکز فزاینده‌ی آن در شهرهای بزرگ ایران مولد اشکال جدیدی از «بی‌خویشی» برای نسل جوان «بویژه بخش غیردینی» پس از انقلاب بوده است. این نیروی اجتماعی علیرغم جدائی اجباری اش از دانشگاه و سازمان‌های سیاسی، به خاطر ظرفیت اعتراضی و شورشگرش کماکان در چشم انداز تحولات سیاسی آتی ایران جای مهمی را به خود اختصاص خواهد داد.



www.iran-archive.com

«منابع و پی‌نوشت‌ها»:

۱- جا دارد که در اینجا از رساله‌ی فوق‌لیسانس آقای مهدی بزرگمهر، دوست و همکار ارجمندم، تحت عنوان «عناصر دموگرافیک بی‌ثباتی سیاسی: مورد ایران» (دانشگاه ایالتی سان‌دیوگو، پائیز ۱۹۸۲) که کمک مؤثری در تدوین این مقاله بود نام برده و از ایشان تشکر کنم.

2- Herbert Moller, "Youth as a Force in the Modern World" in Comperative Studies in Society and History, April 1968 PP. 256-257.

3- Norman Ryder, "The Cohort as a Concept in the Study of Social Change" in American Sociological Review, 1965. P. 848.

4- Gunter Remmling, The Sociology of Karl Mannheim, New Jersey: Humanities Press, 1975. Ch. 5.

5- Jean Piaget, "The Moral Development of the Child" Six Psychological Studies. New York: Random House, 1967.

6- Ibid, P. 68.

7- Kenneth Keniston, Young Radicals: Notes on Committed Youth, New York: Harcourt Brace, 196(?) PP. 264-7.

8- Karl Mannheim, "The Problem of Generations" in Essay on the Sociology of Knowledge, London: R.K.P. 1952, P.286-287.

9- Ibid, P. 290.

10- Maurice Zeitlin, Revolutionary Politics and the Cuban Working Class, New York: Harpertorch Books, 1967. P. 211.

۱۱- در مورد رشد جمعیتی ایران در اوائل قرن حاضر به نوشته های زیر مراجعه کنید: امیر آشفته تهرانی، جامعه شناسی و آینده نگری جمعیت ایران، ۱۳۶۴، اصفهان انتشارات واحد فوق برنامه ی جهاد دانشگاهی اصفهان، ص ص ۲۴ - ۲۶۲. جعفر جوان، جمعیت ایران و بستر جغرافیائی آن، ۱۳۶۷، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ص ص ۴۲ - ۳۷.

11-Julian Bharier, "A Note on the Population of Iran, 1900-1966" in The Population of Iran, Edited by Jamshid Momeni, East West Population Institute : Honolulu, 1977. PP. 57-63.

۱۲ - این کاهش عمدتاً ناشی از تأثیر برنامه ی «تنظیم سیاست خانواده» بود که در سال های ۵۷ - ۱۳۴۶ به مورد اجراء گذاشته شد. امیر آشفته تهرانی، ص ص ۲۶۳.

13- Bharier, Ibid, P. 59.

همین طور ر.ک. سالنامه ی آماری کشور، ۱۳۵۹، تهران: مرکز آمار ایران، فصل سوم.

۱۴ - همانجا، ص ص ۵۶. و یا سرشماری های عمومی نفوس و مسکن در سال های ۴۵ و ۵۵.

۱۵ - برای مقایسه جوانی جمعیت ایران با آمار مربوط به سایر کشورها به منبع زیر رجوع کنید: Charles Nam, et. al, Population: A Basic Orientation, New Jersey: Prentice Hall, 1984. PP. 354 - 363.

۱۶- جعفر جوان، ص ص ۹۱.

17- Nam, Ibid, P. 212.

۱۸- شاخص های اجتماعی ایران ۱۳۵۷: بررسی مقدماتی، تهران: سازمان برنامه و بودجه ص ص ۳۲ (جدول ۷ - ۲).

19- Mehdi Bozorgmehr, Demographic Components of Political Instability: The Case of Iran, (Masters Thesis). Sandiego State University, Fall 1982. P. 40.

20- Ibid, P.P. 55-56.

21- Ibid., P. 90.

۲۲ - جعفر جوان، ص. ۲۹.

۲۳ - جعفر جوان، ص. ۲۲.

۲۴ - استخراج شده از رساله ی مهدی بزرگمهر، ص. ۱۴۲. اصل

نقل قول از Myron Weiner, "Political Demography: An Inquiry... in Rapid Population Growth, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971. P. 580.

25- Farhad Kazemi, Poverty and Revolution in Iran, New York: New York University Press, 1980. P. 69.

26- Ibid, PP. 75-77.

27- Mohsen Milani, The Making of Iran's Islamic Revolution, Boulder: Westview, 1988. P. 121.

۲۸ - سرشماری عمومی نفوس و مسکن: سال های ۴۵ و ۵۵.

29- Paricherhr Navai, A Comparison of Perception of Iranian Educators and Students..., (Ph. D. Dissertation). George Washington University, Fall 1983. P. 47.

۳۰ - سالنامه ی آماری کشور، سال ۱۳۵۹ و ص. ۱۳۸.

31 - James Bill: The Politics of Iran, Columbus: Charles Merrill Publishing, 1972. P.P. 69-70.

32- Ibid, P. 98.

۳۳ - ذکر شده در منبع زیرین: علی محمد نقوی، جامعه شناسی غربگرائی (جلد دوم)، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۳. ص. ۷۵. اصل نقل قول از: خودسازی انقلابی.

34- Eevand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions New Jersey: Princeton University Press, 1982. PP. 480-481.

۳۵ - جعفر جوان، ص. ۱۸۵.

36 - Bill, Ibidm, P. 90.

37- Abrahamian, Ibidm, P. 447.

38- Ibid., P. 435.

- ۳۹ - داریوش همایون، دیروز و فردا: سه گفتار در باره ی ایران انقلابی، ۱۹۸۱، ایالات متحده: (؟) ص. ۲۰.
- 40- Abrahamian, Ibid., PP. 480-495.
- ۴۱ - اطلاعات مربوطه از دو نوشته ی زیرین استخراج شده اند: هما ناطق، «سرکوب جنبش دانشجویی» در زمان نو شماره ۱۰، آبان ۱۳۴۴، پاریس ص ص. ۶۵ - ۱۴۳. و نیز سازمان چریک های فدائی خلق، جنبش دانشجویی ایران و وظایف اصلی آن، اردیبهشت ۵۴ ص ص ۳۸ - ۰۳.
- 42- Ahmad Ashraf & Ali Banuazizi. "The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution" in State, Culture and Society, Vol. 1, No. 3, Spring 1985.
- 43- Milani, Ibid., P.P. 95-96.
- ۴۴ - اسنادی از جمعیت های مؤتلفه ی اسلامی، جاما، حزب ملل اسلامی، انتشارات دوازده محرم، ۱۳۵۳. ص ص. ۶۴ - ۵۲.
- 45- Abrahamian, Ibid., P.P. 480-482.
- 46- Ervand Abrahamian, Political Islam: The Iranian Mojahedin, London: Ib. Tauris Pub. 1989. P. 167.
- 47- Soroush Irfani, Revolutionary Islam in Iran, London: Zed press, 1983. P. 91.
- 48- Abrahamian, Ibid P. 481.
- 49- Bill, Ibid., P. 74.
- ۵۰ - علی اکبر صفائی فراهانی، آنچه یک انقلابی باید بداند، جزوه تکثیر شده از سازمان دانشجویان ایرانی در لایاک (آمریکا).
- ۵۱ - سازمان چریک های فدائی خلق، پیام دانشجوی، شماره ۱، آبان ۵۴.
- ۵۲ - در مورد موضوع جنبش چپ و بی ریشگی اجتماعی آن - که عمدتاً از ترکیب جوان و دانشجویی آن منبث بود - به مقاله ی زیر مراجعه کنید: علی آشتیانی، «کارنامه چپ»، کنکاش، دفتر ۱، تابستان ۱۳۶۶ از ص ص ۳۳ - ۱۷.
- ۵۳ - در مورد عوارض رشد جمعیت ایران پس از انقلاب به مقالات زیر رجوع کنید: ناصر طهماسبی، «آینده ی وخیم ایران، فاجعه عظیمی که در شرف تکوین است» علم و جامعه، شماره ۵۲ (اردیبهشت - خرداد ۱۳۶۶)، الکساندریا، ص ص. ۱۲ - ۰۳.

- حبیب الله زنجانی، «انفجار جمعیت و ضرورت دور دوم تنظیم خانواده» آدینه، شماره ۳۴ (اردیبهشت ۱۳۶۸)، تهران، صص. ۱۸ - ۱۳.
- ۵۴ - همانجا، ص. ۱۴.
- ۵۵ - جوان، ص. ۴۲.
- ۵۶ - همانجا، ص. ۱۹۶.
- ۵۷ - سالنامه آماری ۱۳۶۵، فصل ۵، مرکز آمار ایران، ۱۳۶۶.
- ۵۸ - «رشد جمعیت بدون برنامه توسعه، فاجعه ملی»، آدینه، شماره ۳۴ (اردیبهشت ۱۳۶۸)، تهران، ص. ۱۱.
- ۵۹ - سالنامه های آماری ۱۳۵۹ و ۱۳۶۵.
- ۶۰ - سالنامه آماری ۱۳۶۵، فصل چهارم.
- ۶۱ - جوان، همان منبع، ص. ۶۲.
- ۶۲ - قید شده در نوشته ناصر طهماسبی، ماخذ بالا، ص. ۵.
- ۶۳ - جوان، همان منبع، ص. ۶۵.
- ۶۴ - ایران در آئینه آمار، مرکز آمار ایران، ۱۳۶۴، ص. ۱۴.
- 65- Abrahamian, Ibid. P.P. 225-226.
- ۶۵ - م. فرآیند، «موقعیت طبقاتی سازمان مجاهدین خلق»، جنبش سوسیالیستی، شماره ۳، زمستان ۱۳۶۳، صص. ۱۴ - ۱۳.

www.iran-archive.com

گزارش
و
مصاحبه



تجدد خواهی چپ و بنیادگرایی اسلامی

مصاحبه با صادق جلال العظم روشنفکر برجسته عرب
درباره مقابله اسلام با روشنگری چپ و تجدد، اجرای
سلمان رشدی، مسائل روشنفکران عرب و مطالب دیگر

توضیح: صادق جلال العظم، اندیشمند و فیلسوف اهل سوریه، را می توان در پهنه تفکر اجتماعی، سلمان رشدی دنیای عرب دانست. او در سال ۱۹۶۹ میلادی با انتشار کتابی به نام «نقد فکر دینی» شالوده اندیشه معاصر عرب را دگرگون ساخت. تفحص وی در باب ریشه یابی دلایل شکست اعراب در جنگ ۱۹۶۷ علیه اسرائیل، نه تنها در حوزه نقد تفکر دینی بلکه در انتقاد رادیکال از ناسیونالیسم عربی و رژیم های ناصریستی در خاورمیانه بسیار راه گشا بود. حاکمان وقت و متولیان مذهبی، برآشفته از نقدهای عمیق «العظم»، در سال های ۷۰-۱۹۶۹ او را به یک محاکمه سیاسی بزرگ در لبنان کشاندند. این محاکمه به رادیکال کردن جنبش روشنفکری و سیاسی لبنان کمک کرد و العظم را به عنوان یکی از جسورترین اندیشمندان معاصر به دنیای عرب معرفی کرد.

صادق جلال العظم در سال ۱۹۳۴ میلادی در دمشق به دنیا آمد.

تحصیلات دبیرستانی خود را در لبنان گذراند و سپس به دانشگاه آمریکایی بیروت رفت. پس از آن برای ادامه تحصیل به آمریکا آمد و در سال ۱۹۶۱ در رشته فلسفه از دانشگاه «ییل» (Yale) فارغ التحصیل شد. وی در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به ترتیب در دانشگاه های دمشق، دانشگاه آمریکایی بیروت و دانشگاه اردن به تدریس پرداخت و مدتی نیز عهده دار سردبیری مجله Arab Studies Review بود که در بیروت منتشر می شد. وی هم اکنون استاد فلسفه مدرن اروپایی در دانشگاه دمشق می باشد.

دکتر صادق العظم تألیفات بسیاری دارد که می توان از آن جمله کتاب های زیر را بر شمرد: «مطالعاتی در باره فلسفه مدرن اروپایی»، «نشوری زمان در فلسفه کانت»، «در باره عشق و عشق نافرجام» (فی الحب و الحب العذری)، «سرمشاء مباحث کانت در بخش تناقض ها»، «در انتقاد از تفکر جنبش مقاومت فلسطین» و «انتقاد از خود پس از شکست».

در ماه مه امسال مصاحبه ای از جانب سه تن از اعضای هیئت تحریریه «کنکاش» با ایشان در دانشگاه «پرینستون» (نیوجرسی) به عمل آمد. آنچه بدنبال می آید ترجمه این گفتگوی دوستانه است.

.

حسین محمدی: اگر اجازه دهید ابتدا رئوس مطالبی را که می خواهیم با شما در میان بگذاریم مطرح می کنیم. نخست آنکه چگونه شد که شما درگیر نقد تفکر و عملکرد دینی شدید؟ چه عواملی شما را به این کار واداشت؟ عکس العمل در میان روشنفکران، نیروهای مذهبی و مردم عادی چه بود؟ دوم آنکه چه مقایسه تاریخی میان وضعیت خود و ماجرای کنونی سلمان رشدی ملاحظه می کنید؟ آیا عکس العمل ها با یکدیگر متفاوت بوده اند؟ آیا امروزه تعداد بیشتری به دفاع از رشدی برخاسته اند تا آن زمان که شما به این کار دست زدید؟ مسئله سومی که قصد داریم در مورد آن با شما به گفتگو بپردازیم قضیه برخورد روشنفکران عرب با انقلاب ایران است و اینکه این انقلاب چه صف بندی هایی را در دنیای عرب به بار آورد و اصولاً شما خود در این باره چه می اندیشید؟ چهارم آنکه شما بعنوان یک رادیکال، چشم انداز شکل گیری برنامه ها و پروژه های انتقادی در خاورمیانه را چگونه

ارزیابی می کنید؟ و بالاخره نکته آخر در مورد رابطه ایرانیان و عرب ها می باشد و خصومتی که در میان این دو به چشم می خورد. ما انتقاداتی به نحوه نگرش ناسیونالیسم ایرانی به دنیای عرب داریم که آنها را با شما در میان خواهیم گذاشت و از شما نیز می خواهیم آن سوی قضیه را برای ما بازگو کنید، بخصوص در سطح روشنفکران. حال اگر موافق باشید به سوال اول بپردازیم.

- در مورد مسئله نقد فکر دینی: در اولین سال های دهه ۱۹۶۰، هنگامی که تحصیلات من در آمریکا به پایان رسید، برای مدت کوتاهی به دمشق رفتم و سپس راهی بیروت شدم تا در دانشگاه آمریکایی بیروت تدریس کنم. در آن زمان در میان روشنفکران و اندیشمندان میانه رو و چپ این احساس وجود داشت که جنبش آزادی بخش اعراب تحت رهبری جمال عبدالناصر به سوی جلو در حرکت است. البته این پیشرفت به آن نحوه خوب، سریع و رادیکالی که ما انتظار داشتیم نبود ولی به هر حال قادر بود راه خود را به جلو باز کند. آنچه ما را جلب می کرد رادیکالیسم ضدامپریالیستی ناصر بود که البته در آن دوران خصلت کلی اکثریت جنبش های جهان سوم را تشکیل می داد. عامل دیگری که به این جلب شدن کمک می کرد نقش کشور مصر بود. برای عرب ها مصر همیشه یک الگو بوده است. ما همواره برای الهام گرفتن به مصر چشم دوخته ایم و خیلی از عقاید سیاسی و فرهنگی ما از مصر آمده است. ما می دیدیم برنامه هایی که با اصلاحات ارضی آغاز شده بود، تغییرات مهمی را در ساختار اقتصادی - اجتماعی به بار آورده بود. اما در عین حال، این تغییرات نه تنها چنانکه باید و شاید در سطح روبنائی (فرهنگی) منعکس نمی شد، بلکه از سوی گروه افسران آزاد (Free Officers) و بوروکراسی تلاش می شد جلوی بازتاب این تغییرات (که خودشان آنرا در سطح زیربنا معرفی کرده بودند) گرفته شود. این کار دلایل بسیار داشت از جمله دلایل ایدئولوژیک و محافظه کاری ذاتی آنان. این رهبران می ترسیدند مبدا این سلسله تغییرات عکس العمل هائی بوده ای را سبب شود. لذا من و افرادی مانند من احساس می کردیم که باید جنبه های روبنائی زندگی جامعه عرب را تکان داد.

در آن روزها نیروهای سیاسی که در جنبش آزادیبخش اعراب شرکت داشتند و یا با آن متحد بودند فعالیت خود را در سطح سیاسی متمرکز کرده بودند. دولت هائی نیز که در آن زمان از آنها با نام

«رژیم های مترقی» یاد می شد تلاش خود را در سطح ساختار اقتصادی بکار می بردند و بندرت کاری در سطح روبنا و یا ایدئولوژیک صورت می گرفت. نتیجه آن شده بود که تلاش برای تغییر ایدئولوژی و عقاید کهنه شده و جایگزینی آنها با اندیشه های عقلانی تر، منطقی تر، علمی تر و «سکولارتر» انجام نمی گرفت. و این خواسته ها دقیقا نقطه عزیمت کارها را تشکیل می دادند. در این رابطه من شروع به نوشتن سلسله مقالاتی کردم که بعد ها به شکل کتاب «نقد الفکر الدینی» بیرون آمد و آن آشوب ها را باعث شد.

چاپ شدن این مقالات از ۱۹۲۴ به بعد، تأثیر زیادی در جوامع عرب داشت. این مقالات، مباحثات و مناظره های زیادی را دامن زد. اما هیچگونه تهدید یا خشونتی به چشم نخورد. آنچه من و افرادی مثل مرا تا حدی دلگرم می کرد این حقیقت بود که در دنیای عرب، و بخصوص در مصر، چنین منتهی از دیرباز برقرار بود. ریشه های این سنت را می توان در ابتدای سالهای ۱۹۲۰ جستجو کرد هنگامی که «علی عبدالرازمه» با انتشار کتاب «الاسلام و اصول الحکم» به دفاع از عمل آتاتورک در الغاء نظام خلافت پرداخت و یک ماجرای بسیار بزرگ را نه تنها در مصر بلکه در کل دنیای عرب و اسلام سبب گردید. عبدالرازمه (۱۸۸۸-۱۹۲۶)، که خود یک ملای مصری اهل تسنن بود، بخاطر جانبداری از جدائی تاریخی میان دین و حکومت از دانشگاه الازهر اخراج شد. بعد از این قضیه ماجرای مهم دیگری که به وقوع پیوست ماجرای طاها حسین بود. طاها حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۴) در کتابی بنام «فی الشعر الجاهلی» سندیت آنچه را عرب ها شعر عربی ماقبل اسلام یا شعر جاهلیت می نامند به زیر سؤال کشید و ادعا کرد که این اشعار ساخته و پرداخته دوران بعد از اسلام هستند که به دلایلی خاص به پیش از اسلام نسبت داده می شوند. این ادعای او به مثابه یک خرابکاری در بنیادهای تعابیر قرآنی نگریسته می شد چرا که این تعابیر عموما بر مبنای معانی لغات در شعر عربی بنا شده بودند. اینبار نیز طاها حسین در پارلمان مصر مورد حمله قرار گرفت. من این دو را تنها به عنوان دو نمونه ذکر کردم اما بسیاری موردهای دیگر نیز از این قبیل پیش از قضیه من وجود دارد.

بنابراین، آنچه من انجام می دادم تا حدی ادامه همان گرایش در سنت اندیشه عرب بود که از اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم شکل گرفته بود. در مصر حتی در آن دوران روشن گرانی بودند که

ایده های علمی را از طریق نشر و چاپ عقاید خود گسترش می دادند. برای مثال اولین کسانی که در مورد داروین، تئوری تکامل و ستاره شناسی جدید چیز نوشتند در این دوره یا به صحنه گذاشتند. آنها دو نشریه بسیار جالب داشتند. اولی بنام «الهلال» به موضوعات ادبی می پرداخت و دومی با نام «المقتطف» به مسائل علمی و روشنفکری اختصاص داشت. بنابراین، شما احساس می کردید که بخشی از یک سنت هستید و نه چیزی که به یکباره ظاهر شده است. تغییراتی که در زندگی اعراب، بخصوص در مصر، صورت گرفته بود یک دگردیی را در چشم انداز روشنفکری و جهت گیری ایدئولوژیک به همراه آورده بود که ما نیز ادامه دهندگان آن بودیم. همانطور که گفتم، قابل توجه است که من این مقالات را ابتدا به شکل سخنرانی هائی در دمشق و بیروت ایراد کردم. بعد این مقالات چاپ شدند و بحث های داغ فراوانی در مورد آنها توسط نویسندگان و روشنفکرانی که به بخش های مختلف طیف سیاسی تعلق داشتند صورت گرفت، از جمله از طرف نیروهای دست راستی مذهبی. اما این حملات تنها در شکل نوشته بودند و ما نیز آنها را پاسخ می دادیم. کمونیست ها نیز بسیار محتاطانه برخورد می کردند و معتقد بودند شرایط زمانی برای مطرح کردن بحث هائی از این نوع مساعد نبوده و این بحث ها می توانند روابط بین نیروهای سیاسی وتوده ها را پیچیده و بغرنج سازند. و البته کسانی نیز بودند که به پاخاستند و از آنچه من نوشته بودم دفاع کردند.

علی آشتیانی: آیا شما در آن زمان در هیچیک از احزاب سیاسی عضویت داشتید؟

- خیر، من در هیچیک از این احزاب عضو نبودم. من در دوران دانشجویی خود یک لیبرال بودم و به تدریج تحول فکری من بسوی مارکسیسم صورت پذیرفت. کتاب «نقد الفکر الدینی» ما حاصل این دوران انتقالی است. بنابراین، هدف ما این بود که به موازات دگرگونی هائی که در زندگی مادی اعراب صورت گرفته بود، تغییراتی را در سطوح روبنایی و عقیدتی به بار آوریم. این چکیده ای بود از عقاید ما در آن زمان.

محمدی: دکتر العظم، از آنجا که کتاب شما به فارسی ترجمه نشده و تا آنجا که ما می دانیم کسی نیز نقدی بر آن به زبان فارسی ننوشته

است، خواهشمندیم برای اطلاع خوانندگان ایرانی ما، اهم مباحثی را که در کتاب «نقد الفكر الديني» مطرح کرده اید باز گو نمائید.

- در کتاب یک مقاله بلندبالا و مهم است که فکر می کنم بتوانید از عنوان آن به مضمونش پی ببرید. عنوان این مقاله چنین است «فرهنگ علمی مدرن و فقر تفکر دینی». این مقاله به دو موضوع می پردازد. نخست سؤالاتی روشنفکرانه در باره برخورد دیرینه دین و علم و دوم وضعیت سیاسی در دنیای عرب و بخصوص در لبنان. مقاله با تجربه شخصی من بعنوان یک معلم آغاز می شود. وضعیت آموزش در دبیرستانهای ما به این شرح است که شاگردان به کلاس درس دینی می روند و چیزهایی را فرا می گیرند. سپس از آن کلاس خارج شده به کلاس زیست شناسی می روند و چیزهایی متفاوت، و اگر در مورد آن کمی تأمل کنید، کاملاً متناقض می آموزند. من از آنها پرسیدم شما چگونه این دو را در کنار یکدیگر قرار می دهید؟ آنها جواب دادند ما در این قسمت مغزمان آنچه را که معلم دینی می گوید به خاطر می سپاریم و دقیقاً آن را به همان شکل در امتحان می نویسیم و بخش دیگر مغزمان را برای یادگیری زیست شناسی و گیاه شناسی و داروین و تئوری تکامل بکار می بریم و اینها را نیز به همان شکل که معلم گفته است در امتحانات می نویسیم. نکته ای که من مطرح کردم این بود که ما داریم چگونه شاگردانی را می پرورانیم که می خواهند این کلک را روی خود پیاده کنند و عموماً هم به شکل ناخودآگاه؟

م. تیوا: و بدون هیچ تعقل انتقادی.

- همینطور است. با عزیمت از این نقطه، سپس سؤال کردم چگونه یک فرد مسلمان تحصیلکرده امروزی باید با داستانی مانند داستان آدم و حوا برخورد کند. چگونه باید آن را بپذیرد؟ آیا این داستان را باید با اعتقاد منطق پذیرا شد و یا با توسل به یک ایمان و باور کورکورانه؟ و یا اینکه باید آن را به شکل تمثیل در قاموس یک اسطوره یا معنایی شاعرانه پذیرفت؟ در هر حال باید با آن روبرو گشت بجای آنکه از آن گریخت.

این مسائل بی شک برای همه مطرح بودند. برای هر کس که به تفکر می پرداخت و از آنجمله برای علما. علما جواب هائی بسیار سفسطه جویانه و در بسیاری موارد کاملاً جاهلانه ارائه می دادند. این حقیقت بر من آشکار شد که اینان هیچ چیزی در مورد علم نمی

دانستند و حتی اطلاع دقیقی از شریعت و میراث دینی خود نیز نداشتند. آنها چند فرمول از پیش تهیه شده داشتند مانند اینکه اسلام و علم دو قلو هستند. آنها می گفتند علم جدید بر پایه مشاهدات تجربی و تحقیق بنا گردیده است و اسلام هم کاملاً طرفدار تحقیق و مشاهده تجربی است. بعضی های دیگر موضعی بسیار کم‌دی و خنده آور می گرفتند و من هم آنها را افشاء می کردم و به نقد می کشیدم و حتی گاه مسخره شان می کردم. آنها هرگونه مفهوم علمی را می گرفتند و سعی می کردند ریشه آن را در قرآن پیدا کنند. اگر شما از فیزیک اتمی صحبت می کردید آنها فوراً می گفتند: آه، اتم در فلان آیه آمده است. این بود فیزیک اتمی برای آنان! حتی شخصی از شیعیان لبنان ادعا کرد بر حسب یک سری محاسبات، سرعت نور الهی را محاسبه کرده است!

این گونه مسائل در حال رشد بود و لذا بخشی از تلاش من در آن مقاله این بود که با آنها برخورد کنم. اول آنکه این گونه فریب کاری سفسطه جویانه را افشاء کنم و دوم سوالات مشخصی پیش روی علما بگذارم. من به آنها گفتم به ما نگوئید اسلام و علم با هم یکسانند بلکه بگوئید آیا ما باید به داستان آدم و حوا باور بیاوریم؟ آیا ما باید باور بیاوریم که دریای سرخ دهان باز کرد تا حضرت موسی از آن بگذرد و فرعون در آن غرق شد؟ آیا شما به عنوان یک مسلمان تحصیل کرده در آستانه پایان قرن بیستم می توانید باور کنید که موسی عصای خود را بر زمین انداخت و این عصا تبدیل به مار شد؟ آنها از این بابت که من آنها را در برابر سؤالات خاصی قرار داده بودم بسیار عصبانی بودند و من هم چون می دانستم، کاملاً از طرح سؤالات کلی اجتناب می ورزیدم و افراد را با ذکر نام مورد خطاب قرار می دادم. مطمئن هستم که این شیوه در ایران هم وجود دارد که وقتی شما با کسی بحث می کنید معمولاً می گوئید که «کسی گفته...» و یا اینکه «چنین یا چنان کتابی که مدتی پیش منتشر شده مطرح می کند که...». من کاملاً این شیوه را کنار گذاشتم و برعکس، افراد را با ذکر نام، عنوان و صفحه دقیق کتاب و حتی زیرنویس ها، مورد خطاب قرار می دادم و این امر آنها را بسیار عصبانی می کرد چرا که دعوتی بود به یک رودرروئی مستقیم.

در مورد لبنان نیز در آن زمان مباحثی در جریان بود که آن را «دیالوگ مسلمانان - مسیحیان» می نامیدند و البته هر دو طرف دانشا

به یکدیگر دروغ می گفتند. اینها نیز مانند علما که می گفتند اسلام و علم با هم یکسان و برادرند و هیچگونه تضادی در میان آنها نیست، می گفتند که همه ما به یک خدا باور داریم، همه ما لبنانی هستیم و در این میان بر تفاوت های واقعی میان خود سرپوش می گذاشتند. من به آنها می گفتم آنچه شما انجام می دهید یک دروغگوئی دوجانبه است. اگر شما واقعا خواهان یک دیالوگ جدی هستید باید قبل از هر چیز بر روی یک زمین بی طرف، یک «زمین سکولار» (Secular Ground) قرار بگیرید. نقاط توافق و تفارق خود را بپذیرید. لبنان را بر روی نکات توافق خود بگردانید و در مورد مسئله مذهب نیز موافقت کنید که با یکدیگر مخالف باشید. در غیر این صورت کشور دچار سقوط و اضمحلال خواهد شد و دیدیم که صد البته همین طور هم شد. اینها رهوس مسائلی بود که در مقاله اول به آنها پرداخته بودم.

عنوان مقاله دوم، که به ماجرای رشدی شبیه است، «تراژدی ابلیس» نام دارد. این مقاله نیز تلاش مجددی بود در این راستا که چگونه یک مسلمان تحصیلکرده و مدرن باید با اسطوره ابلیس برخورد کند. من نمی توانستم این داستان را به شکلی علمی قبول کنم. ولی این داستان در آنجا بود، در خاطره مردمان، و لذا مهم بود. ما چه می توانستیم با این داستان بکنیم؟ ما چگونه می توانستیم این داستان را به شکلی تخیل آمیز و خلاق به کار گیریم تا بلکه این داستان بتواند منشاء الهام یک نمایش و یا یک رمان گردد. لذا من با استناد به منابع اسلامی، بخصوص منابع صوفیانه و شاید هم بعضی منابع شیعه (البته من در آن زمان توجه زیادی به تفاوت های میان اینها نداشتم) سرگذشتی ساختم از رابطه میان ابلیس و خدا، و ابلیس به عنوان یک قهرمان نهایتا تراژیک، و در آخر نیز نتیجه گیری کردم که بالاخره از شیطان اعاده حیثیت خواهد شد و او به بهشت باز خواهد گشت. من بیرون انداختن او از بهشت را به عنوان یک آزمایش اغواء کننده تعبیر کردم و می دانیم که خداوند از اینگونه آزمایش ها فراوان دارد. چنانکه حضرت ابراهیم را نیز با خواست قربانی کردن پسرش اسماعیل آزمود و سپس آن گوسفند را برای او فرستاد. با تعبیری این چنین، من ادعا کردم که همانگونه که حضرت ابراهیم در آزمایش اغواء کننده خود موفق گشت، ابلیس نیز از آزمایش خود سربلند بیرون آمد و البته موفقیت او در یک مقیاس کیهانی است و نتیجه آن تنها در انتهای زمان آشکار خواهد شد. این مقاله یک پرداخت خیالی (Imaginative)

(Construction) بود که گروهی از نویسندگان و هنرمندان به آن تمایل داشتند. همانطور که گفتم، هدف من از این مقاله این بود که ببینم با یک اسطوره اسلامی یا سامی چه می توان کرد. اسلام اغلب متهم شده که هیچ حس تراژدی در آن وجود ندارد. البته این حکم در مورد شیعه زیاد صحیح نیست اما در باره اهل تسنن صدق می کند. چرا که در نزد آنها هر چیز مکان خاص خود را دارد. دنیا دارای توازن است و این کاملاً دیدگاه طبقات حاکم است که بر جهان بینی اهل تسنن مستولی است. این دلیلی بود که من اسم آن مقاله را «تراژدی ابلیس» گذاشتم تا شاید نشان دهم شما می توانید یک شخصیت تراژیک از یک اسطوره اسلامی بیازید.

این مقاله نیز به شکلی گسترده مورد بحث قرار گرفت. جوابیه های بسیاری بر آن نوشته شد و سؤالات و مشاجرات زیادی در گرفت ولی باز هم هیچگونه تهدید یا خشونتی در کار نبود. اما دانشگاه امریکائی بیروت به خاطر این مقالات و مناظرات خیلی از دست من ناراحت بود، برای اینکه آنها نمی خواستند آرامش موجود را برهم زنند. از طرف مفتی و ریش سفیدان قوم به آنها تلفن می شد که در آنجا چه می گذرد و این همه الحاد و کفر چیست؟

تیوا: آیا شما در تمام این مدت استاد دانشگاه امریکائی بیروت بودید؟

- بله، من در آنجا بودم تا آنکه در سال ۱۹۶۸ مرا اخراج کردند. در آخر کتاب هم یک مقاله کوتاه وجود دارد که به بررسی تحولات در الهیات مسیحی می پردازد. در آن سال ها سمیناری در دانشگاه امریکائی بیروت تحت عنوان «تحولات در تفکر مسیحیت» برپا شد که بسیار از سخنوران مسیحی از اروپا و لبنان در آن شرکت داشتند. من مقاله ای نوشتم و این متکلمان را که تلاش می کردند تاریخ را آنگونه دوباره نویسی کنند که با موضع گیری های امروزی آنان وفق کند مورد انتقاد قرار دادم. کتاب همچنین دارای مقاله ای است سیاسی که در سال ۱۹۶۸، بلافاصله بعد از پایان یافتن جنگ اعراب و اسرائیل نوشته شده است. در آن زمان در مصر «معجزه ای» خلق کردند با این مضمون که مریم مقدس در یکی از کلیساهای قاهره ظاهر شده است. وقتی که من این داستان را پی گیری کردم برایم روشن شد که این داستان را «مخابرات» (سازمان امنیت مصر) و

کلیسای قبطی (Coptic) با همکاری با یکدیگر سر هم کرده اند. شما توجه کنید که ما در چه شرایطی بسر می بردیم. ارتش های ما ظرف چند روز نابود شده بودند، صحرای سینا به اشغال اسرائیل در آمده بود و حالا رژیم، این هیستری مذهبی را علم کرده بود، نه در جهت آنکه سرزمین های ما را آزاد سازند، بلکه در جهت آسمان و مریم مقدس! بنابراین من مقاله ای هراس برانگیز و انتقادی از کل این ماجرا نوشتم (که البته کاملا با استناد به نوشته هائی بود که در مصر بیرون می آمد) و دست داشتن پلیس مخفی مصر را در این امر نشان دادم و خاطر نشان کردم که نمونه ای از آن پرده ابهام ایدئولوژیک است که رژیم در صدد ساختن آن بود: ادعاهائی از این قبیل که دلیل ظاهر شدن مریم مقدس در این مکان عصبانی بودن او از افتادن اورشلیم به دست یهودیان و صهیونیست هاست. آنها اینگونه چرندیات را تبلیغ می کردند و به نظر می رسید که کاملا عقل خود را از دست داده اند.

این مقاله من در کل مخالفتی را بین نویسندگان و روشنفکران ایجاد نکرد. هیچکس به دفاع از رژیم برای چنین عملی برنخواست. لذا این مقاله وقتی که به چاپ رسید عکس العمل مثبتی را ایجاد کرد، خصوصا آنکه بعد از شکست منتشر می شد. فکر می کنم تنها انگیزه من برای نوشتن این مقاله شکست سال ۱۹۶۷ بود چرا که این قضیه معجزات در همه جا و همه زمان ها در سطح مردم عادی جریان دارد. اما نکته این نبود، نکته آن بود که رژیم آشکارا می کوشید در این شرایط بسیار دشوار از این مسئله در جهت یک انقیاد سیاسی بهره برداری کند، و این خود در زمانی صورت می گرفت که رژیم های عرب از یک سو ماتم زده در غم این مسئله نشسته اند که عرب ها از لحاظ علمی از اسرائیل عقب هستند و از سوی دیگر خودشان به هیستری مذهبی، با «معجزه مریم مقدس» دامن می زنند.

اینها در مجموع مهمترین مطالب آن کتاب هستند باضافه چند جوابیه و بحث هائی با چند نفر دیگر. این مقالات را من در پایان سال ۱۹۶۹ همراه با یک مقدمه جدید به صورت یک کتاب چاپ کردم. نه من و نه ناشر کتاب که استاد دانشگاه بود انتظار عکس العملی که انتشار این کتاب به دنبال داشت را نداشتیم. برای اینکه اکثر این مقالات قبلا چاپ شده بودند و بحث هائی نیز پیرامون آنها در گرفته بود. ما انتظار داشتیم که چاپ مجدد این کتاب تنها بحث های بیشتری را در مورد آن دامن زند. البته باید یادآور شوم که پس از پایان جنگ ۱۹۶۷

به مدت سه سال یک گرایش قوی رادیکال در میان جوانان عرب شکل گرفت. پیدایش «الفتح» و جنبش آزادیبخش فلسطین از نتایج این دوره بود. هم چنین در این دوران ترجمه های فراوانی از چه گوارا و مائو به چاپ رسید. پس از این سه سال موازنه بر هم خورد و عکس العمل ها آغاز شد. این دوره با نابودی جنبش فلسطین در اردن در سپتامبر سیاه پایان گرفت. کتاب من نیز بخشی از گرایش رادیکال آن سال ها بود که از طرف نظام حاکم به شکل یک خطر نگریسته می شد و به شدت با آن برخورد شد.

تیوا: در آن زمان شما در دانشگاه اردن بودید؟

- زمانی که کتاب چاپ شد من از اردن اخراج شده بودم. من در آن زمان هم در دانشگاه بودم و هم نبودم. در اردن عمدتاً با هم رزمان فلسطینی کار می کردم. بعد نه تنها از دانشگاه بلکه از کشور هم اخراج شدم. البته می توانستم با مدارک جعلی به اردن برگردم. چون در آن زمان فلسطینی ها اردن را در کنترل خود داشتند و من براحتی می توانستم با مدارک جعلی به اردن مسافرت کنم. تا آنکه سپتامبر سیاه پیش آمد.

تیوا: پس زمانی که بلوا در مورد کتاب شما شروع شد کجا بودید؟ در لبنان؟

- بله، من در بیروت بودم ولی بسته به نیاز جنبش و مبارزه به اردن می رفتم.

تیوا: دلیل اصلی بلوا علیه شما چه بود؟ به دلیل کفر گفتن مورد حمله واقع شده بودید و یا به دلیل توهین به ناسیونالیسم عربی؟ در ضمن اگر ممکن است نیروهای «اپوزیسیون» را هم برایمان طبقه بندی کنید.

- برخلاف ایران در دنیای تسنن ملاحای ما همواره بخشی از نظام حاکم بوده اند و بنابراین هر وقت ما از نظام دولتی حاکم صحبت می کنیم مفتی و شرکاء هم در آن شرکت دارند.

بعد از پایان جنگ برای نخستین بار شروع کردم به نوشتن در مورد مسائل سیاسی. قبل از جنگ افرادی مثل من که تحصیل کرده بودند و کارشان پرداختن به فرهنگ و اندیشه بود فکر می کردند وظیفه اشان

آن است که به مسائل روبنا به‌پردازند و مسائل زیربنائی و سیاست را به دیگران واگذار کنند. واضح است که جنگ این عقیده را دگرگون کرد. برای آنکه دریافتیم به چیزی اطمینان کرده بودیم که سرانجام به ما خیانت کرده بود و باعث شکست ما شده بود. لذا من شروع به نوشتن در مورد مسائل روزمره سیاسی کردم. کاری که اگر قبل از ۱۹۴۷ راجع به انجام آن از من می‌پرسیدند به آنها می‌گفتم که شما دیوانه هستید! من بیشتر علاقمند به جنبه‌های تجربیدی عقاید و فرهنگ و نقد فرهنگی بودم تا مقالات سیاسی. ولی در شرایط پس از جنگ مبادرت به نوشتن مقالات سیاسی کردم. کتابی نوشتم تحت عنوان «انتقاد از خود بعد از شکست» (النقد الذاتي بعد الهزيمة) که بسیار معروف شد و حدود ده بار تجدید چاپ گردید. این کتاب یک ارزیابی انتقادی از رژیم‌های حاکم و به اصطلاح مترقی و ناصریسم بود. بعد از جنگ ۱۹۴۷ کتاب‌های فراوانی منتشر شده است ولی اگر شما امروزه از یک عرب بپرسید که تنها کتابی که از آن دوران به یاد دارد را نام ببرد، این کتاب را نام خواهد برد.

تیوا: این کتاب در چه سالی منتشر شد؟

- بعد از شکست، درست در سال ۱۹۴۸. با این کتاب نام من در مصر در لیست سیاه قرار گرفت و حتی تا به امروز اجازه سفر به مصر را ندارم. طرفداران ناصر ضد من بسیج شده بودند. من دوباره در نشریه «مواقف» که «ادونیس» سردبیر آن بود مقاله‌ای انتقادی علیه یکی از توجیه‌گران سیاست‌های ناصر نوشتم و این مقاله نیز توجه زیادی را به خود جلب کرد و روزنامه‌های مصر نیز مطالبی راجع به آن نوشتند. بعدها متوجه شدم که آن نیروهائی که از نقد سیاسی من در مورد جنبش‌های آزادیبخش، به اصطلاح «رژیم‌های مترقی» و به ویژه ناصریسم چندان دل خوشی نداشتند منتظر من بودند تا بالاخره زمانی با من تسویه حساب کنند. این امر بخصوص در لبنان بیشتر به چشم می‌خورد. در لبنان یک مفتی در رأس جنبش ناصری بود (همین آخوندی که چندی پیش با انفجار خانه اش کشته شد). اینها در کمین من بودند. و این شباهت دیگری است که میان ماجرای من و ماجرای رشدی وجود دارد. چنانکه می‌دانید رشدی قبلاً دو رمان نوشته بود یکی در مورد هند و دیگری در مورد پاکستان، و اسلامی‌ها از دست او عصبانی بوده و منتظر لحظه مناسبی بودند و آن لحظه با انتشار کتاب

«آیات شیطانی» فرا رسید. در مورد من نیز ماجرا به همین روال بود. آن‌ها نیز به دلیل مطالبی که قبلاً نوشته بودم در انتظار بهانه‌ای بودند تا علیه من بلوایی را به راه بیاندازند. با انتشار کتاب «انتقاد از خود بعد از شکست» این بهانه بدست اسلامی‌ها افتاده و بسیج خود علیه مرا آغاز کردند. بسیج عمدتاً در سطح مؤسسات مذهبی سنی و شیعه بود ولی البته هنگامی که این بسیج ادامه یافت مانند همیشه مؤسسات مسیحی نیز با آنان ابراز همدردی کردند. این خبر به مصر و سراسر دنیای عرب نیز رسید. اتهام خاصی که اینان در کیفرخواست خود علیه من مطرح کردند تلاش در جهت «ایجاد نزاع قومی» بود که در لبنان یک اتهام جنائی است. حدود یک ماه دستگاههای مذهبی در لبنان همه نیروی خود را در این راه بسیج کردند و خطیب مسجد در نمازهای جمعه کتاب را مورد حمله قرار می‌داد و مرا ملحد و کافر و مرتد و غیره می‌خواند. مفتی نیز در فتوایی مرا مرتد خواند ولی فتوای قتل مرا نداد (آنگونه که خمینی یا رشدی کرد) بلکه این امر را به مردم واگذار کرد. اما جالب است که هیچگونه عکس‌العملی از طرف مردم علیه من صورت نگرفت. اصلاً. البته من در این دوران مخفی شده بودم. تنها کسانی که به اینگونه مراسم می‌رفتند نیروهای سازماندهی شده‌ای بودند که توسط ناصریست‌ها، مفتی و یا «مخابرات» (پلیس امنیتی) اعزام می‌شدند. اما معمولاً در لبنان وقتی در روز جمعه چنین فتوایی داده می‌شود مؤمنین تحریک شده و باید قاعدتاً به خانه‌ی من می‌ریختند و خانه و چاپخانه را آتش می‌زدند. اما این اعمال صورت نگرفت و وقتی بعدها به این مسئله فکر کردیم دلیل آن برایمان روشن شد. این امر بعد از جنگ و بعد از شکست بوقوع می‌پیوست و حتی مردم عادی نیز اطمینان خود را به سمبول‌های «اتوریت» از دست داده بودند. شوک شکست باعث می‌شد تا نسبت به دستگاهها و مقامات بالا بی‌اعتنا باشند.

آنگاه برخلاف مورد سلمان رشدی، در دفاع از من و دادگاه من یک جبهه قدرت مند «سکولار»، لیبرال و چپ شکل گرفت که با قدرت تمام در موضع‌اش ایستاد. در روزنامه‌ها بحث بالا گرفت. تمام مطبوعات، به استثنای مطبوعات اسلامی، از موضع بی‌طرف متمایل به دفاع تا موضع دفاع کامل قضیه را گزارش کردند.

- بله، حتی حزب کمونیست هم مدافع من بود. گرچه در مطبوعاتش کمی محتاط تر عمل کرد. آنها ماجرا را کاملاً بی طرفانه گزارش کردند. وقتی هم مجبور به ترک لبنان شدم آنها کمک کردند. البته دوستان فلسطینی بودند که مرا به طور مخفی به سوریه انتقال دادند و بعداً خودشان هم مرا به لبنان برگرداندند.

محمدی: آیا جنبش ملی لبنان هم به دفاع از شما برخاست؟

- بله، بله، بدون تردید. در حقیقت دفاع بسیار قدرتمند بود و می توان آن را تا حدودی به عنوان بخشی از نارضایتی و از دست رفتن اطمینان نسبت به دستگاه های دولتی به حساب آورد. بنابراین، دستگاه های دینی در موضع دفاعی قرار گرفتند. چه در موقعیت مساعدی مبارزه می کرد. چیز جالب در آن هنگام وجود «کمال جنبلاط» به عنوان وزیر کشور بود، که البته مثل هیچ وزیر کشور دیگری نبود! او با موقعیت برجسته ای که داشت، رهبر جنبش ملی لبنان و فردی مترقی شناخته می شد، او هم کاملاً به دفاع از من برخاست. اگر کمک او نبود، چه بسا به زندان طولانی می افتادم و یا از لبنان اخراج می شدم! او واقعا به من کمک کرد.

محمدی: بعد شما را دادگاهی کردند؟

- من اول دو هفته را در زندان گذراندم. بعد کمال جنبلاط مرا با قید ضمانت آزاد کرد. آنگاه بود که دادگاه تشکیل شد و حدود هفت ماه هم ادامه پیدا کرد. دادگاه علنی و عمومی بود. وقتی که به دادگاه می رفتم، همه به تماشای من می آمدند و کارهای اداره دادگستری به طور موقت تعطیل می شد و بالاخره در دادگاه من سر و کلاه همه پیدا می شد. آن موقع من چنین «جنجالی» شده بودم! چهار تن از بهترین و کلای لبنان - یکی از آنها پسر «مفتی» تریپولی بود - داوطلب شدند از من دفاع کنند، تا بالاخره پرونده مختومه اعلام شد. همانطور که گفتم این زمانی بود که در لبنان یک نیروی چپ «سکولار» (غیردینی) شکوفایی داشت - نیرویی که پس از واقعه هفتم سپتامبر از میان رفت. در این آتمسفر مساعد، من کماکان در لبنان ماندم، تا سال ۱۹۸۲. در طول این مدت فقط دو سه مورد موقعیت نامطمئن و خطرناک پیش آمد: اول وقتی بود که «آیت الله» خیابان ها را به تسخیر در آورد. وقتی که «حزب الله» لبنان و نیروهایش به خیابان ها ریختند من دیگر

چندان احساس امنیتی نداشتم و مطمئن نبودم که می توان در لبنان باقی بمانم؛ زیرا آن ها مرا به یادداشتند و وقتی که برای اول بار وارد صحنه شدند کاملاً «قشری» عمل کردند. مثلاً می آمدند و در خیابان ها بطری های مشروب را خردمی کردند و زن ها را مجبور می کردند که حجاب برسر کنند.

تیوا: پس بلافاصله بعد از محاکمه دیگر تهدیدی علیه شما نشد، یا مثلاً کتاب سوزان و ...؟

- نه اصلاً، کتاب سوزی هم نشد. البته برای محکم کاری مدت کوتاهی را مخفی شدم. یعنی اوج زمانی که در مساجد مرا تکفیر می کردند. بعضی ها حتی گفتند بهتر است برای اقامت به اروپا بروم. اما پس از رأی برائت دادگاه، همه چیز به حال عادی برگشت و من هم چنان در لبنان باقی ماندم.

تیوا: پس کتاب فقط در لبنان به چاپ رسید و در هیچ کشور عربی دیگری چاپ نشد؟

- همینطور است، اما به این نکته توجه داشته باشید که بیروت و قاهره دو مرکز عمده نشر کتاب در دنیای عرب زبان هستند. هیچ نیازی نیست که کتاب خارج از این دو مرکز به چاپ برسد، زیرا ناشران لبنانی بهترین پخش کننده های کتاب هستند. آن ها حتی از مصری ها هم در این زمینه ماهرترند. کتاب من همه جا ممنوعه اعلام شد (هنوز هم هست)، اما به یمن همین پخش کننده لبنانی، کتاب در همه جا پخش شد! در واقع آن ها کتاب را تبدیل به یکی از پرفروش ترین کتاب ها در تاریخ انتشاراتی دنیای عرب کردند. حتی دانش آموزان دبیرستانی هم شروع به خواندن آن کردند. بعضی ها که حتی پیش از آن هیچ کتابی نخوانده بودند، مشتاق شدند این کتاب را بخوانند! و کتاب هیچ وقت نایاب نشد چون مرتب در حال تجدید چاپ بود (حتی امروز هم).

علی رغم جنگ در لبنان و علی رغم اوج گیری بنیادگرایی اسلامی، علی رغم همه نارضایتی هایی که الان بر سراسر جهان عرب حاکم است، هنوز کتاب تجدید چاپ می شود. در حقیقت، همین هشت ماه پیش چاپ جدیدی از آن به بازار آمد. ناشر آن، که حالا در پاریس زندگی می کند، از من خواست که یک نسخه توأم با اسناد جدید از آن

فراهم کنم: یعنی در آن من یک مقدمه جدید می نویسم که مسایل را از زمان چاپ اول به بعد دنبال می کند و من فرصت این را دارم که عقیده ام را در باره وقایع پس از چاپ اول کتاب ابراز کنم (زیرا هیچ گاه چنین فرصتی برایم پیش نیامد)، و بعد به عنوان ضمیمه، در آخر همین کتاب، منتخبی از بهترین مباحثات - نقدها، پاسخ ها، حمله ها، حمایت ها - را می آوریم. اصل کتاب دویست صفحه است و چاپ جدید احتمالا به حدود شصت صفحه خواهد رسید از میان جوابیه ها به کتاب من یکی هم کتاب قطوری است از یک رهبر معروف فلسطینی، که البته مرد با وجدان و صادقی است - از رهبران نسل قدیم فلسطین است - به نام «محمد عزت دروزه» و کتابش «القرآن والملحدون» (قرآن و آتیه ایست ها) نام دارد. وقتی کتاب را می خوانید گویا در تمام دنیای عرب فقط یک ملحد وجود دارد. هر چند در عنوان کتاب «آتیه ایست ها» آمده، ولی در خود کتاب از هیچ کس دیگری اسمی به میان نیامده است. همینطور، پسر یک آخوند خیلی معروف در دمشق، یکی از پایگاه های سنتی و قدیمی اسلام، که مقام تثبیت شده ای دارد، کتابی نوشت که عنوانش یک جور شوخی زبانی با نام من بود. اسم کتاب او بود: «اصراع مع الملاحده حتی العظم» (مبارزه با آتیه ایست ها تا مرحله شکستن استخوان). حالا اسم من هم «العظم» است، و قضیه استخوان خرد کردن هم به میان می آید! کتاب ها و مقاله های دیگری هم بودند که من دو پرونده قطور از آن ها درست کرده ام.

نیوا: پس وقتی که ماجرای سلمان رشدی پیش آمد، شما با یک موقعیت آشنا رو به رو شدید؟

- درست است، قطعا مشابهت های زیادی این جاهت، نوشته های پیشین او هم برایش سابقه درست کرده بودند، مثلا مقاله اش در باره «شیطان»، و بالاخره هم همین رمان «آیات شیطانی»... ولی در این مورد، برخلاف وضع من که در آن یک جبهه «اپوزیسیون» بسیار قوی به پاخاست، در مورد رشدی چنین جوی وجود نداشت.

آشتیانی: به خاطر ظهور بنیاد گرایی اسلامی و....

- بله همین طور است. در زمان محاکمه من، اوج گیری «سکولاریزم» و جبهه چپ مطرح بود و ایده های مارکسیستی به سرعت پنخش می شد.

آشتیانی: احساس و واکنش شما در برابر همه این تضایا چه بود؟ آیا ماجرای رشدی را بازگشتی به عقب، از دست رفتن دست آوردهای گذشته چپ می بینید؟

- نه...نه. روی هم رفته من فکر می کنم که این هم گامی پیش رونده بود. این ماجرا همه آن بی حرکتی، هم رنگ جماعت شدن، سوال نکردن و سکوت در دنیای اسلام و همینطور در غرب را شکست، البته اهمیت جو و موقعیت سیاسی روز را هم، در پر سروصدا کردن این قضیه نباید نادیده گرفت. قبلا اشاره کردم که در دنیای عرب نظیر این اتفاق بارها افتاده است. حتی در یمن (شمالی) وضع مشابهی پیش آمد (حدود سه سال پیش)، یا ساحل غربی رود اردن هم مورد مشابهی داشت. این ها همیشه بازتاب جهانی یا تمام - عربی پیدا نمی کند ولی مدام اتفاق می افتند. بعضی ها سروصدا می کند و بعضی در سطح محلی باقی می ماند. مثلا ماجرای «نجیب محفوظ» (۱)، در سطح محلی مصر باقی ماند. اینکه قضیه تا چه حد به سایر کشورهای عربی یا به تمام دنیا سرایت کند، خیلی به موقعیت سیاسی روز وابسته است. در اواخر سالهای ۱۹۵۰ و اوایل ۱۹۶۰، یک روحانی اهل عربستان سعودی به نام «عبدالله قصیمی» که از سایر مراجع گسته بود، یک سلسه کتاب نوشت که در آن ها به اسلام حمله کرد و آنهم بسیار بسیار شدیدتر از سلمان رشدی؛ کتاب های او به سبک «نیچه» و با حال و هوایی «نیهلستی» نوشته شده بود، اما هیچگاه سروصدای زیادی برپانکرد. او ابتدا به لبنان رفت، که باعث شد عربستان سعودی به لبنان فشار آورد و در نتیجه او را از لبنان اخراج کردند، و به قاهره رفت. مورد من بسیار سروصدا کرد، و حالا این قضیه رشدی. کتاب او شش ماه پیش از جنجال اخیر در انگلستان به چاپ رسید، و زمان چاپ آن در آمریکا مصادف شد با جنگ جناح ها در ایران بر سر قدرت، با مرگ ضیاء الحق و انتخاب «بی نظیر بوتو» در پاکستان و ضربه ای که به اسلام ضیاء الحقی وارد آمد، و خلاصه یک سلسه بحران در کشورهای مسلمان پیرامونی.

آشتیانی: آیا منظورتان آن است که این قضیه تا حد زیادی دستاویزی بود از سوی دولت های اسلامی و هیچ احساس اصیل و واقعی مسلمانان در میان نبود؟

- من مطمئنم که یک واکنش اصیل مردمی، تا حدودی هم خودانگیخته، می توانست و می بایست به وجود آید. اما این انرژی ها از سوی سازمان ها و دولت های اسلامی جهت داده شده و مورد استفاده قرار گرفت. مثلاً شما به راحتی می بینید که میان «ملک فهد» و خمینی نزاعی در جریان است که کدامیک «پاپ» دنیای اسلام باشند، کدامیک نگهبان اصلی دژ اسلام جهانی خواهند بود. می بینید که اولین کسانی که معترض شدند خود سعودی ها بودند، منتها با ملاحظه و با قید احتیاط، به نحوی که اول شرایط را امتحان کرده، ببینند چه چیزی می تواند نصیب اشان بشود، مثلاً در رابطه با پاکستان یا فشار بر هندوستان یا هر چیز دیگری. ولی آنگاه به یکباره خمینی ابتکار عمل را در دست گرفت و آن ها مجبور شدند عقب بکشند، و دیگر حرفی در باره رشدی نزدند جز اینکه باید یک دادگاه اسلامی تشکیل شود و به مورد او رسیدگی کند، که البته همین بسیار متمدنانه تر از واکنش دیگر کشورهای اسلامی بود! جالب است که بر خلاف پاکستان، هند و ایران، در دنیای عرب این قضیه انعکاس چندانی نیافت. چون در واقع «آیات شیطانی» به عربی هم ترجمه نشده است، گرچه رمان های پیشین رشدی به عربی ترجمه شده اند. دولت های عربی معمولاً ساکت بودند یا چیزهای پیش بینی شده ای گفتند. بعضی ها (مثل احمد نجدی یا احمد بهاء الدین، روزنامه نگار بسیار برجسته مصری) رمان را محکوم کردند، اما حکم اعدام رشدی را هم محکوم کردند. همین طور جالب است بدانید که در سوریه حدود پنجاه نفر از روشنفکران، نویسندگان، نمایندگان نویس ها، نقاش ها، کارگردانان فیلم که تعدادی روشنفکر فلسطینی، لبنانی، اردنی، و عراقی (مخالف دولت عراق) را دربرمی گرفت، یک اعلامیه مهم در دفاع از رشدی منتشر کردند. آنها راجع به محتوای رمان در اعلامیه شان چیزی نگفتند - به احتمال زیاد زبان انگلیسی اشان آنقدر خوب نیست که بتوانند رمان را بخوانند - ولی می گویند از حق نویسنده در نشر اثرش و از حق زیستن او دفاع می کنند. این اعلامیه حتی در روزنامه «السفیر» چاپ بیروت هم منتشر شد (که تا حدودی به جنبش «امل» نزدیک است). آن ها حتی نام مرا هم به امضاء کنندگان اضافه کردند بدون آنکه خودم قبلاً باخبر شده باشم، ولی خوب، می دانستند که هرچه بنویسند با آن موافقت خواهم کرد. می بینید که در دنیای عرب چندان سروصدای زیادی نبود؛ و البته دلایل متعددی برای این واکنش وجود دارد؛ یکی وجود تفاوت سنی -

شیعه و اینکه خمینی به عنوان مسلمان شیعی می خواهد خودش را به عنوان نمایندۀ مسلمانان جهان معرفی کند. دیگر جنگ ایران و عراق و موضع گیری متفاوت دولت های عربی، و سوم اینکه ما موارد بی شماری از این قبیل کتاب ها، حتی در ساحل غربی رود اردن یا یمن شمالی داشته ایم. مثلاً در یمن من دکتر «حمود العودی» را می شناسم که عالم اجتماعی است و در آنجا درس تاریخ می داد. بنیادگراها به او خرده گرفتند که باید تاریخ مطابق با داستان خلقت درس داده شود، در حالیکه العودی در بخشی از کلاس اش به نقش انسان در امر کشاورزی می پرداخت - به این تعبیر که اگر انسان همه کاره باشد، دیگر خدایی در کار نیست که باعث رشد گیاهان شود! بنیادگراها به ارباب متوسل شدند و العودی هم در مقابل شان ایستاد، و دفاعیه ای به شکل یک نامه سرگشاده به رئیس جمهور به چاپ رساند. رئیس جمهور در پاسخ گفت که خوب، قضیه را بیش از این بزرگ نکن و ما به ماجرا خاتمه می دهیم. ولی دکتر العودی قضیه را بزرگ کرد و به دادگاه کشاند. البته در دادگاه او را به عنوان مرتد محکوم کردند و مدتی هم مجبور شد به طور مخفی زندگی کند. او اکنون به یمن جنوبی رفته و در دانشگاه عدن تدریس می کند. به هر حال همین رفتاری هم که با او شد، با توجه به شرایط یمن شمالی، به طور نسبی با مدارا توأم بود.

محمدی: در این جا موضوع جدی ای مطرح می شود و آن اینکه در کشورهای که نام بردید، ما هیچ نوع جریان نهادی شده در دفاع از تفکر «سکولار» (لائیک) نداشته ایم. در مورد خودتان یا روشنفکران دیگری که حرف شان را زدیم، ما می بینیم که آن ها فقط تک رو هائی هستند که نمی توانند با قدرت از موضع اشان دفاع کنند، با مردم به بحث بنشینند و جبهه های فکری متفاوتی در زمان نویسی، فیلم سازی، تئاتر، فلسفه و علوم اجتماعی گشوده و خود را نهادی کنند. شما تا چه حد چنین احتمالی را می بینید؟ منظورم فراتر رفتن از کوشش های فردی است.

- من با شما موافقم که این کوشش ها هنوز نهادی نشده اند. در اصل می بایست این نقش را نهادهای آموزش عالی به عهده می گرفتند، ولی در واقعیت متأسفانه چنین نیست. با این همه، این نکته قابل توجه است که در همه این موارد، دست کم در جهان عرب، به هیچ کس صدمه جدی وارد نشده است. این گفته حتی برای اواخر قرن گذشته و اوایل

قرن بیستم هم صادق است. بعضی از روشنفکران که مورد حمله قرار گرفتند، ایستادند و مقاومت کردند ولی هیچ کس به جرمی خیلی جدی که مستوجب مرگ باشد متهم نشد. تنها استثنا در زمان جعفر نمیری در سودان بود که «محمود طاها» را در سن هفتاد سالگی به جرم اینکه تعبیرش از شریعت با تعبیر نمیری متضاد بود به دار آویختند. اما در کل، حتی در مورد افراطی هائی مثل خود ما (بی دین ها)، به تدریج در همه این مبارزه ها، نوعی تأثیر افزایش یابنده بر جا ماند. دست کم در مورد جهان عرب این نکته صدق می کند. به زعم من، این واقعیت که ماجرای سلمان رشدی در جهان عرب با مسامحه کامل برگزار شد تا حدودی نتیجه همین حقیقت است که پیش از او دیگرانی بوده اند که به همین راه رفته اند. پس، با وجود اینکه هیچ نهادی بادیوامی به وجود نیامد، ولی تأثیر انباشته شده این مبارزه ها صفر نبود. هر کدام که پس از دیگری آمده، به نوبه خود تأثیراتی گذاشته و در حافظه جمعی دنیای عرب نقشی برجای نهاده اند. در مورد مسایل بارها بحث و فحص شده، و وقتی که مردم به بحث می نشینند، دست به مقایسه می زنند، به خاطر می آورند، و آنگاه حالت «شوک» مورد جدید تخفیف پیدا می کند. پس، من فکر نمی کنم که این کوشش ها به هدر رفته اند. هر چند که هنوز در سطح فردی مانده و نهادی نشده اند؛ و دلیل بنیادی نشدن اش هم آن بوده که در جهان عرب انقلاب بورژوائی بسیار ضعیف بوده، فقط تا آن حد که تأثیری خفیف بر جامعه بگذارد و نه اینکه تفاوت مهمی را سبب گردد. این بخشی از خصلت کلی انقلاب های بورژوائی و خرده بورژوائی، یعنی حالت بینابینی و ناپیگیر آن است.

آشنیانی: به عبارت دیگر، شما معتقدید که هدف نهائی «سکولاریزم» در جهان عرب به تمامی با شکست رو به رو نشده است. من فکر می کنم همین را هم در مورد ایران می توان گفت.

- بله موافقم. این نظری واقع بینانه است. در حقیقت اگر شما به مسائل روزمره در زندگی عادی و عملی مردم توجه کنید، بیشتر و بیشتر با «سکولاریزم» رو به رو می شوید. اگر شما بخواهید سکولاریزم را بر حسب قوانین و دستورالعمل ها بسنجید ممکن است به نتایج مایوس کننده ای برسید. ولی این کار اشتباه است. زیرا قوانین و دستورالعمل ها واقعا زندگی عملی را منعکس نمی کنند؛ در سطوح خرد و در جزئیات زندگی روزمره سکولاریزم بیشتر مطرح

است. مثلا در دمشق، در ماه رمضان دیگر همه فروشگاه‌ها و رستوران‌ها تعطیل نیستند. زندگی در این ماه هم روال عادی و همیشگی اش را دارد. حال آنکه سی سال پیش چنین چیزی قابل تصور نبود.

آشتیانی: هفته‌ها پیش از ماجرای «آیات شیطانی»، رمان دیگر رشدی در ایران جایزه بهترین ترجمه سال را گرفت و دولت جمهوری اسلامی به طور رسمی به مترجم جایزه داد. این چیزی نیست مگر سکولاریزم.

- جالب است. این را نمی دانستم.

نیوا: هنگام مقایسه مورد شما با مورد سلمان رشدی، به نظر می‌رسد انتقاد شما بیشتر انتقادی علمی و فلسفی از تفکر دینی است، در حالی که کار رشدی یک حمله ادبی به اسلام است. شما اهمیت هر کدام از این دو روش را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آیا هر دو را در یک سطح می‌بینید؟

- گمان می‌کنم این واقعیت که رشدی رمان نویس و هنرمند است موضوع را پیچیده تر می‌کند. زیرا وقتی متفکری مثل من یا طاهاحسین یا دیگری یک بحث عقلانی (راسیونل) همراه با دلیل و برهان ارائه می‌کند، این آنقدر سروصدا برانگیز و جنجالی نیست تا وقتی که یک هنرمند بت شکن (آیکونو کلاست) دست به افشاگری می‌زند و با زبان و شیوه‌ای حرفش را می‌زند که مردم به آن عادت ندارند. حال اگر هدف شما آن است که حساب گرانه می‌خواهید تأثیر معینی بر جا بگذارید، یعنی می‌خواهید فکر مردم را تحت تأثیر قرار بدهید و آن‌ها را مجبور به تأمل کنید - نه اینکه آن‌ها را بشورانید و واکنش بیش از اندازه‌اشان را باعث شوید - احتمالا روش ما بهتر است. اما از سوی دیگر، رمان معمولا بیشتر خواننده می‌شود، برد بیشتری دارد و خواننده‌های زن بیشتری هم دارد... هر دو رویکرد مهم هستند و من نمی‌گویم کدامیک بیشتر. مثلا بعضی اوقات، بعضی موضوع‌های حساس اگر به زبانی نمادی (سمبولیک) بیان شوند می‌توانند از سانسور بگذرند، اما در نوشتن یک مقاله عقلانی، ما باید مستقیما به مفاهیم و پدیده‌ها اشاره کنیم که البته مورد اعتراض و سانسور قرار می‌گیرند. این امتیاز نوشته هنری است. من فکر کنم رشدی به مسائلی بنیادی اشاره کرده که همه ما باید بنشینیم و راجع

به آن‌ها فکر کنیم و حرف بزنیم. حرف در مورد ارزش هنری رمان و رای قابلیت من است، ولی مثلاً رشدی در رمانش به پیش زمینه‌های اقتصادی ظهور اسلام، نقش تجارت در مکه، اهمیت شتر و کاروان‌ها برای قدرت قریش می‌پردازد. او پیامبر را اساساً به عنوان قانون‌گذار و تاجر معرفی می‌کند ولی هم چنین از او افشاگری هم می‌کند و این اصلاً کارکرد رمان پسا - مدرنیستی امروزی است. رشدی مسائلی را مطرح می‌کند که ما هرگاه دور هم جمع می‌شویم از آنها حرف می‌زنیم. سؤالاتی که در طول زندگی گاه به گاه برایمان مطرح بوده و شک نسبت به اعتقادات خودمان را برایمان پیش کشیده. تصور بکنید این سؤال خصوصی را که بالاخره این پیامبر خدا است یا یک فرد زن باره؟ زمانی می‌رسد که هر آدم عاقلی از خودش می‌پرسد که واقعا محمد قصدش چه بود که این تعداد زن را برای خود جمع آوری می‌کرد، برایشان خانه می‌ساخت و از چشم مردم پنهان‌شان می‌کرد. آیا می‌خواست انگاره حرم را تقلید کند که شنیده بود در امپراطوری‌های بیزانس و «پرسیا» (ایران) و در دربار سلطان‌های عربی وجود دارد؟ این یک احتمال است. ولی اصلاً چرا او این کار غیرعادی را می‌کرد؟ جمع کردن زنان و پنهان کردن آنها برای تمتع خود چه ربطی به دین داشت؟ آیا این یک اصل عام بود که باید از آن دفاع کرد یا مسأله شخصی محمد بود؛ مثلاً اینکه او از لحاظ جنسی بسیار پرانرژی بود و یا اینکه قدرتمند و حسود بود، یعنی خصوصیات شخصی محمد که روی اسلام ماند و جزئی از آن شد. چه طور است که در قرآن آیه‌های مربوط به تجارت و زنان بیشتر از بقیه آیات است؟ تجارت قابل فهم است: این شیوه زندگی اقتصادی اعراب بود. اما زنان چرا؟ حالا باید دید مثلاً یک مسلمان «تحصیل کرده» امروزی راجع به داستان «آیات شیطانی» چگونه فکر می‌کند. رشدی این موضوع را پیش می‌کشد و ما را مجبور می‌کند با آن‌ها رویارو شویم.

آشتیانی: من از بعضی روشنفکران، که مذهبی هم نیستند، می‌شنوم که سلمان رشدی را «مستشرق مآب» (آرینتالیست) می‌دانند، که نسبت به علایق فرهنگی و سنتی بی تفاوت است.

- وقتی یک مسلمان راجع به دین خودش سؤال مطرح می‌کند، با آن تسویه حساب می‌کند، شما نمی‌توانید او را بی تفاوت بخوانید. اگر یک «مستشرق» این کار را از خارج از گود می‌کند، شاید می‌

توانستیم این را بگوئیم. اما این جامعه من است، دین من است، سنت من است و می خواهم راجع به آن حرف بزنم.

آشتیانی: و این مسأله که رمان به انگلیسی و در غرب چاپ شده...
 - اهمیتی ندارد. این فقط تصادف روزگار، تصادف تولد و تحصیل و مهاجرت و غیره بوده است. زیرا رشدی می توانست راه دیگری برگزیند؛ او می توانست مانند «وی.اس. ناپال» (نویسنده بسیار معروف هندی الاصل ترینیدادی، که در انگلستان و به زبان انگلیسی می نویسد و شهرت جهانی دارد) عمل کرده بومی ها را دست بیندازد و با طعنه از آن ها یاد کند. یعنی رابطه اش را با جهان سوم قطع کند و یک نویسنده رسمی انگلیسی بشود. اما رشدی این کار را نکرد. متهم کردن کسی که دارد با رنج به خویشتن شناسی و کنکاش در فرهنگی که در آن بزرگ شده می پردازد، متهم کردن چنین کسی به بی تفاوتی کار اشتباهی است. مثل این می ماند که بگوئیم ولتر نسبت به مسیحیت بی تفاوت بود. چرا رشدی را همانند یک ولتر مسلمان نمی بینید؟ کسی نمی گوید که ولتر یا مارکس که گفت «دین تریاک توده هاست» نسبت به مسیحیت یا یهودیت بی تفاوت بودند. اصولاً حرکات هائی از این قبیل در زمان خودش ممکن است هم چون بی احترامی و بی تفاوتی در نظر آید، ولی در حقیقت این کار، انسان ها را مجبور می کند که فکر کنند. همه این بحث ها و درگیری ها تأثیر مثبت خواهند داشت. دیگر این مسأله، مسأله رشدی نیست بلکه یک موضوع عام و وسیع است که مطرح شده؛ و این بهانه خوبی است که ما از خود بپرسیم ما کجائیم؟ تا موقعیت خودمان را دوباره ارزیابی بکنیم.

در ماجرای رشدی احساس من آن بود که غرب حقیقتاً از رشدی دفاع نکرد. روشنفکران غربی از خودشان دفاع کردند. تصور کنید اگر رشدی یک ناراضی مسلمان نمی بود و مثلاً یکی از ناراضیان شوروی بود قضیه به گونه دیگری مطرح می شد. دفاعی که غربی ها از رشدی کردند محدود به مسئولیت های قانونی و از فاصله دور بود. آن ها قلباً از او دفاع نکردند. اگر او یک ناراضی اهل اروپای شرقی بود حتماً برایش سنگ تمام می گذاشتند. فحوای کلام آنچه که مقامات غربی در دفاع از رشدی گفتند را می توان چنین خلاصه کرد: ارزش های کلی آزادی بیان و اندیشه، دموکراسی، حقوق بشر و از این قبیل،

و جوه مشخصه جامعه غرب است. اما ارزش های شما (شرقیها) کاملا متفاوت است، و همین ارزش ها است که منجر به پیگرد نویسندگان و کتاب سوزان می شود. هر کسی نظام ارزش های خودش را دارد؛ ارزش های ما را به حال خود بگذارید، ما هم علاقه ای به ارزش های شما نداریم.

با این طرز استدلال ارزش های فرهنگی به دو اردوی مجزا، دو حوزه نفوذ جداگانه تقسیم می شود که هر کس به بخش خودش چسبیده: بخش غربی ها شامل آزادی و حقوق بشر و بخش ما ظاهرا شامل حکم اعدام از سوی ملاحا و سانسور و کتاب سوزان، می گویند این دو کفه را دست نخورده نگه بداریم که توازن برهم نخورد؛ حالا کسی مثل سلمان رشدی پیدا شده که این توازن را برهم زده است.

تأسف این جاست که در ایران، هند یا پاکستان هم عده ای اصرار دارند بگویند بله، انگاره آزادی نویسنده، خودکاوی روحی و روانی او و بازبینی اعتقادهای دینی اش به کمک دانش جدید، این ها همه غربی است و ربطی به فرهنگ ما ندارد و ما باید همانطور باشیم که همیشه بوده ایم.

برای من واکنش غرب توهین آمیز است. به ظاهر ادعا می کنند که به ارزش های فرهنگ های دیگر احترام می گذارند ولی در باطن معتقدند ارزش های مثبتی که خودشان دارند برای ما شرقی ها نیست. فرهنگ ما را کاملا ایستا می انگارند. تو گوئی که هیچ وقت نمی توانیم به اهمیت ارزش های آن ها پی ببریم. می گویند ارزش های شما همیشه طی تاریخ این طور بوده، و ارزشهای ما غربی ها هم همیشه در تاریخ همین بوده، هست و خواهد ماند؛ که ادعای غلطی است چون - و من این مطلب را بارها به دانشجویان گوش زد کرده ام - غربی ها خودشان هم سانسور و کتاب سوزان داشته اند. حقیقت ندارد که آن ها همیشه به ارزش های آزادی اندیشه و بیان مؤمن بوده اند. باید مادام خاطر نشان کرد که تاریخی پشت این ماجراها وجود داشته است. زمان دانشجویی من، شما نمی توانستید کتابی مثل «فاسق لیدی چاترلی» را در کتاب فروشی ها پیدا کنید: کتابی از دی.اچ. لارنس یکی از بزرگترین نام های ادبیات قرن بیستم. بسیاری کتاب های معروف دیگر هم به همین ترتیب؛ اما طرز تفکر غیرتاریخی و ضدتاریخی غربی ها زمان حال را جاودانی می کند و به همه تاریخ تعمیم می دهد. این تفکری است که دستگاه حاکمه هم آن را تشویق می کند.

محمدی: سعی شما غالباً این بوده که روشنفکران مترقی عرب را در نشریه «مواقف» درگیر بحث‌های اجتماعی و سیاسی کنید، روشنفکرانی نظیر «ادونیس» و افراد نزدیک به او. بعضی از این روشنفکران مجذوب حرکت جنبش انقلابی ایران شدند و به دفاع از انقلاب اسلامی پرداختند. فحوای کلام ایشان این بود که «شاید ما از همه چیز خبر نداشتیم، شاید کاری که ما در سال‌های ۱۹۷۰ می‌کردیم تا پروژه «سکولاریزم» و تجددخواهی را به هر قیمت پیاده کنیم غلط بود، شاید چیزی که مردم ما نیازمندش هستند هویتی مبتنی بر ارزش‌های واقعا بومی، هنجاره‌هایی که مردم در قلب و روح ایشان باطنی کرده‌اند، باید باشد. شاید باید در وهله اول به مسأله بحران هویت قومی بپردازیم» و صحبت‌هایی از این نوع. حالا بیاییم همین مسأله را کمی بشکافیم: مسأله هویت قومی و نیاز به ارزش‌های معین فرهنگی، در ذهن شما و دیگر روشنفکران عرب، چه نوع سوآلاتی در مورد فرهنگ جامعه، هویت فرهنگی مردم در زندگی روزمره ایشان و ارزشهای زندگی جمعی ایشان مطرح شده بود؟ اساساً این جستجوی سنت خود و واکنش علیه چه بود؟ آیا پروژه تجددخواهی و «سکولاریزم» به مواعنی برخوردار بود؟ آیا این روشنفکران هنوز هم به دنبال سنت‌ها هستند یا دیگر از آن حرفی در میان نیست؟ آیا متوجه شده‌اند که تمایل قلبی آن‌ها به ریشه‌ها و سنت، خواه ناخواه با آن نوع فاجعه‌هایی همراه است که رژیم جمهوری اسلامی برای ایران به ارمغان آورد؟ - بگذارید اول چند کلمه راجع به این روشنفکران بگویم. بسیاری از آن‌ها از جریان‌های چپ می‌آمدند و حتی مسلمان هم نبودند. بعضی‌ها وابسته به جنبش «دروز» بودند. همین‌طور تعدادی مسیحی در میان شان بود. واکنش آن‌ها به نظر من نشان‌دهنده یک حالت یأس و به بن بست رسیدن بود که از مدت‌ها پیش با آن درگیر بودند. این‌ها تصور می‌کردند اوضاع جهان عرب، به ویژه پس از شکست از اسرائیل، به سقوط و نابودی کشیده شده است؛ همه آن چیزهایی که برایش مبارزه کرده و به آن‌ها امید بسته بودند از میان رفته بود. در بحبوحه این بحران بناگاه در ایران چنین واقعه‌ای روی می‌دهد. ایران، کشوری که مدتی طولانی در سکون و رکود بود، ناگهان چنین به جوشش در می‌آید و جنبشی واقعا توده‌ای به راه می‌افتد. گویی این روشنفکران تمام سرخوردگی و یأس خود را از

موقعیت دنیای عرب به یکباره به پهنه ایران انتقال دادند تا از انقلاب ایران نیرو بگیرند. برخورد آن‌ها این نبود که بگویند اکنون پدیده مهمی در ایران روی داده و باید نشست و آن را مطالعه کرد. آن‌ها خودشان را مجذوب ایدئولوژی جنبش اسلامی یافتند، درست مانند بسیاری از چپی‌های سالهای ۱۹۲۰ فرانسه که مجذوب اندیشه‌های مائوتسه دون شده بودند. تقریباً به نحوی کشفی و شهودی، به همین دلیل بود که من بسیار عصبانی و متاثر شدم. آخر هر کسی باید انقلاب خودش را بکند، شما نمی‌توانید انقلاب ایران را جانشین انقلاب کشورهای عربی بکنید، و یابرعکس از این گذشته، بالاخره هر متفکری یک سیر فکری را طی می‌کند، به نحوی که هسته‌های تفکر بعدی‌اش را می‌توان در مراحل آغازین پیدا کرد. اما این عده با انقلاب اسلامی به یک باره یک جهش بزرگ کردند و از این رو به آن رو شدند: روشنفکران چپ و چپ‌های افراطی به ناگهان از دامن اسلام سر درآوردند. طبعاً این آدم را به فکر می‌اندازد، چنین تغییر عقیده‌ای چه اندازه می‌تواند جدی باشد؟ مثلاً من می‌توانم بفهمم که یک کمونیست از آرمان‌اش سر بخورد، از مارکسیزم یا از حزب‌اش روی گردان شود، چه بسا به تدریج و بعدها آخوند هم بشود. ولی وقتی تحول فکری چنین با سرعت و یک شبه اتفاق بیافتد، یک جای کار معیوب است. در ذهن من مائوتیست‌های فرانسوی تداعی می‌شوند؛ شما یک جامعه پسا- مدرن پیشرفته صنعتی دارید، تفکر یک روستائی جهان سوم چه چیزی دارد که پیشکش چنین جامعه‌ای کند؟ مگر اینکه چیزی عرفانی و شهودی اتفاق افتاده باشد، نه بحثی جدی در سیاست و تئوری. بعداً همین افراد، وقتی که موج مائوتیسم فرو نشست، تبدیل به ارتجاعی‌های افراطی دست راستی شدند. کسانی نظیر آندره گلوکسمان یا برنارد هانری لوی و دیگران. وقتی که بعضی روشنفکران عرب هم در فردای انقلاب اسلامی چنین شیفته شده و خود را گم کردند من نگران شدم. این افراد را من شخصاً می‌شناختم و دگرگونی آن‌ها جلوی چشمان من داشت اتفاق می‌افتاد.

تیوا: «انور عبدالمالک» هم جزء آن‌ها بود؟

- او از این طرز تفکر کمی فاصله داشت. اما حالا که اسم او را بردید بگویم که او سال‌ها پیش درگیر پروژه‌ای بود که اسمش را «گفت و شنود تمدن‌ها» گذاشته بودند. روزه گارودی هم با این برنامه

بود. «شهبانو» فرح هم در این پروژه شرکت داشت و کتاب گارودی هم اگر اشتباه نکنم یا در معرفی «شهبانو» بود و یا به وی تقدیم شده بود. «شهبانو» فرشته حامی تمدن ها شده بود!

آشتیانی: در ایران هم چنین بساطی به اسم برخورد شرق و غرب به راه انداخته بودند...

- بله، و کسانی مثل روزه گارودی هم با آنها بودند و کتاب شان را به «شهبانو» اهداء می کردند. ولی بالاخره آقایان گارودی و عبدالملک از «دیالوگ تمدن ها» بیرون آمدند و به آغوش اسلام پناه آوردند. این معلق های فکری بود که مرا آن زمان نگران کرده بود. موود «آدونیس» البته کمی پیچیده تر است.

محمدی: دلیل آنکه ما در مورد این افراد سوال می کنیم این است که مطبوعات دولتی در ایران هراز گاه مقالات یا مصاحبه هایی از این افراد چاپ می کنند. مثلاً با کسانی نظیر «منیر شفیق» یا «آدونیس» یا «انور عبدالملک» - و البته از روزه گارودی - که کوششی است برای مشروعیت دادن به رژیم جمهوری اسلامی. می خواهیم بدانیم این افراد چه کسانی هستند و تحولات فکری آن ها چگونه بود؟

- بگذارید مثال «الیاس خوری» را برایتان بزنم که یک رمان نویس و منتقد برجسته است. او به قول فرانسوی ها یک «گوشیست» بود و به جناح افراطی تعلق داشت، وی دوست نزدیک آدونیس بود و هر دو با نشریه «مواقف» همکاری داشتند. خوری مدت زیادی مسئول صفحه فرهنگی روزنامه «السفیر» بود. پس از وقوع انقلاب اسلامی و یک سلسله مقاله به پشتیبانی و دفاع از آن نوشت. نظر من آن بود که ما به عنوان روشنفکران عرب، در صحنه سیاست ایران حضور نداشتیم، کار ما می بایست درک و تجزیه و تحلیل انقلاب ایران یا حداکثر دادن پیام و حرکت هایی از این قبیل باشد نه دفاع بی قید و شرط از آن. این روشنفکران، از جمله «خوری» که مسیحی لبنانی است، طوری راجع به انقلاب ایران می نوشتند و عمل می کردند که گویی انقلاب خودشان بود.

روشنفکر دیگری که او هم مسیحی و اهل لبنان است به نام «حازم صاغیه» از جریان های متعادل چپ آغاز کرد. او هم شروع به نوشتن دفاعیه های بی قید و شرط از انقلاب ایران کرد. واژه «خلق» و «توده»

همیشه برای این عده خصلتی جادویی داشت. اگر آن‌ها «توده» و «خلق» هیتلری را هم می‌دیدند چه بسا به هیجان می‌آمدند! آخر فقط این مسأله که «خلق به جنبش درآمده است» که نباید معیار نهایی هر چیزی باشد. روشنفکر دیگری داشتیم به نام «سعد محیو»، که بسیار با استعداد و اهل تفکر بود که او هم به همین راه افتاد.

تصور می‌کنم زمانی که ساطور خمینی فرود آمد و خون در خیابان‌ها جاری شد، آن‌گاه بعضی‌ها به خود آمدند و به بازبینی دیدگاه‌هایشان پرداختند. این تصور که به صرف حرکت توده‌ای، دیگر قوانین مبارزه طبقاتی مصداقی ندارد، نادرستی‌اش را ثابت کرد. آن‌ها در نوشته‌هایشان طوری موضع می‌گرفتند که انگار انقلاب ایران یک رویداد صددرصد منحصر به فرد است.

«منیر شفیق» (روشنفکر فلسطینی) کسی است که در روزهای جنگ فلسطین مباحثات طولانی بسیاری با او داشتم. او کتابی بر ضد کتاب من نوشته و باید بگویم همیشه لحن جدی و متمدنانه‌ای داشته است. می‌دانید، در دنیای عرب این نوع مناقشه‌های فکری به دشمنی شخصی هم می‌انجامد، ولی روابط ما با یکدیگر هنوز خوب است. او یکی از معدود کسانی بود که من با آن‌ها هم بر سر مسایل دینی و هم سیاسی به بحث پرداختم. گاه او انتقادهای مرا می‌پذیرفت، گاه من انتقادهای او را می‌پذیرفتم، و روابطمان دوستانه باقی ماند. او کار سیاسی‌اش را به عنوان یک کمونیست اردنی - آن‌هم از نوع قدیمی استالینی - شروع کرد و شش سالی را هم در زندان سپری کرد. بعد از آزادی از زندان با «الفتح» شروع به کار کرد. او و «ناجی علوش» (روشنفکر فلسطینی مسیحی) و «أبو داوود» (از اعضای عالی‌رتبه «الفتح») و عده‌ای دیگر جریانی را شکل دادند که می‌توان به آن «جناح چپ الفتح» گفت. بحث‌های ما در آن روزها، چه کتبی و چه شفاهی، در باره استراتژی مبارزه فلسطینی‌ها بود. همان موقع بود که این عده مائوئیست شدند. این تغییر با تعمق زیادی همراه نبود. خود مائوئیسم نوعی مارکسیزم عامیانه ساده شده است، حال تصور کنید یک نسخه عامیانه شده مائوئیسم، که خودش نسخه تحریف شده چیز دیگری است، چه می‌توانست باشد؟ می‌شد تمام ایدئولوژی و عقاید این عده را در یکی دو جمله خلاصه کرد، و این استدلال اصلی منیر شفیق بود که «در جهان دو خط وجود دارد: خط امپریالیسم و خط خلق؛ و تکلیف هر مبارزی بسته به این است که به کدام خط بپیوندد.»

همین. یا شما در خط خلق هستید یا در خط امپریالیزم. این را مدام موعظه می کردند. به یاد دارم یکی از انتقادهای افرادی مثل من آن بود که الفتح خطر دولت اردن را جدی نمی گیرد. بعضی ها نظاهر می کردند که متوجه خطر اردن هستند ولی در حقیقت به آن واقعی نمی گذاشتند. توجیه این روشنفکران چپ این بود که نگاه کنید در چین هم مائو با «کومین تان» (بورژوازی) ائتلاف کرد تا با دشمن خارجی مبارزه کند. اما سوآل این جاست که در مبارزه ما چه کسی کومین تان بود، اردن؟ اگر فکرش را بکنید کومین تان ما، خود سازمان الفتح بود: نزدیک ترین موردی که به کومین تان شباهت پیدا می کرد، یعنی یک جبهه ملی وسیع و باز، از همه گروه ها و طبقات. نه «الفتح» کومین تان بود، نه ملک حسین یا کشورهای عربی دیگر. پس از ۱۹۷۰ (کشتار فلسطینی ها در اردن توسط ملک حسین) و از هم پاشی سازمان فلسطین، آن ها به لبنان مهاجرت کردند. همان موقع من کتابی انتقادی نوشتم - که دوباره به بهای از دست دادن شغل ام تمام شد - با عنوان «نقد جنبش مقاومت فلسطین» (۱۹۷۳) که از جمله با همین مائوئیست های سازمان الفتح هم دست به یقه شدم.

تیوا: این همان کتاب «مطالعاتی از موضع چپ در باره مسأله فلسطین» است؟

- خیر، آن کتاب دیگری است. این کتاب بررسی و جمع بندی تمام تجربه مقاومت تا آن زمان بود. از جمله مرحله مبارزه در اردن و رابطه با دولت آن، این همان زمانی بود که منیر شفیق طوری از «خلق» صحبت می کرد که آن معیار قضاوت هر چیز دیگری بود. من به او گفتم ببین، اگر «خلق» در خانه زنش را کتک بزند، آیا ما هم باید همسرمان را کتک بزنیم؟ در «خط توده ها» از این اتفاق ها زیاد می افتد. این هم مکاشفه عرفانی بود که گویا هر کاری که خلق و توده ها بکنند درست است و شما باید در صف آن ها سینه بزنید. بالاخره من به او گفتم: خوب، اگر این طور باشد، اکثر مردم ما مسلمان هستند، پس چرا تو هم به کیش آن ها در نمی آیی؟ این مدت ها پیش از انقلاب اسلامی بود، حوالی ۷۵ - ۱۹۷۴، و منیر هم آن قدر با خودش رو راست بود که رفت و مسلمان شد! نکته این است که وقتی انقلاب ایران شروع شد، از نظر کسانی نظیر منیر اصل مسأله «خط توده ها» بود. او دقیقا فورمول مائو را در شرایط ایران پیاده کرد. روالی که او در باره انقلاب ایران می نویسد اگر با نوشته های دوران

ماتوئیستی او مقایسه کنید، بسیار شبیه است؛ فقط بعضی کلمات را باید جانشین کنید. به جای مائو بگذارید خمینی، به جای انقلاب چین بگذارید وحدت اسلامی و از این قبیل. استدلال همان است. منیر تشخیص داد اگر بخواهد به همین روال ادامه دهد باید به اسلام بگردد. همین کار را هم کرد. موارد دیگری شبیه به این هم وجود دارد که از آن‌ها می‌گذرم.

محمدی: مگر منیر شفیق مسیحی نیست؟

- چرا، ولی دین اش را عوض کرد و مسلمان شد. حالا هم در تونس است و هنوز با عرفات کار می‌کند. شخص دیگری که او هم مسیحی بود، «روژه عساف» - اسم این بابا هم روژه (سرخ) است - شغل بازیگری داشت (اولین بار او را در نمایشنامه «در انتظار گودو» دیدم). سال‌ها بود که او را دورادور می‌شناختم. پس از انقلاب ایران، او رسماً به جمع دراویش پیوست، ساکن خانقاه شد و درویشی پیشه کرد. حقیقتاً واکنش این عده از سر تحلیل سیاسی و تئوریک انقلاب ایران نبود، بلکه واکنشی کاملاً غیر عقلانی بود. به گمان من دلیل اش همان سر خوردگی پیشین از اوضاع ناامید کننده مبارزه عرب‌ها بود، که آن را به صحنه انقلاب ایران منتقل کرده بودند. گویی انقلاب ایران جایی است که منجی نهایی ظهور کرده تا همه رانجات دهد! خوب، اگر شما با این تفکر شروع کنید، بعداً که واقعیت بیشتر چهره می‌کند می‌توانید همه چیز را توجیه کنید. البته «ادونیس» باهوش‌تر از آن است که به صراحت توجیه گر همه چیز باشد. من اخیراً او را در پاریس ملاقات کردم. او به من گفت که صددرصد از سلمان رشدی دفاع می‌کند. او البته کتاب را هنوز نخوانده بود و منتظر ترجمه آن به زبان فرانسه بود. ولی او به من گفت که کاملاً مدافع رشدی است و از عمل خمینی دفاع نمی‌کند.

به هر حال، این‌ها بعضی ملاحظات در باره روشنفکران دنیای عرب بود. عده دیگری بودند که در مقابل جذبه انقلاب اسلامی مقاومت کردند؛ اما نه لزوماً به ملاحظات عقلانی سیاسی، بلکه یا به خاطر اعتقادات دینی متفاوتشان، یا به خاطر همدردی با عراق و غیره، که البته این عده افراد موثری نبودند. در مورد «ادونیس» من به این نتیجه رسیده‌ام که خطابه گری انقلابی او، به عنوان یک مسلمان علوی مسلک، تا حدودی یک پوشش است. ادونیس دوست قدیمی من است. ما همیشه به بحث در باره این مسأله پرداخته بودیم که بالاخره آینده جوامع به

نحوی جهان شمول چه باید باشد؟ جهانی «سکولار» (غیر دینی) که در آن دین امر خصوصی افراد است یا چیز دیگری؟ وجود یک خصیلت سنتی در ادونیس همیشه مرا دل نگران می کرد. اخیراً که دوباره به نوشته های اولیه او مراجعه کردم متوجه شدم که حتی رادیکالیزم بسیار افراطی او در آغاز، اینکه همه چیز را باید نابود کرد و از نو ساخت، چندان متفاوت با مطالبی که حالا می گوید نیست. در ۱۹۶۹ او می نوشت باید هر آن چه که موجود است را به زیر نقد کشید. در نگاه اول، بسیار رادیکال و متأثر از مارکس جوان جلوه می کند. من این نکته را در مقاله «شرق شناسی» (Orientalism) مطرح کرده ام و آن جا دو نوشته اصلی او را، که یکی در ۱۹۶۹ و دیگری در ۱۹۷۹ نوشته شده اند را با یکدیگر مقایسه کرده ام. اولی حاکی از این نظر است که باید همه چیز، از جمله دین و تاریخ را به نقد کشید؛ در نوشته دوم ادونیس، دین را تقدیس می کند. متوجه شدم شاید هر دو در اصل یک نظر بیشتر نباشند: زیرا زمانی که او نقد تاریخ دین را مطرح می کرد، در حقیقت به تاریخ اسلام سنتی می اندیشید. منظور آن تاریخی بود که سنی ها ساخته بودند. وقتی که شق دیگری مطرح شد، یعنی بنیادگرایی شیعی - که حالا او آن را نوعی نوآوری برای آینده همه کشورهای اسلامی می داند - این نکته کاملاً روشن شد. حالا، از نظر او این بخش اسلام، که از لحاظ تاریخی سرکوب شده بود، پا به صحنه تاریخ گذاشته و از این لحظه به بعد تاریخ را می سازد و امید او در گذشته همیشه بمنی بر وقوع چنین پدیده ای بوده است.

محمدی: حالا در ۱۹۸۹ چه گونه فکر می کند؟

- در ۱۹۸۹، ادونیس این پا و آن پا می کند؛ زمانی که احساس کرد شاید انقلاب به بیراهه افتاده است و دیگر نمی توان مانند انور عبدالملک (روشنفکر مارکسیست مصری) و دیگران حامی بی قید و شرط اش بود، مقاله ای نوشت با عنوان «از روشنفکر نظامی تا فقیه نظامی» که شاید شروع برگشت او از توجیه گری های گذشته باشد. ولی موضع واقعی او فعلاً هنوز روشن نیست. او دوباره شیوه گذشته اش، که دوپهلونویسی و پنهان کاری است، را در پیش گرفته است. همین طور متوجه شدم که ادونیس از کلمه «لحدائنه» زیاد استفاده می کند. معنی این کلمه «عصر جدید» (Modernity) است. شما در فارسی به آن چه می گویند؟ «حدیث» در عربی، البته یعنی همان حدیث نبوی، به معنی «نو» و «نوین» هم هست؛ و «لحدائنه» به معنی «مدرنیته».

ادونیس یک مقاله مفصل دارد به نام «بیان مدرنیته». او در این مقاله دو مفهوم متفاوت را درهم آمیخته. در زبان انگلیسی ما دو مفهوم داریم: «نوگرایی» (مدرنیسم) و «عصر جدید» (مدرنیته). مدرنیسم یا نوگرایی جنبشی هنری است متعلق به اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم که خود نسبت به جنبه های تمدن جدید بسیار انتقادی برخورد می کند. یعنی مدرنیسم هنری و ادبی، نقد جامعه عصر جدید (مدرنیته) است. جامعه مدرن و عصر جدید هم البته همان است که ثمره دوران رنسانس و عصر روشن گری است. در درون نهضت مدرنیستی معاصر ما با سه گرایش رو به رو هستیم: گرایش دست راستی نظیر «ت.اس.الیوت» و «ازرا پاند»؛ گرایش چپ نظیر «برتولد برشت» و «پابلو پیکاسو»؛ و سوم گرایش متعادل میانه که نه چپ است و نه راست. ادونیس از مدرنیسم به جناح دست راستی نظیر الیوت و پاند و به فیلسوفانی نظیر هایدگر نزدیک است. اما در زبان عربی همین را به عنوان «مدرنیته» یعنی عصر جدید و تجددخواهی معرفی می کند. زیرا در عربی برای هر دو مفهوم فقط یک واژه داریم: حدائث؛ که هم می توان آن را ترجمه «مدرنیسم» به حساب آورد و هم ترجمه «مدرنیته»؛ و این قاطی کردن کل مسأله است. اگر شما در جهان عرب حقیقا محتوای واقعی مدرنیسم دست راستی را ترجمه و معرفی کنید در میان روشنفکران تأثیرگذار نیست. مثلاً آدمی مثل ت.اس.الیوت که تمایلات فاشیستی داشت و «کلریکال» و سلطنت طلب هم بود، در میان روشنفکرانی که ادونیس قصد دارد بر آن ها تأثیر بگذارد، جاذبه ای ندارد. ولی اگر بگویید تجدد، به تصور روشن گری و روشن اندیشی، می تواند مؤثر افتد. کاری که ادونیس می کند این است که محتوای تفکرش را از جناح راست مدرنیسم معاصر می گیرد و با ظاهر تجدد خواهی به دنیای عرب معرفی می کند.

محمدی: یعنی نوعی «تقیه» در لغت ۱۹

- بله، کاملاً. ... به خاطر داشته باشید که ادونیس به هر رنگی درآمده. او ابتدا یک ناسیونالیست سوری بود؛ بعد ناصری شد، بعد خود را چپ گرای افراطی اعلام کرد، مدتی زیاد با الفتح همکاری کرد؛ هر موضع سیاسی روز را او به نحوی پذیرا شده است.

تیوا: درک من از آنچه شما تاکنون در باره واکنش روشنفکران عرب در قبال انقلاب ایران گفتید این است که تأثیر نخستین این

انقلاب حالا تا حدود زیادی زایل شده...

- بله، از حوالی ۱۹۸۴ دیگر این تأثیر رفته رفته رو به زایل شدن است.

تیوا: آیا معنی اش آن است که تصویری که این روشنفکران یا مردم اکنون از انقلاب ایران دارند و اثرش در مبارزات کنونی شان، دیگر متأثر از توهمات مذهبی نیست؟ زیرا مثلاً ما می شنویم که بعضی از مبارزان فلسطینی به اسلام گرایش یافته اند، که گویا به عنوان یک بدیل سیاسی و یک ایدئولوژی نوین می توان به وسیله آن به مبارزه برخاست.

- تصور می کنم جنبش واقعا مذهبی در میان فلسطینیان خیلی تضعیف شده است. منظورم به عنوان جنبش سیاسی است، و گرنه اعتقادات قلبی و عاطفی مردم همان است که بود. تا حدودی به این دلیل که فلسطینی ها هنوز در اوج ناسیونالیزم خود هستند و به ویژه در خارج از فلسطین، که پایگاه رهبری مبارزه و سازمان های سیاسی است. البته عرفات اکنون بیشتر از سابق از سمبول های دینی استفاده می کند، و مدتی با بعضی محافل مذهبی لیبی علیه سوریه وارد ائتلاف هایی شد. تا حدودی هم به حزب الله لبنان نزدیک شد. اما این ها همه بخشی از تاکتیک های سیاسی او بود. ولی در منطقه غزه مسایل متفاوت است. بسیار مشکل است که بگوییم جنبش اخیر تا چه اندازه تحت تأثیر انقلاب ایران بود و یا نبود. مطمئنا بعضی از سازمان های آن جا تماس هایی با ایران دارند و از دولت ایران پول و امکانات دریافت می کنند. ولی سازمان های بنیادگرای اسلامی در فلسطین بیشتر از نوع سازمان های موجود در عربستان سعودی و کشورهای خلیج هستند و به آن ها وابسته اند؛ وابسته به بازار نیز هستند و از جانب تجار پولدار فلسطینی و عرب حمایت می شوند. زمانی هم قذافی به آن ها کمک مالی می کرد. در حقیقت، پشت سر این سازمان ها بیشتر پول نفت کشورهای عربی است و به همین دلیل هم ارتباط با دولت ایران زیاد تعیین کننده نیست. عربستان سعودی و سایر کسانی که پول و امکانات به جنبش فلسطین می دهند حاضر نخواهند شد نفوذ ایران را در جنبش تحمل کنند. فراقسیون های رادیکال کوچکی هم وجود دارند که مستقلا در کار مبارزه هستند. تنها گروه مذهبی که من می شناسم گروه «شعبان» است که سنی است و با تریپولی در ارتباط است.

محمدی: نظر شما در باره این فکر که خمینی باعث احیاء و بازسازی یک سیاست منطقه ای، به نحوی که باعث به وجود آمدن جنبش هایی در بحرین، در شرق عربستان سعودی، کویت، لبنان، فلسطین، هند و پاکستان شد، چیست؟ برداشت من این است که این تحرک حوالی ۸۳-۱۹۸۲ به اوج خودش رسید، زمانی که حتی شاهد اقدامات کودتامانندی در بحرین یا کویت بودیم. ولی حالا که به سیاست منطقه نگاه می کنیم، به استثنای لبنان که تا حدودی جنبش اسلامی خودش را نهادی کرده، دیگر آن «انقلابی گری» و هیجانی که می خواست همه ارزش های اسلامی را بازسازی کند و فساد و انحطاط سیاست مداران منطقه را از میان بردارد، از نفس افتاده است. به جز در حوزه ایده آل های مذهبی، دیگر این نوع آرمان گرایی اسلامی اعتبار خود را از دست داده. آیا با این نظر موافق هستید؟

- بله موافقم. در لبنان تنها دلیلی که حزب الله توانسته به کارش ادامه دهد آن است که سوری ها آن را تا حدودی تحمل کرده اند و به آن مجال فعالیت داده اند. در مسأله لبنان دولت سوریه کاملاً موضع غیردینی دارد و هیچ نوع قشری گری را تحمل نمی کند. زیرا قبلاً تجربه برخورد با این نوع بنیادگرایی را داشته و اگر به نفع مقاصدشان نباشد آن را سرکوب می کنند. بنابراین، وجود حزب الله فعلاً در لبنان میسر است.

محمدی: این فروکش کردن جنبش اسلامی تا چه اندازه ناشی از ضعف درونی خودش است و تا چه حد ناشی از سرکوب نیروهای امنیتی دولتی؟ یعنی اگر فشار امنیتی از روی آن برداشته شود، آیا ممکن است دوباره جنبش اسلام سیاسی ظهور کند یا حتی نهادی شود؟

- شکی نیست که در منطقه خلیج نقش سرکوب پلیسی مهم است. اما این همه چیز را توضیح نمی دهد. جنگ با عراق هم تأثیر مهمی داشته است. علاوه بر این، در کشورهای مهم عربی مانند مصر و سوریه، واقعا خمینی نفوذی که بتواند دوام بیاورد نداشته؛ مردم برای مدتی به هیجان آمدند، زیرا همه از شاه تنفر داشتند و از سرنوشتی اش خوشحال شدند. ولی گذشته از این، شاید درست به دلیل شعارهای پوپولیستی انقلاب ایران، چندان تأثیری به جا نگذاشت. زیرا ما پیش از این تجربه پوپولیسم را از سر گذرانده بودیم. در حقیقت، شعارهای پیش رفته تر پوپولیستی داشتیم؛ نه تنها در شعار بلکه در تجربه های

چپ گرایانه پوپولیستی نیز. انقلاب ایران زیر عبا و ردای مذهبی همان چیزی را مطرح کرد که قبلا در مصر زیر پرچم ناصریزم و ناسیونالیزم مطرح شده بود، منتهی در این جا نوع خاصی از مذهب نقش بازی می کرد. مثلا شعار معروف انقلاب ایران را در نظر بگیرید: نه شرقی، نه غربی. این برای ما شعار جدیدی نیست. این شعار در دهه پنجاه میلادی برای ما مهم بود و تجربه شکست آن را هم داشته ایم. ما دیگر می دانیم که چنین شعاری تأثیر مهمی در رابطه با سایر کشورهای مهم نخواهد داشت و تصور این که شما می توانید راه سومی برای رشد اقتصادی و اجتماعی خودتان اختراع کنید که نه سرمایه داری باشد و نه سوسیالیستی، خیال باطلی بیشتر نیست. این کاری بود که پیش از این ناصر تمام سعی اش را به کار برد تا آن را به ثمر برساند و ببینید که حالا چه نوع سرمایه داری ای در مصر غالب است. همچنین تمام این تجربه رهبری فره مندی (کاریزماتیک) را در دوران ناصر داشته و آن را پشت سر گذاشته ایم. واقعا می توان فهرستی از این تشابه ها را پیدا کرد که در واقع دوی تلخی بود که ما قبلا خورده بودیم و کارگر نشده بود. یک راننده تاکسی در دمشق همین نکته را خیلی ساده تعریف می کرد او می گفت: ناصر از خمینی با هوش تر بود، چون می دانست اگر می خواهی با شوروی ها در بیفتی باید با آمریکایی ها دوستی کنی و برعکس و خمینی می خواهد هر دو ابرقدرت را در یک زمان بکوبد. یک راننده تاکسی هم می فهمد که این ممکن نیست. ناصر دست کم هر کدام را به نوبت مورد حمله قرار داد. وقتی که مردم عادی این مقایسه را می کنند، در واقع به این شباهت ها و موثر نبودن بعضی راه حل ها اشاره می کنند که ما روشنفکران، در دورانی که متأثر از چپ گرایی پوپولیستی بودیم، تجربه اش را داشته ایم. پس یک دلیل عمده که دیگر این نوع پوپولیزم تأثیر زیادی ندارد آن است که مردم می دانند این چیز جدیدی نیست و قبلا امتحانش را داده است.

تیوا: اما چیزهای جدید در انقلاب ایران کم نیستند. مثلا نمی دانم با این نظر موافق هستید یا نه، ولی برخی فکر می کنند این اولین انقلاب اصیل در خاورمیانه است و پیش از این ما فقط کودتاها را داشته ایم که گروهی از افسران، مثل ناصر، از طریق آن، قدرت را از بالا به چنگ می آوردند و تنها بعد از سر کار آمدن است که یک

سلسله اصلاحات را در پیش می گیرند؛ و حقیقتاً هیچ نوع قیام و انقلاب توده ای، حتی اگر تا زمان آتاتورک هم به عقب برگردیم، تا کنون وجود نداشته است. شاید یکی از دلایل اقبال نسبت به انقلاب ایران همین بود. مضافاً، این نخستین انقلابی بود که به حکومت دین سالاری انجامید که ما الگوی تاریخی ای برای آن نداریم. این اولین انقلابی بود که کادرهای رهبری آن از میان نیروهای روحانی بیرون می آمدند. از لحاظ شکل هم، این انقلاب به جای شکل معمول جنگ طولانی مسلحانه در بسیاری از کشورهای جهان سوم، ترکیبی از روش های مبارزه را به کار گرفت نظیر اعتصاب ها و تظاهرات خیابانی، شورش های ادواری شهری و سرانجام قیام. من با صحبت شما در مورد تکرار جنبه هایی از این تجربه در دنیای عرب موافق هستم، ولی این جنبه های منحصر به فرد دیگر را هم نباید از نظر دور کنیم. همین جنبه های منحصر به فرد به زعم من توضیح دهنده حمایت و اشتیاقی است که در ابتدا در میان توده های کشورهای خاورمیانه نسبت به انقلاب ایران پدید آمد.

- خوب، البته چیزهای منحصر به فرد این انقلاب را کسی نمی تواند انکار کند. اما واقعا برای آنکه یک انقلاب را انقلابی توده ای بنامیم، کافی نیست که مردم بریزند و ارتش را خنثی کنند و بعد عده ای روحانی بیایند و جنبش را به سمت هدف های خودشان سوق دهند و انجام بسیاری هدف های اساسی انقلاب متوقف شود. بعد از قیام بسیاری از وظایف می بایست به سرانجام برسند. یعنی جنبه هایی که واقعا باعث تجدید شکل بنیادی جامعه می شود تا بتوانیم بگوییم این یک انقلاب اجتماعی به معنی واقعی کلمه است. جنبه منحصر به فرد عمده در انقلاب ایران همان استفاده از جمعیت و استفاده از حرکت توده ای بود، که به مدد این حرکت دستگاههای سرکوب شاه خنثی شدند. در انقلاب چین هم جمعیت و استفاده از جمعیت نقش مهمی داشت. دنیای عرب با چنین تجربه ای آن قدرها هم بیگانه نیست. هرچند، همانطور که گفتید، ناصر با یک کودتا روی کار آمد، ولی بعد از آن وقتی که او کانال سوئز را ملی کرد، به همین اندازه، به پاخیزی مردمی را در مصر شاهد بودیم. وقتی که در ۱۹۵۶ حمله به مصر از سوی انگلستان، فرانسه و اسرائیل آغاز شد، در واقع همه مردم دنیای عرب بسیج شدند. زمانی که ناصر اتحاد با سوریه را عملی کرد دوباره مشابه همین جریان اتفاق افتاد. بنابراین، هر چند توالی وقایع

عینا نظیر ایران نبود، ولی تجربه شرکت وسیع توده ها که برای زمانی در صحنه سیاسی درگیر می شوند و سرانجام جنبش خود را به رهبری فرهمند تسلیم می کنند، این را ما هم داشته ایم؛ شاید نه به شدت انقلاب ایران، ولی به هر حال برایمان پدیده ای ناشناخته نبود. البته تجربه گاندی در هند هم هست. زیرا عده ای هم معتقد به منحصر به فرد بودن آن هستند. به هر جهت، به یاد داشته باشید که جوامع و فرهنگ هایی که به ما نزدیک هستند، انواع قیام های وسیع را تجربه کرده اند. دین سالاری (تئوکراسی)، البته، نظیری نداشته است. ولی این خصیلت در دنیای عرب تأثیر منفی دارد. به دلایل مختلف، تا حدودی برای اینکه ملی گرایان با سقوط امپراتوری عثمانی از دین سالاری فاصله گرفتند. البته امپراتوری عثمانی یک دین سالاری تمام عیار نبود، با این حال نوعی از حکومت دینی محسوب می شد. به همین خاطر، بخش بزرگی از طبقات متوسط دنیای عرب، که در حال حاضر از لحاظ سیاسی شاید مهمترین نقش را داشته باشد و مثلاً خرده بورژوازی از طریق ارتش بر اوضاع تسلط زیادی دارد، علاقه ای به بازگشت دین سالاری ندارند. این اقشار البته خودشان را مسلمان می دانند، بعضی از سنت های اسلامی را هم مایل اند حفظ کنند، شاید حتی بعضی روحانیان دست پرورده خودشان را هم در بعضی مراکز قدرت بنشانند، اما مایل نیستند حکومت جامعه و سیاست و دولت در دست روحانیان باشد. مسلمانان در سوریه در مبارزه میان رژیم و بنیادگرایان مذهبی، تجار دمشق ترجیح می دهند کنار بایستند و ناظر باشند. اگر بنیادگراها دولت را تضعیف کنند به نفع آن هاست، اما آن ها به هیچ وجه حامی حکومت اسلامی نیستند. همینطور در ناخودآگاه مردم عادی تفاوت شیعی - سنی را نمی توان نادیده گرفت. اگر الگوی جریانی، دین سالاری شیعی باشد با سوء ظن نگاهش می کنند. سوء ظن میان عرب ها و ایرانی ها هم که سابقه ای طولانی دارد.

آشتیانی: در ایران هم احساسات ضد عربی وجود دارد تا جایی که حتی بعضی از روشنفکران هم روی کار آمدن رژیم اسلامی را حمله دوم اعراب نامیده اند.

محمدی: آخر می دانید که یکی از پروژه های مدرن در ایران اصل و نسبش را به دوران پیش از اسلام مربوط می داند و بسیاری عوامل، سنت ها، نهادها و حتی جنبه هایی از فرهنگ روزمره نظیر

اسامی افراد و غیره وجود دارد که این تداوم را موجه جلوه می دهد. همین تلقی باعث شده که این عده تاریخ مان را به دو بخش مجزا تقسیم کنند و بخش پس از اسلام را به مثابه چیزی خارجی قلمداد کنند.

- همین ادعا که ایرانی ها اصلا از نژاد آریایی هستند و به اروپایی ها نزدیک تر هستند...

محمدی: تصور می کنم در ذهن ملی گرای ایرانی فاصله تهران - برلین، تهران - پاریس، یا تهران - لندن همیشه نزدیک تر بوده تا تهران به قاهره یا تهران به بیروت؛ بعضی از ایرانی ها با این ایدئولوژی ملی گرا، همیشه خودشان را برتر از اعراب مشاهده کرده اند. ما در نشریه «کنکاش» فکر می کنیم نقد این ایدئولوژی نژادگرا باید بخشی از یک پروژه «سکولار»، دموکراتیک و سوسیالیستی در ایران باشد؛ جنبش اسلامی در ایران، که ظاهرا باید پیش از بقیه مردم به فرهنگ و ذهنیت اعراب نزدیک باشد، حالا می گوید که باید به شرق ایران نظر کنیم (افغانستان، پاکستان، کشمیر، بنگلادش) و آینده وحدت اسلامی در این کشورها توان بیشتری خواهد گرفت.

اما برای ما چپی ها، مهم است که بدانیم در جهان عرب بر خورد به روشنفکران و مردم ما چگونه است و به چه نحو می توانیم در مبارزه مان برای دموکراسی و سوسیالیسم هم جبهه و هم رزم بوده رابطه های لازم را ایجاد کنیم؟

- اولاً، در مورد خودم بگویم که آدمی انترناسیونالیست هستم. هر جنبش اصیل و رزمنده چپ اعم از ایرانی، ترکی، برزیلی یا اسرائیلی و غیره به من نزدیک تر است تا مثلا ملک فهد یا شاهزاده فلان و بهمان به خاطر پیوند قومی و نژادی. مساله نژاد برای من هیچ معنایی ندارد. اما در سطح عمومی فرهنگ، روی هم رفته، از تجربه خودم که قضاوت کرده باشم، می توانم بگویم آگاهی نسبت به ایران در کشورهای عربی خیلی ضعیف است. البته هر کسی می داند ایران کجاست و چه رابطه ای با ما دارد، ولی شناخت زیادی نسبت به خود ایران وجود ندارد؛ فقط بعضی وقت ها در کتاب، در کتاب های تاریخ وقتی راجع به کشورهای همسایه و مثلا آتاتورک بحثی باشد مطالبی هم در باره ایران وجود دارد. آتاتورک و رضاشاه تا حدودی با نظر مثبت نگریسته می شوند، زیرا بعضی کشورها مایلند الگوی خود را برای یک دولت

ملی از این دو کشور بگیرند. برای قیاس اشاره می‌کنم که مثلاً در مدارس ما مسأله وحدت ملی آلمان (در قرن نوزدهم) را با همین علاقه نگاه می‌کنند، زیرا کشورهای عربی پراکنده هستند و وحدت عربی آلمان شان است و یکی شدن آلمان نوعی درس تاریخی برایشان است. به همین نحو، ایران تا حدودی با دوران رضاشاه برای ما مطرح شده است. اما رابطه با ترکیه همیشه، به خاطر پیچیدگی و درگیری بیشترش با اعراب، به نوع دیگری مطرح بوده است. احساسات عرب‌ها نسبت به ترک‌ها درست شبیه احساسات ایرانی‌ها نسبت به عرب‌ها است. ملی‌گرایان عرب هنوز هر تقصیری را برای هر کار خلافی به گردن ترک‌ها می‌اندازند، که ریشه اش هم به تسلط امپراطوری عثمانی بر می‌گردد. منشاء توسعه نیافتگی، رکود اجتماعی - اقتصادی و تحجر روشنفکری دنیای عرب، همین تسلط عثمانی تلقی شده است و هنوز هم می‌شود. البته کار راحتی است که شما مسبب هر نقصان تاریخی را ترک‌ها بدانید. خلاصه در ذهنیت مردم حضور ترکیه بیشتر از ایران است. اما جالب است بگویم تنها زمانی که ایران به طور جدی برای ما مطرح شد در دوره مصدق بود. این زمانی بود که کشورهای مهم عربی در مرحله‌ای شبیه دوران جنبش ملی ایران بودند: درست اندکی پیش از سر کار آمدن عبدالناصر در مصر. زمانی که مصدق صنعت نفت ایران را ملی کرد من هنوز جوان بودم ولی تأثیر آن را به خوبی به یاد می‌آورم. بعد از آن دیگر توجه مردم به ناصر و به مسایل خودشان مشغول شد و ایران به فراموشی سپرده شد. در مورد احساس برتری یا عکس آن چیزی به نظرم نمی‌نرسد. فکر می‌کنم در ذهن مردم عرب ایرانی‌ها حضور چندانی ندارند که بتوان خصوصیتی به آن نسبت داد. البته به خاطر بعضی ریشه‌های تاریخی، احساسات ضد «شعوبی» بسیار قوی وجود دارد اما چندان به کار گرفته نشده، زیرا تماس و مقابله‌ای به وجود نیامده است. چیز دیگری که شاید بتوان به آن اشاره کرد و دولت‌های بعثی آن را به میان کشیده‌اند مسأله «عربستان» ایران است، که این هم در حاشیه و به دور از فکر مردم است. تأسف آور این است که جنگ ایران و عراق همه این مسایل قرون وسطایی را دوباره زنده کرد.

آشتیانی: همین ناآشنایی باعث شده در بسیاری از اقدامات ضد جنگ که توسط روشنفکران در اروپا صورت گرفته، میان روشنفکران

عرب و ایرانی هیچ نوع جبهه یا فعالیت مشترکی شکل نگیرد. حتی بعضی از روشنفکران ملی گرای ما بهانه ای پیدا کرده اند که همه اعراب را با عباراتی توهین آمیز مورد حمله قرار بدهند.

- در ابتدای تجاوز عراق به ایران، خیلی از روشنفکران چپ عرب نسبت ایران هم دردی نشان دادند، ولی پس از عقب نشینی عراق و هجوم ایران به داخل خاک عراق این همدردی پایان یافت.

تیوا: خیلی از روشنفکران ما هنوز اعراب را به خاطر حمله به ایران در دوره ساسانی محکوم می کنند و اصولاً نمی پذیرند که از این سو هم ایرانی ها چندان بی اشتیاق نبودند و به هر حال قضیه دو جانبه بوده است.

آشتیانی: چندی پیش یک شاعر معروف ایرانی، که شخصی بسیار مترقی و چپ است، در یک سخنرانی در نیویورک ادعا کرد که خمینی و جنبش او یک عنصر غیرتاریخی و در حقیقت به تلویح حمله دوم اعراب پس از جنگ قادسیه بوده است.

- پس شما هم عرب ها را نبخشیده اید...

آشتیانی: فکر نمی کنید این جا مشکل جدی ای وجود داشته باشد که باید به فکر چاره جویی اش برآمد؟

- خوب قضاوت این رفتار برای من کار مشکلی است. چون مآله شماست. من حتی تصور نمی کردم تلقی ایرانی ها نسبت به ما به این بدی ها باشد. هر کسی که بالاخره کمی مترقی باشد دیگر باید این قبیل برخوردها را پشت سر گذاشته باشد.

چیزی که من در تعلیم و آموزش خودم در سوریه متوجه شدم، و بین خودمان که صحبت می شود بر آن تأسف می خوریم، این است که ما از همسایه های نزدیک خودمان چه قدر کم می دانیم، مثلاً راجع به ترک ها و ایرانی ها. ما واقعا هیچ چیز در باره فرهنگ آن ها، روشنفکران آن ها، (به جز «یاشار کمال» که معروفیت جهانی دارد) نمی دانیم؛ حتی معلومات عمومی در باره جمعیت و جغرافیا و حکومت این کشورها. بعضی از ما باید خودمان را سرزنش کنیم که نسبت به ایران چنین بی اعتنا بوده ایم. وقتی هم که می خواهیم در مورد یکدیگر چیزی بدانیم به کتاب های انگلیسی و فرانسوی رجوع می کنیم! اعتراف می کنم خود من هم چیز زیادی راجع به فرهنگ ایران

نمی دانم. روشنفکران چپ ما هم باید بیشتر به احساسات
انترناسیونالیستی خودشان دامن بزنند تا روحیه ملی و محلی مرسوم
شان.

آشتیانی: به هر حال همین مصاحبه را فتح بابی می دانیم تا شما
و عده ای از روشنفکران عرب را به ایرانی ها معرفی کنیم؛ زیرا
آشنایی ما با فرهنگ و نویسندگان عرب متأسفانه از طریق آخوندهای
ما، و بسیار یک طرفه بوده است.

.

(۱) مقصود تحریم کتاب «اولاد حارقنا» از طرف دانشگاه الازهر
است.





زندانی سیاسی: از سلطنت تا ولایت

آلما زُنوزی

آزادی زندانیان سیاسی یکی از اساسی ترین خواست های بود که از همان اولین روزهای شکل گیری انقلاب بهمن و همزمان با برآه افتادن گردهمایی ها و تظاهرات خیابانی از طرف مردم مطرح شد. طرح آزادی زندانیان عقیده در عین حالی که خواست آزادی هزاران زندانی سیاسی زندانهای ساواک را در برداشت، در واقع تاکیدی بود بر اصلی ترین جنبه ی ماهیتی رژیم شاه یعنی اختناق و خفقان و سرکوب مخالفین.

شاه که ساواک را وجه الضمان سلطنت خویش ساخته بود در شرایطی که زندانهایش مملو از مخالفین رژیم بود وجود زندانی سیاسی در ایران را از بیخ و بن بی اساس دانسته و هزاران زندانی سیاسی را مشتی تروریست و دزد و آدمکش می خواند. ولی سرانجام به دلیل فشارهای برخی از سیاستمداران خارجی و نیز اعتراض های سازمان های بین المللی مدافع حقوق بشر و مهم تر از همه آغاز تحولات غافلگیرانه ی روزهای قبل از انقلاب، شاه بناچار مقوله وجود زندانی عقیده در زندانهای ساواک را پذیرفت و در پی آن درصدد ایجاد تغییراتی اساسی در نحوه ی عملکرد ساواک، شیوه ی محاکمات زندانیان سیاسی و نیز آزادی تدریجی برخی از زندانیان برآمد.

تا اواسط سال ۱۳۵۶، محاکمه ی متهمین سیاسی در دادگاههای نظامی ارتش صورت می گرفت و ضوابط حاکم بر این محاکمات تماما تابع قوانین دادگاههای نظامی بوده و متهمین سیاسی تنها حق برخورداری از دفاعیات و کلای نظامی را داشتند. این و کلا که اکثرا عناصر وابسته به رژیم بودند دفاعیات اشان از متهمین سیاسی چیزی جز کیفر خواستی دوباره علیه مجرمین سیاسی نبود.

بدنبال تصمیم شاه در مورد واگذاری محاکمات متهمین سیاسی به دادگاههای جنائی، از نیمه های دوم سال ۵۶ به تدریج محاکمات متهمین سیاسی در دادگاههای عادی دادگستری صورت گرفت. همزمان با این تغییر، مسئله ی آزادی زندانیان سیاسی به صورت یک اصل مهم

مورد توجه گردانندگان رژیم شاه قرار گرفت. لایحه‌ی عفو عمومی زندانیان که شامل زندانیان سیاسی نیز می‌شد در اسفند ماه ۵۶ به مناسبت صدمین سالگرد تولد رضا شاه به تصویب مجلس رسید و برای اجرا به دولت وقت واگذار شد. به موجب این قانون: «... کسانی که احکام محکومیت آنان تا تاریخ لازم‌الاجرا شدن این قانون از دادگاه‌های دادگستری صادر و قطعی شده و در حال اجرا باشد یا حکم مذکور تا پایان سال ۲۵۳۷ شاهنشاهی به حال اجرا در آید طبق ضوابطی مورد عفو قرار می‌گیرند.» (کیهان ۷ اسفند ۵۶). به موجب ماده‌ی ۳ این قانون: «... وزارت جنگ می‌تواند در مورد محکومین دادگاههای نظامی که تا تاریخ لازم‌الاجرا شدن این قانون به موجب احکام قطعی محکومیت حاصل نموده و حکم در حال اجرا باشد و یا تا پایان سال ۲۵۳۵ به اجرا در آید، عفو تمام و یا قسمتی از مجازات آنان را از پیشگاه ملوکانه استدعا کند.» (اطلاعات ۷ اسفند ۵۶).

در پی تصویب لایحه‌ی عفو زندانیان سیاسی، دولت وقت اعلام کرد: «به زودی کمیسیونی برای بررسی وضع زندانیان و تطبیق آنان با ضوابط قانون تشکیل خواهد شد و قبل از ۲۴ اسفند ماه صدها زندانی دادگاههای نظامی و غیر نظامی مورد عفو ملوکانه قرار می‌گیرند.» (کیهان ۸ اسفند ۵۶). این قانون که به نام قانون عفو زندانیان سیاسی به مرحله‌ی اجرا در آمد، در عمل تنها آزادی گروه کوچکی از زندانیان سیاسی را موجب شد. برای نمونه در تاریخ ۲۱ اسفند ۵۶، روزنامه‌های اطلاعات و کیهان خبر از: «عفو و آزادی ۳۶۸ زندانی امنیتی دادگاههای نظامی» دادند، در حالی که شرح خبر دربرگیرنده‌ی اسامی تنها ۲۶ زندانی سیاسی بود. در مرداد ماه ۵۷ نیز در لیست بلند و بالای عفو و آزادشدگان به نام تنها ۶۲ زندانی سیاسی بر می‌خوریم و مابقی آزاد شدگان تماما محکومین دادگاههای جنائی هستند.

همزمان با واگذاری محاکمات متهمین سیاسی به دادگاههای عادی، به دلیل حاکم نبودن ضوابط دادگاههای نظامی بر این محاکمات، اکثر متهمین از اتهامات وارده تبرئه می‌شدند. یکی از پر سرو صدا ترین این محاکمات، محاکمه‌ی ۱۶ دانشجو بود که به اتهام ایجاد اختلال در نظم عمومی در دادگستری شهر ساری تحت محاکمه قرار گرفتند. این دادگاه در خرداد ماه ۵۶ با حضور ۴۲ وکیل که داوطلبانه دفاع از دانشجویان را بر عهده گرفته و از تهران به ساری رفته بودند

انجام شد. این دادگاه پس از دو هفته با اعلام بی گناهی دانشجویان بازداشت شده و تبرئه ی آنها پایان یافت. در مهر ماه ۵۷، یکی از دادگاههای متهمین سیاسی در دادگستری تهران شاهد یکی از بی سابقه ترین رویدادها در تاریخ قضایی بود؛ در این دادگاه نماینده ی دادستان به جای دفاع از کیفرخواست به دفاع از دانشجویانی که به اتهام ایجاد اختلال در نظم به محاکمه کشیده شده بودند پرداخت و گفت: «...متأسفانه به جای خطا کاران و مجرمین واقعی، جوانان مملکت را با دلایل پوچ به محاکمه می کشند... کیفرخواست صادره از سوی دادستان فاقد اعتبار است و دلایل ارائه شده علیه متهمین دلائلی نیست که با استناد به آنها بتوان این عده را تحت تعقیب قرار داد.» (اطلاعات ۱۰ مهرماه ۵۶).

در اواخر مهرماه ۵۷، زندانیان سیاسی زندان های تهران دست به یک اعتصاب غذای همگانی زدند. این عمل اعتراضی انعکاس وسیعی را در سطح جامعه به دنبال داشت و موجب تسریع آزادی زندانیان شد. در این میان در کنار اظهار نظر برخی از مقامات که دم از «اعاده ی حیثیت» زندانیان سیاسی می زدند، دولت رسماً اعلام کرد که: «آزادی تنها شامل آن گروهی از زندانیان سیاسی می شود که جرم اشان در خواندن کتاب و یا در اختیار داشتن جزوات و تشریحات ضاله و یا شرکت در جلسات سیاسی خلاصه می شود.» (کیهان ۲۷ مهرماه ۵۷)

همزمان با اوج گیری انقلاب، آزادی زندانیان سیاسی نیز متأثر از فعل و انفعالات جاری در سطح جامعه سرعت بیشتری به خود گرفت و در این روزها زندانیان در گروههای ۲۵ تا ۸۰ نفری از زندان های ساواک آزاد می شدند. در نیمه ی دوم مهرماه یک گروه ۱۱۶۰ نفری از زندانیان سیاسی مورد «عفو ملوکانه» قرار گرفتند. ولی همزمان با اعلام عفو این عده دولت اعلام کرد: «آزادی ۱۱۶۰ زندانی سیاسی بر طبق قوانین موجود و تنها پس از عفو ملوکانه و از طریق بخش قضائی ارتش و نه وزارت دادگستری انجام خواهد شد.» (اطلاعات ۲۹ مهرماه ۵۷).

علیرغم آزادی دسته جمعی و گروهی زندانیان سیاسی، تا آبان ماه ۵۷ زندان های ساواک مملو از زندانیانی بود که در انتظار لحظه ی آزادی روزشماری می کردند. در روز پنجم آبانماه ۱۳۵۶، ۴۰۰۰ زندانی سیاسی زندان قصر دست به اعتصاب غذا زدند. در این میان ۱۲۲ زندانی که حکم آزادی اشان صادر شده بود به عنوان همبستگی با بقیه

ی زندانیان از خروج از زندان‌ها خودداری کردند.

اما عمر روزهای آزادی بسیار کوتاه بود. هنوز چند صبحی از انقلاب نگذشته بود که بار دیگر بر قفل و میله‌های شکسته‌ی زندان‌های شاه قفل و بست‌هایی تازه زده شد و این بار رژیم جمهوری اسلامی زندانیان آزادی شد.

اولین خبر مربوط به دستگیری و زندانی شدن مخالفین رژیم خمینی، بازداشت دوتن از اعضاء جنبش ملی مجاهدین توسط یکی از کمیته‌های تهران بود که این دستگیری در واقع سر آغاز موج وسیع و بی‌انتهای دستگیری‌ها، شکنجه‌ها و اعدام‌هایی شد که تا به امروز همچنان ادامه دارد.

در پی آغاز دستگیری مخالفین توسط عوامل جمهوری اسلامی، حرکت‌های اعتراضی وسیعی توسط مردم و گروه‌ها و سازمان‌های سیاسی صورت گرفت و بار دیگر خانواده‌های زندانیان سیاسی در ساختمان دادگستری تهران بست نشسته و دست به اعتصاب غذا زدند. همزمان با اعتراض نسبت به بازداشت خودسرانه‌ی افراد توسط مامورین کمیته‌ها، عمارت نخست وزیری نیز شاهد تجمع گروهی از کارمندان ساواک بود که به عنوان اعتراض نسبت به تأخیر در پرداخت حقوق و مواجب عقب افتاده‌ی خود اجتماع کرده بودند.

بدین ترتیب رژیم جمهوری اسلامی با بهره‌گیری از امکانات بر جای مانده از رژیم شاه به سرعت به سازماندهی ارگان‌های سرکوبگر پرداخته و به مقابله با مخالفین اش برخاست. اولین جلوه‌های بهره‌گیری رژیم از نیروهای سرکوبگر رژیم شاه را می‌توان در اعزام افراد گارد جاویدان به کردستان و سرکوبی مبارزات خلق کرد سراخ گرفت. (ویژه نامه‌ی کردستان جبهه‌ی دمکراتیک ملی ایران آبانماه ۱۳۵۷) ارگان‌های سرکوبگر رژیم جمهوری اسلامی که به شکل کمیته‌ها و سپاه پاسداران فعالیت خود را آغاز کردند، به سرعت به صورت یک قدرت مطلقه حاکم بر تمامی جنبه‌های زندگی شهروندان شدند.

رژیم شاه که در سالهای آخر سلطنت تحت فشار سازمان‌های خارجی مدافع حقوق بشر ناچار از تن در دادن به بازدید هیات‌هایی از زندان‌های ساواک شده بود، به عناوین مختلف سعی می‌کرد که اصلاحاتی را در وضع زندان‌ها و نیز زندانیان سیاسی به وجود آورد. اما داستان رژیم جمهوری اسلامی و گردانندگان اش به گونه‌ای دیگر

است. علیرغم درخواست‌ها و گزارش‌های مکرر سازمان عفو بین‌الملل و دیگر سازمان‌های مدافع حقوق بشر، رژیم جمهوری اسلامی تاکنون به هیچ‌یک از این درخواست‌ها در زمینه‌ی اعزام هیأتی به ایران جهت بازدید از زندان‌های رژیم پاسخ نداده است. برای نمونه سازمان عفو بین‌الملل در یکی از گزارشات سالیانه‌ی خود اشاره می‌کند که: «با تمام کوششی که عفو بین‌الملل از ماه آوریل ۱۹۷۹ به کار برده تا ناظرینی برای حضور در محاکمات سیاسی و هیأت‌هایی برای مذاکره با مقامات دولتی و دیگر مقامات جمهوری اسلامی به ایران اعزام دارد، متأسفانه موفق به چنین اقدامی نشده است... عفو بین‌الملل با کمال تأسف اعلام می‌کند که اکنون مدت‌هاست که هیچ‌هیأت و یا سازمان مستقل و بی‌طرف مدافع حقوق بشر اجازه‌ی ورود به ایران را دریافت نکرده است. و نیز یادآوری می‌کند که به نمایندگی و ویژه‌ی سازمان ملل نیز که قرار بود جهت تحقیق در باره‌ی نقض حقوق بشر به ایران برود اجازه‌ی ورود به این کشور داده نشده است.» (گزارش سازمان عفو بین‌الملل «ایران: نقض حقوق بشر» ۱۹۸۶ - لندن).

در حال حاضر به دلیل عدم اطلاع دقیق از تعداد زندان‌های رژیم جمهوری اسلامی و نیز مخفی بودن محل برخی از زندان‌ها، دستیابی به آمار دقیق از تعداد زندانیان سیاسی در ایران امر بسیار دشواری است. ولی بدیهی است که رژیم جمهوری اسلامی به دلیل نیاز مبرم اش به زندان‌های باز هم بیشتر، در کنار استفاده از زندان‌های بر جای مانده از ساواک و رژیم شاه، زندان‌های جدیدی را بدان‌ها افزوده است. در اکثر زندان‌ها، تعداد افراد زندانی به مراتب بیشتر از ظرفیت زندان بوده و زندانیان در شرایط روحی و جسمی بسیار آزار دهنده‌ای به سر می‌برند. گذشته از زندان‌های شناخته شده، رژیم جمهوری اسلامی زندان‌هایی تحت پوشش‌هایی از قبیل مرکز درمانی و ترک اعتیاد دایر کرده است. از جمله‌ی این زندان‌ها، زندان صالح آباد واقع در جاده‌ی تهران - قم است که بنا به یکی از گزارشات سازمان عفو بین‌الملل، ۲۰۰۰ زندانی در آنجا بازداشت هستند. این زندان که بنای اصلی آن در واقع یک اصطبل بزرگ بوده است یکی از مخوف‌ترین مراکز شکنجه‌ی رژیم جمهوری اسلامی است و بنا به شهادت افرادی که در این محل بازداشت و مورد شکنجه قرار گرفته‌اند، شکنجه‌های متداول در این زندان از شکنجه‌های زندان اوین که مجهزترین زندان ساواک بود به مراتب وحشیانه‌تر است. (سازمان عفو بین‌الملل: اسنادی که

توسط عفو بین الملل به دولت جمهوری اسلامی ایران ارسال شده است»،
 (۱۹۸۶- لندن).

تلاش برای آزادی آنان که به خاطر عقایدشان، از جمله عقاید سیاسی شان، به بند کشیده شده، از ابتدائی ترین حقوق انسانی محروم گشته و زیر وحشیانه ترین آزارهای جسمی و روحی به سر می برند وظیفه تک تک ماست. باشد که در این مبارزه جوانه های آگاهی را که این نوع سلب آزادی از انسانها را مطلقاً مردود بدانند، در دل همگان بکاریم.

سخن از دو تجربه: زندان شاه، زندان خمینی

آنچه که می خوانید حاصل گفتگو با سه زندانی سیاسی پیشین است که از تجربیات دوران زندان سخن می گویند. یکی از مصاحبه شوندگان مرتضی محیط پزشکی و دانشیار سابق دانشگاه جندی شاپور اهواز است که در سال ۱۳۵۳ پس از بازگشت به ایران به اتهام شرکت در راه اندازی یک گروه مارکسیستی توسط ساواک دستگیر و در زندان اهواز زندانی می شود. مدت محکومیت وی ۸ سال بود که قبل از اتمام آن هم زمان با انقلاب از زندان آزاد شد. طرف دیگر گفتگو که در این مصاحبه از وی به نام مستعار ایرج نام خواهیم برد، در جریان دستگیری های مخالفین در سال ۱۳۶۰ توسط مأمورین یکی از کمیته های انقلاب در تهران دستگیر و پس از طی محکومیت چهار ساله اش از زندان آزاد گردید. سومین مصاحبه شونده که از وی نیز به نام مستعار فرامرز نام برده خواهد شد، از فعالین سیاسی است که مدت ۸ سال خارج از کشور علیه رژیم شاه مبارزه کرده و در دوران قبل از انقلاب به ایران بازگشت. فرامرز

در یکی از سازمان های سیاسی چپ فعالیت داشته و در ارتباط با این فعالیت دستگیر و پس از طی محکومیت سه ساله اش در سال ۱۳۶۳ از زندان آزاد شده و راهی خارج می شود.

- شاید بد نباشد که گفتگو را با طرح سئوالی در مورد نحوه ی دستگیری و چگونگی جریان محاکمه اتان آغاز کنیم.

دکتر محیط: در سال ۱۳۵۳، در اهواز به جرم به راه اندازی یک گروه مارکسیستی و نیز اقدام علیه امنیت کشور دستگیر و در زندان اهواز زندانی شدم. اقامت یک ساله ام در زندان اهواز را در جمع زندانیان عادی گذراندم و پس از آن به زندان قصر تهران منتقل شدم که در مقایسه با زندان اهواز که شب و روز در محاصره ی موش های عظیم الجثه بود واقعا حکم قصر را داشت. محاکمه ام در دادگاه نظامی ارتش انجام شد و به هشت سال زندان محکوم شدم. وکیل مدافع نظامی ای که برای مثلا دفاع از من تعیین شده بود در جریان محاکمه ام که حدود سه روز جریان داشت مطلقا از من دفاع نکرد و تمام سعی اش بر این بود که موکل اش را موجودی ضعیف و نادم جلوه داده و برایش طلب بخشش کند. این وکیل بابت دفاع از من مبلغ قابل توجهی پول از خانواده ام دریافت کرده بود. با توجه به چنین شرایط و احوالی بود که به هشت سال زندان محکوم شدم.

ایرج: من در اوج دستگیری های سال ۶۰، به جرم وابستگی به یکی از گروه های مخالف رژیم دستگیر و زندانی شدم. البته هیچ مدرک و دلیلی برای وابستگی من به آن گروه خاص از طرف مأمورین ارائه نشد. دستگیری من در جریان به دام انداختن های وسیع مخالفین که آن روزها توسط مأمورین کمیته ها صورت می گرفت اتفاق افتاد. پس از دستگیری، مدت شش ماه بدون انجام محاکمه و بلا تکلیف زندانی بودم. سرانجام پس از محاکمه ای که جمعا نیم ساعت به طول کشید و اعضاء دادگاه را دو تن به عنوان حکام شرع تشکیل می دادند به ۵ سال زندان محکوم شدم. در جریان محاکمه، کوچکترین سند و مدرکی که دال بر اثبات اتهامات وارده بر من باشد ارائه نشد و وکیل مدافع و دفاعی هم در کار نبود.

فرامرز: اواسط مهرماه ۱۳۶۰ در یکی از شهرستان های شمال دستگیر شدم. اکثر حزب الهی های شهرمان مرا به خاطر فعالیت ام در

یکی از سازمان های چپ می شناختند و دستگیری ام هم در یکی از خیابان های شهرمان با شناسایی این افراد صورت گرفت. پس از انتقال به زندان سپاه که در گذشته محل یکی از مدارس شهر بود و پس از انقلاب تبدیل به زندان شده بود مدت دو هفته بدون بازجویی بازداشت بودم. در جریان بازجویی ام که نیم ساعت بیشتر طول نکشید و به غیر تهدید و ارباب بازجو مبنی بر اعدام من که حالت مسخره و نمایشی برایم داشت ضرب و شتمی در کار نبود. پس از بازجویی پرونده ی من به دادگاه انقلاب فرستاده شد و پس از هشت ماه زندانی بودن به بازپرسی احضار شدم. بازپرسی بیش از چند دقیقه طول نکشید و سؤالات تکرار همان سؤالات قبلی بود. این بار بازپرس اتهامات مرا شرکت در توطئه برای سرنگونی رژیم جمهوری اسلامی، همکاری با غرب و اغفال جوانان و نوجوانان اعلام کرد. چند ماه بعد به دادگاه احضار شدم. اعضاء این دادگاه را فقط یک حاکم شرع و یک منشی تشکیل می داد. محاکمه ام فقط ۱۵ دقیقه طول کشید. چند ماه پس از محاکمه یعنی زمانی که یک سال از تاریخ دستگیری ام گذشته بود با خبر شدم که به سه سال زندان محکوم شده ام. نحوه ی اعلام حکم دادگاه هم به نوبه ی خود عجیب بود. به این ترتیب که آن روز تعداد زیادی از ما را احضار کردند و از روی لیست بلند بالایی شروع کردند به اعلام رأی دادگاه در مورد متهمین و مدت محکومیت اشان. بودند در بین ما افرادی که موقع اعلام حکم دادگاه انقلاب چندین ماه اضافه بر دوران محکومیت تعیین شده توسط دادگاه انقلاب را در زندان به سر برده بودند.

- دوران زندانی بودن هر سه ی شما با مخوف ترین سالهای سلطنت شاه و حکومت خمینی همراه بود. یادمان هست که سال ۵۳ چه سال غریبی بود و سال ۶۰ هم که دیگر جای گفتن ندارد که حتی یادآوری لحظه هایش هراس بر جان آدم می اندازد. در آن روزها وضع زندان های شاه و خمینی چگونه بود؟

دکتر محیط: طبیعتاً همزمان با تشدید جو اختناق در خارج از زندان ها و اوج گرفتن دستگیری ها و دام گذاری های ساواک، فشار روی زندانیان سیاسی نیز به طرز وحشتناکی افزایش می یافت. در این دوران سرهنگ زمانی که یک گشتاپو و جلاد به تمام معنا بود بر زندان قصر حکومت می کرد و وحشیانه ترین شکنجه ها را برای خرد کردن

شخصیت زندانیان سیاسی و از پای در آوردن آنها به کار گرفته می شد. ولی واقعه ای که در این سال ها یکی از بزرگ ترین تغییرات را در وضع زندان به وجود آورد انشعاب در سازمان مجاهدین خلق بود که در جریان آن مجید شریف واقفی توسط گروه منشعب گشته شد.

- کمی راجع به تأثیر این انشعاب بر محیط زندان و نیز تأثیر پذیری روابط زندانیان سیاسی از این جریان صحبت کنید.

دکتر محیط: تا قبل از ماجرای انشعاب و کشته شدن شریف واقفی، مجاهدین در زندان به عنوان یک سازمان مذهبی متشکل و سازمان یافته بر سایر نیروهای مذهبی حاضر در زندان از قبیل فدائیان اسلام و حزب ملل اسلامی برتری کامل داشتند. نیروهای مذهبی دست راستی در مقابل مجاهدین که پرچمدار مرفعی ترین جریان مذهبی ای در حال مبارزه با رژیم شاه بودند قدرت و جرأت مخالفت و اظهار نظر نداشتند. در موارد تصمیم گیری نیروی مذهبی تصمیم گیرنده مجاهدین بودند. با پیش آمدن انشعاب در سازمان مجاهدین و محکوم نکردن انشعاب کنندگان و نحوه ی انشعاب اشان توسط نیروهای چپ حاضر در زندان، نه تنها در رابطه ی مجاهدین و نیروهای چپ در داخل زندان لطمه ی آشکاری خورد، بلکه نیروهای مذهبی دست راستی نیز که هیچگاه از رابطه ی مجاهدین با زندانیان چپ دل خوشی نداشتند این مسئله را دست آویز قرار داده و به مخالفت علنی با مجاهدین برخاستند.

- قبل از این ماجراها رابطه ی بین مجاهدین و نیروهای چپ داخل زندان تا چه حینه بود و خدشه دار شدن این رابطه سر منشأ چه مسائلی در داخل زندان گردید؟

دکتر محیط: پس از آنکه چپ از محکوم کردن نحوه ی انشعاب در سازمان مجاهدین خلق که توسط جناح مارکسیست این سازمان صورت گرفته بود خوداری کرد، مجاهدین سفره های خود را که تا آن موقع علیرغم مخالفت های نیروهای دست راستی با زندانیان چپ یکی بود را از آنها جدا کردند که این حرکت نشانه ای بود از قهر و جدائی. یکی بودن سفره های زندانیان حالتی سمبلیک داشت و نشانه ای بود از وحدت بین زندانیان سیاسی. تا قبل از این جدائی علیرغم اختلاف نظرات ایدئولوژیک روابط نیروهای چپ زندان و مجاهدین خوب و حسنه بود. ساواک که همیشه از اتحاد موجود بین زندانیان سیاسی در عذاب بود، به دنبال این واقعه شروع کرد به تطمیع و بهره گرفتن از

نیروهای دست راستی زندان. در سال ۵۵ مهم ترین عناصر جناح مذهبی های دست راستی یعنی حاجی عراقی، انواری و عسگر اولادی از زندان قصر به اوین منتقل شدند. این انتقال با کسب امتیازهای بی سابقه ای از قبیل بر خورداری از ملاقات حضوری توام بود. ساواک در قبال چنین امتیازهایی از گروه دست راست مذهبی خواست که اعلامیه ای علیه چپ و مجاهدین صادر کرده و در این اعلامیه آن ها را نجس و منافق معرفی کنند. سرانجام وعده و وعیدهای ساواک مؤثر واقع شد و چنین اعلامیه ای از جانب گروه مذهبی های دست راستی علیه مجاهدین و چپ بیرون آمد. به دنبال صدور این اعلامیه، حاجی عراقی، حاجی انواری و عسگر اولادی در تلویزیون رژیم ظاهر شده و از شاه طلب عفو کردند.

- زندانی هائی که تا بدینجای گفتگو از آنها به نام مذهبی های دست راستی نام برده اید، به عنوان زندانی سیاسی چه تفاوت و یا تفاوت هائی با دیگر زندانیان سیاسی داشتند و مهم تر اینکه رابطه اشان با دیگر زندانیان و مأمورین زندان چگونه بود؟

دکتر محیط: یکی از وجوه مشخصه ی زندانیان سیاسی وابسته به گروه های مذهبی دست راستی، روابط خوب این گروه از زندانیان با مأمورین زندان بود. این افراد در مقایسه با بقیه ی زندانیان سیاسی از امتیازات خاصی بر خوردار بودند که در آن شرایط کسب این قبیل امتیازات بسیار پر معنا بود؛ اتاق های این زندانیان از بقیه ی اتاق ها جدا بود، غذای زندان را نمی خوردند و خودشان طبخ می کردند و سیستم مطالعاتی خاص خود را داشتند و رابطه ی این گروه با زندانیان سیاسی چپ تا قبل از جریان تغییر خط مشی در سازمان مجاهدین نسبتاً خوب بود و یا حداقل حفظ ظاهر می کردند. در ورزش های صبحگاهی که به صورت گروهی انجام می شد شرکت می کردند و افرادی از این گروه مانند ربانی شیرازی با بیژن جزنی و شکرالله پاک نژاد به بحث های ایدئولوژیک می نشستند.

پس از جدائی مجاهدین از نیروهای چپ زندان، آیا هنوز در مواردی برای تصمیم گیری در باره ی یک مسئله ی خاص مذاکره و مشورتی بین این دو گروه انجام می شد؟

دکتر محیط: حتی پس از آنکه مجاهدین سفره های خود را از چپ جدا کردند، در داخل زندان مواردی پیش می آمد که یکپارچگی و تصمیم گیری جمعی نقش مهمی داشت. در صورت پیش آمدن چنین

مواردی مجاهدین و نیروهای چپ با یکدیگر گفتگو و مذاکره می کردند و به طور جمعی تصمیم گیری می شد. از جمله مواردی که تصمیم گیری جمعی نقش تعیین کننده ای در وضعیت زندانیان داشت می توانم به مسائل مهمی از قبیل اعتصاب غذای زندانیان سیاسی، مقابله با بدرفتاری های پلیس زندان و یا اعتراض به جابجائی زندانیان از یک زندان به زندان دیگر اشاره کنم. در چنین مواردی که می بایست برای یکپارچه کردن حرکت های اعتراضی زندانی ها تصمیم گیری می شد نمایندگان مجاهدین و نیروهای چپ با یکدیگر به گفتگو می نشستند. در این قبیل گفتگوها معمولاً از جانب مجاهدین موسی خیابانی و مسعود رجوی تصمیم گیرنده بودند و بین زندانیان چپ قبل از تصمیم گیری بحث و تبادل نظر صورت می گرفت. در تصمیم گیری های نهائی از طرف چپ معمولاً بیژن جزنی و گروهی که از طرف زندانی های چپ انتخاب می شدند شرکت می کردند.

- با شرحی که راجع به برخی از رویدادهای زندان و خصوصاً رابطه ها ارائه دادید، داشت یادمان می رفت که شما از خاطرات زندان حرف می زنید، آنهم از زندانی مانند زندان شاه و روزهای اوج قلدری و درندگی ساواک، با توجه به فضای داخل زندان ها و کنترل پلیس زندان، یک چنین ارتباط هائی که منتهی به مثلاً تصمیم گیری راجع به مسئله ای مانند اعتراض و مقابله با پلیس زندان می شد چطور می توانست از دید مأمورین زندان بدور بماند؟

دکتر محیط: درست است سال هائی که از آن حرف زدم سال های اوج بگیر و ببیندها و درنده خوئی های ساواک چه در خارج و چه در داخل زندان بود. در این سال ها ساواک وحشیانه ترین شکنجه های ممکن را در مورد زندانیان سیاسی به کار می برد تا گذشته از اعتراف گرفتن از آنها نیروی مقاومت را در داخل زندان ها از بین ببرد. ولی با تمام این ها و علیرغم آگاهی از میزان بسی رحمی ساواک، تمام کارهائی که راجع به آنها حرف زدم در محیط زندان به طور سازمان یافته انجام می شد. محیط بسیار سیاسی زندان و پر تجربگی زندانیان سیاسی معمولاً دام ها و حيله های پلیس زندان را نقش بر آب می کرد. اغلب ارتباط ها در مواقعی از قبیل قدم زدن ها و ورزش های صبحگاهی انجام می شد. ولی با تمام هشیاری های حاکم بر نحوه ی رابطه ها در مواردی اتفاق می افتاد که ساواک متوجه ارتباط بین زندانی های سیاسی می شد. آنوقت در صورت به دام افتادن رابط ها و عاملین

حرکت ها، سخت ترین و بی رحمانه ترین مجازات ها و شکنجه ها در انتظار این افراد بود. ایرج: زندانی که دکتر محیط از آن حرف می زند، مثل قاره ای است که همه ی اجزاء آن با تمام پراکندگی اشان به یکدیگر متصل هستند. در حالی که تجربه های من از زندان جمهوری اسلامی حالت مجمع الجزایری را دارد که جزیره های آن گسیخته از هم هر یک در گوشه ای افتاده اند. من وقتی از زندان حرف می زنم تمام موجودیت زندان برای من فقط در یک اتاق و در چارچوب آن محدود می شود. بر خلاف دکتر محیط، برای من تجربه ی جمعی زندان وجود خارجی ندارد. حدود ۸۰ درصد آنچه که در سلولهای مختلف زندان های خمینی می گذرد مانند هم هستند. با تصویری که از زندان های شاه گرفتم، زندان های جمهوری اسلامی بسیار مخرب بوده و کمتر سازندگی دارند. فرد زندانی نه تنها در زندان های این رژیم آبدیده و کار آزموده نمی شود بلکه برعکس اگر هم با روحیه ای خوب وارد زندان شده باشد به زودی در هم می شکنند.

- چه عواملی موجب در هم شکسته شدن روحیه ی زندانی سیاسی در زندان های رژیم جمهوری اسلامی می شوند؟

ایرج: من شرایط حاکم بر زندان های رژیم خمینی را که با در هم شکسته شدن روحیه ی زندانی سیاسی رابطه ای تنگاتنگ دارد به دو دوره تقسیم می کنم: دوره ی قبل از ۳۰ خرداد و دوره ی بعد از آن. آنطوری که من از زندانیان پرسابقه تر از خود شنیدم تعداد زندانی ها و نیز شرایط حاکم بر زندان ها تا قبل از جریانات ۳۰ خرداد قابل مقایسه با روزهای روزهای پس از آن تاریخ نبود. هم زمان با شروع تظاهرات مسلحانه ی خیابانی توسط اعضاء و هواداران سازمان مجاهدین خلق، شرایط زندان ها تحت تأثیر این حرکت به شکل هولناکی تغییر کرد. به نظر من عامل مهمی که فضای زندان های رژیم جمهوری اسلامی را از زندان های شاه جدا می سازد عدم برخورداری اکثریت زندانی های سیاسی این دوره از تجارب سیاسی است. زندانیان سیاسی زمان شاه مبارزینی پر تجربه تر و از لحاظ بینش ثوریک در مقایسه با زندانی های رژیم فعلی در مجموع پخته تر بودند. پس از انقلاب به علت توده ای بودن مبارزه و نیز ترکیب سنی و فکری افرادی که به عنوان زندانی سیاسی در زندان ها بسر می بردند، زندان هرگز حکم محیطی را نداشت که زندانی کارآمدتر و پرتجربه تر از پیش شود. علاوه براین کنترل و خفقان بسیار شدید حاکم بر زندان ها کمتر جایی را برای بحث و

یا حرکتی باقی می گذاشت.

فرامرزی: در مورد حرف های ایرج راجع به شرایط زندان اوین، باید بگویم که من تجربیات نسبتاً متفاوتی را در زندان های جمهوری اسلامی پشت سر گذاشته ام. اول اینکه، طبیعاً همه ی زندان ها به لحاظ چگونگی برخورد نگهبانان و وضعیت عمومی زندانیان ضمن اینکه شباهت هایی با هم دارند در عین حال می توان تفاوت هایی میان آن ها دید. این امر بخصوص در مورد زندان شهرستان های کوچک و زندان هایی مثل اوین، قزل حصار، گوهردشت، عادل آباد شیراز و غیره بارزتر است. در شهرستان، زندان در واقع زندان نیست بلکه مثلاً ساختمان یک مدرسه، یک سینما یا یک باشگاه را تبدیل به زندان کرده اند. در نتیجه امکانات آن محدود است. حتی کنترل و مراقبت زندانی کار دشواری است. این تفاوت حتی در نحوه ی بازجویی در زندان های بزرگ و یا استفاده از ساواکی ها و تجربیات زندانیان مذهبی زمان شاه و گماشتن آن ها به سرگردگی زندان ها نیز دیده می شد. زندان های مرکز مقر فرماندهی، نمایش و یکه تازی مثنی عناصر لمپن و آدم کشان حرفه ای بود که من در بیشتر موارد در اینکه اینها از روی اعتقاد فکری و ایدئولوژیکی چنین کارهایی می کردند شک دارم. اینان عموماً عناصر پس مانده و فرومایه ی اجتماعی بودند که در همه جا پیش قراولان مرگ و دسته های ضربت حکومت را تشکیل می دادند. اسلام برای اینها مفری بود برای دست یابی به مکان اجتماعی برتر و امرار معاش در این دنیا و سرمایه گذاری برای آخرت.

به هر حال، پس از مدتی که در زندان شمال بودم، مرا همراه با ۴۰ زندانی سیاسی به زندان اوین منتقل کردند. از همان لحظه ی ورود برای اینکه به قول خودشان خردمان کنند و به ما نشان دهند که اینجا اوضاع متفاوت است، بدرفتاری ها شروع شد. چند روزی در زندان اوین چشم بسته در راهروها ما را نگهداشتند و بعد به زندان گوهردشت فرستادند. این زندان که اواخر سالهای سلطنت شاه ساختمان آن شروع شده بود به علت انقلاب نیمه تمام ماند و رژیم جمهوری اسلامی با تکمیل و اتمام آن را مورد بهره برداری قرار داده است. شرایط در این زندان به مراتب از زندان شمال دشوارتر بود. مقررات زندان گوهردشت که در واقع حکم تبعیدگاهی را برایم داشت بسیار محکم بود و کنترل شدیدی روی زندانی ها اعمال می شد. رفت و آمدها بین سلولها کاملاً ممنوع بود و انجام این چنین حرکتی تنبیه شدیدی را به دنبال

داشت.

جمع ۴۰ نفری ما را به گروههای ده نفری تقسیم کردند و هر دسته را در اتاقی کوچک به طور قرنطینه زندانی کردند. از ده نفر ما، چهار نفر کمونیست بودند و بقیه از هواداران سازمان مجاهدین. در این دوره اجازه ی هواخوری نداشتیم و در دفعاتی بسیار محدود می توانستیم از دستشویی استفاده کنیم. زندانبان ها بدترین شیوه ی برخورد را با ما داشتند. گاهی گروهی از آنها با کلاه هایی شبیه به کلاه کوکلاس کلان ها با داد و فریاد و مشت و لگد به در و دیوار سلول هایمان می کوبیدند و با رکیک ترین الفاظ به ما توهین می کردند. با کوچکترین اعتراضی که از طرف ما نسبت به آنها می شد با مشت و لگد به جانمان می افتادند و با هر چه که دم دست اشان بود از جارو گرفته تا چوب دستی خونین و مالینمان می کردند. با تمام شدت عمل هایی که از طرف زندانبانان صورت می گرفت، روحیه ی زندانی ها خیلی خوب بود و اکثر در برابر نگهبانان زندان و زورگویی هایشان مقاومت می کردند.

- در برابر این شرایط مقاومت از طرف زندانی ها به چه نحوی صورت می گرفت و به طور کلی فعالیت های داخل زندان چگونه بود؟
 فرامرز: مقاومت در برابر زورگویی ها و اعتراض به وضعیت زندان و طرح خواستهای برای بهتر کردن اوضاع زندان مسائلی بودند که به طور روزمره وجود داشتند. البته مقاومت و یا مبارزه در زندان قانون مندی های خاص خود را داشت و رعایت آن برای بهتر شدن موقعیت زندان ضروری بود. کتاب و روزنامه خواندن، ورزش های جمعی و فردی، برگزاری شب های شعر، بحث های دوفره و چند نفره، تماشا کردن تلویزیون و کارهای دستی از جمله دیگر فعالیت های زندانی ها محسوب می شد که البته امکان آن در زندان های مرکز کمتر بود.

یکی دیگر از نکات جالب توجه زندان، کمون غذایی آن بود. همه زندانبانان غذا و میوه هائی را که از طریق بستگان خود طی ملاقات ها دریافت می کردند به مسئولینی که از طرف خودمان انتخاب شده بودند تحویل می دادند.

- زمانی که بین زندانبانان یک سلول حرف و گفتگویی در می گرفت، این صحبت ها حول و حوش چه مسائلی دور می زدند؟
 ایرج: نهایت صحبت هائی که انجام می شد، بین دو یا سه نفر از

زندانی ها بود آنها بسیار مخفیانه و با ترس و لرز، در این گفتگوها حرف ها بیشتر جنبه ی تبادل اخبار را داشتند و یا سئوالاتی راجع به گذشته ی سیاسی یکدیگر، و نه اینکه مثلاً آینده چه خواهد شد. برخلاف زندانی سیاسی رژیم سابق، در زندانهای جمهوری اسلامی، زندانی به آینده کمتر می اندیشد و بحث هائی از قبیل تعیین خطوط و غیره مطلقاً انجام نمی شود. تصویری که من قبل از ورود به زندان راجع به زندان و زندانی سیاسی داشتم با تجربه ای که خودم پشت سر گذاشتم بسیار متفاوت است. در زندان های جمهوری اسلامی نهایت ایستادگی و مقاومت در برابر شکنجه ها این است که زندانی از سقوط خود جلوگیری کند. زندانی ای که در دام های گسترده شده توسط مامورین زندان سرنگون نشود و به پای فعال اتاق های بازجوئی تبدیل نگردد، با توجه به شرایطی که بر زندانهای رژیم حکمفرماست این چنین زندانی ای یک زندانی پیروز و سربلند به حساب می آید.

- ترکیب زندانی های سیاسی از لحاظ ایدئولوژیک چگونه بود و زندانیان وابسته به گروه های مختلف چه روابطی با یکدیگر داشتند؟
 ایرج: در این دوره هم مثل زمان شاه زندانی های سیاسی را به دو گروه مذهبی ها و چپی ها می توان تقسیم کرد. گروه زندانیان مذهبی متشکل از مجاهدین، اعضای گروه فرقان، طرفداران بنی صدر و زندانیان چپ شامل هواداران جناح های مختلف سازمان چریک های فدائی خلق، راه کارگر، حزب توده، کومله، حزب دمکرات و ... بودند. رابطه ی زندانی ها در این دوره بیشتر از اینکه یک رابطه ی سیاسی باشد، رابطه ی دو زندانی است. در داخل سلول ها کمتر بحث های سیاسی و ایدئولوژیک انجام می شد. در شرایطی که حتی دست زدن به یک عمل فردی مثل اعتصاب غذا فوراً اعدام به دنبال داشت، در این میان دیگر برای حرکت ها و اعتراض های جمعی چه محلی از اعراب باقی است؟ کم نبودند زندانی هائی که پس از دست زدن به اعتصاب غذا شکنجه و اعدام شدند.

فرامرز: آنچه نقش برجسته ای را در چگونگی مناسبات زندان بازی می کرد نه تعلق سازمان بلکه در درجه ی اول نحوه برخورد به مسائل زندان و موضع گیری در رابطه با آنها بود. این عامل مهمی بود که می توانست روابط عمیق تر و انسانی تر و ارزش ها و تعهدات اخلاقی ای فراتر از «مرزهای سازمانی» به وجود آورد. در مورد ترکیب زندانی ها، در زندان هائی که من به سر بردم، اکثر زندانی ها

را هواداران و اعضاء سازمان مجاهدین تشکیل می دادند، گاهی هم تعداد معدودی نیز از سازمان آرمان مستضعفین بودند. اینان در مجموع بخش مذهبی زندانی ها را تشکیل می دادند. بقیه ی زندانیان از افراد سازمان ها و گروه های متفاوت چپ بودند. بخصوص از سازمان پیکار و چریک های فدائی خلق. در زندان گوهردشت با ۲۰ زندانی طرفدار کومله و حزب دمکرات هم بند بودم. خلاصه از هر دسته و گروهی در زندان وجود داشت. از نظر سنی اکثر قریب به اتفاق زندانی ها ۱۵ تا ۲۵ ساله بودند. جوان ترین زندانی را در زندان گوهردشت دیدم که ۱۲ ساله بود و به ۴ سال زندان محکوم شده بود. جرم او کمک رساندن به پیشمرگان کومله بود. از لحاظ موقعیت اجتماعی و شغلی نیز اکثر زندانی ها محصل و دانشجو بودند، تعدادی کارمند هم در بین ما بودند. چند بار هم گروهی از کارگران اعتصابی چند کارخانه و یکی از معادن شمال را به زندان آوردند که این ها را پس از مدت کوتاهی آزاد می کردند. مناسبات در میان زندانی ها عموماً دوستانه بود. وضعیت سخت زندان و لزوم پایداری در مقابل زورگویی های نگهبان ها به طور اجتناب ناپذیری زندانیان را کنار هم قرار می داد. البته در میان زندانیان اختلاف نظر سیاسی و ایدئولوژیک وجود داشت. معمولاً همه ی اختلافات در مقابل واقعیت «زندان» و ضرورت سربردن در آن شرایط به کنار نهاده می شد. بخش عمده ای از بحث ها و مجادلات در رابطه با مسائل زندان و چگونگی اداره کردن آن بود. در چنین اوضاعی معمولاً به خاطر انحصارطلبی و خودمرکز بینی مجاهدین، چپ ها در یک طرف و مجاهدین در طرف دیگر قرار می گرفتند. گاهی هم بحث های سیاسی بین زندانی ها در می گرفت که مجاهدین از شرکت در آن اجتناب می کردند. متأسفانه در مواقعی سوء استفاده از این بحث ها برای انسجام سازمانی و گروهی نقش منفی ای را در محیط زندان ایفاء می کرد.

دکتر محیط: با آنچه که ایرج راجع به زندان های خمینی گفت گمان می کنم زندان های جمهوری اسلامی در مقایسه با زندان های شاه که به نوبه ی خود یکی از مخوف ترین زندان های سیاسی دنیا بود و ساواک بر آن حکمروائی می کرد یک جهنم واقعی است. در زندان های شاه دشمن برای ما مشخص بود و زندانی سیاسی در برابر پلیس زندان که دشمن مسلم وی بود احساسی توأم با غرور داشت. ما از مردم بیرون از زندان که حرکت امان را تأیید می کردند نیرو گرفته و در مقابل

زندانبان ها و شکنجه گرانمان سربلند بودیم و مقاومت می کردیم. ایرج: با این نظر دکتر محیط که در زندان های شاه، زندانی با دشمنی مشخص طرف بود موافق هستیم. وقتی زندانی دشمن اش را بشناسد آنوقت می داند که در برابر حيله های او چه شگردهائی را باید به کار گیرد و چگونه نقشه هایش را نقش بر آب کند. در زندان های جمهوری اسلامی، زندانی نه زندانبانش و نه هم بند های خود را می شناسد. وقتی زندانی قادر نباشد دشمن خود را در محیط زندان شناسائی کند آنوقت در مورد همه با یک علامت سؤال طرف است که این شکنجه ی بزرگی است. زندانی زمان شاه خواه مذهبی و خواه غیر مذهبی یک اصل برایش مسلم بود و آن اینکه مخالف رژیم شاه است و علیه آن مبارزه می کند. ولی در مورد زندانیان سیاسی رژیم جمهوری اسلامی مسئله به شکل دیگری مطرح است. مثلاً وقتی مورد زندانیان مجاهد را در نظر بگیریم می بینیم که این سازمان از لحاظ سیاسی با رژیم خمینی تسویه حساب کرده و تکلیف اش را روشن است، ولی آیا از جنبه های ایدئولوژیک هم می تواند چنین تسویه حسابی را با این رژیم داشته باشد؟ و یا افراد حزب توده را مثال بزنیم که رژیم را قائلید می کردند و برایش حقانیت قائل بودند ولی در عین حال اسیر و زندانی و اعدامی همان رژیمی بودند که سنگ حقانیت اش را بر سینه می کوبیدند. دو گروهی که از آنها حرف زدم یکی تا حد مبارزه ی مسلحانه با رژیم پیش رفته و دیگری مدافع سرسخت رژیم بود. ولی هر دو زندانی همین رژیم بودند. این ها از ویژگیهای منحصر به فرد زندانی های سیاسی رژیم جمهوری اسلامی است.

- زندانی برای اظهار پشیمانی تحت چه فشارهائی قرار می گرفت و آیا این فشارها پس از محکومیت متهم بازهم در موردش اعمال می شد و یا اینکه زندانی را دیگر به حال خودش می گذاشتند؟

دکتر محیط: به دلیل وحشیانه بودن شکنجه های ساواک بسیاری از اظهار ندامت ها در همان آغاز بازجویی صورت می گرفت و پس از پشت سر گذاشتن این مرحله، زندانی های سیاسی ندرتا اظهار ندامت می کردند. البته این بدان معنی نیست که اصولاً در طی دوران محکومیت اظهار ندامتی از طرف زندانی ها در کار نبوده باشد. اگر بخواهم از تجربه ی شخصی ام در مورد شکنجه و اصرار مأمورین ساواک برای اظهار ندامت بگویم جریان از این قرار بود که پس از دستگیری و انتقال به زندان اهواز سه روز تمام تحت شکنجه بودم. نحوه ی شکنجه

ها طی ساعات شب و روز متفاوت بود. شب‌ها با چشم بسته در حالی که دستبند به دست‌هایم آویخته بودند از دیوار آویزانم کرده و با بی‌خوابی دادن می‌خواستند مرا وادار به توبه کنند. در حالی که دست بسته از دیوار آویزان بودم پاسبان‌ها و پلیس‌های زندان که مست و لایعقل از کافه و کاباره بر می‌گشتند رکیک‌ترین فحش‌ها را نثار می‌کردند و شدیداً از لحاظ روانی شکنجه‌ام می‌دادند. یادم هست شکنجه‌گر اصلی‌ای که از تهران برای اعتراف‌گیری از من به اهواز آمده بود «بازجو عادل» نام داشت و در ضمن شکنجه دادن از من می‌خواست که در تلویزیون حاضر شوم و ظرف چند دقیقه اظهار ندامت کرده و در پی آن آزاد شوم.

گرچه اکثر فشارها و شکنجه در مراحل بازجویی صورت می‌گرفت، ولی در مواردی نیز تحت فشار قرار دادن زندانی برای اظهار ندامت پس از مراحل بازجویی نیز هم چنان ادامه پیدا می‌کرد. برای مثال انتقال من از زندان اهواز به زندان قصر تهران ادامه‌ی همان آزارها و شکنجه‌ها برای از پای درآوردن من بود.

ایرج: زندانی‌ها تقریباً همیشه برای اظهار ندامت از طرف مأمورین زندان تحت فشار بودند، در دوره‌ی بازجویی، در دادگاه، قبل از محکومیت و پس از دریافت حکم محکومیت. نحوه‌ی رفتار زندانی با مأمورین زندان، پافشاری‌اش بر سر مرام و مواضع فکری و یا اظهار ندامت نسبت به آنچه که مرتکب شده در تعیین محکومیت و مدت بازداشت زندانی تاثیر بسیاری داشت. اظهار ندامت از فعالیت‌های گذشته شکل‌های متفاوت داشت که شامل اظهار پشیمانی به طور شفاهی و یا کتبی، مصاحبه‌ی تلویزیونی و یا خبرچینی و دستکاری در بازجویی‌ها می‌شد. اما اصطلاح «تواب» را در مورد آنهایی به کار می‌بردیم که خبرچینی می‌کردند و یا دستیار زندانبان‌ها بودند. این قبیل زندانبانان در اقلیت بودند. در این دوره هم مانند دوره‌ی شاه، بیشتر فشارها برای اظهار ندامت در دوره‌ی بازجویی صورت می‌گرفت. زندانی‌ها در این مرحله تحت شکنجه‌های جسمی و فشارهای روحی قرار می‌دادند و ابزار روانی شکنجه‌ها در این زمینه بسیار مؤثر بود. به زندانی این برداشت را القاء می‌کردند که آزادی و نجات‌اش در ندامت و اقرار و بازگو کردن اسرار است.

فرامرزی: زندانی سیاسی در زندان‌های جمهوری اسلامی از همان اولین لحظه‌های بازداشت برای اظهار ندامت تحت شکنجه و آزار قرار

می گیرد. اگر زندانی از تن در دادن به توبه خودداری کند و در برابر شکنجه ها از خود مقاومت نشان دهد، طی دوران محکومیت به عناوین مختلف و به هر بهانه ی کوچکی مورد سخت ترین شکنجه ها قرار می گیرد تا شاید سرانجام روحیه اش خرد شده و ناچار به توبه شود. من تجربه ی تلخی از شکنجه توسط زندانبان ها در زندان گوهر دشت را پشت سر گذاشته ام: روزی به خاطر کم بودن میزان جیره غذایی امان به عنوان اعتراض از خوردن غذا خودداری کردیم. ظرف های غذا حدود سه ساعت پشت درهای سلول ها باقی ماند تا اینکه مسئولین زندان ناچار شدند قدری به غذاهایمان اضافه کنند. زندانبان ها که این حرکت را اعتصاب غذا تصور کرده بودند آن روز ۳۸ نفر از ما را از اتاق هایمان بیرون کشیده و با با چشم های بسته ما را به محلی برده و زیر مشت و لگدمان گرفتند. آنها دائما از ما می خواستند که اظهار پشیمانی کنیم. ما تن به خواست زندانبان ها ندادیم. پس از آنکه تا حد خونین شدن ادرار مشت و لگد نثارمان شد ما را به اتاق های منتقل کردند. در آنجا هم دوباره در حالیکه چشم هایمان را بسته بودند ما را زیر مشت و لگد گرفتند. بسته بودن چشم ها نمی گذاشت که جهت وارد شدن ضربه ها را ببینیم و این قضیه ی کتک خوردن را دردناک تر می کرد. حدود دو ماه در قرنطینه ی کامل بازداشت بودیم. تابستان بسیار گرمی بود و در آن شرایط حتی حق استفاده از دستشوئی هم به سختی به ما داده می شد. در تمام این مدت زیر سخت ترین شکنجه های جسمی و روحی از ما می خواستند که اظهار ندامت کنیم. ولی وقتی با مقاومت ما روبرو شدند به دادن تعهدی که ضمن آن متعهد شویم دیگر کار خلافی از ما سر نخواهد زد راضی شدند. در برابر این خواست هم مقاومت کردیم و از امضای تعهدنامه خودداری کردیم. دوباره چشم هایمان را بستند و ما را به اتاقی بردند. در آنجا در حالتی بسیار آزار دهنده به حالت نیمه نشسته رو به دیوار ردیف امان کردند. هر از گاهی یکی از نگهبانان با زدن لگد به پشت پاهایمان تعادلمان را بر هم می زد و نقش بر زمین می شدیم. آن روز روز خیطی سختی بود و به شدت مورد ضرب و شتم قرار گرفتیم. پس از آن به سلول های انفرادی منتقل شدیم. بقیه ی مدت بازداشت ام در زندان گوهر دشت یعنی ۱۵ ماه را در سلول انفرادی و در سخت ترین شرایط ممکن بسر بردم.

- در مقایسه با بند عمومی شرایط بازداشت در سلول انفرادی

چگونه بود و از لحاظ روحی در چه وضعیتی بودید؟

فرامرز: سلول من اتاقی بود حدود یک متر ونیم در سه متر که کوچکترین ارتباطی از طریق آن نمی شد با دنیای خارج برقرار کرد. هفته ای یک بار با چشم های بسته مرا برای استحمام از اتاق ام بیرون می بردند. تنها پنجره ی سلول طوری ساخته شده بود که از طریق آن فقط می شد آسمان را دید. گذشته از تنهایی مطلق، از طرف نگهبان های زندان هم به شدت از لحاظ روانی شکنجه می شدم. وقت و بی وقت با لگد به در سلول ام می کوبیدند و آرامش ام را بر هم می ریختند. گاهی ساعت ۱۲ شب عربده کشان به سراغم می آمدند و با طرح سئوالاتی احمقانه از این دست که بالاخره خدا را قبول دارم و یا نه خواب را بر من حرام می کردند. در آن دوران خیلی عصبی بودم و دائما حالتی بغض کرده داشتم. به حساب خودم دوران بازداشت کم کم داشت به آخر می رسید و می بایست به زودی آزاد می شدم. ولی از طرف دیگر به دلیل قطع رابطه با دنیای خارج در حالتی توأم با تشویش به سر می بردم که مبادا در ارتباط با دستگیری هم سازمانی هایم جرم ام سنگین تر شده و مدت محکومیت ام بیشتر شود. نگرانی راجع به سرنوشت تشکیلاتی که به آن وابسته بودم لحظه ای رهایم نمی کرد. در این میان مسئولین زندان دائما به سراغم می آمدند و از من می خواستند که در جمع زندانی ها حاضر شوم و به عنوان تواب برایشان سخنرانی کنم. دوره ی محکومیت سه ساله ام به آخر رسید ولی من به جرم سازمان دادن اعتصاب غذا در داخل زندان همچنان در سلول انفرادی بازداشت بودم. رفتار زندانبان ها به خاطر مقاومتی که در مقابل اشان کرده بودم روز به روز با من بدتر می شد. در آن سلول انفرادی هم ایراد از نماز نخواندنم می گرفتند و آزارم می دادند.

پس از ۱۵ ماه بسر بردن در سلول انفرادی و در حالیکه سه ماه اضافه بر مدت محکومیت ام در زندان گوهردشت بسر برده بودم برای اولین بار با چشم های بسته مرا برای هواخوری به حیاط زندان بردند. مدت نیم ساعت در حیاط زندان قدم زدم و آن نیم ساعت شاید بهترین و شیرین ترین لحظه های زندگیم باشد. پس از آن به بند عمومی منتقل شدم و یک ماه بعد دوباره به زندان شمال فرستاده شدم. هنوز از آزادی خبری نبود. در آنجا رفتار زندانبان ها بهتر از زندان گوهردشت بود. حداقل دیگر به خاطر شمالی بودن و لهجه ام توهین و تحقیر نمی شد. حدود دو ماه در زندان شمال به سر بردم و سرانجام با سپردن تعهدی مبنی بر اینکه دیگر علیه رژیم جمهوری اسلامی فعالیت نخواهم کرد از

زندانی آزاد شدم.

- زندانی های سیاسی تا چه حد از طرف مسئولین زندان برای شرکت در مراسم و برنامه هائی خاص تحت فشار قرار می گرفتند؟
دکتر محیط: در زمان شاه، جشن ها و مراسم، در برنامه هائی به مناسبت تولد شاه و ششم بهمن و ۲۸ مرداد خلاصه می شد. پلیس زندان، زندانیان سیاسی را برای شرکت در چنین مراسمی همه ساله تحت فشار قرار می داد و طبیعتاً همیشه با مخالفت و امتناع زندانیان روبرو می شدند.

ایرج: وادار کردن زندانیان برای شرکت در مراسم و فرائض مذهبی تا پائیز سال ۶۰ چندان جدی نبود. به علت افزایش روز افزون و ساعت به ساعت زندانیان و عدم توانائی مسئولین زندان در کنترل هر آنچه که در زندان می گذشت، زندانیان ها تا آن موقع قادر به کنترل زندانیان در زمینه هائی از قبیل نماز خواندن و یا نخواندن نبودند. اما به تدریج که رژیم از سرکوب های خارج کمی فراغت حاصل کرد شروع کرد به سرکوب ایدئولوژیک زندانیان سیاسی. البته زندانبانان قادر به کنترل صد در صد زندانیان در زمینه ی نماز خواندن نبودند. برای مقابله با این مسئله مسئولین زندان تعداد نمازخانه ها را افزایش داده و از زندانیان خواستند که نمازهایشان را در نمازخانه های زندان بخوانند. این حربه ای بود که با توسل به آن بهتر می شد زندانی ها را تحت کنترل قرار داد و از نماز خواندن و یا نخواندن آنها سر در آورد.

فرامرز: سخت گیری مقامات زندان در مورد شرکت ما در کلاس های ایدئولوژیک و مراسم مذهبی همیشه با افت و خیزهائی همراه بود. در شرایطی که برای شرکت در کلاس ها تحت فشار بودیم به شرکت در آن ها تن در می دادیم. ولی هیچوقت وارد بحث و گفتگو با آخوند مدرس نمی شدیم در روزهای اولی که به زندان گوهردشت منتقل شده بودم خواندن نماز اجباری بود و زندانی ها را به زور از اتاق ها بیرون می کشیدند و به کلاس های ایدئولوژیک می بردند. در یکی از کلاس های ایدئولوژیک، مسئول تدریس که آخوندی بود، برای تشویق زندانی ها به شرکت در بحث ها، برای پاسخ گفتن به ۴۲۰ سؤال راجع به مارکسیسم ده هزار تومان جایزه تعیین کرده بود. با همه ی این ها کسی حاضر به شرکت در بحث ها و پاسخ گفتن به سئوالات وی نشد.

- در دوران زندانی بودن به عنوان یک زندانی از چه حقوقی برخوردار بودید؟ آیا مسائلی از قبیل داشتن حق ملاقات، مطالعه و بهداشت و غیره در موردتان رعایت می شد؟

دکتر محیط: بر اساس گفته های زندانیان پر سابقه تر از خودم، امکانات زندان و امتیازهایی از قبیل حق داشتن ملاقات حضوری و حق مطالعه و نوشتن تا قبل از سال ۵۲ بالکل با سال های پس از آن متفاوت بود. دو عامل را می توان در این تغییر مؤثر دانست: یکی اینکه سیاست های سرکوب رژیم شاه از سال ۵۲ به بعد بسیار شدیدتر شد و دیگر اینکه چپ روی های زندانیان سیاسی در داخل زندان دیگر برای رژیم قابل تحمل نبود. گویا به گوش شاه رسیده بود که زندانی های سیاسی به هنگام آزادی زندانیان هم بند خود، در دو طرف مسیر عبور آنها به صف ایستاده و رفقای خود را با خواندن سرودهای انقلابی بدرقه می کردند. و با اینکه چریک ها تا قبل از سال ۵۲ زندان را منطقه ی آزاد شده اعلام کرده و با مأمورین زندان رفتار خشونت آمیزی داشتند. تشدید سیاست های سرکوبگرانه ی رژیم به یکباره فضای زندان ها دگرگون کرد. تا قبل از سال ۵۲ کتابخانه ی زندان قصر یعنی عمده ترین زندان رژیم در آن سال ها، بیش از ۱۰۰۰ جلد کتاب داشت. این کتاب ها شامل کتاب هایی در زمینه های مختلف ادبی و هنری بودند و حتی بسیاری از کتاب های چاپ شوروی نیز در این کتابخانه وجود داشت. اداره ی کتابخانه به عهده ی زندانی های سیاسی بود و مسئولین به نوبت از طرف زندانی ها انتخاب می شدند. گذشته از برخورداری از حق ملاقات حضوری و امکان استفاده از کتاب، تسهیلات دیگری از قبیل حق طباطبی با استفاده از آشپزخانه ی زندان، استفاده ی دوبار در هفته از حمام، حق رفت و آمد آزادانه به اتاق ها و حیاط زندان و همچنین استفاده از ابزار موسیقی در اختیار زندانی های سیاسی بود.

اما از سال ۵۲ به بعد فضای زندان از این رو به آن رو شد. در این سال سرهنگ زمانی به ریاست زندان قصر منسوب شد. وی در اولین روزهای شروع مأموریت اش برای زهرچشم گرفتن از زندانیان سیاسی چند تن از سران زندان از جمله حاجی عراقی و بیژن جزینی را پشت دیوارهای زندان قصر به شلاق بست. در ادامه ی سیاست سرکوب زندانی ها، حق ملاقات حضوری از آن ها سلب شد، وسائل نجاری و موسیقی از زندان بیرون برده شد، بخش قابل توجهی از کتاب های کتابخانه ی

زندانی جمع آوری شد و برای کنترل شدیدتر زندانی ها حداقل ماهی یک بار تمام زندانی ها در محوطه ی حیاط زندان جمع کرده و سلول ها را دقیقاً تفتیش می کردند. در مورد مسائل بهداشتی ، پزشکان زندانی از جمله خود من حق طبابت داشتیم که به دنبال سخت گیری ها این حق از ما گرفته شد.

تا اینکه در اواخر سال ۵۵ مأمورین صلیب سرخ بین الملی برای تهیه ی گزارشاتی راجع به وضعیت زندانیان سیاسی رژیم شاه به زندان آمدند. حول و حوش ورود مأمورین صلیب سرخ به زندان ها، ساواک زندانی ها را به طور تک تک و یا گروهی به دفاتر بازجوئی افرادی مثل تهرانی احضار کرده و تلویحا از آنها می خواست که درخواستی مبنی بر اینکه دیگر نمی خواهند در زندان باشند بنویسند و آزاد شوند. در آن روزها برخورد مأمورین ساواک با زندانیان برخلاف گذشته بسیار ملایم بود. ما از آنچه که در پشت ماجرای تغییر رفتار و تشویق امان برای ترک زندان می گذشت خبر نداشتیم. بعدها دستگیرمان شد که قصد ساواک از این عمل آن بود که تا قبل از آمدن مأمورین صلیب سرخ بدون آنکه از مواضع خود عقب نشینی کرده باشد تعدادی از زندانی ها را از زندان ها خارج کند.

در زمستان ۵۵ مرا همراه گروه دیگری از زندانیان چشم بسته سوار وانت بار کرده و از اوین به زندان قصر منتقل کردند. پس از مدتی سر و صدای مأمورین صلیب سرخ به گوشمان رسید و تازه فهمیدیم که ماجرا از چه قرار است. من در جریان بازدید مأمورین صلیب سرخ از طرف زندانی ها به عنوان مترجم انتخاب شدم.

مأمورین صلیب سرخ در گفتگوهایشان با شما تا چه حد آزاد بودند؟

دکتر محیط: آنها در گفتگوهایشان با ما بسیار آزاد بودند و در جریان تحقیقات جز مأمورین صلیب سرخ و فرد زندانی و من به عنوان مترجم کس دیگری حضور نداشت. باید به این نکته اشاره کنم که قبل از آمدن مأمورین صلیب سرخ ساواک زندانیان را برای معاینه به درمان های زندان برده و تلاش می کرد آن گروهی از زندانیان سیاسی که به خاطر وجود علائم شکنجه به روی بدنشان لقب «علامتی» ها را داشتند از دسترس مأمورین تحقیق صلیب سرخ خارج کند که البته موفق به این کار نشد. در جریان تحقیقات آنچه که برای مأمورین بیشتر از مابقی جنبه ها اهمیت داشت نحوه ی شکنجه شدن زندانی ها بود. آنها

حتی به دقت آثار شکنجه را اندازه گیری می کردند. البته شکنجه در زندان های رژیم مدتی قبل از آمدن مأمورین صلیب سرخ قطع شده بود و ما بعداً فهمیدیم که مسئله ریشه در سیاست های خارجی جیمی کارتر (رئیس جمهور وقت آمریکا) و تحت فشار قرار گرفتن شاه از طرف آمریکا برای قطع شکنجه ی زندانیان سیاسی داشت. پس از آن دیگر شکنجه به آن شکل سیستماتیک سابق صورت نمی گرفت. گذشته از این مأمورین صلیب سرخ به فاصله ی سه ماه پس از اولین دیدار مجدداً در بهار ۵۶ به ایران برگشتند. قطع شکنجه در زندان های شاه مسلماً نقطه ی عطفی بود در شروع سیاست عقب نشینی شاه. از آن زمان به بعد از حق و حقوق بیشتری در داخل زندان برخوردار شدیم.

ایرج: در این مورد هم وضعیت ما به عنوان زندانی سیاسی با زندانی زمان شاه تفاوت های زیادی داشت. یکی از عمده ترین علل این تفاوت ها را می توان در بسته بودن مطلق درهای زندان های رژیم و جدائی کامل آن از دنیای بیرون دانست.

در سال ۶۰ که من وارد زندان شدم مطلقاً ملاقاتی در کار نبود. اما از آغاز سال ۶۱ تدریجاً به برخی از زندانی ها اجازه ی داشتن ملاقاتی داده شد. ملاقات ها که هر ما یک بار و به مدت ده دقیقه انجام می شد از پشت شیشه های ضخیم و با استفاده از گوشی که از آن برای مکالمه استفاده می شد صورت می گرفت. از لحاظ وضعیت بهداشتی هم وضع خوب نبود.

فرامرزی: تا جایی که تجربیات من نشان می دهند زندانی در زندان های جمهوری اسلامی حتی از اولیه ترین حق و حقوق انسانی هم محروم است. فضای تنگ و تاریک زندان ها، نبود بهداشت و تغذیه ی بد، در دسترس نبودن کتاب و روزنامه، نداشتن حق ملاقات و... از آشکارترین جنبه های زیر پاگذارده شدن حقوق یک زندانی است. در زندان شمال اتاقی که در آن بازداشت بودم فضائی بود حدود هفت متر در هفت متر و در این اتاق تعداد زندانی ها آنقدر زیاد بودند که شب ها فقط می شد پهلو به پهلو یکدیگر خوابید. حدود شش ماه بدون اینکه اجازه ی هواخوری داشته باشیم در اتاق هایمان زندانی بودیم.

- اگر خاطرتان باشد گفتگو را با سئوالی راجع به دستگیری و محاکمه اتان آغاز کردیم، و حالا شاید بد نباشد که صحبت را با چگونگی آزاد شدن اتان به آخر برسانیم. پاسخ به این سئوال که هر

کدام از شما در شرایطی متفاوت با دیگری در ارتباط با آنچه که در جامعه می گذشت از زندان آزاد شدید می تواند برایمان جالب باشد. دکتر محیط: ما با قلبی پر از امید و روحیه هائی سرشار از غرور از زندان های شاه آزاد شدیم، چرا که حقانیت امان به عنوان زندانی سیاسی و مخالفین رژیم شاه به اثبات رسیده بود و شاه در برابر امان عقب نشینی کرده بود.

پس از آزادی چند ماهی به دید و بازدیدها و عادت کردن به زندگی دوران آزادی گذشت و پس از آن برگشتم به کار سابق ام در دانشگاه جندی شاپور اهواز. ولی تمام دوران آزادی ام بیشتر از هشت ماه به درازا نکشید و در تیرماه ۵۸ هم زمان با آغاز دستگیری مخالفین رژیم جمهوری اسلامی توسط کمیته ها و پاسداران ناچار به تن در دادن به زندگی مخفی شدم و در شرایطی بالاجبار از ایران خارج شدم.

ایرج: در این مورد خاص فقط می توانم از تجربه ی شخصی خودم حرف بزنم. بعد از آزادی احساس سبکی و بی غمی عجیبی داشتم. اما تا مدتی هنوز فکر می کردم در زندان هستم، در واقع از لحاظ روانی هنوز در زندان بسر می بردم و به زندانی ها و زندانبان ها زیاد فکر می کردم. شب زندان تا مدت ها با من بود و هر لحظه انتظار داشتم دوباره به سراغم ام بیایند و زندانی ام کنند. با دیدن پاسدار و کمیته چی بر انگیزته می شدم و هوشیار و محتاط و نگران سعی می کردم این موجودات از دید و ذهن ام بدور بمانند. به غیر از اقوام نزدیک ام به همه بدگمان بودم و خیال می کردم که خبر چین رژیم هستند. جدا از نگرانی ها از همه چیز از غذا گرفته تا هوا و آفتاب و طبیعت و هم صحبتی با دیگران لذت می بردم و لحظه ها را غنیمت می شماردم و به آینده فکر می کردم. پس از مدتی متوجه شدم که کمتر سیاسی و آرمان گرا هستم. گرایش بیشتری به پذیرفتن و کنار آمدن با واقعیت های موجود پیدا کرده بودم. اما در مجموع پخته تر و از ادعاهای تو خالی عاری شده بودم. شاید پس از گذشت یک سال باور شکست ناپذیری و قدر قدرتی رژیم در ذهنم شکست. پس از زندان بیشتر به فکر سر و سامان دادن به زندگی خودم بودم تا اصلاح جامعه.

فرامرزی: پس از آزادی از زندان آنچه که مرا آزاده کرد شرایط حاکم بر جامعه بود. سازمانی که به آن وابسته بودم و به خاطر این وابستگی به زندان افتاده بودم ضربات سنگینی خورده و تقریباً متلاشی شده بود. شنیدن این خبر و رو در رو شدن با واقعیاتی از این

نسخه اصلی این صفحه مفید میباشد

www.iran-archive.com

www.iran-archive.com

هنر
و
ادبیات



صالح بن محمد 91

از تبعید فرهنگی تا فرهنگ تبعیدی:

تحلیلی از موقعیت فرهنگی ایرانیان در امریکا
از راه بررسی برنامه های تلویزیونی آنها

حمید نفیسی

(ترجمه: عسگر آذری)

۱- تبعید به عنوان دوره انتقالی

«آرنولد وان گه نپ» دانشمند مردم شناس در سالهای نخستین این سده در اثر پیشتاز خود مفهوم آیین عبور (Rites of Passage) یا آیین مرحله انتقالی را، که با تحول موقعیت یا مقام اجتماعی افراد در یک جامعه مفروض همراه است، تدوین کرد. او برای این آیین سه مرحله قایل شد: جدایی از جماعت قومی، وضعیت حاشیه ای یا آستانه ای، و سرانجام گرد آمدن دوباره در جماعت قومی نخستین. (گه نپ، ۱۹۶۰) ویکتور ترنیر این فورم سه مرحله ای ساختاری شدن را گرفت و توسعه داد، به ویژه مرحله دوم را که مرحله انتقالی یا مرحله آستانه ای (Liminal Stage) نام نهاد. او مراحل سه گانه آیین عبور را فشرده توصیف می کند که لازم است آنرا نقل کنیم:

«مرحله نخست، یعنی جدایی، عبارت از رفتاری نمادی (سمبولیک) است که بر اساس آن فرد یا گروه، خواه از یک وضع ثابت قبلی در یک ساختار اجتماعی، خواه از یک مجموعه شرایط فرهنگی جا افتاده، کنده می شود. وضع کسی که از مرحله انتقالی میانی می گذرد، وضعی ابهام آمیز است. نه اینجایی است نه آنجایی،

تعلقی به هیچ وضعیت ثابت طبقه بندی شده ندارد؛ از قلمرو سبب‌لیکی گذرمی کند که در آن نشانی اندک یا اصلاً نشانی از گذشته و آینده‌ای که پیش روی دارد، نیست. در مرحله سوم عمل عبور به فرجام می‌رسد و آن فرد نوآغاز یا تازه وارد، از نو وارد ساختار اجتماعی می‌شود که اغلب، اما نه همیشه، منزلت اجتماعی والاتری را نشان می‌دهد. (ترنر: ۲۳۲)

روشن است که مهاجرت از کشوری به کشور دیگر شامل گذری است که اهمیت ژرف فردی و اجتماعی دارد و مراحل آن شبیه و به موازات مراحل آیین عبور می‌باشد. طی سالها، در ادبیات جامعه‌شناسی غرب دو مکتب مهم تحقیق در باب مهاجرت پدید آمده است که به نظر می‌رسد هر دو عموماً با مفهوم آیین عبور «وان گه نه» موافقت بدون اینکه از آن استفاده‌ای بکنند. طرفداران نظریه جذب و هم‌نوایی فرهنگی (Assimilation) می‌گویند که فرد مملکت خود را ترک می‌کند (مرحله جدایی)، به کشور میزبان می‌رود و در حالیکه جسماً در آنجاست ابتدا پیوند روحی خود را با وطنش حفظ می‌کند (مرحله آستانه) اما سرانجام در فرهنگ میزبان جذب شده با آن یکی می‌شود (مرحله تجمع دوباره). از سوی دیگر، طرفداران تئوری «مقاومت قومی» (Ethnic Resilience) این عقیده را که مهاجر بدون اشکال جذب فرهنگ میزبان می‌شود زیر سوال برده و استدلال می‌کنند که اولاً ادغام فرهنگی به طرق گوناگون صورت می‌گیرد و ثانیاً مهاجر به خاطر هویت، آگاهی و هم‌بستگی قومی خود در برابر جذب شدن بالقوه مقاومت می‌کند. (پورتز: ۱۹۸۱: ۳۸۳)

مدل طرفداران جذب فرهنگی مبتنی بر رضایت فرد مهاجر است چون رابطه‌ای ساده و تقریباً بدون مساله بین هسته مرکزی (جامعه میزبان) و پیرامون حاشیه‌ای (جامعه تبعیدی) می‌بیند، و مطابق این نظر ارزش‌های هسته اکثریت بطور نفوذ کننده‌ای کم و بیش از سوی تبعیدیان مشتاق جذب می‌شود. اما مدل مقاومت قومی مبتنی بر تضاد و مجادله است، چون طبق آن ممکن است تبعیدیان میل به جذب شدن نداشته باشند و نیز یادگیری زبان و ایجاد آشنایی با ارزش‌ها و نظام حاکم در جامعه میزبان لزوماً به یک گرایش مثبت نسبت به آن نمی‌انجامد و سرعت جذب شدن را تسریع نمی‌کند.

بدین سبب، روشی که در این بررسی اختیار کرده‌ام یک روش

مرکب یا «پلورالیستی» است که در برگیرنده چارچوب نظریه طرفداران جذب و هم نوایی و هم چنین ساختار سه مرحله ای آیین عبور وان گه نپ خواهد بود که در درون آن تبعیدیان استراتژی های متفاوت مقاومت و تخریب را در پیش می گیرند. من کاری به مرحله اول مهاجرت، آیین عبور، ندارم که عمر آن کوتاه است و با جافتادن جسمی تبعیدی در کشور جدید از بین می رود به جای آن با بهره گیری از شیوه بررسی های فرهنگی، به مراحل دوم و سوم می پردازم و نظریه ای خواهم داد بر این اساس که تبعیدیان چگونه با استفاده از برنامه های تلویزیونی که خود تولید و مصرف می کنند، تجربه دوره انتقالی، یعنی جذب، و ایستادگی در برابر جذب را، طی می کنند. برای این منظور من از جامعه ایرانیان مقیم آمریکا و برنامه های تلویزیون ایرانی که در لوس آنجلس تولید و پخش می شود استفاده خواهم کرد و بطور ویژه روی چهار موضوع تکیه می کنم: (۱) مرحله دوره انتقالی و دوره ادغام فرهنگی، (۲) طریقی که فرهنگ خواص و فرهنگ عوام ایرانی در غرب مرحله انتقالی را از سر می گذرانند، (۳) نقشی که تلویزیون های ایرانی در لوس آنجلس بین سالهای ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۹ در ایجاد حس همبستگی و وفاق جمعی در تبعید داشته است، و (۴) شیوه ای که توسط آن تلویزیون های ایرانی در تبعید، شرایط جذب و ادغام ایرانیان تبعیدی را در فرهنگ غالب میزبان از طریق استراتژی کالایی کردن مناسبات آسان تر ساخته است.

در طی دوره انتقالی یا تبعید، افراد تبعیدی در وضعیتی آستانه ای به سر می بردند و بین دو فرهنگ در حال تعلیق اند. اسماعیل خویی، شاعر، که اینک در انگلستان به سر می برد بین تبعیدی معلق که او را آواره می نامد و تبعیدی جذب شده که مهاجرش می خواند فرق می گذارد، و در قطعه زیر بطور گیرایی حالت انتقالی تعلیق را چنین جمع بندی می کند:

«مهاجر پناهنده آواره هست و آواره هم خواهد ماند، باین معنی که برای او همه چیز سامان نیافته و آشفته هست. این مشکل اوست. زمان همیشه زمان حال است و وطن یک سرزمین خیالی در دور دست. نمی خواهد نزد میزبان بماند و نمیتواند به وطن باز گردد. نه در اینجا کسی او را می خواهد نه در آنجا، البته بااستثنای خواستن او برای زندانی

کردنش، شکنجه دادنش یا اعدامش. او در اینجا غریبه و در آنجا مطرود است. جسما اینجا ولی احساسا آنجاست. او یک شخصیت دو گانه است. پناهنده یک نمونه نوعی کسی است که من آنرا «انسان فیما بین» نام گذارده ام.» (خوئی: ۱۳)

تبعیدیان در دوره انتقالی فیما بینی اند، آنها مردمی معلق اند، چون به گفته «ماریو پائوله تی» نویسنده آرژانتینی زندگی آنها از یک سلسله «خرده - تبعیدها» تشکیل می شود، (پائوله تی: ۱۲۷) که نتیجه جدایی آنها (یا بزبانی دیگر تبعید آنها) از منزلت اجتماعی، مقام و دارایی قبلی است و همچنین دور افتادن از دستگاههای ایدئولوژیک فرهنگ اصلی چون زبان، خانواده، مطبوعات و رسانه های جمعی و مذهب. تبعیدیان که حال از این قیدوبندها رها شده اند بطور بالقوه در موقعیتی هستند که در محیط جدید خود را از نو بسازند: در باره مسایل جهانی که انسان با آنها روبروست تأمل می کنند، تاریخ و ویژگی های فرهنگی خود را از نو ارزیابی می کنند، فرهنگ میزبان را دوباره بررسی کرده تا موقعیت و هویت کنونی خود را در آن تعیین کنند. پس دوره انتقالی، دوره ای آموزشی - سیاسی است با امکانات وسیع که قادر است یک دسته قواعد و علایم (Codes) اساسی را از میان برداشته و یک دسته قرارها و اصول متفاوت به جای آنها بنشانند. همچنانکه «ترنر» هم اشاره می کند: «بارزترین خصوصیت دوره انتقالی، تجزیه و تحلیل فرهنگ و تفکیک به عوامل متفاوت آن و سپس ترکیب آزاد این عوامل برای بوجود آوردن الگوهای جدید، هرچند هم که غریب به نظر آیند میباشد.» (ترنر: ۲۵۵)

در شرایط عادی، ساختارهای جاافتاده جامعه، نقش ها و موقعیت های شهروندان را آگاهانه تعیین و از یکدیگر متمایز می کنند، در حالیکه در دوره انتقالی، ساختارها و نقشهای قدیمی از میان می روند و وفاق گروهی و حس اشتراک جمعی (Communitas) به جای آنها می نشیند. تبعیدی بر یک نوار مرزی ایستاده است که فرهنگ وطن را از فرهنگ میزبان جدا می کند و بدین جهت بطور بالقوه خارج از حوزه نیروی ساختاری هر دو سیستم اجتماعی قرار گرفته است و در نتیجه می تواند هر دو فرهنگ را زیر سؤال ببرد، واژگون کند، تغییر دهد یا آنها را اتخاذ کرده و بپذیرد. به عبارت دیگر فرد تبعیدی مانند دلالت گری به دنبال مدلول است، همچون نشانه هایی شناور و رها که رابطه اشان با واقعیت مورد رجوع خود دچار مشکل شده است.

۲- ایرانیان تبعیدی در غرب

تبعیدیان انتقالی و معلق از ساختارهای سنتی بریده اند و گرفتار محرک های دو گانه تجرد و انزوا از یکسو، یا برعکس رضامندی و پذیرش از سوی دیگر هستند. در حالیکه اولی در چنبر خود فرومی رود و موضعی دفاعی و بدبینانه می گیرد، دومی در تشریفات پذیرش و خوشباشی درگیر می شود که او را با تمام جسم و جان با تجربیات زندگی نزدیک و آشنا می کند. این دو محرک، یعنی تجرد و انزوا و پذیرش و خوشباشی، در فرهنگ خواص و فرهنگ عوام ایرانی بطور نسبی متبلور است. روشنفکران، بویژه نویسندگان و هنرمندان، روی هم رفته تبعید خود را با زبان نخست توصیف کرده اند. بگذارید چند مثال ذکر کنیم:

غلامحسین ساعدی نویسنده و روان پزشک برجسته که در سال ۱۹۸۵ در پاریس در گذشت، زندگی در تبعید را به زندگی انسانی تشبیه می کند که با سرطان دست و پنجه نرم می کند؛ یا به زندگی تشبیه می کند که در حالت برزخ است؛ بین دو فرهنگ یا بین زندگی و مرگ. (ساعدی، ۱۹۸۲: ۹-۸) او از زندگی اش در پاریس چنین حرف می زند:

«الان نزدیک به دو سال است که در این جا افتاده ام و هر چند روز را در خانه یکی از دوستانم به سر می برم. احساس می کنم که از ریشه کنده شده ام. هیچ چیز را واقعی نمی بینم. تمام ساختمانهای پاریس را عین دکور تئاتر می بینم. خیال می کنم که در داخل یک کارت پستال زندگی می کنم. از دو چیز می ترسم: یکی از خوابیدن و دیگری از بیدار شدن.» (ساعدی، ۱۹۸۶: ۴)

«بار» غربت در انگلستان و امریکا برای احمد شاملو شاعر و روشنفکر نامی غیرقابل تحمل بود. بطوری که بلافاصله بعد از انقلاب ۱۹۷۹ به ایران بازگشت. در حقیقت سه سال خارج از کشور چنان برای شاملو دردناک بود که می خواهد آنها را به کلی از یاد ببرد: «من آن سال ها را بخشی از زندگی ام نمی شمارم.» (شاملو: ۵۱)

اسماعیل فصیح در رمانش که زندگی ایرانیان مقیم اروپا را نقد می کند، زندگی در تبعید را بطور استعاری به «اغما» تشبیه می کند. (فصیح: ۱۹۸۵) روند زندگی در پاریس برای مهشید امیرشاهی -

رمان نویسی - حاکی از بحران فلج کننده ژرفی است که در جریان دوره انتقالی او را در خود اسیر کرده است. احساس فلج شدن که امیر شاهی، در مقدمه رمان خود «در حضر» (۱۹۸۷)، از آن سخن می راند و ساعدی و شاملو و نصیح به آن گواهی می دهند، می تواند گشوده باشد اما در عین حال می تواند جرقه ای برای آغاز زندگی نوینی باشد. یک مورد تراژیک و غم انگیز که اخیراً اتفاق افتاده است و هر دو محرک تجرد (مرگ) و خوشباشی (زندگی) را در بر می گیرد مربوط به نیوشا فرهی می شود که در لوس آنجلس بعنوان منتقد فیلم و کتاب فروش زندگی می کرد. در بیستم سپتامبر ۱۹۸۷ که صدها ایرانی به دیدار قریب الوقوع علی خامنه ای رئیس جمهور وقت ایران از سازمان ملل اعتراض می کردند، او پیش چشمان حیرت زده تظاهرکنندگان به روی خود نفت پاشید و خود را آتش زد. در حالیکه به سختی سوخته بود چند روز بعد در بیمارستان جان سپرد. از آن پس طرفداران او از وی به عنوان یک قهرمان سیاسی از خود گذشته یاد می کنند و خرده گیران عمل او را نمایش صرف می خوانند. عمل او را هر طور که داوری کنیم، هنوز نامه های آخر او و وصیت نامه اش بیانگر آن است که او با تشخیص فلج جامعه ی ایرانیان تبعیدی (به ویژه چپ ایران) از زمان انقلاب به بعد، خود سوزی اش را کوششی برای فایق آمدن بر این فلج تلقی می کرد. (۱) این مورد، هرچند تراژیک و کنایی، نشان می دهد که واکنش روشنفکران ایرانی به حقیقت تبعید همیشه انزوا طلبانه نبوده و یا به اغماء و سرطان و فلج تشبیه نشده است. در تاریخ معاصر ایران، وقتی بسیاری از روشنفکران بطور آزاد قادر به حرف زدن، نوشتن و فیلم ساختن در وطن خود نبوده اند، راه تبعید گزیده و از آنجا کارزار فعالی در زمینه های آموزشی، سیاسی، هنری و مطبوعاتی بر علیه وضع موجود در وطن و نیز در تبعید به راه انداخته اند. نویسندگان و شاعرانی مثل حسن تقی زاده، محمد علی جمال زاده، صادق هدایت، تقی مدرسی، نادر نادرپور، بهمن شعله ور، بزرگ علوی، هما ناطق، ا.ف. اسفندیاری، صادق چوبک و گلی ترقی؛ هنرمندانی چون اردشیر محصص و بیژن اسدی پور، فیلم سازانی مانند سهراب شهید ثالث، پرویز صیاد، آربی آوانسیان، رضا علامه زاده، و مروا نبیلی همه در غربت زیسته و علیرغم نیروهای فلج کننده دست به تولید زده اند. حتی افرادی چون ساعدی، امیر شاهی و خویی که با غربت سر سازگاری ندارند و شکوه و فغان می کنند، توان خود را از دست نداده

اند. آنچه سعی می‌کنم بیان کنم این است که به دلایل متعدد، که از دامنه این بحث خارج است، نظام گفتاری یا مقال فرهنگ خواص ایرانی در تبعید به نحوی است که غالباً جنبه پذیرنده و خوشباشی آن سرکوب، و جنبه تجرد و انزواجویانه آن تشدید می‌شود.

بحث در باره فرهنگ خواص ایرانی در تبعید چندان بی‌فایده نیست، چون، در تقابل با فرهنگ عوام ایرانی در تبعید، روشنگر این امر است که فرهنگ‌ها در شرایط تبعید راههای چندگانه‌ای را برای انطباق و تحول بر می‌گزینند. در حقیقت تأثیر متقابل دو فرهنگ خواص و عوام شاید مناسب‌ترین منظر برای مطالعه نظام گفتاری تبعیدی باشد. برخلاف فرهنگ روشنفکری خواص، در فرهنگ عوام ایرانی در تبعید، مخصوصاً در لوس آنجلس، با موارد بی‌شماری از مراسم خوشباشی در دوره انتقالی روبرو می‌شویم؛ این خوشباشی و شور و حال را مثلاً در مراسم پرشکوه عروسی‌ها، تشییع جنازه‌ها، کنسرت‌ها و جشن‌های گوناگون ملی و مذهبی، در تظاهرات مکرر سیاسی، در شب‌های شعرخوانی عمومی و در شب‌نشینی‌های پرشکوه و در کاباره و دیسکوها می‌شود دید. البته تلویزیون تبعیدی نیاز به ذکر ندارد که به عنوان وسیله ارتباط جمعی تجربه تبعید را در کیفیت‌های تجرد و انزواجویی و پذیرندگی خوشباشی هر دو انعکاس داده و شکل می‌بخشد. اما همچنانکه می‌توان انتظار داشت خوشباشی کسی که در مرحله انتقالی است و در اشکال ذکر شده در فرهنگ عوام متبلور است از سوی روشنفکران ایرانی سخت مورد حمله قرار گرفته است و به علت مبتذل و بی‌معنی بودن آن و تأثیرات غیراخلاقی و فساد انگیزش (بخصوص در طول اشتغال مهلک و متناوب جنگ با عراق) طرد شده است.

در داستان «آسدیوال» (Asdiwal) له‌وی استراس مردم‌شناس فرانسوی نشان می‌دهد که چگونه علایم و افسانه‌ها به محض گذر از مرزها تغییر یافته و واژگون می‌شوند. (له‌وی استراس، ۱۹۸۳) از جنبه نظری، فرهنگ عوام و فرهنگ خواص هم‌وقتی از وطن به کشور میزبان منتقل می‌شوند روند مشابهی را طی می‌کنند. در حالیکه در ایران، غرب پیش‌چشم روشنفکران و نخبگان منبع الهام و سرمشق بود، اینک در تبعید این ایران و گذشته ماقبل اسلام ایران است که آرمانی شده است و ایران زمان حاضر نیز به طرز تراژیک منجمد و متوقف شده است. از طرف دیگر، منشاء الهام فرهنگ عامه در ایران قبل

از انقلاب، گذشته و سنت فولکوریک بود و اینک در غرب این فرهنگ، خود را بیشتر در مسیر هم رنگی با فرهنگ حاکم میزبان قرار داده است. هیچ فرهنگی یک دست نیست و رنگ و فحوای یک مان ندارد، و هیچ بحثی در باره شیوه برخورد تبعیدیان با تجربیاتشان کامل نخواهد بود مگر محرک های متناقض و متنوع معانی تولیدات فرهنگی شان را مورد توجه قرار دهد. همانطور که مختصر اشاره ای شد، حتی تقسیم بندی فرزانیگان به «منزوی» و عامه به «پذیرنده» هم اشکالات خودش را دارد، چون هر کدام از فرهنگ های خواص و عوام، گناه و بیگناه، برخوردار از هر دو نوع تلقی بوده اند. سعی ما در اینجا بیان گرایشات عمومی دو فرهنگ عوام و خواص در یک برهه از زمان است.

۳- تلویزیون ایرانی در تبعید

هم اکنون آمار موثقی در باره جمعیت و تعداد ایرانیان ساکن آمریکا و لوس آنجلس در دست نیست. اما بنا بر تخمین مطبوعات، که چندان هم قابل اطمینان نیست، فقط در لوس آنجلس بین دو بیست تا چهار صد هزار ایرانی زندگی میکنند، که این شاید بزرگترین جامعه ایرانیان خارج از ایران باشد. (مفید: ۱۹، بک لند: ۲۷) هر چند اطلاعات ناچیزی در دست است اما مشاهدات شخصی آشکار می کند که ایرانیان ساکن آمریکا متجانس نیستند. آنان بطور گسترده از نظر مذهب، خاستگاه طبقاتی، منزلت اجتماعی، قومی، زبانی، جنس، تعلقات سیاسی، تحصیلات، زمان و علت ترک وطن و سرانجام موقعیت قانونی در آمریکا با هم فرق می کنند. ما به اهمیت نامتجانس بودن ایرانیان واقف هستیم اما به منظور سهولت واژه عام «تبعیدی» را در مورد ایرانیان آمریکا به کار خواهیم برد. (۲)

هر چند ایرانی ها دیرزمانی نیست که به آمریکا آمده اند (بیشترشان بعد از انقلاب ضدشاهی ۱۹۷۹) (۳) اما آنها یکی از مشتاق ترین تولید کنندگان و مصرف کنندگان تلویزیون در میان اقلیت های قومی در آمریکا بوده اند. در ۱۹۸۱ در لوس آنجلس در نتیجه یک تلاش اولیه برنامه ای به نام «ایرانیان» آغاز به کار کرد که فقط یک روز در هفته و به مدت نیم ساعت پخش می شد. از آن پس تا حال برنامه های تلویزیونی در تبعید به ۱۴ عدد و جمعا هفده ساعت در هفته رسیده است. بدین سان به استثنای برنامه های اسپانیایی زبان،

تولیدات ایرانی در منطقه لوس آنجلس در صدر برنامه های گروههای قومی قرار می گیرد. برنامه هایی که در آوریل ۱۹۸۸ پخش میشدند عبارتند از: «ایرانیان»، «جام جم»، «سیمای آشنا»، «جنبش ملی»، «سیمای آزادی»، «ایران»، «پارس»، «میدانیت شو»، «چشمک»، «نگاه»، «جنگ بامدادی»، «امید ایران»، «جام جهان نما» و «آریا». (جدول کامل برنامه های تلویزیونی ایرانی به دلیل کمبود جا حذف شده است - کنکاش) از نظر سیاسی، این چهارده برنامه تلویزیونی که اینک پخش می شوند و ۸ برنامه دیگر که پخش آنها در خلال سالها متوقف شده است، همه علیه جمهوری اسلامی اند، و سیمای تلویزیون ایرانی در تبعید بدین سان نه تنها ضد خمینی بلکه ضد دینی و با یکی دو استثناء اساسا شاهی می باشد. سه دلیل در این رابطه قابل ذکر است: نخست اینکه چنین موضعی عموما بازتاب غیرمذهبی «سکولار» بودن، ضد خمینی و در عین حال شاهی بودن اکثریت تهیه کنندگان و جمعیت ایرانی تبعیدی جنوب کالیفرنیا است. بسیاری از (ولی نه همه) تهیه کنندگان، مجریان برنامه ها، موزیسین ها، ستارگان محبوب و چهره های سیاسی که در این برنامه ها ظاهر می شوند، آشکارا به سلطنت طلب بودن خود اقرار می کنند و از بازگشت سلطنت پشتیبانی می کنند. دومین دلیل که با اولی مربوط است شاید این باشد که ترکیب دینی تهیه کنندگان، تعصبی در مقابل جمهوری اسلامی بوجود می آورد. از بیست تولید کننده متفاوت قدیمی و جدید که تا کنون ۲۲ برنامه تولید و عرضه کرده اند، سه تن یهودی، یک تن بهایی، یک تن ارمنی و باقی مسلمان هستند. علاوه بر این، در میان افراد فنی، تهیه کنندگان کوچک و اجرا کنندگان نیز اقلیت های مذهبی دیده می شوند. پس دور از انتظار نیست که موقعیت اقلیتی و رفتار خشنی که این اقلیت ها در جمهوری اسلامی متحمل می شوند، آنها را در زمره مخالفان حکومت کنونی ایران قرار دهد. دلیل سوم آنکه سیاست دولت کنونی آمریکا در مورد دولت های مثل ایران که انگ «تروریست» خورده اند اجازه نمی دهد طرفداران این دولت ها به تولید برنامه های تلویزیونی دست یازند. (۴) اما به هر دلیل ممکن، نتیجه کار تأسف انگیز است، چون یکی شمردن ضد خمینی با ضد اسلام یا ضد شیعه از نظر سیاسی خطرناک است و سبب می شود تا برنامه ریزان تلویزیونی همان اشتباه زمان شاه را از نو تکرار کنند، یعنی نادیده گرفتن و انکار دین و شیعه گری بعنوان حقیقتی مشروع و مهم

در زندگی سیاسی ایران، (اطلاعات مربوط به پیشینه و تخصص تهیه کنندگان تلویزیون ایرانی به دلیل کمبود جا حذف شده است. - کنکاش)

۴- وفاق جمعی تلویزیونی

اگر خط مشی سیاسی برنامه های تلویزیونی ایرانی در تبعید تقریباً بی تغییر مانده، در زمینه های دیگر دگرگونی هایی صورت گرفته است. نظام گفتاری نخستین گروه از برنامه ها (از ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۴)، که به وسیله «ایرانیان»، «جام جم»، «سیمای آشنا»، «ملی»، «میخک نقره ای»، «مهر ایران»، «جنبش ملی»، و «پارسیان» عرضه شده، مطلقاً از وطن تغذیه می شد و عنوان برنامه ها دال بر این حقیقت است. اکثر شوهای اولیه از «تم» سیاسی قوی برخوردارند و موضع محکمی در مخالفت با سیاست های داخلی و خارجی جمهوری اسلامی دارند. آنها به روند انطباق جامعه تبعیدی ایرانی با فرهنگ آمریکایی و به نهادهای اجتماعی آن توجه زیادی نمی کنند. اخبار ایران وجه غالب برنامه ها را تشکیل می دهد و اکیداً از نقطه نظر ایرانی است، که با حقیقت تبعید در ستیز است و این تصور را در تماشای ایجاد می کند که در ایران به سر می برد و اخبار تماشا می کند. به علاوه، برنامه های این دوره، از موسیقی و آوازهای ایرانی قدیمی که در زمان شاه تهیه شده، استفاده فراوان می کند. سریال های تلویزیونی هم که در برنامه های اولیه ارائه می شدند (مانند «دائی جان ناپلشون») معمولاً تولید تبعید نیستند. به این ترتیب می بینیم که فکر و تولیدات وطنی جنبه غالب دارند.

در نظام گفتاری (مقال) نمایش های اولیه که از ایران متأثر می شدند به نکته دیگری بر می خوریم و آن نحوه ای است که اقتدار (Authority) در آن ها منعکس شده؛ برنامه ها به طور ویژه به وسیله مردها (یک چهره پدرسالار) تهیه و تولید شده اند و بینش، رابطه ها، منابع مالی و شخصیت آنان کاملاً بر مقال و صفحه تلویزیون حاکم است. چون در این دوره بیشتر تهیه کنندگان خود به عنوان مجری نیز در برنامه ها ظاهر می شدند، جز چند استثناء تقریباً از تقسیم کار یا شراکت قدرت خبری نیست. این استنباط که بینندگان برنامه ها گروهی ناهمگن اند که باید به طور مجزا مورد خطاب قرار گیرند هنوز

شکل نگرفته است. بلکه آنان توده های ایرانی همگن تصور می شوند که از خانه و کاشانه خود کنده شده، ریشه در تبعید ندارند. در نتیجه، برنامه ها و آگهی ها طبقه بندی نمی شوند و همه اعضا خانواده یک سان مورد خطاب واقع می شوند.

به بیان کوتاه، می توان ادعا کرد که برنامه های اولیه تلویزیون ایرانی به وسیله موضوع برنامه و شکل ارائه و صف آرایبی قدرت و اشاعه عقاید و تولیدات وطنی مقال تبعیدی بسته و محدودی را به زبان فارسی به وجود می آورد که حاوی مفاهیمی است چون وطن از دست رفته، جنگ خانمانسوز، انقلاب ربوده شده، تاریخ ماقبل اسلام، خاطرات گذشته، غم غربت، سیاست سرزنش و توطئه (مثلا چه کسی توطئه چید که ایران «از دست برود») می شود. چگونگی ایجاد چنین دنیای ذهنی و سمبلیک ایرانی در تبعید، استفاده بت وار (فتیشیستی) برنامه های تلویزیونی از تلویزیون و ویدیو است، و من این موضوع را در جایی دیگر به تفصیل بحث کرده ام.

بدین سان در وضعیت انتقالی و فیما بینی که در آن از شالوده های اجتماعی روشن و معین خبری نیست تلویزیون می تواند شبکه ایدئولوژیک و سمبولیک با قدرتی پیرامون تماشاچیان خود بگسترده و در آن جنبه هایی از فرهنگ وطن را مکررا نشان بیننده دهد. در نتیجه، تلویزیون تبعیدی توانسته است به یکی از عمده ترین کارکردهای فرهنگی و ایدئولوژیک وسایل ارتباط جمعی مدرن دست یابد، که «استوارت هال» آنها چنین مشخص می کند: دست چین کردن معلومات و تصاویر اجتماعی و از آن طریق درک «دنیاها» و «واقعیت های زیستی» دیگران و سپس بازآفرینی خیال انگیز زندگی آنان و خودمان بصورتی که برایمان قابل فهم باشد یعنی بصورت یک «دنیای کامل و همبسته» و بصورت یک «واقعیت زیسته شده». (هال، ۱۹۷۷: ۴۲-۳۴۱)

بی ثباتی سیاسی وطن ظاهرا عاملی است که چنین یک دستی ای به فرهنگ جامعه تبعیدی می دهد، و ایرانی ها و کره ای ها، مهاجران کشورهای که مدت هاست گرفتار تلاطمات اجتماعی و سیاسی مهمی هستند، دو جمعیت تبعیدی اند که از نظر حجم برنامه ها در ایستگاه تلویزیون (KSCI) در صدر قرار گرفته اند. ناآرامی های وطن شاید منبعی است برای خبر، و نفاق در وطن عاملی است برای وحدت در میان تبعیدیان، هر چند این کار به طور سمبولیک از طریق تلویزیون حاصل آید. این وحدت سمبولیک، پراکندگی فیزیکی ایرانیان را در

جنوب کالیفرنیا جبران می کند. بر خلاف گروه های مهاجر دیگر، جماعت نامتجانس ایرانی در لوس آنجلس از لحاظ سکونت خود را محدود به یک محله یا محیط کوچک نکرده است، بلکه در سراسر لوس آنجلس و حومه آن پخش شده است. ناهمگنی و پراکندگی هم تشدید کننده و هم تشدید شده بوسیله شکل های دیگر مرکزگریزی و پراکندگی ساختارهای سنتی، قدرت و اقتدار است که وجه مشخصه اصلی موقعیت های انتقالی را تشکیل می دهد. بنابراین، به نظر می رسد که تلویزیون در تبعید، از طریق عمل معکوس به مرکز آوردن سمبولیک تبعیدیان پراکنده، جبران کننده نیروهای مرکزگریز تبعید است. بدین ترتیب، تلویزیون تبعیدی با استفاده از ملات زبان فارسی، یک محیط سمبولیک الکترونیکی هم بسته ایرانی بوجود می آورد.

۵- ادغام فرهنگی از راه تلویزیون

اما این محیط وفاق تلویزیونی نمی تواند دایمی باشد چون به هر حال افراد باید به نحوی به زندگی بپردازند و سر و سامان بگیرند و این امر ایجاد ساختارهای معین و نوینی را در تبعید طلب می کند که جای ساختارهای قدیمی را پر کند. بدین سان تبعیدی بعد از مدتی سعی می کند که خود را از محیط بسته دوران انتقالی رها کرده و بتدریج قرارها و قاعده های بنیادی فرهنگ حاکم میزبان را بپذیرد. این اتفاق در جامعه ایرانی تدریجا رخ داده است چنانچه به دلایل متعدد سیاسی و جامعه شناختی تعداد زیادی از ایرانیان سرانجام به حقیقت ملموس تبعید گردن نهاده و رحل اقامت طولانی یا شاید مادام العمر را در تبعید قبول کرده اند. آنها چرخش تدریجی و تقریبا غیر محسوسی به سمت کشور میزبان کرده و از وطن دورتر شده اند. با این تغییر جهت، مهاجران ایرانی داخل روند ادغام و یکی شدن با نظام های گفتاری (مقال های) اقتصادی و فرهنگی کشور میزبان می شوند. رابطه این حرکت با تلویزیون تبعیدی آن است که تعداد برنامه های تلویزیونی با گذشت زمان افزایش یافته و برنامه های متنوع و جدیدی در طول سال های ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۷ تولید شده است.

افزایش تعداد برنامه ها، خود در مقال ها و محتوای بسته برنامه ها، در عدم تمایز گذاری بین تماشاگران، در «فرمت» خشک و تکراری برنامه های تلویزیونی و سیستم محدود توزیع آنها، که از

خصوصیات دوره انتقالی جامعه ایرانیان بود، تحول و گوناگونی خاصی ایجاد کرده است و این ها همه جای خود را در دوره ادغام فرهنگی به یک سلسله خصوصیات ساختاری انعطاف پذیر داده اند که جو سمبولیک، ایدئولوژیک و اجتماعی غربت را طوری سامان می دهد که با جهان حاکم سرمایه داری مصرفی آمریکا و شیوه فرهنگی پسا- مدرن (Postmodern) آن مستقیماً هماهنگ می شود. مسیر اصلی این روند به این سمت است که هم تماشاگران، هم برنامه های تلویزیونی و هم «فتیش» های فرهنگ وطنی و آمریکائی را به صورت کالا برای بازار آماده کند. به خاطر اهمیت این موضوع، بقیه مقاله را به بحثی پیرامون کالایی شدن این جنبه های برنامه های تلویزیونی اختصاص می دهیم: برنامه ریزی تلویزیونی و ساعات پخش آن ها، پخش سندیکائی و شبکه ای برنامه ها، بده بستان بین برنامه ها، شکل و ترکیب («فرمت») برنامه ها و سرانجام طرز تفکر «حرفه ای بودن».

برنامه ها: جلب تماشاگران و قرار دادن آن ها در معرض آگهی های تبلیغ کنندگان یا به عبارتی فروختن تماشاگر به صورت کالا به تبلیغ کننده (و نه برعکس!) یکی از اشکال کالائی کردن است. برای این منظور، به تقلید از فرهنگ آمریکائی، در سایه حمایت تجارت و سرمایه ایرانی که در حال افزایش است، زمان بندی پخش برنامه ها گسترش یافته و تلویزیون ایرانی در تبعید به یک «اقتصاد قومی» تبدیل شده که در آن هرماه احتمالاً متجاوز از دویست هزار دلار در رابطه با تولید، زمان پخش برنامه و آگهی در چرخش است. جدول زمانی ساعت پخش که در دوره انتقالی (۸۴ - ۱۹۸۱) منحصر به روزهای آخر هفته بود، در سال ۱۹۸۸، در دوره ادغام، به ۱۷ ساعت برنامه در طول تمام روزهای هفته توسعه یافت. (آمار مربوطه به دلیل کمبود جا حذف شده است - کنکاش) هزینه کلیه برنامه ها بجز برنامه «سیمای آزادی» که متعلق به سازمان مجاهدین خلق ایران است، غالباً از راه آگهی تامین می شود، به طوری که سیل تبلیغ مرتب جریان عادی برنامه ها را قطع می کند. مدت زمانی که در تلویزیون های ایرانی به آگهی اختصاص داده می شود مرتب در حال نوسان و افزایش است چنانکه تعداد آن ها در اواسط سال ۱۹۸۷ به نحو بی سابقه ای افزایش یافت به طوری که در روزهای یکشنبه در طول یک برنامه یک ساعته چهل دقیقه آگهی پخش می شد. در اکتبر همان سال مسؤلان ایستگاه تلویزیون KSCI سعی کردند مدت زمان اختصاص داده شده به

آگهی را کوتاه تر کرده و به ۱۴ دقیقه کاهش دهند. ولی این اقدام غیر عملی و توأم با لطمه بود چون تهیه کنندگان را از پشتیبانی مالی لازم برای ادامه کار محروم می کرد. سرانجام ایستگاه تلویزیونی و تهیه کنندگان توافق کردند زمان آگهی ها را به بیست دقیقه در ساعت کاهش دهند که ظاهراً این توافق کم و بیش همچنان به قوت خود باقی است.

اقتصاد سیاسی ای که دنبال می شود طوری است که برنامه ریزان تلویزیون های ایرانی قادرند در پر بیننده ترین ساعات، یعنی از هفت و نیم الی یازده شب و در روزهای آخر هفته، تماشاچیان خود را بیش از گذشته مورد هدف و در دسترس تبلیغ گران قرار دهند. کالائی کردن تماشاگران از طریق تنوع و گسترش ساعت پخش، فعالیتی تجاری است که دست اندکاران برنامه ها خود به این حقیقت اقرار می کنند.

فراهم بودن چندین ایستگاه تلویزیونی (مثلاً KSCI, KDOC و تلویزیون های کابلی) به نوبه خود به تهیه کنندگان امکان می دهد که برنامه هایی در رقابت با یکدیگر تولید کرده و با قرار دادن ایستگاهی در برابر ایستگاه دیگر، احتمالاً هزینه تولید برنامه ها را کاهش دهند. علاوه بر این دسترسی به ایستگاه های بیشتر، چندگونگی سیاسی و ایدئولوژیک را ممکن می سازد، که در این رابطه برنامه «سیمای آزادی» که اجباراً از ایستگاهی (KSCI) به ایستگاه دیگر (KDOC) منتقل شد مثال خوبی است.

پخش سندیکائی و شبکه ای: گسترش تلویزیون تازه پا گرفته و شبکه های پخش سندیکائی بُعد دیگری از ساختار جدید تلویزیون تبعیدی در طول مرحله ادغام فرهنگی است. در آغاز شبکه و سیستم پخش سندیکائی ساده ای وجود داشت و بدان وسیله نسخه برنامه هائی که در لوس آنجلس ضبط و تولید می شد به چند شهر دیگر می رسید تا از ایستگاه های محلی مجدداً پخش گردند. این سیستم در این دوره شکل پیچیده تری گرفت و نوارهای برنامه های لوس آنجلس اینک به چندین ایالت و بعضی کشورهای اروپائی و خاورمیانه ای سرازیر می شوند و از شبکه های محلی پخش می شوند. (جدول مربوطه به دلیل کسب بود جا حذف شده است - کنکاش) در کنار این سیستم پخش سندیکائی توسعه یافته، یک «شبکه دلالی» هم پدید آمده است: تهیه کننده می تواند از ایستگاه تلویزیونی که برنامه های ایرانی پخش می

کند، قرار داد پخش بیش از یک برنامه را بدست آورد. این فرد می تواند برنامه ای را که خود تولید کرده است پخش کند، و هم اینکه آن زمان پخش را به صورت اجاره در اختیار تهیه کننده دیگری قرار دهد. مثلاً «سیمای آشنا» به عنوان یک شبکه دلال ضمن پخش برنامه ی خود با قرار ویژه ای زمان پخش را به چهار برنامه دیگر «جنبش ملی»، «چشمک»، «جهان نما» و «جنگ بامدادی» اجاره می دهد. شبکه دلال «جام جم» دو برنامه تهیه و پخش می کند که یکی از آن برنامه ها را از «سیمای آشنا» اجاره می کند. طبیعتاً تشکیلات پخش سندیکائی و شبکه ای در تبعید در مقایسه با هم قطاران آمریکائی خود چون از سرمایه قلیل و تعداد تماشاگران کمی برخوردارند بیش از حد ابتدائی و از نظر مالی بی ثبات اند. با فرورفتن در درون شیوه غالب سرمایه داری مصرفی و رقابت خصمانه، تهیه کنندگان و گردانندگان شبکه های ایرانی ناچار خود را در برابر تغییرات غیرقابل پیش بینی بازار آسیب پذیر دیده، نوسانات شدیدی در سرمایه و نیز در برنامه های پخش و تولید متحمل می شوند.

بده بستان برنامه ها: در تلویزیون تبعیدی این دوره شاهد لایه دیگری از رابطه متقابل ساختاری می باشیم. یعنی نوعی مالکیت مختلط چند رسانه ای یا نوعی مجتمع چندرسانه ای کوچک که تهیه کننده ای از طریق آن قرار داد و وسایل لازم برای تولید و پخش برنامه های تلویزیونی و نیز برنامه های رادیویی و انتشار مجلات را به دست می آورد. مثلاً سازمان رادیو تلویزیون «امید ایران» دو برنامه روزانه تلویزیونی «جنگ بامدادی» و «تلویزیون امید»، یک برنامه روزانه رادیویی «رادیو امید» و هم چنین یک فصل نامه با عنوان ساده «امید» تولید و منتشر می کند. تلویزیون «جام جم» نیز تحت همین نام به مدت کوتاهی یک نشریه هفتگی منتشر می کرد. چنین تلاش هائی برای ایجاد مجتمع های چند رسانه ای خود بی نصیب از فراز و فرود نیست. اما شیوه تولید در سرمایه داری مصرفی تداوم ظهور دوباره آن ها را تضمین می کند. در رابطه با مالکیت مختلط، ارتباط و تغذیه متقابل برنامه و آگهی میان رسانه ها هم به میان می آید. (۵) نتایجی که در زمینه های مالی و برنامه ای از این کار حاصل می شود بالقوه بسیار زیاد است. مثلاً دلال شبکه با دادن تخفیف چشم گیر به صاحبان آگهی که توافق می کنند آگهی های خود را در کلیه رسانه های مجتمع چند رسانه ای وی پخش کنند، می تواند آگهی های بیشتری از

رقبای خود کسب کند. در نتیجه این تخفیف آگهی دهندگان بیشتری به این شبکه روی آورده و وضعیت مالی شبکه مستحکم ترمی شود که این کار به نوبه خود می تواند کیفیت برنامه ها را بهبود بخشد. در عین حال تداخل و همبستگی میان رسانه ها به این معنی است که دلال شبکه ای می تواند آگهی هائی را که برنامه های خودش را تبلیغ میکنند بدون خرج اضافی در ساعات مختلف و در رسانه های مختلف و برای تماشاچیان متفاوت پخش کند. این عمل قدرت عرضه و نیز جلب بیننده را افزایش می دهد. مثلاً «جنگ بامدادی» برنامه صبح شبکه امید، برنامه ای را که بعد از ظهر از تلویزیون امید پخش خواهد شد تبلیغ می کند و این برنامه نیز خود تبلیغی برای رادیو امید ایران پخش می کند که همان شب برنامه ای تلفنی بر اساس موضوع عنوان شده در تلویزیون خواهد داشت. به بیان کوتاه ارتباط میان مجتمع های رسانه ای و تغذیه متقابل بین رسانه ها هم تماشاچی ساز است و هم قدرت مالی و سیاسی شبکه را افزایش می دهد.

تماشاگران و شکل برنامه ها: چنانکه دیدیم رشد ساختارهای تهیه، تولید، پخش و توزیع علاوه بر کالائی کردن برنامه ها بیننده و شنونده را هم از این امر مستثنی نمی کند. پس نظریه ای که تماشاگران تلویزیون ایرانی را توده ای بی شکل و همگن می انگاشت دیگر اعتبار ندارد، و به این علت صاحبان برنامه های تلویزیونی نیز به نظر می رسد در دوره ادغام به دنبال تفکیک جامعه مخاطب خود می باشند. راهنمای عمل در این خصوص به جای سنجش افکار تماشاگران، سیستم آزمون و خطا (Trial and Error) است. زیرا هنوز سیستم قابل اعتمادی برای سنجش نظرات تماشاگران قومی نسبت به برنامه های مخصوص خود (به استثنای مخاطبین اسپانیائی زبان) به وجود نیامده است. در نتیجه تهیه کنندگان، تولیدات خود را بر اساس ارزش هائی چون سن، جهت گیری سیاسی و نیز شکل برنامه ها و زمان پخش متمایز می کنند.

در ایالات متحده تلویزیون به طور سیستماتیک با اقتصاد سیاسی فرهنگ مصرفی در هم تنیده شده است. در نتیجه رابطه تلویزیون با دنیا، یا «واقعیت»، نه تنها از طریق به کارگیری سبک «واقعگرا» و سبک «کلاسیک هالیوودی» برقرار می شود (در تئوری های سینمایی این دو سبک معانی خاص و معینی دارند)، بلکه همینطور، به قول «نیک براون»: از طریق زمان بندی پخش برنامه ها با نظم کار روزانه افراد

منطبق می شود. «بدین شیوه تلویزیون سعی می کند منطق و ضرب - آهنگ نظم اجتماعی را بازتولید کرده، آن را طبیعی جلوه دهد.» (براون: ۱۷۲)

تلویزیون تبعیدی هم در دوره ادغام فرهنگی از همین نظام پیروی می کند، یعنی «فرمت» برنامه و ساعات پخش آن طوری تنظیم می شود که به ساعات کار بینندگان - که روز به روز خود را با جامعه جدید بیشتر وفق می دهند - نزدیک تر شود. در نتیجه برنامه های هر روزی صبح و عصر («سیمای آشنا»، «جنگ بامدادی»، «امید ایران») بینندگان بزرگ سال را که قادرند برنامه ها را قبل و بعد از کار روزانه ببینند مد نظر دارند. از نظر محتوا برنامه های روزانه شامل معجونهای از اخبار ایران و جهان و مطالب مربوط به مسائل عمومی و جاری است، به علاوه فیلم های غیر خبری و غیر ایرانی که از طریق ماهواره گرفته می شوند. اخبار ایران هنوز بخش عمده برنامه اخبار را پر می کند. از نظر برنامه های سرگرم کننده با ته کشیدن برنامه های تلویزیونی پیش از انقلاب، «شو» های دوران شاه کاهش یافته و گهگاهی سریال های تلویزیونی که در جمهوری اسلامی تولید شده اند جای آن ها را می گیرد (برای نمونه سریال «امیر کبیر»). از طرف دیگر، برنامه های آخر شب («نگاه»، «چشمک» و «مید نایت شو») ظاهراً بینندگان جوان تر را مورد نظر دارند. «فرمت» این برنامه ها تا حدی فارغ از قید و بندهای سابق اند و لحن آن ها شادتر است، از تصویر و موسیقی و فیلم استفاده زیادی می شود و به مسائل سیاسی ایران توجه کمتری می شود. به بیان مختصر برنامه های شب به زمان حال توجه می کنند تا به گذشته و به اینجا فکر می کنند تا به آنجا.

روزهای تعطیل یکشنبه معمولاً فرصتی است که خانواده های ایرانی دور هم جمع شوند. در نتیجه برنامه های تلویزیونی روزهای یکشنبه («ایرانیان»، «جنبش ملی»، «جام جم») خانواده را در گل، البته با تکیه بر اعضاء بزرگ سال و سران مرد خانواده، مورد خطاب قرار می دهند، این برنامه از قدیمی ترین، جاافتاده ترین و سیاسی ترین برنامه های موجوداند که در باره سیاست درونی و بیرونی ایران اخبار زیادی منعکس می کنند. هدف این برنامه ها تهیه مطالبی است که در خور و مناسب هر یک از اعضاء خانواده باشد، و این مطالب شامل اخبار ایران، تفسیر خبر، موسیقی و آواز ایرانی، بخش خدمات عمومی، آگهی، برنامه های فکاهی، برنامه کودکان و اخبار اقتصادی و

هواشناسی می شوند. «سیمای آزادی» که یکشنبه ها پخش می شود برنامه ای است عمدتاً سیاسی که عقاید سازمان مجاهدین خلق را تبلیغ می کند و بینندگان اصلی آن به نظر می رسد که هواداران این سازمان باشند.

اگر برنامه ریزان تاکنون تماشاچیان خود را بر اساس سن و سیاست متمایز کرده اند، این روند را تا در برگیری سه شاخه بالقوه مؤثر جنسیت، مذهب و قومیت گسترش نداده اند. در نتیجه اقلیت های قومی و مذهبی تبعیدی ایرانی مجبورند به برنامه های اقلیت های قومی دیگر که از KSCI پخش می شود روی آورند. مثلاً کلیمی های ایرانی شاید «اسرائیل امروز» را تماشا کنند، ارامنه ایرانی «آرمنین تله تایم» یا «تلویزیون ارمنی»، ایرانیان عرب به تماشای «تلویزیون اعراب امریکا» بنشینند و افرادی که به دین اسلام علاقه منداند برنامه «اسلام» را تماشا کنند.

لازم به تأکید است که برنامه های منفردی که در بالا براساس جدول ساعات گروه بندی شده اند همه یکسان نیستند و تفاوت هایی بین آن ها موجود است. بعضی روی مسئله ایران بیشتر تمرکز می گذارند، بعضی به زندگی در آمریکا، بعضی در باره تاریخ گذشته است و بعضی در باره زمان حال، بعضی روی سیاست و بعضی روی فرهنگ و هنر تکیه می کنند. چنین تفاوت هایی حاکی از استراتژی تهیه کنندگانی است که می خواهند برنامه ها را در یک روند آزمایش و خطا عرضه کرده، تماشاگران دلخواه بیشتری را پیدا کنند. البته آنها این استراتژی را در قالبی خشک و حساب شده عرضه نمی کنند، بلکه با تأکید و وفاداری روی مفاهیمی چون اصالت ایرانی بودن، و ناسیونالیسم ایرانی، میراث فرهنگ پارسی و مبارزه با رژیم حاکم کنونی تفاوت و فاصله خود را از یکدیگر معین می کنند و از این طریق تماشاگران خاص خود را پیدا می کنند.

حرفه ای شدن کار و ایدئولوژی آن؛ همراه با ساختارهای کالایی شده ای چون تنظیم ساعات پخش، توزیع سندیکائی، شبکه ای، تغذیه متقابل و تقسیم بندی تماشاگران، هم اکنون عقیده خاصی در مورد حرفه ای بودن در حال رشد است که تدریجاً اقتدار و تک صدایی بودن مقال سال های نخستین دوره انتقالی تبعید را از میان بر می دارد. «استوارت هال» می گوید حرفه ای شدن امور یعنی «روزمره شدن فنی و عملی کارها» که از خصوصیات اصلی آن تقسیم کار است و این

عمل در برنامه های تلویزیون ایرانی در دوره ادغام فرهنگی مشهود است. دیگر یک شخص به تنهایی قادر به از پیش بردن کار تهیه، تولید، فیلم برداری و پیرایش (مونتاز)، اجرا و توزیع نیست و شمار تهیه کنندگان و همچنین مجریان افزایش یافته است و مجریان دیگر لزوماً خود تهیه کننده نیستند. مثلاً برنامه ای شاید متشکل از چند بخش باشد که مجریان متفاوتی آنها را تهیه و عرضه می کنند و این به کثیرالمعنی بودن مقال کمک می کند.

تلویزیون های «امید» و «جنگ بامدادی» حاصل کار بیش از یک تهیه کننده است. «سیمای آشنا» دارای چند مجری است. زنان عمدتاً یا اعلام کننده یا مجری برنامه می باشند و هنوز در سمت تهیه کننده دیده نشده اند. ولی میتوان گفت که این وضعیت در آینده عوض خواهد شد. به همین شکل تقسیم کار در میان افراد فنی - تصویر برداران، صدابرداران، ویرایشگران، مصاحبه گران و دست یاران - که از نظر تعداد، تجربه و تخصص افزایش یافته اند، تعمیم پیدا کرده است. همچنین چند دلال عمده تبلیغ به میدان آمده اند که میزان زیادی از آگهی ها از طریق آنان در تلویزیون های ایرانی پخش و عرضه می شوند.

علاوه بر این، طرز تفکر حرفه ای باعث می شود در بازتولید واقعیت، از علائم و قواعد زیبایی شناسانه ای که اساساً غربی اند استفاده شود. چنانکه «استوارت هال» نشان داده این قبیل علامت گذاری های ایدئولوژیک در برنامه های تلویزیونی به نحوی انجام می گیرد که خود این امر یعنی علامت گذاری (Encoding) محصولات فرهنگی توسط تهیه کنندگان و عمل علامت برگردانی (Decoding) این محصولات از سوی مخاطبین، استتار شده و از چشم بیننده پنهان بماند. بدین سان برنامه های تلویزیون ایرانی روز به روز به قواعد عادی و روزمره شده مقال های فرهنگی و روایی حاکم (مثل بی طرفی و عینی بودن خبر، واقعگرایی، ارائه شاد و زنده، تصویرهای هیجان انگیز، ساخت های روایی دراماتیک و تغییر دادن مدام «فرمت» برنامه) گردن می نهد. یعنی همه تمهید هایی که به منظور ایجاد هویت هر برنامه اتخاذ می شود و این تمهید ها نه از طریق یک سان بودن (چنانچه در مرحله اول تبعید صورت می گرفت و وطن جای ویژه ای در مقال داشت) بلکه از طریق متفاوت بودن صورت می گیرد. جالب این جا است که گرفتن و روزمره کردن این علایم از یک طرف نشانه ادغام تلویزیون

تبعیدی در شیوه تولید فرهنگ حاکم امریکا است و از طرف دیگر پوشاندن این ادغام.

خلاصه مطلب اینکه تلویزیون تبعیدی در طول حیات هفت ساله خود هم زندگی بینندگانش را منعکس کرده و هم آنرا شکل بخشیده است. تلویزیون تبعیدی در ابتدا با انعکاس مراحل نخست دوران انتقالی و شکل نیافتن زندگی در تبعید، که برنامه ها تنها ملغمه ای از صدا و تصویر در خود بسته و بی رابطه با جهان خارج بود با تلاش عظیم انفرادی تهیه کنندگان روی پای خود ایستاد. این «دایره بسته قومی» الکترونیکی در حکم مکانیزمی بود که می بایست ترس و اضطراب غریبگی را تسکین دهد. در این مرحله نخست، گرچه تلویزیون تبعیدی ظاهرا در تبعید به سر می برد اما ریشه های آن در وطن گسترده بود و از آن آب می خورد. اما همچنانکه تبعید موقت به نیمه دایم تبدیل می شد و ضرورت امرار معاش و ریشه یافتن اولویت پیدا می کرد، فکر و حقیقت وطن آغاز به عقب نشینی کرد. در نتیجه در طول مرحله ادغام فرهنگی ساختارهایی شکل گرفتند که روند آمیختن تبعیدیان با فرهنگ حاکم میزبان را آسان تر ساخته است. یکی از این ساختارها فرم جدید تلویزیون ایرانی در تبعید است که از طریق استراتژی های متعدد ساختاری سازی و کالایی کردن مناسبات، نه تنها تجارب ایرانیان را، بلکه ادغام اقتصادی و ایدئولوژیک آن ها را هم، در تبعید شکل داده است. در پایان باید تاکید کنیم که روند حرکت از دوره انتقالی به سمت ادغام فرهنگی نه تک خطی، نه از روی رضایت و نه تک بُعدی است آنچنانکه بسیاری از آثار و ادبیات سنتی جامعه شناختی عنوان می کنند؛ برعکس روندی ستیزآمیز و دیالکتیکی است که مملو از مقاومت، اختلاف، واژگون سازی و جهش است و در طول این روند خصوصیات انتقالی و ادغام شاید هر دو برای مدت زمانی با هم و در کنار هم به سربرند. در حقیقت، ارتباط متقابل و تناقض میان کلام، محتوا و شیوه بیان برنامه های تلویزیونی و مواد میانی آنها یعنی آگهی ها خود منظری فراهم می کند تا از آن تضادهای محیط تبعیدی را بتوان مشاهده کرد.

پی نوشت ها:

۱- برای نوشته های نیوشا فرهی و مطالبی در باره او به سه نشریه

زیر رجوع کید: کتاب نیما (زمستان ۱۹۸۷)، رایگان (۲۵ نوامبر ۱۹۸۷)، جهان نو (اکتبر ۱۹۸۷)، همینطور ر.ک. کلی، و بک لند، ۱۹۸۷.

۲- تبعیدی های ایرانی معمولا وضعیت خود را با عنوان های مهاجر، پناهنده سیاسی، تبعیدی، آواره و در به در، فراری، دانش آموز و دانشجو توضیح می دهند.

۳- برای تحلیل وضع ایرانیانی که پیش و پس از انقلاب مهاجرت کردند ر.ک. صباغ و بزرگمهر، ۱۹۸۷.

۴- برای یک مطالعه جدید در باره اینکه چگونه رسانه های خبری آمریکا غالب اوقات منعکس کننده تحلیل های وزارت امور خارجه است و نه دارای قضاوت مستقل در باره ایران زمان شاه ر.ک. دورمن و فرهنگ، ۱۹۸۷.

۵- برای توضیح بیشتر در مورد اینکه تغذیه متقابل برنامه های تلویزیونی امریکائی چگونه عمل می کند ر.ک. نفیسی ۱۹۸۹.

(کتاب شناسی در صفحه بعد)

BIBLIOGRAPHY

- Althusser, Louis and E. Balibar
1970 "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation)," in Lenin and Philosophy and Other Essays. Ben Brewster, trans. New York: Monthly Review Press:127-189.
- Amirshahi, Mahshid
1987 Dar Hazer [At Home]. London: OrientScript.
- Beckland, Laurie
1987 "Iranian Who Set Himself Afire Interred," Los Angeles Times (October 11):27.
- Browne, Nick
1984 "The Political Economy of the Television (Super) Text," in Quarterly Review of Film Studies 9:3 (Summer):174-187.
- Dorman, William A and Mansur Farhang
1987 The U.S. Press and Iran: Foreign Policy and the Journalism of Deference. Berkeley: University of California Press.
- Enzensberger, Hans Magnus
1970 "Constituents of a Theory of the Media," New Left Review 64 (November-December):13-36.
- Fassih, Esmail
1985 Sorraya in a Coma. London: Zed Books.
- Gennep, Arnold Van
1960 The Rites of Passage. London: Routledge & Kegan Paul. First published in 1908.
- Glazer, Nathan and Daniel P. Moynihan
1970 Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City. Second edition. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Gordon, Milton
1964 Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins. New York: Oxford University Press.
- Gramsci, Antonio
1981 "Class, Culture and Hegemony," in Culture, Ideology and Social Process: A Reader. Tony Bennett, et al, eds. London: The Open University Press:185-214.

Hall, Stuart

1977 "Culture, the Media and the 'Ideological Effect,'" in Mass Communication and Society. James Curran, Michael Gurevitch, and Janet Wollacott, eds. London: The Open University Press.

1980 "Encoding/Decoding," in Culture, Media, Language. Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis, eds. London: Hutchinson: 128-138.

Handlin, Oscar

1952 The Uprooted. Boston: Little Brown.

Horkheimer, Max and Theodore Adorno

1972 Dialectic of Enlightenment. John Cumming, trans. New York: Herder & Herder.

Jarvis, Frederic

1984 "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism," New Left Review 146 (July-August):53-92.

Kelly, Ron

"The Death of Neusha Farrahi: An Immolation in Westwood," L.A. Weekly (October 23-29, 1987):20-27.

Ketab Corp.

1988, 86 The Iranian Directory Yellow Pages. Ketab Corp.: Los Angeles.

Kho'i, Esmail

1987 "People in Between," in Children from Refugee Communities: A Question of Identity: Uprooting, Integration or Dual Culture? Okwood, Derby (UK): Refugee Action (July):5-13.

Levi Strauss, Claude

1983 Structural Anthropology Volume 2. Monique Layton, trans. University of Chicago Press.

Mofid, Ardavan

1987 "Dar A'ineh-ye Ghorbat," Iran News (October 20):15, 19, 56.

Naficy, Hamid

1989a "Television Intertextuality and the Discourse of the Nuclear Family," Journal of Film and Video (Spring).

1989b "Televisual Fetishization in Exile," forthcoming.

1984 Iran Media Index. Westport, CT: Greenwood Press.

- Nazemi, Abdullah
 1988 "Yek Gord-e Ham'ai-ye Samimaneh," Javanan (Los Angeles) (10/21):30.
- Oversum International
 1988 Rahnema-ye Sal ['Saal' Annual Almanac]. Oversum International: Los Angeles.
- Paoletti, Mario
 1988 "Literature and Exile," Third World Affairs:166-169.
- Piruz, N.A.
 1987 "A'inha-ye Khodai-ye Iran: Dar Gerov-e Agahiha-ye Bazargani," Payam-e Iran (January 4):1, 5.
- Portes, Alejandro and Robert L. Bach
 1985 Latin Journey: Cuban and Mexican American Immigrants in the United States. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
-
- 1984 "The Rise of Ethnicity: Determinants of Ethnic Perceptions Among Cuban Exiles in Miami," American Sociological Review 49 (June):383-397.
- Sabagh, Georges and Mehdi Bozorgmehr
 1987 "Are the Characteristics of Exiles Different from Immigrants? The case of Iranians in Los Angeles," Sociology and Social Research 71:2 (January 2):77-84.
- Sa'edi, Gholam Hosain
 1987 "Degardisi va Raha'i-ye Avareh-ha," [Metamorphosis and Liberation of Refugees], in Ashoqaneh (Houston, TX) 31 (11/1/1988):8-9.
-
- 1986 "Sharh-e Ahval" [Biography], in Alefba (Paris) 7 (Fall 1986):3-6.
- Shamlu, Ahmad
 1988 "Yadha va Yadegarha," Par 3:1 (February):51.
- Sowell, Thomas
 1981 Ethnic America: A History. New York: Basic Books.
- Thomas, William I and Florian Znaniecki
 1927 The Polish Peasant in Europe and America. New York: Knopf.

Tiva, M.

1988 "Taqabol-e Sharq va Gharb va Pendar-e Roushanfekr-e Irani." Kankash 2 & 3 (Alexandria, VA) (Spring):11-47.

Turner, Victor

1974 Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press.

Persian Language journals cited, without authorial attribution:

Eqboladeh 6:383 (January 24, 1988).

Iran-e Emruz 59 (August 27, 1983).

Jahan-e Now (October 1987).

Ketab-e Nima 1 (Winter 1987).

Payan-e Azad (October 21, 1983).

Rayegan (November 25, 1987).

Rayegan 6:138 (March 4, 1988).

Rayegan 6:147 (May 13, 1988).



۹۸ سترینجی

انقلاب بدون اجازه

علی سعید زنجانی

آرمان طلایه داران

زندگی بدون «آرمان» دم زدنی خسته کننده است. «وجود اجتماعی» پوسیدنی می بود اگر «شعور اجتماعی» هر روز خودش را نو نمی کرد. «آرمان» جدای از «اقدام» هم تخیلی صوفی و شانه است، پستوگرایی است، آرزویی است همگانی که به یاهویی فردی می کشد. گرسنه که باشی یا سیر فرقی نمی کند، ایده که نداشتی با گرسنگی ات کنار می آیی، می سازی، قانع می شوی، کمر بندت را سفت تر می کنی، خودت را می خوری و رضایت می دهی.

مخالفی یا موافق هر دو یکی است. جهت که نبود مخالفت هایت را جایی که نباید خالی کنی خالی می کنی، بیرون را اگر شد بیرون و گرنه به درون می ریزی، گوشه می گیری، فلسفه می بافی، شعر می سازی و در انتها به همه چیز مشکوک می شوی و بد می گویی.

گرسنگی آدم را به کار و می دارد و آرزوهای فردی او را به خیالپروری و در این میان انقلاب ساخته آرمانی اجتماعی است.

اسطوره ها چقدر حرف می زنند. پرومته ی در زنجیر خدایی که می توانست خدا بماند اما نماند چون به ابدیتی یکنواخت باور نداشت. رفتن به آنجایی که اینجا نیست. به اندازه ی همه ی بودن هستی جاذبه دارد که پاها را بسوی خودش بخواند، اگر چه نهایت راه، قتل کوههای قفقاز باشد و عقابی جگرخوار بر فراز سرش.

ایده فرم نیست، محتوا هم نیست. جوهر دیگری دارد. معجونی که با همه چیز ترکیب می شود با غم، با آرزو، گذشته، رنج، فردا،

گرمسنگی، چکنم چکنم. ایده آفتاب بهاری است. همیشه هست اما بعضی وقتها ابرها هم هستند. شور جابجا شدن هم هست و در این میانه خیره شدگی های گاه به گاه انسان به درون خودش هم.

روشنگر اگر خواب نماند باید به آب بزند. سردرگمی ها تنوره کشان بالا می آیند. باید از میان اینهمه آشفتگی راهی گشود. شاید به آرامی، شاید باشتاب. غرض رسیدن به آنسوست.

من خودم بودم که در برهوت آشفتگی ها و بی سمتی چکنم چکنمی، قطب نما را ساختم و حالا باز این خود منم که می پذیرم تا به حرف او گوش کنم تا چه راهی را برای عبور من پیشنهاد می کند.

درد باید از جنس درد جامعه باشد. بازار خود فروشی ها مسیر دیگری دارند. اینجا دل شکسته، تن خسته می خرند اگر داشتی مردم را هم داری اگر نه مجبوری از این بازی بیرون بروی. این ضرورت قانونی آن است. کسی تبصره هایش را ننوشته. کسی هم توضیحی برایشان ندارد. همینجوری باید حسشان کنی و برای حس کردنشان هم اولین شرط اینست که تو به توشان باشی و گرنه باختی.

باغبانی قواعدی دارد؛ باید انتظار کشید، خون جگر خورد، دلهره ی آب و هوا را داشت شخم زد، زمین را کاوید، لای رو بید، وجین گر بود و در لابلای این جوش و خروش است که طمع چپو کردن مزرعه هم از ذهنت بدر می رود و خودت را تنها در آرزوی رویش ساقه ها گم می کنی و گرنه با طرح چشمداشت و تناول، به همان خزانه های اولیه هم رحم نمی کنی و این تازه جغرافیای دیگریست، قصه ی انسان فصل درو ندارد، جنگل همیشه سبزی است که می خواهد به بیلاق برود، قشلاق کند و امان از لرزش زانوها و آنهمه سرکوب و آنهمه خشکی عضلات قلب و ماهیچه های پا؛ و پرنده است اما و سرانجام پر پرواز. شجاعت انسان در این است که توی گوش کسی نزند. یقه ی دیگران را گرفتن آسان تر از اینست که آدم بخواهد یقه ی خودش را بگیرد. یقه گیری شخصی، گردن کلفتی می خواهد، باید دستکم باندازه ی همه ی هستی گنده باشی تا بتوانی با خودت که باندازه ی همه ی هستی ادعاداری گلاویز بشوی. وقتی خودت روی دست خودت باد کرده ای و وقتی توی گلی بهمه ی آنها که می روند و از سکون تو فاصله می گیرند بدوبیراه می گویی مسخره می کنی حتی فحش میدهی و این جور مرهم درماندگی های خودت می شوی و در این میانه آتش سیاهکل زنده است اگرچه تو موفقش نخوانی و بچه ی بهرنگ هنوز

پشت همان ویتترین عروسک فروشی آرزوی مسلسل می کند اگر چه تو بدآموزیش بدانی.

آرمانسازي رسالتی بزرگ است اما راهگشایی هم مسئولیتی دیگر. وقتی نفس ها حبس شده اند، وقتی اضطرابها دامنه می گیرند، وقتی هیولای سرکوب همچنان رجز می خواند، توده اگر آرمان هم داشته باشد باز نمی تواند کاری بکند. آموزش نظری کجا و اقدام عملی کجا؟ این فاصله را باید راهگشایان پر بکنند. لحظه ی دست به زانو گرفتن و ایستادن است، با جهانی از بیم ها و دلهره ها و انتظارها. باید انتخاب کرد، رفتن یا ماندن، بودن یا شدن «زندگی» اینست. با غرش خون و گلوله. این معادله ی دیگریست که با معیارهای شناخته شده ی ریاضی پاسخی ندارد. هر گلوله دو سمت عمل دارد اما تاثیر ضریب در هر دو بیک اندازه نیست. در این معادله دستگاه سرکوب اگر دو قدم می لرزد گام جامعه ده قدم شتاب می گیرد. و اگر چه شاید در نگاه اول شتابش زیاد به چشم نخورد اما ما دنیای فیزیک را هم می شناسیم و نیروهای پتانسیلی.

رسالت راهگشایی اینچنین است که نبوغی خاص می طلبد، بی باکی، وجدانی پاک، بزرگ منشی، وقار، ظرفیتی عظیم، حس و شعور و آگاهی، دقت و حساب شدگی و زیرکی با سنجش همه ی ضرایب ثابت و متغیر. سختی راه از اینجاست هر کس تحملش را ندارد جا می زند، می ایستد. حرکت شبانه چشم بیدار می خواهد و هشیاری. لحظه ی حساسی است. جامعه دارد راه می افتد سد را می شکنند می خواهد خودش را تازه کند. در این چنین همه هایی است که باید شکفت، درخشید و صفرکشان خود را در میانه ی دلوپسی ها و نگرانیهای مردمی و بهت و ناباوری دشمن به دیواره ی عظیم سد کوبید. شب سوزی بزرگ مثل همیشه از آن توده هاست. تنها باید غلظت تاریکی را به سخره گرفت.

«گشتن اتابک یک شاهکاری بشمار است و چنانکه خواهیم دید این شاهکار دلهای درباریان را پر از بیم و ترس گردانید و جایگاه آزادیخواهان را در دیده ی بیگانگان والاتر ساخت و پس از همه ی اینها کارها را براه دیگری انداخته یک دور نویسی برای جنبش مشروطه باز کرد. انبوه درباریان به یکباره به مشروطه بگراییدند که دلهاشان پر از ترس شده بود و هر کس به زندگی خود بیم می داشت آرزوی درآمدن به میان آزادیخواهان می کرد.» (۱)

یا باید خونت را جاری کنی یا آب دهانت را. برای خون باید زنده بود و آب دهان خود بخود از مرده جاریست.

شب باشد یا روز مرگی وقتی سکوت خیابانی با فریاد یک چریک می شکند، وقتی شعاری و پیامی بر سینه ی دیوار جسارت می کند، وقتی سرانگشت جنایتی مجازات می شود، یک چیزی یک جایی عوض شده باید پی اش را گرفت.

راهگشایان این چنینند. سرخ و گرم و امیدساز. طلایه داران ارتش خلق با رسالتی در حد شان چریک؛ ترساندن دشمن، منحرف کردن ذهنش، درهم ریختن نظم سنگرش و از آنسو گره زدن نگاه مردم در یک نقطه و گشودن زبانها و گرم کردن دلها و زنده کردن پاها و از همه مهم تر فروتنی در مقابل روح جمع و قیام نشدن برای توده ها. مسئولیتی سنگین و طاقت سوز که بی ادعا و نجیب و مظلومانه به انجام می رسد. بدون لاف و گزاف و بدون هایهوی منیتی و بدون اشغال فرصت توده ها و بدون انتظار و توقع مدالی. لحظه ی از خود گذشتن است و نشان دادن ظرفیت ها. زمانه ی ایثار، حل شدن در روان جمع. بریدن خودبینی ها و ادعاها و پذیرفتن اینکه امانت بزرگی را تنها شانه های بزرگ خلق می تواند حمل کند نه بازوهای نازک ما. آزمون سترگی اینجاست. سیاووش می خواهد و جنگل آتش. باید به هوش بود. انقلاب بزرگ زنان و مردان بزرگ می طلبد.

بازیگران بزرگ انقلاب

وقتی دارم خودم را نگاه می کنم دیگر نمی توانم دنیا را ببینم و من بیشتر وقت ها دارم به خودم نگاه می کنم.

بوی سربی کتاب و تفنگ هنوز توی فضاست و حالا بازیگران بزرگ انقلاب وارد میدان می شوند. ورود ستون نظامی به پایتخت قوانین خودش را دارد و انقلاب هم قوانین خودش را. سربازان جبهه ی انقلاب فرمانده ندارند. اطاعت و دستور سرشان نمی شود تنها فرمان خودشان را پیش می برند. کهنه مبارزند و خوب می دانند که جنگ را باید چگونه آغاز کنند چگونه جلو ببرند و چه زمان موقع آزاد کردن ضامن و بازی آتش است. کم و کاستی ها و فزونی های خودشان را هم خوب می شناسند. ترس ها و دلیری هایشان را هم. و به گونه ای شبه غریزی می دانند که شور و شررهای انفرادی را چگونه در کوره ی پخته

شدگی های گروهی بریزند و از آنسویش آشنفشانای اجتماعی بیرون بدهند و خوب می دانند که قوانین عبور اسب سواری تنها، از تنگه ی خیبر چیزی است جدای از قوانین عبور لشکر نادر شاه. خواص مویز و غوره را هم می دانند و سردی و گرمی طبع ها را می شناسند و اینجوری است که برای هر اشگ و لبخندی بی خودی سر نمی جنبانند و اگر چه اندکی می ترسند اما نگرانی از دست رفتن فرصت پیش آمده را هم دارند و برای همین واژه «احتیاط» را گاه به گاه بر سر هر گردنه ی هولی به زمین می نشانند. ما تک خوان کناره ی صحنه ایم و آنها در حال نمایش بازی گروهیشان. برای کسی که تنها نموده ها را می بیند همه چیز شاید آشفته به نظر برسد، اما اگر درون باشی و درون را ببینی نظم ویژه اش را هم می توانی ببینی. انقلاب ضرورتی حادثه ساز است اما حادثه های منفرد دیگر را هم در درون خودش حل می کند. منطلق انقلاب را با نگاه انقلاب می توان فهمید نه عشو ی چشمی روزهای آرامش.

چه رابطه ای هست میان زمین لرزه ی طیس با دفن فضولات اتمی در کویر؟ برای شناختن مردم انقلاب باید به دنبال کشف این رابطه ها بود. سوخت تحرک و رفتن را همین ها درست می کند، لولا هم همینجاست.

من گمانم سر کلاس هندسه بودم وقتی که مردم مساحت میدان انقلاب را محاسبه می کردند. بازهم دیر کرده ام. اگر به موقع سر صحنه آمده بودیم، اگر جای دیگری توی خیال چیزهای عالمانه تری گیر نکرده بودیم می دیدیم مردم چگونه و از کجا آغاز می کنند، چه جوری دنبال حادثه ها می گردند و چگونه هر حادثه ای بهانه ای می شود برای نمایشی گروهی! خوب بستن فلان مید در نهضت تنباکو یا کشتن آن یکی در مشروطیت یا آن یکی بهانه ی دیگر و آن یکی.

چه لبخندی به لب قپانهای هزار تنی است وقتی به ظرافت ترازوهای زرکش ما نگاه می کنند و ما چه فیسی داریم که طلائیما جامعه پشت دارد، آینده نگراست، سبک سنگین می کند، محک می زند، می سنجد و خوب می داند که این حادثه ها اگر چه مفیدند اما کافی نیستند و موقتی اند و تداومی ندارند و بدون فردایند و احتمالند و با روحیه ی یقین طلب جنبش هماهنگی ندارند و اینجوری است که پای فرهنگ و سنت و تاریخ به میان می آید و سیزده ی هر سال و چهلم هر شهید و جمعه ی هر هفته و غروب هر روز خودش را نشان می

دهد. قرارومداری معین شده و قطعی تر. مردم در این جاست که چله به چله و هفته به هفته به بست نشینی می روند و پای قباله نامه ی همبستگی شان را مهر می زنند و حادثه ها را هم همانند پشتقباله به خانه ی انقلاب می برند. حادثه ها دیگر امواج اصلی صحنه نیستند به گونه ی چاشنی عمل می کنند و اینجوری هاست که وقتی ماهیهای سفید رود به خاطر فاضلاب زباله های شهرداری تهران می میرند مردم چو می اندازند که چیز خورشان کرده اند. حادثه ها لاستیک زاپاس انقلابند.

جوهر انقلاب قرارومدار است؛ این را بهوشیم، این را بگوییم، این را نخوریم یا بخوریم. منبع این همه پیشنهادها هم مشخص نیست اما همه شان یک وظیفه دارند، همبستگی بیشتر خلق و ترساندن بیشتر دشمن. دستشان را به دست احمد کسروی بدهید و بالای پشت بام های تبریز در محاصره ی صمد خان بروید و «صدای الله اکبر» گفتن های هر شبه ی مردم مشروطیت را به گوش بشنوید. یا سری به محله ی سنگلج تهران بزنید و نان و برنج بردن مردم را برای بست نشینان مسجد شاه تماشا کنید، یا به هر معدن دیگری و هر کشف تازه ی دیگر. من که اینجا هنوز توی کوچه های انقلاب بهمنم شاید دارم دنبال کسی می گردم که عکس خمینی را توی ماه نشانم بدهد. مسخره ام نکنید اگرچه برایم مهم نیست. مهم اینست که من دارم انقلاب می کنم. برده برای مبارزه زنجیرش را دارد. رعیت داسش را و جامعه پی با اقتصاد تجاری شهری چراغ مغازه هایش را. برده که اتحادش را کرد خنجرش را برمی دارد. رعیت هم به همین ترتیب. شرایط بسیط و یک طرفه ی عصر برده داری و فئودالیسم مجالی مرحله پی را در مبارزه ایجاد نمی کند. اما در پیچ و تاب روابط مرکب عصر بورژوازی، رسیدن به یک اتحاد اولیه خود مستلزم طی مراحل بفرنجی است؛ اعتصاب اول چاشنی آتش بازی بعدی است و اعتصاب اول خود با مبارزه ی منفی صورت رسمی به خود می گیرد و برجسته ترین نمود مبارزه ی منفی در جامعه ی ما بستن و خاموش کردن چراغ مغازه ها و بازار است و تازه به اینجا رسیدن جنبش هم خودش عالم دیگری دارد. «اینان چو به تکان درآمدند مردم نیز بازارها را بستند... (و)... کم کم در شهر آواز افتاد و کوشندگان از هر سوی می شتافتند. بازار و کاروان سراها و تیمچه ها بسته می شد... لیکن در این میان در بیرون شهر بهم خورده و مردم به پشتیبانی از بازرگانان

بازار را بسته... (و)...ولی در بیرون همینکه آگاهی پراکنده گردید آزادبخواهان بهم برآمدند و بشور و غوغا برخاستند. باندک زمانی بازارها را بسته رو بسوی انجمن آوردند... (و)... بدین قرار هم دکان و بازار را بستند که خود مایه ی هیجان عام بود و هم بر ازدحام و جمعیت افزود.» (۲)

فرق میان دکان کله پزی و انقلاب همین است دیگر. کله پز وقتی چراغ دکانش را خاموش می کند که کله پاچه هایش تمام شده باشند اما انقلاب با خاموش کردن بخشی از چراغهایش تازه نشان می دهد که بازی اصلی را شروع کرده است. فرق دیگرشان این است که کله پز اول دکانش را باز می کند و وسایل پخت و پزش را آماده می کند بعد بدنبال کسانی می گردد که برایش کار کنند و کاسبی اش را راه بیندازند و در این میان چونی ی قرار و مدارهایشان هم از جنس فرماندهی کله پز و فرمان ببری کارگران است. اما در انقلاب ها مردم اول بساط طغیان را پهن می کنند و سپس در مقطعی مشخص آرام آرام کله ایی را بالای سرشان می برند و از دهان او حرفهای خودشان را بازگو می کنند. فرمانده در اینجا جامعه است و نماینده فرمانبردار. گوشه برای شنیدن و دهانی برای تکرار.

نمایشنامه.

پرده ی اول: «میرزاده ی عشقی پشت سرسرای مجلس برای مردم نطق می کرد و آنها را تحریک می کرد به سرسرا بریزند و وکلا را بکشند. مردم متوجه حرفهایش نمی شدند و پکریز می گفتند «مرده باد مرده باد». میرزا عصبانی شده داد زد: بابا «عملا مرده باد» و مردم یکصدا پاسخ دادند: «عملا مرده باد». (۳)

پرده ی دوم: «هرچه تظاهر کنندگان از زن و مرد کوشیدند که حمایت شیخ محمد تقی مجتهد را بدست آورند بلکه رهبریشان را بپذیرد او تن نداد». (۴)

نقد هنری.

در صحنه ی اول میرزاده ی عشقی نقش کله پزی را بازی می کند که تلاش دارد رهبری شماردهندگان را به دست بگیرد و آنها را به

سرسرای مجلس بریزد تا دخل آشغال کله های آنجا را در بیاورند. طرح این عملیات و تضمین تداوم آن در درون فرماندهی خود میرزاده است و برای همین هم اگر میرزاده جابزند یا بلایی سرش بیاید حرکت مورد انتظار هم ناتمام روی زمین باقی خواهد ماند. اما در پرده ی دوم که آخوند محمد تقی نقش یک آدم بزدل و ترسو را در آن بازی می کند موضوع قرار دیگری دارد. جامعه ی به خروش آمده سمت و مسیرش را پیدا کرده و فریاد مرده بادش را سرداده و حالا بنا بر نیازی که فرماندهی خودش احساس می کند به سراغ پرچمدار آمده است. مضمونی که به لحاظ مقدمه ها و نتیجه اش با پرده ی اول بکلی تفاوت قیاسی دارد. در اینجا آخوند ترسو اگر جابزند - که می زند - یا اگر نمایندگی را بپذیرد و احیانا دچار گرفتاری بی بشود، جنبش مردم مسیر خودش را همچنان ادامه خواهد داد و با تجربه بی که در زمینه ی نمایندگی سازی دارد حتی اگر شده نام شناخته شده بی را در جای دیگر جعل می کند و به عنوان پرچم بالای سرش خواهد برد.

«پنجشنبه اول جمادی الاول ۱۳۰۹ یکباره در شهر شایعه افتاد که از جانب میرزا فتوایی رسیده در تحریم دخانیات. به گفته شیخ کربلایی: «منشأ جعل» آن حکم را ملک التجار می دانستند. به سخن دیگر آن فتوا را «به طریق موثق» از مجعولات او گفته که نسخه ها به هر سمت و ولایت منتشر کرد.» (۵)

انقلاب را کله پزها می سازند و پرچمداریش نصیب کله ها می شود.

صنعت نفت را دو سه تا تانگ قراضه و چند گروه چماقچی به آسانی تارومار کردند برای اینکه مصدق فرماندهی آن جریان را در بالا بعهدہ داشت و وقتی دهانش را بستند شوروشر جامعه هم نشست و هیچ اگله ی بی راس شده و درندگانی که رمزورموز جوهر گوسفندی را خوب می شناسند.

در جنبش بهمن اما قصه به گونه ی دیگری است. جامعه طفیانش را کرده و سیل اش را جاری ساخته و نماینده اش را پیشاپیش نیروی عظیم اش به جلو هل داده و چنان و چنان، و اگر در این میان نماینده اش جابزند یا ساخت و پاخت کند یا برایش اتفاقی بیفتد بر شتاب جنبش او تأثیری نخواهد گذاشت. جامعه ی به حرکت درآمده توان ترمیم هر پل شکسته بی را دارد.

پدر و مادرمان اول گرمه شدند و بعد به سراغ درخت سیب رفتند.

ما پیش از آنکه بگوئیم «زنده باد فلانی» فریاد زده ایم «مرده باد آن دیگری» و جمله ی «مرده باد شاه» در حقیقت مقابل جمله ی «زنده باد آزادی» است نه «زنده باد خمینی». مرز میان گفتن «آری» و گفتن «نه» در درون جنبش آنقدر کوتاه است که جامعه تنها می تواند یک کدامشان را با قاطعیت انتخاب کند. راه دیگری در میانه نیست. بازی رنگ نداریم. سرخ و زرد و آبی و صورتی مال باغ بهشت اند که خدا سال است ما را از آن بیرون کرده اند. اینجا تنها یک نشانه است. دومی به سایه بیشتر می خورد. سمت گیری قاطع جنبش را هم همین یک نشانه مشخص می کند: «زنده باد آزادی». من اگر هزار بار دیگر هم انقلاب کنم باز در کشاکش روزهای نبرد و زیر بارش دلهره ها و نگرانی ها، پیش از آنکه به فردای پس از پیروزی بیندیشم برای پیروز شدن خود امروز تلاش خواهم کرد. منطق کتابخانه و محاسبات کامپیوتری جای دیگری دارند، اینجا ما توی کوچه ایستاده ایم و فاصله یی میان دیدن و فریاد زدنمان وجود ندارد و اصلا جامعه ی جنبشی در صدایش و تحرکش زندگی می کند نه در خرید روزانه اش و درون همین تحرک و صدا هم هست که همه چیز را معنی می کند و می فهمد. تعقل فردی اینجا جدای از تعقل جمعی وجود ندارد و تعقل جمعی خود مرز مشخصی با احساس جنبشی ندارد. ارزش ها و ملاک سنجش ارزش ها اینجا ابعاد دیگری دارند و برای همین هم هست که مثلا می بینی زمان در درون جنبش مفهوم گذشته اش را از دست داده است و حالا آینده و گذشته تنها در درون حال معنا پیدا می کنند یعنی نوعی دم غنیمت است انقلابی. انقلاب تکه یی از زندگی جامعه است بیرون از تاریخ، مثل واژه یی جدای از جمله. کلمه ی «من» در درون ساختمان جمله معنایی دارد و بیرون از آن مفهومی دیگر. اینجا اصلا هر چیزی که وارد بازی می شود حتما باید به درد روانی گوشه ایی از بنای آن بخورد و گرنه دورافکنندنی است و در این میانه چه چیزهای دورافکننده شده یی که دوباره به کار می آیند. وسواس ها و دودلی ها هم از همین روست که اینجا شکل و شمایل دیگری به خود می گیرند. آخوند بهبهانی که در نهضت تنباکو به دلیل مخالفتش با حرکت مردم و سیگار کشیدن آشکارش در سفارت عثمانی منفور آن نهضت است چند سال بعد در انقلاب مشروطیت بعنوان یکی از دو پرچمدار پر نفوذ جنبش از سوی مردم معرفی می شود. این را باید تنها با منطق جنبش و در درون خود جنبش دید و ارزیابی کرد.

پرچمدار اگر نصب کردنی بود تا بلونویس ها و تابلوسازها بزرگترین قهرمانان انقلابی تاریخ بودند.

پرچمدار انقلاب، نوزادی است که در فاصله ی میان حرکت مردم تا مرحله ی پیروزی آن دنیا می آید. تکه یی از روح جنبشی جامعه. یک آینه ی بزرگ که جامعه صیقلش می زند و روی دستش می گیرد و در این پیوند بیش از هر چیز توان بازتابگریش در آن مقطع مشخص مهم است نه وجود بیرون از جنبش اش. روح مجسمی که موجودیت سمبلیکش انگشتی است همیشه آماده برای چکاندن و آتش. یک قرار همیشه تازه که محدودیت زمانی - مکانی قرارهای گذشته را ندارد. با ساخته شدن پرچمدار حالا همه چیز در حال تهاجم است.

اگر دفتری برای ثبت اختراعات جنبش باز می شد ساختن پرچمدار چیزی بود در ردیف فرستادن ماهواره به مدار زمین. ادیسون برای فوتون های نور سید بلور ساخت و آنها را از قرن خودش باینجا آورد و ما هم برای جنبشمان ستاره می سازیم و آن را به سینه ی آسمان می فرستیم.

پرده ی سوم: کسی در حال شعار دادن است. «من به پشتیبانی مردم توی دهن این دولت می زنم.» جمعیت یکصدا هورا می کشد و کف می زند.

پرده ی چهارم:

نوزده بهمن پنجاه و هفت.

صدایی از بلندگوهای خیابان «ایران» اعلام می کند: «مردم امام فتوای جهاد نداده اند.» و مردم بدون شنیده گرفتن صدا سرگرم کار خودشانند. دستی کیسه می آورد، دستی شن می ریزد، دستی سنگر می سازد، دستی کوکتل می چیند و دستی شلیک می کند و شلیک می کند و شلیک می کند و موجی ناگهانی در همه جا می پیچد: «این صدای راستین ملت ایران است.»

هیچکس نیست که پایش را از دهلیز واژه ها بیرون بگذارد و «دست اجانب» را نشان من بدهد؟ پس ابر قدرت ها چکاره اند؟ مردم دارند بدون اجازه انقلاب می کنند.

- ۱ - تاریخ مشروطیت ایران، احمد کسروی ص ۴۵۱
- ۲ - همان منبع صفحات ۸۴، ۹۷، ۵۹ و ۲۴۳
- ۳ - شورشی بر امتیاز نامه ی رژی، فریدون آدمیت ص ۱۵۲
- ۴ - تاریخ مختصر احزاب سیاسی، محمد تقی بهار ص
- ۵ - شورشی بر امتیاز نامه ی رژی، فریدون آدمیت ص ۲۱
- ۶ - همان منبع ص ۷۵





SA
سازگار



31
1/3/20





www.archive.com

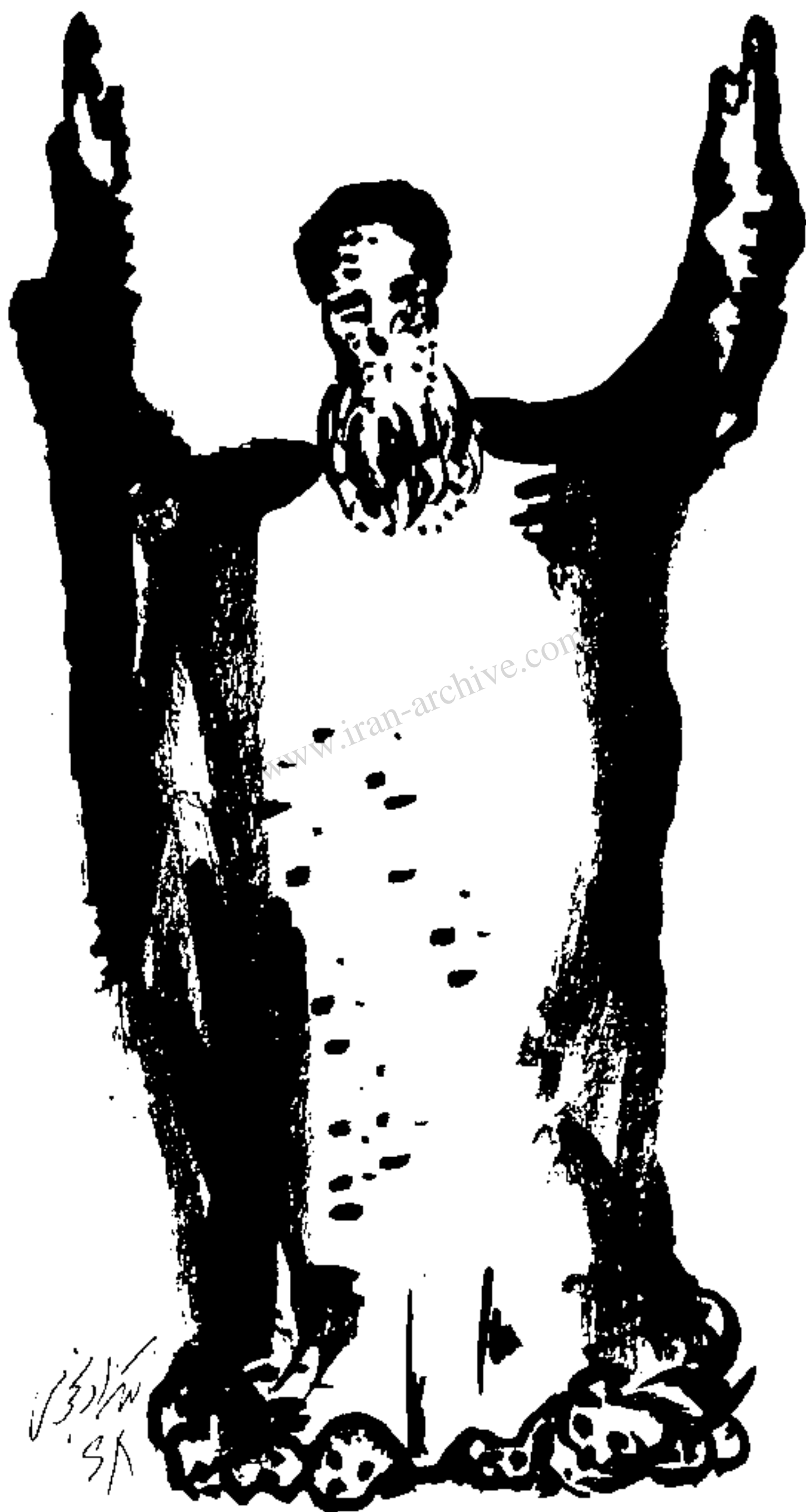
سید ارشد علی شاہ



۵۷ سید علی



SA ۱۳۱۷

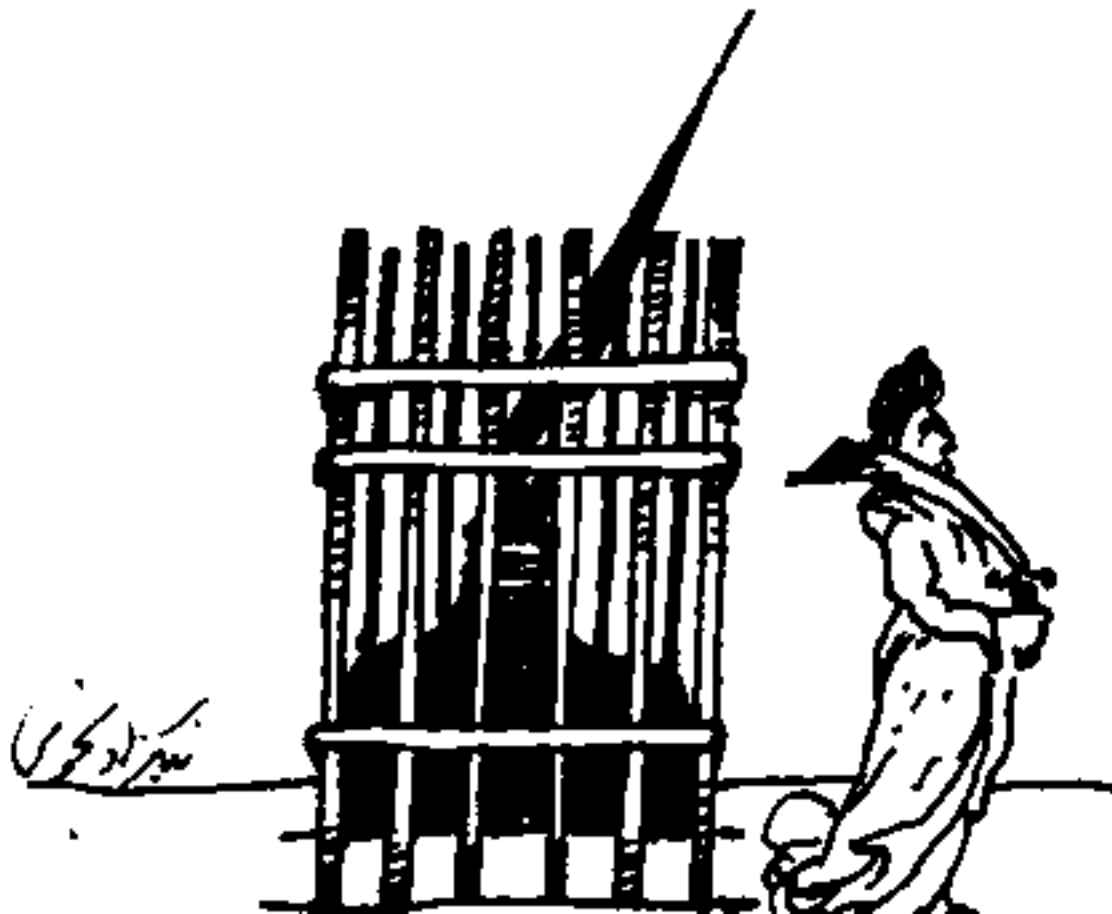
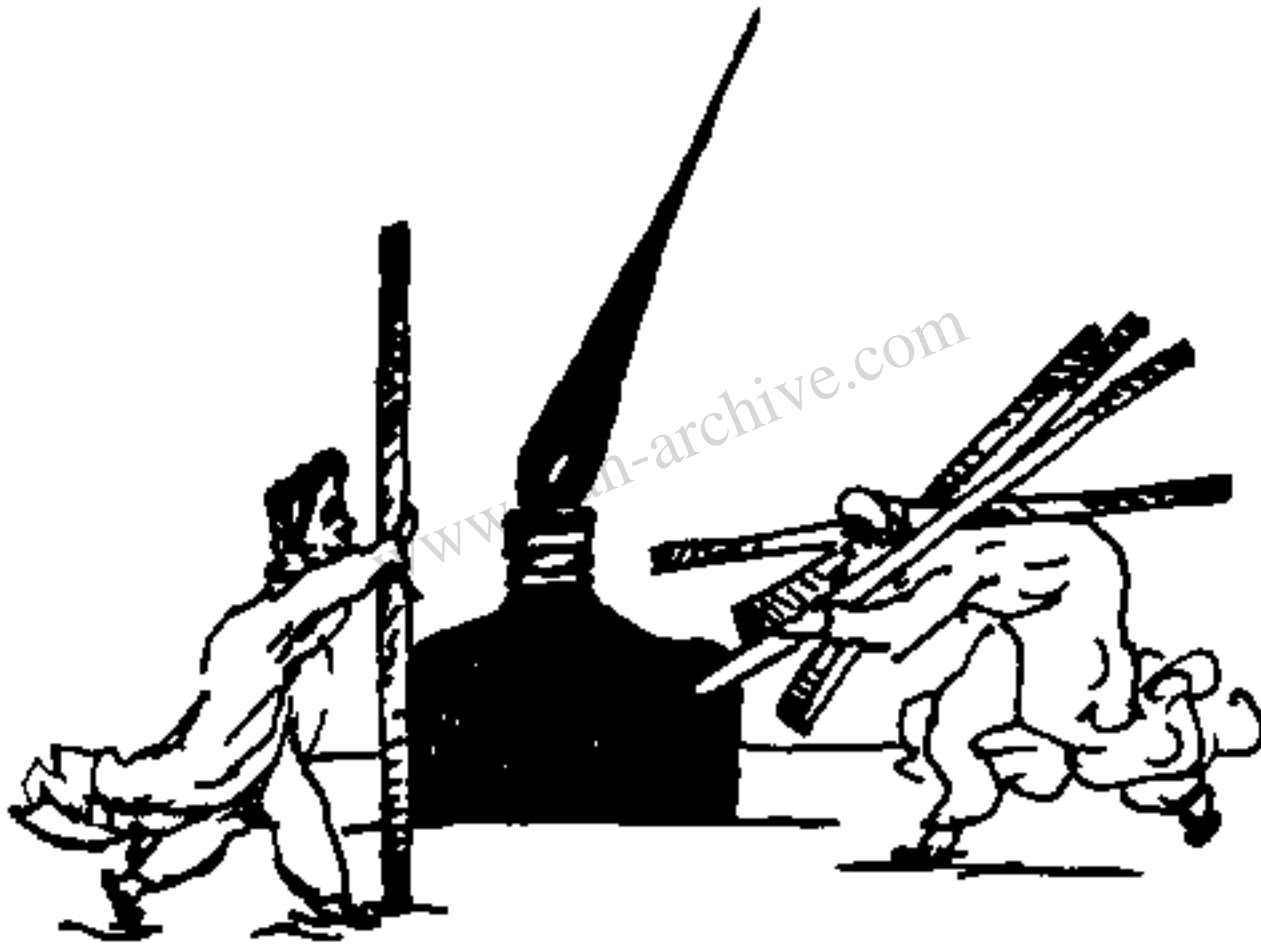
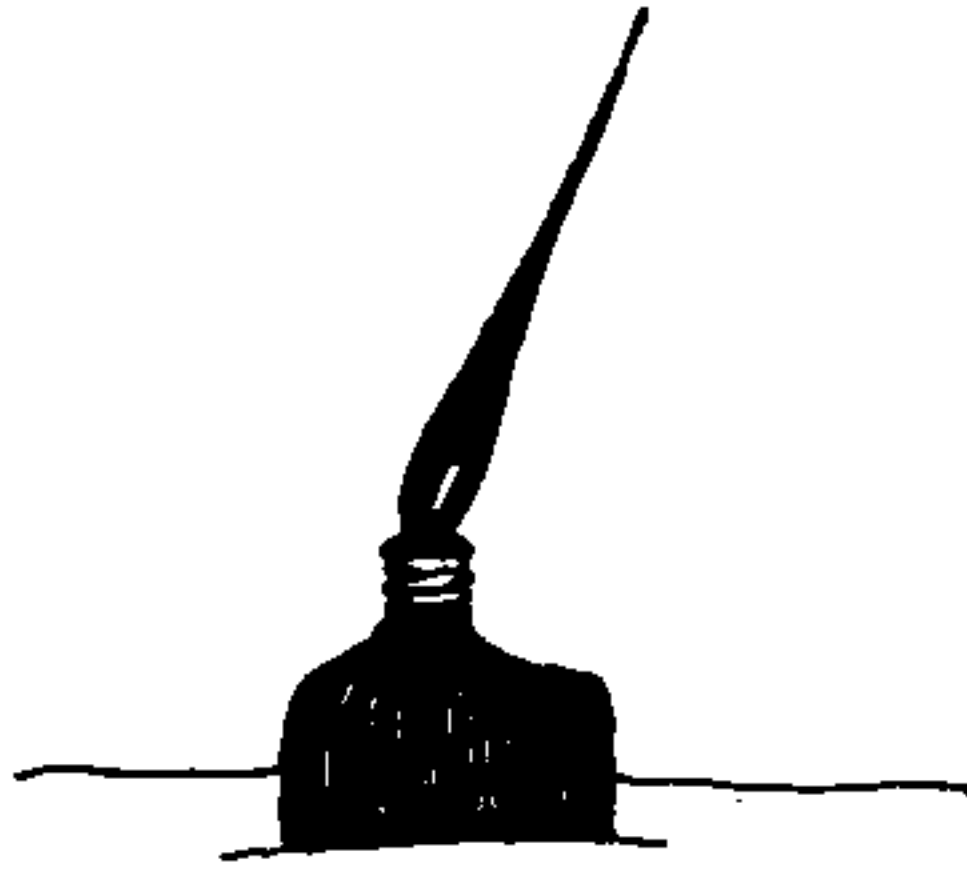






۹۱/۱۳۵۷ (ب)





دین اسلام، ماجرای سلمان رشدی و مسأله آزادی و دموکراسی: چهار دیدگاه چپ

توضیح: آنچه در پی می آید چهار مقاله کوتاه در باره واقعه سلمان رشدی است که مجموعاً به مسأله برخورد دین اسلام با مدرنیت معاصر می پردازد. در نخستین مقاله، «طارق علی» مارکسیست پاکستانی و عضو تحریریه «نیولفت ریویو» (New Left Review) بحث می کند که می توان حساب اسلام را از آنچه که خمینی و هم دستانش کردند جدا کرد. در دین اسلام همواره سنتی از نافرمانی فکری وجود داشته که در برابر «کفر» شکیبائی و مدارا پیشه کرده، انحصار عقیدتی را روا نمی داشته است، و این همان سنت عرفان اسلامی است. در مقاله دوم، «دایانا جانسون» مفسر سیاسی مارکسیست بر آن است که شعار «دفاع از آزادی بیان» بر خلاف آن چه که در وهله اول می نماید خالی از محتوای ایدئولوژیک نیست: در چارچوب دموکراسی های لیبرال غربی، این شعار بیشتر از آنکه وفاداری به سنت های عصر روشنگری را نمایانگر باشد، حربه کسب مشروعیت برای دولت های سرمایه داری است تا به وسیله آن حکم عقب ماندگی فرهنگ های جهان سوم را صادر کند. نویسندگان مخالفی که در بازار رقابت رسانه ها، سرمایه ها، ناشران و سودجویان خود را در حاشیه و مغبون می بینند نصیبی از «آزادی بیان» نمی برند. در چارچوب نظام سرمایه داری، نویسندگانی که بازار پررونقی دارند «آزاد» تراند تا هر چه می خواهند بیان کنند. پس، دفاع از آزادی بیان و سایر دستاوردهای عصر روشنگری نمی تواند جدا از انتقاد از دورویی و «آزادی خواهی»

لیبرالیزم سرمایه دارانه باشد. در مقاله سوم، «ع.ک. داستان» به انطباق ناپذیری بعضی نظام های ارزشی و طبعا تعریف های متفاوت از عدالت، حقیقت و آزادی می پردازد و از سه دیدگاه فرضی مختلف به اختصار مسأله را طرح می کند: دیدگاه «اسلامی» به طور غیرمستقیم اشاره به خصوصیات در تفکر سنتی چپ نیز می کند یعنی مشکل دفاع از آزادی بیان برای همه از زاویه یک ایدئولوژی خاص و یک دولت ایدئولوژیک خاص! در مقاله چهارم، نویسنده انگلیسی «آنتوانت بروتن» به یکی از درون مایه های مهم کتاب «آیات شیطانی» یعنی ریشه یابی تاریخی مردسالاری دینی می پردازد: طرد آیات نام برده از سوی پیامبر، آیاتی که مضمون شان هم تراز پنداشتن سه خدای زن با اله است، نخستین گام در جهت انکار برابری زن و مرد (سلب مقام ربّانی خدایان زن) بود. علاوه براین، رمان آیات شیطانی کتابی عمیقا انسان گرایانه است: با زیر سؤال بردن فکر «وحی»، الهام الهی و «کلام مقدس»، سلمان رشدی، «شکاکیت» را به عنوان یکی از والاترین خصوصیات انسانی، که در حقیقت همان «وضعیت بشری» است، برجسته می کند. پس انکار شکاکیت چیزی جز انکار انسانیت همه ما نیست. مقاله های اول، دوم و چهارم را ع.ک. داستان به فارسی برگرداند.

.....

چه چیز شیطانی و چه چیز الهی است؟

زمانی میخائیل بولگاکوف، رمان نویس بزرگ شوروی در دهه ی ۳۰ - ۱۹۲۰، به نحوی سرپوشیده در انتقاد به سانسور استالینی نوشت: «دست نوشته های ما را دیگر نمی توان سوزاند.» اما در مورد خود نویسنده که وجودش تنها از گوشت و استخوان است نمی توان همین را گفت. پیام ها اغلب برجا باقی می مانند حال آنکه پیامبران همه فانی اند. این روزها در مورد وقایع شگفتی که پیش چشم ما می گذرد چه می توان گفت؟ چند رویداد ناگوار همزمان به جریان افتاده است. پیش از هر چیز البته فرجام سلمان رشدی است که در خانه ای مخفی به تله افتاده و در حفاظت شبانه روزی نیروهای امنیتی است -

گروگان دولت ایران در خاک بریتانیا. چنانکه می دانیم واقعیت غریب تر از بسیاری قصه هاست. این صحنه ها که شاهدشان شده ایم به سادگی می تواند از یکی از رمانهای رشدی بیرون آمده باشد. این ها نه صحنه هایی «سوررئال»، بلکه واقعی ترین صحنه ها هستند و جان این نویسنده در خطری جدی است. حتی اگر رشدی از این بحران زنده بیرون آید، شبح مرگ تا پایان عمر آسوده اش نخواهد گذاشت.

اما گذشته از اینها، تراژدی ای به مراتب بزرگتر مطرح شده است؛ تمامی این ماجرا اکنون دیگر از حد سلمان رشدی و کتابش «آیات شیطانی» فراتر می رود. این تراژدی، تراژدی دین اسلام است و مقام آن در جهان مدرنی که در آن به سر می بریم.

لحظه ای که آیت الله خمینی حکم قتل رشدی را صادر کرد، نخستین واکنش من ناباوری بود. آیا حقیقتاً ممکن بود که رهبر روحانی و عالی مقام شیعیان به گونه ای رسمی فرمان اعدام یک رمان نویس را که منحصرأ به زبان انگلیسی می نویسد صادر کرده باشد؟ آیا این وهم و خیال من بود یا اینکه واقعا الهام دهنده و بنیان گذار جمهوری اسلامی به شیوه ی یک پدر خوانده ی مافیایی عمل کرده بود؟ روز بعد، روحانی دیگری به تقلید از گانگسترهای شیطانی آمریکایی، برای سر سلمان رشدی جایزه ای هم مقرر کرد؛ ۳ میلیون دلار برای یک مسلمان یا یک میلیون دلار برای یک غیرمسلمان که حکم را به اجرا درآورد. و همه ی اینها به نام الله، آفریدگار بخشنده و مهربان.

چرا جایزه ی نقدی برای این عمل لازم بود؟ مگر نه اینکه خمینی به آن آدمکش مسلمان جواز ورود به بهشت را داده بود؟ بیاییم و لحظه ای بر این کار دقیق شویم. بی تردید تصمیم بر اینکه چه کسی به بهشت خواهد رفت و چه کسی دوزخی است از آن خداوند است. چگونه می تواند کسی این قانون را نادیده بینگارد؟ آیا امام خمینی مدعی است همچون پیامبر با خدا ارتباط مستقیم دارد؟ چرا مسلمانان این کلام خمینی را کفر نمی دانند؟ از این که بگذریم آیا چنین نیست که در اسلام «هیرارشی» (سلسله مراتب) رسمی مقامات روحانی جایی نداشته و به صراحت ایجاد انحصار عقیدتی از جانب گروهی روحانی منع شده است؟ اصل بر این است که همه ی مسلمانان در پیشگاه خدا برابرنند. این تجمعات خشماگین از چه رو است که در آنها جمعی مسلمان شیعه خود را در برابر یک ملا چنین ذلیل می کنند؟ حقیقتاً بسیاری از این اعمال چندان ارتباطی به دین و ایمان ندارد. البته شکی

نیست که بسیاری از مسلمانان غیر متعصب کتاب رشدی را خوانده اند و پاره هایی از آن را توهین آمیز یافته اند، اما تنها راه مبارزه با رشدی را کارزار عقاید و اندیشه ها می دانند. این شیوه ای کاملاً مشروع و تنها راه جدی متقاعد کردن سایر مردم است. فراموش نکنیم که نخستین پیروان اسلام نه با زور شمشیر، که با حربه ی بحث و ترغیب به این دین گرویدند.

خمینی با جنجال بر سر کتاب «آیات شیطانی» در حقیقت می خواهد در داخل اسلام، یک الگوی فرهنگی به شدت سازش گرا و مطیع کننده را بر مردم تحمیل کند. استالین و کارگزاران فرهنگی اش «رنالیزم سومیالیستی» را تقدیم جهان کردند، خمینی و پلیس ایدئولوژیک او نسخه ی ویژه ای از «رنالیزم اسلامی» را دستور می دهند. سلمان رشدی بهانه ای دم دست است برای پیشبرد این مقصود (و هدفهای دیگر). روحانیان حاکم بر ایران با این کار البته «کافران» را به راه نیاوردند بلکه مسلمانان را مقیدتر کردند.

جنگ ایران و عراق از هر دو سو حدود یک میلیون قربانی گرفته است. اسلام کجا بود وقتی که این فاجعه روی می داد؟ خداوند جانب کدامیک را گرفت؟ چه تعداد مسلمان ناراضی از جنگ از سوی متعصبان نابود شدند؟ دهها هزار زندانی سیاسی را کشتند. به عده ای از دختران زندانی تجاوز کردند چرا که بعضی از فرمانبران امام می پندارند با کمرگان به بهشت خواهند رفت. آیا این اسلامی است که مومنان می خواهند به جهان عرضه کنند؟

اسلام همیشه چهره ی دیگری هم از تحمل و بردباری داشته است. سنتی طولانی از نافرمانی فکری در جهان اسلام وجود داشته است. پس از مرگ پیامبر در حقیقت جوان ترین همسر او عایشه بود که پرچم شورش را علیه جانشینان او بلند کرد. بر سر تفسیر اسلام تا همین امروزه نیز اختلاف وجود داشته است. غنای تمدن اولیه ی اسلامی آثار خود را بر تمام جهان بر جا گذاشته است. فرهنگ و علم به میزان زیادی مدیون آن سنت نخستین است. اما امروز می توان پرسید آیا مثلاً کتاب «هزارویک شب» از جانب امام در تهران حکم برائت خواهد گرفت یا نه؟

در شبه قاره ی هند (که زادگاه رشدی است) گسترش اسلام مدیون تلاش صوفیان پاک نهادی بود که بعدها به مثابه قدیمان حرمت نهاده شدند. رقص های خلسه وار و شعر وجودی (اگزیستانسیل) آنان اسلام

را در شمال هند گسترده کرد. این اسلام دینی بود نشاط پرور (و هنوز نیز) که تهدیدی به جان هیچ کس نبود. که شعارش یکی شدن با صوفی بزرگ در آسمان ها بود و درست به همین خاطر از سوی واعظان متعصب و زهدفروش تکفیر می شد. تا هم امروز، موسیقی ای که از این سنت عارفانه می آید، دو رویی ملایان را به مسخره می گیرد.

برای نمونه این واقعیت را در نظر بگیرید: در پاکستان یکی از مردمداران تظاهرات علیه رشدی، که منجر به مرگ شش نفر نیز شد، شخصی است بنام مولانا «کوثر نیازی». همین فرد در سالهای ۴۰ و ۷۰ میلادی، از مخالفان سرسخت آن نوع اسلامی بود که «جماعت اسلامی» تبلیغ می کند. از همین رو ذوالفقار علی بوتو رهبر پیشین پاکستان او را وزیر کابینه اش کرد. او حربه ی بوتو علیه بنیادگرایان متعصب بود. آنروزها، مولانا نیازی، که شخص پر شور و شری است، مشروبش را می نوشید و از مصاحبت دختران رقصنده لذت می برد. بوتو به او لقب «مولانا ویسکی» داده بود. اما حالا که از قدرت و نفوذ برکنار شده، ویسکی پیر می خواهد با مخالفان اسلامی پیشین سازش کند و دختر بوتو را به زور تظاهرات علیه این کتاب، مجبور کند او را دست کم نگیرد. باید از این مرد پرسید چرا چند ماه صبر کرد که از انتشار کتاب «آیات شیطانی» بگذرد و بعد دست بکار شد؟

همه ی شاعران بزرگ هند، به نحوی، اعمال رسمی دین را به زیر سوال کشیده اند. «غالب»، «اقبال» و «فایز» همه با ملایان در افتاده اند. زمانی که «اقبال» «شکوه نزد خداوند» را نوشت، از جانب روحانیت مرتد خوانده شد. پیام او در شعری بنام «معبد نو» دین رسمی را مردود خواند. این شعر شاید در تهران به سادگی طرد شود، اما مسلمانان جنوب آسیا از این کلام شاعر درس ها می آموزند:

«... ای برهمن، من حقیقت را خواهم گفت، از آن دل نیازار

بت های معبدت همه پوسیده اند

آنچه آموختی از این تصویرها، دشمنی است که به مردم ارزانی می داری

و خدا به واعظ مسلمان راههای ستیزه را آموخته است

قلب من بیمار شد؛ از معبدت رو بر می تابم و از کعبه ات هم

از وعظ های واعظ و از افسانه هایش ای برهمن

تصویرهای یک تخته سنگ برای تو مظهری خدایی است

برای من، هر ذره ی خاک این سرزمین الهی است

بیا، بگذار هر چه که مایه ی بیگانگی است را رها کنیم
 بگذار آشتی دهیم آنها را که از یکدیگر رو برگرفتند،
 رها کنیم نشانه های جدایی را
 ویرانی دیر زمانی است که سایه بر ماوای قلب من انداخته،
 بیا تا معبدی نو بر سرزمین مان بنا کنیم
 بگذار پرستشگاهمان بالاترین بر روی زمین باشد
 بگذار مناره هایش را چنان برسازیم که سر بر گریبان آسمان
 بسایند
 بیا تا هر پگاه بر خیزیم و شیرین ترین نغمه ها را بخوانیم
 و به عابدان شراب عشق پیشکش کنیم.»

طارق علی



هنگامی که «روشنگری» اهدافش را فراموش می کند ...

...اعتراض بر علیه رمان سلمان رشدی «آیات شیطانی»، از سوی مسلمانان پاکستانی نخست در انگلستان و بعد در خود پاکستان آغاز شد. پاکستان کشوری است که سالها دلار آمریکایی، حامی نظام دیکتاتوری ژنرال ضیاءالحق بود و این نظام نه تنها قوانین اسلامی را دوباره برقرار کرد بلکه می خواست با تسلیح و حمایت نظامی مجاهدین افغانی، افغانستان را نیز سکوی برای بی ثبات کردن جمهوری های مسلمان نشین جنوب شوروی کند. چند هزار مسلمان پاکستانی، بدون کمترین دغدغه ای نسبت به کمک های سخاوتمندانه ی «سیا» به الله، در اسلام آباد رو به روی مرکز فرهنگی آمریکا بر ضد کتاب رشدی شورش به پا کردند. شش نفر کشته و صدها نفر زخمی شدند. در شهر کشمیر و در بمبئی شهر زادبومی سلمان رشدی هم چنین آشوب هایی پدید آمد...

همان سان که فریاد اعتراض بر علیه سلمان رشدی به این مردم جهان سومی و مهاجران فقرزده ی حاشیه ی شهرهای بزرگ اروپایی (یا مسلمانان سیاهپوست و محروم آمریکای شمالی) نوعی هویت مشترک و حس همبستگی می بخشد، دفاع از رشدی نیز، به نام دفاع از آزادی و مدنیت، برای جهان غرب وسیله ی کسب مشروعیت فراهم می کند. بر

پرچمی که جهان غرب سرفرازانه در نبردش با سایر کشورهای جهان برافراشته، «حقوق بشر» همیشه نقش بسته است. نباید انتظار داشت آیت الله خمینی افادات به ظاهر حق بجانب خود را تخفیف بدهد، اما در غرب کمی انتقاد از خود می تواند راه را برای دفاع موثرتر از «روشنگری»، که اکنون هدف حمله ی تاریک اندیشی دینی قرار گرفته، هموار کند.

در غرب از زمان «نوزایی» (رنسانس) و سپس «رفورماسیون» تا عصر «روشنگری»، اشتیاق برای آزادی کلمات از بند دین و مذهب از آنرو بود که چشم انداز کشف حقایق نوین را بوسیله ی اندیشه ی انسانی، و برتری بر جهان مادی برای خوشبختی انسانی، فراهم می کرد. شأن افکار انسان گرایانه ی قرن هجدهم بخاطر نویدی بود که برای بهبود وضع اجتماعی می داد، و همین امکان بود که توجیه گر شعار حقوق بشر بر سر لوحه ی انقلاب های آمریکا و فرانسه شد. اما غرب با ادعای «روشنگری» و «حقوق بشر» به عنوان اصول هویت خود، در بیشتر موارد به این آرمانها خیانت کرد. در جوامعی که غربی نبودند، روشنفکران مدافع روشنگری، که مشتاق آزاد کردن جوامعشان از زیر بار سنتهای اقتدارگرا بودند، خود قربانی همدستی و ائتلاف غرب با دیکتاتوری های واپس گرا شدند. بارها و بارها قدرت دولت های غربی به کار گرفته شد تا جریان های سیاسی روشنگرانه و دموکراتیک را در جهان سوم سرکوب کند، درست به همین خاطر که شانس روی کار آمدن این جریانها وجود داشت. جالب ترین نمونه را در خود ایران پیدا می کنیم. در سال ۱۹۵۲ (۱۳۳۲ ش)، سازمان مرکزی اطلاعات و جاسوسی آمریکا (سیا) در یکی از عملیاتی که خود به آن افتخار می کند، موفق شد دکتر محمد مصدق نخست وزیر منتخب مردم را، بخاطر اینکه می خواست صنعت نفت کشورش ملی شود، سرنگون کند. از آن پس دولت آمریکا شاه ایران را در سرکوب نیروهای پیشرو و دموکرات کمک کرد به نحوی که تنها بنیادگرایی اسلامی به جا ماند. امروزه هم در افغانستان وقتی که نیروهای مدافع نوسازی و مدنیت به محاصره ی تاریک اندیشان روستایی مسلح شده از سوی آمریکا در آمده اند، نیروهای که مصمم هستند حتی زنان را از آموختن خواندن و نوشتن بازدارند، باز هم در پایگاههای نظامی آمریکا به افتخار این پیروزی شامپاین می نوشند...

ظرف دهه ی گذشته ما در تمام جهان شاهد بازگشت از روشنگری

به سمت تاریک اندیشی بوده ایم. بازگشت به شکل های سلطه گرانه ی اطاعت مذهبی، یا شکل های کم و بیش کم ضرر جادو باوری و خرافات را دیده ایم که با روی کار آمدن رانالد ریگان در آمریکا («ریگانیزم») دست در دست هم داشته اند. ریگانیزم ایدئولوژی مهاجم تجارت آزاد و مداخله نکردن دولت در امور بازار است که اروپایی ها به آن «لیبرالیزم» هم می گویند. وجه مشترک محافظه کاری دینی و «ریگانیزم» این است که هر دو نظم فعلی جهان را متأثر از عمل نیروهایی می دانند که از دست انسان خارج اند - یعنی خدا و بازار - و انسانها چاره ای ندارند مگر اینکه به نحوی منفعل این نیروها را پذیرا شوند. سیاست و عمل جمعی برای بهبود شرایط عمومی بی ارزش قلمداد می شود. می دانیم که عمل جمعی و کار سیاسی به زبان مشترک و بنابراین به خرد و روشنگری نیاز دارد.

وقتی که «روشنگری» هدفهایش را فراموش می کند، تا کی می توان هنوز با موفقیت از آن دفاع کرد؟ نویسندگانی که از سلمان رشدی دفاع می کنند در حقیقت از منافع گروهی خودشان دفاع می کنند. البته آنها منافع خودشان را همان منافع تمام بشریت می دانند، و جز این هم نیست. اما از لحاظ سیاسی بشریت را باید به حقیقت این نکته متقاعد کرد، و گرنه روشنگری در خطر آن است که تبدیل به چیزی شود که در ابتدا بود، یعنی بخشی از امتیازات خصوصی اشرافیت.

ماجرای رشدی زنگ خطری بود که هشدار می داد این روند ممکن است هم اکنون شروع شده باشد. رمان رشدی محصول بازار پررونقی در مقیاس جهانی است. خود رشدی مهاجری است که از شرق مسلمان به غرب آمده، اما مهاجری تحصیل کرده و از طبقه ی بالا، که در قیاس با بسیاری از شرقیان، با فرهنگ و جامعه ی غربی به تفاهم رسیده است. هنر غربی دیر زمانی است که از صدقه ی سر از هم پاشی امور مقدس زندگی می کند، و قصد رشدی در از هم پاشاندن مقدسات اسلامی برای خواننده ی غربی به عنوان یک کار هنری قابل پذیرش است (هر چند بسیاری از اشارات اسلامی او را نخواهند فهمید).

با همه ی این اوصاف، هنوز در جوامع غربی از جمله آمریکا انواعی از سانسور وجود دارد و بطور مرتب به نفع گروههای قدرتمند معینی اعمال می شود، گروههایی که بهر حال بعضی عبارات را توهین آمیز تلقی می کنند. جنبش زنان نیز بر سر «پورنوگرافی» (هرزه

نگاری) دچار تفرقه و چنددستگی است. آن افرادی که خود را توهین شده و قربانی آزادی بیان می بینند، به تدریج علاقه اشان را در دفاع از چنین آزادی هایی از دست می دهند. اگر به نام آزادی تجارت، سوسیالیزم و دولت رفاه مردود و ممنوع اعلام می شود، آن میلیونها انسانی که بوسیله ی این فرآیند اقتصادی به حاشیه ی زندگی پرتاب شده اند به اسلام روی خواهند آورد که پیروانش را زیر چتر حمایت خود می گیرد.

امروزه خطر محدود شدن آزادی بیان در مقیاس جهانی، خطر دودستگی روشنفکرانه ای است که موازی با دودستگی اقتصادی - اجتماعی شکل گرفته: دو دستگی میان روشنفکرانی که بازار پر رونقی دارند و از آزادی بیان دفاع می کنند و آن عده روشنفکر بازنده که به ناچار به یک ایدئولوژی تسکین دهنده روی می آورند. امامان و خشکة مقدسان اسلامی، مسیحی و یهودی و غیره بازار کم رونق عده ای را به تسخیر خودشان در می آورند و روشنگری را مجبور به عقب نشینی می کنند.

آزادی اجتماعی مستلزم وجود مسئولیت اجتماعی است. اگر چنین نباشد «آزادی بیان» خود تبدیل به امتیاز و لذت خصوصی می شود که بر ثروت و قدرت حکم می رانند.

دایانا جانسون



انطباق ناپذیری ارزش ها و دشواری آزادی و دموکراسی

چه چیز توهین یا افترا به حرمت و شان انسانها است و چه چیز آزادی بیان را محدود می کند؟ هر فرد یا گروه اجتماعی بر حسب نظام ارزشی و اخلاقی اش پاسخی دارد. گاه این پاسخ ها، که از شیوه های هستی اجتماعی متفاوت بر می آیند، و بر بنیادی ترین پیش فرض های مربوط به تعریف انسانیت، جامعه ی عادل و آزادی استوارند، چنان در تضاد قرار دارند که همزیستی آنها امکان ناپذیر به نظر می آید. سه نمونه ی زیرین از نظرگاه سه فرد مختلف با نظامهای ارزشی دیگرگون (یک فمینیست، یک مسلمان و یک سوسیالیست) را می

توان مثال زد:

الف) می گویند «آیات شیطانی» به مقدمات اسلام توهین کرده است. روسپی هایی در کتاب نام همسران محمد پیامبر را بر خود گذاشته اند، که پیامبر هرزگی می کرده و پاره ای از آیات کتاب مقدسش را نه خداوند بلکه شیطان بر او نازل کرده است. اما کتاب رشدی مساله ی زن ستیزی و نفرت از زن را از سوی مردان در تاریخ نیز مطرح کرده است. و این همان چیزی است که مردان توهین شده ی مسلمان ما خود بیشتر از هر کس بدان مقصرند. مرا که بر سر، چادر و روسری نمی کنم با خفت و توسری لعن می کنند و هرزه می خوانند. همه زنان بی حجاب، همه ی زنانی که «غربی» اند را فاحشه می دانند، اما خود اکنون رنجیده خاطر شده اند. مردان مقدس مسلمان ما می گویند محمد پیامبر که دوازده زن در همسری داشت و صیغه های موقت را - تا به هر تعداد که مرد مومن می خواهد - مجاز می دانست، حرم سرا نداشت. ما به صرف زن بودنمان گویی به طرزی شیطانی در جامعه فساد می پراکنیم، به همین خاطر باید وجودمان را زیر حجاب سیاه پنهان کنیم تا مستوجب تازیانه در معابر نباشیم. و آنکس که «فاحشه» و «زناکار» خوانده شد مستوجب چه عقوبتی است؟ تا سینه در خاک فروشدن و هدف سنگپاره های مردان مسلمان ما قرار گرفتن، این مرگ هراسبار تدریجی در برابر چشم های خونبار و دهان های کف کرده ی مقدسان توهین شده! آیا این آیات شیطانی نیستند که می گویند: «زنان کشتزار شما هستند، هر جا که خواهید به کشتزار خود در آید» (البقره)، و یا «آن زنان را که از نافرمانی شان بیم دارید، اندرز دهید و از خوابگاهشان دوری کنید و بزنیدشان.» (النساء)؟ توهین دیگر چه باید باشد؟ و اگر مسلمان نباشیم؟ خفت به جان خریدن هر روزه به جرم «گبر»، «جهود»، یا «بهایی» بودن. گویی حقی بر آب و خاک و سرزمین مان نداریم، و ناچار به تبعید گریختن؟

ب) آنچه پیامبر کرد و جامعه ای که در صدر اسلام بنا نهاد، برای ما امروز، واقعیتی زنده و ملموس است. آن تنها یک خاطره ی تاریخی نیست، بلکه در نسج زندگی اجتماعی ما جاری است. کردار و گفتار پیامبر و امامان اساس پیوند معنوی، هویت قومی و اخلاقیات زندگی اجتماعی امروز جامعه ی مسلمان ما را شکل می دهد. چیزی که نزد

شما همچون داستان، افسانه، یا حداکثر تاریخ دین جلوه می‌کند، برای ما بنیادهای اصلی اندیشه و اعمال ما در میان خانواده و جماعت قومی مان در هر گام زندگی روزمره و تعیین‌کننده‌ی فضیلت، تقوا و پاکی روحی مان است. از این لحاظ، اساساً مهم نیست که ما یا شما برای «اثبات» چیزی به سندیت تاریخی رجوع کنیم؛ ما و سلمان رشدی چیزی نداریم به یکدیگر ثابت کنیم. با توهین به پیامبر و کتاب آسمانی ما، در حقیقت بنیادهای اخلاقی و معنوی هستی جمعی ما مسلمانها مورد تهدید قرار گرفته است. چه نمادی موثرتر و قاطع‌تر از «کلام خدا» برای پیوند قلبی و گروهی یک جامعه عادل، آنچه که خانواده هر یک مان را به امت پیوند می‌زند. برای ما که ارزش‌ها یا بی‌ارزشی - ی جامعه مدرن فردگرا، بیگانه شده، سلطه جو و متفرعن غرب را نمی‌پذیریم، حفظ نظام ارزشی مان مساله‌ی مرگ و زندگی ماست. مقاومت در برابر این حمله و اهانت تضمین‌کننده‌ی همبستگی جامعه‌ی مسلمان، جامعه‌ای مبتنی بر سنت، فضیلت و تقواست. هیچ قوم و طایفه‌ای، هیچ دین و مذهبی، و هیچ حزب و مسلکی در جهان نیست که جز این عمل کند.

در هیچ جامعه‌ای گروههای اجتماعی قدرت یکسان ندارند. آن دسته‌هایی که قدرتی فراتر دارند، غالب هستند و می‌توانند عقایدشان را در جامعه بپراکنند. در «دموکراسی غربی»، آزادی برابری سخن برای یک غربی و یک «تروریست» (بخوان عرب یا مسلمان شیعی) وجود ندارد. زیرا آن نظام درست بخاطر حفظ همبستگی ایدئولوژیک خود نیازمند «چهره‌های شیطانی» خارجی است. چهره‌هایی نظیر خمینی، قذافی، عرفات و دیگران. کدام رسانه‌ی بزرگی در حقانیت یا دفاع از این «شیاطین» سخن رانده‌اند؟ آیا این شکلی از سانسور نیست؟ در «سوسیالیسم شرقی» سانسور همواره حضور داشته: نام کتابهای ممنوع و اسامی نویسندگانی که به زندان، اردوی کار اجباری، آسایشگاه روانی یا به تبعید فرستاده شده‌اند فهرستی طولانی می‌سازد. مگر نه اینکه اینکار نه تنها جلوگیری از سخن آزاد، بلکه نابودی فرد سخن‌گوست؟

هیچ قانونی بی‌طرف نیست، همچنانکه هیچ دولتی با نظام حقوقی اش. این را اگر لیبرال‌ها نمی‌خواهد باور کنند، دست کم مارکسیست‌ها بهتر از هر کس می‌دانند. این دسته‌ی اخیر در ضمیر خود بخوبی می‌داند که فریادهای «آزادی برای همه» شان بهنگامی که خود به

قدرت برسند، شامل «همه» نخواهد شد. از جمله طرفداران سرمایه داری، فئودالیزم، برده داری، فاشیست ها، صهیونیست ها، مذهبی های افراطی، شیطان پرست ها، منحرفان جنسی و بسیاری دیگر. فقط مساله این است که آنها بر اساس ارزش های خودشان چه چیزی را برای سلامت جامعه شان سالم یا ناسالم تشخیص بدهند. آنها نمی توانند کاری را که خود می کنند بر ما روا ندانند.

ما خواهان نظامی هستیم که حاکمیت آن نه متعلق به صاحبان سرمایه و نه بوروکرات های صاحب امتیاز و احزاب پلیسی اشان، بلکه متعلق به افراد متقی و فاضلی باشد که فاقد امتیازات مادی بوده، به نظامی از ارزش های متعالی و غیرمادی باور داشته باشند؛ حاکمیتی مبتنی بر شریعت اسلام.

ج) در یک جامعه ی دموکراتیک هیچ چیز «مقدس» نیست. همه ی کتاب ها زمینی اند و هیچ اصلی را حریمی مقدس از سلاح انتقاد در امان نمی گیرد. پیامبران، امامان و رهبران همه فانی اند و خاک می و هیچ کس از غیب ظهوری دوباره نخواهد کرد. هر کس آزاد است به هر آنچه می خواهد باور داشته باشد - دین و خرافه، علم یا عرفان -، بگوید، بنویسد و به چاپ برساند. اما مجاز نیست باورش را با حربه ی زور به دیگری بقبولاند، یا به زور پخش اندیشه ای را جلوگیر شود. ملاک دموکراسی وجود همزمان نظامهای فکری و ارزشی متفاوت و متضاد و امکان بیان آزادانه ی آنهاست. آزادی خیابان یک طرفه نیست؛ اگر کسی می خواهد آزاد باشد که سخنش شنیده شود، باید بتواند سخن دیگران را هم بشنود.

آیا می توان جامعه ای آزاد داشت که در آن ارزش های آشتی ناپذیر بالا در کنار هم به گونه ای مسالمت آمیز وجود داشته باشند؟ تنها آنکس که دنیوی («سکولار»، «لائیک») می اندیشد می تواند به راحتی بپذیرد که پیروان همه ی دین ها بدون استثناء، و نیز بی دین ها باید حقوق برابر داشته باشند. احکام اخلاقی و قوانین «بی طرف» نیستند، اما قوانین لیبرال - بورژوا به مراتب بی طرف تر از قوانین مرتجعانه ی به ظاهر الهی اند، زیرا که مبتنی بر خردگرایی عصر روشنگری اند، و جامعه ای سوسیالیستی باید بتواند با از میان برداشتن زمینه های مادی نابرابری اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، به

این قوانین ضمانت اجرایی بسیار گسترده تر ببخشند.
می توان پرسید در جامعه ی دموکراتیک آیا می توان آزادانه دروغ گفت، افترا بست و به عقاید دیگران توهین کرد، و چیزهایی نوشت و به چاپ رساند که «حقیقت ندارند»؟ اما «حقیقت» در انحصار هیچ گروه معینی نیست. تا جایی که راست و دروغ جرم یا افترایی را می توان به اثبات رساند، حکم دادگاه باید جاری باشد، اما حکم در باره ی «حقیقت» نظامهای فلسفی، فکری و اخلاقی را نمی توان در هیچ دادگاهی «اثبات» کرد. زیرا حقیقتی مستقل و در خود و بیرون از انسانها وجود ندارد، و انسانها تابع زمان و مکان و شرایط نسبی هستی اجتماعی، تاریخی، طبقاتی و گروهی خود هستند. پس ملاک باید آزادی باشد و نه «حقیقت».

ع. ک. داستان



«آیات شیطانی» چه بودند؟

در رمان «آیات شیطانی» مضمون آیه های شیطانی مربوط است به مقام الهی سه تن از خدایان زن، «عزه» (Uzza) خدای عشق و زیبایی، «مانت» (Manat) خدای سرنوشت، و «لت» یا «ال - لت» (Al-lal) مادر - خدا، همتراز و نیروی مقابل الله. «ابو سمبل» (Abu-Simbel) عالیمقام جاهلیه، که متوجه ضعف خدایان خود در برابر نیروی برتر خدای واحد می شود، تقاضا می کند که از میان ۳۲۰ بُتی که در شهر پرستش می شود، این سه بُت به منزلت ربّانی نایل آیند، و تقاضای او پذیرفته می شود: «آیا تو بر وجود این سه تن لت، عزه و آن سومی مانت اندیشه کرده ای؟ آنان پرندگان رفعت یافته اند، شفاعت شان بر تمایل ماست، بدرستی.» این گفته را «ماهاند» (Mahound) پیامبر بر زبان می راند، یعنی آیه هایی که به وساطت جبرئیل بر او نازل شده اند را تکرار می کند. اما به زودی این تصمیم نفی می شود: ماهاند اعلام می کند که در ملاقاتهای بعدی با جبرئیل کشف کرده که این آیه ها نه از سوی خداوند، بلکه از طرف شیطان نزول

یافته اند.

آیا تنزل مقام و سرانجام نابودی این سه خدای زن نخستین گامی نبود که در جهت انکار برابری زن و مرد برداشته شد؟ رمان «آیات شیطانی» ماهیت وحی و الهام الهی را زیر سوال می کشد و به جستجوی انگاره‌ی حقیقت می نشیند. این رمان همچنین اشاره می کند که منافع اقتدار پدرسالارانه و اقتدار دینی همگرایی دارند. زنان نه تنها از منزلت روحانی، بلکه از منزلت کامل انسانی نیز محروم می شوند. در سایه‌ی یک دین پدرسالار زنان همچون موجودات جنسی شهوت زا تعریف می شوند. آنها فقط می توانند یا همسران شایسته باشند و یا فاحشه. این محدود ساختن زنان به نحوی زنده و توأم با شوخی در یکی از صحنه‌های بعدی کتاب، جایی که دوازده روسپی نام و خصوصیات دوازده همسر ماهاند را بخود می گیرند، به توصیف در می آید: یک بازیگوشی سبکبار و دوست داشتنی که به بهای مرگ آنها تمام می شود.

بسیاری از مسلمانان غیربنیادگرا که جزمیت دینی طرفداران خمینی را نمی پذیرند، و بر سنت شکیبایی و تعدد عقاید اسلامی تاکید می کنند، هنوز متوجه نشده اند که یکی از مایه‌های اصلی کتاب همین تاریخچه‌ی درازمدت و پیچیده‌ی سرکوب زنان است. سلب زنانگی از خدایان، خود توجیه دینی کنترل اجتماعی زنان از سوی مردان است. اسلام ممکن است تنها دینی نباشد که بر قیادت زنان صحه می گذارد، اما این دلیل نمی شود که آنها ندیده بگیریم.

همچنین باید گفت با آنکه رشدی اهمیت وحی و الهام الهی و فکر «کلام مقدس» را زیر سوال می برد، اما توصیف او از مردم عادی که ایمان دینی دارند توأم با همدردی است. همدلی خیال گستر او شامل مؤمنان مسلمان، نظیر اهالی روستای «تیتلی پور» (Titlipur) در راه سفر هلاکت بارشان به مکه، و زن کوهنورد «آله لویا کون» (Alleluia Cone) که تمایلات و تصورات آنسوی جهانی غمگینانه‌ای دارد، و نیز شامل تردید و دودلی دو قهرمان سرگشته و عصبانی رمان یعنی «ملادین چمچا» (Saladin Chamcha) (صلاح الدین چمچوالله) و هنرپیشه‌ی معروف سینما «جبرئیل فریشته» هم می شود. خواننده‌ی «آیات شیطانی» برای همه‌ی شخصیت‌های کتاب، مؤمن و غیرمؤمن، می گیرد و می خندد؛ و این دستاورد رشدی است.

پس چه چیز است که خاطر مسلمانان (حتی غیرخشکه مقدس) را

رنجانده است؟ به گمان من، زیر سوآن کشیدن اعتبار هر نوع ایمان دینی، جای انکار نیست اگر این کار دلیل توهین باشد، قطعاً رمان «آیات شیطانی» بسیار توهین آمیز است. زیرا این رمان اساساً کتابی است در باره ی شک، کتاب برآن است که شک همان وضعیت بشری است؛ و انکار شکاکیت در حقیقت مساوی با انکار جنبه ی مهمی از انسانیت ماست. انسانیتی که میان مردان و زنان، مسلمان و غیرمسلمان، هندی و ایرانی و پاکستانی مشترک است.

این کتاب سرزنده، از لحاظ کیفیت ادبی بسیار برجسته و خواندنی، علاوه بر اینکه هدف حمله ی گروه قدرتمندی از رهبران دینی تنگ نظر شده، هدف حمله ی ناصادقانه ی جمع دیگری هم شده که آنرا از لحاظ ادبی بی اهمیت می شمارند. اگر بتوان کیفیات ادبی و رمانی کتاب را درجه دوم خواند و نادیده گرفت، دیگر کسی اهمیتی به محتوا و اندیشه های آن نخواهد داد. این تاکتیک از جانب آن دسته نویسندگانی بکار می رود که کتاب را «در شیوه ی ارائه مطلب مبتذل و در مضمون خود دچار آشفته فکری» می دانند. استعداد خارق العاده ی سلمان رشدی در ویژگی های سبک و سیاق، از نشر دینی گرفته تا نوشته های عادی و متداول، را مبتذل خواندن، کاری آشکارا بی معنی است. اما «آشفته فکری»؟ با قبول اینکه در کتاب انگاره های متفاوتی وجود دارد و نه یک «کلام» واحد، شاید این گفته راست باشد، اما هر یک از این انگاره ها بطور عمیق و به تمامی در کتاب مورد تفحص قرار گرفته است. این در حقیقت ویژگی تمام رمانهای خوب است. عده ی دیگری گفته اند که خواندن کتاب رشدی دشوار است و مضامین آن قابل فهم نیست. این مطلقاً صحت ندارد.

در حالیکه صاحب نظران به اظهار عقیده مشغولند و گروهی با شنیدن اینکه چقدر کتاب طولانی، کسالت بار، بددهن و مزخرف است بکلی از خواندن آن منصرف شده اند، نباید از یک حیطة ی وسیع دیگر که در کتاب به تفصیل به آن پرداخته شده، یعنی روابط نژادی در انگلستان امروز غافل ماند. تجربه ی داشتن پوست سیاه یا قهوه ای در لندن به نحوی تلخ، طنزآمیز و دردبار ارائه شده. هیچ نوع «اتوریت» ای در این کتاب از گزند حمله ی رشدی در امان نمی ماند. نه اتوریته ی روحانی و معنوی و نه اتوریته ی این جهانی.

«آیات شیطانی» کتابی عمیقاً انسان گرایانه است. از لحاظ سیاسی با استثمار، سرکوب، انکار خلق ها و تاریخ شان، و با تاریخ

پیچیده‌ی امپریالیزم انگلیس سروکار دارد. از لحاظ شخصی، این رمان مضامینی نظیر نفرت، خشم و طغیان، انتقام‌گشی، شرم‌ساری، شفقت و عشق را می‌کاود. با انتقال و تبدیل «آیات شیطانی» منسوب به قرآن به آیه‌های شیطانی‌ای که سلا دین چمچا، در چنبر حسادت و نفرت از خود، به گوش جبرئیل فریخته زمزمه می‌کند، آیه‌هایی که باعث مرگ دو انسان بی‌گناه دیگر، علاوه بر خودش و جبرئیل می‌شود، رشدی تعبیر مادی و انسان‌گرایانه‌ای از ماهیت «شر» (Evil) و نیروی آن به دست می‌دهد. از این آیه‌ها - گیرا، و سوسه انگیز و عامیانه - که هدفش برانگیختن حسادت سکسی در جبرئیل است، می‌توان تعبیر مثبتی هم از اصل آیه‌های شیطانی تاریخی کرد: استفاده از این آیه‌ها در رمان خود به تنهایی نمونه‌ای است برای همه‌ی شکل‌های قیادت یک گروه به وسیله‌ی گروهی دیگر. باید حکم اعدام رشدی و کتاب سوزان رمانش را، که منظره‌ی آن خون را منجمد می‌کند، محکوم کرد؛ اما همان قدر نیز مهم است که بگوئیم و بنویسیم این رمان چه اندازه قدرتمند، عمیق و خواندنی است و از حق تمام کسانی که می‌خواهند آنرا بخوانند دفاع کنیم.

آنتوانت بیروتی

منابع: مطالب طارق علی و دایانا جانسون از هفته‌نامه‌ی آمریکایی In These Times (به ترتیب شماره‌های فوریه و مارچ ۱۹۸۹) و مطلب آنتوانت برتون از ماهنامه‌ی انگلیسی London Review of Books (اول ژوئن ۱۹۸۹) برگرفته شدند. منبع آیات قرآن در مطلب داستان: قرآن مجید، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، انتشارات سروش. تهران؛ ۱۳۶۷ صفحات ۳۶ و ۸۵.

N. FAKDAMAN
B. P. 51
75662 PARIS CEDER 13
FRANCE

سناس

چشم‌انداز

N. FAKDAMAN ou M. YALFANI
Cpte. no. 04901901
B.M.P.
PARIS ALÉSIA
40 AV. DU G. LECLERC
75014 PARIS FRANCE

عناوین بالتر

۰۰۰ نامرگد خمیسگری (ناسر پاکداس) - آره‌کشف اسرارها
اسرار هزارساله (محمدنقی حاج پوشیری) - ریداسها و اعداسها -
مروسی برای مردگان اسیم خاکسار - رن اسراس دهسال پس
از انقلاب اشپلا شفق - "بیول هندی" و عینات اخوان - آر
ای - کوله - بارگشت به سور جو - ورنتری اسما عمل خونی -
در آخوس بحثل اسیم بلقاس - منغشه (داریوش کارگر) -
روای سیرین هودکتشوا رما علامه راده - "ارمجان جنگدار"
سجرو اسنادی اصل - راسته رود محمود بلقاس - اسرار
شرعیان رن بلقاس و جعفر - کماشپان نارگد -

تابستان ۱۳۶۸

آختر

دفتر مطبوعه بهار ۱۳۶۸

AKHTAR
NEZA
B.P. 312
75624 PARIS 13

شماره	عنوان	فهرست
۲	عناوین شماره اول	تقدیر مطهر و طهت مر وپ انقلابی
۲۵	مهرمز آروین	دستگاری و تهراسیم
۶۶	ملق پرهام	نگاه شکست
		ماجرای سلمان رشیدی
۶۶	سپوزی جنگ	نویسندگان مطبوعات
۶۶	ماگسدم روز سوز	رویه ملو روح اشفاق
۶۶	ماگسدم روز سوز	اسلام عباسیاد اسلام برهناز
۶۶	سجده هریر	مساله انار بر گوش دهید
۶۶	مردان شهر	پدم ساروی و مشروعت
۱۱۶	سجده هریر	شماره اول

۱	سجسی با جواندگان
۱	از بیان نامه های شما
۸	اطاعت و سرپیچی در داساسهای کودگان مردگان، وسوسه گران، و همرومان:
۲۱	نصو بر دن در زمان نرکی
۱۱	دل در عرصه سیاست و جنگ: تجربه کردستان
۶۳	جند نصو بر دن در دوردسهای دور
۶۶	شعر:
۶۶	نجره های نو
۸۰	بچه های حوسج
۸۸	هرماد زمان ایرانی در نرکه
۹۱	الگوی دن سلمان و فنوی اده
۹۸	آرسو: سجسی از "سجده حنانه" هریر: جان کیرمانی
۱۱۳	کیر و نوزی
۱۳۱	فغانسای رن ایرانی در خارج از کشور
۱۴۱	آنچه برای ما رسد

نیمه ویکر

نشریه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی زنان

شماره بهار ۱۳۶۸

NIMEYI, DUGAR
P.O. Box 1468
Cambridge, MA 02238
U.S.A.

فهرست

- سرسخن:
- سرسخن
- مقاله ها:
- ۱ هیئت تحریریه
- ۱۱ م. نیوا تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی
- ۴۹ ع. ک. دستان سه چهره‌ی مارکسیسم در ایران
- ۸۷ علی آشتیانی جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر
- ۱۳۹ م. آرمان روشنفکران به مثابه روشنفکران
- ۱۷۷ اروند ابراهامیان احمد کسروی: ناسیونالیست مدافع یکپارچگی ایران
- ۴۱۹ هایکل لوی گئورگ اوکاج: از رومانتیسم تا بلشویسم
- گزارش:
- ۲۳۷ نادر طبقه‌ی کارگر در سالهای ۶۵-۶۴ در آینه‌ی آمار
- ۲۵۳ و. مقدم گزارشی از کنفرانس بیوتات ۱۹۸۷
- ادبیات:
- ۲۶۹ ساسان شایسته روشنفکران کافه دولاسانکسیون
- ۲۸۳ ع. ک. دستان وجود دو پاره‌ی جلال آریان
- ۲۹۳ رضا آذری و باقر شاد جورج اُرول و ملودرام‌های سیاست
- کتابشناسی:
- ۳۲۱ افسانه نجم‌آبادی ساختارهای آغازین زندگی سیاسی در ایران
- ۳۳۳ م. نیوا و علی آشتیانی کتابنامه روشنفکران
- بیژن اسدی پور و آریو طرح‌ها:
- نسرین آرام طرح روی جلد:

فهرست

۱	سرسخن	هیئت تحریریه
۸	سخنی با خوانندگان	هیئت تحریریه
	<u>مقاله ها:</u>	
۱۲	کنترل سیاسی و سازماندهی کارگری در ایران: یک بررسی مقدماتی	آصف بیات
۳۶	تداوم و گسختگی در سازماندهی مبارزات طبقه کارگر ایران	علی آشتیانی
۶۱	تهران جدید: بخش خصوصی و بحران مسکن (۶۲ - ۱۳۳۸)	حسین محمدی
۸۳	پیرامون شیوه ی تولید آسیایی	رضا پیمان
	<u>گزارش:</u>	
۱۲۲	مصاحبه ای در باره ی جناح بندیهای جمهوری اسلامی	هیئت تحریریه
	<u>ادبیات:</u>	
۱۵۲	اشاراتی بر جایگاه اجتماعی و سیاسی طنز در ایران	مهداد آرمان
۱۸۵	یک تلاش ارزنده: در باره کتاب «صد سال داستان نویسی در ایران»	ع - ک داستان
۱۹۶	یک نامه	
	طرح ها	
	طرح روی جلد	بیرن اسدی پور نسرین آزاد

فرم اشتراک

برای اشتراک کنکاش با آدرس زیر تماس بگیرید:

Name

Address

City & State

Country

شروع اشتراک از شماره

KANKASH
P.O. Box 11732
Alexandria, VA. 22312
USA

بهای اشتراک

چهار شماره: ۱۸ دلار (امریکا)

معادل ۱۸ دلار (خارج از امریکا)

لطفاً بهاء اشتراک خود را به آدرس هستی کنکاش ارسال دارید.

KANKASH

A Persian Journal of History and Politics
Number 5, Fall 1989

www.iran-archive.com

پنجا : ۵ دلار

KANKASH

P.O. Box 11732

Alexandria, VA. 22312

U.S.A.

بیتا : ۵ دلار

KANKASH

P.O. Box 11732

Alexandria, VA. 22312

U.S.A.

www.iran-archive.com