

کتابخانه ی روشنگری فرهنگی (۱)

چرخه های گفتار در ایران معاصر

بررسی زمینه های طرد و بازگشت فکر

چنگیز پهلوان

چرخه های گفتار در ایران معاصر

بررسی زمینه های طرد و بازگشت فکر

از

چنگیز پهلوان

نشر فراز

اندیشه بهار ۱۳۹۳

توجه: از آنجا که دستگاه نظارت بر فرهنگ به نام «وزارت فرهنگ و ارشاد» با بازیگری به نوشته های این قلم اجازه ی انتشار نمی دهد و خفت تحمل ناشران فرصت طلب جان را به لب می رساند، به تدریج و تاحدی که بتوانم نوشته هایم را در فضای مجازی انتشار می دهم یا در شمارگانی محدود تکثیر می کنم.

تاکنون کتابهای زیر در شمارگانی محدود انتشار یافته اند:

۱. پرواز با ترانه این کتاب که به معرفی و ترجمه ی اشعار اینگه برگ باخمن اختصاص یافته بود به سبب عدم دریافت جواز نشر نخست در آلمان به چاپ رسید در نشر نیما در ۱۳۸۶. پس از کسب جواز دو بار در تهران به چاپ رسید در سال ۱۳۸۷ در نشر آبی. پس از آن که کتاب باردیگر نایاب شد بارها آگهی چاپ و انتشار آن را در ابعادی بزرگ در روزنامه ی همشهری ویژه ی شهرستانها دیدم. مع الاسف نتوانستم این چاپها را ببینم.
۲. چاپ اختصاصی «پرواز با ترانه» بی جواز ارشاد در تهران در مجموعه ی دفترهای پراکنده انتشار یافت. زمستان ۱۳۸۶.
۳. رساله ی بیست و دوم خرداد و بحران فرو پاشی. نخست انتشار چاپی در تعدادی محدود و سپس انتشار در فضای مجازی در تارنماهای مختلف. تهران ۱۳۸۸. دفترهای پراکنده شماره ی ۲. نشر فراز.
۴. در عزت و خفت روشنفکران. نشر فراز تهران ۱۳۸۸. ۲۰۰صص.
۵. احکام سلطانی. اثر ماوردی. جلد دوم. نسخه خوانی و تصحیح به کوشش چنگیز پهلوان. نشر فراز. اندیشه پاییز ۱۳۹۱. جلد اول این کتاب به کوشش محمد تقی دانش پژوه و چنگیز پهلوان در مدت اقامتم در شهر مونستر به چاپ رسید. به سال ۱۳۸۱/۲۰۰۲. نشر فراز. در مجموعه ی «دفترهای فرهنگ و جامعه» (۳).
۶. تجدد و روشنفکری. قرار بود نشر قطره این کتاب را به چاپ برساند. ارشاد با انتشار این کتاب بی ذکر علت مخالفت کرد. کتاب سالها در ارشاد ماند تا آن

که در آلمان چاپ و پخش شد. چاپ اول ۱۳۸۹. از تعداد چاپ در آلمان اطلاع ندارم.

۷. ریشه های تجدد. در ۱۳۸۹ آماده ی چاپ شد اما اجازه دریافت نکرد. کتاب در آلمان به همین تاریخ انتشار یافت. نمی دانم به چه تعداد این چاپ با چاپ نخست این کتاب در نشر قطره تفاوت هایی چشمگیر دارد. نخست آن که اغلاط چاپی را در چاپ نخست اصلاح کردم و دودیدگر آن که یک رساله ی تاریخی در باب حقوق اداری به این چاپ افزودم. ارشاد بی هیچ علتی اجازه نداد این کتاب به چاپ برسد. ناشر هم ناگفته تمایل نداشت. چاپ کتاب مواجه شد با سانسوری دو سویه و ریاکارانه.

۸. سیاست فرهنگی. این کتاب را با توجه به تجربه ای که با ارشاد داشتم نخست به صورت کامل در اروپا و تهران چاپ کردم به سال ۲۰۱۱/۱۳۹۰ و سپس با حذف بخشهایی از متن کامل آن را از طریق نشر قطره به ارشاد سپردم. با آن که کتاب در سانسور ارشاد و بررسی متن از سوی چندین بررسی بی اشکال تشخیص داده شده بود با این حال ارشاد به سبب نام نویسنده یعنی صاحب این قلم با انتشار آن موافقت نکرد. هنگامی که حکومت روحانی سرکار آمد یکی از کتابهایی که مجاز تشخیص داده شد همین کتاب بود اما درست در وقتی که دیگر هیچ قراردادی با نشر قطره نداشتیم پاسخ ارشاد به قطره ارسال شد. نشر قطره بابازیگری از دادن موافقت ارشاد به این قلم طفره رفت. در نتیجه کتاب همچنان در ارشاد درجا می زند.

۹. خودآموز کردی کرمانجی. چاپ در چند نسخه در تهران. نشر فراز به سال ۱۳۹۱/۲. متن کامل نخست در فضای مجازی در تارنمای پژوهاک ایران انتشار یافت به صورت پی دی اف. صص ۱۷۰.

۱۰. خودآموز کردی سورانی. چاپ در چند نسخه در تهران. ۱۳۹۳/۱۳۹۲. نشر فراز. صص ۱۳۶. انتشار وسیع نخست در تارنمای پژوهاک ایران به سال ۱۳۹۳ بصورت پی دی اف.

این دو خودآموز کردی در تهران در یک جلد و در کنار هم نیز به چاپ رسیده اند. در پاریس در انستیتوی کردی تدریس می شوند. قرار بود در اوپسالا هم برای تدریس در نظر گرفته شود.

۱۱. پیوستهای کتاب افغانستان عصر مجاهدین و برآمدن طالبان. چاپ محدود تهران ۱۳۹۲. صص ۱۰۰. نشر فراز.

انتشار در فضای مجازی

۱. در عزت و خفت روشنفکران. گزیده ای از کتاب. شامل میزگرد.
۲. بیست و دو خرداد و بحران فروپاشی. دفترهای پراکنده (۲) بیست و دوم خرداد و بحران فروپاشی تهران ۱۳۸۸.
۳. شورش برحق است. سالگرد جنبش اعتراضی بیست و دوم خرد. رساله ای در زمینه ی جامعه شناسی سیاسی و فرهنگی ایران. نشر فراز خرداد ۱۳۸۹.
۴. جامعه ی کاذب. رساله ای در باب احوالات فرهنگی جامعه ی ایران مرداد ۱۳۹۰ - دی ۱۳۹۰. همراه با دویست نشر فراز. اندیشه.
۵. خودآموز کردی کرمانجی ۱۳۹۱.
۶. خودآموز کردی سورانی. ۱۳۹۱/۱۳۹۲.
۷. پیوستهای کتاب افغانستان به نام عصر مجاهدین و برآمدن طالبان. چاپ محدود تهران ۱۳۹۲. صص ۱۰۰. نشر فراز.
۸. کردستان امروز و فردا. چند نوشته در باره ی کردستان. انتشار در فضای مجازی. بخشی از آن در تارنمای پژوهاک ایران. به سال ۱۳۹۳.

چرخه های گفتار در ایران معاصر

بررسی زمینه های طرد و بازگشت فکر در ایران معاصر

۱. آیا می توان فراگرد طرد و بازپذیری جریانهای فکری را پدیده ای فرهنگی و در خور بررسی دانست؟ چگونه می توان روند رفت و برگشت بسته ها و حوزه ها یا واژگانی معین و گونه هایی از اندیشه را همچون پدیده ای فرهنگی بررسی و وراتر از آن حتی خصلتی عام و تکرار شونده برای این فراگرد قائل شد؟

فرض نخست این نوشته براین پایه استوار گشته است که جریانهای فکری، خاصه جریانهای فکری گروهی یا گسترده ی اجتماعی، ریشه هایی فرهنگی دارند و در یک فراگرد بس بغرنج پدیدارگشته و نفوذ و رسوخ کرده اند و اغلب در متن جامعه به گونه ای بدیهی جاری هستند. با این حال همین فراگردها و جریانها خاصه پس از یک دوره ی رکود یا واپس نشینی در مقطع زمانی معینی با قوت تمام جان می گیرند، فوران می کنند و خلاف روال عادی خود می کوشند اشاعه ای سراسری پیداکنند. این نوع از جانگیری و اشاعه یا پخش گسترده را نباید یکی گرفت با جریانهای فکری مهندسی شده ای که به عمد از طریق دستگاه های سیاستگذاریهای فرهنگی پراکنده می شوند و به عمد در دوره ای کوتاه جااندازی می شوند. هر یک از این پدیده ها سرنوشت خاص خود را دارند. نباید اینها را باهم اشتباه گرفت. ما در حال حاضر تنها به پدیده هایی توجه می کنیم که خاستگاه های فرهنگی تاریخی یا دراز مدتی دارند یا در تاریخ معاصر ایران سربرآورده اند.

اینها به کنار، نکته ی مهم در استدلال این نوشته پدیده ی «رفت و برگشت» جریانهای فکری است. به بیان دیگر چنانچه فکری، خواه دینی، خواه سیاسی یا حتی فرهنگی در مقطعی با قوت و نیرومندی هرچه تمام تر به کنار رود یا به کنار رانده شود یا کنار زده شود اما در دوره ای دیگر حتی به مدد همان استدلالات طرد شده، باز جان بگیرد، توان آن را دارد که با قدرت و توانمندی در خور توجهی به صحنه ی گفتارها بازگردد. این جریان را چگونه می توان شناسایی کرد و بررسی و باز شناخت؟

این نوشته فرض می کند وقتی فکر و گرایشی در جامعه ای در یک فراگرد طولانی به گونه ای همساز با خصلتهای فرهنگی همان جامعه کنارنرود یا به مدد ساختاری استدلالی هماهنگ با نظام منطق استدلالی همان جامعه از عرصه ی اندیشه کنار گذاشته نشود، به صرف طرد علنی یا آشکار و حتی سیاسی نمی توان آن فکر و گرایش را جریانی خاتمه یافته دانست. این نوع از فکر چنانچه فرصتی تازه بیابد یا زمینه هایی مناسب برای عرض اندام ببیند، باز قد علم می کند و چه بسا بتواند با آرایشی تازه یا با ادعای مظلومیت به بسیج نیروهایی از جامعه روبیاورد. موفقیت یا عدم موفقیت این بازگشت یک چیز است و توان بازگشتن به صحنه ی گفتار چیزی دیگر.

شاید بتوان گفت بازگشت یک فکر ممکن است جلوه ای گذرا داشته باشد اما بازگشت یک فکر به صحنه ی گفتار علی الاصول بدین معناست که این فکر مدعی کسب وجهه ای ماندگار است و چه بسا اگر بخت یارش باشد بتواند دوره ای طولانی صحنه گردانی کند. از این گذشته بازگشت یک فکر به دو معنای دیگر نیز تواند بود. یکی آن که هنوز این فکر در پهنه ی اجتماع هواخواهانی دارد و دو دیگر آن که بازگرداندگان فکر به امید غلبه بر مخالفان نشسته اند و امید دارند با بازگشت، به پیروزی موردی، مقطعی یا ماندگار برسند.

۲. در همین آغاز خوب است به منظور پرهیز از بدفهمی به یک نکته ی خویشاوند با این مبحث یا به ظاهر خویشاوند توجه دهم و مرزبندیها را روشن سازم.

مبحث چرخه یا نظریه ی چرخه ای در حوزه ی دانشهای اجتماعی و فلسفه ی تاریخ پیشینه ای جدی و درخور اعتنا دارد. بنابراین نظریه ی چرخه ای که در حوزه ی علوم اجتماعی نیز به نام نظریه ی چرخه ای اجتماعی شهرت دارد یا در نظریه ی فلسفه ی تاریخ و تمدن به نام نظریه ی افول شناخته شده است و با اسوالد اسپنگلر در کتاب افول تمدن غرب شهرت یافته است، با آنچه در اینجا به نام نظریه ی چرخه های گفتار می آورم، تفاوت دارد.

نظریه ی کلاسیک چرخه های اجتماعی در مقابل نظریه ی اصالت تحول یا اصالت تکامل و پیشرفت قرار می گیرد. نظریه ی اصالت تحول بر این باور است که جامعه ی بشری در مسیری رو به پیش گام برمی دارد و هر بار پیشرفتی یکه و بی همتا را تجربه می کند. به انگلیسی این مکتب را social evolutionism می نامند. نظریه ی چرخه های اجتماعی که به انگلیسی social cycle theories نام گرفته است، در برابر مکتب اصالت تحول در مجموع بر این باور است که رویدادها و مراحل در هر جامعه و روی هم رفته در تاریخ به صورتی چرخه ای تکرار می شوند. البته این

تعریف ساده و عام از نظریه ی چرخه ای بدین معنا نیست که این نظریه جامعه ی انسانی را فاقد پیشرفت بداند. نظریه ی چرخه در حوزه ی نگرشهای تمدنی پیشگامانی مشهور دارد. در عرصه ی فلسفه ی تاریخ نظریه ی تمدنی برجستگی دارد مانند اشپنگلر. این نوع نظریه پردازان علی الاصول عقیده داشتند هر تمدنی یک چرخه ی زیستی دارد. در این چرخه ی زیستی هر تمدنی سرانجام رو به افول می گذارد. فیلسوف روسی به نام نیکلای دانیلوسکی ([Nikolai Danilewski](#)) در قرن نوزدهم (۱۸۲۲-۱۸۸۵) بر این عقیده بود که تمدنهایی چون مصر و ایران و چین و یونان و رم هر یک در معرض این چرخه ی زیستی قرار داشته اند و افول خود را طی می کنند. در آن هنگام تمدن ژرمنی- رومی را رو به افول می دانست و تصور می کرد تمدن اسلاو رو به صعود دارد. نکته ی مهم اینجاست که نظریه ی ادواری تمدنی از شکوفایی و پرمردگی سخن می راند در حالی که نظریه ی چرخه یا ادوار اجتماعی از تکرار یاد می کند. برخلاف این دو نظر، نگرش چرخه های گفتار بر پدیده ی بازگشت تأکید می گذارد و این بازگشت را امری مطلق نمی پندارد. چه بسا در بازگشت، گفتار پیشین همچون شهابی بیاید و برود و چه بسا پدیده ای در چرخه ی بازگشت، شکوفایی تازه ای به بار بنشانند و رونق تمدنی به همراه بیاورد.

در اینجا قصد نداریم به توصیف جامعی از نظریه ی چرخه های اجتماعی یا تمدنی رویاورییم. تنها می خواهیم روشن سازیم که مبحث چرخه های گفتار با نظریه ی چرخه های زیستی خاصه در پهنه ی تمدنها تفاوت دارد. در ارتباط با چرخه های گفتار می خواهم توضیح دهم که چرخه ی گفتارهای معینی در یک جامعه ی معین بشری یا حتی در عرصه ی یک تمدن به علل مختلف به وقوع می پیوندد اما این گفتارها از سویی خصلتی واحد ندارند و از سوی دیگر به علت آن که جامعه یا حوزه ی فرهنگی و تمدنی خاصی نتوانسته بر نظام استدلالی این گفتارها چیره شود یا آن حوزه به آن چرخه ی معین جهت تداوم بخشیدن به حیات خود نیازمند است، اسباب این بازگشت را فراهم می آورد.

۳. در این گفتار در اساس می خواهم با بهره گیری از نظریه ی چرخه ی گفتار به عصر تجدد در ایران پردازم و این پدیده را در ارتباط با این عصر بربرسم. تصورم بر این است که با اندک تأمل و درنگی چه بسا بتوان همین مورد را در دوره های تاریخی دیگری هم به کار گرفت اما اکنون چنین قصدی ندارم. نخست بدان سبب که پهنه ی گفتار حاضر را می گسترانند و دو دیگر آن که هیچ عصری به تنهایی نمی تواند با رنگین کمان و چندگونگی عصر تجدد پهلو بزند و از این گذشته برخوردار از تنوع عصر تجدد باشد و به خصوص شتاب و سرعت دگرگونیها را به اندازه ی دوران تجدد به نمایش بگذارد. عصر تجدد در یک کلام عصری است شتابان و گاه

بسته به هر فرهنگ همه ی خصوصیات عصر یا اعصار پیش از خود را به چالش می گیرد یا حد اقل آن که آنها را به پرسش و تأمل فرامی خواند و به اعتباری با آنها دست و پنجه نرم می کند. این درگیری تمام عیار به معنای پیروزی عصرتجدد نیست، بل به معنای بسترسازی جهت طرح کردن انواع پرسشها و ستیزها در یک دوران بالنسبه کوتاه مدت است. برخی خصوصیات و فراگردها، درونی و جذب می شوند و برخی نیز در سطح می مانند و ژرفا نمی پذیرند. برخی از جریانها و اندیشه ها و روندهای به چالش خوانده شده کنار می روند و حاشیه نشینی پیشه می کنند زیرا که تاب ایستادگی ندارند و در همان مقطع به چالش خواندگی قادر نیستند پاسخهایی متناسب با جریان تجدد عرضه کنند یا از خود به دفاع برخیزند. خاصه همین وجه از رویارویی تجدد و سنت یا تجدد و چالش خواندگی است که به باور این قلم اهمیتی خاص دارد و نباید آن را نادیده گرفت یا از بررسی و تجزیه و تحلیل آن سهل انگارانه گذشت. نکته ی مهم در اینجا این است که چه بسا اندیشه ای نتواند در مقطع به چالش خوانده شدن سنت یا نظام اندیشگی و فکری به چالش خوانده شده بستر مناسب و شایسته ای جهت ایستادگی فراهم آورد و یورش عنصر یا عناصر تجدد را مغلوب سازد، اما در مقطعی دیگر و دورتر پس از گردآوری استدلالها ی نوساخته یا نوپرداخته ای بازگردد و این بار با مقاومت در برابر روند نوسازی و تجدد وجهه ای عام برای خود دست و پا کند. این فراگرد رویارویی را باید درست سنجید و درست ارج نهاد و خصلتهایش را واریسی کرد.

در اینجا خوب است به یک نکته که شاید این قلم برای نخستین بار طرح کرد اما این اصلاح طلبان اندیشه بردار آن را برگرفتند و تکرار کردند و حالا دیگر به گونه ای بدیهی درآمده است و عده ای از خردمند نمایان دیررس آن را عرضه می کنند، اشاره ای داشته باشم. گفته بودم عصر تجدد از درون سنت یا به اعتباری عصر سنت برمی آید. این سخن به واقع پیشتر در اندیشه های اروپایی عنوان شده بود اما معنای آن بس بفرنج است و بسته به نظر اندیشگران مختلف، جلوه هایی متفاوت دارد. اصلاح طلبان این سخن را به آن معنا گرفتند که پس باید عصر تجدد در ایران خود را با دین رسمی سنتی یا دین اکثریت همسازگرداند. همین استدلال را سالیان دراز چپ و ملی نیز نادانسته به کار می بردند و برای مثال رضاشاه را می نکوهیدند که کشف حجاب را خلاف میل و گرایش اکثریت به راه انداخته بوده است. بگذریم که این استدلال نادرست و خلاف واقع بوده است، اما حتی اگر تصور کنیم که کشف حجاب از پشتیبانی اکثریت برخوردار نبوده است، آیا می شد و می توان نتیجه گرفت که همه ی تحولات در جامعه باید در انتظار کسب موافقت اکثریت مردم درجا بزنند؟

یکی از دشواریهای اندیشه در ایران این است که عده ای سخنانی را برمی گیرند و به عمق آنها نمی اندیشند. در نتیجه این سخنان میان تھی می شوند و خصلتی حباب گونه می یابند. برآمدن تجدد از دل سنت را باید درست توضیح داد تا این سخن اعتباری ماندگار یا اندیشه برانگیز بیابد.

از سوی دیگر وقتی سخن از سنت به میان می آید عده ای تصور می کنند با پدیده ای همبسته، منسجم و در هم تافته سروکار دارند. این تصور باطل به این نتیجه می رسد که تجدد باید با این سنت سازگار باشد. این مردمان نمی دانند و درک نمی کنند که تجدد وقتی سربرمی کشد که سنت یا از درون در معرض بحران قرار دارد یا در سرآشوب سقوط قرار گرفته است یا حتی در فراگرد ابتدال و بازدارندگی سیرمی کند. در چنین اوضاعی وقتی که تجدد پا به میدان می گذارد هنوز پدیده ای جاافتاده به حساب نمی آید. می خواهد از راه آزمون و خطا پیش بتازد و در بهترین حالت از راه نقد سنت عرض اندام کند و هویتی برای خود بطلبد. در این چنین موقعیتی از طرفی با سنتی سروکار داریم دستخوش بحران و با تجددی دست و پنجه نرم می کنیم جانپفاده و در مراحل جنینی یا کودکی. کسانی که آسان پسندانه عصر پهلوی را به نقد می کشند یا طرد می کنند به چنین ابعادی اعتنا نمی ورزند و در نتیجه نظری استوار عرضه نمی کنند. از اینها گذشته بسیاری پدیده ها و تحولات اجتماعی را موزون و پی در پی در نظر می آورند بی آن که ناموزونی را در عرصه ی جامعه و فرهنگ ارج بنهند و از راه سنجش درست آن رویکردی خردمندانه بپرو رانند.

۴. فرض این قلم این است که چنانچه فراگردها و اندیشه های به چالش خوانده شده در دوسطح نقد نشوند همچنان در گوشه و کنار حیات فرهنگی و اجتماعی کمین می کنند و در انتظار فرصتی مناسب می نشینند. این دو سطحی که در اینجا در نظر داریم، یکی نقد در سطح خود پدیده یعنی خاستگاه های سنتی آن است که نقدی درونی و به اعتباری تاریخی است زیرا با گذشته ی توجیهی همان پدیده سروکار دارد و بسترها و زیستگاه های آن را هدف می گیرد و در عمل حتی جایگاه های زیستش را به چالش می کشد، و دیگری نقد در سطح و مقیاس فراگرد تجدد است که این یکی در واقع نقدی است برونی به اعتبار خاستگاه های جدید و در تعارض با خاستگاه های سنتی. این نقد دوم نیاز به مشروعیت سازی نوین هم دارد. روال سنت به اعتبار عادت بر مشروعیت خود تکیه می زند اما روال تجدد نیازمند منطقی نوشت؛ در همانحال نیازمند استدلالی است کاربردی. به بیان دیگر درست در لحظه ای که مطرح می شود باید علاوه بر قدرت استدلال، توان پاسخگویی به نیازهای بلافصل جامعه را هم داشته باشد. اجازه دهید با یک مثال مشخص این نکته را تا اندازه ی روشن گردانم و اسیر حوزه ی کلیات یا کلی گویی نشوم. همه ی دوستانان تاریخ مشروطیت در ایران می دانند گفتار «قانون»

بی تردید محوری ترین گفتار در عصر مشروطیت بوده است. این گفتار در برابر گفتار سنت محوری قرار گرفت که بر رعایت شریعت تکیه می زد و اعتقاد داشت چنانچه شریعت درست و بی کم و کاست به کار بسته شود، جامعه بی نیاز از هر قانون دست ساخته ی بشری خواهد بود. شریعتمداران معتقد بودند آنچه قانون الاهی نامیده می شود از هر بابت تقدم و رجحان دارد بر آنچه که قانون بشری نام گذاری شده بود. این نزاع را نباید نزاعی کوچک و بی اهمیت دانست. چنان که می دانیم این نزاع در مقطع خیزش انقلاب اسلامی باز سر بر آورد و حتی در زمان کنونی هم در اینجا و آنجا جلوه می فرورد و از این گذشته در کشورها و فرهنگهای مختلف به شکلها و شیوه های متنوع نیز به چشم می خورد. چیزی که می توانست سرنوشت این نزاع را روشن سازد و فرجامی برای آن تدارک ببیند همانا عرصه ی حیات جاری زندگی مردمان می بود. چنانکه همگان می دانند گفتار قانون با شتاب تبدیل گشت به خواستی دیگر به نام برپایی عدالتخانه و به دنبال آن تدوین یک قانون اساسی و سرانجام ساماندهی یک مجلس قانونگذاری که با مصوبات خود یکسان سازیها و برابر سازیهای همه ی مردمان (= شهروندان) را در مقیاس عملی پی می گرفت. از این رو دیدیم گفتار قانون بر گفتار شریعت چربید و جایگاهی والا به خود اختصاص داد. پس نه فقط رویارویی به بار آمده در عرصه ی گفتار به وقوع پیوست، بل در عرصه ی عمل نیز شایستگی و لیاقت خود را به رخ کشید.

این دوسطح نقد همواره به سازش نمی رسند اما در جاها و در کشورها و در فرهنگهایی که قدرت و توان سازش می یابند، در عرصه ی عملی گونه های متنوعی از تلفیق را متبلور می سازند که لیاقت هر فرهنگ و قدرت بالقوه ی اندیشه ی تلفیقی و سازشمندی آن فرهنگ را هم می نمایانند. به بیان دیگر تصورم بر این است که تلفیق، از عناصر بقا و تطبیق در هر فرهنگ به حساب می آید. تلفیق چیزی نیست جز قدرت گزینش. چه بسا همواره بهترین گزینشها در همان مرحله ی نخست پدیدار نشوند اما این به این معناست که تلفیق آغازین را می توان در بوته ی تجربه، اصلاح و سازگار کرد و به مرحله ای بالاتر صعود کرد. تلفیق را نباید همسان دانست با التقاط که شاید بتوان آن را نوعی گزینش اجناس ناهمگور در کنار هم دانست؛ به این اعتبار این جمع ناهمگن را دارای خصلتی مثبت نمی دانند به تصور آن که اصالت ندارد. در تلفیق اندیشه ی پیوند دهنده ناچار از درنگ و تأمل است. در تلفیق، تکامل اندیشه و حتی آزمون و خطا نقشی خلاق به عهده می گیرد.

به اعتباری دیگر هر فرهنگ وقتی قادر باشد به تلفیق همچون یک راه حل بقا بنگرد و بپذیرد که هر تلفیقی در ابتدا بهترین گزینشها را در بر ندارد، بل می توان به بهترین

گزینشها یعنی بهترین تلفیق در گامی یا گامهایی بعد دست یافت، در عمل با فرهنگی خرد- محور سروکار داریم.

خلاصه آن که همین گفتار شریعت خواهی که در برابر گفتار قانونخواهی عقب نشسته بود، نخست در دوره ی شهریور بیست عرض اندام کرد و ناکام واپس نشست، سپس بخت خود را بازآزمود و در هیأت انقلاب اسلامی بازجان گرفت و علیه قانونخواهی بشری وارد میدان شد و در نهایت به قانونخواهی اسلامی یعنی قواعد مطابق با شریعت تن داد. البته عنصر شریعت هنوز یکسره از میدان بیرون نرفته است که حتی از برخی از جلوه های خود با قوت تمام دفاع می کند مانند حوزه ی مجازاتهای اسلامی یا نحوه ی پوشش و قس علی هذا. به بیان دیگر گفتاری که یک بار پس رانده شده بود، در مقطعی دیگر باز قدامت کرد و مدعی گفتار پس زنده شد. این گفتار پس رانده شده اما این بار قادر نیست به تنهایی همچون گذشته جلوه بفروشد. ناچار عناصری از گفتار پس زنده را برمی گیرد و از آن خود می سازد و به مدد عنصر تلفیق و اغلب به مدد التقاط هدفهای خود را دنبال می کند.

نکته ی مهم دیگر این است که گفتار پس رانده شده برای آن که بتواند عرض اندام کند از عناصر دیگری که در ساختار این گفتار سنتی جایی ندارند بهره می گیرد تا بتواند در عرصه ی گفتارها جایی برای خود دست و پا کند. دو دیگر آن که گفتار پس رانده شده در جریان پیکار بازگشت از آیینها و جلوه هایی نمادین بهره می جوید که به شکلی مستقل در پهنه ی فرهنگ جامعه حضور دارند بی آن که عناصر استدلالی گفتار پس رانده شده را به نمایش بگذارند. فقط در مقطعی که گفتار پس رانده شده به قدرت برسد می تواند عناصر استدلالی خود را همراه با جلوه هایی آیینی به جامعه بقبولاند هرچندکه عمر این نوع از تلفیق/التقاط کوتاه و ناپایدار است.

۵. اگر نگاهی بیندازیم به تاریخ عصرتجدد در ایران بی هیچ شبهه ای می توان مشروطیت را مقطع آغازین این اندیشه و این عصر برشمرد. به هر حال به باور این قلم دوران مشروطیت به این سو یکسره متفاوت است با دوره های پیش از خود. این بدان معنا نیست که عصر تجدد مورد نظر این قلم به قول زبان محاوره ناگهان از زیر بوته درآمده باشد و آغشته به خصوصیات اعصار پیش از خود نباشد. اما نباید فرمایشات و پراکنده گویی ایرانیان مهاجری را که در کسوت استادی دانشگاه فخر می فروشند جدی پنداشت و تصور کرد عصرتجدد در ایران در چندین قرن پیش در آثار نوشتاری آن دوران سرگرفته است. این چنین مردمانی اهل مفهوم نیستند و تصور بر این دارند که اگر برخی در اروپا «ویکو» را از آغازگران برمی شمرند، پس ما هم باید به همین اعتبار فلان شخصیت مثلاً دوره ی صفوی را پایه گذار تجدد برشماریم تا از

اروپا واپس نیفتیم. این حضرات مانند آن آشفته گوی آکسفورد نشین اند که بیچاره نه می داند استبداد چیست و نه حاضر است تاریخ کشور محل زیستش را بادقت بخواند. حالاهم که گیرکرده است با بی دقتی می گوید روشی تطبیقی پیش گرفته است. بدین معنا که ایران را با اروپا مقایسه می کند و براین مبنا از استبداد ایرانی سخن می فرماید. این حضرت هم اهل مفهوم نیست. نه می داند که تاریخ اروپا را نباید تاریخی واحد در نظر گرفت و نه آن که خاصه به هنگام سخن راندن از تاریخ اروپا، انگلستان را جزء لاینفک این تاریخ برشمرد و تفاوت‌های فراوان انگلستان را با بقیه ی اروپا از چشم دورداشت. این آدمها فقط قادرند با خزعلات جلوه بفروشند زیرا دارند دریک جامعه ی مهاجر عرض اندام می کنند نه حتی در جامعه ای که در آن سکونت دارند و به دفاع از آن برمی خیزند. در آنجا کسی اینان را جدی نمی گیرد.

این پریش اندیشی و آشفته گویی به تاریخ‌نویسان عصر قاجاری نیز سرایت می کند و به نحوی نادقیق یا نادرست از اسناد فراهم آورده تفسیری نادقیق به دست می دهند و حتی ناشیانه وارد عرصه ی فلسفه ی تاریخ می شوند؛ برای نمونه دوران محمد شاه را نماد عصر روشنگری وانمود می سازند یا جریانی قومگرایانه را در آذربایجان با سوسیال دموکراسی اشتباه می گیرند. این نوع از سخنان بی ارزشند به سبب آن که استمرار ندارند و نمی توان آنها را حتی در دوره های مختلف تاریخ یک کشور هم به کار گرفت. روشنگری چیست که تازه در عصر محمد شاه آغاز می شود؟ چرا پس از این عصر به چشم نمی آید؟ چرا پیش از آن حضور مملویش را حس نمی کنیم؟ به اعتباری دیگر این استبداد ایرانی که گویا امری است ذاتی ایران در عمل بدین معناست که ایران ناچار باید همواره به استبداد تن دهد و هرکوششی در جهت استقرار دموکراسی، عملی لغو و ابلهانه خواهد بود. آنچه را که ذاتی است و فطری فقط باید پذیرفت. پس چه سود به کار بستن کوشش جهت غلبه بر آن؟

۶. تنها خصلت برجسته ای که عصر تجدد را از دوره های پیش از خود متفاوت می کند به یک معنا قدرت و توان تغییر شتابان فراگردهاست و به اعتباری دیگر بیانگرتوانایی بالقوه ی پذیرش عنصر نو و شیفتگی آشکار نسبت به عنصر نا آشنا و بیگانه است. به همین سبب نیز دوران مشروطیت به این سو را عصر تجدد ایرانی یا تجدد دربستر فرهنگ ایرانی می نامم. زمینه های اخذ عنصر نو از دوران پیش از مشروطیت فراهم آمده بود اما با پیروزی انقلاب مشروطیت این زمینه ها در عرصه ی سیاست نیز از حمایت گسترده برخوردار شدند و به همین سبب به شدت گذشته نسبت به واکنش و هجوم سنت - محوران بیمناک نبودند.

۷. از این نگاه کلی که بگذریم نیک می دانیم سازمانها و نهادهای جاری شده در جامعه ی ایران از هنگام پیروزی انقلاب مشروطیت به این سو باهمت‌های خود در گذشته ی نزدیک و دور ایران متفاوتند. در کنار این چنین تفاوت‌هایی نباید از دیده دورداشت که رسانه های ارتباطی در جامعه ی ایران از آغاز دوران مشروطیت به بعد با رسانه های ارتباطی پیش از خود تفاوتی چشمگیر به نمایش می گذارند. درست همینجا خوب است اشاره کنم که عصر مشروطیت با عصر پیش از خود حداقل در سه زمینه تفاوت چشمگیر به نمایش می گذارد. یکی در عرصه ی رفتار است، دیگری در پهنه ی برپایی سازمانهای جدید و سه دیگر در زمینه ی نحوه ی برقرار کردن ارتباط از سوی مردم با ساختار قدرت. بی آن که بخواهم به تفصیل به این سه مورد بپردازم، در هر مورد نکته هایی را به اختصار می آورم. در همین حال خوب است به یاد بیاوریم که به باور این قلم این سه عرصه در ارتباط بایکدیگر هستند و به گونه ای ملموس در هم تنیده اند.

آنچه می دانیم این است که مردم ایران خاصه مردم شهری از نظر آداب معاشرت، پوشاک، از بابت گرایش به آموزش و از بابت پذیرش قانون و حتی نوع نگاه به قدرت و استنباط خود از مشروعیت با مردمان گذشته در ایران و حتی با مردمان نقاط دور افتاده ی عصر خود تفاوت‌هایی رفتاری و استدلالی عرضه می کنند که نشانگر تحول ذهن است نسبت به همه ی مواردی که ذکر شد.

سازمانهای حکومتی و حتی مدنی غیرحکومتی در دوران پس از مشروطیت بی تردید معرف تحول مهمی در سراسر ایران به شمار می آیند. سازمانها ی حکومتی را می توان در بستر سازمانهای اداری و تقسیمات کشوری، در حوزه ی قشون و در پهنه ی قضا و آموزش و امور مالی مشاهده کرد. همه در آغاز در نطفه پدیدار گشتند اما به تدریج به ویژه باروی کار آمدن رضاشاه توسعه و گسترش یافتند و در مسیر کمال یابی گام برداشتند. در ارتباط با رسانه های کافی است نخست به اعلامیه ها و سپس به گسترش مطبوعات و انتشار کتاب نگاه بیفکنیم و از همین جا به بعد صحنه ی مجلس و حتی خیابان را در نظر بگیریم و اماکن تجمع و شکلگیری گروه ها ، احزاب و دستجات فرهنگی و سیاسی را نیز از دیده دور نسازیم. همه ی این اشکال را می توان رسانه های ارتباطی نام نهاد.

مشروطیت نه تنها عنصر قانون را به همراه آورد و در کنار آن سازمانهایی متناسب در جهت تولید و اجرای قانون به بار نشانده، بل به ایجاد فضاهای زیستی تازه ای دل‌بستگی نشان داد که تا آن موقع جامعه ی ایرانی با آنها الفتی نداشت و از آنها بی خبر بود. در همین ارتباط مهم این است بدانیم مردم پس از مشروطیت به نظام

نماینده‌گی همچون ملجاء امید حل معضلات جامعه و حتی فرد می نگرند. نظام نماینده‌گی، نظامی انتزاعی به شمار نمی آید، بل باید همان عدالت‌خوانه‌ی مورد نظر مشروطه خواهان و مردم عادی را نیز به گونه‌ای ملموس به نمایش بگذارد. اما کارکرد نظام نماینده‌گی به همین حد خاتمه نمی یابد. این نظام با تولید قانون موضوعه گام برمی دارد در جهتی که تا آن زمان در ایران بی سابقه می نمود. ایران چنین پدیده‌ای را در دوعرصه‌ی دیگر تجربه کرده بود. یکی در فرمانهای حکومتی و دیگری در عرصه‌ی فقه در حوزه‌ی دین. قانون تولید شده در نظام نماینده‌گی در معنا جانشین این دو حوزه گشت. بر اساس قانون بود که عدالت‌خوانه / دادگستری سامان گرفت و برای نخستین بار آئین دادرسی مدونی تنظیم گشت. شاید بتوان باجرات گفت که آئین دادرسی از نظر مرتبه‌ی اهمیت برابرست با خود قانون دادگستر و حتی می توان آن را تجلی هیأت مادی و ملموس قانون دانست. آئین مدون دادرسی برای نخستین بار ایران را وارد عرصه‌ی تاریخی عدالت می کند، نه خود قانون.

درست است که دستگاه حکومت و حتی پادشاه در مواردی قانون تولید شده را نادیده می گرفتند اما این نادیده گرفتن از اهمیت نظام قانون تولید شده یعنی قانون موضوعه نمی کاهد. آنچه که حکومت و حتی پادشاه خلاف قانون عمل کند، امری خلاف است و از این پس تنها و تنها قانون، معیار سنجش به حساب می آید. معضل به واقع در جایی دیگر قرار دارد که آن را عرصه‌ی شریعت می نامیم.

در عرصه‌ی شریعت در همان هنگامی که جنبش مشروطیت در اوج خود قرار داشت در برابر خواست مشروطه خواهان مقاومت می ورزید و از ضرورت استمرار قوانین دینی خاصه در پهنه‌ی زیست اجتماعی سخن می راند. همین تضاد به هر حال به نیستی آیت الله نوری انجامید. در همین جا بود که چند تحول را مشاهده می کنیم. یکی افزودن ماده‌ی ای به قانون اساسی که از نظام نماینده‌گی می طلبید هیأتی را همچون هیأت ناظر بر تولید قانون بپذیرد تا از بروز خطا و تضاد میان قانون شرع و قانون موضوعه جلوگیری کند. این کار انجام شد اما اعدام نابخردانه‌ی مرجعی دینی چون نوری زخمی بر جانهاد که از نظر فرهنگی نمی توان آن را نادیده گرفت.

به تدریج اما همین نظام نظارت که به یک معنا اهمیتی بس زیادداشت ادغام شد در حضور نمایندگان شریعت همچون مدرس در مجلس. شاهکار در اینجا این بود که نماینده شریعت حالا نماینده‌ی منتخب بود. بدین ترتیب تلفیقی یگانه به وقوع پیوست. در نتیجه کنار گذاشتن خاموش و پرده کشیدن بی سروصدا بر این ماده جنجال آفرین نشد. مهمتر آن که نیروی فزاینده‌ی مشروطه خواهی به این امر یعنی تشکیل هیأتی ناظر بر همسازی شریعت با قانون موضوعه اعتنا نمی ورزید.

کار دیگری که مشروطه خواهان کردند و باید آن را یک شاهکار بزرگ حقوقی در ایران به حساب آورد برپایی نظامی حقوقی بود که به اعتباری می توان آن را در مجموعه ی قانون مدنی ایران مشاهده کرد. البته وضع قوانین دیگر همچون قانون جزا یا چیزهایی دیگر که به تدریج به دنبال آن آمد حتی در عرصه ی قوانین مالیاتی همه و همه حکایت دارند از نوعی سازش میان عرف و دین، یعنی میان سنت و تجدد، یعنی میان آنچه که در ایران امروز عرصه ی سکولار می نامند و عرصه ی شریعت. بیشترین تقابل و سازش در عرصه ی سنت و تجدد را باید در همین حوزه جستجو کرد. این را نباید کم اهمیت دانست. این تلفیق و سازش میان حوزه ی سنت و تجدد به راستی از شاهکارهای ایرانیان است که بعدها در کشورهای همسایه نیز اثرگذاری نشان داده است حتی در همان حوزه ی قلمرو عثمانی چه رسد به کشورهای عربی. آنچه در آنجا مطرح بود آسان تر رخ می داد تا ایران که به هر حال استنباط شیعی از حکومت به مراتب بغرنج تر بوده و هست از عرصه ی ارتباط میان اهل تسنن و دولت. مجموعه ی قانون مدنی ایران و قانون جزا ضمن آن که عناصر خردمند گذشته را برگرفتند به گونه ای معقول توانستند از تحول قانون در غرب بهره بگیرند و در بسیاری موارد دست به تلفیق بزنند و نوآورانه رفتار کنند. قانون جزای اسلامی بی هیچ جنجالی جاباخت و کنار رفت و ایران پا به دورانی نهاد که بی تردید باید آن را دوران تجدد ایرانی نامید. این دوران در عصر پهلویها به اوج می رسد بی آن که بخواهیم آن را بی عیب و نقص و فاقد کاستی و کمبود بدانیم. نه سنگسار اسلامی قد برافراشت و نه تعزیرات. آنچه هم که پسانتر پس از سقوط پادشاهی به مدد انقلاب همچون مجازات اسلامی پرچم بالابرد همچون پدیده ای عقب افتاده در درون و در برون برچسب خورد و به جنبشی اعتراضی میدان داد که این بار به یاری گروه ها و طبقات اجتماعی سامان یافته بود. حجاب اجباری همان اندازه طرد می شد و می شود که سنگسار و شلاق زدن و شکنجه های شرعی. درست است که گفتار پس رانده شده در موقعیتی دیگر پس از سالها سر بلند کرد اما نتوانست و قادر نیست جامعه را به پشتیبانی از خود بخواند و گروه های مخاطب را به حمایت از خود بسیج کند.

از بازگشت گفتارهای رانده شده سخن می گوئیم. یکی دوتا از اینها را می توان در ارتباط با استقرار جمهوریخواهیهای جدایی طلب مشاهده کرد. آنچه که درست در آستانه ی شکست و پس از شکست، ناپسند جلوه می نمود به تدریج در آستانه ی استقرار جمهوری اسلامی و پس از آن باز پرچم برافراشت و گاه به بدترین شکل سنگسار است و دفاع از جدایی را خواستی سرکوب شده وانمود کرد و حالا به گونه ای علنی از همان شکلهای آشکار جدایی طلبی سخن می راند. این دو گونه از گفتار را نباید همسان دانست با گفتارهای فرهنگی یا دینی مانند بازگشت حجاب یا شریعت. این

نوع از گفتارها پایه هایی به ظاهر قومی یا قومی واقعی دارند و در ارتباط با زبان محلی یا قومی نیز پرورانده می شوند. با اینحال چون شکست این گفتارها در ارتباط با یک قدرت خارجی خصلتی آشکارا جدایی طلبانه به نمایش می گذاشت، به هنگام بازگشت خاصه این بارهمن بدنه ی گفتاری پیشین را با وجهه ای یکسره قومی پیش کشیده اند. آیا اگر درساختار سیاسی ایران راه حل های اصولی عدم تمرکز رواج می یافت، امکان می داشت راه بازگشت این دست ازگفتارها را سد کرد یا سست پایه ساخت؟ تردید دارم چنین راه حلی ممکن می بود. به دوسبب. یکی به سبب حضور همسایگانی با خصلتهایی کمابیش مشابه و دودیگر به سبب حضور پایگاهی داخلی درایران درمیان افراد غیر قومی و حوزه های به ظاهر روشنفکری و از همه مهمتر عدم امکان پرورش گفتار یا گفتارهایی گزینه ای (آلترناتیو). از یادنبریم که مخالفت با گفتارهای قومی و جدایی طلبانه در اساس مبتنی بوده اند بر خطر جدایی از ایران که عنصری مهم اما در مواردی گذرا و حتی ناپایدار می نموده است. گفتار موازی یا متفاوت مهمی در برابر گفتارهای تجزیه طلبانه در ایران درست سامان نیافته است. از این جنبه از قضیه که بگذریم در آستانه ی فروپاشی رژیم پهلوی هواخواهان جدایی قومی با شدت علیه مخالفان خود عمل و تبلیغ می کردند و از واردکردن هیچ نوع برجسبی فروگذار نمی کردند. آسان ترین و رایج ترین برجسبها عبارت بودند از پان ایرانیسم و شونینیسیم فارس چه رسد به برجسبهایی چون فاشیسم و عظمت طلبی و استبداد اندیشی. بسیاری از مخالفان جدایی خواهی خاصه در میان آذریان سکوت پیشه می کردند از بیم آن که با یکی از این برجسبها از میدان حیات فرهنگی و اجتماعی و حتی حیات زیستی رانده شوند و نتوانند در عرصه ی متعارف زندگی روزانه آسان به ارتباطات فردی و خانوادگی ادامه دهند.

تجزیه ی ایران امری غیرمحمتمل نیست. ایران از سه سو در معرض تجزیه قرار دارد. نخست از سوی قدرتهای بزرگ جهان معاصر چنانچه حضور ایران کنونی را مانعی برسرراه تحقق اهدافشان بدانند. دودیگر رواج اندیشه های خوش نشینان در داخل و در خارج کشور. این دست از اندیشه ها به دودسته تقسیم می شوند. یک دسته دارای بنیادهای قومی- سیاسی اند و یک دسته ی دیگر بر اثر گفتارهای غیر مسنولانه پراکنده می شوند. سه دیگر باید اندیشه هایی را نام برد که یک حکومت استبدادی بی توجه به امکانات و تواناییهایش پی می گیرد و پخش می کند. این نوع از گفتارها را باید در فرصتی دیگر بشکافم. پیشترها نیز به آنها توجه داده ام اما حق آن است که بسیاری از تحولات تازه را در نظر بگیرم و جایگاهشان را روشن بدارم.

به خصوصیات این موضوع جداگانه می پردازم. در اینجا بیشتر قصدم توجه دادن به موضوع چرخه های گفتاری و به بیان دیگر خصوصیات بازگشت در ارتباط با گفتارهای رانده شده است.

نوع دیگری از گفتار را می توان گفتارهای سیاسی نامید، از این نکته غافل نباشیم که در کنار یا همپای گفتارهای سیاسی، گفتارهایی دیگر هم داریم که با خصلتی تاریخی جلوه می فروشند. از گفتارهای سیاسی یا سیاسی- تاریخی می توان گفتار مرتبط با بیست و هشتم مرداد را نام برد. این گفتار که مانند بختک برذهن سیاسی ایرانیان سنگینی می کند به تدریج تبدیل شده است به گفتاری کاذب جهت جلوه آرای و تالارپذیری (Salonfaehigkeit). بسیاری از افراد غیر سیاسی نیز که سرپیری دارند از این جهان رخت برمی بندند ضمن آن که در سراسر عمر خود از رژیم محمدرضاشاه بهره گرفته و برده اند، ناگهان با یک عشوه ی چندش آور مصدقی نمایی می کنند تا در قبر آسوده بخوابند. از این دست از مردمان کم نداریم. در این اواخر کسی را خواندم که در نشریه ی اصلاح طلبان حکومتی ناگهان به یادآورده بود که در دوران دانشجویی به مصدق نیز علاقه داشته است. او ریاست دانشکده ی علوم اجتماعی و مشاورت ملکه و دبیرکلی شورای عالی فرهنگ و هنر ریاست یک دانشگاه و بسیاری عنوانهای دیگر را در آن رژیم یدک می کشیده است.

بازگشت گفتارهای تاریخی را باید نوعی خاص از گفتار نامید که به نوبه ی خود اهمیت دارند. این نوع از بازگشت اغلب همراه است با تفسیری تازه از رویدادی تاریخی به قصد آرایش تازه ی ذهن و راهگشایی و آینده نگری. این نوع از گفتار وقتی فقط سیاسی است که به عرصه ی سیاست توجه کند. در میان چپ ایران از این نوع از بازگشتها کم نداریم خاصه در ارتباط با رویدادهای تاریخ چپ. مثال این نوع بازگشت را در ارتباط با تاریخ حزب توده و جنبش چپ ایران فراوان دیده ایم. البته در دو جهت که یکی نقد و نفی این حزب است و دیگری دفاع از این حزب. در ارتباط با اقدامات رضاشاه در حوزه ی کشف حجاب و راه آهن و برپایی ارتش و دیوان قضا نیز گونه هایی بحث برانگیز از عنصر بازگشت تاریخی به چشم می خورد. همین عنصر بازگشت تاریخی را با توجه به فعالیتهای فداییان اسلام یا قتلهای دینی نیز بسیار می بینیم که به قصد تطهیر گذشته و حتی توجیه قتلها و قاتلان تعقیب می شده است و تاریخنویسی آرایشی، پشت و پناه گفتارپردازان بوده است.

۸. چرخه ی گفتار هنگامی به وقوع می پیوندد که گفتاری پس رانده شده در فرصت زمانی و تاریخی دیگری به مدد هواخواهان قدیم یا جدید به عرصه ی عمومی گفتارها بازمی گردد و خواستار کسب جایگاهی والا می شود. آنچه در اینجا ذکرکردم تنها

گوشه ای از این مبحث بغرنج را مطرح می کند. در لابلای نوشته هایم به ابعاد دیگر این موضوع می پردازم.

در اینجا تنها به پدیده ای در حال وقوع در زمینه ی ملموس چرخه ی گفتار اشاره می کنم که بی تردید در تاریخ ایران از اهمیتی استثنایی برخوردار است. این چرخه را چرخه ی گفتار ایران باستان نام می نهم. در عصر تجدد چنان که همه می دانند اندیشه ی ایران باستان زمینه ساز خیزش مشروطیت شد. مردمی که به تاریخ ایران پیش از اسلام نگاه می انداختند، خود را داری شکوه و عظمت می دیدند. همین مردم اما در دوران قاجاریه به شکست تن دادند و خفت استبداد واپس مانده ی قاجاری را بر خود هموار می ساختند. اندیشگران عصر مشروطیت در چند جهت به ایران باستان می نگرستند و از آن الهام می پذیرفتند. پادشاهی پهلوی نیز می خواست تجسم و تبلور همین اندیشه باشد. کوشش فراوان نیز در این مسیر به کار رفت. اما کشوری که پهلوی به ارث برده بود به حدی عقب افتاده بود که به ناچار می بایست سیاستهایی عملی و اجرایی در جهت غلبه بر این عقب ماندگی تنظیم کند. این یک طرف مسئله بود. در طرف دیگر کشور بالنده ی اتحاد جماهیر شوروی با یک ایدئولوژی جهانشمول سربرآورده بود که هرچه راکه باستانی می نمود با نفرت طرد می کرد. در نتیجه هواخواهان این کشور شوراها حتی تاریخ خود را با تحقیر می نگرستند هرچند که به شیوه ای دیگر ناسیونالیسم روسی را ترویج می دادند. نوعی از این ناسیونالیسم را اما برای ایران نمی پسندیدند که هیچ، به مدد هواخواهان توده ای خود خوار هم می شمردند. این مجموعه موجب شد که اندیشه و گفتار ایران باستان خوب جانیتد و نتواند بر خصومتی کور و خشن چیره آید. انقلاب اسلامی اندیشه ی ایران باستان را با قوت تمام عقب راند و با بهره گیری از چپ و ملیون چپ زده هر آنچه را که اسلامی و شیعی نمی نمود، طرد کرد. اکنون اما یعنی درست وقتی که حکومت جمهوری اسلامی در سر اشیب سقوط قرار دارد، سالهاست که فکر ایران باستان و گفتار نیرومند تاریخ غرور آفرین عصر باستان در سراسر ایران دارد ریشه می دواند. این علاقه از سویی ناخواسته به دست حکومت رونق می یابد و از سویی دیگر خودانگیخته در میان توده ی مردم جریان گرفته است. حق می بود «میس لمتون» که تصور می کرده از ایران باستان جز خاطره ای مبهم چیزی بر جانمانده است، حالا به این تحول ذهنی و فرهنگی دورانساز بنگرد و شگفت زده شود. این خانم هم مانند دیگر تاریخنگاران ایران پس از اسلام خاصه قاجار، اسباب نظری کافی در اختیار نداشت تا بتواند پژوهش در ارتباط با تحولات اجتماعی را همراه با نگرشهای فرهنگی به کمال برساند. به خصوصیات و موقعیت این چرخه که بی تردید بر آینده ی ایران فراوان تأثیر خواهد گذاشت مستقل می پردازم.

۹. با آن که محور اصلی مبحث کنونی چرخه ی گفتار است با این حال ناچار باید گونه های گفتار را در ایران امروز فهرست وار نام ببریم. برخی از این گفتارها بازگشته اند و برخی نیز در رگ و پی جامعه جاری هستند. به هر حال کوششی گونه شناسانه مدد می دهد به شناسایی سنجش درست گفتارهای بازگشتی و گفتارهای میرنده و رو به افول. چنانچه ما چارچوبی از گفتارهای جاری فراهم نیاوریم، نمی توانیم بر وضعیت کنونی غلبه کنیم و گرفتار خسرانهای فراوان نشویم.

اکنون فقط گوشه هایی دیگر از این مبحث را در چارچوب شناسایی برخی از گونه های جاری گفتار در ایران امروز همچون پی نوشت می آورم. این گونه شناسی خصلتی فرهنگی دارد و به فهم خصوصیات جامعه و مردم ایران مدد می رساند.

گفتارهای توجیهی

گفتارهای توجیهی نوعی از گفتار به شمار می آیند که در طول زمان خصلتی ایدئولوژیک به خود گرفته اند. این گفتارها در آغاز به قصد دفاع استدلالی از یک قلمروی معین، خواه سیاسی یا فرهنگی یا اجتماعی، شکل می گیرند و ساختاربندی می شوند اما بر اثر مرور زمان در پوسته ی دفاعی خود استخوانی می شوند و هرگونه تأثیرپذیری و تبادل نظر استدلالی را طرد می کنند و تنها در هاله ای ایدئولوژیک به حیات خود ادامه می دهند.

این دست از گفتارها در ایران معاصر خاصه در دوران پادشاهی پهلوی سخت رواج یافتند و به ویژه در دهه ی شهریور بیست تا بیست و هشتم مرداد تجلی خردستیزانه ی خود رابه یاری ایدئولوژیهای جنبی از تداوم برخوردار ساختند. یکی از این ایدئولوژیهای جنبی که جلوه ای برجسته یافت همانا لنینیسم بود در قامت حزب توده؛ دیگری ایدئولوژی فرهیخته قلمدادکردن قاجاریه و سازدگان قاجاری بود به مدد سیاست بازان و باجخواهان قاجاری در هیأتیهای گونه گون؛ سومی خلاصه کردن تاریخ معاصر ایران بود در وجود دکتر محمد مصدق و البته موارد دیگر.

یکی از مواردی که در دوران جمهوری اسلامی رواج یافت و به اندیشه ی توجیهی بدخیمی تبدیل شد و تجلیاتی بس زیانبار به جامعه ی فکری و تحصیلکرده و دانش

آموخته‌ی ایران عرضه کرد، رویکرد نادرست و چپ زده‌ای بود به تاریخ ایران. این رویکرد از دوران انحطاط قاجاریان برآمده بود و سعی داشت عصر انحطاط را با نفی گذشته‌ی باشکوه ایران حتی در دوران باستان تبلیغ کند تا از این راه فساد دوران قاجار را امری بدیهی و ذاتی ایرانیان وانمود سازد. این نوع نگاه بیمارگونه در حزب توده به مدد لنینیسم به نفی تاریخ باستان ایران و حتی مسخره و مضحکه ساختن آن می‌انجامید و سرانجام در گونه‌ای از اندیشه‌ی سست مایه‌ای که جلوه‌ای دموکراتیک برای خود دست و پا می‌کرد تبلور یافت که مدعیانش را خاصه در نهضت آزادی و درمیان غریزدگان ایرانی می‌بینیم. مهندس بازگان از ستمشاهی سخن می‌گفت و پیرامونیان توده‌ای زده‌ی خلیل ملکی از استبداد ایرانی و شماری از همین دست از مردمان ازسهم ناچیز ایران باستان در شکل بخشی به تاریخ ایران. در آغاز انقلاب در یکی از نشستها، مدیر نشر دانشگاهی مدعی شد ایران باستان چیزی نبوده است. همان اندازه هم که می‌شناسیم از راه دوران اسلامی است. این شخص بر این سخن نادرست بعدها بارها سرپوش گذاشت اما هرگز حاضر نشد صادقانه بگوید چرا چنان سخنانی را برزبان رانده بوده است. او حتی نوعی ترور ایران باستان را ترویج می‌داده است. تنها کسی که در آن مجمع به مقابله با این فکر عقیم برخاست صاحب همین قلم بود.

گفتارهای توجیهی نوعی از گفتار به شمار می‌آیند که خصلت ایدئولوژیک به خود می‌گیرند و به قصد توجیه یا نفی پدیده‌های تاریخی به کار می‌افتند. این گفتارها چون جامعیت ندارند هنوز یک ایدئولوژی سامان یافته نشده‌اند اما در همان موردی که به کار گرفته می‌شوند با نمایی ایدئولوژیک عمل می‌کنند.

گفتارهای چهره آرا

گفتارهای چهره آرا را گفتارهایی می‌نامم که هسته و جوهری ثابت دارند اما بسته به اوضاع و احوال خود را از نومی آریند و استدلالاتی متناسب با روز سازمان می‌دهند به قصد آن که از صحنه و بستر موردی کنار گذاشته نشوند و قدرت تالارپذیری را از دست ندهند.

این دسته از گفتارها را در تاریخ معاصر ایران به خصوص می‌توان در ارتباط با شخصیت‌هایی مشاهده کرد که از سوی گروه‌های سیاسی و تجمعات ادبی به نحوی مهندسی شده سازماندهی شده‌اند. این دسته از گفتارها به قصد تخریب یا با هدف شخصیت‌سازی مطلوب تنظیم می‌شوند. این نوع از گفتارآرایی نخست در محافل مذهبی شکل گرفت که سنتی طولانی دارند و سپس در جناح‌های حزبی و وابسته به احزاب رواج گرفت. این قبیل گفتارها را در فرهنگ‌های مختلف به شکلهایی متنوع مشاهده می‌کنیم. نمونه‌هایی از آن را در ایران می‌توان در جریان چهره آراییهایی

مذهبی در جریان مشروطیت دید یا تخریب خلیل ملکی از سوی حزب توده یا برجسته سازی غلوآمیز خسروروزبه در همین حزب یا چهره سازیهای کانون نویسندگان ایران در ارتباط با احمدشاملو و حتی اعضای معمولی و کم مقدار این مجموعه. در سوی مذهبیون این دست از گفتارها خاصه پس از انقلاب اسلامی به وفور ترویج داده شد. تخریب شخصیت آیت الله شریعتمداری یا برجسته سازی دیگر شخصیت‌های حکومت اسلامی نمونه هایی از این دست از گفتارها به حساب می آیند. نگاهی به کوششهای چهره آرایانه ی نواب صفوی یا آیت الله کاشانی نشانگر این واقعیت است که چهره آرایی همراه با نوعی تاریخ آرایی وارد زندگی ذهنی می شود. کسانی که دم از استبداد پهلوی می زدند مدام از ترو شخصیت‌های سیاسی و فرهنگی چون کسروی و رزم آرا و منصور بسان عملیاتی قهرمانه یاد می کنند و ترور فیزیکی افراد را موجه جلوه گر می سازند. خسروروزبه و افرادی دیگر در سازمانهای مجاهدین و فداییان که قاتل همزمان خود بوده اند در تاریخنویسی و روایت تاریخی هواخواهانشان قهرمانانی بی بدیل اند. درچنین حالتی چگونه می توان فداییان اسلام را نادیده گرفت؟ چرا قتل منصور، رزم آرا یا احمد کسروی و دیگران درست داوری نمی شود؟ ترور در ایران پس از مشروطه پدیده ای است خاص که تنها در پرتو نگرشی جامع در خور بررسی است نه به گونه ای جانبخواهانه.

گفتارهای فراموش شده

گفتارهای فراموش شده در اساس نوعی از گفتار به شمار می آیند که توسط حاملان اصلی خود به پشت ذهن جامعه رانده می شوند. حاملان اصلی این گفتارها دیگر نمی خواهند این گفتارها در جامعه مطرح شوند و عواقب ناخوشایند به بار بنشانند. تمام کوشش خود را به کار می اندازند تا این گفتارها طرح نشوند و نتوانند حتی همچون نقد تاریخ و فرهنگ قد علم کنند.

گفتارهایی اینچنین را تنها می توان به مدد گفتارهای فراموشی ساز پی گرفت. این قبیل از گفتارها به قصد از یادبردن گفتارهایی ناخوشایند سامان می یابند. با این حال نباید اینها را یکسان گرفت با گفتارهای کاذب.

در جریان جنگ عراق علیه ایران هیچیک از سیاستمداران حکومت نمی خواست از قرارداد الجزیره میان ایران و عراق یاد کنند. تنها هنگامی که جنگ وارد مرحله ی پایانی بحران برانگیز خود شد، ایرانیان به یاد آوردند بازگشت اندیشه ی الجزیره و عنوان ساختن چنین قراردادی چه اهمیتی دارد. برپایی دانشگاه تهران توسط رضاشاه برزبان نمی آمد. حتی خمینی گفت پهلویها دانشگاه های ما را خراب کردند!

جمهوری اسلامی حاضر نیست کشتارهای فجیع ۶۷ را برزبان یا حتی به یاد بیاورد. این رویداد را به ژرفای تاریک تاریخ معاصر می راند و حتی قادر نیست آن را به نقد بکشد، بستاید یا تقبیح کند. تنها با سکوت است که می توان از این رویداد گذشت. به همین سان کسان و گروه ها و دسته هایی که افراط پیشه کردند در ارتباط با سنجش سلسله ی پهلوی خاصه محمد رضاشاه کلمه ای برزبان نمی آورند از بیم آن است که مبادا هر تردیدی به سود آن رژیم و نقد خود بینجامد. پاکسازیهای ائیل انقلاب را هم باید در همین ردیف قرارداد. کسانی که این پاکسازیها را با بی رحمی تمام ستودند و به اجرادرآوردند، نمی خواهند به این مقوله بپردازند. نهضت آزادی این پاکسازیها را قانونی ساخت و جبهه ی ملی نیز مشوق اجرایی آنها بود. همه ی خشونت‌های بعدی در انقلاب به مدد همین سیاست توجیه پذیر شد. پاکسازیها نه تنها آبرو و حیثیت بسیاری از مردمان صادق و فن سارلار را به حراج گذاشت، بل خانواده های زیادی را هم به بادداد و زمینه ساز مهاجرت بسیاری از ایران شد.

گفتارهای فراموش شده یا فراموشی ساز نقشی تخریب کننده دارند و پهنه ی ذهن فردی و جمعی را آشفته می سازند و زمینه را برای به بار نشستن انواع استبدادهای فرهنگی و در نهایت اجتماعی و سیاسی فراهم می آورند. این خصلت از گفتارهای فراموشی ساز پهلوی می زنند با مقوله ی گفتارهای کاذب هر چند که همسان نیستند.

گفتار کاذب

آیا می توان اصطلاح «گفتارکاذب» را همچون مقوله ای فرهنگی به کاربرد و از درون آن منظور خاصی را پی گرفت؟

گفتارکاذب چیست؟ گفتاری است غیرواقعی و گمراه کننده. هدف گفتارکاذب منحرف ساختن ذهن است از توجه به واقعیات ملموس و آنچه که به نحوی بلافصل در برابر فرد و جامعه قرار دارد. از این گذشته گفتار کاذب به تدریج ذهنی دست آموز و واقعیت گریز و ایدئولوژیک می سازد که تنها منافع گروه های معینی را تأمین می کند در کنار رژیمی نامقبول اما سودآور. گفتار کاذب ساختاری بسته دارد و از راه طرد غیرخودیها حیاتش را تداوم می بخشد و استدلالاتش را درهمین چارچوب بسته ی خودی و غیرخودی سامان می دهد و می پروراند. درارتباط با معنایی دیگر ازگفتار کاذب دررساله ی «جامعه ی کاذب» به تفصیل سخن رانده ام. در آنجا به تضاد و همسانی پدیده ی «بودو نمود» اشاره کرده ام. آنچه در اینجا می آورم وجهی دیگر از کاذب بودن است. این وجه به تولید گفتارهای کاذب محفلی و بسته اشاره دارد. گفتار بسته درضمن خصلتی محفلی دارد و رفتارهای اعضای محفل و محفلهای مرتبط را توجیه می کند.

گفتارهای واقع نما

گفتارهای واقع نما و به ظاهر واقع بینانه در میان شماری از ایرانیان مقیم خارج خاصه در ایالات متحده ی آمریکا رواج دارد. این نوع از گفتار را نباید جریانی طبیعی و بازده برخوردار گفتارهای گونه گون دانست. این نوع از گفتار که در نهایت به توجیه وضع موجود می انجامد در نهایت به خاطر توجیه اقامت گفتارپردازان در خارج به طور طبیعی شکل گرفته است. مخاطب این نوع از گفتارها جامعه ی مقیم خارج است یعنی جامعه ای که نیازمند توجیه حضور خود در خارج از کشور است.

همه ی این گفتارپردازان حالا معتقدند باید تحمل داشت، توسعه و آزادی یک روزه به دست نمی آید و از این خزعبلات. این نوع گفتارها در دوران اخیر همراه شده است با گفتارهایی در زمینه ی ضرورت پرهیز از خشونت در حوزه ی فعالیتهای اجتماعی، امید بستن به صندوق رأی، دل بستن به اصلاح طلبان درون ساختاری و قهرمان سازی از میان شخصیتهای همین اصلاح طلبان. در ارتباط با این دست از گفتارها در سالهای پیشین مطالبی به تفصیل آورده ام.

گفتارهای واقع نما در حقیقت وسیله و ابزار توجیه زیست کنونی افراد در خارج و حتی محافلی در داخل ایران است. وقتی قافیه تنگ می آید باید به خارج گریخت و از آنجا به تبلیغ رو آورد. برای آن که به اینان نگویند وابسته به رژیم اند، شروع می کنند به پردازشی از واقعیت که هدفش عینی سازی رویدادهای جاری ایران است. این واقع نمایی و عینیت سازی سرپوش می گذارد بر خشونت جاری در ایران و به جای توجه کردن به تجزیه و تحلیلهای ساختاری، به سنجش رفتاری شماری از حکومتگران رومی آورد. جزء جای کل را می گیرد و رفتار فرد خاطی بسته به مورد مطرح می شود، نه ساختار نظام سیاسی. این گونه از گفتار اغلب با خصلتی روزنامه نگارانه وارد میدان می شود و خواه ناخواه نوعی فریب به بار می آورد هر چند که ادعایی فلسفی نیز به همراه دارد.

این نوع از گفتار همراه شده است با گفتارهای انفعالی حقوق بشری که به جای پرورش روح انتقادی به خمودگی سیاسی می انجامد. آنچه در اینجا مهم است این است که برخی از گفتارها در مقاطع زمانی مختلف، بازتابها و معناهای مختلف و حتی متضاد دارند. وقتی در برابر خشونت بی همتای رژیمی مانند کره ی شمالی کسی از حقوق بشر سخن می گوید رژیم را از این راه نقد می کند، در اساس سخنی انقلابی بر زبان می راند. اما اگر کسی درست هنگامی که مردم ریخته اند به خیابانها و نتیجه ی

انتخابات را به چالش می کشند، سخن از عدم خشونت یا بخشش قاتلان یا تحول تدریجی و قبول تقلب انتخاباتی همچون امری چاره ناپذیر سخن بگویند، در عمل راه را بر تحول می بندد و انفعال را امری ضرور و مفید و حتی همیشگی می نمایاند.

در ایران امروز توسل به حقوق بش و تبلیغ عدم خشونت و نمایش بخشش قاتلان سیاسی و شکنجه گران سازمان یافته ی حکومتی، در عمل معنایی ندارد جز تسلیم طلبی در برابر کسانی و حکومتی که به هیچ چیز پایبند نیست. فرق است میان سخنی که از جایگاه قدرت بر زبان می رود و سخنی که از جایگاه ضعف و به هنگام فقدان امکانات ترویج داده می شود. در این حالت دوم بخشش بازدهی ندارد جز ترویج خشونت بیشتر و گستاخ تر کردن قاتلان. در یک کلام یعنی تولید خشونت بیشتر در میان مستبدان. بخشش قاتلان چنانچه از یک جنبش فرهنگی روشن و دور از ابهامی برنخیزد، سرانجامی نیک به بار نخواهد نشاند و نیکیهایی به بار نخواهد آورد. سرایت بخشش سیاسی که در عمل فقط خصلتی گفتارگونه دارد به حوزه ی خصوصی به منظور بخشش قاتل از سوی ولی دم، در عمل نوعی توجیه قوانین قبیله ای و عشیره ای حکومت کنونی ایران است که به نام اسلام جار زده می شود.

گفتارهای خویشاوند

گفتارهای خویشاوند و تکثرنما را نوعی از گفتارها می دانم که توسط محافل به ظاهر متفاوت عرضه می شوند اما آشکار و پنهان در پیوند با هم قرار دارند و جهت‌هایی همسور می پرورانند. از این رو باید این گفتارها را در اساس گفتارهای همسو نامید. گونه های گفتار خویشاوند را در دوران انقلاب فراوان می بینیم. رویکرد نهضت آزادی و ملی - مذهبی به تاریخ ایران همبستگی ژرفی دارند با گفتارهای حزب توده و چپ در ارتباط با گذشته ی ایران. جبهه ی ملی نیز در دورانی در زمان پیش از انقلاب ۵۷ و خاصه پس از انقلاب ۵۷ آلوده بود به همین نوع از گفتارها. استثناهایی هم داریم و داشته ایم در این جبهه. اما در ارتباط با تاریخ معاصر ایران جبهه ی ملی یکسره آغشته بود به گفتارهای خویشاوند برآمده از چپ. به تدریج برخی از افراد این جبهه دارند از این پیشینه فاصله نگاه می دارند هرچند سامان فکری منسجمی به نمایش در نیآورده اند.

گفتارهای خویشاوند به دو شکل سربرمی شکند. یکی به شکل عقب راندن رقیب یا عقب نیافتادن از رقیب که در پهنه ی رقابت‌های سیاسی رخ می دهد و دیگر به صورت

مهندسی شده و طرد رقیب و آشفته سازی ذهن اجتماعی. در هر دو حال منشأ گفتار در معرض ابهام قرار می گیرد و مرجعیت گفتار در هاله ای از تیرگی فرومی رود.

در جمهوری اسلامی هردوی این شیوه ها به اجرادرمی آید. هم سعی می شود گفتارهای رقیبان را بر بگیرند و خود را صاحب واقعی آن گفتارها جلوه گر سازند و هم آن که وقتی گفتاری خطرآفرین می شود یا بسیج کننده، با توسل به شیوه ی مهندسی گفتار وارد میدان می شوند و نخست از راه تخریب شخصیت صاحب گفتار دست به کار می شوند و چنانچه این روش کامیاب نشود، بابرگرفتن همان گفتار، خود را صاحب اصلی می نمایانند و هرچاهم که لازم بیاید، هردو شیوه را باهم به کار می بندند. صاحب این قلم این جریان را بارها خاصه در ارتباط با افغانستان به جان آزموده است.

گفتارهای عقیم

هرگفتاری که در بستر اجتماعی- فرهنگی خاصی پدیدار می شود به واقع واکنشی است به نیاز یا نیازهایی معین یا زاینده ی نیازها یا نیازهایی است بسته به شرایط و اوضاع واحوال. چنین گفتاری با خود بروزگفتاری دیگر را بستر سازی و حمل می کند. به همین اعتبار نیز چنین گفتاری را گفتارزمینه سازی گفتارحامل نیز می توان نامید. گفتارحامل گفتاری است بارور و زاینده؛ گفتاری است که عنصر جنینی اندیشه هایی همبستر یا یکسره نوین را می پروراند.

درست در مقابل چنین گفتاری با گفتاری روبه رو می شویم که عقیم است و نازا. از مقطع عرض اندام، چنین گفتاری توان زایندهگی و باروری ندارد و به گونه ای شگفت انگیز درونگراست و اسپر یائسگی. نمونه ی چنین گفتاری را می توان در هیأت گفتارهای رهبر جمهوری اسلامی در طرد علوم انسانی در دانشگاه ها و در عرصه ی عمومی راه اسلامی نیز رویکردی ضدعلوم انسانی در دانشگاه ها و در سمت استادی. این گفتار که با یک پسوند اسلامی همه ی درسهای متعارف علوم انسانی را غربی و مطرود می دانست، مدعی رویکردی تازه بود. به سرعت اما این رویکرد در منجلا ب ژورنالیزم و ابتدال فرورفت و نتوانست قدرت نمایی کند. در دوره ای بعد اما وقتی همان علوم انسانی مطرود باز سربرکشید و حتی کارگزاران حکومتی به آن توسل می جستند، ناگهان خامنه ای که اذهان فارغ التحصیلان دانشگاه های خود را نیز از دست داده بود به یک گفتار شکست خورده توسل جست و علوم انسانی را به کل مطرود و در خور

سرزنش دانست. این گفتار عقیم، نه تنها هیچ اندیشه و فکری برنینگیخت که در چشم به هم زدنی از هم گسیخت. گفتارهای عقیم در اساس خصلتی روزنامه نگارانه دارند.

گفتار جمهوریت

گفتار جمهوریت را به صورت گفتاری عملی و برخوردار از تواناییهای عملی و اجرایی برای نخستین بار رضاشاه به کار انداخت. همه در برابر او ایستادند و نگذاشتند آنچه را که می خواست و تصور می کرد راه حلی است پذیرفتنی، به اجرا بگذارد. اکنون با فاصله بر این باورم مخالفان جمهوریت رضاشاهی که جمهوریتی عرفی می بود، در حدی توصیف ناپذیر، ناخواسته به ایران کمک رسانده اند. به واقع ساختار سیاسی سنتی ایران بر اساس نظام پادشاهی قوام یافته است. ایرانیان باید بتوانند اندیشه ی جمهوریت را در چارچوب همین نوع از نظام بیروارند و پاس دارند تا به تدریج به نظامی دموکراتیک دست یابند. این چنین نظامی به یک معنا خصلتهای دموکراتیک جمهوریت را از آن خود می سازد. تصور کسانی که جمهوریت را با استقرار دموکراسی برابری می گیرند ساده لوحانه است. به این نکته پیشتر توجه داده ام و در آینده نیز در چوکات مباحث مرتبط با دموکراسی به آن نگاه می اندازم. با این حال در همینجا به یکی دونهفته اشاره می کنم. قصدم فقط توضیح این نکته است که جمهوری اسلامی همچنان گرفتار بحران گفتار و دست اندازی به گفتارهای دیگران است. این جمهوری چون غولی می نماید که تنها پوسته اش برجا مانده است. از درون تهی است به حدی که دشوار روی پایش می ایستد. به صخره ای عظیم چون تشیع تکیه می زند تا نلغزد اما بیماری فراموشی نیز این جثه ی ناموزون و سنگین نما را فرا گرفته است و از یاد می برد که تکیه گاهش را نیز از درون به موربانه های سودجو واسپرده و انبوهی از لانه های کوچک و در همانحال مرتبط با هم امعا و احشای این تکیه گاه را تهی ساخته اند. دو جثه ی عظیم اما درون تهی، دشوار بتوانند به هم مددبرسانند.

انتخابات و دموکراسی

یکی از گفتارهای پیش پا افتاده ای که چپ به اصلاح طلبان وام داد تا اینان را برپانگهدارد و روزگار خود را نیز در غیاب انقلاب و در حضيض قدرت موجه جلوه گر کند، برجسته سازی اصل انتخابات همچون راه حلی جهت برون رفت از بن بست سیاسی بود. در رساله های پیشین به اصل انتخابات همچون آرمان نهایی توجه داده ام و کسانی را که مردم را از عمل باز می دارند به امید برپایی انتخابات، فریبکارانی سیاسی دانسته ام. در هیچ نظامی حتی نظامهایی که مدعی دموکراسی پارلمانی هستند کسی یا اندیشگری به انتخابات همچون غایت دموکراسی نمی اندیشد.

طرفدارن اصل جمهوریت نظام همواره بر این ادعا پافشرده اند که جمهوریت را باید موقتی دانست و خطاهایش را نباید پایدار به حساب آورد. این ریاست جمهور اگر نشد، ریاست بعدی. این تصور از جمهوریت در برابر پادشاهی نه فقط در ارتباط با تاریخ ایران درست نیست، بل در درن خود نیز فاقد اعتباری منطقی و معتبر به شمار می رود.

تحول تاریخی ایران پس از مشروطیت نشان داده است که ایران بر اثر تجربیاتی که پشت سر گذاشته است و با توجه به بحرانهای کشنده ای که به جان آزموده و از آنها سرزنده بیرون آمده است، اکنون می تواند با توسل به دو اصل استمرار و تغییر بهترین نوع حکومت ممکن را داشته باشد. این نکته با در نظر گرفتن این واقعیت برزبان رانده می شود که هیچ حکومتی بهترین حکومت همه ی دورانها نیست و نخواهد بود و حکومت هیچ کشوری دیگر نیز نمی تواند الگویی مطلق برای کشوری دیگر بر شمرده شود. فرض این قلم همواره این بوده است که هر حکومتی اعتباری نسبی دارد و در چارچوب تاریخ و فرهنگ همان کشور شکل می گیرد و شکل می پذیرد.

حال به باور این قلم ناچیز اصل استمرار را در طول تاریخ ایران همانا نظام پادشاهی متبلور کرده است. عنصر تغییر با توجه به انقلاب مشروطیت و تجربه های اندوخته از نظام جمهوری اسلامی به بهترین وجهی در هیأت نظامی پارلمانی متجلی می شود که هم خصوصیات دموکراتیک را دارد و هم خصوصیات تغییر مسئولان را در دوره های معین و از پیش تعیین شده. نظام جمهوری اسلامی نشان داد که یا باید نظامی جمهوریتی داشت یا نظامی پادشاهی - ولایتی. همه ی تجربه ها نشان می دهد که نظام پادشاهی نرمش و تغییر پذیری بیشتری دارد تا نظام جمهوریتی یا ولایتی - جمهوریتی.

اگر رئیس جمهور حتی قادر می بود چند گام از این یا آن طرف بردارد، این نظام برتر می بود از نظام پارلمانی نخست وزیری؟ در نظام نخست وزیری، پارلمانی داریم نیرومند که مباحث و معضلات را برمی گیرد و به بحث می نشاند. در نظام ریاستی مبتنی بر ولایت فقیه همه چیز به اراده ی ولی فقیه ختم می شود. در اینجا مهم است میان دو چیز تفاوت قائل شویم. یکی مبحث صرف نظری است و دیگری مبحث بستر فرهنگی. این شق دوم در نهایت خصلتی واقع گرا دارد و آن شق اول خصلتی منطقی که همواره قادر نیست به واقعیت بپیوندد.

آخرین مناظره ی تلویزیونی هشت نامزد ریاست جمهوری در روز جمعه ۱۷ خرداد ۱۳۹۲ در حد خود و در حد جمهوری اسلامی پدیده ای در خور توجه به شمار می آید. در همین مناظره ی مهندسی شده چرخها از ریل پیش ساخته خارج شدند و بیرون

لغزیدند. نظام اقتصادی سخت زیر سؤال رفت، سرکوب ۱۸ تیر دانشجویان را گردن هم انداختند و سیاست پایداری اتمی را نزدیکترین مشاور و لایت فقیه پرسش برانگیز ساخت. اینها همه نشان از رفتارهای دموکراتیک به حساب نمی آیند. اینها نشانه هایی هستند از تسویه حسابهای جناحی و گروهی و مافیایی که حتی اگر بازدهی هم داشته باشند، نیاید آن را در تقویم تحول دموکراتیک اجتماعی جاداد و نشانند.

جمهوری اسلامی دو خصوصیت دارد که به اعتباری در نظامهای تاریخی کم مانندند یا حضور هر دوی این خصوصیتها در یک نظام پدیده ای کم نظیر می نماید.

یکی از این دو خصوصیت بی باوری گردانندگان این نظام به مجموعه ای اخلاقی و به هم پیوسته است. نکته ی در خور توجه این است که این رژیم به یک نظام حقوقی کمابیش مدون به نام فقه شیعی تکیه می زند اما هر بار که ضرور بداند همین فقه را دلخواه تفسیر می کند و بسته به مورد آن را بالا و پایین می سازد. در نهایت این رژیم به هیچ معیاری پایبند نیست. هر سخنی را می گیرد و شبیه سازی می کند و هر کلامی را از آن خود می سازد بی آن که پیشتر پیشینه ای برای آن در همان فقه شیعی دست و پا کرده باشد.

برگیری و از آن خود سازی کلام غیر شیعی خاصه گفتارهای عرفی و مدرن در نظر گردانندگان و متفکران حکومت اسلامی امری عادی به شمار می رود. اینان نسبت به این نوع از کلام هیچ مسئولیتی حس نمی کنند و به کارگیری آن را بدیهی قلمداد می کنند. برعکس نسبت به معیارها و گفتارهای فقه شیعی نوعی حساسیت نشان می دهند و اگر کسی احکام دیگری را از آن خود وانمود کند با او به قول خودشان برخورد می کنند. مرجعیت در واقع در جایی سربرمی افرازد که سابقه ی مذهبی داشته باشد، نه در جایی که دگراندیشی رواج داشته است. نکته ی مهم اما اینجاست که انبوه معضلات و مسائل سربرآورده در نظام جمهوری اسلامی، این نظام را وادار می سازد به برگرفتن اندیشه های غیرشیعی و از آن خود ساختن اندیشه های دیگران. این اندیشه برداری در مجموع نظامی ساخته و پرداخته است که سخنانش را دیگران پرورانده اند. به همین اعتبار می گویم: جمهوری اسلامی خودش نیست. این نظام هیچ هویتی دیگر ندارد. آنچه بقای این نظام را ممکن می سازد مجموعه ای از سوداندیشیهای فردی است که در پناه گروه های مافیایی تداوم می یابد. گفتارهای این رژیم نه متعلق به خودش است و نه تعلق به آنها نشان می دهد. برگرفتن گفتار دیگران به همان اندازه که آسان می نماید اما به سبب ناپایبند بودن به آن گفتار هیچ ثباتی به بار نمی نشاند. به بیان دیگر قدرت این رژیم، درست ضعف آن است. همین خصوصیت ناچار خشونت تولید می

کند چون هیچ مبنا و اساسی برای رفتارهای مبتنی بر عدالت یا آرمانخواهی شکل نمی‌گیرد.

در روسیه هم باید گفت تا حدودی همین ویژگی را مشاهده کرده ایم اما نه به این اندازه. در آنجا معیارهای اخلاقی نادر بود اما نظام به اصل مالکیت عمومی تا آخر وفادار ماند و سود فردی را در چارچوب امتیازگیری و رانت خواری فراهم آورد.

دومین خصوصیت این رژیم جمهوری اسلامی خودخوری است یعنی در هر مقطع بخشی از بدنه‌ی خود را می‌خورد. از دم آغازید و اکنون از نیمه‌ی بدن خود نیز گذشته است. آنچه این نظام را هنوز متحرک نگاه می‌دارد همان خصلت بیولوژیک مارمولکی آن است که هر تکه همچنان می‌جنبد و حرکت می‌کند و می‌غلطد. گویی هر تکه یک کلیت را می‌نمایاند.

در این میان خاصه در دوران پس از پیروزی انتخاباتی اصلاح طلبان شمار زیادی از چپ اندیشان و کمونیستان سابق و لاحق به فکر افتادند از راه تبلیغ گذار مسالمت آمیز، نظام جمهوری اسلامی را به نوعی دیگر از تداوم بهره‌مند سازند. رهبری این جریان مانند آغاز انقلاب باز به دست توده ایها افتاد. اینان دیگران را دنبال خود کشاندند و به اصلاح درون ساختاری راندند و قبولانندند که این تحول می‌تواند خصلتی مدرن و آبرومند به خود بگیرد و تمام عیوب مرحله‌ی آغاز انقلاب را در پستوی فراموشی از دیده‌ها دورسازد و از همه مهمتر آن که راه بازگشت اندیشه‌ی پهلوی دوستی را سد کند و در نتیجه بازگشت رضاپهلوی را ناممکن سازد.

این تصور باطل را اصلاح طلبان و جمهوریخواهان توده‌ای و گروهک بنی‌صدری و شمار در خور توجهی از بازماندگان آشفته سر جبهه‌ی ملی برگرفتند و بر پیشانی‌های آویختند. دستجاتی چون ملی - مذهبیها هم که نه ملی بودند و نه مذهبی مانند ابزار یدکی دنباله روی پیشه کردند بسان گذشته.

این مجموعه‌ی ناهمگن هیچ بستر فکری منسجمی نداشت. همه از سر مصلحت و فرصت طلبی استدلالاتی ناهمگن به هم می‌بافتند و جمهوری اسلامی را مستقیم و نامستقیم مدد می‌رساندند.

این حضرات نه تصور روشنی از دموکراسی به دست می‌دادند و نه تصویری پرداخته و از همه مهتمتر چهره‌ای ایرانی از جمهوریت ترسیم می‌کردند.

در اینجا اجازه می‌خواهم به گفتگویی اشاره کنم در ارتباط با دموکراسی تا ببینیم حتی در غرب که تصور می‌رود این نظام به شکل الگو برای کشورهای دیگر در آمده است چه معنایی دارد؟

دیوید رانسیمین^۱ از برجستگان رشته‌ی علوم سیاسی است در کمبریج با آثاری شناخته شده. در گفتگویی که در همین ماه فوریه ۲۰۱۴ در مجله‌ی «شوایتزر مونات» انتشار یافته است با مصاحبه‌کننده راجع به بحران به بحث می‌نشیند.

مفهوم بحران را امروزه در پیوند با بسیاری از پدیده‌های اجتماعی به کار می‌بندند. برای نمونه از بحران مالی سخن می‌گوییم و از بحران محیط زیست یا از بحران سیاسی. هم اکنون این مفهوم را در ارتباط با اتحادیه‌ی اروپا نیز به کار می‌گیرند به حدی که سخن از بحران دموکراسی در اتحادیه‌ی اروپا توجه برانگیز شده است.

دیوید رانسیمین می‌گوید واژه‌ی بحران را در گذشته در مقاطع تاریخی معینی به کار می‌بستند مانند رکود اقتصادی بزرگ یا جنگ جهانی دوم یا بحران نفت یا بحران کوبا. امروز اما این واژه را همچون واژه‌ای میانجی و پیوند دهنده به کار می‌برند شاید بدان سبب که توجه خواننده و مصرف‌کننده را جلب کنند. به باور «رانسیمین» اما در حوزه‌ی علوم سیاسی هر دموکراسی عمل‌کننده و در اصطلاح زبان محاوره هر دموکراسی سرپایی انباشته است از مجموعه‌ای از بحرانهای کوچک.

بدین سان آیا می‌توان گفت بحران یک موقعیت متعارف در یک دموکراسی به حساب می‌آید؟ یعنی بحران وضعیت عادی در یک دموکراسی است؟

«رانسیمین» در اساس بر این باور است که بحرانهای جاری در دموکراسیها امری عادی به شمار می‌روند اما درست همینجا نکته‌ای دیگر مطرح می‌شود. ما خاصه در این دوران شاهد عدم مشارکت مردم در انتخابات هستیم. بخش در خورتوجهی از مردم کشورهای دموکراتیک در انتخابات شرکت نمی‌کنند و رأی نمی‌دهند. مواردی داریم که گاه فقط بخش کمی از مردم پای صندوق رأی می‌روند.

«رانسیمین» این پدیده‌ی عدم مشارکت را تجلی عدم اعتماد مردم به سیاستمداران می‌نامد اما براین باور است که وقتی بحران حاد شود و کارد به استخوان برسد و وضع اقتصادی مسئله‌آفرین شود آن وقت مردم می‌روند پای صندوق رأی و سیاستمداران راوامی دارند به اقداماتی جدی رویاآورند. ما نمی‌خواهیم جزئیات این دیدگاه‌های

^۱. Demokratie ist Krise. David Runciman, M. Wiederstein. Schweizer Monat. 2/2014.

«رانسیمن» را شرح کنیم. می‌خواهیم بگوییم بحرانها همواره به یک شکل و اندازه سربر نمی‌آورند. تاوقتی که بحران را بتوان مدیریت کرد به بیان «هابرماس» همچون تب است و خصلتی هشداردهنده دارد اما وقتی که بحران فوران کند و ناشی از نقصانهای ساختاری باشد و به بیان دیگر نه ساختار سیاسی موجود بتواند بر آن چیره شود و نه با اصلاحات متعارف بتوان بر بحران غلبه کرد در این صورت بحران تبدیل می‌شود به جریانی انقلابی که دگرگونی بنیادی و ساختاری را می‌طلبد. درچنین حالتی از بحران گذر کرده ایم و به مرحله ای دیگر رسیده ایم که سراسر جامعه را خواه ناخواه به چالش فرامی‌خواند. در چنین حالتی چنانچه پیکره ی سیاسی جامعه آماده ی واکنش به موقع نباشد و نتواند به آنچه که از صورت بحران متعارف خارج گشته و به انفجار نزدیک می‌شود، به پاسخ بنشیند، در نهایت جامعه را دستخوش دگرگونی ویرانسازی می‌کند بی آن که از فرجام این زیوروشدن آگاه باشد. همه چیز خصلتی قضا و قدری پیدا می‌کند.

ایرانیان عافیت خواه و مدار اطلب و نوچگان خشونت پرهیز تنها قادرند از خارج کشور و درپرتو عافیت نشینی همه را به تحمل بخوانند. آنان هم که در ایران نشسته و سخن از مدارا می‌رانند چیزی نمی‌خواهند جز وجیه الملگی. همین کسانی که رژیم گذشته را یکسره طرد می‌کردند، به بدترین جلوه های فساد تن می‌دهند و با آن می‌سازند و حتی از آن بهره می‌گیرند.

اینها به کنار می‌خواهیم بگوییم تاجایی که ساختار سیاسی هرکشوری متکی به اپوزیسیونی درونی و وفادار باشد، غلبه بر هر بحران با هزینه ای اندک یا به به بیان دیگر بهایی درخور تحمل انجام می‌شود. دموکراسیهای غربی که به بیان «رانسیمن» با بحران می‌زیند و بحران را جزیی از وجود خود می‌دانند بدان خاطرست که در هر مقطع بحرانی قادرند همه ی توان خود را متحد گردانند و یکجا به رویارویی با بحران بروند، می‌توانند از هر بحرانی درس بیاموزند و با اصلاح ساختار موجود همه چیز را تداوم ببخشند. این موقعیت را درژیمهایی که سراسر وجودشان با بحران آمیخته است اما فاقد ساختارهای دموکراتیک اند مشاهده نمی‌کنیم. برای مثال جمهوری اسلامی از همان آغاز بنیادگذاری با بحران دست و پنجه نرم کرده است و در هر مرحله به بهایی گزاف بر هر بحران چیره شده است. در اینجا بروز بحران را مشاهده می‌کنیم و حتی غلبه بر آن را اما نمی‌توانیم این دو نوع از بحران را که یکی حالتی متعارف دارد و دیگری به سبب ناهمزمانی ساختاری بحران می‌آفریند، یکی و یکسان بدانیم. بحران در جمهوری اسلامی امری ذاتی و ساختاری است زیرا که خلاف طبیعت سیاسی کل جامعه برپاگشته است و ناچار باید به تصمیماتی غیر عقلانی تن دهد. این بحران هر بار با هزینه ای بس بالا به عقب رانده می‌شود و

در مرحله ای دیگر به صورتی مشابه یا متفاوت باز سربرمی کشد. کسانی که امیدوارند می توان با انتخابات بر این نقصانهای ساختاری غلبه کرد از یاد می برند که درست همین ساختار خردستیز به برگزاری انتخاباتی آزاد و منصفانه تن نمی دهد. در چنین حالتی حل بحرانهای فرساینده در جمهوری اسلامی که به تدریج همچون موربانه درونه ی تمدن ایرانی را هم می خورند و پایه هایش را سست می گردانند، فقط با امحای همین ساختار سیاسی یعنی در یک کلام با برچیدن این نظام غیر عقلانی از بین خواهند رفت.

در همین بخش به اختصار به دو سه نکته اشاره داشتیم. نخست آن که بحران در هر نظامی به وقوع می پیوندد. دوم آن که در یک نظام دموکراتیک بروز بحران به نوعی نقشی هشداردهنده به عهده می گیرد اما همین بحران در یک نظام بسته بستری دگرگونی ساز می شود. در نظام دموکراتیک وجود احزاب سیاسی و جامعه های مدنی قادرند ابزار لازم را جهت غلبه بر بحران به دست حکومت بسپارند و حتی خود به منظور غلبه بر بحران وارد صحنه ی سیاسی و اجتماعی شوند. در حالی که در یک نظام بسته، بحران در اندک زمانی می تواند خصلتی شورش و حتی انقلابی به خود بگیرد و کل نظام را به چالش بخواند. در یک نظام بسته هر بحرانی خطرآفرین است و حتی یک جرقه ی کوچک قادر است نخست به بحران تبدیل شود و در مدت زمانی کوتاه کل جامعه را به شورش بخواند. نمونه ی تونس در آغاز جنبشهای موسوم به «بهار عرب» را شاید بتوان بهترین نمونه در این مجموعه به حساب آورد.

گفتاربرداری

این پدیده را برای نخستین بار در کنفرانس برلین طرح کردم و اندیشه و رفتار اصلاح طلبان درون ساختاری را نقد کردم و فاقد اصالت دانستم. کسانی که به قصد حذف دیگری، گفتار و اندیشه ی او را برمی گرفتند و از آن خود وانمود می کردند، نه تنها در جامعه بحران می آفریدند، بل صفوف خود و حکومتگران خودی را هم مغشوش می ساختند. در رساله ی کوتاهی که به کنفرانس برلین دادم مخاطرات این گونه از گفتاربرداری را برشمردم. و گونه های آن را شرح کردم. در این نوشته هم در بالا به ارتباط گفتاربرداری در جمهوری اسلامی با جریان هویت زدایی در همین جمهوری اشاره کردم. هویت زدایی مرتبط با گفتاربرداری در دوسو شکل می گیرد: یکی در جهت حذف صاحب گفتار و دیگری در جهت دگرذیسی گفتار بردار. این هر دو جهت و جریان تنها در پرتو مرجعیت زدایی و فقدان مرجعیت در جامعه جاری می شود. جمهوری اسلامی نظامی است ضد مرجعیت به معنای گسترده ای که در رسالات پیشین ذکر و شرح کرده ام.

در ایران بسیاری از این رساله‌ی کوتاه به نام «بحران گفتار در ایران» ناخوشنود گشتند حتی آنان که به ظاهر اصلاح‌طلبان را نمی‌پسندیدند. حکومتگران جمهوری اسلامی دوست دارند همه چیز در درون نظام سروسامان بیابد، نه از درون جامعه. به هر حال برای آشنایی بیشتر با این مقوله همچنان خوب است به همان رساله‌ی «بحران گفتار» در ایران امروز رجوع شود.

روشنفکران و انقلاب اسلامی: حاملان گفتار

وقتی از روشنفکران در اینجا سخن می‌گویم منظورم وجه غالب آن است که در برگیرنده‌ی افراد و گروه‌هایی است که در تشکلهای گونه‌گون از شهرپور بیست به این سو عنوان روشنفکری را منحصر به خود ساخته‌اند. این افراد و گروه‌ها نخست در جریان چپ ایران سربرآوردند اما اشتباه محض خواهد بود اگر اینان را منحصر به چپ بسازیم. در آستانه‌ی بیست و هشتم مرداد ۳۲ و خاصه پس از آن جریانی ملی-ایدئولوژیک با پرچم مصدقی راه افتاد که همان خصوصیات چپ را در میان ملیون می‌پروراند. جریان ملی پس از بیست و هشتم مرداد با دو جلوه یکی سکولار(عرفی) به نام جبهه‌ی ملی چهره‌آرایی کرد و دوم در یک انشعاب مذهبی به نام نهضت ملی ایران به رهبری مهندس بازرگان. هر دوی این جریانها به دست خودیهای درون ساختاری از ایفای نقش تاریخی باز ایستادند. جبهه‌ی ملی به دست انواع گروه‌های چپ زده‌ی درونی که به صورت گروه‌های مارکسیستی و لنینستی سربرکشیدند و نهضت آزادی به دست فرزند ماورای چپ که مجاهدین خلق نام داشت از سکه افتادند و هردو یعنی هم جبهه‌ی ملی و هم نهضت آزادی در برابر نیرویی که از قدیم در درون خود پنهان می‌ساختند اما از حضورش نیک آگاه بودند از صحنه بیرون رانده شدند. این مجموعه نتوانست در برابر حرکت‌های رشد‌یابنده، اندیشه‌هایی ماندگار بپروراند. نکته‌ی مهم اینجاست که رژیم پهلوی دوم بیش از همه‌ی اینها به مشروطیت پایبند بود، هرچند به گونه‌ای ناقص.

در پرتو تحولات شهرپور بیست تا بیست و هشتم مرداد همه چیز در جهت انحلال مشروطیت حرکت می‌کرد. از درون رژیم گرفته تا بیرون آن که در دست چپ روسی بود. هیچ خرد متعارفی نمی‌تواند بپذیرد که دکتر محمد مصدق در صورت پیروزی، نظام برآمده از مشروطیت را پاس می‌داشت. روزنامه‌ها‌ی آن دوره و حرکات اعضای هیأت دولت دکتر مصدق همه با سکوت تأییدکننده‌ی خود اودر مسیربراندازی رژیم پادشاهی حرکت می‌کردند. در چنین حالتی سخن گفتن از مشروطه خواهی چیزی جدی نمی‌نماید. جامعه‌ی ایران در عمل به دو اردو منقسم شده بود. یکی اردوی پادشاهی که تحت لوای ایران خواهی و نوعی ناسیونالیسم

ایرانی عمل می کرد و دیگری اردوی ضدپادشاهی که منقسم بود به دو جریان: یکی با علاقه یا با تظاهر به علاقه ی به ایران به میدان می آمد و دیگری با فروپاشی ایران، جهان وطنی را جار می زد. اگر نگاهی به تفسیرهای تاریخی این دوره بیندازیم حتی طرفداران مرحوم دکتر محمد مصدق این دوره را عصر دموکراسی ناقص نام نهاده اند بی آن که روشن کنند دموکراسی کامل چیست. این طرز تلقی را در یک دوره ی طولانی تاریخی چپها نسبت به انقلاب مشروطیت می پروراندند و آن را انقلاب ناقص نام می نهادند. این نوع نگرشها مانند نگرش مسخره ی استبداد ایرانی همه و همه مبتنی اند بر نگرشهای غیرتاریخی. گویی پدیده ی نیک مطلق وجود دارد که عدم حضور همه جانبه ی آن چیزی ناکامل و ناقص را به نمایش می گذارد. ناگفته می خواهند بگویند این پدیده ی مطلق و ناکامل که ما در بستر عدم کمال آن را تجربه می کنیم دموکراسی غربی است. کسانی که این نوع از نگرشها را تبلیغ می کنند در اساس به تحول تاریخی و به عنصر فرهنگ در چارچوب این تحول آشنایی ندارند. اینان نمی پذیرند که دموکراسی در ضمن ابزاری چندجانبه است که با توان جامعه در پرتو یک هدف عمده سامان می گیرد. اگر شما بقای یک کشور برایتان هدف اصلی باشد در این صورت در عمل سیاسی خود با محدودیتهایی مواجه می شوید. هیچ اصل دموکراتیکی در خلاء به وقوع نمی پیوندد. دموکراسی در اصل یک دادوستد در چارچوب امکانات است چنان که سیاست هم همین خصلت را دارد. اندیشه ی سیاسی ایرانی در دوره ی تاریخی شهرپور بیستی بافت فراوان دست به گریبان بوده است و تنها می توانسته در سایه ی ناسیونالیسم و نظام پادشاهی هر چند مبهم در هر دوسو به حیات خود ادامه دهد. تنها وجه مثبت آن همان نگهداری از ایران و بقای این کشور بوده است که بی تردید این وجه را نباید کم اهمیت دانست. تاریخ نویسی مشروطیت و مشروطیت به این سو همواره دستخوش شرح ماقوع و توصیف مبهم از رجال نیک و بد بوده است. بزرگترین عیب فریدون آدمیت این است که نتوانسته است این تاریخ نویسی را با همه ی نیکیهایی که از خود برجا گذاشت به یک مجموعه ی به هم پیوسته و نیک اندیشیده بدل کند. در این باره سرفرصت به تفصیل خواهم نوشت. در اینجا اشاره ی گذرا بدفهمی به بار تواند گذاشت. در یک کلام باید دید حاملان دموکراسی در یک دوره ی زمانی چه کسانی هستند با چه آرمانهایی و با چه هدف عمده و بزرگی در چه جامعه ای با چه مرحله ای از تکامل. آن وقت است که می توان همه را به سنجش سپرد. جزاین اگر بکنیم در اساس خود را به دست اندیشه های عوام پسند سپرده ایم و عاقبتی جز آنچه برسرمان آمد، نمی آمد.

در سالهای دهه ی معروف به چهل این جریان روشنفکری باز با دو خصلت سکولار در اطراف جریانی به نام کانون نویسندگان به رهبری آل احمد (که سرانجام مذهبی

شد) راه افتاد و در جریان‌هایی دیگر در گروه‌هایی مذهبی سربرآورد که در دو محور اصلی فلسطینی و الجزیره ای سروسامان گرفت. چهره‌ی شاخص این حرکت بی‌تردید علی شریعتی بود. اما پس از افول خصوصیات مارکسیستی علی شریعتی همین جریان در کسوت مجاهدین خلق و مجاهدین انقلاب اسلامی و هیأت‌های مؤتلفه متبلور شد. اینها همه از دوران دهه‌ی شهریور بیست‌نشأت می‌گرفتند و از فعالیت‌های فداییان اسلام که شکل خاموش آغازین آنها بود برمی‌آمدند. در طول انقلاب اسلامی برخی از همین حرکتها اتمی شدند و در نهایت در حرکتی بی‌بنیاد به نام ملی- مذهبی ریشه‌دواندند و بخش بزرگی از آنها ذوب ولایت فقیه گشتند.

این نگاه فهرست‌گونه به ما نشان می‌دهد که حرکت‌های روشنفکری پس از شهریور بیست در کنار حزب توده و جنبش‌های چپ و مارکسیستی و مائویستی، گونه‌ای مذهبی و بالنده دارند و گونه‌ای سکولار-عرفی که نتوانست به استقلال برسد مگر در پرتو همان دو گونه حرکت سیاسی ایدئولوژیک چپ و مصدقی.

به بیان دیگر حرکت‌های روشنفکری ایران در این دوران در اساس حرکت‌های ایدئولوژیک اند. از چپ گرفته تاملی و از ملی- مذهبی گرفته تا روشنفکری بارز و شاخص دینی که منتهی به عبدالکریم سروش و مانددهایش می‌شود. آنچه همه‌ی اینها را جذب خود می‌کند و بر همه چیره می‌شود همان اندیشه‌ی مبهم ولایت فقیه است که با خصلتی ضد پادشاهی تمامی عناصر مشروطیت گریز را در وجود خود ذوب می‌کند. این مخلوط تازه نه در تاریخ ریشه دارد و نه در سنت سیاسی ایران اما قادر است کل نیروی پراکنده‌ی یک جامعه را بسیج کند و حتی در برابر دشمن خارجی ایستادگی شگفت‌آور به خرج دهد. بازگردیم به جریان‌های روشنفکری.

این گروه‌های روشنفکری بی‌تردید از بابت نحوه‌ی استدلال کردن و اندیشیدن تفاوت‌هایی باهم داشته‌اند و حتی اکنون هم دارند اما آنچه مهم است وجوه اشتراک این جریان‌هاست. همه‌ی اینها خصلت ایدئولوژیک داشته‌اند و دارند، همه‌ی اینها ضد رژیم پهلوی بوده‌اند و گفته و ناگفته خصومتی کور با تجدد، خاصه تجدد پهلوی می‌پرورانده‌اند، همه بی‌چون و چرا به برآمدن خمینی یاری رسانده‌اند، همه در آغاز انقلاب از پاکسازی‌های بی‌رحمانه به دفاع برخاسته‌اند و از راه اندازی دادگاه انقلاب حمایت کرده‌اند تا سال ۶۷ که تیغ بی‌رحم استبداد به جان بخشی از آنان افتاد و بر اثر خشونت همین تیغ شکاف میان خود را پذیرا شدند. اما پس از این مقطع خونین همین جریان‌ها، همه بی‌کم و کاست جنبش دوم خرداد را به عوض آن که فرصتی بدانند برای یک خیزش اجتماعی گسترده به منظور جدایی از انقلاب اسلامی، آن را وسیله‌ای آسانخواهانه دانستند جهت پشتیبانی از بخشی از بدنه‌ی جمهوری اسلامی به

رهبری خاتمی و با تمام قوت باز به مدد همان خصلت ایدئولوژیک جنبش خودانگیخته ی مردم را خلاصه کردند در وجود یک دروغ بزرگ به نام خاتمی. همین مردمان در جلوه های مختلف خود به هنگام محاکمه ی کرباسچی به عوض آن که فرصتی بیابند در جهت بسیج مردم ، تمام نیرویشان را خلاصه کردند در وجود یک جریان ناسالم به نام کرباسچی . اینان به هنگام انتخابات ریاست جمهوری ۸۸ همین کوششها را به کار بستند در جهت حمایت از موسوی و کروبی.

گفتار دهه ی چهل: بزک اسطوره ای پوکیده

مدتی است شاهد چهره نمایی و بازگشت پدیده ای به نام دهه ی چهل هستیم. رسانه های خارج از کشور پرچمدار افراد و گفتارهای این دهه شده اند بی آن که اندیشه ای انتقادی در ارتباط با آن پیروانند. «دهه ی چهل» عنوانی است نمادین برای دروه ای که بیش از یک دهه به طول می انجامد. این دوره با تحول دوران ساز بیست و هشتم مرداد می آغازد ، با شکست حزب توده همچون نماد روشنفکری شهریور بیستی به اوج می رسد، در لابلای افسردگی و سرخوردگی فعالان و هواخواهان حزبی خُرد و خمیر می شود و در سالهای چهل که ایران سرانجام به ثباتی در خور توجه دست می یابد، سربرمی کشد اما تا انقلاب اسلامی ۵۷ افتان و خیزان دوام می آورد.

اگر درست است که روشنفکری پس از شهریور بیست را «روشنفکری شهریور بیستی» نام نهاده ام، اکنون باید روشنفکری پس از بیست و هشتم مرداد را «روشنفکری بیست و هشتم مردادی» نام نهاد. این دو روشنفکری خصوصیتی مشترک دارند و در بسیاری از زمینه ها هم از هم متمایز می شوند.

آنچه شهریور بیست به بازار سیاست عرضه کرد، چیزی نبود جز مارکسیستی واپس مانده با تفسیری روسی. هر جا هم که می خواست روسی نباشد از نوعی فرهنگ چپ فرانسوی و پیرامن آن اثر می پذیرفت هر چند که اغلب «فکلیگری» فرانسوی را نیز به همراه می آورد. ادبیات شهریور بیستی ، ادبیاتی است چپ زده با نگاه تحقیر به ایران باستان و میل شدید به انحلال در اتحاد جماهیر شوروی.

این روشنفکری که آمیزه ای بود از تحصیلکردگان قاجاری و انحطاط عصر قاجار، سرانجام توانست بخشی از طبقه ی متوسط رضاشاهی را نیز دور خود گرد آورد یا خنثی سازد. در حالک که روشنفکری «بیست و هشت مردادی» دهه ی سی را با اندوه و افسردگی از شکست دهه ی بیست سپری می کند و پوچی حزب و اردوی

سوسیالیسم را به جان می‌آزماید، و در دهه‌ی چهل که هوای اقتصاد و موقعیت فرهنگی جامعه میل به ثبات دارد با اطواری ریاکارانه و باجخواهانه پا به عرصه‌ی گسترده‌ی حیات اجتماعی می‌گذارد و درهاله‌ای از رفاه و پوچی، به شعر نو تکیه می‌زند و به سه قهرمان خود می‌آویزد: صمدبهرنگی، جلال آل احمد و علی شریعتی. این هرسه بر اثر موقعیتهایی یکسره طبیعی درمی‌گذرند. روشنفکری بیست و هشت مردادی ولی هر سه مرگ را به گردن ساواک و رژیم شاه می‌اندازد و به نعش آن سه می‌آویزد.

از این گذشته در دوره‌ی موسوم به «دهه‌ی چهل» حزب از کار افتاده و مهاجر توده از رونق می‌افتد و به جریانهای چریکی میدان می‌دهد. این جریانها اما چهره‌ای ملموس ندارند و بیشتر با رجوع به چین و کوبا خود را توجیه می‌کنند. اگر جریان شهریور بیستی می‌توانست به فرهنگ و ادبیات روسی همچون تکیه گاهی بنگردد و «رنالیسم سوسیالیستی» را در آن بحوید، روشنفکری «بیست و هشت مردادی» نه از چین و کوبا و حتی ویتنام بهره‌ای ادبی می‌برد و نه خود توان داشت شخصیهایی یکه و ممتاز بیافریند. همه‌اش خلاصه شد در شعر نو که به جز چند استثنا حتی از ترانه سرایی همین دوره عقب افتاده‌ترند. از نظر فکری میزان عقب افتادگی این روشنفکری و قلم زنان دهه‌ی چهل را در «مراسم ده شب» می‌بینیم. محصول این گردهم‌آیی چیزی نیست جز رویکردهایی سیاست زده و نازل.

مهمترین سازمانهای سیاسی این دوره نیز چیزی در خوراعتنا نمی‌آفرینند. نه تحلیل درستی دارند از جامعه و فرهنگ و تاریخ ایران و نه اندیشگری دارند توانا در عرصه‌ی فکرسیاسی یا فرهنگی. نفی کورکورانه‌ی همه چیز از باستان گرفته تا دوران معاصر، تنها سلاح نیرومند این گروه هاست. وجه مشترک همه‌ی این افراد و این سازمانها جهل است و میانمائیگی. اگر هم اینجا و آنجا چند مورد استثنایی اندکی متمایز و اندکی برتر از میانمائیگی مشاهده می‌کنیم، نباید مارا از شناسایی خصوصیات عمده‌ی این دوره غافل گرداند و از همه مهمتر این که نبینیم و نتوانیم ببینیم این دوره آستن چه فاجعه‌ای بوده است. روشنفکران بیست و هشت مردادی که حالا به برپایی تشکلی به نام کانون نویسندگان چسبیده اند قادر نیستند تحلیلی درست از این کانون و اندیشه‌های جاری و حاکم برآن به دست دهند. سرور و مولایشان از چپ توده‌ای لغزید به نوعی سوسیالیسم مبهم به شیوه‌ی خلیل ملکی و کیبوتص اسراییلی و سرانجام خزید و فروغلطید در میراث خود همچون خسی در میقات.

آشفته‌گی ذهنی و سودجویی فردی میراث روشنفکری عقیم این دوره است که سرانجام همچون مرشدشان در دامن انقلاب اسلامی و رهبر آن فرومی‌روند. جناح چپ این

روشنفکری برآمده از حزب توده و فدایی همه باهم انقلاب ۵۷ را نماد ضدامپریالیسم می بینند و جناح غیر چپ این روشنفکری در این انقلاب معنویت و بازگشت به اخلاق را آرزومی کند و می ستاید.

در دوران انقلاب اسلامی روشنفکری برجسته ای که جلوه بفروشد سربرنیاورد. آنچه هم که روشنفکری دینی نام گرفت در اساس در جست و جوی اصلاح حکومت دینی بود و به دنبال استمرار بخشیدن به آن در و جود شورایی از فقها، نه بیشتر و نه کمتر. این همان چیزی بود که اصلاح طلبان می خواستند و اصرار داشتند و دارند همین حکومت را پاپرجانگه دارند و اجازه ندهند بنیادهایش سست گردد. جنبش اصلاح طلبی درون ساختاری یک فریب بزرگ بود. اما این فریب توانست همان مردمانی را به دنبال خصلت ضدامپریالیستی بودند این بار با شعار معنویت و ورود تدریجی به مدرنیسم به خیابان و به رسانه ها بکشانند. همان فریبی که «میشل فوکو» را تا آخر عمر دچار ناراحتی وجدان ساخت، اینان را که بیشترشان در خارج اقامت گزیده اند ذره ای نلرزاند که هیچ فرصتی دیگر هم یافتند برای عشو آمدن در برابر روحانیتی که هیچشان نمی شمرد. این ته مانده ی روشنفکری نیمه درباری، نیمه الواط و نیمه قرطی محمد رضاشاهی هم که حالا مجلس آرای می کند چیزی در بساط ندارد جز کپی کردن پرده های فکری و نقاشی و عکاسی و سینمایی روستایی همچون جلوه های مدرنیسم خودی و بی خطر.

گفتار رژیم مرجع

در این سالها کم نیستند کسانی که می گویند در رژیم پهلوی همه چیز داشتیم مگر آزادی سیاسی. حتی برخی در همین مورد آزادی سیاسی نیز معنقدند امکانات سیاست ورزی در آن رژیم بیشتر می بود از این رژیم اسلامی.

این نکته به کنار، ایران در سالهای پس از انقلاب ۵۷ همواره جوش و خروش و واکنش و حسرت و خودخوری داشته نسبت به پدیده ی سقوط رژیم محمد رضاشاه پهلوی. کار اکنون به جایی رسیده است که حتی انقلابیون اصلاح طلب شده مانند (طبرزدی، نوری زاد و دیگران)، یا منتظری و امثالهم یکصدا مزیت های رژیم سرنگون شده را نسبت به رژیم کنونی جار می زنند. شاید بتوان توده ایها را تنها استثنایی برشمرد که هرگز عنصری مثبت در رژیم پیشین نیافته اند. به راستی این همه کین و کینه را نمی توان از دیده دورداشت.

رژیم مرجع به چه معناست؟ رژیم مرجع را اکنون رژیمی می دانیم که همه ی گفتارها به آن برمی گردد، همه ی کینه ها به آن اشاره دارد و همه ی سنجشها بر همان اساس

سامان می‌گیرد. این چنین رژیم‌ی به تدریج مبنای داوریه‌ها و سنجش‌های فرهنگی و سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد.

اگر درست است که مقطع انقلاب مشروطیت را خاستگاه عصر جدید در ایران می‌گیریم و تعیین می‌کنیم، به آسانی و حتی به مراتب بیش از آن می‌توان رژیم پهلوی یعنی دو پادشاه پهلوی و اکنون حتی جلوه و نمود شاهزاده‌ی بازمانده از آن رژیم را مجموعه‌ای به شمار آورد که آن را رژیم مرجع می‌نامیم. اگر شاهزاده رضاپهلوی را هم در همین حوزه قرار می‌دهیم بدان سبب است که گفتارها و رفتارهای او دارد نوعی رفتار اپوزیسیون دموکراتیک را تبلیغ می‌کند که در حقیقت در هیچ گروه اپوزیسیون دیگری مشاهده نمی‌شود. کافی است نگاهی بیندازیم به دو گروه از شیوه‌های به کار گرفته شده در این سه جریان قابل قیاس باهم نیستند. آنچه نوید دموکراسی سر می‌دهد همانا رفتارها و کردارها و گفته‌ها و اندیشه‌های شاهزاده رضاپهلوی است، نه آن دو گروه دیگر.

جمهوری اسلامی همه چیز را به باد می‌دهد. حتی انتخابات را! آنچه می‌توانست نماد تفاوت باشد اکنون تبدیل گشته است به نماد ریاکاری. مردم و روشنفکران نیز به تدریج تبدیل گشته‌اند به ابزار توجیه‌کننده‌ی اعمال و رفتار و کردارهای سیاسی یک شعبده بازی بزرگ به نام انتخابات که هیچگاه به راستی برگزار نشد و نمی‌شود.

برخی رویدادها در این میان

پس از انتشار رساله‌ی «جامعه‌ی کاذب» شاهد تحولات فرهنگی در خورتوجهی بوده ایم که اشاره به برخی از آنها می‌تواند به فهم و درک برخی از خصوصیات جامعه‌ی کنونی ایران مددبرساند.

۱. گرچه نیک می‌دانیم انتخابات در جمهوری اسلامی ایران نمایشی کاذب در جهت مشروعیت‌سازی برای رژیم حاکم است، با این حال بی‌توجهی به این پدیده گمراهی نیز به بار می‌نشانند. در عرصه‌ی فرهنگ شناسی رفتارهای کاذب هم مقام و جایگاه خود را دارند.

احمدی نژاد با سخنان و رفتارهای نسنجیده‌ی دوره‌ی نخست ریاست جمهوری اش و به دنبال آنها واکنشها و عملکردهایش در ارتباط با بازده انتخابات دوردوم ریاست جمهوری (۱۳۸۸)، چنان بن بستهایی آفرید که حتی با گردش صد و هشتاد درجه‌ی هم نتوانست بر فضای ناخوشایند آن سخنان و رفتارها در مقیاس ملی وجهانی چیره شود.

انتخاب احمدی نژاد در همان دور اول هم بحث برانگیز بود. نه کروی آن را پذیرفت و نه رفسنجانی، با این حال اوبه این مقام دست یافت و حذف مخالفان مقتدر خود را با موافقت خامنه ای پی گرفت. به یک اعتبار چنان که پیشتر نیز نوشته ام احمدی نژاد را باید همان جلوه ی مضحک فاجعه آمیزی دانست که مرحله ی پایانی رژیمهایی چون جمهوری اسلامی را خبرمی دهند. هر دو دوره ی انتخاب او آمیخته بود با بحران آفرینی و عنصرهایی کودتاگونه به این اعتبار که نمی توانست وفاق همه ی ولایتمداران را پیرامون خود گردآورد. او علیه کسانی برخاسته بود که مقامات کلیدی جمهوری اسلامی را در اختیار داشتند و چه بسا از همین راه گذار از ولایت فردی به جمعی را زمینه سازی می کردند. احمدی نژاد با اندیشه های قیامت بینی که زمینه های توده ای و مردمی دارد سربرکشید و همواره به کمک فرصت طلبی راهگشایی می کرد و جمهوری اسلامی پاک و مردمی و توده پسندی را نوید می داد. اینها همه وقتی به فاجعه انجامید که کودتاهای او یک به یک به شکست انجامیدند. از یاد نبریم که اندیشه ی رستاخیزی در چارچوب نظامهای سیاسی بسته ، در نهایت چاره ای ندارد جز توسل به کوتااز طریق مجراهای همان رژیم. در این باره در رساله ی کوتاه «فن و هنر کودتا» نکته هایی می آورم. اعتبار احمدی نژاد خاصه هنگامی فروکاست که گردانندگان جمهوری اسلامی خواسته و ناخواسته با حصر خانگی کروی- موسوی در عمل اعتبار انتخابات ۸۸ را پرش برانگیز ساختند و حق را به جانب کسانی پرتاب کردند که نتایج آن انتخابات را نمی پذیرفتند. این مجموعه به دو جریان میدان داد. یکی جنبش گسترده ی فکری در مسیر برگزاری انتخابات آزاد و دودیدگر وارد ساختن فشار بر گردانندگان جمهور اسلامی در جهت برگزاری انتخاباتی آزاد. در اینجا یک نکته را نباید از دیده دورداشت که فصل مشترک گروه هایی چون احمدی نژاد و در مجموع اصولگرایان از سویی و اصلاح طلبان درون ساختاری از سوی دیگر همانا نجات جمهوری اسلامی است به دو طریق.

گردانندگان جمهوری اسلامی به جای برگزاری انتخابات آزاد، رو آوردند به برگزاری انتخاباتی بالنسبه آزاد در چارچوب سیستم خود. اینان اصل رقابت آزاد میان نخبگان رژیم را که از چپهای انگلیسی- آمریکایی برگرفته بودند، نخست فروکاستند به رقابت میان امنیتیهای خودی و سپس فروکاهیدند به رقابت میان برگزیدگان شورای نگهبان با مشورت وزارت اطلاعات. آنچه طراحان رقابت نخبگان نمی دانستند یا از یاد می بردند توان یک نظام بود. نظامی بسته چون نظام ولایت فقیه قادر نیست از حد معینی پا وراتر بنهد زیرا در غیر این صورت سراسر داربستش فرو می ریزد. در چنین وضعی توسل به یک اصل جهانشمول به نام انتخابات آزاد همواره بنیادهای رژیم را پرش برانگیز می سازد.

اینها به کنار اکنون می دانیم انتخاب رئیس جمهور جدید یعنی روحانی مجموعه ای قروقاطی و معجونی بی مزه و میان تهی است. او که می خواهد خود را وامدار کسی جلوه گر نسازد، در نهایت نماینده ی هیچ کس هم نتواند بود و به اندازه ی احمدی نژاد هم جسارت یا وقاحت و ولگردی گفتاری و رفتاری به بار نخواهد نشاند. بحران فزاینده در جمهوری اسلامی، سرانجام حکومتگران را وادار ساخت عنان قدرت اجرایی را یکسره به دست دستگاه امنیت و کارگزاران این دستگاه بسپارد به سبک شوروی سابق. به یک اعتبار حکومت روحانی، حکومتی است تکنوکراتیک. تکنوکراتهایش اما از خزانه ی دستگاه امنیت برگزیده شده اند و محدود به بضاعت همین خزانه هستند، نه بیشتر. این دستگاه اطلاعاتی به ناچار باید با رقیبان اطلاعاتی خود در همین نظام دست و پنجه نرم کند. با یک اعتبار هم اکنون جدلی در جریان است که یک سر آن در دست اطلاعاتیهای لباس شخصی است و سر دیگر آن در دست اطلاعاتیهای نظامی- پاسدار. نظام حالا دیگر به مردم تنها به اعتبار آرام نگاهداشتن اوضاع امتیاز می دهد، نه به سبب میل به گسترش آزادی یا علاقه به استقرار دموکراسی. همه چیز باید مهندسی شده به پیش برود و همه چیز در خدمت تداوم بخشیدن به نظام همراه با اصلاح آن. از این رو می توان گفت حکومت روحانی آزمونی است در زمینه ی گرگونی با شیب کم و نرم در انتظار بروز بحران و به امید جلوگیری از این بحران یا کاهش خسارات آن.

اکنون باید گفت اصل انتخابات آزاد همچون شبیحی در فضای جامعه ی ایران در گردش است اما چنان که بارها یادآور شده ام دستیابی به چنین اصلی بی پشتوانه ی جنبش مردمی و بسترسازی فکری دموکراتیک و آزادخواهانه به بار نمی نشیند.

تحول مهم دیگر تحولی است در عرصه ی برداشتی دیگر از جنبش مشروطیت که آمیزه ای شده است از مشروطه خواهان و جمهوریخواهان مشروطه طلب.

چرخه های فکر رنجور

روشنفکری معاصر ایران را در اساس چنان که آورده ام روشنفکری شهریور بیستی می دانم. این روشنفکری از روشنفکری مشروطیت گسست و از گفتارهای آن مردمان فاصله گرفت و به مداری واقعیت گریز پیوست. تخیل واقعیت گریز و بیگانه با واقعیتهای زندگی و جامعه ای واقعی، ذهن را بی مسئولیت می سازد و به هیچ تعهدی در هیچ زمینه ای پایبند نمی سازد. این ذهن خصلتی فرصت طلب می یابد و به ولگری میل می کند. ذهن واقعیت گریز در یک چرخش شتابان از تاریخ خود می برد

و به تاریخی دیگر هر چند بیگانه و ناشنا دل می سپرد و نمادهایی فریبنده برمی گزیند. قهرمانان چنین ذهنی، قهرمانانی هستند برآمده از فرهنگی دیگر و تاریخ چنین ذهنی، تاریخی می شود متعلق به کشوری دیگر. روشنفکران ایرانی دهه ی بیست چنین ذهنی می پروراندند و به چنین خصلتهایی وابسته می بودند. قهرمانشان پرولتاریایی بود که چون در جامعه ی خود حضورش را لمس نمی کردند، ناچار همتای واقعی آن را در جامعه ی روسی جست و جو می کردند و تاریخ کشور همین قهرمان را نیز به ناچار تاریخ خود می پنداشتند. اما از آنجا که ذهن و واقعیت گریز ذهنی ساده ساز است به تنبلی نیز می گراید، تاریخ همین پرولتاریای روسی را برابر می گیرد با تاریخ تمام کشور روسیه. این تاریخ با ۱۹۰۵ آغاز می شود و در اکتبر ۱۹۱۷ به اوج می رسد و در جنگ دوم جهانی افتخار می آفریند.

بدین ترتیب همین ذهن و واقعیت گریز به واقعیتی می آویزد که حتی اگر هم شرح آن درست می بود به جایی دیگر تعلق می داشت و از جایی دیگر برآمده بود. روشنفکری شهریور بیستی با تاریخ خود بیگانه است و آن را تحقیر می کند. قهرمانان کلخوزی و سووخوزی را ارج می نهد و حتی ادبیات حماسی خود را زیر پا می گذارد و با تمسخر یاد می کند. این روشنفکری در هیأت سازمان ملی دانشگاهیان که سرگرم پاکسازی همکاران خود بود به هنگام ورود خمینی به ایران در دانشگاه بست نشست اما بخت یارش نبود و خمینی بی اعتنا از آنجا گذشت و به بهشت زهرا رفت. هم دانشگاه را پهلویها برپا ساخته بودند و هم بهشت زهرا را. او اما صحنه ی مرگ را ترجیح داد بر صحنه ی علم. این دانشگاهیانی که تصور می کردند خمینی می آید و اینان را از تحسن درمی آورد، بی هوده به انتظار نشستند. خمینی فقط به اینان امکان داد به دست خود پاکسازی کنند، اعدامها را بستایند با صوت بلند یا به سکوت، در برابر جنگ زبان بسته بمانند و حذف غیرخودیهای چون سعیدی سیرجانی و پرویز ناتل خانلری را بدیهی بیندارند. چنان شیفته ی خاتمی گشتند که آن را موهبت دانستند و چنان در برابر کرباسچی ذوق زده شدند که او را اسطوره پنداشتند.

این روشنفکری در ارتباط با نظام سیاسی دهه ی چهل رانت خوار بود و منفعت طلب و سودجو. همه ی اینها را با ریاکاری می پروراند و پی می گرفت. از اینها که بگذریم نباید این روشنفکری را تنها به مدد ابزار سیاسی به داوری سپرد. بازده فکری و ادبی و هنری این روشنفکری به راستی چه بود؟ با فاصله می توان آن دهه را به سنجش سپرد اما نباید از حضور این گذشته ی اکنون زده غافل ماند. مردمانی بودند که به قولی تنها یکی داشتند اما ده تا می نمایانند. مردمانی که از هر جریان و عنصری خاصه سیاسی و قومی بهره می گرفتند تنها به خاطر آن که بتوانند بضاعت مزجانشان را ثروتی بی کران بنمایانند.

آنچه مهم است بدانیم این است که این مردمان به مدد محافل سیاسی و رفاقتی چگونه بر جامعه راه بستند و محصولاتشان را رواج دادند. سیاست حذف دگراندیشان و متفاوت از خودشان را گاه با بی رحمی پی گرفتند و تولیداتشان را به ضرب سیاستهای حزبی نیک نمودار ساختند.

مریدپروری در دوران جدید در تاریخ ایران بامرید پروری سنتی یکسره متفاوت است. در قدیم مریدپروری توأم بود بانوعی باور به مرشد در حالی که در دوران جدید مریدپروری آمیخته است به باج دادن و باج گرفتن. نوعی دادوستد بازرگانی آگاهانه میان مراد و مرید برقرار است که هر دو آگاهانه دنبالش هستند. این نوع از مریدپروری در کانون نویسندگان جلال آل احمدی به اوج رسید و در جلسات داستان خوانی هوشنگ گلشیری حیات حقیر خود را استمرار بخشید. یک عده قلمزن از پافشاری یا شماری جوان و شهرت طلب و بی شکیب که خواستار کسب شتابان شناخت اجتماعی اند در این نوع از تجمعات حضوری یابند و با سرسپردگی خواستار شناسایی خود می شوند همچون شاعر نو نویسنده ی با استعداد.

نگاهی دیگر به خارج از کشور

نگاه انداختن به سپهر گفتارهای ایران را نمی توان به پایان برد بی آن که نگاهی انداخت ، هر چند گذرا، به وضعیت فرهنگی ایران در خارج از ایران در میان ایرانیان مهاجر و در ارتباط با رسانه های فارسی زبان و وابسته به کشورهای خارج.

بی تردید امواج پی در پی مهاجرت به خارج از کشور پدیده ای بغرنج و چند بعدی شده است. حالا دیگر با امری موردی یا کوتاه مدت سروکار نداریم. جامعه ای در خارج از ایران پدید آمده و رو به گسترش دارد که ناچار حد و حدود آغازین را فرومی ریزد و برخی خصوصیات جوامعی از نوع خود را جذب و حتی تکرار می کند.

در اینجا ما فقط می خواهیم به اشاره نشان دهیم که وجوه خاص این جامعه ی مهاجر ایرانی چیست. البته فقط برخی از این ویژگیها را می نمایانیم و در همانحال یادآور می شویم که در آینده این جامعه از جامعه های همتا یا میزبان خود چندان فاصله نمی گیرد.

موج اول مهاجرت در همان آغاز انقلاب سربرکشید. عده ای از بیم جان و مال گریختند، عده ای از سر دوراندیشی و عاقبت اندیشی پناهگاهی دایم برای خود دست و پا کردند. از حقارت های فرصت طلبانه و سودجوییهای موردی می گذریم.

موج دوم باجنگ فوران کرد. جنگ هشت ساله فرصت کم نظیری فراهم آورد برای هردو گروه: هم آنان که بیم داشتند و هم آنان که از جنگ می پرهیختند و می گریختند. در همانحال فرصت کم ماندی بود برای کسب جواز پناهندگی.

موج سوم با کشتار فجیع مشهور به ۶۷ زمینه سازی شد. هنوز نمی دانم ایرانیان چگونه می توانند این سببیت و این جنایت گسترده را توجیه کنند. در این دوره علاوه بر ۶۷ با پدیده ی کشتار مخالفان در خارج هم روبه رو می شویم که نشانه های آن را پیشتر نیز دیده بوده ایم. قتل ایرانیان در خارج در یک دوره ی زمانی طولانی زمینه سازی شد. همین کشتار البته به قاتلان حکومتی نیز آموخت چگونه می توانند در خارج اقامت گزینند و کسب و کار نیز راه اندازند. جریان تجارت قتل در همین دوره ها شکل گرفت. در اروپا رفاه به بار می نشاند و در منطقه ی خودمان مانند افغانستان و امارات و سوریه و لبنان به مال اندوزی خارج از تصور میدان می داد.

به هر حال چون این دوره و امواج کوتاه و بلند آن در هم می آمیخت با قدرت نمایی رفسنجانی در مشاغل مختلف، ناچار باید پیوند این مرحله را با رفسنجانی از یاد نبریم بی آن که بخواهیم همه ی اعمال و کردار این مقطع را با رفسنجانی یکی بینگاریم.

موج چهارم شامل دوره ها و موارد کوتاه مدت است. در همین دوره بود که خاتمیچها ریختند میدان و اقامت در خارج را بهانه ای دانستند برای تبلیغ جهت جهانی سازی خاتمی. این دوره آمیخته بود با ریا و فساد و منتهی شد به قتل مخالفان در داخل. قتلهای زنجیره ای محصول همین دوره است. زمینه سازیهای این مرحله به عهده ی روزنامه های موسوم به «زنجیره ای» است. در دوره ی خاتمی در مقطعی گریز به خارج اندکی سخت می شود چون غربیان با نظر مساعد به خاتمی می نگرند. آنچه می ماند بهانه های اجتماعی است. پناهندگی اجتماعی جانشین پناهندگی سیاسی می شود. در همین برهه نوعی از پناهندگی ریاکارانه فوران می کند که پناهندگی دینی نام می گیرد. این نوکیشان حالا به جای تنظیم و تهیه ی اسناد ستمدیدگی سیاسی شروع می کنند به تهیه ی اسناد ستمدیدگی مذهبی. شکوفایی این موج به راستی در دوره ی ریاست احمدی نژاد قابل مشاهده است. این موج آمیزه ی عجیبی است از سر خوردگی، امید به کسب پناهندگی آسان، اسلام گریزی، تنفر از حکومت دینی و پناه جستن در گروهی همدل به تصور غلبه بر تنهایی. آنچه در این میان ضعیف است و بی رمق همانا باور به دین جدید است.

موج پنجم را آسان می توان موج احمدی نژاد نام نهاد. سخنان نسنجیده ی این نایب خودخوانده ی امام زمان بهترین بستر بود برای اخذ پناهندگی. اما نه فقط به همین حد. در این مرحله حرص کم ماندی به چشم می خورد به قصد حضور در روزنامه های

مختلف. شماری از روزنامه های زنجیره ای بسته می شوند. در این مقطع روزنامه های رسمی حکومتی ابزار مناسب به شمار می روند برای گریز از ایران. حالا خاتمیچها هم بهانه دارند. می گویند از احمدی نژاد هراس دارند در نتیجه به خارج می روند. هرکس که به زحمت و باتمکین فوق العاده به یکی از روزنامه ها پیوسته بود حالا همین پیشینه را بهانه می سازد برای استخدام در یکی از رسانه های فارسی زبان یا جهت اخذپناهندگی. این معجون ریا در هم می آمیزد باموج گسترده ی مرحله ی بعد یعنی مقطع ۸۸.

موج ششم همین بستر برآمده از ۸۸ است. نباید از یادبرد که احمدی نژاد از هر بابت قابل تقسیم به دو دوره است. در دوره ی دوم بسیاری به خارج گریختند و رو آوردند به خارج به این اعتبار که در ایران جانشان در خطر است. این ادعا چنان که بارها یادآور شده ام در مواردی اندک فقط صحت دارد. بسیاری از کسانی که از ایران می گریزند به واقع کسانی هستند که دوست دارند در غرب یا جایی مشابه غرب زندگی کنند. این مردمان اکثریت کسانی را تشکیل می دهند که روزگارشان را جوری سامان داده اند که سرانجام از ایران بروند به هر علت. اگر کسانی مانند برنامه ساز «کوچ ایرانیان» (یا عنوانی شبیه به آن) ادعا کنند که ایرانیان مقیم خارج جانشان در خطر بوده است و به ناچار به خارج رو آورده اند، بی تردید با ادعایی صادقانه روبه رو نیستیم. این برنامه که در تلویزیون موسوم به «ایران فردا» تهیه و پخش شده است و ادعا نیز می شد که باز ادامه خواهد داشت، برنامه ای ناصمیمانه و نادرست است. برحسب اتفاق بخشی از این برنامه را دیدم. نه تنها آمیخته بود باحذف برخی از واقعیتها، بل مبتنی بود بر جلوه هایی کاذب از رویدادهایی معین. فرض برنامه ساز چنان ناصادقانه ساماندهی شده بود که گویا این چند ملیون ایرانی به اصطلاح کوچنده به خارج به خاطر نجات جان خود ناچار به ترک ایران شده اند و به محض آن که این مانع برطرف شود به ایران بازمی گردند. نه تنها اکثریت بزرگ ایرانیان مقیم خارج در معرض خطر جانی نبوده اند، در ضمن چنان که امروز همه می دانند اکثریت بزرگی از این کوچندگان به هیچ قیمتی حاضر به بازگشت به ایران نیستند. همین گردانندگان تلویزیون ایران فردا را اگر نیک بنگرید می بینید می توانسته اند در ایران بمانند، چه رسد به بی بی سی چها یا صدای آمریکاییها. کم نیستند کسانی که با صحنه سازی ایران را ترک کرده اند و با صحنه سازی خود را در معرض خطر جلوه گر ساخته اند. اگر کسی این به اصطلاح کوچک بزرگ را به گونه ای دیگر بنمایاند بی کمترین تردید راهی نادرست و ناصواب برگزیده است. در همان سالهای آخر پادشاهی موجی بس نیرومند در لایه های مختلف جامعه می جوشید و تدارک اقامت در خارج را زمینه سازی می کرد. هنوز انقلاب جانفشارده بود که انبوهی ایران را ترک کردند.

چرا به این پدیده ی مهم فرهنگی این قدر سرسری و ناصمیمانه می نگرید؟ مگر کسانی که در ایران ماندند کم صدمه دیده اند. بی هیچ غلو و اغراقی می نویسم بسیاری از این «کوچندگان» به اندازه ی صاحب این قلم در معرض خطر نبوده اند. اگر قرار شود هرکس با اندک ناراحتی یا حتی با ناراحتی زیاد ایران را ترک کند، پس چه کسی باید برابراین حکومت بایستد؟ این موج بزرگ مهاجرت پدیده ای است ناگوار و ناخوشایند برای تاریخ و فرهنگ ما که به راستی باید درست به آن نگریست و این فرصت طلبی چندیش آور بسیاری از هموطنان را به نقد کشید تا باری دیگر با تکرار چنین پدیده ای روبه رانشویم. ما اکنون دارای یک ملت مهاجر هستیم که معنا و ابعاد آن را در نوشته ای دیگر به تصویر می کشم.

مهاجرت به خارج که روزگاری خاصه در آغاز انقلاب و در مقطع ۶۷ برای شماری از ایرانیان وسیله ای است جهت گریز از مرگ بلافصل، خاصه در دوره ی پس از ۸۸ ۱۳ ایزاری می شود یکسره جهت گریز از میدان سیاست عملی به قصد استراحت در خارج از کشور. نمونه ی هجرت تمام عیار ملی- مذهبیها به خارج آن هم به توصیه ی رهبرشان، عزت الله سبحانی، پدیده ی است در خور توجه. این حزب آشفته اندیش بساط خود را در خارج می گسترد و از رسانه های غرب بهره می گیرد برای چهره سازی فعالانی که تعدادشان از انگشتان دودست تجاوز نمی کند. اینان همواره آرزوی اقامت در غرب را در سر می پرورانده اند. این بار اما به بهانه ای ارزان متوسل می شوند و ادعا می کنند با «خدای» خود عهدی بسته اند که اقامت در اروپا را توجیه می کند. این نوع از ورشکستگی سیاسی در تاریخ معاصر ایران یکسره نو و بی بدیل می نماید.

در کنار این مجموعه از خروج اصلاح طلبان که گفتاری موازی گفتار خارج نشینان دو دهه ی پیش می پروراندن و نوعی کنار آمدن با رژیم کنونی را آشکارا تبلیغ می کنند، با رسانه های فارسی زبان نیز سروکار داریم که وابسته به حکومت های خارجی اند مانند بی بی سی و صدای آمریکا. رسانه هایی هم داریم وابسته به گروه ها و افراد خارج از کشور مانند کانال یک و اندیشه و من و تو و جزآن. کانالهایی هم وجود دارند که برخی آنها را وابسته به جمهوری اسلامی می دانند و برخی هم آنها را پیشمرگه های همین بی بی سی و اتحادیه ی اروپا برمی شمردند. سخن از نفوذ مالی و سیاسی عربستان سعودی نیز فراوان رواج دارد که به هر حال حکایت از دل بستگی این امیرنشین می کند به ایران!

سنجش رسانه های رسمی چون بی بی سی و صدای آمریکا را باید متفاوت دانست از سنجش رسانه های فرد محور چون کانل یک یا اندیشه. در رسانه های رسمی-

حکومتی مانند بی بی سی و صدای آمریکا جلوه هایی عرضه می شوند یکسره کاذب و چندی آور. در این رسانه ها افرادی سربرآورده اند بی هیچ شناسنامه ای اما تقلید می کنند از همتایان خود در رسانه های غربی به نحوی کاذب. اگر قیاس مع الفارق یک مصداق داشته باشد، در همین جا می توان به این مصداق پی برد. کارمندان دست دوم - سوم تلویزیون ملی ایران (در زمان قطبی)، توده ای - چپهای سابق و لاحق، اصلاح طلبان گریخته از ایران به میل خود، یا بنا به تمایل گردانندگانی معین از حکومت، یا از سررِفاه طلبی همه باهم فضایی رسانه ای ساخته و می سازند که نشان می دهد جنسشان از هر بابت جور است. همه ی این مردمان اما سود فردی خود را برتر از نفع جمع و کشور خود می دانند. اینان برای آن که دهان دیگران را ببندند مدام به این و آن از این یا آن گروه باج می دهند و به ستایشهای غلوآمیز و باج دهیهای ارزان قیمت رو می آورند. برخی در نقش امنیتی (نگاه کنید به صدای آمریکا و معرکه گردان چپ - بادش) چنان صحنه گردانی می کنند که گویی همان دهه ی چهلها در این رسانه ها به تصور خود به قدرت رسیده اند و خیال می کنند می توانند ذهن تاریخی را پاک کنند و تاریخ پیش از انقلاب و پس از انقلاب را با یک برنامه رقم بزنند و تاریخسازی رسانه ای را به جای اندیشه ی تاریخی بنشانند.

سیاست سانسور و حذف اگر یک معنی داشته باشد، به راستی هر روز در صدای آمریکا و بی بی سی به واقعیت می پیوندد؛ در رسانه هایی چون «رادیوفرادا» و تلویزیونهایی چون «ایران فردا» و مانند هایشان هم هر وقت فرصت به دست آید از راه ممیزی و به مدد سیاست حذف، نیتهایی ناسالم را به اجرادرمی آورند و تعلقات فردی خود را نیز به نحوی بیمارگونه پی می گیرند. بسیاری از این مردم پیشینه ی ژورنالیستی شناخته شده ای ندارند اما در راه تحقق سیاستهای کشور میزبان به حقوق بشر می چسبند و از آن دل می کنند هر جاکه صلاح باشد و به کار صاحب رسانه بیاید. این افراط را به ویژه در چند برنامه ی مستمری بی سی و صدای آمریکا (مانند بی پرده بی تعارف، صفحه ی آخر، به عبارت دیگر، پرگار، افق و...) می توان مشاهده کرد. چپ مسلکان صدای آمریکا در ارتباط با سیاستهای راهبری ایالات متحده ی آمریکا سخت آمریکایی محورند و امنیتی مسلک ولی در ارتباط با سیاستهای فرهنگی و روشنفکری مرتبط با ایران چپ نمایی می کنند و با همان زبان و فکر دهه ی چهلی سخن می پروراندند. کارشناسان امنیتی و وزارت خارجه ای آمریکا که این وجه از فعالیت این حضرات را مهم نمی دانند به گفتارهای این چپ آمریکایی اهمیت نمی دهند. اینان هر جا که دستشان برسد به مورد و بی مورد و عنان گسیخته از نظام پهلوی بدگویی می کنند تا بتوانند روی آن وجه آمریکایی اف بی آی - سی آی ای خود پرده ببوشانند. شخصی که پیشینه ی ژورنالیستی او بر کسی روشن نیست در این زمینه

افراط می کند. این آدم به چپی – توده ایها تا بتواند امتیاز می دهد و نامشان را مدام در هر زمینه ای بر می شمارد اما به دیگران که می رسد سیاستی و روشی ضد لیبرال پیشه می کند و حتی کار را به وقاحت می کشاند. در برنامه ای در ارتباط با سانسور کتاب دو شخصیت اصلاح طلب جمهوری اسلامی را می آورد و چنان مغلظه می کند و می کنند تا جایی که گویی سانسور خوب است فقط باید منضبط و سامان یافته باشد. وقتی هم که از کتابهای در بند سانسور نام می برد تنها به کتابهای دوستان چپ و چپ نمایش اشاره می دهد و ده ها نویسنده را سانسور و حذف می کند. به راستی برنامه های صدای آمریکا و رادیو فردا در ارتباط با حوزه ی فرهنگ یک فاجعه ی تهوع آور است. بی بی سی هم همین روش را دارد با اندک تفاوتی. یکی دو بدبخت پیاده را می کنند متخصص تفسیر سیاسی و گرداننده ی ادبی برای چپ مسلکان. کسی هم برآنان خرده نمی گیرد چون کسی نیستند و کسی اینان را نمی شناسد. وقتی مبحث سنجش سانسور را به دست سانسورچیان و اشنگنتی و لندنی بدهید بهتر ازین چیزی گیرتان نمی آید.

این موضوع را امیدوارم در فرصتی دیگر همراه بانمونه و توضیحات تفصیلی یادآور شوم.

اندیشه زمستان ۱۳۹۲

Library of Cultural Enlightenment

(1)

Discourse Cycles in Contemporary Iran

By

Dr. Changiz Pahlavan

Andisheh/Iran 1932

Faraz Publications

