

روشنفکران ایرانی
مهر و عشق، جدل و مرگ
(قطعه‌ها و جُستارها)



مهدی استعدادی شاد

مهدی استعدادی شاد

روشنفکران ایرانی
مهر و عشق، جدل و مرگ
(قطعه‌ها و جستارها)

مهدی استعدادی شاد
روشنفکران ایرانی - مهر و عشق، جدل و مرگ
ناشر: انتشارات دریا
چاپ اول
مکان فرانکفورت
زمان ژوئن 2025

ISBN: 978-3-948664-97-8

فهرست

- پیشگفتار / ۷
- داد و ستدی با تاریخ / ۷
- قرنی که گذشت / ۱۳
- ترسهای معاصر / ۱۵
- بی‌عنوانی وضعیّت مبهم ما؟ / ۲۱
- یک عکس فوری از اوضاع / ۲۷
- علیه عوامزدگی / ۲۹
- سلبریتیها (خودنمایان) / ۳۱
- وسوسه شهرت / ۳۳
- سیر و سلوک نذری‌خوران / ۳۷
- غصه میخوریم، چاق میشیم و یا با غمباد فربه / ۴۳
- حیرت‌انگیزی "تحلیلگر رسانه‌ای" / ۴۹
- اغوای گزیده‌گویی و قطعه‌نویسی / ۵۳
- اغوای سازش و مماشات / ۵۵
- گسست از سنت و عادت / ۵۷
- چم و خم نظارت / ۵۹
- "آفریدگار"ی بازیچه شده / ۶۳
- خشم خالق، و یا خشم مخلوق؟ / ۶۷
- از ابرام تا ابراهیم / ۷۳
- موسا از نگاه روشن‌نگری اروپایی / ۷۷
- نقش دو متن در تاریخ فعلیت‌دار / ۸۱
- ابن خلدون و ایجاد بغرنجها / ۹۱
- در حسرت حاکمیت مردمی / ۹۵
- در پیامد کمبود فروغی‌ها / ۹۹
- عقدۀ کنونی ما / ۱۰۳
- ایران و جهان / ۱۰۷
- تبعیدی و مهاجر / ۱۱۱
- وداع کردگان این سالها / ۱۱۵
- سرگذشت و ماجرای ترور دگراندیشان / ۱۱۹

وداع‌های خودخواسته "ما" / ۱۲۳
فروغ و روشن‌نگری / ۱۲۷
دشمن مُنجی / ۱۳۳
عشق‌ورزی سوژه زنانه / ۱۴۱
چالش با تباهی / ۱۴۵
نگاهی به رهنمود حافظ / ۱۴۹
بر ما چه می‌گذره، ای هوشیار؟ / ۱۵۱
شیطونکها / ۱۵۳
سینمای کلاه مخملیها / ۱۵۷
عشق و جدل روشنفکران ایرانی / ۱۷۵
چهره‌های متفاوت فاشیسم / ۲۰۵

پیشگفتار

ظریف که بنگریم، فعلی که قدما آن را باریک بینی می‌گفتند، متوجه رقابتی تاریخی می‌شویم. رقابتی که بین گفتار و نوشتار برقرار بوده است. در حالی که گفتار فضای اکنونیت را پُر میکند، نوشته و متن گوی خود را برای آینده می‌پردازد.

اما از آنجا که آدمیزاد موجودی راحت طلب است، این امر گفتار بوده که به عادت مردمان بدل گشته و رسم عمومی بوده است.

بنابراین آن کسانی که به نوشتن تمایل یافته‌اند، خلاف آمد عادت عمومی بایستی رفتار و به خود دیسیپلین و نظم را تحمیل کرده باشند.

در هر صورت نوشتن، حتا اگر امری تفننی و دم دستی باشد، نیاز به پیش شرط و تدارک اولیه دارد که از نشستن و به جمله‌های متن فکرکردن شروع می‌شود. بدین خاطر بلاواسطه و آسان مثل گفتن نیست.

البته نوشتن از منظر تاریخی از دوره‌ها گذر کرده است. در حالی که گفتار اسیر زمانه گذرا میمانده و سپری می‌گشته است. تا قبل از ضبط توسط کاست نوار یا فیلمبرداری، گفتار از نعمت برجا ماندن بی نصیب بوده است.

همین فیلمبرداری که امروزه حتا با دم دست ترین ابزار یعنی اسمارتفون و گوشی همراه ممکن شده است، بسیاری از اهل نوشتن و سرودن را نیز وادار ساخته که به جای تولید متن از فیلم برای رساندن پیام خود بهره گیرند.

در واقع از منظر مدیریت اقتصادی این رساندن پیام از طریق فیلم و ویدیو میتواند مناسبتر باشد. زیرا مخاطب بیشتری را جلب میکند و حتا منبع درآمدی برای گوینده و تهیه کننده "زنجیره تصویرها" است. بدین ترتیب نوشتن و تولید متن و کتاب با رقیب قدر قدرت و قلدری روبرو است که بتدریج موجودیتش را به مخاطره میافکند.

منتها از یاد نباید برد که نوشتن یکی از ارکانهای پیدایش فرهنگ و تداومش بوده است.

داد و ستدی با تاریخ

از من، که نامم مهدی استعدادی شاد است، می‌رسید:
- "چرا در انقلاب شرکت داشتید؟"

دفتر تاریخ تا موقعی که دست خط فرد را در خود ضبط نکرده، خالی است. این عمل و کنشمندی ما است که مجرد بودن تاریخ را برطرف میکند.

ما گاهی نا آگاه، غریزی و عادی یا با دستور و تشویق دیگری، دست به عمل می‌زنیم. اما گاهی که بر تجربه‌های قبلی خود تامل داریم با برنامه و با هدف به حیطه کنش وارد می‌شویم. آنگاه قوه ابتکار خود را به کار می‌اندازیم تا سرحد ممکن موفق باشیم.

اما وقتی در یک حرکت یا جنبش جمعی دست به عمل و کنش می‌زنیم، دیگر موفقیت فقط به خودمان ربط ندارد. عوامل بیشتری از قبل در راه رسیدن به توفیق نقش دارند.

امروزه که با فاصله چهل و چند ساله به سال ۵۷ مینگریم، در پاسخ به پرسش دلیل و علت شرکت در انقلاب صادقانه باید بگویم که دنباله رو حوادث و لحظه‌ها شدم. اتفاقاتی که در ایران غالب مردم یا در واقع انبوه توده را به خود جذب میکرد.

در سال ۵۷ تازه بیست ساله و پس از کسب دیپلم در مردادماه آن سال وارد خدمت اجباری شده بودم.

راستش زیر تاثیر روند تربیتی که پدرم در مورد من اتخاذ کرده بود، اینجانب، بیشتر از خواهر و برادران مُسنتر، فضای آزاد برای تناوردگی و رشد خود داشتم. گویا از یک دوره بعد پدرم زیر تاثیر مُد تربیت جدید فرزندان که لغت فرانسویش "لسه فه ر" بود، به تصمیم زیر رسید. این که آن رسم خشک و بی انعطاف، یعنی آموزش سخت دیسیپلینی و اطاعت بی چون چرای کوچکتر از بزرگتر را کنارگذارد. من که از آن تصمیم پدر مبنی بر اقدام به روش آزادانه تربیت بهره برده بودم، اتفاقاً اولین سرپیچی و نافرمانیهای خود را در برابر وی انجام دادم.

هنوز پس از نیم قرن بخاطر دارم که وقت اطاعت نکردن حرف وی، پکر به آن سخنگو و واعظی فحش میداد که او را به آن "لسه فه ر" و تربیت آزادانه فرزند ترغیب کرده بود.

در همین روند خودیابی و بلوغ شخصی، بود که میدانستم در آینده به راه پدر و شغلش نخواهم رفت. او که در بازار امرار معاش میکرد. البته مثل خیلی از همصنفان و همقطاران، خشکه مقدس و مذهبی نبود. گرچه حتا به مکه رفته و "حاجی" شده بود.

اما اینجانب پس از سیکل اول دبیرستان، برای گرفتن دیپلم به هنرستان صنعتی رفتم. نظام آموزشی که آلمانیها از اواخر دوره قاجار در ایران به راه انداخته بودند. پدرم این تصمیم مرا به دو دلیل قبول کرد. چون هم از دخالت انگلیسیها در ایران بیزار بود و هم آلمانیها را بسی خوش میداشت. یاد گرفتن زبان آلمانی از همان هنرستان کلید خورد. آنزمان انستیتو گوته به شاگردان ممتاز شهریه یک ترم زبان آموزی را جایزه میداد و خوشبختانه قرعه بنام اینجانب نیز افتاد.

اینجانب در پی لذت نافرمانیهای که در فضای خانواده تجربه کرده و چشم و گوش بسته حرف پدر را دنبال نگرفته بودم، از رسم و رسوم و آئین مذهبی هم بتدریج فاصله میگرفتم. آدابی که بیشتر از سوی مادر بزرگ مادری به ما تحمیل میشد.

او که خود را نظرکرده حضرت غایب میپنداشت و هر ساله پانزده شعبان و تولد مهدی موعود را جشن میگرفت و پارتی میداد. بنابراین خانه مشترک ما با مادر بزرگ در پائین پای بازار تهران، جایی بین محله‌های "میدان اعدام" و "مولوی"، بیشتر اوقات سال در قُرق سفرهٔ ابولفضل و "مهدی پارتی" بود. در این رابطه باتوق زنان یائسه فامیل شده بود که در روضه‌خوانیها و جشنها دنبال عروس برای پسران عزب فامیل خود میگشتند.

اصلا انتخاب اسم کوچک اینجانب نیز به توصیه مادر بزرگ که ما "خانوم جون" صدایش میزدیم، صورت گرفته بود. میبینید که دو نهاد حامی سنت، یعنی بازار و روحانیت، چه سایه غمناک و ملال آوری بر جوانی اینجانب انداخته بودند. همین چیزها بود که مرا سرانجام به صرافت دگراندیشی و دگرسان بودن کشاند.

باری. با چنین حال و هوا و خُلقیات توصیف شده‌ای، در تداوم رشد موجود دو پا، اینجانب به خدمت سربازی رفته بودم.

در آن ماههای پیش از بهمن ماه سال پنجاه و هفت خورشیدی، البته سر تقویم خورشیدی یا هجری بین خویشاوندان ما جدلی اعلام نشده در جریان بود، تلاطمات اجتماعی و اعتراضات مردمی به پادگانهای ارتش نیز سرایت کرد. در تهران و تبریز با همدوریهایی هم آسایشگاهی گشته بودم که از ایشان برخی تمایلات چپگرایانه داشتند. در همان پادگانهای تهران و تبریز بود که با افسانهٔ جاذب رشادت چریکها آشنا شدم و جزوههایی از امیر پرویز پویان و بیژن جزنی را خواندم.

آخر پاییز آن سال، ارتش دیگر آن نظم و قوام قبلی را نداشت که پدر پهلوی دوم برایش نیرو گذاشته بود. تق و لق شدن استحکام تنظیماتش حتا بر ما معلوم گشته بود که پائینترین لایه آنرا تشکیل میدادیم و به اصطلاح سرباز آشخور و گروهبان وظیفه بودیم.

در دی ماه آنسال از تبریز به هوانیروز کرمان مستقر در اصفهان منتقل شده و در هفته دوم بهمن ماه فراری گشته و پادگان را به سمت تهران ترک کرده بودیم. گرچه در فروردین سال بعد دولت موقت بازرگان فرمان بازگشت به پادگانها را صادر کرد.

ولی خوشبختانه دولت موقت دورهٔ ما را پس از یکسال خدمت معاف نمود. زیرا سلسله مراتب به هم ریخته بود و همدوره‌ایهای ما دیگر مقرارت ارتش را رعایت نمیکردند. گویی یکسال زندگی مجانی و بی آقا بالا سر نصیبمان شد.

ارتش در ذات خود به دو کار نمیتواند عادت کند. یکی این که به چرا و چگونه‌ها پاسخ دهد. فرماندهان همیشه میگفتند ارتش چرا ندارد. دوم این که نمیتوانست بی اعتنا به عدم احترام به مافوق باشد که دستور میدهد. ارتش با این دو کار نمیتوانست به حیات خود ادامه دهد.

آنوقتها هنوز نمیدانستیم که ژنرالهای امریکایی بدستور کاخ سفید چه نقشی. در مدیریت انتقال قدرت به تیم بعدی داشته‌اند.

بغرنج ریل گذاری سیاست در ایران، یکی در این امر واقع بوده که استعمار پشت پرده عمل میکرده است. وضع ما حتا مثلا مثل هندیان فلکزده هم نبوده که مردمان بومی به هر فرد موبور و چشم آبی و مامور دولت فخیمه میبایستی "صاحب" میگفتند و به بردگی خود علنی اذعان میکردند.

ما استعمار را نامریی تجربه کرده بودیم. از ژنرال آبرونساید تا سایر ماموران شاه و ملکه بریتانیای کبیر در پشت پرده سر نخها را میکشیدند. گرچه بعد از جنگ

بین الملل دوم برای مدتی آن افسار را دست یانکیها دادند. "عمو سام"ی که سرکرده ابرقدرتها شده بود.

در آن میان اما نمایش و ساز خود نمایی افراد متمول فامیل ما کوک دیگری داشت. ایشان آنقدر خام و خود پرست و از همه جا بیخبر بودند که گاهی خود را از منظر تشابه با اربابان و مستشاران غربی مقایسه میکردند. مستشارانی که در ایران در کنار حقوق ماهیانه خود حق توحش هم دریافت میکردند. در هر حالت صاحبان ارتش امریکا برای پرسنل خود دست و دلباز است و ریخت و پاش میکند.

- "چرا انقلاب شد؟

ما داشتیم پشت آسایشگاه در پادگان لشگرک تهران فوتبال بازی میکردیم که یکی از بچه ها رادیو بگوش همه را صدا زد و ما را به سکوت دعوت کرد. گفت یواش!

رادیو داشت سخن پهلوی دوم را پخش میکرد. او که میگفت صدای انقلاب شما را شنیدم، ما را نیز شگفت زده کرد.

آنجا لشگرک تهران زیر آفتاب و وقت بازی فوتبال، سیاه روی سفید میشنیدیم و میدیدم که ایران در حال دگرگونی و تجربه انقلاب است. گرچه همه ما سربازان و گروهبازان وظیفه و کادر از پشت پردههای دیپلماسی بی خبر بودیم. این که در سال ۱۳۴۱ خمینی در نامه ای به مقامات امریکایی، به ایشان ضمانت داده بود که منافع آنان را به خطر نخواهد انداخت.

آن آماده سازی خمینی برای آلترناتیو شدن از چشم غربیان پنهان نبود تا وقتی که ترسیده از خطر گسترش اتحاد شوروی برای ایران دنبال جایگزین پهلوی دوم گشتند. بنابراین آن پهلوی همیشه ریش تراشیده میرفت تا جای خود را به ملای ریشو بدهد.

آنوقت برای جامعه نوپای شهروندی در ایران یکی از شومترین وصلتهای سیاسی و دیپلماتیک صورت میگرفت. چون یک فرد بیزار از مدرنیته که مرکزش را در "کفرآباد" غرب میدید در راه قدرت پرستی با غربیانی ائتلاف میکرد که برای تداوم هژمونی و سلطه خود بر جهان از هیچ تبهکاری ابا نمیکردند. نگاه کنید به آماری که ارتش امریکا پس از جنگ جهانی دوم به تولید نعلش و جنازه در دنیا اقدام کرده است. چیزی حدود بیست میلیون انسان قربانی شده.

- "چه انتظاری از انقلاب داشتید و این انتظار به کجا ختم شد؟

انقلاب در جامعه انتظار از خود را جامه عمل پوشاند. گرچه در میان راه به ضد وعده و وعیدهای خود بدل شد. چرا که در پیامد اعتراضات عمومی به دیکتاتوری سیاسی پهلوی دوم، فقط نوک هرم کشورداری تغییر کرد. شخص اول مملکت که از قرص آسپرین تا فانتوم جنگده را به تنهایی سفارش میداد، کشور را برای بار دوم به حال خود گذاشت و رفت. گرچه هنگام رفتن کمی احساساتی شد و گریست. ولی آنگاه کسی آمد که کارت ویزیتش هنگام بازگشت به ایران آن جمله معروف بود که "هیچ احساسی ندارم".

انقلاب ناتمام شد. چون حاکمیتی که خود را فرزند انقلاب میپنداشت، قول استقلال و آزادی را جامه عمل نپوشاند. چه بسا بدقولی هم کرد. زیرا نه فقط آزادیهای سیاسی را بباد فنا داد بلکه همچنین در یک نظر تنگی بی نظیر آزادیهای اجتماعی را نیز زیر پا گذاشت. علیه هر قشر و جنسیتی که میل زندگی و حیات آزادانه داشت، خنجر و قداره و ژسه کشید.

- "از انقلاب سال ۵۷ چه میتوان آموخت؟

این که با رویکرد ایدئولوژیک وارد حیطة کنشمندی نشویم. ایران را برای خود ایران بخواهیم. چشم انداز دارد میگوید که دیر و زود دارد اما سوخت و سوز نخواهد داشت. چون یک نوزایی فرهنگی، مذهب و ایدئولوژی مسلط و سنتی را کنار خواهد زد.

این امر باعث خواهد شد که خاورمیانه به دور از تنشهای قومی و عقیدتی بپای یک همگرایی مداراگر برود. چرا نباید از اتحادیه اروپا پیاموزیم و فدراسیونی از اقوام و کشورهای همکار تشکیل دهیم؟

قرنی که گذشت

از قرن بیست و یکم میلادی، ۲۵ سال میگذرد؛ زمانی که در ضمن طول عمر یک نسل هم محسوب میشود. اکنون گویا دستان باز شده تا بتوانیم با اشراف بیشتری به قرن قبل بنگریم. حال اگر قرن بیستم را برای تماشای روند تحول فرهنگی در نظر گیریم، نخست بایستی مضمون تحول را تعیین کنیم. این که مثلاً سیاسی بوده یا تغییر رفتار اجتماعی و یا نوآوری ادبی است؟ آنگاه میتوانیم بدین نکته هم پردازیم که مبدا کجا بوده و سرانجام به کدام ایستگاه و مقصد رسیده-ایم.

اینجا به رفتار اجتماعی که البته در این میانه دگرگونیهای را به خود دیده، نگاه نمیکنیم؛ رفتاری که زیر عنوان "سبک زندگی"، عادت خورد و خوراک، فضای مهمانی و ضیافت، روال جشنها و عزاداریها، نوع سرگرمیها و ورزشها و نیز چگونگی مُد و پوشاک را پوشش میدهد. به سیاست هم جز اشاره به چند رُخداد مُهم نمپردازیم. رُخدادهایی که البته در پیامد خود واکنشهایی از ادیبان و روشنفکران را باعث شده اند.

یادمان نرود که شکست انقلابهای سیاسی ایرانی (چه در نهضت مشروطه و چه در سال ۵۷) به پاگیری تحول ادبی و نظری در زمینه شعر و داستان منجر شد. تحولی که از جمله لزوم بازاندیشی پیرامون زیرساختهای عادی و موروثی فکر و فرهنگ را خاطر نشان ساخته است.

در اینجا نخست با مشکل تعیین تقویم روبروئیم. چون عدم تطابق نعل به نعل تقویم خورشیدی و میلادی را داریم. زیرا ۱۹۰۱ تا ۲۰۰۰ با ۱۲۹۷ تا ۱۳۷۹ برابر است. از اینرو دوره بندی خورشیدی ۱۳۰۰ تا ۱۴۰۰ را ملاک نمیگیریم که ما را در صورت بومی خود ثابت و بسته نگه میدارد. اینگونه متوجه تاثیرات بیرونی نمیشویم که در دنیا اتفاق افتاد و بر ما موثر بود.

بنابراین بایستی ببینیم چه سالی را در تقویم خورشیدی معادل ۱۹۰۰ میلادی داریم. یعنی همان سالی که نیچه در گذشته است. نیچه‌ای که یکی از گسسته‌های مُهم در تاریخ فلسفه غرب را رقم زده و متافیزیک دیرینه را به چالش کشیده است. در واقع مرگ نیچه سال ۱۹۰۰ معادل با ۱۲۷۹ است. وقتی آن فاکتور و فاصله ۶۲۱ سال را از تاریخ میلادی کم و منها میکنیم.

برای تحول ادبی، تولد نیما در ۱۲۷۶ بسی. مهم است که در ۱۳۰۱ خورشیدی مانیفست خود را با منظومه "افسانه" انتشار داده است. شروع زندگانی نیما را که همچون اثری هنری تا سال ۱۳۳۸ پویا است، در واقع واکنشی، به پایان یافتن سلطنت سلسله قاجار در سوم اسفند ۱۲۹۹ میتوان در نظر گرفت. در رابطه با تحول ادبی همچنین تولد هدایت نیز مهم است که در سال ۱۲۸۱ خورشیدی بدنیا آمده است.

هدایت پانزده ساله است که انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه پیروز میشود. سپس همدستی انگلیس و روسیه در سالاری بر حیات سیاسی و اجتماعی ایران دُچار وقفه میگردد. رهبریت انقلاب اکبر از همدستی با انگلیس کناره میگیرد که ایرانی تقسیم شده میان مطامع نیروهای استعماری را مد نظر داشتند. البته آن وقفه با فراز و نشیهای چندی به دهه‌ها ادامه دارد تا این که ابرقدرتهای زمانه در کنفرانس گوادالوپ به وفاقی موثر میرسند و بر سلطنت پهلوی دوم نقطه پایان میگذارند.

در پیامد چنین طرح و برنامه‌ای از سوی جریانات نئو استعماری، انقلاب مردمی و ضد دیکتاتوری سال ۵۷ نیز بازنده میگردد. زیرا شکست خود را در رفتارندم آری یا نه میبیند که نظام قرون وسطایی خلیفه گری را برای چند دهه به ایران حُقنه نمود.

تحول ادبی، در واکنش به چنین شکست سنگین سیاسی که جامعه ایرانی متحمل میشود، خود را به سمت شکوفایی میرساند. پویشی- که خود را در هم‌طرازی و برابری گونه‌های ادبی هویدا ساخت. چراکه به سالاری شعر بر سایر ژانرهای ادبی پایان بخشید. پس از سال ۵۷ گرایش رو به رشد ادب فارسی، مسایل خود را فرای شعر، زمان و روایتگری در جستار نویسی- و رساله‌های پژوهشی نیز طرح نموده است.

بواقع اهالی ادبیات در این چهار و پنج دهه اخیر در کنار روند آفرینشهای شخصی، توش و توان خود را در راه بازشناسی دستاوردها نسلهای قبلی نیز بکار انداختند. از آن میان خوانشهای دقیقتری از میراث نیما، هدایت، چوبک، گلستان، فروغ، اخوان، شاملو و رویایی و... بدست آمده است.

در این رابطه پژوهشگران و امدار تولید متنهای بازنگرانه نسل دوم هستند. نسلی که از شاهرخ مسکوب، رضا براهنی، شفیع کدکنی، مهشید امیرشاهی، محمدحقوقی، هوشنگ گلشیری و تا محمد مختاری و محمد قائد و... را در بر داشته است.

ترسهای معاصر

قدیمها فراخوان دادن، عادت انسانهای نیکو اندیش و مُصلحان اجتماعی برای بسیج نیرو بود. فراخوانی از سوی "تعمیرکاران و مرمتگران رفتار و روان عمومی"، که در جهت بهبودی اوضاع، مخاطب خود را به دلیری و شجاعت تشویق میکردند. چیزی نظیر این بیت حافظ که سروده: "خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق/ دریا دلی بجوی دلیری سرآمدی."

بر این منوال آن مخاطب جرأت مییافت که مطالبات و اهداف جدیدی را مطرح سازد و برای دستیابی بدانها دست به اقدام زند.

اما در آن میانه کمتر کسی- بدین نکته میاندیشید که اگر مخاطب دُچار ترس باشد و با وحشت در درون خود دست و پنجه نرم کند، تکلیف چیست؟ چون ترس عامل و مانعی است که آدمیان را کتف بسته ساخته و از حرکت باز میدارد. در واقع هر نیکوکار و مرمتگر جان و روانهای آسیب دیده با درک و دریافت آن حالت ترس در مخاطبان خود باید به فکر بیفتد که چاره چیست؟ گرچه در این رابطه برای مددکارانی که با پسزمینه های دانشی، متفاوتی به میدان میآیند، دیگر روشن شده که نسخه یگانه ای در مورد تمام آسیبها و مریضهای روانی - جسمی در کار نیست. هر درمانگری بنابر روش کارکردحوزه دانشی. خود مرحم و التیامی را پیشنهاد میکند. با در نظر گرفتن شرایط ایران امروزی و بویژه اوضاع بیشتر مردمانش، لزوم طرح این پرسش تقویت میشود. اوضاعی که از وجود "استیصالی حاد" خبر میدهد. در نتیجه تاثیر ترس بر آدمی دو چندان میشود.

بنابراین باید چشم در چشم علل ترس و وحشت فراگیر دوخت و در تقابلهش بدیل و راهکار نشان داد.

شماره اخیر "نشریه فلسفه" بزبان آلمانی در این مورد("در مقابل ترسهای خود چه میکنیم؟") پرونده ای تشکیل داده و از زوایای مختلف بدان پرداخته است. از جمله مباحث طرح شده پرداختن به انواع ترسهای معاصر است. هیئت دبیره از این باور حرکت کرده که هر دوره تاریخی ترسهای وابسته به خود را دارد. مثلاً آنچه به ترسهای معاصر مردم آلمانی زبان مربوط میشود، طیفی از عوامل

متفاوت است. گرچه در میان این عوامل از فاکتور فقر و بحران اقتصادی که در آلمان نیز حس عدم امنیت حیاتی را تشدید میکند، سخنی به میان نیامده است. گزارش نشریه وضع اجتماعی را به قرار زیر توصیف کرده است. این که بطور مثال همانقدری که مردم از زشتی و بد جلوه کردن ترس دارند و برای دفعش تن به عمل جراحی میسپارند یا با رژیم گرفتن سفت و سخت به خود گرسنگی و تشنگی میدهند، همانقدر نیز از خرابی وضع آب و هوا و لطمه به طبیعت ترس و هراس دارند.

مردم همچنین در برابر استفاده از امکانات جدید تکنیکی هاج و واج هستند و وحشتزده. نمیدانند کدام یک از کالاهای عرضه شده بدرشان میخورد؟ آیا اصلاً از پس استفاده از آن برمیآیند؟

این حالت سردرگمی در عرصه سیاست نیز بین مردم وجود دارد و همچون پرسشی- پاسخ نیافته جولان میدهد. زیرا خیلیها نمیدانند که به کدام حزب و کدام برنامه اجرایی رای دهند. آنهم برای این که شاید گاهی از گرفتاریهای شخصی یا جمعی گشوده شود.

نشریه در این موردها، با اشاره به نظرات هفت متفکر دوران مُدرن، از هفت ترس رایج سخن به میان آورده است که به قرار زیر هستند: ترس از تکنیک، ترس از نرسیدن به رخدادی مُهم و از کف دادن بخت و اقبالی موعود، ترس از گم کردن تلفن همراه و اسمارتفون، ترس از خرابی آب و هوا، ترس سقوط از بلندی، ترس از برقرار کردن رابطه حسی- و عاطفی و سرانجام ترس دست نیافتن به اعتبار اجتماعی.

پرونده ترسهای معاصر نشریه یادشده، برای فهم ترس اول به آرای گونتر آندرس اشاره دارد. او که بین سالهای ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۷ همسر هانا آرنتم نیز بوده است. آندرس شاعر و فیلسوفی اتریشی- آلمانی، مرکز ثقل واکنشهای نظری خود را بر مسئله جلوگیری از نابودی انسانیت متمرکز کرده و در این رابطه اثر کلاسیکی زیر عنوان "عتیقه بودن انسان" را در سال ۱۹۵۶ انتشار داده است.

در این اثر او هشدار میدهد که رشد تکنیک و فناوری مستقل شده و از دایره کنترل آدمی دارد خارج میگردد. بزعم وی آدمی از قرن بیستم بدین سو دیگر فقط با بغرنج از خود بیگانگی دست و پنجه نرم نمیکند بلکه در معرض این خطر قرار دارد که بطور کلی نابود شود. چرا که مرگ بشر. در صورت انفجار فراگیر هسته ای محتمل و ممکن شده است. این امر در حالی است که گویی بشریت دُچار یک نابینایی در رابطه با امکان آپوکالیپس و آخرالزمان گشته است.

انگار ما در یک گنجی و منگی سراسری بسر میبریم و به ضرورت نفی فراگیر جنگ نرسیده‌ایم.

برای فهم ترس دوم و نشانه‌اش، نشریه به آرای مارتین هیدگر اشاره دارد که از یک تشویش و حس ناامنی بزرگ صحبت کرده و آن را ناشی از تردید درباره تصمیماتی دانسته که بشریت در روند تاریخی خود گرفته است. رهنمود هیدگر در مواجهه با ریشه‌های رنجی است که میکشیم. در واقع ریشه کلیه رنجهای ما وقتی است که در برابر سیلی از امکانات و احتمالات حس درمانگی میکنیم. اینجا در طول عمر با فشار لزوم تصمیمگیری روبرو میشویم که در ما تولید ترس کرده است.

در همین موقعیت این خبر ناگوار نیز بر ما معلوم میشود که ترس از جهان زدودنی نیست. بنوعی به سرنوشت تک تک ما مربوط میشود. در کنار آن خبر بد البته این خبر خوب هم هست که ترس نه همسنگ و همطرز فاجعه است و نه زهرآگین. ترس حتی میتواند دریچه‌ای بگشاید که به شناخت دست یابیم و زندگی درستی را برای خود برگزینیم. این گونه ترس ما را از دام عادت‌هایی میرهاند که در چنگلشان اسیریم. در گوش ما نجوا میکند که میتوان کار و رفتار دیگری داشت. اصلاً تو حق‌گزینش درستی از نادرستی را داری. ولی در عین حال در میبایی که مردنی هستی و حد و مرزی برایت وجود دارد.

این درک و دریافت اخیر البته میتواند باعث سرگیجه و حس عدم تعادل شود. چون گاهی دچار لرزشی میشویم که حتی به خواب هم آن را ندیده‌ایم. اینجا ترس از کف دادن بخت و اقبالی موعود در آدمی شکل میگیرد که در انگلیسی- به مخفف آن "فومو (Fear of missing out) FOMO" میگویند.

منتها کسی- که از "فومو" رنج میبرد میتواند در مسیر بهبودی و سلامت قدم بردارد. بنابراین میتواند با طرح پرسشهای درست بدنبال رسیدن به معنای زندگی باشد. او میتواند خود را آن روزه‌ای ببیند که نور را به حیاتی حقیقی انتقال میدهد. بنابراین میشود از ترس داشتن خود حس غرور بدست آورد و ارتباطی میان حضور کمرنگ شده "باشنده" بخاطر سردرگمی روزمره با "هستی" جاودانه برقرار ساخت.

بحث در مورد سومین عامل ترس میان آدمیان معاصر را نشریه فلسفه به متفکری با نام بیونگ چول‌های سپرده که تبارش از کره جنوبی است و در آلمان فلسفه و یزدان‌شناسی تحصیل کرده است. او که مرکز ثقل تفکر و توجه اش رفتارشناسی فرهنگی است به مسئله و نقش اسمارتفون در زندگی جاری پرداخته

است. دستگاهی که گویی نباید از وجود آدمی جدا بماند. گرچه بصورت هر اعتیادی با خود خماری و ترس از کف دادن شئی محبوب را تولید میکند. برای مواجهه با این بقراری و کلافگی، بیونگ چول هان پیشنهاد میکند که بدنبال ریشه های ترس از گم کردن اسمارتفون باشیم. در این رابطه او بر این نکته پای میفشرد که اهمیت تلفن همراه در این نیست که ما فکر میکنیم بایستی در دسترس تماس دیگران باشیم بلکه بیشتر بخاطر احساس قدرتی است که این دستگاه به ما میدهد و میپنداریم کنترل جهان را در اختیار داریم و میدانیم هموعان چه میکنند.

منتها اسمارتفون باعث شئی شدن روابط زنده ای میشود که ما در قبل با دیگر هموعان داشته ایم. این وابستگی به دستگاه، ما را از واقعیت زنده دور کرده و به دنیای مجازی گسیل میدارد.

نکته بعدی گزارش از ترسها سراغ ترس از آلودگی هوا و گرم شدن حرارت سیاره رفته و به عوارض آن نزد انسانها اشاره دارد که از جمله بیخوابی، عدم تمرکز حواس و حمله های عصبی است. در هر حالت بحران محیط زیست در ما به افزایش خشم و حس گرفتار بودن و یأس مُزمن دامن میزند.

سپس در گزارش یادشده به مسئله ترس از سقوط میرسیم که هنگام قرار گرفتن بر بلندی از ما سراغ میگیرد. وحشت سقوط از بالا به پائین یا از قله به دره. این وحشت باعث لرزش اندام و بالا رفتن تپش قلب و ریزش عرق سرد و سستی زانوان است.

منتها این ترس نزد نیچه، متفکری که در این رابطه به افکارش اشاره میگردد، ترسی منفی و منفعل است. او این ترس را بطور استعاری عامل خود کوچک پنداری آدمی میدانند که خویش را از رسیدن به تعالی و برجسته گشتن محروم میکند. چنان که به اطاعت عادت میکنیم و میل والایی را در خود سرکوب میکنیم.

نیچه اما در این رابطه به آرزوی انسانی ارجاع میدهد که گرایش به تعالی است و با این کار خود را از گیاه و حیوان تفکیک میکند. بر بلند شدن، آنگونه که گرایش زردشت خیال وی بوده است، روندی است که از جان مایه آدمی جواهر میسازد.

از اینرو به تشویق نیچه باید ترس را همچون مانع عشق به زندگی کنار زد و بر آن غلبه کرد. در هر حالت آنچه بزعم وی ما را نکشد، تقویت میکند و به قدرتمان خواهد افزود.

ششمین ترس به میل برقراری رابطهٔ حسی. و عاطفی با دیگری و نیز هفتمین به حس ناگواری بر میگردد که از کنترل و نظاره عمومی بر خود داریم . در این رابطه‌ها گزارش به افکار سورن که یرگارد دانمارکی و ژان پل سارتر فرانسوی ارجاع میدهد که در آن موارد اندیشیده و پیشنهادهایی را ارائه کرده‌اند . در واگردانی این ترسها از امر منفی به امر مثبت است که سورن که یرگارد ترس از رابطه با دیگری را "ایستگاه زیبایی شناسانه" در زندگی مینامد. این که آدمی در پی معنا کردن مفهوم عشق میگردد و از این طریق دنبال بدست آوردن همدلی مناسب است. گرچه در این چارچوب گاهی طمع تلخ یأس و سرخوردگی را هم میچشیم. بطوری که از آن نزدیک شدن به دیگری لذتی پدید نمیگردد. با اینحال بایستی از این ایستگاه زیبایی شناسی گذشت و مُصمم شد که میخواهیم تصمیمی اتخاذ کنیم. اینجا مرحله‌ای خواهد بود که برای رفتار خود قبول مسئولیت میکنیم.

در آخرین شکل ترس با وحشت از نظاره و داوری شدن روبروئیم که نشانه و سیمپتوم "فوبیا"ی اجتماعی است. بطوری که ترسیدگان کمتر در جاهای عمومی ظاهر شده و بیشتر در انزوا بسر میبرند. سارتر این حالت را در اثر "هستی و نیستی" خود به تفصیل شرح داده است.

برای تقابل با چنین وضعی او توصیه میکند که از خود بیرون شویم و نگاهی به محیط و هموعان بیندازیم. اینجا هم در مقام فاعل شناسا دوباره استقلال شخصیت خود را تجربه میکنیم و هم در مییابیم که دیگران نیز مثل ما هراس دارند. اینگونه به نسبی بودن داوریشان میرسیم که الزاما منطبق با برداشت ایده‌آلی نیست که آدم از خود دارد.

بی عنوانی وضعیّت مبهم ما؟

در دوره‌های بحرانی آنچه برای آدم بسختی بدست می‌آید، اشراف بر اوضاع است. "گم شدن در جنگل تاریک و پُر درخت یا تقلا بر دریای متلاطم و طوفانی"، استعاره‌هایی برای نشان دادن وضعیّت و حال و روز فاعل شناسا است. ذهن کنجکاو آدمی است که روزنه می‌جوید تا از گمگشتگی و دل گرفتگی در لایبرنت (فرنگی) و یا در "نُه تو" (فارسی) راهی به بیرون روشن و دل‌باز بیابد. تلاشی برای آن که راز زندگی و بقا بصورت کلاف پیچیده نماند.

پایان یافتن یک دوره تاریخی و شروع دوره بعدی که رایج شدن یکسری الگوی رفتار جدید را به‌مراه دارد، گاهی امری مبهم است. با این که تغییرات زندگانی از نزدیکی جان آدمی می‌گذرد، اما ذهن ما متوجه دقایق آن نمی‌شود. بطوری که عارضهٔ سراسیمگی و آشفته حالی وضع ما را رقم می‌زند.

با این حال کنجکاوای ذهنی منفعل نمی‌مانند. سعی دارد که تغییر را توضیح دهد. مایل است بگوید که دورهٔ جدید چگونه دوره‌ای است و چه ویژگی‌هایی دارد.

با نگاه به دفتر تاریخ در هر دوره با سلطه یک نوع روایت و گونهٔ ادبی خاص روبروئیم. روایتی که از شناخته‌های قبلی گزارش می‌دهند. لحن گزارش از وضعیّت، البته گاهی غمناک است. چون از پیامد شکست در نبرد با بیگانه می‌گوید. نبرد و ستیزی که بر سر ما آوار شده بود. از روایت شکست و آوارگی "یزدگرد سوم" توسط فردوسی تا سروده زیر از اخوان ثالث، مخاطب این لحن غمناک بوده‌ایم.

اخوان ثالث در شعری سه پاره، از اول شخص‌های جمع و مفرد بعنوان راوی و بیانگر بهره می‌برد که عنوانش "ما، من، ما" است. در این شعر که به دورهٔ متاخر سرایش آن شاعر زلال تعلق دارد، از جمله با اظهار نظرهای زیر روبرو می‌شویم. "غم نیز چون شادی برای خود خدای، عالمی دارد/ نور سیاه و مبهمی دارد/ پس زنده باشد مثل شادی، غم/ ما دوستدار سایه های تیره هم هستیم/.../ از بام پائین آمدیم، آرام/ همراه با مشتی غم و شادی/ و با گروهی زخمها و عده‌ای مرهم..."

روشن است که به رسمیت شناختن حرمت غم در کنار شادی، همچون امکان بیانگری و لحن گزارش از تاریخ ایرانیان، در نتیجه تجربیات شاعری پدید آمده

است. او که در ادامه شعر درخشان و مشهور "زمستان" (...درختان اسکلتهای بلورآجین...) همواره تراومای شکست نهضت ملی و چیرگی کودتاگران بر زندگی جامعه را با خود حمل کرده و از دست آزده خاطری و سرخوردگی آن خلاصی نیافته بود.

درمورد تأثیرات وقایعی چون کودتا و انقلاب بر روان جمعی هنوز به کفایت پژوهش ندیده‌ام. اما بنا بر گمانه زنی حس میکنم که طبق تجربه تاریخی، کودتای سال ۳۲ ما را آزرده خاطر و رنجور ساخته بود. در حالی که انقلاب ۵۷ در پیامد اسلامی شدنش، آن آسیبی را به منبع امیدواری و چشم انداز ما زد که به فلج ذهنی و هاج و واجی دُچار گردیدیم.

در واقع با اتفاق اولی، دولتی محبوب در زمان سلطنت پهلوی دوم کنار زده شد. دولتی که مدیریت محمد مصدق را همچون نمونه نادری از کارایی اشرافیت قاجاری دارا بود. آنجا نهضت ملی کردن نفت و عقب راندن سیطره استعمار نامریی بریتانیا باعث نوعی غرور و اراده جمعی شده بود. آن وفاق عمومی برای کشورداری توسط نمایندگان مردم، سرآغاز شکل گرفتن توجه به اهمیت حاکمیت ملی برای شهروند نوپای ایرانی بود. روندی که میرفت شکلی از نظام فتوئالدیستی و رعیت سلطان بودن را سپری سازد. جنبش بیداری قصد داشت مردم را صاحب اراده سیاسی بیشتری کند تا در امور خود میل مشارکت افزونتری یابند.

ولی با واقعه دوم رژیم پس از انقلاب تثبیت شد که در نفی ملت گام برداشت و سعی کرد از ما اُمت اسلامی بسازد. بیشترین تشنج و تنش، که جامعه ایرانی در پی برقراری ولایت فقیه و نظام خلیفگانی تجربه کرده به علت تفاوت و اختلاف میان معنای مفاهیم ملت و اُمت بوده است. در آن وقت دُچار بحرانی شدیم که نمیگذاشت درست پس و پیش خود را تشخیص دهیم. چنان که نظام ارزشی پیشین به هم ریخت.

از این نقص گذشته، با روال کشورداری روبرو می‌گشتیم که دستگاه اعمال قدرتش با سوگواری و عزاداری متداوم روغنکاری میشد. پس بدیهی بود که برابر چنان اندوه سازمانیافته و غمزدگی دولتی شده واکنشهای دگراندیشانه، چه غریزی و چه آگاهانه، بسمت شادی، خنده، جوک ساختن، لودگی و مسخرگی میل کند. روندی که در بیش از چهار دهه عادت عمومی کسانی بود که زیر بار فریب حکومتی نرفتند و عملاً ظلمش نشدند.

آنجا بتدریج پس از فروکش شوک و فلج ذهنی، تغییراتی صورت میگرفت. چون لحن گزارش از وضعیّت نیز شوخ میشد. زیرا نه فقط سرخوردگی ناشی از شکست بلکه خستگی و رنجوری روحیات نیز تاثیر خود را آشکار کرد. بطوری که گاه حتا حقانیت نبرد نیز زیر سوال میرفت و از نیاز به هماوردجویی و حماسه سرایی چیزی بر جا نمیماند. در این مواقع، ژن اطلاعاتی و تاریخی ما با کمک لطیفه و خنده سعی میکرد یک دوره ناگوار و آوار بلایای مربوطه را پشت سر بگذارد تا شاید بعدش پرده ستر کنار رود و قضایا واضح شوند.

اینجا، هنگام توجه به سنت پیشینی و تغییر لحن گزارش، به قطعه‌های "وغ وغ ساهاب" صادق هدایت رجوع میشود داد. از جمله به قطعه‌ای که زیر عنوان "قضیه انتقام آرتیست" آمده است: "یک آقا پشه‌ای بود با عاطفه و حساس،/ اما نیشش درد میآورد بدتر از نیش ساس. / بعضی- وقتا او خوش رقصیش میگرفت،/ میخواست به سر دوستانش بندازه زفت. / یک شب من در رختخواب دراز شده بودم،/ داشتم یک کتاب معلومات میخوندم؛/ آقا پشه مرا از اون دورها دید،/ گویا هوش و جدیتم را پسندید،/ اومد برام آوازه خونی کنه،/ بخنده و برقصه و شیطونی کنه،/ مجانن جلو من نمایش بده،/ تا بفهمم از من خوشش اومده. / بدبختانه من ذلیل شده نفهمیدم. /.../ من در نتیجه نفهمی و عدم تقدیر/ از هنر آرتیست های شهیر بی نظیر،/ پنجاه سال ناخوشی کشیدم و هر چه کردم/ آخر معالجه فایده نکرد و مردم. / ای کسانی که سنگ قبر مرا اینک میخوانید،/ از آرتیست‌های شهیر قدر دونی کنید."

اما این غم و شادی هم که بصورتی متناوب لحن گزارش وضعیتهای ما را رقم زده بودند، روزی دوره‌شان بسر میرسد. آنجا پرسش زیر بوجود میآید که برای گزارش از وضع کنونی و دوره جدید، به جز لحنهای شاد و غمناک، چه لحن و طرز ادبی به کار میآید؟

پاسخ نگارنده به پرسش بالا اینست که ما در دوره معاصر، دوره‌ای که پس از تثبیت "نظام مقدس" جیم الف شروع شده و دستکم چهار دهه ادامه داشته، با لحن و گونه ادبی "گروتسک" آنهم به معنای بیان مسخرگی و چندان آوری توانام دمخور گشته‌ایم.

البته در اینجا از یاد نباید ببریم که تعریف مفهوم و کارکرد گروتسک را بیش از هر کسی به نظریه میخائیل باختین روسی مدیون هستیم که در واکنش به استبداد استالینی نگاهی جدید به ادبیات و حکایتگری را باب کرد و فراغبالی مردمی و

رفتارشان در عیدها و جشنها را اساس آن فرهنگ متفاوتی دانست که جدّیت ادبیات رسمی و مدیحه سرایی و ثناگویی سنتی را به چالش کشیده است. باری در رابطه با فهم کارکرد گروتسک کافی است که در سپهر همگانی یکی از مسئولان مملکت را در نظر بگیریم. او که بی لیاقتی اش بر زمین و زمان آشکار گشته است. اما از رو نمیروود و همچنان رجز میخواند و گنده گوزی میکند. در این لحظه میتوان به اشارتها و طرز گروتسک و نیز به امکاناتش پی برد که مسخرگی و چندیش توامان را در گزارش از رفتار مقام دولتی نشان میدهد. چنین است که در تداوم تبارشناسی نکتهٔ مورد نظر، نگارنده همچنین سرآغاز لحن و طرز گروتسک نزد ما را در آن شعر ملک الشعراء بهار میبیند؛ که عنوانش "از ما ست که بر ما ست".

بنابراین برای استحکام برنهاد خود کُلیت آن سروده را در زیر شاهد بگیریم. این نکته را هم ناگفته نگذاریم. این که از شاعر برجسته و به فردیت رسیده در هر صورت انتظار روشن بینی و ترسیم چشم انداز را داریم: "این دود سیه فام که از بام وطن خاست / از ماست که بر ماست / وین شعلهٔ سوزان که برآمد ز چپ و راست / از ماست که بر ماست / جان گر به لب ما رسد ، از غیر ننالیم / با کس نسگالیم / از خویش بنالیم که جان سخن اینجاست / ... / گوئیم که بیدار شدیم! این چه خیالی ست؟ / بیداری ما چیست؟ / بیداری طفلی است که محتاج به لالاست / از ماست که بر ماست / از شیمی و جغرافی و تاریخ، نُفقریم / از فلسفه دوریم / وز قال و انْ قُلْتُ، به هر مدرسه غوغاست / از ماست که بر ماست / گویند (بهار) از دل و جان عاشقِ غربی ست / یا کافر حربی ست / ما بحث نرانیم در آن نکته که پیداست / از ماست که بر ماست."

البته برای لحن گروتسک در سنت شعر پسا نیمایی آن شعر "هفته ی سوراخ" یدالله رویایی را نیز داریم که سروده "شنبه سوراخ / یکشنبه سوراخ / دوشنبه سوراخ سوراخ / سه شنبه سوراخ سوراخ سوراخ / چهارشنبه حرکت سوراخ ها / پنجشنبه سوراخ ها همه روی راه / جمعه همه سوراخ ها در / چاه".

در واقع سرآغاز دورهٔ معاصر که از فردای اسلامی شدن انقلاب شروع شده، با تغییر آرایش ژانرهای ادبیات فارسی همزمان بوده است. بطوری که شعر از جایگاه منحصر به فرد سابق خود پائین آمده و در کنار خود همطرازی داستان و رُمانوئسی- را پذیرا گشته است. از اینرو بخاطر این آرایش جدید گونه‌ها و ژانرهای ادبی، بی فایده نیست که به دو ژمان فارسی اشاره اجمالی کنیم.

اولین رُمان در زمینه لحن و طرز گروتسک به خامه مهشید امیرشاهی است که نام "در سفر" را دارد. دومین رُمان را از آن شیوا ارسطویی با نام "افیون" میدانم که در خارج کشور چاپ شده است و مثل چندی از آثار وی نوعی زندگینامه نویسی محسوب می‌گردد. در ادامه از این دو اثر فرازهایی را می‌آوریم تا مخاطب را به خوانش آنها ترغیب کنیم.

رُمان "در سفر" امیرشاهی که در پی "در حضر" نگاشته شده، با چکیده زیر شروع می‌شود: "روزی که تاجی را به خاک سپردیم من بسیاری از زندگان را هم خاک کرده بودم... تبعید فقط در لحظاتی جلوه کاملش را دارد و هیچ واقعه‌ای بیش از مرگ یک تبعیدی دیگر بقیه تبعیدیان را به فکر غربت نمی‌اندازد، به فکر زندگی در غربت و مردن در غربت. (...) دموکراسی، برای تبعیدیان سیاست زده، حکم بیت المال را برای ملاها دارد- همه خودشان را مدافع آن میدانند، ولی فقط برای منافع شخصی از آن استفاده می‌کنند."

با این حال راوی خود را مشغول فکر مرگ نمی‌کند بلکه از همان آغاز در اندیشه ایده زیر است. این که همچون ناظر کنجکاو و مشاهده گر منتقد، گزارشی از رفتار جرگه‌ها و همایش گروه‌های سیاسی کوچک و بزرگ بدست دهد. جمعیتی که دارد تمرین مخالفت با رژیم حاکم بر ایران پس از انقلاب اسلامی را می‌کند. بنابراین اینجا با راوی روبرو هستیم که دارد در حین بیزاری از هیئت حاکمه، آن نقش اپوزیسیون اپوزیسیون را بازی می‌کند. بنابراین وی در روایتی گروتسک با افشای اغراق و گزافه‌های گروهی مخالف نظام آن مسخرگی و چندی آوری توامان را به نمایش می‌گذارد.

از منظر نظریه‌پردازهای منقدان ادبی، مثلاً آنگونه که در متنهای کنت بورک Kenneth Burke امریکایی بازتاب داشته، روایتهایی از لون "در سفر" مهشید امیرشاهی طبق سرلوحه "رسوا سازی" عمل می‌کنند. منتقد یادشده در مطلبی نگاشته در سال ۱۹۳۸ از "ضرر و فایده رسوا سازی" می‌گوید که در حکایتگرهای رئالیستی انتقادی رُخنمایی کرده است.

منتها اگر مهشید امیر شاهی رسوا سازی را در بُعد اجتماعی به خدمت می‌گیرد تا پرتوی بر وضع ناگوار اپوزیسیون ایرانی بی‌فکند که مایل است در مقابل یک نظام قرون وسطایی صف آرایی کند، ارسطویی در روایت "افیون" رسواسازی را در بُعد خصوصی به کار بسته تا گزارشی از چگونگی زندگی افراد منتسب به شعر و شاعری و مشهور به روشنفکری بدست دهد. آنهم در زندگی که زیر مقدرات و الزامات نظام حاکم به چند معنا تلف می‌شود. یکی از آن معناها، بسته شدن راه

شکوفایی و کمبود ابتکار هنری و ادبی است. زیرا سانسور رسمی بیداد میکند. چنان که ترس مولف از قوانین، او را به خود سانسوری نیز وا میدارد. این نکته را میشود از چکیده زیر دریافت که از روایت اخیر برگرفته‌ایم: "لابد آن موقع هم شاعر در آشپزخانه نشسته بود پای اجاق و دود میگرفت. زن وقت ترک کردن شوهرش، گفته بود: "اگه پنج تا انگشتانت هم عسل کنی و بذاری دهنم، نمیمونم!" شاعر تعریف میکرد: "خب شد اینو گفت. والا چیزی نمونده بود پنج تا انگشتم رو عسل کنم و بذارم دهنش. تکلیفم رو روشن کرد!" زن زیبا به همین یک جمله اکتفا نکرده بود. گفته بود: "من و بچه‌ها که بریم اینجا میشه شیره کش خونه و فاحشه خونه!" مرد شاعر تعریف میکرد: "همینطور هم شد. ولی اینجا ش رو نخونده بود که بعد از او، موتور شعر مملکت رو من روشن نگه میدارم!" وقتی نوار را به پرده میدوختم، مگ افیون، به این فکر نمیکردم که من اینجا چه میکنم؟! مرد شاعر از آشپزخانه آمد بیرون. ایستاد به تماشام. گفت شبیه دخترهای شعر پروین اعتصامی شده‌ام که چیزی را میدوزد به چیزی و زیر لب زمزمه میکنند".

یک عکس فوری از اوضاع

برای یک لحظه اگر موفق شویم یکی از آن مرغان نیمایی را زنده کنیم، شاید گره‌گشا باشد. ذهنی که از بالا و با نگاه پرنده که با نگاه قورباغه از پائین در تقابل است، به جامعه ایرانی مینگرد و گزارش میکند. گفتن ندارد که مرغ همچون نمادی برای فاعل شناسا البته آن ویژگی‌هایی را در بر دارد که نیمی از "عقل زیرک" یا به زبان امروزی از "خرد هوشیار" تعریف کرده است.

با این تماشای مرغ آرزویی ما، شاید این امر فهم شود که کشور ایران و مردمان درون مرز و برون مرزش با مشکلات عدیده‌ای دست و پنجه نرم میکنند و دغدغه‌های متفاوتی در سرها جولان میدهند. مشکل ما امروزه البته فقط انسداد سیاسی نیست. گرچه این بیش از مسایل دیگر پیش چشم است و اذهان را به خود مشغول میدارد.

ما مشکلات عدیده زیست‌بومی و رفتاری داریم که از کمبود آب تا آلودگی هوا و از افت مرغوبیت خاک تا بحران اخلاق و گسترش دغلکاری و نیرنگ‌بازی در سطح مسئولان و مردم عادی وجود دارد. این مشکل آخری در نتیجه سقوط فرهنگی است که بویژه در این چهار دهه اخیر بیشتر نمایان شده است. بی‌لیاقتی‌هایی که با قالتاق بازی رفع و رجوع میشوند.

منتها تا طریقه درست کشورداری پدید نیاید که از دل خرد جمعی و دیالوگ عمومی و دلسوزی برای مملکت بیرون می‌آید و باید جایگزین این خود شیفتگی خلیفه حاکم و تکبر بحران‌ساز بیت رهبریش شود، حل مسایل سیاسی پیش شرط حل مسایل دیگر خواهد بود. البته بایستی افزود که مسائل سیاسی با حربه ترندهای رسانه‌ای و عظیم‌سازی این و آن شخصیت خودمختب که هواداران هورا کشش او را به جایگاه خدایی میرسانند، حل نخواهد شد.

اولین مشکلمان در سطح سیاست، نداشتن نهادهای وابسته به جریان‌ات عمده سیاسی است که باید در میان دمکراتهای متعادل و در کرانه‌های راست و چپ شان شکل یابد. جالب است که در نبود جریان و حزب معتدل میانه‌رو، هم راست و هم چپ افراطی در پی این است که صورت مسئله را پاک کند و خود را به جای آلترناتیو یگانه و بی‌نیاز از رقبای سیاسی مطرح سازد.

هر دوی این جریانات افراطی راست و چپ در طیف سیاسی آرزوی وقوع کودتایی را دارند تا درها به تخته بخورند و ایشان یک تنه به قدرت برسند. ایشان یعنی افراطیون در این چهار و پنج دهه قبلی متوجه نشده‌اند که ما یک گرایش سیاسی قوی داریم. حتا اگر نهاد و نمادهای خود را بروز نداده‌باشد. گرایشی که تعادل شهروندی و مدنیت را نمایندگی میکند. در نتیجه در آتیه خار چشم جریانات افراطی خواهد بود که از رقابت بر سر استدلال درست در راه کشورداری تن میزند و با زور و قلدری میخواهد خود را به جامعه تحمیل کند.

علیه عوامزدگی

یک زمانی در دهه‌های اول قرن بیست میلادی نابغه‌ای مثل والتر بنیامین، آن ادب شناس و سنجشگر یهودی تبار و آلمانی زبان، از این امر اظهار خوشحالی میکرد. این که با رواج تکثیر مکانیکی اثر هنری، توده مردم امکانی برای با فرهنگ شدن مییابد. زیرا بطور بلاواسطه‌ای در تماس با هنر قرار میگیرد.

اصولا اهالی ادبیات که گرایشی مردمی داشته‌اند همواره از این روند ابراز خوشی و رضایت کرده‌اند که اثر ادبی از انحصار اشرافیت و از محدوده دربار سلاطین و امیران دوران خانخانی بیرون آمده و به سپهر عمومی انتقال یافته است. این رویکرد را ایشان دمکراتیزه شدن ادبیات نام مینهادند. نامگذاری که مثبت بود و جای حرف و ایرادگیری نمیگذاشت.

اما امروزه وضعیت فرق کرده‌است. زیرا شبکه‌های اجتماعی اینترنتی و نیز در این اواخر پدیده هوش مصنوعی آن امکان تولید و سرهمبندی سازی شعر و داستان را در اختیار همگان میگذارند. همگانی که البته کسانی را نیز در بر میگیرد که با چننه خالی پُر از حرص و آزند. اما نه کنجکاوی لازم کسب دانش را دارند و نه قوه درک مطلب و بالطبع نه نیروی داوری زیبایی شناسانه را.

شوربختانه وارد دوران پوپولیستی گشته‌ایم که سلطه عوام در مشغولیت و سرگرمی با ادبیات و نیز تظاهر مکش مرگ ما به شاعرانگی و پوئیتیکا را رواج میدهد. متن و نوشته زیاد تولید میشود. اما نه ادبیاتی که از نیاز انسانی برخاسته باشد یا بخواهد گوهر تجربه‌ای را به هموعان انتقال دهد.

یک سریالی از متنهای بُنجل، سراسری و شتابزده نگاشته در شبکه ارتباطات مثل سیلاب در حرکت هستند. آثاری گذرا که میتوانند ذوق و شوق را به یاس و ناامیدی بکشانند. چون پُرگویی و پُر حرفی و لفاظی‌اند.

آری. وارد دوران تولید انبوه و خودکار نظم و نثر شده‌ایم. این ادبیات توی گیومه توسط عوامی عرضه میگردد که هیچ نشانی از برجستگی ذوق و ظرافت و لطافت را در توشه و کوله پشتی خود ندارد. بطوری که نه شعرشان رعایت ایجاز میکند و نه روایتشان از شگردهای داستانی بهره‌ای دارد. گویی ادبیات یتیم شده، بازپچه دست عده‌ای عاطل و باطل، بیعار و نیز بدسلیقه شده است. عده‌ای که فقط دنبال ارضای نیازهای کاذب خود هستند.

متنی که از تمنای حریصانه و شهوت شهرت شخصی- بدور از هوش طبیعی و فرمانش به دستگاه هوش مصنوعی برای نوشتن قصه و روایت بر میاید، معمولاً ادبیات بُنجل است که اگر مکتوب گردد چیزی جز حرام کردن کاغذ نیست. هر چقدر هم که آن فرد بی هوش برای ویراستاری متن هزینه و خرج کرده باشد. بُنجلی آن متن به اصطلاح متعهد به رنج زحمتکشان، از آن رو آشکار میشود که حس و جان واقعی ندارد و از دل تجربه انسانی برون نیامده است. حاصل ابتکار و اشراف نویسنده و تجربه زیسته‌اش نیست.

فراز و نشیب سلبریتیها (خودنمایان)

به بهانه نامه سرگشاده خانم افشار مهناز به آقای اقبالی داریوش در روزگار معاصر بخشی از تاوان و مالیاتی که مردمان میپردازند تا از دست ملال دیرینه ولی حاد شده در جامعه مُدرن خلاص شوند، آن عمر و وقتی است که برای برنامه‌های سرگرم کننده خرج میکنند.

آن برنامه‌هایی که در گونه‌های متفاوت هنر دیداری و شنیداری تولید و توسط رسانه‌های جمعی عرضه میشوند، امروزه بخش جدا ناشدنی از زندگی تک تک ما هستند. چرا که ما به ناتوانی خود در مشغول‌سازی خویش عادت کرده و منتظر مانده‌ایم که از بیرون برای ما برنامه سرگرم کننده بگذارند.

البته در بطن این برنامه‌ها اتفاقاتی میافتد و ضمناً اشخاصی با ایفای نقش و وانمودسازی مشهور میشوند. شهرتی که البته میتواند به فرد در جلد دیگری رفته اعتبار ببخشد. چه بسا دیده و مشاهده شده که این وام و اعتبار به هنرمند و غیر هنرمند توانایی بخشیده تا بر ذهن عمومی تاثیر گذارند و به روند افکار مجرا دهند.

در فارسی امروزی که محاورات اجتماعی را شکل میدهد، به کسانی لقب "سلبریتی" داده میشود. لقبی فرنگی که برای معادلش در فارسی "خودنمایان" را میتوان استفاده کرد.

باری. سلبریتی که ریشه در زبان لاتین دارد، صفتی تک معنایی نیست. زیرا هم بمنزله فرد تجلیل شده است و هم به کسی. اطلاق میشود که در شلوغی بازار از سر و کول هموعان بالا می‌رود تا خود را جلو اندازد و اهمیت خود را جار بزند. در هر حالت برنامه‌های سرگرم کننده و "افراد خود نما" گویا لازم و ملزوم یکدیگرند. در چشم‌انداز کنونی انگاری مردم را از این داد و ستد پیامدار گریز و راه فراری نیست. اگر که بخواهند از ملال روزمره بگریزند، ناچارند سرگرم شوند. با این حال برای آشکاری کم و کیف ارزش و رابطه پیچیده برنامه‌های سرگرم ساز و وجود سلبریتیها کافی است یکسری از شعارهای رایج دوران جدید را یادآور شویم. شعارهایی که میگوید عمر، مهم‌ترین سرمایه و کاپیتال آدمی است. یا وقتی میگویند زمان، از منظر ارزشی، معادل طلا است.

در نتیجه "کاپیتال" و "طلا"ی خود را در عصر-تجدد برای خلاصی از ملال فراگیر خرج میکنیم که استعاراتی برای عمر و زمان زندگی ما هستند. بدین وسیله جهت سرگرم شدن چیزهای بسیار با ارزشی را از کف میدهیم که بازگشت ناپذیرند.

بنابراین مجاز هستیم به ارزش سرگرمی برنامه‌ها و نقش سلبریتیها با دیده شک و تردید بنگریم. برنامه و نقشههایی که میخواهند ملال از منظر روان شناختی را مرتفع سازند. اما با ارائه الگو و طریقه‌های ناهمزمان از نظر جامعه شناختی قوزی بالای قوز زیست جهان بگذارند.

این قوز بالای قوز را از جمله در آن ردیه مهناز افشار میتوان دید. او که خواسته نفی رهبری مقتدر از سوی داریوش اقبالی را ناخوشایند خوانده است. آنهم درست در آن لحظه تاریخی که شهروندی ایرانی بسوی کنار گذاشتن آقا بالاسر و قیم دینی و نیز رسیدن به خودباوری و مشارکت در امور سیاسی گام برداشته، خانم "سلبریتی" با نامه سرگشاده‌اش تبلیغ بازگشت به عقب و تلویحاً آرزوی پیدایش "رهبر مقتدر" را میکند.

بهر حالت در بازشناسی موجودیت سلبریتیها چندی پیش یکی از دوستان را که عطش شهرت داشت، نکته زیر گفتند. دوست گرامی، این که یکی همه پسند شود و عوام او را بشناسند و مدام اسمش را بیاورند، از انسان یک خودنما میسازد.

میدانیم "سلبریتی" اسمی فرنگی است و شاید دلربا باشد. اما بدان شهرت ربطی به فضیلت و منزلت حقیقی آدمی ندارد. برای کسب معنویت بیشتر اوقات لازم است که از معرکه دور بمانی و در حاشیه توجهات سیر کنی.

آنگاه شاید دانا گردی و از پس قلندری و فهم جهان برآی. بنابراین به تاییدات در شبکه های مجازی فخر مفروش که دولت مستعجل است. اینهم دیگر رازی آشکار شده است که "لایک" را نیز میشود فله‌ای خرید.

وسوسه شهرت

"بُکش و خوشگلم گُن"، عبارتی طعنه دار بود. رند نکته بین آن را کنایه میدانست و در مورد اشخاص بخصوصی مصرف میکرد. کسانی که، برای جلب توجه دیگران، خود را به هر آب و آتشی زده و در هر چاه و هچلی میانداختند. تمثیل "آب و آتش"، در آنجا، به رفتار افراط و تفریطی و استفاده اغراق آمیز و گزاف رجوع میداد. وقتی خواتین حرم (یا به عبارتی "عورت سلطان") با سرمه چشم میکشیدند یا ابروها را پیوسته میکردند. البته سرخاب و سفیدآب هم به کار گلگون کردن رُخسار میآمد و رنگ حنا هم در خدمت نقش و نگار بر دست و پا بود.

گرچه آنگونه که فرتور و عکسهای باقی مانده از زنان دوره قاجار نشان میدهد، ایشان (حتا در سطح سوغکیهای شاه بابا) برای کندن کرک و پشم پیشانی و گونه-ها و موی بالای لبها همت آنچنانی بخرج نمیدادند. گویی هنوز بنداندازی رسم نشده بود. آنجا با ترکیبی از استتیک زیبایی و زیبایی شناسی زشتی روبرو بوده و هستیم. حتا اگر این گزیده گویی را زیر سوال نبریم که سلیقه منطقی پذیر نیست. اما چون قرار نیست که صحبت زیبایی شناسی زیادی تخصصی. و برای مخاطب دردسر ساز شود، از خیرش میگذریم. در حقیقت رعایت حال مخاطبان امروزی را میکنیم؛ که اغلب بی حوصله و شتابزده هستند. بدین خاطر نیز نوعی سانسور در اندازه مطلب را به مولف تحمیل میکنند. این توصیه که نوشته نبایستی بلند شود! دستور نامرئی است که همچون شمشیر داموکلس بالای سر مولف است. نگارنده هم از قطع گردن بسختی میترسد. با اینحال معترض نکته زیر است. این که دیکتاتوری کوتوله‌ها و میانمایگان با هر گونه برجسته‌سازی و بلندبالایی از در دشمنی بر آمده است.

در هر حالت جمعیت عمومی ایرانیان، مثل هر پدیده عام دیگری، زیر مجموعه-ای از تحولات زمانه و وضع جهانیان بوده است.

آن جماعت همولایتی هرچقدر هم که از دوره سيطرة سلسله قاجاریه، آن دار و دسته‌ای پشت کوهی و اسکولی فاصله گرفته و از سلاطین کپک زده آن دوران دور شده باشد، رستگار نگشته است. چرا که بیشتر به سمت و سوی "کیچ" فرنگی تمایل یافته که با مدرنیزاسیون دوران پهلویها رایج شده و امری وارداتی بود. آن

"کیچ" فرنگی را شاید از منظر جهان بینی زندانه بشود به جلف بودن معرف حضور ترجمه کرد. گرچه مفهوم "کیچ" طعم خاص خود را دارد و از جلفیت جلف بیشتر و حادثر مینماید.

در واقع آنچه میان آرایش و پیرایش مردمان در دو دوره سلطنت قاجار و پهلوی تمایز و تفاوت را تعیین میکرده، فقط تغییرات ساختاری در ذهن و رفتار جامعه نبوده است. تغییراتی که اجبار چادر و چاقچور و حجاب سنتی را لغو و برای زنان یکسری حقوق بیرون از آداب و رسوم اسلامی قائل میگشت.

همچنین ورود مداد خط چشم و ابرو و نیز ماتیک و کرم پودر از فرنگ، سرخاب و سفید آب و سرمه وطنی را دُمیده کرده است. آنجا، با سپری گشتن ابزاری بومی و میدانکاری و نیز هژمونی کار و ساز جدید فرنگی، اسم و رویکرد عاملیت و فاعل شناسای جمعی نیز عوض شده است.

دیگر در میان ما سخنی از "جمعیت نسوان" نمی‌رود. از تلفظ "جماعت اوناس" هم خبری نیست. چرا که آن "منزل" و عیال سنتی بزعم سرور و سالار خانه که مرد بوده، یکباره بانو و خانم خوانده شده است. بانوانی که گروه اجتماعی جدید را تشکیل میدادند؛ با توقعات و سلایقی که تازه شکل گرفته بود. منتها در آن پریشانحالی جمعی، که فضای انقلابی و تبلیغات اسلام سیاسی باعثش شد، به چشم خود نگارنده شاهد ماجراهای زیر بوده است.

این که دسته‌ای از آن بانوان و گروه اجتماعی زنان، مانند آقایان هم عصر. که به ظاهر معقول و معتدل مینمودند، بیکباره خوابنا گشتند. عقلشان پیچ خورد. بطوری که در یک استریپ تیز جمعی و "گوهر" درون نمایاندن و مغز شویی عمومی ناگهان فریاد برآوردند: "ای خمینی- ای امام" یا که جیغ کشیدند: "روح منی خمینی، بت شکنی خمینی."

نگارنده به چشم خود برخی از این بانوان به جلد نوامیس قدیمی در آمده و حتا روبنده انداز را دیده است. هم آنانی که یکی دو سال قبل پوشیدن شلوارک داغ و "مینی ژوپ" را تجربه کرده بودند. بانوان خوشخرامی که پا به کافه‌های پایینتر از شمیرانات نمیگذاشتند.

منتها برغم این پرهیزکاری ظاهری و زاهدنمایی که طوفان انقلاب با خود آورده بود، در لایه‌های زیرینی و باطن روح و روان آدمی روند دگردیسی آرایش و پیرایش مردمان به راه خود ادامه داده است.

در واقع امر "خودنمایی" در اثر انقلاب شکوهمند به رهبری خمینی عمام شده، دُچار دگرگونی حادی گشت. و ما اشکال محیرالعقولی را تجربه کرده‌ایم.

نخست این که ابواب جمعی آرایش و پیرایش دیگر فقط به بانوان خلاصه نمیشود. چون آقایان هم وارد صحنه آرایشگاهها شده‌اند. زیرا عرصه برای نیاز خود را تنگ میدیده‌اند. آن چنان که امر عرضه تقاضا را جان بخشیده و به مادیت بدل کردند. بطوری که آرایشگاهها آنقدر شلوغ شدند که مگو و مپرس. یکباره گلی موسسه زیبایی مختص مردان دایر شد. اماکنی که در فضایشان گلی کارگر سلمانی و بندانداز به کار رتق و فتق امور پشم و مو و زیر ابروی مردانه مشغول بودند. برای آن که خدای ناکرده به مرد ستیزی متهم نشویم به این دگردیسی- باید خوشامد و لبیک گفته و میگوئیم. درآمد مُکفی برای تمام موسسات زیبایی را هم از باریتعالی طلب میکنیم و خواستاریم.

منتها در مورد تمایز و تفاوت‌های تاریخی آرایش و پیرایش اکنون نباید در همین گام نخست درجا بزنییم. چون، در اثر انقلاب اسلامی شکوهمند که انفجار نور هم خوانده شده، امر "خودنمایی" دچار دگرگونی عجیب و غریبی گشته است. خودنمایی که خودش مشتقی از میل و تمناى شهرت است و مشهور شدن به هر قیمت است.

در هر حالت هدف افزایش میزان معنویت عمومی، همواره ورد زبان و تکیه کلام رهبر و عمام و نیز شعار رسمی "نظام مقدس" بوده است. اما آنچه در پرتو این ترقیخواهی مُشعشانه آن شرکت و بنگاه معاملاتی تقییه اتفاق افتاده که اسم واقعی "جیم الف" است، از هر کابوس تصور شده‌ای سبقت گرفته‌است. چرا که در امور آرایش و پیرایشی افراد جامعه فقط نرم افزار عوض نشد. اصلا و اساساً زمینه کنش و فعالیت آدمی نیز تغییر کرده است. آنهم به مصداق این گفته زیر: "وقتی نظام ارزشی فرو میریزد، امکان این هست که عوضیها مُعرف ارزش شوند."

بر این منوال دیگر کسی متوجه تغییر نرم افزار نمیگردد. زیرا قضیه جدی و همه گیر شده و دیگر شوخی بردار نیست. در آن "برهه حساس تاریخی" توجه مردمانی که با جلد خود مسئله دارند، سراغ سخت افزارها میرود. از اینرو جراحی پلاستیک و عمل زیبایی یکه تاز امور آرایشی. و پیرایش جماعت شده و مشتریان خود را جلب میکند.

بنابراین در یک عارضه طبیعت ستیزی جمعی، نخست به اعضای صورت خود گیر میدهند. دماغها کوچک، سربالا و یا سگی میشوند. بعد نوبت بادکردن لبها و کشیدن گونه‌ها فرا میرسد. اینجا بوتکس به خدمت می‌آمد که نگارنده هنوز هم که هنوز است نمیداند ترکیب شیمیاییش چیست. فقط برآمدگیهایش بر

پوست دستکاری شده جلب توجه میکنند. در حالی که سپس تلاش و کوشش انسان سازی و مرمت اعضا، وارد ایستگاه فضایی جدیدی شده است. آنجا تغییر سائز سینه و محیط نشیمنگاه را سرو سامان میدهند.

اوجگیری این نوسازی در ظاهر و مرمت رونمای انسانی را که گویی ادامه آن مدرنیزاسیون صنعتی به دور از مدرنیته فرهنگی در دوران پهلویها است، در تبلیغات تلویزیونهای ماهواره‌ای و سپس در شبکه‌های اجتماعی شاهد هستیم. تبلیغاتی که مردمان را حتا به دستکاری در بزرگی و کوچکی آلت تولید مثل خود فرا میخواند.

و جماعت عوام، در حال مُردن از فرط خوشی است. عمل زیبایی او را خرکیف میسازد. ایشان بدینوسیله باشگاه "جماعت الکی خوشها" را تشکیل میدهند. حال رند سرنشناس، پا نشناس در کناری بنشیند و هی غصه بخورد. فقط نباید از یاد ببرد که خوردن غصه میتواند به ازدیاد وزن کمک کند و چاقی و کاهلی به ارمغان آورد.

سیر وسلوک نذری خوران*

پرده اول تعزیه

برای ناظر دلسوز که یک روزی مثل صادق خان والاتبار در غربت فرنگ جانش به لب میرسد و پاک پکر شده میزند دخل خود را در میآورد و با استنشاق گاز به دیار نیستی میشتابد، هیچ چیز دلخراشتر و مایوس سازتر از نظاره آدم درمانده-ای نیست که نمیداند درماندگی چیست.

چرا که در این صورت آدم درمانده به هر طرف که بگریزد، بیشتر در هزارتوی سردرگمی گرفتار میشود تا سر آخر در منجلابی که در پیدایشش سهمیم بوده، غرق گردد. یا، بقول زندان همقطار صادق خان، رحیق رحمت را سر بکشد و الوداع گوید. کسی هم نیست که پرسد: ای مرده، چرا مُردی؟

پرده دوم تعزیه

حال میپرسی؟ چی شد که یاد آدمای درمانده افتادی و صادق خان والاتبار هدایت پیشه را شاهد گرفتی. آنهم صادق خانی که روزگاری در نامه‌ای به شهید نورایی خود را به ماهی تشبیه کرده بود. موجود زنده ای که، از دست اوضاع مملکت و جماعت همعصران، توی ماهیتابه در حال سرخ شدن بوده است.

جانم برایت بگوید که همین دیروز فیلمی از ایرانیان مقیم کانادا دیدم که بلا نسبت الاغ در صف نذری گرفتن از سر و کول هم بالا میرفتند.

بواقع اگر از ترس پلیس بلاد فرنگیه نمیبود همدیگر را زیر پا هم له و لگدکوب میکردند. چون به اصطلاح دلشان هوس غذای نذری کرده است.

صادق خان، اگر میبود، بدون رو در بایستی میگفت: ای کارد بخوره تو شکم ندید و بدیدتان. ای نذری کوفتتان بشه! حُناق بگیرید و بمیرید تا اینگونه حریص گرسنه نگردید.

گویی برای جماعت بی اعتنا گذر تاریخ و تجربه‌هایش، باد هوا یا کشک است. مثل باد هوا است. چون میآید و میره و هست تاثیری نداره. مثل کشک است که هرچه میمیکی آب نمیشه.

در تقابل با چنین وضعی، با غیظ میگویی، انگاری چهار دهه از شور بختی عمومی و فساد و ویرانی خلافت اسلامی نگذشته است. شرکت سهامی کسانی که بنام

خدا و چهارده معصوم مدام نمایش واقعه کربلا را به توده مردم فروخته و به بساط فریبکاری خود رونق بخشیده‌اند.

پرده سوم تعزیه

اوضاع طوری شد که گویی به یکباره طلسم بدبیری شکسته و ورق تاریخی برگشته باشد. به هر حال امید به پیروزی و ردیف شدن خالهای پاسور فقط در کسب و کار قماربازان ناپستی خلاصه و محدود بماند. ما که عمری به خاموشی شکست خوردگان مُحق تن داده‌ایم، در فال گرفتن خود به طلوعی جدید و غلبه بر تاریک اندیشی. نرسیدیم. ولی حق داریم که امید داشته باشیم. این که برغم تمامی موانع، سرانجام، راه مطلوب عدالت طلبی هموار شود و دلسوزان اجتماعی به سر منزل مقصود رسند. آنجا میبایستی آرمانشهر گل و بلبل سرانجام جامه عمل بپوشد و از حرص و آز خبری نباشد. فتیشیسم قدرت از رونق افتاده باشد.

حالا، از منظر آرزومندی یادشده، به خیالپردازی بال و پر ببخشیم. ببینیم که هُمای سعادت چگونه بر دوش امیدواران خواهد نشست.

بعد از این که نسخه روایت "کاروان اسلام" صادق خان فیلم شد و مردم آگاه، گروه-گروه، به تماشای اثر به سینماهای کشور رفتند و با اشتیاق خود رکورد فروش بلیط ورودیه را شکستند، تهیه کنندگان طمعکار به صرافت افتادند. این که روایت جدیدی از آن اثر موفق را بازتولید کنند.

کاری که پس از هر سود بالا و نیز ناشی از فروش زیاد گیشه ها توسط اربابان هالیوودی انجام گرفته است. مثل سریال "رامبو" ها که به نسخه چهار و پنج کشیده شد. یا این که فیلم "ترمیناتور" بود که اینگونه مُفصل شد؟

در هر حال مُهم نیست که آن داستانهای عوام پسند چقدر تکرار و بازتولید شده‌اند. مُهم این است که تهیه کنندگان سینمای وطنی تصمیم گرفتند فیلم دومی را از "کاروان اسلام" بسازند.

بر این منوال بین سناریو نویسان تبلیغ شد که نفع و صرف دارد روایت جدیدی را عرضه کنند. فیلمنامه‌ای که ماهیت "رهنمودهای اسلامی برای سرزمینهای فرنگی" را نشان دهد و مثل نسخه نخست اسباب تفریح را مهیا سازد. آنگونه که آقا صادق خان والاتبار در "بعثة اسلامیة در بلاد فرنجیه" قصدش را داشته و تلاش کرده است که مقداری خنده بر لبان مخاطبان بی تعصب خود بنشاند. آقا صادق که زمانی برای خود اسم مستعار هادی صداقت را جعل کرده بود.

همه چیز دوران مطلوب و یادشده البته به آن برگشتن ورق تاریخ مربوط میشد که دیگر سانسور مذهبی دهان منتقدان را نمیدوخت، جخ ترس و وحشتی نیز وجود نداشت که نویسندگان را به خود سانسوری بکشاند. والا سناریو نویسان به فینال راه یافته عمراً جرأت نمیکردند چنان شجاعتی را به خرج دهند. یعنی در این باره پی در پی آن روایت‌های ابتکاری و حیرت‌زای را بر کاغذ آوردند. برای این که بعنوان سناریوی برگزیده در انتظار بردن جایزه نقدی شوند.

البته مراسم انتخاب نهایی هنوز اجرا نشده و برنده رقابتها و مقام نخست معلوم نیست. فقط آنچه از یکی از آن سه فیلمنامه به فینال رسیده به بیرون درز کرده، بواقع عجیب بنظر میرسد.

یکی از دوستان که به تهیه کنندگان فیلم معمولاً مشاوره میدهد، در جمعی تعریف کرده که از میان سه روایت برگزیده یکی نظرش را بخصوص جلب کرده است.

صحت و سُقم قضیه پای او باشد. حکایت کرده که این روایت مورد نظرش با متن هدایت چند تفاوت عمده داشته است. اینجا دیگر فقط چهارتا مرد نکره مسلمان و یک خبرنگار به فرنگ سفر کرده وجود نداشته که میخواستند با تبلیغات خود میخ اسلام را در سرزمین کفار بکوبند.

گرچه هدایت در نوشته سه مرحله ای خود سرانجام کار را اینگونه روایت کرده بود که مومنان غیور در پایان کار آسیمیله میشوند و از هویت اصلی خود دست میکشند. چرا که با تغییر نام و رفتار، ردپاهای قبلی را پاک کرده و به شکل فرنگیان در آمده‌اند. چون دیدار گزارشگر با ایشان در میکده و هنگام نوشانوشی و رقص با بانوان فرنگی اتفاق افتاده است.

در روایت یادشده اگر مردانی هم به صف شده‌اند، دیگر برای رفتن به سفر خارج نبوده است. چون قصدشان وارد شدن به داخل بوده است. ایشان آنجا بایستی ردیف میشدند که ترتیب یک مومنه را بدهند. موجودی فلک‌زده که نذر داشته برای یکساعت خود را در اختیار عزاداران هیئتی قرار دهد و خواسته‌های برادران را مثل یک کنیز مطیع برآورده کند.

از این رو در روایت کاندید شده دیگر مسافرت مسلمانان به سرزمینی دلربا و طی مسیری برای کاروانیان مذکر در نظر نبوده است. بویژه که اینبار یک زن هم به جمع مردانه افزوده شده و در نمایشنامه نقش محوری را بعهده گرفته است. گرچه به ضرر حضور اجتماعی خود نقش بازی کرده است.

در قبل، یعنی در هزاره‌های مردسالاری، آرزو و فانتزیهای جنس مذکر همواره مردان نکره را به سودای سیخ زدن یا پرچم کوبی و فتح، چپاول غنائیم جنگی و جنگ انداختن بر ناموس کفار به بلاد فرنگ میکشانده است.

اما اینبار، در فیلم "کاروان اسلام" شماره دو، ماجراجویی برای ارضای خاطر در همان محدوده آشنای دارالسلام صورت میگرفته است. فضای فیلم کم‌دی جدید که بیشتر نشانگر ولع ذهنیات و حرص بازیگران حشری و شهوتزده بوده، در صندوقخانه و پسله محلی بر قرار شده که در کنارش عزاداری ماه محرم انجام میگرفته است.

آنجا، صحنه نمایش به فضایی تنگ و تاریک محدود میشده که برخوردهای کامجویانه دو جنس مخالف انجام شده است. یعنی اتاقکی با تخت چوبی و تشکی چرک رویش. از آن فضاهاپی که پنجاه سال پیش در نجیبخانه‌های تهران و استانبول به فراوانی وجود داشته است و بوی رایج در آن که از ترکیب ادرار و مدفوع بر میخاسته، مشام را میآزرده است.

در هر حال اینجا، یعنی در نمایشنامه فیلم کاندیدای شماره دو، با مومنه ای فلکزده روبرو هستیم. او که در حالتهای مختلف دمرو و طاقباز بر تخت افتاده است. وی که صورت خود را برای دفع معصیت پوشانده، در دوربین زوم میشود. چنان که راوی روایت نمایشنامه ای مدام به ذهنیانش نقب میزند و خام اندیشی. و ساده لوحی وی را گوشزد میکند. ما با آدم درمانده ای روبرو میشویم که نمیداند درماندگی چیست و با یکسر. موهومات عمر خود را سپری کرده است.

چنان که فکر کرده اگر خود را در طبق اخلاص قرار دهد و باعث خوشحالی برادران گردد، نذرش ادا خواهد شد. خدا خواسته‌اش را خواهد داد.

آن حاجیه خانم، که بچه‌های قد و نیم قد خواهرش او را "خالی - خالی" صدا میزدند که اشاره ضمنی به نازایی وی بوده، نذر داشته که پس از مرگ شوهر اولش دوباره همسر دیگری بیابد. شاید بتواند زیر سایه زوج جدید از احساس امنیت بیشتری برخوردار باشد. از این رو، در آن مدت بیوه بودن و زن مرد مرده حساب شدن، نذر کرده که پس از وصلت بعدی خود را در خدمت مدافعین حرم قرار دهد و در راه رضای خدا صدقه بدهد. گرچه در آن میانه شوهر دومش هم به دیار باقی شتافته و بدون آقا بالاسرگشته است.

او درمانده است و پی خبر از درماندگی؛ درست شبیه زنان آلامدی است که پس از چهار دهه و اندی سال تجربه خلافت خلیفه و نیز با هفت قلم آرایش و با

چند عمل جراحی زیبایی در صورت، سینه و باسن، هنوز هم که هنوز است، در مراسم عزاداری ابا عبدالله جولان میدهند و از خود برای نمایش در اینستا عکس سلفی میگیرند. اما چیزی از درماندگی خود نمیدانند و در شبکه‌های اجتماعی نمیگویند.

در حالی که چند خیابان آنطرفتر جایی که از بازار و مسجد کمتر خبری هست، بخش قابل ملاحظه‌ای از زنان جامعه برای احراز آزادی و حق اجتماعی خود به اعتراض برخاسته‌اند. اعتراضی که از همان اولین ماههای تثبیت رژیم ولایت فقیه و با اولین روز زن یا هشت مارس نطفه‌اش بسته شد.

* - این مطلب را همانطور که رسم دارم قبل از انتشار علنی برای اظهار نظر خدمت یکی دو تا از دوستان ارجمندم فرستاده‌ام. در این رابطه از ایشان فهمیدم که از کاروان اسلام فیلم مستند ویدیویی وجود دارد که میشود در یوتیوب آن را دید.

قبل از نوشتن این یادداشت از وجود چنین اثری خبر نداشتم. بنابراین دریافتم که در توجه مجدد به صادق هدایت یک تقسیم کار نامرپی در فضای ما وجود دارد. اینکه هر کسی سهمی بعهده گرفته است تا آن مرد والاتبار ولی اندوهناک بر جاده غمناک را دوباره به جامعه معرفی کند.

غصه میخوریم، چاق میشیم و یا با غمباد فربه...

بین حساسیت حاد، که از هوشمندان نخبه معمولاً سراغ میگیرد و بی خیالی مطلق، که نزد مردم عوام بیشتر پیدا میشود، یک قلمرو میانی و تفکیک کننده بایستی وجود داشته باشد. قلمرویی که در آن نهال "رفتار متعادل" قد بکشد. تعادلی که همزمان به معنای رشد آگاهی متکی بر تجربه روزمره است و بتدریج آن ارادهٔ سیاسی جمعی را بسازد که شهرنشینی برای تعمیق خود بدان نیاز دارد. در هر حالت آن نهال را باید ارجمند و ضروری دانست. بویژه که در ارزیابی خُلقیات ایرانیان، دلسوزان همیشه از کنش و واکنشهای افراط و تفریطی ما شکوه کرده‌اند.

منتها از همین آغاز باید این نکتهٔ مهم را یادآور شد که "تعادل" نه مترادف دلخوشیهای میانمیزی باید فهمیده شود و نه همسان با ترسهای محافظه کاری. برخلاف اقتدار متکبرانه خودکامگی و استبداد، مدیریت دموکراتیک در تاریخ مُدرن احساس وظیفه کرده و میکند. مدیر دموکرات، بخاطر پیششرط وجودی-اش، مسائلی را میخواهد حل کند که بواسطه فراغت از کار و افزایش زمان استراحت بوجود میآیند.

قدیمها عموم مردم بیشتر وقت خود را با کار سخت بدنی طی میکردند. کاهش عامل سختی فعالیت بدنی در این میانه، که بخاطر استفاده از ابزارهای مکانیکی و تکنیکی بوجود آمده، باری از دوش مردمان کم کرد. باری که زندگی تلف کن و طاقت فرسا بود.

در روند پیشرفت ملل و با پیدایش جوامع مُدرن، نهاد حاکمیت نیز به دو الگوی رفتاری متفاوت نیاز پیدا کرده است. یکی از این الگوها رابطه با سایر کشورها است و به اصطلاح زیر سقف "روابط بین الملل" انجام میگیرد. روابطی که در واقع داد و ستد دولتها را تنظیم مینماید. یعنی آنچه را که در زیان محاوره به "دیپلماسی" میخوانیم. البته مبتنی بر زاویه دید، یعنی اینکه به جبهه استعمارگران تعلق دارید یا در صف استعمارشدگان مرئی و نامرئی هستید، معنای دیپلماسی فرق میکند.

چرا که "دیپلماسی" از یکسو ابزار فخر فروشی و سلطه بر جغرافیای وسیعتر معنا میدهد. وقتی از قرن پانزده بعد میلادی دول اروپایی با ناوگان دریایی خود نیرو به قاره‌های دیگر اعزام میدارند تا سرانجام این رقابتها، بریتانیا از هلند، فرانسه، اسپانیا و پرتغال جلو بزند و از مستعمرات بیشترین سهم را ببرد. از سوی دیگر اما "دیپلماسی" احساس تحقیری است که هوشمندان نخبه، در مملکت زیر استعمار مری و نامرپی رفته، هرروزه با آن دست پنجه نرم میکنند. ایشان هم بزار و نافی مناسبات سلطه در سیستم جهانی هستند و هم از زبونی حاکمان بومی خود زجر میکشند که انبوه توده مردم را در راستای فرمان و منافع بیگانه به اسارات و ناآگاهی زمینگیر ساخته است. از ساختمان "صندوق پول بین المللی" IWF در واشینگتن علنی به دولتها دستور داده میشود تا کجا به مردم سوسید دهند. ولی در "پستو"ی جهرها عده‌ای مخفیانه تصمیم میگیرند که ارز ملی در معاوضه با دلار تا کجا سقوط کند و نیروی عمومی خرید تضعیف شود و کاهش یابد.

بنابراین در کنار دیپلماسی و روابط تنظیم شده استعمار و مستعمره، الگوی ضروری دیگر برای نهاد حاکمیت در چرایی و چگونگی سیاست داخلی نهفته است تا حکومت شوندگان را در راستای منافع و خواسته حکومت کنندگان به کار و فعالیت بکشانند.

بنابراین برای بسیج نیروی اجتماعی لازم است که حکومت شونده پژمرده یا ملال زده نباشد. برای مرتفع ساختن این موانع حکومت از خدمات دو صنف مدام در حال رشد بهره گرفته و میگیرد. اصنافی که بترتیب صنعت داروسازی و صنعت سرگرم سازی هستند. دارو را زنجیره پزشکی و بیمارستان و داروخانه تجویز و عرضه میکنند و سرگرمی را رسانه‌ها.

روش بهداشت جسمانی در دوره مُدرن البته به آن رهنمود ابن سینایی هم توجه یافته که عارضه‌های جسمانی را در رابطه با درمان اختلالات روان و نفس برطرف باید کرد. بخشی. از این امر همه گیر شده روانشناسی را نتیجه آن توجه باید قلمداد کرد که در جوامع پیشرفته به شاخه‌ها و طریقه‌های درمانی متفاوتی منجر شده است.

بهر صورت فراگیری امر روانشناسی دارای پیشزمینه تاریخی است. از روند تحول ژنسانسی بدین سو و نیز در کانون توجه قرار گرفتن آدمیزاد که میبایست به کمک خرد جمعی "انسان" شود، یک هدف دنبال شده است. هدف انسان "سازی".

نخست جوامع از طریق روش تعلیم و تربیتی سختگیرانهٔ مکتبی یا پادگانی که از سوی ایدئولوژی مدعی پیشرفت و نجات بشریت تجویز میشده و سپس به شکل رفورم یافته و تلطیف شده، که آموزش و پرورش نام گرفته، آن هدف را دنبال کرده‌اند.

در ایران این گذار را در نامهای "مکتب و اکابر"، "نظام قدیم" دبستانی و دبیرستانی و سپس "نظام جدید" مهدکودک، مدرسه و راهنمایی و... "میتوان رهگیری کرد. گرچه همواره نزد ما نگرش ایدئولوژیکی با آماجهای مختلفی صحنه گردان "نمایش انسان سازی" بوده است. از شور بختی تاریخی هنوز به سیستم پرورشی و آموزشی به دور از اقتدارهای کلیشه ای و ایدئولوژیکی نرسیده‌ایم. زیرا اسیر روشهای مدکاری ناکارآمد و مخرب مانده‌ایم. روشهایی که زیر عنوان "پداگوژی سیاه" یا "روانشناسی زرد و تجارتي" در مباحث انتقادی پیرامونشان روشنگری صورت گرفته است.

باری. از مسئله مبارزه با پژمردگی بگذریم که به دهه‌ها در غرب با قرصهای ضد افسردگی با آن مقابله میشده است. این‌جا نگاهی گذرا به ملال و برنامه‌های تفننی و سرگرم کننده رسانه کنیم. سرگرمی که نه فقط کمکی به رشد آگاهی عمومی نمیکند و درصد بازتولید مرده ریگهای گذشته و خرافات است، بلکه سیاهی لشگری پخمه را نیز زیر عنوان «سلبریتی‌ها» (خود نمایان) رو دست جامعه میگذارد.

سیاهی لشگری که با ادا و اطوارهای مبتذل و قر و قمیش‌های بُنجل بیشتر بارخاطر است تا یار و یاور. آنهم بدین بهانه که اولیای امور خواسته‌اند در سطح جامعه با ملال مبارزه کنند.

این که آدمی از مشکل داشتن با "ملال" سخن بگوید و گلایه کند. زود رنجی و پوست نازکی تلقی میشود. آنهم در دوره تاریخی که هنری میلر از آن به عنوان "عصر آدمکشها" یاد کرده (اثری انتشار یافته به سال ۱۹۶۲ میلادی و سپس توسط عبدالله توکل بفارسی ترجمه شده) است.

اما گونه گونی ابزار و روشهای سلطه تا آنجا پیش میروند که حل مسئلهٔ ملال هم در دستور کار حاکمیت قرار بگیرد. آنهم حاکمیتی که گاه و بیگاه در جنگهای داخلی و خارجی درگیر است. اما وقتی حاکم میخواهد در قلمروی روزمرگی عادی بودن وضع خود را وانمود کند، از چالش با ملال عمومی گریزی ندارد.

باری. راز مطالعه و ارزیابی که هنری میلر در مورد آثار رمبو انجام داده در نکته زیر نهفته است. این که آن نویسنده خوشباش امریکایی از درک و فهم شاعر

شوریده فرانسوی، که شعار معروف و سرلوحهٔ زندگیش "مطلقاً مُدرن باید بود"، بدین نتیجه رسیده که ما در عصری زندگی میکنیم که دورهٔ میداننداری قاتلان و آدمکشها است.

در واقع فهم فراز و نشیب اعصار، کار آسانی نیست که با چند عبارت بتوان توضیحش داد. بویژه تاریخی که در آن از یکسو مدرنیته فرهنگی و بلوغ انسانی آرزو شده و در سوی دیگر مدرنیزاسیون سوداگرانه واقعیت را دستکاری کرده است. این یعنی فهم چالش پیچیده‌ای که میان رشد فرهنگی بشریت با حرص و آز افراد جهانخوار برقرار بوده است.

منتها در همان اثر "عصر- آدمکشها" با چند اشاره روبرو هستیم که میتواند رهنمودهایی در جهت نجات از هزارتویی (لابیرنتی) باشد که در آن گرفتاریم. به چندا از این اشارها بطور اجمالی نگاهی کنیم.

یکی از اینها ارزیابی مترجم فارسی (عبدالله توکل) از هنری میلر است که او را شبیه شارل بودلر (یکی از پیشقراولان شعر مُدرن فرانسوی) خوانده است. بزعم عبدالله توکل اینان، یعنی بودلر و میلر، در شمار هنرمندانی هستند که از راه بدی و شرّ میخواستند به وارستگی و رستگاری و حفظ سلامت نفس برسند. یعنی افرادی هستند که دور از زاهد نمایی و ریاکاری بسیاری از هموعان.

ارزیابی بعدی همچون اشاره ای به جایگاه فرهنگی و هنری آرتور رمبو است که هنری میلر مینگارد و وی را به قرار زیر تجلیل میکند که "تاکنون هیچکس چه از حیث تهور و چه از حیث تخیل در شعر فرانسوی از وی فراتر نرفته است." این تجلیل در حالی است که میلر از پیشفرض زیر حرکت کرده است که "شاعر (به مفهوم عام و خاص کلمه) بدون شک مقیاس حقیقی نیروی حیاتی هر ملتی را نشان میدهد."

در ضمن میلر این پیشفرض را با استدلال زیر استحکام بخشیده که شاعران اصیل لحن پیشگویانه و پیامبرانه‌ای دارند که مایهٔ تعجب و حیرت است. سپس این آینده بینی رمبو را که از شکست کمونارهای پاریسی، مایوس و نا امید گشته بود، به قرار زیر توضیح میدهد که "شاید رمبو، با آن فرار خود از دنیا (کوچ از قلب تمدن اروپا و پاریس به افریقا)، روح خویش را از گزند سرنوشتی بدتر از آن سرنوشت که در حبشه نصیبش شد، مصون داشته باشد."

میلر در طی روند آشنایی خود با آثار رمبو چنان شیفته وی گشته است که بر اساس عناوین دفاتر شعر وی زندگی خود را فصل بندی میکند و از "فصلی در جهنم" و از فصل "اشراقها" میگوید. این تمایل شاید به علت این تلقی است که

میلر در نوشته‌ای بدان اعتراف کرده که با سرگذشتی دردناکتر و جانسوزتر از زندگی رمبو روبرو نبوده است. بطوریک بیدادگرها و تحقیرهای تاکنونی و نومیدی و ناتوانی خود را پاک فراموش کرده است. او شباهت خود به رمبو را در نیاز و تمایلی شدید به "اعتراف" میخواند و در این وادی هدف رمبو را به زندگی در آوردن ادبیات میداند و هدف خود را جادادن زندگی در ادبیات مینامد. مسئله عصر آدمکشی و قتل انسان را هنری میلر از طریق نگاه به سرنوشت رمبو توضیح میدهد: "اما منشأ این دغدغه خاطر چیست؟ منشأ این نگرانی، ترسی است که در دل هر آفریننده ای نهفته است: ترس از این که در روی زمین، "نخواستنی" و بیهوده باشد. و این است که رمبو، اغلب در نامه هایش، از ناتوانی خود در بازگشت به فرانسه و پیش گرفتن زندگی شهروندی مثل شهروندان دیگر حرف میزند. میگوید که من در آنجا، کسب و تجارتي، شغلی، و دوستی ندارم. مثل همه شعرا چنین میپندارد که جهان متمدن جنگل است. نمیداند در این جنگل چه گونه از خویشتن دفاع کند."

حیرت‌انگیزی «تحلیگر» رسانه‌ای

واقعیت مالوف ما پس از اینکه در اثر رونق دنیای دیجیتال و مجازی دستکاری شد، در آن دستکاری و سرهم‌بندی تازه واقعیت، از جمله چراغ مطبوعات چاپی (print media) نیز که مدیون ابتکار گوتنبرگ بود رو به خاموشی گذاشت. روزنامه و ژورنالها که زمانی برای خودشان منزلت محترمی داشتند و در محاورات ستون و رکن اساسی دموکراسی محسوب میشدند، با کاهش تیراژ روبرو گشتند. تنزلی که تا به امروز ایشان را با خطر مداوم ورشکستگی رو در رو ساخته است. "رسانه جمعی"، که زمانی "روزنامه" دم دست‌ترین نمودش بود، با دستکاری واقعیت به صورت شبیح درآمد. شبیحی که هیچ جا نمیتوانستی لمسش کنی. اما تاثیرش در رفتار مردمی عیان میشد. مردمی که در پیش عقلشان را پیچانده بودند.

گوپی قرار بود متافیزیکی جدید به بازار عرضه شود. امر پنداشته‌ای که البته نه پیشزمینه اش معلوم بود و نه در پشتش نهاد منفعت دار آشکار. اصلاً در این رابطه کدام امپراتور جهانگیری قرار بود سود ببرد؟ این سوال را زندان از خود می‌پرسیدند و به پاسخی راه نمی‌یافتند.

با آن دگرگونی ساختاری در سپهر همگانی، طفلی کتاب نیز که روزگاری سوگلی مطبوعات چاپی بشمار میرفت، موجودیت خود را در خطر میدید. انگاری آنجا "روح زمانه" به عنصر کنجکاو کتابخوان پی اعتنا میگشت. عنصری که در تحولات فرهنگی نقش چشمگیری بازی کرده بود.

آنزمان البته هنوز سر و کله "هوش مصنوعی" پیدا نشده بود. هوشی که با اهمال کاری "اکثریت خفته" میرفت همه چیز قابل توجه انسانی را از کار اندازد. یعنی فکر و اندیشه، تخیل و تصور فاعل شناسا و سوژه حساس را به حاشیه پی اعتنایی براند.

آنوقت‌ها، از دید کتابخوان غریب شده، ماسماسکی بنام اینترنت شروع به فُرق میدان کرده بود. شبیحی آسمانپوش که بزعم خود صحنه دیالوگ و تبادل افکار را پاکسازی میکرد.

اینترنت یا شبکه جهانی ارتباطات، که در شمار خرت و پرت‌های میلیتاریسم و نظامیگری بوده، با کانهایی بی انتها و سایتهای بیشمار انحصار خبر رسانی و آگاهی بخشی را از کف روزنامه و مطبوعات می‌ربود. مطبوعاتی که تا قله نشریات تخصصی قد کشیده بود.

با این جابجایی وسایل، البته مجرای گذر اطلاعات نیز تغییر میکرد. چنان که دیگر در سطرها و میان سطرها دنبال یافتن اطلاعات نباید میگشتی. اطلاعاتی که بصورت چکه چکه از لوله بیرون می‌آمد و مدتی طول میکشید تا عطش را بر طرف کند.

آنجا، از طریق دنیای مجازی، تو بایستی خود را حفظ میکردی تا زیر سیل اطلاعات غرق نشوی. آنقدر به تو اطلاعات عرضه میشد که نمیدانستی چه بکنی و کجا خود را از سوء قصد اخبار و اطلاعات پنهان نمایی. ترور را همه جا تجربه کرده بودیم، الا در دنیای مجازی.

در نتیجه آنهمه تغییر، کتاب نمیتوانست با همان پوشش و جلدهای مٌصور قبلی به حیات ادامه دهد. کتاب، پوست اندازی کرد. اینجا نوبت مُد جدیدی بود. مُدی که کتاب کالا گشته را به شکلهای دیجیتالی و گویا عرضه میکرد تا صنف ناشر در رقابت اینترنتی سرش بی کلاه نماند.

از آن پس هر زید رهگذری میتوانست با تلفن و کامپیوتر همراه، کتاب را همزمان بخواند یا بشنود. در همین دوره بود که در جلسات ادبی "عده ای مَکَش مرگ ما" نیز ظاهر شدند. کسانی که با آن قر و فرهای فضایی و حیرتزا، از روی گوشه یا به اصطلاح فرنگیش از روی "اسمارتفون"، متنهای خود را میخواندند. اما نه از روی کاغذ سفید نوشته شده و سایه دست دیده.

این تغییر در وسیله اطلاع رسانی، برای ادبیات بی پیامد نبود. در حالی که در قبل هم ادبیات فقط جان در گرو آثار مکتوب نداشته و نشریات ادبی نیز برای فروغ حیاتش موثر بوده است.

مُهم، آنجا، نقش دبیران مشاور و سردبیر مسئول جُنگ و نشریه بود که دغدغه ارتقاء ادبیات را داشتند. کارشناسانی که هر اثر رسیده را سبک و سنگین کرده و اگر برای چاپ مناسب نمیبود به موءلف راهنمایی لازم را می کردند. این که در زمینه ادب و شاعرانگی چگونه تلاش خود را با کیفیت سازد.

کافی است به آرشیوی از نشریات تبعیدی سالهای شصت و هفتاد نگاهی کنید و از داد و ستد میان موءلفان و هیئت دبیران دو نسل مختلف باخبر شوید.

آنجا، یعنی در آرشیو، همچنین دسته بندی نشریات فرهنگی چپگرایان و راستگرایان عرصه سیاست را نیز میشود دید. نشریاتی که در دهه پس از انقلاب اسلامی شده، در گوشه و کنار دنیای پهناور انتشار مییافتند. آنهم از سوی کسانی که دلسوزانه در پی حفظ میراث فرهنگی همان شهروندی نوپای ایرانی پس از مشروطه بودند.

در یکسو مثلاً "ایران نامه"، "ایران شناسی" و "سهند" و ... با جمعیتی از استادان کارکشته دانشگاهی بود و در سوی دیگر نویسندگان و پژوهشگران معترض سیستم دیکتاتوری که نشریاتی چون "الفبا"ی ساعدی، "بررسی کتاب" محجوبی، "زمان نو" ناطق، "چشم انداز" پاکدامن، "کتاب جمعه ها"ی شاکری، "اصغرآقا"ی خرسندی، "افسانه"ی داریوش کارگر و "آرش" قلیچخانی ... را منتشر کردند.

در واقع با خاموشی آن نشریات و این دبیران مجرب بود که کنترل کیفیت هم در مورد آثار ادبی کاهش یافت. از دوره میداننداری وبلاگها و سپس نیز با رواج سایتهای اینترنتی که در دهه پیش شکل گرفته است، دیگر با سیلی از اشعار و روایتها روبروئیم.

آثاری که از فیلترهای لازم و ملزوم ضد آرایش در فضای ادبی نگذشته و تولید ادبیات را با بار بی وقار هستی خود تحمل ناپذیر ساخته اند. بهر حال این نفخ و رو دل گرفتگی ادبیات معاصر بدین خاطر پدید آمده که افرادی خود منتخب بطور جدی معیار و هنجارهای کیفی سرایش و روایتگری را لحاظ نکرده اند. با اینحال گسترش تولید انبوه در دنیای ادب و نیز نزول سطح آثار که تا اینجا به تفصیل از آن گفتیم، آن پیامدهای ویرانگرانه را نداشته که تحولات دیجیتال در زمینه سیاست ایجاد کردند.

قدیمها، یعنی در دهه اولی پس از انقلاب ۵۷، روزنامه های دستجات راست و چپ سیاسی یگانه تربیون و رسانه بود. سکوهای خطابه ای که نیروهای در پی کسب قدرت به تبلیغ خود و رد حقانیت حریفان و رقبای سیاسی میپرداختند. البته آن روزنامه های مشغول با رئال پولیتیک (یا با سیاست روز) آنقدر دستاورد روشن نگری را درونی نکرده بودند که دریابند مرض فرقه گرایی همچون بختکی بر سینه کنشمندی سیاسی افتاده است. همه برگردونه یکنواختی میچرخیدند که گویی موش آزمایشگاهی هستند.

لیکن با گسترش امکانات اینترنتی، روند اتمیزه شدن نیروهای سیاسی و سر برآوردن افراد مدعی نیز کلید خورد. افرادی که به تنهایی و در پندار خود به جای یک حزب ظاهر میشدند.

ایشان در واقع چیزی جز امر وانموده نیستند که میخواهد بجای واقعیت پذیرفته شود. یعنی قورباغه‌ای است که به قیمت فولکس واگن میخواهد بفروش برسد. کسانی که بدور از هر ملاحظه ای خود را به جای سخنگویان جریانات با سابقه سیاسی و تشکیلاتی مربوطه عرضه میکرده و میکنند.

بندریج در این چند دهه چنان آشفته بازاری پدید آمده که هر سایت عمومی در اینترنت و یا تلویزیون ماهواره‌ای در خود جماعتی از این وانموده‌های قلابی را جا داده است.

شبکه ارتباط جهانی که همچنین زبان فارسی را در خود انتگره و درونی ساخته، با سیلی از این دست اشخاص روبرو است. افرادی که خود را "تحلیلگر" مینامند. ایشان گرچه خود در امر تجزیه کار کشته شده اما در مورد ترکیبشان چیزی جز نکوهش و سرکوفت گفته نمیشود. چون امر سیاست را با ابزاری دیگر و با "منیتهای خود محور" پیش میبردند.

در واقع «عصر اینترنت» باعث شده که همان فرهنگ سیاسی ضعیف نزد ما نیز نزول کند و ضعیف‌تر از قبل شود. فرهنگی که پس از مشروطه میخواست مردم را از حالت رعیت سلطان بدر آورد و بسان شهروندی اهل مداخله در امور عمومی عرضه کند.

اما «تحلیلگر رسانه‌ای» به مانعی برابر خواست فرهنگی یادشده بدل گشته است. چون با حرافی، اگر نگوئیم وراچی، مدام در تلویزیونهای ریز و درشت وقت حرف زدن و دیالوگ عمومی را زائل میسازد. او بدین ترتیب نمیگذارد اراده سیاسی شکل بگیرد که معمولاً از دل گفتگوی مردمی بیرون میآید.

به تاسف شکل دعوای شخصی- به خود میگیرد. اگر که چندتن از این "تحلیلگران رسانه ای" را بطور نمونه به نام خودشان بخوانیم. کسانی که سعی میکنند خود را به نهادهای قدرت پرست نزدیک کنند و بعنوان رایزن و مشاور اصلی این و آن میراث دار سلطه و یا لابی این و آن قدرت بیگانه استخدام شوند.

اغوای گزیده گویی و قطعه‌نویسی

-با گذر ایام فهمیدیم که آخر یک دنیا، آخر همه دنیاها نیست.
-تاثیر وانموده‌ها به جای واقعیت اصیل که از بطن دستکاری عظیم دستگاه سرگرم سازی در دهه‌های اخیر بر می‌آید، ما را به ورطه پرتگاه میبرد.
-کسی که دست به خطر میزند و ماجراجویی میکند، خودش خطرناک میشود.
-حتا برای خودش.

-با تمام داعیه تکیه بر روشن‌نگری و ارزشهای انسانی جهانشمول و برغم تولید جاذبه برآمده از تولید مداوم اختراع و کشف، بنگاههای تبلیغاتی نظام فریبده غرب در حال از دست دادن تاثیر خود هستند. آنهم پس از سپری شده اولین ربع قرن در هزاره سوم.

-ویتزینهای مراکز خرید مدام چشمک زنان میگویند: افکار کهنه را مثل پوشاک از مُد افتاده از دسترس دور کنیم! اما افکار "کهنه"، که طعنه و کنایه‌ای به آرمانگرایی شروع شده از قرن نوزده است، هنوز سایه به سایه دنبال ما هستند.
-گویی توطئه سکوتی، در محیط ما و نیز در جهانهای موجود، مودیان به برقرار است که از فروپاشی نظام ارزشی چیزی بروز نمیدهد.

-خردمندی را به پشت دیوار تبعید کرده اند تا طلب یاری‌اش را نشنویم و رهنمودهایش را پژواک نبخشیم. بحران آنقدر گسترده شده که حاد بودنش را حس نمیکنیم. گویی میخواهد با جان و جنم ما نزدیکی کند.

-زمانی خواجه نصیر طوسی، نخبه ای شگرف در زمانه خود، با مغول ائتلاف کرد که جان خلیفه عباسی را با نمد مال بگیرند. یعنی بیزار از خلافت اسلامی، رویکردی به شرق داشت و از بغداد و نیز از "خاورمیانه" بعد درست شده، روی برگرداند.

شاید نجات ما هم در این باشد که ایران و شهرهایش را از دم دست دین فروشان ادیان ابراهیمی بیرون کشیم. متحد به سمت "خدای شکیبا و مهرورز" رهسپار شویم. سفری که پیش شرطش تشکیل یک "اتیک" و اخلاق ایران دوستانه است.

-زمانی صادق هدایت، آن غمناک روی جادهٔ نمناک، اثر دستنویس "بوف کور" خود را در بمبی هند تکثیر کرد. بوف کوری که تاکنون سقف و حدنصاب زیبایی شناسی ما مانده است. آن نامه و کتابی پُر از هشدار و آگاهی بخشی است؛ بیدار سازی در مورد تیره و تاریکترین رسوبات ذهنی و پس مانده های فکر و رفتار ما. بوف کور روایتی است که ما را پیشاپیش از سلطهٔ دیرینهٔ پیرمرد خنزر پنزری بر راگا و مُلک ری زنهار داده است؛ در قلمروی دامادان اخته و عروسان تازه مرده. نوزادان بی چهره ای که باید سپس در شمار تسلیم شدگان (مومن مسلمان) روزگار را سپری کنند.

آنجا در فرتوری، صادق هدایتی کلاه بر سر، لباس سیاه بر تن، نشسته بر صندلی لهستانی را میبینیم که زانو روی زانو انداخته است. آن دانشجوی اعزامی به فرنگ با توشه باری سرشار از داد و ستد فرهنگی و با درک و دریافت پیشرفته ترین افکار زمانه به زادگاه برگشت. برگشت تا میراثی ارجمند از متن و پژوهش در جهت "خود شناسی" ما بر جا بگذارد و بگذرد.

- گفته اند در ظلمانی ترین لحظات است که جرقه و نور شعله معنای والا مییابد. رژیم خلفای خ اول و خ دوم بیش از چهار دهه چیزی بیش از فرصت سوزی برای رشد ایران در چنته نداشته است. ما به تتمه قدرت خود رسیده و در معرض انقراضیم. در همین بی چشم اندازی، اما امکان تحولی را داریم که از دل بحران همه جا گستر میتواند زاده شود. بدین تحول بیندیشیم و از آن نیرو بگیریم. تحولی که نسل دانا و جوان در آینده بدان جان میبخشد.

- اگر آن مفهوم "صنعت فرهنگ" آدورنوی را بکار بندیم، در میابیم که "ج الف" همچون زیر مجموعه ای از سیستم حاکم بر جهان، از منظر اخلاقی موفق شده عنصر نامطلوب یا ضد قهرمان را از طریق تولید انبوه به حد اشباح به جامعه حُفته کند. بنابراین ما با "قالتاق" تولید کارخانه ای روبرو هستیم که برنامه ریزی هیئت حاکمه آن را در غالب ما و شخص اول جمع تکثیر میکند. بنابراین دفع گرفتاری همگانی از مسیر تغییر رفتار و بهبودی اخلاقی میگذرد که در ایران بصورت ریاکاری بیداد میکند.

اغوای سازش و مماشات

وقتی قرار است دانای کل نباشیم، دیگر قهرمان و ضدقهرمان روایت را نمیتوانیم به ساز خود برقصانیم. بایستی یاد بگیریم که نیت و منافع ایشان را چه خوب و چه بد لحاظ کنیم و در نظر بگیریم. اصلاً با نگاه آنان دنیا را ببینیم. فت پا یکی از شگردهای گشتی آزاد است که به حریف میزنند تا سرنگون و خاک شود. این فن را گاهی تیزهوشان به خودشان میزنند و زمین میخورند. چرا که در ارزیابی از محیط اطراف اشتباه کرده‌اند. اطرافی که البته گلی هم‌نوع جور و اجور را در خود جا داده است.

در زندگی همواره با انسانهایی روبرو میشویم که در گزینش سبک زندگی با ما همگون و همداستان نیستند. گفتن از فهم تفاوت انسانها، البته امری آسان و راحت است. غالباً همگی بدین نکته مُعترفیم و اذعان داریم .

ولی درک و دریافت ریزه کاریهای آن تفاوتها اغلب ساده نیست. نیاز به ذهن تحلیلگر میبرد تا مقولات را از همدیگر تفکیک و در جای خود دسته بندی نمائیم. تقسیم بندی از آن رو برای آدمی لازم است که بداند چگونه واکنشی. به پدیدهها داشته باشد.

در میان هوشیاران، همیشه جماعتی بیشتر در معرض گمراهی و تحلیل غلط است. این گروه که خود را مبنی بر معیارهای عقلانی و شناخت راه و روش درست زندگانی، سازش ناپذیر مینامد، گویی اغلب اوقات بر لبه پرتگاه راه می‌رود . وقتی داعیه پایبندی به حق و حقیقت، یا پرهیز و درستکاری دارید، مایلید همه را به کیش خود بخوانید. تمایلی که بیشتر اوقات باعث محاسبه اشتباهی میگردد. زیرا به رغم هوشیاری دُچار پیشداوری در رابطه با تشخیص درست هستید. در واقع ریزه کاری تفاوتها را از نظر دور داشته‌اید . حتا اگر در قیل به تفاوت میان انسانها اعتراف کرده باشید. شما یادتان می‌رود که تفاوت، تفکیک رفتارها را باعث میشود و از همه مثل خویش نمیتوان انتظار عمل درست و منطبق بر حقیقت را داشت .

بدین ترتیب در جوامع بشری، هوشیاران سازش ناپذیر و مُبلغ حق و حقیقت به اقلیت اجتماعی بدل میشوند که اکثریت سازشکار و اهل مماشات را در برابر دارد. این حالت حاشیه نشینی البته امکان تاثیر بر حرکت اجتماعی را کاهش

میدهد. در نتیجه و بر این منوال، همگان از فروغ روشن نگری محروم میشوند. راه چاره چیست؟

هوشیاری باید از پافشاری دُگماتیک بر حقیقت دست برداشته و به سمت واقع بینی گذر کند. دریابد که در دنیا چیزی بنام اغوای سازش و مماشات همچون شبیح در گشت و گذار است. گرایش به سازش در سطوح مختلفی قربانیان خود را دستچین میکند .

گاهی شما بعنوان مقام لشگری و کشوری در انتقال قدرت دولتی به فرماندار جدید وارد عمل میشوید. مثل کاری تاریخساز که محمد علی فروغی در زمان گذار از قاجاریه به پهلوی اول انجام داد یا همچون وظیفه نامعلومی که همین پریروز وزیر الوزرای بشار اسد فراری از سوریه بعهدہ داشت تا بنیادگران سُنی مذهب را بر اربکه قدرت نشاند .

اما گاهی شما یک شهروند معمولی هستید که دست به سازش و مماشات میزنید. سازشی بدین خاطر که زیر چتر حمایت و صدقه پارتی یا قوم و خویشی. قرار گیرید. لیکن خواسته و ناخواسته با گذشته خویش وداع میکنید .

اینجا فرقی نمیکند که به چه نامی خوانده شوید. همانقدری که میتوانید مشد علی باشید، میتوانید همانطور غضنفر خوانده شوید.

هر دو به یک میزان میتوانند اسیر خودفریبی باشند. مُهم اما این واقعیت است که با گذشته خود وداع کرده‌اید. سابقه‌ای که میتواند حاصل دهه‌ها تلاش برای استقلال شخصی- و درستکاری مسلکی باشد. این عزم و جزم که نخواستهایید همراه جریان رسمی و موج عوام پسند شوید و مهره‌ای از سیستم حاکم باشید .

قبلاً در آن پاینتین لایه انسانی جامعه از منظر رفاه و ثروت اندوزی، حس سرافرازی داشتید. این که آزاد نفس میکشید و بخشی از بولدوزری نیستید که از روی پامال شدگان میگذرد. بی آن که بوی از همدردی انسانی برده باشد. اما حالا چه؟ وقتی تن به اغوای سازش و مماشات میدهید؟

زیر پرچمی سینه میزنید که دهه‌های قبل میخواستید آن را پاره کنید. در آینه بنگرید شمایل آدم مماشاتگر همین است که میبینید.

گسست از عادت و سنت

قدما وقتی میخواستند حرفشان بر مخاطب اثر کند، معمولاً با این عبارت شروع میکردند که "ما مرده و شما زنده."!

بر این منوال اگر در آتیه قراری بر پژوهش اوضاع امروز ما باشد یکی از موضوعهای جالب پرداختن به تحولات فکری و رفتاری شخصیت‌های اجتماعی است. این که ایشان چه دگردیسی‌هایی را در دهه‌های پسا انقلابی و زمانه حکومت خلیفگانی بنمایش گذاشته‌اند.

برای مشاهده و پژوهش پیرامون چنین پدیده‌ای بطور نمونه افرادی را میتوان مثال زد که با برش از عادت شخصی. و برش از سنت موروئی برجسته گشته‌اند. از پیشداده‌های شناختی خود میدانیم که باز تولید سنت را همواره نهادهای وابسته بر عهده دارند تا الگوهای مطلوب خود را به عادت مردمان تبدیل کنند. چنان که شاگردانی را برای تداوم رویکردها و اهداف خود به درجات استادی میرسانند.

در نگاه اولیه نهاد میتواند همان نظام آموزش و پرورش باشد که سپس به نظام وظیفه و دانشگاه منجر میگردد. اما بر فراز سیستم آموزش ابتدایی و متوسطه، خدمت وظیفه و سرانجام تحصیل دانشگاهی در ایران پیش از انقلاب، دو نهاد ارشد و نظارتی داشته‌ایم که حوزه علمیه و دربار سلطنت نام داشتند.

در پس انقلاب البته دربار سلطنت از کار افتاد و فقط نهاد روحانیت میداندار ماند. اما در کنار آن دو نهاد معرف حضور و کارآمد در دوره پیشا انقلابی، یک نهاد کمتر مورد توجه وجود داشته که زندان بوده است. غالب عناصری که پس از انقلاب در عرصه سیاست در مقابل نظام خلیفگانی جبهه مخالفان را تشکیل دادند، از میلیون گرفته تا چپگرایان مذهبی و مارکسیست، پایه‌های تشکیلات سیاسی خود را از زندان برپا کرده بودند.

بواقع برای کسانی که همه سونگرانه به جامعه ایرانی نظر نمیکند، امر زیر باور کردنی نیست. این که زندان چه نقش پیچیده‌ای در راه اندازی جریاناتی داشته که در تقابل با حکومت ملایان سوداگر خود را آزادیخواه مینامیدند.

آنهمه سازمان و حزب مذهبی و مارکسیست که در حوالی انقلاب رخنمایی کردند غالباً رهبرانی داشتند که در زندان سیاسی زمان شاه تجربه اندوخته بودند. با

اینحال اینجا به سرگذشت جنبشهای فدایی و مجاهد با نظریه پردازانی چون جزنی‌ها، دهقانی‌ها، رجوی‌ها و شالگونی‌ها نمی‌پردازم. گرچه برای منظور یادداشت حاضر گسست نفر آخری (محمد رضا شالگونی) از عادت چند دهه-ای و باور به سنت ایدئولوژیکی متکی بر سوسیالیسم دولت محور و تک حزبی قابل توجه است.

اما اینجا می‌خواهم به گسست چند تن بیرون از دایره چپگرایی اشاره دهم که از دو نهاد رسمی یعنی نهاد دربار سلطنتی و روحانیت شیعه بیرون آمده‌اند؛ یعنی از یکسو به داریوش همایون و شجاع الدین شفا که وزیر و کارگزار فرهنگی دوره پهلوی دوم بودند و از سوی دیگر به محمد مجتهد شبستری و یحیی یثربی که از بطن نهاد روحانیت می‌آیند و پس از انقلاب رویکردی انتقادی نسبت به ایدئولوژی و تاریخ فکر تشیع یافتند.

هر کدام از این گسستهای شخصیت‌های یادشده به سهم خود مهم هستند. زیرا هم خوانش تاریخی و انتقادی یثربی از رویکرد مسلط بر افکار مسلمانان که بطور عمده خردستیز بوده قابل توجه است و هم تاملات شبستری. این شخصیت اخیر که به هنگام اقامت در آلمان و دسترسی به آکادمیهای آنجایی از افکار یورگن هابرماس تاثیر گرفته، بر تاویل انتقادی سنت مذهبی و خرد ارتباطی تاکید دارد. همچنین گسست همایون از گفتمان راستگرایان و تمایلش به سیاست معتدل و میانه روی و نیز تبلیغ لیبرال دمکراسی اهمیت دارد. رویکرد جدیدی که اساس سیاست ورزی تکنفره "شخص اول مملکت" و سلطان را مورد شک و تردید و نفی قرار میدهد.

منتها با اتکا بر دایره شناخت و محدوده مطالعه، نگارنده گمان دارد که گسست شجاع الدین شفا از عادت شخصی و سنتی که قبل مدام تبلیغ میکرد، گسستی که در اثر "تولد دیگر" بازتاب یافته، عمیقتر و پیامدارتر است زیرا وی به نقد نگرش یکتا پرستی برآمده که در ادیان ابراهیمی فورموله بندی شده است. خواندن اثر "تولد دیگر" را که در اینترنت در دسترس است، از دست ندهید.

چم و خم نظارت

دو معنایی بودن، ذاتی فعل نظارت کردن است. یک موقع شما ناظر هستید؛ به معنای حضور مشاهده گری که یک روند و پدیده متحرک را گزارش میکنید. اما موقعی هم هست که ناظر بعنوان کنترل کننده و نماینده یک اقتدار امور را زیر نظر میگیرد تا تعیینات قبلی اجرا شوند و بی اجازه آبی از آب تکان نخورد. بنابراین همواره این دو معنای مختلف نظارت با هم در تضاد قرار دارند. زیرا یکی میخواهد با گزارش مشاهده خود خبر و حرفی را منتقل کند و بر این منوال رازی را آشکار نماید تا میزان اطلاع و شناخت را افزایش یابد. آن دیگری اما مواظب است که سرپیچی و نافرمانی در مورد حکمی صورت نگیرد. این که حرف و خبری درز نکند تا بتواند رشته‌های بافته اقتدار را پنبه سازد. این قصد و منظور، فلسفه خود را با شعار معروف شده "برادر بزرگ شما را زیر نظر دارد!" مطرح ساخت. شعاری که از طریق ژمان ۱۹۸۴ جورج اورول جهانی شد. ولی فاعل شناسای خود باور در تقابل با چنین رسم و سلوک اقتدارگرایانه‌ای، طالب آزادی انتقال اطلاعات میبوده تا در بیرون دایره کنترل "برادر بزرگ" مشاهدات خود را در اختیار اذهان عمومی و دیگران قرار دهد.

در چارچوب این نوع از شناخت معناها، امر مشاهده دو بازیگر دارد. یکی، سالار و سرور خود است و ناظر مستقل؛ ولی دیگری ناظر مستخدم است که برای تداوم حیات و کار دستگاه دستمزد میگیرد. بنابراین به تولید دو نوع متن مختلف میرسیم. متن دومی جز اسرار مملکتی است و در پرونده‌های مخفی نگهداری میشود.

ولی اولی متن مشاهداتی دارد که، مثلاً از نیمه دوم قرن بیستم بدین سو، طیفی از حاکمیت‌های اقتدارگرا را افشاء کرده و آنها را با تشخیص خود مهر باطل تمامیت خواهی زده است. همچنین مورد به مورد نشان داده که روشهای کنترلی و نوع اعمال قدرت آن نظامهای توتالیتاریستی چگونه در این میانه فرق کرده‌اند. آخرین اثر قابل اعتنایی که در دهه‌های اخیر از این دگردیسی-اعمال قدرت گزارش بدست داده "عصر. سرمایه داری نظارتی" شوشانا زیوف است که برآمد کنسرنهای غول آسای فناوری دیجیتالی را خاطر نشان میسازد. اینکه کنسرنهای

شکل گرفته در "سیلیکون ولی" (مثل مایکروسافت و گوگل و نیز همتایان چینی شان در قاره آسیا) از اطلاع ارتباطی کاربران خود در جهت افزایش ارزش خود بهره برده و میلیاردهای ثروت خود را بیشتر میسازند.

در قبل سیستمهای حاکم نخست با خشم و غضب خدای آسمانی و بعد با خشم و هیجان انبوه توده زمینی اعمال قدرت میکردند. چنان که دولتهای مذهبی و سلطنتی به نمایندگی از خدا مومنان خشمگین را علیه "کافران" بسیج و در امپراتوریه‌ها و سرزمینهای بساط سیطره پهن کرده بودند.

در دوره گذار از فئودالیسم به سرمایه داری، ولی خشم آسمانی یک رقیب جدید پیدا کرد. بطوری که جریانات انقلابی - ژاکوبینی خشم توده بی نصیب مانده از ثروت و امکانات را علیه سیستم موجود به کار انداخته و پس از تلاطماتی سرانجام در قرن بیستم موفق شده اینجا و آنجا جهان اردوگاهی را در مقابل اردوگاه مقابل برپا سازند.

با انقلاب اسلامی شده سال ۵۷ در ایران، که بنیادگرایی شیعه دگرگونی‌ای در خم و چم انقلابات ایجاد کرد، دوباره این خشم مومن مذهبی بود که به جنگ "وضع موجود" میرفت تا اعمال قدرت دینی را احیا کند. آن "هجمه یاقوتیان" به "طاغوتیان" یادتان هست؟

گرچه در دوران بعد از ۱۹۸۰ میلادی که برخی آن را پسا مُدرنیت خوانده‌اند، همه سیستمهای نظارت حکومتی اسیر یک ویروس یا همان "روح زمانه" واحد گشته و خلقیاتی را بازتولید کرده که با "مصرفگرایی" افسار گسیخته تعریف میشود.

پس از خرابیهای جنگ بین الملل دوم و در دوران به اصطلاح بازسازی و رونق "مارشال پلان"، این حرص و آز بود که میداندار زندگی اجتماعی شد. غوغای میل بیشتر داشتن، به بازار جهانی، قدرت میبخشید و چرخ آن را به جلو میراند.

اینجا، بر این سیاره آبی رنگ، همه چیز دستخوش تمنای سود و فروش شده است. حتا اگر آن چیزها بنیاد طبیعت و زیستبوم باشد. بطوری که این اواخر جنگها و کاربرد سلاح و تولید تسلیحات مدام مرگبارتر شده، حرف نهایی را برای بشریت میزنند. انگاری غولهای آخرالزمانی برای انسانیت شکلک در میآورند.

در این میانه اما ایرانیان سرگرم بالمسکه و نمایشی. فریبده هستند. کارناوالی که اتاقهای فکر اداره امنیت کشور برپا میکند.

امنیت چیهایی فلک‌زده، بیش از هر قشر- و گروهی در ایران، نگران آتیه و نفوذ خود هستند. این نگرانی به پای طراحی سناریوهای می‌رود. اینکه اگر رهبر کنونی اقتدار خود را از دست داد، ایشان چه خاکی باید سر خود بریزند تا از ریسک سقوط آزاد بکاهند. از این رو در اپوزیسیونی دست ساز القای شبهه نجات میکنند و مُنَجی سازی. با این امید که تیم جانشین کم خطری را برای حفظ وضع موجود خود مثل بادبادک هوا نمایند .

در حالی ترامپ و نتانیاهو، همچون روسای نیروهای با نفوذ بین المللی، در روی میز کار خود طرحهای برهم زدن تمامیت ارضی ایران را نیز دارند. این بستگی دارد که کارشان چقدر تیز شود.

اینجا است که دو معنایی بودن نظارت به واقعی‌ترین شکل خود را نمایان می‌سازد.

"آفریدگار"ی بازیچه شده

(گر جلوه می‌نماید و گر طعنه می‌زنی / ما نیستیم معتقد، ای شیخ خود پسند)
این که چرا یکتا پرستی کارش به خشونت کشیده میشود، اتفاقی که به دهه‌ها در خاورمیانه تکرار شده و به شاهد دیگری نیاز ندارد، پرسشی. از ذهن و حافظه عمومی است. پرسشی. که البته تا کنون جواب قانع کننده خود را نیافته است. شاید بدین خاطر هم بوده که یکتا پرستی بیش از هر بت و هر آئین بت پرستانه‌ای از آدمیزاده قربانی گرفته است.

در هر حالت پرسش زیر با شدت هر چه تمامتر در خاورمیانه امروزی مطرح است که چرا مومنان ادیان ابراهیمی اینچنین بیرحمانه به جان هم می‌افتند و یکدیگر را سلاخی میکنند.

آنجا برغم داعیه طرفین نبرد که خود را مومنان صالح می‌پندارند، حدت و شدت کشتاری کم نظیر این تردید و ظن را مجاز میدارد که نکند خدا و "آفریدگار" بازیچه کسانی شده که در پی طمع و بهآمدهای متفاوت خود هستند.

در هر صورت بررسی منشأ مشکلات بشر امروزی و نشان دادن راه چاره، دغدغه خردمندان است. کسانی که برای ارائه نظر خود پیشاپیش برخی از چارچوبهای قدیمی و کلیشه‌های رایج را بایستی بشکنند تا مخاطب با پیشداوری کمتری به درک و دریافت بدیل و آلترناتیوها برسد. چون پدیده خشونت بنوعی از عادات فکری ما برخاسته است. عادت که واکنش تند و عصبی به حرف تازه دارد. در حالی که آدورنو اندیشگر یهودی تبار و آلمانی زبان به درستی گفته است، "کسی. که اهل فکر است غضبناک نمیگردد."

بر همین منوال این واکنش تند و عصبی در عادات ما هست که به نادانی در تاریخ بشری امکان تداوم بخشیده است. روند تکاملی جامعه بشری همواره با این بغرنج روبرو بوده که خشونت دامن افرادی را بگیرد که حامل افکار جدید و تعالی بخش بوده‌اند.

برای پاسخ پرسشهای بالا، نگارنده در ادامه مایل است به یک مصر-شناس آلمانی و آثارش اشاره دهد که به پرسش خشونت برآمده از یکتا پرستی پرداخته است.

او، یان آسمن (Jan Assmann) است که برای پاسخ به تبارشناسی و به شناخت افسانه‌ها و قصه‌های موثر ادیان ابراهیمی پرداخته است. از رساله وی (یکتاپرستی و خشونت) خوشبختانه ترجمه‌های فارسی (داریوش بی‌نیاز و فرهاد سلمانیان) در اینترنت وجود دارد که مخاطب در صورت علاقمندی میتواند بدان دسترسی یابد.

فشرده نظریه آسمن به قرار زیر است: پیش از آن که خشونت دولتی و نظامی علیه "دشمنان" براه افتد، سخنوران خشونت پرور دست به کار شده و انگیزه شکار و سرکوب دیگری را اشاعه داده‌اند. وی بخشی از تلاش سخنوران زاینده خشونت را در حیطه ادیان متمرکز دیده که با اعلام خدای انحصارگر خود همزمان وجود دشمنان را پیشفرض میگیرند.

در روند افراط و تفریط‌های قرن بیستمی، ادیان ابراهیمی نیز دارای جریانهای متعصب و تندرویی شدند. آن جریانات، غولی را از "شیشه جادو" خارج کردند. غولی که از منظر ظهورگسترده با تثبیت انقلاب اسلامی در ایران به نقطه عطفی رسید. قبل از مصر و عربستان، عصیانهای مسلمانان سازمان یافته و دست به اسلحه برده ناکام مانده بود. ایشان در قیاس با آیت الله خمینی به کسب قدرت سیاسی کشور دست نیافتند.

در هر صورت در این میانه غول از شیشه خارج شده افراط گرایی در اندازه‌ای حیرت آوری از انرژی به جان جهان افتاده است. غولی که تا کنون و با تکیه بر "حقیقت" خود پنداشته، دست به هر جنایتی زده است. جنایاتی که تازه به فرد و جماعت جانی، از طریق دین مربوطه، وعده جایزه رستگاری و زندگی در بهشت داده است.

بنابراین خود را حق دیدن و دیگری را کافر، بنیان این مناسبات جنگ افروزانه در راه "خدای یکتا" است که به ستیز با "خدای یکتا"ی دیگری برخاسته است. در جمع بست چنین روندی معلوم میشود که تمرکز بر متن و زبان زاینده خشونت چقدر مهم است. چون پیشداده تحقق خشونت محسوب میگردد. از این روزنه نقد و سنجش فرمانبرداری و وفاداری چشم بسته صورت میگیرد که به نهاد قدرت و زورگوی عرضه کننده "خدا" وابسته است.

بهر حالت نکته روشنگر بحث و پژوهش آسمن در مورد متن تاریخی شکل گرفتن ادیان ابراهیمی در آشکارسازی توصیفات خشونتبار کتاب "آسمانی" ایشان است.

از جمله این آشکارسازها در پیرامون "صحنه پرستش گوساله سامری" اتفاق می افتد. آسمن مینویسد: "موسی بر درگاه اردوگاه ایستاد و گفت هر که موافق پرودگار است، نزد من بیاید. تمام طایفه ی لوی نزد او گرد آمدند. موسی به آنها گفت: «خداوند خالق اسرائیل چنین میگوید که هر کدام شمشیر خود را بگیرد. در اردوگاه از درگاهی به درگاه دیگر بروید و هر کس برادر، دوست و همسایه خود را که بعد از اخطار، گوساله پرستی کرده بکشد.» طایفه ی لوی آن چه را موسی گفت به انجام رساند و در همان روز نزدیک به ۳۰۰ تن از قوم کشته شدند. در این میان، عامل تعیین کننده عبارتهای «برادر، دوست و همسایه خود» هستند: خشونت تنها متوجه بیرون، بیگانه ها یا به عبارتی «کافران» نیست، بلکه دامن درون و خودی ها را نیز میگیرد و نزدیک ترین رشته های پیوند انسانی را میگسلد. تصمیمی که خداوند دین توحیدی خواهان آن است، اتحادی که میان اعضای قوم پیشنهاد میکند، بر تمام پیوندهای انسانی برتری مییابد و آنها را قطع میکند. میتوان پاره ی دیگری از آیه های ۷ تا ۱۲ باب سیزدهم سفر ثنیه ی عهد عتیق را در کنار قطعه ی بالا گذاشت."

در تبار شناسی چنین رویکردی برای عمل اجتماعی، آسمن به یک الگو برداری اولیای دین یهودی از رسم و رسوم کشورداری آشوریان اشاره دارد که دانستنش از جنبه جامعہ شناسی دین اهمیت دارد: "در پایان سده ی ۷ پیش از میلاد، پادشاهی آشور از هم پاشید. یک خلاء قدرت بوجود آمد. عالمان دینی یهود بر آن شدند تا این خلاء را پُر سازند. آنان در این راستا مطالبات پادشاهان آشور را به خدای اسرائیل، یعنی یهوه، نسبت دادند. بدین وسیله آنها خلاء قدرت را پُر کردند و در عین حال بنی اسرائیل را از لحاظ معنوی از تاثیر همه ی مستبدان رها ساختند و همزمان صفات زمخت ترین مستبد را به خدای اسرائیل دادند. میتوان این متن بازگوشده را به عنوان سندی برای نارواداری، جنگ طلبی و بی رحمی یکتا پرستی ارایه داد."

پایان سخن را به یان آسمن بسپاریم که چنین راهکاری را برای آیندگان پیشنهاد میدهد: "...با تابوسازی از بخشهای مشکل ساز "کتاب مقدس"، مسئله ای حل نخواهد شد. زبان خشونت در کتابهای مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان و بسیاری ادیان دیگر که بر حقیقت انحصاری پایه ریزی شده اند، پدیده ای در خور بررسی است. ابتدا لازم است ورای هر نقد و جدلی درک و دریافت شود، زیرا همان گونه که گفته شد، جهان امروز به گونه ای بس گسترده گرفتار

خشونتی غیرقابل تصور شده که با اتکا به خدا و کتابهای مقدس صورت میگیرد."

خشم خالق، و یا خشم مخلوق؟

چند روز پیش با دوستان فیسبوکی عهد کردم که یادداشتی دربارهٔ اثر "خشم و زمان" پتر اسلوتردایک، فیلسوف مشهور آلمانی، بنویسم که سال ۲۰۰۶ انتشار یافته است.

قبلاً در مطالب خود اینجا و آنجا به دیگر آثار اسلوتردایک اشاره‌های کوتاه و بلندی داشته‌ام. امیدوارم روزی سرانجام بتوانم معرفی نامه‌ای دربارهٔ مسیر اندیشه‌اش و آن حجم عظیم از نوشته‌هایش بدست دهم. زیرا جای خالی ترجمه اثری از او به فارسی احساس میشود. در اینترنت نیز بزبان فارسی درباره‌اش مطلب زیادی موجود نیست. فقط گزارشی به قلم جان گری و با ترجمه مجتبی هاتف از انگلیسی- دیدم که در نشریه "نیویورک ریویو آو بوکز" انتشار یافته است.

در زیر خلاصه‌ای از آن مطلب را برای معرفی عمومی اسلوتردایک و نیز قدردانی از زحمت مترجم فارسی می‌آورم تا سپس به بحث مشخص خود درباره یک اثر معین از او با نام "خشم و زمان" پردازم.

خلاصه متن ترجمه

پیتر اسلوتردایک، فیلسوف مشهور آلمانی، سال‌هاست که بی‌وقفه در حال نوشتن است. اولین کتاب پرآوازهٔ او، «نقد عقل کلبی»، پرفروش‌ترین کتاب فلسفی در آلمان پس از جنگ جهانی دوم بوده است. اسلوتردایک فیلسوفی غریب با موضع‌گیری‌های غیرمنتظره است که به دلیل نثر پیچیده و رازآلودش همیشه در معرض فهم‌های متعارض بوده است.

اسلوتردایک در دانشکدهٔ طراحی کارلسروههٔ آلمان استاد فلسفه و زیبایی‌شناسی بوده است. برخلاف هایدگر او از تعهد آشکار به هرگونه حزب سیاسی پرهیز کرده است. باین حال در بیشتر مدت فعالیت خود چهره‌ای برجسته، جنجالی و عمومی بوده و مشارکتی قوی داشته است در بحث‌های مربوط به دولت رفاه (طرفدار فسخ مالیات بوده است)، مهندسی ژنتیک (از تغییرات ژنتیکی در انسان حمایت می‌کند)، مهاجرت (منتقد سرسخت سیاست پناهندگی صدراعظم آلمان آنگلا مرکل بود) و مسائلی دیگر. او در سال ۱۹۹۹ با یورگن هابرماس وارد بحثی

جدی شد که او را به خاطر انعکاس برخی جنبه‌های گفتمان نازی در مقاله «قواعدی برای پارک انسانی» به باد انتقاد گرفته بود.

اسلوتردایک در سال ۱۹۴۷ به دنیا آمد، در دانشگاه‌های مونیخ و هامبورگ تحصیل کرد و دکترای خود را در سال ۱۹۷۵ از دانشگاه هامبورگ گرفت. در اواخر دهه ۱۹۷۰ چندسال شاگرد یک گوروی هندی به نام آشو شد که «باگوان شری راجنیش» نیز نامیده می‌شد. اسلوتردایک در سال ۱۹۸۳، پس از بازگشت به آلمان، وقتی که می‌خواست محقق مستقل شود، نخستین اثر فلسفی بزرگ خود را منتشر کرد، کتابی هزارصفحه‌ای با عنوان نقد عقل کلبی که پرفروش‌ترین کتاب فلسفی در آلمان پس از جنگ جهانی دوم شد. رادیکالیسم طوفانی جنبش‌های دانشجویی دهه شصت تا حدی در اوایل دهه ۱۹۸۰ از نفس افتاده بود. اسلوتردایک کلبی‌گرایی دیوژن را توصیه می‌کند، فیلسوفی از یونان باستان که ارزش‌های متعارف دنیا را حقیر می‌دانست و مشهور است که زندگی بی‌قیدی داشته است و روزی در پاسخ به اسکندر مقدونی، که از نیازش پرسید، گفت: از جلوی نور آفتاب کنار برو.

او در کنار این فعالیت‌های عمومی، حجم شگفت‌آور تولیدات فکری خود را حفظ کرده است. سه‌گانه او با عنوان گره‌ها در بیش از ۲۵۰۰ صفحه منتشر شده است و نوشته‌های کوتاه‌تر بسیاری نیز دارد که فقط تعداد انگشت‌شماری از آن‌ها - برای نمونه استرس و آزادی، مزاج‌های فلسفی و در سایه کوه سینا - به انگلیسی ترجمه شده‌اند. او در مجموع حدود پنجاه کتاب به چاپ رسانده است. اسلوتردایک در کتاب خشم و زمان (چاپ نخست در سال ۲۰۰۶ به زبان آلمانی) به تشخیص مبسوط اصول سیاست معاصر بسیار نزدیک می‌شود. کتاب خشم و زمان با این استدلال که نخستین واژه اروپا «خشم» است که در سرآغاز ایلید هومر به چشم می‌خورد، تفسیری از سیاست مدرن به دست می‌دهد که نیروی محرکه محوری در آن «تیموس» است. او می‌گوید این واژه «همزمان دلالت می‌کند به مرکز انگیزشی خویش‌تنی خودپسند و حس دریافتی.» او در ادامه از «انباشت خشم یهودی» در مفهوم انجیلی خدای غضبناک، پروژه لنین برای مهار تیموس در خدمت انقلاب بلشویکی و «فروکشی. خشم» در دوره کاپیتالیسم پس از جنگ سرد بحث می‌کند. پایان‌بخش کتاب بحثی است درباره ظهور پدیده‌ای که اسلوتردایک «اسلام سیاسی» می‌نامد. او اسلام سیاسی را جنبشی تمامیت‌خواه و متشکل از «مردانی نوجوان و ناامید» از «پایین‌ترین طبقه کارگری برانگیخته» توصیف می‌کند که به باور او می‌تواند خود را متحول کند و تبدیل

شود به «یک گروه مذهبی آماده و عالی برای هدفِ تحرک بخشی». او نتیجه می‌گیرد: «ادعایی پوچ خواهد بود اگر بگوییم خشم بهترین روزهای خود را پشت سر گذاشته است.»

شاید جدی گرفتن بیش از حد دیدگاه‌های سیاسی اسلوتردایک اشتباه باشد. خودش ممکن است آن‌ها را کاربردهایی برای «کره‌شناسی» بداند - نظریهٔ والای او در باب قالب‌های اجتماعی که با طول و تفصیلی بی‌حد و حصر ارائه شده است - ، اما این «نظریه» برای بیان نظری قطعی در علم سیاست بیش از اندازه مبهم است .

خونسردی انسانی (نمونه‌ای از تقابل اومانیسیم با متافیزیک)

حال پس از خلاصه مطلب "جان‌گری" در مورد اسلوتردایک . که در سایت اینترنتی "ترجمان" آمده، به تفسیر و تاویل خود از اثر "خشم و زمان" پردازیم. کتابی که عنوانش تداعی کننده اثر هیدگر ("هستی و زمان") است. گرچه به صراحت نمیشود گفت که وی مثل هیدگر بدنبال ارائه طرحی معنوی برای زبان و فکر در زمانهٔ سکولاریسم بوده است .

باری. اگر خشم از منبع هیجانی و شور احساسی برخیزد، خونسردی از منبع خردمندی انسانی بایستی بر بالیده باشد. استناد این تقابل به ارزیابی زیر بر میگردد. چرا که با در نظر گرفتن تجربهٔ تاریخی فرقی بین خشم خالق غضبناک و مخلوق ستیزه جو (یعنی آن عاملان تعریف شده در چارچوب اندیشهٔ متافیزیکی) وجود ندارد. در حالی که خردمندی همواره پرهیز از خشم و خشونت دارد. هدف برقراری تعادل در رفتار آدمیزاد را دنبال میکند. آدمیزادی که در فرایند تکامل و اولوسیون موجودیت یافته است.

در واقع نگرش خردمندانه دارای همان قوهٔ ذهن انسان تکامل یافته است که در خود و بر خود تامل میکند. چنان که خردمندی به ارزیابی انتقادی بروز و بازتاب خویش پرداخته و میپردازد. یعنی در مورد حقانیت پندار و کردار خویش تردید و شک را به درون راه میدهد. از این رو با فاصلهٔ سنجش‌گرانه به ایستگاههای روند تحول خود برگشته و برمیگردد. ایستگاههایی که، از جمله در سیر اندیشه اروپا محور، دستاوردهای ژنسانس ایتالیایی و روشن نگری آلمانی و فرانسوی بوده - است.

ناگفته روشن است که در اشاره به کتاب "خشم و زمان" اسلوتردایک، از نیازها و مشکلات معاصر مردمان خاورمیانه حرکت میکنیم. بدین امید که شاید سهمی

هرچند ناچیز در فروکش آتش جنگ و تنش و رقابت بی در و پیکر میان حاکمیت‌های کشورهای منطقه داشته باشیم. حاکمیت‌هایی که برغم دشمن سازی از یکدیگر، همه خود را مومن به خدای یکتای ابراهیم معرفی میکنند. از اینرو تمرکز یادداشت خود را پس از اشاره اجمالی به ساختار کتاب و به رؤس فصلها و بخشها، بر فصل دوم میگذاریم. فصلی که از خشم خدا و خالق سخن میگوید.

در هر حالت این خشم خالق است که در وهلهٔ نهایی بروز و بازتاب خشم مخلوق را توجیه و مشروعیت میبخشد. در کتاب اسلوتردایک از جمله این اشاره وجود دارد که نکند برآمد دوباره خشم خالق و مخلوق بخاطر انتقام گیری از دوران سکولاریسم باشد. در هر حالت نویسنده در اثر یاد شده در پی این امر است که ارزیابی جدیدی از تاریخ فرهنگی مغرب زمین بدست دهد. آنهم با تمرکز بر کارنامهٔ خشم همچون غریزهٔ طبیعی و رانۀ انسانی که میل و گرایشی. با پیامدهای ویرانگر بوده است.

بحث اسلوتردایک در این رابطه با اشاره به اثر "ایلیاد" هومر یونانی همچون مانیفست بنیانگذاری قارهٔ اروپا شروع میشود. وی متذکر میشود که نخستین کلمهٔ اولین سروده اثر یاد شده واژهٔ خشم است. وقتی سراینده، ایزد بانو را در رابطه با خشم آخیلوس مورد خطاب قرار داده که پیامدهای تراژیکی داشته بود. نکته زیر را میتوان سرلوحهٔ کتاب "خشم و زمان" تلقی کرد که در اشاره ضمنی خود از نقش خشم در شکل دادن به زمان و تاریخ سازی میگوید. در واقع اگر برداشت زیر درست باشد که حال حاضر آبستن حوادث و رفتاری است که در گذشته ریشه دارد، ناظران زندگی قرن بیست و یکی نمیتوانند به وجود انبارها و مخازنی خشم بشری بی اعتنا بمانند. چرا که نیروی تلنبار شده در مخزن میتواند نتایج ویرانگری را برجا بگذارد.

اسلوتردایک در لحظهٔ مکث بر افکار نیچه این نتیجه را اعلام میکند که در نگاه و جمع‌بندی نیمه اول قرن بیستم بنظر میرسد نیروی خویشتن داری به هدر رفته و تلف شده است. نیرویی که پلاتون آن را در پولیتیا تعریف و فورمول‌بندی کرده و ارسطو آن را محبوب و عزیز خوانده و توسط روان درمانگران دوران بورژوازی در جهت متمدن سازی و والایش فرهنگ شهرنشینانه و زیر سقف دولت ملتها به خدمت گرفته شده بود.

بنابراین اگر هدف آزمایشات سیاسی مُدرنیته در این نکته بوده که حساسیت خویشتن داری را به نفع اشکال کشور داری مناسب به کار ببندیم و آن را همراه

"ایدهٔ پیشرفت" بسیج سازیم، باید گفت که در این امتحان بطرز فاجعه باری رفوزه شده ایم. بخش بزرگی از این رفوزگی را باید به پای جریانهای افراطی نوشت که خشم جمعی را به بهانه های ایده الیستی یا ماتریالیستی در راستای انتقام گیری و کینه ورزی به کار بستند تا آرزوی نابودی رقبای خود را تحقق بخشند.

در همان مقدمهٔ کتاب پنج فصلی نویسنده به تاملات غیر قابل چشمپوشی نیچه با تحسین مینگرد که به دو رویکرد ناشایسته برای آدمی اشاره داده است. نخستین رویکرد ناسیونالیسم غیر عقلانی جمعیتهای کینه ورز است که دنبال هدف رهبر و پیشوایی گله وار راه میافتند تا وضع موجود را سرنگون کنند. دومین رویکرد به چالش کشیدن مسیحیتی است که خیل مردمی بزدل و ریاکار و در عین حال مطیع را بصورت گله اداره میکند. این همواردجویی نیچه را باید برخاسته از هدف اندیشه ورزی وی دانست که چیزی جز درمان اختلالات ذهنی و رفتار نادرست فرهنگی هموعان نبوده است.

البته در همان مقدمه کتاب با بازخوانی انتقادی اسلوتردایک روبرویم که به قطبهای فرضی روانکاوی یعنی قطبهای اروس و تئاتوس (یعنی کامجویی و مرگ پرستی) برگرفته از اساطیر یونانی پرتو جدیدی میافکند. در نتیجه وی همتاهای متضاد "نارسیست" و "اودیپوس" را برای توضیح کلیت انسان نا کافی ارزیابی میکند. مفهومی که این تقابل دوگانه را به سه گوشه مرتبطی تبدیل میکند، بزعم اسلوتردایک چیزی جز "تیموس" نیست. مفهومی که پلاتون در بحث رسالهٔ پولیتیا، آن را (با در نظر گرفتن ترجمه فارسی زنده یاد محمد حسن لطفی) خویشتن داری تعریف کرده است.

میدانیم برای توضیح عناصر انسانی جامعه ایده ال خود، پلاتون در کنار ویژگیهای دانایی و شجاعت همچنین از لزوم خویشتن داری یا رعایت حرمت و عزت نفس هم سخن گفته است. این سه خاصیت انسانی سرانجام با فضیلت عدالتخواهی بایستی تکمیل شود تا پیش شرطهای تشکیل جامعه ایده ال تامین باشد.

یادداشت اجمالی ما به درازا خواهد کشید اگر که به جزئیات برداشت اسلوتردایک از متن پلاتونی بپردازیم. منتها برای توصیف نقش خشم و اهمیت پرداختن به آن، یک لحظه از دیالوگی در رساله "پولیتیا" پلاتون را بازگو میکنیم. "گفتم: اکنون باید دید آیا خشم غیر از خرد است یا جزیی از خرد؟ به عبارت دیگر، باید ببینیم آیا روح فقط از دو جزء تشکیل یافته که یکی جزء خردمند

است و دیگری جزء میل کننده، یا خشم را باید جزء سوم روح بدانیم که بر حسب طبیعتش در خدمت خرد قرار دارد. مگر آن که به سبب تربیت بد به بدی گرائیده باشد... ولی آن که سرزنش میشود عاری از خرد و دستخوش خشم و هیجان است... گفتم: همراه بودن تربیت روحی با تربیت بدنی ... سبب میشود که جزء خردمند و جزء خشم گیرنده با یکدیگر هماهنگ شوند: جزء خردمند به یاری ادبیات و موضوعات آموزشی نیرو میگیرد و جزء خشم گیرنده در پرتو آهنگ و وزن ملایم و معتدل میگردد... باید زمام جزء سوم روح، یعنی جزء میل کننده را، که بزرگترین و سیری ناپذیرترین جزء روح آدمی است، بدست گیرند و نگذارند از لذایذ شهوانی بدان مایه برخوردار شود که روز به روز بر نیروی خود بیفزاید و وظیفه خاص خود را از یاد ببرد و در صدد برآید که آن دو جزء دیگر را تحت سلطه خود در آورد و بر آنها فرمان براند. زیرا فرمان دادن در خور او نیست و اگر عنان بدست او افتد تمام روح یکسره تباه میگردد..."

از ابرام تا ابراهیم

(یا چگونه بنیانگذار رسالت پیامبری، مخترع خدا شد)

پسوند عنوان بالا یا عنوان فرعی، نخست مُبهم بنظر میرسد. ابهامی که با توضیحات یادداشت حاضر برطرف میگردد. اما اصل عنوان اشاره مستقیم به شخصیتی اساطیری دارد. شخصی که در اناجیل معروف به "کتاب مقدس"، در شمار اولین قهرمانان ازلی است. او که نامش نخست ابرام است به معنای پدر سرافراز؛ ولی بعد به ابراهیم بدل میشود به معنای پدر اقوام.

این تفسیر البته از دیدگاه مخاطب انسانی داستان صورت میگیرد در حالی که از منظر الهی او را در شمار اولین بندگان مومن ردیف کرده‌اند.

در هر حالت از روند خلقت، روایتی فراگیر وجود دارد که بطور موروثی در جان و در یاد ما لانه کرده است. روایتی که گویی حتا کنجکاو و شناخت یک دو جین عالم پژوهشگر از لون چارلز داروین نیز نمیتواند آن را به اسباب کشی از ذهنیت عمومی وا دارد و آن را به حاشیه راند. گویی ما با شبی سمج و لجوج سروکار داریم که بدین راحتی‌ها صحنه را ترک نمیکند.

بنابراین اینگونه است که گرّه خاکی، این سیاره زیبا و آبی رنگ، به تبعیدگاه یا غربت غریبه تبدیل میشود. چون در اصل ما بخاطر اشتباه جدّ نادانمان حضرت یا آقای آدم مجازات شده ایم. او که هنوز از انسانیت نمیتوانسته بویی برده باشد.

یادمان نرود که اومانیسیم (یا انسانگرایی) خودش تاریخچه ای برای تناوردگی و رشد خود دارد. در اساس محصول حرکت تاریخ و رشد آگاهی و تجربه بشر است. ما از پردیس اخراج شده ایم. ماجرای مُبهم هبوط. آنهم بخاطر نافرمانی مادرمان، حضرت یا بانو حوا؛ که میگویند با جاننداری بدجنس بنام مار هم عقیده شده و در توطئه خوردن از درخت معرفت همکاری کرده است. میوه ای که شامل ممنوعیت الهی و گویا در سیاهه خوراکیهای ضاله بوده است.

*

اومبرتو اکو نویسنده ایتالیایی که بخاطر رُمان فیلم شده‌اش (بنام گل سرخ) به شهرت عالمگیر رسید، رساله، مقاله و قطعه نویسی هم داشته است. بر

مجموعه‌ای از این قطعات و جستارهایش که به آلمانی ترجمه شده، عنوان "افلاتون در کافه استریپ تیز" نهاده‌اند.

در این مجموعه مطلبی وجود دارد که گویی اعلام نظر ویراستار انتشاراتی است که برخی از آثار پیشنهادی را رد کرده است. اولین اثر رد شده از سوی ویراستار "انجیل" نوشته مولف ناشناس است. اکو در مطلب یادشده و در جای آن ویراستار خیالی نوشته: "باید بگویم وقتی آغاز دست نوشته و صد صفحه اول را خواندم، خیلی مشعوف شدم. اثری پُر از کشش و لبریز از همه آن چیزی بود که خواننده امروزی از یک شاهکار درست و حسابی انتظار دارد. پُر از صحنه‌های سکسی، خیانت به همسر، انحراف جنسی، قتل و گشت و کشتار و زنا با محارم، جنگ و قتلعام و غیره و غیرو بود.

آن فصل گزارش از سُدوم و گومورا را با همجنسگرایی که با دو فرشته ور می‌روند، می‌توانسته رابله نوشته باشد. نویسنده داستان کشتی نوح را می‌توانسته "کارل مای" نوشته باشد. آن گزارش کوچ از مصر اصلاً بدرد سناریوی فیلم می‌خورد... بواقع کوتاه بگویم که با یک متن گیرا روبروئیم که خوش ساخت است و تاثیرهای تئاتری و خیالپرورانه دارد. رایحه ای از مُنجی باوری در آن می‌وزد که مانع غرق شدن روایت در چاه غمنگی است.

اما در ادامه خوانش متوجه شدم که این اثر یک آنتولوژی با چند نویسنده مختلف است. یک اثر سرهمبندی شده با قطعات متفاوت و نیز لحظه‌های شاعرانه فراوان است که برخی از آنها پُر از گله و عجز و لابه‌اند. مرثیه‌هایی بدون معنا و مفهوم.

با این حساب آنچه حاصل شده یک گول سرهمبندی شده است. کتابی که می‌خواهد به خدمت همه در آید ولی میدانم در سرانجام به هیچ اشتیاقی دامن نمی‌زند. در واقع کاری ناشدنی است که بخواهیم نام تک تک نویسندگان آن را معرفی کنیم. اینجا، در صورت پرسشگری، ناشر باید مسئولیت را بپذیرد. اما هنگام چاپ و نشر هیچ ناشری این مسئولیت را نخواهد پذیرفت. گویی امتناعی وجود دارد که هیچ شخصی حاضر به انتشار دوباره اش نگیرد. از این رو پیشنهاد میدهم که وارد مذاکره شویم و ببینیم که آیا میشود فقط پنج فصل اولیه را مستقل چاپ کنیم. آنگاه اثری پُر فروش خواهیم داشت. نام و عنوان پیشنهادی برای این چاپ به قرار زیر خواهد بود: "جماعت گمشده دریای سرخ" یا چیزی شبیه آن.

اینجا اشارهٔ اُمبرتو اکو را بنظر میرسد میشود مبنا قرار داد و سفر پیدایش را به قصد شناخت کم و کیف شخصیت ابراهیم دوباره خواند و دستاوردهای آن فرد را بازشناخت. اما شناخت پیامدهای سرگذشت ابراهیم امروزه موضوعی فقط برای تاویل متن تاریخی نیست. در منطقه‌ای که ایرانیان در آن بسر می‌برند و کشوری دارند، یعنی در خاورمیانه، ادیان ابراهیمی سوای داعیه کشورداری در یکسری تنش و کشاکش دخیلند که میتواند گُل سیاره را به مخاطره بی‌فکند. بنابراین از منظر چالش با چشم‌انداز آخرالزمانی (یا آپوکالیپسی) و نیز بخاطر حراست از امکانات و ثروتهای انسانی و زیستبومی، لازم و ضروری است که به کاهش تنش و کشاکشی برآئیم. ستیزه جویی که ریشه در جزمیات مومنان بنیادگرا و معتقد به تاریخسازی ابراهیم دارد.

ابراهیم که پدر معنوی یهودیت و ادیان مشتق از آن است و ترسائیان و پیروان محمد را در بر می‌گیرد، فقط سرچشمه رقابت نوادگان نیست. نوادگانی که در کنار خدای خود هیچ مرجعی را به رسمیت نمیشناسند و باعث درگیری کشورهای مختلف هستند. ابراهیم گرایی همچون ایدئولوژی مسلط همچنین در درون کشورها نیز با شهروندان خود رفتاری نابردبار و حرمت ستیز دارد. عملکردی که نظام خلیفگانی بطور مثال در ایران دهه های اخیر داشته است. امروزه در برابر رفتار نامطلوب حاکمیت استبدادی ایران طیف وسیعی از نیروهای شهروندی به مرزبندی و دفع شر متمایل گشته اند. باید دنبال چاره گشت. بخشی از چاره نگاهی به دگردیسی ابرام به ابراهیم است که تورات میگوید با خدا کشتی میگیرد و نهار میخورد.

موسا از نگاه روشن نگری اروپایی

یان آسمن (۱۹۳۸-۲۰۲۴)، مصرشناس برجسته آلمانی در سال ۲۰۰۲ کتابی انتشار داده با نام " (Herrschaft und Heil) حاکمیت و رستگاری" که در آن به مسئله یزدانی شناسی سیاسی در مصر باستان و اسرائیل و اروپا پرداخته است. در ادامه به آخرین فصل این کتاب خواندنی اشاره اجمالی میکنیم که زیر عنوان "یزدان شناسی سیاسی موسا" است. باری. فصل ۱۲ هم از سه بخش تشکیل میگردد که بترتیب چنین عناوینی دارند: "دین دو نبشی. یا دین علنی و مخفی"، دوم، "نپرنگ خدا" و سوم "شگردهای موسا."

یاسمن که در بخش اول به شکلگیری دین دو پهلوهو duplex religio پرداخته متن خود را چنین شروع میکند: "در آموزههای رواقیون مفهوم یزدان شناسی سه گانه را داریم که به کفایت توضیح یافته و متکی بر برداشتهای عرفانی، فلسفی و حکومتی از دین است. این مفهوم را در کنار همقطاری همچون مفهوم برداشتهای ادیبانه و فلاسفه از یزدان شناسی میتوان قرار داد."

در برداشتهای اخیر یزدان شناسی بصورت موضوع کار فرد روحانی معنا و بعنوان یک نهاد سیاسی فهمیده میشود. در بطن همین نهاد هم هست که کارکرد دین در امر کشورداری تعریف میگردد. در رابطه با نهاد یادشده همچنین با حضور کیش و خرافه‌ها سنتی و نیز با مرام و مسلک جرگه‌ای در فضای فعالیت سیاسی روبرو میشویم.

یاسمن معتقد است که با اعلام وجود دوگانگی میان برداشت فلسفی و مذهبی، نوعی تفاوت معلوم میگردد که بین دین عوام و دین خواص فرق میگذارد. هر کدام از این ادیان خواص و عوام به دو جهت از تفسیر و تاویل مختلف منجر میگردند. از یکسو مسئله تاویل به سمت شناخت شناسی درک و دریافت نخبگان میرود. از سوی دیگر در مورد توده مردم بدین نتیجه میرسد که ایشان از شیوه اندیشه انتزاعی محروم بوده و برای شناختن ذهنی نامستعد داشته و از اینرو برای درک و دریافت قضایا به تمثیل و استعاره و حکایت نیازمند هستند.

اما بزعم آسمن هر دوی این ارزیابیهای دیرینه سپس در دوران روشنگری مورد سوءظن قرار میگیرند. چون اگر بخواهیم کارکردهای مفهوم یزدان شناسی

سیاسی را مورد بررسی قرار دهیم با مسئله قانونگذاری سر و کار خواهیم یافت و ارجاع دادن به حکایات موسا لازم می‌گردد. در دوران روشنگری در بررسی یزدان شناسی یک رویکرد بتدریج برای خود جا باز کرده که آسمن آن را نگرش "پاگانی" یا کافرانه از منظر متدینان نام مینهد که در بررسی و گمانه‌زنیهای خود به سکولاریسم متکی بوده است.

سرانجام بخش نخست را یاسمن با دستور موسا به قوم یهود در تورات پایان میدهد تا یادآور دویلهو بودن متنهایی مذهبی باشد: تمام رنجهایی را تحمل کنید که در احکام مقدس برای شما تعیین شده است. دیگرانی که ذهن و تقوایشان از بقیه قویتر است و ظاهر بین نیستند بایستی خود را به فلسفه خدایی عادت دهند که از درک و فهم آدمهای عادی فراتر است. اینگونه با دیدی ژرفابین به معنای قوانین خدایی راه مییابیم.

بخش دوم فصل ۱۲ را که عنوانش "نیرنگ خدا" است، آسمن به قرار زیر می‌آغازد: "دقیقا چیزی حدود هزار سال بعد از میلاد هنوز آن برداشت دوگانه و قدیمی از قوانین موسایی در ذهنیت مومنان مطرح است. زیرا فیلسوفی با نام خاخام موسا بن میمون (میموندی ۱۱۳۵ - ۱۲۰۴) میتواند نمونه باشد و بعنوان سرآغاز نگرش پاگانی و تاویل غیر دینی هم مطرح شود. او که در اثر "راهنمایی برای گمگشتگان" توضیحی تاریخی را پرورانده است." او که در پی اثبات قوانین موسایی و توراتی بوده، از این امر سخن رانده که سه نوع قانون وجود دارد که بترتیب متکی بر اخلاق، قضاوت و آئین هستند. قوانینی که دو تای اولی از طریق خرد و عقل قابل اثبات هستند اما سومی نه. البته یان آسمن یادآور میگردد که این تقسیم بندی را همچون الهام از میموندی نزد توماس فون آکوین (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) کاتولیک هم میتوان یافت.

منتها بزعم نگارنده این سطور مسئله بر سر گسست نظری است که در تاویل متون "مقدس" در دوره روشنگری پیش می‌آید. یعنی آن سر رشته تاویلی که از میموندی به جان اسپنسر، انگلیسی، میرسد. اسپنسر که به جای مردم و قانون قلمروی از بین رفته سابیورها، از مصریها برای فهم معادله و پرسش ذهنی خود کمک میگیرد. در حالیکه میموندی خواسته بود برای توجیه عدم اثبات قانون آئینی توسط خرد و عقل از تاریخ یاری طلبد و به مشکلات نبطیان در کشاورزی و زراعت در سرزمین سابیور ارجاع داده بود. اسپنسر- در اثری بسال ۱۶۸۳ در پی فهم دلایل تاریخی شد که از اثبات ناپذیری قوانین آیینی حرکت میکرد. آنجا اسپنسر از طریق دستاوردهای باستانشناسی درمورد مصر، این نکته

را دریافت که الگوهای نظری عبریان خیلی پیش از رواج خدای موسا از فرهنگ مصری تاثیر گرفته بوده است. با این درک و دریافت از باورهای قدیمی افسونزدایی اساسی شروع میشود. از اینجا اسپنسر به پرسشهای زیر میرسد که پرورش موسا در دربار فرعون مصر آموزش ادبیات هروگلیفی مصریان را نیز در بر داشته بطوری که خدایش برخی از احکام مقدس را بر اساس نشانه‌ها و نمادهای زبان آنان لاپوشانی کرده و به قانون خود معنای دوگانه داده است. یعنی این که خدا با در نظر گرفتن ضعف و عادت مخلوقان خود به دروغ مصلحتی متوسل شده و نیرنگ زده است.

سپس یان آسمن در سومین بخش فصل ۱۲ کتاب خود اشاره میدهد که این دروغ مصلحتی خدایی در قرن هژده به کارنامه موسا انتقال مییابد. موسایی که در آثار انتشار یافته روشنگران آن دوره دیگر نه فقط بصورت یک یزدان شناس و فیلسوف ارزیابی گشته بلکه همچنین وی را چون قانونگذار و دولتمرد نیز مد نظر میگیرند.

نقش دو متن در تاریخ فعلیت‌دار

مقدمه

در ماه‌های اخیر دو متن، یکی "مسئله یهود" برونو باوئر منتشر شده بسال ۱۸۴۳ میلادی در برانشویگ آلمان و دیگری "ولایت عزرائیل" جلال آل احمد منتشر شده بسال ۱۳۶۳ خورشیدی در تهران، مورد توجه و تامل نگارنده بوده است.

لیکن قبل از اشاره به نکات متنهای یادشده، از علت و انگیزشی بگوئیم که باعث ارجاع به متنها و بررسی حاضر شده است. دو تصویر واقعی که به تابلوی تاریخ جاری ما افزوده شده، در این رابطه عامل و دلیل بوده است.

پیدایش انگیزه

یکی از تصاویر در مجموعه آن بازتابهایی بوده که از دل تظاهرات ایرانیان خارج نشین در همراهی با جنبش اعتراضی "زن، زندگی، آزادی" بیرون آمده است. آنجا، در فرتورهای از تظاهرات ایرانیان، بیکباره حضور پرچم اسرائیل خود را برخ میکشد. آنهم پرچمی که ستاره شش پر داوود را به رنگ آبی بر پارچه سفید دارد.

در هر حالت، در نگاه اولیه، بین سر دست گرفتن پرچم اسرائیل و تظاهرات ایرانیانی که خواستار آزادی از سیطره حکومت مذهبی و رهایی زنان از قیود مردسالارانه هستند، ربطی منطقی و درکی معقول مشهود و معلوم نیست. بویژه که در دهه‌های اخیر سیاست اسرائیل نیز زیر چنبره قدرتنمایی مذهبیون افراطی دست و پا زده است.

در رابطه با تعجب و حیرت بالا، نکته زیر را ناگفته نگذاریم. این که در افکار عمومی جهانیان، یعنی آنچه به دور از تحمیق تبلیغات رسمی در رسانه‌های غربی شکل میگیرد، میزان جاذبه و محبوبیت اسرائیل در سال اخیر بسیار کاهش یافته است. آنهم به خاطر رفتار جنایتکارانه‌ای که در نوار غزه نسبت به مردم بومی اعمال کرده است.

توگویی که اسرائیل در تقابل با تروریسم حماس هزاران بیگناه را میکشد و برای خود نکوهش و انزجار میخرد. بنابراین سر دست گرفتن پرچم چنین حاکمیت دگم، بیرحم و غیرانسانی در میان آزادیخواهان محلی برای حضور ندارد. آنهم

درست در جایی که برای رهایی از سیطرهٔ خلیفه بر ایران اعلام حضور میکنیم و خواهان الغای امتیازات ویژه روحانیت در کشورداری میشویم. وانگهی وقتی گروهی از ایرانیان پرچم اسرائیل را بالا میبرند، این اغراق و مبالغه هم به تنفرشان از رژیم حاکم به ایران بر میگردد و هم به کار و نفوذ لابیگری بنفع اسرائیل.

البته به attack شبکه گسترده و با نفوذ آنوسیها یا یهودیان مخفی، لابیگری به نفع اسرائیل در این کارزار استاد است که تمامی انتقادهای جهانیان نسبت به حاکمیت مبتنی بر ایدئولوژی قوم گرای خویش را واپس زند. پشت مبارزه با یهود ستیزی قایم شده آن حاکمیتی که به دهه‌ها در پی سرکوب و حذف و آواره سازی بومیان و شهرک سازیهای تحمیلی و تعرضی بر سرزمینهای ایشان بوده است. اما ایرانی اسیر نفرت و خشم خود نسبت به رژیم ولایت فقیه، گویی فعال کار زیادی به رفتار معقول و متعادل ندارد. این که به رابطه یادشده درست و واقعی بنگرد.

چون دشمن دشمن ما الزاما دوست ما نیست. بر این منوال تصویر دومی ساخته و پرداخته شده است. تصویر و تصویری مبتنی بر عکس دیدار رضا پهلوی با بنیامین نتانیاهو؛ که به عنوان فرد متهم به تبهکاری و همه کاره سیاست اسرائیل در این سالها شهرهٔ عام و خاص است. آنهم دیداری که، بنا بر عکس یادشده، گویی در یک آبدارخانه صورت گرفته و نشانه کوچک شماری دیدار کننده از اسرائیل است.

این دیدار و حادثه، در واقع بخشی از اپوزیسیون واقعا موجود ایرانی در خارج را از منظر شعور و عقلانیت سیاسی زیر سوال میبرد. اپوزیسیونی که گویا توجه و اعتنایی به استقلال کشور و قوام رای خود ندارد. در مجموع آن دو تصویر بالایی علت واکنش است. باعث انگیزشی میشود که به رویه سوءاستفادهٔ حکومت اسرائیل از ستمهای رفته بر یهودیت و نیز خود مظلوم نمایی قومی بپردازیم. آنهم در دورانی که در دنیای غربی، با اشاره به تابو و ممنوعیت یهودستیزی، سانسور گسترده تری در مورد انتقاد از اسرائیل اعمال میشود.

سانسوری که نمیخواهد از روند دگردیسیهای ادیان ابراهیمی در درازای تاریخ چیزی بداند. همچنین در ضمیر خود واقعیت آشکار زیر را واپس میزند. این که مومنان باورمند به "خدای خود پرست"، یعنی آن یهوه، روح القدس و الله، عموزادگانی هستند که با هم در حال داد و ستد و رقابتند.

دگردیسی‌های معنایی و کارکردی دین

مُبلغان یکسونگر بومی، افرادی از لون خمینی تا شریعتی یا از نوع آل احمد و بازرگان تا سروش، تبلیغ کرده و تبلیغ میکنند که دین، دستور و برنامهٔ راهنما برای زندگی است؛ که البته از یکسری کلیشهٔ رفتار آئینی تشکیل شده است. البته منظور تدقیق شده آن مُبلغان، مذهب شیعه همچون شاخه و مشتقی از اسلام بعنوان دین تک خدایی و برخاسته از روایت ابراهیمی است که به انسان ترسیده از مرگ همواره وعدهٔ رستگاری در دنیای آخری را میدهد. اصولاً همین وعدهٔ رستگاری ادیان ابراهیمی آن عاملی است که میان انسان از مرگ ترسیده و دین‌فروشان باعث داد و ستد و معامله میگردد.

بطوری که روند دگردیسیها در گام بعدی، به دین فروشان میرسد. کسانی که فرد مومن را جلب و بسیج میکنند تا یکسری رفتارهای کلیشه ای را انجام دهد. آنجا فرد مومن، پس از اشتراک در عمل، خود را عضوی از "جماعت هم‌عقیده" میبیند. بنابراین فرد مومن شده از مکانیزم تشکیل گروه و فرقه ایماندار، کسب نیرو کرده و به یک هویت جدید اجتماعی میرسد.

در این لحظه، یعنی به محض تشکیل گروه و سازمان یابی مومنان، مُبلغان دین فروش خواستار اجرای کامل قوانین دلخواه خود میشوند. چنان که از حاکمیت وقت، به عنوان یک گروه‌بندی اجتماعی صاحب زور، سهمی از قدرت را طلب کرده و بتدریج میخواهند که قانونگذار به ساز دینشان برقصند. حتا اگر موسیقی در مرام آنان اکیداً حرام باشد.

از این مرحله ببعد است که دین تبدیل به ایدئولوژی میگردد. چنان که از جماعت مومن یک نیروی اپوزیسیون و خواستار کسب گُل قدرت سیاسی میسازد.

در تاریخ پیش آمده که در یک فضای مناسب و پس از چالشها و تقلای لازم، اپوزیسیون بر اریکه قدرت تکیه زند و جامعه را به اجرای احکام خویش وادار کند.

از این لحظه ببعد دوباره یک دگردیسی. جدید شکل گرفته است. چرا که دین ایدئولوژی شده به شکل آموزه دولتی و دکترین کشورداری در آمده است. آموزه‌های که هم قانون را تعیین میکند و هم الزام اجرای آن را.

از منظر آزادیخواهی اینجا، یعنی در مرحلهٔ نهایی دگردیسی. دین که حاکمیت را بدست گرفته، با پدیده ای مهیب روبرو میشویم. حاکمیتی که نه فقط نیروی انتظامی و ارتش رسمی را بخدمت گرفته بلکه همچنین نیروهای ستیزه جوی غیر رسمی و بسیج شده را همچون برساخته‌هایی برای لحظه مبادا در اختیار دارد.

معمولاً این نیروها در اثر تزریق صدقه و وعده پاداش دنیوی و آخروی بوجود می‌آیند و از میان نیازمندان اقتصادی یارگیری شده تا هر تفاوت نظر و رفتار دگراندیشانه را در نطفه اولیه خنثا سازند.

این فرایند در قرن بیستم در جاهای مختلفی، از جمله در ایران، تجربه زیسته و دردناک بسیاری بوده است. فرایندی که عاملیتش را نیروهای تمامیت خواه در کف داشته و قابل زایمان نظامهای توتالیتزرگشته تا آدمی، چه سیاسی و چه غیر سیاسی، در آن زجر کش شود.

تجربه دهه‌های اخیر جهانیان نشان داده که این نظامهای اغلب دارای رهبران خودشیفته بوده، نه فقط زیان و فرهنگ دلخواه خود را پدید آورده بلکه همچنین کلیه عناصر زبانی و فرهنگی قبلی را به نفع خود از شکل انداخته و از محتوا و معنای پیشینی تهی ساخته‌اند. "سخن‌ها به کردار بازی شوند."

دستاوردهای نقد دین

از منظر تاریخ تحولات فلسفه، در عصر جدید پیشگامی نقد دین به آگوست کنت فرانسوی (۱۷۹۸-۱۸۵۷) میرسد که در مسیر ابتکارات اندیشگری خود در قیاس با متافیزیک و یزدان شناسی بر برتری و ترجیح علم پای فشرد. او که نه سال پس از پیروزی انقلاب کبیر فرانسه بدنیا آمده، بنوعی میراث دار و خوشه چین الغای امتیازات ویژه دینداران و امر لائیسیت (دست‌آورد انقلاب) بود که سپس نظریه جامعه شناسی تحصلی را پایه ریخت. البته تاثیر انقلاب فرانسه بر همسایگان، بویژه بر آلمان، بتدریج اثر خود را می‌گذاشت و بحرانهای سیاسی بعدی و خودآگاهی جدید اجتماعی را باعث میشد.

اما در دهه‌های آغازین قرن نوزده و تا مرگ هگل به سال ۱۸۳۱ هنوز ذهنیت آلمانیها گرفتار محافظه کاری، ایده الیسم متکی بر مذهب مسیحیت و نظام فرمانفرمایی پراکنده امیران و سلاطین جسته و گریخته بود.

در هر حال این هاینریش هاینه شاعر و تحلیلگر سیاست و فرهنگ اروپایی بوده که در آن سالها نقش واسطه بین جوامع فرانسوی و آلمانی را برای دستیابی به تفاهم ایفا کرده است. او در بررسی "تاریخ دین و فلسفه در آلمان" که برای فرانسویان نوشته، به قیاس جالبی در رابطه با دو کشور یادشده دست زده است.

چون وی انقلاب فرانسه را در راستای چالش با سلطنت شاه ارزیابی کرده است. در حالی که انقلاب در آلمان را در صورت شکل گرفتن و تحقق، آن واقعه‌ای دیده که به چالش با سلطنت خدا خواهد پرداخت. از اینرو نتیجه گرفته که

انقلاب فرانسه "داستان آرامش بخشی- برای شب" است. حال آن که انقلاب در آلمان رعد و برقی بُهت آوری خواهد بود که در پیامدش حتا شیران افریقا را به فکر پناه جستن خواهد انداخت.

در واقع دو سال بعد از انتشار اثر هاینه، کتاب دیوید فریدریش اشتراوس بنام "زندگی عیسا" همچون مانیفست جنبش هگلیان جوان انتشار مییابد.

اثر اخیر را سرآغاز انتشاراتی باید دانست که با آثار انتقادی فویرباخ و برونو باوئر تداوم مییابد. چنان که مارکس با تکیه بر همین تحول و دگرگونی نظری ناشی از آثار یادشده، در "مقدمه نقدی بر فلسفه حق هگل" مدعی شد که در آلمان نقد مذهب به سرانجامی مطلوب رسیده است.

بر این منوال به خود میگوئیم که از گذشته بایستی درس گرفت. بطوری که امروزه در نگرش به روند تاریخی نقد دین متوجه میشویم که از هرگونه یکسونگری دوری کنیم. بواقع بخاطر تفاوتهایی در اینجا و آنجای ادیان ریز و درشت، اساس آنها را از هم مجزا نبایستی دید. پژوهش پیرامون نقش دین نباید به نمونه خاصی از آن خلاصه شود. در حالی که در مورد سایر نمونهها ایراد قضایا به سکوت برگزار میگردد یا به خاطر خود سانسوری مولفان بر زبان نمیآید.

چرا که در قدیم این رویکردها تجربه شده است. اروپائیان در روند طی شده از نقد دین بیشتر مسیحیت را مدنظر قرار داده اند. بطوری که نیچه در اثر "آنتی کریست" برای نکوهش مسیحیت حتا تا پای تحسین از اسلام در اندلس پیش تاخته است. آنهم اویی که حتا از سرآمدن نقد رادیکال فلسفی نسبت به مطیع سازی انسان بشمار رفته است.

حالا، با این پسزمینه تاریخی و درس آموزی از دستاوردهایش، به اثر "مسئله یهود" برونو باوئر (۱۸۰۹ - ۱۸۸۲) برسیم. اثری که پس از انتشار چند رساله و ابراز انتقادات مولف نسبت به مسیحیت و نیز نقد تلقی هگلی از یزدان شناسی و نقش روح در روند رشد تاریخی ذهنیت عمومی، یهودیان را در راستای دغدغه- های ذهنی خود مورد خطاب قرار داده است.

برونو باوئر در مجموعه سرگذشت خود دو دغدغه ذهنی داشته است. یکی از این دغدغهها نگرانی عقب افتادن آلمان از منظر هژمونی فرهنگی در رقابت با روسیه است. دیگری تجهیز و آمادگی برای تشکیل یک آلمان متحد است که نظام پراکنده امپرنشینی را پشت سر بگذارد تا به هدف حاکمیتی فراگیر برای تمدن آلمانی برسد. بنابراین در دو مطلب پی در پی، باوئر از قابلیت های مومنان

مسیحی و یهودی در راستای تحول جامعه آلمانی می‌پرسد تا پاسخ به یکی از دو دغدغه ذهنی خود را دنبال کند.

البته باوئر مطلبی را که در پرتو آزادی سیاسی نوشته تا شامل حال تمامی شهروندان کشور و باعث تشکیل جامعه مدنی شود، بی پاسخ نمانده است. چون مارکس، دوست دهسال جوانتر او با قلمی پُر از کنایه، نقدی نگاشته که از منظر شهرت تاریخی متن باوئر را تحت الشعاع قرار داده است. باوئری که خواستار مشارکت یهودیان در امر تحول آلمان شده بود. آنهم البته بشرطی که ایشان پیشاپیش از امتیازات حاشیه نشینی و از دور بر حاکمان تاثیر گذاشتن دست کشند.

در مقاله باوئر نکاتی به قرار زیر مطرح شده که شرح خلاصه‌اش را چنین میتوان بازگو کرد. او معتقد بوده که تحول شرایط عمومی زندگی در آلمان آن روزگار به رهایی یهودیان از قیود گذشته وابسته است. گرچه "اگر ناقدی آغاز به بررسی منش ویژه یهودیان کند، چنان فریادی بر میخیزد که گویی خیانتی به انسانیت شده است". اما "زاده شدن در دوران تازه‌ای که در حال پدید آمدن است برای جهان مسیحی به بهای دردهای بسیاری خواهد بود. آیا یهودیان نباید رنجی ببرند و در عین حال با کسانی که برای جهان نو جنگیده و رنج برده حقوق برابر داشته باشند؟".

بنابراین "مسئله یهود فقط بخشی از یک مسئله عمومی بوده که عصر ما جویای حل آن است". عصری که در آن بخشی- از بشریت خواستار جدایی دین از حکومت شده است.

بدین ترتیب باوئر با طرح چنین پرسشهایی است که لزوم نقد مسیحیت و یهودیت در آلمان را یادآور میشود. از اینرو نیز به فرد شاخص جریان "جانهایی آزاده" در برلین بدل شد. وی بعنوان شخصیت محوری آن جنبش، مثل همکاری دیگر، سرنوشتی جز اخراج از کار تدریس و تربیت نسل بعد نداشت. او که رواق مسلک و پرهیزکار قلمداد شده، شخصیتی تاریخی است که نیچه را مرید و هوادار خود میسازد.

چکیده سخن باوئر در مورد خدا سازی و نقش دین به قرار زیر است. آنچه بزعم کارل لوویت در اثر مهمش "از هگل تا نیچه"، از دل رادیکالترین ارزیابی یزدان شناسی و درک و دریافت هگلی از دین توسط باوئر بیرون آمده است. زیرا باوئر آشکار کرد که در لایه‌های درونی نگرش هگلی، دین نفی شده و به جای خدا امر خودآگاهی نهشته است. آن چکیده سخن باوئر را در عبارات زیر بخوانیم:

"فیض و رحمت خدا چیزی بیش از امکانات "فرد" نیست که دست خود را به سوی تصویر آینه ای خویش دراز میکند. مذهب این تصویر آینه ای را خدا میخواند و فلسفه این توهم را نابود میکند و به انسان نشان میدهد که چیزی در پشت آینه نیست. بنابراین فقط بازتاب "فرد" است که "فرد" اعمال خود را متوجه آن کرده است."

در هر حالت روش باوئر مانند فویرباخ نیست که بخواهد "ذات" مسیحیت را انسانی کند، بلکه تلاش میکند "نا انسانی بودن" آن را در تمام آنچه انسان طبیعی باید باشد آشکار سازد. بزعم او انسان به ذات آزاد است و حتا این آزادی را میتواند در امر خودکشی. نشان دهد. بیگانگی یعنی گم کردن خود که فقط با مسیحیت زدایی از ذهن و عین میتواند مرتفع گردد.

باوئر همچنین در مطلب پرسش از "استعداد رهایی مسیحیان و یهودیان" مینویسد: "مسئله رهایی یک پرسش همگانی است. بنابراین یهودیان مثل مسیحیان میخواهند رها گردند. چنین است که با داشتن هدف غایی آزادی، تاریخ باید در این مسیر تلاش کند. بنابراین در میل و تمنای آزادی مسیحیان و یهودیان به هم میرسند. چون در ذات حقیقی هر دو آنان تفاوتی بر سر خواسته آزادی نیست. اما پیش از رسیدن به هدف، هر دو جمعیت بایستی شرایط بردگی خود را بشناسد. شرایطی که در قبل به دسته ای ختنه کردن را تحمیل کرده و به دسته دیگر غسل تعمید را. بر این منوال هر دوی آنان خود را مجزا از گل بشریت دیده و خود را همچون ذاتی بیگانه از آن میپنداشته است."

در هر حالت بحث باوئر درباره "مسئله یهود" یک نقطه عطف در روند اندیشه است که حال حاضر را متوجه گذشته و آینده میسازد. آن بحث یک گذشته دارد که به رقابت آباء کلیسا و متفکران مسیحی (از آلابارد تا لوتر) با خاامهای یهودی بر میگردد. در آن مرحله کشاکش بر سر اینست که کدامشان دین "راستین" هستند و به خدا نزدیکتر. این کشاکش چند بار کار دست امپراتوری رُم میدهد که آموزه و دکترین خود را تعویض کند.

اما مضمون نقد باوئر که نقطه عطفی در مسیر مواجهه با دین یهود و یهودیان را رقم میزند، به تفاوت اساسی زیر میرسد. زیرا او همچون متفکری مُدرن از دایره رقابت فرقه‌ها بیرون آمده و در پی شهروند سازی از فرد مومن است. به همین علت بدنبال رسیدن به هدف اتحاد آلمان است و به تمام اقشار اجتماعی فراخوان شرکت در تحولی فرهنگی را میدهد. اقشاری که باید حاکمیت جدیدی را بسازد. بی آن که دین را وارد سیاستگزاری کشوری کند.

نزد باوئر در آنجا یک گروه‌بندی اجتماعی دعوت به همکاری میشود. گروهی که قبلاً از طریق فعالیت اقتصادی و بهره از نزول پول (ممنوع نزد مسیحیان) و نیز تولید شراب، امکان تأثیر گذاری بر حاکمان اروپایی را داشته است. تا این مرحله تاریخی اما هنوز بنی اسرائیل، بعنوان جماعتی که میخواست کشور و حاکمیت خاص خود را داشته باشد، به میدان نیامده است. در واقع میل احداث کشور با موجهای متفاوت یهودیان کوچ کننده از اروپا به فلسطین در اوایل قرن بیستم بتدریج شروع گشته و پس از تجربه هولناک نازیسم به صورت قاطع جان گرفته است. اسرائیل در ۱۹۴۸ تاسیس میگردد. سفرنامه جلال آل احمد به مرحله پس از "مسئله یهود" باوئر و تاسیس کشور تعلق دارد که به دعوت دیپلماتیک از سوی دولت اسرائیل انجام میگردد.

رویکردی به دور از تعصب یا اعلام نفرت هنگام بررسی؟

پس از مرگش، نگاههای مختلفی به سرگذشت و میراث جلال آل احمد شده است.

رایجترین نگاه، نگاه گرایش ابزار ساز سیاسی است. در این نگاه سیاست زده و قدرت پرست، آل احمد وسیله قرار میگیرد. از یکسو حکومت خلیفه، وی را پیشقراول و همیار خود در جهاد علیه "کفر آباد" غرب میبیند. در سوی دیگر اپوزیسیون عوامزده از او یک متهم ردیف اول میسازد که تقصیر و گناه شکل گرفتن وضع ناگوار موجود بر دوشش است. پیش‌زمینه این نگاههای جانبدار و مغرض، آن روایت‌هایی است که یا توسط قوم و خویشان و یا به‌وسیله رقیبان و مخالفان وی ساخته و پرداخته شده‌است. برای دسته اول که در پی تجلیل و مدح سرایی از فرد مرده بوده، متنهای برادرش شمس آل احمد و همسرش سیمین دانشور ("غروب جلال") نمونه است. برای دسته دوم به آن متنهای بیشتر منفی بین باید اشاره داد که این تحلیلگر و آن نویسنده انتشار داده است. بعنوان متن شاخص دسته اخیر میتوان به نامه ابراهیم گلستان به سیمین دانشور اشاره داد؛ که بدان در فرصتی دیگر بطور مجزا خواهیم پرداخت.

البته میان این دو شیوه ستایش و انکار افراطی آل احمد متنهای معتدلی نیز وجود دارند. از جمله آن‌چه مصطفی رحیمی هنگام مرگ جلال نگاشته‌است. این‌جا، اما تمرکز را بر نگاه حکومتی و دستگاه سلطه میگذاریم که بوسیله دولتمردان و پس از انقلاب اسلامی شده در پایان سال پنجاه و هفت شکل

گرفت. بویژه که در کتاب "ولایت عزرائیل"، کتابی که در واقع توسط برادرش شمس آل احمد پس از مرگش سرهم بندی شده و به جیم الف هدیه شده، مسئله بر سر تقابل شیعه گرایی و دولت بنی اسرائیل است. یعنی آن تقابلی که میتواند همچون رقابت و خود ستایی "عموزادگان ابراهیمی" تلقی شود.

در آنجا رژیم خلافت شیعه با امکاناتی که از ثروت کشور به دست آورد، همواره در پی تعمیق و اشاعه عناصری بوده است که پایه های ایدئولوژیک و جهان بینی خود را تحکیم میکنند. جهان بینی که در واقع در دشمنی با مُدرنیت شکل گرفته بود. با عصیان و قیامی که خود را در مبارزه با غربزدگی و بازگشت به خویشتن شرقی و تمنای صدر اسلام تعریف میکرد.

در این رویکرد حکومتی و رسمی شده که به سرگذشت آل احمد گزینشی-نگریسته و فقط دوره متاخر وی را برداشت کرده، آن نویسندۀ "مدیر مدرسه" به ابزار تبلیغاتی یک عده قدرت پرست از خود راضی فروکاسته میشود.

برای نگارنده این دوره اخیر و نیز مورد سؤاستفاده واقع شده از سوی رژیم به سالی بر میگردد که گوپی آل احمد دُچار استیصال شده است. زیرا او که به جوانی خود را از قید و بند پدر روحانی رها و از دستورات وی سرپیچی کرده، یکباره دنبال رهبر و پدر معنوی گشته است. بطوری که در نامه ای به خمینی تبعیدی به سال ۱۳۴۳ با وی و در واقع با بنیادگرایی شیعه بیعت کرده است.

در حالی که او متولد سال ۱۳۰۲ و نیز در یگانه ملاقاتش در ۱۳۴۱ با خمینی مقیم قم، بیش از دو دهه فعالیت اجتماعی و سیاسی و نیز تلاش در جهت آرمانهای این جهانی را پشت سر گذاشته است. بطوری که بعد، تا زمان مرگش به سال ۱۳۴۸، هفت سالی زندگی کرده است.

حال با چنین تفسیر و تاویلی از زندگی جلال آل احمد، که میخواست جانب انصاف را رعایت کرده باشد و به دام افراط و تفریط مدح و ردیۀ نویسی نیفتد، بپردازیم به "ولایت عزرائیل". اثری که گفتیم توسط شمس آل احمد سرهم بندی شده و او با پُرچانگی در مقدمه بلندی که بر آن نوشته پای تعریف و تجلیل خامنه ای از آل احمد را نیز به میان کشیده است.

جلال آل احمد در کنار نثر نویسی- شخصیت دار و روایت داستانها و نگارش مقالات موثر در کارنامه خود، همچنین دارای سفرنامه است.

یکی از این سفرنامه ها گزارشی است که وی از مشاهدات دو هفته ای خود از اسرائیل بدست داده است؛ دو هفته ای که از ۴ تا ۱۷ فوریه ۱۹۶۳ مصادف با بهمن ماه ۱۳۴۱ طول کشیده است.

از مقدمه و ضمائم افزوده کتاب توسط شمس آل احمد گذشته، نوشته آل احمد پنج فصل دارد که لحن و پیام فصل آخرش "آغاز یک نفرت" با چهار فصل قبلی تفاوت دارد. همان قید نفرت در عنوان فصل آخر آن را از مشاهدات معقول چهار فصل قبلی دور ساخته و زیر سوال برده است. به همین دلیل است که در عنوان این بخش از نوشته خود پرسش زیر را آوردیم که رویکردی به دور از تعصب یا اعلام نفرت هنگام بررسی؟

این پرسش برای مخاطب ما میماند. وقتی به کارنامه جلال آل احمد در سفرنامه نویسی، نگاهی میکند. او که ۱۵ سال پس از تاسیس کشور اسرائیل بسال ۱۹۴۸ بدان آنجا رفته است. آل احمدی که فروردین ۱۳۴۳ به حج و عربستان رفته؛ و سپس در تابستان همان سال به شوروی رفته و در تابستان ۱۳۴۴ به ایالات متحده امریکا.

ابن خلدون و ایجاد بغرنجها

آنجاهایی که ما مردم معمولی سیر میکنیم، یعنی در همین شبکه های اجتماعی دم دستی که از برکت تولید انبوه اسمارتفون و برقراری اینترنت بوجود آمده، از وضعیتی بیت رهبری یا خانه خلیفه دوم تصور و تصویری نداریم. عکسهایی که با مشاهده آن بتوانیم گمانه زنی کنیم که کسان چه حال و روزی دارند. پس از آن که رژیم بشار اسد در سوریه سقوط کرد و بازویی از خلافت خلیفه شیعه بر ایران قطع شد.

البته این فقرو تنگدستی ما بدین معنا نیست که "از ما بهتران" عکس و فیلم کافی از رفتار در بیت سد علی خامنه ای نداشته باشند. یا برنامه هوشهای مصنوعی شان در کار ارزیابی واکنش ایشان نباشد.

بنابراین فقط میتوانیم حدس بزنییم علی خامنه ای که پاچه خوارانش وی را مقام معظم مینامند به همراه هیئت مشاوران دُچار دستپاچی هستند. بایستی عصبی جلوه کنند. از اینرو هم شاید به وقت ظاهرشدن در انظار وانمود به خونسردی و آرامش خیال را بیش از پیش رعایت میکنند .

با این اصرار متعصبانه و تمارض به آرامش، اما میتواند اتفاقاتی پدید آید. از جمله حادثه ای که یک خود افشاگری از طریق تخلیه فرویدی را باعث گردد. یعنی فرد چیزی را لو دهد که در شمار اسرارش بوده است.

خامنه ای که همواره با تکرار شعار "امریکا و موئلفه اش غلطی نمیتوانند بکنند" مشهور بوده است، یکپو آمده و هنگام جمعبندی از وقایع سوریه گفته که ما برای کمک به شریک سیاسی مان نتوانستیم غلطی بکنیم. چون راه زمین و هوا توسط امریکا و متحدانش بسته شده بود .

در اینجا بتدریج سقف عمارتی فرو ریخت که بر پایه نادانی و بیخبری اعوان و انصار بنا شده بود. "عظمت" یک بومیگرایی نادان اما پُر از غرور که خود را محور جهان مینداشت و فکر میکرد گنده لات منطقه است. اسم این نادانی رجزخوان را هم میگذاشت جماعت ارزشی و حافظ نظام مقدس. البته سرانجام وادار شد بسمت مذاکره با ترامپ بشتابد.

در همان اعتراف خامنه ای به ناتوانی کمک به بشار اسد، میتوان لحظه ای از فروپاشی دستگاه تحمیق عمومی را دید که سالها سپاهیان و بسیجیان پیرو نظام را به ساز خود میرقصاند. در هر حالت تا فروپاشی کامل نظام که بیکار شدن اتاقهای فکر و روسای امنیتی هم معنی میدهد، لحظه های فراوانی وجود خواهد داشت. لحظه هایی که این تباهی و انحطاط را یادآور میشوند.

در حاشیه این فعل و انفعالات، شاید یکی از مشاوران رهبر پیشنهاد مطالعه اثر "مقدمه" ابن خلدون را به وی کرده باشد. این که نه فقط در پی برپایی "علم عمران" و شناخت مفهوم "عصبیت" شود بلکه همچنین تاریخچه ای از علل انحطاط رژیمهای اسلامی در قیل را نیز بفهمد.

این پیشنهاد به خامنه ای، دستکم برای وی در نظر اول معقول بنظر میآید. چون ابن خلدون بهرحالت متفکری مسلمان بوده و مثل کافران قصد تخریب خیمه اسلامی را نداشته است.

در ضمن او چقدر بنشیند و فقط پلا تفرمهای سیاسی اخوان المسلمین را به قلم سید قطب از عربی مصریان به فارسی ترجمه کند. بهر حالت رهبر بیچاره نیز نیاز به تنوع دارد.

بگذریم در این میانه وضع اتحاد با جریانهای حاکم بر قطر و ترکیه نیز معلوم نیست. دار و دسته هایی که زمانی موئلخ خامنه ای در رقابت با عربستان سعودی و اردن هاشمی و امارات بودند.

ترکیه عملاً در سوریه ایران را دور زده است. آنجا دست ملایان را در حنا گذاشت. "رجب طیب" به خاطر گسترش خواب و خیال امپراتوری عثمانی از همدستی با برادران مسلمان انشعاب کرد و دو دوزه بازی خود را ادامه نداد که از یکسو قول مودت به ایران بوده و از سوی دیگر داد و ستد با اسرائیل.

اما مسخره ترین ویدیوهای تکثیر شده در شبکه های اجتماعی آن رجز خوانی اردوغان برای سران ایران است که مدعی شده به ایشان گفته که از بشار اسد خونریز نباید حمایت کرد. البته در همان شبکه های اجتماعی نیز فیلمهایی از بگو و بخند اردوغان با اسد وجود دارد که در حال خوش و بش هستند.

باری ابن خلدون در پیامد حمله مغول، جوامع اسلامی را دستخوش تغییر و انحطاط میدید. از اینرو میخواست با دوره بندی حکومتهای اسلامی، تاریخی آموزنده بنویسد. وی بر این نکته تاکید میکرد که برای برپا خاستن دوباره نیاز به همبستگی اجتماعی بیشتری میرود. او "عصبیت" را در این رابطه به کار میبرد که میبایستی "علم عمران" ی را بیشتر در میان مسلمانان رواج دهد.

بنابراین بازخوانی نگرش ابن خلدونی برای خامنه ای فقط به درک مطلب وابسته نیست. او از این پس خودش آنقدر عصبی خواهد بود که دیگر نتواند مثل گذشته در میان مریدان تولید انگیزه کند.

از تحولات بشری در این میانه هم بگذریم که کل آلترناتیو ابن خلدونی را علی السویه ساخته است. بدیلی که مبتنی بر اطاعت مریدان از مراد حاکم بود، فقط بر نقش و کنشمندی مردانه اتکا داشت.

در حالی که وضع امروز ایران، جنبش زنان را بعنوان ستون فقرات یک اعتراض عمومی به بی لیاقتی مسئولان خلیفه گری برکشیده است. خامنه ای و گماشتگانش در سیستمی فاسد شده دست و پا میزنند که در میان اقشار اجتماعی با حقوق پایمال شده هر روز بیشتر معترض تولید میکند. سقوط پول ملی و فقری که حتا طبقه متوسط را بلعیده در آتیه برای "مقام مُعظم رهبری" جواز کفن و دفن سوغات خواهد داشت. برای همین نه "علم عمران"ی در کار خواهد بود و نه امکان "عصبیت"ی برای بسیج دوباره نیرو.

در حسرت "حاکمیت مردمی"

از کمبودهایی که جنبش "مهرسای" در گستره فعالیت چندین ماهه نیروهای سیاسی خارج عیان ساخت، یکی درک و دریافت روزآمد از رفتار دموکراتیک بود. رفتاری که در واقع برای ایجاد "حاکمیت مردمی" در فردای ایران لازم و ضروری است.

در حاشیه اعتراضات پدید آمده پس از قتل مهسا امینی در خارج، شاهد واکنشهای غیر عقلانی، هیجانی و نیز دیگر ستیز جماعتی بوده‌ایم که از سوی طیف سیاسی کاران جریانهای راست و چپ افراطی بسیج گشته‌اند. ایشان به جای ارائه برنامه عملی، طرح بحث راهگشا و برقراری زمینه گفتگو در جهت رفع انسداد سیاسی فقط به دادن شعارهای خود پسندانه و داد و فریاد زدن بر سر یکدیگر اکتفا میکردند.

ما، چه بخواهیم و چه نه، از صد سال پیش در حسرت دستیابی به حاکمیت مردمی بسر برده و در حقیقت دلسوخته‌اش بوده‌ایم. حاکمیتی که نام آن را با مترادفهای دیگری بکار می‌بستیم. بطوری که گاهی آن را، بخاطر نگرش ملی‌گرایانه، "حاکمیت ملت" مینامیدیم. ولی گاهی هم بخاطر گرایش عدالت‌طلبانه، که البته به آزادیهای فردی و فرهنگ مدرنیته توجه لازم را نداشته، خود را مشتاق "حاکمیت خلق" میدانستیم.

این که امروزه به جای استفاده از واژههای "ملت" و "خلق"، از کلمه "مردم" بهره می‌بریم نشان از روندی رو به رشد دارد. روندی که هم حاصل افزایش آگاهی بوده و هم نتیجه تامل بر تجربه‌های جهانیان.

در واقع نباید زیاد از خود مایوس باشیم. چون رشد و تدقیق کلامی بدین معنا است که ما نیز، برغم تمامی قید و بندهای رویکردهای سنتی، توان روزآمد شدن را داریم.

این روزآمد شدن البته یک دلیل و علت اساسی دارد که از تجربه زیسته شدهٔ چهل سال اخیر بر می‌آید. تجربه‌ای که از بطن مبارزه علیه خلافت خلیفه کسب کردیم. آنچه مبتنی بر حضور "امت همیشہ در صحنه" بود. آنجا چون به

اهمیت فرهنگ مُدرنितه و آزادیهای فردی پی بردیم و نیز با لزوم رواداری و پلورالیسم آشنا گشتیم، نخست مفهوم "خلق" را کنار گذاشتیم. تکرار مفهوم خلق، امروزه در زبان و گفتمان رشد یافته ما، معانی ناگواری را تداعی میکند که به یاد کشورهای اقماری در "سوسیالیسم واقعا موجود" راه دارد. کشورهایی نظیر بلغارستان، رومانی و آلبانی ... و امثال اینها. آنهایی که نظامهای سیاسی فاقد آزادی شهروندان و مدیریت تک حزبی داشتند. این کشورها هنوز هم که هنوز است، یعنی پس از سی سال پیوستن به اتحادیه اروپا، با مشکلات جدی روبرویند. برای آن که به سطح رفتار دموکراتیک و دولت قانونی رایج در اروپای غربی برسند و سازماندهی اقتصاد مافیای و چیره بر امورات کشورداری را کنار بزنند.

در واقع علت عقب ماندگی جامعه به دوره قبلی برمیگردد. وقتی که چپ افراطی در پشت پلاکارد "حکومت خلق"، خواب اقتدار نظام تک حزبی را تحقق میبخشید که توسط "صدر و دبیرکل" هدایت میشد. آنجا مدیریتی جاری بود که مردم را از نعمت آزادی و خودبنیادی تصمیم گیری محروم میساخت. البته با رشد و تدقیق زبان کتابی و محاوره‌ای، که بازتابی از تحول جهان بینی رایج است، سپس همچنین مفهوم "ملت" را نیز ناکافی دانستیم. زیرا که "ملت" همیشه وجود دولتی را به خود مربوط میسازد که میتواند رفتارهای نامنصفانه و تبعیض گرایانه داشته باشد. دولتی که فقط علایق قشر محدودی را در نظر میگیرد و به بقیه اجحاف میکند.

بهر حالت در تجربه سده قبل و نیز در چشم انداز کنونی، مسئله سوء استفاده از مفهوم "ملت" همواره از سوی راستگرایی افراطی وجود داشته که به هنگام حکومت کردن زیر پرچم "ملی گرایی" فوری به حذف و سرکوب اقلیتهای اجتماعی پرداخته و اصل حقوق بشر را پایمال ساخته است.

در هر صورت در دهه‌های اخیر "نهضت ترجمه" و رواج آثار مترقی حکمت سیاسی نیز یاور رشد زبانی و تدقیق کلامی ما بوده است. بطوری که قادر شدیم کتابهایی نظیر "قانون مردمان" جان راولز را بخوانیم. همچنین خوانش کتابی از آنتونیو نگری با نام "قدرت بنیانگذار" هم مهم مینماید که ترجمه‌اش به همت شادروان منوچهر هزارخانی انجام گرفته است. او که سالها پیش با ترجمه "در دادگاه تاریخ" مدودوف و رسوایی استالینیسیم چند نسل بعدی را مدیون خود ساخت.

اینجا اما نگارنده به دو اثر یاد شده بالا نمیپردازد، بلکه مایل است به مطلبی از یورگن هابرماس اشاره دهد که بسال ۱۹۸۹ انتشار یافته است و در آن "حاکمیت مردمی" را همچون "طریقه پیشرفت" بررسی کرده است. حاکمیتی که در وهله نهبایی حاصل گفتگو و ارتباطات انسانی در زیر سقف خرد جمعی است.

مطلب هابرماس در اول کار یک مقدمه دارد که ریشه‌های تاریخی مفهوم حاکمیت مردمی را یادآور میشود. سپس در چهار بخش مجزا تلاش دارد تا به پرسش زیر پاسخ دهد که پیدایش و کارکرد "یک جمهوری دموکراتیک رادیکال" چگونه است.

او مصادف با دویستمین سالگرد انقلاب فرانسه، مطلب خود را با اشاره به برآمد آگاهی جدیدی از بطن آن واقعه تاریخساز شروع میکند. آگاهی که سپس زمینه شکل گرفتن یک خلق و خو و نیز روحیه اجتماعی تازه را مهیا کرده و معنای نوینی به عملکرد سیاسی و تصورات از موجه بودن حاکمیت داده است.

بزعم هابرماس آنچه در این میان بطور ویژه‌ای مُدرن و مدرنیته‌ای ست نوعی آگاهی تاریخی بوده که روند معمول سنتگرایی خودرو را قطع کرده و عاداتهای پیشینی را زیر سوال برده است. در این میانه انتظار جدیدی از عملکرد سیاسی پیدا میشود. عملکردی که به آدمی امکان خود تحقق بخشی- و خودبنیادی در تصمیم گیری را میدهد. چنین فرایندی در نتیجه باعث اعتماد افراد جامعه به گفتمان خردمندانه‌ای میشود که در پرتوش هر حاکمیت سیاسی دلایل موجه بودن خود را بایستی محک بزند.

در هر حالت هابرماس در مطلب خود تلاش میکند که محتوای هنجارساز و معیارهای تنظیم گر انقلاب فرانسه را به مفاهیمی امروزی ترجمه کند. آنهم برای اینکه نکته زیر را آشکار سازد که اصول قانون اساسی آلمانی در جان و جنم مردمان ریشه نمیدواند اگر که از قبل خردمندی جهت گیری ایشان بسمت آینده را تعیین نمیکرد. در واقع ایجاد دولت قانونی و دموکراتیک همچون پروژه‌ای تاریخی میتواند فرای اقتدار هنجارهای حقوقی به رشد و پیشرفت جامعه یاری رساند.

در گفتار وی، "حاکمیت مردمی" با دولتی قانونی معنا میشود که در روند دموکراتیک و با مشارکت همگانی برای رتق و فتق امور قوام مییابد. چنان که حکم دهنده در جایگاه سوژه و فاعل شناسای عمومی قرار دارد و بایستی پیوندی عقلانی میان احکام کشورداری که از رای اکثریت نمایندگان مردم ناشی میشود با رعایت حقوق انسانها و آزادی برقرار سازد.

منتها در این میانه چون جوامع دمکراتیک با عارضه "جباریت اکثریت بر اقلیت" هم روبرو بوده اند متفکرانی نظیر هابرماس بدنبال چاره کار گشته‌اند. بطوری که وی با ارجاع به پرنسیب دیرینه برابری طلبی اشاره دارد که در جامعه به هیچ کسی نباید ظلم و اجحاف شود.

بنابراین او اصالت "حاکمیت مردمی" را به شرط دیالوگ و شرایط گفتمانی منوط میسازد که در آن تفاوت عقیده‌ها و خواسته‌های فردی و جمعی بدون هیچگونه مانعی امکان بیان و قانع کردن دیگران را داشته باشند.

با این که قانونگذاری دمکراتیک همواره بر پایه‌ی رای اکثریت تصمیم میگیرد، منتها بایستی همواره در نظر داشته باشد که رای اکثریت در ارتباط با حقیقت جویی فرا جناحی بدست آمده باشد. در واقع "گفتمان عمومی" در اینجا نقش آن میانجی میان خرد و خواسته‌های نمایندگان مردمی و جریانهای عقیده ساز و لابیگری را بازی میکند تا صدمه‌ای به رای و حق اقلیتهای اجتماعی نخورد.

پیامد کمبود "محمد علی فروغی" ها

یکی از دوستان با "واتساپ"، ویدیویی را فرستاد. فیلم ترکیبی از گفته‌های رضا پهلوی و نیز چندتایی از هوادارانش بود. کسانی که برای جماعت دگراندیش، غیر خودیها و رقبای سیاسی خط و نشان میکشیدند.

در فیلم اما یک تقابل نیز وجود داشت. چنان که یک شارح، بصورتی متین و خونسرد، در آن کولاژ و ترکیب از افراد مختلف، عربده کش و فحاش نیز حاضر بود. او که گاهی از کشورهای سلطنتی اروپا مثل سوئد و نروژ اسم میآورد. برای این که نکته ناگفته زیر را بگوید. این که فرق و تفاوت رویکرد میان فرد فلکزده و خاورمیانه‌ای به سلطنت با آنچه در اروپا جاری است، تا چه میزانی حاد است.

بدین ترتیب آن خونسردی و آرامش یادشده فرد شارح و مفسر، در جای خود، نقطه مقابلی را بوجود میآورد. زیرا تقابل یادشده آن هیجانزدگی، پرخاش و ستیزه جویی سلطنت طلبان همولایتی را خودی به خود رسوا میکرد. بطوری که پس از دیدن ویدیو، جملات زیر را برای دوست فرستنده نوشتم:

یک زمانی پهلویهای اول و دوم را تکنوکراتهای دولتمردی از لون محمد علی فروغی به سلطنت رساندند. اما گویی این سومی به سلطنت نمیرسد. چون از تبار آن "فروغی" ها دیگر کسی در میان نیست.

در واقع با گردآوری جوانان جویای نام (برخی صادراتی رژیم خلیفه و برخی در خارج بسیج شده) در فضای "کنگره و پیمان ملی"، "فرشگرد" و یا دستجات مشابه، همانطور که این سالها نشان داده، نه جنبش اجتماعی ایجاد و نه نیروی سیاسی موثر ساخته شده است. از ایشان فقط یک عده بصورت هوچیگران سایبری فعالند که در شبکه‌های اجتماعی ردپای بر جا میگذارند.

سلطنت طلبی حتا با تبلیغات جانبدار و پروپاگاندای تحلیلگران و فعالین رسانه-ای، که مدام در تلویزیونهای اینترنتی بالای منبر میروند، یک گفتمان فراگیر نتوانسته راه بیاندازد. بر همین منوال نیز ردیف کردن سلبریتها و کمدینها بر روی صحنه، گاهی از انسداد سیاسی ابوزیسیون "جاوید شاهی" نگشوده است.

در این میان کسی- غیر از افرادی باشخصیت اقتدارجو جلب نشده است. در حالی که این جماعت در پی دستیابی به "پدر مقتدر" هستند، کاندیدای سلطنت

از خود نه فقط تهور و شجاعت نمایان نساخته بلکه دلواپس است که نکند آزادیش قربانی خلاصی هشتاد میلیون مردم کشور شود. گویا در میان افراد این جبهه متکی بر دوست و دشمن بینی بدوی، خبری از اعتماد به نفس نیست. والا این پرخاشگری و هل من مبارز طلبی که از ترس و عدم اطمینان به خود بر میآید، این چنین برافروخته جلوه و افسار پاره نمیکرد. سراسیمگی که اصل دموکراسی مبنی بر رواداری با رقیب سیاسی را پایمال میکند.

از یاد نبریم که حضور سلطنت طلبان در همین اعتراضات اخیر خارج کشوری بیشتر نفاق افکنانه و تخریبگر بوده است. بگذریم که در فضای آزادیخواهی ایرانیان و عزم بر انداختن رژیم خلیفگانی، حتا تا پای دفاع از سیاست کشتار و تجاوز اسرائیل پیش تاخت .

حال برای آن که پیامد کمبود فروغی‌ها را معلوم داریم، در ادامه، یک مطلب از وی را بطور خلاصه یادآور می‌شویم. مطلبی که در جلد دوم مقالات وی مندرج و عنوانش "تأثیر رفتار شاه در تربیت ایرانی" است .

بواقع بررسی همین یک نوشته از فروغی کافی است تا اهمیت نقش او در ریزنی و شناخت "تدبیر منزل" را بشناسیم. این نقش که سنتش به "نصایح الملوک" وزیران با تدبیری چون خواجه نظام الملک و خواجه نصیرالدین طوسی برمیگردد، بخاطر منافع مملکت این هدف را دنبال کرده که رهبر را رهبری کند. اینجا با خوانش نوشته فروغی میتوان دریافت که کمبودش دستکم چه ضرباتی به خواسته احیای سلطنت زده است. جریان سیاسی که امروزه قبل از باختن به رقبای خود از بی تدبیری و ره گمکردگی خویش ضرر کرده است. بواقع فرهنگ شناسی رشد جوامع به ما آموخته است که تحول اجتماعی بر دوش دو جریان عمده راست و چپ اجتماعی است. وانگهی چالش و جدل ایشان بر سر راهکارها است که یک مردم و کشور را به سمت جلو تکان میدهد.

نگاه به زندگی نخبگان موثر در عرصه سیاست را گاهی میتوان به قرار زیر تاویل کرد. این که زنده و رهنمودی است به مخاطب که ای "آدمک، هوشیار شو!" با اینحال در نگاه به زندگی فروغی با شخصیت تاریخسازی روبرو هستیم که سرگذشتش بیانگر تفاوتی است که او با ایده‌های جوانی خود داشته است .

کسی که با هدف بازکردن چشم و گوش مردم در نشریه پدري کار مقاله نویسی. را شروع کرده و نخستین بحثهای "گفتمان" حکومت مشروطه و مبتنی بر تفکیک قوا در کشور را راه انداخته است .

اما در تن دادن به پراگماتیسم شغلی و ایفای نقش دولتمردی، باعث روی کار آمدن سلاطینی شد که نه تفکیک قوا را رعایت کرده و نه خود را مشروط به قانونی مُدون دانسته‌اند. چون هم خود را گل قوا دانسته و هم قانون را بر حسب احوال و منافع شخصی خود تعریف و اجرا کرده‌اند.

پهلوی اول حتا او را در ۱۳۱۴ از نخست وزیری عزل کرده بود. با اینحال شش سال بعد و هنگام برکناری پهلوی اول، فروغی پیشنهاد ریاست جمهوری از سوی انگلیسیها را نپذیرفت و مدیر انتقال قدرت به پهلوی دوم شد. شاید پیش خود گفته است، "نگین سلیمان به هیچ نستانم/ کز بر آن دست اهرمن باشد."

در هر حالت فروغی با معضلی تاریخی به قرار زیر روبرو بوده است. این که ابرقدرت‌های بین المللی و عاملان استعمار در کشورهای دنیا دولت تعیین و شخص اول مملکت مستقر کرده‌اند. از این رو فقط آن نجوای درونی اش در ریل گذاری سیاست و کشورداری مُهم نبوده بلکه آنچیزی که اشغالگران ایران در پی حُقنه‌اش بوده‌اند.

البته در کنار داوریه‌های این و آن تاریخنगर، باید دانست که پراگماتیسم فروغی نه فقط از مقدورات بلکه همچنین از موقعیت‌های استثنایی نیز تقویت و تغذیه شده است. ماجرای به خطر افتادن موجودیت ایران در پی پیامدهای جنگ بین الملل اول یکی از این موقعیت‌های استثنایی است.

مطلبی که بدان خواهیم پرداخت حاصل کار قلمی و نامه نویسی. در این دوران است. دورانی که او، ۴۲ ساله، بعنوان عضو هیئت اعزامی ایران به کنفرانس ورسای از ۱۹۱۹ بعد سه سال در پاریس اقامت داشته و نامه‌های چندی برای دوستان خود در ایران نگاشته است.

البته آن فرد نخبه و نیز "باهوش مملکت"، که ترجمه همان لقب "ذکاءالملک" دوره قاجاری او است، در کنار فعالیتهای سیاسی که پیرامون درستی و نادرستی می‌توان جدل کرد، برای رشد فرهنگی کشور نهادسازی کرده است. آنهم با تشکیل فرهنگستان و یا ردیف کردن سریالی از درسنامه‌های ادبی و نظری برای دانش آموزان و دانشجویان کشور. حتا اگر اینجا از شاهکارش، یعنی نگارش اثر "سیر حکمت در اروپا"، چیزی نگوئیم.

در هر صورت با چنین نامه نویس دلسوز مملکتی روبرو هستیم. او که نامه‌اش پس از اشاره به اوضاع جهانی و طمع که استعمار و کشورهای همسایه به ایران داشته‌اند، به سراغ حکومت شونده‌گان می‌رود. وی شرحی از وضعیت ایشان

بدست میدهد. شرحی که بعد از یک قرن گویی هنوز اعتبار چندی از نکات فعلیت خود را از دست نداده است:

"... هیچ ملتی بدون لیاقت و قابلیت دوام نمیکند و اقل مسائل این است که استقلال ظاهری یا معنوی خود را از دست میدهد. در آتیه لشکرکشی و جنگ و جدال با توپ و تفنگ کم کم منسوخ میشود. اما کشمکش معنوی هیچ وقت از بین مردم مُرتفع نخواهد شد، هر قومی که خود را لایق و مستعد میسازد مخدوم میشود و ملت بی لیاقت خادم خواهد بود... نتیجه-ای که از این مقدمات میخواهم بگیرم اینست که باید کاری کرد که ملت ایران ملت شود و لیاقت پیدا کند و الا زیر دست شدنش حتمی است. زیر دست ترک نشود زیر دست عرب- که عنقریب تربیت شده انگلیس خواهد بود- میشود و اوضاعی که امروز در ملت ایران میبینیم جای بسی نگرانی است... افراد مردم ایران مطلقاً یک منظور و مطلوب دارند و آن پول است و برای تحصیل پول از هر طبقه و جماعت و صنف باشند گذشته از دزدی و مسخرگی و هیزی فقط یک راه پیش گرفته اند که به اسامی مختلف آنتریگ بازی و حُقه بازی و هوچیگری و شارلاتانی و غیر خوانده میشود و اسم جامع آن بی حقیقتی است و از این جهت است که ایرانیها هیچ وقت با هم اتحاد و اتفاق نمیکند. و شما که از اوضاع گذشته و حال دنیا خبر دارید میدانید که هیچ وقت بی حقیقتی و نفاق هیچ قومی را به جایی نرسانده و هر وقت هر ملتی به مقامی رسیده امری معنوی را در نظر داشته و حقیقت طلبی و فداکاری و همت و غیرت و شهامت او را به حرکت آورده و به اتفاق و اتحاد مطلوب خویش را حاصل نموده است. اگر بپرسید چه باید کرد و چاره چیست بی تامل عرض میکنم باید ملت را تربیت کرد".

عقدۀ کنونی برخی از «ما» چیست؟

این که در واکنش به شرایط کنونی ایران دُچار ملال، افسردگی، تزلزل و یا اضطراب باشیم، یک مسئله مُهم ولی حالتی روانی (یا به قول قدما، دماغی) در حیطۀ شخصی است.

چنان که ملال ما را از زندگی، این مهمترین و با ارزشترین سرمایۀ آدمی، بیزار میتواند سازد. افسردگی، ذوق و شور و حال را برای "سلامی دوباره به آفتاب" در ما تضعیف میکند. تزلزل ما را مشاطه گر و حتا همنوا با وضع موجودی ناگوار میسازد. چنان که برخی عقبگرد کرده و ضد تحول میگردند. سرانجام با اضطراب دست و پنجه نرم میکنیم که حالتی غریب است. از یکسو سر و سینه را دُچار دلشوره و تشنج میسازد. اما از سوی دیگر کلید ارادۀ اقدام برای تغییر را از کار میاندازد.

در واقع این حالات به اصطلاح روحی و یا روانی انسان رابطه مستقیمی با گره ذهنی و پرسش ضروری زیر ندارد. این که از یک قرن پیش بدین سو دُچار چه عقدۀ دستجمعی بوده و هستیم. عقدۀ ای که کنشمندی و بدیل‌های مورد نظر جماعت ما را به خود معطوف داشته است.

روزگاری مهدی اخوان ثالث، آن شاعر برجستۀ قرن بیستم زبان فارسی، در مصاحبه‌ای گفته است که "من به گذشته و تاریخ ایران نظر دارم. من عقدۀ عدالت دارم. هر کس قافیه را میشناسد، عقدۀ عدالت دارد. قافیه در کفۀ ترازو است که خواستار عدل است... شعر یعنی صمیمیت، یعنی صداقت، یعنی دردی داشتن. حرفی از درد دیگران داشتن،... شاعر باید نسبت به مسائل زمانه‌اش داوری کند... بیشتر سرودهای من به بیان دردهای جامعه مربوط میشود. شکوه و شکایت دارد."

اگر تعادل مورد نظر "م. امید" شاعر را در زمینه سیاست و مدیریت کشورداری بجوئیم، تعادلی که همچون دستاورد تامل و چاره جویی از بطن نگرش زیبایی شناسانه شاعر و رویکردش به تعهد اجتماعی بر میآید، به سیستم نظری- عملی خاصی میرسیم. سیستمی که هم حاکمیت ملی را تضمین و هم شانس مساوی افراد در رسیدن به ریاست اجرایی کشور را مهیا کند. ناگفته روشن است که

اشاره ضمنی مفهوم "حاکمیت ملی" هم با دست درازی بیگانه استعمارگر و هم با «آقا بالاسر خودشیفته»، خط کشی دارد که خود را نماینده آسمان میخواند تا بر ما زمینیان سروری کند.

بنابراین آن نظام سیاسی مطرح می‌شود که مبتنی بر قانونمداری، تکثر احزاب، انتخابات آزاد و حق هر شهروند با کفایت برای دستیابی به جایگاه "شخص اول مملکت" برای یک دوره محدود زمانی است.

از این رو و نیز چون امر وراثتی برای جانشین ریاست اجرایی را کنار میگذارد تا شانس مساوی شهروندان برای احراز مقام را تضمین کند، نام آلترناتیو مناسب نظام جمهوری است. نظامی که برای نخستین بار از سال ۱۳۰۲ خورشیدی در ایران به عنوان شیوه بدیل کشورداری مطرح شده است.

در میانه فصل پائیز سال ۱۳۰۲ در ترکیه، که نان نزدیکی جغرافیایی به اروپا را خورده، برپایی جمهوری اعلام میگردد. بوقتی که فروپاشی خلافت اسلامی و عثمانی مُسجل شده بود. در آن زمان ایرانی که طرح ترکیه را الگو خود قرار داده، به گرایش جمهوری سازی میل میکند. آن جا نقش ژورنالیسم مطبوعاتی، همچون رسانه محوری زمانه، در گسترش ایده تعیین کننده است. ژورنالیسمی که در فضای آشکاری بی کفایتی سلسله قاجار میخاوه نوگرایی را ترویج کند و طرحی نو در اندازد.

در میان شاعران، که در سنت تاریخی جامعه ایرانی هم چون شاخص تفکر و اندیشگری به حساب رفته اند، همسخنی پدیدار نمیگردد. چنان که عارف قزوینی در شمار هواداران جمهوری است و در شمار مخالفان میرزاده عشقی و ملک الشعرای بهار.

این دسته اخیر پیش شرطها را برای تثبیت چنین طرحی مهیا نمیبیند. به هر دوی اینان شعری زیر عنوان جمهوری نامه منتسب میگردد که به جمهوری خواهی تبلیغی واکنش نشان داده و "جمهوری نامه" خود را ارائه میدهند.

در ادامه به این سروده بلند و بالا اشاره اجمالی کنیم که روایتش شرایط آن دوره و بازیگرانش را معرفی میکند. نوعی تاریخ نگاری انتقادی که به نظم درآمد است و برای جمهوری خواهی در دوران معاصر میتواند درسنامه ای باشد. آنطوری که بر ضعفها پرتو افکنده است، به شرح زیادی نیاز ندارد.

"چه ذلت ها کشید این ملت زار / دریغ از راه دور و رنج بسیار / ترقی اندرین کشور محال است / که در این مملکت قحط الرجال است / خرابی از جنوب و از شمال است / بر این مخلوق آزادی و بال است / ببايد پرده بگرفتن ز اسرار / که

گردد شرح بدبختی پدیدار / ... / اگر پیدا شود در ملک یک فرد / به مانند رضاخان جوانمرد / کندش دوره فوراً چند ولگرد / به فکر اینکه باید ضایعش کرد / بگویند از سر شه تاج بردار / به فرق خویشتن آن تاج بگذار / ... / نخستین بار، سازیم آفتابی / علامت‌های سرخ انقلابی / که جمهوری بود حرفی حسابی / چو گشتی تو رئیس انتخابی / ببايد گفت کاین مرد فداکار / بود خود پادشاهی را سزاوار / ... / حقیقت بارک‌الله، چشم بد دور / مبارک باد این جمهوری زور / از ین پس گوش‌ها کر چشم‌ها کور / چنین جمهوری بر ضد جمهور / ندارد یادکس، در هیچ اعصار / نباشد هیچ در قوطی عطار / ... / چه جمهوری شود آقای دشتی / علمدارش بود شیطان رشتی / تدین آن سفیه کهنه مشتی / نشیند عصرها در توی هشتی / کند کور و کچل‌ها را خبردار / ز حلاج و ز رواس و ز مسمار / ... / دبیر اعظم، آن رند سیاسی / ز کمپانی نماید حق‌شناسی / زند تپا به قانون اساسی / به افسون‌های نرم دیپلوماسی / به سردار سپه گو به اصرار / که جمهوری نباشد کار دشوار / دریغ از راه دور و رنج بسیار / نمایش می‌دهد این هفته عارف / به همراهی اعضای معارف / شود معلوم با جزئی مصارف / که جمهوری ندارد یک مخالف / مدلل می‌شود با ضرب و با تار / که مشروطه ندارد یک طرفدار / دریغ از راه دور و رنج بسیار / ... / دریغ از راه دور و رنج بسیار ."

ایران و جهان

مسئله اساسی شناخت وضع ایرانیان بواقع بدین پرسش بر میگردد که چه نسبتی متقابلی بین کشورهای جهان و ایران بر قرار بوده و هست . ایرانی که از دیر باز و بدور از چشم تجزیه طلبانش، همچون سوگلی دلربا وسط "چهارراه" عالم ایستاده است. یعنی محل تلاقی خواستگاران دلباخته و نیز جنگ افروزان تمدنها و ایدئولوژیهای قدرت پرست بوده است. آنهم با هدف برتری جویی بر جان جهان .

البته غیر از زیاده خواهی ابرقدرتهای تاریخ، ما همچون پناهگاه نیز بوده ایم. مهمانخانه ای که داد و ستد فرهنگی شرق و غرب را میزبانی کرده است . از ایستگاه ما، نخبگان خاور و باختر نیز گذشته اند. برای آن که با یکدیگر دیدار کنند. در آن دیدارهای چند قرنی که به شوش، خراسان و همدان برگزار شده، بخشی از فرهنگ یونانی ممنوع شده توسط تعصب امپراتوری مسیحی امکان تداوم حیات یافته است. حتا اگر اینجا چیزی از تاثیر فرهنگ ایران پیشا اسلامی بر ذهنیت یونانی و آکادمی افلاتونی نگوئیم که رساله های افلاتونی از آن اشارها دارند.

در هر حالت بجز حرص و آز بیگانگان، این وسط چهارراه بودن ایران، در دسرهای داخلی خود را داشته است. بطوری که گاهی از دستان در رفته که بدور از تشمت ذهنی، اضطراب و افسردگی روانی به اطراف بنگریم تا تلقی درستی از موقعیت خود داشته باشیم. البته بخشی. از این گنج سرپها و آشفته حالیهای دوره ای با حملات تاریخی و ضربات خورده قابل توجیه میشوند. اما بگذریم. بهر حالت در یکی از مهمترین وقایع قرن بیستم میلادی کشور، یعنی کنار گذاشتن مصدق از وزارت در بیست و هشت مرداد سال سی و دو بوسیله کودتای امریکایی، روحیه و خُلقیات جدیدی بوجود آمد .

آنجا نه فقط به محاق رفتن ایده حاکمیت ملی برای کلیت شهروندان فرهنگساز پژمردگی به همراه داشت بلکه همچنین اپوزیسیون سیاسی سلطنت تنها ماند و عمری را با خاطری آزرده و حس تحقیر گذراند. انزوا و بی پناهی عاطفی بی پیامد نبود. گویی شهر نشینی نوپا نتوانست رفتاری با نشاط و ابتکار راهگشایی را بیگیرد. معترضان سیاسی هم در مجموع نتوانستند به دور از خشم، انتقام جویی

و کینه ورزی الگوی موجه و متعادلی برای کشورداری ارائه دهند. گویی باور به نقش روشنائی و تاثیر مهرورزی نیاکانی را از یاد برده بودیم. تازه بعد از انقلاب اسلامی شده در سال پنجاه و هفت خورشیدی بود که بتدریج متوجه نکته زیر شدیم. این که در لاک خود ماندن که پیامد افسردگی ملی بوده، و نیز اتکا بر ایدئولوژی بومیگرایانه چه رو دستی زده و ما را به سمت قهقرا برده است.

امروز دیگر امری روشن و آشکار است. این که جنبش اعتراضی به دیکتاتوری سلطنتی در آغاز کار و قبل از انقلاب دگردیسی یافته و به آرزوی آزادی خیانت کرده، به دو معنا چشم اندازی درست و "آرمانشهری" فراگیر نداشته است. از یکسو اهمیت رواداری، حقوق بشر- و دموکراسی را دقیق نمیدانستند. از سوی دیگر، جریانات ملی و عدالتخواه و مذهبی نیز بدیل روزآمد و کار آموخته از تجربه جهانیان را ارائه نمیکردند. هر کدام، به فراخور حال و بُنیۀ نظری و تبلیغاتی خود، نمایش و تعزیه تکراری و یا بامبولی نخ نما را بر پا میکردند.

بهر حالت نیم قرن پیش در طیف نیروهای سیاسی بومیگرا، که بر کارت ویزیتشان "بازگشت به خویشتن" مُهمی بود، جریان روحانی حوزوی و مُکلاهای شیعه بیشتر از رقبا دل "وفاق گوادولوپ"ی را ربودند. در آن جزیرهٔ بهشت سان بر دریای کارائیب، روسای ابرقدرتهای زمانه (امریکا، انگلیس، فرانسه و آلمان) بر سر دور کردن پهلوی دوم از تخت سلطنت با هم توافق کردند.

در زمانۀ پس از جنگ بین الملل دوم، رقابت اردوگاههای شرق و غرب حرف اول سیاست جهانی را میزد. آنجا غرب اصلا خوشش نمیآمد که "خرس" کمونیسم فربه تر شود و در آبهای خلیج فارس دنبال صید گردد.

بنابراین ایشان بدنبال موتلفی بودند که سدی در مقابل دشمن کاپیتالیسم باشد. "حزب، فقط حزب الله" شیعه این شانس را آورد که در ایران بعنوان موتلفه غرب وارد بازی شود. چنان که هم جلوی لشگر کافران ایستاد و جبهۀ مومنان در جهان را تقویت کرد و هم اوامر مدیران "صندوق پول جهانی" را اجرا نمود. سپس با فروپاشی "دیوار برلین" بسال ۱۹۸۹، لیکن رقابت دو اردوگاه ناتو و ورشو به نفع غرب تمام شد. گرچه همزمان با اسلامی شدن انقلاب سال ۱۹۷۹ در ایران، در جهان جریان فراگیر جدیدی بنام "بنیادگرایی اسلامی" شکل گرفته بود.

گرایش بازگشت به گذشتهٔ اسلامی که مُدرنیته توجیه وجودیش را زیر سوال برده بود، به خواب و خیال توده محروم از رفاه و ثروت و مدرنیزاسیون بدل شد و

پوپولیسمی جدیدی را روی دوش اُمت مسلمان به راه انداخت. آنجا برای احیای صدر اسلام، رقابت وحشتناکی میان "خط امام" خمینی و "ارز و صدقه" آل سعود بر سر هژمونی اُمت مسلمان پا گرفت و تلفات فراوانی تولید کرد.

در آن دهه های پایانی قرن بیستم، آرایش نیروهای مقتدر جهانی تغییر کرد. چنان که "سوسیالیسم واقعا موجود" شیرازه اش از هم پاشید. "فدراسیون روسیه و متحدان" مهمترین نوزادان این تغییر شدند که سپس در پی سهم خود در زمین و در آب و هوا بودند. یعنی درست هنگامی که ضایعات تکاندهنده طبیعت، محصول چپاول و سوداگری سیستم حاکم، اذهان جهانیان را به خود معطوف میداشت و آگاهی زیستبومی را افزایش میداد. باری. در حاشیه آن فعل و انفعالات سیاسی نفس ربا، بتدریج در اقتصاد جهانی صحبت از "گلوبالیزاسیون" و بازاری مرزگریز ناپذیر میشد.

در آن میانه چین که از ترور مائوئیستی خلاص شده بود، با "چراغ خاموش" وارد صحنه شد و برتری ایالات متحده امریکا را به مصاف طلبید. در اصل آنجا و روی میز پینگ پنگ رقبا، دیپلماسی آلوده یک هماهنگی جهانی بوجود آورد که مصرفگرایی غربی را بُنجل سازی شرقی جوابگو شود.

بر سیاره آبی و در حین معاملات خاور و باختر که در سایه کشتی اَلَمپیکِی اژدهای چینی با عموم سام انجام میگرفت، حیاط خلوت‌هایی درست شد. بطوری که بومیگرایی ما فرصتی یواشکی یافت. بومیگرایی ما که قبلا خود را با شعار "خدا، شاه، میهن" معرفی میکرد، سپس در "فراندوم آری یا نه" پنجاه و هشتی اسم هنری خود را به "جیم الف" تغییر داد.

از آن پس جمهوری اسلامی که بقول خمینی تداومش بر حفاظت از امام غایب و مهدی موعود ارجحیت داشت، پس از مرگ خلیفه اولش دو - سه دهه رخصت نفوذ و جهان‌گشایی یافت. این که دنبال خیال تشکیل امپراتوری خود باشد.

آنجا "هلال شیعه" یکسری مناطق را برای کنترل و ارضای میل اقتدار خود دست و پا کرد. ولی پاشنه دنیا همیشه به دل خاله سوسکه و پیرمرد خنزر و پنزری نمیچرخد.

الان در اولین ربع قرن بیست و یکم دیگر مدتی است که بومیگرایی متکی بر مُنجی طلبی شیعه وادار به عقب نشینی شده و کارت بازی اسلام سیاسی در ایران سوخته است. زیرا در منطقه عموزاده دیگری با لابی قویتری رجز خوانده، مبارز طلبیده و غوغا و خونریزی کرده است. آری. سودای برقراری "امپراتوری ابراهیم"، نتانیاها و شرکا را به صرافت انداخته است که کشور گشایی کنند.

گویی می‌خواهند اعتبار نقشه جغرافیای قبلی را پایان یافته اعلام کنند. نقشه‌ای که بعد از جنگ جهانی اول "سایکس و پیکو" برای خاورمیانه کشیده بودند. اینگونه که امروزه هیئت حاکمه اسرائیل به بهانه حمله وحشیانه حماس و با پشتیبانی غرب و بویژه اتازونی و آلمان پیشتازی کرده، قصد دیگری جز زیر مهمیز گرفتن همسایگان را ندارد.

در آینده منطقه خاورمیانه نسبت جدیدی برای رابطه جهان با ایران رقم خواهد خورد. با اینحال رهایی و آرامش خاطر ایرانیان در این خواهد بود که اول خود را از درگیری عموزاده‌های ابراهیمی دور نگه دارند. آنهم در زمانه‌ای که اسرائیل در خاورمیانه می‌خواهد حرف اول را بزند. آیا خواهد توانست؟

گرچه در غرب نیز هماهنگی قبلی دستخوش تغییر است. معلوم نیست دولت ترامپ چقدر از اتحادیه اروپا فاصله بگیرد و تا کجا با چین و روسیه سازش کند. آن فاصله و این سازش، بهر حال در زندگی مردمان خاورمیانه بی تاثیر نخواهد بود.

"تبعیدی و مهاجر"، دیگر تعریف جامع و مانع برای ما نیست؟

ایرانیان خارج کشوری، معمولاً تا پیش از این، دو عنوان تبعیدی و مهاجر را در مورد خود بکار میبردند. عادی که از منظر رئالیسم انتقادی دیگر جوابگو نیست. اما چرا؟

بواقع آن اصطلاحات لفظی "مهاجر و تبعیدی" از منظر جامعه شناسی انسانی برای تمام حالت‌هایی که ما در این چند دهه تجربه کرده‌ایم تعریف فراگیر نیست. زیرا شما وقتی خود را تبعیدی مینامید، دست کم سه حالت متفاوت کوچ، آوارگی و پناهجویی را پشت سر گذاشته‌اید. کوچ و آوارگی از لحظه‌ای شروع میشوند که از نظر جانی و روانی در موطن احساس ایمنی و مطبوع نداشته‌اید. از اینرو به دل جاده میزنید تا شرایط نامطلوب را پشت سر بگذارید. اصلاً پناهگاهی بجوئید.

چه از غرب ایران یا چه از شرق بیرون زده باشی، هدف اولیه اروپا است تا بعدش شاید به قاره آن سوی اقیانوس راه یابی. البته اگر قبلش در عراق و ترکیه یا افغانستان و پاکستان، که باید مجرای گذرا باشند، مدتی گیر نیفتاده باشی. در اروپا نخست به محل‌ها یا پادگاه‌های معرفی در حاشیه شهرها میروی. جاهایی که در آلمان، فرانسه، انگلیس و اسکاندیناوی برای پناهجوی کوچیده در نظر گرفته شده است.

ولی از موقع کوچ و آوارگی تا حکم پناهجویی و نیز سپس تبعیدی رسمی گشتن، در اوقات فراغت بتدریج این ایده در ذهنت شکل می‌گیرد که وظیفه و مسئولیت تو در قبال لزوم تحول در خانه و کاشانه چه خواهد شد. از این شرایط برزخی و مسئولیت‌هایی که سلسله آوارگان و تبعیدیان بر دوش دارند، زنده یاد غلامحسین ساعدی در یکی از سرمقاله‌های نشریه الفبای خود در پاریس به تفصیل سخن گفته است.

باری پس از کوچ و آوارگی در کوه و کمر و عبور از مجراهای گذر، البته اگر زنده به هدف اولیه برسی، با یکسری کاغذبازی و کلا و ارائه کیس و شرح حال و نیز

قضاوت و حکم دادگاه روبرویی؛ در نهایت یک پاسپورت از صدقه سر کنوانسیون ژنو میگیری که بغیر از موطن به جاهای دیگری نیز میتوانی سفر کنی . اینجا بطور رسمی پناهجو خوانده میشوی. البته هنوز آن فیلی نشده‌ای که یاد هندوستون میکند. مدتی طول میکشد. آنجا شاید بخوای دو تابعیتی شوی و در ضمن پاسپورت ایرانی هم بگیری. این بعد رُخ میدهد.

در موقعیت تبعیدی معمولا آدمی حس تعهد اجتماعی و همبستگی مربوطه را دارد. از اینرو کارهای دفاعی میکند و مددکار همقطاران است. از تدریس زبان به همولایتیها تا کار فرهنگی برای تداوم حیات زبان و ادبیات زادگاه. به این امید که زیستبوم نیاکانی دوباره محل زندگی شود. لیکن یکروز گویی از این فضای تبعیدی بیرون میآیی. متوجه خیل مهاجرانی میشوی که آنها نیز به بلاد فرنگ آمده و بزعم خود مایلند گنگر بخورند و لنگر ببندازند. عیبی هم ندارد. بهر حالت دنیا محل گذر است و در آن خوش بودن بد نیست .

ولی اگر تو با مهاجر جماعت تماس نداشته باشی، آنها تو را به حال خود نمیگذارند. نه فقط بقالی سر کوچه، بلکه این و آن آدم در کافه پاتوق تو نشسته نیز به فارسی تکلم میکنند. لسان همولایتی های همیشه آهنگ خوشی ندارد. در فضای غربت روایت غذای خوشمزه ارزان و نیز هموطنان مهربان و مهماننواز بتدریج میپیچد.

در جلسات فرهنگی- ادبی شهرهای غربی هم سرانجام یک آسه برو آسه بیا حاکم میشود تا یکهو شعر و داستان، آمد و شد مهاجران را به خطر نیندازد. برخی حتا برای این که روزی نعششان به ایران برسد و نیز آنجا خاک شود، دست به عصا گشته‌اند .

بهر حالت عافیت طلبی از توجه به عاقبت ضرر نکرده و نمیکند. یکی از نصایح مصلحت جویی هم ترس از شاخ گربه است که آدمی آسه میرود و میآید . در این شرایط مُشعشانه بهر صورت بی تاثیر نیمیمانی. آنهم بویژه از دست این گروه- گروه شدن مهاجران که دوتابعیتی شده و دو پاسپورتی. آنهم با چه بامبولهایی.

وانگهی با افزایش شمار آن فرصت جویان، رژیم حاکم هم به صرافت پُر کردن جیب خود از ارز خارجی میافتد. گرچه شاید خطر زیر را نیز حس میکند. این که آمد و شد خارج نشینان میتواند باعث رشد کفر، آلودگی اُم القرای اسلامی و نجس شدن دست و پای نظام مقدس گردد . بطوری که ستون حاکمیتش بلرزد. در نتیجه بفکر چاره هم میافتد. تیم نظارت نه فقط برای آمد و شد بلکه

همچنین رفتار در فرنگ مهاجران میسازد. یکسری را به دیار کفر صادر میکند تا فرهنگ معنوی اما مبتنی بر ریای خود را رواج دهند. البته این که برخی از صادرشدگان رژیم گاهی در فرنگ زیر آبی میروند ربطی به حفظ شئون اسلامی در انظار مهاجران نمییابد. همه با هم جا نماز آب میکشند.

از این گذشته حاکمان درصد ریسک کار خود را از پیش محاسبه کرده‌اند. این که آنتروپ و اُفت سیستمی، کُل نظام را به مخاطره نیندازد. بگذریم که در ضمن با یک مشاطه‌گری و مماشات گسترده ناظر و مهاجر با هم کنار می‌آیند. بطوری که فرهنگ ملوکوتی اسلام عزیز در بلاد فرنگی اسیر کمیت دُچار صدمه نمیگردد.

شما کافی است آماری از نذری خوران اروپایی و کانادایی در دست داشته باشید تا دریابید چقدر خیال حاکمان از دست ناظران صادراتی و مهاجران دوباره مهمان کشور شده میتواند راحت باشد. بواقع که مهاجران در هنگام دیدار از ایران بسیار دست به عصاتر شئون اسلامی را رعایت میکنند. مبادا که آمد و شدشان با خطر همراه گردد.

اما این حالت با منفعت و صفای مهاجر دو پاسپورتی تا ابد ادامه نخواهد داشت. زیرا تشویش سانسور خود در ایران و اعلام مداوم بیزاری از زندگی در فرنگ، یکموقعی محصول جدیدی از آدم بار می‌آورد. این که شما دیگر نه فقط مهاجر نیستید بلکه از اینجا مانده و از آنجا رانده شده‌اید.

برای این که حالت سرگردانی شما را تماشاچیان لقبی دهند باید کلی در فرهنگ لغت بگردند و دنبال مترادف درست باشند. در همین جستجو نام برای دسته‌ای از مهاجران سرگردان شده، استدلال حرف ما خوابیده است. این که دیگر تبعیدی و مهاجر بیانگر واقعیت ایرانیانی نیستند که در خارج بسر می‌برند. اینان گروه‌های مختلف و متفاوتی را تشکیل میدهند. برخی که از فرهنگ جهانی توشه پُر نمیکنند. این دغدغه را هم ندارند که شهرنشینی و جامعه مدنی در ایران چه پیشرفتهایی کرده است. بنابراین مثال از خانه رانده و از جامعه میزبان مانده شرح حالشان می‌گردد. آدم‌هایی که عمری را تلف می‌نند و به هدر میدهند.

یاد وداع کردگان در غربت، تلخی مرگ و شیرینی زندگی

آفرینندهٔ ادبیات فارسی تبعیدی در تاریخ معاصر که از مشروطه تا امروز ادامه دارد، همواره دو نوع مدعی ناجور و سمج داشته است. مدعیانی که با داغ، درفش و زور و یا با بی اعتنایی و نادانی به نفی، نابودی و انکار موجودیتش برآمده‌اند.

مدعی اول، حاکمیت نظر تنگ و خودپسند است. آن دار و دسته بد سلیقه و مستبد، بخاطر خود فریبی هم که شده، به وجود ادبیات و اهمیت ادیب تبعیدی باور نداشته و ندارد. چون ترس از مشروعیت و موجهیت خود دارد اساساً آن را پدیده و مقوله‌ای موجود نمیداند.

مدعی دوم جماعت ناآگاه است. جماعتی که به وضع موجود تمکین کرده، وجود بیداد و لزوم برپاخیزی علیه آن را واپس میزنند. گویی اشراف بر وضع بنفعش نیست. دنیا را آب میبرد و او را خواب.

از اینرو اینان یعنی حاکمیت و جماعت ناآگاه، هر روزنه‌ای را پوشانده و هر جرقه‌ای را خاموش میکند. مبادا دانا شوند و دانش در خود گرد آورند. زیرا از آگاهی میهراسند که معمولاً وجدان انسانی را مورد خطاب قرار داده و معذب میسازد.

برای ویژه نامهٔ "آوای تبعید" خود، دوستم اسد سیف، سیاهه یا لیستی از نام وداع کردگان ادبیات فارسی در تبعید چهار دهه اخیر را تهیه کرده است. در میان آن اسامی که بر حسب الفبا ردیف شده، برخی از نامها بیش از پیش آشنایند. بطوری که مرگشان همواره برایم اندوه و تأثر برانگیز بوده است.

از مجموع آن عزیزان وداع کرده در ادامه یادی میکنم که البته برخی از ایشان بیشتر از باقی مشهورند و بدین خاطر تکیه را بر یادآوری نام کمتر آشنایان میگذارم. برایم ماجرا و داستان مرگ تبعیدیان فارسی نویس با مرگ غلامحسین ساعدی در نوامبر ۱۹۸۵ شروع میشود. هنوز بخوبی آن روز ابری را بیاد دارم که قبلش بارانی زمین گورستان پرلاش را خیس کرده و جمعیتی در پیچ و واپیچ گذرگاه دنبال تابوت روان بود.

آنجا، یعنی کنار مزار آتی ساعدی، مدتی ایستادیم. قریب به اتفاق ماتمزده بودیم. برخی سخنی گفتند. ولی بعد از کنار آن نمایشنامه نویس جاذب، کارگزار و مدیر فرهنگی و فعال اجتماعی سازمانده پراکنده شدیم.

آنجا واژه "پراکندگی حضار"، خیلی از مفاهیم و معناها را در خود جا داده بود که بعدها درک و دریافت شد. خیلپها ولی همانجا میفهمیدند که آینده خوشی در انتظار خواهد بود. چون ما میماندیم و گورستانهایی در غربت؛ که پیشکسوتان ما را در خود جا میدادند.

اما با این حال آنجا، تسلائی هم ظاهر میشد. این که او از دست "کژدم غربت" نجات یافته و از اندوه تبعید دیگر درد نمیکشد.

در ضمن گویی او را به صادق هدایت میسپردیم که چندین قبر آنطرفتر آرامیده بود. باری. اهمیت هدایت برایم فقط در زندگانش خلاصه نمیشود. آن نجیب زاده والامقام، حتا آرامگاهش، لنگرگاهی برای کشتی شکستگان بشمار میآید. در پرلاش پاریس فرهیختگان بسیاری خسبیده اند. اما برای من، که اینجا مبتنی بر یک همبستگی ملی به قضیه مینگرم، صادق هدایت اصل کاری است.

در این تقریباً چهل سالی که از مرگ ساعدی میگذرد، بجز دیدار چندین و چندباره آرامگاه هدایت، دیگرانی را نیز به پرلاش برده ایم؛ که از جمله اینان کمال رفعت صفایی شاعر شوریده و رضا مرزبان روزنامه‌نگار مجرب بوده‌اند.

البته همه دوستان تبعیدی ما در پرلاش پاریس نخفته اند. گرچه محسن حسام داستان خواندنی در مورد آرام گرفتگان ایرانی اهل قلم در پرلاش دارد که اینان را به دید و بازدید هم زنده و فعال می‌سازد.

بواقع برخی از دوستان اهل ادب اینجانب در گورستانهای شهر برلین آرام گرفته‌اند که بترتیب الفبا رحیم آذران شاعر و کاظم امیری منتقد ادبی و شهرور رشید شاعر و جستارنویس هستند.

رحیم آذران در اواخر عمر بخاطر بیماری روزگار خوشی نداشت. اما وقتی قیراق دنیای سیاست و هواداری از این و آن سازمان را کنار گذاشت بطور چابکی به سرایش متمایل شد و در عوالم نمادین و سورئال دفتر شعر بیرون داد.

کاظم امیری پس از تحصیل در دانشگاه آزاد برلین و فارغ التحصیل شدن در رشته ژورنالیسم وقت خود را برای شناخت و سنجش ادبیات گذاشت و در این راه تلاش کرد و مقالاتی به جا گذاشت.

شهر روز رشید هم پس از طی مسیری در شاعرانگی و انتشار چندین دفتر شعر، بطرف رساله نویسی میل کرد و از خود نوشته‌های خواندنی در مورد تنهایی آدمی و مواجهه‌اش با کلیت هستی به میراث گذاشته است.

بواقع وقتی به نقشه زمین (سیاره آبی) می‌نگرید، اگر با ایرانیان تبعیدی اهل ادبیات دمخور بوده باشید، در بسیاری از جاها میتوانید گورستانها شهرهای مختلفی را انگشت نشان کنید. آرامگاههایی که یکی از وداع کردگان خانواده شعر و ادب متعهد و معترض زبان فارسی را در خود جا داده است.

حالا مثلا اگر از فرانسه و آلمان بگذریم و برلن تمرکز کنیم. آنجا منوچهر محجوبی، پرویز اوصیا، منچهر ثابتیان و اسماعیل خویی خوابیده‌اند با یادگارهای ادبی که در زندگی تولید کرده بودند.

و حال که بطرف شمال اروپا می‌رویم یادی هم از گورستانهایی در سوئد کنیم که به داریوش کارگر و سهراب رحیمی فضای آرامش داده‌اند.

داریوش کارگر زرین قلم، که بخاطر فروتنی نیمه از نام فامیلی خود را ذکر نمی‌کرد و احتراز داشت که زرین قلم خوانده شود، خودش و دانشش زرین بود. در داستاننویسی- و شناخت ادب و نثر کهن قلندر بود و بجز داستان و ژمان یک سریال از نشریه "افسانه" مختص داستاننویسی مُدرن را به میراث گذاشت.

سهراب رحیمی را باری در سفر به جنوب سوئد و در حاشیه یک نمایشگاه کتاب دیدم و آشنا شدم. او که شاعری بس عاطفی و لطیف بود. مرگش برایم همواره با علامت سوال همراه بوده و غمزه‌ام میکند که بهر حالت جوان بود و هنوز جای زندگی و بیانگری داشت.

بخاطر دوری راه و بخاطر وجود فاصله اقیانوسی از محل آرامیدن ملیحه تیره گل در ایالات متحده بی‌خبرم. بانو ملیحه‌ای که در ایمیل‌های دوستانه و در داد و ستد نظری در مورد ادبیات خود را "ملی" میخواند، برای حفظ ادبیات تبعید این چهل ساله حضوری چشمگیر داشت. وی تلاشی ارجمند و زحمت نگارش و انتشار چهارده جلد کتاب در مورد "ادبیات فارسی در تبعید" را بر خود هموار ساخت. اثری که ماندگار خواهد ماند.

از یاد نبریم که نادر نادریور نیز که خودش از نمادهای برجسته شعر فارسی در میان شاعران نئوکلاسیک فارسی بشمار میرفته، در "اتازونی" آرام گرفته است. وقتی چند سال اولیه تبعید را در پاریس گذراند. ولی سپس به کوچ و هجرتی دوبار تن داد. گویی در گورستانی در لوس آنجلس به خاک سپرده شده است.

در پاریس و فرانسه، از میان پیشکسوتان و دوستان همنسل، بانو هما ناطق درگذشته و وداع کرده است. او که بر من حق تعلیم و تربیت داشت. همچنین از یاد رضا دانشور نمیگذرم که اولین بار او را در حاشیه یک فستیوال تئاتر ایرانی در پاریس ملاقات کردم و این ملاقات چندبار با گپهای چند ساعته در مورد ادب و فرهنگ تکرار شد.

آن عزیزان که زندگیشان به شیرین تر شدن حیات ما یاری رساند، با مرگشان اوقاتی از ما را بسی تلخ کردند. و سرانجام ما را درس دادند که با این فراز و نشیب در رهگذاری و راه پیمایی تاریخی خود کنار بیاییم و شکیبایی بیاموزیم. یادداشت خود را نمیتوانم پایان برم پیش از این که به سه نام اشاره دهم. ایشان محمد ربوبی، فرهنگ کسرای و سرانجام به ترتیب وداع گفتن یدالله رویایی هستند.

رویایی را از همان دهه اول تبعید شناختم. با این که میان دوستان چپگرایم او بعنوان شاعری غیر متعهد و بقولی "هنر برای هنر" معروف بود. ولی برای آشنایی با وی تلاش شجاعانه کردم. یعنی از کنایه و طعنه این و آن نترسیدم. از همان نخستین دیدار او را ادیبی مُدرن و ارجمند دیدم و تا زمان عارضه فراموشی او به گفت و شنید پیرامون شعر و زیبایی شناسی ادامه دادم. آشناییم با "رویا" عمری سه دهه ای یافت. هر بار که پایم به پاریس میرسید به دیدارش میشتافتم. در فرانکفورت آلمان که شاید روزی در یکی از گورستانهایش آرام گیرم، به دوره فعالیت فرهنگی بخت یارم بود که انسان زلال و پاکی را بنام محمد ربوبی بشناسم و از تلاش دیرینه او بنفع رهایی انسان باخبر شوم. او که چند سالی است در آرامگاهی در شهر "ماینز" خوابیده است. از محمد ربوبی مطالب ترجمه شده بسیاری بر جا مانده است.

همچنین با فرهنگ کسرای در فرانکفورت دوستی دو سه دهه ای داشتم که اهل تئاتر بود و در ادبیات داستان و قطعه نویسی- میکرد. او نیز مثل ربوبی در آرامگاهی در شهر "ویسبادن" خوابیده است که از شهرهای نزدیک فرانکفورت هستند.

سرگذشت و ماجرای ترور دگراندیشان معترض به اوضاع

مقدمه:

برای آن که عنوان نوشته حاضر را شرح دهیم، اشاراتی را بایستی یادآور شویم. یادآوری که برپایه بازخوانی گوشه‌هایی از سه نامه صادق هدایت به شهیدنورایی است؛ که مجموعه هشتاد و دو نامه ای آن در سال ۱۳۷۹ و به کوشش زنده یاد ناصر پاکدامن در پاریس انتشار یافته.

نامه اول (۱۵ ماه مارس ۱۹۴۶ یا ۲۴ اسفند هزار و سیصد و بیست و چهار)
... "از اوضاع اینجا خواسته باشید هیچ چیز قابل توجهی نیست و همان جریان سابق ادامه دارد فقط چند روز پیش اتفاق عجیبی افتاد که شاید در روزنامه های تهران خوانده باشید و آن هم کشتن کسروی در قلب دادگستری بود که به طرز عجیبی صورت گرفت و پیداست که گروه زیادی در این کار دست به یکی بوده اند (شهرت داشت که انجمن مسلمین پنجاه هزار تومان برای این کار تخصیص داده بوده). به طور خلاصه از این قرار است که کسروی با معاون خود، حدادپور، در مقابل مستنطق مشغول دفاع از خود بوده که دو نفر نظامی وارد میشوند و گلوله ای به گردن او میزنند. گویا معاون کسروی، برای دفاع، دو تیر یکی را به دست و دیگری را به پای هر یک از قاتلین میزند (جریان درست معلوم نیست چون در روزنامه ها آنچه راجع به قاتلها نوشته اند که آزادانه خارج میشوند و فریاد الله اکبر میکشند و درشکه میگیرند و به مریضخانه میروند بیمار گنگ و مشکوک به نظر میرسد). چیزی که حقیقت دارد مستنطق کسروی ظاهراً غش میکند و قاتلین بعد از آن که کسروی و معاونش را با گلوله میکشند گویا فرصت زیادی داشته اند و با کمال فراغت بال مقدار زیادی زخم کارد به آنها میزنند (از ترس این که مبادا پیغمبر دوباره زنده بشود) و بعد هم با نهایت وقاحت از جلو عده زیادی میگذرند و گراوغلی میخوانند و بعد به طور بسیار مشکوکی گرفتار میشوند. این هم ماستمالی خواهد شد. یکی از لحاظ قضایی و دیگر به علت آن که مقتول را میشناختید اشاره کردم ولی آنهم همانقدر عجیب است که باقیش، فقط یک (geste symbolique ژست / حرکت نمادین) در

این جریان وجود دارد و نشان میدهد که در مملکت شاهنشاهی هیچکس از جان خودش در امان نیست؛ حتی در مخ دادگستری. "...!

نامه دوم (۲ دسامبر ۱۹۴۶ یا دوشنبه ۱۱ آذر هزار و سیصد و بیست و پنج)
 "سه شنبه قبل به توسط مفتاح غلط گیری افسانه آفرینش و نسخه بعثه را فرستادم. لابد تا حالا رسیده است. (...) دنباله مقالات دو روز است که در روزنامه چاپ میشود. طبری خیلی اظهار شادی کرد و بچه ها بسیار ممنون هستند. خودم همه آنها خواندم و میخواهم بگویم از قسمت اول بهتر بود فقط آقای فردید با این جریان مخالف است و امروز در کافه میگفت که فلان پرفسور که کتاب روانشناسی او در فرانسه کلاسیک است چنین حرفهایی نمیزند. جلو بچه ها دهنش گائیده شد. موجود ضعیف و کله شقی است. (...) وضع اینجا به همان قی آلودی سابق باقی است. (...) هوای تهران خشک و سرد شده، به همین جهت زکام و سرماخوردگی زیاد است. قیمت اجناس روز به روز گرانتر میشود (...) مسلمان بازی به طور عجیبی تقویت میشود و گندستان جریان عادی خود را طی میکند".

نامه سوم (۸ ماه می ۴۶ یا ۱۸ اردیبهشت ۱۳۲۵)

"... همه چیز این مملکت مال آدمهای بخصوصی است. کیف، لذت، گردش و همه چیز. نصیب ما این میان، گند و کثافت و مسئولیت شد. مسئولیتش دیگر خیلی مضحک است!! آنها را دیگر مسئولیت اتومبیل سواری و قمار و هرزگی را دارند. (...) گمان نمیکنم که هیچ جای دنیا وضعیتی میهن شش هزار ساله را داشته باشد. تراخم، سل، مالاریا، کثافت، شکنجه های قرون وسطایی، نفاق حکمفرما است".

برداشتی از اوضاع و گزارش یک قتل

نیاز به شرح و تفصیل بسیار ندارد که نامه های "دو" و "سه" ای که در بالا نقل قول شده، بصورت فشرده، برداشت هدایت از اوضاع جامعه و حکومت و نیز واکنش به آنها را در زمانه بعد از جنگهای بین الملل اول و دوم قرن بیستم نشان میدهد. البته شرح کامل برداشتها و واکنشهای هدایت به موضوع را باید در کلیت آثارش (داستانها، نامه ها، پژوهشها و مقالات) خواند. در هر صورت این برداشتها و واکنشها به شکل فشرده در میان نامه ها به شهید نورایی چندین و

چند بار تکرار میشوند؛ که از جمله حادث‌ترین وانمودش را در نامه بیست و سومی بتاريخ ۲ یا ۳ آوریل ۱۹۴۷ میشود خواند. وقتی مینویسد: "گمان نمیکنم در هیچ جای دنیا خلایي به این کثافت و مسخرگی وجود داشته باشد. اما چه میشود کرد در اینجا ترکمانان زده‌اند و راه گریز مسدود است... از اوضاع اینجا خواسته باشید چیز تازه ای نشنیده‌ام. زندگی به همان حماقت سابق ادامه دارد. نه امیدی است و نه آرزویی و نه آینده و گذشته‌ای. چهار ستون بدن را به کثیف‌ترین طرزی میچرانیم و شبها به وسیلهٔ دود و دم و الکل به خاکش میسپریم و با نهایت تعجب میبینیم که باز فردا سر از قبر بیرون آورده‌ایم. مسخره بازی ادامه دارد".

باری. در کنار این واکنشهای از سر ناخشنودی هدایت به اوضاع ایران که در او کلاف پیچیده ای از مهر و کین توامان به هموطنان را بازتولید کرده، اما بنظر نگارنده واکنشش به قتل کسروی در نامه اول از منظر امروزی بسی مُهمتر است. چرا که با گشتن کسروی، کسب قدرت سیاسی توسط "بنیادگرایان" اسلامی در ایران کلید خورده است.

بنابراین در تاملات هدایت بر ترور کسروی یک راس دیگری از چالش مثلث فاعلان اجتماعی هم بصورت ناپیدا ولی بعد آشکاری در کار است که با حضور خمینی و نواب صفوی پُر میگردد. خمینی که اثر "کشف الاسرار" را مینگارد و نواب صفوی که جزوه "خلافت اسلامی" را منتشر-میسازد. آنجا جریانی در درون حوزهٔ علمیه به وسوسهٔ کسب قدرت بلاواسطه تحریک میگردد.

البته مفهوم بنیادگرایی را اساتید آکادمیهای فرنگیان در مورد حکومت و خلافت اسلامی بر ایران رایج ساخته اند. اما از منظر یک جامعه شناسی "خودمانی"، آنچه در ایران پس از انقلاب ۵۷ قدرت را در دست گرفت سه گوشه و مثلثی از اُمَلان، اُوزگَلان و اوباش بود. اولی، یعنی نیروی "اُمَلیت"، از ائتلاف روحانیت شیعه قدرت پرست و روسای بازار و تجار بانفوذ بوجود آمده‌است. دومی از هموطنان روستایی تشکیل شده که در حاشیه شهرها عاقل و باطل مانده بودند. سرانجام، سومی را لاتها و جاهلهای محله پیکره بخشیدند که کار گروههای فشار و سرکوب دگراندیشان را اجرا کرده است.

در هر حالت هدایت آنطوری که پاکدامن یادآور شده در شروع نامه نگاری با شهید نورایی ۴۳ سال دارد و بعنوان نویسنده سرشناس و مورد احترام اهل قلم مستقل زمانه خود است. یعنی در آن گزارش از قتل کسروی ما با شهادت آدم عادی روبرو نیستیم که شرحی بدست میدهد بلکه با دادخواهی شخصیت پخته

فرهنگی سروکار داریم. او که نگاه ظریف و نکته بین خود را قبلا اثبات کرده است. در واقع حتا خودکشی او واکنشی بر برآمد جریان فدائیان اسلام است که رزم آرا (نخست وزیر) را نیز ترور کرد. رزم آرا که در ضمن شوهر خواهر هدایت بوده است.

بواقع اگر عوامل جریان متعصب و ستیزه جوی نواب صفوی از تاثیر نوشته ها و نقد هدایت باخبر میبودند، از منظر عمق رویکرد انتقادی، او زودتر از کسروی در معرض ترور بایستی قرار میگرفت. کسروی که دوبار مورد تهاجم آدمکشان نواب صفوی قرار میگیرد و بار دوم جان میدهد.

وداع‌های خود خواسته "ما"

با دیدن عکس خاکسپاری نویسنده زن (شیوا ارسطویی) در روزهای جاری حس وظیفه تشدید میشود. وقتی تابوتش را بر دوش زنانی میبینی که حجاب اجباری را زمین زده‌اند. ایشان، سرفرازان توامان غمناکند که با پوشش دلخواه آن سنت مردسالاری حمل تابوت بر دوش ذکورا و بی اناثا را شکسته و زن حکایتگر را به سمت آخرین وداع و دمخوری با خاک می‌برند.

در گوشه ای از این غربت، که دارد در پهنای خشکیهای سیاره آبی همولایتی تبعیدی و سیل مهاجران را اسکان میدهد، دیگر نمیتوانی آرام به حال خود و بی اعتنا به بازی چرخ گردون بنشینی.

باری پس از مرگش احساس وظیفه میکنیم که در مورد وداع کرده و میراثش یادنگاره‌ای بنویسیم. هنگام برآمدن دغدغه نوشتن، از خود میپرسم که دوباره به رمانهایش "بی بی شهرزاد" و "افیون" نگاهی کنم؟ آثاری که قبلاً بدانها اشاره داشته‌ام. در پاسخ مُردم میشوم و تردید میکنم. آنجا اما یک از دوستان توصیه میکند که اثر دیگر او را بخوانم که عنوانش "ولی دیوانه وار" است. چون گویا شخصی ترین روایت نویسی وی است و مضمونی اتوبیوگرافیک دارد.

به خواندن اشتیاق مییابم تا شاید در تعریف و حکایت از خود، وی را بیشتر بشناسم. او را که هرگز حضوری ندیده‌ام. فقط وقتی بوسیله بورسیه‌ای به سوئد آمد، دوبار تلفونی حرف زدیم. خبری از حال شهرزاد (کبری امین سعیدی) میداد که در رُمان "افیون" خود فصلی را به شرح حال وی اختصاص داده است. اما حال چه جمع‌بندی از او و آثارش خواهم داشت؟ آنهم با خواندن "ولی دیوانه وار"؛ وقتی بتازگی از زندگی دست کشیده است!

میان اهل ادب خیالپرداز، شاید بیشتر از هم‌نوعان مشغول کارها و سرگرمیهایی دیگر، نوعی حس و نیز نیازمندی به تداوم آن جریان دارد. احساسی که هنگام از دست دادنش آدمی را به موجودی بدل میکند که راز بقای خود را زیر پا میگذارد و داوطلبانه "خود" محبوب و دلخواه را می‌کشد.

این رویه را در صادق هدایت خالق بوف کور به ۷۵ سال پیش سراغ داریم. آن انسان ارجمند که سرخوردگی و خستگی او را مبتلا ساخته و در معرض این سقوط قرار میداد که عزت نفسش ضایع گردد. البته دیگری نیز بوده و هستند

که در عرصه ادبیات فارسی حضور بهم رسانده، فردیتی را به نمایش گذاشته ولی به دلایلی در این راه خودگشتی. رفته اند. طبق آنچه در رسانه های رسمی آمده، بایستی از جمله از غزاله علیزاده در ۲۵ سال پیش و از کیومرث پور احمد در دو سال پیش گفت که خود را از زندگی ساقط کردند. در این رابطه تمام حقیقت را نمیدانیم. و البته به گمانه زنیها نیز در این رابطه نمیپردازیم. در هر حال برای ما آن حسی. اینجا اهمیت دارد که گفتیم ادیبان هنگام از کف دادنش دُچار نوسان میگردند و فاجعه آفرینی میکنند. هر خودکشی همسان یک فاجعه است.

بهر صورت آن حس ایمنی بخش را "عزت نفس یا خویشتنداری" مینامیم که همچون منبع انرژی در آدمی عمل میکند و بصورت رانه و غریزه باعث توانایی در عرصه ابتکارات هنری و ادبی میگردد. آنهم با این هدف که "خود" را به ثبت تاریخی رساند. ثبت تاریخی که البته هنگام خودگشتی. نویسنده نیمه کاره رها میشود.

در ادامه به خوانش "ولی دیوانه وار" پردازیم که چاپ اولش در سال ۱۳۹۷ خورشیدی انتشار یافته است. این اثر نمونه ای از گل روایت‌هایی از شیوا ارسطویی است که بخشی. از آنها در محاق سانسور حکومتی مانده و بدست مخاطبانش نرسیده است. در حالی که حق تالیف اثر برای تامین معیشت نویسنده حیاتی بوده است. این شریان حیاتی را گاهی البته ناشران بدحساب و دندان گرد زیر پا گذاشته‌اند.

بنابراین "ولی دیوانه وار" روایت شیوا ارسطویی است که به ۶۵ سالگی نرسیده، رشته زندگیش قطع میشود. اینجا مسئله شناخت داعیه زیر در زمان یادشده است: "تو قصه ی شیوا هستی، شیوایی که شیفته خودش بود ...".

باری. شیوا همچون قهرمان قصه است که میزان خودشیفتگی و پیامدهایش بایستی از دل سنجش در آید و درست فهمیده شود. شیوایی که میگوید، یا شاید در واقع اعتراف میکند، که ماجراهای خود را جُسته و عاشقیهایش را تجربه کرده است. آنهم در روندی که توامان ناظر و بازیگر صحنه بوده است.

گرچه بخاطر تربیت ناگوار و آموزش همراه با سرکوب در دوره کودکی، روند زندگیش همواره نمایشگر نوعی خود ویرانگری است. او در فضای خانوادگی بربالیده که در بستر قشر. متوسط بوده است. قشری که مدام از ترس فقیرتر شدن به خود عذاب داده است. ایشان معمولاً نوعی محرومیت خود خواسته را از سر میگذرانند. این محرومیت برای بچه ای که تنبیه اش بسر. بردن در آب

انبار در بسته خانه دایی به حال زندانی و اسیر بوده، بدیهی است که دُچار تراوما و کابوس ابدی شود. از وجود اختلالات در رفتارهای بعدی وی نباید تعجب کرد. بحران زندگی وی را همواره رقم زده است. بطوری که وی سرگردان میماند. بلا تکلیف میان عشق یک جوان ده دوازده سال جوانتر به خود و زنی که به یک مرد متاهل و هژده سال بزرگتر مجنون شده است. البته این بلا تکلیفی در گزینش معشوق را باید به ازدواجهای متعدد و ناکام او گره زد که گاهی عقد بلند مدت بوده و گاهی صیغه موقتی. آیا اینجا باید همان آسیب "آموزش و پرورش" کودکی را مقصر شناخت یا عدم تدبیری که با رشد و بلوغ در آدمی شکل میگیرد؟ در هر صورت آن آسیها و این کمبودها در او به شکل نامتعارف و ناگواری عمل کرده است. چنان که حتا به مشغله‌های دلخواه (سرگرمیهای که به آدمی حس رسالت داشتن میدهند) نیز صدمه زده است. وقتی اسیر این تشویش است که "با نگاهی شما را مثل کتابی بنویسد و بعد کتابها را آتش زند."

مخاطب در روایت "ولی دیوانه وار" مدام با جملات ناتمام، قطع شده و بریده و بریده روبرو ست. جملاتی که هی تکرار میشوند. این را باید به آن استعارهٔ مُکرر استفاده شده از ساعتی گره زد که نه عقربه، نه عدد و نه رقاصک دارد. فقط در دایره درونی اش زنی میرقصد که بقول راوی مکمل شبیه شیوا است. شیوایی که در بیشتر اوقات در حالت استیصال بسر میبرد و اسیر بتهای ذهنی خود است. وی باری در روند روایت "ولی دیوانه وار" اعتراف میکند که برای ایجاد روزنه و رهایی از اسارت به قرآن متوسل شده و از آن رهنمود طلبیده است.

همین نکته نشانگر آنست که ارسطویی از منظر روزآمد بودن نظری همپای جنبش روشنفکری معترض به نظام خلیفگانی به پیش نیامده و اسیر خوشخیالیهای متافیزیکی بوده است.

فروغ و روشن‌نگری

عنوان نوشته حاضر اگر که مفرداتش معلوم نباشد، یک تکرار مکرر بیهوده یا یک همانگویی بی‌فایده و بقول فرنگیها بصورت یک توتولوژی (Tautologie) جلوه میکند. زیرا فروغ تابشی است که همواره کار روشنایی را انجام میدهد. اما وقتی "فروغ" را ما از دل سرگذشت زنی شاعر استخراج میکنیم که در ادبیات فارسی چهره برجسته سرایش محسوب شده و یکی از نادر افرادی است که کارنامه‌اش به دستاوردهای نیمای بزرگ شباهت برده، آنگاه نکته زیر پرسش و مسئله سخن حاضر میشود. این که دریابیم وی در آثار خود تا چه میزان دستاورد روشننگری (یکی از مراحل تحولات رشد نظری و نقطه عطفهای تاریخ فلسفه) را درونی کرده است.

فروغ شعر فارسی که اسم کاملش "فروغ الزمان فرخزاد عراقی" است، در مجموع سی و دو سال عمر میکند. از ۱۹۳۴ تا ۱۹۶۷ میلادی یا از ۱۳۱۳ تا ۱۳۴۵ خورشیدی.

وقتی چهره‌های استثنایی و برجسته جامعه زودتر از انتظار وداع میگویند و در میگذرند، به محض شناخت ارزششان، برای عموم رندان و دانایان حسرت و دریغی پدید میآید. حسرت و دریغی که البته در یک "سوگواری مثبت" میتواند اشتیاق شناخت و فهم عموم مردمان را زنده کند و به بلوغ ذهنی هر چه سریعتر جامعه یاری رساند.

نگارنده در خوانش آثار فروغ، روند فردیت‌یابی وی را در عبارتهای زیر جست و جو کرده است. عبارتهایی که همچون ایستگاههایی در مسیر حرکت رو به جلو وی بوده‌اند. آن عبارتها بترتیب از دفاتر شعر او برچیده شده است. در این روند از میل‌گزینش، از اولین دفتر شعر وی (اسیر) فراز زیر را وجین میکنیم: "تو را می‌خواهم و دانم که هرگز/ به کام دل در آغوش نگیرم/ تویی آن آسمان صاف و روشن/ من این کنج قفس، مرغی اسیرم".

از دومین دفتر (دیوار) فراز زیر را گلچین میکنیم: "در گذشت پُر شتاب لحظه‌های سرد/ چشم‌های وحشی- تو در سکوت خویش/ گرد من دیوار می‌سازد."

از سومین دفتر (عصیان) بر عبارتهای زیر تمرکز کنیم: "آن داغ ننگ خورده که میخندید/ بر طعنه‌های بیهده، من بودم/ گفتم که بانگ هستی خود باشم/ اما دریغ و درد که "زن" بودم/ چشمان بی گناه تو چون لغزد/ بر این کتاب درهم بی آغاز/ عصیان ریشه دار زمانها را / بینی شکفته در دل هر آواز."

از آخرین دفتر انتشار یافته به وقت حیات (تولدی دیگر)، اولین قطعه را در نگر میگیریم که به ا. گ (ابراهیم گلستان) هدیه شده است و در ضمن "اعتراف نامه" هم بشمار می‌رود. وقتی که شاعر به سرگذشت خود می‌نگرد: "همه هستی من آیه تاریکی است/ که تو را در خود تکرار کنان / به سحرگاه شکفتن ها و رُستن های ابدی خواهد برد/ من در این آیه تو را آه کشیدم، آه/ من در این آیه تو را / به درخت و آب و آتش پیوند زدم."

این روند فردیت یابی فروغ که متکی بر شناخت حسی- و ذوقی محیط اطراف بوده، سرانجام در پنجمین دفتر شعری (ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد...) که پس از مرگش انتشار یافته به جمع‌بندی زیر میرسد: "و این منم/ زنی تنها/ در آستانه فصلی سرد/ در ابتدای درک هستی آلوده زمین/ و یأس ساده و غمناک آسمان/ و ناتوانی این دستهای سیمانی."

زندگانی سی و دو ساله فروغ، به جز تجربیات روزمره با هم‌زمانان و نیز داد و ستدی که با شاعران و مترجمان شعر و هنرمندان در ایران داشته، یک سفر به اروپا را هم در بر میگیرد. سفری که به نظر نگارنده در روند "فروغ شدن" نقشی بسزا بازی کرده است.

او ده ماهی به ایتالیا رفته، آن گونه که در نامه به پدرش نوشته، با شعر آنجا دمخور میگردد و گویا چند شعری را هم ترجمه میکند. سپس به مونیخ آلمان پیش برادر مُسن‌ترش می‌رود و در آن اقامت چند ماهی، به کمک برادر فرهیخته، از شعر آن روز آلمان چندین اثر به فارسی برگردانده است.

مطالعه این ترجمه‌ها نشان میدهد که درک و دریافت مترجم از شعر آلمانی بر فروغ شاعر تاثیر گذاشته و ذهنیت و در نتیجه سرایش او را پس از مواجهه با شعر دیگران متحول ساخته است. نگارنده این تحول را فقط آنجایی نمیبیند که ترجمه شعر اوسپ کالتر (وقتی که مرگ من فرا می‌رسد) به شعر فروغ (مرگ من روزی فرا خواهد رسید) منجر میشود. آن حس عمیق سردی، سرما و زمستان نیز که سپس در شعر فروغ طنین رسایی مییابند، بایستی از تجربه زندگی در اروپای پس از جنگ بین الملل دوم برخاسته باشد.

در تاملات پیشینی خود بر شعر فروغ از جمله گفته‌ام که وی در زندگانی خود با سردی مناسبات انسانی دست و پنجه نرم کرده و از انزوا و وجود فاصله با همنوع آسیب دیده است. بر پایه همین تجربیات است که او در چهارمین دفتر شعر خود متحول میشود و مفرّ و روزنهٔ نجات را در "تولدِ دیگر" میبیند.

از یاد نبریم که در سه دفتر شعر اولیه وی، سوژه و فاعل شناسای سرایش با خود مشغول است و خود را مجرد از مناسبات میبیند. گاهی "مرغی اسیر قفس" است. گاهی دیگری را دور از دسترس دیده و به "دیوار" هم‌چون مانع ارتباط مینگرد. سرانجام میخواهد یک تنه در برابر زمین و آسمان "عصیان" کند. اما در دفتر چهارم این رویکرد از شکل شخصی به سوی فهم امر اجتماعی گذار میکند و در چشم انداز نو شدن مناسبات جمعی را طلب مینماید.

در واقع فروغ به الگویی رجوع میدهد که شاعران هموارکننده راه رنسانس اروپایی، داستان‌سرایانی نظیر دانتِه و پتراچا و بوکاچیو در قرون سیزده و چهارده، طبق آن رفتار کرده‌اند. یعنی از نجوای شخصی. به دیالوگ با دیگری رسیده‌اند. چنان که طرح و طریقت چاره‌جویی مشترک را برای تغییر وضع موجود به میان نهاده‌اند. بطوری که از این مقطع به بعد، آثار پیشرو سهمی از بحث و گفتگو را به عهده دیگری میگذارند. این چنین میشود به جز مخاطب مشخص، که راوی اثر با او وارد گفتگوی مستقیم میشود، مخاطب عام نیز بر فراز فضای دیالوگ به وضعیّت زمانه و درک حقیقت میتواند پی ببرد.

این‌جا دیگر به آن مقایسه تطبیقی میان دواثر "زندگانی نو" دانتِه و "تولدِ دیگر" فروغ نمیپردازم که قبلاً به تفصیل در "جاذبهٔ نوزایش..." شرح داده‌ام. فقط به کمبود یک رابطهٔ بین الذهانی در زندگی فروغ اشاره کنم که نبود حضور آن داد و ستد بعد چه آسیبهای ناجوری میزند.

آن رابطه میبایستی میان فروغ و گلستان پیش میآمده‌است تا هر کدام را در کار خود تقویت کرده و قوت قلب میداده است.

در همان جستار بلند "جاذبهٔ نوزایش" یادآور شده‌ام که یکی از بهترین سخنها و مباحث پیرامون رُنسانس در زبان فارسی را از آن ابراهیم گلستان میدانم که در کتاب "گفته‌ها" یش درج شده است. اما همین گلستان در کتابی که به او توسط فروغ هدیه شده، یعنی تولدِ دیگر، آن پلاتفرم بحث عمومی تر و لازم در مورد دستاوردهای رُنسانس را ندیده و بدون هرگونه واکنش مشخصی. بدان اثر از کنارش گذشته است.

در واقع اهمال کاری از گلستان است. او که به زنی چون فروغ قبلایاری رسانده و در استقرار و آرامش یابی ذهنی کمک کرده، و این رویکرد بدون تشخیص شجاعت ذهنی و صمیمیت رفتاری فروغ توسط گلستان امکان حضور نمیافته، اما نتوانسته بدین آگاهی برسد که بحث اجتماعی بر سر حقوق و حضور زنان در جامعه سنتزده ایرانی را از همان خواسته‌های فروغ شروع کند.

باری. چند سال پیش برای جنبش روشنفکری ایرانی لازم بود که به مفهوم رُسناس پردازد و دستاوردهای آن را دقیق دریابد. به‌ویژه که مباحث جاری در فضای سیاست روز و اظهار نظرهای تحلیلگران رسانه‌ای در آن زمان به برداشتهای دلخواهانه و ابزاری از رُسناس مبتلا شده بود.

اما در این میانه جامعه ایرانی از ایدئولوژی فریبنده رسمی عبور کرده‌است. با اعلام "اصلاح طلب، اصولگرا، دیگه تموم ماجرا" دیگر مسحور و مفتون "مهندسی" رژیم نمیگردد.

اکنون آن خلافت اسلامی مردمحور و قرون وسطایی در برابر خود جنبشی را میبندد که خواهان کنارگذاشتن قوانین و معیارهایی است که حقوق شهروندی و به‌ویژه حق طبیعی زنان را انکار میکند. افشای ایده‌های فرتوت و مناسبات پوسیده که رژیم به جامعه ایرانی دهه‌ها تحمیل کرده بود، به روشنی خبر از بحران اعتبار اسلام سیاسی میدهد.

بوژه که کشتی امپراتوری هلال شیعه‌اش در گل نشسته‌است. زور نظامی و سرکوب نیروهای فشارش فقط متوجه داخل کشور است. آنجا کودکان و دختران جوان قربانی این قلدر غولتشن میرزا هستند. نظام خلیفگانی خود را در سطح بین‌المللی با حرف بی‌عمل رسوا کرده‌است.

بنابراین اینجا بایستی به آن جنبه از شعر فروغ پردازیم که نسبت به دغدغه‌ها و بغرنج‌های جاری و معاصر واکنش نشان داده و نکات روشنگرانه در خود گردآوری کرده‌است. از این رو به دو شعر وی اشاره میدهیم که به‌ترتیب "خواهرانم" و "سرود پیکار" نام دارند.

فروغ در این شعرهایی که یکی - دو سال پس از بیست سالگی سروده به آن جناحی از شعر مشروطه تکیه داده که مثل لاهوتی رویکردی رادیکال را نمایش میدهد. لاهوتی به زمانی سروده "ای دختر زحمتکش ایران/ بر خیز و به پا کن علم شرق".

فروغ در شعر "به خواهرانم" با چنین سطری شروع کرده است: "خیز از جا، پی آزادی خویش/ خواهر من، ز چه رو خاموشی/ خیز از جای که باید زین پس / خون مردان ستمگر نوشی..."

به رغم اغراق سطر آخر و ایرادی که از منظر سلامتی نوشیدن خون میتواند برای آدمی داشته باشد، چون به هر حالت خون مرد ستمگر با آن خشم و غضب و استرس عادی نمیتواند از میکرب و ویروس بری باشد و خواهران نازنین را به زحمت خواهد انداخت، با این حال این شعر فروغ و پیشکشوتش شعر لاهوتی صد مرتبه شرف دارند بر آن رویکردهای "معتدل" شعر مشروطه که خواسته به زنان توجه کند.

چون در رویه معمول، مرد شاعر به خود اجازه داده که بر اساس شرع و عرف جاری برای زنان تعیین نقش کند و حق آزادی انتخاب ایشان را دور بزند. البته جریان شعر "معتدل" مشروطه را در برابر آن سنت شعر کلاسیک باید ستود که برای زنان چیزی جز تحقیر و نکوهش به ارمغان نداشته است.

در هر صورت جریان "آینده نگر" مردسالاری از دیرباز این روش را اعمال کرده که با تعاریفی بی پایه و اساس، زنان را به ماندن در گوشه خانه ترغیب کند تا به زعم خودش "دامن عصمت و عفت" پاکیزه بماند. این روش قدیمی و البته نخ نما را حتا نزد ملک الشعرای بهار، که به ترفیخواهی معروف و مشهور بوده، نیز میتوان یافت. وقتی سروده: "جوان بخت و جهان آرای ای زن/.../ تو تنها گوهری در دُرَج خانه/ و زان بهتر که گوهر زای ای زن/ نبودی، زندگی کردن نبودی/ وجود خلق را مبدای ای زن."

بدین خاطر میتوان امید بست که در پیامد رویکرد رادیکال شاعری چون لاهوتی به رشدی برسیم. در حالی که محافظه کاری در شعر فارسی همواره به کمک حفظ وضع موجود آمده است. بنابراین به پیام لاهوتی دوباره گوش دهیم که میسراید: "بر ضد خود پرستی مردان قیام کن/ تمکین چرا به بندگی زور میکنی." فروغ هم در بیست یکی دو سالگی همین رویکرد را پی گرفته که میسراید: "کن طلب حق خود ای خواهر من / از کسانی که ضعیفت خوانند/ از کسانی که به صد حيله و فن/ گوشه خانه تو را بنشانند/.../ باید این ناله خشم آلودت/ بی گمان نعره و فریاد شود/ باید این بند گران پاره کنی/ تا تو را زندگی آزاد شود/.../ جهد کن جهد که تامین کنی/ بهر آزادی خود قانون را."

با این رفتار کلامی در شعر، او (فروغ الزمان فرخزاد عراقی) در پیامد آن روشنگری شکل گرفته در فرانسه قرار میگیرد که سخنگویانش رویکردی رادیکال و صریح داشته‌اند.

از یاد نبریم ولتری را که در قیاس با روسو و مارکی دُ ساد و دیده رو در شمار متین و موقران بوده، در مبارزه با استبداد و خرافات شعار معروف شده "ویران کنید متحجران" را میداده است.

از سوی دیگر فروغ با رفتار آزاد منشانه در زندگی مشترک به دوران بلوغ و پس از جدایی از پرویز شاپور، فراتر از لحظه نخست روشنگری در آلمان رفته‌است. به حافظه بسپاریم که "روشن نگری (Aufklärung)" در آلمان با مبارزه موزس مندلسون برله چیزی آغاز میشود که ما فارسی زبانان در این روزها آن را با مفهوم "ازدواج سپید" معرفی میکنیم. مفهومی که اقتدار نهاد مذهبی بر روند همسرگزینی را ملغا میکند. در آنجا جنبش روشنگری موفق میشود نهاد مذهبی و خرافات مربوطه اش را از یکی از سه سنگر نبرد تاریخی میان متافیزیک و اومانیسم عقب نشاند. بطوری که جامعه امکان همزیستی انسانها زیر یک سقف را از اجازه روحانیت دور میسازد.

اما دو سنگری که تا مدت‌ها هنوز در دست و زیر سلطه نهاد روحانیت میماند، یکی هنگام تولد است. تولدی که با غسل تعمید در مسیحیت یا اذان گفتن در گوش نوزاد در اسلام "مشروعیت" میگیرد. دومین سنگر زیر نفوذ روحانیت، هنگام مرگ است که نسبت به سطح آگاهی بازماندگان رسم عزاداری مذهبی میداندار می‌کند.

پاد و دشمن مُنْجی

نگاهی به اثری از فریدریش نیچه

۱- عنوان اثر نیچه "ضد مسیح (Antichrist)" را الزاماً به "دجال" نباید ترجمه کرد. گرچه قبلاً این کار را عبدلعلی دستغیب کرده است. وقتی از زبان دوم (ترجمه انگلیسی) اثر را به فارسی ترجمه کرده بود.

در حالی که اینجا در چارچوب زبان اصلی (آلمانی) به اثر توجه شده و با خوانش و درک مطلب خود به سمت پیشنهاد "پاد و دشمن مُنْجی" تمایل یافته‌ایم. آنهم پیشنهادی آشنا زدایانه برای کنار زدن عادت نسل قبلی از درک و فهم نیچه. چون وقتی مفهوم و عنوان "آنتی کریست" یا ضد مسیح را مترادف "دجال" میگیریم به لاپوشانی و یک حجاب جدید دست یازیده‌ایم. آنهم بدین خاطر که "دجال" اساساً معنایش در چارچوب خوانش مومنان از متون "مقدس" ادیان ابراهیمی شکل گرفته است.

در حالی که نیچه اصولاً کاری به آن خوانش آسمانی ندارد. چه بسا با خوانش زمینی خود بخواهد از وعده و وعیدهای مرسوم به مردم افسونزدایی کند. او در پی آموزش و پرورش انسان فرهیخته خویش است که در "چنین گفت زرتشت" به "آبر انسان" خوانده شده است. نیچه میخواهد او را بازیگر صحنه نمایش هنرمندانه‌ای سازد که به زندگی آری میگوید و خودباور است.

هنگام خوانش آن ۶۲ قطعه که اثر "ضد مسیح" نیچه را تشکیل میدهند، این نکته را بیشتر باید توضیح داد که چرا موءلف فقط با بدیل فاسد نجات دهنده در نمیافشد بلکه نوع مرغوب و سالم آن را نیز برای انسانی که باید در پی خودباوری باشد، مضر- میدانند. همچنین نیچه از منظر دیگر، آنطوری که محتوای متنش نشان میدهد، در پی چالش با سنت دینی در زمینه جهان بینی و اخلاق است. او بی شک میخواهد ارزیابی و سنجشی. از ایدئولوژی حاکم اروپا و آلمان آن زمان بدست دهد که گفتمان مسیحی اساس آن را میساخته است.

در واقع نگرش نیچه نقطه عطفی در روند متداوم جُنْش خرافه زدایی در دومین مرحله خود است که از ۱۸۳۵ با انتشار جلد کتاب حجیم داوید فریدریش اشترواس "زندگی عیسا" شروع شد.

با در نظر گرفتن روند تحولات فکری اولین دوره خرافه زدایی به تلاشهای موزس مندلسون و کانت و همعصران همفکر بر میگردد که به اشاعه "جنبش روشن نگری" یاری رساندند. آنجا، سرآغاز تمایز دانش از ایمان قلمداد شده که تفکیک دو زمینه نگرشی مجزا بوده است. چون یک زمینه به اندیشه فرصت تحرک، کشف و اختراع میدهد و زمینه دیگر بطور سفت و سختی بر سر ایمان خود متعصب میماند. این دسته‌بندی افرادی با نگرش مختلف به چالشی، دامن زده که از دیر باز افکار عمومی را دچار اغتشاش میساخته است.

در روند فلسفیدن نفر مهم بعدی که پس از کانت خواسته شرایط بحران ذهن و ذهنیات را مرتفع کند و تاریخچه تحولات نظری را زیر چتر "روح مطلق" رفع و رجوع نماید، هگل است. او تلاش خود را در اثر "پدیدارشناسی ذهن و جان" نشان داده است که بنوعی جمع‌بندی ایده‌الیزم یزدان شناسانه و پایان فلسفه کلاسیک نام گرفت.

اما پس از مرگ هگل، شاگردان و پیروانش دو دسته شدند. "پیران" در پی حفظ و گسترش افکار استاد بودند. ولی پیروان "جوان" سر به شورش برداشتند و واگردان و نقیضه‌ای از بیانات استاد را به گفتار خود بدل ساختند. بطوری که داوید فریدریش اشتراوس که از همان حوزه علمی هگل و شلینگ در توبینگن فارغ التحصیل شده بود، عیسا را فقط در چارچوب درک و دریافت اساطیری مقبول مییافته است و نه در تلقی و برداشتی عقلانی.

اثر نیچه درست پنجاه و سه سال بعد از اثر اشتراوس، در سال ۱۸۸۸ میلادی، دیگر از زندگی عیسا نمیگوید بلکه میخواهد به سنجش ضرورت ظهور "مُنجی" بنشیند. این که بنا بر روایت ادیان ابراهیمی اشاره-ای به ظهور مُنجیان اصلی و بدلی هم در میان بوده، دغدغه نظری نیچه را مرتفع نمیساخته است. او در پی خودباوری فرد و فردیت بوده و کسی-را جز خود انسان در این رابطه نجات دهنده نمیدانسته است.

۲- در میراث شعری فروغ فرخزاد اگر آن تناقض نبود که در اثر "ایمان بیاوریم به..." رُخنمایی میکند، میتوانستیم از واکنشی صریح و یکدست نسبت به نقش مُنجی در میان خود صحبت کنیم. واکنشی- که آن "گل بانو"ی شعر مُدرن فارسی بدست داده است.

اما در آخرین دفتر شعر او که بدور از نظاره موءلف و پس از مرگش انتشار یافته، هم شعر "پنجره" را داریم و هم شعر "کسی که مثل هیچکس نیست" را.

اولی له خودباوری است و دست رد به سینه مُنجی پرستی میزند ولی سروده دومی به ورود و ظهور نجات دهنده حتا اگر یگانه و شبیه هیچکس نباشد، چشم امید بسته است .

از قیاس این دو شعر میتوان به وجود تناقضی در رویکرد شاعرش پی برد . زیرا در "پنجره" با بیان صریح خرد ناب و راسیونال روبروئیم که میگوید: "از آینه پیرس/ نام نجات دهنده‌ات را".

اما در شعر دیگر با بیان عاطفی مواجهه می‌شویم که گویی مبنی بر تجربه استیصال امید به "مُنْجی" بسته است. او که فروغ آرزویش را دارد بیاید و "نان و پپسی" را قسمت کند.

از منظر گلی‌تر این تناقض اشعار فروغ جان فرخزاد شاید ریشه در عدم پیگیری و سرسری بودن ذهنیت عمومی ما داشته باشد. این که با گسسته‌های نظری و رویکردهای جدید خود که باعث تحول و رشد ذهنیت عمومی هستند همراه نمی‌مانیم. غالباً تن به مماشات با روند پیوسته عادات و باورهای سپری شده می‌دهیم. از کنار گسسته‌های نظری که در اثر تحولات ذهنی بوجود می‌آیند بی‌اعتنا می‌گذریم.

والا فروغ یکباره آرزوی آن عنصر- "نان و پپسی- قسمت کن" را همچون مُنجی موعود نمیکرد. در حالی که چند دهه پیشتر صادق هدایت و همکارش حسن قائمیان نگاه واقع‌گرایانه و انتقادی به ظهور مُنجی و علایمش کرده بودند.

۳- فروغ فرخزاد بدون شک یکی از چشم و چراغهای سرایش فارسی قرن بیست و ترسای بشارت می‌رود. با اینحال تشخیص تناقض در رفتار نظری وی را نبایستی به سکوت برگزار کرد. چرا که در شکل گرفتن آن تناقض، همچنین اشاراتی به وضعیّت و عادات عمومی اندیشه ورزان وجود دارد .

اندیشه ورزانی که در لحظاتی اسیر چارچوبها و عادات یک جامعه سرگردان در برزخ سنت و تجدد هستند. در حالی که ایشان، با تقسیم کار درونی و در حلقه- های متصل، پروژه انتقال ایده‌های جدید به مردم جامعه را میبایستی اجرا کنند . حال اگر حلقه‌ای اصلی از کار بیفتد یا در آن میان اهمال کاری کند، نه فقط کار انتقال لنگ میشود بلکه امکان بروز عقبگرد نیز بوجود می‌آید .

این عقبگرد، مثلاً از منظر سیاسی، از جمله در لحظاتی بوقوع پیوسته که روحیه عمومی آماده برقراری "جمهور مردم" بوده اما ناگهان با توطئه و حيله برخی از نقش آفرینان دوباره به سیستم اداره کشور توسط دیکتاتوری شخص اول

مملکت تن داده است. وقایع اتفاقیه در پی فروپاشی سلسله قاجار در ایران شاهد چنین فراز و نشیبی است.

در واقع آن تناقض که در رابطه با بلا تکلیفی فاعل شناسا و عامل تاریخی نسبت به مُنجی پدیدار گشته است، به هیچ وجه امر شخصی. شاعر یا منتقد نیست. حتا اگر آن را فروغ فرخزادی بیان کرده باشد که جهان بینی مبتنی بر عواطف و احساسات شخصی داشته است. بطوری که گاهی وجود آن را نفی کرده ("نجات دهنده در گور خفته") و گاه بدان امید بسته ("کسی میآید") است.

روشن بودن واکنش به خرافه‌ای نظیر باور به نجات توسط مُنجی، موضوع مُهمی برای عموم مردمان است. در نتیجه جمعی که به خودباوری شهروند ایرانی تمایل دارد، از کنار آن نمیتواند بی اعتنا بگذرد.

امروزه آن پرسش یادشده در برابر تک تک شهروندان ایرانی قرار دارد. این که به دور از امیدهای واهی به مُنجی با هر شکل و شمایل، به اراده سیاسی مشترکی برای بهبود وضع خود برسند و آینده خویش را بسازند یا این که دوباره دُچار عقبگرد تاریخی شوند. چون تاریخ برای چندمین بار اثبات کرده که پندارهای هپروتی و آرزوی "بیرون آمدن دستی از خفا" راه به جایی نخواهد گشود و ما دستجمعی همچنان درجا خواهیم زد.

از این بغرنج گذشته، بلا تکلیفی در مورد برخورد با مُنجی در واقع رشته نگرش و رویکرد انتقادی به بغرنجها و موضوعات اجتماعی را دُچار گسست میسازد.

رویکردی که در قرن بیستم بطور مشخص دستاورد صادق هدایت داستاننویس و پژوهشگر در زمینه خرافه زدایی و سنجش باورهای فولکلور بوده است. هدایتی که افسونزدایی از "مقدسات" یکی از پیشگامان جریان روشن نگر ایرانی بوده است. همانطوری که نیما یوشیج شاعر در روایت "مرقد آقا" و تقی ایرانی متفکر و فعال اجتماعی در رساله "عرفان و اصول مادی" در این راه صاحبقدم بوده‌اند. همایش کنش‌مندان ایشان، از این سه فرد فرهیخته یک مثلث انسانی میسازد که در ضمن به متر و معیار روشنفکر بودن در ایران بدل شده است.

ایران از ۱۳۰۱ تا ۱۴۰۰ خورشیدی که معادل زمانیش ۱۹۲۲ تا ۲۰۲۱ میلادی است، سده‌ای را تجربه کرده که در آن روندی از تحولات و عقبگردها نمایان است. همانطور که گرایش تحول خواه، کنشگران خود را داشته به همان میزان نیز عقبگردها، محصول زنجیره‌ای از اهمال کاری و ناکامی نخبگان و هوشمندان جامعه بوده‌اند.

نمونه‌ای از این عقبگردها را در پیش با امر تناقض در رفتار نظری فروغ یاد آور شدیم. تناقضی که یکبار شجاعانه مخاطب را به خود باوری نگاه در آینه دعوت مینمود و باری با ساده دلی و شاید هم بخاطر حس استیصال ورود "مُنْجی" را برای تقسیم "نان و پپسی" آرزو میکرد.

در حالی که چند دهه پیش از آن صادق هدایت با یک قطعه و انشای مختصر به روشن نگری پیرامون علایم ظهور مُنْجی نشسته است. مخاطب که اطلاع از بحث در اینباره را مدیون همت حسن قائمیان هست که چندسال پس از خودکشی- هدایت آن کتاب "علائم ظهور..." را در ۱۳۴۱ منتشر- ساخته، با ارزیابی هدایت بقرار زیر روبرو میشود:

"صرف نظر از عقیده و ایمان که پایه آرزو است هر فرد علاقمند به سرنوشت بشریت و طالب تکامل معنوی آن، وقتی از همه سو ناامید میشود و میبیند که با وجود اینهمه ترقیات فکری و علمی شگفت انگیز باز متأسفانه بشریت غافل و بیخبر، روز به روز خود را بیشتر به سوی فساد و تباهی میکشاند، سرانجام از روی استیصال از خدا یاری میطلبد و آرزوی یک مُصلح بزرگ جهانی میکند."

۴- در پرداختن به روندهای تاریخی افکار و رفتار مختلف از جمله این امر معلوم میگردد که چیزهای بسیار معمولی و عاداتها در پی حوادث و رویدادها دستخوش تغییر و تحول میشوند.

منتها تاریخ را مثل "پیشرفت پرستان قرن نوزده" نبایستی فرایند همواره رو به جلو پنداشت. چون عقبگرد هم در کار است. بویژه اگر امر تحول، به اندازه کافی یاور و همدل نیابد که آن را حراست کنند و تناورده سازند. در این فضا فراز و نشیبی از ماجرای گسست و پیوست فعال میگردد.

وقتی سراغ تاریخ تحولات نظری روشنفکران میرویم، در واقع میخواهیم ببینیم که در دهه های قبلی وضعیّت جامعه چه بوده و در اثر اشاره، نقد و رهنمود روشنفکرانه چه تغییری باید میکرده است.

بر این منوال نوعی هویت شناسی در زمان و مکان خاص صورت میگیرد. شناختی که گرایشات عمده و طراحان الگوهای بدیل و آلترناتیو را معرفی مینماید. در هر صورت جامعه ما در چالش نوآوری باسنت و نیز با اصرار این آخری بر تداوم خود، تاریخ پویایی داشته است.

در واقع روشن نگران ایرانی با گرایش به خرافه زدایی، اُفقهای جدیدی در دسترس رفتار عمومی قرار داده‌اند تا آینده مطلوبتر و مطبوعتر شود.

تاریخچهٔ فکری عناصر روشن نگر در واقع چیزی جز ارائه آلترناتیوی های رفتاری و مطرح ساختن آرمانشهرهایی نیست که می‌خواهند ناگواری وضع موجود را پشت سر گذارند .

در وقتی که به متن پیشنهاد های روشن‌فکران هر دوره می‌پردازیم، آن امر و میل بازشناسی شناخت های قبلی را پی می‌گیریم. آنجا عناصر شناخت را که در زبان و بیان فورموله بندی شده و متشکل از مفاهیمند، دوباره زیر دره بین برده و در تبار شناسی مفاهیم آن دگرگونی معنا های شان را خاطر نشان می‌سازیم .

یکی از این مفاهیم امر "نجاتی" است که سپس به ضد خود بدل می‌شود و گرفتاری را می‌سازد. زیرا "نظریه های آمرزش و رستگاری در دنیای آخری" همواره به مردم وعده رهایی و خلاصی از نکبت را داده و می‌دهند. ولی در واقع با وابسته ساختن ایشان به وعده‌ها، آنان را از عاملیت تاریخی محروم می‌دارد . درست از این زاویه است که متن نیچه درباره ستیز با مُنجی (آنتی کریست) برای دورهٔ معاصر ایرانیان فعلیتی اعجاب برانگیز می‌یابد.

5- اثر "آنتی کریست" فریدریش نیچه، که عنوانش را با توضیحات قبلی و بطور پیشنهادی به "پاد و دشمن مُنجی" ترجمه کردیم و نه "دجال"، در زبان اصلی (آلمانی) یک عنوان فرعی هم دارد . عنوان فرعی که در ترجمه عبدالعلی دستغیب از قلم افتاده است. آن عنوان فرعی به قرار زیر است: "نفرین یا لعنتی بر مسیحیت."

نیچه که با انتشار کامل اثر "چنین گفت زرتشت" بسال ۱۸۸۵ به قله روند نوشتاری خود رسیده و "کتابی برای همه و هیچکس" در اختیار افکار عمومی نهاده بود، در دو اثر بعدی، "آنتی کریست" (۱۸۹۵) و "اچه هومو" (یا این است انسان) که پس از مرگش در سال ۱۹۰۸ درآمده، سعی خود را بر این امر گذاشت که هم خویش را از منظر جایگاه درک و دریافت و فهم تعریف و معرفی کند و هم مخاطب خاصی را بتدریج بی‌وراند و تناورده سازد. اگر در اثر "این است انسان" سه فصل را به شرح نکات زیر اختصاص داد که به چه میزان چشمگیری فاضل و هوشیار و نویسنده کتابهای خوبی است، در مقدمه "آنتی کریست" تلاش کرد که ویژگیهای مخاطب خود را بیان کند.

همین بیانگری نیچه در مقدمه "آنتی کریست"، که پیش شرطهایی برای موجودیت مخاطب خود وضع میکند، اشاره ضمنی بدین نکته دارد که برای فهم نوشته و درک جایگاهش در تاریخ فلسفه با ادعای صرف نمیتوان به جایی

رسید. بویژه که مدعی اراده ای معطوف به داعیه و خودنمایی داشته باشد و با کوله باری از توهّم دانایی سراغی از متنش بگیرد.

با هم مقدمه کتاب مورد نظر را در برگردان نگارنده بخوانیم. کتابی که قبل گفتیم عنوان فرعیش، یعنی نفرین و لعنت بر مسیحیت، در ترجمه فارسی توسط دستغیب غایب است: "این کتاب به کسان اندکی تعلق خواهد داشت. شاید هنوز هیچ یک از ایشان زائیده نشده باشد. احتمالا مخاطب کسی است که "زردشت" مرا دریافته باشد. چگونه مجازم که خود را با آنانی به اشتباه بیندازم که از همین امروز قوهٔ شنوایی-شان رشد کرده است. در واقع فرداها به من تعلق خواهد داشت. برخی از مخاطبان من فرداها بدنیا خواهند آمد. آن شرایطی را می‌شناسم که مخاطب مرا و نیز ضرورت شناختنم را در خواهد یافت. مخاطب خود را به دقت می‌شناسم. آدمی بایستی درستکار باشد تا در امور ذهنی و جانی سختگیری و جدّیت و شور و شوق مرا بتواند تحمل کند. آدمی بایستی ورزیده باشد تا بتواند بر قلهٔ کوهها زندگی کند و با اشراف بر این پرچانگی رقت بار در مورد سیاست و اعتیاد به خود اقوام و ملل نظر بیاندازد. آدمی باید بی اعتنا شود و ناپرسا گردد. در این رابطه که آیا حقیقت فایده-ای دارد؟ آیا حقیقت به مصیبت بدل نمیشود؟... آن علاقمندی افزایش یابنده برای پرسیدن که دیگر امروزه کسی جرأتش را ندارد و بدین خاطر سراغی از امور ممنوعه هم نمیگیرد مبادا که راه به هزارتو و لایبرنتی برد، باید احیا گردد. در اینجا به تجربهٔ تنها ماندن نیاز می‌رود. نیاز به گوشه‌ای که ترنم و موسیقی تازه را درک و دریافت کند. نیاز به چشمانی می‌رود که دوردستها را ببیند. نیاز به وجدانهای آلوده نگشته است که حقیقتهای مسکوت مانده را طنین ببخشد. نیاز به سبک زندگی فراگیر که اراده ای معطوف به پرهیز دارد. نیاز به نیرو و شور و شوق مربوطه-اش می‌رود که پوشش دهد. باید فروتن بود و خود را دوست داشت و از آزادی در برابر سازشکاری شخصی- حراست کرد... آری همین خصلتها باید در میان مخاطبان من گرد آید و ویژگی شخصیت آنان را تشکیل دهد. بنابراین دیگر چه چیزی برای گفتن میماند؟ تمه حرف برای گل بشریت باقی است ... تا از روحی والا نیرو بگیریم و از حقارت فراتر رویم".

عشق‌ورزیِ آگاهانهٔ سوژه (فاعل شناسا)ی زنانه

نگارنده این سطرها امروزه روز مایل است غزل "آه! عشق ورزیدم" سیمین بهبهانی را بخشی از یک دیالوگ و گفتگوی تاریخی دربارهٔ اوضاع ایران ببیند. گفت و شنودی که بخش دیگرش، پیشتر، در دو زمان مهشید امیرشاهی با نامهای "در حضر" "در سفر" بیان شده است.

در این دو متن که اولین زمانش ("در حضر-") در ضمن سرآغاز سومین دوره ادبیات فارسی تبعید محسوب میشود، امیرشاهی تلاش داشته همچون اپوزیسیونِ اپوزیسیون آگاهی بخشی- و به جماعت مخاطب گوشزد کند که با سقوط سلطنت همه چیز درست نخواهد شد. انقلاب حلال همه مشکلات نیست و نخواهد بود. بی آنکه فرهنگ و زبان آن جمع بیش فعال شده به مخاطرات نا آگاهی خود نیندیشد و از مخاطراتی بی خبر بماند که خلافت فقیه شیعه برای کشور در چننه دارد.

اینجا در این یادداشت مختصر، اما فقط برگفته‌های غزل سیمین خلیلی (معروف به بهبهانی) تامل میکنیم که در مجموعهٔ شعرهای "یک دریچه آزادی" بین سالهای ۱۳۶۲ تا ۱۳۷۴ آمده و به قرار زیر است:

"آه! عشق ورزیدم با چگونه حیوانی/ در چگونه کابوسی با چگونه هذیانی:/ خواب بود و بیداری، اشتیاق و بیزاری/ در جدال و آمیزش دستی و گریبانی/ نفرت و محبت بود، انزجار و لذت بود/ با غزال خوش نقشی. مرده در بیابانی./ وای! حال قی دارم- تا چه شد که در مستی/ آب گند نوشیدم در بلور فنجانی./ تاب شعله می شاید تا پلید پالاید/ تن فکندم باید در تنور سوزانی./ کاش مار می گشتم، پوستوار می هشتم/ می گریختم از خود با تن درخشانی./ آه، نه! که شمشیری زنگ خورده را مانم/ با خلاف ممزوجی، از غلاف گریانی/ می گریزم اما تن پیش می دود با من /تن من است و من از تن خسته ای، گریزانی.../ آه! عشق ورزیدم، سگه را دو رو دیدم:/ روی، نقش جبریلی، پشت، شکل شیطانی".

نخست به ساختار این غزل چند محوری بپردازیم که با "آه" و "وای" و "آه، نه" چهار بند خود را از هم تفکیک کرده است.

بند اول با "آه" شروع میگردد و با اولین نقطه پایان میگیرد. "آه" اول که علامت تأکیدی را پیش رو دارد، در نقش دستوری خود "اسم صوت" و "کلمه افسوس" است. سراینده و روای شعر با "آه"، از روند تاریخ شکایت دارند و به افسوس خوری و دریغا گویی میپردازند. بنابراین میخوانیم: "آه! عشق ورزیدم.../.../ با غزال خوش نقشی مرده در بیابانی".

بند دوم با "وای!" شروع شده که مترادف "آه" است. مضاف بر این که سوای دریغا گویی با خود تعجبی را نیز حمل میکند.

آن مترادفها، یعنی آه و وای، هردو در روند بیان عاطفی و اعتراضی آدمی نقش اساسی ایفا میکنند. بطوری که هر دو میتوانند به صورت دو جمله مستقل در نظر گرفته شوند. جملات استقلال داری که از سخت نالیدن و حیرت کردن میگویند.

اینجا در غزل یادشده، سیمین خانم بهبهانی بطور مشخص دارد با افسوس از عمری میگوید که در ایران خلافت خلیفه گذشته است.

بین بند دو و بند پایانی مخاطب با محورهای دیگر غزل روبرو است که از پالایش با آتش و پوست اندازی همچون مار و رسیدن به تن درخشان میگویند. چون در بند دو، شاعر گفته بود که "حال قی دارد". از دست نوشیدن اشتباهی "آبی گند در فنجان بلورین".

با گمانه زنی و برحسب دانش پیشداده، شاید بتوان گفت که "فنجان بلورین" استعاره‌ای برای امر انقلاب است. انقلابی که آب گند تولید کرد. آنهم با استقرار حاکمیت فقهاتی که در مردمان دانا بتدریج باعث حالت تهوع شد.

حال شاعر، و درست در همین لحظه تاریخی سوژه (فاعل شناسا)ی ما، بعنوان زنی غزلسرا و در آن صاحب ابتکار به میدان آمده است تا در همپهلویی با روند عشق ورزی خود به امر تامل برسد و فرایند انتقاد از خود را کلید زند و به راه اندازد. گرچه روایتش الزاما به "پایان خوش" هالیوودی منجر نمیکردد. یک تراژدی کمدی توامان در انتظار ماست. وقتی به ادامه روایت غزل گوش میسپاریم.

لیکن در این لحظه تاریخی و با این برپاخاستنی که زنان ادیب ما انجام داده اند، آفاق تحول در رفتار فرهنگی نمایان گشته است. چنان که میدانیم اینان (از فروغ فرخزاد، مهشید امیرشاهی و سیمین بهبهانی) دیگر لیلی و شیرین پاسیو و بی حضور فردی نیستند که مردان (حتا گیریم شاعران برجسته‌ای چون نظامی تا جامی) از عشق و مهر ایشان بگویند. ولی ایشان در حاشیه غیر فعال باشند.

ایشان، هر کدام به فراخور نیت و انگیزش فردی، در این میانه قلم بدست گرفته و برپا شده‌اند تا متن ادبی تولید کنند. متنی و فرا متنی که نه فقط تاریخساز است بلکه همچنین تحول نگرشی را خاطر نشان میسازد.

فروغ با گذار از "دیوار" و "عصیان" غیر تاملی نیز با ایجاد "تولد دیگر" و برکشیدن معشوق مرد به صحنه شعر خود، جامعه سنت زده را به نبود دیالوگ و ارتباط سالم و برابر دو جنس رجوع داده بود.

مehشید امیرشاهی به جامعه هیجانزده و پریشانحال از انقلابیگری یکسونگر زنهار میدهد که حرکت به دور از آگاهی و بدون شتاخت درست از محیط چه مصیبهایی در پی خواهد داشت.

اکنون اینجا ولی از انتقاد به خود سیمین بهبهانی (۱۳۰۶ تا ۱۳۹۳) با خبر میشویم. او که در غزل میسراید: پس از "آتش زدنها" و "در تنور انداختنها" و نیز "پوست اندازنها"، هنوز خود را با خلاف در آمیخته میبیند گرچه تمایل به عربانی و عریان شدن دارد. "با خلاف ممزوجی، از غلاف عربانی."

این انتقاد از خود در سرانجام کار بدین شناخت میرسد که فاعل شناسا در پیش اشتباه کرده و میان دو روی یک سکه فرق گذاشته است. در حالی که فقط با یک سکه سروکار داشته است: "آه! عشق ورزیدم، سکه را دور دیدم/ روی، نقش جبریلی، پشت، شکل شیطانی."

در چالش با تباهی (یادی از بکتاش آبتین)

۱- ادبیات، چه با ژانر و گونهٔ سرایشی و یا به شکل روایتی اش، اگر اسیر رویکردی ایدئولوژیکی و فرقه‌گرا نباشد معمولا دربارهٔ یک مثلث (سه گوشه) توامان حرف دارد. مثلثی که رأسهایش را خدا، جهان و انسان تشکیل می‌دهند. بواقع داستانسرایی، آنگاهی فراگیر و همه‌جانبه تلقی میشود که هر سه گوشه یادشده را در نگر گرفته، موضوع توجه خود قرار داده و به روابط آنها پردازد. روایت‌هایی که بی اعتنا یا با غرض و مرض یک یا دو گوشه را کنار میگذارد، داعیه تکامل را نمیتواند مطرح و اختیار کند. زیرا در دوران مُدرنیت‌ه مخاطب کارشناس به حتم با کمبود عناصری روبرو میشود که جهان وی را تشکیل می‌دهند. از این‌رو با خوانش متن ناکامل، رضایت را نمییابد.

برای نمونه ای از داستانسرایی ناکامل در دوران ما به متون دینی میتوان اشاره داد که حتا برغم "مقدس" خوانده شدن، به پای ادبیات فراگیر و جامع نمی‌رسند. چرا که در این متون روند حکایت فقط بر یک گوشه (خدا و مسئلهٔ حضور و غیبتش) متمرکز و متکی است. یعنی از راس عمودی مثلث، از نوک ارتفاع و از بالا، با دیگران رابطه برقرار میکند تا احکام و فرمان‌هایی را برای زندگی انسانها صادر نماید. مثالش "ده فرمان موسا" است که دستور میدهد. این که مومن در جهان چه رفتاری باید انجام دهد تا به پاداش رستگاری در "دنای آخری" رسد. بنابراین در بطن چنین متن‌هایی نا کامل نه با جهان همچون پدیداری مستقل روبروئیم و نه انسان حق دارد نکته‌ای را بر اساس مشاهده و تجربهٔ شخص خود بیان نماید. همه چیز در خدمت ایمان است و نه یاور شناخت.

آنجا نه داد و ستدی بر سر بهتر دانستن در میان است و نه دیالوگوی میان پرسوناژها. از "بالا" فرمان و حکم صادر میشود. این "پائین" نیز فقط باید اطاعت کرد. در حالی که انسان با رشد آگاهی که از دوره رُسناس ایتالیایی به دست آورده، از فرمان و حکم و دستور دلخوشی ندارد. حتا رهنمودهای چاره ساز و سبکهای زندگی مطلوب را نیز فقط به صورت پیشنهاد پذیرا میگردد.

در هر حالت با این شکل از تمرکز بر قدر قدرتی مطلق خدا، که البته گاهی بنام یهوه و الله همچون کودک کینه ورز برای مجازات فرد و جمع خاطی غضبناک میشود، ادبیات دینی ساختار روایی یافته است. ادبیاتی که در درازای هزارهها جریان داشت تا سپس در پیامدش ادبیات عرفانی پدید آید.

در ادبیات عرفانی بر خلاف ادبیات دینی و کتابهای "آسمانی" که نویسنده و روای در آنها بی نام و نشانند، با شاعران و نویسندگانی شیفته روبرو هستیم. کسانی که به همان هژمونی خدا بر ادبیات دینی گردن گذاشته و او را از فرمانده و اقتدار صرف به محبوبی دل و روح ربا بر میکشند. البته این محبوبه همان خدای تکرو و خودستایی است که تاب تحمل هیچ رقیبی را ندارد.

با این حال یک تفاوت با ادبیات دینی پیش میآید. این که در شکل وصلتجویی و ارتباط گرفتن مومن با آسمان، ادبیات عرفانی ابتکاراتی را وارد ساختار حکایتگری میسازد که بیشتر به مرآده عاشق و معشوق مربوط است.

منتها آن همت ورزی و تلاش جهت تولید ادبیات صوفیانه نیز سرانجام کار زیادی با شناخت تاریخ انسانی و وضعیت جهان ندارد. هم و غمی نیز برای بهبود زندگی فرد تعالی جو در حال حاضر و اکنون از خود بروز نمیدهد. چون تعاليجویی عارفانه امکان تحقق خود را فقط در مرگ و فناء انسان میجوید که بایستی به راه رضای خدا صورت گیرد. از اینرو عرفا گویا کسر شأنش آمده که توجهی به مناسبات و روابط انسانی یا اعتنایی به وضع کهکشان و طبیعت کنند. فضاهایی که پیش شرطهای زندگی را تشکیل میدهند.

باری. در آن چارچوب ادبیات عرفانی، آن انسانی که فردیت خود را فراموش کرده و بیزار از جهان حاضر گشته، نقش نویسنده و راوی را بازی کرده است. با این تفاسیل تعجب ندارد که او (فرد بی نام و نشان) سازنده ادبیات دینی و عرفانی باشد که بر محور خدا مکتوب شده است. بی آن که همت کند و معرفی یا تعریفی از خود بدست دهد.

این نوع از متن و کتاب بر ساخته، آنهم با غیبت شناخت از سازنده اش، البته سابقه بسیار درازی دارد. در واقع بخاطر همین تاریخ طولانی، که غالباً خودش مانعی بوده است، به پرسش کامل بودن آن برای شناخت و دانستن نرسیده ایم. همچنین نپرسیده ایم که چرا نویسنده از خود بی خود شده، در زمان نوشتن، به آثار و وضع زندگی انسانها در آن مقطع تاریخی توجه لازم را نکرده است.

اکنون اما به ادبیاتی بپردازیم که کل مثلث خدا، جهان و انسان را در نظر میگیرد. آنچه در میان سطرهای مقدمه بالا، همچون عطشی در پی آب بود.

۲-زنده یاد بکتاش آبتین اشعاری از خود به میراث گذاشته که اشاراتی به کامل بودن ادبیاتش دارد. بخشی- از این اشعار را در مجموعه "تنهایی دسته جمعی" میخوانیم. از جمله سروده "گریه تر از لبخند" که به یاد محمد مختاری هدیه شده است. "مرگ برگ تو/ افتادن پائیزی از درخت بود/ پائیز شاعرانه غمگین". از این همدردی وی با همنوع (محمد مختاری)، که گویا از منظر "کسب و کار" هنرمندانه پیشگام وی در سرنوشت مشترک بوده (گشته شدن بدست عوامل خلیفه)، به شرح زندگینامه خود نوشت وی می‌رسیم. شرحی که از چالش با تباهی خبر میدهد:

"در قنداق سفید/ دست و پا می‌زد/ لای ملافه های سفید/ عشق بازی کردم/ و در کفنی سفید/ آرام خواهم گرفت/ در دنیای سیاه/ خاطرات سفید می‌درخشند."

او با نامیدن خود به اسمی مشخص و خود برگزیده (یعنی تبدیل کردن مهدی کاظمی به بکتاش آبتین) سپس به سراغ گوشه دیگر مثلث تکمیل کننده ادبیات رفته و از بینش خود نسبت به جهان میسراید:

"پیچیده است مرز/ پیچیده است جغرافیا/ جهان سوم مظلوم، فقیر، خشن / پیچیده است خود کشی- دسته جمعی نهنگها در ساحل / ساده است اما / پاسپورت خفه شده مهاجر در قایقها/ جهان سوم قربانی! / ارزان است نان و مرگ در تو/ ای کاش تلسکوپها به جای مریخ/ به کشف تو برمیخاستند/ جهان سوم زخمی، غمگین، مرگ آلود!"

آنگاه به وقتی که شعرش گویی خدا را مورد خطاب داده، اعتراف زیر را میسراید:

"جهنم است اینجا زندگی/ ای شعر، رویای مرمت انسان/ ترا می‌نویسم/ و در آستین تمام دنیا/ دنبال دستی می‌گردم/ که گلوله را به پرچم سفید تبدیل کند/ شعبدهای چنین را دوست میدارم."

سرانجام در شعری که عنوانش به گل مجموعه نام بخشیده، یعنی در "تنهایی دسته جمعی"، شرح مختصری از موقعیت دگر اندیش ناهمنوا با قدرت در ایران خلافت زده میدهد که گویی اشاره‌های ضمنی به تاریخ آزادخواهان در آن دیار دارد: "بر شانه خودم/ دستی تکاندم/ برگشتم/ و به دور دست خیره شدم/ در سراب/ انسانها دسته جمعی تنها بودند/ و مرگی بی نوبت/ در سینه من پا به پا میکرد/ جای خالی اشکی/ بر گونه هایم خشکی زده بود."

نگاهی به رهنمودی از حافظ

حدیث از مطرب و می گوی و راز دَهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این مُعما را
امروزه کودکانه و خام اندیشانه جلوه میکند. این که "رهنمود" های کلاسیک را
به گلی بپذیریم یا به تمامی رد کنیم. روش بررسی روزآمد به قرار زیر تعریف شده
که از منظر فایده و ضرر، جزئیات و مفردات رهنمود هوشمندان و اولیاً تاریخی
را بنگریم و بسنجیم.

در شعر نقل شده از حافظ، که معمولاً غزله‌ای چند محوری میسروده، نخست
با دو پاره اولیه روبرو هستیم. پاره‌هایی که به ترتیب توصیه‌های ایجابی و سلبی
هستند. توصیه ایجابی مبنی بر این امر است که حکایت از نشاط و نوشانوشی
نیکو و مطبوع است. بویژه که زمان حکایت و بازگویی شعر و حرف حافظ
همزمان شود با بهار و نوشدن طبیعت.

اما سپس، در قیاس با رفتار بعدی؛ آن نیکویی مورد تاکید حافظ از حکایت
مطرب و می صفت تفصیلی مییابد و بهتر خوانده میشود. بهتر از این که کار و
کنجکاوی در مورد "دَهر" داشته باشیم. بنابراین کنجکاوی در آن مورد، زیر بار
توصیه سلبی رو به خاموشی بایستی گذارد و ما را از چند و چون در مورد دَهر
بازدارد.

این جا ناگفته روشن است که مفهوم "دَهر" معرب، در پاره دوم و نیز در بخش
توصیه سلبی شعر حافظ به معنای گذر ایامی است که سرنوشت بشر را رقم زده
است. بنابراین دَهر را میشود معادلی برای "زمان مطلق" و عمر دنیا در نظر
گرفت.

بر اساس همین راز آمیزی دَهر است که اشاره ضمنی‌اش همچنین امکان فهم و
شناخت "خدا" میتواند باشد، اما این حکم را حافظ در پاره‌ی نهایی به ضرس
قاطع داده که کسی قادر نبوده و قادر نیست و نخواهد بود که گره آن مُعما را
بگشاید.

درست از همین حکم و نتیجه اخیر حافظ، که پس از توصیه‌های ایجابی و سلبی
وی آمده، بحث گسست ما از رویکرد کلاسیک و تفکیک تاریخ جدید آغاز

میشود. چرا که تجربه کنجکاوی بشر، که از قرن پانزده میلادی بدین سو امکانات دیداری ما را با اختراع وسایلی چون تلسکوپ، فضاپیما و ماهواره و... به میزان چشمگیری گسترش داده، به هر چیزی که به عنوان تمامیتی بی زمان عرضه شود، شک و تردید روا میدارد.

بر این منوال، شکل مُدرن شده تجربه، اصل خود را بر اساس یک گسست میان زمان مطلق و زمان نسبی گذاشته است. در واقع تجربه عرفی همان زمان زمینی را که از دل تقویمهای ادیان برآمده، ملاک نگاه و پژوهش خود گرفته است. بنابراین به تقویمهای مرسوم و گاهشمارهای رایج مینگرد تا به پژوهش و سنجش دریابد چه تغییری در زندگی بشر روی داده است.

امر سکولار، که بخشی از تجربه مُدرن را به نمایش میگذارد، از ریشه سائکولوم در زبان لاتین برخاسته و به معنای دوره‌بندی تاریخ است. در واقع جنبش سکولار دوره‌بندی و تلقی خود از زمان را همچون تفکیکی در روند تاریخ میبیند. تفکیکی که میخواهد نفوذ دین در مدیریت برخی از حوزههای اجتماعی را محدود سازد. البته نفوذ دین هم کم نمیشود اگر که "داستان آفرینش و پیدایش" در کتابهای مقدسش زیر سوال نروند.

باقی قضیه را هم که شما خود بهتر میدانید!

بر ما چه میگذره، ای هوشیار؟

شناخت دوران معاصر و توضیح اوضاع، همواره یک فرد همچون فاعل شناسا (یا بقول فرنگی‌ها، یک سوژه) را پیشفرض دارد. در چارچوب داده‌های تاریخ فرهنگی ایرانزمین، آن فرد را میتوان "رند" نامید. نام و عنوانی که البته دگردیسی‌های معنایی را در روند شدن مفهومی خود تجربه کرده است. بطوری که پیش از حضور مثبت در سرایش حافظ، مثلاً نزد سعدی شاعر، بار منفی داشته است. در هر حالت معنای مثبت آن انسان رند را بیش از هر متفکری مدیون شاعرانگی حافظ هستیم که نوعی "پیشاهنگ هوشیار" انبوه توده مردم را بنمایش میگذارد. اما همانطور که گفتیم لقب رند، البته بجز استثناهایی و پیش از سرایش حافظ، بیشتر بار منفی به‌مراه داشته و به شخص حيله گر و دغلباز اطلاق میشده است.

سرایش حافظ اما آن تحول معنایی را تثبیت و "رند" را بصورت شخصیت تیز هوش و آگاهی بخش مطرح کرده است. یک تجلیل و اینهمانی با این شخصیت مطرح را حافظ خود بقرار زیر خاطر نشان ساخته که، "ما رند و خراباتی و دیوانه و مستیم/ پوشیده چه گوئیم همینیم که هستیم/ زان باده که در روز ازل قسمت ما شد/ پیدا ست که تا شام ابد سرخوش و مستیم..."

بنابراین در روند تحول شعر کلاسیک، رند از شخص مغضوب به فرد محبوب بدل گشته و نشانگر رفتار مطلوب انسانی شده که داعیه‌ای نداشته است و تناقض و فاصله‌ای بین حرف و عملش نبوده است. وانگهی برای مواجهه با رند از شاعری چون سنایی رهنمود زیر را نیز داریم. او که در سرآغاز شعر کلاسیک ما جایگاه داشته، سروده: "تا خدمت رندان نگزینی به دل و جان / شایستهٔ سکان سماوات نگردی."

حال با تکیه بر چنین تاریخچه‌ای از رند میتوانیم او را به شناخت دورهٔ معاصر و توضیح اوضاع با خود همراه سازیم. او که میتواند برای هر قضیه‌ای سازی کوک و از اختلاف نظر میان علمای عظمای گزارش کند.

البته امروزه کارکرد آن "علمای عظمای" به "اتاقهای فکر" سپرده شده است. بطوری که هر جریان سیاسی قدرت پرست برای خود یک اتاق فکر دست و پا

کرده است تا منافع جرگه‌ای خود را پی گرفته و نفوذ خود به جامعه را حُقنه کند. چرا که روشهای مدیریتی تازه‌ای به بازار آمده‌اند.

با این حال گزارش بالا فقط یک جنبه از قضیهٔ اوضاع امروزی و فعلیت دار است. جنبه دیگر از رونق افتادن جلال و جبروت روحانیون دینفروش در جامعه ایرانی است. بی رونقی که بیش از هر چیزی نتیجه و محصول عملکرد حکومتی است که خود را نماینده خدا و موظف به حُقنهٔ خلافت اسلامی با رنگ و لعاب شیعه به مردم ایران میخواند.

بنابراین هر گونه نقدی بدین شکل از کشورداری وارد شود در نتیجهٔ اعمال حکم فقیه شیعه مسلک بوجود آمده است. روحانی انحصار طلب که از زور و بازوی اوباش بسیج شده بهره برده و قدرت خود را تداوم بخشیده، به موضوع بیزاری اکثریت جامعه بدل شده است.

این اتفاق در اروپا چیزی حدود پنج قرن پیش روی داد. چنان که امر تدریجی بیزاری از بی لیاقتی کلیسای توسعه یافت. نهادی که از درآمد و مالیات مردم خود را فربه میساخت و آمرزش و اقامتگاه در بهشت به مومنان میفروخت. لیکن وقتی مردم مطیع چشم بر زندگی فرعونى ارباب کلیسا انداختند به حيله و دغلكارى پی بردند که نخست غافلگیر کننده بود ولی سپس ایجاد حس بیزاری به همراه داشت. اینگونه تاثیر ایمان کاهش مییافت و عقل و خرد رندانه مردم را بفکر چاره جویی میانداخت.

شیطونک‌ها

اگر این نکته را باور دارید که از خُرد کلان برخیزد، آنگاه به خواندن ادامه دهید. والا به خود هی باید نهیب بزنید که نکند این حرفها از گاه کوه ساختن باشد؟! نگارنده برای آن که پایه قرارداد یادداشت خود را محکمتر سازد، البته به رهنمود سعدی نیز میتواند ارجاع دهد. او، یعنی آن شاعر جهان دیده، که گفته: "اندک اندک به هم شود بسیار/ دانه دانه است غله در انبار". یا بیٹی از فیض کاشانی را شاهد میتوان گرفت که سروده: "آب چشم آخر بخواهد بردنم تا کوی دوست/ قطره قطره جمع گردد عاقبت دریا شود".

این پیشزمینه را بخاطر نکته زیر آوردم. این که بگویم چرا "شیطونکها" را عنوانی برای ژمانی از داستانیفسی در نظر میگیرم که تا به امروز سه تا ترجمه فارسی به خود دیده است. آنهم با عناوینی متفاوت. از "تسخیر شدگان" علی اصغر خبره زاده تا "شیاطین (جن زدگان)" سروش حبیبی و این اواخر با "جن زدگان" نسرين مجیدی.

از این ترجمه‌ها، فقط دومی بطور مستقیم از روسی ترجمه شده است. اولی و سومی بترتیب از مبدهای زبانهای فرانسه و انگلیسی به فارسی رسیده‌اند. همچنین در مقایسه‌های مندرج در مطبوعات که میان چند پاراگراف برگزیده از متن ترجمه‌ها صورت گرفته، بنظر میرسد ترجمه دومی وفاداری بیشتری به روحیه متن اصلی دارد.

در هر حال در زبانهای دیگر نیز این تعدد ترجمه‌ها و عناوین در مورد ژمان داستانیفسی وجود دارد. بطور مثال در آلمانی از آغاز قرن بیست تا امروز چهار و پنج برگردان از اثر یاد شده به بازار کتابخوانان عرضه گشته است. البته فقط تفاوت‌های زبان مقصد، همت و دقت مترجمان متفاوت نیست که باعث چندگونگی متن و عنوانها شده، خود گزینش داستانیفسی از زبان محاوره روسها برای نام اثر، که با گذر زمان البته تغییراتی به خود دیده، علت گوناگونی معادلها و مترادفها است.

بواقع واژه "به سی" روسی را که حتا املایش در این میان تغییر کرده، اگر امروزه به فارسی بخواهیم برگردانیم یکی از معادل‌های مناسبش همین "شیطونکها"

میشود. شیطونکی که مترادف رفتار جوانان و بزرگترهای بالغ میگیریم که بازیگوشند. در حالی که "شیاطین" فقط شکل کتابی و فاخر آن اسمی است که داستایفسکی به علامت تصغیری آورده است.

برای فهم گزینش چنین عنوانی از سوی داستایفسکی، اینجا درست وقتی است که به سرگذشتش بایستی رجوع داد. چون آن عنوان همچنین لایه هایی از اشارات ضمنی را دارد.

نخستین اشاره بر زبان نیامده در عنوان، به نکته زیر بر میگردد که در عالم همواره امکان برخاستن کلان از خرد وجود دارد. چنان که پیامد هر بازیگوشی هر چقدر هم کوچک به فاجعه عظیمی میتواند مبدل گردد. این گسترش پذیری امر کوچک که در آغاز یادداشت بدان ارجاع دادیم، در واقع پرنسیب و اصلی در جهان بینی داستایفسکی است.

معیاری که از تجربه و شناخت شخصی او بر میخیزد. داستایفسکی که به تاریخ ۲۲، ۱۲، ۱۸۴۹ در یک گروه شش نفره ردیف گشته و قرار بوده اعدام و تیر باران شود، بواقع الا بختکی نجات یافته است.

سه نفر اول این گروه شش نفره را آنگونه که شرح حالش میگوید، تیرباران میکنند. ولی او که جز سه نفر بعدی بوده، شامل عفو فرمانده اعظم یا شخص اول مملکت گشته است. این واقعه را میتوان همچون موقعیتی استثنایی در عمر او در نگر گرفت که با خود اشرافهائی را در بر داشته است. از جمله این اشرافها همانا رد اعدام و تیرباران انسان است. چون آدمی با حذف دیگری بخشی از کلیت خود و انسانیت را نابود میکند.

البته داستایفسکی با گریز از دست تیرباران هنوز دهسالی در سیبری میماند. ۴ سال اول را در زندان ادامه به حیات داده و شش سال بعد گماشته و خادم ارتش گشته است. بگذریم که وی بعد از آزادی نیز همچنان در سفر به مناطق دیگر سرمای استخوان سوزی را تجربه کرده است.

در نتیجه عناصری از تجربه این دوره زندگانی سخت و توأم با سرمازدگی در سیبری، بر باقی عمر وی تأثیری بی وقفه دارد. یکی از این عناصر موثر، همان خواندن مداوم انجیل همچون یگانه کتاب در دسترس زندان است. دیگر رویکرد وی شیفته و واله شخصیت عیسا گشتن است. شخصیتی که بعد متر و معیاری داستایفسکی برای اندازه گیری کل بشریت میشود. این که چقدر منطبق بر آن الگو، رفتار خوب و بد داشته‌اند.

از این رو وقتی داستایفسکی شرحی از قهرمانان و ضدقهرمانان خود را به دست می‌دهد ما با غول بچه‌های اساطیری یا ابر انسان آرزوی نیچه روبرو نیستیم. چون حتا وقتی آدمها بازیگوشی میکنند و به انهدامهای بزرگ دست میزنند، آنچنان در چشم داستایفسکی بزرگ جلوه ندارند. آنها بزرگی به اندازه آن فرشته مطرود که شیطان خوانده میشود و صورت جمعش شیاطین میگردد.

چرا که به هر حالت این شیطان است که در روایتهای مذهبی با خدا سرشاخ شده است. بنابراین تمام آن تسخیرشدگان یا جن زدگان، آدمهایی که همگی مفعول فاعلی بیرون از خود هستند، یک لحظه به پای شیطان نمی‌رسند تا همچون زیر مجموعه ای از "شیاطین" خوانده شوند. ایشان یعنی آن انسانهای دور و بر نویسنده روس تبار، فوقش شیطونکهایی هستند که توسن بازیگوشی را دنبال کرده و از پرتگاهی فرو افتاده و واژگون گشته‌اند.

بنابراین نگارنده، که خواسته خوانشی. فراگیر از روایت شیطونکها داشته باشد، داستایفسکی را فقط در حال همدردی با ایوانف نمیبیند. ایوانفی که در سال ۱۸۶۹ قربانی ترور درون گروهی و اعضای جرگه مبارزه زیرزمینی میشود که نچایف معروف رهبرش بوده است. نچایفی که گروهش توسط پلیس تزاری دستگیر شده و خودش نیز در زندان و بسال ۱۸۸۲ میمیرد. گرچه روح این ستیزه جوی ماکیاولیست، در نسلهای بعدی مبارزان، قربانیانی را گیر می‌آورد و در جان آنها حلول میکند.

بهر صورت در رُمان شیطونک‌هایی که به سال ۱۸۷۳ انتشار یافته، بنظر میرسد داستایفسکی برای خود هم دوباره تعیین تکلیف کرده‌است. ولی این "تکلیف"، تفاوتش با قبل در تجربه و هوشمندی بیشتر او است. ژوئیه ۱۸۴۹ یعنی شش ماه قبل از وقت اعدامش در نامه‌ای نوشته (نقل به مضمون): در وجود آدمی ذخیره عظیمی از تحمل و حیات موجود است که قبلا آن را نمیشناختم، اما تجربه کنونی آن را به من آموخته است". یک ماه بعد دوباره در نامه‌ای دیگر با خود تجدید عهد میکند: "مایوس شدن، گناه عظیمی است. کار مداوم، همان خوشبختی واقعی است."

براساس چنین باوری است که او توفیق مییابد "ادبیات جهانی" خلق کند. ادبیاتی که با زورق روایت به مجرای تاریک بطن و ضمیر خود و انسانهای محیط اطراف ره میسپارد و از مشاهدات گزارش میکند.

منتها در پایان یادداشت خود از بیان یک نکته فرعی نمیتوانم بگذرم. این که به سرنوشت اثر یادشده ای رجوع دهم که برایم تامل برانگیز بوده است. بطوری که

سایه‌ای از تناقض‌گویی روایت اناجیلی بر برداشت داستایفسکی را به نمایش می‌گذارد.

در سرلوحه کتاب، داستایفسکی به گوشه‌ای از انجیل لوقا، باب هشتم و آیه‌های ۳۲ تا ۳۷ حواله می‌دهد. در آن گوشه از بیوگرافی عیسا می‌خوانیم که پیامبر ترسائی‌ان خواسته دیوها را برای ارسال نکردن به دوزخ اجابت می‌کند. بعد روایت اطراف محل مواجهه عیسا با دیوها را نشان می‌دهد. چراگاهی که در آن گله‌ای از خوکها به تغذیه مشغولند. اینجا دیوها از عیسا تقاضا می‌کنند که به درون خوکها انتقال یابند و روح ایشان را بدست گیرند. عیسا می‌پذیرد و دیوها در خوکها حلول کرده گله را از پرتگاهی به دریا می‌اندازند تا غرق شوند.

اینجا از "پسر خدا" که طبق روایتها ذهنیتی آینده بین بوده، آیا نباید پرسید که چرا در قربانی سازی آن حیوانات زیان بسته شراکت جسته است؟

در ضمن داستایفسکی که می‌خواسته با آفرینش ادبی و بیان روایت خود را هر لحظه بیشتر به آزاد منشی نزدیک سازد، چرا از این واقعه قربانی سازی حیوانات برای کتاب خود سرلوحه ساخته است؟

اینها پرسشهایی هستند که از منظر ذهن روزآمد و هوادار رئالیسم انتقادی در روند خوانش اثر "شیطونکها" پدید می‌آیند.

پیرامون جاذبهٔ پردهٔ سینما و هراس افکنی فیلمهای کلاه مخملیها

صحبت حاضر، پس از تاکید بر این واقعیت که هرچیز قشنگ و دلربا (مثل جاذبهٔ سینما) الزاما پایان خوش ندارد و میتواند دلهره آور شود، به دو نکتهٔ مقدماتی اشاره دارد:

*یکم، برای ایرانی اهل فرهنگ و تبعیدی در فرانکفورت و به‌هنگام برگزاری نمایشگاه بین‌المللی کتاب، چند سالی است که یک فریضه اخلاقی (یا به لفظ امانوئل کانت، "کاتاگوریشه ایمپراتیو") وجود دارد. این که با سیاست تبلیغاتی رژیم حاکم ایران اعلام ناهمنوایی کند.

ایرانی تبعیدی از دهه‌ها پیش فهمیده که رژیم پُر مکر و حيلهٔ ملایان را با آن وانموده‌ها و موازی سازپهایی فرهنگی که انجام داده، نباید دست کم گرفت.

به‌ویژه که در همین چند سال پیش، از طریق به اصطلاح انجمن فرهنگی، یک عده همزمان با برگزاری نمایشگاه کتاب موفق شدند جلسه‌ای در فرانکفورت برگزار کنند. جلسه‌ای که در آن یکسری از "ادبیات دفاع مقدس" سخن گفتند.

ادبیات دفاع مقدس نام آن تولیداتی است که نویسندگان وابسته به رژیمی ریاکار ارائه می‌کنند. ادبیات جریانی خشونت پرور که بر طبل مظلوم نمایی می‌کوبد. در حالی که سردمداران رژیم همواره بر شعارهایی نظیر "جنگ، جنگ تا پیروزی!" و یا "جنگ برکت آسمانی است!" تاکید داشته‌اند. شعارهایی که زمینه ذهنی را میبایستی بسازد و شرایطی را فراهم کند که قدرتمداران به‌دنبال خواب و خیال خود روند و مثلاً سودای برپایی امپراتوری جهانگیر را دنبال کنند.

با این سوء سابقه از رفتار عوامل رژیم خلیفگانی که تجربه‌های ناگواری را برای تبعیدیان رقم زده، مسئله حضور در حوزهٔ عمومی و اعلام مخالفت با موجودیت خلافت اسلامی تکلیفی از پیش تعیین شده است. بنابراین انگیزه و علت صحبت نگارنده در "انجمن ایرانیان" شهر فرانکفورت به‌تاریخ ۱۹ اکتبر ۲۰۲۴ را در این رابطه در نگر گیرید.

باری. اکنون وقت سخنی است که می‌خواهد با در نظر گرفتن کتابی تازه انتشار یافته در مورد سینما، نکاتی را در زمینه زیبایی‌شناسی الگوهای رفتار اجتماعی بیان دارد.

آن نکات از جاذبه سینما به دوران جوانی ما شروع می‌شود. ولی سپس به هراسی می‌رسد که کلاه مخملیها و "عشق لاتهای" باز تکثیر شده توسط فیلمهای مربوطه در سطح جامعه ایجاد کردند. امروزه در ایران خفت‌گیری، دزدی و میدان‌داری اوباش به یک بغرنج و مسئله گسترده اجتماعی بدل شده است.

در این رابطه اگر پس‌زمینه‌های تاریخی را بشناسیم، یعنی بدانیم که استبداد در قرن قبلی به یاری "آلمن پرولتاریا" قدرت خود را در بزنگاههای برآمد جنبش آزادیخواه تداوم بخشیده، آنگاه میزان و ژرفای هراس افکنی اوباش فهم می‌گردد. باری. در این‌جا برسیم به دومین نکته مقدماتی.

سینما را "هنر هفتم" خوانده‌اند. ولی سوال زیر نیز میتواند مطرح شود. این که شش هنر قبلی کدام است؟ آنها را یادآور شویم که بترتیب موسیقی، نقاشی، نویسندگی، شاعری، پیکر تراشی و تئاتر است. گویا در پی اینها هنر هفتم برآمده که خودش زیر مجموعه‌ای از عکاسی بوده است. آن‌جا فوت و فنی را به خدمت گرفته‌اند که عکس و فرتور را به حرکت در آورده و آن را بر اکران به نمایش گذاشته است. نمایشی که جماعتی را شیفته و واله خود ساخته است.

اینجا یک لحظه به خیالپردازی که اغلب از طریق تماشای فیلم در آدمی باز تولید میشود، اجازه حضور دهیم. بنابراین میتوانیم پرسیم که چرا پرواز با پرنده فلزی (یا بقول قدما، طیاره) "هنر هشتم" خوانده نشده است؟

چون وقتی سینما به دوربین همچون ابزار اساسی خود وابسته و نیازمند است و از این طریق عنوان "هنر هفتم" را میگیرد، چرا پرواز بالابر "هنر هشتم" لقب نگیرد؟

پروازی که ابزار اساسی‌اش هواپیما یا کشتی فضایی است. در ثانی چرا اصلاً بایستی بین اختراعات "برادران لومیر" با "برادران رایت" تبعیض قائل شد؟ وقتی اخوت اولی سرآغاز فیلمسازی بود و دومی سرآغاز بالا پریدن!

اما خیالپردازی را فعلاً رها کنیم. به داستان هنر هفتم بپردازیم و فرهنگنامه‌ای که در موردش انتشار یافته است. یعنی به اثر "مُدرنیسم در سینمای ایران و جهان" به قلم رضا خسروی.

۱- سینمای هوش ربا: البته در میانه دهه سوم هزاره سوم مسیحی، یعنی در این سالهای جاری، دیگر سینما آن رونق قدیمی را ندارد. رونقی که در نیمه دوم قرن بیست رواج داشت و فوج فوج آدم ذوقزده را به سالنهای خود میکشاند. اما امروزه دیگر از آن جمعیت بی‌شمار فقط تک و توکی عاشق وفادار برجای مانده است؛ که معشوق پا به سن گذاشته خود را نمیخواهد رها کند.

وفاداری ایشان البته بی علت و دلیل نیست. چون در هر حالت، فرقی فارق وجود دارد. این که فیلمی را در چهار دیواری خانه خود ببینی یا با جمعی در سالن سینما. جمعی که در نگاه به صحنه واکنش متفاوتی از خود نشان میدهد و تمایز برداشتهای آدمیان را یادآور میشود. وانگهی بجز تحولات ناشی از گذر ایام و تغییر عادات و رسوم، یکی دیگر از دلایل کاهش رونق و فروغ سینما در میدان ارتباطات رُخ میدهد. پیامد تغییر افق دیدگاهها است و علتش اختراعات جدید. یعنی آنچه در پی انقلابات تکنیکی بوجود آمد.

چنان که فراگیری تلویزیون خانگی بتدریج مراجعه به سینما را کاهش داد. در پی رواج پخش فیلم خانگی، سپس کاربرد گسترده کامپیوتر، پیدایش وبلاگها و سایتهای اینترنتی از توجه به سینما کاست. آنگاه، در سومین مرحله دوری از سینما، تشکیل شبکههای ارتباط اجتماعی و اسمارتفونها نقش ایفا کرد. امکانات و وسایلی که همه را پایبند خویش و حیران و زل زده ساخت.

هنوز معلوم نیست که تلفنهای همه فن حریف و همراه چه خوابی برای آتیه ما دیده‌اند. بواقع از لحظه ورود "تلفن همراه" به زندگانی عمومی، وارد دوران تازه‌ای از عارضه خیرگی و گمگشتگی گشته‌ایم.

ماسماسکی که روش جدیدی از شستشوی مغزی را رقم میزند. ولی از این گرفتاری گذشته، بنظر میرسد که اساساً سرگرمی هنردوستان و به‌ویژه نسلهای جوان عوض شده باشد.

وانگهی توجه به تاریخچه تحولات رسانه‌های جمعی، که مدام ابزار جدیدی را بخدمت گرفته، شرایط جدیدی را یادآور می‌گردد. شناخت روند سرگرمیهای بشری نکات آموزنده‌ای دارد. بر این منوال اینترنت و ابزار وابسته‌اش، با شبیه سازی و تولید مصنوعی بیان و بازتابهای هنری، رقیب تمام اشکال قبلی رسانه و مدیا شده است.

در واقع پیچیدگی قضایا فراتر از تصور ما رفته است. زیرا اینترنت با خلق دنیای مجازی همچنین با گُل واقعیت نیز به چالش برخاسته و برای اندیشه بشری مسئله ایجاد کرده‌است. اکنون در زمانه قدر قدرتی اینترنت و به میدان آمدن

هوش مصنوعی که رقیب مغز و هوش انسانی شده، گویی رویکرد واقع بینانه را فقط با توجه به امور گذشته میتوان بدست آورد. بر اساس چنین برداشتی از درس آموزی تاریخ است که برغم کاهش جذابیت سینما، دوباره از آن سراغ می گیریم.

مگر فاضلان نسلهای قبل نگفته اند که گذشته، چراغ راه آینده است؟! آنهم بدین معنا که گذشته را بشناس تا از حال حاضر راحتتر به آتیه برسی. بگذریم که تاریخ جمعی به تاسف نشان داده که حرف فاضلان زیاد در ذهنها تاثیر نداشته است. چون گذر ایام و وقایع اتفاقیه به کفایت مورد تامل قرار نمیگیرند.

باری. صنعت سرگرم سازی فرهنگی که در دوره سرمایه داری تناورده شد و سینما یکی از وسایل شاخصش بود، هدفش چیزی جز جلب و جذب نبود. در واقع با بسیج عمومی، سرمایه داری ابتدا به ساکن رانش حرص و آز خود را ارضا میکرده است.

در جامعه به اصطلاح رو به مصرف و رفاه، که سرمایه داری فارغ از بحرانهای ادواری اش آن را تدارک دیده، قشر. متوسطی شکل گرفت. قشری که مثل طبقه حاکمه از بخش خدمات بهره میبرد.

از این دو گروه اجتماعی گذشته، در تاریخ قرنهای اخیر هم چنین با جماعت گسترده زحمتکش روبرو بوده ایم. شاغلانی که زیر فشار بازدهی هر چه بیشتر کار تولیدی، تداومی طاقت فرسا را در روند تاریخ خود تجربه کردند. آن جمعیت پُر تعداد در گذار از کشاورزی به صنعت، شاهد، بازیگر و هم قربانی روند تاریخ است. اصلاً آن تحولات در عرصه ثروت و تکنولوژی که دگرگونیهای فورماسیونهای تاریخی را رقم زد، با تلاش زحمتکشان جامه عمل پوشیده است. در هر حالت با حضوری مدیر سرمایه دار به جای ارباب فئودال، آن جماعت زحمتکش بتدریج به چیزی دست یافت که نامش "فراغت" شد. زیرا دیگر مجبور نبود از سحر تا شام در مزرعه باشد. حتا اگر بعد روشهای نظارت بر روند تولید کارخانه ای (تیلوریسم و فوردیسم) شیره جانش را کشید تا بازده کار مورد نظر ارباب کشور تامین شود.

بنابراین مستخدمان اوامر نظام حاکم، برای پوشش وقت فراغت و کنترل زحمتکشان، نیاز به وسایلی داشتند که گل مردم را موم دست کند. یعنی مثل اطاعت حکومت شوندگان در دوران ارباب و رعیتی. در عصر جدید از طریق

تأثیر بر افکار، مردم را در رفتارهایشان محدود و مُقید ساختند. این گونه معیارهای تنظیماتی و اخلاق مورد نیاز دورهٔ جدید به وجود آمده است. رویکرد انتقادی به امر تجربی نشان میدهد که سینما یکی از آن ابزارهای موثر در سلطه بر جهانیان بوده است. ابزار و رسانه‌ای که تأثیرش بسیار فراتر از جاذبهٔ تئاتر است. یکی از نمونه‌های گذار یا دگردیسی. هنر به فناوری و صنعت را در واقع با شکل گرفتن سینما میتوان توضیح داد که در آغاز نه فقط تودهٔ مردم که الیت و نخبه جامعه را نیز به خود جلب کرده بود.

بدین خاطر نظم سرمایه‌داری، که از همان سرآغازش حرص و میل غلبه بر گل جهان را داشته، در هر متروپلی یک "کارخانه رویا پردازی" دایر کرد. "مجتمع تولیدی" که استعاره‌ای برای وجود فیلم و سینما بود. از میان آن زنجیرهٔ رویا سازها در قرن بیستم، معروف‌ترینش "هالیوود" نام گرفت. گرچه بعدها این جشنواره‌ها و جوایز مربوطه بودند که آن نهاد را مُقتدرتر میساختند.

امروزه چند دهه‌ای میشود که بررسی رسانه‌های جمعی به رشتهٔ تحصیلی در علوم انسانی بدل شده است. برای آن‌که بدانیم چرا روند حوادث در قرن بیستم بدین جا رسیده، به نقش "سینمای هالیوودی" بایستی توجه کنیم. نهادهای که تأثیر جهانشمولی بر شکل بخشی. به افکار بشریت داشته است. چنان که برایش مدام قهرمان و ضد قهرمان پرداخته و ذهن انسانی را سرگرم ساخته است. این که میزان تأثیر سینمای هالیوودی بر ذهنیت جهانیان تا کجا میرسد، پرسشی است که بسیاری از ما را به خود مشغول میکند.

از اینرو وقتی دوستی نیکوکار لطف کرد و کتاب رضا خسروی به نام "مُدرنیسم در سینمای ایران جهان" را هدیه داد، آن را فوری پذیرفتم. آنهم بدین امید که شاید پاسخ برخی از پرسشهایم را در کتاب بیابم.

بهرحالت در معرفی مولف در پشت جلد آمده که وی در زمینه ادبیات، ارتباطات و روزنامه نگاری درس خوانده و تدریس کرده و سالها به کار مطبوعاتی مشغول بوده است. همچنین در همان معرفی‌اش به زبان فرنگی آمده که قصد پژوهش وی چیزی جز گشودن دریچه‌ای بر دنیای رازآمیز سینما نیست. افزون بر این نکته، پژوهشگر خواسته امر زیر را نیز نشان دهد که تهیه کنندگان فیلم در آمریکا به ضرب سرمایه و با کارخانهٔ هالیوودی خود توانستند در گذر ایام سینمای اروپایی را به حاشیه برانند. چنان که سرکردگی خود را در میل تأثیر بر اذهان جهانیان برقرار کرده و مردمان را مجذوب تصاویر خود ساختند.

بر اساس این زمینه چینی، شروع به ورنانداز کتاب کردم. نخست نگاهی به فهرست انداختم. گرچه همان نگاه اولیه خبر میداد که البته حجیم شدن کتاب به شاخ و برگ اضافی‌اش مربوط است.

در حالی که مولف کتاب را به "جانباختگان آتش سوزی سینما رکس آبادان" پیشکش کرده، چندین و چند صفحه اولیه را به امور زیر اختصاص داده است. این که معادل و مترادف‌های مطلوب خود را ردیف کند. سپس در بخش‌های "یادآوری"، "پیش درآمد"، "درآمد" و "چشم انداز" و ... از جمله به وسواسی بودن خود معترف شود. همچنین گزارش ریز و درشت روند مطالعاتی و موانعی را که بر سر انتشار اثر داشته بصورت شرح مفصلی آورده است. بگذریم که در آخر کار هم شکلی نامعمول برای رجوع به منابع بدست داده و بر مشکلات خوانش کتاب افزوده است.

با این حال بر خود مقرر کردم که در لایبرنت اول و آخر کتاب نمانم. اشاره به نثر ثقیل متن و کلمات نامانوس در بررسی را نیز برای دیگران بگذارم. همچنین از کتاب ایراد نگیرم که نقش سینما را فقط تا مقطع سال ۵۷ و انقلاب اسلامی وا رسیده است. همچنین بر آن نگرش نظری و رویکرد خاص مولف هم مکث نمیکنم. رویکردی که بنا بر پیشداوریهای نادرست، مدرنیسم را به گل منفی ارزیابی میکند. زیرا بزعم‌اش به اندازه کافی در راستای تعهد به منافع اکثریت مردم و اجتماع قرار نداشته است. شیوه نگرشی که خواه ناخواه به عوامزدگی رشوه میدهد و آغشته به پوپولیسم است.

عدم تامل و درنگ بر چنین رویکردی ایدئولوژیکی البته نیاز به شرح زیاد ندارد. چرا که سنجش‌های پیشینی یکسونگری آن را در زمینه سبک‌های هنری نمایان ساخته‌اند. رویکردی که در ضمن آدمی را یاد تحلیلهای دکتر میترا (سیروس پرهام) در اثر "رنالیسم و ضد رنالیسم" میاندازد که چاپ اولش ۱۳۳۴ خورشیدی منتشر شده و کلیه سبک‌ها و ابتکارات هنری را جلوی "معبد" رنالیسم قربانی کرده بود.

آن پافشاری و تعصب نسبت به "رنالیسم سوسیالیستی" البته فقط تولید وطنی ما نبوده است. ریشه در "ایدئولوژی اردوگاهی" و یکسونگری منقدان برجسته‌ای چون گئورگ لوکاچ هم داشته است. یکسونگری که یکی از گرفتاریهای دوران گذشته بوده است. ارزیابی که جهان و ابتکارات بشری را فقط در کشاکش دو اردوگاه و "پیمانهای ورشو و ناتو" میدیده و آنها را خلاصه و محدود میکرده است.

در اشاره خود فقط به یک قطعه از کتاب رضا خسروی خواهیم پرداخت که به مسئله کلاه مخملیها در سینمای ایرانی توجه کرده است. "کلاه مخملی" را در ظاهر بایستی استعاره آن دسته از مردان جامعه دانست که بزن بهادر بوده و اغلب در غیاب قانون و دادگستری میخواهند نظم و مرام خود را به جامعه تحمیل کنند. خشونت پروران مدعی حفظ غیرت و ناموس عمومی.

۲- **هراس افکنی فیلمهای کلاه مخملیها** - امروزه از منظر نقد قدرت ناموجه در ایران ناچاریم که توجه ویژه‌ای به پدیده اوباش و اراذل یا لاتها و داش مشدیه‌ها و کلاه مخملیها در سینما روا داریم. زیرا در قرن قبلی که مشروطه خواهی سرآغازش محسوب شده، همواره گروههای فشار در کف خیابان حرف نهایی در مورد آرایش قدرتمداران را زده است.

حرف نهایی که جانب ارتجاع و محافظه کاری را گرفته و نماینده ایشان را "شخص اول مملکت" ساخته است. چنان که در تحقق رویای "خلافت اسلامی" و رهبر شدن امام خمینی در پی سال ۱۳۵۷، اوباش یکی از سه ستون پرسنلی و اجرایی بود. ستونهای دیگر را املان خشک مذهبی در حوزه و بازار و نیز آژگلان حاشیه شهری تشکیل میدادند.

بر این منوال باید با ایجاد گفتمانی فراگیر رفتاری شهروندانه را به جامعه پیشنهاد کنیم. این که نیش زهری و سمی اوباش را بکشد و سرانجام برادران لات و لوت را "آدم" و برای زندگانی عرفی آماده کند. این گونه شاید هراسی آزار دهنده بخوابد. هراس و وحشتی که از دیر باز با مشاهده تیغ و چاقو و قمه کشی. بزن بهادرهای علاف و ولو در سطح شهر بلند می شده است.

باری. در قیاس با کتاب دو جلدی و حجیم جمال امید ("تاریخ سینمای ایران") که از ۱۲۷۹ تا ۱۳۶۹ را در بر می گیرد، کتاب خسروی اثری تحلیلی و نظری است.

در حالی که جمال امید در نوشته خود بیشتر پایبند گزارشهای ژورنالیستی و در چارچوب گفتار رسمی و بری از نگرش انتقادی به وضع موجود است. ولی خسروی در پی ارائه تاریخی تحلیلی از فیلمها و نگاه انتقادی به سیستم حاکم است.

از این نکته‌ها گذشته، خسروی بر سر برداشت و تاویل خاص خود با دیگران مجادله میکند. حتا اگر این مجادله صورت صریح و روزآمدی به خود نگیرد تا مخاطب دریابد جناب خسروی منظورش کدام مولف و چه اثر مشخصی است. مثلاً وقتی در ص ۱۹۷ کتاب از "سنگش گران نوگرا" صحبت میکند.

آن بخشی. که ما در اینجا بر آن متمرکز میشویم، عنوانش به قرار زیر است: "کلاه مخملی‌ها و لمپن‌ها" و با جملات زیر شروع میشود: "از گیراترین گونه‌ها/ ژانرها سینمایی ایران، یکی هم کلاه مخملی‌ها است: این بازماندگان روزگار پهلوانی و لوتی‌گری و ایار/ عیار منشی- همچون داش آکل هدایت، از ژرفای جامعه سر بر آورده و پاس دار آسایش و ناموس مردم و ... همه کاره‌ی محله- اند". ص. ۱۹۵

نخست این که خسروی معلوم نمیدارد که قید و صفت عالی "گیرا ترین" گونه سینمایی برای کی و چه قشری است؟ دوم این که خسروی با اتکای یک جانبه بر اثر داش آکل هدایت، نه نقش کاکو رستم به عنوان همتای متضاد قهرمان را در نظر میگیرد و نه به حضور هژمونیک و سیطره پشت پرده‌ای امام جمعه و قربانی بودن مرجان در داستان اشاره دارد.

اصولا خسروی در این فصل کتاب خود آن روند تاریخی مفاهیم، معناهای متفاوت و دگر دیسیهای پیش آمده را در نگر نمیگیرد. دگر دیسیهایی که میتوانند معرف گرایش به انحطاطی باشند که از مفهوم پهلوانی به رفتار لات و لوتیهای قمه کش میرسیم. این نکته را در تاریخ‌نگاری انتقادی باید سراغ گرفت.

بطور نمونه نزد هما ناطق که در پژوهشی- در مورد "روحانیت از پراکندگی تا قدرت" (پژوهشی. که از ۱۸۲۸ تا ۱۹۰۹ را در نظر گرفته) مینویسد: از نیمه اول سده نوزدهم در ایران مجتهدانی متکی به لوطیان چماقدار در حاشیه دربار قاجاریه شروع به خودنمایی و حضور در اعمال قدرت میکنند".

البته پس از شکست جنبش بابی این عملکرد تقویت و تشدید میشود و مجتهدان برای کسب درآمد به لشگر و سپاه لوطیان بزن بهادر متکی میگردند که برای دستبرد و ماجراجویی از خانه بیرون میرفتند. ایشان با آن "دستاوردها"، که نشان روند انحطاطی و از اوج قلندری به حضيض لات و اوباشگری افتادن است، به مزدوران نهاد روحانی بدل میگردند. بنابراین پس از مطالعه بخشهای پیشین، در این صفحات کتاب که به بررسی سینمای کلاه مخملی‌ها پرداخته، خواننده میتواند به سوال زیر برسد.

این که یکسونگری زیبایی شناسیک و انکار سایر سبکهای مدرنیستی در پای رئالیسم بدین امر منجر شده که خسروی به خیال طرفداری از اکثریت زحمتکش تا مرز جانبداری از کلاه مخملیها برود؟

چنان که تلاش بیهوده‌ای از منظر تعریف و معنای مفاهیم مجرد کرده که تیپ کلاه مخملی را از مشتقات و زیر مجموعه‌های اُمپنیسم متمایز سازد. بویژه که

این جانبداری، بطور مشخص، خود را در رابطه با تحلیل خسروی از فیلم "قیصر" کیمیایی آشکار میسازد.

او پس از بدست دادن تعریفی مجرد و دانشنامه‌ای از مفهوم "لمپن" که بازتابش را در "شعبان جعفری و طیب حاج رضایی در کودتای ۱۳۳۲" دیده، به اظهار نظر زیر میرسد. این که "قیصر-کیمیایی (۱۳۴۸)، کارگری که از آبادان به تهران می‌آید و ناخواسته درگیر کین جویی لات منشانه خون خواهر و برادرش از آب منگل‌ها میشود، اما لمپن نیست". ص ۱۹۶

این موضع‌گیری خسروی در مورد قیصر که او را از عارضه لمپنیسم مبرا میداند، برای نگارنده نقطه عطفی در جهت تفاوت نظری با خسروی است. نقطه عطفی که هم نیاز به ارائه استدلال دارد و هم از خوانشی-متفاوتی از متن "قیصر" برمیانید.

در واقع پس از روی اکران رفتن فیلم قیصر- دو برداشت موافق و مخالف در رابطه اثر کیمیایی شکل گرفته است. اختلاف نظری که سرآغازش به جدل امیر هوشنگ کاوسی با تائید و تبلیغ فیلم از سوی ابراهیم گلستان میرسد. در آن جدل کاوسی از گلستان گله مند است که به‌رغم دانش سینمایی و توانایی فیلمسازی "با جلب مخاطب به تماشای فیلم قیصر- وقت مردم را ضایع کرده است". بزعم کاوسی، گلستان در تعریف خود از فیلم زیرکانه به میخ و به نعل کوبیده است. همه چیز میگوید برای آن که چیز اصلی را نگوید.

ما با فاصله تاریخی میتوانیم به گمانه زنی زیر برسیم. این که نکند گلستان، به علت گره‌های شخصیتی که داشته و خود دوستی خود را ارضا شده نمیدیده، با زیرکی خواسته از جماعت روشنفکر انتقام بگیرد. بدین ترتیب برای جماعتی دام گذاشته که ارزش کارهای او را نفهمیده است. از این رو به دفاع و تعریف از اثر کیمیایی برخاسته است. اثری که بزعم کاوسی کپی کاری از روی دست فیلم "داچ سیتی" فاروست بوده است.

در واقع مکث بر این سرآغاز شکل گرفتن دو برداشت مختلف از فیلم "قیصر" از آن رو مهم است که آن تیپ اجتماعی بزن بهادر سپس به طرز فاجعه باری در ایران تاریخساز میگردد. بطوری که ما را به فهم کارکرد دو نوع قهرمان مختلف (یکی عوامزده و دیگری فاخر) میکشاند. وادار میشویم به روندی بیندیشیم که حامل انحطاط و از پهلوانی حماسی به قهرمان سازی تجاری رسیده است.

در هر صورت آن رویکرد انتقادی زنده یاد محمد مختاری، نمونه‌ای از نوع قهرمان فاخر است که پس از سال پنجاه و هفت از "تمرین مدارا" گفت. وی سنجشی از ایده‌ها و الگوهای رفتاری حاکم و نیز پیامدهای سیاسی - فرهنگی اش برای مردمان و کشور به‌دست داد. همین واکنش‌های وی کفایت میکند که او را به عنوان نمونه‌ای از "قهرمان فاخر" بشناسیم. نمونه‌ای که خود معیاری میشود برای قیاس و سنجش با آنچه زیر عنوان "قهرمان عوام" عرضه شده است.

قهرمان عوامی که برای انبوه توده‌ها الگوی رفتاری ارائه کرده و میکند. البته بدون تاثیر مثبت. زیرا الگو و معیار یادشده باعث تحولی در جان و حال مخاطبان خود نمیگردد.

برای آن که بدیل فاسد و ناگوار قهرمان فاخر را بیابیم کافی است به تیپ "قیصر" کیمیایی همچون نمونه "قهرمان عوام" اشاره دهیم. فرد داش مشدی که مدعی حمایت از ناموس و حریم جنسی- زنان است. اما احترام به حقوق ایشان را به هیچوجه رعایت نمیکند. در واقع از طریق شناخت تقابلی که میان قهرمان فاخر با قهرمان عوام برقرار است، یعنی با قیاس آن دو تیپ اجتماعی، به روشن بینی بیشتری میشود رسید.

فیلم قیصر، که در سال ۱۳۴۸ خورشیدی روی اکران رفت، روایت خلاصه شده زیر را داشت. این که مرد جوانی به دختری تجاوز میکند و باعث تولید فاجعه های پی در پی میگردد. دختر، برای حفظ به اصطلاح آبروی خانواده، خود را میکشد. نامه وداع فاطمی، که البته هیچ نشانی از خودآگاهی زنانه را در بر ندارد و نگرش مردسالارانه را بازتولید میکند، اما آدرس تجاوزگر به اصطلاح نابکار را آشکار میسازد. فرمان (برادر بزرگ دختر) که از در جوانمردی و قیم ناموس بیرون آمده، به سراغ مجازات تجاوزگر میرود. ولی در درگیری با او و برادرش کشته میشود.

قیصر- که برادر جوانتر دختر تجاوز شده است، از این جا سروکله اش در فیلم پیدا و وارد ماجراجوییهای بعدی میشود. او در سرانجام فیلم پیش از آن که تیر بخورد و ناکار شود، کار سه برادر آقا منگل را تمام کرده و یکی را پس از دیگری کشته است. این انتقام، در کلیت فیلم، اما چند پرسش مخاطب کنجکاو را پاسخ نداده میگذارد. این که وضع خواهر تجاوز شده چه میشد، اگر که خودکشی نمیکرد؟

زیرا با قیصری که از چارچوب سنتی خاص برخاسته، هیچ بعید نبود که دختر تجاوزشده قربانی قتل‌های ناموسی خانواده خود شود. البته اتفاق قتل‌های ناموسی امروزه به تاسف هنوز امری سپری شده نیست که برای فهمش به دفاتر تاریخ رجوع کنیم. حتا در این روزگاری که ما وارد هزاره سوم میلادی گشته‌ایم هنوز یکی از مشکلات جوامع پیشرفته اروپایی و دادستانی مُدرن به شمار میرود زیرا یک‌ه تازی مهاجران متعصب و زن ستیز مهار نشده است.

از این گذشته، مسعود کیمیایی که روایت و کارگردانی این فیلم را یکجا در دست داشته، استدلالی به دست نمیدهد که چرا ماجرای فیلمش به پلیس و دادگستری اجازه حضور در صحنه را نداده است. وی، هنوز پس از سه چهار دهه سرشار از درس آموزها، دوباره همان خرافه‌های کلیشه وار گذشته را تکرار میکند. بی آن که لحظه‌ای در آنها تامل و تصحیحی کرده باشد:

"قیصر. در نمایش سال ۴۸، توان ایستادن مردی را در مقابل حکومت به یاد آورد. شیوه- ای که با مردم تماس وسیع بگیرد و روشنفکر را هم یاد کند. روشنفکران و هنرمندان و منتقدان با قیصر. همراه شدند؛ فیلمی که مردم ببینند و کفش- های خودشان را ور بکشند و در مقابل دستگاه قضاوت و تمام فشاری که آزادی- های سیاسی را هم در حبس نگه داشته بود فکر کنند". (نشریه پویا، چاپ ایران، شماره ۱۲، آذر و دی ۱۳۹۲)

روشن است، در نبود ناظران منصف در رسانه‌های رسمی امروز ایران، مسعود کیمیایی هنوز از اعتباری خرج میکند که برخی بخاطر منافع شخصی- یا سیاسی خود به فیلم وی دادند. چون ایشان در آن زمان فکر میکردند در سینمای او- که البته همواره متوجه گیشه برای فروش و تجارت خود بود- پتانسیل اعتراضی وجود دارد.

منتها آن چه او از این اعتبار برداشت میکند تا نتایجی دلبخواهی را سوارش سازد، خود معتبر نیست. چون گشتن برداران آب منگل، که از منظر جامعه شناسی رفتار افراد هیچ توفیری با قیصر. ندارند و هر دو دسته قاتل و مقتول از قشر چاقوکشان و جاهلان‌اند، با خوشبینانه‌ترین برآوردها نیز مقابله با حکومت و دستگاه قضاوتش معنا نمیشود. چون اصلا دادی را برابر بیداد مطرح نمیسازد و فقط وضع ناگوار موجود را بازتولید میکند.

برای مستدل ساختن مدعای ما نیازی نیست در بیرون دنبال شاهد بگردیم. این نکته را در همان آثار کیمیایی پس از انقلاب اسلامی بایست جُست. یعنی در دوره ای که آزادی ستیزی از حوزه سیاست به حیطه اجتماعات رفته است. در

این مرحله از گفتمانی که آثار کیمیایی در آن بر بالیده نه تنها اعتراضی برنخاسته بلکه اینجا و آنجا همنوایی با گفتار حکومتی در چالش با مخالفان و دگراندیشان نیز برقرار بوده است. بدین ترتیب نبود دغدغه آزادیخواهی نزد کیمیایی همواره خود را نمایان ساخته است.

از این همنوایی با جریان مسلط گذشته، اما در همان لحظه فیلم که قیصر رجز میخواند نیز دلیلی له برقراری قانون جنگل در کلیت جامعه انسانی و بی اعتبار ساختن حق طلبی ارائه نمیشود. این شعار "در این نمونه آگه نخوری میخورنت"، که قیصر جارش میزند، یک برداشت شخصی است و ربطی به ارائه دلیل و برهان ندارد.

بگذریم که برای بازگشت به قهقرا هیچ دلیل قانع کننده‌ای نمیتواند وجود داشته باشد. بدین خاطر در همان نقدهای اولیه فیلم قیصر بدین کاستیها اشاره کرده‌اند که کارگردان، همچون دانای کل و همه فن حریف، روند رویدادها را چنان دستکاری میکند که قهرمانش هیچ مزاحمی در کار خودسرانه نداشته باشد.

در هر صورت، همان‌طوری که برخی از منتقدان فیلم کیمیایی نیز گوشزد کرده‌اند، قیصر- قانون را دور زده است. اما فراتر از پایمالی قانون، وی یک جرم سنگینتر مرتکب میشود که انتقام شخصی و گشتن همنوعی از قشر و طبقه خود است. آن بازگونی مفهوم حق این جا نیز خود را آشکار میکند.

بدین ترتیب او مفهوم حق را از معنای اصیل خود تهی میکند و از اعتبار میاندازد. چرا که اجرای حکم در جامعه شهروندی پس از دادرسی و تشخیص حق در دادگاه معتبر توسط مامورین دولت قانونی صورت میگیرد. این اجرا به هیچوجه در حیطه اختیار شخص شاکی و در دسترس انتقام خصوصی نیست.

فیلم کیمیایی که کار ستایش از جاهل محله را پیش رو قرار داده چیزی از بحران زدگی وی نمیگوید که با تحول مشروطه بی تکلیف شده است. جاهل اگر قبلاً حراست از ناموس محله را وظیفه خود میدانست با درست شدن قانون در مملکت از این موقعیت دور شده است. چون دادگستری رسیدگی به تبهکاری و مجازات آن را عهده دار شده است.

اصلاً در جامعه‌ای که حق مُدَرَن در آن پایه و اساس داوری است، انتقام شخصی- که در عمل قیصر- وجود دارد جُرم محسوب میشود. این برداشت از حس مسئولیت شهروندی برمیخیزد که علیه خودسری انتقام جو و تولید بی نظمی او میایستد تا شیرازه امور از هم نیفتد.

در این رابطه رساله "بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام"، یکی از آثار قابل توجهی بوده که زنده- یاد شاهرخ مسکوب با تجربه سه دهه ای تبعید خود به میراث گذاشت. این اثر که با اسم مستعار م. کوهیار به سال ۱۳۷۴ خورشیدی انتشار یافته، درک و دریافت از حق در اسلام را زیر سوال میبرد. وی بر رویکرد اسلامی نسبت به حق پرتو افکنی میکند که برخلاف حقوق مُدرن، انسان را مبنا و اتکا و نیز در آماج و هدف خود ندارد. او با نشان دادن فرق قانون عرفی و قضاوتش با قانون شرعی و قضاوتش از جمله یادآور میشود که "در جامعه مدنی، شهروندان با ارتکاب جرم در برابر جامعه مسئول و پاسخگوی نماینده آن (دادستان) هستند. ولی در فقه اسلامی مومن (یا کافر) با ارتکاب جرم (= گناه) نخست در برابر خدا مسئول است... اما امت، جامعه حقوقی به معنی جدید کلمه نیست یعنی اجتماع به خودی خود دارای حقی نیست که تجاوز به آن جرم باشد". (یادشده ص ۱۵۲، انتشارات خاوران، پاریس)

وی از بحث بالا در چند صفحه بعد نتیجه زیر را میگیرد که "در اسلام تساوی در تکالیف و نه به تبع آن تساوی در حقوق وجود ندارد و قانون نسبت به همه یکسان و بی طرف نیست هر گروه حقوقی (مردان، زنان، بردگان مسلمان و کفار ذمی) دارای قوانینی از آن خود است و برای آنها که بیرون از جامعه حقوقی هستند (مشرکان) حقی شناخته نیست."

با توضیحات بالا معلوم میشود که بنیادی ترین گره اجتماعی ما از رابطه پیچیده ای بر میخیزد که از کنش و واکنش امر حقارت، جرم و حق طلبی پدید آمده است. کنش و واکنشی که یک سه گوشه و مثلث را تشکیل میدهد.

در این میان و از منظر حقوق مُدرن، قیصر میتواند مدعی باشد که تحقیر شده است. این حس حقارت که میتواند متکی بر وقایعی چون تجاوز به خواهر و خودکشی او یا کشتن برادر باشد، اما به هیچوجه توجیه گر قاتل و جرم نیست. همین جا که حرکت از حس حقارت بسوی مجرمیت است، باید نکته ای را روشن کرد. نکته ای که در تفاوت واکنش قهرمان فاخر و قهرمان عوام نهفته است.

ما میتوانیم مدعی باشیم که به صورت فردی و جمعی مورد تحقیر قرار گرفته ایم. از وجود تحقیر نیز که تجربه اش را داشته ایم، البته انگیزه دادخواهی را میشود استخراج کرد. دادخواهی که اجرای حق را ضروری میسازد. حقی که مبنای قانون است و محدودکننده زورگویی قدرتمدار معنا میدهد. منتها واکنش

قیصر- به حس حقارت و نتیجه کارش، رفتاری متعارف معقول نیست. زیرا به مجرمیت می‌انجامد حتا اگر مدام داد و فریاد کند که حق طلب است. آن صغرا و کبرا چینی‌ها برای منطقی جلوه دادن کار وی، که توسط سناریونویس و کارگردان انجام میگردد، نه فقط توجیه جرم بلکه بهانه‌ای برای لاپوشانی کردن سنت خردمندانه‌ای است که ما در رفتار قهرمان تاریخی خود داشته‌ایم. لاپوشانی که با شبه استدلالات قیصر- در فیلم صورت میگیرد. وی، از یکسری برداشت دم دستی و تامل نشده، ایدئولوژی توجیه قتل را میسازد. این نکته را آن جایی شاهد هستیم که میگوید: "دیگه توی این دوره نمونه کسی- حوصله داستان گوش دادنو نداره!"

تعیّن کننده ترین لحظه فیلم قیصر در خوانش و تماشای نگارنده این سطرها، که در ضمن نمایانگر گسست از رفتار پهلوانی در سنت پیشا اسلامی است، در حول همین دیالوگ قرار دارد. این جا لحظه‌ای است که قیصر- از اولین گشتن خود برگشته و با دایی و مادر دل نگران خود شروع به حرف زدن میکند تا آنان را متقاعد به درستی کار خود گرداند.

در آنجایی که قیصر- از نبود حوصله برای شنیدن داستان میگوید، جمشید مشایخی که نقش دایی را بازی میکند کتاب شاهنامه را میبندد. او که در این لحظه میتواند از خواننده‌های خود بهره گیرد و نیز یادآور خردمندی شاهنامه ای باشد که کتابی برای آموزش پهلوانی و قهرمانی است، سکوت میکند. ساکت ماندن و خاموشی او بی پیامد نیست. به قیصر- مجال بیشتری میدهد تا به سخنرانی پردازد و خود هیجان زده و مضطرب را به نمایش بگذارد. تماشاگر فیلم در آن جا با قیصری روبرو است که با غرور و افتخار از زجر کشیدن مقتول به هنگام چاقو خوردن میگوید.

بسته شدن دفتر شاهنامه و باز شدن سفره دل قیصر- در چشم انداز تاریخی به معنای گذار از رستم پهلوان شاهنامه به قهرمان قیصر- کیمیایی است. گذاری که مسائل عدیده- ای را با خود به همراه داشته است. از جمله قرار گرفتن مای جمعی در سرایش سقوط.

در سرایشی که ما امروزه به طور جمعی گرفتارش هستیم، سرایشی سقوطی که با تجلی قیصر- همچون قهرمان عوام و منبع الهام توده مردم معنا میشود، البته نباید تمام کاسه و کوزه‌های بدبختی و ذلت را بر سر کیمیایی بشکنیم. بدبختیها و ذلتی که در این دهه‌ها دُچارش بوده‌ایم.

مسعود کیمیایی، برغم تمام رجزخوانیها و خود منتخبیهایش، معلول یک روند اهمال کاری است. علت را در نبود نقد رفتار فرهنگی میبایست جست که نتوانسته علت دگردیسی- و گذار از قلندری به پهلوانی و از قهرمانی به ضد قهرمانی و پیامدهایش را برای جامعه تعریف و فرمولبندی کند.

خیلی پیش‌تر از آن که شاکی کیمیایی باشیم، بایست تصمیم‌زری (قهرمان‌زمان سووشون سیمین دانشور) را به پرسش میکشیدیم که پس از مرگ یوسف میخواست فرزندان خود را فقط با کینه‌ورزی بزرگ کند. کیمیایی فرزند نسل قبلی خود است که آل احمد و سیمین دانشور والدین نمادینش بوده‌اند. در دامن سیستم پرورشی و ایده‌های آموزشی ایشان بزرگ شده است.

در هر حال اهمالکاری نقد فرهنگی بدین منجر شده که کسی- برای قهرمان امروزی نگفته که در سنت پهلوانی و در کردار رستم شاهنامه، انگیزش عمل به کینه توزی و انتقام شخصی- نیست. رستم حتا اگر بی خبر و بی خرد وارد صحنه چالش شده، با خبر و با خرد از آن خارج شده است. یعنی این که در حین نبرد نیز آموختن از تجربه را فراموش نکرده است. رستمی که در بیشتر اوقات به سراغ رازنی با دانایان میرود و پند و اندر ایشان را میشنود. بواقع عنصر- پهلوانی شاهنامه که در رستم شخصیت انسانی اساطیری مییابد در پی پیروزی بر بیداد و دروغ است. اما به قیصر قهرمان بنگرید که دروغ مردسالاری را لاپوشانی میکند و انتقام شخصی خود را حق طلبی مینامد.

مقایسه رستم اساطیری با قیصر تاریخی، که هنوز به تکامل انسانی نرسیده چون در او کینه ورزی حرف اول را میزند، در سطح نظریه‌پردازی این درک و دریافت را پیش میکشد که رجحان فلسفی عقل (لوگوس) بر اسطوره (میتوس) همواره درست از کار در نیامده است. به ویژه که روایت اساطیری ما یعنی شاهنامه چنین رهنمودهایی را نیز پیشاپیش عرضه کرده است:

"برون کن ز سر باد و خیره سری را
ستایش خرد را به از راه داد"...

اگر از واکنش قیصر- به حس حقارت همچون واکنشی- فردی فراتر رویم، در مییابیم که در مقابل حس حقارت جمعی صاحب واکنشهای متفاوتی بوده‌ایم. واکنشهایی که در چهار خانواده نمادین سیاسی ایران، یعنی خاندان سلطنت، روحانیت، ملیون و عدالت طلبان، شکل گرفته و گاه با یکدیگر همپوشی یا تضاد داشته است.

حس حقارتی که در قرن قبلی برای ایران و مردمانش دست کم در چند واقعه پیش آمده است؛ مثل اشغال کشور توسط متفقین یا غارت منابع ملی بوسیله بیگانه یا مداخله ایشان در امور سیاست داخلی ما.

قهرمان فاخر، از هرکدام چهار خانوار نمادین سیاسی ایران که برخاسته باشد، اما در چنان وضعیتی نباید مضطرب و هیجان زده شود. او نخست اُس و اساس حق را برای خود و مخاطبان تعین میکند. پیش از آن که دست به اقدامی زند. تا چه رسد به این که مثل قیصرها خود سرانه بخواهد جرمی مرتکب شود و همقطار و همنوعی را به قتل رساند.

با این حال فیلم قیصر، بی آن که به بدآموزیها و پیامدهایش برای جامعه مدنی فکر شده باشد، مورد استقبال بسیاری واقع شد. قهرمانش، الگوی رفتار قشر وسیعی از مردان جوان شد که از آرایش موی سر تا بپا کردن کفش پاشنه تخم مرغی تقلیدش کردند.

این تیپ اجتماعی با گسترش هر روزی خود وقتی به مرحله انقلاب اسلامی رسید دیگر لشگر پیاده نظامی از انبوه توده محروم و حاشیه شهری را پشت سر داشت. در این مرحله، قیصر اما فقط جاهلان و عشق لاته‌های محله‌های جنوب شهر را نمایندگی نمیکرد بلکه دل برخی از روزنامه‌نگاران و نویسندگان را نیز برده بود که الزاما اهل جنوب شهر نبودند. بواقع جماعتی که پایه‌های جنبش معترض به سلطنت را در دهه پنجاه خورشیدی تشکیل داد فقط دانشجو خشمگین از خفقان پلیسی و شهروند ناراضی از نبود فضای مشارکت سیاسی در امور کشور نبود که به فدائیان و مجاهدان میپیوست. حتا مومن و مرید روحانیت نیز به تنهایی نبود که به قول خودشان مثل جن از بسم الله میگریختند و از ظواهر مدرنیستی احساس بی‌زاری میکردند و با زعامت نواب صفوی و مولفه اسلامی ترور سیاسی را پیشه کردند. جماعتی که بر تجمع جنبش پوپولیستی میافزود، از الگوهایی چون قیصر، بزن بهادر و مضطرب نیز الهام میگرفت. به ویژه که در فضا این شایعه پخش بود که چنین افراد بی پروا و قلدری نماد اعتراض و انقلاب هستند.

بعدها خرافه یادشده در مورد انقلابیگری، هرچه ناخشنودی عمومی رنگ و بوی مذهبی بیشتری یافت، دامنه وسیع‌تری به خود گرفت. چنان که آن جماعت با خیال راحت‌تری جذب شعارهای حکومت خلفا گشت. این جاذبه تحت تاثیر تبلیغات رسمی تشدید میشد که رستگاری اخروی را نیز به فرد معترض نوید میداد.

بهر صورت، در بالای میدان قدرت پرستی، مدیران حکومتی نیز آن جماعت هیجانزده را به امان خدا رها نکرد. گروههای فشار را از خیل ایشان ساختند که خواسته‌های ایدئولوژیک و منافع سیاسی شان را تأمین میکرد. حکومتگران از تاریخ و سابقه پیشکسوتان خود به خوبی آموخته بودند که دار و دسته قلدران چه برکت و نیروی موتلفی هستند. از این رو همواره چتر کنترل خود را بر سر ایشان حفظ نموده و راهکارهای جدیدتری برای ائتلاف خود در نظر گرفتند.

با این حال تمام راهکارهای پیشینی، امروزه، خواسته‌های جماعت قیصرمنش را برآورده نمیکند. زیرا تعدادی از آنها از نردبانهای نهادهای رسمی و دولتی بالا رفته و خود در زمره اولیای امور و افراد طبقه حاکمه در آمده‌اند. منتها هنوز ائتلاف روحانی و قلدر زورگیر پابرجاست و هر دسته‌ای که بتواند تکه بزرگتری از شیرینی رانت معادن و ذخایر کشور را بر میدارد. در هر صورت از شوربختی آزادیخواهی است که آن مرد حاکمیتی را بر ایران عمود کند که بر سه پایه املها، اورگله‌ها و اوباش بنا گشته است. با این حال مثلث "اا"ها (املها، اورگله‌ها و اوباش) میزان کارایی خود را در بحران سه بعدی ایران نشان میدهد. کارایی متمایل به صفر که با خشکسالی در کشور، با هوای آلوده ناشی از بنزین و ریزگرد و دودکش و آگوزها در شهرها و از اینها مخرب‌تر با گسترش رباکاری در ارتباطات انسانی انگشت نشان میشود. رباکاری که در سطح رابطه جهانی و برای ماندن و برقراری روزمره مدیران نظام، ناچار است جنون هسته‌ای خود را قمار کند و به دست دیپلماسی هفت خط و کارگشته بسپارد.

بنابراین تغییر و دگرگونی در نزد پدیده‌ای آشوب‌زی که جیم الف (جمهوری اسلامی) باشد، الزاما به معنای بهبودی نیست. ادامه جنگ است با خدعه تازه؛ که در جنگ به قول علما خدعه جایز است.

بر این منوال در صحنه سینما نیز با دگرگونیهای بعد از انقلاب دیگر اشاعه ایده قیصر- بودن، که بدون وضو آدم میکشته، با شعائر رسمی همخوانی نداشت. تیپ قیصر، که در دوره پهلوی اول و دوم با شکلگیری دادگستری علاف شده بود، اینجا نیز بحران دیگری را از سر گذراند. بایست شکل عوض میکرد. رژیم حاکم مطلوب و مراد خود را در فیلمهایی نظیر "اخراجیها" جستجو میکرد. از این رو "نماد اعتراض" سابق پوست میاندازد. متوجه اهمیت و سیطره مذهب شده، به جبهه "جنگ حق علیه باطل" می‌رود و انرژی خود را آن جا مصرف

میکند. بر این منوال مطرودان و حاشیه شهرنشینان، دوباره، در شکل و شمایل سیاهی لشکر سروکله شان در فیلمهای مُجاز پیدا میشود و ایفای نقش میکنند. در آن مرحلهٔ پسا انقلابی است که مسعود کیمیایی صاحب رقیب میشود و دیگر آن یگانه کارگردان سینمای متعهد و معترض نیست. با این که مضمون انتقام شخصی. را غالبا در آثار سینمایی خود تکرار کرده است. بعد از انقلاب اسلامی، در سینمای جاذب مردمان عادی، مدعیان چندی به میدان میآیند و رقیب یکدیگر میشوند. رقبایی از قماش مسعود ده نمکیها که خود را صدبار مومن تر از مسعود کیمیایی میدانستند و از فعالیت در گروه های فشار به صرافت هنرنمایی افتادند.

البته بایست دوباره در آن لحظه‌ای خاص فیلم قیصر توقف و تامل کرد که برای کشور پیامد ناگواری داشت. نبایست بی اعتنا از کنار فیلمی گذشت که تاثیر گسترده در اذهان عمومی داشت و به لاتها و جاهلان اعتبار اخلاقی میبخشید. در هر صورت هرجایی که کتاب شاهنامه همچون نامه خرد جمعی و یادآور ناکامیهای سرافرازانه ما بسته میشود، اتفاق خوب و نشانه خوشایندی در کار نیست. به ویژه که سپس جوان از همه جا بی خبری چون قیصر، که لبریز از خشم و کینه است، قادر مطلق صحنه شود و سخنگوی حق و عدالت گردد. نبایستی از یاد برد که او درست در بدترین لحظه‌ی حضور خود، یعنی در آنجایی که لذت انتقام او را از دیدن واقعیت و راه درست محروم کرده و نیز از سنت پهلوانی بریده، مورد تشویق افکار عمومی واقع شده است. این امر اتفاقی با اهمیت و در عین حال گروتسک است که انحراف بینش و عملکرد قیصر. مورد تحسین شمار چشمگیری از اهالی قلم و رسانه‌ها قرار گرفت که قرار بود به مردم آموزش دهند.

عشق و جدل روشنفکران ایرانی

با این که بدرستی گفته‌اند حقیقت در جزئیات است
اما گاهی فرصت نمیشود به جزئیات بپردازیم!

پیشگفتار

در ادامه به سه زوج اهل ادبیات نگاهی گزینشی. خواهیم داشت که در زندگی و آثار خود از عشق ورزی و جدل بازتابهایی را به نمایش گذاشته‌اند. ایشان زوجهای متشکل از عاشقان فعال هستند که در اینجا اشاره‌های ضمنی مفهوم و رفتارشان بیشتر ناگفته میماند. ناگفته‌هایی که به تاریخ فراگیر ادبیات مربوط میشوند. تاریخی که دو قطب متضاد تحول و زوال را همزمان در بر دارد. وقتی از زوج فعال در بستر تاریخ تجدد خود میگوئیم، در ضمن اشاره‌ای سر بسته به شرایط ادبیات کلاسیک هم داریم. شرایطی که از منظر معنا و کارکرد دارای روابط و ضوابط دیگری بودند. در واقع گزینش زوج فعال، یعنی این که آن زوجهای عاشق مُنفعَل و پاسیو را در بحث خود لحاظ نکرده ایم.

بنابراین نه از افسانه عربی تبار لیلی و مجنون افسانه‌ای میگوئیم که درباره‌ی ایشان از نظامی تا جامی سروده‌اند و نه از قصه‌ی خسرو شیرینی که سرگذشتشان را نظامی گنجوی به نظم درآورده است. بگذریم که در راستای قصه‌ی اخیر از رابطه‌ی مثلی این دو نفر آخری با فرهاد هم چیزی نمیگوئیم. کسانی که یک سه گوشه از کشش و تمنا و علاقه را میسازند.

اما برای روشن شدن فاصله میان فعالیت و پاسیو بودن زوجهای عاشق، در اولین پیوست مطلب، اشاره‌ای به غزلی از سیمین بهبهانی داریم. او که بر عمل عشق ورزی خود در یک بستر تاریخی تأمل کرده و بر آن نقدی جاری ساخته است*.

باری. آن زوجهای فعال برگزیده‌ی ما در اینجا، به ترتیب سنی، سیمین دانشور و جلال آل احمد، ابراهیم گلستان و فروغ فرخزاد و سرانجام مهدی اخوان ثالث و غزاله علیزاده هستند. پیشاپیش البته گفتنی است که نوع رابطه آن سه زوج در

همزیستی با یکدیگر متفاوت است. اولیها با هم مزدوجند. یعنی شکل سنتی ارتباط زناشویی را تجربه کرده‌اند. دومیه‌ها نوعی ازدواج سفید را پشت سر دارند که معیارهای سنتی همسری را به چالش کشیده است. سومیه‌ها فقط در حرف و متن از تمایل به یکدیگر گفته و با اشخاص دیگری در رابطه زناشویی بوده‌اند. یعنی این که از ساختار معمول برقراری رابطه عاشقانه و همسری فاصله داشته‌اند.

در میان زوجهای برگزیده و در بیان ابراز تمایلات شخصیشان اما گویی تقسیم کاری عمل کرده است. چنان که زنان بیشتر در زمینه عشق و مهرورزی فعال بوده و مردان غالبا به جدل بر سر مسائل اجتماعی یا سلاقی شخصی. مشغول گشته‌اند. در دومین پیوست نگاهی گذرا داریم به تبارشناسی جدل بر سر مسائل اجتماعی و سیاسی در میان دو دسته روشنفکران سنتی و مُدرن ایرانی در قرن بیست میلادی**.

لیکن پیش از آن که در متنهای ایشان دقیق شویم، لازم است که درک و دریافت خود از مفاهیم محوری سخن را بیان و در موردشان تامل کنیم.

تعریف مفاهیم اصلی

بنابراین پیش از هر اشاره و اقدام دیگری، نخست به تعریف دو مفهوم اساسی و مرکزی سخن خود بپردازیم. مفاهیمی که "عشق" و "جدل" هستند و در نگاه اولیه بصورت دوقطب متضاد جلوه میکنند.

در حالی که معنای جدل واضح بنظر میرسد و به تعریف زیاد نیاز نمیرد ولی عشق، با دگردیسیهای معنایی که در روند رشد تاریخی بشریت به خود دیده، مدام از نو تعریف گشته است.

حال برای تعریف مفاهیم، اقدام ما به قرار زیر خواهد بود. این که جدل را پیامد و مشتقی از برداشت مخالف، آزرده خاطر شدن و نفرت بدانیم. گرچه نفرت، خودش یکی از پیامدهای ترس است. ترسی که میتواند ما را به ستیزه‌جویی بکشاند. چون به هر حالت آدمی به هنگام ترسیدن اگر پا به فرار نگذارد، در خود فرو میرود.

آنجا، برای گریز از خطر، می‌خواهیم در لای پنهان شویم یا برابر تعرض یورشگر سپر دفاعی دست بگیریم. البته گاهی سپر دست ما پاتک و ضد ضربه نمیزند. فقط یک واکنش و احساسی منفی است که به موضوع نشان میدهم.

عشق ولی در قیاس با جدل و نیز آن علل اولیه‌اش که ما را در لاک و به خفا می‌برند، محصولی از فرارفتن است. زیرا با روند شناخت همپهلو می‌شود و در کار دیدن، مشاهده و تماشا است. واضح است این عملیات و گنشمندیها به وقتی صورت می‌گیرد که از لاک خود بیرون می‌شویم.

علت قضیه پرورش عشق اینجا روشن است. زیرا در گام نخست، هدف تماس با معشوق است. پس از آن که وی را دیده و آشنا شده‌ایم. آنگاه شوق داریم که از او بیشتر بدانیم. از اینرو برای افزایش شناخت با ابراز عشق به او نزدیک می‌شویم. چنان که در سرانجام روند، خواسته نهایی، نزدیکی و وصال است. اینجا در رجوع به تواناییهای خود است که می‌خواهیم هر آنچه از حس مثبت و علاقه داریم به معشوق بدهیم.

بنابراین در زمان پا گرفتن نهال عشق یک فرق و تفاوت با جدل شکل می‌گیرد. تفاوتی که از ریشه‌ها برآمده و در علل وجودی آن دو پدیده متضاد جای داشته است.

اخلاق جدل

باری. انسانها گاهی در درک و دریافت موضوعات متفاوتند و به اختلاف می‌رسند؛ این تلاقی و رودررویی یا از روند آموزشی و یا از منافع شخصی. میتواند برآید.

بطوری که نتیجه دعوا و مرافعه میتواند باشد. در این صورت درگیری و نفرتی را شاهد می‌شویم که از بحث و جدل برمیآید.

بهر حالت این عملکرد آخری را که گویا در مناسبات انسانی گریز ناپذیر و غریزی جلوه میکند، جدل می‌خوانیم. منتها ماجرا با خوانش راز جدل بی‌پایان نمی‌رسد. زیرا در گستره افزایش انتظار و توقعات فرهنگی، آن رفتار خاصی از جدل طلب میشود که برای رشد اجتماعی دستاورد و فایده داشته باشد. از این لحظه است که فرایند مدنی سازی امر جدل شروع میشود.

از جمله اهداف همبستگی شهروندانه این خواسته است که هنگام جدل با رعایت معیارهایی، آن را کنترل شده پیش ببریم. بواقع جدل مردمان خردمند را نباید به دست حواث پیش بینی نشده‌ای بسپاریم که از دل هیجانزدگی و خشمناکی بیرون می‌جهند.

در میانه گذر ایام و به علت و دلیل بالا بوده که متفکران حکمت سیاسی به لزوم رعایت "اخلاق گفتمانی" در هنگام بحث و جدل رسیده‌اند. از جمله متفکران

اجتماعی که به مسئله رفتار اخلاقی در چارچوب تبادل نظر و مناقشه پرداخته- اند، نمایندگانی از نسل دوم مکتب فرانکفورت با نامهای کارل آتو آپل و یورگن هابرماس هستند.

بزعم ایشان "اخلاق گفتمانی" در پی تشکیل و تنظیم معیارهایی ست تا تبادل نظر در فضای عمومی را مدیریت کند. خرد جمعی که در بطن مدیریت یادشده است، بایستی از منظر درستی و صدق، اظهارنظرهای ما را از گفته های نادرست و گمراه کننده تمیز داده و تفکیک کند. بدین ترتیب آن استدلالات درستی برجسته میشوند که در بطن یک گفتمان عمومی پدید میآیند.

استدلالات یادشده سرانجام به کار یک وفاق جمعی در میآیند که هم چگونگی مسئولیت اجتماعی و هم کارکرد آن را توضیح میدهد. اینجا مسئولیت بر دوش مدیرانی است که تصمیمهایی در حوزه سیاست، فرهنگ و اقتصاد برای تمام جامعه اتخاذ میکنند.

هابرماس برای اعتبار بخشیدن به اصول استدلال کردن طرفین بحث، چهار معیار تفاهم، حقیقت جوئی، درستکاری و راستگویی را لازم میداند. بنابراین از مجرای نظریه پردازی در مورد اخلاق گفتمانی، سه دسته پرنسپ و قاعده برای گفتگو و تبادل نظر مطرح میشوند.

این قواعد، به ترتیب، ضابطه های منطقی و نحوی هستند. از جمله این که در روند بحث هیچ سخنگویی نباید به تناقض گویی بیفتد و حرف خود را نقض کند.

در ضمن هر سخنگویی که برای یک موضوع خصلتهایی را پیش فرض میگیرد، آن خصلتها را بایستی در اشکال مشابه و منطبق نیز به رسمیت بشناسد. بنابراین سخنگویان متفاوت مجاز نیستند یک اظهار نظر درباره موضوع بحث را با معناهای مختلفی استفاده کنند.

در گام بعدی با ضوابط اخلاق مدار روبروئیم که بایستی مورد توافق طرفهای بحث باشد. آنها بدین صورت که سخنگو به مدعای خود باور داشته و پایبند باشد.

هرکسی که معیار یا اظهارنظری را به موضوع بحث نامربوط بداند و آن را رد کند، باید دلیل بیاورد.

سرانجام سومین دسته از ضابطه ها باید تامین کننده امکان بیان و سخنی به دور از زور و اجبار باشد.

همچنین برابری سهم سخنگویان از فرصت زمانی باید تامین شود. در این فضا هر فاعل شناسایی که امکان سخنگویی و کنش‌مندی دارد، مجاز به شرکت است. در ضمن هر آدمی اجازه دارد که مدعای مطرح شده را زیر سوال ببرد و آن را به مسئله حل نشده‌ای بدل سازد. همچنان که مجاز است مدعای تازه‌ای را مطرح نماید. زیرا در فضای مطلوب بحث، امکان ابراز تلقی، نیازمندی و آرزو برقرار است.

سرانجام آخرین نکته در تامین اخلاق بحث این اصل است که هیچ زور و اجباری نباید از برون و درون، سخنگویی را از حق خود محروم سازد. در نتیجه روند معیارشناسی کلیه اظهار نظرهای متکی بر دروغ، پیشاپیش استدلال محسوب نمیگردند. چرا که سعی در فریب ناظران و شرکت کنندگان بحث داشته‌اند.

بنابراین در فضای بحث و گفتمان سازی ایرانیان بنظر میرسد که یک پیش شرط اساسی برای پیاده کردن چنین ضوابطی لازم است تا عادت کهنه را کنار زند. این که از دروغ "مصلحتی" یا تقییه همچون ابزار فریب و فریضه شیعه، پیشاپیش صرف‌نظر کنیم.

باری. در پایان پرداختن به مفهوم جدل از یاد نبریم که بر سر ریل گذاری نظم عمومی یا تعیین سیاست در جهت کشورداری، غالباً میان دو دسته عمده از شهروندان یعنی مهندسان مشاور قدرت و روشنفکران جانبدار منافع عمومی بحث و جدل بوده است.

با این حساب از وجود جدل به خودی خود نباید ترسید و آن را فقط به دست نفرت پراکنی صرف سپرد. چون وجود نگرشها و جایگاههای مختلف فاعلان شناسایی که چشم اندازه‌های متفاوتی را برای جامعه در نظر میگیرند، خواه و ناخواه جدل برانگیز میگردد.

به عبارت دیگر در امور راهبردی جامعه، امکان وجود جدل پیشاپیش برنامه ریزی شده است. مسئله بر سر این امر است که چگونه مدیریت گردد.

در هر صورت در کنار آن جدلهایی که در عرصه سیاست و فرهنگ اجتماعی غالباً جریان دارد، در مقیاسی محدودتر جدلهایی نیز در حوزه ادبیات و پیرامون شخصیت‌های مربوطه‌اش پدید می‌آیند.

این که از دیدگاههای متفاوتی به سنن کلاسیک برخورد و یا به طرحهای جدید و تحولات سبکی پرداخته شود.

در محدودهٔ جدلهای اخیر که پیرامون متون ادبی و میراث ادیبان انجام شده، البته داد و ستدهای فکری هم شکل گرفته است. تبادل نظری که از جمله موضوعات مُمهمش پرداختن به عشق و تعریف روزآمد آن است. آنهم با در نظر گرفتن سایر تحولات دانش بشری.

اینجا متوجه میشویم که جدل نظری میان روشنفکران و متفکران در چه روند پُر پیچ و خمی، همچنین به بالابردن فهم عمومی از کارکرد عشق منجر میگردد. در پی توجه بدین نکته است که معلوم میشود دو موضوع مورد بحث ما (یعنی جدل و عشق) چه رابطه نامرئی اما مستقیمی با هم دارند. رابطه‌ای که میتواند ضعف و قوت رواداری جمعی را در رفتار اجتماعی معلوم دارد.

مسئلهٔ انواع عشقها

حال از سویی دیگر به قضیه مورد نظر بنگریم. در دوره بندیه‌های عمده تاریخی (یعنی عهد عتیق، قرون وسطا و عصر جدید) آن دگردیسیهای معنایی که عشق به خود دیده، در پسزمینه همواره جدل نظریه پردازان بر سر تعریف جدید یا ابقای تعریف قدیمی را در برداشته است.

چنان که در روند تاریخ فلسفه اروپایی و در عصر باستانی‌اش، عشق نخست موضوعی است که در پیرامونش به شناخت جهان و تشخیص خدایان و الاهی-های زیبا میرسیدند.

از این دورهٔ قدیمی مثلا رسالهٔ "ضیافت" افلاتون را داریم. رساله‌ای که تعاریف متفاوت سقراطی و آریستوفانی را از مجرای تجلیل زیبایی بدست میدهد. آنجا الگویی برای انسان و چگونگی رابطه عاطفی‌اش طرح میشود. انسانی که اینگونه از فضای قبلی خود (یعنی زیست در غار بیرون آمده) و در دشت و صحرا وجود زمین و آسمان را تشخیص داده است. از این مرحله امر مُمهمی برای انسان در حال تکامل چون شناخت جهان شروع میشود.

در مرحله بعدی به گرایش ارسطو میرسیم که عشق را از منظر زندگی خردمندانه و رفتار با فایده برای جامعه توضیح میدهد. اینجا هدف نظریه پردازی، کارکرد مناسباتی بی اصطحکاک و روان است.

سرانجام در مرحله پایانی دورهٔ باستان، با "تاسوعات" فلوتین، عشق همچون رسانه رسیدن به امر متعال در نظر گرفته میشود. وقتی همه چیز دیگر مجازی است و فقط خدای یگانه حقیقت دارد.

بنابراین با نظریه پردازی مومنان وحدت وجودی، عشق فقط در ذهنیات موجود است و از روابط میان انسانی به آسمان و هپروت کوچ میکند. گرچه شبیح سرگردانش از عهد باستان آمده تا عمر قرون وسطا بر سقف ذهنیات به پرواز میماند.

بهرحال در آن قرون وسطایی که دوره ای طولانی بوده، عشق آدمی، فقط ابزاری برای یکتا پرستی و ایمان به امر واحد در نظر گرفته میشده است. بطوری که در اثر تعاریف نگرش وحدت وجودی و فلسفه متعالی فلوتینی، عشق فقط به رابطه مومن و خالق خلاصه شده است. آنجا مهریزی به همنوع، به دور از تمنای تن و فقط از مجرای توجیهات دینی مادیت مییابد.

در هر صورت با اتمام هزاره‌های عهد عتیقی که عرض سده‌های میانی را طی کرده و نیز حتا تا آغاز دورهٔ ژنسانس پیش می‌آید، سرانجام تاریخ زیبایی‌شناسی ورق می‌خورد. بطوری که نقاش ایتالیایی (ساندرو بوتوچلی) مظهر زیبایی (ونوس) را به زمین می‌آورد. از این دوره بعد زیبایی همنوع دیگر به امر مبهم و هپروتی حواله نمیشود. چنان که مارسلیو فیینیچو متفکر دوران پیشا ژنسانسی، ایتالیا نیز به بحث "اروس" افلاتونی رجعت کرد و "فیلیا" و "آگاه" ارسطویی و فلوتینی را به حاشیه توجه‌ها رانده بود.

بنابراین سه برداشت و تلقی متفاوت از عشق، در یک دورهٔ دوهزار ساله تاریخ فلسفه وجود داشته است. برداشتهایی که زیر عناوینی چون اروس (کامجویی) فیلیا (همنوع دوستی) آگاه (عشق به خدا) تعریف شده است. البته آن حذف جسم و تن از فرایند عشق ورزی که از زمان فلوتین رایج شده، حتا تا لحظهٔ گسست دکارتی از فلسفه کلاسیک و سرآغاز فلسفه مدرن اروپایی نیز هنوز تداوم داشته است.

راهگشایی نظری میبایستی پس از از زمانه اسپینوزا بدین سو اتفاق افتاده باشد. از جمله با تلاشهایی که سرآمدان رفتاری و ادب مدرنیته از روسو و بودلر تا رمبو در فرانسه یا گوته، شیلر، هولدرلین و هاینه تا ژمانتیکها در آلمان در زمینهٔ زیبایی‌شناسی انسانگرا انجام داده‌اند.

از آن لحظه بعد کمی جا برای کامجویی و حرمت تن باز میگردد که از جمله در آثار روایتی "مارکی دو ساد" اشکال افراطی و اغراق‌آمیزی به خود گرفته است. البته در تحولات بعدی درک و دریافت از عشق چارچوب گسترش مییابد و عشق در چنبرهٔ دوگانه ذهن یا تن باقی نمیماند و با کلیت انسان و نقش اجتماعی-اش سروکار پیدا میکند.

برای نگارنده، در روند دگردیسیهای معنایی عشق، یکی از لحظه‌های جذاب همان تغییر افق نگاه به موضوع است. چنان‌که، از عهد باستانی تا پایان اقتدار نهاد دینی بر غالب ذهنیتها، ما عشق را در راستای محور عمودی مشاهده میکنیم. گویی عشق در دل و جان آدمی بر بالابرنده‌ای نامرئی به سمت آسمان رهسپار است تا به معشوق برسد. معشوقی که در عرش سیر میکند.

اما این افق نگاه مثل سایر چیزهای زندگانی در سرانجام بزنگاهی دستخوش دگرگونی میگردد. همانطور که از روند عمودی به سمت محور افقی میچرخد و در سطحی برابر متوجه همونوع میگردد.

اینجا پیشقراولانی در سبک جدید زندگانی همچون ژان ژاک روسو دست در کار دارند تا به عشق و پیامدهایش رسالتی تازه بخشند و بر سطح زمینی به فکر بهبودی اوضاع و تنظیم روابط انسانی باشند. شاهدش روایت او با عنوان "هلوئیز جدید" است که حکایت سنتی از عشق "آبالار و هلوئیز" را روز آمد و مُدرن میسازد. شرح بیشتر این روزآمد سازی را در دومین پیوست مطلب میآوریم.

از اینجا عشق محوطهٔ ذهنیات را ترک میکند و به سمت جسم و جان و تنانگی متمایل میگردد. در کنار روسو روشنگران فرانسوی از لون دیده‌رو و ولتر زمینه ساز این چرخش نگرشی هستند. چرخشی که از ذهنیت گرایی و مغز محوری دور میشود و به تمنای گوشت و پوست در آثار نظری و ادبی فضای شکوفایی به عشق جسمانی میدهد.

بر این منوال روسو حتا با فیلسوفان مُدرنی چون کانت زوایه دارد. کانتی که نه فقط به پیشینه دکارتی اندیشه و جداسازی مکانیکی روان و جسم تاوان پس داده بلکه عشق را منوط به رعایت فریضه‌های اخلاقی میسازد. خرد عملی او، جایگاه محدودی برای عشق در نظر گرفته است. آن را فقط بصورت عملکردی از سر احساس وظیفه و درستکاری مجاز میشمارد. در حالی که ژان ژاک روسو بر موجهیت عشق همچون نیروی اساسی انسان تاکید داشته و آن را در مقام امری طبیعی و بدیهی مورد تأیید قرار داده است. روسو با آن میزان از تواناییهای برجسته‌ای که داشته در دورهٔ روشنگری فرانسوی یک "آچار فرانسه" بشمار میرود که میتواند پیچهای بسیاری را باز کند.

تأثیرات فرنگی بر عشق جویی همولایتی‌ها

تعجب نکنید که تا اینجا مکث و تأمل بیشتر بر فرانکوفیلیسم و فرانسه محوری بوده و فقط اشاره جانبی به فرهنگ آلمانی شده است. بدین رویکرد بی اطلاع و بدون آگاهی تن نداده و آن را از بطن بررسی زیر استخراج کرده‌ایم. همچنین اشاره زیر در اینجا لازم است که فرهنگ آنگلوساکسونی نیز با ادیبانی نظیر شکسپیر در میان زبانهای غربی نقش قابل توجهی در زمینه طرح مسایل عشقی و نظریه پردازی مربوطه داشته است.

اما در اینجا مسئله تکیه و تأیید ما بر تحولات زیبایی شناسیکی است که در فرانسه عصر جدید روی داده بود. از جمله به خاطر واقعیت زیر که تأثیر گرفتن دو کلاسیک ادبیات مُدرن ما (نیما و هدایت) از فرهنگ "گراند ناسیون" فرنگی بوده است. با این حال تمام شخصیت‌هایی که اینجا به عشق و جدلشان می‌پردازیم، همگی در شمار فرانکوفیلها قرار نمی‌گیرند.

البته در آن میان آل احمد بیشتر از باقی به ادبیات فرانسه توجه داشته و در همکاری با دوستانی متنهایی را ترجمه کرده است. ولی دانشور و گلستان بطور قطعی زیر تأثیر ادب آنگلوساکسونی بوده و ترجمه‌هایی از آثار ادبی به آن زبان را بدست داده‌اند.

فروغ فرخزاد در حال شکوفایی با اقامتهایی که در ایتالیا و آلمان داشته از حال و هوای آنجاها میتواند تأثیر گرفته باشد. بویژه که چند شعری را نیز به کمک برادر بزرگتر از آلمانی برگردانده است.

اخوان ثالث بدور از تأثیر فرهنگ و زبان اروپایی بوده، به دانش وسیعی متمایل شده که از ادب کلاسیک فارسی داشته است. دستاوردهای نظری و ادبیش همگی برخاسته از نبوغ فردیش بوده که وامدار ایران فرهنگی و ادبیات فارسی است.

غزاله عزیزاده تحصیل کرده دانشکده حقوق تهران و فرانسه بوده ولی از ادب دانی خراسانیان نیز بهره وافر دارد. این نکته را روایتهای تحریر کرده‌اش نشان میدهد.

وانگهی نکته جالبی که در روند مطالعه متنهای ایشان به چشم می‌خورد، در شناخت امر زیر است. این که مردان بیشتر در کار جدل بوده‌اند و زنان متمرکز بر بیان عشق خود.

مردان اهل جدل و زنان عشقی

در میان مردان، جدلهای اخوان ثالث دو بخش عمده و فرعی دارد. بخش فرعی را میتوان از جمله در سروده "حاجی پدرسوخته بازاری و زندیق" دید که ریاکاری گسترده اُملان خشکه مقدس را علیه منافع جمعی رسوا کرده است. چنان که فرد بازاری طبق سنت روایت هدایتی از "حاجی آقا"، به صورت "ضدقهرمان" مطرح و توسط اخوان ثالث بازسازی میشود.

ضدقهرمانی که "داغ پیشانی" را همچون "ویرترین نماز" دارد و مدام در پی "احتکار و دغل و دوز و کلک" است. او که کارش خدا و شیطان را به حیرت واداشته، سرانجام به زندیق (همچون دگراندیش مطرود امروزی) به قرار زیر پاسخ داده است: "گفت آن حاجی راجی، که زکی/ تو همان به که سماقت بمکی/... مال و پول و پله دارم بسیار/ میکنم توبه، ز هم آخر کار/ میخرم جمله قضا کرده نماز/ با دعا و صدقه، نذر و نیاز/... تو که زندیقی و کم مال و منال/ برو از بخت بد خویش بنال."

بااینحال بخش عمده و اصلی جدلهای اخوان ثالث را بر سر حقانیت نیما در قیاس با محافظه کاران ادبی باید دانست. او که با تکیه بر دانش ادبی خود از چم و خمهای ادب کهن، با بزرگانی چون دهخدا و ملک الشعرای بهار روبرو میگردد و از بدعتها و بدایع مرد یوش (آن اشراف زاده روستایی) میگوید. بنابراین اخوان ثالث برای منافع و سلاقی شخص خود جدل نکرده است.

البته در راستای همین جدل بر سر منافع رشد اجتماعی، اخوان ثالث در رساله "موخره از این اوستا" به طرح آلترناتیو و الگوی نگرشی - رفتاری خود زیر عنوان "مزدشتی" برای ایران محبوبش نیز برآمده است.

در حالی که جدل آل احمد و گلستان نوعی از جدل شخصی است. ایشان بر سر هژمونی مدیریتی جماعت روشنفکری باهم سرشاخ بوده اند. زیرا میخواستند به سیاست و اجتماع بدیل عرضه کنند. البته در فضای جدل ایشان از برداشتهایی پیرامون تاریخ و وضع معاصر ایران هم باخبر میشویم. آنان در طول عمر خود واکنشهای متفاوتی در مورد موقعیت سیاسی و اجتماعی کشور داشته اند.

متن "یک چاه و دو چاله" آل احمد یک پای این جدل ریاستی است. "نامه به سیمین" ابراهیم گلستان که دو دهه بعد و پس از مرگ جلال نوشته شده پای دیگر جدل یادشده است. البته همین تاخیر گلستان در ارائه پاسخ، خبر از بی توجهی وی به روند تحولات همعصران دارد. در حالی که بیانگری زنانه در مورد عشق متنهایی چون "غروب جلال" سیمین دانشور و "تولد دیگر" فروغ را دارد. در این رابطه همچنین مرثیه نگاری غزاله علیزاده در مورد وداع اخوان ثالث

را نیز داریم که عنوانش از شعر شاعر درگذشته می‌آید: "ناگه غروب کدامین ستاره...". حال بترتیب به متنهای عزیزاده، دانشور و فروغ اشاره میکنیم.

خاموشی ستاره

خاموشی ستاره، همچنین و خواه و ناخواه، حکم ناگواری برای پروانه دارد. پروانه‌ای که دور شمع رو به خاموشی در پرواز است؛ و این گونه دلخراش، مرگی دوگانه از پرواز و نور رقم می‌خورد.

در واقع آن عاشقی که معشوق از دست رفته خود را با ستاره قیاس میکند، سرنوشت تراژیک و غمبار خود را نیز به تصویر میکشد. چون با سقوط ستاره در خلاء بی نهایت، ساعت نابودی او نیز شروع به تیک تاک کرده است.

در آن "اغراق شاعرانه" که راوی در توصیف مرگ عشق و معشوق مینماید، اشارات واقعی چندی نهفته است. از جمله اشاره به حالات و سرگذشت معشوق و نیز اوضاعی که باعث خاموشی ستاره بوده است. ستاره‌ای که در قبل بر محیط اطراف خود نور می‌افکنده و مشتاقان را بر وضعیت خویش آگاه می‌ساخته، اما ناگهان بی تابش شده است.

ماجرای مرثیه نگاری غزاله عزیزاده برای مهدی اخوان ثالث، از آن دست روایاتی است که از مرگ معشوق همچون مرگ ستاره خبر میدهد. گرچه مرثیه در خود و نیز با اشاره‌های ضمنی، زمینه ساز وداع بعدی شده است. وداعی که فاعل و مفعولش همان راوی مورد نظر ما (غزاله عزیزاده) است.

اینجا در اوج غمبار قصه با لحظه‌ای روبروئیم که عشق همچون میل و اشتیاقی فراگیر میان آدمیان، خطر فروکش شعله و تابش خود را اعلام میکند.

چنان که مهدی اخوان ثالث در شهریور ۱۳۶۹ (۱۹۹۰ میلادی) می‌رود و غزاله بیست سال جوانتر در اردیبهشت ۱۳۷۵ (۱۹۹۶). او که مرثیه خود را عنوانی این چنین بخشیده بود: "ناگه غروب کدامین ستاره/ ژرفای شب را چنین بیش کرده است؟".

از اخبار وقایع اتفاقیه میدانیم که در مجموع اخوان ثالث متولد ۱۳۰۷ شصت و دو بهار را شاهد است و غزاله ۱۳۲۷ بدینا آمده چهل و هشت بهار را. اخوان ثالثی که یکبار پس از شنیدن شعر خود از زیان عزیزاده این پاره غزل را خوانده بود: "چه خوش است صوت قرآن ز تو دلربا شنیدن/ به رُخت نظاره کردن سخن خدا شنیدن".

علیزاده در آن مرثیه درخشان که به نثر نگاشته شده، از سروده م. امید بهره میگیرد تا عنوان مطلب خود را نامی ببخشد. در حالی که روایت خود را از لحظه‌ای آغاز کرده که مردم برای مشایعت "نعلش عزیز" شاعر در جلوی بیمارستان گرد آمده‌اند. شاعری که زمانی خود را "مرثیه خوان وطن مرده خویش" خوانده بود.

روایت علیزاده از آنجایی حرکت مییابد که مردم "م. امید" درگذشته را می‌خواهند به مرده شورخانه گورستان برسانند تا سرانجام شاعر کنار سنگ قبر فردوسی (نیای هنری خود) در توس آرام گیرد.

در آن فضای آغازین روایت، که دلهره و التهاب و غمگساری در مرگ شاعر همه چیز را زیر سایه گرفته، راوی نگاهی چرخان به زمین و زمان دارد. در میان جمعیت مشایعت کننده آن شاعر قالب تهی کرده، راوی خوش خیالانه دنبال زنده دیدن مرده است: "پی زلفهای سپید و رها شده تا شانه شاعر بزرگ می‌گشتم، با دیدن چشمهایی که آتش جاودان پشت آنها شعله ور بود، نفسم آزاد میشد."

آن نفس گیر افتاده در سینه تنگ که قبلاً حکایت شده، تناقض و تقابلی میان مرگ و زندگی را نمایش میدهد. از این لحظه مرثیه، غزاله علیزاده شروع میکند مهر و علاقه بر زبان نیاورده خود به اخوان را پس از مرگ او بازگو کند. سخنی که می‌خواهد از پسزمینه رشد خود و سرگذشت معشوق شاعر بگوید. از اینرو به خاستگاه بربالیدن و نیز تاریخ و جغرافیای زادگاه مشترک خود در مشهد اشاره دارد. چنان که نوشته: "سن و سالی نداشت، گرچه به درب و داغان کردن خودش کمر همت بسته بود. اما پیری سیماچه بود و همه را گول نمیزد. پشت سیماچه‌ای به زیبایی اسطوره، کودک بازیگوش تنهایی بود که به ملعبه گلهای کاغذی‌اش را در باغی بی زمستان می‌آفرید و می‌آراست."

در این توصیف سرگذشت اخوان ثالث و تولیدات شاعرانگیش مستتر است که از "حنظلی" دفتر ارغنون تا "منم، سنگ تپیا خورده رنجور" دفتر زمستان و غزلهای دفتر آخر شاهنامه و "کتیبه" دفتر از این اوستا پویا بوده است.

در تجلیل غزاله از این روند شاعرانگی از جمله عبارات زیر می‌خوانیم: "اخوان برای نسل ما تنها شاعری توانا نبود؛ سهم دلکشی. از زندگی، سویی رنگین ترش بود. زیر آفتاب کلمات او قد میکشیدیم، از کودکی بیرون می‌آمدیم و مثل انگور می‌رسیدیم تا هول هولکی مویز بشویم. کتاب تاریخ، ادبیات، دستور زبان یا

کوفت و مرگهای دیگر را وسط اتاق پرت میکردیم، خیره به بامهای مهتابزده از بَر بخوانیم: "هان کجاست/ پایتخت این کج آئین قرن دیوانه؟".

در حاشیه اهمیت این شعر اخوان ثالث را از یاد نبریم. شاعری که دارد در امر یادآوری و اشاره به مسیر اندیشه و فرهنگ پویای بشریت، ایستگاه جدیدی را بنام نیویورک انگشت نشان میکند. نیویورکی که دارد ایستگاههای قبلی چون پاریس قرن نوزده و وین دهه های اولیه قرن بیست را از منظر اهمیت در مسیر تحولات ادبی و فرهنگی پشت سر میگذارد.

باری. مشاهده میکنید که نگارنده این سطرها، در روند نگاه به موضوع عشق و جدل در میان روشنفکران ایرانی در قرن بیستم سه زوج عاشقانه را با مهرورزی و چالش جویی شان بطور نمونه مد نظر گرفته است. مرثیه عزیزاده برای اخوان ثالث که در بالا از آن سخن رفت، نمونه اولی بود. نمونه دوم رابطه دانشور است و آل احمد.

غروب جلال

نمونه های دوم و سوم، بترتیب رابطه های صمیمی سیمین دانشور و آل احمد و نیز فروغ و گلستان هستند. این دو رابطه زوجها با فراز و نشیبهایی که داشته اند، برای اهل فرهنگ ماجراهایی غالباً مشهورند.

بطوری که هنگام مطالعه متن "غروب جلال" خواهیم دید که دانشور در قیاس با گلستان به مراتب مهربانتر و واقع بینانه تر آل احمد را توصیف کرده است. چنان که از جمله این عبارت را میخوانیم: "پدرش روحانی قرص و حتا لجوجی بود و او و پدرش از نظر شخصیت بسیار شبیه هم بودند."

شاید بخاطر همان واقع بینی بوده که دانشور پاسخی به نامه گلستان نداده که در مورد ارزیابی جلال به او نوشته شده است. گلستانی که در زمینه جدل با جلال، گویی غیر مهربانانه و به دور از "اخلاق گفتمانی" با رقیب برخورد کرده است.

در "غروب جلال" دانشور بواقع بیشتر از میزانی که گلستان قصد روشنگری داشته، از اشتباهات آل احمد میتوان درس گرفت؛ که مثلاً در داورپها و ارزیابیهایمان شتابزده عمل نکنیم.

چنان که دانشور نوشته: "جلال این جرأت را داشت که تف به روی استثمارةکنندگان و استعمارگران بیندازد و به روشنفکران به نفع مردم و به نفع خودشان بتازد". اما "جلال هرگز قدرت نمیخواست. نفوذ میخواست که به

حد کافی بر معاصرانش داشت و پیش بینی میشد که بر نسلهای بعدی هم داشته باشد."

در پی توصیف و توضیح نیت آل احمد، دانشور میافزاید: "جلال، این آخوندزاده پُر غرور، مراحل روشنفکری را قدم به قدم پیموده و لمس کرده بود و بر شخصیت شجاع و محکم خود تکیه داشت و گول نمیخورد... من از جلال هرگز امام مبینی نساخته‌ام. جلال قلم زنی بود متعهد و مردی با انضباط تا سر حد فدا کردن خودش."

اینگونه دانشور همچنین حکمی راجع به رابطه خود و جلال میدهد که "او مرا بس بود". سرانجام در پایان متن و در مقام عاشقی که برای معشوق خود مرثیه نگاشته، وصیت میکند که "مرا در مزار جلال چال کنید.!"

پیش از این لحظه، اما سطح پیوند و مزدوج بودن خود را به قرار زیر ارج میگذارد: "در این دنیا کمتر زنی اقبال مرا داشته که جفت مناسب خودش را پیدا کند... مثل دو مرغ مهاجر که همدیگر را یافته باشند."

اینجا پرسیدنی است که آیا ابراهیم گلستان از این جمعبندی سیمین دانشور باخبر بوده که در نامه به او خواسته پنبه همسرش را بزند؟

پیش از پایان متن "غروب جلال"، اما دانشور بزعم نگارنده تجزیه و تحلیلی مقبولی از همسر به دست داده است: "او، خیلی شبیه نوشته هایش است. یعنی سبک جلال خود او ست با این تفاوت که من با چرکنویسش سر و کار دارم و دیگران با پاکنویسش... اگر جلال در نوشته هایش تلگرافی- حساس- دقیق- تیزبین- خشمگین- افراطی- خشن- صریح- صمیمی- منزه طلب- و حادثه آفرین است، اگر کوشش دارد خانه ظلم را ویران کند- اگر در نوشته هایش میان سیاست و ادب- ایمان و کفر- اعتقاد مطلق و بی اعتقادی در جدال است، در زندگی روزمره نیز همین طور است... مشکل جلال ... در دوگانگی شدید میان زندگی روحی و جسمی او ست و شک نیست که ریشه‌های عمیق خانوادگی هم دارد."

این جمعبندی در مورد جلال را پس از ۱۴ سال زندگی مشترک با وی، دانشور روایت کرده است. پس از آن که در سال ۱۳۲۷ با هم آشنا میشوند. بقول سیمین دانشور در زمانه‌ای است که جلال در پیروی از خلیل ملکی از حزب توده انشعاب کرده و در عشق به سیمین دنبال پناهی میگشته است.

مرد همچون معشوق در "تولدی دیگر"

در مقابل "غروب جلال" سیمین دانشور، "تولدی دیگر" فروغ فرخزاد نه فقط سوگنامه برای معشوق نیست بلکه وی را به قلمروی "شکفتنها و رُستنهای ابدی" دعوت میکند.

فروغ با دفتر تولدی دیگر (و نیز در شعری با همین عنوان) دریچه دیالوگ و گفتگو درباره عشق را میگشاید. گویی از شعر خود، "به آفتاب سلامی دوباره خواهم کرد"، الهام گرفته باشد.

او امیدوار بنظر میرسد. وی در آنجا هنوز نگاهی مثبت نسبت به روند زندگی دارد و "فصل سرد"ش هنوز شروع نگشته است. برداشت مأیوسانه از حرکت فصلها را، که در واپسین دفترش میداننداری کرده، بعدها از او شاهدیم.

گفتیم که "تولدی دیگر" هم عنوان دفتر چهارم سرایش فروغ و هم عنوان یک شعر خاص است. شعری که در ادامه توجه ما را به خود جلب کرده است. بویژه به خاطر ارجاعات ضمنی که به محیط زندگانی زمانه کرده است.

پیشکش کتاب تولدی دیگر به "ا.گ"، که در جمله و عبارت خود نشانه اختصاری را بکار گرفته، میتواندست اولین پرسش و نقطه ابهام را دامن بزند. که این طور نشد. زیرا بعد فوری معلوم گشت که منظور ابراهیم گلستان است که آن زمانها به صورت کارفرما، حامی، دوست و معشوق فروغ بوده است.

گلستان که مخاطب مستقیم سخن "زنانس" فروغ بوده، در واقع میتواندست این رخداد را دستمایه یک گفتگو سازد. دیالوگی برای پرداختن به امر ضروری پوست انداختن جامعه ایرانی و بازیابی الگوهای فکری و رفتاری در آن زمان تا شاید پیشگیری حوادث بعدی حاصل شود. حوادثی که ناشی از تداوم سنتگرایی و چیره گشتن آملان و آوزگلان بر رقیبان و معترضان بود.

میدانیم گلستان منفعل مانده در این رابطه، با تمام کبکبه و دبدبه‌ای که برای خود منظور میداشته، موفق نبوده است.

البته کوششی. نظیر تلاش فروغ را در همان دوره از سوی زنده یاد مهدی اخوان ثالث شاهدیم؛ که طرح و آلترناتیو فکری و فرهنگی خود را در "موخره از این اوستا" ارائه کرده است.

گرچه آن طرح نیز با توطئه سکوت روشنفکران زمانه روبرو شد و به داد و ستدی جدی و روشنگرانه منجر نگشت.

منتها در میان همعصران فروغ، اخوان ثالث یگانه فردی است که وارد فضای بحث و دیالوگ میگردد. چرا که در برابر شعر "تنها صدا است که میماند" فروغ، شعری گفتگویی ارائه میکند با نام "صدا؟ یا خدا؟".

در حالی که گلستان، با همان سخنرانی سال ۱۳۴۸ برای دانشجویان و مندرج در کتاب "گفته‌ها"، نشان داده از موضوع ژنسانس باخبر بوده و از ضرورتش آگاهی داشته است. وی میتوانست و میبایستی که برخوردی فعال و روشنگرانه با سروده فروغ داشته باشد. اقدامی که انجام نگرفته است.

بدین ترتیب فراخوان "تولد دیگری" فروغ، که معنای ضمنی‌اش گشایش بحث بر سر ضرورت نوزایی در جامعه ایرانی و شناخت موانعش بوده، بدون واکنش ماند. گرچه در آن زمانه عده‌ای را به صرافت انداخته که در مجلات و نشریات زمانه به بررسی اثرش پردازند. اما از پیدایش دیسکورس و گفتگمانی مربوط به موضوع ژنسانس هنوز خبری نبوده است.

از منظر تاویل امروزی سخن فروغ- فروغی که به زبان مذهبی میتوانست قدیس و شهید راه عشق خوانده شود- نیاز شدیدی به یافتن واکنش داشت.

هر پاسخ و حرمت‌گذاری به حرفش میتوانست قوت قلبی برایش محسوب شود تا راحت‌تر حدیث نفس خود را گوید. این طور نشود که تجربه‌های خود را از جامعه سنت زده و پلشتیهای ناشی از نادانی و عقب ماندگی‌اش به قیمت فرسودگی جان شیفته‌اش روایت کند.

در همان سرلوحه‌ی کتاب "تولد دیگری" که بند اول شعری به همین نام را نیز تشکیل میدهد، به روایت بازیابی "من" شاعر همچون آیه، نشانه و یادآوری سرگذشت شوربختانه و تاریک میپردازد.

او در عین حال میخواهد از طریق فعال‌سازی رابطه‌ای صمیمانه با "تو"ی معشوق، مقداری از مسائل خود را حل کند. مسائلی که جامعه واپس مانده از پیشرفت جهانیان از طریق پیشداوریهای نادرست اعضا و قید و بندهای سنتی پیش رویش گذاشته است.

به روشنی آشکار است که سرلوحه کتاب و سرآغاز شعر تولدی دیگر که گفتیم حجم‌ترین دفتر شعر فروغ است، خبر از امیدواری شاعر میدهد. امیدی که بوسیله نیروی عشق و تفاهم معشوق میخواهد بر تاریکیهای هستی خود روشنایی بيفکند. یعنی با تشکیل مایی از "من و تو"ی عاشقانه، به اینهمانی با طبیعتی برسد که "ژنسانس" را در زیباترین استعاره تجربه میکند. یعنی در فعلهای "شکفتن و رستن" که قولش را به مخاطب مستقیمش هم میدهد.

در واقع با چنین امیدواری نسبت به نتیجه پویا شدن در راه عشق، که در "تولد دیگر" آمده، آن یأس سخت و هولناک پایانی قابل فهم است. یأسی که در "ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد" به اوج میرسد و برای مخاطب حیرت‌انگیز و غمبار است. چراکه مخاطب دستکم یکبار نوید باززایی مداومی را از تولدی دیگر شنیده است. اما نوید یاد شده در خوانش شعرهای بعدی وی، خود را بازتولید نکرده است.

فروغ آنطور که سروده‌ی "آنروزها" یش معلوم میدارد از دست نوستالژی و گذشته سخت خلاصی نیافته است. همچنین وی توفیق نیافته نیمه گمشده خود را بیابد. چرا که اذعان میدارد: "اکنون زنی تنها ست / اکنون زنی تنها ست." در شعر "گذران" نیز همین موضوع انزوا در اعتراف شاعر دوباره تکرار میشود: "آن چنان آلوده است / عشق غمناکم با بیم زوال / که همه زندگی می‌لرزد / چون تو را مینگرم. ..."

با این میزان از حس ناامنی، حتی در "آفتاب"، فروغ از روال روزمرگی میگوید و از عدم تعادلی که ذهن وی را به تعلیق درآورده و بالا و پائین میاندازد: "تمام هستیم خراب میشود / شراره‌های مرا به کام خود میکشد / مرا به اوج میبرد / مرا به دام میکشد. ..."

برغم تمام این ناملایمیتها اما ذهنیت وی امتناع دارد از این که مثل گذشتگان و قدما عمل کند. برای زدایش حس ناامنی نمیخواهد خود را به دست سفینه‌ای هپروتی بسپارد و فکر و خیال را در دنیایی مجازی پر و بال دهد.

درخشش حس و نگرش فروغ اساساً در همین دلآوری در حین شکست نهفته که به زمین وفادار و اینجهانی میماند. این تصمیم را با صدای رسایش در شعر "روی خاک" ش می‌شنویم: "هرگز آرزو نکرده‌ام / یک ستاره در سراب آسمان شوم / یا چو روح برگزیدگان / همنشین خامش فرشتگان شوم / هرگز از زمین جدا نبوده‌ام / با ستاره آشنا نبوده‌ام / روی خاک ایستاده‌ام. ..."

فروغ بدون شک شاعری متعلق به آن دوران از تحول ذهن بشری است که نیرنگ و حیل‌های متافیزیک را شناخته و فراسوی آن به دوره‌ی پسا متافیزیکی رسیده است. وی به سهم خود نیز تاوان چنین پیشرفتی را پرداخته و عقب نشینی نکرده است.

به تاسف میدانیم که پایداریش در راه یادشده البته خوشی و خوشبختی برایش به‌مراه نداشته است. او در زندگینامه خود نوشته‌اش که در میان سطرهای سروده‌اش جاری است ما را از زندگی دشواری باخبر می‌سازد. او بی‌شیل و پيله،

عریان و سینه چاک به مقابله با ریا و پلیدی حاضر به یراق ایستاده است. میدانند که این کارزار طاقت فرسا همه از پیامدهای آگاهی ناخوش یا بقول قدما وجدان معذب است. این همان روحیه و زمینه تجربی است که هگل برای ذهن پویا و پوینده همچون سرنوشتی تراژیک پیش بینی کرده بود. و امان از دست "آگاهی ناخوش" یا بقول ترجمه‌های قدیمی "وجدان معذب".

فروغ در شعر "بر او ببخشائید" بدین نکته اشاره خود را دارد: "بر او ببخشائید/ بر او که گاهگاه/ پیوند دردناک وجودش را/ با آبهای راکد/ و حفره‌های خالی از یاد میبرد/ و ابلهانه میپندارد/ که حق زیستن دارد/... / ای ساکنان سرزمین ساده خوشبختی/ ای همدمان پنجره‌های گشوده در باران/ بر او ببخشائید..."

در همان روند سروده‌های دفتر "تولد دیگر" مشاهده میکنیم که دلخوش کردن به کیمیای عشق زیاد نمیپاید؛ این که مناسبات اجتماعی چقدر در این میانه نقش منفی ایفا میکنند، فعلا موضوع بحث کنونی نیست.

گرچه ذوقزدگیهای لحظه‌ایش اینجا و آنجا خودی نشان میدهند. وقتی در "دیوارهای مرز" میسراید: "با من رجوع کن/ با من رجوع کن/ به ابتدای جسم/ به مرکز معطر یک نقطه/ به لحظه‌ای که از تو آفریده شدم/ با من رجوع کن/ من ناتمام مانده‌ام از تو..."

"تولد دیگر" در هر کاری موفق نباشد در این کار توفیق جاذبی دارد که مخاطب خود را در کوران التهابهای شاعر قرار دهد. مخاطب بلاواسطه در برابر دو قطب شوریدگی و اندوه بی مرز قرار میگیرد که همچون حالتی روانی به تناوب سراغ آدمی می‌آیند.

شوریدگی و اندوه، همچون استعاره‌هایی برای موقعیتهای فراگیرتری چون زنده شدن و مُردن، از دیالکتیکی درونی و تجربه‌ای در سینه خبر میدهند. زنده شدن و مُردنی که در این جمعبندی خودی نشان میدهند. شاعر صمیمی ما "در خیابانهای سرد شب" گفته: "... در خیابانهای سرد شب/ جفتها پیوسته با تردید/ یکدیگر را ترک میگویند/ در خیابانهای سرد شب/ جز خداحافظ، خداحافظ، صدایی نیست..."

پس از مشاهده چنین فراز و نشیبهایی که در روند سروده‌های دفتر "تولد دیگر" وجود داشت، و بصورت گزینشی به برخی از آنها اشاره کردیم، به پایان و سرانجام دفتر مورد نظر می‌رسیم. سرانجامی که شعر "تولد دیگر" است و شعر یادشده مدار دایره ناتمام دفتری را به جایی میکشاند که هم اول است و هم آخر. چون در واقع مسئله حیاتی حل نشده بر جا باقی مانده است. مسئله‌ای که

چیزی نیست جر فهم متقابل جنسیتها و شرایط همزیستی برابیشان. بدین ترتیب تا اینجا به سه متن عاشقانه زنان ادیب نگاه کردیم .

گرچه همزمان باید بر نکته زیر نیز تاکید کنیم. این که بیش از اشاره به متون عاشقانه دانشور و فرخزاد لازم بوده به یک رابطه کمتر مشهور میان غزاله علیزاده و اخوان ثالث پرداخته شود .

از این رو برای معرفی رابطهٔ اخیر بیشتر درنگ و مکث انجام دادیم. رابطه‌ای که اشاراتی سر بسته از آن را در مطلب غزاله علیزاده یافتیم. بنابراین به کند و کاو در مطلب "ناگه کدامین ستاره..." غزاله علیزاده پرداختیم؛ که از جمله در اثر "باغ بی برگی" به اهتمام مرتضا خاکی و در گرامیداشت یاد "م. امید" انتشار یافته است .

جمع‌بندی نیمه تمام از خوانش متون زنانه در مورد عشق

باری. از خوانش متون مربوط به تعریف عشق دو نوع دستاورد میتوانیم داشته باشیم. یکی آن تفسیر تاریخی گفته‌های قدمایی است. وقتی که بدانیم در رابطه با عشق چه گفته و چه کرده‌اند .

دیگری تاویل متن برای فهم تحولات و دگردیسیهای معنایی عشق است. این امر که در میابیم از آن تاویل و فهم چه استخراج کنیم که به کار بهبود وضع رفتار ما در مناسبات انسانی بیاید. اینجا عشق دریچه‌ای است برای نگرستن به وضعیّت روانشناسی افراد یک جامعه.

در قبل گفتیم. این که از میان افراد سه زوج عاشق در بالا، غزاله علیزاده شاید دارای کمترین شهرت برای مخاطبین این سطرها باشد. او که در زمینهٔ داستان و رُمان، آثاری در خور توجه دارد. همچنین برای نگارنده وی یک قطعه ادبی - نظری مُهم نوشته که نامش "روئیای خانه و کابوس زوال" است. نوشته‌ای که میتواند مقدمه‌ای باشد. آنهم برای یک رسالهٔ پژوهشی- در مورد نظریه اضمحلال و زوال فرهنگ شهرنشینی در پی استقرار استبداد فقهاتی در ایران .

البته در رابطه با تامل علیزاده بر شرایط تغییر کرده ایران در پی خلافت اسلامی و ولایت فقیه بر صغار، که داشتن حس ایمنی و کاشانه را به آرزو بدل کرد و ترس از زوال را به کابوسی همواره حاضر بدل ساخت، یک نوشته تکمیلی از محمد مختاری با نام "موقعیّت اضطراب" هم هست. متنی که در گرامیداشت یاد غزاله علیزاده، به او هدیه شده است.

آری اینجا ما با بانوی ظریف بین و نثرنویس دقیقی روبرو هستیم که زیبایی اغواگری هم داشته است. ظاهر رخسار او زمانی عقل برخی از همدوره‌ایهای دانشگاه و همقطاران ادبی را پیچانده و شیدایی بوجود آورده است. البته وی به جز این شهر آشوبی، در سرگذشت خود دوبار ازدواج با مردان شاعر (بیژن الاهی و محمد رضا نظام شهیدی) را نیز تجربه کرده است.

از نکته مهم زیر هم نگذریم. یعنی آنچه به جامعه شناسی تحول ادبی و نیز به نقش "سالنهای گفتگو" آنگونه که "مادام دو استال"ها در اروپا برپا میکردند، مربوط است.

نکته در این است که همین بانوی ادیب (غزاله علیزاده)، آنطوری که مرثیه یادشده‌اش میگوید، ستایش اخوان ثالث را بخاطر توانایی رسا خواندن شعر دریافت کرده است. او که، برغم بیست سال جوانتر بودن، در روند رشد خود عشق شاعر "زمستان" را در دل پرورانده است.

غزاله علیزاده اما امکان آشنایی با اخوان ثالث را مدیون مادر شاعر خود (منیر السادت سیدی) است که در مشهد و در خانه مهمانی شعرخوانی برپا میداشت و در "سالنهای گفتگوی فارسی" میزبان شاعران میشد.

اما غزاله پیش از آن که در سومین بار تلاش به خودکشی برسد و در ۴۸ سالگی با جهان زندگان وداع کند، از دانشکده حقوق دانشگاه تهران لیسانس میگیرد. سپس برای ادامه تحصیل به فرانسه رفته است. با مرگ پدر ولی به ایران بر میگردد. نگارش رساله ای درباره مولوی و تحصیل در فلسفه اشراق را که بجای حقوق برگزیده بود نیمه کاره رها کرده است. حال پیش از آن که اشاره به مرثیه نویسی اش در مورد اخوان ثالث را به پایان بریم که ارزیابی صمیمی از شخصیت شاعر بدست داده، دو گفته او را یادآور شویم. اینها را که به کمک شناخت جهان بینی وی میآیند، از مصاحبه با نشریه "گردون" و نیز وداع نامه‌اش نقل قول میکنیم.

"-دوازده یا سیزده ساله بودم دنیا را نمیشناختم- کسی- دنیا را میشناسد؟ این توده بی شکل مدام در حال تغییر را که دور خودش میپیچد و از یک تاریکی می‌رود به طرف دیگر. در این فاصله ما بیش و کم رویا می‌بافیم، فکر میکنیم میشود سرشت انسان را عوض کرد آن مایه حیرت انگیز از حیوانیت در خود و دیگران را. ما نسلی بودیم آرمان خواه. به رستگاری اعتقاد داشتیم. هیچ تاسفی ندارم. از نگاه خالی نو جوانان فارغ از کابوس و رویا حیرت میکنم. تا این درجه وابستگی به مادیت، اگر هم نشانه عقل معیشت باشد، باز حاکم از زوال است- ما واژه

های مقدس داشتیم. آزادی، وطن، عدالت، فرهنگ، زیبایی و تجلی. تکان هر برگ بر شاخه، معنای نهفته داشت..."

"- دیگر حوصله ندارم. چقدر کلید در قفل در بچرخانم و قدم بگذارم به خانه ای تاریک. من غلام خانه های روشنم. از خانم دانشور عزیز خداحافظی میکنم."

این گوشه های وصیت نامه ای و توضیحات جهان بینی غزاله علیزاده به قدر کافی استدلال اهمیتش را برای سخن ما تقویت میکنند. این که او را از منظر بیان عشق در کنار زنان برجسته ای چون فروغ و دانشور مورد بررسی قرار دهیم. از اینرو مرثیه او در مورد اخوان ثالث را بعنوان یکی از متنهای آموزنده در بیان عاشقانه زنان ادبیات فارسی در نظر گرفتیم. متنها و سرگذشت وی را در امتداد میراث شعری فروغ در "ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد" میخوانیم.

جدل با جلال و جبروت دیگری

ادبیات مُدرن فارسی که مدیون نوآوری و ابتکارات شاعران و داستاننویسان متعددی است، هنوز دارای فرهنگنامه و تاریخنگاری نیست که مشخصا از مُشاجرات و جدلهای درونی ابواب جمعی خود گزارشی بدست داده باشد. یعنی از آنچه زمانی میان نیا و هدایت، بین جلال آل احمد و ابراهیم گلستان، میان شاملو و خویی یا بین براهنی با گلشیری یا رویایی و این و با آن دیگری... جریان داشته است.

پیش از آنکه بر دو نمونه از این جدلها که یکی طعنه و کنایه های نیا و هدایت به هم است و دیگری چالش آل احمد و گلستان متمرکز شویم، از یک گرفتاری فرهنگی بگوئیم. گرفتاری که همچنین به راکدی بازار کتاب و بی رونقی کتابخوانی مربوط میشود.

تک تک ما به تجربه فعالیت در حوزه اذهان عمومی میدانیم که در قیاس با رساله های علمی و متنهای دانشورزانه و پژوهشی، آن مطالب مبتنی بر جدل قلمی توجه بیشتری را به خود جلب میکنند. این واقعیت میتواند تلنگری باشد برای ناشران و بیزنس کتاب که از فروش اندک کتاب شکایت دارند. با ارائه کتب متکی بر جدلهای قلمی و جنجال برانگیز شاید مخاطب بیشتری جذب گردد و میزان فروش کتاب بالا رود .

این جوری بتدریج ایراد نظام آموزشی ما هم کاهش مییابد که کتابخوان و خواهان کتاب به کفایت نمیپرورد. یعنی از بچی به ما عادت کتابخوانی را نمیآموزد. ایرادی که با برنامه ریزی درست آموزشی در آتیه باید رفع شود.

در هر حال اهالی فرهنگ نمیتوانند به متدها و روشهای بازاریابی سیستم جاری بی اعتنا بمانند که از طریق ایجاد نیاز (حتا اگر به جدّ نیازی کاذب باشد) تعادلی میان قانون عرضه و تقاضای کالا برقرار میکند. البته فرهنگ ورز مثل مدیران نظام حاکم نمیبایستی وارد صحنه شود. مدیرانی که هدفشان تصاحب سود و انباشت هر چه بیشتر ثروت است. در این راه حتا به ساختن و فروش ابزار کشتار همنون دست میبازد.

فرد و جریان فرهنگ ورز حتا نباید سراغ نیازهای کاذبی رود که چرخ مصرفگرایی را به حرکت در میآورند. اما گرایش فرهنگ ورزانه بایستی سرانجام علیه بی فرهنگی حاکم راه چاره ای بجوید. در این رابطه حتا مثلاً میتواند متوجه خصلتهای منفی انسانها مانند فضولی، چشم چرانی و هیزی شود.

خصلتهایی که البته به ویرانگری تولید اسلحه و فروشش نیستند. چه بسا گاهی در دگردیسی. مثبت خود بتوانند به کنجکاوی، جستجو و اعتنا به موضوعات جدید منتهی گردند. از این رو برای فرهنگ ورزی و نیز مبارزه با بی اعتنایی عمومی نسبت به کتاب حاوی دانش، موضوع چاپ و انتشار کتابهای جنجال بر انگیز و جدلی میتواند مطرح شود.

تاریخچه جدل ادیبان ایرانی در قرن بیستم

آن حکایت نیمایی از دیالوگ زوجین (فاخته های نر و ماده) یکی از این نمونه جدلها است. جدل او با صادق هدایت است. آنجا در متن، پس از اشاره ضمنی به صادق هدایت بعنوان "کاذب گمراه باشی"، سر آخر جفت نر رو به ماده میگوید، "حالا بیاید تخم ما را بخورد."

این پاسخ بخشی. از روند مشاجره ای است که میان آن دو شخصیت مهم ادبی به روزگاری جریان یافته بود. کسانی که کلاسیکهای مُدرن شعر و روایتگری فارسی محسوب شده اند. البته ایشان نگاه دوستانه به هم نیز داشته اند. نامه معروف نیما به هدایت از جمله شاهد این نکته است.

اما ماجرای جدل نامری که بین ایشان جریان یافته از جای دیگری آغاز شده است. گوی هدایت بسال ۱۳۲۰ در مطلبی با امضاء ناشناس در مطلبی مندرج در "نشریه موسیقی" و هنگام پرداختن به "شیوه های نوین در شعر فارسی" برخی

از شعرهای نیما را پارودی و نقیضه پردازی کرده است. چنان که "اندوهناک شب" نیما را "فرحناک روز" کرده است.

بگذریم که میگویند هدایت مترادف لوس و بیمزه ای بعنوان "شهر نو" را نیز برای "شعر نو" نیما بر زبان آورده است. از شرح بیشتر این قضیه میگذریم. چون که پاسخ طعنه دار نیما را در اول کار آورده بودیم.

بنابراین پس از تشخیص پیش شرطهای جدل که میتواند برای رشد اجتماعی فوایدی به همراه داشته باشد، بدین مرحله می‌رسیم که درباره جایگاه مخاطب جدلها چه واکنشی داشته باشیم و از بطن جدال قلمی کدام درس را یاد گیریم.

بهر حالت ما در دوره اول جدل روشنفکری یعنی آنچه میان نیما و هدایت رخ داده با جدل دو اشراف زاده اهل روستا و شهر روبرو بودیم که هر دو در تحول ادب فارسی در زمینه شعر و داستان سهمی اساسی داشته‌اند.

اینجا اما بطور مشروحتر به جدلی می‌پردازیم که به سالها میان آل احمد و گلستان جاری بوده و ناظر و مخاطب مشخصی- چون سیمین دانشور داشته است. نکته مهم جدل ایندو از منظر جامعه شناسی روشنفکرانه به شباهت آن دو بر میگردد. این که ایشان آقا زاده هستند و تبار روحانی دارند. از یاد نبریم که در دوره پهلوی اول در مقطعی نقش روحانیت در اموری چون سیاست و دادگستری کم رنگ میشود. نکته‌ای که میتواند میل ایشان و زاد و ولدشان را در احیا هژمونی اخلاقی و سرکردگی سابق تشدید کرده باشد.

بهر حالت یک تفاوت تباری میان آن سه وجود دارد. زیرا پدر سیمین دانشوری که ناظر این جدل بوده و از هر دوی آنان یکی و دو سالی مُسنتر، پزشک است. چنان که تقویم زاد روز این مشاهیر میگوید: سیمین از اردیبهشت ۱۳۰۰ تا ۱۳۹۰، ابراهیم از مهر ۱۳۰۱ تا ۱۴۰۲ و سرانجام جلال از شهریور ۱۳۰۲ تا ۱۳۴۸ عمر کرده‌اند.

در این رابطه مثلی، بیش از هر چیزی یک ازدواج داریم؛ میان سیمین و جلال. پس از اینکه در سال ۱۳۲۷ با هم آشنا شده‌اند. اما ابراهیم که یک پای جدل است، همشهری سیمین در شیراز بوده و آنگونه که در مصاحبه‌ای در رابطه با "نامه به سیمین" میگوید از پنج سالگی سیمین را به شکل جذابی به خاطره و ذهن سپرده است. البته چون آن دوره زمانه سلطه پدرسالاری بوده، مخاطب نکته‌ای در شرح حال ایشان از مادرشان نمی‌یابد. اینجا برای شناخت آن رابطه‌ها و نیز جدلی که گفتیم میان سرآمدان روشنفکری مُدرن ایرانی در نسل دومش پیش آمده، سه متن در اختیار داریم. یکی "غروب جلال" نوشته سیمین

دانشور است که در پیش شرحی از آن بدست دادیم. متنی که در نگاه اول به عنوانش این گمانه را پدید میآورد که نکند جلال را به ستاره قیاس کرده و از طلوع و غروب خورشید خبر دارد. متن اما بعد نشان میدهد که با روایت واقع بینانه‌ای روبرو هستیم که صمیمی و جاذب است. در هر حال به جز سیمین دانشور همانطور که دیدیم غزاله علیزاده نیز از استعاره ستاره برای توصیف یار و معشوق بهره برده بود. دومین متن جدل از آن جلال آل احمد با نام "یک چاه و دو چاله" است و سومین متن اسمش "نامه به سیمین" و به ابراهیم گلستان تعلق دارد.

گمراهی و نجات راهیاب

دومین متن جدل در کتاب یک چاه و دو چاله آل احمد درج است که از دوستی و تنش خود با گلستان میگوید. آنهم در مجموعه مقالاتی که آل احمد میخواست از خود بیوگرافی (یا بزم خودش "مثلا شرح احوالات") بدست دهد. مطلبی که در آن وی از سه نفر بعنوان گمراه ساز خود نام میرد؛ که یکی از اینان ابراهیم گلستان است. ایشان (یعنی آل احمد و گلستان) دوستی دیرینه و بیش از دو دهه با هم داشته ولی سپس در راه سرکردگی روشنفکری ایرانی به رقیبانی همیشگی تبدیل گشته‌اند.

آن دو نفر گمراه ساز دیگر (همایون صنعتی زاده و ناصر وثوقی) نیز دست اندرکار فرهنگ و یعنی صاحب انتشارات و نشریه بوده‌اند. کسانی که در گزارش آل احمد هرکدام بنوعی در ارتباط با سرمایه بیگانه یا ترویج سیاست هیئت حاکمه خودی همدست و همنوا هستند.

از یاد نبریم که آل احمد، مدعی آزادیخواهی و عدالت، در مقابل استعمار خارجی و استبداد دستگاه قدرت کشوری موضع و دافعه درستی دارد. در تقابل با همین اقطاب مخالف هم هست که خواهیم دید وی بنیانهای جهان بینی خود را قرار میدهد تا به هژمونی (یا شیخیت) در میان روشنفکران معاصر خود برسد.

گرچه امروزه سروری و سالاری در میان روشنفکران به ظاهر نفی میشود، چون گویی فقط پیشکسوتان دُچار این اعتیاد بوده‌اند، اما در باطن رفتار امروزیان نیز هنوز برتری طلبی نه فقط بین روشنفکران بلکه همچنین در میان فعالین رسانه-ای و کسانی که خود را کارشناس امور و تحلیلگر سیاسی میخوانند هم رایج است.

باری. در کتاب یادشده از آل احمد که نخستین بار به سال ۱۳۴۳ (۱۹۶۴ میلادی) انتشار یافته، گوشه‌ای از شعر نیما بعنوان سرلوحه به کار آمده است. وقتی که میگوید: "من دلم سخت گرفته است/ از این میهمان خانه میهمان گش روزش تاریک."

آنجا ناگفته معلوم است که اشاره به ایران همچون کشور زادگاه این ادیبان می‌رود؛ که روزش تاریک می‌زند تا چه رسد به شبش که اصلاً رنگ روشنائی ندیده است.

حال نویسنده روایت قابل اعتنائی چون "مدیر مدرسه"، قصد این کرده که در آن "فضای ظلمانی" روشن نگری کند. از مهر و کین خویش نسبت به این سرزمین و دیار گویا لعنتی بگوید که به تاسف آدمهایش به جان هم می‌افتند. در حالی که "چند تن خواب آلود، چند تن ناهموار، چند تن ناهشیار"ند.

بر این منوال توسل آل احمد به امر جدل در کلیت خود و نیز در جهت روشنائی طبیعی و بدیهی به نظر می‌رسد. ولی باید ببینیم که در کشاکش با رقیب خاص چه موضوع و مضمونی نقش اساسی داشته و چه ابهامات و اشکالاتی سپس پیدا شده است.

در مسیر بررسی جدلهای مشخص وی، اما یک مشکل در همان برخورد اولی پیدا است. زیرا نگاه امروزی با تلقی آل احمد در دیروز زاویه مییابد. آنهم در مورد خاستگاه روشنفکر و کرداراش در کار فرهنگی. رویکرد آل احمد دچار مُنزه طلبی غیر واقعی است. مُنزه طلبی که در اساس نوعی فروتنی کاذب و آغشته به افکار عرفانی و بیزار از واقعیت است.

در این رابطه کافی است که به نظریه جامعه شناسی جدید و افکار ماکس وبر ارجاع دهیم. از آنجا خواهیم دانست که ماکس وبر در خطاب به جامعه حتا برای حرفه سیاسیون درآمد و حقوق مُکفی طلب کرده است تا از بروز رشوه و فساد در دستگاه اداری کشور جلوگیری کند. بنابراین بدون نیاز به استدلال، روشن است که این خواسته برای وضع دست اندرکاران فرهنگی نیز صادق است که برای تداوم حیات به میزانی از رفاه و درآمد معقول نیاز دارند.

از این رو وقتی در شرح و تعریف آل احمد از خود میخوانیم که وی نمیخواهد از گُشمندی و شغل اجتماعی خود امرار معاش کند، اشکال ما با وی شروع می‌گردد. چون منزه طلبی اش ایجاد بغرنج میکند.

در اول مقاله "یک چاه و دو چاله" مینویسد: "این قلم از سال ۱۳۲۳ تا به حال (یعنی بیست سال) دارد کار میکند اما معترف است که نمیخواهد از راه کلام

نان بخورد؛ چراکه سر و کار او با کلام خلق است... اما صاحب قلم گفته که با همه دعوی باهوشی دو سه بار پایش به چاله رفته که یکبارش خود چاهی بود. " ولی چون بخاطر آن دو سه لغزش به خودش سرکوفت زده، لابد خواسته با اعتراف از بار وجدان معذب بکاهد. آنهم چون "عادت دارد در سفرهای ناهموار ناهنجار گاهی شلاق به تن خود بزند. "

اینجا برای جلوگیری از دراز شدن کلام به حیطه روانشناسی فردی زیاد وارد نمیشویم که با خودش گلی مسئله ببار خواهد آورد. زیرا کسی که میتواند خود را آزار دهد، قادر است که دیگری را هم آزار دهد. سادو و مازوخسیم دو روی یک سکه‌اند.

اما حال بپردازیم به برآمد اختلاف رفتاری که از آل احمد و گلستان سر زده و باعث چالشی- بی وقفه میان آن دو گشته است. ایشان که در جوانی برای فعالیت سیاسی و اجتماعی به حزب توده پیوسته‌اند، در یک مقطع از حزب نامبرده جدا میشوند.

مشکل اما در همین شکل جدایی بین ایشان پیش می‌آید. زیرا آل احمد در پی خلیل ملکی از آنجا انشعاب تشکیلاتی و نظری میکند و "نیروی سوم" را تشکیل میدهند. ولی گلستان به سیاق فردی از آن حزب استعفا داده و تا آخر عمرش معلوم نمیگردد که چقدر از سنت فکری آن فاصله گرفته است. آنهم گلستانی که در کارنامه ترجمه متنهای سیاسی خود، دو رساله از لنین و استالین در معرفی ایدئولوژی مارکسیسم روسی دارد.

بر همین منوال است که در تداوم اختلافات دو طرفه، آل احمد نتیجه‌گیری خود را به میان میکشد. این که گلستان تماشاگر است و نه مثل وی بازیگر؛ که خود را به آب و آتش زده است. از این مرحله ببعد به اتمام سر نخ دوستی ایشان میرسیم که سپس پاره شده و به دشمنی فزاینده میانجامد. بطوری که در سرگذشت ادیبان زبان فارسی یک پرونده جدال قلمی قطور باز میگردد. با اتهاماتی که هر دو طرف به یکدیگر میزنند.

اکنون بی آن که بخواهیم جانبداری یکی از دو طرف جدل باشیم، کاری که ناظر واقع بین باید انجام دهد، خواهیم دید که حمله گلستان به آل احمد آنهم سالها پس از مرگش بیرحمانه تر است. زیرا گلستان در "نامه به سیمین" تلویحی آل احمد را نادان و خر میخواند. در ادامه به نامه گلستان خواهیم پرداخت. اما برگردیم به نوشته آل احمد.

در مقاله یادشده آل احمد به خود اجازه می‌دهد که در مورد گلستان قضاوت کند: "نوعی خودخواهی نمایش دهنده داشت... همیشه متکلم وحده بود. مجال گوش دادن به دیگری را نداشت. اینها را هنوز هم دارد. اما با هوش بود و با ذوق. خوب مینوشت و خوب عکس بر میداشت."

منتها این قضاوت آل احمد فقط در برگزیده تاکتیکهای برخورد شخصی نیست که یک دانه به نعل بزند یکی به میخ. قرار دادن تلقی خود از تعهد ادبیات و وظیفه روشنفکری در برابر کار رقیب دشمن شده هم هست. در این رابطه از "فرم گرایی" گلستان در روایتگری ایراد میگیرد که میتواند "معنی را فدای لفظ" کند یا "لفظ را کج و کوله" سازد.

باری. نبرد آل احمد با گلستان در تداوم خویش به نرمی بحث پیرامون سبکهای ادبی نمی‌ماند. زیرا اشکال خشنتری را به کارزار کشانده است. یکی از ترکشهای ویران‌ساز توپخانه‌های دو طرفه در جدل یادشده، مقاله پرویز داریوش و برخورد شخصی-اش با گلستان است. مقاله‌ای که حدنصابی دست نیافتنی از جدل شخصی را به نمایش میگذارد. پرویز داریوشی که زمانی از گلستان در مقابل نقد جلال دفاع کرده بود، یکباره علیه گلستان، خانواده و خویشاوندانش دست به قلم میبرد و "شرحی بر وضعیّت رئیس ابرام گل" (شت نگاری ای جی باس) مینگارد.

این مقاله به سهم خود دامنه مشاجره میان آل احمد با گلستانی را شعله‌دارتر می‌سازد. آری این سیدابراهیم تقوی زاده معروف به گلستان، آن یار گرمابه و گلستان دیروزی، است که یکباره در چشم آخوندزاده‌ای تندخو و جوشی و نیز شوهر سیمین دانشور به "کارمند عالیرتبه کنسرسیوم نفت" انگلیسیها بدل شده است. یعنی فیلمبردار تبلیغات شرکت استعماری گشته است.

از سوی دیگر گلستان را داریم که به رغم رد آل احمد در همکاری با پرویز داریوش و نفی حرفش، بیشتر از پیش از هردوی اینان آزاده خاطر شده است. پس بی علت نیست که به صرافت نگارش نامه به سیمین میافتد تا از خود تسویه حسایی بر جا گذاشته باشد و دخل شوهر طرف را درآورد.

پیامدهای خودشیفتگی یک هنرمند برجسته

برای شناخت چگونگی جدل میان روشنفکران ایرانی، متن سومی را در "نامه به سیمین" گلستان میبینیم که گویا در ۱۳۶۹ انتشار یافته است. یعنی دو دهه پس از "غروب جلال."

عباس میلانی، باعث و بانی انتشار "نامه به سیمین"، با تمام جانبداری و تعریف و تمجیدی که از گلستان کرده، نتوانسته این متن را بری از ایراداتش جلوه دهد. بویژه که برغم تجربه فراز و نشیبهای فروان در سرگذشت خود یک تنه به قاضی می‌رود. چنان که متن گلستان را به عرش اعلا برده است.

در هر حالت متن این جدل شخصی-گلستان بیرحم و بی شفقت تر از دو متن قبلی است که دانشور و جلال آل احمد نوشته بودند. در ادامه خواهیم گفت چرا.

گلستان با تمام تمجیداتی که در مورد صراحت کلام خود از مخاطبان دریافت کرده، نتوانسته این ویژگی خود را در نگارش متن مورد نظر تداوم بخشد. زیرا برای کوچک شمردن رقیب و دشمن خود به ترفند و تکنیک القای تلویحی متوسل گشته است و یک شگرد روایتی را به کار بسته است. این که دیگران گفته و من نقل میکنم و شما مخاطب هم روایت من را بعنوان حقیقت و واقعیت در نظر بگیرید.

در این رابطه نقل قولی از گلستان را میخوانیم که از زبان اپریم میآورد که در گفتگویی به سیمین میگوید تو که عاشق اسب بودی چرا رفتی با یک خر ازدواج کردی. و این نکته را گلستان بصورت استفهامی نمیآورد بلکه آن را بصورت تعین و تشخیص بیان میدارد که به آل احمد مربوط میگردد.

-*پیوست یک:

تاملاتی درباره تبار جدلهای نظری روشنفکران سنتی و مدرن ایرانی

کافی است افزایش توجه و واکنشها را دریافته باشیم که در شبکه های اجتماعی و رسانه های گروهی بوجود میآیند؛ به وقتی که دو نفر بر سر موضوعی کارشان به جدل میرسد و بقول رندان پنبه یکدیگر را میزنند.

بنابراین رازی سر بسته نیست که اگر بخواهید حرفتان مخاطبان بیشتری بیابد، کفایت میکند که آن را در جدلی با یک مخالف نظری بیان دارید.

با این روش، کنجکاوی بیشتری را در دیگران تحریک کرده -اید. از این رو تعجب ندارد که در میان جماعتهای متمایل به جدل، مولفان و به اصطلاح روشنفکران سنتی و مدرن در شمار صدرنشینان جدول باشند.

در واقع برای جلب نظر گسترده فرقی نمیکند که چه موضوعی با عث جدل گشته باشد. برای اذهان عمومی گاهی فرقی نمیکند که موضوع مهم یا بی اهمیت باشد. هر موضوعی مردمان خاص خود را جمع میکند.

چنان که از جدل بر سر علل سقوط ارزش پول و اقتصاد ملی در قیاس با دلار موضوع محسوب میشود تا رواج جراحی زیبایی در جامعه که ابواب جمعی فیلم و سینما مشترک هستند.

بر سر هر کدام از اینها میشود در مراسم عزا و عروسی با این و آن همنوع دچار زاویه شد و گپ و گفت را به جدل و مناقشه کشاند.

گرچه بدین نکته نیز بایستی اذعان داشت که جدلهای ضبط شده در خاطره تاریخی همیشه موضوعهای مهمی داشته-اند. موضوعاتی که دور رعایت آرمانها و احترام به پرنسپها گشته و گروههای له و علیه خود را ساخته-اند.

در اروپای قرنهای پیشین "ماجرای دریفوس" نوعی جدل نظری است که امیل زولا را به صحنه کشاند تا در فرانسه علیه پیشداوری نسبت به اقلیت قومی و عقیدتی هشدار دهد. مجادله فویرباخ انسان شناس با شاگردان مومن به متافیزیک هگل نمونه‌ای دیگر از جدل نظری است که در قرنهای پیش باعث نقطه عطفی در تاریخ فلسفه شد. همچنین دعوای هاینریش هاینه با لودویگ بورنه در آلمان بر سر استقلال هنرمند یا وابستگی‌اش به جریانات سیاسی نیز مناقشه عقیدتی محسوب میشود.

در ماشینهای جستجوگر امروزی اینترنت میتوان زیر عنوان جدلهای روشنفکری گشت و دید که مثلاً جدل هاینه و بورنه سپس در شکل چالش برتولد برشت و گوتفريد بن، یا تقابل سارتر و کلود سیمون و یا موضعگیریهای لوکاچ و آدورنو خود را در قرن بیست بازتولید کرده است.

در ایران قرن بیستم میلادی نیز شاهد جدلهای نظری هستیم که، گاهی برغم عدم آگاهی عمومی نسبت به اهمیت آن، برای ما تاریخساز بوده و به زندگی جمعی نقش و نگار خود را زده‌اند. کل مردم بواقع پیشکش تان، ولی چند درصد از تحصیلکردگان جامعه امروزی ما این نکته را میدانند که در حول و حوش پایان سلطنت پهلوی اول چه جدل نظری بر سر تحول مذهبی در ایران صورت گرفته است؟

جدلی که با انتشار "اسرار هزارساله" علی اکبر حکمی زاده در ۱۹۴۳ و طرح پرسشهایی از یکسو و "کشف الاسرار" روح الله خمینی به سال ۱۹۴۴ میلادی در مقام پاسخگویی و به سکوت کشاندن پرسشگراز سوی دیگر موجودیت یافت. در خفا مردن حکیمی زاده یا ترور کسروی توسط فدائیان اسلام نواب صفوی، نشان میدهند که خواسته تحول مذهبی در نیمه اول قرن بیست میلادی چه بهایی برای نیک اندیشان جامعه داشته است.

در واقع امروزه ما، با استیصال جمعی و نیز با بی لیاقتی حاکمان مان، تاوان آن عدم توفیق طرح حکمی زاده را میدهمیم که خواستار خرافه زدایی از تشیع گشته بود. تاوان را از ۱۹۷۹ و با تثبیت رژیم ولایت فقیه بر ایران پرداخته‌ایم و هنوز میپردازیم و گویا در آینده نیز خواهیم پرداخت.

از منظر تاریخی، حکمی زاده ترقیخواه بود که از معاشرت با کسروی تاریخدان تاثیر مثبتی گرفته و همراه تحولات مدنی جهانیان گشته بود. کافی است خواسته ها و طرح او را با برنامه سید قطب یعنی همدوره مصری-اش مقایسه کنید که پدر نظری اخوان المسلمین محسوب میگردد.

هر دوی این مسلمان زادگان در لحظه‌هایی از بلوغ خود از محیط بومی و تربیت سنتی فاصله میگیرند و به ینگه دنیا و اتازونی آزمان سفر میکنند. حکمی زاده از قم به تهران آمده، در پی سفر به ضرورت تحول در مذهب رایج کشور میرسد. اما سید قطب نمیتواند شوک فرهنگی خود را بدرستی هضم کند. بطوری که حضور اجتماعی زنان در غرب و نیز تفاوت رفتار جنسیتها در دو جامعه غربی و عربی را توجیه افراطی شدن خود و برخورد فله‌ای به دیگران میسازد.

در حالی که این همتای مصری حکمی زاده ایرانی پیش‌شرط‌های مناسبتری برای رشد و به روز شدن داشته است. زیرا که فرزند نماینده مجلس حزب ملی گرا بوده، اما بخاطر عدم درک و فهم مکانیسم رشد جوامع غربی و یبزاری از تغییرات بوجود آمده پس از فرارفت از فتودالیسم به سرمایه داری به جامه مرد مذهبی افراطی در می‌آید. بدین ترتیب وی بطور پیامد داری بر طبل غرب ستیزی کوبیده، و در نتیجه برای خشکه مقدسان توجیه نظری تراشیده و غرب را همتای جاهلیت پیشا اسلامی خوانده است.

در واقع گذر ایام آشکار میکند که روح الله خمینی، اولین خلیفه نظام اسلامی در ایران معاصر، با برنامه و طرز کار سید قطب مصری همنوایی کرده است. او که، با نگارش "کشف الاسرار" سیصد صفحه‌ای در واکنش به دفتر سی صفحه‌ای حکمی زاده تحول خواه، بر طبل خودپرستی بومی کوبیده و بسیج مریدان برای کسب قدرت سیاسی در چند دهه آینده را شروع کرده است.

کسب قدرتی که باید کادرهای تشکیلاتی و فعالین حزبی خود را در قامت "جوانان غیور" پیروانند. نیروی سرکوبی که هرگونه دگراندیشی-و مخالف سیاسی خود را با مشت محکم و چوب و چماق و سلاح سرد و گرم حذف و نابود میکند. نکته خیره کننده بعدی در اینست که خلیفه دوم نظام اسلامی در

ایران، یعنی علی خامنه‌ای، نیز مترجم آثار سید قطب به فارسی بوده است. موضوعی که در جای خود بایستی بدان بیشتر پرداخت.

اکنون پیش از آن که به مورد دیگری از جدل نظری هنرمندان ایرانی بپردازیم که در قالب فیلم و سینما نمونه‌هایی از تیپ اجتماعی مورد نظر را بدست داده، نگاهی به توضیح آیت الله خمینی در مورد کارکرد "جوانان غیور" بیندازیم. توضیحی که در همان "کشف الاسرار" سراغش را می‌شود گرفت. او نوشته است:

"جوانان غیرتمند ما، این اوراق ننگین، این مظاهر جنایت، این شالوده‌های نفاق، این جرثومه‌های فساد، این دعوت‌های به زردشتی‌گری، این برگرداندن به مجوسیت، این ناسزاهای به مقدسات مذهبی را بخوانید و در صدد چاره جویی برآئید. با یک جوشش ملی، با یک جنبش دینی، با یک غیرت ناموسی، با یک عصبیت وطنی، با یک اراده قوی، با یک مشت آهنین باید این تخم ناپاکان را از زمین براندازید." (کشف الاسرار، ص ۷۴)

این که تعدادی از اهل قلم و حرف هموارکننده راه قدرتمداری روح الله خمینی گشته‌اند، از سوی نقد فرهنگی تبعیدیان اعلام گشته و نام اشخاصی چون جلال آل احمد، علی شریعتی و همدستان را انگشت نشان کرده است. البته این نقد فقط معترضان رژیم شاهی را منظور نکرده بلکه حتا در میان مهندسان مشاوره که با سیستم سلطنتی هم‌نوا و هم‌کار بوده‌اند، از سید حسین نصر گرفته تا احمد فردید و داریوش شایگان و امثالهم، نیز باعث و بانی رژیم فقهاتی دیده است.

اما در عالم پُرتاثیر فیلم و سینما کمتر کسی چون پرویز صیاد و مسعود کیمیایی با آفرینش فیگورهای سینمایی با اسم "صمد" و "قیصر" آن تیپ اجتماعی را به جامعه معرفی کرده‌اند که دو گوش دیگر مثلث "جوانان غیور"ی را می‌ساخت. جوان غیوری که آیت الله خمینی برای بوجود آمدنش دعا و آرزو کرده بود. از اینرو تقابلی که در این سالها میان کیمیایی و صیاد بوجود آمده جدلی بی اهمیت نیست. این تقابل در پنبه زدن دو طرفه موجودیت یافته است.

از یکسو پرویز صیاد در نمایش "محاکمه سینما رکس" کارگردان و هنرمندی را بعنوان "مسعود طلایی" در خدمت رژیم سرکوبگر و نیرنگ باز حاکم افشا میکند. چرا که در دوره اول حیات رژیم کیمیایی سرپرستی شبکه دو تلویزیون کشوری را برعهده داشته است. از سوی دیگر کیمیایی در رمان "جسد شیشه‌ای" در پایان روایت حجیم و پر از قهرمان خود، در بخش "جان فورد" ضد قهرمانی

را بعنوان بازجو شکنجه گر ساواک معرفی میکند که با دو نام "صمد پرویزی" و "پرویز شکارگر" انگشت نشان گشته است. البته وظیفه ناظرین چنین جدل و تقابل این نیست که به نفع یکی از طرفین دعوا جبهه بندی کند. منتها نمیشود از این واقعیت گذشت که صیاد با ساختن نمایشنامه "صیاد و صمدش" دست به ساختارشکنی از آفریده خود زده است. وی "صمد"، این جوان دهاتی از خود راضی و در عین حال ساده لوح و توامان زرنگ و خر مرد رند، را در دسترس نگاه نقاد قرار میدهد تا به پیامد حضور چنین تیپهای اجتماعی بیندیشد و صدمات و ضربه‌هایش برای شهرنشینی ارزیابی کند. اما از کیمیایی که در غربت از او شایعه همکاری با دستگاه امنیت رژیم کنونی در گردش است، چنین فاصله گیری از آفریده خود به چشم نخورده است. کیمیایی فرصتی را از دست نداده تا کماکان از "قیصر" همچون نماد حق طلبی سخن براند. در حالی که این فیگور سینمایی چیزی جز نماد عصیان علیه نهادهای مدنی جامعه و دور زدن قانون و اعمال کینه شخصی نبوده است. او که برای انتقام مرگ خواهر تجاوز شده سرخود و برای دفاع از ناموس هیجانزده شده و به شکار تجاوزگران می‌رود، به حتم اگر خواهر تجاوز شده‌اش در قید حیات میماند برای حفظ آبروی خانواده کمر به قتل وی میبست. و این دیالکتیک گروتسک در بطن دیدگاهی نهفته است که میان دوگانه ناموس و آبرو اسیر است.

واکنشی به چهره‌های متفاوت فاشیسم

مقدمه

حضار محترم را درود می‌گوئیم؛ آنهم با سلام و حرمت‌گزاری که متوجه همه اتیکتهای جنسیتی (زنانه، مردانه و خنثا) مخاطبان است.

از همین آغاز با رویکرد محافظه کار و راست افراطی می‌خواهیم مرزبندی قاطع داشته باشیم که در پی احیای کلیشه سنتی مرد و زن است؛ آنهم با برتری بخشیدن پیشینی به مردان. بواقع ایده "زندگی کن و بگذار دیگری زندگی کند"، مانع رواج آن رسم و رسومی است که انسان را بدور از اختیار و تعین فردی‌اش، برچسب می‌زند و در جلد و قالب پیش ساخته فرو می‌کند.

در هر حالت قدما بدرستی گفته‌اند که از خرد، کلان بر می‌خیزد! با رعایت حال تک تک انسانها، در واقع ادب معاشرت درست اجتماعی را به‌جا می‌آوریم. مانع از هرج و مرج رفتاری و ناکارایی نظام ارزشی می‌شویم که مطلوب فاشیسم است.

طرح مسئله

بخاطر دردهای مشترک اجتماعی با فعالین سیاسی ایرانی در شهر فرانکفورت و عصر- سوم مارس دوهزار بیست و پنج گرد هم می‌آئیم. چون مایلیم نگاهی به روند حضور چند وجهی فاشیسم بیاندازیم که سرگذشت منحوسش بر سر جهان بشری نکبت و فلاکتی تصور ناپذیر آوار کرده است. از اینرو بحث خود را با اتکا به ظرایف رفتار فرهنگی در چند پرده پیش خواهیم برد تا سهمی در تقابل با هولناکی و ابتذال آن "هیولاش" داشته باشیم.

بنابراین سخن حاضر تقابل و چالش خود را بر سنت نظری متکی میکند که در پی رهایی انسان از قید و بندها بوده است. آنهم انسانی که میتواند به‌خاطر تعلیم و تربیت نادرست بی شخصیت، مطیع و "بله بله قربان گو" بار بیاید یا این که به علت مناسبات نادرست اجتماعی سرکوب گشته و خفت و خواری چشیده باشد. خصلتهایی که هر کدام به‌طور مجزا در ارزیابی روانشناسی فردی و یا در پژوهشهای انتقادی ساختار جامعه مورد توجه بوده‌اند.

بهرحال در قرن بیستم آن سنت نظری رهایی طلب اندیشمندانی چندی به‌همراه داشته است. از آن میان در رابطه با بحث حاضر میتوان به افراد آلمانی زبانی

نظیر ویلهلم رایش، اریش فروم و تئودور آدورنو اشاره داد. اینجا بر فرد اخیر متمرکز میشویم که ۱۹۰۳ در فرانکفورت بدنیا آمده و در خیابان "منظره زیبا" (Schönen Aussicht) یعنی ضلع شمالی رود ماین بزرگ شده است. پدرش مثل پدر کارل مارکس، بخاطر دور زدن محدودیتهای یهودیان در آلمان به پروتستانتیسم گرویده بود. در هر حالت پدر، تاجر شراب و مادرش که پسر اسم خانوادگی اش را بر خود گذاشته، با تیره و تبار ایتالیایی، خواننده آپرا بوده است. گرایش "تدی" (اسم خانگی آدورنو) به موسیقی که سپس ارائه اثر "فلسفه موسیقی نو" را به همراه دارد، گویا ارث ژنتیک مادرانه است.

در واقع با شناخت توضیحاتی که آدورنو در مورد مفاهیمی چون "عقل ابزاری"، "صنعت فرهنگ" و یا "جهان اداره شده" داده، در ذهنمان نوعی سرچشمه فکر، باز اندیشی و الهام شکل گرفته که هنگام مواجه با مشکلات و مسائل بدان رجوع کنیم. آدورنوی که تداوم پیش شرطهای ظهور گرایش فاشیستی را در انباشت و تراکم سرمایه و نیز آن شتابناکی اش در رشد نیروهای مولد و ایجاد حس ناامنی در اکثریت مردم دانسته است. عواملی که مانع از فرارفتن اجرای قانون اساسی دمکراسی از شکل قرارداد صوری به محتوای موثرتر میشوند. بنابراین جنبشهای فاشیستی آن لکه ننگ و زخم التیام نیافته دمکراسی سطحی محسوب میشوند که به معنای حقیقی خود نرسیده است.

آدورنو در این راستا، و بجز توضیح معنای اصیل آن مفاهیم یادشده، در واکنش به پدیده فاشیسم و برآمد متناوب راست گرایی افراطی در تداوم اثر "پژوهشی-پیرامون شخصیت اقتدارگرا و غالباً یهودستیز"، دو مطلب ویژه دارد: ۱- "بررسی گذشته به چه معنایی باید باشد؟"، نگاشته به سال ۱۹۶۳ و ۲- "بازتابهای راست افراطی" نگاشته به سال ۱۹۶۷؛ این مطلب اخیر را یگانه خوبی به فارسی ترجمه کرده و در اینترنت موجود است.

چکیده ای از واکنش آدورنو به پدیده فاشیسم را در ادامه به دست می دهیم: - "بهر حالت زیر و رو شدن زمانه با خودش این نیاز را میزاید که از قبل ارزیابی بدست دهیم تا شاید وضع حال و آینده را بدور از خطاهای پیشین بتوان سازمان داد. بررسی گذشته بیش از هر چیزی بر یادآوری شفاف تکیه دارد تا جزئیاتی را فراموشی با خود پنهان نسازد. نامناسب بودن رهنمودهایی پیشاپیش روشن است که از طریق ناخودآگاه دریافت میکنیم. مثل این عبارت که "گذشته ها گذشته است". یعنی حرفی که گاهی ترانه و خواننده ای آن را تکرار میکنند. در حالی که درست در همین زمان بایستی برنامه ای با هدف روشن نگری

پیرامون علل شکل گرفتن جنایت و تبهکاری ارائه شود. حافظه زندگان تنها هدیه‌ای که می‌تواند به مردگان حق پایمال شده بدهد، یادآوری ستمی است که بر آنان رفته است. ما بایستی در برابر بیهوشی و فراموشی جمعی مقاومت کنیم که معمولاً تبهکاری را واپس می‌زند تا مشکل وجدانی نیابد. ترسیم چشم اندازه‌های جدید انسانی در شمار مسئولیتهای نظریه پردازی است که بایستی بر اقدامات سیاسی موثر واقع شود. راز رستگاری ما در یادآوری جنایتهای گذشته و رهنمود کردار نیک است. به جز سیاست، مددکاری اجتماعی و روان درمانی هم مسئولند که طرحهای تازه‌ای را ارائه دهند. ما باید عوامل روانی را دریابیم که افراد را به طرف گرایشات فاشیستی سوق میدهد.

پرده اول

راستش، آزادیخواهی در سنت مبارزه با فاشیسم ابزارهای متفاوتی را به کار بسته است. این ابزارها از کنش جسمانی در نبرد خیابانی، سنگر بندی شهری و بیابانی گرفته تا بازنگری و تاملات ذهنی و آشکارسازی نظری تداوم داشته‌است. چنان که جز رساله نویسی، فعالیت اندیشمندانه یا پراتیک تئوریک آزادیخواهانه خود را در بیانگری طنزآمیز، با سرایش کلاسیک و مُدرن، و نیز در نگارش روایت و نمایشنامه بازتاب بخشیده است.

از نگاه طنناز به سیر اندیشه بشری، که رخدادهای فاجعه باری چون جنگ بین الملل اول و دوم قرن بیستم را تجربه کرده، ایده فاشیسم ماجرای رفتار آن اُزگل نادان (یا به زبان امروزی، اُسکول بی خبر و مدعی) است که در چشم روی هم چشمی با دو دوست دیگر که در کافه نوشابه "بابل آپ" و "سون آپ" خواسته‌اند، یکپو فاضلاب سفارش میدهد.

البته از همین جا و از همین لحظه می‌تواند روند واکنش به پدیده فاشیسم شروع شود. فاشیسمی که از انواع متفاوت همین بی‌خبران، نیروی انسانی بسیج میکند تا به مقاصد ویرانگر خود علیه "دیگری" و "غیر خودی" برسد. ویرانگری که اساس و ملاط همبستگی بشری و همزیستی را زیر پا می‌گذارد و همنوع کُشی را رواج میدهد.

برای آن که از فاشیسم جنگ افروز و تولید کننده تسلیحات ابزارش را بگیریم، چاره‌ای جز توسل به روشن نگری نداریم. روشن نگری که از جمله به سفارش دهندۀ فاضلاب حالی میکند که فاضلاب نوشابه نیست.

بنابراین با کاهش تعداد بیخبرانی که از سر نادانی چنان خطایی در سفارش نوشیدنی میکنند، در واقع به تضعیف جماعتی بر می‌آئیم که حرص و آز خود را از طریق شعله ور ساختن جنگ و یورش به همسایه و جهانگشایی ارضا میکنند. اینجا مسئله تمرکز و مکث بر اهدافی پیش می‌آید که با اندیشه‌های قرن نوزدهمی آزادیخواهی و برابری طلبی در حکمت سیاسی زیر عنوانهایی چون لیبرالیسم و سوسیالیسم مطرح شدند. اندیشه‌هایی که فاشیسم خود را دشمن قسم خورده آنها میخواند. بنابراین از منظر اومانستی وظیفه اصلی گنشمندی اجتماعی چیزی جز آگاه سازی آن فرد بیخبر نیست که به علت سطحی‌نگری میتواند براحتی از سوی اهریمن ابتدال بلعیده شود.

در این راستا آنچه لزومش به نظر میرسد اقدامات پیشگیرانه در سطح رسانه‌ها و سمت دهی به سیستم آموزش و پرورش در سطوح سنی مختلف است. باید درسنامه‌هایی فراهم شوند که شاگردان را به خردورزی جلب میکنند تا سرانجام ایشان با عقل خویش هوشیار زندگی کردن و هستومندی آگاهانه را تجربه کنند. فعلا کاری به دسیسه‌های سیستم حاکمه و برنامه‌های شستشوی مغزی رایجش نداریم که میتوانند راه قدرت یابی جریان‌ات افراطی تر را هموار سازند. همچنین به "روح زمانه" نیز کاری نداریم که از چند سال پیش در کشورهای اروپایی و اتازونی در حال سپردن سکان کشتی اداره امور بدست جریان راست افراطی است. هنگام پرداختن به چهره معاصر فاشیسم بدین قضیه بر خواهیم گشت و از عللش خواهیم گفت.

دومین واکنش به پدیده فاشیسم که از دل جنگ نکبت‌بار بین الملل اول بیرون آمده در زمینه سرایش است. فاشیسمی که با پایان جنگ بین الملل دوم از نظر میلیتاریستی شکست خورد اما بعد معلوم گشت که از نظر رفتار فرهنگی از بین نرفته است. در این رابطه ادبیات فارسی هم قصیده "جغد جنگ" محمد تقی بهار مشهور به ملک الشعرا را دارد و هم "مرغ آمین" نیما یوشیج را. این شعر اخیر که به سال ۱۹۵۱ سروده شده، اگر راز و رمزش را روشن کنیم چیزی جز اتمام حجت "نیمای پرنده" (یعنی واگردان همان "مرغ آمین") نیست که با مخاطب از نظام ارزشی اومانستی میگوید.

در این رابطه کافی است که بر دیالوگ میان مرغ و خلق در درون شعر تمرکز کنیم. وقتی "خلق میگویند:-" اما آن جهانخواره/(آدمی را دشمن دیرین) جهان را خورد یکسر./ مرغ میگوید:-" در دل او آرزوی او محالش باد./ خلق میگویند:-

"اما کینه‌های جنگ ایشان / در پی مقصود/ همچنان هر لحظه میکوبد به طبلش."...

اینجا نیما به استمرار جنگ و پیامدهایش در تاریخ بشری اشاره دارد. از مخاطب می‌طلبد که مثل "مرغ آمین" در پی یافتن چاره بماند: "مرغ آمین درد آلودی است که آواره بمانده/ رفته تا آن سوی این بیداد خانه/ باز گشته، رغبتش دیگر ز رنجوری نه سوی آب روانه/ نوبت روز گشایش را/ در پی چاره بمانده."

قصیده مورد نظر ما از بهار نیز این سرآغاز مشهور را دارد که: "فغان ز جغد جنگ و مرغوی او/ که تا ابد بریده باد نای او". بر همین منوال شاعر به سراغ توصیف جنگ و ارزیابی ریشه‌ها و پیامدهایش رفته است: "چه باشد از بلای جنگ صعب‌تر/ که کس امان نیابد از بلای او/ شراب او ز خون مرد رنجبر/ و ز استخوان کارگر غذای او."

آنگاه در ادامه قصیده می‌خوانیم: "ز بانگ توپ و غرش و هرای او/ جهان شود چو آسیا و دم به دم/ به خون تازه گردد آسیای او/ رونده تانک، هم‌چو کوه آتشین/ هزار گوش کر کند صدای او/ همی خزد چو اژدها و درچکد/ به هر دلی شرنگ جانگزی او/ چو پر بگسترد عقاب آهنین/ شکار اوست شهر و روستای او."

بهار پس از توصیف روند تکاملی تسلیحات، قصیده‌اش به پیامدها میرسد: "زغول جنگ و جنگبارگی بتر/ سرشت جنگباره و بقای او/ الا حذر ز جنگ و جنگبارگی/ که آهریمن است مقتدای او/ نبینی آن که ساختند از اتم/ تمام‌تر سلیخی اذکیای او/؟ نهیبش ار به کوه خاره بگذرد/ شود دوپاره کوه از التقای او."...

پس از توصیف توسعه ابزار جنگی و تسلیحات، بهار به اوج این روندستیزه جویی نگاه میکند که نمادش پرتاب بمب اتم است: "نماند ایچ جانور به جای بر/ نه کاخ و کوخ و مردم و سرای او/ به ژاپن اندرون یکی دو بمب از آن/ فتاد و گشت بازگون بنای او/ تو گفتی آن که دوزخ اندرو دهان/ گشاد و دم برون زد اژدهای او."...

سرانجام در مقابل دسیسه و نیرنگ‌بازی جنگ افروزان، قصیده بهار چنین جمع‌بندی و اندرزی به‌دست می‌دهد که: "نه دوستیش خواهم و نه دشمنی/ نه ترسم از غرور و کبریای او/ همه فریب و حیلتست و رهزنی/ مخور فریب جاه و

اعتلای او/ غنای اوست اشک چشم رنجبر/ مبین به چشم ساده در غنای او/ عطاش را نخواهم و لقاش را/ که شوم‌تر لقایش از عطای او." سومین واکنشی- که ادبیات به ماجراجویی فاشیسم نشان داده، در روایتگری و داستان‌سرایی رخ داده است. اینجا بخاطر طولانی نشدن کلام از کنار داستانها و رُمانهایی می‌گذریم که به‌طور نمونه فردیناند سلین، هرمان بروخ، توماس مان، برادرش هاینریش و پسرش کلاوس به میراث گذاشته‌اند. یعنی چیزی نمی‌گوئیم از آثاری چون "سفر به انتهای شب"، "خوابگردها"، "دکتر فاستوس"، "زیردست" و "مفیستو"؛ که هرکدام تیپهای مختلف اجتماعی را هنگام هم‌نوایی با فاشیسم و جنگ افروزی توصیف کرده‌اند.

این‌جا فقط از نمایشنامه برتولت برشت یادی کنیم. اثری که زیر عنوان "صعود قابل مهار آرتورو اوبی" شرح حالی از شخص اول و محوری نمایش به‌دست داده که القاگر شخصیت هیتلر بوده و آن را در دنیای گانگسترها بازنمایی کرده است. گوشه‌ای از بند پایانی این نمایشنامه را با هم و به‌عنوان حُسن ختام پرده اول سخن‌مان بخوانیم که به‌سال ۱۹۴۱ نگاشته شده است. "چیزی نمانده بود که این شاید بر جهان چیره گردد؛/ اما از شکست او شاد نشوید!/ حتا اگر جهانیان بپا خاسته او را متوقف ساخته باشند/ زیرا لجن‌زاری که او پدید آورد هنوز حاصلخیز است."

پیام برشت نیز در اینجا چیزی جز بیدار ماندن و هوشیاری نیست. چون "خرد که به خواب رود، وحوش به راه می‌افتند". این نکته را به قرن‌ها پیش فرانسیسکو گویا نقاش اسپانیایی در تابلویی گوشزد کرده بود.

پرده دوم

اینجا در بخش دوم سخن، پیش از آنکه وارد مباحث نقد و نظریه پردازی در مورد فاشیسم شویم، نخست یک پرانتز باز کنیم که افشاگر همدستی تمامی رژیم‌های استبدادی به معنای گلی کلمه است. یعنی از سانسوری بگوئیم که جیم الف (عنوان خلیفه‌گری شیعه در ایران) در مورد تیره و تبار خود اعمال کرده تا سرچشمه‌های خود را بپوشاند.

ژرژ باتای متفکر فرانسوی (۱۸۹۷-۱۹۶۲) در سال ۱۹۳۳ رساله‌ای منتشر- ساخته که در آن به بررسی "ساختار روانشناسانه فاشیسم" پرداخته است. این رساله که از جمله بخشهایی به قرار زیر دارد: بخش همسان جامعه، حاکمیت،

ظواهر فروپاشی، نقدی به همدستی جمعی و به دولت و...، توسط سمانه مرادیانی به فارسی نیز ترجمه شده است.

اما در ترجمه فارسی هرجا که حرف باتای به اسلام همچون الگویی برای فاشیسم اشاره داده، به وسیله اداره سانسور حکومت خلیفه دوم (سید علی خامنه ای) حذف شده است. بنابراین در ادامه گوشه‌ای از نوشته باتای در مورد تبار فاشیسم را مد نظر دوستان قرار می‌دهم. این گوشه از دهمین بخش مطلب وجین شده است که چنین عنوانی دارد: "فاشیسم همچون شکل سیطره تام حاکمیت".

"بال و پر دادن به اشباح سپری شده می‌تواند بی معنا جلوه کند. اگر که فاشیسم در اساس خود- که چیزی جز به اصطلاح هیچ و پوچ نیست- روند برپایی یک چنین ساختار قدرتی را پیش چشم ما ظاهر نمیساخت. بواقع تا به امروز فقط یک مثال تاریخی وجود داشته است. آن هم برای شکلبندی الابختکی یک قدرت اساساً سلطنتی فراگیر و همزمان مذهبی و نظامی. قدرتی که خود را بر داده‌های مهیا از قبل استوار نساخته است، یعنی همان چیزی که خلافت اسلامی بود.

اسلام که به فاشیسم به خاطر فقر عنصر انسانی شباهت دارد، نمیتوانست خود را به سرزمین پدری خاصی منتسب و یا به حاکمیتی قبلاً تاسیس یافته متکی کند. چنان که حاکمیت جدید نیز بایستی نخست توسط جنبش فاشیستی تسخیر میشد تا سپس بعنوان ابزار و یا چارچوبی از آن استفاده شود. بنابراین بهره گرفتن از مفهوم ایثار برای سرزمین پدری همچون رسالت، تغییری در الگوی یک چنین شکلبندی حکومتی ایجاد نمیکند. درست به همین شکل نیز برپایی اسلام بوده که همچون شکل تاسیس ساختار قدرت تام فاشیستی، چیزی جز توده مردمی تحریک شده در تظاهر قدیمی خود نبوده است.

ساختار قدرت فاشیستی بیش از هر چیزی خصلت خود را بصورت زیر نشان میدهد که همزمان بنیادی مذهبی و نظامی دارد: بی آن که آن دو عنصر متفاوت (مذهب و نظامیگری) را اینجا از همدیگر بتوان جدا کرد. زیرا آن دو عنصر- از آغاز در تمرکز و ترکیبی تام قرار دارند. گرچه برتری با نظامیگری است.

پرده سوم

در این بخش پیش از آن که به آثار پژوهشی-پیرامون شناخت تبار و ساختار حکمرانی تمامیت خواه اشاره دهیم، به روند تحولات نظری در مورد شکلهای جدید حاکمیت‌های استبدادی بپردازیم. تحولاتی که پس از تجربه "جمهوری

اسلامی" میان ما پدید آمده است. بنابراین سراغی از تاریخچه تبارشناسی مفهوم توتالیتاریسم میان ایرانیان میگیریم.

باری در این چهار دهه که افرادی مثل نگارنده (با سن بیست سال به بالا در زمان رفرا ندیم "جمهوری اسلامی آری یا نه ؟") به چالش با حاکمیت پسا انقلابی درگیر شدند، همواره چند عامل باعث گسست و پیوستهای متوالی در جهان بینی و نظریه پردازی بوده است. این عوامل گاهی وقایع و اتفاقاتی برون ذهنی بودند. مثل یورش نیروهای فشار به تظاهرات علیه بستن روزنامه آیندگان، سرکوب اعتصاب ماهیگیران در بندر انزلی و یا سرکوب تظاهرات روز جهانی زن به هشت مارس در اولین سال پسا انقلابی. اما گاهی نیز درون ذهنی بوده اند. مثل مطالعه کتاب، شرکت در محافل بحث و نیز پژوهش و تامل بر آنها.

این جا سر آن ندارم که گاه شماری از یورشهای متداوم حاکمیت به آزادیهای سیاسی و اجتماعی عموم مردم را بدست دهم. در تاریخ نگاری دگراندیشان این اتفاقات و وقایع به حد کفایت گزارش شده است. همچنین بدست دادن سیاهه ای از کتابها و رساله های موثر نیز قصدم نیست. فقط از متن ژرژ باتای دوباره یاد کنم که در قبل از ماجرای سانسورش در ایران گفتم.

بواقع در متن سانسور نشده و در آن کلیدی ترین نکته، مولف معتقد است که در تاریخ اگر برای فاشیسم فقط یک نمونه پیشینی وجود داشته باشد که شکلی از سیطره فراگیر مبتنی بر نیروی نظامی و دینی را توأمان تحمیل میکند، آن نمونه فقط در خلافت اسلامی یا به زبان نگارنده نظام خلیفگانی قابل رویت است.

البته از این نامگذاری میتوان گذشت و برای روانتر شدن متن از مفهوم "خلیفه گری" نیز بهره گرفت که گویا فهم آن آسانتر است.

در هر حالت پس از انقلاب ۵۷ بتدریج بحث در میان اغلب جریانهای سیاسی بر سر ماهیت رژیم سر در آورده رواج یافت. از جمله با انشعاب در سازمان فدایی و شکل گرفتن طیف "اقلیت"، در زمینه تشخیص ماهیت و خصلت رژیم جمهوری اسلامی چند برداشت مطرح شد. از جمله اشاره به نمونه های "دولت استثنایی" و "کاست حکومتی" بود که با استناد به متن های مارکس صورت می گرفتند. این برداشتها از سوی نویسندگانی با اسمهای مستعار "الف. رحیم" و "بابا علی" مطرح شدند.

این نمونه ها گرچه هنوز متکی بر درک اقتصادگرایانه و کلیشه های زیر بنا و روبنا بودند، اما دریچه ای شدند که کمی هوای تازه به درون مباحث حاکمیت شناسی

بباید. سپس روزنه و جایی باز شد تا از منظر بررسی رفتار فرهنگی و توجه به تکرار مراسم و آئین پرستی، حاکمیت و رانداز و سنجیده شود. از آن لحظه بعد و بتدریج توانستیم، با اتکا به نقد فرهنگی، نگاهی به هیولایی بیندازیم که خود را "نظام مقدس" میخواند. نظامی که از دل یک جابه جایی در سطح مدیران سیاسی کشور بیرون آمد. آنوقت هم یک جنبش عوام گرایانه پپاشده بود و هم یک وفاق جهانی ابر قدرتهای چهار گانه در گوادلوپ بوجود آمد. آنهم توافقی بر سر کنار گذاشتن نظام شاهنشاهی و جایگزینی آن با یک نظام خلیفگانی.

البته رئیس نظری نظام مطلوب ملایان را قبلاً نوشته بودند. آن نویسندگان یکی نواب صفوی رهبر فدائیان اسلام بود با جزوه "خلافت اسلامی". دیگری روح الله خمینی بود با آثاری چون "کشف الاسرار" و موعظه‌هایی پیرامون ولایت فقیه در شهر نجف. او که سرانجام اراده شخصی. خود مبنی بر کسب قدرت سیاسی را جامه عمل پوشاند.

در واقع جمهوری اسلامی (از این پس، جیم. الف) همچون مستوره حاکمیت‌های توتالیتریستی، میراثی شوم از قرن بیست میلادی است. قرن که، از لحاظ تقویمی، اکنون سپری شده ولی پرونده سوء سابقه‌اش هنوز باز و دادرسی نشده است. بهر حال با شناخت صدمه و ضررهای آن است که امکان زدایش تأثیرش را بر حال و آینده ممکن میسازیم تا شاید برای همیشه گذشته‌اش کنیم. در تبار شناسی جیم الف همچنین از یاد نبریم که جریان اخوان المسلمین مصری حسن بنا، همچون نیای نواب صفوی و خمینی، مثل نازیسم و فاشیسم در بعد از جنگ بین الملل اول و در سال ۱۹۲۸ قرن بیستم تشکیل شده بود.

پرده چهارم

بهر روی در دوره معاصر، که پس از سال ۵۷ و با کوچ و تبعیدی شدن ایرانیان همراه بود، "احمد هامون" یکی از اولین واکنشهای نظری را انجام داده است. تلاشی که رژیم پسا انقلابی در ایران را همچون "رژیم توتالیتریستی" میخواست تعریف کند.

وی در مقدمه رساله خود و پس از برشماری سه مشخصه برای نظام تمام‌خواه که ایدئولوژی و حزب حاکم و مدعای نجات بشریت بوده، مینویسد: "... باید دید رژیم کنونی حاکم بر ایران تا چه حد در قالب مفهوم توتالیتریزم می‌گنجد.

وبه عنوان پدیده امروزی و بهره گیر از تکنیک جدید چه سنخیتی با رژیمهای توتالیتر، به خصوص فاشیزم هیتلری و کمونیزم استالینی دارد."

این واکنش نظریه پردازانه احمد هامون، که در واقع اسم مستعار داریوش مهرجویی کارگردان سینما بود، نقطه عطفی در مسیر نامگذاری حاکمیت ایران محسوب میشود. چرا که جامعه شناسی قدرت قبلاً زیر تأثیر نگرش مارکسیستی، از مفهوم "نظام سرمایه داری وابسته" و یا به قولی "بورژوازی گمپرادور" به عنوان نشانه ساختار حکومتی ایران در دوره پهلوی دوم استفاده کرده بود.

بنابراین از آن زمان متن هامون محور توجه پژوهش در مورد قدرت را از سمت سیستم جهانی و بیرونی به سوی داخل و خصلت سرکوب رژیم حاکم برد. در ضمن با محوریت مفهوم توتالیتریزم در مباحث حکمت سیاسی از هژمونی نگرش مارکسیستی به قدرت و حاکمیت نیز کاسته شد.

عادت نظری چپگرایان را آن انقلابی به حاشیه برد و کنار زد که در روند هژمونی یابی خمینی، خصلتی اسلامی یافت. در واقع با پیامدهای انقلابی اسلامی شده بود که روند تا کنونی نامگذاری نظری حاکمیت تغییر کرد.

با استفاده از مفهوم "توتالیتر" در عرصه حکمت سیاسی، که برای نشان دادن حاکمیت جدید در ایران به کار گرفته شد، آن سنت نگرش "مارکسیستی" پیشینی دچار بحران شد و از جاذبه اش کاسته شد. بدین ترتیب رویکرد جدیدی در فضای فلسفه سیاسی ایرانیان رواج مییافت که در واقع بر مشاهده رژیمهای افراطی نیمه اول قرن بیست و نظریه پردازیهای پس از جنگ بین الملل دوم استوار گشته بود.

مطلب احمد هامون در نشریه الفبای غلامحسین ساعدی "دوره جدید" منتشر شد که در پاریس انتشار مییافت (شماره چهارم به تاریخ پائیز ۱۳۶۲ خورشیدی). آن مطلب زیر عنوان "تمام خواهی و تمام خواه" در دسترس خوانندگان خارج کشوری قرار گرفت. خوانندگانی که در مراکز و شهرهای متروپل غربی ابواب جمعی جماعت ایرانی مقیم "جمهوری"های تبعیدی بودند.

در آن زمان (چهل سال پیش) اینترنتی در کار نبود تا چه رسد به ماشینهای جستجوگرش که به کمکشان بشود راحت "نویسنده" و "پژوهشگر" شد. از این گذشته، هنوز ترجمه فارسی کتاب توتالیتریزم هانا آرنست انتشار نیافته بود. کتابی که مرجعی کلاسیک برای بحث مورد نظر است. اثر یادشده با ترجمه محسن ثلاثی، تازه در سال بعد (اسفند ۱۳۶۳) توسط انتشارات جاویدان در تهران منتشر شده است.

از این رو برای معرفی مفهوم توتالیتاریسم احمد هامون (اسم مستعار داریوش مهرجویی) در رساله خود نخست به دیکسیونری انگلیسی- آکسفورد و فرهنگ لغت فرانسوی لاروس ارجاع داده بود. او تازه در هشتمین ارجاع مطلب خود است که به ترجمه فرانسوی متن هانا آرنت اشاره میدهد. در هر حالت هامون در همان اولین پاراگراف متن خود، که هم تعریف به دست میدهد و هم طبق تعریف خود اظهار نظر میکند، به جدل نظری پیامداری در میان ما دامن زد که تا سالها ادامه داشته است. او نوشته: "واژه توتالیتار (تمام خواه) را نخستین بار موسولینی در سال ۱۹۲۳ به زبان آورد... آن زمان مردم به درستی نمیدانستند منظور موسولینی چیست و چه نیتی در پس تمام خواهی او نهفته است. ده پانزده سال طول کشید تا این واژه رفته رفته، به یمن اقدامات فاشیستها و کمونیستها جا افتاد و متداول شد و به زبان آمد. اما هنوز در لغتنامه‌های معتبر ثبت نشده بود. اندیشمندان زمان منتظر بودند کسی بیاید و پدیده توتالیتاریزم را برایشان معنی کند. انتظار آنها چندان به درازا نکشید، هیتلر و استالین آمدند و در عمل و با راه و روشی یگانه معنای آن را برای همگان روشن کردند".

پیش از آن که به جدلهای پیام‌دار بحث احمد هامون پیرامون مفهوم توتالیتار بپردازیم، به ساختار مقاله وی اشاره‌ای بکنیم. مقاله‌ای که به جز پیشگفتار یادشده، همچنین به موضوعاتی چون ایدئولوژی، جنبش انقلابی و رژیم توتالیتار، رهبری و حزب، ریشه کنی امور واقع، واژگونی نظام ارزشها و سرانجام به دروغ و استحاله انسان میپردازد. خوانش مطلب هامون میتواند زنجیره‌ای از وقایع و اقدامات یک دوره تاریخی را آشکار سازد که به قرار زیر بیکره یافته است. در پی برآمد نارضایتی عمومی، فرد قدرت پرستی پیش خود طرح کسب قدرت میرزد. ایدئولوژی سر هم میکند. ایدئولوژی‌اش وعده رستگاری و آمرزش میدهد. این وعده و وعید مردمان را در جنبشی بسیج میکند. با کنار رفتن اولیای امور قبلی، نیروی بسیجی نظام جدیدی را مستقر میسازد. نظامی که رهبر دارد و یک مدیریت متمرکز که برای کنار زدن رقبا و مخالفان هرکاری میکند. از جمله واقعیت را بازیچه هوا و هوس خود قرار داده و در آن دستکاری میکند. گاهی با وعده آرمانی، واقعیت را تحقیر میکند و گاهی با سیاهکاری‌اش باعث از هم پاشیدن نظام ارزشی متعارف میگردد.

در واقع پیرامون قبول یا رد مفهوم توتالیتاریسم، که میبایستی در برگیرنده نظامهای مختلف و متفاوتی چون نازیسم، فاشیسم، فرانکیسم و استالینیسم باشد، شاهد برخورد دو رویکرد و سنت نظری هستیم. یکی، سنت مشتق از

مارکسیسمی است که همواره زیر سقف مفهوم انقلاب، تحول مثبت و رویکردی ایجابی را دیده است. ولی سنت دیگر که مفهوم توتالیترا پس از جنگ بین الملل دوم و از نیمه دوم قرن بیست پرورانده، امر انقلاب را با بار منفی و رویکرد ویرانگر و سلبی در نظر میگیرد. بطوری که در تشخیص و ارزیابی قدرت گرفتن نازیسم، از "انقلاب ارتجاعی" هم سخن به میان آورده است.

البته در میان سطرهای جدل یادشده همچنین آن تمایز و تفکیکی را میتوان دید که میخواهد از یکسان سازی فاشیسم و کمونیسم جلوگیری کند. در سطح جهانی یک چنین خواسته‌ای در آلمان نیز شکل گرفته است. وقتی یورگن هابرماس سال ۱۹۸۶ وارد صحنه جدل با مورخانی چون ارنست نولته شد. نولته‌ای که بزعم هابرماس در پی کاهش بار جنایات بی همتای نازیسم از طریق قیاس و یکسان سازی بوده است. این جدل هابرماس با مورخان، که در مباحث حکمت سیاسی به "مشاجره تاریخ‌نگاران" معروف شد، دوسالی در رسانه‌های آلمانی زبان جریان داشت.

هم‌چنین اشاره به مسئله تمایز بخشی- میان اشکال مختلف استبداد که نقش محوری در نگرش فلسفی و سیاسی هانا آرنست ایفا کرده، امری مهم است. زیرا انتشار اثر "عناصر حاکمیت توتالیترا" آرنست که سال ۱۹۵۱ انتشار یافته، دو سال بعد نقد راست‌گرایانه اریک ووگلین را به همراه داشت و به مشاجره‌ای میان آن دو دامن زده بود. ووگلین در واقع نماینده رویکردی محافظه کارانه بوده است. رویکردی که در پی دیو و فرشته سازی از کمونیسم و لیبرالیسم شده و میخواست این همانی میان نازیسم و استالینیسم را حُقنه کند.

در واقع در کاربرد مفهوم توتالیترا نازیسم شناخت جزئیات مشاجره نامبرده اهمیت اساسی دارد تا سپس موردی برای سوء استفاده تبلیغاتی اردوگاه غرب در جدال با اردوگاه شرق قرار نگیریم. استفاده از روش تحمیق‌گری که سپس لباس دیو و فرشته را تن پیمان ورشو و ناتو کرده بود. این برنامه‌ای بوده که محافظه‌کاری آمریکایی، به‌ویژه با دگراندیش ستیزی مک کارتیستی، پس از جنگ بین الملل دوم تا به امروز دنبال کرده است.

در هر حالت برای کسی- که بخواهد پژوهشی- پیرامون روند نامگذاری حاکمیت در ایران چهل سال اخیر انجام دهد، بی شک جدلهای نظری مبدا خواهند بود. هم‌چنین آثاری که پیرامون چهره‌های جدید استبداد در این میانه از هانا آرنست و

سایر متفکران به فارسی ترجمه شده، به ارتقا و کیفیت پژوهشها کمک خواهند کرد.

در این جا بی فایده نیست که لحظه ای بر دستاوردهای نظری آرنت در زمینه عملکرد قدرت در دنیای معاصر مکث کنیم. او که، در هنگام "دادگاه آیشمن"، همچنین تاویلی مستقل به دست داد و نگذاشت در راستای خواسته های حاکمیت اسرائیل گزارشش مصادره به مطلوب گردد. آنهم اسرائیلی که از سال ۱۹۴۸، همچون حاکمیتی جدید، خودش بر ساخته یکسری سازشها و مماشات بین المللی بوده است.

در هر حالت با دادگاهی که برای رسیدگی به اعمال آیشمن در اسرائیل بر باشد، متهم خود را مامور معذور معرفی کرد و تاکید داشت که عقل و شعورش را بدست پیشوا و فرماندهش سپرده است. از اینرو هیچگونه همدردی با قربانیان حس نکرده است. آنجا در واکنش به مسخرگی استدلال و برهان توجیه گر آیشمن، هانا آرنت به پوزخند زدن می رسد. چون در مییابد که کادرهای سیستم نازیسم به نفع اطاعت از رهبر قوه عقلانی خود را بی کار و منفعل میساختند.

اما آن ابتذال و پیش پا افتادگی آیشمن نازیست و نیز استدلالش مبنی بر در کار نبودن قوه تمیز و تشخیص شخصی، به حتم برای دست پروردگان نظام خلیفه گری مفّرّی نخواهد بود. چون اینان- ماموران ریز و درشت صدارتی به "کفر آباد" غرب یا باقی مانده در "أم القرای" اسلامی- از روحیه و شگردهای رایج زمانه بهره برده و با زرنگی و تزویر و قالتاق گری فعال بوده اند.

بنابراین در دادرسی آتی و هنگام پرداختن به تبهکاری و اتهامات فقیه و همدستانش با ابتذال شرّ، آنگونه که آرنت عنوان میکرده، روبرو نیستیم. زیرا ما با خر مرد رندی آن گماشته ای مواجهه می شویم که نه فقط برای "فرامین مقام معظم رهبری" حاضر به یراق بوده بلکه برای بهبودی وضع مالی و رفاهی خود نیز تلاش کرده است. این نکته را ماجرای صدقه گیری عوامل رژیم از صندوقهای مراکز حقوق بشری در غرب که بدستور ترامپ معلق شد، به روشنی آشکار ساخت. یکسری از عوامل صدارتی رژیم ولایت فقیه در خارج به خدمت موسسات و مجامع غربی در آمده و از این راه امرار معاش و صدقه دریافت کرده اند.

در واقع در واکنش به چهره های مختلف فاشیسم، گاهی دُچار سردرگمی هستیم. زیرا از یکسو با تجربه جیم الف خود را نیازمند بررسی استبدادهای سرزمینهای

دیگر نمیبینیم. ولی از سوی دیگر مطمئناً در نمونه‌های دیگر نقاط تلاقی و شباهتهایی وجود دارند که شناختشان برای رشد نظری لازم و ضروری است. همچنین نکته زیر را از یاد نبریم که هانا آرنت از دیرباز منتقد سیاست یکسونگرانه ایالات متحده در مورد اسرائیل بوده و حل نکردن مسئله فلسطین را نتیجه یک اهمال کاری دیپلماتیک با پیامدهای ناگوار خوانده‌است. یکی از این پیامدهای ناگوار را همین دو ساله اخیر شاهدش بوده‌ایم که اسرائیل از طریق کشتار مردم غزه در پی تصرف هرچه بیشتر زمین‌های بومیان بوده تا مساحت خود را گسترش دهد. بطوری که این منطقه ساحلی و خوش آب و هوا، برغم تجربه ویرانی و شخم زدن زمین‌اش با بمبهای بتون شکن، ترامپ را به صرافت یک برپایی یک "لاس وگاس" در خاورمیانه انداخته‌است.

پرده پنجم

اکنون وقت پرداختن به فعلیتی است که در اروپا و آمریکا دوره معاصر را به زمانه برپا شدن دوباره جریانهای افراطی تمامیت خواه بدل ساخته‌است. در واکنش به برآمد راست افراطی، در این سالها نظریات شانتال موفه نظریه پرداز بلژیکی مطرح شده است که از لزوم کار در زمینه آگاهی بخشی- عمومی حرکت میکند و ضرورت ایجاد یک جنبش پوپولیستی چپ را یادآور میشود. چون بزعم‌اش بحران هژمونی نئولیبرالیسم این امکان را به عدالتخواهی داده که برای اجرای سیاست‌های برابری طلب در افکار عمومی خواهان بسیج اکثریت رای دهندگان شود. از نظر او راه حل مسائلی را که توده‌های مردم با آن درگیر و از کاهش امکانات رفاهی ناراضی‌اند، نباید به راست گرایی افراطی سپرد. همچنین به تازگی ترجمه فارسی کتاب انسو تراورسو "چهره‌های جدید فاشیسم" را داریم که نکات آموختنی چندی دارد. از جمله مولف ایتالیایی بر این نکته تأکید داشته که مفهوم فاشیسم که معمولاً به خاطر کارکردی دشنام گونه مصرف میشود، دیگر برای درک واقعیت جدید در دهه‌های اولیه قرن بیست و یکم نامناسب و ناکارآمد است.

از این روی مفهوم "دورهٔ پسا فاشیستی" را مناسب‌تر میدانند. در این دوره نوعی هویت گرایی در جوامع در حال رشد یا پیشرفته سرمایه داری جریان دارد. گذشته گرایی نوستالژیک که در نتیجه حس ناامنی و اضطراب توده مردم از دامنه گلوبالیزاسیون بوجود آمده است. در واقع راست افراطی از این شرایط سوءاستفاده کرده و در حال یارگیری است. این جریان متعصب و هیجانزده

برنامه مثبتی به جامعه ارائه نمیدهد و راه حل عمومی را در حذف دیگری و خارجی‌ها میبیند. خارجی که مهاجر پناهجو بوده و از فلاکت زادگاه فرار کرده‌است. آن هویت‌گرایی که معمولاً تقویت قوم و عقیده‌ای را مرکز ثقل خود قرار میدهد، در وهلهٔ نهایی جهان شمولی حق انسانی را زیر سوال میبرد و امکان همزیستی را ضایع میکند.

سخن خود را با اشاره به مطلبی از اومبرتو آگو در مورد فاشیسم دیرینه و سوء سابقه دار به‌پایان می‌برم. آگو که نقطه عزیمتش در چالش با فاشیسم از نقد ارزیابی رولان بارت از نقش زبان در تحکیم فاشیسم آغاز میگردد. زیرا درک و دریافت زبان شناس فرانسوی را نفی میکند که گفته "زبان فاشیست است. زیرا فاشیسم سخن را ممنوع نمیسازد بلکه انسان‌ها را به سخن گفتن وادار میکند". آگو در تداوم چنین سنجشی، سیزده ویژگی برای شناخت فاشیسم اروپایی را فرمولبندی کرده است.

این ویژگی‌ها از جمله به‌قرار زیرند: ستایش بت پرستانه از سنت‌ها، سنت‌گرایی مستلزم مردود شمردن دنیای مُدرن است، غیر عقلانی بودن به معنای پرستش عمل برای عمل، انتقاد پذیر نبودن، بهره‌برداری از وحشتی که عموم از وجود اختلاف نظر دارد، نیرو گرفتن از سرخوردگی فردی و اجتماعی که در اثر فقر اقتصادی یا تحقیر سیاسی به‌وجود آمده‌است، وعده تسکین بخشی. با ایجاد هویت جدید که از احساس وحشت از بیگانه درست میشود، در فاشیسم مبارزه برای زندگی وجود ندارد همه چیز و از جمله زندگی باید در خدمت کسب قدرت قرار گیرد، و سرانجام با تقسیم انسان‌ها به جماعت خودی و غیر خودی روبروئیم.

زندگی نامه:

از سرگذشت مهدی استعدادی شاد از جمله میتوان گفت که وی متولد تهران به سال ۱۹۵۸ میلادی (۱۳۳۷ خورشیدی) است. همانجا به مدرسه رفته و سرانجام از هنرستان شماره‌ی چهار در رشته‌ی ماشین افزار دیپلم گرفته است. از ۱۹۸۰ برای تحصیل به آلمان آمده، در شهر گیسن دیپلم کالج گرفته و سپس در برلن غربی در رشته‌ی ماشین‌سازی مهندس شده است. آنگاه در دانشگاه آزاد برلن و در دانشگاه گوتة فرانکفورت به تحصیل در رشته‌های مورد علاقه‌اش فلسفه و ادبیات پرداخته است. در رابطه با زبان‌های آلمانی و فارسی دارای مدرک رسمی ترجمه از استان زارلند آلمان است. شعر و رساله‌های چندی را به زبان‌های یادشده برگردانده و در مطبوعات منتشر ساخته است. در کنار درس، آموزش و کار، با مطالعه و نوشتن زندگی کرده و در این راستا اثرهای چندی در زمینه‌ی ادبیات و نقد ادبی انتشار داده است.

سیاهه‌ی متن و تألیفات مهدی استعدادی شاد به قرار زیر است:

رمان:

بدون شرح- شرح حال نسل خاکستری، نشر البرز، آلمان، ۲۰۰۱
هتل تهران، نشر البرز، آلمان، ۲۰۰۲
برگه‌هایی از مردمنامه (بخش‌هایی) در نشریه زمانه، نروژ

یادنگاره:

در جستجوی تو، چاپ باران، ۱۹۹۹ آلمان
ایران، ای بی وفا در فکرتم اینجا، ۲۰۱۴، اچ اند اس مدیا لندن

یژوهش:

درستایش تبعید، نشر باران، سوئد، ۲۰۰۵
عشق در فلسفه، عرفان و ادبیات، نشر البرز، آلمان، ۲۰۱۳
نگاهی به میراث روح الله خمینی، نشر البرز، آلمان، ۲۰۱۲

مجموعه جستار:

ماجرای فروشد جهان، انتشارات نوید، زاربروک آلمان، ۱۳۶۸
 نامه‌هایی به دوست، نشر آرش، سوئد، ۲۰۰۷
 قدرت و روشنفکران، نشر باران، سوئد، ۲۰۰۲
 شاعران و پاسخ زمانه، نشر باران، سوئد، ۲۰۰۱ چاپ دوم نشر مهری، ۱۴۰۱
 ما و قهقرا، نشر باران، سوئد، ۱۹۹۴
 ایران، سرزمینی دلربا و فریبا، ۲۰۱۴، اچ اند اس مدیا لندن
 ایران، دیار شگفتی‌ها، ۲۰۱۵، اچ اند اس مدیا، لندن
 جاذبه نوزایش از دانتیه تا فروغ، آلمان ۲۰۱۶
 اندیشیدن در برابر فلسفه دستگاهی، جلد اول و دوم، آلمان ناشر نویسنده،
 ۲۰۱۹، ۲۰۲۰
 چند متن و چند حاشیه در دوران و حشت کرونا، آلمان ناشر نویسنده ۲۰۲۱
 فرشته فریب، سهمی در شیطان شناسی، انتشارات مهری ۲۰۲۳
 ایران در کرانه‌های زشتی و زیبایی، ۲۰۲۴ انتشارات دریا، فرانکفورت
 روشنفکران ایرانی، مهر و عشق، جدل و مرگ، آلمان ۲۰۲۵

ترجمه:

دانایی و فردیت، نامه‌هایی از فلسفه قرن بیستم آلمان، نشر گام نو، تهران، ۲۰۱۹
 شعر و فلسفه هولدرلین، نشر باران، سوئد
 مردان وحشت، هانس ماگنوس انسزیرگز، اینترنت

伊朗知识分子的爱与情感争吵和法国的死亡萎靡不振

Yílǎng zhīshì fēnzǐ de ài yǔ qínggǎn zhēngchǎo

hé fàguó de sǐwáng wěimí bùzhèn

иранские интеллектуалы любят и привязанность ссора и смерть

iranskiye intellektualy lyubyat i privyazannost' ssora i smert'

intellettuali iraniani amore e affetto litigio e morte

Les intellectuels iraniens aiment et s'affectionnent,

se disputent et meurent

Iranian intellectuals- Love and affection, quarrel and death

Iranischen Intellektuellen- Liebe und Zuneigung, Streit und Tod



Mehdi Estedadi Schad