

به نام مهربان‌ترین مهربانان



اسفند ۹۱ و فروردین ۱۳۹۲
قیمت ۸۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
لطف‌الله میثمی

طراح جلد:
فرزین آدمیت

صفحه‌آرایی:
علیرضا ابراهیمی

طرح:
آساره کیانی

عکاس:
مجتبی قاجار

چاپ:
ایرانچاپ

توزیع:
مؤسسه اطلاعات

نشانی:
تهران، میدان توحید، خیابان نصرت غربی،

شماره ۲۴، طبقه سوم
کدپستی: ۱۴۵۷۸۳۷۴۵۴

صندوق پستی: ۱۳۴۴۵-۸۹۵
تلفن: ۶۶۴۳۳۲۰۷

تلفکس: ۶۶۹۳۶۵۷۵

www.meisami.net
meisami40@yahoo.com

۲ - هشت سال به یاد ماندنی / سعید لیلاز

۷ - مذهب و قانون اساسی / لطف‌الله میثمی

• چشم‌انداز اقتصاد و توسعه

۱۱ محیط‌زیست از نگاه برخی پسماندها / رسول اژنیان

۱۵ بر گنج‌نشتگان فقری / نصرالله لشنی

۱۸ بازار انرژی؛ واقعیت امروز، چشم‌انداز فردا / سمانه گلاب

• چشم‌انداز جامعه

۲۰ چالش‌های آموزش در ایران / مرتضی حاجی

۲۴ وزارت محوری یا مدرسه محوری / مقصود فراستخواه

۲۷ آموزش همراه با عمل / سید حسن حسینی

۳۲ امتناع گفتمان ایدئولوژیک در آموزش و پرورش / محمدتقی فلاحی

۳۴ پرورش اخلاقی در مدرسه / نورالله اکبری

۳۷ آموزش و پرورش، جامعه و زندگی / عزت‌الله مهدوی

۴۰ مدارس و آموزش رفتار مدنی / سارا مکی علمداری

۴۶ مدرسه و مشارکت در عرصه عمومی / مهدی فیخرزاده

۵۱ پرورش شهروندان شایسته / محمد نیک‌نژاد

۵۳ کولبری و تجارت چمدانی / پرویز پیران

۵۶ کولبران کرد و راه‌های آموخته شده / احسان هوشمند

• چشم‌انداز اندیشه

۵۹ در ضرورت طرح و سنجش مطالعات پسااستعماری / آرمان ذاکری

۶۵ «فانون»ی که ما می‌شناسیم / سارا شریعتی

۶۷ نگاهی به آثار فانون در ایران

۷۰ ادوارد سعید روشنفکر در تبعید / علیرضا آرمان

۷۳ سوژه متزلزل / جلیل کریمی

۷۷ بحران شرق شناسی / انور عبدالملک / برگردان: رضا امیدی

۸۲ فضای سوم: گفت‌وگو با هومی‌بابا / برگردان: شیما کاشی

۸۸ گفتمان دگرواره در علوم اجتماعی آسیایی: پاسخی به اروپامحوری / فرید العطاس / برگردان: ابوالفضل مرشدی

۹۷ نگرش منفی به اسلام / طارق رمضان / برگردان: شادی ضابط

۱۰۰ پرسش‌هایی درخصوص «اندیشه شرقی» / اشیل وین‌برگ / برگردان: مرجان نمازی

۱۰۵ بومی و جهانی: امکان و ضرورت علوم اجتماعی درون‌زا / ابوالفضل مرشدی

۱۱۲ کتابخانه مطالعات پسااستعماری

۱۲۰ طالقانی و نوآوری‌های تفسیری: گفت‌وگو با علی طهماسبی

• چشم‌انداز تاریخ

۱۲۴ نگاهی به سرگذشت حزب توده / امیر طیرانی - بخش دوم

۱۳۷ بررسی استراتژی و سازمان در نسل دوم اتحاد اسلام / مریم سید کریمی

۱۴۴ درس‌هایی از تاریخ؛ سیاه‌کاری‌های بنی‌امیه / خلافت مروان بن محمد و سقوط بنی‌امیه / فضل‌الله صلواتی

• چشم‌انداز سیاست داخلی

۱۵۰ روشنفکران ایرانی و مسئله فلسطین / درآمد و طرح مسئله / کمال رضوی

۱۵۳ ورود به مسئله فلسطین، ضرورتی حیاتی برای خوشبختی بشریت / حمید نوحی

۱۵۶ فلسطین: ضرورت رویکردی دیگر / احسان شریعتی

۱۶۰ حذف نقش روشنفکران، نه به نفع مردم ما و نه به نفع فلسطینی‌ها / خشایار دیهیمی

۱۶۴ آزادی عمومی، پیش‌نیاز دفاع روشنفکران از حقوق مردم فلسطین / محمدحسین رفیعی

۱۶۵ عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی باید جامع‌الاطراف باشد / سروش دباغ

۱۷۱ آیا راهبرد تعامل و گفت‌وگوی انتقادی امکان‌پذیر است؟ / حبیب‌الله پیمان

۱۷۶ پرونده‌ای برای ناسیونالیسم؛ روح‌یابی «دولت» «ملت» در گذار تاریخ ایران / حسین جلیلی

۱۸۶ کشف حقیقت ستار / فاتزه حسینی - بخش دوم

• چشم‌انداز کتاب

۱۹۰ بررسی ۶۷۸ روز تلاش برای امنیت ملی در دیپلماسی هسته‌ای / حسرت‌های یک دیپلمات / فروزان آصف‌نخعی

۱۹۹ نقد کتاب دوزخیان روی زمین / محمدامین محمدپور

چشم‌ها و گوش‌ها

چشم‌انداز خوانندگان

• یادمان وحید میرزاده

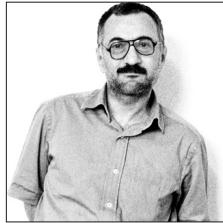
۲۰۰

۲۰۴

۲۱۰

هشت سال به یاد ماندنی

سعید لیلانز، اقتصاددان



نوسان‌های شدید درآمدهای نفتی کشور، خواه از کاهش قیمت نفت، ناشی شده باشند و خواه از تحریم صنعت نفت ایران یا فقدان سرمایه‌گذاری در این صنعت، در تمام سال‌های ۱۳۵۶ تا ۱۳۹۱ و نیز در آینده ساختار، محتوا و سمت و سوی بودجه‌های سالانه دولت را تحت تأثیر قرار داده و خواهد داد

یافتن و تبیین خطوط کلی و سمت‌گیری بودجه‌های سالانه دولت در ایران به دلیل اوج‌های ناگهانی و شدید در آن دست‌کم از دهه ۱۳۲۰ خورشیدی به این سو، بسیار دشوار بوده است. مهم‌ترین علت این تغییر مسیرها را شاید بتوان در تحولات سیاسی کشور طی این دوره جست‌وجو کرد که به همان اندازه و حتی بیشتر، ناگهانی و شدید بوده‌اند، برای نمونه فکر برنامه‌ریزان اقتصادی در ایران، متعلق به نیمه دهه ۱۳۱۰ خورشیدی در زمان حکومت پهلوی اول است. اما به دلیل بروز جنگ جهانی دوم و پیامدهای آن بر ایران، تازه از سال ۱۳۲۷ خورشیدی، یعنی ۱۲ سال بعد بود که سرانجام این فکر به عمل درآمد. بر نامه اول عمرانی (۱۳۲۷-۳۴) نیز به علت پیدایش نهضت ملی شدن صنعت نفت، تحریم نفت ایران توسط کشورهای غربی و سرانجام کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ناتمام‌رها شد.

اگر از تنش‌ها و تحولات سیاسی-اقتصادی نسبتاً کم‌اهمیت بگذریم، سه بر نامه عمرانی دوم تا چهارم (۱۳۳۴-۵۱) یگانه دوران ثبات و آرامش نسبی در تاریخ اقتصاد ایران، دست‌کم در دوران معاصر را رقم زده‌اند. البته حتی در این دوران کمابیش طولانی نیز اقتصاد ایران و نظام برنامه‌ریزی، یکسره از نوسان و تحولات سیاسی که بر محتوا، سمت و سوی و سرعت روندهای اقتصادی مستقیماً اثر می‌گذاشت، برکنار نبود. در همین دوره، رکود طولانی و بزرگ سال‌های ۱۳۳۷-۴۰ جدال بر سر برنامه اصلاحات ارضی در سال‌های ۱۳۴۱-۴۶، قیام ملی ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و برخی تحولات بین‌المللی مهم از جمله جنگ شش‌روزه ژوئن ۱۹۶۷ میلادی میان اعراب و اسرائیل و سرانجام کودتای تابستان ۱۹۶۸ میلادی حزب بعث در عراق، همگی بر رویدادها و خط‌مشی‌های اقتصادی ایران اثرات مهم یا بسیار مهمی بر جای گذاشت، برای نمونه این دو تحول اخیر، یعنی جنگ شش‌روزه و کودتای حزب بعث، محتوا و سمت و سوی بودجه‌ها و برنامه‌های عمرانی ایران را به سوی نظام‌گیری افراطی پیش برد و میلیارد‌ها دلار از گران‌بهارترین منابع مالی ایران را در موقعیتی بسیار حساس، بلعید و راه‌را برای پیشبرد اهداف برنامه‌ها در حوزه اقتصادی-اجتماعی چنان بست که برای نمونه بزرگ‌ترین هدف برنامه سوم عمرانی (۱۳۴۱-۴۶) یعنی بهبود وضع کشاورزی و معیشت روستاییان به شکست انجامید. داستان برنامه پنجم (۱۳۵۲-۵۶) و بلایی که افزایش چندبرابری قیمت جهانی نفت خام بر سر آن آورد و سرانجام، کار را به انقلاب ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ خورشیدی کشاند، همگان می‌دانند.

پس از انقلاب و از سال ۱۳۶۸ به این سو نیز، هم برنامه‌های پنج‌ساله و هم بودجه‌های سالانه، از این بلیه و اوج‌ها و انحراف‌های شدید و ناگهانی مصون نمانده‌اند. همین نوسان‌های شدید درآمدهای نفتی کشور، خواه از کاهش قیمت نفت، ناشی شده باشند و خواه از تحریم صنعت نفت ایران یا فقدان سرمایه‌گذاری در این صنعت، در تمام سال‌های ۱۳۵۶ تا ۱۳۹۱ و نیز در آینده ساختار، محتوا و سمت و سوی بودجه‌های سالانه دولت را تحت تأثیر قرار داده و خواهد داد. همچنین اختلاف‌های سیاسی میان جناح‌بندی‌های درون نظامی که در سه دهه اخیر عمدتاً در دعوای اقتصادی میان دولت و مجلس بروز کرده، دست‌کم در دو مورد یعنی سال‌های ۱۳۷۲ و ۱۳۷۳ و نیز ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳ به تغییر مسیر کامل برنامه‌های اقتصادی مصوب و از پیش تعیین شده انجامیده است.

انصاف این است که چه از نظر یکدستی اجزای حکومت و ثبات سیاسی و چه افزایش مداوم بهای جهانی نفت خام و دست‌کم پیش‌بینی‌پذیر بودن آن، سال‌های ۱۳۸۴ تا ۱۳۹۰ را می‌توان از دوره‌های باثبات تاریخ اقتصاد نوین ایران به‌شمار آورد که دست‌کم به دوران پس از پیروزی انقلاب اسلامی به این سو، سابقه نداشته است. با این همه و با وجود آن که مثلاً مجلس هفتم، همراه با قوه قضاییه و دیگر نهاد‌های رسمی و غیررسمی، بیشترین همراهی را با دولت نهم پس از انقلاب داشتند، انحراف‌ها و اوج‌ها در عملکرد بودجه دولت در این دوره نیز مانند سابق و حتی تندتر و شدیدتر با چرخش‌های ناگهانی تداوم یافت. بلافاصله پس از تشکیل دولت نهم در شهریور ماه ۱۳۸۴ و طی دو نوبت با دو متمم، ارقام بودجه مصوب عمومی دولت کاملاً تغییر یافت و در نتیجه عملکرد بودجه سال ۱۳۸۴ با مصوب اولیه تفاوت ماهوی پیدا کرد. نسبت به مصوب اولیه در مجلس و به عنوان سال نخست برنامه چهارم توسعه، عملکرد درآمدها ۲۵ درصد، در آمد مالیاتی سه درصد، هزینه‌های جاری ۲۹ درصد، و اگذاری دارایی سرمایه‌ای ۳۶ درصد و هزینه‌های عمرانی چهار درصد افزایش یافت و نقطه آغازین رشد لگام‌گسیخته هزینه‌های جاری دولت در برابر ثبات نسبی هزینه‌های عمرانی را ثبت کرد، زیرا همین ارقام نسبت به عملکرد سال ۱۳۸۳ در درآمد ۹۳ درصد، در آمد مالیاتی ۵۹ درصد، هزینه جاری ۴۳ درصد و هزینه‌های عمرانی ۶۳ درصد بود. (۱)

جدول زیر تحولات عملکرد بودجه عمومی دولت طی سال های ۱۳۸۴ تا ۱۳۹۰ را نشان می دهد:

ارقام به هزار میلیارد ریال	۱۳۸۴	۱۳۸۹	۱۳۹۰*	درصد افزایش سال ۱۳۹۰ به سال ۱۳۸۴	افزایش سال ۱۳۹۰ به سال ۱۳۸۹
کل درآمد	۲۰۰/۴	۳۸۴/۳	۴۶۰	۱۳۰	۲۰
درآمد مالیاتی	۱۳۴/۶	۲۸۴/۵	۲۹۰	۱۱۵	۲
هزینه جاری	۳۳۰/۹	۶۵۹/۳	۸۰۰	۱۴۲	۲۱
تراز عملیاتی	-۱۳۰/۵	-۲۷۵/۱	-۳۴۰	۱۶۱	۲۴
واگذاری دارایی سرمایه ای (نفت)	۱۸۷/۳	۴۳۵/۸	۵۸۰	۲۱۰	۳۳
هزینه عمرانی	۱۱۷/۶	۲۳۷/۸	۲۴۰	۱۰۴	۱
خالص واگذاری دارایی مالی	۶۰/۹	۷۷/۱	۴۰	-۳۴	-۴۸

* ارقام سال ۱۳۹۰ بر مبنای عملکرد ۹ ماهه و نسبت آن به مدت مشابه سال ۱۳۸۹ بر آورده شده است.

مأخذ: گزارش اقتصادی و ترازنامه سال های ۱۳۹۹ و ۱۳۸۴ بانک مرکزی و نماگرهای اقتصادی شماره ۶۶ بانک مرکزی از جدول بالا چند روند مهم در عملکرد بودجه های عمومی دولت های نهم و دهم راطی دوره ۱۳۸۴ تا ۱۳۹۰ که یکدست ترین دولت و باثبات ترین روندهای اقتصادی پس از انقلاب را پشت خود داشت، می توان استنتاج کرد. نکته مهم در این تحلیل آن است که رفتار اقتصادی و بودجه ای این دولت را با خودش می سنجد و نه با دولت های گذشته. چنان که از جدول بالا برمی آید، ظرف شش سال، سرعت افزایش درآمدهای غیر مالیاتی دولت، از درآمدهای مالیاتی آن بیشتر بوده است. در این مدت، درآمدهای دولت عمدتاً درآمدها شامل بعضاً درآمدهایی با منشأ مالیات نفت - ۱۳۰ درصد افزایش یافت، حال آن که رشد درآمدهای مالیاتی ۱۵ درصد بود. برآوردها حاکی است که از سال ۱۳۸۸ بویژه با کاهش چشمگیر درآمدهای مالیاتی و غیر مالیاتی در سال ۱۳۸۹ این روند رو به وخامت بیشتر گذاشته و احتمالاً رشد درآمدهای مالیاتی در سال ۱۳۹۰ نسبت به سال ۱۳۸۹ بین صفر تا دو درصد، نوسان داشته است. با توجه به این که سطح عمومی قیمت ها (تورم) در سال ۱۳۹۰ در مقایسه با سال ۱۳۸۳ بیش از ۱۸۷ درصد افزایش داشته، در همین مدت، رشد درآمدهای مالیاتی دولت ۲۴۴ درصد و رشد تولید ناخالص داخلی به قیمت جاری ۲۹۵ درصد بوده که نشان می دهد، سهم مالیات هم در درآمدهای دولت و هم در تولید ناخالص داخلی به طرز چشمگیری کاهش یافته و از ۶/۱ درصد تولید ناخالص داخلی در سال ۱۳۸۳ به ۵/۳ درصد در سال ۱۳۹۰ کاهش یافته است.

روی دیگر سکه کاهش سهم مالیات در درآمدهای دولت و تولید ناخالص داخلی، افزایش اتکای درآمدها و هزینه های دولت به درآمدهای حاصل از صادرات نفت خام به عنوان دومین روند مهم در تحولات بودجه ای هفت سال اخیر است که خود را در افزایش سهم واگذاری دارایی سرمایه ای، عمدتاً حاصل از تبدیل دلارهای نفتی به ریال و هزینه کردن آن توسط دولت، نشان می دهد. این افزایش در سال های ۱۳۸۴ تا ۱۳۹۰، ۲۱۰ درصد بوده که نشان می دهد تمام حرکت ها در این سال ها بر خلاف شعارهای داده شده جریان داشته و وابستگی دولت به درآمدهای نفتی، در این سال ها با شدت تمام در حال افزایش بوده است. در مقایسه با رقم واگذاری دارایی سرمایه ای سال ۱۳۸۳، یعنی ۱۵۱/۴ هزار میلیارد ریال این رقم در سال ۱۳۹۰ حدود ۲۸۳ درصد بیشتر بوده و تقریباً چهار برابر شده است. این افزایش وابستگی، آثار خود را بر حوزه هایی خارج از بودجه سالانه دولت، اما حتی بسیار مهمتر از آن با دامنه ها و پیامدهایی گسترده به جا گذاشته و مثلاً افزایش شدید واردات کالا و خدمات در هفت سال اخیر را موجب شده که خود به افزایش بیکاری، وابستگی به خارج، فساد الگوی مصرف ملی و... انجامیده است.

سومین روند قابل مشاهده از سمت گیری بودجه ای دولت در هفت سال گذشته، تغییر مسیر اختصاص و هزینه کرد اعتبارات، از عمرانی به جاری است. چنان که جدول نشان می دهد در شش سال منتهی به ۱۳۹۰ هزینه های جاری دولت ۱۴۲ درصد و هزینه های عمرانی آن ۱۰۴ درصد افزایش یافت که نشان دهنده سرعت بیشتر هزینه های جاری دولت در مقایسه با هزینه های عمرانی در این سال هاست. شتاب این روند، در سال های اخیر به نوبه خود در حال افزایش نیز بوده است؛ به گونه ای که در سال ۱۳۹۰ هزینه های جاری در مقایسه با سال ماقبل، ۲۱ درصد افزایش یافته، اما همین افزایش در مورد هزینه های عمرانی دولت در مدت یاد شده، تنها یک درصد بود. گفته می شود در سال ۱۳۹۱ و به دلیل کسری بودجه بی سابقه دولت بر اثر تشدید تحریم های بین المللی، کل هزینه های عمرانی دولت از حدود ۱۰ هزار میلیارد تومان، فراتر نخواهد رفت. با توجه به عملکرد نرخ تورم طی سال های ۱۳۸۳ به



عکس: مجتبی قاجار

حدود ۶۰۰ میلیارد دلار در آمد نفتی کمابیش بادآورده و البته بی سابقه و تکرار ناشدنی در همه تاریخ ایران در مدت شش یا هفت سال، حتی یک شغل نیز به شمار مشاغل موجود کشور نیفزوده که هیچ، در همین مدت ۸۰۰ هزار شغل نیز از دست رفته است

گرچه استدلال دولت در افزایش چشمگیر ارزش و سهم هزینه‌های جاری در بودجه عمومی بهبود وضع معیشت اقشار فرودست اجتماعی را هدف خود قرار داده، اما شواهد رسمی نشان می‌دهد که این روش تخصیص منابع به اهداف مورد نظر نرسیده و کشور همچنان با وضعیتی روشن و قابل قبول در عرصه کاهش شکاف طبقاتی، فاصله بسیار دارد



عکس: مجتبی قاجار

بعد، عملکرد بودجه عمرانی دولت در بهترین سال آن، یعنی ۱۳۹۰ به قیمت ثابت و پس از کسر تورم، با عملکرد سال ۱۳۸۳ تقریباً برابر بوده است، زیرا سطح عمومی قیمت‌ها در سال ۱۳۹۰ در مقایسه با سال ۱۳۸۳، حدود ۲۸۷ درصد و رشد هزینه‌های عمرانی دولت در همین دوره ۳۳۲ بوده که با افزایش چشمگیر درآمدهای نفتی طی همین دوره قابل مقایسه است. با احتساب قیمت رسمی دلار در بانک مرکزی، دولت در سال ۱۳۸۳ حدود ۲۳ درصد از کل درآمدهای نفتی را به هزینه عمران اختصاص داد. این رقم تا سال ۱۳۹۰ به ۱۶/۷ درصد کاهش یافته است.

پیرو همین روند، در کاهش سهم هزینه‌های عمرانی در بودجه عمومی دولت همزمان با خروج نسبی بخش خصوصی از بازار سرمایه کشور بوده که طی سال‌های ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۰ شمار شاغلان کشور به طرز نگران‌کننده کاهش یافت و از ۲۰/۸ میلیون نفر در سال ۱۳۸۵ به ۲۰ میلیون نفر تا سال ۱۳۹۰ رسید. حال آن‌که در همین مدت جمعیت کشور با ۵/۵ میلیون نفر افزایش از ۶۹/۵ میلیون نفر به ۷۵ میلیون نفر رسید. به عبارت ساده‌تر، حدود ۶۰۰ میلیارد دلار درآمدهای نفتی کم‌ابیش با آورده و البته بی سابقه و تکرار ناشدنی در همه تاریخ ایران در مدت شش یا هفت سال، حتی یک شغل نیز به شمار مشاغل موجود کشور نیفزوده که هیچ، در همین مدت ۸۰۰ هزار شغل نیز از دست رفته است. این در حالی است که در تمام هفت سال گذشته یکی از اصلی‌ترین شعارها و تبلیغات دولت ایجاد سالانه ۱/۵ تا ۲/۵ میلیون شغل جدید بوده است.

وجه دیگر این روندها، افزایش کسری بودجه دولت به طور منظم طی این سال‌ها بوده است. کسری تراز عملیاتی بودجه دولت یعنی تفاضل درآمدهای غیرنفتی و هزینه‌های جاری که در سال ۱۳۸۳ حدود ۱۲۸ هزار میلیارد ریال بود، تا سال ۱۳۹۰ و مطابق برآوردها به بیش از ۳۴۰ هزار میلیارد ریال، یعنی تقریباً سه برابر افزایش یافته است. چنین به نظر می‌رسد که در سال ۱۳۹۱ این کسری از مرز ۵۰۰ هزار میلیارد ریال فراتر خواهد رفت و دستیابی کشور به بودجه مستقل از نفت را بار دیگر به رؤیایی دور از دسترس تبدیل خواهد کرد.

گرچه استدلال دولت در افزایش چشمگیر ارزش و سهم هزینه‌های جاری در بودجه عمومی بهبود وضع معیشت اقشار فرودست اجتماعی را هدف خود قرار داده، اما شواهد رسمی نشان می‌دهد که این روش تخصیص منابع به اهداف مورد نظر نرسیده و کشور همچنان با وضعیتی روشن و قابل قبول در عرصه کاهش شکاف طبقاتی، فاصله بسیار دارد. تا سال ۱۳۸۸، دست کم مزد واقعی کارگران نسبت به سال ۱۳۸۳ کمتر از ۲۲ درصد رشد داشت. این رقم در مدت مشابه ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۴ معادل ۴۴ درصد بود. به عبارت بسیار ساده و مطابق آمارهای رسمی منتشره توسط بانک مرکزی در گزارش اقتصادی و ترازنامه‌های سالانه این بانک، سرعت افزایش قدرت خرید کارگران در دولت نهم معادل نصف دولت هشتم بوده است. در مورد کارکنان دولت، جمع افزایش ضریب حقوق در مجموع حتی تکافوی تورم سالانه طی سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۸ را نیز نکرده است.

شاخص نابرابری در توزیع درآمدها که نسبت درآمدهای دهک اول به دهک دهم را تا سال ۱۳۸۳ به ۱۴/۱ برابر رسانده بود، تا سال ۱۳۸۸ پس از نوسان‌هایی محدود به همان سطح ۱۴/۱ برابر ثابت مانده بود که نشان می‌دهد، صرف ادعا و تکرار آن در تبلیغات هر روزه، نابرابری و شکاف طبقاتی را نابود نمی‌کند، بلکه این ایجاد اشتغال و کنترل تورم است که توزیع بهتر و پایدار درآمدها در میان طبقات اجتماعی را موجب می‌شود. ضریب جینی نیز طی سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۸ ثابت مانده است. طی دوره ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۸، شاخص رفاه اجتماعی موسوم به شاخص «سن» در مناطق شهری، ثابت و در مناطق روستایی کشور بدتر شده است. به نظر می‌رسد که در پی اجرای طرح هدفمندی یارانه‌ها و پرداخت یارانه نقدی سرانه به مردم از ابتدای زمستان ۱۳۸۹ به این سو ضریب جینی و شاخص نسبت درآمدهای دهک اول به دهک دهم، بهبود واقعی یافته است، اما طبعاً این بهبود، بنیادین و پایدار نیست. شواهد نیز نشان می‌دهد که با آغاز لگام گسیختگی در نرخ تورم از اواسط سال ۱۳۹۱ و نیز افزایش چشمگیر نرخ بیکاری، بهبود حاصل شده عقب‌گرد روشنی یافته و به وخامت گراییده است. شاخص فلاکت - به عنوان صرفاً یک مثال قابل اتکا از نظر آمارهای رسمی منتشره - که در سال ۱۳۷۹ و ۱۳۸۴ به ترتیب ۲۸/۶ و ۲۴/۲ بود، در سال ۱۳۹۱ و تادی ماه این سال، به حدود ۴۳، یعنی دو برابر افزایش یافته است. شاخص فلاکت، که از جمع دو شاخص نرخ بیکاری و نرخ تورم به دست می‌آید، نشان‌دهنده شدت فشار بر فرودست‌ترین اقشار هر جامعه است که معمولاً نخستین قربانیان افزایش نرخ تورم و بیکاری هستند. نکته مهم در وضعیت کنونی شاخص فلاکت این است که معمولاً و مطابق قانون اقتصاد - منحنی فیلیپس - نرخ تورم و بیکاری در جهت عکس یکدیگر عمل و حرکت می‌کنند، بنابراین در شرایط عادی، شاخص فلاکت نباید در زمان‌های مختلف در یک اقتصاد و حتی در دوران رکود، شاهد تغییرات بنیادین باشد. دوبرابر شدن نسبی این شاخص در مقایسه با سال‌های ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۸ آن

هم در مدت چند ماه اخیر بیانگر ایجاد شرایط انفجاری در ساختار اقتصادی - اجتماعی کنونی ایران در کوتاه مدت است.

متأسفانه جزئیات آمارهای مربوط به نرخ بیکاری در حال حاضر در دسترس نیست، اما با توجه به کاهش چشمگیر شمار نیروی فعال جامعه از سال ۱۳۸۸ به بعد و در عین حال افزایش شدید نرخ بیکاری از حدود ۱۱/۵ درصد در سال ۱۳۸۸ به حدود ۱۳/۵ درصد در سال ۱۳۹۱، به نظر می رسد در سه سال گذشته، شمار کل شاغلان کشور به طرز چشمگیری کاهش یافته است. بنابراین وقتی ترازنامه سال ۱۳۸۸ بانک مرکزی به روشنی می نویسد در سال ۱۳۸۸، حدود ۲۲ درصد خانوارهای شهری ایران «بدون فرد شاغل» بوده اند، می توان چنین نتیجه گرفت که در حال حاضر شمار خانوارهای بدون فرد شاغل، بسیار بیشتر از سال ۱۳۸۸ است که خود ۲۲ درصد خانواده های با این مشخصات را ثبت کرده بود. در شرایط حاکمیت ر کود تورمی بی سابقه در تاریخ معاصر ایران، وجود چنین شماری از خانوارهای شهری بدون درآمد، حتی اگر شامل بازنشستگان باشد، نگران کننده است. همین اسناد رسمی منتشره از سوی بانک مرکزی بر آنند که در سال ۱۳۸۸ حدود ۱۷ درصد از کل خانوارهای شهری ایران، زیر خط فقر به سر می برده اند.

بررسی آمارهای رسمی منتشر شده توسط بانک مرکزی و مرکز آمار ایران در «گزارش ترازنامه و عملکرد سالانه» بانک مرکزی که تنها تا سال ۱۳۸۸ انتشار یافته اند، همچنین نشان دهنده جهت گیری های مغشوش، بی ثبات، متناقض و در نتیجه بی حاصل و پرهزینه در سیاست های مالی و پولی دولت در حوزه توزیع درآمدها و بهبود آن، هم در ژرفای طبقات اجتماعی و هم سطوح جغرافیایی کشور بوده است. متأسفانه بنا به علت هایی کمابیش روشن از سال ۱۳۸۸ به این سو و با وخیم تر شدن روندهای اقتصادی - اجتماعی کشور، انتشار آمارهای بهنگام و قابل اتکا، مختل و بعضاً متوقف شده و همین عارضه، به دست دادن یک تحلیل دقیق و به روز از وضعیت کنونی و سال های اخیر بودجه ریزی دولت و آثار آن بر ساختارهای اجتماعی را ناممکن کرده است. اما مقایسه چهار سال منتهی به ۱۳۸۸ با چهار سال مشابه منتهی به سال ۱۳۸۴، می تواند کمابیش روشن کند که طرح شعارهایی چون محو فقر و نابرابری جغرافیایی و طبقاتی طی سال های اخیر تا چه حد در صحنه عمل، توفیق یافته و چه تغییرات واقعی را در حوزه های مربوطه پدید آورده است. به جدول زیر توجه کنید که تغییرات تجمعی در تخصیص اعتبارات و رشد را به قیمت های ثابت یا جاری، طی سه دوره چهار ساله ۱۳۷۵-۱۳۸۰، ۱۳۸۰-۱۳۸۴ و ۱۳۸۴-۱۳۸۸ نشان می دهد.

درصد	۱۳۷۵-۷۹	۱۳۸۰-۸۴	۱۳۸۴-۸۸
رشد ارزش افزوده کشاورزی (ثابت)	۲/۴	۳۰/۵	۱۱/۵
رشد تولید ناخالص داخلی به قیمت پایدار (ثابت)	۱۴/۴	۲۷	۱۶
رشد ارزش افزوده بخش صنعت (ثابت)	۳۲	۴۶	۲۰
رشد تشکیل سرمایه ثابت ناخالص داخلی (ثابت)	۳۳	۴۰	۲۲
رشد درآمد ملی (ثابت)	۸	۴۳	۱۲
رشد تسهیلات بانک کشاورزی (جاری)	۱۸۹	۲۰۳	۳۶
رشد هزینه دولت در بخش کشاورزی (جاری)	۱۲۶	۲۵۷	-۱۴
رشد هزینه دولت در بخش آب (جاری)	۸۱	۴۸۵	-۶۶
رشد حداقل مزد واقعی کارگران (ثابت)	۱۸	۲۹	۱۳
رشد شاخص قیمت ها	۸۷	۷۳	۸۴
رشد شمار بیمه شدگان تأمین اجتماعی و خدمات درمانی	۹۶	۱۲	-۱
رشد درآمدهای دولت (جاری)	—	۲۷۷	۲۳۳

مأخذ پایه: گزارش اقتصادی و ترازنامه سال های ۱۳۷۹، ۱۳۸۴ و ۱۳۸۸ بانک مرکزی

ارقام جدول بالا، بیانگر میزان تجمعی رشد در هر یک از دوره های چهار ساله است، برای نمونه در چهار سال منتهی به ۱۳۷۹ ارزش افزوده بخش کشاورزی جمعاً ۲/۴ درصد، در سال ۱۳۸۴ جمعاً ۳۰/۵ درصد و در سال ۱۳۸۸ جمعاً ۱۱/۵ درصد بوده است. چنان که پیداست، سردادن همه شعارها و بسیج ظاهری همه نیروها و منابع در جهت تقویت محرمان و بخش کشاورزی که به معنای تقویت مستقیم بنیه مالی محروم ترین اقشار کشور است، در عمل به هیچ کجا نینجامید و برعکس، سرعت رشد تولید ثروت در این بخش را به یک سوم دوره مشابه ماقبل کاهش داد. در همه الگوهای توسعه، حتی معمولی ترین توصیه برنامه ریزان برای جلوگیری از مهاجرت به شهرها، کاهش وابستگی به

شاخص فلاکت - به عنوان صرفاً
یک مثال قابل اتکا از نظر آمارهای
رسمی منتشره - که در سال ۱۳۷۹
و ۱۳۸۴ به ترتیب ۲۸/۶ و ۲۴/۲
بود، در سال ۱۳۹۱ و تا دی ماه
این سال، به حدود ۴۳، یعنی دو
برابر افزایش یافته است. شاخص
فلاکت، از جمع دو شاخص نرخ
بیکاری و نرخ تورم به دست می آید
نشان دهنده شدت
فشار بر فرودست ترین اقشار
هر جامعه است

خارج، حفظ ذخایر ارزی و از همه مهمتر بهبود وضعیت معیشتی شایسته ترین اقشار هر کشور، یعنی کشاورزان، افزایش و تقویت بنیه آنان در تولید ثروت است که خود را در افزایش سرعت رشد ارزش افزوده بخش کشاورزی بازتاب می دهد، اما در ایران کاملاً برعکس، سرمایه گذاری دولت - چنان که در جدول بالا پیداست - در بخش کشاورزی از ۱۲۶ درصد رشد در دوره ۱۳۷۵-۷۹ نسبت به دوره ماقبل، به ۲۵۷ درصد در سال ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۴ رسید و در دوره ۱۳۸۴-۸۸ یک باره، ۱۴ درصد کاهش یافته است. این اتفاق یاروند به صورتی بدتر، شدیدتر و خطرناک تر، در سرمایه گذاری دولت در حوزه «آب» رخ داده و ارقام رشد ۸۱ درصد و ۴۸۵ درصد را به سقوط ۶۶ درصدی تبدیل کرده است.

در تکمیل روند برخورد بودجه های دولتی با بخش کشاورزی و تولید، از جمله تولید صنعتی، این نیز واقعیتی درخور توجه است که ارزش کالاهای مصرفی و وارداتی در سه دوره مورد نظر از ۱۰ میلیارد دلار به ۱۴ میلیارد دلار در دوره ۱۳۸۰-۸۴ افزایش یافته و یک باره در دوره ۱۳۸۴-۸۸ به بیش از ۳۳ میلیارد دلار رسیده است. در این سه دوره، ارزش واردات مواد غذایی و حیوان زنده به کشور به ترتیب ۱۰/۶، ۸/۶ و ۲۱/۳ میلیارد دلار بوده که سمت گیری روشن دولت را در اتکا به واردات به جای تولید داخلی در کنار کاهش شدید سرمایه گذاری در بخش صنعت و کشاورزی به نمایش می گذارد.

ریشه اصلی و عامل بنیادین در بروز مسائل اقتصادی - اجتماعی کنونی ایران دست کم در حوزه اقتصادی و نه سیاسی، فقدان سرمایه گذاری کافی در حوزه های زیربنایی تولید ثروت چه از سوی دولت و چه بخش خصوصی است. در جدول بالا نوشته شده که رشد تشکیل سرمایه ثابت ناخالص داخلی به قیمت ثابت در دوره ۱۳۷۵-۷۹ حدود ۳۳ درصد بود که چهار سال بعد به ۴۰ درصد افزایش یافته، اما در دوره مورد بررسی یعنی ۱۳۸۴-۸۸ یک باره به ۲۲ درصد کاهش یافته تا در دهای اقتصاد ایران راهی که در مان ناپذیر تر کند. این روند، موجب از نفس افتادن سرعت رشد تولید ثروت در کشور به نصف شده و در پی خود باعث شده تا سرعت رشد درآمد ملی به عنوان محصول نهایی همه اقدامات، سرمایه گذاری ها و سمت گیری ها از ۴۳ درصد در دوره ۱۳۸۰-۸۴ به تنها ۱۲ درصد در دوره مورد بررسی، یعنی ۱۳۸۴-۸۸ کاهش یابد. در عمل ظرف سال های ۱۳۸۷ و ۱۳۸۸ درآمد ملی ایران به جای افزایش، کاهش یافته است و با وجود جبران نسبی آن در سال ۱۳۸۹، به نظر می رسد که در سال های ۱۳۹۰ و ۱۳۹۱ نیز این روند کمابیش با سرعتی حتی بیشتر - به ویژه در مورد سال ۱۳۹۱ - تداوم داشته است.

تضعیف سرمایه گذاری و به دنبال آن، تضعیف فرایند تولید ثروت، طبعاً کاهش سرعت رشد در قدرت خرید و درآمد واقعی فرودست ترین و زحمتکش ترین اقشار جامعه ایران، یعنی کارگران شهری را نیز پس از رویداد مشابه در مورد کشاورزان به بار آورده است. رشد حداقل مزد واقعی کارگران پس از کسر تورم که در دوره های ۱۳۷۵-۷۹ و ۱۳۸۰-۸۴، به ترتیب ۱۸ و ۲۹ درصد بود، در دوره ۱۳۸۴-۸۸، یک باره به ۱۳ درصد سقوط کرد. در سال های ۱۳۹۰ و ۱۳۹۱، این روند بدتر هم شده است، زیرا در این دو سال حداقل مزد کارگران به شدت کمتر از تورم سالانه بوده که به معنای آن است که احتمالاً در پایان سال ۱۳۹۱، قدرت خرید دست کم دستمزد کارگران، کمابیش مشابه رقم سال ۱۳۸۴ خواهد بود.

به عنوان یک محصول روشن وضعیت کنونی، رشد شمار بیمه شدگان تأمین اجتماعی و خدمات درمانی کشور که در دوره ۱۳۷۵-۷۹ و ۱۳۸۰-۸۴ به ترتیب ۹۶ و ۱۲ درصد بود، در دوره ۱۳۸۴-۸۸ حتی یک درصد کاهش یافت. این در حالی است که در چهار سال مورد بررسی، رشد درآمدهای ریالی دولت ۲۳۳ درصد و ارزش کل درآمد نفتی در پنج سال منتهی به ۱۳۸۸، حدود ۳۶۲ میلیارد دلار بوده است.

به نظر می رسد در هشت سال اخیر، سیاست های بودجه ای دولت، بیش از آن که سمت گیری روشنی در کاهش نابرابری ها یا افزایش سرعت تولید ثروت کل یا مثلاً خود کفایی یا پشتیبانی از این یا آن طبقه اجتماعی و گروه درآمدی داشته باشد، به صرف هزینه بیشتر به صورت تغذیه مستقیم و بی هدف مردم، تمرکز یافته است. در پایان هشت سال سیاستگذاری بودجه ای و با وجود همه سروصداها، اگر بخواهیم منصفانه داوری کنیم، ما به مراتب بیش از گذشته به خارج وابسته ایم، به همان اندازه گذشته نابرابری در توزیع ثروت و درآمد داریم، توان تولید ثروت در کشورمان بدتر و کمتر از گذشته است و البته یک طبقه اجتماعی جدید در کشور خلق کرده ایم که در ساختار و آینده سیاسی ایران نقش ها خواهد آفرید. با وجود تقریباً ۶۰۰ میلیارد دلار درآمدهای ارزی در هشت سال گذشته، ما اکنون عقب مانده تر، آسیب پذیرتر و شکننده تر از روزهای آغازین دوره به یادماندنی در تاریخ هستیم. ■

پی نوشت:

۱- گزارش اقتصادی و ترازنامه سال ۱۳۸۴ بانک مرکزی.

به نظر می رسد در هشت سال اخیر، سیاست های بودجه ای دولت، بیش از آن که سمت گیری روشنی در کاهش نابرابری ها یا افزایش سرعت تولید ثروت کل یا مثلاً خود کفایی یا پشتیبانی از این یا آن طبقه اجتماعی و گروه درآمدی داشته باشد، به صرف هزینه بیشتر به صورت تغذیه مستقیم و بی هدف مردم، تمرکز یافته است

قانون اساسی و مذهب

قانون اساسی، ثمره انقلاب شکوهمند توحیدی، اسلامی و مردمی و سند وفاق ملی مردم ایران است که از چند ویژگی زیر برخوردار می‌باشد:

الف- سازماندهی اجتماعی، ب- خرد جمعی، ج- فصل الخطاب بودن، د- گذار از احکام فردی و فرعی به احکام اجتماعی قرآن که فراگیر است. قانون اساسی، سندی است که به دلیل ظرفیت‌های درونی آن، طی این سی و چهار سالی که از پیروزی انقلاب می‌گذرد آزمایش‌های زیادی را پس داده که آخرین آن حماسه انتخاباتی خرداد ۸۸ بوده است.

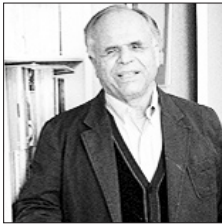
در این باره باراک اوباما رئیس‌جمهور ابرقدرتی چون ایالات متحده آمریکا- اعتراف کرد که حرکت‌های قانونی-مدنی مردم ایران در خرداد ۸۸ منشأ تحولاتی در منطقه بود که به بهار عربی موسوم شد. یعنی یک کشور جهان سومی می‌تواند با حرکت‌های قانونی و مسالمت آمیز خود، موجب تعمیم و گسترش دموکراسی در منطقه گردد. این در حالی است که آمریکا با توپ و تانک و بمب‌های ۱۰ تنی، عراق را به طور غیرقانونی اشغال کرد که عوارض منفی زیادی به بار آورد اما نتوانست دموکراسی را نهادینه کند. تاجایی که همین آقای اوباما در مبارزات انتخاباتی خود، اعتراف کرد که جنگ عراق، فاجعه‌ای بیش نبود.

زنده‌یادان و بزرگانی که از تقوا، صداقت و سوابق مبارزاتی مستمری برخوردار بوده و هستند، اجرای کامل و بدون تبعیض قانون اساسی موجود را بجا وجود نقدهایی که به آن دارند- مهمترین سند برای تأمین و دستیابی به آزادی، استقلال، جمهوری و اسلامیت دانسته و می‌دانند. از آنجا که مقام رهبری، بارها این قانون اساسی را فصل الخطاب دانسته و جناح‌های عمده مملکتی نیز وفاداری خود را به قانون اساسی اعلام کرده‌اند، بنابراین تهاراهی که برای مابقی مانده است، غنا، باروری و حسن اجرا و نهادینه کردن این قانون است. قطب‌بندی اصول گرا- اصلاح طلب نیز حول همین قانون قابل حل است. چرا که این قانون، ضمن اینکه سندی اصولی است، اصلاح طلبانه هم هست و آزادی‌های مطرح در قانون اساسی را نمی‌توان انکار کرد.

در راستای حسن اجرای قانون و نهادینه کردن آن، با فرهنگ‌ها و رویه‌هایی مواجه می‌شویم که دیرینه و ریشه‌دار است و باید با صبری جمیل، حوصله، تعامل و گفت و گو، مشکلات رافع کرد. یکی از این موانع، توهم «براندازی قانونی»

است که در سرمقاله شماره ۷۵ چشم‌انداز ایران به آن اشاره شد. دیگری، اصل ۱۱۳ قانون اساسی است که در شماره ۷۶ چشم‌انداز ایران تحت عنوان «باز هم قانون اساسی» درباره آن توضیح داده شد.

لطف الله میثمی



مشکل دیگری که بر سر حسن اجرای قانون اساسی وجود دارد، نسبت قانون اساسی با مذهب است و اینکه جایگاه قانون اساسی در دین اسلام، در کجا قرار دارد؟ از آنجا که غربی‌ها در آموزش‌های جاری و سنتی، عمدتاً کافر تلقی می‌شوند و قانون و قانون‌گرایی را هم متعلق به غرب می‌دانند، لذا قانون اساسی را هم مشمول این دیدگاه کرده و بر این باورند که قانون اساسی جمهوری اسلامی مذهبی نیست و ثانیاً غرب زده است. از آنجا که این نحله فکری با نظام حلال و حرام و آموزش‌های جاری مانوس است، اصولاً ضرورتی برای دستیابی به قانون اساسی نمی‌بیند و معتقد است که نظام حلال و حرام، به همه چیز جواب داده است و مجلس شورای ملی یا اسلامی فقط می‌تواند محلی برای تبادل اطلاعات باشد و نه قانون‌گذاری. برای نمونه بر این باورند که چون در چنین آموزش‌هایی، زن حق قضاوت ندارد، بنابراین حق رای دادن هم ندارد. به ویژه وقتی که بخواهد بین دو مجتهد جامع‌الشرایط، یکی را برای نمایندگی مجلس یا ریاست جمهوری انتخاب کند. روند فقه‌ای که مرحوم امام از قیام ملی خرداد ۴۲ تا انقلاب بهمن ۵۷ طی کردند، پررنگ کردن احکام اجتماعی قرآن و تقویت آنها بود. این دیدگاه در سال ۱۳۶۶ تثوریزه شد و احکام فردی و فرعی در پرتو احکام اجتماعی قرآن، تعریف و معنی‌دار شدند و مرحوم امام گفتند که احکام اجتماعی قرآن ۱۷ برابر احکام فردی و فرعی آن است و حتی خطاب به فقهای شورای نگهبان بدین مضمون گفتند که اگر احکام اجتماعی قرآن را می‌دانستند، نیازی به تشخیص مصلحت نبود. در همین روند و راستا بود که قانون اساسی و باب‌هایی چون آزادی، استقلال، جمهوری اسلامی، دفاع، جنگ و صلح و سایر مواد قانون اساسی، تهیه و تقویت شد. ولی از آنجا که این نحله مذهبی اشاره شده

زنده‌یادان و بزرگانی که از تقوا، صداقت و سوابق مبارزاتی مستمری برخوردار بوده و هستند، اجرای کامل و بدون تبعیض قانون اساسی موجود را بجا وجود نقدهایی که به آن دارند- مهمترین سند برای تأمین و دستیابی به آزادی، استقلال، جمهوری و اسلامیت دانسته و می‌دانند

روند فقه‌پژوهی‌ای که مرحوم امام از قیام ملی خرداد ۴۲ تا انقلاب بهمن ۵۷ طی کردند، پرننگ کردن احکام اجتماعی قرآن و تقویت آنها بود. این دیدگاه در سال ۱۳۶۶ تثبیر شده و احکام فردی و فرعی در پرتو احکام اجتماعی قرآن، تعریف و معنی‌دار شدند



در بالا به دیدگاه‌های مدرسی خود افسر گرفته بودند و سال‌ها در این راستا تعلیم دیده بودند، تلاش کردند تا به نحوی از انحاء، قانون اساسی را دور بزنند. برای نمونه می‌گفتند: الف- تک تک مواد قانون اساسی مشروط است به اصل چهار این قانون، ب- اصل چهار نیز مشروط است به موازین اسلامی و ج- موازین اسلامی نیز مشروط است به فهم فقهای شورای نگهبان.

حال این سوال مطرح می‌شود که آیا فهم فقهای شورای نگهبان، فهمی است متکی به تک تک مواد قانون اساسی ثمره انقلاب (که مورد تایید مرحوم امام، مراجع دینی، فقهای عظام، نوآندیشان دینی و آرای مردم) و روندی که مرحوم امام از خرداد ۴۲ تا بهمن ۵۷ طی کردند و یا اینکه فهم فقهای شورای نگهبان متکی است به آموزش‌های مدرسی که در حوزه‌های علمیه تعلیم دیده بودند؛ آموزش‌هایی که به اجتهاد مصطلح موسوم شد و به قول مرحوم امام کافی نبود؟ به عبارت دیگر این سوال جدی مطرح شد که آیا ما قانون اساسی‌ای داریم، یا هر چه هست، فهم فقهای شورای نگهبان است؟ در همین راستا بود که چشم‌انداز ایران گفت و گو‌هایی با بزرگان

و خبرگانی که در مراحل انقلاب حضور داشتند، ترتیب داد.

نوع دیگر دور زدن قانون اساسی این بود که این نحله مذهبی، با برجسته کردن موادی از قانون اساسی، اعلام کرد که ولی فقیه فوق قانون اساسی بوده و اگر امضای او در پای قانون اساسی نباشد، قانون اساسی ورق پاره‌ای بیش نیست. از سوی دیگر، ولی فقیه راهم مشروط به احکام شرعی می‌کنند و می‌گویند که اگر ولی فقیه هم حکمی بر خلاف شرع دهد، می‌توان آن حکم را نقض کرد.

اینها با نادیده گرفتن مقوله مهمی که نقش زیادی در پیروزی انقلاب داشت، یعنی «اولویت احکام اجتماعی بر احکام فردی» از یک سو قانون اساسی ثمره انقلاب، مصوب ۱۳۵۸ را به ظاهر می‌پذیرند چرا که ولی فقیه آن را امضا کرده است ولی از سوی دیگر پاره‌ای از مواد قانون را همچون شورای رهبری و مبتنی بودن قانون بر آرای مردم را نمی‌پذیرند چرا که به زعم آنها شاید خلاف شرعی باشد که آن را آموزش دیده و باور دارند. این در حالی است که در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ ولی فقیه هم مشروط به پذیرش عامه مردم ایران شده است که توضیح آن در خلال این سطور خواهد آمد.

برای تعامل با این دیدگاه مذهبی، باید گفت؛ نخست قانون اساسی یک مقوله غیر مذهبی و یا غربی نیست که برخی تصور کرده‌اند. چرا که در مدینه، پیامبر اکرم (ص) با حضور مشرکان، یهودیان، مسیحیان، ستاره پرستان و مسلمانان، قانون اساسی‌ای تدوین کردند که در دایره‌المعارف بریتانیکا نیز به آن به عنوان اولین قانون اساسی اشاره شده است.

دوم- مرحوم علامه نائینی در جریان بنیان‌گذاری انقلاب مشروطیت بر این باور بودند که امامت در شیعه دو مولفه دارد؛ «سرآمدی تقوا» و «سرآمدی علم». بنابراین در غیاب امام زمان، مجلس شورای ملی جایگاه نمایندگانی است که از این دو مولفه به نسبتی برخوردار باشند. یعنی هم تعهد داشته باشند و هم تخصص و بلدیت و کارشناسی. بر اساس اعتقاد ایشان، نمایندگانی با این دو ویژگی می‌توانند به‌طور نسبی خلا امام زمان را جبران کنند. همچنین گفته می‌شود که ایشان قانون اساسی انقلاب مشروطیت را رساله اجتماعی خودشان تلقی می‌کردند. دیدگاه‌های اساسی ایشان در کتاب «تنبيه الامه و تنزيه المله» با

شرح طالقانی و باز نویسی محسن هجری آمده است.

سوم در جریان پیروزی انقلاب، مرحوم امام از آرای قاطبه مردم برخوردار بودند و با اتکا به این آرای مردم بود که جمهوری اسلامی را تشکیل دادند و رفتارندومی هم در این باره انجام شد. طولی نکشید که طی یک انتخابات سراسری، نمایندگان خبرگان قانون اساسی انتخاب شدند و پس از تدوین قانون اساسی با تاکید مرحوم امام، در نهایت نیز قانون اساسی را دوباره به‌ارای مردم گذاشتند. برای آن دسته از نیروهای مذهبی که در غیاب امام زمان به حدیث و روایت استناد می‌کنند، کسانی توسط مردم انتخاب شدند که اهل قرآن، حدیث و روایت بودند و از سوابق عدل طلبانه و ضد ظلمی نیز برخوردار بودند. هشت نفر از این نمایندگان خبرگان، مرجع دینی مردم شدند و در بین آنها مفسر کبیر قرآن، آیت‌الله طالقانی نیز حضور داشتند که کتاب‌های پرتوی از قرآن ایشان مورد تایید مطلق امام خمینی بود و همچنین مفسران دیگر قرآن نظیر آیت‌الله مکارم و... نیز در چنین مجلسی حضور داشتند.

اسامی برخی منتخبین خبرگانی که صبغه مذهبی و روحانی داشتند را در اینجا می‌آوریم تا وزن مذهبی خبرگان قانون اساسی برای آن دسته که قانون اساسی را مذهبی نمی‌دانند، روشن شود. اسامی برخی از ایشان به شرح ذیل است: آیات عظام طالقانی، منتظری، بهشتی، ربانی شیرازی، صافی گلپایگانی، جوادی آملی، مشکینی، مکارم شیرازی، طاهری اصفهانی، دستغیب شیرازی، جعفر سبحانی، ربانی املشی، ابوالقاسم خزعلی، مدنی، علی گلزاده غفوری، مرتضی حائری یزدی، حجتی کرمانی، صدوقی، موسوی اردبیلی، ابوالحسن شیرازی، محمد یزدی، موسوی زنجانی، خادمی اصفهانی، میرزا علی فلسفی، میرزا جواد آقا تهرانی، طباطبایی سلطانی، باهنر، جزائری، محمدعلی انگجی، هاشمی نژاد، طاهری گرگانی، سیدمحمد خامنه‌ای، طاهری خرم آبادی، حیدری ایلامی، رحمانی بیجاری، کریمی، سیدجعفر کریمی، انواری. مرحوم امام نیز از واژه «فقهای عظام» درباره ایشان استفاده کرده‌اند و برخی از ایشان هم که در لباس روحانیت نبوده‌اند، سال‌ها با قرآن مانوس بوده و سوابق عدل طلبانه، ضد ظلمی و زندان در کارنامه خود داشته‌اند.

چهارم- در جریان تدوین قانون اساسی، مرحوم امام توصیه زیادی می‌کردند که مطلبی

خلاف موازین اسلامی در قانون اساسی نیاید و از این قبیل توصیه‌ها آن قدر زیاد است که مطلب مفصلی را می‌طلبد.

پنجم- بنا بر این تک تک مواد قانون اساسی با معیارهای مذهبی مورد قبول این نحله مذهبی، هم از مشروعیت برخوردار است و هم از مقبولیت مردمی و نمی‌توان مانند برخی ادعا کرد که تک تک مواد قانون اساسی، مشروع است به اصل چهار و اصل چهار هم مشروع است به موازین اسلامی و موازین اسلامی هم مشروع است به فهم شورای نگهبان. نتیجه اینکه نباید تک تک مواد قانون اساسی را از مشروعیت انداخت. با توجه به اینکه شورای نگهبان نیز مشروعیت خود را از قانون اساسی دارد، شایسته است که فهم خود را نیز با تک تک مواد قانون اساسی هماهنگ کند که هم مشروع است و هم مورد پذیرش مردم، و نه فقط با اجتهاد مصطلحی که کافی نیست.

ششم- مرحوم امام علی رغم کسانی که تکیه به آرای مردم را خلاف دین و نوعی غرب زدگی می‌دانستند و انتخابات را حق مجتهدین، نخبگان می‌دانستند و با شرکت زنان در انتخابات مخالف بودند، تاکید زیادی روی یکسان بودن آرای آحاد ملت داشتند و نگرانی شدید خود را به صورت زیر بیان کرده‌اند:

«این طور نیست که انتخابات را باید چند تا مجتهد عمل کنند. این معنی دارد که مثلا دو یست تا در قم داشتیم، یک صد تا مجتهد در جاهای دیگر داشتیم، اینها همه بیایند انتخاب کنند و مردم بروند کنار؟ این یک توطئه‌ای است. دانشگاهی‌ها بدانند این را که همان طور که یک مجتهد در سر نوشت خودش باید دخالت کند، یک دانشجوی جوان هم باید در سر نوشت خودش دخالت کند. آن وقت، شیطنت این بود که سیاست از مذهب خارج است. حالا می‌گویند که سیاست، حق مجتهدین است. یعنی در امور سیاسی در ایران پانصد نفر دخالت کند، باقی‌شان بروند سر کارشان و هیچ کار به مسائل اجتماعی نداشته باشند. چند نفر پیر مرد ملا بیایند دخالت کنند. این، از آن توطئه‌های سابق بدتر است»

آیا سزاوار است که برخی نام‌دهنده راه امام خمینی را بر خود بگذارند اما رفتاری دیگر از خود نشان دهند؟ ایشان تا آنجا به صبغه مذهبی در اداره مملکت اعتقاد داشتند که نام مجلس شورای ملی را به مجلس شورای اسلامی تغییر دادند که در بازنگری سال ۱۳۶۸ جنبه قانونی به خود گرفت.

این نحله فوق، از آنجا که به دیدگاه‌های

خود اصالت می‌دهد و نتیجه آرای مردم در «حوزه‌های انتخابیه» را نمی‌تواند اصالت دهد، ایجاب می‌کند که تدبیری بیندیشند. شاید مصوبه قانونی «نظارت استصوابی» در مجلس شورای اسلامی در همین راستا باشد که حوزه انتخابیه را در پرتو آموزش‌های حوزه علمیه بیند. بسیاری از بزرگانی که در مراحل انقلاب حضور داشتند، گرچه به لحاظ ترتیبات قانونی، این مصوبه را می‌پذیرند، ولی آن را با روح قانون اساسی متفاوت می‌دانند و امیدوارند که نمایندگان دوره‌های بعدی مجلس شورای اسلامی، در این باره، تاملی داشته باشند و تدبیری بیندیشند.

هفتم- همان طور که گفته شد، برخی اعتبار قانون اساسی را به امضای ولی فقیه می‌دانند که بدون آن اعتباری ندارد و ورق‌پاره‌ای بیش نیست. توضیح اینکه اصول زیادی چون توحید، اسلامیت، امامت و امت، آرای مردم و... در قانون اساسی وجود دارد که جزو ارکان عقیدتی است و ربطی به مقوله اجتهاد و یا امضای این و آن ندارد. دیگر اینکه رای این همه مفسرین قرآن و فقهای عظام که منتخب مردم بودند از طریق خرد جمعی و سازمان یافتگی به قانون اساسی ای رسیدند که آرای مردم را هم به دنبال خود داشت، آیا می‌تواند بی اعتبار باشد؟ آیا جای

تامل نیست؟ اینها اطاعت امام زمان و در نتیجه اطاعت از نایب امام زمان را بر همه ایرانیان واجب دانسته‌اند و چون ولی فقیه را نایب امام زمان می‌دانند، معتقدند اطاعت از ولی فقیه هم بر همه واجب است. اگر نظری بر جمعیت‌شناسی ایران بیفکنیم، ملاحظه می‌کنیم برخی اهل سنت‌اند و برخی از مراجع مشهور مانیز ولایت فقیه را بدین صورت قبول ندارند. برخی هم لائیک‌اند و دیدگاه‌های متفاوتی دارند که سنخیتی با این بینش ندارد. بنا بر این اگر با این رویه بخواهیم عمل کنیم، بخش زیادی از مردم، خلاف واجب عمل کرده و گناهکارند و راهی جز اعمال زور علیه ایشان نمی‌ماند. ولی برخلاف این بینش و رویه، ملاحظه می‌کنیم که طی حدود صد سالی که تجربه قانون اساسی داشته‌ایم، در قانون اساسی انقلاب مشروعیت، حتی پادشاه مشروع است به‌عنوان مردم شده و در پیش نویس قانون اساسی هم که مورد تایید مرحوم امام بود، آنچه هست مبتنی بر آرای مردم است. در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ ولی فقیه به پذیرش عامه مردم مشروع شده است. همچنین در قانون اساسی مصوب ۱۳۶۸ اگر پذیرش عامه حاصل نشود، انتخاب مقام رهبری به‌عنوان رای خبرگان منتخب مردم موکول می‌شود.

**نمی‌توان مانند برخی ادعا کرد
که تک تک مواد قانون اساسی،
مشروط است به اصل چهار و
اصل چهار هم مشروط است
به موازین اسلامی و موازین
اسلامی هم مشروط است
به فهم شورای نگهبان**



در این رویه، ولی فقیه، پذیرش عامه مردم را دارد و بنا بر این وقتی توصیه‌ای می‌کند، مردم پذیرای آن هستند. در حالی که در رویه قبل، پذیرش عامه مطرح نیست و این مساله به شائبه گرایش به استبداد و تضعیف رهبری منجر می‌شود. بدین سان است که دفاع بد از رهبری، به تضعیف ایشان می‌انجامد. چرا که اگر ولی فقیه، فوق قانون تلقی شود و پذیرش عامه مردم را نداشته باشد، موجب می‌شود که دیگرانی که ادعای فقاقت بیشتری دارند، خود را محق برای رهبری دانسته و نوعی ملوک‌الطوایفی و تجزیه ایران را به دنبال داشته باشد. متأسفانه ما شاهد آن بودیم که چندی قبل یکی از مسئولین گفت آنچه برای مقام رهبری مهم است، مشروعیت است و نه مقبولیت. این در حالی است که آنچه در قانون اساسی آمده، مقام رهبری در برگیرنده همه شهروندان ایرانی است.

هشتم- یکی از فقهای این نحله مذهبی گفته‌اند: «عهده‌ای در باره ولایت فقیه، مساله شورای رهبری را مطرح کرده‌اند که این مساله به عنوان یک شبهه مطرح است. در طول تاریخ حکومت پیامبران و یک هزار و چهارصد سال

«شورای رهبری» که طبق اصل پنج و ۱۰۷ قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ با رای بیش از ۹۰ درصد فقها تایید شده و به امضای مرحوم امام هم رسیده، چگونه می‌تواند صد در صد خلاف اسلام باشد؟



شیعه، مساله حکومت شورایی مطرح نبود و هیچ پیامبری نداشتیم که با مجموعه‌ای از پیامبران حکومت کند. چنین موردی راحتی در زمان ائمه اطهار و فقهای سنتی نیز نداشتیم. در هیچ آثاری هم چنین چیزی نیامده است... ممکن است امروز برخی افکار غرب زده چیزهایی بنویسند. ولی سراغ نداریم که کسی از فقهای ما احتمال این کار را داده باشند... این طرح ممکن است طرحی شیطانی باشد تا کسی که می‌داند رهبر نمی‌شود، فکر کند اگر شورایی باشد، در شورا حضور پیدا خواهد کرد». این در حالی است که در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ که به امضای ولی فقیه هم رسیده است، هشت بار در اصل پنج و اصل ۱۰۷ از شورای رهبری نام برده شده است و این دو اصل به تایید بیش از ۹۰ درصد فقهای عظام خبرگان رهبری رسیده و آرای مردم را به دنبال داشته است و به نظر نمی‌رسد غیر مذهبی، غرب زده یا شیطانی باشد. چرا که شکل حکومت در قرآن سندی رسمی مسلمین جهان نیامده و مرحوم طالقانی در پرتوی از قرآن بدین مضمون می‌گویند که شکل حکومت در قرآن نیامده و شکل حکومت تابعی است از درجه تکامل اجتماعی. یعنی شکل حکومت منوط است به درجه رشد جامعه.

یکی دیگر از فقها که هم در خبرگان قانون اساسی و هم در مجلس بازرگاری حضور داشتند، گفته‌اند: «من در این مساله قاطع و مصر هستم که مبنای صد در صد علمی و فقهی ما این است که فقط یک نفر می‌تواند حاکم باشد... حضور چند نفر در رهبری کشوری که بر اساس مبانی اسلامی اداره می‌شود، به نظر من برخلاف مبنای صد در صد و قطعی اسلام است... من در برابر احتمال آسیب دیدن یک اصل صد در صد قطعی شرع که درباره آن به شکل مفصل بحث شده و همه فقها هم درباره آن اتفاق نظر دارند، هشدار دادم. تمام کسانی که به ولایت فقیه معتقدند، این اصل را قبول دارند، مگر کسی که اصل ولایت فقیه را قبول نداشته باشد».

بنابراین «شورای رهبری» که طبق اصل پنج و ۱۰۷ قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ با رای بیش از ۹۰ درصد فقها تایید شده و به امضای مرحوم امام هم رسیده، چگونه می‌تواند صد در صد خلاف اسلام باشد؟ به همین دلیل است که من معتقدم این دیدگاه اساساً قانون اساسی و قانون‌گرایی و اعتبار رهبری را هم تضعیف می‌کند. چرا که در قانون اساسی مصوب ۱۳۶۸ نیز در اصل ۱۱۱، «شورای رهبری» حذف نشده و عبارت «رهبر یا

شورای رهبری» در این اصل آمده است. آیا حتی بر اساس بینش فوق، این اصل قانونی که به امضای مقام رهبری هم رسیده، اعتبار ندارد و آیا باید مشمول حکم خلاف شرع و نقض حکم رهبری شود؟! جالب اینکه در بازرگاری، افرادی چون آیت‌الله اردبیلی، آیت‌الله خامنه‌ای و آیت‌الله هاشمی، حضور داشتند و بیشتر اعضا توسط امام انتخاب شده بودند. کمرنگ شدن شورای رهبری در مجلس بازرگاری به هیچ وجه به این دلیل نبوده است که شورای رهبری بر خلاف اسلام است.

آیت‌الله سید کاظم حائری شاکرگرد آیت‌الله العظمی صدر - گفته می‌شود از نظر فقهی در مرتبه بالایی قرار دارند، درباره شکل حکومت گفته‌اند: «در اسلام شکل خاصی از حکومت مشخص نشده است و موضوع بر حسب زمان و مکان و شرایط، فرق می‌کند و این نیز نقضی به شمار نمی‌رود، بلکه نشان دهنده انعطاف پذیری اسلام برای پیاده شدن در هر زمان و مکانی است».

در انتها قابل ذکر است که نیست اینجانب از تاکید بر این سطور این است که قانون اساسی ثمره انقلاب که تنها سند وفاق ملی است، به ویژه در شرایط حساس مملکتی، نباید از جانب هیچ کس تضعیف شود. این قانون اساسی نه غیر مذهبی است و نه غرب زده و نه اصول شیطانی در آن مندرج است. باید همه دست به دست همه دهیم و به غنا و باروری و حسن اجرای این قانون پردازیم. گرچه تمامی نقل قول‌ها مستند است، اما نام کسانی را که از ایشان نقل قولی شده و محتوای سخن‌شان به اعتبار قانون اساسی خلی وارد می‌کند، برای احترام نیاورده‌ام. ■

پی‌نوشت:

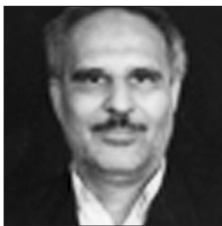
- ۱- مصاحبه با منتظری و کروی و آیت‌الله حسین موسوی تبریزی، بیات زنجانی، محتشمی پور و انصاری راد. چشم انداز شماره های ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۴۷، ۴۹، ۵۰.
- ۲- میثمی، لطف‌الله و سبحانی، هاله و قیداری، نادر، تحلیلی بر جنگ احد، قله بحران، قله مدیترت، تهران: صمدیه، ۱۳۸۷.
- ۳- نائینی، محمد حسین، در آمدی بر بیداری مردم به ضمیمه متن اصلی کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله و بی‌نوشت آیت‌الله طالقانی و بازنویسی محسن هجری، تهران: صمدیه، ۱۳۸۵.
- ۴- نظر امام درباره «پرتوی از قرآن» در مقدمه جلد اول این تفسیر از قول حجت الاسلام دعایی آمده است.
- ۵- ر. ک: صحیفه امام، ج: ۱۸، صفحات ۳۶۷ تا ۳۶۸.
- ۶- ر. ک: میثمی، لطف‌الله، باز هم قانون اساسی، مجله چشم انداز ایران، شماره ۷۳، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۱.



چشم انداز اقتصاد توسعه

محیط زیست از نگاه برخی پسماندها

رسول اژیان، استاد دانشگاه، محقق سلول های خورشیدی و فارغ التحصیل از دانشگاه بن آلمان



اگر چه باز یافت شیشه و کاغذ و پلاستیک کمک زیادی به کم کردن پسماند و کاهش هزینه های زندگی جوامع شهری می کند، اما با ترویج مردم به فرهنگ عدم استفاده از بطری های نوشابه - خواه پلاستیکی و یا شیشه ای - یا صرفه جویی در بسته بندی های غیر ضروری می توان از حجم پسماندها کاست

آلاینده ها رانمی توان به حال خود واگذار کرد، بلکه مسائل مربوط به پسماند و آلاینده های هم مانند بقیه امور جامعه مدنی نظیر ترافیک شهری، امور بانکی، آموزش و پرورش نیاز به مدیریتی قوی علمی به منظور بهینه سازی سود و زیان دارد. اما ابتدایی ترین سوال این است، که آیا تعریف یکسان و جامعی از پسماند و زباله در تمام دنیا وجود دارد؟ چه چیزی و در چه جوامعی زاید و در چه شرایط پسماند است و مستحق دفع و دفن شناخته میشود؟

مسلماً تعریف یکسانی در همه جوامع از زباله و پسماند وجود ندارد، البته برای همه کس پسماند به مواد و کالاهایی (یا به قسمتی از کالاها) اطلاق می شود، که یا اصولاً از ابتدا در آن جامعه قابلیت استفاده نداشته - مانند پوسته برخی از میوه ها - یا به مرور زمان ارزش خود را از دست داده باشند - مانند مواد غذایی فاسد شدنی - و یا زمان استفاده از آنها گذشته باشد. اما اینکه چه ماده ای در چه جامعه ای قابلیت استفاده ندارد و به عنوان زاید و پسماند شناخته می شوند، بستگی به ساختار و امکانات آن جامعه و همچنین زمان و مکان در یک جامعه دارد، لذا پسماند و زباله امری نسبی و تعریف مطلق مورد قبول همه اقوام

امروزه در همه جای ایران، چه در تاکسی و یا اتوبوس، در مطبوعات و یا در سخنرانی و اظهار نظر مردم و مسئولان، بحث آلودگی هوا و بحران ناشی از آن برای تهران و دیگر شهرهای بزرگ ایران و دنیا مطرح است و هر کس به فراخور درک و اطلاعات کافی و یا ناقص خود نقدی و یا نظری را اظهار می دارد، که نظر نگارنده هم در این چارچوب، قابل بررسی است.

قدر مسلم انسان ها با خصلت های اجتماعی خود، تمایل به زندگی در یک جامعه مدنی را داشته و تمرکز آنها در یک منطقه جغرافیایی ضمن برخورداری از مزایا و محاسن زندگی اجتماعی با مسائل و مشکلاتی هم گریبان گیر است؛ پسماند و آلودگی هوا و محیط از تبعات زندگی دسته جمعی به شمار می رود.

واقعیت آن است که نمی توان پسماندها و آلاینده ها را از زندگی بشری، کاملاً حذف کرد، بلکه آنچه قابل تصور است، مدیریت صحیح این مسائل است تا میزان پسماند و آلاینده ها به حداقل ممکن و قابل تحمل، کاهش یابد و یا به زبان دیگر، بهینه سازی پسماندها و آلاینده های مرتبط با آن و یا باز یافت و استفاده مجدد از برخی انواع پسماند است. به عبارت دیگر نمی توان هر آن چیزی که در عرف جامعه به عنوان آلاینده و پسماند شناخته می شود، بدون مطالعه به دور ریخت بلکه جا دارد در باره تعریف کالاهایی که در عرف جامعه به عنوان پسماند شناخته می شوند تأمل و تعقل بیشتری کرد. لذا مسائل مرتبط با پسماند باید مورد بررسی دقیق همه جانبه و مدیریت علمی قرار گیرند. پسماند و

تولید مجدد بطری از شیشه‌های مصرف شده اگر چه یک اقدام عاقلانه و جالب و سودآور و مفید است، اما راه حل اساسی در تغییر فرهنگ مصرف نوشابه نهفته است. یعنی اگر مصرف کنندگان به جای خرید نوشابه‌های آماده عادت به تولید شربت و یا حتی خرید مواد اولیه برخی نوشابه‌ها و یا عصاره آنها کرده و شخصا پودر و یا شربت غلیظ را در محل مصرف یا مقدار مورد نیاز آب شرب آماده مصرف کند - و در صورت تمایل با قرص گاز کربنیک CO₂ آنرا گاز دار نماید - هم نوشابه تازه‌ای را به مصرف می‌رساند، هم نیاز او به هر نوع بطری کاهش می‌یابد



پسماند شیشه

و جوامع را ندارد. یعنی مواد و کالاهائی که در یک دوران زمانی به عنوان مواد غیر قابل مصرف و زاید تشخیص داده شده و دور ریخته می‌شوند، می‌توانند با تغییر شرایط به ماده اصلی تولید تبدیل گردند.

برای نمونه می‌توان به سرباره کوره‌های بلند ذوب آهن اشاره کرد. در پروسه خالص سازی آهن و فولاد، مواد به صورت کف بر روی مذاب آهن روی پاتیل‌های بزرگ مذاب جمع می‌شوند، که سابقاً آنها را به عنوان ناخالصی که سرباره گفته می‌شد دور می‌ریختند. اما در سال‌های بعد، همین

سرباره‌ها به دلیل داشتن فسفر فراوان انگیزه اصلی تولید در کارخانه‌های فولادسازی شد. مسئول روابط عمومی یکی از کارخانه‌های فولادسازی اروپا با نشان دادن دپوی سرباره‌ها می‌گفت، که با توجه به رقابت سنگین، دیگر تولید فولاد به صرفه نیست، اما اکنون فروش سرباره‌های تصفیه شده در آمد اصلی شرکت را تشکیل می‌دهند، به طوری که زیان‌های ناشی از فروش فولاد را هم، جبران می‌کنند. یعنی پسماند قبلی به کالایی اصلی با ارزش افزوده زیاد و کالای اصلی قبلی به تولید جانبی، تبدیل شده است. به عبارتی کالای قبلی و یا قسمتی از آن که سابقاً پسماند و دور ریختنی تصور می‌شد، در زمانی دیگر (و یا جوامع دیگر) دارای ارزش و یا قابلیت تبدیل به ارزش افزوده می‌گردد.

نمونه دیگر تغییر تعریف اصطلاح «پسماند» دوران استهلاک کالاهای صنعتی مانند اتومبیل در جوامع مختلف است. در مناطق جغرافیایی مرطوب و یا در مناطق برف گیر و سرد که برای ذوب یخچندان خیابان‌ها و باز شدن و امکان تردد ماشین‌ها کف جاده‌ها را شن و نمک پاشی می‌کنند، اتومبیل‌ها سرباره‌های زنگ‌زده و زودتر قراضه و مستهلک می‌شوند و در دوره کوتاهی به پسماند تبدیل می‌گردند، در صورتی که این دوران در مناطق خشک و گرم طولانی‌تر بوده و دیرتر تعریف پسماند بر آنها مصداق پیدا می‌کند. همین مطلب در جوامعی که نیروهای ماهر متبحر با تخصص تعمیر و نگهداری ماشین‌آلات وجود دارد، که مصنوعات صنعتی را به موقع سرویس می‌کنند، نیز صدق کرده و دیر پسماند می‌شوند. یعنی اگر فرهنگ تنظیم موتور و دیگر اجزاء یک ماشین، در فاصله زمانی مشخص و به موقع معین، جا افتاده باشد، یک کالای صنعتی، دیرتر ارزش خود را از دست می‌دهد تا به پسماند تبدیل شود. اگر اتومبیلی درست تنظیم شده باشد، استهلاک انسان و ماشین کمتر بوده و دوره استفاده مفید آن طولانی‌تر و آلاینده‌گی آن نیز کمتر است.

همین طور فرهنگ استفاده از مواد خوراکی و مصنوعات صنعتی، تأثیر زیادی در دوران مفید استفاده و زمان و میزان تبدیل آنها به پسماند دارد. مثلاً اگر راننده‌ای با حرکت معقولی مطابق با شرایط جاده و با سرعت ثابتی حرکت کرد، استهلاک قطعات متحرک کمتر بوده و میزان آلاینده‌های پخش شده از سایش صفحه کلاچ و صفحه ترمز هم کمتر می‌شوند. این آلودگی در جوامعی که هنوز هم از ماده آسبست Asbestos سرطان‌زا برای بالابردن ضریب

اصطکاک صفحه کلاچ و ترمز، با وجود اخطار محافل زیست‌محیطی استفاده می‌شود، شدیدتر است. یعنی فرهنگ رانندگی نیز در میزان پسماند، تأثیر بسزایی دارد.

از موارد دیگر تأثیر گذار در میزان پسماند‌ها می‌توان به فرهنگ جامعه در خوردن آب میوه‌ها به جای تمامی میوه و یا در پوست کردن میوه‌ها و پاک کردن سبزی اشاره کرد. نخست این که متخصصین علوم تغذیه توصیه می‌کنند که تعدادی از میوه‌ها مانند سیب و خیار با پوست خورده شوند، که در این پروسه از میزان پسماند هم کاسته می‌شود. اما در برخی از جوامع، فرهنگ اسراف حاکم است که قسمت قابل توجهی از میوه‌ها مانند سیب و خیار و خربزه... همراه پوسته آنها به دور ریخته می‌شوند، به طوری که ضخامت پوست به طور غیر متعارف زیاد است و آن را نوعی تشخیص اجتماعی برای خود تصور می‌کنند. این فرهنگ غلط هم باعث افزایش حجم پسماند و هزینه دفع آن می‌شود.

این نکته هم قابل توجه است که در جوامع روستایی، پوسته برخی از میوه‌ها مانند هندوانه و خربزه و تخمه‌های آنها اصولاً پسماند به حساب نمی‌آیند و همراه با ته مانده سفره و باقیمانده غذا مانند برنج و تکه‌های نان برای تغذیه دام و طیور مورد استفاده قرار می‌گیرند یعنی نه تنها پسماند نیستند بلکه دارای ارزش افزوده قابل توجه‌اند. این مواد در شهرها که فضا کافی برای نگهداری دام و طیور وجود ندارد به عنوان پسماند تعریف شده و باعث افزایش زباله شهری و خطرات زیست‌محیطی مرتبط با آنها می‌شوند. یعنی آنچه در شهر پسماند است، در روستاها ارزش تبدیل بوده و باعث افزایش درآمد خانوادگی می‌گردد. لذا اصلاح نگرش و تغییر فرهنگ جامعه می‌تواند باعث کاهش پسماند و یا تبدیل آنها به ارزش افزوده و استفاده بهینه از آنها گردد، که در مورد باز یافت بطری‌های شیشه‌ای، کاغذ و پلاستیک بسته‌بندی به عنوان مثال به آنها پرداخته می‌شود؛

۱- پسماند بطری‌های شیشه‌ای

همان طوری که اشاره شد، فرهنگ استفاده از مواد و مصنوعات تأثیر به‌سزائی در تعریف پسماند دارد. مثلاً در مواقعی که بطری‌های خالی یک بار مصرف نوشابه‌ها به سطل زباله سپرده می‌شود، بنابر گزارش مسئول دپوی زباله یکی از شهرهای بزرگ اروپایی، حدود یک سوم حجم زباله‌ها را شیشه‌های نوشابه تشکیل می‌دادند که برای تولید آنها مواد اولیه باارزشی مانند شن و ماسه (SiO₂) مصرف می‌شود. و از طرفی

**واقعیت آن است که نمی توان
پسماندها و آلاینده ها را از
زندگی بشری، کاملاً حذف
کرد، بلکه آنچه قابل تصور
است، مدیریت صحیح این
مسائل است**

**نگرش و تغییر فرهنگ جامعه
می تواند باعث کاهش پسماند و
یا تبدیل آنها به ارزش افزوده و
استفاده بهینه از آنها گردد**



باز یافت زباله؛ عکس از خبرگزاری مهر

انداخت، که منجر به تشکیل سیکل فرعی یعنی باز یافت بطری های شیشه تخلیه شده و بقیه شیشه هایی، که سابقاً دور ریخته می شدند، شد. در این سیکل، گردش کار عملاً به دو سیکل به هم مرتبط و یا به گردش کار دو مرحله ای تبدیل شد. یعنی مصرف کننده بطری های خالی را به منظور باز تولید - به تفکیک شیشه های بی رنگ و یارنگی - در داخل کانتیرهایی که توسط شهرداری ها و یا شرکت های باز یافت خصوصی در مناطق خاصی قرار می گرفت، می انداختند. این شیشه ها به کاخانه های شیشه گری منتقل شده و برای تولید مجدد بطری شیشه ای مورد استفاده قرار می گیرد (سیکل فرعی). بطری های جدید به کارخانه های نوشابه سازی منتقل شده و پس از پر شدن دوباره وارد سیکل مصرف میشوند. چون وجود خرده شیشه در کوره های مذاب شیشه گری ها پروسه ذوب مواد را تسریع میکند، میزان مصرف سوخت کوره شیشه گری و آلودگی محیط زیست و هزینه تولید بطری هم کاهش می یابد. این ایده باز یافت ها (سیکل فرعی)

از بطری شیشه ای به اختصار اشاره می شود. از ابتدای توزیع شیر با بطری های شیشه ای و رونق صنعت نوشابه سازی تا به امروز، سه نوع گردش کار و سیکل تولید و توزیع متداول بوده است.

۱-۱ سیکل اول که شامل مراحل ذیل بود، ابتدا تولید کننده شیر و کارخانه نوشابه سازی بطری های مرجوعی به کارخانه راشست و شو داده و سپس با نوشابه ها پر می کردند، بطری های پر به فروشگاه ها انتقال می یافت، مصرف کننده آنها را بعد از استفاده، به فروشگاه پر می گرداند. بطری های خالی از فروشگاه به کارخانه نوشابه سازی و یا صنایع شیر منتقل می شد و پس از شست و شو و ضد عفونی مجدد پر شدن این بطری ها (شیر و نوشابه) سیکل فوق را تکرار می کردند. در این طول این مسیر هزینه های جمع آوری، بازگشت، شست و شو و جایگزینی بطری های شکسته به تدریج به حلدی افزایش یافت، که استفاده از بطری های یکبار مصرف جایگزین آن شد.

۱-۲ در سیکل دوم یا از نظر نگارنده سیکل معیوب، بطری های نو مسیر خود را از کارخانه شیشه گری شروع کرده و بعد پر شدن در کارخانه نوشابه سازی، مصرف کننده نهایی بعد از استفاده از محتویات آن، بطری های خالی را به عنوان پسماند به دور انداخته و یا در بهترین حالت به سطل زباله می سپرد. این مسیر به دپوی های دفن زباله ختم می شود. این سیکل معیوب، هنوز هم در بسیاری از مناطق دنیا مرسوم است. این سیکل بدین جهت معیوب خوانده شده، که نه تنها بطری های حجیم فضای زیادی از دپوی ها دفن زباله ها را اشغال کرده و می کنند، بلکه مصرف کننده با بی توجهی بطری خالی را در کنار خیابان و یا فضای پارک و کوه و بیابان پرتاب کرده و محیط زیست را به خطر انداخته و آلوده می کنند. از طرفی، دیگر احتیاج به برداشت بیشتر مواد اولیه و تبدیل آنها به پسماند غیر ضروری این مواد با ارزش را از چرخه تولید مفید، خارج می کنند. همان طوری که اشاره شد، تبدیل شن و ماسه معادن به سلول خورشیدی، انواع دیودها و ترازیستورهای نیمه رسانا و مدارهای مجتمع سلیسیومی IC، ارزش افزوده قابل توجهی را دارند، که تولید بطری نوشابه و دفن این منابع با ارزش در مزبله ها گناهی نابخشودنی به طبیعت محسوب می شود.

سیکل سوم: با افزایش سرسام آور حجم و هزینه دفع پسماندها محققین و دوستانار محیط زیست را در دهه ۸۰ میلادی به فکر چاره

دیگر یک سوم هزینه دفع و انباشت زباله ها را هم به جامعه تحمیل می کرد با استقرار کانتیرهایی برای جمع آوری شیشه های نوشابه و به دنبال آن کانتیرهای کاغذ و مواد پلاستیکی از حجم زباله ها شهری، حجم دپوی آلاینده های زیست محیطی مرتبط با آنها کاسته شده و هزینه های نقل و انتقال و حجم و هزینه دفن و دفع زباله در دپوهای شهر داری کمتر شد. اکنون باز یافت شیشه و کاغذ و برخی مواد پلاستیکی بسته بندی به صنعتی با ارزش افزوده زیاد تبدیل شده، ضمن اینکه تعریف پسماند بر آنها هم دیگر مصداق ندارد.

اگرچه باز یافت شیشه و کاغذ و پلاستیک کمک زیادی به کم کردن پسماند و کاهش هزینه های زندگی جوامع شهری می کند، اما با ترویج مردم به فرهنگ عدم استفاده از بطری های نوشابه - خواه پلاستیکی و یا شیشه ای - یا صرفه جویی در بسته بندی های غیر ضروری می توان از حجم پسماندها کاست. یعنی از تبدیل شن و ماسه به شیشه، از تبدیل مواد سلولزی درختان به کاغذ بسته بندی و تبدیل فرآورده های نفتی به پتر و شیمی برای تولید بطری پلاستیکی جلوگیری کرد. از نگاهی دیگر می توان شن و ماسه (اکسید سلیسیوم SiO_2) را به جای تبدیل به بطری نوشابه ابتدا آنها را به سلیسیوم خالص Si و سپس به تک بلور سلیسیوم و در مرحله بعدی با تبدیل به وایفرهای Waferهای نیمه رساناها و سپس تولید، دیودها، ترازیستورها، سلول های خورشیدی و مدارهای مجتمع (Integrated Circle=IC) استفاده کرد، در هر مرحله از پروسه اشاره فوق مابا ارزش افزوده زیادی سرو کار داریم. یعنی مواد اولیه یک بطری شیشه ای به تعداد زیادی سلول خورشیدی پر بازده و یا ترازیستور، دیود... تبدیل می شوند که ضمن عدم پر شدن سطل زباله و دپوی شهرداری، ارزش افزوده زیادی نیز دارند. برای درک مطلب کافی است که کارایی و حتی قیمت یک قطعه دیود، یک مدار مجتمع با قیمت و ارزش هم وزن ماسه اولیه مقایسه کنیم تا به ارزش افزوده یک بطری شیشه که در مزبله ها دفن می شد با هم وزن به کار برده آن در IC یک دستگاه تلویزیون یا تلفن همراه پی ببریم.

البته نگارنده مانند دُن کیشوت قصد جنگ با بطری شیشه ای را ندارد، اما می توان با ترویج فرهنگ استفاده بهینه، مصرف آنها را کاهش داده و ضمن کاهش پسماندهای غیر ضروری به اهمیت ارزش افزوده آنها اشارتی داشت. برای این کار به سه گردش کار و یا سیکل استفاده



پسماند کاغذ

اگر چه ظاهر ابا باز گرداندن شیشه‌ها به خط تولید شروع شد، اما اکنون به برخی دیگر از جنبه‌ها نیز مانند کاغذ و پلاستیک هم سرایت کرده و ضمن حفاظت از منابع با ارزش طبیعی به تجارت پرسودی هم تبدیل شده است.

اما باید توجه داشت که تولید مجدد بطری از شیشه‌های مصرف شده اگر چه یک اقدام عاقلانه و جالب و سودآور و مفید است، اما راه حل اساسی در تغییر فرهنگ مصرف نوشابه نهفته است. یعنی اگر مصرف کنندگان به جای خرید نوشابه‌های آماده عادت به تولید شربت و یا حتی خرید مواد اولیه برخی نوشابه‌ها و یا عصاره آنها کرده و شخصاً پودر و یا شربت غلیظ را در محل مصرف با مقدار مورد نیاز آب شرب آماده مصرف کنند و در صورت تمایل با قرص گاز کربنیک CO₂ آنرا گاز دار نماید. هم نوشابه

تازه‌ای را به مصرف می‌رساند، هم نیاز او به هر نوع بطری کاهش می‌یابد. باید توجه داشت که اغلب کارخانه‌های نوشابه‌سازی نیز به همین نحو عمل می‌کنند یعنی عصاره‌ها را با آب رقیق کرده و با اضافه کردن گاز کربونیک (در نوشابه‌های گاز دار) بطری‌ها را پر کرده و انبار می‌کنند. بد نیست که مصرف کننده بداند که گاز کربونیک CO₂ نوشابه‌های گازدار از سوزاندن گاز شهری، گازوئیل و شاید از مازوت تولید می‌شوند. و البته باید امیدوار بود که در فرآیند سوختن این هیدروکربن‌های نفتی، آلاینده‌های همراه با آن را مانند ترکیبات گوگرد به‌طور کامل تصفیه کرده باشند. چون نوشابه‌های صنعتی از تولید در کارخانه تا زمان مصرف، به مدت نسبتاً زیادی طولانی در انبار و فروشگاه‌ها باقی می‌ماند، که می‌تواند باعث فساد آنها گردد، لذا اغلب تولید کنندگان موادنگه‌دارنده‌ای هم به نوشابه‌ها اضافه می‌کنند، که غالباً برای سلامتی مضر بوده و حتی برخی از آنها سرطان‌زا نیز هستند.

در این صورت تولید در منزل و یا محل مصرف نه احتیاجی به نگه‌دارنده‌های غالباً سرطان‌زا و یا دیگر افزودنی‌ها داشته، هزینه نقل و انتقال از تولید تا مصرف کاهش می‌یابد و نوشابه تازه‌ای بدون موادنگه‌دارنده و آلاینده زیست‌محیطی مرتبط با تولید و انتقال مصرف می‌شود.

۲- پسماند کاغذ

از دیدگاه زیست‌محیطی مسئله پسماند‌های کاغذ مسلماً از اهمیت والاتری نسبت به شیشه برخوردار است. چون مواد اولیه کاغذ سلولزهای گیاهی هستند که در یک پروسه غالباً آلاینده زیست‌محیطی ساخته و به کاغذ تبدیل می‌شوند، که برای هر برگ آن مقدار مشخصی از ساقه درخت‌ها و یا بافت‌های سلولز گیاهی هدر می‌رود. حال اگر این مقدار سلولز توسط سوخت‌ها و مواد شیمیایی آلاینده و با هزینه نسبتاً زیاد تبدیل به برگ کاغذ بسته‌بندی شده و پس از مصرف مجاله و تبدیل به پسماند می‌گردد، آیا این آسیب زیست‌محیطی قابل ترمیم و خسارت‌های وارده از آن جبران پذیر است؟

پسماند کاغذ از این نظر فاجعه بارتر است که هر برگ سبزی یک درخت و یا ساقه‌های گیاهی، منبع اصلی تولید اکسیژن و احیاء زندگی بشر است. با کاهش درختان و ساقه‌های گیاهی پروسه فوتوسنتز برگ‌های سبز آنها کاهش یافته و با کاهش میزان تولید اکسیژن، تعادل چرخه اکسیژن زمین مختل شده و گام به گام کره خاکی

به سمت مرگ و خاموشی پیش می‌رود. چون کاغذ یک کالای فرهنگی برای انتشار دست‌آورد‌های علمی، هنری، فرهنگی و اخلاقی بشری است، لذا حذف آن از حلقه مصرف جایز نیست، اما استفاده بهینه از آن، به عنوان نمونه بازیافت مجدد کاغذهای مصرف شده، می‌تواند گام موثری در تولید اکسیژن و احیاء زندگی باشد، اما راه حل اساسی در تغییر نگرش فرهنگ استفاده غیر ضروری از کاغذهای بسته‌بندی است.

چند سال پیش گزارشی از ابتکار عمل یک شرکت توزیع کننده عمده مواد غذایی اروپائی منتشر شد، که کالاها را در بسته‌بندی‌های یکسانی عرضه می‌کرد که ضمن کاهش هزینه بسته‌بندی (کاغذ و دیگر مواد بسته‌بندی) قیمت تمام شده و فروش نیز برای مشتری مناسب تر میشد. اگر این نوع فرهنگ بسته‌بندی و نوع صرف با کمترین میزان بسته‌بندی گسترش یافته و همه گیر شود، گامی اساسی در جهت کاهش پسماند و آلاینده‌ها برداشته شده و تعادل تولید اکسیژن حیاتی نیز کمتر به مخاطره می‌افتد.

۳- پسماند پلاستیک‌ها

پلاستیک مواد سبک و کارآمدی هستند که نقش مهمی در زندگی امروزی بشر دارند. اما استفاده رو به افزایش آنها در صنعت بسته‌بندی مشکلات زیست‌محیطی حادی را بوجود خواهد آورد. چون دوران زوال و یا تجزیه تعدادی از این پلاستیک‌ها بسیار طولانی است و لذا برای مدت‌ها حجم زیادی از مزبله‌ها را اشغال کرده و باعث پر شدن و مسمومیت خاک و آب‌های زیر زمینی منطقه می‌شوند. از این نظر و به خاطر حجم بالای آنها، پروسه بازیافت از پلاستیک‌ها در کنار شیشه و کاغذ رونق فراوانی یافته و به تجارت پرسودی بدل شده است.

البته برخی از این مواد مانند Polyvinyl chloride (PVC=chloride) ها اگر ابتدا و انتهاها زنجیره پلیمری آنها بسته نشده باشند، پیوندها ضعیف بین دو ملکول Vinyl Chloride آنها به آسانی شکسته شده و ملکول و نیل کراید Vinyl Chloride سرطان‌زا آزاد می‌شود. اگر بطری‌های ساخته شده با این نوع PVC پر شده و یا میوه‌ها با فویل نازکی از آنها بسته‌بندی شده باشند، این ملکول وارد نوشابه و شیر شده و یا از طریق پوست میوه تا عمق قابل توجهی به داخل آن نفوذ کرده و برای مصرف کننده مضر است. در اینجا به جای مفید بودن پوست خیار و سیب، مصرف آنها زیان‌آور هم می‌شود. ■

بر گنج‌نشتگان فقر زی؛ پویانبودن سرمایه در اقتصادهای توسعه‌نیافته

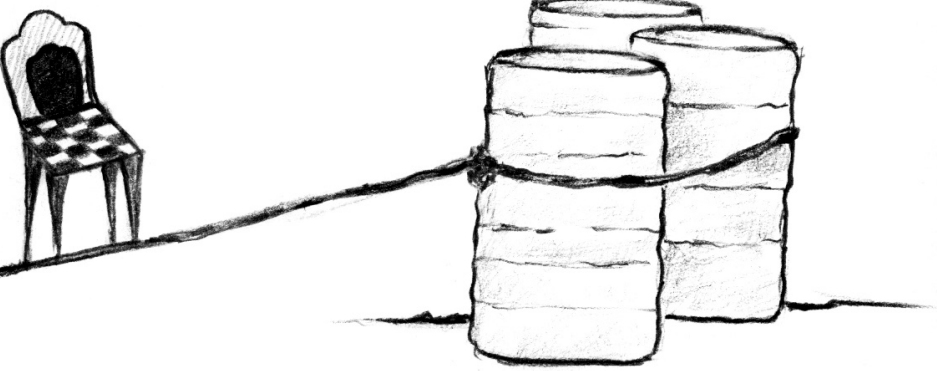
نصرت‌الله شنی



در اقتصادهای از رشد مانده یا توسعه‌نیافته، سرمایه هیچ زمینه‌ای برای تحرک ندارد و مجبور به خروج از کشور می‌شود

مهمترین آنها وابستگی شدید حوزه‌های اقتصادی به اقتصادهای خارجی و بیگانه‌بودن این حوزه‌ها، شاخه‌ها و رشته‌های اقتصادی با یکدیگر است. در اقتصادهای از رشد مانده یا توسعه‌نیافته، سرمایه هیچ زمینه‌ای برای تحرک ندارد و مجبور به خروج از کشور می‌شود. صنعت به وجود نیامده و کشاورزی نیز با دوری جستن از روش‌های سنتی و جایگزین نشدن روش‌های نوین و صنعتی کشاورزی از بین رفته و پول، به ناچار در دلالتی و تجارت یا زمین بازی هدایت می‌شود و هیچ‌گاه به شکل سرمایه تولیدی در نمی‌آید. پول، پول باقی می‌ماند و در رکود، ارزش خود را نیز از دست می‌دهد. پس یا باید در زمین و ساختمان متمرکز شود که در اثر تورم ارزش آن از دست نرود و حتی دچار ارزش تورمی یا سود گرانی نیز بشود و یا این که در دلالتی و تجارت خارجی به معنای وارد کردن هر آنچه قابل مصرف است متمرکز شود و ارزش تجاری یا سود دلالتی ایجاد کند. پول زمانی به سرمایه تبدیل می‌شود که بتواند در تولید، کالا و ارزش افزوده ایجاد کند. ارزش افزوده غیر از سود دلالتی یا سود تورم است. ارزش افزوده نتیجه تولید، از بین بردن یا مهار تورم، رکود و بیکاری است که حاصل پویایی سرمایه است. سرمایه را کد - که مادی‌ترین و قابل لمس‌ترین شکل آن پولی است که به صورت سپرده در بانک‌ها گذاشته می‌شود - بی‌شک به مرور زمان ارزش خود را از دست می‌دهد و دچار استهلاک می‌شود. حال این سرمایه چه به شکل پول باشد و چه به شکل ابزار و ماشین‌آلات، در هر حال اگر پویایی نداشته باشد و از دینامیسم لازم برای ایجاد ارزش افزوده برخوردار نباشد، ارزش خود را از دست می‌دهد. بخش بزرگی از ثروت ایرانیان طی ماه‌های گذشته، در عرض چند روز از بین رفت. با بالا رفتن نرخ ارزش دلار در ایران، ثروت مردم به یک‌باره، یک‌سوم شد و بسیاری از مردم به زیر خط فقر نزول کردند. این از بین رفتن ثروت نتیجه عدم پویایی سرمایه است. سرمایه‌ای که از فروش نفت به دست آمده و

مرحوم مهندس عزت‌الله سجایی بارها و به بهانه‌های مختلف گفته بود: «توسعه‌نیافتگی ایران به خاطر کمبود سرمایه مالی نبوده است.» در واقع «عدم سرمایه‌گذاری زیربنایی و تولیدی و در نتیجه روند مستمر فقیرتر شدن کشور، معلول فقدان یا کمبود سرمایه مالی نیست.» این سخن سجایی نه تنها در مورد اقتصاد ایران که تقریباً در مورد همه اقتصادهای توسعه‌نیافته صدق می‌کند. اگر چه بسیاری از این اقتصادها با معضل جدی (کمبود سرمایه) روبرو هستند، اما حتی اگر صاحب سرمایه هم شده باشند - مثل ایران و دیگر اقتصادهای نفتی - نتوانسته‌اند این سرمایه را در اقتصاد وابسته خود به نیروی محرکه تولید و توزیع تبدیل کنند و عدم پویایی سرمایه در این اقتصادها به رکود و فلج اقتصادی منتهی و منتج شده است، یعنی با وجود سرریز شدن سرمایه خارجی (پول نفت سرمایه‌ای خارجی است، چرا که در ازای کار و تولید، کسب نشده که سرمایه‌ای ملی تلقی شود) به داخل این اقتصاد نتوانسته تولید و باز تولید ثروت کند و در حوزه تولید - اعم از صنعت و کشاورزی - فعال شود، از این رو رکود و تورم را توأمان کرده و موجب بالا رفتن و رشد شتاب‌گیر فقر و بیکاری شده است. پس یکی از مسائل جدی اقتصادهای وابسته، عدم پویایی سرمایه است. در این اقتصادها بنابر دلایلی چند حتی اگر سرمایه‌ای کسب شود، نمی‌تواند در نظام اقتصاد ملی جذب شده، به سرعت؛ و به هر روش ممکن به خارج می‌رود. در کشورهای نفتی در ازای فروش نفت، دلار وارد اقتصاد می‌شود، اما این پول چون زمینه و امکان پویایی ندارد به هیچ وجه به سرمایه‌ای سرمایه‌گذاری شده تبدیل نشده و به همان شکل پول از کشور خارج می‌شود. پول زمانی سرمایه است که سرمایه‌گذاری شود و بتواند تولید ثروت کند، و هر گاه چنین بستر و امکانی نداشته باشد و نتواند تولید ثروت کند، تنها به ابزاری برای بالابردن مصرف و ایجاد تورم تبدیل می‌شود (پول داغ). در چنین اقتصادهایی سرمایه به واسطه عدم پویایی در مدار رکود و تورم قرار می‌گیرد و توان ارزش خود را به مرور از دست می‌دهد. در واقع کم شدن ارزش پول ملی نشانه کم شدن و از ارزش افتادن توان سرمایه‌ای است که در مدار ثبات و ایستایی دچار آنتروپی یا کپولت شده است، اما این عدم پویایی سرمایه در اقتصادهای توسعه‌نیافته عللی دارد که یکی از آنها و شاید



بنگاه‌های زودبازده به عنوان
بنگاه‌های صنعتی از کمترین
بستر مناسب برخوردار نبوده
و هیچ‌گونه رابطه اکمالی
با بنگاه‌های بزرگتر و مادر
نداشتند و چون نسبت به
زمینه‌های صنعتی اقتصاد ملی
بیگانه بودند، بدون کارشناسی
عملیاتی شده بودند، هیچ
رابطه‌ای با هم برقرار نمی‌کردند
و با هم مجموعه نمی‌دادند، به
نتیجه بایسته نرسیدند

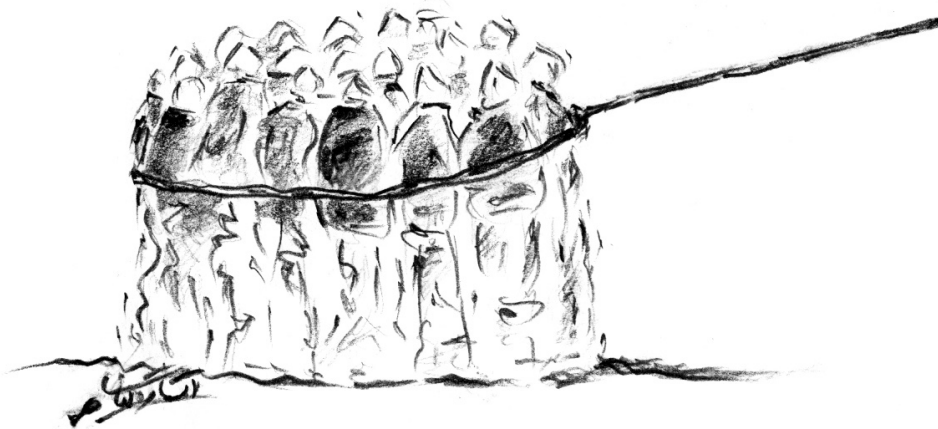
عدم پویایی سرمایه این تئوری درست نیست و واقعیت‌های موجود برخلاف تئوری مزبور هستند. پایین بودن ظرفیت سرمایه گذاری در کشورهای توسعه نیافته و عدم تخصیص درست و بهینه سرمایه در حوزه‌ها و بخش‌های اقتصادی، نه تنها سرمایه را ضایع می‌کند که حتی به کل آن را از بین می‌برد. یکی از عواملی که می‌تواند ظرفیت سرمایه گذاری را بالا ببرد، گسترش بافت کالایی تولید است. همین امر ابتدای دولت احمدی نژاد، موجب پیشنهاد احداث و راه‌اندازی بنگاه‌های زودبازده شد که بنا بر ویژگی‌های این نوع بنگاه‌ها، در کوتاه مدت باید به تولید برسند و همین، سرعت تولید در سطح اقتصاد ملی را بالا برده، موجب گسترش بافت کالایی تولید می‌شد، ظرفیت سرمایه گذاری را افزایش می‌داد و سرمایه را از رکود نسبی خارج می‌کرد. اما چون این برنامه هیچ پیشینه و پشتوانه مطالعاتی و تحقیقاتی نداشت و بدون کمترین کارشناسی ملی عملیاتی شد، نه تنها نتیجه نداد که تنها موجب فزونی گرفتن نقدینگی در بازار و رکود بیش از پیش سرمایه و افزایش تورم و بیکاری شد. بنگاه‌های زودبازده به عنوان بنگاه‌های صنعتی از کمترین بستر مناسب برخوردار نبوده و هیچ‌گونه رابطه اکمالی با بنگاه‌های بزرگتر و مادر نداشتند و چون نسبت به زمینه‌های صنعتی اقتصاد ملی بیگانه بودند، بدون کارشناسی عملیاتی شده بودند، هیچ رابطه‌ای با هم برقرار نمی‌کردند و با هم مجموعه نمی‌دادند، به نتیجه بایسته نرسیدند، اگر چه بسیاری از این دست

و عرق ملی، کمبود دانش و به انزو و سکوت و اداشتن کارشناسان، پاسخگو نبودن مسئولین و سازمان‌ها و ارگان‌ها به مردم، نامحرم دانستن مردم و مخفی نگه داشتن مسائل و آمارهای مهم از آنها، مثل سرری دانستن مقدار و میزان ذخیره ارزی، و... همه و همه دست به دست هم داده‌اند و اقتصاد ایران را در شکننده‌ترین وضعیت تاریخی قرار داده است. در شرایط تحریم و فشاری که نیاز جدی به سابقه و تجربه مسئولین و کارشناسان اقتصادی‌ای است که تجربه جنگ و تحریم‌های دوران جنگ را دارند، بیشتر آنها باز نشسته شده‌اند و در خانه‌هایشان از درد بی‌برنامگی و ضعف مدیریت می‌سوزند، چرا که مهار و کنترل اقتصاد به دست کسانی افتاده است که کمترین سابقه و تجربه اقتصاد مقاومتی که در واقع همان اقتصاد دوران جنگ است را ندارند و وضعیت اقتصادی را به جایی رسانده‌اند که در حال تبدیل شدن به بحران‌های اجتماعی، سیاسی و حتی امنیتی است.

عدم پویایی سرمایه در ساختارهای توسعه نیافته، ظرفیت سرمایه گذاری را به شدت پایین آورده، اما عدم مدیریت، دانش، توان و تخصص لازم این محدودیت را در ایران طی چند سال اخیر بیشتر و بخش‌های تولیدی اقتصاد ایران اعم از کشاورزی و صنعت را مختل کرده است. یکی از تئوری‌های مرسوم اقتصادی این است که اگر پس‌انداز زیاد شود، یعنی سرمایه مالی فزونی گیرد، ظرفیت سرمایه گذاری بالا خواهد رفت. اما در اقتصادهای از رشد مانده بنا بر همان

در دولت نهم و دهم بیشتر از تمام دولت‌های ایران از زمان کشف نفت تا سال ۸۴ بوده است. در رکود و ثبات، ارزش خود را از دست داد و دوباره به جای خود که همان اقتصادهای رشد یافته و صنعتی غرب است بازگشت. حجم عظیم واردات در دولت‌های نهم و دهم چنان بلایی بر سر اقتصاد ایران - در همه حوزه‌ها - آورد که دشمن خارجی با هیچ جنگی نمی‌توانست چنین اقتصاد ایران را به نابودی و فساد کشاند. در این دولت گونه‌های سوسیالیسم نفتی (پوپولیسم اقتصادی) بایستی برنامه‌ریزی و سیاست‌های اقتصاد باز در هم آمیخته شد و با عدم برنامه‌ریزی و هدف گذاری‌های میان مدت و بلندمدت، سرمایه را در اقتصاد ایران از رکود به فساد، کھولت و نابودی کشاند. سوسیالیسم نفتی که به شکل توزیع یارانه‌ها و باشعاع آوردن پول نفت بر سر سفره مردم به اجرا درآمده است خود یکی از عوامل جدی و خانمان برانداز عدم پویایی سرمایه در ایران شده و با ایجاد تورم، سرعت کاهش ارزش سرمایه را کد را نیز افزایش بخشیده است. پولی که به صورت نقدی هر ماه به حساب ایرانیان واریز می‌شود، می‌تواند در یک برنامه‌ریزی صحیح و با ایجاد بستر و زمینه مناسب به سرمایه‌ای پویا تبدیل شود که هم ایجاد اشتغال کند، هم ایجاد کالا و خدمات و هم موجب مهار تورم و از ارزش افتادن سرمایه شود و حتی منجر به تولید ارزش افزوده‌ای شود که از کار و برنامه‌ریزی و... حاصل می‌شود، اما متأسفانه ضعف مدیریت و برنامه‌ریزی، عدم وجدان اجتماعی

کشاورزی بخشی است که
در کوتاه مدت و با سرعت
به تولید می‌رسد و همین
امر موجب می‌شود که بافت
کالایی تولید بالا رفته، ظرفیت
سرمایه‌گذاری نیز افزایش
یابد و سرمایه به پویایی و
دینامیسم نسبی برسد و ایجاد
اشتغال و ارزش افزوده کند



وام‌های پرداختی اصلاً صرف احداث بنگاه مورد نظر نشده بود و از همان ابتدا در دیگر بخش‌ها از جمله دلالتی و زمین‌بازی مورد استفاده قرار گرفته بودند. حال آن‌که اگر همان میزان سرمایه با برنامه‌ریزی درست در بخش کشاورزی هزینه می‌شد، نتیجه بایسته‌ای در پی می‌داشت و سرمایه‌ای عظیم را از رکود خارج و ظرفیت سرمایه‌گذاری را نیز بالا می‌برد. کشاورزی بخشی است که در کوتاه مدت و با سرعت به تولید می‌رسد و همین امر موجب می‌شود که بافت کالایی تولید بالا رفته، ظرفیت سرمایه‌گذاری نیز افزایش یابد و سرمایه به پویایی و دینامیسم نسبی برسد و ایجاد اشتغال و ارزش افزوده کند. اما نه تنها این اتفاق نیفتاد و بخش کشاورزی از هرگونه سرمایه‌گذاری بی‌نصيب ماند که با واردات بی‌رویه برخی رشته‌های کشاورزی چون چغندر کاری، چای کاری و باغداری را با ر کود و ورشکستگی نیز روبه‌رو کرد. حجمی عظیم از نقدینگی وارد بازار شد و در مقابل از ظرفیت تولید کاسته شد و همین امر، عدم توازن و حشمتناکی را در اقتصاد ایران به وجود آورده که نتیجه آن رازمانی با همه وجود لمس خواهیم کرد که اقتصاد از رکود امروزین خارج شده و به حرکت و پویندگی افتد. عدم توازن نقدینگی و ظرفیت سرمایه‌گذاری، اقتصاد ایران را با تورم بزرگی روبه‌رو کرده است، که هم‌اکنون و به هر ترتیب نهفته است و روزی که سر بر آورد فواصل طبقاتی عمیقی به وجود خواهد آورد که در آمد بیشتر ایرانیان

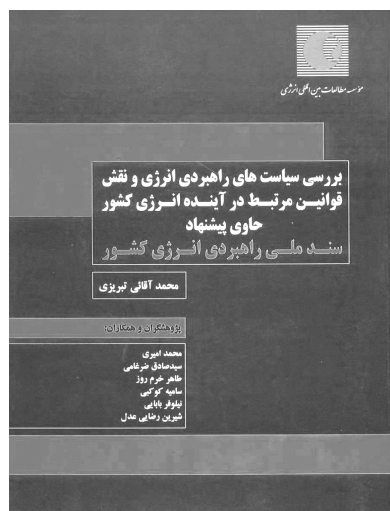
کفاف نان شب آنها را هم نخواهد داد. حجم نقدینگی که دولت نهم وارد اقتصاد ایران کرد به قدری بالاست که با توجه به محدودیت و ظرفیت پایین سرمایه‌گذاری، به هیچ وجه قابل جذب در این بخش نیست و این سرمایه عظیمی که هم‌اکنون در دست مردم است، هرگز به پویایی لازم نخواهد رسید و میل به صفر شدن می‌کند. در واقع دولت کنونی کاری کرده که هیچ اندیشه‌ای توان به سامان کردن آن را به این زودی و سرعت ندارد و چه بسا یک نسل در این اقتصاد آشفته فدا شود! البته در شرایط آزاد و با رعایت اصول دموکراسی و با استفاده از خرد جمعی می‌توان اقتصاد را به سمت و سوی پویایی هدایت کرد، اما این، نیاز جدی به سرمایه اجتماعی و وحدت ملی دارد که مردم شب و روز کار کنند و از هر آنچه دارند، برای ایران و آیندگانی که در ایران خواهند زیست، بگذارند؛ اتفاقی که هم‌اکنون کمترین نشانی از آن دیده نمی‌شود. این حجم عظیم نقدینگی در شرایطی که نه تنها ظرفیت سرمایه‌گذاری پایین بوده، که حتی آن ظرفیت محدود هم از بین رفته است، هرگز قابل هدایت به بخش سرمایه‌گذاری و تولید نیست، تنها تورم ایجاد می‌کند، خود به جان خود افتاده و باز بین رفتن ارزشش بلو که می‌شود. نقدینگی اگر هدایت یا بلو که نشود، خودش اقدام به خودویرانی می‌کند و با پایین آمدن ارزش آن، شروع به بلو که کردن خود می‌کند و این یعنی نابودی ثروت این مردم و ویرانی اقتصاد. عدم برنامه‌ریزی و ضعف دانش و مدیریت

اقتصادی موجب شده است که بخشی عظیم از ثروت ملی که با فروش نفت طی این سال‌ها کسب شده و بخشی از آن بی‌شک از آن آیندگان و نیامدگان است، به یک باره نابود شده و از بین برود. نفت فروخته شده به نقدینگی تبدیل شده و این نقدینگی به سان سرطان به جان خود افتاده و در حال از بین بردن خود است. بالا رفتن قیمت ارز خارجی و پایین آمدن ارزش پول ملی، یعنی نابودی ثروتی که در دست مردم است و این ثروت همچنان در حال نابود شدن است و هیچ مسئول دولتی و نماینده مجلسی برخورداردی جدی نکرده است؛ این یعنی ضعف مدیریت و دانش در اقتصادهای توسعه نیافته. در کنار وابستگی اقتصادهای توسعه نیافته، ضعف مدیریت یکی دیگر از عوامل عدم پویایی سرمایه است. وقتی دولتی بدون کمترین اندیشه‌ای، سازمان برنامه و بودجه‌ای که چند دهه تجربه و سابقه در امر مدیریت و برنامه‌ریزی داشت را یک شبه و تنها با یک تصمیم تعطیل می‌کند، باید انتظار داشت که پیر و آن، اقتصاد به همین وضع در آید. اقتصادی که حالا درگیر تحریم‌ها هم شده و روزه‌به‌روز از توان و بنیه آن کاسته می‌شود و هیچ چشم‌انداز روشنی در کوتاه مدت برای به سامان شدن آن قابل تصور نیست. تنها امیدمان این است که با مشورت با متخصصین و کارشناسان، امکان میان مدت و بلندمدت به سامان شدن و دوباره جان گرفتن این اقتصاد نیز از بین نرود و کورسویی از امید برای مردم این دیار پراز گنج و ثروت باقی بماند؛ مردمی که بر گنج نشسته و در فقر می‌زیند. ■

بازار انرژی؛ واقعیت امروز، چشم انداز فردا

نگاهی به کتاب بررسی سیاست‌های راهبردی انرژی و نقش قوانین مرتبط در آینده انرژی کشور مؤسسه مطالعات بین الملل انرژی، چاپ اول، ۱۳۹۱ محمد آقائی تبریزی* و همکاران

سمانه گلاب



قرار گرفتن ایران در موقعیت استراتژیک انرژی در حالی که می‌تواند امتیازی برای کشور باشد پیامدهای ناخوشایندی را نیز برای کشور می‌تواند به همراه آورد. این که کدام یک از این دو، سرنوشت کشور ما خواهد بود تا حد زیادی وابسته به سیاست‌هایی است که در این عرصه تدوین و اجرا می‌شود

و ترکمنستان) باید از ایران و روسیه برای انتقال منابع خود استفاده کنند، از نظر کارشناسان بهترین مسیر برای انتقال نفت این منطقه ایران است. (آقائی، ۲۲۹-۲۲۸) در صورتی که ایران به چنین مسیری برای انتقال انرژی تبدیل شود می‌تواند از فرصت‌های بسیاری - که شامل امنیت در نقاط مرزی هم می‌شود - استفاده کند. در سمت جنوب کشور نیز تنگه هرمز قرار دارد که شاهراهی مهم و حیاتی برای انتقال انرژی منطقه خلیج فارس است.

وجود ذخایر نفت و گاز در کشور افزون بر تأثیرات بین‌المللی، بر مناسبات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در داخل کشور نیز تأثیرات بسیاری داشته و دارد که هر کدام بحث‌های جداگانه‌ای را طلب می‌کند فقط به این نکته اشاره می‌شود، در حالی که ۸۰ درصد تولید کشور وابسته به دولت است (۱) دولت در اداره امور خود تا بیش از ۵۰ درصد به درآمدهای حاصل از صدور انرژی وابستگی دارد و به همین دلیل هر تغییری در میزان صادرات انرژی به‌طور مستقیم و غیر مستقیم اقتصاد داخل را متأثر می‌کند.

همان‌طور که بسیاری از تحلیلگران اذعان دارند قرار گرفتن ایران در چنین موقعیتی در حالی که می‌تواند امتیازی برای کشور باشد پیامدهای ناخوشایندی را نیز برای کشور می‌تواند به همراه آورد. این که کدام یک از این دو، سرنوشت کشور ما خواهد بود تا حد زیادی وابسته به سیاست‌هایی است که در این عرصه تدوین و اجرا می‌شود.

سیاستگذاری صحیح در مرحله اول نیاز به شناخت دقیق از وضعیت خود و دیگر کشورها دارد تا بتوانیم امتیازات و نارسایی‌های خود را بشناسیم و در نهایت با توجه به آنها برای آینده برنامه‌ریزی کنیم. این کاری است که آقای محمد آقائی تبریزی و همکارانشان در کتاب «بررسی سیاست‌های راهبردی انرژی و نقش قوانین مرتبط در آینده انرژی کشور» انجام داده‌اند. به گفته نویسنده «این مطالعه تحقیقی مهمترین موضوع در طرح جامع انرژی در مؤسسه مطالعات بین‌الملل انرژی بوده و زیربنای پیش‌نیاز دیگر پروژه‌های این طرح است.»

پژوهش شامل چهار مرحله است: «در مرحله اول تمامی اسناد و قوانین کشور مرتبط با انرژی بررسی شده‌اند و همه موارد همسو و ناهمسو در آنها با اسناد بالادستی راهبردی مشخص شده‌اند» (پیشگفتار، ص ۱). اسناد بالادستی، قانون اساسی، سند چشم‌انداز ۱۴۰۴ و سیاست‌های کلی اصلی ۴۴ هستند که دستیابی به اهداف مطرح شده در آنها در گام اول منوط به همسو بودن برنامه‌های کوتاه‌مدت و میان‌مدت با این اسناد است؛ با این حال دیده می‌شود دولت سیاست‌هایی را تدوین می‌کند که مغایر با اهداف

اگر در زمان‌های دور، بشر برای پیشبرد کارهای خود و تأمین نیازهای اولیه‌اش به نیروی بازوی خود اتکا داشت و در این مسیر از ابر، باد، ماه و خورشید یاری می‌گرفت تا نانی به کف آورد و بخورد، امروزه نقش انرژی‌های دیگر مانند نفت، گاز، ذغال سنگ و... آنچنان در تولید پررنگ شده که جهانی بدون وجود این انرژی‌ها حتی در ذهن نیز قابل تصور نیست. بی‌نهایت‌طلبی و ویژگی انسان است و این ویژگی باعث شده موجود دوپای دیگر عناصر طبیعت را نیز در اختیار خود در آورده و به جایگاهی برسد که ۳۰۰ یا ۴۰۰ سال پیش تصور آن راه نمی‌کرد. در برابر خواست بی‌نهایت انسان اما منابع محدود جهان قرار گرفته‌اند که سبب شده گاهی سرعت این حرکت کم شود و حتی مسیر حرکت نیز تغییر کند؛ حرکت به سوی استفاده بیشتر از انرژی‌های تجدیدپذیر در برابر انرژی‌های فسیلی و شکل‌گیری گروه‌ها و جنبش‌هایی که خواستار توسعه پایدار و متناسب با محیط زیست در سراسر جهان هستند، نمونه‌هایی از این تغییر مسیر است.

طبیعت نیز در تقسیم منابع خود شاید آنچنان عادلانه عمل نکرده است و این ناهم‌نگی در میان عرضه و تقاضای انرژی، سبب شده ارتباطات بین‌المللی نیز تحت تأثیر این پدیده قرار بگیرند و حتی بسیاری از جنگ‌ها، صلح‌ها، درگیری‌ها، آشتی‌ها، تخریب‌ها و سازندگی‌ها تنها با در نظر گرفتن هدف دستیابی به منابع بیشتر انرژی قابل فهم باشد. کشور ما نیز در مهمترین منطقه جهان از نظر ژئو انرژی قرار دارد، به طوری که ۶۷ درصد ذخایر نفتی و ۶۰ درصد ذخایر گازی جهان در این منطقه قرار گرفته است. ایران از سمت شمال با کشورهای کرانه دریای خزر ارتباط دارد که بیشترین ذخایر گازی جهان را در خود جای داده است. در میان این کشورها تنها ایران و روسیه امکانات مستقل لازم برای صدور نفت و گاز خود را از راه خشکی و دریا دارند و دیگر کشورهای این منطقه (جمهوری آذربایجان، قزاقستان



یکی از انرژی های نو، استفاده از انرژی باد است

موضوع ها و سیاست های راهبردی و راهبردهای اثر بخش مرتبط در صنایع انرژی کشور اختصاص دارد. روش کار در این بخش بر اساس مدل های بالا به پایین است که در هر حوزه، مأموریت ها برای تحقق و پیاده سازی چشم انداز مورد نظر ارائه می شود. به این معنا که ابتدا اهداف بلندمدت در هر بخش (نفت، گاز، برق، انرژی هسته ای و انرژی های تجدید پذیر) مشخص شده سپس با توجه به امکانات موجود و تکنیک های کنونی و با کمک گرفتن از تجربه های موفق در کشورهای دیگر راهبردها جهت دستیابی به اهداف فوق تدوین شده است. در نهایت در بخش آخر، ۱۹ موضوع راهبردی با تبیین اولویت و دسته بندی آنها به عنوان راهبردهای اثر بخش ارائه شده اند که در واقع ارائه سند ملی راهبردهای انرژی کشور است.

اطلاعات این پژوهش و سیاست های پیشنهادی آن می تواند برای سیاست گذاری صحیح در حوزه انرژی برای کارشناسان در این زمینه بسیار مفید واقع شود.

از نکات ارزنده ای که در این پژوهش برای متخصصان حوزه انرژی وجود دارد، غیر متخصصانی هم که به مطالعه در حوزه انرژی علاقه مند هستند نیز می توانند اطلاعات جامع و کاملی در مورد وضعیت انرژی، عرضه و تقاضای انرژی های تجدید پذیر و پیشرفت آنها در دوره های اخیر و بسیاری موضوع های دیگر از این پژوهش کسب کنند. مرحله دوم پژوهش از این نظر بسیار پربار است که در عین حال بازبان ساده ای هم به نگارش در آمده است.

فارغ از ایرادات و ایرایشی بسیار، اطلاعات این پژوهش به گونه ای است که برای کارشناسان این حوزه می تواند الهام بخش انجام پروژه های بعدی و مکمل باشد. ■

*مدیر سابق بخش مناطق نفتی جنوب و مناطق فلات قاره، معاونت بخش و پالایش وزارت نفت در دولت هفتم و هشتم.

پی نوشت:

۱. این نسبت از تقسیم بودجه کل دولت بر تولید ناخالص داخلی به دست می آید.

در بخش اول این مرحله وضعیت موجود انرژی کشور مورد بررسی قرار گرفته است. میزان ذخایر نفت، گاز و ذغال سنگ، میزان استفاده از انرژی های تجدید پذیر، میزان پیشرفت نیروگاه های هسته ای برای تولید برق، جایگاه ژئو انرژی کشور و سیاست های حاکم بر بخش انرژی در دیگر کشورهای جهان (که در مرحله پیش مورد بررسی قرار گرفته بود) با هم مقایسه شده و ضعف ها، محدودیت ها و تنگناهای بخش انرژی کشور عنوان شده اند. شاید یکی از نقاط ضعف این پژوهش همین بخش باشد. با این که امکان داشت هر یک از نقاط ضعف ها با توضیح کافی و در جمله های ساده تر بیان می شد که برای خواننده غیر متخصص هم قابل فهم باشد، اما نویسندگان در این بخش تنها به یاد آوری موردی این ضعف ها اکتفا کرده و توضیح بیشتری در این زمینه نمی دهند.

مرحله چهارم و آخر مهم ترین مرحله پژوهش است. در این مرحله اسناد بالادستی در حوزه انرژی شامل سند چشم انداز و سیاست های کلی اصل ۴۴ قانون اساسی معرفی و نکات ممتاز آن با سیاست های موفق در کشورهای منتخب مقایسه شده است.

پژوهشگران در مراحل کار با صاحب نظران دیگر در حوزه انرژی نیز گفت و گو داشته اند که نتایج این گفت و گوها در ۱۷ نکته راهبردی خلاصه شده و در این بخش آمده است. مهم ترین نکاتی که صاحب نظران بر آن تأکید کرده اند عبارتست از:

- تلاش برای بالا بردن کیفیت عملکرد نیروی انسانی در صنایع انرژی با تکیه بر آموزش و توسعه منابع انسانی و بر اساس استفاده از الزامات مدیریت دانش و فناوری های پیشرفته و رعایت کامل شایسته گزینی و شایسته سالاری در تمامی سطوح

- هدایت کلی صنایع انرژی در توجه اساسی به معیارهای ارزیابی و توجیه فنی، اقتصادی و زیست محیطی طرح ها و پروژه های جدید و عدم شروع و اجرای طرح ها و پروژه هایی که فاقد این معیارها هستند (بویژه در صنایع پایین دستی نفت و گاز و صنایع پتروشیمی و پالایش و پخش و برق و انرژی های تجدید پذیر و هسته ای، بخصوص تا زمانی که سیاست های ابلاغی اصل ۴۴ به طور کامل در این صنایع پیاده نشده اند)

- تنظیم روابط مالی کارآمد و اثر بخش بین دولت و شرکت ملی نفت ایران به عنوان ابزاری برای تحقق مأموریت های برآمده از اسناد چشم انداز کشور و صنایع نفت و گاز

- تنظیم اساسنامه جدید شرکت ملی نفت ایران بر پایه اهداف، مأموریت ها و راهبردهای برآمده از اسناد بالادستی

بخش آخر این مرحله به بررسی و تدوین

بلندمدت است، در این حالت بدیهی است دستیابی به اهداف بلندمدت امکان پذیر نخواهد بود. این بخش از پژوهش بر بررسی این همسویی یا ناهمسویی اختصاص دارد. مجموعه این اطلاعات در لوح فشرده همراه کتاب آمده است.

در مرحله دوم نویسندگان کتاب، آمار و اطلاعات مربوط به جغرافیای منابع و مصارف و عرضه و تقاضای انرژی در جهان را گرد هم آورده اند و با توجه به اطلاعات در مورد وضعیت موجود، وضعیت آینده عرضه و تقاضای انواع حامل های انرژی را پیش بینی کرده اند. جدول هایی که در این بخش ارائه شده اند دارای اطلاعاتی در مورد میزان تولید، مصرف و ذخیره انواع حامل های انرژی در مناطق مختلف جهان است که با یک نگاه اطلاعات کافی را در اختیار خواننده قرار می دهد.

در بخش دوم این مرحله، با توجه به اطلاعات بخش اول ۱۲ کشور از کشورهای جهان که در روند عرضه و تقاضای انرژی جهان در آینده تأثیر گذار خواهند بود انتخاب شده و میزان عرضه، تقاضا، سهم انرژی های مختلف در سبد انرژی آنها و سیاست دولت ها برای کاهش مصرف انرژی در هر یک از این کشورها مورد بررسی قرار گرفته است. این بخش دارای اطلاعات مهمی است و در عین حال که خلاصه و کوتاه است می تواند چشم انداز روشنی را از وضعیت کنونی انرژی در جهان و وضعیت آینده آن برای خواننده (حتی مخاطبان غیر متخصص) به تصویر بکشد. نمودارها، جدول ها، شکل ها و نظمی که در تدوین این بخش رعایت شده تا حد زیادی به فهم بیشتر مفاهیم کمک کرده است.

این بخش از پژوهش نشان می دهد هر یک از این کشورها یک سری سیاست های مشخص را در حوزه انرژی در دستور کار خود قرار داده اند. خلاصه اهداف این سیاست ها را می توان در موارد زیر خلاصه کرد:

- کاهش شدت انرژی
- توسعه متناسب با محیط زیست
- مدیریت مصرف شامل صرفه جویی انرژی، بهینه سازی مصرف انرژی، افزایش کارایی مصرف و بهره وری انرژی، اصلاح و کاهش مصرف سرانه
- تنوع بخشی به منابع تأمین کننده انرژی
- امنیت انرژی با تغییر رویکرد روابط بین المللی در این میان استفاده از انرژی های تجدید پذیر برای تولید برق، سیاستی است که همه کشورهای وارد کننده انرژی آن را در دستور کار خود قرار داده اند.
- مرحله سوم پژوهش شامل دو بخش است و نویسندگان نام تحلیل شکاف را برای آن برگزیده اند.



چشم انداز جامعه

چالش‌های آموزش در ایران گفت‌وگو با مرتضی حاجی

مهدی فخرزاده

■ به نظر شما آموزش‌های شهروندی چه جایگاهی در آموزش و پرورش ایران دارند؟
□ وظیفه ذاتی و اصلی آموزش و پرورش آماده کردن کودکان و نوجوانان برای ورود به اجتماعی است و این به آن معناست که آموزش و پرورش، متناسب با شرایط جامعه باید مهارت‌های مورد نیاز برای زندگی شخصی و اجتماع را در دانش‌آموزان ایجاد کند، بنابراین هیچ زمانی، آموزش مهارت‌های شهروندی در آموزش و پرورش تعطیل نبوده است.

دوره ابتدایی، مهارت‌های اصلی خواندن، نوشتن و حساب کردن از هدف‌های اصلی و برجسته است و در کنار آن، هدف‌های اعتقادی، اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی، زیستی و حتی سیاسی تعیین شده که دانش‌آموز در یک برنامه تربیتی موفق باید به آنها دست یابد، برای نمونه در بخش هدف‌های اجتماعی، رعایت حقوق دیگران، رعایت مقررات اجتماعی، شرکت در فعالیت‌های جمعی، مسئولیت‌پذیری و... مهارت‌هایی است که باید در رفتار دانش‌آموز جلوه گر باشد.

دوره راهنمایی، دوره حساس گذار از کودکی و ورود به نوجوانی است که بلوغ جسمی و عقلی دانش‌آموز در این دوره اتفاق

می‌افتد. در این دوره ضمن تکمیل مهارت‌های دوره ابتدایی، مهارت مسیریابی، برنامه‌ریزی و انتخاب درست برای زندگی آینده را می‌آموزند و مشاوران متخصص در این امر مهم آنها را یاری می‌کنند، به عبارت دیگر دانش‌آموز با مفهوم مشاوره، وظایف مشاور و نحوه بهره‌گیری از نظرات و خدمات مشاوران آشنایی پیدا می‌کند. در کنار تکمیل مهارت‌های فردی، مهارت‌های جدید اجتماعی نظیر آشنایی با حقوق خود و دیگران و نحوه استیفای حقوق، مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی و پیگیری موفقیت‌های خود در موفقیت گروه را به دست می‌آورد. در دوره متوسطه و در شاخه‌های فنی و حرفه‌ای، دانش‌آموز به مهارت‌های شغلی دست می‌یابد که تأمین‌کننده زندگی شخصی و معاش اوست و در شاخه نظری برای ورود به دانشگاه آماده می‌شود که در بخش عمده توجه خواسته یا ناخواسته او به کسب مهارت تست‌زنی و آمادگی برای کنکور معطوف می‌شود، البته این خواسته آموزش و پرورش نیست، ولی در عمل چنین اتفاقی افتاده است.

از اهداف این دوره تحصیلی در حوزه اجتماعی و سیاسی می‌توان به تقویت مهارت‌های ارتباطی، اجتماعی، ترجیح مصالح و منافع ملی و جمعی بر فردی، مشارکت آگاهانه در فعالیت‌های اجتماعی از راه‌های مختلف از جمله عضویت در انجمن‌ها و کلوب‌ها و سازمان‌های دانش‌آموزی، کوشش برای انسجام و وحدت ملی و باور به ضرورت فعالیت‌های سیاسی اشاره کرد.



مرتضی حاجی وزیر سابق آموزش و پرورش، عکس: مجتبی قاجار

آموزش مهارت‌های زندگی، رفتارسازی در دانش‌آموزان، متناسب با فضای زندگی اجتماعی امروز است و این مهم در فرایندی داوطلبانه و مبتنی بر علاقه و انتخاب دانش‌آموز و در فضایی غیررسمی و غیراجباری اتفاق می‌افتد

به این ترتیب روشن است که در تئوری، آموزش و پرورش، مانعی برای آشنایی دانش آموزان با حقوق و تکالیف شهروندی شان ندارد و اگر در عمل توفیق زیادی به دست نیاید، معلول بدفهمی و کم کاری است. به نظر بنده هم آن گونه که شایسته است به آشنایی دانش آموزان با حقوق و تکالیف شان و ایجاد مهارت های زندگی اجتماعی پرداخته نشده است. لازم است توجه داشته باشیم که آموزش مهارت های زندگی، رفتار سازی در دانش آموزان، متناسب با فضای زندگی اجتماعی امروز است و این مهم در فرایندی داوطلبانه و مبتنی بر علاقه و انتخاب دانش آموز و در فضایی غیر رسمی و غیر اجباری اتفاق می افتد. از این رو می توان گفت، کار اصلی مربیان پرورشی، که باید در شرایطی مشابه آنچه گفته شد انجام شود، اهتمام به ایجاد این مهارت هاست؛ ایجاد مهارت های شهروندی و زندگی اجتماعی از همان بدو ورود کودک به پیش دبستانی و دبستان آغاز می شود گرچه به طور مشخص چنین عنوانی برای آن انتخاب نشده باشد. همین که به دانش آموز آموخته می شود برای ورود به کلاس درس، باید در صفوفی مشخص و بانظم وارد شود و همه حق دارند از این نظم برخوردار باشند و تکلیف به رعایت آن دارند، شروع عملی این قبیل آموزش هاست.

این کار بنیاست به دانش آموز بیاموزد که رفتار خارج از قاعده جامعه نداشته باشد. اما در عمل می بینیم که به دلیل برخی از تضادها در جامعه و عدم رعایت این موضوع از جانب بزرگترها، او به گونه ای دیگر اتفاق می افتد. در مدرسه یک پیام از شیوه درست زندگی جمعی به دانش آموز داده می شود، در حالی که سازو کارهای جامعه، آموزش دیگری به او می دهند.

■ در دوره شما چه کارهایی در این راستا انجام شد؟

□ زمانی که بنده وزیر آموزش و پرورش بودم، چندین طرح به اجرا درآمد. ابتدا همایش بزرگ مهندسی اصلاحات در آموزش و پرورش برگزار شد. در آن همایش، فهرستی از نواقصی که آموزش و پرورش به آن مبتلا بود، توسط کارشناسان، شناسایی شد. پس از آن به مدد مدیران و کارشناسان و بخصوص پژوهشگره و تربیت، راه حل های آنها شناسایی و مورد اقدام قرار گرفت. در خصوص آموزش مهارت های زندگی اجتماعی نیز فعالیت های جدی آغاز شد.

شوراهای دانش آموزی در دوره اصلاحات

و وزارت حسین مظفر شکل گرفت. در دوره وزارت من این شوراهای تعمیم و توسعه یافت و در تمام مدارس تشکیل شد. دانش آموزان در این شوراهای مشارکت در سرنوشت خود را از طریق انتخاب نماینده و نظارت بر کار او آموزش می بینند. وقتی مفهوم انتخابات برای دانش آموز مطرح می شود، تمام تبعات آن هم مطرح می شود و نامزدهای عضویت در شورا، برنامه های خود را اعلام می کنند و دیگران براساس شناختی که دارند و پذیرش برنامه به آنها رأی می دهند. آنها باید ویژگی هایی برای تعامل با مدیران مدرسه و اولیای دانش آموزان برای حل مشکلات مدرسه داشته باشند. پس از انتخاب باید نسبت به مسائل مدرسه و شعارهایشان مسئول بوده و در برابر پرسش دیگران پاسخگو باشند. به دنبال این موضوع، مجلس دانش آموزی تشکیل شد که آن هم قدم بزرگتری برای ایجاد مهارت زندگی اجتماعی بود.

شوراهای مدارس، شورای دانش آموزان شهر را تشکیل می دادند، این شوراهای، شورای دانش آموزان استان را و شوراهای استانی، شکل دهنده شورای مرکزی دانش آموزان بودند که همان مجلس دانش آموزی بود. در واقع تشکیلاتی انتخابی، برای پیگیری حقوق دانش آموزان تشکیل شده بود که آنها را آماده می کرد شهروندی صاحب نظر باشند. دانش آموزان بسیار توانا از سراسر کشور در این مجلس حضور داشتند و آنها به وزیر، در امور مدارس، مشاوره می دادند. هیئت رئیسه آن مجلس به عنوان مشاور، با وزیر دیدار داشتند تا هم از کم و کاستی های آموزش و پرورش مطلع شوند و هم، پیگیر مطالبات دانش آموزان باشند. ماهم محدودیت هایمان را برایشان شرح می دادیم و خواسته های عملی آنها را جامه عمل می پوشاندیم.

کار دیگری که در این حوزه انجام شد، رشد تشکل های دانش آموزی بود که نمونه کوچکی از سازمان های مردم نهاد و تشکل های اجتماعی غیر دولتی بود. امروزه می بینیم ارتباطات و تعامل های اجتماعی در فضای مجازی سر کوچکترین نقاط اشتراک صورت می گیرد. ما سعی کردیم که این نهادها حول موضوعات واقعی و مهم به وجود آیند تا دانش آموزان بتوانند بیشتر جامعه پذیر شوند. در رأس این نهادها سازمان دانش آموزی بود که این هم در زمان حسین مظفر به وجود آمد، زمان وزارت من سعی بر این بود که این نهادها تشویق و تقویت بشود.

شوراهای دانش آموزی در دوره اصلاحات و وزارت حسین مظفر شکل گرفت. در دوره وزارت من این شوراهای تعمیم و توسعه یافت و در تمام مدارس تشکیل شد. دانش آموزان در این شوراهای مشارکت در سرنوشت خود را از طریق انتخاب نماینده و نظارت بر کار او آموزش می بینند



انتخابات شورای دانش آموزی



شورای دانش آموزی

پس از این که امور پرورشی و آموزشی از هم جدا شد، معلمان نسبت به مسائل اخلاقی و مسائل زندگی دانش آموزان بی تفاوت شدند، زیرا این کار مسئول رسمی دیگر داشت. حتی طرفداران سرسخت تفکیک هم قبول دارند که انگیزه‌های شغلی معلمان در اثر تفکیک آموزش و پرورش، کاهش می‌یابد

این سازمان، فعالیت‌های بسیار خوبی داشت و پشتوانه قوی انجمن‌ها و تشکل‌های دانش آموزان بود و به‌عنوان نهادی غیردولتی فعالیت می‌کرد. باید ذکر کنم که نهادهایی مانند بسیج دانش آموزی و انجمن‌های اسلامی دانش آموزان، پیش از آن در آموزش و پرورش فعالیت داشتند که با وجود گستردگی زیاد، فراگیری کافی نداشتند و به دلیل دولتی و حکومتی بودن یا دلایل دیگر، جاذبه کافی برای همه دانش آموزان نداشتند اگر چه آنها مورد حمایت جدی وزارت‌خانه برای همان اهداف تربیتی قرار گرفته بودند.

سازمان دانش آموزی به تنوع سلیقه‌ها و گرایش‌های دانش آموزان پاسخ داده و قدم‌های مؤثری برداشت. چندین تألیف از حقوق و تکالیف شهروندی عرضه شد و مجلس دانش آموزی، که دبیرخانه‌اش در سازمان دانش آموزی مستقر بود، منشور حقوق و تکالیف دانش آموزان را تدوین و تصویب کرد. این منشور شامل مواردی مانند اظهار نظر و آزادی بیان به صورت شفاهی یا داشتن نشریه، برخورداری از امنیت جسمی و روانی، رعایت حریم خصوصی، دسترسی برابر به فرصت‌های آموزشی، برخورداری از محیط و امکانات آموزشی بانشاط و مناسب و مجهز به تجهیزات آزمایشگاهی، کارگاهی و شبکه اینترنت، حق برخورداری آموزش‌های شهروندی و کسب مهارت‌های زندگی فردی و اجتماعی، بهداشت و تغذیه و بیمه درمانی مناسب و حتی حقوق مربوط به نحوه برخورد با دانش آموزی که احیاناً مرتکب تخلف یا بزه بشود، می‌باشد که عموماً همان حقوق و تکالیف عام شهروندان است که در پایه دانش آموزی بیان شده است.

آیا این نوع نگاه که آموزش و پرورش باید شهروند بسازد، در ادوار پیشین یا بعدی هم وجود داشت؟

□ پیشتر عرض کردم که این وظیفه اصلی آموزش و پرورش است و در همه ادوار وجود داشته است. ممکن است سبک پرداختن به آنها متفاوت بوده باشد. گاهی مشکلاتی به وجود آمده، برای نمونه پرداختن به مهارت جدید، به آسیب تبدیل شده است مانند کنکور برای دانش آموزان دوره متوسطه که در نتیجه آن برخی از مؤسسه‌ها شروع به آموزش مهارت تست‌زنی کردند. ادعای آنها این بود که حتی اگر سواد کمتری داشته باشید، با مهارت تست‌زنی از سد کنکور عبور می‌کنید.

پس از این که امور پرورشی و آموزشی از هم جدا شد، معلمان نسبت به مسائل اخلاقی و مسائل زندگی دانش آموزان بی تفاوت شدند، زیرا این کار مسئول رسمی دیگر داشت. حتی طرفداران سرسخت تفکیک هم قبول دارند که انگیزه‌های شغلی معلمان در اثر تفکیک آموزش و پرورش، کاهش می‌یابد.

چه موانعی وجود دارد که این هدف اصلی آموزش و پرورش این همه از شرایط امروزی آموزش و پرورش در کشور مافاصله دارد؟ چرا به این هدف نزدیک نمی‌شویم؟

□ در آموزش و پرورش، حساسیت‌ها زیاد است. این که کسی بگوید دانش آموز باید کار جمعی کند، یا برای نمونه مطرح کردن مطالبی در خصوص جامعه مدنی، حقوق اجتماعی و سیاسی افراد، نهادهای غیردولتی و... برای عده‌ای موجب نگرانی می‌شود و احساس می‌کنند، کار سیاسی انجام می‌شود. در حالی که حتی می‌شود کار جمعی قرآنی را سامان دهند تا دانش آموز کار جمعی بیاموزد. ما می‌خواهیم انسان طراز جمهوری اسلامی تربیت کنیم که حقوق و مسئولیت‌های خود را بداند و سیر منطقی و راه درست گرفتن حقوق خود را نیز بشناسد. گاهی دیده می‌شود که پس از یک تصادف ساده، رانندگان با هم درگیر می‌شوند. این نشان می‌دهد که آنها راه احقاق حق خود را نمی‌دانند. راه احقاق حق آنها پلیس، بیمه و دادگاه است. اما آنها فکر می‌کنند که خودشان و به کمک زور بازو، باید حق خود را بستانند. گاهی در این میانه، قتل نیز اتفاق می‌افتد.

متأسفانه همان‌طور که اشاره کردم موانعی سر راه این آموزش‌ها وجود دارد. این موانع حتی برای آموزش کامپیوتر هم وجود داشت. مادر آموزش و پرورش شبکه رشد دانش آموزی به راه انداختیم که شبکه اجتماعی میان دانش آموزان بود. در این شبکه هم اطلاعات دینی، اجتماعی و علمی مختلفی به دست می‌آوردند و هم خود به آن اطلاعات می‌افزودند. برخی می‌گفتند که این کار باعث می‌شود دانش آموز در اثر آشنایی با این شبکه‌ها، با شبکه‌های دیگر هم آشنا شود و به جاهای دیگر راه می‌یابد.

این استدلال مانند این است که بگوییم اگر چاقو در آشپزخانه داشته باشیم، ممکن است با چاقو قتل هم رخ دهد، اما هیچ عقل سلیمی استفاده خوب و درست از چاقو را نمی‌کند. اگر ما هدایت شده این آموزش را ندهیم، کودک از مسیر دیگری و با اهداف دیگری این

آموزش‌ها را دریافت خواهد کرد. به هر حال نسبت به نوآوری در آموزش و پرورش مقاومت وجود دارد و این مقاومت باعث کاهش پشتوانه اعتماد عمومی نسبت به وظایف معلمان می‌شود.

■ **شما فهرستی از برنامه‌های خود در آموزش و پرورش برای پرورش شهروند را نام بردید. اما امروز این برنامه‌ها را تداوم یافته نمی‌بینیم. ضمن این که آموزش‌های آموزش و پرورش به طور کلی چندان موفق نیست و به نظر می‌رسد این نهاد با اهداف خود فاصله زیادی دارد. موانع عدم تحقق این برنامه‌ها چیست؟**

□ من از سر نوشت آن برنامه‌ها اطلاع کاملی ندارم. پیش از این در میان مدیران دولتی مثالی زده می‌شد که وقتی به میز مدیریت رسیدی، سه پاکت در کشوی میز است که هر کدام را به فاصله شش ماه باید باز کنید. در اولی نوشته در شش ماه اول، تامی توانی عملکرد قبلی‌ها را زیر سؤال ببر و از آنها بدگویی کن. در پاکت دوم هم کارتی هست که نوشته شده تامی توانی وعده بده. وعده‌هایی همچون افزایش درآمد، بهبود معیشت، و... و در شش ماه دوم پاکت سوم را باز کن که در آن نوشته شده است، کم کم بساطت را جمع کن که باید بروی. متأسفانه روش تخریب گذشته وزیر سؤال بردن عملکرد مدیران پیشین برای عده‌ای، هنوز شکر گرد تثبیت خود است. به عبارت دیگر این قبیل افراد که حرف زیادی برای گفتن ندارند، اثبات خود را در نفی دیگران می‌دانند. پس از مدتی که دیگر حنایشان از رنگ می‌افتد، وعده دادن‌ها اوج می‌گیرد و روش تخریب گذشته و وعده برای آینده همچنان در بالاترین سطوح مدیریت هم دیده می‌شود، بی توجه به این که اگر دستاوردی است مربوط به اشخاص نیست، بلکه محصول تلاش جمعی و متعلق به کشور است.

■ **به نظر شما امروز آموزش و پرورش در چه مهارت‌هایی اولویت بیشتری دارد؟**

□ پاسخ: حدود ۲۰ سال پیش که معاون امور سیاحتی و زیارتی وزارت ارشاد بودم در سفر به یکی از کشورهای محلی را بازدید کردم که «جمهوری کودکان» نام داشت. در این محل که اردوگاهی تربیتی بود، در مساحتی حدود یک شهر، تمام آنچه در یک جامعه معمولی وجود دارد، در سطحی محدود وجود داشت؛ از نهادهای حکومتی مانند قوای مجریه، مقننه و قضاییه و عوامل اجرایی اداره‌های پلیس، حمل و نقل و... تا تشکلهای غیردولتی، نهادهای مردمی، کلیسا و... و دانش‌آموزان مدتی در این

شهر - جمهوری کودکان - در محیطی واقعی زندگی واقعی را تجربه می‌کردند. در ابتدای ورود با برگزاری انتخابات ریاست جمهوری، اعضای پارلمان انتخاب می‌شوند و نهادهای انتخابی شکل می‌گیرد. آن گاه سازمان‌های اجرایی استقرار می‌یابد. کمیسیون‌های پارلمان و اجلاس قانونگذاری برای همان مدت محدود فعالیت می‌کند و اداره امور، به‌طور واقعی زیر نظر رئیس جمهور محقق می‌شود. حتی برای متخلفان، بازداشت، محاکمه و زندان - در همان سطح دانش آموزی - وجود دارد. دانش‌آموز در این محیط تمام آنچه را که فرد در زندگی خود با آن روبه‌روست، در این شهر تجربه کرده و مهارت نسبی برای رویارویی با آنها را کسب کرده است.

به نظر من سرمایه‌گذاری برای ایجاد محیط‌های پرورش از این نوع، اهمیت به‌سزایی دارد که نباید از آن گذشت. البته به شرطی که اراده‌ای برای تعمیق این قبیل آموزش‌ها و ایجاد این گونه مهارت‌ها وجود داشته باشد.

■ **آیا در آموزش و پرورش از این تجربه‌ها استفاده می‌شود؟**

□ البته به‌طور طبیعی باید هم استفاده شود و مناسبات و روابط میان نهادهای آموزشی کشورهای که توفیق نسبی داشته‌اند، کمک مؤثری در بهبود اثربخشی آموزش‌هاست، اما به هر حال در این مورد هم دست آموزش و پرورش باز نیست. همچنان که ایرادی به نظام آموزشی گرفته می‌شود که اتخاذ آن از الگوی غربی بود، از این رو در این مورد هم آموزش و پرورش باید با احتیاط تر عمل کند.

■ **بالاخره آنها دستاوردهایی داشتند. در آنجا حقوق انسان و احترام به حقوق دیگری خیلی بیشتر از ما مشکل گرفته است. آیا دلیل وجود این دستاوردها بررسی شده است؟**

□ یکی از دلایل آن این است که آموزش‌ها بین مدرسه، خانه و جامعه متفاوت یا متضاد نیست. در ایران، کودکی که در مدرسه وارد می‌شود، در آموزش‌های خود دچار تعارض‌هایی می‌شود. او حتی وقتی به معلم خود نگاه می‌کند، می‌بیند ظاهر آن معلم در داخل و خارج از مدرسه متفاوت است. خود او هم آموزش‌هایش را با آنچه در زندگی روزمره می‌بیند، مطابق نمی‌یابد. اینها باعث تعارض در کودک می‌شود. بیشترین مشکل مادر تعارضی است که میان این نهادها وجود دارد. دانش‌آموز در این تعارض نسبت به مدرسه بدبین می‌شود و این می‌تواند کل آموزش‌های این نهاد را زیر سؤال ببرد. ■

پیش از این در میان مدیران دولتی مثالی زده می‌شد که وقتی به میز مدیریت رسیدی، سه پاکت در کشوی میز است که هر کدام را به فاصله شش ماه باید باز کنید. در اولی نوشته در شش ماه اول، تامی توانی عملکرد قبلی‌ها را زیر سؤال ببر و از آنها بدگویی کن. در پاکت دوم هم کارتی هست که نوشته شده تامی توانی وعده بده. وعده‌هایی همچون افزایش درآمد، بهبود معیشت، و... و در شش ماه دوم پاکت سوم را باز کن که در آن نوشته شده است، کم کم بساطت را جمع کن که باید بروی



انتخابات شورای دانش آموزی

وزارت محوری یا مدرسه محوری گفت و گو با مقصود فراستخواه



عکس از مجتبی قاجار

محتوای آموزش و پرورش باید توسط عقلای مستقل جامعه، متخصصین و افراد حرفه‌ای، معلمان، محققان و کارشناسان آزاد و منتقد سمت و سو گیرد

■ **انتظار جامعه از مدرسه از این منظر که انتظار دارد خروجی مدرسه چه آموزش‌هایی دیده باشد چیست؟**

□ اگر مراد از جامعه، شهروندان آگاه باشد، این افراد از مدرسه انتظار دارند فرزندانشان را برای زیست در دنیایی جدید و متحول آماده کند. والدین آگاه که متوجه دگرگونی‌های جهان هستند، زمانی که دختران و پسران خود را به مدرسه می‌سپارند حداقل انتظاری که از این سیستم آموزشی دارند به تصور اینجانب در چهار محور قابل بررسی است:

نخست این که فرزندانشان تحصیلات علمی پایه و اطلاعات و معلومات به دست بیاورند و هوش فکری (IQ) و خرد تحلیلی و تفکر انتقادی‌شان پرورش پیدا کند.

در وهله دوم، خلاقیت، مهارت‌های دستی و هنر و زیباشناسی آنها شکوفا بشود. هوش عاطفی (EQ)، کمال و ادب و استدلال اخلاقی آنها در مرحله سوم تعریف می‌شود و در نهایت هوش اجتماعی، مهارت‌های زندگی و فرهنگ شهروندی‌شان به‌طور متوازن شکوفا شده به طوری که بتوانند با دیگران بهتر ارتباط برقرار کرده، اجتماعی شوند و عقاید و سبک‌های مختلف زندگی را تحمل کنند.

شاید بتوان همه این انتظارات را در یک عبارت خلاصه کرد: رشد همه‌جانبه‌ی موزون و پایدار.

این که می‌پرسید انتظار جامعه از مدرسه چیست، پرسشی است که امروزه در ایران کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، گویا همه چیز به خواست دولت و گروه‌های حاکم منوط می‌شود و خواست و انتظارات شهروندان، خانواده‌ها و گروه‌های اجتماعی به‌طور شایسته در نظر گرفته نمی‌شود.

محتوای آموزش و پرورش باید توسط عقلای مستقل جامعه، متخصصین و افراد حرفه‌ای، معلمان، محققان و کارشناسان آزاد و منتقد سمت و سو گیرد. جامعه مدنی

و اجتماعات محلی باید در خط‌مشی‌گذاری امر مهمی مانند آموزش و پرورش به‌طور جدی دخیل و اثرگذار باشند، برای نمونه آیا تاکنون پیمایشی ملی توسط سازمان‌های پژوهشی مستقل و ملی در استان‌های دور و نزدیک کشور انجام گرفته است؟ پیمایشی که به واسطه آن نظر دقیق معلمان، مدیران، اولیای خانه و مدرسه و دانش‌آموزان با تکنیک‌های صحیح نمونه‌گیری و روش‌های متقن علمی، در باب عملکرد آموزش و پرورش سنجیده شده، وضع موجود و مطلوب و شکاف‌ها بررسی شود، نتایج در سطح عمومی انتشار یابد و دولت از این نتایج در بازنگری سیاست‌ها و برنامه‌های خود بهره‌گیری کند؟

مدرسه، مسئولیت انتقال میراث فرهنگی ما به نسل‌های آینده را برعهده دارد؛ میراثی با همه تنوعات آن، نه این که روایتی خاص و دولتی از فرهنگ بر فرزندانشان تحمیل شود. مدرسه مسئول آماده‌ساختن فرزندانشان برای فهم تغییرات، آمادگی برای دگرگونی‌ها و سازگاری فعال با تحولات و همراهی آگاهانه و خلاق با آنهاست.

از مدرسه انتظار می‌رود به فرزندانشان کمک کند تا لذت پرسیدن، تحلیل، اکتشاف و زیبایی‌شناسی را تجربه کنند و چگونگی صحیح آموختن را بیاموزند. توانایی طرح مسئله و حل آن را به دست آورند، قدرت تخیل، طراحی و ساخت و به کارگیری آنها را پیدا کنند، تفکر انتقادی و خود-تأملی در آنها شکوفا شود، با مهارت‌های زندگی و کیفیت آن آشنا شوند و برقراری ارتباط با دیگران و کار کردن با آنها را بیاموزند.

از این طریق باید حس بشردوستی، صلح، برابری، عدالتخواهی، احترام به دیگری، رعایت حقوق و آزادی‌های دیگران، عدم خشونت و دلبستگی به محیط‌زیست در آنها شعله‌ور شود، یادگیرند که با هم و با وجود بسیاری تفاوت‌ها زندگی کنند و گفت‌وگو، توافق و همزیستی نمایند.

■ **دروسی و ساختار مدرسه چه میزان از این انتظار را می‌تواند برآورده کند؟**

□ متأسفانه این انتظار به نحو مطلوب برآورده نمی‌شود. به تعبیر آلتوسر، زمانی که آموزش و پرورش در قبضه دولت و خود دولت در انحصار گروه‌های خاصی قرار می‌گیرد به ابزار ایدئولوژیک تبدیل

می‌شود. برنامه درسی، کتاب درسی، معلم، مشاور، مدیر و فوق برنامه‌ها به خدمت یک ایدئولوژی دولتی درمی‌آیند. تنوع، پرسش افکنی، خلاقیت، استقلال فکری، آزاداندیشی، بازاندیشی، پویایی، تغییر و عطش دانایی رنگ می‌بازد.

متأسفانه غالب برنامه‌ها و فوق برنامه‌ها در مهمترین مراحل رشد شخصیت دانش آموزان، عملاً از آنها رفتارهای مصنوعی و ظاهر سازانه و دروس حفظی سطحی طوطی وار می‌خواهند، به شکل‌ها و قالب‌های بیش از محتوا و درنمایه‌ها اهمیت داده می‌شود؛ متأسفانه آموزش و پرورش ما حافظه گرا، سطحی نگر و ابزارانگار شده است.

انواع ضعف‌ها و ایرادها را نه تنها در کتب درسی و برنامه‌های رسماً اعلام شده آموزش و پرورش می‌بینیم، بلکه ابعاد مسئله از این هم پیچیده تر است. در مطالعات برنامه درسی از مفهومی به عنوان «برنامه درسی پنهان» بحث می‌شود که در هیچ سندی یا کتابی به آن اشاره نمی‌شود، ولی از طریق اعمال و رویه‌ها، روابط، القائات، عقاید و نمادها و تبلیغات بر مدارس حاکم می‌شود.

اکنون بر مدارس ما برنامه درسی پنهانی از روال‌ها، مقررات و قواعد رسمی غلبه دارد که تصویری منفی به دانش آموزان می‌دهد، برای نمونه به آنها تلقین می‌کند که باید از بیرون کنترل شوند و قادر به خود تنظیمی درون‌زانیستند. این امر عزت نفس اخلاقی و معنوی آنها را تضعیف می‌کند. برنامه درسی پنهان حاکم بر آموزش و پرورش، روح پرسشگری، ماجراهای ذهنی و پویای طبیعی درونی فرزندانمان را خاموش می‌سازد و شفافیت رفتار را از آنان سلب می‌کند.

جهان با شتاب شگفت‌انگیزی در تحول است. دگرگونی‌های متن جامعه ما نیز اندک نیست. به هر حال کودکان در خانه و گروه‌های دوستی با رسانه‌های جدید سر و کار پیدا می‌کنند، افق تازهای پیش روی آنها گشوده می‌شود. اطلاعات و ارتباطات آنها مرتب در حال گسترش است. اگر مکان‌های رسمی آموزشی ما نتوانند با این تحولات همراهی کنند به موزه‌های آموزشی تبدیل می‌شوند. مراجعه یکنواخت و موظف به این موزه‌ها برای بخش قابل توجهی از دانش آموزانی که کم و بیش در معرض

تحولات جهان و جامعه قرار دارند، ملال آور و خسته کننده شده است.

نتیجه همه اینها آن شده است که مدارس نتوانند آن‌طور که باید و شاید انتظارات چهارگانه‌ای را که مطرح شد، برآورده کنند. آموزش و پرورش بخصوص در امر اجتماعی کردن فرزندان، ضعف‌های بسیار جدی دارد. دلیل آن وزارت محوری به جای مدرسه محوری و دولت‌سالاری و ایدئولوژیک شدن آموزش و پرورش است که مانع ابتکارات درون‌زاد مدارس و با مشارکت معلمان، دانش آموزان، خانواده‌ها و اجتماعات محلی می‌شود. قطعاً این افراد شایستگی و توانایی آن را دارند که آموزش و پرورش ما را متحول و کارآمد کرده و کیفیت و اثربخشی مورد انتظار در آن به وجود بیاورند و شهروندان آگاه و توانا و مسئولی را برای فردای ایران تربیت کنند.

■ امروزه چه نهادهایی در جامعه ایران امر شهروندسازی را هدایت می‌کنند؟

□ شهروند (Citizen) به معنای ساکن شهر یا اهل شهر (Inhabitant) نیست، بلکه اساسی‌ترین بار معنایی در شهروند آن است که در امور عمومی شهر، دخالت و مشارکت دارد. مفهوم مخالف شهروند، رعیت (Serf) است.

در گفتارهای رسمی ما، کلمه شهروند به صورت ریاکارانه تکرار می‌شود. غالب برنامه‌ها و رویه‌ها و نوع برخورد با مسائل، رعیت‌انگارانه است. شهروندسازی به رسانه‌های آزاد و مستقل غیردولتی، نهادهای مدنی، فضای عمومی، اجتماعات محلی درون‌زا و در بحث ما به «مدارس» مبتکر نیاز دارد.

■ چه کاستی‌هایی در این زمینه وجود دارد و چه راه‌حلی به نظر می‌رسد؟

□ از رعیت تا شهروند، فاصله کوچکی نیست. این در حقیقت انتقال از نوعی تفکر و سرمشق به طرز تفکر و سرمشق دیگری است. ساخته شدن شهروند در غرب مرهون عوامل بسیار بود. دگرگونی الگوها و نظام‌های آموزشی از مهمترین این عوامل به شمار می‌رود. مدارس جدید در جوامع توسعه یافته، نسل جدید را بر مبنای فکر انسان‌باوری، خرد انتقادی، دموکراسی و حقوق بشر به بار آوردند.

برای این که مدارس ما نیز فرزندانمان را

مدرسه، مسئولیت انتقال میراث فرهنگی ما به نسل‌های آینده را بر عهده دارد؛ میراثی با همه تنوعات آن، نه این که روایتی خاص و دولتی از فرهنگ بر فرزندانمان تحمیل شود

برای این که مدارس ما نیز فرزندانمان را شهروندانی آگاه، توانا و مسئول بار بیاورند، چنان که لازم است به جای آموزش و پرورش وزارت محور، آموزش و پرورش مدرسه محور، معلم محور و دانش آموز گرا داشته باشیم؛ تعامل آزاد و خلاق میان معلم و دانش آموز در کلاس جریان پیدا کند، خانواده ها در اداره محتوایی مدرسه (و نه تنها تأمین منابع مالی) نقش مؤثر داشته باشند، از ظرفیت نهادهای مدنی و اجتماعات محلی و منتقدان مستقل اجتماعی استفاده شود

شهروندانی آگاه، توانا و مسئول بار بیاورند، چنان که لازم است به جای آموزش و پرورش وزارت محور، آموزش و پرورش مدرسه محور، معلم محور و دانش آموز گرا داشته باشیم؛ تعامل آزاد و خلاق میان معلم و دانش آموز در کلاس جریان پیدا کند، خانواده ها در اداره محتوایی مدرسه (و نه تنها تأمین منابع مالی) نقش مؤثر داشته باشند، از ظرفیت نهادهای مدنی و اجتماعات محلی و متفکران و منتقدان مستقل اجتماعی استفاده شود. معلم و مدرسه اختیارات کافی داشته باشند و ابتکار عمل با آنها باشد. برای این کار به مشارکت واقعی خانواده ها و اجتماعات محلی و معلمان و انجمن های صنفی و علمی نیاز داریم.

باید غایبین دنیای تعلیم و تربیت را به مرکز ماجراجعوت کنیم و حاشیه ها را به متن تصمیم گیری ها فرابخوانیم. دولت در همه جای دنیا، حامی مؤثر آموزش و پرورش عمومی است، اما این کار را با مشارکت واقعی و مؤثر نهادهای مدنی و غیردولتی و اجتماعات محله ای انجام می دهد. کار دولت، ظرفیت سازی و جلب مشارکت و حمایت است.

■ **این خلل و فرجی که در نتیجه این سبک و سیاق آموزش و پرورش در جامعه و نسل های جدید ایجاد می شود، چه ارتباطی با آسیب های اجتماعی دارد؟**

□ آسیب های اجتماعی همچون اعتیاد و بزهکاری، ریشه در آنومی اجتماعی دارد. درونی شدن هنجارهای اجتماعی در نسل های جدید است که آنها را در برابر آسیب ها مصون می سازد. پرسش این است که درونی شدن هنجارها چگونه صورت می پذیرد؟ پاسخ روشن است: با اجتماعی شدن. پرسش بعدی این است که این اجتماعی شدن از چه طریقی روی می دهد. پاسخش معلوم است: خانواده و مدرسه از جمله مهمترین و تعیین کننده ترین نهادهایی هستند که انتظار می رود کودکان و نوجوانان در آنها و با آنها، اجتماعی شوند. حال اگر آموزش و پرورش نتواند این مسئولیت خود را در اجتماعی شدن نسل های جدید به طور مطلوب انجام دهد، فرزندان جامعه از پرورش مصونیت های درونی لازم در برابر آسیب های اجتماعی محروم خواهند ماند و به عبارت دیگر آسیب پذیر خواهند شد. اجازه دهید قدری بیشتر توضیح بدهم.

همان طور که گفته شد، آموزش و پرورش بر اثر ضعف های ساختاری، سیاستی، برنامه ای و عملکردی اش، از تحولات جدید زمانه پس افتاده است. هنجارهایی را بر فرزندان اعمال می کند که متعلق به دنیای امروز نیست. هم در هدف گذاری های آموزش و پرورش دولت سالار و ایدئولوژیک ما و هم در روش های آن، ایرادهای اساسی وجود دارد. نتیجه این می شود که نتواند با دگرگونی های محیط جهان و تحولات متن جامعه ایرانی همراهی کند. پیامد نهایی، این است که تعلیم و تربیت رسمی در آموزش و پرورش، رسمی، خشک و تصنعی، ظاهر گرایانه و سطحی نگر می شود و در ذهن و جان دانش آموزان نفوذ پایدار نمی کند. این منشأ ضعف هنجاری آنها می شود.

از سوی دیگر بخشی از کودکان معمولاً زمانی که از متن زندگی طبیعی خانوادگی، پویایی گروه های دوستی و دنیای اطلاعات و ارتباطات امروزی به مدرسه می روند، محیط مدرسه را با دنیای واقعی بیرون متفاوت می بینند، کتاب های درسی و محتویات و شیوه های رسمی، قصد دارد چیزهایی را بر آنها اعمال کند که با منطق درونی جهان زیست شان مغایرت دارد. این سبب تعارضی میان هنجارهای رسمی آموزش و پرورش با هنجارهای جاری در خانواده و گروه های دوستی و فضاهای اطلاعات و ارتباطات می شود.

به این ترتیب فرزندان ما در آموزش و پرورش با دو مشکل جدی دست به گریبان هستند: ضعف هنجاری و تعارض هنجاری. و این یعنی آنومی اجتماعی. وقتی هنجارهای اجتماعی در ذهن، ضمیر و رفتار نسل های جدید ضعیف یا دچار تعارض می شوند، آسیب ها افزایش پیدا می کنند. چرا؟ به این دلیل عواملی که در این گفت و گو کم و بیش به آن اشاره کردیم، مانع از این می شود مدرسه به شکلی اثربخش و مطلوب از عهده اجتماعی کردن فرزندان بر آید. حاصل این همه، آسیب پذیری کودکان و نوجوانان در برابر انحرافات اجتماعی مانند اعتیاد و بزهکاری است. در حالی که آنها استعداد های بالقوه کافی برای مصونیت در برابر این آسیب ها را دارا هستند. در واقع این ضعف نهاد های ماست که نمی تواند ظرفیت های سرشار درونی آنها را به درستی پرورش دهند و آنها را در مقابل انحرافات، توانمند و شکوفا سازند. ■

آموزش همراه با عمل

گفت‌وگو با دکتر سید حسن حسینی

اتاق کوچک دکتر حسینی در دانشگاه تهران، پراز تحقیقاتی است که در زمینه‌های مختلف انجام شده است. بیشتر عمر علمی خود را در دو حوزه خانواده، بویژه آسیب‌شناسی و نظام گسیختگی آن و همچنین اعتیاد به مواد مخدر، رسانه و بویژه بازی‌های کامپیوتری تحقیق کرده و می‌کند. سید حسن حسینی تحصیل کرده فرانسه است و به گفته خودش به جز مدتی که در دوران جنگ در جبهه‌های سپری کرده است، باقی عمرش را به معلمی گذرانده است. ۲۶ سال از عمر آکادمیک او می‌گذرد و هنوز سال‌های بسیاری فرصت باقیست تا بتوان از تجربه و دانش او بهره برد.

آموزش و پرورش چه نقشی در روزگار امروز ما دارد؟

□ نظر جامعه‌شناسان، انسان‌ها از بدو تولد و به تدریج اجتماعی می‌شوند. به این معنا که با مجموعه ارزش‌ها، هنجارها، باورها، عقاید، علائم و دیگر عوامل فرهنگی محیط خود آشنایی شوند و چگونگی به کارگیری آنها را در زندگی خود یاد گرفته، درونی‌سازی و برون‌داد عملشان می‌سازند تا از این طریق عضو پذیرفته‌شده‌ای برای گروه خانواده و گروه‌های بعدی از جمله تمامیت اجتماعی شوند که عضویت آن را از طریق طبیعی یافته‌اند، از این رو برای این پروسه حداقلی از ظرفیت‌های بیولوژیکی و پسیکولوژیکی در نزد فرد، نیاز است که این فرد بتواند این امواج، تصاویر و علائم را دریافت کند و از آنها فهم داشته باشد و آنجا که نیاز است آنها را در موقعیت‌های مناسب خود ارائه دهد. بنابراین کسانی که از نظر ذهنی یا جسمی، عقب‌افتادگی یا معلولیت داشته باشند، جامعه هم از آنها برخی انتظارات را ندارد. این وضع از ابتدای جامعه بشری تا کنون وجود داشته، اما به مرور پیچیدگی‌های خود را یافته است. وقتی که انسان در مرحله شکار بوده است، تقسیم کار ساده‌ای بین زنان، مردان، کودکان و سالخورده‌گان وجود داشته است. وقتی که با ماهیگیری و شکار، زندگی می‌گذراند، نیاز به تخصص و آموزش‌های ساده‌ای داشت. همچنین اعتقادات، اعتقادات ساده‌ای بود و انتقال آنها در آن جامعه محدود هم به سادگی صورت می‌گرفت و افراد آن جامعه از نظر اعتقادی نیز هم شکلی بیشتری با یکدیگر داشتند. جوامع به تدریج رشد خود را در مسیر جوامع دانداری، کشاورزی و... ادامه داده‌اند تا امروز به جوامع فراصنعتی رسیده‌اند.

پیچیدگی جوامع در روزگار ما اقتضات زندگی را متفاوت کرده و تقسیم کار جدیدی را به وجود آورده است. در دنیای دامداری و کشاورزی نقش آموزشی و تربیتی کودکان به عهده خانواده بود و چون خانواده‌ها هم شکل و آموزش‌ها ساده و یکسان بودند، بنابراین اگر خانواده‌ها نقش تربیتی و آموزشی خود را به درستی انجام می‌دادند فرزندان قابل انطباق با جامعه روستایی یا دامداری تحویل می‌دادند. اما در جامعه شهری بخشی از این مسئولیت از دوش خانواده برداشته شده است. یکی از نهادهای بسیار مهمی که در جوامع شهری برای تربیت شکل گرفته است آموزش و پرورش است. رسانه‌ها نیز به موازات آموزش و پرورش در جوامع شهری همین مسئولیت را بر عهده دارند. در جوامع توسعه‌نیافته رسانه‌ها کمتر شکل گرفته‌اند، اما در جوامع توسعه یافته آنها مسئولیت‌های مهمی بر عهده دارند. آموزش و پرورش در دنیای مدرن نقش‌های مختلفی بر عهده دارد. یکی از نقش‌های غیرمستقیم آن آموزش زندگی شهروندی به مخاطبینش است؛ اینکه من بدانم کیستم و مسئولیت‌ها و حقوق من چیست؟ این مسئولیت بر دوش سایر نهادها نیز است؛ کلیسا، مسجد، کنیسه، رسانه، خانواده، سازمان‌های مردم‌نهاد و... چنین مسئولیتی را بر عهده دارند.

نقش عمده‌ای که آموزش و پرورش از سطح ابتدایی تا پایان دوره‌های تحصیلی بر عهده دارد این است که افراد را با بازده بالاتری وارد جامعه کند. مثل اینکه مادر آینده چکاره می‌شویم، بسته به این است که آموزش و پرورش تا چه میزان استعدادها را مناسب‌سازی کرده و مطابق با آن به ما آموزش داده باشد.

مادر آموزش و پرورش از طریق محتوی درسی و مربیان و... پیام‌هایی را دریافت داشته و می‌داریم که ذهن و سلیقه و رفتار ما را شکل می‌دهد. بر اساس این ذهن ساخته شده، افراد وارد جامعه می‌شوند و مسئولیت می‌پذیرند. یک مهندس نساج ذهنش به گونه‌ای شکل می‌گیرد که شناخت او نسبت به پارچه بسیار متفاوت از

امید توفیق



سید حسن حسینی استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران
عکس: مجتبی قاجار

وقتی رسانه ملی ما درهای خود را روی چنین پدیده‌ای می‌بندد، رسانه‌های بیگانه جای آن را می‌گیرند. رسانه‌های ما، تنها بدی‌های غرب را می‌گویند؛ آنقدر که از زشتی‌های غرب می‌گویند، از بدی آب و هوا نمی‌گویند و این نوع سخن گفتن با مخاطب، باعث می‌شود تا اعتماد او نسبت به رسانه کم شود

دین مهمترین عامل استحکام اخلاق در جامعه ما بوده و هنوز هم هست. وقتی از محل ترویج دین، مانند مسجد، حسینیه، تریبون‌های مذهبی یا منابر، سخنانی گفته می‌شود که در شأن آن تریبون نیست، این موضوع به اخلاق در جامعه ما ضربه می‌زند

یک فرد عادی است. او می‌تواند ارزیابی دقیقی از کیفیت و کمیت کالا داشته باشد. این نگاه متفاوت را آموزش و پرورش می‌دهد. اما ما در برخی از موارد، نیازمند نگاه مشابه هستیم. یکی از این موارد آموزش‌های شهروندی است. افراد برای زیست بهتر در یک جامعه باید دید یکسان‌تری نسبت به جامعه، وظایف و حقوق خود پیدا کنند.

■ این انتظار تا چه حدی برآورده می‌شود؟

□ این را می‌توانیم در کتب درسی پیگیری کنیم و ببینیم. برای نمونه در دانشگاه‌ها درسی به عنوان آیین همسریابی تدریس می‌شود، به این دلیل که این افراد در مرز ازدواج هستند و بنا است با این آموزش‌ها بدانند که چگونه همسر انتخاب کرده و پس از تشکیل خانواده چگونه با همسر خود رفتار کنند.

به این شیوه‌ها چند نقد وارد است؛ نخست اینکه صرف ارائه مقدراری اطلاعات، مشکلی را حل نمی‌کند. دوم اینکه آموزش‌ها باید جهانی باشد. ما سه وجه مختلف داریم؛ اول اینکه مسلمان شیعه ایرانی هستیم. این وجه ملی ما است. اما یک وجه منطقه‌ای هم داریم؛

ما در منطقه‌ای زندگی می‌کنیم که مسلمان و اهل سنت هستند. پس شخصیت منطقه‌ای ما مسلمان است. یک وجه دیگر نیز وجود دارد که وجه جهانی ماست؛ ما در جهانی با تنوع و تکثر بسیار زندگی می‌کنیم. همه این وجوه را باید در نظر گرفت. در جوار قاره ما هم ادیان و مذاهب گوناگون وجود دارد. از آنجا که امروزه مرز بین انسان‌ها و فرهنگ‌ها تا حدود زیادی از بین رفته، ما باید به آموزش‌هایی متناسب با این شرایط دست پیدا کنیم. باید ببینیم که نظام آموزش و پرورش و نظام رسانه‌ای ما تا چه میزان به ما انعطاف می‌دهد. وقتی کتاب‌های درسی خودمان را بررسی می‌کنیم می‌بینیم که بیشتر از وجه محلی به مسائل پرداخته شده است. برای نمونه جایگاه زن و مرد در این کتب، جایگاهی محلی است. ولی ما نیاز داریم در کنار آن آموزش محلی، آموزشی جهانی هم داشته باشیم و بدانیم در دیگر کشورها، زنان و مردان چه جایگاهی دارند. وقتی نظام آموزشی از پرداختن به توضیح چنین پدیده‌هایی پرهیز دارد، این اطلاعات بیرون درها نمی‌مانند، بلکه از پنجره رسانه وارد می‌شوند. وقتی رسانه ملی ما درهای خود را روی چنین پدیده‌ای می‌بندد، رسانه‌های بیگانه جای آن را می‌گیرند. رسانه‌های ما، تنها بدی‌های غرب را می‌گویند؛ آنقدر که از زشتی‌های غرب می‌گویند، از بدی آب و هوایی گویند و این نوع سخن گفتن با مخاطب، باعث می‌شود تا اعتماد او نسبت به رسانه کم شود.

یکی از اولین نهادهایی که فرد انسانی با آن ارتباط دارد، خانواده است. اگر در خانواده پدر و مادر، گفتار و رفتار صادقانه‌ای نداشته باشند، نمی‌توانند صداقت را آموزش دهند.

ما در این سال‌های اخیر، تحولات و تغییرات بزرگی نظیر انقلاب و جنگ را در کشورمان داشته‌ایم. به واسطه این تحولات، تعداد قابل توجهی از هموطنان ما در کشورهای دیگر زندگی می‌کنند. آنها نوع برخورد ما با نقاط دیگر جهان را ارزیابی می‌کنند.

با توجه به جامعه ایرانیان مهاجر در کشورهای دیگر و ارتباط آنها با اقوامشان در ایران ما باید بتوانیم تصویری دقیق و درست از جهان ارائه دهیم تا دانش آموزان، سیستم آموزش و پرورش را باور کنند، هر چند امروزه بارش‌ها در ارتباطات، دیگر نیازی به روایت افراد از گوشه‌های دیگر جهان نیست. رسانه‌ها این روایت‌ها را با جزئیات منتقل می‌کنند. آموزش

باید در متن خودش به واقعیات و ضروریات بپردازد.

در بخش علمی نیز باید توجه داشت که ما دانشجویان مبرزی داریم، اما چون توانایی و دانش آنان در صنایع ما خیلی به کار نمی‌آید، ظرفیت‌های علمی آنها معمولاً تحلیل می‌رود. در ایران افراد، شاغل می‌شوند تا در آمد به دست آورند اما در کشورهای صنعتی شاغل می‌شوند تا از ظرفیت‌های علمی آنها استفاده شود ضمن اینکه زندگی آنها هم تأمین می‌شود. در واقع در اینجا دچار خمودگی می‌شود و در کشورهای صنعتی دچار رشد.

اما اگر تمام این مشکلات هم حل شود، باز هم یک مشکل باقی می‌ماند. آن هم اینکه صرف آموزش نمی‌تواند منجر به نتیجه شود. این آموزش‌ها باید به باور جامعه تبدیل شود. بین آن چیزی که در ذهن ماست و آن چیزی که در باور ماست تفاوت وجود دارد، وقتی امری ذهنی تبدیل به باور می‌شود، خود را در رفتار ما نشان می‌دهد. وقتی امری به رفتار تبدیل شد، تازه باید دید آیا با ساختارهای جامعه هماهنگ است یا نه؟ برای نمونه بیشتر کسانی که در ایران رانندگی می‌کنند، گواهی‌نامه دریافت کرده‌اند. یعنی یک دوره آموزش رانندگی دیده‌اند و سپس از آنها آزمون گرفته شده است و پس از قبولی در آزمون به آنها گواهی‌نامه داده شده است. اما می‌بینیم قوانین راهنمایی و رانندگی در ایران، حتی در مناطقی که سرمایه فرهنگی و اقتصادی بالاتری دارند، خیلی توسط مردم جدی گرفته نمی‌شود. علت این امر این است که در ساختار اجتماعی ما خوب رانندگی کردن، مستلزم مجازات است. رفتار مناسب هر فرد باید پاسخ متناسب دریافت کند، اگر این گونه نباشد، هم فردی که رفتارش مورد تشویق قرار نگرفته، و هم کسانی که شاهد این برخورد بوده‌اند، نسبت به این کار بدین می‌شوند و دیگر چنین رفتاری را انجام نمی‌دهند. شما در ایران اگر قوانین راهنمایی و رانندگی را رعایت کنید، دیر به سر کار خود می‌رسید. از سویی آنقدر مورد فشار دیگران قرار می‌گیرید و برای نمونه آنقدر پشت سر شما بوق می‌زند که آرامش روانی شما سلب می‌شود و این سلب آرامش حتی موجب تصادف شما می‌شود. در واقع می‌بینیم که فرهنگ رعایت قوانین راهنمایی در کشور ما کم‌رنگ است.

نمونه‌های بسیاری را می‌توانیم مثال بزنیم که نشان می‌دهد ما دچار تأخیر و گسیختگی هستیم.

سیستم‌های اداری و بانکی جدید، دستاوردهای جامعه صنعتی هستند. ما تمام اینها را از کشورهای صنعتی وارد کرده و آموزش‌های متناسب با آنها را هم در دانشکده‌های مدیریت و بازرگانی خود ایجاد کرده‌ایم، اما می‌بینیم ریشه، ارتش و اختلاس در حجم بالایی در سیستم اداری ما رواج دارد. باید دید چرا سیستم اداری ما دچار این همه پول‌بازی و پارتی است. اگر شما بخواهید کاری را در موقع خودش انجام دهید باید کسی را بیابید که با پرداخت پول، یا با معرفی یک آشنا بتواند کار شما را به موقع انجام دهد. شما در ازای آن معرفی بدهکار می‌شوید و باید در جایی دیگر جبران کنید. می‌بینیم که در اینجا آموزش وجود دارد، اما رفتار متناسب با آن وجود ندارد؛ اینها باید ریشه یابی شود.

مشکل دیگر این است که مادر حوزه آموزش، با توجه به تحولات عظیمی که در چند قرن اخیر به وجود آمده تولید فکر نکرده‌ایم. مدارس ما خیلی دیر دایر شدند و حتی وقتی که دایر شدند بخشی از جامعه مادر بر این مدارس مقاومت کرده‌اند. سال‌ها پیش خاطره‌ای از آقای حاجتی کرمانی خواندم که ایشان نوشته بود پدرشان که روحانی بوده، به خواهر و برادر بزرگتر اجازه رفتن به مدرسه نداده است، اما در مورد باقی فرزندان تجدیدنظر می‌کند و اجازه مدرسه رفتن می‌دهد. حدود سال ۱۳۴۶ در مشهد زندگی می‌کردم در آنجا کارگری داشتیم که در مغازه کار می‌کرد. منزل ایشان در خیابان تهران شهر مشهد بود. در آن دوره دولت حمام‌ها را مجبور می‌کرد که خزینه‌های خود را جمع کنند و به جای آن دوش ایجاد کنند، چرا که برخی از امراض و آگیردار از طریق خزینه منتقل می‌شد. اما چون هنوز برخی از مراجع غسل ترتیبی را نپذیرفته بودند، کارگر ما از خیابان تهران مسافت زیادی را گاهی قبل از نماز صبح طی می‌کرد، تا به یک حمام برسد که هنوز خزینه داشته باشد و بتواند غسل از تماشای کند. این مربوط به حدود ۴۵ سال پیش است و خیلی دور نیست. ما با پیشرفت جوامع بشری، اندیشه تولید نکرده‌ایم و تحول اندیشه هم در چارچوب پتانسیل‌های سنتی مان بطئی صورت گرفته و اگر از دستاوردهای آنها استفاده کرده‌ایم در همان زمینه‌های سابق از آن بهره برده‌ایم که گاهی نااهمخوان هم بوده است. در قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی و بعد آن، صدها تن از متفکران جوامع صنعتی هر کدام ده‌ها جلد کتاب نوشته‌اند و شرایط جدید را آنالیز کرده‌اند. آنها در مورد

حقوق جدید، اخلاق جدید و روابط اداری جدید بحث کرده‌اند. ما سیستم اداری، قضایی و برخی از دستاوردهای آنها را وارد کرده‌ایم اما پشت آن سیستم‌ها فکر و آموزش‌هایی نهفته است که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. در نتیجه این دستاوردها به طور ناقص وارد شده‌اند و می‌بینیم هر چند سیستم‌های اداری مدرن وارد کشور شده‌اند، اما همچنان مناسبات غیر اداری و قبیله‌ای بر آنها حکم است. وقتی یک گروه سرکار می‌آید همکاران خود را از میان شبکه بستگان، آشنایان، دوستان و هم‌فکران انتخاب می‌کنند و بر سر کار می‌آورد. اگر ما بخواهیم در تمام این موارد دست بر سیستم آموزش بگذاریم و فکر کنیم فقط بناست آموزش این همه مشکل را حل کند، این امکان‌پذیر نیست. مشکل اساسی تر از این است و آموزش و پرورش به تنهایی بنایست و نمی‌تواند کاری انجام دهد.

■ به هر حال آموزش و پرورش عمر بالایی از یک فرد را به خود اختصاص می‌دهد. اما می‌بینیم از ابتدا هم نقدهایی به این سیستم وجود داشته و امروز هم وجود دارد و همان نقدها موجود است. در گذشته مفاهیمی همچون شهروندی وجود نداشته و بنا نبوده آموزش و پرورش ما شهروند تربیت کند، اما در همان دوره هم روشنفکرانی چون صمد بهرنگی، معتقدند که این آموزش و پرورش ظرفیت لازم برای ساخت انسان متناسب با شرایط جامعه آن دوره را نداشته است. چرا آموزش و پرورش ما نمی‌تواند در هیچ دوره‌ای انسانی متناسب با شرایط آن دوره به وجود آورد؟

□ مفهوم شهروند در جامعه ما وجود ندارد. شهروند کسی است که در یک حوزه سرزمینی، ملی و سیاسی به دنیا آمده است و از حقوقی همچون حق آموزش، حق سلامت و بهداشت، حق تغذیه، حق اشتغال، حق درآمد و حق تشکیل خانواده برخوردار است. تمام این حقوق هم در قانون اساسی ما آمده است. ولی این حقوق پایه‌ای شهروندی تا چه حدی در این جامعه رعایت می‌شود و این آموزش و پرورش تا چه حدی می‌تواند این حقوق را تحقق بخشد؟ ما نباید چنین انتظاری از آموزش و پرورش داشته باشیم.

■ حتی خروجی آموزش و پرورش ما چنین حقوقی برای خود متصور نیست. پرسش همین است که چرا با وجود اینکه در اهداف این سازمان چنین چیزهایی پیش‌بینی شده است، خروجی مناسب برای آن نمی‌یابیم.

در صدر اسلام وقتی یک عرب از قبیله‌ای که پیامبر را ندیده بودند یا یک فرد خارجی وارد مدینه می‌شد، اگر پیامبر را در جمعی مشاهده می‌کرد، می‌پرسید کدام یک از شما پیامبرید؟ یعنی در آن جامعه فاصله‌ها کم بوده و بین رئیس حکومت و شهروند اختلاف زیادی نبوده است اما امروز بین یک عضو هیئت علمی دانشگاه با رئیس دانشگاه فاصله بسیار است، دانشجو که دیگر جای خود را دارد

□ این مشکل مجریان آن است. وقتی یک وزیر انتخاب می‌شود و از منظر شورای عالی انقلاب فرهنگی کتب درسی تدوین می‌کند، چنین اهدافی ندارد. تمام نهادهای فرهنگی و آموزشی ما زیر مجموعه سیاست‌گذاری‌های کلان شورای عالی انقلاب فرهنگی هستند. نمی‌شود خارج از آن سیاست‌ها کاری کرد و خروجی آن سیاست‌ها هم همین است که می‌بینید.

در آن سیاست‌ها بناست انسان تراز اسلام شیعی، ساخته شود. یعنی ایمان به خدا، معاد، پیامبر و همچنین امامان شیعه و تفسیر رسمی از شیعه داشته باشد. در این میان حداقل ۱۵ میلیون هموطن سنی مذهب داریم. اعتقاد آنها این است که دین، رفتارهای مناسب را به ما آموزش می‌دهد و فقط کافی است ما دین را به مردم آموزش بدهیم. جامعه ما به طور سنتی مقلد بوده و در تقلید خود آزادی عمل داشته است. اکنون این آزادی عمل هم محدود شده است و آموزش‌هایی که داده می‌شود، متناسب با فتوای برخی از علما است و اگر شما مقلد فقیهی باشید که ساختار، او را نپذیرد، حتی برای استخدام

آموزش صرف هیچ دردی را دوا نمی‌کند. نخست اینکه کسی که آموزش را ارائه می‌دهد باید مشروعیت داشته باشد، دوم اینکه داده‌هایی که ما به ذهن افراد وارد می‌کنیم، باید مصداق بیرونی و مطابق با شان زمان خود هم داشته باشد

در یک اداره با مشکل روبه‌رو می‌شوید. این وضعیت حتی گاهی پویایی را از فقه هم گرفته است. آیا مادر مورد مسائل حادث شده مانند آلودگی هوا حکم داریم؟ سالانه تعداد زیادی از انسان‌ها اثر آلودگی هوای تهران می‌میرند. حکم این حادثه چیست؟

مشکل این است که آموزش و پرورش ما خود را از همه چیز بی‌نیاز می‌بیند. آموزش‌هایی را در دست دارد و به همان‌ها بسنده می‌کند. اما امروزه در دنیا دوره آموزش دستوری به سر آمده است. دنیای امروز، دنیای تعامل است. حتی خانواده‌ای که این را درک نکند دچار مشکل می‌شود. در خانواده باید با فرزند تعامل داشت. نمی‌توان به او دستور داد. در آموزش و پرورش یا سیستم‌های اداری هم همین‌طور. امروزه در کشورهای توسعه یافته وقتی یک مدیر وارد شرکت می‌شود، اول با تک‌تک کارمندانش احوالپرسی می‌کند و کارمند هم بدون ترس از مدیر، با او صحبت می‌کند. ولی می‌بینیم در ایران مدیر از آسانسور مخصوص خود به اتاقش می‌رود و کارمندان رده پایین شاید به ندرت او را ببینند. مادر دنیای تعامل هستیم و اینقدر

فاصله باعث می‌شود تا مسئولین از مسائل جامعه بی‌خبر بمانند. مادر تاریخ اسلام هم مدیریت از نوع مدیریت جامعه ما را مشاهده نمی‌کنیم. گفته می‌شود در صدر اسلام وقتی یک عرب از قبیله‌ای که پیامبر رانده بودند یا یک فرد خارجی وارد مدینه می‌شد، اگر پیامبر را در جمعی مشاهده می‌کرد، می‌پرسید کدام یک از شما پیامبرید؟ یعنی در آن جامعه فاصله‌ها کم بوده و بین رئیس حکومت و شهروندان اختلاف زیادی نبوده است اما امروز بین یک عضو هیئت علمی دانشگاه با رئیس دانشگاه فاصله بسیار است، دانشجو که دیگر جای خود را دارد.

■ اگر ادعای آموزش و پرورش ما انسان مسلمان شیعی با روایت رسمی است، چه اندازه به این هدف نائل شده است؟

□ مشکل دیگری که بر سر آموزش رسمی در جامعه قرار دارد، خانواده‌ها هستند. بین آموزش خانواده‌ها و ساختار آموزشی اختلافات زیادی است. بچه‌ها در دهه‌های اخیر بیشتر شبیه خانواده خود شده‌اند تا انسانی که مدنظر وزارت آموزش و پرورش بوده است. نسل سومی که شما مشاهده می‌کنید، بیشتر تحت تأثیر نهادهایی به جز نهاد آموزش و پرورش هستند. یکی از دلایل این اتفاق این است که بین آموزش و پرورش و خانواده‌ها یا جامعه نهنگل نیست

■ اما انجمن اولیا و مربیان برای این هدف طراحی شده است.

□ بله. اما بیشتر نقش فرمالیته و مشورت در اموری مانند نقاشی ساختمان مدرسه و گاهی هم جمع‌آوری کمک مالی برای مدرسه یا امور فوق برنامه را دارند. شما باید ببینید چند درصد از اندیشمندان مادر سطح کشور در تنظیم کتب درسی مشارکت دارند؟

■ نقش رسانه را در این میان چگونه ارزیابی می‌کنید؟

□ رسانه امروز با تکنولوژی پیوند خورده است و نمی‌توان جلوی آن را با اجبار گرفت. باید برای آن فکری کرد. آموزش و پرورش ما برای این موضوع هم فکری ندارد و از این مسیر عقب می‌ماند. ما اگر جلوی یک رودخانه، یک سد نامناسب بزنیم، ممکن است سیل به راه بیفتد. زمانی که ترانزیستور اختراع شد، آقای مک‌لوهان از دهکده جهانی سخن گفت. او می‌گفت امروز می‌توان امواج را از نقطه‌ای از جهان به نقطه‌ای دیگر فرستاد و با باز کردن پیچ رادیو، مردم در نقاط مختلف جهان با هم

مرتبط شوند و از فرهنگ هم مطلع شوند. امروز این اتفاق با گوشی‌های موبایل ما افتاده است و به نوعی امروز دنیا در جیب ما قرار گرفته است. ما باید آن‌گونه که شایسته است، دنیا را بشناسیم و ویژگی‌های مثبت فرهنگی آنها و خودمان را بگوییم و آنچه می‌توانیم با دنیا مبادله کنیم، تقویت کنیم. اگر این روند را طی نکنیم، جامعه دچار بی‌اعتمادی می‌شود. سطح سواد فرهنگی افراد را باید افزایش داد. وقتی که مادر مقابل این اتفاقات خود را تبدیل به یک تماشاچی کنیم، میزان مصرف لوازم آرایش و مواد غذایی لاغر کننده و میزان جراحی پلاستیک در جامعه افزایش می‌یابد، چرا که مرجع و منبع مردم در آن سوی آب قرار می‌گیرد. آنها به مراجع داخلی بی‌اعتماد می‌شوند و این خطرناک است. پیام تربیتی، وقتی کارساز است که مخاطب، فرستنده پیام را مرجع بشناسد، یعنی ببیند که او مرفه‌تر، قدرتمندتر و پیشرفته‌تر است. یک پدر یا مادر در مرجعیت خود نسبت به تربیت فرزند، نباید کاری کند که اعتماد فرزند از دست برود، برای نمونه نباید همدیگر را تحقیر کنند، چرا که هر دو به میزانی از اقتدار در تربیت فرزند نیاز دارند. اگر هر یک، دیگری را تضعیف کنند، موقعیت تربیتی فرزند مخدوش می‌شود. این اتفاق در مورد مرجعیت مدرسه و رسانه در جامعه ما اتفاق می‌افتد. گاهی تمام واقعیت گفته نمی‌شود و این باعث می‌شود اعتماد مخاطب از دست برود. معمولاً اطلاع‌رسانی غیر دقیق با این هدف انجام می‌شود که سطح توقع مردم پایین نگه داشته شود. اما این کار تبعات بدی هم دارد. از جمله اینکه اعتماد مخاطبان سلب می‌شود و اگر اعتماد سلب شود، ضریب تأثیر گذاری رسانه کاهش می‌یابد. در مورد آموزش و پرورش هم همین معادله صادق است. اگر رویکرد جهانی مناسبی نداشته باشد، اعتماد مخاطبین از دست می‌رود و در نتیجه تأثیر گذاری آموزش و پرورش از بین می‌رود و اتفاقی که امروز شما به آن اشاره می‌کنید، می‌افتد.

■ وقتی ضریب تأثیر گذاری نهادی همچون آموزش و پرورش کاهش یابد، جامعه دچار چه بحران‌هایی می‌شود؟

□ این پرسش را در مورد همه نهادها می‌توان مطرح کرد، دین مهم‌ترین عامل استحکام اخلاق در جامعه ما بوده و هنوز هم هست. وقتی از محل ترویج دین، مانند مسجد، حسینیه، تربیون‌های مذهبی یا منابر، سخنانی گفته می‌شود که در شأن آن تربیون نیست، این موضوع به اخلاق در



جامعه ما ضربه می زند. ما یک پیام داریم و یک وسیله ارسال پیام؛ تریبون های دینی، رسانه ها و آموزش و پرورش، و افرادی که منادی ابراز و انتقال این پیام ها هستند. مشروعیت پیام در هر جامعه ای وابسته به مقبولیت پیام و پیام رسان است. این ابزار در جامعه ما خودش را با شرایط جدید وفق نداده است و در واقع تولید نکرده است و از سویی هم پیام رسانان چهره پیام را مخدوش کرده اند. غرب دین را به تدریج از پشتوانه اداره جامعه و آموزش و پرورش برداشت، اما اندیشمندان غربی پشتوانه جدیدی برای آن ایجاد و جایگزین کردند. ما این پشتوانه را داشته و داریم که همان ظرفیت های دینی و اجتهاد از دینمان برای پاسخگویی به مستحکات است، اما به جای افزودن بر آن و رشد و دخالت مناسب دادن به آن به دلایل مختلفی، آن را دچار فرسایش کرده ایم. وقتی این اتفاق می افتد، جامعه دچار آنومی، بی هویتی و سردرگمی می شود. شما سه نفر را در نظر بگیرید که از یک روستا وارد شهر می شوند. یکی از آنها تمام سنت های خود را حفظ می کند، او همانند زائده ای بر جامعه شهری به زندگی اش ادامه می دهد، اما دچار بحران نمی شود. یکی از آنها فرهنگ جدید را می پذیرد و دیگری بین دو فرهنگ نوسان پیدا می کند، بیشترین آسیب را این فرد می بیند. او دچار چندچهرگی می شود. این چندچهره ها را ما امروزه در جامعه خود زیاد می بینیم؛ کسانی که در محل کار خود مسلمانند و در میهمانی های خانگی، چهره ای کاملاً متفاوت دارند. دلیل این کار تفاوت های بین خانواده و اداره است.

به هر حال آموزش صرف هیچ دردی را دوا نمی کند. نخست اینکه کسی که آموزش را ارائه می دهد باید مشروعیت داشته باشد، دوم اینکه داده هایی که ما به ذهن افراد می کنیم، باید مصداق بیرونی و مطابق با شان زمان خود هم داشته باشد. ■

نشر صدای منتشر کرد:

گزیده متون ادبی کهن و باز نویسی برخی از آنها

مریم روحانی

امتناع گفتمان ایدئولوژیک در آموزش و پرورش

محمد تقی فلاحی، معلم و کارشناس آموزش



جامعه‌شناسان از جمله کارکردهای مهم آموزش و پرورش را جامعه‌پذیر کردن کودکان و نوجوانان می‌دانند و نیز کمک به کنترل اجتماعی

از نیازهای زندگی در دنیای نو کسب توانایی است، که در دنیای گذشته یا اصولاً مطرح نبود یا در حد رفع نیاز در جریان زندگی روزمره، از راه تقلید یا گوش سپردن به دستورات به دست می‌آمد. یادگرفتنی هانداک بودند و ساده و امر یادگیری عملی بود و بی‌درنگ، به بیان دیگر در جوامع ابتدایی میان یادگیری و کاربرد آن فاصله چندانی وجود نداشت.

دنیای امروز اما از نوع دیگری است، هر چند شیوه‌های یادگیری رایج در گذشته رانمی‌توان کاملاً منسوخ شده دانست، اما اجبار ضرورت‌ها راه‌های بسیار طولانی و پیچیده تری پیش روی افراد و اجتماعات قرار داده، زیرا امروزه یادگیری، فراتر از نیازهای فردی، ضرورتی اجتماعی است. از این روست که آموزش و

فراگیر و آشکار بودن ارزش‌های خاصی که القا می‌کنند، روی یک پیوستار درجه‌بندی کرده و حدی از ایدئولوژیک بودن را برای آنها در نظر گرفت. حسین بشیر به معتمد است:

«دولت‌های ایدئولوژیک نوع خاصی از نظام‌های سیاسی هستند که هدف اصلی آنها اجرای اصول ایدئولوژی کم و بیش فراگیر و همه‌جانبه به منظور ایجاد تحول در خوددفعی‌ها و کردارهای اجتماعی و فرهنگی مردم است.» (۱)

در راستای همین ایجاد تحول در کردارهای اجتماعی و فرهنگی مردم است که نظام‌های ایدئولوژیک تلاش می‌کنند ضمن تقویت هویت ایدئولوژیک مورد نظر خود، به تضعیف هویت‌های ملی، قومی و طبقاتی بپردازند، چه بسا از شکل‌گیری آنها جلوگیری کنند. با یکسان‌سازی افکار و عقاید مردم، جامعه‌ای با هویت توده‌ای پدید آورند. دستیابی به این مقصود نیازمند به کارگیری ابزارهای گوناگون موجود و در اختیار دولت است؛ از جمله:

«... کنترل فکری نهادهای آموزشی در سطوح گوناگون، ... کنترل فکری و ایدئولوژیک کلیه رسانه‌ها، ... مبارزه با مظاهر مختلف زندگی غیر ایدئولوژیک و...» (۲)

از میان موارد بالا نهادهای آموزشی رامی‌توان دیرپاترین و در گستره زمان، اثرگذارترین نهاد برای تأمین هدف‌های ایدئولوژیک دولت‌ها در نظر گرفت، زیرا به طور کلی کارکرد آموزش و پرورش راز دو دیدگاه می‌توان بررسی کرد. دیدگاه اول که فراگیری بیشتری دارد:

«آموزش و پرورش مسئول تربیت حرفه‌ای و تخصصی افراد جامعه است، یعنی آماده کردن آنها برای جذب در نیروی کار. جامعه در سطوح مختلف به نیروی انسانی نیمه‌ماهر، ماهر و متخصص نیاز دارد و به این منظور افراد را از طریق تعلیمات رسمی آماده جذب در مشاغل و حرفه‌های گوناگون در تقسیم کار اجتماعی می‌سازد.» (۳)

در دیدگاه دوم که می‌توان آن را دیدگاه ایدئولوژیک نیز نامید:

«آموزش و پرورش در صدد پرورش نخبگان نظام سیاسی موجود است. از این منظر آموزش و پرورش جایگاه کشمکش بر سر نوع خاصی از آموزش و سیاست فرهنگی تلقی می‌شود. بویژه مدرسه جایی است که در آن تلاش می‌شود تا ظرفیت‌های انسانی و شکل‌گیری ذهنیت آنان دستکاری شود، چون آموزش و پرورش کوششی سنجیده برای تولید دانش، معرفت، ذهنیت یا هویت

پرورش رسمی همواره رو به گسترش بوده است و پرداختن به آن از وظایف اصلی دولت‌های جدید محسوب می‌شود. اگر چه درنگ و تأمل در این وظیفه همواره این پرسش را مطرح کرده، که آموزش و پرورش رسمی برای تداوم حکومت‌ها بیشتر به کار می‌آید یا برای رشد افراد.

جامعه‌شناسان از جمله کارکردهای مهم آموزش و پرورش را جامعه‌پذیر کردن کودکان و نوجوانان می‌دانند و نیز کمک به کنترل اجتماعی. در واقع آنچه امروزه از مدرسه انتظار می‌رود آن است که افزون بر انتقال دانش و مهارت‌های فنی همراه با سایر دستگاه‌های رسمی، کودکان و نوجوانان را از راه انتقال ارزش‌ها و هنجارهای خاص، همساز با اخلاق اجتماعی مطلوب و مناسب مورد نظر جامعه (حاکمان) بار آورد. از این دیدگاه، مدرسه پایگاهی است که با الگو برداری از روابط و مناسبات جاری در جامعه، فرد را برای پذیرش نظم موجود در آن آماده می‌کند. با اطمینان می‌توان گفت که تمامی نظام‌های آموزشی در دنیا، به صورت آشکار یا پنهان، تلاش می‌کنند ارزش‌ها و هنجارهای مشخصی را در دانش آموزان خود درونی کرده و از این راه آن ارزش‌ها را «باز تولید» نمایند.

تا جایی که برخی متفکران مانند پیر بوردیو کارکرد واقعی مدرسه را انتقال دانش نمی‌دانند و معتقدند هدف اصلی نظام‌های آموزشی حفظ و باز تولید نظام موجود نابرابری‌های اجتماعی است. ماکس وبر نیز بر این باور است که هر گونه اقتدار سنتی و کاریزماتیک و نیز اقتدار عقلانی - بوروکراتیک، برای حفظ مشروعیت خویش، سازمان‌های اجتماعی خاص خویش را - از جمله در آموزش و پرورش - به وجود می‌آورد. وبر و بوردیو البته تنها گویندگان چنین نظراتی نیستند، مجموعه‌ای از اندیشمندان دیگر نیز - با عنوان نظریه‌های باز تولید - به توضیح نقش آموزش و پرورش و... در تولید ارزش‌های مطلوب حاکمان جوامع پرداخته‌اند.

در این میان دولت‌ها رامی‌توان بر مبنای میزان

است. در چنین نهادی است که مردم به کسب خصایص اخلاقی خاصی ترغیب می شوند. (۴)

در این دیدگاه فعالیت در آموزش و پرورش در واقع نوعی فعالیت سیاسی است که تلاش می کند ارزش ها و هنجارهای گروه های حاکم را همراه با رسانه ها و نهادهای رسمی و غیر رسمی دیگر از راه درونی سازی باز تولید کند. آموزش و پرورش این چنین را به دو دلیل می توان ایدئولوژیک نامید:

«نخست آن که مجموعه ای از تصورات، مفاهیم و قضایایی را در بر می گیرد که چارچوب های لازم برای تفسیر، فهم و معنادگی به برخی جنبه های حیات اجتماعی را فراهم می کند. دوم، نظام های ایدئولوژیک نه تنها به واسطه باورهای خاص، بلکه از رهگذر تلاش های عملی خود برای نهادینه ساختن آن باورهای متمایز می شوند.» (۵)

اگر القای باورهای خاص و تلاش عملی برای نهادینه ساختن آن باورها را معیار ایدئولوژیک بودن یک نظام آموزشی در نظر بگیریم، آموزش و پرورش ایران دارای چنین ویژگی ای است. این موضوع همواره به صورت آشکار در قالب هدف ها بیان شده است. نکته قابل تأمل، اما میزان کامیابی این نظام در تحقق هدف های اعلام شده است. نگارنده اگر چه اعتقاد به وجود تفاوت ماهوی میان تلاش برای القای باورهای خاص از سال ۸۴ به بعد با قبل از آن دارد، اما در مجموع این نظام را نا کامیاب دانسته و یکی از اساسی ترین تعارض های موجود در جامعه را تعارض میان رفتارهای عمومی و هنجارهای ایدئولوژیک می داند؛ که به صورت رسمی از دستگاه های ایدئولوژیک دولتی - مانند آموزش و پرورش، رسانه های گروهی و... در قالب های گوناگون تولید و منتشر شده یا مستقیماً آموزش داده می شود.

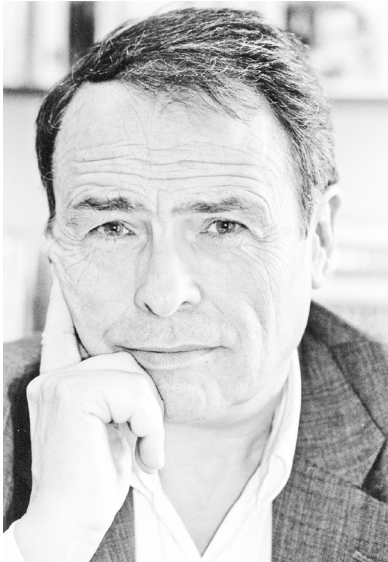
حتی با نگاهی نه چندان موشکافانه نیز می توان دریافت که میان رفتار و گفتار اکثریت نوجوانان و جوانان تربیت شده در این نظام آموزشی در حالت غیر رسمی، با ویژگی هایی که به عنوان هدف در مصوبات و آیین نامه ها و سندها می آید شکاف های عمیقی وجود دارد. دستگاه آموزش و پرورش رسمی نه تنها در تولید انسان آرمانی خود به کلی نا کامیاب بوده، بلکه حتی در آموزش ساده ترین مهارت های اجتماعی - که امروزه در بسیاری از کشورها به عنوان هدف آموزش در دوره عمومی در نظر گرفته می شود - نیز حرفی برای گفتن ندارد.

دلایل این عدم موفقیت البته بررسی جداگانه ای را نیازمند است، اما به اختصار می توان به چند مورد اشاره کرد: ساختار به شدت متمرکز آموزش و پرورش در ایران اجازه فعالیت خلاق و رشد رانه تنها به معلمان که به دانش آموزان نیز نمی دهد. افزون بر این، ناتوان از جلب همکاری آنان گونه هایی از رفتار تقابلی را نیز در آنها ایجاد می کند. اگر هدف نهایی آموزش و پرورش ایدئولوژیک را کنترل فرهنگ و ایجاد جهان بینی و باورهایی در باب زندگی در ذهن عامه مردم بدانیم، که موجبات حفظ اقتدار حاکمان بدون استفاده از روش های توأم با خشونت و اجبار را فراهم می آورد؛ ایجاد رفتار تقابلی یا به عبارتی مقاومت در پذیرش باورهای القا شده می تواند دسترسی به هدف ها را با چالشی جدی روبرو کند. آموزش و پرورش در جایگاه نهادی ایدئولوژیک هرگز نتوانسته باورهای مورد نظر خود را در ذهن و زبان معلمان، در مقام انتقال دهندگان پیام ها، به شکلی مقبول جایگزین کند. در نتیجه حتی اگر فرض کنیم مرحله اول این ارتباط، که تولید و ارسال پیام است، از راه هدف گذاری ها، تدوین کتاب و تولید محتوای مورد نظر به خوبی صورت گرفته باشد؛ در مرحله انتقال پیام به همان دلیل نادیده گرفته شدن معلمان به عنوان افراد صاحب اندیشه، قطعاً انتقال به شیوه دلخواه تولید کنندگان هدف ها صورت نگرفته است. در مرحله سوم نیز که - نوبت در یافت و به اصطلاح رمز گشایی پیام ها توسط دانش آموزان (مخاطبان) است - این عدم همخوانی میان رمز گذاری و رمز گشایی پیام ها کاملاً مشهود است.

هر چند شیوه سنتی معلم محور در اغلب مدارس ما همچنان حاکم است، اما به دلایل زیر دانش آموزان یا به طور کلی پیام ها را مخالف با نظر تولید کنندگان آنها رمز گشایی می کنند، یا این که با وجود درک این پیام ها به آنها بی اعتنا بوده، بی تفاوت از کنار آنها می گذرند:

به کاهش اقتدار معلمان به عنوان تنها منبع علم و اطلاعات در کلاس درس، کاهش اعتبار اجتماعی آموزگاران و نیز آموزش و پرورش، در جامعه، عدم مقبولیت کامل گفتمان سیاسی - اعتقادی دولتی در میان دانش آموزان و خانواده های آنها، گسترش رسانه ها و گوناگونی امکانات دسترسی به منابع خبری و علمی با وجود ایجاد محدودیت های بسیار، رشد طبقه متوسط شهری و انتخاب شیوه های رفتاری و سبک زندگی متفاوت با تفکرات سنتی ارائه شده در

برخی متفکران مانند پیر بوردیو کار کرد واقعی مدرسه را انتقال دانش نمی دانند و معتقدند هدف اصلی نظام های آموزشی حفظ و باز تولید نظام موجود نابرابری های اجتماعی است



پیر بوردیو جامعه شناس فرانسوی

محتوای کتاب های درسی و تولیدات رسانه های دولتی.

این موارد مهمترین دلایل نا کامیابی آموزش و پرورش حاکمان در تولید انسان های آرمانی است، که در هدف گذاری ها روی کاغذ توصیف و تصویب می شود. ■

پی نوشت:

- ۱- بشیریه، حسین، زمینه های اجتماعی بحران سیاسی در ایران معاصر، فصلنامه رفاه اجتماعی، سال چهارم، شماره ۱۶
- ۲- (بشیریه، همان). نقطه چین های داخل قلاب از مؤلف مقاله است.
- ۳- علاقه بند علی، جامعه شناسی آموزش و پرورش، ص ۲۳.
- ۴- رضایی، محمد، ناسازدهای گفتمان مدرسه، ص ۲۰
- ۵- رضایی، محمد، همان، ص ۱۸

پرورش اخلاقی در مدرسه

نورالله اکبری، دبیر دبیرستان و کارشناس آموزشی



چنان چه یکی از هدف‌های آموزش و پرورش را پرورش شهروند دانا و اخلاقی بدانیم، نمی‌توانیم پرورش اخلاقی را جدا از جامعه پی‌گیریم. شهروند خوب در پیوند با نهادهای مدنی و جامعه مدنی شناخته می‌شود

مقدمه

«دانش آموز کلاس دوم هنرستانی در استان قزوین بر اثر لگد معلم از ناحیه شکم دچار آسیب شد و برای درمان به بیمارستان شهید رجایی قزوین برده شد. به گفته پدر این دانش آموز این حادثه به علت تصور نادرست معلم در به همراه داشتن موبایل توسط پسرش روی داده است...»
 رخدادی مانند آنچه که یاد شد به همراه گسترش دامنه بزهکاری در جامعه بویژه در نوجوانان و جوانان، افزایش نابسامانی‌های خانوادگی مانند طلاق، افزایش اعتیاد بویژه در جوانان و نوجوانان، افزایش آلودگی زیستگاه‌ها، گسترش بیماری‌هایی چون ایدز، کاربردهای نادرست و غیر اخلاقی از ابزارهای ارتباط جمعی مانند موبایل، اینترنت و... پرداختن به آموزش و پرورش شهروند دانا و اخلاقی در مدرسه را بیش از پیش گریزناپذیر می‌سازد.

اخلاق

برای آغاز نوشتار پیرامون اخلاق از خبر تنبیه بدنی دانش آموز هنرستانی توسط معلم او کمک می‌گیرم. معلمی را که از او یاد کردیم در نظر بگیریم، او شاید در سراسر زندگی خود تلاش کرده است که شخص خوبی باشد و وظیفه خود را آن چنان که می‌فهمد انجام دهد، اما بسیاری آنچه را او انجام داده دوست ندارند. چنان چه در پی تنبیه بدنی، پدر دانش آموز از معلم شکایت کند، دادگاه معلم را محکوم کند و معلم حکم دادگاه را ناعادلانه قلمداد نماید، جرایم در نظر گرفته شده را نپذیرد و تلاش نماید از جرایم در نظر گرفته شده بگریزد و برای گریختن خود از مجازات‌های در نظر گرفته شده توجیه‌هایی مانند خیر خواهی، انجام وظیفه، مصلحت خواهی، آگاه کردن دانش آموز و دیگر هم‌کلاسی‌های او و... را بیان کند، آیا او می‌تواند از زیر بار مجازات شانه خالی کند یا خیر؟

برای پاسخگویی به پرسش بالا ناگزیر به (برگزیدن) دیدگاهی اخلاقی هستیم. برای این که دیدگاه اخلاقی درستی داشته باشیم بهتر است:

۱- اجازه ندهیم تصمیم‌های ما با عاطفه‌ها و احساس‌ها تعیین شود، بلکه باید مسئله را بررسی کرده و از بهترین استدلال پیروی کنیم.

۲- نمی‌توانیم دیدگاه خود را با توسل به پندار مردم پاسخ دهیم، آنها ممکن است اشتباه کنند. باید مستقل بیندیشیم.

۳- هرگز نباید آنچه را اخلاقی نمی‌دانیم یا نادرست می‌دانیم، مجاز بشماریم و انجام دهیم. از این پس آنچه مطرح شد به بحثی فلسفی تبدیل

می‌شود و به حوزه فلسفه اخلاق وارد می‌شویم. ما می‌توانیم سه نوع اندیشه را که به گونه‌ای با اخلاق پیوند دارند باز شناسیم:

۱- پژوهش تجربی توصیفی تاریخی یا علمی

۲- اندیشه هنجاری (پرسش از این که چه چیزی درست، خوب یا وظیفه‌است؟)

۳- اندیشه تحلیلی انتقادی یا فرا اخلاقی (پرسش از چیستی خوبی یا درستی)

در آموزش و پرورش اخلاقی دانش آموزان و در پیوند با فلسفه آموزش و پرورش با هر سه نوع اندیشه اخلاقی، کم و بیش سروکار داریم.

چنان چه یکی از هدف‌های آموزش و پرورش را پرورش شهروند دانا و اخلاقی بدانیم، نمی‌توانیم پرورش اخلاقی را جدا از جامعه پی‌گیریم. شهروند خوب در پیوند با نهادهای مدنی و جامعه مدنی شناخته می‌شود. این شهروند چگونه اخلاقی را باید دارا باشد؟

آیا شهروند خوب شهروندی است که حقوق خود و دیگران را می‌شناسد و در پی گرفتن آن است؟ آیا شهروند خوب شهروندی است که به قرارداد‌های اجتماعی پایبند است؟

برای پاسخگویی به پرسش‌های بالا بهتر است مرز اخلاق اجتماعی با قرارداد اجتماعی، حقوق و اخلاق فردی را بشناسیم.

اخلاق اجتماعی از یک سو مانند حقوق و از سوی دیگر مانند قرارداد و آداب اجتماعی است. قرارداد به موضوعاتی دارای آن چنان اهمیت قطعی اجتماعی که موضوع‌های مورد بحث حقوق و اخلاق از آن برخوردارند نمی‌پردازد. به نظر می‌رسد که قرارداد عمدتاً بر پایه ملاحظه ظواهر سلیقه و آسایش باشد.

به این ترتیب اخلاق از سوبه‌های خاصی از قرارداد جدا می‌شود؛ در این که مخلوق و متأثر از چیزی مانند قانون تصویب شده دستگاه‌های قانونگذاری اجرائی و قضایی نیست و ضمانت اجرائی آن نیروی فیزیکی یا تهدید به آن نیست، بلکه حداکثر ستایش و نکوهش و چیزهای دیگر است که بیشتر شفاهی پسند یا ناپسندند. حتی برخی نویسنده‌گان گفته‌اند انگیزه‌ها یا ضمانت‌های اجرائی اخلاق صرفاً درونی مانند عاطفه خیر خواهی یا میل به انجام دادن کاری است که به خودی خود درست هستند، بنابراین اخلاق از این جهات با حقوق نیز متفاوت است.

اخلاق دست کم از یک نظر امری اجتماعی است و تنها کشف یا قرارداد فرد برای راهنمایی خودش نیست. اخلاق مانند زبان کشور یا مذهب فرد، پیش از او وجود دارد که فرد در آن داخل شده

و کمابیش در آن سهیم می‌شود و پس از فرد نیز به وجودش ادامه خواهد داد.

در فلسفه اخلاق نو دیدگاه، بیشتر این است که اخلاق مجموعه‌ای است که دارای هدف‌های شناخته شده فرهنگی و قواعد حاکم بر به دست آوردن این هدف‌هاست. این هدف‌ها و قواعد نسبت به فرد تقریباً بی‌پرونی هستند و به صورت عادت‌ها بر او تحمیل یا تلقین می‌شوند.

این هدف‌ها و قواعد‌ها می‌توانند درونی شوند، یعنی فرد می‌تواند آنها را از آن خود شدن خویش را با آنها تنظیم کند، این فرایند می‌تواند غیر عقلانی باشد. ما می‌توانیم از نوعی هدایت درونی به نسبت غیر عقلانی به نوعی اندیشه عقلانی تر منتقل شویم که در آن زندگی مجرب و نوعی خودمختاری به دست آورده از نظر خودمان عامل اخلاقی شویم و حتی به نقطه‌ای برسیم که بتوانیم قواعد و ارزش‌های جامعه خود را نقادی کنیم.

به اخلاق از در پیچه‌های دیگری می‌توان نگریست و شناخت‌های گوناگونی از آن، دست داد. بی‌شک هدف این نوشتار بررسی همه این دیدگاه‌ها نمی‌تواند باشد و نیست، بلکه سخنی کوتاه است تا مرادمان از اخلاق روشن شود.

پرورش اخلاقی

برخی فلاسفه برای این باورند که پیامد انسانی شدن و ره‌اشدن از وحشیگری تنها با آموزش و پرورش امکان‌پذیر است و تأکید دارند که پرورش اخلاقی باید جزو آموزش و پرورش باشد. برخی مانند کانت عالی‌ترین سطح پرورش را پرورش اخلاقی می‌دانند.

مراد از پرورش اخلاقی تنها روش‌ها و فنون آموزشی و پرورشی نیست، بلکه درون‌مایه آموزش و پرورش نیز می‌باشد که پیوند تنگاتنگی با فلسفه اخلاق دارد. هنگامی که از نهاد آموزش و پرورش سخن می‌گوییم نظام اداری و نظام تئوری آن را در نظر داریم. در نظام اداری ساختارهای اجرایی قواعد و مقررات سرمایه‌های انسانی و غیر انسانی و در نظام تئوری پایه‌های اساسی آموزش و پرورش مانند پایه‌های علمی، فلسفی و هدف‌های آموزش و پرورش را در نظر داریم. بنابراین در پرورش اخلاقی همه این اجزا باید اخلاقی باشند و در جهت پرورش شهروند اخلاقی گام بردارند.

روشن است که نهاد آموزش و پرورش تنها نهاد مسئول آموزش و پرورش اخلاقی شهروندان نیست. همه نهاد‌های مدنی و اجتماعی چون نهاد قدرت (سیاست)، نهاد خانواده، نهاد اقتصاد، نهاد حقوق و نهاد علم فن و هنر باید اخلاقی باشند و هم

جهت در پرورش اخلاقی شهروندان به پیش روند.

اخلاق و آموزش و پرورش

از زمانی که سنگ بنای آموزش و پرورش نوین بنا نهاده شد، همواره یکی از هدف‌های آن پرورش اخلاقی دانش‌آموزان بوده است. از سال ۱۳۴۵ در پی دگرگونی‌های اقتصادی و اجتماعی که به بروز دگرگونی‌هایی در جامعه شد هدف‌گذاری در آموزش و پرورش پیگیری و قانونی گردید، به طوری که بر آموزش اجباری ابتدایی بویژه در روستاها، پرورش نیروی انسانی ماهر، پرورش ذوق هنری و تربیت بدنی و پرورش اخلاقی و... تأکید شد.

در کلیات نظام آموزش و پرورش جمهوری اسلامی و در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش نیز بر رشد فضایل اخلاقی دانش‌آموزان تأکید شده است.

در بند دو ماده ۲۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز مقرر شده که «هدف آموزش رشد کامل شخصیت انسانی، تقویت احترام به حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین خواهد بود. آموزش باید تفاهم، مدارا و دوستی در میان همه ملت‌ها و گروه‌های نژادی و مذهبی را ترویج کند و به فعالیت‌های ملل (متحد) در راه حفظ صلح باری رساند.»

همان‌گونه که بیان شد یکی از هدف‌های اساسی آموزش و پرورش، پرورش اخلاقی دانش‌آموزان و تحقق کمالات انسانی است. برای تحقق این هدف، آموزش و پرورش نیازمند محتوی در رو بکردها و روش‌های مناسب است.

درون‌مایه آموزش و پرورش و اخلاق

برای این که درون‌مایه آموزش و پرورش ما اخلاقی باشد و ما را به هدف‌های اخلاقی آموزش و پرورش برساند ناگزیریم که نظریه‌های اخلاقی گوناگون را بشناسیم و دیدگاه خود را در ارتباط با آنها در سند‌های بنیادین آموزش و پرورش و قوانین فرودست، به صورت روشن بیان کنیم.

در این سند‌ها و قوانین باید آشکار کنیم که به کدام دیدگاه اخلاق (تاریخی، هنجاری و تحلیلی) باور داریم؟ باید روشن سازیم که تکالیف اخلاقی ما از کدام منبع هاسر چشمه می‌گیرند؟ اگر این منبع‌ها برای همه معتبر نباشد راهکارمان چیست؟ طی کدام فرایند به این دیدگاه اخلاقی رسیده‌ایم؟ بر عهده پژوهشگران و کارشناسان آموزش و پرورش است که فهم روشنی از نظریه‌ها و ارزش‌های اخلاقی داشته باشند و آن‌گاه به بررسی نظام آموزش و پرورش کشورمان از دیدگاه نوع و میزان اخلاقیات در نظر گرفته



عکس از خبرگزاری فارس

نهاد آموزش و پرورش تنها نهاد مسئول آموزش و پرورش اخلاقی شهروندان نیست. همه نهاد‌های مدنی و اجتماعی چون نهاد قدرت (سیاست)، نهاد خانواده، نهاد اقتصاد، نهاد حقوق و نهاد علم فن و هنر باید اخلاقی باشند و هم جهت در پرورش اخلاقی شهروندان به پیش روند

شده در آن، بپردازند و با توجه به دیدگاه اخلاقی صحیح بازسازی زیربنایی در نظام اداری و تئوری آموزش و پرورش طراحی و اجرا کنند. به نظر نگارنده درونمایه نظام اداری و تئوری آموزش و پرورش برای دستیابی به شهروند اخلاقی باید به نحوی باشد که همه رفتارهای ارادی و آگاهانه دانش آموزان را در بر گیرد، عقلانی باشد، هدف آن پرورش انسان آزاد باشد، انسان گرا باشد، با غم و غلامی ناسازگار باشد، دموکراتیک باشد و در پی ساختن جامعه‌ای با مردمانی نیکخواه، نیک جو و عادلانه باشد.

رویکردهای پرورش اخلاقی در مدرسه

مدرسه به عنوان نماد آموزش و پرورش شامل نیروی انسانی آموزشی، پرورشی و اداری و برنامه‌های آشکار و پنهان آموزش و پرورشی، باید در پی آن باشد که دانش آموزان بیاموزند چه چیزی و کجا ارزش اخلاقی است؟ چه چیزی درست، خوب یا وظیفه است؟ خوب چیست؟ درست چیست؟ و...

برای دستیابی به هدفهای بالا لازم است مدرسه بایدها و نیایدی‌هایی را در پیوند با رویکردهای آموزش و پرورش اخلاقی پی گیرد. در ادامه به برخی از این رویکردها و بایدها و نیایدی‌ها اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت.

۱- بخشی از آنچه به دانش آموزان، آموزش داده می‌شود باید فضایل اخلاقی و مناسبات انسان دوستانه در نهادهای مدنی و کنش‌های گروهی و رعایت هنجارهای اخلاقی در بهره‌بردن درست از محیط زیست و طبیعت باشد.

۲- دانش آموزان، پدرها و مادرهای آنها باید در رویکردهای آموزش و پرورش اخلاقی مدرسه مشارکت داشته باشند.

۳- رویکردهای آموزشی و پرورشی اخلاق باید گوناگون باشد. مدرسه باید از شیوه‌های گوناگون پرورش اخلاقی مانند برنامه‌های نمایشی، رسانه‌های چند کاره و ابزارهای چند رسانه‌ای، گفت و گو... بهره‌گیرد.

۴- رویکردهای آموزش و پرورش اخلاقی نباید صرفاً مستقیم باشد، بلکه باید از رویکردهای غیرمستقیم نیز بهره‌برد.

۵- افزون بر رویکردهای رفتاری اخلاق باید بر جنبه‌های ذهنی اخلاق و ارزش‌ها تأکید شود.

۶- مدرسه باید دانش آموزان را توانمند سازد که استدلال و تحلیل اخلاقی داشته باشند.

۷- مدرسه در پرورش اخلاقی باید نقش بی‌طرفانه داشته باشد و از طریق بازی‌ها و تمرین‌های کلاسی،

ارزش‌ها را تبیین کرده و آشکار سازد. ۸- برنامه‌های آموزش و پرورش اخلاقی مدرسه باید انعطاف پذیر باشد.

۹- مدرسه باید پیش از ورود دانش آموزان به جامعه روحیه کار در نهادهای مدنی را در آنان تقویت کند تا از تجربیات یکدیگر بهره‌برند و درک آنها از اخلاق گسترش یابد و آنها را به سمت اخلاق اجتماعی پیش ببرد.

۱۰- در مدرسه باید اخلاق و قواعد اخلاقی در قالب نوع عمل و رفتاری که از معلمان و کادر اداری سر می‌زند، روشنی و ویژه‌ای داشته باشد.

۱۱- مدرسه در پرورش اخلاقی دانش آموزان نباید به تلقین بپردازد. در تلقین حرمت عقلانی فرد پاس داشته نمی‌شود.

۱۲- در مدرسه زبان پرورش اخلاقی باید مثبت باشد و از به کارگیری زبان منفی جداً خودداری شود.

۱۳- تنبیه بدنی دانش آموزان بویژه در حضور دانش آموزان دیگر که با هدف بازدارندگی و بهسازی رفتار دانش آموز و همکلاسی‌های او انجام می‌گیرد از نظر اخلاقی مجاز نیست، زیرا در تنبیه بدنی، حرمت و کرامت دانش آموز شدیداً مخدوش می‌شود و چه بسا به لحاظ تئوری رفتارگرایی شخصیت او تا سر حد یک حیوان فرو کاسته می‌شود. افزون بر این بهره‌بردن از تنبیه بدنی برای بهسازی رفتار دیگران نیز در وهله نخست استفاده ابزاری از یک انسان برای بهسازی دیگران امری است که به لحاظ اخلاقی محل تأمل است. ■

منابع:

- فلسفه اخلاق، ویلیام کی. فرانکنا، ترجمه هادی صادقی، انتشارات طه
- درخانه اگر کس است، اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های آن، محمدعلی موحد، نشر کارنامه
- واقعیت‌های نظام آموزشی در ایران، سعید پیوندی
- تربیت اخلاقی (۳)، جایگاه مدرسه در تربیت اخلاقی، افضل الملوک حسینی
- نگاهی به نظام آموزشی ایران معاصر، عبدالرضا احمدی
- روش‌های تقویت ارزش‌های اخلاقی در دانش آموزان، ملیحه اسلامیان، راسخون
- تبیین نظریه اخلاق در فلسفه مدرن (کانت) و پست مدرن (فوکو) و نقد تطبیقی دلالت‌های آن برای تربیت اخلاقی، دکتر سید مهدی سجادی و ابوالفضل علی‌آبادی
- رویکردها و روش‌های تربیت اخلاقی و ارزشی، سید مهدی سجادی
- چشم‌اندازی به جایگاه و نقش اخلاق در آموزش و پرورش، محمدعلی حاجی‌ده‌آبادی
- خبرگزاری آفتاب

آموزش و پرورش، جامعه و زندگی

بازخوانی سرگذشت پرماجرای تعلیم و تربیت در میان اقوام و ملل و تمدن‌های گوناگون، عبرت آموزاست. اگر جامعه‌ای برای تربیت آزاد خود برنامه‌ای منسجم و منظومه فکری پرجاذبه و غنی آماده نکرده باشد، در مدت زمان کوتاهی محکوم به سقوط خواهد بود، زیرا تشنگی و گسست فرهنگی و عدم سلامت نهاد‌های اجتماعی و به دنبال آن، از بین رفتن تفهیم و تفاهم در جامعه، موجبات از هم پاشیدگی را فراهم می‌کند. جامعه از طریق تعلیم و تربیت افراد، حیات و بقا خود را تضمین می‌نماید. اگر نتوانیم موجودیت فرهنگی و اجتماعی خود را از طریق آموزش و پرورش به نسل‌های بعد منتقل کنیم و همواره درگیر دعوی «پدران و پسران»^(۱) باشیم، یا باید فرزندان را با قوه اجبار در مسیر اطاعت نگه‌داریم و یا شاهد سیکل معیوب تغییرات خلق الساعه باشیم.

پیش از ادامه بحث، باید یاد آور شد که آموزش و پرورش را نباید در یک دستگاه اداری مرسوم خلاصه کرد. تمامی نهاد‌هایی که به نحوی در مسیر القا و آموزش، اموری هستند که طریقه سلوک و شکل‌گیری فرد را در مواجهه با اجتماع در همه ابعادش و زندگی با تمامی تنوعش آماده می‌کنند، به طوری که فرد قادر می‌شود مناسبات موجود و معهود را بفهمد و از روش معمول و شناخته‌شده و قابل فهم به وسایله دیگران عمل کند، در این راستا قرار می‌گیرند. علاوه بر آن تعلیم و تربیت مختص سن خاص و مرحله خاصی از عمر انسان نیست. فرایندی مادام‌العمر است، اما هر زمان، با مقتضیات خاص خود است. بنابراین ما می‌توانیم هم از آموزش کودکان سخن برانیم و هم از آموزش بزرگسالان، هم دستگاه آموزش و پرورش و هم نهاد‌های دیگر مدنی را (رسانه‌ها و...) در دخیل بشماریم.

در این مقاله، به صورت مختصر و به ضرورت، فقط به دستگاه آموزش و پرورش می‌پردازیم و انحصاراً طیف دانش آموز را مدنظر قرار می‌دهیم.

۱- تعلیم و تربیت

در تعریف تعلیم و تربیت، اتفاق نظر منسجمی وجود ندارد؛^(۲) بعضی آن را انتقال معلومات و مهارت‌ها و عده‌ای آن را تشکیل عادات و صفات معین و پاره‌ای آشکار کردن استعدادها و به تعبیر دیگر، فعلیت بخشیدن به استعدادها شمرده‌اند. گروهی این تعاریف را کافی ندانسته و گفته‌اند تعلیم و تربیت یعنی آماده کردن فرد برای زندگی در یک جامعه معین و اینکه فرد را با آداب و رسوم و عقاید و افکاری آشنا کنیم که مطلوب آن جامعه است. عده‌ای از صاحب‌نظران نیز با ذکر جنبه‌های

مختلف رشد شخصیت فرد (جنبه بدنی، عقلانی، عاطفی، اجتماعی، دینی، هنری و اخلاقی) و ملاحظه آن در تعاریف خود و نیز تأکید بر رشد توان قضاوت صحیح، به این مباحث غنای بیشتری بخشیده‌اند. تذکر این نکته خالی از فایده نیست که مادر تعریف تعلیم و تربیت باید تحولات تاریخی و اجتماعی را در نظر بگیریم. این تعاریف در خلأ انجام نمی‌پذیرند و مناسبات اجتماعی و انسانی در کار دگرگونی آنها فعالند. اما به هر صورت این گزاره‌ها فضای مناسب تفهیم، تفاهم و نیل به مقصود را فراهم می‌آورند.

۲- فرهنگ و جامعه

در تعریف فرهنگ نیز بانو‌هی از مفاهیم روبه‌رویم. برخی آن را شامل همه رفتارهایی می‌دانند که در زندگی اجتماعی آموخته شده و از طرق گوناگون بین نسل‌ها انتقال یافته است، از این رو بر زبان، هنر، علم، حکومت، اخلاق، مذهب، حتی راه‌ها و روش‌های زندگی، امور تکنیکی و حتی صنعتی، ساختمان‌ها، ابزار و وسایل، طرح‌های ارتباطی، اشیا و... دلالت می‌کند. در مفهوم فرهنگ، عقاید، افکار، آرزوها، مهارت‌ها، آداب و رسوم و امور مربوط به ذوق زیبایی‌شناسی نیز دخیل و مطرح است. اگر جامعه را متشکل از افرادی بدانیم که با هم زندگی می‌کنند و بر اساس دغدغه‌های مشترک فعالیت می‌نمایند، هدف‌های مشترک دارند و نوعی تقسیم کار در بین آنها صورت پذیرفته و افکار و عواطف بین آنها مبادله می‌شود و همواره نسبت به هم نوعی احساس همدردی دارند، روابطشان به شکل نهادها و مؤسسه‌های اجتماعی خاص ظاهر شده است؛ در این صورت بین فرهنگ و اجتماع نسبتی وثیق مشاهده می‌کنیم، گویی فرهنگ، روح و جامعه جسم است.^(۳)

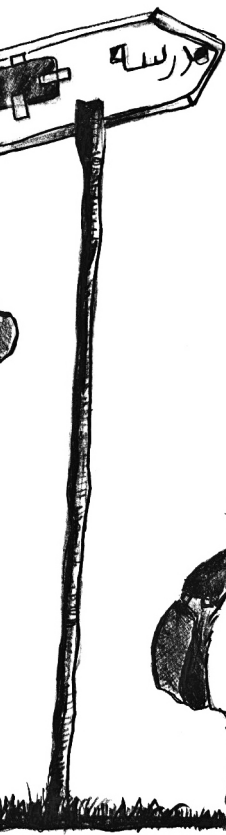
۳- آموزش و پرورش و فرهنگ

صاحب‌نظران سه وظیفه عمده را در این باره به عهده دستگاه تعلیم و تربیت گذاشته‌اند:^(۴)
الف- فهم میراث فرهنگی ب- ارزش‌سنجی میراث فرهنگی ج- توسعه و پیشرفت میراث فرهنگی
آموزش و پرورش نه تنها باید میراث فرهنگی

عزت‌الله مهدوی، دبیر فلسفه



اگر نتوانیم موجودیت
فرهنگی و اجتماعی خود
را از طریق آموزش و
پرورش به نسل‌های بعد
منتقل کنیم و همواره
درگیر دعوی «پدران و
پسران» باشیم، یا باید
فرزندان را با قوه اجبار
در مسیر اطاعت نگه‌داریم
و یا شاهد سیکل معیوب
تغییرات خلق الساعه
باشیم



آموزش و پرورش نه تنها باید میراث فرهنگی جامعه را انتقال دهد، بلکه باید آن را تفسیر و حتی به زبان قابل فهم خواهانش ترجمه کند

آیا محصول این نظام تعلیم و تربیت در نهایت ایجاد مصرف کنندگان منفعل نخواهد بود؟
ب. ایجاد رابطه مدرسه - مهارت شغلی نیز یکی از چالش‌های بزرگ آموزش و پرورش است. دستگاه تعلیم و تربیت جامعه باید کفه ترازوی تربیت را به نفع بازار کار سنگین کند، بخصوص در کشورهایی که از بیکاری با نرخ بالا رنج می‌برند. این کشورها در صدد برمی‌آیند که با ایجاد شیب‌های مختلف بر سر راه تحصیل دانش‌آموزان، آنها را به سمت کسب مهارت‌های فنی و حرفه‌ای سوق دهند. ما می‌دانیم که پرورش کارگران نیمه‌ماهر مشکل بیکاری و اشتغال را حل نمی‌کند. به کار افتادن موتور تولید در جامعه، منوط به شرایط خاص برنامه‌ریزی در سطح ملی توأم با برآورد میزان نیاز به کارگران ماهر و نیمه‌ماهر و تکنیسین‌ها و مهندسان است؛ وقتی چنین برآوردی صورت نگرفته، هدایت بی‌رویه دانش‌آموزان، در آینده مشکلات مصیبت‌باری متوجه جامعه می‌کند. وقتی مشاهده کرده‌اند سیل فارغ‌التحصیلان رشته‌های فنی و نظری در بازار کار جذب نشده‌اند، از حرکت بخش عظیم دیگر جلوگیری کرده، به مراکز کار و دانش، هر چند به قیمت عدم احراز شرایط قبولی در پایه عمومی رانده شده‌اند.

۵- آموزش و پرورش و آسیب‌های اجتماعی

هر جامعه‌ای طبعاً با مشکلات و معضلات مختلفی دست به‌گیران است. بخشی از این مشکلات به صورت طیفی قابل مشاهده هستند که در پایین‌ترین نقطه آن، شکوفاتشدن استعدادها در ابعاد مختلف فردی، اجتماعی و اتلاف قابلیت‌ها تا بالاترین سطح که ارتکاب فساد جرایمی از قبیل خشونت علیه شخص، سرعت، کلاهبرداری و به‌طور خلاصه جرایم قابل گزارش و اعمال مجازات می‌باشد پیش می‌رود. در لابه‌لای این طیف رد پای جرایمی که در آن به دیگری تعرض نمی‌شود از قبیل سوء مصرف مواد مخدر و... نیز پیداست.

در نشریه شماره ۴۱ یونسکو با عنوان «آموختن برای زیستن» این عبارت به چشم می‌خورد: «از آنجا که تعلیم و تربیت دستگاه فرعی جامعه است، الزاماً ویژگی‌های اصلی جامعه را منعکس می‌کند» و می‌افزاید: «واقعیت‌ها ثابت می‌کند که تضادهای موجود در نظام‌های اجتماعی و ناتوانی نسبی نظام‌های آموزشی، لازم و ملزوم یکدیگرند.» (۵)

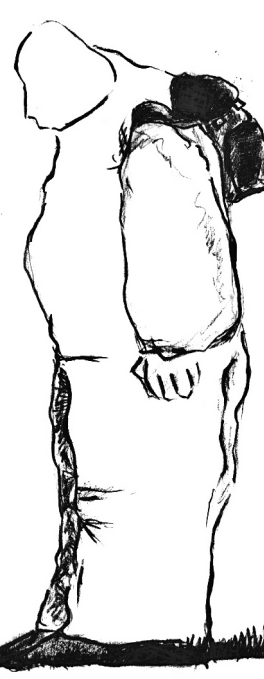
بی‌شک جامعه متأثر از نظام تعلیم و تربیت است، اما نه به این معنا که وضعیت جامعه تأثیری

جامعه را انتقال دهد، بلکه باید آن را تفسیر و حتی به زبان قابل فهم خواهانش ترجمه کند. مدارس در گذار دائمی فهم و ارائه احساسات و افکار جامعه و نظام مطلوب ارزش‌ها باید فعالیت کنند. علاوه بر آن می‌بایست فضایی از فکر و اندیشه ایجاد شود تا دانش‌آموزان بتوانند به نوعی از نظام انتقادی دست یابند تا این میراث را در معرض آزمایش و ارزش‌سنجی قرار بدهند. اگر دانش‌آموزان را نتوانیم به شیوه‌های درست و علمی به مهارت‌هایی برای سنجش و ارزیابی میراث فرهنگی جامعه مجهز کنیم، در حقیقت آنها را ناتوان بار آورده‌ایم. شک نکنیم که اطاعت کور کورانه مانع رشد و تعالی افراد جامعه است. اگر وظیفه مدارس را تنها این بدانیم که در کار انتقال میراث فرهنگی فعالیت کنند، حالت رکود و روزمرگی را به آنها تحمیل کرده‌ایم. مدارس باید توان باز تولید ارزش‌ها و هنجارها را در فضایی آزاد و خلاق به محصلان خود بدهد.

۴- چالش‌های پیش روی آموزش و پرورش

آموزش و پرورش در شرایط کنونی - اگر نگرانی از بودجه، امکانات و تجهیزات، نیروی کارآمد و اقبال مساعد اجتماعی نداشته باشد - با چالش‌های بزرگی روبه‌رو خواهد بود که بر شمردن آنها در این مختصر نمی‌گنجد، از این رو به دو مورد مهم که گریبانگیر آن است و مسئولین این دستگاه بزرگ نیز در دامن زدن به آنها به صورت فعال، عمل کرده‌اند اشاره می‌کنیم: الف - تبدیل شدن به صورت یک سازمان ننگهبان، که نوع خاصی از تفسیرها را از تعلیم و تربیت ارائه و اجرایی کند که در درازمدت و یا حتی میان‌مدت، ارتباط معقولی با وضعیت فکری و ارزشی جامعه ندارد و تفهیم و تفاهمش از بین می‌رود یا ضعیف می‌شود. وقتی آموزه‌های مدرسه هیچ تناسبی با وضعیت بالفعل جامعه نداشته باشد، به مرور زمان انضباط و روابط خشک بی‌هدف شکل می‌گیرد.

بر نظام تعلیم و تربیت ندارد. رابطه دوطرفه است. برای بهبود وضعیت فرهنگی و اجتماعی در جامعه باید از ایجاد و توانمندی دستگاه تعلیم و تربیت حمایت جدی کرد، اما اگر بخواهیم یک نظام کارآمد و مؤثر آموزشی داشته باشیم باید در مسیر بهبود شرایط و وضعیت نهادهای مدنی جامعه تلاش کنیم. معضلات اجتماعی، توان آموزش و پرورش را می‌گیرد. علاوه بر درک عمیق این مسئله و کاربست صحیح عناصر و عوامل مرتبط با آن، ما نیازمند همدلی و اعمال این حقیقت هستیم که نباید بر پایه الگوهای از پیش تعیین شده در دایره روش‌ها، نیازمندی‌ها و مقولات (که ته گوری)، در کار آماده‌سازی فرزندان برای نوعی زندگی خاص، محدود شویم. در فعالیت‌های آموزشی نه تنها «اکنون» محصلان باید مد نظرمان باشد، بلکه باید «آینده» آنها در سراسر زندگی‌شان در نظر آورده شود. ما در دستگاه تعلیم و تربیت رسمی خود نه تنها باید به دنبال ایجاد «موفقیت» باشیم، بلکه باید تمهیداتی نیز برای «نگهداشت» این موفقیت بیندیشیم.
دستگاه تعلیم و تربیت کشور ما اسیر «نتایج» است. البته هر دوره این نتایج هم در سایه برنامه بازار کار و غول آزمون ورودی دانشگاه‌ها به سر برده است. آموزش‌های مانع معطوف به این نتایج، همواره از «فرایند»‌ها و رصد دقیق نقاط کور تربیتی و مانده است. ما هنوز سیستم دفتری و اداری منظمی در پیگیری مسائل تربیتی و انضباطی



مجموعه مقالات

زندگی بچه‌های ما دارد. معلمان و مربیان نیز برای چنین مأموریتی آموزش منسجم ندیده‌اند. سهل است ما برای لحظات بحرانی که جان محصلانمان به خطر می‌افتد نیز از آموزش مناسب برخوردار نیستیم. کمتر عوامل نیروی اداری و تربیتی مدرسه سراغ داریم که آموزش مؤثری درباره روش‌های مقابله صحیح در مرحله اول و فوری باجرایم داشته باشند. ماجدای از آرمان‌پردازی در مدارس و ارائه چشم‌اندازهای دور از دسترس، نیازمند طرح‌های امتحان‌شده و کارشناسی‌شده در مقابله با گسترش ناهنجاری‌های اجتماعی و آفات سلوک جمعی محصلان هستیم، تا پیش از دچار شدن به فجایع غیر قابل جبران باید در این زمینه فعالیت جدی کرد.

۶- آموزش و پرورش و آماده کردن افراد جهت زندگی اجتماعی

بی‌شک در مدارس در این جهت فعالیت‌هایی صورت می‌گیرد؛ در لابه‌لای سخنرانی‌ها، در موقعیت‌هایی از گریز درسی و عمدتاً در شرایطی که محصل، مرتکب فعلی می‌شود که مستلزم نصیحت و مشاوره است.

حال آنکه اگر افراد بخواهند به‌طور مؤثر و فعال در زندگی اجتماعی شرکت کنند، باید به صورت علمی و تمرین عملی واجد شرایط و صلاحیت‌های خاصی بشوند. به عبارت دیگر تا افراد، مهارت‌ها و عادات معینی را در خود رشد ندهند، چگونه می‌توانند در وضعیتی قرار بگیرند که یک زندگی توأم با سلامتی، موفقیت و معنویت را سپری کنند؟ یاد آوری این صلاحیت‌ها و مهارت‌ها نیازمند بحث جدی دیگری است که به اختصار به ذکر بعضی از آنها می‌پردازیم.

بخشی از این صلاحیت‌ها:

الف- مهارت‌های ارتباطی (سخن گفتن، نوشتن، گوش دادن و...)، دانش آموزان ما باید بتوانند مقاصد خود را به زبان جامعه بیان کنند و گفته‌های دیگر هم نوعان خود را بفهمند.

ب- مهارت در به کار بردن روش‌های علمی و حل مسائل زندگی با استفاده از علوم مختلف.

ج- مهارت برای فهم تاریخ ملل مختلف.

د- مهارت لازم برای حفظ سلامت جسمانی و روانی و مدیریت احساسات و عواطف.

ه- مهارت برای پیدا کردن استعدادها و خود در زمینه شغلی؛ آموزشگاه‌ها را از آزمایشگاه‌ها و کارگاه‌های مناسب تهی کرده‌ایم. امروزه کمتر درسی داریم که اوقاتی از کلاس را در آزمایشگاه بگذرانند. و این فاجعه نظام تعلیم و تربیت ماست.

و- مهارت‌های لازم جهت اجرای وظایف مدنی

دستگاه تعلیم و تربیت کشور ما اسیر «نتایج» است. البته هر دوره این نتایج هم در سایه برنامه بازار کار و غول آزمون ورودی دانشگاه‌ها به سر برده است. آموزش‌های ما نیز معطوف به این نتایج، همواره از «فرایند»ها و رصد دقیق نقاط کور تربیتی و امانده است

دیگر وقت آن رسیده است که متناسب با شرایط سنی و مقاطع تحصیلی فرزندانمان، به روش‌های زیننده و مؤثر، مقررات و ضوابط مربوط به زندگی اجتماعی را به آنها بیاموزیم. محصلان ما باید شناخت درستی از مشارکت مدنی داشته باشند. گنجاندن یک درس تئوری و آن هم حاشیه‌ای کفایت نمی‌کند. باید این حقیقت در متن فعالیت مدرسه‌ها گنجانده شود. با شرکت دادن آنها به صورتی مؤثر در فعالیت‌های اجتماعی و ایجاد موقعیت‌های مناسب آموزشی، امکان یادگیری مفید و کارآمد را برایشان فراهم کنیم. محصلان ما باید در گردش‌های علمی، بازدید از مؤسسه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شرکت کنند. در حال حاضر نوعی انزوای آنها حاکم است. مسئولین ذیربط باید تئوری زندگی در انبوهی از نهاد‌های مدنی را فراهم نمایند. محصلان باید بتوانند در مدار قدرتمند رسانه‌های فعال زندگی کنند. هم با آنها تعامل داشته باشند و هم اصالت فرهنگی خود را حفظ کنند. فرزندان خود را برای زندگی آماده کنیم. ■

منابع:

- ۱- اشاره به کتاب «پدران و پسران» تورگنیف. که تضادهای نسل کهن و نورا بازمی‌نماید.
- ۲- برای تعاریف مربوط به تعلیم و تربیت رجوع کنید به: شریعتمداری، علی، اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- ۳- فرهنگ نظام ثابت و ریشه‌دار عمل، رفتار و اندیشیدن یک یا چند قوم است. «داوری اردکانی، رضا، فرهنگ خرد و آزادی، نشر ساقی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۲۴۵.
- ۴- شریعتمداری، علی، جامعه و تعلیم و تربیت (مبانی تربیت جدید)، چاپخش، تهران، ۱۳۵۳.
- و نیز: شادمان، فخرالدین، تراژدی فرهنگ، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۴۶.
- ۵- یونسکو، نشریه شماره ۴۱، آموختن برای زیستن، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۳۵ به بعد.

مدارس و آموزش رفتار مدنی

سازمانی علمداری*



افکار، عقاید، عادات، شیوه‌های زندگی و رویارویی با مسائل گوناگون تأثیرات بسیار عمیقی بر عملکرد دوزندگی انسان‌ها دارد. افکار و باورهای ما و همین‌طور نوع نگاه ما به مسائل مختلف زندگی از کجای آیند؟ مهمترین ابزار انتقال، تولید و باز تولید افکار، باورها و شیوه‌های زندگی یادر یک‌کلمه «فرهنگ»، تعلیم و تربیت و مهمترین و اولین نهاد اجتماعی که این آموزش را به عهده دارد، خانواده است. تعلیم و تربیت در ایران افزون بر خانواده، اساساً از طریق دو نهاد دولتی صدا و سیما و آموزش و پرورش به عنوان مهمترین ابزارهای فرهنگی صورت می‌گیرد. ویژگی‌هایی که این دو نهاد در ایران دارند عبارتند از: الف- گسترده، عمومی و همه‌گیر بودن؛ ب- برایگان بودن؛ پ- رسمی و دولتی بودن که به دلیل گسترده و رایگان بودن، این دو نهاد مخاطبان گسترده‌ای دارند. موضوع نوشتار حاضر، نهاد آموزش و پرورش است و این که آیا این نهاد پاسخگوی نیازهای اجتماعی و مدنی جامعه حاضر است یا خیر.

آموزش و پرورش به صورت امروزی و به شکل مدارس کنونی، محصول صنعتی شدن و گسترش شهرها بود و در پاسخ به نیازهای جامعه پیچیده امروزی به این شکل رسمی و مبتنی بر برنامه‌های متمرکز ظهور کرد. چند وظیفه از آموزش و پرورش انتظار می‌رود از جمله: ۱- آماده‌سازی افراد جامعه برای پذیرش مشاغل و کارهای مختلف که در جامعه امروزی مهارت‌های تخصصی را می‌طلبد. ۲- یاددهی و آگاه کردن افراد درباره محیط اجتماعی و اقتصادی. ۳- رشد استعدادها و توانایی‌های افراد. متأسفانه در برخی کشورها، نظام آموزش و پرورش جهت پاسخگویی به این نیازها مهیا نشده و در برخی موارد، به عنوان یک پایگاه فکری و فرهنگی در پاسخگویی به نیازهای حکومت یا گروه‌های مذهبی خاص برای محکم کردن پایه‌های قدرت به کار می‌رود. اگر مدارس نتوانند باعث شکوفایی استعدادها و خلاقیت افراد شده، یا نتوانند به نیازهای جامعه پاسخگو بوده و یا قادر نباشند تاریخ و فرهنگ بومی که منجر به ایجاد حس هویت و تعلق به جامعه می‌شود را آموزش دهند، باید تغییرات و اصلاحاتی در مورد آنها روی دهد. گاهی آموزش‌های سنتی و در قالب دانش و مهارت‌های بومی می‌توانند نسبت به الگو برداری از نهادهای آموزش و پرورش کشورهای پیشرفته موثرتر بوده و اهداف مورد انتظار از آموزش و پرورش را بیشتر مهیا سازد.

البته باید به این نکته نیز توجه کرد که قرار نیست آموزش و پرورش به‌طور کامل انسان‌ها را تحت سلطه خود قرار دهد، بلکه با عنایت به آزادی و خلاقیت افراد باید آموزش‌هایی را ارائه کند که هم جامعه و هم افراد از آن بهره ببرند و به رشد و شکوفایی هر دو بینجامد.

پیچیدگی و نیازهای هر جامعه باید به دقت شناسایی شده و برنامه‌های آموزشی مدارس و دانشگاه‌ها با توجه به آنها تدوین شوند. از جمله پیچیدگی‌های جوامع کنونی و بویژه ایران - که آموزش‌های خاصی را می‌طلبد - می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱- وجود تعداد زیادی از انسان‌ها که باید در عین این که همدیگر را نمی‌شناسند و از هم غریبه هستند، در کنار هم زندگی کنند و با یکدیگر تعاملات اجتماعی، همکاری و مشارکت داشته باشند، این ویژگی آموزش‌هایی پیرامون رفتار مدنی و اجتماعی که شهروندان به آن نیاز دارند مانند ایستادن در صف را می‌طلبد.

۲- در حال گذار بودن جامعه کنونی ما که هنوز نه حالت پیشرفته و کم‌نقص جوامع مدرن و صنعتی را دارد و نه حالت کاملاً سنتی؛ در عین این که بسیاری از ویژگی‌های جوامع مدرن مثل نظام اقتصادی سرمایه‌داری، رسانه‌ها و ارتباطات، سازمان‌های مردم‌نهاد، تکنولوژی و روابط پیچیده انسانی در جامعه حضور دارند، اما در مقابل، بسیاری از الزامات مربوط به این ویژگی‌ها به ویژه الزامات فرهنگی در جامعه شکل نگرفته است و همین نکته منجر به ظهور آسیب‌های اجتماعی گوناگون می‌شود. نحوه رویارویی با آسیب‌های اجتماعی و حفظ کردن خویش در مقابل آنها و خطرات اجتماعی که در جوامع در حال گذار خسارات بسیاری را می‌تواند بر افراد وارد کند از مواردی است که انتظار می‌رود آموزش و پرورش به آن توجه داشته باشد، برای نمونه در حال حاضر در ایران و حتی در شهرهای بسیار کوچک، متأسفانه شاهد رشد مقوله‌ای به نام بارداری خارج از چارچوب ازدواج هستیم که در صورت آموزش ندادن ناپسندی آن، دختران نوجوان بویژه در خانواده‌هایی با نگرش‌های سنتی‌تر - که نفس این آموزش را لازم ندانسته و حتی بد می‌دانند - این مسئله می‌تواند پیامد غیرقابل جبرانی برای جامعه، خانواده و فرد ایجاد کند.

۳- در حال توسعه بودن ایران برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی و آموزشی خاصی را می‌طلبد؛ برای توسعه پیدا کردن یک جامعه به افرادی نیاز است که بتوانند با همکاری، مشارکت و انتقادپذیری فعالیت‌های گروهی را پیش ببرند. نهاد آموزش و پرورش شامل مجموعه‌ای از کتب درسی با روش مشخص است، افزون بر آن شامل برنامه

آموزش پنهانی می‌باشد که ارتباطی با محتوای رسمی دروس ندارد و از طریق قوانین و انضباط حاکم بر مدرسه و به واسطه جشن‌ها، عزاداری‌ها، مراسم گوناگون، سخنرانی‌ها و انواع فوق برنامه‌ها توسط مدیران، ناظران، معلمان پرورشی و روحانیون اجرا می‌شود. همه این موارد با هم بر یادگیری و بازتولید ارزش‌ها، نگرش‌ها و باورها تأثیر می‌گذارند.

کودکان حدود ۱۲ سال، از سن هفت سالگی تا ۱۸ سالگی، در ارتباط با نهاد آموزش و پرورش هستند و ساعات زیادی از زندگی خود را در مدارس سپری می‌کنند. این سنین به چند دلیل دارای اهمیت است: نخست اجتماعی شدن کودکان در این سنین اتفاق می‌افتد و کودکان برای نخستین بار وارد اجتماعی به غیر از خانواده می‌شوند، نحوه رویارویی با اجتماع و افراد را یاد گرفته و برای نقش‌های آینده‌شان آماده می‌شوند. بخش مهمی از اجتماعی شدن کودکان در دوران معاصر، در مدرسه اتفاق می‌افتد. آنان در سنین پایین، بیشتر آماده پذیرش ارزش‌ها و اصولی هستند که بعدها نیز به صورت آگاهانه و یا ناخودآگاه به رفتار آنها جهت می‌دهد و همین اهمیت بررسی برنامه‌ی درسی را مشخص می‌کند. دوم، مهم‌ترین سنین زندگی یعنی دوران بلوغ که مقطع حساسی است در این سنین طی می‌شود. سن بلوغ سنی است مانند شمشیر دولبه؛ در عین این که بسیاری از باورها، افکار و آرمان‌های یک انسان در این سن شکل می‌گیرد، در مقابل، آسیب‌های بسیار زیادی نیز نوجوانان را تهدید می‌کند، از جمله آسیب‌های اجتماعی مثل اعتیاد، روابط جنسی آموزش داده نشده و نیز آسیب‌های فکری و اعتقادی.

متن حاضر بیشتر به بررسی محتوای کتب درسی کنونی از نظر آموزش‌های مدنی و اجتماعی می‌پردازد. برخی کتب مانند ریاضی، فیزیک، علوم تجربی، شیمی و زیست برنامه مشخصی دارند و انتظاری جز آموختن یک سری علوم و دانش خاص از آنها نمی‌رود، هر چند می‌توانند با نیازهای توسعه‌ای کشور هماهنگ‌تر شوند. موضوع اصلی بحث در این نوشتار،

کتب علوم انسانی مثل کتب دینی، اجتماعی، تاریخ و فارسی هستند که علاوه بر برنامه‌ی اصلی آموزش و پرورش که عبارت است از یاددهی مستقیم یک سری دروس با رتوس و محتوایی مشخص است، به صورت غیر مستقیم نیز تأثیرات مهمی دارند.

رفتار مدنی و فواید آن

رفتار مدنی مستلزم اعتماد و احترام به دیگران یا غریبه‌ها و ارتباط هوشیارانه و نیکخواهانه نسبت به آنهاست که در ذات خود اصالت دارد. اگر چه این نوع رفتار از سوی ارزش‌های دینی حمایت و از نظر فوایدی که برای جامعه دارند نیز مفید ارزیابی می‌شود، با این همه رفتار و ارتباط مدنی به صورت ذاتی ارزشمند و انسان‌ساز و باعث شکوفایی زندگی جمعی و فردی است. کنش مدنی نه معطوف به هدف و کسب موفقیت، که بدون در نظر گرفتن نتیجه در پی رعایت ارزش‌های انسانی بوده که اساساً ارزشمند است. رفتار مدنی بر توانایی‌های اساسی تأکید می‌کند که یک فرد برای زندگی در عرصه عمومی و خصوصی خود در جوامع امروزی به آن نیاز دارد و با سه نکته مهم در ارتباط است: نخست، تابع قانون است که این نکته آزادی‌ها و حقوق دیگران و نظم و رفاه عمومی را در بر می‌گیرد. دوم، حقوق فرد را مدنظر دارد، معنای آن این نیست که حقوق خود فرد به خاطر دیگران پایمال شود و سوم این که وظایف فرد را نیز در نظر دارد، یعنی در کنار حق و حقوق فرد، وظایف او را نیز در برابر قانون و افراد دیگر جامعه مورد توجه قرار می‌دهد. این مفهوم ارتباط تنگاتنگی با مفهوم شهروندی دارد. شهروندان دارای حقوق، وظایف و تکالیف برابر هستند و از نظر حقوق بشر، شهروندی به پایگاه و مقامی اطلاق می‌شود که به افراد توانایی ادعا کردن علیه جامعه بخصوص دولت، حق طلبی و مشارکت را می‌دهد.

رشد رفتار مدنی در میان اعضای جوامع کنونی که از میلیون‌ها افراد غریبه تشکیل شده، ضروری تر است. ظریف این که در جوامعی که توسعه یافته‌ترند، (از نظر اقتصادی، اجتماعی و سیاسی) رفتار مدنی

نهاد آموزش و پرورش شامل مجموعه‌ای از کتب درسی با رتوس مشخص است، افزون بر آن شامل برنامه آموزش پنهانی می‌باشد که ارتباطی با محتوای رسمی دروس ندارد و از طریق قوانین و انضباط حاکم بر مدرسه و به واسطه جشن‌ها، عزاداری‌ها، مراسم گوناگون، سخنرانی‌ها و انواع فوق برنامه‌ها توسط مدیران، ناظران، معلمان پرورشی و روحانیون اجرا می‌شود. همه این موارد با هم بر یادگیری و بازتولید ارزش‌ها، نگرش‌ها و باورها تأثیر می‌گذارند

رفتار مدنی بر توانایی‌های اساسی تأکید می‌کند که یک فرد برای زندگی در عرصه عمومی و خصوصی خود در جوامع امروزی به آن نیاز دارد و با سه نکته مهم در ارتباط است: نخست، تابع قانون است که این نکته آزادی‌ها و حقوق دیگران و نظم و رفاه عمومی را در برمی‌گیرد. دوم، حقوق فرد را مدنظر دارد، یعنی آن این نیست که حقوق خود فرد به خاطر دیگران پایمال شود و سوم این که وظایف فرد را نیز در نظر دارد، یعنی در کنار حق و حقوق فرد، وظایف او را نیز در برابر قانون و افراد دیگر جامعه مورد توجه قرار می‌دهد. این مفهوم ارتباط تنگاتنگی با مفهوم شهروندی دارد

شکل غالب رفتار را در میان شهروندان تشکیل می‌دهد. می‌توان مصادیق مربوط به رفتار مدنی را در چند دسته نام برد:

۱- رفتار آگاهانه و ارزش‌های مدنی از سوی مادر قبایل انسان‌های دیگر شامل:

رفتار مؤدبانه و آداب معاشرت، احترام به دیگران، مراقب حرکات بدن بودن، مهمان‌نوازی، تواضع و عدم غرور در برابر دیگران، کمک به دیگران (از خودگذشتگی)، احترام به کسی که با ما متفاوت است، غیبت و بدگویی نکردن، رعایت و احترام به قوانین، خوب گوش کردن، اعتماد به دیگری؛ صداقت در رفتار، آگاهانه عمل کردن در قبال دیگران، رعایت انصاف و عدالت در برابر دیگران، عدم دخالت؛ صبر، بردباری و خودکنترلی، امنیت و مراقبت؛ مهربانی، توجه و دلسوزی.

۲- رفتار آگاهانه از سوی ما نسبت به محیط زیست و حیوانات که مقولات زیر را تحت پوشش قرار می‌دهد:

مهربانی با حیوانات، اسراف نکردن و صرفه‌جویی، حفظ محیط زیست.

۳- ارزش‌های مدنی که حالت عام دارند (یعنی لزوماً از سوی ما و نسبت به اطرافیان خاص که در طول زندگی روزمره با آنها روبه‌رو می‌شویم نیست). که برابری، آزادی، صلح و طرد خشونت را در برمی‌گیرد.

۴- ارزش‌های مدنی نسبت به خویشان مانند قدرت گفتن نه، کاردانی و تلاش.

۵- ارزش‌های مدنی مربوط به کار گروهی از جمله همکاری و مشارکت.

۶- ارزش‌های مدنی مربوط به انتقادپذیری از جمله مسئولیت کار خود را پذیرفتن، معذرت خواهی، تسلیم شدن متواضعانه در مقابل حرف درست و انتقاد سازنده.

نبود فرهنگ و رفتار مدنی باعث عدم کارایی برنامه‌ها و اقدامات گوناگون، عدم رشد مطلوب جامعه در ابعاد مختلف و در نتیجه اتلاف منابع می‌شود. در جوامع پیچیده و با وجود تفاوت‌های گوناگون فرهنگی، قومی و زبانی میان مردم، وجود فرهنگ و رفتار مدنی، نه تنها به عنوان عاملی برای کاهش خشونت مطرح می‌شود، بلکه با افزایش روحیه مشارکت، همکاری، درک متقابل، انتقادپذیری و احترام به تفاوت‌ها باعث رشد و افزایش کارایی جوامع می‌شود. در جوامعی که رفتار مدنی رفتار غالب بیشتر مردم است، می‌توان شاهد افزایش خلاقیت، اعتماد و سرمایه اجتماعی و در نتیجه افزایش همکاری‌ها و فعالیت‌ها در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بود.

ریشه این مفهوم به تاریخ گذشته بشر بخصوص عصر روشنگری بازمی‌گردد.

فهرست

فصل اول - گروه، خانواده و مؤسسه ۲
درس اول: ما عضو چه گروه‌هایی هستیم؟ ۲
درس دوم: چرا مؤسسات مختلف به وجود آمده‌اند؟ ۱۲

فصل دوم - بانک ۱۸
درس سوم: چرا با دیگران داد و ستد می‌کنیم؟ ۲۰
درس چهارم: بانک در زندگی ما چه نقشی دارد؟ ۲۵

فصل سوم - شهرداری ۳۰
درس پنجم: چرا باید محیط‌زیست خود را پاکیزه و زیبا نگه‌داریم؟ ۳۲
درس ششم: شهرداری در زندگی ما چه نقشی دارد؟ ۳۸

فصل چهارم - راهنمایی و رانندگی ۴۶
درس هفتم: چرا قوانین و مقررات را رعایت می‌کنیم؟ ۴۸
درس هشتم: راهنمایی و رانندگی در زندگی ما چه نقشی دارد؟ ۵۲

فصل پنجم - پست ۵۸
درس نهم: چرا با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنیم؟ ۶۰
درس دهم: پست در زندگی ما چه نقشی دارد؟ ۶۶

فصل ششم - جمعیت هلال احمر - بیمه ۷۲
درس یازدهم: چرا با یکدیگر همدلی می‌کنیم؟ ۷۲
درس دوازدهم: چه راه‌هایی برای همدلی با دیگران وجود دارد؟ ۷۸

دوم راهنمایی

فهرست

فصل اول - حکومت ۲
درس ۱: امروز، نوازهای ما چگونه نواز می‌نهند؟ ۲
درس ۲: مؤسسات چه زمانی بهتر می‌توانند نوازهای ما را نواز کنند؟ ۸
درس ۳: چرا به حکومت نواز داریم؟ ۱۴
درس ۴: چرا به قانون نواز داریم؟ ۱۹

فصل دوم - حکومت ما ۲۶
درس ۵: حکومت ما چه ویژگی‌هایی دارد؟ ۲۸
درس ۶: مجلس ما در حکومت چه نقشی دارد؟ ۳۲
درس ۷: دولت ما در حکومت چه نقشی دارد؟ ۴۱
درس ۸: قریه قضاییه ما در حکومت چه نقشی دارد؟ ۴۶
درس ۹: رهبر ما در حکومت چه نقشی دارد؟ ۵۱

فصل سوم - حکومت و مردم ۵۶
درس ۱۰: ما در حکومت چه نقشی داریم؟ (۱) ۵۸
درس ۱۱: ما در حکومت چه نقشی داریم؟ (۲) ۶۴
درس ۱۲: چگونه می‌توانیم به نقش خود در حکومت، بهتر عمل کنیم؟ ۷۱

سوم راهنمایی

روشننگری جریانی فکری بود که در طول قرن هجدهم، اروپا را به تکاپو انداخت. روشنفکران این دوره اصلاح طلبانی بودند که اعتقاد داشتند امور اجتماعی باید در راستای آرمان‌ها و ارزش‌های بشر اصلاح شوند. مونتنسکیو از مهمترین چهره‌های روشننگری در قرن هجدهم از اولین روشنفکرانی بود که مخالفت خود را با خشونت اعلام کرد و به تدوین مبانی حقوقی اصلاح قانون کیفری فرانسه پرداخت. وی خواستار لغو دادگاه‌های تفتیش عقاید و ایجاد نظام حقوقی مبتنی بر مدارا و تساهل گردید. مقولات اصلی اندیشه روشننگری به شدت با اقتصاد بازار همگون است. اقتصاد بازار و سرمایه‌داری در غرب که در قرن سیزدهم شکل گرفته بود، باعث ایجاد اندیشه فردگرایی و خودمختاری در افراد شد و افزون بر تأثیر بر ساختار اجتماعی، بر قوانین عقلی، دینی و سنتی حاکم بر رفتار مردم نیز تأثیرات عمیقی بر جای گذاشت؛ ارزش‌های بنیادینی مانند پیمان، برابری، عمومیت (وجود قوانین کلی و مستقل از طرفین)، مدارا، آزادی و مالکیت حول مفهوم داد و ستد و مبادله شکل گرفتند. اکثریت فلاسفه روشننگری این موارد را به عنوان ارزش‌های بنیادین طبیعی انسان و وجود اجتماعی قلمداد کردند.

کتاب درسی کنونی

با بررسی اجمالی بر کتب درسی، موارد زیر در ارتباط با آموزش رفتار مدنی قابل استنباط است:

۱- آموزش رفتار مدنی می‌تواند به عنوان درسی در سیستم آموزش و پرورش و یادار کنار تعالیم آموزگاران مورد تأکید جدی قرار بگیرد، اما در حال حاضر دروس علوم اجتماعی و مدنی هستند که وظیفه آموزش رفتار مدنی بر عهده آنهاست. متأسفانه در بیشتر دوره‌های تحصیلی، کتب علوم اجتماعی و مدنی چندان به طور مؤثری برای این منظور طراحی نشده‌اند. دروس اجتماعی در دوره راهنمایی بیشتر به عملکرد مؤسسه‌ها و نهاد‌های مختلف اجتماعی و سیاسی می‌پردازند.

در تعلیمات مدنی پنجم ابتدایی، مفاهیم سیاسی که با ایدئولوژی اسلامی ترکیب شده‌اند بسیار به چشم می‌خورد که چندان با

نیازهای امروز جامعه ایران و دانش‌آموزان که بر اساس قرائت شهید مطهری با مقتضیات زمان چندان سازگاری ندارد. در مقایسه می‌توان گفت کتب تعلیمات اجتماعی سوم و چهارم ابتدایی نسبت به کتاب پنجم بهتر هستند، ولی باز هم نیاز به کار بیشتری برای بهبود محتوا و شیوه آموزش آنها احساس می‌شود.

خوشبختانه از اتفاق‌های اخیر و مثبتی که در این عرصه رخ داده است می‌توان به کتاب «مطالعات اجتماعی» ششم دبستان اشاره کرد. این کتاب شامل فصلی با عنوان «کاربرگه‌ها» است که به بحث گروهی پیرامون موضوعات مختلف می‌پردازد. در این کتاب مطالب تاریخ، اجتماعی، جغرافیا و اقتصاد به طرز موثرتر و با زبان کاربردی تری مورد توجه قرار گرفته است که امید است کتب دیگر نیز این کتاب را به عنوان الگویی نسبتاً موفق در میان کتب درسی آموزش و پرورش مدنظر قرار دهند. این کتاب با بهره‌گیری از تصاویر، سؤال و زبانی مبسوط و ساده می‌تواند به صورتی مؤثر انتظاراتی که از درس مطالعات اجتماعی می‌رود برآورده سازد.

البته خیلی مهم است که آموزگاران به شیوه کارآموده با چنین کتاب‌هایی که نیاز به کار گروهی دارند، برخورد کنند. معلمان، بخش مهمی از فرایند آموزش را تشکیل می‌دهند که باید در کنار کتب درسی بتوانند نقش فعالی در آموزش دانش‌آموزان ایفا کنند. خوشبختانه برای آموزش این کتاب، «راهنمای معلم» نیز تهیه شده است.

کتاب مطالعات اجتماعی سال ششم

ابتدایی

۲- افزون بر کتب تعلیمات اجتماعی و مدنی، کتب فارسی و دینی - که هم‌اکنون «دین و زندگی» نامیده می‌شود - با این که مستقیماً وظیفه آموزش رفتار مدنی و شهروندسازی را بر عهده ندارند، اما در لابلای داستان‌ها و درس‌ها به صورت غیرمستقیم حامل پیام‌هایی هستند که ناخودآگاه تأثیر عمیقی بر فهم و ادراک اجتماعی دانش‌آموزان دارند. با بررسی اجمالی این کتب چند نکته دارای اهمیت مشاهده می‌شود: الف - برخی مفاهیم



می‌توان مصادیق مربوط به رفتار مدنی را در چند دسته نام برد:

- ۱- رفتار آگاهانه و ارزش‌های مدنی از سوی ما در قبال انسان‌های دیگر شامل: ۲- رفتار آگاهانه از سوی ما نسبت به محیط زیست و حیوانات، ۳- ارزش‌های مدنی که حالت عام دارند. ۴- ارزش‌های مدنی نسبت به خویش‌ن، ۵- ارزش‌های مدنی مربوط به کار گروهی، ۶- ارزش‌های مدنی مربوط به انتقادپذیری



ولی کتابت را در پی ی نونی و حواس مبتدی را برست می‌کنی، سعید زیر سرپرست تا حد ارضی را در برده ای اسم او را هم در رو بنفشه چها نوشت، وقتی سعید اعتراض کرد اسمش سر تا خط است جلوی اسم او که کتابت، حواس اسمی بی معانی های مختلف اسم بچه ها را در رو بنفشه چها می نوشت، همی بچه ها در کلاس سناکت نشسته بودند آنکی معلم که به کلاس آمد سر و صدای بچه ها بلند شد، وقتی سناو را فهمی گفتند و سنی این که اسمی فراموش کرده است، یک فایده ی خوب پای چه صلاقی " دانشم باخداه " سنی از دانش آموزان خواست تا کلمه های سه تیره تشکیل دهد و با مسورت هم بنویسد که فایده ی خوب پای دارای چه صلاقی باشد، آنکی نظر حق را حدازده تا کلمه مشرک " خدا را در پی تالیفی کلاس بنویسد حق نوشتند، فایده ی خوب بنفشه.

نبود فرهنگ و رفتار مدنی باعث عدم کارایی برنامه‌ها و اقدامات گوناگون، عدم رشد مطلوب جامعه در ابعاد مختلف و در نتیجه اتلاف منابع می‌شود. در جوامع پیچیده و با وجود تفاوت‌های گوناگون فرهنگی، قومی و زبانی میان مردم، وجود فرهنگ و رفتار مدنی، نه تنها به عنوان عاملی برای کاهش خشونت مطرح می‌شود، بلکه با افزایش روحیه مشارکت، همکاری، درک متقابل، انتقادپذیری و احترام به تفاوت‌ها باعث رشد و افزایش کارایی جوامع می‌شود

مدنی زمینه را برای شکوفایی خلاقیت، پشتکار، بهبود و اصلاح جامعه و در نهایت رشد و متعالی شدن جامعه فراهم می‌کند که در کتب درسی باید به این موارد بیشتر توجه شود. ب- می‌توان محتوای کتب فارسی را در قالب داستان‌ها و موضوعات متناسب تری قرار داد که در کنار هدف اصلی دروس فارسی، بتواند به آموزش مفاهیم مختلف و مفید - نه صرفاً مفاهیم مدنی - برای دانش آموزان نیز بپردازد. ب- لازم است در کتب درسی به روستا، عشایر و آداب و سنن کشورهای دیگر توجه بیشتری شود. در ارتباط با مشاغل، درست است که توجه به شغل رفتگر و هنرمند در دروس جداگانه در کتب فارسی ابتدایی نکته مثبتی به شمار می‌آید، اما می‌توان دامنه بیشتری از مشاغل را مدنظر قرار داد.

۳- افزون بر توجه به آموزش رفتار مدنی به لحاظ محتوایی باید به ظاهر و نحوه انتقال این پیام‌ها نیز توجه کرد. در ادامه به یک مورد درسی و ویژگی‌های آن که در ظاهر نسبت به آموزش و انتقال ارزش‌های مدنی مناسب بوده، اشاره می‌شود. درس «نماینده کلاس» در کتاب فارسی (پخوانیم) سوم دبستان از منظر نحوه آموزش رفتار مدنی شایسته تأکید است. با توجه به جملاتی که در ادامه از این درس آمده، در این درس مفاهیمی مانند مشارکت و همکاری مطرح شده است که در دروس دیگر کمتر مشاهده می‌شود.

۱- معلم: هر کس روی کاغذ کوچکی که به دستش می‌دهم اسم دو نفر را که به نظرش شایسته نمایندگی کلاسند بنویسد. ۲- امین که نماینده شده بود یادش آمد که دیروز لیوان نیاورده بود و وقتی از حسن خواست لیوانش را به او بدهد، حسن گفته بود هر کس باید با لیوان خودش آب بخورد. برای همین اسم حسن را در فهرست بدها نوشت.

۳- معلم از بچه‌ها خواست، گروه‌های سه نفره تشکیل دهند و با مشورت هم بنویسند که نماینده خوب باید دارای چه صفاتی باشد.

۴- بچه‌ها نوشتند: نماینده باید مرتب، تمیز، با حوصله و درس‌خوان و عادل و امین باشد.

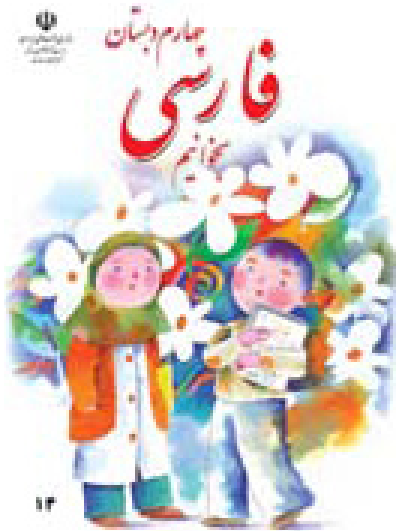
۵- امین از بچه‌ها معذرت خواهی کرد

و قول داد که از فردا نماینده‌ی خوبی برای کلاس باشد.

همچنین در این درس از موضوعات ملموسی برای کودکان استفاده شده است، برای نمونه عبارت «امین که نماینده شده بود یادش آمد که دیروز لیوان نیاورده بود و وقتی از حسن خواست لیوانش را به او بدهد، حسن گفته بود هر کس باید با لیوان خودش آب بخورد. برای همین اسم حسن را در فهرست بدها نوشت.» برای کودکان ملموس و قابل فهم است و احتمالاً بسیاری از کودکان چنین رفتارهایی دارند. چنین مفاهیم ملموس و قابل فهم، باعث افزایش تأثیر مثبت کلام، خود آگاهی و بهبود رفتار می‌شود، بنابراین مناسب است درس‌هایی با موضوعات واقعی‌تر، ملموس‌تر و کاربردی‌تر جایگزین برخی دروس با موضوعات غیرملموس شود. استفاده از دغدغه‌ها و مثال‌هایی که ذهن کودکان با آنها آشناست، باعث انتقال سریع پیام‌ها و پایدار تر بودن تأثیرات آنها می‌شود.

۴- یکی از نکات مهم در ارتباط با برنامه درسی در ایران این است که برخی دروس مثل احکام بسیار مهم تلقی می‌شوند و برنامه‌های مؤثری برای آنها در مدارس وجود دارد، برای نمونه یادگیری عملی وضو، تیمم، برگزاری نماز جماعت، وجود فارغ‌التحصیلان حوزه علمیه در مدارس جهت توضیح مسائل دینی و پاسخگویی مسائل مربوط به احکام دانش آموزان و وجود کتب خاص با هدف آموزش احکام، از اقدامات بسیار مهم آموزشی هستند که قطعاً باعث یادگیری مؤثر احکام در مدارس می‌شود. غرض از بیان این مورد موفق در مدارس ایران این است که بسیار عالی خواهد بود اگر دروس مربوط به آموزش اصولی رفتار مدنی با توجه به اهمیتی که دارند نیز با این جدیت و دقت مورد برنامه‌ریزی و توجه مسئولان آموزش و پرورش قرار گیرد که فایده آن به تمام جامعه ایران تعلق بگیرد.

۵- بسیار مهم است که فرایند ارزشیابی دانش آموزان در نظام آموزش و پرورش اصلاح گردد. این مسئله در یادگیری دانش آموزان بسیار تأثیر گذار است. اگر نظام ارزشیابی بر این اساس باشد که به یک سری پرسش‌های مشخص و تکراری پاسخ صحیح



آموزش رفتار مدنی می تواند به عنوان درسی در سیستم آموزش و پرورش و یا در کنار تعالیم آموزگاران مورد تأکید جدی قرار بگیرد، اما در حال حاضر دروس علوم اجتماعی و مدنی هستند که وظیفه آموزش رفتار مدنی برعهده آنهاست. متأسفانه در بیشتر دوره‌های تحصیلی، کتب علوم اجتماعی و مدنی چندان به طور مؤثری برای این منظور طراحی نشده‌اند

داده شده و این نشانه موفقیّت دانش آموز تلقی شود، متأسفانه نظام آموزش و پرورش در عملکرد خود باشکست روبه‌رو خواهد شد. نظام آموزش و پرورش موفق خواهد بود که ذهن دانش آموزان را به چالش وادارد و آنها را به فکر کردن و خلاقیت رهنمون سازد. این نوع نظام قادر خواهد بود که نیازهای در حال تغییر جامعه، نیازهای توسعه‌ای و فرهنگی جامعه را که منجر به پیشرفت یک جامعه خواهد شد پاسخگو باشد. خوشبختانه در نظام آموزش و پرورش کنونی به لحاظ سیستم ارزشیابی، تحولات مثبتی در حال رخ دادن است، برای نمونه نظام نمره دهی صفر تا ۲۰ در برخی دوره‌های تحصیلی جای خود را به ارزیابی با عبارات عالی، خوب، متوسط و... داده است که این نوع ارزیابی با ایجاد استرس کمتر برای دانش آموزان تأکید بیشتری بر یادگیری دارد تا اینکه رقابت تنگاتنگ و فشاردهی را ایجاد کند که هدف آن بیشتر کسب نمره است تا اصل یادگیری. ■

* کارشناس ارشد پژوهش علوم اجتماعی دانشگاه تهران

منابع:

- آرون، ریمون (۱۳۸۶)، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پیرام، انتشارات علمی و فرهنگی.
- اسپنسر، لویس (۱۳۷۸)، روشنگری؛ قدم اول، ترجمه مهدی شکیبانیان، انتشارات شیرازه.
- بایزر، فردریک و آندرو بوی و دن بیری زیل، ژرژ دی ژوانی و مایکل فارستر (۱۳۸۵)، نگاهی به

روشنگری مدرنیته و ناخرسندی‌های آن؛ ذهنیت، معرفت و زیبایی، اقتباس و ترجمه دکتر محمد ضیمران، نشر علم.
- جلالی پور، حمیدرضا (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- حسن زاده، زهره (۱۳۸۹)، بررسی جایگاه تربیت مدنی در کتاب‌های درسی تعلیمات اجتماعی دوره راهنمایی تحصیلی در سال تحصیلی ۸۸-۸۹ [پایان‌نامه]، استاد راهنما پروین احمدی، استاد مشاور محمدرضا سرمدی، دانشگاه پیام نور، مرکز تهران، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، گروه برنامه‌ریزی درسی.
- گلدمن، لوسین (۱۳۶۶)، فلسفه روشنگری؛ بورژوازی مسیحی و روشنگری، ترجمه منصوره (شیوا) کاویانی، نشر نقره.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، نشر نی.
- مرانلو، زهرا (۱۳۸۵)، حقوق شهروندی یا شهروندسازی، روزنامه شرق، ش ۷۹۷.
- مکی علمداری، سارا و حمیدرضا جلالی‌پور (۱۳۹۰)، تحلیل و مقایسه‌ی محتوای کتاب‌های فارسی پایه دوم و سوم مقطع ابتدایی از لحاظ مؤلفه‌های رفتار مدنی در سال‌های تحصیلی ۱۳۸۷ و ۱۳۴۶، فصلنامه مطالعات برنامه درسی ایران، ش ۲۳.
- Forni P.M. (۲۰۰۳) - Choosing Civility: The Twenty-Five Rules of Considerate Conduct - New York, St. Martin's Press.

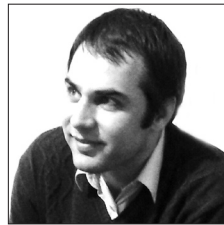
با توجه به بروز مشکل برای نام دامنه قبلی وبسایت نشریه چشم‌انداز ایران که ناشی از تحریم‌های اعمال شده از سوی شرکت کانادایی ارائه سرویس دامین بود، آدرس جدیدی برای وبسایت این نشریه سیاسی-راهبردی در نظر گرفته شده و مطالب این نشریه از این پس در آدرس

www.meisami.net

در دسترس خوانندگان گرامی می‌باشد.

مدرسه و مشارکت در عرصه عمومی

مهدی فخرزاده



با صنعتی شدن جهان و افزایش سطح آگاهی، نهاد مدرسه متولی آموزش های متناسب با این شرایط شد. البته باز هم بسیاری از آموزش ها چون سخن گفتن، عشق ورزیدن، تعامل با دیگران و ... توسط شرایط زیستی فرد به او داده می شود

مقدمه

آموزش، مفهومی بسیار گسترده است. این مفهوم تمامی ساحت های زندگی انسان و حتی حیوانات را دربرمی گیرد. در ادوار دیرین، قبیله یا خانواده متولی آموزش بوده اند، اما امروزه نهادهایی که سرپرستی این امر را برعهده دارند، بسیار گسترده و متکثر شده اند. اولین نهادی که امر مهم آموزش را برعهده دارد، نهاد خانواده است که امروزه بسیار کوچک شده است. جامعه شناسان، خانواده را از نظر ساختار به «گسترده» و «هسته ای» تقسیم می کنند. خانواده هسته ای، خانواده ای است که تنها یک نسل در آن زندگی می کند و متشکل از پدر، مادر و گاهی فرزندان است؛ امروزه ما بیشتر با این نوع از خانواده مواجهیم. در گذشته بیشتر با خانواده های گسترده مواجه بودیم که چندین نسل، شامل پدر، مادر، پدربزرگان و مادربزرگان، نوادگان و دیگر اقوام نسبی و سببی را دربرمی گرفت. خانواده گسترده، ساختار محافظه کارتری نسبت به خانواده هسته ای دارد. در خانواده گسترده، ارزش ها از طریق نهاد خانواده، دائم به نسل های جدید، آموزش داده می شود. در خانواده هسته ای، ارزش ها درونی تر است و پدر به تنهایی یا همراه با مادر، در تعیین این ارزش ها دست بازتری دارند. به هر حال خانواده در گذشته حامل و ناقل ارزش های خاصی بود که نسل به نسل منتقل می شد، اما امروزه این کار کرد، قدری دستخوش تغییر شده است. شاید بتوان گفت دولت ها در برخی از موارد به جای خانواده نشسته اند.

نهادی که از جانب دولت، متولی امر آموزش است، مدرسه است. این نهاد، مهم ترین و عریض و طویل ترین نهاد دولتی متولی آموزش است. آموزش و پرورش در برخی از کشورها، تربیون رسمی دولت محسوب می شود و از این نظر ماهیت محافظه کار دارد. اما برخی از کشورها تا حدودی این مشکل را برطرف کرده اند و به دستاوردهایی در این زمینه رسیده اند. در ایران آموزش و پرورش، عمر درازی ندارد. شکل گیری این نهاد، با مخالفت های بسیاری مواجه شد، حدود ۱۵۰ سال پیش، امیر کبیر دارالفنون را بنیان نهاد و حدود دو دهه بعد، میرزا حسن رشیدی اولین مدارس به شکل امروز را بنیان نهاد. جامعه ایران به شدت در برابر شکل گیری این مدارس مقاومت کرد، اما به مرور در دوران پهلوی، مدارس جدید سربر آورد و در دهه های اخیر، این مدارس در ایران جای خود را

یافت. شکل و فرم مدرسه بارها مورد تجدیدنظر قرار گرفت که آخرین بار در سال اخیر اتفاق افتاد.

بودجه های رسمی برای آموزش در ایران، بخش بزرگی از بودجه رسمی دولت را دربرمی گیرد، اما باز هم بسیاری از مسئولین آموزش و پرورش از کمبود بودجه در این نهاد گلایه دارند. سویای این نهادها، امروزه انواع رسانه ها و نهادهای مدنی نیز مسئولیت آموزش انسان را بر دوش می کشند. رسانه در ایران بیشتر در دست دولت است و نهادهای مدنی، متأسفانه چندان مجالسی برای رشد نیافته اند، اما جامعه ایران در معرض رسانه های خارجی نیز هست. این رسانه ها در بسیاری از موارد، ماهیت سیاسی دارند. در حال حاضر هر چند نهادهای داخلی آموزش، البته به جز خانواده، همه حامل یک نوع نگاه به زندگی اند، رسانه های برون مرزی - که مخاطبان کمی هم ندارند - حامل انواع دیگری از ارزش ها و نگاه به زندگی هستند.

مدرسه و ضد مدرسه:

آموزش از روزگار قدیم یک هدف اساسی را تعقیب می کرده است. آن هدف رسیدن به مهارت هایی برای زندگی در شرایطی است که فرد در آن حضور دارد. بسیاری از آموزش ها را شرایط زیستی به فرد منتقل می کند. اما با صنعتی شدن جهان و افزایش سطح آگاهی، نهاد مدرسه متولی آموزش های متناسب با این شرایط شد. البته باز هم بسیاری از آموزش ها چون سخن گفتن، عشق ورزیدن، تعامل با دیگران و ... توسط شرایط زیستی فرد به او داده می شود و مدرسه بخشی از مهارت های عمومی و خصوصی فرد را آموزش می دهد. از منظر جامعه شناسان بسیاری از جمله دور کهمیم، مدرسه، نهادی محافظه کار و مفسر ارزش های معنوی بزرگ زمان و مکان خود است. این نهاد، «قبل از هر چیز وسیله ای است که جامعه توسط آن دقیقاً شرایط موجود خودش را مداوماً بازسازی می کند». اندیشمندان بسیاری مدرسه را مورد نقد قرار داده اند. برخی از آنها حتی نظریه هایی در مورد نفی مدرسه داده اند که مهم ترین آنها «ایوان ایلیچ» است. ایلیچ در کتاب مدرسه زدایی از جامعه، نقدهای اساسی به ساختار مدرسه وارد می آورد. نقدهای ایلیچ بر مدرسه، بسیار بنیادی و درخور تأمل جدی است و به نظر می رسد که هر چه از عمر این نقدها می گذرد، وثاقت آن بیشتر می شود. مدارس از نظر ایلیچ خدمات عمومی کاذب اند،

چرا که بیشتر آموزش‌هایی که فرد می‌بیند، در خارج از مدرسه آموخته است و مدارس، تنها مدرک تولید می‌کنند و آن را جایگزین مهارت می‌کنند. جابه‌جایی مفهوم مدرک و مهارت و هدف شدن مدرک در نظام آموزش و پرورش، معضلی فراگیر و جهانی است. در واقع از دید جامعه‌شناسان منتقد مدرسه، «مدرک، نه منبع مهارت و نه حتی رشد استعداد است. مدرک تنها منبع تبعیض است»^۱. حتی اگر شرایط برای حضور تمام افراد در مدارس یکسان شود، باز هم کسانی که در مدارس بهتری مدرک گرفته‌اند، موقعیت‌های بیشتری می‌یابند و این کار تبعیض است. همانطور که مشاهده می‌شود، جایگاه طبقاتی فرد، با مدرک رابطه‌ای مستقیم دارد در حالی که مدرک، لزوماً تأمین‌کننده مهارت نیست. به نظر این منتقدان تحصیل کرده‌ترین اعضای نیروی کار، ممکن است به هیچ وجه مولدترین آنها نباشد. هر چند این رابطه، استثناهایی هم دربردارد. در واقع ساختار مدرسه مورد مناقشه است و بسیاری از اندیشمندان این ساختار را پاسخگوی نیاز جوامع امروزی نمی‌دانند. ایلچ در کنار نقد‌های خود، راهکارهایی هم ارائه می‌دهد که از آن جمله حذف آموزش اجباری و ایجاد امکان همگانی برای آموزش داوطلبانه است. او معتقد است از تمام رسانه‌ها باید برای این امر استفاده کرد.

اگر به مدارس خودمان در ایران برگردیم، شاید بتوان یکی از نکاتی را که ایلچ مطرح می‌کند، مورد دقت قرار داد؛ آنچه ایلچ و بسیاری دیگر از منتقدین مدرسه مطرح می‌کنند، ایجاد فضای آموزشی مشارکتی و به دور از تحمیل است. یکی از مفاهیم هم‌زاد شهروندی در دنیای مدرن، مفهوم مشارکت است. انسان، مشارکت‌جو است و از این رو مسئولیت‌پذیری دارد. اما مشارکت تعاریف متعددی دارد. تمام نظام‌ها و دولت‌ها ادعای اداره مشارکتی مملکت خود را دارند، اما چه نوع از مشارکت مناسب شأن انسان است؟

مشارکت چیست؟

اگر شهروند را انسانی معرفی کنیم که از مناسبات رعیت‌وار عبور کرده و به مناسبات جدیدی وارد شده است که در آن با مفاهیمی چون تصمیم‌گیری، انتخاب و مسئولیت مواجه است، مهم‌ترین وجه مفهوم شهروندی، مشارکت در امور اجتماعی به نظر می‌رسد. اما در اینجا باید به یک پرسش مهم پاسخ داد و آن اینکه چه نوع مشارکتی؟ سعید مدنی - جامعه‌شناس و

پژوهشگر علوم اجتماعی - اینگونه به این پرسش پاسخ می‌دهد: «برخی از انواع مشارکت مشوق عقلانیت و آزادی اراده است؛ انواع دیگر مشارکت این ویژگی‌ها را تضعیف می‌کنند. برخی الگوهای مشارکت تساوی طلب هستند؛ و دیگر انواع، خواهان روح فرمانبرداری‌اند. ابتدایی‌ترین (و مهم‌ترین) شکل‌های مشارکت گروهی مربوط به تداوم پایه‌ای زندگی‌اند: تولید مثل، پرورش کودک، کار، خویشاوندی، دوستی.

مشارکت در زمینه‌های وسیع‌تر از جمله در حوزه‌های مذهبی و سیاسی مبتنی بر این شکل‌های پایه‌ای بوده و در صورت تضعیف یا فقدان آنها منحرف می‌شود. بسیج توده‌ای افراد منفصل، الگویی برای مشارکت در جماعت نیست. نکته اینجاست که مشارکت جماعت تا جایی بازتاب همکاری و اعتماد و حفاظت از جماعت است که در بر دارنده عضویت چندگانه و تعهدات گوناگون باشد. هر چه این فعالیت بخش‌بندی شده‌تر، تخصصی‌تر و بارآده‌تر باشد، به زنده بودن یک جماعت بیشتر کمک می‌کند»^۲. در واقع، مراد از مشارکت در مفهوم شهروندی، رشد مقولاتی چون جامعه‌پذیری، افزایش دانش سیاسی و اجتماعی جامعه، افزایش احساس مسئولیت در آحاد جامعه و افزایش آگاهی نسبت به حقوق انسانی فرد در جامعه است. آشنایی نسبت به چنین جایگاه و حقوقی از لوازم زندگی در دنیای جدید است.

طرح‌های ناکام و کامیاب در مدرسه:

در کشورهای مختلف، طرح‌های مختلفی در مورد آموزش و پرورش اجرا شده است. برخی از این طرح‌ها با سرور و صدهای بین‌المللی و برخی در سکوت انجام شده‌اند. طرح «پروگرسا» در مکزیک و چند کشور دیگر هر چند با سرور صدای بسیاری از طرف صندوق بین‌المللی پول اجرا شد، اما معضلات جدیدی به وجود آورد؛ طی این طرح، دولت مکزیک به زنانی که فرزندان خود را به مدرسه می‌فرستادند و تحت آموزش عمومی قرار می‌دادند، یارانه نقدی پرداخت می‌کرد. شاید بتوان گفت، مهم‌ترین طرحی که مدرسه یارانه‌ای را پی‌گیری می‌کند همین طرح است. دستاوردهایی که برای این طرح شمرده می‌شود به جز افزایش تحصیلات ابتدایی، افزایش امید به زندگی به ۷۲ سال بود.^۴ تمام نقدهایی که به پرداخت یارانه نقدی وارد است، به این طرح هم وارد است؛ مصرفی شدن خانواده‌ها و وابستگی آنها به درآمد جدید در



دانش آموزان مدرسه مهران ۱۳۴۵

مراد از مشارکت در مفهوم شهروندی، رشد مقولاتی چون جامعه‌پذیری، افزایش دانش سیاسی و اجتماعی جامعه، افزایش مسئولیت در آحاد جامعه و افزایش آگاهی نسبت به حقوق انسانی فرد در جامعه است



ماکارنکو و شاگردانش

از دید ماکارنکو، دانش آموز باید آموزش اجتماعی و سیاسی دیده و فعال باشد و معلم نیز باید شرایط جامعه را به صورت مستمر مطالعه کند و با عطف به نیازهای آن آموزش بدهد. ماکارنکو، پداگوژیکی را روشی مبتنی بر تئوری و عمل طراحی کرده بود؛ کودکانی که در کمون‌های آموزشی در شوروی به سر می‌بردند، روزی پنج ساعت کار و چهار ساعت کلاس آموزشی داشتند.

خانواده، از جمله مشکلاتی است که می‌توان در مورد این طرح ذکر کرد. برخی از کارشناسان معتقدند که پرداخت این یارانه‌ها، زنان را بیشتر در خانه نگه داشته و از بازار کار دور می‌کند، منابع مالی جدید، منجر به اختلاف در خانه می‌شود و زنان، مورد خشونت قرار می‌گیرند. این تبعات به خوبی نشان می‌دهد که تزریق بودجه‌های دولتی، چندان گرهی از کار فرو بسته آموزش باز نکرده است و پیش از تزریق پول، باید برنامه مؤثر داشت.

اما در شوروی سابق، تغییرات در مدرسه به گونه‌ای دیگر آغاز شد؛ انقلاب اکتبر نوآوری‌های بسیاری را در شوروی رقم زد. شاید بتوان «آنتوان سیمونویچ ماکارنکو» را بنیان‌گذار آموزش و پرورش نوین در شوروی دانست. او در کلونی‌هایی به پرورش کودکان بی سرپرست پرداخت و تجربیات خود را در کتاب‌های مختلفی از جمله کتاب «پداگوژیکی» ثبت کرد. مبنای آموزش در آن کلونی‌ها مشارکت همگانی و کار بود. دانش‌آموزان این کلونی‌ها، رشد شخصیتی خود را در روند انجام کارهای تولیدی به دست می‌آوردند. از دید ماکارنکو، دانش‌آموز باید آموزش اجتماعی و سیاسی دیده و فعال باشد و معلم نیز باید شرایط جامعه را به صورت مستمر مطالعه کند و با عطف به نیازهای آن آموزش بدهد. ماکارنکو، پداگوژیکی را روشی مبتنی بر تئوری و عمل طراحی کرده بود؛ کودکانی که در کمون‌های آموزشی در شوروی به سر می‌بردند، روزی پنج ساعت کار و چهار ساعت کلاس آموزشی داشتند.

شیوه ماکارنکو در این مجتمع‌ها بسیار مبتکرانه و به دور از شعار است. ماکارنکو در کتاب پداگوژیکی داستان نوجوانی را تعریف می‌کند که در مقابل نظم، مقاومت می‌کرده است. ماکارنکو به سمت او می‌رود و یقه او را می‌گیرد و او را تهدید به کتک زدن می‌کند، در حالی که قدرت بدنی کمتری نسبت به نوجوان دارد. معلم دیگر به این کار ماکارنکو به شدت نقد می‌کند و حتی برخی تا مدتی با او سخن نمی‌گویند و این کار را نشانه خشونت ارزیابی می‌کنند. اما هم نوجوان و هم دیگر اعضای آن مجتمع تحصیلی به ماکارنکو علاقه مند می‌شوند. ماکارنکو علت این اتفاق را این می‌داند که نوجوان مطمئن است ماکارنکو توان بر خورد فیزیکی با او راندارد؛ او مطمئن می‌شود که اگر ماکارنکو قصد برخورد داشت، با یک گزارش می‌توانست او را اخراج کند و نیاز به دست به یقه

شدن نبود. دست به یقه شدن بیش از همه به ضرر ماکارنکو بود که هم قوانین او را محکوم می‌کرد و هم ممکن بود آسیب ببیند چرا که توان فیزیکی نوجوان از ماکارنکو بیشتر بود. این ابتکار منطقی ماکارنکو را نمی‌توان در هیچ بخش نامه‌ای تبیین کرد ولی مشخص است که در این کار خشونت‌آمیز اعمال نشده بلکه اگر کار به گزارش علیه آن نوجوان می‌کشید، خشونت اعمال شده بود و ممکن بود او به شرایط بسیار سختی دچار شود.

ویژگی مهم دیگری که در روش ماکارنکو وجود داشت، آموزش غیر متمرکز بود. این روش متکی به معلم نیست، بلکه گروه‌هایی تشکیل می‌شد و معلمانی نیز در آنها مشارکت می‌کردند. ماکارنکو معتقد بود که بنا نیست معلم، افکار دانش‌آموز را تغییر دهد، بلکه باید برای او امکان تجربه‌های جدید فراهم آورد. ماکارنکو توصیه می‌کند که پدر و مادرها حتماً یک روزنامه را مشترک شوند و در حضور کودک، آن روزنامه را با هم مطالعه کنند و برخی از مطالب را برای یکدیگر با صدای بلند بخوانند و راجع به آن حرف بزنند. این باعث می‌شود که کودک در جریان مسائل جامعه قرار بگیرد و کم‌کم علاقه مند شود. او ارزیابی را بر اساس مهارت دانش‌آموزانش استوار می‌کند و این کار منجر به رشد کیفی بیشتر آنان می‌شود.

متأسفانه در دوران استالین، مدارس در شوروی رنگ و بوی دیگری گرفت و متولی مارکسیست کردن جامعه شد. این مسیر هر چند دستاوردهای کوتاه مدتی برای حکومت شوروی داشت، اما به مرور کارکرد آموزش و پرورش را با مشکلاتی مواجه کرد. بعد از برژنف در شوروی آندروپوف به قدرت رسید و در زمان او تحولاتی در زمینه آموزش و پرورش آغاز شد. این تحولات توسط چرنینکو، دبیر کل بعدی حزب کمونیست شوروی پی‌گیری می‌شد. پس از آندروپوف و به قدرت رسیدن چرنینکو، گورباچف مسئول پیگیری تحولات آموزش و پرورش شد. در دوره گورباچف، تحولات اساسی در آموزش و پرورش شوروی رخ داد. این تحولات در چند سرفصل خلاصه می‌شد؛ کاهش سن تحصیل، افزایش دوره آموزش عمومی، ادغام تمام نهادهای آموزشی در یک نهاد تا نظام برنامه‌ریزی یکسانی بر مقاطع تحصیلی وجود داشته باشد، غیر ایدئولوژیک کردن آموزش و پرورش و حرفه‌ای شدن آن.^۵

در طی این برنامه، مسئولین به دو مکرار تیزه کردن مدارس توجه نشان دادند و این موضوع

باعث رشد استعدادهای بسیاری شد. اتفاق دیگری که در سیستم آموزش و پرورش شوروی رخ داد، تخصصی شدن یا حرفه‌ای شدن آن بود؛ در واقع تأکید آموزش و پرورش بر افزایش دانش عمومی جامعه کم تر شد و بیشتر به تربیت نیروی ماهر و متخصص همت گمارد. اما در شوروی جای خالی نهادهای مدنی احساس می شد تا بتوانند آموزش های عمومی را در جامعه تقویت کنند. هم زمان با این تحولات، بازسازی اخلاقی دانش آموزان در دستور کار مسئولین قرار گرفت. بازسازی اخلاقی، نیازمند ایجاد فضایی مشارکتی و اخلاق محور و این موضوع نیز نیازمند فعال بودن روح کار جمعی و وجود تشکل های مردمی و صنفی بود که متأسفانه استالینیزم، زمینه های چنین فضایی را از بین برده بود.

تجربه های مدرسه داری در ایران:

صمد بهرنگی شاید اولین نقاد جدی مدرسه در ایران بود. بهرنگی در کتاب «کنده کاوی در مسائل تربیتی ایران»، به زبانی ساده، نامتناسب بودن آموزش های برای عموم دانش آموزان و طبقاتی بودن رویکرد آنها را مورد نقد قرار داده است. او معتقد است، در امر تربیت و آموزش کودکان، منابع داخلی وجود ندارد و فقط به ترجمه های ضعیف خارجی دلخوشیم که در بهترین حالت برای ما نوشته نشده اند. امروز، این نقد کمتر وارد است، اما به هر حال نکته ای که در خور توجه است، این است که آموزش و پرورش ما تا رسیدن به اهداف خود، فاصله زیادی دارد. مدرسه در ایران فراز و فرودهای بسیاری را از سر گذرانده است و هنوز تا رسیدن به حد مطلوب، فاصله زیادی دارد.

در آموزش و پرورش ما، مواجهه با مفاهیم انسانی، مواجهه ای بدون پیش فرض نیست و معمولاً رویکرد سیاسی به این نهاد غیر سیاسی، دستاوردهای مثبتی بر جای نگذاشته است.

نکته مهم دیگری که می توان در مورد آموزش و پرورش در ایران مطرح کرد، غیرمشارکتی بودن آن است. این نقد از سوی بسیاری از اندیشمندان بارها مطرح شده و البته تلاش هایی هم در این راستا صورت گرفته است. داور شیخاوندی، استاد برجسته جامعه شناسی، معتقد است که مردم و شوراهای باید در تدوین کتب درسی مشارکت داشته باشند.^۶ البته تلاش هایی در دوران اصلاحات صورت گرفت و سعی شد که دانش آموزان بیشتر با مفاهیمی همچون مشارکت و مسئولیت پذیری

آشنا شوند، اما به دلایل مختلفی چندان به نتیجه مطلوب نرسید.

اگر بنا است به دانش آموز، مشارکت در امور اجتماعی خود را آموزش دهیم، که حتی در شریعت به آن توصیه شده است، کودک باید در فضایی رشد کند که این مشارکت دارای اهمیت باشد و پیش از هر چیزی این مشارکت را در معلم و خانواده خود مشاهده کند. در واقع شاید نهادهای صنفی معلمان، زمینه ای برای تشکیل نهادها و انجمن های دانش آموزان باشد.

شاید مدرسه در ایران چندان کامیاب نبوده است، اما تجربه های موفق در آموزش و پرورش ایران کم نیست. یکی از این تجربه ها توسط یحیی مافی و معصومه سهراب رقم خورده است. مدرسه مهران، از اولین تجربه های موفق مدارس خصوصی در ایران است. مافی و سهراب تجربه های خود را در کتابی ارزشمند با عنوان «تجربه های مدرسه داری» منتشر کرده اند. آنها می نویسند که چگونه در مورد کوچک ترین موضوعات مدرسه مانند رنگ دیوارهای مدرسه، از کودکان و خانواده هایشان مشورت می گرفتند. تشکیل گروه های داوطلب برای کمک به کتابدار کتابخانه یا برای نظافت مدرسه، از جمله کارهایی بوده است که در این

مدرسه صورت می گرفته است. «تجربه به ما نشان داد که اگر به دانش آموزان مسئولیتی واگذار شود، به خوبی از عهده اش برمی آیند؛ خواه این مسئولیت پاکیزه نگاه داشتن حیاط مدرسه باشد یا آماده سازی و اداره کتابخانه، بسیاری کارهای دیگر. آنچه در این میان اهمیت فوق العاده دارد این است که مدیر و کارکنان مدرسه به مسئولیت پذیری و توانایی دانش آموزان در اداره امور باور داشته باشند.»^۷ در مدرسه مهران، گاهی از دانش آموزان پرسش هایی از مجلات و روزنامه های مفید پرسیده می شد. این نکته منجر به این می شود که دانش آموز به درس مدرسه اکتفا نکنند و از تمام رسانه های مفید بهره برداری کنند. نشریات مفید به آنها و خانواده ها معرفی می شده است و حتی برای فیلم دیدن دانش آموزان برنامه وجود داشته است.

مدیران مدرسه مهران می گویند محور مدرسه، دانش آموز بود؛ «ما به این نکته توجه داشتیم که محور اصلی مدرسه، شاگرد است و همه تلاش ها برای ایجاد رغبت یادگیری در اوست و بدین منظور، مدرسه می بایست از نیرو و وقت دانش آموز چه در داخل مدرسه و چه در خانه هر چه بهتر و بیشتر بهره گیرد.»



آنتون سیمونیچ ماکارنکو

در دوره گورباچف، تحولات اساسی در آموزش و پرورش شوروی رخ داد. این تحولات در چند سرفصل خلاصه می شد؛ کاهش سن تحصیل، افزایش دوره آموزش عمومی، ادغام تمام نهادهای آموزشی در یک نهاد تا نظام برنامه ریزی یکسانی بر مقاطع تحصیلی وجود داشته باشد، غیر ایدئولوژیک کردن آموزش و پرورش و حرفه ای شدن آن.

جلسات سخنرانی اداره می شود و با وجود پیشرفت هایی که در این زمینه شده است، تا حد مطلوب فاصله زیادی دارد. شاید ترمیم این فضا بیش از اینکه نیازمند بخشنامه باشد، نیازمند معلمانی است که کار جمعی و مشارکتی را بدانند و در سرنوشت خود مشارکت فعال داشته باشند. تشکل های معلمان، روحیه کار جمعی را در معلمان تقویت می کند و دانش آموزان از معلمانی که نسبت به سرنوشت خود حساسند، حساسیت های اجتماعی را می آموزند. این حساسیت ها مکانیزم خود کنترلی بسیاری از آسیب های اجتماعی هستند و در واقع هزینه های انتظامی و امنیتی کشور کاهش می یابد. مدرسه ای که بتواند به کودک مشارکت اجتماعی و سیاسی را بیاموزد، به پیشگیری از بسیاری از اتفاقات ناگوار در جامعه دست زده است که برخی از این اتفاقات را با هیچ برخورد قضایی، امنیتی و انتظامی ای نمی توان کنترل کرد.

چنین مدرسه ای در جامعه ای می تواند رشد بیشتری کند که نهادهای مدنی و رسانه های آزاد و فعال داشته باشد. چنین مدرسه ای می تواند به دانش آموز بیاموزد که بنایست تنها گلیم خود را از آب بیرون بکشد. ■

پی نوشت:

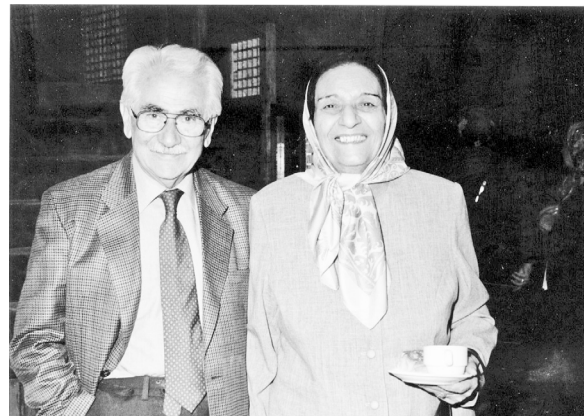
- ۱- جامعه شناسی مدرن، پیترو رسلو، ترجمه حسن پویان، انتشارات چاپخش
- ۲- همان
- ۳- جماعت گرایی و برنامه های جماعت محور، سعید مدنی قهفرخی، انتشارات یاد آوران، ۱۳۸۹
- ۴- طرح پروگرام: برنامه ای موفق برای فقرزدایی در مکزیک، دنیای اقتصاد، ۱۲ مهرماه ۱۳۹۱
- ۵- نگاهی اجمالی و گذرا به وضعیت آموزش و پرورش در شوروی، عبدالمحمد کاظمی پور، فصلنامه تعلیم و تربیت
- ۶- نگاهی به جوامع تک صدایی، فریا خانی، نشریه علوم سیاسی بازتاب اندیشه، شماره ۹
- ۷- تجربه های مدرسه داری، یحیی مافی و معصومه سهراب
- ۸- همان

شاید بتوان گفت آنچه مافی و سهراب به تجربه و بررسی تجارب کشورهای دیگر در یافته اند، از مفیدترین نسخه های موجود برای یک آموزش و پرورش سالم است. آنان به برنامه پنهان درسی سالم برای دانش آموز بهای زیادی می دادند.

بخش مهمی از آموزش، در برنامه درسی پنهان نهفته است. کودک، از رفتار معلم و مدیران مدرسه خود، گاهی بیش از گفته هایشان آموزش می بیند. رفتار معلم رانمی توان با بخش نامه های خشک اصلاح کرد، بلکه خود معلم باید از سبک و سیاق درستی در زندگی برخوردار باشد و با تمام شوق و علاقه در کلاس درس حاضر شود تا الگوی مناسبی برای کودکانش باشد. برخی از این موارد به ذوق و ابتکار معلم بستگی دارد. امروزه در کشورهای پیشرفته سعی می شود مدارس بیشتر با گفت و گو و مباحثه بین دانش آموز و معلم به پیش برود. این نکته سال ها پیش در مدرسه مهران رعایت می شده است. «اگر در هر جلسه تدریس دروس شفاهی، معلم پانزده تا بیست دقیقه را تدریس کند و بلافاصله به پرسش و تمرین جمعی پردازد و بچه ها را به بحث و گفت و گو وادارد و همه دانش آموزان در این بحث و گفت و گو شرکت کنند، دیگر هیچ شاگردی احساس نمی کند که در کلاس بار گرانی بر دوش اوست؛ بلکه درس را بخشی از تلاش و کوشش خود در جمع کلاس می شمرد و بردقت و نکته سنجی خود می افزاید»^۸

لازمه چنین فضایی، معلمانی پویا، آزاداندیش و فعال در جامعه است؛ پرورش کودکانی که نسبت به آینده خود و سرزمینشان احساس مسئولیت کنند و آرمان های جمعی جامعه را پی بگیرند، مستلزم آموزش کار جمعی و وجود فضای کار جمعی در مدرسه است. عملی که کودک کمتر در طول کلاس های درس با آن مواجه می شود.

کلاس های درس در مدارس ما هنوز مانند



یحیی مافی و معصومه سهراب مدیران مدرسه مهران

مدرسه مهران، از اولین تجربه های موفق مدارس خصوصی در ایران است. مافی و سهراب تجربه های خود را در کتابی ارزشمند با عنوان «تجربه های مدرسه داری» منتشر کرده اند. آنها می نویسند که چگونه در مورد کوچک ترین موضوعات مدرسه مانند رنگ دیوارهای مدرسه، از کودکان و خانواده هایشان مشورت می گرفتند

برای تهیه ویژه نامه های چشم انداز ایران

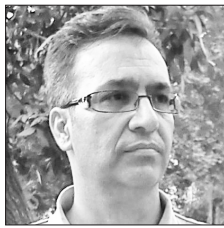
با دفتر نشریه تماس بگیرید

۰۲۱-۶۶۴۳۳۲۰۷

پرورش شهروندان شایسته

دایانا هیندز

برگردان: محمدرضا نیک‌نژاد، دبیر دبیرستان



شهروندی، تنها واژه‌ای
است برای بسیاری از
تلاش‌هایی که همواره
دبستان‌های خوب، در
راستای پرورش احساس
اخلاقی در شاگردانشان
انجام داده‌اند، تا آنها را به
پاسخگویی در برابر اعمال
و رفتار احترام‌آمیز نسبت
به دیگران، برانگیزانند

اگر یک دبستان بخواهد دانش‌آموزانش را به شهروندانی کنشگر و شایسته تبدیل کند، کار را باید از کجا آغاز کند؟ آن هم هنگامی که پیش از این، احتمالاً، بسیاری از شاگردان، هرگز حتی واژه شهروند را نشنیده‌اند! اگر این پرسش ذهن شما را آشفته می‌سازد نگران نباشید، زیرا شهروندی، تنها واژه‌ای است برای بسیاری از تلاش‌هایی که همواره دبستان‌های خوب، در راستای پرورش احساس اخلاقی در شاگردانشان انجام داده‌اند، تا آنها را به پاسخگویی در برابر اعمال و رفتار احترام‌آمیز نسبت به دیگران، برانگیزانند.

اختیار شاگرد

تمرین‌های مناسب برای آموزش شهروندی، می‌تواند در برگیرنده کارهایی از این دست باشد: به کودکان فرصت‌هایی داده شود تا در تعیین مقررات کلاس خویش یا ارائه هر چیز دیگری در شورای مدرسه کمک کنند، با همکاری بچه‌های دیگر به گسترش سیاستی زیست‌محیطی در مدرسه یاری رسانند و اجازه یابند که در نگهداری زمین‌ها و ساختمان‌های مدرسه کمک‌کننده باشند، پدر و مادران به گفت‌وگو درباره نقش خویش در گستره جامعه فراخوانده شوند، کودکان همچنین با اعضای انجمن محلی یا نمایندگان نهادهای منطقه‌ای و ملی دیدار نمایند. این کنش‌ها از آن روست که به بچه‌ها، در کی از وظیفه خویش داده شود.

پروفسور برنارد کریک،^(۱) آموزش شهروندی را در سه خط اصلی تعریف می‌کند: پاسخگویی اجتماعی و اخلاقی، دانش سیاسی و نقش اجتماعی.

آموزگاران دبستان احتمالاً با پاسخگویی اجتماعی و اخلاقی، احساس راحتی خواهند کرد. سومین مورد یعنی نقش اجتماعی، می‌تواند بالقوه سخت به نظر آید، اما باید دانست که برای کودکان دبستان، کار بسیار ارزنده، می‌تواند در فضای اجتماع مدرسه انجام گیرد و نه در بیرون از آن. اما دومین مورد یعنی دانش سیاسی، به‌طور دلهره‌آوری مبهم جلوه می‌کند و مثلاً ممکن است آموزگاران را قدری درگیر مطالعه روی روش‌ها و ساختارهای انجمن‌های محلی‌شان سازد.

نقش آزاد

با این حال، در تجربه‌های نخست، برای بررسی میزان دقت و چگونگی قرار گرفتن درس شهروندی در جدول زمانی آموزشی، باید اندکی کنترل متمرکزی از سوی دولت اعمال شود.

برخی ممکن است ارائه موضوع را در ساعت‌های هفتگی خویش برگزینند، اما بسیاری از جنبه‌های کار، با محتوای زنگ خواندن و نوشتن، یا جغرافیا، تاریخ، آموزش‌های دینی و... پوشش داده خواهد شد. همچنین بخش‌های بزرگی از شهروندی به‌طور طبیعی در پیوند با زندگی و عادت‌های کل مدرسه ساخته می‌شوند، مثلاً در گردهمایی‌ها و نشست‌های انجمن مدرسه. خطری وجود دارد که آموزش شهروندی، تنها به‌عنوان بار بزرگ دیگری، بر دوش مدرسه‌ها دانسته شود، اما اگر آنها برنامه‌ریزی کنند و برای نظارت بر آنچه هم‌اکنون انجام می‌دهند رسیدگی درستی به کار گیرند، کم و بیش، می‌تواند دلگرم‌کننده باشد. شهروندی همچنین، بر بسیاری از موضوع‌هایی تمرکز می‌کند که آموزگاران از کنار گذاشتن آنها از برنامه درسی ملی، دلگیر بوده‌اند: این رهنمودها به آموزگاران اجازه می‌دهد تا برای این موضوع‌ها وقت بگذارند و بارشده فردی شاگردانشان درگیر شوند.

منابع جدید

بخش‌های مستقل شهروندی، در برنامه‌ریزی آزمون و طرح مطالب تازه، به‌منظور کمک به آموزگاران دبستان، پر تلاش بوده‌اند، برای نمونه یکی از این نهادها، کتاب منبع آموزگار، برای پایه اول دبستان را منتشر کرده است و برای پایه دوم نیز در دست چاپ دارد. این کتاب‌ها به‌طور اثرگذاری، موضوع‌های بنیادینی چون کمک‌کردن، به حساب آوردن و یاری‌آوردن دیگران، نگهداری از زیست‌بوم، تبیین فرهنگ‌های گوناگون، مناظره و رأی‌دادن را با طرح پرسش‌هایی شرح داده و فعالیت‌هایی را برای آن پیشنهاد کرده است. برای آغاز و برانگیختن بحث در کلاس، تصویرهای بزرگی از درگیری بچه‌ها در این‌گونه کنش‌ها در نظر گرفته شده است. آموزگاران می‌توانند از این تصویرها را به کار گرفته‌اند، آنها را سودمند ارزیابی می‌کنند.

گفت‌وگو (مناظره)، برای شکل دادن بخش عمده‌ای از آموزش شهروندی، روش مناسبی است. شاید به همین دلیل جلسه‌های «زنگ دایره‌ای (نشستن)» در آموزش گنجانده شده، که اکنون ویژگی بسیاری از دبستان‌هاست، اما باید دانست که کیفیت طرح پرسش‌های آموزگار، در این جلسه‌ها، نقشی حیاتی دارند؛ هنگام گفت‌وگو، پرسش‌ها طرح می‌شوند تا به اندیشیدن کودکان ژرفا بخشند. اگر آموزگاران

در شیوه‌های آموزش شهروندی، بچه‌ها حس می‌کنند که به‌شمار می‌آیند. ما به آنها مسئولیت داده و اجازه می‌دهیم اختیار داشته باشند، همان اندازه که نیاز است، نه دقیقاً آن اندازه که می‌خواهند

از آنچه به «تئوری گام به گام اخلاقی» شناخته می‌شود، درک بهتری داشته باشند، می‌توانند در طرح پرسش‌های خویش، اثرگذارتر باشند. این تئوری، مدلی رشدیابنده است که در آن اغلب، مرحله اخلاقی خودمحوری و تنبیه‌مداری کودکان، بارانمایی‌های بعدی، به درکی همدلانه و انتزاعی‌تر تبدیل می‌شود تا آنجا که با دستورهای اخلاقی، به‌طور کامل‌تری درونی شود. کمک به کودک برای حرکت به سوی این فهم پخته‌تر به میزان زیادی می‌تواند رفتار خودمحور یا تهاجمی او نسبت به دیگران را کاهش دهد. هنگامی که آموزگاران درکی

از این تئوری دارند، به آنها معیاری از پرسش‌ها، برای طرح می‌دهد، برای نمونه پرسش‌های مربوط به درک دیگران، مانند «شما چگونه پی می‌برید که کسی رنجیده است؟ که کودک را کمی برای ادامه گفت‌وگو کمک می‌کند.» همچنین برای پایه‌های اول و دوم، بسته آموزشی با عنوان معرفی شهروندی، تولید شده است، تا مدرسه آنها را به کاربرد. این بسته آموزشی، فیلم‌های گفت‌وگوهای کلاسی که در کتاب به آنها اشاره شده است و همچنین روش تشکیل شورای مدرسه در عمل و پیشنهادهایی درباره چگونگی راه‌اندازی آن را دربر می‌گیرد.

شورای برنامه‌ریزی

شوراهای مدرسه برای بسیاری از دبستان‌ها مفهوم کم و بیش تازه‌ای است، اما مدرسه‌هایی که در راستای آموزش شهروندی در حال توسعه هستند، هم‌اکنون پی‌برده‌اند که شاگردان دبستان به خوبی به این چالش‌ها پاسخ می‌دهند.

برای نمونه، در مدرسه‌ای هیئت‌امانی، شورای مدرسه از معلم‌محوری به دانش‌آموزمحوری توسعه یافته و اکنون روز به روز و به کامیابی بیشتر است. شورا، سالن گردهمایی‌های مدرسه را راه‌اندازی کرده است که شاگردان مسئول موزیک و پاکیزه کردن آن

هستند، به‌راه‌انداختن یک بخت‌آزمایی برای خرید صابون فشاری (تیوپ) به جای قالب‌های آن و برگزاری جشنی شبانه به منظور گردآوری پول برای یک آسایشگاه. هیئت‌امانی مدرسه نیز به‌طور مرتب موضوع‌ها را برای گفت‌وگو به شورای مدرسه می‌برد.

یک آموزگار رابط شهروندی می‌گوید: در شیوه‌های آموزش شهروندی، بچه‌ها حس می‌کنند که به‌شمار می‌آیند. ما به آنها مسئولیت داده و اجازه می‌دهیم اختیار داشته باشند، همان اندازه که نیاز است، نه دقیقاً آن اندازه که می‌خواهند. ما به عنوان یک مدرسه باید مسائل را ارزیابی کنیم تا با رفتار و مسئولیت هماهنگ باشد؛ ما شمار اندکی شاگرد با اعتماد به نفس بسیار پایین داریم که نمی‌دانند چگونه در جهان سازگار باشند. آموزش شهروندی، آنها را وامی‌دارد تا پرداختن به کارهایی را آغاز کنند که پیش از این انجام ندادند و اعتماد به نفس آنها را می‌سازد.

۱۰۰ سال ۱۹۹۸ در باره آموزش شهروندی و آموختن دموکراسی در مدرسه‌ها به دولت گزارش می‌داد و اکنون مشاور DFEE در شهروندی است. ■

کتاب بخوانید و هدیه دهید

نشر صمدیه افتخار دارد که در مدت سیزده سال چند ده کتاب سیاسی-راهبردی را به مرحله چاپ و انتشار برساند. بنابراین در همان راستا بر آن است به خوانندگان نشریه سیاسی-راهبردی چشم‌انداز ایران که علاقمند به این دانش هستند با دادن تخفیف ویژه ۲۰ درصدی، کتاب‌های مورد درخواست را برای متقاضیان ارسال دارد. خواهشمند است مبلغ محاسبه شده را به شماره حساب ۷۴۱۴۲۵۸۷۲۵ حساب پس‌انداز بانک ملت شعبه میدان توحید به نام لطف‌الله میثمی واریز و فیش آن را برای نشر صمدیه ارسال فرمایید.

در ضمن کتابفروشی‌های سراسر ایران می‌توانند در خواست‌های خود را با مؤسسه توزیع سراسری «کتاب

گستر» به شماره تلفن ۰۲۲۰۱۹۷۹۵، ۰۲۲۰۲۴۱۴۱ در میان بگذارند.

شماره تلفن‌های نشر: ۰۶۶۹۳۶۵۷۵-۰۶۶۴۳۳۲۰۷-۰۶۶۵۹۶۸۴۹ فاکس: ۰۶۶۹۳۶۵۷۵

اجازه دهید پیش از پرداختن به موضوع کولبری، دو صحنه از صحنه‌های روزمره زندگی -مرتب با موضوع مطرح شود و سپس بحث اصلی ارائه گردد. صحنه اول، فرودگاه تاریخی توکیو و صحنه دوم در فرودگاه منامه بحرین رخ داده است. در صحنه اول صف بسیار طولانی از جوانان ایرانی را که از تهران آن‌هم از راه پکن، برای کار به ژاپن آورده‌اند، می‌بینید؛ جوانانی که با ترس و لرز و بیم و امید، در انتظار گفت‌وگو با مأموران پلیس در ابتدای ورود هستند، آن‌هم با این آرزو که پذیرفته شوند و برای کارگری، پای در ژاپن بگذارند. رفتار مأموران پلیس که بیشترشان زبان انگلیسی نمی‌دانند، بسیار تند و بی‌ادبانه است. در همان حال، گسرو و بزگرگی از جوانان ایرانی دیده می‌شوند که از کره جنوبی وارد شده و به علت عدم اجازه ورود به ژاپن، باید در فرودگاه بمانند تا با اولین پرواز ایران ایر در صورت وجود جابجایی این جوانان، به ایران بازگردند. ترکیب گروه دوم بسیار عجیب است؛ چند زن و مرد میانسال یا پیر که برخی از آنان از ظاهرشان برمی‌آید که روستایی باشند، پیرامون هر جوانی حلقه زده با صدای بلند با جوانان جروبحث می‌کنند. اطراف این گروه نسبتاً بزرگ ایرانی، پراز ساک و کیسه‌های پلاستیکی است که گویی هر لحظه از سنگینی آنچه در درون آنهاست، خواهند ترکید. وقتی نگارنده نزدیکاً ایرانیان برصندلی نشست، مشخص شد که هر جوان چند زن و مرد را با خود به کره جنوبی برده تا چند چمدان و تعدادی ساک پراز لباس و لوازم آرایش و اسباب‌بازی را به ایران بیاورند و از حقوق گمرکی آنها استفاده کند. بحث آتشین در باب پذیرایی بسیار بدی بود که همه را ناخرسند کرده بود هر جوان، برای چند نفر وابسته به خود توضیح می‌داد که «این ژاپن چه قدر گران است و حتی ساندویچی ناچیز نزدیک به ۵۰ هزار تومان هزینه دارد».

چندسالی که گذشت، از تب و تاب سفر به ژاپن برای کارگری و سفر به کره جنوبی برای تجارت چمدانی، کاسته شد و تجارت چمدانی، بیشتر حرفه‌ای شد و به اقدام مداوم بو تیک داران در رفتن به دوی و ترکیه خلاصه شد.

اواخر دهه ۸۰ میلادی بود که نگارنده برای بررسی پرونده‌های زیربنایی از سوی بانک جهانی به خارطوم، پایتخت سودان می‌رفت. ماه رمضان بود، هوا پیمای امارات از تهران به دوی پرواز کرد و پس از یک ساعت به منامه رفته و از آنجا با هواپیمایی قطر به خارطوم می‌رفت. در ابتدای ورود به فرودگاه منامه، معلوم شد که به علت ساخت و ساز وسیع در فرودگاه، مسافران سودانی را در ترمینال قدیمی بسیار کوچکی جا داده بودند و متأسفانه پرواز، سه ساعت تأخیر داشت. با ورود به ترمینال مسافران سودانی هواپیمایی

کولبری و تجارت چمدانی؛

سازوکارهای انطباق و بقا

در مجموعه راهبردی فقرزدایی یا آسیب اجتماعی

قطر، خاطره فرودگاه تاریخی ژاپن، تداعی شد. همان جروبحث، این بار به زبان عربی و البته نه در مورد غذا و پذیرایی لیکن الگوی مشابه بود. جوانی، برگرد او، چند زن و مرد معمولی از مردم تهیدست کوچک و بازار حلقه زده، در باب اختلافی که به محاسبه حق و حقوق زنان و مردان میانسال و پیر مربوط بود، فریاد می‌کشیدند. گرچه عربی را با لهجه خاصی صحبت می‌کردند، به شکلی دست و پا شکسته، دستگیر نگارنده شد که باز هم موضوع به تجارت چمدانی بازمی‌گردد. جالب آن که نگارنده در خارطوم متوجه شد، با کشف نفت، طبقه‌ای نوکیسه در حال شکل‌گیری است و از این رو تقاضای لباس تمیز اما نه در حد بوتیک‌های لندن و پاریس و نیویورک، رو به افزایش است و جوانان بیکار، مقداری پول و به امید سود، به تجارت چمدانی روی آورده‌اند و یک‌بار دیگر مشخص شد که آسمان همه جا یک رنگ است. اما اجازه دهید بر اساس دو صحنه بالا، به بحث پرداخته شود؛ باید توجه کرد که در کشورهای جهان سوم، به علت تصمیم‌گیری فردی مدبران و عدم نیاز به پاسخگویی، بخش عمده تصمیم‌ها، در واکنش به مسائل روزمره اتخاذ می‌شوند و پیوند با پژوهش‌های علمی ندارند. از نخستین نتایج این وضع، سقوط دائمی سطح دانش علوم، بویژه علوم مرتبط به انسان و از جمله علوم اجتماعی است. در برخی کشورها به دلیل شرایط خاص، عالمان علوم اجتماعی متعهد و زحمت‌کشیده، روز به روز کمتر شده، خرده کارمندان فرصت طلب با مدارک قلابی و زدوبند، جای آنها را می‌گیرند. نخستین ثمر چنین وضعی آن است که بحث‌های علمی با بحث‌های عامیانه کوی و برزن درباره مسائل اجتماعی و اقتصادی چنان ترکیب می‌شوند که تشخیص یکی از دیگری اگر ناممکن نباشد، حتماً سخت خواهد بود؛ مسئله مورد بحث فیزیکی یکی از نمونه‌های آن است. بسیاری بویژه مسئولان برخی ادارات مانند گمرک و دیگر اداره‌هایی که با موضوع، درگیرند خیلی زود بانگ‌زدن، آن را آسیب اجتماعی معرفی می‌کنند. از سوی دیگر چون معمولاً کولبری در مرزها رخ می‌دهد، با ممنوعیت قانونی نیز همراه است، از این رو

پرویز پیران، جامعه‌شناس و استاد دانشگاه



این کنش با تمامی ناخوشایندی‌هایش، راهکار انطباق با تهیدستی است و از این رو از جمله راهبردهای فقرزدایی به‌شمار می‌آید. تجارت غیررسمی مانند مسکن غیررسمی، راه‌حل‌ها یا برنامه‌ریزی خودجوش مردمی تهیدستان است؛ در جوامعی که برای تمامی تهیدستان برنامه مسکن و اشتغال و درآمد کار، ندارد.



کولبر کرد ایرانی

برخورد با کولبری همچون بسیاری از پدیده‌های اجتماعی دوگانه کلی دارد. یک نوع تنبیهی، نادیده‌انگاری، صورت مسئله پاک‌کنی و قهری است که در هیچ نقطه‌ای از جهان راه‌حل نبوده، به زنجیره‌ای از آسیب‌های اجتماعی جان‌بخشیده است که گاه از آسیب اجتماعی فراتر رفته، امنیتی و حیثیتی شده است.

جرم، به آسیب اجتماعی نیز افزوده می‌شود. اما ماجرا چیست؟

همان‌گونه که یافتن مسکن در اجتماعات غیررسمی - که باز هم به اشتباهی فاحش و یا اصراری، ایلیاتی حاشیه‌نشین خوانده می‌شود - آسیب اجتماعی شهری و معضل خوانده می‌شود، تجارت غیررسمی مرزی (Informal Crossborder Trade) یا (ICBT) نیز آسیب اجتماعی و جرم خوانده می‌شود. چنانچه خواهد آمد، در بیشتر کشورهای جهان نیز وضع، به همین روش است. اما کسی از فرد نمی‌پرسد که اگر دست کم ۳۰ درصد مردم تبریز، ۴۰ درصد مردم اهواز، ۴۰ درصد مردم اراک و ۳۸ درصد مردم تهران در اجتماعات اسکان غیررسمی سرپناهی برای خود تدارک نمی‌دیدند که هر ماه باید اجاره‌های کمرشکن و رو به رشد را با درآمد کاری و دستفروشی یا بیکاری می‌زمن پردازند، چند درصد به دزدی، فحشا، کلاهبرداری، طلاق، و... افزوده می‌شد و حالا که نشده اسکان غیررسمی، راه‌حل و نوعی برنامه‌ریزی است یا معضل و جرم شهری و آسیب اجتماعی؟ دقیقاً همین پرسش در مورد تجارت مرزی غیررسمی نیز قابل طرح و باز هم نتیجه یکسان است که اگر فرزندان کرد ایران زمین، جوانان و میانسالان سوخته در آفتاب بلوچستان، نمی‌توانستند بیکاری و بی‌پولی خود را با کولبری، بر دو کی یا هر نوع شیوه انتقال کالا از یک سوی مرز به سوی دیگر، چه برای معاوضه کالاها یا همان تهاوت باستانی و چه برای تبدیل به پول نقد، کمی تسکین دهند، چند درصد، به ساعات گریه آرام همسران کرد افزوده می‌شد؟ به هیچ وجه، هدف نگارنده توجه بنا کردن اتاقی یک شبه بر زمین غیر یا با توافق مالک به عنوان اسکان غیررسمی و یا توجه خطر کردن و جان بر سر دست گذاردن و انتقال کالا از مرزی به مرز دیگر نیست. آرزوی نگارنده آن است که کاخ و باغ‌نشین درون شهری به تمامی ایرانیان تعلق گیرد و نه لایه بسیار بسیار نحیف و کوچکی از مردم. آرزوی نگارنده آن است که تمامی کولبران، تحصیلکردگانی با شرایط شغلی عالی بودند، اما این آرزوها با دره هولناک واقعیت، گاه هزاران فرسنگ فاصله دارد. پس هدف، توجه چیزی نیست، اما این نوشته‌ها شاید روزی به کار تصمیم‌گیری آید که افزایش راباپژوهش درمی‌آمیزد.

کولبری در کردستان، بر دو کی در سیستان و بلوچستان، تجارت جمذانی و هر نوع تجارت مرزی غیررسمی در آخرین تحلیل تلاش بی‌وقفه بیکاران و فقر برای انطباق با فقر رو به رشد و ممانعت از زنجیره به هم پیوسته معضلاتی است که پس از فقر و با فقر، از راه آن، هم چون میهمانان ناخوانده‌ای می‌رسند و گریبان در صدی از فقرای شهری و روستایی را می‌گیرند.

پس موضوع بحث حاضر عبارت است از: «کولبری نامی بسیار با معناست»؛ فارسی سره نامگذاری شده از سوی مردم عادی کوی و برزن، تا حیرت استادان زبان و واژه‌یابان و واژه‌سازان را برانگیزاند. این نام به کنش یا عملی اطلاق می‌شود که به انتقال کالایی بردوش از راه ویرانه، در ساعات اولیه صبح یا هنگام غروب، در برف و باران و در تابش گرم آفتاب تابستانی از این سوی مرز (مناطق مرزی کردستان و آذربایجان غربی یا سیستان و بلوچستان و سه خراسان) به آن سوی، یعنی در کشوری دیگر، می‌انجامد. کولبران یا بر دو کان بلوچ، در برابر کالایی بردوش انتقال شده یا باز هم کالای بردوش با گذرا از مرز به محل اولیه یا می‌گردند (فقط کافی است فهرست بلندبالای کالا که از پاکستان آورده می‌شود، مرور شود). یا پول نقد دریافت می‌کنند. پول نقد می‌تواند پول نقد هر دو کشور باشد که بر اساس نرخ روز محاسبه می‌شود، پس کولبری یا بر دو کی نوعی تجارت غیررسمی مرزی است.

جالب آن که چنین تجارتی در آفریقای شرقی، بویژه در کنیا و اوگاندا و در آفریقای مرکزی، بویژه در زیمبابوه و در آفریقای جنوبی، بر عهده زنان است که مسائل مازاد بر مسائل مردان را به بار می‌آورد؛ فقط کافی است هنگام غروب در میدان محله راژ کوه یاراجه کوه یا محله هوچه که در شهر مسوینگو (Mosvingo) قدیمی ترین شهر زیمبابوه قرار دارد، به غوغای زانی که از کولبری بازگشته‌اند و مایلند کالایی در برابر کالایی برده شده را به بالاترین قیمت بفرروشند گوش داد تا نه تنها از تجارت غیررسمی مرزی سر در آورد، بلکه از توهمین، تحقیر، تجاوز و حتی قتل بر دو کان زیمبابوه‌ای آگاه شد؛ عجب آن که تلویزیون دولتی زیمبابوه بدترین چهره ممکن را از این زنان زحمتکش ارائه می‌دهد.

شکل بهتر تجارت غیررسمی مرزی را در مرزهای مجارستان و اتریش که بیشتر با ترده به وسیله اتومبیل انجام می‌شود، می‌توان مشاهده کرد؛ پس از فروپاشی شوروی و فروپاشی بلوک اروپای شرقی، تجارت مرزی در بیشتر کشورهای بویژه در لتونی و لیتوانی، مرز ترکیه با بلغارستان و در آسیای مرکزی بویژه مرز برخی کشورهای تازه مستقل شده باروسیه، مشاهده کرده که در برخی موارد، تجارت مرزی، بین اروپای شرقی و غربی با سکس و مواد مخدر نیز آلوده می‌شود. گلابه‌های بسیاری که حتی مأموران مرزی در برابر چشم‌پوشی، تقاضاهای نادرست و نامشروعی داشته‌اند، فراوان به گوش می‌خورد. در صدد بالایی از زنانی که در کشورهای مختلف به تجارت مرزی روی می‌آورند، زنان سرپرست خانوار هستند که شوهرانشان به دلایل مختلف آنان را ترک کرده‌اند. جالب توجه آن است که در صدی از این شوهران، به

علت فقر مزمن و برای پرهیز از دیدن چهره فرزندان گرسنه خود و پس از بیکاری طولانی و تن دادن به هر خفت و خواری، صبحگاهی از خانه بیرون آمده و دیگر به منزل مراجعه نمی کنند و در دل جامعه هولناک، گم می شوند. در چنین شرایطی، تجارت غیررسمی مرزی با وجود تمامی مخاطراتی که به همراه دارد، تنها راه ادامه حیات برخی از زنانی است که ناخواسته و ناگهانی سرپرست خانواده خود می شوند. در زیمبابوه، چنین زنانی رازان خطر آفرین و بی اخلاق معرفی می کنند که به کارهای غیرقانونی و خلاف دست می زنند.

گاهی اوقات، گذر از مرز، به مرگ زن یا مرد گذر کننده و یا نقض عضو می انجامد. در مواقعی، دستگیری آنان به زندان ختم می شود. در تنبیه برای فرار، به هر کاری اقدام می کنند. چنین شرایطی به فساد گسترده در میان کارکنان برخی ادارات مرزی انجامیده است. حتی در مواردی، کوشش شده با تحریک احساسات میهن پرستانه و انگشت گذاردن بر این امر که تجارت غیررسمی بر اقتصاد کشور، تأثیر منفی می گذارد، مردم را از دست زدن به آن منع کند که البته در مقابل فشاری که فقر و بیکاری ایجاد می کند، چنین تمهیداتی، راه به جایی نمی برد. در واقع مرز نشینان تهیدست و بیکار از مزیت های اقتصادی کشور خود استفاده می کنند تا درآمدی داشته باشند. بدیهی است وقتی کشور مبدأ، برای کالایی به اجبار، یارانه می پردازد موضوع از نظر اقتصادی ابعادی متنوع پیدا می کند. آنچه مهم است، درک این حقیقت است که بر اساس پژوهش های متعدد سازمان های جهانی از جمله برنامه عمران ملل متحد، اتحادیه اروپا و بررسی های دانشگاهی در مورد تجارت غیررسمی مرزی در آفریقا، هیچ یک از اقدام های بازدارنده و تنبیهی تاکنون موفق نبوده است. در موردی، این اقدام ها مسئله را برای مدتی که معمولاً از یک هفته تا ۱۰ روز بیشتر به دراز نکشید، کاهش موقت داده اند.

کولبران و بردوگان، در تمامی جهان با چالش های متعددی روبه رو هستند که حتی به خطر انداختن جان خود نیز در بین آن خطر ها قرار دارد. چنانچه منابع و تحقیقات موجود بررسی شوند به چالش های زیر بیش از دیگر موارد اشاره شده که برخی از آنها چالش های کولبران ایرانی نیز به شمار می آیند:

- ۱- ندانستن زبان کشور مقصد
- ۲- آزار و اذیت زنان حتی تجاوز به عنف.
- ۳- مجروح شدن، نقص عضو و حتی فوت.
- ۴- وضع مالیات های تنبیهی مضاعف.
- ۵- جرمه و زندان شدید در صورت دستگیری.
- ۶- کلاهبرداری در معامله به علت ناآگاهی از فرایندهای کسب و کار و تجارت (در ایران قیمت را

خریدار تعیین می کند، از این رو جای بحث چندانی باقی نمی گذارد).

- ۷- فقدان قرارداد های نوشتاری و از این رو عدم امکان پیگیری موضوع در صورت کلاهبرداری
- ۸- ناآگاهی به قوانین تجارت مرزی.
- ۹- ناشفاف و پیچیده بودن قوانین تجارت مرزی.
- ۱۰- هزینه بالای پیگیری.
- ۱۱- افتادن در دام گروه های مافیایی فحشا و مواد مخدر.

- ۱۲- کاغذبازی از یک سو و بی سوادی یا کم سواد کولبران یا بردوگان.
 - ۱۳- فساد در میان کارکنان دولت ها.
 - ۱۴- تحقیر و توهین دائمی.
- در کنار چالش های یاد شده در بالا به چند توهیم نیز می توان اشاره کرد:

- ۱- گرچه در صدی بالا از کسانی که درگیر تجارت غیررسمی مرزی می شوند، بی سواد و کم سوادند، اما همه این گونه نیستند.
- ۲- گرچه در صدی بسیار بزرگ از کسانی که درگیر تجارت غیررسمی مرزی می شوند، فقیر هستند و برای بقای خود در تلاشند، همه آنها چنین نیستند. افرادی وجود دارند که ثروتمند به شمار می آیند و با اجیر کردن مردم، درآمد بیشتری را دنبال می کنند و متأسفانه این درصد ناچیزی که سود اصلی کولبری را به جیب می زنند، هرگز دیده نمی شوند.
- ۳- کالاهای مورد استفاده، سخت متنوعند و نمی توان آنها را به چند قلم محدود کرد.

- ۴- اکثریت کولبران، مردمانی شریف و زحمتکش هستند و تخلف اقلیتی را نباید تعمیم داد. هب بدون آن که کولبری، بردوگی، بردوش بری، تجارت چمدانی یا تجارت مرزی غیررسمی تأیید شود، باید توجه کرد که آدمیان موجوداتی عقلانی هستند که در عین حال باز هم به دلیل اندیشمند بودن، بی عقلی های مکرری را انجام می دهند. کولبری، دلایل گوناگون و حتی دلایل غیر قابل قبول دارد. از نظر اقتصادی در حدی کوچک و کم به اقتصاد، چنانچه سالم باشد، زیان می رساند، با خطر و خطر آفرینی همراه است و در حد محدود و کوچکی به فساد اداری کمک می کند.

این همه گفته آمد، اما برای اکثریت قابل ملاحظه ای از کولبران یا بردوگان، این کنش با تمامی ناخوشایندی هایش، راهکار انطباق با تهیدستی است و از این رواج جمله را بردوهای فقر زدایی به شمار می آید. تجارت غیررسمی مانند مسکن غیررسمی، راه حل ها یا برنامه ریزی خودجوش مردمی تهیدستان است؛ در جوامعی که برای تمامی تهیدستان برنامه مسکن و اشتغال و درآمد کار، ندارد. بر خورد با کولبری

یکی از راه های برخورد با کولبری، برخورد علمی است؛ ابتدا واقعیت را می پذیرند و تأکید می کنند که سازمان های رسمی و غیررسمی مسئولان قادر به ایجاد اشتغال و درآمد برای همه شهروندان یک کشور نبوده اند. در گام دوم، مسئولیت خویش را می پذیرند و به سوی توسعه پایدار همه جانبه واقعی و عادلانه راه می سپرند



کولبری زنان در آفریقا

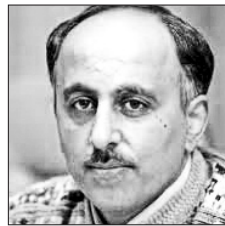
همچون بسیاری از پدیده های اجتماعی دو گونه کلی دارد. یک نوع تنبیهی، نادیده انگاری، صورت مسئله پاک کنی و قهری است که در هیچ نقطه ای از جهان راه حل نبوده، به زنجیر های از آسیب های اجتماعی جان بخشیده است که گاه از آسیب اجتماعی فراتر رفته، امنیتی و حیثیتی شده است.

نوع دوم، برخورد علمی است؛ ابتدا واقعیت را می پذیرند و تأکید می کنند که سازمان های رسمی و غیررسمی مسئولان قادر به ایجاد اشتغال و درآمد برای همه شهروندان یک کشور نبوده اند. در گام دوم، مسئولیت خویش را می پذیرند و به سوی توسعه پایدار همه جانبه واقعی و عادلانه راه می سپرند. تا به بار آمدن میوه چنان توسعه ای، به شناخت کولبری، مبادرت و آن را ساماندهی می کنند تا جان و جسم آدمیان به خطر نیفتد و سوء استفاده هایی از نادرستی برخورد، شکل نگیرد. شناسایی و صدور کارت، تعیین راه های مجاز جغرافیایی و شیوه های اقتصادی مناسب و نظارت بر آن، متداول ترین راه است در آینده، این راه درست به ریز و با جزئیات

معرفی خواهد شد. ■

کولبران کرد وراه‌های آزموده شده

احسان هوشمند، پژوهشگر مطالعات قومی



در دوران جنگ ایران و عراق معمولاً می‌شد گروه‌هایی از کالاهای آن‌هم در میان توپ و بمب و گلوله مشغول هستند

اشتغال جمعیت انبوهی از ساکنان شهرستان‌های مرزی غرب کشور در تجارت رسمی و غیررسمی با کشور عراق (اقلیم کردستان عراق) پدیده تازه‌ای نیست. گزارش‌های اسنادی نشان می‌دهد لااقل از دوران رضا شاه یعنی از سال ۱۳۰۳ خورشیدی تا کنون دولت‌ها و مقامات محلی اعم از مقامات انتظامی، گمرکی و مرزبانان در پی مبارزه با کار مبادلات غیررسمی مرزی با عراق بوده‌اند. دستگیری، تبعید و یا جریمه نقدی این دسته از کاسبان در چند دهه اخیر از روش‌های معمول برای مبارزه با این نوع اشتغال بوده است و البته به جز کشته شدن گاه و بیگاه و یا زخمی شدن برخی از این افراد در دوره‌هایی حتی تبعید دسته‌جمعی چندین نفر از آنها نتوانسته است مانعی برای این فعالیت اقتصادی باشد. در سال ۱۳۱۷ بیش از ۵۸ شهر و بند مریوانی و چند ده نفر از اهالی مهاباد بازداشت و به بهانه اشتغال در کار قاچاق مرزی کالا برای مدت سه سال به دیگر نقاط ایران و از جمله شیراز تبعید شدند. اما آیا بر خورد این چنینی موجب کاهش این پدیده شد؟ آیا در سال‌های بعد این آمار کاهش یافت؟

میزان و شدت این پدیده در مناطق مرزی ایران و عراق بخصوص استان‌های آذربایجان غربی، کردستان و کرمانشاه یعنی در طول بیش از ۷۵۰ کیلومتر از مرزهای غرب ایران با مناطق کردنشین کشور عراق، تابع عوامل و متغیرهای پیچیده‌ای است. حتی بروز جنگ هشت ساله عراق علیه ایران و درگیری‌های شدید نظامی در این مرزها هم هیچ‌گاه نتوانست مانعی برای تجارت غیررسمی مرزی باشد. در دوران جنگ ایران و عراق معمولاً می‌شد گروه‌هایی از مرزنشینان را دید که به تبادل کالا آن‌هم در میان توپ و بمب و گلوله مشغول هستند.

سیاست خارجی کشور و چگونگی تعامل ایران با کشورهای جهان، سیاست‌های گمرکی و نیز وجود تورم و همچنین تمرکزگرایی زایدالوصف اقتصادی از مهم‌ترین دلایل گسترش یا کاهش نسبی این پدیده اقتصادی و اجتماعی بوده است. اگر روابط ایران با دیگر کشورهای جهان، بویژه دولت‌های غربی در وضعیت تفاهم و دوستی باشد، تبادل اقتصادی با آن کشورها به صورت معمول در بنادر و به شکل‌های قانونی رونق بیشتری خواهد داشت و البته تجارت مرزی غیررسمی کاهش می‌یابد. همچنین زمانی که قیمت کالایی خارجی به دلیل سیاست‌های گمرکی و سودجویی عده‌ای در تهران بالا می‌رود و در مناطق مرزی قیمت این کالا ارزان‌تر از دیگر

مراکز اقتصادی کشور است، معمولاً تجارت غیررسمی مرزی رونق می‌یابد. در دوره‌های تورم نیز استقبال از کالاهای وارداتی از طریق تجارت غیررسمی، به دلیل قیمت نازل‌تر برخی کالاها در مرزها، بیشتر می‌شود.

در سال‌های اخیر و به دنبال گسترش تنش‌های بین‌المللی در منطقه و گسترش تحریم‌های دولت‌های غربی علیه ایران، بازار تجارت غیررسمی - آن‌گونه که توسط مقام‌های مربوطه قاچاق خوانده می‌شود - افزایش چشمگیری یافته است. سالانه به واسطه تجارت غیررسمی میلیارد دلار کالا از طریق مرزهای غربی و دیگر مرزهای کشور وارد شده و این وضعیت، یعنی گسترش تجارت غیررسمی مرزی پیامدهای اقتصادی و اجتماعی بی‌شماری در پی داشته است.

در سال‌های اخیر و به دنبال گسترش قابل توجه این نوع از تجارت، مقام‌های مسئول برای کاهش آن به فعالیت‌های گوناگونی دست زده‌اند. بخشی از مرزها مسدود شده، پاسگاه‌های مرزی فعال‌تر شده‌اند، بر خورد با این فعالان بویژه کولبران کرد ساکن در نواحی مرزی شدت یافته و حتی بنا به برخی آمارها تلفات کولبران (اعم از کشته و زخمی) در طول سال افزایش داشته است. اما با وجود این بر خوردهای شدید اثری از کاهش کولبری و تجارت غیررسمی مرزی مشاهده نمی‌شود! شاید اثر گران شدن دلار و سایر ارزها به تنهایی بیش از این بر خوردها بر کاهش تجارت غیررسمی تأثیر گذاشته باشد.

دلیل این امر هر چه باشد نشان از آن دارد بر خورد با معلول هیچ‌گاه نافی پدیده‌ای نخواهد بود؛ وقتی دانش اجتماعی، پژوهش و استفاده از تجارب تاریخی راهنمای عمل نباشد نمی‌توان انتظار زیادی از نتایج این نوع سیاست‌گذاری‌ها داشت. وقتی برای شناسایی علل و عوامل منجر به کولبری و تجارت غیررسمی مطالعه‌ای صورت نمی‌گیرد، پژوهشی برای شناسایی علل اقتصادی و اجتماعی گسترش تجارت غیررسمی مرزی سامان نمی‌یابد و فقط برای بر خورد با کولبران از شدت عمل استفاده می‌شود؛ پیامدی جز کشته یا زخمی شدن گروهی از مرزنشینان و بی‌سرپرست شدن عده‌ای از خانوارهای ساکن در مرزها، حاصل نمی‌شود؛ گروهی رنج‌دیده و کم‌درآمد که چاره‌ای جز روی آوردن به کار سنگین و طاقت‌فرسای کولبری ندارند.

امروزه هزاران تن از ایرانیان ساکن در مرزهای غربی کشور از راه مبادلات غیررسمی

و تجارت مرزی امرار معاش می کنند. با حضور در نقاط صفر مرزی در منطقه ترمچین پیرانشهر یا حاج عمران، مرزهای سردشت، عباس آباد بانه، باشماق مریوان یا منطقه اورامانات می توان صدها کولبر را مشاهده کرد که در سرما، برف و بوران طاقت فرسا یا گرمای سخت ببارهای گاه به سنگینی چند ۱۰ کیلو بر دوش و پس از طی پستی و بلندی‌ها در حال کسب درآمد برای گذران زندگی فقیرانه خود هستند. تنها در برخی شهرها همچون بانه ده‌ها پاساژ و بازار و صدها خودروی مخصوص حمل بار برای این نوع از تجارت، بازاری پیدا کرده و رونق گرفته است. در نواحی روستایی نیز گروه‌های زیادی از مردم به عنوان واسطه و حمل کننده کالا، یعنی کولبری امرار معاش می کنند. از سوی دیگر در آن سوی مرزها نیز در منطقه اقلیم کردستان عراق و حتی در کشور ترکیه بخشی از مرزنشینان و فعالان اقتصادی به این شبکه گسترده مبادلات مرزی میان مرزنشینان مرتبط شده و به این ترتیب شاهد شکل گیری شبکه‌ای از روابط اقتصادی و اجتماعی هستیم که کارکردش تبادل مرزی است. به معنای جامعه‌شناختی در دو سوی مرزهای غربی ایران شبکه و ساختی از مناسبات اقتصادی و اجتماعی شکل گرفته و نهادینه شده است؛ بخشی در تأمین کالاهای بخشی در انبار کردن، بخشی در حمل ماشینی، گروهی در حمل انسانی یا حمل با قاطر و اسب، بخشی دیگر در دلالی، گروهی در خارج از مرزهای منطقه و در حال سفارش کالا و نظارت بر ساخت و تولید کالا در آن سوی عالم (مثلاً در چین ده‌ها نفر از تجار همواره حضور داشته و با سفارش دادن یک کالای خاص بر روند تولید آن هم نظارت می کنند) و گروهی دیگر در حال تبادل ارزی و پولی؛ شبکه‌ای در گستره جغرافیایی بسیار وسیعی مستقر است. برخی در حال وارد کردن کالاهای معمولی و مورد نیاز و گروهی در حال توزیع کالاهای غیرقانونی هستند. حتی دامنه این شبکه به تهران و دیگر نقاط ایران و دورتر از آن در دیگر کشورها استمرار یافته است. خریداران این کالاها هم شامل بخش زیادی از مردم می شود. گاه در مناطق مرزی مانند بانه می توان هموطنان خراسانی، مازندرانی، کرمانی و شیرازی و حتی سیستان و بلوچستانی را مشاهده کرد که برای خرید چند قلم کالا یا برای تهیه جهیزیه دختران خود رو به سوی این شهرها آورده‌اند تا بتوانند با قیمت کمتری نسبت به محل سکونتشان کالاهایی را خریداری کنند.

قرار گیرد، چرا که نه شدنی است و نه مطلوب. با هیچ ابزاری و به واسطه صرف بودجه‌های کلان نمی توان این خیل گسترده مرزنشینان را از تجارت مرزی بر حذر داشت. مطلوب هم نیست. به این دلیل که در صورت ترک این نوع از فعالیت اقتصادی توسط مرزنشینان، دولت برای اشتغال و کار آفرینی برای هزاران تن از مرزنشینان در این مناطق چه راه‌حلی دارد؟ چه تمهیداتی اندیشیده شده است؟ کدام زیرساخت‌ها مهیا شده؟ چه آموزش‌هایی در دستور کار قرار گرفته است؟ برای روی آوردن به کشاورزی و دامداری مدرن و امروزی یا اشتغال در بخش خدمات و صنعت چه برنامه‌هایی تعریف شده است؟ این مرزنشینان چگونه باید امرار معاش کنند؟ آیا دولت در برابر تأمین وسایل معاش، کار و اشتغال شرافتمندانه این ایرانی‌ها مسئولیتی ندارد؟

گذشته از هزینه‌های سنگین انسانی و اقتصادی این نوع برخورد، تجربه گذشته نشان می دهد راه‌حل این پدیده در برنامه‌ریزی جامع و چند جانبه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است. توجه به توسعه همه جانبه و ویژه بخش اشتغال در این حوزه‌ها می تواند در سطح وسیعی این پدیده را حل کند، اما تا آن تاریخ یعنی تا زمانی که این مناطق طعم شیرین توسعه یافتگی را بچشند، استفاده از ظرفیت این نهاد و ساختار یعنی ساختار مبادلات غیررسمی مرزی می تواند در خدمت اقتصاد ملی قرار گیرد. با برنامه‌ریزی میان مدت و انجام مطالعات دقیق و پژوهش‌های چند جانبه می توان از این شبکه برای ورود کالاهای اساسی و مورد نیاز کشور استفاده کرد، برای نمونه این شبکه مبادلات مرزی بی آنکه کسی برای آن اندیشیده باشد (یعنی به گفته جامعه‌شناسان، کارکرد اندیشیده نشده)، خود می تواند نقش بااهمیتی در دور زدن تحریم‌های کشور ایفا کند. استفاده از این ظرفیت، ضمن آن که موجب استمرار معیشت مرزنشینان البته با مخاطرات کمتر و شکل قانونمند، می شود، می تواند به تدریج در راستای نیازهای کشور سمت و سو یابد. هر پدیده‌ای می تواند کارکردهای متفاوت و گاه متضادی داشته باشد. محوریت دانایی، دانش، هو شیاری، برنامه‌ریزی و مشارکت است که می تواند برخی مشکلات موجود را به فرصت‌های بزرگ تبدیل کند. آیا عزمی برای استفاده از این فرصت در میان مسئولان مربوطه مشاهده می شود؟ گذشت زمان نشان خواهد داد که آیا برای برخورد با این پدیده چند وجهی راهکارهای عقلانی و دانایی محور در دستور کار قرار می گیرد یا آن که



کولبران کرد عکس از خبرگزاری مهر

آیا ارزش جان و سرنوشت کولبران کرد ساکن در استان‌های غربی ایران می تواند دلیلی برای آزمودن راهی خردمندان برای استفاده از این پدیده و سامان دهی مناسب آن باشد؟



کولبران کرد

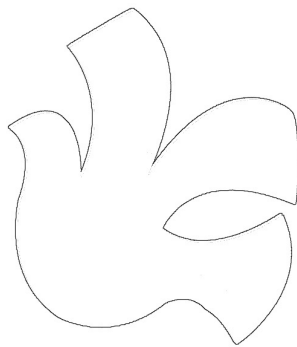
کولبری نتیجه اقتصاد بیمار جامعه ما و مناسبات نابرابر اقتصادی و به طور خلاصه توسعه نیافتگی کشور است. کولبری نتیجه گسترش تجارت غیررسمی مرزی و نیز مشکلات سیاسی کشور و حتی چالش‌های بین‌المللی است که ایران امروز درگیر آن است. کولبری ناشی از توسعه نامتوازن کشور و عدم دسترسی مرز نشینان به فرصت‌های اقتصادی مطلوب است و برای حل و فصل آن نه با نیروی برخورد قهری، بلکه با دانایی و برنامه‌ریزی می‌توان امیدوار به آینده‌ای مطلوب‌تر بود

با صرف هزینه‌های اقتصادی زیاد و به قیمت منابع مالی کشور و همچنین جان و سرنوشت گروه زیادی از مرز نشینان و مردمان سخت کوش و زحمت کش این سرزمین راه‌های آزموده شده دوباره آزمایش می‌شود؟ مبادلات مرزی، بخشی از تاریخ مرز نشینی مرز نشینان در ایران معاصر بوده است. در کنار پیامدهای اقتصادی نامناسب این نوع تجارت از زاویه‌ای دیگر، برای استفاده از ظرفیت‌های بزرگ و مثبت آن باید راه‌های نو اندیشیده شود. آیا ارزش جان و سرنوشت کولبران کرد ساکن در استان‌های غربی ایران می‌تواند دلیلی برای آزمون راهی خردمندانه برای استفاده از این پدیده و سامان‌دهی مناسب آن باشد؟

در این مسیر، گام اول انجام سرشماری برای مشخص شدن دقیق تعداد شهر و ندانی است که در این مناطق مرزی به کار تجارت مرزی و همچنین کولبری اشتغال دارند، در این سرشماری باید افراد تحت تکفل آنها آمارگیری و مشخص شوند. شناسایی و احصای این آمار نخستین گام برای هر نوع برنامه‌ریزی بعدی است. دادن مجوزهای قانونی همچون کارت‌های پله‌وری و تجارت مرزی نیز بر این اساس، یعنی وجود آمار دقیق دست یافتنی خواهد بود. در این سرشماری البته باید با مطالعه‌ای تکمیلی، نوع کالاها و وارداتی و صادراتی (مانند سوخت) به تفکیک زمان و فصل، منطقه و شهرستان و روستای محل تبادل مرزی مشخص شده و معلوم شود هر کالا چه سهمی از این تجارت را در چه روزهایی از سال به خود اختصاص می‌دهد و با دسته‌بندی کالاها و وارد و خارج شده مشخص شود بازار کشور خریدار چه نوع کالا و با چه میزان است؟ ورود و خروج کالاها تابع چه متغیرهایی (اعم از اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی) است و حجم پولی و ارزی در گردش چنین پدیده‌ای به صورت نسبی روشن شود، یعنی در طول یک سال چه میزان پول در این مبادلات در گردش است؟ گذشته از برخی کارکردهای اقتصادی و اجتماعی، اقتصاد غیررسمی بر زندگی مرز نشینان و تغییر سبک زندگی آنها و دسترسی این قشر و خانواده‌هایشان به برخی از کالاها و ابزارهای سبک‌های جدید زندگی و مهم‌تر از آن دریافت در آمد برای گذران زندگی و معیشت این اقشار، نباید از برخی کژکارکردهای این پدیده غافل بود. برخی آسیب‌های اجتماعی ناشی از این نوع از فعالیت نباید از چشم متخصصان و برنامه‌ریزان مغفول بماند. شکل‌گیری طبقه یا قشر تازه‌ای از

سرمایه‌داران محلی که از قبل سرمایه‌گذاری در تجارت غیررسمی و مرزی توانسته‌اند درآمد نجومی و قابل توجهی برای خود کسب کنند و به‌عنوان سرمایه‌داران نوکیسه و البته گاه با زدو بندهای پیچیده با برخی از صاحبان نفوذ بر سرمایه و اندوخته‌های خود بیفزایند. این قشر جدید از سرمایه‌داران البته چون در فرایندی کوتاه مدت به جمع پولدارها افزوده شده و در این مسیر آمادگی یا به اصطلاح جامعه‌شناسی آن جامعه‌پذیری لازم برای زندگی در قشر بالا و متفاوت با پیشینه خود را نداشته‌اند البته درگیر مسائل عدیده‌ای شده‌اند و این مسائل به پیامدهای خاص و شکل‌گیری پدیده‌های جانبی منجر شده و برخی آسیب‌های خانوادگی، طلاق و چند همسری از تبعات آن بوده است. از سوی دیگر گسترش تجارت برخی کالاها فرهنگی و به دنبال آن سرریز شدن در حوزه‌های مورد معامله که مقصد نهایی و کاربرد آن نه روستاهای مرزی و محروم، بلکه بخش‌هایی از لایه‌های شمال شهرنشین تهران و دیگر کلانشهرهاست خود بر پیچیدگی‌های موجود افزوده است. شاید رشد بالای طلاق در برخی از نواحی روستایی مرزی از جمله مریوان و یا مهاباد را بتوان همراه با متغیرهای مؤثر دیگر از این رهگذر بررسی کرد. البته گسترش فساد ناشی از این پدیده و دادن رشوه‌های کلان احتمالی و تبعات گسترده ناشی از آن نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

مشاهده می‌شود کولبری نتیجه اقتصاد بیمار جامعه ما و مناسبات نابرابر اقتصادی و به طور خلاصه توسعه نیافتگی کشور است. کولبری نتیجه گسترش تجارت غیررسمی مرزی و نیز مشکلات سیاسی کشور و حتی چالش‌های بین‌المللی است که ایران امروز درگیر آن است. کولبری ناشی از توسعه نامتوازن کشور و عدم دسترسی مرز نشینان به فرصت‌های اقتصادی مطلوب است و برای حل و فصل آن نه با نیروی برخورد قهری، بلکه با دانایی و برنامه‌ریزی می‌توان امیدوار به آینده‌ای مطلوب‌تر بود. آینده‌ای که با مشارکت گسترده مردمی، همدلی و همراهی دانایان و دانشمندان و مدیریتی کارآمد قابل حصول است. مردم مرز نشین کرد در غرب ایران همچون همه ایرانیان شایستگی زندگی شرافتمندانه، آبرو مندانه و عاری از خطرات جانی و مالی را دارند باید از تمامی امکانات موجود برای دسترسی تمام ایرانیان و بویژه مرز نشینان کرد به مواهب توسعه کوشید و این عزم و همتی ملی می‌طلبد. به امید آن روز. ■



چشم انداز اندیشه

در ضرورت طرح و سنجش مطالعات پسااستعماری

۱- مطالعات پسااستعماری

وقوع انقلاب‌های ضد استعماری در کشورهای جهان سوم و اعلام استقلال و تشکیل دولت‌های ملی در آنها؛ استقلال هند (۱۹۴۷)، ملی شدن صنعت نفت در ایران (۱۹۵۱)، استقلال تونس (۱۹۵۴)، استقلال مراکش (۱۹۵۶)، ملی شدن کانال سوئز در مصر (۱۹۵۶)، انقلاب الجزایر (۱۹۶۲) و استقلال کنیا (۱۹۶۳) سبب‌ساز ایجاد ادبیاتی متفاوت در مواجهه با مسئله استعمار در کشورهای جهان سوم شد که بعدها به ادبیات پسااستعماری شهرت یافت.

در رک این مسئله که با صرف استقلال یافتن مستعمرات قدیم نمی‌توان از سلطه فرهنگی استعمار رها شد؛ همچنین باقی ماندن رسوبات تجربه استعماری در فرهنگ و زندگی مردم کشورهای مستعمره، در کنار تغییر رویکرد دولت‌های استعمارگر در رویارویی با کشورهای جهان سوم سبب شد تا بازاندیشی در مکانیزم‌های عمل استعمار، بخصوص از منظر تأثیرات فرهنگی آن در روشنفکران جهان سوم، موضوع اندیشه قرار گیرد. بنابراین «پسا» در «پسااستعماری» نه به معنای پایان دوران استعمار که به معنای تغییر در مکانیزم‌های اعمال سلطه و در نتیجه تغییر در نحوه رویارویی با آن است. سال‌های دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی را از این نظر باید سال‌های بسیار پر اهمیتی دانست. حضور بسیاری از چهره‌های مهم روشنفکران منتقد استعمار در دانشگاه‌های غرب و مجهز شدن این افراد به ابزارهایی که علوم انسانی جدید برای نقد و سنجش آرا و افکار در اختیار آنها قرار می‌داد و

پیوند خوردن آنها با روشنفکرانی چون سارتر، فوکو و دریدا امکانات گفت و گو و به صدا در آمدن مستقل روشنفکران جهان سوم را بیش از پیش فراهم می‌نمود. این گونه آخرین تحولات جامعه‌شناسی، روانشناسی، معرفت‌شناسی و... از سوی روشنفکران در نقد مکانیزم‌های سلطه استعمار بر کشورهای جهان سوم، به کار گرفته شد. استفاده از روش‌های جامعه‌شناسی انتقادی متداول در دهه‌ی ۵۰ و ۶۰ فرانسه و آلمان، و بعدها روش‌های تحلیل گفتمان و تبارشناسی فوکو و به‌طور کلی تأثیرپذیری اندیشمندان این حوزه از حلقه انتقادی در مکتب فرانکفورت (مارکوزه)، جریان‌ات روان‌کاوی قرن بیستم (فروید، لاکان) متفکران چپ (مارکس، گرامشی و...)، پسااستخارگرا (فوکو) و پست مدرن (لیوتار، دریدا) دارای اهمیت است.

امروزه، انتشار مقاله انور عبدالملک، متفکر مصری با عنوان «شرق‌شناسی در بحران» (۱۹۶۳)، را به نوعی آغاز مطالعات پسااستعماری می‌دانند. اثر مهم ادوارد سعید یعنی «شرق‌شناسی» (۱۹۷۸) نیز یکی از آثار مهم و مؤسس در این حوزه

آرمان ذاکری



مطالعات پسااستعماری در جامعه ایرانی با به خدمت گرفتن «علوم انسانی به مثابه روش» کارکردی دوسویه می‌یابد. از یک سو خود را در برابر جریان‌های تعریف می‌کند که به صرف غربی بودن علوم انسانی، آن را کنار گذاشته و متهم می‌کنند و از سوی دیگر با انتخاب مسئله خود و به سخن در آوردن سوژه مستقل جهان سومی در برابر مطالعات اروپامحور می‌ایستد. از سویی به افشای مناسبات سلطه درون جامعه استبدادزده می‌پردازد و از سوی دیگر به نقش «استعمار» در جلوگیری از «استقلال» کشورهای جهان سوم در همه حوزه‌ها می‌پردازد. همچنین این مطالعات به پیوند آشکار و نهان «استعمار» و «استبداد» در «مبانی» و «نتایج» یعنی «تداوم وضعیت عقب ماندگی»، «فرو دست بودگی» و «سلطه پذیری» درونی و بیرونی می‌پردازد و افق‌های جدیدی برای عبور از این وضعیت دشوار می‌گشاید

به شمار می‌رود. سعید در آثارش به دین خود به انور عبدالملک اشاره کرده است. پیشتر از اثر سعید، نویسنده‌گانی چون فرانتس فانون، آلبرت ممی، امه سزر، سدار سنگور، حسین العطاس، علی شریعتی و جلال آل احمد در آثاری چون «دوزخیان روی زمین» (فانون، ۱۹۶۱)، «پوست سفید، صورتک‌های سیاه» (فانون، ۱۹۵۲)، «چهره استعمارگر، چهره استعمارزده» (ممی، ۱۹۷۲)، «گفتار درباره استعمار» (امه سزر، ۱۹۵۰)، «شعر نوی سیاه و مالاگاشی» (سنگور، ۱۹۴۸)، «اسطوره بومی تنبل» (العطاس، ۱۹۷۷)، «غریزگی» (جلال آل احمد، ۱۹۶۲) و «بازگشت به کدام خویش» (علی شریعتی، ۱۹۷۶) که برخی از آنها چون «دوزخیان روی زمین»، «چهره استعمارگر»، «چهره استعمارزده» و «شعر نوی سیاه و مالاگاشی» با مقدمه ژان پل سارتر، به چاپ رسیده‌اند.

اماد در ایران می‌توان نقد فرهنگی استعمار را تا چند دهه پیش از آن و نیز در برخی از نوشته‌های احمد کسروی در نقد شرق‌شناسان، بخصوص در حوزه ادبیات، مشاهده کرد.

به‌طور کلی دو حوزه جغرافیایی شبه قاره هند و قاره آفریقا، به دلیل مواجهه مستقیم و طولانی مدت با استعمار، در همه این سال‌ها بخش مهمی از متفکران حوزه پسااستعماری را در خود پرورش داده‌اند، هر چند کشورهای دیگری چون فلسطین (ادوارد سعید)، مالزی (حسین العطاس)، پاکستان (ایجاز احمد) و ایران (شریعتی و آل احمد) نیز هر یک سهمی در تکوین فکری این حوزه مطالعاتی داشته‌اند.

این مطالعات در دهه ۸۰ با «مطالعات فرودستان» پیوند خورد که خوانش «ویژگی عام انقیاد در جامعه آسیایی جنوبی را- خواه در قالب طبقه، کاست، سن، جنس و منصب ایجاد شده باشد، خواه در هر شکل دیگر- موضوع فعالیت خود قرار داده بودند. مطالعات اخیر را به واسطه اندیشمندانی چون رانجیت گوها (۱) پیش می‌بردند. در سال ۱۹۸۵ گایاتری اسپیواک (۲) با نگارش مقاله «آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟» به نقد رویکرد دانشگاهی غرب، در مواجهه با «فرودستان» پرداخت. چندی بعد انتشار دیگر اثر مهم ادوارد سعید، یعنی «فرهنگ و امپریالیسم» (۱۹۹۳) در کنار «موقعیت فرهنگ» (۱۹۹۴) از هومی بابا، (۳) مطالعات پسااستعماری را بیش از پیش به مثابه یکی از شاخه‌های جدی علوم انسانی مطرح کرد. پیش از آن هومی بابا کتاب «ملت و روایت» (۱۹۹۰)

و ادوارد سعید نیز کتاب‌های «جهان، متن، منتقد» (۱۹۸۳) و «مسئله فلسطین» (۱۹۷۹) را منتشر کرده بودند. امروزه نیز متفکرانی چون هومی بابا، لیلا گاندی، (۴) گایاتری اسپیواک، دیش چاکرابارتی (۵) و... از نمایندگان برجسته این حوزه مطالعاتی علوم انسانی به‌شمار می‌آیند.

۲- مطالعات پسااستعماری: معنا و اهمیت

کوام آنتونی آپیا (۶) معتقد است که «اصطلاح پسا در پسااستعماری، مانند پسا در پسامدرن، دال بر حالت پس از عمل روشن سازی فضا است» (لیلا گاندی، پسااستعمارگرایی: ۸۳)، برای روشن کردن چگونگی روشن سازی فضا، می‌توان به شرح هومی بابا بر اثر «پوست سفید، صورتک‌های سیاه» فرانتس فانون اشاره کرد. جایی که می‌نویسد: «خاطره، پل ضروری و بعضاً مخاطره آمیز بین استعمارگری و هویت فرهنگی است... یادآوری، هیچ‌گاه یک کنش آرام درون‌نگری یا گذشته‌نگری نیست. این یک باز-در-یادآوری دردناک است، یک کنارهم‌نهی گذشته پاره پاره، برای معنادار ساختن ضایعه اکنون است» (بابا، موقعیت فرهنگ: ۶۳؛ به نقل از گاندی، پسااستعمارگرایی: ۲۰-۲۱) چنان که ادوارد سعید در «فرهنگ و امپریالیسم» ابتدای فصلی با عنوان «قلمروهای متداخل تاریخ‌های در هم تنیده» نوشته است: «چنگ زدن به گذشته، از جمله متداول‌ترین تدبیرها برای تفسیر زمان حال است. آنچه چنین دستاویزی را زنده جلوه‌گر می‌سازد، تنها عدم توافق بر اتفاقات گذشته و اینکه گذشته چیست؛ نیست، بلکه تردید در این نکته است که گذشته واقعا گذشته است یا همچنان- با وجود صورت‌های مختلف آن- ادامه دارد.» (سعید، فرهنگ و امپریالیسم: ۳۹)

تداوم تأثیرات فرهنگی گذشته استعماری، در اکنون پسااستعماری و وجود و ادامه حیات همان گفتمان در صورت‌های مختلف مسئله‌ای اساسی است، که روشنفکران پسااستعماری را به شالوده‌شکنی روایت‌هایی وامی‌دارد که هر یک به نحوی، با محور قرار دادن «سوژه غربی» (اروپایی- آمریکایی)، در نهایت به انکار انسان غیر غربی و فرهنگ و هویت او و در نتیجه سلطه بر او بر مبنای روایت خود-دخواسته‌شان می‌انجامند. سعید در این باره می‌نویسد: «در دوران ما، استعمار مستقیم عمدتاً پایان یافته است. همان‌طور که توضیح خواهیم داد، امپریالیسم در جاهایی که لازم است در جوی کلا فرهنگی و

طبعاً با کارکردهایی سیاسی، عقیدتی، اقتصادی و اجتماعی ماندگار خواهد شد نه امپریالیسم و نه استعمار تنها یک فعالیت ساده انباشت سرمایه و تحصیل سود نیست. هر دو با صورت‌های مؤثر و نافذ ایدئولوژیک حمایت شده و شاید مجبورند از صورت‌هایی که در خود پنداره‌های خاصی دارند استفاده کنند، پنداره‌هایی مانند این نکته؛ هستند سرزمین‌ها و آدم‌های مشخصی که نیاز به سلطه دارند و به همان اندازه نیز تمنای دانشی [دارند] که با سلطه مربوط است» (سعید، فرهنگ و امپریالیسم: ۴۷). این گونه مطالعات پسااستعماری با آغاز کردن از نقد غرب سعی می‌کند با عبور از روایت‌های شرق‌شناسانه‌ای که وضعیت «فرد دست بودگی» را برای انسان غیر غربی تثبیت می‌کنند، به توصیفی مستقل از وضعیت خود دست یابد.

البته در موقعیت تراژیک روشنفکر جهان سومی همواره این تهدید وجود داشته و دارد که «نقد استعماری؛ پسااستعماری» به هم سویی و دفاع از «دولت‌های استبدادگر» جهان سوم بینجامد و آرمان‌های جهانشمولی چون «دموکراسی»، «عدالت اجتماعی» و مسئله «حقوق مردم و اقلیت‌ها» درون چارچوب دولت-ملت‌های جهان سومی تحت تأثیر مسئله «استعمار» قرار گیرد. همان گونه که لیبلاگاندی گفته است: «شمار زیادی از نهضت‌های بنیادگرا و واپس‌گرا، برای مدتی بسیار طولانی کسوت احساسات ضد غربی به خود گرفتند (گاندی، پسااستعمارگرایی: ۱۸۷). تا به گفته سعید «اشتباهات، تباهی‌ها و خود کامگی‌های معاصر را پوشش دهند» (سعید، فرهنگ و امپریالیسم: ۱۷).

ادوارد سعید این وضعیت را از هر دو سو نقد می‌کند: «به علت تمایل شدید ما به شیفتگی نسبت به صدای خودمان، اغلب مایلیم فراموش

کنیم که جهان مکانی سرشار از جمعیت است و اگر کسی بر خلوص و تقدم صدای خود، بر صدای خویش اصرار ورزد چیزی جز فریادهای نامفهوم گوش‌خراش بی‌پایان شنیده نخواهد شد و مخصصه خون‌آلود سیاسی که مصداق وحشتناک واقعی آن اینجا و آنجا با سر در آوردن سیاست‌نژادی در اروپا و صدای بحث‌های نامساعد و مشتمل‌کننده در باب تصحیح سیاسی امور و هویت سیاسی در ایالات متحده و نیز در باره بخشی از جهان که من از آنجا هستم - افسار گسیختگی تعصبات مذهبی و وعده و وعیدهای منت‌گذارانه استبداد و هم‌آمیز بیسماکی صدام حسین و مقلدان عرب کوچک‌تر و همتایان او، شروع به لمس شدن کرده است» (سعید، فرهنگ و امپریالیسم: ۲۸).

اهمیت محوری نظریه‌ی پسااستعماری در ایستادن آن در همین گلوگاه مخاطره‌انگیز تعیین می‌شود. مطالعات پسااستعماری این گونه تأکید بر به هم زدن دو گانه‌های محلی-جهانی، بومی-اروپایی و نظایر آن تأکید می‌کند و مطالعات پسااستعماری می‌کوشد با ایستادن در جایی که خروج از موقعیت «فردستی»-نه از طریق «دیگری‌سازی» و تأکید بر «من شرقی، اسلامی، عرب، ایرانی...» و هر گونه «ذات‌گرایی» و «بومی‌گرایی» انزواطلبانه و انحصارگرا - که از طریق پیوند خوردگی، آمیزش و تلاش برای خلق الگوهای «تلفیقی» ممکن می‌شود، موقعیت «مرکز-پیرامون/استعمارگر-استعمارزده» را متزلزل کند. همان گونه که قانون گفته است: «آگاهی از خود، بستن در به روی ارتباط نیست. به عکس اندیشه فلسفی به ما می‌آموزد که این آگاهی تضمین ارتباط است» (فانون، دوزخیان روی زمین: ۱۹۹)؛ به نقل از گاندی، پسااستعمارگرایی: ۱۷۹). آگاهی که با «مرور محتاطانه گذشته استعماری، به شکل‌گیری



ادوارد سعید، نویسنده فلسطینی تبار

معرفی کوتاهی از ادوارد سعید

ادوارد ودیع سعید (۲۰۰۳-۱۹۳۶) در اورشلیم به دنیا آمد. او که در سال ۱۹۴۸ به مصر و در سال ۱۹۵۱ به امریکا تبعید شده بود، کار خود را تارسیدن به کرسی استادی ادبیات تطبیقی در دانشگاه کلمبیا نیویورک پی می‌گیرد. ادوارد سعید در سال ۱۹۷۸ «شرق‌شناسی» را منتشر می‌کند که سرآغازی است برای مطالعات پسااستعماری. او در این کتاب نشان می‌دهد که چگونه گفتمان دانش در خصوص شرق برای توجیه استعمارگری به کار می‌رود. ادوارد سعید عضو مجلس ملی فلسطین بود، جایی که او به حمایت از یک کشور واحد چند فرقه‌ای می‌پردازد: به اعتقاد وی هویت‌های ملی و فرهنگ‌ها بر ساخت‌هایی انسانی و انتخابی هستند. در سال ۱۹۹۱ سعید به خاطر اعتراض علیه پیمان اسلو از مجلس استعفا می‌دهد و در سال ۱۹۹۳ در کتابی با عنوان «روشنفکران و قدرت» توضیحاتی در این خصوص ارائه می‌کند. انسجام و همبستگی شدیدی بین آثار علمی ادوارد سعید - که نویسنده بیش از بیست عنوان کتاب است - و درگیری‌ها و موضع‌گیری‌های سیاسی او وجود دارد و او خود را نیز اغلب در جایگاهی اگر نه حاشیه‌ای اما در اقلیت می‌یابد.



فرانتس فانون نویسنده دوزخیان روی زمین

بیانیه‌ای آرمانی برای اخلاق پسااستعماری منجر می‌شود. بیانیه‌ای که به امر تصور اتحاد بین‌تمدنی علیه رنج و سرکوب نهادینه اختصاص دارد» (گانندی، پسااستعمارگرایی: ۱۸۱)

دستیابی به چنین اتحادی مستلزم ورود به حوزه‌هایی است که از پیش تعیین نیافته‌اند. در این چارچوب فرد بیش از اینکه بر خودویژگی‌هایش تاکید کند، به نقد دوسویه‌ی گذشته و اکنون خود و دیگری می‌نشیند. این چنین او در موقعیتی قرار می‌گیرد «نه کاملاً مشابه؛ نه کاملاً دیگری، او در مکان آستانه‌ای نامتعینی قرار می‌گیرد که در آن دائماً بین درون و بیرون سرگردان است. (ترین، زن، بومی، دیگری: ۱۴؛ به نقل از گانندی، پسااستعمارگرایی: ۱۸۶)». این گونه «پسااستعمارگرایی» در مواجهه استعماری به دنبال چنین تعیین‌ناپذیری‌هایی می‌گردد، تا از طریق قرائتی مشخصاً آزادانه‌تر - ولو از نظر سیاسی آشفته‌تر - از استعمارگری و فهم آن به عنوان مخاطره‌ای دوجانبه، شکاف قدیمی میان غرب و بومی را پر کند» (همان: ۱۸۰). همچنان که سعید تاکید کرده است «پاسخ به شرق‌شناسی، غرب‌شناسی نیست» (سعید، شرق‌شناسی: ۵۸۶). البته این تعیین‌ناپذیری خود یکی از محدودیت‌های نظریه پسااستعماری نیز هست. پسااستعماری همواره در معرض این خطر قرار دارد که توانایی خود را برای بنای «امر اخلاقی عمومی» در اثر درغلتیدن به افراط بومی‌گرایی از دست بدهد، یا با تاکید بیش از حد بر «پیوند یافتگی»، در گفتمان «جهانی‌شدن» منحل شود و کارکردهای خود در افشای سلطه استعمارگر و تأکید بر خودویژگی‌های فرهنگ‌های محلی را از دست بدهد.

از سویی دعوت مطالعات پسااستعماری به اختلاط، هم‌پیوندی و تلفیق، مستلزم شکل‌گیری «فضای سومی» است که بتوان در آن فارغ از (یا علی‌رغم وجود) مناسبات سلطه‌با «دیگری» روبه‌رو شد و در آن امکانات نقد و گفت‌وگو با دیگری را فراهم کرد. گفت‌وگو یا ورود رویی که در نتیجه‌ی آن نه استعمارگر در مکان قبلی قرار خواهد داشت و نه استعمارزده.

توجه به مسئله «مهاجرت» و «تبعید» بخصوص در دوران بعد از جنگ جهانی و تأکید بر «سیالیت فرهنگ» باعث شد که مطالعات اولیه پسااستعماری، نظیر آثار ادوارد سعید، توسط امثال هومی بابا مورد نقد قرار گیرد و «ثبات فرهنگی استعمارگر یا استعمارزده» به چالش کشیده شود. هومی بابا با تأکید بر مفاهیمی چون «دورگه»، «دیاسپورا» و «تبعیدی»، که عمدتاً به حضور و آمیزش غیرغریبان، در جغرافیای غرب و آمیزش آنها با این تمدن اشاره دارد و با بیان موقعیت «ناراحتی در خانه» - که آن را محصول استعمارگرایی دانسته است - به «پاگشایی فراسرزمینی و بینافرنهنگی» فرامی‌خواند. فرد «تبعیدشده» و «مهاجر» نماد قرار گرفتن در این موقعیت است.

افزون بر اینها مطالعات پسااستعماری امروزه در درون نقدهای گسترده‌ای را شامل می‌شود: از طیف نقدهای فمینیستی اسپیواک بر بابا و سعید به دلیل عدم توجه‌شان به «فردستی زنان» گرفته، تا نقدهای ایجاز احمد مبینی بر اینکه روشنفکران پسااستعماری در دانشگاه‌های غرب خود به جزئی از پروژه‌ی استعمار بدل شده‌اند. بدین سان مطالعات پسااستعماری در گفت‌وگویی جدی با سایر حوزه‌های علوم انسانی تداوم حیات

معرفی کوتاهی از گایاتری چاکراوورتی اسپیواک

گایاتری چاکراوورتی اسپیواک در سال ۱۹۴۲ در کلکته به دنیا آمد و در آنجا در رشته زبان انگلیسی تحصیل کرد که بعدها در سال ۱۹۶۱ این رشته را در دانشگاه کورنل پی گرفت. او با مدرک ادبیات تطبیقی در سال ۱۹۶۵ در دانشگاه ایووا مشغول تدریس می‌شود. از آن پس اسپیواک به نویسندگی‌های پسااستعمارگر علاقه‌مند می‌شود و با ترجمه کتاب ژاک دریدا با عنوان «از نوشتار شناسی» اقدام به همکاری در جهت ترجمه آثار آنها در امریکا می‌کند. در دهه ۱۹۸۰ اسپیواک جذب مجموعه «مطالعات فرودستان» می‌شود و مطالعات تاریخی متعدد و متنوعی را روی هند به انجام می‌رساند. علایق او گوناگون و چندگانه است که شامل ترجمه آثار نویسندگان هندی، ادبیات انتقادی، نظریه پسااستعماری، پرونده‌های زنانه و تحلیل فرهنگ امریکایی می‌شود. او خود را به عنوان یک «مارکسیست-فمینیست و ساختارشنک» توصیف می‌کند و به یک شخصیت برجسته در حوزه مطالعات پسااستعماری تبدیل می‌شود. آثار نظری عمده او (غیر از ترجمه‌هایش) عبارتند از: در جهان‌های دیگر: مقالاتی در خصوص سیاست‌های فرهنگی (۱۹۸۷)، آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟ (مقاله، ۱۹۸۸)، نقد پسااستعماری (۱۹۹۰)، خارج از ماشین تدریس (۱۹۹۳) و نقدی بر عقل پسااستعماری (۱۹۹۹). او در آخرین اثر خود به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد که با آن نویسندگان بزرگ فلسفه غرب (کانت، هگل و غیره) به نفع سوژه غیراروپایی می‌رسند. جی. سی. اسپیواک در حال حاضر در دانشگاه کلمبیا تدریس می‌کند.

می دهد.

۳- مطالعات پسااستعماری: مسئله‌ی ایرانی

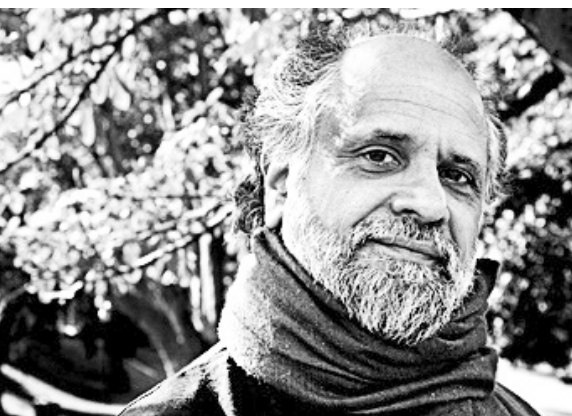
با پیروی از دکتر جلیل کریمی در مقاله مهم «مقدمه‌ای بر مطالعات پسااستعماری» (نشریه زریبار، شماره ۶۳) باید به این پرسش پاسخ دهیم در کشوری چون ایران که هرگز سابقه استعمارگری مستقیم در تاریخ خود نداشته و هیچ‌گاه همچون هند یا کشورهای آفریقایی مستعمره نبوده است، طرح بحث مطالعات پسااستعماری چه جایگاهی دارد؟

اولین نکته در این زمینه چنانکه دکتر کریمی اشاره کرده‌اند - آن است که «در شرایط کنونی جهان، بیشتر این کشورها دست به گریبان پدیده‌هایی چون تکثر و تنوع فرهنگی، (چند فرهنگی)، مهاجرت، اختلاط نژادی، مسائل فرهنگی کلان شهرها، بازنمایی‌های رسانه‌ای و ... هستند. لذا انداختن تجربه استعمار شدن (نظیر آنچه در هند بوده است) دلیلی بر عدم توجه به چنین مطالعاتی نیست. به عبارت دیگر جهان کنونی به‌طور کلی در وضعیت پسااستعماری به سر می‌برد و ما نیز از این قاعده مستثنی نیستیم» (همان: ۱۸)

از سوی دیگر جامعه ما تجربه‌ای را از سر می‌گذراند که در آن از جنبه مواجهه با غرب با جریانات مختلفی روبه‌رو است: از یک سو با گفتمانی غرب‌ستیز روبه‌رویم که به دلایل مختلف خود را تماماً در برابر غرب تعریف می‌کند و هر چه را به «غرب» و «غربی» تعلق داشته باشد، به صرف غربی بودن می‌راند و متهم می‌کند. از سوی دیگر، تجربیات این سال‌ها باعث پدید آمدن جریاناتی شده که به هر حال به مسئله «استعمار» و تداوم آن در شرایط کنونی حساسیت‌های خود را از دست داده‌اند و بخصوص به ساز و کارهای عمل «فرهنگی» و «اقتصادی» استعمار در نسبت با «وضع جامعه

و مردم» - فارغ از مناسبات با «دولت» - بی توجه هستند.

در چنین شرایطی مطالعات پسااستعماری در جامعه ایرانی با به خدمت گرفتن «علوم انسانی» به مثابه روش «کارکردی» دوسویه می‌یابد. از یک سو خود را در برابر جریاناتی تعریف می‌کند که به صرف غربی بودن علوم انسانی، آن را کنار گذاشته و متهم می‌کنند و از سوی دیگر با انتخاب مسئله خود و به سخن در آوردن سوژه مستقل جهان سومی در برابر مطالعات اروپامحور می‌ایستد. از سویی به افشای مناسبات سلطه درون جامعه استبدادزده می‌پردازد و از سوی دیگر به نقش «استعمار» در جلوگیری از «استقلال» کشورهای جهان سوم در همه حوزه‌ها می‌پردازد. همچنین این مطالعات به پیوند آشکار و نهان «استعمار» و «استبداد» در «مبانی» و «نتایج» یعنی «تداوم وضعیت عقب ماندگی»، «فرو دست بودگی» و «سلطه‌پذیری» درونی و بیرونی می‌پردازد و افق‌های جدیدی برای عبور از این وضعیت دشوار می‌گشاید. دفاع از «اقلیت‌ها» و «حذف‌شده‌ها» و کمک به «مرئی شدن» آنها در درون و بیرون ذیل همین مطالعات تحقق می‌پذیرد؛ علوم اجتماعی انتقادی که بوردیو در کلیت آن را چنین توصیف کرده است: «چه کسانی در جهان اجتماعی از وجود داشتن یک علم خودمختار جهان اجتماعی نفع خواهند برد؟ ... کسانی که از این امر نافع شوند، صاحبان قدرت زمینی یا معنوی نیز نیستند که در یک علم واقعاً خودمختار، هولناک‌ترین رقیب را برای خود می‌یابند. به این ترتیب متوجه می‌شویم که چرا موجودیت جامعه‌شناسی به مثابه یک علم، دائماً مورد تهدید است.» (بوردیو، درس در باره درس: ۲۹). به همین دلیل «جامعه‌شناسی، از سوی کسانی که منافعیشان مستتر در پنهان‌ها و رازهاست، مورد شتمات و تقبیح است.» (بوردیو، نظریه کنش: ۳۲۸).



هومئی بابا

معرفی کوتاهی از هومی بابا

هومئی کی. بابا در سال ۱۹۴۹ در بمبئی به دنیا آمد، در آکسفورد، فلسفه خواند و به‌عنوان استاد مدعو در دانشگاه پرینستون و استاد دانشگاه شیکاگو مشغول تدریس شد. او که به خوبی با اندیشه پسااستعمارگرایی (از جمله ژاک دریدا، ژاک لکان، میشل فوکو) آشناست، در کتاب خود با عنوان «ملت و روایت» (۱۹۹۰) نقدهای در خصوص ایده ملت ارائه می‌کند و نشان می‌دهد که چطور این ایده برای واقعیت‌های جهان سوم کاربرد ندارد. او در کتاب «موقعیت فرهنگ» (۱۹۹۴) فرهنگ‌های غالب، خصوصاً فرهنگ‌های پسااستعماری را به‌عنوان محصولات تقلید و دنباله‌روی، پیوند خوردگی و حاشیه‌ای‌سازی، توصیف می‌کند. افکار و ایده‌های او در ساخت واژگان و اصطلاحات علمی مطالعات پسااستعماری بسیار سهیم بوده و توجهات بسیاری را به ظرفیت‌های بر ساخت فرهنگ سوژه‌های استعمارزده جلب کرده است.

در موقعیت تراژیک روشنفکر جهان سومی همواره این تهدید وجود داشته و دارد که «نقد استعماری؛ پسااستعماری» به همسویی و دفاع از «دولت‌های استبدادگر» جهان سوم بینجامد و آرمان‌های جهانشمولی چون «دموکراسی»، «عدالت اجتماعی» و مسئله «حقوق مردم و اقلیت‌ها» درون چارچوب دولت - ملت‌های جهان سومی تحت تأثیر مسئله «استعمار» قرار گیرد

در نهایت چنانکه دکتر کریمی اشاره کرده است «مطالعات پسااستعماری عاملی مؤثر در هویت‌سازی برای متفکران جهان در حال توسعه است (شاید در آینده به سطح توده نیز گسترده شود). بنابراین این مطالعات جدای از ایجاد اعتماد به نفس و انگیزه فعالیت علمی بیشتر، می‌تواند ما را از برخی مشکلات مربوط به جریان‌هایی مانند غرب‌زدگی، از خود بیگانگی و... برهاند. به عبارت دیگر مطالعات پسااستعماری نوعی تعامل آگاهانه و هدفمند با جهان علم (جهان اجتماعی) غرب است. این تعامل برخلاف گذشته مبتنی بر طرد و خصومت نبوده، مرکز و پیرامون معناداری نداشته و سرشار از تأثیرات متقابل خواهد بود. ضمن اینکه چنین تعاملی می‌تواند در سطح ملی نیز عملیاتی شود» (کریمی، نشریه زریبار: ۲۱-۲۰).

آن چنان که سال‌ها پیش فرانتس فانون گفته است: «دنیای سوم باید تاریخ انسان را از سر نو بسازد. این تاریخ (در مقام اعمال) به ارزش‌ها و نظرهای گاه ارزنده‌ای که اروپا تا بیدشان کرده توجه می‌کند و در عین حال (در مقام اجتناب) جنایات اروپا را که فجیع‌ترین نشان نسبت به انسان و انسانیت وی بوده است از نظر دور نمی‌سازد» (فانون، دوزخیان روی زمین: ۹۶).

بر اساس آنچه آمد، پرونده پیش رو قصد دارد در کنار تلاش‌هایی که تا کنون در معرفی حوزه مطالعات پسااستعماری در ایران صورت گرفته است، گامی هر چند خرد در شناساندن این حوزه مطالعاتی و پژوهشگران آن بردارد.

در نخستین گام، شماری از بارزترین چهره‌های مطالعات پسااستعماری (ادوارد سعید، فرانتس فانون، هومی بابا) معرفی خواهند شد.

در این پرونده، مقاله «شرق‌شناسی در بحران» اثر انور عبدالملک - متفکر مصری - به عنوان یک متن کلاسیک و بنیانگذار در این حوزه ترجمه شده، که نقد تخصصی شرق‌شناسی را و جهت همت خود قرار داده است.

مصاحبه «فضای سوم» از هومی بابا به موقعیت پسااستعماری متأخر پرداخته است.

فصلی از کتاب «گفتان‌های دگرواره در علوم اجتماعی آسیایی: پاسخی به اروپامحوری»^۷ نوشته فرید العطاس - متفکر و جامعه‌شناس مالزیایی - که توسط ابوالفضل مرشدی ترجمه شده و به زودی به بازار نشر خواهد آمد، به جهت پیوند وثیق آن با این مطالعات، بخش بعدی پرونده را تشکیل می‌دهد.

مقاله «نگرش منفی به اسلام» از طارق رمضان - متفکر مسلمان مصری و نظریه پرداز مشهور «اسلام اروپایی» - به مسئله «مسلمانان در اروپا» پرداخته و برخی جنبه‌های مسئله «دیا سپورا» و «مهاجرت» را درباره مسلمانان کنونی کاویده است.

مقاله‌ای با عنوان «پرسش از اندیشه شرقی» به بیان برخی پرسش‌های اصلی که مطالعات پسااستعماری به آنها پاسخ گفته - بویژه در آسیای شرق و جنوب شرق - خواهد پرداخت.

کتاب «بومی، جهانی» به سروی راستاری ریاض حسن (ترجمه ابوالفضل مرشدی) نیز معرفی شده است، که به جهت منعکس کردن تلاش‌های برخی متفکران غیر غربی در «روایت مستقل خود» با استفاده از «علوم انسانی» به مثابه روش «در خور توجه» ویژه است.

پایان بخش این پرونده، معرفی شماری از مهمترین کتاب‌های حوزه مطالعاتی پسااستعماری به زبان فارسی است، که خواننده را با آثار نوشته شده در حوزه مطالعات پسااستعماری آشنایی سازد. ■

پی نوشت:

1. RanajitGua

2. Gayatri Chakravorty Spivak

3. Homi Bhabha

4. Leela Gandhi

5. Dipesh Chakrabarty

6. kwameanthony appiah

7. Alternative Discourse in Asian Social Science:

Responses To Eurocentrism

منابع:

- ادوارد سعید (۱۳۸۲)، فرهنگ و امپریالیزم، ترجمه اکبر افسری، تهران، نشر طوس.

- لیلان گاندی (۱۳۸۸)، پسااستعمارگرایی، ترجمه مریم عالم‌زاده و همایون کااسلطانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و علوم اجتماعی.

- فرانتس فانون (بی‌تا)، دوزخیان روی زمین، ترجمه علی شریعتی، تهران، بی‌جا.

- پی‌یر بوردیو (۱۳۸۸)، درسی درباره درس، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.

- پی‌یر بوردیو (۱۳۸۰)، نظریه کنش، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نشر نقش و نگار.

- ادوارد سعید (۱۳۷۷)، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- کریس جیلیلی (۱۳۸۶)، مقدمه‌ای بر مطالعات پسااستعماری، فصلنامه زریبار، شماره ۶۳.

«فانون» ی که ما می شناسیم

سارا شریعتی، عضو هیات علمی دانشگاه تهران



مدرن‌نیته انسان جدید، در نتیجه، نه در برابر و علیه سنتش، که مبتنی بر آن شکل می‌گیرد. این برنامه رهایی‌بخش اما، در نزد فانون به‌هیچ‌عنوان ساختاری دگماتیک نمی‌یابد، چرا که انسان جدید، پیش از هر چیز، «آه! تن من! کاری کن که تا آخرین لحظه، انسانی پرشگر باقی بمانم!»

شریعتی، روشنفکر جوان ایرانی که در سال‌های دهه ۶۰ میلادی، در پاریس می‌زیست، با اندیشه‌های فانون آشنا می‌شود. وی به شدت از این پیام آزادی‌بخش و هم از شخصیت فانون متأثر می‌شود و اندیشه‌های او را به ایران معرفی می‌کند. ترجمه بخشی از آثار وی و همچنین مقدمه سارتر بر کتاب فانون، از این جهت است. او همچون فانون معتقد است که در جوامع جهان سوم، این نه اشکال تولید بومی، بلکه استعمار و سرمایه‌داری وارداتی ست که زیربنای اقتصادی را می‌سازند؛ مانند فانون به نقش محوری روشنفکر در جوامع جهان سوم تأکید دارد. او همچون فانون به افشای روند شبیه‌سازی روشنفکر و نفی از خودبیگانگی، به‌عنوان مهمترین نتیجه‌خشونت استعماری، می‌پردازد. با این حال، دینامیزم روابط شریعتی و فانون، مبتنی بر یک تفاوت است: «تخمین جایگاه و نقش اجتماعی مذهب». آگاه به اینکه در جوامع تیپ شرقی، مذهب در عین حال، شکل انحصاری جهان‌بینی، اصل سازمانده زندگی اجتماعی و هم مبنای مشروعیت قدرت است و هرگونه مبارزه طبقاتی و یا مبارزه سیاسی با زبان مذهبی است که بیان می‌شود و در شکل جنگ مذهبی است که نمود می‌یابد، شریعتی به روشنفکران مذهبی

سطح دیگری از آنچه اروپا تا کنون نمایانده است، برسد».

با مطالعه نتایج انسانی خشونت استعماری، فانون، تئوری «الیناسیون روان‌پزشانه»^(۱) را همچون مهمترین نتیجه روند «سفیدسازی» انسان سیاه، و «شبیه‌سازی» انتلکتویل جهان سوم، ارائه می‌کند. از سوی دیگر، از خود بیگانه‌زدایی، از نظر فانون، جز با نفی این روند و خودآگاهی مستقیم نسبت به واقعیت‌های اقتصادی و سیاسی ممکن نیست. و این چنین، انسان جدید، بر اساس تفاوت‌های خود، به جهان شمولیت دست می‌یابد، نه با وام‌گیری خالص و ساده کلام دیگران، بلکه با ابداع پیام خویش مبتنی بر تاریخ، فرهنگ و زبان خویش. بدین ترتیب است که انسان خودآگاه، با به رسمیت شناختن ریشه‌هایش، از آن فاصله می‌گیرد، بی آنکه هیچ‌گاه از خود سلبشان کند. مدرن‌نیته انسان جدید، در نتیجه، نه در برابر و علیه سنتش، که مبتنی بر آن شکل می‌گیرد. این برنامه رهایی‌بخش اما، در نزد فانون به‌هیچ‌عنوان ساختاری دگماتیک نمی‌یابد، چرا که انسان جدید، پیش از هر چیز، پرسشگر است. تا «آخرین نیایش» خود: «آه! تن من! کاری کن که تا آخرین لحظه، انسانی پرشگر باقی بمانم!»

فانونی که ما می‌شناسیم، کیست؟ ما، یعنی ایرانیان شناخته‌شده به نسل انقلاب. فانونی که ما می‌شناسیم، قبل از هر چیز، فانون آخرین دوره زندگی اوست. فانون «مغضوبین روی زمین»، فانون الجزایری، مبارزه جهان‌سومی؛ یکی از اصلی‌ترین تئوری‌های مبارزه با استعمار و آزادی‌بخشی جهان سوم؛ پز شک آنتیلی و روانپزشک نامداری که از شغلش استعفا می‌دهد، بیمارستان و آینده شغلی‌اش را ترک می‌کند و به مبارزات آزادی‌بخش الجزایر می‌پیوندد؛ مجاهد سازمان آزادی‌بخش می‌شود، سردبیر المجاهد می‌شود، نماینده دولت موقت جمهوری الجزایر و این همه بی آنکه در پیروزی رؤیایی که زندگی‌اش را بر سر تحقق آن داد، حضور داشته باشد (او چند ماه پیش از استقلال الجزایر درگذشت). فانونی که برای ما شناخته شده، فانونی است که آزادی‌بخشی را با مرگ سیستم استعماری و گشایش راه جدیدی اعلام می‌کند.

امروزی بودن تفکر فانون نیز در همین جاست؛ در نفی این بدیل واحد و دوراهی‌هایی که هر بار پیش پای مستعمره دیرروز و جهانی‌زده امروز، قرار می‌دهند. دوراهی دیرروز میان سیستم سرمایه‌داری یا سیستم سوسیالیسم بود و فانون از انتخاب میان این دو، سر باز زد و جامعه را به ابداع راه دیگری فراخواند و امروز همان بدیل واحد در شکل دیگری صورت‌بندی شده است: انتخاب میان اونیورسالیسمی که توسط صاحبان قدرت تصاحب شده و یا هویت‌گرایی که ما را در خود می‌بندد و فلج می‌کند. هویت‌گرایی که به گفته فانون، نه تنها آن را برابر تاریخ، که حتی برابر منافع مردم خودمان نیز قرارمان خواهد داد. این چهره سیاسی فانونی ست که ما می‌شناسیم.

اما فانونی که شریعتی به ما معرفی کرده، چهره جذاب‌تر و برانگیزاننده‌تر دیگری هم برای نسل انقلابی، داشت. چهره «انسان جدید». انسانی که می‌گفت: «من خود، بنیان خودم هستم. حجم تاریخ هیچ‌یک از کنش‌هایم را تعیین نمی‌کند و به این ترتیب در دایره آزادی خویش، وارد می‌شوم».

«آغاز دوباره تاریخ انسان»؛ این رؤیای فانون بود: «وقتمان را در تقلیدهای موهع تلف نکنیم، برای اروپا، برای خودمان، برای بشریت، رفقا، باید پوست جدیدی آفرید، اندیشه جدیدی بنا کرد، انسان جدیدی را ساخت»؛ چرا که هدف، از نظر وی، نه «رسیدن به کسی»، بلکه برداشتن گامی به پیش است. برای اینکه «بشریت، به

**شریعتی و قانون اما،
همدیگر را باز می‌یابند
و همراه می‌شوند. در
اراده مشترک‌شان برای
گشایش راه جدید، ابداع
الگوی تازه، هر یک
با داده‌های فرهنگی
خود، برای دستیابی به
جهان‌شمولیتی که فراسوی
هر گونه تشخیص ملی،
پیوندشان می‌دهد... تا
«انسان جدید» از خلال
این تجربه سر بر آرد**

و غیر مذهبی، پیشنهاد می‌کند که امر دینی و مشخصاً اسلام را در مقدمه همچون یک پدیده اجتماعی مورد تحلیل قرار دهند.

شریعتی تحت تأثیر جامعه‌شناسی و بر به اهمیت ساخت درونی حوزه دینی واقف است و برای نقش این حوزه، هم از نظر تئوریک (باز نمود جهان و همچنین منطق ایدئولوژیک آن) و هم از منظر تکامل تاریخی و واقعیت‌های اجتماعی که مذهب به آن ار جاع می‌دهد، اهمیت فراوانی قائل می‌شود. بی‌آنکه بخواهد بینشی انحصارگرایانه از دین ارائه دهد، در مذهب، «افیونی» را می‌بیند که، به نسبت دوره‌های مختلف تاریخی (تصلب یافتگی و نهادسازی ثبوتی و یانو آوری دینامیک)، هم مخدر است و هم درمان‌کننده؛ علت مستقلى که می‌تواند هم نقش استحمارى ایفا کند و هم نقش آگاهی‌بخش داشته باشد. از نظر او، در جوامع مذهبی و مشخصاً مسلمان، هیچ تحول اجتماعی و سیاسی جز با ساختار شکنی مقدماتی و بازسازی خود مذهب، نمی‌تواند نهادینه شود، در نتیجه آزادی دین از زندان ار تجاع و تاریک‌اندیشی، رسالتی است که شریعتی پیش پای روشنفکران

جهان سوم قرار می‌دهد. رسالتی که از نظری، به آزادی فکری همچون تضمین همه اشکال رهایی‌بخشی: سیاسی، اقتصادی، ملی و... می‌انجامد؛ این محور مکاتبات شریعتی و قانون است. در حالی که قانون، بر مبارزه آزادی‌بخش ضد استعماری تأکید دارد، شریعتی ضمن تأیید این مبارزه، اصلاح مذهبی را همچون در تاریخ اروپا، مبنای پروژه اجتماعی و سیاسی خویش قرار می‌دهد.

شریعتی و قانون اما، همدیگر را باز می‌یابند و همراه می‌شوند. در اراده مشترک‌شان برای گشایش راه جدید، ابداع الگوی تازه، هر یک با داده‌های فرهنگی خود، برای دستیابی به جهان‌شمولیتی که فراسوی هر گونه تشخیص ملی، پیوندشان می‌دهد... تا «انسان جدید» از خلال این تجربه سر بر آرد. ■

* متن سخنرانی در سمینار «قانون ناشناخته» در یونسکو، پاریس، ۱۰۰۲، برگردان از فرانسه. برگرفته از وبلاگ آرشیو اینترنتی سارا شریعتی:
sarahshariati.blogspot.com
1.alienationpsychotic

اگر خواهان اشتراک نشریه چشم‌انداز ایران هستید:

- لطفاً برگ اشتراک را کامل و خوانا پر کنید.
- حق اشتراک یک ساله داخل کشور ۳۶۰،۰۰۰ ریال و خارج از کشور اروپا ۷۵ یورو و آمریکا ۸۰ دلار می‌باشد.
- حق اشتراک را به حساب سیپا ۱۰۶۰۷۳۷۰۰۰۰۱ بانک ملی شعبه دانشگاه کد ۸۷ به نام لطف‌الله میثمی، یا به شماره حساب جام ۱۸۳۶۷۹۰۴ بانک ملت شعبه میدان توحید کد ۶۷۵۶/۱ به نام لطف‌الله میثمی واریز نمایند.
- بریده یا رونوشت برگه تکمیل شده را به همراه اصل رسید بانکی با پست سفارشی یا از طریق فاکس ارسال فرمائید.
- ۲۰٪ تخفیف به دانشجویان (با ارائه کپی کارت دانشجویی) و همچنین طرح امانی رایگان برای کسانی که توانایی خرید نشریه را ندارند (با ارسال نامه) در نظر گرفته شده است.
- از مشترکینی که از توانایی مالی برخوردارند خواهشمندیم ما را از همت عالی خود محروم نفرمایند.

☎ ۰۲۱ - ۶۶۹۳۶۵۷۵

✉ تهران - صندوق پستی ۱۳۴۴۵/۸۹۵

فرم درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی:

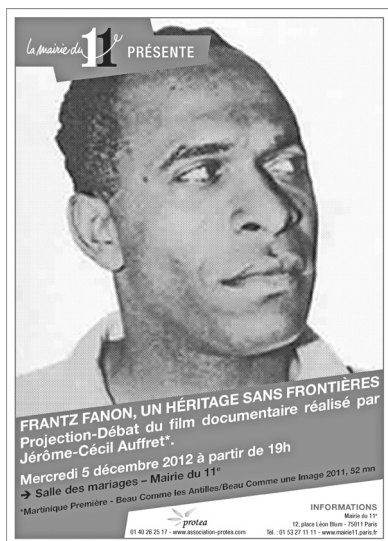
نشانی:

تلفن:

کد پستی:

«قید کد پستی الزامی است.»

نگاهی به آثار فانون در ایران



مجموعه مقالات و سخنرانی‌هایی است که فانون در فاصله سال‌های ۱۹۵۲-۱۹۶۱، در مکان‌ها و نشریات مختلف و به خصوص «المجاهد» ارگان جبهه آزادی‌بخش الجزایر نوشته و بعدها در این مجموعه گردآوری شده است. در ایران، پس از چاپ مجموعه «انقلاب آفریقا»، در ۱۳۵۳ «پوست سیاه؛ صورت‌تک‌های سفید» و در نهایت نیز در سال ۱۳۵۶، «استعمار میرا» با همان نشر و همان مترجم چاپ می‌شود. از کتاب «استعمار میرا» ترجمه دیگری نیز با عنوان «واپسین دم استعمار» در سال ۱۳۵۲، توسط خ.ر. کاتوزیان و با نشر توس به جای مانده است. ترجمه‌ای که در حقیقت توسط خسرو گل‌سرخ صورت گرفته و با نام مستعار به چاپ رسیده است. از کتاب «دوزخیان روی زمین» فانون نیز ترجمه‌ای از ابوالحسن بنی‌صدر، موجود است که در سال ۱۳۵۸، توسط نشر امیرکبیر به بازار آمده است. در سال‌های پس از انقلاب نیز چاپ دیگری از کتاب فانون یعنی «استعمار میرا» یا «واپسین دم استعمار» با عنوان «بررسی جامعه‌شناسی یک انقلاب، یا سال پنجم انقلاب الجزایر»، به ترجمه نورعلی تابنده توسط نشر حقیقت در سال ۱۳۸۴ به چاپ رسید. در سال ۱۳۵۸، در قم، کتابچه‌ای نیز با عنوان «الجزایر و مسئله حجاب» به فانون نسبت داده شده و توسط شخصی به نام «تابنده» ترجمه شد، کتابچه‌ای که لاقلاً با این عنوان توسط فانون نوشته نشده است و به نظر فصلی از کتاب «استعمار میرا» می‌آید.

در ادامه به برخی کارهای فانون از خلال ترجمه‌های فارسی موجود آن اشاره خواهیم کرد:

۱. دوزخیان روی زمین (نفرینیان خاک، مغضوبین روی زمین)

اثری که در ۱۹۶۱ و چند ماه قبل از درگذشت فانون ترجمه شد و به گواه آن اثر، سارتر در مقدمه‌اش بر آن، خطاب به اروپایی‌ها چنین نوشت «شهامت خواندن فانون را داشته باشید، به این دلیل اولی که باعث شرم‌تان خواهد شد و شرم به گفته مارکس احساسی است انقلابی... من هم به شما می‌گویم، همه چیز از دست رفته، مگر این که... ای اروپایی‌ها، من کتاب دشمن‌رامی دزدم و آن را دواوی در داروپا می‌کنم. از آن استفاده کنید»

کتاب از دو بخش تشکیل شده است. بخش اول دربرگیرنده عناوینی چون «قههر»، «قههر در موقعیت بین‌المللی»، «در عظمت و ضعف خودجوشی» است و بخش دوم، شامل عناوین

همان‌گونه که سارا شریعتی در مقاله «فانونی که ما می‌شناسیم» توضیح داده‌اند، فرانتس فانون در ایران اولین بار توسط شریعتی به جامعه معرفی شده شد. شریعتی در ۱۹۶۱، در فرانسه مقدمه سارتر بر «دوزخیان روی زمین» را ترجمه کرد. بعدها به اشتباه، ترجمه همه این کتاب به شریعتی نسبت داده شد، حال آن‌که تنها مقدمه کتاب، اثر شریعتی است و بقیه کتاب را دکتر حسن حبیبی به فارسی ترجمه کرده است. شریعتی همچنین در دوران حیات فانون به مکاتبه با او پرداخت، او خود در مقدمه درس‌های اسلام‌شناسی دانشگاه مشهد (شریعتی، ۱۳۷۸ (م.آ. ۳۰: ۷)) اشاره می‌کند که متن مکاتباتش با فانون را که شامل سه نامه می‌شود که دو مورد آن از دفتر «المجاهد» به او نوشته بود، برای چاپ، به خانم زهره دریف (از اعضای مجلس انقلابی الجزایر) سپرده است. خانم دریف بعدها دریافت این نامه‌ها را تایید نموده و توضیح داده که آنها را به دولت الجزایر سپرده است. ظاهراً به دلیل وجود اختلافاتی میان دولت کنونی الجزایر و بنیاد فانون، تاکنون این مکاتبات به چاپ نرسیده است. شریعتی در درس‌های دانشگاه مشهد در سال ۱۳۴۸ ذیل «برخی پیشنهادها بازگشت به خویش در جهان سوم» (شریعتی، ۱۳۶۱ (م.آ. ۳۱: ۴۰۹-۴۲۴)) بخش اصلی رابه معرفی فانون و کتاب‌هایش اختصاص می‌دهد. پیش‌تر نیز در مقالاتش در «نامه پاریس» در پاریس به سال ۱۳۴۳، در درس «تاریخ تمدن» در ۱۳۴۶، در «خصوصیات قرون معاصر» در ۱۳۴۷ و به صورت فراوان در آثار دهه ۵۰ خود به فانون و آرای او اشاره نموده و علاوه بر این، وصیت‌نامه فانون نیز در همان دوران توسط شریعتی به فارسی ترجمه و چاپ شده است (شریعتی، ۱۳۵۷ (م.آ. ۴): ۴۰۳-۴۰۷) و در تمام این دوران فانون به عنوان الگوی روشنفکری در جهان سوم، مورد ستایش شریعتی قرار داشته است. بی‌تردید آرای فانون یکی از مراجع اصلی شریعتی در طرح مسئله «راه سوم» و «بازگشت به خویش» بوده است.

اما داستان فانون در ایران به همین جا ختم نمی‌شود. از «خسرو گل‌سرخ» گرفته تا «ابوالحسن بنی‌صدر»، «حسن حبیبی»، «محمد امین کاردان» و حتی «نورعلی تابنده»، هر یک دستی در ترجمه آثار فانون به فارسی داشته‌اند. در کنار کارهای شریعتی، در ۱۳۴۹، «انقلاب آفریقا» به ترجمه محمد امین کاردان، توسط نشر خوارزمی، روانه بازار می‌شود و تا خرداد ۱۳۵۴ به چاپ چهارم می‌رسد. انقلاب آفریقا در واقع

فرانتس فانون در ایران اولین بار توسط شریعتی به جامعه معرفی شده شد. شریعتی در ۱۹۶۱، در فرانسه مقدمه سارتر بر «دوزخیان روی زمین» را ترجمه کرد. بعدها به اشتباه، ترجمه همه این کتاب به شریعتی نسبت داده شد، حال آن‌که تنها مقدمه کتاب، اثر شریعتی است و بقیه کتاب را دکتر حسن حبیبی به فارسی ترجمه کرده است

فانون معتقد است که در کشورهای استعمارزده حتی «کلیسا انسان استعمارزده را به راه خدا نمی خواند، بلکه به راه سفید پوست ها، به راه ارباب و به راه شکنجه گر دعوت می کند» و از پس تحلیل های خود در باب نسبت استعمارگر و استعمارزده به این نتیجه می رسد که «میان ستم دیده و ستمگر هیچ چیز جز به زور، حل و فصل نمی شود»

فانون در تحلیل خود «توده مردم» اروپایی را نیز بخشی از همین «ستم دیدگان» می داند

«ناختباری های و جدان ملی»، «در باره فرهنگ ملی»، «اساس مشترک فرهنگ ملی و مبارزات رهایی بخش»، «جنگ استعماری و اختلالات دماغی» و «ماحصل گفتار» می باشد.

مسئله محوری فانون در این کتاب تشریح پروژه «استعمارزدایی» است که فانون آن را به نحو رادیکالی انجام داده و پیش می برد. پرداختن به رابطه «ملی گرایی» و مبارزات ضد استعماری آفریقا، دیگر مسئله این کتاب است. او می نویسد «استعمارزدایی که باید نظام دنیا را تغییر دهد برنامه ای است برای به وجود آوردن بی نظمی مطلق». فانون در ادامه مشخصه ها و تناقضات استعمارگری را شرح داده و در کنار آن ویژگی های استعمارزده را نیز در عرصه های مختلف تصویر کند. او می نویسد «تاریخی که کلامی سازد، تاریخ کشوری که پوستش را می کند، نیست، تاریخ کشور خودش است. تاریخ انگل وار خوردن هست و نیست استعمارزده است. تاریخ تجاوز به عنف است، تاریخ تحمل

گر سنگی است، بی حرکتی که استعمارزده به آن محکوم شده است، مورد اعتراض قرار نمی گیرد مگر آن روز که استعمارزده تصمیم بگیرد به تاریخ استعمارزدگی و تاریخ غارت و چپاولگری پایان بخشد. تاریخ ملت را از سر گیرد و تاریخ استعمارزدایی را بسازد». فانون معتقد است که در کشورهای استعمارزده حتی «کلیسا انسان استعمارزده را به راه خدا نمی خواند، بلکه به راه سفید پوست ها، به راه ارباب و به راه شکنجه گر دعوت می کند» و از پس تحلیل های خود در باب نسبت استعمارگر و استعمارزده به این نتیجه می رسد که «میان ستم دیده و ستمگر هیچ چیز جز به زور، حل و فصل نمی شود» فانون در تحلیل خود «توده مردم» اروپایی را نیز بخشی از همین «ستم دیدگان» می داند و می نویسد؛ «این کار غول افکن یعنی از نو، انسان را وارد دنیا نمودن، انسان کامل را باید با کار مصمم توده های اروپایی انجام گیرد. توده هایی که (این حقیقت را بدانند) که بارها در قبال مسائل استعماری از ارباب مشترک مان حمایت کرده اند. برای این کار باید نخست توده های اروپایی بیدار شوند».

فانون سپس به مسئله ملی گرایی در تقابل با ایده «وحدت آفریقا» می پردازد که به اعتقاد او به لرزه در آورنده پایه های استعمار است و سعی می کند ایده حکومت ملی را طوری بازسازی کند که «با مردم و برای مردم، با محور مان و برای محور مان حکومت کند». فانون اشاره می کند که «برای فرهنگ ملی سنگال و گینه، سرنوشت واحدی وجود ندارد، اما برای ملت های سنگال و گینه که زیر سلطه استعمار فرانسه به سر می برند، سرنوشت واحدی وجود دارد» و به همین دلیل از «فرهنگ سیاه آفریقایی» و «وحدت فرهنگی آفریقا» سخن می گوید که از شرایط آن «رهایی قاره آفریقا» است. «آزادی ملی که ملت را به صحنه تاریخ می آورد، مایه دوری ملتی از ملت های دیگر نیست، این در بطن و جدان ملی است که وجدان بین المللی نضج می گیرد و حیات می یابد. این نشأت دو جلوه، بالمآل کانون هر فرهنگی است»

در نهایت، این فانون است که بانفی راه های رفته شده، لزوم آغاز «راه سوم» را نتیجه می گیرد و می گوید «مانمی خواهیم به کسی برسیم، اما می خواهیم برویم» و دنیای سوم را جایی می داند که «تاریخ انسان را از سرنو بسازد. این تاریخ (در مقام اعمال) به ارزش ها و نظرگاه های ارزنده و اعجاب انگیزی که او پاتا میدشان کرده است، توجه می کند و در عین حال (در مقام اجتناب)

جنايات اروپا را که فجیع ترین شان نسبت به انسان و انسانیت وی بوده است، از نظر دور نمی سازد».

۲. پوست سیاه، صور تک های سفید

این اثر در سال ۱۹۵۲، و در سن ۲۸ سالگی توسط فانون نوشته و از یک مقدمه، هفت فصل و یک نتیجه گیری برخوردار است. عناوین فصل های کتاب عبارت اند از «سیاه پوست و زبان»، «زن رنگین پوست و مرد سفید پوست»، «مرد رنگین پوست و زن سفید پوست»، «در باب عقده به اصطلاح «وابستگی» فردا استعمارزده»، «واقعیات سیاه پوستی»، «سیاه پوست و شناخت بیماری های روانی» و «سیاه پوست و شناسایی ارج».

مسئله اصلی فانون، در این کتاب رهایی از سلطه کلیشه های نژادی است و افشای فرآیندهایی که طی آنها، «سیاهان» به واسطه «رنگ پوست» خود مورد ستم قرار گرفته اند؛ «سفید پوست در زندان سفیدی خود اسیر است. سیاه پوست در زندان سیاهی خویش. سعی ما بر این خواهد بود که تمایلات این خودشیفتگی دو گانه و انگیزه های الهام بخش آن را معلوم سازیم» و در این راه، به «تفسیر روانکاوانه مسئله سیاه پوست» مبادرت می کند اما در روانکاوی، متوقف نمی شود: «رفع از خودبیگانگی واقعی سیاه پوست را مستلزم آگاهی و شعور فردی او نسبت به واقعیت های اقتصادی و اجتماعی» می داند و معتقد است «هم باید راه حل عینی ارائه داد و هم راه حل ذهنی» در عین حال او برای پرهیز از غلظت بدنام ذات گرایی سیاه یا سفید می نویسد «در نظر ما آن که سیاهان را می پرسند به همان گونه بیمار است که سیاهی که فریاد کینه نسبت به سفیدها بر می دارد».

سه فصل اول کتاب به بررسی وضع سیاه پوست های امروزی و توضیح «وضع هستی» آنها اختصاص یافته است. فصل چهارم به نقد کتاب «روان شناسی استعمار» از «مانونی» اختصاص یافته است. در فصل پنجم فانون، سیاه پوست را در برابر نژاد خود قرار می دهد. سیاه پوستی که «ناامیدانه می کوشد معنی هویت سیاه پوستی را کشف کند» در حالی که «تمدن سفید پوست ها، فرهنگ اروپایی، فرد سیاه پوست را دچار انحراف و وجودی ساخته است».

در فصل ششم کتاب، فانون به واکاوی کلیشه های مختلف اجتماعی و روانی نظیر «ترس آور بودن» و «شهوانی بودن» می پردازد و تلاش می کند، ریشه های اجتماعی چنین تصوراتی را توضیح دهد.

در فصل ششم فانون تلاش می کند تا

به خصوص با ارجاع به مباحث هگل و آدلر، توضیح دهد که چگونه «خود» (سیاه پوست) توسط «دیگری» (سفید پوست) به رسمیت شناخته شده و ارج نهاده می شود.

در نهایت قانون نتیجه می گیرد که «من به عنوان انسان رنگین پوست، فقط خواهان یک چیزم: این که هرگز ابزار، بر انسان مسلط نگردد. این که اسارت بشر به دست بشر - یعنی اسارت من به دست دیگری - برای ابد پایان یابد. این که به من اجازه داده شود که انسان را هر کجا که هست کشف کنم و دوست بدارم. سیاه پوستی وجود ندارد. سفید پوستی هم وجود ندارد. باید که هر دو آنان به اصوات غیر انسانی، که صداهای اجداد آنان بوده است، پشت کنند تا ارتباط واقعی و اصیل میان آنها به وجود آید» و دعای آخرین خود را در این کتاب، این قرار می دهد که «ای جسم من، مرا همیشه انسانی بساز که سوال می کند».

۳. استعمار میرا (و اسپین دم استعمار؛ جامعه‌شناسی یک انقلاب: سال پنجم انقلاب الجزایر)

این کتاب در سال ۱۹۵۸ و اندکی پس از شهادت «عبان رمضان» دوست، رفیق و هم‌رمز مبارزات سیاسی قانون در مرز مراکش و الجزایر به دست الجزایری ها نوشته شده است. قانون در این کتاب «دچار این نیاز شده که تضاد شخصی انسان انقلابی را - که از جهتی گرفتار تعهدات سیاسی فردی خویش و از طرفی گرفتار نظام انقلابی مرتبط با امر آزادی است - عینیت دهد. قانون در این کتاب، فرآیندهای آزادی دهنده‌ای را که در اثر انقلاب در میان خلق‌های استعمارزده به جریان افتاده است، تشریح می کند.

این کتاب، پس از بخشی «در باره نویسنده» که در چاپ فارسی اثر گنجانده شده از یک مقدمه، پنج فصل، یک نتیجه‌گیری و دو ضمیمه شکل یافته است. عناوین فصول کتاب عبارت‌اند از «الجزایر از حجاب بیرون می آید»، «اینجا صدای الجزایر»، «خانواده الجزایری»، «طب و استعمار»، «اقلیت اروپایی الجزایر».

این اثر در آغاز ششمین سال جنگ الجزایر علیه استعمار فرانسه نوشته شده است و مسئله محوری آن به قول خود قانون، نشان دادن این مسئله است که «از هم اکنون در الجزایر، شکل و محتوای ملیت موجود است و عقب‌نشینی غیر ممکن». او توضیح می دهد که «در الجزایر وجود وجدان ملی و فقر و وحشت دسته جمعی، باعث شده است که در دست گرفتن زمام امور به وسیله مردم به صورت

ضرورتی اجتناب ناپذیر در آید» قانون، خود نظریه اصلی کتابش را این چنین اعلام می کند «مرگ استعمار، در عین حال هم مرگ استعمارزده است و هم مرگ استعمارگر».

فصل اول کتاب به بیان نقش پوشش و حجاب زنان الجزایری، در مقابله با استعمار اختصاص یافته و از موقعیت زن انقلابی الجزایری در برابر روایت استعماری از زن دفاع می کند.

در فصل دوم به بیان واکنش‌های مردم الجزایر به رادیوی استعماری الجزایر می پردازد. فصل سوم، نقش خانواده و فصل چهارم نقش پزشکی را در مواجهه با استعمارگر و امی کاود و نهایتاً در فصل آخر، موجودیت اقلیت اروپایی الجزایر را مورد بررسی قرار می دهد.

فانون همه این تحولات را به این هدف می آورد تا نشان دهد تحولات در سطوح مختلف جامعه الجزایر چنان ریشه دار شده که تداوم سلطه استعمارگر بر آن را ناممکن نموده است. او می خواهد نشان دهد که «انقلاب ژرف، انقلاب راستین، درست به این هدف که انسان را در گون و جامعه را دیگرسان کند، بسیار پیش رفته است. این اکسیژنی است که آدمیانی نوبه وجود می آورد و شکل می بخشد، این در انقلاب الجزایر است».

۴. انقلاب آفریقا

مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها و مقالات قانون که بعضاً بدون نام در نشریه «المجاهد» چاپ می شده، تشکیل دهنده کتاب حاضر است. مقالاتی که با نظارت همسر قانون منتشر شده تا اطمینان خاطر از نوشته شدن آنها توسط قانون وجود داشته باشد.

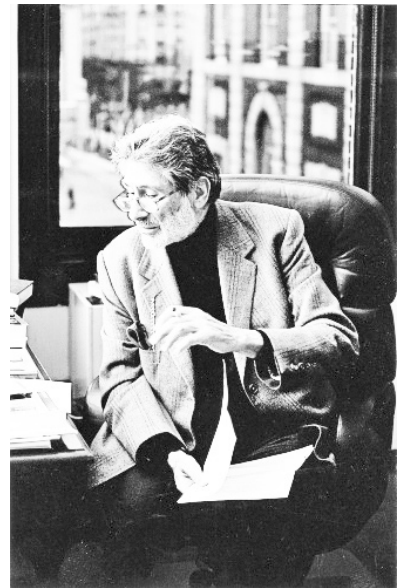
مسئله محوری همه این مقالات را می توان همچون دیگر کتاب‌های فانون، «مواجهه با صورت‌بندی‌های مختلف استعمار» دانست. در بخش مهمی از مقالات به چاپ رسیده در این مجموعه، مسئله وحدت آفریقا و نقش آن در مقابله با استعمار را نیز می توان رویت کرد.

بخش اول کتاب با عنوان «فرد استعمار شده» در برگیرنده دو مقاله با عنوان‌های «عوارض بیماری شمال آفریقایی» و «آفریقایی‌ها و آنتیلی‌ها» مربوط به دوران پس از تحصیل فانون در رشته روانکاوی است که در آنها به تجزیه و تحلیل علمی وضعیت فرد استعمارزده پرداخته است. بخش دوم کتاب «نژادگرایی و فرهنگ» نام دارد که متن سخنرانی فرانتس فانون در کانون نویسنده گان سیاه پوست در ۱۹۵۶ است و در آن به صورت صریح تر و رادیکال تر، مسئله

در نهایت فانون نتیجه می گیرد که «من به عنوان انسان رنگین پوست، فقط خواهان یک چیزم: این که هرگز ابزار، بر انسان مسلط نگردد. این که اسارت بشر به دست بشر - یعنی اسارت من به دست دیگری - برای ابد پایان یابد. این که به من اجازه داده شود که انسان را هر کجا که هست کشف کنم و دوست بدارم. سیاه پوستی وجود ندارد. سفید پوستی هم وجود ندارد. باید که هر دو آنان به اصوات غیر انسانی، که صداهای اجداد آنان بوده است، پشت کنند تا ارتباط واقعی و اصیل میان آنها به وجود آید»

نژادگرایی استعمار را مطرح می سازد. بخش سوم با عنوان «برای الجزایر» متن دو نامه از فانون است. اولی تحت عنوان «نامه‌ای به وزیر مقیم» متن «استعفانامه» ای است که فانون پس از شناسایی همکاری‌هایش با جبهه آزادی بخش الجزایر توسط فرانسوی‌ها و مهاجرت به تونس، در اواخر ۱۹۵۶ نوشته است. نامه دیگر «نامه‌ای به یک فرانسوی» است که برای اولین بار در این مجموعه چاپ شده است. بخش چهارم کتاب با عنوان «به سوی آزادی آفریقا» در برگیرنده مقالات فانون در «المجاهد» است. مقالاتی که در آنها فانون به صورت رادیکالی به افشای عملکردها و صورت‌بندی‌های مختلف استعمار می پردازد. فصل پنجم و آخر کتاب با عنوان «وحدت آفریقا» در برگیرنده یادداشت‌های فانون در ماموریت خود در آفریقای غربی و جنوب صحرا برای نزدیک تر کردن آفریقاییان است که در دو عنوان «این آفریقای آینده» و «مرگ لومومبا» برای اولین بار در این اثر به چاپ رسیده‌اند. ■

ادوارد سعید: روشنفکر در تبعید (درنگی بر سوانح احوال و برخی آثار ادوارد سعید)



سعید در سال‌های اقامت در آمریکا سخنگوی جنبش فلسطین در آمریکا شد، و تا پایان عمر مدافع حقوق ملت فلسطین باقی ماند تا آنجا که مخالفان اسرائیلی‌اش او را «پروفسور ترور» لقب دادند

ادوارد سعید (۱۹۳۵-۲۰۰۳) نویسنده فلسطینی تبار آمریکایی، متولد بیت المقدس در یک خانواده قدیمی و ثروتمند مسیحی، است. او از همان آغاز در فضایی بینافرهنگی رشد یافت. این عرب مسیحی فلسطینی آمریکایی، که خود را «همواره متعلق به دو دنیا» می‌دانست و در عین حال از به کار بردن لفظ «تبعید» برای نامیدن خود و آثارش ابایی نداشت، تبعیدی‌ای بود که در عین حال خود اعتقاد داشت که تبعید، این امکان را به او داده بود که هر دو سوی امپراطوری را بهتر بشناسد. سعید به همراه خانواده در ۱۹۴۷ به مصر رفت و در ۱۷ سالگی برای ادامه تحصیل راهی آمریکا شد. «مسئله فلسطین» (۱۹۷۹) از همان آغاز از پرولماتیک‌های اصلی سعید بود که بسیاری معتقدند حتی در مهم‌ترین اثرش «شرق‌شناسی» (۱۹۷۸) «بازتاب زندگی شخصی خود را به عنوان یک دیگری، یک بیگانه با اسناد و مدارک و موشکافی‌های منتقدانه به هم آمیخته» است. او خود در مقدمه کتاب شرق‌شناسی می‌نویسد «مطالعه من درباره شرق‌شناسی، از جهات بسیاری کوششی بوده است برای ذخیره و انبارسازی آن خطوط و نشانه‌ها بر وجود خود من که یک سوژه «شرقی» هستم؛ نشانه و آثار از فرهنگ‌هایی که سلطه و حکومت آن عاملی چنان نیرومند در زندگی همه شرقی‌ها بوده است». سعید در سال‌های اقامت در آمریکا سخنگوی جنبش فلسطین در آمریکا شد، و تا پایان عمر مدافع حقوق ملت فلسطین باقی ماند تا آنجا که مخالفان اسرائیلی‌اش او را «پروفسور ترور» لقب دادند. او همچنین در کنار نقد ادبی آثار غربی، تئوری موسیقی آموخت، در این زمینه نیز کتاب نوشت و حتی کنسرت‌هایی با نوازندگی پیانو در آمریکا بر پا کرد و در اواخر عمر، سودای تشکیل ارکستری چندملیتی را در جهت «صلح» در مناطق اشغالی در سر می‌پروراند. سعید تا زمان امضای معاهده اسلو همچنان عضو شورای ملی مقاومت فلسطین به رهبری یاسر عرفات بود و پس از امضای این معاهده در اعتراض به آن از شورا خارج شد. در عین حال او همواره سعی کرد میان «دفاع از حقوق مردم فلسطین» و «هم‌سوئی با دیکتاتورهای عرب منطقه» فاصله گذارد و به نفعی دوگانه‌سازی‌های ذات‌گرایانه در هر دو سوی جهان بپردازد و به همین دلیل در انتهای شرق‌شناسی نوشت «پاسخ به شرق‌شناسی، غرب‌شناسی نیست». سعید راه واسطه نگارش این اثر، آغازگر مطالعات پسااستعماری و افشاگر سلطه فرهنگی غرب بر شرق دانسته‌اند. پس از شرق‌شناسی، دیگر آثار مهم سعید، چون «اسلام و رسانه‌ها» (۱۹۸۱)، «جهان،

متن منتقد» (۱۹۸۳)، «فرهنگ و امپریالیسم» (۱۹۹۳) در نهایت «اومانیزم و نقد دموکراتیک» (۲۰۰۳) همگی در راستای تداوم همان مسئله اصلی سعید، یعنی «افشای سلطه فرهنگی استعمار» نوشته شده‌اند و او را به عنوان یک «منتقد ادبی» و چهره فعال سیاسی مطرح کرده‌اند. «بی در کجا» (۱۹۹۹) که آن را به «دور از مکان» (اکبر افسری)، «بی جایی» یا «ناکجایی» (ناصر فکوهی) نیز ترجمه کرده‌اند، عنوان زندگینامه خود نوشت، ادوارد سعید است که پس از آگاهی از بیماری سرطان خون خود در سال ۱۹۹۱، نوشتن آن را وجه همت خود قرار داد و در کنار بسیاری آثار دیگر در همین سال‌ها آن را به چاپ رساند. او مجبور بود در ۱۱ سال آخر عمر خود، مبارزه بی‌امان خود با «استعمار فرهنگی» را توأم با مبارزه با بیماری سرطان خون پیش برد. طارق علی در این باره گفته است: «... همه باور کرده بودند که فناپذیر است. سال گذشته، تصادفی، پزشک معالج سعید را در نیویورک دیدم. او در پاسخ به سوالاتم اذعان کرد که هیچ توضیح پزشکی برای ادامه حیات سعید وجود ندارد. این روح سرکش و جنگنده او و اراده‌اش برای زندگی بود که او را در این سال‌ها سرپا نگاه داشته بود». ادوارد سعید مهم‌ترین کرسی‌های آکادمیک علوم انسانی را در غرب در نوردید و در همان کرسی‌ها همواره منتقد غرب باقی ماند.

از مجموعه آثار ادوارد سعید تاکنون کتاب‌های زیر به فارسی ترجمه شده‌اند که در ادامه برخی از مهم‌ترین آنها معرفی خواهند شد:

- شرق‌شناسی (۱۳۷۷)، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی^۱
- جهان، متن، منتقد (۱۳۷۷) ترجمه اکبر افسری، تهران: نشر توس
- اسلام رسانه‌ها (۱۳۷۹) ترجمه اکبر افسری، تهران: نشر توس
- نقش روشنفکر (۱۳۸۰) ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی (این اثر ترجمه دیگری است از همان کتاب «نشانه‌های روشنفکران»)
- فرهنگ و امپریالیسم (۱۳۸۲) ترجمه اکبر افسری، تهران: نشر توس
- نشانه‌های روشنفکران (۱۳۸۲) ترجمه محمد افتخاری، تهران: نشر آگه
- فراتر از واپسین آسمان (۱۳۸۲) ترجمه حامد شهیدیان، تهران: هر مس
- بی در کجا (خاطرات ادوارد سعید) (۱۳۸۲) ترجمه علی اصغر بهرامی، تهران: ویستار
- اومانیزم و نقد دموکراتیک (۱۳۸۵) ترجمه اکبر افسری، تهران: نشر کتاب روشن

- بر خورد تمدن‌ها (غرب و اسلام) (۱۳۸۷) ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی^۲
- فرهنگ زنده مقاومت (گفت و گوی طارق علی و ادوارد سعید (۱۳۸۸) ترجمه آرش جلال منش، تهران: چشمه
- دیدار من با سارتر (۱۳۹۰) ترجمه سید محمد جواد هاشمی، اصفهان: نشر گفتمان اندیشه معاصر

۱. شرق شناسی

کتاب شرق شناسی ادوارد سعید، شامل یک مقدمه و سه فصل می‌باشد. مسئله اصلی سعید در این کتاب توضیح شرق شناسی به عنوان «نوعی سبک فکر است که بر مبنای یک تمایز بود شناختی و معرفت شناختی بین شرق و (غالب موارد) غرب قرار گیرد». واژه‌های که در خود «به طور ضمنی اشاره به روحیه آمرانه و دست بالای استعمارگری قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم اروپا دارد».

آنگونه که سعید خود در مقدمه کتاب گفته است «کامیابی‌ها، منسوخ شدن‌ها، تخصص‌ها و نقل و انتقالات» این «سنت آکادمیک» موضوع مطالعه حاضر است. نهایتاً سعید شرق شناسی را «نوعی سبک غربی در رابطه با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق» تعریف می‌کند و توضیح می‌دهد که «از اوایل قرن نوزدهم تا پایان جنگ جهانی دوم فرانسه و انگلیس بر شرق و شرق شناسی سلطه کامل داشتند و بعد از جنگ نیز آمریکا بر شرق مسلط شده و به آن به همان چشمی می‌نگرد که روزگاری، انگلیس و فرانسه می‌نگریستند» بر این اساس سعید در این کتاب تلاش کرده تا نشان دهد که «فرهنگ اروپایی از طریق جدا کردن راه خود از شرق، به عنوان نوعی خود مخفی و یا قائم مقامی خویش قدرت و هویت کسب نمود». در حقیقت شرق شناسی «فرد را مستقیماً در برابر این سوال قرار می‌دهد یعنی درک این واقعیت که امپریالیسم سیاسی به طور کامل بر تمامی این رشته مطالعاتی، تصورات مربوط به آن و نهادهای تحقیقی وابسته‌اش حکومت می‌کند، به طوری که احتراز از آن از نظر فکری و تاریخی اساساً ممکن نیست». شرق شناسی ادوارد سعید مقاومت فرهنگی در برابر این سلطه است.

فصل اول کتاب با عنوان «دامنه شرق شناسی» به بیان پیشینه شرق شناسی در تاریخ پرداخته و «شرقی کردن شرقی‌ها» را با اتکا به متون شرق شناسانه توضیح می‌دهد. در بخش آخرین فصل با عنوان «بحران» ادوارد سعید به خصوص با رجوع به متن «شرق شناسی در بحران» اثر انور

عبدالملک، نویسنده مصری، توضیح می‌دهد که وقوع نهضت‌های ضد استعماری در کشورهای شرقی، چگونه شرق شناسی را که تا پیش از این از شرق تصویری ذات گرایانه و تغییرناپذیر ارائه می‌نمود دچار بحران می‌کند.

در فصل دوم کتاب، سعید به «ساختارها و تجدید ساختارهای شرق شناس» می‌پردازد. در این فصل سعید با رجوع به آثار پاره‌ای از ادیبان و نویسندگان غربی به خصوص ارنست رنان و سیلوستر دوساکی به بیان چگونگی استوار شدن شرق شناسی به عنوان یک رشته مطالعاتی آکادمیک به مثابه یک «علم» می‌پردازد. «سفرها و سیاحت‌های انگلیسی و فرانسوی» مواد لازم برای بنای این «علم» را فراهم می‌کردند.

در فصل سوم کتاب با عنوان «شرق شناسی در حال حاضر»، سعید به مطالعه وضعیت شرق شناسی در قرن بیستم می‌پردازد و به نقد شرق شناسی چون ماسینیون و گیپ می‌نشیند و «شرق شناسی نوین انگلیسی-فرانسوی در شکوفایی کامل» را افشا می‌کند. در آخرین بخش این فصل که به بیان شرق شناسی در «آخرین مرحله» یعنی دوران پس از جنگ جهانی دوم اختصاص یافته، سعید به توضیح موقعیت شرق شناسی در کشورهای مختلف و به خصوص آمریکا و شرق شناسان آمریکایی چون برنارد لوئیس می‌پردازد. در پایان کتاب اما سعید اظهار امیدواری می‌کند که «امروزه در زمینه علوم انسانی، به حد کافی کار انجام می‌شود که بتواند بصیرت‌ها، روش‌ها و ایده‌هایی را در دسترس محقق معاصر قرار دهد که بتواند خود را از قید کلیشه‌های نژادی، عقیدتی و استعماری از نوعی که در طول سالیان دراز در زمینه شرق شناسی به وجود آمده و بالا برده شده است آزاد سازد».

۲. فرهنگ و امپریالیسم؛ بررسی فرهنگی سیاست امپراطوری

این اثر که در سال ۱۹۹۳ به چاپ رسید، به گفته خود سعید در دنباله شرق شناسی مبنی بر افشای سلطه فرهنگی غرب، به عنوان مسئله اصلی خود به بررسی روابط پیچیده میان فرهنگ و امپریالیسم می‌پردازد و از خلال تحلیل انتقادی متون ادبی چون آثار کامو، کنراد، جین آستین، کیپلینگ، جویس، بیتس و... در فصول مختلف کتاب، به توضیح پیوندهای آشکار و نهان میان فرهنگ و امپریالیسم مبادرت می‌کند. سلطه فرهنگی امپریالیسم غربی بر انسان شرقی، هم چون شرق شناسی محور اصلی این کتاب است. سعید در «فرهنگ و امپریالیسم» بر خلاف «شرق شناسی» به بررسی وضع «خاورمیانه» در نسبت با امپریالیسم اکتفا نکرده و به «هندوستان»،

مسئله اصلی سعید در این کتاب توضیح شرق شناسی به عنوان «نوعی سبک فکر است که بر مبنای یک تمایز بود شناختی و معرفت شناختی بین شرق و (غالب موارد) غرب قرار گیرد». واژه‌های که در خود «به طور ضمنی اشاره به روحیه آمرانه و دست بالای استعمارگری قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم اروپا دارد»



«آمریکای لاتین و به خصوص کارائیب» و دیگر نقاط جهان نیز پرداخته است. همچنین در این کتاب سعید از شرق شناسی فراتر رفته و «تجربه و روزی مقاومتی تاریخی در برابر امپراطوری» را نیز بیان می‌کند که «سرانجام به جنبش بزرگ استعمارزدایی در سراسر جهان سوم منجر شد». سعید در این کتاب به «تجارب متداخل غربی‌ها و شرقی‌ها، زمینه‌های لازم و ملزوم فرهنگی که در آن استعمارگر و استعمار شده با یکدیگر همزیستی مسالمت آمیز داشته و یا با یکدیگر در خلال پیش قدمی‌ها، یا رقابت‌های جغرافیایی، داستانی و تاریخی، معارضه کرده‌اند» می‌پردازد و فراموشی آن را «فراموش کردن جوهر اساسی جهان در قرن پیشین» می‌خواند. در این کتاب سخن از این است که «امپریالیسم باعث شد تمامی فرهنگ‌ها با یکدیگر در آمیزند، همگی

سعید با اشاره به «جنبش‌ها و مهاجرت‌ها» به نیروهای مقاومتی اشاره می‌کند که رهایی از سلطه را «از طریق آمیزش فرهنگ‌ها و هویت‌ها در سطح جهانی» پی می‌گیرد



دور که، نامتجانس و به صورت شگفت آور متفاوت و متکثراند» و این وضعیتی است علیه «ناسیونالیسم تدافعی، ارتجاعی و حتی خودبزرگ‌بینانه» در هر دو سوی جهان، چه در دیکتاتوری‌های خاورمیانه و چه در امپریالیسم آمریکایی و اروپایی. در عین حال در تداوم شرق‌شناسی، سعید روش خود را در این می‌داند که «تا حد ممکن بر آثار به‌عنوان یک اثر منفرد تکیه کنم؛ اول آنها را به‌عنوان محصولی بزرگ با خلاقیتی قابل تفسیر مطالعه کنم، سپس به‌عنوان بخشی از رابطه میان فرهنگ و امپراطوری آنها را نشان دهم».

این کتاب که در ۴ بخش و یک پیشگفتار تنظیم شده در بخش اول خود با عنوان «قلمروهای متداخل تاریخ‌های در هم تنیده» به بیان «پیچیدگی و در هم تنیدگی عظیم تاریخ‌ها و در عین حال تداخل و تجربیات متقابل آنها یعنی زنان، غربی‌ها، سیاهان، دولت‌ها و فرهنگ‌های ملی» می‌پردازد و در عین حال از بیان «تجربه‌های متفاوت» آنها باز نمی‌ماند و به نقدهای آکبرت ممی، امه سزرو و قانون در نقد «گفتمان فرهنگی که غیراروپایی را

به موقعیت نژادی، فرهنگی و هستی‌شناختی در چه دومی تقلیل و محدود می‌کند» اشاره می‌کند.

در فصل دوم «وحدت دیدگاه‌ها» به این نکته اشاره شده که نویسندگان غربی حتی تا اواسط قرن بیستم در نوشته‌های شان «انحصاراً مخاطبان غربی» را در نظر داشتند. از نظر سعید تصویر امپریالیسم به مثابه «پلیس اما پلیس شفیف و مترقی» در نسبت با مستعمرات در طول قرن نوزدهم، در بخش مهمی از زمان‌ها و آثار ادبی آن دوره موجود است که «امپراطوری را نگاه داشته و گسترده می‌نمود.» و سعید به دقت آنها را بیان کرده و نقد می‌کند.

در بخش سوم «پایداری و رویارویی»، سعید توضیح داده است که در این نزاع، «دو طرف وجود دارد». در این فصل صورت‌های مختلف رویارویی فرهنگی و حتی سیاسی استعمارگر و استعمارزده موضوع بررسی قرار می‌گیرد و به خصوص «درون‌مایه‌های فرهنگ مقاومت» ادبیات دوران مبارزات ضد استعماری در غرب و شرق شرح داده می‌شود. مقاومتی که از درون مرزهای مستعمرات آغاز شده و «به سوی امریکا و اروپا سیلان یافته و به صورت اعتراض و نارضایتی در بزرگ شهرهای این دو قاره ظاهر می‌گردد».

بخش چهارم این اثر «رهایی از سلطه در آینده» به خصوص تمرکز خود را بر صعود آمریکا در فضای بعد از جنگ قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که بر خلاف برچیده شدن بساط استعمار توسط جریان استعمارزدایی، هنوز «امپریالیسم» موجود است و بدل به گذشته نشده است. نقد حمله آمریکا به خلیج فارس و عملکرد آن پس از جنگ، در کنار پرداختن به وضعیت حکومت‌های «دیکتاتوری جهان سوم» موضوع اصلی این فصل است که نهایتاً تئوری پردازی برای خروج از وضع سلطه «امپراتوری غربی» و «دیکتاتوری جهان سوم» را همت خود قرار داده است. سعید با اشاره به «جنبش‌ها و مهاجرت‌ها» به نیروهای مقاومتی اشاره می‌کند که رهایی از سلطه را «از طریق آمیزش فرهنگ‌ها و هویت‌ها در سطح جهانی» پی می‌گیرد.

۳. نقش روشنفکر

در این کتاب که در بردارنده برخی مقالات ادوارد سعید در باب روشنفکر و نقش او در جامعه می‌باشد، سعید را در صدد توضیح چستی روشنفکر و چگونگی الگوی عمل او در جامعه می‌یابیم. سعید در مقدمه این اثر ضمن ستایش از چهره‌هایی چون بالدوین و مالکوم کس می‌نویسد «ایس روخ مخالف است که به جای همسازی و همنوایی، مرا سخت جذب خود کرده است، زیرا سرگذشت حماسی، خواسته‌ها و چالش

حیات روشنفکری در مخالفت علیه حفظ شرایط موجود به شمار می‌آید، زمانی که به نظر می‌رسد سنگینی مبارزه به خاطر گروه‌های محروم و کسانی که از نمایندگان کافی بی‌بهره‌اند، به نحوی ناعادلانه علیه خود آنها است. پیشینه من در سیاست فلسطینیان این احساس را عمیق‌تر و شدیدتر کرده است. هم در غرب و هم در دنیای عرب، شکاف مابین دارا و ندار هر لحظه عمیق‌تر می‌شود و این امر بی‌اعتنایی کوتاه‌نظرانه‌ای را در میان روشنفکران استوار بر سریر قدرت پدید آورده است که به راستی هولناک است».

این اثر مشتمل بر ۶ مقاله یا سخنرانی از سعید است که عناوین آنها عبارت است از «نقش روشنفکر»، «در استیصال نگه داشتن ملت‌ها و سنت‌ها»، «روشنفکر در تبعید: طردشدگان و در حاشیه قرار گرفتن»، «حرفه‌ای‌ها و آماورها»، «حقیقت‌گویی به قدرت» و «خدایان همواره ناکام». سعید در این مقالات سعی می‌کند چهره روشنفکری را تصویر کند که «علت وجودی‌اش بازی کردن نقش همه آن مردم و موضوعاتی است که در جریان عادی، یا فراموش شده و یا مخفی نگه داشته شده‌اند. روشنفکر این کار را بر اساس اصول جهان‌شمولی انجام می‌دهد: یعنی همه انسان‌ها این حق را دارند که از قدرت‌ها و ملت‌های دنیوی انتظار رفتاری را داشته باشند که با معیارهای آزادی و عدالت منطبق باشد؛ و اگر از آنها تخطی عمدی یابی توجیهی نسبت به این معیارها دیده شد، نیازمند گواهی دادن و پیکاری شجاعانه علیه آنها است». سعید در حقیقت از روشنفکری جهان‌شمولی دفاع می‌کند که در جامعه خود نیز در «تبعید» است. چون علیه وضع موجود و آنچه همه پذیرفته‌اند و به آن خو کرده‌اند قیام می‌کند. او رسالت «حقیقت‌گویی به قدرت»، «زیر سوال بردن آمرین اگر نگوئیم ویرانگری آن» و آشکار کردن «طردشدگان و در حاشیه قرار گرفتن»، «اورای مرزهای قراردادی و قومی و نژادی و زبانی و... دنبال می‌کند. لذا او به تمام معنی شورشی علیه همه «خدایانی» است که سعید می‌خواهد آنها را «ناکام» گذارد. ■

پی‌نوشت:

۱- از این کتاب ترجمه دیگری توسط آقای لطفعلی خنجی صورت گرفته و در سال ۱۳۸۹ توسط انتشارات امیرکبیر منتشر شده است.

۲- این کتاب پیش از این با عنوان «پوشش خبری اسلام در غرب» (۱۳۷۸) و همچنین «بازی بدون سر: آمریکا و اسلام» (۱۳۸۵) نیز با همین مترجم و همین نشر به فارسی ترجمه شده است. از این کتاب ترجمه‌ای هم توسط علی فارسی‌نژاد و فاطمه وفایی زاده با عنوان «تصویر اسلام» (۱۳۸۵) به وسیله نشر ساقی موجود است.

مقدمه

یکی از جلوه‌های پسااستعمارگرایی در متون پسااستعماری، سوژه و پرایلمتیک سوژه است که بیش از همه، "هومو بابا" به آن پرداخته است. بابا با تکیه بر آرای لاکان و دریدا، به شکل‌گیری هویت هر دو طرف استعمار (استعمارگر و استعمار شده) می‌پردازد. او معتقد است ناتوانی سوژه‌ی استعمارزده رانشانه‌ای است که پیشاپیش از تعیین‌ناپذیری و فروپاشی سوژه مطرح شده در مباحث پسااستعمارگر اخیر داده است. بابا از مقاومت "منفعلا نه" (intransitive) «و مقاومت سوژه "استعمار شده" نام می‌برد. به نظر او قدرت استعماری به دلیل مقاومت منفعلا نه فی نفسه مستعد ثبات‌زدایی است و استراتژی‌های تقلید از استعمارگر هرگز نمی‌تواند به طور کامل موفق شود، زیرا استعمارگران همیشه برای بقا نیازمند زیردستانی کم و بیش متفاوت از قدرت حاکم هستند. یکی از نقدهای بابا، در این زمینه به آرای ادوارد سعید و فرانس فانون، وارد می‌شود. به نظر وی آن دو تصویری ثابت از هویت استعمارگر و استعمار شده دارند. به عقیده بابا نظر سعید در مورد موقعیت استراتژیک استعمارگر چندان هم صحت ندارد، زیرا او (استعمارگر) به هیچ وجه بی‌نیاز از استعمار شده نیست.

کتاب اصلی هومی بابا با عنوان "موقعیت فرهنگ (Location of Culture)" به عنوان یکی از کلیدی‌ترین متون پسااستعماری شناخته شده و حاوی مهم‌ترین نظریات اوست. بابا در این کتاب علاوه بر نقد مطالعات قبلی، به موضوعاتی از قبیل هویت، فرهنگ دیاسپوریک، تقلید، دورگه‌بودن، موقعیت در-میان و... می‌پردازد که بسیاری از موضوعات مطالعات فرهنگی را از نو تعریف می‌کند. بابا از اواخر دهه ۱۹۸۰ خودش را وقف تجزیه و تحلیل میراث تاریخ استعمار و گفتمان‌های سنتی نژاد، ملت، قومیت و روابط استعماری معاصر در عصر پسااستعماری کرده است. او به ویژه سرگرم پرسش از مبادله‌ی فرهنگی و هویت‌یابی در جغرافی‌های مختلف و از جمله در فضا‌های مشترک (کلان شهرها) و روابط ظاهر ابرابر (اگر چه غالباً موهم) این مکان‌ها بوده است. او همچنین درگیر مجموعه‌ای پیچیده از مناسبات بین پسااستعمار، پست مدرنیسم و مدرنیته است. بابا مدرنیته را باز (ناتمام) تلقی و مفهوم «پادمدرنیته‌ی پسااستعماری» را طرح کرده است (بارت مور ۲۰۰۳). او در نهایت دقت، از توصیف مجدد مدرنیته به عنوان امری بر ساخته پیشرفت به سوی یک فرجام قطعی و مطلوب یا

وضعیتی بیانگر رفع تفاوت‌ها و تنش‌های تاریخی و فرهنگی خودداری کرده است.

نوشته‌های اخیر بابا به شدت ضدفرجام‌شناسی و ضد دیالکتیکی است، تا حدی که چنین تلاش‌هایی رانشانه‌های میل به از بین بردن خاص بودگی و ویژگی‌های فرهنگی مستعمرات می‌داند. او مفهومی از «تفاوت فرهنگی» را پیشنهاد می‌کند که تمایل به یکسان‌سازی با فرهنگ مسلط در آن وجود ندارد و با هر گونه فرآیند "زیر دست‌سازی" که ممکن است قدرت فرهنگ مسلط را حفظ کند مخالف است. در عوض مدل «تفاوت» فرهنگی او هویت‌ها و تاریخ‌های خاص و چندگانه‌ی بی‌راکه به طور تاریخی حاشیه‌نشین شده‌اند محترم شمرده و حفظ می‌کند.

آنچه در ادامه می‌آید میبחי است در باب مسئله سوژه در نظریه و رویکرد پسااستعماری که محور عمده آن مبتنی بر نگاه خاص هومی بابا است.

یکی از مضمون‌های مجموعه دیدگاه‌های نظری و سیاسی پسااستعماری فهم سوژه‌کتیویته (ذهنیت) استعمار شده و استعمارگر است. به عبارت دیگر، شناخت شرایط روان‌شناختی و سیاسی کشورهای که می‌توان آنها را در برابر غرب "بقیه" نامید. تفکیک بین غرب و غیر غرب بر اساس جهان‌بینی‌ای ساخته شده است که به برتری مطلق غرب بر بقیه، به گفتمان‌های قطبی شده استوار بر دو گانه‌های بهنجار و نابهنجار، توسعه یافته و توسعه نیافته، پیش‌آهنگان و رهروان و آزادگان و بردگان معتقد است. بر اساس این دیدگاه، مطالعات پسااستعماری مجموعه‌ای است که می‌کوشد روابط پیچیده بین مردم غرب و غیر غرب را بررسی کند و به صورتی نقادانه متعهد به گشودن فضایی است که در آن، کسانی که فاقد صدا هستند سخن بگویند و صدایشان شنیده شود؛ متعهد به گسترش چشم‌اندازها و تحلیل‌های نظری، برای دربر گرفتن دانش‌ها و ادراکاتی است که خارج از جهان غرب توسعه یافته است؛ تلاشی است برای گشودن فضایی برای صداهای متنوع برای شنیده شدن و هم‌زمان شناساندن و آگاه شدن از دشواری‌های سخن گفتن از موضع من فاعلی. منطق بنیادی موضوع این است که روابط استعماری و پسااستعماری همه ما را در همه جوامع طی تجربه زندگی‌مان از زمانه کنونی متأثر می‌سازد. فی‌المثل سیاست‌هایی مانند نژادپرستی هنوز به پایان نرسیده است، بلکه همچون آلودگی در هوای تنفسی روزمره، در زندگی ما حضور

سوژه متزلزل

جلیل کریمی^۱



هومو بابا

توضیح:
آنچه می‌خوانید مقاله‌ای است که توسط دکتر جلیل کریمی از رساله دکتری ایشان که در دانشکده علوم اجتماعی باراهنمایی دکتر اباذری دفاع شده و مراحل تبدیل به کتاب را طی می‌کند، برای پرونده مطالعات پسااستعماری انتخاب شده است.

به نظر ناندی بسته به این که از چه کسی تقلید می کنید، تقلید اشکال متفاوتی به خود می گیرد. برای مثال فرم هنری رمان در بسیاری از کشورهای غیر غربی امری تقلیدی است اما به تدریج درونی شده و با مقاصد آنها سازگار شده است و آثار بدیعی نیز عرضه کرده اند

دارد و هنوز هم مسئله به اسارت در آوردن مطرح است چون فرادستی و فرودستی اینک درونی شده است (تریچر ۴۷). استعمار هنوز هم دست از سر ما بر نداشته است؛ زیرا هیچکدام از ما، خواه در گذشته، خواه در موقعیت کنونی مان، خارج از روابط، ارزش ها و باورهای پسااستعماری نبوده و از آن در امان نیستیم. تاریخ استعمار همچون کتیبه های باستانی است که اگر چه تغییری در آن اتفاق می افتد، لایه اصلی آن همچنان باقی می ماند (اشکر وفت ۲۰۰۳، در تریچر: ۴۹). این کتیبه ها اثر خود را بر حیات روانی انسان ها حک کرده اند و با کشف و بازگویی داستانی دیگر، با تمرکز بر اعمال مقاومتی و دیگر روایت ها، با گفتن داستانی درباره پیشرفت و اتخاذ این موضع که همه چیز تغییر کرده است نمی توان از شر آنها خلاص شد. گذشته به شکلی پیوسته در زمان حال و ناگزیر در اینجا و اکنون حاضر است. تریچر معتقد است خاطرات گذشته هم در ذهن و هم بر جسم، صورت و چین و چروک آن، و بر قلب ما حک می شوند. به همین ترتیب، بابا (۱۹۹۳: ۱۲۱) معتقد است «به یاد آوردن» عملی کاملاً درونی یا گذشته نگر نیست، بلکه چیزی در دناک است؛ گر دهم آوردن گذشته پاره پاره برای ایجاد درکی از ترومای اکنون.

مسئله سوژه استعماری را فرانس فانون طرح کرد. می دانیم که فانون یکی از دو کتاب اصلی خود، یعنی پوست سیاه، صورت تک های سفید (۱۳۵۳) را به مسئله سوژه استعماری اختصاص داده است. کار فانون دو بعد دارد: نخست توصیف تأثیر استعمار و امپریالیسم بر روان انسان رنگین پوست و دوم تحلیل فرایندهای روانی ای که مبنای خیال پردازی سفیدپوستان درباره مردان و زنان رنگین پوست است. به نظر فانون و بسیاری دیگر، هیچ کس را توان رهایی از تأثیرات استعمار نیست و رابطه استعماری رابطه ای برابر نیست، زیرا سفیدپوست در آن سوژه است، اما رنگین

پوست نه سوژه است و نه ابژه. به همین اعتبار است که سارتر می گوید مرد سفید صر فاد دیگری نیست، بلکه ارباب است، خیالی یا واقعی. رنگین پوست فاعل جملات خودش نیست، بلکه او ناچار است برای اسکان در جهانی از آن دیگران مبارزه کند.

این مبارزه دایم، فانون را به این نتیجه رساند که رنگین پوست آرزو می کند یا نیاز دارد که همچون سفیدپوست باشد. به همین سبب به گونه ای رفتار می کند که انگار رفتار او برای دیگری است و نه برای خودش، زیرا فقط دیگری است که می تواند به او ارزش بدهد. فانون این اقدام را «خودمحترم داری» (تکریم نفس)^۳ می نامد (همان). در بدترین حالت این تنش روانی، رنگین پوست از سفیدپوست می خواهد که رنگ سیاه پوست او را ببیند اما آن را نادیده بگیرد.

بابا با استفاده از این نظر فانون موضوع «تقلید» را طرح می کند. به نظر بابا، انسان رنگین پوست فقط می تواند از سفیدپوست تقلید کند و هرگز نمی تواند با او یکی شود. این موضوع را به تقلید کودک از پدر تشبیه می کنند: وقتی کودک روزنامه را مانند پدرش در دست می گیرد، از او تقلید می کند، اما یکی شدن زمانی است که بتواند آن را بخواند (بابا ۱۹۹۳: ۱۲۰). تقلید به بابا واژه جدیدی برای برساختن دیگری استعماری در اشکال خاص کلیشه سازی عطا می کند؛ سوژه استعماری که به طرز عجیبی شبیه استعمارگر است اما با این حال متفاوت از او است: «نه / نه / نه چندان "سفید"». بابا با زندگی خود را مثال می زند؛ یک هندی تحصیلکرده انگلیس که در اداره دولتی هند کار می کند و رابط بین قدرت استعماری و مردم استعمار شده است. این حالت از برخی جهات برای استعمارگر، با این عنوان که هندی ها از جهاتی انگلیسی می شوند، دلگرم کننده است. اما ایجاد انگلیسی مقلد همچنین نگران کننده نیز هست، زیرا «تقلید هم زمان هم همانندی است و هم دردسر و مزاحمت». انسان مقلد تا آنجا که کاملاً شبیه استعمارگر نیست، سفید اما نه کاملاً، فقط یک تصویر (بازنمایی) ناقص و جزئی از او می سازد و استعمارگر، سوای مسئله دلگرم کنندگی، تصویری به صورتی مضحک جایجا شده از خود می بیند (یانگ ۲۰۰۵: ۱۸۷). بنابراین، امر آشنا به جاهای دور منتقل می شود و به طرز عجیبی تغییر می کند. تقلید هويت آنچه را در حال بازنمایی شدن است متزلزل می کند و رابطه قدرت، اگر کاملاً وارونه نشود، مطمئناً شروع به لرزیدن می کند؛ فرایندی که به واسطه آن نگاه نظارت به مثابه نگاه خیره جایجا شده موضوع

نظارت به خود ناظر بر می گردد، و مشاهده گر به مشاهده شونده بدل می شود (بابا ۱۹۸۴: ۱۲۹ در یانگ ۲۰۰۵).

ملاحظات اشپیش ناندی، هم فکر و هم وطن بابا در مورد مفهوم تقلید جالب است. ناندی (جهانبگلو ۱۳۸۴) با اصطلاح اختلاط یا پیوندی بودن مشکل دارد. چنان که گویی اصالت جمع را نفی کنی. به نظر او این مطلب که همه چیز و همه کس را مختلط بدانیم دردی را دوا نمی کند. او همچنین تقلید را امری صرفاً دنباله روانه نمی داند «زیرا غالب اوقات تقلید نوعی دفاع از خود و روشی برای بقاست، حتی ممکن است تصنعی باشد. سبکسری هم می تواند باشد؛ حرکتی زیرکانه در نقش بازی کردن و نه بیشتر»؛ به نظر او فریب تقلید را نباید خورد. باید دید غرض آن چیست؟ (مقلد گرفتار در موقعیت دشوار با غلو در تعظیم و تکریم، استعمارگر را خلع سلاح می کند» (همان ۱۵۵). از نظر او تقلید گاهی هم رقت انگیز و خنده دار است و گاهی نیز هدفش برانگیختن احساس ترحم و شرمندگی است تا ارباب از مقلد هراس به دل راه ندهد و پاپی او نشود. ثالثاً، به نظر ناندی بسته به این که از چه کسی تقلید می کنید، تقلید اشکال متفاوتی به خود می گیرد. برای مثال فرم هنری رمان در بسیاری از کشورهای غیر غربی امری تقلیدی است اما به تدریج درونی شده و با مقاصد آنها سازگار شده است و آثار بدیعی نیز عرضه کرده اند. اما تشریفات لباس یا غذا خوردن انگلیسی که هندی ها به خود گرفتند، هیچ جنبه خلاقانه ای ندارد. در نهایت به نظر ناندی در استفاده از مفاهیمی مانند تقلید باید تشخیص دهیم که همچون سایر مفاهیم، تقلید نیز حد و مرزی دارد.

علاوه بر تقلید، مقولات خیال پردازی (فانتزی)، ابهام و اضطراب از جمله موضوعاتی اند که هومی بابا در چارچوب روانکاوی سوژه استعماری و نیز پسااستعماری توضیح می دهد. بابا از عدم تمایز گذاری صریح فانون بین مقولاتی مانند امر اجتماعی و روانی، خاص و عام و در نهایت با نپذیرفتن هويت های ساده و روشن استفاده می کند تا قلمرو ابهام را در نظریه خود مستحکم کند. این قلمرو فضایی بینابینی است که در آن، سوژه و ابژه (خود و دیگری) هر دو در حالی از ابهام و ناروشنی به سر می برند. بابا تقلید را مهم (دوسویه) می داند که خود نشان دهنده دو فرایند روانی است: آرزوی مثل دیگری شدن و میل به دور شدن. در این فرایند، استعمار شده دوست دارد هر چه بیشتر به استعمارگر شبیه

شود، اما در همان حال استعمارگر می‌داند که دست انداخته می‌شود و اقتدار یا سوژگی کتیویته‌اش (فاعلیت) نیز سؤال می‌رود. اضطراب نیز در همه جا حضور دارد. به نظر بابا (تربچر ۲۰۰۵: ۵۴)، کلیشه‌هایی که ما را در موقعیتی همیشگی و بدون هیچ حرکتی نگاه می‌دارند اضطراب را آشکار می‌کنند. زیرا کلیشه‌ها نیازمند بازگویی بی‌پایانند و تکرار همیشگی نشان می‌دهد که اضطراب فقط به صورت ظاهری تسکین می‌یابد.

پرابلماتیک سوژه یکی دیگر از نشانه‌های سنت پسااستخارگرایی در متون پسااستعماری است. پرابلماتیکی که بر اساس آن، بابا به تأسی از ایده‌های پسا فرویدی لاکان در باره بر ساخته شدن سوژه به نقد نظریه ادوراد سعید می‌پردازد. بابا با تکیه بر آرای لاکان و دریدا، به شکل‌گیری هویت هر دو طرف استعمار (استعمارگر و استعمار شده) می‌پردازد.

در نظریه روانکاوی لاکان فاعلیت انسانی یا همان چیزی که در روانشناسی من نامیده می‌شود امری اعتباری و فاقد مابه‌ازای بیرونی است؛ این اعتباری بودن از آن جهت است که فاعل خود نیست، بلکه تابع غیر یا دیگری است، زیرا از آن رو خود است که به دیگری تعلق دارد (موللی ۱۳۸۴: ۴۸). مفهوم دیگری شاید پیچیده‌ترین مفهوم در نظریه لاکان باشد. بنیان نظری مفهوم دیگری را باید در پدیدارشناسی روح هگل یافت که در آن توضیح داده می‌شود چگونه خود آگاهی با مجموعه‌ای از رویارویی‌های عناصر متقابل به سمت دانش مطلق پیش می‌رود که در نهایت با فرایند رفع حل می‌شوند و به ایده جدیدی (سنتز) می‌رسند. استفاده لاکان از دیالکتیک هگلی از مجرای شرح و توضیح الکساندر کوژو صورت می‌گیرد که بر اساس آن، بر مرحله خاصی از دیالکتیک، یعنی مرحله رویارویی خدا یگان و بنده و شیوه تشکیل میل به ارتباط با دیگری بزرگ تأکید دارد.

مفهوم دیگری قبل از لاکان اهمیت چندانی نداشت و صرفاً به «فرد دیگر» اشاره داشت، اما او آن را در جایی از ذهن مکان‌یابی کرد. لاکان از دو نوع دیگری نام می‌برد: دیگری کوچک و دیگری بزرگ^۷ و بر آن است که ایجاد تمایز بین این دو برای درک روانکاوی امری بنیادی است. دیگری کوچک در واقع دیگری نیست، بلکه انعکاس و برون‌فکنی من یا همان تصویر آینه‌ای است. در حالی که دیگری بزرگ غیریتی ریشه‌ای را مشخص می‌کند؛ نوعی دیگری که فراتر از غیریت موهوم تصویری است، زیرا این

نوع غیریت از طریق همانندسازی جذب‌شدنی نیست. لاکان این غیریت ریشه‌ای را با زبان و قانون یکی می‌داند و به همین سبب در نظم نمادین جای می‌دهد. منشأ گفتار نیز نه در من بلکه در دیگری بزرگ قرار دارد (اونز ۱۳۸۶: ۲۳۸ و مایرز ۱۳۸۴). با این حال، دیگری بزرگ نیز کامل و تمام نیست، چنان‌که فاعل (من) فاعل محذوفی است. لاکان در ۱۹۵۷، دو سال پس از عرضه نظریه دیگری کوچک و بزرگ، بر روی نماد A (دیگری بزرگ) خطی کشید تا نا کامل بودن آن را به تصویر بکشد؛ از این رو نام دیگر دیگری نا کامل اخته شده «دیگری بزرگ خط خورده» است (همان: ۲۳۹). اشاره فردریک جیمسن (رابرتس ۱۳۸۶: ۱۷۱) به سوژه پسا مدرن نیز نشان‌دهنده همین نکته است. به نظر او، سوژه پسا مدرن ضرورتاً بازتاب شیء شدگی و گسستگی سرمایه‌داری متأخر است: «ما شاهد مرگ ایگوی^۸ بورژوازی معنای نوعی ایگو-سازه یکپارچه هستیم؛ درک آدم از سوژگی کتیویته خود دیگر چندان متمرکز و کانون‌مند نیست».

نیازمندی و میل همیشگی من به دیگری را به بهترین شیوه در مفهوم «توهم تمامیت» می‌توان خلاصه کرد. گفته شد نفس آدمی عاملی اعتباری است، بنابراین، می‌توان گفت تمنای او همواره میل و تمنای غیر است و او هرگز کامل نیست. این نیازمندی را لاکان با استفاده از نوار «مویوس» توضیح می‌دهد. در این نوار «پشت ادامه روست و رو ادامه پشت. لذا من و غیر هر یک و جهی است از دیگری و غیریت غیر همان غیریت من است. زیر من خود را همواره به صورت غیر می‌یابم و این اوست که عامل افکار و امیال من است. بنابراین، هویت فردی چیزی جز هویت غیر نیست» (موللی: ۲۱۰).

بر اساس این نظریه، بابا با توضیح ناتمامی و نقصان سوژه استعمارزده بر آن است که این فلاکت نشانه‌ای است که پیشاپیش از تعیین ناپذیری و فروپاشی سوژه، موضوع طرح شده در مباحث پسااستخارگر، خبر داده است. مطلبی که بابا در بحث از مقولات خیال‌پردازی، ابهام، تقلید، اضطراب و... به خوبی توضیح داده است.

در مبحث پرابلماتیک سوژه، یکی دیگر از مفاهیم مهم مفهوم «دورگه» است، که در واقع نشانه فقدان اصالت سوژه روان‌شناختی و اهمیت «دیگری» در بر ساختن آن است. مطالعات پسااستعماری با مسائل دورگه بودن^۹، پیوندزنی و مستیز^{۱۰} (دورگه)، در-میان بودن، دیاسپورایی بودن، سیالیت و تلفیقی بودن ایده‌ها و هویت‌های مصنوع و مخلوق استعمار در ارتباط

در نظریه روانکاوی لاکان فاعلیت انسانی یا همان چیزی که در روانشناسی من نامیده می‌شود امری اعتباری و فاقد مابه‌ازای بیرونی است؛ این اعتباری بودن از آن جهت است که فاعل خود نیست، بلکه تابع غیر یا دیگری است

بوده است. با این حال، چنان‌که بسیاری از مباحث اخیر نشان می‌دهد، و اگرایی نظریه در شیوه اندیشیدن به این موضوعات وجود دارد.

به نظر یانگ، مفهوم دورگه از نظر فنی به معنی انتقال یا تغییر بین دو نوع متفاوت است، بنابراین اصطلاح دورگه‌سازی^{۱۱} در بردارنده مفهوم گیاه‌شناسی پیوند بین نوعی و نیز این برداشت است که نژادهای متفاوت را به مثابه «انواع» متفاوت در نظر می‌گیرد (لومبا ۲۰۰۵: ۱۴۵). دورگه بودن استعماری، از جهت دیگر، استراتژی مبتنی بر فرضیه خلوص فرهنگی است که هدف آن تثبیت وضع موجود است، اما در عمل، دورگه بودن لزوماً به این شیوه عمل نمی‌کند: افراد و جنبش‌های ضد استعماری اغلب ایده‌ها و واژگان غربی را برای به مبارزه طلبیدن حکومت‌های استعماری به کار می‌گیرند و آنچه را اخذ کرده‌اند با قرار دادن در کنار ایده‌های بومی دورگه می‌سازند، با دید تفسیری خود قرائت می‌کنند و حتی از آن برای ارزیابی دگرگونی فرهنگی و تأکید بر تفاوت‌های تغییر ناپذیر بین استعمارگر و استعمار شده استفاده می‌کنند (لومبا: ۱۴۶).

کتاب مهم گیلروی^{۱۲} با عنوان «آتالانتیک سیاه»^{۱۳} و جهی کاملاً متمایز اما مرتبط از دورگه بودن استعماری را طرح می‌کند (همان: ۱۴۹). این وجه دورگه‌سازی فکری و سیاسی است که ناشی از دیاسپوراهای سیاهان یا جنبش‌های مردمان سیاه درگیر در منازعات آزادی خواهی، استقلال طلبی و حقوق شهروندی است. این جنبش‌ها آن چه را که گیلروی «آتالانتیک سیاه» می‌نامد، ایجاد کرد که او آن را صورت‌بندی‌ای چند فرهنگی و فراملی تعریف می‌کند که ابزارهای بازمینی مسئله‌ملیت، موقعیت، هویت و حافظه تاریخی را فراهم آورده است.

مفهوم دورگه بودن راهومی بابا هم تأثیرگذار و هم بسیار مناقشه‌آمیز به کار برده است. در اینجا نیز بابا به آراء قانون بر می‌گردد تا سرحدیت^{۱۴} و

Studies: The Key-Concepts, London, Routledge.

○ Bhabha, Homi (۱۹۸۳) 'Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism', in The politics of Theory, Proceeding of Essex conference on the Sociology of Literature, July ۱۹۸۲, Colchester: University of Essex.

○ _____ (۱۹۸۴) 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', in Bhabha, The Location Of Culture, London, Routledge, ۹۳-۸۵.

○ _____ (۱۹۸۵) 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi May ۱۸۱۷', in Europe and Its Others, ۲ Vols.

○ Hall, S. Held, D and T, Mc, Grow (۱۹۹۶) 'Modernity and its Futures', Cambridge: Polity Press.

○ Loomba, Ania (۲۰۰۵) Colonialism/ PostColonialism, Routledge.

○ Treacher, A (۲۰۰۵) 'On Postcolonial Subjectivity', The Group-Analytic Society (London), Vol ۳۸ (۱): ۴۳-۵۷.

○ Young, R. (۲۰۰۵) White Mithologies, ۲th edit, London and New York, Routledge.

پی‌نوشت:

۱- استادیار دانشگاه رازی کرمانشاه، jkarimi@razi.ac.ir

۲- من فاعلی (I) به معنای سوژه خود آگاه و شناسنده یا فاعل شناخت است که در مقابل من مفعولی (Me) که به معنای ابژه و موضوع شناسایی است قرار می‌گیرد.

3-Self-esteem

4-not quite/not white

5-Aufhebung

۶- باید اشاره کنم که لاکان به‌رغم استفاده از نظریه دیالکتیک هگل به ایده‌هنگلی پیشرفت اعتقاد نداشت.

7-Theother/theOther

8-Ego

9-Hybridity

10-Mestizo

11-Hybridization

12-Paul Gilroy

13-The Black Atlantic

14-liminality

15-whiteness

16-Signs Taken for Wonders

«وارونگی استراتژیک فرایند سلطه» که اقتدار استعماری را «در استراتژی‌های براندازانه‌ای که نگاه خیره‌تبعیض‌آمیز را به چشمان قدرت باز می‌گرداند» (همان: ۱۵۴) درگیر می‌کند. از این زمان به بعد این نگاه خیره‌اضطراب و ابهام‌رافقط برای استعمارگر تولید می‌کند. بابا در اینجا برای نخستین بار نشان می‌دهد که شرایط گفتمانی استعمار فقط اشکال اقتدار استعماری را تضعیف نمی‌کند بلکه به صورتی فعالانه مقاومت بومی را ممکن و مقدور می‌سازد.

بر این اساس، بابا همچنین مفهوم نقیذ را از چیزی که صرفاً برای استعمارگر اضطراب و نگرانی می‌آورد به شکل خاصی از مقاومت تغییر می‌دهد: تقلید نشان‌دهنده لحظات نافرمانی مدنی در نظم مدنی است؛ نشانه‌های مقاومت نمایشی. آنگاه که واژگان ارباب میدان‌گاه دورگه بودن می‌شود... ما هم سطرهای سفید (سطرهای نانوشته) را می‌توانیم بخوانیم و هم در صدد تغییر دادن واقعیت غالباً قه‌ری نیز برمی‌آیم که سطرهای سیاه به صورتی آشکار دربر می‌گیرند.

بدین ترتیب، اندیشمندان حوزه‌پسااستعماری ایده سوژه متزلزل و بی‌ثبات را مدیون نظریه پست‌مدرنیستی هیت اند که سوژه پاره پاره را در مقابل و در جای سوژه یکپارچه و منسجم مدرن قرار داد (نک. هال، ۱۹۹۶). آنها با توسل به این ایده توانستند مبحث جدیدی را در باره مسئله استعمارگر و استعمار شده طرح کنند، و نیز فضایی خالی در نظریه تحلیل گفتمان استعماری را پر کنند. ■

منابع:

- اونز، دیلن (۱۳۸۶) فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روانکاوی لاکانی، ترجمه مهدی رفیع و مهدی پارسا، تهران: گام‌نو.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۴) در آینه شرق: گفتگو با اشیش ناندی، ترجمه خجسته کیا، تهران: نشر مرکز.
- رابرتس، آدام (۱۳۸۶) فردیک جیمسون: مارکسیسم، نقد ادبی و پسا‌مدرنیسم، ترجمه وحید ولی زاده، تهران: نشر نی.
- فانون، فرانسیس (۱۳۵۳) پوست سیاه، صورتکهای سفید، ترجمه محمد امین کاردان، تهران: خوارزمی.
- مایرز، تونی (۱۳۸۶) اسلاوی ژیتیک، ترجمه فتاح محمدی، تهران: نشر مرکز.
- موللی، کرامت (۱۳۸۴) مبانی روانکاوی فریود-لاکان، تهران: نی.
- Ashcroft, Bill, et al (۲۰۰۳) Post-Colonial

به نظر فانون، آسیب روانی زمانی حاصل می‌شود که سوژه استعمار شده درمی‌یابد که او هرگز نمی‌تواند به سفید بودن که همچون چیزی مطلوب به او شناسانده شده است، دست یابد یا اینکه سیاه بودن را که یاد گرفته است کم‌ارزش تلقی کند، کنار بگذارد

دورگه بودن سوژه را نشان دهد. به نظر فانون، آسیب روانی زمانی حاصل می‌شود که سوژه استعمار شده درمی‌یابد که او هرگز نمی‌تواند به سفید بودن^۱ که همچون چیزی مطلوب به او شناسانده شده است، دست یابد یا اینکه سیاه بودن را که یاد گرفته است کم‌ارزش تلقی کند، کنار بگذارد. بابا این موضوع را می‌پرواند تا بگوید هویت‌های استعماری همیشه دستخوش تغییر و اضطراب‌اند. به رأی بابا، استعاره پوست سیاه اصور تک‌های سفید دوسویگی یا ابهامی را فرامی‌خواند که نشان‌دهنده آسیب و نقص نه تنها موضوع استعمار بلکه همچنین عاملان اقتدار استعمار و همچنین ناکامل بودن اقدامات مربوط به مقاومت است. او معتقد است اقتدار استعمار به واسطه ناتوانی در تکثیر دقیق و کامل خود خویش، زیر پای خود را خالی می‌کند (لومبا: ۳-۱۵۰، و نیز یانگ ۲۰۰۵: ۹۲-۱۸۶)؛ لذا حضور استعمار همواره حضوری در هم شکسته است؛ نوسانی است بین دو شکل: یکی به مثابه ظهور امری اصیل و مقتدر و دیگری به منزله ظهور تکرار و تفاوت. به نظر بابا، این وضعیت شکاف و ضعف گفتمان استعماری را نشان می‌دهد و فضایی برای مقاومت است.

بابا در مقاله «عجایب نشانه‌ها»^۲، تقلید را، که در آن دوسویگی به خیال خطر تغییر می‌کند، با مفهوم دورگه جایگزین می‌کند؛ ابژه‌ای جزئی که دانش استعماری و بومی را مفصل‌بندی می‌کند و اکنون ادعا می‌شود که می‌تواند اشکال فعالانه مقاومت را ایجاد کند. بابا دورگه بودن را چنین تعریف می‌کند: پرابلماتیک بازنمایی استعماری... که پیامدهای انکار استعماری را وارونه می‌کند، چنان‌که دیگری دانش در اختیار گفتمان حاکم را انکار و مبنای اقتدارش را دور و جدا می‌کند (بابا ۱۹۸۵: ۱۵۶ در یانگ ۲۰۰۵). بنابراین، دورگه بودن اسمی است برای

بحران شرق شناسی

انور عبدالملک
برگردان: رضا امیددی

هر کسی ممکن است بر اساس علاقه، به حوزه خاصی توجه داشته باشد، اما انگیزه واقعی مطالعات شرق شناسی در دو بخش اصلی «جهان عرب» و «شرق دور»، به دوره ایجاد مستعمره‌ها و مخصوصاً به زمان تسلط امپریالیسم‌های اروپایی بر قاره‌های فراموش شده (اواسط و نیمه دوم قرن نوزدهم) مربوط می‌شود. موج اول با شکل‌گیری انجمن‌های شرق شناسان شناخته می‌شود (بتاویا ۱۷۸۱، انجمن آسیایی پاریس ۱۸۲۲، انجمن پادشاهی آسیایی لندن ۱۸۳۴، انجمن شرق شناسی آمریکا ۱۸۴۲ و...) و موج دوم، معرف دوره برگزاری کنگره‌های شرق شناسان است که اولین مورد آن در سال ۱۸۷۳ در پاریس برگزار شد. تا زمان جنگ جهانی اول ۱۶ کنگره از سوی شرق شناسان برگزار شد که آخرین مورد آن در سال ۱۹۱۲ در وین بود، اما پس از آن تنها چهار کنگره دیگر برگزار شده است... اینها دقیقاً چه نوع مطالعاتی بودند؟ شرق شناس به عنوان محقق که درباره شرق، زبان‌های شرقی، ادبیات شرق و نظایر آن تخصص دارد، چه نوع انسان و چه نوع محقق است؟ انگیزه‌های او چیست؟ چه دل‌مشغولی‌هایی دارد؟ و به دنبال دستیابی به چه اهدافی است؟

مایکل آنجلو گویدی^۱ (۱۹۴۶-۱۸۸۶) که خود را در نحله‌ای فکری از فلسفه تاریخ و در مقابل یونانی مآب‌هایی^۲ که به طور خاص توسط ورنر یگر^۳ (۳) پشتیبانی و تأیید می‌شدند، جای می‌دهد بیان می‌دارد: «شرق شناسان را کسانی می‌دانم که خاور نزدیک را برای شناخت تفکر هند و چین مطالعه می‌کنند و به یقین بیشترین دلبستگی را به فهم مسیرهای معنوی دارند (...)^۴ اما ارتباط حیاتی‌ای با ما ندارند. ما شرق شناسان در واقع در جستجوی فرهنگ‌هایی هستیم که عنصر شرقی به‌طور آشکار در آن متجلی باشد. به عبارت دیگر، مطالعه درباره فرهنگ‌های ملی ناب، به عنوان مثال درباره اسلام، نه صرفاً با هدف از نو ساختن و بازسازی یک جهان بیرونی، که به شدت در خور توجه علمی و ارزشمند است، بلکه، به عنوان تنها ابزارهایی است که ما را به فهم کامل ماهیت عناصر مطلوب و ترکیب بسیار باروری که در قلمرو یونانی مآبی اتفاق افتاده است، قادر می‌سازد». «شرق شناس اگر می‌خواهد کامل باشد، باید کارش را با جهان کلاسیک [دوران یونان و روم باستان و سایر فرهنگ‌های مدیترانه‌ای کلاسیک] آغاز کند. اما این موضوع ممکن است به دلیل نادیده گرفتن کامل دوره‌ای

انور عبدالملک که مقاله او با عنوان «بحران شرق شناسی» (Crisis in Orientalism) در سال ۱۹۶۳ در دیوگنس^۱ منتشر شد، به عنوان یکی از تأثیرگذارترین منتقدان شرق شناسی در دوره پس از پایان جنگ جهانی دوم، شناخته می‌شود. او در سال ۱۹۲۳ در قاهره متولد شد. پس از تحصیل در دانشگاه «عین شمس» قاهره و دانشگاه سوربون، و تدریس فلسفه در دبیرستان الحریه قاهره، در سال ۱۹۶۰ سمتی را در مرکز ملی تحقیقات علمی پاریس دریافت کرد. در مقاله «بحران شرق شناسی»، عبدالملک توضیح می‌دهد که در دوره پس از پایان جنگ جهانی دوم، خیزش دوباره ملت‌های آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین، و پیروزی‌های به دست آمده از سوی مجموعه‌ای از جنبش‌های رهایی‌بخش ملی، رویکرد جدیدی را به مسئله درک ضرورت شرق ایجاد کرد. پیروزی‌های بسیاری از این جنبش‌ها موجب شد تا شرق شناسان به یک باره با بحران مواجه شوند. از این به بعد است که شرق شناسان ناگزیر شدند تا با موضوعات مطالعه‌شان به مثابه «واقعیت محض» مواجه شوند و البته زمان زیادی طول نکشید تا آنها بر حوزه مطالعه‌شان کنترل پیدا کنند.

آنچه در پی می‌آید، ترجمه مقاله مذکور می‌باشد که از کتاب «A: Orientalism Reader» (با ویراستاری A. L. Macfie، انتشارات دانشگاه نیویورک، چاپ اول، ۲۰۰۰) برگرفته شده است. مقاله انور عبدالملک از متون اولیه در نقد شرق شناسی و حوزه مطالعاتی پسااستعماری محسوب می‌شود و ادوارد سعید در اثر سترگ «شرق شناسی» علاوه بر تأکید چندبار بر تأثیر این متن در کار وی، بخشی از مقاله انور عبدالملک را به طور مستقیم نقل کرده و به شرح و بسط آن می‌پردازد که این امر خود، نشانگر اهمیت و اثرگذاری مقاله حاضر است. اجازه دهید تا موضوع را از نزدیک مورد بررسی قرار دهیم. این مطالعه به‌طور طبیعی به جهان عرب و به‌طور خاص به مصر می‌پردازد و به چین و آسیای جنوبی نیز اشاره می‌کند. درباره تاریخ شرق شناسی سنتی - از زمان تأسیس آن بر مبنای تصمیم شورای وین در سال ۱۹۲۴ و تأسیس نخستین کرسی زبان‌های شرقی در انجمن دانشگاهیان و پژوهشگران پاریس تا زمان جنگ جهانی دوم - کارهای نه چندان دقیق زیادی از منظرهای مختلف که مشتمل بر تجویزهای بسیار و محتوای نامتجانس هستند، در دسترس پژوهشگران قرار دارد.

ممکن است در چنین شرایطی، رویکرد شرق شناسی پدیدهای عمومی به نظر آید، زیرا درون ساختار علوم اجتماعی کشورهای اروپایی در دوره نفوذ امپریالیستی ساخته شده است: شرق شناسی ایتالیایی در دوره موسولینی، نفوذ روانی - سیاسی که تی. ای. لاورنس و مکتبش و پیش از آنها مبلغان مذهبی، محافل تجاری و شرق شناسان (یک مثال قابل توجه، شروع سومین کنگره استانی شرق شناسان در لیون در سال ۱۸۷۸ است)، و نظایر آن به کار گرفته‌اند، هنوز نمونه‌های بسیاری از دوره تحقیر ناشی از اشغال، پیش از انقلاب‌های بزرگ رهایی‌بخش وجود دارد

براساس دیدگاه شرق‌شناسان سنتی، یک ذات باید وجود داشته باشد - گاهی حتی به روشنی در اصطلاحات متافیزیکی شرح داده شده است - که مبنای مشترک و غیر قابل تجزیه تمامی هستی‌های مورد ملاحظه [مطالعه] را شکل می‌دهد؛ این ذات، هم تاریخی است



انور عبدالملک

که میان ما و دوران باستان واقع شده است، امری ضد تاریخی باشد و موجب شود که یک انسان کلاسیک و یک شرق‌شناس، در لحظه‌ای معین، به یک خاطره یا به یک اندیشه مجرد تبدیل شوند. تنها یک انسان جدید یونانی مآب محصول «زنده» جنبش‌های «زنده» است؛ جنبش‌هایی که به‌طور مصنوعی به وسیله محققان ایجاد نشده‌اند، بلکه همگی به وسیله یک نیروی اصیل تاریخی به وجود آمده‌اند. بنابراین «ما این جهان‌ها را برای چیدن مجموعه جدیدی از پدیده‌ها در موزه بشری و شرح دادن اشکال مرز و عجیب، مطالعه نمی‌کنیم. ما این جهان‌ها را بیشتر برای تجربه دوباره مراحل هماهنگی کامل دو سنت متفاوت در تمامیت‌شان مطالعه می‌کنیم؛ تلاش برای تمایز میان سبک‌ها و کار کردهای هر یک از آنها با نگاهی‌هایی که به وسیله تأمل در جلوه‌های فرهنگ شرقی در معنای کلی آن دقیق‌تر شده است». آیا این امری اغراق‌آمیز است که ما از اروپا مرکزی

رومانتیکی سخن بگوییم که به بررسی‌های علمی جان داده است (و در مضمون‌های ریمون شواب^۶ و همچنین در چهره‌های برجسته شرق‌شناسی انگلیس - اس. اوکلی، دلبیو. جونز، ای. ا. ج. پالمر، ای. جی. برون، آر. ای. نیکلسون، ای. جی. آربری - که تازه‌ترین آن به وسیله نفر اخیر ترسیم شده است، دیده می‌شود)، و الزاماً احساس و معنای یکسانی را منتقل می‌کنند؟ ما باید متوجه باشیم که به لحاظ تاریخی در آغاز دوره تسلط اروپایی قرار داریم و این امر باید در نقد بازاندیشانه گذشته مدنظر باشد.

برجسته‌ترین کارهای جریان اصلی تفکر مکتب‌های شرق‌شناسی غربی از این منظر بوده‌اند (فرانسه، بریتانیای کبیر، آلمان، اسپانیا، ایتالیا، روسیه و ایالات متحده) و همکاری آنها چند گانه و مفید بوده است. یوسف اسد دقر - مآخذشناس لبنانی - هشت مؤلفه مثبت را در مطالعات غربی و اسلامی شناسایی می‌کند که عبارت‌اند از: مطالعه تمدن کهن؛ گردآوری نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اروپا؛ تهیه فهرستی از نسخه‌های خطی؛ انتشار تعدادی از کارهای مهم؛ آموزش روش‌ها به محققان شرق‌شناس؛ سازماندهی کنگره شرق‌شناسی؛ ویرایش مطالعاتی که به لحاظ زبان‌شناسی ناقص و پراشتباه، اما به لحاظ روشی دقیق بودند؛ و در نهایت این که این جنبش در برانگیختن آگاهی ملی در کشورهای مختلف شرق و فعال کردن جنبش رنسانس علمی و بیدار کردن آرمان‌ها نقش داشته است. در ادامه به بحث، در این باره می‌پردازیم.

دیدگاه شرق‌شناسی سنتی مذکور، اگر چه دیدگاه مسلط نبوده است، به‌طور نسبی، نماینده بخشی اساسی از کارهایی است که در دانشگاه‌ها و به وسیله انجمن‌های پژوهشی انجام شده است و از این رو، کارهایی را که در این چارچوب یا چارچوب‌های دیگر به انجام رسیده و چاپ شده است، نمی‌توان نادیده گرفت. از سوی دیگر، خود این مطالعه به‌طور عمیقی از طریق قیاس‌های منطقی، عادت‌های روش‌شناسی و مفاهیم تاریخی - فلسفی در راستای سازگاری میان نتایج ارزش علمی و به لحاظ عملی در رهنمون شدن تعداد زیادی از پژوهشگران اصلی شرق‌شناس برای موقعیت‌های سیاسی - فلسفی گروه دیگری از پژوهشگران، نفوذ و بسط یافته بود. گروه اخیر دارای ترکیبی از استادان دانشگاه، تجار، نظامیان، صاحب‌منصبان مستعمراتی، مبلغان مذهبی، روزنامه‌نگاران و ماجراجویانی

بود که تنها هدف‌شان جمع‌آوری اطلاعات خبری از منطقه اشغال شده برای نفوذ در آگاهی مردم به منظور اطمینان از بردگی به قدرت‌های اروپایی بود. «پیش‌اداره عربی»^۸ آن‌گونه که ژاک برک^۹ به درستی نشان می‌دهد، منجر شده که مطالعه جوامع شمال آفریقا از ابتدا تحت نفوذ و در عمل، محدود شده [توسط پیش‌مذکور] و جهت‌دار باشد. ممکن است در چنین شرایطی، این امر پدیده‌ای عمومی به‌نظر آید، زیرا درون ساختار علوم اجتماعی کشورهای اروپایی در دوره نفوذ امپریالیستی ساخته شده است: شرق‌شناسی ایتالیایی در دوره موسولینی، نفوذ روانی - سیاسی که تی. ای. لاورنس^{۱۰} و مکتبش و پیش از آنها مبلغان مذهبی، محافل تجاری و شرق‌شناسان (یک مثال قابل توجه، شروع سومین کنگره استانی شرق‌شناسان در لیون در سال ۱۸۷۸ است)، و نظایر آن به کار گرفته‌اند؛ هنوز نمونه‌های بسیاری از دوره تحقیر ناشی از اشغال، پیش از انقلاب‌های بزرگ رهایی‌بخش وجود دارد.

آیا کسی می‌تواند با وجود تفاوت‌هایی واقعی، از همسانی قطعی در «درک متداول»، «روش‌ها» و «ابزارها»^{۱۱} مطرح شده از سوی این دو مکتب شرق‌شناسی سنتی سخن بگوید؟ ما از موضع مثبت و تأییدآمیز پاسخ خواهیم داد: [بله، این دو مکتب همسان هستند]؛ [چرا که] اجتماع منفعت و البته نه فقط منافع، در مقابل «دیگری»^{۱۲} آنچه که بعدها بنا بود جهان «سوم» نامیده شود، بنیان [این دو] است.

۱. درک متداول (که عبارتست از نگرش

شرق‌شناسی سنتی به مقوله‌های شرق و شرقی): الف) در سطح موقعیت مسئله و پروبلماتیک^{۱۳}، هر دو گروه به شرق و شرقی به‌عنوان «موضوع (ابژه)» مطالعه‌ای توجه کرده‌اند که با نوعی «دیگری بودن» در پیوند است - به‌عنوان تمامیتی که متفاوت و دیگرگونه است، خواه به‌عنوان سوژه (شناسا) و خواه ابژه (شناسه)؛ نوعی «دیگری بودن» که در ترکیب با یک خصلت ذات‌گرایانه^{۱۴} قرار دارد، که به‌زودی [در ادامه بحث] خواهیم دید. این «موضوع (ابژه)» مطالعه موضوعی متعارف، منفعل، غیر مشارکتی، برخوردار از فاعلیتی «تاریخی»^{۱۵}، و بالاتر از همه، نسبت به خودش، غیر فعال، غیر خودمختار و فاقد اراده و خوداتکایی خواهد بود. در افراطی‌ترین حد، تنها شرق یا شرقی یا سوژه‌ای می‌تواند تصدیق گردد و مورد پذیرش قرار گیرد که وجودی از خود بیگانه (آلینه) است؛ (از

خوددییگانگی به لحاظ فلسفی بدین معنا است که در ارتباط با خودش، چیز دیگری غیر از خویشتن خود باشد، و نیز در مواجهه با دیگران به عنوان چیز دیگری [غیر از آنچه خود هست]، درک شود، تعریف گردد و مورد کنش قرار گیرد).

ب) به لحاظ مضمونی و محتوایی^{۴۱}، هر دو گروه، ادراک ذات گرا از کشورهای، ملت‌ها و مردم تحت مطالعه شرق اتخاذ می‌کنند؛ ادراکی که خود را از طریق گونه‌شناسی مشخص قومیتی اظهار می‌کند؛ ادراکی که به زودی گروه دوم را به سوی نژادگرایی سوق خواهد داد.

بر اساس دیدگاه شرق شناسان سنتی، یک ذات^{۴۲} باید وجود داشته باشد - گاهی حتی به روشنی در اصطلاحات متافیزیکی شرح داده شده است - که بنای مشترک و غیر قابل تجزیه تمامی هستی‌های مورد ملاحظه [مطالعه] را شکل می‌دهد؛ این ذات، هم تاریخی است، زیرا به آغاز تاریخ ارجاع دارد، و هم به طور بنیادی غیر تاریخی است، زیرا [رویکرد شرق شناسانه] هستی مذکور - «سوژه» مورد مطالعه - را در قالب موجودی با خصیصه‌های تغییرناپذیری و غیر قابل تحول منجمد می‌سازد و به جای آنکه آن را مانند تمام هستی‌ها، دولت‌ها، ملت‌ها، مردم و فرهنگ‌های دیگر تعریف نماید، به مثابه یک محصول و برآیند نیروهای عمل‌کننده در زمینه تکامل تاریخی در نظر می‌گیرد.

در نتیجه، این رویکرد با نوعی گونه‌شناسی پایان می‌یابد؛ گونه‌شناسی‌ای که مبتنی بر یک ویژه بودن واقعی اما منفک از تاریخ است و در نتیجه به مثابه وجودی ذاتی و غیر ملموس تلقی می‌شود. این [رویکرد نوع‌شناسانه] از «اژه» مورد مطالعه، بر اساس این که کدام فاعل شناسای مافوق، موضوع را مطالعه می‌کند، موجودی «دیگر» می‌سازد؛ در این صورت ما بشر چینی، بشر عربی (و حتی بشر مصری و...) و بشر آفریقایی خواهیم داشت و یک «انسان» - انسان عادی - که یک هستی شناخته شده است که همان انسان اروپایی دوره تاریخی از دوره یونان باستان تا کنون است.^{۴۳}

می‌توان این مسئله را مورد ملاحظه قرار داد که از قرن هجدهم تا بیستم، هژمونی طلبی اقلیت‌های تصاحب‌گر - که مارکس و انگلس از آن پرده برداشتند - و نیز [اندیشه] انسان‌محوری^{۴۴} - که توسط فریویدی اعتبار شد - به چه میزان با اروپا محوری^{۴۵} در پهنه علوم اجتماعی و انسانی و به طور ویژه تر، علمی که در ارتباط مستقیم با غیراروپایی‌هاست، همراه شده‌اند.

از میان استادان شرق شناسی سنتی، هیچ کدام این مضمون و محتوا را هنگام سخن گفتن از اعراب، بهتر از پژوهشگر گرانقدر، لویی ماسینیون^{۴۶} (۱۹۶۲-۱۸۸۳) بیان نکرده‌اند. وی در یکی از آخرین متن‌هایش، زمان کوتاهی قبل از مرگ، نوشت: «من فکر می‌کنم که مسئله آینده عرب‌ها، باید در سامی‌گرایی (یهودگرایی)^{۴۷} جستجو شود. من فکر می‌کنم، اساس مشکلات عرب، وجود این تعارض شگرف است؛ دشمنی برادر کشانه میان اسرائیل و اسماعیل. من فکر می‌کنم، این تعارض باید بر طرف شود. آیا می‌توانیم این تعارض را بر طرف کنیم؟ من معتقدم این موضوع باید جایگاه کمتری در ماجرای برخورد فیزیکی تکنوکراسی واقعی داشته باشد که در آن اسرائیل در تحلیل نهایی به دلیل تفوق فکر و تکنیکش در ساخت دادن به مسائل، سرنخ موضوع را در کل جهان در دست دارد - زیرا اسرائیل هرگز از مطرح کردن این مسائل دست بر نمی‌دارد و همه امیدواری‌اش به همین موضوع است، یک زمین‌خواری روشنفکرانه در یک دولت ناب - و در این میان عرب‌ها خودشان را در برخورد با ادعای ویژه بودن در میان سامی‌ها بهره‌مندی سامی‌ها [یهودیان اسرائیلی] از حق ویژه می‌بینند. در مقابل، آنها [اعراب] قانون شکن و طرد شده هستند و به دلایل بسیار برای مأموریتی که اسرائیل می‌داند چگونه آن را محقق کند، خود را در وجه دوم فرض کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد که بین برادران، باید مصالحه شود. این امر می‌تواند برای اسرائیل نیز به اندازه عرب‌ها افتخار داخلی در برداشته باشد؛ زبان‌شان گواه این موضوع است، که زبانی خاص و همچنین وسیله‌ای برای پژوهش علمی انتزاعی است. نخبگان یهود در تمام دوران قرون وسطی به زبان عربی استدلال می‌کردند و می‌نوشتند. این یک مسئله ضروری است».

نیت خیر خواهانه نمی‌تواند ماهیت پرایراد این مضمون و محتوا را که مستعد افزایش ضررهای آن است، بیوشاند. این مضمون می‌تواند تقریباً با این طرز تفکر، مرادف و قابل انطباق انگاشته شود که به تاریخ اروپای معاصر از دریچه منشور بدریخت [نژادپرستانه] آریایی‌گرایی^{۴۸} بنگریم.^{۴۹}

۲. روش‌های مطالعه و پژوهش

روش‌های مطالعه و پژوهش، ناگزیر بر اساس «درک متداول» که در فوق مورد بحث قرار گرفت [تعیین شده‌اند.

اما تجدید حیات کشورها و ملت‌های آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین از پایان قرن نوزدهم و شتاب گرفتن سریع این فرایند به دلیل پیروزی جنبش‌های رهایی‌بخش ملی در جهان مستعمره‌های قدیم و ظهور دولت‌های سوسیالیست و متعاقب آن، بلوک‌بندی دو اروپا [شرقی و غربی]، بنیان‌های شرق شناسی سنتی را لرزاندند است



انور عبدالملک

الف) به طور طبیعی گذشته ملت‌ها و فرهنگ‌های شرقی، حوزه اصلی مطالعه است: با «پذیرش ضمنی این امر که درخشان‌ترین دوره‌های شرق، به گذشته تعلق دارد»؛ دیگری نیز با ادبیات مشابهی تصدیق می‌کند که «دوره‌های زوال و انحطاط نیز گریزناپذیر بوده است». جین چسنو^{۵۰} به درستی اذعان می‌کند که «مسیر طی شده از نیمه دوم قرن نوزدهم در مطالعات یونانی-لاتینی و تجدید حیات آن در قالب مطالعات تمدن‌های «مرد»^{۵۱}، به طور کامل از وارثان معاصر آن، جدا شده و به عنوان الگویی برجسته و مفید برای تجهیز [روش مطالعه] در اختیار شرق شناسان قرار گرفت».

ب) خود این گذشته در ابعاد فرهنگی - به ویژه زبان و دین - در انقطاع از تکامل اجتماعی، مطالعه شده بود. اگر تهاجم فراگیر فلسفه عقل‌ناباوری^{۵۲} ضد هگلی‌ها و پسا هگلی‌ها در اروپا و هاله اسرار آمیز و فراروانی^{۵۳} حول این

شرق‌شناسی سنتی با زیر سؤال رفتن و رد شدن از جانب تاریخ و تجدید حیات ملی شرق، خود را بیرون از مسیر پیشرفت تحقیق علمی یافت. بنابراین، کلیت مسئله باید از نو اندیشیده شود

فلسفه، تبیین‌کننده تأکید قرار داده شده بر مطالعه پدیده دین باشد، مشابه همین پدیده را می‌توان در تجدید حیات مطالعات دوران باستان در پایان آخرین سده، در پرتو روش تاریخی یا به‌طور دقیق‌تر، زبان‌شناسی تطبیقی - تاریخی، مشاهده کرد که تبیین‌کننده این امر است که چرا شرق‌شناسان سنتی [در مطالعات خود] به‌طور همزمان به مطالعات زبان‌شناختی و فلسفی، تقدم و برتری بخشیدند. اما مطالعه زبان‌های شرقی - نظیر عربی که بسیار بیشتر به‌عنوان یک زبان زنده مطرح بود تا زبانی منسوخ - به‌مثابه زبان‌های مرده و منسوخ، ناگزیر با اشتباهات، تناقض‌ها و خطاهای متعددی همراه می‌شد: درست‌نظیر اینکه کسی بکوشد تفسیری از زبان فرانسوی (که [امروزه] مورد استفاده کسانی نظیر آر. مارتین^{۷۲}، سارتر^{۸۲} یا آراگون^{۹۲} است) به‌دست دهد که فقط و فقط مبتنی بر زبان ترانه‌های شاعران فرانسوی قرن‌ها پیش^۳ باشد! یا تفسیری از زبان انگلیسی (که مورد استفاده امروزین [کسانی مثل شاو^{۱۳} یا راسل^{۳۳} است)

به‌دست دهد که مبتنی بر زبان ساکسون‌ها^{۳۳} باشد! یا تفسیری از زبان ایتالیایی (که امروزه مورد استفاده متفکرانی نظیر [کروچه^{۴۳}، گرامشی^{۵۳} یا مِراویا^{۶۳} است) به‌دست دهد که مبتنی بر زبان لاتین کلیسا باشد!

ج) تاریخ که به‌مثابه «ساختار»، مورد مطالعه قرار گرفت، در بهترین حالت بر گذشته نزدیک دست، انطباق داده شد [از دریچه گذشته تاریخی به تاریخ نزدیک دست شرق نگریسته شد]. اکتونیتی [شرق] که ظهور دوباره تاریخ گذشته انگاشته شده و به‌عنوان امتداد گذشته‌ای تلقی گردید که گرچه پرشکوه و چشم‌نواز بود، اما مرده و منقرض شده بود. از رهگذر تاریخی کردن، تاریخ به‌شکل موموز و بیگانه پدیدار شد.

د) کار علمی پژوهشگران مختلف کشورهای شرقی در سکوت، مورد غفلت قرار گرفت و بیشتر بخش‌ها به‌طور کامل نادیده گرفته شد، به‌استثنای کارهای نادری که به‌عنوان شرق‌شناسی شهرها تلقی گردید [و به‌همین سبب مورد توجه قرار گرفت که واجد رویکرد شرق‌شناسانه تلقی شد]. مابقی کارها که فاقد ارزش، بی‌اعتبار، عقب‌مانده و منتسب به شرایط تاریخی، به‌ویژه دوره استعمار، معرفی شد، و این امر به‌عنوان یک خصلت ویژه سازنده ذهنیت‌ها و طرز فکرهای شرقی تلقی گردید.

۳. ابزارهای مطالعه و پژوهش

الف) ابزارهای مطالعه و پژوهش از طریق انباشت و تمرکز گنجینه‌های [علمی] متعلق به کشورهای آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین در شهرهای بزرگ اروپایی تشکیل شده است: تاریخ موزه‌های کرونوشی^{۷۳} و گومت^{۸۳} در پاریس، مجموعه‌های بزرگ موزه بریتانیا، همان خط سیری را طی می‌کنند که انتقال گنجینه‌های پژوهشی اروپا به ایالات متحده بعد از ۱۹۱۹ طی کرد. به‌ویژه در حوزه مطالعات عربی، وضعیت، بسیار جدی‌تر است: ۱۰ها هزار نسخه خطی (تعداد ۱۴۰ هزار نسخه ذکر شده است) خارج از دنیای عرب است که دور از دسترس پژوهشگران عرب قرار دارند. در نتیجه، این پژوهشگران باید برای پژوهش درباره موضوعات اصلی تاریخ ملی و فرهنگی شان زمان بسیاری را بر روی منابع غیر مستقیم صرف کنند. اتحادیه کشورهای عرب^{۹۳}، و به‌ویژه مصر، سازمان‌ها، نشریه‌ها و پروژه‌های مختلفی را برای بازگرداندن منابع بی‌بدیل و منحصر به فرد جهان عرب راه‌اندازی کرده‌اند.

ب) در حوزه تاریخ مدرن و معاصر، بزرگ‌ترین و حتی مهم‌ترین بخش مواد پژوهشی درباره کشورهای مستعمره و وابسته (به‌خصوص هند، مصر، مراکش، آفریقای سیاه و...) که در آرشیوهای دولتی قدرت‌های استعماری قدیم گردآوری شده است، به‌دلیل وجود انواعی از محدودیت‌ها (که قانون معروف «۵۰ سال»^۴ تنها یکی از کم‌اهمیت‌ترین آنهاست) خارج از دسترس قرار دارد. به‌همین دلیل دانش از گذشته که در نتیجه تلاش خود افراد تداوم یافته است، آکنده از شکاف‌ها و گسست‌های مخاطره‌آمیز است.

ج) منابع دست‌دوم که از سوی شرق‌شناسان سنتی غربی استفاده شده است - گزارش‌های ارائه‌شده از سوی مدیران مستعمرات، مبلغان مذهبی کاتولیک یا پروتستان، ترازنامه‌ها و گزارش‌های هیئت مدیره شرکت‌ها، سفرنامه‌ها و نظایر آن - به‌طور جدی با انواعی از قوم‌گرایی و نژادگرایی آلوده شده است و معتدل‌ترین آنها نیز غیر متعارف و قیم‌مآبانه هستند. می‌توان دریافت که هر چند این منابع دست‌دوم، داده‌های زیادی را ارائه می‌دهند، بسیاری از حقایق دیگر را پنهان می‌کنند و از این‌رو نمی‌توانند مبنای کارهای معتبر علمی باشند.

این موارد، ویژگی‌های اصلی شرق‌شناسی سنتی است که بازنمایی از کلیت شرق‌شناسی از ابتدا تا پایان جنگ جهانی دوم می‌باشد و تا به امروز تداوم یافته است.

اما تجدید حیات کشورهای ملت‌های آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین از پایان قرن نوزدهم و شتاب گرفتن سریع این فرایند به‌دلیل پیروزی جنبش‌های رهایی‌بخش ملی در جهان مستعمره‌های قدیم و ظهور دولت‌های سوسیالیست و متعاقب آن، بلوک بندی دو اروپا [شرقی و غربی]، بنیان‌های شرق‌شناسی سنتی را لرزاندند است. به‌طور ناگهانی، متخصصان و عموم، متوجه نوعی تأخیر زمانی شدند. این تأخیر زمانی نه تنها میان علم شرق‌شناسی و مواد تحت مطالعه، بلکه میان مفاهیم، روش‌ها و ابزارهای کار در حوزه علوم انسانی و اجتماعی و علوم شرق‌شناسانه وجود دارد.

شرق‌شناسی سنتی باز بر سؤال رفتن وارد شدن از جانب تاریخ و تجدید حیات ملی شرق، خود را بیرون از مسیر پیشرفت تحقیق علمی یافت.

بنابراین، کلیت مسئله باید از نو اندیشیده شود. ■

پی نوشت:

۱- Diogenes: مجله پژوهشی است که از سال ۱۹۵۳ در حوزه فلسفه و علوم انسانی منتشر می‌گردد.

۲- Michelangelo Guidi: شرق‌شناس ایتالیایی و استاد زبان و ادبیات عربی در دانشگاه رم بود و مدتی در قاهره تدریس داشت او کتاب‌ها و مقالات بسیاری درباره تاریخ و فرهنگ اسلامی دارد. (به نقل از مقاله

«نگاهی به مکاتب شرق شناسی در اروپا»، فتح‌الله الزیادی، ترجمه: دکتر حسین حسین‌زاده‌شانه‌چی، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره (۲۰)

۳- hellenocentric: در ترجمه این اصطلاح که توسط ورنر

یگر ابداع شده، از «یونانی مایی» استفاده شده، چرا که جاگرا این اصطلاح را برای نشان دادن تأثیر یونان بر توسعه و پیشرفت فرهنگ اروپایی مدرن به کار برده؛ کار جاگرا بر ارائه تفسیری از فرهنگ یونان بود که هم بر تجدید حیات یونان پرستی کلاسیسم قرن نوزدهم مبتنی بود و هم در راستای چالش و مقابله با «جنگ پرافروخته شده توسط فلسفه نپچه‌ای در انتقاد از عقلانی سازی مفروضه زندگی مدرن» جهت‌گیری یافته بود. (م.)

۴- Jaeger Werner: از مهم‌ترین فیلولوگ‌های کلاسیک در سده بیستم و استاد دانشگاه‌های امریکاست. یگر بیشتر به خاطر اثر خود، «پای‌دیا: ایده‌آل‌های فرهنگ یونانی» (Paideia) مشهور است که به «تأثیر متقابل فرایند تاریخی که به سیرت یونانیان شکل بخشیده است، و فرایند فرهنگی که یونانیان از طریق آن آرمان خود را از شخصیت انسانی پدید آورده‌اند»، می‌پردازد. یگر با نگاشتن این اثر امیدوار بود که اروپای سده‌های آغازین قرن بیستم را به ارزش‌ها و ایده‌آل‌های عقلی یونان باستان بازگرداند. این اثر با ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی در ایران منتشر شده است. (به نقل از دائرةالمعارف ویکی‌پدیا)

۵- تلخیص در اصل متن توسط نویسنده صورت گرفته است.

۶- Raymond Schwab: شرق‌شناس و نویسنده کتاب «رنسانس شرقی: اکتشاف مجدد هند و شرق توسط اروپا» است.

۷- عبدالملک از این پس از گروه اخیر مورد بحث به عنوان دومین مکتب شرق‌شناسی سستی نام می‌برد. در ادامه متن هر جا از نخستین مکتب سخن به میان آمده ناظر بر شرق‌شناسان اولیه و مقدمی است که در بند پیشین از آنها سخن گفته و هر جا از گروه دوم سخن می‌گوید همین ترکیب افرادی که در این سطور از آنها سخن گفته را منظور می‌کند.

۸- The optic of the Arab bureau: این اصطلاح توسط نویسنده از ژاک برک اقتباس شده و ظاهراً منظور از آن، بینش و فضای فکری حاکم بر تشکیلات اداری استعمارگران در مناطق عربی می‌باشد.

9- Jacques Berque

10- T. E. Lawrence

11- Problematic

12- Essentialist

۱۳- Historicalsubjectivity

۱۴- Thematic

۱۵- Essence

۶۱- مترجم در اینجا برای نامیدن افراد مورد مطالعه شرق‌شناسان

در آفریقا، چین و... از واژه homo استفاده کرده و برای نامیدن انسان اروپایی از واژه man (برای آنکه بتواند تفکیک دو «نوع» انسانی را در نگاه شرق‌شناسانه روشن سازد؛ یکی بشر غیرمتمدن تکامل یافته و دیگری انسان متمدن اروپایی). به همین دلیل در ترجمه این جملات برای نشان دادن تمایز

موردنظر نویسنده از معادل «بشر» (که غالباً اشاره به وضع طبیعی و غیرمدنی

انسان دارد) برای homo و از انسان برای ترجمه man استفاده کردیم.

۱۷- Anthropocentrism

۱۸- Europeocentrism

۱۹- LouisMassignon

۲۰- Samitism

۱۲- Aryanism: آریایی‌گرایی به‌طور عام به‌گرایش به نژاد

هندواروپایی آریایی که غیریهودی است، اشاره دارد، اما در معنای خاص در خصوص رویکرد نازیسم به عنصر نژاد نیز تلقی می‌گردد (برتری نژاد آریایی که مورد تأکید نازی‌ها بود).

۲۲- ظاهر اشاره عبدالملک به ظهور نازیسم در اروپاست و می‌خواهد این معنا را انتقال دهد که نگرش ماسینیون به مسئله فلسطین و اسرائیل، چنان است که گویا تمامی تاریخ اروپا از دریچه ظهور نازیسم در آلمان مورد تحلیل قرار گیرد و نسبت به متغیرها و مسائل متعدد دیگری بی‌توجهی شود.

۲۳- Jean Chesneaux

۲۴- Dead Civilizations

۵۲- Irrationalism: گرایش فلسفی‌ای است که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم رونق داشت و به‌جای تأکید بر عقل، بر شهود، غریزه، احساس، ایمان و سامان یافتن جهان بر مبنای نیروهای غیرعقلی تأکید می‌ورزد.

۲۶- Para-psychical

۷۲ Roger Martin du Gard: نویسنده و ادیب فرانسوی است که موفق به کسب جایزه نوبل ادبیات در سال ۱۹۳۷ شد.

۸۲ Jean-Paul Sartre: فیلسوف اگزیستانسیالیست، فعال مدنی و ادیب فرانسوی که کارهایش در جامعه‌شناسی، مطالعات ادبی و مطالعات پسااستعماری نیز مؤثر بوده است.

۹۲ Louis Aragon: شاعر، رمان‌نویس و ادیب فرانسوی در قرن بیستم است.

۳- Chansons de geste: به اشعار حماسی فرانسوی باستانی اطلاق می‌گردد که وقایع تاریخی آمیخته با افسانه‌ها و اساطیر امپراتوری روم باستان در قرون ۸ و ۹ میلادی را توصیف می‌کنند و در قرون ۱۱ تا ۱۳ میلادی سروده شده‌اند. به نقل از دائرةالمعارف بریتانیکا).

۱۲- George Bernard Shaw: نمایش‌نامه‌نویس سبک کمیک، منتقد ادبی و مبلغ سوسیالیست ایرلندی تبار اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود. از او به عنوان توانمندترین نمایشنامه‌نویس بریتانیایی پس از شکسپیر و نافذترین رساله‌نویس پس از جان‌اتان سویفت، هجو‌نویس ایرلندی، یاد می‌کنند. برنارد شاو همچنین یکی از برترین نقادان موسیقی و تئاتر نسل خود محسوب می‌شده است.

۳- Bertrand Arthur William Russell: فیلسوف، منطق‌دان و ریاضی‌دان بریتانیایی بود که در قرن بیستم می‌زیست.

۳- Saxon: نژاد آنگلوساکسون که نشأت گرفته از انسان‌های ژرمنی نژادی است که به بریتانیا هجوم آورده و در آنجا مستقر شدند.

۴- Benedetto Croce: فیلسوف، منتقد و سیاست‌مدار مشهور ایتالیایی بود.

۵- Antonio Gramsci: فیلسوف و جامعه‌شناس نو مارکسیست ایتالیایی است.

۶- Alberto Moravia: رمان‌نویس و روزنامه‌نگار ایتالیایی در

قرن بیستم است.

۷۲ Cernuschi: این موزه یکی از موزه‌های هنر آسیایی در پاریس

است که به‌ویژه آثاری از چین، ژاپن و کره را به نمایش گذاشته است. این موزه نسبت به گنجینه‌های موزه گومت، در جایگاه دوم قرار دارد و در سال ۱۹۸۹ توسط هانری کرونوشی (Cernuschi Henri) در عمارتی که ساکن آن بوده بنا نهاده شده و در طی زمان دریافتی مجموعه‌های آن از ۵۰۰۰ شیء تاریخی به ۱۲۵۰۰ شیء افزایش یافته‌اند. (به نقل از دائرةالمعارف ویکی‌پدیا).

۸۳ Guimet: موزه‌ای در پاریس است که دربردارنده مجموعه‌هایی

است که تمامی اجزای آن از کشورهای آسیایی گردآوری شده‌اند. مجموعه اصلی این موزه در سال ۱۸۷۹ توسط امیل گومیت (Émile Guimet) در لیون فرانسه آغاز شد که در سال ۱۸۸۴ به دولت فرانسه اهدا و در سال ۱۸۸۸ به پاریس منتقل گردید. بعدها، در سال ۱۹۴۵، مجموعه «هنر شرقی» در موزه لوور فرانسه نیز به همین موزه انتقال یافت (به نقل از دائرةالمعارف بریتانیکا).

۳۹- League of Arab States

۴- fifty-year rule: این قانون که در بریتانیا رواج داشته، بیانگر آن است که اسناد عمومی پس از یک فاصله‌ی زمانی ۵۰ ساله در دسترس بررسی و استفاده پژوهشگران قرار می‌گیرند که البته در سال ۱۹۶۸ با قانون ۳۰ سال جایگزین شده است.

۴۱- T. E. Lawrence

۴۲- Essence

فضای سوم مصاحبه با هومی بابا

برگردان: شیما کاشی

توضیح: هومی بابا استاد ادبیات انگلیسی و نظریه ادبی و یکی از متفکران مهم حوزه مطالعات پسااستعماری است. وی در دانشگاه‌های ساسکس، پرینستون و پنسیلوانیا دروسی را ارائه داده است. متنی که در ادامه می‌آید مصاحبه‌ای است که جاناتان رادر فور در سال ۱۹۹۰ با هومی بابا انجام داده است. برخی مثال‌ها قدیمی‌اند اما در چشم‌اندازی پسااستعماری، نکته تئوریک مهمی در سخنان هومی باباست که می‌تواند با مفاهیم «تمایز فرهنگی»، «دورگه بودن»، «ترجمه» و فضایی عمومی را تصویر کند که ما را از دوگانه بر خوردی بنیادگرایانه یا لیبرال در خصوص مسئله روابط میان فرهنگ‌ها بیرون آورد. هومی بابا از یکسو پذیرش دیگر فرهنگ‌ها صرفاً در محدوده فرهنگ غربی را نقد می‌کند و از سوی دیگر با نگاهی به تاریخ کشورهای سوسیالیستی، ساختن کلیتی به نام «مردم» را که نیاز به راهنمایی دارد، نفی کرده و «عموم» را همواره در حال ساخته شدن و فرایندهای تمایزبایی فرهنگی می‌داند. نکته‌ای که باید در خصوص شیوه سخن گفتن هومی بابا گفت این است که به پیچیده‌نویسی و سخن گفتن دشوار مشهور است و از این جهت به شدت مورد نقد قرار گرفته است. در مصاحبه‌ای در سال ۲۰۰۵ او در پاسخ به این انتقادات می‌گوید: «من به دنبال دفاع از خودم نیستم. بله من از کلمات و صورت‌بندی‌های پیچیده‌ای استفاده می‌کنم... [این جمله‌ها] از اینجا ناشی می‌شود که علوم انسانی را صاحب زبان فلسفی مخصوص به خودش نمی‌دانند و انتظار دارند که به زبان مردم عادی سخن بگوئیم. در حالی که دانشمندان را مجاز می‌دانند از زبانی استفاده کنند که به راحتی فهم نمی‌شود.» در ترجمه این مصاحبه سعی کرده‌ام که متن تا حد امکان روان و قابل فهم باشد اما اگر بخش‌هایی از آن پیچیدگی‌هایی دارد مربوط به سبک و شیوه سخن گفتن هومی بابا است. هومی بابا در دانشگاه ساسکس، نظریه ادبی و انگلیسی تدریس می‌کند. نوشته‌هایش در خصوص استعمار، نژاد، هویت و تمایزها، تأثیر مهمی بر بحث‌های حوزه سیاست‌های فرهنگی گذاشته است. مقاله‌های هومی بابا به زودی در مجموعه «جایگاه فرهنگ» منتشر خواهد شد. به علاوه وی ویراستار مجموعه دیگر مقالاتی به نام «ملت و روایت» است که هر دو توسط انتشارات راتلج منتشر می‌شوند.

هومی بابا نقشی اساسی در ساماندهی به پاسخ روشنفکران سیاه در بریتانیا به انتشار کتاب «آیات شیطانی» سلمان رشدی ایفا کرد. بیانیه وی که از جانب گروه «صدای سیاهان» در «سیاستمدار جدید و جامعه» منتشر شد، موضعی را طرح می‌کند که هم بنیادگرایی را رد کند و هم پاسخ‌های لیبرال به آن را. در این بیانیه می‌پرسد: «پس ما به کجا متمایل شویم؟ مایی که هم محدوده‌های لیبرالیسم را دیده‌ایم و هم از خواسته‌های مطلق‌گرایانه بنیادگرایی می‌ترسیم؟» مصاحبه زیر تلاش می‌کند که برای این جست‌وجو طرحی تئوریک ارائه دهد.

جاناتان: شما در مقاله‌تان به نام «الترزام به تنوری» فرایند تغییر و تحولات فرهنگی را تحلیل می‌کنید. نقطه مرکزی این تحلیل تفکیکی است که شما میان تمایز فرهنگی و تنوع فرهنگی قائل می‌شوید. شما در کنار تاکید بر تمایز، از مفاهیم ترجمه و دورگه بودن استفاده می‌کنید. ممکن است در مورد این اصطلاحات توضیح بدهید؟

هومی بابا: درک تمایز فرهنگی به عنوان چیزی در مقابل تنوع فرهنگی نیازمند طرح مقدمه‌ای است. در سنت لیبرال بخصوص نسبی‌گرایی فلسفی و صورت‌های انسان‌شناسی، ایده تنوع فرهنگ‌ها و اینکه این تنوع، چیزی مثبت و خوب است و باید مورد تشویق قرار گیرد، ایده‌ای شناخته شده است. در جوامع دموکراتیک تکثرگرا، گفتن اینکه تنوع فرهنگی را می‌توان تشویق کرد و با آن سازگار شد سخنی پیش پا افتاده و معمولی است. در واقع نشانه یک نگرش «پرورش یافته یا مدنی شده» این است که به فرهنگ‌ها در قالب نوعی موزه خیالی آنها دهد. به این معنا که هر کس باید بتواند آنها را جمع کند و به آنها بپردازد. توانایی غربی در داشتن این ظرفیت است که فرهنگ‌ها را در یک چارچوب عام زمانی فهم کند و جای دهد. این چارچوب عام زمانی گوناگونی زمینه‌های تاریخی و اجتماعی فرهنگ‌ها را تنها با هدف ارتقا و نهایتاً کمرنگ کردن آنها تصدیق می‌کند.

به دنبال آن، شاهدیم که تأیید تنوع فرهنگی به اساس سیاست آموزشی چندفرهنگی در این کشور تبدیل می‌شود. در این مورد، دو مشکل وجود دارد: یکی از آنها بسیار روشن است: اگرچه همواره نوعی تأیید و تشویق تنوع فرهنگی وجود دارد اما به موازات آن، محدودیت‌هایی هم ایجاد می‌شود. یک هنجار ناپیدا که توسط جامعه میزبان یا فرهنگ مسلط ارائه می‌شود، می‌گوید: «همه این فرهنگ‌های دیگر خوب هستند اما ما باید قادر باشیم که آن‌ها را در الک خودمان بریزیم». این همان چیزی است که من آن را ایجاد تنوع فرهنگی و محدود کردن تمایز فرهنگی نامیده‌ام.

اما مسئله دوم؛ در جوامعی که چندفرهنگی تشویق می‌شود، نژادپرستی همچنان به شکل‌های گوناگون حکم فرماست. به این خاطر که آن عام‌گرایی که به تنوع مجال داده، به‌طور پارادوکسیکالی پوششی بر هنجارها، ارزش‌ها و منافع قوم‌مدارانه است.

«جمعیت ملی» و سرشت تحول‌یابنده آن، با منظومه‌ای از تفاوت‌ها ساخته شده است: تفاوت منافع، اشکال تاریخ‌های فرهنگی، سوبه‌های پسااستعماری و جهت‌گیری‌های متفاوت

جنسی، بنابراین سرشت حوزه عمومی تماماً در حال تغییر است و ما حقیقتاً نیازمند منظری به امور سیاسی هستیم که بر مبنای هویت‌های سیاسی نابرابر و متکثر و بالقوه، مجادله آمیز باشد. این نباید با اشکالی از تکثرگرایی مبتنی بر فردگرایی خودبنیاد اشتباه گرفته شود (و ایده متناظر آن که تنوع فرهنگی است). منظور من، شکوفایی استعدادها و ظرفیت‌های فردی نیست، دقیقه‌ای تاریخی است که هویت‌های متکثر، واقعاً مفصل‌بندی می‌شوند. چیزی که ممکن است با روش‌هایی چالش برانگیز، مثبت یا منفی، پیشروانه یا واپس‌گرایانه، عموماً با ستیز و کشمکش و گاهی حتی گنگ و متناقض رخ دهد. چندفرهنگی‌گرایی تلاش می‌کند در عین پاسخ دادن به یوایی‌گری جریان مفصل‌بندی تمایزهای فرهنگی، آن را کنترل کند و به مدیریت و اجرای نوعی وفاق بر مبنای هنجاری که تنوع فرهنگی را رواج می‌دهد اقدام کند.

هدف من از طرح تمایز فرهنگی به جای تنوع فرهنگی تأیید این مسئله است که تنوع فرهنگی از منظر نسبی‌گرایی لیبرال، ذاتاً ناسنده است، چرا که با مواضع هنجاری و عام‌گرایانه‌ای که قضاوت‌های سیاسی‌اش را بر مبنای آنها می‌سازد منطبق نیست. با مفهوم تمایز که در تفکر پسا ساختارگرایانه، روان‌کاوانه (که «تمایز» در آن بسیار پرطنین است)، مارکسیسم پسا آلتوسری، و کار مثال‌زدنی قانون ریشه دارد، من سعی کردم نشان دهم که مفهوم غرب یا فرهنگ غربی، لیبرالیسم و نسبی‌گرایی - این اسطوره‌های نیرومند پیشرفت - حد و لبه‌ای برنده نیز دارد. با مفهوم تمایز فرهنگی سعی دارم خود را در موقعیتی آستانه‌ای قرار دهم. در آن فضای مولد که فرهنگ به عنوان یک امر متفاوت ساخته می‌شود، در روح دیگری بودن یا غیریت.

تمایز فرهنگ‌ها چیزی نیست که بتواند درون یک قصاب کل‌گرایانه جای گیرد. فرهنگ‌های متمایز، تمایز میان کردارهای فرهنگی، تمایز میان فرهنگ‌هایی که توسط گروه‌های متفاوت ساخته می‌شود، اغلب موجب سنجش ناپذیری میان‌شان می‌شود. هر چه قدر هم که عقلانی یا معتقد به عقلانیت باشید (چرا که معتقد بودن به عقلانیت یک جور ایدئولوژی است و با صرف معقول بودن تفاوت دارد). این بسیار مشکل یا حتی غیرممکن و آسیب‌زننده است که بخواهید اشکال متفاوت فرهنگی را کنار هم بگنجانید و وانمود کنید که آن‌ها می‌توانند به راحتی همزیستی داشته باشند. این فرض که همه اشکال تنوع فرهنگی می‌توانند بر مبنای مفهوم مشخص عام مانند بشریت، نژاد

یا طبقه فهم شوند، می‌تواند خطرناک باشد. به علاوه فهم ما را از کردارهای فرهنگی که نظام معانی و سازمان‌های اجتماعی خاص خودشان را می‌سازند محدود می‌کند.

نسبی‌گرایی و کل‌گرایی هر دو شکل‌های افراطی دارند که می‌تواند جذاب تر باشد. اما این دو در اساس، بخشی از یک فرایند هستند. اینجا می‌خواهم مفهوم ترجمه فرهنگی را توضیح دهم (و استفاده من از این کلمه با توجه به مشاهدات بدیع والتر بنیامین در «درباره و طیفه ترجمه و وظیفه مترجم» است). می‌خواهم اشاره کنم که همه اشکال فرهنگ به نوعی به یکدیگر مرتبط هستند، چون فرهنگ‌های فعالیتی دلالت‌گرایانه یا نمادین است. مفصل‌بندی فرهنگ‌ها امکان دارد، اما نه به خاطر شباهت محتوای‌شان، بلکه به این دلیل که همه فرهنگ‌ها نمادساز و بر سازنده سوژه‌ها و دارای رویه‌های بازخواست‌کننده هستند.

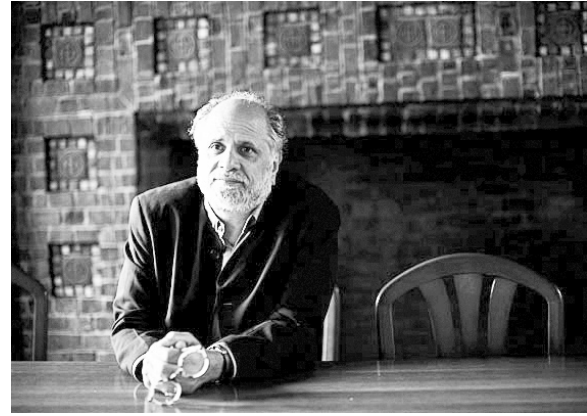
ما به سختی می‌پذیریم که در همان عمل دلالت، در تولید نشانه‌ها، نمادها، اسطوره و استعاره‌هایی که به منزله اشکال بازنمایی، فرهنگ را به واسطه آنها زنده نگاه می‌داریم، محدودیت‌های از خود بیگانه‌کننده وجود دارد. معنادر مرز جدایی و تفاوت دال و مدلول ساخته می‌شود. پس آنچه در ادامه می‌آید این است که هیچ فرهنگی منظومه‌ای خودبسنده نیست، هیچ فرهنگی به خودی خود سرشار نیست. نه تنها به این دلیل که فرهنگ‌های دیگری هستند که اقتدارش را زیر سؤال می‌برد، بلکه به این جهت که فعالیت‌های نمادسازش، رویه‌های بازخواستش در فرایند بازنمایی، زبان، دلالت و معنا سازی همواره برخواست یک هویت اصیل، کل‌نگر و ارگانیک تأکید می‌کند. منظور من از «ترجمه» اول از همه فرایندی است که در آن عینیت بخشیدن به یک معنای فرهنگی، پیشاپیش مستلزم فرایند بیگانگی و دیگری شدن در ارتباط با خود است. به این معنا هیچ «در خود» و «برای خود»ی درون فرهنگ وجود ندارد چرا که فرهنگ‌ها همواره تابع صورت‌هایی از ترجمه هستند که در درون‌شان جاری است. این نظریه فرهنگ نزدیک به یک نظریه زبانی است. یعنی به عنوان بخشی از فرایند ترجمه (البته ترجمه نه به معنای معمول زبان‌شناختی‌اش، مثلاً آن‌طور که در ترجمه یک کتاب از فرانسه به انگلیسی به کار می‌رود). بلکه همان‌طور که بنیامین برای عمل جابه‌جایی درون نشانه‌زبان‌شناختی به کار می‌برد، به عنوان یک موتیف یا مجاز.

اگر بخواهیم این ایده را بسط دهیم، باید بگوییم ترجمه راهی برای تقلید است اما به

ما نیاز داریم که آنچه را از اصلاح می‌فهمیم، دوباره صورت‌بندی کنیم. همه اشکال فعالیت سیاسی، بخصوص فعالیت رادیکال و پیشروانه با اصلاحات و صورت‌بندی‌های مجدد همراه هستند. با یک درک تاریخی ممکن است ما این را انقلاب بنامیم - آن لحظه‌های بحرانی - اما اگر سرعت را کند کنید و به آن نگاه کنید، چیزی که در حال رخ دادن است اصلاحات و صورت‌بندی‌های مجدد پشت سر هم و سریع است

شکلی شیطنت آمیز و جابه‌جا کننده؛ این روایت از تقلید بر این باور متکی است که نسخه اصلی اگر اولویت دارد تنها به این خاطر است که با کپی برداری، شبیه‌سازی، تغییر و انتقال یا ساخت شباهتی خیالی تقدم آن تقویت می‌شود. آن نسخه اصلی هیچ گاه خودش تمام شده و کامل نیست. نسخه اصل همواره در مقابل ترجمه گشوده است به طوری که هرگز نمی‌توان گفت دقیقه‌ای کاملاً پیشینی در وجود یا معنا (یک ذات) داشته است، یعنی فرهنگ‌ها تنها در ارتباط با آن غیریت درون عمل نمادسازیشان ساخته می‌شوند چیزی که آنها را به ساختارهایی مرکز زوده تبدیل می‌کند. از طریق این جابه‌جایی یا آستانه‌ای بودن است امکان مفصل‌بندی تمایز به وجود می‌آید. حتی در مورد کردارها و اولویت‌های سنجش ناپذیر.

مفهوم دور‌گه بودن حاصل دو معنایی است که توضیح دادم: دیرینه‌شناسی تمایز و مفهوم ترجمه. چرا که اگر عمل ترجمه فرهنگی (هم به معنای بازنمایی و هم به معنای باز تولید)، روایت ذات‌انگارانه از یک فرهنگ اصیل انگاشته را نفی می‌کند، پس همه اشکال فرهنگ به طور مداوم در فرایند دور‌گه بودن هستند. اما اهمیت دور‌گه بودن برای من این نیست که رگه‌های دو



هومى بابا

فرهنگ اصلی را در آن سومی ردیابی کنیم. بلکه دورگه بودن برای من آن فضای سوم است که به موقعیت‌های دیگر، امکان پدیدار شدن می‌دهد. این فضای سوم، جایگزین تاریخ‌هایی می‌شود که آن را می‌سازند و ساختارهای جدید اقتدار به ابتکارهای جدید سیاسی که با عقل متعارف، قابل فهم نیستند امکان بروز می‌دهد.

جانانان: می‌فهمم که این چطور به ما کمک می‌کند از یک سیاست دو قطبی و دوگانگی فرهنگی فراتر رویم. اما آیا شما این فضای سوم را همچنان هویت می‌نامید؟

هومى بابا: خیر. نه آن قدر که معنای روانکاوانه از هویت‌پذیری، متبادر به ذهن می‌کند. من در خصوص دورگه بودن با یک تمثیل روان‌کاوانه صحبت می‌کنم؛ هویت‌پذیری یعنی فرایند شناخته شدن از طریق یک ابژه دیگر؛ ابژه غیریت. به همین جهت عاملیت شناسایی - سوژه - به جهت مداخله آن «غیریت»، همواره دو سویه است. اما اهمیت دورگه بودن به این است که می‌توان در آن نشانه‌هایی را از احساسات و کردارهایی که در آن مؤثر بوده‌اند پیدا کرد. درست مانند ترجمه. پس اهمیت دورگه بودن

در این است که رده‌های معنایی و گفتمان‌های مشخص دیگر را در کنار هم قرار می‌دهد. این به آنها اقتدار اولویت داشتن به معنای اصیل بودن را نمی‌دهد، آنها فقط به این معنا که قدیمی‌ترند اولویت دارند نه چیز دیگر. این فرایند دورگه بودن فرهنگی موجب به وجود آمدن چیزی متفاوت، جدید و ناشناخته می‌شود. می‌توان گفت یک فضای جدید برای انتقال معنا و بازنمایی ایجاد می‌کند. یک مثال آن می‌تواند آن صورتی از دورگه بودن فرهنگی باشد که کتاب آیات شیطانی بازنمایی می‌کند.

قبلا در مورد هر آن چه در آیات شیطانی آمده گفت و گوها و منازعات الهیاتی در گرفته است (در مورد تناسب‌های در قرآن، جایگاه آن تناسب‌ها، آیات شیطانی به عنوان یک ورود غیر مجاز و...). چیزی که جالب است این است که چطور با استفاده از نوع دیگری از زبان بازنمایی (می‌توانید آن را «استعاره مهاجر» بنامید) یارمان پست مدرن یا هر چه که می‌خواهید) و تولید زمینه‌ای برای اشکال دیگر تمثیل پردازی، کلان‌شهرگرایی شهر مدرن، تمایلات جنسی معاصر و... منازعات و دانش‌های در خصوص جایگاه قرآن در کتاب آیات شیطانی به چیزهای کاملاً متفاوتی تبدیل می‌شوند؛ یعنی از خلال آن تغییر شکل و ترجمه فرهنگی، ارزش‌ها و تأثیراتشان (سیاسی، اجتماعی و فرهنگی) به‌طور کامل با آن تفسیر تاریخی یا الهیاتی، که فرهنگ متعارف خواندن و نوشتن قرآنی را شکل داده‌اند، قیاس‌ناپذیر می‌شود.

مهاجرت به عنوان استعاره به این معناست که زبان، شکل و رتوریک رمان باید در مقابل معناهایی که دو سویه و دو گانه و چندلا به‌اند باز باشد. استعاره از طریق تحت‌بوغ آوردن سنت‌های فکری نامشابه، واقعیت دورگه تولید می‌کند. به این معنا آیات شیطانی حول استعاره مهاجرت ساختار یافته است. اهمیت تفکر به مهاجرت به عنوان استعاره ادبی ما را به فهم رنجش بزرگ اجتماعی که این کتاب موجب شد می‌رساند. (یعنی خواندن و تفسیری از این کتاب که آن را به عنوان چالشی شیطانی برای اقتدار اسلام قلمداد می‌کند) اما در عین حال می‌توانیم این طور ببینیم که این فرم رمان است که تولید سوء تفاهم و انفجار سیاسی کرده است - دقیقاً به این جهت که این کتاب درباره استعاره است.

جانانان: قبل از صحبت در خصوص آیات شیطانی می‌خواستیم برگردیم به تمایزی که شما میان هویت و هویت‌پذیری قائل هستید. ممکن

است در این خصوص بیشتر توضیح دهید؟

هومى بابا: من این گونه تصور می‌کنم که امکان تولید یک فرهنگ که هم تمایز را مفصل‌بندی می‌کند و هم با آن زندگی می‌کند تنها می‌تواند بر مبنای ادراکی ناخودفرمان از «خود» پایه‌گذاری شود. دانش سیاسی چپ به جای ذات‌انگاری «خود» یا هویت خودمختار، یک هویت ذات‌انگاره فرهنگی و سیاسی دیگر را جانشین می‌کند که بیشتر اوقات ناظر بر «طبقه» است. بنابراین از سوژگی فردگرایانه «خود» مرکز‌زدایی می‌شود، اما تنها با جانشینی مقولات بنیادی دیگر مانند طبقه؛ از طریق طبقه‌اشکال دیگر تمایز فرهنگی، عادی‌سازی و هم‌جنس می‌شوند. همانطور که می‌دانیم سیاست‌های بر مبنای طبقه در این کشور هر چه قدر هم که اعتبار نامه سوسیالیستی یا مارکسیستی بی‌عیب و نقصی داشته باشند اما به طیف وسیعی از سوالات در خصوص نژاد و جنسیت بی‌توجه مانده‌اند. از تکه تکه شدن هویت معمولاً به عنوان یک لیبرالیسم آثار شیبستی خالص یا اراده‌گرایی تجلیل می‌شود. اما من فکر می‌کنم اهمیت آن در باز شناختن مسئله بیگانگی «خود» در ساخت صورت‌های همبستگی است.

تنها با از دست رفتن سلطه «خود» است که می‌توان سیاست‌هایی را که مبتنی بر دعاوی غیر یکسان‌ساز هستند آزاد کرد. ویژگی اساسی این آگاهی جدید این است که برای مشروعیت بخشیدن به عمل سیاسی و فرهنگی نیازی به عام‌گرایی نیست.

با توجه به آنچه گفته شد وقتی عام‌گرایی مبنای هر گونه آگاهی سیاسی و اجتماعی مشروع می‌شود ما آن جهان مفصل‌بندی شده از تمایزات فرهنگی را از دست می‌دهیم.

جانانان: برگردیم به کار رشدی که در آن این شکل عام‌گرایی رخ داده است. بسیار بعید است که دو طرف کاملاً متعارض، دورگه شوند و تغییر یابند و به یک سومی تبدیل شوند. این همان سنجش‌ناپذیری است. گویی دو کمپ هستند در تعارضی غیر قابل تغییر. ممکن است این را توضیح دهید؟

هومى بابا: در خصوص مورد رشدی، شما کاملاً حق دارید که در یک سطح، تنها یک جور تمایز سرسختانه رام‌نشده را ببینید. اما می‌دانید، در یک سطح عملی این‌طورها هم نیست. اگر بخواهیم کاملاً سطحی ببینیم، یک نگاه لیبرال وجود دارد که بر حق نوشتن و سخن گفتن و بیان باورها به عنوان کانون جوامع سکولار تأکید

می‌کند. در این خصوص تأکید می‌رسانم بر این «بنیادها» وجود دارد. اما در همه بخش‌های مهم، این موضع، ترمیم و اصلاح می‌شود؛ مثلاً با دادن نظراتی در خصوص ضعف نگارش کتاب. من فکر می‌کنم این خیلی جالب است. مسلماً ما حق نوشتن داریم. اما این به این معنا نیست که هر چه نوشته می‌شود را دوست داریم. در واقع هر چه بیشتر می‌گوییم که این کتاب مورد علاقه ما نیست بیشتر به ایرانیان این پیام را می‌دهیم که از این کتاب جدا هستیم و همزمان به «فرخود» لیبرال‌مان این پیام را می‌دهیم که ما خیلی آدم‌های خوبی هستیم چون در عین اینکه چیزی را دوست نداریم از آن حمایت می‌کنیم. در جناح لیبرال، نوعی استراتژی تخریب امن^۵ وجود دارد که پیچیده‌تر از گفتن «ما کاملاً به ارزش‌های لیبرال‌مان پایبندیم» است. در خصوص موقعت بنیادگرایانه (آن‌طور که به سادگی و اشتباه خوانده می‌شود) شما درست می‌گویید. حتی بر اساس نظر سنجی اخیر، ۳۸ درصد مسلمانان انگلیسی معتقدند که حکم مرگ برای سلمان رشدی به حق است. اما من فکر می‌کنم که این مورد همچنین نشان می‌دهد که چگونه درون شیعیان (که به راحتی به عنوان بنیادگرا متهم می‌شوند) مواضع دیگری نیز وجود دارد. در حال حاضر این صحیح است که آن مواضع غلبه ندارند، اما به هر حال وجود دارند اینک این مواضع برجسته‌تر شده‌اند. پیش از ایجاد تقابل قانون مذهبی و سکولار این همه برجستگی نداشتند. (این همان جاست که من فکر می‌کنم می‌توانم ادعایی عملی بکنم. ادعایی در خصوص اینکه مهم نیست شما چقدر از خلوص دگرترین خودتان دفاع کنید، در هر حال این دورگه بودن وجود دارد). بخوایم یا نخواهیم عقیده‌مان از مجرای «دقیقه بیانی»^۶ و «روزنه بیانی» عبور می‌کند. همین مسئله است که پرسش‌هایی را در خصوص اتخاذ باورهای بنیادگرایانه و جهانی که در آن بنیادگرایی وجود دارد برمی‌انگیزد. خوب است این جای را طرح کنیم که ضیاءالدین سردار، اخیراً در نشریه لیسبر (۲۵ ژانویه ۱۹۹۵) گفته است فتوا (مجازات مرگ) برگرفته از ایده‌های قضایی کلاسیکی است که به عنوان فقه شناخته می‌شوند که از آموزه‌های اخلاقی قرآن برداشت شده و بسیاری از قوانین این چنینی دیگر با جامعه مسلمان مدرن همخوان نیست.

هنوز هیچ کدام از اینها به طور مستقیم بر شرایط مادی اثر نگذاشته‌اند. اما اگر بخوایم دقیق‌تر به مسئله نگاه کنیم یا خودمان را چند سال جلو تر تصور کنیم و به عقب نگاه بیندازیم،

خواهیم دید که حتی در درون همان مواضع به ظاهر ستیزه‌جویانه بنیادگرایانه تباین‌ها و مواضع قیاس‌ناپذیری به وجود آمده است (نه در سطح تفاسیر الهیاتی، بلکه در بعد تأثیر، به این معنا که این ایده‌ها چطور می‌توانند بر یک زمینه اجتماعی اثر بگذارند، یا زمینه اجتماعی این ایده‌ها چه می‌تواند باشد). پس به طور تکان‌دهنده‌ای می‌بینیم که اگر چه بنیادگرایی به سادگی به یک گذشته کهنه نسبت داده می‌شود اما در واقع باز یگری است در گیربازی‌های سیاسی کاملاً مدرن. در واقع «دقیقه»‌های سیاسی معاصر هم برای آن فضایی ایجاد می‌کنند و هم محدودش می‌کنند. ستیزه بر سر آیات شیطانی، در بستر تاریخی بریتیش بردفورد اثرگذار است نه ایران شیعی.

جانانان: شما می‌گویید که مشکل مدرنیته، ناتوانی در معامله با اشکال قدیمی فرهنگ است که آنها را در تضاد با خود می‌بیند. نگرانی من در خصوص همه اشکال ذات‌انگاری و خویشاوند محافظه‌کارانه‌تر آن یعنی بنیادگرایی این است که آن‌ها تمایز را انکار می‌کنند و اعمالی را که در جهت تبعیض و سلطه انجام می‌دهند، به این صورت تطهیر می‌کنند. ممکن است در این خصوص توضیح دهید؟ من فکر می‌کنم که مورد رشدی آن را بیشتر از همه نشان داده است، اما این مسئله در مورد بنیادگرایی مسیحی هم وجود دارد. هومی‌بابا: بگذارید این را روشن کنم که چیزی که برای من در فهم موضع بنیادگرایانه در مورد رشدی مسئله‌ساز (پروبلما تیک) به نظر می‌رسد، باز نمایی آن به عنوان موضعی کهنه و قرون وسطایی است. این ممکن است برای ما نامانوس باشد اما اعتراضات در خصوص کتاب آیات شیطانی همین حالاً دارند مطرح می‌شوند. حالاً اگر نه در یک فضای روشنفکری شناخته شده اما خارج از یک دولت سیاسی مشخص. به علاوه بسیاری از مسلمانانی که این مطالبات را مطرح می‌کنند، هزاران کیلومتر دورتر از ما نیستند. آن‌ها بخشی از جهان اجتماعی و فرهنگی دیگری نیستند، آن‌ها همین نزدیکی در بردفورد هستند. من فکر می‌کنم که ما با نسبت دادن این مواضع به گذشته‌ای دور دوست داریم آن را بد می‌فهمیم، طوری که این صداها، در نظرمان فریادهایی دور و مستبدانه و خون‌ریز هستند.

جانانان: در این مورد مدرنیته، مشکلی واقعی را برای موضع چپ ایجاد می‌کند. چپی که همواره تلاش کرده خودش را با ایده پیشرفت (وابسته به سنت فلسفی لیبرالیسم غربی) در یک ردیف قرار دهد. چیزی که شما قبلاً آن را شرح

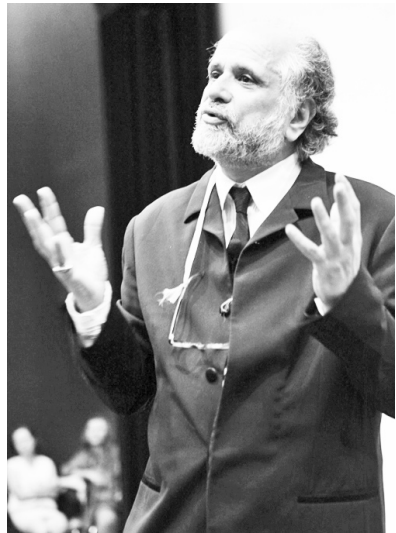
چشم‌انداز پسااستعماری ما را وادار می‌کند در خصوص محدودیت‌های عمیق برداشت لیبرال و مبتنی بر رضایت و سازش از اجتماع بازاندیشی کنیم. این دیدگاه بر این نکته تأکید می‌کند که از طریق استعاره مهاجر، هویت فرهنگی و سیاسی در جریان یک فرایند غیریت‌سازی ساخته می‌شوند. زمانه یکسان‌سازی اقلیت‌ها با ادراکات کل‌گرایانه و ارگانیک از ارزش‌های فرهنگی گذشته است. زبان اجتماع فرهنگی خود نیاز دارد که از یک چشم‌انداز پسااستعماری مورد بازاندیشی قرار گیرد

دادید و نقد کردید.

هومی‌بابا: دقیقاً. چپ بر این پافشاری می‌کند که تا چه حد مدرن و عقلانی است و به علاوه این را فرض می‌گیرد که این‌ها یکسان هستند. اما به عنوان نقدی بر چپ و حمایت مشتاقانه‌اش از اشکال عقلانیت و مدرنیته، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرانی می‌تواند با صورت‌های ابهام و بی‌ثباتی در ساختار هویت سیاسی و استلزامات برنامه‌ای آن بسازد؟

جانانان: اما حمایت از ذات‌انگاری، اصرار بر این که حقیقت در دست‌های یک طرف است مستلزم ثبات در هویت فرهنگی است. ایده‌های دورگه بودن و تمایز شما چگونه همبستگی با جماعتی را که برای رسیدن به جهانی بهتر ارزش‌هایی بنیادگرایانه دارند، توجیه می‌کند؟

هومی‌بابا: به نظرم به سادگی، چرا که مفهوم دورگه بودن (آن‌طور که در «التزام به تئوری» آن را روشن کردم و شما قبلاً به آن ارجاع دادید) به این معناست که در هر منازعه سیاسی مشخص، فضاها و جدیدی باز می‌شوند. اگر شما این فضاها را جدیدا را بخواید همواره با ارجاع به اصول قدیمی بفهمید، قادر نخواهید بود به طور



هومى بابا

اتحاد جدیدی در حال صورت بندی است، ممکن است ضرورت پیدا کرده باشد اصول خودتان را ترجمه کنید، آنها را مورد بازاندیشی قرار دهید و گسترده‌شان کنید. در دیدگاه چپ یک جور سنت گرایی همراه با ترس دیده می‌شود، چرا که همواره تلاش می‌کند موقعیت‌های جدید را در قالب اصطلاحات یک مدل یا پارادایم پیشینی بخواند. چیزی که بیشتر یک واکنش ارتجاعی و یک قالب ذهنی محافظه کارانه است.

جانانان: در پس پرسش قبلی من در خصوص همبستگی با جماعات بنیادگرا ایده جالب توجه اتحاد قرمز-سبز بود. به نظر می‌رسد در این انفجار وجدان سبز معاصر، عنصری قدرتمند وجود دارد که جست و جویی برای ارزش‌های بنیادگرایانه را بازنمایی می‌کند، جست‌ن آید امر مقدس، یعنی تقدس مادر زمین، بازگشت از فرهنگ به طبیعت به عنوان چشمه بصیرت.

هومى بابا: در خصوص چیزی مثل سیاست سبز، به نظرم وضعیت، بسیار پیچیده است. یکی از محرک‌های بزرگ سیاسی سبز، تهدید هسته‌ای بود. واقعه هراسناکی که از قبل در چرنوبیل پیش‌بینی شده بود. من فکر می‌کنم که ماهنوز به‌طور کامل اثرات روانی و سیاسی چیزی مانند چرنوبیل را مشخص نکرده‌ایم. در مورد زلزله، شما با خودتان می‌گویید که بخشی از آن حاصل طبیعت و بخشی فرهنگ است. در حالی که در مورد چرنوبیل مسئله به‌طور کامل مربوط به فرهنگ، علم، برنامه‌ریزی‌ها و ساخته‌های ماست. (نه این که فاجعه از برنامه‌ریزی‌های ماست، بلکه مربوط به چشم‌اندازهای کلی برنامه‌ها است). این واقعیت که حوادث چرنوبیل و بوپال یک تراژدی محیط‌زیستی بودند، بر قانع‌کننده بودن دعاوی سبز می‌افزاید. ما نیاز داریم که به تاریخ این حوادث نگاه کنیم. یک ویژگی مثبت سیاست سبز این است که برآمده از همین تاریخ و نقد عقلانی‌سازی و پیشرفت علمی است. اگر همانطور که سیاستمداران سبز می‌گویند، سیاست سبز باید نگاه سرمایه‌داری از پیشرفت، همساز نباشد، به این عنوان پادزهر بسیار خوبی برای ایدئولوژی شایع دیگری است (که پاتریک رایت در باره آن نوشته است)، این ایدئولوژی در خصوص مفهوم انگلیسی از «خود» و ایده کلی گذشته‌های ساده‌زیستانه و روستایی است. این را در ادبیات باف. آر. لیویس^۸ و حتی تاحدودی در آثار ای. پی. تامپسون^۹ داریم. به علاوه و به‌طور قطع در آثار اونو پاول^{۱۰} که در آن حومه‌های انگلیسی در رابطه‌ای ناگسسته با امپراتوری، ایده

کامل و خلاقانه و مولدانه در آن مشارکت کنید. همان‌طور که نلسون ماندلا همین دور روز قبل گفت حتی وقتی جنگی در میان است شما باید مذاکره کنید. سیاست تماماً درباره مذاکره است. و ما مذاکره می‌کنیم حتی وقتی نمی‌دانیم در حال مذاکره هستیم. مادر همه شرایط تضاد و خصومت سیاسی، مذاکره می‌کنیم. تخریب، شکلی از مذاکره است، سرپیچی شکلی از مذاکره است. مذاکره فقط آشتی یا خیانت آن‌طور که خیلی‌ها آن را می‌فهمند نیست. به همین صورت ما نیاز داریم که آنچه را از اصلاح می‌فهمیم، دوباره صورت بندی کنیم. همه اشکال فعالیت سیاسی، بخصوص فعالیت رادیکال و پیشروانه با اصلاحات و صورت بندی‌های مجدد همراه هستند. باید که در یک تاریخی ممکن است ما این را انقلاب بنامیم. آن لحظه‌های بحرانی. اما اگر سرعت را کند کنید و به آن نگاه کنید، چیزی که در حال رخ دادن است اصلاحات و صورت بندی‌های مجدد پشت سر هم و سریع است. بنابراین من فکر می‌کنم مذاکره سیاسی یک مسئله بسیار مهم است. دور که بودن به‌طور دقیق یعنی وقتی موقعیت جدیدی در میان است، و

یک اجتماع ارگانیک و... نشان داده می‌شوند نیز چنین چیزی را می‌بینیم. این پادزهر خوبی است، چون سیاست سبز، زبان آن شکل از تمایل به زندگی ساده‌زیستانه روستایی را به عاریت می‌گیرد و بر ضد خودش استفاده می‌کند. یک حزب سوسیالیست سبز با ساختار مناسب، به‌طور طبیعی نقدهایی را در زمینه توسعه سرمایه‌داری مدرن تکنولوژیک و صنعتی مطرح می‌کند، اما در عین حال از آن تمایل نوستالژیک و مبهم به زندگی ساده‌زیستانه روستایی محافظه کاران نیز ساختار شکنی می‌کند.

جانانان: در خصوص اهمیت سیاست‌های سبز و نیروهای جدید سیاسی و فرهنگی به عنوان چالشی برای مدرنیته صحبت کردیم. می‌خواهم به این نظر شما رجوع کنم که دقیقاً تأسیس مدرنیته را دوره استعمار می‌دانید. در یکی از مصاحبه‌ها تان در مارکسیسم امروز شما گفتید که دقیقاً استعمار، تاریخ غرب است. ممکن است این ملاحظه تان را شرح دهید؟

هومى بابا: ظهور مدرنیته به‌طور کلی در قرن ۱۸ و ۱۹، دقیقاً روایت‌های کلان مشخص از دولت، شهروند، ارزش فرهنگی، هنر، علم و امر بدیع است. زمانی که این هویت‌ها و گفتمان‌های فرهنگی، «روشنگری» و عقلانیت انتقادی مختص تشخیص غربی را تعریف می‌کردند. در جریان همین وقایع، غرب در حال تولید تاریخ دیگری از خودش توسط تصرفات و روابط استعماری‌اش بود. این تنش ایدئولوژیک که در تاریخ غرب، درست در زمان تولد دموکراسی و مدرنیته، به عنوان نیروی مستبدانه آشکار است، آن‌طور که باید در یک گفتمان چندصدایی از سنت نوشته نشده است. شاید به این خاطر است که این تناقض را نتوانسته‌اند حل کنند. تاریخ غرب به مثابه نیروی مستبدانه، به اندازه دعاوی آن در خصوص دموکراسی و همبستگی نوشته نشده است. میراث مادی این تاریخ سرکوب شده، در بازگشت مردمان پسااستعماری به کلان‌شهرها ثبت است. خود حضور آنها، سیاست‌های کلان‌شهرها، سیاست‌های فرهنگی و سنت‌های روشنفکری آنها را تغییر می‌دهد، چرا که آنها به عنوان کسانی که تجربه فرهنگی استعماری داشته‌اند، جانشین برخی روایت‌های کلان‌شهری از پیشرفت، قانون و نظم می‌شوند و اقتدار و اعتبار آن روایت‌ها را به پرسش می‌کنند. نکته دیگر این است که نه تنها تاریخ استعمار، تاریخ غرب است، بلکه ضد تاریخی برای تاریخ سنتی و معیار غرب است.

استعاره مهاجر که پیش از این، به آن اشاره کردم، از طریق قیاس این نکته را مطرح می کند که تاریخ های کلان شهری غربی از مفاهیمی مانند پیشرفت و سیویتاس (شهروند)، بدون فراخواندن پیشینه های معماری و حشیانه از ایده آل های شهروندی و اسطوره تمدن، متصور نیست. این همچنین دلالت دارد بر زبان حقوق و وظایف که در گفتمان مدرن از شهروندی محوریت دارد، باید بر مبنای وضعیت حقوقی و فرهنگی تبعیض آمیز و غیرعادی جمعیت مهاجر و پناهنده که خود را به طور اجتناب ناپذیری در آن سوی دیگر قانون می دیدند به پرسش کشیده شود.

به عبارت دیگر چشم انداز پسااستعماری ما را وادار می کند در خصوص محدودیت های عمیق برداشت لیبرال و مبتنی بر رضایت و سازش از اجتماع بازاندیشی کنیم. این دیدگاه بر این نکته تاکید می کند که از طریق استعاره مهاجر، هویت فرهنگی و سیاسی در جریان یک فرایند غیریت سازی ساخته می شوند. زمانه یکسان سازی اقلیت ها با ادراکات کل گرایانه و ارگانیک از ارزش های فرهنگی گذشته است. زبان اجتماع فرهنگی خود نیاز دارد که از یک چشم انداز پسااستعماری مورد بازاندیشی قرار گیرد.

دعاوی غربی در خصوص «شهروندی»، در یک معنای تاریخی - جهانی، در ابقای این تصور می کوشند که ارزش های فرهنگی بنیادگرایانه بخشی از یک تاریخ گذشته اند. تصویری که در چهار چوب عقلانی سازی و تاریخ گرایی غربی جای می گیرد. اما نقد سبزه ها و چالش اسلام را دیکال این ادعا را رد می کنند؛ اگر چه از راه هایی سخت و دشوار.

مطالبات بنیادگرایانه ممکن است به نظر کهنه بیند اما در واقع آن ها امروزه بخشی از یک سیستم سیاسی و فرهنگی کاملاً معاصرند. کسی باید مسئولیت دقیقاً همان شکلی از ستیز و قیاس ناپذیری فرهنگی را که نظریه من در خصوص تفاوت فرهنگی سعی در گسترش آن دارد بپذیرد.

جانانان: می خواهم این مصاحبه را با اشاره به امور سیاسی کامل کنم، بخصوص درباره نقش روشنفکران. ممکن است درباره نظری که در خصوص زمان و مکان «روشنفکر متعهد» داشتید بیشتر توضیح دهید؟

هو می بابا: در آن یادداشت می خواستم این بحث را مطرح کنم که روشنفکران متعهد، مسئولیتی دوگانه دارند. مسئولیت دارند که در منازعات مشخص و موقعیت های معینی از

مذاکرات سیاسی دخالت کنند. اما در این معنا، خود ابژه آگاهی تغییر نمی کند یا مفهوم جامعه که درون آن این مطالبات مطرح می شوند، فرمول بندی مجدد نمی شود. من این نکته را مطرح کردم که دو شکل ممکن برای فعالیت وجود دارد. همچنین با این مسئله که ایده های تئوریک جز زمانی که بلافاصله به عمل سیاسی ترجمه نشوند از جانب مردم بی ارزش قلمداد می شوند، شدیداً مخالف هستم. کلمه ای که اینجا بر آن تأکید دارم، «بلافاصله» است. مردم بیشتر اوقات می گویند: «خب، این را چطور می توان به زندگی تبدیل کرد؟» شما یک موضع مشخص تئوریک را مفصل بندی می کنید، سپس پرسش بعدی این خواهد بود که: «در این مورد، شما اعتصاب معدن چیان را چگونه توضیح می دهید؟» یا اینکه «شما آشفتگی حمل و نقل در لندن را چطور توضیح می دهید؟». من معتقد نیستم که این یک آزمون برای میزان معناداری سیاسی یک موضع تئوریک است، چرا که به خوبی می توان از دو شکل از فعالیت که با یکدیگر همزیستی دارند سخن گفت که در آن باز تعریف مفاهیم وسیع تر سیاسی حیاتی است.

جانانان: این مداخله ای در آن فضای سوم است.

هو می بابا: بله. این همچنین مداخله ای در آن فضای سوم است. اگر شما برای نمونه فقط بر آنچه امروز در اروپا در حال رخ دادن است نگاه بیندازید ببینید که مردم نه تنها در حال باز تعریف سیاست های سوسیالیستی هستند، بلکه پرسش های وسیع تری را در خصوص سرشت کلی این جامعه که در فرایند گذار از دولتی کمونیستی و جهان دومی و پرده آهنینی است، طرح می شود. سوسیالیسم هم در شرق و هم در غرب با این واقعیت روبرو شده که دیگر نمی توان مردم را در جمعیت های عظیم و تمایز دوده مانند طبقه، نژاد، جنسیت و ملیت مخاطب قرار داد. مفهوم مردم دیگر به عنوان بخشی از جامعه که متجانس، متحد، متعین توسط طبقه و به عنوان امری پیشینی نسبت به سیاست مفروض باشد، نیست. مفهوم «مردم» به عنوان فرایندی از مفصل بندی و مذاکره سیاسی است که در تمامی جایگاه های اجتماعی متضاد رخ می دهد. «مردم» همواره به عنوان شکلی چند گانه از شناسایی که در انتظار خلق و ساخته شدن است وجود دارد.

آن نوع از سیاست که اقلیت ها را در میان موقعیت های اجتماعی تمایز آفرین و جدا کننده مفصل بندی می کند، دیگر مبتنی بر نگرش «راهنمایی از جلو» ی پیشروانه نیست. اگر «مردم»

سوسیالیسم هم در شرق و هم در غرب با این واقعیت روبرو شده که دیگر نمی توان مردم را در جمعیت های عظیم و تمایز دوده مانند طبقه، نژاد، جنسیت و ملیت مخاطب قرار داد. مفهوم مردم دیگر به عنوان بخشی از جامعه که متجانس، متحد، متعین توسط طبقه و به عنوان امری پیشینی نسبت به سیاست مفروض باشد، نیست. مفهوم «مردم» به عنوان فرایندی از مفصل بندی و مذاکره سیاسی است که در تمامی جایگاه های اجتماعی متضاد رخ می دهد. «مردم» همواره به عنوان شکلی چند گانه از شناسایی که در انتظار خلق و ساخته شدن است وجود دارد

را «همواره در حال ساخته شدن» ببینیم (از طریق تمایز فرهنگی و دور گه بودن که توضیح دادم) دیگر آن قطبی سازی ساده انگارانه میان حکمران و فرمانبردار را نخواهیم داشت. هر گونه توصیف یکپارچه از قدرت مقتدرانه (مانند تاجر یسم) که بر مبنای آن دو گانه سازی اند، باز تاب درستی از آنچه در جهان در حال رخ دادن است نیستند. ■

پی نوشت:

۱- این مصاحبه ترجمه ای از منبع زیر می باشد:

The Third Space. Interview. ۱۹۹۰. Rutherford, Jonathan with Homi Bhabha. In: Ders. (Hg): Identity: Community, Culture, Difference. London: Lawrence and Wishart. ۲۰۷-۲۱۱.

- 2- Musée Imaginaire
- 3- Migrant metaphor
- 4- Non-sovereign notion of self
- 5- Failsafe

۶- Enunciative moment هو می بابا «فضای سوم» را در این مفهوم جای می دهد. به معنای عدم شفافیت و وضوح معنا. یعنی معنا همواره در معرض تفسیر است و جز از راه «ترجمه» درک نمی شود. (م.)

- 7- Patrick Wright
- 8- FR Leavis
- 9- E.P Thompson
- 10- Enoch Powell

گفتمان‌های دگرواره در علوم اجتماعی آسیایی: پاسخی به اروپامحوری

سید فرید العطاس

برگردان: ابوالفضل مرشدی

آنچه در پی می‌آید، خلاصه‌ای از ترجمه فصلی از کتاب نگاشته شده توسط سید فرید العطاس، با عنوان «گفتمان‌های دگرواره در علوم اجتماعی آسیایی: پاسخی به اروپامحوری» است. فرید العطاس، جامعه‌شناس و روشنفکر مسلمان مالزیایی، عضو هیات علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه ملی سنگاپور و عضو کمیته اجرایی انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی است. او فرزند دکتر سید حسین العطاس روشنفکر، سیاستمدار و جامعه‌شناس مالزیایی است. فرید العطاس با ایران و مسائل اجتماعی ما کم و بیش آشنا بوده و چندین نوبت به ایران سفر کرده است. در یکی از نمونه‌های اخیر، در دی‌ماه سال گذشته در کارگاهی که توسط پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با عنوان «اسلام و علوم انسانی» برگزار شد، به عنوان سخنران حاضر شد و در محورهایی نظیر مسئله شرق‌شناسی، هژمونی اروپامحور نهاد دانشگاهی، نظریه‌پردازی و مفهوم‌پردازی مستقل، جایگاه اسلام در نظریه‌پردازی و مفهوم‌پردازی به طرح بحث و سخنرانی پرداخت. در این فصل از کتاب مورد اشاره، که عنوان آن «تعریف و تنوع گفتمان‌های دگرواره در آسیا» می‌باشد، فرید العطاس طی هشت محور بومی‌سازی، علوم اجتماعی مستقل، استعمارزدایی علوم اجتماعی، جهانی‌شدن علوم اجتماعی، مطالعات فرودستان، نظریه‌پسااستعماری، ملی‌سازی علوم اجتماعی، جداسازی و مدرسه‌زدایی، گفتمان‌های دگرواره مورد نظر خود را طرح می‌نماید. وی ادعان می‌دارد که هشت گفتمان یا خرده‌گفتمان مورد بحث، دارای ویژگی‌های متقابل نبوده و ممکن است برخی از آنها همپوشانی‌های قابل توجهی داشته باشند، اما برای منظم کردن مباحث و صورت‌بندی اقسام دیدگاه‌های متنوع، وی این تفکیک را ضروری می‌داند. سایر فصول کتاب العطاس به نقد و ارزیابی گفتمان‌های مذکور تعلق دارد که با انتشار ترجمه فارسی، کتاب در دسترس خوانندگان قرار خواهد گرفت. شایان توجه است که متن نوشتار پیش‌رو شامل شمار زیادی ارجاع به منابع مورد بحث بوده که برای تلخیص و یک‌دست شدن متن، این ارجاعات حذف شده‌اند. انواعی از گفتمان‌های دگرواره علوم اجتماعی در آسیا وجود دارد که به عنوان اصلاح‌کننده علوم اجتماعی‌ای عمل می‌کنند که در دوره استعمار وارد کشورهای آسیایی شد. این نوشتار دو هدف را پی می‌گیرد: یکی، ارائه تعریف صوری از گفتمان‌های دگرواره، و دیگری، مستندسازی و بحث درباره انواع گفتمان‌های دگرواره در آسیا که از اندیشه‌های متفاوت و جنبش‌های فکری مختلف پدیدار شده‌اند. همان گونه که این نوشتار نشان می‌دهد، حجم زیادی اندیشه انتقادی و خلاقانه وجود دارد که بیشتر آنها در میان دانشمندان علوم اجتماعی آسیا دارای وجهی ضداروپامحور هستند. ادعای این نوشتار این نیست که چنین اندیشه‌هایی وجود ندارند، بلکه مدعی است این اندیشه‌ها قادر نبوده‌اند مسلط شوند یا تأثیر زیادی در آموزش و پژوهش داشته باشند، برای اینکه گفتمان‌های دگرواره با موانعی نظیر وابستگی دانشگاهی روبه‌رو شده‌اند.

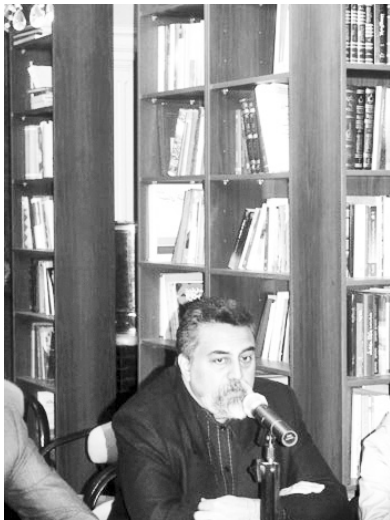
به سوی تعریفی از گفتمان‌های دگرواره

مباحث درباره وضعیت علوم اجتماعی در آسیا، نه از سوی یک جنبش فکری بلکه بیشتر از سوی گروه‌متنوعی از پژوهشگران آسیایی و غربی از رشته‌های گوناگون علوم اجتماعی آغاز شده است. این بحث‌ها مواردی چون خلاقیت فکری درون‌زا و سنت مستقل علم اجتماعی، استعمارزدایی از دانش، بومی‌سازی علوم اجتماعی و موارد مشابه را توصیه و تجویز می‌کردند. دغدغه عمومی این گروه‌ها اروپامحوری-تقلید غیرانتقادی اندیشه‌ها، مفاهیم و نظریه‌های غربی و وابستگی دانشگاهی و امپریالیسم فکری بوده است. دعوت به علوم اجتماعی دگرواره از اواخر قرن نوزدهم به وجود آمده است. این دعوت واکنشی بود و هنوز نیز هست به آنچه بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی آسیایی و غیرغربی ناتوانی علوم اجتماعی اروپایی-آمریکایی در ساختن یک گفتمان متناسب و آزادبخش در بافت جوامع آسیایی، افریقایی و امریکای لاتین قلمداد می‌کنند. این مسئله با این واقعیت تشدید شده که بیشترین بخش این نوع علوم اجتماعی (غربی) به گونه‌ای غیرانتقادی در میان دانشجویان، اساتید، پژوهشگران و برنام‌ریزان کشورهای غیر از کشورهای مبدع این علوم، جذب شده است.

اما آثار گوناگونی وجود دارند که همگی خوانش‌های دگرواره تاریخ و جامعه را فراهم می‌سازند و دعوتی هستند برای بازنگری و بازسازی‌ای که به نوبه خود موجب مفهوم‌سازی مجدد و استفاده نوآورانه از روش‌ها در علوم اجتماعی هستند. این آثار، تلاش‌هایی پیشگام در گفتمان‌های دگرواره بودند و موجب تأسّف است که امروزه توجه کمی به آن‌ها می‌شود. در حالی که این گفتمان‌ها با نام‌های متفاوتی مطرح می‌شوند، اما تلاش برای مقابله با سوگیری اروپامحورانه و شرق‌شناسانه در علوم اجتماعی و تاریخی وجه مشترک همه آنهاست. بنابراین برچسب «گفتمان‌های دگرواره» مناسب و درخور است، زیرا این گفتمان‌ها خود را در مقابل آنچه جریان اصلی می‌نامند، قرار می‌دهند؛ این جریان اصلی تا حد زیادی گفتمان‌های با سوگیری اروپایی-آمریکایی هستند که همچنان بر علوم انسانی و اجتماعی بیشتر جوامع آسیایی سلطه دارند.

گفتمان‌های دگرواره عصبانی در برابر امپریالیسم فکری هستند. پرتیرا، نقش علوم اجتماعی بومی شده (بخوانید گفتمان‌های دگرواره) را، مادامی که علوم اجتماعی در تقابل

آثار گوناگونی وجود دارند که همگی خوانش‌های دگرواره تاریخ و جامعه را فراهم می‌سازند و دعوتی هستند برای بازنگری و بازسازی‌ای که به نوبه خود موجب مفهوم‌سازی مجدد و استفاده نوآورانه از روش‌ها در علوم اجتماعی هستند



فرید العطاس

نظری و روش شناختی نمونه‌های کمی از آنچه دانش بومی نامیده می‌شود وجود دارد. کارهای متعدد در زمینه بومی‌سازی، تعاریف مختلفی را برای آن ارائه می‌کنند. این تعارف برای برشمردن لیستی از ویژگی‌هایی که بیانگر خصوصیات ذاتی این مفهوم باشد، مفید است. مقاله اوانز، شروع مناسبی است زیرا بحث او درباره انسان‌شناسی بومی و بومی‌شده در آسیا، تعریفی از بومی‌سازی ارائه می‌دهد که با اغلب تعاریف دیگر و تفکر غالب در مورد بومی شدن فرق می‌کند.

اوانز بیان می‌کند که کمونیسم در آسیا، انسان‌شناسی را بومی‌سازی کرد. به عنوان مثال، در ویتنام مدت‌های طولانی پژوهش انسان‌شناختی به‌طور عمده توسط انسان‌شناسان بومی‌ای هدایت می‌شد که دستور کار پژوهش آن‌ها مبتنی بر اهداف توسعه‌ای دولت تعریف شده بود. این انسان‌شناسی‌ها به ایدئولوژی‌ای متعهد شدند که مطابق آن اقلیت‌های ملی عقب‌مانده‌اند و نیازمند نوعی توسعه هستند که بوسیله دولت تعریف شده

و خلاق، غیر تقلیدی و نوآورانه، غیر ذات‌گرا، ضداروپامحور، مستقل از دولت و مستقل از دیگر گروه‌بندی‌های ملی یا فراقلمی است.

جست‌وجو برای گفت‌وگوهای دگرواره کمک به عمومیت یافتن علوم اجتماعی است تا صدای تمدن‌های گوناگون به مجموعه اندیشه‌ها و آثار علمی افزوده شوند. اما سطوح متفاوتی از دگرواره‌ها (و تمامی چیزهایی که دگروارگی به آنها منجر می‌شود یعنی خلاقیت، اصالت، غیر ذات‌گرایی، استقلال و تناسب با محیط‌های پیرامونی) و بنابراین عام‌بودگی وجود دارد. در پایین‌ترین سطح، علوم اجتماعی خوب در جهان سوم بر کاربرد محتاطانه نظریه‌های غربی در موقعیت محلی تأکید می‌کند. در اینجا هنوز نمی‌توانیم از یک گفت‌وگو دگرواره صحبت کنیم. در سطحی بالاتر، گفت‌وگوهای دگرواره و عام (جهانی) هم به نظریه‌های محلی و هم نظریه‌های غربی که در زمینه محلی به کار برده شده، ارجاع دارد. در سطحی دیگر، نظریه‌ها و مفاهیم محلی، غربی و بومی (یعنی بومی دیگر جوامع غیر غربی) در مطالعه موقعیت محلی مورد استفاده قرار می‌گیرند. به عنوان یک نمونه، می‌توان به کاربرد نظریه ابن‌خلدون تئوریک دولت در مورد استیلای مغول بر چین اشاره کرد. بالاترین سطح گفت‌وگوهای دگرواره و عام (یا جهانی) زمانی به دست می‌آید که نظریه‌های دارای منشأ محلی از درون و بیرون یک جامعه به قلمروهای خارجی به کار رود. صرف نظر از سطح عام‌بودگی، اصولاً گفت‌وگو دگرواره نسبت به منبع عام (جهانی) نظریه‌ها، مفاهیم و به‌طور کلی اندیشه‌ها، تعهد دارد. اگر چه میزانی که اندیشه‌ها از بیرون از موقعیت محلی به درون آورده و با این موقعیت سازگار می‌شوند از سطحی به سطح دیگر تغییر می‌کند. بدین ترتیب نمی‌توان درک کرد که چرا برخی نسبت به طرح گفت‌وگوهای دگرواره نظر مساعد ندارند. این طرح نه در پی جانبداری از یک مکتب فکری و یا چشم‌انداز نظری یا فرائظری خاص، بلکه صرفاً خواهان علوم اجتماعی شایسته است.

انواع گفت‌وگوهای دگرواره ابومی‌سازی؛ تنوع فراخوان‌ها

نتیجه نقد و وضعیت علوم اجتماعی در آسیا مطالبه (فراخوان) بومی‌سازی این علوم بود. این مطالبه در مورد رشته‌های انسان‌شناسی در هند و برخی کشورهای آسیایی دیگر و روانشناسی در فیلیپین برجسته‌تر بود. در حالی که بحث‌های زیادی درباره بومی‌سازی صورت گرفته، اما اقدامات عملی کمی در زمینه علوم اجتماعی بومی‌شده انجام شده است. در نتیجه، از نقطه نظر تجربی،

با تبدیل شدن به ابزار دولت برای مستعمره کردن زندگی مدنی «به عنوان نقطه مقابل بین دولت و جامعه عمل می‌کند»، سلاخی در مبارزات نو استعماری می‌داند. سینها، دعوت به بومی‌سازی (بخوانید دعوت به گفت‌وگوهای دگرواره) را بر خاسته از نیاز به «پاکسازی» علوم اجتماعی از اروپامحوری و انقطاع اساسی از هژمونی یک گذشته استعماری تلقی می‌کند.

به عنوان بیان اولیه سرشت گفت‌وگوهای دگرواره، می‌توانیم برخی از ویژگی‌های آن‌ها را به ترتیب زیر برشماریم:
۱- نقطه شروع آنها، انتقاد از اروپامحوری و شرق‌شناسی در علوم اجتماعی است.

۲- به مسائل روش شناختی و معرفت‌شناختی مرتبط با مطالعه جامعه، تاریخ‌نگاری یا فلسفه تاریخ رami پردازند.

۳- به‌طور آشکار و ضمنی به تحلیل مسائل ناشی از تقسیم کار جهانی در علوم اجتماعی، که طی آن علوم اجتماعی آسیایی خود را در وضعیت تطبیق، تقلید و فقدان نوآوری می‌یابد، علاقمندند.

۴- متعهد به بازسازی گفت‌وگوهای تاریخی و اجتماعی هستند که این امر مستلزم توسعه مفاهیم، مقولات و دستور کار پژوهش متناسب با شرایط محلی / منطقه‌ای است.

۵- در مطالعات اجتماعی و تاریخی خود را ملزم به طرح مسائل جدید و اوصیل می‌دانند.

۶- همه تمدن‌ها و کردارهای فرهنگی را به عنوان منابع اندیشه‌ای برای علوم اجتماعی به رسمیتی شناسند.

۷- طرفدار انکار یکسره علوم اجتماعی غربی نیستند.

این ویژگی‌ها در مورد بیشتر گفت‌وگوهای انتقادی از علوم اجتماعی اروپامحور صادق است، اگر چه استثناهایی نیز وجود دارد. بنابراین می‌توان گفت‌وگوهای دگرواره را گفت‌وگوهای دانست که حاصل تجارب تاریخی و کردارهای فرهنگی محلی / منطقه‌ای در آسیا هستند، به همان شیوه که علوم اجتماعی غربی حاصل تجارب تاریخی و کردارهای فرهنگی محلی / منطقه‌ای در غرب هستند. دگرواره بودن به معنای چرخش به سوی فلسفه‌ها، معرفت‌شناختی‌ها، تاریخ‌ها و هنرهای متفاوت با سنت غربی است. تمامی این‌ها به عنوان منابع بالقوه نظریات و مفاهیم علوم اجتماعی محسوب می‌شوند که می‌توانند وابستگی آکادمیک به قدرت‌های علوم اجتماعی جهانی را کاهش دهند. دگروارگی و ویژگی گفت‌وگویی است که با محیط‌های پیرامونی خویش تناسب دارد



فرید العطاس

است. بنیان نظری این انسان‌شناسی بومی شده بر گرفته از «نسخه استالینستی - مائوئیستی مارکسیسم» بود (همان، ۶). در اینجا، انسان‌شناسی بومی شده بر حسب داشتن «مارکسیسم تحمیل شده از مجرای غربال فرهنگی (چینی، ویتنامی، کره شمالی ای) و عقلانی شده در همه انواع راه‌ها تعریف می‌گردد». علاوه، او از کارهای این انسان‌شناسان را با یک شکل برتر انسان‌شناسی استعماری مقایسه می‌کند، چرا که آن‌ها در زمینه وعده دولت برای کنترل اقلیت‌های ملی، خودشان راه‌مسوی دولت قرار داده بودند.

عموماً این گونه فهمیده شده که بومی‌سازی طغیانی علیه امپریالیسم فکری و جزئی از طغیان علیه سلطه سیاسی - اقتصادی است. پرتیرا نشان داد که علوم اجتماعی بومی شده به عنوان سلاح تاجایی در مبارزات نواستعماری به کار گرفته شدند که استقلال خود را حفظ و در مقابل ابزار دست دولت قرار گرفتن، مقاومت کردند.

از نظر سینه‌ها بومی‌سازی انسان‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی پیامد حرکت به سمت ضداروپامحوری است و نشان از یک وقفه و انفصال اساسی در استیلا فکری گذشته استعماری است. از نظر سینه‌ها بومی‌سازی نیازی است برای «صورت‌بندی و نظریه‌پردازی درباره سیاست‌های جهانی دانشگاه و نقش پیچیده آن در تثبیت تقسیم کار فکری سنتی و تعریف پژوهشگران غیر غربی به عنوان گردآورندگان مواد خام تجربی که زمینه را برای بحث‌های نظری پژوهشگران غربی فراهم می‌کنند». بر این اساس، تلاش محوری پروژه بومی‌سازی انسان‌شناسی عبارت است از [ارائه] تحلیلی از مشکلات موجود در ساختار نظام جهانی انسان‌شناسی، یعنی جایی که گفتمان مسلط قدرت‌های مرکزی علوم اجتماعی، یعنی ایالات متحده، بریتانیای کبیر و فرانسه، منجر به تطبیق، تقلید و فقدان اصالت در پیرامون می‌شود.

ویژگی دیگر انسان‌شناسی بومی شده، طرح مسئله بنیان‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم اجتماعی است. این ویژگی شامل افشای سوگیری اروپامحورانه و شرق‌شناسانه می‌شود که دامنگیر بخش زیادی از علوم اجتماعی است. پروژه‌های بومی‌سازی انسان‌شناسی به عنوان «رد قطعی و بسی قید و شرط کل و رودی «غربی» در نظریه‌پردازی در نظر گرفته نمی‌شوند و به دنبال جایگزینی «اروپامحوری» با «بومی‌گرایی» یا هر موضوع جزئی دیگر نیست». در اینجا یک ادعای صریح وجود دارد که نظریه‌ها و مفاهیم می‌تواند از تجربیات تاریخی و کردارهای فرهنگی فرهنگ‌های مختلف غیر غربی نشأت بگیرد، خواه فرهنگ به عنوان هم‌ارز و موازی دولت - ملت تعریف شود یا غیر آن.

مطالبه برای بومی‌سازی در آسیایاد شنیده می‌شود، اما تلاش اندکی برای مفهوم‌سازی آن انجام شده است. سینه‌ها یک استثناء است. او به جای آنکه فقط حرف آن را بزند، یک دستور کار پژوهش برای آنانی که می‌خواهند فرایند بومی‌سازی علوم اجتماعی را شروع کنند، پیشنهاد می‌کند؛ این دستور کار پژوهش به شرح زیر است:

۱- به چالش کشیدن منزلت معرفت‌شناختی مفاهیم علوم اجتماعی، از جمله مفاهیم بومی، اهلی، غرب و غیر غرب.

۲- بنا کردن نظریه اجتماعی در شرایط اجتماعی - فرهنگی و سیاسی محلی، بدون ضرورت وارد علوم اجتماعی غربی.

۳- نظریه‌پردازی سیاست‌های جهانی دانشگاه با نظر به افشا کردن نقش این سیاست‌ها در تثبیت تقسیم کار جهانی در علوم اجتماعی، که به موجب آن پژوهشگران غیر غربی نقش گردآوری داده‌های تجربی را بر عهده دارند و پژوهشگران غربی نقش نظریه‌پردازی را.

۴- به رسمیت شناختن مراکز و منابع چندگانه نظریه اجتماعی، یعنی در نظر گرفتن همه تمدن‌ها، به عنوان منابع مستعد نظریه‌پردازی علوم اجتماعی.

تولید و استفاده از نقطه‌نظرات بومی می‌تواند از دو مسیر کلی به هم نزدیک شوند: بومی‌سازی از درون به فرایندی ارجاع دارد که از آن طریق نظریه‌ها، روش‌ها و مفاهیم بومی کلیدی به لحاظ معنایی تشریح، کدبندی و نظام‌مند شده و سپس به کار گرفته می‌شوند. از سوی دیگر، بومی‌سازی از خارج اشاره دارد به تغییر و تبدیل و انتقال مواد وارداتی که در نهایت به لحاظ نظری و فرهنگی جذب می‌شوند.

از سوی دیگر، آتال، بین بومی‌سازی و توسعه

درون‌زاد تمایز قائل می‌شود: «بر اساس معنی تحت‌اللفظی، توسعه درون‌زاد بر توسعه‌ای اشاره دارد که از درون و به صورت اصلاح در زمان^۲ ایجاد شده و بنابراین جایی برای تأثیر بیرونی باقی نگذاشته است... در مقابل، بومی‌سازی، اشاره دارد به تماس (بر خورد) خارجی با تأکید بر ضرورت بومی کردن عوامل بیرونی برای بر آوردن اقتضانات محلی؛ خواه این از طریق «بومی» انجام شود خواه از طریق «بیرون»، که تنها جزئیات متفاوت است».

درک انریکو بیسی و دیگر نویسندگان از بومی‌سازی نیز شامل توسعه درون‌زاد و بومی‌سازی، یعنی هر دو موردی که آتال به آن‌ها اشاره می‌کند، می‌شود. به طور وسیع پذیرفته شده که اگر تلاش‌های جدی بخواهد به علوم اجتماعی «متناسب» تر منجر شود، جذب گزینشی عناصر بیرونی (غربی) می‌بایست بخشی حیاتی از فعالیت فکری درون‌زاد را تشکیل دهد.

بنابراین مسلم است که پروژه‌های درگیر در بومی‌سازی دانش در سرتاسر جهان به دنبال مشارکت در جهانی‌سازی (عامیت بخشی) علوم اجتماعی هستند، نه تنها با تصدیق بلکه با اصرار بر اینکه همه فرهنگ‌ها، تمدن‌ها و تجارب تاریخی به عنوان منابع اندیشه‌ها مورد توجه قرار گیرند. دانشمندان اجتماعی بومی می‌بایست مبتنی بر یک پایه برابر با همکاران غربی خود در پژوهش بین‌المللی مشارکت نمایند. هنته^۳ بار جاع به بومی‌سازی اندیشه توسعه، اظهار می‌کند که پاسخ امپریالیسم دانشگاهی این نیست که مفاهیم غربی را به کلی کنار بگذاریم، بلکه باید فهمی واقعی‌تر از علوم اجتماعی غرب به عنوان بازتاب‌دهنده زمینه‌های جغرافیایی و تاریخی خاص، به دست آوریم. روی هم رفته، هواداران و حامیان بومی‌سازی تصدیق می‌کنند که علوم اجتماعی غربی نیز از آنجا که در پاسخ به مسائلی سر بر آورده اند که آن مسائل خود بر اساس دستور کار پژوهش بصورت بومی شکل گرفته و از سوی نهادهای دانشگاهی بومی مورد حمایت قرار گرفته است، بومی محسوب می‌شود.

هم‌راستا با این دیدگاه که بومی‌سازی و جهانی شدن (عامیت بخشی) یک چیز واحد هستند، بومی‌سازان دانش مایل نیستند از علوم اجتماعی غربی دست بشویند، اما علاقمندند فرصت‌هایی را برای فلسفه‌ها، معرفت‌شناسی‌ها و تاریخ‌های بومی به وجود آورند تا پایه‌هایی برای دانش قرار گیرند. اگر بومی‌سازی را به این شیوه درک کنیم، روشن خواهد بود که بومی‌سازی پیش‌نیازی است برای جهانی شدن (عامیت بخشی) علوم اجتماعی و

حفظ استانداردهای پژوهش که در سطح بین‌المللی شناخته شده‌اند. با وجود شفاف‌سازی‌های مکرر در ارتباط با عام‌بودن (جهانی بودن) پروژه‌های بومی‌سازی، بی‌تفاوتی یا حتی خصومت نسبت به پروژه‌های متنوع بومی‌سازی علوم اجتماعی در سرتاسر جهان ادامه دارد. بخشی از این خصومت‌ها احتمالاً به خاطر خود اصطلاح بومی‌سازی است، که گره‌ها و اشکالات خودش را دارد. یک جدال کلامی مضرّی به همراه «بومی‌سازی» وجود دارد.

قبل از هر چیز، این اصطلاح تصویری از بومی‌بودگی را در خود نهفته دارد. شکل‌های پیوند مبتنی بر بومی‌بودگی «مقیده به جزئیات فیزیکی و حیاتی» مکان سکونت هستند. لذا اصطلاح بومی‌بودگی بر انزو و دلالت ضمنی دارد. حالت صفت این اصطلاح، یعنی، بومی، به همین اندازه غیر جذاب است زیرا بر هویت قبیله‌ای، قومی، اهلی یا نژادی دلالت می‌کند. دوم اینکه، سید حسین العطاس معتقد است اصطلاح بومی‌سازی یک سنت علوم اجتماعی محلی یا بومی را به عنوان بنیانی که نظریه‌های اصیل می‌تواند از آن ساخته شود، فرض می‌گیرد. سوم اینکه، این دیدگاه وجود دارد که بومی‌سازی بر عام‌بودن (جهانی بودن) دانش غربی دلالت دارد که واقعاً لازم است محلی یا اهلی^۴ شود زیرا هیچ چیز درون‌زاد وجود ندارد که ارزش مشارکت در علوم اجتماعی را داشته باشد. چهارم اینکه، علت دیگر واکنش‌های منفی به اصطلاح بومی‌سازی به شیوه استفاده از این اصطلاح در گفتمان سیاسی مربوط می‌شود. برای مثال، پارک چونگ‌هی^۵ در دوره حاکمیتش در کره جنوبی، قانون استبدادی کنفوسیوسی را با نسبت دادن بومی‌سازی دموکراسی به این قانون توجیه کرده است.

آنچه در بالا مطرح شد به مشکلات مفهومی یا منطقی ایده بومی‌سازی اشاره نمی‌کند، بلکه به ویژگی‌های بلاغی این اصطلاح اشاره دارد. بنا به دلایل استراتژیک، ممکن است برخی بخواهند از این اصطلاح دوری گزینند اما نه از ایده نهفته در آن و فعالیت بر نامه‌ای پرورده شده توسط این اصطلاح.

۲. افراخوانی برای علوم اجتماعی مستقل

کارهایی وجود دارد که یک سنت علوم اجتماعی مستقل را که در زمینه جهان‌سوم ریشه داشته باشد، مطالبه می‌کند. در حالی که این ایده بیش از سی سال است که در آسیا وجود داشته، مبنای گرایش غالب در علوم اجتماعی آسیایی نشده است. در مورد تاریخ آسیایی جنوب شرقی، واکنش‌هایی نسبت به دیدگاه جان باستین، کسی که نسبت به امکان نوشتن تاریخ آسیای جنوب شرقی از منظر آسیای جنوب

شرقی بدبین بود، شکل گرفت. این کار [یعنی نوشتن تاریخ آسیای جنوب شرقی از منظر آسیای جنوب شرقی] نیازمند «یک ارزیابی انقلابی از روش‌ها و فنون تاریخی موجود و مفاهیم و دوره‌بندی تاریخی موجود می‌باشد. اما چنین تلاش خاصی که اغلب در مورد آن صحبت می‌شود، با مشکلات و خطرات زیادی همراه است که باعث شده رها شود». از سوی دیگر، اسماعیل به امکان یک تاریخ با محوریت آسیا که آسیایی‌ها در آن در کانون توجه باشند و توجه به جای روابط مستعمراتی به تاریخ محلی جلب شود، باور داشت.

در اینجا موضوع یک رویکرد مستقل دچار سوء تعبیر شد. مطالبه یک رویکرد مستقل در تاریخ و علوم اجتماعی نباید با پیشنهاد بر جسته ساختن صرف مسائل منطقه‌ای از طریق روش‌شناسی مناسب اشتباه گرفته شود. مطالبه یک رویکرد مستقل اشاره دارد به شکل‌گیری یک سنت رایج علوم اجتماعی که شامل طرح و درمان مشکلات اصلی و سؤالات پژوهشی جدید و تولید مفاهیم جدید است. این سنت همچنین شامل انتقاد از علوم اجتماعی اثبات‌گرایی شود تا حدی که مدل‌های جامعه که به لحاظ معرفت‌شناختی بر علوم فیزیکی بنا شده‌اند مانع فهم تفسیری از موقعیت‌های محلی می‌شوند.

۳. استعمارزدایی علوم اجتماعی

در بسیاری از مستعمره‌های اروپایی پیشین، برای کسب اطلاعات گسترده و مفصل از تمدن‌ها و جوامع تحت سلطه به اداره‌های استعماری نیاز بود. علوم اجتماعی، یک عنصر ضروری سرمایه‌داری استعماری بود. تمام جوامع با استفاده از اطلاعات درباره شهرها و روستاها، قبایل و گروه‌های قومی، آیین‌های مذهبی، ریشه‌های تاریخی، کشورداری و اقتصاد، تماماً با وسواس و بار یک بینی خاص، فهرست شدند. چون سرشت استعماری علوم اجتماعی بعد از استقلال پنهان نماند، اولین وظیفه‌ای که روشنفکران پساستعماری به آن فراخوانده شدند، استعمارزدایی از سلطه فرهنگی، از جمله سلطه دانشگاهی بود. استعمارزدایی اشاره دارد به استقلال از علم استاد استعماری پیشین و یک سیاست علمی انتقادی مبتنی بر مطالعه تطبیقی «کشورهای تحلیل نشده»^۶ (یا بد تحلیل شده).

تا زمانی که علوم اجتماعی استعمارزدایی نشود، جوامع پساستعماری تنها به عنوان اهداف پژوهشی که به شکل گسترده توسط آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها انجام می‌شود، در توسعه علوم اجتماعی مشارکت می‌کنند. لذا استعمارزدایی از علوم اجتماعی به معنای گسستن از فرهنگ غربی

جست‌وجو برای گفتمان‌های دگرواره کمک به عمومیت یافتن علوم اجتماعی است تا صدای تمدن‌های گوناگون به مجموعه‌اندیشه‌ها و آثار علمی افزوده شوند

است. قبل از همه، این امر مستلزم آن است که دانش پژوهان پساستعماری نه تنها مسئولیت واقعیت‌شان را بر عهده گیرند بلکه بنیان‌های علمی و سیاسی کار صورت گرفته توسط افکار استعماری یا مستعمره شده روی جوامع‌شان را مورد ارزیابی و چالش قرار دهند.

یکی از معانی این امر در جغرافیا، نقد مفهوم بنیادی اشاعه‌گرایی^۷ است. اشاعه‌گرایی یا باور به این که فرهنگ تنها از طریق برخورد با یک منبع خارجی تغییر می‌کند، با تأکید نظریه نو‌سازی بر اشاعه سرمایه‌فراملیتی و ایدئولوژی همبسته با آن، و نیز نگرش‌ها و فرهنگ سیاسی از غرب به مناطق توسعه نیافته به عنوان نسخه‌ای برای توسعه، تشدید شد. اشاعه‌گرایی و شالوده‌ایدئولوژیکی نظریه نو‌سازی توسط جغرافی‌دانان مورد نقد قرار گرفته است. چنین نقدهایی سرخط خود را از ادبیات اقتصاد سیاسی، شامل مکاتب «دوران‌گرا»^۸ و «تولید گرا»^۹، می‌گیرند. دوران‌گرایان بر ساز و کارهای تبادل اقتصاد جهانی تمرکز می‌کنند در حالی که تولید گرایان به ساختار تولید درون محیط پیرامون نظری می‌کنند.

در تونس، استعمارزدایی در آرزوی محققان برای هدایت تغییراتی که ساختارهای اجتماعی و سیاسی دستخوش آن بودند، نمود یافت. استعمارزدایی جامعه‌شناسی در آفریقای شمالی و متعاقب آن پیدایش جامعه‌شناسی مغربی به این معنی بود که پژوهش می‌بایست بیشتر به سمت وضعیت‌های محلی، بدون الزام به نظریه‌های نهادی شده نظیر کارکردگرایی که به نظم موجود مشروعیت می‌بخشد، معطوف شود. همچنین این معنی را داشت که محقق می‌بایست از حبس خود در کنج خلوت خودداری کند و به‌طور مداوم در تماس با واقعیت اجتماعی باشد. در نتیجه، جامعه‌شناسان به عنوان یک چالش بالقوه نسبت به دولت، مورد سوءظن قرار گرفتند. بنابراین،



فرید العطاس

استعمارزدایی از جامعه‌شناسی به این معنی بود که جامعه‌شناسی، در صورت لزوم، سیاسی شود. مقاومت در برابر گفتمان استعماری همچنین در علوم انسانی نیز اتفاق می‌افتد. یحیی^۱ با تشخیص اینکه گفتمان کتابی (ادبیاتی) یک گمراه کننده بزرگ است، خواستار مقاومتی شد که با جستجو برای رمززدایی قدرت استعماری، ممانعت از به حاشیه رانده شدن صدای بومی توسط نویسنده استعماری، و بی‌ثبات کردن ساختار ایدئولوژیکی متن، یک خوانش دگرواره از متون اروپایی فراهم می‌آورد. یحیی با این استدلال که کارآمدترین شیوه واسازی گفتمان غربی، استفاده از ابزارهای نظریه انتقادی خود غرب است، نه تنها می‌خواهد نظام معنابخش استعمار را از کار اندازد، بلکه سکوت‌های بومیان را با آزاد کردن سرکوب شدگان در گفتمان، به صورت روشن بیان کند.

۴- جهانی شدن علوم اجتماعی

یک مثال خوب از گفتمان درباره جهانی شدن علوم اجتماعی از جغرافیا می‌آید. ران جانستون به نفع جهانی شدن جغرافیا و علیه عدم آینده‌نگری و کوتاه‌نظری آن، استدلال می‌کند. جهانی شدن در اینجا به نمایش و عرضه جهان با حفظ تنوع و گستردگی کامل آن با هدف ایجاد آگاهی و صلح بین‌المللی اطلاق می‌شود. با این وجود، جهانی‌شدنی که اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد، می‌بایست از نگرش جهانی‌شدنی که از درون متن امپریالیست سربر آورده متمایز شود. ریشه‌های رشته مدرن جغرافیا، در فعالیت‌های اکتشاف و تجارت اروپایی‌ها در قرن شانزدهم، نهفته است، یعنی زمانی که بخش زیادی از جهان غیراروپایی

«ظاهر»، مشاهده، و کشف و در نهایت، مورد استعمار واقع شد. برتری سیاسی و اقتصادی اروپایی، در تک صدایی جغرافیایی منعکس شد که در آن اروپا «به بقیه [جهان] گفت که در دنیای جدید اروپا چه کسی و چه چیزی هستند». با پایان یافتن قرن نوزدهم چون جغرافیا شروع کرد به استحکام بخشیدن خود به عنوان یک رشته دانشگاهی، خود را بر اساس نظریه اجتماعی محیط‌زیست گرای بی‌بنیان نهاد. قرار بود یک چنین رشته جهانی‌شده‌ای یک ابزار امپریالیستی مرتبط با، مثلاً، نقشه‌برداری مناطق جهان با ارزش اقتصادی باشد. این متضمن تقسیم جهان به یک هسته سفید و متمدن و حاشیه غیر سفید بر بود.

دوره سازنده اولین جغرافیای جهانی شده به انتهای قرن نوزدهم تعلق داشت و جغرافیای جهانی شده دوم احتمالاً در پایان قرن بیستم باشد. در اوایل شروع آن، علاقه و توجه جغرافی دانان معطوف به موضوعات جهانی نظیر مشکلات غذا، همکاری‌های فراملی و تقسیم کار بین‌المللی بوده است. "geo" در واژه "geography" در دهه ۱۹۸۰ کشف مجدد شد. تازمانی که این جغرافیای تازه هنوز در مرحله سازندگی خود است، محتوای آن هر چه که باشد، دیگر نمی‌تواند رشته‌ای باشد که در آن اروپایی‌ها فاعل (سوژه) و بقیه جهان موضوع (ابژه) باشند. تک‌صدایی جغرافیایی می‌تواند با یک دیالوگ (گفتگو) میان جغرافیاهای گوناگون جایگزین شود چون یک توصیف عینی از یک مکان وجود ندارد بلکه جغرافیای دگرواره وجود دارند. این دگرواره‌ها از دو گانه‌های مکانی شمال/جنوب، مرکز/پیرامون و توسعه یافته/در حال توسعه که تمایل دارند یکدستی منفی‌ای را بر جوامع غیر غربی تحمیل کنند،^۲ پرهیز می‌کنند. بنابراین، آنچه مورد نیاز است جغرافیاهای تاریخی و معاصر دگرواره و به‌طور کلی‌تر، علوم اجتماعی است که قادرند از این دو گانه‌گرایی فراتر بروند و تنوع در اقتصاد سیاسی درون جهان سوم را توضیح دهند. بعلاوه، جغرافیاهای دگرواره و دیگر علوم اجتماعی مفاهیم، مضامین و فرایندهای بنیادین مدرنیته مانند برتری صنعتی‌شدن و رشد تکنولوژیکی را نیز زیر سوال می‌برد و تنوع دانش‌های بومی مورد استفاده توسط اجتماعاتی که از عهده تغییر اکولوژیکی برآمده‌اند، را بر جسته می‌سازد. هدف نظریه‌های دگرواره آشکار کردن تنوع در زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و جغرافیایی جهان سوم است. دگرواره‌هایی برای مجموعه نظریه‌ها، مفاهیم و روش‌های تثبیت‌شده وجود دارند

که می‌توانند به صورت بومی تولید شوند.

مقدسی سازی علوم اجتماعی

طرح قدسی سازی دانش در بسیاری از سنت‌های دینی جهان از جمله مسیحیت و اسلام یافت می‌شود. چالش سکولاریسم نظریه اجتماعی مسیحیت را به ایجاد یک مصالحه با عقلانیت سکولار بر اساس پذیرش خوانش‌های علوم انسانی از واقعیت و سپس تغییر مبنای آنها به الهیات و اخلاقی اجتماعی رهنمون ساخت. نظریه اجتماعی قدسی شده، بوسیله یک الهیات سیاسی، رابطه مستقیم بین دولت و فرد از طریق مطالبه تمرکززدایی قدرت را به چالش می‌کشد. چنین شیوه تفکری، هنگامی که به کشورهای جهان سوم منتقل می‌شود به صورت الهیات‌رهای بخش ظاهر می‌شود که می‌کوشد معنای اجتماعی انجیل را برای کشورهای جهان سوم که درگیر جنگ‌هایی علیه بی‌عدالتی هستند، مجدداً کشف کند و الهیات را با یک تفسیر ماتریالیستی از تاریخ تلفیق کند.

هدف از اسلامی سازی دانش بازگرداندن تجربه دینی و معنویت به جایگاه درستش در دانشی است که می‌خواهد با ابزار قدسی سازی علوم انسانی دست به عمل بزند. این برداشت وجود دارد که علوم انسانی در کشورهای غربی قدسی زوده یاسکولار شده‌اند. دانش قدسی شده یا scientia sacra دانشی است که «در قلب هر وحی نهفته است و مرکز آن دایره‌ای است که سنت رافرامی گیرد و حدود آن را مشخص می‌کند». بی‌اهمیتی نسبی دانش مقدس امروزه اشاره دارد به نیاز به علمی که می‌تواند «سطوح مختلف دانش را یک بار دیگر به امر قدسی مرتبط سازد».

ایده «اسلامی سازی دانش» ابتدا در همایشی که در سال ۱۹۷۷ در مکه برگزار شد ظاهر شد و سید محمد نقیب العطاس این موضوع را در ضمن بحث در مورد مفهوم آموزش در اسلام مطرح نمود. در همان همایش، اسماعیل الفاروقی مقاله‌ای در مورد اسلامی سازی علوم اجتماعی ارائه داد. ایده علم اسلامی و، به ویژه، روش‌شناسی اسلامی از محورهای آثار سید حسین نصر است، کسی که از ضرورت الحاق تمام دانشی که از خارج از دنیای مسلمانان نشأت گرفته، به درون جهان بینی اسلامی و «اسلامی شدن» آنها سخن می‌گوید. الفاروقی در دهه ۱۹۸۰ موسسه بین‌المللی تفکر و تمدن اسلامی (ISTAC) را در ایالات متحده تأسیس کرد. فعالیت‌های این موسسه تنها به انتشار ایده اسلامی سازی دانش محدود نمی‌شود، بلکه شامل برنامه‌هایی باهدف اسلامی سازی رشته‌های گوناگون در علوم اجتماعی نیز می‌شود. اما منظور

از اسلامی سازی دانش، در حوزه علوم اجتماعی، چیست؟

طبق گفته العطّاس، علوم‌ی که منشأ غربی دارند و در سراسر جهان منتشر شده‌اند، چون باعناصر و مفاهیم کلیدی غربی آمیخته شده‌اند، ضرورتاً نمایانگر دانش حقیقی^{۱۲} نیستند. اسلامی سازی دانش بیش از هر چیز مستلزم جداسازی عناصر و مفاهیم کلیدی موجود در علوم انسانی‌ای است که تشکیل دهنده فرهنگ و تمدن غربی است، از جمله بینش دو گانه به جامعه، انسان گرایی، و تقلید و اقلیت به ظاهر عام درام و تراژدی در زندگی معنوی یا ماورای طبیعی یا زندگی درونی بشر، که درام و تراژدی را به عناصر اصلی و واقعی در سرشت و وجود انسانی تبدیل می کند... زمانی که دانش از این عناصر غربی و مفاهیم کلیدی عاری شد و باعناصر اسلامی و مفاهیم اصلی آمیخته گشت، بدین وسیله به دانش حقیقی تبدیل می شود، یعنی باسرشت ذاتی (فطرت) بشر متناسب می شود. اسلامی سازی دانش به معنی رهایی دانش از تفاسیر مبتنی بر ایدئولوژی سکولار است.

روش شناسی دانش اسلامی شده مبتنی بر علم تفسیر و شرح متون مذهبی خواهد بود که شامل به کارگیری فنون تفسیر و تأویل است. تفسیر به شرح و بیان آیات محکم (محکمات) قرآن اشاره دارد. تفسیر بر مبنای برداشت عینی [نص صریح] آیات قرآن استوار است و «هیچ جایی برای شرح و بیان مبتنی بر برداشت های ذهنی یا استنباطهای صرفاً مبتنی بر ایده نسبی گرایی تاریخی وجود ندارد...» از سوی دیگر، تأویل شکلی عمیق از تفسیر است که به شرح و بیان رمزی و مجازی آیات مبهم و پیچیده (متشابهات) قرآن اشاره دارد. العطّاس بعدها بر آن شد که موسسه بین المللی تفکر و تمدن اسلامی را بنیان گذارد. این موسسه در سال ۱۹۸۷ تاسیس شد.

علم مدرن، با طرد جنبه های گوناگون یک واقعیت خاص، نمادها را به واقعیتها تبدیل کرد و تا حدودی مسبب قدسی زدایی دانستن^{۱۳} و بودن^{۱۴} که مشخصه دنیای مدرن است، شد. از سوی دیگر، برای مسلمانان، جهان به منزله یک نظم کیهانی اسلامی بود که بایستی از ذهن و چشم مسلمانان که متأثر روح و شکل قرآن است، درک شود. تمام دانش باید مطابق اصل توحید (یگانگی خدا) در یک کلیت ادغام شود (همان: ۸۹).

نقد مهاتما گاندی بر آموزش نیز مرتبط با قدسی سازی دانش است، که مستقیم یا غیر مستقیم تاثیر زیادی بر اندیشه بسیاری از دانشمندان هندی و دیگر دانشمندان جهان سوم داشته است.

نقد گاندی بر آموزش تا حد زیادی تحت تاثیر دیدگاه هایش نسبت به تمدن غربی است. گاندی یک بار گفت «من هیچ دشمنی نسبت به انگلیسی ها ندارم، ولی نسبت به تمدن شان دارم» (گاندی، ۱۹۹۵: ۶۶). سواراج (swaraj) (خود رهبری^{۱۵}) تنها اخراج بریتانیایی ها از هند را در پی نداشت، بلکه شامل ریشه کنی نهادهای تمدن غربی که بریتانیایی ها به هند آورده بودند نیز می شد. گاندی تمدن مدرن را شر، مخالف اخلاقیات و ضد دینی می دانست. از سوی دیگر، تمدن هندی ذاتاً معنوی است. در حالی که تمدن مدرن مشغول کشف و کاوش قوانین ماده است و برای اختراع یا کشف ابزارهای تولید و تخریب تلاش می کند، تمدن هندی بیشتر به جستجوی قوانین معنوی می پردازد. مخالفت گاندی با آموزش استعماری بخشی از انتقاد او از تمدن غربی است. هدف از آموزش می بایست بازگرداندن هند به معنویت دیرین اش و پایه ریزی هند بر مبنای آرمان های سوآدشی (swadeshi) (خود کفایی) باشد. این اهداف مستلزم تغییر جهت به سوی یک زندگی جمعی^{۱۶} و معنوی است. نظر به این که رواج کارخانه های نساجی در هند موجب حذف مشاغل مربوط به پارچه بافی دستی در مناطق گوناگون هند شده بود، گاندی از ترویج هنرهای دستی در برنامه درسی مدارس حمایت کرد. این هنرهای دستی شامل ریسندگی، پارچه بافی، کار با چرم، سفالگری، فلز کاری، سبذبافی و صحافی کتاب، و مشاغلی که به صورت سنتی متعلق به گروههای طبقاتی پایین تر بود، می شد. ایده گاندی برای تغییر ساختار آموزش کاملاً بنیادی بود، زیرا به نفع کاست های پایین تر و در عین حال، در جهت مستقل ساختن مدارس بود. علاوه بر آن، گاند معتقد بود کار دستی بایستی منزلت بالاتر کسب کند و آموزش نیز در جهت ایجاد تعادل بین کالبد و روح عمل نماید.

با این که بسیاری از این ایده ها بدیع و جالب هستند، اما یک علوم اجتماعی تاثیر گرفته از نقد گاندی بر تمدن غربی و دیدگاه های هنجاری اش در مورد آموزش هنوز شکل نگرفته است. از میان کسانی که تحت تاثیر گاندی قرار گرفته بودند، دی پی موخر جی بود، که پیشنهاداتی برای مطالعه دیدگاه های گاندی در رابطه با ماشین و تکنولوژی، قبل از آن که هند به پیشرفت تکنولوژی یک گسترده دست یابد، ارائه کرد. با وجود این، موخر جی از کاستی های گاندی آگاه بود؛ او خاطر نشان ساخت که گاندی به این مسئله نپرداخته است که هند چگونه می تواند نیروهای اجتماعی جدید آزاد

عموماً این گونه فهمیده شده که بومی سازی طغیانی علیه امپریالیسم فکری و جزئی از طغیان علیه سلطه سیاسی - اقتصادی است. پر تیرا نشان داد که علوم اجتماعی بومی شده به عنوان سلاح تا جایی در مبارزات نواستعماری به کار گرفته شدند که استقلال خود را حفظ و در مقابل ابزار دست دولت قرار گرفتن، مقاومت کردند

شده توسط غرب را جذب کند.

۶- مطالعات فرودستان^{۱۷}

مطالعات فرودستان رسماً در سال ۱۹۸۲ در هند با انتشار نخستین جلد از مجموعه ای با همین عنوان، که اولین بار توسط انتشارات دانشگاه آکسفورد در دهلی به چاپ رسید، آغاز شد. ویراستار مطالعات فرودستان، راناجیت گوها (۱۹۸۲: ۷)، در مقدمه، فرودستان را به عنوان «ویژگی عمومی تبعیت (فرمان برداری) در جوامع آسیای جنوبی، چه بر حسب طبقه، کاست، سن، جنسیت و مقام بیان شود و چه به هر شیوه دیگر»، تعریف کرد.

مطالعات فرودستان به عنوان تلاشی در جهت باز تفسیر و باز نویسی تاریخ طبقه کارگر هند آغاز شد. این مطالعات مفهوم «فرودستان» را از گرامشی اقتباس کرد و تحت تاثیر تعداد فزاینده آثار منتشره در ایالات متحده و بریتانیا بود که رویکردهای دولت محور یا نخبه گرایانه به مطالعه تاریخ را مورد انتقاد قرار دادند و در عوض، تاریخ را «از پایین» باز نویسی کردند. «ایجاد طبقه کارگر انگلیس» (۱۹۶۳) اثر تامسون اغلب به عنوان منبع الهام چنین مطالعاتی محسوب می شود.

مطالعات فرودستان به عنوان رد آگاهانه رویکردهای نخبه گرایانه استعماری و نخبه گرایانه سرمایه دارانه - ملی گرایانه به مطالعه تاریخ هند، آغاز شد. هدف این مطالعات نشان دادن این است که شکل گیری ملت هند و ایجاد آگاهی ملی صرفاً دستاورد نخبگان نبود. یک قلمرو مستقل، به موازات قلمرو سیاست های نخبگان وجود داشت - که قلمرو نخبگان استعماری یا بومی بود - اما از آن نشأت نکرده



فرید العتاس

بود یا وابسته بدان نبود. بنابراین وظیفه مطالعات فرودستان ایجاد یک «گفتمان دگرواره بر مبنای رد ویژگی وحدت‌گرایی غیرتاریخی و جعلی چشم‌انداز نسبت به ملی‌گرایی هندی و مبتنی بر تشخیص همزیستی و تعامل نخبگان و قلمروهای فرودست سیاست» بود. پژوهشگران مطالعات فرودستان از گفتمان نوسازی فاصله می‌گیرند، یعنی می‌کوشند چشم‌اندازهای نخبه‌گرایانه در تاریخ‌نگاری را به چالش بکشند و آنها با چشم‌اندازهای فرودست جایگزین کنند. برای انجام این کار، «عامل تغییر و تحول در یاغی (طغیانگر) یا (فرودست) قرار دارد.

نخستین مطالعات فرودستان شامل آثاری با ماهیتی بسیار تجربی در حوزه تاریخ اجتماعی، اقتصادی و سیاسی می‌شده، اما در اواسط دهه ۱۹۸۰ بیشتر به سوی تاریخ فرهنگی، نظریه انتقادی و مطالعه ذهنیت فرودستان با به کارگیری روش‌ها و مفاهیم پست‌مدرن تغییر کرد. مطالعات فرودستان پس از آن کمتر به استخراج مطالب تجربی از گروه‌های خاص فرودستان تمایل داشت و در عوض به طرف مدارک ادبی بر ساخت‌های استعماری فرهنگ و قدرت سوق یافت. منطق چرخش پست‌مدرن در مطالعات فرودستان، همان‌طور که به خوبی توسط بال^{۱۸} (۲۰۰۰) خلاصه شد، آن است که آنها «بسا این ایده کار خود را شروع کردند که فرودستان در جنبش ملی‌گرای هند مستقل بودند و فعالانه در مذاکره بر سر موقعیت‌شان شرکت نمودند». برای اثبات نظریه‌شان این مکتب نیازمند شنیدن صداهای فرودستان بود که این کار تنها می‌توانست از طریق خواندن اسنادی که

«خلاف طبیعت» روش اقتباس شده از ایدئولوژی غربی غالب پسامدرنیسم و پسااستعماری باشند، تحقیق یابد.

۷. منظره پسااستعماری

انتخاب پسامدرنیسم از سوی مطالعات فرودستان نیز تا حدودی عامل ظهور مکتب پسااستعماری به عنوان مجموعه متنوعی از گفتمان‌های دگرواره است. در مکتب پسااستعماری «پسااستعمار» را می‌توان به دو معنای کلی فهم کرد. یک معنای آن مربوط است به این ادعای مکتب پسااستعماری که تاریخ معاصر دوره جدیدی است و معنای دیگرش مربوط است به کل پیش‌ها و نظریاتی که برای مطالعه تاریخ، فرهنگ و جامعه استفاده شده‌اند. معنای اول «پسااستعمار» این است که ما در معرض گذر از مدرنیته به عصر پسامدرن قرار گرفته‌ایم. نظر بر این است که این تغییرات اساسی نه تنها در ادبیات و هنرهای تجسمی و نمایشی بلکه در اقتصاد سیاسی ما نیز رخ داده است و به جای تأکید بر شیوه تولید یا نظام اقتصادی بر فناوری اطلاعات و تولید معنی تأکید می‌شود. ادعا شده که تاریخ از مدرنیته فراتر رفته و وارد یک عصر پسا صنعتی شده است، عصری که در آن صنعت فرهنگ و جنبش‌های جدید اجتماعی نقش کلیدی دارند. بنابراین، در اینجا «پسااستعمار» یک توصیف از شرایط جهانی پس از دوران استعمار است. این وضعیت جهانی بواسطه ویژگی‌هایی مانند تمرکز بر شرایط حاشیه‌بودگی یا دورگه‌بودن، فروپاشی دولت-ملت، و جهانی شدن رسانه‌های الکترونیکی، شناخته می‌شود. معنای دومی که می‌توان از «پسااستعمار» در مکتب پسااستعماری فهم کنیم، به موضوع نظری پسامدرن گروهی از روشنفکران مربوط می‌شود که از دعاوی تاریخی یک گسست دوران (تاریخی)^{۱۹} فاصله دارد. در این معنا است که مکتب پسااستعماری از استعمار و مدرنیسم فاصله می‌گیرد. فنون، اصول و نظریاتی با برچسب پسامدرنیست وجود دارند که در مطالعه مدرنیته و مسائل آن در جوامع پسااستعماری مفید است. این نقطه عزیمت ابعاد مختلفی برای آن دارد.

نخست عزیمت از ساختارگرایی است و این جایی است که پسامدرنیسم از پسا ساختارگرایی نشأت گرفته است. این شامل نقد سوژه بنیان‌گذار^{۲۰}، روایت‌های بزرگ یا برتر و دعاوی کلی حقیقت می‌شود. نقد پسااستعماری به انکار روایت برتر و پادمار نوسازی، هم

شیوه سرمایه‌دارانه آن و هم شیوه مارکسیستی، می‌پردازد. در نوسازی سرمایه‌دارانه «پروژه قدیمی مدرنیته استعماری بازسازی شد و سپس به عنوان توسعه اقتصادی به کار گرفته شد». از سوی دیگر، روایت مارکسیستی، فرضیات غایت‌شناختی نوسازی سرمایه‌دارانه را می‌پذیرد، اما سیر تاریخ را به عنوان یک «روایت ناتمام و وعده تحقق‌ناافته که تکامل و تحقق را وعده می‌دهد»، تلقی می‌کند. در هر دو مورد، جهان سوم همچنان به گونه‌ای مدیریت، هدایت و ساخته می‌شود که در اشتیاق و حال و هوای اربابان استعماری سابق باشد.

دوم عزیمت از بنیادگرایی است. ضدبنیادگرایی به «گسترش نقد نیچه‌ای و هایدگری از متافیزیک به حمله علیه تمام دعاوی یک‌نظرگاه خارجی برای قضاوت کردن در مورد حقیقت» اشاره دارد. از این منظر، میل به حقیقت‌تأمیل به جستجوی نیروهای زیربنایی رازآمیز است. هنگامی که حقایق زیربنایی کشف شوند، چیزی که با آن وفق پیدا نکند باطل محسوب می‌شود. آنچه باطل است بعداً مورد معالجه و بهنجارسازی قرار می‌گیرد. بنابراین انسان مدرن در معرض کنترل با ابزارهای سیاست‌های گوناگون بهنجارسازی قرار می‌گیرد. اما کنترل در سطح گفتمانی با بکارگیری حوزه‌های پژوهش و مطالعه‌ای از جمله روانکاوی، پرشکی، تعلیم و تربیت و دیگر زمینه‌ها به مرحله اجرا در می‌آید. ضدبنیادگرایی مکتب پسااستعماری مستلزم رد «آن شیوه‌های تفکری است که جهان سوم را بر حسب ذات‌های غیر قابل تقلیل از جمله دینداری، توسعه‌نیافتگی، فقر، ملت‌بودگی^{۲۱} و غیر غربی بودن شکل می‌دهند؛ این امر مستلزم آن است که تلاش‌ها برای دیدن تاریخ‌های جهان سوم در چهارچوب این اصول جوهری را کنار بگذاریم. سومین نقطه عزیمت مارکسیسم است. مارکسیسم برای تحلیل فرآیندهای اقتصادی بسیار مفید تلقی شده، اما بی‌توجهی آن به زبان و فرهنگ، مارکسیسم را به یک نظریه ناقص تبدیل کرده است. انسان‌شناسی فلسفی مارکسیستی به طبقه‌کارگر نقش پایه‌گذاری بشریت را نسبت می‌دهد. موضع پسامدرنیستی این نقش‌را به زبان می‌دهد. منطق اقتصاد سیاسی همان منطق فرهنگی سرمایه‌داری است و تحلیل آن مستلزم توجه به مفهوم نشانه و تولید نمادها است. این منطق به شیوه‌های خاصی اشاره دارد که زبان و قدرت به هم پیوند می‌خورند. تحلیل قدرت

دیگر نمی تواند قانون، ممنوعیت، و قدرت دولت را به عنوان الگو در نظر بگیرد. قدرت قرار نیست بر حسب ممنوعیت، یعنی، بر حسب واژگان منفی، فهم شود. قدرت به شکل مثبت، یعنی به صورت گفتمانی، نیز به کار گرفته می شود، و این نه «جدای از قدرت یا بر خلاف آن، بلکه در همان جا و به عنوان ابزاری برای اعمالش»، اتفاق می افتد. فهم قدرت نمی تواند به ممنوعیت، محدودیت، مجارات و انسداد منحصر شود.

نقد پسااستعماری به مقابله با تداوم پایدار دانش استعماری در روایت های مارکسیستی و سرمایه دارانه می پردازد، چه اینکه این روایت هادر جهت ترسیم غرب به عنوان مرکز تمدن موثر عمل کنند یا در جهت مشروعیت بخشی به سیاست های نو سازی و استراتژی های بهنجار سازی.

۸. ملی سازی علوم اجتماعی

یک مطالبه دیگر برای علوم اجتماعی دگرواره، که زیاد هم شنیده می شود، چیزی است که من آن را ملی سازی علوم اجتماعی می نامم. تعریف این مفهوم به بهترین وجه می تواند با رجوع به برخی نمونه های بارز از چین، تایوان، کره، هند، اندونزی و فیلیپین صورت بگیرد.

در هند ملی سازی علوم اجتماعی به عنوان پیشرفت همزمان علوم جهانی شناخته شده است. مشارکت اصیل و عمده در علوم اجتماعی بین المللی تنها می تواند با استعمارزدایی ذهن و آموزش ملی کردن مسائل حاصل شود. یک مکتب ملی علوم اجتماعی «می تواند به دانش ما تناسب، معنا و ظرفیت بیفزاید اما پذیرش مدام نظام بین المللی نمی تواند». علوم اجتماعی هندی مبتنی بر نگرش سواراژیستی (خوداتکا)^{۲۲} به اعتماد به نفس فکری خواهد بود. این بدان معنا نیست که علوم اجتماعی هندی از یک روش متمایز برخوردار است، زیرا روش در معنا فلسفی، جهانی است. در سطح نظریه، یعنی جایی که روش و مشاهدات به هم می پیوندند، است که نگرش سواراژیستی می بایست شکل بگیرد. در مورد شکل گیری یک مکتب ساختارگرایی هندی، این امر مستلزم ایجاد یک تبادل نظری بین سنت سانسکریت و ساختارگرایی غربی است. نحو، معنی شناسی و واج شناسی سانسکریت سهم بالقوه ای در این خصوص داشته اند، در همان حال ساختارگرایی غربی، بومی شده است.

در اندونزی مطالبه برای رویکردهای هندمحور^{۲۳} در ابتدا توسط پژوهشگران هلندی از جمله ون لئور (۱۹۵۵) و رسینک (۱۹۵۰) مطرح شد. در دوره استعمار این گرایش وجود

داشت که از منظر عربستان، هند و هلند به اندونزی نگریسته شود. اما یک ربع قرن بعد، دیدگاه های منطقه محور پیشتری، که دیدگاه جاوه محور جایگاه مهمی بین آنها داشت، به تدریج ظهور یافتند. دیدگاه منطقه محور در جهت افزایش قدر و جایگاه تأثیرات فرهنگی بومی در اندونزی، که تاکنون ناچیز انگاشته شده بود، و کوچک شمردن نقش تأثیرات خارجی، که نقش آنها بیش از حد انگاشته شده بود، عمل کرد. در این میان، یک دیدگاه هندمحور، با تمرکز بر گروه های اجتماعی خرده نخبگان^{۲۴} و قلمداد کردن اندونزی به عنوان یک ملت، به تدریج در بین دانشمندان هلندی و اندونزیایی شکل گرفت. تنها بعد از آن که اندونزیایی ها شروع به دست گرفتن سرنوشت خودشان کردند و بدین وسیله امکان یک تاریخ ملی را به وجود آوردند، آثار و نوشته های هندمحور رو به توسعه نهاد. یک مثال دیگر از علوم اجتماعی ملی شده، فیلیپین شناسی یا مطالعه جامعه فیلیپین از طریق استفاده از مفاهیم و چشم اندازهای بومی است.

ملی سازی علوم اجتماعی، با اشکال خاص خود همچون چینی سازی^{۲۵}، علوم اجتماعی سوآراژیست (خوداتکا)، فیلیپین شناسی، و اجتماعی هندمحور، به معنی سرچشمه گرفتن مفاهیم و نظریه ها از فرهنگ ملی و به کارگیری آنها در مطالعه همان ملت می باشد. در جریان این امر، علوم اجتماعی غربی رد نشده بلکه تا اندازه ای محلی شده است. بدین ترتیب، ملی سازی علوم اجتماعی از طریق افزایش صدهای ملی در علوم اجتماعی موجب ارتقاء جهانی سازی (عامیت کردن) علوم اجتماعی می شود.

۹. جداسازی^{۲۶}

اجتماعات علوم اجتماعی آسیا به اندازه ای که مسائل، روش ها و استانداردهای تحقیق را از اجتماعات دیگر علوم اجتماعی انتخاب کرده باشند، وابسته هستند. نظریه جداسازی عدم تعادلی را در تولید علوم اجتماعی در سرتاسر جوامع و تقسیم کار بین تولیدکنندگان و مصرف کنندگان این دانش مورد شناسایی قرار می دهد. بنابراین تصادفی نیست که قدرت های بزرگ اقتصادی قدرت های بزرگ علوم اجتماعی نیز هستند.

وابستگی اجتماعات دانشگاهی جهان سوم به نهادها و موسسات علوم اجتماعی جهان اول در این چهار بُعد، روابط بالا به پایینی را باعث می شود که علوم اجتماعی بر روی آن بنیان نهاده شده است. بنابراین مدافعان نظریه وابستگی دانشگاهی

علوم اجتماعی، یک عنصر ضروری سرمایه داری استعماری بود. تمام جوامع با استفاده از اطلاعات درباره شهرها و روستاها، قبایل و گروه های قومی، آیین های مذهبی، ریشه های تاریخی، کشاورزی و اقتصاد، تماما با وسواس و باریک بینی خاص، فهرست شدند. چون سرشت استعماری علوم اجتماعی بعد از استقلال پنهان نماند، اولین وظیفه ای که روشنفکران پسااستعماری به آن فراخوانده شدند، استعمارزدایی از سلطه فرهنگی، از جمله سلطه دانشگاهی بود. استعمارزدایی اشاره دارد به استقلال از علم استاد استعماری پیشین و یک سیاست علمی انتقادی مبتنی بر مطالعه تطبیقی «کشورهای تحلیل نشده»

جداسازی از مراکز اصلی علوم اجتماعی در غرب را مورد حمایت قرار دادند تا توسعه علوم اجتماعی بومی یا مستقل را ممکن سازند. مشاهده شده که کمک دانشگاهی از سوی غرب، توسعه فرآیند متعارف دانش پژوهی را مخدوش می کند. به نظر، خردمندان است که برای دادن وقت برای تحکیم و تقویت پژوهشها در علوم اجتماعی، برای یک دوره زمانی یک وقفه^{۲۷} در مساعدت دانشگاهی خارجی ایجاد شود.

۱۰. مدرسه زدایی^{۲۸}

مفهوم مدرسه زدایی به طور قطع، متعلق به ایوان ایلچ (۱۹۷۳) است که نظریه آموزش او کاملا شناخته شده است. ایلچ علیه تحصیل اجباری موضع گرفت زیرا این گونه تحصیل، پذیرش احمقانه و غیر انقذانه یک نظم اجتماعی رشته محور و عقلانی شده را به کودکان تلقین می کند. مدارس نیز تمایل دارند هم سطح کننده های بزرگی باشند، افراد را به کمترین مخرج مشترک تقلیل دهند و در نتیجه، مانع از توسعه خلاقیت فردی شوند. در حالی که ایلچ به دنبال برچیده شدن همه شکل های نظام آموزشی نبود، پیشنهاد کرد که آموزش کمتر ساختار یافته

سوسیالیسم هم در شرق و هم در غرب با این واقعیت روبرو شده که دیگر نمی‌توان مردم را در جمعیت‌های عظیم و تمایز دوده مانند طبقه، نژاد، جنسیت و ملیت مخاطب قرار داد. مفهوم مردم دیگر به عنوان بخشی از جامعه که متجانس، متحد، متعین توسط طبقه و به عنوان امری پیشینی نسبت به سیاست مفروض باشد، نیست. مفهوم «مردم» به عنوان فرایندی از مفصل‌بندی و مذاکره سیاسی است که در تمامی جایگاه‌های اجتماعی متضاد رخ می‌دهد. «مردم» همواره به عنوان شکلی چندگانه از شناسایی که در انتظار خلق و ساخته شدن است وجود دارد

باشد و در حالی که به منظور برآورده کردن نیازهای فردی دانش آموزان، دارای برنامه آموزشی شخصی شده است، به طور مساوی برای کودکان و بزرگسالان دسترس پذیرتر باشد.

گیدنز معتقد است با این که چنین پیشنهاداتی ممکن است در ساختار کنونی زندگی اقتصادی آرمانی به نظر برسد، اما با احتمال کاهش کار دستمزدی^{۲۹} در آینده، ایده‌های ایلچ قابل قبول تر به نظر می‌رسد. از یک نقطه نظر چپ‌گرا، زمانی که احتمال به دست آوردن مالکیت ابزار تولید کاهش می‌یابد، هدف باید در جهت «آزادسازی خویش از کار» باشد تا علائق و استعداد‌های بالقوه شخص شکوفا شود.

در زمینه کشورهای جهان سوم، مدرسه‌زدایی از نظر ایلچ کمتر احتمال دارد که یک انتخاب باشد زیرا مشکل در بسیاری از کشورها نبود آموزش است و نه زیاد از حد بودن آن. با این وجود، منظور ایلچ در خصوص نیاز به ایجاد تغییر در آموزش به خوبی فهم شده است. یک ضرورت برای مطالعه برنامه پنهان نظام آموزش وجود دارد تا آموزش به طور گسترده‌تری توزیع شود، و یک تعادل بهتری بین فراگیری اطلاعات از یک سو و خلاقانه و نقادانه اندیشیدن از سوی دیگر ایجاد کند، و مطالب بومی تری را در برنامه درسی ارائه کند. این یک پیش شرط بسیار مهم

برای هر برنامه‌ای است که هدفش متناسب تر ساختن علوم اجتماعی با شرایط جامعه می‌باشد. برای مثال، هرگونه تلاش جدی در جهت خلاقیت فکری بومی یا استعمارزدایی دانش مستلزم وارد کردن آثار بومی تر در برنامه درسی می‌باشد.

موقعیت حاشیه‌ای گفتمان‌های دگرواره

اگر گفتمان‌های دگرواره این قدر متعدد هستند، این امر سوالاتی را در خصوص ماهیت مسئله ایجاد می‌کند. ادعای این تحقیق آن است که گفتمان‌های دگرواره در علوم اجتماعی آسیا در حاشیه علوم اجتماعی جهانی باقی مانده‌اند. این موضوع این مسئله را پیش می‌کشد که منظور ما از در حاشیه بودن گفتمان‌های دگرواره چیست؟ برای مثال، تفکر اجتماعی ابن‌خلدون، جوز ریزال، تاگور یا گاندی را در نظر بگیرید. آنها با وجود این واقعیت که کتاب‌های بسیاری در مورد آنها نوشته شده، در کتب درسی توجه کمی به آنها می‌شود. به ندرت در کلاس‌ها یا در سمینارها و همایش‌ها به اندازه مارکس و وبر و دور کیم به این متفکرین پرداخته می‌شود. علت این امر آن است که اندیشه‌های این متفکرین در طول قرن‌ها یا دهه‌ها توسط نظریه پردازان توسعه نیافته است، تا کار آنها را مثل نظریه جامعه‌شناختی نظام‌مندتر و قابل فهم تر سازند. در نتیجه، نام متفکرین زیاد برده شده است اما از نظر روش‌شناسی یا نظری با آنها به عنوان جامعه‌شناس یا نظریه پرداز اجتماعی برخورد نشده و با این عنوان بازسازی نشده‌اند. بسیاری از متفکران غیر غربی همچون ابن‌خلدون، جوز ریزال، تاگور و گاندی به علت اروپامداری مداوم، حاشیه‌ای باقی مانده‌اند. موقعیت حاشیه‌ای این متفکران بدان معناست که آثار آنها آن نوع توجهی که یک رویکرد یا چشم‌انداز برای تبدیل شدن به بخشی از آثار معتبر (متون اصلی) به آن نیاز دارد، جلب نمی‌کنند.

نوع توجهی که به آن اشاره کردم شش وجه یا سطح دارد: الف-فرانظر به اشاره دارد به توجه به چیزهایی از جمله ابعاد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی تشکیل دهنده اندیشه متفکران غیر غربی؛ ب-نظریه اشاره دارد به شرح، تحلیل و نقد نظام‌مند اندیشه غیر غربی با ارجاع به مفاهیم اصلی به کار گرفته شده، نوع مشاهدات ارائه شده، پیش فرض‌های درباره موضوع اصلی و اثبات تجربی؛ ج-نظریه‌سازی اشاره دارد به انتزاع (استخراج) از تفکر غیر غربی برای ایجاد

آنچه می‌توان نظریه نوخلدونی، نئوزیالی، یائو تاگوری نامید و آن را در زمان‌هایی غیر از زمان‌های خود این متفکرین به کار برد؛ د-ارزیابی انتقادی از دانش پژوهی موجود که از این متفکران غیر غربی استفاده کرده است؛ ه-تدریس این متفکران غیر غربی در جریان اصلی جامعه‌شناسی و متون اصلی نظریه جامعه‌شناسی؛ و-اشاعه از طریق میزگردها یا مقالات منظم در همایش‌های اصلی علوم اجتماعی در خصوص این متفکران و اندیشه‌های آنها.

تنها زمانی که همه این گام‌ها برداشته شود می‌توانیم بگوییم که متفکران غیر غربی و اندیشه‌های آنها در یک رشته نهادینه شده‌اند و بنابراین، نادیده گرفته نشده‌اند. ■^{۳۰}

پی‌نوشت:

- 1-Indigenization
- 2-Orthogenetic
- 3-Hettne
- 4-domesticate
- 5-ParkChungHee
- 6-nderanalysed
- 7-diffusions
- 8-Circulationist
- 9-Productionst
- 10-ZawiahYahya
- 11-Sacralization
- 12-Trueknowledge
- 13-Knowing
- 14-being
- 15-Self-rule
- 16-communal
- 17-Subalternstudies
- 18-bahl
- 19-epochalbreak
- 20-foundingsubject
- 21-nationhood
- 22-swaraj-ist
- 23-Indocentric
- 24-Sub-elite
- 25-sinicization
- 26-delinking
- 27-moratorium
- 28-deschooling
- 29-paidwork

۳۰- فرید العطاس در فصول بعدی کتاب مورد اشاره در ابتدای مطلب به بحث و بررسی

پیرامون گفتمان‌های دگرواره فوق پرداخته و معتقد است تمایز اصلی درون گفتمان‌های دگرواره، بین دونوع گفتمان علوم اجتماعی بومی گرا و مستقل است.

سال‌ها می‌گذرد و بر خلاف آنچه تصور می‌شد، نگرش شهر وندان غربی نسبت به اسلام و هموطنان مسلمان‌شان روز به روز منفی‌تر می‌شود. رشد پوپولیسم و راست‌گرایی افراطی را می‌توان در اقصی نقاط جهان ملاحظه کرد؛ از هلند، نروژ، سوئد، اسپانیا، ایتالیا، یونان، فرانسه (تنها چند نمونه از کشورهای اروپایی) گرفته تا استرالیا، کانادا و آمریکا با ظهور محافظه‌کاران جدید، تی‌پارتی‌ها، و برخی اوانجلیست‌های مسیحی. پویش‌های بدنام کردن اسلام و مسلمانان مدام در جریانند: پوپولیست‌ها طرفداران‌شان را بسیج می‌کنند و به نقد بروز اجتماعی مسلمانان می‌پردازند، نقد این موضوع که مسلمانان خواهان برخوردی خاص هستند و علاوه بر آن تمایل دارند که تمدن‌های غربی را مستعمره خود کنند، هر چند که به آن اعتراف نمی‌کنند. این عده بدین ترتیب شمار رای‌دهندگان‌شان را افزایش می‌بخشند. ادعا می‌کنند که این «شهر وندان خارجی» یا «خارجی‌های درونی»، بزرگترین تهدید دوران به‌شمار می‌روند. می‌توان راه‌حلی برای بحران اقتصادی، بیکاری یا خشونت‌های شهری نداشت (یا حتی در این زمینه‌ها به وضوح بی‌تجربه بود)، اما «دشمن جدید» مسلمانان را هدف گرفت، توجه عموم را به بحث‌های فرعی و حتی ساختگی جلب کرد تا اعتبار سیاسی مان بیشتر شود؛ دوران غم‌انگیزی است.

مسئله‌ای که در نهایت نگران‌کننده به نظر می‌آید، تأثیر این جنبش‌ها و احزاب (هویتی، پوپولیست، دیگری‌ستیز، اسلام‌ستیز و نژادپرست) بر تمامی طبقات سیاسی و به‌طور کلی بر جامعه است. درباره «مسئله اسلام» طبقه‌بندی‌های قدیمی از بین رفته است؛ دسته‌بندی‌هایی که جناح راست را به سخت‌گیری نخبه‌گرایانه و چپ را به گشودگی بشردوستانه تقسیم می‌کرد. از جناح‌های سیاسی، چپ یا راست، گفتمان‌های پوپولیستی و اسلام‌ستیزانه به گوش می‌رسد و البته هستند اقلیتی از زنان و مردان شجاع، که در برابر این گفتمان‌ها مقاومت می‌کنند و یک‌دست دیدن [مسلمانان افراطی با سایر مسلمانان] را نمی‌پذیرند. شکاف بین کسانی که مایلند با اسلام و مسلمانان کنار بیایند و به این درک، نائل آمده‌اند که اسلام، از این پس، یکی از ادیان غرب است، با افرادی که به سختی با «تهدید اسلامی» مبارزه می‌کنند، و رای‌تعلقات سیاسی است. با این حال، مشاهدات نشان می‌دهند که شهر وندان کشورهای غربی (در اروپا و آمریکای شمالی مانند استرالیا) بیش از پیش به سمت مواضع

نگرش منفی به اسلام

طارق رمضان

برگردان: شادی ضابط



طارق رمضان (متولد ۱۹۶۲) روشنفکر مسلمان و استاد مطالعات اسلامی معاصر در دانشگاه آکسفورد می‌باشد. وی نوه حسن البنا، بنیان‌گذار اخوان المسلمین است. طارق رمضان، داری مدرک فوق‌لیسانس فلسفه و ادبیات فرانسه و دکترای مطالعات اسلامی و عربی از دانشگاه ژنو است. وی در قاهره مصر به‌صورت خصوصی در کلاس‌های درس عالمان دانشگاه الازهر تعلیم دیده است. طارق رمضان در دانشگاه «فریبرگ» سوئیس به تدریس فلسفه و مطالعات اسلامی پرداخته است. وی در مباحثه‌ها و مناظرات مربوط به اسلام در غرب و جهان، نقشی فعال دارد. او در آثارش بر قابلیت و اهمیت تطبیق فرهنگ اسلامی با ارزش‌های مدرن تأکید و مشارکت مسلمانان را در جوامع دموکراتیک تشویق می‌کند؛ در عین حال، وی منتقد سیاست‌های نژادپرستانه علیه مسلمانان است. هفته‌نامه تایم وی را در سال ۲۰۰۴ جزء صد نفر از تأثیرگذارترین شخصیت‌های جهانی شناخته است. او گرچه در سال ۲۰۰۴ مقام استادی در دانشگاه نوتردام (ایالت ایندیانا) را پذیرفت، اما تنها ۹ روز پیش از عزیمت، دولت جورج بوش ویزای او را لغو کرد و برای شش سال از ورود به خاک ایالات متحده محروم شد. طارق رمضان نویسنده کتاب‌های بسیاری از جمله «اصلاحات رادیکال: اخلاق اسلامی و آزادی» و «اسلام و بیداری عربی» است؛ «مسلمانان غرب و آینده اسلام» از جمله کتاب‌های طارق رمضان است که توسط آقای امیر رضایی به فارسی ترجمه و پژوهش‌شده مطالعات فرهنگی و اجتماعی آن را منتشر کرده است. در مقاله پیش‌رو، طارق رمضان نگاهی انتقادی به‌گرایش‌های رو به‌رشد اسلام‌ستیزانه و نژادپرستانه در غرب دارد که ممکن است مشارکت مسلمانان ساکن این کشورها در امور مختلف اجتماعی را با چالش مواجه کند. وی معتقد است، پنهان کردن هویت فرهنگی توسط مسلمانان در مواجهه با گرایش‌های اسلام‌ستیزانه، راه‌حل مناسبی نیست و مسلمانان غرب باید با کنشگری فعال و سازنده خود، حضورشان را در جوامعی که شهروند آن هستند، تحمیل کنند و رسمیت بخشند. این مقاله از این جهت که به نقد رویکردهای دیگری‌ستیزانه در اروپا می‌پردازد، می‌تواند در زمره ادبیات پسااستعماری قرار گیرد؛ فراتر از این می‌تواند به‌عنوان مدخلی برای آشنایی بیشتر با اندیشمندان عرب مسلمان و هم‌اندیشی‌های بیشتر در جهان اسلام تلقی گردد.

شهروندان غربی مسلمان سال‌ها گمان می‌بردند مراعات قوانین و آموختن زبان کشور کافیست تا شهروندی کامل شوند. اما با گذشت سال‌ها مشاهده کردند که به هیچ وجه چنین نیست. در بطن دولت - ملت ایشان نخست ملزم شدند، به حق نیز بود، که با حداقلی از «فرهنگ» که همان یادگیری زبان است، در چارچوبی قانونی در دولت ادغام شوند



طارق رمضان

سیاسی جناح راست قدم برمی‌دارند و هر روز بیشتر جذب افکار پوپولیست‌ها و حتی راست افراطی می‌شوند. حتی اگر قادر باشند از خود این احزاب فاصله بگیرند یاد نظرشان جلوه گر حزبی اهریمنی باشد.

جهانی شدن، از دست دادن نشانه‌های فرهنگی گذشته، بحران هویتی، کساد اقتصاد، بیکاری، تأثیر وسایل جدید ارتباطی و تغییرات فرهنگی از جمله دلایلی است که می‌تواند تردیدها و ترس‌ها، و در نتیجه توفیق بحث‌های پوپولیستی را و برای حضور مسلمانان در غرب توضیح دهد. وانگهی مسلمانان، اسرار را از پرده برون می‌افکنند: ایشان تمامی هراس‌ها را بر روز اجتماعی‌شان، روش جدید غربی بودن، رنگ‌ها، رفتارها، زبان‌ها و فرهنگ‌هایی که اصالتاً به آنها تعلق دارند، متمرکز می‌کنند. قوانین راعایت می‌کنند، به زبان کشورهای غربی حرف می‌زنند، خود را آمریکایی، فرانسوی،

استرالیایی یا انگلیسی می‌پندارند، اما چه سود، که مشکوک تر و حتی خطرناک تر به نظر می‌رسند. از ایشان خواسته شده بود در جامعه غربی ادغام شوند و نتیجه موفقیت‌شان، استعمار بالقوه قلمداد می‌شود. هراس‌ها و تضادها همه جا وجود دارد، آرامش و انسجام هیچ کجا.

در نظر سنجی اخیر می‌بینیم که در فرانسه انجام شده، این هراس‌ها و عدم پذیرش‌ها به روشنی بیان شده‌اند. فرانسه کشوری است که بالاترین تعداد مسلمانان را بین سایر کشورهای اروپایی داراست و این در حالی است که زمان حضور ایشان در این کشور نیز طولانی‌تر است؛ چرا که ما به نسل چهارم و حتی پنجم شهروندان فرانسوی مسلمان نیز می‌رسیم. شهروندانی که البته هنوز به عنوان فرانسوی «مهاجر تبار» شناخته می‌شوند، برخلاف باقی مهاجرین اروپایی و سفید که بعد از دو نسل به عنوان «فرانسوی» شناخته می‌شوند. اعداد هشدار دهنده است: ۴۳٪ مردم فرانسوی معتقدند حضور مسلمانان در فرانسه برای هویت کشورشان تا حدودی «تهدید» به حساب می‌آید. همین تعداد مخالف ساخته شدن مسجد هستند (این رقم در سال ۲۰۱۰، ۳۹٪ بود) و ۶۳٪ مخالف پوشیدن روسری در خیابان (۵۹٪ در سال ۲۰۱۰). نگرش‌ها بیش از پیش منفی می‌گردد و تمایل برای پذیرش حضور و فعالیت مسلمانان روز به روز کمتر. تنها ۱۷٪ فرانسوی‌ها حضور مسلمانان را موجب غنای فرهنگی تلقی می‌کنند. این پدیده ترس به دل انسان می‌افکند. فرانسه کشوری دیگری ستیزه‌تر یا نژادپرست‌تر از سایر کشورها نیست؛ در فرانسه احساسی شایع است که در سایر کشورها نیز مشاهده می‌شود. باید صدای آن را شنید و آگاه بود که این پدیده فی‌نفسه نه تنها برای مسلمانان، که برای فرانسه و تمام کشورهای غربی خطرناک است. زمانی که ترس، پوپولیسم، ایده‌های راست افراطی، دیگری ستیزی و نژادپرستی سایه می‌افکند، گسترش می‌یابد و عادی می‌شود (تا جایی که گاه اجرای تبعیض آمیز قانونی را توجیه می‌کند)، تمامی جامعه است که در خطر است و باید واکنش نشان دهد.

شهروندان غربی مسلمان سال‌ها گمان می‌بردند مراعات قوانین و آموختن زبان کشور کافیست تا شهروندی کامل شوند. اما با گذشت سال‌ها مشاهده کردند که به هیچ وجه چنین نیست. در بطن دولت - ملت ایشان نخست ملزم شدند، به حق نیز بود، که با حداقلی از «فرهنگ» که همان یادگیری زبان است، در چارچوبی قانونی در

دولت ادغام شوند. نسل‌های متفاوت شهروندان مسلمان غربی، قوانین لایبیک راعایت می‌کنند و به خوبی هموطنان‌شان، به زبان آن کشور تکلم می‌کنند. گاه از ایشان خواسته شد وفاداری‌شان را به میهن نشان دهند، این کار را هم کردند و بعضاً به گونه‌ای افراطی، چرا که مایل بودند به هر بهایی مورد پسند واقع شوند و خشنود گردانند یا به روش‌هایی که طبیعتاً انتقادی بود، عمل کردند (وفاداری شهروندی همیشه باید انتقادی باشد، بدین گونه که کشور را در انتخاب‌های نیکو حمایت کرد و زمانی که برخی تصمیمات سیاسی بحث‌برانگیز و به وضوح ناعادلانه است، هوشیار بود). این همان سه‌لا هستند که من سالهاست از آن‌ها به عنوان اولین مرحله کسب شهروندی و احساس تعلق یاد می‌کنم (مراجعه شود به کتاب اعتقاد قلبی من^۱): رعایت قانون (Law)، آموختن زبان (Language) و وفاداری (Loyal) به کشور^۲. هر روز بیشتر از قبل مشاهده می‌کنیم که این تنها اولین مرحله است و باید باز به جلو رفت.

اما مشکل تنها تعلق به دولت، پذیرش چارچوب قانونی یا تکلم به زبان نیست، مسأله مهم تعلق به ملت است، به حدیث مشترکی که زنان و مردان را به تاریخ مشترک، به یک فرهنگ و یک روانشناسی جمعی پیوند می‌زند. شهروندان غربی مسلمان می‌توانند به شهروندی و حقوق آن برسند، اما هنوز عضو «ملت» نیستند؛ این مرجع رسمی و غیررسمی که احساسات عمیقی را شکل می‌دهد و تغذیه می‌کند، کدهایی نظیر تعلق، اعتماد به نفس، اعتماد به دیگری که به همان سرنوشت ملی متعلق است و سایر کدهای رفتاری واضح یا ضمنی که در جامعه فرامی‌گیرند. حقوق و قدرتی که دولت به شهروندان اعطا می‌کند، واقعی و موثر است، اما تأثیر به رسمیت شناختن و قدرت نمادین بودن و «از ما بودن» که تعلق به «ملت» را شکل می‌بخشد نیز به همان اندازه واقعی و موثر است. امروزه مسلمانان در غرب شهروندان دولت هستند و خارجی‌های ملت.

سال‌های پیش‌رو، سال‌هایی بحرانی خواهد بود. تمام بحث‌هایی که بر سر لایبیک، بروز عمومی مسلمانان و ربط ناصواب اسلام به بحث‌های اجتماعی - اقتصادی (مدرسه، بیکاری، گتوسازی قومیتی و جماعتی، خشونت و غیره) صورت می‌پذیرد، بهانه‌هایی هستند برای این که در این موضوع خاص از مسأله اصلی پرهیز شود: آیا اسلام دینی از ادیان غرب است و مسلمانان بخشی از آینده این تمدن هستند؟

پاسخ به این سوال برای غرب مستلزم خود کاوی در باره تاریخ، هویت و پیشرفت به سمت یک تکثر گرایی جدید و اراده شده است. باید معتمدانه نگاه انتقادی به خود را بسط داد، تعریف نوینی از خود ارائه داد که باز تر و وسیع تر باشد و به بی طرفانه ترین شکل ممکن مفهوم تاریخ را در بر بگیرد و به سمت بی میلی ها و هراس ها نرود.

در معنا کردن ملت، فلسفه و محتوای جدید لازم است، چرا که باید مسئولیت تاریخ خود را به عهده گرفت؛ همه تاریخ را اشیایسته و ناشایسته. تاریخ گذشته و نیز پیشرفت های عینی و غیر قابل برگشت آینده؛ و زمان لازم است تا شهروندان مسلمان وارد روایت مشترک ملت شوند. در نتیجه طی دو نسل آینده، مشارکت فکری، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی شان خواهد بود که تعریف های تقلیل گرای «ملت» را از بین خواهد برد؛ تعریف هایی که شامل خود آنها نمی شد. مسلمانان با یک تناقض روبرو هستند: پوپولیست ها و اسلام ستیزان از آنان می خواهند ناپدید شوند تا «پذیرفته گردند»، در حالی که آنها باید به گونه ای مثبت، قابل رویت باشند تا مورد احترام واقع شوند، به رسمیت شناخته شوند و به عنوان سوژه و بازیگر اصلی حدیث مشترک میهن به شمار آیند. ناپدید شدن در پاسخ به هراس ها (کاری که اکثریت شهروندان، ما بلند مسلمانان انجام دهند)، اشتباه تاریخی است که نباید مرتکب شوند.

اساسا کار دیگری باید کرد؛ باید تاریخ آموخت، در تنظیم انتخابی حافظه غربی انتقادات سازنده کرد (مخصوصا در برابر اسلام، ولی نباید تنها مورد باشد)، فلسفه ها و پویایی های اجتماعی

و سیاسی را مطالعه کرد، و در فضا های فرهنگی، هنری و ورزشی حضور داشت؛ تنها پاسخ مناسب به تنش های کنونی همین ها به نظر می رسد. باید انقلابی فکری به راه انداخت، از بحث ها و دفاع های کاذب خارج شد، مانند سوژه های غربی که خود، خود را تعریف می کنند، باید خود را تحمیل کرد، مانند فعالان پیشرفت جامعه (و در عین حال به ارزش ها و اعمال مذهبی خود نیز گردن نهاد)، یا نظیر عاملین تکثر (ی که خواهان آند) و صلح اجتماعی که شرطش عدالت و احترام و مبارزه با نژاد پرستی است. این ها چالشی عظیم است که مستلزم تعهدی چند بعدی است: صحبت از تعهدی انحصارا فکری، سیاسی یا اجتماعی نیست، چرا که در تاریخ بشر، هنر، فرهنگ، ورزش و طنز توانسته اند روحیات را به روشی بسیار موثر (حتی خیلی بیشتر) به شکل مثبت تغییر دهند یا مکمل آن باشند. مسیر، طولانی و سخت است، مانند مبارزات قدرت، برابری، دوستی، عدم پذیرش، نژاد پرستی ها، نفرت و سایر مسائلی که به روابط انسانی مربوط می گردد. سرنوشت غرب مانند تمام تمدن ها در دل این معادله پرخطر است: وحدت مردمی که عینا یکی هستند و در عین حال از تنوعی غنی برخوردارند و آن تجلیل را می کنند. ■

پی نوشت:

۱- این مقاله در تاریخ ۲۹ اکتبر ۲۰۱۲ در سایت رسمی طارق رمضان منتشر

شده است. نشانی اینترنتی مطلب:

<http://www.tariqramadan.com/spip.php?article12599>

2. Mon intime conviction, Paris - Presses de Châtelet, 2009.

3. doi, langage, loyauté. معادل این سه واژه به زبان فرانسه -3

مسلمانان با یک تناقض روبرو هستند: پوپولیست ها و اسلام ستیزان از آنان می خواهند ناپدید شوند تا «پذیرفته گردند»، در حالی که آنها باید به گونه ای مثبت، قابل رویت باشند تا مورد احترام واقع شوند، به رسمیت شناخته شوند و به عنوان سوژه و بازیگر اصلی حدیث مشترک میهن به شمار آیند

فکر در آسمان با هواپیما تصادف کرد

نویسنده: داود علی بابایی

چاپ اول: ۱۳۹۰

انتشارات امید فردا، تلفن: ۰۲۱-۶۶۹۱۳۵۶۸ و ۰۲۱-۶۶۹۱۷۴۴۹-۰۲۱

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

کتاب فکر در آسمان با هواپیما تصادف کرد، شامل نوشته هایی است به سبک زنده یاد پرویز شاپور که متأسفانه پس از درگذشت ایشان، سبک او چندان در ادبیات ایران پیگیری نشد. داود علی بابایی در این کتاب می کوشد جملاتی را در غالب همان نوع کلماتورها نوشته و در دل این جملات ساده، مفاهیم عمیق اجتماعی، سیاسی و مشکلات امروز جامعه ایران را ارائه نماید.



پرسش‌هایی درباره «اندیشه شرقی»

آشیل وین برون (۱)
برگردان: مرجان نمازی

مقاله پیش‌رو، نویسنده پس از طرح مقدمه‌ای انتقادی در خصوص دوگانه‌سازی‌هایی غربی - معنویت و حکمت شرقی «در مطالعات غرب می‌گیرد، طی پرسش‌ها و محورهایی چند کوشش می‌کند این گونه نگاه ذات‌گرایانه به شرق را به چالش کشیده و نمونه‌هایی از تحقق تاریخی علم و اندیشه شرقی را ذکر نماید. این مقاله ترجمه‌ای است از مطلب منتشر شده در نشریه علوم انسانی (sciences humaines) به عنوان ویژه‌نامه‌ای خاص در تاریخ جولای ۲۰۰۱ که به عنوان ویزه‌نامه‌ای خاص (a pensee orientale) به شرق و شرق‌شناسی پرداخته است. اعداد داخل قلاب [...] مربوط به یادداشت‌های نویسنده است و اعداد بالانویس از مترجم می‌باشند.

۱- آیا اندیشه‌ای با عنوان «اندیشه شرقی» وجود دارد؟

در تاریخ ۱۸ اکتبر ۱۹۸۹ در ساحل نیویورک (۲) (امریکا) جلسه ملاقاتی بین دالایی لاما و چند تن از پژوهشگران غربی (از جمله چند فیلسوف، روانشناس و عصب‌شناس) در خصوص موضوع علوم مربوط به روح (۳) برگزار شد [۱]. جلسه هنوز آغاز نشده بود که به دالایی لاما خبر رسید، جایزه نوبل صلح به او اعطا خواهد شد. دالایی لاما، که همیشه مؤدب و خندان است و ظاهرش عاری از هر گونه اثر آشفتنگی و بلواهای خارجی، مایل نبود جلسه پیش‌بینی شده را به تعویق بیندازد. بنابراین جلسه آغاز و بحث‌ها حول ذات یا طبیعت آگاهی، (۴) خاطره یا حافظه، (۵) خود (۶) و روش علمی پی گرفته شد.

بیش از محتوای جلسه ترکیبات و تنظیمات ظاهری و فرمی جلسه جالب بود و این تصور را ایجاد می‌کرد که دو بینش جهانی، دو سنت اندیشه و دو دنیای ذهنی متفاوت را برابر یکدیگر قرار داده است. یک سو «علم» غربی که توسط دانشمندان و فلاسفه نمایندگی می‌شد که اغلب «ماتریالیست» بودند و به روح انسانی با عنوان و اصطلاح ساختارها و کارکردهای ذهنی می‌پرداختند و از سوی دیگر دالایی لاما، نماینده معنویت شرقی (۷) که در مورد خود، حالت‌های مختلف آگاهی و تجربه زندگی‌های پیشین صحبت می‌کرد. در یک سو خرد، علم، تجربه و آزمون، شواهد علمی و در سوی دیگر حکمت، (۸) تأمل و اندیشه (۹) و تجربه حالت‌های آگاهی... (۱۰)

این گونه است تصویری که غربی‌ها ترجیح می‌دهند از اندیشه شرقی داشته باشند؛ آنها تصور خود را حول برخی ایده‌ها - نیر وها (۱۱) - سازمان می‌دهند؛ از نظر آنها شرق به جای فلسفه و علوم، حکمت (مانند بودیزم یا هندوئیسم) دارد و تنها آن را بسط و گسترش می‌دهد. با پذیرفتن حرف هگل، هوسرل و هایدگر، تفکر عقلانی در یونان متولد شده و در عصر روشنگری در اروپا و نه در شرق گسترش یافته است. بنابراین اندیشه شرقی، نظام‌های فلسفی، علوم، فنون و تکنیک‌ها را به سود معنویت‌های مبتنی بر زندگی درونی رها کرده است.

چنین بازنمایی و نمایشی از شرق، از باوری که در آن تکبر (۱۲) و افسون و جلد (۱۳) در هم می‌آمیزد نشأت می‌گیرد. از یک سو تکبر به این علت که شرق نتوانسته به عصر خرد (۱۴) دست یابد و از سوی دیگر جذب نسبت به تکنیک‌های معنوی و واژه‌های جادویی - ذن، یوگا، تائو، نیر وانا و... - به همان میزان نسبت به امید به سازگاری و همسانی، آرامش

و آسودگی و نیز تعادل درونی که در اندیشه شرقی وعده داده شده است.

در نیمه دوم قرن بیستم است که تاریخ‌نگاران علوم و فلسفه، نگرشی جدید نسبت به مسائل را مطرح و پیشنهاد می‌کنند که بنا بر آن آسیا نه تنها از یک بدنه (۱۵) فلسفی غنی برخوردار است که با حکمت‌های شرقی پیوند می‌یابد، بلکه در آنجا علوم و فنون نیز به همان میزان جایگاه مهمی کسب کرده‌اند. با این حال باید پیش از هر چیز به ریشه‌های این اندیشه شرقی بازگشت و توجه کرد.

۲- معنویت‌های شرقی بزرگ کدامند؟

از دوران باستان تا کنون برای غربی‌ها واژه «شرقی» بر هر آنچه در شرق یافت می‌شد، اطلاق می‌شود. از نظر جغرافیایی، شرق همزمان شامل خاور دور، خاور میانه و آسیای مرکزی می‌شود.

در قرن ۱۹، «شرق‌شناسی» جنبشی ادبی و تصویری تبدیل می‌شود که تنها متوجه جهان اسلام است. با این حال در حوزه تاریخ اندیشه‌ها و علوم انسانی، شرق‌شناسی کاملاً معنا و مفهوم دیگری می‌یابد؛ در این حوزه، شرق‌شناسی شامل مطالعه زبان‌ها و فرهنگ‌های آسیایی است. بر این مبنای ریشه‌ها علمی شرق‌شناسی و مؤسسات مبتنی بر آن شکل گرفته‌اند. خلاصه آنکه در سال‌های اخیر اصطلاح و عبارت «اندیشه شرقی» را اغلب، معنویت‌های برخاسته از آسیا از جمله هندوئیسم، (۱۶) بودیزم، (۱۷) کنفوسیوس‌ئیسم، (۱۸) تائوئیسم، (۱۹) شینتوئیسم (۲۰) و شاخه‌های متعدد آنها دربر گرفته است.

هند مهد دو نظام دینی - فلسفی بزرگ، یعنی هندوئیسم و بودیزم است. در واقع هندوئیسم مطابق با مجموعه‌ای از متون و باورهای است که سه هزار سال بر کل شبه‌قاره هند مسلط بود. عنوان «هندو» را مسلمانان ابداع کردند و سپس در قرن ۱۹ غربی‌ها آن را برای اشاره به بودیزم، (۲۱) برهمانیسم، (۲۲) تانتریسم، (۲۳) جانیئیسم (۲۴) گرفته و به کار بردند. بودیزم دومین نظام معنوی بزرگی است که در هند و در قرن پنجم پیش از میلاد متولد شده است، اما برخلاف هندوئیسم که در داخل مرزهای سزمین ملی خود محدود ماند، به کل آسیا بسط پیدا کرد. بودیزم صورت‌های متعددی به خود می‌گیرد که عبارتند از بودیزم راه بزرگ (۲۵) و راه کوچک (۲۶) بودیزم تانتریک، (۲۷) بودیزم تبتی (لامائیسم)، (۲۸) و ذن ژاپنی.

چین، دیگر سرچشمه تمدن، به همان میزان، مهد دو نظام معنوی و فلسفی - دینی است: کنفوسیوس‌ئیسم و تائوئیسم که هر دو آنها نیز حول و حوش قرن پنجم پیش از میلاد شکل گرفته و از خطابه‌های دو استاد اندیشه خود یعنی کنفوسیوس (۲۹) و لائوتسه (۳۰)

(که بدون شک وجود او افسانه‌ای است) برگرفته شده‌اند.

کنفوسیونیزم، تائوئیسم و بودیسم (پس از رواجشان در چین) در طول قرن‌های آتی، سه گذرگاه و مجرای معنویت چینی را شکل می‌دهند. از سوی دیگر معنویت‌های دیگری نیز در شرق شکل گرفته‌اند که عبارتند از شینتوئیسم و جانیسم. بودیسم، کنفوسیونیزم و تائوئیسم که هر کدام به چندین جریان تقسیم شده و در طول تاریخ گسترش یافته‌اند. بر مبنای این ریشه‌های متعدد و گوناگون عرفانی دینی، (۳۱۱) نظام‌های فلسفی دقیقی مشتمل بر تفسیرهایی از متون مقدس شکل گرفته‌اند. بنابراین ترکیبی از این دسته اصول آئینی (۳۲) است که در آن حکمت، باورهای دینی، اسطوره‌شناسی و فلسفه در هم می‌آمیزند، عموماً اندیشه شرقی نامیده می‌شود.

۳. آهند به چه می‌اندیشد؟

بر اساس منابعی که غربی‌ها آن را هندوئیسم می‌نامند، در هند، دینی با عنوان دین وداها (۳۳) وجود دارد که بین سال‌های ۱۸۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از میلاد مسیح توسط افراد هندواروپایی وارد این کشور شده است. افراد هندو آریایی یا Aryas نیز پس از حملات پیاپی، هند شمالی را تسخیر و نظام کاستی، زبان سانسکریت و دین ودایی را به مردم آنجا تحمیل کردند. دین ودایی نام خود را از چهار مجموعه متون آیینی و مناسکی می‌گیرد: وداها، که واژه‌ای است به معنی «آگاهی» یا «دانش متعالی» شامل مجموعه‌هایی است از هزاران نیایش و سرود مذهبی، دعا، دستورالعمل و سبک قربانی کردن یا آهنگ‌های آیینی و عبادی؛ این سبک‌ها و دستورالعمل‌ها با تعداد زیادی قربانی و نذر و هدیه به خداوند با هدف جلب رضایت و نظر او همراه است؛ چرا که دین ودایی دینی است مبتنی بر قربانی که به تکریم و تقدیس نیروهای طبیعی تبدیل شده و در آن مردان خدا اغلب شکل و صورت ارواح، حیوانات رابه خود می‌گیرند.

یکی از متون ودائیسم، اوپانیشادها (۳۴) یا رویکردها هستند که متونی جدیدتر (در حدود پنج قرن پیش از میلاد نوشته و تدوین شده است) به‌شمار می‌روند و دربردارنده تعداد زیادی نکات فلسفی و متافیزیکی‌اند. سپس در حدود قرن پنجم و سوم پیش از میلاد ودائیسم به هندوئیسم کلاسیک (یا بودیسم) تغییر شکل و تحول می‌یابد.

از قرون نخست عصر ما به بعد، متون مقدس هندوئیسم جای خود را به انبوهی از تفاسیر و تعبیر تفسیری بیشتر انتزاعی و مفهومی داده‌اند. این تفاسیر پایه‌ای برای فلسفه کلاسیک هندی تشکیل داد

که تأمدت‌ها توسط غرب رد می‌شد، اما سرانجام هدف توجه و کشفی مجدد قرار گرفت [۲].

یکی از مهمترین دوران‌ها در اندیشه هندی مربوط به دوره امپراطور گوپتا (۳۵) (در قرن پنجم پس از میلاد) است که «قرون روشنائی» (۳۶) هند کلاسیک به‌شمار می‌رود. در این دوره، شش دانشانا (۳۷) یا دیدگاه در خصوص دنیا و جهان بسط داده شد و تدوین گشت.

هریک از این شش دیدگاه مرتب با یک مکتب آیینی (۳۸) است، همچنین به تخصصی نظری نیز ارجاع داده می‌شوند، بنابراین نیا یا (۳۹) نمایانگر رشته اصولی است که به منطقی و عقلانیت تحول یافته است. و دانتا (۴۰) نیز پیشرفت آیینی است که در حوزه طبیعت براهمارخ داده است. شناخته‌شده‌ترین نماینده و دانتا، شانکارا (۴۱) است که در قرن هشتم عصر ما می‌زیسته است و به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف هندی شناخته می‌شود. یوگانیزم از این شش دیدگاه به‌شمار می‌رود.

بودیسم که برگرفته از شهود بودا است در قرن پنجم پیش از میلاد مسیح در دشت گنگ شکل گرفته و خود نیز صورت‌های مختلفی می‌گیرد و در حالی که تغییر شکل می‌دهد و به تانتریسم، بودیسم چینی، بودیسم تبتی و ژاپنی و... با چندین مکتب مختلف تقسیم می‌شود، در کل آسیا منتشر می‌گردد. بودیسم همچنین به شکل و فرم‌های مختلف از شکل دین عامه (۴۲) با افسانه‌ها و آیین‌های دینی گرفته تا پراتیک‌ها و تمرین‌های معنوی و کمتر عرفانی - و از طریق تأملات نظری و فلسفی بر روی زمان و آگاهی، منتشر شده است.

۴. فلسفه چینی چیست؟

(همان‌طور که چینی‌ها می‌گویند) فلسفه چینی با سه «آموزه» اصلی شناخته می‌شود: یی‌کینگ (۴۳) (با نظریه‌اش در مورد یین (۴۴) و یانگ) (۴۵) تائوئیسم و کنفوسیونیزم.

یی‌کینگ کتابی است رمز آمیز و مبهم که حدود سه قرن پیش نوشته شده و در آن مفهوم دو تایی کیهان - یین و یانگ - فرموله شده است که دو اصل متضاد و مکمل هم بوده و با همه چیز هم‌گهروهم‌جوهر (۴۶) هستند. یی‌کینگ خود رابه صورت مجموعه‌ای از اشکال هندسی (هگزگرام: شکلی مرکب از دو مثلث متساوی‌الاضلاع) معرفی می‌کند که از خطوطی شکل یافته است که بین یانگ و یانگ رابازنمایی می‌کنند. ترکیب هر شکل، بازنمای یکی از سطوح جهان است و دست‌کاری این شکل هادر حقیقت، ابزاری برای غیب‌گویی به‌شمار می‌رود. در اصل یانگ نشان‌دهنده دامنه روشن و آفتابی کوه است و اگر بخواهیم آن را

این‌گونه است تصویری که غربی‌ها ترجیح می‌دهند از اندیشه شرقی داشته باشند؛ آنها تصور خود را حول برخی ایده‌ها - نیروها سازمان می‌دهند؛ از نظر آنها شرق به جای فلسفه و علوم، حکمت (مانند بودیسم یا هندوئیسم) دارد و تنها آن را بسط و گسترش می‌دهد. با پذیرفتن حرف هگل، هوسرل و هایدگر، تفکر عقلانی در یونان متولد شده و در عصر روشنگری در اروپا و نه در شرق گسترش یافته است. بنابراین اندیشه شرقی، نظام‌های فلسفی، علوم، فنون و تکنیک‌ها را به سود معنویت‌های مبتنی بر زندگی درونی رها کرده است

تعمیم دهیم، هر آنچه که روشن، گرم، آسمانی و خیره‌کننده، مردانه و قوی است را دربر می‌گیرد. یانگ یک اصل مردانه است، اما این دامنه مقابل این کوه است. بین یک اصل زنانه و نشان‌دهنده هر آنچه سرد، پست، منفعل، زمینی و شبانه است. این دو اصل مخالف هم، اما در عین حال مکمل هم هستند، چرا که هر آنچه در این دنیا به وجود می‌آید (مثل تولد فرزندان) مستلزم ازدواج و ترکیب این دو اصل است. این دو دایما بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و شرایط امکان یک‌سری تحولات را به دست می‌دهند که سبب ایجاد صورت‌ها و فرم‌های چندگانه دنیایمی‌شود.

سپس یی‌کینگ در تائوئیسم ادغام می‌شود. تائوئیسم ابتدا به‌عنوان یک حکمت، اخلاق متمایل به اعتدال و نفی راه و رسم مرتاضی و ترک دنیایی و هم‌لذت‌های دنیوی آغاز شد.

کنفوسیوس، پدر کنفوسیونیزم هم‌دوره با بودا و در قرن پنجم پیش از میلاد می‌زیسته است. آموزه‌های او مبتنی بر اصول لائیک و اگنوستیک است (بنا به گفته کنفوسیوس: «آسمان سخن نمی‌گوید»). این اصول آیینی اخلاقی که در صدد تنظیم زندگی اجتماعی است، متکی بر یک

رایج است که اندیشه‌های غربی و شرقی را از نظر چند ویژگی بارز و مهم با هم مقایسه می‌کنند: تفکر غربی، تحلیلی و عقلانی است؛ تفکر شرقی تلفیقی و حسی و شهودی است. غرب به فکر تسلط بر طبیعت است؛ شرق، دغدغه تسلط بر آگاهی و شناخت خود را دارد. غرب، پرومیتوسی و شرق تعمقی و تأملی است. غرب، برابری خواه است، اما اندیشه شرقی سلسله‌مراتبی است. غرب، ماده‌گرا و ماتریالیست است و شرق روح‌گرا

«اخلاق زندگی» است که مشخصه آن فضیلت‌های اخلاقی اصلی و عمده مانند عشق به والدین، عدالت و درستی و صداقت است.

تائوئیسم و کنفوسیونیزم، چیزی را شکل می‌دهند که ماکس ویر جامعه‌شناس آن را «جهت‌گیری‌های زندگی» (۴۷) می‌نامد که بویژه با میانه‌روی، اعتدال و قواعد رفتاری در اجتماع مشخص می‌شود. سپس عمل‌ها و باورهای دینی (dao) و نیز تأملات نظری فلسفی (dao) در چیزی که ابتدای امر، حکمت نبوده است، با یکدیگر ترکیب می‌شوند.

اما اندیشه چینی به همین سه آموزه‌ی کینگ، کنفوسیونیزم و تائوئیسم ختم نمی‌شود. از دوران باستان به بعد، سیماکیان (۱۴۵ تا ۸۶ پیش از میلاد)، تاریخ‌نگار بزرگ چینی اندیشه چینی را در شش مکتب (jia) دسته‌بندی کرده است. همراه با این سه مکتب (بی‌کینگ، تائوئیسم و کنفوسیونیزم) سه مکتب (Mozi) به نوعی پیامبر صلح است که طرفدار عشق همگانی بود و اصول نابرابر کنفوسیوس را رد می‌کرد؛ مکتب نام‌ها (Mingjia)، که به آن مکتب نومینالیست‌ها نیز می‌گویند؛ مکتب قوانین (fijia) نیز رشد می‌کنند و گسترش می‌یابند.

می‌بینیم که هیچ چیزی به اندازه اندیشه چینی غیر همگن و نامتجانس نیست. در چین علاوه بر افراد اهل عرفان، عیاش‌ها و یاده‌گسارها، «آثار شایسته‌ها»، نومینالیست‌ها نیز یافت می‌شده‌اند... وقتی وارد جزئیات تاریخ این کشور می‌شویم، تعداد زیادی از اندیشمندان و مکتب‌ها را می‌یابیم که بدون شک به اندازه سنت فلسفی غربی غنی و پربار هستند.

۵-۵-۵-۵ حکمت یا فلسفه؟

چگونه می‌توان معنویت‌های شرقی را توصیف کرد؟ بودیزم، هندوئیسم، تائوئیسم، کنفوسیونیزم؟ باید آنها را دین نامید؟ حکمت نامید؟ یا فلسفه؟ یا همه آنها با هم؟ با نگاهی تطبیقی و تاریخی می‌توان این پرسش‌ها را پاسخ گفت. معنویت‌های بزرگ رایج مراحل تکاملی یکسانی را طی کرده‌اند که می‌توان در سه مرحله آن‌ها را مشخص کرد:

مرحله اول؛ ابتدا هندوئیسم هندی، شینتوئیسم ژاپنی، بی‌کینگ (۴۸) چینی در دوران باستان و حدود سه هزار سال، پیش شکل گرفته‌اند. اینها باورهای دینی نسبتاً ابتدایی هستند که از مناسک جادویی (۴۹) و وردهای رمزآمیز (۵۰) تشکیل شده که به شیوه‌ها و فرم‌های شفاهی رواج یافته‌اند. اینها خود را همچون مجموعه‌ای متنوع از اولو‌هیت که اغلب باز نمودی از نیروهای طبیعی است به همگان معرفی می‌کنند و همیشه با افسانه‌ها و اساطیری از همه نوع همراه هستند.

دومین مرحله؛ حدود قرن پنجم پیش از میلاد تقریباً به طور همزمان بودیزم، تائوئیسم، کنفوسیونیزم و جائینیسم پدیدار شدند. نقاط مشترک بین این مکاتب چشمگیر و درخور توجه است. همه آنها بر خاسته از خطابه‌های پیامبران خود یعنی بودا (حدود ۵۶۰ تا ۴۸۰ پیش از میلاد)، کنفوسیوس (۵۵۱ تا ۴۷۹ پیش از میلاد)، لائوتسه (طبق سنت متولد ۶۰۴ پیش از میلاد) و ماهاویرا (۵۰) (بنیانگذار جائینیسم) هستند. در اینجا می‌توان به همزمانی ظهور فلسفه در یونان اشاره کرد و این دو رویداد را از لحاظ زمانی با هم همزمان دانست. پیام این پیامبران، دینی نیست، بلکه لائیک و دنیوی است و اخلاق زندگی را پیشنهاد می‌دهد: چگونه باید در جامعه زندگی کرد؟ چگونه با رنج و توفان‌ها و بلو‌های زندگی روبه‌رو شد؟ چگونه به آگاهی و بیداری نائل شد؟ پیامبران در قالب سخنانی حکیمانه، گفته‌های ناقص و رمزآمیز به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهند. به عبارتی آموزه‌های آنها هنوز شکل نظام‌های فلسفی را نگرفته است.

سومین مرحله؛ در قرن‌های بعدی مکتب‌های رسمی تفکر و اندیشه در قلب معابد بودایی، تائویی یا بین ادیبان و علمای فرهیخته چینی گسترش

می‌یابند. در چین در قرن اول پیش از میلاد مسیح جریان‌های فلسفی تکثیر شدند که تاریخ‌نگار دوران باستان، سیماکیان (۵۱) آنها را در شش مکتب جمع‌آوری و دسته‌بندی کرده است. در هند نیز ابتدای دوره مسیحیت، شش جریان فکری یا دارشانا (۵۲) (دیدگاه) متبلور شدند که هر یک تعبیر خود را از اندیشه برهمایی (۵۳) (هندوئیسم کلاسیک) ارائه می‌دهند. این نظام‌های فلسفی همچون تفسیرهایی از متون «مقدس» ظاهر شدند و خود را معرفی کردند، یعنی رمزگشایی کردن مفهوم پنهان صورت‌ها، روایت‌ها و خطابه‌ها. در این مرحله اندیشه نظری از کلیشه‌های دکماتیک و جزم‌اندیشانه پیشی می‌گیرد. در حالی که متون اصلی سنت (وردهای جادویی، ۵۳) سخنان و موعظه‌های حکیمانه، روایت‌های افسانه‌ای (متونی رمزآمیز بودند، پیشرفت‌های بعدی بیشتر ظاهری، نظری و انتزاعی می‌گیرند که زمینه تولد تخصص‌های نظری با عناوین متفاوت یک، منطق، ساختار زبان، روانشناسی یا حتی فلسفه آگاهی را فراهم می‌کنند.

همزمان که مکتب‌های فلسفی شکل می‌گرفتند صورت‌های دیگر اندیشه از بین نرفتند و ناپدید نشدند. هر یک از معنویت‌ها، مجموعه عقیده‌ای و تعلیماتی از دل خود می‌زایند که اخلاق زندگی (با سرمشق‌ها و الگوهای رفتاری و قواعد اخلاقی خاص خودش)، راه و وسیله آزادی (با تکنیک‌های معنوی و جسمانی)، دین عامه (با فرهنگ عامه، مناسبات، افسانه‌ها، دعاها و نیایش‌ها، و معابد خاص خودش)، پژوهش فلسفی (با تفسیرها، شرح‌ها و پیشرفت‌های مفهومی خاص خودش) به آن می‌پیوندند.

۶-۱-۶-۱-۶-۱ وجه تمایز فرهنگ‌های شرقی و غربی در چیست؟

رایج است که اندیشه‌های غربی و شرقی را از نظر چند ویژگی بارز و مهم با هم مقایسه می‌کنند: تفکر غربی، تحلیلی و عقلانی است؛ تفکر شرقی تلفیقی (۵۶) و حسی و شهودی (۵۷) است. غرب به فکر تسلط بر طبیعت است؛ شرق، دغدغه تسلط بر آگاهی و شناخت خود را دارد. غرب، پرومیتوسی (۵۸) و شرق تعمقی و تأملی (۵۹) است. غرب، برابری‌خواه است، اما اندیشه شرقی سلسله‌مراتبی است. غرب، ماده‌گرا و ماتریالیست است و شرق روح‌گرا (۶۰) و....

یک کارشناس برای رد کردن و اثبات نادرستی این تقابل‌های مختصر و خلاصه شده در وضعیت خوبی قرار دارد و می‌تواند نشان دهد که حکمت یونانی (فلسفه رواقی (۶۱) و فلسفه اپیکوری (۶۲) در

میدان مبارزه‌ای متفاوت از میدان مبارزه شرقی‌ها قرار ندارد و یا اینکه اندیشه شرقی به هیچ وجه اندیشه ماتریالیستی و عقلانی را رد نکرده است [۴].

نه ایده تفاوت بنیادین اندیشه غربی و شرقی و نه ایده وحدت عمیق بین این دو، هیچ یک حقیقتاً قابل قبول و رضایت بخش نیستند. اگر دو نظام فرهنگی را با هم مقایسه کنیم، چند ویژگی مشترک و تعداد زیادی تفاوت می‌یابیم. مسئله، بیشتر دانستن این نکته است که آیا این دو، دو «جهت گیری کلی» و دو سبک و شیوه شناختی متفاوتی هستند یا خیر؛ که سؤالی دشوار برای پاسخگویی است، چرا که در مقایسه با کسانی که قائل به دو دنیای فکری متفاوت شرقی و غربی هستند، نویسندگان اندکی وجود دارند که دیدگاهی کلی و عام نسبت به تحول این دو دارند. در سال‌های دهه ۱۹۲۰، لیانگ شو مینگ (۶۳) (۱۸۹۳-۱۹۸۸)، فیلسوف چینی، فرهنگ غربی را همچون نگرشی پرومیتوسی و فاتح و پیروز در برابر زندگی می‌بیند که این نگرش خود را در علم، فتح دنیا و دموکراسی (که نفی بردگی، بندگی و اسارت است) نشان می‌دهد و ابراز می‌کند؛ برعکس فرهنگ چینی با «روح آرامش و تسکین و تعدیل میل‌ها» و نگرش هندی که «با کف نفس و ترک میل‌ها» مشخص می‌شود. از اینجاست که سلوک زندگی، گرایش‌ها و پروردهایی در برابر طبیعت، سیاست، کار، علم و توسعه به طور کلی نشأت می‌گیرد.

با وجود این، ال. شو مینگ به همان میزان، خاطر نشان می‌کند که مقایسه بین فرهنگ‌های شرقی و غربی، معطوف به دوره‌های تاریخی یکسانی صورت نمی‌گیرد. تاریخ فرهنگ علمی غربی به پیش از قرن ۱۷ نمی‌رسد. در حالی که وقتی ما از اندیشه شرقی صحبت می‌کنیم، منظور سنت‌هایی هزار ساله است. ممکن است تقابل‌های نسبت داده شده به این فرهنگ‌ها به چیزی مربوط باشد که آن را «دوره‌های اندیشه» (۶۴) می‌نامند، اما می‌توان گفت تقابل‌های کلاسیک خاص بین شرق و غرب تنها بیانگر تقابل‌هایی بین جوامع سنتی و جوامع مدرن هستند.

۲- آیا علمی به عنوان علم شرقی داریم؟

اندیشه شرقی در حکمت‌ها و معنویت‌ها خلاصه نمی‌شود. آسیا در زمینه‌های علوم و فنونی، مرکز پیشرفتی بوده؛ خود مختار و مستقل که اغلب، پیشگام آن پیشرفت‌هایی است که در غرب رخ داده و خود به تنهایی به ابداعات و کشفیاتی اساسی ختم شده است.

چنین است در مورد ریاضیات هندی و چینی که از زمان دوران باستان به سطحی عالی از پیشرفت

دست یافته‌اند. سیستم اعشاری، (۶۵) کاربرد صفر، نخستین حل‌ها و تجزیه‌های معادلات جبری قرن‌ها پیش از آنکه به واسطه دانشمندان غرب به غرب معرفی شوند در چین و هند استفاده می‌شده‌اند.

سیستم شمارش و اعداد عربی که امروز به کار می‌بریم در حقیقت توسط همین دانشمندان غرب از هند وارد غرب شده است. معرفی این نظام عددی جدید (که بعدها جای آن را نظام عددی رومی‌ها گرفت) عاملی مهم و تعیین کننده در پیشرفت‌های علمی غربی است. سنت ریاضی هندی تا دوران معاصر توسط تعداد زیادی از ریاضی دانان حفظ شده بود.

در چین، بویژه به مدد تحقیقات و پژوهش‌های تاریخی جوزف نیدهام (۶۶) (۱۹۹۵-۱۹۰۰) و اثر ماندگار او «علم و تمدن در چین»، سنت غنی علمی و فنی از سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ به بعد دوباره کشف شد. از این دوره به بعد تاریخ علوم چینی به میدان پژوهشی بسیار پرثمری تبدیل شده است.

دانشمندان چینی علاوه بر دانش‌شان در خصوص ریاضی، دانش و معرفت‌پروری در زمینه‌های متعددی جمع‌آوری کرده‌اند و به امانت گذاشته‌اند که از بین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: در ستاره‌شناسی، از قرن چهارم پیش از میلاد فهرست چندین هزار ستاره را تهیه کرده‌اند؛ در گیاه‌شناسی، در قرن ۱۶ میلادی دانشمندی چون لی شی‌ذن (۶۷) اثری با عنوان «فهرست دارویی (دارونامه) بزرگ» را نوشته است که نه تنها گیاهان خاصی را با ویژگی‌ها و خصلت‌های آنها توصیف می‌کند، بلکه دسته‌بندی تمام عیار علمی را پیشنهاد می‌دهد. در زمین‌شناسی، کانی‌شناسی (۶۸) و جغرافیا نیز معرفت‌های گوناگونی کسب و جمع‌آوری کرده‌اند.

با این حال بویژه در خصوص فنون و تکنیک‌های مادی است که چینی‌ها بیشترین موفقیت را کسب کرده‌اند: در زمینه کشاورزی (پایه گاو آهن و افسار)؛ در صنعت (اختراع پمپ‌های هیدرولیک، ماشین‌های بخار)؛ در مهندسی معدن (ساخت پل)؛ در پزشکی (طب سوزنی، داروشناسی)؛ در ساعت‌سازی؛ در هنرهای رزمی و....

پیش از این لرد بیکن (۶۹) خاطر نشان کرده که سه ابداع اساسی - قطب‌نما، فن چاپ و باروت - از چین آمده و تاریخ غرب را متحول کرده است. ما پیشتر نیز می‌دانیم که معرفی سکبان، قطب‌نمای دریاوردی و دکلهای چند پایه‌ای (۷۰) که بدون آنها شاید هیچ‌گاه سفرهای دریایی اکتشافی بزرگ صورت نمی‌گرفت را باید به چینی‌ها نسبت دهیم.

یک کارشناس برای رد کردن و اثبات نادرستی این تقابل‌های مختصر و خلاصه شده در وضعیت خوبی قرار دارد و می‌تواند نشان دهد که حکمت یونانی (فلسفه رواقی و فلسفه اپیکوری) در میدان مبارزه‌ای متفاوت از میدان مبارزه شرقی‌ها قرار ندارد و یا اینکه اندیشه شرقی به هیچ وجه اندیشه ماتریالیستی و عقلانی را رد نکرده است

از قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی به بعد غرب از تحولی بزرگ در زمینه رشد اقتصادی و اجتماعی، یعنی تحول مربوط به مدرنیته برخوردار شد، اما از این پس باید پذیرفت که این تحول علمی، درون‌زاد نبوده، و آن را تا حد زیادی مدیون آسیا و بخصوص ریاضیات هند و فنون چینی هستیم، پیشرفت علمی، جهانی می‌شود؛ از قرن بیستم همه در چین، آمریکا، ژاپن و فرانسه از یک فیزیک، شیمی، بیولوژی استفاده می‌کنیم.

ژاپنی‌ها، چینی‌ها، هندی‌ها و کره‌ای‌ها در پیشرفت‌های علمی به همان شکل مشارکت دارند که دیگر ملیت‌ها. هیچ چیزی در «فرهنگ» آنها مانع از آن نمی‌شود که به پژوهش‌های روز در حوزه‌های فیزیک، بیولوژی و انفورماتیک دسترسی داشته باشند. بخصوص که امروزه شاهد «جاب‌جایی مغزها» هستیم که در خشان‌ترین دانشجویان چینی، ژاپنی، کره‌ای و هندی را به دانشگاه‌های بزرگ امریکایی هدایت می‌کند.

۸- آسیایی‌ها، امروز به چه می‌اندیشند؟

از قرن ۱۸ به بعد رویارویی غرب و شرق به یک تحول فرهنگی بزرگ و عظیم در آسیا شده انجامیده و مبلغان یسوعی (۷۱) عرصه‌های مذهبی به نام انجمن عیسی، اندیشه غربی را وارد آسیا

از قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی به بعد غرب از تحولی بزرگ در زمینه رشد اقتصادی و اجتماعی، یعنی تحول مربوط به مدرنیته برخوردار شد، اما از این پس باید پذیرفت که این تحول علمی، درون زاد نبوده، و آن را تا حد زیادی مدیون آسیا و بخصوص ریاضیات هند و فنون چینی هستیم، پیشرفت علمی، جهانی می شود؛ از قرن بیستم همه در چین، امریکا، ژاپن و فرانسه از یک فیزیکی، شیمی، بیولوژی استفاده می کنیم

کردند. از آن زمان به بعد، بخشی از روشنفکران چینی جذب آن شدند و از کنفوسیوس نیزم که آن زمان اندیشه غالب بود، منحرف شدند و روی برگرداندند. با این حال، تاریخ جنبش مدرنیته تقریباً به اوایل قرن ۲۰ برمی گردد. تعدادی از روشنفکران چینی و هندی برای تحصیل علم، به غرب آمدند. بنابراین ترجمه گسترده آثار اندیشمندان غربی آغاز شد. این فور (۷۲) از اواخر قرن ۲۰ آثار توماتس هاکسلی، آدام اسمیت، هربرت اسپنسر و جان استوارت میل را ترجمه کرد. سپس آثار توماس هابز، جان لاک، دیوید هیوم و پس از آن آثار فلاسفه فرانسوی (رنه دکارت، مونتسکیو، بلز پاسکال، هانری برگسون) و آلمانی (امانوئل کانت، آرتور شوپنهاور، فردریش نیچه) که از اقبال عظیمی در چین برخوردار بودند، ترجمه شد. نویسندگان چینی چون جان دیویی، برتراند راسل و هانری برگسون نیز در دوران بین دو جنگ جهانی تأثیر بسیاری به جا گذاشتند.

با این وجود غربی سازی اندیشه به طور کامل اتفاق نیفتاد. این اتفاق با دو نوع واکنش خاص مواجهه دو فرهنگ همراه بود؛ از سویی اقداماتی برای ترکیب و تلفیق و از سویی دیگر

واکنش های سنت گرایان جدید. پیش از هر چیز برخی از روشنفکران در صدد ایجاد نوعی تلفیق و ائتلاف بین اندیشه غربی و سنت خاص خود بودند. در هند، نمونه ای خوب برای تلفیق و ائتلاف بین اندیشه غربی و شرقی به بنگالی شری اورویندو (۱۹۵۰-۱۸۷۲) مربوط می شود که در دانشگاه های انگلیسی تحصیل کرده و پی از بازگشت به وطن، تلفیقی بین هندوئیسم (ودها، ودانتا، یوگا) و فلسفه ای الهام گرفته شده از فلسفه تکامل گرای غربی صورت داده است.

و رود ایده های غربی همچنین واکنش هایی در بین سنت گرایان جدید به وجود آورد که نمونه های از آن را در چین در دوره بین دو جنگ جهانی می توان یافت، زمانی که نویسندگان سعی داشتند یک اندیشه تحول یافته و جدید شده کنفوسیوسیستی و بودایی را حفظ کنند. در ژاپن و هند نیز به همین شکل شاهد واکنش هایی مشابه هستیم. چنین پدیده و مسئله ای در ابتدای امر، مسئله ای فلسفی نیست و در مورد ادبیات یا در سینما نیز می توان آن را یافت.

غربی سازی، پیوند، واکنش های سنت گرایان جدید، و اندیشه های شرقی در نهایت از سرانجام تمام فرهنگ های دیگر جهان آگاهند. در دهلی نو، پکن، یا کیو تو مانند هر جای دیگر جهان، مردم در دنیایی زندگی می کنند که تأثیر و تأثرات متعددی ایجاد شده و با هم در آمیخته اند: اینترنت، فیزیک مدرن و الهامات بودایی و هندویی. پارادوکس - مربوط به آن لحظه ای است که اندیشه های شرقی یکی از بزرگترین تحولات تاریخشان که برخی در غرب می خواهند دوباره آن را کشف کنند و آن را یک اندیشه شرقی جاودان بنامند را همچون نوعی انجماد در زمان می خوانند... که گویی هرگز وجود نداشته است. ■

منابع:

- Dalai-Lama, le pouvoir de l'esprit. Entretien avec des scientifiques, Fayard, ۲۰۰۰.
- G. Bugault, L'Inde pense-t-elle?, Puf, ۱۹۹۴; R.-P. Droit, L'Oubli de l'Inde, Puf, ۱۹۸۸; F. Chenet, La Philosophie Indienne, Armand Colin, ۱۹۹۸.
- A. Cheng, Histoire de la pensee chinoise, Seuil, ۱۹۹۷.
- J. Goody refute la these selon laquelle la pensee orientale serait etrangere a la rationalite dans L' 'Orient et l'Occident, Seuil, ۱۹۹۹.
- جی. گودی در کتاب شرق و غرب این ایده که اندیشه شرقی با عقلانیت بیگانه است را رد می کند.

پی نوشت:

۱. Achille Weinberg
۲. New Port
۳. lesscience de l'esprit
۴. lanature de la conscience
۵. lamémoire
۶. lesoi
۷. laspiritualité orientale
۸. lasagesse
۹. laméditation
۱۰. Le vécu des états de conscience
۱۱. Idées-forces
۱۲. condescendance
۱۳. fascination
۱۴. L'âge de raison
۱۵. corpus
۱۶. Hindouisme
۱۷. Bouddhisme
۱۸. Confucianisme
۱۹. Taoïsme
۲۰. Shintoïsme
۲۱. Védisme
۲۲. Brahmanisme
۲۳. Tantrisme
۲۴. Jainisme
۲۵. grand véhicule
۲۶. petit véhicule
۲۷. bouddhisme tantrique
۲۸. Lamaïsme
۲۹. Confucius
۳۰. Lao Tseu
۳۱. Mystic-religieuses
۳۲. doctorine
۳۳. La religion des Veda
۳۴. Upanishad
۳۵. Gupta
۳۶. Les siècles des Lumières
۳۷. darshana
۳۸. Une école doctorinale
۳۹. Nyāya
۴۰. Vedānta
۴۱. Shankara
۴۲. La religion populaire
۴۳. Yi-King
۴۴. Yin
۴۵. Yang
۴۶. consubstantiel
۴۷. Orientations de vie
۴۸. Yi-King
۴۹. incantatoire
۵۰. Formules ésotériques
۵۱. Mahavira
۵۲. Sima Qian
۵۳. darshana
۵۴. brahmanique
۵۵. incantatoire
۵۶. synthétique
۵۷. intuitive
۵۸. prométhéen
۵۹. contemplative
۶۰. Spiritualist
۶۱. stoïcisme
۶۲. épïcürisme
۶۳. Liang Shuming
۶۴. Âge de la pensée
۶۵. Lanumération de position
۶۶. Joseph Needham
۶۷. Li Shi-Zhen
۶۸. minealogie
۶۹. Lord Bacon
۷۰. des mâts multiples
۷۱. les Jésuites missionnaires
۷۲. Yen Fou
۷۳. Bengali Shri Aurobindo

مشهور است که مطالعات پسااستعماری با کتاب ادوارد سعید با نام «شرق شناسی» در سال ۱۹۷۸ متولد شد. اما درست یک سال پیش از انتشار کتاب شرق شناسی، اندیشمندی از آسیای جنوب شرقی، کتابی نوشت با عنوان «استطوره بومی تنبل» و در آن، انتقادی کوبنده از فهم ناقص اروپایی در مورد موضوعات استعماری عرضه کرد. سیدحسین العطاس در این کتاب کوشید تصور منفی از نیروی کار مالایی که توسط شرق شناسان غربی تبلیغ شده بود، را دفع کند. وی پیدایش تصور بومی تنبل را به گسترش استعمار در قرن نوزدهم نسبت داد؛ یعنی فرایندی که طی آن، فهم سرمایه دارانه از نیروی کار غالب شد و هر نوع نیروی کار که با این فهم، مطابقت نداشت، به عنوان بومی تنبل طرد شد. العطاس استدلال می کند که این عدم تمایل کارگران منطقه به ابزار شدن برای نظام تولید سرمایه داری استعماری بود که باعث شد آنها به تنبل بودن، شهره شوند. به گفته العطاس، کشاورزان بومی مالایی، منطق خاص خود را داشتند: آنها ترجیح دادند به عنوان کشاورزان مستقل، خودمختاری خود را داشته باشند نه این که خود را در موقعیت کاری کنترل شده کشاورزی های استعماری قرار دهند که شرایط کاری آن، دون شأن انسان تلقی می شد. همین استدلال قوی و محققانه العطاس بود که ادوارد سعید را بر آن داشت در کتاب خود با عنوان «فرهنگ و امپریالیسم» (۱۹۹۳) به کتاب العطاس ارجاع دهد و آن را کتابی اصیل و شگفت آور توصیف کند.

پیشگامی العطاس در مطالعات پسااستعماری ریشه در تجربه مستقیم او از استعمار داشت. اگر خاستگاه مطالعات پسااستعماری عمدتاً کشورهای اندک از سیطره استعمار سخت رهایی یافته اند و مسیر استقلال سیاسی در پیش گرفتند، اما همچنان در چنبره شکل نرم استعمار باقی ماندند؛ کشورهای جنوب شرق آسیایی تردید یکی از خاستگاه های این گونه مطالعات است و کتاب یاد شده از سیدحسین العطاس شاهدهی بر این مدعاست. هر چند استعمار به شکل قدیمی و سخت آن از این منطقه رخت بر بسته و این کشورها سالهاست که از لحاظ سیاسی به استقلال دست یافته اند، اما به استناد شواهد بسیار، این کشورها همچنان در سیطره نوع جدیدی از استعمار یعنی استعمار فرهنگی، فکری و آکادمیک هستند و نه تنها «بندناف» این کشورها از کشورهای مرکز جدا نشده، بلکه مستحکم تر نیز شده است. به عبارتی، استعمار قدیم، خود را در قالب جدید و بیشتر از مجرای نهادهای فرهنگی و آموزشی و محتویات دروس در دانشگاه ها و مدارس، باز تولید

بومی و جهانی:

امکان و ضرورت علوم اجتماعی درون را

جایگاه کتاب «بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی

در آسیای جنوب شرقی» در مطالعات پسااستعماری

ابوالفضل مرشدی^۱



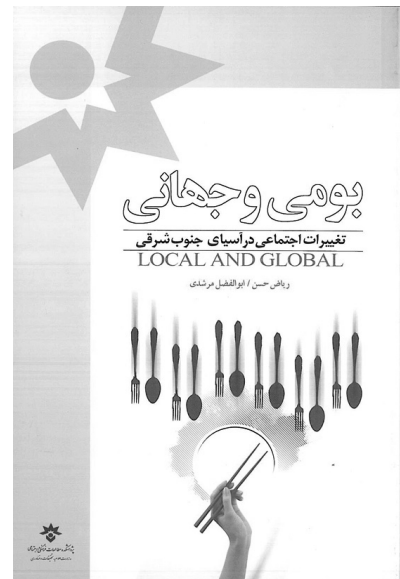
سید حسن العطاس

می کند و سیطره خود را بر ساختارهای ذهنی و ادراکی مردمان و به ویژه نخبگان این کشورها حفظ می کند. یکی از راه های تداوم استعمار ذهنی در این کشورها، علوم اجتماعی غربی است که حاوی رویکردی اروپامحور و غرب محور به تاریخ و فرهنگ این منطقه است. کتاب «بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب شرقی» که در اینجا معرفی می گردد، در پی آشکار سازی این امر است که چگونه و طی چه فرایندی این علوم نگاه اروپامحور و غرب محور را در بین نخبگان و دانشگاهیان کشورهای غیر غربی ترویج و اسارت ذهن را تقویت می کند. به عبارتی، این کتاب، داستان روشنفکران و دانشگاهیانی را روایت می کند که در جستجوی هویت مستقل دانشگاهی، فکری و تاریخی خود، و اساسی ساختارهای مفهومی و سازمانی علوم اجتماعی غربی را ضروری یافته اند. بنابراین، این کتاب عمدتاً متمرکز است بر شکل های جدید استعمار به ویژه در حوزه فکر و اندیشه و فرهنگ و دانش، و نویسندگان این کتاب می گویند ضمن به تصویر کشیدن وضعیت کنونی این کشورها و مروری بر تجربیات شخصی خود یا کشور خود، راهکارهایی برای بر و نرفت از استعمار ذهن و دستیابی به آزادی دانشگاهی، «شکوفا شدن» علوم اجتماعی در آسیا و به یک معنا، تأسیس سنت مستقل علوم اجتماعی در آسیا ارائه دهند. نکته مهم در تلاش این اندیشمندان، این است که آنها آگاهانه خود را از درافتادن به غرب شناسی در مقابل شرق شناسی بر حذر می دارند. آنها با تأسی از رویکرد سیدحسین العطاس از ضرورت «درونزاد بودن» علوم اجتماعی در کشورهای غیر غربی سخن می گویند و به چند ریشه ای بودن این علوم توجه می دهند. به عبارتی، آنها سخن از گزینش علوم اجتماعی غربی و نه رد آنها می گویند.

بنابراین، این کتاب از دو جهت، ارتباط وثیقی با مطالعات پسااستعماری دارد: نخست اینکه، به بهانه

کتاب «بومی و جهانی: تغییرات اجتماعی در آسیای جنوب شرقی» که در اینجا معرفی می گردد، در پی آشکار سازی این امر است که چگونه و طی چه فرایندی این علوم نگاه اروپامحور و غرب محور را در بین نخبگان و دانشگاهیان کشورهای غیر غربی ترویج و اسارت ذهن را تقویت می کند. به عبارتی، این کتاب، داستان روشنفکران و دانشگاهیانی را روایت می کند که در جستجوی هویت مستقل دانشگاهی، فکری و تاریخی خود، و اساسی ساختارهای مفهومی و سازمانی علوم اجتماعی غربی را ضروری یافته اند

«بومی و جهانی» از دو جهت، ارتباط وثیقی با مطالعات پسااستعماری دارد: نخست اینکه، به‌بانه نکوداشت یکی از پیشروان مطالعات پسااستعماری در منطقه جنوب شرقی آسیا، سیدحسین العطاس، تدوین یافته است و حاوی برخی ایده‌های اصلی وی در نقد نگاه شرق‌شناسانه است. دوم اینکه، اغلب مقالات این کتاب، روایتی است از خودآگاهی جریان جنوب شرقی و کوشش این جریان برای بریدن از بندناف استعمار ذهنی و آکادمیک کشورهای غربی بر کشورهای این منطقه. از آنجا که این کتاب تشکیل شده است از مجموعه مقالات نویسندگان مختلف، نمی‌توان انسجام و یکدستی زیادی از آن انتظار داشت و احتمالاً همین امر از نقاط ضعف کتاب محسوب می‌شود. اما همزمان، همین ویژگی را می‌توان نقطه قوت کتاب نیز به حساب آورد، چرا که این کتاب، تصویری گسترده از موضوعات فکری و تلاش‌های روشنفکری در منطقه جنوب شرقی آسیا برای خواننده ایرانی ارائه می‌دهد. باین حال، گستردگی موضوعات کتب باعث نشده است که کتاب موضوع محوری خود را از دست بدهد؛ همه مقالات کتاب از رویکرد واحدی تبعیت می‌کنند و آن‌قدر رویکرد شرق‌شناسانه به تاریخ و تمدن آسیای جنوب شرقی و تلاش برای بنیان نهادن «سنت مستقل علوم اجتماعی» است. نویسندگان کتاب اصرار دارند به جای استفاده از اصطلاح «بومی‌سازی» از اصطلاح «علوم اجتماعی مستقل» استفاده کنند، چرا که در مفهوم «بومی‌سازی» نوعی اعلان بی‌نیازی از علوم اجتماعی پرورده شده در مغرب زمین نهفته است، اما در علوم اجتماعی مستقل تأکید بر تعامل گسترده و پویا با سنت موجود علوم اجتماعی و سیاست‌گزینی نسبت به آن است.



نکوداشت یکی از پیشروان مطالعات پسااستعماری در منطقه جنوب شرقی آسیا، سیدحسین العطاس، تدوین یافته است و حاوی برخی ایده‌های اصلی وی در نقد نگاه شرق‌شناسانه است. دوم اینکه، اغلب مقالات این کتاب، روایتی است از خودآگاهی جریان دانشگاهی و روشنفکری در آسیای جنوب شرقی و کوشش این جریان برای بریدن از بندناف استعمار ذهنی و آکادمیک کشورهای غربی بر کشورهای این منطقه. از آنجا که این کتاب تشکیل شده است از مجموعه مقالات نویسندگان مختلف، نمی‌توان انسجام و یکدستی زیادی از آن انتظار داشت و احتمالاً همین امر از نقاط ضعف کتاب محسوب می‌شود. اما همزمان، همین ویژگی را می‌توان نقطه قوت کتاب نیز به حساب آورد، چرا که این کتاب، تصویری گسترده از موضوعات فکری و تلاش‌های روشنفکری در منطقه جنوب شرقی آسیا برای خواننده ایرانی ارائه می‌دهد. باین حال، گستردگی موضوعات کتب باعث نشده است که کتاب موضوع محوری خود را از دست بدهد؛ همه مقالات کتاب از رویکرد واحدی تبعیت می‌کنند و آن‌قدر رویکرد شرق‌شناسانه به تاریخ و تمدن آسیای جنوب شرقی و تلاش برای بنیان نهادن «سنت مستقل علوم اجتماعی» است. نویسندگان کتاب اصرار دارند به جای استفاده از اصطلاح «بومی‌سازی» از اصطلاح «علوم اجتماعی مستقل» استفاده کنند، چرا که در مفهوم «بومی‌سازی» نوعی اعلان بی‌نیازی از علوم اجتماعی پرورده شده در مغرب زمین نهفته است، اما در علوم اجتماعی مستقل تأکید بر تعامل گسترده و پویا با سنت موجود علوم اجتماعی و سیاست‌گزینی نسبت به آن است.

معرفی مقالات

این کتاب شامل شانزده مقاله است که در سه بخش تنظیم شده است. بخش اول، با عنوان «تغییر اجتماعی و توسعه» شامل مقالاتی درباره فرهنگ معرفتی توسعه، مفهوم سکولاریزاسیون، هویت و دانش استعماری، و بررسی ایده «بومی‌تبل» است. بخش دوم کتاب با عنوان «جامعه‌شناسی روشنفکران» به مقولاتی مانند آزادی دانشگاهی

در کشورهای آسیایی، ظهور سنت فکری مستقل علوم اجتماعی در آسیا، مقایسه آرای علی شریعتی و العطاس درباره سوسیالیسم و تمرکززدایی در علوم اجتماعی است. بخش سوم نیز با عنوان «جامعه‌شناسی دین و ارزش‌ها» شامل مقالاتی درباره آرای سیدحسین العطاس، اعتماد عمومی به نهاد دین و دولت در کشورهای اسلامی، و تفکر آرمان‌گرایانه در بین مسلمانان آسیای جنوب شرقی است. در ادامه چکیده‌ای از هر یک از مقالات، ارائه می‌گردد:

۱- دانش جهانی: فرهنگ معرفتی توسعه

اُورس، استاد دانشکده مطالعات آسیای جنوب شرقی در دانشگاه بن آلمان در مقاله خود با عنوان «دانش جهانی: فرهنگ معرفتی توسعه»، به بررسی زمینه‌های ظهور جامعه و اقتصاد جهانی دانش محور پرداخته است. به‌زعم وی، بر ساخت‌های اجتماعی جدید، دانشمندان اجتماعی را وامی‌دارد و رای مدرنیته، جهانی شدن و اقتصاد دانش، افق‌های نظری جدیدی را جستجو کنند. وی در این مقاله ضمن بحث درباره ویژگی‌های جوامع دانش در حال ظهور، به منظور تبیین ریخت‌شناسی تولید دانش، شرایط توسعه و رشد فرهنگ‌های معرفتی و شکل و محتویات آنها را مورد کنکاش قرار می‌دهد.

۲- آیسکولاریزاسیون، فرایندی جهانی است؟

جاچیم متسز، استاد بازنشسته جامعه‌شناسی دانشگاه ارلنگن آلمان در مقاله خود با عنوان «آیا سکولاریزاسیون فرایندی جهانی است؟ کنکاشی در تاریخ مفهوم» این ایده را که سکولاریزاسیون، نتیجه ضروری فرایند مدرنیزاسیون است را به چالش می‌گیرد و می‌کوشد دو مفهوم «مدرنیزاسیون» و «سکولاریزاسیون» را از منظر «تحلیل فرهنگی» و «سکولاریزاسیون» فرایند «برساخته شدن» آنها در بستر تاریخی، اجتماعی و فرهنگی غرب را نشان دهد. وی به ویژه مفهوم «سکولاریزاسیون» را مفهومی برآمده از تجربه مسیحیت در دوران جدید می‌داند که سرشار از پیش‌فرض‌های مسیحی و تجربه تاریخی-اجتماعی این دین در یک مقطع تاریخی خاص در سرزمینی خاص است. بنابراین، وی پژوهشگران کشورهای غیر غربی را دعوت می‌کند به اینکه این مفهوم رانه یک «واقعیت سخت» بلکه یک «واقعیت گفتنی» در نظر بگیرند. بر همین اساس، وی مفهوم‌سازی‌ها و روش‌های مورد استفاده جامعه‌شناسی دین را که سرچشمه گرفته از غرب است، فاقد این شایستگی و انعطاف می‌داند که بتوان آن‌را درون دیگر بسترهای فرهنگی و اجتماعی به کار گرفت. در عوض، وی بر ضرورت

مطالعات تطبیقی «دین» و ساخت مفاهیم منعطف و گسترده در حوزه دین، به طوریکه این مفاهیم بتوانند خصلت‌های فرهنگ‌ها و دین‌های مختلف را پوشش دهند، تأکید می‌کند.

۳- دانش و شکل‌گیری دولت - ملت‌های پسااستعماری در آسیا

شمسول، استاد مردم‌شناسی اجتماعی و مدیر موسسه تمدن جهانی مالایی، در مقاله خود با عنوان «موضوع هویت: دانش و تشکیل دولت‌ملت‌های پسااستعماری در آسیا» با بررسی نقادانه فرایند انتقال دانش از اروپا به آسیای دوران استعمار، پیوندهای فرهنگی و تاریخی بین اروپا و آسیا را رد می‌کند. نویسنده، «دانش استعماری» را نمایان‌گر «بندنافی» می‌داند که در دوره استعمار بین جهان اروپایی و جهان مالایی شکل گرفته و از طریق آن دو پارادایم «نوسازی» و «املی‌گرایی» به آسیایی‌ها تلقین شده است. وی مهم‌ترین و پایدارترین تأثیر دانش استعماری بر مستعمره‌ها را تثبیت ایده «دولت-ملت» به عنوان تجسم طبیعی تاریخ، سرزمین و جامعه» می‌داند. وی تأثیر دیگر دانش استعماری را استقرار ساختارهای نوسازی در جوامع مذکور می‌داند که در طول دوره بعد از جنگ و جنگ سرد، به واسطه حضور مسلط آمریکایی‌ها تقویت و به عنوان یک مبنای نوسازی در آسیا تثبیت شد. این بندناف، اکنون که «نوزاد» بزرگ شده و پابه‌سن گذاشته، نه تنها قطع نشده بلکه ضخیم‌تر و بزرگ‌تر نیز شده است و برای هر دو طرف عوارضی به همراه آورده است. ظهور جهانی شدن، ساختار اساسی این رابطه نابرابر را تغییر نداد، بلکه تنها برخی از این پیوندها را سست کرد، به برخی راه‌استحکام بخشید و بخش‌هایی از آن را شکل جدید داد. به همین ترتیب، پیوندهای فرهنگی و تاریخی بین اروپا و آسیا به لحاظ ساختاری تضعیف نشده است؛ برعکس، این پیوندها مستحکم‌تر و بخش عمده‌ای از آن پیکربندی مجدد شده است، هر چند نه لزوماً از طریق پیوندهای سنتی در سطح دولت‌ها بلکه بیشتر از طریق کنشگران غیردولتی.

۴- بازگشت بومی تبیل: تبیین تغییر نیروی کار مالایی

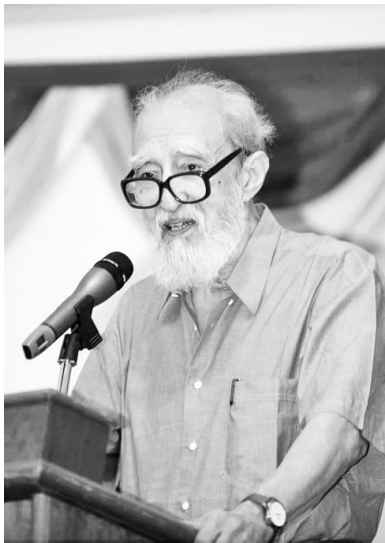
حسین العطاس (۱۹۷۷) نگاه شرق‌شناسانه به نیروی کار بومی در آسیای جنوب شرقی را که به شکل‌گیری اسطوره بومی تبیل انجامیده، به نقد می‌کشد. سال‌ها پس از کار اساسی وی، بار دیگر زواوی ابراهیم، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه ساراواک مالزی، همین موضوع را در کانون توجه قرار داده است. او از بازگشت نامحسوس تصویر شرق‌شناسانه از نیروی کار بومی منطقه از اوایل دهه ۱۹۸۰، این بار از طریق گفتمان پسااستعماری

و در حمایت از استخدام نیروی کار خارجی در کشتزارهای مالزی، سخن می‌گوید. وی «بازگشت بومی تبیل» در وضعیت پسااستعماری را به اقتصاد سیاسی در حال شکوفاشدن صنعت کشاورزی و «بحران نیروی کار» ملازم با آن مرتبط می‌داند. وی با مطالعه موردی یکی از کشتزارهای مالزی نشان می‌دهد که این مسئله باید در چارچوب منطق خود انباشت سرمایه‌دانه تحلیل شود که به نیروی کار مهاجر به عنوان منبع نیروی کار مطیع و قابل استثمار می‌نگرد. وی کوشیده است با استفاده از یافته‌های حاصل از کار میدانی مردم‌شناختی خود در برخی از کشتزارهای مالزی، گفتمان شرق‌شناسانه در مورد مسئله انتقال نیروی کار مهاجر/محللی را به چالش بکشد. وی از «کار میدانی» به عنوان ابزاری روش‌شناختی کمک می‌گیرد تا دانش و مقولات استعماری را براندازد و به دانش نشأت گرفته «از میدان»، قدرت دهد و گفتمان جایگزین را تقویت کند. به عبارتی، وی می‌کوشد تا از طریق نشان دادن راهبردهای «عقلانی» دنبال‌شده توسط نیروی کار محللی، به مقابله با ظهور مجدد تفکر شرق‌شناسانه بپردازد.

۵- اسلام، سوسیالیسم و مارکسیسم

در یکصد سال گذشته، کشورهای آسیای جنوب شرقی نیز مانند بسیاری از کشورهای دیگر در معرض اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های مارکسیستی و سوسیالیستی قرار داشته‌اند و بالتبع نسبت میان اسلام و این اندیشه‌ها یکی از دغدغه‌های روشنفکران این کشورها بوده است. در مالزی نیز افراد بسیاری به این موضع پرداخته‌اند. از جمله سید حسین العطاس با نوشتن کتاب «اسلام و سوسیالیسم» (۱۹۷۶) به این موضوع پرداخته است. جو مو، استاد دانشکده اقتصاد و مدیریت دانشگاه مالزی، در مقاله خود با عنوان «اسلام، سوسیالیسم و مارکسیسم: آشکار کردن ناسازگاری‌ها» به مقایسه آرای العطاس و قاسم احمد درباره رابطه اسلام، سوسیالیسم و مارکسیسم پرداخته است. العطاس اسلام و مارکسیسم را معایر هم می‌داند اما از سازگاری اسلام و سوسیالیسم سخن می‌گوید و ریشه‌های یک تعهد سوسیالیستی را در سنت اسلامی دنبال می‌کند. اما جو مو در نقد العطاس بر این نکته تأکید می‌کند که آموزه‌های اسلامی مورد نظر وی عموماً ماهیتی اخلاقی و دینی دارند و فاقد راه‌حلی راجع به چگونگی بنانهادن یک جامعه سوسیالیستی هستند. در مقابل، قاسم احمد، اسلام و مارکسیسم را در سطح نظام‌های فلسفی مغایر هم می‌داند: اولین ناسازگاری مهم بین مارکسیسم و اسلام این است که مارکسیسم، ماتریالیست و در نتیجه دوگانه‌گراست (یعنی واقعیت را متشکل

جاچیم متسز، مفهوم «سکولاریزاسیون» را مفهومی برآمده از تجربه مسیحیت در دوران جدید می‌داند که سرشار از پیش‌فرض‌های مسیحی و تجربه تاریخی-اجتماعی این دین در یک مقطع تاریخی خاص در سرزمینی خاص است. بنابراین، وی پژوهشگران کشورهای غیرغربی را دعوت می‌کند به اینکه این مفهوم را نه یک «واقعیت سخت» بلکه یک «واقعیت گفتمانی» در نظر بگیرند. بر همین اساس، وی مفهوم‌سازی‌ها و روش‌های مورد استفاده جامعه‌شناسی دین را که سرچشمه گرفته از غرب است، فاقد این شایستگی و انعطاف می‌داند که بتوان آن را درون دیگر بسترهای فرهنگی و اجتماعی به کار گرفت



سید حسن العطاس

آجیت سینگ رای استعمار آکادمیک را شکلی پیراسته‌تر و البته نافذتر و نابودکننده‌تر از استعمار گرای می‌داند. وی در جستجوی عواملی که در دوره پسااستعماری، آزادی آکادمیک در فیلیپین را مورد حمله قرار می‌دادند، از مؤسسات خارجی از جمله موسسات امریکایی فورد و راکفلر نام می‌برد که تا قبل از فروپاشی شوروی، کمک‌هزینه‌های آموزشی و تحقیقاتی زیادی را ارائه می‌کردند. نویسنده کاهش این کمک‌هزینه‌ها و برنامه‌های آموزشی این موسسات در سال‌های پس از فروپاشی شوروی را نشان‌دهنده این می‌داند که فعالیت‌های این مؤسسات در دوره جنگ سرد، بخش مکملی از مبارزه امریکا علیه شوروی بود. وی به بحث‌های گسترده و جنجالی که در زمان حضور موسسات خارجی در دانشگاه‌ها در فیلیپین صورت می‌گرفت اشاره می‌کند و معتقد است همین بحث‌ها به یک خودنگری و تأمل انتقادی و نیز توسعه سیاست‌های دانشگاه برای محافظت از استقلال خود و آزادی آکادمیک کمک کردند. در همین راستا، وی به متمرکز شدن توجهات به وابستگی فراگیر اساتید و دانشجویان به روندهای آکادمیک اقتباس شده از دانشگاه‌های غربی و دانش توسعه یافته در آن دانشگاه‌ها اشاره می‌کند و تلاش‌ها و ابتکار عمل‌های دانشگاه فیلیپین را بر می‌شمرد از جمله: توسعه‌های نهادی؛ رویکردهای ابتکاری در تدریس؛ کمک به استفاده از زبان ملی به عنوان زبان آموزشی؛ راه‌اندازی مطالعات منطقه برای غنی کردن برنامه درسی دانشگاه؛ تعیین مجدد حوزه‌های پژوهش از جمله زبان ملی، ادبیات، فرهنگ و تاریخ ملی.

۷- علما و تغییر کنفوسیونیسیم

جوزف رامنی، استاد بازنشسته جامعه‌شناسی دانشگاه بال استیت در ایندیانای آمریکا در مقاله خود با عنوان «علما و تغییر کنفوسیونیسیم»، تأثیر فرآیندهای نوسازی و جهانی شدن بر آیین کنفوسیوس و شیوه‌های گوناگون که علمای این آیین تاکنون تلاش داشته‌اند با چالش‌های ناشی از نوسازی مواجه شوند، را مورد بررسی قرار داده است: برخی از تلاش‌ها صرف «فاخرسازی» فرهنگ چینی یعنی تفکیک نهاد بین آیین کنفوسیوس حقیقی (عالمانه) و فرهنگ عامیانه و

نسبت دادن عناصر منفی «سنت» به فرهنگ عامیانه شده است. برخی دیگر از تلاش‌ها صرف تمایز قائل شدن بین آیین دولتی و آیین کنفوسیوس فردی و طردا ولی و اهمیت دادن به دومی شده است. برخی همچنان کنفوسیوسسیسم را به عنوان «فلسفه سیاسی» به کار می‌برند و به دنبال روشن ساختن نسبت آیین کنفوسیوس و دموکراسی هستند. در این راستا برخی از اندیشمندان به دنبال عناصر مؤید دموکراسی و دیگر ارزش‌های سیاسی مدرن در آیین کنفوسیوس هستند و می‌کوشند تفسیری از عناصر اصلی آیین کنفوسیوس ارائه دهند که با ارزش‌های سیاسی مدرن، سازگار باشند. و برخی اندیشمندان از تفاوت‌های عمیق بین ارزش‌های کنفوسیوسی و ارزش‌های سیاسی مدرن سخن می‌گویند و با انتقاد از ارزش‌های سیاسی غربی، به دنبال تدوین یک شکل دولت کنفوسیوسی غیراقتدارگر هستند. نویسنده مجموعه قوانین مدنی شامل فردگرایی، تفکیک ساختاری و چندپارگی فرهنگی را از ویژگی‌های متمایز جامعه مدرن می‌داند و معتقد است پیروان کنفوسیوس به سمت پذیرش مطلوبیت این مجموعه قوانین پیش می‌روند. با این حال، وی پذیرفتن چندپارگی فرهنگی را برای پیروان کنفوسیوس بسیار دشوار می‌داند، چون معتقد است آرمان هماهنگی اجتماعی مبتنی بر یک تعهد مشترک به یک نظام اخلاقی، برای آیین کنفوسیوس بسیار اساسی است. در پایان، نویسنده بر اساس تحلیل خود، نظریه بر خورد تمدن‌های ساموئل هانتینگتون را نقد می‌کند و مشکل این نظریه را آن می‌داند که او را در تعریف تمدن‌ها اهمیت بیش از حد به ایدئولوژی‌های دینی یا اخلاقی داده است و ثانیاً دولت ایدئولوژیکی را فرض می‌گیرد که در دنیای واقعی وجود ندارد. در مقابل، رامنی بر این باور است که نخست اینکه همانگونه که در غرب، مسیحیت منزلت‌اش به عنوان جوهره تمدن غربی را تا حد زیادی از دست داده است، همان اتفاق نیز در جوامع حوزه تمدن چینی نیز در حال روی دادن است. دو ما، علمای کنفوسیوسی به در جات مختلف در حال تطبیق دادن آیین کنفوسیوس با ارزش‌های غربی، به ویژه فردگرایی، هستند و بنا بر این تمدن‌های کنفوسیوسی و غربی در قرن بیستم و یکم، در مقایسه با قرن بیستم، بیشتر به هم شبیه خواهد بود.

۸- پیدایش سنت‌های فکری علوم اجتماعی

وزیر جهان کریم، استاد مردم‌شناسی دانشگاه سینس مالزی، در مقاله خود با عنوان «پیدایش سنت‌های فکری علوم اجتماعی: برنامه کار مالزیایی-آسیایی» با اشاره به اهمیت مقوله تولید

از دو عنصر یا شیوه مستقل و غیر قابل تبدیل-مثلاً عین و ذهن می‌داند، در صورتی که اسلام اصولاً یگانه‌گراست (یعنی واقعیت را یک کل ارگانیک یکپارچه می‌داند). و دومین ناسازگاری مهم اسلام و مارکسیسم به این باز می‌گردد که مارکسیسم منکر هر گونه معرفت‌ورای حواس است. با این حال، جو مو استدلال قاسم احمد مبنی بر ناسازگاری فلسفی اسلام و مارکسیسم رامنی پذیرد و معتقد است اولاً، مارکسیسم با طرح مفهوم دیالکتیک، یک جهان‌بینی فلسفی یگانه‌گرا ارائه می‌دهد؛ ثانیاً، مارکسیسم تجربه‌گرایی و آموزه اصلی آن مبنی بر اینکه تمام معرفت، مبتنی بر حس-تجربه است، را رد می‌کند. به این ترتیب، جو مو بار دنا سازگاری بین اسلام و مارکسیسم، مسلمانان را دعوت می‌کند به اینکه به منظور ساختن ابزار تحلیلی ضروری برای عمل اسلامی، به مارکسیسم، به اندازه دیگر منابع دانش، نظر داشته باشند.

۶- آزادی دانشگاهی در آستانه هزاره جدید

دانش در صد سال آینده و نقش حیاتی علوم اجتماعی در مالزی و آسیا در این زمینه، بر این باور است که همزمان با اینکه آسیا نسبت به موقعیت مهم خود در سطح جهانی آگاه‌تر می‌شود، احتمالاً تلاش خواهد کرد با الگوهای موفق آمریکایی-اروپایی رقابت کند. برای این کار و به منظور حفظ حس استقلال و اعتبار، لازم است آسیایی‌ها روح کارآفرینانه پیشرفت در آموزش را توسعه دهند؛ متفکرین آسیایی باید ایده‌هایی را خلق کنند و تا جای ممکن، آن‌را پرورانده و استمرار بخشند، همان‌طور که جوامع پیشرفته غربی این کار را کرده‌اند. به‌باور وزیر کریم، آسیایی‌ها باید نشان و اعتبار فکری خود را به‌وجود آورند و در همان حال دیگران را به همکاری در پویا و زنده نگه داشتن آن دعوت کنند. برای این امر، وی وجود یک جنبش فکری دانشمندان خلاق علوم اجتماعی را که به‌یونان امر بومی و امر جهانی حساس باشد و قادر باشند متفکران اجتماعی و سیاسی کشور خود را تحت تأثیر قرار دهند، با اهمیت می‌داند. وی معتقد است اگر دانشمندان علوم اجتماعی آسیا قادر به ایجاد یک حد آستانه باشند و این تفکر را به‌عنوان یک تعهد در نظر بگیرند، می‌توانند پایه‌های آموزش علوم اجتماعی غربی در آسیا را لرزه‌در آورند.

۹- موضع العطاس و شریعتی درباره سوسیالیسم

سید فرید العطاس، دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه ملی سنگاپور، در مقاله خود با عنوان «موضع العطاس و شریعتی درباره سوسیالیسم: علم اجتماعی مستقل و غرب‌شناسی» به مقایسه آثار علی شریعتی و سید حسین العطاس درباره سوسیالیسم می‌پردازد. وی ضمن برشمردن انواع جهت‌گیری‌ها به سوسیالیسم در جهان اسلام، دیدگاه العطاس و شریعتی را جزء تلاش‌هایی می‌داند که به‌صورت گزینشی مؤلفه‌هایی از سوسیالیسم رادر درون یک دیدگاه اسلامی ادغام می‌کنند. با این حال، وی نوع بر خورد شریعتی با مارکسیسم و سوسیالیسم رادارای کاستی‌های زیادی می‌داند از جمله اینکه (۱) خوانشی تقلیل‌گرایانه از ماتریالیسم مارکس ارائه داد؛ (۲) به اهمیت سهم مارکس در اندیشه اجتماعی بی‌توجه بود؛ (۳) یک دیدگاه دوگانه‌گرا به ماهیت واقعیت اجتماعی داشت (واقعیت اجتماعی یا مادی است یا غیرمادی) و خود را به یک طرف منسوب کرد؛ (۴) مسائل متنوعی که می‌تواند در علوم اجتماعی معاصر یافت شود، را نادیده گرفت و (۵) به سنت کلاسیک اسلامی از جمله ابن‌خلدون به‌عنوان منبع و الهام برای یک علم اجتماعی متناسب با جهان اسلام بی‌توجه ماند. در مقابل، سیدفرید، نوع مواجهه العطاس با

مارکسیسم و سوسیالیسم را اساسی‌تر و منصفانه‌تر می‌داند و دلیل این امر را بر خورد گزینشی وی با سوسیالیسم و مارکسیسم می‌داند. سیدفرید این موضع العطاس را بر حسب جهت‌گیری کلی وی به پرسش رابطه علوم اجتماعی جهان اول و جهان سوم توضیح می‌دهد. العطاس حجم وسیع تحقیقات علوم اجتماعی در جهان سوم را در وضعیت اسیری ذهنی تلقی می‌کند و از یک سنت علوم اجتماعی مستقل حمایت می‌کند و در همین راستا، از نیاز به پذیرش مبتنی بر گزینش علوم اجتماعی غربی برای نیازهای محلی، نه رد کلی آن، سخن می‌گوید. العطاس در همان حال که طالب یک علم اجتماعی مستقل است، طالب جهانی کردن (عامیت بخشیدن) به علوم اجتماعی نیز هست. العطاس مفهوم علوم اجتماعی را به‌عنوان گفتمانی جهانی (عام) می‌پذیرد که ریشه در تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف دارد و به عبارتی، چندتمدنی و چندفرهنگی است. به این ترتیب، سیدفرید، کاستی‌های مواجهه شریعتی با مارکسیسم و سوسیالیسم را مربوط به دیدگاه بومی‌گرایانه و غرب‌شناسانه وی و قوت‌های نوع مواجهه العطاس را مربوط به دیدگاه ضدادوار و پامحور و ضدشرق‌شناسانه وی می‌داند.

۱۰- دولت-ملت با صورت‌بندی مجدد

پارساناس موخر جی، پژوهشگر موزه و کتابخانه نهر و هند، در مقاله خود با عنوان «دولت-ملت با صورت‌بندی مجدد: عقل‌ادراکی پرسش‌گر» فرایند دولت-ملت‌سازی در آسیای جنوب‌شرقی و چالش‌های پیش روی این فرایند را با بررسی نمونه کشور هند مورد بحث قرار می‌دهد. به گفته وی، دولت‌های آسیای جنوبی در زمره آخرین واردشوندگان به نظام بین‌المللی می‌باشند که فرایند دولت‌سازی را پشت سر می‌گذارند و در این مسیر با مشکلات و مسائلی دست‌به‌گریبان هستند. وی کشور هند را مثال می‌زند که با منازعات زیادی در زمینه قوم‌گرایی و ملی‌گرایی، منافع طبقاتی، موضوعات جنسیتی، مسائل زیست‌محیطی، و مسائل مربوط به شکل‌های دولتی و غیردولتی سرکوب، دست‌به‌گریبان است. با این حال، وی تجربه هند را تجربه‌ای ارزشمند می‌داند چرا که این کشمکش‌ها و منازعات یاد شده در این کشور به سمت توسعه نهاد‌های دموکراتیک و رشد اقتصادی سوق داده شده است. برای چشم‌انداز آینده، نویسنده معتقد است که مناسب‌تر است از یک تمدن آسیای جنوبی سخن گفته شود؛ تمدن آسیای جنوبی نه تنها برای هند بلکه برای دولت‌های آسیای جنوب‌شرقی، یک مبنای محکم‌تر برای دولت-ملت‌های شان به‌وجود می‌آورد. این تمدن

وینیتا سینا، به معرفی تلاش گروهی از دانشمندان علوم اجتماعی در مناطق جهان می‌پردازد که ضمن ارزیابی نقادانه سنت‌های جریان اصلی علوم اجتماعی می‌کوشند «گفتمان‌های جایگزینی» را مفهوم‌سازی و صورت‌بندی کنند. وی مفهوم «بومی‌سازی» را که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ از سوی برخی از متفکرین برای این هدف استفاده می‌شد، دچار ابهام و دست‌خوردگی زیاد می‌داند و به جای آن استفاده از مفهوم «شکوفاکردن» و بازسازی علوم اجتماعی، که از سوی ایمانوئل والرشتاین مطرح شده است، را توصیه می‌کند

می‌تواند چشم‌انداز جدیدی را فراهم کند که بتواند کانال‌های طبیعی ارتباط متقابل و همکاری بین مردمان و دولت‌های کشورهای آسیای جنوب شرقی را بگشاید و استقلال همراه با احترام متقابل را برای آنها به‌ارمغان آورد. وی این منطقه را حامل یک تمدن چند هزار ساله و یک گنجینه بسیار بزرگ از منابع فرهنگی می‌داند که ارزش‌های متعارض و رقیب می‌توانند آرمان‌های نمادین شان را از آنها استخراج کنند و تعارضات شان را درون پارادایم گسترده و وحدت‌اضداد، به پایان رسانند.

۱۱- مرکز‌زادایی علوم اجتماعی در عمل

وینیتا سینا، استادیار علوم اجتماعی دانشگاه ملی سنگاپور، در مقاله خود با عنوان «مرکز‌زادایی علوم اجتماعی در عمل از طریق کنش‌ها و انتخاب‌های فردی» به معرفی تلاش گروهی از دانشمندان علوم اجتماعی در مناطق جهان می‌پردازد که ضمن ارزیابی نقادانه سنت‌های جریان اصلی علوم اجتماعی می‌کوشند «گفتمان‌های جایگزینی»

ریاض حسن، در پژوهش خود نشان می‌دهد که سطح اعتماد در نهادهای دینی در هر سه کشور اندونزی، مصر و پاکستان ارتباط مستقیمی با سطح اعتماد به نهادهای دولتی دارد. وی این یافته‌ها را دارای سه پیام می‌داند: نخست اینکه، یک دولت اسلامی نمی‌تواند همیشه به نفع نهادهای اسلامی و نخبگان دینی باشد، بنابراین عقلانی است که برای تقویت نقش سازنده اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی نهادهای دینی در چارچوب یک جامعه اسلامی، نهاد دین از دولت جدا نگه داشته شود. دوم اینکه، تلاش‌ها برای قطع رابطه با اسلام در یک کشور اسلامی ممکن است پیامدهای نامطلوبی برای سطح اعتماد و مشروعیت خود دولت داشته باشد. وی پیام سوم را برای جامعه بین‌الملل می‌داند و آن اینکه اگر یک کشور اسلامی (یعنی یک صورت‌بندی اجتماعی تمایز نیافته اسلامی) بخواهد به طریق دمکراتیک و قانونمند پدید آید، حمایت از چنین کشوری می‌تواند در بلندمدت راه را برای شکل‌گیری گونه‌ای از یک صورت‌بندی اجتماعی تمایز یافته اسلامی هموار سازد. وی ایران را نمونه کشوری می‌داند که در حال طی چنین مسیری است

را مفهوم‌سازی و صورت‌بندی کنند. وی مفهوم «بومی‌سازی» را که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ از سوی برخی از متفکرین برای این هدف استفاده می‌شد، دچار ابهام و دستخوردگی زیاد می‌داند و به جای آن استفاده از مفهوم «شکوفه‌کردن» و بازسازی علوم اجتماعی، که از سوی ایمانوئل والرشتاین مطرح شده است، را توصیه می‌کند. وی «شکوفه‌کردن» و بازسازی علوم اجتماعی را مستلزم توجه همزمان به ریشه‌های فلسفی و فکری و ساختارهای سازمانی علوم اجتماعی می‌داند و هفت اقدام را در این زمینه مؤثر می‌داند: (۱) مسئله‌دار دیدن و به پرسش کشیدن منزلت معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و روش‌شناختی همه مقولات علوم اجتماعی (۲) ترکیب کردن چشم‌انداز علوم اجتماعی موجود با چشم‌اندازهای بومی و محلی در تحلیل پدیده‌ها؛ (۳) به‌چالش کشیدن تقسیم‌کار ضمنی بین‌المللی موجود در حوزه تحقیقات اجتماعی مبنی بر اینکه کشورهای غربی نقش نظریه‌پرداز در علوم اجتماعی و کشورهای غیر غربی نقش جمع‌آوری‌کننده و فراهم‌آورنده داده‌های تجربی داشته باشند. (۴) به‌چالش کشیدن هویت انحصاری غربی علوم اجتماعی و جستجوی ریشه‌های این علوم در زمان‌ها، مکان‌ها و فرهنگ‌های مختلف. (۵) تلاش در جهت مشروعیت بخشیدن به گفتارهای جایگزین که هم‌درمراکز علوم اجتماعی در اروپا و هم در جامعه بزرگ‌تر دانشمندان علوم اجتماعی در دنیای غیر غربی به‌حاشیه رانده شده‌اند. (۶) تلاش برای ساختاردهی مجدد آنها به چارچوب سازمانی که شاخه‌های علوم اجتماعی درون آن نهادینه و باز تولید می‌شوند. (۷) تبدیل انتقادات به عمل و کردار و پیاده‌سازی این راهکارها در فعالیت‌های روزمره کنشگران علوم اجتماعی از جمله ابتکار عمل در تهیه برنامه‌های درسی و گنجاندن متفکرینی از مکان‌ها و زمان‌های مختلف هم‌زمان با آشکارسازی سوگیری‌ها و اروپامحوری اندیشمندان غربی؛ انجام تحقیقات درباره موضوعات بومی از منظر تاریخ و تمدن همان منطقه و کشور؛ انتشار یافته‌های تحقیقات خود در نشریات محلی و منطقه‌ای و....

۱۲- ارزش‌ها و توسعه: برخی تأملات

تام سنونگ چی، استاد مطالعات مالایی دانشگاه ملی سنگاپور، در مقاله خود با عنوان «تأملاتی درباره ارزش‌ها و توسعه»، نظام ارزشی یک جامعه را به‌گرم‌زبان طبیعی تشبیه می‌کند که قواعد، ساختار و منطق خاص خود را دارد و فهم مناسب آن منوط به در نظر گرفتن زمینه فرهنگی و اجتماعی است که ارزش‌ها در آن عمل می‌کنند. بر این اساس، تمام فرهنگ‌ها به‌طور ذاتی در خود مجموعه کامل ارزش‌ها را، از ارزش‌های اقتصادی گرفته تا

ارزش‌های سیاسی و اخلاقی و زیباشناختی، دارا هستند. با این حال، هر یک از این فرهنگ‌ها دارای نشانگان ارزشی خاصی است؛ یعنی در عین حال که منعکس‌کننده علائق مشترک وجودشناختی مانند وظیفه، احساس مسئولیت، عشق، وفاداری، احترام، سرفرازی و غیره است، اما آنها را به‌نحو متفاوتی اولویت‌بندی می‌کند و درجات مختلف شور عاطفی را به آنها بروز می‌دهند. بر اساس این تعریف از فرهنگ، نحوه تماس فرهنگ‌های بومی منطقه آسیای جنوب شرقی با فرهنگ غربی را در سه مرحله، (۱) مرحله استعماری، (۲) مرحله پس از استعمار تا اوایل دهه ۸۰ و ۳) مرحله فعلی که مرحله جهانی شدن ترا کمی است و ارسی می‌کند. وی حاصل این تماس در دوره استعماری را حفظ نظام ارزشی سنتی منطقه و همزیستی آن با نظام ارزشی غربی/استعماری می‌داند. هم‌زمان با این همزیستی، احساس اعتماد به نفس و احساس غرور نسبت به گذشته بومی منطقه در مردم ایجاد شد که این امر به‌طور جدی در شکل‌گیری ملی‌گرایی مؤثر واقع شد. وی اجتناب دولت‌های استعماری از دخالت در امور فرهنگی بومی و نفوذ عمیق و ریشه‌دار دین اسلام و بوداد نظام‌های ارزشی جوامع آسیای جنوب شرقی را در این زمینه مؤثر می‌داند. در مرحله پس از استعمار، فرآیند تماس فرهنگی/ارزشی، به‌سه‌تغییر در نظام ارزشی مردم بومی منجر شد: (۱) توجه به فرد و حقوق فردی؛ (۲) توجه به آموزش به‌عنوان ابزاری برای اصلاح فردی و اجتماعی؛ و (۳) توجه به موفقیت اقتصادی به‌ویژه در خصوص ارزش‌های کارآمدی و بهره‌وری. این ارزش‌ها هر چند مخالف نظام‌های ارزشی جوامع آسیای جنوب شرقی نبودند، اما ضرورت موازنه‌ای جدید اما پویا در نظام ارزشی این منطقه را ایجاد کرد. در مرحله جهانی شدن، حفظ انسجام نظام ارزشی در سطح ملی از یکسو، و حفظ سطح پیشرفت و توسعه یافتگی از سوی دیگر که از طریق اتصال به نظام جهانی قابل حصول است، دغدغه کشورهای این منطقه محسوب می‌شود.

۱۳- سیدحسین العطاس و اسلام پیشرو

مونا ابازا، استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه امریکایی قاهره، در مقاله خود با عنوان «سیدحسین العطاس و اسلام پیشرو در خاورمیانه و آسیای جنوب شرقی» با تمرکز بر مراحل زندگی و افکار سیدحسین العطاس به‌عنوان یکی از نمایندگان نماینده نسل پسااستقلال در مالزی، اندیشه وی را در ارتباط با صحنه فکری و سیاسی مالزی و جهان اسلام در نیم‌سده اخیر قرار می‌دهد. نویسنده اختلافات سیدحسین العطاس با انور ابراهیم و سیدنقیب العطاس در مالزی در مورد

«اسلامی کردن دانش و جامعه‌شناسی» را به بحث می‌گذاردم و می‌کوشیدم تا او را پیوسته رادر گفتمان اسلامی نسل پیشین دانشمندان اجتماعی در مالزی (عبدالملک و العطاس) و طرفداران متأخر گفتمان اسلامی کردن دانش نشان دهد. وی در این رابطه شباهت‌هایی را بین ایده «تخصیص فرهنگی» که از سوی العطاس و عبدالملک مطرح شد، با جنبش بازگشت به خویش و اسلامی کردن دانش تشخیص می‌دهد. او «پروژه اسلامی کردن» را یک تصویر تحریف شده و توسعه یافته از «تخصیص فرهنگی»، و به عنوان از سرگیری همان گفتمان که به زبان دهه ۱۹۹۰ بیان شده است، می‌داند. نویسنده، نشریه «اسلام پیشرو» را که العطاس در دوران دانشجویی اش بین سال‌های ۱۹۵۵-۱۹۵۴ چاپ می‌کرد، یکی از نخستین تلاش‌هایی می‌داند که برای ایجاد یک گفتمان دانشگاهی اسلامی رها شده از استعمار به وجود آمد و منعکس کننده دغدغه نسلی از جوانان مسلمانی بود که در آن مقطع زمانی به دنبال کسب استقلال، عدالت اجتماعی و حفظ هویت دینی بودند. بر همین اساس، وی بخش قابل توجهی از مقاله خود را به معرفی محتویات این نشریه اختصاص داده است. این نشریه که مقارن بود با تلاش‌های استقلال‌جویانه آسیای جنوب شرقی، عمدتاً دربرگیرنده مقالاتی بود که به دنبال جایگزین کردن چارچوب اسلامی به جای مدرنیته غربی برای شکل‌گیری ملی و دولت‌سازی بودند.

۱۴- آگاهی و حکومت در آسیای جنوب شرقی

جفری بنیامین، دانشیار واحد مطالعات عمومی دانشگاه صنعتی نایانگ سنگاپور، در مقاله خود با عنوان «چشم‌انداز بلندمدت آگاهی و حکومت در آسیای جنوب شرقی» در امتداد تلاش سید حسین العطاس در نقد نگاه شرق‌شناسانه در مطالعات مربوط به تاریخ آسیای جنوب شرقی مبنی بر اینکه نوآوری‌های فرهنگی صورت گرفته در این منطقه همگی از خارج وارد شده‌اند، می‌کوشد با جستجو در تاریخ سیاسی و فرایند شکل‌گیری حکومت‌های پیشامدرن و مدرن این منطقه انواع گوناگون الگوهای اجتماعی-مذهبی که از زمان‌های خیلی دور در آسیای جنوب شرقی وجود داشته‌اند را شناسایی کند. وی در این رابطه چهار شیوه جهت‌گیری^۱ شامل جهت‌گیری متعالی، درونی، دیالکتیکی و دین‌را از هم تفکیک می‌کند که آنها را در دو دسته جهت‌گیری متعالی و غیر متعالی جای می‌دهد. این جهت‌گیری‌ها نشان‌دهنده شیوه‌های گوناگون نهادینه‌شدن ساختار التفاتی مردم هستند که الگوهای متفاوتی از تعاملات اجتماعی و سیاسی را به دنبال دارند (به عنوان مثال، در حکومت‌هایی که قلمرو

سیاسی محدودی دارند از جمله جوامع قبیله‌ای-معمولاً شیوه دیالکتیکی غالب خواهد بود و جایی که قلمرو سیاسی قوی باشد، معمولاً شیوه متعالی یا درونی غلبه خواهد یافت). در ادامه مقاله، نویسنده ویژگی‌های رفتاری و فرهنگی این جهت‌گیری‌ها را در حوزه‌های دین، زبان و شخصیت بر می‌شمارد و پیامدهای سیاسی این جهت‌گیری‌ها را دنبال می‌کند.

۱۵- نظم نهادی و اعتماد به نهادهای دینی در جوامع مسلمان

نوع رابطه دو نهاد دین و دولت در کشورهای اسلامی و تأثیر آن بر اعتماد مردم به این دو نهاد در کانون توجه ریاض حسن، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه فلیندرز استرالیا، در مقاله با عنوان «نظم نهادی و اعتماد به نهادهای دینی در جوامع مسلمان» است. این مقاله که داده‌های تجربی آن از یک تحقیق میدانی در چهار کشور اندونزی، قزاقستان، مصر و پاکستان به دست آمده، میزان اعتماد مردم به نهادهای دینی (علماء، امامان مساجد و درویش) و حاکمیتی (ارتش، مجلس، دستگاه قضایی و نظام اداری و احزاب) را مورد بررسی قرار می‌دهد. وی پاکستان را نمونه کشور اسلامی مبتنی بر ادغام دین و دولت و اندونزی، قزاقستان و مصر را نمونه کشورهای اسلامی مبتنی بر تفکیک دین و دولت در نظر می‌گیرد. یافته‌های تحقیق، کشور قزاقستان را به عنوان موردی خاص تصویری می‌کند و لذا نویسنده آن را از تحلیل‌ها خارج می‌کند. نویسنده نشان می‌دهد در حالی که نهادهای دولتی (به جز ارتش که تقریباً در هر سه این کشورها از اعتماد بالایی برخوردار است) در همه سه کشور اندونزی، مصر و پاکستان در افکار عمومی از اعتماد متوسط به پایینی برخوردارند، اما اعتماد عمومی به نهادهای دینی در کشور پاکستان کمتر از اعتماد عمومی به نهاد دین در دو کشور دیگر است. وی همچنین نشان می‌دهد که سطح اعتماد در نهادهای دینی در هر سه کشور اندونزی، مصر و پاکستان ارتباط مستقیمی با سطح اعتماد به نهادهای دولتی دارد. وی این یافته‌ها را دارای سه پیام می‌داند: نخست اینکه، یک دولت اسلامی نمی‌تواند همیشه به نفع نهادهای اسلامی و نخبگان دینی باشد، بنابراین عقلانی است که برای تقویت نقش سازنده اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی نهادهای دینی در چارچوب یک جامعه اسلامی، نهاد دین از دولت جدا نگه داشته شود. دوم اینکه، تلاش‌ها برای قطع رابطه با اسلام در یک کشور اسلامی ممکن است پیامدهای نامطلوبی برای سطح اعتماد و مشروعیت خود دولت داشته باشد. وی پیام سوم را برای جامعه بین‌الملل می‌داند و آن اینکه اگر یک کشور اسلامی (یعنی یک صورت‌بندی

اجتماعی تمایز نایافته اسلامی) بخواهد به طریق دمکراتیک و قانونمند پدید آید، حمایت از چنین کشوری می‌تواند در بلندمدت راه را برای شکل‌گیری گونه‌ای از یک صورت‌بندی اجتماعی تمایز یافته اسلامی هموار سازد. وی ایران را نمونه کشوری می‌داند که در حال طی چنین مسیری است.

۱۶- دین و تفکر آرمان‌گرایانه در میان مسلمانان آسیای جنوب شرقی

شروین معروف، دانشیار دانشکده مطالعات مالایی، دانشگاه ملی سنگاپور، در مقاله خود با عنوان «دین و تفکر آرمان‌گرایانه در میان مسلمانان آسیای جنوب شرقی» می‌کوشد ویژگی‌ها و ایده‌های اصلی آنچه، به تاسی از کارل مانهایم، «تفکر آرمان‌گرایانه (اتوپیاپی)» در آسیای جنوب شرقی می‌خواند، را از منظر جامعه‌شناسی معرفت مورد بحث و نقد قرار می‌دهد. به بیان نویسنده، این اندیشه ویژگی هزاره‌گرایی، پوپولیستی، معادگرایی و ارتدکسی به‌زندگی دینی بسیاری از مسلمانان در آسیای جنوب شرقی بخشیده و مبنای مطالبات آنان برای تشکیل دولت‌های اسلامی و اجرای قوانین اسلامی را تشکیل می‌دهد. وی صورت‌بندی نظری این تفکر را در آرای سید نقیب العطاس دنبال می‌کند و آن را به سختی مورد انتقاد قرار می‌دهد. نویسنده ایده‌های اصلی این تفکر را به شرح زیر می‌داند: الف) جامع دانستن دین اسلام و نادیده گرفتن دیگر اندیشه‌ها و جریان‌های فکری و در نتیجه، عدم تساهل و اقتدارگرایی؛ ب) انکار بعد اجتماعی واقعیت و عدم توجه به شرایط انسانی در بافت ملموس واقعیت با تمام پیچیدگی‌های آن. ج) تفسیر تاریخ غرب به عنوان فرایندی دین‌شدن و طرد عقل و علم و فناوری به عنوان دستاوردهای این فرایند و ترس از سکولاریسم؛ د) طرد انسان‌گرایی غربی و گرایش به حق تعیین سرنوشت و کنش بشری در تاریخ؛ ه) سلسله‌مراتبی دانستن دانش و اولویت دادن به دانش دینی و الهی؛ و) در تقابل قرار دادن تاریخ الهی و تاریخ سکولار و یکی دانستن مسیحیت با تاریخ سکولار و اسلام با تاریخ الهی؛ و ز) ارائه تصویری بحرانی از غرب. نویسنده با تاسی از آرای کارل مانهایم، این تفکر آرمان‌گرایانه را دارای ماهیتی اجتماعی و سیاسی و تاریخی می‌داند که در شرایط خاصی به وجود آمده است. بنابراین، تنها نقد ایده‌های این تفکر را کافی نمی‌داند بلکه بر ضرورت تبیین اجتماعی، سیاسی و تاریخی آن تأکید می‌کند. ■

پی‌نوشت:

۱- دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران و

مترجم کتاب «بومی‌جهانی»

کتابخانه مطالعات پسااستعماری (کتاب‌های فارسی)

مقاله پیش‌رو، نویسنده پس از طرح مقدمه‌ای انتقادی در خصوص دوگانه‌سازی‌هایی که با عنوان «علم و اندیشه غربی - معنویت و حکمت شرقی» در مطالعات غرب از جوامع شرقی صورت می‌گیرد، طی پرسش‌ها و محورهایی چند کوشش می‌کند این گونه نگاه ذات‌گرایانه به شرق را به چالش کشیده و نمونه‌هایی از تحقق تاریخی علم و اندیشه شرقی را ذکر نماید. این مقاله ترجمه‌ای است از مطلب منتشر شده در نشریه علوم انسانی (sciences humaines) در تاریخ جولای ۲۰۰۱ که به عنوان ویژه‌نامه‌ای خاص (a pensee orientale) به شرق و شرق‌شناسی پرداخته است. اعداد داخل قلاب [...] مربوط به یادداشت‌های نویسنده است و اعداد بالانویس از مترجم می‌باشند.

در خصوص مطالعات پسااستعماری، کتاب‌های زیادی به زبان فارسی تالیف نشده؛ کتاب «نظریه و نقد پسااستعماری» تالیف آزاده شاهمیری یکی از این معدود کتاب‌هاست. اما در میان کتاب‌های متعددی که در حوزه مطالعات پسااستعماری به زبان انگلیسی یا فرانسوی نگاشته شده، تعدادی به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده‌اند. این بخش از پرونده به معرفی اجمالی شماری از کتاب‌های تالیفی یا ترجمه‌شده به زبان فارسی در حوزه مطالعات پسااستعماری اختصاص دارد. کتاب‌های ادوارد سعید و فرانتس فانون که در بخش‌های اختصاصی هر یک از این نظریه پردازان معرفی شده، در اینجا مورد اشاره قرار نگرفته‌اند.

این نکته نیز شایان ذکر است که در ترجمه اصطلاح PostColonialism رویه واحدی میان مترجمان ایرانی وجود نداشته و همین امر سبب گردیده این اصطلاح به «پسااستعماری»، «پسااستعمارگری» و «پسااستعمارگرایی» ترجمه گردد. در معرفی هر کتاب از اصطلاح مورد استفاده مولف یا مترجم آن بهره گرفته‌ایم. همچنین، کتاب‌ها را بر اساس تاریخ انتشار آنها معرفی نموده‌ایم.

رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن: بر ایان اس. ترنر

کتاب «شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن» (۱۹۹۴) در سال ۱۳۸۴ به ترجمه محمدعلی محمدی، پس از کسب اجازه از بر ایان ترنر و نگارش مقدمه‌ای بر چاپ فارسی اثر توسط او، به همت نشر یادآوران منتشر شد.

بر ایان ترنر، متولد ۱۹۴۵ در انگلستان است. او جامعه‌شناسی استرالیایی بریتانیایی است که در حوزه‌های جامعه‌شناسی دین، نظریه اجتماعی و... پژوهش‌های فراوانی انجام داده است. از آن جمله می‌توان به کتاب «ماکس وبر: پاسخ‌های انتقادی» (۱۹۹۹) و «ماکس وبر و اسلام» (ترجمه سعید وصالی، ۱۳۷۹، تهران: نشر مرکز) یاد کرد که کتاب دوم به فارسی نیز ترجمه شده است. همچنین اثری با عنوان «برداشت‌هایی از نظریه اجتماعی معاصر» نیز به همراهی آنتونی الیوت، از او به فارسی ترجمه شده است. (ترجمه فرهنگ ارشاد، ۱۳۸۹، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان)، ترنر همچنین مقدمه‌ای بر کتاب مشهور کارل لویت «ماکس وبر و کارل مارکس» (ترجمه شهناز مسمی پرست، ۱۳۸۶، تهران: ققنوس) نوشته که آن مقدمه نیز به فارسی ترجمه شده است.

بر ایان ترنر، کتاب «شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن» را در پنج بخش، تالیف کرده

است که به ترتیب عبارت‌اند از «شرق‌شناسی»، «مشتشرقین»، «جهانی‌شدن»، «روشنفکران و پست‌مدرنیسم» و «مدرنیته». سه بخش اول به بررسی تحلیلی «اسلام» اختصاص دارد و در دو فصل اول، مباحثی عام طرح شده است. مطالعه نسبت میان سه جریان «شرق‌شناسی»، «پست‌مدرنیسم» و «جهانی‌شدن» به خصوص در زمینه اسلامی توسط ترنر، نهایتاً به تلاش برای بازسازی نظریات متفکران کلاسیک پسااستعماری همچون ادوارد سعید در باب «شرق‌شناسی» منجر می‌شود. او ضمن تأیید استدلال سعید مبنی بر «دیگری» سازی غرب برای توسعه تمدنی خود از واکنش اندیشمندان شرقی و به خصوص اسلامی در مواجهه با شرق‌شناسی نیز انتقاد می‌کند.

در جهانی که به تعبیر ترنر در انتهای کتاب، با «پست‌مدرن‌سازی، چندخداگرایی و شرک، مواجیم»، «ترنر راه مقابله جهان اسلام با شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن را طرح اسلامی کردن یا بومی کردن معارف بشری نمی‌داند که از نظرا مسئله بشر‌امروزی، مسئله شناخت نیست، بلکه تهدید اصلی همان فرآیند کالایی‌شدن زندگی روزمره است که در درون گفتمان پست‌مدرنیسم در حال وقوع است. ترنر می‌گوید آنچه که ایمان و تعهد دینی را در یک جامعه جهانی پست‌مدرن، متزلزل می‌کند این است که زندگی روزمره بخشی از نظام جهانی مبادله کالاهایی شده است که به سادگی از طرف رهبران سیاسی، روشنفکران و یا رهبران مذهبی قابل کنترل نیست. ایمان ناب را چیزهایی چون کوکا کولا، مک دونالد و کسانی چون تینا ترنر و مدونا مسخ می‌کنند نه بحث‌های روشنفکران دینی». اسلامی که از نظر ترنر، در اثر حوادث دهه ۷۰ و ۸۰ پیش از پیش امید به آن از بین رفته است.

مشخصات نشر: ترنر، بر ایان اس، رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران: نشر یادآوران، چاپ اول، ۱۳۸۴، ۳۶۸ ص.

شرق‌شناسی: ضیاءالدین سردار

ضیاءالدین سردار در بین اهالی علم در ایران شخصیت چندان شناخته‌شده‌ای نیست. تمرکز اصلی او در نوشته‌هایش روی فرهنگ و دانش مسلمانان و همچنین دلایل انحطاط تمدن اسلامی است. سردار در حوزه فیزیک و علوم اطلاعاتی درس خوانده است. در حال حاضر به عنوان روزنامه‌نگار فعالیت دارد و موضوع تاملاتش در زمینه‌های اسلامی است. در کنار فعالیت‌های روزنامه‌نگارانه و پژوهشی‌اش، مدیر مرکز مطالعات سیاست و آینده در دانشگاه

ایست و ست شیکاکو نیز هست. کتاب‌های چندی در ایران از او منتشر شده که عبارت‌اند از «توماس کوهن و جنگ‌های علم»، «شرق‌شناسی»، «چرا مردم از آمریکا متنفر هستند» و دو کتاب در مجموعه قدم اول به نام‌های «فرهنگ‌شناسی» و «آشوب».^۲ در میان آثار منتقدان شرق‌شناسی، اهمیت کار ضیاءالدین سردار از این جهت است که وی به تعبیر خودش، از منظر «سنت‌گرایی انتقادی» و از دیدگاه متفکری مسلمان به پدیدار مزبور می‌نگرد. دیدگاه‌ها و ادبیات سردار در مقایسه با برخی دیگر متفکران مطالعات پسااستعمارگرایی، رادیکال‌تر به نظر می‌رسد؛ رادیکالیسمی که ممکن است مرز مطالعات پسااستعماری را با غرب‌ستیزی تند در هم آمیزد و فضای سومی که برخی متفکران شاخص پسااستعماری نظری هومی‌بابا در پی آن هستند، در گفتمان بنیادگرایانه غرب‌ستیز مستحیل کند. این مخاطره‌ای است که همیشه پیش روی مطالعات پسااستعماری وجود دارد و ادوارد سعید، در پایان کتاب شرق‌شناسی خود هشدار داده بود که هدف نقد شرق‌شناسی، ایجاد نوعی غرب‌شناسی نیست.

کتاب شرق‌شناسی ضیاءالدین سردار، از شش فصل تشکیل شده که عناوین آن عبارت‌اند از: مفهوم شرق‌شناسی، شرق‌شناسی، تاریخچه‌ای کوتاه، نظریه و انتقادات، تلاش‌های معاصر، آینده پست‌مدرن.

ضیاءالدین سردار پیش از آنکه تاریخچه کوتاه اما منسجم خود از شرق‌شناسی را ارائه دهد، تأکید می‌کند که «شرق»، چیزی بیش از یک شیء (ابژه) نیست که هدف از پدید آوردن آن توسط غرب، مواجهه غرب با ترس‌ها، مسائل و نگرانی‌های درونی خودش بوده است: «شرق شرق‌شناسان، نوعی صنایع دستی ساخته شده است که غرب با آن، دغدغه‌ها و نگرانی‌های معاصر خود را تبیین و تفسیر کرده و عینیت و وضوح می‌بخشد». سردار گرچه در این بحث مقدماتی خود به تصویر بر ساخت شده از آسیای شرق در محصولات فرهنگی شرق‌شناسانه اشاره می‌کند، اما تمرکز اصلی وی بر تصویر ارائه‌شده از اسلام توسط شرق‌شناسان است. وی کار خود را با تصویر ارائه‌شده از یوحنا دمشقی در قرن هشتم میلادی آغاز می‌کند. «یوحنا دمشقی نظیر بسیاری از مسیحیان هم‌دوره خود در سده‌های میانی، مشکلی اساسی با اسلام داشت: اگر بنا بود پیام محمد (ص) از سوی آنان باور گردد، در این صورت، مسیحیتی که آنان می‌شناختند، به کلی معو می‌شد. ماموریت یوحنا دمشقی این شد که پیام اسلام را به مثابه کیشی مشرکانه و کفرآمیز ملوث سازد». ضیاءالدین سردار سپس به دیگر

مشارکت‌کنندگان در گسترش جنگ‌های صلیبی اشاره می‌کند که در هرارابه روی سفرنامه نویسان گشود. پس از جنگ‌های صلیبی، طی دوره اصلاح دینی و رنسانس، نیاز به دانش، هدف دیگری را پیش روی مسیحیان نهاد: مطالعه شرق به موازات مطالعه زبان عربی برای فهم زبان عبری و در نتیجه مجهز شدن به دانش فهم انجیل. بعدها، در قرن هجدهم و پس از آن، سیل مسیون‌های مسیحی و نهادهای تبلیغی مسیحیان به سوی شرق آغاز می‌شود. مورخان و سفرنامه‌نویسان زیادی نظیر ادوارد لاین، تی‌ای لارنس، ریچارد بار تون، دوگاتی و دیگران آثاری می‌آفرینند که تأثیر آنها بر تحقیقات در مورد شرق همچنان پابرجاست. سردار در ادامه به کار شرق‌شناسان متاخر می‌پردازد و اظهار می‌دارد که برخلاف شرق‌شناسان سنتی که موضع صریح و مشخصی در قبال اسلام داشته‌اند، شرق‌شناسان جدید تلاش دارند ظاهر بی‌طرفانه‌ای به خود بگیرند.

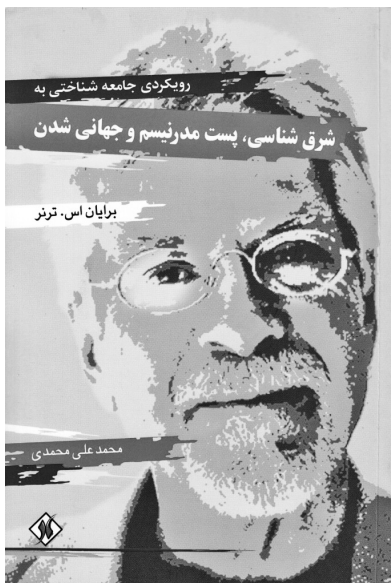
سردار بخش‌هایی از کتاب خود را به نقد و بررسی کارهای منتقدان شرق‌شناسی نظیر تیبوی و ادوارد سعید نیز اختصاص داده و نقدهایی را متوجه کار آنان کرده است. وی به تحلیل فیلم‌های ساخته شده در مورد شرق (نظیر انیمیشن علاءالدین، دروغ‌های واقعی، محاصره، دلتا فورس ۳...) و تصویر تحریف‌شده‌ای که این محصولات فرهنگی از دنیای اسلام به دست می‌دهد، نیز پرداخته است. بخش بعدی کار سردار به انتقاد از «شرقی‌های شرقی‌شده» (اصطلاحی که سردار به کار می‌برد تا افراد تحت تأثیر آثار شرق‌شناسانه را مشخص کند) نظیر سلمان رشدی و دیگر کسانی که سردار، غرب‌زده می‌خواند، اختصاص یافته است. کتاب سردار با اختصاص فصلی به آینده پست‌مدرنیسم پایان می‌یابد: شرق‌شناسی به خوبی در ذات دنیای پست‌مدرن جای خود را پیدا می‌کند؛ دنیایی که احاطه‌شده با جهانی‌سازی و اصل لذت‌جویی تأمین‌شونده توسط بازار رسانه‌های جدید است. کتاب سردار دارای متنی روان است و بخش تاریخ شرق‌شناسی آن، کوتاه و قابل فهم می‌باشد و در افشای تصویر تحریف‌شده از شرق و اسلام در محصولات فرهنگی و مطالعات شرق‌شناسانه می‌تواند موثر تلقی گردد.^۵

مشخصات نشر: سردار، ضیاءالدین، شرق‌شناسی، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛ چاپ اول، ۱۳۸۶، ۱۹۵ص.

پسااستعمارگرایی: لیل‌گانندی

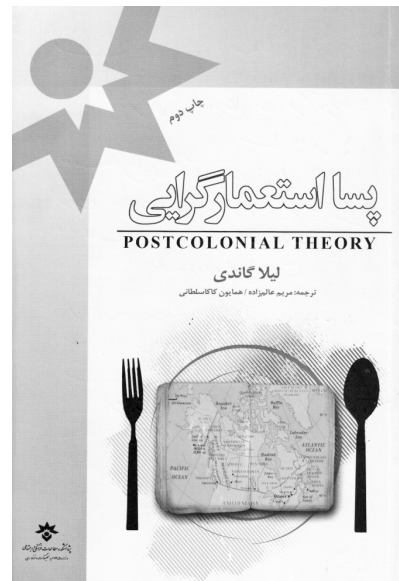
«پسااستعمارگرایی» (۱۹۹۸) اولین اثر منتشر

ترن راه مقابله جهان اسلام با شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن را طرح اسلامی کردن یا بومی کردن معارف بشری نمی‌داند که از نظر او مسئله بشر امروزی، مسئله شناخت نیست، بلکه تهدید اصلی همان فرآیند کالایی شدن زندگی روزمره است که در درون گفتمان پست‌مدرنیسم در حال وقوع است



لیلا گاندی خود منتقد ساختن تصویر «دیگری غربی» در برابر «خود شرقی» است و در برابر در پاراگرافی که خود آن را «بیانیه» کتاب نامیده، می نویسد:

«پسااستعمارگرایی باید حوزه خطاب خود را متنوع تر کند و پیاموزد که با جهانی که در دفاع از آن سخن می گوید، به نحو شایسته تری سخن بگوید و همچنین این توان را به دست آورد که گفتگوی دموکراتیک میان وارثان متخاصم دوران پسااستعمار را آسان نماید



شده توسط لیلا گاندی است. این اثر در سال ۱۳۸۸، به ترجمه مریم عالم زاده و هما یون کا اسلطانی، توسط نشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی به چاپ رسید و در سال ۱۳۹۱، توسط همان نشر تجدید چاپ شد. لیلا گاندی، دختر رامچاندر گاندی نوه پسر مهاتما گاندی، رهبر مبارزات ضد استعماری هند است. او که متولد ۱۹۶۶ در بمبئی است، در حال حاضر به تدریس در دانشگاه های آمریکا و استرالیا اشتغال دارد و در این سال ها آثار دیگری را نیز با دغدغه بسط مطالعات پسااستعماری منتشر نموده است. او عضو شورای سردبیری نشر مطالعات پسااستعماری نیز هست.

این کتاب از یک پیش گفتار و ۹ فصل تشکیل شده که هر یک از فصول یکی از مسائل مربوط به حوزه مطالعات پسااستعماری را در بر گرفته است. در پیش گفتار این کتاب لیلا گاندی با اشاره به اینکه «پسااستعمارگرایی همچنان اصطلاحی گنگ و مبهم باقی مانده است... و این گرایش فکری از فقدان یک «لحظه آغاز» و یاروش شناسی منسجم رنج می برد» کتاب خود را تلاشی برای «نامیدن پسااستعمارگرایی، برای مشخص کردن حد و مرزهای شرایط فرهنگی و آکادمیکی که تحت آنها، این شیوه تفکر برای بار نخست ظهور کرد؛ و به این وسیله، تلاشی است برای اشاره به مشغله های عمده و حوزه های اصلی علاقه آن».

خانم گاندی خود توضیح می دهد که «کتاب از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول گزارشی از پس زمینه آکادمیک و فکری پسااستعمارگرایی و بخش دوم شرح و بسط مضامین و مسائلی که بیشتر در کانون توجه منتقدان پسااستعمار گرا بوده اند».

فصل اول با عنوان «پسااستعمارگری»، فصل دوم «اندیشیدن به گونه ای دیگر: تاریخ موجز اندیشه پسااستعماری»، فصل سوم «پسااستعمارگرایی و علوم انسانی نوین» و فصل چهارم «ادوارد سعید و منتقدانش» را می توان «بخش اول» کتاب دانست و فصل پنجم «پسااستعمارگرایی و فمینیسم»، فصل ششم «تصور وحدت: مسئله ملی گرایی»، فصل هفتم «جهان واحد: چشم انداز پسااملی گرایی» و فصل هشتم «ادبیات پسااستعماری» و فصل نهم «محدودیت های نظریه پسااستعماری» را می توان اجزای «بخش دوم» کتاب دانست.

لیلا گاندی وجه مشخصه تاریخ فکری نظریه پسااستعماری را رابطه دیالکتیکی میان مارکسیسم از یک سو، و پسااستعمارگرایی/پسامدرنیسم از سوی دیگر می داند. از نظر لیلا گاندی، دقیقا از منظر ایجاد همین هم گرایی میان این دو نظریه است که نظریه پسااستعماری واجد اهمیت آکادمیک

است. در عین حال لیلا گاندی خود منتقد ساختن تصویر «دیگری غربی» در برابر «خود شرقی» است و در برابر در پاراگرافی که خود آن را «بیانیه» کتاب نامیده، می نویسد: «پسااستعمارگرایی باید حوزه خطاب خود را متنوع تر کند و پیاموزد که با جهانی که در دفاع از آن سخن می گوید، به نحو شایسته تری سخن بگوید و همچنین این توان را به دست آورد که گفتگوی دموکراتیک میان وارثان متخاصم دوران پسااستعمار را آسان نماید».

در دیگر فصول این کتاب، مضامینی چون «پیوند خوردگی hybridation»، «دورگه سازی creolisation»، «در-میان-بودگی mess.between.in»، «غربت نشینی» «دیاپورا diaspora» در جهت «تبیین» و «توضیح» شرایطی که در آن امکانات فراروی از وضعیت بغرنج جدایی میان «غربی» و «شرقی» و در نتیجه عبور از شرایط تداوم و تثبیت وضعیت «استعمارگر» و «استعمارزده»، طرح شده است.

مشخصات نشر: گاندی، لیلا، پسااستعمارگرایی، ترجمه مریم عالم زاده، هما یون کا اسلطانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛ دانشگاه امام صادق، چاپ اول، ۱۳۸۸، ۲۸۲ص.

نظریه و نقد پسااستعماری: آزاده شاهمیری

این کتاب، چنان که گفته شد از معدود کتاب های تالیفی به زبان فارسی است که درباره مطالعات پسااستعماری نگاشته شده و رویکرد آن کاربست نقد و نظریه پسااستعماری در مطالعات ادبی و هنری است و بر همین مبنا تلاش کرده تا به بازخوانی و تحلیل شماری از نقدهای ادبی تولید شده در حوزه مطالعات پسااستعماری بپردازد. آزاده شاهمیری، نویسنده کتاب در مقدمه ای که بر کتاب نگاشته، به تبیین حوزه های گوناگون مطالعات پسااستعماری و تعریفی اولیه از اصطلاح پسااستعماری می پردازد. به عقیده وی، «نظریه پسااستعماری با در بر گرفتن برخی تناقض ها، ریشه در علوم و مباحث مختلفی چون سیاست، اقتصاد، فلسفه، مردم شناسی، جغرافیا و تاریخ دارد و با وام گرفتن از نظریه ها و مکتب های گوناگون نظیر مارکسیسم، پسامدرنیسم، پسااستعمارگرایی، روانکاوی، نظریه فرهنگ و فمینیسم به نظریه ای میان رشته ای و پویا بدل شده است. به همین دلیل، ورود به مطالعات پسااستعماری را قدم گذاشتنی خود آگاه در پهنه ای ستیزه گر و متعارض دانسته اند که هم زمان با شکل و محتوای دانش رایج و غالب می جنگد و در کار افکندن نگاهی نقادانه به جهان، دانش و باز نمودهای بر ساخته آن است».

به گفته نویسنده، اصطلاح مطالعات پسااستعماری ابتدا به صورت شاخه‌ای پژوهشی در مطالعات فرهنگی و در پیوند با مقوله‌هایی مانند ملی‌گرایی، چندفرهنگ‌گرایی، قومیت، نژاد و هویت فرهنگی عرضه شد و هوای آن داشت تا رابطه فرهنگ را با قدرت امپراتوری، رابطه انسان را با انسان و جامعه بررسی کند. برخی از نظریه پردازان بر این باورند که این نظریه، بیش از دیگر نظریه‌ها به مسئله انسان می‌پردازد و بر هویت او تأمل می‌کند و امروز، شکوفاترین بخش مطالعات فرهنگی و از ارزشمندترین دستاوردهای نظریه فرهنگی به شمار می‌آید.

به نظر شاهمیری محورهای اصلی مطالعات پسااستعماری را می‌توان به این ترتیب برشمرد:

- بررسی رابطه میان فعالیت فرهنگی و پیامدهای تاریخی و سیاسی استقرار استعمار
- پرداختن به چگونگی بیان واکنش‌های فرهنگ‌های استعمارزده نسبت به تاریخ استعمارگری و روش‌های مقاومت در برابر آن، به ویژه در طول مدت استعمارزدایی و پس از آن.
- توجه به وضعیت نابرابر جهانی شدن معاصر در نقاط مختلف جهان و روابط همواره نابرابر و استثمارگرانه فرهنگی.

نویسنده از نظر پردازان پسااستعماری نقل می‌کند که «اگر تاسیس مستعمره و برپایی استعمار را متعلق به گذشته بدانیم، فعالیت‌های امپریالیسم در قالب مشارکت فراملی، سرمایه‌داری جهانی و جنگ علیه تروریسم، سرسخانه تا امروز ادامه یافته است» و همین تداوم فعالیت‌ها، دلیلی بر ضرورت نظریه و نقد پسااستعماری است.

شاهمیری با بیان اینکه به چالش گرفتن کاربست‌های فرهنگی و روشنفکرانه اروپایی اعم از رمان، شعر، اپرا، نقاشی، زبان‌شناسی، تئاتر، سینما و غیره یکی از مهم‌ترین روش‌های کار منتقدان پسااستعماری است، بر این مسئله تأکید می‌ورزد که «قدرت‌های استعماری برای اعمال فشار و تحکم، راه‌های متنوعی را در پیش می‌گیرند؛ فشارهایی که نه فقط از طریق ستم مستقیم نژادی، طبقاتی یا جنسیتی در نظام خود کامه استعماری، که از مسیر ادبیات، هنر و اثرگذاری بر ناخودآگاه مخاطبان، راه را برای استیلای نهادینه‌تر و مستحکم‌تر، هموار می‌کند». نقد و افشای این مسیر اخیر، در دستور کار نقد پسااستعماری است. این نقادی از طریق خوانش دوباره روایت‌ها، سفرنامه‌ها، متن‌ها و آثار ادبی شرق‌شناسان و نویسندگان کشورهای استعمارگر صورت می‌پذیرد.

کتاب «نظریه و نقد پسااستعماری»، علاوه

بر مقدمه مفید فوق، مشتمل بر چهار فصل می‌باشد. فصل اول با عنوان «مقدمات و پیشینه» به بحث و بررسی پیرامون مفهوم و تاریخ نظریه پسااستعماری می‌پردازد. بررسی پیشوند «پسا» در اصطلاح «پسااستعماری»، مطالعه تاریخی نظریه پسااستعماری، مطالعات ادبی کشورهای مشترک‌المنافع، قلمروهای جغرافیایی مطالعات پسااستعماری و در نهایت، رویکردهای انتقادی به نظریه پسااستعماری، عنوان و محورهای مباحث فصل آغازین کتاب را تشکیل می‌دهند.

شاهمیری در فصل دوم به بررسی «بنیادهای مفهومی» نظریه پسااستعماری پرداخته و در این راستا مفاهیم شرق‌شناسی، اروپامحوری، نژاد، دیگری، مرکز و حاشیه، جنسیت، فردست، دورگه‌بودن، زبان و تقلید که از مفاهیم پرپژواک در نظریات پسااستعماری هستند را با استناد به متون تاسیس‌گر پسااستعماری، مورد بررسی و تشریح قرار می‌دهد.

کار اصلی کتاب، در دو فصل بعدی آن قابل مشاهده است. نویسنده در فصل سوم با عنوان «نمونه‌هایی از نقد پسااستعماری»، سه نقد موثر و قابل توجه از ادوارد سعید، چینوا آچه‌به و گایا تری چاکراورتی اسپوآک (عنوان متن‌ها به ترتیب: «دو دیدگاه در دل تاریکی»، «تصویری از آفریقا: نژادپرستی در دل تاریکی جوزف کنراد» و «متن‌های سه زن و نقدی بر امپریالیسم») بر رمان‌های کلاسیک و بنیادین استعمارگری و امپریالیسم را به عنوان نمونه‌هایی از کاربست این نظریه در نقد ادبی موردبازخوانی و تحلیل قرار می‌دهد و در خلال این فصل اطلاعات مفیدی درباره زندگی و آراء هر یک از این سه نظریه‌پرداز پسااستعماری ارائه می‌نماید. در نهایت، در فصل چهارم، نویسنده به نقد و بررسی سه نمایشنامه از منظر نقد پسااستعماری می‌پردازد: «بررسی مقایسه‌ای دو نمایشنامه توفان شکسپیر و توفان سه‌زر» و «بررسی نمایشنامه بازگشت به بهوت نوشته برنار ماری کلتس». جای خالی یک جمع‌بندی و فرآوری از فصول مذکور در پایان این کتاب خالی است. صفحات پایانی کتاب به کتابنامه فارسی و لاتین اختصاص یافته است.

به عنوان نکته پایانی، یکی از مسائل قابل توجه مورد تأکید شاهمیری، مخاطراتی است که نظریه پسااستعماری با آن مواجه است: «گاه مبارزه علیه استعمار و امپریالیسم به شکلی از استعمار درون‌مرزی دامنه داده و ستیز با قدرت خارجی با سلاح ملی‌گرایی و ایدئولوژی و شعار سنت‌گرایی و استعمارزدایی، به گونه‌ای دیگر از استثمار، استبداد

نظریه پسااستعماری با در بر گرفتن برخی تناقض‌ها، ریشه در علوم و مباحث مختلفی چون سیاست، اقتصاد، فلسفه، مردم‌شناسی، جغرافیا و تاریخ دارد و با وام گرفتن از نظریه‌ها و مکتب‌های گوناگون نظیر مارکسیسم، پسامدرنیسم، پسااستعمارگرایی، روانکاوی، نظریه فرهنگ و فمینیسم به نظریه‌ای میان‌رشته‌ای و پویا بدل شده است. به همین دلیل، ورود به مطالعات پسااستعماری را قدم گذاشتنی خودآگاه در پهنه‌ای ستیزه‌گر و متعارض دانسته‌اند که هم‌زمان با شکل و محتوای دانش رایج و غالب می‌جنگد و در کار افکندن نگاهی نقادانه به جهان، دانش و باز نمودهای برساخته آن است



پرسش اصلی یانگ در کتاب خود آن است که «آیا ممکن است تاریخی نوشت که از نقیصه اروپامداری مبری باشد؟» یانگ سعی می کند محدودیت های دانش غربی را با انکا به آثار کسانی چون سعید، اسپیاک و هومی بابا بررسی کند تا راه را برای ارائه روایتی استعمارزدایی شده از طریق و اسازی غرب بگشاید



داخلی و ارتجاعی گاه مخرب تر از استعمار خارجی انجامیده است و بدین سان، مخالفان سرسخت استعمار و نظام امپراتوری را، در کمال حیرت با فاشیسم و خودکامگی مطلق حاکمان بومی دوران استقلال مواجه کرده است تا آرمان هاشان را در هم شکسته ببیند. مبارزان پیش از انقلاب و زمامداران پس از استقلال که در وضعیتی بحران زده بر تخت قدرت تکیه زده اند، پس از روی کار آمدن، اغلب بی اعتنا به تجربه تاریخی، با ایجاد ترس و وحشت از تجاوز خارجی و تهدید تکرار وضعیت استعماری، خودکامگی خویش را بیمه کردند و با توجه هایی ضد استعماری، استبداد داخلی را رونق بخشیدند. اگر چه اغلب حکومت های بیگانه ستیزی که پس از قطع ید از قدرت خارجی روی کار آمدند، به رژیم های توالتیر بدل شدند، این فاجعه نباید گواه بر حقانیت سلطه امپریالیسم و توجه نظام استعماری قلمداد شود.

مشخصات نشر: شاهمیری، آزاد، نظریه و نقد پسااستعماری، تهران: نشر علم، چاپ اول، ۱۳۸۹، ۴۱۵ ص.

اسطوره سفید؛ غرب و نوشتن تاریخ: رابرت یانگ

«اسطوره سفید» (۱۹۹۰) نخستین اثر رابرت یانگ است که ۱۳ سال بعد با تجدید نظرهایی توسط خود او مجدداً چاپ شد و در ۱۳۹۰، ویراست جدید آن، توسط جلیل کریمی و کمال خالقی پناه به فارسی ترجمه شد و به همراه مقدمه آقای یانگ بر چاپ فارسی اثر، منتشر شد. بر «ویراست دوم» چاپ انگلیسی این کتاب، هومی بابانیز مقدمه ای نگاشته است.

رابرت یانگ، متولد ۱۹۵۰ در انگلستان، مورخ و نظریه پرداز مطالعات پسااستعماری و استاد ادبیات تطبیقی و انگلیسی دانشگاه نیویورک و سردبیر مجله بین المللی مطالعات پسااستعماری است. تخصص او در زمینه زبان انگلیسی و نظریه انتقادی است. او پس از اسطوره سفید، کتاب هایی چون «میل استعماری، دور که بودن نظریه، فرهنگ و نژاد» (۱۹۹۵) و «پسااستعماریسم، مقدمه ای تاریخی» (۲۰۰۵) را نیز منتشر نموده است.

کتاب، پس از درج «به جای مقدمه مترجم فارسی»، «مقدمه ناشر انگلیسی»، «دیباچه هومی بابا»، «مقدمه ویراست اول»، «یادداشتی بر ویراست دوم»، «مقدمه نویسنده بر ترجمه فارسی» و «بازنگری اسطوره سفید» از ۹ بخش تشکیل شده که به ترتیب عبارت اند از «اسطوره سفید»، «مار کیسیسم و مسئله تاریخ»، «گرافه گویی های سارتر»، «نقد علمی تاریخ باوری»، «فانتسم های فوکو»، «تهاجم جیمسون»، «شرق زدایی از شرق شناسی»، «دوسویگی بابا» و

«اسپیواک: استعمارزدایی، و اسازی».

پرسش اصلی یانگ در این کتاب آن است که «آیا ممکن است تاریخی نوشت که از نقیصه اروپامداری مبری باشد؟» یانگ سعی می کند محدودیت های دانش غربی را با انکا به آثار کسانی چون سعید، اسپیاک و هومی بابا بررسی کند تا راه را برای ارائه روایتی استعمارزدایی شده از طریق و اسازی غرب بگشاید. اما یانگ، مواجهه خود را در این کتاب عمدتاً معطوف به کسانی نموده که دستی در پروژه های «رهایی بخشی» قرن گذشته داشته اند. او به سراغ هگل، مارکس، سارتر، آلتوسر و فوکو رفته است. شاید همین مسئله بوده که هومی بابا را وامی دارد تا در دیباچه خود بر این کتاب بنویسد: «اهمیت چنین مطالعه ای در افشای این چهره های راه آزادی نیست: آری، دیدگاه های هگل درباره آفریقا جاهلانه و نابخشودنی بود؛ آری، سارتر قادر نبود به طور کامل از یک طرح تاریخی اروپامدار فراتر رود؛ آری، آلتوسر هرگز نتوانست به طور کامل هویت ها و تاریخ های متکثر و گسسته (جنسیت، نژاد، سکسوالیته) را توضیح دهد، که «استقلال نسبی» تناقضات سرمایه داری را پایه گذاری کرده اند. نمی توان هیچ فضیلت سیاسی ای را هم به سادگی در مورد این کتاب تایید کرد؛ اما مار کیسیسم یار نزدیک انقلاب دهقانان بود، اما سارتر الهام بخش قانون بود، اما فوکو تاثیر مشهودی بر متفکران فرودست آسیای جنوبی (هند) داشته است.» هومی بابا ادامه می دهد که «این نشانه شخصیت مستحکم منتقد است که آن هنگام که در پی خلق زبانی برای درک تاریخی و اقدام سیاسی است باید در پیچیدگی این حرکات «آری ما» ای بندیده دیالکتیکی درگیر شود، که به شکلی هم می تواند رهایی بخش و هم محدود کننده باشد.»

رابرت یانگ خود در مقدمه بر چاپ فارسی کتاب می نویسد: «نخستین اصلی که باید با آن مقابله می شد، اصلی که در مار کیسیسم امری محوری بود، این بود که تاریخ می بایست در مقام یک کلیت فهمیده شود، چنان که گویی همه تاریخ های متفاوت جهان در همه برهه های زمانی باید، و لاجرم، بخشی از یک روایت واحد باشند. من در عوض، به نفع امکان تاریخ هایی متمایز استدلال کردم؛ تاریخ هایی که لزوماً حتی در درون یک زمانندی واحد نیز عمل نمی کنند، نمی توان آنها را به هم ربط داد و ترکیب کرد، در پی نیل به هیچ کلیت فرجامینی نیستند.»

ولذا یانگ رسالت بنیادین «اسطوره سفید» را «استعمارزدایی از سنت مار کیسیستی اروپایی» اعلام نمود. رسالتی که بانگارش گونه ای متفاوت

از تاریخ تحقیق یافت. در حقیقت هدف یانگ از نوشتن درباره تاریخ کشورهای سه قاره‌ای، سه قاره جنوب، «نوشتن درباره لغزش‌های تاریخ است. درباره فضاهایی کاملاً پوشیده شده با آن سفیدی ظالمانه» و این گونه او در «اسطوره سفید» سعی می‌کند ذیل عنوان «سیاست پسااستعماری سه قاره‌ای»، «به شیوه‌های مختلف با استفاده از تغییر اجتماعی مداوم برآمده از نظام‌ها و منابع دانش محلی، در جست و جوی عدالت و ایجاد رابطه‌ای عادلانه بین مردم جهان باشد و برای ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر ارزش‌های جمعی و نه انفرادی، مشارکت همگانی به جای کنترل متمرکز و توان بخشی به جای استثمار، تلاش کند».

مشخصات نشر: رابرت یانگ، اسطوره سفید؛ غرب و نوشتن تاریخ، ترجمه کمال خالق پناه، جلیل کریمی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول: ۱۳۹۰، ۴۸۸ص.

درآمدی اجمالی بر پسااستعمارگری: رابرت یانگ

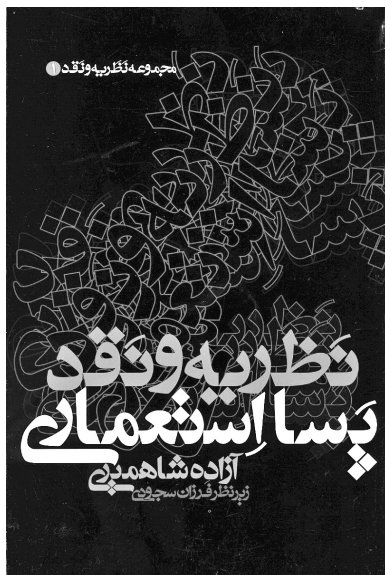
«پسااستعمارگری، نظم جهانی را برهم می‌زند، برتری جویسی و تفوق طلبی را تهدید می‌کند و برتری فرهنگ‌های غربی را نمی‌پذیرد. برنامه و کار اساسی آن، اصرار و ابرام ورزیدن بر برابری حقوق و رفاه برای کل انسان‌های کره زمین است». این چند جمله، توصیفی اجمالی از مطالعات پسااستعماری توسط نویسنده کتاب «درآمدی اجمالی بر پسااستعمارگری» می‌باشد. این کتاب، اثر دیگری از رابرت یانگ می‌باشد که در سال ۲۰۰۳ منتشر شده و در ایران توسط فاطمه مدرسی و فرح قادری ترجمه و در سال ۱۳۹۱ توسط انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، منتشر شده است. نخستین کتاب یانگ در این حوزه مطالعاتی، «اسطوره سفید» است که موضوع آن نگارش تاریخ و دنیای غرب می‌باشد و طی آن یانگ می‌کوشد این ایده را پرداخت و مستدل نماید که نظریه پردازان غربی در ارائه نظریات خود اسیر نگرش اروپامدار هستند (کتابی که در قسمت پیشین معرفی گردید). کتاب دیگر یانگ، «میل استعماری» است که در آن ضمن بررسی تاریخ نظریه «دور گهای»، ریشه این نظریه را در نژادپرستی قرن نوزدهم و زبان‌شناسی قرن بیستم معرفی می‌کند. اثر بعدی رابرت یانگ، «درآمدی تاریخی بر پسااستعمارگرایی» است که مشتمل بر شرح تاریخ و نظریه حرکت‌های ضداستعماری در جهان در طی سده‌های نوزدهم و بیستم می‌باشد. یانگ در این کتاب، ریشه مطالعات پسااستعماری را در جنبش‌های سیاسی جدید در کشورهای غیر غربی عنوان می‌کند. یانگ در کتاب

دیگری با عنوان «ایده قومیت انگلیسی» به مطالعه مناطقی می‌پردازد که قومیت انگلیسی را در بر نمی‌گیرد.^۶

اما کتاب «درآمدی اجمالی بر پسااستعمارگری» رابرت یانگ که به زبان فارسی ترجمه شده، کتابی نسبتاً کوتاه و بی‌اثثری روان می‌باشد که بالحنی داستان گونه و با تصاویر و کادرهای توضیحی جانبی برای تنوع بخشیدن به مباحث آن نوشته شده است. این کتاب از یک مقدمه و شش فصل تشکیل شده است. در مقدمه با عنوان «هم آمیزی» یانگ این نکته را متذکر می‌شود که در کتاب خود تلاش نکرده مطالعات پسااستعماری را به صورت مجموعه‌ای منفرد از آرایارویه‌های مجزا شرح و توصیف نماید و تاکید می‌کند که نظریه مستقلی به نام «نظریه پسااستعماری» وجود ندارد: پسااستعمارگری، تجارب و آرای متنوعی هستند که مشابه آن را می‌توان در فمینیسم و سوسیالیسم سراغ گرفت. به این ترتیب، کتاب یانگ نیز به صورت مجموعه‌ای مرکب از فصل‌های استاندارد یک نوشته آکادمیک تدوین نشده، بلکه وی در عوض، از روش «هم آمیزی» (مونتاژ) بهره جسته است تا دیدگاه‌های متفاوت درون حوزه مطالعاتی پسااستعماری را کنار هم قرار دهد و اشتراکات و مناسباتی میان آنها پدید آورد.

یانگ، فصل اول کتاب خود با عنوان «دانش فرودستان» را با سبک داستان پردازانه آغاز می‌کند. در این فصل، یانگ از وضعیت زندگی و درس خواندن کودکان کوهستان فلسطین می‌گوید، سیری تاریخی از شکل‌گیری کشورهای جهان سوم به دست می‌دهد، و در سرفصلی با عنوان «کتاب سوزی» ماجراهایی از سوزاندن میراث مکتوب اقلیت‌های تحت سلطه توسط مهاجمان نقل می‌کند و این کتاب سوزی را با کتاب سوزی «آیات شیطانی» توسط مسلمانان اروپا و کتاب سوزی «هری پاتر» توسط گروه‌های مسیحی بنیادگرا در آمریکا تطبیق و پیامدها و بازتاب‌های رسانه‌ای هر یک را مقایسه می‌کند تا نشان دهد واقعیتی با ماهیت یکسان، در نظام رسانه‌ای جاری چگونه به شکل ناهمگون و تبعیض آمیز بازنمایانده می‌شود. اما ایده اصلی یانگ در این فصل این است که تعریفی از پسااستعمارگری به عنوان دانش فرودستان ارائه دهد: «پسااستعمارگری اصطلاحی عمومی است برای نامیدن علوم پیرامون امور انقلابی و طغیان‌گری که نتیجه محرومیت و فرودستی هستند و سعی در تغییر اصطلاحات و ارزش‌هایی را دارند که ما با آنها زندگی می‌کنیم. اگر بخواهی، قادری آن را بیاموزی. تنها شرط لازم این است که مطمئن

پسااستعمارگری اصطلاحی عمومی است برای نامیدن علوم پیرامون امور انقلابی و طغیان‌گری که نتیجه محرومیت و فرودستی هستند و سعی در تغییر اصطلاحات و ارزش‌هایی را دارند که ما با آنها زندگی می‌کنیم. اگر بخواهی، قادری آن را بیاموزی. تنها شرط لازم این است که مطمئن شوی دنیا را از پایین می‌نگری نه از بالا



حجاب از منظر غربی‌ها، مساوی با سرکوبی زنان است. اما در جوامع عربی، حجاب، پوشیدگی، هویت، وضعیت خویشاوندی و قشر و طبقه اجتماعی است. در حالی که بیننده غربی عکس با حجاب زن عرب را به رسم همیشه، به‌نمادی از سرکوبی زن در اسلام تلقی می‌کند، از دید تماشاگر مصری، حجاب نماد مقام اجتماعی زن محسوب می‌شود

شوی دنیا را از پایین می‌نگری نه از بالا».

فصل دوم کتاب با عنوان «تاریخ و قدرت، از پایین و بالا» نیز با همان لحن داستانی، ادامه می‌یابد و طی آن یانگ در آغاز، تحت سرفصل «انقلابیون کارائیبی و آفریقایی در هالم» به تحت تعقیب قرار گرفتن انقلابیون ضد استعماری آفریقایی و کارائیبی توسط دستگاه اطلاعاتی فرانسه، انگلیس و ایالات متحده می‌پردازد که البته موثر نبود و نتوانست مانع رسیدن رادیکالیسم حوزه کارائیب و آرمان‌رو به‌رشد توانمندسازی سیاه‌پوستان به نیویورک و لندن شود. ادامه فصل به تطبیق دو حادثه می‌پردازد: بمباران عراق در سال ۱۹۲۰ توسط ارتش انگلستان و بمباران بغداد در سال ۲۰۰۳ توسط نیروهای ائتلاف آمریکا و انگلیس. حادثه نخست به تسلط چند دهه‌ای استعمار انگلیس بر سرزمین عراق (که به تازگی با فروپاشی امپراتوری عثمانی استقلال یافته بود) انجامید و حادثه دوم به اشغال عراق توسط ارتش آمریکا که اثرات و پیامدهای آن همچنان ادامه دارد. رابرت یانگ این بخش را به نقل سخنان دوست عراقی خود اختصاص داده است؛ عراقی‌ای که علاقه‌ای به انتخاب از میان دوراهی استبداد صدام حسین و استعمارگری جدید آمریکا ندارد و معتقد است این «نفت» است که سبب شده عراق مورد توجه کشورهای استعمارگر باشد.

یانگ در فصل سوم کتاب با عنوان «فضا و زمین» به مسئله بی‌سرزمین و بی‌خانمانی می‌پردازد. بی‌خانمانی ساکنان کشورهای مستعمره که بر اثر سیاست‌های زمینی کشورهای استعمارگر از محل سکونت خود رانده شده و در محلات فقیرنشین یا زاغه‌های اطراف شهرهای بزرگ ساکن گزیده‌اند. ادامه فصل توصیفی است از همین مسئله در برزیل و شکل‌گیری جنبش ام‌اس‌تی بر پایه مالکیت اشتراکی در این کشور برای مقابله با برنامه‌های تبعیض آمیز قدرتمندان مشترک‌المنافع داخلی و ساختارهای بانکی قدرت‌های بین‌المللی. به عقیده یانگ، تمامی این مسائل زاییده سیاست‌های «مالکیت زمین» قدرت‌های استعماری است که به بی‌زمین شدن شمار زیادی از ساکنان مستعمرات انجامیده است.

یانگ فصل چهارم کتاب با عنوان «دورگه بودن» را با بررسی مضامین و سیر شکل‌گیری موسیقی رای (Rai) در الجزایر آغاز می‌کند. به گفته یانگ «موسیقی رای می‌کوشد اشکال مختلف ابراز وجود و هویت یابی را تشویق کند و پاره‌ای از تنش‌های اجتماعی را به شیوه‌ای نو و بازیان موسیقایی و آهنگین بیان دارد. این نوع موسیقی در آن واحد، با حفظ ضرباهنگ‌ها و صوت‌های موزون و انعطاف‌پذیر عربی، به‌انکار غرب برمی‌خیزد. یانگ در ادامه به تنش‌هایی اشاره می‌کند که بر سر موسیقی رای در الجزایر در گرفت؛ با گسترش روزافزون این نوع موسیقی در الجزایر، «جبهه نجات اسلامی» آن را به عنوان موسیقی‌ای که از نظر اخلاقی فاسد و منحط است، محکوم کرد و پس از ترور یکی از خوانندگان معروف رای، شمار زیادی از دیگر خوانندگان رای در پی یافتن نهمان‌گاهی برای خود در فرانسه برآمدند. اما به رغم این فشارها، رای همچنان موسیقی محبوب و اصلی میان جوانان الجزایری باقی ماند و همچنان بیانگر علاقه دوگانه و همزمان آنها به غرب و اسلام است. اما اندکی بعد، با رواج موسیقی رای در فرانسه، به تدریج مشمول داستانی شد که غرب همیشه تمایل دارد در مورد فرهنگ‌های دیگر اتفاق بیفتد؛ «فرهنگ‌هایی که به نظر می‌آید بر پایه معیارهایی بسیار متفاوت با معیارهای غرب عمل می‌کنند و از انطباق و ادغام در مدل‌های ایدئولوژیکی و اقتصادی غرب احتراز می‌کنند». امارای در مطبوعات فرانسه به عنوان «شورش به سبک غربی» و «جنگ مدرنیته بر ضد سنت پدرسالاری و تحجر اجتماعی» در رژیم کنونی الجزایر و همچنین «شورش سکولاریستی جوانان الجزایری علیه محدودیت‌های اسلام‌گرایان کشورشان» و «چیرگی جوانان بر تحریم‌های مذهبی

و اجتماعی در مورد روابط جنسی، مشروبات الکلی و مواد مخدر» تصویر گردید. این همه در حالی بود که «خوانندگان الجزایری، به‌طور فزاینده، «رای پاکیزه» را با تمام اشارات حسنه اسلامی آن می‌خوانند».

یانگ در ادامه این فصل، به عنوان یکی دیگر از مصادیق «دورگه بودن» به درک و دریافت از مسئله حجاب در میان مسلمانان و در تصویر غربی آن می‌پردازد. در حالی که حجاب از دیدار و پایی‌ها، نماد جنسیتی شرقی و جوامع اسلامی مردسالار است، از منظر بسیاری از مسلمانان، نشانه شأن اجتماعی و در میان شمار زیادی از زنان مسلمان، مظهر هویت مذهبی و فرهنگی تلقی می‌شود. یانگ بر این باور است که امروزه، حجاب با توجه به شخصیت افراد، مظهر کنترل یا نافرمانی، سرکوب یا استقلال، مردسالاری یا ارزش‌های همگانی غیر غربی تلقی می‌شود. «حجاب تنها بر اساس معانی فضای اجتماعی که در آن خلق شده است، ادراک می‌شود. زیرا خوانش بیرونی همواره تمایل دارد که معانی را از فضای اجتماعی بیننده بر موضوع تحمیل کند. حجاب از منظر غربی‌ها، مساوی با سرکوبی زنان است. اما در جوامع عربی، حجاب، پوشیدگی، هویت، وضعیت خویشاوندی و قشر و طبقه اجتماعی است. در حالی که بیننده غربی عکس با حجاب زن عرب را به رسم همیشه، به‌نمادی از سرکوبی زن در اسلام تلقی می‌کند، از دید تماشاگر مصری، حجاب نماد مقام اجتماعی زن محسوب می‌شود». زنان دهقانان روستایی و زنان بدوی در بیابان‌های مصر، اصلاً پوششی به‌عنوان حجاب نداشتند، این زنان طبقات مختلف شهری بودند که از گونه‌های مختلف حجاب استفاده می‌کردند تا طبقه اجتماعی خود را تمایز بخشند.

یانگ در فصل پنجم کتاب با عنوان «فمینیسم پسااستعماری» «مقدمتاً اصطلاح فمینیسم استعماری را به‌عنوان «مداخله‌های دولت استعمارگر بر ضد رسوم اجتماعی که زنان را تحت فشار قرار می‌داد» تعریف می‌کند و در توضیح می‌گوید سیاست‌های دولت استعمارگر که ظاهراً به نفع زنان مداخله می‌کرد، غالباً به ضرر زنان تمام می‌شد. نمونه این امر، سیاست استعماری فرانسوی برای کشف حجاب اجباری در الجزایر بود که سبب شکل‌گیری نوعی مقاومت ملی در برابر آن شد و زنان رادر کشورهای استعماری در وضعیتی متناقض و دوگانه قرار داد: هرگونه تلاش زنان برای مبارزه با میراث استعماری با اتهام وارد کردن ایده‌های غربی مواجه می‌شد و زندگی فمینیست‌های محلی را مشکل می‌کرد. به گفته یانگ فمینیسم

پسااستعماری، به طور عام انواع مبارزات زنان جهان سوم علیه ایدئولوژی‌های مردسالارانه حاکم را در بر می‌گیرد. در این مبارزات، ممکن است موضوع اعتراض، ساختارهای قدرت محلی باشد و یا ممکن است دیدگاه‌های اروپامداری یا نژادپرستانه زنان و مردان (و نیز فمینیست‌های) جهان اول موضوع مبارزه باشد.

موضوع فصل ششم «جهانی شدن از دیدگاه پسااستعماری» است. یانگ در این فصل، تلویحا این فرض را مطرح می‌کند که گرایش‌های پسااستعماری در کاستن از اثرات جهانی شدن بر وجوه گوناگون کشورهای جهان سوم موثر بوده است: «مک‌دونالد-اسمی که مترادف مک‌جهانی شدن شده و سمبل هر چیزی است که دشمنان سرمایه‌داری علیه آن مبارزه می‌کنند - در دو سال اخیر، علی‌رغم اینکه هر روز به چهل و شش میلیون نفر در بیست و یک کشور جهان، انواع همبرگر را می‌فروشد، مرتب کاهش سود خود را گزارش می‌دهد، و اخیرا اعلام کرده که ضرر می‌کند. شاید مردم جهان، کم‌کم دریافته‌اند که غذاهای محلی خودشان بسیار خوشمزه‌تر و احتمالا سالم‌تر از همبرگر است... در کشورهای مسلمان، جایی که ایالات متحده با امپریالیسم خشونت‌طلب، سلطه‌گر و سودجو گره می‌خورد... نوشیدنی کوکاکولا، نوشیدنی ایده‌آلی است. اما اکنون مسلمانان تشنه، به نوشیدن «کوکای مک» تمایل بیشتری دارند. این فرآورده تولیدی را مسلمانانی که منافع خود را به سازمان‌های خیریه فلسطینی هدیه می‌کنند، جان‌شین کوکای آمریکایی کرده‌اند.» یانگ در پایان این فصل به پیوند سرمایه‌داری با سیاست‌های پسااستعماری تندر و در عصر جهانی شدن نیز اشاره می‌کند: «چرا سرمایه‌داری بودجه جنبش‌های ضد سرمایه‌داری را که کارشان نابودی سرمایه‌داری است، تامین می‌کند؟ چرا ایالات متحده بودجه حزب القاعده را تامین می‌کند که نیویورک را ویران و عملا شیخی را ایجاد کند که با آن در حال جنگ است؟ اینها پرسش‌های دشواری است که سیاست‌های پسااستعماری تندر و باید با آنها روبرو شود. این خطر از همان مسیری احساس می‌شود که به نظر می‌آید در آن شیوه جدیدی از سیاست خودساختار شکنانه در جریان باشد که به منظور ایجاد نظم نوین جهانی با به کارگیری اشکال خاص مخالفت طراحی شده است.»

در نهایت، در فصل هفتم با عنوان «ترجمه» یانگ اظهار می‌دارد که قصد دارد با توضیح مفهوم ترجمه، درک سیاست‌های متضاد طبقه‌بندی شده

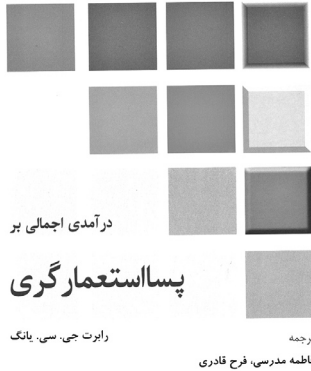
پسااستعماری را امکان‌پذیر سازد. یانگ بر آن است که «فرایند مستعمره شدن نیز همچون ترجمه آغاز می‌شود، و رونوشتی از اصل که در جای دیگر نقشه‌جای می‌گیرد... ترجمه یک متن از زبانی به زبان دیگر، یعنی تغییر ماهیت مادی آن. در ارتباط با استعمار، تغییر فرهنگ بومی به فرهنگی وابسته به رژیم استعماری، یا تحمیل دستگاه‌های استعماری بر بازسازی تمام ابعاد فرهنگ اصیل، همچون مادیت‌زدایی ترجمه‌ای عمل می‌کند... نخستین عمل در استعماری کردن، ترجمه متن‌های شفاهی و مکتوب بومی به زبان استعمارگر است... ترجمه به صورت بخشی از فرآیند سلطه، کنترل و خشونت‌هایی که بر زبان، فرهنگ و مردم ترجمه شده، اعمال می‌شود، در می‌آید. پیوند نزدیک ترجمه و استعمار، نه با عمل مبادله بلکه با خشونت و تصاحب و قلمروزدایی آغاز می‌شود. اما به عقیده یانگ، ترجمه می‌تواند در جهت عکس و به عنوان روشی برای مقاومت نیز عمل کند. در اینجا یانگ به عملکرد فانون اشاره می‌کند: «شاید چیزی در زندگی فانون نتواند به مانند ورود حساس او به بیمارستان بلیده - جوانفیل به طور قاطعانه سیاست ترجمه او را نشان دهد. او بیماران را از قربانیان منفعل به سوژه‌هایی بدل (ترجمه) کرد که دریافتند خود مسئول سرنوشت خویش‌اند؛ از بی‌قدرتی به قدرتمندی، از تجربه «پوست سیاه، صورت‌تک‌های سفید» به انقلابیون «نفرین شدگان روی زمین» [ترجمه کرد].»

کار یانگ با تجلیل از نقش فانون در شکل دادن به مطالعات پسااستعماری پایان می‌یابد. کتاب مختصر یانگ گرچه فاقد ساختار پژوهشی مشخص و طرح مدون است، اما مروری است روان و جذاب بر مهم‌ترین مفاهیم و ایده‌های مطالعات پسااستعماری که برای طیف وسیعی از خوانندگان می‌تواند مفید واقع شود.

مشخصات نشر: یانگ، رابرت جی. س.، ترجمه فاطمه مدرسی و فرح قادری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۹۱، ۲۰۱ص.

مطالعات پسا استعماری: آنیا لومبا، سایمون گیکاندی و دیگران

این اثر در حقیقت مجموعه مقالاتی از تعدادی از نویسندگان حوزه مطالعات پسااستعماری است که توسط جلال فرزانه دهکردی و رامین فرهادی، جمع‌آوری و ترجمه شده و در سال ۱۳۹۱، به همت نشر دانشگاه امام صادق به چاپ رسیده است. در این مقالات مطالعات پسااستعماری معرفی و ابعاد مختلف آن مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.



درآمدی اجمالی بر

پسااستعمارگری

رابرت جی. سی. یانگ

ترجمه فاطمه مدرسی، فرح قادری



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

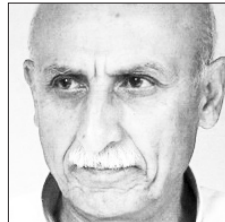
عناوین مقالات مندرج در این کتاب عبارت‌اند از «توصیف مطالعات استعماری و پسااستعماری/ آنیا لومبا»؛ «پسااستعمارگرایی و گفت‌وگو پسااستعماری/ سایمون گیکاندی»؛ «ادبیات پسااستعماری و معیار ادبی غرب/ جان مارکس»؛ «استعمارزدایی از ذهن/ نوگی واتینگا»؛ «امپریالیسم فرهنگی در مکتب رمانتیسزم/ اساری مک‌دیسلی»؛ «نهادینه کردن مطالعات پسااستعماری/ بیتا پری» و «گذری تحلیلی بر ادبیات پسااستعماری/ هارگارت دربل».

مجموعه مقالات کتاب، در کنار تعریف واژه پسااستعمار و بررسی سیر تاریخی این واژه به چگونگی رویارویی فرهنگ غربی با فرهنگ‌های غیر غربی می‌پردازد. در جای جای این مقالات، سیر تاریخی این رویارویی‌ها مطالعه می‌شود. رویارویی‌هایی که گاه شکل رد و انکار این شیوه‌ها تأثیرپذیر می‌گردد. در هر حال، به کار بستن هر کدام از این شیوه‌ها می‌تواند در اعاده تجربه استعماری و باز یافت فرهنگ‌های متأثر از استعمارگری مفید واقع شود.

مشخصات نشر: لومبا، آنیا و دیگران، مطالعات پسا استعماری، ترجمه جلال فرزانه دهکردی و رامین فرهادی، تهران: دانشگاه امام صادق، چاپ اول، ۱۳۹۱، ۲۵۶ص. ■

نوآوری‌های قرآنی طالقانی

علی طهماسبی، پژوهشگر



■ با توجه به این که در زمره نوآندیشان دینی به‌شمار می‌آیید و به اعتراف خودتان اولین بارقه‌های نواندیشی دینی را از آیت‌الله طالقانی برگزیدید؛ ممکن است توضیح دهید اولین جرعه‌ها چه بود و از چه زمانی؟

□ پیش از جنبش ۵۷ بود؛ دانشجوی زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه فردوسی مشهد بودم. پیشتر هم با پیر خراسانی خودمان، آقای محمد تقی شریعتی، از نزدیک آشنا بودم؛ علاقه‌مند به نگاه‌های تازه درباره قرآن. آنچه در پرتوی از قرآن برایم جذاب‌تر بود به دو نکته اساسی باز می‌گردد:

نخست، روش تأویلی به جای روش سنتی تفسیر. در این روش شناخت معنای نسبتاً دقیق تر واژگان و جمله‌ها - با توجه به ساختار متن و خاستگاه تاریخی و جغرافیایی آن - سپس ارائه معنایی که امروز برای ما قابل فهم باشد، سبب می‌شد که پرتوی از قرآن را از اغلب تفاسیر دیگر متمایز کند.

دوم که بیشتر نتیجه همان روش تأویلی است، این است که ایشان در برخی جاها از اسرائیلیات و روایات مجعول در نسبت با فهم قرآن یاد می‌کند؛ که به گمان من باز کردن این موضوع یکی از مهمترین کارهایی است که باید پیگیری شود.

■ آیا نواندیشی دینی پروژه است یا یک پروسه و آیا این پدیده تغییرات کمی، کیفی و ماهوی خود را طی کرده یا تلاش‌های نصفه نیمه‌ای است که به سرانجام نهایی خود نرسیده است؟ همچنین بر خی نواندیشی دینی را به نوآوری‌های درون دینی نسبت می‌دهند - و نه این که نواندیشی دینی مقام و منصبی باشد که مشکل بویایی است - با توجه به این مسئله نظر آیت‌الله طالقانی و جنابعالی در این مورد چیست؟

□ اگر دین را به مثابه شریعت ایستاده در سنت تلقی کنیم و از عنصر زمان در تحول و تطور زندگی انسان و مدنیت غفلت کنیم، همان پروژه‌های است که بسیاری از بنیادگراها مدعی هستند که باید در جوامع بشری پیاده شود، اما اگر تلقی ما از دین محدود به صورت‌های دینی نباشد و به گوهر سیال دین هم نظر داشته باشیم،

آن‌گاه می‌توانیم «دین» را جریانی زنده و نو به‌نوشونده ببینیم. به تعبیر دیگر صورت‌های دینی عبارتند از شکل و شمایل‌هایی از دین که متناسب با زمان و مکان و ظرفیت‌های اجتماعی هر دوره‌ای پدید می‌آیند، و با تغییر و تحولات اجتماعی کهنه و ناکارآمد می‌شوند و هر نسلی که برای این هستی فرجامی و هدفی استعلایی قائل باشد، ناگزیر است صورت متناسب با موقعیت کنونی خود را از چشمه اصلی دین پدید آورد. در اینجا لازم است تعریف مشخص خود را هم از «دین» بیان کنیم. از نگاه من، «دین» عبارت است از دغدغه‌ای درونی در انسان که معطوف به نهایی‌ترین فرجام خویش است. رفتار هر کسی در زندگی، آگاهانه یا ناآگاهانه، مبتنی بر همان دغدغه درونی است و نتیجه‌ای که از آن رفتارها حاصل می‌شود، شکل و شمایل نهایی خود انسان است، که هیچ‌کس از آن نخواهد بود.

به تعبیر دیگر، واژه دین در قرآن عبارت است از مجموعه اعمال آدمی که به اختیار و آزادی و انتخاب خود در این جهان انجام می‌دهد (آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ.....» تا حدودی بیان‌کننده همین معناست)، اما از سوی دیگر، «دین» عبارت است از پذیرفتن ناگزیر و جبری نتیجه اعمال خود و قبول فرجام کاری که هر کسی انجام داده است. آیه «إِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ» یا «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» نیز به این بخش دیگر دین اشاره دارد. توضیح مفصل مفهوم دین را در کتاب «دغدغه‌های فرجامین» آورده‌ام، که پژوهشی پیرامون واژه دین از کهن‌ترین سنگ‌نبشته‌ها تا متون اوستا، تورات و قرآن است.

■ ممکن است توضیح دهید چرا طالقانی به جای واژه «تفسیر» واژه «توشه‌گیری» یا «پرتوی از قرآن» را به کار برده است و خود را نیازمند هدایت الهی می‌داند؟ با توجه به این که شما خود استاد زبان‌شناسی و حرکت واژه‌ها در بستر زمان و اقوام هستید، طالقانی مطلبی دارد به این مضمون که گرچه قرآن کلام خداست، ولی چون به منظور دسترسی بشریت به لفظ درآمده بنا بر این نباید اسیر لفظ شد، چرا که لفظ به تنهایی ما را به واقعیت رهنمون نمی‌کند و در سا به تأویل آیات به خالق قرآن است که راه برون‌رفت از چرخه الفاظ و دستیابی به واقعیات ممکن می‌شود؛ امکان دارد در این باره ارزیابی و توضیحاتی بیان کنید؟

□ این رویکرد را صرفاً نمی‌توان به مثلاً تواضع و فروتنی تصنعی نسبت داد، بلکه یک واقعیت است که فهم ما از آیات قرآن یا حتی هر موضوع دیگر فهمی نسبی است و اصطلاح «پرتوی از قرآن» ناظر به همین مسئله است، اما واژه «تفسیر»

به معنای پرده برداری و کشف و توضیح آیات قرآن، تا حدودی نوعی مطلق بینی در فهم مفسر پدید می آورد که ممکن است چندان قابل اعتماد نباشد

تفاوت «تأویل» و «أول» را در قرآن با تأویل هر منوتیکی توضیح دهید.

مباحث در مورد هر منوتیک و انواع آن بسیار است. یکی از این نظریه ها هم که ظاهراً طرفداران بیشتری دارد این است که به مرگ مؤلف فتوا می دهد، یعنی کاری به این ندارد که مثلاً مقصود حافظ از سرودن فلان غزل چه بوده است، بلکه فهم از متن (هر متنی) را منسوب به خواننده آن متن می شمارد و نه مقصود نویسنده. این نظریه البته در بسیاری موارد قابل دفاع است. مثلاً آنچه فردی سلفی یا بنیادگرا یا حتی نوگرا و نواندیش دینی از متن قرآن برداشت می کند، تلقی خود او از متن است و ممکن است هیچ ربطی با مقصود اصلی مؤلف نداشته باشد، اما در تأویل، تلاش می کنیم تا آنجا که می توانیم مقصود مؤلف را هم بفهمیم.

مسئله جدی و اساسی در این میان این است که ما چگونه می توانیم مطمئن باشیم آنچه از آیات قرآن برداشت کرده ایم واقعا مقصود اصلی کلام وحی بوده است؟ در اینجا هم کسی که آیه ای را مورد پرسش قرار می دهد و هم کسی که می خواهد به آن پاسخ گوید، به دو گونه می توانند موضوع را طرح کنند. مثلاً شما از من می پرسید: «تحجر گرایی دینی از منظر قرآن چیست؟»، اما به جای این پرسش می توانید بگویید «از نظر تو تحجر گرایی در قرآن چیست؟». من هم می توانم دو گونه پاسخ بگویم که مثلاً «تحجر گرایی از منظر قرآن فلان و فلان است»، یا بگویم «از نظر من تحجر گرایی که قرآن می گوید فلان و فلان است» به تعبیر دیگر در طرح این موضوع سه قلمرو مشخص می توانسته وجود داشته باشد، که اغلب آن را به دو قلمرو کاهش می دهند، یعنی: ۱- شما به عنوان پرسنده، ۲- من به عنوان نظر دهنده و ۳- قرآن به عنوان متن.

اما وقتی از من می پرسید «تحجر گرایی دینی از منظر قرآن چیست؟» به من اجازه داده اید تا خودم را به جای متن بنشانم و بگویم مثلاً قرآن در این باره چنین و چنان می گوید. در حالی که می توانستید پرسش را این گونه مطرح کنید که فلانی، تلقی تو از قرآن درباره این مسئله چیست؟ و من پاسخ دهم که «به نظر من، قرآن چنین می گوید، عدم توجه به این نکته ظاهراً ساده می تواند پیامدهای ناخوشایندی داشته باشد، برای

نمونه اگر مفسران و پژوهشگرانی که با قرآن کار می کنند و نظراتی را ابراز می دارند آن نظرات را تلقی خودشان از متن بدانند، این اجازه را هم به خودشان و هم به دیگران می دهند که تلقی های تازه ای و تلقی های دیگری را هم از متن بر تابند، یعنی متن به انحصار فهم من محدود نمی شود و منبعی خواهد بود که هر کسی به قدر فهمش از آن بر می گیرد، اما وقتی مفسری می گوید: «قرآن چنین می گوید»، به این معناست که تلقی خود را جای متن می نشاند. با این کار، راه فهم و تلقی های تازه تر را، هم بر خودش و هم بر دیگران می بندد و حتی ممکن است دیگرانی که تلقی متفاوتی از همان مسئله دارند را، بدعت گذار و منحرف بشمارد.

بنابر این هنگامی که می گوید: «من تلقی خودم را از قرآن درباره فلان مطلب ابراز می کنم»، اگر تلقی و برداشت من نادرست هم باشد، دروغی به خدا و پیامبر نیست. در صورتی که اگر اصرار داشته باشم که قرآن این را می گوید، ممکن است دانسته یا ندانسته دروغی را به خداوند نسبت داده باشم.

در عین حال، باز هم نمی توانیم تنها به این بسنده کنیم که «این تلقی من است»، زیرا این همان گرایش هر منوتیک بی در و پیکری می شود که ربط چندانی با تأویل ندارد. به هر حال ما نیاز داریم تا معیاری هم برای درستی و نادرستی سخن خود در نسبت با مقصود مؤلف داشته باشیم. من فکر می کنم برای فهم نسبی ما از آیات قرآن که نزدیک به مقصود اصلی آیات باشد. نخست شرط لازم، تقوای داوری نکردن است، بویژه داوری درباره دیگران. مثلاً هنگامی که در آیه ای خوی و خصلت مشرکان یا کافران را می خوانیم، این خوی و خصلت را به کسانی که دشمنشان می داریم نسبت ندهیم، بلکه به خودمان هم بپردازیم. از قبل و پیشاپیش خود را هدایت یافته نینداریم، بلکه شاید ما هم نیازمند هدایت باشیم.

دومین شرط، دقت در بسیاری مسائل زبانی با در نظر گرفتن جغرافیای مکان، زمان، و مضامین فرهنگی و اجتماعی روزگار بعثت و نیز تحولاتی است که در این عرصه ها پدید آمده و می آید. البته تا حدودی که میسر می شود. و سپس عبور از الفاظ و عباراتی است که مقید به آن زمان و مکان خاص بودند و سپس درک معنای آیه متناسب با شرایط امروزمان. بدون چنین رویکردی بعید است که بتوان از آن متن، فهمی نزدیک به مقصود مؤلف را دریافت کرد.

به تعبیر دیگر، همان گونه که اشاره کردید،



اگر مفسران و پژوهشگرانی که با قرآن کار می کنند و نظراتی را ابراز می دارند آن نظرات را تلقی خودشان از متن بدانند، این اجازه را هم به خودشان و هم به دیگران می دهند که تلقی های تازه ای و تلقی های دیگری را هم از متن بر تابند، اما وقتی مفسری می گوید: «قرآن چنین می گوید»، به این معناست که تلقی خود را جای متن می نشاند. با این کار، راه فهم و تلقی های تازه تر را، هم بر خودش و هم بر دیگران می بندد و حتی ممکن است دیگرانی که تلقی متفاوتی از همان مسئله دارند را، بدعت گذار و منحرف بشمارد

«زبان» واقعه‌ای زنده و سیال است. اگر چه ظاهر الفاظ دینی در طول زمان تغییر چندانی نمی‌کند، اما محتوای این الفاظ متناسب با امکانات تازه و افق‌های تازه‌تری که در زندگی انسان پدید می‌آید می‌تواند غنای تازه‌ای پیدا کند.

همچنین در فرهنگ هر قوم و ملتی تمثیل‌ها و استعاره‌های بسیاری است، که ظاهر برخی از این تمثیل‌ها به یک واقع بودگی عینی شبیه است؛ در حالی که این شباهت برای آلفای معنایی دیگر است که در پس این تمثیل‌ها و حکایت‌ها وجود دارد، برای نمونه می‌توانم از داستان سلیمان و مورچه که در قرآن آمده یاد کنم. اگر ما این داستان را یک واقع بودگی تاریخی و عینی تلقی کنیم، باید آن را یک معجزه غیر قابل تکرار بشماریم؛ پس منظور از طرح این داستان در قرآن چیست؟ طرح داستانی که هیچ حاصل و رهنمودی برای امروز نداشته باشد چه ارزشی دارد؟ اما اگر با رویکردی تأویلی به داستان نگاه کنیم، می‌بینیم که در آن روزگار، سلیمان تمثیلی مشخص برای برترین قدرت پادشاهی بوده است؛ هم در نزد اعراب و هم برای یهودیان و مسیحیان. همچنین مورچه ناچیزترین موجود روی زمین شمرده می‌شد. بدیهی است که در عالم واقع بسیار کم پیش آمده است که انسان‌های ضعیف، تهیدست و گمنام بتوانند در برابر امپراتوران حرفی بگویند، چه رسد به این که بخواهند انتقاد کنند، اما در داستان سلیمان و مورچه می‌بینیم که این ناچیزترین موجود روی زمین هنگامی که سلیمان و سپاهیانش را می‌بیند که از مسیر آنان در حال عبور هستند و ممکن است مراعات حال آنان را نکرده و لگدمالشان کنند، با جسارت تمام هم سلیمان و هم سپاهش را بی‌شعور می‌خواند و سلیمان در مقابل با خنده‌ای از سر مهر خداوند را سپاس می‌گوید که از موهبت فهم زبان ضعیف‌ترین موجود روی زمین هم برخوردار شده است.

حال اگر شما لفظ «مورچه» را فقط همان مورچه واقعی در نظر بگیرید، اسیر الفاظ شده‌اید و از تأویل آیه نصیبی نبرده‌اید، اما اگر این داستان را تمثیلی از چگونگی مواجهه فرمانروایی مقتدر با ضعیف‌ترین مردمان بشمارید، آن‌گاه شاید بهتر منظور از آوردن این داستان را در قرآن متوجه شوید.

فراموش نکنیم که هم در ادبیان پارسی خودمان و هم در ادبیات جهانی، اعم از کهن و نو، از این گونه قصه‌های تمثیلی بسیار است. مثلاً کتاب کلیله و دمنه نصرالله منشی، ظاهر داستان

شیر و شغال و روباه و دیگر جانوران است، اما وقتی تاریخ بیهقی را می‌خوانیم می‌بینیم حتی جزئیات داستان‌های کلیله و دمنه بازگوکننده وقایعی است که دربار غزنویان به آن گرفتار بود. یا داستان شازده کوچولو و گفت و گوی او با روباه نیز از همین سنخیت برخوردار است. تمامی این داستان‌ها، اعم از این که چه مضمونی را القا می‌کنند، داستان‌هایی تأویل پذیر هستند.

در مورد داستان سلیمان و مورچه هم موضوع به اندازه‌ای اهمیت دارد که سوره مربوط به این داستان به نام «مورچه» نامگذاری شده است. تأویل‌های دلپذیر این داستان را در نامه‌های امام علی به مالک اشتر می‌بینیم که در آن توصیه می‌کند مالک با ضعیف‌ترین مردمی که دیگران آنان را به هیچ می‌شمارند چگونه رفتار کند.

در عین حال تأکید بر این نکته را ضروری می‌دانم که وقتی سخن از فهم ماست منظورم فهمی است که تا حدودی نزدیک به مقصود مؤلف باشد و نه فهمی یکسان و عین آنچه مؤلف قصد کرده. که چنین انتظاری بسا که انتظاری عبث باشد. درست‌تر اینکه هر پژوهشی در این زمینه هر اندازه هم دقیق و علمی باشد، باز هم بعید نیست که تا اندازه‌ای کم و بیش با توهم نیز همراه شود.

■ **طالقانی در توشه‌گیری از آیه‌های ۷ و ۸ آل عمران «أول» را «بازگشت» ترجمه کرده و نه «بازگرداندن» او معتقد است همه آیات و پدیده‌ها در حال صیوروت و بازگشت به خداوند هستند، بنابر این مفسر و دانشمند کسی است که این بازگشت‌ها را پرده‌برداری و انکشاف کند آیا این بیان پس از ارزیابی - و در صورتی که درست باشد - می‌تواند ما را از چرخه الفاظ رها کند و به واقع‌گرایی، واقعیت و دستاوردهای علمی رهنمون سازد؟**

□ این اصطلاح «بازگشت» را باید کمی بیشتر توضیح داد. اگر منظور بازگشت انسان به سوی خداوند است، چه نوع بازگشتی را در نظر داریم؟ باید مشخص شود که منظور، بازگشت به سوی خداوند است، یا بازگشت به راهی و شریعتی که در گذشته وضع شده و رایج بوده؟

اجازه بدهید مثالی مشخص تر بگویم. بنابر آموزه‌هایی که اکنون در تورات می‌بینیم، شریعت برای صیوروت یافتن به سوی خداوند نیست، بلکه برای زندگی خوب داشتن در پناه و در حمایت اوست. معنای زندگی خوب هم در همان محدود و نیازهای مادی و غریزی انسان تلقی می‌شود. حتی بهشت هم اکنون در نزد بسیاری از

مسلمانان بر خورداری از همین نیازهای غریزی و اولیه است

اما این تصور با ظهور مسیحیت تغییر کرد و انسان - که از خاک زمین آفریده شده - امکان این را پیدا می کند که با استعانت از روح خدا، استعلائی حیات پیدا کند و به ملکوت جاودانه خداوند راه یابد. در این رویکرد مفهوم صیوروت و به سوی خدا رفتن، بسیار متفاوت است با آن مفهومی که پیشتر در تورات بیان شده بود، یا آن بهشتی که در تصور بسیاری از مسلمانان وجود دارد.

در قرآن هم معنای «الی الله المصیر» همین صیوروت و دگر دینی معنوی را بشارت می دهد و کلمه «رجعت» به سوی خداوند را می توانیم از این منظر نگاه کنیم. به تعبیر دیگر بازگشت به گذشته، یعنی بازگشت به خاک، امار جعت به سوی خداوند یعنی صیوروتی که معطوف به آینده ای متعالی است نه به گذشته، همان آینده ای که خداوند آفرینش را به آن مقصود آفرید.

متأسفانه در بین اغلب مسلمانان موضوع صیوروت معنای خود را از دست داده است. این مسئله گفته ای از مولوی را به یاد می آورد که:

در سجودت کاش روگردانی

معنی سبحان ربی دانی

کای سجودم چون وجودم ناسزا

مریدی را تو نکویی ده جزا

این زمین از حلم حق دارد اثر

تا نجاست بر دو گل هاداد بر

■ آیت الله طالقانی در توشه گیری از آیه ۲ آل عمران ضمیر «ه» در «منه» را به هوالدی نسبت می دهد و نه به کتاب و «من» را نشئیه می داند نه «من» بعضیه. با این بحث فنی و گرامری است که محکمات را ناشی از خداوند و مادر و اصل و زیر بنای کتاب دانسته است. همچنین تشابهات را

به دنبال محکمات، رو بنا و تابع محکمات بر شمرده. آیا این بحث فنی و توشه گیری که کاملاً متمایز از دیگر تفاسیر است تا چه حد ادعای درستی ارزیابی می شود؟ با توجه به این که قرآن «راهنمای عمل» و «قرآن در صحنه» را به ایشان نسبت می دهند، تفاوت اصلی ایشان با دیگر مفسران چیست؟

□ به گمان من بحث درباره محکمات و تشابهات، از پیچیده ترین مباحث قرآن است و از چند منظر می توان به آن نگاه کرد. مفصل این بحث را در کتاب «تأملی در معناشناسی متن مقدس» نوشته ام، که البته در تناقض با نظریه ایشان نیست. این که همه آیات اعم از محکم و تشابه به خداوند بازمی گردد یک موضوع است و این که تفاوت محکمات با تشابهات در چیست موضوع دیگری. اما این که تشابهات تابع محکمات هستند نکته ای است که تقریباً بین اغلب مفسران مشترک است.

مهمترین وجه تمایز میان نظریه مرحوم طالقانی با مفسران دیگر این است که مرحوم طالقانی، آیات را در بیرون از متن مکتوب هم مورد تأمل قرار می دهد - اعم از وقایع و پدیده هایی که در این هستی وجود دارند. بعدها مرحوم مهندس سجایی هم - که یادش گرامی باد - در برخی سخنرانی هایش از همین شیوه استفاده کرد. اصطلاح قرآن در صحنه هم می تواند ناظر به همین رویکرد باشد، که آدمی آیات خداوند را در زمان خود و در وقایع این هستی و در وقایع بشری به چشم خود مشاهده می کند. در عین حال فکر می کنم در این رویکرد هنوز مرز روشنی میان محکمات و تشابهات بیان نشده است. ■

بی نوشت:

۱- پرتوی از قرآن، ج ۱، ذیل آیات ۳۱ تا ۳۳.

۲- این کتاب در وبسایت شخصی اینجانب موجود است.



با صباقتان و خیزان می روم تا کوی دوست
وز رفیقان ره اسستمداد همت می کنم
از خردگان شریف تا غایب های غیر همت عالی پر باعث بسرتع حق اشتراک داریم



چشم انداز تاریخ

نگاهی به سرگذشت حزب توده

امیر طبرانی - بخش دوم

در شماره گذشته دوره اول حیات حزب توده در سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۲۰ مورد بررسی قرار گرفت. نحوه شکل‌گیری و تأسیس حزب توده، کنفرانس ایالتی تهران، کنگره اول و دوم حزب، موضوع نفت شمال، مسئله فرقه آذر بایجان، نهضت ملی شدن نفت و موضع حزب توده در قبال آن و نیز کودتای ۲۸ مرداد و نقش حزب در برابر حوادث آن روزها از جمله مهمترین مسائلی بود که به آنها اشاراتی شد. در این بخش نگاهی به دوره دوم فعالیت تحولات حزب در فاصله سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ خواهیم داشت و در باره اقدامات حزب در سال‌های بعد از کودتا، برخورد رژیم با حزب و کشف سازمان نظامی، ماجرای جاسوسی در درون حزب، تشکیلات تهران حزب توده و فعالیت‌های حزب در خارج از کشور در سال‌های قبل از انقلاب اشاره خواهیم کرد.

دوره دوم ۱۳۵۷-۱۳۳۲

پیروزی کودتای چپان در سرنگونی دولت دکتر مصدق، تنها یک تغییر دولت در ایران نبود. کودتا همه چیز را دگرگون کرد و به واقع نقطه عطفی که حداقل برای یک ربع قرن همه مسائل را تحت تأثیر خود قرار داد محسوب می‌شد. از مواردی که کودتا تأثیر زیادی بر سرنوشت آن گذاشت حزب توده بود. در جریان کودتا علاوه بر مراکز دولتی و دفاتر و مراکز جبهه ملی، دفاتر سازمان‌های وابسته به حزب همچون جمعیت مبارزه با استعمار، جمعیت هواداران صلح، دفاتر روزنامه‌های وابسته به حزب و... غارت شدند. علاوه بر آن از همان بعد از ظهر ۲۸ مرداد، تعقیب و بازداشت نیروها و هواداران حزب در دستور مقامات نظامی و انتظامی قرار گرفت.

اماد در مقابل همه اتفاقات در روز ۲۸ مرداد، حزب تنها به سکوت و نظاره اکتفا کرد. به گفته کیانوری هنگامی که بعد از ظهر ۲۸ مرداد، دکتر مصدق در مکالمه تلفنی به او می‌گوید که: «همه به من خیانت کردند شما اگر کاری از دستتان برمی‌آید

بکنید» (کیانوری، ۲۷۸)، حزب تلاش کرد اقدامی بکند، ولی به علت گسیختگی شبکه حزبی این امکان را نیافت و نتوانست اقدامی انجام دهد. پاسخ توجیحات کیانوری و دیگران به بی‌عملی و نظاره‌گری حزب در مقابل کودتا را «بابک امیر خسروی» داده است. در اینجا تنها به بخش کوچکی از اظهارات کیانوری در این باره اشاره می‌کنیم؛ کیانوری در پاراگراف اول صفحه ۲۷۸ خاطرات خود می‌گوید: «در این موقع (ساعت دو روز ۲۸ مرداد و بعد از گفت و گوی تلفنی با مصدق) دیگر ما امکان مقابله با کودتا را نداشتیم. روابط شبکه حزبی ما به خاطر ضربات دیروز پلیس و فرمانداری نظامی مصدق، گسیخته بود و حالت عادی نداشت.» علی‌رغم این گفته، خود وی در چند سطر پایین‌تر می‌گوید: ساعت سه بعد از ظهر سرهنگ سیامک آمد و مرادید و گفت که خبری شنیده دال بر اینکه یک واحد نظامی مهم هوادار مصدق علیه کودتای چپان وارد عمل شده‌اند. ما بلافاصله خواستیم شبکه حزبی را در امکانمان - تجهیز کنیم. حدود نیم ساعت بعد، سیامک تلفن زد و گفت خبر نادرست بوده است. بنا به گفته اول کیانوری به دلیل ضربات وارد آمده به شبکه حزبی اصولاً حزب امکان هیچ‌گونه عملی را در بعد از ظهر ۲۸ مرداد نداشته است. در حالی که بنا به نقل دوم علت لغو تجهیز نیروها و شبکه حزبی بعد از تلفن سرهنگ سیامک، عدم اقدام نیروهای نظامی طرفدار مصدق بوده است و در صورت

اقدام طرفداران مصدق امکان برقراری ارتباط میان شبکه‌های حزبی وجود داشته است. چنین به نظر می‌رسد آنچه بیش از همه در این انفعال و بی‌عملی نقش داشت، اختلافات درونی حزب چه در میان اعضای کمیته مرکزی و چه میان کمیته مرکزی و سازمان‌های دیگر نظیر سازمان افسران و یا سازمان جوانان بود. بخشی از این اختلافات در خاطرات کیانوری، بازجویی‌های روزبه، نامه‌های متبادله میان اعضای کمیته مرکزی حاضر در ایران و اعضای خارج از کشور اشاره شده است. در نامه یزدی، بهرامی و جودت (سه تن از اعضای هیئت اجراییه بعد از کودتا) به اعضای کمیته خارج از کشور درباره انفعال حزب در روز ۲۸ مرداد آمده است: «این عدم تحرک و نداشتن سرعت کافی برای اقدام و تظاهر (...) از عوارض قبضه شدن [تشکیلات] تهران برای مدت طولانی در دست کیانوری و بی‌اطلاعی ما از قدرت واقعی امکانات عملی تهران بود. پس از ۲۸ مرداد تحت تأثیر قضاوت‌های ذهنی و ارزیابی نادرست کیانوری از تناسب نیروها و امکانات عینی، یک رشته تصمیمات گرفتیم که جنبه بلاتکلیفی آن آشکار است.» (به نقل از کیانوری، ۳۱۵)

ستاد مقابله با کودتا

بعد از وقوع کودتا، حزب اقدام به تشکیل ستادی تحت عنوان مقابله با کودتا یا خنثی سازی کودتا کرد. این ستاد مرکب بود از کیانوری، حسین جودت و مهندس علوی؛ سه تن اعضای هیئت اجراییه، قریشی و زاخاریان؛ اعضای سازمان ایالتی تهران و خسرو روزبه و سرهنگ میشی؛ اعضای سازمان افسران. این ستاد هفته‌ای دو یا سه بار، تشکیل جلسه میداد و از عمر زیادی برخوردار نبود. از جمله تصمیمات آن تشکیل گروه‌های ضربت بود. گروه‌های ضربت متشکل از ۲۰ نفر افراد حزبی بود که توسط افسران حزبی آموزش‌های نظامی و دفاع انفرادی را تعلیم می‌دیدند. وظیفه ابتدایی آنها برگزاری تظاهرات محدود خیابانی بود. در این تظاهرات، اعضای چند شبکه بدون اطلاع همگانی و به صورت مخفی در ساعتی معین در نقطه‌ای از نقاط پر جمعیت شهر حاضر می‌شدند. یک نفر بر بالای بلندی رفته و سخنرانی می‌کرد و حاضران نیز شعار می‌دادند. این تظاهرات معمولاً سه تا ۱۰ دقیقه طول می‌کشید و افراد پیش از حضور نیروهای پلیس متفرق شده و به همین جهت تعداد

بازداشت‌شدگان اندک بود. (بیژن جزنی، ج ۲، ص ۴) به جز این تظاهرات موضعی، حزب تلاش کرد، با ایجاد رابطه با اعضای نهضت مقاومت ملی حرکت‌های عمومی تری برگزار کند. در تظاهرات ۱۶ مهر، ۲۱ آبان، ۱۸ آذر و ۲۴ دی ماه ۱۳۳۲، که از سوی نهضت مقاومت ملی ترتیب داده شد، اعضای حزب نیز شرکت داشتند، اما این تظاهرات و سخنرانی‌ها مانعی بر سر استقرار کودتاچیان ایجاد نکرد. وظیفه دیگر گروه‌های ضربت، آماده ساختن افراد جهت شرکت در فعالیت‌های چریکی بود. در این دوران، حزب همچنین به منظور تهیه سلاح و مهمات اقدام به ساخت نارنجک‌های جنگی در کارگاه‌های مخفی کرد. به گفته کیانوری طرحی توسط ستاد برای شروع جنگ چریکی در جنگل‌های شمال تهیه شده بود که به علت ضربه‌ای که یکی دو روز پیش از شروع عملیات به دلیل بازداشت همزمان سه تن از فرماندهان عملیات وارد شد آن عملیات عقیم ماند و منتفی شد. کیانوری، مرتضی یزدی عضو هیئت اجراییه حزب را عامل لورفتن و بازداشت آن افراد ذکر کرده است. اقدام دیگر حزب در دوران بعد از کودتا تماس و ارتباط با سران ایل قشقایی جهت اقدام علیه رژیم شاه بود. به همین منظور، خسرو روزبه، علی اکبر چلیپا و علی متقی به منطقه قشقایی‌ها اعزام شدند تا در آماده‌سازی به آنها کمک کنند. ولی این طرح نیز به نتیجه نرسید و آن افراد نیز منطقه را ترک کردند. تلاش برای خرابکاری در هواپیماهای فرودگاه قلعه مرغی تهران از دیگر اقدامات حزب در این دوران بود که نتیجه مؤثری به همراه نداشت. پیشنهاد حزب برای فراری دادن مصدق از زندان نیز به دلیل مخالفت مصدق به انجام نرسید. در همین ایام، حزب توده توانست به مدت چند ماه، حسین فاطمی را در یکی از خانه‌های خود مخفی کند، اما محل اختفای فاطمی نیز در ۲۲ اسفند ۱۳۳۲ از سوی مأموران کشف شد و مأموران او را بازداشت کردند. کیانوری به رغم آنکه خود از جمله طرفداران اقدامات انقلابی بود درباره اقدامات ستاد مقابله با کودتا می‌گوید: «ستاد مقابله با کودتا به اقدامات متعددی دست زد که هیچ‌یک پایه درستی نداشت و به دلیل عصبانیت و فقدان امکانات و ماجراجویانه بود.» (کیانوری، ۲۹۷) تا اواسط سال ۱۳۳۳ تنها اقدام مؤثر حزب، انتشار دو نشریه «مردم» و «رزم» بود که به مدد در اختیار داشتن چاپخانه مخفی

به گفته کیانوری هنگامی که بعد از ظهر ۲۸ مرداد، دکتر مصدق در مکالمه تلفنی به او می‌گوید که: «همه به من خیانت کردند شما اگر کاری از دستتان برمی آید نید» (کیانوری، ۲۷۸)، حزب تلاش کرد اقدامی بکند، ولی به علت گسیختگی شبکه حزبی این امکان را نیافت و نتوانست اقدامی انجام دهد



مرتضی یزدی پس از دستگیری در میان مأموران فرمانداری نظامی

اقدام دیگر حزب در دوران بعد از کودتا تماس و ارتباط با سران ایل قشقایی جهت اقدام علیه رژیم شاه بود

حزب توده توانست به مدت چند ماه، حسین فاطمی را در یکی از خانه‌های خود مخفی کند، اما محل اختفای فاطمی نیز در ۲۲ اسفند ۱۳۳۲ از سوی مأموران کشف شد و مأموران او را بازداشت کردند



مأموران فرمانداری نظامی در کنار دستگاه چاپ انتشارات حزب

حزب انجام می‌گرفت.

کشف سازمان نظامی

در ۲۱ مرداد ۱۳۳۳ سروان ابوالحسن عباسی، معاون شعبه تشکیلات سازمان نظامی به هنگام خروج از منزل خود به همراه یک چمدان اسناد حزبی توسط پلیس بازداشت شد. عباسی بیش از ۱۰ روز در زیر شکنجه‌های وحشیانه مأموران فرمانداری نظامی مقاومت کرد و اسرار تشکیلاتی را بر ملا نکرد. این در حالی بود که طبق قرار تشکیلاتی، مهلت مقاومت ۴۸ ساعت بود و بعد از این زمان فرد مجاز به حرف زدن بود. به گفته خسرو روزبه، اطلاعات عباسی از سازمان افسران بسیار زیاد بود. از جمله وی بیش از ۲۰۰ نفر از اعضای سازمان را به نام می‌شناخت. با این وجود تا روز دوم شهریور که دبیر خانه سازمان، مورد هجوم مأموران فرمانداری نظامی قرار گرفت، هیچ کس بازداشت نشد. عباسی با عنایت به قرار تشکیلاتی پس از ۱۰ روز با این تصور که در این مدت اقدامات لازم برای تخلیه خانه‌های مخفی انجام شده است و اعضای علنی سازمان مخفی شده‌اند، به سؤالات بازجویان پاسخ گفت. این در حالی بود که در طول این مدت، هیچ اقدامی از سوی رهبری سازمان نظامی و هیئت اجراییه حزب برای پاکسازی خانه‌های سازمانی و از بین بردن مدارک و مخفی کردن انجام نشد و کارها بعد از دو سه روز به روال همیشگی ادامه یافت. این اهمال و غفلت در حالی صورت گرفت که در زمان بازجویی عباسی در فرمانداری نظامی، رهبری سازمان افسران و هیئت اجراییه حزب، اطلاعات دقیقی از روند بازجویی عباسی در اختیار داشتند. سروان افخمی عضو سازمان افسران حزب در آن دوران مأمور فرمانداری نظامی بود و از نزدیک در جریان بازجویی‌های عباسی قرار داشت. روزبه در بازجویی‌های خود و کیانوری در بیان خاطراتش تقصیر این کوتاهی‌ها را متوجه شخص جودت دانسته‌اند که در آن زمان مسئول سازمان نظامی بود و با توجه به اطلاعاتی که از وضعیت عباسی به او می‌رسید آن قدر دست روی دست گذاشت تا آنکه سرانجام کار از کار گذشت. (علی زیبایی، ۶۳۴- کیانوری، ۳۳۷) بعد از دستگیری عباسی ابتدا دفترچه رمز سازمان نظامی از منزل او خارج شد ولی بعد از چند روز بار دیگر دفترچه به محل اولیه آن برگشت که به دنبال یورش نیروهای فرمانداری نظامی به دست نیروهای بختیار

افتاد. با کشف دفترچه رمز، نزدیک به ۶۰۰ نفر از اعضای سازمان نظامی به چنگ نیروهای فرمانداری نظامی افتادند و بسیاری از امکانات و محل‌های امن حزب نیز توسط پلیس کشف شد. علاوه بر آن بازبین رفتن سازمان نظامی، اعضای تشکیلات حزب و سازمان‌های وابسته نیز یکی پس از دیگری توسط مأموران شناسایی و بازداشت شدند. در طول سال‌های ۳۳ تا ۳۷، به جز اعضای سازمان نظامی، بیش از ۳۶۰۰ نفر از اعضای حزب و سازمان‌های وابسته توسط نیروهای رژیم بازداشت شدند. محاکمه بازداشت‌شدگان به فاصله کمی بعد از شروع دستگیری‌ها در مهر ماه آغاز شد. دسته دسته افسران به دادگاه نظامی سپرده و پس از صدور حکم دادگاه بدوی، دادگاه‌های تجدیدنظر نیز تشکیل و به تأیید احکام پرداختند. تا پایان پاییز از میان بازداشت‌شدگان، ۲۱ نفر تیرباران شدند. شش نفر دیگر نیز در مرداد ۳۴ تیرباران شدند. سرهنگ عزت‌الله سیامک، محمدعلی مبشری، منوچهر مختاری، محقق دوایی و ۲۲ افسر دیگر، کسانی بودند که به همراه یک غیرنظامی به نام مرتضی کیوان اعدام شدند. پیش از آنان سه ناونیروی دریایی به جرم تلاش برای به آتش کشاندن ناویر، دستگیر و اعدام شده بودند. تعدادی همچون وارطان و احمد کوچک شوشتری زیر شکنجه جان باختند. علی علوی عضو هیئت اجراییه و حسین قبادی نیز در سال‌های بعد اعدام شدند، اما به جز این عده، ۵۲ تن دیگر نیز به اعدام محکوم شدند که احکام آنها با یک درجه تخفیف به حبس ابد تبدیل شد. علاوه بر اینها ۹۲ نفر نیز به حبس ابد محکوم شدند. دیگر بازداشت‌شدگان نیز به زندان‌هایی از یک سال تا ۱۵ سال محکوم شدند. از این عده ۷ نفر تا پایان عمر رژیم در زندان ماندند و مابقی به تدریج از زندان آزاد شدند. در میان بازداشت‌شدگان این دوران تعداد زیادی از مسئولان حزبی وجود داشتند که از جمله آنها می‌توان به سه تن اعضای کمیته مرکزی، ۱۲ تن از اعضای مشاور کمیته مرکزی، ۲۵ تن از مسئولان درجه اول حزبی، ۲۳ نفر از اعضای کمیته مرکزی سازمان جوانان و ۴۵ نفر از اعضای سازمان اطلاعات حزب اشاره کرد. در میان این عده نام‌هایی همچون محمد بهرامی دبیر اول حزب، علی علوی و مرتضی یزدی؛ اعضای هیئت اجراییه، نادر شرمینی، رهبر سابق سازمان جوانان، امان‌الله قریشی، علی متقی و... اشاره کرد. در میان

بازداشت شدگان برخلاف اعضای ساده حزبی و تعدادی از افسران که تا سر حد مرگ مقاومت کردند، تقریباً همه رهبران و مسئولان رده بالای حزب از جمله بهرامی، یزدی، شرمینی، قریشی، متقی و... بارژیم همکاری کردند. بعضی از آنها همچون بهرامی، سوگند خوردند که بعد از آن لقمه جاسوسی در دهان فرزندان خود نگذارند. دکتر یزدی ضمن طلب عفو از شاه گفت مفتخر است که توانسته حزب را از سرنگونی سلطنت بازدارد و شرمینی که از جمله رادیکال ترین اعضای حزب به شمار می رفت به همکاری بارژیم پرداخت. زندانیان نام در زندان ضمن شرکت در مراسم دولتی به انتشار مجله عبرت اقدام کردند.

تنفر نامه

یکی از بحث انگیزترین موضوعات در این دوره موضوع تنفر نامه نویسی توسط اعضای بازداشت شده بود. به گفته عمویی: «اوایل تابستان ۳۴ بود که دستور العمل تازه ای از کمیته مرکزی به زندان رسید. در میان حیرت کلیه افراد هیئت مدیره زندان، محقق زاده، رهنمود جدید حزب مبنی بر ضرورت نوشتن تقاضای عفو توسط محکومین به اعدام را به اطلاع مارتسانید. گرچه رهنمودهای کمیته مرکزی همواره برای ما لازم الرعایه تلقی می شد... اینک در محیطی آکنده از شور و ایمان... دستوری در برابر ما قرار گرفته بود که در صورت اجراء ارکان زندان را به لرزه درمی آورد...» (عمویی، ۴۱) کیانوری، مهرماه سال ۱۳۳۳ را زمان طرح این مسئله اعلام و پیشنهاد کننده آن را نیز یزدی عنوان کرده و می نویسد که وی با این تصمیم موافق نبوده است. (کیانوری، ۳۴۵) این در حالی است که به نوشته عمویی، دستور العمل کمیته مرکزی به امضای کیانوری بود و در آن به موضوع اتفاق آرای هیئت اجراییه و با موافقت روزه به اشاره شده است. (عمویی، ۴۱) به نوشته عمویی، این دستور العمل هیئت اجراییه با مخالفت هیئت مدیره زندانیان روبرو شد. رهبران زندانیان معتقد بودند طرح مسئله نوشتن تنفر نامه به افراد زیر اعدام، محدود نمانده و به کلیه زندانیان تسری خواهد یافت. این پیش بینی هیئت مدیره زندان به وقوع پیوست و خیل عظیمی از زندانیان برای نوشتن تنفر نامه صف بستند. به گفته عمویی به جز خود وی، اسماعیل محقق زاده و منوچهر مختاری و مسئولان شبکه داخلی زندان، همه محکومین

به اعدام از این دستور تبعیت کردند. این موج به داخل زندان و زندانیان محدود نماند. بسیاری برای تبری از حزب و رهایی خود از بازداشت به چاپ تنفر نامه و اعلام برائت از حزب در روزنامه اقدام کردند.

کشف سازمان نظامی حزب ضربه مهمی بر اساس تشکیلات حزب بود. به دنبال دستگیری تعداد زیادی از اعضای سازمان در شهریور ۳۳، موج بازداشت ها به اعضای حزب تسری یافت. در مهرماه سه چاپخانه حزب در تهران کشف شد. چاپخانه حزب در داودیه که برای همین منظور طراحی و ساخته شده بود، سروصدای زیادی ایجاد کرد. در ماه های پایانی این سال تعداد زیادی از کادرها و رهبران حزب بازداشت شدند که از جمله مرتضی یزدی دبیر اول حزب، نادر شرمینی، محسن علوی، آقا فخر میر رمضان، عباس زاده، مهندس گرمان، محبوب عظیمی و... بودند. به دنبال این دستگیری ها وضعف و سستی این عده در بازجویی ها جویزندان و زندانیان هم تغییر کرد و موج همکاری با رژیم نیز بالا گرفت. در اواسط سال ۳۴ کمیته مرکزی حزب، جودت و کیانوری را به مسکو احضار کرد و در نتیجه این دو نیز مخفیانه ایران را ترک کردند و به فاصله کمی از خروج این دو، محمد بهرامی، علی علوی و امان الله قریشی نیز شناسایی و بازداشت شدند. در اوایل سال ۳۵ باقر مؤمنی، منوچهر هوشمندراد، پرویز شهریاری و مهندس صادق انصاری که در غیاب اعضای هیئت اجراییه به همراه علی متقی و خسرو روزه امور حزب را اداره می کردند نیز دستگیر و زندانی شدند و با خروج فرج الله میزانی که توانست به خارج برود، عملاً به جز روزه، حبیب ثابت و علی متقی از کادرهای درجه اول کسی باقی نماند. دستگیری خسرو روزه به دنبال بازداشت متقی و بر سر قرار لو رفته آن دو با یکدیگر در ۱۶ تیر سال ۱۳۳۶ صورت گرفت. به نوشته کیانوری در اواخر سال ۳۵ و پیش از دستگیری روزه به از سازمان حزب تنها شبکه بسیار کوچکی به جای مانده بود و تعداد اعضای آن از ۳۰۰ تا ۲۰۰ نفر تجاوز نمی کرد. عمویی وضعیت حزب و اعضای آن در این دوره را چنین تصویر کرده است: «ساختمان حزب از بنیان متزلزل شده بود و فروپاشی ارکانش اجتناب ناپذیر شده بود. از رهبران، محمد بهرامی، یزدی و علوی در زندان بودند و زندان قزل قلعه مملو از کادرهای

دکتر یزدی ضمن طلب عفو از شاه گفت مفتخر است که توانسته حزب را از سرنگونی سلطنت بازدارد و شرمینی که از جمله رادیکال ترین اعضای حزب به شمار می رفت به همکاری بارژیم پرداخت



تیمور بختیار و سرهنگ مبصر در برابر اسلحه های کشف شده از یک خانه تیمی حزب



جلسه دادگاه - نفر دوم از چپ مرتضی کیوان، نفر پنجم

شرقی قرار داشت.

در دوران مهاجرت، کمیته مرکزی حزب، سیزده پلنوم کمیته مرکزی را برگزار کرد که بعضی از آنها پلنوم عادی و برخی همچون پلنوم‌های چهار و پنج، وسیع بودند. پلنوم چهار که از پنج تا ۲۶ تیر ۱۳۳۶ در مسکو برگزار شد، یکی از مهمترین پلنوم‌های حزب محسوب می‌شد. در آن پلنوم عملکرد حزب از سال ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۲ مورد نقد و بررسی قرار گرفت. در پایان نیز هفت قطعنامه به عنوان سند پلنوم تصویب شد. این قطعنامه‌ها درباره موضوعات زیر بود: ۱- نظر حزب درباره جبهه ملی، مصدق و ملی شدن نفت ۲- خطای رهبری در کودتای ۲۸ مرداد ۳- درباره مرحله انقلاب ایران و دو سند: جزوه ۲۸ مرداد و نشریه شماره ۴۴ (جزوه اول، نوشته زاخاریان در اواخر سال ۱۳۳۲ منتشر شد و در آن مسئولیت شکست نهضت ملی و پیروزی کودتا بر گردن مصدق گذاشته شده بود. این تحلیل بر پایه یک تفسیر طبقاتی ذهنی از شرایط سیاسی-اقتصادی ایران و بدون توجه به واقعیت‌های موجود بنا شده بود. در نشریه تعلیماتی شماره ۴۴ حزب کیانوری پاسخ زاخاریان را داده بود و به مسئولیت حزب طبقه کارگر در انقلاب ملی-دموکراتیک اشاره کرده بود.)

۴- برخی تصمیمات و اقدامات ماجراجویانه رهبری پس از کودتا ۵- درباره کشف و تلاشی سازمان نظامی حزب ۶- اختلافات درون دستگاه رهبری ۷- راه خروج از بحران (طبری، ۱۷۵)

در این هفت مصوبه علاوه بر نقد عملکرد حزب در قبال نهضت ملی و مصدق، تحلیل حزب از شرایط، سستی و بی‌عملی مسئولان حزب در فروپاشی سازمان نظامی، اقدامات

سرشناس بود. نخستین شماره مجله عبرت؛ ارگان نادمین قزل قلعه، نشانگر عمق فاجعه بود. سرکوب‌های پس از کودتا شکستی سیاسی-تشکیلاتی بود؛ این یکی اما شکستی حیثیتی بود؛ رسواکننده! ضربه و لطمه‌ای که ابراز ندامت کادرهای زندانی در قزل قلعه وارد ساختند و تیر خلاص را که محمد بهرامی و یزدی شلیک کردند، آن چنان کوبنده و کمر شکن بود که حزب هرگز نتوانست کمر راست کند... شرط پذیرش ندامت راهمکاری با رژیم و مقامات امنیتی عنوان کرده، نخستین نشانه همکاری را قلم زدن در مجله عبرت دانستند. مصداق بارز طاس لغزنده و سراسیمگی مهلکی بود که پروسه ندامت و ندامت‌بازی در پیش پای مشتاقان رهایی از زندان گسترده بود. زندانی را با ترفندی موزیانه گام به گام به سوی بی‌هویتی و از خود بیگانگی سوق می‌دادند... گام نخست ابراز انزجاری ساده بود و گام بعد اثبات صداقت در ابراز انزجار...» (۴۵)

دوران مهاجرت (خارج از کشور، ۱۳۵۷-۱۳۳۷)

با دستگیری روزبه، عملاً فعالیت حزب توده به مدت ۲۰ سال در داخل کشور متوقف شد. در این دوره ۲۰ ساله به جز فعالیت تشکیلات ساواک زده تهران که در ادامه به آن اشاره خواهد شد، حزب عملاً حضوری در صحنه سیاسی ایران نداشت. پیش از شرح فعالیت‌های جسته و گریخته در داخل کشور، به فعالیت‌های حزب در خارج از کشور نگاه مختصری می‌کنیم:

در اواخر سال ۱۳۳۵ و به دنبال خروج کیانوری، جودت و میزانی از کشور و بازداشت‌های وسیع، عملاً از حزب توده در جامعه ایران اثری باقی نمانده بود. در آن دوران یک حزب توده در درون زندان‌ها بود که اکثریت آنها نادم بودند و یک حزب توده نیز در خارج از کشور وجود داشت. این عده کسانی بودند که پیش از کودتا و یا بعد از آن، توانسته بودند از چنگ مأموران رژیم فرار کنند و شامل افسران، اعضای کمیته مرکزی و تعدادی از کادرها بودند که در شوروی و دیگر کشورهای اروپای شرقی اسکان یافته بودند. در ابتدار رهبری حزب در مسکو بود، ولی از اواسط سال ۱۳۳۶ با پیشنهاد و با دستور آنها رهبری به آلمان شرقی انتقال یافت. (کیانوری، ۳۷۶-طبری، ۱۸۲) دفتر کمیته مرکزی حزب تا سال ۵۷ در شهر لایپزیک در نزدیکی برلین

نخستین شماره مجله عبرت؛ ارگان نادمین قزل قلعه، نشانگر عمق فاجعه بود. سرکوب‌های پس از کودتا شکستی سیاسی-تشکیلاتی بود؛ این یکی اما شکستی حیثیتی بود؛ رسواکننده! ضربه و لطمه‌ای که ابراز ندامت کادرهای زندانی در قزل قلعه وارد ساختند و تیر خلاص را که محمد بهرامی و یزدی شلیک کردند، آن چنان کوبنده و کمر شکن بود که حزب هرگز نتوانست کمر راست کند... شرط پذیرش ندامت راهمکاری با رژیم و مقامات امنیتی عنوان کرده، نخستین نشانه همکاری را قلم زدن در مجله عبرت دانستند



سرهنگ سیامک و سرهنگ مبشری در ردیف جلو به همراه سه افسر دیگر در جلسه دادگاه



مهر سرهنگ میشوی، نفر آخر سرهنگ عزت الله سیامک

و رادیو صدای ملی، انتشار نشریات صبح امید (از ۱۷ بهمن ۱۳۳۶ تا ۳۰ تیر ۱۳۳۹) روزنامه مردم با عنوان ارگان کمیته مرکزی حزب توده (از ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۷) «دنیا» نشریه تئوریک و سیاسی کمیته مرکزی حزب توده (از ۳۹ تا ۵۷) نشریه پیکار (نشریه حزب توده ایران برای دانشجویان)، آرمان، آینده و آذربایجان در اروپای غربی و نشریات مخفی نوید و به سوی حزب، در داخل کشور بود.

ماجرای جاسوسی

در مهر ۱۳۴۰ حسین و فریدون یزدی فرزندان مرتضی یزدی که در آلمان شرقی به سر می بردند و با حزب توده همکاری داشتند به گاو صندوق رادمنش، دبیر اول حزب، دستبرد زدند و مقداری پول و اسناد حزبی را از آن به سرقت بردند. با طرح این مسئله در هیئت اجراییه حزب، اسکندری موضوع سرقت از منزل رضا روستا را نیز مطرح کرد.

و معلوم شد که مدتی قبل از این واقعه از منزل روستا نیز مقداری وجه نقد به سرقت رفته است. با اطلاع پلیس آلمان شرقی از این موضوع، آن دو برادر بازداشت شدند. طی بازجویی هایی که از آنان به عمل آمد مشخص شد که هر دو مأمور ساواک بوده و مدتی است که اخبار و اطلاعات حزب را در اختیار ساواک قرار می داده اند. این دو پس از دستگیری محاکمه و حسین به حبس ابد و برادرش فریدون به هشت سال زندان محکوم شدند. حسین یزدی پس از ۱۲ سال با بهبود روابط رژیم شاه و آلمان شرقی از زندان آزاد شد. بعد از این واقعه، هیئت اجراییه، مسئولیت شعبه ایران را از رادمنش گرفته و به یک هیئت سه نفره مرکب از اسکندری، فروتن و کیانوری واگذار کرد.

در جریان برگزاری پلنوم دهم حزب نیز که در ۲۹ فروردین ۱۳۴۱ برگزار شد؛ در ابتدا قرار بود که اسکندری جایگزین رادمنش در پست دبیر اولی حزب شود، ولی به دلیل اختلافاتی که بر سر مسئله چین پیش آمد، پلنوم مسئولیت هیئت اجراییه را به یک هیئت سه نفره تحت عنوان دفتری موقت داد. رادمنش، اسکندری و کامبخش سه عضو این دفتر بودند. پس از مدتی رادمنش به عنوان صدر دفتر موقت تعیین شد. وی تا سال ۱۳۴۹، که توسط هیئت اجراییه از پست دبیر اولی عزل شد، در این سمت قرار داشت.

بقایای حزب در ایران

خسرو روزه و علی متقی پیش از

در سال ۱۳۳۹ رژیم شاه خود را فاتح عرصه سیاسی ایران می دانست. در این زمان شاه توانسته بود کار حزب توده را یکسره و نهضت مقاومت ملی و فداییان اسلام را مضمحل کند. مصدق در تبعید به سر می برد و در عرصه، هیچ نیروی سیاسی برای مخالفت با رژیم به چشم نمی خورد. از سوی دیگر امریکا که بعد از کودتای ۲۸ مرداد به حمایت همه جانبه از رژیم برخاسته بود، با مشاهده فساد دستگاه و به منظور خنثی ساختن خطرات فروپاشی رژیم، به شاه فشار آورد تا مقداری از خفقان موجود بکاهد



تعدادی از زندانیان توده ای در پشت میله های زندان

شهریاری بعد از کودتادوباره
 زندان افتاد و در سال ۱۳۳۴ در
 کویت مشغول به کار شد و در
 همان جا با ایجاد حوزه حزبی با
 حزب توده ارتباط برقرار کرد و
 توانست اعتماد بالایی را در منش
 را به خود جلب کند. او در همین
 دوران (احتمالاً سال ۱۳۳۶) به
 خدمت ساواک در آمد و با نام های
 مستعار شهرام و عباس اسلامی
 به خبر چینی برای ساواک
 مشغول شد



دستگاه چاپ و تعدادی از نشریات در چاپخانه داودیه

دستگیری، تلاش هایی در جهت تجدید
 سازمان حزب در ایران کردند. در همین رابطه
 روزبه کمیته ای با عنوان کمیته اجرایی و متقی
 نیز کمیته ای تحت عنوان کمیته ایالتی تشکیل
 دادند. پس از بازداشت این دو نفر، کمیته های
 مزبور با شرکت تعدادی از اعضای کمیته های
 ایالتی فارس، جنوب، آذربایجان و اصفهان که
 هنوز دستگیر نشده بودند به منظور وحدت در
 سال ۱۳۳۸، پلنومی را در کرج تشکیل دادند.
 در این دوره، فعالیت این کمیته ها تحت نظر
 ساواک قرار داشت و پس از چندی با یورش
 به آنها بسیاری از اعضای این کمیته ها را
 بازداشت و شبکه های مزبور نیز از هم پاشید.

(جزنی، ج، ۲، ص ۴۰)

تشکیلات تهران

در سال ۱۳۳۹ رژیم شاه خود را فاتح عرصه
 سیاسی ایران می دانست. در این زمان شاه
 توانسته بود کار حزب توده را یکسره و نهضت

مقاومت ملی و فداییان اسلام را مضمحل کند.
 مصدق در تبعید به سر می برد و در عرصه، هیچ
 نیروی سیاسی برای مخالفت با رژیم به چشم
 نمی خورد. از سوی دیگر امریکا که بعد از
 کودتای ۲۸ مرداد به حمایت همه جانبه از
 رژیم برخاسته بود، با مشاهده فساد دستگاه و به
 منظور خنثی ساختن خطرات فروپاشی رژیم،
 به شاه فشار آورد تا مقداری از خفقان موجود
 بکاهد. تحت این شرایط، شاه در تابستان ۱۳۳۹
 اعلام کرد که انتخابات دوره بیستم مجلس
 شورا آزاد خواهد بود. و با این شعار انتخابات
 مجلس برگزار شد، ولی علی رغم این وعده
 و وعیدها، انتخابات آن قدر رسوا بود که شاه
 مجبور به تجدید آن در زمستان آن سال شد.
 در این شرایط امکان فعالیت نسبی و محدود
 برای نیروهای سیاسی، بار دیگر فراهم بود و در
 همین شرایط، جبهه ملی دوم اعلام موجودیت
 کرد و توانست ظرف مدت کوتاهی، نیروهای
 زیادی را گرد خود جمع کرده و به فعالیت
 پردازد. فقدان نیروی مؤثر دیگری در آن
 شرایط، موجب شد که جبهه ملی دوم بویژه
 در میان دانشجویان، محبوبیت یافته و بسیاری
 از نیروهای جوانی که حتی گرایش های چپ
 داشتند در سازمان های جبهه ملی جذب و به
 فعالیت پردازند.

این شرایط جدید موجب شد تا رهبران
 حزب توده به فکر فعالیت در داخل کشور
 افتاده و در تلاش برای سازماندهی و فعالیت
 مجدد در داخل بر آیند. در سال ۱۳۴۱ پرویز
 حکمت جو از افسران فراری حزب برای
 مطالعه پیرامون شرایط جدید به ایران آمد و
 پس از مدتی به اروپا بازگشت. پس از چندی
 رادمنش که در این دوران مسئولیت شبکه
 ایران را بر عهده داشت به همراه عده ای از جمله
 حکمت جو و علی خاوری به عراق رفت. وی
 در عراق تشکیلات تهران را پایه گذاری
 کرد. مسئولیت شبکه جدید که به شبکه
 تشکیلات تهران مشهور شد، بر عهده فردی
 به نام عباسعلی شهریاری نژاد (۱۳۵۳-۱۳۳۷)
 قرار داده شد. شهریاری پیش از کودتای ۲۸
 مرداد از مسئولین درجه سوم حزب بود. وی
 که کارگزار شرکت نفت بود در جریان یک
 اعتصاب کارگری اخراج شد. شهریاری بعد
 از کودتادوباره به زندان افتاد و در سال ۱۳۳۴ در
 کویت مشغول به کار شد و در همان جا با ایجاد
 حوزه حزبی با حزب توده ارتباط برقرار کرد و
 توانست اعتماد بالایی را در منش را به خود جلب

کند. او در همین دوران (احتمالاً سال ۱۳۳۶)
 به خدمت ساواک در آمد. و با نام های مستعار
 شهرام و عباس اسلامی به خبر چینی برای
 ساواک مشغول شد. نخستین مأموریت وی
 در داخل ایران نفوذ در تشکیلات ایالتی حزب
 در اصفهان بود که به لورفتن کلیه اعضای
 تشکیلات اصفهان منتهی شد.

تشکیلات تهران از سال ۱۳۴۲ در داخل
 کشور شروع به عضوگیری کرد و نیز نشریه ای
 به نام ضمیمه مردم، منتشر و در سطح محدود
 توزیع کرد. به دنبال رشد فعالیت تشکیلات
 تهران، شهریاری با ارسال گزارش های
 دروغ، تلاش کرد تا اعضای حزب را به داخل
 کشور بکشاند. پرویز حکمت جو، علی
 خاوری، حسن رزمی، معصوم زاده و علی
 حکیمی از جمله افرادی بودند که از خارج
 به ایران آمدند و جملگی توسط شهریاری به
 دام ساواک افتادند. خاوری، حکمت جو و
 حکیمی همچون بسیاری از اعضای داخل،
 بازداشت و محکوم به زندان شدند. از آن میان
 حکیمی به همکاری با ساواک پرداخت، ولی
 از سرنوشت رزمی و معصوم زاده هیچ گاه
 اطلاعی به دست نیامد. حکمت جو نیز در
 زندان و زیر شکنجه کشته شد. شهریاری
 علاوه بر تشکیلات تهران، تشکل هایی نیز
 تحت عنوان تشکیلات جنوب یا خوزستان
 و تشکیلات آذربایجان را نیز با هدایت و زیر
 نفوذ ساواک به راه انداخت. اعضای این گروه
 با توجه به شناختی که از اعضای قدیمی حزب
 در داخل کشور داشتند، توانستند عده ای را به
 خود جلب کنند. هدف ساواک از ایجاد این
 تشکیلات شناسایی افراد و طبیعتاً بی اثر کردن
 آنها و از سوی دیگر شناسایی سایر گروه ها
 و سازمان های انقلابی بود. در همین رابطه
 شهریاری در سال ۱۳۴۲، توانست اعضای یک
 شبکه کوچک که قصد عبور از مرز شوروی
 را داشتند، شناسایی و در اختیار ساواک قرار
 دهد. همه اعضای این گروه بازداشت و زندانی
 شدند. در گام بعد در سال ۱۳۴۳، خاوری،
 حکمت جو، معتمدیان و عمارلو در آستارا و به
 هنگام عبور از مرز دستگیر و بازداشت شدند.

در اواخر سال ۱۳۴۵، ساواک چاپخانه
 حزب را کشف کرد و صابر محمدزاده
 و آصف رزم دیده در همین رابطه دستگیر
 و به شش و هفت سال زندان محکوم شدند.
 در سال ۴۶ شهریاری با نفوذ در گروه جزنی
 موجبات دستگیری بیژن جزنی، حسن ضیاء

ظرفی و چند تن دیگر از اعضای گروه وی را فراهم آورد. شهر یاری همچنین در سال ۱۳۴۸ توانست بیش از ۳۰ نفر از اعضای گروه فلسطین را به دام ساواک بیندازد. اعضای گروه فلسطین به منظور خروج از کشور با شهر یاری تماس برقرار کرده بودند. علاوه بر آن تمامی افرادی که به تشکیلات تهران می پیوستند تحت کنترل ساواک قرار داشتند و در صورت لزوم بازداشت و زندانی می شدند.

در این میان رهبران حزب توده در اروپای شرقی بادل خوش کردن، به گزارش های دروغینی که شهر یاری تا سال های واپسین دهه ۴۰ برای آنها ارسال می داشت، خود را سرگرم ساخته بودند. در این سال ها شهر یاری یک بار نیز به دیدن رهبری حزب در لایپزیک رفت. به گفته کیانوری که از سوی اسکندری نیز تأیید شده است، در این سفر کیانوری و فروتن به اسکندری پیشنهاد کردند که شهر یاری را در آلمان شرقی نگاه دارند تا رفع تردید و ابهام شود، ولی اسکندری با این پیشنهاد موافقت نکرد و تنها در پرونده حزبی او قید شد که این فرد به هیچ وجه مورد اعتماد نیست و باید از هر گونه رابطه و دادن مأموریت به او خودداری شود.

در سال ۱۳۴۵ هم یکی از همکاران شهر یاری در تشکیلات تهران به نام ملایری که او نیز مأمور ساواک بود، برای ملاقات با رهبران حزب، عازم لایپزیک شد. این فرد مأموریت داشت تا بارادمنش ملاقات و پیام تشکیلات تهران مبنی بر اینکه در ایران وضعیت انقلابی ایجاد شده و ضرورت انتقال رهبری حزب به داخل کشور را به رادمنش برساند. مرزداران شوروی پیام رادیویی ساواک به فرمانده ژاندارمری ناحیه مرزی را ضبط و در انتظار ورود این فرد می نشینند. ملایری به محض عبور از مرز شوروی بازداشت و در بازجویی به مأموریت خود اعتراف و نیز شرح مفصلی از تشکیلات ساواک زده تهران را برای روس ها بیان کرد. به نوشته کیانوری، ملایری از سوی ساواک برای این مأموریت اعزام شده بود (کیانوری، ۴۷۷)، ولی یک تحقیق جدید معتقد است که در ابتدا این فرد از سوی رزمی و معصوم زاده که به شهر یاری مشکوک شده بودند، برای سفر به آلمان شرقی و تحویل نامه رزمی به سران حزب انتخاب شد و چون ملایری مأمور

ساواک بود، شهر یاری و ساواک را در جریان امر قرار داد و در نتیجه هم رزمی و معصوم زاده بازداشت و سر به نیست شدند و هم به جای نامه وی نامه دیگری با نامه ای دال بر تأیید عملکرد شهر یاری راهی لایپزیک کردند. (شهر یاری: جاسوس ساواک در حزب توده، نوشته علی امینی نجفی سایت بی بی سی) روس ها ملایری را بارادمنش روبه رو کردند و دستور دادند آنچه را که ساواک دستور داده است، برای وی بازگو کند، رادمنش بعد از آگاهی از مأموریت اصلی ملایری صحت اعترافات او را زیر سؤال برد و آن را ناشی از توطئه مخالفانش در داخل حزب و در رأس آنها غلام دانشیان دانست. او به اسکندری گفته بود که رفقای شوروی به مرض اسپایونیت - جاسوس گیری - دچار شده اند. بعد از آن روس ها ملایری را به سه سال زندان محکوم کردند. بعد از سه سال و هنگامی که ملایری در آستانه آزادی بود، روس ها بار دیگر بارهبری حزب تماس و خواستار نظر آنها در این باره شدند. تابستان ۱۳۴۸، میلوانف مسئول بخش خاور میانه و ایران در شعبه بین المللی حزب کمونیست شوروی در تماس با کیانوری از او می خواهد تا رهبری حزب در این باره اعلام نظر کند. به گفته کیانوری این درخواست از وی به دلیل ناامیدی حزب کمونیست شوروی از برخورد جدی هیئت دبیران و رهبری حزب توده به مسئله نفوذ ساواک در تشکیلات تهران بود. و این در حالی بود که در آن زمان کیانوری فاقد مسئولیت اجرایی بود و از دبیرخانه حزب نیز کناره گیری کرده بود و تنها در آکادمی معماری شوروی مشغول به کار بود. سرانجام این پیگیری ها موجب طرح مسئله در پلنوم ۱۳ حزب که از شش تا ۱۱ آذر ۱۳۴۸ در ورشو لهستان برگزار شد، گردید. در آن پلنوم، کمیسیون سه نفره ای مسئول بررسی موضوع شد. بررسی های کمیسیون، نفوذ ساواک را تأیید کرد و در نتیجه از رادمنش در زمینه کار در ایران، سلب مسئولیت شد. و کمیته سه نفره ای مرکب از کیانوری، اسکندری و کامبخش، امور ایران را در دست گرفت. رادمنش در پلنوم چهاردهم از دبیری حزب نیز برکنار شد. بعد از کنار گذاشتن رادمنش از مسئولیت کار در ایران، یک هیئت سه نفره از سوی تشکیلات تهران برای گفت و گویا هیئت اجراییه حزب عازم آلمان شرقی شد. در برخورد با این هیئت، موضوع شهر یاری برای

عمر فعالیت تشکیلات تهران در حالی به پایان رسید که طی یک دهه فعالیت آن تعداد زیادی از فعالین سیاسی و مبارزین، توسط آن شناسایی و تحویل ساواک و زندان شدند



زندانیان نادم توده ای در مراسم جشن زندان

آنها توضیح داده شد. رادمنش هم به آنها گفته بود که موضوع، جدی نیست و شما خیالتان راحت باشد؛ آنها به ایران بازگشتند. بعد از چندی وقتی ساواک از بازگشت رادمنش به ایران ناامید شد پی به اصل موضوع برد. در پنج دی ماه ۱۳۴۹، پرویز ثابتی که به مقام امنیتی معروف بود در یک مصاحبه مطبوعاتی و رادیو تلویزیونی به موضوع دستگیری اسلامی که از او با لقب مرد هزار چهره نام می برد، اشاره کرد. در آن مصاحبه همچنین ثابتی به یک واقعیت دیگر هم اشاره کرد و گفت که تشکیلات تهران از ابتدا تحت کنترل ساواک قرار داشته است. (اطلاعات، ۵ دی ۱۳۴۹) چهار سال بعد از مصاحبه ثابتی، شهر یاری به جرم خیانت به مردم و لو دادن تعداد زیادی از مبارزین که بعضاً به مرگ آنها منتهی شده بود در ساعت هفت و ۴۰ دقیقه صبح ۱۴ اسفند ۱۳۵۳ در خیابان پرچم تهران توسط

سیاست خارجی جمهوری خلق چین که زیر راهنمایی مستقیم و پیگیر مائو تسه دونگ قرار دارد، در واقع بیان خلاق اندیشه مائو در زمینه سیاست جهانی است. پس باید حمایت از رژیم سیاه یحیی خان در پاکستان... پشتیبانی از رژیم شاه ایران و به طور صریح از سیاست نظامی گری رژیم ارتجاعی او... همه اینها نتیجه گیری از احکام شمایان خلاق مارکسیسم-لنینیسم عصر ماست

نصرت روحیه کلمه ترنم زردی

بیت تمم در دردی ز دلش
 به تاهت احرام با کعبه برساند
 نقاشی که در لوله در دردی ز دلش
 نقاشی را در دردی ز دلش
 شخصیتها که در نقاشی زردی ز دلش
 کلمه در لوله ترنم زردی ز دلش
 ستاره ستاره ترنم زردی ز دلش
 ۹- متن درخواستی در مقام دکتر یزدی
 ۳۱/۱۰/۶۰

۵۳۷۱
 ۴۶۶۱

چریک‌های فدایی خلق ترور و به هلاکت رسید.

بدین سان، عمر فعالیت تشکیلات تهران در حالی به پایان رسید که طی یک دهه فعالیت آن تعداد زیادی از فعالین سیاسی و مبارزین، توسط آن شناسایی و تحویل ساواک و زندان شدند. از میان آن عده ده هانفر در زیر شکنجه و یاد میدان تیر جان خود را از دست دادند.

انشعاب

در دوره دوم، حزب توده با دوا انشعاب روبه رو شد. نخستین انشعاب در درون حزب در نتیجه نارضایتی دانشجویان چپ عضو کنفدراسیون شکل گرفت. در نتیجه تحولات سال‌های ۳۹ به بعد و در حالی که فضای جهانی تحت تأثیر انقلاب‌های کوبا و الجزایر به شدت رادیکال شده بود اعضای کنفدراسیون دانشجویان ایرانی هوادار حزب توده با انتقاد از انفعال رهبری حزب توده در اروپا به این جمع بندی رسیدند که باید حرکت جدیدی آغاز شود: «انتقاد من و بسیاری از جوانان چپی به حزب توده این بود که در مهاجرت پوسیده و پشت دیوار برلین جا خوش کرده است.» (خانابا تهران، ۱۲۲) البته این انتقاد در کنار مسائل دیگری از جمله عملکرد حزب در قبال نهضت ملی و کودتا مطرح بود. به گفته محسن رضوانی از جمله رهبران این جریان: «اختلاف ما با کمیته مرکزی حزب توده از... ارزیابی ما پیرامون نقش حزب در ۲۸ مرداد و از این که از مبارزه همه جانبه با رژیم شاه کناره گرفته بودند [نشأت می گرفت]... یک اختلاف اصلی ما با رهبری حزب توده بی عملی آنها بود.» (رضوانی، ۶۱-۶۰). این عده پس از چندی به طور رسمی از حزب جدا شدند و خود را سازمان انقلابی حزب توده ایران نامیدند.

در رأس سازمان انقلابی، افرادی همچون مهدی خانابا تهران، محسن رضوانی، پرویز نیکخواه، کورش لاشایی و بیژن حکمت قرار داشتند. سازمان انقلابی ضمن هواداری از کوبا و مشی چریکی، پس از چندی به چین و آلبانی گرایش پیدا کردند. فریدون کشاورز که پیش از آنها از حزب توده جدا شده بود، در ایجاد ارتباط آنها به چین نقش داشت و با واسطه او چند تن از اعضای سازمان انقلابی به چین رفتند و در بخش فارسی رادیو پکن مشغول به کار شدند. به نوشته کیانوری انشعاب سازمان انقلابی بزرگترین انشعاب در تاریخ حزب توده بود که توانست بیش از ۹۰ درصد از نیروی

حزب در غرب را با خود ببرد. (کیانوری ۴۴۰). انشعاب دوم در این دوره در سال ۱۳۴۴ رخ داد.

در این سال، احمد قاسمی، غلامحسین فروتن و عباس سغایی، سه تن از اعضای تندرو حزب که گرایشات استالینیستی داشتند، به واسطه مخالفت با شوروی و حمایت از اندیشه‌های مائو تسه دونگ، از حزب اخراج شدند. فروتن و قاسمی از اعضای کمیته مرکزی حزب بودند. گروه سه نفره در ابتدا

به سازمان انقلابی پیوستند ولی در ادامه با آنها نیز نتوانستند همکاری کنند و لذا بعد از مدتی سازمان مارکسیستی-لنینیستی توفان را پایه گذاری کردند. سازمان توفان به جمهوری دموکراتیک آلبانی و رهبر آن نور خوجه که یک مارکسیست ارتدکس و استالینیست بود نزدیک شدند. از میان آن سه تن، سغایی و به دنبال او قاسمی پس از چندی به مرض قلبی درگذشتند. کیانوری علت جدایی این سه نفر از حزب رانه علت تئوریک، بلکه بن بست‌های شخصی و حس ریاست طلبی عنوان کرده است. (کیانوری، ۴۳۹)

پلنوم ۱۴ تا انقلاب

در پلنوم ۱۴، رادمنش به دلیل فقدان هشجاری سیاسی از کار بر کنار شد. درباره هیئت اجراییه هم پلنوم تصریح کرد: علت اساسی پیدایش وضعی که پیش آمده، ضعف رهبری جمعی است... این امر به محیط اغماض و ملاحظه کاری، به تصمیمات و اقدامات افرادی، ذهنی گری و عدم هشجاری میدان داده، به همین سبب پلنوم کمیته مرکزی نه تنها مسئولیت دو عضو دیگر هیئت دبیران، بلکه مسئولیت خویش را نیز متذکر گردیده است. (کیانوری ۴۷۰)

اما به رغم همه این تأکیدات، فقط رادمنش از کار بر کنار گردید و اسکندری و کامبخش به عنوان دبیر اول و دبیر دوم هیئت اجراییه منصوب شدند. مسئولیت شعبه تشکیلات کل حزب هم به کیانوری واگذار شد. چند ماه پس از آن نیز عبدالصمد کامبخش به علت سکتته قلبی درگذشت و کیانوری دبیر دوم حزب شد. تا سال ۵۷ و گرما گرم تحولات انقلاب اسکندری در سمت دبیر اولی حزب باقی بود. احسان طبری در یکی از آخرین نوشته‌های خود که در سال ۱۳۶۰ نوشته است. می گوید: در جلسات ما که در یکنواختی ملال آور و آزار دهنده‌ای می گذشت، از سال ۱۳۵۳ جنب و جوشی پدید آمد. شرکت

رفیق کیانوری در رهبری جریان‌ی از هوای تازه در فضای بوی ناگرفته مهاجرت وارد ساخت. بحث‌های ما را به اینجا رساند که باید شعار سرنگونی رژیم شاه به شعار میرم تبدیل شود. من در این باره در نخستین شماره دوره جدید مجله دنیا مقاله‌ای نوشتم که ناشی از بحث‌های جلسه بود (مقاله سرنگون کردن رژیم ضدملی، ضد دموکراتیک و تجاوزگر موجود هدف میرم جنبش انقلابی ایران است، با امضای الف سپهر) این داستان در کتاب از دیدار خویشتن نوشته طبری در اسفند ۱۳۶۰ آمده است. این در حالی است که به نوشته امیر خسروی این بحث‌ها از اواخر سال ۱۳۵۶ در درون هیئت اجراییه شروع شده بود. (امیر خسروی، مصاحبه با شهاب میرزایی در بی‌بی‌سی) کیانوری نیز در خاطرات خود به وجود این اختلافات از همان زمان انتخاب اسکندری به دبیر اولی حزب اشاره کرده است، اما این اختلاف دیدگاه به نتیجه مشخص و تغییر استراتژی حزب منجر نشد. کما اینکه در قطعنامه پلنوم ۱۴ نیز آمده بود: این جنب و جوش نمودار آن است که جنبش ملی و دموکراتیک کشور ما به دوران فروکش خود پایان می‌دهد و در صورتی که مظاهر ناخرسندی مردم و مبارزات و مقاومت‌های پراکنده آنها سازمان یافته، هم‌پیوندی پیدا کنند، می‌تواند به عوامل واقعی دوران جدیدی از اعتلای جنبش انقلابی مبدل گردند (کیانوری ۴۸۳).

در طول این مدت و بویژه با شروع تظاهرات مردم در سال ۱۳۵۷، کیانوری و اسکندری بر سر تحلیل تحولات کشور، اختلافات اساسی داشتند. سرانجام در جلسه ۲۳ دی ۱۳۵۷، هیئت اجراییه حزب، اسکندری جای خود را به کیانوری داد و کیانوری از آن تاریخ به دبیر کلی حزب منصوب شد. اسکندری در خاطرات خود این عزل و نصب را به تصمیم مقامات حزب کمونیست شوروی مرتبط می‌داند: «... او گفت ما را یعنی غلام (دانشیان) و لاهرودی را با هم به آنجا (مسکو) خواستند... غلام... کاغذی از جیبش در آورد و شروع به قرائت کرد به این عنوان که پیشنهاد می‌کنم، رفیق اسکندری از دبیری حزب، معاف و رفیق کیانوری به سمت دبیر اولی حزب انتخاب شود.» (اسکندری، ۲۰۸-۲۰۹) اسکندری در بیان این تغییر، تلاش کرده است تا با توجه به سفر دانشیان به مسکو و ملاقات با اعضای حزب کمونیست و نیز مخالفت قدیمی دانشیان

و کیانوری موضوع عزل خود را نه تصمیم هیئت اجراییه حزب و بلکه دستور مقامات شوروی عنوان کند. چند سال بعد از گفته‌های وی و در حالی که اسکندری در گذشته بود، کیانوری در خاطرات خود بر این نکته صحه گذاشت. کیانوری در این باره می‌گوید: «تصمیم به برکناری اسکندری توسط بالاترین مقام کمیته مرکزی حزب کمونیست شوروی یعنی پولیت دفتر گرفته شد.» (کیانوری، ۴۹۷) کیانوری دلیل اتخاذ چنین تصمیمی از سوی مقامات شوروی را به وجود دو ایراد اساسی در شخص اسکندری مربوط می‌داند: اول، وجود شهناز اعلامی که اسکندری به او اطمینان زیادی داشت، در حالی که اعلامی هم مأمور ساواک از آب در آمده بود و دوم، تحلیل اسکندری از شرایط ایران؛ که سرنگونی شاه محتمل نیست. ظاهراً اروس‌ها سرانجام در دی ماه ۱۳۵۷ به این نتیجه رسیده بودند که تحلیل اسکندری صحیح نیست و شاه رفتنی است و لذا: «ماندن اسکندری در رأس حزب... ممکن بود که به شدت به زیان حزب و اتحاد شوروی تمام شود.» (همان منبع)

دوچالش اساسی

بعد از ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و بسته شدن دوباره فضای سیاسی کشور، دوچالش اساسی در برابر حزب قرار گرفت. این دوچالش عبارت بود از تأثیر سیاست‌های بین‌المللی بر مواضع حزب و دیگری حزب توده و مسئله مبارزه مسلحانه؛

الف - تأثیر سیاست بین‌المللی بر مواضع حزب: از اواسط دهه ۱۳۳۰ ش، رژیم شاه با توجه به توفیق در سرکوبی نیروهای سیاسی در داخل، ضمن حفظ ارتباطات گسترده خود با غرب تلاش‌هایی را جهت برقراری مناسبات محدود و تعریف شده با بلوک شرق آغاز کرد. تحویل طلاهای ایران توسط شوروی در سال ۱۳۳۴ و به دنبال آن، سفر شاه به مسکو در تیر ماه ۱۳۳۵ علی‌رغم سردی موردی روابط بر سر بعضی از مسائل همچون پیوستن ایران به پیمان بغداد، سر آغاز این بهبود روابط بود. این افزایش و بهبود روابط ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ ادامه یافت و به تدریج به سایر کشورهای اروپای شرقی نیز تسری یافت. افزایش درآمد نفتی ایران در ابتدای دهه ۱۳۵۰ بویژه سهم مهمی در این بهبود روابط ایفا کرد. بهبود روابط ایران و این کشورها برای حزب توده که از کمک‌ها و امکانات آنها برای فعالیت‌های گوناگون بهره می‌برد

مخالفت حزب توده با مامشی چریکی که گفتمان غالب مبارزاتی در آن دوره محسوب می‌شد، بیش از پیش به انزوای حزب در میان جوانان و روشنفکران انجامید

و قطع این کمک‌ها ضربات جبران‌ناپذیری به شمار می‌رفت، مشکل ساز بود. از سوی دیگر یافتن پاسخ به سیاست‌های جدید احزاب کمونیستی که در تضاد با سیاست‌های پیشین آنها بود، امری دشوار و دردسرساز برای حزب به شمار می‌رفت. چنان که در پیش گفته شد، حزب توده در سال ۱۳۳۶ مجبور به انتقال دفتر حزب از مسکو به آلمان شرقی شد. در سال ۱۳۵۴ با بهبود روابط ایران و بلغارستان و پیشنهاد رژیم ایران به بلغارها مبنی بر احداث یک کارخانه تولید لبنیات برای ایران به ارزش ۳۰۰ میلیون دلار، آن چنان وسوسه‌انگیز بود که بلغارها را به بستن رادویو پیک ایران ترغیب کند. در سال ۱۳۵۶ با ایجاد روابط سیاسی میان ایران و آلمان شرقی، دولت برلین شرقی، حسین یزدی را که به حبس ابد محکوم کرده بود، به درخواست شاه از زندان آزاد کرد. همچنین مسئله فروش سلاح به ایران از سوی شوروی و یا تأسیس کارخانه ذوب آهن و یا قرار داد تحویل گاز ایران به شوروی و... مواردی بود که توده‌ای‌ها را با دشواری روبه‌رو می‌ساخت. حزب توده، گروه‌ها و احزاب مانوئیست همچون سازمان انقلابی و یا توفان و حتی سازمان چریک‌های فدایی خلق را به دلیل تأیید نظرات مانو و حمایت چین کمونیست، از کشورهای وابسته به امپریالیسم محکوم می‌کردند، برای نمونه در سال ۱۳۵۳ طی نامه‌ای به چریک‌های فدایی خلق نوشتند: «دوستان عزیز... سیاست خارجی جمهوری خلق چین که زیر راهنمایی مستقیم و پیگیر مانوئسه دونگ قرار دارد، در واقع بیان خلاق اندیشه مانو در زمینه سیاست جهانی است، پس باید حمایت از رژیم سیاه یحیی‌خان در پاکستان... پشتیبانی از رژیم شاه ایران و به طور



جلسه دادگاه - ایستاده علی خاوری، سمت راست وی پرویز حکمت جو، سمت راست وی معتمدیان و عمارلو، ردیف جلو اولین نفر از چپ سرتیپ شایانفر و کیل مدافع

در سال ۵۷ و با توجه به اینکه حزب از پایگاه دیگری در داخل کشور برخوردار نبود، عملاً سازمان نوید به هسته اصلی حزب در ایران تبدیل شد و تا پیروزی انقلاب مرکز ثقل تحریکات حزب محسوب می شد. سازمان پس از تشکیل جمهوری اسلامی، به فعالیت مستقل خود زیر نظر حزب ادامه داد و به مثابه بازوی اطلاعاتی و مخفی حزب عمل کرد



خسرو روزه

شاه، بسته بود. چریک های فدایی در پاسخ به این نامه، ضمن بقایای حزب توده خواندن رهبری حزب، آنها را اپورتونیست هایی که با ریاکاری و میهم گویی شیدانه چرچیلی سخن می گویند، دانستند. چریک ها همچنین از ورود به بحث اختلافات چین و شوروی پرهیز کردند. (ما و حزب توده، ۱۳۵۳) حزب توده، همکاری های رژیم شوروی و سایر کشورهای سوسیالیستی با رژیم شاه را این گونه تفسیر و تحلیل می کرد: «کمک فنی و اقتصادی اتحاد شوروی و خانواده کشورهای سوسیالیستی به صنعتی شدن ایران در دهه گذشته، با وجود نیات ذهنی شاه و رژیمش پایه نیرومندی جهت تقویت موضع مردم ایران در مبارزه با سلطه امپریالیسم و سیاست نواستعماری آن بوده است.» (مهدی کیهان، ۱۰ سال کمک اقتصادی و فنی اتحاد شوروی به ایران، به نقل از مازیار بهروز ۱۴۵) تحت تأثیر نزدیکی کشورهای بلوک شرق و در رأس آنها شوروی و یا شاید هم به دلیل تحلیل حزب از جامعه ایران مبنی بر اینکه ایران در مرحله دموکراتیک ملی قرار دارد و نه در مرحله انقلاب سوسیالیستی، حزب شعار سرنگونی رژیم کودتا و نه شعار سرنگونی سلطنت را مطرح می کرد. در درون حزب درباره شعار حزب اختلافاتی وجود داشت. جریان اسکندری به الغای دیکتاتوری و اصلاحات تدریجی و جریان کیانوری به سرنگونی حکومت استبدادی گرایش داشت. در سال ۱۳۵۴، طبری با اینکه در جناح کیانوری قرار داشت در تئوریزه کردن شعار حزب در این باره نوشت: «آیا سرنگونی سلطنت استبدادی شاه حتماً باید با برانداختن سلطنت

به طور کلی همراه باشد؟ به نظر مانه.» (دنیا، دوره سوم، ۱۱ بهمن ۵۴ به نقل از بهروز ۱۴۸) این اختلافات درونی و سیاست های متناقض موجب شد تا رژیم شاه هم به صرافت مصالحه ای با حزب توده بيفتد. در سال ۱۳۵۴، جهانگیر بهروز به نمایندگی از رژیم ایران سفری به آلمان شرقی کرد. وی در آنجا با ایرج اسکندری دیدار و پیامی از اسکندری برای هویدا دریافت کرد. (خاطرات جهانگیر بهروز، اطلاعات ۵ مرداد ۱۳۹۱) این اختلاف تا جلسه ۲۳ دی ۱۳۵۷ هیئت اجراییه حزب ادامه یافت تا آنکه در آن جلسه سرانجام شعار سرنگونی شاه به طور صریح پذیرفته و اعلام شد.

ب- مبارزه مسلحانه: معضل و چالش دوم حزب توده در دهه های ۴۰ و ۵۰، بحث مبارزه مسلحانه بود. عدم اعتقاد به مبارزه مسلحانه از سوی هر دو جناح اسکندری و کیانوری موجب شد تا در گرما گرم مبارزات مسلحانه با رژیم، حزب به نفی این مشی پردازد و علناً از معتقدان به این مشی انتقاد کند. عمویی که خود در آغاز جنبش مسلحانه بیش از ۱۶ سال را در زندان بود، درباره چریک ها معتقد بود: «این جوانان با همه شور و حرارتی که به آرمان سوسیالیسم و کمونیسم نشان می دهند با مارکسیسم-لنینیسم بیگانه اند. از جنبش کارگری چیزی نمی دانند. آنها هم که چیز کمی از بزرگترها شنیده اند یا آلوده به تحریفات ضد کمونیسم است یا رنگ ضد توده ای دارد.» (عمویی، ۱۲۰-۱۱۹) کیانوری در خاطرات خود درباره دیدگاه حزب در مقابل مشی مسلحانه می نویسد: «ما در خارج نوشته های چریک ها را می خواندیم و

صریح از سیاست نظامی گری رژیم ارتجاعی او... همه اینها ب نتیجه گیری از احکام شماییان خلاق مارکسیسم-لنینیسم عصر ماست.» (پیام حزب توده به سازمان چریک های فدایی خلق، ۱۳۵۳) در حالی که حزب توده مائوئیست ها را به دلیل حمایت چین از رژیم هایی مانند ایران یا امثال آنها سرزنش می کرد چشم بر روی روابط گسترده رژیم شوروی با رژیم شاه و شرکت نیکلای پادگورنی صدر هیئت رئیسه شوروی در جشن های ۲۵۰۰ ساله



محل قرار روزه به باعلی متقی و درگیری وی با ماموران



عباسعلی شهریاری نژاد

نقد‌های مفصلی بر آنها نوشتیم... از نظر ما این نظرات غلط بود، ولی ما پایداری این جوانان را بسیار در خشان می‌دانستیم و به آن احترام می‌گذاشتیم. طبری، میزانی و بهزادی هم در این زمینه مطالبی نوشته‌اند. رفعت محمدزاده نیز نقدی بر کتاب امیر پرویز پویان در مجله دنیا نوشته بود. خود من هم مقالاتی خطاب به چریک‌های فدایی و مجاهدین خلق نوشتم و با استدلال گفتم که این راه شما نادرست است و تنها ثمره آن، کشته شدن بهترین مبارزان میهن ماست... متأسفانه مجاهدین خلق و بخشی از چریک‌های فدایی به اندرزهای ما اعتنا نکردند.» (کیانوری، ۴۶۶) منظور کیانوری از بخشی از چریک‌ها، تعدادی از اعضای چریک‌ها بودند که به نظرات تورج حیدری بی‌گوند مبنی بر نفی مشی مسلحانه گرایش یافته بودند. اعضای این گروه با عنوان «گروه منشعب از چریک‌های فدایی خلق» در اواخر دوره شاه با سازمان نوید، به همکاری پرداختند. مخالفت حزب توده با مشی چریکی که گفتمان غالب مبارزاتی در آن دوره محسوب می‌شد، بیش از پیش به انزوای حزب در میان جوانان و روشنفکران انجامید. حتی تأیید مبارزان نیز موجب نمی‌شد تا چریک‌های فدایی خلق، رهبران حزب را این گونه خطاب نکنند: «در اینجا این سؤال باقی می‌ماند که بقایای رهبران حزب توده چه منظور سیاسی مشخصی از این گفته‌های خود دارند... به سادگی می‌توان از زیر این کلمات آنها بوی نفس گندیده سیاست‌بازان شاید و حرفه‌ای را شنید. آنها می‌خواهند جنبش مسلحانه را تحت نفوذ و تسلط خود در آورند تا بتوانند در بند و بست‌های سیاسی خود و برای سازش، با رژیم

از آن استفاده کنند.» (ما و حزب توده، ۱۳۶) با وجود این بر خوردها حزب توده به تلاش خود در رد مشی چریکی بر پایه تئوری‌های مارکسیستی ادامه داد. نقد دیدگاه‌های گروه‌ها در نشریات حزب و نیز رادیو پیک ایران و نیز چاپ و انتشار آثار کلاسیک مارکسیستی و بویژه آثار لنین و انتقال مخفیانه آنها به داخل کشور در همین رابطه انجام می‌گرفت.

تلاش‌ها و اقدامات حزب توده به تدریج به نتیجه رسید و بخش عمده‌ای از چریک‌های فدایی خلق به نفی مشی مسلحانه رسیدند.

سازمان نوید

افشای ماهیت تشکیلات تهران و انهدام آن موجب شد تا حزب در داخل کشور، هر گونه ارتباط تشکیلاتی را از دست بدهد. گروه‌ها و محفل‌های سیاسی که با اندیشه چپ از اواخر دهه ۱۳۴۰ در ایران تحت تأثیر فضای چریکی تشکیل شدند، تمایل بسیار بیشتری به چریک‌های فدایی و... داشتند و حزب توده چه به لحاظ نفی مشی مسلحانه و چه به دلیل سابقه بدذهنی که از آن وجود داشت، امکان جذب بسیار کمی را داشت. کیانوری که پس از انقلاب و پیش از دستگیری ادعا کرده بود، که قبل از انقلاب، ۶۰ گروه و محفل رادر دهه ۱۳۵۰ در داخل ایران سازماندهی کرده بود بعد از بازداشت آن تعداد را به ۲۰ گروه تقلیل داد. در این دوره عمده‌ترین امکان حزب برای جذب نیرو در داخل زندان‌ها با استفاده از سابقه خوب افسران زندانی بود که بعد از کودتا تا آن زمان رادر زندان‌ها گذرانده بودند. این افسران همچون عمومی، حجری، شلتوکی و... با توجه به فقر تئوریک دانشجویان و جوانان بازداشتی توانستند عده‌ای را به اندیشه‌های خود

و حزب توده جذب کنند. از جمله این افراد، هوشنگ تیزابی بود که در اواسط دهه ۴۰ به دلیل فعالیت‌های سیاسی بازداشت و به پنج سال زندان محکوم شد. تیزابی در زندان تحت تأثیر افسران توده‌ای به حزب توده گرایش یافت و هنگامی که در سال ۱۳۴۹ از زندان آزاد شد به فعالیت به نفع حزب توده پرداخت. تیزابی بدون ارتباط با حزب توده و با وسایل ابتدایی، شروع به انتشار نشریه‌ای به نام «به سوی حزب» کرد. وی بعد از انتشار سه شماره از این نشریه توسط ساواک بازداشت و پس از چندی زیر شکنجه کشته شد. رحمان هاتفی و محمد مهدی پرتوی نیز در زمره کسانی بودند که در این دوران بازداشت و زندانی شدند: «در سال ۱۳۴۸ یک محفل مارکسیستی با گرایش‌های مائوئیستی به رهبری زنده‌دل، در تهران تشکیل شد و پس از مدتی فعالیت تشکیلاتی در سال ۱۳۵۰ توسط یک عامل نفوذی ساواک به نام ندامانی لو، لو



سربازان در مقابل سلول های زندان تیب زدهی

شرقی بی اطلاع بوده است؟ از سوی دیگر موضوع هوشنگ اسدی است. اسدی در اواسط دهه ۵۰، دستگیر و زندانی شد. وی که در روزنامه کیهان مشغول به کار بود توسط هاتفی به سازمان نوید جذب شد. وی در عین حال از سوی ساواک نیز به همکاری دعوت شد. به گفته کیانوری، همکاری وی با ساواک با اطلاع پرتوی و هاتفی بود و از آن به عنوان پوشش استفاده می شد. (کیانوری، ۴۷۶)

احسان طبری در این باره معتقد است: «قرائنی در دست است که فعالیت نوید در سال اوج گیری انقلاب اسلامی نمی توانست از دید سیا و ساواک دور باشد. از جمله مسئولیت هاتفی علی رغم مواضع فکری و سوابق سیاسی اش در مقام مهم گرداندگی کیهان. (طبری، ۲۹۶)

در سال ۵۷ و با توجه به اینکه حزب از پایگاه دیگری در داخل کشور برخوردار نبود، عملاً سازمان نوید به هسته اصلی حزب در ایران تبدیل شد و تا پیروزی انقلاب مرکز ثقل تحرکات حزب محسوب می شد. سازمان پس از تشکیل جمهوری اسلامی، به فعالیت مستقل خود زیر نظر حزب ادامه داد و به مثابه بازوی اطلاعاتی و مخفی حزب عمل کرد.

هنگامی که در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، انقلاب مردم ایران به پیروزی رسید و رژیم سلطنتی برچیده شد، رهبران حزب اعم از اعضای کمیته مرکزی و اعضای مشاور، همگی در خارج از ایران بودند و جشن پیروزی مردم بر رژیم رابه دور از مردم برگزار کردند. ■

شود. در دیدار فرستادگان گروه با کیانوری، رهنمودهایی در رابطه با فعالیت به آنها داده و امکانات لازم در اختیار آنان گذاشته شد و در عین حال پیشنهاد شد تا نام گروه به نوید، تغییر یافته و نشریه نیز به همین نام منتشر شود. از دی ماه سال ۵۴ و بعد از بازگشت مدرسی به ایران نشریه نوید در تیراژ ۷۰۰ تا ۱۰۰۰ نسخه و به صورت مخفی در داخل کشور چاپ و توزیع شد.

علاوه بر انتشار نشریه اعضای گروه توانستند عده ای را نیز به خود جذب کنند و تعداد افراد گروه از ۲۰ نفر در سال ۵۶، به ۲۰۰ نفر در سال ۵۷ افزایش یابد. (جمعی از پژوهشگران، ۶۶۴)

این گروه همچنین با هماهنگی با رهبری حزب در سال ۵۵، شش نفر از اعضای گروه را برای آموزش مخفیانه به مسکو فرستاد. (همان منبع) در سال ۵۶، رحمان هاتفی که یکی از دو مسئول سازمان نوید بود با سمت معاون سردبیر و با استفاده از بورسیه کیهان به اروپا رفت. وی در دوره حضور در اروپا چندبار به صورت مخفی به برلین شرقی رفت و با رهبری حزب دیدار کرد. این ملاقات ها از یک سو و موضوع هوشنگ اسدی از سوی دیگر موجب شد تا موضوع ساواک زدگی سازمان نوید نیز مطرح شود. طرح این مسئله از آنجا نشأت می گرفت که چرا هاتفی با توجه به سابقه زندانی بودنش تا این حد در روزنامه کیهان ارتقا یافته و از سوی دیگر باز با توجه به این سابقه به وی بورس اروپا داده شد و نیز این سؤال که آیا ساواک و سازمان های اطلاعاتی غرب از مسافرت های وی به برلین

رفت و در حدود ۲۰ نفر از اعضای آن دستگیر شدند. رحمان هاتفی و محمد مهدی پرتوی دو نفر از اعضای این محفل بودند که در زندان با هم آشنا شده و... از طریق برخی زندانیان سابقه دار توده ای و... حزب توده آشنا شدند. (جمعی از پژوهشگران، ۶۶۳). رحمان هاتفی روزنامه نگار و در روزنامه کیهان کار می کرد و در اواخر دوره پیش از انقلاب به معاونت سردبیری روزنامه کیهان رسیده بود. او پرتوی پس از آزادی از زندان در اوایل دهه ۵۰، ضمن ارتباط با برخی اعضای گروه، محفل جدیدی راه انداخته و از طریق رادیو پیک ایران با حزب توده ارتباط برقرار کردند. این گروه ابتدا با نام گروه کاوه با حزب مکاتبه داشتند. در سال ۱۳۵۴، علاوه بر هاتفی و پرتوی، فاطمه مدرسی، شاهرخ جهانگیری، علی رضا خدایی، حسین راسخ قاضیانی نیز در گروه فعال بودند و به انتشار نشریات «به سوی حزب» و «تیزابی» اقدام کردند. در پاییز این سال فاطمه مدرسی از سوی گروه به اروپا رفت و در برلین شرقی با کیانوری ملاقات کرد. حزب که در آن دوران فاقد هر گونه ارتباط در داخل کشور بود از دیدار فرستادگان گروهی که خود را اسمپات حزب می خواندند استقبال کرد. به گفته کیانوری: «این پیک تأثیر زیادی بر ما گذاشت و ما از پیدایش چنین جریانی بسیار خوشحال و امیدوار شدیم». پیدایش چنین گروه فعالی بویژه برای کیانوری که در این دوران، مسئولیت کار در ایران را برعهده داشت می توانست مایه سرور باشد و نشانه ای از صلاحیت وی در اداره امور، تلقی

چنانکه گفته شد، جنبش جنگل از درون هیئت اتحاد اسلام سربر آورد و همین نام را نیز برای خود برگزید. با این حال چنانچه پژوهشگران جنبش جنگل به درستی اذعان می کنند، این جنبش به دنبال پذیرش اقتدار عثمانیان نبود و از این حیث نمی توان این جنبش را ادامه حرکت سید جمال محسوب کرد. از سوی دیگر، به گفته الگار «هویت ایدئولوژیک جنبش جنگل، مساله ای پیچیده و مناقشه آمیز است. میرزا کوچک خان به عنوان شخصی دقیق و مقید به فرایض دینی اشتهار داشت. روزنامه جنگل، ارگان جنبش جنگل، اعلام نمود که هدف جنبش «نگهبانی از حقوق ایرانیان و بیداری مسلمانان» است و نخستین سازمان آن «هیات اتحاد اسلامی» (کمیته وحدت اسلامی) است. جنبش جنگل (با وجود این مرام) تعدادی از اعضای نسل اول مارکسیست های ایران را هم در درون خود داشت» (الگار، ۱۳۸۱).

این نوشته می کوشد پس از طرح اجمالی فعالیت ها و حوادث جنبش جنگل، مساله سازمان و ایدئولوژی جنبش جنگل و ارتباط آن با حرکت سید جمال الدین اسدآبادی را در حد توان روشن کند.

فرز و فرود جنبش جنگل

در حالی که انگلیس به مدت کوتاهی در مرحله نخست جنبش مشروطه از حسن نظر ایرانیان برخوردار شده بود، با آغاز جنگ جهانی اول به دلیل همدستی با روسیه در تقسیم ایران به دو حوزه نفوذ و تایید رفتار روسیه در نقض مکرر حاکمیت ایران، نفرت ایرانیان را علیه خود برانگیخت. تجاوز بی وقفه روسیه به کشور ایران و بی رحمی علیه مردم ایران، این کشور را به نفرت انگیزترین دشمن مردم ایران تبدیل کرده بود. در چنین شرایطی، وضعیت اجتماعی و روانی ایران برای خیزش یک جنبش ملی علیه روسیه و انگلیس که دشمنان سنتی ایران محسوب می شدند، آماده بود.

«کوچک خان از جمله انگشت شمار افرادی بود که آماده استفاده از این فرصت برای بسیج مردم علیه متجاوزان خارجی و همدستان داخلی شان می شدند. وی پس از مشورت با اعضای ایرانی و طرفداران اتحاد اسلام، تصمیم گرفت عملیات چریکی در جنگل های انبوه منطقه خزر را با امید به راه انداختن یک جنبش ملی، آغاز کند» (شاکری، ۱۳۸۶: ۸۵) و رهبر نهضتی شد که از اردیبهشت - خرداد ۱۲۹۴ آغاز شد و تا ۱۷ آذر ۱۳۰۰ به طول انجامید

بررسی استراتژی و سازمان در نسل دوم اتحاد اسلام:

کوچک بزرگ ایران از آن ایرانیان است

بخش دوم

مریم سادات سید کریمی
کارشناس ارشد جامعه شناسی



(رواسانی، ۱۳۸۴) او برای آغاز نهضت به لاهیجان رفت و با دکتر حشمت - پزشکی - و حاج احمد - یک خرده مالک و تاجر ابریشم - ملاقات کرد تا به کمک آنان مبارزه چریکی را از گیلان آغاز کند (شاکری، ۱۳۸۶: ۸۵).

میرزا کوچک خان جنگلی - رهبر جنبش جنگل - مردی معتقد به فرایض دینی و مومن به اصول اخلاقی بود. (فخرایی، ۱۳۵۱: ۳۶) به گفته وابسته نظامی فرانسه در تهران، کوچک خان «صدایی نرم و اقناع کننده» و یک «چهره روحانی» داشت و مورد علاقه دهقانانی بود که در او به چشم «منجی» می نگرستند. او زندگی ای همراه با پارسایی داشت؛ مخالف نوشیدن الکل و مصرف دخانیات بود، هر زمان لازم بود، سخن می گفت و فردی صادق و شکیبا، با خلق و خوی ملایم و خویشترن دار توصیف می شد. گفته اند بسیار خجالتی بود چنانکه تا سن ۴۱ سالگی - یکی دو سال پیش از وفاتش - از دواج نکرده (شاکری، ۱۳۸۶: ۸۳-۸۲). فخرایی - از فعالین جنبش جنگل - می گوید: «میرزا به استخاره اعتقادی عجیب داشت و هر جا به مشکلی بر می خورد و یا تردیدی در اقدام به کار مورد نظرش حاصل می کرد، فوراً دستش به طرف تسبیح (که همیشه همراه داشت) دراز می شد و نتیجه استخاره هر چه بود، بی درنگ به کار می بست. این امر یعنی «استخاره» به بعضی از همکارانش که قبول نداشتند استخاره در امر انقلاب دخیل باشد، گران می آمد و حتی گاهی به کدورت منجر می گشت. اما او هیچ وقت از اجرای نیتش دست بردار نبود و فکر می کرد که اقدام به هر کار مهم، چنانچه با مشیت الهی توأم نباشد، ثمربخش نیست و استخاره با خداوند، در اموری که نتیجه و عاقبت آن نامعلوم است، زبانی ندارد و حداقل سودش این است که او را در اعمال انجام شده

در شماره قبل، نحوه شکل گیری ایده اتحاد اسلام و نقش سید جمال الدین اسدآبادی در گسترش آن از نظر گذشت. مطلب حاضر، فرزند و فرود جنبش جنگل را بررسی کرده و در شماره آینده سازمان و استراتژی نسل دوم اتحاد اسلام که با جنبش جنگل و رهبران آن میرزا کوچک خان شناخته می شود - را بررسی خواهد کرد.

**تجاوز بی وقفه روسیه
 به کشور ایران و
 بی رحمی علیه مردم
 ایران، این کشور را
 به نفرتانگیز ترین
 دشمن مردم ایران
 تبدیل کرده بود**

نادم نخواهد ساخت» (فخرایی، ۱۳۵۱: ۳۷).
 محمدعلی گیلک - از همزمان
 میرزا کوچک در جنبش می گوید: «از هر گونه
 شاخصیت احترام می جست. مردمی دیندار و در
 امور دینی مراقب و سعی می کرد همراهنش نیز
 مراقبت داشته باشند. هنگام چیرگی به دشمن
 غرور نشان نمی داد و هنگام مغلوبیت دست و
 پای خود را گم نمی کرد. اغلب با خونسردی
 و لطفه گویی، روحیه همراهان را حفظ
 می کرد. کاغذ به تکلف می نوشت ولی مختصر
 و پرمعنی و بارو و همیشه نامه های خود را با
 کلمه «هو الحق» شروع می کرد و روی امضای
 خود که کوچک جنگلی بود، سه خط افقی
 می کشید و این علامت محو بود و خود را محو
 شده می پنداشت... بر اثر ممارست در اعمال
 خوب و پرهیز کاری از هر عمل زشت و عادت
 کردن به این نهج زندگانی بعضی از واقعات
 به او الهام می گردید و اگر نمی شد ضمیرش
 طوری روشن شده بود که می توانست حقایق
 پاره ای از قضایا را در آن مشاهده کند»
 (گیلک، ۱۳۷۱: ۸).

با تشکیل نهضت جنگل، این خبر در کلیه
 صفحات شمال پیچید که عده ای از احرار، برای
 رفع ظلم و جلوگیری از قشون روسیه تزاری به نام
 اتحاد اسلام در جنگل تولمات قیام کرده اند. این
 ندا، ضعف و رنجبران و روشنفکران را به جنگل
 متصل ساخت. برخی ملاکین وابسته به دولت
 تزاری به همراه قونسل روسیه در رشت،
 به دولت مرکزی فشار می آوردند که تا اتحاد
 اسلام نضجی نگرفته، آن را سرکوب و پراکنده
 کنند. عده زیادی از سربازان روسیه تزاری با
 قوای متنفذین محلی به جنگل حمله کردند

اما این جنگ منجر به شکست قوای روس ها
 و متنفذین شد. پس از آن نیز حملاتی از سوی
 دولت مرکزی - در زمانی که ریاست کابینه
 با سپهسالار بود - و روس ها به نیروهای جنگل
 انجام شد که به شکست ایشان انجامید. جنگل
 پس از شکست مهاجمین، قدرت و بسط پیدا
 کرده و نیروهای مردمی بیشتری به آن می پیوستند
 (دیوسالار، بی تا). این تشکیلات در اوضاع
 نابسامان جنگ اول جهانی، کارنامه موفقی
 در اداره گیلان داشت. در حالیکه در قحطی
 ۱۲۹۶-۱۲۹۷ یک میلیون تن بر اثر گرسنگی در
 ولایات مردند، به گفته وزیر مختار آمریکا، در
 گیلان قحطی مهار شده بود. هیئت های مذهبی
 آمریکایی در رشت، پول امداد را پس فرستادند
 و گفتند به دلیل تدابیر موثری که این ایلیاتی ها
 (یعنی جنگلیان) به کار گرفته اند، به کمک
 ما نیازی نبود. یک سال و اندی بعد، سرپرست
 هیئت آمریکایی، موفقیت جنگلی ها را ستود
 و گفت: در حالی که ایرانیان در سایر شهرها «با
 ننگ تمام تقریباً هیچ کاری نکردند... جنگلی
 ها ۱۰ ماهانه ۱۰ هزار دلار صرف مراقبت از
 پناهندگان قحطی زده ای می کنند که به رشت
 می آیند» (شاکری، ۱۳۸۶: ۷۹).

در فضای کامیابی های نظامی نهضت
 جنگل، انقلاب فوری روسیه رخ داد که به امید
 مردم افزود (شاکری، ۱۳۸۶: ۹۰). با نظر مساعد
 روس ها، جنگلی ها در تیر ماه ۱۲۹۶ (ژوئن
 ۱۹۱۷) در رشت مستقر شدند و چنان قدرت
 گرفتند که والی کل، در مشورت دائم با ایشان
 بود و کنسول انگلیس، ایشان را «ارباب گیلان»
 خواند. (شاکری، ۱۳۸۶: ۹۱).

صبوری دیلمی - مجاهد جنبش جنگل -
 وضعیت جنبش را چنین توصیف می کند:
 «در این زمان همه در رشت خود را جزو اتباع
 و کارکنان جنگلیان می دانستند و جنگلی ها هم
 نهایت ترقی را کرده بودند و رشت در تصرف
 جنگلی ها بود. امیر بختیار شاهسون خلخالی
 از طرف جنگل به حکومت رشت منصوب
 شده بود و منزل سپهبد اعظم را کمیته امنیتی
 رشت قرار داده بودند و یک عده از مجاهدین
 جنگل به ریاست مشهدی علیشاه در آنجا منزل
 داشتند که امنیت رشت در دست ایشان بود و در
 چهار سرا خانه مدبر الملک را کمیسیون جنگل
 قرار داده بودند و در آفخرا خانه حاجی احمد را
 اداره و جوهات قرار داده و در سبزه میدان منزل
 عزت الله خان کمیته نمایندگان شده بود. ولی
 مرکز جنگل، در کسما قرار داشت. در حدود

فومنات جاده شوسه درست کرده بودند و در
 هر نقطه فومنات، در شبکه کار می کرد. دکتر
 حشمت طالقانی مرکز خود را در لاهیجان
 قرار داده و لاهیجان که یکی از شهرهای شرقی
 گیلان است به دکنتر حشمت سپرده شده بود و
 نواحی سیاهکل و دیلمان و عمارلو و پیرکوه تا
 سرحد قزوین نیز تحت نظر دکنتر حشمت است
 که به هر یک از این ولایات حکام فرستاده و
 اداره دایر نموده و همه امور با اجازه ایشان انجام
 می شود. از رشت تا آستارای ایران الی اردبیل
 مربوط به مرکز کل کسما است که حکام هر
 یک از این ولایات از کسما اعزام می شود. هر
 یک از حکام ولایات هر روزه اوضاع حدود
 خود را به کسما راپرت می دهند و از طرف
 دکنتر حشمت نیز یومیه راپرت و وقایع آن حدود
 به کسما داده می شود. در صومعه سر اداره کل
 امنیه جنگل تشکیل شده و هر یک از ولایات
 که در تصرف جنگلیان است از طرف این اداره
 به آن نقاط سوار اعزام شده است.

در کسما چهار اداره وجود داشت که
 مهمترین آن مربوط به کمیته اتحاد اسلام بوده
 است. دومین اداره مربوط به کمیسیون جنگل
 بود که به ولایات عده اعزام می داشت. اداره
 سوم مربوط به امور داخله بوده است که حاکم
 هر ولایت راپرت اوضاع خود را به این اداره
 ارسال می داشت و بعد از این اداره، به اداره
 کمیته اتحاد اسلام ارسال می شد. اداره چهارم
 به نام اداره حکومتی بوده است که به عرض حال
 اهالی رسیدگی می کرد. میرزا کوچک خان در
 قریه گوراب زرمخ که مالکیت آن متعلق به حاج
 سید رضی گیلانی است، اداره نظام تشکیل
 داده و چند نفر صاحب منصب ژاندارمری از
 تهران و چند نفر صاحب منصب نظمی نیز از
 رشت به آنجا اعزام شدند که در شمار معلمین
 اداره نظام جنگل هستند. گوراب زرمخ مرکز
 کوچک خان و کسما، مرکز حاجی احمد
 کسمایی است.

اوضاع جنگلیان را که مشاهده می کنیم عقل
 متحیر می شد که این ترتیبات چه وقت فراهم
 شد که این قدر ایشان دارای قوه و قدرت شدند
 و شرق و غرب گیلان را در تصرف خود داشته
 و تمام عایدات از مالیات و غیره نیز در دست
 ایشان قرار گرفته است و قزاق ها و سرباز های
 دولت مقیم گیلان نیز تماماً در تحت حمایت
 جنگلیان بوده و حقوق ایشان از درآمد جنگل
 پرداخت می شده است» (صبوری دیلمی،
 ۱۳۵۸: ۵۳-۵۲)

**روی امضای خود که
کوچک جنگلی بود، سه
خط افقی می کشید و این
علامت محبوب و خود را
محو شده می پنداشت**



عراقی {یعنی غیر گیلک} بودند و گیلک کم داشتند از طرفداران جدی میرزا کوچک خان بودند و چریک‌ها که عموماً گیلک و محلی بودند طرفداران حاج احمد و تعداد آنها معلوم نبود. خلاصه تمام اهالی کسما و اباتر و طاهر گوراب و ندامان و چمن و صومعه سرا و کوله سر و جمشقال تا توهمات از طرفداران حاج احمد و اگر می خواست بسیج کند همه را می توانست مسلح نماید» (کوچکپور، ۱۳۶۹: ۱۷-۱۶).

در نهایت تلاش انگلیسی‌ها در مورد حاجی احمد - که با فرستادن امان نامه از و ثوق طلب عفو کرد - به ثمر رسید. جدایی حاجی احمد، به فرار و پناهندگی شمار زیادی از پیروانش انجامید و این در حالی بود که قشون دولتی و انگلیسی برای جنگ با جنگلی‌ها آماده می شدند. «میرزا دستور داد که تمام عده و نفرات پست‌ها و روسای ادارات در اداره نظام مرکزی حاضر شوند و همه را سان دیده و نطق بسیار پر شور و ایراد نمود که به این مضمون است: به تمام برادران فدایی و کارکنان جنگل - سال‌های درازی است که شما سینه‌های خود را هدف گلوله خارجی ساخته و برای استقلال مملکت و حفظ ناموس و وطن جانفشانی نموده

میرزا کوچک خان داخل مذاکره شویم. من جواب دادم که ما تشکیلاتی داریم کارهای ما با مشورت انجام می شود، یک نفر حق هیچ گونه اقدامی ندارد. حال لازم است شما با پنج افسر همراه من باشید و در مذاکرات شرکت کنید... من هم جزو همراهان بودم. بالای عمارت رفتم. میرزا سیاه پوش را معرفی کرد. آنها گفتند که ما با آقایان کاری نداریم. میرزا گفت که آنها فقط حرف‌های ما را اصغاء می کنند.

مذاکره آغاز شد. گفتند که همان طور که قبلاً گفتیم دولت بریتانیای کبیر تصمیم گرفته است سر و سامانی به وضع آشفته ایران بدهد. سلاطین قاجاریه لیاقت سلطنت و اداره کردن ایران را ندارند و به واسطه جبن و ضعفی که دارند، نمی توانند منویات ما را اجرا کنند. از این جهت چون شخص وطن پرست و آزادخواهی هستی و علاقه به ترقی و تعالی وطن خود داری، دولت بریتانیا میل دارد و حاضر است همه جور کمک به تو نماید به طرف تهران حرکت نماید و تهران را فتح و سلطنت قاجار را خلع و رجال خائن را منکوب و زمام امور مملکت را به دست خود بگیرد. میرزا جواب می دهد که علت قیام ما این است که دست اجنبی را کو تاه کنیم حال شما می خواهید که آلت دست شما شوم و

با کمک شما تهران را فتح و سلطنت قاجار را منقرض کنیم. من و رفقای من هرگز تن به چنین کار ننگین نخواهیم داد. آنها گفتند که راضی نشوید جوانان شما کشته شوند. در جواب گفت که جوانان ما برای نجات میهن و قطع ایادی اجنبی، از ریختن خون خود دریغ و باکی ندارند. مهمان‌ها بلند شدند با همه ما دست دادند سوار در شبکه شده به راه افتادند» (کوچکپور، ۱۳۶۹: ۱۵).

در همین زمان دولت انگلیس موفق شده بود حسن و ثوق را به عنوان نخست وزیر به احمد شاه تحمیل کند. در حالی که نیروهای دولتی برای حمله احتمالی به شمال اعزام شده بودند، انگلیسی‌ها نیز آماده حمله ای همه جانبه به قوای جنگل می شدند. آنها برای تضعیف جنبش جنگل کوشیدند تا برخی سران آن را با خود همراه کنند؛ حاجی احمد کسمائی از گزینه‌هایی بود که در معرض چنین تلاش‌هایی قرار گرفت. (شاکری، ۱۳۸۶: ۱۳۷). «اختلاف حاج احمد با میرزا کوچک خان شدت گرفت چون حاج احمد مسئول و جوهات بود در دادن پول و مخارج نظامی‌های جنگل مسامحه می نمود. نظامی‌های جنگل که همه به قول آنها

اما انگلیسی‌ها نیز بیکار ننشسته بودند. خلا ناشی از سقوط تزارسم و سپس دولت کزنسکی، به رشد نفوذ انگلیس در ایران منجر شده بود. انگلیس در ابتدا کوشید تا جنبش جنگل را هم مثل سایر طبقات سیاسی ایران تحت نفوذ خود در آورد، اما به زودی دریافت که با کوچک خان نمی توان چنین رفتار کرد. بنابراین در بهمن ماه ۱۲۹۶ ه. ش به تدارک جنگ پرداختند. نیروهای جنگل در خرداد ماه ۱۲۹۷ ه. ش به ناگاه مورد حمله نیروهای مشترک انگلیسی - روسی قرار گرفتند؛ جنگی نابرابر که طی آن ۱۰ تا ۲۰ هزار نیرو با دو هزار جنگلی روبرو می شدند. هر چند این جنگ دو ماهه با پیروزی آشکار انگلیس به پایان رسید، اما از آنجا که انگلیس مجبور شده بود برخی شرایط جنگلی‌ها را در قرارداد صلح بپذیرد، این قرارداد یک پیروزی کامل به شمار نمی رفت (شاکری، ۱۳۸۶: ۱۲۹-۱۱۷).

انگلیسی‌ها این بار با پیشنهاد براندازی حکومت قاجاریه و جانشینی میرزا به جای احمد شاه با میرزا مذاکره کردند. به نظر می رسد مدت‌ها پیش از ظهور رضاخان، انگلیسی‌ها به نا کار آمدی احمد شاه برای پیشبرد اهدافش پی برده و به دنبال جانشینی برای او بوده‌اند. چنانچه ایشان در اقناع میرزا موفق می شدند، از یک سو خطر میرزا را برای همیشه از بین برده و از سوی دیگر جانشینی برای احمد شاه می یافتند که دست نشانده خودشان باشد.^۲

کوچکپور - از حاضرین در جلسه مذاکره - شرح این مذاکره را چنین آورده است: نمایندگان انگلیس «به میرزا نزدیک شدند و به حاجی احمد توجهی نکردند و به طرف عمارت حرکت کردند. حاجی احمد با آنها نرفت و به طرف دروازه باغ حرکت کرد. میرزا آنها را تا عمارت راهنمایی و آنها از پله‌ها بالا رفتند. میرزا متوجه می شود که حاجی احمد همراه نیست. برمی گردد خود را به حاجی احمد می رساند. از دور پیدا بود که التماس می کند ولی حاجی احمد اعتنایی نمی کرد. سوار در شبکه شد به طرف کسما حرکت کرد. میرزا ناچار تنها بالای عمارت می رود. پنج دقیقه دیگر از عمارت پایین آمد. علی اکبر خان سیاه پوش را صدا می زند و می گوید این نمایندگان وقتی که خود را معرفی کردند من هم گفتم میرزا کوچک و حاجی احمد کسمائی نماینده اتحاد اسلام. آنها گفتند که ما حاج احمد و اتحاد اسلام را نمی شناسیم. ما فقط ماموریم با شخص

اوضاع جنگلیان را که مشاهده می‌کنیم عقل متحیر می‌شد که این تریبات چه وقت فراهم شد که این قدر ایشان دارای قوه و قدرت شدند و شرق و غرب گیلان را در تصرف خود داشته و تمام عایدات از مالیات و غیره نیز در دست ایشان قرار گرفته است و قزاق‌ها و سربازهای دولت مقیم گیلان نیز تماماً در تحت حمایت جنگلیان بوده و حقوق ایشان از درآمد جنگل پرداخت می‌شده است»

اید. امروز دولت ایران در صدد برآمده است که ما را خلع سلاح نموده و زحمت چندین ساله ما را به باد فنا دهد و بعضی از برادرها که با ما دست اتحاد داده بودند اسلحه خود را تحویل داده‌اند. برای تمام شما عقیده فرد من معلوم می‌باشد که طالب ریاست و جاه و منصب نیستم.... عاقبت این وطن فروشان نمی‌گذارند که ما ایرانی‌ها به مقاصد خود برسیم و از هر طرف مزاحم ما شده‌اند و من هم راضی نیستم که با اردوی دولت ایران جنگ نمایم و در این ساعت به تمام برادران خود عرض می‌کنم که باید از موقعیت فعلی خود دست برداریم تا خداوند چه خواهد. پس از این سخنان او تمام کارگران و خدمه اداره را مرخص کرد اما عده نهصد و چهل و سه نفر از سواره نظام و پیاده نظام و غیر نظامی داوطلب شدند که با میرزا کوچک‌خان باشند» (صوبوری دیلمی، ۱۳۵۸: ۹۳-۹۲).

جدایی حاج احمد و تصمیم دولت برای مقابله با جنبش، شرایط سختی را برای جنبش جنگل ایجاد کرده بود. از یک سو درگیری جنبش با نیروهای حکومت مشروطه، موجب بی‌اعتباری و بدنامی جنبش می‌شد و از دیگر سو، تشخیص دست انگلیس که از آستین و ثوق الدوله بیرون می‌آمد، برای میرزا کوچک دشوار نبود. احتمال وقوع جنگ با اردوی دولتی، افکار عمومی رشت را نیز در مقابل میرزا قرار می‌داد. کوچکپور می‌گوید: در حالیکه میرزا و یارانش برای رسیدن

به لاهیجان و ملاقات با دکتر حشمت از فومن عبور می‌کردند، «از رشت شانزده درشکه، جمعی از اهالی و چند نفر از علما، برای ملاقات میرزا حرکت کردند. میرزا دستور داد آنها را در سند متوقف نمایم. میرزا به ملاقات آنها آمد. آنها پیامی از حاکم رشت داشتند و میرزا را دعوت به تسلیم کرده بودند. حاج شیخ حسین لاکانی مامور پیام بود. کتابی از بغل در آورد و به او سوگند خورد و گفت به این قرآن مجید اگر تسلیم بشوید در امان خواهید بود. میرزا آن کتاب را گرفت و بوسید. برای استخاره باز کرد، دید قرآن نیست و کتاب دعاست. به او رد کرد و گفت من فریب امثال شمارا کاران را نمی‌خورم و به اقوال شما و بالاتر اعتماد ندارم. بفرمایید تشریف ببرید. آنها خواستند حرفی بزنند مجال نداد، سوار اسب شد و به راه افتاد و به من دستور داد آنها را از حدود فومنات خارج نمایم. بعد از رفتن میرزا میان آن جمعیت که در حدود شصت نفر از معاریف رشت بودند اختلاف افتاد. به لاکانی حمله کردند که تو عوض قرآن، کتاب دعا دست میرزا دادی و سوگند بی‌جا خوردی، آبرو و حیثیت خود و ما را بردی. قریب یک ساعت با هم مشاجره می‌کردند. به آنها اخطار کردم که هر چه زودتر حرکت کنند» (کوچکپور، ۱۳۶۹: ۱۷).

در جلسه‌ای که در منزل دکتر حشمت تشکیل شد، «میرزا گفت من رضایتی به جنگ ندارم برای اینکه فعلاً دولت ایران به نیرنگ و پلتیک خارج دچار شده است و اگر بخواهیم جنگ کنیم فقط خون مسلمان‌ها ریخته می‌شود و برای ماننگ آور است. عجالتاً لاهیجان را تخلیه می‌نماییم و عده را در اغلب کوه‌ها تقسیم کرده چند وقتی را به انتظار می‌گذرانیم تا از اوضاع مملکت به خوبی مسبوق شویم و از عقاید مامورین دولت مرکزی باخبر شویم آن وقت به تکلیف خود عمل خواهیم نمود. تمام صاحب منصبان و روسا قبول کردند و عده سان دیده شد یک هزار و سیصد و چهل و دو نفر بودند البته به انضمام عده دکتر حشمت» (صوبوری دیلمی، ۱۳۵۸: ۹۶).

عقب نشینی جنگلی‌ها به مناطق صعب العبور آغاز شد. در حالیکه قشون قزاق‌های ایرانی دست بردار نبودند و همه جا ایشان را تعقیب کرده و در چند مورد حمله کرده بودند، میرزا اجازه درگیری نمی‌داد. کوچکپور می‌گوید: من و خالو قربان و حسن خان معین الرعایا با عده‌ای نظامی و چریک از بالای تپه

ای که مشرف به جلگه بود، در حرکت بودیم. بقیه نفرات از دره‌ها به طرف دو هزار در حرکت بودند. نزدیک دره دو هزار که رسیدیم، از طرف جلگه عده‌ای زیادی از سواران قزاق نمایان شدند. بر تپه مناسبی که سوار بر جلگه بود سنگر بندی کردیم. فکر کردیم که اگر قزاق‌ها نزدیک شوند تماماً کشته می‌شوند و این خلاف منویات میرزا است. پیکی برای شان فرستادیم که ما قصد جنگ نداریم و اگر جلو بیایید، همه تان کشته خواهیم شد. پیگ را دستگیر کردند. در جه‌داری فرستادیم، او هم دستگیر شد. فرمان آتش صادر که شد، عده زیادی از قزاقان هدف گلوله قرار گرفتند و باقی متواری شدند. خالو قربان سواره رفت که از میرزا کسب تکلیف کند. ما همچنان از سنگرها محافظت می‌کردیم که خالو قربان پیام داد سنگرها را رها و فوری حرکت کنید. من به ملاقات میرزا رفتم و جریان را گزارش دادم. گفت وقتی که تیراندازی شروع شده بود من دستور داده بودم تیراندازی نکنید و سنگرها را رها کنید و از اینکه عده‌ای قزاق و یک نفر از جنگلی‌ها کشته شده بودند، اظهار تاسف کرد (کوچکپور، ۱۳۶۹: ۱۹).

با ادامه یافتن حملات قزاق‌ها، افراد سنگرها را خالی کرده و نزد میرزا آمده و گفتند: «چند روزی است که ما ادارات مرکزی را تخلیه کرده ایم و دست از خانه و زندگی نیز کشیده و در کوه‌ها و جنگل‌ها سرگردانیم و هر جا می‌رویم باز با قزاق‌ها روبرو می‌شویم ولی شما اجازه جنگ نیز نمی‌دهید و قزاق‌ها از تعقیب ما دست بردار نیستند. اگر به ما اجازه بدهید که در اینجا توقف نموده و جنگ نماییم؛ یا خودمان نابود می‌شویم یا دشمن را از بین می‌بریم. میرزا کوچک‌خان گفتند: عزیزان من، شما و قزاق‌ها با هم فرقی ندارید و هر دو دسته ایرانی هستید. خون ایرانی هر قدر ریخته شود اجنبی خشود می‌شود. عجالتاً از اینجا حرکت می‌کنیم تا ببینیم روزگار چه در نظر دارد». چون این درگیری‌ها و اکراه میرزا از جنگ با ایرانی‌ها ادامه یافت، اعتراض نیروها بالا گرفت: «تمام نفرات به دور میرزا کوچک‌خان جمع شدند که علت تمام این کارها از شماست که تا حال چند نفر از ما تلف شده... ولی باز می‌گویید که باید به آنها چون ایرانی هستند، رحم کنید» میرزا دستور داد تمام نفرات در مکان معینی جمع شوند و نطقی برای افراد ایراد نمود که به این مضمون است: «صبر تلخ است ولی میوه شیرین دارد....

چندین سال است که شما سینه‌های خود را هدف گلوله‌های زهر آلود خارجی کرده‌اید و زیر بار ظلم و فشار اجانب، مقاومت نموده‌اید و عاقبت ارکان امروزه دولت ایران و خائنین به وطن همه را با شما دشمن کرده‌اند و از هر طرفی که می‌رویم دچار زحمت و مرارت می‌شویم. با این حال تا خون در عروق من هست با ایرانی‌ها نخواهم جنگید و اگر برای من زیاد سخت شود شخصا به این بیابان پناه خواهم برد، چرا که آزادی خواهان واقعی مثل این است که باید عاقبت در بیابان بمیرند و جسدشان خوراک درندگان شود. با این لحاظ من به شما وصیت می‌کنم از امروز هر کدام که نمی‌توانید بمانید و میل دارید نزد مادر و عیال و اطفال خود بروید، مرخص می‌باشید» (صبوری دیلمی، ۱۳۵۸: ۱۰۴-۹۹).

پس از اینکه عده‌ای تفنگ‌ها را از من گذاشتند و رفتند، خالو قربان با نفرات خود که متجاوز از دو بیست نفر بودند و نیز سواره نظام که عده‌شان سیصد نفر بود، تفنگ‌ها را جمع آوری، سوار اسب شده به طرف کوه‌های سه هزار و از آنجا به طرف گیلان به راه افتادند. قسمت پیاده همراه میرزا و دکتر حشمت از دره دو هزار به طرف کوه‌های سه هزار حرکت کردند» (کوچکپور، ۱۳۶۹: ۲۱).

شرایط برای یاران میرزا سخت‌تر می‌شد. «از غذا خبری نبود، آب‌آبی در آن نزدیکی وجود نداشت..... افراد از گرسنگی بی‌طاقت شده بودند. با این عده که متجاوز از هفتصد نفر می‌شدند، امکان فرار از این مهلکه نبود» (کوچکپور، ۱۳۶۹: ۲۲). با توجه به اعلامیه دولت که در صورت تسلیم جنگلی‌ها، آزاری به ایشان نخواهد رسید و در چنین شرایطی بود که تصمیم به تسلیم دکتر حشمت و یارانش به قوای دولتی گرفته می‌شود. صبوری دیلمی چنین گزارش می‌دهد: در اینجا میرزا بیاناتی به این مضمون ایراد کردند: «از طرف دولت برای ما اعلامیه صادر شده است. خوب است به موجب اعلامیه برویم و تسلیم شویم و اسلحه را تحویل دهیم. در صورتی که می‌دانم با وجود بودن قشون انگلیس در خاک ایران تسلیم شدن ما مناسب نیست و عاقبت حداقل یک نفر مرا نابود خواهند کرد ولی چاره‌ای نیست. امروز تسلیم شدن بهتر است تا نام ننگ برادر کشی بر سر ما باقی بماند. به تمام روسا و کارکنان و فدائیان تذکر می‌دهم خوب است بروید تسلیم شوید. من یک نفر تنها به راه ادامه خواهم داد

شاید خود را به احسان الله خان برسانم. اگر کارکنان دولت ایران بر حسب اعلامیه خود وفا کردند تمام افراد دیگر را جهت تسلیم شدن روانه می‌کنیم. ولی اگر خدای نخواستند به وعده‌های خود رفتار نکردند و به عزیزان و برادران من اذیت و آزاری رساندند به امید خدا انتقام خواهم گرفت. من فعلا از تمام شما خداحافظی می‌کنم و رضایت می‌خواهم. اگر مردم حلالم کنید و اگر زنده ماندم و این روزگار بیوفایی و کج رفتاری نکرد خدمات عزیزان خود را تلافی خواهم نمود. این حرف که از ایشان شنیده شد یک دفعه صدای گریه از نفرات بلند شد و همه با چشم‌های اشکبار فریاد کردند هنوز خون در عروق ما باقی است و زنده هستیم. چرا اجازه جنگ نمی‌دهید تا کار به اینجا برسد. میرزا گفت برادران، مقاصدم این است خون اولاد ایرانی به دست ایرانی‌ها ریخته نشود. استدعا دارم مرا حلال کنید. بروم شما هم بروید و اسلحه خود را تحویل داده و در فکر زندگی عادی خود باشید» (صبوری دیلمی، ۱۳۵۸: ۱۰۸-۱۰۶).

با وجود اعلامیه دولت مبنی بر عدم آزار جنگلی‌ها در صورت تسلیم، انگلیسی‌ها و دولتی‌ها به عهدشان وفا نکردند؛ دکتر حشمت اعدام شد و یارانش دستگیر و مورد آزار فراوان قرار گرفتند. از آنجا که میرزا تنها هشت نفر همراه داشت، انگلیسی‌ها وضعیت او را «نامیدانه» توصیف کردند و لذا ضرورتی برای ماندن نیروها در شمال نمی‌دیدند. اما جنبش هنوز تا نابودی کامل، فاصله داشت. کوچک‌خان دو ماه در جنگل‌های شمالی تردد داشت و اغلب از سوی دهقانان دوستدار جنبش پناه داده می‌شد. او توانست بار دیگر موقعیت خود را در ارتفاعات گیلان تثبیت کند و از آن جادست به حملات پارتیزانی علیه نیروهای دولتی حاضر در منطقه بزند. در آبان ماه ۱۲۹۸ او شمار افراد خود را به ۴۵۳ نیروی مسلح و ۲۰۰ غیر مسلح رسانده بود. ۹۵ درصد مردم از جنبش حمایت می‌کردند و زمین‌داران نیز که از شکست جنگلی‌ها ناامید شده بودند، به جنبش کمک می‌کردند تا از تصرف املاک‌شان در آینده، جلوگیری شود. در پایان سال، دولت و ثوق لازم دید نمایندگانی به گیلان بفرستد و با رهبر جنگلی‌ها - که شش ماه پیش کار او پایان یافته تلقی می‌شد - یک «قرارداد صلح» امضا کند.

در همین زمان بود که توجه بلشویک‌های

به نظر می‌رسد مدت‌ها پیش از ظهور رضاخان، انگلیسی‌ها به ناچار آمدی احمدشاه برای پیشبر دادهاش پی برده و به دنبال جانشینی برای او بوده‌اند. چنانچه ایشان در اقصای امیرزاد موفقی می‌شدند، از یک سو خطر میرزا را برای همیشه از بین برده و از سوی دیگر جانشینی برای احمدشاه می‌یافتند که دست‌نشانده خودشان باشد



سردار سپه در کنار احمد شاه قاجار

روس به ایران، جنبش جنگل را با پیچیده‌ترین چالش تاریخ این جنبش روبرو کرد. روسیه پس از انقلاب فوریه، پیام‌های امیدبخشی به کشورهای تحت ستم و از جمله ایران صادر کرده بود. همچنین خبر ابطال قرارداد ۱۹۰۷ انگلیس-روسیه که توسط تروتسکی اعلام شد، به امید ایرانیان افزود. پس از انقلاب روسیه، حزب عدالت - یک سازمان کمونیستی ایرانی که در همبستگی با حزب بلشویک روسیه شکل گرفته بود - عقیده داشت که انقلاب روسیه باید به داخل ایران کشیده شود، بنابراین با احیای شعبه‌های قدیمی سوسیال دموکرات و تاسیس شعبه‌های جدیدی در شهرهای مختلف ایران، شروع به تبلیغات وسیع در کشور کرد. این نوع تبلیغات و توفیق بلشویک‌ها در جنگ‌های داخلی روسیه، برخی گیلانیان را نیز تحت تاثیر

**میرزا اخطاب به انگلیسی‌ها:
علت قیام ما این است که
دست‌انجیبی را کوتاه کنیم
حال شما می‌خواهید که آلت
دست شما شوم و با کمک
شما تهران را فتح و سلطنت
قاجار را منقرض کنیم. من و
رفقای من هرگز تن به چنین
کار ننگین نخواهیم داد. آنها
گفتند که راضی نشوید جوانان
شما کشته شوند. در جواب
گفت که جوانان ما برای نجات
میهن و قطع ایادی اجنبی، از
ریختن خون خود دریغ و باکی
ندارند. مهمان‌ها بلند شدند
با همه‌ماد دست دادند سوار
در شکه شده به راه افتادند**

قرار می‌داد. در دی ماه ۱۲۹۷ ه. ش خبر رسید که مشهدی باغی - از پیروان میرزا - به نیت تاسیس یک جمهوری سوسیالیستی و بلشویکی، به باکو رفته است تا هوادارانی جمع کند. یک ماه بعد خبر رسید که شماری از همکاران نزدیک کوچک‌خان که از سران جنبش بودند، یک «کمیته بلشویکی» تشکیل داده‌اند. در عین حال، حزب عدالت نیز دست به کار ایجاد یک «ارتش سرخ» برای گسترش انقلاب در ایران بود. با این اوصاف، کمونیست‌های ایرانی به تدریج تبدیل به یک نیروی داخلی غیرقابل انکار می‌شدند، نیرویی که میرزا کوچک‌خان دیر یا زود ناچار به تعریف نسبت خود با آنها بود.

با وجود تبلیغات فراوان بلشویک‌ها، اوضاع مساعدی برای ورود این نیروها به ایران فراهم شده بود. به این ترتیب در ۱۸ مه ۱۹۲۰، ناوگان شوروی با سیزده کشتی جنگی، تاسیسات بندر انزلی را بمباران کرد و از انگلیسی‌ها خواست که با توجه به حضور کشتی‌های جنگی متعلق به روسیه در آنجا، بندر انزلی را تسلیم ایشان کنند. نیروهای انگلیسی پس از این حادثه شروع به خروج از رشت و حرکت به سمت جنوب کردند. کوچک‌خان نامه‌ای به امضای فرمانده شوروی دریافت کرد که در آن به میرزا اطمینان

می‌داد نیروهایش به زودی از آب‌های ایران خارج خواهند شد و درخواست ملاقاتی با میرزا را کرد. میرزا و همراهانش برای مذاکره به شهر انزلی وارد شدند و قراردادی منعقد کردند که طبق آن یک کمیته انقلابی سه جانبه با شرکت افرادی از جنگلیان، حزب کمونیست ایران و بلشویک‌های روسی تشکیل می‌شد.

اما اختلافات قابل پیش‌بینی، باعث از هم پاشیده شدن زود هنگام این ائتلاف شد. اول اینکه با وجود اصرار بلشویک‌هایی چون سلطان زاده، میرزا حاضر به تقسیم اراضی نبود. مساله دیگر نحوه برخورد با نیروهای حکومت مرکزی بود؛ درحالی‌که میرزا با راهبرداجنبان از درگیری نظامی با نیروهای حکومت مرکزی به دنبال مذاکره با افسران قزاق و اقناع ایشان به طریقی صلح آمیز بود، عناصر رادیکال خواستار خلع سلاح قزاق‌ها بودند و این خواسته با حمله نیروهای جمهوری خواه به مقر قزاق‌ها عملی شد. ۸۰۰ قزاق خلع سلاح و ۳۶ افسر بازداشت شدند. درحالی‌که رادیکال‌ها خواستار مجازات ایشان بودند، میرزا کوچک‌خان سرانجام شیوه برخورد خود را اجرا کرد و ایشان را آزاد گذاشت که به جنگلی‌ها بپیوندند یا به زادگاه خود برگردند.

از سوی دیگر با وجود اینکه یکی از بندهای قرارداد میان بلشویک‌ها و میرزا احترام به اسلام و اجتناب از تبلیغات کمونیستی بود، کمونیست‌ها این تبلیغات را در میان مردم انجام می‌دادند و اخباری نیز راجع به بی‌احترامی ایشان به قوانین اسلامی منتشر می‌شد. همچنین شرط وارد نشدن نیروهای شوروی به ایران بدون اجازه صریح جنگلیان، مورد دیگری از قرارداد بود که نقض شد. کوچک‌خان که نگران بود اگر روند بی‌رویه ورود نیروهای شوروی ادامه یابد، بلشویک‌ها کنترل جنبش را به دست گیرند، در تاریخ ۱۸ تیر ۱۲۹۹ ه. ش بدون اطلاع دادن به بلشویک‌ها یا جناح رادیکال جنگل، به‌طور ناگهانی رشت را ترک کرد (شاکری، ۱۳۸۶: ۲۸۳-۱۲۹). در ۱۴ مرداد، اعلامیه‌ای منتشر شد که میرزا را متهم به رها کردن نیروها و بی‌سپرست گذاشتن دولت می‌کرد و لذا اعضای حکومت جدید انقلابی را که متشکل از بلشویک‌ها و جناح رادیکال جنبش جنگل بود، به مردم معرفی می‌نمود. این دولت انقلابی که با تندروی و بی‌احترامی به مذهب، پایگاه مردمی نداشت، در برابر حملات قوای دولت مرکزی شکست خورد و رشت را از دست داد و تنها با

کمک ارتش سرخ توانست رشت را بازپس گیرد (رواسانی، ۱۳۸۴: ۲۲۳-۲۲۰).

در آبان - آذر ۱۲۹۹ کنگره خلق‌های شرق در باکو به ابتکار بین‌الملل سوم و برای تجهیز توده‌های کشورهای مشرق زمین علیه استعمار انگلستان تشکیل شد. طرفداران حیدرخان - که رهبری جناح ملی حزب مارکسیست را داشت - از کمیته مرکزی حزب، تحت رهبری سلطان زاده، به علت شیوه خصمانه برخورد این کمیته با نهضت جنگل و شخص میرزا به شدت انتقاد کردند. با توجه به این انتقادات و بنابه درخواست لنین، حیدرخان عموغلی و ده نفر دیگر به عنوان کمیته مرکزی جدید حزب کمونیست ایران معین شدند (رواسانی، ۱۳۸۴: ۲۳۰-۲۲۷). با توجه به این تغییرات، احسان الله خان و خالو قربان - که جناح رادیکال جنبش جنگل بودند و از رهبران دولت انقلابی پس از خروج میرزا از رشت محسوب می‌شدند - که موقعیت خود را در خطر می‌دیدند، با میرزا ملاقات و روابط دوستانه جدیدی برقرار کردند. در اردیبهشت - خرداد ۱۳۰۰ ملاقاتی میان سران انقلاب با حضور حیدرخان عموغلی انجام شد و یک کمیته جدید انقلاب انتخاب شد که میرزا کوچک، حیدرخان، احسان الله خان و خالو قربان در آن عضویت داشتند. تشکیل این کمیته در زمانی اتفاق افتاد که دولت روسیه شوروی پس از اخذ امتیازاتی با دولت انگلستان بر سر مساله ایران به توافق رسیده بود و می‌خواست با عقب کشیدن نیروهای نظامی خود، دست انگلیس را در سرکوب جنبش باز بگذارد. مدت کوتاهی پس از تشکیل کمیته جدید انقلاب، در مردادماه ۱۳۰۰ احسان الله خان بدون اطلاع کمیته انقلاب و بدون آمادگی نظامی با دو هزار مسلح به تهران حمله کرد. این اقدام به شکست فاحش و فرار او منجر شد. با توجه به اختلافات آشکار میان اعضای کمیته انقلاب، گیلان عملاً به چهار منطقه تقسیم شده بود و هر بخش زیر نظر یکی از اعضای کمیته انقلاب بود و بین این چهار بخش از نظر سیاسی و حتی نظامی، رقابت و جنگ مخفی جریان داشت. از سوی دیگر رضاخان - که با یک کودتای انگلیسی روی کار آمده بود - با قشون قزاق برای نابود کردن جنبش به سمت گیلان در حرکت بود. در قشون رضاخان، وابسته نظامی دولت شوروی در تهران نیز حضور داشت که به خوبی نشان دهنده سیاست جدید شوروی در توافق با انگلیس

بود. رضاخان موفق شد خالوقربان را برای تسلیم رشت بدون جنگ قانع کند و در نتیجه توافق‌هایی که بین رضاخان و نمایندگان دولت شوروی به عمل آمد، احسان الله خان و عده‌ای از اعضای حزب کمونیست ایران به باکو رفتند (رواسانی، ۱۳۸۴: ۲۶۱-۲۷۰).

به نظر می‌رسد عدم هماهنگی بین بلشویک‌ها و یاران میرزا و نیز صدماتی که مردم از عملکرد بلشویک‌ها متحمل شده بودند، موجب خستگی یا ناامیدی مردم از جنبش شده بود. کوچکپور می‌گوید: نامه‌ای از طرف عمومی من می‌رسد و اطلاع می‌دهد که «کردها تسلیم قزاق‌ها شده‌اند. تمام سنگرها را آنها تحویل قزاق‌ها داده‌اند. آنگهی هم از طرف امیر موشق فرمانده قوای قزاق منتشر شده بود؛ خطاب به جنگلی‌ها بود که ما آمده ایم و شما تسلیم شوید. میرزا دستم را گرفت در گوشه تالار ایستادیم گفت دیگر کار ما تمام شده. از دو حال خارج نیست، یا مردم در این مدت هفت سال خسته شده‌اند دیگر نمی‌توانند کمک نمایند یا با ما مخالف و دشمن شده‌اند. و گفت اوایل تشکیلات، دوست و طرفداران زیادی داشتیم. هر وقت دولت، قوایی می‌خواست فراهم کند و به جنگ ماها بفرستد قبلا ما را از تصمیم دولت واقف می‌کردند. بیست و چهار ساعت است قوای دولت وارد رشت شده‌اند و در دو قدمی ما هستند و با ما می‌جنگند، ما هنوز از این واقعه بی‌خبریم» (کوچکپور، ۱۳۶۹: ۸۲).

در هر حال فشار قوای مسلح ارتش مرکزی، شدید بود و جنگلی‌ها به رهبری میرزا نمی‌توانستند در برابر این فشار مقاومت کنند. در ۱۲ آبان ۱۳۰۰ رشت از طرف قوای دولتی تصرف شد و بیشتر طرفداران میرزا کشته، زندانی و گروهی هم از او جدا شدند اما میرزا به جنگ ادامه داد و به اعماق جنگل‌های گیلان عقب نشست. او در اوایل آذر ۱۳۰۰ با تنها همراهش که یک آلمانی بود، در جستجوی یاران جدید تلاش کرد از کوه‌های طالش عبور کند اما به دلیل سرمای شدید در اثر یخ زدگی وفات یافت. سر میرزا را از تن جدا کردند و خالوقربان سر را به تهران برد تا به پای رضاخان بیندازد و به این ترتیب عمر جنبش گیلان به پایان رسید (رواسانی، ۱۳۸۴: ۲۷۱).

در شماره آینده به بررسی سازمان جنبش جنگل خواهیم پرداخت. ■

منابع:

الگار، حامد، نیروهای مذهبی ایران در قرن

بیستم، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال پنجم، شماره اول، بهار ۱۳۸۱.

دیوسالار، یحیی، اتحاد اسلام و پیدایش جنگل، ارمغان، دوره سی و چهارم، شماره ۶. رواسانی، شاپور، نهضت جنگل و بنیان گذار آن میرزا کوچک جنگلی، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۲۱۹ و ۲۲۰، آذر و دی ۱۳۸۴.

رواسانی، شاپور، اولین جمهوری شورائی ایران (نهضت جنگل)، تهران: چاپخش، ۱۳۸۴. رئیس‌نیا، رحیم، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تهران، مینا، ج یک، ۱۳۸۲. شاکری، خسرو، میلاد زخم، ترجمه شهریار خواجهیان، تهران: اختران، ۱۳۸۴.

صبوری دیلمی، محمدحسن، نگاهی از درون به انقلاب مسلحانه جنگل، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۸.

صدری، منیژه، اسنادی منتشر نشده از هیات اتحاد اسلام، ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر زمانه، سال دوم، شماره ۱۵، آذر ۸۲.

فخرایی، ابراهیم، سردار جنگل، تهران: سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، چاپ چهارم، ۱۳۵۱.

کوچکپور، صادق، نهضت جنگل و اوضاع فرهنگی-اجتماعی گیلان و قزوین، به کوشش سیدمحمد تقی میرابوالقاسمی، رشت: گیلکان، ۱۳۶۹.

گیلک، محمدعلی، تاریخ انقلاب جنگل (به روایت شاهدان عینی)، رشت: گیلکان، ۱۳۷۱.

مکی، حسین، مدرس قهرمان آزادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸.

مکی، حسین، تاریخ بیست ساله ایران، تهران: علمی، چاپ ششم، ۱۳۸۰.

میرابوالقاسمی، سیدمحمد تقی، دکتر حشمت و اندیشه اتحاد اسلام در جنبش جنگل، تهران: نشر ندا، ۱۳۷۸.

نجفی، موسی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، تهران: موسسه فرهنگی دانش اندیشه معاصر: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۹.

پی‌نوشت:

۱- سید کریمی، مریم، خاستگاه جنبش جنگل: نگاهی به هیئت اتحاد اسلامی، چشم‌انداز ایران، شماره ۷۶.

۲- در بخش مربوط به ایدئولوژی جنگل، به علت مساله‌دار شدن انگلیس با احمد شاه اشاره خواهد شد.

با وجود اعلامیه دولت

مبنی بر عدم آزار

جنگلی‌ها در صورت

تسلیم، انگلیسی‌ها و

دولتی‌ها به عهدشان وفا

نکردند؛ دکتر حشمت

اعدام شد و یارانش

دستگیر و مورد آزار فراوان

قرار گرفتند

طرفداران حیدرخان - که

رهبری جناح ملی حزب

مارکسیست را داشت - از

کمیته مرکزی حزب،

تحت رهبری سلطان‌زاده،

به علت شیوه خصمانه

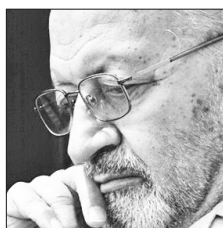
بر خورد این کمیته به نهضت

جنگل و شخص میرزا

به شدت انتقاد کردند

درس‌هایی از تاریخ؛ سیاه‌کاری‌های بنی‌امیه

فضل‌الله صلواتی - بخش سی‌ویکم



**مروان نیز مثل همه
حاکمان دنیا چون در
حال سقوط قرار گرفت
و شکست او حتمی شد،
همه یارانش رهاپیش کردند
و بسیاری از آنها به دشمن
پیوستند به این دلیل که
همه به خاطر دنیایشان از
او حمایت می‌کردند. وقتی
دیگر پول و مقام و رانندی
در کار نباشد، وفاداری
ظاهری برای آنها چه
فایده‌ای دارد؟**

خلافت مروان بن محمد و سقوط بنی‌امیه

ابوعبدالملک، مروان بن محمد بن مروان بن حکم، معروف به **مروان حمار**؛ از آن جهت به او حمار می‌گفتند که صبور و پر طاقت بود، یا آنکه در صدمین سال خلافت امویان خلافت را به چنگ آورده بود، که عرب‌ها به حکومت رأس هر قرن، حمار، می‌گفتند. به او **مروان جعدی** هم می‌گفتند، چون مریش **الجعد بن درهم** نام داشت و گویند که از معتزله بود. (۱)

او را از شجاع‌ترین و از سوارکاران بنی‌امیه به حساب می‌آورده‌اند، (۲) او از زن‌بارگی و شرابخواری دوری می‌کرد، (۳) و مانع فعالیت متعصبان ناصبی مخصوصاً در شهر حران که به امام **علی بن ابیطالب** اهانت‌روا می‌داشتند می‌شد. به خاطر همین عقیده، مردم آن شهر به مروان که قصر، اموال و اولادش در آن شهر بودند، عنایت نشان نمی‌دادند. (۴) گرچه عباسیان با حمله به آن شهر و کشتار سب‌کنندگان (اهانت‌کنندگان)، بسیاری از آن دشمنان را هم به راه آوردند.

مروان در سال هفتاد و دو هجری به دنیا آمده بود، مادرش، ام‌ولد بود. او شهر قوثیه (در ترکیه امروز که مزار مولوی در آن است) و منطقه‌ای در ارمنستان را پیش از خلیفه‌شدن، فتح کرده بود، تا هنگامی که به فکر خلیفه‌شدن و جنگ با پسر عموهایش یزید و ابراهیم بن ولید بن عبدالملک نیفتاده بود، در ارمنستان، آذربایجان و بخشی از غرب ترکیه امروز حاکمیت داشت. مروان پول‌های کلان‌تری را که در جنگ‌ها و غارت‌ها به دست آورده بود به همراه برداشت و بالمشگری که همراهش بودند و از غارت اموال مردم ارتزاق می‌کردند به سوی دمشق، مرکز خلافت امویان به راه افتاد، با یزید سوم جنگید، عمر یزید چندان نپایید و سپس مروان به جنگ جانشین و برادر یزید، **ابراهیم بن ولید** رفت و پس از پیروزی بر او، در نیمه دوم ماه صفر سال ۱۲۷ هجری، تخت خلافت را اشغال کرد. سرانجام **مروان بن محمد**، آخرین خلیفه اموی هم با زور شمشیر، خود را بر مردم و جامعه اسلامی تحمیل کرد. (۵) اولین دستورش نبش قبر و بیرون کشیدن جنازه یزید بن ولید، از خاک بود. او دستور داد جسد پوسیده او را بر دار کشیدند، به جرم آنکه **ولید بن یزید بن عبدالملک** پسر عموی خود را کشته بود و به جای او نشسته بود. (۶)

ظالمان، کشتن و غارت کردن را حق مسلم خود می‌دانند و فکر می‌کنند کسی دیگر پیدا نمی‌شود که آنها را نیز تباہ کند و انتقام عموزاده‌ها و دیگر مردم را از آنها بگیرد. شاید نمی‌دانند که

خداوند همیشه در کمین ستمکاران است «ان رنک لیا المرصاد» (۷)

در جنگ‌های داخلی مروان، هجده هزار تن از سپاهیان بنی‌امیه کشته شدند، (۸) مروان را مردی عاقل و دوراندیش و دور از شهوت پرستی، زن‌بارگی، جنگاور و شجاع می‌دانند، او نیز ناسزاگویی به حضرت علی (ع) را خوش نمی‌داشت. (۹) با مرگ او، دوران تیره و تار و خشونت‌بار امویان هم تمام شد.

به روایت ابن ابی‌الحدید: (۱۰) «مروان مردی صاحب‌نظر، خردمند و دوراندیش بود، ولی همین که **سیه‌جامگان** خراسان ظهور کردند، هر تدبیری که می‌اندیشید در آن سستی و خلل راه می‌یافت، روز جنگ **زاب** ایستاد و فرمان داد اموال را بیرون آوردند و به مردم گفت: پایداری و جنگ کنید که این اموال از آن شماست، گروهی از مردم سرگرم برداشتن اموال شدند و به جای جنگیدن به جمع کردن اموال پرداختند، مروان به پسرش عبدالله گفت: با یاران خود میان مردم حرکت کن و هر که در صدد تصرف اموال است او را از آن کار بازدار، عبدالله به همراه یارانش و پرچمش به میان افراد رفت، لشگریان از ترس فرار کردند و بدین ترتیب لشگر عباسیان بر آنان چیره شدند.»

در ابتدای حاکمیت، مروان بر مخالفان پیروز شد، ولی حکومت بنی‌امیه دیگر در سراسرایی بود، کار از کار گذشته بود و امکان جلوگیری از نارضایتی‌ها وجود نداشت. مروان نمی‌توانست آتش شورش‌های سرزمین‌های مختلف تحت سیطره بنی‌امیه را خاموش کند؛ هر گوشه را اصلاح می‌کرد، گوشه‌ای دیگر آشوب می‌شد، از همه بدتر آشوب‌های **خوارج** بودند، آنها با مروان و بنی‌امیه جنگ ایدئولوژیکی داشتند، به اصطلاح برای رضای خدا به جان مردم می‌افتادند و آنها را می‌کشتند. امثال **طالبان** و **القاعده** که در زمان ما، با همه مردم، جنگ مذهبی دارند، به نظر خودشان برای ثواب و قرب الهی، بی‌گناهان را می‌کشند و همه چیز را نابود می‌کنند. خوارج با هیچ ترفندی به راه نمی‌آمدند. **ضحاک بن قیس** از رهبران خوارج، مشکلات بسیاری برای مروان به وجود آورد، خوارج در ایام حج آشکارا در خانه خدا حضور پیدا می‌کردند، آنها در سال ۱۳۰ هجری مدتی بر شهر مدینه تسلط پیدا کردند. (۱۱)

بعقوبی می‌نویسد: (۱۲) «عده‌ای از مردم، طرفدار خلافت **ابراهیم امام عباسی** که در زندان مروان بود، شدند و از او حمایت می‌کردند،

مروان با قساوت قلب سر ابراهیم را در انبان آهک مرطوب فرورد و او را کشت و آخرین قتلی که از بنی هاشم به دست مروان انجام شد، کشتن ابراهیم امام بود که با فجع ترین وضعی او را شهید کرد.

ابومسلم و یارانش نیز از خراسان راه افتادند، در سال ۱۳۰ هجری بود که به شهر نیشابور رسیدند، به هر کجا می رسیدند، حاکم شهر از ترس آنها فرار می کرد، خراسانیان از خود حاکمانی در آنجا می گماشتند. (۱۳) مروان، به حاکم سیستان، **نصیر بن سیار** نوشت که به دفع شورشیان خراسان بپردازد، با آن غیرت و حمیتی که یاران ابومسلم می جنگیدند، **نصیر** نتوانست کاری انجام دهد، بالاخره پرچم سیاهان، یا سیاه جامگان ایرانی، از خراسان تا بغداد را پیمودند و آثار امویان را در هر جایی که می رسیدند، بر می انداختند.

سیاه جامگان با پرچم های سیاه همچنان پیش می رفتند تا به شامات رسیدند، همه جا مورد استقبال مردم قرار می گرفتند، حنای بنی امیه و **مروان** دیگر رنگی نداشت، با همه خشونت و زیرکی، همه او را از خود می راندند و مجبور بود از شهری به شهر دیگری بگریزد.

قضا چون ز گردون فروریخت بر همه عاقلان کور گردند و کور

(فردوسی)

ارادة الهی بر آن تعلق گرفته بود که بنی امیه دیگر نابود شوند و گروه دیگری روی کار آیند، تا آنها هم خودی نشان دهند، دوران آنها هم به سر آید و با اعمال بد و نیکشان آنها هم به سزای اعمال خود برسند؛ «لکل امة اجل، اذا جاء اجلهم فلا یستأخرون ساعة ولا یستقدمون» (۱۴) برای هر قومی سر آمدی است، چون پایان کارشان فرارسد، نه لحظه ای واپس می مانند و نه پیشی می گیرند.

هر شبمی در این ره صد بحر آتشین است دردا که این معما شرح و بیان ندارد (حافظ)

مروان از همه شهرها رانده شد، مردم، افراد و سپاهیان او را مورد حمله قرار می دادند، مروان از فلسطین به سوی مصر گریخت، بسیاری از اموال و افراد خود را نیز همراه برد، در شهر بوسیر مصر بود که دشمنانش به او رسیدند و هلاکش کردند.

به روایت مرحوم محدث قمی (ره): (۱۵) «در ایام مروان، **ابومسلم** خروج کرد و مردم را برای بیعت با **ابراهیم بن محمد بن علی بن عباس بن عبدالمطلب**، ملقب به «امام» دعوت می کرد، نوشته اند که: او پس از **حضرت علی (ع)** به **محمد حنفیه**، پس از او به پسرش **ابو هاشم**، پس

از آنها به **محمد بن علی بن عباس** و پس از او نیز به پسرش **ابراهیم**، برای امامت و خلافت اعتقاد پیدا کرده بود و مردم را به سوی بنی عباس تبلیغ می کرد و همین امر باعث شد که مروان، ابراهیم را دستگیر کند و به زندانش اندازد و پس از مدتی که خبر پیشرفت ابومسلم به مروان رسید، مروان دستور داد که انبان یا کیسه ای پر از آهک مرطوب کردند و سر ابراهیم را در آن فرو بردند، ابراهیم با نهایت سختی دست و پا زد تا اینکه به شهادت رسید.

گویند: **ابراهیم**، امام در حبس، وصیتنامه ای نوشته بود و خلافت پس از خود را به برادرش **عبدالله سفاح** واگذار کرده و آن را پنهانی به خراج از زندان فرستاده بود، پس از مرگ ابراهیم، عبدالله با کمک افرادی که کوفه شتافتند و مردم را به بیعت خود فراخواندند و این بیعت در سال ۱۳۲ هجری انجام شد.

یعقوبی می نویسد: «مردم اصفهان، از سپاهیان ابومسلم که خود اصلاً اصفهانی بود، در جنگ با امویان حمایت کردند، با حاکم اصفهان **عامر بن ضباره**، آخرین والی اموی جنگیدند و او را کشتند و آنها نیز در براندازی و خاتمه دادن به حاکمیت بنی امیه همکاری بسیار کردند.» (۱۶)

در برخی روایات آمده که ابومسلم از منطقه «برآن» اصفهان بوده است، مدتی در بغداد بود و سپس با سیاه جامگان، از خراسان قیام کرد. (۱۷) و ابستگان به ابومسلم می خواستند حکومت عادلانه ای برپا دارند و عدالت را نهادینه کنند و شعارشان «**الرضا من آل محمد (ص)**» بود، آنها شنیده بودند که پیش از آمدن مهدی و پر شدن زمین از عدالت، جمعی از خراسان با پرچم ها و لباس های سیاه قیام می کنند، آنها می خواستند پیش قراول حکومت مهدی و عدالت در جهان باشند.

حضرت علی (ع)، در خطبه ای که از ناپایداری مردم شکایت دارند، اشاره به سرنگونی بنی امیه می فرمایند: (۱۸) «همان طور که شمشیرهای بنی امیه به سوی اهل بیت آخته می شود، شمشیرهایی دیگر بر سر بنی امیه فرود خواهد آمد» و می فرمایند: «هر خونی را خونخواهی است... خونخواه ماجز خدانیست و هیچ گریزنده امکان فرار از او را ندارد... گویی خداوند در حق خویش حکم می کند.» بدان معنا که خداوند در طلب خون ما اهل بیت کوتاهی نمی کند. سپس امام درباره بنی امیه ادامه می دهند: «آنان در اندک زمانی دنیا را در دست و خانه دشمنانشان خواهند دید و دشمنان آنان به زودی پادشاهی را از دست

ایشان بیرون خواهند کشید.» آری، حکومت، هزار ماه تمام در دست بنی امیه بود و سپس به خاندان هاشم برگشت و خداوند به دست دشمن ترین افراد نسبت به بنی امیه، از ایشان انتقام گرفت.

به روایت **ابن ابی الحدید**: (۱۹) «**عبدالله بن علی بن عبدالله بن عباس**، با لشگری گران برای رویارویی و جنگ با مروان، آخرین خلیفه اموی حرکت کرد و در کنار رود «زاب» در سرزمین موصل با او روبه رو شد، با اینکه مروان، سپاه بسیاری داشت با این حال شکست خورد و گریخت، عبدالله علی، بسیاری از لشگریان او را کشت، مروان به مصر فرار کرد، عبدالله او را تعقیب نمود، در بوسیرا، از ناحیه صعید مصر به او رسید، او و لشگرش را کشت. **عبدالله علی**، لشگریان مروان را مثله می کرد، گوش و دماغ آنها را می برید یا می کند. بدن های بنی امیه را پاره پاره می کرد، **داود بن علی**، برادر این عبدالله، هم همین بلاها را بر سر بنی امیه در حجاز می آورد و همه را مثله می کرد و این به خاطر نفرت شدید آنها از بنی امیه بود، که در اسلام و مسلمانی چنین انتقام جویی وجود ندارد.»

وقتی به مروان گفته شد که: فرمانده مهاجمان **علی بن عبدالله عباس** است، مروان گفت: به خدا سوگند دوست می داشتم که ای کاش **علی بن ابیطالب** به جای این فرمانده بود. به او گفتند: آیا چنین می گویی و حال آنکه شهرت شجاعت **علی (ع)**، تمام دنیا را پر کرده بود، مروان گفت: وای بر شما، **علی (ع)** به همراه شجاعت خود، دین هم داشت و دین غیر از پادشاهی است و... (۲۰)

مروان، با اینکه لشگر بسیاری در اطراف او بودند، مثل آنکه به این نتیجه رسیده بود که دوران حکومتش سر آمده و مرگ او نزدیک است، روحیه خود را از دست داده بود و پیوسته می گفت: سیاهی ها بر من پیروز می شوند و پس از من، عبدالله نامی حاکم می شود و... (۲۱)

مروان برای عبدالله علی پیام فرستاد: «ای پسرعمو، این حکومت به تو می رسد، از خدا بترس و حرمت مراد مرورد زنان و حریم من محفوظ بدار، عبدالله در پاسخ گفته بود: در مورد خون تو، حق با ماست و در مورد حریم تو، حفظ حق بر عهده ماست.» (۲۲)

مروان شنیده بود که خلیفه پس از او عبدالله نام دارد: فکر می کرد که عبدالله علی باشد، در صورتی که عبدالله سفاح «**ابوالعباس**» اولین خلیفه عباسیان شد. در ادامه آورده شده: (۲۳) در سال ۱۳۲ هجری

برخی تاریخ نویسان آورده اند که وقتی جنگ آغاز شد و حمله پسر اسماعیل به مروان شروع شد، مروان در کنیسه ای بر سر سفره ای مشغول خوردن غذا بود، خبر حمله دشمن را به او دادند، بین غذا بیرون جست و با مهاجمان به نبرد پرداخت تا کشته شد و یارانش فرار کردند، آنگاه عامر بن اسماعیل به کنیسه وارد شد و بر سر همان سفره نشست و به خوردن بقیه غذا مشغول شد، الله اکبر، از عبرت های روزگار، سفره ای که برای مروان گسترده شده بود، قاتل او بر آن می نشیند و با خیال آسوده غذا پیش را می خورد!!

بود که سپاهیان خراسان در زاب موصل، با مروان تلاقی پیدا کردند، سرانجام خراسانیان طرفدار بنی عباس پیروز شدند و بسیاری از لشکر مروان را بکشتند و بسیاری در آب غرق شدند، باقی مانده لشکر مروان فراری شدند، اهل موصل مروان را به شهر راه ندادند، او به حران رفت، خزینه ها و جواهرات خود را از آن شهر برداشت و با افراد خود از آن شهر گریخت و به سوی نهر اردن و فلسطین رفت. **عبدالله بن علی** نوه ابن عباس، به حران حمله کرد، قصر مروان را خراب نمود و هر چه در آن بود به غارت برداشت، سپس به تعقیب مروان به شهر دمشق حمله کرد، از سران بنی امیه هر که را در شهر بود دستور کشتن داد و تعدادی را اسیر کرد و به نزد **عبدالله سفاح** در کوفه فرستاد و او نیز همه آنها را کشت و در منطقه حیره به دار آویخت. آنها هر که را از بنی امیه می شناختند، یا پیدای می کردند می کشتند، بسیاری از مردم شام را که طرفدار بنی امیه بودند از دم تیغ گذراندند. آنها باید به مکافات خون **حسین (ع)** و یارانش و کشتار مردم مدینه، به عذابی دردناک حتی در این دنیا مبتلا می شدند. **عبدالله علی** در تعقیب مروان به فلسطین رفت و در نیمه دوم

ذی قعدة سال ۱۳۲ به منطقه اردن رسید، پیش از هشتاد تن از بنی امیه را کشت و دستور داد که فرشی روی بدن های نیمه جان آنها پهن کردند و سفره انداختند و بالشگریان خود به غذا خوردن مشغول شد، در حالی که بعضی از مجروحین هنوز نمرده بودند و زیر آن فرش ناله می کردند و عبدالله، علی بن عبدالله بن عباس گفت: امروز در مقابل آن روزی که بنی امیه، **حسین بن علی (ع)** را کشتند و....

عده ای از آنجا به تعقیب مروان راه افتادند و در محلی به نام «**بوصیر**» در اطراف مصر او را یافتند طبل جنگ زدند و شعار «**یا ثارات ابراهیم**»؛ ای خونخواهان ابراهیم، سر دادند. مروان در کنیسه ای مستقر و در حال غذا خوردن بود، وقتی صدای طبل ها و شعارها را شنید، شمشیر کشید و بیرون دوید و بالشگر بنی عباس جنگید تا کشته شد. **عامر بن اسماعیل** فرمانده مهاجمان، دستور داد سر او را بر بیدند و زبانش را قطع کردند. در آن هنگام گربه ای پیدا شد و زبان مروان را برداشت و فرار کرد، نوشته اند که چند روز پیش از این واقعه، مروان دستور داده بود زبان یکی از غلامانش را که نمایی کرده بود بریده بودند و نزد همین گربه انداخته بودند، که آن را برداشته و خورده بود. (۲۴)

عبد الحمید، دبیر و کاتب مروان را که فاضل و نویسنده و ادیب بود، در اثر وفاداری به مروان در همان روز کشتند. با اینکه مروان از او خواسته بود که وی را ترک کند، در شعری می گوید: «وفادری داشته باشم و در ظاهر خیانت نمودار کنم، پس چه عذری خواهم داشت که مردم بپذیرند.» (۲۵)

مروان نیز مثل همه حاکمان دنیا چون در حال سقوط قرار گرفت و شکست او حتمی شد، همه یارانش رهایش کردند و بسیاری از آنها به دشمن پیوستند به این دلیل که همه به خاطر دنیایشان از او حمایت می کردند. وقتی دیگر پول و مقام و رانتی در کار نباشد، وفاداری ظاهری برای آنها چه فایده ای دارد؟ آنها حتی از وحشت عباسیان می ترسیدند که با مروان سخنی بگویند و یا به خانه خود راهش دهند.

مگر سر نوشت آخرین شاه ایران چنین نبود؟ آیا همه فداکاران و شاعران دهنده ها و حامیان او، تنهایش نگذاشتند و فرار نکردند؟! «**اللهم اجعل عواقب امورنا خیرا**».

کشته شدن مروان در روز بیست و هفتم ذی حجه سال ۱۳۲ هجری بود. عمر او را با اختلاف، حدود شصت سال نوشته اند. **مسعودی**

روایت می کند، مدت حکومت مروان از هنگام روی کار آمدن تا روز بیعت با **ابوالعباس سفاح**، پنج سال و دو ماه و ۱۰ روز بود و از بیعت با **ابوالعباس** تا زمانی که مروان در بوصیر، کشته شد هشت ماه طول کشید.

طبری پایان دوران مروان را بدین صورت بیان می دارد: (۲۶) «در جمادی الاخر سال ۱۳۲ هجری جنگ سختی بین دو سپاه اموی و عباسی روی داد که ۱۱ روز طول کشید تا به شکست مروان دوم منتهی شد، وی به موصل عقب نشینی کرد، مردم به شهر راهش ندادند، ناچار به حران رفت، سپس به حمص، دمشق، اردن و فلسطین فرار کرد، سپاه عباسیان هم به دنبال او بودند، همه جا جز دمشق به روی عباسیان باز بود... مروان به سوی مصر گریخت، در روستای کوچک **بوصیر**، در منطقه فیوم مصر، توقف کرده بود که عباسیان رسیدند، مروان به جنگ پرداخت تا کشته شد و خلافت امویان با مرگ او در سال ۱۳۲ هجری (۷۵۰ میلادی) پایان یافت.»

در دنیا همیشه افرادی هستند که آزادی و آزادی را پاس می دارند، اسیر و در یوزه قدرت ها نمی شوند، گفتار حضرت **حسین (ع)** «هیئات منّا الذلّه» از وجود آنان تراوش دارد، با سختی، حصر، زندان و حتی کشته شدن می سازند و رنج خاندانشان را تحمّل می کنند، ولی تسلیم سپاه کاری های قدر تمداران نمی شوند؛ حق را می پرستند، حقیقت را می گویند، حرفشان را می زنند، آنها که نامحرمان حکومت بودند، محرم مردم می شوند، پیوند آنها با خداست و آنان پناهگاه مردند.

علی، حسن و حسین علیهم السلام و فرزندان اندیشمند و انقلابیشان که در برابر انحراف ها و سپاه بازی های حکومت ها می ایستادند و از خدا، قرآن و حق محرومان دفاع می کردند، نشان دادند که هیچ گاه زمین از **حجت** خالی نمی شود و پاکبازانی هستند که دروغ ها و ریاکاری های امثال ولید، مروان و دیگر عناصر بنی امیه را بنمایانند و به نسل های آینده نشان دهند، آدم هایی در دنیا بودند که خود را به رذالت، در یوزگی و تملق نیالودند، پایدار و عزیز ماندند، هر چند جایشان در زندان و تبعید و حصر بود.

برخی تاریخ نویسان آورده اند که (۲۷) وقتی جنگ آغاز شد و حمله پسر اسماعیل به مروان شروع شد، مروان در کنیسه ای بر سر سفره ای مشغول خوردن غذا بود، خبر حمله دشمن را به او دادند، بین غذا بیرون جست و با مهاجمان به نبرد پرداخت تا کشته شد و یارانش فرار کردند، آنگاه

عمر بن اسماعیل به کنیسه وارد شد و بر سر همان سفره نشست و به خوردن بقیه غذا مشغول شد، الله اکبر، از عبرت‌های روزگار، سفره‌ای که برای مروان گسترده شده بود، قاتل او بر آن می‌نشیدند و با خیال آسوده غذا پایش را می‌خورد!!

صاحب کتاب «حبیب السیر» می‌نویسد: (۲۸) «در خلال جنگ، ادرار بر مروان مسلط شد، به گوشه‌ای رفت تا قضای حاجت کند، اسب او رمید و فرار کرد، لشکریان او که اسب بدون سوار را دیدند گمان کردند که مروان کشته شده است، همه پا به فرار گذاشتند، در آن حال عباسیان سر رسیدند و او را کشتند.»

دوران انتقام

مسعودی می‌نویسد: (۲۹) پس از کشته شدن مروان، عمر بن اسماعیل به سوی کلیسایی رفت که زنان و دختران مروان در آنجا بودند. غلامی را دیدند که با شمشیر برهنه با عجله قصد دخول به آن کلیسا را داشت، وی را دستگیر کردند و از علت ورودش به کلیسا با آن شتاب پرسیدند؟ غلام گفت: «مروان از من خواسته بود که اگر او کشته شد، گردن زنان و دخترانش را بزنم تا به دست شما نیفتند»، خواستند غلام را بکشند که او گفت: «مرانکشید به خدا قسم اگر من کشته شوم میراث پیغمبر خدا (ص) دیگر به دست شما نخواهد آمد»، آنها را به بیرون دهکده در محل ریگزاری برد و آنجا در زیر خاک، قطیفه و عصا و چوب دستی پیامبر (ص) را یافتند که در گذشته بنی امیه به داشتن آن افتخار می‌کردند، عمر، این اشیا را برای عبدالله علی فرستاد و عبدالله آن را برای ابوالعباس سفاح فرستاد، بنی عباس تا پایان دوران خود همچنان آن وسایل را متبرک دانسته و حفظ می‌کردند.

مسعودی ادامه می‌دهد: (۳۰) «روزی که مقتدر عباسی کشته شد این قطیفه بردوش او بود و من نمی‌دانم آیا این چیزها هم اکنون یعنی در سال ۳۳۲ هجری، به نزد المتقی بالله که در رفته، مقام داردهست یا از میان رفته است.» (۳۱)

گویند که: (۳۲) عمر بن اسماعیل زنان، دختران و کنیزان مروان را اسیر کرد و به نزد صالح بن علی فرستاد، قصد کشتن آنها را داشتند، دختر بزرگ مروان به صالح گفت: حق تعالی تو را نگهدارد، ما دختران تو و دختران برادر تو هستیم، ما را ببخش و از کشتن ما چشم‌پوش، صالح پاسخ داد حتی یکی از شما را زنده نمی‌گذارم. مگر پدرت، پسر برادرم ابراهیم را نکشت؟ آیا هشام، زید بن علی را مقتول نساخت و در کناسه کوفه او را به دار نکشید؟ آیا همسر زید را در حیره نکشتند؟

آیا ولید، یحیی بن زید را شهید نکرد؟ آیا ابن زیاد، مسلم بن عقبیل را شهید نکرد؟ آیا زید، امام حسین (ع) را با یارانش شهید نکرد؟ آیا زنان و دختران او را اسیر نمود؟ آیا سر امام را بر نیزه نکرد و در شهرها نگراندید؟ آیا زنان و اهل بیت پیغمبر را مثل اسیران در مجلس خود و در میان مردم شام حاضر نکرد و به آنها اهانت‌ها نمود؟ آیا سپاهیان خشن و بی‌سر و پای شام از زید تقاضا نکردند که حرم پیغمبر خدا را به کنیزی به آنها بدهد؟ آیا بزرگتر از این اهانت، به پیامبر خدا بود؟ شما چه بر سر بنی هاشم آوردید که انتظار بخشش دارید؟ دختر مروان گفت: با همه این جنایت‌ها که بنی امیه مرتکب شدند از تو انتظار بخشش داریم و... عمر آنها را بخشید و به حران بازگردانید و...

مروان، تنها عامل سقوط بنی امیه نبود، بلکه شرایطی را که خلفای قبلی ایجاد کرده بودند، آن حکومت را به نابودی کشانید، مروان فقط می‌توانست با حوادثی که در آن ایام پیش می‌آمد، برخورد کند و دشمنان سرسخت خود را از میان بردارد.

هر چه جنگ‌های داخلی و درگیری با خوارج و دیگر مخالفان برای بنی امیه پیش می‌آمد، سپاه خراسان دلیرتر می‌شد، بر قدرت و قوّتش افزوده می‌گردید و باقی مانده لشکر مخالفان به آنها می‌پیوستند، که همین امر نیز باعث تقویت روحیه آنها می‌شد.

به گفته بعضی مورّخین، انتقال دستگاه خلافت و پایتخت خلیفه، از دمشق به حران و پیوستن مروان به قبایل قیسی، عاملی شد که اعراب یمنی از مروان جدا شوند و دمشق‌ها اظهار نارضایتی کنند. (۳۳)

مروان، چون به بنی امیه و بنی مروان اطراف دستگاه خلافت اعتماد نداشت، مجبور بود که میان خود و آنها فاصله برقرار کند تا از شرّ آنان مصون بماند و به خاطر همین، حران را برای سکونت انتخاب کرد.

سرانجام شاهد بودیم که چه ساده، یک دیکتاتوری عمیق و ریشه‌دار، با شعار دهندگان بسیار، با کشته شدن مروان حمار از بین رفت، با مرگ او خلافت امویان در ذی‌حجه سال ۱۳۲ هجری، از شرق اسلامی برچیده شد.

حکومت امویان از روز روی کار آمدن معاویه تا روز مرگ مروان، نودسال و یازده ماه و سیزده روز بود، که بدون کم و زیاد هزار ماه (۳۴) و از روز شهادت حضرت علی (ع) تا پایان کار آنها ۷۲ سال به طول انجامید.

پس از زوال پادشاهی بنی امیه، از یکی از پیرمردان ایشان پرسیدند: سبب زوال پادشاهی شما چه بود؟ پاسخ داد: «کار گزاران ما بر مردم ستم کردند، در صورتی که آنان انتظار آسایش و رفاه و عدالت از ما داشتند. بر خراج گزاران خراج‌های سنگین تحمیل شد در حدی که از منطقه حکومت ما کوچ کردند، در نتیجه زمین‌های آباد ما ویران و خزانه‌های ما تهی شد، بر وزیران و مشاوران خود اعتماد کردیم، آنها آسایش و منافع خود را بر مصالح ما ترجیح دادند، بدون اطلاع ما هر کاری را که خواستند انجام دادند، پرداخت مقرری سپاه، به تأخیر می‌افتاد، سپاهیان از ما فرمانبری نمی‌کردند، دشمنان، آنها را به سوی خود جذب نمودند، دشمنان به ما حمله کردند و ما به سبب کمی یاران (و عدم ایمان و نداشتن روحیه نبرد) از مقابله با آنان ناتوان ماندیم، اخبار درست را (متملقان) از ما پوشیده می‌داشتند و... سرانجام سبب نابودی پادشاهی ما فراهم شد.» (۳۵)

با پایان یافتن کار بنی امیه، عقده‌گشایی‌ها و انتقامجویی‌ها آغاز شد، روزگار از امویان برگشته بود، مخالفان در گوشه و کنار به جان آنها افتادند و هر چه خواستند بر سر آنها آوردند، از همه بدتر، سران عباسیان بودند که شهدای بنی هاشم از صدر اسلام تا زمان مروان حمار را بهانه کشتن بنی امیه قرار دادند و چه بسیار بی‌گناهی‌ها را که کشتند و اموالشان را غارت کردند. نوادگان را به جرم اجدادشان قتل عام می‌کردند.

عباسیان از خون شهدای کربلا، شهیدان حرّه، شهادت زید بن علی و پسرش یحیی، استفاده ابزاری می‌کردند و خون شهیدان را نردبان بالارفتن خود و ریشه کن کردن بنی امیه و دیگر مخالفان قرار دادند و مگر تنها عباسیان این‌گونه بودند و فقط در آن زمان، از خون شهیدان سوء استفاده می‌شد و حاکمانی خود را بدین وسیله بر مردم تحمیل می‌کردند؟

سلیمان بن علی بن عبدالله بن عباس، پس از آنکه بنی امیه را در بصره قتل عام کرده به مسجد رفت و خطبه خواند: (۳۶) با تلاوت این آیه شروع کرد «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُرِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ، اِنَّ الْاَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصّٰلِحُونَ.» (۳۷) «در کتاب زبور، پس از تورات آورده‌ایم که «بندگان شایسته من وارث زمین خواهند شد، آری، این حکمی استوار و گفتاری قطعی است، سپاس خداوندی را که سخن بنده خویش را راست قرار داد، و عده خود را بر آورده ساخت، دوری از

عباسیان از خون شهدای کربلا، شهیدان حرّه، شهادت زید بن علی و پسرش یحیی، استفاده ابزاری می کردند و خون شهیدان را نردبان بالارفتن خود و ریشه کن کردن بنی امیه و دیگر مخالفان قرار دادند و مگر تنها عباسیان این گونه بودند و فقط در آن زمان، از خون شهیدان سوء استفاده می شد و حاکمانی خود را بدین وسیله بر مردم تحمیل می کردند؟

رحمت خدا بر ستمگران باد» (۳۸)، کسانی که کعبه را وسیله رسیدن به اهداف خود و دین را بازیچه قرار دادند» و درآمد عمومی مسلمانان را ارتش شخصی و «قرآن را پاره پاره کردند» (۳۹) آنچه را به تمسخر گرفته بودند، آنها را فرو گرفت، چه بسیار چاه‌هایشان بدون استفاده و کاخ‌های برافراشته، از آنان به جا مانده. «چیزهایی را پیش فرستادند و پرور گارت نسبت به بندگان ستمکار نیست» (۴۰) خدا به آنها مهلت داد تا بر عترت پیامبر (ص) ستم کردند و سنت محمد (ص) را کنار گذاشتند. «آنها دنبال پیروزیشان بودند و هر ستمگر طغیانگری نو مید شد» (۴۱) آنگاه خداوند فرو گرفتشان «و چه بسیار از آنها را که از پیش هلاکشان کردیم، آیا هیچ نشانی از آنها می‌یابی و یا آهسته صدایی از آنان می‌شنوی؟» (۴۲) ملاحظه می شود که سلیمان بن علی چگونه آیات قرآن را برای توجیه اعمال خود، پشت سر هم می آورد.

زنی از بنی امیه، نزد سلیمان بن علی در بصره رفت و به او گفت: «ای امیر اگر در دادگری زیاده روی شود باعث افسردگی می گردد، چگونه است که تو از ستم بسیار و قطع پیوند خویشاوندی ملول نمی شوی و به ستوه

نمی آیی؟» سلیمان شعری خواند: «شما بنی امیه کشتن ما بنی هاشم را سنت و مرسوم کردید، آن را زشت نشمردید، اینک شما هم بچشید آنچه را که ما در گذشته چشیدیم.» سپس گفت: «ای بنده خدا، آن کسی که سنتی را برپا می دارد از آن راضی است، آیا شما با علی (ع) جنگ نکردید؟ او را از حق خودش باز نداشتید؟ آیا شما حسن را مسموم نکردید و شرط و پیمان‌ش را نکشید؟ آیا شما حسین را نکشتید و سرش را در شهرها نگرداندید؟ آیا زید بن علی را نکشتید و جسدش را بر دار نکشیدید؟ آیا یحیی بن زید را نکشتید و او را تکه تکه نکردید؟ آیا علی را بر منابر خود لعن و نفرین نکردید؟ آیا شما بنی امیه جدا ما علی بن عبدالله بن عباس را تازیانه نزدید؟ آیا شما ابراهیم امام را در جوال آهک، آن هم در زندان خودتان خفه نکردید؟»

آن زن ساکت شد، سلیمان بن علی به او گفت: «اینک بگو چه نیازی داری؟» زن گفت: «کار گزاران اموال مرا گرفته اند»، سلیمان دستور داد تا اموال زن را به او برگرداند. (۴۳)

داود بن علی، بنی امیه را مثله می کرد، بر چشم‌های ایشان میل می کشید، شکم‌هاشان را می درید، بینی‌ها را می برید، سیلی بر آنها می زد و گوش‌ها را می کند. برادرش **عبدالله بن علی (سفاح)**... هم آنان را باژگونه بر دار می کشید، آهک و صبر زرد (گیاهی تلخ و بدمزه) به آنان می خوراند، خاکستر را با سرکه می آمیخت و به آنان می نوشاند و دست‌ها و پاهایشان را قطع می کرد و برادر دیگرشان **سلیمان بن علی** در بصره گردن‌های بنی امیه را می زد. (۴۴)

هیچ انسانی و هیچ مسلمانی راضی به کشتن بی گناهان نیست، جز ستمکاران و قاتلان کسی دیگر نباید محاکمه و عقوبت شود، ولی شاید کشتار بنی امیه و تیره‌روزی آنها به خاطر رضایت به ظلم رهبران‌شان و سکوت در برابر آنها بوده است. در زمان حاکمیت خلیفگان‌شان، آنها از اموال مردم، که غصب شده بود سهم می گرفتند و به بیان امروز، رانت‌خواری می کردند، در آن صورت عذاب الهی به صورت **بنی عباس**، بر آنها نازل شد و آنان به صغیر و کبیرشان رحم نکردند و ترو خشک‌رأب‌ها هم سوزاندند و بنیادشان را برانداختند. درست است که بسیاری از آنها در جنایت‌ها دست نداشتند، ولی با رضایت و سکوت‌شان، راضی به ظلم ظالمان بودند، خدا اراده فرموده بود که آنها به عذاب این دنیا هم گرفتار شوند. این عقوبت‌ها برای اعقاب و فرزندان همه ظالمان و خونخواران جهان بوده و هست، روزهایی

دیگر فرزندان همین بنی عباس هم به دست ترکان سلجوقی و غزنوی گرفتار شدند و همین مصیبت ما بر سرشان آمد که بر سر نوادگان بنی امیه آوردند. خونخوارانی دیگر و ستمکارانی درنده‌خو تر به جان مردم می افتند و خوی حیوانی و دمنشسی خود را می نمایند و نشان می دهند که برخی از این آدمیزادگان در آن هنگام که شمشیری، تازیانه‌ای، شلاق‌ی... در دست دارند، چه‌ها که نمی کنند؟ و مگر ما در طول عمر کوتاه خود، ندیدیم و نمی بینیم که چه می کردند و چه می کنند و چه سرنوشتی در انتظار هر کدام است؟ «رَبَّنَا اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ اَقْدَامَنَا وَ اَنْصُرْنَا عَلَي الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (۴۵) بار پروردگارا به ما صبر و استواری بخش و ما را ثابت قدم بدار و ما را بر شکست کافران یاری بفرما.

پسران مروان

در کشا کشا نبرد عباسیان با بنی امیه و قتل عام امویان توسط بنی عباس و همپیمانانشان، دو پسر مروان **عبدالله** و **عبیدالله**، که مروان در زمان حیات خود برای خلافت پس از خودش، برای آن دو بیعت گرفته بود تا خلیفه شوند، پس از کشته شدن مروان، به سوی آفریقا فرار کردند، مدتی در آسوان مصر بودند و سپس به سوی نوبه سودان رفتند. مروان برای آنکه بین بنی امیه همبستگی و محبتی ایجاد کرده باشد، دو دختر **عبدالملک** مروان را به عقد آنها در آورده بود. این سیاست‌ها و تمهیدات دیگر دیر شده بود و از آن سودی حاصل نمی شد، کار از کار گذشته بود، بیچاره دختران **عبدالملک** هم به سرنوشت شوم پسران مروان دچار شدند.

عبدالله و **عبیدالله**، در آفریقا با سختی‌هایی روبه‌رو شدند و راه خود را از هم جدا کردند تا شاید یکی از آنها زنده بماند و بتواند زندگی کند. **عبدالله** و همراهانش به دست بربرها کشته شدند و اموالشان را غارت کردند، عده‌ای هم از تشنگی و گرسنگی در صحراهای آفریقا مردند، **عبیدالله** و بستگان و همراهانش هم در بیابان‌های سوزان آفریقا، تشنه و گرسنه و عریان رها شدند (۴۶) تا اینکه از دریای سرخ گذشتند و خود را به ساحل جده رساندند، آنها سعی داشتند که پنهانی و ناشناس زندگی کنند، ولی **عبیدالله** شناخته شد و در روزگار سقّاح به زندان افتاد، او در ایام خلیفه‌های عباسی: **سفّاح**، **منصور**، **مهدی**، **هادی** و **رشید**، در زندان بود، در آنجا پیر و نابینا شده بود. او را از زندان بیرون آوردند، به خلیفه گفته بود: «در حالی که نوجوانی بینا بودم زندانی شدم و اکنون پیر و کور از زندان بیرون آورده

قرار روزگار و طبیعت است که فرزندان ستمکاران هم باید در این دنیا، به خاطر گناهان پدرانشان عقوبت شوند و کشته و اسیر و زندانی گردند و افسوس که باید یک عمر با نهایت سختی در زندان ستمگرانی دیگر بمانند.

آه، که یک دیده بیدار نیست

هیچ کس از درد خبردار نیست

مات همینم که در این بندوبست

این چه طلسمی است که نتوان شکست (میرزاصادق تفرشی) (هجری)

در گذشتگان آن دوران

از شخصیت‌های معروفی که در زمان مروان از جهان رخت بر بستند، یکی **جابر بن یزید جعفی**، شیعه پاک اندیشه و فداکار بود که در سال ۱۲۷ هجری درگذشت. در سال ۱۲۸ مفسر بزرگ، **سُدّی کوفی**، درگذشت، در سال ۱۲۹ هجری **عاصم بن ابی النجود تهذله کوفی**، یکی از قراء سبعة وفات کرد، اکثریت مسلمانان در خواندن نماز و قرائت قرآن، از روش او تبعیت می‌کنند و چاپ قرآن‌ها عموماً از روش اوست، در سال ۱۳۱ هجری، **مالک بن دینار بصری** معروف به زهد و عرفان، در بصره وفات یافت. (۴۸)

به روایت سیوطی، بسیاری از قاریان قرآن در آن زمان بدرود زندگی گفتند، او به نام‌های آنها اشاره کرده است. (۴۹)

یعقوبی، فقه‌های زمان هشام را به این صورت نقل می‌کند: (۵۰) سالم بن عبدالله عمر، هشام بن محمد بن ابی بکر، محمد بن مسلم بن شهاب زُهری، محمد بن کعب قرظی، نافع مولای عبدالله عمر، عاصم بن عمر بن قتاده، محمد بن ابی بکر بن محمد، طواس یمانی، ربیع بن ابی عبدالرحمن، عطاء بن ابی رباح، عمر بن دینار، عبدالله بن ابی نجیح، حبیب بن ابی ثابت، عبدالملک بن میسره، ابواسحاق سبّعی، قاسم بن عبدالرحمان، عبدالله بن عبدالله، سماک بن حرب ذهلی، ابو حازم اعرج، قتاده بن دعامة سدوسی، مکحول دمشقی، راشد بن سعد مَقری، میمون بن مهران، یزید بن اصم و....

در زمان دیگر خلیفگان، افرادی دیگر به عنوان عالم یا فقیه زمان مطرح بودند که اکثراً در خدمت بنی امیه بودند و یعقوبی به اسامی آنها اشاره دارد. (۵۱)

فتح سرزمین‌ها

به طور کلی در دوران نودساله حکومت بنی امیه، علاوه بر آنکه حق را به طور کامل پایمال نمودند و خاندان پیامبر (ص) را کشته و قلع و قمع و منزوی کردند، اجازه خودنمایی به

هیچ آزادیخواه، حق پرست و مؤمنی را ندادند، بزرگترین ظلم و ستم را در حق آل علی و طرفدارانشان انجام داده و به جنگ‌های خانگی و اختلاف بین قبایل دامن می‌زدند. آنها عرب را بر غیر عرب مخصوصاً بر ایرانی‌ها ترجیح می‌دادند، ایرانی‌ها را تحقیر می‌کردند و قریشیان را بر دیگر فرقه‌های عرب برتری می‌دادند. در زمان آنها، سرزمین‌هایی به قلمرو مسلمانی افزوده شد و از دستاوردهای خود محافظت می‌کردند. در شرق جهان تا مرزهای هند و در غرب تا مراکش و اندلس (اسپانیا) پیش رفتند، در شمال تا ترکیه و ارمنستان و آذربایجان پیشروی کردند، ولی در جبهه روم و فرنگستان چندان توفیقی حاصل نکردند.

با سقوط بنی امیه، اعتبار و حاکمیت عرب‌ها هم افول کرد، چون ایرانی‌ها عباسیان را روی کار آورده بودند و خود همه کاره حاکمیت شدند، اقتدار پیشین عرب‌ها تا حدی از آنها گرفته شد و دیگر قد علم نکردند. پس از نفوذ ایرانی‌ها در دستگاه خلافت عباسیان، نوبت به ترک‌های ترکستان و نواحی شمال شرقی ایران رسید و تنها زبان عربی به خاطر زبان قرآن و زبان دینی حفظ شد. در تاریخ شاهد بودیم که بنی امیه با آن عظمت، قدرت، فرمانروایی، حاکمیت، زدن و کشتن، یکباره چون توده برفی در آفتاب تابستان، آب شدند و به زمین فرو رفتند، دیگر نام و نشانی از آنها باقی نماند و جز لعن و نفرت و نفرین روزگار چیز دیگری به دنبالشان نیست. ■

پی‌نوشت:

- ۱- تاریخ خلفا، جعفریان، ص ۷۱۶.
- ۲- تاریخ الخلفاء، ص ۲۹۳.
- ۳- دولت امویان، ص ۲۱۶.
- ۴- مروج الذهب، ترجمه، ج ۲، ص ۲۴۵.
- ۵- تاریخ طبری، ج ۵ و تاریخ یعقوبی، ج ۲، در این مقوله سخن بسیار دارند.
- ۶- تاریخ الخلفاء، ص ۲۹۳.
- ۷- فجر: ۱۴.
- ۸- حبیب السیر، ج ۲، ص ۱۸۹.
- ۹- مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۴۵.
- ۱۰- جلوه تاریخ، ج ۳، ص ۴۰۸.
- ۱۱- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۹.
- ۱۲- همان، نقل به اختصار.
- ۱۳- همان، ج ۲، ص ۳۴۱.
- ۱۴- یونس: ۴۹.
- ۱۵- تتمه المنتهی، ص ۱۳۳.
- ۱۶- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲.
- ۱۷- «دائرة المعارف بزرگ اسلامی»، جلد ششم، ذیل نام

ابومسلم.

۱۸- خطبه ۱۰۴ نهج البلاغه، شرح ابن ابی الحدید.

۱۹- همان، ص ۳۸۹.

۲۰- شرح ابن ابی الحدید، ص ۳۸۹.

۲۱- همان.

۲۲- شرح ابن ابی الحدید، جلوه‌های تاریخ، ج ۳، ص ۳۹۰.

۲۳- تتمه المنتهی، ص ۱۳۵، نقل به اختصار- جلوه تاریخ در

شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۳، ص ۳۷۸.

۲۴- همان، ص ۱۳۶.

۲۵- مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۵۲.

۲۶- تاریخ الرسل والملوک، طبری، ج ۷، ص ۴۳۷ (در اینجا روایات مختلف نقل می‌شود).

۲۷- جلوه تاریخ در شرح ابن ابی الحدید.

۲۸- تألیف: خواندمیر، در تاریخ عمومی است، در قرن دهم

نوشته شده، و این داستان را در جلد دوم ص ۱۰۲، زندگی

مروان حمار، آورده است.

۲۹- مروج الذهب، ترجمه، ج ۲، ص ۲۵۰.

۳۰- همان، ص ۲۵۱.

۳۱- در زمان ما، سال ۱۳۸۸ هجری شمسی، این اشیاء و دیگر چیزهایی که از صدر اسلام به جا مانده، در موزه شهر استانبول، کشور ترکیه نگهداری می‌شود، عثمانی‌ها در زمان خود آنها را از گوشه و کنار جهان جمع‌آوری کردند و به پایتخت خود بردند.

۳۲- مروج الذهب، ترجمه، ج ۲، ص ۲۵۱-تتمه المنتهی، ص ۱۳۷.

۳۳- دولت امویان (محمد سهیل طقوش) ص ۱۲۷.

۳۴- مروج الذهب (عربی) ج ۳ ص ۲۳۴

۳۵- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، جلوه‌های تاریخ، ج ۳، ص ۳۹۱.

۳۶- همان، ص ۴۰۱.

۳۷- انبیا: ۱۰۵.

۳۸- هود: ۴۴.

۳۹- حجر: ۹۱.

۴۰- انفال: ۵۱.

۴۱- ابراهیم: ۱۸.

۴۲- مریم: ۹۸.

۴۳- شرح ابن ابی الحدید، جلوه تاریخ، ج ۳، ص ۴۰۶- مروج الذهب.

۴۴- همان، ص ۴۱۲.

۴۵- بقره: ۲۵۰.

۴۶- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۲۶.

۴۷- تاریخ طبری، ج ۳، ص ۱۴۲۸- شرح ابن ابی الحدید، خطبه ۱۰۴- جلوه تاریخ، ج ۳، ص ۳۷۷.

۴۸- تتمه المنتهی- مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۲۰.

۴۹- تاریخ الخلفاء، ص ۲۹۴.

۵۰- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۰۴.

۵۱- از جمله در ص ۳۲۷، همان.



چشم‌انداز سیاست

روشنفکران ایرانی و مسئله فلسطین در آمد و طرح مسئله

کمال رضوی

هرگاه در بیک نظام اجتماعی، در بجه‌ها و کانال‌های لازم برای مشارکت و ابراز نظر و گرایش افراد جامعه تعبیه نشود، نباید تصور کرد که مسکوت ماندن این گرایش‌ها و نظرات متنوع، موجب از بین رفتن آنها می‌شود. تمامی پدیده‌های اجتماعی، چنانچه در بجه‌ای برای بیان و تحقق خود نیابند، یا به شکلی متفاوت و غیر قابل پیش‌بینی درمی‌آیند و وجود خود را تحمیل می‌کنند، یا به لایه‌های زیرین جامعه می‌روند تا در فرصتی مناسب سر بر آورند. تعارض‌ها و شکاف‌های فکری و اجتماعی، تنها یک نمونه از این دست پدیده‌ها هستند که بستن راه بیان و جریان یافتن آنها، یا منجر به باز تولیدشان در شکلی شدیدتر می‌گردد، یا به مهاجرت موقتی آنها به سطوح زیرین و غیر قابل مشاهده نظام اجتماعی می‌انجامد. اگر این تمثیل بیش از حد مبالغه‌انگیز نباشد، می‌توان این شکاف‌های فکری و اجتماعی را به گدازه‌های آتشفشانی نیمه‌فعال و خفته تشبیه کرد که گرچه بروز و ظهور عینی ندارند، اما در دل زمین حضور دارند و به محض فعال شدن آتشفشان، به گونه‌ای مخرب جریان می‌یابند و تمام ساخته‌ها و موانعی را که پیش روی آنها باشد، از بین می‌برند.

**اختلال در نظم اجتماعی
سبب می‌شود که
مکانیزم‌های کنترلی
شرایط عادی، کارآمدی
خود را از دست بدهند و در
چنین شرایطی، در بجه‌ای
به روی واقعیت‌های
سرکوب‌شده و بغض‌های
فروخته اجتماعی باز
می‌شود تا ابراز وجود کنند**

آگوست کنت، از بنیانگذاران علم جامعه‌شناسی، گزاره‌ای قابل تأمل در این رابطه دارد؛ وی معتقد است، بهترین زمان برای انجام آزمایش‌گری جامعه‌شناختی، زمانی است که «هیئت اجتماعی»، دچار «اختلال» می‌شود. در هنگامه بروز اختلال در هیئت اجتماعی است که می‌توان بسیاری از پدیده‌ها را که در شرایط عادی و معمول، امکان مشاهده آنها وجود ندارد، مورد مشاهده و آزمون قرار داد. اختلال در نظم اجتماعی سبب می‌شود که مکانیزم‌های کنترلی شرایط عادی، کارآمدی خود را از دست بدهند و در چنین شرایطی، در بجه‌ای به روی واقعیت‌های سرکوب‌شده و بغض‌های فروخته اجتماعی باز می‌شود تا ابراز وجود کنند. چنین فرصتی برای یک جامعه‌شناس غنیمت است؛ برای اینکه بتواند واقعیت‌هایی را مشاهده و آزمون کند که در شرایط عادی هیچ‌گاه امکان بروز و ظهور نمی‌یافتند.

در سال ۱۳۸۸ مجموعه تحولاتی در جامعه ایرانی رقم خورد که از سوی هر یک از طرفین درگیر در تحولات، به گونه‌ای نام‌گذاری و تحلیل و تفسیر می‌گردد. یک سویه، این تحولات را منفی و واگرایانه تلقی و از آن با عنوان «فتنه» یاد می‌کند؛ سوی دیگر، این تحولات را مثبت و فرارونده تفسیر کرده و از آن با عنوان «جنبش» نام می‌برد، اما برای یک جامعه‌شناس، جدای از نوع ارزیابی و نامگذاری این پدیده، برخی جنبه‌های اجتماعی این تحولات نیز محل تأمل است. در مجموع، تحولاتی را که در سال ۱۳۸۸ رخ داد، هم می‌توان نشانه‌ها و ظرفیت‌های امید و نشاط اجتماعی را در جامعه ایران

دانست و مورد مطالعه قرار داد؛ اینکه چگونه امید و انتظار برای بهبود وضعیت، به کنش اجتماعی برای تحقق آن می‌انجامد (سوالی که بویژه در وضعیت اجتماعی حاکم در جامعه ایران در چند هفته پیش از برگزاری انتخابات ۱۳۸۸، قابل طرح بود) و تمام سوالاتی از این دست و هم از سوی دیگر، نباید چشم‌برواقعیت‌های ناامیدکننده و هشداردهنده در این تحولات فروبست؛ خشونت‌ها و شکاف‌های فکری و سیاسی فزاینده که در اشکال گوناگون و سطوح مختلف، از سوی طرف‌های فعال بروز می‌یافت.

طرح شعار «نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران» در یکی از نقاط عطف تحولات این سال، یکی از مصادیق بحث فوق است. مشاهده گراجمعی، در شرایط عادی، هیچ‌گاه این صراحت نمی‌توانست بروز چنین گرایشی را در جامعه مشاهده کند. اما اختلالی که در هیئت اجتماعی در آن برهه پدید آمد، سبب شد این شعار - که بازنمایی‌کننده یک گرایش فکری بود و زیر پوست جامعه به رشد و گسترش خود ادامه داده بود - یک‌باره سر بر آورد و در حجم وسیعی بیان شود. این شعار از یک نگاه، تنها واکنشی دفعتی و احساسی از سوی برخی افراد بود که توانست بروز یابد، اما تفکر پایدار و بویژه، جهت‌گیری سیاسی اصلی سردهندگان آن نبود. این خصلت عمومی تحركات جمعی توده‌ای (نظیر تظاهرات و راهپیمایی‌ها) است که شعارهای طرح‌شده چنانچه هم‌راستایی نسبی با خواست افراد حاضر در آن توده مردمی داشته باشد، به سرعت همه‌گیر و تکرار شود. ولو اینکه شعار کاملاً و به‌طور مطلق، مطابق با نظام فکری و گرایش سیاسی تمام حاضران نباشد - روحیه جمعی و همبستگی شکل گرفته در جریان این تحركات توده‌ای، کنشگران را با جمع، هم‌نوا می‌کند. به این ترتیب، شعار مذکور نیز نباید مبنای قضاوت و داوری در مورد تفکر سیاسی و گرایش فکری افراد حاضر در بطن آن جنبش قرار گیرد.

اما اگر از منظر دیگری به زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و سیاسی امکان‌یابی طرح این شعار توجه کنیم، چه بسا باید آن را اندکی بیش از یک واکنش دفعتی تلقی کرده و مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. آنچه مسلم است، این شعار در لاقول میان‌شماری از کنشگران تحولات مورد بحث زمینه‌های ذهنی و ریشه‌های معرفتی داشت و نمایانگر نوعی گرایش فکری یا برداشت سیاسی درباره نوع مواجهه با مسئله فلسطین بود. بنابراین باید آن را جلدی تلقی کرده و مورد بررسی و تحلیل قرار داد؛ نگارنده معتقد است:

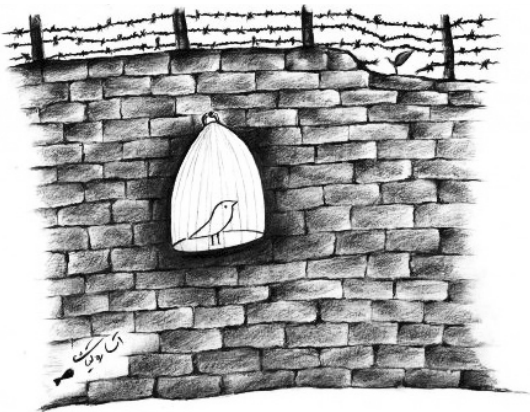
۱- این شعار، حتی اگر سردهندگان اندیشیده آن را کم‌شمار تلقی کنیم، هشداردهنده است و در کنار شواهد متعدد دیگر، حاکی از رشد گرایشی فزاینده در طبقه متوسط و متوسط پایین (طبقات غالب مشارکت‌کننده در تحولات سال ۱۳۸۸) است که از آن، بوی نوعی احساسات ایران‌خواهانه ضدعربی‌استشمام می‌شود. انسانیت، معیاری فراتر از نژاد و ملیت و... است و با هر مکتب اخلاقی که بنگریم و داوری کنیم، ظلم و عدالت و تبعیض، محدود به مرزهای جغرافیایی نیست. بنابراین نظام فکری که مدافع نوعی بی‌تفاوتی و انفعال نسبت به وضعیت غیر عادلانه حاکم در سرزمین‌های فلسطینی است، فاصله‌چندانی با افتادن در دام نژادپرستی و ملیت‌پرستی کور ندارد.

۲- این شعار برای بخش مهمی از گویندگان و سردهندگان آن، صرفاً واکنشی تدافعی نیست؛ ضمن اینکه عنصر واکنشی و احساسی بودن، در بروز آن دخیل است، باید به عوامل درون‌زایی که شرایط امکان‌طرح چنین شعاری را فراهم می‌کنند، اصالت داد و این عوامل درونی را مورد بررسی و تحلیل قرار داد.

۳- احساسات ضدعربی و نژادپرستانه در تاریخ مردم ایران، مسبقاً به سابقه است و امروزه در گزاره‌هایی نظیر «هنر نژاد ایرانیان است و بس»، همچنان به شکل بسیار رقیق باز تولید شده و در ذهن و زبان مردم ایران نیز نقش بسته است. بنابراین طرح این شعار، با حافظه‌ای تاریخی (از نوع مخرب آن؛ آن‌گونه که برورد اسلام به ایران به ضرب زور و شمشیر تأکید می‌ورزد) و گرایش‌هایی عیان در ادب فارسی که بیگانه‌ستیزی محصول آن است، قرین می‌باشد. شعار مذکور، عقبه‌ای تاریخی دارد و با یک نظام فکری، پشتیبانی می‌شود که امکان گسترش و فراگیر شدن دارد و از این جهت نیز هشداردهنده است.

با عطف نظر به نکات فوق، باید در خصوص بروز این شعار، حساسیت نشان داد و اکنون که فاصله‌ای نسبی از زمان طرح آن پدید آمده، تأمل، پیرامون عوامل بروز آن ضروری است. آنچه شد که طبقه متوسطی که در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ چنان با آرمان‌های فلسطینی‌ها و مبارزان فلسطینی در همبستگی فکری و عملی بود که اقدام به اعزام چریک به اردوگاه‌های آموزشی فلسطینی‌ها برای اخذ آموزش‌های چریکی می‌کرد و سطح روابطش با گروه‌های فلسطینی در چنین جایگاهی بود، طی سه دهه به جایی رسید که شعار «نه غزه نه لبنان»، را مطرح کرد؛ اگر طبقه متوسط را مهم‌ترین طبقه مشارکت‌کننده در تحولات سال ۱۳۸۸

احساسات ضدعربی و نژادپرستانه در تاریخ مردم ایران، مسبقاً به سابقه است و امروزه در گزاره‌هایی نظیر «هنر نژاد ایرانیان است و بس»، همچنان به شکل بسیار رقیق باز تولید شده و در ذهن و زبان مردم ایران نیز نقش بسته است



تلقی کنیم، و اگر بپذیریم که حجم عمده گرایش فکری این طبقه محصول تلاش‌های فکری و عملی روشنفکران جامعه است، در این صورت، می‌توان یکی از عوامل رشد گرایشی که شعار مذکور از دل آن سر بر می‌آورد انواع تولیدات و دستاوردهای فکری روشنفکران جامعه ایران در سه دهه اخیر تلقی کرد.

زمانی مرحوم مطهری اظهار داشت که مشکل اساسی در سازمان روحانیت «آفت عوام‌زدگی» آن است؛ اینکه مراجع و روحانیون، بر نامه‌ها و مواضع فکری و حوزوی خود را متناسب با خواسته‌های مقلدان خود تنظیم می‌کنند؛ «آفت»ی که سبب می‌شود امکان تحول در نظام آموزشی و اداری حوزه فراهم نگردد و فتوایی خلاف خواست و منافع طبقات حامی حوزه صادر نگردد. آنچه که مرحوم مطهری «آفت» تلقی می‌کرد، چه بسا در شرایطی می‌توانست به نقطه قوت آن تبدیل شود^۴ اما واقعیتی که در سخن مرحوم مطهری مندرج و غیرقابل انکار است، تأثیر دوسویه‌ای است که میان تولید گران فکر و قشر و طبقه مخاطب آنها وجود دارد. در این رابطه دوسویه طبیعی است که روحانیت و حوزه در تولید فکری خود

زمانی مر حوم مطهری اظهار داشت که مشکل اساسی در سازمان روحانیت «آفت

**عوام زدگی» آن است؛
اینکه مراجع و روحانیون،
برنامه ها و مواضع فکری و
حوزوی خود را متناسب با
خواستهای مقلدان خود
تنظیم می کنند؛ «آفت»ی
که سبب می شود امکان
تحول در نظام آموزشی و
اداری حوزه فراهم نگردد و
منافع طبقات حامی حوزه
صادر نگردد**



گوشه چشمی به مخاطبان و مقلدان خود نیز داشته باشد و سلاطین و علایق آنها را در محصول خود لحاظ کند. در خصوص نویسندگان، دانشگاهیان، شاعران و... نیز همین قاعده جاری است؛ روابط اجتماعی و اقتصادی اقتضای می کند که یک نویسنده، استاد دانشگاه، شاعر و... در تولید آثار فکری و هنری خود، خواسته ها و علایق مخاطبانش را نیز لحاظ کند، در غیر این صورت متزوی می شود و سخنش پذیرشی نمی یابد و دستاورد فکر و اندیشه اش در قفسه های کتابخانه خاک می خورد. اما در خصوص روشنفکران چطور؟ آیا روشنفکران نیز باید محصولات و مواضع نظری و عملی خود را با ذائقه و گرایش مخاطبان و بازار تنظیم کنند؟ آیا اگر روزی طبقه متوسط خریدار

سخنان عدالت خواهانه و ظلم ستیزانه نباشد، و «خسته شده باشند از بس که این شعارها در گوششان تکرار شده است»، مسئولیت روشنفکر در دفاع از عدالت و مقابله با تبعیض ساقط می شود؟ صد البته هر تعریفی از روشنفکر داشته باشیم، پاسخ به این پرسش منفی است. روشنفکر، نقاد قدرت و جامعه است و در این نقادی، گرچه باید حساسیت های جامعه و مخاطب را لحاظ کند، به زبان جامعه سخن بگوید، و برای تغییر و تحول در جامعه به متدی مصلحانه و تدریجی (نه تقابلی بی حساب با اعتقادات و عادات نادرست ولی ریشه دار جامعه) مجهز باشد، اما به حکم جزء لاینفک «نقاد»ی مندرج در جایگاه روشنفکر، نمی تواند صرفاً دنباله رو و خواست و گرایش مخاطبان خود باشد. جایی که می بیند مخاطبانش مسیر خطایی میمانند، باید هشدار دهد، اذار پیامبرگونه کند و به مخاطب تلنگر و تشریزند، هر چند اینکه سخنش قبول عام نیابد و متزوی و تنها شود. روشنفکر، با حقیقت پیوند دارد و همان طور که حقیقت از افلاطون بالاتر است، از میل و گرایش مخاطب و طبقه متوسط قدیم و جدید نیز بالاتر است. مسئله فلسطین، چیزی فراتر از یک نزاع طایفه ای یا مذهبی یا همسایگی است. پایمال شدن حقوق فلسطینی ها و تبعیضی که بر مردم فلسطین روا داشته می شود، حقیقتی است که پرداختن به آن در تعریف روشنفکر مندرج است. اگر امروز در میان طبقه متوسط جامعه ایرانی این گرایش روزافزون دیده می شود که مسئله فلسطین را به «دعوی پسر عموها» تقلیل می دهد و خواهان سکوت و بی تفاوتی ایرانیان نسبت به چنین نزاعی است، دستاورد فکری و جهت گیری سیاسی روشنفکران جامعه نیز محل نقد و ارزیابی است؛ می توانیم سوال کنیم که آیا روشنفکران در ایفای نقش خود قصور نکرده اند که مخاطبان شان به این سمت و سو گراییده اند که اعتراض به ظلم و تبعیض را از دریچه تنگ ملیت و مرزهای جغرافیایی ببینند؟ بر مبنای دغدغه فوق، در گفت و گوهای پیش رو به سراغ شماری از اندیشمندان و روشنفکران ایرانی رفته ایم و این مسائل را مطرح کرده ایم که:

- ۱- آیا ورود به مسئله فلسطین بخشی از وظایف روشنفکر می تواند تلقی گردد یا خیر؟
- ۲- آیا مواضع روشنفکران ایرانی در مسئله فلسطین، طی سه دهه اخیر، روندی نزولی را طی کرده یا تغییر نداشته؟ و چنانچه تغییری داشته، علل این تغییر و تحول در مواضع چیست؟
- ۳- چه شرایطی برای مشارکت و ایفای نقش فعال روشنفکران در دفاع از حقوق مردم فلسطین می توان متصور بود؟

امید است که این طرح بحث و گفتگوها، مدخلی برای تأمل بیشتر پیرامون شکاف ها و واگرایی های بالقوه آینده جامعه ایرانی تلقی گردد. ■

پی نوشت:

۱- تأکید بر این نکته ضروری است که سخن ماصر فایر سر این شعر نیست، بلکه طرح این شعار در آن شرایط را صرفاً بازنمایی کننده یک گرایش فکری تلقی می کنیم که هم در گذشته و هم در حال حاضر، به اشکال بسیار دیگری نیز در جامعه ایرانی بروز و ظهور دارد. بنابراین نباید تصور کرد که صرفاً یک شعار که اشاره شد، فرآیند آن در آن روز خاص ممکن است نما یا اگر ضریب نفوذ واقعی آن در جامعه نباشد و نتوان آن را ویژگی پایدار جامعه ایرانی تلقی کرد، محل تأمل و تحلیل است. سخن از یک گرایش فکری است که خلق آن شعار را امکان پذیر و ضروری می سازد و امکان رشد و گسترش این گرایش فکری.

۲- در خصوص روابط سازمان های چریکی ایران با مبارزان فلسطینی اطلاع زیادی از منابع زیر می توان کسب کرد: جلد اول خاطرات مهندس میثی، صفحات ۲۴۴ تا ۳۶۵، فصل ششم از گفتار سوم کتاب «جهادین خلق» از پدیده تاجر جام «با عنوان «اعزام به فلسطین و پیامدها».

۳- مرحوم مطهری در مقاله ای که با عنوان «مشکل اساسی در سازمان روحانیت» در کتاب «روحانیت و مرجعیت» منتشر شده، به این موضوع پرداخته و به تفصیل پیرامون آن سخن گفته است. بنگرید به: کتاب «بحی در باره مرجعیت و روحانیت» نوشته جمعی از نویسندگان، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم، ۱۳۴۲، صفحات ۱۹۸-۱۶۵ (قطع جیبی).

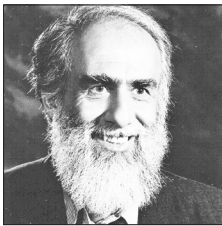
۴- در کتاب «روحانیت» از عوام زدگی تا بسج مستضعفین، مهندس لطف الله میثی به نقاط قوت این رابطه پرداخته و ریشه مشکل عوام زدگی روحانیت را در نظام آموزشی حوزوی که مبتنی بر منطق صوری ارسطویی است، تلقی می کند، نه تأثیر پذیری و مرادفا اجتماعی از امامقلدان.

۵- شایان تنها چند نمونه از گزاره های بیان شده توسط مخاطبان ایرانی در فضای مجازی در خصوص نزاع فلسطین و اسرائیل است که با جست و جوی کلیدواژه فلسطین و اسرائیل و دعوی پسر عموها در مقابل دیدگان شما ظاهر خواهد شد: «دوقوم سامی که به قول شیمون پرز مشکشان عاطفی است به جان هم افتاده اند. ایرانی را در دعوی این پسر عموها چه کار؟ ما خودمان شکاف های قومیتی بغرنجی داریم که باید به آنها پردازیم؟» «آیا ایران کشور ماست یا غزه یا اسرائیل؟ منافع ملی کدام یک از این کشورها برای یک ایرانی بایدارحیث داشته باشد؟... دعوی دو پسر عمو به خودشان مربوط است؟» «موضوع چیست؟ دو پسر عمو بر سر زمین با هم دعوا دارند. یکی به لطف اینکه گردن کلفت های دنیا را با خود دارد دست بالا را پیدا کرده و دیگری زور می گوید. دیگری هم اگر زورش می رسد همان کار را می کرد. سؤال اساسی این است که در این وسط چه به ما می رسد؟» «متأسفانه این دعوی اسرائیل و فلسطینی تمامی ندارد. اکثر شخصیت های بد و منفی تو را در واقع همین فلسطینی ها هستند. البته در آن زمان هنوز معرب نشده بودند. به هر حال این دعوی ادعوی دو تاپسر عمویی نیست؟» «دعوی پسر عموها آن هم بر سر قدرت و زور گویی بر انسان های آزاد (بنی اسرائیل و بنی اسماعیل) به ما ایرانی ها هیچ ربطی ندارد و هیچ کس نمی تواند برای ما تاریخ بسازد و نه تاریخ خون رواز ما بگیرد» «آنانی که امروز خود را فلسطینی می خوانند، همان اعرابی هستند که در شامات و بیابان های اردن و عراق و عربستان می زیستند و به این سرزمین نقل مکان کرده اند و آنها هم پسر عموهای یهودیان محسوب می شوند...»

دلایل ورود روشنفکران و اندیشمندان به مسئله مناقشه اسرائیل و فلسطین، اظهر من الشمس است. هر مسئله‌ای در جهان، مسئله تمام بشریت است. هر ظلمی در گوشه‌ای از جهان واقع شود، ظلم به تمام انسان‌هاست، بویژه امروز که پیوستگی افراد بشر با یکدیگر بیشتر شده، این پیوند توسط روشنفکران و اندیشمندان سراسر جهان، روز به روز بیشتر احساس می‌شود. فضای مجازی، بیش از پیش انسان‌های زیست کره را به یکدیگر نزدیک کرده است. اگر در دوران گذشته، وضعیت زندگی بشر در یک واحد جغرافیایی - سیاسی، تأثیری در سرنوشت واحدهای دیگر نداشت، امروز نه تنها سرنوشت قاره‌ها به یکدیگر نزدیک شده، بلکه بشر در آستانه نزدیک شدن به سرنوشت مشترک با کائنات است. زمین و آسمان، طبیعت و ماورای طبیعت، گرسنگی و سیری، دارایی و ناداری، فرادستی و فرودستی، قاره‌ای و فلات قاره‌ای، صنعتی و غیرصنعتی همه به یکدیگر پیوند خورده و بشر در آستانه تأسیس یک حکومت جهانی واحد است. گرچه رقابت‌ها، کشمکش‌ها و جدال‌هایی بسیار سخت و خانمان برانداز، میان دوگانه‌های پیش گفته وجود دارد، اما سرنوشت مشترک در حال رقم خوردن است. اگر عموم مردم در جهان هنوز به خوبی این سرنوشت مشترک را احساس نمی‌کنند، اندیشمندان با هر نام دیگری که می‌خواهیم، روی آنها بگذاریم، برگزیدگان و نخبگان، خواص، تحصیلکردگان، فضلا، علما، فرهیختگان، دلسوزان و صلحا به نحو بسیار شدیدی نسبت به هر اتفاقی در گوشه و کنار جهان، احساس مسئولیت می‌کنند. به طوری که می‌توان گفت این احساس مسئولیت، تقریباً آسایش و آرامش را از آنها سلب کرده است، آرامش و آسایشی که در گذشته امکان پذیر بود، ولی اکنون نیست. به این معنا که در گذشته تأسیس یا استقرار جزیره‌ای خوشبخت در گوشه‌ای از جهان بدون درگیر شدن با نقاط دیگر، امکان حدوث داشت، ولی اکنون همه چیز در جهان به هم پیوسته است و این شاید مشیت زندگی و از الطاف خفیه الهی است، مگر خداوند از دانا یان هر قوم، پیمان نگرفته که نسبت به ظلم و گرسنگی مظلوم، ساکت ننشینند؟ مگر روایت نشده اگر کسی که فریاد یا مسلمانان، به گوشش رسید و پاسخ نداد، مسلمان نیست؟ بنابراین از هر منظری که به مسئله فلسطین نگاه

روشنفکران ایرانی و مسئله فلسطین ورود به مسئله فلسطین، ضرورتی حیاتی برای خوشبختی بشریت

حمید نوحی



کنیم؛ منظر انسانی، حقوق بشری، مصلحت‌های منطقه‌ای، تکلیف دینی، نجات مسلمانان از وضعیت فرودستی که چند صد سال است گرفتار آن هستند، آسایش و خوشبختی زیست کره، استقرار صلح پایدار در منطقه و جهان و حتی از منظر مبارزه با افراط گرایی و تروریسم که امروزه - که در حال حاضر به آفتی بزرگ تمدنی برای مسلمانان تبدیل شده، ورود در مسئله مناقشه اسرائیل و فلسطین، ضرورتی حیاتی برای خوشبختی بشریت است.

**مسئله فلسطین، هم‌به
لحاظ نمادین و هم در عرصه
واقعیت جاری روزمره
به مسئله تمامی بشریت
تبدیل شده است**

شاید پرسید که آیا یک مسئله منطقه‌ای را بیش از حد بزرگ نمی‌کنیم؟ آیا ناخودآگاه و از روی خودمحوربینی نمی‌خواهم مسئله اعراب و جوامع اسلامی را به مسئله نوع بشر تبدیل کنیم؟ پاسخ این است که خیر. مسئله فلسطین واقعاً مسئله‌ای جهانی است. دلایل آن به شرح زیر است:

- جنبه دینی و حقوقی مسئله با محوریت مسئله جهانی یهود و اسلام

- جنبه خاورمیانه‌ای (ژئوپولیتیک) آن و درگیری تمام قدرت‌های بزرگ جهان

- ریشه‌های تاریخی مکان‌های مقدس منطقه
- جنبه دیالکتیکی (جدلی)، روانی و اجتماعی مسئله

بنا به دلایل بالا مسئله فلسطین، هم به لحاظ نمادین و هم در عرصه واقعیت جاری روزمره به مسئله تمامی بشریت تبدیل شده است. اگر به واقعیت روزمره جوامع عربی و اسلامی نگاه کنید از شرق دور در مالزی تا مراکش و روز به روز بیشتر در درون جوامع غربی، این مسئله، عرصه سیاست و اقتصاد را دربر گرفته است. از هنگام اشغال فلسطین، گفتمان جنگ و صلح، انقلاب و اصلاح، خشونت و عدم خشونت، رواداری و بیگانه‌ستیزی، تأویل‌ها و تفسیرهای درون دینی، بیداری اسلامی و به طور کلی تمام شکل‌های

در این دوره از تاریخ که مادر آن قرار داریم. افراط‌گری در دنیای اسلام از هر نوع و در هر سطح آن، از الگوهای پوشش بانوان برای حفظ هویت گرفته تا عملیات‌های انتحاری و تروریستی واکنشی جدی در برابر این جنایت‌ها و مظالم است



حیات مسلمانان تحت تأثیر این شکل‌های ظالمانه قرار گرفته است. هیچ حکومت و نظام سیاسی در دنیای اسلام اعم از دینی و غیردینی نمی‌تواند در مدار این مسئله قرار گرفته و نسبت به آن بی‌طرف بماند. این یک انتخاب یا اراده نیست؛ واقعیتی است که خود را به احاد افراد جوامع و نظام‌های سیاسی تحمیل می‌کند. دست کم، پیروان سه دین بزرگ، درگیر این مسئله هستند و به واسطه این سه دین، کشورهایی نظیر هند، چین، ژاپن و امریکای لاتین نیز خواه‌ناخواه به طور غیرمستقیم درگیر این مسئله هستند. این یک جبر تاریخی و ضرورت اجتماعی است. انتخاب من، شما و دیگری نیست. از این نظر نگارنده گرایش دارد در زوایای ذهن اسطوره‌ای یا اسطوره‌های ذهنی و تاریخی خود این مسئله را به فراتر از مرزهای زمانی و مکانی منتقل کرده، جنبه‌ای کائناتی به آن بدهد: نزاع خدا و شیطان. در این نگاه از اسطوره‌های دینی و روایت‌هایی نظیر خدا و شیطان سارتر، فاوست گونه و حتی فرانکشتاین مری‌شلی برای بیان منظور کمک می‌گیرم. منظور از اشاره به این روایت‌ها جنبه شیطانی مسئله است. در این روایت‌ها، شیطان نطفه فتنه‌هایی را در جهان می‌کارد یا انسان به دست خود بذره‌های مسمومی را در جهان می‌پاشد که تا ابد الابد به طور جبری یا خودبه‌خودی و بدون امکان رهایی از آن موجب نزاع دائمی میان انبای بشر می‌شود. این نزاع، از نگاه سیاستمداران، شاید پایانی نزدیک داشته باشد. به این صورت که بالاخره طوعاً و کرهاً قدرت‌های بزرگ منطقه‌ای بتوانند کشورها و جوامع مرزی درگیر در مسئله را به نوعی راضی به صلح مسلح یا مصالحه و آشتی نمایند، اما از آنجا که شالوده‌های این آشتی نمی‌تواند بر اساس عدالت قرار گیرد، این زخم در دنیای اسلام، باقی خواهد ماند و جهان را درگیر پرسش از عدالت، ظلم و زور می‌کند. این همان جنبه شیطانی و الهی مسئله است. آنجا که شیطان به خدا گفت از پیش و پس و چپ و راست این بشر مخلوق تو، در خواهم آمد و خدا به او تا سرآمد مقرر، مهلت داد. اگر به نگارنده ایراد گرفته شود که او چه قدر از کاهی کوه می‌سازی، پاسخش این است که به دنیا نگاه کنید؛ به القاعده، طالبان، سلفی‌ها و ده‌ها گروه و سازمان تروریستی، مبارز یا انقلابی دیگر که سازمان‌هایی که جنبه انتقامجویی شده در مرام و رفتارشان بر هر جنبه دیگر قالب است. قرائت

دینی و قرآنی آنها غالباً تحت تأثیر زخمی است که به خاطر جنایت‌های صهیونیستی بر پیکر دنیای اسلام وارد شده. در این دوره از تاریخ که مادر آن قرار داریم، افراط‌گری در دنیای اسلام از هر نوع و در هر سطح آن، از الگوهای پوشش بانوان برای حفظ هویت گرفته تا عملیات‌های انتحاری و تروریستی واکنشی جدی در برابر این جنایت‌ها و مظالم است؛ جنایت‌ها و ظلم‌هایی که در زمینه‌های فکری و ایدئولوژیک آن در نیمه دوم قرن نوزدهم تا تأسیس صهیونیسم جهانی به رهبری هر متصل و خانواده و زمینه‌های سیاسی آن در جنگ جهانی اول فراهم شد و جنگ جهانی دوم و یهودکشی آلمانی‌ها چاشنی آن شد و سرانجام ابزار خوبی برای انواع و اقسام سوءاستفاده‌ها و سوداگری‌ها در اختیار روسیه شوروی و حکومت‌های غربی و گروه‌ها و مخفل‌های یهودی و مسیحی اسلام‌ستیز قرار داد. خلاصه وضعیتی را در جهان به وجود آورد که بنابر یک ضرب‌المثل فارسی همواره به نام عیسی، به شکم موسی می‌رود. وضعیت پارادوکسیکال (متناقض) بسیار پیچیده‌ای که مسلمانان درگیر آن هستند و برون‌رفت از آن بسیار مشکل است. در این میان نمی‌دانند چه کنند و به قول نمای شاعر قیای ژنده خود را به کدامین شب تاریک بیاویزند؟ شاید این یک آزمون تمدنی برای مسلمان‌ها باشد که چگونه با این معضل بزرگ و با این «وضعیت شیطانی» مقابله کنند. فکر می‌کنم، «وضعیت شیطانی» واقعاً نام بی‌مسمایی برای این وضعیت نیست. وضعیتی که در آن از یک سو کشورهای مسلمان سایه هیچ وجه دارای حکومت‌هایی توانا برای مقابله با این وضعیت پیچیده نیستند و از سوی دیگر مسلمان‌های زخم خورده که چاره‌ای جز این که با آتش زدن خود، خویش را به خرمن دشمن بزنند و همواره لطمات جبران‌ناپذیری دیده، زخم‌های بیشتری بخورند و باز با پیش بکشند، نداشته باشند. نگاه کنید سرگذشت مبارزات فلسطینی‌ها را طی بیش از یکصدسال، سرگذشت آرمان‌های دولت‌های ملی آزادیبخش و استقلال‌طلب مسلمان‌ها همچون جمال عبدالناصر، احمد سوکارنو، انقلاب الجزایر، احزاب چپ و راست و... مسلمان‌های جهان با وجود تمام هیاوها و رجز خوانی‌ها، رهبران‌شان در دوره‌های بی‌درپی و باعناوین و شکل‌های متنوع، مرتب از چاله‌ای به

چاهی افتاده‌اند. در این میان مردم بینوا، در خون و غم و اندوه خود بیش از پیش غوطه‌ور شده‌اند. از همه تأسف‌انگیزتر حملات گروه‌های افراطی تروریستی و انتقام‌جویی‌های کور، بی‌منطق و ساده‌پندارانه در کشورهای مسلمان است که به هیچ‌وجه آینده‌خوش فرجامی ندارد. همین‌وجه مسئله است که حل مشکل دنیای اسلام (امت وسط) را بیش از پیش پیچیده و لاینحل کرده است. متأسفانه این پدیده خود، یک پارادوکس در جهان اسلام است. از یک‌سو نفس‌قیام و مبارزه در برابر این تجاوز تاریخی، حق مسلمانان است و از سوی دیگر این شکل از مبارزه سرانجامی جز شکست و عقب‌گرد نخواهد داشت. از یک‌سو انگیزه‌ها و ریشه‌های تاریخی قوی دارد، از سوی دیگر این گونه قرائت دینی، خطری تمدنی برای دنیای اسلام است. از این‌رو مسلمان‌ها جز این راهی ندارند که با تشکیل در نهادها و تشکیل دولت‌ها و حکومت‌های کارآمد و مجهز به بینش و جهان‌بینی اصیل و پیشرو و با بالاترین سطح دانش‌های نظری، علمی و فنی به رویارویی با این «وضعیت شیطانی» بروند؛ جز این راهی وجود ندارد. در وضعیت عقب‌افتادگی نمی‌توان به مقابله با جهان پیشرفته رفت. حلقه معیوب همین جاست. دنیای اسلام، چند قرن است در درون این حلقه معیوب یا دور باطل گرفتار شده، از یک‌سو نیازمند دولت‌ها و حکومت‌های طراز اول است و از سوی دیگر ایجاد دولت‌های طراز اول در گرو جامعه‌ای پیشرفته است و برون‌رفت از این حلقه معیوب هیچ راهی جز گسترش و تقویت جوامع مدنی و حرکت از پایین ندارد. به روند برآمدن

صهیونیست‌ها و چیره‌شدن آنها در مسئله فلسطین و تشکیل دولت اسرائیل نگاه کنید. با نقل یک بند از دانشنامه فارسی در مدخل واژه فلسطین در این مورد به کلام خود پایان می‌دهم؛ «سال‌های میان ۱۹۲۳ و ۱۹۲۸ دوره اصلاح و توسعه بود. زمین‌ها احیا و صنایع جدید پایه‌گذاری می‌شد و در جوامع یهودی، کشاورزی علمی و مزارع نمونه اشتراکی فعالیت را آغاز کردند و به تأسیس شرکت‌های تعاونی پرداختند. ضمن آبادی مناطق روستایی، شهرها نیز آباد می‌شدند (بخصوص شهر تل‌آویو، که صرفاً یهودی‌نشین بود). توسعه ارتباطات و امور عام‌المنفعه نیز با گسترش شهرها و روستاها توأم بود.»

تفاوت معناداری در موضع‌گیری روشنفکران و نواندیشان دینی پیش و پس از انقلاب وجود دارد. می‌توان از نوعی کرختی و بی‌تفاوتی در مسئله فلسطین صحبت کرد. این بی‌تفاوتی منحصر به روشنفکران و نواندیشان دینی نیست، بلکه در میان عموم مردم نیز دیده می‌شود. علت این بی‌تفاوتی در سطح جهانی عبارت از تغییر گفتمان جهانی از چپ به راست، پس از فروپاشی بلوک شرق و فراز آمدن اندیشه و جهان‌بینی نولیبرالیستی در تمامی عرصه‌ها و بخش عمده‌ای از جهان است. در سطح ایران علت این بی‌تفاوتی عبارت است از متولی‌گری تنگ‌نظرانه حاکمیت در دفاع از آرمان‌های فلسطین، که موجب نوعی دافعه شده است. پیش‌نیاز ایفای نقش روشنفکران و نواندیشان دینی ایران در برابر این مسئله به‌طور خلاصه عبارت است از: آزادسازی و انبساط فضای سیاسی توسط دولت‌ها و حاکمیت. ■

مسلمان‌ها جز این راهی ندارند که با تشکیل دولت‌ها و حکومت‌های کارآمد و مجهز به بینش و جهان‌بینی اصیل و پیشرو و بالاترین سطح دانش‌های نظری، علمی و فنی به رویارویی با این «وضعیت شیطانی» بروند



نشر صمدیه به زودی منتشر می‌کند:
بررسی آیین‌های زرتشت کهن، میترا، مسیح،
مزدک و زرتشت جدید
مؤلف: عزت‌الله معظمی گودرزی

روشنفکران ایرانی و مسئله فلسطین

فلسطین: ضرورت رویکردی دیگر

گفت و گو با احسان شریعتی



■ پرسشی که در مقدمه مطرح می‌شود این است که به نظر شما چه دلایل و ضرورت‌هایی برای ورود یا عدم ورود روشنفکران و اندیشمندان به مسئله مناقشه‌ی اسراییل و فلسطین وجود دارد؟ آیا نواندیشان دینی و روشنفکران باید نسبت به این مسئله تعیین نسبت نمایند یا اینکه این مسئله فی‌نفسه ارتباطی با وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی و فکری آنان ندارد؟

□ مسئله فلسطین چند بعد دارد. یک ساحت آن جهانی است و در سطح روشنفکری جهانی همواره این بحث مطرح بوده و هست، برای نمونه ادوارد سعید به فرانسه می‌رود تا سارتر و فوکو را پیدا کند و از آنها بخواهد نسبت به این موضوع، موضع فعال‌تری بگیرند. حتی از این موضوع انتقاد می‌کند که روشنفکران غربی تاکنون در این رابطه موضع مورد انتظاری اخذ نکرده‌اند. سارتر، گاه مواضعی بینابین و دوپهلو گرفته بود و همین باعث شد همسر فرانتس فانون مقدمه سارتر بر کتاب «دوزخیان روی زمین» را در چاپ‌های بعدی حذف کند. معضل فلسطین به عنوان یک محل نزاع جهانی طبعاً در بین روشنفکران مطرح بوده؛ پیچیدگی این موضوع در آن است که به دلیل سرکوب یهودیان در اروپا توسط نازی‌ها، اروپا نسبت به این واقعه احساس گناه و مسئولیتی اخلاقی می‌کند. ایده مهاجرت یهودیان به فلسطین در گذشته، تنها توسط اقلیتی صهیونیست مطرح می‌شد و در میان جامعه یهودی به این دلیل که از دیرباز به صورت پراکنده در جوامع غربی ریشه دوانده بود، جدی گرفته نمی‌شد. اما پس از جریان نسل‌کشی و هولوکاست، جامعه یهود به این دعوت جلب شد. در واقع، نازیسم در تحقق آرمان صهیونیسم و مهاجرت یهودی‌ها و به هم خوردن تعادل خاورمیانه نقش اصلی را داشت. سیاست‌های استعماری و انگلیسی هم که می‌خواست جای پای خود را حفظ کند، از این موضوع که یک اقلیت قومی-عقیدتی، کشوری در برابر اکثریت عرب و مسلمانان بسازد، حمایت کرد. از این طریق، غرب می‌توانست در تحولات این منطقه نقش بیشتری بازی کند. در گذشته

این تمدن‌ها، مفهوم راسیسم و ناسیونالیسم نژادی (که یک پدیده مدرن است) وجود نداشت. در امپراتوری‌های اسلامی، یهودیان حضور داشتند و حتی در قدرت هم مشارکت داشته‌اند. اقوام مختلف با آیین‌های مختلف دینی با یکدیگر آمیختگی یا همزیستی مسالمت‌آمیز داشتند. حوادثی که در تاریخ اروپا رخ داده بود، مانند سرکوب یهودیان توسط مسیحیان و در دوره‌های جدید، ظهور آنتی‌سمیسم^(۱) و راسیسم [نژادپرستی] هیچ‌گاه در قلمرو اسلامی وجود نداشته‌است. ورود دیدگاه‌های نژادی و ناسیونالیستی به شکل مصنوعی به قلمرو کشورهای اسلامی و عربی و آفریقایی باعث شد تجربه‌هایی مشابه نسل‌کشی در رواندا - که دو قبیله تو تسی‌ها و هوتو‌ها با هم درگیر شدند - بروز یابد. یکی از انسان‌شناسان غربی در مورد پدیده نسل‌کشی در رواندا این چنین تحلیل می‌کرد که اروپایی‌ها به یکی از این تیره‌ها تلویحاً این گونه انتقال آگاهی دادند که «شما از قوم دیگر برترید». حالتی مانند یهودیان که خود را قوم برگزیده می‌دانند - در صورتی که پیش از آن در این قبایل مفهوم می‌به‌عنوان نژاد وجود نداشت. اندیشه‌های نژادی در سده گذشته در ایران هم وارد شد و ما ایرانیان خود را آریایی پنداشتیم و دیگران را ترک، تاتار، عرب و... که گویی کمتر ایرانی هستند! در خاورمیانه هم چنین دیدگاه‌هایی به وجود آمد. از نظر آیینی، یهودیان خود را قوم برگزیده می‌دانستند. اما این با معنای دینی-عقیدتی که در قرآن هم آمده به کلی متفاوت است. خدا قوم ابراهیمی مظلومی را برمی‌گزیند تا با ابلاغ توحید و عدالت نجاتشان دهد. والسلام. یهودیان خود را فرزندان ساره می‌دانستند و عرب‌ها را فرزندان محروم از ارث هاجر، کنیز سیاهپوست. به تدریج در دوران صهیونیسم القاشد که یهودیان از عرب‌ها، از نظر نژادی هم برترند. پس صهیونیسم، بیشتر حاصل اندیشه مدرن ناسیونالیستی است تا دینی، هر چند با مسائل دینی هم بدون باور، آمیخته شده باشد. زیرافرهنگ یهود پیش و بیش از امرایمانی - شخصی جنبه تمدنی - قومی دارد. هانا آرنت، نقل‌خاطره می‌کند که در کلاس تعلیمات دینی به معلم گفتم خدا را ناباورم، پاسخ داد مگر من از اعتقاد شخصی‌ات پرسیده‌ام؟ تو باید فرهنگ‌ات را بشناسی! این یکی از تفاوت‌های بنیادی مسیحیت و یهودیت است. به این ترتیب، براساس معیارهای قومی، دینی، فلسطین تجزیه و ناپدید شد و اسراییل

به وجود آمد. لذا از آنجا که جنگ دوم جهانی در این رخداد نقش داشت مسئله فلسطین همواره مناقشه‌ای جهانی بوده است. و به همین دلیل مسئله فلسطین تا این اندازه اهمیت یافت و روشنفکران و کشورهای جهان با آن درگیر بوده و هستند. این که قدرت‌ها در برابر این موضوع، موضع گیری دارند، امریکا با اسرائیل مانور نظامی برگزار می‌کند و در غرب بین فلسطینی‌ها و اسرائیلی‌ها تبعیض می‌گذارند، پاشنه آشیل سیاست خارجه غرب در عرصه حقوق بین الملل و حقوق بشر به شمار می‌آید که خود حاکی از سیاست دو گانه «یک بام و دو هوا» است. حتی در کشورهایی چون آفریقای جنوبی که نظام آپارتاید وجود داشت، غرب نسبت به آن موضع منفی داشت و در نهایت هم این نظام‌ها فروپاشیدند. اما در مورد مسئله اسرائیل، روشنفکران غربی هم به دلیل مسائلی که گفته شد (سابقه تاریخی و مسئولیت‌های اخلاقی) موضع شایسته و بایسته‌ای نگرفتند و این از تناقضات رویکرد قدرت‌های غربی است و البته تضاد بین شمال و جنوب در سطح جهانی هم در اینجا خود را نشان می‌دهد.

مسئله فلسطین یک بعد منطقه‌ای که در آن مسائل خاورمیانه و دنیای عرب و اسلام مطرح می‌شود، هم دارد. وقتی جنگ اعراب و اسرائیل به وجود آمد، مسئله فلسطین به کل اعراب ارتباط پیدا کرد و اسرائیل با همه کشورهای عربی درگیر شد. در بُعد اسلامی هم کل جهان اسلام با برادران هم کیش خود، احساس همبستگی دارند. وانگهی فلسطین و قدس که به لحاظ تاریخی و دینی ارض مقدس ادیان ابراهیمی و میدان نبردهای رومیان، بیزانسی‌ها، پارسیان، فاطمیون، سلاجقه، مغول‌ها، صلیبی‌ها، عثمانی‌ها و... بوده‌اند، هنوز ساحت بین‌الادیانی و بین‌المللی خود را حفظ کرده‌اند.

در ایران در حوزه روشنفکری، مسئله پس از جنگ‌های اعراب و اسرائیل، مطرح شد. در یک دوره میان برخی از شاگردان خلیل ملکی این توهم به وجود آمد که چون روش کبیوتص یا تعاونی‌های اشتراکی کشاورزی اسرائیل یک روش اقتصادی و سوسیالیستی موفق بوده‌است، اسرائیل در مجموع هم می‌تواند تجربه و مدل مثبتی برای خاورمیانه باشد. و در آن زمان امثال علی اصغر حاج سید جواد و علی شریعتی، پاسخ آن توهم را دادند.

سپس، از آنجا که شاه و اسرائیل متحد استراتژیک بودند، در جنبش انقلابی ایران

نسبت به فلسطین توجه خاص شد و رفت و آمد به آنجا آغاز شد. از گروه‌های چپ اسلامی و مارکسیستی تا جریان‌های ملی، با فلسطین همبستگی داشتند و حتی گروهی به نام فلسطین به وجود آمد.

به این ترتیب، پیشینه‌های تاریخی و ابعاد بین‌المللی، منطقه‌ای، ملی و دینی با هم جمع می‌شود و موضوع فلسطین بدل به کانون توجه ویژه‌ای می‌شود که از دعوایی میان دو قوم فلسطینی و یهودی در یک منطقه محدود فراتر می‌رود. البته هر یک از این ابعاد را باید جداگانه بررسی کرد، و گر نه صبغه جنگ‌های صلیبی و مناقشات قومی و نزاع‌های بینا-ادیانی به خود می‌گیرد. حال آن که واقعیت بسیار ساده است. اگر بپذیرند که منطقه خاورمیانه باید عاری از سلاح کشتار جمعی شود، حق تعیین سرنوشت ملت‌ها شناسایی شود، فلسطینی‌ها در سرزمین خویش (و با مرکزیت قدس) صاحب دولت شوند، تمامی آوارگان بازگردند و تداوم اشغال اراضی که از راه جنگ به دست آمده، مشروعیت حقوقی ندارد و این مسئله برخلاف گذشته باید از راه حقوق بشر و ملل قطعاً حل شود، بن بست بحران شکسته می‌شود.

■ به‌طور خاص اگر بخواهیم در مورد ایران، نوع پرداختن به مسئله فلسطین را بررسی کنیم و نوعی تفکیک زمانی میان پیش و پس از انقلاب اسلامی داشته باشیم، به نظر می‌رسد در موضع‌گیری روشنفکران در این دو دوره تفاوت محسوسی وجود دارد. ظاهراً در میان روشنفکران پیش از انقلاب این مسئله پررنگ‌تر بود و پس از انقلاب کمرنگ‌تر شد. به نظر شما چنین تفاوتی وجود دارد و اگر آری، علت آن چیست؟

□ این تفاوت محسوس و علت آن نیز روشن است. نظام و حاکمیت پس از انقلاب، همواره روی مسئله فلسطین تأکید داشته‌است. از روز اول پیروزی انقلاب، یاسر عرفات به تهران می‌آید و مسئله فلسطین در گفتمان سیاسی یا تبلیغاتی ایران جایگاه مرکزی پیدا می‌کند و در نظام سابق خلاف آن صادق بود. لیکن پس از انقلاب، به دلیل فاصله و نقد روشنفکران و... و دافعه تبلیغات رسمی میان مردم، شاهد نوعی واکنش احساسی عام و حتی رشد نوعی راست‌روی شبه ناسیونال-نولیبرال هستیم که روی مسئله فلسطین دعوت به تجدیدنظر می‌کند. در برخی گرایش‌های ناسیونالیستی اظهار می‌شود که چرا باید در مسئله‌ای که به ما ارتباط مستقیم ندارد، این قدر دخالت کنیم و به آن پردازیم؟ اول باید

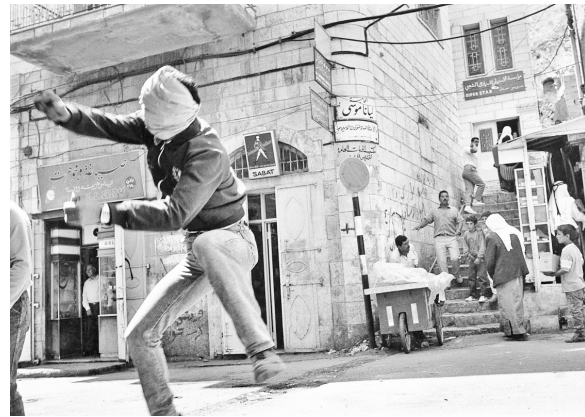
فلسطین و قدس که به لحاظ تاریخی و دینی ارض مقدس ادیان ابراهیمی و میدان نبردهای رومیان، بیزانسی‌ها، پارسیان، فاطمیون، سلاجقه، مغول‌ها، صلیبی‌ها، عثمانی‌ها و... بوده‌اند، هنوز ساحت بین‌الادیانی و بین‌المللی خود را حفظ کرده‌اند



مسائل خود را حل و فصل و منافع خود را پیگیری کنیم. دیدگاهی که در نظام سابق هم وجود داشت. فروکش کردن ایدئولوژی‌های چپ و انقلابی و تفوق ایدئولوژی راست محافظه کار و لیبرال نیز باعث شد که پرونده انقلاب و جنبش‌های مقاومت نهضت‌های رهایی‌بخش ضداستعمار و نگرش نسبت به امپریالیسم - که باید پذیرفت پیش از این به شکلی بسیار قالبی و شماتیک توسط نیروهای چپ بیان می‌شد - زیر سؤال برود. مسئله فلسطین هم تحت تأثیر همین تغییر گفتمان و شیفت پارادایمی قرار گرفته و حتی زیر سؤال رفته‌است. این گرایش در شماری از شعارهای جوانان و طبقه متوسط شهری نیز دیده می‌شود.

■ به نظر شما تغییر گفتمان از چپ به راست و از سوسیالیسم به لیبرالیسم تا چه اندازه روی این مسئله تأثیر داشته و آیا می‌توان چنین خط‌کشی‌ای را پذیرفت؟ ما پیش از انقلاب چهره‌ای مانند مهندس بازرگان را داشته‌ایم که در دسته‌بندی‌های کلیشه‌ای و رایج به عنوان یک فرد لیبرال شناخته

چپ دولتی و مارکسیسم - که در نظام‌هایی مانند شوروی تجلی پیدا کرده بود با فروپاشی شوروی فروکش کرد، اما چپ به معنای جنبش‌های عدالتخواه و اعتراض به وضع موجود در غرب، شرق و جنوب، هنوز و همچنان با کلامی نو زنده است



می‌شود، در حالی که مهندس بازرگان هم روی مسئله فلسطین موضع گیری جدی داشته است. به نظر شما عدم حساسیت روشنفکران به مسئله فلسطین را می‌توان فقط با تغییر گفتمان توجیه و تحلیل کرد؟

□ تنها با تغییر دوران و گفتمان و مناسبات استراتژی یک وجود متحدان و مؤلفان در منطقه و... نمی‌توان این گرایش را توجیه کرد. باید دید چرا گفتمان چپ فروکش کرده است. این موضوع، ریشه‌یابی بیشتری می‌خواهد. از نظر من، هر چند چپ دولتی و مارکسیسم - که در نظام‌هایی مانند شوروی تجلی پیدا کرده بود - با فروپاشی شوروی فروکش کرد، اما چپ به معنای جنبش‌های عدالتخواه و اعتراض به وضع موجود در غرب، شرق و جنوب، هنوز و همچنان با کلامی نو زنده است. در ایران به طور خاص به این دلیل که به نام انقلاب، عدالت، فلسطین،

ارزش‌های شبه‌چپ و همچنین آمیختگی با زبان دینی سنتی، مسئله فلسطین موضوع تبلیغات رسمی شده است، اقبال مردم و روشنفکران به اندیشیدن به این مسئله افت کرده است. و حتی در اپوزیسیون، گاه ضد ارزش‌ها جذابیت پیدا کرده‌اند. برای نمونه سخن از عدالت گفتن با پوپولیسیم، یکی گرفته می‌شود. یا اینکه ادعا می‌شود که «دعوی فلسطین و اسرائیل به ما ارتباطی ندارد». یا این که الگوی سوسیالیسم نتوانسته در هیچ کشوری موفق باشد و در اقتصاد، تنها الگوی لیبرالیسم موفق بوده است. هم در سطح جهانی و هم در ایران به علت عدم کارایی تبلیغات رسمی نظام‌های حکومتی مدعی عدالت، گرایش به راست و محافظه کاری به وجود آمد و مفاهیم و تقسیم‌بندی‌های گذشته زیر سؤال رفت. البته قالبی بودن و غیر علمی بودن برخی عقاید جز می‌چپ سنتی و دولتی به ضرورت، مورد بازبینی قرار گرفته‌اند، اما گاه از این حد فراتر رفته و اصل آرمان و دعوی عدالت مورد تحریف قرار می‌گیرد. حتی در سطح حقوقی، برای نمونه گویی مسئله فلسطین مسئله‌ای مبتلابه ما و جهان نیست و منافع ما از فلسطین و بقیه مردم منطقه جداست.

بر خلاف بینشی که در نظام سابق، موجود بود و ممکن است در زمان حال و نظام حاضر هم بقایایی از آن وجود داشته باشد، منافع ملی ما متفاوت از منافع منطقه ما و ملت‌های همجوار و همسایه نیست و به دلیل منابع مشترک زیرزمینی و روزمینی، به شکل اتحادیه و کنفدراسیونی باید منافع خود را حفظ کنیم. پس، از نظر منافع، برای نمونه با اعراب نزدیک‌تریم تا قدرت‌های غربی و شرقی. چرا اتحادیه اروپا به وجود آمد؟ اروپاییان می‌دانستند که در تاریخ، همیشه میان آلمان‌ها، فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها جنگ بوده است، ولی بر اساس معیارهای علمی و ژئوپولیتیک به این نتیجه می‌رسند که مافارهای مشترک هستیم و منافع مشترک داریم، در نتیجه باید اتحادیه‌ای تشکیل دهیم و پول واحدی داشته باشیم و در برابر امریکا و چین که رقیب اقتصادی و خطرات بالقوه‌ای هستند و ممکن است اقتصاد ما را از هم بپاشانند، مقاومت کنیم. چنین بینشی باید در خاورمیانه هم به وجود آید تا از تنش‌های قومی، بینادینی، مصنوعی و مشکوک کاسته شود.

مسئله فلسطین می‌تواند تمام کشورهای منطقه را به هم پیوند دهد. این حرف به این معنا نیست که ما با اقلیت یهودی از نظر نژادی، فرهنگی و دینی مشکل داریم. ما تنها با یک ایدئولوژی سیاسی تو سعه طلب و معادلات استراتژیکی که

پس پشت آن اسرائیل است، مشکل داریم. قوم یهود، فرهنگ، دین و تاریخی دارد که بر اساس آن می‌تواند دولت خود گردان خود را داشته باشد، اما این موضوع نباید به قیمت تضییع حقوق فلسطینی‌ها و مردم سرزمین‌های دیگر تمام شود. تا این اواخر سرزمین‌های سینا و بلندی‌های جولان در اشغال اسرائیل بوده یا هستند. هر فرد مبارزی که به حقوق بشر اهمیت دهد - گذشته از این که گرایش ایدئولوژیک چپ و راستی داشته باشد - بر اساس حقوق بشر و حقوق بین‌الملل باید از انسان‌ها و مردمی که زیر ستم هستند، حمایت کند. حال این قوم می‌تواند سیاهان آفریقا باشند یا اعراب فلسطین. به همین دلیل است که امثال بازرگان در پیش و پس از انقلاب رویکردی ثابت داشته‌اند. تفکر ملی - مذهبی هم پیش و پس از انقلاب در گفتمان خود در مورد فلسطین، تغییری ایجاد نکرده است. البته نسبت به گذشته بهتر می‌فهمیم که مشکلات کدامند یا فلسطینی‌ها چه مشکلاتی خاص خود دارند، یا این که اقلیت‌ها، دگراندیشان، دیگر ادیان و اقوام چه حقوقی دارند. روابط شرق و غرب و شمال و جنوب بسیار پیچیده‌تر از آنچه فکر می‌کردیم، است. همه تأکیدها و حساسیت‌های برحق است که پس از انقلاب قوت یافته و درست هم هستند. اما پاک کردن اصل و صورت مسئله فلسطین تا زمانی که راه حلی عملی برای آن ارائه نشود، محال و محیرالعقول است.

■ **با توجه به مجموع شرایط موجود (رسمی شدن تبلیغات برای فلسطین، تغییر گفتمان و...) که می‌توان آنها را از دلایل کم‌رنگ شدن نقش آفرینی روشنفکران در جریان فلسطین برشمرد، به نظر شما با توجه به این موضوع که روشنفکران نقش مهمی در آگاهی بخشی جامعه دارند و شما هم تأکید کردید که لازم است روشنفکران در این زمینه فعال شوند، چه راهکار و زمینه‌هایی برای ایفای نقش فعال تر روشنفکران در برخورد با مسئله فلسطین وجود دارد؟**

□ به نظر من با مسئله فلسطین باید روشن‌تر و مشخص‌تر از گذشته ارتباط برقرار کنیم. روشنفکر، می‌تواند این کار را برای جامعه خود انجام دهد. از آنجا که از نظر جغرافیایی میان فلسطین و ایران فاصله وجود دارد و در تاریخ هم فلسطین از شامات و حوزه فرهنگی عرب بوده است، باید با روشنفکران فلسطینی وارد گفت‌وگوی زنده و رودر وتری شویم. مشکلات فلسطینی‌ها در عرصه‌های گوناگون صرف نظر از این که چه گرایش سیاسی‌ای دارند (و برای نمونه زیر نفوذ فتح یا حماس یا... است)،

**هر فرد مبارزی که به
حقوق بشر اهمیت دهد -
گذشته از این که گرایش
ایدئولوژیک چپ و راستی
داشته باشد - بر اساس
حقوق بشر و حقوق
بین الملل باید از انسان ها
و مردمی که زیر ستم
هستند، حمایت کند.
حال این قوم می تواند
سیاهان آفریقا باشند
یا اعراب فلسطین**



برای این منظور باید همدلی بیشتری با فلسطین بیاییم که به لحاظ نظری این وظیفه روشنفکران است. می دانیم که اثرات تفکر عرب ستیزی و ناسیونالیستی که در زمان شاه تبلیغ می شد، هنوز در جامعه باقی مانده است، باید رفع می شد، حال آن که متأسفانه تشدید هم شده است. تمدن ما، فرهنگ اقوام ما بویژه در جنوب ایران، و زبان فارسی، همه آمیخته با عربی است و اقوام کرد و ترک، عرب، بلوچ و فارس و... در ایران در هم تنیده اند. ما با زبان های مختلف منطقه هم روابط فرهنگی تأثیر گذارتری داشته ایم. در حوزه دینی هم روشنفکران مسلمان وظیفه دارند با روشنفکران عرب ارتباط و تبادل رأی داشته باشند. در سال های اخیر به مناسبت ترجمه آثار علی شریعتی و ترجمه سایر آثار روشنفکران مصری ارتباط هایی میان ما وجود داشته و ما با روشنفکران مصری، لبنانی، عراقی و... تا حدی آشنایی داریم. شاعران و نویسندگان فلسطینی در سطح جهانی شناخته شده و مطرحند. ما هم باید آنها را بشناسیم و با آنها ارتباط ذهنی و روحی برقرار کنیم. به دلیل دوری از اذهان عمومی است که وقتی اتفاقی در فلسطین می افتد جز در تبلیغات رسمی و حکومتی، تحرکی خودانگیخته در جامعه نمی بینیم. اگر این مسائل مطرح شوند حمایت از فلسطین در ایران از حالت انتزاعی و انحصاری کنونی بیرون می آید. ■

پی نوشت:

- ۱- آنتی سمیتیزم به معنی نفرت از یهودیان با انگیزه های نژادی می باشد.
- ۲- دو قوم هوتو و توتسی در کشور رواندا (کشوری کوچک در مرکز آفریقا) تا قبل از رسیدن استعمارگران آلمانی همزیستی مسالمت آمیزی داشتند. آلمان ها در رواندا سیاستی را در پیش گرفتند که اقلیت توتسی که نسبت به اکثریت هوتو ثروتمندتر، قویتر و پویتر و روشن تری داشتند از امکانات بهتر زندگی و قدرت بیشتری برخوردار شدند. این سیاست توسط بلژیکی ها که سرپرستی مستعمره رواندا را بعد از جنگ جهانی اول برعهده داشتند و مبلغان مسیحی کلیسای کاتولیک روم که از قرن ۱۹ در رواندا حضور داشتند، ادامه یافت. توتسی ها که ملت درجه یک حساب می شدند عموماً با هوتوها که درجه دو به شمار می آمدند رفتار ارباب و رعیتی پیدا کنند که به نفرت عمیق هوتوها می انجامید. از سال ۱۹۶۱ که رواندا استقلال خود را به دست آورد، درگیر جنگ داخلی و شماری کشتار کوچک بود، ولی فاجعه سازمان یافته اصلی در سال ۱۹۹۴ اتفاق افتاد. در ۶ آوریل سال ۱۹۹۴، هوایمی حامل هابیاریماننا، رئیس جمهوری وقت رواندا که از اعضای قبیله هوتو و رئیس جمهور بروندی بود، در اثر شلیک موشک در نزدیکی فرودگاه

مورد بررسی قرار گیرد. برخلاف گذشته، باید بدنه مردم فلسطین، در ابعاد اجتماعی و فرهنگی، بیش از گروه های سیاسی ارتباط برقرار کرد. جامعه ما با مردم و فرهنگ فلسطین آشنایی کمی دارد. به طور کلی، با روشنفکران عرب و مسلمان و سایر روشنفکران منطقه و جهان جنوب ارتباط و تبادل ناچیزی داریم. باید ارتباط زنده و گفت و گوی سازنده به نحوی اتفاق بیفتد که آثار و نظرات یکدیگر را بشناسیم. نتیجه این که ارتباط میان ملت های ما گنگ و نامفهوم و دورادور است. حمایت از این مردم نیز فقط در سطح شعار و تبلیغات وجود دارد، برای نمونه در قیاس با مورد لبنان که آشنایی و ارتباط بیشتری داریم، ارتباط با فلسطین محو و دور تر است. در تبلیغات حاکم نیز مسئله، صرفاً سیاسی است و دوری و نزدیکی با گروه ها مدنظر است. بگذریم از این که همین دوری و نزدیکی ها نیز گاه با ابهام هایی روبه رو است!! این مشکلات نشان می دهد که باید از همه تجارب گذشته فراتر برویم. در گذشته شخصیت های تاریخی و کارزماتیکی بوده اند، مانند عرفات، که با آنها ارتباط نزدیکی داشته ایم (خصوصاً در جریان بزرگداشت هجرت دکتر علی شریعتی) و پس از انقلاب نیز به ایران آمد. از این موارد که بگذریم، فراتر از ارتباط های سیاسی و سازمانی با احزاب، باید در مسائل فرهنگی و اجتماعی با مردم فلسطین ارتباط برقرار کرد تا مسائل و مشکلات آنها و تبعیض هایی که با آن روبه رو هستند، از طریق نیروهای مستقل و مدنی برای ما یادآوری شود. دیگر اینکه از فلسطین بیش از این که از موضع دینی و سیاسی دفاع شود، باید از نظر انسانی و حقوق بشری دفاع کرد. پدیده هایی مانند انتفاضه که در اروپا به «انقلاب سنگ ها»ی کودکان فلسطینی موسوم شد، افکار عمومی جهان را تکان داد. این که مردمی با دست خالی یا با سنگ روبه روی یک ارتش تأین دندان مسلح و مجهز به سلاح اتمی ایستاده اند، روی افکار مردم جهان تأثیر زیادی گذارد. انتفاضه که تا حدودی از مُدل انقلاب مردم ایران با دست خالی الهام گرفت پدیده ای جاذب بود که در بهار عربی هم از آن الگو گرفته شد و از مبارزات مسلحانه و مشی ترور و... موفق تر عمل کرد. انتفاضه به این نتیجه انجامید که نوعی انتقال قدرت صورت گیرد. ساف و فتح و عرفات به صورت محدود به دولت خود گردان رسیدند، مبارزه با اسرائیل را از حالت نظامی صرف خارج کردند و به روش های مقاومت اجتماعی و فرهنگی روی آوردند.

کیگالی، پایتخت، سقوط کرد. در پی کشته شدن رئیس جمهوری، هوتوهای تندرو این واقعه را به مخالفان توتسی نسبت دادند و به حملات گسترده علیه اقلیت قومی توتسی و هوتوهای میانه رو دست زدند. قتل عام رواندا یکصد روز به طول انجامید تا سرانجام نیروهای شورشی، که افراد توتسی در آن اکثریت داشتند، توانستند کنترل اوضاع را در دست بگیرند. گفته می شود که در خلال این یکصد روز، حدود ۸۰۰ هزار نفر از افراد قبیله توتسی و هوتوهای میانه رو به دست هوتوهای افراطی کشته شدند. با میانجیگری بین المللی، جنگ داخلی خاتمه یافت و دولت سازش ملی زمام امور را در دست گرفته است. قتل عام رواندا پیامدهای سیاسی گسترده ای در پی داشته است و جامعه جهانی و سازمان ملل متحد به دلیل خودداری از مداخله به موقع برای خاتمه آن مورد انتقاد بوده اند. (برگرفته از دانشنامه ویکی پدیا و مقاله «نسل کشی قوم توتسی در رواندا» مندرج در روزنامه هموطن سلام، ۱۸ فروردین ۱۳۸۸).

روشنفکران ایرانی و مسئله فلسطین حذف نقش روشنفکران، نه به نفع مردم ما و نه به نفع فلسطینی ها گفت و گو با خشیار دیهیمی



■ مدخل گفت و گو ضرورت ورود روشنفکر ایرانی به مسئله اسرائیل و فلسطین را مطرح می‌کنم. آیا این مسئله را می‌توان جزو وظایف روشنفکری تلقی کرد یا این که نه به اختیار آنها می‌تواند انجام بگیرد یا نگیرد؟

□ عام‌تر به این پرسش پاسخ می‌دهم؛ یک روشنفکر، صرفاً به مسائل بومی‌اش نمی‌پردازد. در دنیای امروز، مسائل بومی فارغ از تحولات بین‌المللی نیستند؛ طبیعتاً یکی از وظایف روشنفکران این است که در همه بحران‌ها، گرفتاری‌ها و مسائلی که در دنیا وجود دارد، ورود کنند و موضع داشته باشند، اما با شناخت و آگاهی درست و نه از سر احساس. روشنفکران باید برای ورود به این موضوعات، به آن احاطه داشته باشند.

■ علاوه بر ایده کلی که در مورد حساسیت نسبت به مسائل جهانی مطرح کردید، در مورد ورود روشنفکران به مسئله خاص مناقشه چند دهه‌ای که میان اسرائیل و فلسطین وجود داشته چه نظری دارید؟

□ هر چه مسائل نزدیکتر و بر احوال ما هم تأثیر گذارتر باشد، ورود به آن واجب‌تر می‌شود؛ به این دلیل که اساساً سرنوشت کل کشورهای منطقه خاورمیانه، نمی‌تواند از یکدیگر جدا باشد و این مناقشه هم در منطقه خاورمیانه اتفاق می‌افتد و کشور ما هم در خاورمیانه قرار دارد، بنابراین بر سرنوشت خود ما هم تأثیر گذار خواهد بود، در وهله بعد، روشنفکران باید بتوانند به گونه‌ای در این مسائل، اظهار نظر کنند که دولت وقت را تحت فشار قرار داده تا مسیر درست را طی کند. روشنفکران باید در حد امکان و توانشان موضع‌گیری‌های درست داشته باشند؛ راه‌گشایی، آگاهی‌بخشی و شکافتن مسائل گوناگون از جنبه‌های مختلف، به صورت بی‌طرفانه و با دیدی عادلانه و ارائه راه‌حل‌ها و موضع‌گیری‌های واقعی و نه شعاری در عملکرد روشنفکران، می‌تواند جای گیرد.

■ با توجه به شرایط فعلی و ابعاد مسئله فلسطین و اسرائیل و جایگاه روشنفکران، فکر می‌کنید راه حل واقع‌بینانه‌ای که آنها در مواجهه با این مناقشه

می‌توانند پیش بگیرند، چیست؟

□ نمی‌توانم بگویم که همه روشنفکران باید چه موضعی بگیرند! این خیلی خودخواهانه است، ولی می‌توانم به سابقه و به نقاط ضعف اشاره کنم؛ به باور من میزان آگاهی ما از ریشه‌ها و تحولات این مسئله که از ۱۹۴۷ تا امروز وجود داشته، کم بوده است. شاید مهم‌ترین کتاب در این زمینه که بسیار دقیق و با واقع‌بینی نوشته شده، تحت عنوان «اعراب و اسرائیل» ترجمه‌ای بوده که رضا برهانی از کتاب ما کسیم رودسون انجام داده، این کتاب در اوایل دهه ۵۰ توسط انتشارات خوارزمی چاپ شد. کتاب دیگری هم توسط علی اصغر حاج سید جوادی نوشته شده، آن هم با عنوان «اعراب و اسرائیل» که نشان‌دهنده اشرف ایشان به این مسئله است. کتاب و تک مقاله‌ای هم روشنفکران ایرانی نوشته‌اند که حاصل از سفرشان به اسرائیل بوده؛ یکی کتاب جلال آل احمد که عنوان آن - اگر اشتباه نکنم - «سفر به کشور عزرا ییل» بود و دیگری سفرنامه کوتاه دارپوش آشوری است.

این یکی از نقاط ضعف است که اطلاع روشنفکران ما یا اقل اطلاع‌رسانی - به این دلیل که مشخص نیست شاید آنها برای خود مطالعاتی داشته‌اند، اما مطلبی ننوشته باشند - و روشنگری آنها در این زمینه ضعیف بوده است. از سوی دیگر ما یک انقلاب داشته‌ایم؛ انقلاب اسلامی. پیش از انقلاب با اسرائیل رابطه داشته‌ایم و در آن زمان، موضع‌گیری دولت ما به نفع اسرائیل بوده است. علت آن هم تا حدودی روشن است، اما به همین سادگی هم نیست؛

در آن دوره به این دلیل که به ناسیونالیسم ایرانی ماقبل اسلام پروبال می‌دادند و نشانه واضح آن عوض کردن تاریخ هجری شمسی به تاریخ شاهنشاهی بود - که البته این کاری مضحک اما نشان‌دهنده افکار حاکم بر آن دوره است - [زمینه رابطه کشور با اسرائیل هم فراهم بود]. البته نکته‌ای که باید در پراختی اشاره کنم، اینکه مسلمان شدن کشور ایران، از نظر مسئولان رژیم پهلوی و اکثر مردم [با حمله و زور شمشیر صورت گرفته و در نتیجه] اینکه ما نباید خود را هم بفریبیم؛ خیلی راحت و صریح باید بگوییم، مردم ما اصولاً عرب‌ستیز هستند و به اعراب، منهای ائمه نگاه منفی دارند؛ اعراب را قوم مهاجمی می‌دانند که آمده‌اند و فرهنگ ایرانی را نابود کرده‌اند. به همین دلیل، در دوره شاه، حکومت هم نگاهی به احیای ناسیونالیسم ایرانی پیش از اسلام داشت، عموم مردم هم این گونه بودند. البته مسئله فلسطین، همان زمان هم مسئله روشنفکران ما بود؛ آنها هیچ‌گاه

به نفع اسرائیل موضع نگرفتند. عموم مردم هم بارزترین نمونه‌ای که نشان داده‌اند، اگرچه از اعراب، زیاد خوششان نمی‌آید، اما دل خوشی از اسرائیل هم نداشته و ندارند، مسابقه فوتبال ایران و اسرائیل در جام ملت‌های آسیا در سال ۱۳۴۸ بود که ایران برای اولین بار قهرمان شد، فینال آن مسابقات بین ایران و اسرائیل برگزار شد که ایران، اسرائیل را شکست داد. این بازی قابل مقایسه با بازی ایران و استرالیا یا ایران و امریکاست. البته در آن زمان، شعارها از بار سیاسی بالاتری برخوردار بودند. باید به این نکته هم اشاره کرد که مردم ما علاوه بر عرب ستیز بودن، یهودی ستیز هم هستند. مردم از لفظ تحقیرآمیز «جهود» استفاده می‌کردند و به یاد دارم ما را از «جهود» می‌ترسانند و می‌گفتند اینها آدمخوار هستند و بچه می‌زدند؛ اینها واقعیت‌های جامعه ما هستند که با این که لیخندی به لب مامی آورند، اما مسائلی جدی هستند که باید در طرز تفکر و نوع آگاهی بخشی ما تأثیر بگذارد و باعث شوند، بدون درک و دریافت و شناخت، وارد این حوزه نشویم. بنابراین حداقل مسئله این است که روشنفکران ما آگاهی بخشی نداشته‌اند که می‌تواند ناشی از محظوراتی هم باشد که حکومت ایجاد کرده، یا این که خود روشنفکران، آن چنان که باید وارد این مسئله شوند، به آن علاقه‌ای نشان نداده‌اند.

پس از انقلاب ورق برمی‌گردد و انقلاب اسلامی، فلسطین را به شکل نماد و سمبل در نظر می‌گیرد؛ اولین کسی که پس از انقلاب به ایران سفر کرد، یاسر عرفات بود. اولین سفارتخانه‌ای که حتی پیش از سفارت امریکا در ایران بسته شد، سفارت اسرائیل بود که جای آن، سفارت فلسطین تأسیس شد. در نوع ادبیاتی که به کار گرفته شد، لفظ اسرائیل حتی در حال حاضر هم به سختی مورد استفاده قرار می‌گیرد. اجبار در گفتن «فلسطین اشغالی» و خط زدن اورشلیم در کتاب‌ها و نوشتن بیت المقدس به جای آن؛ این یکی دیگر از جنبه‌های قضیه را نشان می‌دهد، به این دلیل که برای نمونه شما می‌خواهید در مورد دوره‌ای بنویسید که مربوط به پیش از اسلام است [ولی این اجبارها اجازه نمی‌دهند]. اورشلیم، قدمتی پیش از اسلام دارد، از شهرهای بسیار مهم است که همه مذاهب، مرکزیت دین خود را آن‌جا می‌دانند؛ قبله اول ما، بیت المقدس بوده است و بعداً کعبه شده است. عیسی مسیح هم در بیت اللحم به دنیا آمده؛ بنابراین مرجعی برای توجه ادیان مختلف است. واقعیتی که وجود دارد این است که اسرائیل یک کشور است؛ حال واقعیت خوب داریم، واقعیت

بد هم داریم. وجود اسرائیل اگر واقعیت بد هم باشد، به هر حال وجود دارد، اما می‌بینیم که در خبر نمی‌توان از آن با عنوان اسرائیل یاد کرده و باید از عنوان «فلسطین اشغالی» استفاده کرد. در حال حاضر، به لحاظ حقوق بین الملل اگر چه ظالمانه هم باشد، وجود دارد؛ برای این که ببینیم که چه تصمیم واقع بینانه‌ای باید گرفته شود، باید به عوارض این مسئله هم توجه داشته باشیم.

■ به کتاب‌هایی اشاره کردید که تقریباً همگی، به دوران پیش از انقلاب تعلق داشت، از نظر شما تفاوت موضع گیری روشنفکران در پیش از انقلاب و پس از آن، محسوس و معنادار است؟ به نظر می‌رسد پیش از انقلاب، روشنفکران، دغدغه، آگاهی بخشی و موضع گیری بیشتری داشتند و گویا در حال حاضر این موضع گیری‌ها کمتر شده است. نظر شما در این باره چیست؟

آنه، علت این که موضع گیری در پیش از انقلاب، این قدر برجسته به نظر می‌آید، این است که این موضع گیری روشنفکران، خلاف رفتار حاکمیت بود. پس از انقلاب به این دلیل که حاکمیت، شدیدترین مواضع را در مورد اسرائیل گرفته است، در این‌ها و هوی، هر چه شما بگویید، گم می‌شود؛ وقتی تمام رسانه‌های انحصاری دولت با همه قوا، در این زمینه تبلیغ می‌کنند، صدای روشنفکر، دیگر به نظر هم نمی‌آید و شما اگر بخواهید، موضعی معتدل تر از حکومت بگیرید، غیر مجاز است. به همین دلیل، برای روشنفکر ایرانی بسیار دشوار بوده که پس از انقلاب، بتواند موضعی متفاوت یا نرم تر نسبت به موضع حاکمیت در مورد اسرائیل داشته باشد. اگر چه عرفات به ایران آمد و از او استقبال شد، اما مواضع او به مرور تغییر کرد؛ عرفات چریکی بود که به مرور زمان، مبارزه مسلحانه را کنار گذاشت و سعی کرد روش دیپلماتیکی را در پیش بگیرد. اما مسئله‌ای هم بر آن اضافه شد و آن این بود که عرفات در جنگ ایران و عراق، از عراق حمایت کرد. این موضع گیری برای ایرانی‌ها آزار دهنده بود. البته اگر عرفات از عراق هم حمایت نمی‌کرد و بی طرف باقی می‌ماند، باز هم به این دلیل که کشور ما به دنبال راه حل دیپلماتیک برای حل مسئله اسرائیل و فلسطین نبود، راه حلی برای آن نمی‌دید و معتقد بود اسرائیل باید از بین برود، [مواضع ایران تعدیل نمی‌شد]. اما به تدریج، موضع معتدل تری در این زمینه گرفته شد که مردم یهودی و مسلمان با هم به رای گیری بپردازند و هر که برنده شد، حاکمیت یک کشور واحد را در دست بگیرد و گروه دیگر هم در دل



اولین کسی که پس از انقلاب به ایران سفر کرد، یاسر عرفات بود. اولین سفارتخانه‌ای که حتی پیش از سفارت امریکا در ایران بسته شد، سفارت اسرائیل بود که جای آن، سفارت فلسطین تأسیس شد

عرفات در جنگ ایران و عراق، از عراق حمایت کرد. این موضع گیری برای ایرانی ها آزار دهنده بود. البته اگر عرفات از عراق هم حمایت نمی کرد و بی طرف باقی می ماند، باز هم به این دلیل که کشور ما به دنبال راه حل دیپلماتیک برای حل مسئله اسراییل و فلسطین نبود، راه حلی برای آن نمی دید و معتقد بود اسراییل باید از بین برود، مواضع ایران تعدیل نمی شد

همین کشور واحد زندگی کند؛ این انعطافی بود که از نابودی اسراییل به اینچرا سیده بود. در دوره محمود احمدی نژاد، حکومت روش تندتری در پیش گرفت و خواستار محو اسرئیل از روی زمین یا انتقال آن به آلاسکا و... شد. باز جناح هایی پیدا شدند که به نظر رسیدند که می شود با دادن امتیازاتی، دو کشور مستقل فلسطینی و اسراییلی در منطقه داشت که با پیمان نامه ای با یکدیگر در صلح زندگی کنند. البته اقلیتی از دولتمردان ما این نظر را دارند. این تقریباً همان موضعی بود که عرفات داشت و پس از او محمود عباس هم این مواضع را ادامه داد. در داخل فلسطین هم دویارگی ایجاد شد؛ زمانی فتح، بی چون و چارا هبری فلسطین را در دست داشت، اما بعدها گروه های دیگری توانستند در مقطعی که هنوز هم ادامه دارد، کنترل نوار غزه را در دست بگیرند و ایران هم طبیعتاً از حماس که مواضع تندتری داشت حمایت می کرد و مسائل دیگری هم پیش آمد. کشور هادر خاور میانه به صورت فشرده با یکدیگر ارتباط دارند؛ جنگ داخلی لبنان اتفاق افتاد، گروه هایی در این جنگ پیدا شدند؛ ایران آنجا جایگاه محکمی نداشت. با وجود این که امام موسی صدر در آنجا بود که خود او مواضع بسیار معتدل تری در مورد جنگ داخلی لبنان

داشت بر بوده شدن او از بدشانسی های منطقه بود. تعدادی از افراد به شکل جنبش امل به عنوان رزمنده فعال بودند؛ چمران، روشنفکر بود نه عنصر دولتی و حکومتی که در پایه گذاری جنبش امل هم نقش داشت. سپس حزب الله به وجود آمد که اصلاً خلق شده از سوی ایران و جایگزین امل بود و ماجراهایی در آنجا پیش آمد که از حوصله این بحث خارج است. باید دید که در این موقعیت، چه موضعی می شود گرفت که عاقلانه باشد؟ نکته ای که روشنفکران ما و همه باید در نظر داشته باشند، این است که ما نمی توانیم کاسه داغ تراز آتش باشیم؛ آنجا ما نیستیم که کشته می شویم، ما نیستیم که حقوقمان پایمال می شود و ما نیستیم که تاوان پس می دهیم. بنابراین ما نمی توانیم بگوییم که «جنگ تا محو اسرئیل»؛ این را کسی که آنجا زندگی می کند، می تواند بگوید به این دلیل که در باره زندگی خودش تصمیم می گیرد. ممکن است به این نتیجه برسد که باید تاوان زیادی بدهد، قضیه ای را که کهنه شده و نزدیک به ۶۰ سال از آن می گذرد به نحوی حل کند. این دردهای مزمن تاریخی، قابل بازگشت به نقطه اول و راه حل های ابتدایی نیستند. باید پذیرفت که در واقعیت امر، چه چیزی می تواند هم امروز فلسطینی ها را بهتر کند و هم، فردای بهتری را برای آنها تضمین کند؟ در وهله اول این به عهده خود فلسطینی هاست که چه تصمیم و موضعی در این وضع داشته باشند. فرقی نمی کند؛ ایران، عربستان، عراق، ترکیه، فرانسه، آلمان، امریکا و... باید تابع این باشند که طرفین اصلی نزاع و درگیری چه نظری دارند و کدام راهکار را ترجیح می دهند. این حق آنهاست. در ایران هم این موضع، یکنواخت نبوده است. شما دیدید که امسال در کنفرانس سران غیر متعهد، حماس را دعوت نکردند، تنها محمود عباس را دعوت کرده بودند. روشنفکران ما نیز باید خیلی دقیق تر از این، موضع بگیرند. شناخت دقیق تری از مسئله جناح های مختلف و تنوع عقاید مردم آنجا. داشته باشند. در حال حاضر تعدادی از فلسطینی ها در اسرئیل زندگی می کنند؛ فلسطینی ها لزوماً بیرون اسرئیل نیستند، موقعیت های آنها با هم تفاوت دارد و البته همه آنها تحت ستم هستند و این غیر قابل انکار است، اما برای کمک به ستم دیده نمی توان از او جلو تر رفت و راه های را پیشنهاد کرد که خود او نمی پذیرد و معتقد است به ضرر او تمام می شود. حداقل کمکی که می توانیم بکنیم این است که به ضرر آنها عمل نکنیم و این موقعیت است که نشان می دهد بر چه مبنایی می توان موضع صحیح، اتخاذ کرد و این هم مثل هر مسئله دیگری

برای ایجاد نوعی هموایی - ابتدا باید چند صدایی وجود داشته باشد. افراد باید بتوانند آزادانه با یکدیگر حرف بزنند تا اطلاعات را به هم منتقل کنند. وقتی یک نفر موضعش با من متفاوت است می تواند به این دلیل باشد که او اطلاعاتی دارد که من ندارم، یا برعکس. بنابراین باید فضای بازی وجود داشته باشد که روشنفکران چه دولتی، چه غیر دولتی یا مستقل، چپ یا راست، همگی بتوانند درباره موضوع صحبت کرده و دلیل بیاورند که اکنون بهترین موضع چیست تا ما نه به یک صدایی که به هموایی برسیم. هموایی با تک صدایی متفاوت است؛ تک صدایی یعنی صدای دیگری را خفه کردن، هموایی یعنی رسیدن به اجماع و این که همه ما قانع می شویم که یک راه بهتر است. ■ گاهی گفته می شود که تغییر فضای فکری جهان از چپ و سوسیالیسم به سمت لیبرالیسم و راست، در نوع موضع گیری روشنفکران ایرانی تاثیر دارد. این طور به نظر می رسد که جنبش های چپ، نسبت به مسئله فلسطین و اسرئیل فعال تر هستند. این تحول را درست می دانید؟ □ بخش اعظم روشنفکری چپ ایران، به نوعی تابع مواضع اتحاد شوروی بود. زمانی که اتحاد شوروی از بین رفت، چپ های ایران، بخصوص حزب توده، بی سر شدند. حزب توده آشکارا از شوروی کمک و جهت می گرفت و خلاف آرای شوروی عمل نمی کرد. اتحاد شوروی از بین رفت و روسیه کمونیست که اساساً کشوری چپ نبود، عضوی از حلقه سرمایه داری در دنیا شد (که بحث مجزایی است)، بنابراین روشنفکران ایرانی باید موضع مستقل می گرفتند و این کار آسانی نبود. به این دلیل که روشنفکران چپ، زمانی که آن مواضع را می گرفتند، پایگاه هایی داشتند. شوروی به تنهایی از هم نپاشید؛ این کمونیسم بود که از هم پاشیده شد. کشورهای کمونیستی، کنگره و سمینار و گردهمایی برگزار می کردند و راهپیمایی راه می انداختند و چپ های ایرانی هم از دریچه همین پایگاه ها، می توانستند صدایی به دنیا برسانند. زمانی که آن پایگاه ها از دست رفت و وارونه شد؛ بسیاری از کشورهای اروپای شرقی به سمت دفاع از اسرئیل متمایل شدند تا دفاع از فلسطین. جنبش چپ و روشنفکران چپ ما، اندکی سردرگم و صدایشان خفیف شد، آنها نمی توانستند آن گونه که پیشتر بسیار رسادار این مورد موضع گیری می کردند، به موضع گیری بپردازند. درباره این موضوع باید مقاله تحلیلی مفصلی نوشته شود. چون این مسائل، بسیار پیچیده

هستند. اگر نکاتی را بر جسته می‌کنم، قصد ندارم باقی عوامل، از بحث حذف شود یا تحت تأثیر همین نکات گفته شده قرار بگیرد، برای نمونه مسئله اشغال سفارت امریکا و امریکاستیزی و غرب‌ستیزی در ایران، همگی در تغییر مواضع تأثیر داشته‌اند. به این دلیل که اسرائیل پاره‌ای از امریکا و غرب است. به لحاظ استراتژیک نظامی و سیاسی، اسرائیل برای غربی‌ها از اهمیت بالایی برخوردار است. آن‌ها هم نمی‌توانند با صرف نظر کردن از اهمیت استراتژیک اسرائیل برای خودشان موضع‌گیری کنند. در قبال آن اگر به ورطه واکنش بیفتیم، از آن سوی بام خواهیم افتاد. ما می‌توانیم آن موضع‌گیری‌ها، از جمله تو کردن متعدد هر نوع قطعنامه علیه اسرائیل از سوی امریکا و کشورهای غربی را ناعادلانه بدانیم، اما آیا باید واکنش نشان داد و همان قدر افراطی، خلاف این باور عمل کرد؟

می‌شود سرنوشت فلسطینی‌ها را همدلانه نگاه کرد و راه‌حل‌های عملی برای آن مطرح کرد، به این دلیل که راه‌حل‌های خیالی، به جایی ختم نمی‌شوند. می‌شود آرزو کرد که همه ظالمین از دنیا بروند، اما با آرزو کردن، مشکلی حل نمی‌شود و این خلاف منافع فلسطینی‌هاست. باید معادلات واقعی را دید و مشاهده کرد که از چه طریقی می‌شود بیشترین امتیاز را برای فلسطینی‌ها گرفت. بعد می‌دانم که محو کشور اسرائیل امکان‌پذیر باشد. مگر این که آخرالزمان و یا جنگ جهانی سوم پیش بیاید. می‌دانیم که ستم‌های بسیاری رفته و بی‌عدالتی‌هایی صورت گرفته و نسل‌کشی و پاکسازی‌های قومی در برخی موارد رخ داده، سرنوشت آوارگان فلسطینی به خودی خود مسئله عظیمی است، اما صورت مسئله نمی‌تواند این باشد که «جنگ جنگ نامحو اسرائیل».

از نظر من این گونه طرح کردن مسئله صحیح نیست؛ روشنفکرانی که به آن سمت بروند، دلسوز فلسطینی‌ها نیستند، فقط می‌خواهند موضع اصولی بگیرند، در حالی که در جهان دیپلماسی، نمی‌توان صرفاً بر اصولی انسانی پافشاری کرد؛ باید برای نزدیک شدن به برقراری عدالت نسبی، راهکارهایی را - مثل کشورهای عربی - ارائه کرد؛ شاید در کاری که سادات کرد (قرارداد صلح کمپ دیوید)، نوعی دیپلماسی واقع‌بینانه هم وجود داشت اما ما آن را از بیخ و بن رد کردیم! مصر کشوری بزرگ و قطب اصلی و در واقع اولین پایگاه یا پشتوانه فلسطینی‌ها بود. جنگ ۱۹۶۷-۱۹۶۷- جنگ شش‌روزه - جنگ اعراب و اسرائیل نبود، بلکه جنگ مصر و اسرائیل بود که طی آن مصر،

کل صحرای سینا و قوای نظامی‌اش را از دست داد. من حکم نمی‌خواهم اما فکر می‌کنم که اگر بخواهیم درباره کمپ دیوید صحبت کنیم، باید واقع‌بینانه همه عناصر آن را در نظر بگیریم و بعد بگویم که خیانت بود یا یک تاکتیک یا دیپلماسی؛ دیپلماسی نادرست بود یا صحیح؟ این موارد ریزه کاری‌هایی است که هر کسی که قصد ورود به مسئله فلسطین و اسرائیل را دارد، باید در نظر داشته باشد.

■ ضمن صحبت‌هایتان به این نکته اشاره کردید که گرایش‌های مختلف با ایجاد فضای مناسب می‌توانند به همنوایی برسند. چه پیش‌نیازهایی برای ایفای نقش فعال روشنفکران در مورد مسئله فلسطین و اسرائیل در کنار مسائلی که مطرح کردید، باید تحقق پیدا کند تا آنها بتوانند فعالانه تر موضع‌گیری کنند و به کشش بپردازند؟

□ ابتدا باید برای روشنفکر در داخل، وزن و اعتباری قائل شد. از همان آغاز، انگ خیانت به پیشانی او زدن، همه عقاید و نظرات او را بیهوده می‌کند. حکومت نباید به روشنفکرها به چشم دشمن نگاه کند. چه بسا که اگر حرف‌ها در فضای بازتری بیان شود، منافع کشور نیز بهتر تأمین شود. موضع‌گیری صحیح دولت ما می‌تواند هم به نفع فلسطینی‌ها و هم به نفع خود ایرانی‌ها باشد، بسیاری از مشکلاتی که گریبانگیر ما بوده‌اند، بیان یک سری آرزو بوده است که در عمل، تبعاتی بسیار وخیم دارد. این زمینه‌سازی در همه موارد باید ایجاد شود. مسئله فلسطین، پس از تعیین تکلیف سوریه کاملاً تغییر خواهد کرد. اوضاع سوریه هم بسیار واضح است؛ ماندن بشار اسد امکان‌ناپذیر است؛ دیروز زود دارد، اما سوخت و سوز ندارد. دست ما هم نیست که اسد را دوست بداریم یا نه؛ موضع‌گیری ما در قبال سوریه سبب شد که در حال حاضر، حماس، روی خوشی به ایران نشان ندهد. این به ضرر ما است. همه گروه‌ها نمی‌توانند در فلسطین، علیه ما باشند و ما ادعای کمک به فلسطین را داشته باشیم! باید به هر آدمی که از روی عقل و سنجیده سخن می‌گوید، توجه شود. همه دنیا به همین منوال است.

روز قدس در ایران به وجود آمد که تقریباً همه کشورهای دنیا هم آن را پذیرفتند، اما آن یک حرکت نمادین است و ما از موضع‌گیری واقعی بی‌نیاز نمی‌کنند. البته حرکت‌های نمادین، می‌توانند مفید باشند، کمک‌کنند و افکار عمومی را در دنیا متوجه بلاهایی که بر سر فلسطینی‌ها می‌آید، کنند، اما کافی نیستند، باید نوعی همدلی و وحدت به وجود بیاید. دولت و روشنفکران

باید فضای بازی وجود داشته باشد که روشنفکران چه دولتی، چه غیر دولتی یا مستقل، چپ یا راست، همگی بتوانند در باره موضوع صحبت کرده و دلیل بیاورند که اکنون بهترین موضع چیست تا ما به یک صدایی که به همنوایی برسیم

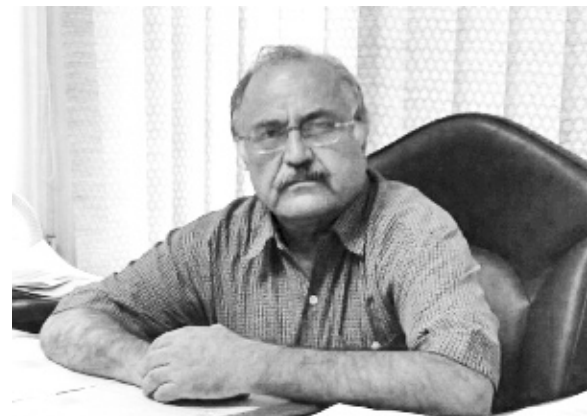
نمی‌توانند نوع تفکر داشته باشند و این به نفع فلسطینی‌ها تمام بشود! خود دولت هم باید از این هم‌نوایی استفاده کند؛ به جای این که دروازه را ببندد، بیشتر آن را باز کند که افراد بیاند و اظهار نظر کنند. [در غیر این صورت زمینه‌ای فراهم می‌شود که اشعار «نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران» سر داده می‌شود که اصولاً شعار نامربوطی است. باید واقع‌بینانه دید؛ این شعار، هر چند نامربوط اما واقعی بود و بیان شد. البته کاندیداهاى معترض در جریان انتخابات ریاست جمهوری سال ۸۸، پدید آورنده این شعار نبودند، اما امری نهفته در دل عده‌ای از آدم‌های ایرانی بود که در واکنشی تبدیل به شعار شد. این شعارها نشان می‌دهد که ما راه را چنان نادرست رفته‌ایم که عده‌ای از مردم این گونه رفتار می‌کنند؛ عقل را زایل کرده‌ایم. در اینجا نمی‌توان صرفاً این عده را مقصر دانست و انگ‌هایی به آنها چسباند، این واکنشی غریزی و احساسی بود و تا زمانی که آگاهی‌رسانی، کافی نیست و یک طرفه و پر زور و پرفشار است، این واکنش طبیعی است. اگر فضای بحث و گفت‌وگو باشد، آن زمان می‌شود دفاع کرد و مردم هم در کمک به فلسطینی‌ها بسیار بیشتر مشارکت خواهند کرد. در این جا حذف نقش روشنفکران در این مسئله نه به نفع مردم ما و نه به نفع مردم فلسطین بوده است. ■

روشنفکران ایرانی و مسئله فلسطین

آزادی عمومی، پیش نیاز دفاع

روشنفکران از حقوق مردم فلسطین

گفت و گو با محمدحسین رفیعی



■ به نظر شما چه دلایل و ضرورت‌هایی برای ورود یا عدم ورود روشنفکران و اندیشمندان به مسئله مناقشه اسرائیل و فلسطین وجود دارد؟ آیا نوآندیشان دینی و روشنفکران باید نسبت به این مسئله تعیین نسبت نمایند یا این که این مسئله فی‌نفسه ارتباطی با وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی و فکری آنان ندارد؟

□ نوآندیشان دینی و روشنفکران باید حتماً نسبت به مسئله فلسطین - اسرائیل تعیین نسبت کنند و این از وظایف انسانی - سیاسی آنهاست. دلیل آن این است که در منطقه ما ۶۵ سال است که اسرائیل تشکیل شده و در این مدت چهار جنگ بین اعراب و اسرائیل و چهار جنگ بین امریکا و کشورهای منطقه به طور مستقیم و غیرمستقیم در گرفته است. طبق تحقیق هندی‌ها در فاصله ۱۹۸۰ تا ۲۰۱۰ منطقه حدود ۱۲ تریلیون دلار عدم‌النفع داشته است. علاوه بر نظرات کارتر، تحقیق «هامیلتون-بیکر» در زمان بوش پسر، مشکل اصلی منطقه را اختلاف «اعراب-اسرائیل» بیان کرده، ولی امریکا و غرب اقدام جدی‌ای برای حل این مناقشه - حتی در چارچوب قرارداد اسلو - هم نمی‌کند. به نظر می‌رسد با تحولات اقتصادی - تکنولوژیکی که در اسرائیل پیش آمده، خود اسرائیل هم در پی مصالحه با اعراب نیست، زمان را به نفع خود ارزایی می‌کند و ارتباطات اقتصادی خود را بیشتر متوجه کشورهای پیشرفته صنعتی کرده است و نه کشورهای همسایه. اسرائیل در سال‌های اخیر با پیشرفت در High Tech و رشد اقتصادی حدود ۱۰ درصد کشورهای صنعتی پیشرفته را مشتری خود می‌داند. ضروری است که روشنفکران دینی و غیردینی نسبت به این ظلم و زورگویی و دگرگونی، موضع داشته باشند.

■ به عقیده شما آیا تفاوت معناداری میان موضع‌گیری روشنفکران و نوآندیشان دینی قبل انقلاب نسبت به مسئله فلسطین با مواضع این جریان پس از انقلاب می‌توان مشاهده کرد؟ □ بله، این اختلاف مشاهده می‌شود.

■ به نظر شما علت این تفاوت معنادار چیست؟ □

□ علت آن به برخورد حاکمیت جمهوری اسلامی برمی‌گردد. قبل از انقلاب روشنفکران - به طور عام - و روحانیت از مردم فلسطین دفاع می‌کردند. اگر چه رژیم شاهنشاهی طرفدار اسرائیل بود و با طرفداران مردم فلسطین برخورد می‌کرد، ولی مبارزان ایران دفاع از مردم فلسطین را با شهامت انجام می‌دادند. پس از انقلاب، حاکمیت جمهوری اسلامی، دفاع از فلسطین را تنها حق خود می‌دانست و با هر نهاد مردمی و گروه‌های سیاسی مدافع فلسطین برخورد می‌کرد و از سوی دیگر حاکمیت جمهوری اسلامی درگیر اختلاف جناح‌های مختلف فلسطین هم شد و این امر موضوع را پیچیده تر کرد، از این رو دفاع نهادهای غیرحکومتی از فلسطین متوقف شد، بنابراین حمایت از فلسطین اولاً گزینشی شد و ثانیاً منحصر به حاکمیت، و این، دفاع مردمی و روشنفکری ایرانیان را به شدت ضعیف و حتی متوقف کرد تا جایی که برگزاری هیچ گونه اجتماع، اعتراض، کنگره، سمینار از سوی روشنفکران درباره فلسطین ممکن نمی‌شود.

■ «تغییر گفتمان نوآندیشی دینی از چپ به راست و از سوسیالیسم به لیبرالیسم» به عنوان یکی از علل تغییر نحوه مواجهه نوآندیشی قبل و بعد از انقلاب با مسئله فلسطین مطرح شده است. به عقیده شما تا چه اندازه این تحلیل می‌تواند منطبق با واقع تلقی شود؟ □

□ تغییر گفتمان بخشی از روشنفکری دینی به سمت لیبرالیسم هم مؤثر بوده است، ولی عامل عمده نیست. بخش سوسیالیستی روشنفکری دینی و غیردینی اگر آزادی فعالیت داشتند می‌توانستند حمایت‌های مردمی - مانند زمان آقای طالقانی - را جلب کنند.

■ به نظر شما ایفای نقش فعال توسط روشنفکران و نوآندیشان دینی در قبال مسئله فلسطین به چه پیش‌نیازهایی وابسته است و تحت چه شرایطی امکان‌پذیر می‌یابد؟ □

□ آزادی عمومی جامعه می‌تواند مؤثر باشد. این اتفاق اگر بیفتد فعالیت سیاسی در هر زمینه‌ای ممکن خواهد شد، از جمله گفتمان و عملیات سیاسی مربوط به فلسطین. عملاً نگاه حاکمیتی به مسئله فلسطین، به زیان مردم فلسطین شده است. ■

روشنفکران ایرانی و مسئله فلسطین عدالت خواهی و ظلم ستیزی باید جامع الاطراف باشد

گفت و گو با سروش دباغ



که شما وقتی می‌گویید «روشنفکر»، به هر حال روشنفکر در فضای عمومی جامعه ما، هم پایی در سنت دارد و هم نگاهی جامع الاطراف و عمیق به دستاوردهای معرفتی جهان جدید و از این نظر، ما آنها را از عالمان سنتی مثل آیت‌الله بروجردی و آیت‌الله خویی تفکیک می‌کنیم و از سویی از دیگر پژوهشگران و کسانی که در یک حوزه کار تخصصی می‌کنند، نظیر مرحوم فروزانفر و یا مرحوم عصار، یکی محقق تراز اول در حوزه ادب و عرفان اسلامی بود و دیگری محقق در حوزه فلسفه اسلامی و همچنین غلامحسین دینانی در روزگار کنونی که متخصص فلسفه اسلامی است. این افراد رانمی‌شود روشنفکر به حساب آورد، زیرا دل مشغول مسائلی جاری و ساری در جامعه نیستند و کار تخصصی خود را انجام می‌دهند. پس روشنفکر، نه عالم سنتی است چنان که آمد و نه محقق و آکادمیسین صرف و نه یک فیلسوف و متکلم و عارف صرف است، بلکه به امور و مسائل مانحن فیه می‌پردازد. اما قصه فقط در همین جا خلاصه نمی‌شود. این را گفتم تا از آن در گذرم و بگویم روشنفکر از آن حیث که روشنفکر است، علاوه بر مسائل نظری، به مسائل عملی هم عنایت دارد. مثلاً اگر مقوله حجاب و حدود و ثغور آن در جامعه امروز ما از مسائلی است که مبتلا به دارد و گفت و گوهای فراوانی در موردش صورت می‌گیرد، روشنفکر باید درباره آن اتخاذ موضع و گره‌گشایی کند و به میزانی که به این حوزه‌ها می‌پردازد، روشنفکر است. مسائلی که علاوه بر سویه نظری، صبغه سیاسی هم دارند، نظیر سراغ گرفتن از رابطه میان نهاد دیانت و سیاست و آثار و نتایج مترتب بر آنها نیز در زمره کند و کاوهای روشنفکرانه است؛ همچنین است نقد اخلاقی فقه و سیاست در روزگار کنونی.

اگر همه آنچه گفتم را به سمع قبول پذیریم، تصور می‌کنم در سلسله مراتب اموری که روشنفکران ایرانی باید به آن بپردازند و تاکنون هم البته برخی به میزان بسیار زیادی به

به عنوان یک مبنا، ورود روشنفکران و اندیشمندان به مناقشه‌ای که بین اسرائیل و فلسطین وجود دارد ضرورتی دارد یا خیر؟ یعنی جزو وظایف روشنفکری تلقی می‌شود یا نه؟ اگر می‌شود از وظایف روشنفکر تلقی کرد، به چه اعتباری و اگر نمی‌شود به چه دلیلی؟

بگذارید از این سؤال شروع کنیم که آیا اساساً برای ورود روشنفکران به مناقشات سیاسی دلیل و ضرورتی وجود دارد؟ با توجه به اینکه روشنفکر حوزه عمومی وارد حوزه نقد قدرت می‌شود و از آنجا که جدال با قدرت در اشکال مختلف حضور و ظهورش در جامعه یک جدال سیاسی است، پای روشنفکر، خواه ناخواه به عرصه سیاست کشیده می‌شود. اما برگردیم به پرسش مشخص شما، یعنی مناقشه اسرائیل-فلسطین که یکی از پیچیده‌ترین مسایل سیاسی جهان امروز است. فهم ابعاد مختلف این مناقشه هم از حیث تعیین نسبت روابط قدرت در نظام جهانی و هم برای فهم سیاست داخلی ایران بسیار کلیدی است. پس روشنفکر فعال در عرصه عمومی جامعه طبیعتاً ناگزیر می‌شود که نسبت به آن، اتخاذ موضع سیاسی کند.

تصورم این است که روشنفکر در تعامل با مسائلی است که حول و حوش او در جامعه می‌گذرد، هم باید دل مشغول مسائل نظری و فکری ای باشد که جامعه با آنها دست به گریبان است، هم باید آنچه در جهان پیرامونش می‌گذرد را به نیکی رصد کند و تا جایی که می‌شود در آن مشارکت داشته باشد. مثلاً در جامعه ما سراغ گرفتن از رابطه میان سنت دینی و ایرانی با مدرنیته‌ای که از ۱۸۰ سال پیش با آن روبه‌رویم، در دستور کار روشنفکران ماقرار دارد؛ حال روشنفکران دینی و نوآندیشان دینی بیشتر به مؤلفه‌های دینی این سنت توجه دارند و از ربط و نسبت میان عرفان، کلام، تفسیر و فلسفه اسلامی با آموزه‌های مدرنیستی که از دل علم و فلسفه و جامعه‌شناسی و روانشناسی جدید سر بر آورده، سراغ می‌گیرند و در آن باب، نظریه پردازی کرده و تا جایی که امکان دارد، مفهوم سازی می‌کنند و به واکاوی و پالایش انتقادی سنت مشغول هستند. اما روشنفکران غیردینی یا روشنفکران موسوم به روشنفکران عرفی در دیگر مؤلفه‌های سنت سترپس پشت توجه دارند؛ مثلاً به تاریخ ایران زمین، به مفهوم هویت و دیگر مؤلفه‌ها؛ و می‌کشند در آن حوزه کارهای فکری و روشنفکرانه خود را سامان بخشند. این نکته را از این جهت عرض می‌کنم

باید در نظر داشته
باشیم که ایران، جزئی
از سر نوشت یک منطقه
جغرافیایی حساس به نام
خاور میانه است و کشوری
در کانون مناقشات جهانی.
به این ترتیب همان قدر
که سر نوشت ایران بر
کشورهای همسایه و
پیرامونی اثر دارد، آینده
وسر نوشت کشورهای
اطراف هم به مامربوط است

شما که حساسیت‌های
ظلم‌ستیزی دارید،
آیا نسبت به آنچه در
جامعه خودمان می‌گذرد
هم، همین اندازه
حساس هستید یا فقط
حساسیت‌های شما صیغه
بیرونی دارد؟ جامعه از شما
واکنشی در برابر حجم
کثیری از بی‌اخلاقی‌ها و
نامردمی‌ها و ظلم‌ها و
جفاکاری‌ها ندیده‌است؛
به همین دلیل هم بوی
صدقاتی از این رفتار تان به
مشام نمی‌رسد.

آن پرداخته‌اند - قصه موسوم به مناقشات اسرائیل و فلسطین در ۶۰ سال اخیر است. زمانی که روشنفکر ایرانی وارد عرصه قضاوت اجتماعی و نقد می‌شود، به زودی در می‌یابد که در خلأ، نمی‌تواند دست به قضاوت سیاسی - اجتماعی درباره امور داخلی بزند، از این رو روشنفکر وارد مجموعه‌ای از روابط گسترده در نظام سیاست جهانی هم می‌شود و درباره آنها نیز باید دست به اتخاذ موضع سیاسی بزند. امروز که از جامعه‌ای به نام ایران حرف می‌زنیم، باید در نظر داشته باشیم که ایران، جزئی از سرنوشت یک منطقه جغرافیایی حساس به نام خاور میانه است و کشوری در کانون مناقشات جهانی. به این ترتیب همان قدر که سرنوشت ایران بر کشورهای همسایه و پیرامونی اثر دارد، آینده و سرنوشت کشورهای اطراف هم به ما مربوط است. بنابراین نمی‌توان میان پرداختن به مسایل داخلی و حوزه روابط بین‌الملل اولویت بندی کرد. روشنفکران با چشم نقاد و تیزبین خود مسایل جهان اطراف و مناسبات جهانی و نحوه تأثیر و تأثر آنها بر ایران را رصد می‌کنند. با گفتن این سخن می‌خواهم تأکید کنم که با برخی مواضع شبه‌ناسیونالیستی پر آب و تابی که متأسفانه به تازگی هم بسیار در جامعه رواج پیدا کرده مخالفم و اتفاقاً به عنوان کسی که دغدغه‌های ملی پررنگی هم دارد تصور می‌کنم حل هر مسئله ملی، همان قدر که در گرو ائتلاف‌ها و حل مناقشات سیاسی داخلی است، نسبت و وثیقی با بازتعریف روابط ما با جهان اطرافمان دارد. همان گونه که در منطق سیاست داخلی، مدام در حال بررسی امکان ائتلاف‌های سیاسی و رایزنی‌ها هستیم، در روابط جهانی نیز با کشورهای و ملت‌های دیگر باید با همین منطق دست به انتخاب و بازسازی روابطمان بزنیم. از این منظر توجه به مسئله اسرائیل - فلسطین، دارای اهمیت است. در یک کلام، می‌خواهم بر این امر تأکید کنم که مسایل داخلی ما از مسایل خارجی ما جدا نیست.

اما چگونه می‌توانیم به عنوان روشنفکر مستقل، دست به اتخاذ موضع درباره مسئله فلسطین بزنیم. ملاحظه کنید، متأسفانه در نتیجه برخی سیاست‌های به کار گرفته شده نادرست، امروز بسیاری از شهروندان ایرانی نسبت به مسئله فلسطین حالت واکنشی پیدا کرده‌اند. جمهوری اسلامی در تنظیم سیاست خود همواره تأکید زیادی بر مسئله فلسطین داشته است. این تأکید را از این جهت که در فضای دودمه اخیر ما، بویژه در میان جمع کثیری از جوانان که

مسائل اجتماعی و سیاسی را دنبال می‌کنند، به خاطر تأکید بیش از حد حکومت بر مسئله مناقشه میان اعراب و اسرائیل، از این مسئله تا حدودی دلزده شده‌اند و فکر می‌کنند، چرا حکومت به این مسائل می‌پردازد و این امر بی‌جهت موضوع کلام و بحث و بررسی قرار گرفته است. تصور می‌کنم مسئله مهمی است اگر در جای خود به آن پرداخته شود.

عریضم را با دو مثال روشن تر می‌کنم؛ زمانی که در ایران بودم، دانشجویی که در زمره دانشجویان بسیجی بود از نشریاتی که آن زمان به طیف محمود احمدی‌نژاد نزدیک بود - به دفتر کار من آمده بود و می‌خواست با من درباره مقولات فلسفی مصاحبه کند؛ می‌گفت که از سفارت انگلستان می‌آیم و از در سفارت انگلیس بالا رفتیم - البته نه این اتفاق اخیر که منجر به بسته شدن سفارت انگلستان شد؛ ماجرا مربوط به زمانی است که عده‌ای در اعتراض به اتفاقات غزه در مقابل سفارت انگلیس تجمع کردند - ایشان می‌گفت که در صف حمله کنندگان بودم و البته پلیس دخالت کرد و با باتوم ما را کتک زد. من به او گفتم چرا این کار را می‌کنید؟ پاسخ این بود که نباید انگلیس از اسرائیل حمایت کند و در عین حال در ایران سفارت داشته باشد. پرسیدم چرا؟ پاسخ داد به خاطر ظلمی که اسرائیل به فلسطین می‌کند. گفتم این درست است، اما شما که حساسیت‌های ظلم‌ستیزی دارید، آیا نسبت به آنچه در جامعه خودمان می‌گذرد هم، همین اندازه حساس هستید یا فقط حساسیت‌های شما صیغه بیرونی دارد؟ جامعه از شما واکنشی در برابر حجم کثیری از بی‌اخلاقی‌ها و نامردمی‌ها و ظلم‌ها و جفاکاری‌ها ندیده‌است؛ به همین دلیل هم بوی صدقاتی از این رفتار تان به مشام نمی‌رسد. گفتم اگر من بین شما نسبت به آنچه در جامعه می‌گذرد حساس هستید و نسبت به کژی‌ها و ناراستی‌ها واکنش نشان می‌دهید، دعوی ظلم‌ستیزی شما در این مسئله را صادقانه می‌انگارم. در غیر این صورت، اگر چشمتان را بر مسائلی که پیش روی شماست ببندید و مثلاً حمله گروه‌های حزب الله و به اصطلاح لباس شخصی‌ها به دانشجویان و کوی دانشگاه و آزار و اذیت‌هایی که دانشجویان دیده و از تحصیل محروم شده و یا به زندان افتاده‌اند را نادیده بگیرید، چگونه انتظار دارید که مخاطب باور کند که ظلم‌ستیزی شما نسبت به اسرائیل صادقانه است؟

من که به مصداق «چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است» باور نمی‌کنم. مقصودم از

«تأکید بیش از حد» و عدم توازن و دور شدن از مسئله اصلی و ایجاد واکنش در شهروندان، این سنخ رو به روییم با مسئله اسرائیل است. یا شما به زلزله آذربایجان نگاه کنید، یک فاجعه در سطح ملی اتفاق افتاده، تعداد زیادی از هموطنان ما به سبب وقوع زلزله به سوگ نشسته‌اند، بی‌خانمان شده‌اند، به کمک‌های اولیه و ثانویه نیاز دارند، بسیج مردمی خودجوشی در سراسر ایران برای کمک‌رسانی ایجاد شده و خیل عظیمی از دانشجویان، پزشکان و مردم عادی داوطلبانه به منطقه گسیل شده‌اند. آن‌گاه ما صدای چندانی از صدا و سیما نمی‌شنویم! حتی رئیس‌جمهور تسلیت رسمی نمی‌فرستد، در عین حال در این ایام، شهروندان ایرانی مرتب با تصاویر دلخراش زندگی زنان و کودکان فلسطینی توسط صدا و سیما بمباران می‌شوند. این قبیل سیاست‌هاست که همدلی با مسئله فلسطین را با مشکل رو به رو کرده و در شهروندان واکنش ایجاد می‌کند.

این فضا متأسفانه دست روشنفکران مستقل را هم در دفاع از فلسطینی‌های بی‌پناه که به حق باید از آنها پشتیبانی کرد، تنگ کرده است. به یاد دارم که زمانی که به ایران برگشته بودم و در دانشگاه تدریس می‌کردم، کمتر از شش ماه، جنگ ۳۳ روزه لبنان و اسرائیل اتفاق افتاد. بعضی از دانشجویان در این باب از من سؤال می‌کردند و در برخی محافل این بحث مطرح می‌شد. عده‌ای موضعشان این بود که امثال من نباید به این سنخ مسائل بپردازند و تلویحاً احساس شادمانی می‌کردند از اینکه حزب‌الله لبنان دیگر آن موقعیت سابق را ندارد. ایشان هنگامی که موضع امثال ما را می‌دیدند که نقض آتش‌بس لبنان - اسرائیل به وسیله آمریکا و انگلیس در شورای امنیت را نقد می‌کردیم و بسیار منتقد رفتار دولت اسرائیل در برابر مردم بی‌پناه لبنانی بودیم؛ این سنخ مواجعه‌های ما، برای شان تعجب آور بود و به یاد دارم بعضاً به من می‌گفتند «فلانی از شما انتظار نداشتیم!» البته نه اینکه آن افراد با جنگ و کشتار موافق بودند، اما بر این باور بودند که باید سیاست‌های اسرائیل ستیزی را به کناری نهاد یا آنها را کمرنگ کرد. چنان که آوردم، علت‌العلل این موضع‌گیری این است که تأکید و تبلیغ بیش از حد روی این مسئله و عدم پرداختن به موضوعات دیگر به نحو متوازن و روشمند، سبب شده عده‌ای این گونه واکنش نشان دهند. باز تأکید می‌کنم؛ نمی‌گویم سیاست کلی دفاع از حقوق فلسطینیان در ایران نادرست است، اما

تأکید بیش از حد قطعاً تأثیر معکوس داشته است. بگذارید مثال دیگری از سوی دیگر طیف داشته باشیم؛ در دانشگاه تورنتو که اکنون درس می‌دهم، خانمی ایرانی در کلاس‌های من شرکت می‌کرد. ایشان در دانشگاه تهران در یکی از رشته‌های علوم انسانی لیسانس گرفته و برای ادامه تحصیل به امریکای شمالی آمده است. او به من می‌گفت تا زمانی که ایران بودم تصویر درستی از مناسبات اسرائیل و فلسطین نداشتم و این به دلیل سیاست‌های دولتی دیکته شده‌ای بود که امکان قضاوت مستقل را از ما در ایران سلب کرده بود، هر حرکتی در حمایت از حقوق مردم فلسطین گویی به حساب دولت نوشته می‌شد، اما از وقتی اینجا آمدم، نگرش‌م تغییر جدی پیدا کرد. در معرض فضای صادقانه و روشنفکران امریکایی منتقد اسرائیل قرار گرفتم، با عده‌ای از روشنفکران اروپایی منتقد، فرصت‌آشنایی یافتم و حتی روشنفکران یهودی منتقد دولت اسرائیل مانند چامسکی را کشف کردم و از همه مهم‌تر خود روشنفکران اسرائیلی منتقد، من را با مسئله فلسطین آشنا کردند و من اکنون خود را یک فعال اجتماعی در این حوزه می‌دانم.

می‌بینید! اصلاً نباید مسئله را سیاه و سفید دید؛ این منطق باطلی است که چون من به رفتار حکومت ایران نقد دارم، هر موضع دولت را باید به ضد خودش تبدیل کنم و یا برعکس، تصور کنم که هر نوع حمایتی از فلسطین به مصادره گفتمان دولتی می‌انجامد.

این خاطرات را گفتم که روشن شود چرا پاره‌ای از حساسیت‌ها نسبت به چنین موضوعی -البته به نظر من به نادرست- کم شده. این مسائل را توضیح می‌دهم و به عبارت فلسفی‌تر «تیین» می‌کنم، که چه رخ داده که نسبت به مسئله اسرائیل و فلسطین حساسیت‌زدایی شده است. مسئله را «توجیه» نمی‌کنم و نمی‌گویم این مسئله درست و موجه است، فقط چرایی پیدایی این ماجرا را توضیح می‌دهم. باید فهمید که چگونه این مناسبات و روابط، شکل گرفته است و برای عده‌ای، پرداختن به چنین موضوعی محلی از اعراب ندارد، چرا که در روایت کسانی که این ماجرا را توضیح می‌دهند و از فلسطین دفاع می‌کنند، از سویی حساسیت‌زدایی نسبت به موارد زیادی که در پیرامون‌شان می‌گذرد دیده می‌شود و از سوی دیگر حساسیت بیش از حد به کسانی که در فلسطین مورد ظلم قرار می‌گیرند. البته بخش دوم این معادله درست است و من هم از این دغدغه‌ها دارم، اما فکر می‌کنم وقتی همراه

به دلیل سیاست‌های دولتی دیکته شده‌ای بود که امکان قضاوت مستقل را از ما در ایران سلب کرده بود، هر حرکتی در حمایت از حقوق مردم فلسطین گویی به حساب دولت نوشته می‌شد، اما از وقتی اینجا آمدم، نگرش‌م تغییر جدی پیدا کرد. در معرض فضای صادقانه و روشنفکران امریکایی منتقد اسرائیل قرار گرفتم، با عده‌ای از روشنفکران اروپایی منتقد، فرصت‌آشنایی یافتم و حتی روشنفکران اسرائیلی مانند چامسکی را کشف کردم و از همه مهم‌تر خود روشنفکران اسرائیلی منتقد، من را با مسئله فلسطین آشنا کردند و من اکنون خود را یک فعال اجتماعی در این حوزه می‌دانم

نکته‌ای که باید در نقد روشنفکران پیش از انقلاب و فضای عمومی مد نظر داشت، این است که بسیاری از گفتمان‌های مورد حمایت دولت بدون اینکه مورد نقد و واکاوی روشنفکران قرار بگیرد، در زمان انقلاب به ضد خود تبدیل شد



با اولی نباشد - که برای باور مند شدن به این امر که افرادی صادقانه و خالصانه در پی اعتراض نسبت به آنچه در اسرائیل می‌گذرد، هستند، مهم است - این توازن به هم می‌خورد و آن سخنان هم به سمع قبول شنیده نمی‌شود. همه اینها را لحاظ کنید تا ببینید چرا پرداختن به ماجرای اسرائیل از سوی روشنفکران، جامعه دانشگاهی و اهالی فرهنگ ما، پیش و پس از انقلاب از نظر کمیت و کیفیت متفاوت شده است.

■ به باور شما بین موضع گیری روشنفکران و نواندیشان پیش از انقلاب مثل علی شریعتی، جلال آل احمد، آیت الله طالقانی، مهدی بازرگان، مرتضی مطهری و دیگران که نسبت به مسئله فلسطین داشتند و روشنفکران پس از انقلاب، تفاوت محسوس و معناداری از نظر کیفیت و کمیت مواضع می‌توان مشاهده کرد؟ و اگر چنین تفاوتی را می‌توان دید، فکر می‌کنید علت آن چیست؟

□ فکر می‌کنم در مجموع، چه پیش و چه پس از انقلاب، با وجود اختلاف موضع فاحشی که میان دولت پهلوی و دولت جمهوری اسلامی روشنفکران اسرائیل و فلسطین وجود داشت، عموماً داشته‌اند، هر چند طبیعی است که در سال‌های منتهی به انقلاب ۵۷، با قوت گرفتن گفتمان چپ و از سوی دیگر به دلیل شکل رابطه دولت پهلوی با دولت امریکا و اسرائیل و صبغه ضد استعماری انقلاب ۵۷، مسئله فلسطین در دوره‌ای به کانون مبارزات تبدیل شد و بیشتر یک موتور محرک داخلی بود تا همبستگی‌های معنادار بین المللی که از این منظر هم قابل نقد است.

ولی در عین حال هم باید توجه داشت که حتی در میان همین روشنفکران منتقد هم، نظرات پیچیده‌تری به نسبت آنچه ما امروز با آن در گفتمان دولتی روبرو هستیم قابل مشاهده است. شما برای نمونه به جلال آل احمد که تئوری پرداز غرب زدگی و یکی از مهم‌ترین روشنفکران ضد استعماری در ایران معاصر است نگاه کنید، وی زمانی که به اسرائیل می‌رود در سفرنامه خود، در عین انتقاد از مناسبات جهانی و دولت اسرائیل و در عین حمایت از فلسطینیان، شیفته زندگی اشتراکی کبیوتصی اسرائیلی‌ها می‌شود و آن را جایی در سفرنامه خود بازتاب می‌دهد. این راز این جهت می‌گویم که ما تصویر کاریکاتوری و یک سویه از مواجهه روشنفکران، دست به دست ندهیم و تلقی جامع‌الاطرافی از رفتار سیاسی آنها داشته باشیم.

اما نکته‌ای که باید در نقد روشنفکران پیش از انقلاب و فضای عمومی مدنظر داشت، این است که بسیاری از گفتمان‌های مورد حمایت دولت بدون اینکه مورد نقد و واکاوی روشنفکران قرار بگیرد، در زمان انقلاب به ضد خود تبدیل شد. یادمان باشد یکی از موارد اصلاحیه‌ای که شاه می‌خواست انجام بدهد، دادن حق رأی به زنان در دهه ۴۰ و ۵۰ شمسی بود، اما با آن امر به دلیل آنکه شاه می‌خواست آن را انجام دهد، مخالفت شد. این در حالی است که در روزهای انقلاب سال ۵۷، زنان دوشادوش مردان در انقلاب شرکت کردند و پس از انقلاب هم که زنان رأی می‌دهند و این امر پذیرفته شده‌ای است. نفرتی که نسبت به شاه وجود داشت، هر کنش او را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد و روحانیون و روشنفکران از در نقد و تخفیف و انتقاد از آن بر می‌آمدند. این نگرش درستی نیست و باید آن را فرو نهاد؛ متأسفانه پس از سی و اندی سال از وقوع انقلاب

بهمن ۵۷، هنوز می‌توان همین اخلاق را در میان برخی روشنفکران ایرانی سراغ گرفت؛ این امر در موضع گیری در باره مسئله فلسطین - اسرائیل نیز باز تاب دارد. چون دولت، مدافع فلسطین است، عده‌ای مفتون اسرائیل شده‌اند و هر گونه نگاه انتقادی به سیاست‌های داخلی و خارجی اسرائیل را کنار گذاشته‌اند.

اما باز گردیم به روشنفکران پیش از انقلاب. همان‌طور که اشاره کردید، شریعتی، در این باره موضع صریحی اتخاذ می‌کرد، طالقانی همین‌طور، مطهری در این باب سخن می‌گفت، آیت الله خمینی هم در مورد مسئله اسرائیل به صراحت سخن می‌گفت. فضای انقلابی، بر اذهان همه انقلابیون مستولی بود؛ در عین حال یادمان باشد که رژیم پهلوی هم با اسرائیل همدلی داشت و این مسئله یکی از محورهای مبارزه را تشکیل می‌داد. اگر محمدرضا پهلوی با رژیم اسرائیل بر سر مهر نبود، قصه شاید به شکل دیگری رقم می‌خورد. در عین حال در آن زمان، قصه شکل گیری کشور اسرائیل در پایان جنگ جهانی دوم و همه حرف و حدیث‌هایی که آن زمان در این باره مطرح می‌شد، بر اذهان روشنفکران تأثیر داشت؛ فقط هم روشنفکران دینی و نواندیشان و عالمان دینی نبودند، روشنفکران چپ هم در مورد این موضوع سخن می‌گفتند. مرحوم شریعتی انتقاد تندی به داریوش آشوری کرد، به خاطر سفری که پیش از انقلاب، به اسرائیل داشت. این راز این جهت می‌گویم تا توجه داشته باشیم که در فضای روشنفکری پیش از انقلاب نمی‌شد به راحتی سخنی همدلانه در باره اسرائیل بر زبان آورد.

اما پس از انقلاب، ماجرا کاملاً تغییر کرد؛ در ۳۴ سال گذشته یکی از دکتربین‌های جمهوری اسلامی در سیاست خارجی، همواره نقد و طعن اسرائیل بوده و در شش، هفت سال گذشته این ماجرا اوج گرفته، محمود احمدی‌نژاد ابتدا از محو شدن اسرائیل از روی کره خاکی سخن گفت و پس از آن هم تعابیر مشابهی در این زمینه به کار برد. علاوه بر ایشان، سایر سیاستمداران ایرانی در طعن و نقد و احیاناً نفی اسرائیل چیزی کم نگذاشته‌اند. به نظر من در باره مسئله اسرائیل، جدا از تعابیر تندی نظیر محو شدن از روی کره زمین، اصولاً انتقادات مطرح شده موجه است و رفتار غیر انسانی دولت اسرائیل با فلسطینی‌ها را به درستی نشانه رفته است.

علت دوم که باعث کمتر پرداختن روشنفکران به مسئله فلسطین شده، فرو ریختن

هیمنهٔ چپ و فروپاشی حکومت جماهیر شوروی و غلبهٔ گفتمان لیبرال - دموکراتیک در ۲۵-۲۰ سال گذشته است؛ هم در بین روشنفکران دینی و هم روشنفکران عرفی. به هر حال ایده‌های لیبرالیستی در این دوران، طرح شده و قدر دیده و بر صدر نشسته و روشنفکران ما در مورد آن بسیار سخن گفته‌اند. شاید یکی از عللی که باعث شده در مقایسه با روشنفکران پیش از انقلاب، روشنفکران پس از انقلاب کمتر به موضوع فلسطین بپردازند، همین عامل بوده است. در عین حال همیشه کسانی بوده‌اند که هم منتقد سیاست‌های جاری حکومت ایران، هم منتقد سیاست‌های جاری حکومت اسرائیل بوده‌اند...

با توجه به اینکه شما تا کید دارید که اظهار نظر نسبت به وضعیت فلسطین، می‌تواند یکی از وظایف روشنفکری باشد، به عنوان یک روشنفکر چگونه می‌شود نقش فعالی در مسئله فلسطین داشت و چه پیش‌نیازهایی ضروری است تا به ایفای نقش فعال روشنفکران در این زمینه بینجامد؟

روشنفکران باید دربارهٔ این موضوع سخن بگویند؛ چون با جامعه سرو کار دارند، باید بکوشند بر اذهان مردم تأثیر بگذارند. ما نباید در این باب «نُوْمُنٌ بَیْعُضٌ وَ نُكْفَرُ بَیْعُضٌ» (نسا: ۱۵۰) بشویم. اگر ما حساسیت‌های عدالتخواهانه داریم، از هر دو سو باید موضع‌گیری کنیم، یعنی هم نقد مناسبات و روابط سیاسی جاری را انجام دهیم و چشم نقاد جامعه باشیم نسبت به آنچه در ایران کنونی پیش می‌رود و چه به لحاظ عملی نسبت به آنچه در جامعه جاری است، حساسیت نشان بدیم و از سوی دیگر حساسیت خود را نسبت به آنچه در پیرامون می‌گذرد نیز نشان بدیم و دفاع از حقوق فلسطینی‌ها را در دستور کار خود قرار دهیم.

درست است که عدم توازن در جامعه ما پدیدار شده، درست است که اسرائیل ستیزی رسمی و حکومتی شده است، درست است که کسانی چشمانشان را بر اموری که در جامعه می‌گذرد می‌بندند و فرافکنی می‌کنند و به آنچه بیرون از جامعه اتفاق می‌افتد بیشتر می‌پردازند، اما از این سخن درست نمی‌شود به نتیجه نادرستی رسید که به حقوق فلسطینیان نپردازیم. این سخن حقی است که از آن نتیجه ناهقی گرفته می‌شود. آن مقدمه درست است و این عدم توازن ناموجه است و تأثیر معکوس بر افراد می‌گذارد، چرا که بوی عدم صداقت از این یک بام و دو هوا رفتار کردن به مشامشان می‌رسد، اما نباید از آن مقدمه، نتیجه باطلی گرفت.

همان‌طور که ابتدای گفت‌وگو اشاره شد، نباید میان حل امور و مناقشات داخلی و بین‌المللی اولویت بندی کرد، بلکه باید این دو حوزه را با هم در ترازوی سنجش قرار داد. چشم نقاد و بیدار روشنفکر باید بتواند مرزبندی‌های سیاسی را در نوردد و بازتاب صدای عدالتخواهی و آزادیخواهی، به نحو سازگار و فراگیر باشد، از این رو یک روشنفکر، نباید بر اساس اولویت‌های وطن، خون، مذهب در این گونه امور دست به تقدم و تأخر بزند و مرزبندی کند و مبتنی بر آن موضع‌گیری نماید. مثلاً اگر امروز در جامعه ایران، ظلمی به برادران و خواهران افغان ماروا داشته می‌شود که هموطن مان نیستند، وظیفهٔ روشنفکر است که از حقوق این افراد به صراحت دفاع کند. طبیعی است که روشنفکران هم مثل دیگر شهروندان، مجال محدودی دارند، به همین دلیل ممکن است بیشتر زمان خود را صرف حوزه‌های خاصی کنند، مثلاً به عنوان یک روشنفکر دینی بکوشند جهان‌دینداران را فراخ کنند و به پالایش سنت دینی همت گمارند، اما این امر ربطی به اتخاذ موضع درباره امور اجتماعی ندارد، یعنی زمانی که نوبت به قضاوت اجتماعی می‌رسد، روشنفکر باید بتواند با فاصله گرفتن از تعلق خاطر اجتماعی/سیاسی، دینی و بومی خود، حقوق بینادین انسان‌ها را پاس بدارد.

مسئله فلسطین یک مسئله انسانی است و در همه‌جای دنیا افرادی هستند که به این موضوع حساس هستند؛ شما می‌بینید که در نروژ، انگلستان، بلژیک، کانادا، فرانسه، امریکا و... افرادی در تظاهرات‌هایی که در دفاع از حقوق مردم فلسطین برپا می‌شود، شرکت می‌کنند و یا از سازمان‌هایی که به فلسطینی‌ها کمک‌های انسانی می‌کنند، حمایت می‌کنند و با آنها کار می‌کنند. این امور را به رأی‌العین دیده‌ام، در همین امریکا هم بسیاری از مردم نسبت به سیاست‌های جاری دولت امریکا نسبت به اسرائیل خوشبین نیستند، در کانادا هم همین‌طور. باید حساب دولت‌ها را از ملت‌ها جدا کرد. حساسیت‌های اخلاقی و انسانی، عدالتخواهی و ظلم‌ستیزی ایجاب می‌کند که ما نسبت به این موضوع حساس باشیم، اما عدم توازن که در داخل وجود دارد، افراد را نسبت به این موضوع بدبین کرده است. اگر افرادی چند صباحی خارج از کشور زندگی کرده باشند این توازن را می‌توانند برقرار کنند، چیزی که متأسفانه در ایران کمتر دیده می‌شود. به نظر من، در حالی که جمهوری اسلامی در اسرائیل ستیزی که گاه‌متأسفانه تن

مسئله فلسطین یک مسئله انسانی است و در همه‌جای دنیا افرادی هستند که به این موضوع حساس هستند؛ شما می‌بینید که در نروژ، انگلستان، بلژیک، کانادا، فرانسه، امریکا و... افرادی در تظاهرات‌هایی که در دفاع از حقوق مردم فلسطین برپا می‌شود، شرکت می‌کنند



به یهودستیزی هم می‌زند، به ظاهر در فلسطین محوری گوی سبقت را از همگان ربوده، فعالیت‌های انسان‌دوستانه غیردولتی نظیر همین ویژه‌نامهٔ شما می‌تواند فضایی برای بحث و گفت‌وگوی مستقل پیرامون فلسطین باز کند؛ روشنفکران این گونه می‌توانند گفتمان‌سازی کنند و نشان دهند که نسبت به ظلم موضع دارند و همچنان که چشم بیدار جامعه‌اند و مناسبات جاری را نقد می‌کنند، به فلسطین هم توجه دارند. یادمان باشد رفتاری که دولت اسرائیل با شهروندان عرب خود می‌کند، واقعاً غیر انسانی است. همه ما مطلعیم از آنچه در غزه و بیت المقدس و آنچه بر اعراب اسرائیلی می‌گذرد - یعنی اعرابی که شهروند کشور اسرائیل بوده و از یک سو با تبعیض هارو به روبرو هستند و از سوی دیگر، با قطعنامه‌های بین‌المللی که تو می‌شوند و اسرائیل هم با خیال راحت روابطش را با

دولت اسرائیل نسبت به شهروندان یهودی خود، مناسبات و روابط رارعايت می کند، اما تبعیض آشکاری در حق شهروندان عرب خودروامی دارد. برخی از بزرگراه ها در تل آویو هستند که اعراب حقدارندگی کردن آنها را اندازند و فقط شهروندان اسرائیلی - یهودی می توانند از آنجا عبور کنند

فلسطینی ها و لبنان تنظیم می کند. روشنفکر حوزه عمومی نه از منظر کارشناس روابط بین المللی، بلکه از منظر کسی که به روابط انسانی نا عادلانه و ظالمانه حساس است، در این باره سخن می گوید و ناراضی خویش را اعلام می کند.

در اوایل دهه ۸۰ شمسی که برای ادامه تحصیل در رشته فلسفه به انگلستان رفته بودم، با برخی از دانشجویان ایرانی که در انگلستان یا سایر کشورها بزرگ شده بودند، و برخی از دانشجویانی که از ایران برای تحصیل آمده بودند، آشنا شدم. یکی از مباحثی که آنجا مطرح بود، بحث فلسطین بود؛ در بین گروه هایی که در دانشگاه فعالیت می کردند، گروه «دوستان فلسطین» جلسات مفصلی در دانشگاه برگزار می کرد. رئیس گروه «دوستان فلسطین»، یک ایرانی بود که در انگلستان بزرگ شده بود. به یاد دارم که برخی از دانشجویان ایرانی که از ایران برای ادامه تحصیل در مقاطع فوق لیسانس و دکترا آمده بودند به او می گفتند «ما خسته شدیم از بس حرف های این چنینی شنیدیم و فکر می کردیم زمانی که به انگلستان می آییم این خبرها نباشد و کمتر چنین سخنانی بشنویم؛ برای ما جالب است که یک ایرانی این مسئله را در این دانشگاه پی می گیرد». البته دیگر ملیت ها هم به این گروه پیوسته بودند، بسیاری از دانشجویان

عرب، اسکاندیناویایی و... در جلسات شرکت می کردند. خود من هم در آن جلسات بحث انگیز شرکت می کردم؛ سخنران هایی از سفارت های اسرائیل و کشورهای عربی دعوت می شدند و بحث های مفیدی درباره مناقشه فلسطین و اعراب در آن جلسات درمی گرفت. از سوی دیگر، عده ای در داخل، تا چنین سخنانی درباره اسرائیل طرح می شود، می گویند «عمر و زید هم که درباره اسرائیل همین را می گویند». اشکالی ندارد؛ هر کسی سخن موجهی گفت باید آن را پذیرفت و بر آن صحنه نهاد؛ به تعبیر ارسطو، «حقیقت عزیزتر از افلاطون است». حتی اگر استاد افلاطون نامی هم داشته باشی، حقیقت از او عزیزتر است. حقیقت، صداقت، انسانیت و حساسیت های اخلاقی موجه، بر همه امور برتری دارد. در این سیاق هم، عدالت طلبی و ظلم ستیزی ایجاب می کند که مانسبت به این موضوع حساس باشیم و آنرا در دستور کار قرار دهیم.

دولت اسرائیل نسبت به شهروندان یهودی خود، مناسبات و روابط رارعايت می کند، اما تبعیض آشکاری در حق شهروندان عرب خودروامی دارد. برخی از بزرگراه ها در تل آویو هستند که اعراب حقدارندگی کردن در آنها را ندارند و فقط شهروندان اسرائیلی - یهودی می توانند از آنجا عبور کنند. عنایت داریم که عرایض من متضمن یهودی ستیزی نیست، قطعاً اینکه کسی خواستار محو شدن کشور اسرائیل باشد باطل است و راه به جایی نخواهد برد. ما با آیین یهودیت بر سر مهر هستیم؛ این دین، از ادیان ابراهیمی است و ما با پیروان این آیین و با شهروندان اسرائیل مشکلی نداریم. نقد ما معطوف به سیاست های جاری کشور اسرائیل است که حول تبعیض نسبت به شهروندان عرب اسرائیلی سامان یافته است، ظلم هایی که نسبت به فلسطینی های ساکن غزه یا فلسطینی های آواره ای که در لبنان یا دیگر کشورهای زندگی می کنند، روا داشته می شود.

همه این امور نشان می دهد که اسرائیل پاینده به بخش زیادی از قیود اخلاقی نیست و در این میان سیاست های جاری امریکا نسبت به اسرائیل و تو کردن قطعنامه های شورای امنیت در مورد اسرائیل توسط امریکا، بر میزان انتقاد ما می افزاید. اگر نسبت به آنچه در کشورمان رخ می دهد به حق معترضیم، باید نسبت به شهروندان فلسطینی هم حساسیت انسانی داشته باشیم. فقط ما ایرانی ها و مسلمان ها، منتقد این سیاست های اسرائیل نیستیم، بسیاری از غیرمسلمان های ساکن کانادا، امریکا و استرالیا هم رفتارهای

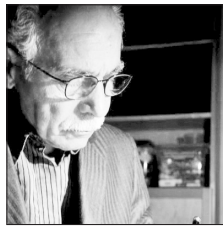
اسرائیل را نقد می کنند؛ اما همان طور که گفتیم، به خاطر نوع سیاست های اسرائیل ستیز دولت ما، متأسفانه حجابی پدید آمده که برخی نمی توانند به درستی ماجرا را ببینند و به نگاه جامع الاطرافی برسند و نقد رفتارهای اسرائیل را نیز در دستور کار خود قرار بدهند.

باید استانداردهای دو گانه را دید و در نظر آورد و به آن اعتراض کرد. فرض کنید درباره قصه بر نامه هسته ای؛ کاری به سیاست های خارجی دولت ایران ندارم و صلاحیت هم ندارم که درباره آن تخصصی صحبت کنم؛ به عنوان یک روشنفکر می بینیم که نباید در عرصه بین المللی نسبت به این تعداد کلاهک هسته ای که اسرائیل دارد انتقاد کرد و گویی این مسئله را همه باید بپذیرند، اما وقتی کشور ایران و یا دیگر کشورها می خواهند هسته ای شوند، اینجا بسیار مناقشه می شود، چرا اسرائیل حق دارد کلاهک هسته ای داشته باشد و در عین حال عضو سازمان منع گسترش سلاح های هسته ای نباشد، اما سایر کشورها حق ندارند؟ این مناسبات غیر عادلانه بین المللی است که مورد نقد روشنفکر واقع می شود. اینکه کلاهک هسته ای برای اسرائیل، نقش بازدارنده دارد و درصد حملات نسبت به کشور اسرائیل باقوه بیشتر است، ادعایی است که بقیه کشورها هم می توانند بکنند، چرا اسرائیل باید در این باره حق ویژه باشد؟ یا همه باید داشته باشند، یا همه خلع سلاح شوند. اما اینکه اسرائیل چند صد کلاهک هسته ای داشته باشد و در عین حال این همه حساسیت نسبت به سایر کشورها نشان داده شده و گفته شود که ما هستیم که تعیین می کنیم کدام کشورها برای صلح جهانی خطرناکند و کدام ها نیستند، آشکارا بوی مناسبات غیر عادلانه می دهند؛ باید نسبت به تمامی مناسبات غیر عادلانه حساس باشیم.

همان طور که از ابتدای سخنانم تأکید کردم، می شود همه این وجوه را با هم در نظر داشت؛ عدالتخواهی و ظلم ستیزی اقتضا می کند که روشنفکر هر گاه لازم باشد نسبت به سیاست های جاری انتقاد کند، در عین حال نسبت به مسئله فلسطین حساس باشد و در سطح بین المللی نیز چشم ها را بر مناسبات و روابط نا عادلانه نبندد. این گونه است که تصور می کنم روشنفکران می توانند در درازمدت در این باره گفتمانی بسازند. البته این امر، کوشش جمعی می طلبد و یک دست صدا ندارد. می توان با اخذ چنین نگرشی در یک بازه زمانی نه چندان طولانی، آموزه هایی را در این زمینه بر مسند تصویب نشان داد و نهادینه کرد. ■

آیا راهبرد تعامل و گفت و گوی انتقادی امکان پذیر است؟

حبیب‌الله پیمان



دستیابی به تغییراتی که جریان‌های مختلف، پیشنهاد و یا دنبال می‌کنند، بدون توجه و ارائه روش متناسب و هم‌جنس هدف، امکان عملی و مطلوبیت نهایی برای هدایت ملی به سمت اهدافی چون آزادی، دموکراسی، عدالت، توسعه و صلح نخواهد داشت. انکار عامدانه و یا سهوی هم‌جنسی هدف و ابزار دستیابی به آن موجب می‌شود، برای حصول دموکراسی و توسعه، ساده‌اندیشانه با ادبیات انقلابی و کلی‌گویی از نابسامانی‌ها سخن بگویند؛ بی‌آنکه بتوانند راه مشخص و قابل وصولی برای رسیدن به آنها ارائه دهند. از سویی طرح مشکلات با ادبیات صلح‌جویانه و اصلاحی را نشانه محافظه‌کاری و ترس از قدرت قلمداد کنند، برای نمونه افرادی اصرار دارند تا برای این که معلوم شود مردم، نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن را می‌خواهند یا نه، راه حل همه‌پرسی (رفراندم) را پیشنهاد کنند. این پیشنهاد به طور اصولی بی‌اشکال است، اما بحث، سر این است که چگونه می‌توان به این امر جامه عمل پوشاند. ارائه‌کنندگان این راه حل هرگز به این پرسش، پاسخی شفاف نداده‌اند.

آیا توقع این است که مسئولین و دولتمردان، داوطلبانه انجام رفراندم پیشنهادی را به عهده گیرند؟ و یا باید آنان را مجبور به این کار کرد؟ اگر امکان داشت چنین اجباری توسط مردم بر حکومت اعمال گردد، چرا چنین اتفاقی نیفتاد و مردم، قدم پیش نهند و یا قادر به اعمال فشار بر حکومت نبودند؟! شاید هم تصورشان این است که باید با مداخله قدرت‌های بزرگ و زیر برق سرنیزه‌های سربازان خارجی، حاکمیت را وادار به انجام رفراندم کنند؟ هر چند رفراندم راه‌حلی ساده، دموکراتیک و مسالمت‌آمیز به نظر می‌رسد، اما می‌بینیم که در حال حاضر انجام آن، جز با تن دادن به دخالت نظامی بیگانه - که قطعاً با مخدوش شدن استقلال سیاسی، اقتصادی و حاکمیت ملی کشور همراه است و استقبال از حوادثی خشونت‌بار و ویرانگر - ناممکن است. راهبردهای دیگری هم که بر پیش فرض اصلاح‌ناپذیری نظام و یا یأس از حرکت از درون جامعه استوارند و گزینه تغییر رژیم را دنبال می‌کنند، به دلیل ناسازگاری با واقعیت‌ها و لحاظ نشدن توازن نیروها، به لحاظ امکان عملی و مطلوبیت وضع مشابهی دارند، یعنی مدافعان آنها تاکنون نتوانسته‌اند راهی

محور اصلی مناقشات کنونی کشور و مشکلات عدیده سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که نه تنها مورد پذیرش مردم، بلکه مسئولین و کارگزاران حکومتی نیز قرار گرفته است؛ نبود نابسامانی‌ها و حتی میزان شدت و وسعت مشکلات نیست، بلکه عدم توافق سر راه اصلاح و حل مسائل و ریشه‌یابی مشکلات و نحوه تغییر روش‌های ادار ه امور کشور است. اساسی‌ترین مانع برای خروج از گرفتاری‌های موجود، وجود دیدگاه‌های متفاوت و گاه متضاد، بین افراد و نیروها در داخل و بیرون حاکمیت است. به نظر می‌رسد آنچه بیشتر از هر چیز مانع همکاری گروه‌ها می‌شود، اختلاف نظر سر راه‌های و وصول به اهداف مشترک است. به همین دلیل لازم است مدافعان راهبردهای مختلف برای گذار از وضعیت متشتت و نامطلوب کنونی به وضعیت مطلوب، پیش از دست زدن به هر اقدام عملی نخست به گفت و گویا یکدیگر بنشینند و راه‌حل‌های پیشنهادی‌شان برای تحقق ارزش‌ها و اهداف مشترک را به شیوه‌ای شفاف در روش‌شنایی و واقعیت‌ها و شواهد تجربی و معیارهای عقلانی در عرصه عمومی مطرح کنند تا افکار عمومی هم‌اکنون مطلع شده و به ارزیابی و نقد راه‌حل‌های ارائه شده بپردازد. نگارنده سعی دارد در این نوشته، گامی در این راستا بردارد.



سید محمد خاتمی در جمع دانشجویان

شده و مردم نصیبی از آن برده‌اند، همه مروهون پایداری مدنی مردم و تعامل و گفت‌وگوی انتقادی آنها با بخش‌هایی از حاکمیت بوده است. حافظه تاریخی به ما یادآور می‌شود که با ورود ادبیات و عاملان خشونت، جنگ و افراطی‌گری روند توسعه درون‌زا و دموکراسی در ایران متوقف و استبداد و دیکتاتوری بازگشته است.

پیش‌زمینه‌ای تجربی و تاریخی راهبرد گفت‌وگو

راهبرد گفت‌وگو که با پایداری مدنی و صلح‌آمیز همراه است و اجد هر دو معیار عملی‌بودن (تحقق‌پذیری) و مطلوبیت (ملازم عدم خشونت و تخریب و داشتن سازگاری با مصالح ملی، حفظ همبستگی ملی میان گرایش‌های فکری، دینی و قومی متفاوت) است. این رویکرد که ریشه در تجربیات تاریخی ملت ایران دارد، در تقابل با راهبردهایی قرار می‌گیرد که بر خصومت‌زایی و خشونت و جنگ متکی هستند. منشأ و تبار روش کاربرد زور و جنگ را باید در تجربیات انسان در عصر جنگ و شکار جستجو کرد. استفاده از این شیوه (غلبه و زور) پس از وقوع انقلاب کشاورزی و پیدایش مدنیت و توسعه فرهنگ، توسط قبایل بیابانگرد و ملوک طوایف؛ عمدتاً با هدف غارت و مبارزه با قبایل رقیب و گسترش قلمرو و یاد در مقام حکومت؛ به منظور سرکوب اعتراضات و مقاومت‌های مردمی به کار گرفته شده است. اما با ورود

خواهد گرفت، آن‌گاه است که گروه‌های برانداز وارد عمل شده و قدرت را به دست خواهند گرفت.

نخست، باید خاطر نشان کرد که این پیش‌فرض‌ها اموری اثبات‌شده نیستند و در محقق‌شدن آنها تردید بسیار است. چنان‌که طرح‌ها و اقدامات گوناگونی از این نوع، به منظور تغییر رژیم در ۳۰ سال گذشته نه تنها نتیجه نداده که به عکس، به تقویت و انسجام داخلی حاکمیت، کمک کرده و به سهم خود، راه عبور تدریجی و مسالمت‌آمیز به سوی دموکراسی را با موانع و دشواری‌های بیشتری روبه‌رو کرده‌اند. دوم، چنان‌که یادآور شدیم، به نظر می‌آید که عملیاتی کردن این راهبردها با خشونت، ویرانی، نزاع و آشوب‌های داخلی همراه است که با توجه به وضعیت حساس و پرتنش منطقه، دامنه آنها از مرزهای کشور فراتر رفته و کشورهای دیگر را هم درگیر می‌کند و در نتیجه پای قدرت‌های بزرگ نیز به میان کشیده خواهد شد. بنا به دلایل مزبور از نیروهای تحول‌خواه در داخل کشور به ندرت کسی از این راهبردها حمایت می‌کند و در خارج از ایران هم شمار بزرگی از فعالان سیاسی-اجتماعی، چنین راهبردهایی را مردود می‌دانند.

در چشم‌انداز مردم و اکثریت قریب به اتفاق نیروهای تحول‌خواه ایران، اصلاح و تغییر تدریجی به شیوه‌های مسالمت‌آمیز و مدنی، مقبولیت بیشتری دارد. تجربیات جوامع غربی نیز در زمینه توسعه سیاسی و دستیابی به دموکراسی، بیانگر شکست راهبردهای توأم با خشونت و قهر انقلابی و موفقیت راهبرد مبتنی بر گذار تدریجی و مسالمت‌آمیز جامعه به سوی دموکراسی است. به دیگر سخن و با دید علمی، تاکنون دموکراسی به‌عنوان روش مطلوب اداره و مدیریت جامعه هرگز در چارچوب اجرای پروژه دموکراسی ننگنیده و به دنبال یک انقلاب قهرآمیز، محقق نشده است. دموکراسی، فرایندی است که در طول زمان و مرحله به مرحله استقرار یافته و سیر تکاملی آن در هیچ مرحله‌ای متوقف نمی‌شود. حوادث، تحولات سیاسی و اجتماعی در ایران معاصر، از انقلاب مشروطیت تا حرکت‌های قانونی-انتخاباتی ۸۸ نیز، حاکی از این واقعیت است که هر گامی که به سوی توسعه سیاسی و استقرار نهادهای دموکراتیک به جلو برداشته

در چشم‌انداز مردم و اکثریت قریب به اتفاق نیروهای تحول‌خواه ایران، اصلاح و تغییر تدریجی به شیوه‌های مسالمت‌آمیز و مدنی، مقبولیت بیشتری دارد. تجربیات جوامع غربی نیز در زمینه توسعه سیاسی و دستیابی به دموکراسی، بیانگر شکست راهبردهای توأم با خشونت و قهر انقلابی و موفقیت راهبرد مبتنی بر گذار تدریجی و مسالمت‌آمیز جامعه به سوی دموکراسی است

نشان دهند که پیمودن آن بدون درگیر کردن کشور در یک نزاع خونین و ویرانگر داخلی و مداخله نظامی قدرت‌های بین‌المللی ممکن باشد. به علاوه کسانی که روی حمایت مردم ایران از یک جنگ مسلحانه و استقبال از دخالت نظامی بیگانگان حساب باز کرده‌اند، دچار اشتباه محاسباتی شده‌اند و از این حقیقت غافلند که مردم ایران بارها نشان داده‌اند، در مبارزه برای کسب حقوق خود روش‌های مسالمت‌آمیز را بر خشونت و جنگ ترجیح می‌دهند و نسبت به مداخله دولت‌های بیگانه در امور داخلی‌شان بویژه اگر با اقدام نظامی همراه باشد، به شدت مخالفند و نسبت به آن واکنش منفی نشان می‌دهند.

مفروض دیگر، کسانی که اقدام برای براندازی نظام را به کمک قدرت‌های نظامی بین‌المللی امری ناگزیر می‌دانند، از توانایی مردم ایران در ایستادگی و اقدام عملی در راستای احقاق حقوقشان مأیوس هستند.

راه‌حل فرضی سوم هم مبنی بر این پیش‌فرض است که نظام جمهوری اسلامی سرانجام زیر فشار تحریم‌های سخت بین‌المللی در آستانه فروپاشی و در موضع ضعیف شدید قرار



به عصر تولید (کشاورزی و پیشه‌وری)، امنیت در سایه صلح و همکاری و هم‌بانی به ضرورتی اساسی تبدیل شد و به یاری این همبستگی، همکاری و رقابت صلح‌آمیز در میان نیروهای مولد در روستاها و شهرها بود که تمدن و فرهنگ به سرعت پیشرفت کرد. از آن پس این شیوه، تعامل و گفت‌وگو برای حل اختلافات و نیل به توافق و همکاری، به الگوی رفتاری غالب مردم ایران تبدیل شد. مردم ایران (از جمله حکومت‌های برآمده از جوامع شهری و روستایی) برخلاف طوایف و اقوام چادرنشین - که پایه‌های معیشت آنها بر دامپروری و غارت استوار بود - صلح را بر جنگ ترجیح می‌دادند و با بهره‌گیری از این الگوی فرهنگی، در مواجهه با تجاوز اقوام مهاجم و دولت‌های سلطه‌جو و اشغالگر و نیز جباران و مستبدین داخلی از استقلال فرهنگی و هویت ملی و حقوق خود حراست می‌کردند. در بیشتر موقعیت‌های خطیری که مواجهه قهر‌آمیز و نظامی، ممکن و یا کارساز نبود، از جمله در برابر تهاجم و اشغالگری یونانیان، عرب‌ها، ترکان، مغول‌ها، تیموریان و در دوران متأخر، استعمارگران اروپایی و همچنین در مقابل دولت‌های مستبد و سرکوبگر طوایف داخلی، مردم و رهبران و فریختگان و فرزندگان ایرانی به مقاومت فرهنگی و پایداری مدنی و تقویت همبستگی و تکافل و همیاری اجتماعی میان خود تکیه کردند. آنها با استفاده بهینه از روش تعامل و

گفت‌وگو با کارگزاران حکومت‌ها، نه تنها از اضمحلال فرهنگی و هویتی ملی جلوگیری کردند، بلکه با نفوذ و جذب فرهنگی آنها و قبول مسئولیت اداره امور مردم و کشور، در عین حراست از جان و مال و آزادی‌های مدنی، به توسعه تمدنی و فرهنگی میهن خود خدمت کرده و زمینه احیای استقلال سیاسی کشور و در عصر جدید مقدمات گذار از استبداد به دموکراسی و مشروعیت را نیز فراهم کردند. برون‌داد این روش که در قالب عناوین و نظام‌های مختلفی در همه ادوار تاریخ ایران جریان داشته است، میثاق‌ها و تعهداتی بوده‌اند که صلح و امنیت و حقوق طرفین گفت‌وگوها را تضمین می‌کرد. در عصر جدید قانون اساسی و توافق‌های برآمده از خلال گفت‌وگوها میان طرف‌های درگیر این نقش را بر عهده دارند.

تجربه جنبش‌های اجتماعی معاصر از حرکت اعتراضی بر ضد قرارداد رژی و انقلاب مشروعیت گرفته تا نهضت ملی کردن نفت، انقلاب بهمن ۵۷، جنبش اصلاحات خرداد ۷۶ و بالاخره جنبش قانونی - انتخاباتی ۸۸، عرصه‌های آزمون هر دو راهبرد بوده‌اند. پژوهش‌روشنمند در این رویدادها، به روشنی سهم هر یک از این دو خط‌مشی را، که به تناوب توسط گروه‌های مختلف درگیر به کار گرفته شدند، در حفظ همبستگی نیروها، کسب پیروزی و تحقق نسبی هدف‌ها و یا به‌عکس بروز تفرقه، نزاع، توقف حرکت و از دست دادن دستاوردها نشان خواهد داد. نتیجه این پژوهش نشان خواهد داد که هر زمان با خرد و دوراندیشی از مشی تعامل و گفت‌وگو و مقاومت مدنی عدول نشده و با اقدامات ستیزه‌جویانه فضای جامعه، ناامن و آمیخته بایی‌اعتمادی، تیره نشده است، هر یک از طرف‌های درگیر مرحله به مرحله، به هدف نزدیکتر شده‌اند. در این مدت چون ابتکار عمل در حاکمیت در دست‌های نیروهای میانه‌رو و طرفدار تعدیل سیاست‌هاست، عناصر راست افراطی مجال کافی برای اعمال خشونت و محدودیت علیه مخالفان به‌دست نمی‌آورند، هر چند عناصر تندرو هیچ فرصتی را برای تحریک مردم به تظاهرات ستیزه‌جویانه و سردادن شعارهای تند و افراطی از طریق اعمال خشونت از دست نمی‌دهند. اینجاست که اگر کنشگران، آرامش خود را حفظ نکرده، از مشی خود منحرف شوند،

الزامات عملی و قانونی برگزاری انتخابات، بویژه انتخابات ریاست جمهوری، با وجود همه محدودیت‌هایی که علیه مخالفان و دگراندیشان اعمال می‌شود، موقعیت‌های مناسبی در دسترس آنان می‌گذارد تا با حضور در عرصه مبارزات و رقابت‌های انتخاباتی به بیان خواسته‌ها و انتقادات خود بپردازند، پیوندهای خویش را با مردم و پایگاه‌های اجتماعی‌شان تقویت کنند و با شخصیت‌ها و جناح‌هایی از حاکمیت که مشی و دیدگاه معتدل تری نسبت به مسائل جامعه دارند وارد تعامل و گفت‌وگو شوند

آشوب و خشونت، توسعه پیدا خواهد کرد و در نتیجه با مسئولی شدن احساس ترس و ناامنی بر دل‌ها فرصت و ابتکار عمل به دست جناح خشونت‌طلب و زورمدار می‌افتد تا به بهانه حفظ امنیت و یا استقلال کشور، به قلع و قمع مبارزان و مردم بپردازد و آنان را به حاشیه براند. بنابراین واقع‌بینانه نیست که فعالان سیاسی - اجتماعی با نادیده گرفتن این تجربیات و با بهره‌گیری از روش خشونت‌بار مقابله به‌مثل؛ راه و روش مبتنی بر غلبه و زور (تغلب) را باز تولید کنند. با وجود خشونت و محدودیت‌هایی که بر مبارزان تحمیل می‌شود، راه تعامل و گفت‌وگو را نباید برای همیشه مسدود کرد و از به کارگیری روش گفت‌وگو مأیوس شد و یا تنها چاره را در اعمال خشونت متقابل و اتخاذ مشی براندازانه دید.

برخی زمینه‌های مثبت ساختاری

موقعیت‌هایی نظیر دوم خرداد ۱۷۶ توافقی و یا دل‌خواه پدید نمی‌آیند، بلکه برآمده از ظرفیت‌های موجود در نظام حقوقی و قانون اساسی و در ترکیب نیروهای درون حاکمیت هستند که به موجب آنها

هر چند حذف و طردها و ریزش مداوم نیروها، ویژگی مثبت و دموکراتیک را به میزان قابل توجهی کاهش داد، اما یکپارچگی و یکدستی دلخواه اقتدار گرایان راهم تأمین نکرد. به طوری که هنوز هم در مواجهه با مسائل حاد سیاسی و اجتماعی و یبحران های داخلی و بین المللی، واکنش های متفاوت و اغلب متضادی از میان جناح های حاکم بروز می کند. این مشاجرات نه یک نمایش برای منصرف کردن اذهان مردم از مسائل اصلی جامعه بلکه منعکس کننده تعارضات درونی نظام و بحران های درون جامعه است. مشکلاتی که حاکمان، خواهی نخواهی نمی توانند بی اعتنا از کنار آنها بگذرند و یا آنها را انکار کنند

می توان حدس زد که در آینده نیز تکرار خواهند شد. می دانیم که نظام و حاکمیت جمهوری اسلامی بر آمده از یک انقلاب گسترده مردمی با شرکت اکثریت قشرها و نیروهای سیاسی و اجتماعی بود نه یک کودتای نظامی! به همین خاطر از یک سو در نظام حقوقی و قانون اساسی جدید (مشخصاً پیش نویس اولیه) برخی از مهم ترین اصول و انتظارات مشترک همه گروه ها و اقلیتها شرکت کننده در انقلاب انعکاس یافت، هر چند در نسخه مصوب بعدی بر اساس رأی خبرگان، تغییراتی صورت گرفت. با این حال اصول مربوط به آزادی ها و حقوق حاکمیت مردم و نهادهایی مانند انتخابات و نقش آرای مردم در تعیین سرنوشت کشور به اندازه کافی صریح و روشن است که نتوان به آسانی و با بدون متهم شدن به نقض قانون اساسی و زیر پا نهادن مهم ترین میثاق میان قدرت حاکم و مردم آن رانادیده گرفت. این ویژگی در پای بند نگاه داشتن حاکمیت به برگزاری انتخابات ادواری بی تأثیر نبوده است. هر چند آنها با تبدیل نظارت عادی شورای نگهبان به نظارت استصوابی، مخالفان خود را از حق قانونی

مشارکت سیاسی - اجتماعی در سرنوشت خویش و ورود به عرصه رقابت های انتخاباتی محروم و آزادی رأی دهندگان نیز محدود شده است. با این وجود، تلاش های راست گرایان افراطی برای حذف ارکان جمهوری نظام در اثر مخالفت افکار عمومی و بخش قابل توجهی از اعضای حاکمیت خنثی و بی اثر مانده است. الزامات عملی و قانونی برگزاری انتخابات، بویژه انتخابات ریاست جمهوری، با وجود همه محدودیت هایی که علیه مخالفان و دگراندیشان اعمال می شود، موقعیت های مناسبی در دسترس آنان می گذارد تا با حضور در عرصه مبارزات و رقابت های انتخاباتی به بیان خواسته ها و انتقادات خود بپردازند، پیوندهای خویش را با مردم و پایگاه های اجتماعی شان تقویت کنند و با شخصیت ها و جناح هایی از حاکمیت که مشی و دیدگاه معتدل تری نسبت به مسائل جامعه دارند وارد تعامل و گفت و گو شوند.

از درون این تعامل ها و به برکت حضور گسترده طرفداران اصلاحات، در پای صندوق های رأی، جنبش دموکراسی خواهی، توسعه و عدالت جان دوباره می گیرد و فرایند اصلاحات، گام های تازه ای به پیش می نهد. این امکان از آنجا ناشی می شود که در مرحله جایگزینی سیاسی پس از پیروزی انقلاب، ترکیب حاکمیت جدید به میزان قابل توجهی از ویژگی تکثر فکری، سیاسی، قومی، مذهبی و اجتماعی جامعه ایران رنگ پذیرفت و نمایندگان از گرایش های مختلف در آن راه یافتند، هر چند حذف و طردها و ریزش مداوم نیروها، این ویژگی مثبت و دموکراتیک را به میزان قابل توجهی کاهش داد، اما یکپارچگی و یکدستی دلخواه اقتدار گرایان راهم تأمین نکرد. به طوری که هنوز هم در مواجهه با مسائل حاد سیاسی و اجتماعی و یبحران های داخلی و بین المللی، واکنش های متفاوت و اغلب متضادی از میان جناح های حاکم بروز می کند. این مشاجرات نه یک نمایش برای منصرف کردن اذهان مردم از مسائل اصلی جامعه، بلکه منعکس کننده تعارضات درونی نظام و بحران های درون جامعه است. مشکلاتی که حاکمان، خواهی نخواهی نمی توانند بی اعتنا از کنار آنها بگذرند و یا آنها را انکار کنند.

به عبارت دیگر، وجود رقابت بر سر تصرف منابع و نحوه توزیع قدرت سیاسی و

اقتصادی، نافی تضاد و اختلاف نظر بر سر نحوه اداره امور کشور میان کارگزاران حکومتی نیست. چنین تضادهایی از واقعیات درون جامعه، نارضایتی های عمومی، اعتراضات و تنش های داخلی و بین المللی و میزان و مقیاس دوری و نزدیکی هر یک از دولتمردان با آن واقعیات ناشی می شوند. به طوری که شدت تعارضات کنونی، در آستانه انتخابات ریاست جمهوری شباهت زیادی با نظایر آن در سال های نخست انقلاب و یا سال های ۷۶ و ۸۸ دارد، تصادفی نیست اگر افرادی از عناصر اصلی نظام، معترضان انتخابات ۸۸ را از اتهام فتنه گری مبرا اعلام می کنند و یا همان ها که افتخار خاموش کردن آتش فتنه ۸۸ را به نام خود ثبت کرده اند، متهم به کلیدزدن فتنه جدیدی در آستانه انتخابات پیش روی شده اند!

البته جای شگفتی است اگر تحلیلگران برجسته نظام تا کنون نتوانسته اند، بر کنار از این نزاع ها، از این نکته آگاه شوند که چه عامل و یا عواملی باعث می شوند تولید فتنه متناوباً ادامه یابد و وفاق و همبستگی میان مردم و حکومت و نیز ثبات و امنیت پایدار که لازمه پرداختن به امر توسعه همه جانبه و پایدار در کشور است، فراهم نشود. کدام ساز و کار است که خواص وفادار دیروز را به فتنه افروز امروز تبدیل می کند؟ چه مکانیزمی باعث شده که پیوسته از جمع افراد و گروه های مؤمن و وفادار به ارزش های انقلاب کاسته شود و جای آنها را کسانی پر کنند که نه صداقت و صمیمیتشان نسبت به مصالح مملکت و ملت و اهداف و ارزش های انقلاب به اثبات رسیده و نه از کارآمدی لازم برای اداره امور کشور بهره مند هستند؟

شرایط و لوازم پیشبرد راهبرد گفت و گو

۱- در این مشی، هدف در وهله اول، تغییر سیاست ها و رفتار نادرست و یا خلاف قانون و مخل مصالح ملی و همگانی مردم است، نه الزام حذف و انتقام گیری از اشخاص و یا براندازی رژیم سیاسی موجود.

۲- تعامل و گفت و گوی انتقادی با همه طرف های درگیر در مسائل عمومی (اجزا و ارکان حکومت و نیروهای اجتماعی فعال و نیز عامه ملت) جریان پیدا می کند. همگان ملزم به رعایت میثاق های ملی هستند. مخالفان و منتقدان نظام و حاکمیت از همکاری و تعامل با ارکان های عمومی در امور عام المنفعه و در امر

دفاع از استقلال کشور و هر آنچه متضمن خیر عموم است، خودداری نمی کنند. همان گونه که نقاط ضعف، کج روی ها و اقدامات مغایر با قانون و مصالح عمومی و یا ناقض حقوق مردم را بازگو و محکوم می کنند، اقدامات مثبتی که در راستای تأمین نیازهای اساسی و حقوق شهروندان و اقوام و اقلیت ها و یا توسعه کشور و تحکیم مبانی استقلال و همبستگی ملی انجام گیرد، را تأیید و حمایت می کنند.

۳- اثربخشی این راهبرد، زمانی است که گفت و گو و انتقادات مستدل، مستند به شواهد واقعی و اصول و ارزش های پذیرفته شده و مورد احترام همه اقشار ملت و نیروهای اجتماعی آن باشد، زیرا اگر هیچ نقطه اشتراک یا اعتمادی میان طرف های درگیر یافت نشود و یا باشد، ولی مورد اعتنا قرار نگیرد و یا طرف های درگیر احساس امنیت خاطر نکنند، گفت و گو معنا پیدا نکرده و به سوی تفاهم و توافق میل نخواهد کرد. به عکس، وقتی نفرت و بی اعتمادی بر فضای سیاسی کشور و جریان گفت و گوها سیطره پیدا کند، بروندادی جز مجادلات تند و تیز و پر طعن و تحقیر آمیز و تشدید خصومت و بی اعتمادی و نفرت در پی نخواهد داشت. تجربه های مکرر نشان می دهند چنانچه کنش های تقابلی و ستیزه جو یانه و یا خشم و نفرت و سرکوب بر رفتار هر یک از طرف های درگیر سیطره پیدا کند - به طوری که اساس موجودیت و هویت طرف مقابل تهدید شود و شرایط زیست و کنش اجتماعی ناامن شود - گرایش های افراطی و خشونت گرا تقویت می شوند و در مقابل، گرایش های میانه رو و اصلاح طلب تضعیف می گردند.

۴- همان گونه که رکن اول این راهبرد تعامل و گفت و گوی انتقادی است، رکن دوم آن پایداری مدنی است. حضور و ایستادگی مردمی که پیگیر مطالبات و حقوق حقه خود هستند شرط اساسی موفقیت و به نتیجه رسیدن گفت و گو است. الگوی تاریخی رفتار جمعی مردم ایران نیز در این زمینه مبتنی بر تعامل اجتماعی در کنار اشکال متنوعی از مقاومت مدنی و فرهنگی است. تولید انواعی از ادبیات و هنر انتقادی، احیا و حفظ و تقویت ارزش های فرهنگی ملی و دینی متعلق به همه اقوام ایرانی (که قوام بخش همبستگی، همکاری و همزیستی در صلح و عدالت و آزادی اند) و اشکال مختلف پایداری مدنی

نظیر تشکیل اجتماعات و برگزاری تظاهرات و اعتصابات آرام و عاری از خشونت نمونه هایی از این گونه تعاملات هستند.

۵- پذیرش و التزام به شرایط راهبرد گفت و گو و مشی گذار تدریجی و مسالمت آمیز به سوی دموکراسی، افراد یا گروه ها را از داشتن دیدگاه ها و عقاید معین سیاسی و اجتماعی و طرح آزادانه آنها در مقام نقد و نظر منع نمی کند. در این عرصه هیچ خط قرمز و وجود ندارد. هر کس حق دارد نه تنها قانون اساسی و دیگر بنیان های نظام موجود، بلکه مبانی فکری، فلسفی و یادینی آنها را نیز در بوته نقد بگذارد. این التزام تنها این تعهد را ایجاد می کند که تا زمانی که دیدگاه های مزبور مقبولیت عام نیافته و زمینه های عینی و ذهنی تحقق آنها فراهم نیست (یعنی با ضرورت های دورانی و اقتضائات مرحله ای و یا اهداف و خواسته های مشترک اکثریت نیروهای اجتماعی سازگاری ندارند)، در قالب هدف و شعار راهبردی و برنامه عمل سیاسی بر جامعه تحمیل نشوند، زیرا این امر ثمری جز ایجاد تفرقه، نزاع، کشمکش های بیهوده و فرساینده در میان نیروهای سیاسی و مردم در بر نخواهد داشت.

۶- میان تعامل و گفت و گوی مسالمت آمیز در داخل و پیروی از این مشی در روابط بین المللی ارتباط و ثقی برقرار است. بسیاری دولت ها و قستی با دیگر ممالک در حالت خصومت و ستیز هستند و خود را از بیرون از مرزها در معرض تهاجم و تهدید به نابودی می بینند، به بهانه حفظ امنیت در داخل و آسوده بودن خیالشان از پشت جبهه، در کشور شرایط نظامی - امنیتی برقرار می کنند و نظارت و محدودیت های بیشتری بر فعالیت های شهروندان بویژه مخالفان خود اعمال می کنند. به همین خاطر موفقیت راهبرد فوق و برقراری صلح و آشتی در داخل به میزان زیادی به برقراری صلح در روابط بین المللی وابسته است. زمانی هم که خصومت ناشی از استیلاجویی و زیاده خواهی قدرت های سلطه جوست، باز هم مؤثرترین راه حراست از منافع و حق حاکمیت ملی، تکیه بر همبستگی و توان ملی است که آن هم فقط از طریق تأمین صلح و امنیت در سایه مشارکت دموکراتیک و بدون تبعیض همه قشرها و گروه ها و افراد ملت در تعیین سرنوشت و تقویت نیروهای مولد فرهنگی، علمی و فنی و اقتصادی حاصل می شود.

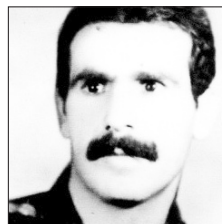
**هر چقدر شرایط تنگ تر
وسخت تر شوند، نیاز و
شوق و شور آزادی طلبی
و دموکراسی خواهی
گسترده تر از پیش
خواهد شد. فعال شدن
چنین زمینه هایی
مستلزم آن است که
کنشگران سیاسی و
اجتماعی به منظور حضور
در صحنه های تعامل و
گفت و گو، با فرصت های
پیش روی، هر اندازه تنگ و
اندک، فعالانه
بر خورد کنند**

توجه به این نکته مهم است که امکان مطلوبیت و نتیجه بخش بودن راهبرد گفت و گوی انتقادی، در تجربیات متعدد و در زمان های نزدیک به ما نیز به اثبات رسیده است. وقفه چهار سال اخیر در فرایند گذار مرحله ای به سوی دموکراسی و توسعه اجتماعی و اقتصادی نباید موجب یأس از تجدید حیات آن شود. چنین وقفه هایی بی سابقه نیستند. پیش از آن هم در یک دوره نسبتاً طولانی، بین انقلاب مشروطیت و نهضت ملی، پس از آن تا انقلاب بهمن ۵۷ و در فاصله سال های دهه ۶۰ تا اواسط دهه ۷۰، وقفه هایی پدید آمدند. اما هر بار در فاصله ای کوتاه تر از پیش، روند گفت و گوها و تعامل های سیاسی و اجتماعی از نو آغاز و ادامه یافته است.

هر چقدر شرایط تنگ تر و سخت تر شوند، نیاز و شوق و شور آزادی طلبی و دموکراسی خواهی گسترده تر از پیش خواهد شد. فعال شدن چنین زمینه هایی مستلزم آن است که کنشگران سیاسی و اجتماعی به منظور حضور در صحنه های تعامل و گفت و گو، با فرصت های پیش روی، هر اندازه تنگ و اندک، فعالانه برخورد کنند. ■

پرونده‌ای برای ناسیونالیسم روح‌یابی «دولت» - «ملت» در گذار تاریخ ایران

حسین جلیلی



مصدق خود را فرزند انقلاب مشروطیت و قانون اساسی را شجره آن انقلاب می‌دانست و نهضت ملی ایران و نتایج حاصل از آن از جمله قانون ملی شدن نفت را، احیای قانون اساسی انقلاب مشروطیت تلقی می‌کرد.

مقدمه

در تاریخ ایران عرصه قدرت اجتماعی تا پیش از مشروطیت در اختیار دو گروه بود: «سلطنت» و «روحانیون». «از یک‌سود در حیطه اقتدار دین بود و از سوی دیگر در حیطه اقتدار سلطنت که در معنای عام از آن به «دولت» تعبیر می‌شد.»^(۱)

در دوران مشروطیت نیرویی پدیدار شد (طبقه متوسط) که مثلث قدرت را به چالش‌هایی چند کشاند، اما موفق نشد. وجود این دو پدیده اجتماعی «سلطنت» و «روحانیون» در عرصه قدرت و تعیین‌کنندگی آن داستان درازدانی دارد که پرداختن به آن فصل جداگانه‌ای را می‌طلبد؛ با این حال این تعیین‌کنندگی به شکل‌گیری مناسبات و مفاهیم متعارف و غیر متعارف اجتماعی انجامیده که پذیرش عام یافته است.

در این نوشتار تلاش شده تا کار ویژه مفاهیم مورد نظر را که در گذار تاریخ ایران در جنبه لقلقه لسانی و لفاظی‌های ایدئولوژیک غیر متعارف (در غیاب یک فلسفه سیاسی منسجم) دچار کژتابی و سوء برداشت شده را با همخوانی‌های تاریخی تطبیق داده و مورد نظر خوانندگان قرار دهیم.

پیدایش ناسیونالیسم

ناسیونالیسم، برخاسته از زمینه‌های ذهنی و عینی جامعه اروپاست. اما در پیدایش آن نظرات متفاوتی مطرح شده است. «در واکاوی مرزهای پیشین ناسیونالیسم، حتی می‌توان به دوران یونان باستان و دولت‌شهرهای آنتی مورد تعریف افلاطون و ارسطو نیز پس‌روی نمود.»^(۲) گروهی نیز ظهور ناسیونالیسم را در «سقوط تدریجی نظام فئودالیسم و افول هر چه بیشتر مفهوم جمهوری مسیحی یا جامعه مشترک مسیحی و برقراری دولت‌های سرزمینی (Territorial State) متصرف به مفاهیم حقوقی و سیاسی حاکمیت مطروح و حه در نظام سیاسی و ستفالی»^(۳) می‌دانند. ریچارد کاتم در پیدایش ناسیونالیسم می‌نویسد: «بسیاری از صاحب‌نظران، انقلاب کبیر فرانسه را سرآغاز پیدایش ناسیونالیسم می‌دانند، اما تاریخ‌نگاران، شواهد موثقی در دست دارند که نشان می‌دهد پیدایش ناسیونالیسم به روزگاری پیش از انقلاب فرانسه برمی‌گردد.»^(۴) کاتم علت این اختلاف نظر را در تعریف دو مکتب از ناسیونالیسم می‌داند.^(۵) برخی نیز پدیداری ناسیونالیسم را در «فاصله رنسانس و اصلاح مذهبی قرن ۱۶ و انقلاب‌های ۱۸۴۸»^(۶) دانسته‌اند.

بروس هداک معتقد است: ملی‌گرایی همانند لیبرالیسم و محافظه‌کاری همگام با انقلاب فرانسه در صحنه سیاسی اروپا پدیدار شد... وی معتقد است ملی‌گرایی را باید ورای حوزه سیاست جست‌وجو کرد و پیدایی آن را در قرن ۱۸ در واکنش به تسلط

فرهنگ فرانسه بر دنیای ادبی دانست.^(۷) او در ادامه می‌نویسد: چیزی که ملی‌گرایی را به یک جنبش سیاسی تبدیل کرد، واکنش در برابر تلاش برای اعاده نظام سیاست سلسله‌ای در سال ۱۸۱۵ و از پی شکست ناپلئون بود.^(۸) نویسنده دیگری در این باره می‌نویسد: «ناسیونالیسم پدیده قرون جدید است که از قرن ۱۷ میلادی در اروپا با تشکیل واحدهای سیاسی مستقل به عنوان دولت‌های ملی که در برگیرنده یک ملت با علائق مشترک در سرزمینی واحد بودند پدید آمد...»^(۹) دکتر شاپور رواسانی، پیدایش و رشد ناسیونالیسم را با توجه به ریشه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن در اروپای غربی به دوره رنسانس (قرون ۱۶-۱۴ م) و رفرماسیون (قرون ۱۵ و ۱۶ م) مربوط می‌داند.

وی ناسیونالیسم را در اواخر دوره فئودالیسم در اروپای غربی و اوایل رشد سرمایه‌داری در جوامع اروپایی دارای محتوای دموکراتیک توصیف کرده است.^(۱۱) این نویسنده بر این باور است که: «پیدایش و رشد ناسیونالیسم در جوامع سرمایه‌داری رانمی‌توان از تاریخ، چگونگی پیدایش و رشد دموکراسی سرمایه‌داری در این جوامع جدا کرد.»^(۱۲) برخی نیز به نوع خاصی از ناسیونالیسم در معنا و مفهوم وطن‌خواهی، وطن‌پرستی (Patriotism) و بومی‌گرایی که در طول تاریخ به چشم می‌خورد... و به صورت غنی‌تری چون «ناسیونالیسم فرهنگی» یا «حوزه‌های تمدنی مشترک خاص» پیرامون زبان‌های خلاقه، فرهنگ‌ساز، استاندارد، رسمی و درباری در پیوند با گذشته وجود داشته است»^(۱۳) اشاره کرده‌اند. افزون بر این گروهی نیز بر مبنای نگرش دیالکتیکی تاریخی بویژه در مینیسیم اقتصادی، ناسیونالیسم را پدیده‌ای برگرفته از دوران بورژوازی دانسته‌اند.^(۱۴) همچنین برخی نیز تاریخ پیدایش ناسیونالیسم را به اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ می‌دانند و نظریه ارائه عمومی روسو را نمونه‌ای از آن دانسته‌اند.^(۱۵)

با این حال ناسیونالیسم، در قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ به جنبش‌های استقلال‌طلبانه‌ای تبدیل شد که از پس دو جنگ جهانی به دنبال اعاده حیثیت بود و به شکل‌های مختلفی نیز در جامعه ایران نضج گرفت که اوج آن در دوران جنبش مشروطیت، دوره رضاشاه با هیاهوی مدرنیزاسیون و عصر نهضت ملی شدن صنعت نفت توسط دکتر مصدق بار هیافت جامعه ناسیونالیستی بر مبنای حقوق مدنی و دموکراسی خواهی، خود را نشان داد که در ادامه نوشتار به آن می‌پردازیم.

وجود و ماهیت ناسیونالیسم

اندیشمندان و صاحب‌نظران به گونه مختلفی به

مفهوم ناسیونالیسم نظر کرده‌اند. این مفهوم دارای پیچیدگی‌هایی است، هم از نظر سیاسی و هم از لحاظ فلسفی و هم از منظر اقتصادی، فرهنگی و سرزمینی.

به لحاظ سیاسی، ناسیونالیسم با دولت و حاکمیت ملی و به تبع آن، باندیشه‌های «شهر وندی» و «دموکراسی خواهی» نیز پیوند دارد، بنابراین ناسیونالیسم در حدفاصل میان فاشیسم و دموکراسی قرار می‌گیرد و به تناسب گرایش محافظه کارانه یا چپ در آن، در نهایت به ایدئولوژی حاکمیت ملی در متن شیوه تولید سرمایه‌داری تبدیل می‌شود، با این توضیح که در صورت ضعف طبقه متوسط و طبقه کارگر، چنین دولتی مجری انقلاب یا شیوه نو سازی از بالا و در صورت تنوع طبقات مسلط و قدرت طبقات متوسط به پایین، مجری انقلاب یا شیوه‌های نو سازی از پایین خواهد بود. (۱۶) از دیدگاه کاتم ناسیونالیسم، اعتقاد گروه بزرگی از مردم است به این که یک جامعه سیاسی و یک ملت هستند و شایستگی تشکیل دولتی مستقل را دارند و مایلند وفاداری به جامعه را در اولویت قرار داده، بر سر این وفاداری تا به آخر بایستند. (۱۷)

دکتر شریعتی نیز به تعریف ناسیونالیسم در غرب و هم به شبهاتی که این واژه در جامعه ما به وجود آورده است به صورت جامعی نظر داشته است. وی می‌نویسد: در اوایل قرن حاضر که واژه «ناسیونالیسم» از غرب به ایران آمد، روشنفکران آن روز ما معادل «ملیت» را برای آن انتخاب کردند... زیرا کلمه «ملت» در زبان و ادب ما به معنای «فکر»، «ایمان»، «مسلك» و نیز مجموعه افراد انسانی دارای این مفاهیم مشترک است. (۱۸) این اندیشمند می‌گوید: ناسیونالیسم در تاریخ ماهر گز بار و ح تفرقه و تضاد بشری و تحقیر و نفی ملت‌های دیگر همراه نبوده است، بلکه درست بر عکس، چهره انسانی داشته و در همان حال که همواره به خویشتن تکیه داشته و در اندیشه اثبات وجود خود بوده است نه تنها به فکر نفی، تحقیر و مقابله با دیگران نبوده که کوشیده است به جای آن که مشت خویش را بر فرق انسان‌های دیگر فرود آورد، دست خویش را به سویشان پیش برد. در حالی که شک نیست، روشنفکران و نویسندگان آن روز ما به خوبی می‌دانسته‌اند که «ملت» لفظ دقیقی برای ترجمه «ناسیون» نیست، ولی انتخاب این لفظ در ازای اصطلاح اروپایی آن، نمودار اختلاف عمیقی است که میان تلقی معنوی و نژادی از این مکتب زردما و غربی‌ها وجود داشته و دارد. (۱۹) علایقی نظیر زبان، اشتراکات تاریخی، سنت‌ها و عادات، مذهب، نژاد و قوم، جغرافیای مشترک و شرایط زیست اقلیمی

در دوران پیش از جهانی شدن و پس‌اسر ما به داری از مؤلفه‌های مهم ناسیونالیست هستند. هر میداس باوند در تعریف و ماهیت ناسیونالیسم می‌نویسد: ناسیونالیسم یک ایدئولوژی اجتماعی و سیاسی است، یک ایدئولوژی که اصولاً سکولار، انسجام‌بخش، وحدت‌آفرین، ناظر به اتصاف مردم سزمن خاص به هویت تاریخی و فرهنگی مشترک، دارای ساختار سیاسی مستقل و حاکمیت ملی و مردمی در طلب آینده‌ای پویا، هدفمند، منطبق با مقتضیات زمان و احراز جایگاه مطلوب در نظام بین‌الملل وقت است. (۲۰) صورت دیگر چیستی ناسیونالیسم یا ملت‌گرایی رامی توان پیدایش ظهور نوعی آگاهی و شعور جمعی نسبت به عوامل ایجاد احساس تعلق و وابستگی مردم یک کشور به هم بیان کرد که به دنبال پیدایش و بروز این آگاهی و شعور جمعی، علایق و تعهدات همبسته‌ساز و تعلق‌آفرین ملی در قالب وفاداری به همه مؤلفه‌های همبسته‌کننده ساکنان یک وطن برای همزیستی با یکدیگر به عنوان یک ملت واحد تجلی پیدا می‌کند. (۲۱)

ناسیونالیسم در معنای سیستماتیک آن، زائیده تحولات اجتماعی و سیاسی اواخر قرن ۱۸ در امریکای شمالی و اروپا بویژه ارزش‌های مندرج در انقلاب کوزموپولیسیسم یا جهان‌وطنی فرانسه چون: «آزادی، برابری و برادری» و اصول سکولاریسم، راسیونالیسم، لیبرالیسم و فردگرایی مندرج در اعلامیه حقوق شهر وندی و بشر بوده است. از سوی دیگر در پرتو انقلاب مزبور حاکمیت مستقر در اقتدار و قدرت سلاطین به حاکمیت ملی برخاسته از مردم منتقل شد و دولت‌های سرزمینی (Territorial State) به سیستم دولت‌های ملی (Nation States) مبتنی بر سه مؤلفه تمامیت ارضی، استقلال سیاسی و حاکمیت ملی تبدیل شد. به همین جهت قرن ۱۹ را قرن ناسیونالیسم اروپایی نام‌نهادند. (۲۲)

ناسیونالیسم در گذار تاریخ

به طوری که مشهور است قرن ۱۹ را قرن ناسیونالیسم اروپایی نامیده‌اند. این نامگذاری طی تحولات اروپا به اوج کمال رسیده و موجب شکل‌گیری و وحدت سرزمین‌های جدیدی در این قاره شده است. چنان که در سال ۱۸۳۰ به پیروزی در بلژیک و یونان و در سال ۱۸۷۱ به وحدت کامل آلمان و ایتالیا منتهی شد. به علاوه اثرات انقلاب کبیر فرانسه در برپایی نهضت‌های ناسیونالیستی و لیبرالیستی، تنها محدود به اروپا نبود، بلکه بازتاب‌های خاص خود را در دیگر کشورهای بویژه جوامع امریکای لاتین در پی داشت و در لوای الهام از ارزش‌های انقلاب

در قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ به جنبش‌های استقلال طلبانه‌ای تبدیل شد که از پس دو جنگ جهانی به دنبال اعاده حیثیت بود و به شکل‌های مختلفی نیز در جامعه ایران نضج گرفت که اوج آن در دوران جنبش مشروطیت، دوره رضاشاه با هیاهوی مدرن نیز اسیون و عصر نهضت ملی شدن صنعت نفت توسط دکتر مصدق بار هیافت جامعه ناسیونالیستی بر مبنای حقوق مدنی و دموکراسی خواهی، خود را نشان داد





عکس وکلای مجلس شورای ملی

واقع در میدان
۳۳۴

وکلاي مجلس شورای ملی

هم تلاش‌های روشنفکران معطوف به سه مؤلفه بود: مشروطیت، دنیویت و ناسیونالیسم، آنها برای توفیق در ایجاد ایرانی نوین، نیرومند و پیشرفته می‌گفتند، اولی قدرت ارتجاعی سلطنت را از بین می‌برد، دومی نفوذ سنتی روحانیت را زایل می‌سازد و سومی چنگال‌های استثمارگر امپریالیست‌ها را قطع می‌کند. (۳۱)

نویسنده کتاب «مفاهیم اجتماعی در جوامع مستعمراتی» معتقد است: «مسئله ملی و ملت‌گرایی (ناسیونالیسم) در ایران مانند همه جوامع دیگر رابطه‌ای مستقیم با آرایش و بافت طبقاتی و میزان آگاهی‌های اجتماعی دارد و از نظر محتوای اجتماعی، چه از نظر ملت‌گرایان نژادی و چه از نظر ملت‌گرایانی که خواستار میان‌رفتن بلائی فقر، ظلم و رهایی از سلطه استثمار داخلی و استعمار خارجی هستند به گذشته تاریخی ما مربوط می‌شود. (۳۲) منظور نویسنده از گذشته تاریخی، دوره باستان و دوره اسلامی است که در هر دوره‌ای، ناسیونالیسم، ملی یا ملت‌گرایی در مطابقت با شرایط اقتصادی-اجتماعی و سیاسی و فرهنگی به صورتی بیان شده است. (۳۳)

رشد ناسیونالیسم نوین در ایران به دو طریق از غرب متأثر بود؛ یکی «واکنش به سیاست‌های قدرت‌های غربی در ایران و دیگری میهن‌پرستی (پاتریوتیسم) غربی به عنوان فضیلت برتر. الگوی تنفر و بی‌زاری و تقلید با شور و اشتیاق اگر چه متناقضند کلید واقعی مشکلات تأثیر غرب بر شرق هستند. (۳۴)

ملی‌گرایی در واکنش به چالش حکومت استعماری نقاب یک جنبش آزادیخواه را به چهره زده بود، اما در کسوت یک جنبش سیاسی، انواع مواضع، از ادعای افراطی به مردم‌سالاری مستقیم گرفته تا دفاع از شکل‌های افراطی تا اقتدارگرایی

نیرو گرفت و هرگونه طرفداری از سکولاریزم به کنار گذارده شد. برخلاف دنیای غرب که ظهور ناسیونالیسم با زوال قدرت روحانیت ارتباط داشت در ایران، علما نه تنها با وضع موجود مخالفت کردند، بلکه از جمله مدافعان فعال انقلاب و عامل تشویق ناسیونالیسم بیگانه‌ستیز بودند. (۲۶)

ناسیونالیسم در ایران با بهره‌گیری از پیشینه تاریخی، تحت تأثیر تحولات جهانی و شیوع ناسیونالیسم در کشورهای همسایه، شکل گرفت و رشد و نمو کرد. البته ناسیونالیسم ایران با کنندی بیشتری از هم‌تایان عرب و ترک خود ریشه دواند و البته بیشتر از آنها برای توسعه و گسترش خود به دولت وابسته بود. این ناسیونالیسم با مدرن‌سازی و غربی‌سازی امپراتوری عثمانی پیوند نزدیکی داشت و دست کم در مراحل اولیه بیشتر قانون‌گرایانه بود تا ناسیونالیسم. (۲۷)

پیش از انقلاب مشروطه «نیش» یا «ناسیون» به معنای امری آن در ایران وجود نداشت، چنان‌که در اروپای قدیم و قرون وسطی هم نبود، تا این‌که در فاصله رنسانس و اصلاح مذهبی قرن ۱۶ و انقلاب‌های ۱۸۴۸ پدید آمد. (۲۸)

در آغاز قرن ۲۰ هنوز بسیاری از ایرانیان، اگر نه غالب آنها، به روستا، شهر یا ولایت خود و وطن می‌گفتند و منظورشان از آن زادگاهشان بود.

(۲۹) این تصور که ایرانیان از آغاز تشکیل دولت و پس از آن تا پیش از مشروطیت، چنان‌که حتی امروزه از نگاه برخی نویسندگان در این دوران حرکت‌های ناسیونالیستی از خود بروز داده‌اند با ناسیونالیستی که پیشینه آن پس از رنسانس و تشکیل دولت-ملت مدرن به وجود آمده تصویری غیر واقعی است، چرا که ناسیونالیسم: گاه به معنای ایدئولوژی بورژوازی در مراحل آغاز رشد آن است و گاه ایدئولوژی خرده‌بورژوازی در مراحل پسین سرمایه‌داری صنعتی، در چشم برخی ناسیونالیسم سلاح ایدئولوژیک دیکتاتوری‌های میلیتاریستی و توسعه طلب است. از نظر برخی دیگر ابزار سیاسی جنبش‌های خواهان آزادی از قید استعمار است. (۳۰) در هیچ‌یک از این موارد در ایران پیش از مشروطیت حرکت‌ها و جنبش‌های صورت گرفته دارای چنین شرایطی نیست، یعنی این پدیده ذاتاً از دامن رخداد‌های اروپای پس از فتوایسالم و عصر نوزایی متولد شد و در فرایند پدیداری خویش به اشکالی که در بالا اشاره شد به گونه‌ای سمت‌گیری‌های مختلفی یافته است.

در ایران روند ناسیونالیسم در آغاز با بیگانه‌ستیزی در جریان واقعه رژی (جنبش تنباکو) خود را نشان داد. در انقلاب مشروطیت

علایقی نظیر زبان، اشتراکات تاریخی، سنت‌ها و عادات، مذهب، نژاد و قوم، جغرافیای مشترک و شرایط زیست‌اقليمی در دوران پیش از جهانی شدن و پسا سرمایه‌داری از مؤلفه‌های مهم ناسیونالیست‌هستند

مزبور و بازگشت افسران بازگشت‌کننده در انقلاب فرانسه به این منطقه زمینه‌ساز جنبش‌های استقلال‌طلبانه و آزادیخواهانه به منظور رهایی از یوغ استعمار اسپانیا و سپس پرتغال شد. (۲۳)

نخستین تجلیات جنبش ناسیونالیستی با حضور و مشارکت مردمی از آغاز قرن ۲۰ پدیدار شد. در انقلاب مشروطیت ۱۹۰۶ ایران، نهضت ۱۹۰۸ ترک‌های جوان و حزب کنگره هند ظاهر شد که همگی آنها با موانع و دست‌اندازی‌های داخلی و دخالت‌های خارجی خاص خود روبه‌رو شدند.

(۲۴) ناسیونالیسم به معنای به رسمیت شناختن مردم و دولت ملی به عنوان شکل آرمانی سازمان سیاسی از زمان انقلاب مشروطه در ایران آغاز می‌شود. با آغاز قرن ۲۰، نظامی سیاسی از «امپراتوری» به «دولت ملی» تحول پیدا می‌کند. انقلاب مشروطه به معنای تأسیس دولت ملی و رشد جامعه مدنی است. انقلاب مشروطه رابطه «شبان-رنگی» را به رابطه «دولت-شهروند» تبدیل می‌کند. (۲۵)

ناسیونالیسم، ایدئولوژی مسلط انقلاب (مشروطه) نبود. نیروهایی که در انقلاب با یکدیگر متحد شده بودند هم هدف و هم جهت نبودند پیش از تدوین قانون اساسی، با توجه مشروطیت بر مبنای مذهب، ناسیونالیسم به گونه چشمگیری

اسفند ۱۳۹۱ و فروردین ۱۳۹۲

مآذاران



ایران در دوران انقلاب تهران

مبارک نظامی

دارد. پیش از این که به پاسخی برسیم و از مقایسه آنچه در ایران در سه مقطع تاریخی مورد نظر، به نتایجی دست یابیم، به سابقه «دولت - ملت» در ایران نگاهی خواهیم انداخت.

«دولت - ملت» در ایران پیش از مشروطه

ملت چنان که پیداست وضعیتی نمادین دارد؛ به این معنا که امری طبیعی نیست و شکل گیری آن امری دلخواه و فاقد ساختار یکپارچه پایداری، تداوم، صلابت و انسجام یک پدیده طبیعی است، (۳۸) چرا که بر ساخته خود ماست و «موجود» دانستن آن به همان مفهومی که پدیده های طبیعی وجود دارند، کاملاً خطاست. (۳۹)

ملیت هم احساسی است که افراد مشترک در برابر عنصر دشمن در خود پیدا می کنند، بنابراین ملیت ایران در طول تاریخ، شدت و ضعفش تفاوت می کند. (۴۰)

ملت که در قرون وسطی به «بیگانگان» گفته می شد، در معادلات و مفاهیم مدرن، معنایی جدید یافت و به گروهی اطلاق شد که خود را دارای پیوندها و علقه هایی می دانند که برایشان نسبت به دیگر علقه ها ارجمندتر است و اگر این پارامتر را شرط لازم ملت بدانیم شرط کافی آن، اذعان و آگاهی به چنین پیوندی خواهد بود. (۴۱)

برخی نظریه پردازان پست مدرنیست همانند او یک جی. هابزبام و بندیکت اندرسن معتقدند پدیده ملت نه طبیعی است و نه جاودانه. هویت ملی چیزی نیست جز مجموعه ای از «آداب و رسوم ابداعی»؛ ملی گرایی چیزی پیش از مصنوع فرهنگی حاصل از تخیل نیست؛ و ملیت بیشتر در باورهای ذهنی ریشه دارد تا واقعیت های عینی. (۴۲)

کلمه ملت (Nation) امروزه مفهوم تقریباً مشخصی را در ذهن تداعی می کند، اما هنوز بحث در ابعاد معنایی آن پایان پذیرفته است. نظریه پردازان و پژوهشگران علوم اجتماعی و سیاسی در این که کدام مشخصه و عاملی مانند نژاد، زبان، تاریخ، فرهنگ و مذهب مشترک حکومت قلمرو جغرافیایی خاص، گروهی از انسان ها را از دیگران متمایز کرده و آنها را به صورت ملتی شایسته تشکیل دولت خاص در آورده است به وحدت نظر دست نیافته اند. (۴۳)

ابعاد معنایی و مفهوم «ملت»، مطلب را پیچیده تر می کند به گونه ای که برخی بر این باورند که اساساً تعریف ملت «جز این که از راه شناختن مشکل اعمال حاکمیت و سازماندهی قدرت امکان پذیر نخواهد بود» (۴۴) این امر به معنای آن است که ملت با دولت، موجودیت می یابد، بیهوده نیست که

که البته این انعطاف برای جاذبه مندی جنبش ضروری است... این بحث که جوامع دارای هویت زبانی و فرهنگی خاص خود باید صدایی سیاسی داشته باشند می تواند اختلاف های عقیده و قانونی خود را به کناری بگذارند. (۳۵) از سویی ناسیونالیسم ایرانی با آزادیخواهی عجین شده است و در آن تمامی افراد ملت باید از حقوق برابر بدون در نظر گرفتن قومیت، دین، جنسیت و دیدگاه های اشخاص برخوردار باشد. (۳۶)

در ایران و کشورهای جهان سوم، ناسیونالیسم همچون لیبرالیسم، مارکسیسم، اتومبیل و ترانه های میکروالکترونیک محصول تاریخ اروپاست و همچون همین ایده ها و تکنیک ها با چشم بسته از آنها تقلید و بهره برداری شده یا البته در مواردی کمتر، با چشم باز آنها را از منبع اروپاییشان پذیرفته و در جامعه ایرانی به کار بسته اند. (۳۷) گرچه از نظر کلی بر شماری مؤلفه های اصلی ملی گرایی و تعریف آن کاری تقریباً ناشدنی است، اما چنان که پیداست تجلی ناسیونالیسم در شکل های ایرانی خود، یعنی جنبش مشروطه، دوران پهلوی و جنبش ملی شدن صنعت نفت دوران دگرگونی را می توان در مفهوم «دولت - ملت» با ساز و کارهای متفاوت آشکار کرد.

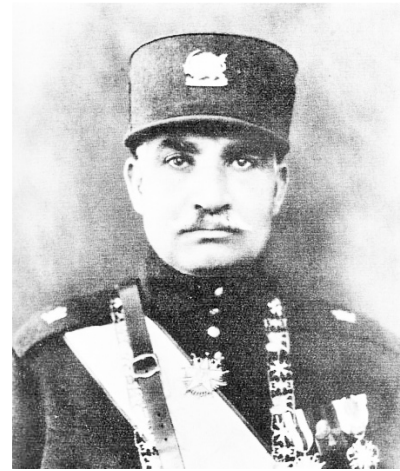
پرسشی که مطرح می شود این است که این هر سه ناسیونالیسم با مدرنیته و زمینه های عینی - ذهنی آنچه در اروپا وقوع یافته و ناسیونالیسم فرزند آن به شمار آمده است و در قالب ایدئولوژی وارداتی به فرهنگ و جامعه ما وارد شده است، چه وجه اشتراک محتوایی، شکلی و ابزاری با یکدیگر دارند؟ و کدام یک از این گونه های ملی گرایی، تقارن تاریخی - اجتماعی با گونه غربی آن و درون مایه های مدرنیته داشته و

بر خلاف دنیای غرب که ظهور ناسیونالیسم با زوال قدرت روحانیت ارتباط داشت در ایران، علمای آنها با وضع موجود مخالفت کردند، بلکه از جمله مدافعان فعال انقلاب و عامل تشویق ناسیونالیسم بیگانه ستیز بودند

بسیاری از جامعه شناسان و صاحب نظران معتبر، دولت را به درستی «هسته تاریخی - جامعه شناختی» ملت می شمارند، (۴۵) اما ناسیونالیسم جامعه را بر مبنای مفهوم «ملت» می فهمد و دولت را با ملت تعریف می کند، ملت را موجودی پیشا و جود یافته و بی نیاز از به وجود آمدن می پندارد. (۴۶)

هما کاتوزیان، استقرار دولت مبتنی بر یک ملت واحد را از فرآورده های اروپا پس از رنسانس می داند. (۴۷) در ایران پیش از مشروطیت مفهوم «دولت - ملت» کاربرد متفاوتی با مفهوم این دو در عصر مشروطیت و پس از آن دارد و همین استفاده تا به امروز موجب بدفهمی و سوء برداشت هایی از این مفاهیم شده است. کاربرد مفهوم «دولت - ملت» در متون و ادب فارسی و منابع دینی ما با آنچه روشنفکران ما به کاربرد این دو مفهوم از عصر مدرنیته و دوره روشنگری اروپا در نظر داشته و دارند، دو گونه مختلف است و اگر این دو گونه گی و ریشه های ساختاری آنها از دیدگاه جامعه شناسی تاریخی - به درستی شناخته نشود، مشکلات فراوانی ایجاد خواهد کرد. توجه داشته باشیم در دوره مورد نظر، عرصه قدرت در ایران بر دو محور «سلطنت» و «دیانت» مبتنی بوده است. پیش از اسلام بویژه عهد هخامنشیان

**در انقلاب مشروطیت
تلاش‌های روشنفکران
معطوف به سه مؤلفه بود:
مشروطیت، دنیویت و
ناسیونالیسم، آنها برای
توفیق در ایجاد ایرانی
نوین، نیرومند و پیشرفته
می‌گفتند، اولی قدرت
ارتجاعی سلطنت را از بین
می‌برد، دومی نفوذ سنتی
روحانیت را زایل می‌سازد
و سومی چنگال‌های
استعمار گرامپرالیست‌ها
را قطع می‌کند**



رضا خان

در زمینه تشکیل دولت، دولت‌هخامنشیان در تکوین پروسه ملت‌سازی در فرآیند شکل‌گیری دولت‌ها، تنها زمانی موفق به ملت‌سازی شدند که تشکیلات دیوانی کشوری - لشگری حکومتشان از پایداری و نظم یافتگی ساختاری برخوردار بوده است و دستگاه حکومت مرکزی آنان با رواداری در همه زمینه‌ها نسبت به اقوام مختلف و مغلوب، حق نسبی خودگردانی به آنان در عین قائل بودن به مرکزیت حکومت با استفاده از وجود برجستگان و دیوانیان کشوری - لشگری در استمرار پدیده ملت‌سازی و تداوم آن موفق بود. جواهر لعل نهرو نخست‌وزیر هند در این زمینه می‌نویسد: «ظاهراً حکومت ایرانیان پس از دوران ظالمانه آشوری‌ها و بابلی‌ها دوران رفاه و آسایش بسیار بزرگی بوده است... که نسبت به معتقدات دیگران به مدارا رفتار می‌کردند و اجازه می‌دادند که مذاهب و تمدن‌های مختلف رونق و رواج داشته باشد.» (۴۸) نهرو در مورد ساسانیان نیز می‌گوید: «در قرن سوم میلادی نوعی احیا و رنسانس در ایران صورت گرفت و سلسله تازه‌ای به قدرت رسید. این سلسله تازه، خاندان ساسانیان بود که ناسیونالیسمی شدید و متجاوز داشت. این ناسیونالیسم خشن ساسانی کوتاه‌بین بود و نسبت به دیگران مدارا نداشت... در زمان ساسانیان، روحانیون زرتشتی قدرت فوق‌العاده داشتند و دولت ساسانی را کنترل می‌کردند و نسبت به عقاید مخالف خود بسیار سخت‌گیر بودند و هیچ مدارا نداشتند.» (۴۹) این شیوه ملت‌سازی در دوره ساسانیان به علت آمیختگی دو عنصر «دیانت» و «دولت» یا سلطنت در یکدیگر، سخت‌گیری و عدم رواداری مذهبی، فرهنگی و استفاده از وجوه شایستگان کشوری و لشگری حکومت پیشین، آهنگی ضعیف یافت. این پدیده آمیختگی دو گانه که پیش از این در ایران وجود خارجی نداشت مهم‌ترین عامل سقوط ساسانیان شد. در دوران اسلامی پدیده «دولت - ملت» یا ناسیونالیسم ایرانی دچار بحران هویت گردید. اعراب فاتح با شعار «اسلام منهای عربیت، اسلام نیست.» (۵۰) از همان نخستین سده‌های فتح ایران، یعنی از هنگام فروپاشی حکومت ساسانیان به این سو چیزی به نام ایران هم وجود نداشت. خراسان، سیستان و... سرزمین‌های ایران شمرده نمی‌شد، بلکه به عنوان ایالاتی از امپراتوری بزرگ اسلام دانسته می‌شدند حتی محمود غزنوی به عنوان پادشاه ایران شناخته نمی‌شد، بلکه سلطانی بود که حکمش را از خلیفه عباسی می‌گرفت و خلیفه باید او را تأیید می‌کرد. (۵۱) اعراب، ملیت و مذهب را بر هم منطبق پنداشتند و از مذهب ساختی قومی به وجود آوردند که

برایشان عنصری بر اساس بیگانگی نژادی، قومی و ملی در آمد. بحران هویت در ایران هم، زبان پارسی را در مقابل قومیت عرب و عربیت خلفا نشاناد و فردوسی به احیای آن پرداخت. با پایان یافتن حاکمیت مغولان (ایلخانان) بر ایران در زمان صفویه اتفاقی که در زمان ساسانیان با تعیین مذهب زرتشت به عنوان مذهب رسمی کشور افتاده بود در سلسله مراتب حکومتی و دیوان‌سالاری ساسانی، موبدان و روحانیان زرتشتی را از جایگاه متمایز و بسیار متنفذی برخوردار کرده بود، با تعیین مذهب شیعه از سوی سرسلسله جنبانان صفویه در ایران به عنوان مذهب رسمی کشور دوباره به وقوع پیوست (۵۲) که به تضعیف دو عنصر پایدار و مشکل «دولت - ملت» یعنی آزادی نسبی اقوام مختلف و تشکیلات دیوانی کشوری لشگری انجامید. (۵۳)

دولت - ملت در ایران عصر مشروطیت و پس از آن

پیش از مشروطیت مفهوم «ملت» در معنای شریعت، آیین و پیروان دین و «دولت» در معنای سلطنت و حکومت و عوامل آن، دستگاه قضایی، ثبت املاک و قراردادها و رسیدگی به مرافعات حقوقی و صدور احکام مربوط به آن در اختیار رؤسای ملت، یعنی روحانیون و حکومت سیاسی از آن دولت: (۵۴) و هر یک از این مفاهیم کاربردی داشتند. در منابع دوره اسلامی در ایران به خوبی می‌توان کار و ویژه این مفاهیم را دریافت، برای نمونه وقتی از ایرانی‌ها به ملاحظه دین و ملت (شریعت) سخن گفته می‌شود، از آنان به «مجوس» یاد می‌شود و وقتی از ایرانی‌ها به ملاحظه نژاد، زبان و... سخن گفته می‌شود از آنان به «عجم» یاد می‌شود. این با مفهوم است، در فقه اسلامی، نزدیکی و همراهی بسیار دارد، به عبارت دیگر گذشته، «امت» به معنای مردمان به کار می‌رفت و وقتی به دین، آیین و شریعتشان نظر داشتند از آنان به «ملت» یاد می‌کردند مانند مجوس، یهود و نصاری یا مسلمان. این مفهوم از ملت تا انقلاب مشروطه و حتی چند سالی پس از آن نیز در بسیاری از نوشته‌ها و رسالات این دوره، مفهوم مسلط کلمه «ملت» بوده است. (۵۵) اما ملت‌گرایی و خواست تشکیل دولت ملی از این دوره به بعد مسیری غیر از روند بالنده اجتماعی عصر مدرنیته و روشنگری که دوره گذار از فئودالیته به بورژوازی اروپایی بود، پیمود. دلایل این عدم توفیق را می‌توان به عواملی چند منتسب دانست که پیامدهای بعدی ناسیونالیسم و استقرار «دولت» - «ملت» شبه مدرن افراطی در ایران، پرسش‌هایی را پیش روی مآقرار خواهد داد. پدیداری ناسیونالیسم در آغاز انقلاب مشروطه و روشنی بخش دل‌های

بسیاری از جوانان تحصیلکرده آشنابه اروپا (هرچند لزوماً تجددخواه) شد بزرگترین مبلغان آن مردانی بودند مانند میرزا آقاخان کرمانی که خود بسیار متأثر از فتحعلی خان آخوندزاده (آخوندوف) منتقد اجتماعی و ادبی دوران ساز بود. در نوشته‌های آخوندوف کمابیش همه عناصر ناسیونالیسم جدید ایرانی به چشم می‌خورد. گرامیداشت شورانگیز ایران باستان، شوق یک شبه اروپایی شدن، احساسات تند ضد عربی و ضد اسلامی، استهزای ادبیات قدیم فارسی و... در واقع تنها کسری مهم آن «توران ستیزی» بود که با فروپاشی امپراتوری عثمانی و آزاد شدن نیروها و گرایش‌های پان‌توانیستی در آن کشور - عناصر اصلی ناسیونالیسم جدید ایرانی را در پایان جنگ جهانی اول کامل کرد. (۵۶)

میرزا آقاخان کرمانی نواندیشی را در ابعاد مختلف آن ترویج می‌کرد و به نفع سنت سیاست و دیانت حاکم بر ایران می‌پرداخت... وی در زمینه ایجاد جامعه‌ای نوین به جامعه غربی نظر دارد و با تأکید بر ناسیونالیسم ایرانی عصر باستان و ایدئولوژی عصر روشنگری و تاحدودی دموکراسی اجتماعی مورد نظر سوسیالیست‌ها، در پی بنانهادن جامعه نوینی در ایران بود. (۵۷)

دکتر شریعتی در بحث ناسیونالیسم غرب و رابطه روشنفکران جامعه ما با آن به مقایسه و تفاوت چنین مفهومی به ریشه‌یابی ملیت می‌پردازد و روشن و گویا تعارض محتوایی این مفهوم را تحلیل کرده است: «... این است که در برابر واژه‌های که از اشتراک در وراثت فیزیولوژیک حکایت می‌کنند لفظی را برگزیده‌اند که اشتراک در شخصیت انسانی و محتوای معنوی را بیان می‌کند و در حقیقت بینش ما برای تعریف ملیت، اصل «اندیشیدن» را به جای اصل «زاییدن» نشانده است و «روح» را جانشین «خون» کرده است. جالب این است که کلمه «ملت» با این که عربی است تنها در زبان فارسی به‌ازای ناسیون انتخاب شده و گرنه خود اعراب کلمه «شعب» را برگزیده‌اند هم ریشه باشع، تشعب، انشعاب و... پیداست که صورت (فرم) را وجه تسمیه گرفته‌اند به این معنا که ناسیون «رشته‌ای است که از نهر بشری منشعب شده و مقایسه این سه اصطلاح متفاوت (ناسیون، شعب و ملت) برای یک مفهوم سه نوع تلقی را می‌رساند که خودنماینده سه بینش متفاوت و مشخص فرهنگی و ملی است که فکر لاتینی نژاد را ملاک گرفته و فکر عربی شکل (فرم) را و فکر ایرانی فرهنگ و روح (محتوا) را. (۵۸) نگرش ناسیونالیستی از آنجا که بر پیامدهای دموکراتیک انقلاب فرانسه تکیه

نمی‌کند به مبالغه مفهوم ملت گرفتار می‌آید، یعنی ملت را به مفهومی پیشین و متفاوت یکی تبدیل می‌کند و آن را محرک پویایی تاریخ می‌شناسد، یعنی به جای این که مفهوم ملت را که به گفته ماکس وبر در اساس، مفهومی ذهنی و سوژکتیو است - چارچوبی از آزادی‌های فردی و سیاسی دیده، از این راه آن را عینی می‌کند و بر تفکیک و تجزیه این مفهوم از پلورالیسم سیاسی پای می‌فشارد. این ناشی از درک رابطه حقوقی دولت - ملت است رابطه‌ای که بدون آن ملت حتی به مفهومی ساختگی تبدیل می‌شود، یعنی ناسیونالیسم به جای این که ملت را در شکل گیری اندام دموکراتیک دولت مدرن کشف کند، بانگرشی ایدئولوژیکی شکلی آرمانی به آن می‌دهد. (۵۹)

مانند آنچه روشنفکران عصر مشروطه و دوران حکومت رضاشاه از ناسیونالیسم در بر ساختن ملت و قومیت ایرانی شکلی آرمانی به آن بخشیدند.

شکل‌های ناهمگون ناسیونالیسم

ناسیونالیسم در اروپا یکی از پاسخ‌هایی بود که به شرایط مدام در حال دگرگونی داده شد و تازه، محتوای این پاسخ هم در همه جای یکسان و یگانه نبود، در بعضی از کشورها که از تشمت در رنج بودند، ناسیونالیسم، حالت ترکیب‌کنندگی و جمع‌کنندگی داشت، همچون ایتالیا و در برخی مناطق ناسیونالیسم به مفهوم بازیابی اقوام و مللی بود که در قالب یک امپراتوری شکل گرفته بود. پس به‌ناگزیر تجزیه امپراتوری می‌توانست در راستای ناسیونالیسم باشد. (۶۰) ناسیونالیسم با توجه به این دگرگونی‌ها، جهت‌گیری‌های اثرگذار و متفاوتی از خود نشان داده که در مسیر تحولات اجتماعی موجب بازتاب‌های مثبت - مخرب و افراطی شده است. چنان که از نگاه تحلیلگران مسائل اجتماعی و سیاستمداران، عرصه برداشت‌های متفاوتی بوده است. با این همه گونه‌هایی از ناسیونالیسم شناخته شده و تأثیرگذار در تحولات تاریخ‌ساز در ایران نقش آفرینی داشته است.

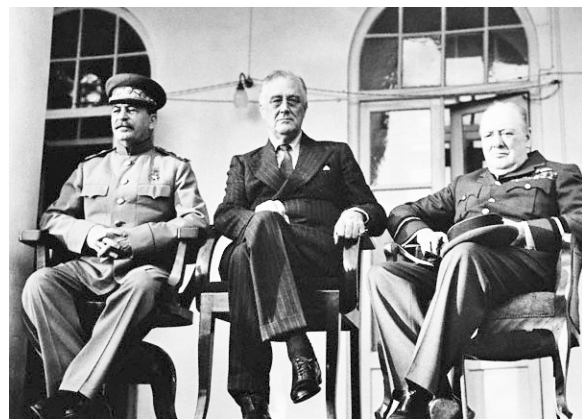
ناسیونالیسمی که به ایران وارد شد محصول اندیشه غربی بود و نخستین ایرانیانی که پذیرای آن شدند به شدت زیر نفوذ فرهنگی غرب بودند. (۶۱) و همین تأثیر موجب چالش‌های جدی و مشکل‌آفرین در داخل شد، چرا که معتقدین به آن، برای پیگیری ارزش‌های آن در «راهبرد سیاست سرزمینی و جامعه ایران» (۶۲)، همواره با کلاف پیچیده استبدادی روبرو شدند که شامل روحیات پایدار و مستمری است که شکل‌دهنده فرهنگ و رفتار حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان بوده و به گفته دکترین پرویز پیران، استبدادی که انسان

ناسیونالیسمی که به ایران وارد شد محصول اندیشه غربی بود و نخستین ایرانیانی که پذیرای آن شدند به شدت زیر نفوذ فرهنگی غرب بودند و همین تأثیر موجب چالش‌های جدی و مشکل‌آفرین در داخل شد، چرا که معتقدین به آن، برای پیگیری ارزش‌های آن در «راهبرد سیاست سرزمینی و جامعه ایران»، همواره با کلاف پیچیده استبدادی روبرو شدند

ایرانی آگاهانه و هوشمندانه در این سه هزار سال برای زندگی در جامعه ایران خود انتخاب کرده و به آن تن داده است. (۶۳)

برای این که ناسیونالیسم (ملت‌گرایی) به درستی باز تعریف شود مستلزم آن است که دو مفهوم ملی و ناسیونالیسم در فرایند حاکمیت «دولت - ملت» و تفاوت و تمایز آنها مشخص شود. حاکمیت ملی با حاکمیت ناسیونالیستی، همچنین حزب ملی با حزب ناسیونالیستی متفاوت است، اما در مواردی اصطلاح ناسیونالیسم به معنای مثبت به کار رفته است، مثلاً در حزب کنگره هند، به خاطر مبارزه با استعمار... حزب ملت ایران زنده یاد داریوش فروهر نیز با وجود علائق ناسیونالیستی به خاطر اولویت دادن به اندیشه مصدقی و پلورالیستی، یک حزب ملی است نه ناسیونالیستی. (۶۴) حاکمیت ناسیونالیستی، گرایش‌های پلورالیستی را تحمل نمی‌کند، در حالی که جنبش ملی‌گرایان یا دموکراسی پلورالیستی و ساختار حقوقی آن، تنوع و تکثر، موجودیت خود را به منصفه ظهور می‌رساند. گرایش ذاتی دولت ملی به دموکراسی و دولت غیر ایدئولوژیکی است، جنبش ملی، ناسیونالیسم رانسبی و کم‌اثر می‌کند. (۶۵)

**اولین آوردگاه ایرانیان در
برخورد با مدرنیته و دنیای
غرب، میدان های جنگ
بود. ورود این اندیشه به
حاکمیت قاجار هادر ایران
پایان داد، اما موفق به
ایجاد ساختاری سیاسی-
اجتماعی که در آن فرایند
توسعه، قانون مداری و
امنیت پایدار حاصل از
آن را که پرچمدارانی
چون سید جمال الدین،
آخوندزاده و ملکم خان
به میدان خود وعده
ایجادش را دادند، نشد**



چرچیل، روزولت و استالین در تهران

با توجه به این تفاوت ها می توانیم ملی گرایی را ناسیونالیسم یا معادل آن فرض کنیم؟ با بررسی شکل های ناسیونالیسم در ایران، صرف نظر از به کارگیری سهوی این اصطلاح و تعمیم آن به جنبش های ملی گرایانه می توانیم به سوء برداشت در یکسان انگاری این دو مفهوم پی ببریم.

ناسیونالیسم عصر مشروطیت ایران

اولین آوردگاه ایرانیان در برخورد با مدرنیته و دنیای غرب، میدان های جنگ بود. ورود این اندیشه به حاکمیت قاجارها در ایران پایان داد، اما موفق به ایجاد ساختاری سیاسی-اجتماعی که در آن فرایند توسعه، قانون مداری و امنیت پایدار حاصل از آن را که پرچمدارانی چون سید جمال الدین، آخوندزاده و ملکم خان به میدان خود وعده ایجادش را دادند، نشد چرا که در دنیای غرب، مدرنیته را متفکران و اندیشمندان آن سامان از دل سنت خود استخراج کردند و در یک رویارویی نقادانه در صدها سال و با تجربیاتی مانند توسعه نظام سرمایه داری، رنسانس، اصلاح مذهبی، روشنگری، انقلابات و... موفق به ایجاد آن شدند. ورود این عناصر به دنیای ایرانی، غافلگیرانه بود. طبقه سنتی روشنفکری ایران در مقابله با آن باز ماند، به جای پرسش از چیستی و ماهیت ذاتی آن در عین غافلگیری، با وسوسه، شتاب و سراسیمگی به پذیرش آن تن داد. این سراسیمگی و در واقع بی تأملی شناخت مدرنیته و معرفت از خویش، هر دو را به آشفته حالی کشاند و پیامد آن، تحقیر، خودباختگی، شیفتگی و عقب ماندگی بود که برای جبرانش هزینه های زیادی بر دوش مردم گذاشت. بویژه که جنگ و فشارهای خارجی توسعه و پیشرفت کشور را نابسامان و متوقف می کرد. «مواجهه آغازین ایرانیان با مدرنیته که در نتیجه توسعه و نفوذ تاریخ غرب در حریم زندگی شرقی شان بوده است، در غیاب سنت عقلانی تفکر، ناخود آگاه ایرانیان را به مصرف کنندگان محض عقاید و تفکرات غرب تبدیل می کند. در پی این دنباله روی، آنها سنت خودی را به مثابه «غیر» و «دیگر» مدرنیته تصور کردند، بنابراین تجدد برابر شد با رهایی از هر آنچه که می شود به آن «خودی» نام داد.» (۶۶)

با این چشم انداز، انقلاب مشروطیت به وقوع پیوست و ناسیونالیسم این سال ها (۱۲۸۵-۹۱) در اوج خود بود. در این زمان مشروطیت با ایجاد دولت قانونی و بنا نگارش قانون اساسی و وضع قوانینی تازه بر آن شده بود تا ساختار کلاسیک این دو قدرت سیاسی و اجتماعی را به هم بزند و با محدود کردن قدرت سلطنت و قدرت دین و

روحانیون به قدرت تازه ای دست یابد. قدرتی که باید در حکومت قانون (عرف) تجلی یابد و همه مردم در برابر آن متسوی الحقوق باشند، اما مشکل بزرگ نهضت مشروطه از نظر اجتماعی این بود که می خواست بر اساس همان ساختار دو گانه قدرت و اختلاف بین ملت، یعنی دین و دولت یعنی سلطنت به چنین قدرتی، حکومت قانونی و عرفی دست یابد. (۶۷)

انقلاب مشروطیت عاری از لحن ملت گرایانه و مدرن بود، اما خود اندیشه حکومت پارلمانی و مبتنی بر قانون اساسی، مدرن به شمار می رفت، هر چند عموماً با اصطلاحات اسلامی سنت، تبیین و توجیه می شد. (۶۸)

تجدد طلبان و روشنفکران مشروطه که از آموزه های فکری-عقیدتی غرب متأثر شده بودند، در آن غافلگیری و سراسیمگی به امید جبران کاستی و عقب ماندگی های اقتصادی و ضعف سیاسی، منفعلانه در برابر موج مدرنیته واکنش هایی بروز دادند و با خشم و شرمساری ناخرسندی خود را از وضع موجود اعلام داشتند. این نارضایتی از اوضاع و مشاهده عقب ماندگی، آرزو و آمالی را در جامعه و میان روشنفکران متحد دبه وجود آورد.

«آنها در آرزوی توسعه زیر ساخت مدرنی شامل آموزش و پرورش، بانکداری، جاده، راه آهن برای کشور بودند. گذشته از آن جریان ناپیدای فکری در زمینه ملت گرایی به مفهوم دقیقاً اروپایی آن در ایران وجود داشت که نه تنها ضدامپریالیستی و در پی استقلال کامل و حاکمیت ملی بود، بلکه سخت دل بسته افتخاران گذشته و مشتاقانه در آرزوی تبدیل ایران به یک جامعه-اگر نه اروپایی دست کم-اروپایی مآب بود.» (۶۹)

از سوی دیگر نیز مراجع تقلید ملی در جریان انقلاب مشروطیت با همه نیرو و روشنفکران و دیگر مردم مشروطه خواه همدست شدند تا با تشکیل حکومت ملی مشروطه، که به باور آنان بهترین گونه حکومت در غیبت امام عصر به شمار می آمد، به تجاوز اقتصادی و سیاسی بیگانگان پایان بخشند و نوسازی های داخلی را به سود صنایع داخلی و بازرگانی ملی آغاز کنند، اما برخی از آنها از گرایش های غیر مذهبی نهفته در ناسیونالیسم و فرد گرایی افراطی لیبرالیسم بیگانه بودند. (۷۰)

از این زمان تلاش هایی برای ایجاد دولت مدرن در ایران آغاز شد که به دلیل سلطه افکار استبدادی گفتمان همانندی دولت-قومیت در کشور شکل گرفته که به صورت اجباری مبلغ هویت قوم مسلط بوده است نه مروج هویت ملی که مبتنی بر توافق

اقوام مختلف باشد و تنوع و تفاوت را به رسمیت بشناسد. (۷۱)

بررسی گزارش‌های تاریخی، شکل‌گیری دولت-ملت در ایران حاکی از فقر ثوریک این پژوهش علمی است. پژوهشگران و نخبگان سیاسی آشکارا گرفتاری‌های اقلیت را نادیده گرفته‌اند و غالب است که تعریف غالب از عناصر تشکیل‌دهنده «ملت» در ایران از دیرباز تعریفی قومی-زبانی بوده است برخلاف تعریف سیاسی «ملیت» که بر معیارهای آزادی و حقوق شهروندی مبتنی است، تعریف قومی-زبانی بر نژاد خون، فرهنگ و زبان تکیه دارد.

تلاش‌های روشنفکران متجدد در برپایی حکومت ملی مشروطه و برقراری الگوی «دولت-ملت» مدرن با آنچه واقعیت امر نشان داده خود حکایت از بی‌سرانجامی آن تلاش‌ها دارد، زیرا زمانی که رکن اساسی مشروطه خواهی و ملیت خواهی و مرکز نظم و قانونگذاری ملی و منتخبین آن یعنی منتخبین «ملت» از سوی سلطنت «دولت» و شخص مظفرالدین شاه، «نوکر» خطاب شده و مجلسشان را مشورتی و از سر لطف فرمان تأسیس داده نه از بابت این که مردم حقی در تأسیس آن دارند، بلکه هر زمان وجود مبارک میل فرمانند با آن مشورت فرمانند. (۷۲) و این بی‌سرانجامی به چرخه هرج و مرج تبدیل می‌شود که ۱۴ سال پس از آن کودتایی همه چیز را در هم می‌ریزد.

ناسیونالیسم عصر رضاشاه

رضاشاه با تمامی توان خود می‌خواست ایران را به صورت یک دولت ملی به سبک کشورهای غربی درآورد، اما در این رهگذر دست کم یک چیز را فراموش کرد و آن این که ایران را به ابزارهای دولتی مستقل یعنی مردمی با بلوغ سیاسی مجهز کند. دیکتاتوری رضاشاهی تا آنجا که نظم اجتماعی نارسا و فردگرایانه ایرانیان اجازه می‌داد مطلق بود. (۷۴)

ناسیونالیسم رضاشاه نیز با ناسیونالیسم پیشین ایرانی تفاوت داشت، چون ناسیونالیسم را غیردینی می‌دید نه اسلامی و آن را با واژگان غیراسلامی بیان می‌کرد، ناسیونالیستی که به شکوه دولت و شاه تمرکز داشت. (۷۵) ناسیونالیسم قومی گوهر ایدئولوژی بود که بر مبنای آن رضاشاه طرح‌هایش را عملی کرد. زبان فارسی و گذشته باستانی پیش از اسلام ایران، عناصر اصلی ملیت‌گرایی در این گفتمان بودند. (۷۶)

در طول جنگ جهانی اول آلمان قیصری، دشمن روس و انگلیس و مهد نظر به‌های مدرن نژادپرستانه به‌طور عام تنها الگوی ملت‌گرایی

نویای ایرانی بود. بعدها انقلاب بلشویکی الگوی دیگری ارائه کرد که ذهن اقلیتی از روشنفکران ملت‌گرا-نوگرا را تسخیر کرد. این دو گرایش ملت‌گرایانه رادیکال، در سرنگون کردن رژیم مشروطه و نشانیدن رضاشاه به جای آن، همکاری کردند. شگفت‌آور نیست که ناسیونالیسم و آلمان نازی الگوی ملت‌گرایی رسمی حکومت رضاشاه شد و روابط سیاسی و اقتصادی دو کشور، تا زمان اشغال ایران از سوی متفقین در سال ۱۳۲۰، گسترش شتابان داشت. (۷۷)

مهمترین ویژگی ناسیونالیسم دوره رضاشاه احیای فرهنگ باستانی ایران بود، هرچند این رویکرد، به گذشته پیش از اسلام از سالیانی پیش از این و توسط منورالفکران عصر قاجار وجود داشت، لیکن تبلیغ پیرامون آن به شکل رسمی و دولتی از زمان رضاشاه بود. (۷۸)

درواقع ایران نوینی که در عصر رضاشاه پدید آمد، ایرانی بود شکل گرفته بر بنیاد الگوی دولت-ملتی که دولت‌ش باید دولت مقتدر و متمرکز و ملتش ملت همگن و یکسان باشد. برای داشتن چنین ملتی باید هویت و حتی موجودیت گروه‌های گوناگون قومی به گونه‌ای آشکار یا ضمنی نفی می‌شد. در راستای چنین هدفی از سال ۱۳۱۳ سیاست انتقال و اسکان عشایر و ایلات آغاز شد. جابه‌جایی‌های جمعیتی، تغییر در سیستم تقسیمات کشوری و تشکیل «سازمان پرورش افکار»، همگی در راستای سیاستی بود که نفی تنوع فرهنگی در درون مرزهای کشور را دنبال می‌کرد. (۷۹)

از آنجا که نفی گروه‌های قومی با یکپارچگی سیاست‌های همگن و متمرکز تولید ناهمسازی می‌کرد، بنابراین کاربرد زور بهترین حربه حکومت رضاشاه شد. چنانچه در فرایند دولت-ملت‌سازی ناهمسازی‌های ساختاری از میان نرود و ادغام به درستی انجام نگیرد، رژیم‌ها و ویژگی امنیتی به خود می‌گیرند و مشروعیت خود را بر کاربرد زور استوار می‌کنند. (۸۰)

کاربرد زور در دوره دوم سلطنت رضاشاه (۱۳۲۰-۱۳۱۲) آشکارا این ناهمسازی‌های ساختاری را روشن می‌کند و این موضوع از نگاه دوگانه‌ای را که در کتاتوزیان نسبت به دوران سلطنت رضاشاه دارد، می‌توان مورد توجه قرار داد. این نویسنده سلطنت رضاشاه را به دو دوره تقسیم کرده و معتقد است از سال ۱۳۰۴ تا ۱۳۱۲ دوره رشد خودکامگی و استبداد رضاشاه بود. او در این دوره اگر چه فرمانروایی مطلق بود، اما هنوز با نژادپیکان خود را از نی می‌کرد و آنان را در

**ناسیونالیسم رضاشاه
که از آن به شووینیسیم
(ناسیونالیسم افراطی)
تعبیر شده به دنبال
شبیه کردن ایران به اروپا،
پیامدهای بسیاری در
تمامی عرصه‌های سیاسی،
اجتماعی و حتی اقتصادی
داشت که با ناسیونالیسم
جور در نمی‌آمد، برای
نمونه شووینیسیم توأم
با نظرات پان‌ایرانیستی
به بی‌توجهی کامل به
اقلیت‌های ملی (ترک،
کرد، عرب، بلوچ و
ترکمن‌ها) انجامید و در این
باره روش تبعیض سیاسی
واقعی اقتصادی اعمال شد**

حکومت خود مشارکت می‌داد و طبقه متوسط جدید نیز هنوز تا حدودی از او حمایت می‌کردند، دور دوم سلطنت رضاشاه از ۱۳۱۲ تا ۱۳۲۰ بود. در این دوره قدرت شاه نه تنها خود کامه، بلکه خودسرا نه نیز شد و حمایت روشنفکران و همه طبقات را از دست داد. (۸۱)

«دولت-ملت» سازی رضاشاه یا همان دولت مطلقه «شبه‌مدرنیسم» (۸۲) بر پایه ناسیونالیسم قومی (باستان‌گرایانه) و بوروکراسی و دیوان‌سالاری مبتنی بر دولتی متمرکز و ارتش مدرن به وجود آمد، اندیشه دولت متمرکز از دغدغه‌های روشنفکران و تجددطلبان دوره مشروطیت بود. به این دلیل که تهدیدهای خارجی و قدرت‌یابی همسایه شمالی که به دنبال بسط قلمروی ایدئولوژیک خود بود نگرانی بسیاری را به وجود آورده بود و همین موضوع باعث شد که گرایش‌های مختلف سیاسی از کودتا و روی کار آمدن رضاشاه استقبال کنند. (۸۳)

پیران با نظری به جامعه ایران عصر رضاشاه می‌نویسد: «متأسفانه در ایران با شمشیر استبداد حکومتی شبه‌مدرنیزاسیون که در کنار الگوهای سنتی، جاخوش کرده در جامعه پیاده می‌شود و فرایند آتومیک شدن جامعه به شکل شبه‌مدرن

ملی گرایی دکنتر مصدق، برگرفته از جوهر مفهومی بازو واقع گرایانه‌ای است که بر پایه حقوق مدنی و دموکراتیک و عمیقاً انسانی استوار بوده که تا پایان به بازی تاریخ، تن نداده بود

آغاز می‌شود. (۸۴)

ناسیونالیسم رضاشاه که از آن به شو وینیسیم (ناسیونالیسم افراطی) تعبیر شده به دنبال شبیه کردن ایران به اروپا، پیامدهای بسیاری در تمامی عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی داشت که با ناسیونالیسم جور در نمی‌آمد، برای نمونه شو وینیسیم توأم با نظرات پان ایرانیستی به بی‌توجهی کامل به اقلیت‌های ملی (ترک، کرد، عرب، بلوچ و ترکمن‌ها) انجامید و در این باره روش تبعیض سیاسی و اقتصادی اعمال شد. (۸۵)

اقدام‌های دولت رضاشاه همانند ایجاد ارتش جدید در ایران، خدمت نظام و وظیفه اجباری، نظام نوین تعلیم و تربیت، توسعه حمل‌ونقل و ارتباطات، تأسیس راه آهن دولتی و اصلاحات اداری، قضایی و مالی در راستای یکسان‌سازی فرهنگی، طرد خرده‌فرهنگ‌ها، کاستن از دعوای قومی، استحاله فرهنگی، تحکیم اجبارهای ساختاری، دستوری و تجویزی و سرکوب عناصر گریز از مرکز، قابل تأمل و ارزشیابی است. (۸۶)

ناسیونالیسم رضاشاه دو جنبه فکری و عملی داشت، اطلاعات ابتدایی خود از تاریخ ایران باستان را از روشنفکران ناسیونالیستی گرفته بود که فرج‌الله بهرامی از جمله نزدیکترین آنان بود. (۸۷)

روند صنعتی شدن و مدرنیزاسیون با استفاده از منابع طبیعی و فنی کشور (نفت و بانک) صورت گرفت رضاشاه و قشر جدیدی که به قدرت رسیدند به دلیل ضعف تاریخی اشراف و بازرگانان ایرانی و ابعاد تسلط و حاکمیت بیگانگان در گذشته و فقدان تغییر ریشه‌ای در گروه‌بندی‌های سیاسی - اجتماعی، به سرعت زمینه گسترده‌ای برای فعالیت نظامی و دیکتاتوری باز کرد و در نتیجه بزرگ مالکی رادر پیوند با سرمایه‌های خارجی در کشور مستقر ساخت. (۸۸)

تاریخ صدساله گذشته ایران این فرضیه را به اثبات رساند که هرگاه دولت مرکزی نتوانست از ارتش استفاده به‌موقع و بایسته کند

فرو پاشی نظام سیاسی و بازگشت نیروهای سنتی به صحنه سیاسی - اجتماعی، اجتناب‌ناپذیر بوده است و این یکی از موارد استفاده از نیروی نظامی و تقویت و ساماندهی آن از گفتمان مدرنیزاسیون بود که رضاشاه و فرزندش سخت به آن دلبسته بودند و این تلاش‌های سازمان یافته و هماهنگ که در جهت تغییر فیزیکی جامعه به انجام رسید با مدرنیته که محصول تغییر و دگر دسیی ذهن بود بی‌شبهت بود. این ناسیونالیسم سرانجام با افول رژیم‌های فاشیستی در جهان (آلمان، ایتالیا و ژاپن) که با نازیسم آلمان پیوند نزدیکی داشت، به وسیله متفقین واژگون شد.

ناسیونالیسم مدنی یا میهن پرستی دموکراتیک مصدق

در ایران ناسیونالیسم فرهنگی، سرزمینی و ملی، هر یک نمایندگان داشتند که وحدت قومی، سرزمینی و ملی، دغدغه اغلب آنان بود.

در نظام‌های اجتماعی - سیاسی ماقبل مدرن، تعلقات و وابستگی‌های قومی و قبیله‌ای، خانوادگی، نژادی، مذهبی و دینی عامل اصلی تعیین و تشخیص هویت به‌شمار می‌آمدند و در این گونه جوامع تنوع و تفاوت فرهنگی به‌مثابه تهدیدی برای وفاق و همبستگی اجتماعی تلقی می‌شود، اما در جوامع مدرن و دموکراتیک تنوع فرهنگی نه تنها تهدید به‌شمار نمی‌رود، بلکه... به غنی‌سازی و تقویت دموکراسی نیز کمک می‌کند. (۸۹)

دکنتر مصدق، نماینده ناسیونالیسم مدنی شناخته شده «ناسیونالیسم» مدنی بر خلاف ناسیونالیسم فرهنگی و قومی جنبه رمانتیک ندارد و در نقطه مقابل ناسیونالیسم افراطی و نژاد پرستانه (شو وینیسیم) است. ملی‌گرایی دکنتر مصدق، برگرفته از جوهر مفهومی بازو واقع گرایانه‌ای است که بر پایه حقوق مدنی و دموکراتیک و عمیقاً انسانی استوار بوده که تا پایان به بازی تاریخ، تن نداده بود. این که امروزه هر صاحب دیدگاهی از ظن خود و از ظن یار به روایتش می‌پردازد، شاهد مثالی است برای باز شناخت آن جوهر مفهومی، چرا که نفت بهانه‌ای بود برای استیفای حقوق «دولت ملت» ش، زیرا که این دولت مدار، سیاست اخلاق را به این معنادر می‌یافت و به قول دکتر کاتوزیان که در مورد ملی شدن نفت و شخص وی می‌گوید: «نه این نهضت یک جنبش ناسیونالیستی بود و نه مصدق یک ناسیونالیست، بلکه این نهضت، جنبشی دموکراتیک بود برای برقراری حاکمیتی مستقل از قدرت‌های خارجی [استقرار] و دموکراسی داخلی.» (۹۰) و به قول لطف‌الله میثمی با انقلابی حقوقی که در توان تاریخی ملتش نبود، (۹۱)

غرور ملتی رادر آورد گاهی جهانی حیثیت دوباره بخشید و این تنها آرمانی بود از آن همه جنبه‌های واقع گرایانه میهن پرستی (پاتریوتیسم) دموکراتیکی که در پی آن بود، چرا که ملی‌گرایی او، با مقید کردن ملت آن گونه که ناسیونالیسم قومی و رمانتیک پهلوی برای ملت‌سازیش تلاش می‌کرد، نبود بلکه (هدف اصلی آن رها کردن است نه انقیاد، رها کردن است نه بردگی کشیدن، ایجاد انرژی سازنده است نه آزاد کردن نیروهای مخرب در یک کشور معین... (۹۲) همان گونه که در بزنگاه حیاتی ۲۵ مرداد ۱۳۳۲ وقتی حرکت کودتاچیان موقتاً شکست می‌خورد، مرحوم حسین فاطمی از وی درخواست می‌کند که به او پست وزارت دفاع را محول کند تا با اقدام قاطع کودتاچیان و خانواده و خانواده سلطنتی را سرکوب کند، پیشنهاد را رد می‌کند، (۹۳) چرا که برای پاسداری از حقوق «ملت» ش، هر چند از دشمنانش باشد قانون را املجاً می‌داند، نه خشونت و سرکوب، اسباب و لوازم قانون را پیشنهاد می‌کند. (۹۴) نه بی‌دفاعی رقیب و دشمنانش را... زیرا او می‌دانست که کار ملت و ملت‌سازی دموکراتیک آینده‌ای بس طولانی در پی خواهد داشت. ■

پی‌نوشت:

- ۱- آجودانی، ماشاءالله. مشروطه، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵.
- ۲- ناسیونالیسم، دولت، هویت خواهی قومی، نشر به‌نامه، شماره ۵۲، مرداد ۱۳۸۵، ص ۲۲.
- ۳- ناسیونالیسم در گذر تاریخ، نشر به‌نامه، شماره ۵۲، مرداد ۱۳۸۵، ص ۱۰.
- ۴- کاتم، ریچارد. ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمد تدین، چاپ چهارم، انتشارات کویر، ۱۳۸۵، ص ۳.
- ۵- همان.
- ۶- کاتوزیان، محمدعلی. دولت و جامعه در ایران، انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار، چاپ سوم، نشر مرکز، ص ۱۰۹.
- ۷- هداک، بروس. تاریخ اندیشه سیاسی از عهد باستان تا امروز، ترجمه محمد حسین وقار، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۹۱، ص ۳۳۱.
- ۸- همان، ص ۳۲۵.
- ۹- پویا، ناصر. بیدایش فاشیسم با نگاهی به تاریخ آلمان، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵.
- ۱۰- معاهیم اجتماعی در جوامع مستعمراتی، چاپ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶، ص ۳۳۶.
- ۱۱- همان.
- ۱۲- ناسیونالیسم در گذر تاریخ، نشر به‌نامه، همان، ص ۱۰.
- ۱۳- همان.
- ۱۴- ناسیونالیسم، لیبرالیسم و قدرت، نشر به‌نامه، شماره ۵۲، ص

- ۱۹- ۱۴۵ اقوام ایران و ساختار سیاسی مطلوب، نشریه نامه، شماره ۵۲، ص ۳۳.
- ۲۰- ۱۴۵ اقوام ایران و ساختار سیاسی مطلوب، نشریه نامه، شماره ۵۲، ص ۳۳.
- ۲۱- ۷۱- فوفاقی ملی و هویت تحمیلی، نشریه نامه، مرداد ۱۳۸۱، شماره ۱۷، ص ۳۰.
- ۲۲- بحثی در باب تعبیر ملی گرایانه از هویت ایرانی، نشریه کیان، خرداد ۱۳۷۸، شماره ۴۷، ص ۴۹.
- ۲۳- وجود و ماهیت مشروطه ایران، روزنامه شرق، مرداد ۱۳۸۳، شماره ۲۵۸.
- ۲۴- کاتم، ریچارد. همان، ص ۱۳.
- ۲۵- فوران، جان. تاریخ تحولات اجتماعی، مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین، چاپ پنجم، نشر ساه، ص ۳۳۸.
- ۲۶- ۷۶- ایران واقعی معیوب، روزنامه اعتماد، ۶ دی ۱۳۸۶، ص ۹.
- ۲۷- تضاد دولت - ملت، نظریه تاریخ و سیاست، همان، ص ۲۳۶.
- ۲۸- طبری، احسان. ایران در دو سده واپسین، تهران، انتشارات حزب توده، ۱۳۶۰، ۲۴۲.
- ۲۹- هویت ملی، هویت قومی، وفاق ملی، نشریه نامه، شماره ۱۷ مرداد ۱۳۸۱، ص ۲۶.
- ۳۰- ملت، دولت سازی، دو ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، آذر دی ۱۳۸۹، شماره ۲۷۸ و ۲۷۹، ص ۴۷.
- ۳۱- کاتوزیان، محمد علی. اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمد رضا نفیسی، کامبیز عزیزی، چاپ دهم، نشر مرکز، ص ۱۴۵.
- ۳۲- کاتوزیان، سال ۱۳۸۵، ص ۱۰۰.
- ۳۳- کاتوزیان، پیشین، ص ۱۰۹.
- ۳۴- همان، ص ۱۱۰.
- ۳۵- کاتوزیان، محمد علی. مصدق و مبارزه برای قدرت در ایران، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ دوم، نشر مرکز ۱۳۷۸، ص ۳۱۶.
- ۳۶- آبراهامیان، یرواند. ایران بین دو انقلاب، از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروز مند، تهران، نشر مرکز ۱۳۷۷، ص ۵۷.
- ۳۷- رواسانی، شاپور، همان، ص ۲۴۲.
- ۳۸- همان، ص ۲۴۳.
- ۳۹- مشروطیت و ناسیونالیسم، نشریه حافظ، شماره ۵ مرداد ۱۳۸۳، ص ۱۶.
- ۴۰- تاریخ اندیشه سیاسی از عهد باستان تا امروز، همان، ص ۳۳۳.
- ۴۱- همان، کاتم، ریچارد. ناسیونالیسم ایرانی، ص ۲۵.
- ۴۲- مصدق و مبارزه برای قدرت در ایران، همان، ص ۳۱۶.
- ۴۳- ناسیونالیسم دولت - ملت و سیاست مردم، نشریه نامه، شماره ۵۲، ص ۱۴.
- ۴۴- همان، ص ۱۲.
- ۴۵- دکتر رنات، پروفیسور گلدزیم، اسلام در ایران شعوبه نهضت مقاومت ملی ایران علیه امویان و عباسیان، ترجمه و تألیف محمود افتخارزاده، تهران، نشر میراث‌شنای تاریخی اسلام و ایران، ۱۳۷۱، ص ۱۶.
- ۴۶- سرشت و سر نوشت ناسیونالیسم، روزنامه ایران، ویژه نامه نوروز ۱۳۸۵، ص ۹۸.
- ۴۷- بحثی در باب تعبیر ملی گرایانه از هویت ایرانی، ماهنامه کیان، شماره ۴۷ خرداد/تیر ۱۳۷۸، ص ۴۴ و ۴۵.
- ۴۸- بیژادی، حمید. ناسیونالیسم، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۴، انتشارات مؤسسه حساب، ص ۱۴.
- ۴۹- ناسیونالیسم، لیبرالیسم و قدرت، همان، نامه، ص ۱۸.
- ۵۰- گفت و گو با علی طهماسبی، نشریه چشم انداز ایران، شماره ۴۲، ص ۱۰۸.
- ۵۱- همان.
- ۵۲- ناسیونالیسم، دولت، هویت خواهی قومی، شش ماهنامه، شماره ۵۲، ص ۲۵.
- ۵۳- ایران عصر شاه عباس اول به علت استواری شالوده دولت در به کار گیری نخبگان و همچنین سیاست های دولتمدارانه وی در امر توسعه در زمینه های اقتصادی، نظامی و اتصاف به مذهب رسمی شیعه و استفاده از آن در انسجام وحدت ملی برای مقابله با چالشگری های امپراتوری عثمانی، در تعاملات بین المللی موفقیت و حضور فعالی داشت.
- ۵۴- همان، مشروطه ایرانی، ص ۱۶۵.
- ۵۵- همان، ص ۱۶۷.
- ۵۶- دولت و جامعه در ایران، انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ص ۱۱۳.
- ۵۷- برخی آرا و اندیشه های پیشگامان و نظریه پردازان عصر مشروطیت، روزنامه یاس نو، سه شنبه ۱۴ مرداد ۱۳۸۲، شماره ۱۲۵، ص ۹.
- ۵۸- همان، دکتر شریعتی، ص ۱۱۵.
- ۵۹- ناسیونالیسم، لیبرالیسم و قدرت، نشریه نامه، شماره ۵۲، ص ۱۸.
- ۶۰- کاتم، ریچارد. همان، ص ۱۱.
- ۶۱- همان، ص ۲۵.
- ۶۲- کتابی از دکتر پرویز پیران، مربوط به نظریه و تبیین جامعه ایران.
- ۶۳- هویت ملی در جامعه ایران، نشریه چشم انداز ایران، شماره ۴۰، آبان/آذر ۱۳۸۵، ص ۱۵.
- ۶۴- ناسیونالیسم، لیبرالیسم و قدرت، نشریه نامه، شماره ۵۲، مرداد ۱۳۸۵، ص ۱۹.
- ۶۵- همان، ص ۲۰.
- ۶۶- ایران واقعی معیوب، روزنامه اعتماد، ۶ دی ۱۳۸۶، ص ۱۰.
- ۶۷- آجودانی، ماشاءالله. همان، ص ۱۶۸.
- ۶۸- کاتوزیان، محمد علی. تضاد دولت و ملت، نظریه تاریخ و سیاست، ترجمه علیرضا طبیب، چاپ پنجم، نشر نی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳.
- ۶۹- همان، ص ۱۲۳.

کشف حقیقت ستار

گزارش مرگ ستار بهشتی

فائزه حسینی



نقوی حسینی، عکس از ایسنا

**نقوی حسینی سخنگوی
کمیسیون امنیت ملی
اصرار داشت پاراگرافی
حذف نشده، بلکه نظر
برخی از اعضای کمیسیون
این بوده که به دلیل تکرار
مجدد، یکی از پاراگراف‌ها
حذف شود**

حدود دو ماه پس از درگذشت ستار بهشتی وبلاگ‌نویسی که در زمان بازداشت جان خود را از دست داد، گزارش کمیسیون امنیت ملی مجلس درباره این موضوع در صحن علنی مجلس در ۱۷ دی ماه قرائت شد. گزارشی که خالی از حاشیه نبود و پیش از آن که خوانده شود، موضوعی به نام حذف شدن یا نشدن یک پاراگراف، به محل اختلاف نظر نمایندگان تبدیل شد و نارضایتی برخی را نیز به دنبال داشت. چنانچه علی مطهری نماینده تهران رسماً از وزیر کشور خواست ماجرا را پیگیری کند و به مجلس توضیح دهد. از سوی دیگر تابش، نماینده مردم اردکان نسبت به اصلاح گزارش اولیه کمیسیون امنیت ملی و سیاست خارجی مجلس در این رابطه انتقاد کرد، تابش در تذکر آیین‌نامه‌ای گفت چرا گزارش کمیسیون با چند هفته تأخیر قرائت می‌شود. این گزارش باید در سوم دی ماه قرائت می‌شد، اما به ششم دی ماه موکول شد، اما باز قرائت نشد. تابش گفت گزارشی هم که خوانده شد با گزارش تقدیم شده به نمایندگان مغایرت داشت و یک پاراگراف آن به طور کامل حذف شده است. وی بخش‌های حذف شده را مربوط به علت مرگ عنوان کرد و از ریاست مجلس پرسید که اگر گزارشی تحریف یا مواردی از آن حذف شود، وظیفه هیئت رئیسه در قبال آن چیست. رئیس مجلس هم گفت نمی‌شود هر نتیجه‌ای که شما به آن رسیدید ملاک قرار گیرد، بلکه مبنای کار، گزارش کمیسیون است و علت تأخیر هم در این است که گزارش در کمیسیون نهایی نشده بود. با این حال نقوی حسینی سخنگوی کمیسیون امنیت ملی اصرار داشت پاراگرافی حذف نشده، بلکه نظر برخی از اعضای کمیسیون این بوده که به دلیل تکرار مجدد، یکی از پاراگراف‌ها حذف شود و پس از بحث و بررسی در کمیسیون، باقی‌مانده پاراگراف مورد نظر تأکید نشد. مجدداً دواتگری که مأمور تحقیق و جمع‌آوری اطلاعات بوده است، به کمیسیون دعوت شد و بر ضرورت حفظ پاراگراف مورد نظر تأکید شد. نقوی حسینی گفت مصاحبه دواتگری در خصوص حذف پاراگراف پیش از اقدام کمیسیون بوده است.

گفت و گوی دواتگری با اعتراض شدید کوچک‌زاده روبه‌رو شد چنانچه او معتقد بود متن اولیه گزارش در روند تحقیقات، کم و زیاد می‌شود تا گزارش نهایی شکل بگیرد. وی

افزود دواتگری حق نداشته چنین مصاحبه‌ای انجام دهد و اصلاً نمی‌تواند از سوی مجلس اظهار نظر کند.

علی لاریجانی بار دیگر تکرار کرد که گزارش کمیسیون مبنای کار مجلس است و پس از این بگویم مگوها مهدی دواتگری عضو کمیسیون امنیت ملی گفت اقرارهای متهمان یعنی افسران بازداشت شده در گزارشی که قرائت شد، حذف شده است و افزود افسرانی که به دلیل تخطی از وظایفشان در مورد پرونده ستار بهشتی بازداشت هستند، اقرار به کارهایشان در این گزارش درج شده بود که از آن حذف شده است و البته این که مأموران در بازداشت به سر می‌برند، همه ابعاد ماجرا را به وضوح روشن می‌کنند. وی تأکید کرد تخلفات مأموران در مورد مرگ ستار بهشتی کاری خودسرانه بوده و سازمان یافته انجام نشده است. دواتگری تأکید کرد کلیات گزارش، همان است که در صحن مجلس قرائت شد، اما بخش‌های جزئی از آن حذف شده و در این رابطه ملاحظات سیاسی را بی‌تأثیر ندانست.

علی مطهری نیز در تذکر آیین‌نامه‌ای مبنی بر حفظ شأن و اقتدار مجلس به ملاقات خود با خانواده ستار بهشتی اشاره کرد و گفت بر اساس اظهارات خانواده وی و تحقیقاتی که انجام داده است، به این نتیجه رسید که بازداشت ستار بهشتی با حکم قضایی نبوده است. نماینده تهران تصریح کرد، در آن ملاقات، مادر و خواهر وی گفته‌اند بازداشت با حکم قضایی نبوده است، در حالی که در گزارش گفته شده بازداشت با حکم قضایی صورت گرفته است و از این رو پیشنهاد اصلاح این بخش از گزارش را داشت. مطهری تأکید کرد پاراگراف مورد نظر در این گزارش وجود نداشت. بر این اساس بود که سؤال مطهری از وزیر کشور در این رابطه از سوی هیئت رئیسه اعلام و وصول شد.

در متن گزارش قرائت شده آمده: در راستای شناسایی تبلیغ‌کنندگان علیه نظام جمهوری اسلامی ایران پلیس فضای تولید و تبادل اطلاعات (فتا) تهران بزرگ، اقدام به شناسایی شخصی بانام مستعار «سعید» که با ایجاد صفحاتی در سایت اجتماعی فیس‌بوک با عنوان «ستار آزادی» و «سعید آزاد» همچنین وبلاگ ۹۱.blogspot.com نمود که این وبلاگ دارای مطالبی از جمله تبلیغ علیه نظام جمهوری اسلامی ایران، ارزش‌های نظام، انعکاس اخبار نادرست و... بوده و در خارج از

کشور نیز با فعالان سیاسی معاند ارتباط نزدیک داشته است. همچنین در ادامه گزارش می گوید پس از دستگیری، دادستان محترم عمومی و انقلاب رباط کریم با توجه به محتویات پرونده اتهامات فعالیت تبلیغی علیه نظام، توهین به ارزش های نظام و اجماع و تبانی به قصد اقدام علیه امنیت کشور را به ایشان تفهیم می کند. متهم با قبول اتهامات وارد اقرار کرده که چون با سیاست های نظام مخالف بود، مطلب می نوشته و آن را به خارج از کشور ایمیل می کرده است. سپس دادستان با توجه به دفاعیات متهم، قرار تأمین از نوع وثیقه صادر کرده که متهم به لحاظ عجز از «تودیع وثیقه» بازداشت شده و تحت الحفظ مأموران مراقب یعنی پلیس فتا به مرجع محلی نیابت یعنی شعبه چهارم بازپرسی دادسرای فرهنگ و رسانه تهران اعزام شد که به دلیل خاتمه وقت اداری، متهم، تحویل تحت نظر گاه پلیس فتا شده است. در ۱۰ آبان ماه تقاضا می شود متهم جهت ادامه تحقیقات، به مدت ۱۰ روز در بازداشتگاه پلیس آگاهی تهران بزرگ قرار گیرد که باز پرس ضمن اعزام متهم به بازداشتگاه اوین، با تقاضای پلیس فتا موافقت می کند. در ادامه گزارش آمده است: حسب گزارش بند ۳۵ و سوابق بهداری بازداشتگاه اوین، متهم متوفی تحت درمان دارویی قرار گرفته و نوار قلب حکایت از سلامت قلب داشته است و در نهایت ساعت ۱۱:۱۰ روز ۱۱ آبان تحویل مأموران پلیس فتا داده می شود. مأموران پلیس فتا برخلاف دستور قضایی که باید متهم تحویل بازداشتگاه پلیس آگاهی زیر نظر سازمان زندان ها می شد، وی را به تحت نظر گاه پلیس فتا منتقل می کنند و تا زمان فوت، حدود ۴۸ ساعت هیچ گونه تحقیقی از او به عمل نمی آورند. در گزارش آمده که حسب دفتر ثبت وقایع روزانه هنگام ورود مجدد متهم به تحت نظر گاه، متهم از ناحیه صورت و ساق پای چپ دارای کبودی و تورم بوده، بازوی دست راست و بازوی دست چپ، خالکوبی و از ناحیه سمت راست کمر، دارای کبودی و تورم می باشد. محتوای گزارش نشان می دهد که نتیجه کالبدشکافی توسط سازمان پزشکی قانونی حاکی از آن است که در معاینه ظاهری ناحیه قدامی و خلف تنه، کبودی های در حال جذبی در شانه چپ، ران، زانو و ساق پای راست و پای چپ مشهود بود که این کبودی ها مربوط به سه تا چهار روز پیش از مرگ بوده است و در ضمن وجود هر گونه دارو یا سم در بدن متوفی رانمفی اعلام کرده است.

در آخرین نظریه کمیسیون پزشکی قانونی، ذکر شده که علت قطعی فوت از نظر پزشکی مقدور نبوده، اما نظر به این که در معاینه جسد، هیچ گونه دلایل و شواهدی از بیماری منجر به فوت احراز نشده، محتمل ترین علت منجر به فوت می تواند پدیده شوک باشد که در صورت احراز ایراد ضرب یا ضربات به نقاط حساس بدن یا فشارهای شدید روانی، این عوامل می تواند عامل شوک مذکور باشد.

در ادامه، گزارش به رفتار مأموران نیروی انتظامی با متهم اشاره می کند که در تحقیقات، نتایج روشن کننده ای در این رابطه به دست آمده که با موازین شرعی و قانونی مغایرت داشته است و می افزاید برخی از مأموران بازداشتی به تخلفات خود در رفتار با متهم اقرار کرده اند. در نتیجه در گزارش ذکر شده دستگیری اولیه ستار بهشتی؛ تفهیم اتهام و صدور قرار تأمین و در نهایت بازداشت وی ناشی از عجز از تودیع وثیقه در چارچوب موازین قانونی بوده است. در مورد نگهداری متهم متوفی در بازداشتگاه پلیس فتا، پلیس فتا مجوز نگهداری وی را نداشته که پیش از این نیز از سوی فرمانده ناجا به رئیس پلیس فتا تذکر داده شده بود، ولی رعایت نشده که در این رابطه پلیس فتا به علت قصور و ضعف و عدم نظارت کافی بر عملکرد پرسنل تحت امر خود برکنار شد. در بند دیگری از گزارش به احراز قوانین و مراقبت از متهمان اشاره شده است، صرف نظر از این که تحت نظر گاه پلیس فتا، بازداشتگاه تلفی نمی شود و نگهداری متهم در آنجا توجه قانونی نداشته و پلیس فتا بر صراحت و نظارت و بازرسی از شیوه رفتار مأموران در اختیار با متهم را نداشته است. تحت نظر گاه از حداقل استانداردهای قانونی از جمله نصب دوربین مدار بسته برخوردار نبوده و افسر نگهبان نیز مراقبت از وضعیت عمومی و فردی متهم را نداشته است. براساس نظریه پزشکی اورژانس و پزشکی قانونی زمان فوت، چند ساعت پیش از زمان مراجعه افسر نگهبان بوده است. بند دیگر نتیجه گزارش می افزاید: با توجه به ماده ۵۰۰ قانون مجازات اسلامی و با عنایت به اقرار صریح متهم به ارتکاب بزه انتسابی، تفهیم اتهام و صدور قرار تأمین، موجبی برای اعمال فشارهای فیزیکی و روانی خوددسرانه به متهم وجود نداشته و فاقد مجوز قانونی بوده است و اقدام دادسرای عمومی و انقلاب تهران در تعقیب افسران پرونده و همکاری نیروی انتظامی در این راستا تا کیدی بر رعایت

براساس اظهارات خانواده وی و تحقیقاتی که انجام داده است، به این نتیجه رسید که بازداشت ستار بهشتی با حکم قضایی نبوده است



محمدرضا تابش نماینده مجلس

قانون و ضرورت رعایت حقوق شهروندی در نظام جمهوری اسلامی است. همچنین تعقیب مأموران پلیس فتا که هم اکنون سه نفرشان در بازداشت هستند با تأکید بر حرمت نفوس و دمای شهروندان در چارچوب موازین قانونی صورت گرفته است.

سنایی عضو کمیسیون امنیت ملی در پیگیری پرونده ستار بهشتی دو انتقاد به مجلس وارد کرده، یک اشکال به هیئت رئیسه که ناهماهنگی در کار مجلس بوده است و دوم این که مجلس با تأخیر نسبت به قوه قضاییه شروع کرده و در پیگیری پرونده ستار بهشتی دست به عصا حرکت کرده است. اما دواتگری عضو دیگر کمیسیون به نکته مهمی اشاره دارد که در پرونده ستار بهشتی در واقع دستاوردهایی بوده که این پرونده برای دفاع از حقوق شهروندان در برداشته است.

وکیل خانواده ستار بهشتی در مورد گزارش قرائت شده در مجلس می گوید گزارش، بیان کننده همه اتفاق ها نبود. او می افزاید در این گزارش شاکی یعنی خانواده هیچ نقشی نداشته اند، شکایت این خانواده در خصوص

در نتیجه گزارش ذکر شده که: تعقیب مأموران پلیس فتا با تأکید بر حرمت نفوس ودمای شهروندان در چارچوب موازین قانونی صورت گرفته است



انصاری راد نماینده مجلس

مرگ فرزندشان بر اثر ضرب و شتم بوده، در حالی که در گزارش عنوان شده علت مرگ به دلیل فشار روانی شدید بوده که از نظر وی قابل قبول نیست. به علاوه بخش هایی که واقعیت را مشخص می کرد، حذف شده بود. وی افزود خانواده ستار بهشتی تأکید دارند که پرونده حتماً به دادگاه برود تا همه مسائل روشن شود. وکیل خانواده بهشتی در رابطه با رضایت مادر ستار که خواهان پیگیری نیست، توضیح داد که آنچه در پرونده موجود است، مربوط به پیش از این است که مشخص شود مجرم چه کسی است. وی افزود این نوشته ارزش قانونی ندارد و مادر ستار، خواهان قصاص عامل اصلی در پرونده است.

گیتی پورفاضل افزود اگر حتی به نوشته مادر ستار که معتقد است تحت فشار بوده، استناد کنند وی و کالت پدر ستار را هم عهده دار است که او هم خواهان قصاص و پیگیری ارسال پرونده به دادگاه است. در این پرونده از چهار بازجو نام برده شده که یکی از آنها متهم به قتل است و خانواده بهشتی خواهان پیگیری تا حصول نتیجه هستند. وکیل مربوطه، به ملاقات مطهری با خانواده بهشتی نیز اشاره کرد که مادر ستار درباره حضور مأموران در منزلشان هنگام بازداشت فرزندشان گفت از مأموران، حکم بازداشت پسرش را خواسته که به او ارائه نشده و مأمور مراجعه کننده در واکنش به درخواست حکم، گفته من خودم قانون هستم.

به گزارش ایسنا، پس از قرائت گزارش، مطهری با اشاره به ملاقات خود با خانواده ستار بهشتی گفت در مقالات، مادر و خواهر وی بیان کردند زمانی که او را دستگیر کردند، حکم قضایی وجود نداشته و وقتی حکم خواستیم، اسلحه بیرون آوردند، در حالی که در گزارش گفته شده بود بازداشت با حکم قضایی بوده است. مطهری اظهار داشت تحقیق کرده و به این نتیجه رسیده که بازداشت با حکم قضایی نبوده است.

محمد رضا تابش در حالی که پس از جلسه دو گزارش در دست داشت، در مورد بخش های حذف شده آن گفت بخش های حذف شده عمدتاً مربوط به تشریح علت مرگ است. وی افزود اگر در گزارش تجدید نظر شده حرفی نداریم، ولی باید این موضوع را بپذیرند و نمی شود از تریبون مجلس بگویند پاراگرافی حذف نشده است. زیرا نمایندگان سوگند یاد کرده اند که خلافی مرتکب نشوند، از این رو لازم است توضیح داده شود که گزارش اولیه

چه اشکال و ایرادی داشته است. وی گفت این حادثه افکار عمومی را جریحه دار کرده و افزود مجلس، مصلحت ندیده گزارش اولیه در صحن قرائت شود.

پس از قرائت گزارش، حقوقدانان و صاحب نظران نیز نظراتی ایراد کردند. انصاری راد، رئیس کمیسیون اصل ۹۰ مجلس ششم در مورد تهیه گزارش های گوید هیچ منبع تحقیقی که در روشن شدن ابعاد پنهان مانده مسئله مؤثر بود، کنار گذاشته نمی شد و از همه منابعی که می توانست به روشن شدن موضوع، کمک کند استفاده کارشناسان، و کلا و حقوقدانان با گرایش های مختلف سیاسی اعم از دو جناح کشور، در کمیسیون حضور داشتند. در نهایت یک پرونده اگر دارای اکثریت می شد رأی آن ابلاغ می گردید. به علاوه تمامی جلسات کمیسیون اعم از رسمی و غیر رسمی که بعضاً با حضور شاکی و متشاکی تشکیل می شد، ضبط شده و پیاده می شد تا به عنوان سند، قابل استناد باشد. این چنین بود که آرای کمیسیون قابل دفاع بوده ذره ای گرایش به دوستی ها، دشمنی ها، ترس از پیگیری یک حق ناحق شده، استناد به عقیده و مذهب و تبعیض قائل شدن به سود یکی علیه دیگری مطرح نبود. انصاری راد، دشواری را که رسیدگی به ابعاد پیچیده پرونده هایی مانند فوت ستار بهشتی دارد در این می داند که مراکز مربوط به آن و ایجاد هماهنگی برای نظارت و اقدامات انجام شده توسط آنها و گرفتن اسناد مرتبط از زیر مجموعه ها، معمولاً امر آسانی نیست. با این حال اگر همراهی لازم صورت گیرد می توان به نتایجی رسید که متضمن منافع ملی باشد؛ اگر چه تلخی هایی دارد. انصاری راد افزود در این گونه موارد، مهمترین مسئله ای که باید مطرح باشد این است که به هیچ عنوان سیاسی بودن اشخاص و مقام آنها نباید در فرایند رسیدگی، خللی ایجاد کند. به گمان وی انتظار آحاد جامعه این است که یک متهم بویژه در حوزه جرم سیاسی، از تمام حقوق انسانی و بشری بهره مند شود تا شائبه ای از انحراف از قانون و انسانیت، در عموم جامعه و خانواده بازداشت شدگان ایجاد نشود. به باور انصاری راد مصلحت نظام و دستگاه قضا و مجلس و کمیسیون های آن و اعتبار آنها در گرو جلب اعتماد مردم است که یکی از جلوه های آن، رسیدگی دقیق و منصفانه و عادلانه در پرونده هایی مانند فوت ستار بهشتی و ارائه گزارش به افکار عمومی به شکلی است

که بتواند آنها را قانع کند

برخی از وکلای حقوقدانان در رابطه با علیت در قتل، معتقدند در این نوع جرایم باید بین عمل مرتکب، مانند صدمه فیزیکی یا شوک و نتیجه حاصله؛ مرگ، رابطه علیت وجود داشته باشد. از نگاه وکلای حقوق، در احراز رابطه علیت، شرط نیست که صدمه وارده مانند شوک فیزیکی یا روحی، علت تام و بلاواسطه یا مستقیم مرگ باشد، بلکه اگر امر مؤثر دیگری نیز قبلاً یا بعداً به آن افزوده شود و مجموع آنها سبب فوت شود، باز موجب ضمان خواهد بود، مانند این که جرحی به کسی وارد شود که اگر فوری ضد عفونی می شد موجب مرگ نمی شد، اما در صورت بی مبالاتی، جرح موجب عفونت و سبب مرگ او شد، همچنان موجب ضمان مرتکب در قتل خواهد بود. علاوه بر این، گذشت زمان بین فعل و مرگ، مسئولیت کیفری متهم را از بین نمی برد و مثلاً اگر شوک فیزیکی یا روحی به صورت ضربه، در چند روز قبل از فوت باشد، مسئولیت کیفری مرتکب رافع نمی کند و فقط لازم است احراز شود، این صدمه علت فوت بوده و شرط نیست. فوت بلافاصله واقع شود.

شاپور اسماعیلیان، وکیل پایه یک دادگستری معتقد است بر اساس رأی دیوان عالی کشور که با وجود این که علت مرگ، سکنه قلبی اعلام شده، طبق تشخیص پزشکی قانونی، گلاویزی، درگیری، هیجان و اضطراب ناشی از امور مزبور در بروز سکنه قلبی مؤثر بوده و این تشخیص با اوضاع و احوال قضیه و واقعیات منعکس در پرونده نیز منطبق می باشد و به این ترتیب هر چند عمدی بودن، به علت فقد دلیل، منتفی است، شبه عمد بودن قتل قابل تردید نیست.

از منظر اساتید جرم شناسی، موضوع تهیه گزارش از سوی مجلس، به شکل دیگری بررسی شده است. به گمان این اساتید، ورود قوه مقننه به پرونده ستار بهشتی، شائبه زیر سؤال رفتن اصل تفکیک قوا را به وجود می آورد. مجلس می توانست از قوه قضاییه توضیح بخواهد نه آن که پرونده را به مجلس بیاورد. به علاوه آن که پرونده در آن شرایط در مرحله تحقیقات مقدماتی بوده و کیفرخواست، صادر نشده و پرونده به دادگاه ارسال نشده است. با توجه به تصریح قانون، رسیدگی در این مرحله کاملاً محرمانه است و به جز برای طرفین دعوانباید علنی شود. افزون بر این، اعلام شوک و کبودی و... توسط پزشکی قانونی به عنوان

دلایل مرگ، نادرست است، زیرا پزشکی قانونی، اصل حفظ اسرار حرفه ای را با این عمل نقض کرده است. پزشکی قانونی تنها می تواند اطلاعات خود را به مرجع قضایی ارائه دهد نه آن که به اطلاع عموم برساند. محمود آخوندی، استاد جزا معتقد است، چون این پرونده متهمان خود را دارد و قرار است رسیدگی به آن انجام شود، مرجع قضایی نباید اطلاعات رسیدگی را منتشر می کرد، از لحاظ قانونی، انتشار محتوای پرونده، اقدامی حقوقی نیست و باعث می شود پرونده از روال خود خارج شود که این مسئله آفت روند رسیدگی کیفری است و این هوشیاری مقام های قضایی را می طلبد که به دور از فشارها، دادرسی عادلانه صورت بگیرد. این استاد جرم شناسی به موارد دیگری نیز اشاره می کند؛ از جمله این که گزارش مجلس تا چه اندازه کامل است. آیا جلب، باندستور مقام قضایی بوده؟ در صورتی که حتی مقام قضایی هم حق ندارد به طور مستقیم متهمی را جلب کند. در سیر قانونی، ابتدا احضار متهم و در صورت عدم حضور و عذر موجه، اقدام به جلب صورت می گیرد. مسئله دیگر در جلب متهم و ورود به منزل است که باید سه حالت جلب، جلب شبانه و حکم ورود به منزل، جداگانه در حکم آورده شود. عدم وجود هر یک از موارد سه گانه باعث می شود تعقیب، ناقص باشد. پس از مرحله جلب، متهم تنها باید به بازداشتگاه معرفی شود نه زندان که مخصوص متهمینی است که محکومیت آنها قطعی شده است. چون پرونده ستار بهشتی محکومیت قطعی نداشته، پس از صدور قرار قضایی، نگهداری متهم در هر جایی به جز بازداشتگاه، اقدامی خلاف قانون است.

اعمال فشار به متهم، خلاف قوانین است. کنوانسیون حقوق مدنی و سیاسی که به تصویب قوه مقننه رسیده است، قانون اساسی که شکنجه را به هر صورت منع کرده، قانون مجازات اسلامی، حقوق شهروندی و قوانین دیگری هر گونه اعمال فشار را غیر قانونی دانسته اند. توجه به اقرار صریح متهم که در گزارش مجلس آمده، این عمل در صورت انجام، از لحاظ حقوقی و شهروندی خلاف قانون بوده است.

ستاد حقوق بشر در بیانیه ای در این رابطه بر حقوق همه شهروندان حتی متهمین و دستگیرشدگان بر اساس قانون احترام به آزادی های مشروع و حفظ حقوق شهروندی مصوب سال ۱۳۸۳، تأکید کرده بود. از سوی

محمد رضا تابش در حالی که پس از جلسه دو گزارش در دست داشت، در مورد بخش های حذف شده آن گفت بخش های حذف شده عمدتاً مربوط به تشریح علت مرگ است. وی افزود اگر در گزارش تجدید نظر شده حرفی نداریم، ولی باید این موضوع را پذیرند و نمی شود از تریبون مجلس بگویند پاراگرافی حذف نشده است. زیرانمایندگان سوگند یاد کرده اند که خلافی مرتکب نشوند، از این رو لازم است توضیح داده شود که گزارش اولیه چه اشکال و ایرادی داشته است

دیگر، دادستان کشور بر آثار کبودی بر پنج جای بدن ستار بهشتی اشاره کرده بود. محسنی اژه ای در مصاحبه خود در آبان ماه احتمال داد که علت مرگ، ممکن است ناراحتی قلبی یا عصبی بوده باشد و افزود این سؤال پیش می آید که آیا ستار بهشتی ناراحتی قلبی داشته یا خیر که باید در این راستا تحقیق شود. محسنی اژه ای درباره علت مرگ هم گفته بود معلوم نیست این فرد به خاطر عامل بیرونی مرده است، چرا که امکان ندارد آیا یک نفر که در خارج از دادسرا سکنه می کند، در دادسرا یا در زندان هم سکنه کند؟ منتهی اگر این فرد در دادسرا سکنه کند و فرد خاصی هم باشد، سروصداها بالا می گیرد. وی گفت باید در هر بخشی از اقدامات خود، تمهیدات را بیندیشند که عارضه ای پیش نیاید. محسنی اژه ای در اولین مصاحبه خود گفت پزشکی قانونی اعلام نکرده که ستار بهشتی سکنه قلبی کرده است و مورد مشکوکی از جمله شکستگی یا پارگی را هم اعلام نکرده اند. وی افزود آنچه مهم است جان هر مسلمان و شهروندی است و احتمال این که به مرگ غیر طبیعی مرده باشد وظیفه جدی ماست که این موضوع را پیگیری کنیم. ■

چشم انداز کتاب

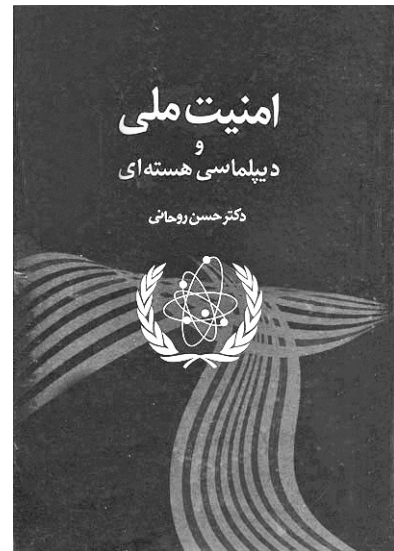
بررسی ۶۷۸ روز تلاش برای امنیت ملی در دیپلماسی هسته‌ای

حسرت‌های یک دیپلمات

مقدمه

کتاب خاطراتش مخاطب را از بازی‌های کود کانه سیاسی روزمره، به عمق ۶۷۸ روز تلاش می‌برد: «مادر طول این مدت ۲۲ ماه و چند روز، همه تلاشمان را صرف کردیم، در طول این مدت، روزی به عنوان روز تعطیل نداشتیم؛ شبانه روز صرف جلسات می‌شد. حدود بیست و دو جلسه با حضور سران نظام داشتیم. حدود ۹۰ جلسه در سطح وزرا و حدود ۱۵۰ جلسه کارشناسی برگزار شد. غیر از ملاقات‌ها و جلساتی که با مقام معظم رهبری و رئیس‌جمهور و رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام و دیگران برگزار می‌شد که حدود ۳۰۰ الی ۴۰۰ جلسه بالغ می‌شود. خود کارشناسان هم در مجموع جلسات فراوانی در داخل و خارج از کشور داشتند. اگر جلسات گروه فنی رانیز به این مجموعه اضافه کنیم، شمار قابل توجهی را تشکیل می‌دهد.» (کتاب امنیت ملی و دیپلماسی هسته‌ای، (ص ۶۱۹-۶۱۸) «...مسئله به قدری مهم بود که جلسه سران در حضور مقام معظم رهبری تشکیل می‌شد. رؤسای سه قوه و وزرای مربوطه هم حضور داشتند، بنابراین ساختار جدیدی در دل شورای عالی امنیت ملی شکل گرفت. (۱۰۷-۱۰۸) در آن شرایط در واقع جلسات سران نظام با قدرت بیشتری جایگزین شورای عالی امنیت ملی شده بود.

فروزان آصف‌نخعی



آن قدر مسئله برای کشور حساس و از لحاظ امنیت و مصالح و منافع ملی مهم بود که سران نظام در بالاترین سطح، تشکیل جلسه می‌دادند. [در دوره مسئولیتیم، (دوره ۲۲)، ۲۲ جلسه در سطح سران نظام برای بحث هسته‌ای تشکیل شد] (ص ۱۰۷) که جلسات منظم در چهار سطح متفاوت و تغییر ساختار تصمیم‌گیری، بعید به نظر می‌رسد بی نتیجه باشد. ساختاری که تصمیم‌گیری‌های استراتژیکش در جلسه سران و با حضور مقام معظم رهبری اخذ می‌شد. با این همه کتاب امنیت ملی و دیپلماسی هسته‌ای می‌تواند ناشی از دغدغه‌های استراتژیک کارگزار مسئول باشد. روحانی هر چند در فصل پایانی کتاب فهرستی از موفقیت‌ها را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد، با این همه در فصل ۱۱ «اگر» حایز اهمیتی را مطرح می‌کند؛ «اگر دو سال زمان داشتیم؟» او در بیان خاطراتش به مانند کشاورزی می‌ماند که دل‌نگران درو محصول به وقتش است؛ گویی قرار است، محصولاتش در هنگامه درو، با خواب شیرین شب‌پاها در صبح گاه، سرنوشت نه چندان خوشایندی داشته باشند، جانوران می‌دانند چه زمانی «شب‌پا»ها، از پامی افتند و به خواب شیرین صبح‌گاه فرو می‌روند تا به راحتی به مزرعه بزنند و دلی از عزادر بیآورند. حسن روحانی، در یک سخنرانی گفته «اگر دو سال دیگر زمان داشتیم به احتمال زیاد بار و پایه توافق می‌رسیدیم.» (ص ۶۱۷) «اگر تیم هسته‌ای قبلی به فعالیت خود ادامه می‌داد، به احتمال زیاد راه‌اندازی اصفهان در طرح اروپا درج می‌شد. حتی بر فرض که موضوع اصفهان در طرح آن نبود و تیم مامی ماند و رئیس‌جمهور هم فرد

همراهی بود، در آن شرایط احتمال این که بتوانیم از ارجاع پرونده به شورای امنیت به خاطر راه اندازی UCF اصفهان جلوگیری کنیم، بسیار زیاد بود؛ زیرا تعهد اروپایی هادر مذاکرات تهران همچنان به قوت خود باقی بود، اما متأسفانه تیم جدید از این مسئله به خوبی استفاده نکرد. باید به اروپایی گفت شما در مذاکرات تهران تعهد داده اید، اگر نظن در حال تعلیق باشد، مانع ارجاع پرونده به شورای امنیت شوید. در نهایت در چنین شرایطی بود که پرونده را به دولت بعدی تحویل دادیم؛ اما وضعیت اکنون چگونه است؟» (ص ۶۲۴) بخش هایی از فصل دوازدهم کتاب، فصل ارزیابی اشتباهات دولت نهم و دهم است. شاید او گمان می برد مانند همینگوی با انسان هایی سرو کار دارد که نابود می شوند، ولی شکست نمی خوردند. ولی حالا او بار وایت دیگری از زندگی مواجه است. شاید با «کارور» و انسان های داستان هایش، که دائم شکست می خوردند و موفق نمی شوند. او حیران از این همه ناکامی.

روحانی ناکامی هارا ابتدا به ساکن نه به فرد نسبت می دهد نه به گروه خاص. او این هوشیاری را دارد که سیاست هاراموردار زیبایی قرار دهد: «به نظر من بدترین قطعه نامه آژانس یعنی قطعه نامه ۲۰۰۵ که در نتیجه «سیاست تقابل» حاصل شد، به مراتب بدتر از قطعه نامه سپتامبر ۲۰۰۳ بود. در دوره مسئولیت من پنج قطعه نامه صادر شد... در این دوره روند قطعه نامه ها، کاهش می بود و در مارس و ژوئن ۲۰۰۵ قطعه نامه ای نداشتیم، ولی پس از اوت ۲۰۰۵ در زمان تیم هسته ای جدید روند صدور قطعه نامه ها دوباره شب بسیار تندی شروع می شود...» (ص ۶۲۲) البته شاید در باره این مورد خاص باید نسبت به تأثیر کارگزار در امور سازمانی بیش از پیش بها داده شود آنجا که رئیس جمهور جدید می خواهد آرای یک نهاد بین المللی مانند آژانس را به نفع کشورش تغییر دهد. خاطرات روحانی در این باره هم غمبار و هم تأسف برانگیز است آنجا که در باره «اولین و آخرین ملاقات کاری با رئیس جمهور جدید» می نویسد: «در تاریخ ۱۸ مرداد ۱۳۸۴ قرار بود در آژانس جلسه اضطراری شورای حکام تشکیل شود. آقای احمدی نژاد در روز قبل از آن (۱۶ مرداد ۱۳۸۴) به من زنگ زدند و خواستند که به ریاست جمهوری بروم... بحث شد که آژانس تحت نفوذ غرب است. پرسیدند آژانس تحت نفوذ آنهاست؟ گفتم برای این که بیشتر بودجه آژانس را آنها می دهند و هم براکتر کشورها نفوذ دارند. ایشان گفتند هزینه های آژانس در سال چقدر است؟ گفتم نمی دانم، مثلاً چند صد میلیون دلار. گفتند شما همین حالا به البرادعی زنگ بزنید

و بگویید ما کل مخارج آژانس را می دهیم. گفتم اولاً آژانس نمی تواند بپذیرد، چون برای مخارج آژانس بودجه آن، مقرراتی وجود دارد و ثانیاً ما هم چنین حق و اختیاری را نداریم، چون اگر به جایی بخواهیم کمک بلاعوض کنیم، مجلس باید تصویب کند. گفتند من به شما می گویم، شما چه کار دارید! خودتان با البرادعی صحبت کنید... گفتم من فکر کردم مرا خواسته اید تا به شما مشورت بدهم. اگر می خواهید چنین دستوراتی را بدون مشورت و تصویب در جلسه سران بدهید، خوب است زودتر، دیر جدیدی را منصوب کنید و این دستورات را به او بدهید. بعد از آن جلسه هم با آقای لاریجانی تماس گرفتم و گفتم ظاهر آید زودتر خود را آماده کنید و دبیرخانه را تحویل بگیرید.» (ص ۵۹۲) آیا سخنان رئیس جمهوری می توانست حکایت از شناخت عمیق او از اوضاع بین المللی داشته باشد؟

طرح مسئله

جمهوری اسلامی ایران همه تلاش خود را بر روی ایجاد نظام های جدید داخلی، منطقه ای و بعضاً جهانی متمرکز کرده است. این نگاه به ایجاد هویت مقاومت منجر شده که ریشه در انقلاب اسلامی سال ۵۷ دارد. هر چند از نظر جان اسپوزیتو در فرایند جنگ، زمینه پیوند مؤلفه های مذهبی ایدئولوژیک و اعتقادی با آموزه های ناسیونالیستی فراهم شد و در این فرایند، ایران توانست بیگانه هراسی را گسترش داده، رسالت گرایی را تثبیت کرده و در نتیجه با تهدیدات عراق مقابله کند، ولی به نظر می رسد تمهیدات ایران بویژه پس از پایان جنگ با عراق برای پیگیری اهداف و رسالت خویش، بیش از آن بوده که دیگران می پنداشتند. جمهوری اسلامی برای حمایت از خود در چارچوب پیشرفت و توسعه، به سوی ابزارهای بازدارنده کارآمدتری گام برداشت؛ تکنولوژی هسته ای. این برخلاف آن چیزی بود که روحانی در نوفل لوشاتو شاهدش بود: «نخستین بار که با بحث مسائل هسته ای مواجه شدم، در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی، در نوفل لوشاتو بود، دانشجویان ایرانی که مشغول آموختن دانش هسته ای در آلمان بودند، خدمت امام آمده و در آنجا اطلاعیه ای پخش کردند. در آن اطلاعیه برق هسته ای و نیروگاه های هسته ای از جمله بوشهر که رژیم گذشته به دنبال سوخت آن بود، به عنوان خیانتی بزرگ به کشور معرفی شده بود، زیرا اولاً بسیار پرهزینه و خلاف صرفه اقتصادی بود و ثانیاً به لحاظ تکنولوژی کشور را به غرب وابسته می کرد و ثالثاً، پسماندهای هسته ای، آلودگی فراوانی را به وجود می آورد.» (ص ۳۱)

در تاریخ ۱۸ مرداد ۱۳۸۴ قرار بود در آژانس جلسه اضطراری شورای حکام تشکیل شود. آقای احمدی نژاد در روز قبل از آن (۱۶ مرداد ۱۳۸۴) به من زنگ زدند و خواستند که به ریاست جمهوری بروم... بحث شد که آژانس تحت نفوذ غرب است. پرسیدند آژانس تحت نفوذ آنهاست؟ گفتم برای این که بیشتر بودجه آژانس را آنها می دهند و هم براکتر کشورها نفوذ دارند. ایشان گفتند هزینه های آژانس در سال چقدر است؟ گفتم نمی دانم، مثلاً چند صد میلیون دلار. گفتند شما همین حالا به البرادعی زنگ بزنید و بگویید ما کل مخارج آژانس را می دهیم.

بحث‌های عقیدتی درباره تکنولوژی هسته‌ای در دولت مهندس موسوی انجام شده بود و همچنین پس از به مقصد رسیدن بار بزرگ جنگ تحمیلی و دفاع مقدس، کسب فناوری‌های پیشرفته از جمله فناوری هسته‌ای به عنوان یکی از مؤلفه‌های سازندگی در فهرست نیازهای کشور در دولت سازندگی پیگیری شد

روحانی تأکید می‌کند که بحث‌های عقیدتی درباره تکنولوژی هسته‌ای در دولت مهندس موسوی انجام شده بود و همچنین پس از به مقصد رسیدن بار بزرگ جنگ تحمیلی و دفاع مقدس، کسب فناوری‌های پیشرفته از جمله فناوری هسته‌ای به عنوان یکی از مؤلفه‌های سازندگی در فهرست نیازهای کشور در دولت سازندگی پیگیری شد. (ص ۱۷) تکامل این بحث در دوره روحانی که مسئول مذاکرات بود، در دو هدف خلاصه می‌شد: نخست دفع تهدیدهای سیاسی، اقتصادی و نظامی و دیگری تکمیل فناوری هسته‌ای و حفظ دستاوردهای آن. (ص ۱۷) اما سؤال اساسی این است که تکنولوژی هسته‌ای در چارچوب بسیج امکانات و ایجاد فرصت در فرایند تحولات، تا چه اندازه قادر بوده جمهوری اسلامی ایران را به سوی اهداف داخلی، منطقه‌ای و جهانی‌اش پیش ببرد؟ آیا ساختار جهانی به ایران فرصت لازم برای بسیج امکانات و ایجاد فرایندهای جدید را خواهد داد؟ این موضوع تا چه اندازه می‌تواند منجر به تهدیدزدایی از امنیت ملی ایران شده و تضمینی برای امنیت نظام باشد؟ پاسخ به پرسش‌های مذکور قرار است تنها در چارچوب

کتاب دکتر روحانی آن هم در حوزه بحث‌های کلان مطرح و موردهای بحث، از کتاب استخراج شود. در این چارچوب بحث‌هایی چون دستیابی به تکنولوژی هسته‌ای و جزئیات آن حذف شده‌اند و تنها بحث‌های کلان حاکم بر فصل هاتمر کز شده است. [شکل‌بندی و استخراج بحث‌های کتاب، سعی شده با نظریه سازه‌نگاری برای بیان تحولات تا آنجا که ممکن است، تطبیق داشته باشد. بر اساس این نظریه مؤلفه‌های هویتی، ایدئولوژیک، ارزشی و اعتقادی به موازات چگونگی بهره‌گیری از ابزارهای مادی می‌تواند در تولید قدرت ملی و مقاومت در برابر تهدیدهای بین‌المللی نقش آفرین باشد. بر اساس این نظریه سؤال اساسی و محوری مطلب حاضر این است که پروژه هسته‌ای ایران با تجهیز چه منابعی و در چه فرایندی ممکن شد و در این فرایند تا چه اندازه قادر بوده تهدیدها را به فرصت‌های جدید تبدیل کند؟ از این حیث سیاست‌هایی که می‌توانند مقوم و یا تضعیف پروژه هسته‌ای باشند مانند سیاست «رقابت» در برابر «تقابل» در کتاب، به عنوان اساس بحث، مورد توجه واقع شده است، زیرا شیوه و روش دستیابی به «ابزار» مهمی چون تکنولوژی هسته‌ای به عنوان ابزار «بازدارنده» قدرتمند، خود محصول «تجهیز منابع»، «فرصت‌سازی» و در نهایت ایجاد فرایندهای جدید است که با وجود ثبات سیاسی پویا در داخل و ایجاد سرمایه اجتماعی‌ای همچون اعتماد، می‌تواند به پیگیری اهداف ناشی از رسالت نهضت اجتماعی منجر شود. از این حیث، پرسش کلیدی این است که از نگاه نویسنده کتاب با کدام یک از دو روش، «تعامل» یا «تقابل»، تجهیز منابع به درستی به ثمر نشسته و به فرصت‌ها و فرایندهایی در جهت دستیابی نظام سیاسی جمهوری اسلامی به یک ابزار بازدارنده منجر می‌شود؟ نکته مهم کتاب «امنیت ملی» و «دیپلماسی هسته‌ای» که ممکن است مورد غفلت مخاطب واقع شود آن است که پیش فرض پایه‌ای کتاب، ناظر بر اصلاح «روش» های تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی در داخل و نظام بین‌المللی بوده و اتخاذ روش «تعامل» به جای «تقابل» به عنوان ستون اصلی اصلاح در نظر گرفته شده است. در این مقاله امکان شکل‌گیری تجهیز منابع، فرصت‌ها و فرایند شکل‌گیری در چارچوب الف-سیاستگذاری اهداف و استراتژی تجهیز منابع ب- مبانی ایدئولوژیک و راهبردی بسیج منابع در حوزه امنیت‌زایی ج- فرصت‌های از دست رفته د- ارزیابی نزاع‌های کانون‌های قدرت ه- چالش‌های بسیج منابع، فرایندسازی، فرصت‌سازی بر اساس موردهایی که از کتاب استخراج شده و مورد

ارزیابی قرار گرفته‌اند.

الف- سیاستگذاری اهداف و استراتژی تجهیز منابع

تبیین محیط بین‌الملل، مقدمه تصمیم‌گیری درباره «چه باید کرد» در این حوزه است. روحانی بر تغییرهای مستحده در این حوزه تأکید دارد. او می‌داند که قاب‌های بزرگ تغییر، جای خود را به فرهنگ‌های موزاییکی و هویت‌های متجلی از آن داده است. بدون تبیین صحیح از محیط بین‌الملل، درک امکانات موجود برای بسیج منابع و تبدیل تهدیدها به فرصت‌ها ممکن نیست. ابتدا در محیط بین‌الملل، دولت‌های متکی به نظامی‌گری و آموزه‌های امنیتی، تاریخ مصرفشان به سر آمده است. همچنین او می‌داند کوبیدن بر طبل تقابل در سیاست خارجی، دمیدن به حیات رو به احتضار استراتژی‌های امنیتی و نظامی، ابر قدرتی چون امریکا است. این در حالی است که در پارادایم جهانی‌سازی، نهضت تهاجمی بازار آزاد در سه دهه گذشته حاکی از آن است که نهاد‌های بین‌المللی همچون بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول نقش رهبری جهانی را حداقل در حوزه سرمایه‌داری مالی و پولی، به عهده گرفته‌اند؛ با این رویکرد جهان دو قطبی و به دنبال آن نظام‌های سیاسی-امنیتی بلا موضوع شده، با ظهور قطب‌های اقتصادی و خواست آنان برای ایفای نقش متناسب با قدرت در صحنه بین‌الملل، استراتژی‌های امنیتی و نظامی با تنزل جایگاه رو به رو شدند. با تغییر شرایط، مسئله اصلی آن است که چه روشی قادر است تجهیز منابع و دسترسی ابزارهای بازدارنده را تسهیل کند؟ «در دهه قرن جدید و از جمله در دوره دیپلماسی من، دو بحث به طور جدی در حوزه روابط بین‌الملل مطرح بود: ۱- این که اروپایی‌ها با نوع رویکرد یکجانبه‌گرایی و جنگ طلبانه بوش مخالف بودند و فکر می‌کردند این رویکرد سبب می‌شود روابط جهان، امنیتی و نقش و باز یگری کشورهایی مانند فرانسه، آلمان و حتی انگلیس کاهش می‌یابد. بنابراین به عنوان رویکردی جدید در پی آن بودند تا با حل پرونده ایران، این موضوع را به اثبات برسانند و افکار عمومی جهان را به سمت خود معطوف نموده و ثابت کنند که در عمل برای موضوعات مهمی چون پرونده هسته‌ای ایران که از نظر آنها تا حدی یک مسئله امنیتی به شمار می‌آید، نیز راه حل مسالمت‌آمیز وجود دارد. (ص ۵۶۵) ۲- بحث دیگر هم به عنوان تفکری جدی مطرح بود مبنی بر این که دوران هژمونی امریکا و اداره جهان توسط یک قدرت فائق به تنهایی به پایان رسیده است.» (ص ۵۶۵) از این رو «اروپا به دنبال جایگاه

سیاسی قابل ملاحظه‌ای بود تا در اداره جهان نقش مؤثر و مورد توجهی ایفا کند. البته این دو مسئله مقوم یکدیگر نبودند. اروپایی‌ها اگر می‌توانستند موضوع هسته‌ای ایران را به حل و فصل مطلوب برسانند، هم بخشی از توانایی‌های خود را به دنیا اثبات می‌کردند و هم می‌توانستند نشان دهند که راه حل موضوعات پیچیده جهانی، جنگ و امنیت کردن مسائل نیست. (ص ۵۶۶). از همین رو در بیانیه تهران قرار بود چنین مضمونی درج شود که ایران و سه کشور اروپایی معتقدند راه حل معضلات بین‌المللی تهدید و جنگ نیست، بلکه مذاکره است. اما فیشر وزیر امور خارجه آلمان گفت که این جمله تحریک‌کننده است، او حتی معتقد بود که واژه موفقیت‌آمیز بزرگ نکنیم. (ص ۵۶۶)

روحانی اهداف خود را بر اساس دیدگاهی که از نظام و روابط بین‌الملل دارد این‌گونه تعریف می‌کند: «در مذاکرات هسته‌ای، اهدافی سه وجهی را در نظر داشتیم: نخست این که بتوانیم فناوری را تکمیل و تثبیت و در زمان مناسب غنی‌سازی را مجدداً آغاز کنیم، چون روشن بود که در نهایت زمانی باید تعلیق شکسته شود. در مصاحبه هم بارها تأکید کرده بودم که در موضوع تعلیق، بحث بر سر چند ماه است و ۹ سال. دوم این که پرونده به شورای امنیت ارجاع نشود و سوم این که تهدید به فرصت تبدیل شود.» (ص ۵۶۸)

روحانی برای اهدافش، نیاز به احیای سرمایه اجتماعی داشت که همانا احیای اعتماد است در حوزه بین‌الملل. تعامل بدون اعتمادسازی، یعنی جنگ. تعامل، هم در حوزه داخلی و هم در حوزه خارجی قادر بود به انسجام منابع علیه تحمیل‌های ظالمانه منجر شود. با این آگاهی روحانی اقدام به تدوین استراتژی چند وجهی کرد: «استراتژی ما برای رسیدن به این اهداف، یک استراتژی چند وجهی بود؛ یعنی با همکاری آژانس، پرونده را به حل و فصل نهایی برسانیم (ایجاد اعتماد) از طریق مذاکرات، غنی‌سازی را با نوعی تفاهم و توافق با اروپا آغاز کنیم که به جنجال سیاسی تبدیل نشود. افزون بر این که بتوانیم توپه آمریکا اخنثی کنیم و با استفاده از فرصت، ضمن تکمیل فناوری هسته‌ای، روابط با اروپا و دیگر کشورها را ارتقا دهیم. بنابراین همکاری با آژانس، دیپلماسی و از جمله مذاکرات با اروپا و ایجاد فرصت‌های لازم برای متخصصان هسته‌ای، سه بُعد استراتژی ما بود. بُعد سوم دارای اهمیت ویژه بود و لذا در توافقات با اروپا، امور تکمیل نشده و ضروری در بحث فناوری هرگز تعلیق نشدند و کارهای مربوط به آن پروژه‌ها ادامه یافت.» (ص ۵۶۸)

از نگاه روحانی این اهداف و استراتژی چند وجهی تنها نگاه ایجابی به پروژه هسته‌ای نداشت، بلکه از حیث سلبی، بر روی اهداف و استراتژی چند وجهی خود نام «سه گانه مهار و کنترل غرب» می‌گذارد. بزرگترین دستاورد سه گانه مذکور برای ایران، در فرایندی معقول و مورد قبول افکار عمومی داخلی و جهانی، غرب یکپارچه در برابر برنامه هسته‌ای، ایران را به دو بخش آمریکا، کانادا و استرالیا در برابر آلمان، فرانسه و انگلیس تقسیم می‌کند: در واقع در بحث هسته‌ای ایران، دو جناح در غرب خودنمایی کردند: «گروه سه‌جی‌سی (آمریکا، کانادا و استرالیا) و سه کشور اروپایی (انگلیس، فرانسه و آلمان). اما این که سه کشور اروپایی در مذاکرات با ایران به یک جریان تبدیل شدند، از زمان ارسال نامه به تهران (مرداد ۱۳۸۲) و آغاز و هم‌زمان با بیانیه تهران (۲۹ مهر ۱۳۸۲) تثبیت شد. از زمان این اتفاق مهم، آمریکا هم جی ۳ را تشکیل داد و آن را در برابر یو ۳ قرار داد. در حالی که پیشتر آمریکا همه غرب را با خود در یک جبهه همراه داشت.» (ص ۵۶۷-۵۶۶) «بزرگترین دستاورد مذاکرات تهران در حوزه بین‌المللی، نوعی تفکیک غرب به دو جناح گروه جی ۳، یعنی جناح خشونت طلب در برابر ایران و سه کشور یو ۳ یا جناح متمایل با مذاکره با تهران بود.» (ص ۵۶۷) «ایران در برابر هر فشار آژانس، پلی را برای گذر به مرحله بعد و عبور از این فشار به عنوان تاکتیک خود انتخاب کرده بود. به این مفهوم که استراتژی کنترل و مهار وضعیت، از طریق توافق با سه کشور اروپایی، و خیم تر شدن شرایط را متوقف می‌کرد. بیانیه تهران، در ۱۲ اکتبر ۲۰۰۳، بین اجلاس سپتامبر و نوامبر و توافق بروکسل در ۲۳ فوریه ۲۰۰۴ برای عبور از اجلاس مارس و انتقال به اجلاس ژوئن و توافق پاریس برای گذر از اجلاس سپتامبر به نوامبر ۲۰۰۴ در راستای همین استراتژی قرار داشت.» (ص ۱۷۳) «در استراتژی سه گانه مهار، که در بیانیه تهران و توافقات بروکسل و پاریس پیگیری شد، هدف، مهار استراتژی غرب در شدت بخشیدن به قطعنامه بود.» (ص ۵۷۴) این حرکت در اواخر سال ۱۳۸۳ قدم به قدم پیش می‌رفت و به نتایج مثبتی نیز دست یافته بودیم. ولی متأسفانه شرایط سال ۸۴ مانع عملیاتی شدن این طرح شد.» (ص ۵۷۴)

آن‌چنان که روحانی در خاطر آتش روایت می‌کند، اهداف و استراتژی مورد نظرش یک هدف بزرگتر را دنبال می‌کرده: «زمانی بحث هسته‌ای اوج گرفت که ایران به ساخت سلاح کشتار جمعی متهم شد و بوش هم ایران را جزو محور شرارت اعلام کرده بود. دو کشور در غرب

پیش فرض پایه‌ای کتاب، ناظر بر اصلاح «روش»‌های تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی در داخل و نظام بین‌المللی بوده و اتخاذ روش «تعامل» به جای «تقابل» به عنوان ستون اصلی اصلاح در نظر گرفته شده است



حسن روحانی دبیر سابق شورای امنیت ملی، جک استراو، یوشکا فیشر

و شرق کشورمان اشغال شده بودند و در مجموع بهانه‌هایی هم در اختیار آمریکا قرار داشت. ایران در منطقه کشوری انقلابی به‌شمار می‌رفت و در بسیاری از نهضت‌های آزادیبخش منطقه هم نفوذ داشت. از سوی دیگر با اشغال افغانستان و عراق و با گفتمان منطقی که بر کشور حاکم بود، ایران بزرگترین پیروز منطقه محسوب می‌شد و آنها در پی آن بودند تا این موازنه جدید را با بحث هسته‌ای برهم بزنند. ما نیز می‌خواستیم مانع این امر شویم.» (ص ۸۳) به عبارت دیگر اگر در جهانی دو قطبی ایران و عراق در سیاست‌های آمریکا جایگاه ویژه‌ای داشتند، بعد از انقلاب اسلامی ایران، مهار ایران توسط عراق و عربستان، با پشتیبانی اسرائیل، از ابعاد وسیع تری برخوردار شد. با سقوط صدام حسین و طالبان در همسایگی ایران، خلأ راهبرد مهار و کنترل ایران از نظر روحانی با توسل به بحث هسته‌ای از مهمترین سیاست‌های کاخ سفید بوده است. الزامات امنیت زادر دو حوزه داخلی و بین‌المللی با رویکرد به تعامل، موضوعی انکارناپذیر بودند، از این رو روحانی با توجه به عمق بحران و الزام به بسیج منابع به منظور تبدیل پروژه هسته‌ای از تهدید به فرصت، الزام‌های امنیت‌زا

همکاری با آژانس، دیپلماسی واز جمله مذاکرات با اروپا و ایجاد فرصت‌های لازم برای متخصصان هسته‌ای، سه بُعد استراتژی مابود

در دو حوزه خارجی و داخلی را تدوین کرد: «در جمهوری اسلامی ایران تصمیم‌گیری‌ها معمولاً در نظام، امنیت‌زاده است. به عبارتی، فرض بر این است که ساختار تصمیم‌گیری جمهوری اسلامی ایران امنیت‌زاست.» (ص ۹۳) از نظر روحانی و تیمش، محورهای مدیریت امنیت زادر حوزه سیاست خارجی به شرح زیر هستند: «تناسب آرمان‌ها با امکانات و مقدرات و این که آرمان‌ها تا چه حد با مقدرات کشور انطباق دارد، انتخاب گفتمان مناسب و در کنار آن پیگیری آرمان‌ها و ایده‌ها و تا حد امکان گریز از خاص بودن، توجه به عرف و هنجارهای بین‌المللی، پیگیری اهداف از طریق اقصای افکار عمومی و مجموعه‌سازی کشورهای همسو، تأکید بر برنامه‌ریزی دقیق و نگاه بلندمدت به آثار عملکردها در پیگیری اهداف مالی، مشارکت در ایجاد و هدایت فرایندهای منطقه‌ای، کوشش برای از بین بردن تصویر امنیتی و تهدیدزا ضرورت اجتناب از رویکرد تقابلی و مخاصمه‌آمیز، تغییر روابط با کانون‌های قدرت بین‌المللی از مخاصمه به رقابت، ضرورت تعامل با اقتصاد جهانی و تحقق توسعه و تداوم در سیاست‌ها تا حصول نتیجه.» (ص ۹۳)

روحانی سپس به سیاست‌های امنیت‌زاد در حوزه سیاست داخلی، به دلیل ارتباط بین سیاست خارجی و داخلی می‌پردازد که عبارتند از: بررسی گفتمان‌های موجود و انتخاب سیاست‌اجماعی امنیت‌زاد در داخل، انتخاب گفتمان اقناعی مناسب برای ایجاد و تداوم اجماع ملی بر سیاست‌متخذه، یکپارچه‌سازی مؤثر ساختارهای تصمیم‌گیری برای تداوم سیاست‌ها تا حصول نتیجه، طراحی استراتژی یک و ایجاد اجماع و مدیریت کلان، یکپارچه‌سازی مؤثر ساختارهای اجرایی برای اعمال سیاست‌های متخذه، پیگیری روندهای سیاسی برای افزایش اثرگذاری سیاست‌های متخذه، ایجاد یکپارچگی ملی و حمایت فعال از

سیاست‌های اتخاذی، به کارگیری سیاست‌های اعلامی برای حفظ و تداوم، در حد ضرورت، نظارت بر اجرای سیاست‌های متخذه و آمادگی برای ایجاد تغییرات لازم.» (ص ۹۴)

ب- مبنای ایدئولوژیک و راهبردی بسیج منابع

در کنار همه بحث‌هایی که به عمل آمد، اما در ایران بدون توجه ایدئولوژیک، هیچ مسئولی قادر نیست قدم از قدم بردارد، هر چند اگر ایدئولوژی مذکور از ابعاد پراگماتیستی برخوردار باشد. دکتر روحانی هم از این اصل مستثنی نیست. از این منظر او در خاطرات خود به اصولی می‌پردازد که مورد توافق همه گروه‌هاست، ولی در لابلای تبلیغات گم می‌شوند. او در این خاطرات تأکید می‌کند بر اساس مواضع بنیانگذار جمهوری اسلامی و رهبر معظم انقلاب، اصل بر حفظ نظام است و بر این اساس باید میان آرمان‌ها و واقعیت پل زد و تصمیم گرفت. از نظر او «متأسفانه گاهی در کشور توهمات، مبنای تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد... توهمات ناشی از خودشیفتگی و کم‌تجربگی است... در جنگ هم فکر آرمانی ما این بود که صدام سرنگون شود تا ملت عراق آزاد شوند و در آنجا حکومتی منتخب و مردمی حاکم شود، اما هیچ‌گاه در نظام جمهوری اسلامی ایران چنین تفکری حاکم نبود که ما چطور جهان را اداره کنیم.» (ص ۷۳) «در آرمان‌گرایی اصیل نظام، همیشه امکانات کشور و شرایط داخلی و بین‌المللی مدنظر قرار می‌گیرد و تناسب آرمان‌ها با امکانات در همه موارد از جمله در مناطقی که بحران‌های کلان ایجاد می‌شود، مراعات می‌شود. بنابراین ساختارها باید در خدمت ایجاد تناسب بین آرمان‌ها و امکانات باشند.» (ص ۷۴) «آرمان چراغ راهنمایی است که سمت و سورا برای ماروشتن می‌کند، اما این که در مقام عمل چقدر و چگونه و با چه سرعتی به سمت این آرمان حرکت کنیم، بحث دیگری است.» (ص ۷۴) روحانی پس از تعریف مفهوم آرمان و این که ساختارها باید در خدمت ایجاد تناسب بین آرمان‌ها و امکانات باشند، سپس در صدد بیان مصداق اولویتش در تعیین مصداق آرمان به عنوان بالاترین آرمان برمی‌آید: «حفظ نظام اسلامی ایران نخستین اولویت و بالاترین آرمان است، یعنی آرمانی داریم که بر تمام آرمان‌های دیگر برتری دارد و بر آنها حاکم است. اگر روزی بینیم پیگیری هدف خاصی نظام را با تهدیدی جدی روبه‌رو می‌کند، حتماً باید آن را رها کنیم. در جنگ تحمیلی هم آرمان آزادی مردم عراق برای ما مهم بود، ولی اولویت، حفظ نظام اسلامی بود و

سبب شد تا قطعنامه را بپذیریم و آرمان در جه دوم را فدای آرمان در جه اول کنیم.» (ص ۷۵) او در نهایت آرمان خویش را یک امر عمومی تلقی می‌کند: «با نگاهی تئوریک به این مسئله، مشخص می‌شود که این امر مختص ایران نیست و هر کشوری که احساس کند نظامش در خطر است، آرمان‌های دیگر را فدای حفظ نظام خود می‌کند.» (ص ۷۶) امید می‌رفت که این اصول بتواند یک توافق جمعی در میان مصداق‌ها نیز به وجود آورد، ولی ظاهراً اشتباهات اساسی ای که دولت نهم و دهم مرتکب می‌شود حاکی از آن است که باید برای مشکلات ساختاری ای که کشور با آن دست‌به‌گریبان است، چاره‌ای اندیشیده شود.

ج- حسرت‌ها و تأسف‌ها؛ فرصت‌های از دست رفته

روحانی در خاطرات خود تأکید دارد که «پس از روی کار آمدن آقای احمدی‌نژاد، جو اروپا کاملاً تغییر کرد. طبق گفته اروپایی‌ها، آنها مشغول تهیه طرحی بودند که شامل راه‌اندازی اصفهان می‌شد.» (ص ۵۷۶) «به نظر من بدترین قطعنامه آژانس یعنی قطعنامه ۲۰۰۵ که در نتیجه «سیاست تقابل» حاصل شد، به مراتب بدتر از قطعنامه سپتامبر ۲۰۰۳ بود. در دوره مسئولیت من، پنج قطعنامه صادر شد... در این دوره روند قطعنامه‌ها، کاهشی بود و در مارس و ژوئن ۲۰۰۵، قطعنامه‌ای نداشتم، ولی پس از اوت ۲۰۰۵ در زمان تیم هسته‌ای جدید روند صدور قطعنامه‌ها دوباره با شیب بسیار تندی شروع می‌شود...» (ص ۶۲۲) او تأکید می‌کند «پرونده‌ای که در آستانه شورای امنیت بود، از شورادور کردیم و با گزارش آژانس در نوامبر ۲۰۰۳ که می‌توانست تا حدی خطرناک باشد، به شورای امنیت نرفتم. ولی با وجود بهترین گزارش مدیر کل آژانس در سپتامبر ۲۰۰۵ که می‌گوید ایران همکاری خوبی داشته و موضوعات رو به حل است، (که در واقع نتیجه کارهای ما بوده است) پرونده هسته‌ای به شورای امنیت رفت، در حالی که امریکادر نوامبر ۲۰۰۳ می‌خواست پرونده را به شوراراجع دهد.» (ص ۶۱۶) «از نظر اروپایی‌ها مشخص نبود که تعهد دولت قبلی مورد تأیید دولت جدید قرار می‌گیرد یا خیر و ظاهراً از دید آنها زمینه‌ای برای ارائه آن طرح وجود نداشت. به همین سبب اروپایی‌ها تصمیم گرفتند ابتدا طرحی مقدماتی ارائه دهند تا مبنای مذاکره و چانه‌زنی با دولت جدید ایران که از نظر اروپایی‌ها دولتی افراطی تلقی می‌شد، قرار گیرد.» (ص ۵۷۶) به عبارت دیگر زمان پنبه‌شدن همه چیزهایی که رشته شده بود، آغاز شد. بسیج منابع در حوزه

ایجاد اعتماد و تبدیل آن به ابزارهای بازدارنده از جمله تقسیم کشورهای اروپایی و آمریکایی آغاز شده بود. از نظر روحانی همه تلاش‌هایی که منجر به آن شده بود تا امریکا قادر نباشد پرونده ایران را به شورای امنیت ببرد، که یک بخش مهم آن ایجاد فاصله میان سیاست‌های اروپا و امریکا بود، با سیاست «تقابل» دولت جدید از بین رفت. در دولت جدید نخستین حرکت تغییر در خطوط قرمز و آغاز استراتژی جدید بود. روحانی می‌گوید: «آخرین جلسه سران در دوره مسئولیت من در تاریخ ۲۰ تیر ۱۳۸۴ (۱۱ ژوئیه ۲۰۰۵) تشکیل شد که آقای احمدی نژاد نیز به عنوان رئیس جمهور منتخب برای نخستین بار در آن شرکت کرده بودند. در همین جلسه تصمیم گرفته شد که یوسی اف اصفهان در دولت هشتم راه‌اندازی شود.» (ص ۵۷۵) «نظر مقام معظم رهبری هم این بود که تعلیق در دولت آقای خاتمی شکسته شود. نظر ایشان این بود که روشن باشد موضوع هسته‌ای بر مبنای سیاست و رویکرد این دولت یا آن دولت نیست، بلکه بر مبنای تصمیم نظام تعیین می‌شود. یعنی نظام است که در دولت آقای خاتمی تعلیق را شکسته و در دولت بعدی هم بر همین مبنای راه را ادامه می‌دهد.» (ص ۵۷۶) اکنون بسیج منابع که داشت با کمال موفقیت صورت می‌گرفت با سیاست تقابل دولت جدید می‌رفت تا ناکامی‌ها را تجربه کند. از نظر روحانی دولت جدید «علی‌رغم حسن نیت و تلاش‌های فراوان و ایجاد نوعی امید، در هفته‌های اول متأسفانه مرتکب اشتباهاتی تأثیر گذار شد. نخستین اشتباه آن این بود که گفتند نیازی به مذاکره با اروپا ندارند. دومین اشتباه این بود که تیم هسته‌ای جدید، قطعنامه شورای حکام در شهریور ۱۳۸۴ را که بسیار خطرناک بود و در واقع زمینه لازم برای ارجاع پرونده به شورای امنیت را فراهم آورده بود، چندان جدی نگرفت... چون این قطعنامه، پرونده ایران را در چارچوب بند ۳۰ از ماده ۱۲ اساسنامه آژانس قرار داد. این بند به موضوع به مخاطره افتادن صلح و امنیت جهانی می‌پردازد. در واقع پس از قطعنامه ۲۰۰۵ بود که تیم جدید هسته‌ای متوجه شد که وزن شرق (روسیه و چین) چقدر است و آن‌گاه به دنبال غرب رفتند که البته دیگر خیلی دیر شده بود.» (ص ۶۲۲) در شرایطی که دولت جدید از پاره شدن قطعنامه دان کشورهای غربی سخن می‌گفت، روحانی در جمع‌بندی به این نتیجه رسیده بود که اگر از تجربیات دیگر کشورها استفاده می‌کرد قادر می‌بود راه کم‌هزینه تری را انتخاب کنند: «یکی از تأسفات‌های من هنگام راه‌اندازی اصفهان در سال ۱۳۸۴ این بود که فرصت نیافتیم از طرح کشورهای همفکر استفاده کنیم.

چند روز قبل از آن، امبکی رئیس جمهور افریقای جنوبی، عبدالمتنی، معاون وزیر خارجه آن کشور را به تهران فرستاد، چون مادر موردره‌اندازی اصفهان به آژانس نامه داده بودیم که بیایند و پلمپ را بردارند. امبکی پیغام داده بود که یک هفته به من مهلت بدهید، تا بتوانم توافق خودمان را عملی کنم، ولی پیشنهاد من برای تأخیر یک هفته‌ای راه‌اندازی اصفهان پذیرفته نشد، چون تصمیم این بود که حتماً در دولت آقای خاتمی تعلیق شکسته شود. این که تلاش‌های چند ماهه و دیپلماسی ما به نتیجه مطلوب نرسید و اهرم‌ها یک به یک از دست می‌رفت، برایم تلخ بود. احتمالاً می‌شود راه کم‌هزینه تری را انتخاب کرد.» (ص ۶۱۴) به همین دلیل او معتقد است که برای شکستن تعلیق کمی عجله شد: «متأسفانه برای شکستن تعلیق به دلیل تغییر دولت، کمی عجله شد. اگر روند پیشین ادامه پیدا می‌کرد، قاعدتاً می‌باید تا سال ۱۳۸۶ به نتیجه‌نهایی می‌رسیدیم. یکی از تأسفات‌های من در پرونده هسته‌ای همین مسئله است. مادر نوامبر ۲۰۰۳، قطعنامه نسبتاً خوبی گرفتیم و توپنه امریکا خنثی شد. در نوامبر ۲۰۰۴ بهترین قطعنامه آن دوره را گرفتیم و می‌توانستیم در نوامبر ۲۰۰۵، زمینه صدور قطعنامه‌نهایی را فراهم کنیم و در سال ۲۰۰۶ نیز قطعنامه‌نهایی را بگیریم. البته برای نهایی شدن، قاعدتاً آژانس به عدم مخالفت جدی امریکا نیاز داشت.» (ص ۶۱۵) «دلیل این که با تیم بعدی به نحو دیگر عمل کردند این بود که از رئیس جمهور نامید بودند. از سابقه آقای لاریجانی در سپاه هم آگاه بودند. اروپایی‌ها نسبت به این مسئله حساس بودند که با کشوری مواجه باشند که کنش نظامی‌ها در تصمیم‌گیری آن کشور زیاد باشد.» (ص ۵۹۸) «البرادعی به بهانه مباحث فنی در فروردین ۱۳۸۳ به تهران آمد و در جلسه خصوصی مطلب مهمی را مطرح کرد. او گفت که من در امریکا بودم با بوش صحبت کردم و به او گفتم برای حل پرونده هسته‌ای ایران خوب است که امریکانیز فعال شود، چون ما بررسی کرده‌ایم و ایران فعالیت نظامی ندارد. بوش گفته بود چرا تنها مسئله هسته‌ای؟ یک نفر از طرف ایران با اختیارات تمام بیاید تا همه مسائلی را که با ایران داریم، حل و فصل کنیم... به او گفتم روی این مسئله فکر می‌کنم، اما وقتی این موضوع را در سطوح بالاتر دنبال کردم، دیدم فضای مناسبی وجود ندارد.» (ص ۶۱۵)

البته اگر با تعجیل دولت جدید بسیج امکانات و سیاست تبدیل تهدید به فرصت می‌توانست از کارایی بیشتری برخوردار شود، بی‌تردید هزینه از دست رفتن چنین فرصت‌هایی قابل تحمل بود،

در واقع در بحث هسته‌ای ایران، دو جناح در غرب خودنمایی کردند: گروه سی‌سی (امریکا، کانادا و استرالیا) و سه کشور اروپایی (انگلیس، فرانسه و آلمان)

ولی به نظر می‌رسد نظر رئیس سابق دیپلماسی هسته‌ای کشورمان در این باره با توجه به نتایج به دست آمده متفاوت است. در زمان تدوین این کتاب، روحانی معتقد است: «از لحاظ فناوری به طور طبیعی کار شده، ولی در اصفهان تحول زیادی به لحاظ فناوری صورت نگرفته است... اگر چه به طور نسبی به لحاظ فناوری پیشرفت داشته‌ایم، ولی به اعتقاد من با وجود هزینه گزافی که پرداخت شده فناوری ما باید بسیار بیشتر از این پیشرفت می‌کرد. اکنون مدت شش سال است غنی‌سازی می‌کنیم و دست کم باید ۳۰ تا ۴۰ تن محصول ۳/۵ درصد داشته باشیم، ولی در حال حاضر محصول ما کمتر از پنج تن است. یا در P۲ باید چندین زنجیره می‌داشتیم، ولی هنوز یک زنجیره کامل هم نداریم. البته دستیابی کشور به غنی‌سازی ۲۰ درصدی در این دوره دارای اهمیت است و باید آن را گام بلندی در پیشرفت هسته‌ای به حساب آورد.» (ص ۶۲۵) از نظر او «به لحاظ سیاسی و حقوقی هم وضع ما خیلی خوب نیست؛ به این معنا که پرونده‌ای که در آژانس بوده، به شورای امنیت رفته است و اکنون خارج کردن آن از شورای امنیت امری بسیار پیچیده و هزینه‌بر خواهد بود. در واقع بیشترین ضرر را در امر توسعه و در بخش قدرت ملی متحمل شده‌ایم. از لحاظ کلیت امنیت ملی هم شاید نفع چندانی نبرده باشیم. اساس امنیت این است که احساس نگرانی نداشته باشیم. در طول این شش سال، احساس نگرانی کمتر نشده است. نگرانی از آثار تحریم‌های گسترده و یا احتمال حمله نظامی در این مدت وجود داشته است. در مسیر چشم‌انداز ۲۰ ساله که امید و آرزویی برای مردم و هدفی برای نظام است، نیز دستاورد مورد انتظار کسب نشده است. البته در زمینه فناوری هسته‌ای پیشرفت خوبی داشته‌ایم و توان غنی‌سازی بویژه غنی‌سازی ۲۰ درصدی داریم و می‌توانیم بگوئیم به نوعی بازدارندگی

بزرگترین دستاوردها مذاکرات تهران در حوزه بین‌المللی، نوعی تفکیک غرب به دو جناح گروه جی ۳ یعنی جناح خشونت طلب در برابر ایران و سه کشور یو ۲ یا جناح متمایل بامذاکره با تهران بود از سوی دیگر با اشغال افغانستان و عراق و با گفتمان منطقی که بر کشور حاکم بود، ایران بزرگترین پیروز منطقه محسوب می‌شد و آنها در پی آن بودند تا این موازنه جدید را با بحث هسته‌ای بر هم بزنند. مانیز می‌خواستیم مانع این امر شویم

بیشتری را ایجاد کرده‌ایم که در مجموع دستاورد قابل ملاحظه‌ای است. (ص ۶۲۵) «بحث اصلی این بود که تا حد امکان نباید اجازه دادیم پرونده هسته‌ای ما به شورای امنیت ارجاع شود. می‌گفتم اگر پرونده به شورای امنیت ارجاع شود، به این معناست که کشور در دیپلماسی شکست خورده است.» (ص ۶۱۲-۶۱۱) اما در کتاب روحانی هنوز به درستی پاسخی روشن به این پرسش داده نشده که چرا دولت جدید به سمت شکستن خطوط قرمز می‌رود یا حداقل پاسخی ارائه شده تا آن اندازه قانع‌کننده نیستند تا توجهی باشد برای همه مشکلاتی که در چندین سال گذشته نصیب کشور شده است. رسیدن به پاسخی در خور، از آن جهت دارای اهمیت است که نمودار یک (ص ۱۸۳)

مقایسه بیانیه تهران با مصوبات نظام و قطعنامه سپتامبر ۲۰۰۳ در مورد پروتکل الحاقی، نمودار دو، در همان صفحه مربوط به مقایسه بیانیه تهران با مصوبات نظام و قطعنامه سپتامبر ۲۰۰۳ در مورد تعلیق، نمودار سه، در صفحه ۱۸۴، مقایسه بیانیه تهران با مصوبات نظام و قطعنامه سپتامبر ۲۰۰۳ در مورد همکاری با آژانس و نمودار چهار در همان صفحه، مقایسه بیانیه تهران با مصوبات نظام و قطعنامه سپتامبر ۲۰۰۳ در مورد ارجاع پرونده ایران به شورای امنیت، همگی حاکی از آن هستند که تیم

مذاکره‌کننده، دستاوردهایی بیش از مصوبات نظام داشته‌اند.

د- ارزیابی نزاع‌های کانون‌های قدرت

پس از انقلاب شکل‌گیری آرایش سیاسی حول و حوش کانون قدرت مذهبی، منجر به جناح‌بندی‌های مختلف شده است مانند روحانیت مبارز که پس از چندی از دل آن روحانیون مبارز انشعبان کرد و گروه مستقلی برای خود تشکیل داد. نظریه پردازان معتقدند که جناح‌بندی‌ها بخش ذاتی ساختار سیاسی ایران را تشکیل می‌دهند و تا زمانی که آرایش سیاسی به تشکیل احزاب منجر نشود، شکل‌گیری سرمایه اجتماعی و بسیج منابع با مشکلات خاص خود همراه بوده، جناح‌ها همواره بر فراز فرایندهای قانونی تصمیم‌گیری حرکت کرده و منافع خود را با گسترش نفوذ و رانت، تأمین می‌کنند. در این میان بی‌تردید تحلیل نزاع بر سر منابع، بویژه درآمدهای نفتی، بیشترین سهم را حفظ شرایط موجود خواهد داشت به نحوی که رانت مذکور سدره هر گونه سرمایه اجتماعی و بسیج منابع به نفع تعامل میان داخل و خارج خواهد شد. از این نظر این گونه از جناح‌بندی‌ها در ایران بیشتر از قوانین رسمی مانند قانون اساسی اهمیت دارند، زیرا در قدرت سهم بیشتری را به خود اختصاص می‌دهند. این جناح‌بندی به دلیل ماهیت خود در درازمدت اجازه رشد سرمایه اجتماعی، سرمایه انسانی و پیشرفت کشور را نمی‌دهد. از این رو بسیج منابع، فرصت‌ها و ایجاد فرایندها فارغ از منافع این جناح‌ها معنا نداشته و به شکل‌های مختلف تبعیض‌ها... به بدنه اجتماعی تزریق می‌شود، از این رو شکست طرح روحانی در بسیج منابع و تبدیل تهدیدهای پیش رو به فرصت در دولت‌های بعدی خود به منزله وجود معضلات ساختاری است که بخشی از آن در دولت نهم و دهم نمایان شده که تصمیم‌های آنها درباره پروژه هسته‌ای با تأسفات دائمی وی همراه بوده است. با این همه روحانی در فصل دوم، با عنوان چالش‌ها و ساختارها گویی می‌خواهد آینده‌ای را ترسیم کند که در آن شکست حتمی است. به عبارت دیگر فصل ۱۱، پیامد طبیعی فصل دوم کتاب است. هر چند در فصل ۱۲، روحانی دستاوردهای ۶۷۸ روز رافهرست می‌کند. با این همه او در فصل چالش‌ها و ساختارها به چالش‌های ناهنجاری در بخش‌های مختلف کشور اشاره می‌کند که قادر است هر طرحی را به نابدی کشانده و راه‌های بسیج منابعی همچون سرمایه اجتماعی و به دنبال آن سیستم بسیج منابع در راه دستیابی به ابزارهای بازدارنده

را با محدودیت و یا اضمحلال روبه‌رو می‌کند. به نظر می‌رسد این بخش، از بخش‌های استراتژیک کتاب به‌شمار می‌رود یا حداقل از نظر من چنین است. او در این فصل بسیاری از مسائل عمده ۳۰ سال گذشته را به‌عنوان آسیب مورد شناسایی قرار داده؛ بویژه تحزب را برای حل معضلات کشور اساسی می‌داند. آسیب‌شناسی مورد نظر روحانی، موتور نیم‌سوز حرکت اجتماعی و سیاسی ایران را قادر است تعمیر و روغنکاری کرده و با شتاب بیشتری اوضاع امور را با بسیج منابع، فرصت‌سازی و فرایندسازی، در چارچوب هم‌پروژه هسته‌ای و هم‌رشد و پیشرفت کشور به پیش ببرد. برای این منظور او در این بخش مطرح می‌کند «دو جریان فکری در کشور وجود داشته که هنوز هم ادامه دارد: جریان تعامل با جهان با درایت، حوصله، جریان تقابل و سرعت عمل.» (ص ۵۳) از نظر روحانی مراحل جریان تعامل با جهان در پرونده هسته‌ای به شرح زیر بودند: «۱- ارفع اتهامات و دفع خطر ۲- دیپلماسی برای حل و فصل مسئله ۳- تلاش برای پیشبرد برنامه هسته‌ای بر مبنای ظرفیت داخلی ۴- ایجاد فرصت برای تأمین منافع ملی و از جمله ارتقای روابط با کشورهای صنعتی. اما در این فرایند آسیب‌هایی وجود داشتند که برنامه را با فراز و نشیب بسیار سختی روبه‌رو می‌کردند. از جمله آن که مثلاً «در شهریور ۱۳۸۲ قطعنامه شدیدی علیه ایران در آژانس مورد تصویب قرار گرفت، ولی سازمان انرژی اتمی مسئول ابعاد داخلی و خارجی پرونده بود و به بخش دیپلماسی اهمیت داده نمی‌شد. حتی وزارت امور خارجه در جریان جزئیات تحولات آژانس و حتی تدوین پروتکل الحاقی که در زمان مذاکرات آن در آژانس، در سال‌های میانی دهه ۷۰ به طرح ۹۳ به علاوه دو معروف بود، قرار نداشت.» (ص ۵۳) «البرادعی در تاریخ ۲۶ شهریور ۱۳۸۲ طی دیداری خصوصی با رییس سازمان انرژی اتمی گفته بود شما بر سر یک دوراهی قرار دارید: بدین معنا که اروپا بر غنی‌سازی و امریکا بر همه فعالیت‌های هسته‌ای شما متمرکز شده‌اند؛ یا باید از طریق تعامل با اروپا، نقشه امریکارخنثی کنید، یا با امریکامذاکره کنید و یا این که همه چیز را از دست بدهید.» (ص ۱۲۷)

مواضع سست و غیر تخصصی بخش‌های حقوقی و فنی پروژه هسته‌ای، برای ایران بسیار در دلساز بوده است. روحانی به‌طور مفصل به تشریح این بخش می‌پردازد و مخاطب را با این پرسش روبه‌رو می‌کند که چگونه ممکن است در چنین مراکزی، سطح آگاهی‌تأیید کننده‌ها پایین بوده که منافع ملی ایران را با خطر مواجه کرده است و چرا

بر اساس روایت روحانی در کتاب، این عدم آگاهی به صورت ساختاری، مدیریت و هدایت نشده است؟ به عبارت دیگر مثلاً چرا مسئولان سازمان انرژی اتمی ایران، قادر نبودند، درک درستی از اقدامات خود در سیاست خارجی داشته باشند؟

«بخشی از مشکلات در پرونده هسته‌ای به برداشت مسئولان سازمان از مسائل حقوقی و سیاسی و اطلاعات محدود آنان از مسائل بین‌المللی و حقوقی مربوط می‌شده، برای نمونه آنها فکر می‌کردند اگر آژانس از برنامه غنی‌سازی تا ۳/۵ درصد قبلاً مطلع نباشد، موضوع ساده‌ای است، که در حد کوثای رسمی محسوب نمی‌شود. مسئولان رده بالا هم در این گونه امور از جزئیات مسائل حقوقی کمتر اطلاع داشتند.» و «هر زمان که گزارش دهی به مسئولان رده بالا به‌طور دقیق انجام نشده، این امر به چالش بزرگی در کشور انجامیده است... تصمیم‌گیری‌های مهمی به تأخیر افتاده یا موجب از دست رفتن فرصت شده است.» (ص ۵۴) مثلاً «ضعف اطلاعاتی حقوقی و سیاسی سازمان تا حدی بود که آنها می‌گفتند اگر پس از شروع غنی‌سازی هم هر زمان آژانس مطلع شود، مشکلی پیش نخواهد آمد چون غنی‌سازی زیر ۲۰ درصد مجاز و قانونی است و مشکلی ندارد.

در سال‌های بعد برای مسئولان سیاسی روشن شد که نظر سازمان اشتباه بوده است و بر مبنای پادمان دست کم ۱۸۰ روز پیش از تزیق اورانیوم باید به آژانس اطلاع داده می‌شد.» (ص ۴۸)

«در ماجرای هسته‌ای بحث مسائل سیاست داخلی، گزارش اطلاعات کارشناسی به صورت ناقص به مسئولان رده بالا و بی‌اعتمادی به غرب و سازمان‌های بین‌المللی همواره مشکل آفرین بوده است و این مشکل چندین ساله حوزه سیاسی ایران است.» (ص ۵۴) البته برخی گزارش‌ها توسط افراد کم‌تجربه، ولی ذی‌نفسوذ در جایگاه دیگری تهیه می‌شد و برای مقامات سیاسی کشور ارسال می‌گردید و باین که همه به دبیرخانه اعتماد داشتند، اما گاهی تصمیم‌گیری را کنند می‌کرد. (ص ۵۹) به همین دلیل «یکی از نگرانی‌های نمایندگان مجلس ششم و برخی اصلاح‌طلبان این بود که تصور می‌کردند سازمان انرژی اتمی به دولت وفادار نیست و در پی آن است تا دولت را به در دسر بیندازد. لذا می‌گفتند بر نامه هسته‌ای پرهزینه و برای امنیت ملی مخاطره آفرین است و باید آن را کنار گذاشت.» (ص ۱۲۴) نخستین جرقه اختلاف نظر در سطح ارگانی، پس از شروع بحران آغاز شد. در این شرایط ابتدا وزارت امور خارجه و سازمان انرژی اتمی بر سر پیامدهای بین‌المللی اقدامات سازمان

انرژی اتمی اختلاف بروز کرد. در این هنگام نخستین بحث این بود که چرا سازمان انرژی اتمی بدون اطلاع دادن به آژانس، فعالیت غنی‌سازی را شروع کرده است؟ بحث دوم پیامدهای این عدم اطلاع بود؛ روشن نبود که چه تبعاتی در پی خواهد بود و به علاوه مسئولیت با چه کسی است؟ سازمان انرژی اتمی معتقد بود مسئله مهمی نیست و پیامدهای چندانی ندارد و در مقابل، وزارت امور خارجه معتقد بود پیامدهای شدیدی خواهد داشت.» (ص ۵۸) «با این شرایط سازمان انرژی اتمی می‌گفت در اجلاس بعدی شورای حکام آژانس، ما مشکلی نداریم ولی وزارت امور خارجه بسیار نگران بود و می‌گفت ما مشکلات فراوانی خواهیم داشت.» (ص ۵۸) این اختلاف نظر میان سازمان انرژی اتمی و وزارت امور خارجه و برخی دیگر از ارگان‌ها، در طول کتاب مشاهده می‌شود. ولی آنچه از مفاد این اختلافات نتیجه می‌شود این است که در نهایت پس از روشن شدن پیامدهای منفی، در مواضع کتبی سازمان انرژی اتمی مواضع وزارت امور خارجه را می‌پذیرد، ولی در بیان، همواره راه دیگری را پیش روی خود قرار می‌دهد. این موضوعی است که روحانی نیز بر آن تأکید دارد.

ه - چالش‌های بسیج منابع، فرایندسازی و فرصت‌سازی

چالش‌های بسیج منابع، فرصت‌سازی و فرایندسازی، در کشورهای توسعه‌یافته، به عنوان چالش اساسی برای رشد جنبش‌های اجتماعی و یا تصمیم‌گیری درست و به موقع دولت‌ها در این زمینه می‌شود. این چالش‌ها دسترسی به اهداف و اجرای استراتژی‌های جهت‌وصول به ابزار راه تأخیر می‌اندازد. معضلات تاریخی ایران در گذر از سنت به جامعه مدرن و ساخت یافته، چه در تعهداتش نسبت به رسالت تاریخی که حمایت از جنبش‌های اجتماعی را برایش الزام آور می‌سازد و چه آنجا که مربوط به دولت‌سازی و جامعه‌سازی و پیشرفت در داخل می‌شود، گریبان همه سیاست‌هایی مربوط به این دو حوزه را می‌فشارد. برخی این معضلات که گاه کشور را می‌تواند با بحران روبه‌رو سازد، روحانی مشکلات مذکور را ناشی از نبود احزاب می‌داند: «... معمولاً وجود یک جریان اجتماعی و جو سیاسی، عده‌ای را به دنبال خود می‌کشاند، شاید یکی از دلایل این امر نبود یک سیستم حزبی منسجم فعال در کشور باشد.» (ص ۵۵) وی در ادامه به مهم‌ترین معضلات به شرح زیر اشاره می‌کند:

الف - گروگان شعارها شدن و معضل تصمیم‌سازی

روحانی در بخش چالش‌های تصمیم‌گیری به

در جنگ هم فکر آرمانی ما این بود که صدام سرنگون شود تا ملت عراق آزاد شوند و در آنجا حکومتی منتخب مردمی حاکم شود، اما هیچ‌گاه در نظام جمهوری اسلامی ایران چنین تفکری حاکم نبود که ما چطور جهان را اداره کنیم



معضل بسیار مهمی اشاره می‌کند. گروگان شعارها شدن و همچنین دوری از مسئولیت کارگزاری، به دلیل هراس از پیامدهای تاریخی تصمیم‌منجر به آن شده تا در همه سطوح نظام تصمیم‌گیری کشور، مشکلات عدیده‌ای رخ نماید از جمله به موقع تصمیم‌نگرفتن به معنای استهلاک منابع و توقف فرایند اعتمادسازی است: «شعارهای ماحد و حصر ندارد و وقتی حد نداشت، نمی‌شود تبعات آن را جمع کرد.» (ص ۶۶) نظر او «رقابت‌های گروه‌های سیاسی و قدرت با هم از یک سو و این که عده‌ای می‌توانند حرف غلط خود را با هیاهو، جنجال، تبلیغات و یا به واسطه ارتباط با افراد مختلف به کرسی بنشانند، از سوی دیگر، در کشور وجود داشته و دارد.» (ص ۵۴) «برای نمونه در داستان گروگان‌گیری سفارت امریکا، در مقطعی مسئولان تصمیم داشتند این مسئله را حل کنند، ولی کسی جرأت نمی‌کرد پای پیش بگذارد. جوی در داخل درست کرده بودند که یا باید شاه را به ما تحویل دهند که او را محاکمه کنیم یا گروگان‌ها را محاکمه می‌کنیم. که در نهایت از طرف امام (ره) موضوع به تصمیم‌نمایندگان مردم در مجلس شورای اسلامی واگذار شد.» (ص ۵۵) «در مورد جنگ نیز کسی نتوانست تصمیم بگیرد تا جایی که شرایط به گونه‌ای شد که به ناچار امام

حفظ نظام اسلامی ایران نخستین اولویت و بالاترین آرمان است، یعنی آرمانی داریم که بر تمام آرمان‌های دیگر برتری دارد و بر آنها حاکم است. اگر روزی ببینیم پیگیری هدف خاصی نظام را با تهدیدی جدی مواجه می‌کند، حتماً باید آن را رها کنیم. در جنگ تحمیلی هم آرمان آزادی مردم عراق برای ما مهم بود، ولی اولویت، حفظ نظام اسلامی بود و سبب شد تا قطعنامه را بپذیریم و آرمان درجه دوم را فدای آرمان درجه اول کنیم

خود در شرایط سختی مجبور به تصمیم‌گیری شدند. این دو مورد از مصادیق مهم چالش مسئولیت تصمیم‌گیری در ایران است. اینها همگی نشان می‌دهد که قدرت تصمیم‌گیری مسئولان در مسائل بسیار حساس و مهم، گاهی محدود شده و کمتر کسی حاضر است مسئولیت سنگین تصمیم‌گیری ملی را بردوش بگیرد، زیرا می‌دانند بعداً عده‌ای بی‌مسئولیت شیپور سرزنش و تهمت را به‌صدا در می‌آورند و به‌اعتماد مردم نسبت به نظام ضربه می‌زنند؛ بنابراین چالش دیگر چالش مسئولیت تصمیم‌گیری و مسئله هراس تاریخی از آن است. (ص ۵۵) این دست از جو سازی‌ها در مذاکرات تهران نیز وجود داشت؛ روحانی در صفحه ۱۸۵ کتاب خاطره‌ای را ذکر می‌کند مبنی بر این که «در حاشیه مذاکرات تهران موارد جالبی پیش آمد که خارج از اختیار و برنامه بود. برای نمونه پس از مصاحبه مطبوعاتی به ما گفتند تعدادی از دانشجویان بیرون ساختمان سعدآباد جمع شده‌اند و شعار می‌دهند. آقای خرازی به جک استراو گفت ببینید چقدر کار سختی است! دانشجویان بیرون کاخ تظاهرات می‌کردند؛ استراو در پاسخ گفت چقدر به اینها پول دادید تا بیایند اعتراض کنند؟» (ص ۱۸۵)

ب- چالش اجماع ملی

از نظر روحانی چالش دیگر چالش اجماع ملی است... بوژه در موضوعی مانند مسئله هسته‌ای که اهداف مورد نظر تنها شامل حل معضلات و حفظ دستاوردهای این تکنولوژی نیست، بلکه مسائلی مانند تبدیل بحران به فرصت و ایجاد تحول مثبت و ارتقای جایگاه ایران در صحنه بین‌المللی را نیز شامل می‌شود: «...روشن است که وقتی پرونده‌ای ملی است، برای حل آن باید اجماع حاصل شود.» (ص ۵۶) «در مقطع پاریس به دلیل روی کار آمدن مجلس هفتم در سال ۱۳۸۳، اوضاع کاملاً متفاوت بود. هر چه دولت هشتم به ماه‌های آخر خود می‌رسید با حاکم شدن فضای انتخابات شرایط سخت‌تری می‌شد. در این موقعیت به دلیل تغییر شرایط برخی نمایندگان مجلس موضع‌گیری‌هایی علیه توافق پاریس داشتند. حتی برای آگاهی دادن به نمایندگان، لازم می‌شد تا به عنوان مسئول پرونده هسته‌ای به مجلس بروم و به پرسش‌های آنها پاسخ بگویم. در نتیجه بحث چالش‌ها عمدتاً بحث ساختاری بر می‌گردد که در کشور ما به دلیل نبود احزاب فعال و منسجم، مسائل عام سیاسی و اجتماعی به صورت پررنگ‌تری در پرونده‌های ملی تأثیر گذار بوده و این وضعیت کماکان ادامه دارد.» (ص ۵۶-۵۷) «تأثیر پذیری مسئله ملی از موضوعات سیاسی داخلی نظیر انتخابات مجلس و ریاست جمهوری گرچه ذائقه خبری و تبلیغی را به‌طور مقطعی ارضای کرده، اما برای پرونده ملی، پیچیده و حساس، آفت زای بود. از این رو لازم بود از ارتباط دادن این گونه مسائل سیاسی و انگیزه‌های جریانات داخلی به موضوعات ملی احتراز شود.» (ص ۵۷)

ج- چالش عدم تخصص کافی

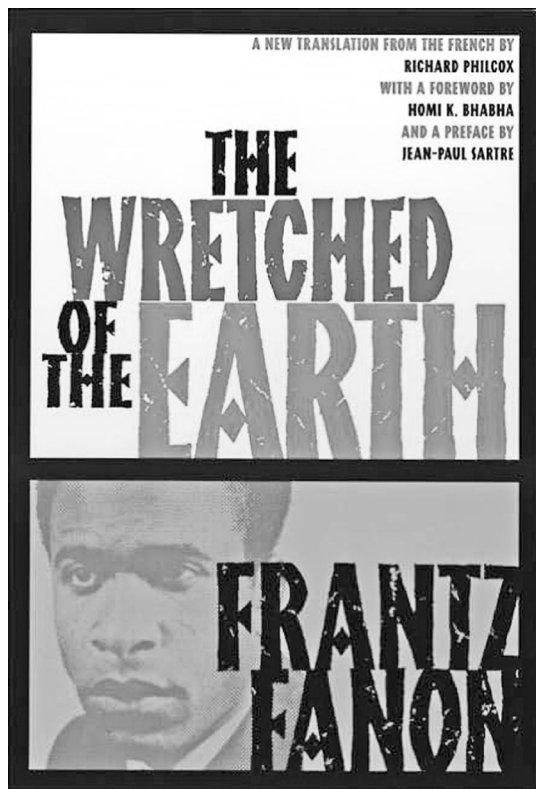
بسیخ منابع، فرصت‌سازی و توجه به فرایندهای جدید، نیازمند تخصص است. «این که گاهی افرادی گزارش‌های مهمی را تهیه می‌کنند که آشنایی کامل با مفاهیم و اصطلاحات تخصصی ندارند، نیز معضلی است که آن هم به نحوی به ساختار و گزینش افراد مربوط می‌شود.» (ص ۵۹) «تیم هسته‌ای ایران از دو گروه تشکیل شده بود: گروه نخست متشکل از مدیران با سابقه وزارت امور خارجه که مسئول مذاکرات بودند و گروه دوم از تعدادی کارشناسان وزارت امور خارجه، سازمان انرژی اتمی (گروه فنی)... گاهی دخالت‌های گروه فنی که اغلب احاطه کافی به مذاکرات سیاسی نداشتند، ولی در عین حال دسترسی خوبی به مسئولان سیاسی در تهران داشتند، باعث فشار به تیم مذاکره‌ای در تهران ابتکارات آنها می‌شد. اینها همگی چالش‌هایی

جدی بود که در گیر و دار مسائل دیگر پنهان می‌شدند و بعداً هم پیگیری نمی‌شدند.» (ص ۶۰) «گاهی مسئولان به تمام جوانب مسئله آگاهی کامل ندارند. برای نمونه در همین مسئله هسته‌ای در آغاز راه برخی از مسئولان اطلاعات لازم و جامعی از همه ابعاد حقوقی و بین‌المللی قضیه نداشتند و از کارشناسان نیز استفاده بهینه نمی‌کردند.» (ص ۶۷) حاکمیت عدم تخصص و نیروهای ناتوان، به دنبال خود، بسته شدن فضای انتقادی را به همراه دارد. این موضوع از آنجا ناشی می‌شود که تصمیم‌ها ابعاد حیثیتی پیدا کرده و اعتراف به اشتباه در فرایند انتقاد شکست تلقی می‌شود. چنین فرایندی به منزله عدم توجه به ضرورت وجود گروهی است که کلیت فرایند تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری را بررسی می‌کند. نبود چنین مکانیزمی تبدیل تصمیم‌ها به تسویه حساب‌های گروهی را تسهیل می‌کند: «در ایران گاهی تصمیمات جنبه حیثیتی پیدا می‌کند. فکر می‌کنیم اعتراف به هر گونه اشتباهی به معنای پذیرش شکست خواهد بود. این یکی از بزرگترین اشکالات در نظام تصمیم‌گیری کشور است. هنوز در جامعه ما انتقاد جایگاه خود را پیدا نکرده است... مسئولان باید فرمایش امیرالمؤمنین (ع) را مدنظر قرار دهند که می‌فرماید: من در حدی نیستم که خطا نکنم و یا از استماع نظرات دیگران بی‌نیاز باشم (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)» (ص ۶۵) «مسئله دیگر تصمیم‌گیران می‌خواهند با تصمیم‌هایی که می‌گیرند، در داخل کشور با مخالفان یا رقبا تسویه حساب کنند، برای نمونه در بحث هسته‌ای در سال‌های اخیر بسیاری از شعارها و بحث‌ها، تسویه حساب با دولت اصلاحات بود.» (ص ۶۷) روحانی در ادامه به بوروکراسی غیر کارآمد وزارت امور خارجه اشاره می‌کند که در ک درستی از تلکس‌های ارسالی درباره پروژه هسته‌ای نداشتند در حالی که باید به سرعت موضوع مورد رسیدگی قرار می‌گرفت تا کشور دچار آسیب‌های جدی نشود: «رفت و آمد تصمیم‌های بخش‌ها به مرکز هم سرعت لازم را ندارد و نظام مند نیست... در ایام مسئولیت، در پرونده هسته‌ای، یکی از اعتراضاتم به وزارت امور خارجه این بود که چرا تلکس‌های سفارتخانه‌ها در مورد مسئله هسته‌ای بسیار دیر به دبیرخانه می‌رسد. چندین بار نسبت به این مسئله تذکر دادم تا این که در اواخر مسئولیت، غلی‌رغم نظر همیشگی ام، مجبور شدم یک دستگاه تلکس را در دبیرخانه فعال کنم که تلکس‌ها همزمان با وزارت امور خارجه به صورت مستقیم به دبیرخانه هم ارسال شود.» (ص ۶۸) ■

نقد دوزخیان روی زمین

اثری از فرانتس فانون

محمد امین محمدپور



دوزخیان روی زمین، رهاورد یک تجربه انقلابی پیروز دوران ما است. ملتی تنها، در بیابان‌هایی به صافی کف دست و در کوه‌های عریان به انقلاب دست یازید و پیروز شد. این آزمایش سخت و پربها، افق‌های تازه‌ای به روی انسانیت رزمنده گشود و نظریه‌های تازه‌ای را به سان نوری فراراه انسان‌های اسیر قرار داد. نویسنده، آن افق‌ها و این نظریه‌ها را که پیرامون شکل‌های استعمار و ستمگری در الجزایر و راه‌های مبارزه با آن است، برای خوانندگان تعریف، تشریح و تحلیل می‌کند و در راستای نوشتار خود با زبانی بسیار غنی به بررسی روانشناسی شخصیتی بر هر دو قشر و حالات روانی که برایشان حادث شده می‌پردازد.

در عرض چند سال جمهوری چهارم فرانسه مجبور شده بود متصرفات استعماری خود را در هندوچین، تونس و مراکش ترک کند. ارتش فرانسه با شکستی که در «دین بین فو» متحمل شد، سخت تحقیر شده بود و نظامیان آن قصد داشتند که عقب‌نشینی را متوقف کنند. طبیعی بود که محل توقف این عقب‌نشینی الجزایر باشد. الجزایر از سال ۱۸۳۰ جزئی از فرانسه شده بود، و

استعمار، در آن ریشه‌ای عمیق داشت. علاوه بر منافع اقتصادی وسیع در الجزایر که شامل نفت صحرا هم می‌شد، بیش از یک میلیون مهاجر اروپایی در الجزایر زندگی می‌کردند و مشغول کار کشاورزی بودند.

شورش در سال ۱۹۵۴ آغاز شد. «مهندس فرانس» نخست‌وزیر وقت فرانسه اعلام کرد شورش سرکوب خواهد شد. پیروزی انتخاباتی جناح چپ در سال ۱۹۵۶ این نوید را پدید آورد که بین دو طرف سازش برقرار شود یا به دادن امتیاز تن در دهند، ولی در اوایل سال ۱۹۵۶، «گی موله» نخست‌وزیر سوسیالیست فرانسه تسلیم طرفداران الجزایر فرانسه شد و پس از آن، جنگ به صورت کامل و عمومی در آمد و شدت عمل، تنفر، قتل و شکنجه به بوت‌ه سخت‌ترین آزمایش‌ها گذاشته شد. قتل، کشتار و شکنجه از الجزایر به خود فرانسه نیز گسترش یافت. از هر ۱۰ نفر الجزایری، یکی در این جنگ از بین رفت. این قتل و کشتار سبب شد که جمهوری چهارم

سرنگون شود و شیخ حکومت نظامی و فاشیسم بر فرانسه سایه افکند. به این ترتیب بود که فانون، با شدت عمل آشنا شد. عقایدش درباره این جنگ،

در دو جلد مجموعه مقالات «استعمار میرا» و «انقلاب آفریقا» درج شده است. تمام اقدام‌های پلیسی و امنیتی برای دستگیری طرفداران جبهه آزادیبخش ملی انجام گرفت و طرفداران جبهه، به اسارت مقامات فرانسوی درمی‌آمدند. این قبیل عملیات اختناق آور و دیگر اقدام‌های سرکوب‌کننده، مؤثر واقع شد. تروریسم شهری از بین رفت، جبهه آزادیبخش ملی به اطراف شهرها عقب‌نشینی کرد و فعالیت‌های خود را در جنگ چریکی متمرکز ساخت. دید اساسی «دوزخیان روی زمین» از مجموع این اتفاق‌ها، برای فانون پدید آمد.

چشم‌ها و گوش‌ها



تحریم دارو

گرچه تحریم‌های یک طرفه از جانب آمریکا نه قانونی است و نه استدلالی در پی آن است، ولی به علت بیماری‌های مهلک و لزوم در دسترس بودن داروهای مناسب، جای آن دارد که بشردوستان آمریکا، حداقل از او باما بخواهند که در چنین شرایطی مانعی برای تسهیلات ارضی بانکی به منظور خرید دارو نباشد. امید است که این امر مقدمه‌ای برای رفع تحریم‌ها و رفع فشارها بر روی ملت ایران باشد.

بر خورد دو گانه

خطیب نماز جمعه آیت‌الله سید احمد خاتمی در پی تحولات در تونس و سرنگونی بن علی رئیس جمهور سابق تونس، به این مضمون گفتند که علت سقوط بن علی، این بود که اجازه نمی‌داد مردم در مساجد نماز بخوانند، ولی حالا می‌توانند در مساجد نماز بخوانند. چندی بعد در سوریه حرکت‌هایی از مساجد در مخالفت با بشار اسد آغاز شد. این بار این نمازگزاران از سوی همان خطیب محکوم شدند که علیه جبهه مقاومت در برابر اسرائیل قد علم کرده‌اند.

مگر اعتراض‌های خرداد ۱۳۸۸ توسط کسانی بود که نماز نمی‌خواندند و یا به مسجد نمی‌رفتند؟ و آیا محمدرضای مخلوع، مردم ایران را از نماز خواندن در مساجد باز می‌داشت؟ در دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس مگر همه سرکوبگری‌هایشان در خطبه‌های نماز جمعه ایراد نمی‌شد؟ آیا این تحلیل‌های تک بعدی و

ظاهرینانه در شأن انقلاب توحیدی، اسلامی و مردمی، قانون اساسی و نظام جمهوری اسلامی ایران است؟

بر خورد متفاوت

تمامی مسئولان جمهوری اسلامی ایران درباره سوریه معتقدند که قانون و حرکت‌های مسالمت‌آمیز حرف اول را باید بزند و سرنوشت سوریه باید در انتخابات ۲۰۱۴ تعیین شود و نه از طریق مبارزه مسلحانه و ترور و انفجار و حمایت عربستان و قطر و ترکیه و آمریکا. این در حالی است که در داخل ایران خط مشی دیگری تبلیغ می‌شود. به این منظور که حرکت‌های مسالمت‌آمیز و قانونی با شعار قانون اساسی، براندازی قانونی، یا براندازی مسالمت‌آمیز تلقی می‌شود و حتی حرکت‌های مسالمت‌آمیز و قانونی خطرناک‌تر از اعمال مسلحانه ارزیابی می‌شود؟ آیا این نشان‌دادن چراغ سبزی به این گونه عملیات نیست؟ و این در حالی است که مردم ایران از هر گونه عمل خشونت‌آمیز بیزار و متنفرند.

رمز گشایی از ترور شهید لومومبا

آنچه در پی می‌خوانید گزارشی است که سایت بی‌بی‌سی در باره سرنوشت و نحوه به قتل رساندن این رهبر مردمی منتشر کرده است. در جنایتی که علیه این رهبر مردمی و مردم کنگو انجام شده است دولت آمریکا و دولت بلژیک نقش اصلی را داشته‌اند و این حقوقدان و نخست‌وزیر قانونی آفریقایی را تنها به خاطر آن که خواسته است دست آمریکا را از معادن اورانیوم موجود در کنگو کوتاه کند کشته‌اند و جسدش را پس از قطعه‌قطعه کردن در اسید سولفوریک حل کرده‌اند، همان دولتی که در آن عصر سمبل دنیای آزاد بود، همان دولتی که امروز ملت ما را به دلیل عدم اطمینان از صحت ادعای دولتمردان ما که می‌گویند ما سلاح اتمی نمی‌سازیم و ساخت آن را خلاف شرع می‌دانیم مورد غیر انسانی‌ترین تحریم‌ها قرار داده‌اند. چه کسی می‌تواند اطمینان بدهد

که دولت آمریکا این روزها برای به دست آوردن منافع حیاتی خود حاضر به دست زدن به این جنایت‌ها و بدتر از اینها نیست؟ چه انتقادی از خود نسبت به ارتکاب این جنایت کرده است؟

در چند سال گذشته، پژوهش‌های جدید و مدارک فاش شده از سازمان‌های اطلاعاتی آمریکا و بلژیک چگونگی ساقط شدن نخستین دولت قانونی کنگو و اعدام لومومبا در ۱۷ ژانویه به سال ۱۹۶۱ را بر ملا کرده است. انتشار این مدارک و اظهارات شخصی افسران نظامی بلژیک و سازمان مرکزی اطلاعات آمریکا (سیا) در یک دهه گذشته به محققان اجازه داده است از سقوط دولت لومومبا تنها ۶۷ روز پس از به قدرت رسیدن رمزگشایی کنند تا جایی که لودو و یته برجسته‌ترین نویسنده بلژیکی در این زمینه، قتل پاتریس لومومبا را «بزرگترین ترور سیاسی قرن بیستم» نامیده است.

احسان هوشمند، پژوهشگر کرد، در تاریخ ۹۱/۱۰/۲۴ گفت و گویی با سایت دیپلماسی ایرانی انجام داده که متن کامل آن در سایت نشریه خواهد آمد. بخشی از این گفت و گو در ادامه می‌آید.

ایران و کردهای عراق، ترکیه و سوریه

ایران هم در این شرایط با در نظر گرفتن چند اصل باید دیپلماسی خود را فعال کند. از سویی به عنوان برادر بزرگتر فرهنگی کردهای جهان و با در نظر گرفتن کردها به عنوان بخشی از پیکره تمدن ایرانی از بهبود شرایط کردها و پایان کشت و کشتار استقبال کند. ضمن آن که با حفظ نزدیکی و دوستی با تمام طرف‌های درگیر، از این وضعیت در جبهه مقابل کردهای ترکیه یا عراق یا سوریه بازی‌های خود را درگیر نکند. یعنی دوستی با ترکیه یا دولت عراق یا نزدیک‌های سیاسی و یارقات‌های منطقه‌ای نباید موجب شود ایران از گردها فاصله بگیرد. نباید حاصل نزدیکی‌های تاریخی و فرصت‌های فرهنگی موجود در بازی‌های دیپلماتیک و یارقات‌های

دیپلماتیک موجب شود تا ایران در جبهه‌ای مقابل کردهای منطقه یا بخشی از آنها قرار گیرد. هر یک از احتمالات چندگانه بالا به اضافه احتمال بسیار کمی مبنی بر این که ترکیه هم امتیازات زیادی برای کردها قائل شود همگی می‌تواند به شرط مدیریت صحیح و دانایی محور دیپلماتیک به نفع منافع ملی ما تمام شود. در این باره باید در جای دیگری سخن گفت.

تهیه کننده: تحریر به دیپلماسی ایرانی

اقتصاد انتزاعی

رشد علوم همان قدر که تبعات مثبتی در پی داشته، گاهی با نقدهای بنیادین روبه‌رو شده است. یادداشت کوتاه رونالد کوز، در نشریه هاروارد بیزینس ریویو از این گونه نقدها است. این برنده نوبل اقتصاد ۱۹۹۱ معتقد است که رشد علم اقتصاد، به انتزاعی شدن آن انجامیده است. به نظر کوز: «در قرن بیستم اقتصاددانی به یک شغل تبدیل شد. اقتصاددانان دیگر آنقدر زیاد شده بودند که می‌توانستند فقط برای یکدیگر بنویسند و به نوعی نیازی به مخاطبین دیگر نداشتند.

این اقتصاددان برجسته معتقد است این روند به جایی رسیده که اقتصاد دیگر کمکی به کارآفرینان و صنعتگران نمی‌کند، بلکه بیشتر به تئوری‌ها سرگرم است. وقتی مدیران صنعتی و کارآفرینان نمی‌توانند اقتصاد را وسیله‌ای برای رشد کار خود کنند، ناگزیر به ششم مدیریتی خود روی می‌آورند و به تدریج برای رشد خود به روابط دولتی متوسل می‌شوند، در نتیجه علم اقتصاد انتزاعی نه تنها کمکی به اقتصاد واقعی نمی‌کند، بلکه باعث وابستگی آن به دولت می‌شود: «علم اقتصاد به جای این که ابزاری باشد برای مردم جهت شناخت آنچه در اقتصاد واقعی می‌گذرد، به ابزاری مناسب در دست دولت برای مدیریت و دخالت در اقتصاد تبدیل شده است.»

اما کوز دریچه‌ای روشن نیز برای اقتصاد می‌بیند؛ بازارهای جدید در

چین، هند و آفریقا همان چیزی است که به نظر این اقتصاددان برجسته نویدبخش عصر جدیدی از کارآفرینی و در نتیجه فرصتی برای علم انتزاعی شده اقتصاد است که خود را به واقعیات جامعه و بازار نزدیک کند.

انتقاد رسول جعفریان از تبلیغ خرافات در تریبون‌های رسمی خبر آنلاین (۲۸ آذر ۱۳۹۱، کد مطلب: ۲۶۰۴۰۹)

حجت‌الاسلام والمسلمین رسول جعفریان، در گفتگو با «بازتاب»، ضمن انتقاد شدید از سخنان برخی افراد که در تریبون‌های رسمی به خرافات درباره ظهور حضرت مهدی (عج) دامن می‌زنند، دستگیری برخی از این افراد و تشویق برخی دیگر را بر خوردی دوگانه خواند.

استاد تاریخ دانشگاه تهران تصریح کرد: متأسفانه به جای آن که متفکران و اندیشمندان از روحانی و دانشگاهی رشته فکر را در دست گرفته و باب اندیشه و اندیشیدن را باز نگاه دارند، قریب هشت سال است که در این کشور مشتی روضه خوان و مداح - با همه ارزشی که از باب مرثیه خوانی برای ابا عبدالله (ع) قائم - سردمدار فکر و اندیشه شده‌اند. آن روز که آن مداح معروف - که حالا هم عوارض حمایت‌های سیاسی بی دلیل خود را مشاهده می‌کند - علیه مرجعیت دینی بلند پایه حوزه که به روضه خوانان نصیحت کرده بود، حرف زد و آن سخن زشت را بر زبان آورد، باید حدس می‌زدیم این ماجرا چند سال بعد به کجا می‌انجامد. وقتی چند مرکز روضه خوانی و مداحی برای سیاست کشور تعیین تکلیف کرد، روشن بود که ماجرا به کجا ختم می‌شود؟

جعفریان با اشاره به این که نوعی انحطاط فکری کشور را فرا گرفته است، گفت: این که کسانی در همه فنون و علوم اظهار نظر کرده، کشور را با لاطانات به ظاهر دینی خود که هیچ سنخیتی با افکار اصیل شیعی ندارد و مراجع دینی هم آنها را تایید نمی‌کنند، پر کرده‌اند، و سیما

هم به آنها میدان داده، همه اینها نشان می‌دهد که مادر حال فرورفتن در باتلاقی از انحطاط فکری هستیم که به سادگی از آن بیرون نخواهیم آمد.

وی با بیان این که داستان ظهور با این شکل که آقای پناهیان و امثال ایشان طرح می‌کنند، ریشه در آموزه‌های شیعی ندارد و بیشتر نشأت گرفته از ذهن خلاق خودشان است، گفت: ظهور که نوعی انتظار مثبت است، جای خود را دارد، اما نه بافتنی‌هایی که به اسم ظهور وجود مقدس حضرت مهدی (عج)، صدها بار در تاریخ دور و نزدیک ما به عنوان تفکر متمهدی‌های دروغین طرح شده و به جایی نرسیده است و هر بار به باورهای مردم هم ضربه و صدمه زده است.

استاد تاریخ اسلام و ایران ادامه داد: یک نگاه ساده‌ای به گذشته بکنید و ببیند چند بار حرف «ظهور نزدیک است» زده شده و با افتضاح ماجرا خاتمه یافته است. با این حرف‌ها که نمی‌شود برای کشور راهبرد درست کرد و آینده نگری کرد. اینها مشتی بافتنی است که به درد اداره مملکت نمی‌خورد؛ حتی اگر همه اش با کلمات و ترکیبات تازه بیان شود. کشور نیاز به استراتژیست‌هایی دارد که دنیا را بشناسند، کشور محتاج دانشمندانی است که علم حقوق را بدانند و راه تحقق حقوق مردم را یاد بدهند.

جعفریان گفت: این قبیل افکار درباره ظهور که برای آن قاعده درست می‌کنند و نمودار می‌کشند و وقت ظهور تعیین می‌کنند و هشدار باش‌آبادگی برای همین نزدیکی‌ها می‌دهند، در حالی که نه علم غیب دارند و نه دانش درست دینی و نه شرایط عالم را می‌شناسند، به راحتی می‌تواند زمینه ظهور فرقه‌هایی شبیه بابیت را در ایران فراهم کند. این شخص تصور می‌کند که بحث ظهور، غیب است که پیشگویی کند یا علم است که از روی قواعد علم تجربی مثل خسوف و کسوف حدس بزند؟ اگر ادعای علم غیب دارد که وانفسا! اگر ادعای علمیت دارد که هم در موضوع و هم محمول و هم حامل همه محل تردید است. اگر به روایات هم عمل

می‌کند، هر کسی پیش‌بینی وقت ظهور را کرد باید تکذیبش کرد و ما ترجیح می‌دهیم این کار را بکنیم. اینها هر روز اصطلاح جدیدی می‌سازند و مرتب بر حجم مذهب می‌افزایند و فاصله‌اش را با مسلمانان دیگر بیشتر و بیشتر می‌کنند. آیا این طور تبلیغ مذهب می‌شود تا آن را منزوی‌تر و متفردتر و دور از جمع مسلمانان می‌کند که وحدت میان آنها آرزوی امام و رهبری و انقلاب بوده و هست؟

وی هشدار داد: در این باره شک نباید کرد و بدون مجامله باید گفت احتمال دارد که در وقت خطر، گروهی از کسانی که در حال حاضر با پول‌های بادآورده علیه جریان‌های سیاسی و افرادی فعال هستند، یک مرتبه تحت هدایت یکی از این افراد - که خیلی هم مجهول نیستند - راهشان را کج کرده، بدعتی در شیعه بگذارند که قابل جبران نباشد. اگر چنین شد، مسوولیت آن با افرادی است که الان سکوت کرده و یا حتی به این قبیل افراد میدان می‌دهند. این نویسنده افزود: همه می‌دانیم سید علی محمد باب ۲۲ ساله بود که این ادعاها را کرد، اما عده‌ای بزرگتر از خودش که مشکل داشتند از او حمایت کردند و این جریان را به آنچه امروز درست شده رساندند.

جعفریان گفت: در همین ایام با کمال شگفتی یک منبری در حضور رهبری، کربلارابا مهدویت گره زده و نفی می‌کند که امام حسین علیه السلام برای برپایی حکومت اسلامی مبارزه کرده باشد، به طوری که پس از منبر به وی اعتراض شده و برداشت او نادرست خوانده می‌شود. این که نمی‌شود ما با مطهری و شریعتی و بهشتی انقلاب کنیم، با نهج البلاغه انقلاب کنیم، اما در دهه اخیر همان آن حرف‌ها را رها کرده و با علائم الظهور که منهای روایات معدودی از آن، باقی ساخته دست فرصت طلبانی است که هر از چندی قصد شورش و تصرف حکومت را داشتند، برای کشور برنامه ریزی کنیم.

این نویسنده ضمن اعلام خطر درباره نفوذ این افکار در برخی از محافل نظام و شخصیت‌های سیاسی کشور هشدار

داد: وصل شدن این سخنان که خودبوی قدرت می‌دهد با قدرت‌های سیاسی و اداری و مالی، بدون نظارت دقیق فکری از سوی مرجعیت بر آنها، کشور را در آستانه نوعی انحطاط فکری قرار داده که عوارض سیاسی آن غیر قابل پیش‌بینی است.

جعفریان ادامه داد: بیم آن می‌رود تا مدتی دیگر، آن قدر این حرف‌ها زده شود که جزو مسلمات شود و دیگر کسی نتواند از آنها انتقاد کند. البته این که این افراد در محضر رهبری این مطالب را می‌گویند، معنایش این نیست که آن مطالب از نظر ایشان درست است. بارها شده است که رهبری بعد از سخنرانی از آنها انتقاد کرده‌اند. آقای راشد یزدی به من گفتند، وقتی مداحی در حضور رهبری مطالب نادرستی گفت من به ایشان عرض کردم اینها وقتی در حضور شما این طور بگویند، جای دیگر چه‌ها خواهند گفت؟ رهبری فرمودند: سال قبل هم این مطالب را گفت و به او یاد آور شدم نادرست است، امسال دوباره می‌گوید! نمی‌شود انتظار داشت رهبری به هر کسی گیر بدهد. این افراد میهمان و منبری هستند که باید نظر بدهند و اجازه ندهند روزنه‌ها بسته شود.

استاد تاریخ دانشگاه تهران با اشاره به این که در دولت نهم و دهم، ضمن این که علاقه‌ای به آبادانی مملکت نشان داده شد، گفت: در این دولت تفکر عمیق، برنامه ریزی و خردگرایی دینی جایی ندارد، چون اساس این دولت با همین مداحی‌ها پیش رفت. نهایت چیزی که هست که آن هم محل اشکال است، نوعی عملگرایی با تعریفی خاص از آبادی است که اگر این مقدار هم نبود، باید فاتحه کشور خوانده می‌شد. باید گفت درآمدهای هنگفت نفتی در هشت سال گذشته ضمن این که بخشی از کشور را آباد کرده، اما بانگش ماورائی حاکم بر دولت، و تسلط افکار ساده و بدون برنامه با مدیران هیبتی و دور شدن از مراجع دینی و اعتبار نهادن به اظهارات روضه‌خوانان، مانع از ایجاد یک نظام اندیشگی شده و به جای آن ادعاهای بزرگ، دعاوی ظهور مدارانه

که به تدریج جای تسلط فقه را خواهد گرفت و راهبردی دیگر را برابر ما خواهد گذاشت، مطرح شده است.

جعفریان گفت: این اسباب تاسف است که یک معجره تلویزیون بگوید برج ساعت را در مکه ساخته‌اند برای این که اگر مهدی (ع) ظهور کرد، تک تیراندازانشان از آنجا حضرت را هدف بگیرند. آخر این چه دانشی است، چه علمی است؟ چه پیشانی است که به مردم داده می‌شود؟

وی با هشدار درباره برنامه‌های تکراری شعاری در سیمای گفت: افراط زیاد در این برنامه‌ها در بین مردم به تدریج نوعی واکنش منفی ایجاد می‌کند و شاید به تدریج باعث زدگی مردم بشود، کما این که همین الان هم بخشی از جوانان رابی اعتماد کرده است.

طیعه‌ای بر همگرایی فتح و حماس

ایسنا (۱۵ دی ۱۳۹۱)، کد خبر: ۸۸۵۰۱۵۰۱۱۱۰۹۱۱

جنبش فتح روز جمعه ۱۵ دی ماه ۱۳۹۱ پس از چندین سال بار دیگر سالروز تاسیس این جنبش را با حضور جمعی از هوادارانش در نوار غزه برگزار کرد. به گزارش خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، به نقل از پایگاه اینترنتی شبکه خبری اسکای نیوز عربی، ده‌ها هزار تن از ساکنان غزه و کرانه باختری از ساعات اولیه صبح امروز برای شرکت در جشن سالروز تاسیس جنبش فتح در میدان مرکزی شهر غزه تجمع کردند. بنابراین گزارش یکی از رهبران جنبش فتح اعلام کرد: بیش از ۲۰۰ هزار تن تاکنون برای شرکت در این جشن حاضر شده‌اند و همچنان عملیات انتقال شرکت کنندگان از مناطق مختلف نوار غزه به محل برگزاری جشن ادامه دارد.

در این جشن که تحت عنوان «کشور و پیروزی» برگزار شده و با ارتقای جایگاه فلسطین در سازمان ملل به عنوان کشور ناظر غیرعضو جلوه خاصی پیدا کرده، جمعی از شرکت کنندگان با در دست گرفتن پرچم‌های زرد رنگ فتح و سر دادن شعارهایی حمایت خود را از محمود

عباس، رئیس تشکیلات خودگردان فلسطین اعلام کردند.

یحیی رباح، یکی از اعضای جنبش فتح نیز اعلام کرد که تجمع باشکوه مردم فلسطین به معنای همه پرسبی جدید جنبش فتح است و این روز را روزی تاریخی برای همه ملت فلسطین توصیف کرد. همچنین وزارت کشور حماس نیز به نوبه خود اعلام کرد که زمینه برای حضور شهروندان در جشن تاسیس حماس فراهم شده است. علاوه بر این جمعی از رهبران جنبش فتح نیز برای حضور در این جشن از کرانه باختری راهی نوار غزه شدند.

در این مراسم نبیل شعث، یکی از رهبران برجسته جنبش فتح و روحی مشتته، یکی از رهبران جنبش حماس نیز به نمایندگی از گروه‌های فلسطینی سخنرانی کردند. به گزارش خبرگزاری فرانسه، محمود عباس (رئیس تشکیلات خودگردان) نیز از طریق پیام ویدئویی برای شرکت کنندگان در راهپیمایی سخنرانی کرد. جنبش حماس نیز به نوبه خود با صدور بیانیه‌ای به جنبش فتح به خاطر چهل و هشتمین سالروز تاسیس این جنبش تبریک گفته. همزمان با غزه، مراسم بزرگداشت تاسیس جنبش فتح در کرانه باختری نیز برگزار شد و رئیس تشکیلات خودگردان فلسطین سخنانی را خطاب به ملت فلسطین ایراد کرد.

سامی ابو زهری، سخنگوی حماس، به خبرگزاری رویترز گفت که موفقیت در برگزاری راهپیمایی، برای فتح و حماس مهم است و جوی مثبت در به دست آوردن مجدد وحدت ملی است.

لازم به ذکر است که خبر اولیه‌ی برگزاری این مراسم در نواز غزه، با واکنش منفی برخی خبرگزاری‌های داخلی ایران مواجه شده بود. خبرگزاری مهر در مطلبی با عنوان «فتح در غزه مراسم برگزار می‌کند/ استقبال صهیونیست‌ها از پیشنهاد عجیب ابومازن» در تاریخ ۱۳۹۱ د ۱۳۹۱ برگزاری چنین مراسمی را نوعی تحرک منفی از جانب فتح که مورد استقبال اسرائیل قرار گرفته، القانموده بود که البته سخنرانی همگرایانه‌ی نمایندگان فتح و حماس در

روز برگزاری این مراسم، خط بطلانی بر این تصورات بود.

تأثیر آلودگی هوا بر میزان شادی و نشاط

(ستاره صبح، ۷ بهمن ۱۳۹۱)

نتایج یک تحقیق نشان داد آلودگی هوا میزان شادی مردم و رضایتمندی از زندگی را در میان شهروندان کاهش می‌دهد. سخنگوی کمیسیون عمران مجلس سهل‌انگاری برخی مسئولان، از رده خارج نکردن خودروهای فرسوده، تولید نشدن سوخت و خودروی با استاندارد یورو چهار و حمایت نکردن از حمل و نقل عمومی و مترو را دلایل اصلی آلودگی هوای تهران برشمرد. مهرداد بائوج لاهوتی اظهار کرد: این در حالی است که هنوز هم سوخت و هم خودرو با استاندارد یورو دو عرضه می‌شود. در صورتی که خودروسازان می‌توانند از طریق مبالغی که مردم برای خرید خودرو پرداخت می‌کنند بسترهای لازم را به این منظور [افزایش استاندارد خودرو] فراهم کنند.

سه‌م بنزین داخلی در آلودگی هوا...

(امید جوان، ۳۰ دی ۱۳۹۱)

علی‌رضا ضیغمی (معاون وزیر نفت): عامل آلودگی هوای تهران بنزین آلوده نیست. هم‌اکنون به‌طور روزانه و مستمر، کیفیت بنزین عرضه‌شده در جایگاه‌های سوخت مورد پایش و بررسی قرار می‌گیرد و نتایج تمامی آزمایش‌های انجام گرفته نشان می‌دهد که تفاوتی بین استاندارد بنزین تولیدشده در پتروشیمی‌ها و پالایشگاه‌های نفت وجود ندارد.

یوسف رشیدی (مدیرعامل شرکت کنترل کیفیت هوای تهران): بنزین‌های تولید داخل از سوی شرکت کنترل کیفیت هوا، برای بررسی به یک مرکز پژوهشی مستقر در آلمان فرستاده شد. این آنالیز نشان داد که عدد اکتان بنزین‌های معمولی و سوپر ساخت داخل به ترتیب ۸۳ و ۹۵ است. در این بررسی میزان ترکیبات آروماتیک موجود در

بنزین (شامل بنزن، تولوئن و زایلین) که همان مواد سرطان‌زای خطرناک محسوب می‌شوند، بین دو تاسه برابر آن چیزی بود که باید در یک سوخت با استاندارد یورو چهار وجود می‌داشت.

وحید حسینی (استاد دانشگاه صنعتی شریف): میزان گوگرد موجود در سوخت بنزین حدود ۱۸۰ پی‌پی‌ام و گوگرد موجود در سوخت گازوییل هشت هزار پی‌پی‌ام است. این در حالی است که استاندارد سوخت پاک، ۵۰ پی‌پی‌ام و استاندارد سوخت بسیار پاک ۱۵ پی‌پی‌ام است. همچنین مشخص شده که میزان بنزین موجود در سوخت کشور دو درصد است، در حالی که براساس استاندارد باید یک درصد باشد.

نوروز و غدیر

پیروان پرو پاقرص حضرت علی(ع) خود را غدیر یون نامیده و سعی دارند که غدیر را جایگزین نوروز کنند. اینها تصور می‌کنند که غدیر و نوروز در تناقض با هم قرار دارد، در حالی که حادثه پرشکوه غدیر در روز نوروز اتفاق افتاد و به این معنا تحول طبیعی و تحول اجتماعی و تاریخی نمی‌تواند در تضاد با هم باشند، بلکه هماهنگ هستند و این مسئله‌ای است که تحقیقات تاریخی به خوبی نشان می‌دهد. در حالی که محتوای غدیر و خطبه پیامبر(ص) نمایانگر معرفی صالح‌ترین، شایسته‌ترین و نزدیکترین شخص به منطق توحیدی و وحی بود، مع الاسف غدیر یون افراطی که غدیر را در انحصار خود می‌دانند، خط مشی اجتماعیشان درست برخلاف پیام غدیر است. اینها از یک سو علیه خلفای راشدین تبلیغ می‌کنند، ولی همزمان و از سوی دیگر خط مشی سقیفه را در عمل دنبال می‌کنند که عبارت است از حذف نیروهای صالح و خانه‌نشین کردن آنها.

باشد که غدیریون ما نیز شایسته‌سالاری را با الهام از محمد(ص) و علی(ع) راهنمای خود کنند باشد که استراتژی منطقه‌ای امریکایی-عربی-اسرائیلی راروغنکاری نکنند.

چشم انداز خوانندگان



نگاهی به «ویژه نامه کردستان سه»

پس از مطالعه مقاله و گفت و گوهای ویژه نامه کردستان سه، نکاتی به ذهنم رسید که در زیر می آورم:

• سرمقاله نشریه با عنوان «درباره هویت ایرانی و اقوام» که توسط آقای لطف الله میثمی نوشته شده است، به تاریخ ایران از جنبش تنباکو تا ایام دوم خرداد ۱۳۷۶ می پردازد. این می تواند برای افرادی مثل من که دارای حافظه ضعیف یا ضعیف شده هستیم، یک یادآوری باشد. در ضمن از این که گفته شده هدف از چاپ این ویژه نامه باز تر شدن راه گفت و گو است کاملاً ایده مقدسی است و به نظر من هم تا زمانی که باب گفت و گو باز نباشد، نمی توان برای تنش زدایی داخلی و برقراری عدالت و توزیع قدرت، عدالت و ثروت، کار مثبتی انجام داد.

• مقاله آقای کاوه بیات با عنوان «کردستان در چشم انداز ایران»: آن طور که من استنباط کردم آقای بیات بر این عقیده است که کسانی که می گویند اگر بعضی از گروه ها یا نهادها می گذاشتند، می شد جلوی حوادث ناگوار اوایل انقلاب در آذربایجان غربی و بعضی نقاط دیگر را به صورت مسالمت آمیز و بدون درگیری گرفت، نادرست است. ایشان بر این باور است که هیچ کس نمی توانست در جو آن موقع، کاری مثبت و صلح آمیز انجام دهد و نظر کسانی را که نسبت به تمامیت ارضی ایران اظهار نگرانی می کردند، درست به حساب آورده و گفته ترس تجزیه ایران توهم نبوده و باید آن زمان جدی گرفته می شد. در ضمن در بخشی از مقاله خود از کسانی که نسبت به گفته های آقایان

احسان هوشمند و فاروق کیخسروی واکنش تند نشان داده اند و مطالب آنان در زمینه جامعه شناسی مسائل کردها را توهین و تحقیر به شمار آورده اند، انتقاد کرده و از مواضع ایشان طرفداری کرده است. همچنین از کسانی که شعار «دموکراسی برای ایران و خودمختاری برای کردستان» سر دادند انتقاد کرده و گفته چرا کردستان را تافته ای جدا بافته از ایران به حساب آورده اند؟ در جایی دیگر از بعضی شاهزاده های ایرانی و برخی از سازمان های سیاسی ایرانی که برای رسیدن به اهداف شخصی خود، کردها را عشایر سلحشور و جسور و باغیرت خواندند و آنها را دچار غرور ایلی کردند تا خودشان رابه هر میدانی وارد کنند و کسانی مثل سالارالدوله و... برخی از سازمان های چریکی ایران از سلحشور نامیدن و تعریف و تمجید از کردها، فقط به فکر استفاده ابزاری از کردها بودند، و یا این شعار «داشتن حق تعیین سرنوشت» را شوروی و گروه های چپ بر زبان آنها نهادند و... در جایی دیگر می گویند «کردها میان خود اتحاد و وحدت کلمه ندارند و کردها از لحاظ گویش و مذهب به گروه های زیادی تقسیم می شوند که نمی توانند در مورد مسائل خود به توافق برسند». البته برای حل مسائل، توصیه هایی با مضمون زیر دارند:

رسیدگی به خواسته هایی چون سهم و حضور بیشتر در قدرت سیاسی، رفع محرومیت، توسعه اقتصادی و اجتماعی و... در ضمن گفته اند مطالبات کردها جدای از کل مطالبات مردم ایران نیست. حتی مواردی چون پاسداری از زبان مادری یا رفع تبعیض مذهبی نیز که خاص و ویژه می نماید از لحاظ جغرافیایی چنان حوزه پهناوری از ایران را شامل می شود که آنها را نیز به راحتی می توان در زمره «مطالبات عمومی ایرانیان» ارزیابی کرد. از این رو تعیین چارچوبی قومی برای این خواسته ها و تعیین حداقل های قومی چون دموکراسی برای آنجا و خودمختاری برای اینجا، جز افزودن بر پیچ و خم کار، حاصل دیگری ندارد. پاسخ این که در مورد شعار «دموکراسی برای ایران و خودمختاری برای کردستان» باید گفت که بدون وجود دموکراسی (مردم سالاری واقعی) در ایران،

رعایت «خودمختاری» یا «داشتن نوعی حق تعیین سرنوشت مثل بودن مدیریت فدرال در ایران» از سوی دولت مرکزی امکان پذیر نیست، زیرا اگر دولت مرکزی ایران مثل شاهان گذشته فکر کند و خود را مالک بر جان و مال و سرنوشت اقوام ایران بداند، در فکرش نخواهد گنجید که «خودمختاری» یا «داشتن نوعی حق تعیین سرنوشت مثل بودن مدیریت فدرال در ایران» هدیه یا خلعتی نیست که از سوی دولت مرکزی به این اقوام اعطا شود. آقای کاوه بیات هم که کتاب های زیادی در زمینه تاریخ نوشته و مقاله هایی نیز در زمینه سیاسی عرضه کرده است، شاید از این موضوع بی خبر باشد. در قوانین و میثاق های بین المللی و تفاسیر دادگاه های کیفری و حقوقی بین المللی آمده در کشورهایی که اقوام مختلف زندگی می کنند، دولت - ملت حاکم وظیفه دارد «خودمختاری» و «حق تعیین سرنوشت» به شکل فدرال یا هر شکل دیگر «اقوام ساکن در این نوع کشورها، که هر یک سرزمین مخصوص به خود را دارد، مراعات کند و اگر این دولت - ملت ها نتوانند حقوق فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اقوام داخل کشور را رعایت کنند، این اقوام می توانند از طریق نمایندگان خود در مجالس و یا احزاب محلی به دولت تذکر بدهند و از دولت، رعایت عدالت و رعایت حقوق طبیعی خود را بخواهند.

• گفت و گو با آقای پیروز مجتهدزاده با عنوان «چالش ملی ایران؛ هویت تک پایه ای»: این مقاله دارای نکات آموزنده ای است. ایشان اعتقاد دارد که فدرالیسم در حد قانون اساسی کنونی برای ایران لازم است، در صورتی که قانون اساسی کنونی در مورد حقوق اقلیت ها و اقوام، ناقص است. نویسندگان و صاحب نظران فارس تبار همچون کمونیست های فارس تبار، وقتی که صحبت از حقوق اقوام ایرانی به میان می آید، معمولاً به خاطر حفظ منافع ایران از اشاره صریح به این حقوق طبیعی و خدادادی طفره می روند و نه خودشان به یک طرح یا سیستم ویژه برای اداره کشور اشاره می کنند. تا در آن سیستم حقوق اقوام ایرانی نادیده گرفته نشود - و نه مایلند به دولت مردان یک سیستم فدرال (بهترین سیستم) در چارچوب ایران

بزرگ و تجزیه‌ناپذیر تجویز کنند. از این رو تلاش می‌کنند با مطرح کردن صرفاً آزادی و دموکراسی و توصیه رعایت خودمدیری محلی برای اقوام ایرانی، خود و دیگران را قانع کنند و حدود یک خودمدیر را هم مشخص نمی‌کنند تا انسان بدانند این خودمدیری چیست؟ آیا منظور آن است که دولت مرکزی برای ادارات محلی مدیری بومی و کم‌اختیار تعیین کند و هر زمان هم که خواستند مدیری مطیع‌تر یا مدیری غیربومی به جایش بگمارند؟

کدام اقوام و مردم از حقوق طبیعی خود صرف‌نظر می‌کنند و به یک خودمدیری متزلزل بومی که پایدار نیست و هر آن ممکن است دولتمردان مرکزی در آن دخالت نمایند، راضی می‌شوند! دولتمردان نمی‌توانند به بهانه حفظ تمامیت ارضی از رعایت حقوق اقوام خودداری کنند، زیرا فقط به شرط رعایت حقوق اقلیت‌ها و اقوام حاشیه‌کشور - خودگردانی محلی - خودمختاری وسیع‌تر یا وجود مدیریت فدرال برای هر ایالات و کشور و رعایت کامل حقوق بشر در مورد اقوام، از تمامیت ارضی دفاع کرده و آن را خط قرمز تمام ایالات و مسئولان به حساب آورند. در صورتی که حقوق اقوام ساکن حاشیه کشور رعایت شود، می‌توان میان همه اقوام ساکن کشور میثاقی به امضا رساند که طبق آن میثاق، کشور بزرگ ایران تجزیه‌ناپذیر باشد و هیچ ملیتی درخواست جدایی از کشور و تشکیل کشور مستقل را نکند.

صادق زیباکلام می‌گوید «من چند ماه میان کردها در مهاباد و شهرهای دیگر کردنشین ماندم تا از مطالبات و خواسته‌های آنان سر در بیاورم و آخرش هم نفهمیدم کردها برای چه با انقلاب قهرند و در مقابل دولت مرکزی جبهه‌گیری کردند؟» در اوایل انقلاب ایجاد تفاهم و در کنار همدیگر نشستن و کاربرد دیالوگ، کمی غریب به نظر می‌رسد، چون در کشور دیکتاتورزده گفتمان و کنار هم نشستن و مذاکره و مباحثه و همایش و کنفرانس و... برای مردم غریب و ناآشنا بود و به جای آن گفتمان و ادبیات تند و به هم پریدن و پرخاش کردن و همدیگر را متهم به شرور و تجزیه‌طلب و عامل بیگانه خواندن مد بود و رواج داشت.

• گفت‌وگوی آقای احمد صدوری با عنوان «تکثر قومی؛ سرمایه‌ملی و ذاتی فرهنگی ایران»، دارای مطالب آموزنده و توصیه‌های مناسب است، ولی فدرالیسم را برای ایران توصیه نمی‌کند و با تدریس گویش‌های مختلف ایرانی در مدرسه و دانشگاه و رواج لباس‌ها و غذاها و عادات ایرانی موفق بوده و آن را تشویق می‌کند. توضیح این که مطالبات اقوام صرفاً توجه به گویش‌های محلی نیست، چون اقوام علاوه بر توجه به گویش‌های محلی هر یک لازم است یک زبان استاندارد سراسری (محلی) داشته باشند تا سخنگویان تمام گویش‌های کردی بتوانند از طریق زبان استاندارد با هم ارتباط (با زبان مادری) برقرار کنند، از این رو این امر ربطی به دولت مرکزی ندارد که دستور دهد گویش‌های محلی در دانشگاه تدریس شوند. نگرانی آقای صدوری درباره فدرالیسم شاید نگرانی برای تمامیت ارضی کشور باشد، در این باره باید بگویم که دولت مرکزی برای فقط تمامیت ارضی باید دلایل کافی داشته باشد، چون صرفاً نگرانی از تجزیه و تقسیم کشور بدون رعایت حقوق طبیعی و خدادادی اقوام عملی نیست. البته حفظ تمامیت ارضی برای کشور ما مفید است.

• مقاله آقای سکندر امان‌اللهی با عنوان «تنوع قومی در بین کردها؛ نگاهی کلی از دیدگاه انسان‌شناسی»: ایشان تلاش کردند تا ثابت کنند الف: لرها، کرد نیستند، ب: میان کردها تنوع قومی فراوان است، ج: در مورد معنی واژه کرد با دیگر نویسندگان اختلاف دارد، اما توصیه‌های ایشان در مورد اداره کشور قابل توجه است، هر چند راضی‌کننده نیست. توضیح این که وجود تنوع قومی در میان کردها نمی‌تواند دلیلی بر نادیده گرفتن حقوق شهروندی آنان باشد. همه کردها - چه در ایران و چه در خاورمیانه - لازم است به صورت فدراسیونی از مناطق کردنشین با گویش‌های مختلف همراه با یکی دو گویش استاندارد - گویش‌های بادینان و سوران - در یک یا چند ایالت متحد در چارچوب ایران به تمام حقوق شهروندی خود دست یابند. اما صرفاً یک تحقیق داخلی یا بین‌المللی یا همه‌پرسی و انتخابات در شهرهای لرنشین می‌تواند تکلیف کرد بودن یا نبودن لرها را مشخص

کند.

• آقای حسین شاه‌اویسی در مقاله خود با عنوان «جستاری کوتاه در تاریخ موجودیت کردها و نقش آنها در پایداری و استقلال ایران» عنوان کرده صرفاً گفتن جملاتی مانند «کردها و فارس‌ها هم‌نژاد هستند، کردها هر کجای دنیا باشند خود را ایرانی می‌دانند، احزاب اپوزیسیون کرد، جدایی‌طلب و تجزیه‌طلب و عامل بیگانه می‌باشند»، برای حل چالش‌های قومی در ایران کافی نیست. بگویم تمام پهلوانان زمان باستان، کرد بوده‌اند، اصلاً تمام ایران سرزمین کردهاست. در این مقاله تنها جمله «به باور من در ایران در صورت بودن جامعه پلورال و کثرت‌گرا گرایش‌های مرکز‌گرایی و ایران‌گرایی اگر هم به تحریک دیگران وجود داشته باشد، هیچ‌گونه زمینه‌ای نخواهد داشت» مثبت و قابل تأمل است.

• مقاله آقای محمدرضا خوبروی پاک، با عنوان «گذر از فراز و فرودهای تاریخ ایران، حفظ یگانگی ملی و چندگونگی قومی»: آقای خوبروی پاک هم با وجود نگارش کتاب بسیار مفید «نقدی بر فدرالیسم» از اشاره صریح به حقوق طبیعی اقوام - سهیم شدن در قدرت مرکزی، خودمختاری وسیع‌تر با مشارکت در دولت مرکزی، اداره محلی و کشور به شکل فدرال - خودداری می‌کند و به وجود آزادی و دموکراسی و خودمدیری محلی بسنده می‌کند که برای اقوام قابل قبول و پذیرفتنی نیست. ممکن است آقای خوبروی پاک هم از مطرح نکردن سیستم بدون عیب و ایراد فدرالیسم برای حل چالش‌های پیش‌رودر کشوری کثیرالاقوام مثل ایران، نگران به خطر افتادن تمامیت ارضی کشور باشد. در مورد حفظ تمامیت ارضی، دولت باید دلایل کافی داشته باشد. صرفاً اگر بگویند تمامیت ارضی کشور نباید به خطر بیفتد یا اشرار و مزدوران بیگانه می‌خواهند کشور را تجزیه کنند و دولت موظف است تجزیه‌طلبان را سرکوب کند، این‌گونه دلایل کافی نیست.

• مقاله آقای حمید احمدی با عنوان «بهای شالوده‌شکنی گفتمان‌های ایدئولوژیک و سیاسی قوم‌گرایانه»: در این باره باید بگویم که دفاع آقای حمید

احمدی از چاپ ویژه نامه کردستان و دفاع از تداوم تلاش روشنفکران برای بازنگری در تاریخ معاصر بویژه بحث‌های قومی که به نظر من صرفاً به خاطر بی‌اعتبار ساختن نوشته‌ها و ادبیات قوم گرایانه و بی‌اعتبار ساختن احساس نویسنده‌گان و احزاب قوم‌گرا بوده است و از مقاله‌های افرادی چون آقایان هوشمند، کیخسروی و... که تلاش کرده‌اند رهبران کرد را افرادی عادی نه قهرمان و حتی وابسته به بیگانه و حتی تبعه بیگانگان که ادعا کرده‌اند نخست تبعه کشور گرجستان بوده نام ببرند و اثبات کنند، تمجید کرده است و آن را کاری شایسته قلمداد کرده و این کار را برای کاهش بحران قومی مفید دانسته است؛ بدون این که این سیاستمدار آشنا به اوضاع خاورمیانه و صاحب مدارک و مقالات فراوان راه‌حلی برای برآورد کردن مطالبات اقوام ایرانی پیشنهاد و توصیه کند.

• گفت و گو با صادق زیباکلام با عنوان «کردستان نیازمند راه‌حلی درازمدت و غیرنظامی»: در این گفت و گو فعالیت‌های دکتر زیباکلام و گفته‌هایشان همچون یک رمان شیرین بسیار دوستانه و خوشایند است، به غیر از چند مورد که کمی حرف‌هایشان غیرقابل قبول می‌نماید، در بقیه موارد صداقت و دوستی در گفتارشان نمایان است؛ نخست دعوا و تندخویی بر خورده‌های اول انقلاب که البته این بر خورده‌های سرد و تند که منجر به دعوا و بگو مگو شده از ویژگی‌های اوایل انقلاب و بی‌تجربگی بوده است. در شهرهای کوچک و بزرگ، دور هم جمع شدن و دوستانه راه‌حل برای مسائل جست و جو کردن را بلد نبودند و جو گفت و گو معمولاً به مشاجره و قهر می‌انجامید. این که شیخ عزالدین یا شیخ گس کسک بر خورده‌شان تند و غیر دوستانه بوده، ناشی از فضای نامناسب ایجاد شده در منطقه بعد از جنگ نقره و... بوده و شاید فکر می‌کردند که عوامل تهران، جنگ را به مردم این مناطق تحمیل می‌کنند.

هویت و زبان و تاریخ و ادبیات یک قوم همچون مسئله ناموسی در میان مسلمانان، مهم و حیاتی است و نمی‌توان از آن دست کشید. زندگی برای قوم بدون هویت، افتخار آمیز و خوشایند نخواهد بود. درباره

این گفته دکتر زیباکلام که در جهان و اتحادیه اروپا مردم به سوی یکسان شدن حرکت می‌کنند ولی ما تازه به فکر جدایی هستیم، باید گفت اتحاد و همگرایی کشورهای اروپایی در عین حفظ استقلال و حفظ هویت و زبان و یکپارچگی ارضی است، بنابراین این اتحاد هم مفید است و هم هیچ یک از ملت‌های اروپایی با این اتحاد از نظر زبان و هویت و ادبیات و تمامیت ارضی و... دچار ضرر نمی‌شود.

نکته دیگر انتقاد و دعوی آقای زیباکلام با بارزانی‌هاست که چرا به صورت مسلح در نزدیک مرز تجمع کرده‌اند که باعث تحریک دولت عراق و لشکر کشی به ایران می‌شود. به نظر من تجمع بارزانی‌ها چند دلیل داشته که عبارتند از: ۱- دولت عراق با جان و مال و وطن آنان بازی کرده بود و آنان منتظر فرصت بودند هم بر پیکر دشمن و کردها- دولت عراق- یک ضربه کاری وارد کنند، ولی چون به عنوان میهمان در ایران بودند می‌خواستند هر گونه عملیات انتقام جویانه آنان با اجازه دولت تازه تأسیس تهران باشد. ۲- آنان به وسیله عوامل خود در داخل عراق آگاه شده بودند که صدام قصد توسعه طلبی و حمله به خوزستان و ضمیمه کردن آن به خاک عراق و انتقام گرفتن از ایرانیان را دارد، ولی آقای زیباکلام از آمادگی دولت عراق برای حمله به ایران و انتقام گرفتن از ایرانیان بی‌خبر بوده است، از این رو تجمع بارزانی‌ها در آن برهه از زمان برای دفاع از ایران و نیز وارد کردن ضربه و انتقام گرفتن از صدام حسین و باران او مفید بوده است. در مورد تصمیم دکتر چمران که گفته شده ما می‌خواستیم گروه‌های مسلح را از کشور بیرون کنیم و بعد به عمران و آبادانی فکر کنیم یا در جایی گفته‌اند می‌خواستیم آقای عزالدین حسینی را به قم ببریم تا به تدریج ارزش خود را به عنوان یک رهبر و قهرمان از دست بدهد؛ اگر شما می‌خواستید گروه‌های مسلح را بیرون کنید و آقای حسینی را به قم پیش امام ببرید، با این وضع با چه کسی در مورد مسائل و مشکلات کردها صحبت می‌کردید.

اما در مورد این پرسش که برای استقرار نظم و کاهش تنش و بحران در مناطق سکونت اقوام ایرانی- کردها، بلوچ،

ترک‌ها، ترکمن‌ها و اعراب- چه باید کرد؟ پاسخ این که: ۱- دولت مرکزی (فدرال) ارتش را به دور از شهرها و نزدیک مرز مستقر کرده و از تعداد سرسام آور نظامیان بکاهد. ۲- برای برقراری نظم و امنیت، اداره پلیس به افراد محلی و تعلیم دیده و قانون مدار بومی و محلی واگذار شود. ۳- قدرت و اختیارات انجمن‌های ایالات و انجمن شهر، شهرستان و بخش افزایش یابد و اعضای انجمن بتوانند بر بسیاری از امور فرهنگی و اقتصادی و زبان و هنر و هویت نظارت نمایند.

• نامه آقای رضا سهراب با عنوان «قصور مقابل ولی نابرابر» درباره این ویژه نامه و نیز انتقادی که به مسئولان مرکزی و نیز رهبران احزاب کرد در گذشته و حال دارد درست و بجاست و نمی‌توان انتقادی بر انتقادات ایشان وارد کرد. نامه ایشان دارای مطالب آموزنده، عبرت آمیز و اصلاح گرایانه است.

نامه‌ای نیز از نگارنده به چاپ رسید که قصد من از نوشتن آن نامه، چاپ آن نبود، بلکه اعتراض به نوشته‌ها و گفته‌های آقایان هوشمند و کیخسروی بود.

بهزاد تبوک - ارومیه

جناب آقای تبوک

باسلام و تشکر از ارسال مطلب شما

ضمن استقبال از نظرات جنابعالی در خصوص ویژه نامه شماره سه کردستان همیشه قابل کشف، با لحاظ کردن محدودیت‌های موجود و نیز این که در سه شماره سعی و تلاش ما بر آن بود تا از دیدگاه‌های مختلف استفاده شود و حتی نظرات دبیر کل سابق حزب دموکرات کردستان ایران را منتشر کردیم.

در خصوص برخی نکات همچون نشان دادن رهبران احزاب آن حوزه به صورت انسان‌هایی عادی و نیز تبار خانوادگی قاضی‌ها در نوشته شما مشخص نبود آیا شما این گونه مطالب را رد و نقد می‌کنید یا خیر؟ چرا؟ آیا انسان‌هایی غیر عادی بودند؟ یا خیر؟

مجدداً از پیگیری شما متشکریم

پیروزشاید - چشم انداز ایران

آقای لطف الله میثمی

صاحب امتیاز و مدیر مسئول محترم

دوماهنامه سیاسی - راهبردی چشم انداز

ایران

با یادآوری مراسم ژرف آن وجود ارجمند، که همواره یاد و خاطره آن در دل خانواده و همیاران پروفیسور حسابی، جاودان می باشد و با ابراز مراتب خشنودی، از عنایاتی که به عنوان خاندانی فرهنگ خواه نسبت به گسترش علم، دانش و پژوهش مبذول می فرمایید و با سپاسگزاری از توجهی که به علما، دانشمندان و پژوهشگران بخصوص پایه گذاران علوم نوین در کشور بویژه استاد دکتر سید محمود حسابی پدر علم فیزیک و مهندسی نوین ایران، معمول می نماید، همگی نشانه ارزش و اهمیتی است که برای توسعه فرهنگی کشور قائل می باشید.

که به آن موجب فرخنده، خانواده و همیاران پروفیسور حسابی، بنیانگذار دانشگاه و بسیاری از مراکز علمی، آموزشی، صنعتی، فرهنگی و پژوهشی کشورمان، شاهد برجسته ترین نمودارهای آن، در منش و کنش پرارزش او باشند، به آن افتخار کنند و به عنوان الگویی راهنما، در قریب به اتفاق نشست های فرهنگی، دانش آموزی، دانشجویی و دانشگاهی برعهده، یادآور چنین مددیاری هایی شوند. ژرفای این درایت شایسته و مهر عمیق، ذکر خیر نام استاد حسابی، به عنوان معلمی سخت کوش، خستگی ناپذیر و رنج کشیده می باشد، که یادمانی شد، ملی و ماندگار، برای تمامی خدمتگزاران عاشق این سرزمین کهن، که به این وسیله، مراتب قدردانی خود را از صمیم قلب تقدیم می نمایم.

امید است با مدد الهی، در انجام خدمات زیربنایی خود، برای میهن عزیزمان مانند همیشه و بیش از پیش، موفق و مؤید باشید. در خاتمه با تقدیم بهترین آرزوها، سلامت، سعادت و توفیقات روزافزون حضرت تعالی و خانواده گران سنگتان را از درگاه خداوند متعال، مسئلت می نمایم.

با مراتب احترام و ارادت

ومن الله التوفیق و علیه التکلان

بنیاد پروفیسور حسابی

گاندی اسطوره جاودان راه آزادی

بیش از ۶۰ سال از شهادت مردی می گذرد که سنگ بنای جامعه آزاد، متکثر، دموکراتیک را بنا نهاد؛ گاندی اسطوره قرن و الگوی تمام آزادیخواهان جهان بود و هست. گاندی مروج تسامح و تساهل در جامعه آن روز هند بود.

احترام به تمام ادیان و احزاب سیاسی و حقوق مساوی برای تمامی افراد جامعه از جمله خصوصیات شهید گاندی بود. گاندی معتقد بود که کلیه فرهنگ های جامعه متکثر هندی باید توسعه یابند

گاندی در هنگام عبادت آیاتی از کتاب مقدس و قرآن را می خواند این روش مرد مبارزی است که هیچ گاه به بیماری خود بر تربینی و فرقه گرایی دچار نشد بزرگی گاندی آنجا نمایان می شود که جرج مارشال وزیر امور خارجه امریکا درباره وی می گوید... مهاتما گاندی سخنگوی وجدان آگاه تمام بشریت بود. وی چه شخصیتی داشت که دشمن ملت و کشورش این طور در مورد وی سخن می گفت؟ آیا این عظمت و بزرگی گاندی رابه اثبات نمی رساند؟

آلبرت اینشتین می گوید... گاندی ثابت کرد که پیروی از یک منش انسانی قوی نه تنها از طریق مانورهای معمول سیاسی و نیرنگ ها، بلکه از طریق سلوک اخلاقی در زندگی مقدور است. او تنها دولتمردی بود و هست که برای روابط انسانی در سیاست قدم گذاشت. او با پوشیدن یک قطعه پارچه به عنوان لنگ و ریسیدن نخ با یک نخریسی کهنه و خوردن شیر بز ضمن اینکه درس بزرگی به مفت خوران استعمارگر و مزدوران آنها در جهان سوم داد، بلکه توان مردم هند را به نمایش گذاشت که امروز شاهد صنعتی شدن و اقتصاد شکوفای آن کشور هستیم.

استعمارگران گاندی را به مرتجع بودن محکوم می کردند، ولی او می دانست که چه می کند. وی به مردم هند دستور داد تا تمامی پارچه های انگلیسی را تحریم کنند و این نقشه استعمار را به زمین زد.

شخصیت گاندی آن قدر بزرگ بود که دیگر رهبر بلامنازعه آزادیخواهان قرن اخیر جاودان یاد، دکتر مصدق درباره وی

می گوید: یکی از نوابغ زمان و نادر عصر «شخص شخص مهاتما گاندی است که با یک ابتکار عجیب و رنج آور، ملتی بزرگ را از اسارت نجات داد».

مهاتما گاندی شاگردانی چون نهر و وراها کریشان تربیت کرد که با دو چرخه به دفتر نخست وزیری می رفتند و زندگی عادی همچون معمولی ترین افراد هند داشتند. گاندی که به این سادگی زندگی می کرد در مقابل استعمار جانانه ایستاد و با آتش کشیدن پارچه های فاستونی منجستر و بیرمنگام صنعت پیشرفته نساجی و عملا سایر صنایع را در هند بنیاد نهاد. او خود و مردم کشورش را از مصرف کالاهای خارجی بر حذر داشت و حتی مصرف آن را حرام کرد. گاندی به مردم هند تولید بیشتر و مصرف کمتر را آموخت.

و امروز آن است که گاندی اسطوره آزادی و حق طلبی می شود و برای آزادیخواهان امروز الگو... روح پاک مردان و مبارزان راه حق و آزادی شاد و جاودان مصدق، طالقانی، بازرگان، فاطمی، سحابی ها، گاندی و چه گوآرا جاودانند. امروز نلسون ماندلا پیرو راه گاندی است. امید آنکه راه امروز بشریت راه گاندی باشد.

محسن بیناپور

نامه ای از آقای داود علی بابایی مدیر مسئول نشر امید فردا به دفتر نشریه چشم انداز ایران رسیده که گزینشی از آن را تقدیم خوانندگان عزیز می کنیم. باشد که نکات اظهار شده مورد توجه مسئولان امر قرار گیرد.

چرا کسی از حقوق ناشران و نویسندگان و مترجمان دفاع نمی کند؟

آری، ناشران همان سرمایه داران و رشکسته می باشند؛ کسانی که بالقوه دارای سرمایه و بالفعل و رشکسته هستند. راستی آیا ناشران، نویسندگان و مترجمان کتاب ها هیچ نوع مشکلاتی ندارند و همه آنها در کمال سلامت اقتصادی و فرهنگی به سر می برند و آنها از مرفه ترین افراد جامعه محسوب می شوند؟ راستی نویسندگان و مترجمان از اقشار مرفه جامعه کنونی ایران هستند و هیچ دغدغه ای در حیات

اسفند ۱۳۹۱ و فروردین ۱۳۹۲ (م.آ.ایران)

اقتصادی، فرهنگی و حقوق شهروندی خود ندارند. همین که این چراها در ذهن تجسم یافت فکر کردم گرچه درباره نشر بسیار سخن‌ها گفته شده است و خود نیز چندین مقاله در این مورد نوشته‌ام و حتی جدیداً در این رابطه کتابی به قلم خود منتشر کرده‌ام تحت عنوان نامه‌ها، گلاب‌ها، مقاله‌ها و گفت‌وگوها (آنچه بر نشر کتاب و فرهنگ گذشت) که انتشارات امید فردا آن را به چاپ رسانده است، ولیکن باز هم سخن در این مورد بسیار است و به قول فردوسی شاعر حماسی ایران:

سخن هر چه گویم همه گفته‌اند
بر و بوم دانش همه گشته‌اند
سخن گفته شد گفتنی هم نماند
یکی از تو خواهم، یکی بر تو راند
در همین رابطه نظر کارگزاران فرهنگی، روشنفکران، روحانیون، اقشار تحصیلکرده، قشر مطالعه‌گر و همه کسانی را که آزادی در اندیشه دارند به نکات زیر جلب می‌کنم:

۱- طبق آمار داده شده از سوی معاونت فرهنگی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی تعداد ناشران ۹۰۰۰ نفر هستند. که حدود ۴۰۰۰ نفر از آنها فعالیت مستمر دارند و ۱۰ تا ۱۵ درصد آنها ناشران فعال محسوب می‌شوند و در کل حدود ۴۰۰ تا ۵۰۰ ناشر فعالیت چشمگیر دارند البته پر واضح است آمار می‌باشد که معاونت فرهنگی ارائه داده است، زیرا آنان عنوان ناشران چاپ شده در کشور را ملاک برای ارزیابی فرهنگ یک جامعه قلمداد می‌کنند، در حالی که بانگاهی عمقی به کیفیت فنی و علمی کتاب‌ها مشخص می‌شود که آمار داده شده از طرف آقایان جهت وانمود کردن بسط و گسترش فضای فرهنگ کتاب و کتابخوانی می‌باشد در صورتی که توزیع کنندگان فعال کتاب نظر می‌دهند که کتاب زیاد به بازار عرضه می‌شود، ولیکن بیشتر آنها کلیشه‌ای می‌باشد و کتاب خوب بسیار کم در بازار کتاب و کتابخوانی قرار می‌گیرد و همین مسئله باعث شده که حامیان دفاع از حقوق ناشران، نویسندگان و مترجمان استقرایی ناقص مطرح نمایند و بگویند چون شماری

از ناشران، فعالیت کتاب‌سازی دارند و نمی‌توان از حقوق آنان دفاع نمود پس کاری از ما ساخته نیست، در حالی که نباید این چنین باشد و نباید آنها پشت ناشر فعال، نویسنده و مترجم را خالی کنند و آنها را با مشکلات تنها بگذارند.

۲- در اسفند ۸۸ خبری در جراید آمده بود که فراکسیون اقلیت مجلس در هفته آینده با وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در رابطه با توقیف هفته‌نامه ایراندخت و روزنامه اعتماد نشستی خواهند داشت و مسائل مربوط به نشریات و مطبوعات و عملکرد هیئت نظارت بر مطبوعات را بررسی خواهند کرد. آیا نباید از این نمایندگان فراکسیون اقلیت مجلس سؤال کرد که چرا شما فقط از حقوق روزنامه‌نگاران و مطبوعات دفاع می‌کنید شاید تصور کرده‌اید که ناشران هیچ مشکلی ندارند، در حالی که خود می‌دانید که مشکلات ناشران چندین برابر مطبوعات است، ولیکن چون اطلاع‌رسانی در این مورد یا وجود ندارد یا بسیار ضعیف است، زیرا مطبوعات آن قدر به مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی می‌پردازند که فرهنگ جامعه را به باد فراموشی سپرده‌اند.

نمایندگان محترم مجلس به سوگندی که یاد کرده‌اند باز گردند و بدانند فقط نباید دفاع از همپالگی‌هایشان بکنند واقعاً ناشر، نویسنده و مترجم مظلوم واقع شده‌اند و چون دغدغه اقتصادی و مالی آنها زیاد است و در پرتگاه ورشکستگی قرار دارند لب فرو بسته‌اند و از نمایندگانشان توقع دارند که از حقوق آنان دفاع نمایند.

۳- متأسفانه سایه سیاست بر سر فرهنگ کتاب و کتابخوانی سایه افکنده است و کارگزاران نظام فرهنگی و اداره کتاب و کتابخوانی با دید سیاسی به ناشران، نویسندگان و مترجمان می‌نگرند و کتاب‌ها را هم‌میزان و بربرسان کتاب با همین دید مورد بررسی قرار می‌دهند، زیرا از سال ۶۰ به این طرف اگر نگاهی به حاکمیت وزیران بر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی بیندازیم می‌بینیم آنها یا از جناح راست بوده‌اند یا از جناح چپ، یا از اصلاح‌طلبان بوده‌اند

یا از اصولگرایان. در واقع آنها جامعه فرهنگی را دو قطب کرده‌اند (اصولگرا و اصلاح‌طلب) همچنان که جامعه سیاسی را چنین تقسیم‌بندی کرده‌اند و هیچ ناشری، نویسنده‌ای و مترجمی از آنها نمی‌تواند از این دو قطب خارج باشد و راه قانونی سومی وجود ندارد و به همین سبب کسانی که در حیطه نشر خارج از گرایش سیاسی می‌باشند نمی‌توانند به سادگی و راحتی به فعالیت خود ادامه دهند و اگر کسی مانند من از جهت فرهنگی و صنفی لب به انتقاد از قانون‌گریزی کارگزاران فرهنگی می‌گشاید فوراً آنکس سیاسی بر او می‌زنند و می‌گویند او مأموریت سیاسی داشته است که فضا و جو فرهنگی و نشر را آلوده نماید و آن وقت است که ناشر بیچاره باید از حقوق فرهنگی، اقتصادی و شهروندی محروم بماند و بی‌سر و صدا به گوشه‌ای بخزد و گوشه‌انزوا اختیار نماید. بنابراین نباید دیدگاه سیاسی خود را به همه ناشران تعمیم دهند.

۴- شورایی انقلاب فرهنگی مشغول تدوین قانون نشر کتاب می‌باشد که ظاهراً باید جایگزین قانون جدید نشر کتاب مصوب شورایی انقلاب فرهنگی مورخ ۲۰ اردیبهشت ۶۷ شود و بعد از تدوین قانون جدید این مصوبه باید به تصویب نمایندگان مجلس شورای اسلامی برسد و بعد در شورای نگهبان مورد بررسی قرار گیرد. در مورد قانون در حال تدوین و قانون جدید نشر کتاب مصوبه ۲۰ اردیبهشت ۶۷ نکات زیر قابل توجه می‌باشد:

الف - آیا اداره کتاب و کتابخوانی مواد قانون نشر مصوبه سال ۶۷ را اجرامی کند؟ آیا برای بررسی کتاب‌های کودک و نوجوان هیئت نظارت بر نشر کتاب تشکیل می‌شود؟ آیا ممیزی کتاب‌ها (قبل از چاپ و بعد از چاپ) تأخیر در صدور مجوز قبل از چاپ که حتی به دو سال نیز می‌رسد، تأخیر در صدور اعلام وصول (بر خلاف ماده ۳۲ قانون جدید نشر کتاب)، باطل کردن مجوزهای قبل از چاپ، باطل نمودن پروانه نشر بعضی از ناشران به علت برخورد و انتقاد، به طرق مختلف از قبیل تأخیر در تمدید پروانه نشر آنها، محروم نمودن آنها

از نمایشگاه‌های استانی، محروم نمودن آنها از نمایشگاه بین‌المللی و شیوه‌های نوین دیگر برای فشار ناشران، من می‌توانم به جرأت بگویم هیچ‌یک از مواد و تبصره‌های قانون جدید نشر کتاب در مورد فعالیت‌های مثبت و کارآمدی و بسط و گسترش فرهنگ کتاب و کتابخوانی از طرف اداره کتاب و کتابخوانی به مورد اجرا گذاشته نشده است.

ب - کارگزاران اداره کتاب و کتابخوانی قانون جدید نشر کتاب را کنار گذاشته و خود آیین‌نامه داخلی‌ای را تدوین نمودند.

ج - من به عنوان یک ناشر و نویسنده و فرهنگی به اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی می‌گویم تدوین و تصویب قانون کاری دشوار نیست، بلکه چگونه اجرا شدن آن دشوار است آیا مصوبه سال ۱۶۷ اجرا شد؟ در حالی که به‌طور نسبی در آن مصوبه حقوق ناشران، نویسندگان و مترجمان قید شده بود با یک تحقیق و تفحصی در عملکرد ۲۸ ساله اداره کتاب و کتابخوانی مشخص می‌شود چند درصد از مصوبات مربوط به نشر کتاب رعایت شده است.

۵- دو سال قبل وزیر فرهنگ و ارتباطات افغانستان اعلام کرد نیروهای امنیتی و نظامی و خودسر حق ندارند در مطبوعات و نشر کتاب دخالت نمایند و باعث زیر فشار قرار دادن آنها شوند و این گفته وزیر فرهنگ و ارتباطات افغانستان چه چیزی را تداعی می‌کند و چه پیامی برای مردم افغانستان و مردم ایران دارد با مقایسه و عملکردهای وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران و وزارت فرهنگ و ارتباطات افغانستان قابل تأمل است.

۶- اتحادیه ناشران و کتابفروشان تهران و شهرستان‌ها در برنامه خود رسالت دفاع از حقوق اقتصادی، فرهنگی و شهروندی ناشران را به عهده دارند، ولیکن چون این نهادها نهادینه نشده‌اند آنها خیلی دست به عصا راه می‌روند که نکند انگ سیاسی بودن را به آنها وارد کنند و واقعاً جای تأسف دارد نهادی که باید حافظ حقوق فرهنگی و صنفی اعضای خود باشد نمی‌تواند از

حقوق آنها دفاع کند، زیرا قوانین مجامع صنفی فعالیت آنها را محدود کرده و آنها را از حیطه انتفاع انداخته است.

۷- اگر در یک جامعه‌ای قانون‌مداری و قانونمندی حاکم باشد و همه قانون را رعایت کنند چه دولتمردان و چه مردم نیازی نیست که کسی از حقوق دیگران دفاع نماید، اما در جامعه کنونی ما که مردم باید قانون مدار باشند و دولتیان قانون‌گریز و این مسئله باعث شده که ما ناشران دست نیاز به سوی کسانی دراز کنیم تا با معلومات و نفوذ خود بتوانند از حقوق فرهنگی، اقتصادی و شهروندی ما دفاع کنند مصداق این نوع جامعه را می‌توان در اداره کتاب و کتابخوانی که نبض نشر کتاب را در دست دارد مشاهده نمود.

۸- راستی کدام یک از نهادهای مدنی و غیرمدنی حامی و مدافع حقوق ناشران، نویسندگان و مترجمان می‌باشند که اگر ناشری از دست‌اندرکاران و کارمندان اداره کتاب و کتابخوانی شکایت داشت بتواند به آنها مراجعه کند، قوه قضاییه، دیوان عدالت اداری، سازمان بازرسی کل کشور، کمیسیون قضایی مجلس، کمیسیون فرهنگی مجلس، کمیسیون اصل ۹۰ مجلس، حراست وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان بازرسی و رسیدگی به شکایات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان بازرسی و رسیدگی به شکایات و خوشختانه نهاد غیرمدنی نیز در کشور وجود ندارد تا اگر ناشری مشکلی و شکایتی از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی داشت به آنها مراجعه کند.

۹- خانواده ۹۰۰۰ نفری ناشران به اندازه جامعه مطبوعات و به اندازه دیگر اصناف از قبیل صنف پوشاک، صنف کفاش، صنف سینماگران و... ارزش مطرح شدن در جامعه رسانه‌ای را ندارند کدام یک از مطبوعات و نشریات، یک صفحه خود را به بررسی مشکلات نشر اختصاص می‌دهند چند دقیقه از زمان برنامه‌های هشت شبکه تلویزیون و چندین شبکه رادیویی به بررسی مصائب و مشکلات ناشران، نویسندگان و مترجمان اختصاص دارد اگر مشکلی

برای نشریه یا روزنامه‌ای رخ دهد جمیع جامعه مطبوعاتی به آن اعتراض می‌کند و اگر برای چند عضو صنف پوشاک مشکلی مانند ورشکستگی و رکود پیش آید صنف پوشاک در تلویزیون ظاهر شده و به بیان مشکلات آنان می‌پردازد، ولیکن اگر چند ناشر دارای مشکل اقتصادی، فرهنگی و اداری و قضایی شوند جامعه ناشران هیچ واکنشی از خود نشان نخواهد داد در واقع آنها در اتحادشان تفرقه‌ای است که آنها را از هم دور می‌کند شاید به همین سبب است که هیچ شخص یا نهادی حاضر به دفاع از حقوق آنان نیست.

۱۰- در بند آخر متذکر می‌شوم، چرا اصلاً برای ناشران باید مشکل فرهنگی و حقوقی پیش بیاید که آنها نیاز داشته باشند از شخصی یا نهادی مساعدت بخواهند مگر اداره کتاب و کتابخوانی تمام تسهیلات آنها را قطع نکرد دیگر نه کاغذ دولتی داده می‌شود و نه وام یارانه‌ای به آنها پرداخت می‌شود نه به صورت منسجم و عادلانه از ناشران کتاب خریداری می‌شود نه سوبسید زینگ و فیلم و تسهیلات اقتصادی دیگر به ناشران پرداخت می‌شود آن‌گاه اداره کتاب و کتابخوانی فقط براساس ایده‌های سیاسی خود در جهت دادن مجوز قبل از چاپ، دادن اعلام وصول و چاپ کتاب برای آنان مشکلاتی را ایجاد می‌کند که ناشر مستأصل و در مانده شده و از ابتکار و خلاقیت در کتاب‌های تاریخی، سیاسی و علمی بریده و به کتاب‌های کلیشه‌ای و کتاب‌سازی روی می‌آورد و روح خلاقیت و نوآوری را در ناشران نابود کرده و آنها را به قانون‌گریزی سیر می‌دهند و ناشر نیز در این کار چون دغدغه کمتری احساس می‌کند فارغ از رسالت فرهنگی خود تن به این کار می‌دهد تا دیگر دچار دشواری و مشکل نشود.

در ختم مقاله از مطالعه گران و آزاداندیشان سؤال می‌کنم چند فرد یا نهاد را می‌شناسید که وظیفه‌شان دفاع از حقوق فرهنگی، اقتصادی و شهروندی ناشران، نویسندگان و مترجمان است؟

داود علی بابایی

پژوهشگر تاریخ معاصر

یادمان وحید میرزاده

تا تاریخ شفاهی بخش‌هایی از تاریخ معاصر ایران را، با تمرکز بر نهضت مقاومت ملی ایران و کودتای بدفرجام سی و دو، تدوین نماید. او برای انتقال تجربیات از نسلی به نسل دیگر به انجام گفت‌وگوهای مفصلی با شخصیت‌های سیاسی - تاریخی مختلف مبادرت نمود و حاصل کار خود را در کتابی تحت عنوان "تداوم حیات سیاسی در اختناق؛ تاریخ شفاهی نهضت مقاومت ملی ایران" به چاپ رسانید.

علاقه و ارادت ویژه او به مرحوم دکتر محمد مصدق نیز در این مطالعات و پژوهش‌های گسترده تاریخ معاصر ایران ریشه داشت. به زعم میرزاده، "دکتر مصدق را می‌توان به جرات جلودار مردم‌سالاری در ایران امروز دانست". علاوه بر این میرزاده معتقد بود که "سرنگونی دولت مصدق تنها بر کناری یک هیأت دولت و به قدرت رسیدن جناحی دیگر با هر دستاویزی نبود، بلکه این رخداد به مفهوم از میان رفتن نخستین اقدام عملی برای برپایی سامانه دموکراسی در ایران بود. یعنی زیان وارده تنها به یک مقطع زمانی در گذشته محدود نمی‌شد؛ بلکه این زیان وارده به صورت پیوسته در آینده ایران همواره بروز کرد". میرزاده در پاسخ به منتقدان دکتر مصدق عنوان داشت که "گویا کسانی که مصدق را آرمان‌خواه و ذهنی‌گرا و سنتی توصیف می‌کنند، فراموش کرده‌اند که دکتر مصدق هنگامی در جهت محدود کردن قدرت بلامنافع شاه و دربار برآمد که توانسته بود با سکانداری سیاست خارجی ایران در دنیای

وحید میرزاده در فروردین ماه ۱۳۳۷ در خانواده‌ای متدین در کرمانشاه دیده به جهان گشود. پدرش، سید محمود، از تجار خوشنام و صدیق کرمانشاه و مادرش، احترام، نیز دختر کاظم صمدی از تجار به‌نام و مشهور آن شهر بود. تحصیلات ابتدایی تا دبیرستان خود را در کرمانشاه ادامه داد و پس از آن، مدرک مهندسی خود را در رشته عمران از دانشگاه امیرکبیر (پلی تکنیک تهران) اخذ نمود. در بهمن ماه ۱۳۶۱ با زهرارشیدی از دواج نمود که حاصل این پیوند، دو دختر به نام‌های منا و میناست.

فعالیت سیاسی خود را با عضویت در "جنبش مسلمانان مبارز" آغاز نمود. در سال‌های ۱۳۶۷-۱۳۷۰ در چاپ و انتشار گاهنامه "احیاء" به همت حسن یوسفی اشکوری، نقش آفرین بود. پس از آن از خردادماه ۱۳۷۱ عضو مؤسس تحریریه و دبیر سرویس تاریخ نشریه "ایران فردا" به‌مدیر مسئولی مرحوم عزت‌الله سبحانی شد و تا زمان توقیف در اردیبهشت ماه ۱۳۷۹، به فعالیت در این نشریه ادامه داد. این مجله به تدریج از دو ماهنامه به ماهنامه و دو هفته‌نامه تبدیل گردید. از منظر میرزاده "ایران فردا در واقع در پی پاسخگویی به نیازهای فکری و سیاسی بخش خاموشی از جامعه ایرانی بود که می‌خواستند به مسائل در چارچوب منافع ملی و انسانی و با دید کارشناسی و درازمدت و منطقی نگاه کنند و از برج عاج آرمان‌گرایی و شور و شعف انقلابی به واقعیت‌های اجتماعی هبوط کنند". میرزاده در طول مدت انتشار ایران فردا، کوشش کرد

زندگی نامه

در طول مدت انتشار ایران فردا، کوشش کرد تا تاریخ شفاهی بخش‌هایی از تاریخ معاصر ایران را، با تمرکز بر نهضت مقاومت ملی ایران و کودتای بدفرجام سی و دو، تدوین نماید.

به زعم میرزاده، "دکتر مصدق را می‌توان به جرات جلودار مردم‌سالاری در ایران امروز

بیش از نیم قرن گذشته، اجماع جهانی را علیه دولت امپراتوری انگلیس در دیوان بین‌المللی لاهه به نفع ایران به دست آورد و برخلاف دیدگاهی که او را آرمان‌گرا و غیرواقع‌بین یا سیاستمدار سنتی می‌دانند چنین پیروزی بزرگی را بدون شعارهای دست‌نیافتنی و دقیقاً از راه‌های دیپلماتیک به دست آورد. انتخاب او به عنوان مرد سال از سوی مطبوعات غربی و رأی دادن قاضی انگلیسی به نفع ایران را نمی‌توان جز با واقع‌بینی و تسلط دستگاه سیاست خارجی او به حقوق بین‌الملل به گونه دیگری تفسیر کرد.

وقوف نسبت به هویت تاریخی خود، تنها به پاسداشت مجاهدت‌های دکتر محمد مصدق در مسیر آزادی و استقلال این مرزوبوم محدود نشد و میرزاده در سالیان بعد در تدوین آثار و خدمات مرحوم مهندس عزت‌الله سحابی نیز ایفاگر نقشی مهم بود. به باور میرزاده، مهندس سحابی "به راستی عزت ایران و ایرانی است" و "علاقه دوستان به مهندس سحابی تنها از زاویه سابقه و سواد سیاسی یا تحمل زندان یادید گاه بلند و داشتن تحلیل واقعی محدود نمی‌شود؛ بلکه نگاه انسانی او مجذوب‌کننده دل‌های علاقه‌مندان است".

مهندس میرزاده به عنوان یکی از اعضای هسته مرکزی تشکل ملی-مذهبی و به‌پشتوانه توانایی‌های شخصی و نیکامی خانواده خود، نامزد نمایندگی مجلس ششم از حوزه انتخابیه کرمانشاه شد و چندی نگذشت که با اقبال عمومی مردم آن شهر مواجه شد. با این حال شرایط به گونه‌ای رقم خورد که به‌رغم آنکه پیشتر صلاحیت وی مورد تأیید شورای نگهبان قرار گرفته بود، شب قبل از برگزاری انتخابات از رد صلاحیت خود مطلع گردید و بدین ترتیب

از ادامه مسیر انتخابات باز ماند. اما قلب تپنده وی برای این ملک و مردم مانع از آن شد که در آن شرایط حساس، منافع شخصی و فردی را بر منافع ملی ترجیح دهد و در عمل پابندی خود را به آموزه‌های پیشوای سیاسی خود، دکتر مصدق، نشان داد؛ هم او که عنوان می‌داشت: "حیات و عرض و مال و موجودیت من و امثال من در برابر حیات و استقلال و عظمت و سرافرازی میلیون‌ها ایرانی و نسل‌های متوالی این ملت، کوچکترین ارزشی ندارد و از آنچه برایم پیش آورده‌اند، هیچ تأسف ندارم و یقین دارم وظیفه تاریخی خود را تا سرحد امکان انجام داده‌ام. عمر من و شما هر کس چند صباحی دیر یا زود به پایان می‌رسد؛ ولی آنچه می‌ماند حیات و سرافرازی یک ملت مظلوم و ستمدیده است".

وحید میرزاده، فعالیت سیاسی و مطالعات تاریخ معاصر ایران را در کنار فعالیت در حوزه تحصیلی خود، یعنی مدیریت و اجرای پروژه‌های ساختمانی متعدد، ادامه داد و همین باعث شد که در کسوت مهندسی برجسته و خوشنام نیز مطرح باشد. افزون بر این وی تازمان فوت خود عضو شورای فعالین ملی-مذهبی و همچنین عضو فعال شورای اصلاح‌طلبان کرد بود.

در سالیان آخر حیات، محور تمرکز میرزاده به مسائل مربوط به اقوام و دغدغه حفظ تمامیت ارضی ایران معطوف شده بود و به همین دلیل وی تحقیقات گسترده‌ای را در این خصوص انجام داد. در دیماه ۱۳۹۰ مبتلا به سرطان پیشرفته ری‌ه شد و علی‌رغم انجام عمل جراحی و شیمی‌درمانی، تنها با گذشت مدت کوتاهی در هشتم اسفندماه همان سال جان‌به‌جان آفرین تسلیم کرد. یادش گرامی و راهش پررهر و باد.

به باور میرزاده، مهندس سحابی "به راستی عزت ایران و ایرانی است"

افزون بر این وی تازمان فوت نابه‌هنگام خود عضو شورای فعالین ملی-مذهبی و همچنین عضو فعال شورای اصلاح‌طلبان کرد بود.

به یاد وحید میرزاده

دکتر ابراهیم یزدی

تجاوز خارجی متحده‌امی ایستادند و مقاومت می‌کردند. در دوران حکومت صفویان، به‌رغم شکست شاه اسماعیل از سپاه عثمانی، کردها حاضر نشدند زیر پرچم عثمانی بروند و به دولت مرکزی ایران وفادار باقی‌ماندند. شاه عباس با اسکان یک گروه از کردها در شمال خراسان و با کمک آنها موفق به دفع تجاوزات مکرر از بک‌ها و حفظ امنیت مرزهای ایران در شمال شرقی کشور شد.

۱- ایران سرزمین اقوام گوناگون با زبان‌ها و گویش‌ها و فرهنگ‌ها و مذاهب‌های مختلف و متفاوت است. این اقوام در طی قرن‌های گذشته در کنار هم با صلح و صفا و آرامش زندگی می‌کرده‌اند. به‌جز مواردی که برخواستن از طبیعت انسان است با هم نزاع و ستیزی نداشته‌اند. همه خود را ایرانی می‌دانسته‌اند و درک مشترکی از یک ایران واحد و ملت واحد و از ایرانییت و ملیت ایرانی داشته‌اند. این درک مشترک موجب آن بود که هر زمان یک نیروی "خارجی" با قصد تصاحب بخشی از آن به این سرزمین حمله می‌کرد هر یک به فراخور حال و امکانات در برابر

۲- با ورود استعمار اروپایی، به خصوص انگلستان به ایران، مناسبات درونی میان اقوام ایرانی با تحریکات آنان دچار دگرگونی شد. یکی از ویژگی‌های استعمار در ایران سیطره نامریی آن بوده است. در دورانی که تسلط استعمار اروپایی بر کشورهای آفریقایی و

برای حل بحران کردستان دودیدگاه در میان اعضای شورای انقلاب و دولت موقت مطرح شد. دیدگاه اول که از ناحیه امرای ارتش و روحانیان برجسته حزب جمهوری اسلامی و شورای انقلاب مطرح می‌شد، بر خورد نظامی و استفاده از مشت آهنین بود. ... دیدگاه دیگر، این بود که کردها، اصیل‌ترین قوم ایرانی هستند و در طول تاریخ حافظ و مدافع تمامیت ارضی ایران در برابر تهاجمات همسایگان، به خصوص در دوره عثمانی بوده‌اند.

آسیایی مری و مستقیم بود ایران شاید تنها کشوری بود که سلطه استعمار بر آن نامری بود. در آفریقا نیروهای فرانسوی در مغرب، ایتالیا در لیبی و سوئدان یا انگلیس در مصر و هند و برمه و هلند در اندونزی و ... همه جا به طور مستقیم و با نیروی مسلح حکومت می‌کردند. اما در ایران چنین نبود و نشد. آیا دولتی مثل انگلستان تلاش نکرد که به طور مستقیم، نظیر هند، وارد ایران شود؟ و اگر تلاش کرد چرا موفق نشد؟ برخی بر آنند که انگلستان با توجه به تجربه اشغال هند و یاسایر نقاط و هزینه فراوان آن، احراز سلطه از طریق نامری را مناسب‌تر و ارزان‌تر یافته بود. یا ممکن است با توجه به سقوط اخلاقی زمامداران ایران در اواخر سلطنت قاجار احراز سلطه از طریق به خدمت گرفتن این زمامداران را ارزان‌تر و مطمئن‌تر یافته بود.

اما شواهد تاریخی فراوان حاکی از آن است که دولت انگلیس تلاش کرد تا با همان شیوه که در هند احراز سلطه نمود در ایران نیز وارد شود، اما نتوانست و موفق نشد. نیروهای انگلیس در جنوب ایران وارد شدند، سپاه تفنگداران تشکیل دادند. اما با مقاومت شدید مردم بومی، به خصوص تنگستانی‌ها روپرو شدند. در شمال ایران، روس‌ها تبریز و مشهد را اشغال کردند،

اما موفق به ماندن نشدند. دولت انگلیس سعی بسیار کرد تا از گوناگونی اقوام ایرانی برای مقاصد خود استفاده کند. اما شکست خورد. به عنوان نمونه در بلوچستان، که یکی از فقیرترین استان‌های ایران محسوب می‌شد و هنوز هم هست و تفاوت مذهبی نیز وجود دارد. سرداران بلوچ پیشنهاد انگلیس‌ها را برای جدایی از ایران و اتحاد با بلوچستان تحت سیطره انگلستان رد کردند و حاضر به جدایی از ایران نشدند. در دوران انقلاب مشروطه هنگامی که محمدعلی شاه مجلس را به توپ بست و دولت بسیار ناتوان شده بود، در آذربایجان مشروطه خواهان به سرکردگی ستارخان و باقرخان علیه نیروهای هوادار استبداد جنگیدند و آنها را شکست دادند و به طرف تهران حرکت کردند. اما در زنجان متوقف نشدند و هرگز نگفتند که خواهان استقلال آذربایجان از ایران هستند. آنها خود را همان اندازه ایرانی می‌دانستند که مشروطه خواهان در تهران.

در کردستان مقاومت ایل سنجابی در برابر تجاوزات بیگانه معروف و شناخته شده است. مردم ایران و کرمانشاه یاد یارمحمدخان را همیشه گرامی داشته و می‌دارند. به جز یک دوران بسیار کوتاه پس از جنگ جهانی دوم که نیروهای متفقین هنوز ایران را ترک نکرده بودند و به تحریک شوروی‌ها حوادثی در آذربایجان و مهاباد روی داد، هیچ نمونه‌ای از گرایش غالب جدایی طلبی در میان اقوام ایرانی دیده نمی‌شود. در اواخر عمر حکومت ملی دکتر مصدق و قبل از کودتای نظامی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دولت امریکا به سران و سرداران قشقایی پیشنهاد کرد که اگر آنها زاهدی را در ایل خود پناه دهند و برای سرنگونی دولت دکتر مصدق از او حمایت کنند و به کمک او شیراز را اشغال کنند دولت امریکا ۵ میلیون دلار بلافاصله و پس از آن ماهیانه ۵ میلیون دلار به آنها خواهد پرداخت (سال‌های بحران - خاطرات ناصر قشقایی). سران ایل قشقایی آن را نپذیرفتند و ناصرخان جریان را به دکتر مصدق گزارش کرد و به همین دلیل سران قشقایی بعد از کودتا مغضوب واقع شدند و اموال آنان مصادره شد و خود آنان نیز به خارج از کشور گریختند.

۳- با کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ و روی کار آمدن رضاخان و سیطره نامری استعمار انگلیس بر ششون کشور و برنامه ایجاد یک حکومت متمرکز، فشار و سرکوب برای کاهش قدرات عشایر و ایلات، این فشار و سرکوب فقط علیه یک ایل و عشیره یا یک قوم نبود، بلکه گریبانگیر تمامی اقوام ایرانی و تمامی اقشار ملت شده

بود. هنگامی که رضاشاه ایران را ترک کرد و فضای سیاسی نسبتاً بازی ایجاد شد، در واکنش به فشارهای دوره رضاشاه و متأثر از سیاست‌های ضد ملی چپ روسی در ایران، اعتراض‌های برحق بخشی از جامعه کرد به ظلم و ستمی که بر آنها رفته بود، به صورت گرایش‌های گریز از مرکز تجلی پیدا کرد. هر چند این رویدادها می‌توانست هشدار می‌باشد برای دولت مرکزی در راستای برنامه‌هایی دموکراتیک برای کردستان و تأمین نیازها و خواسته‌های آنان اما چنین نشد. در سال‌های بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲، به خصوص در دهه ۱۳۴۰ استمرار جنگ سرد و تعارضات منطقه خاورمیانه از جمله تقابل میان ایران و عراق موجب شد که بار دیگر مسئله کردها و جه‌المصالحه قرار بگیرد و بدون آن که سودی برای کردها در برداشته باشد، ضربات سهمگینی بر آنها وارد شد و هنگامی که شاه و صدام در الجزایر به تفاهم رسیدند این کردهای عراق بودند که بهای سنگینی پرداختند.

۴- با پیروزی انقلاب اسلامی و سقوط نهایی نظام استبداد سلطنتی، مطالبات و نیروهای سرکوب شده متراکم در استان‌های مختلف از جمله کردستان فرصت ابراز وجود پیدا کردند. این ابراز وجود همراه شد با مقابله و معارضه با نظام جمهوری اسلامی و دولت جدید. نیروهای شکست خورده از انقلاب، قدرت‌های فرصت طلب منطقه نیز، با اهداف خاص خود، از این نیروها حمایت کردند و یک وضعیت پیچیده سیاسی-نظامی در کردستان به وجود آوردند.

برای حل این بحران دو دیدگاه در میان اعضای شورای انقلاب و دولت موقت مطرح شد. دیدگاه اول که از ناحیه امرای ارتش و روحانیان برجسته حزب جمهوری اسلامی و شورای انقلاب مطرح می‌شد، بر خورد نظامی و استفاده از مشت آهنین بود. شادروان تیمسار قرنی، به عنوان رئیس ستاد مشترک، بیانیه‌ای خطاب به مردم کردستان صادر کرده بود و تهدید که اگر سلاح بر زمین نگذارند، خاک کردستان را به توپره خواهد کشید. در چهار چوب همین نگرش، فرمانده ژاندارمری، تیمسار دانشور "به منظور برقراری امنیت و خلع سلاح در منطقه حفاظتی سه ناحیه آذربایجان غربی - کردستان - کرمانشاه، طرح پاکسازی را تدوین و به دولت ارائه داد. به موجب این طرح برای مقابله با گروه‌ها، علاوه بر ژاندارمری، ارتش، سپاه، شهربانی، کمیته‌هایی از عناصر مسلح به نام مجاهد، غیر از سپاه پاسداران انقلاب تشکیل شود. این نیروها در واقع نوعی

سربازان مزدبگیر بودند. این طرح در شورای امنیت ملی، مطرح شد. مرحوم دکتر چمران و من به شدت با آن مخالفت کردیم و مسکوت ماند. دیدگاه دیگر، این بود که کردها، اصیل ترین قوم ایرانی هستند و در طول تاریخ حافظ و مدافع تمامیت ارضی ایران در برابر تهاجمات همسایگان، به خصوص در دوره عثمانی بوده اند. در دوره سلطنت رضا شاه و محمدرضا شاه با بدترین شیوه نظامی و سرکوب با آنها برخورد شده است. شکی نیست که در دوران جنگ جهانی دوم و آغاز جنگ سرد و تقابل دو بلوک شرق و غرب جنبش اعتراضی کردها مورد سوء استفاده این قدرت ها قرار گرفته است. دولت های ایران در دوران پهلوی تنها با یک زبان، زبان اسلحه، سخن گفته اند. اما در شأن جمهوری اسلامی ایران و دولت برخاسته از انقلاب نیست که با همان شیوه با مردم سخن بگوید. ما باید نیروهای مردمی داوطلب را بسیج کنیم و در مرحله اول انقلاب را به کردستان وارد نماییم. باید از راه هایی وارد شد که گروه ها و احزاب را دور بزنیم و با مردم مستقیماً به گفت و گو بنشینیم. احزاب اگر چه نیرو و قدرت، تجربه و امکانات دارند، اما اکثریت مردم کردستان در شرایط آرامش از آنها حمایت نمی کنند. می توان با احزاب هم به گفت و گو پرداخت اما نباید آنها را به عنوان سخنگویان منحصر به فرد اکثریت مردم پذیرفت. تجربه انتخابات شورای شهر سنندج که در فروردین ۱۳۵۸ برگزار شد این واقعیت را به خوبی نشان داد. از ۱۱ نفر اعضای برگزیده مردم شهر، ۸ نفر وابسته به جریان های اسلامی بودند و سه نفر دیگر وابسته به جریان های چپ غیردینی. (به گزارش انتخابات سنندج رجوع شود). در مورد طرح فرمانده ژاندارمری و استخدام گروه های مسلح برای مقابله با عناصر مسلح وابسته به احزاب هم ما تجارب نافرجام این شیوه عمل را در سایر کشورها (از جمله ویتنام) مطرح و آنها را بی نتیجه و حتی زیانبار دانستیم. یکی از اقداماتی که انجام شد اعزام گروه های داوطلب مردمی با امکانات اولیه تبلیغ به کردستان بود. روزهای جمعه بعد از ظهر، جوانان پرشوری که آماده برای هر نوع خدمت بودند به دعوت من - معاون نخست وزیر در امور انقلاب - در یکی از سالن های نخست وزیری گرد هم می آمدند. آقای دکتر بنی اسدی هم در این نشست ها حضور پیدا می کردند. در یکی از این نشست ها، وضعیت بحرانی برخی از مناطق، از جمله کردستان مطرح شد. یکی از راه های عملی این بود که

جوانان داوطلب، برای تبلیغ انقلاب ملت ایران و آرمان های آن در گروه های کوچک چند نفری، به کردستان بروند و مستقل از دولت به فعالیت های سیاسی - فرهنگی بپردازند. از این طرح استقبال شد. تعدادی داوطلب شدند. امکانات مختصری از وسایل چاپ و تکثیر دستی مطالب در اختیار آنان گذاشته شد. برای آنها توضیح داده شد که در برخورد با مردم، از طرح هر نوع مسائل مذهبی که برای اهل سنت غیر قابل قبول و یا حساسیت برانگیز است، خودداری کنند. جو سیاسی کردستان، برای سال ها، در انحصار جریان های چپ بوده است. با تبلیغات فرهنگی آرام دینی اما بدون وابستگی مذهبی، می توان به تدریج جو سیاسی را تغییر داد. زمینه های فکری - فرهنگی مردم نیز این آمادگی را دارد. با وجود انتخابات شورای سنندج نشان داد که مردم علی الاصول مذهبی هستند و زمینه های بسیار مساعدی وجود دارد. برخی از محافل مذهبی اهل سنت در کردستان بسیار سنتی و در مواردی متعصب بودند و از جهاتی به مراتب عقب مانده تر از برادران اهل سنت در مصر و پاکستان و هند بودند. بنابراین نتوانسته بودند نظر مساعد جوانان کرد را بسوی مذهب جذب و جلب نمایند. آثار فرهنگی منتشر شده از جانب متفکران شیعی نیز در بسیاری - اکثر موارد - همراه با تعریض هایی علیه باورهای رایج اهل سنت، به خصوص در مورد خلفای صدر اسلام و سایر اصحاب داشت که پخش آنها در میان اهل سنت نه تنها کار ساز نبود، بلکه موجب تفرقه بیشتر و احتمالاً باز شدن جبهه جدید تقابل مذهبی نیز می شد. برای ایجاد تحریک جدید در میان اهل سنت کردستان، ما این فکر را دنبال کردیم که آثار مترقی روشنفکران سنی مذهب در مصر و پاکستان، به زبان کردی ترجمه و منتشر شوند. به کمک مرحوم دکتر مظفر پرتو ماه یکی از آثار مولانا مودودی رهبر و مؤسس جماعت اسلامی پاکستان - تحت عنوان خلافت و پادشاهی در اسلام - به زبان کردی برگرداند و سپس در کویت به چاپ رسید و برای توزیع به سنندج فرستاده شد، که با استقبال خوبی روبرو شد. ادامه این برنامه می توانست در دراز مدت پیامدهای خوبی داشته باشد.

دیدگاه دوم هم چنین، به دیدار و گفت و گو با شخصیت های دینی، رهبران احزاب سیاسی باور داشت و بر همین اساس مرحوم طالقانی به کردستان رفت. بعدها هیأتی از جانب دولت موقت معین و با اختیارات کافی، برای مذاکره به کردستان اعزام شد. این هیأت در جلسات

اسرائیل به شدت به دنبال اجرای این برنامه بود. علت آن هم این بود که در صورت اجرای موفقیت آمیز این برنامه آنچنان آشفتگی در کل منطقه بوجود می آید که مسئله فلسطین از یاد همه خواهد رفت و اسرائیل با خیالی راحت می توانست به الحاق تمامی سرزمین های اشغالی بعد از جنگ ۱۹۶۷ به پردازد.

متعددی با رهبران احزاب و مقامات دیگر کردستان به گفت و گو نشست. حتی بعد از استعفای دولت موقت، با فرمان رهبر فقید انقلاب این هیأت به کار خود ادامه داد. اما به موازات این فعالیت ها، تحریکات قدرت های ذی نفوذ و ذریبیط خارجی از جمله عراق و اسرائیل ابعاد گسترده ای پیدا کرده بود. تشکیل کشورهای مستقل قومی در منطقه، یکی از برنامه های راهبردی اسرائیل بوده است و می باشد. طرحی که به نقشه لوئیز "LewisPlan" معروف است. برنارد لوئیز، استاد دانشگاه پرینستون، یک یهودی متعصب طرفدار اسرائیل و متخصص خاورمیانه، اعراب و اسلام، طرحی تهیه کرده بود که به نام خود او معروف شده است. به موجب این برنامه، کشورهای مستقل ارمنستان، آذربایجان، کردستان، عربستان (خوزستان)، بلوچستان، ترکمنستان تشکیل می شوند. این طرح که در دوران جنگ سرد تهیه شده بود، حمایت نظامیان آمریکارا نیز به خود جلب کرده بود. زیرا در عمل موجب جدایی بخش هایی از شوروی سابق هم می شد. اما اسرائیل به شدت به دنبال اجرای این برنامه بود. علت آن هم این بود که در صورت اجرای موفقیت آمیز این برنامه آنچنان آشفتگی در کل منطقه بوجود می آید که مسئله

او تلاش می کرد تا برادران گردما برای تحقق مطالبات مدنی خود پرونده جداگانه‌ای از سایر قشرهای ملت باز نکنند بلکه با پیوستن به نیر وهای آزادی خواه و همراه آنان برای تحقق حقوق مدنی و انسانی خود، نه فقط به عنوان یک قوم، بلکه به عنوان بخشی از مطالبات کل ملت ایران و یک ایران متحد و یک پارچه حرکت کنند.

فلسطین از یاد همه خواهد رفت و اسرائیل با خیالی راحت می توانست به الحاق تمامی سرزمین های اشغالی بعد از جنگ ۱۹۶۷ بپردازد. اگر چه شورای انقلاب، بنا به دلایلی که در جای دیگر گفته ام مدیریت سپاه پاسداران را که دولت موقت (معاونت امور انقلاب) زیر نظر خودش تأسیس کرده بود، از دولت گرفت و به شورای انقلاب سپرد، اما ارتباط شخصی خود من با برخی از فعالان سپاه، حتی بعد از استعفای دولت موقت ادامه داشت. یک نمونه از این اختلاف دیدگاه صدور بیانیه رئیس ستاد خطاب به مردم کردستان بود.

بیانیه رئیس ستاد ارتش خطاب به مردم کردستان

محسن سازگارا، که به سمت مدیر شبکه رادیوی ایران منصوب شده بود، از دفترش به من در نخست وزیری تلفن کرد که تیمسار قرنی به عنوان رئیس ستاد مشترک ارتش جمهوری اسلامی بیانیه ای خطاب به احزاب صادر و آنها را تهدید کرده است که اگر اسلحه ها را زمین نگذارند و تسلیم نشوند، به نیر وهای نظامی دستور سرکوب صادر خواهد کرد و خاک کردستان را به توبه خواهد کشید.

سازگارا نظر مرا برای پخش این بیانیه خواستار شد. من ضمن مخالفت با این بیانیه از او خواستم

بدون نظر موافق من آن را منتشر نکند و بلافاصله مطلب را با آقای مهندس بازارگان مطرح کردم. ایشان هم موافق انتشار آن نبود. بیانیه ای بسیار تحریک آمیز بود. سپس تیمسار قرنی را به دفتر کارم در نخست وزیری دعوت کردم تا درباره آن با هم گفت و گو کنیم. در دیدارمان به او تأکید کردم که اولاً، شمار رئیس ستاد مشترک ارتش شاهنشاهی نیستید که با چنین زبان و لحنی با مردم گفت و گو کنید، ثانیاً شما تابع دولت هستید و بدون جلب نظر موافق رئیس دولت نمی توانید، یعنی حق ندارید، چنین بیانیه تحریک آمیزی را صادر کنید. علاوه بر این، به هیچ وجه موافق نیستیم که ارتش در امنیت داخلی مداخله کند. مسائل کردستان سیاسی است و باید راه حل های سیاسی را پیدا کرد و به کار برد. نظر تیمسار قرنی این بود که این ها مردمی ترسو هستند و اگر با تهدید جدی روبرو شوند، مثلاً هواپیمای جت جنگنده با پرواز بر فراز شهرهای کردستان، نظیر مهاباد یا سنندج، دیوار صوتی را بشکنند، آنها اسلحه ها را به زمین می ریزند و فرار می کنند. من به شدت به این نگرش او اعتراض داشتم. اولاً کرد هارا به آن صورت ترسو نمی دانستم؛ ثانیاً شکستن دیوار صوتی توسط جت های جنگنده موجب تلفات نیر و انسانی، به خصوص زنان باردار، بیماران قلبی و نظایر این می شود. چه توجیه عقلانی یا سیاسی یادینی برای این تلفات خواهیم داشت. متأسفانه این دیدگاه توسط روحانیان عضو شورای انقلاب حمایت می شد. آقای هاشمی رفسنجانی در خاطرات خود "عبور از بحران" به این گفته اشاره کرده و می نویسد که تیمسار قرنی می خواست با قاطعیت با کردهای شورشی برخورد کند اما دولت موقت (به قول ایشان لیبرال ها) با آن موافق نبود و مانع اجرای برنامه قرنی شد.

انتخابات شورای شهر سنندج

از اولین روزهای بعد از پیروزی انقلاب اوضاع کردستان به شدت متشنج شد. مرحوم آیت الله طالقانی، به منظور رفع مشکلات و آرام ساختن اوضاع بحرانی کردستان به سنندج سفر کرد. مرحوم دکتر مظفر پرتوماه، یک کرد ایرانی دین مدار و صاحب دکترا در فیزیک، و از جمله فعالان جنبش اسلامی در قاره آمریکا بود. ما با هم در سازمان ها و فعالیت های اسلامی متعدد، از جمله انجمن اسلامی دانشجویان در آمریکا و کانادا، همکاری های نزدیک داشتیم. دو هفته پس از پیروزی انقلاب، او از آمریکا به من در نخست وزیری تلفن زد و آمادگی خود را برای هر نوع کمکی اعلام کرد. با توجه

به بحران ها و تشنج هایی که در کردستان، به وجود آمده بود، و با توجه به این که ایشان اهل سنندج و از برادران بسیار خوب سنی ما بود، از ایشان درخواست کردم هر چه سریع تر به ایران بیایند. ایشان با اخذ مرخصی فوری از محل کار خود، دو روز بعد به ایران وارد شد و یکسره به ساختمان نخست وزیری آمد. بلافاصله با مرحوم طالقانی در سنندج تلفنی تماس گرفتم و آقای دکتر پرتوماه را معرفی کردم. علاوه بر این طی یادداشتی برای مرحوم طالقانی، سوابق ایشان و مراتب دین مداری و سعه صدر وی را توضیح دادم. شادروان دکتر پرتوماه، همان روز به طرف سنندج حرکت کرد. مرحوم طالقانی، که راه حل بسیاری از مشکلات مردم را در شوراهای منتخب خود مردم می دانست، کمیته ای مرکب از دو نماینده از دو گروه اصلی مردمی در سنندج، نیر وهای اسلامی و نیر وهای چپ، و آقای دکتر پرتوماه به عنوان نماینده خود ایشان به سمت مسئول کمیته، تشکیل داد. این کمیته مسئول و مأمور شد که انتخابات شورای شهر را برگزار نماید. مرحوم دکتر پرتوماه، با دقت و بیطرفی کامل، انتخابات را به نحو احسن مدیریت کرد. گزارش و اسناد مربوط به اولین انتخابات آزاد و منصفانه، شورا شهر سنندج (کردستان)، که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در دولت موقت برگزار شد توسط شادروان دکتر مظفر پرتوماه تهیه و در اختیار اینجانب قرار داده شد. این گزارش گویای سلامت و آزادی آن انتخابات می باشد. در آن انتخابات اکثریت واجدین شرایط در انتخابات شرکت کردند و ۱۱ نفر اعضای اصلی شورای شهر خود را برگزیدند. متأسفانه مرحوم احمد مفتی زاده، که به نوعی رهبری مذهبی و سیاسی مردم سنندج را بر عهده داشت، بدون اطلاع از روند انتخابات، علیه شرکت مردم در انتخابات موضع گرفته بود و انتخابات را و سپس شورای شهر سنندج را غیر قانونی خواند. که این خود موجب تشدید تلاطمات سیاسی در سنندج شد.

مرحوم آیت الله طالقانی، به نقش شوراهای مردمی در مدیریت امور مردم اعتقاد راسخ داشت و انتخابات شورای شهر سنندج به عنوان اولین انتخابات مردمی و اولین تجربه سپردن امور مردم به دست خودشان، تحقق این اعتقاد و آرزوی مرحوم طالقانی و اولین هدیه انقلاب اسلامی، دولت موقت، به کردستان - سنندج بود. اگر چه در دولت موقت، در زمان تصدی آقای مهندس صباغیان، در وزارت کشور، انتخابات

شوراها برگزار شد، اما بنا به علل متعددی، که بحث آن خارج از حوصله این نوشته می باشد، انتخابات شوراها در کردستان با مشکل روبرو گردید. اگر با همان سعه صدر گروه های مختلف با هم همکاری می کردند، و انتخابات شوراها در سایر شهرهای کردستان برگزار می شد، به احتمال بسیار زیاد، بخش عمده ای از مطالبات برادران کرد ایرانی تأمین شده بود.^۱

اعمال دیدگاه دوم در حل مشکلات اقوام ایرانی در بلوچستان نیز کار آبی خود را نشان داد. هنگامی که رهبر فقید انقلاب مأمور حل مشکلات استان ها شدم به دعوت شادروان مولوی عبدالعزیز به زاهدان رفتم. اختلاف میان بلوچ های سنی مذهب با سیستم های شیعه مذهب به نقطه انفجار رسیده بود. در یک درگیری مسلحانه میان دو گروه نزدیک به ۸۰ نفر

کشته شدند. اما مذاکرات رودرو با این گروه ها در نهایت نتیجه بخش بود. شرح مفصل این تجربه را در جای دیگری آورده ام.

۵- عزیز از دست رفته ما، شادروان مرحوم وحید میرزاده سال ها با مجله ایران فردا به سردبیری شادروان مرحوم مهندس عزت الله سجایی همکاری داشت. او در منش سیاسی همیشه به دور از افراط و تفریط های رایج و حاکم بر جو سیاسی جامعه به خصوص در میان جوانان بود. این منش معتدل او در تقریباً تمامی آثار قلمی او منعکس می باشد. در رابطه با خواست های قومی نیز او در چارچوب یک ایران متحد بر همین خط اعتدال حرکت می کرد.

از جمله کسانی بود که برای حل مشکلات اقوام ایرانی به راه حل دوم، یعنی گفت و گو اعتقاد داشت. دیدگاه دوم علاوه بر گفت و گو

بر این باور است که مطالبات مدنی گردها و سایر اقوام تنها در چارچوب تأمین مطالبات مدنی همه ایرانیان قابل دسترسی است. بنابراین او تلاش می کرد تا برادران کرد ما برای تحقق مطالبات مدنی خود پرونده جداگانه ای از سایر قشرهای ملت باز نکنند بلکه با پیوستن به نیروهای آزادی خواه و همراه آنان برای تحقق حقوق مدنی و انسانی خود، نه فقط به عنوان یک قوم، بلکه به عنوان بخشی از مطالبات کل ملت ایران و یک ایران متحد و یک پارچه حرکت کنند. سالروز درگذشتش را گرامی می داریم.

پی نوشت:

۱- در اینجا لازم می دانم هم از مرحوم آیت الله طالقانی و مرحوم دکتر مظفر پر توماه به خاطر آنچه در راستای مطالبات مردمی و برگزاری انتخابات شورای شهر سنندج انجام دادند تشکر کرده و دعای خیر خود را برای آنان سازم و از خداوند علو درجات آنان را مسئلت نمایم.

به یاد وحید

دکتر حبیب الله پیمان

وحید در سیر به سوی بلوغ فکری و سیاسی، قدم به قدم از تکرار کنش های ناخود آگاه و صرفاً احساسی به حوادث و محرک ها پر هیز نموده و در نقد رفتار و شیوه های عادت شده و پیشین به ویژه در عرصه سیاست و مبارزه سیاسی باقی نماند. تعهد اجتماعی و سیاسی رادر این ندید که کاری جز انتقاد از سیاست های حکومت ها و تلاش برای تغییر و جابه جاکردن حکومتگران انجام ندهد. میدان فعالیت خود را از حوزه معطوف به قدرت سیاسی حاکم فراتر برد و به عرصه فعالیت های اجتماعی و مدنی ورود کرد

این اشاره برای آن بود که زمانی که صحبت از آسیب های اجتماعی و نقاط ضعف فرهنگی و یا علل ناکامی جنبش های اجتماعی پیش می آید، از جمله به فقدان حافظه تاریخی و به تعبیر درست تر خود آگاهی تاریخی اشاره می شود، در فقدان این نوع آگاهی چه اتفاقی می افتد که در نتیجه آن یک گروه یا یک ملت در فعالیت جمعی خود دچار خطاهای جدی می شوند؛ فرصت های تاریخی را برای پیشرفت و تجدید حیات اجتماعی و فرهنگی از دست می دهند و به سهم خود اسباب گرفتاری ها و رنج های سختی را برای خویشستن فراهم می کنند. وقتی خود آگاهی تاریخی وجود ندارد، کنش های جمعی افراد یک ملت زیر تأثیر دو عامل و یا نیروی محرک شکل می گیرد و این تأثیر پذیری از مهم ترین منبع آگاهی و تجربه زیستی محروم می گردد؛ آن دو عامل یکی محرک هایی است که در لحظه یا مقاطع زمانی از درون یا بیرون جامعه بروز می کنند و احساسات مردم یا بخش هایی از مردم که زیر تأثیر آن حوادثند، برانگیخته می شود و واکنش های احساسی و دفاعی را از ناحیه آنها سبب می شود. به عبارت دیگر آنها تنها در درون رابطه ساده محرک و پاسخ عمل می کنند. در چنین حالتی نیروی محرک پاسخ یا واکنش مردم تنها احساسات برانگیخته شده است که صرفاً جنبه دفاعی دارند و از هر نوع اندیشه و تفکر تهی است. زیرا فرایند تفکر و تولید اندیشه زمانی آغاز و تداوم می یابد که افراد در برابر سؤال یا موقعیتی قرار گیرند که

وحید میرزاده از معدود کنشگران اجتماعی بود که سعی می کرد از وادی ناخود آگاهی از موقعیت نسل خویش و تاریخ و تجربه نسل های پیش از آن عبور کند و قبل از آن که فرصت پیش روی را برای ایجاد تغییر در نحوه رویکرد به مسائل و انجام تجربه ها و کنش های تازه را از دست بدهد، با نگاهی نقادانه به حوادث گذشته بنگرد و با این کار رفتار و شیوه زیست خود را از مدار بسته محرک و پاسخ احساس و ناخود آگاه به مسیر روشن و باز آزادی و خود آگاهی و خود انتقادی منتقل نماید. نگاه انتقادی و تحلیلی به تاریخ به او کمک می کرد تا از نفی و طرد مطلق و یاس تایش و تأیید کامل و درست کارهای پیشینیان اجتناب نماید. نه از آنان باشد که در گذشته تاریخ ملت خود هیچ نقطه روشن و مثبت و بارز شی نمی بیند و با عقیم خواندن فرهنگ و عنصر ایرانی به طور عام و یا دست کم نیمی از تاریخ و بخشی عظیم از فرهنگ سه هزار ساله (به طور اخص دوران بعد از اسلام) از میراث تاریخی ملت و سرزمین خویش یکسره قطع امید کرده، تهی از هیچ معنا و پیام به یاد ماندگی، بدون پشتوانه دست نیاز به سوی بیگانه دراز نماید و نه مانند کسانی که گرفتار غرور خود بزرگ و مطلق بینی ملی و قومی اند و زیر شعار "هنر نزد ایرانیان است و بس" خویشتن را از هر ضعف و عیبی مبرا و از هر نقدی بی نیاز و به تمامی داشته های خود قداست می بخشند و به هر آنچه ساخته و پرداخته "دیگران" و "بیگانگان" است، مهر باطل و انگ بلیدی و شیطانی می زنند.

به‌همان میزان که به ارزش‌ها و اصول پایه جنبش‌های ملی معاصر ایران، یعنی آزادی، استقلال و عدالتخواهی، وفادار ماند و در دفاع از منافع ملی و حق حاکمیت مردم و وحدت و تمامیت ارضی سرزمین ایران استواری نشان داد، واقعیت و تنوع و تکثر فرهنگی، قومی و دینی و سیاسی جامعه را پذیرفت و همان را مبنای رویکرد به مسائل عمومی و نیروهای مختلف قرار داد

یک پاسخ آماده ندارد، بلکه با پاسخی نیست و یا بیش از یک واکنش امکان پذیرست؛ اشکالی از کنش که بعضاً متضاد و مغایرند و قضاوت‌های معنی‌دار دارند. زمانی که مادر شرایط آگاهی (خود آگاهی) قرار نداریم، حداکثر موارد پاسخ‌های آماده‌ای از منبع شعور نا آگاهی جمعی که یونگ، روانشناس نامدار، پرده از آن برداشت وجود دارد که بی‌اراده از همان الگوها پیروی می‌کنیم؛ الگوهای دفاعی که در زمان بسیار دور در گذشته و پیش از شکل‌گیری جامعه و آغاز فرایند اندیشه‌ورزی زندگی اجداد ما را در یکی از دشوارترین مراحل تاریخی حیات خود - زمانی که انسان جانوری بیش نبود - از نابودی کامل محفوظ داشت.

خود آگاهی تاریخی به انسان‌ها کمک می‌کند تا به محض رویارویی با حوادث و موقعیت‌های جدید، دشوار و سرنوشت‌ساز که به تصمیم‌گیری و اقدامات سنجیده و رهایی‌بخش نیاز است، بتوانند موقعیت کنونی را در آینه حوادث و تجربیات پیشین قرار دهد. به یاد آورد که در برابر آن موقعیت‌های خطرناک، چگونه عمل کرد و چه نوع واکنش‌هایی اسباب پیروزی و رهایی و یا برعکس شکست و گرفتاری را فراهم نمود.

وقتی پیش از بروز وقوع عکس‌العمل شتاب‌زده و صرفاً احساسی، هم‌زمان موقعیت کنونی را در برابر موقعیت‌های مشابه پیشین قرار می‌دهیم، ناگزیر از تأمل و اندیشیدن می‌شویم، برای آن که آگاهی‌های تاریخی و حوادث و تجربیات گذشته به یک عامل راهنما

و آگاهی‌بخش تبدیل شده و نقش مثبتی در اتخاذ تصمیمات و انجام اقدامات درست در موقعیت‌های پیش‌رو ایفا کنند، باید از شکل روایت‌های ساده و توصیفی از وقایع گذشته عبور کرده در بوته نقد قرار گیرند و تا به یک سطح آگاهی انتقادی یا خود آگاهی تاریخی، ارتقاء پیدا کنند. حال آنکه ما عموماً یا از تاریخ گذشته خویش و سرزمین خویش چیزی نمی‌دانیم و یا آنچه می‌دانیم روایت‌ها و توصیف‌هایی از لایه‌های سطحی وقایع به صورتی خام و نقادانه نشده و غیر تحلیلی است و مهم‌تر آن که آنها اتفاقاتی یا داستان‌هایی تلقی می‌شوند که گویا اساساً ربطی به ما ندارند، بازیگران آن صحنه‌ها دیگر مرده‌اند که اکنون نیستند و ما هم که اکنون هستیم، در آن تجربیات حضور نداشته‌ایم و نقشی ایفاء نکرده‌ایم؛ بلکه تماشاگران ساده و منفعل گذشت نسل‌های پیش از خود هستیم.

خود آگاهی تاریخی ما را از حالت ناظر بیرونی حوادث بیرون برده، در جایگاه بازیگران می‌نشانند، نوعی هم‌ذات‌پنداری بین ما و نقش آفرینان پیشین، بین پدران و مادران ما برقرار می‌نماید. از آن پس ما خود را در صحنه نمایش تاریخ در حال کنشگری می‌بینیم و به تماشای کنش‌های حق در موقعیت‌های مشابه آنچه امروز با آنها روبرو هستیم، می‌پردازیم؛ آثار نیک و بد و تلخ و شیرین آن حوادث ما را زیر تأثیر می‌گیرد و از خود درباره علل آن بدفروغی‌ها پرسش می‌کنیم و این پرسش، آغاز نقد است؛ نقادی تاریخی که به ما برمی‌گردد و نحوه فعالیت‌ها و بازیگری‌های امروزی ما را نیز شامل می‌شود. آیا قرار است همان کنش‌های نادرست و خطاهای فاحش را تکرار کنیم؛ آیا قرار است غفلت‌ها، کوتاهی یا فراموشکاری‌ها ادامه یابند و همان فرصت‌سوزی‌ها و ناکامی‌ها!

وحید در سیر به سوی بلوغ فکری و سیاسی، قدم به قدم از تکرار کنش‌های ناخود آگاه و صرفاً احساسی به حوادث و محرک‌ها پر هیز نموده و در نقد رفتار و شیوه‌های عادت شده و پیشین به ویژه در عرصه سیاست و مبارزه سیاسی باقی نماند. تعهد اجتماعی و سیاسی را در این ندید که کاری جز انتقاد از سیاست‌های حکومت‌ها و تلاش برای تغییر و جابه‌جا کردن حکومت‌ها را انجام ندهد. میدان فعالیت خود را از حوزه معطوف به قدرت سیاسی حاکم فراتر برد و به عرصه فعالیت‌های اجتماعی و مدنی ورود کرد؛ سیاست‌ورزی حقیقی را در تعامل مستقیم و خلاق با نیروهای اجتماعی در همه عرصه‌های

زیست اجتماعی، اقتصادی و معیشتی و فرهنگی و قومی و دینی تعریف کرد و با این کار سعی کرد شکافی که قشر مبارز تحصیل کرده و روشنفکر و کنشگران سیاسی را از متن زندگی و مناسبات درون توده‌های مردم جدا می‌کند، به سهم خود از بین ببرد. به همان میزان که به ارزش‌ها و اصول پایه جنبش‌های ملی معاصر ایران، یعنی آزادی، استقلال و عدالتخواهی، وفادار ماند و در دفاع از منافع ملی و حق حاکمیت مردم و وحدت و تمامیت ارضی سرزمین ایران استواری نشان داد، واقعیت تنوع و تکثر فرهنگی، قومی و دینی و سیاسی جامعه را پذیرفت و همان را مبنای رویکرد به مسائل عمومی و نیروهای مختلف قرار داد و با این کار میدان وسیع‌تری برای گفت‌وگو و تعامل و ایجاد همدلی و همبستگی با فعالان و نیروهای سیاسی و قومی و فرهنگی مختلف برای خود گشود، با درگیر شدن در تجربیات زیستی مردم در عرصه‌های معیشتی و اجتماعی و فرهنگی، هم بیشتر از آنچه به فکر یاد دادن باشد، از مردم آموخت و بیشتر از آنچه رهبری کند، همگامی و همکاری می‌کرد. این شیوه، فاصله میان او و واقعیت را از میان برمی‌داشت و عواطف انسانی او را تقویت و تلطیف می‌نمود و نشاط و سرزندگی بیشتری به روحیه و رفتار او می‌بخشید. سیمای بشاش و برخورد گرم و رویکرد مثبت و خوش‌بینانه و حید به مسائل و قضایا، از آرامش درون، سلامت نفس و روحیه مهربان و مسالمت‌جویی او حکایت می‌کند که خود محصول کنش و زیست خلاق وی در همه عرصه‌های زندگی معیشتی، خانوادگی و اجتماعی و سیاسی محسوب می‌شد. بیش از آنچه می‌گفت، عمل می‌کرد و در هر کار خیر و خدمت اجتماعی و برنامه عملی پیشگام بود. موانع و دشواری‌ها را آسان می‌شمرد و بی‌آنکه از دقت عمل و موشکافی و خردورزی در اتخاذ تصمیمات و انجام اقدامات غفلت ورزد. به برکت همین ویژگی‌های اخلاقی و انسانی و سلوک صمیمانه و مردمی، در میان دوستان و بسیاری از مردم موطن خویش محبوبیت و مقبولیت گسترده‌ای به دست آورده بود؛ به طوری که اگر ممانعت نمی‌کردند، او را به نمایندگی خود در مجلس شورایی می‌گزیدند.

من این شانس را داشتم که در یک برهه دیگر از برهه‌های سرنوشت‌ساز تاریخ مبارزات ملت ایران، این بار با جوانان هم‌نسل و حید همراه و همگام شوم. جوانانی که سرشار از شور آرمان‌خواهی برای تحقق هدف‌های تاریخی مردم ایران، آزادی،

استقلال و عدالت و پیشرفت، قدم به پیش نهادند و با تجربه اندوزی از مبارزات نسل های پیش از خود، کار در عرصه عمومی را برای تغییر بنیان های فکری و فرهنگی جامعه با هدف برانگیختن خود آگاهی و نیروی اندیشه ورزی و استقلال فکری در میان توده مردم و ترغیب آنها به تعامل و همبستگی در چارچوب ارزش های دموکراتیک و اخلاقی و انسانی و عدالت خواهانه برگزیدند. آنها با پرهیز از شتابزدگی و ماجراجویی، راه طولانی و دشوار تغییر از درون جامعه از طریق ایجاد شبکه هایی برای شکل گیری تعامل های اجتماعی، فرهنگی و صنفی و سیاسی را برگزیدند و پایه کنش های و روابط میان خود و مردم و دیگر نیروها و ایمان به ارزش های اخلاقی و تعهد به مصالح ملی و حقیقت و آزادی و عدالت استوار نمودند. همین پابندی و ایمان درونی موجب شد در جریان تندبادهای حوادث سیاسی و اجتماعی سال های دور دچار لغزش نشوند و از جاده مستقیم منحرف نگردند. هر چند میان بسیاری از آنها فاصله افتاد، اما نشنیدم کسی از سمت گیری اولیه خود به استقلال ملی کشور و به آزادی و دموکراسی و اعتدال در مشی سیاسی و رویکرد مسالمت آمیز عدول نماید. شخصیت اجتماعی و اخلاقی و منش سیاسی آنها با تغذیه از همان نظام ارزشی و ایمان و

باورهای راستین اولیه، چنان استوار و برومند شد که در هر جایگاه و موقعیتی قرار گرفتند و متصدی ایفای هر نقش و انجام هر خدمتی شدند، آن ارزش ها و اخلاقیات را زیر پا نهادند و به مصالح ملی میهنی خود، به حقیقت و آزادی و خیر عمومی پشت نمودند. بی تردید بسیاری از آن ضعف های دانستی های تاریخی هنوز هم گریبانگیر این نسل بوده و هست، اما حوادث سهمگین و رنج های بسیار در دادن بصیرت به همراهان و حید بسیار تأثیر گذار بودند. به همین دلیل است که هر بار که و حید را به خاطر می آوریم، بی اختیار زیر تأثیر جاذبه و خلق و خوی نیک، مهربان و خصلت های مردمی و انسانی و مشی معقول سیاسی وی قرار می گیریم. هر چند او دیگر در میان ما نیست؛ اما غایت فیزیکی اش ما را از حضور حقیقی او محروم نکرده است. و حید به طور طبیعی، فرصت زیادی برای زیستن و تجربه کردن و تعیین بخشیدن به درس هایی را داشت که از تجربه زیستی و اجتماعی خود و از تاریخ و سرگذشت نسل های پیش از خود آموخته بود. نابهنگام رفت؛ اما کیفیت زندگی سال های نه چندان دراز عمر او، آنقدر پرارزش و ماندگار هستند که بر آنچه از دست ما خارج است، حسرت بیهوده نخوریم.

من این شانس را داشتم
که در یک برهه دیگر از
برهه های سرنوشت ساز
تاریخ مبارزات ملت ایران،
این بار با جوانان هم نسل
و حید همراه و همگام شوم.
جوانانی که سرشار از شور
آرمان خواهی برای تحقق
هدف های تاریخی مردم
ایران، آزادی، استقلال و
عدالت و پیشرفت، قدم
به پیش نهادند

گوشه ای از فعالیت های اجتماعی - سیاسی مهندس و حید میرزاده^۱

روزگاری بر مردم جهان گذشت که وقتی حادثه ای برای آنان پیش می آمد و یا واقعه ای به وقوع می پیوست و در جنگ و خونریزی شکستی برایشان پیش می آمد و حتی پیروزی هم بدست می آوردند، به جای این که به یک راه و روش عقلانی روی بیاورند و از دستاوردهای تجربی دیگران و ملل گذشته و از سنن و قوانین اجتماعی عبرت بگیرند، برای پی بردن به علل بروز آن حادثه یا واقعه به جادو و جنبل متوسل می شدند و از ساحران، کاهنان، رمالان و جادوگران یاری می خواستند و با توسل به آنها می خواستند درباره علل آن حادثه برایشان توضیحاتی داده و راه حلی ارائه بدهند.

اما می بینیم که در صدر اسلام پس از جنگ احد و شکست مسلمانان، قرآن کریم به جای این کار به مسلمانان هشدار می دهد که به تاریخ مراجعه کرده و با مطالعه در اقوام گذشته و حال ببینند که سرگذشت آنها در شرایط نیک و بد زندگیشان از کجا به کجا رسیده است. اینست که

بعد از شکست در جنگ احد خطاب به مسلمانان
و در حقیقت به همه مردم می گوید:

"قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ - هذا بيان للناس و هُدًى و مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ"^۲ «ترجمه: پیش از شما سنت هایی بوده و گذشته است؛ در زمین سیر و سفر کنید و سرانجام منکران را بنگرید که چگونه است - این بیانگر (عبارت ها) برای مردم و راهنما و پند آموز پرهیزکاران است».

ملاحظه می شود همان طوری که خداوند قرآن را کتاب هدایت می داند و می گوید "ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوام"، مطالعه در تاریخ و سیر در زندگی اقوام و استفاده از سنن و قوانینی که در جامعه وجود دارد باعث هدایت می داند

محمد بسته نگار

از مصدق چهره‌های ساختند که وی یک لیبرال ضد مذهب و یک دیکتاتور به تمام معنای باشد. در صورتی که وی یک عمر برای آزادی و دموکراسی مبارزه کرده بود.

که هذا "بیان للناس و هدی للمؤمنین".

مرحوم آیه‌الله طالقانی در پرتوی از قرآن جلد پنجم، در تفسیر این آیه و تبیین آن چنین می‌گوید:

"در همان روز گارها که حوادث و اوضاع اجتماعی را معلول تصادفات می‌پنداشتند و یا خدايان را مستند به اراده قاهر و مستبدانه خدا و یا خدايان می‌پنداشتند، و از سنن و قوانینی که خداوند در میان روابط اجتماع و پدیده‌ها و تحولات آن نهاده ناآگاه بودند، قرآن ارشاد به سنن را برای همه مردم تبیین کرد." ۴ در آن تاریکی‌ها و سکوت تاریخ که جز اشباح بت‌ها و طاغوت‌ها و ابوالهول‌ها و هرم‌ها و قبرهای آنان چیزی به چشم نمی‌آمد، پرتو قرآن بود که آن آفاق را شکافت و چشم‌ها را به‌درون تاریخ باز کرد و تاریخ را به‌زبان آورد تا تبیین کند و آگاهی و پند دهد: "هذا بیان للناس و هدی و مؤعظة للمؤمنین". ۵

به پیروی از این آیات امام علی (ع) نیز در سفارشاتی که به‌فرزندش می‌نماید، می‌گوید برو در زمین سیر کن و تاریخ را مطالعه کن تا از آفات و شبهات در امان باشی:

"دلت را با اندرز نیکو زنده کن... و به‌اخبار گذشتگان (چگونگی سرگذشتشان) آشنا کرده و آنچه که بر سر پیشینیان آمده است به یادش آور، در دیار و آثار ویران‌رنگان، گردش کن و ببیندیش که آنها چه کردند؟ از کجا به کجا کوچ کرده و در کجا فرود آمدند؟... و اگر نفس تو از پذیرفتن سرباز زند و خواهد چنانکه آنان دانستند بداند، پس تلاش کن تا در خواست‌های تو از روی درک و آگاهی (و طلب فهم و تحصیل علم و دانایی) باشد نه آنکه به شبهات روی آوری و از دشمنی‌ها کمک‌گیری". ۷

بعد امام‌علیه‌السلام می‌گوید من که در گذشته زندگی نکرده‌ام و از اوضاع آنان آگاه نبوده‌ام ولی آن قدر تاریخ گذشتگان را مورد مطالعه و بررسی قرار دادم و در دیار یا سراهای آنان فرود آمدم تا از اوضاع و احوال آنها آگاه شدم و سرانجام نیک و بدزندگیشان را دریافتم. اکنون نتیجه این مطالعات را برای تو بازگو می‌کنم:

"... درست است که من به اندازه پیشینیان عمر نکرده‌ام، اما در کردار آنها نظر افکندم و در اخبارشان اندیشیدم و در آثارشان سیر کردم که گویا یکی از آنان شده‌ام. بلکه با مطالعه تاریخ آنان گویا از اول تا پایان عمرشان با آنان بوده‌ام. پس قسمت‌های روشن و شیرین زندگی آنان را از دوران تیرگی شناختم، و زندگانی سودمند آنان را با دوران زینبارش شناسایی کردم، سپس از هر چیز مهم و ارزشمند آن را و از هر حادثه‌ای زیبا و شیرین برگزیدم و ناشناخته‌های آنان را دور کردم؛ پس آن گونه که پدری مهربان، نیکی‌ها را برای فرزندش می‌پسندد، من نیز بر آن شدم تو را با خوبی‌ها تربیت کنم...". ۸

اما سیر در تاریخ ضمن همه حسن‌هایی که دارد یک عیبی هم دارد. چون اغلب تاریخ‌ها توسط گروه خاصی به‌رشته تحریر در می‌آید، در هنگام نگارش دست به تحریف زده یا جعلیاتی به آن اضافه می‌کنند و یا آن چنانکه باید حقایق را بازگو نمی‌کنند. چنانکه اگر ما بخواهیم تاریخ دوران پیش از اسلام را مطالعه کنیم باید به نوشته‌های یونانیان، رومیان و یا به‌سنگ نوشته‌هایی که در قرون اخیر مورد بررسی و بازخوانی قرار گرفته است، مراجعه نماییم. همین‌طور درباره تاریخ بعد از اسلام، بخصوص درباره تاریخ معاصر. به‌عنوان نمونه وقتی میرزا تقی خان امیرکبیر به‌امیر ناصرالدین شاه قاجار در حمام فین کاشان رگ دست او را می‌زند و او را به‌شهادت می‌رساند، در تواریخ آن زمان درج شده است که به‌مرض ذات‌الریه در گذشته است. بیانییم جلوتر و در زمان پهلوی‌ها این تاریخ از خطرات تحریف مصون نماند. چنانکه چهره‌ای که از مبارزات مردم ایران و نهضت ملی شدن نفت به‌رهبری شادروان دکتر مصدق ترسیم کردند، یک چهره کاملاً تحریف شده است. از مصدق چهره‌ای ساختند که وی یک لیبرال ضد مذهب و یک دیکتاتور به‌تمام معنا می‌باشد. در صورتی که وی یک عمر برای آزادی و دموکراسی مبارزه کرده بود. به‌همین

جهت وقتی مجله ایران فردا به‌صاحب امتیازی و مدیریت شادروان مهندس عزت‌الله سبحانی توانست امتیاز انتشار بگیرد، در هیأت تحریریه‌ای که به‌وجود آمد مسئولیت سرویس تاریخ آن به‌دوست فقیدمان مرحوم مهندس وحید میرزاده واگذار شد.

مرحوم میرزاده بدون شک یکی از شخصیت‌هایی است که علی‌گونه به‌پیروی از قرآن و سنت علوی که خود را مخاطب آن می‌دانست تاریخ ایران به‌ویژه تاریخ معاصر ایران را مطالعه کرد؛ آنها را مورد بررسی و تحقیق قرار داد و با مراجعه به‌منابع اصیل و دست‌اول و شخصیت‌های برجسته و کسانی که مطالعه عمیقی در تاریخ معاصر ایران داشتند توانست سره را از ناسره تشخیص دهد و الحق که ایشان با جدیتی تمام سعی و تلاش کرد که به‌سهم خود سیمای واقعی نهضت ملی ایران و رهبری آن شادروان دکتر مصدق و راه‌اندیشه او را هم به‌ما و هم به‌نسل جوان معرفی کند. آثاری که با کوشش و مدیریت ایشان منتشر شده، در ذیل به‌چند مورد آن اشاره می‌کنم که مشخص شود چه اقداماتی انجام داده است.

اول: تألیف کتاب «تداوم حیات سیاسی در اختناق». این کتاب از چگونگی تشکیل و مبارزه نهضت مقاومت ملی ایران پس از کودتای ۲۸ مرداد می‌باشد که ایشان می‌روند با افراد باقیمانده از افرادی که در آن دوره نقش داشتند، مصاحبه می‌کنند. روایت‌های اولیه را به‌دست می‌آورد - گرچه کامل نیست - ولی تلاش می‌کند تا سرحد امکان مجموعه‌ای را بدست بدهد که بتواند مورد استفاده نسل‌های بعدی قرار بگیرد. در این مصاحبه با شخصیت‌هایی مانند مهندس سبحانی، دکتر یزدی، شاه‌حسینی، احمدزاده، راضی، پولادی، خرماهی و صادق فیضی انجام شده که واقعاً یک تألیف اثرگذاری است برای آگاهی نسل ما و نسل‌های جوان‌تر از ما.

دوم: دومین کاری که انجام می‌شود - ویژه‌نامه‌ای است که در مورد شادروان دکتر مصدق که پس از تصویب هیأت تحریریه، سردبیری شماره ویژه‌نامه ایران فردا به‌آقای مهندس میرزاده واگذار می‌شود که این ویژه‌نامه مجموعه مقالاتی است از طرف دوستان و صاحب‌نظران که کوشش می‌شود مصدق را آنچنان که هست معرفی کنند، از دموکرات بودن مصدق به‌خصوص در دوران زمامداریش،

از دیانت او، از آزادی خواهی او، از مبارزاتش در دیوان لاهه، از علاقه و ایمان واقعی او به عالمان واقعی دین، رفع شبهات از فراماسون بودنش و ... این مجموعه مقالات ایران فردا به اضافه مقالات دیگری که درباره دکتر مصدق در طول ۸ سال فعالیت ایران فردا نوشته شده بود، به صورت کتاب توسط انتشارات طرح نو منتشر می شود. بعد از این روشنگری ها در پایان دهه هفتاد، اسناد سازمان سیا درباره کودتای ۲۸ مرداد سرنگونی دکتر مصدق منتشر می شود، در این اسناد نشان داده می شود که دستگاه های جاسوسی سیا و اینتلجنت سرویس چگونه تلاش می کردند چهره هایی را انتخاب کنند که به سرنگونی وی منجر شود. اینست که در این اسناد آمده است تا به مردم ایران وانمود کنند مصدق فردی است به شدت دیکتاتور و چهره ای است کاملاً ضد مذهب و ما می بینیم که در روزنامه ها و جرائد آن روز، آن هایی که مخالف مصدق بودند او را فردی دیکتاتور ضد مذهب می نامند و تا می توانستند مرتب در نشریه شان این موضوع را دنبال می کنند. بعد دستگاه های سی آی ای دیدند که نمی توانند به این وسیله مردم ایران را به شورش علیه مصدق به کشانند دست به کودتای نظامی در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ می زنند و به این وسیله دکتر مصدق را سرنگون می نمایند.

سوم: از جمله اقدامات مهندس میرزاده در سرویس تاریخ ایران فردا یک سلسله ویژه نامه های دیگری است که در انتشار آنها مستقیم و یا غیر مستقیم نقش داشته است که به چند تای آن اشاره می شود:

۱. معرفی تاریخ انقلاب ایران در مصاحبه با آقایان معین فر، یزدی، صباغیان، سبحانی و ...
 ۲. ویژه نامه در مورد شادروان فروهرها
 ۳. ویژه نامه در مورد شادروان مهندس بازرگان
 ۴. ویژه نامه در مورد مرحوم آیه الله طالقانی
 ۵. ویژه نامه مجله چشم انداز در مورد شادروان دکتر سبحانی
 ۶. ویژه نامه نشریه ندای جامعه که در کرمانشاه منتشر می شد در مورد شادروان دکتر سبحانی.
 چهارم: در سال های گذشته که مراسم بزرگداشت مهندس بازرگان، دکتر سبحانی، فروهرها برگزار می شد و به همین مناسبت برای این بزرگداشت ها ستادی تشکیل می گردید، ایشان از جمله کسانی بود که از طرف شورای فعالان ملی - مذهبی در این ستادها شرکت می کرد و علاوه بر دادن نظریات مثبت و عملی، فعالانه در چگونگی این مراسم نقش اساسی به عهده داشتند.

پنجم: وقتی در برخی از جرائد توسط برخی اشخاص مقالاتی علیه نهضت ملی ایران و دکتر مصدق و دیگر شخصیت های ملی نوشته می شد، ایشان صاعقه وار بلافاصله بعد از چند روز مقالاتی می نوشت و نظرات آنها را با استدلال رد می نمود.

این اقدامات گوشه ای از کارهای ایشان بود که در حد توان خود بدون اینکه بخواهد از خود چهره ای مشهور بسازد و بدون هیچ گونه چشم داشت و توقعی سعی در روشنگری در معرفی تاریخ معاصر ایران آنچنان که بود، داشت.

وقتی در برخی از جرائد توسط برخی اشخاص مقالاتی علیه نهضت ملی ایران و دکتر مصدق و دیگر شخصیت های ملی نوشته می شد، مرحوم میرزاده صاعقه وار بلافاصله بعد از چند روز مقالاتی می نوشت و نظرات آنها را با استدلال رد می نمود.

ضمن گرمی داشت یاد و خاطره آن مرحوم امید داریم که این روش همچنان ادامه پیدا کرده و در ضمن از خانواده و دوستان وی می خواهیم که کوشش کنند مجموعه نوشته های او در نشریات مختلف جمع آوری شده و به صورت کتابی مدون در یک جامه منتشر بشود.

پی نوشت:

- ۱- متن تصحیح و تکمیل شده سخنرانی به مناسبت شب هفتم در گذشت شادروان مهندس وحید میرزاده.
- ۲- سوره آل عمران - آیات ۱۳۸ و ۱۳۹.
- ۳- سوره اسراء - آیه ۹.
- ۴- پرتوی از قرآن جلد پنجم، سوره آل عمران، ص. ۳۴۶.
- ۵- همان، ص. ۳۴۷.
- ۶- نهج البلاغه - نامه ۳۱ امام علیه السلام با استفاده از ترجمه محمد دشتی، ص. ۳۷۱.
- ۷- همان، ص. ۳۷۳.
- ۸- همان، ص. ۳۷۳.

یادی از مهندس میرزاده

اعظم طالقانی

”لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی...“ در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراه به خوبی آشکار شده (بقره: ۲۵۶)

مهندس وحید میرزاده از فعالان سیاسی و عضو شورای فعالان ملی - مذهبی علاوه بر فعالیت های سیاسی، اجتماعی و مطبوعاتی که (در کنار مرحوم عزت الله سبحانی در نشریه ”ایران فردا“) داشت با توجه به تخصصش در

معماری و رشته عمران، فعالیت های زیادی در این وادی انجام می داد. مردی برخاسته از خطه کرمانشاه که برای منافع جمعی از اهمیت برخوردار بود. در همین راستا نیز با دیدگاه های اقتصادی و امکانات محدودی که داشت برای کمک به اطرافیان از سعی و تلاش فروگذار نمی کرد و با همفکری دوستان ملی - مذهبی برای پیاده کردن

طرح های اقتصادی در قالب مشارکت های جمعی به خصوص در بخش مسکن با توجه به حاشیه سازی ها و سختی های کار برای رفاه آنان قدم بر می داشت و در این راه به دوستان کمک نمود. میل به ارتقاء و پیشرفت اقتصادی به شکل مشارکتی و جمعی از خصوصیات بارز آن مرحوم بود. خدایش رحمت کند و یادش گرمی باد.

در سکوتی بهت آور از میان مارت

حسین شاه اویسی

.....وه چه شیرین است

رنج بردن

جان سپردن

و ندر امید بزرگ خویش، با سرود زندگی بر

لب

جان سپردن.....

ایرانیان سرفراز از دیرباز به تاریخ، چهره‌های مردمی خود توجه داشته‌اند.

ولتر می‌نویسد: "هر جامعه و کشوری که قدر بزرگان، اندیشمندان و خدمتگزاران خود را نداند پایدار نخواهد ماند".

شعر، لطیفه، طنز، کلمات قصار، گفتار بزرگان و حتی مطایبه‌ها فزاینده‌ای هستند که در کوتاه سخن واقعیت‌هایی را بیان میکنند که حجم

دهها کتاب معنا دارد.

اگر اغراق‌ها و تعارف‌های معمول را به سوتی وانهم و بخواهم از این شخصیت مردمی سخن بگویم، شادروان مهندس وحید میرزاده شخصیتی چند وجهی بود. او ابتدا به ملت بزرگ ایران و سپس به قوم کرد و آنگاه به بخش خصوصی و جامعه کارآفرینان و سرانجام به جامعه مهندسان احساس تعلق می‌کرد و خود را و امدا آنها می‌دانست و در جهت آرمان‌های والای آنها صمیمانه گام بر می‌داشت.

شادروان وحید میرزاده بر حرفه مهندسی از این منظر که مروج توسعه پایدار و آبادانی و بشارت‌دهنده رشد اقتصادی کشور است عشق می‌ورزید چه، مهندسان را اطلاع‌داران توسعه پایدار می‌دانست.

او عاشق سرزمین پهناورمان ایران، از کرانه‌های ارس و دامنه‌های زاگرس تا سواحل خلیج فارس بود. به باور من زندیاد مهندس میرزاده روانی را از ارس، سترگی و پایداری را از زاگرس و خروشان‌ی را از دماوند خروشنده نه خاموش و بزرگی و متانت را از پهناوری و ژرفای خلیج فارس گرفته و دل در گرو سربلندی میهن و سر در راه نیل به اهداف

ملی برای ایرانی آباد و سرسبز گذاشته بود. به حرکتهای نیروهای مردمی در کلیه ابعاد سیاسی - اجتماعی باوری تردیدناپذیر و خالص داشت. آرمان‌گرایی سخت‌کوش بوده و باورمندی یکتا پرست که به هیچ قدرتی جز ملت سرفروند نمی‌آورد، مردم‌سالاری را تکریم می‌کرد، شخصیت خود را از طریق حرکت در زمینه‌های گوناگونی که به آنها احساس تعلق داشت تعادل می‌بخشید. در طول زندگی کوتاه خود توانست نام خود را به عنوان شخصیتی ملی - خدمتگزار میهن به ثبت برساند. باید اذعان داشت که تنها اشخاصی که در کوره گداخته تاریخ بیک ملت از ناخالصی‌ها زدوده شده باشند، این شانس را می‌یابند که از چنین احساسات صمیمی برخوردار شوند. مهندس میرزاده از این گذاره تاریخی چه سرفراز گذر کرد.

حافظه تاریخی مردم ایران نام و یاد فرزند خوب خویش مهندس وحید میرزاده را از نسلی به نسل دیگر منتقل خواهد کرد و یادش همواره در سینه مردمان خوب شهر جاوید خواهد بود. روانش شاد، یادش گرمی، صبر همراه یاران و خانواده محترمش به ویژه همسر فداکارش باد.

وحید میرزاده؛ یگانه‌ای در کرمانشاه

جلال جلالی‌زاده

آری اینان در یادلانی
هستند که تحمل مانند
در مرداب‌ها راندارند
و چنان به صفا و صمیمیت
خو گرفته‌اند که با هر گونه
کدورت و تاریکی مخالفند.

سخن گفتن و نوشتن درباره رادمردانی که از جان و مالشان برای رسیدن به رضایت خالق و خدمت به خلق گذشته‌اند، کاری سترگ و دشوار است. اگر انسان هم بتواند در عالم لاابالیات و بی‌خیالی‌ها توسن زبان را رها کند و بی‌مقصد و بی‌نتیجه کلمات را پشت سر هم ردیف کند، بسیار آسان و عادی است. اما کسانی که مجسمه اخلاق، صداقت و درستی‌اند، رانمی‌توان به آسانی در جلو خود نشانند و از ویژگی‌های آنان سخن گفت. این گونه افراد همان انسان‌هایی هستند که شیخ با چراغ، در گرد شهر به دنبال آنان می‌گردد و موفق به یافتن آنان نمی‌شود. زیرا وجود کمیاب آنان که به منزله درهای شاه‌واری هستند، چنان در عالم بی‌اخلاقی امروز نادرند که هزاران کیلومتر مسافت را رفتن و موفق به درک محضر یکی از آنان شدن بزرگترین موفقیت انسان محسوب می‌شود. چنین افرادی به سان خضر می‌مانند که ظلمات نفسانی و مادی را طی کرده و به چشمه‌های نور و معنویت رسیده‌اند و به چنان مقامی دست یافته‌اند که هادی و راهنمای موسی‌ها شده‌اند که سال‌های سال تمرین مبارزه

با فرعون‌ها را کرده‌اند و در این مسیر سخت و دشوار به منابع حکمت دست یافته‌اند و حکیمانه انسان‌ها را به سوی دریای معارف با خود می‌برند و بر ویرانه‌های پیشین بنیانی نو می‌سازند و زورق‌های شکسته از طوفان ستم و تبعیض را بازسازی می‌نمایند. آری اینان در یادلانی هستند که تحمل مانند در مرداب‌ها راندارند و چنان به صفا و صمیمیت خو گرفته‌اند که با هر گونه کدورت و تاریکی مخالفند. اینان صیادان معنویت و شکارچیان معرفت و رهروان حکمتند که عنقاوار چنان در آسمان فکر و اندیشه اوج گرفته‌اند که در نظر گرفتن هر گونه امتیاز مادی یا معنوی را بادیده تحقیر نگاه می‌کنند و خورشیدوار نور و گرم‌سار بر همگان می‌افشانند و کریمانه می‌بخشند و دست‌های نیازمندان را به گرمی می‌فشازند و غبار رنج‌ها و کدورت‌ها را از سیمای به‌استضعاف کشیده‌ها می‌زدایند و مردمان را از دام تحیر می‌رهانند و آنان را به زندگی امیدوار می‌کنند و تلاش می‌کنند تا مرهمی بر دل‌های شکسته دل‌شکستگان بنشانند و آبی بر دل سنگدلان بریزند تا شاید از قساوت

آنان بکاهند و زخم‌های مانده بر تن رنجوران را التیامی ببخشند.

آری چنین افرادی به معنای واقعی رفیقانی هستند که با رفتن و نرفتن خود هر آهنگی را موم می‌نمایند و چراغانی روشنند که با هر پفی خاموش نمی‌شوند و در دمندانی هستند که به آسانی دردها را تشخیص می‌دهند و چنان از منیت خالی شده‌اند که جز ما به ضمیر دیگری نمی‌اندیشند یعنی وحدت در عین کثرتند. در زمانی که درهای امید بر روی همه بسته شده، روزنه‌های امید را می‌گشایند و قاصدانی هستند که همیشه پیام رسان وصال به مقصدند و فانوس به دست غافلان را متنبه می‌سازند تا به آنان نکته‌های اسرار را بگویند و وارد جمع عاشقان سازند و از باده ناب به آنان بچشانند تا در جمع مستان ناگفته‌ها را بر ملا سازند و بیش از این و اهما حفظ شأن و مقام و موقعیت نداشته باشند.

و به حق مهندس میرزاده یکی از شخصیت‌های بود که در جامعه خویش مظلوم و ناشناخته بود به آب و هوا می‌مانست که بارفتنش احساس نیاز بیشتر به او پیدا شد. او چنان در دنیای بزرگی می‌زیست که هرگز خود را به چیزهای بی‌ارزش مشغول نکرد تا ذره‌ای از هیبت و مقام خود را بکاهد که حقا مصداق این دو بیت است:

صاحب دردی به حال دردم نرسد
دل سوخته‌ای به آه سردم نرسد
آواره چنان شدم که در راه طلب
گمنامی من به گردم نرسد
واقعا باید متأسف بود که چرادر با چنین شخصیت بی‌ظنیری آشنا شدم و کمتر از چشمه محبت و فضائلش سیراب شدم. شخصیتی مثال زدنی که ضمن داشتن دغدغه توسعه نیافتگی مناطق کردنشین و نوشتن مقالات و تلاش‌های مستمر در مجامع مختلف برای زدودن غبار محرومیت از چهره این مناطق، دمی از فعالیت باز نمی‌ایستاد؛ که رأی قاطع و محبوبیت مردمی او در کرمانشاهان و نفوذ کلام و جایگاه خانوادگی و مراسم تشییع جنازه و مراسم ترحیم دلیل بر چنین ادعایی بود. تلاش برای حضور فعالان قومی و مذهبی در مراسم‌های مختلف، من جمله حسینیه ارشاد، به خاطر اینکه بتوانند صدای خود را از این تریبون‌ها اعلام کنند یکی از دغدغه‌های ایشان در نزدیک کردن دیدگاه‌ها و اندیشه‌هاست.

او لحظه‌ای از تلاش برای خدمت به ایران نیز غافل نبود و جایگاه او در میان نیروهای ملی و مذهبی و اعتمادی که به ایشان داشتند، دلیل بر

تلاش‌ها و کوشش‌های شبانه‌روزی ایشان در راه استقلال و آزادی و امنیت این ملت بود. هر لحظه‌ای نشستن با او درسی و عبرتی و تجربه‌ای بود، اخلاق حسنه و رفتار جوان‌مردانه و صداقت در گفتار و کردار و تواضع فوق‌العاده‌اش مانند آهن‌ریایی همه را به خود مجذوب ساخته بود. آری در میان همه ایرانیان به ویژه کردها از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود؛ اصلاح‌طلبان کرد به همان اندازه به نظرات و دیدگاه‌های او احترام می‌گذاشتند که ملی‌مذهبی‌ها.

در آخرین باری که بر روی تخت بیمارستان او را ملاقات کردم و بحث مسائل و مشکلات مملکت پیش آمد و نگران دوستان و رفیقان بود. می‌گفت نگران بیماری نیستم؛ بلکه از آن نگرانم که بگویند خود را به تمارض زده‌است. اما ایشان هیچ‌گاه نه اهل تکلف بود و نه اهل تمارض و تجاهل تا از مسؤولیت خود را رها کند؛ بلکه همیشه جوان‌مردانه در انجام مسؤولیت و خدمت پیشرو بود و الگو و نمونه برای دیگران بود. می‌توان گفت در میان سیاستمداران کرمانشاه بعد از دکتر کریم سنجابی سیاستمداری هوشمندتر و مردمی و مصلح‌مانند مهندس میرزاده را نمی‌توان یافت؛ که در عین تلاش برای سازندگی و خدمت صادقانه فکر و مغز و قلمش را برای توسعه همه‌جانبه کشورش به کار گیرد.

در زمان تبلیغات انتخابات ریاست جمهوری که به سندج آمده بود و در یکی از مساجد سخنرانی کرد به خاطر حضور کم مردم من خودم ناراحت بودم و فکر می‌کردم مهندس هم ناراحت شوند که من عذر خواهی کردم. اما دیدم با آن اخلاق ویژه خودش گفتند ما باید وظیفه خودمان را انجام بدهیم کم یا زیاد بودن مهم نیست؛ مردم خودشان می‌فهمند که چه کسانی دلسوز آنان هستند و از آنجا عازم بوکان شد تا در آنجا به ایراد سخن بپردازند من معتقدم که چنین اشخاصی نمی‌میرند و یا مرگ یارای مقابله با آنان را ندارد؛ بلکه این افراد با نام نیکی که پس از خود بر جای می‌گذارند چنان عمرشان طولانی می‌شود که در سیر خورشید و ماه و در جریان تاریخ در دل هر نسل و طبقه‌ای زنده‌اند. مگر می‌شود نام و حید را از دل مردم کرد و یا ایرانی زودد؟ زیرا ایشان نه تنها معمار سازندگی مادی بود، بلکه معمار تفکر در کشوری بود که مردمانش به چنین تفکری نیازمندند. تفکر و اندیشه‌ای که برای انسان ارزش قائل است و به میهنش علاقه‌مند است و به حقوق انسان در کل جهان معتقد است و به تبعیض در بین انبیا بشر به سبب عقیده و مذهب متفاوت، قائل

اصلاح‌طلبان کرد به همان اندازه به نظرات و دیدگاه‌های او احترام می‌گذاشتند که ملی مذهبی‌ها.

می‌توان گفت در میان سیاستمداران کرمانشاه بعد از دکتر کریم سنجابی سیاستمداری هوشمندتر و مردمی و مصلح‌مانند مهندس میرزاده را نمی‌توان یافت؛ که در عین تلاش برای سازندگی و خدمت صادقانه فکر و مغز و قلمش را برای توسعه همه‌جانبه کشورش به کار گیرد.

نیست. میرزاده که وجودش را عشق فرا گرفته بود و شور و شوق قلبش را پوشانده بود تاب تحمل کژروی‌ها را چه به نام دین یا ملت تاب نیاورد و قالب جسم مادیش گنجایش روح بزرگش را نداشت و ناچار به سوی بهشت فراخ‌ابدی پر گشود تا روانش در کنار دیگر بزرگان و مبارزان آرام گیرد و برای همیشه از دست ناملایمات و جور و جفاهای نامردمان آسوده شود. هر چند مرگ حق است و ما هم راضی به قضای الهی اما مرگ نابهنگام مهندس و حید میرزاده در چنین وضعیتی برای همه ایرانیان مصیبتی جبران‌ناپذیر و صدمه‌ای ناگوار بود که جبران‌ناپذیر بود و این زودی‌ها امکان‌پذیر نیست و باید سال‌ها در انتظار ماند تا وحیدی دیگر را مادر فلک بزیاید و چنین ستاره‌ای در آسمان ایران و کردستان بدرخشد.

چون غنچه که نشکفته‌اش از شاخ بچینند دور از وطن خویش به ناکام شکفتیم آری هم ایشان در رسیدن به اهداف ناکام ماند و هم مردمان دیارش از تحقق اهداف دور دستی که برای آنان داشت محروم شدند؛ اما امیدوارم خدای بزرگ با لطف و مرحمتش او را قرین رحمت و مغفرت و به بازماندگان و دوستانش صبر و بردباری عطا کند.

یاد و حید میرزاده در روزهای زندگی در میان چهار دیواری: زنده باد زندگی با عزت

احسان هوشمند

اگر فعالیت‌ها یا تلاشی حتی می‌توانست نفع و سود فردی و اقتصادی قابل ملاحظه‌ای داشته باشد، امادر سر نوشت ایرانیان اثری منفی بر جای بگذارد بی‌گمان میرزاده در برابر آن موضعی منفی داشت.

کرمانشاهان همواره یکی از ستون‌های ایران در پرورش نخبگان و شخصیت‌های برجسته در عرصه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی و علمی بوده و هست. فهرست کردن سیاهه نخبگان و فرهیختگان کرمانشاهی خود مبنای آثار پژوهشی قابل ملاحظه‌ای است. یکی از شخصیت‌های فرهنگی و سیاسی معاصر کرمانشاهی زنده یاد مهندس سید محمد و حید میرزاده است.

مهندس میرزاده در دوران زندگی پربار خود و در هر فعالیت و یا تلاشی که در پیش روی داشت، مصالح و منافع ملی را در کانون توجهات خویش قرار داده و به عبارتی یکی از مهمترین ملاک‌ها و میزان‌های سنجش و ارزیابی برایش، نسبت و رابطه آن تلاش یا فعالیت با ایرانی و منافع ملی ایرانیان بود. یعنی اگر فعالیت یا تلاشی حتی می‌توانست نفع و سود فردی و اقتصادی قابل ملاحظه‌ای داشته باشد، امادر سر نوشت ایرانیان اثری منفی بر جای بگذارد بی‌گمان میرزاده در برابر آن موضعی منفی داشت. برای میرزاده فرجام هر تلاش یا فعالیت اقتصادی و سیاسی یا اجتماعی و حتی هنری، گذشته از ارزش‌های متنوع آن، بی‌گمان باید برای ایران و ایرانی

هم موجد خیر و برکتی باشد تا بتوان آن را با ارزیابی مثبت و نمره قبولی پذیرفت. نیک‌بختی همه ایرانیان و پیشرفت و توسعه ایران آرزوی همیشگی میرزاده بود.

زاده شدن و رشد و نمو در خانواده‌ای نامدار در کرمانشاه تأثیری شگرف در تکوین شخصیت وی ایفا کرده بود و البته استعداد‌های فردی و بهره‌گیری از این موهبت خدادادی هم موجب شده بود، تا میرزاده در کنار کسب تجارب ارزنده و بهره‌گیری از الگوی نیکوی تربیتی پدر و مادر، در تلاش‌های درسی و فکری و سیاسی نیز موفقیت‌های زیادی کسب کند. تحصیل و فارغ‌التحصیلی در رشته‌ای فنی و مهندسی هم بر این شخصیت اثرات قابل ملاحظه‌ای بر جای گذاشته بود. نظم و ترتیب قابل ملاحظه همراه با جدیت و جامع‌نگری‌های میرزاده بخشی از این تأثیرات عمیقی بود که دانشگاه بر وی بر جای گذاشته بود. حال و هوای سیاسی کشور در دهه پنجاه خورشیدی و بهره‌گیری از آثار شخصیت‌های مؤثر آن دوران همچون زنده یاد دکتر شریعتی نیز در شکل‌گیری دیگر ابعاد شخصیت میرزاده بسیار مؤثر بود. میرزاده از آن سال‌ها تا واپسین روز زندگی در پی آرمان ایرانی آزاد و آباد بود و این آرمان هیچگاه در کلام یا نوشته‌های وی کمرنگ نشد. وقوع انقلاب و سپس سلسله رویدادهای پس از آن موجب شد تا میرزاده در کنار فعالیت‌های حرفه‌ای و تخصصی و عمرانی آن‌هم با روحیه‌ای مشارکت‌طلبانه، به‌دنیای سیاست‌ورزی آرمان‌گرایانه، آزادخواهانه و ملی‌اندیشانه ورودی جدی داشته باشد.

فعالیت‌های سیاسی میرزاده در سال‌های پس از انقلاب و به‌ویژه تأثیرپذیری‌های او از جنبش مسلمان مبارز در دوران جوانی وی موجب شد تا میرزاده در کرمانشاه پس از انقلاب از این منظر و رویکرد با سیاست دمخور شود. بعدها میرزاده با مهاجرت به تهران به‌دیگر شخصیت‌های سیاسی، ملی‌اندیش، مؤثر و منتقد کشور همچون مرحوم مهندس سحابی نزدیک شد. این نزدیکی ابتدا در انتشار نشریه‌های و سپس در سال‌هایی که مجله منتقد و البته اصلاح‌طلب و پرفروش ایران فردامتشر می‌شد به‌اوج خود می‌رسد. میرزاده در سال‌های فعالیت ایران فردا از ابتدا تا تعطیلی همواره با این مجله و مرحوم مهندس سحابی همراهی داشت. میرزاده در دو دهه اخیر و به‌ویژه سال‌های پایانی عمر خود به‌شدت با افکار و منش مهندس مهدی بازرگان احساس نزدیکی

می‌کرد. این نزدیکی را در گفتار یا نوشته‌های وی می‌توان دریافت.

میرزاده در انتخابات مجلس ششم در سال ۱۳۷۸ از حوزه شهرستان کرمانشاه خود را نامزد کرد و البته در ابتدای کار صلاحیت وی تأیید شد و در مدتی کوتاه و با حداقل تبلیغات و حداکثر اثربخشی به‌سرعت توانست اعتماد بخش قابل ملاحظه‌ای از مردم را در کرمانشاه کسب کند. طرح شعارهای تازه، رویکرد مدنی و دمکراسی‌خواهانه، اندیشه‌های ملی‌گرایانه و یادآوری نام شخصیت‌هایی چون دکتر مصدق و دکتر سنجایی موجب شد که افکار عمومی کرمانشاهیان میرزاده را پدیده انتخابات مجلس ششم کرمانشاه قلمداد کند... اما در دو روز مانده به انتخابات صلاحیت وی آن‌هم پس از تبلیغات و تأیید پیشین رد شد. این رفتار با میرزاده می‌توانست بازتاب و واکنش‌هایی منفی و شدید در پی داشته باشد، اما ملی‌اندیشی مهندس میرزاده و پایبندی وی به منافع ملی و جان و سرنوشت انسان‌ها و هموطنان و هم‌شهریانش مانع از آن بود که میرزاده بخواند تا از فرصت خلق شده استفاده‌ای ببرد... وی با روش منطقی و حساب‌شده‌ای مردم را دعوت به آرامش کرد و بدین سان عمق پایبندی خود را به آرمان‌هایش به‌تصویر کشید.

در دهه گذشته میرزاده گذشته از حساسیت‌ها و دلمشغولی‌هایی دیرینی که در باب دمکراسی، نسبت دین و دمکراسی، نسبت فعالیت‌هایی که منافع ملی داشت، بر برخی فعالیت‌هایی که تلاش دارند هویت محلی مردم کرد را در مقابل هویت ایرانیان تعریف کنند، نیز بیش از گذشته متمرکز شد. میرزاده هویت کردی را بخشی از هویت فراخ ایرانی می‌دانست و در مقابل این رویکرد تقابلی یعنی رودر و قرار دادن هویت محلی کردها در برابر هویت ملی و ایرانیان موضعی منفی داشت. انتشار برخی نوشته‌ها و بیانیه‌های وی نشانی از این رویکردی است. او هویت کردی را بخشی از هویت دیرپای ایرانی می‌دانست و با نگاهی فرهنگی تلاش برای حفظ همه دستاوردها و خصائص فرهنگ ایرانی و از جمله فرهنگ کردی را تلاشی ملی قلمداد می‌کرد.

در کنار این ویژگی‌های فکری و بینشی، باید به منش میرزاده هم پرداخت. هماهنگی فکر و اندیشه و آرزوها و آرمان‌هایش با منش و روش زندگی فردی و اجتماعی‌اش هم قابل ملاحظه بود. میرزاده به‌لحاظ منشی منضبط،

دقیق، با حوصله، قدرشناس و منصف بود. مشارکت طلب بود و در عین حال مشارکت پذیر هم بود. مسؤولیت پذیری وی هم و صفت ناپذیر بود. در کنار این ویژگی‌های فردی و منشی هم هیچگاه توجه به خانواده و فرزندان و تربیت و نیازهای آنان را قربانی فعالیت‌های اجتماعی‌اش نمی‌کرد. ثمره این تلاش خانوادگی و همراه با یار و همسر محترم مشان، تربیت دو فرزند شایسته و تحصیل کرده است که خوشبختانه گذشته از تحصیلات عالی دانشگاهی، جز نخبگان این جامعه محسوب می‌شوند.

ارتباط و نزدیکی و رفاقت راقم این سطور با مهندس میرزاده یکی از بهترین و ثمر بخش ترین دوران زندگی برایم محسوب می‌شود. در سال‌های اخیر این روابط بیش از گذشته نزدیک شده بود. مشاهده صداقت، واقع بینی، مسؤولیت پذیری، شجاعت، مردمداری و عمق ایران دوستی و آزادی‌میرزاده واقعاً تحسین برانگیز و تأثیر گذار بود. فعالیت سیاسی یا حتی اشتغال در بخش فنی و مهندسی و عمرانی موجب نشده بود تا مهندس میرزاده از مطالعه و بررسی دور شود. به خصوص مطالعه تاریخ معاصر ایران و تحولات دوران ملی شدن صنعت نفت و در سال‌های اخیر بررسی تاریخ سیاسی سده اخیر حوزه‌های قومی و به ویژه حوزه‌های کردنشین بخشی از فعالیت‌های عادی وی بود. انتشار کتاب یا مقاله و یادداشت و انجام مصاحبه و ثبت تاریخ شفاهی و هر فعالیت فرهنگی دیگری که وی در پی می‌گرفت با همین انگیزه‌ها بود. در ماه‌های آخر زندگی‌اش در پی آن بود بازخوانی دوباره‌ای از تاریخ کرمانشاهان در سده اخیر را پی بگیرد. بر همین اساس و با همکاری تعدادی از دوستان برنامه‌ای میان مدت تدوین شد و موضوعاتی برای بررسی و پژوهش نیز تعریف شد. شخصیت‌هایی برای پیشبرد این پروژه هم معرفی و مقرر شد تا در دوره‌ای چند ساله از ابعاد مختلف به تاریخ کرمانشاه نگاهی تازه شود. سهم کرمانشاه در اعتلای فرهنگ ایرانی بازبینی شود و نقش شخصیت‌های و فرهیختگان سیاسی و علمی کرمانشاه در این دوران دوباره تدوین شود. یکی از نخستین گام‌ها در این حوزه هم گفت و گویی بود که با حضور تنی چند از دوستان با دکتر میرجلال‌الدین کزازی استاد بلند آوازه ایرانی و پژوهشگر شهر کرمانشاهی در خصوص زبان پارسی کرمانشاهی صورت گرفت. قرار بود در ادامه برای یکی از نخبگان گمنام تنبور ساز کرمانشاهی هم به همت و

یاری دوستان ویژه نامه‌ای منتشر شود و... اولین علامت بیماری هم در طول حرکت ماهه سوی کرج، محل گفت و گو با استاد کزازی، با در در به مرحوم میرزاده خود را نشان داد.

چند روزی پیش از آخرین ملاقاتم با مهندس میرزاده و همراه وی برای عیادت یکی از شخصیت‌های خوشنام کرمانشاهی که در دوران مبارزات ملی شدن صنعت نفت در کرمانشاه فعالیت‌های زیادی کرده و نقش مهمی ایفا کرده بود و به دلیل روش ملی‌اش رنج‌زندان راهم کشیده بود و روزهای آخر عمرش را طی می‌کرد و به دلیل بیماری به تهران اعزام شده بود، عازم بیمارستان شدم. شب هنگام با مهندس میرزاده عازم دیدار و عیادت این شخصیت نازنین یعنی جناب آقای زرین شدم. هنگامی که به بالین آقای علی زرین رسیدیم با داماد و نوه آقای زرین روبرو شدیم. این دو اذعان داشتند که از عصر همان روز یعنی از حدود ساعت سه و چهار که به بیمارستان رسیده‌اند تا شب متأسفانه آقای زرین در بیهوشی است و هیچ واکنشی به محیط از خود نشان نمی‌دهد. حتی حضور نوه گرانقدر وی که در کشور آمریکا زندگی می‌کند و اینک بر بالین پدر بزرگ حاضر شده بود نتوانسته بود، موجب تغییر این وضعیت شده و بیهوشی روانشاد زرین را به هوشیاری مبدل سازد. با پرستار بخش هم صحبت کردیم؛ گفت بیماری آقای زرین پیشرفت زیادی کرده و دیگر احتمالاً آمیدی نیست. بغض بر گلوئی مانده‌است. بر بالین آقای زرین رفتم و با صدایی همراه با بغض شروع به نجوا و سپس گفت و گویی با صدای بلندتر با آقای زرین کردم. کاملاً بی حرکت بود؛ گفتم آقای زرین جناب آقای مهندس میرزاده همراهم است. از پیش آگاه بودم و می‌دانستم و البته در ملاقات‌های متعدد هم مشاهده کرده بودم که آقای زرین برای مهندس میرزاده احترام زاید الوصفی قائل است. یکی دو بار دیگر با صدایی بلندتر آقای زرین را که در حالت بیهوشی بود خطاب قرار دادم و از حضور آقای میرزاده خبر دادم. به یکباره گویی روح بر بدن بی‌رمق آقای زرین بازگشت. نجوا کرد "آقای میرزاده سلام؛ درود بر شما؛ درود بر یاران صدیق دکتر مصدق". نجوایش با التهاب همراه شد و ادامه داد "من در این شصت سال از آرمان‌های دکتر مصدق فاصله نگرفته‌ام. زندان هم رفته‌ام اما مفتخرم". در ادامه گفت "آقای میرزاده می‌دانید که من با دکتر سنجابی سازمانده‌ام و بسپج و مقابله مردمی کرمانشاهی‌ها را در مقابل دشمنان ایران

در دود دهه‌های پایانی عمر خود به شدت با افکار و منش مهندس مهدی بازرگان احساس نزدیکی می‌کرد.

در ابتدای انقلاب آغاز کردیم؟" نجواها تندتر شده بود؛ پرستار هم بر بالین وی حاضر شد. همگی مات و مبهوت بودیم حتی نزدیکان آقای زرین یعنی داماد و نوه ایشان گفتند این چه سری است؟ آقای زرین از عصر تا این لحظه حتی یکبار هم دهان نگشاده است؟ بی‌درنگ گفتم این عشق است که شخص بیهوش را هم به سخن وامی دارد... متأسفانه آقای زرین در روزهای بعد فوت کرد و بنا بر گردش روزگار نه مهندس میرزاده و نه من هیچ یک، و هر کدام به دلیلی نتوانستیم در مراسم خاکسپاری و ختم وی در کرمانشاه شرکت کنیم. قصد داشتم در چهلمش بخشی از اسناد جدیدی درباره خیزش سی تیر ماه ۱۳۳۱ کرمانشاه و نقش آقای زرین و دیگر نخبگان و حتی مردم عادی کرمانشاه را ارائه کنم که به تازگی یافته بودم؛ اما باز نشدم من این روزها را ناخواسته در شرایط دیگری می‌گذراندم. در آن شرایط و در درون چهار دیواری کوچک و بسته همیشه روشن هم گاه و بیگاه با میرزاده و زرین همراه می‌شدم؛ هر چند که غافل بودم که افزون بر آقای زرین، آقای مهندس میرزاده هم در حال روز دیگری است.

در صبح ۱۷ دی ماه ۱۳۹۱ یعنی سه روز بعد از مصاحبه با جناب کزازی مجدداً با مهندس میرزاده گفت و گویی داشتم از نوشته یکی از دوستان ارجمند در خصوص زبان کردی که در سایت‌ها منتشر شده بود سخت گله‌مند بودم البته این دوست هم در میانه گفت و گو و باد عوت من، به جمع پیوست. با او هم دوستانه صحبت شد و از هر دری سخن بر زبان آمد. بعد از رفتن دوست ارجمند کمی در باره مصاحبه با دکتر کزازی صحبت شد و پس از آن قرار شد تاروژ بعد برنامه‌هایمان را در قرار دیگری بگیریم. اما غافل از اینکه سر نوشت مسیر دیگری گشوده است و این دیدار آخری، مبدل شد به آخرین

**میرزاده هویت کردی
را بخشی از هویت فراه
ایرانی می دانست و در
مقابل این رو بکر د تقابلی
یعنی رود و قرار دادن
هویت محلی کردها
در برابر هویت ملی و
ایرانی‌شان موضعی منفی
داشت.**

**وحید همواره می گفت و
می سرود زنده باد وطن؛
زنده باد آزادی؛ زنده باد
زندگی با عزت!**

دیدارم با آن عزیز. شب هفدهم دی ماه مرا به دنیای دیگری رهنمون شد. حدود چهار ماه بی خبری در میان دیواری به رنگ روشن با روشنائی شبانه روزی لامپ‌ها اما بی ارتباط با فضای بیرون، این روزگار چه بازی‌هایی که با سرنوشت آدمیان در پیش نمی‌گیرد؟ و تنها در یکی از واپسین شب‌ها یا روزهای بی‌خبری از بازی‌های زندگی و قصه تلخ فراق بود که در چهار دیواری و در تماس تلفنی چند دقیقه‌ای از مرگ و حید آگاه شدم... خدا یا مگر می‌شود این بنیان دوستی و برادری با چنین فرجامی روبرو شود؟ مگر می‌شود در آن چهار دیواری همیشه روشن این فراق را تحمل کرد؟ چه باید می‌کردم؟ اگر باورم به منزل و ایستگاه دیگر و بعدی نمی‌بود، اگر امید می‌بودم که فرادها نبود مگر می‌شد در آن چهار دیواری فرو نریخت و تحمل کرد؟ بغض در گلو، اشک همچو باران در چشم و قدم زدن‌ها و قدم زدن‌های مکرر و بی‌حاصل! تلخی این غم برای من شاید دو چندان دیگرانی بود که در روزهای بیماری بر بالین و حید حاضر بودند. او را می‌دیدند و نظاره‌گر گذر ایام بودند. اما من با هزاران برنامه و امید برای کارهای آینده منتظر به سر آمدن این وضعیت ناخواسته بودم که در واپسین روزهای زندگی در آن شرایط در حال سپری شدن بود. خدا یا یعنی برای من دیگر فرصتی، مجالی حتی برای لحظه‌ای نیست

تابنشینم و با وحید هم کلام شوم. مگر صبر آن‌هم در شرایطی چنین سخت شدنی است. روزها و شبان آخر زندگی در آن چهار دیواری را با ناله و اشک گذراندم و اینک گویی گم کرده‌ای دارم که می‌جویم او را! بخشی از وجودم که باور فراقش بسی سخت و باور نکردنی...

باری این چنین بود که قصه رفاقت و همراهی با وحید گرامی و ارجمند به فراقی ابدی مبدل شد. اگر با وحید در داستان مرگ مهندس سبحانی و هاله وهدی صبر را آموخته بودم؛ با او مهندس سبحانی را تا آخر مشایعت کردیم و با وحید شبانه در دفن و کفن هاله گریستیم؛ هدی را هم برای دیداری در سراسر دیگر ترک کردیم؛ در قصه فقدان و حید دیگر آه و رمقی نبود. بی‌آنکه در تشییع باشی؛ بی‌آنکه در ختم باشی؛ بی‌آنکه به خانواده و حید تسکین دهی، یکبار به با مرگ و حید آن‌هم در چند ماه پیش، روبرو می‌شوی... تازه در چه شرایطی و در چه حال و روزی...

قصه سرنوشت بازی خود را کرد. اما اگر وحید را دیگر در این دیار نمی‌توان یافت؛ صدای وحید، عشق او به مردمش و سرنوشتشان، کار خود را کرد. آری و حید با ما است و در کنار ماست. در این شماره و در میان صفحات این مجله هم می‌توان با تمام وجود و حید را حس کرد. وحید همواره می‌گفت و می‌سرود زنده باد وطن؛ زنده باد آزادی؛ زنده باد زندگی با عزت!

همیشه، همه جا بود

سعید درودی

**با توجه به مشکلات اجرایی برای
چاپ احیایه پیشنهاد آقای یوسفی
جلساتی را با مر حوم مهندس
سحابی گذاشتیم که منجر
به انتشار مجله ایران فر دانشد.
چندین جلسه برای انتخاب نام این
نشریه تشکیل شد تا اینک وحید
پیشنهاد نام "ایران فردا" را داد.**

من اولین بار در سال ۱۳۵۸ در ساختمان جنبش مسلمانان مبارز با وحید آشنا شدم و رابطه ما حدود ۳۲ سال یعنی تا زمانی که او را از دست دادیم، بدون وقفه و انقطاع ادامه یافت. هر دوی ما در این دوران نسبتاً طولانی تحولات زیادی را از نظر فکری، فرهنگی، سیاسی و حتی اقتصادی پشت سر گذاشتیم. نظر اتمان مقداری عوض شد، شیوه زندگیمان تا حدودی تغییر کرد و روابطمان مقداری گسترده‌تر شد و شاید به جرأت بتوانم بگویم که هر دوی ما خیلی تغییر کردیم اما خوشبختانه تغییرات ما طوری بود که زیاد از هم دور نشدیم و این یکی از شانس‌های زندگی من بود که یک ریفی داشتم که ۳۲ سال آن هم سال‌هایی پر هیجان و التهاب را با او طی کردم. ریفی که خیلی زود از دستش دادم و حالا که نیست بیشتر احساس خسران می‌کنم که به قول معروف: "شب قدری نصیب شد ولی قدرش ندانستم"

در زمانی که من با وحید آشنا شدم خیلی کم حرف بود، البته بعدها تغییر کرد و در هر محفلی رشته کلام را در دست می‌گرفت و تحلیل می‌کرد و نظر می‌داد. شاید در آن روزها، کم حرفی وحید و پر حرفی من باعث شد که ما مکمل هم بشویم همان‌طور که تحرک بیشتر و حید در سال‌های بعد نیز باعث تکمیل روابط ما می‌شد و تا حدودی کم‌کاری‌های من را جبران می‌کرد. جالب است که علیرغم این تفاوت به دلیل اینکه ما به هر حال حدود ۳۲ سال با هم بودیم بعضی‌ها ما را با هم اشتباه می‌گرفتند. به وحید می‌گفتند آقای درودی و به من آقای میرزاده! من که از این اشتباه و اینکه آقای میرزاده باشم بدم نمی‌آمد چون خیلی کارهای خوب و حید به اسم من تمام می‌شد، اما وحید را نمی‌دانم هر چند که وقتی به او می‌گفتند آقای درودی لیخندی می‌زد!

بعضی‌ها که از نزدیک با وحید رابطه نداشتند

فکر می کردند آدم خشکی است. من هم اوایل که با وحید در جلسات و محافل عمومی آشنا شدم همین احساس را داشتم اما خیلی زود فرصتی دست داد که من و وحید در یک خانه زندگی کنیم و آن وقت بود که فهمیدم چقدر احساساتی و عاطفی است. مسأله این بود که ما هر دو شهرستانی بودیم و در تهران خانه پدری و شخصی نداشتیم. در آن دوران من با علی تنکابنی دوست بسیار خوبم که حدود ۴۰ سال است سابقه رفاقت داریم زندگی می کردم و البته خانه متعلق به علی بود و به من هم جاداده بود و بعد، علی از وحید هم دعوت کرد که با ما زندگی کند و این طور بود که ما سه نفری هم خانه و هم اتاق شدیم. هم اتاقی شدن ما در سال ۱۳۵۸ بود، تا وقتی که یکی یکی از دواچ کردیم و از هم جدا شدیم و به خانه بخت رفتیم. الان که به گذشته فکر می کنم آن دوران یکی از شادترین و بی مسأله ترین دوران زندگی من بوده است. هر وقت به آن دوران فکر می کنم یاد این شعر مرحوم اخوان ثالث می افتم:

ما چون دود ریچه رو به روی هم آگاه زهر بگو مگوی هم

هر روز سلام و پرسش و خنده هر شام قرار صبح آینده

آن دوران هر سه نفر ما ۲۱ ساله بودیم. جوان و جویای نام. نه خستگی می فهمیدیم و نه غم و غصه ای داشتیم. نگرانی ما فقط مسائل عام اجتماعی و سیاسی بود. روزها از این سخنرانی به آن سخنرانی و از این جلسه به آن جلسه می رفتیم. شبها تا صبح بحث سیاسی می کردیم و از کتابهایی که خوانده بودیم و حرفهایی که شنیده بودیم برای هم تعریف می کردیم.

تا پادم نرفته چون بحث در مورد عاطفی بودن وحید شد نقبی بزمن و از سال ۱۳۵۸ بروم به ۲۷ سال بعد. در سال ۱۳۸۵ من دچار بیماری سختی شدم. دو تا عمل سخت و یک دوره طولانی درمان پس از عمل. در این دوران وحید همیشه دور و بر من بود. بعد از عمل که چشم باز کردم در کنار خانواده ام، و وحید را هم دیدم که منتظر بودند تا من به هوش بیایم. در طول مدتی که بیمارستان بودم در اکثر روزها وحید یک بار در ساعت ملاقات و یک بار شب موقع خواب می آمد، یک دفعه می دیدم که در باز شد و وحید آمد تا اتاق، بالای سر من. نمی دانم با سخت گیری بیمارستان و جلوگیری از حضور افراد در ساعت خارج از زمان ملاقات چطور می آمد اما به طور مرتب و همیشه می آمد و چقدر مهربانی می کرد. دوباره برگردیم به سال های قبل. در آن سال ها

من و وحید و سعید رشتیان با خیلی از کسانی که فکر می کردیم می توانیم با آنها کاری بکنیم تماس داشتیم. پیشنهاد می دادیم و پیشنهاد می گرفتیم. در این ملاقات ها جلساتی را با آقای یوسفی اشکوری داشتیم که منجر به انتشار مجله "احیا" شد. مجله ای با رویکرد فکری و فرهنگی و متعلق به دیندارانی که روشنفکر بودند. در مجله احیا، نقش اصلی را آقای یوسفی اشکوری داشتند. ما هم مقاله می نوشتیم اما وحید علاوه بر کار تحریریه در مسائل اجرایی نیز فعال بود. مانند آقای یوسفی اشکوری در عین اینکه در تحریریه نقش داشت اجرائیات مجله را نیز دنبال می کرد.

در تأمین کاغذ، پیگیری مسائل اداری در ارشاد و توزیع و تکثیر مجله نقش داشت ضمن اینکه مقاله می نوشت، مصاحبه انجام می داد و گزارش تهیه می کرد. انتشار مجله احیا خیلی دشوار بود. یکی به دلیل اینکه همه ما بی پول بودیم و تدارکات و اجرائیات مجله خرج داشت و دیگری اینکه برای احیا به عنوان یک نشریه، مجوز صادر نشده بود و برای هر شماره مانند یک کتاب باید از ارشاد مجوز گرفته می شد و همین مسأله باعث شده بود که انتشار احیا نظم مناسبی نداشته باشد. البته الان که دوباره شماره های منتشر شده این مجموعه را مطالعه می کنم، می بینم که در آن زمان و با آن امکانات محدود خیلی کار شده است؛ که البته دست آقای یوسفی اشکوری درد نکند که بنیانگذار بودند و مقالات کلیدی متعلق به ایشان بود و وحید که تقریباً از نظر موثر بودن نفر دوم چه امور محتوایی و چه اجرایی بود و سعید رشتیان که مقالاتش در احیا خیلی پر مایه بود و خیلی هم مورد توجه قرار می گرفت.

با توجه به مشکلات اجرایی برای چاپ احیا به پیشنهاد آقای یوسفی جلساتی را با مرحوم مهندس سحابی گذاشتیم که منجر به انتشار مجله ایران فردا شد. چندین جلسه برای انتخاب نام این نشریه تشکیل شد تا اینکه وحید پیشنهاد نام "ایران فردا" را داد. نام خیلی جذاب و پر محتوایی بود و همه به اتفاق تأیید کردند. ایران فردا ابتدا به صورت جزوه و محدود با عنوان "بحث های بنیادی ملی" منتشر می شد تا اینکه به مرحوم مهندس امتیاز انتشار مجله را دادند و ایران فردا شد یک مجله رسمی که بعدها یکی از پر تیراژ ترین ماهنامه های کشور شد و توانست بدون وقفه و به طور منظم منتشر شود. در ایران فردا سعید رشتیان سردبیر بود و وحید نیز همچنان موثرترین و پر کارترین عضو جمع بود. دبیر سرریس های مختلف نشریه بود، آبونمان نشریه را مدیریت می کرد، مسائل اجرایی

وحید یک فعال سیاسی بود. معتقد به سازماندهی و کار منظم. بیش از ۳۵ سال به طور مستمر در عرصه سیاست فعال بود و مثل همه فعالان سیاسی، فراز و فرودهایی هم داشت اما نکته جالب این بود که هیچ وقت خودش را در یک موقعیت محصور نمی کرد.

راپیگیری می کرد و اگر بخشی مشکل داشت این وحید بود که بلافاصله خلاء ها را پر می کرد. در آن زمان، نامه های زیادی به نشریه می رسید و کسی نبود که به این ها رسیدگی کند. وحید همچنان که همیشه در مقابل هر مسأله و مشکلی احساس مسوولیت می کرد و او طلب شد که به نامه ها پاسخ دهد. چندی نگذشت که وحید توانست با آن نظم و انضباط همیشگی اش انسجامی به بخش نامه ها بدهد به طوری که همه نامه ها با یک نظم خاصی دسته بندی می شد. برای تهیه پاسخ به دبیر سرریس مربوطه داده می شد. پاسخ ها توسط وحید جمع بندی می شد و برای فرستنده ارسال می شد یا در نشریه پاسخ داده می شد. اگر هم دبیر سرریس پاسخ نمی داد یا تأخیر داشت خود وحید پاسخ را تهیه می کرد و با هماهنگی با دبیر سرریس مربوطه پاسخ نامه را نهایی می کردند. جالب است که وحید این کارها را با حفظ مسوولیت هایی که مانند همه داشت یعنی دبیری سرریس و عضو تحریریه انجام می داد. من الان که این کارهای وحید و امید و پشتکارش را در ذهنم مرور می کنم آن هم در شرایطی که مشکلات بود با دشواری فریادون مشیری می افتم که:

با همین دیدگان اشک آلود،
از همین روزن گشوده به دود،
به پرستو به گل به سبزه درود
به شکوفه به صبحدم به نسیم
به بهاری که می رسد از راه
چند روز دیگر به ساز و سرود
واقعاً وحید این طور بود. خیلی امید داشت. همین امید به او کمک می کرد که با هر امکانی ولو محدود اما کمالاتی به نظر نامحدود ایجاد کند. از هر روزنی ولو گشوده به دود، پنجره ای رو به روشنایی و امید باز کند. و این طور بود که اگر مشکلی و سختی احساس می شد آدم به طور ناخود آگاه انتظار داشت که حتماً وحید یک کاری می کند.

وحید همیشه نسبت به تمامیت ارضی و منافع ملی کشور حساس بود و این اواخر حساسیت بیشتری پیدا کرده بود.

یک کار دیگری که وحید در ایران فردا کرد که باقیات صالحاتی بر جای گذاشت ارتباط با شعرا و ادبا بود. ایران فردا یک نشریه سیاسی اقتصادی و اجتماعی بود و طبیعتاً همه کسانی که در ایران فردا جمع شده بودند در همین زمینه‌ها فعال بودند اما از یک طرف هر هفته سیل شعرها و قطعات ادبی بود که برای ایران فردا ارسال می‌شد. معلوم شد که خیلی از خوانندگان ایران فردا ضمن اینکه مثنوی و رویه ایران فردا در مسائل اجتماعی و سیاسی تعقیب می‌کردند طبع و قریحه ادبی هم دارند، شعری می‌سرایند و قطعه‌ای ادبی می‌نویسند. اما مسأله ارتباط برقرار کردن با این مخاطبان روی زمین مانده بود. یک نفر باید همتی می‌کرد و بخش ادبی نشریه را راه می‌انداخت. چه کسی غیر از وحید؟ همه می‌گفتند ما زمینه شعر و شاعری نداریم و البته وحید هم به‌طور تخصصی و آکادمیک نداشت اما فرقی وحید با بقیه این بود که اگر کسی جلو نمی‌آمد و وحید نمی‌گذاشت کار روی زمین بماند. همیشه سر صف بود و آماده خدمت. وحید صفحه ادبی ایران فردا را راه انداخت. با خوانندگان گانی که شعر می‌فرستادند ارتباط برقرار کرد. جلساتی را برای هماهنگی با آنان سازماندهی کرد و بعد از چندی همان‌طور که در کارهایی که وحید حضور داشت پیش‌بینی می‌شد صفحه ادبی ایران فردا جزء صفحات قوی،

منظم و پر خواننده نشریه شد.

وحید یک فعال سیاسی بود. معتقد به سازماندهی و کار منظم. بیش از ۳۵ سال به‌طور مستمر در عرصه سیاست فعال بود و مثل همه فعالان سیاسی، فراز و فرودهایی هم داشت اما نکته جالب این بود که هیچ‌وقت خودش را در یک موقعیت محصور نمی‌کرد. در دانشگاه سخنرانی می‌کرد و به‌خصوص در منطقه کرمانشاه و کردستان که به‌شوخ می‌گفتیم حوزه انتخابیه‌اش است به‌عنوان یک رجل سیاسی، مرجع بسیاری بود و در عین حال اگر کاری را قبول داشت برای پیشبرد آن، در خیابان نشریه می‌رفت، تراکت انتخاباتی پخش می‌کرد و می‌ایستاد و با جوان‌ها بحث می‌کرد. در برنامه‌ریزی برای سخنرانی فعال بود و یک پای سخنرانی بود و همین فردی که سخنران اصلی یک مراسم بود در جلساتی که برای تدارکات و کارهای اجرایی گذاشته می‌شد نیز پای ثابت جلسات بود و مسوولیت اجرایی و تدارکاتی قبول می‌کرد و کارهایی هم که به‌او محول می‌شد رانیز به‌طور کامل انجام می‌داد.

وحید همیشه نسبت به تمامیت ارضی و منافع ملی کشور حساس بود و این اواخر حساسیت بیشتری پیدا کرده بود. با اینکه از نظر مواضع سیاسی به‌برخی مسائل انتقاد داشت اما از بسیاری از کسانی که طرف انتقاد او بودند بیشتر برای تمامیت ارضی ایران دلسوزی می‌کرد. من وقتی مواضع وحید را در مورد استقلال و حفظ تمامیت ارضی و مخالفتش را با سیاسیونی که به تمامیت ارضی توجه نداشتند و یا کسانی که با تجزیه‌طلبان همکاری می‌کردند می‌دیدم و با برخی تلخ‌کامی‌هایش در عرصه سیاسی مقایسه می‌کردم یاد این شعر هوشنگ ابتهاج می‌افتادم

که می‌گوید:

آنکه او امروز در بند شماسست در غم فردای
فرزند شماسست

من بیان خاطراتم را که در واقع بازبینی مقطعی طولانی از زندگی‌م با وحید است همین‌جا تمام می‌کنم چون قرار است مطالب طولانی نشود. به‌هر حال وقتی زری خانم (همسر وحید) از من خواست خاطراتم را از وحید بنویسم اول فکر کردم که با مشغله کاری شاید نتوانم به‌موقع به‌تعهدم عمل کنم اما وقتی شروع کردم به‌نوشتن دیگر این خاطرات که چکیده بیش از ۳۰ سال همزیستی مشترک با وحید است ناخودآگاه و سریع در ذهنم جای گرفت و البته این‌ها همه ابعاد شخصیتی وحید یا همه مواردی که من از وحید می‌دانم نیست اما خواستم برای اینکه طبیعتاً باشد همین‌ها را که هم‌زمان در ذهنم و قلمم جای می‌گیرد بدون اینکه قیلا در موردشان فکری کرده باشم ارائه کنم. نمی‌خواهم این‌ها حالت یک مقاله داشته باشد، همان‌طور که می‌بینید ندارد، نه مقدمه دارد نه مؤخره، نه از خودش محتوایی دارد و نه ظاهری اما امیدوارم یاد کسی را در ذهن خواننده ایجاد کنم که الآن که نیست بیشتر می‌فهمیم که چه شخصیتی بود. شاید هم او هست و ما نیستیم. نمی‌دانم اصلاً می‌توان این‌طور سخن گفت یا نه. شاید این رباعی خیام شرح حال این نوشته باشد که واقعاً آنچه ما فکر می‌کنیم هست در واقع نیست آنچه نیست در واقع هست

چون نیست ز هر چه هست جز باد به‌دست
چون هست به‌هر چه هست نقصان و شکست
انگار که هر چه هست در عالم نیست
پندار که هر چه نیست در عالم هست
یادش به‌خیر که عاش سعیدا و مات سعیدا

نزدیک با او دوست و همراه و همفکر بودم باز هم بخشی از ویژگی‌هایش را نتوانستم درک کنم.

او متفکر بود؛ نواندیش دینی بود؛ فعال سیاسی بود؛ پژوهشگر تاریخ بود؛ روزنامه‌نگار بود؛ یار و یاور محرومین بود؛ فعال اقتصادی و مدبری توانا بود و در دوستی خلوص و صمیمیت بسیار داشت.

من با وحید هم در فعالیت مطبوعاتی‌اش در نشریه ایران فردا، هم در فعالیت‌های سیاسی در شورای فعالان ملی-مذهبی و هم در کارهای اجتماعی و اقتصادی‌اش همراه

برای من صحبت کردن و نوشتن درباره عزیز می‌مثل وحید میرزاده که سالیان سال با او مراد و حشر و نشر داشتیم، بسیار دشوار است. من هم همانند خانوادهاش و پس از گذشت یک سال هنوز باور ندارم که او از این دنیا رفته است.

وحید انسانی چند وجهی بود. بسیاری از خصوصیات و ویژگی‌هایش در دوران کوتاه حیاتش، حتی برای نزدیک‌ترین دوستانش آشکار نشد. دوستان وحید هر کدام با یکی از ابعاد وجود چند بعدی‌اش آشنا تر بودند. من که بیش از بیست سال از

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق

محمود عمرانی

بودم؛ اما در این نوشتار کوتاه در ارتباط با فعالیت‌های اقتصادی و حید نکاتی چند را یاد آور می‌شوم؛ و حید فارغ‌التحصیل رشته عمران از دانشکده پلی‌تکنیک تهران بود و اصلی‌ترین فعالیت اقتصادی‌اش، ساختمان‌سازی بود. او پروژه‌های اقتصادی گوناگونی را در بخش ساختمان‌سازی در خلال پانزده سال اخیر عهده‌دار بود. برای پیشبرد پروژه‌اش از دوستان نزدیکش به عنوان سرمایه‌گذار دعوت می‌کرد؛ به ویژه از کسانی که سرمایه‌های اندک داشتند. سرمایه‌های اندک را در پروژه‌های مختلف به کار می‌گرفت و سعی می‌کرد تا کسانی را که امکان تهیه مسکن ندارند، در یک دوره چند ساله صاحب مسکن کند. بارها شاهد بودم که بسیاری از دوستان و هم‌فکران و نزدیکان او در این ارتباط صاحب مسکن شدند.

بیش از ده پروژه ساختمان‌سازی را در نقاط مختلف تهران آغاز و به پایان برد. ابتدا اگر ملک کلنگی‌ای به او پیشنهاد می‌شد به بررسی و تحلیل اقتصادی آن می‌پرداخت. با دقت زیاد و همانند هر پروژه اقتصادی به تحلیل هزینه‌بفایده آن می‌پرداخت. اگر تشخیص می‌داد که این فعالیت سودآور است، اقدام به جذب سرمایه‌گذار می‌کرد. سرمایه‌گذاران معمولاً کسانی بودند که اعتماد صددرصد به او داشتند، زیرا می‌دانستند که او کاملاً امانت‌دار و صداقت‌محور است.

می‌دانیم که در پروژه‌ها و فعالیت‌های اقتصادی امکان بوجود آمدن مشکلات عدیده هست. امکان از بین رفتن کل سرمایه و یا زیان‌های ناشی از بی‌دقتی در انتخاب پروژه و یا ناتمام ماندن و بلا تکلیف ماندن آن، اما در ارتباط با سرمایه‌گذاری در پروژه‌های و حید، سرمایه‌گذاران اطمینان داشتند که اگر او پروژه‌های را شروع کند، قطعاً آن را به اتمام می‌رساند.

او تلاش می‌کرد از ابتدا هزینه‌ها را کاهش دهد، سعی می‌کرد هم کار لوکس و خوب بسازد و هم با کم‌ترین هزینه پروژه را به اتمام برساند. مصالح مورد نیاز را با بهترین کیفیت و مناسب‌ترین قیمت تهیه می‌کرد.

از هر کس که در فعالیت اقتصادی ساختمان‌سازی مشارکت می‌کرد؛ و کالت

کامل می‌گرفت. سرمایه‌گذار پولش را در اختیار او می‌گذاشت و به او و کالت می‌داد که پس از پایان پروژه، واحدهای ساخته شده را بفروشد و در عین حال هیچ‌گونه نگرانی و دغدغه‌ای از این بابت برای سرمایه‌گذار وجود نداشت؛ چرا که بارها مشاهده کرده بود که و حید واحدها را پس از اتمام به فروش می‌رساند و اصل سرمایه و سود حاصله را به سرمایه‌گذار می‌دهد و یا با توافق او در پروژه دیگری به کار می‌گیرد.

هر کس که با او مشارکت می‌کرد، کوچکترین دغدغه و نگرانی‌ای نداشت. در واقع سرمایه اصلی و حید، صداقت و صحت کارش و اعتمادی بود که دوستانش به او داشتند. از ابتدای تجزیه و تحلیل اقتصادی، خرید ملک، تهیه نقشه و ساخت و ساز تا انتهای پروژه، اخذ پایان کار، تقسیم نامه، صدور سند مالکیت و فروش واحدها و تقسیم سرمایه و سود حاصله، کار با سواس، نظم، دقت و صحت پیگیری می‌کرد. فرمول ساده و روشنی برای مشارکت به کار می‌گرفت و با هر سرمایه‌گذار قراردادی کاملاً دقیق و حقوقی امضاء می‌کرد و به مفاد آن پایبند بود. به یاد ندارم که در پروژه‌ای زیان کرده باشد؛ گرچه نسبت سود در پروژه‌های مختلف و با توجه به شرایط بازار مسکن متفاوت و متغییر بود.

و حید یک مدیر و یک فعال اقتصادی موفق بود. در حالی که برخی از فعالان سیاسی صرفاً درگیر فعالیت‌های سیاسی هستند و ممکن است در عرصه فعالیت‌های دیگر ضعف داشته باشند، اما او هم کار سیاسی می‌کرد، هم کار مطبوعاتی، هم کار فرهنگی و هم کار اقتصادی.

بسیار دست خیر داشت. اهل کمک بود. بعید می‌دانم، نیاز مندی به او مراجعه کرده باشد و از و حید پاسخ منفی گرفته باشد و یا دست خالی برگشته باشد. در همه عرصه‌ها جدی و سختکوش و منظم و منضبط و دقیق بود.

هر گز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
ثبت است در جریده عالم دوام ما
و حید یک عاشق بود؛ عاشق و وطنش،
مردمش، خانواده‌اش، دوستانش و
فعالیت‌های سیاسی و مطبوعاتی و اجتماعی
و اقتصادی‌اش.

روحش شاد و روانش آسوده باد

**در واقع سرمایه اصلی و حید،
صداقت و صحت کارش و
اعتمادی بود که دوستانش
به او داشتند.**

**و حید یک مدیر و یک فعال
اقتصادی موفق بود. در حالی
که برخی از فعالان سیاسی
صرفاً درگیر فعالیت‌های
سیاسی هستند و ممکن
است در عرصه فعالیت‌های
دیگر ضعف داشته باشند،
اما او هم کار سیاسی می‌کرد،
هم کار مطبوعاتی، هم کار
فرهنگی و هم کار اقتصادی.**

به یاد دوست

مینو مر ناضی لنگرودی

**چهره جدی و اغلب
اخم آلود و حید با چشمان
روشن و نگاه مهر با نش
در تضادی دایمی بسر
می بردند. به نظر می رسید
اوزندگی را خیلی جدی تر از
آنچه "جان" اش می نامیم
می گرفت.**

**برای وحید هدف و وسیله
از یک جنس بودند. وحید
این توانمندی را در خودش
ایجاد کرده بود که مجبور
نباشد برای رسیدن
به هدف، استفاده از ابزار
ماهیتا مغایر با هدف را
توجیه کند.**

به یاد دوست
این جهان دریا
زمان چون موج
ما، مانند نقش

لحظه ای مهمان این هستی ده هستی رُبا
در فاصله کوتاه مدت پس از پیروزی انقلاب
تا شروع جنگ تحمیلی با عراق؛ فضای سیاسی -
اجتماعی جامعه به قاعده انقلابی ایران باز و آزاد
می نمود. خودمداری خاص و آشنای ایرانی، ما
را که در توهم آزادی غوطه ور بودیم و امی داشت
مانند همیشه نقص ها و مشکلات را به گردن "قدرت
سیاسی" غریبه ای بیندازیم که گویی همواره بیرون
از وجود ما کمین کرده تادر تهاجمی دشمنانه بر ما
غلبه و غارتان کند. شادمانه فکر می کردیم این
قدرت سر کوبگر و سلطه جوی چند هزار ساله را
برای همیشه سرنگون کرده و خوابی ابدی برایش
رقم زده ایم. غافل از این که منش قدرت پرست
و سلطه جوی جمعی مان تنها برای دقایق کوتاه و
به اندازه چرتی کوتاه ما را به حال خود گذاشت
و ناباورانه دیدیم چه زود با قدرتی پیچیده تر و
گسترده تر از قبل برگشت. در فضای باز سیاسی -
اجتماعی کوتاه مدت آن زمان در اغلب محافل و
اجتماعاتی که در گوشه و کنار شهرها برپا می شد
خیل کثیری از دختران و پسران جوان را می دیدی
که در مدار شور و شیدایی انقلابی سرخوش از
چشیدن طعم خوش آزادی (که بیشتر در نداشتن
آقا بالا سر معنای می شد) در جستجوی مناسبات و
هنجارهای نوین برای جایگزینی نظام فروریخته
استبداد سلطنتی بودند.

با وحید میرزاده که یکی از همین جوانان پر شور
انقلابی بود در جلسات و کلاس های آشنایی با
مبانی فلسفه تاریخ سیاسی ایران در جنبش مسلمانان
مبارز آشنا شدم. وحید نیز همچون دیگر جوانان
انقلابی هم نسل و عصرش تحت تأثیر پیروزی
سریع انقلاب و سرعت اثرات انقلاب بر هستی
اجتماعی مردم اعتماد به نفس حد اعلایی پیدا
کرده بود. به راستی در سال های بعد و طی دوران
سپری شده پس از انقلاب کمتر دیدم جوانانی
که به اندازه جوانان نسل انقلاب اعتماد به نفس
و خودباوری را در حد اعلای داشته باشند. چهره
جدی و اغلب اخم آلود و حید با چشمان روشن و
نگاه مهر باننش در تضادی دایمی بسر می بردند.
به نظر می رسید او زندگی را خیلی جدی تر از آنچه
"جان" اش می نامیم می گرفت. البته این هم ویژگی
دیگر و خاص جوانان نسل انقلاب بود. آنها باور
داشتند که وظیفه یک انقلابی این است که با
ویرانگری هولناک "جان" خویش، "زندگی"

دیگران را از اسارت نظم و هنجارهای کهنه رها
کند و نجات دهد و یا بهبود بخشد. آنها ارزش
"جان" انقلابیشان را در "بی جانی" می یافتند. من
با وجودی که زنی از نسل انقلابم در حضور چنین
انقلابیون از جان گذشته ای دچار هراس می شدم.
به تدریج که گیسوانم را در آسیاب زندگی سپید
کردم فهمیدم در پس چهره های جدی و اخم آلود
مردان و رفتارهای خشونت بار آنان، ترسی تدافعی
یا روحی لطیف لانه دارد. مردان باز دزدن نقابی
از جدیت و کشیدن پوسته ای سخت بر جان و
احساس خویش سعی می کنند، ترس و لطافت را
که در فرهنگ عامه صفاتی زنا نه قلمداد می شود
را پنهان کنند و هم چنان که عامه می پسندد، مرد
باشند. وحید هم سخت پوست بود. البته به مرور
بسیاری از مردان انقلابی ایرانی از این نحوه تفکر و
رفتار درباره خود دست برداشتند و خود را هم چنان
که بودند، پذیرا شدند. امروز که دوران انقلاب
سپری شده و همه جا صحبت از اصلاح و ملایمت
و نرمش است، چنین از جان گذشته گی هایی را نقد
و خشونت بار توصیف می کنند و به آن خشونت
انقلابی یا خشونت فرانسوایی می گویند. به قول والتر
بنیامین فیلسوف معاصر: خشونت انقلابی چنان فرا
انسانی است که نه می تواند قانون وضع کند و نه
می تواند قانونی را حفظ کند! او تنها می تواند قانون
را براندازد. هم از این روست که هویت انقلابی
هویتی مبهم و ابهام برانگیز است. از این رو برای در
انداختن نظم و نظام جایگزین انقلابیون دست به کار
شدند. به همان اندازه که پیروزی انقلاب سریع و
غیرمنتظره بود به همان سرعت هم نهضت انقلابی
تبدیل به نظام حکومتی شد و انقلابیون در روز
تبدیل به دولتمردان و قدرتمندان نظام و حکومت
جایگزین شدند و اختلافات و سرکوب ها بالا
گرفت و فضای سیاسی - اجتماعی محدود شد
... سال ها گذشت تادر شورای فعالان نیروهای
ملی - مذهبی دوباره با وحید میرزاده همکار شدم.
این بار و حید را در هیأت مهندسی عالی مقام،
صاحب سبک و توانمند دیدم که هوشیارانه بدون
این که وارد نظام قدرت شود مانند بسیاری دیگر
از انقلابیون و فسادار به آرمان های خویش بانقد
روش های خشونت بار گذشته به کنش گر پر شور
سیاسی منتقد و اصلاح طلب تبدیل شده است. اما
هنوز هم چهره جدی و اخم آلودش در کشمکش
با چشمان روشن و نگاه مهر باننش بود. اما دیگر در
حضور او دچار هراسی ابهام آلود نمی شدم. گهگاه
به شوخی به او می گفتم: بی خود و بی جهت ژست
عصبانیت نگیری و حرف هایم را تا به آخر بشنوی
و بعد ببینی آیا دوست دارید عصبانی شوید؟ و بعد

چیزی مثل نجوای خنده در سکوت رامی شنیدم و سرم را که بالا می‌کردم می‌دیدم که چهره‌اش از خنده چنان تابان شده که انگاری هیچ وقت با احم آشنا و هم‌نشین نبوده. وحید بهر غم اصلاح طلب شدن هم چنان بخشنده‌ای صادق و با اخلاق و از جان گذشته مانده بود. با کمک‌های مالی و پشتیبانی و حمایت‌های خاموش و به دور از جنجال و کار و تلاش شبانه‌روزی و وحید بود که بسیاری از دوستان او و صاحب‌خانه و کاشانه شدند. برای وحید هدف و وسیله از یک جنس بودند. وحید این توانمندی را در خودش ایجاد کرده بود که مجبور نباشد برای رسیدن به هدف، استفاده از ابزار ماهیتاً مغایر با هدف را توجیه کند. بنابراین اگر چیزی را مغایر با ضوابط اخلاق و شعور انسانی و آرمانی‌اش می‌دید صراحتاً و سریع و بدون ترس از قطع شدن سود حاصل از روابط، ضابطه را بر رابطه داشتن به هر قیمت ترجیح می‌داد. او به راستی این کلام "مانس اشپیر بر" را باور داشت که می‌گفت: «من پیشاپیش روش‌های مبارزه‌ای را که مرا شبیه به دشمن می‌کند، محکوم می‌کنم». از این رو اهل حيله و کمین برای مقابله به مثل در عرصه مبارزات سیاسی-اجتماعی‌اش نبود. به نظر بعد از این که نهضت انقلابی تبدیل به نظام شد و گروه‌های سیاسی تار و مار شدند، برای انقلابیون جوان که بدنه این گروه‌ها را ساخته بودند و وابستگی گروهی‌شان نسبت به گروه و حزب از جنس تعصبات قومی-قبیله‌ای و خاکی خونی بود، فرصتی ایجاد شد تا خود را از زندان جز میست گروهی و کینه‌توزی هر اسنانک انقلابی که زمانی برایشان مقدس بود نجات دهند و به فهم دقیق تراز ابعاد گسترده زندگی انسان بیندیشند. اسلامی شدن انقلاب هم باعث شده بود که جوانان انقلابی مسلمان سعی کنند هر چه بیشتر از هستی سبک جوانی‌شان که با خنده‌های سرخوشانه و خلاقیت‌های هنری و رقص و موسیقی تعریف می‌شد فاصله بگیرند و زودتر پیر شوند. یک چنین زندگی حتی برای در ستکارترین انسان نهایتاً طاقت فرسا و پوچ می‌شود. همه مانیک می‌دانیم حالات عصبانیت و بد خلقی‌های انفجاری، از علایم پرهیز کاری‌های مزمن می‌باشند. مثلاً من که بیش از سی سال و وحید را می‌شناختم تا امروز نمی‌دانستم که وحید ساز تنبور را دوست دارد یا اهل شعر و شاعری است؟! خودم را سرزنش می‌کنم که چرا آگاهانه با او از موسیقی و هنر کردستان حرف نزدیم؟! او که به زبان و فرهنگ کردی عشق می‌ورزید و فارسی را با لهجه کرمانشاهی حرف می‌زد. با تمام این اوصاف به گمانم وحید در پنهان‌ترین زاویه و اعماق قلبش

جوانی شوریده و شیدای انقلابی‌اش را پنهان کرده بود و سعی می‌کرد در میان‌سالی چنانکه شایسته و بایسته است عقلانی بیندیشد و بگوید و بنویسد. از این رو برای من معمای بی‌سود که وحید مهربان و عاقل، حجم گسترده عصبانیت‌ها و خشم‌هایش را در کجای جسم و جان نه چندان تنومندش پنهان می‌کند که وقتی می‌بارد چون سیلاب روان می‌شود و از بزرگ و کوچک پروانمی‌کند. البته الآن برایم معما حل شده است؛ او انرژی بی‌پایان خشمش از عدم تحقق آرمان‌هایش را در ساخت و پرداخت سلول‌های اضافی و سپس کلاف کردنشان به صورت تومور سرطانی بکار برد. ۵۳ کلاف را ظرف ۵۳ روز بیماری به هم پیچید؛ تا هر یک کلاف نمادی باشد از یک سال زندگی که بیشتر با شور و شیدایی انقلابی و کمتر با عقلانیت منفعت‌طلبانه اصلاحاتی توأمان گذشت. بیش از سی و چند سال است، وحید میرزاده که ۵۳ سال در این دنیازندگی کرد رامی شناسم. من هم مثل شما باور دارم که وحید در طول عمر نه چندان بلندش کوشید تا انسان را رعایت کند. از پیام زیبای امیر مبنی برای سالروز تولد دوستش فرخ نگهدار وام می‌گیرم. آنجا که می‌گوید: هیچ کس رعایت مطلق نمی‌تواند باشد؛ کوشیدن برای رعایت است که ارزش اساسی دارد.

وحید این کوشش را به شایستگی انجام داد. و اما سخنی با زری همسر دلیند و وحید. زری جانم فکر می‌کنم تو تنها کسی بودی که از پنهان و آشکار و وحید به تمامی باخبر بودی. حتماً می‌دانستی وحید چه بسیار زیاد چهره زیبا و آرام و بی‌نقاب ترا به ویژه مواقعی که آن را با لبخندی نامحسوس به رسم دلدادگی و دلبری می‌آراستی، دوست می‌داشت. پنهانی نگاهت می‌کرد تا لبخندت را بی‌مزاحمت حرف و حدیث اضافی بنوشد. تو چه عاشقانه و مؤمنانه و وحید را دوست می‌داشتی و می‌گذاشتی همان‌طور که می‌خواهد و می‌تواند تو را دوست بدارد. تو شایسته و بایسته خورشیدی بودی که تا آخرین لحظات حضور و وحید در این جهان بر تن و روان و زندگی رفیق مانور و گرما تاباندی. وحید از خوشبختی و سعادت بادوام خود، کنار تو و دختران نازنینش مطمئن بود. زری جانم چقدر زیبا و باشکوه و خانمانه در سکوتی عارفانه که به سکوت شگفت‌انگیز باغ پس از رگباری بهاری می‌مانست، سوگو و وحید را پذیرا شدی. عمیق‌ترین احترام و صمیمانه‌ترین محبت‌هایم را نثار می‌کنم و از خداوند حکیم رحیم تمنا می‌کنم، باغ وجود تو و گل‌های زیبایت مُنا و مینا را تا ابد الابد سبز سبز و سلامت بدارد.

اهل حيله و کمین برای مقابله به مثل در عرصه مبارزات سیاسی- اجتماعی‌اش نبود.

من که بیش از سی سال و وحید را می‌شناختم تا امروز نمی‌دانستم که وحید ساز تنبور را دوست دارد یا اهل شعر و شاعری است؟!

وحید در طول عمر نه چندان بلندش کوشید تا انسان را رعایت کند.

مشاوره دل‌سوز

فیروزه صابر

یک خاطره کوچکی از مهندس میرزاده دارم که خیلی برایم با ارزش است. خاطرم هست در سال ۸۵ مانیکه در پی خرید دفتر کار بودم چندین بار از ایشان خواهش کردم که باز دیدی از محل داشته باشند و نظر کارشناسی خود را اعلام کنند. در یکی از موارد که خیلی علاقمند به آن واحد به ویژه از نظر موقعیت مکانی و منظره و تناسب با نیازهای کاری و قیمت شدم، از ایشان خواهش کردم که به اتفاق از محل دیداری داشته باشیم. قبل از آن هم تلفنی خیلی از این واحد برایشان تعریف کردم و گفتم حتماً ایرادی نخواهید گرفت. اما تا وارد شدیم و قبل از آنکه همه جا را ببینند، صریح و بدون مقدمه گفتند که این جا مناسب نیست! من در کمال تعجب پرسیدم چرا؟ ایشان گفتند چون سقفش استاندارد نیست؛ کوتاه است. من گفتم برای ما مهم نیست؛ چون مزیت‌های زیادی دارد. گفتند همه این مزیت‌ها درست، اما این موضوع اشکال اساسی است و به همین دلیل قیمت کمتر است.

صاحب‌خانه وقتی اصرار مرا برای خرید دید به آقای میرزاده گفت ایشان که خریدارند، شما چرا مصر به بهم زدن معامله هستید؟ آقای میرزاده مجدداً توضیح دادند و گفتند: "ایشان از من نظر کارشناسی خواستند و من باید درست نظر دهم" و رو به من کردند و گفتند که به هیچ وجه قابل خریداری نیست. من ضمن آنکه خیلی دلم می‌خواست که آن‌جا را معامله کنیم، حرف ایشان را پذیرفتم و رفتیم. نکته مهم آن بود که سه مورد را از این برخورد ایشان آموختم:

۱. حساسیت ایشان در حدی بود که گویی برای شخص خودشان می‌خواهند وارد معامله شوند. مشاور خود را جای مشورت گیرنده قرار می‌دهد.

۲. نگاه عمیق کارشناسی و دانش حرفه‌ای زیادی نسبت به موضوع داشتند.

۳. نظر مشورتی خود را فارغ از هر ملاحظه و بدون تحت تأثیر قرار گرفتن از دیگران با صراحت و اطمینان کامل اعلام کردند.

به یاد چشمان آسمانی و حید برای من و مینا

در آبی چشم تو

حمید احراری

در آبی چشم تو آینه تماشایی است!
پروانه جان تو من و مینایی ست
تا زاله چکید از غم بر گونه گل‌هایت
باران سحر گاهان بر لاله صحرایی ست
پروانه غمگینات بر دامن گل خوابید
بر چهره او شبنم، یاد شب سودایی ست*
در سینه شبگیرش غوغاست در این توفان
چون موج سحر خیزی بر ساحل دریایی ست

با کوچ پرستوها از کوچه ما رفتی
در کوی شبانگهان؛ دل‌خانه تنهایی ست
از باغ چکاوک‌ها آواز نمی‌روید
چون خانه گل خالی از نغمه شیدایی ست
از ابری چشمانت مهتاب نمی‌بارد
در هاله خاموشی، شب‌هام چه

شب‌هایی ست؟

باریده دلم هر شب از ابر نگاه تو
در خوابگاه شب‌ها، دیدار تو رؤیایی ست
آزاد و رها بودی؛ بی‌ما و منی رفتی
چون مذهب سرو و گل، آزادی و زیبایی ست
خاموش تراز بر فم در سایه بی‌برگی
باز آ که بهاری تو، یاد تو مسیحایی ست
بامداد ۹۱/۱۰/۲۵

پی‌نوشت:

*سودا: به چند معنا به کار رفته، نخست به معنای سپاهی قهر گون است و دیگری نام بیماری‌ای است که شبانگهان به سراغ بیمار می‌آید. چنان‌که میرمحمد افضل سروده است:
بدرد من چرا نادردمندی مبتلا گردد
نیم‌خواهم تب سودا نصیب دشمنم گردد

برای وحید: دوستی که پدر می‌خواندمش

منا میرزاده

"ابره‌ای همه عالم،
شب و روز در دلم می‌گریند"
در بزن نگاه‌هایی از زندگی، مرز میان خواب و واقعیت برای آدمی رنگ می‌بازد؛ هر لحظه در رنگ می‌کنی که اتفاق پیش‌رویت خواب است یا حقیقت. احساسی که تا تجربه نکرده باشی، درک آن اگر نگویم غیر ممکن، دست کم سخت و دشوار است و وقتی به‌سرت می‌آید، کمترین

پيامدش، عدم اطمینان است. صبح هنگام، به محض آنکه چشم‌هایت را باز می‌کنی، به سرعت اتفاقات را در ذهن مرور می‌کنی تا هر چه زودتر بتوانی با قطعیت هر چه تمام‌تر، مرز میان خواب و واقع را ترسیم کنی. این می‌شود که بیدار شدن از خواب می‌شود سخت‌ترین کار روز؛ به همین دلیل مرتباً به دنبال آنی که این کار را به تعویق اندازی و وقتی مجبور به این کار می‌شود، دردی تمام وجودت را

احاطه می‌کند. دردی مضاعف که از رویارویی مجدد با واقعیت نشأت می‌گیرد؛ دردی که حتی درد اولیه را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد. اما کار به این حد نیز ختم نمی‌شود. این تلاش برای ترسیم مرز میان واقع و خواب، در خواب هم رهایت نمی‌کند؛ حتی در خواب هم مدام در پی آنی که دریایی که آیا این اتفاق واقعا افتاده است. من این درد را برای نخستین بار با فوت نابه هنگام پدرم تجربه کردم. دردی که حجم و وسعت آن، چندین بار بزرگ‌تر از تمام جثه‌ام بود و هست. دردی که هر صبح، وقتی مجدداً به خودت نهیب می‌زنی که به جای افعال حال باید از افعال ماضی برای پدرت استفاده کنی، تا تک تک سلول‌های بدنت رسوخ می‌کند و آرزوی کنی که ای کاش این دور باطل یک جایی به سر آید.

نمی‌دانم که دوست خواندن پدرم، کار درستی است یا نه؛ نمی‌دانم که حق مطلب را ادا می‌کند یا نه؛ اما به زعم من، دوست تنها تعبیری است که نوع رابطه ما را به بهترین وجه توصیف می‌کند. آری و حید برای من، دوستی واقعی بود؛ نه از آن سنخ دوستانی که امروز به قدر تو اتر در اطرافت می‌بینی. دوستی که هیچ‌گاه با تو همگام نمی‌شود؛ بلکه همواره در پشت حرکت می‌کند تا به وقت نیاز حمایت کند. دوستی که ولو اینکه او را نبینی اما حرم گرمای وجودش، انگیزه حرکت می‌شود و توان ادامه دادنت. دوستی که بی‌آنکه بگویند و در بسیاری از مواقع بی‌آنکه

تو بدانی، صبح را به دنبال حل مشکلات و مسائل تو، شب می‌کند. دوستی که از ارائه هیچ‌گونه مشورت به تو کوتاهی نمی‌کند، اما حتی اگر خلاف نظر او عمل کنی باز هم مطمئنی که در عواقب احتمالی تصمیم تو قطعاً نهایت نخواهد گذاشت؛ بی‌آنکه عدم حرف‌شنوی تو را مکرراً یاد آور شود. نیک به یاد دارم که در بچوچه انتخاب رشته تحصیلی‌ام، پدر به شدت با انتخاب رشته حقوق مخالف بود. دلایل قابل تأملی را نیز برای نظر خود ارائه می‌کرد. اما مخالفت او تنها به همان چند روز اولیه محدود شد و پس از آن، وقتی دید که من در تصمیم خود مصمم هستم در طول شش سال آینده حتی یکبار هم به یاد ندارم که ولو اشاره گذرا به این مخالفت خود نموده باشد. این شد که من بر خلاف بسیاری از هم‌نسلانم این شانس را پیدا کردم که در رشته مورد علاقه و انتخاب خود تحصیل کنم.

و حید کوتاه زیست؛ حتی طول بیماری او نیز بیش از ۵۳ روز به طول نینجامید. اما به گونه زیست که میان حرف و عملش فاصله نیفتد؛ و اگر در طول زندگی هیچ چیز دیگر هم از او نیاموخته باشم، همین یک آموزه برایم کافیست که مبادا معلم از سخنی که به زبان می‌آورم، فاصله بگیرد.

”یک آسمان عشق بودی!

و من فقط پدر می‌خواندمت

چه می‌شد اگر امتداد این راه بی‌پایان

تکرار دوباره با تو بودن بود؟!“

**اگر در طول زندگی
هیچ چیز دیگر هم از او
نیاموخته باشم، همین
یک آموزه برایم کافیست
که مبادا معلم از سخنی
که به زبان می‌آورم، فاصله
بگیرد.**

خبر کوتاه‌تر از آنی بود که فکرش را می‌کردیم؛ و حید میرزاده پژوهشگر تاریخ معاصر ایران در گذشت. سنگینی خبر و بهتی که تو را بعد از شنیدن این خبر در بر می‌گیرد اما آنقدر تکان‌دهنده بود که باور خبر را مشکل می‌کرد. پرس و جوها آغاز شد و خبر بعد از ساعتی تایید شد. از قرار مهندس میرزاده بعد از ابتلا به سرطان و با وجود عمل جراحی، دیگر نتوانسته بود این روزگار را تاب آورد و ترک این دیار خاکی کرده بود. تلخی خبر اما همچنان باقی بود، خبری که می‌تواند دریغ و اندوه فراوانی را برای پژوهشگران تاریخ معاصر ایران به دنبال داشته باشد. نمی‌دانم بیماری‌اش باعث شده بود یا شرایط خاص حاکم بر مطبوعات ما که چندی پیش در خواستمان برای یادداشتی کوتاه را دریغ کرده بود. با همان نجابت و فروتنی همیشگی‌اش

از من خواست که از او صرف نظر کنم و انتشار یادداشت از او را به زمانی دیگر موکول نمایم. آنقدر مستدل و منطقی با من صحبت کرد که این بار حرف روی حرف فردی که قرار بود از او یادداشتی بگیرم، نیاوردم و پیش از اصراری دوباره امر او را اجابت کردم. پیش از آن اما مهندس و حید میرزاده با یادداشت‌ها و مطالب تاریخی و تحلیلی خود در مطبوعات و مجله‌های تخصصی، نقش مهمی را در جلوگیری از تحریف‌های تاریخی و ارائه تاریخ معاصر ایران آن‌گونه که واقعا بود و نه آن‌گونه‌ای که برخی دوست دارند بوده باشد، ایفا کرده بود و همواره به عنوان مورخ و پژوهشگری خوشنام و بی‌طرف در مسایل تاریخ معاصر ایران شناخته می‌شد. شخصیت و منش میرزاده در نزد دوستان و همکارانش و شناختی که مورخان و نویسندگان از او نزد خود داشتند ناخودآگاه

نجابت مجبور می‌کند^۱

پژمان موسوی

آدمی را به یاد عبارت "نجابت مجبور می‌کند" می‌انداخت. نجابتی که چه در هنگام بیماری و چه در هنگام شرایط سختی که او بعضاً با آن روبرو بود، همواره در کنارش بود و هیچ‌گاه او را از شرایط اعتدال خارج نکرد؛ اعتدالی که همواره دغدغه اصلی و راهبرش در نگاه به زندگی و تاریخ معاصر ایران بود... یادش گرامی

پی‌نوشت:

۱- چاپ شده در روزنامه‌ی شرق، شنبه ۱۳ اسفند ۱۳۹۰، سال نهم، شماره‌ی پیاپی ۱۴۷۹، شماره ۵۵۵ دوره‌ی جدید، صفحه ۱۲.

وا... که شهر بی تو مرا حبس می شود^۱

روح اله باقر آبادی

**می خواهیم به دوویژگی
مهندس میرزاده اشاره
کنم که در وی مشهود
بود. اول وقت شناسی و
نظم خاص و دیگری میهن
دوستی**

جاده را چون سیل آبی می بینم که بر آن
سوار شده و می روم. گرچه این سیل اشک است
که سرابی سیل گونه در پیش چشمانم به وجود
آورده است. یکی از دوستان زنگ می زند.
می گویم حالم خوب نیست. باز یاد مهندس
بیشتر به خاطر فشار می آورد. سیل اشک طغیان
می کند. یاد دور روز بد می افتم که هاله سحابی
و بعد هدی صابر را از دست دادیم. هر دور روز
را ناباورانه با مهندس تماس گرفتم و هر دو بار
بر حسب عادت پرسیدم "خوبی؟" و صدای
بهت زده اش را شنیدم که "نه". این "نه" چنان
قاطع و از عمق وجود بود که هر دو بار بهت زده تر
گوشی را می گذاشتم.

نام مهندس وحید میرزاده را بارها در
مجلات ایران فردا دیده و مطالبش را خوانده
بودم. بعد از آن هم ماجراهای انتخابات
مجلس ششم و اقبال ویژه و تکرار نشدنی مردم
کرمانشاه به کاندیدایی که بدون تکیه بر پول و
رانت و تنها با تکیه بر صبغه سیاسی و فکری و
تراکت کوچک آبی معروفی که حتی اکنون
نیز به عنوان یادگاری در لابلائی دفتر خاطرات
بعضی از کرمانشاهیان حضور دارد، آنچنان
فضایی رقم زد که شب انتخابات رد صلاحیتش
کردند. شرح ماجراهای انتخابات مجلس ششم
را احتمالاً دوستان دیگری نوشته اند و به همین
خاطر از آن می گذرم. انتخابات مجلس ششم،
اما شروع آشنایی من با مهندس میرزاده نبود.
چه آنکه آن روزها در روستاهای مرزنشین
منطقه سرپل ذهاب به عنوان معلم مشغول
گذراندن دوران خدمت سربازی بودم و در
همین خلوت های بدون لامپ آن منطقه محروم
از برق، کتاب "جامعه شناسی نخبه کشی" علی
رضاقلی والا را خواندم. به اقتضای سن، بسیار
تحت تاثیر آن کتاب قرار گرفته و به خیال خود
می خواستم پروژه آقای رضاقلی والا را تکمیل
کنم. هر چند خوانش نیم بند تاریخ معاصر را نیز
مدیون همین روزگار سرخوشی هستم.

با مرحوم سلیمان کیانی^۲ مشورت کردم و او
برای راهنمایی مهندس میرزاده را به من معرفی
کرد. تماس گرفتم، گرم برخورد کرد با جوان
خامی که حتی به اشتباه فکر می کرد اللهیار صالح
کرمانشاهی است!

به یک هفته نکشید بسته ای پستی به دستم
رسید حاوی ۵۰ صفحه از مقالات ایران فردا
که مهندس زحمت کپی گرفتن و ارسال آنها را
کشیده بود. مفتون شخصیتش شده بودم وقتی
یاد بر خوردهای متفرعانه خود با اهالی ساده

و صمیمی روستای افتادم و نوازش مهربانانه
مهندس را با من جوان خام دست ناآزموده را
به یاد می آوردم افسوس روزگاری را می خورم
که می شد جدای از وسعت مشرب فکری از
خوان معرفت و فتوت او بهره ها برد. سخن به درازا
نکشید، درباره جنبه سیاسی و فکری مهندس
میرزاده، قطعاً بزرگواران صاحب صلاحیتی
هستند که اظهار نظر نمایند و بنده در جایگاهی
نیستم که در این باره حرفی برای گفتن داشته
باشم با این حال می خواهم به دوویژگی مهندس
میرزاده اشاره کنم که در وی مشهود بود. اول
وقت شناسی و نظم خاص و دیگری میهن
دوستی. چند ماه پیش از درگذشت مهندس
میرزاده، بنا بود که ویژه نامه ای با محوریت
کرمانشاه منتشر نمایم و پیشنهاد دهنده و در
واقع لیدر کار مهندس بود ولی با توجه به دوری
مهندس از کرمانشاه و زندگی در تهران، کارها
در کرمانشاه توسط بنده هماهنگ می شد. در
چند مورد بدقولی یا تأخیر در ادای وظیفه داشتم
اما حتی یک مورد هم این کار از سوی مهندس
انجام نشد و اتفاقاً در یک مورد که ۱۳ روز تأخیر
در ارسال نهایی سرفصل های ویژه نامه داشتم،
همان روز به قول خودش جواب کرمانشاهی
به من داد! و علی رغم تراکم کاری و قلت وقت
نگذاشت کار با کندی یا تأخیر مواجه شود. نکته
دیگر همانگونه که بیشتر اشاره کردم به میهن
دوستی مرحوم میرزاده بر می گردد. آن مرحوم
علی رغم تمکن مالی و توانایی خرید خودروی
گران قیمت خارجی، خودروی سمندی داشت
و با آن رفت و آمد می کرد. علتش هم مشخص
بود، می گفت خودرو و ساخت کشور خودمان
است. همان گونه که برای خرید درب و پنجره
ایرانی به اکثر نمایشگاه های مرتبط با صنعت
ساختنمان سر می زد تا این گونه علاقه خود به آب
و خاک ایران را حتی در حرفه و شغل خود نیز
نشان دهد.

مهندس میرزاده زود رفت. ایران فردا
به وجود او و امثال او فراوان نیاز داشته و دارد.
اویی که به تعبیر برخی بزرگواران در اوج پختگی
و نگاه کارشناسی ملی بود و می شد برای توسعه
کرمانشاه و ایران از نگاه و نظر و تجاربش استفاده
برد. حیف که روزگار با ما نامردی کرد تا از
وجودش محروم شویم.

پی نوشت:

۱- گرچه بیشتر تکراری است اما هرچه گشتم نتوانستم
بهرتر از این جمله را برای نشان دادن اندوهم پیدا کنم.
۲- مدیر فقید تحریریه هفته نامه محلی آوای کرمانشاه.

شادروان مهندس وحید میرزاده فعال سیاسی، نویسنده و پژوهشگر تاریخ معاصر ایران تمامی تلاش خود را برای ارتقای فرهنگ و بالا بردن سطح آگاهی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه ایران به کار برد. در حوزه‌ی تاریخ سیاسی معاصر ایران تحقیقات گرانمایی انجام داد و مقالات متعددی منتشر ساخت؛ در مقام یک کنش‌گر سیاسی، عدالت، اخلاق، دموکراسی و آزادی را با هم جستجو می‌کرد؛ او بر این اعتقاد بود که از راه تجزیه و تحلیل درست و واقعی تاریخ معاصر ایران می‌توان به آسیب‌شناسی آرمان‌های مورد نظر مردم دست یافت و برای نیل به این منظور مطالعاتی گسترده انجام داد که حاصل آن مقالات و آثار متعددی است که از ایشان باقی مانده است. جمع‌آوری و تدوین و انتشار مجدد آنها حداقل وظیفه‌ای است که دوستان اهل مطالعه و تحقیق باید در ادامه راه ایشان و به پاس بزرگداشت یاد و خاطره‌اش انجام دهند. او از نظر تشکیلات سیاسی عضو شورای فعالان ملی - مذهبی و از نزدیکان شادروان مهندس عزت‌الله سبحانی مبارز نام‌آشنا انقلاب اسلامی ایران بود و با اتکا به مبانی دینی و اعتقادی و نواندیشی دینی در عرصه سیاست فعالیت می‌نمود. میرزاده یکی از کارگزاران تغییر در کشور ما بود که در راه ایجاد تحول و دگرگونی و افزایش رشد و آگاهی مردم جامعه ایران تلاش‌های بسیاری معمول داشت.

تغییر و تحول و دگرگونی‌هایی که در طول تاریخ در جوامع بشری به وجود آمده است مدیون وجود افراد و اشخاص برجسته‌ای است که در تعبیر جامعه‌شناسی به آنها «کارگزاران تغییر» اطلاق می‌گردد.

کارگزاران تغییر شامل اشخاص، گروه‌ها و انجمن‌هایی می‌شوند که تغییر را وارد می‌کنند، از آن استقبال نموده و یا با آن به مخالفت برمی‌خیزند. اینان کسانی هستند که از قدرت و توانایی بالایی برای تأثیرگذاری بر دگرگونی‌های اجتماعی برخوردار می‌باشند.

عامل تغییر در واقع عنصری است که تغییری را موجب می‌شود یا به وجود می‌آورد که نتیجه‌اش دگرگونی در آداب و رسوم، اخلاق و فرهنگ یک ملت می‌باشد. شرایط تغییر عناصری هستند مناسب یا نامناسب که اثر یا اثرات یک یا چند عامل تغییر را فعال‌تر، کندتر، شدیدتر یا ضعیف‌تر می‌کند.^۱

کارگزاران را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: مبشرین تغییر؛ شامل کسانی می‌شود که فکر تغییر

را وارد می‌کنند ایدئولوگ‌ها، ثورسین‌ها و... مروجین یا مبلغین تغییر؛ اشخاص، گروه‌ها و انجمن‌هایی هستند که ایده‌ای را رواج می‌دهند و یا تبلیغ می‌کنند. آنجنگان و کارگزاران تغییر دو وظیفه را انجام می‌دهند: "به وجود آوردن تغییر و تحول. هدایت کنش‌ها و تحولات ایجاد شده به سوی اهداف مورد نظر".

شیوه‌های تأثیر بر سیاست از سوی هر یک از گروه‌های اجتماعی را می‌توان به دو دسته، مسالمت‌آمیز و غیرمسالمت‌آمیز تقسیم نمود. روش مسالمت‌آمیز به مجموعه‌ای از کنش‌هایی اطلاق می‌گردد که با رعایت حدود قانونی و بعضاً اخلاقی، سعی می‌کند بر روندهای سیاسی اثر بگذارد. در این شیوه، خشونت و خونریزی حذف شده است. روش خشونت‌آمیز، به مجموعه‌ای از کنش‌ها اطلاق می‌گردد که بنا به دلایلی مانند ساختار غیردمکراتیک قدرت و بسته بودن فضاهای مسالمت‌آمیز نقد و اعتراض و یا ساختار توده‌ای جامعه، کنش‌های قهرآمیز و پیکارهای خشونت‌بار شکل می‌گیرد. در این جوامع، تغییرات همواره با درد و رنج‌های فراوانی مواجه می‌شود. گام‌های کوچک اما هزینه‌های بزرگ، خاص این نوع اجتماعات است. در دگرگونی‌های اجتماعی چهار نوع و یا چهار گونه تغییر به وجود می‌آید که عبارتند از:^۲

الف - تغییر مسالمت‌آمیز درون حکومتی یا اصلاحات، ب - تغییر مسالمت‌آمیز برون حکومتی یا جنبش‌های اجتماعی، ج - تغییر غیرمسالمت‌آمیز درون حکومتی یا عملیات مسلحانه، د - تغییر غیرمسالمت‌آمیز برون حکومتی یا کودتا.

تغییرات در سه بعد انجام می‌پذیرد:

تغییر در کارگزاران سیاسی یا حاکمان، تغییر در سیاست‌ها، دستورالعمل‌ها و قوانین، تغییر در بنیان‌ها و تئوری‌هایی که مشروعیت یک نظام بر آنها استوار است.

قرآن کریم در زمینه دگرگونی‌های اجتماعی می‌فرماید که «ان‌الله لا یغیر ما بقوم حتی یرغیروا ما به انفسهم»^۳ خداوند در حالات اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی هیچ امتی تغییر ایجاد نمی‌نماید مگر این که آنان خود با تلاش و کوشش و مجاهده در سر نوشت خویش تحول و دگرگونی ایجاد نمایند.

با اعتقاد عمیق به این اصل مهم اجتماعی مطرح شده در قرآن بود که شادروان مهندس میرزاده علاوه بر حضور فعال در عرصه سیاسی، پژوهشگری و تاریخ سیاسی ایران، کار فرهنگی

کارگزاران تغییر

ابراهیم فتاحی

میرزاده یکی از کارگزاران تغییر در کشور ما بود که در راه ایجاد تحول و دگرگونی و افزایش رشد و آگاهی مردم جامعه ایران تلاش‌های بسیاری معمول داشت.

را مدنظر قرار داده بود و در این زمینه‌ها به تلاش و کوشش پرداخت. مجموعه آثار ایشان در این زمینه "کتاب ادامه حیات سیاسی در اختناق" در ارتباط با نهضت ملی شدن صنعت نفت، مجموعه مطالب منتشر شده در گاهنامه احیاء و مقالات متعدد دیگر می‌باشد که در نشریه ایران فردا و سایر نشریات به چاپ رسیده؛ امید است بشود در یک مجموعه آنها را منتشر نمود.

ایشان با توجه به تأثیر مهم و اساسی کار فرهنگی در دگرگونی‌های اجتماعی و نقشی که در بالا بردن آگاهی و اندیشه مردم دارد، در مقدمه کتاب "ادامه حیات سیاسی در اختناق" به این امر مهم می‌پردازد و به بیان یکی از مشکلات فرهنگی کشور اشاره می‌نماید؛ آن را معلول دو عامل می‌داند: "از جمله مشکلات فرهنگی ما این است که در انتقال تجربیات سیاسی و اجتماعی از نسلی به نسل دیگر همواره دچار نارسایی و کاستی بوده‌ایم".^۴ علت این معضل رادو عامل ذکر می‌نماید: "این معضل فرهنگی - تاریخی از یکسو معلول عدم ابراز و تبادل تجربیات به دلیل شرایط بسته سیاسی - اجتماعی می‌باشد، به نحوی که افراد از طرح سابقه خود به منظور دوری از تعاقبات احتمالی احتراز می‌ورزند، از سوی دیگر تاکنون اهمیت و ضرورت انتقال این تجارب آن چنان که باید و شاید از سوی فعالان گذشته و حال

**اوبه سان مبارز نستوه،
 شادروان مهندس
 سحابی بر این باور بود
 که در کوله پشتی هیچ
 سر باز بیگانه ای برای
 هیچ کشوری آزادی
 به ارمغان آورده نمی شود،
 باید مردم خود به فکر
 چاره درد خویش باشند
 و طرحی نو در اندازند،
 باشیوه مهندسی
 اجتماعی، بدون قیام های
 خونین و سرنگونی
 دولت ها و نظام ها، تحقق
 حاکمیت ملی تبلور عینی
 پیدا کند.**

احساس نشده است و گذشته را تمام شده تلقی می کنند و حال را بدون استمرار گذشته در نظر می گیرند.^۶

مهندس میرزاده بر این باور بود که در عصر جدید اگر چه تغییر با کنسیدی و بعضی اوقات توقف، اما پی در پی تحولاتی برای دستیابی به پیشرفت و رسیدن به جامعه مدنی در ایران به وقوع پیوسته است.^۷ ایشان برای این تغییر و تحولات و دگرگونی ها پنج مرحله را مطرح نموده است که عبارتند از: مرحله اول تحول از دوران قائم مقام و عباس میرزا برای ایجاد ارتش منظم و صنایع اولیه آغاز می شود. مرحله دوم از زمان امیر کبیر به منظور داشتن دانشگاه و کتاب و روزنامه و دانش آموختگان علم جدید. مرحله سوم انقلاب مشروطیت و ایجاد مجلس شورای ملی، قانون اساسی و دادگستری، مرحله چهارم از کودتای ۱۲۹۹ علی رغم دیکتاتوری رضاشاه ایجاد دادگستری، راهسازی، تدوین قوانین دادگستری و ثبتی و راه اندازی صنایع مدنظر قرار گرفت. این اقدامات را بدون جامعه مدنی و اصلاحات اجتماعی را اقداماتی عقیم می دانند. مرحله پنجم تحولات اجتماعی را در ایران با نهضت ملی شدن صنعت نفت به رهبری شادروان دکتر محمد مصدق آغاز می گردد. او

بر این اعتقاد بود که در این نهضت با وجود تلاش برای کوتاه نمودن دست بیگانگان از ایران، ایجاد دمکراسی، آزادی و جلوگیری از استبداد فردی بر سیاست ایران مدنظر دکتر مصدق قرار داشت. کودتای ۲۸ مرداد را برکناری یک هیأت دولت و روی کار آمدن یک جناح نمی دانست؛ بلکه آن را از بین بردن دمکراسی و جامعه مدنی ارزیابی نمود، بر این اعتقاد بود که "این رخداد به مفهوم از میان رفتن نخستین اقدام عملی برای برپایی سامانه دموکراسی در ایران بود. یعنی زیان وارده تنها به یک مقطع زمانی در گذشته محدود نمی شد بلکه این زیان وارده به صورت پیوسته در آینده ایران همواره بروز کرد. نقش کودتا قطع نمودن رگ های حیاتی دموکراسی برای پیکره نیمه جان سیاسی ایران بود. اما این بار هم سر نوشت ایران چنین شد"^۸ و این زیان وارده به طور پیوسته در ایران ادامه دارد.

شادروان مهندس میرزاده در همان مقاله که در سال ۱۳۸۹ به مناسبت ۱۴ اسفند منتشر نمود، در ارتباط با رهبر نهضت ملی ایران نوشت: "دکتر مصدق را می توان به جرأت جلودار مردم سالاری در ایران امروز دانست. رمز محبوبیت مصدق را تنها در ایران دوستی، پاکلی مالی و نحوه مدیریت و آزادمنشی او نمی توان یافت. بلکه شعار و طرح برنامه اصلی سیاسی او که همانا دموکراسی برای ایران است، منبع اصلی جذابیت و پیدا کردن مخاطبان جدید از نسل های بعدی است. یعنی تا هنگامی که درد مزمن جامعه ایرانی با داروی دموکراسی التیام نیابد، تجویز کننده آن داروی حیات بخش، همواره در ذهن بیماران، زنده خواهد بود. هر چند او مردی بود که در سراسر عمر خود، نسبت به اصولی که داشت و فادار ماند و تصدی پست های حکومتی در دولت و یا مجلس و همچنین رنج دوران تبعید و زندان نتوانست او را از اصول خودش برگرداند. دفاع از آزادی و دفاع از استقلال سیاسی و اقتصادی ایران، اصول اساسی مصدق بود."^۹

در مقاله ای پیرامون رخدادهای تیر با عنوان «سی تی در مسیر تاریخ ما» پس از تحلیل علت وقوع این رخ داد، به بیان آرزوی مبارزان ایران زمین برای تحقق گمشده ای به نام «حاکمیت ملی» می پردازد و در این رابطه می نویسد که: "متأسفانه پس از رخدادهای عمیق اجتماعی و سیاسی در سالیان دراز نیم قرن اخیر این سرزمین همچون کودتای بدفرجام بیست و هشت مرداد ۳۲ و انقلاب خونین بهمن ۵۷، هنوز مسأله "حاکمیت مردم" و موانع سر راه آن، به عنوان

شاه بیت مباحثات و مجادلات سیاسی مردم اهل فکر و عمل سیاسی این کهن بوم قرار دارد. هنوز فریاد درد آور مرحوم طالقانی در فروردین پس از پیروزی انقلاب در گوش ها و ضمیر اهالی آن روز طنین انداز است که می گفت "هنوز عده ای می گویند که مردم حق تصدی سر نوشت خود را ندارند". آنگاه می نویسد که ما باید در پی یافتن پاسخ این پرسش باشیم که "عدم تمکین حاکمان در برابر خواست مردم (حتی اگر آن خواست غلط باشد) از کجاش می شود و راه چاره آن در و رای کشمکش های جاری سیاسی در کجا نهفته است و چه تمهیداتی را باید در نظر گرفت تا حاکمیت ملت بر سر نوشت خود محقق گردد و پویندگان این راه سخت و طولانی چه شیوه های مهندسی اجتماعی را طراحی کنند تا بدون قیام های خونین و سرنگونی دولت ها و نظام ها، خواست اکثریت مردم تبلور عینی پیدا کند."^{۱۰}

او به سان مبارز نستوه، شادروان مهندس سحابی بر این باور بود که در کوله پشتی هیچ سر باز بیگانه ای برای هیچ کشوری آزادی به ارمغان آورده نمی شود، باید مردم خود به فکر چاره درد خویش باشند و طرحی نو در اندازند، باشیوه مهندسی اجتماعی، بدون قیام های خونین و سرنگونی دولت ها و نظام ها، تحقق حاکمیت ملی تبلور عینی پیدا کند.

مهندس میرزاده ضمن اعتقاد به نقد و تحلیل مفاخر ملی و شخصیت های تاریخی ایران، اما به شدت با تخریب آنها و محو واقعیت های تاریخی مخالف بود. این خصلت از روحیه حق گوئی و حقیقت خواهی وی نشأت می گرفت. در زمانی که بعضی در نوشته ها یا گفته های خود دکتر مصدق را به بهانه استعفا پش به خاطر عدم موافقت شاه با سپردن پست وزارت جنگ به نخست وزیر، مستبد قلمداد می نمودند، ایشان آزرده خاطر مبادرت به ارائه پاسخ به آنها نمود و در مقاله ای با عنوان "مصدق دمکرات یا مستبد" نوشت: "گوئی در دورانی زندگی می کنیم که ارزش ها تعادل خود را از دست می دهند و هر از گاهی دچار واژگونی شده و تغییر چهره می دهند. برخی از کار کردها و هویت ها که زمانی در قله رفیع ارزش قرار داشته اند به ناگاه در مسیر حقیض قرار می گیرند و حتی تا مرحله یک ضدارزش نزول می کنند. این رخداد، لباس و آرایش ظاهری مو و چهره و سبک موسیقی و نوع زندگی و تحصیلات و نوع دوستی ها و روابط اجتماعی را در نور دیده و امواج خود را به حوزه های فکری و حتی اعتقادی

و بحث‌های روشنفکری هم رسانده است.^{۱۱} ایشان پس از بیان مطلب فوق در مقدمه مقاله خود نوشت: "همانگونه که همگی می‌دانیم علت اصلی قیام سی‌تیر، اختلاف نظر دکتر مصدق باشاه در مورد تصدی مقام وزارت جنگ بود. شاه اصرار داشت همچون گذشته وزیر جنگ و تمام مقامات عالی انتظامی را خود انتخاب کند تا آن مقامات در برابر شخص شاه پاسخگو باشند. البته نکته جالب و شاید طنزآمیز این کار این بود که مقامات نظامی پاسخگویی شخصی بودند که مطابق قانون اساسی خود پاسخگو و مسؤول نبود و می‌بایست سلطنت‌کننده حکومت و می‌دانیم شرط اول حکومت کردن بر اساس موازین دموکراسی، پاسخگو بودن مقامات آن حکومت است. بدیهی بود که بر اساس مشی دموکراتیک دکتر مصدق، این دخالت آشکار خلاف قانون شاه، با مخالفت جدی وی روبرو شود. آیا چنانچه دکتر مصدق در این مورد کوتاه می‌آمد و شرایط شاه را می‌پذیرفت، این سؤال جدی به اصالت دموکراسی خواهی او وارد نبود؟ در آن مقطع حساس، برای پیشبرد پروژه دموکراسی در ایران آیا چاره‌ای جز استعفا برای مصدق باقی مانده بود."^{۱۲}

مرحله ششم از این دگرگونی‌ها، انقلاب خونین بهمن ۱۵۷ ایران بود برای استقرار مردمسالاری، دموکراسی، آزادی، جمهوریت و اسلامیت. ایشان فقر فرهنگی و کمبود آگاهی را از علل انحراف انقلاب می‌دانست و برای ممانعت از این آفت و خدمت به انقلاب گاهنامه‌ای به نام

احیاء" با کمک تعدادی از دوستان و همفکرانش در تهران منتشر نمود که متأسفانه چندان دوام نیافت و از انتشارش ممانعت گردید. با انتشار مجله ایران فردا عضویت در هیأت تحریریه و دبیری سرویس تاریخی آن را برعهده گرفت تا از این طریق به انقلاب و رشد آگاهی و فرهنگی جامعه کمک نماید. ایشان در عین حال از کمک‌های خیریه غافل نبود. او با آنکه در کارهای عمرانی و ساختمانی اشتغال داشت و می‌توانست فارغ از هرگونه دغدغه‌ای به زندگی خود بپردازد، اما هیچگاه به چنین وضعیتی نمی‌اندیشید و همیشه به فکر چگونگی خدمت به جامعه و مردم در راستای تحقق اهدافش بود. سرافراز زیست و سرافراز به پیشگاه خداوند رفت. یادش گرامی و راهش پررهور و باشد.

پی‌نوشت:

- ۱- دانشنامه، عوامل، شرایط و کارگزاران تغییر.
- ۲- عوامل و کارگزاران تغییر، زمانیان.
- ۳- همان.
- ۴- سوره رعد، آیه ۱۱.
- ۵- تداوم حیات سیاسی در اختناق، وحید میرزاده، مقدمه.
- ۶- همان.
- ۷- مصدق جلوه دار دموکراسی، وحید میرزاده.
- ۸- همان.
- ۹- همان.
- ۱۰- سی‌تیر در مسیر تاریخ ما، وحید میرزاده.
- ۱۱- مصدق دمکرات یا مستبد، وحید میرزاده.
- ۱۲- همان.

وحید میرزاده؛ منادی ترویج آگاهی میان شهروندان

بابک معبدی

اما به‌عنوان یک دوست، همشهری، همکار و همفکر از برخوردهای خود با ایشان و آنچه که از او دیدم و البته از نگاه خود می‌نویسم. همانطور که اشاره شد، در تصویری ذهنی اینجانب از او "دوسین" یعنی "ساختمان" و "سیاست" برجسته‌تر است و از قضا در ساختمان هم، آنچه که بسیار گذرا و مختصر از او دیدم،

سخن گفتن از مردی که به‌زعم مرحوم علی زرین^۱ "امیرزاده" بود، چندان آسان نمی‌نماید؛ گفتن از تفکر سیاسی او، جایگاه خانواده اصیل و محترم او در شهر، سوابق حرفه‌ای او در رشته کاری‌اش، کارهای مطبوعاتی و رفتار فردی و ... گذشته از شرایط خانوادگی و محیط پیرامونی او، تلاش وی نیز در تکامل خود در خور توجه است. اصطکاک او با محیط و عملکردهای درست و اشتباه نیز بی‌شک شخصیت او را تراش داد تا به این ترکیب جاافتاده برسد.

"وحید" به‌درستی از آن جمله افراد بود که به‌همه ابعاد زندگی اهمیت می‌داد؛ در حالی که در رشته ساختمان، یک کارشناس خوش سابقه بود؛ در دنیای سیاست هم، فعالیت داشت. درباره ابعاد گوناگون زندگی او، صحبت فراوان است؛

تلاشی در خور در موضوع کنار هم قرار دادن افراد گوناگون در گیر در فرآیند احداث یک بنا بود. آنجا که در شرایط تقریباً سنتی حقوق شرکاء در یک پروژه، با استفاده از فرمول‌های آنچه که در دانشگاه و در درس اقتصاد مهندسی دیده بودیم، توازنی در خور، میان اضلاع سازنده یک پروژه مسکونی ساده برقرار ساخته بود. آن درس

آزادیخواهی که در این دنیای رنگارنگ، بسته به شرایط رنگ‌نباخت و کماکان بر عهد خود وفادار ماند

از نظر او پرداخت کننده
اصلی هزینه تصمیمات
کلان، مردم بودند، که
خودشان بادر نظر داشتن
هزینه‌های فایده‌موضوعی،
در آن خصوص تصمیم
میگیرند.

"اختیاری" رادر دانشگاه گذرانده بودم و کاربرد
عملی فرمول‌های آن، برای من بسیار جالب بود؛
فرمول‌های علمی محاسبه سودی که بانک‌ها هم
هنوز، اجرای انواع سنتی تر آنرا ترجیح می‌دهند.
دوستان دیگری هستند که قطعاً از فاصله‌ای
نزدیک‌تر، فعالیت حرفه‌ای ایشان رادر بخش
عمرانی دیده‌اند و میتوانند تصویری واقعی‌تر از
این موضوع را بنمایند، اما به عنوان شخصی که
در این صنف مشغول بکار هستم و از بخش‌هایی
از مشکلات آن آگاه، نوع برخورد و مواجهه او با
گرفتاری‌های کاری و صبوری وی همیشه جالب
و درس آموز بود.
در بعد اجتماعی و سیاسی، چربیدن وجه ملی بر

وجه قومی و هم‌شهری‌گری او بود. آزادخواهی
که در این دنیای رنگارنگ، بسته به شرایط رنگ
نباخت و کماکان بر عهد خود وفادار ماند. فرزند
راستینی برای کشور و آیین خود که همچون
اسلافش که همیشه، اقتدای به ایشان رادر نظر
داشت، به ایران و ارزش‌های مردمان آن عشق
می‌ورزید. آن مرحوم با فعال‌تر شدن "جریانات
قوم‌گرای کردی" از نیمه‌های دهه ۸۰ خورشیدی،
که به هر صورت سعی در انحصار کنش‌گری
سیاسی و ادعای سخنگویی مردمان کرد زبان را
داشتند، موضع‌گیری کرد. استقلال ایران، چیزی
نبود که پای آن بتوان مماشات و روبری‌بایستی داشت
و به درستی و با حساسیت بسیار، در تعقیب وقایع در
کنار دوستان خود، از جمله برادر گرانقدرمان
احسان هوشمند فعال بود. تلاش در جهت تغییر
خواسته‌های گروهی از فعالان غرب ایران، از
خواسته‌های برجسته شهروندی، به دل‌تنگی‌های
قومی، مذهبی و زبانی او را به "واکنش" واداشت.
در آخرین گفت‌وگوهایمان، از رسیدن عده‌ای
به چنین خواسته‌هایی، یکصد سال پس از مشروطه
و بیش از ۳۰ سال پس از وقوع انقلابی بزرگ در
ایران، تأسف می‌خورد.

قطعاً برجسته‌ترین روزهای فعالیت سیاسی
او، روزهای انتخابات مجلس ششم در کرمانشاه
در اسفند ماه سال ۱۳۷۸ بود. آنجا که جوانی از
فرزندان راه مصدق، در انتخابات مجلس شورای
اسلامی، در واپسین روزها، تأیید و با حضورش
شور عجیبی در فضای شهر حاکم شد. اگر
چه بار د صلاحیت مجدد وی در تنها یک روز

مانده به انتخابات، از حضور او جلوگیری شد،
اما خاطرات آن چند روز پر هیجان، تا همیشه
در خاطر کرمانشاهیان ماند. برای مردمی که در
طول یکصد سال اخیر، بیشترین هزینه‌ها را برای
استقلال و آزادی ایران و ایرانی داده‌اند، تصویر
او در کنار عکس‌های مردان بزرگ و شناخته
شده‌ای، همچون مصدق، بازرگان و دکتر
سنجایی، روزهای پرافتخاری را از گذشته‌های
دور در اذهان تداعی می‌کرد. حمایت اقشار
مختلف مردم، بخصوص طبقه متوسط شهری،
دانشجویان، پیروان آیین یارسان و اهل سنت در
کرمانشاه، در گوشه گوشه شهر، حضور او در
انتخابات راه‌یکی از بزرگ‌ترین نمادهای وحدت
ملی ایرانیان در کرمانشاه تبدیل کرد.

افسوس که دست تقدیر، او رادر میانسانی
از ما گرفت. کارهای ناتمامی در حوزه‌های
تاریخی و اجتماعی، در دست تهیه داشت که امید
است، در فقدان ایشان، توسط دوستان و نزدیکان
ایشان به سرانجام برسد؛ بزرگ‌ترین درس او،
بعنوان یک سیاستمدار ملی، فعال اجتماعی و
روزنامه‌نگار برای اینجانب، تلاش در جهت
ترویج "آگاهی" میان شهروندان با صداقت کامل
بود. او تصمیم مردم رادر سرنوشت خود همیشه
مورد تأکید داشت؛ از نظر او پرداخت کننده
اصلی هزینه تصمیمات کلان، مردم بودند، که
خودشان بادر نظر داشتن هزینه فایده‌موضوعی،
در آن خصوص تصمیم میگیرند. روحش شاد

پی‌نوشت:

۱- از فعالین خوشنام قدیمی ملی در کرمانشاه.

میرزاده از ایمان تا ایران

حمیدرضا صمدی

سال ۷۸ در گیرودار انتخابات مجلس
ششم آنگاه که جامعه دانشجویان و
دانش‌آموختگان کرمانشاهی، در پی
یافتن نامزدهای مناسبی برای فهرست
انتخاباتی خویش بود، بازنده یاد مهندس
وحید میرزاده آشنا شدم. در پی گفت‌وگو
و جلسات متعدد، شورای مرکزی ایشان
را مناسب‌ترین فرد از میان نامزدها برای
تصدی نمایندگی مردم تشخیص داد و
پشتیبانی گسترده خویش از او را با تشکیل
ستادهای انتخاباتی و سازماندهی آنان آغاز
کرد. مهندس میرزاده در آن زمان در میان
عوام به گسترده‌گی شناخته شده نبود؛ اما طی

یک هفته تبلیغات گسترده، نام میرزاده با نام
بزرگی چون مصدق چنان عجین شد که هر
که مصدق را می‌شناخت، نام میرزاده هم
برایش آشنا می‌نمود.

چاپ پوسترهای تبلیغاتی زنده یاد که
مزین به عکس مصدق، طالقانی، شریعتی و
بازرگان بود، چنان هیجان و شعفی در بین
مردم کرمانشاه آفرید و توجه‌ها را به سمت
میرزاده سوق داد، که برای هیچکس
باور کردنی نبود فردی کم‌تر شناخته شده،
صرفاً با تکیه بر شخصیت‌های ملی، اینسان
اعتبار برای خویش کسب کند و مورد اقبال
قرار گیرد. من هنوز هم نمی‌دانم توده مردم

چگونه صداقت میرزاده را به باور نشسته بودند که اینگونه در مدت کوتاهی او را باور کردند و به او دل بستند؛ زیرا بودند کسانی که با شعارهایی پرطمطراق تر و خواستنی تر از سوی مردم کوشیدند اما مردم توجهی نکردند. آخرین ساعات تبلیغات انتخاباتی مجلس ششم شهر کرمانشاه به راستی به تسخیر پوستره‌های تبلیغاتی میرزاده و عکس مصدق و سایر بزرگان موسوم به ملی-مذهبی در آمد. همه جا پوستر میرزاده و عکس مصدق دست به دست می‌گشت و خودجوش بر سر هر کوی و برزن در اهتزاز بود. من خود روز چهارشنبه که در روستاهای اطراف شهر می‌گشتم، باورم نمی‌شد در دورافتاده‌ترین روستاها نیز روستائیان با پوسترهایی از میرزاده و مصدق به استقبالمان بیایند. واقعاً باور کردنی نبود که پیش از آن و نه بعد از آن، من چنین هیجان و استقبالی را در بین مردم نه دیده بودم و نه دیگر دیدم.

آخرین روزهای تبلیغات مراجع مختلف از میرزاده خواستند انصراف دهد و مرتب از ما هم می‌خواستند که او را راضی به انصراف کنیم. آنها می‌گفتند دستور است به هر شکل ممکن از حضور او در عرصه انتخابات به عنوان نامزد، جلوگیری شود. این در حالی بود که میرزاده تمامی مراحل تأیید صلاحیت را پشت سر گذاشته و تأیید شده بود. حتی برای انصراف پیشنهاد مبلغ کلانی داده شد (البته بعدها گفتند چون ما خارج از موعد قانونی شمارارد صلاحیت کرده‌ایم و شما متحمل هزینه‌های تبلیغاتی شده‌اید این پیشنهاد برای جبران ضرر و زیان شماست. البته مبلغ پیشنهادی چندده برابر هزینه‌ای بود که ما کرده بودیم). چند روز آخر را برای فرار از فشارها و راستش به خاطر این که با برخی تماس‌ها و ارتباط‌ها رودر بایستی داشتیم، مجبور شدیم در خانه برخی دوستان مخفی شویم.

به هر حال روز انتخابات روی نام سیدمحمدوحید میرزاده خط کشیدند تا کسی به او رای ندهد. با این وجود روز انتخابات و هنگام شمارش آراء و بعد از اعلام نتایج گزارش‌ها حاکی از آن بود که با این وجود، میرزاده همچنان آرای

باور نکردنی کسب کرده است. این گونه پرونده انتخاباتی شخص سیدمحمدوحید میرزاده بسته شد. اما ارتباط و فعالیت‌های سیاسی اجتماعی او با ما و در کرمانشاه تازه شروع شد و تا پایان زندگی ادامه داشت. فعالیت‌هایی که بی‌شک همه ما و فضای سیاسی، فرهنگی کرمانشاه تا سال‌ها متأثر از آن خواهد بود و بخشی از این فضا نیز مدیون اوست.

و اما وقتی برای اولین بار سیدمحمدوحید میرزاده را دیدم باور نمی‌کردم این شخص تا این حد فروتن، خالص و مؤمن باشد. بعدها به این نتیجه رسیدم که شاید همین پرهیز از تظاهر و ریا و صداقت بود، که انرژی حاصل از آن سبب آن شور و استقبال در توده مردمی شد که فقط صرف چند هفته دورادور با میرزاده آشنا شده بودند و گرنه ممکن نبود هیچ برنامه و یا مدیریت انتخاباتی چنین اقبال عمومی را ایجاد کند. البته در این که شعارهای میرزاده و تکیه بر نام شخصیت‌های محبوب مردم منطقه و عوامل دیگر در این رویداد باور نکردنی سهم بود تردید نیست.

میرزاده بی‌اغراق انسانی و ارسته و مؤمن بود. انسانی که دل در گرو ایران داشت و برای سربلندی و رهانیدن هر خطری از این مرز و بوم و توجه به منافع ملی از هیچ کوششی فرو گزار نمی‌کرد.

من می‌توانم بگویم میرزاده مصداقی کامل از نام گروهی بود که به آن تعلق داشت. دینداریش شخصی و باورهای مذهبی و دینیش در عین استحکام مربوط به خودش بود؛ یعنی در صدد تحمیل آن به دیگران بر نمی‌آمد و اگر در این حوزه تأثیری هم می‌گذاشت که می‌گذاشت، خلوص نیت و کردار او بود. به هیچ عنوان به دینداری تظاهر نمی‌کرد. تمام تلاش خویش را به کار می‌برد تا مناسک و عبادتش را در خلوت و به دور از انظار به انجام برساند. باید مدت‌ها با او بودی تا به میزان تقید مذهبی او پی می‌بردی و می‌دانستی این مرد که شاید ظاهرش این گونه نمی‌نمایاند، چگونه شبانه با خدای خویش راز و نیازی عاشقانه و آگاهانه دارد

و به نماز شب می‌ایستد؟!

با این حال به باور دیگران احترام می‌گذاشت، از اعتقادات خویش گاه مباحثه و دفاع می‌کرد اما از کسی به خاطر باور و یا اعتقاد دینی و مذهبی اش روی بر نمی‌گرداند.

از جهت دیگر او ملی‌گرای و ایرانی دوستی را سرلوحه رفتارها و کوشش‌های سیاسی خویش قرار داده بود. برای زنده یاد میرزاده هیچ چیز به اندازه ایران مهم نبود. او حاضر نبود حتی در مسیر مخالفت و یا حرکت‌های سیاسی به گونه‌ای عمل شود که ذره‌ای آرامش جامعه مخدوش شود یا منافع ملی به خطر بیفتد. او بارها توصیه می‌کرد ایران از همه چیز مهمتر است. در سیاست‌ها و حرکات و برنامه‌های خویش مراقب باشید مبدا هیجانات، منافع، احساسات و یا مخالفت‌ها و حتی دشمنی‌ها، ما را به سمتی سوق دهد که تمامیت ارضی و منافع این کشور زیان ببیند.

او در عین حال که خود را کرد می‌دانست و به کرد بودن خویش افتخار می‌کرد و عضو شورای مرکزی تشکل اصلاح طلبان کرد نیز بود و با جامعه دانشجویان و دانش‌آموختگان کرمانشاهی که دارای گرایشاتی قومی و توجه به زبان و فرهنگ کردی بود، رابطه‌ای تنگاتنگ داشت، اما همیشه انذار می‌داد که مبدا توجه بیش از حد ما به زبان و فرهنگ کردی و قومی موجبات تفرق را فراهم آورد و یا ما را از توجه به ایرانی‌ت دور نگه دارد.

به هر حال فرصتی باید تا از زنده یاد سیدمحمدوحید میرزاده بیشتر بگویم و جامعه را با ایده‌ها و اندیشه‌های او که تلفیقی از وطن‌خواهی، دینداری و هویت‌طلبی بود آشنا کنیم. باشد که چراغ راهی باشد برای دینداران و هویت‌طلبان تاملیت و ملی‌گرایی را دشمن و عامل انحطاط دین و هویت خویش بشمارند.

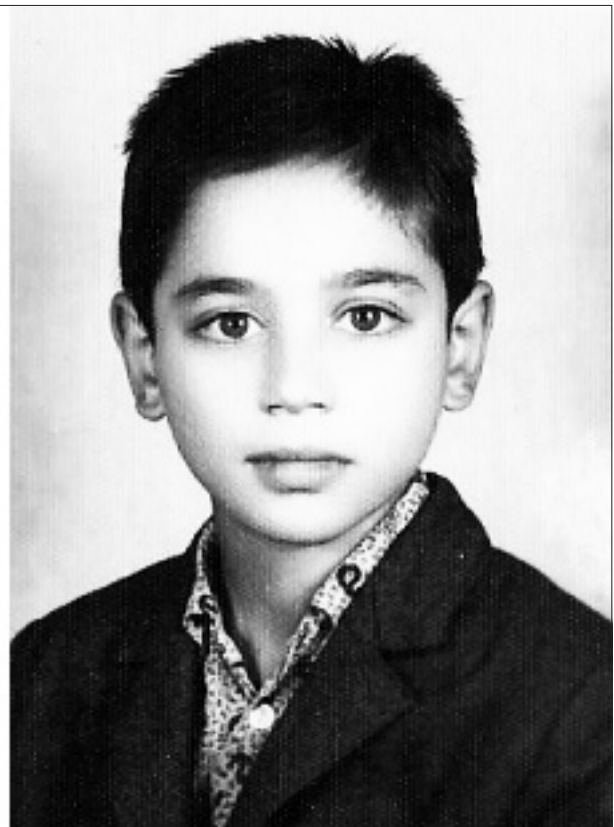
بدون شک نام میرزاده با تاریخ این مرز و بوم و به ویژه مردم کرد و کرمانشاهیان عجین گردیده و همواره زنده باقی خواهد ماند. روحش شاد و راهش پایدار



ارتفاعات البرز؛ از چپ به راست: محسن تنکابنی، وحید میرزاده، علی تنکابنی، سعید رشتیان.



وحید میرزاده در کودکی.



وحید میرزاده در نوجوانی.

اسفند ۱۳۹۱ و فروردین ۱۳۹۲ چشم‌انداز ایران

پد موس طبعا

و ماشین حساب

جلوگیری از خستگی و آرتروز مچ

پد موس طبعا وسیله ای است که هنگام کار با موس کامپیوتر زیر ساعت قرار گرفته و فشارهای وارده به مچ دست را کاهش داده و از بروز آرتروز مچ جلوگیری میکند.

قیمت... / ۱۵۰ ریال

تحويل رایگان درب منزل

تلفن : ۰۲-۳۰۳۰۷۰۵۴۸۸

همراه : ۰۹۱۲ ۸۰۳ ۷۱ ۷۳

بهترین هدیه سال نو



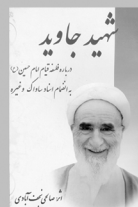
انتشارات امید فردا منتشر کرد

مجموعه ۲۵ سال در ایران چه گذشت؟ (از بزرگان تا خاتمی) – نویسنده: داود علی بابایی
 جلد اول: دولت موقت مهندس مهدی بازرگان – جلد دوم تا چهارم: ریاست جمهوری دکتر ابوالحسن بنی صدر
 جلد پنجم: ریاست جمهوری شهید محمد علی رجایی و آیت الله سید علی خامنه ای
 جلد ششم تا دهم: ریاست جمهوری آیت الله سید علی خامنه ای و نخست وزیری میر حسین موسوی
 جلد یازدهم (درباره وقایع سال ۶۴) منتشر شد

و ۱۴ اثر دیگر



ستارگان از دیدگاه قرآن
 شو ۱۱ اثر دیگر
 نویسنده: آیت الله دکتر محمد صادقی تهرانی



شهید جاوید
 درباره قیام امام حسین (ع)
 و ۷ اثر دیگر
 نویسنده: صالحی نجف آبادی



تهران مخوف
 این اثر که در سال ۱۳۰۴ شمسی ابتدا در مجله ستاره ایران به صورت پاورقی و بعدها به شکل کتاب منتشر گردید، نخستین رمان اجتماعی ایرانی است. مشفق کاظمی رمان خود را با نگاهی به رمان های مدرن غرب نوشت.



معمای اشغال سفارت آمریکا در ایران
 و ۶ اثر دیگر
 نویسنده: جعفر مهدی نیا



فکر در آسمان یا هواپیما تصادف کرد
 کلماتور
 (سبک پرویز شاپور زنده می شود)
 نویسنده: داود علی بابایی



سرار قتل احمد دهقان
 مدیر مجله تهران مصور، نماینده مجلس شورا
 و صاحب تماشاخانه تهران

انتشارات امید فردا، ناشر با سابقه در چاپ و نشر کتابهای تاریخی، سیاسی، ادبی و نواندیشی دینی، آمادگی دارد تا در زمینه چاپ و نشر آثار شما از مرحله حروفچینی تا چاپ (با سرمایه شما) همکاری نماید.

برای خرید بیش از ۵۰ هزار تومان در تهران پیک رایگان و برای شهرستان ها پست رایگان
 حساب جاری: ۰۲۰۹۴۳۳۶۸۴۰۰۰ – شماره کارت: ۵۴۳۲-۳۷۴۹-۶۹۱۷-۶۰۳۷ – بانک صادرات – امید علی بابایی

تلفکس: ۶۶۹۱۷۴۴۹ – ۶۶۹۱۳۵۶۸ – ۰۲۱ خارج از وقت اداری: ۰۹۳۵۷۶۰۸۵۰۳ – ۶۶۹۰۶۷۵۶ – ۰۲۱