

اکرم فرمهینی (مؤمنی) از میان ما رفت

هیچکس را از مرگ گریزی نیست اما پذیرش آن همیشه دشوار بوده است. ✖
و خبر مرگ، به ویژه مرگ در دیار غریب و دور از وطن، از آن
دشوارتر. اکرم فرمهینی، همسر، همسفر و یار و یاور چندین و چند
ساله باقر مؤمنی دیروز چشم بر این دنیا فرو بست و سرانجام به
آرامش ابدی رسید. بعد از این، جای او که عزیز همه ما بود در کنار
باقر مؤمنی و در آن آپارتمان کوچک، تمیز و پرگرما و صفای حاشیه
پاریس خالی است ولی یاد و خاطره او در قلب ما و با ما زنده خواهد
بود. اگر چه می دانیم که واژه ها در برابر مرگ رنگ می بازند و در
شرایطی مشابه از کلام کار چندانی ساخته نیست ولی این غم، غم مشترک
ما است و ما، با دلی دردمند و با مهر و دوستی مراتب اندوه و
همدردی خود را با باقرمؤمنی، انوشه، ناتالی و سایر بازماندگان،
خویشان و دوستان او ابراز می کنیم.

ابراهیم آوخ، رسول آذرنوش، هومن آذرکلاه، یوسف آبخون، بانو
اسکندانی، قادر اسکندانی، مهدی اصلانی، رضا اکرمی، ایران‌دخت
انصاری، پوران انصاری، صبا انصاری، مهرداد ایمانی، بابک امیر
خسروی، یوسف اردلان، نوروز امیدیان، فروغ اردشیری، ناهید اردشیری،
مهران اعظمی، محمد اعظمی، مهرداد با‌اعلی، ارژنگ بامشاد، خسرو
بندری، بهروز بیات، ناصر پاکدامن، نسان پاریس، ژینوس پزشکی، فلور
پزشکی، فریبا ثابت، مریم تارانی، میهن جزنی، ناهید جعفرپور، فلور
جاوید، علی جاوید، سیروس جاویدی، بهروز جهانزاد، حسن جعفری، امیر
جواهری لنگرودی، نگار حاج سید جوادی، لیلیا حاج سید جوادی، فرنگیس
حبیبی، شاهو حسینی، حسن حسام، علی اصغر حاج سید جوادی، ایرج
حیدری، بهروز خلیق، نسیم خاکسار، مهدی خانبا‌با تهرانی، اسماعیل
ختائی، رضا دقتی، حسین دولت آبادی، فخری ذرشگه، محمود راسخ
افشار، ناصر رحمانی نژاد، ناصر رحیم خانی، سهیل رسولی، فرهمند
رکنی، میهن روستا، سعید رهنما، فریده زبرجد، سیامک زند، اسماعیل
زرگرانی، مجید زربخش، ژینا ژیانفر، رضا سپید رودی، اکبر سوری،
نرگس سرائی، نسرین سلمان مظفر، اکبر سیف، اسد سیف، بهمن
سیاوشان، محمد رضا شالگونی، حماد شیبانی، شهلا شفیق، علی شاهنده،
خسرو شاکری، فرزانه ضیافتی، جمشید طاهری پور، فرزانه عطینی،
ابوالحسن عظیمی، نادر عصاره، ثریا علیمحمدی، هبت غفاری، مهدی

فتاپور، کامبیز فروعی، ناصر فرداد، علی اصغر فرداد، احمد فرهادی، ملیحه فرهنگ، مسعود فتحی، یدی قربانی، پرویز قلیچ خانی، شهرام قنبری، ناصر قاضی زاده، قدسی قاضی نور، جواد قدسی، کیان کاتوزیان، صادق کارگر، بهزاد کریمی، علی کریمی، مقصود کاسبی، حجت کسرائیان، هوشنگ کشاورز صدر، زریون کشاورز صدر، علی کشتگر، رئوف کعبی، اکرم کوهساری، بهزاد لادین، شهاب لبیب، روبن مارکاریان، علی مختاری، مصطفی مدنی، بنفشه مسعودی، هایده مغيثی، مهنار متین، مرسده محسنی، عطا محسنی، ملیحه محمدی، باقر مرتضوی، جعفر مسعودی، حسن مکارمی، امیر ممبینی، ذبیح موسوی، علی اکبر مهدی، اکبر میرجانی، ناصر مهاجر، جمشید مهر، یاسمین میظر، مسعود نقره کار، فرخ نگهدار، حسن نادری، رضا ناصحی، شیدا نبوی، بهروز نظری، پرویز نویدی، خسرو ناغونی بختیاری، حمید نوروزی، احمد نوین، شهلا هوشیار، مونا یحیوی، علی یحیوی، محسن یلفانی، فاطمه یورچی، ...

پنجشنبه ۱۳ بهمن ۱۳۹۰ - ۰۲ فوریه ۲۰۱۲

گلشيفته بودن در برابر باد

دکتر اکبر کرمی



برهنگی معصومانه ی گلشيفته ی فراهانی تا حد بسیاری پوست از اجتماع پریشان ایرانیان برداشت و داشته های آنان را تا حد فراوانی برهنه کرد. گلشيفته با زیبایی عریان خود نشان داد که بضاعت ما در نهادینه کردن حقوق بشر و دمکراسی چقدر و تا کجاست! بخش بزرگی از تیرهای تیز نفرتی که نثار پیکر برهنه، اما مصلوب گلشيفته شد از همین جا برخاست. جایی که بیش از هر جای دیگر با فقر اندیشه و فقر امکان دمکراسی همسایه است.

به عبارت ساده تر "دماسنج دمکراسی" نشان داد ما در کجا ایستاده ایم!

«برهنگی "پیش از دمکراسی"، پیشنیازها و پتانسیل های دمکراسی خواهی را به چالش می کشد و "پس از دمکراسی" بنیادهای و

استانداردهای آن را! به باور من، هیچ سازمانی فرهنگی/ تاریخی دیگری - دست کم در جهان اسلام - چنین توان و تحملی را ندارد؛ چه، تنها تحمل فرهنگی، پذیرش و به رسمیت شناختن آن است که می تواند نشان دهد یک جامعه به چه میزان به "دیگری" که چیزی نیست جز باورها و داوری هایش حرمت می گذارد. داوری ای که "دیگری" در آن حضور ندارد، فرسنگ ها از انصاف بیگانه است و نظام دانایی ای که در غیبت دیگری بر پا می شود، چیزی نیست مگر یک نادانی تلنبار شده.» (۱)

آنان که گلشیفته و تن برهنه ی او را به تیر صلیب کشیدند و نامه و نامش را به تیز طعنه دریدند، تظاهرات همین "نادانی تلنبار شده اند". آن ها هرچند به زبان هایی گوناگون نفرین می کنند، اما دلهره ها و اضطراب هایی که کف قلب هایشان را به دهان نشان کشانده است آشناست؛ آن ها یک اجتماع هراسان و سترون را در کشاکش یک مدنیت ناتمام نمایندگی می کنند. در این پیوستار از اضطراب های جنسی عریان پدرسالارانه (که بیشتر در فضای مجازی (۲) و در کامنت ها به خودنمایی می پرداخت) تا فرافکنی ها روشنفکرانه (در نوشته ها و یادداشت ها) دیده می شود. مهم نیست ما چه نام هایی را برای این احساسات روان نژاندانه ی خود برگزیده ایم و به چه بهانه و بهایی از آن ها دفاع می کنیم؛ مهم این است که نابالغ ایم، جهان جدید و مختصات تازه ی آن را درک نمی کنیم، نمی توانیم بین دو معنای حق (حق داشتن و حق بودن) تفاوت بگذاریم، نمی دانیم حق بودن امری نسبی است و به چشم اندازی مربوط می گردد که ایستاده ایم و هنوز در رویای ایران باستان - که مرکز جهان بود- و حاشیه نشینی طولانی این تاریخ پر از هیچ از "ترکیب دردناک احساس حقارت و خودبزرگ بینی (۳)" رنج می بریم؛ و به همین دلیل ساده (اما مزمن) به خود اجازه می دهیم دیگری و تنش را کنترل کنیم. این آسیب شناسی تا حد بسیاری اضطراب ها و فرافکنی های ما را که هسته ی سخت استبداد و "امتناع گفت و گو" در این کهن دیار است، برهنه می کند.

وقتی گلشیفته برهنه شد، سر و صداهای فراوانی برخاست؛ انگار کسی روی یک نقطه ی حساس انگشت گذاشته است! انگار کودکی گستاخ برهنگی یک فرهنگ سراسر دروغ و ریا به پرسش گرفته بود! انگار پادشاه سال هاست که برهنه است!

با این همه، برخی از برادران بزرگ تر تلاش کردند نشان دهند هیچ اتفاق مهمی نیفتاده است؛ و برهنگی گلشیفته اهمیت چندانی ندارد. اما واقعیت آن است که خوشبختانه شیشه ی هراس از آزادی شکسته است

و فوج پنجره های در پرواز اطاق را به افق های دور می برد. واقعیت آن است که گلشیفته، برهنه روی ترازوهای دیجیتالی ایستاده است و داده ها و ادعاهای حاکمان امروز و فردا را در گرد و غبار انفجار اطلاعات و ارتباطات به داوری طلبیده است. واقعیت آن است که گلشیفته با تن مصلوب خویش، پیش از تسلط مدعیان فرهنگ بر وزارت فرهنگ، فرهنگ دوستی، ارج شناسی و "دیگر بینی" آن ها را به چالش می طلبد و پیش شرط های آمیزش اجتماعی را به راهیان مدعی نور و نئشه گان برهان قاطع زور نشان می دهد. واقعیت آن است که "پدیده ی گلشیفتگی" در تاریخ ما، مساله ی بسیار مهمی است و با داوری های آلوده به زهر تبعیض نمی توان آن چنان که بعضی از "بزرگ ترها!" ادعا و توصیه می کنند از کنارش به آسانی گذشت.

اهمیت این برهنگی هم در "پدیده ی برهنگی" است و هم در بار برهنه ای که گلشیفته بر دوش های نحیف خود گذاشته است.

برهنگی هم چون هر پدیده ی مدرن دیگری که به حاشیه سرریز می شود با مقاومت ها و مخالفت هایی روبروست؛ چه، اشکال کج و کهنه ی حیات همیشه چهره ی تر و تازه ی زندگی را می خراشد و تلاش دارد به بهانه های مختلف (از جمله پاسداشت ناموس ملی و حفظ بیضه ی اسلام) آن را از سر راه بردارد (۴). پدیده ی برهنگی از این چشم انداز، یک مساله ی جهانی است با ابعادی کاملن جهانی؛ که در "جهان پس از اخلاق (۵)" می توان و باید در کم و کیف اخلاق آن به داوری نشست. "پیش از سازش" هیچ به رسمیت شناخته نمی شود و هر قیدی "پس از توافق"، تنها تا اطلاع ثانوی معتبر است. از این منظر، مخالفت با "حق برهنگی" نه تنها در "گفت و گوهای پیش از دمکراسی" و جاهتی ندارد، که در چهارچوب های دمکراتیک نیز غیرممکن به نظر می رسد؛ چه، تضمین حقوق اقلیت ها (از جمله کسانی که بیرون از توافق ها قرار می گیرند) و حق خطا کردن (از جمله کسانی که با برخی از داوری ها و باورهای ما توافق ندارند) از امهات دمکراسی است. دمکراسی تنها نظامی است که نامشروط شهروندان خود را دوست می دارد و به اعطای افتخار شهروندی به همگان مفتخر است. دمکراسی پیش از آن که شهروندان را به تحدید آزادی های خود "در مقام خواهش" بخواند، اکثریت را "در مقام سازش" به تحدید سلیقه های خود و توزیع برابر آزادی و شان و تضمین حقوق اقلیت ها فرامی خواند. زیرا دمکراسی بر این بنیان پی اندازی شده است که "تنها ما می توانیم به آزادی های خود قید بزیم" (۶). زیرا "دمکراسی یعنی من هم هستم" (۷).

دمکراسی امروز بیش از هر چیز با "ارج شناسی جدید" (۸) شناخته می

شود.

برهنگی هم در جایگاه واقعی خود، به عنوان نمادی از حاکمیت انسان بر شخصی ترین قلمرو وجودی خود (تن) و هم در جایگاه سمبلکیش، به عنوان نمادی از شفافیت و نبود سانسور، امکان آن را دارد که کم و کیف باورها و رویاهای ما را به دآوری بکشد.

اما مخالفت و مقاومت در برابر "پدیده ی برهنگی" ستون فقرات اسلام سیاسی و بنیادگرا نیز هست که سنت و پیشینیان روی دوش های ما گذاشته اند. به این ترتیب عجیب نخواهد بود اگر ادعا شود، برهنگی می تواند هم چون نمادی از مخالفت یا مقاومت در برابر اسلام گرایی و بنیادگرایی تعبیر شود. این همان بار گرانی است که گلشیفته روی دوش های نحیف خود حمل می کند و به واسطه ی آن اماج تیر تهمت و بلاست! این همان تابلویی است که گلشیفته، خواسته یا ناخواسته زیر آن ایستاده است. این همان دلیلی است که به رفتار شخصی یک هنرمند اهمیتی نمادین می دهد و باب گفت و گویی مبارک را در سایه ی انتخاب شجاعانه اش می گشاید. این همان جایی است که باید در برابر باد ایستاد و به شکستن حلقه ی معیوب سرکوب، سانسور و سکوت امید بست.

اگر جنبش زنان را یکی از ستون های اصلی جریان دمکراسی خواهی و حقوق بشر ستایی در ایران امروز تلقی کنیم، آن گاه با توجه به حجم انبوه مقاومت های مدنی مدرن زنان و دختران شایسته ی ایرانی در برابر پوشیدگی (حجاب) اجباری و استانداردهای فقهی، می توانیم به وزن برهنگی گلشیفته هم چون یک "نه بزرگ به اسلام گرایی" پی ببریم. گلشیفته با برهنگی خود عریان کرد که پوشیدگی و استانداردهای فقهی آن در ایران امروز تا چه پایه تحمیلی و از سر اکراه است. به عبارت دیگر، آن چه به برهنگی گلشیفته و "پدیده ی گلشیفتگی" اهمیت می دهد، برهنگی نیست که برهنگی گلشیفته است؛ چه، گلشیفته با برهنگی خود به عنوان چهره ای آشنا از نسل امروز، پرده از حجم انبوه سرکوب، سانسور و سکوتی بر می دارد که به مدد آن پدیده ی ننگین حجاب اجباری - و در نتیجه استبداد - در ایران سرپا مانده است (۹).

امروز گلشیفته نماینده ی خیل بی شماری از جوانان ایرانی است که با اندوه و درد در سایه سنگین یک اخلاق کژدیسه و غیرانسانی - که از اضطراب های جنسی متورم شده است - زایا ترین لحظات حیات خود را تجربه می کند و خود را "نسل سوخته" می داند. نیم نگاهی به فوران

نوستالژیا در جامعه ی ایران که جوانان ما را دسته دسته به خلسه ی خواب خوش دیروزها می برد و آنان را در هپروت "چه می خواستیم و چه شد!" سرگردان می سازد، می تواند نشان دهد گلشیفتگی یعنی چه؟

اگر نتوانیم از آزادی پوشش(۱۰) در جهان جدید دفاع کنیم، چگونه خواهیم توانست از آزادی پوشش در ایران فردا و حقانیت انبوه جوانان ایرانی ای دفاع کنیم که به جرم داشتن سبک های متفاوت زندگی و آداب اجتماعی گوناگون هر روز شکار سربازان با نام و گم نام امام زمان می شوند؟ اگر نخواهیم از گلشیفته دفاع کنیم، چگونه می توانیم ماشین ترور جنسی را در ایران خاموش کنیم؟ اگر نتوانیم و نخواهیم از "حق برهنگی" گلشیفته دفاع کنیم، چگونه می خواهیم و می توانیم از صف طولانی قربانیان خاموش نظام وحشی جنسی حاکم دفاع کنیم؟ اگر نتوانیم و نخواهیم از گلشیفته دفاع کنیم، مخالفت های ما با سانسور، سرکوب و سکوت به چه کارمان می آید؟ اگر نتوانیم و نخواهیم از گلشیفته دفاع کنیم «چگونه می شود به آن کسی که می رود این سان صبور، سنگین، سرگردان، فرمان ایست داد. چگونه می شود به مرد گفت که او زنده نیست، او هیچ وقت زنده نبوده است.»(۱۱)

اگر به جای مردِ فروغ فرخزاد، برادر بزرگ تر جرج ارول را بگذاریم، آن گاه می توانیم به رابطه ی مرموز "مزرعه ی حیوانات" "و آغاز فصل سرد" پی ببریم.

«در کوچه ها باد می آمد

این ابتدای ویرانیست

آن روز هم که دست های تو ویران شد

باد می آمد

ستاره های عزیز

ستاره های مقوایی عزیز

وقتی در آسمان، دروغ وزیدن می گیرد

دیگر چگونه می شود به سوره های رسولان سر شکسته پناه آورد؟

ما مثل مرده های هزاران هزار ساله به هم می رسیم و آن گاه

خورشید بر تباهی اجاد ما قضاوت خواهد کرد.»(۱۲)

وقتی برادران بزرگ تر هنوز که "نه چیزی به دار است و نه چیزی به بار" گلشیفته را به سکوت و سانسور می خوانند، و رویاهای جوانش را در پای بت اجتماع قربانی می کنند، تصور کنید فردا که جیب هایشان به شیر گاوه‌های چاق و چله‌ی نفتی آلوده می شود با آینه و آزادی چه خواهند کرد؟ ما «از کجا می آیم که این چنین به بوی شب آغشته ایم؟» (۱۳)

برخی از برادران بزرگ تر که خیال حضور در شورای نگهبان آینده را مزمزه می کنند، با این ادعا که گلشیفته نمی تواند نماینده مناسبی برای جنبش زنان باشد به تخطئه او همت گماشتند و تا آن جا پیش رفتند که به سازوکارهای آشنای "زراذخانه‌ی جنبش‌های ضد آزادی و برابری" نیز دست انداختند. آنان کوشیدند با تکیه بر برهان قاطع "دشمن" و "وقت" به حریفان نشان دهند که وقت این بازی‌ها نیست! دشمن به کمین نشسته است!! و الویت‌ها را نباید فراموش کرد!!!

برادران بزرگ تر هیچ گاه از خود نپرسیدند این مدال وقت شناسی و دشمن شناسی را چه کسی به سینه‌ی آن‌ها زده است؟ چرا دیگران باید منتظر اشاره‌ی آن‌ها بنشینند؟ و در چنین فضایی چگونه می توان از خیل بی قرار دختران و پسرانی دفاع کرد که هر روز "با موهای درهم و گردن‌های باریک و لاغر" به تبسم‌های ایران خانم عریانی می اندیشند که دوباره و دوباره شکار می شود؟

برادر بزرگتر دیگری در یک دکان دونبش هم از "حق مالکیت بدن" دفاع می کند و هم به گلشیفته لگد می زند که چرا سکوت کرده است و رفتار خود را توضیح نمی دهد! انگار همه دختران، خواهران و همسران ما که هر روز در کوچه‌ها و خیابان‌ها با شجاعت از خطوط قرمز حاکمیت سرب و سراب عبور می کنند باید نظریه پرداز "حق مالکیت بدن" باشند تا بتوان از حقوق آن‌ها و زندگی تنانه‌ی آنان دفاع کرد!

نقد برخی از برادران بزرگ تر به گلشیفته به بهانه دفاع از جنبش سبز و در سایه قرار نگرفتن برخی از قربانیان آن، داستان "پر آب و چشم" دیگری است که بهار آزادی را که جنبش سبز نوید می دهد نیامده به پاییز می برد. ای کاش این ساکنان کوی "مجمع تشخیص مصلحت" آینده از خود می پرسیدند: جنبش سبزی که نتواند و نخواهد از آزادی گلشیفته‌های ما دفاع کند به چه کارمان می آید؟

با این همه، برای من که سه دهه قربانی خط مقدم تبعیض بوده‌ام و

تسمه‌ی تعصب و تحقیر را بر گرده‌های خود و گونه‌های خواهرانم حس می‌کنم، و خرمن لب‌های دخترکانمان را از بافه‌های بوسه و لبخند خالی می‌بینم، هم برهنگی اهمیت دارد و هم برهنگی گلشيفته؛ زیرا، به باور من "دفاع از حقوق زنان دفاع از دمکراسی است" (۱۴)، زیرا به باور من، دفاع از حقوق زنان بدون دفاعی شفاف از "آزادی جنسی" (۱۵) از جمله آزادی پوشش گلشيفته ممکن نیست، زیرا تبعیض - همان گونه که برتولد برشت به روشنی تصویر کرده است - گام به گام پیش می‌آید و ما را پاره پاره لقمه می‌کند. زیرا برهنگی و "آزادی در قلمرو تن" به کانونی ترین آبشخور اسلام سیاسی طعنه می‌زند (۱۶).

حجم سنگین توپ‌خانه‌ی اسلام‌گرایان از اهمیت بی‌بدیل این مساله پرده بر می‌دارد و پرگویی سرزنش‌کننده گان تنها نشان می‌دهد که در یک جامعه‌ی بسته، ابژه‌ها و عقده‌های جنسی تا چه پایه آسیب‌آفرین و تعیین‌کننده اند. گفتمان حجاب و پارسایی جنسی و اهمیت بنیادی آن‌ها در میان بنیادگرایان - با وجود رواداری قابل توجهی که اسلام تاریخی در برابر این پدیده‌ها نشان داده است - از کجا نشأت می‌گیرد؟ چرا اسلام سیاسی نمی‌تواند و نمی‌خواهد از این گردنه‌ی سخت عبور کند؟ چرا حتا اسلام مترقی آیت‌الله خمینی که به عبور نظام از هر گردنه و گره‌هی به گاه ضرورت و مصلحت اشاره ای آشکار دارد، نمی‌تواند عبور از حجاب اجباری را - دست کم - مصلحت بینانه تاب آورد و با وجود هزینه‌های گزاف بر طبل توخالی حجاب و گفتمان پوشالی غیرت می‌کوبد و از انعکاس صدای خود مست می‌شود؟ چرا حتا بسیاری از منتقدین مذهب و حاکمیت مذهبی موجود در پهنه‌ی سکس با اخلاق کژدیسه‌ی دایناسورهای عصرباستان هم صدا می‌شوند و در برابر "پدیده‌ی گلشيفتگی" مقاومت می‌ورزند؟ چرا کسی به جدایی پهنه‌ی قدرت از پهنه‌ی اخلاق تاکید نمی‌گذارد؟ و به نسبت سکسوالیزم و سکولاریزم نمی‌اندیشد؟

پانگرفتن دانش روانکاوی در فرهنگ ما، به واسطه‌ی جان‌مایه‌ی انتقادی آن، یکی از دلایل آشکار هرج و مرجی است، که جامعه را در خود تنیده است. به طور نمونه، در پهنه‌ی سکس - که به صورت بیمار گونه‌ای به اخلاق گره خورده است - نمی‌توان روشن کرد که چه اندازه از گرایشات ضد سکس موجود در جامعه - فارغ از درست یا غلط بودن شان - از گره‌های ناخودآگاه مردم در ارضای جنسی خود آب می‌خورد و چه مقدار از نگرانی‌های اخلاقی و انسانی آنان.

بر خلاف اسطوره‌های رایج، به قول بری ریچاردز "فرهنگ، یک دستاورد متعالی انسانی نیست که درست مقابل سرشت حیوانی انسان تلقی شود،

بلکه فرهنگ، عبارت است از فرآیند مبارزه‌ی دایم و تاثیر متقابل نیازهای بدوی و ممانعت‌های اجتماعی".

ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی به عنوان دستاوردهای انسانی، در جامعه‌ای محترمند که آدمی و خواست‌هایش در آن محترم باشد. به این ترتیب باید از خود پرسید: چرا در جامعه‌ای مثل ایران که آدمی و حقوقش به هیچ‌گرفته می‌شود، این همه بر برخی از هنجارهای سکسی (در مرتبه‌ی هنجارهای اخلاقی) تاکید و اصرار می‌شود؟

تاکید غیرعادی و ریاکارانه‌ای که بر هنجارهای سکسی - در جامعه‌ای مثل ایران، که به شدت از نظر اخلاقی سقوط کرده است - می‌رود، ناشی از چیست؟ چیست آن سندرمی که آشکارا در برابر هرگونه تغییری مقاومت می‌ورزد؟

اهمیت حجاب در دروغ بزرگی نهفته است که قرار است با حجاب پوشیده بماند. اسلام‌گرایی هر وقت قافیه تنگ می‌شود، اسلام سیاسی را به خواست اکثریت مسلمان و فرهنگ غالب اسلامی آن‌ها حواله می‌دهد. برهنگی و نمادهای آن در چنین اجتماعاتی به گاه ته کشیدن سوخت‌های فسیلی (دین و اخلاق)، پتانسیل آن را دارد که با کمترین هزینه و به گونه‌ای مسالمت‌آمیز ادعاهای اسلام‌گرایان را به چالش بکشد و کوه یخ دروغ‌های آنان را در برابر آفتاب قرار دهد. زنان و دختران ما با عقب‌راندن آرام و بی‌سر و صدای روسری‌های رنگی خود به عقب‌نشینی اسلام‌گرایی فرمان می‌رانند و چنین حقی را به رخ حریف می‌کشند. اگر اسلام‌گرایان به عقب‌نشینی روسری‌های زنان ما این چنین حساس‌اند و مثل جن از بسمل ناخن‌های کوکبی دخترانمان وحشت دارند و بی‌حجابی هم چون آب در لانه‌ی مورچه‌گان، اسلام‌گرایان را به وحشت می‌اندازد از آن روست که اسلام‌گرایی در اساس با "حق تعیین سرنوشت" و "توزیع برابر آزادی و شان" سر ناسازگاری دارد و تلاش دارد با چنین حقی در سرچشمه‌های جوشان خود یعنی "حق حاکمیت بر قلمرو تن" مقابله کند. اسلام‌گرایی با مخالفت با آزادی پوشش، مخالفت خود را با حق تعیین سرنوشت استتار می‌کند. اسلام‌گرایی در مخالفت با "حق برهنگی" ناکامی خود را در آمیزش اجتماعی در جهان جدید پنهان می‌کند و تلاش دارد زندان (شهربند) بزرگ خود و نظام شهربندی‌اش را تزیین کند (۱۷). بنیادگرایی در این فرایند از هیچ خرافه‌ای از جمله "غیرت نزد ایرانیان است و بس!" نمی‌گذرد. دادن به اضطراب‌های جنسی ایرانیان از لوازم ضروری سرپا نگهداشتن این خانه‌ی خراب و این دام دروغ است.

آشکار است که برهنگی در قاموس دایناسورهای عصر باستان که از خوابی هزاران هزار ساله برخاسته اند، گناهی نابخشودنی است؛ چه، اینان از تصویر عریان خود و از تصور عریانی جامعه ای که در آن می زیند در برابر آئینه وحشت دارند؛ و شکستن آئینه، رفتار غریزی بدوی آنان در پایش از جهان لرزان باستانی شان است. خشمی که این دایناسورهای جنسی به گلشیفته ها حواله می دهند، هیجان های انسان مچاله شده ای است که حتا جرات ایستادن در برابر آئینه را از کف داده است و ترجیح می دهد از دلان های تاریخ با چشم بسته عبور کند! عجیب نیست اگر این سنگواره های همیشه، همیشه اندیشه های بیمار و باورهای سخیف موروثی خود را پشت اخلاق، دین و تمدن پنهان کنند و خشمی را که از حقارت خود اندوخته اند نثار دیگری کنند.

سنگسار گلشیفتگی و نفرتی که هنگ برادران بزرگ تر نثار پیکر مصلوب گلشیفته می کند، به واقع خشمی است که از هزاره ها تحقیر و تحدید در ما انباشته شده است و ما در فرافکنی خود دوباره و دوباره بر آن ها سرپوش می گذاریم.

پانوشت ها

۱. این مساله در مقاله ای با عنوان "برهنگی دماسنج دمکراسی است" به داوری گذاشته شده است.

news.gooya.com

۲. به نظر می رسد تاریخ ایران با ورود اسلام به ایران از متن و مرکز جهان به حاشیه ی منتقل شد (ایران در حاشیه ی جهان اسلام) و نیز به نظر می رسد این تقدیر تیره با شروع تجربه مدرنیته در غرب تیره تر شد و ایران در آینه ی دیگری قدرتمند تازه ای به عنوان یک کشور حاشیه ای تثبیت شد. به باور من تحلیل راه هایی که ایران پس از ورد اسلام به ایران پیمود، راه هایی که با ورود جهان به مدرنیته در ایران تجربه شد و راه هایی که ایران می بایست در آینده طی کند و به ناچار طی نیز خواهد کرد، همه و همه در گرو درک دقیق و شفاف این موقعیت حاشیه ای است. موقعیتی که روانشناسی ویژه ای نیز برای ایرانیان رقم زده است. ترکیبی دردناک از احساس حقارت و گرایشات نارسیستیک که اوج آن را در بنیادگراها و ناسیونالیست های وطنی می توان دید.

این ادعا را در مقاله ای با عنوان "توسعه نیافتگی و پاسخ های ایرانی" به داوری گذاشته ام.

۳. به عنوان نمونه نگاه کنید به این پست در صفحه ی فیس بوک

www.facebook.com

۴. مخالفت با پدیده های فرهنگی مدرنی هم چون آزادی پوشش، آزادی جنسی، برابری شهروندان و تبعض زدایی در پهنه ی قدرت و در توزیع آزادی در اساس از همان آسیب شناسی ریشه می گیرد که مخالفت با پدیده های هم چون دوش حمام، مدارس نوین، آسفالت، ساخت ریل راه آهن، گوجه فرنگی، واکسیناسیون، کنترل جمعیت و ... باید با این توهم که این دست مخالفت ها و مقاومت ها از درخشش های فرهنگی متعالی پرده بر می دارد به مخالفت برخاست.

۵. این عنوان را در مقاله ای به همین نام می توانید در لینک زیر دنبال کنید.

zamaaneh.com

۶. این عنوان را می توانید در مقاله ای به همین نام در لینک زیر دنبال کنید.

news.gooya.com

۷. این عنوان را می توانید در مقاله ای به همین نام در لینک زیر دنبال کنید.

www.akhbar-rooz.com

۸. این عنوان را می توانید در مقاله ی " دانستن، هم چون گفت و گویی بی پایان" در لینک زیر دنبال کنید.

www.akhbar-rooz.com

۹. این ادعا را در مقاله ی "سندرم استبداد ایرانی و سرطان اضطراب جنسی" به داوری گذاشته ام.

news.gooya.com

۱۰. موضوع "آزادی پوشش" در مقاله ای با عنوان "در نکوهش محدودیت" از همین قلم و در نقد ممنوعیت پوشش برقع در برخی از کشورهای

اروپای به داوری گذاشته شده است.

zamaaneh.com

۱۱. قطعه از شعر بلند فروغ فرخ زاد با عنوان "ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد".

۱۲. همان

۱۳. همان

۱۴. اشاره به مقاله ای است با همین عنوان و از همین قلم که در بهار اصلاحات و در گیر و دار تلاش مجلس ششم برای تصویب "کنوانسیون رفع کلیه ی اشکال تبعیض از زنان" در هفته نامه ی "گوناگون" به چاپ رسید.

۱۵. این ادعا را در مقاله ای با عنوان "در نکوهش سکس وحشی" در لیک زیر به داوری گذاشته ام.

mag.gooya.com

۱۶. این ادعا را در مقاله ای با عنوان "سکس و دمکراسی" در لینک زیر به داوری گذاشته ام.

www.akhbar-rooz.com

۱۷. این عنوان را در مقاله ای با عنوان "از شهروندی تا شهربندی" کاویده ام.

news.gooya.com

نامه سرگشاده

مهرداد درویش پور

نامه سرگشاده به رئیس مرکز اولاف پالمه



و کمیته برگزاری کنفرانس "اتحاد برای دموکراسی در ایران" در شهر استکهلم

از دیر باز برغم مخالفتم با جمهوری اسلامی ایران در کلیت آن با هر نوع حمله نظامی به ایران مخالف بوده و هستم. علاوه بر آن با تحریم های گسترده ای که دود آن به چشم مردم ایران رود و زمینه ساز حمله نظامی گردد نیز سخت مخالفم.

با دروذهای دوستانه. از دعوت تان برای شرکت در کنفرانس روزهای چهار و پنج فوریه در استکهلم بسیار سپاسگزارم. و از این که نامه انصراف خود از شرکت در کنفرانس شما را در آخرین روزهای قبل از برگزاری آن ارسال می کنم پوزش می خواهم. همچنین از این که برای من این امکان فراهم شده بود که در باره چرخش در تحولات بین المللی و خطر حمله نظامی به ایران سخن بگویم، نیز برآستی سپاسگزارم. من به کنفرانس هایی که اپوزیسیون ایرانی را به رایزنی و گفتگو در باره مسائل جامعه ایران وامی دارد و زمینه آنرا فراهم می سازد که تضادها به جای سنگر بندی در خیابان ها از طریق این گفتگوها راه حل بیابند نگاه عمیقا مثبتی دارم. با این همه ترجیح میدهم بدلیل تردیدهایم و نظر نه چندان مثبت بسیاری از همفکران جمهوری خواه خود از شرکت در این کنفرانس که قرار است به صورت بسته و بدون حضور رسانه ها برگزار شود خودداری کنم. اما مایلم نکاتی را که می توانستم در این کنفرانس بگویم از این طریق و به صورت علنی به گوش شما و دیگر دوستان شرکت کننده برسانم.

من به عنوان یکی از فعالان جمهوری خواه که از تمایلات سوسیالیستی و سوسیال دمکراتیک برخوردارم، همواره از اصل همکاری و همگرایی نیروهای دمکراتیک و جمهوری خواه خواستار جدایی دین از دولت در راستای پایان بخشیدن به بساط استبداد دینی در ایران پشیمانی کرده و در این راه در حد توان و امکانات خود از هیچ کوششی دریغ نکرده ام.

با مناظره و گفتگو با نیروهای اصلاح طلب دینی و یا مشروطه خواه نیز در کنفرانس های علنی هیچ مشکلی نداشته و ندارم و پیش از این نیز در چنین کنفرانس هایی شرکت داشته ام. مواضع سیاسی من هم بسیار شفاف است. از دیر باز برغم مخالفتم با جمهوری اسلامی ایران در کلیت آن با هر نوع حمله نظامی به ایران مخالف بوده و هستم. علاوه بر آن با تحریم های گسترده ای که دود آن به چشم مردم ایران

رود و زمینه ساز حمله نظامی گردد نیز سخت مخالفم. هرگز از راه حل های لیبی، عراق و افغانستان و یا بدیل سازی توسط قدرت های خارجی، تشکیل دولت در تبعید و آن چه که موسوم به چلبی سازی است حمایت نکرده ام. جامعه ایران را نیز جامعه ای پویا میدانم که قادر به تحول مسالمت آمیز است. از اینرو برای تغییر قانون اساسی و برگزاری انتخابات آزاد در ایران و روی کار آمدن نظامی دمکراتیک کوشش می کنم. از سوئد و اتحادیه اروپا نیز تقاضا می کنم برای حل بحران هسته ای ایران و پایان بخشیدن به نقض حقوق بشر در آن کشور ضمن اعمال فشار به جمهوری اسلامی برای وادار کردن آن به عقب نشینی و مذاکره کوشش کنند و تحت تاثیر ماجراجویی های جمهوری اسلامی ایران و یا تحریکات اسرائیل و نئوکان های آمریکا برای حمله نظامی به ایران قرار نگرفته و به آن پا ندهند.

در مورد موضوع اتحاد برای دمکراسی نیز مایلیم به اطلاع شما برسائیم که اولویت و راستای عمل من و بسیاری از همفکران جمهوری خواه من، نزدیک کردن گروه های جمهوری خواهی است که طرفدار جدایی دین و دولت و استقرار دمکراسی در ایران هستند. این نزدیکی ها نیز باید با جنبش دمکراتیک در داخل کشور گره بخورد و نه آن که در خارج از کشور برای آنان دولت جایگزین تعیین کند. از این رو آن گونه اتحادها برای دمکراسی که با موکول کردن نوع نظام ایران به آینده به امکان بازگشت سلطنت مشروعیت می بخشند را مثبت نمیدانم و آنرا پروژه ای آزمون شده و شکست خورده میدانم. همان گونه که بر این باورم کنفرانس های بدیل سازی از آن نوعی که نام بردم سالها است بر پا می شود و یکی پس از دیگری شکست می خورد.

اما این به این معنی نیست که ما در خارج از کشور تنها منتظر تحول در ایران بمانیم و یا با نیروهای غیر جمهوری خواه هیچ زمینه ای برای یک وفاق ملی نمی یابیم. مخالفت همزمان با استبداد دینی حاکم و حمله نظامی به ایران، تلاش برای برگزاری انتخابات آزاد برپایه قانون اساسی دمکراتیک و زیر نظر مراجع بین المللی بی طرف؛ حفظ یک پارچگی کشور و تلاش برای برچیدن هر نوع تبعیض از جمله موضوعاتی هستند که حول آن همسویی و همراهی همه گروه ها در داخل و خارج از کشور میسر است. امیدوارم کنفرانس شما بتواند در زمینه مسائل مورد اشاره دستاورد های مثبتی به همراه داشته باشد و در کاهش سو ظن به اهداف این کنفرانس گام های موثر و شفاف تری بردارد.

با احترام مهرداد درویش پور

باز شناسی یک سفسطه مصطلح و رایج بیشتر از سوی دین باوران

پایا راستگونیا



حتماً برای بسیاری از شما نیز پیش آمده است که هنگامی که با افرادی که معتقد به عقیده و باوری خاص هستند منجمله دین باوران وارد مجادله و محاجه بر سر موضوعی می شوید و اعتراض و انتقاداتی را با توجه به مستندات موجود در مورد باورهایشان مثلاً در مواد و منابع دینی برشمرده و بیان می دارید ، هنگامی که کار به برخی از موارد اساسی می رسد و ایشان خود را در تنگ نا و مضیقه می یابند و کار بحث و مناظره بالا می گیرد.

با پاسخی بدین مضمون روبرو می شوید : به عقاید دیگران احترام بگذارید، این جمله البته گویا اصلی کلی است که اکنون تبدیل به یک کلیشه رایج گشته است و ظاهر نسبتاً منطقی آن که چندان نیز آنرا مورد مذاقه قرار نداده ایم در بسیاری از موارد ما را وادار می سازد که زبان به کام گیریم و دم فروبندیم و از ادامۀ انتقاد و اعتراض خویش انصراف جوییم.

اما آیا این کلیشه به مثابه یک سلاح می تواند، سکوت ما را به راستی توجیه کند ؟ آیا این یک اصل انکار ناپذیر منطقی و عقلایی است یا اینکه می توان رد آن به اصطلاح رگه هایی از مغلطه و سفسطه و بهره برداری از آن را، در جهت مسکوت گذاشتن و تعطیلی مباحث و مناظره ها و مجادلات، باز شناخت .

آیا به واقع باید به عقاید دیگران با هر شرایط و وضعیت و مواد و درون مایه ای احترام گذاشت، بدین معنی که باید دم فرو بست و به اصطلاح عام چیزی نگفت ؟ سؤال اساسی تری که باید در راستای تشخیص ریشه ای تر بحث عنوان نمود این است که مراد از احترام چیست ؟ آیا

احترام به یک عقیده، اگر نگوییم به معنی تأیید ضمنی یک عقیده است، بدین معنی است که ما اجازه نداریم که یک عقیده را مورد انتقاد و اعتراض و تدقیق و شناخت محتوای احتمالا نا درست و ناصواب درونمایه ای قرار دهیم، حتی چنانچه عقایدی در آمیخته با لطائلات و اباطیل خرافی و بعضاً مواضع ضد انسانی، خطرناک و دهشتناک باشند؟ آیا به واقع اصطلاحی همچون احترام که از ویژگی اقبال و پسند همگانی برخوردار بوده در این عرصه به مثابه یک حربه در جهت وادار نمودن ما به سکوت در برابر بسیاری از اباطیل نیست؟ در واقع سؤاستفاده از یک اصطلاح مقبول دارای وجاهت فرهنگی و مدنی، در جهت تأیید ضمنی و به عبارت درست تر خاموشی در برابر بسیاری از عقاید و باورهایی با مواد و محتواهایی بعضاً به شدت نادرست.

با قبول فرضی این حکم یا در اصطلاح منطقی قضیه به معنای یک اصل عام و معقول که گویا نزد بسیاری، می باید مورد پذیرش و رعایت همگان قرار گیرد، اکنون می توان فرض یا فرض هایی را مطرح ساخت؟ آیا چنانچه فردی یا گروهی یا جمعی و فرقه ای عقایدی داشته باشند که آشکارا و بی شک ضد ارزش های انسانی باشند، آنگاه باید در محاجه و مباحثه با آنها در جهت محکوم ساختن عقاید ایشان و یا حداقل در انتقادات و اعتراضات لازم و ضروری علیه آنها در عرصه بحث و نظر، بر مبنا و به بهانه این اصل به ظاهر دارای وجاهت، سکوت کرد؟ به عنوان نمونه اگر کسی دارای عقاید نژاد پرستانه و باورهایی از این دست بود؟ یا به نابرابری جنسی معتقد بود؟ و یا به تبعیض عقیدتی و ارجحیت نه تنها باور خویش، بدون اینکه به محکی منطقی سنجیده شده باشد، بلکه حتی به ارجحیت خویش به جهت دارا بودن آن باور، باورداشت؟ اگر کسی معتقد به سنگسار و قطع دست و پا و قتل کافر و مرتد و ... بود؟ چنانچه می بینیم حتی در بسیاری از کشورها که دارای بیشترین حد از آزادی های مدنی و اجتماعی در زمین ابراز عقاید هستند نیز ابراز عقایدی ناظر بر نژاد پرستی جرم محسوب می گردد. شاید بتوان به بهانه احترام به عقاید ایشان (در ادامه بر خواهیم شمرد که نه بر مبنای چنین حکمی، که به دلیل و معیاری دیگر) آنها را در ابراز عقاید و آمالشان که می تواند به راستی عواقب مخاطره آمیز و وخیمی را در روابط و مناسبات انسانی و اجتماعی در پی داشته باشد آزاد دانست و اما آیا می توان با توجه به این حکم حتی با آنها وارد محاجه و مناظره و انتقاد از افکار و معتقداتشان نشد؟

همانگونه که در برخی از نمونه های فوق نیز آمد، در مورد بسیاری از عقاید دینی و مذهبی، اگر دقت نمایم وضع می تواند در بسیاری از مواقع به همین صورت باشد، یعنی ما می توانیم رگه هایی از تبعیضات و تزییقات شدیداً غیر انسانی را در بسیاری از آموزه ها، احکام و موضع گیری های دین باز شناسیم، چیزی که بر آیند طبیعی آن را در حاکمیت اسلامی کنونی در ایران به وضوح شاهدیم و در فصاحت و قبح بسیاری از این باورها، جایی برای شک و انکار آن هم در برخورد با این شواهد و برآیندهای عملی برای ما باقی نمانده است. بسیاری از دستورات و احکام و تراوشات متوحشانه را در آموزه های دینی می یابیم که در سایه حاکمیت دینی به هیأت و شمایل قوانین و قواعد رسمی در آمده و بدین شکل ریشه های قبیح و فاجعه آفرین خود را، دو صد چندان بیش از پیش از این دور [تاریخی به ما باز شناسانده اند. و اکنون که در سایه این ادراک ها، که زبان ها به انتقاد به جا و به حق باز شده است، شاهدیم که معتقدان به این عقاید فاجعه بار و مصیبت زا از حربه هایی برای انحراف و به خاموشی کشاندن مخالفان استفاده می کنند که از آن جمله است سعی در ترویج این حکم بازدارند [به ظاهر معقول با این مضمون که « به عقاید دیگران احترام بگذارید » که گویا به عنوان یک اصل منطقی و در واقع به عنوان سفسطه ای کارا مورد استفاد [یا سؤاستفاد] فراوان قرار می گیرد .

به راستی چرا و چگونه می توان و باید عقایدی را که آشکارا محتوی توهین به انسانیت، مدنیت و ارزش های مسلم انسانی هستند محترم شمرد و در برابر حاملین آنها به بهانه [احترام به عقایدشان زبان در کام گرفت .

در روشنگری این موضع سفسطه آمیز می توان این پرسش را مطرح ساخت : آیا می توانیم باورها و عقاید را نیز در شمول حاملین آنها (که به واقع در دو مقوله و موضوع جداگانه اند) قرار دهیم؟ یعنی می توانیم همچون انسان ها، برای آنها نیز هویت های اخلاقی قائل باشیم؟ چرا که احترام یک مفهوم اخلاقی و مندرج در مباحث اخلاقی است، اخلاق نیز مقوله ای است که در رابطه با انسان مطرح بوده و هویت و هستی خویش را تنها در رابطه با این موجود می یابد، حال آیا می توان علاوه بر موجودی به نام انسان، باورها و عقاید او را نیز هویت انسانی و از این رو اخلاقی بخشید؟ و بدین واسطه حکمی را که در مورد انسان هویت و ارزش می یابد در رابطه با عقاید او نیز به کار گرفت؟ با در نظر گرفتن ارزش های انسانی، انسان فی نفسه

، سوای عقاید و افکار و ویژگی و مشخصات ظاهری و باطنی ، واجد احترام و ارزش تواند بود و هست . آیا در رابطه با عقاید او نیز ، سوای موضوع و محتوای این عقاید ، وضع به همین منوال است ؟ به نظر نمی رسد که بتوانیم و به واقع و بنا بر منطق نیز نباید و نمی توانیم چنین تعمیمی و چنین حکمی را بپذیریم ، باید با دقت این دو موضوع را از یکدیگر تفکیک نماییم ؟ ما نمی توانیم حکمی اخلاقی را در ارتباط با انسان که فقط به واسطه هویت و هستی خاص او ارزش و اصالت و مقبولیت می یابد ، با تعمیمی ناصواب در مورد هویت و هستی دیگری از نوعی دیگر به کار برده و از آن یکی بدین یک تسری دهیم . عقاید و باورها می توانند با توجه به محتوی و موضوع خویش درست یا نادرست ، علمی یا غیر علمی ، مفید یا مضر ، خرافی یا حقیقی و ... باشند . در رویارویی و برخورد با این باورها و معتقدات جایی برای محاجه و ادله اخلاقی نیست . نمی توانیم برای باورها معیارهای اخلاقی را مطرح سازیم، همانطور که نمی توانیم برای باورها و عقاید به صرف باور و عقیده بودن معیارهای مثلاً هنری به کار بریم ، مثلاً بگوییم که این عقیده زیبا یا آن عقیده نازیباست و اگر هم گاهی ما در مباحث و متون و از سوی کسانی شاهد چنین قضاوت ها و به کار بردن چنین مفاهیم و قضایایی هستیم، بیشتر باید آن را ناشی از ذوق ادبی و هنری و نه به عنوان حکمی که دارای صلابت و مبنای منطقی است قلمداد نماییم .

بنابراین ما در رویارویی با عقاید ، سوای حاملین این عقاید که همانا انسان ها هستند ، به معیاری بایسته و شایسته همین حوزه نیاز مندیم و آن عبارت خواهد بود از معیار درست و نادرست ، حق و ناحق . یعنی ببینیم، بجوییم و بگوییم که عقیده ای درست است یا نادرست، حقیقی است یا غیر حقیقی، منطقی است یا غیر منطقی، هر چند هم که در مورد پاره ای از باورها بسیار صعب و مشکل و شاید ناممکن و محال باشد که به پاسخی قطعی و جامع و مانع با توجه بدین معیار دست یابیم، و حتی اگر هرگز دست نیابیم.

اساس مغلطه در این حکم یعنی حکم اکنون بسیارشایع «به عقاید(دیگران یا همدیگر) احترام بگذارید (یا بگذاریم)» ناشی از خلط مبحث و به نحو ریشه ای تر خلط هویت نا باز سنجیده ای (بین هویت انسان و ماهیت عقاید و افکارش) است که غالباً در بسیاری از بحث ها و مناظرات فکری و بیانی و قلمی مورد غفلت و سهو قرار می گیرد و این غفلت در بسیار مواقع حربه ای را در دست رقیب در مضیقه قرار گرفته ، با عقاید باطل ، ناحق و بعضاً خطرناک و فاجعه

آفرینش در راستای منحرف و به خاموشی و سکوت کشاندن بحث قرار می دهد .

نکته ای ضروری که در تکمیل این مبحث و در ارتباط با محاجه و مناظره افکار ، نظرات ، عقاید و باورها باید بدان اشاره نمود اینکه ما می باید در این رویارویی ها ، قاعده ای را با توجه به ماهیت و معیارهای مطرح در رابطه با همین مباحث یعنی افکار ، باورها و عقاید مورد توجه و امعان نظر قرار دهیم و قاعده این است که با توجه به مقولـه حق و باطل و صواب و ناصواب در این زمینه ها ، ما از یک حق یا حقوقی دفاع نموده و همواره آن یا آنها را لحاظ نموده و به عنوان یک اصل یا اصولی مورد قبول و پذیرش قرار دهیم : حق انکار ناپذیر ابراز و بیان عقاید ، افکار و باورها و به تـبـدیع آن حق انتقاد ، اعتراض به این باورها را تا به هر درجه ای در میدان بحث و نظر و بیان و اظهار شفاهی و قلمی ، و در صورت توانایی و قدرت منطقی و عقلی ، حق ابطال باورها و عقاید ناصواب را . صد البته در این زمینه کسی را نباید به هیچ عنوان پروای ناصواب اخلاقی که ناشی از سفسطه و خلط ماهیت ها بیش نیست باشد ، نباید حقایق را در سایه سفسطه هایی از این دست مثلاً با صوری به ظاهر موجه چون احترام گذاردن به عقاید دیگران پنهان ساخته و نخواهیم که سره از ناسره باز شناخته شود .

۲۰۱۲\۲\۱۱

استقبال از پیشنهاد مجامع اسلامی ایرانیان برای ایجاد جبهه مردم سالاری

گرایش ضد تبعیض - جنبش جمهوری خواهان دمکرات و لائیک ایران - امین بیات

مجامع اسلامی ایرانیان طی بیانیه ای از همه نیروهای سیاسی جمهوری خواه و دمکرات و موافق جدائی دین از حکومت ، دعوت نموده است تا

با ایجاد جبهه مردم سالاری ، مبارزه آزادیخواهانه مردمی با دیکتاتوری حاکم را تقویت نمود و امید به ایجاد جانشینی دمکراتیک برای استبداد و دیکتاتوری حاکم را افزایش داد.

تلاش مشهود مجامع اسلامی ایرانیان برای ایستادن بر سر اصول اساسی و حیاتی سیاستی مبنی بر استقلال ، آزادی ، حاکمیت بلامنازع مردم ، جدائی دین از دولت ، تبعیض ستیزی ، قانون گرائی منشاء یافته از حق رای آزاد و برابر آحاد کشور و نیز آزاد اندیشی ، انعطاف و نرمش بسیار قابل تحسینی که در تدوین بیانیه پایه ای تشکیل جبهه مردم سالاری بکار گرفته شده است ، اگر توجه بیشتری به عینیات جامعه کند و راهنمای عمل قرار گیرد ، می تواند تبدیل به اساس محکمی برای مذاکره و توافق نیروهای سیاسی مترقی شود.

در شرایط بسیار پیچیده و حساس کنونی کشور که کوهی از مشکلات اقتصادی و اجتماعی ، جامعه ایران را بشدت تهدید به از هم پاشیدگی می کند و تهدیدات نظامی و تحریم های همه سویه مالی و اقتصادی ، پیشرفت ، ترقی و وحدت و ثبات کشور را به دره سقوط و فروپاشی سوق می دهند ، فراخوان مجامع اسلامی ایرانیان ، اقدامی از سر مسئولیت پذیری ، وطن دوستی و انسان محوری است.

ما ضمن استقبال از این پیشنهاد و باور به ضرورت تشکیل جبهه مردم سالاری ، توجه سازمان ها و احزاب و فعالان سیاسی را در شرایطی به این امر خطیر جلب می نمائیم.

بهمن ماه ۲۰۱۲

Zedetabiiz1@gmail.com

کدام چپ؟ به بهانه‌ی آغاز روند گفتگوها برای شکل‌دهی تشکل بزرگ



شیدان وثیق (هراکلیت)

شیدان وثیق (هایدگر)

این روزها در میان پاره‌ای از سازمان‌ها و فعالان چپ سوسیالیست، به طور عمده در خارج از کشور، سخن از برگزاری گفتگوهای باز به روی همی علاقه‌مندان پیرامون شکل‌دهی «تشکل بزرگ چپ» می‌رود.

البته این نخستین بار نیست و واپسین بار نیز نخواهد بود که چنین خواست و آرزویی در جنبش چپ چنگانه‌ی ایران مطرح می‌شود. تلاش‌های تا کنونی اما، در این زمینه، بویژه در دوران جمهوری اسلامی، همواره یا با ناکامی رو به رو شده‌اند یا به اتحادهایی شکننده و ناپایدار انجامیده‌اند و یا بر خلاف هدف ادعایی که ایجاد پدیداری نو بود، به «تکرار همان» در شکل و محتوا یعنی به بازسازی کهنه پرداخته‌اند. با این همه، امید است - حداقل می‌توان در این راه مبارزه و شرطبندی کرد زیرا که به قول هراکلیت، بدون امیدواری، غیر مترقبه را نمی‌توان یافت - که این بار، تلاش جدید، اگر به برآمدن چپی نو نیانجامد - امری که تحقق آن در شرایط تاریخی کنونی و آن هم به طور عمده در خارج از کشور یعنی به دور از میدان عینی و واقعی جنبش اجتماعی، سخت بعید می‌نماید - اما حداقل شاید بتواند به پیشرفت بحث و تبادل نظر پیرامون مساله‌انگیزهای مختلف «چپ دیگر» که ما چپ‌رهای خواه می‌نامیم، در حوزه‌ی نظری و عملی یاری رساند. مهم‌تر از هر چیز در این جا، نه به تنهایی نتیجه‌ی کار چنین تلاش‌هایی است که عموماً کمتر به هدف دلخواه و مورد نظر می‌رسند بلکه تحول و دگرگون شدن خود انسان‌ها هستند، خود فعالان سیاسی-اجتماعی که در چنین روند و کارزاری وارد می‌شوند و از طریق هم‌کوشی‌های نظری، مراوداتی و تجربی قادر می‌شوند ایده‌ها، راه‌کارها و ارزش‌هایی را برای تاریخ و آیندگان به جای گذارند.

در این میان اما پرسشی که بیش از هر پرسش دیگر سرنوشت این گونه تلاش‌ها را رقم می‌زند چه می‌تواند باشد؟ این پرسش، به باور ما، نه مساله‌ی اصل ضرورت یک تشکل بزرگ چپ ایران است - چه در هر شرایطی و

در همه جا امروز می‌توان همواره از ضرورت متحد شدن چپ‌های پراکنده و تبدیل‌شدن آن‌ها به نیرویی تعیین‌کننده در سیاست سخن راند - و نه عامل کمی «بزرگ» بودن آن است - چه می‌دانیم که کمیت هیچ‌گاه در سیاست تعیین‌کننده نبوده است و نیست و «دیکتاتوری اعداد» بر بینش سیاسی همواره گمراه‌کننده بوده است. پس به راستی پرسش اصلی چیست؟

پرسشی که اکنون، بیش از هر زمان دیگر، خود را با بغرنجی روز افزون مطرح می‌سازد؛ پرسشی که در حقیقت از آغاز پیدایش افکار نوین سوسیالیستی و کمونیستی - که همواره با نام و نشان مارکس و مارکسیسم سرشته شده‌اند - جنبش چپ را به تامل فرا می‌خواند؛ پرسشی که امروزه در میدان نقد «سیاست» و عمل شاید تنها پرسش اساسی باشد که ارزش دارد در باره‌اش بی‌اندیشیم و در راه پاسخ‌گویی به آن فعالیت و مبارزه کنیم، پرسش «کدام چپ؟» است؛ چپِ قدرت‌طلبِ تمامت‌خواه؟ چپِ اصلاح‌طلبِ اداره‌کننده‌ی نظم سرمایه‌داری؟ و یا در گسست از این دو، چپِ دیگری، چپِ رهایی‌خواه در نفی سیستم‌های موجود؟

جنبش چپِ برآمده از مارکسیسمی که هیچ‌گاه یگانه نبوده است، در سِکانس‌های پایان‌یافته‌ای از تاریخ صد و پنجاه ساله‌اش، همواره پاسخ‌هایی متفاوت و متضاد به پرسش فوق داده است. نگاهی بر این سِکانس‌ها بی‌اندازیم.

سه سِکانس خاتمه یافته

سِکانس نخستین و بنیادین را می‌توان مارکسی نامید. چپ مارکسیستی در این جا ریشه در اندیشه‌های سوسیالیستی، انکشاف مناسبات سرمایه‌داری و برآمدن جنبش‌های کارگری در غرب دارد. این سِکانس از دهه‌ی ۴۰ سده‌ی نوزدهم و به طور مشخص از مانیفست حزب کمونیست در سال ۱۸۴۸ آغاز می‌شود و با کمون پاریس در سال ۱۸۷۱ خاتمه پیدا می‌کند. این سِکانس تاریخی تام و تمام متعلق به اروپای غربی است. در آن، شیوه‌ی طبقاتی classiste - طبقه‌علیه‌طبقه - بر اندیشه و عمل چپ انقلابی و مارکسیستی مستولی است. به این معنا که سیاست رهایی‌خواه از فرایند مبارزه‌ی طبقاتی دو طبقه‌ی مطلق و آنتاگونیستیک، پرولتاریا و بورژوازی، می‌گذرد. از تصرف قدرت سیاسی و دولت توسط طبقه‌ی کارگر صنعتی آگاه و متشکلی که به حکم موقعیت ویژه‌اش در نظام سرمایه‌داری، رسالت مسیحایی نجات انسان‌ها را بر عهده دارد... تا برقراری دیکتاتوری پرولتاریا به جای دیکتاتوری بورژوازی و سرانجام امحای طبقات و دولت در کمونیسیم. این سِکانس

طبقاتی یا طبقاتیستی از سیاست و سوسیالیسم در پی ناکامی دو آزمون بزرگ تاریخی، بین‌الملل اول کارگری و کمون پاریس، به پایان می‌رسد. سِکانه‌های بعدی به طور اساسی ادامه و تکامل این نخستین نیستند.

سِکانس دوم را می‌توان سوسیال-دموکراتیک نام‌گذار. چپِ مارکسیستی در این سِکانس، به تدریج و قدم به قدم، به عدم امکان و حتا ضرورت برچیدن نظام سرمایه‌داری از طریق انقلاب یا تغییرات رادیکال پی می‌برد. نظامی که از نظر او در بُن و اساس یعنی در وجود مالکیت، سرمایه، کار مزدوری، بازار و دولت، تنها نظم عقلانی، عملی و ممکن بشری است و هیچ جایگزین یا بدیلی بر آن متصور نیست. این سِکانس پس از شکست کمون پاریس و با شکل‌گیری پیوند جنبش کارگری آلمان با جنبش فکری سوسیالیستی-فرمیستی تحت مفهوم آن چه که «سوسیال دموکراسی» نام می‌گیرد، به وجود می‌آید. با این که امروز، چپِ سوسیال دموکرات به حیات خود در بسیاری از کشورها و نه تنها در زادگاه غربی-اروپایی‌اش با فراز و نشیب‌هایی ادامه می‌دهد اما می‌توان گفت که تاریخ واقعی آن به عنوان چپِ مارکسیستی به طور عمده با شرکت و مشارکت این چپ در جنگ امپریالیستی جهانی اول خاتمه پیدا می‌کند. احزاب سوسیال‌دموکرات و سوسیالیستِ اروپا و جهان با کنار گذاشتن هر گونه ارجاع به مارکسیسم در نیمه اول سده بیستم، نقطه‌ی پایانی بر حیات خود چون چپِ خواهان گسست از نظام سرمایه‌داری و امحای آن می‌گذارند. به این سان، آن چه که امروزه از چنین چپی باقی مانده است، سازمان‌ها و احزاب فرمیستی هستند که مدعی انجام اصلاحاتی در نظام سرمایه‌داری در چهارچوب حفظ و مدیریت آن می‌باشند.

سِکانس سوم را می‌توان لنینی-استالینی یا به طور عام‌تر سویتیک نامید. این سِکانس به طور اساسی آسیایی و به طور عمده روسی است. با پیش‌درآمدی نظری و عملی، از چه باید کرد لنین در سال ۱۹۰۲ و به طور مشخص از انقلاب اکتبر و تصرف قدرت سیاسی توسط حزب بلشویک در سال ۱۹۱۷ آغاز می‌شود و با فروپاشی دولت‌های سوسیالیسم واقعا موجود در ۱۹۹۰ به پایان می‌رسد. در این سِکانس تاریخی، مارکسیسمی که خواهان محو دولت بود به ایدئولوژی و سیاستِ حفظ و اقتدار مطلق دولتی بوروکراتیک و پلیسی تبدیل می‌شود. شیوه‌ی حزبی-دولتی به جای شیوه‌ی جنبشی-طبقاتی می‌نشیند. حزب-دولت به جای طبقه‌ی کارگر و زحمتکشان و به نام آن‌ها رسالت مسیحایی قیومیت بر انسان‌ها و هدایت جا‌برانه‌ی امور جامعه را در همه‌ی زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به دست می‌گیرد. دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی

در اشکال مبتذل و جبرباورانه‌اش برای توجیه سلطه‌ی بی‌مانندی در تاریخ بشر که ساختمان سوسیالیسم در یک کشور نام گرفت از سوی ایدئولو دولتی حاکم به خدمت گرفته می‌شوند.

چپِ سویتیک

اهم احزاب چپ مارکسیستی در سه قاره‌ی آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین از جمله در ایران، در این سکانس تاریخی سوم پا به عرصه‌ی حیات و رشد می‌گذارند. برخی از آن‌ها در کشورشان صاحب نفوذ و قدرتی می‌شوند. اما این سازمان‌ها و احزاب نیز، در اکثریت بزرگشان، همراه با فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود، یا از هم می‌پاشند یا در احزاب سوسیال‌دموکرات، سوسیالیستی و غیره... استحاله پیدا می‌کنند و یا در فرقه‌هایی کوچک و در انتظار حسرت‌بار بازگشتِ ناممکن سِکانس لنینی- استالینی سپری شده، به بقای بی‌ثمر و ارزش خود ادامه می‌دهند.

مهم‌ترین آن‌ها در چین و ویتنام، در آمریکای لاتین و در پاره‌ای از کشورهای خاورمیانه و جنوب آسیا - با وجود تفاوت‌ها و اختلافاتی که با اتحاد شوروی در زمینه‌ی سیاست‌گذاری، شکل مبارزه و درک از انقلاب و سوسیالیسم داشتند - به عنوان نمونه نظریه‌ی جنگ توده‌ای و تئوری دموکراسی نوین نزد مائو در انقلاب چین و یا تئوری کانون و عمل مسلحانه در گِواریسم در آمریکای لاتین- اما در اساس، همان سوسیالیسم دولتی مستقر در اتحاد شوروی را سرمشق خود قرار داده بودند و در چهارچوب عمومی بینشی که با انقلاب اکتبر در روسیه حاکم می‌شود، فکر و عمل می‌کردند.

چپ مارکسیستی ایران نیز در متن سِکانس لنینی- استالینی شکل می‌گیرد. چپ‌های مارکسیست ایرانی از ابتدای تولدشان تحت تأثیر شیوه‌ی تفکر و عمل بلشویک‌ها که در اوایل سده‌ی بیستم در نوار مرزی شمال ایران فعالیت داشتند قرار می‌گیرند. آن‌ها نیز - از فرقه‌ی کمونیست ایران و حزب توده تا سازمان‌های چریکی، مارکسیستی- لنینیستی و غیره در دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ - همگی، به جز شاید گروه خلیل ملکی و برخی محافل مستقل روشنفکری، در منظومه‌ی ایدئولوژیکی، نظری و سیاسی مارکسیسم سویتیک به وجود آمده و رشد می‌کنند.

به این ترتیب در این دوره، استثنایی در گسست از آن چه که در سِکانس سوم حاکم است رخ نمی‌دهد؛ نه در حوزه‌ی تئوری و نقد «سیاستِ واقعاً موجود» و نه در حوزه‌ی اشکال نوین سازماندهی و مبارزاتی.

بخش کوچکی از این چپ، تنها در زمینه مبارزه ضد امپریالیستی، ضد دیکتاتوری و استقلال‌خواهی، گاه می‌تواند در پاره‌ای از کشورهای موسوم در آن زمان به جهان سوم، مواضعی درست و ارزشمند اتخاذ کند (به جز حزب توده در ایران و احزابی مشابه در جهان که عوامل سرسپرده‌ی اتحاد شوروی بودند). با این همه اما باید تکرار و تاکید کنیم که در زمینه سیاست، انقلاب و سوسیالیسم، این چپ جهان سومی، در اساس، در چهارچوب همان سیستم بینشی، نظری، عملی و ایدئولوژیکی سویتیک باقی می‌ماند و کمترین ایده و عمل نوینی از خود در گسست از آن رایه نمی‌دهد.

تنها در دو رخداد تاریخی قابل توجه، یکی در جنبش ماه مه ۶۸ در اروپای غربی - آن جا که مساله‌ی انقلاب چون ره‌ایش Emancipation و نه تصرف دولت و قدرت سیاسی مطرح می‌شود - و دیگری در لحظه‌ای کوتاه در انقلاب فرهنگی چین در نیمه‌ی دوم سال ۱۹۶۰ - آن جا که سخن از «به توپ بستن ستاد فرماندهی»، از میان برداشتن حزب- دولت و تشکیل کمون‌ها می‌رود - می‌توان از تلاش‌هایی نوین اما متزلزل در گسست از سه سِکانس تاریخی نامبرده سخن راند. اما این تلاش‌ها نیز، از جمله به دلیل شرایط تاریخی، کوتاهی فرصت و کاستی‌های فراوان در نظریه و عمل، نتوانستند و نمی‌توانستند مفاهیم و نمونه‌های تجربی نوین، تعمیم بخش و جهان‌روای به جای گذارند.

چپ رهایی‌خواه

بنا بر آن چه که رفت، ما امروز در شرایطی زندگی و مبارزه می‌کنیم که سه سِکانس تاریخی چپ مارکسیستی، یکی پس از دیگری، بدون آن که ادامه و تکامل یکدیگر باشند، به پایان رسیده‌اند. پرسش این است: از آن‌ها چه اصول و ارزش‌های راهنمایی برای امروز ما باقی مانده‌اند؟

از سکانس نخست مارکسی تنها می‌توان ماتریالیسم تاریخی - که بیشک از ماتریالیسم جبرباورانه و تاریخ‌باورانه باید متمایز شود - و نقد اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری را نام برد که هم‌چنان سلاح‌های نقد نیرومندی را در تحلیل از اوضاع و شرایط اجتماعی- سیاسی تشکیل می‌دهند. اما از دو سکانس تاریخی سوسیال دموکراتیک و سویتیک چه اصول، نظریه‌ها و راه‌کارهایی را می‌توان امروزه برای کاربرد در مبارزات جاری معتبر دانست؟ تئوری دولت؟ تئوری حزب؟ شیوه‌های سازماندهی؟ نظریه‌ی دولت‌رفاه؟ نظریه‌ی ساختمان سوسیالیسم در یک کشور؟ اقتصاد و سوسیالیسم دولتی؟ ... کدام یک از این‌ها امروزه

می‌توانند به کار چپِ رهایی خواه آیند؟ بی تردید پاسخ می‌دهیم که به تقریب اگر نه به طور مطلق: هیچ یک!

پس در نتیجه، چپِ دگر، در گسست از دو چپِ قدرت‌طلبِ توتالیتار و اطلاع‌طلبِ نظم موجود سرمایه‌داری، ناگزیر باید از نو و دوباره یعنی از بُن و اساس، از سرآغاز، در هر جا و مکان، در سطح ملی و جهانی، دست به ابداع و تاسیس ایده‌ها، نظریه‌ها، راه‌کارها و اشکال نوین زند. چه، با وام گرفتن از این ایده‌ها و نظریه‌ها، می‌توان گفت که سرآغاز چپِ رهایی‌خواه در گذشته‌ی او نیارمیده است بلکه پیشاپیش او سربلند می‌کند. برای ایجاد چنین چپی البته می‌توان و باید شرط‌بندی و مبارزه کرد، اما هم‌زمان باید واقف بود که برآمدن آن در وضعیت امروز جهانی امری بسی دشوار و بغرنج است.

در توضیح ایده‌ی چپِ رهایی‌خواه و مبارزه در راه تکوین آن در مقیاس ملی و جهانی چه می‌توان از هم اکنون بر زبان آورد؟

اگر رهایی‌خواهی پرتو افکن راه مبارزات جاری ما می‌باشد، پس عمل سیاسی روزمره و کنونی چپِ رهایی‌خواه نمی‌تواند به جهت راهی رود که او را از هدف خود دور تر می‌سازد. شکست سوسیالیسم واقعاً موجود از جمله در این بود که بین هدف آرمانی ادعایی و سیاست‌های روزمره‌اش شکافی ژرف و تضادی عظیم به وجود آمد. به این سان که به نام لغو مالکیت خصوصی، مالکیت در شکل دولتی را به مراتب نیرومندتر از پیش کردند. به نام تخریب ماشین دولتی، دولت، بوروکراسی و تکنوکراسی را مقتدرتر از پیش کردند. به نام حکومت زحمتکشان، دیکتاتور حزب-دولت و سلطه‌ی ایدئولوژیکی- پلیسی بر کارگران و تمامی جامعه را شدیدتر از پیش اعمال کردند.

رهايش يا رهایی‌خواهی که هم آرمان است و هم مضمون مبارزه‌ی حی و حاضر - در این جا و هم اکنون و نه در نا کجایی در آینده‌ای نامعلوم - تنها می‌تواند در گستره‌ی مبارزاتی و مداخله‌گری تعریف و تبیین شود. در مبارزه برای آزادی و رهایی از سلطه‌های گوناگون. در مبارزه برای الغای مالکیت بر نیروهای مولده و الغای سرمایه‌داری. در مبارزه برای محو دولت و «سیاستِ واقعاً موجود» که نام دیگر «حکومت کردن و تحت حاکمیت قرار گرفتن» است. در مبارزه برای برابری و عدالت اجتماعی. در مبارزه‌ی مردمان برای تصاحب مستقیم و بی‌واسطه یعنی بدون نمایندگی امور خود به دست خود و برای خود. سرانجام، در مبارزه برای تکامل آزادانه‌ی هر فرد چون شرط آزادی همگان در مشارکت و همزیستی با هم.

تلاش در چنین جهتی البته تنها نظری نبوده است بلکه عملی نیز می‌باشد. یعنی همراه با مداخله‌گری در مبارزات سیاسی و اجتماعی انجام می‌پذیرد. در این راه ما هم به رویکردی فلسفی نیاز داریم و هم به آزمودن شکل‌ها و شیوه‌های نوین مبارزه. پس در برابر سه گونه پرسش یا بغرنج قرار می‌گیریم: کدام تغییر وضع موجود؟ توسط کدام فاعل جمعی انقلابی؟ با کدام اشکال نوین سازماندهی؟

کدام تغییر وضع موجود؟

تغییر وضع موجود امروزه در گرو حل دو مناسبات سخت پیچیده و سر در گم شده است. از یکسو مناسبات غالب سرمایه‌داری عمل می‌کنند که خصلت عمومی و جهانی پیدا کرده‌اند و بیش از پیش راه بهروزی و برابری در جوامع را محدود و مسدود می‌کنند و از سوی دیگر جهانی‌شدن و به هم پیوستگی امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی کشورهای مختلف است که راه‌حل‌های ملی و محلی را به میزانی بی‌سابقه و تعیین‌کننده غیرعملی می‌سازد.

تغییر نظم موجود امروزه بیش از پیش در همه کشورهای جهان و از جمله در جامعه ایران وابسته به خروج یا گسست از مناسبات سرمایه‌داری در اشکال و درجات مشخص، مختلف و ویژه شده است. این در حالی است که راه‌حل‌های تاکنونی به اصطلاح ضد (یا غیر) سرمایه‌داری از نوع تمرکز مالکیت و اقتصاد در دست دولت (راه حل سوسیالیسم دولتی و توتالیتر) و یا اصلاحات رفرمیستی توسط «دولت رفاه» در چهارچوب حفظ مناسبات بازار و سرمایه (راه حل سوسیال‌دموکراتیک)، در هر جا که طی یکصد سال گذشته تجربه شده‌اند، هر دو نشان داده‌اند که نه عدالت اجتماعی می‌آورند و نه برابری و بهزیستی برای مردم. امروزه پرلماتیک تصاحب جمعی و دموکراتیک نیروهای مولده و کنترل جمعی آن‌ها در اشکالی که نه دولتی باشد و نه خصوصی همواره چون بغرنجی پیچیده بدون پاسخ باقی مانده است.

در چنین شرایطی و به طور نمونه در جامعه ایران، می‌دانیم که سه اصل جمهوری، دموکراسی و جدایی دولت و دین که ما لائیسیته می‌نامیم، اگر چه، بدون تردید، بنیادهایی اساسی آلترناتیوی در برابر نظام استبداد دینی کنونی می‌باشند و از این نگاه پیش‌شرط‌های هر گونه تحول و دگرگونی در کشور ما را تشکیل می‌دهند، اما این‌ها همه به تنهایی راه‌حل و پاسخی به چگونگی برون رفت از مناسبات اقتصادی حاکم در ایران که آمیزشی از سرمایه‌داری و اقتصاد رانتی متکی بر دولتی مستبد و فعال‌مایشاست، به دست نمی‌دهند. برای دگرگون ساختن

چنین مناسباتی، ما نیاز به ایده‌ها و راه‌کارهایی نوین و بدیع داریم که از هم‌اکنون و نه در آینده‌ای نامعلوم باید در دستور کار نظری و تجربی و مبارزات سیاسی- اجتماعی خود قرار دهیم.

امروزه با جهانی شدن جوامع بشری، خروج از مناسبات اقتصادی حاکم در یک کشور نمی‌تواند مستقل و منفک از دیگر کشورها در منطقه، قاره و جهان انجام پذیرد. نه تنها برآمدن جامعه‌ی نوین و مناسبات اجتماعی نوین در محدوده‌ی بسته‌ی یک کشور ناممکن می‌شود - این را مارکس صد و پنجاه سال پیش مشاهده کرده بود - بلکه همه‌ی شواهد نشان می‌دهند که حتی اصلاحات در یک کشور نیز بیش از پیش نیاز به همراهی و هم‌سویی دیگر مردمان و اقتصادها در کشورهای دنیا و منطقه دارند. امروزه، جهانی‌شدن مناسبات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی امر یافتن راه‌کارهای مشخص برای تغییر وضع موجود در یک کشور، مستقل از تغییر و تحولات در دنیای خارج را هر چه بیشتر پیچیده و معمای کرده است. چپ‌رهای خواه امروزه دیگر نمی‌توانند در چهارچوب محدود و بسته‌ی ملی - محلی بی‌اندیشد و مبارزه کند بلکه بیش از پیش، در هم‌سویی و هم‌کوشی با چپ‌های رهایی خواه جهان، باید به صورتی منطقه‌ای و جهانی فکر کند و چاره‌جویی کند.

گفتگو پیرامون کدام تغییر وضع موجود در ایران با توجه به وضعیت آن، به بیان دیگر گفتوگو درباره‌ی معضل چگونگی پیوند مبارزات مبرم کنونی برای آزادی، حقوق بشر، جمهوری، دموکراسی و لائیسیته از یکسو با مبارزه برای برابری و بر ضد سرمایه‌داری و دولت‌گرایی از سوی دیگر، یکی از موضوعات اصلی بحث برای ترسیم سیمای کلی چپ‌دیگر را تشکیل می‌دهد.

کدام فاعل جمعی؟

در بینش و سیستم نظری چپ سنتی، نقش فاعل اجتماعی را پرولتاریا و «حزب طبقه کارگر» ایفا می‌کردند. اما طبقه‌ی کارگر جمعی، صنعتی و مولد یا به عبارت دیگر پرولتاریایی که در مرکز بینش^۱ فرجام‌گرایانه- و مسیحایی قرار داشت و مارکس از آن چون «جنبش اکثریتی عظیم به نفع اکثریتی عظیم» (مانیفست) نام می‌برد، طبقه‌ای که تا نیمه‌ی سده‌ی بیستم بر رسته و نیرویش^۲ افزوده می‌شد، امروز نه تنها رو به تقلیل می‌رود بلکه از انسجام، اتحاد، خودآگاهی و خود-سازماندهی طبقاتی‌اش^۳ کاسته می‌شود. چنین وضعیتی، بیش^۴ از آن که اتفاقی یا گذرا باشد، ترجمان تغییر و تحولات ساختاری و اجتماعی است. به این معنا که تضاد میان کار و سرمایه، یعنی موضوع استثمار

سرمایه‌داری در فرایند تولید، اگر چه همواره یک رکن مهم مبارزات طبقاتی و ضد سرمایه‌داری باقی می‌ماند، اما جایگاه انحصاری و سیادت سابق خود از اوایل سده‌ی نوزده تا نیمه‌ی سده‌ی بیست را از دست داده است. امروزه، نه تنها در مراکز بزرگ سرمایه‌داری جهانی بلکه در همه جا، تضاد میان کار و سرمایه در گستره‌ی تولید دیگر تنها عامل کسب خودآگاهی ضدسرمایه‌داری و تنها محرک تغییر و تحولات و ایجاد جنبش‌های ضدستیمی نمی‌شود، اگر چه این عامل اهمیت خود را همواره به مثابه‌ی بخش قابل توجهی از این جنبش‌ها حفظ می‌کند.

این سلطه‌ی همه جانبه‌ی سرمایه - همه‌ی انواع آن و نه فقط سرمایه اقتصادی بلکه به قول بورديو سرمایه سمبلیک یعنی سرمایه سیاسی، نظامی، علمی، فن‌آوری، رسانه‌ای و غیره - امروزه بر «کلیت جامعه» در همه‌ی ابعاد زندگی فردی، خصوصی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی... حاکم شده است. این سلطه نه تنها بر طبقه‌ی کارگر و در مکان تولید بلکه بر توده‌ی بسیارگونه multitude و در مکان‌های گوناگون اجتماعی اعمال می‌شود. این سلطه اما در عین حال می‌تواند (بدون آن که مسلم باشد) شرایط خودآگاهی، خودسازماندهی جمعی و مبارزه را برای رهایی در میان قشرهای وسیع اجتماعی مساعد کند. خودآگاهی ضدسرمایه‌داری و رهایی‌خواهانه و خودسازماندهی اجتماعی می‌توانند حاصل مبارزاتی شوند که در بستر آنها راه‌کارها و پروژه‌های نفی ارزش‌های حاکم مطرح شوند. در این مبارزات، قشرهایی مختلف (و نه تنها کارگران) در میدان‌هایی مختلف (و نه تنها در میدان تولید) با نظام و ارزش‌های حاکم درافتاده و درگیر می‌شوند. مردمانی که تحت انقیاد و ازخودبیگانگی مناسبات سرمایه‌داری قرار دارند با وارد شدن در میدان دخالت‌گری مدنی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و خود-مدیریتی... قابلیت‌ها و توانایی‌هایشان را در چاره‌جویی برای ارابه‌ی راه کارها جهت رهایی خود به کار می‌اندازند.

با این همه اما امروزه شاهد آنیم که آن فاعل جمعی انقلابی و دگرگون‌ساز که می‌بایست برانگیزنده‌ی فرایند دگرسانی اجتماعی شود، تنها به صورت لحظه‌ای و ناپایدار در رخدادها و برآمدهای بزرگ مبارزاتی و جنبشی و در مکان‌های مشخص شکل می‌گیرد و سپس فرو می‌نشیند و از پا در می‌آید. از یکسو، سلطه‌ی سیستم موجود قشرهای وسیع اجتماعی را در سطح ملی و جهانی وارد میدان مبارزه‌ی ملی-جهانی ضدسیستمی می‌کند اما از سوی دیگر فاعل جمعی سیستم برانداز سر بر نمی‌آورد.

گفتگو پیرامون پروبلماتیک تبیین فاعل جمعی دگرگون‌ساز اجتماعی

چه در جامعه‌ی ایران و چه در سایر جوامع، نیرویی که دیگر امروزه به طبقه‌ی کارگر صنعتی محدود و خلاصه نمی‌شود، یکی دیگر از محورهای اصلی بحث برای ترسیم سیمای چپِ دیگر را تشکیل می‌دهد.

کدام اشکال نوین سازماندهی؟

در مساله‌ی سازماندهی جمعی و مناسبات میان هستی اجتماعی و آگاهی، دو بینش و شیوه‌ی اقتدارگرایانه را همواره تجربه کرده‌ایم و می‌کنیم. در سیستم‌های مدرن و دموکراتیک کنونی، تحزب به طور عمده به وسیله‌ی گروه‌هایی از نخبگان بورژوازی، متخصصان، کارشناسان و سازندگان «افکار عمومی» چون رسانه‌های عمومی با مشارکت تکنوکرات‌ها و روشنفکران و در بهترین حالت با نظرسنجی از مردم و مراجعه به آرای آن‌ها هر چند سال یکبار در انتخاباتی آزاد عمل می‌کند. از سوی دیگر، در سیستم فلسفی و بینشی چپ کلاسیک نیز، به همان سان، تنها «افرادی خاص» محدود و معین هستند که چون مسلح به «علم سوسیالیسم» می‌باشند، رسالت رهبری و هدایتِ بلامنازع زحمتکشان و مردم از طریق فرمانروایی «حزب- دولت» را بر عهده می‌گیرند. با این تفاوت نسبت به دسته‌ی اول که این سیستم تمام‌تخواه برای اداره‌ی جامعه و کشور حتا نیازی به رایزنی عمومی و انتخابات آزاد ندارد.

این دو بینش در حقیقت از یک سنخ می‌باشند. هر دو از یک خاستگاه واحد دینی برآمده‌اند. از اعتقاد به نقش مهدوی نیرویی که جدا از جامعه، بر فراز آن و حاکم بر آن باید قرار گیرد تا انسان‌ها را به سوی رستگاری هدایت نماید. نیرویی که تا دیروز رسول- کلیسای ناجی بود و امروز حزب- دولتِ راهبر است.

در برابر این دو بینش، آن ما فلسفه و بینشِ دیگری را ما قرار می‌دهیم که از یکسو بر قابلیت‌ها و توانایی‌های فاعل اجتماعی در جنبش‌ها و مبارزات اجتماعی و از سوی دیگر بر فاصله گرفتن از قدرت و دولت و تحزب سنتی تأکید می‌ورزد. قابلیت‌های این فاعل جمعی (کلکتیو) در کسب شناخت و دستیابی به ایده‌ها، نظریه‌ها و طرح‌هایی به طور نسبی صحیح‌تر و نزدیک‌تر به «واقعیت» و به همین سان توانایی در خود-سازماندهی خویش. «واقعیت» در این جا البته نه به معنای آن چه که «به واقع» هست، مشاهده می‌شود، امکان‌پذیر می‌نماید و یا آن چه که به یقین باید انجام پذیرد، بلکه به مفهوم آنی است که به نظر ما ناممکن می‌رسد ولی می‌تواند رخ دهد و اتفاق بی‌افتد و حداقل می‌توان بر سر آن شرط‌بندی کرد. این قابلیت‌ها و توانایی‌ها نیز از آن جا ناشی می‌شوند که جنبش‌های اجتماعی می‌توانند

نمونه‌های عالی فضای آزاد، دمکراتیک و پر چالش تبادل و تقابل نظری باشند که در فرایند آنها مبارزه و عمل دگرگشتی اجتماعی با مراوده‌ی فکری و برنامه‌های آمیزش^۱ می‌یابند و خودِ شهروندان در این فرایند، نقش^۲ فاعلان، مبتکران و بازی‌کنان اصلی و مستقیم را ایفا می‌کنند. در یک کلام، مداخله‌گری مستقیم و بدون واسطه، بدون واگذاری، بدون نمایندگی از دیگران و بدون نماینده کردن دیگران.

امروزه با نقد و رد شکل‌ها و شیوه‌های کهنه‌ی فعالیت سیاسی و سازمانی، جنبش‌های اجتماعی در همه جا در تکاپوی اختراع شکل‌های نوینی از مشارکت و خود^۳ سازماندهی‌اند. همه‌ی آنها نیز در برابر چالش‌هایی جدید و سخت قرار دارند. اشکال تاریخی و سنتی سازماندهی‌های شناخته شده که در سده‌ی بیستم در نمونه‌ی حزب- دولت، جبهه... برای رهبری و متحد کردن مردم، تصرف قدرت سیاسی و حفظ آن عمل می‌کردند و همچنان نیز عمل می‌کنند، اکنون در بحران فکری و ساختاری ژرفی فرو رفته‌اند و نمی‌توانند نیروی اجتماعی قابل توجهی را مانند سابق متشکل و فعال کنند. در مساله‌ی شکل سازماندهی جمعی، ویژگی مشترک جنبش‌های اجتماعی کنونی در همه جا - چه در غرب و چه در جوامعی چون جامعه‌ی ایران - ناقد و نافی شکل‌های تاکنونی و سنتی فعالیت سیاسی و حزبی است.

تشکل‌های حزبی، تحزب واقعاً موجود، چه در گذشته و چه امروز، چه چپ و چه راست، با هر ایدئولوژی، ساختار و شیوه‌ای، چه با اتکا به مردم و چه بدون اتکا به مردم، همواره برای تصرف قدرت و حکومت کردن زاده، ساخته و پرداخته شده‌اند. این‌ها با وجود نقشی که در طول تاریخ مدرن در هدایت و سازماندهی مبارزات و تحولات سیاسی و اجتماعی ایفا کرده‌اند، همواره در زمان و مرحله‌ای از مبارزه، در مقابل و رویاروی حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی رهایی‌خواهانه قرار گرفته و می‌گیرند. حزب قدرت‌طلب و دولت‌گرایی که امروزه و در شرایط تاریخی کنونی به قدرت می‌رسد، بنا بر سرشت محافظه‌کارانه‌ی «حفظ‌خود» چون دستگاهی در خود، برای خود و جدا از جامعه، برای اداره‌ی کشور ناگزیر دست به سلطه و ستم یا آن چه که «خشونت مشروع» می‌نامند خواهد زد. در مرحله‌ای از حاکمیت‌اش، اگر نه از همان ابتدا، از رشد و توسعه‌ی حرکت^۴‌ها و جنبش^۵‌های مستقل اجتماعی، خودمختار، معترض و رهایی‌خواهانه که خارج از حوزه‌ی اقتدار و کنترل و سازماندهی‌اش قرار می‌گیرند و یا مانع سیاست‌هایش می‌شوند، جلوگیری به عمل می‌آورد و حتا به سرکوب آنها می‌پردازد.

اشکال خود سازماندهی در جنبش‌های اجتماعی امروزی، با وجود موانع و

مشکلات، دارای چنین خصوصیات‌اند که هر گونه انحصارطلبی، قدرت‌طلبی و سیادت‌طلبی را رد و مشارکت مستقیم و بدون واسطه‌ی همه‌ی داوطلبان و مداخله‌گران را به صورتی برابری تشویق می‌کنند. فعالان و کنشگران اجتماعی امروزه به شیوه‌های خودگردان سازماندهی تمایل دارند که مشخصه‌اش روابط تشکیلاتی از نوع دیگری است. این اشکال نوین، در حد شناخت کنونی ما، به گونه‌ای می‌توانند باشند که به افراد و گروه‌های مختلف و فعال و شرکت‌کننده امکان دهند نقش خود را به منزله‌ی کنشگران، دخالت‌گران و تعیین‌کنندگان مستقیم و بدون واسطه در شرایطی برابر و دموکراتیک ایفا کنند. جنبش‌های اجتماعی برای دگرذیسی تمایل نیرومندی به خودمختاری، خودگردانی و خودرهای دارند. خودمختاری به معنای استقلال، حاکم شدن، حاکم بودن و حاکم ماندن بر سرنوشت خود است. خودگردانی به معنای نفی رهبری توسط یک مرکز (ولو مرکزی انقلابی، آگاه و پیشرو) و خود-مدیریت برابری و گردان امور است. خودرهای به معنای آزادی و رهایی انسان به دست خود از «سیاستِ واقعا موجود» و از «حزب - دولت» چون نیروهای برین و جدا از جامعه و مسلط بر آن و بنا بر این از سه سلطه‌ی اساسی یعنی مالکیت، سرمایه و دولت است.

گفتگو پیرامون چگونگی سازماندهی نوین در گسست از تحزب کلاسیک، چه در شکل لنینی-استالینی آن و چه در اشکال مرسوم کنونی، تحزبی که نگاه به تصرف قدرت، تبدیل شدن به حزب-دولت و حاکمیت و سلطه بر جامعه در حفظ جدایی و فراسویی خود از آن است، محور اصلی سومی را در مباحثات برای ترسیم سیمای کلی چپِ دیگر تشکیل می‌دهد.

نتیجه‌گیری: تدارک نظری- عملی

از بحث خود نتیجه می‌گیریم که امروزه، در برابر شکل‌گیری چپِ دیگر یا رهایی‌خواه، چه در ایران و چه در سایر کشورهای جهان، بغرنج‌های حل نشده‌ای سد راه می‌باشند. آن‌ها را در خطوط اساسی و در سه پرسش اصلی مورد توجه قرار دادیم: کدام تغییر وضع موجود؟ کدام فاعل جمعی انقلابی؟ کدام شکل دیگر سازماندهی؟ گفتیم که برآمدن چپِ رهایی‌خواه وابسته به چگونگی پاسخ دادن او به سه پرسش فوق در گسست از دو نوع چپِ توتالیتار و اداره‌کننده‌ی نظم موجود سرمایه‌داری است. با این توضیح، به باور ما، در شرایط ملی و جهانی کنونی، شکل‌گیری چنین چپی نیاز به زمان دارد. نیاز به تلاش‌های فراوان نظری و عملی. مهم‌تر از هر چیز نیاز به شکوفایی شدن جنبش‌های سیاسی-اجتماعی در نفی نظم موجود و برآمدن رخداد‌های نامترقبه دارد. از این رو، به باور ما، چنین چپی به تنهایی از اتحاد یا وحدت چند

سازمان و فعال سیاسی ایرانی آن هم در خارج از کشور و در شرایطی که همواره با سرسختی و استمرار عناصر کهنه‌ی چپِ سنتی در بینش، تفکر، سیاست، سبک‌کار و شیوه‌ی سازمان‌دهی و غیره رو به رو هستیم، نمی‌تواند فرا رود. سازمان‌ها و فعالان چپ کنونی ایران، در اکثریت بزرگشان، از نسل چپ سنتی و فرسوده‌ی گذشته هستند و جوانانی که امروزه «مارکسیست» می‌شوند همچنان ملهم از بینش و فرهنگ چپ سویتیک و توتالیترانند. در نتیجه، از فرایند گفتگوها برای «شکل‌دهی تشکل بزرگ چپ» چه می‌توان انتظار داشت؟ این که در زمینه‌های نظری و تجربی، قدم‌هایی هر چند کوچک در جهت آنی بردارد که ما در این نوشتار و در جاهای دیگر سه گسست از چپ سنتی در بینش، سیاست و سازمان‌دهی نامیدیم.

نسل چپِ رهایی‌خواه، امروزه در همه جا، تنها می‌تواند دست به کار تدارکات نظری و عملی زند. مقدمات، زمینه‌ها و شرایط فرارویی سیاستی دیگر و چپی دیگر را در فرایند جنبش‌های اجتماعی و رخداد‌های نامترقبه‌ای که ناممکن را ممکن می‌سازند، آماده و فراهم کند.

ژانویه ۲۰۱۲ - دی ۱۳۹۰

cvassigh@wanadoo.fr