



شهرزور
شماره دهم، زمستان ۱۴۰۳

فصلنامه نظری - سیاسی

کالبدشکافی پنجاه و هفتی ها

با همراهی: محسن بنائی، نیما قاسمی، فروغ کنعانی، ناصر کرمی، البرز زاهدی،
میثاق همتی، ستاره قربانی، ب. بی نیاز، آرمین لنگرودی، اختر افکاری، شیرین مجد



shahrivar.org

شهریور

فصلنامه نظری - سیاسی

دوره دوم، شماره دهم

صاحب امتیاز و مدیرمسئول: سعید بشیرتاش

سردبیر: محسن بنائی

صفحه آرایی و گرافیک جلد: کارگاه نیمروز

آماده سازی و ویرایش: شادی توتونچیان

طرح روجلد: مهنوش توتونچیان

تاریخ انتشار: زمستان ۱۴۰۳، وبسایت شهریور

شهریور

فصلنامه نظری - سیاسی


شماره دهم

کالبدشکافی پنجاه و هفتی ها



زمستان ۱۴۰۳

باشد که
دروغ و دشمن و خشکسالی
جاودانه
از این سرزمین
رخت بریندد!



محسن بنایی

پنجاه وهفت هنوز زنده است _____ ۷

محسن بنایی

بارسترگ یک واژه _____ ۱۰

نیما قاسمی

«موش‌های کور» پراکسیس انقلابی در رسانه‌ها _____ ۱۹

البرز زاهدی

خوانشی پدیدارشناسانه از انسان پنجاه وهفتی _____ ۳۱

فروغ کنعانی

سایه سنگین پنجاه وهفتی‌ها: بازخوانی یک تفکر _____ ۴۲

ستاره قربانی

گفتمان پنجاه وهفتی و بحران هویتی ایران _____ ۵۱

ب. بی‌نیاز (داریوش)

پنجاه وهفتیسم یا التقاط‌گرایی ایرانی به مثابه یک ایدئولوژی _____ ۵۸

میثاق همتی

سیر در آسمان‌ها _____ ۶۷

آرمین لنگرودی

۵۷ _____ ۷۰

شیرین مجید

انسان پنجاه وهفتی و سودای معنویت _____ ۷۷

اختر افکاری

پنجاه وهفتی بودن _____ ۸۶

مطالب آزاد

ناصر کرمی

در گرگ و میش سبز ویرانشهر _____ ۹۶

خُشْرَ وَئِيرِيَه

پنجاه وهفت هنوز زنده است

یادداشت سردییر

محسن بنائی

پنجاه وهفت هنوز به تاریخ نپیوسته است. پنجاه وهفت پس از ۴۶ سال هنوز هم به مانند پرونده گشوده یک جنایت هراسناک در برابر چشمان بازرس اداره آگاهی، بخشی از کابوس ساعت های بیداری ماست. ولی شاید آنچه به این رخداد تاریخی ویژگی به روز بودن را می بخشد، خود آن نباشد. آنچه یادگاه گروهی ما را روزاروز برمی انگیزد و ما را به یاد سرچشمه دیروزین تیره روزه های امروزین مان می اندازد، ای بسا که دلدادگان آن رویداد سهمگین باشند.

هنگامی که در تحریریه شهریور بر سر موضوع شماره پیش رو گفتگو می کردیم، بر آن شدیم که شماره دوم از دوره دوم را اندکی زودتر و به بهانه سالگرد انقلاب اسلامی سال ۵۷ به چاپ برسانیم. از آنجا که مرده ریگ این تندباد ویرانگر پیش از کنشگرانش، دستاوردهای گفتمانی آن بوده است، شایسته و بایسته می بود اگر که به یک فن واژه فراجوشیده از دل خیابان می پرداختیم، که همه ویژگی های این مرده ریگ را در یک واژه بازمی گفت، به «پنجاه وهفتی ها».

در این میان شتاب رخدادها می رفت که از ما و آنچه در سر داشتیم پیشی بجوید. پنجاه وهفت بر سر هر رویدادی، چه اجتماعی، چه سیاسی

و چه اقتصادی، هر روز و در هر بزنگاهی چهره هولناک خود را با همه نازیبایی‌هایش به ما نشان می‌داد. واپسین نمونه این رخ‌نمایی شوم صف‌بندی‌های انقلاب شکوهمند در دعوت شاهزاده رضا پهلوی به کنفرانس امنیتی مونیخ بود که باری دیگر و با همه توان خود به ما نشان داد در برگزیدن مطلب اصلی یا (Cover story) پُر به بیراهه نرفته‌ایم.

چهل‌وشش سال پس از انقلاب اسلامی به گمان می‌رسید سپهر سیاسی ایران بار دیگر به نقطه صفر خود بازگشته باشد؛ در یک سو همه نیروهای پایبند به گفتمان‌های آن انقلاب صف آراسته بودند و در سوی دیگر دشمنان آن، یا دست‌کم کسانی که از آن گذر کرده بودند. برخورد سازمان‌های سیاسی به دعوت از شاهزاده پهلوی، بازپس‌گیری آن با فشار وزارت خارجه آلمان، دعوت دوباره و بازپس‌گیری دیگر باره آن میدانی را فراهم آورد که در آن نیروهای کهن برای فرجام بخشیدن به نبرد بی‌سرانجام خود به درون آن آمدند. کسانی که بخشی از جامعه به آنان «پنجاه‌وهفتی» می‌گوید، در تلاش شبانه‌روزی کوشیدند در این چند روز درست از ارج همان کسی بکاهند که ۴۶ سال پیش بر پدرش برشوریده بودند. نبرد اینان ولی پدیده‌ای تازه نبود. آنان خویشان را همچنان در هنگامه جنگی می‌دیدند که در آن چیزی جز فریب دستگیرشان نشده بود؛ امام و پیشوایی که عکسش را در ماه دیدند و او را پدر خویش خواندند در همان فردای پیروزی و پیش از آنکه بتوانند غبار رزم را از جامه‌های خود بتکانند، کمر به کشتار آنان بست. ۴۶ سال، میلیون‌ها کشته، ویرانی آب‌و‌خاک و فروافتادن کشور در سراشیب نابودی هم نتوانست این بازندگان انقلاب اسلامی را به خود آرد. آنان همچنان در پی پیروزی در نبردی بودند که پیشاپیش در آن شکستی سهمگین خورده بودند. برای آنان میدان جنگ هیچ تغییری نکرده بود. دشمن همان بود، آماج همان بود و تنها باید فرماندهی دیگر برمی‌گزیدند، و در روزگاری که جهان به دهکده‌ای کوچک درهم فشرده شده بود، دیگر نیازی به رزم در خیابان‌های تهران هم نبود، مونیخ و خیابان‌های آن، یا

هرجای دیگر از جهان که بتوان در آن به جنگ خاندان پهلوی رفت، همان آوردگاهی بود که آنان خود را با همه ساز و برگ و شور و شوق در آن می‌افکندند.

انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ برآیند هم‌افزایی کدام نیروها بود؟ پیش‌رانه گفتمانی آن بر پایه کدام خواسته‌ها استوار شده بود؟ روش‌های کنشگران آن برای رسیدن به پیروزی زودرس چه بود؟ توده‌ها به این گفتمان‌ها چه واکنشی نشان می‌دادند؟ انگاشت کنشگران و توده‌های پیروان آن از آزادی، دموکراسی و دیگر ارزش‌های جهان مدرن چه بود؟ اسلام و مارکسیسم در کدام نقطه این انقلاب به هم رسیدند و فراتر از آن، درهم‌آمیختند؟ چه کسانی پنجاه‌وهفتی‌نامیده می‌شوند؟ آیا این واژه یک شناسه نسلی است، یا نامی است که بر باورمندان یک مجموعه گفتمانی نهاده می‌شود؟ نویسندگان شهریور در این شماره به این پرسش‌ها و بیشتر از آنها پاسخ خواهند داد.

بارستگ یک واژه

محسن بنائی

جنبش‌های اجتماعی، به‌ویژه هنگامی که از درون جامعه بجوشند و در پیروی از یک رهبری سرآمدگرا پدید نیامده باشند، در رویارویی با پدیده‌ها، گرایش‌ها و چهره‌های درگیر در کنش‌های سیاسی و فرهنگی از گنجینهٔ واژگانی خود بهره می‌جویند. یکی از نمونه‌های این پدیده واژهٔ «دوم خردادی» است. در تاریخ دوم خرداد ۱۳۷۶ محمد خاتمی با نوید «اصلاحات در درون نظام» در رأی‌گیری^۲ پیروز شد و آغازگر بازه‌ای گشت که آن را بازهٔ اصلاحات می‌نامند. کار واژهٔ «دوم خرداد» ولی همین‌جا پایان نیافت و از دل این پیروزی یک جنبش نیرومند و دامنه‌دار بیرون آمد که به نام آن روز بهاری «جنبش دوم خرداد» نامیده شد. پیامد این پیروزی پیدایش انبوهی از روزنامه‌های ناهمسو با سیاست رسمی حاکمیت بود که دیرتر «روزنامه‌های دوم خردادی»^۳ نام گرفتند. همچنین باورمندان به اصلاحات در درون حاکمیت نیز یکپارچه «دوم خردادی‌ها» نامیده شدند. سه دهه پیش از آن و پنج‌هزار کیلومتر دورتر از ایران نام یک سال بر روی یک جنبش فراگیر در اروپا نهاده شد و این چنین «جنبش ۱۹۶۸» پدید آمد و تا به همین امروز نیز نه‌تنها رخدادهای و چهره‌ها و اندیشه‌های آن جنبش، که بازماندگان آن نیز به همین نام خوانده می‌شوند؛ جنبشی که

از دل آن از یک سو سازمان تروریستی «بادر-ماینهوف» به درآمد و از سوی دیگر گروه‌های پشتیبان زیست‌بوم و مخالف با انرژی اتمی. دیرتر بخشی از این گروه‌ها به هم پیوستند و حزب سبزه‌های آلمان را بنیان گذاشتند، حزبی که آشکارا خود را پاسدار مرده‌ریگ ۱۹۶۸ می‌دانست. هنگامی که در سال ۲۰۱۸ آنالنا بربوک و روبرت هابک به رهبری سبزه‌ها برگزیده شدند، ستون‌نگار روزنامه پرتیراژ TAZ نوشته خود را با فرنام «پایان ۱۹۶۸» آغاز کرد.^۲ در سال‌های گذشته و به‌ویژه در پی انقلاب ملی ۱۴۰۱ و جنبش مهسا که آن را می‌توان برترین چکاد خیزش‌های زنجیره‌ای آغاز شده در سال ۱۳۹۶ دانست، واژه‌ای دیگر از همین دست از دل خیابان فراجوشید و در اندک زمانی جای خود را در گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی باز کرد؛ واژه «پنجاه‌وهفتی» که آشکارا نگاه به انقلاب ویرانگر بهمن ۱۳۵۷ داشت. فن‌واژه‌های این چنینی یا در درون دانشگاه و به‌دست کنشگران رسانه و فرهنگ آفریده می‌شوند و سپس در درون واژه‌نامه توده مردم جای می‌گیرند، و یا راهی به‌وارونه این می‌پیمایند و نخست در میان توده‌ها فراگیر می‌شوند و سپس دانشگاهیان، فرهنگ‌سازان و سیاست‌ورزان برای آنها زمینه‌ای پژوهشی فراهم می‌کنند. به گمان من، «پنجاه‌وهفتی» در دسته دوم جای می‌گیرد، چرا که این فن‌واژه نخست از سوی نسل جوانی در جایگاه یک دشنامواره به کار رفت، که با دسترس به اینترنت هم از شیوه زیست هم‌سالان خویش در کشورهای دیگر آگاه شد و هم از روزگار پدران و مادران خود در دوران پیش از انقلاب پنجاه‌وهفت. انقلاب اسلامی برای این نسل تیغ برنده‌ای بود که او را از سرنوشتی که خود را شایسته آن می‌دانست بریده بود، گسستی در تاریخ این سرزمین، که گذشته را به سرزمین آرزوهای آینده فرارویانده بود، به گونه‌ای که بسیاری از این نسل، به‌ویژه برخی از آنان که در انقلاب ملی ۱۴۰۱ جان شیرین را بر سر این آرمان‌ها نهادند، با آهی تلخ و شرنگی پنهان در دل واژگان به یادگار نوشتند: «ایران تنها کشور جهان است که اگر در گذشته‌اش بنگری، گمان می‌بری که آینده آن است!».

اما در این میان هم بخشی از کنشگران آن انقلاب، و هم بخشی از کسانی که سال‌ها پس از آن چشم به جهان گشوده بودند، ولی آرمان‌های آن را پاس می‌داشتند، خیره‌سرانه بر این پای می‌فشرند که براندازی حکومت پادشاهی کاری درست و نیکو و به‌جا بوده است و اگر برون‌داد آن انقلاب آن نشد که انقلابیون می‌خواستند، نمی‌توان حق مردم برای دگرگونی اجتماعی و سیاسی را نادیده گرفت و خود یک کنش را با فرجام آن سنجید. ولی نسلی که عمامه را از سرآخوند می‌پراند و بدین‌گونه هرگونه اقتداری را به ریشخند می‌گرفت، نمی‌توانست بپذیرد قربانی دست‌وپابسته سرنوشتی باشد که دیگران برای او رقم زده بودند و اکنون از او می‌خواستند که نه تنها بسوزد و با آن بسازد، که فراتر از آن، در برابر آرمان خواهی و شورشگری انقلابیون پنجاه‌وهفت سرتابه‌پا ستایش و کرنش باشد و زبان به نکوهش آنان نگشاید.

گسست پنجاه‌وهفت اکنون از یک گسست نسلی فراتر رفته بود و نمادی شده بود برای یک گسست ژرف‌گفتمانی. نسل جوان با همسنجی آزادی‌های مدنی و اجتماعی پیش از پنجاه‌وهفت با آرمان‌های کنشگران آن انقلاب هر روز برایشان کیف‌خواستی تازه‌تری نوشت و هر روز با رویکردی نوتر آرمان‌های آنان را به چالش می‌گرفت. کار این درگیری از گسست گذشته بود و دو سوی این بگومگو در لبه یک مغاک ژرف روبه‌روی هم ایستاده بودند و در ژرفای تاریک آن می‌نگریستند، در یک سوی این مغاک تیره کسانی ایستاده بودند که رنج و شکنج چندین نسل را به افسوس می‌گرفتند و خیره‌سرانه بر کزکرداری و سیه‌کاری‌های خود پای می‌فشرند، و در سوی دیگرش کسانی که از چهاردهه ستم و بیداد و سرکوب و خوارشماری به دست ملایان از خشم در خود می‌پیچیدند؛ واژه پنجاه‌وهفتی پژواک فریادهای دردآلود نسلی تا به استخوان زخم‌دیده در درون این مغاک بود.

هر سه واژه، یعنی «دوم خردادی»، «شصت‌وهشتی» و «پنجاه‌وهفتی» چند ویژگی همانند دارند. نخست آنکه آنها اگرچه نگاه به یک تاریخ - ماه

یا سال - دارند. ولی وابستگان آنها می‌توانند بسیار دیرتر از آن تاریخ چشم به جهان گشوده باشند. بخش بزرگی از کسانی که گرفتار در چنبر پندار بافی‌های دوم خردادی در سال ۱۳۹۶ به روحانی رأی دادند و به خیابان ریختند و محمد خاتمی را برای فرزاندگی‌اش ستودند، در دوم خرداد ۱۳۷۶ هنوز به جهان نیامده بودند. همچنین هنگامی که ستون‌نگار روزنامه *TAZ* برگزیده شدن بربوک و هابک را «پایان ۱۹۶۸» نامید، به خوبی می‌دانست که این دو سال‌ها پس از آن جنبش چشم به جهان گشوده‌اند (آنالنا بربوک: ۱۹۸۰ / روبرت هابک: ۱۹۶۹) و در سال ۲۰۱۸ در رهبری این حزب^۵ حتی یک تن از کنشگران جنبش ۱۹۶۸ یافت نمی‌شد. با این همه، رسانه‌های آلمان این حزب را تا این سال یک حزب «شصت و هشتی» می‌دانستند و بسیاری هنوز نیز می‌دانند.

دربارهٔ پنجاه و هفتی‌ها نیز جز این نیست. پای‌ورزی برگفتمان‌هایی که راه به آن فاجعهٔ بزرگ بردند، به‌ویژه از سوی کسانی که خود از پیامدهای آن گریختند و جان به‌در بردند و نسل‌های پس از خود را با فرجام ویرانگر آن تنها گذاشتند، دیر یا زود و خواه‌ناخواه روزی این فن‌واژه را می‌آفرید. برای برسانندگان این واژه نه همراهی با آن انقلاب، نه زیستن در هوای آن و نه سال‌زاده‌شدن کنشگران جایی در اندر یافت آن ندارد. پنجاه و هفتی کسی است که:

- امروز و با نگاه پسینی انقلاب اسلامی را کاری درست بداند؛
 - یا آن را نادرست بداند و گنااهش را برگردن این و آن، از امپریالیسم و صهیونیسم گرفته تا خود محمد رضا شاه، بیفکند؛
 - یا به هیچ‌روی مسئولیت نیروهای درگیر در آن را نپذیرد و آنان را از هر نادرستی و کژکرداری به دور بداند؛
 - یا همین امروز هم به گفتمان‌های آن پایبند باشد.

به این فهرست می‌توان بی‌گمان ویژگی‌های دیگری را نیز افزود، اما آنچه در این میان همچون دو نمونهٔ دیگر (دوم خردادی و شصت و هشتی)

دیگرگون نمی‌شود، نگاه بر سازندگان این واژه به اکنون و آینده است و نه به گذشته. از دیگر سو دل‌باختگان آن بهمین ویرانگر سخت‌سرانه در برابر این واژه پردازی می‌ایستند و چون نه تاب شنیدنش را دارند و نه توان دریافتنش را، به جان می‌کوشند تا از آن کاریکاتوری بی‌جان بسازند و بر آن بتازند.^۶

آوردم که یکی از ویژگی‌های یک پنجاه‌وهفتی، یا شاید برترین ویژگی او، پایبندی به گفتمان‌های آن انقلاب است. پس بی‌جا نخواهد بود اگر برای واکاوی گونه‌شناسی^۷ او نخست به گفتمان‌های آن انقلاب بپردازیم. شاید پیش از آن بد نباشد که بدانیم انقلابیون پنجاه‌وهفت چه نمی‌خواستند، یا با چه سرستیز داشتند. آنچه آنان نمی‌خواستند آزادی‌های فردی و دموکراسی (که آنها را لیبرالی می‌نامیدند)، حقوق بشر و پلورالیسم (که آنها را بورژوازی می‌خواندند)، برابری شهروندان در برابر قانون و برابری زن و مرد و، در یک واژه، همه دستاوردهای جهان مدرن بود. انقلابیون با همه دستاوردهای جنبش مشروطه و برفراز همه آنها با سه گفتمان بنیادین آن یعنی «ایران‌گرایی»، «قانون‌گرایی» و «نوین‌گرایی» سرستیز داشتند. به جای آن، هسته بنیادین گفتمان اسلام‌یست‌ها واژگان زیر را در برمی‌گرفت:

- دشمنی با کیستی ایرانی؛
- دشمنی با تاریخ پیش از اسلام؛
- دشمنی با نمادهای ملی مانند پرچم شیروخورشید و جشن‌های ملی؛
- دشمنی با مشروطه؛
- دشمنی با دودمان پهلوی؛
- مبارزه با استکبار جهانی؛
- مبارزه با «رژیم اشغال‌گر قدس»؛
- مبارزه برای احقاق حقوق حقه ملت مظلوم فلسطین؛
- مبارزه با مستکبرین و مرفهین بی‌درد؛
- مبارزه برای برپایی حکومت مستضعفین؛
- مبارزه با فرهنگ غرب؛

- پشتیبانی از مستضعفین جهان؛
- امت‌گرائی شیعی؛
- ستایش تهیدستی و پابرهنگی؛
- بخش مارکسیستی کنگرگان انقلاب اسلامی نیز ترجمان همین
- گفتمان‌ها را با واژه‌هایی دیگر بر پرچم خویش نوشته بود:
- دشمنی با ناسیونالیسم ایرانی؛
- دشمنی با فرهنگ ملی؛
- دشمنی با نمادهای ملی مانند پرچم شیروخورشید و جشن‌های ملی؛
- دشمنی با مشروطه؛
- دشمنی با دودمان پهلوی؛
- مبارزه با امپریالیسم جهانخواره سرکردگی امریکای جنایتکار؛
- مبارزه با صهیونیسم (اسرائیل) سگ زنجیری امپریالیسم؛
- مبارزه با سرمایه‌داری وابسته (بورژوازی کمپرادور)؛
- مبارزه برای به قدرت رساندن کارگران و زحمتکشان (دیکتاتوری پرولتاریا)؛
- مبارزه با فرهنگ منحط سرمایه‌داری جهانی؛
- پشتیبانی از جنبش خلق فلسطین؛
- انترناسیونالیسم پرولتری؛
- ستیز با توانگری و ارج نهادن به تهیدستی در جایگاه یک ارزش بنیادین؛
- این همانندی گفتمانی چندان هم مایه شگفتی نبود. به وارونه
- ناسیونالیسم ایرانی یا با نام بومی شده آن «ایران‌گرایی» که ریشه در خاک
- فرهنگ این سرزمین داشت، مارکسیسم یک ایدئولوژی وارداتی بود که برای
- پاکرفتن در این خاک نیازمند درختی بود که خود را بدان پیوند زند. این را
- که نورالدین کیانوری یکی از برجسته‌ترین چهره‌های مارکسیسم ایرانی گفته
- (نواده شیخ فضل‌الله نوری، از واپس‌گراترین چهره‌های روحانیت تبهکار
- شیعه)، البته که باید به پای شوخی تاریخ نوشت، ولی خویشاوندی پنهان
- «چپ» ایرانی با جهان‌نگری شیعه اثنی‌عشری از این شوخی تلخ بسیار فراتر

می‌رفت، از پیوند «حزب کمونیست ایران» با آخوند واپسگرایی چون میرزا کوچک خان در جنبش جنگل گرفته تا جشن حزب توده برای بازگشت آیات عظام از تبعید و دیرتر خاموشی‌گزیدن آن در برابر ترور وحشیانه احمد کسروی، و چند دهه دیرتر برآمدن سازمان‌های مارکسیستی از دل جبهه ملی و چرخش ایدئولوژیک سازمان مجاهدین خلق از اسلام به مارکسیسم همه ریشه در این خویشاوندی پنهان مارکسیسم ایرانی و شیعه امامیه داشتند. به ویژه که مارکسیسمی که از دریچه نگاه لنین و استالین به ایران رسید، در چشم پرورش‌یافتگان تشیع اثنی عشری گوهرهایی بسیار آشنا در خود داشت. در این خوانش، که البته چندان هم نادرست نبود، کمون اولیه همان بهشت عدن بود. مالکیت خصوصی همان گناه آغازین یا خوردن میوه ممنوعه، دوران‌های تاریخی (کمون اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری، سوسیالیسم، کمونیسم) همان هزاره‌گرایی، دترمینیسم تاریخی همان وعده الهی و عاقبت محتوم و پرولتاریا همان مهدی موعود. در پایان این چرخه، همان‌گونه که مارکسیست‌ها در جایگاه پیروان تنها ایدئولوژی برحق پای در جامعه بی‌طبقه کمونیستی می‌نهادند، شیعیان نیز در جایگاه تنها دینداران راستین (فرقه ناجیه)^۱ به بهشت آسمانی می‌رفتند.

برای آنان که به درستی پنجاه‌وهفتی نامیده می‌شوند، انقلاب پنجاه‌وهفت یک نوستالژی است، نوستالژی معشوق ماه‌پیکری که نیمه‌شبان در آغوش حریفان خزید و دل‌باختگان خود را با تنی زخم‌دار و روانی رنجور برجای گذاشت. داستان پنجاه‌وهفتی‌ها و انقلابشان را می‌توان در یک همسنجی روان‌شناسانه فردی با یک شکست عشقی همانند دانست، بدین‌گونه مایگان^۲ هزارساله شعر پارسی با عاشق دل‌خسته و معشوق جفاکار این باریک نمود سیاسی و فرهنگی و اجتماعی یافت.

در پیش‌روی این نگاه نوستالژیک به تاریخ است که یکی از سرشناس‌ترین پنجاه‌وهفتی‌ها جنایت وحشیانه حماس در هفتم اکتبر را با آنچه خود آن را «حماسه سیاه‌کل» می‌نامد، یکی می‌داند^۳، در اینجا ستایش عشق

به بارنشسته دیگری، از درد عشق ناکام خود فرد می‌کاهد. انقلاب اسلامی برای پنجاه وهفتی ها نوستالژی روزگاری سپری شده است، روزگاری که ای بسا خود آن را نزیسته و درنیافته باشند. نگاهی به دو فهرست گفتمان های آمده در بالا بیفکنیم. هرکس که امروزه به این گفتمان ها یا دست کم بخشی از آنها پایبند باشد بی بربرگرد یک پنجاه وهفتی است، حتا اگر دهه ای یا دهه هایی پس از آن بهمین ویرانگر چشم به این جهان گشوده باشد.

ولی برای کسانی که دل از مهراین عشق بی فرجام بریده اند، پنجاه وهفت یک کابوس تاریخی و فرهنگی و اجتماعی است، هر ایرانی ای که اندکی با گذشته سرزمین خویش آشنا باشد، این کابوس را در بیداری و با چشمان باز می بیند و در آن چون تروما یا آسیب روانی می نگرد، در خود آگاه و ناخود آگاه خود بدان باز می گردد و با آمیزه ای از ناتوانی و اندوه و افسوس، کارگزاران آن انقلاب را می نکوهد.

مارکس در پیشگفتار ۱۸ برومر لئوی بنایارت می نویسد: «هگل در جایی آورده بود همه رخدادها و چهره های تاریخی دو بار روی می دهند. ولی او فراموش کرد این را هم بیفزاید که بار نخست تراژدی است، و بار دوم کمدی.» پنجاه وهفتی های امروز ولی تکرار آن شورشیان آرمان خواه، چه در رویه تراژیک و چه در چهره کمیک آنها نیستند. آنان همچون راهبان آوازه خوان، ایستاده بر ویرانه های نیایشگاه ویران شده خویش بار سترگ اندوه یک عشق ناکام را بردوش می کشند و واژه «پنجاه وهفتی» هربار که در گوش هوششان می نشیند شرنگ تلخ آن شکست شیرین را در جانشان روانه می کند.

1. Elitist

۲. آنچه در حکومت اسلامی انتخابات نامیده می‌شود، چیزی فراتر از یک رأی‌گیری نیست و هیچ پیوندی میان آن و اندریافت مدرن انتخابات نمی‌توان یافت.

3. <https://www.bbc.com/persian/iran-features-52699068>

4. <https://taz.de/Kolumne-Die-eine-Frage/!5479349/>

5. Bundesvorstand

۶. در آیین سخنوری این شیوه را «مغالطهٔ پهلوان‌پنبه» می‌نامند.

7. Typology

۸. مجوس بر هفتاد فرقه، یهودیت بر هفتادویک فرقه و نصارا بر هفتادودو فرقه تقسیم شد و امت من بر هفتادوسه فرقه تقسیم می‌شود و تنها یکی از این فرقه‌ها، فرقهٔ ناجیه است. نک: سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۳۶۴.

9. Motif

۱۰. فرخ نگهدار: حماس مثل چریک‌های فدایی خلق عمل کرد. غزه سیاه‌کل است.

«موش‌های کور» پراکسیس انقلابی در رسانه‌ها

نیما قاسمی

«فیلسوف، که عاشق حکمت است، باید در عشق خود به حقیقت آزموده شود؛ تنها چنین فردی که دانش فرم‌های ابدی و تغییرناپذیرا دارد، شایسته حکمرانی است.»

کتاب ششم جمهوری، افلاطون

رابرت نازیک، (Robert Nozick) استاد سابق فلسفه دانشگاه هاروارد، در نوشته‌ای به نام «چرا روشنفکران با سرمایه‌داری مخالف‌اند؟» تفکیک‌های مفیدی می‌کند که برای درک مفهوم «روشنفکر» به شیوه‌ای که انسان معاصر عموماً تجربه کرد، کمک می‌کند. او می‌نویسد:

«مقصود من از روشنفکران، همهٔ مردم هوشمند یا در حد معینی از تحصیلات نیستند بلکه غرض کسانی‌اند که در حرفه و شغلشان با ایده‌ها و اندیشه‌ها در قالب واژه‌ها سروکار دارند و به موج واژه‌هایی که دیگران دریافت می‌کنند شکل می‌دهند. از جملهٔ این واژه‌پردازان باید از شاعران، داستان‌نویسان، ناقدان ادبی، روزنامه‌نگاران و بسیاری از استادان دانشگاه یاد کرد.»^۱

او پردازندگان اطلاعات کمی و یا هنرمندان نقاش یا مجسمه‌ساز و یا فیلمبرداران را که در رسانه‌های بصری کار می‌کنند خارج از شمول این

اصطلاح دانست. چون واژه‌پرداز نیستند. به اعتقاد او، مخالفت آنها با نظام سرمایه‌داری فراتر از حد عادی نیست. نازیک اضافه می‌کند که واژه‌پردازان، یا همان روشنفکران، در جامعه سرمایه‌داری از قضا «ضعشان خوب است» و از آزادی کامل هم برای بیان و تبلیغ ایده‌هاشان برخوردارند. با توجه به تبلیغات سنگینی که علیه دوران پهلوی در ایران شده است، ممکن است کسانی فکر کنند که در ایران برای روشنفکران آزادی وجود نداشت. این در حالی است که صرفاً نسبت به محتواهایی که علناً زیر عنوان مارکسیسم منتشر می‌شد، حساسیت وجود داشت و از این حیث جامعه آن روز ایران با جامعه سرمایه‌داری ایالات متحد فرقی نداشت که در دهه پنجاه میلادی حتی یک موج تندروی برخورد با کمونیسم را تجربه کرده بود.^۲ بسیاری از هنرمندان ایرانی که سوابق چپ‌گرایانه داشتند - مانند نصرت کریمی که اخیراً مستند شش قسمتی درباره زندگی حرفه‌اش منتشر شد و یا ساعدی و ابتهاج و براهنی و شاملو که در تئاتر و نمایشنامه‌نویسی و شعر فعالیت می‌کردند - منعی برای فعالیت نداشتند. کریمی گزارش می‌دهد که پس از اقامت ده‌ساله در اروپای شرقی وقتی خواست که به ایران بازگردد واهمه داشت که ساواک او را احضار خواهد کرد. اما نه تنها چنین نشد بلکه مهرداد پهلبد، در مقام وزیر فرهنگ و هنر، به او سمت داد.^۳

نازیک می‌گوید که روشنفکران با توجه به اینکه دایره لغات وسیعی دارند و بر زبان مسلطند، خود را شایسته‌تر از بسیاری از گروه‌های اجتماعی و اصناف می‌بینند و انتظار دارند که در رأس امور جامعه باشند. نازیک به‌طور مشخص یادآوری می‌کند که از زمان افلاطون و ارسطو - یعنی از زمانی که افکار و عقاید امکان ثبت و نگارش پیدا کردند - چنین احساسی به صورت قوی میان اهالی ادبیات و ایده وجود داشته است. مورد شخص افلاطون که معتقد بود در یک جامعه ایدئال فیلسوفان حاکم خواهند بود، مثال‌زدنی است.

این استاد سابق دانشگاه هاروارد اشاره کوتاهی هم به نظرفون می‌زس

می‌کند که معتقد بود روشنفکران با سرمایه‌داران موفق نشست و برخاست دارند و در مقایسه وضع زندگی خود با آنها خشمگین می‌شوند. نازیک می‌گوید مریبان رقص و ورزش هم با سرمایه‌داران موفق نشست و برخاست دارند اما نرخ مخالفت ریشه‌ای با سرمایه‌داری در میان آنها به اندازه روشنفکران نیست. لاجرم، اهمیت زیادی برای معاشرت قائل نمی‌شود و آن را به تنهایی کافی نمی‌داند. او در بیان خصلت‌هایی از نظام سرمایه‌داری که موجب خشم و نارضایتی قشر روشنفکر می‌شود می‌نویسد:

«گذشته از هدیه و ارثیه و برد در قمار در جوامع آزاد، بازار در توزیع کسی را بهره‌مند می‌کند که پاسخگوی تقاضاهای محسوس دیگران و ابرازشده از طریق بازار باشد؛ و اینکه چقدر بدین نحو [ثروت را] توزیع کند به این بستگی دارد که تقاضا چه اندازه و عرضه بدیل به چه میزان است. [لاجرم بازرگانان و کارگران ناموفق به قدر روشنفکران واژه پرداز با نظام سرمایه‌داری دشمنی ندارند. تنها چیزی که به دشمنی منجر می‌شود این احساس است که برتری شخص ناشناخته مانده، و حق او پایمال شده است.»^۲

برای ایرانیان امروز که صدای غلامحسین ساعدی را دست به دست می‌چرخانند که با انزجار از شادمانی همه‌روژه مردم و از خانم‌های بزرگ دوزک‌شده روانه به سوی «جشن هنر شیراز» شکایت می‌کند، درک دیدگاه نازیک آسان است. او می‌گوید روشنفکران بیش از هر قشر یا صنف دیگری در نظام سرمایه‌داری احساس ضرر می‌کنند چون تسلط بر ادبیات - در معنای کلاسیک - و برخورداری از سواد (literacy) - در معنای کلاسیک - را شایستگی راستین می‌شمردند و چون نظام مبتنی بر بازار آزاد بر قاعده دیگری عمل می‌کند، لاجرم یک روشنفکر به مراتب بیشتر از سرمایه‌دار یا سودگری که نتوانسته موفق شود از دست سرمایه‌داری خشمگین است.

بسیاری از سینماگران نامی سینمای ایران که که تلاش می‌کردند با استفاده از آثار فاخر ادبی - نمایشنامه‌ها یا رمان‌ها - اثری سینمایی بسازند (نمونه‌ها: آرامش در حضور دیگران، ناصر تقوایی؛ گاو، داریوش مهرجویی؛

شازده احتجاب، بهمن فرمان‌آرا) با تسامح در تعریف نازیک از روشنفکر می‌گنجند؛ اگرچه خود واژه‌پرداز نبوده‌اند. ژست‌های اعتراضی این روشنفکران سینماگرو حتی بهرام بیضایی - که خود بیشتر تئاتری بود - علیه سیستم و سیاست‌هایش، بازتاب نوعی نارضایتی است که شاید محصول عدم توفیق کامل درگیشه بود. آثار آنها که گاهی «سینمای موج نو» ایران نامیده می‌شود، در رقابت با فیلمفارسی‌ها که عناصر عامه‌پسندی مانند رقص و زد و خورد‌های کافه‌کاباره‌ای و صحنه‌های سکسی فراوان داشت طبیعتاً شانس زیادی نداشت که توفیق بیابد و به‌هرحال نوع خاصی از سینما محسوب می‌شد.

در فضای رسانه‌ای جدید ایران که محصول رادیکالیزه شدن اوضاع سیاسی و به تبع آن محتواهای رسانه‌ای است، اصطلاح «پنجاه‌وهفتی» به‌نحو کنایه‌آمیزی به همین گروه اجتماعی اشاره دارد. اگرچه تحت‌اللفظی، پنجاه‌وهفتی به تمامی طیف‌های رنگارنگ اپوزیسیون نظام قبل اطلاق می‌شود که پس از خروج شاه از کشور زمینه را برای فعالیت خود مساعد دیدند، اما این لفظ به‌نحو کنایه‌آمیزی کسانی را نشانه می‌گیرد که در چهار دههٔ اخیر ژست اپوزیسیون خود را حفظ کرده‌اند و حتی به‌عنوان منتقد نظام جمهوری اسلامی نزد لایه‌هایی از اجتماع اعتبار کسب کرده بودند. به مجرد چند سال پس از فروپاشی نظام شاهنشاهی، سازمان آخوند شیعه و گروه‌های بلافاصله نزدیک به آن، بدنهٔ اداری و کارگزاری نظام جدید را پر کردند و مابقی گروه‌ها که در تنوع کم نبودند مانند هواداران مصدق (موسوم به ملی-مذهبی)، سازمان‌های چریکی اسلامی-مارکسیستی مانند سازمان مجاهدین (به رهبری مسعود رجوی) و سازمان‌هایی مانند فداییان و پیکار که مارکسیست‌های ارتدوکس بودند، نتوانستند سهمی در این «پیروزی» داشته باشند و بنابراین فرصتی برای حفظ موضع منتقدانه پیدا کردند.

عنوان کنایه‌آمیز «پنجاه‌وهفتی» را بنابراین باید بیشتر متوجه کسانی دانست که انقلابی باقی ماندند حتی پس از آنکه انقلاب ۵۷ نظام سیاسی

خود را مستقر کرد. برای روحیهٔ هژمونیک «انقلابیگری» (revolutionism) در آن دوره از نظم بین‌الملل، این خود یک ضرورت محسوب می‌شد که کنش انقلابی هرگز از دست نرود. قابل توجه است که انقلابیگری به دردسری برای نظام شوروی سابق هم تبدیل شده بود و اولین رهبران، لنین، ناچار شده بود «چپ‌روی» را یک بیماری بنامد و رساله‌ای در مورد این بیماری بنویسد! خلاصهٔ پیام لنین این بود که شما نمی‌توانید تا ابد انقلابی باقی بمانید و پس از تأسیس یک دولت مستقر می‌بایست انقلابیگری را به نفع محافظه‌کاری ترک کنید. چنین بحرانی در ایران پس از پنجاه و هفت هم تجربه شد و طبرزدی به عنوان یک دانشجوی مسلمان انقلابی توضیح داد که ما لقب «امام» را به این علت برای رهبر دوم نظام به کار بردیم که تأکید کنیم ولی فقیه رئیس سیستم موجود نیست. اگر او رئیس سیستم باشد طبیعتاً باید از سیستم خود دفاع کند؛ و حال آنکه انقلاب تعطیل نمی‌شود و ولی فقیه رهبر انقلاب است نه رهبر سیستمی که پس از پیروزی انقلاب در مرحلهٔ اول تأسیس شده است! اصطلاح شیعی «امام» درست شیعی‌گری به رهبر فرقه‌های متنوعی اطلاق می‌شده است که مشی مسلحانه علیه دولت‌های موجود داشتند و بنابراین «خوش‌ذوقی» این طیف‌های مسلمان انقلابی، سوابق تاریخی این نوع رفتار سیاسی را هم در سرزمین‌های ایرانی آفتابی می‌کند.^۵

با این حال، پنجاه و هفتی‌ها را به دودستهٔ بزرگ «اهل میدان» و «اهل رسانه» می‌توان تقسیم کرد. پنجاه و هفتی‌های اهل میدان کسانی‌اند که غالباً در اردوکشی‌های خیابانی و اقدامات مسلحانه (ترور) فعالیت دارند و اهالی رسانه همان واژه‌پردازان مدنظر نازیک خواهند بود که با لفظ «روشنفکر» منطبق شده‌اند. اگر به تبار تاریخی پنجاه و هفتی‌ها رجوع کنیم این موضوع فوق‌العاده جالب و درخور تأمل است که یک خبرنگار آمریکایی مستقر در تهران، در تاریخ ۲۹ نوامبر ۱۹۵۱ میلادی، در توضیح تنوع گروه‌هایی که زیر عنوان «جبههٔ ملی» به رهبری مصدق جمع شده بودند، نوشته بود: «...»

در میان این گروه‌ها، مجاهدین اسلام و «حزب زحمتکشان» [به ریاست مظفر بقایی]، مهم‌ترین‌ها هستند. باقی گروه‌ها چیزی بیش از محافل سیاسی کوچک نیستند.»

این جملات مایکل کلارک (Michael Clark) است که گزارش او از پیروزی محمد مصدق در انتخابات پارلمانی سال ۱۳۳۰ برای او دردسرافزین شد. چون ترور را «متحد خاموش» (Silent Ally) مصدق خوانده بود و به پیروزی معنادار ۹۰ بر صفر او در انتخابات پارلمانی پس از حذف فیزیکی رزم‌آرا، در عنوان و متن مقاله خود اشاره کرده بود.^۶ دولت مصدق کلارک را اخراج کرد. اکنون که مقاله او در نیویورک تایمز را مرور می‌کنیم از تیزیبی واقع‌بینانه او از اوضاع سیاسی ایران در شگفت می‌شویم؛ واقع‌بینی‌ای که بعدها در روایت‌سازی‌ها و پروپاگاندا‌ی سنگین همه پنجاه‌وهفتی‌ها گم شد.^۷ هواداران مصدق سالیان درازی از بی‌وفایی مردم به مصدق گفتند و اینکه پس از «کودتای ۲۸ مرداد»، مردم به هواداری از او به خیابان نیامدند. آنچه آنها پنهان می‌کردند این واقعیت بود که مصدق را اسلام‌گرایان به قدرت رساندند: «فدائیان اسلام» رقیب او، رزم‌آرا، را ترور کردند و زمینه را برای ترساندن فراکسیون اکثریت پارلمان و رأی تمایل به نخست‌وزیری مصدق هموار کردند. مصدق پس از تصدی قدرت به علّت طرح درخواست‌های غیرقانونی ورد آن از ناحیه شاه استعفا کرد و در این مرحله، این آیت‌الله کاشانی بود که با تحریک مردم مسلمان به تظاهرات، شاه را به عقب‌نشینی وادار کرد. به عبارت دیگر، آن مردمی که مصدق را به قدرت رساندند و در قدرت مدتی حفظ کردند، به علّت اختلاف بعدی رهبرشان کاشانی با مصدق دیگر مایل نبودند از او حمایت کنند. این شکافی میان اهالی میدان و مابقی کنشگران سیاسی مخالف پادشاهی پارلمانی بود. اختلافی که بعدها هم سرباز کرد و رتبه سیاسی «مردم همیشه در صحنه» را از آن محافل پراکنده و کوچک که در بهترین حالت مقاله‌نویسان خوبی بودند، جدا کرد.

در دهه‌های چهل و پنج خورشیدی، طیف‌های بیشتری از واژه‌پردازان به اهمیت و اولویت «پراکسیس انقلابی» پی برده و اسلحه دست گرفتند. در واقع همین برههٔ زمانی است که تقسیم‌بندی ما را میان «اهل میدان» و «اهل رسانه» تا حدی مخدوش می‌سازد. مازیار بهروز حتی گزارش می‌کند که بخشی از اعضای جوان‌تر «جبههٔ ملی ایران» در سال‌های دههٔ ۱۳۴۰ مارکسیست شده و گروهی به نام «اتحاد کمونیستی» را تشکیل دادند.^۸ روایت بهروز از غالب این گروه‌های مارکسیستی-کمونیستی، روایت شکست آنها از ساواک و فرار رهبران‌شان به خارج از کشور است. بنابراین، جناحی از پنجاه‌وهفتی‌ها که رهبری آخوندهای شیعه و به‌ویژه خمینی را پذیرفته بودند، همچنان می‌توانستند - و می‌توانند - خود را صاحبان و عاملان اصلی انقلاب پنجاه‌وهفت معرفی کنند. یک ضرب‌المثل فارسی می‌گوید «کار را که کرد؛ آنکه تمام کرد». کار را آنها تمام کرده بودند و بنابراین تخم مرغ‌هایش را هم برداشت کردند.

پس خیلی زود دوباره اوضاع مانند سابق شد و جای استقرار اهل میدان و اهل رسانه دو تا شد؛ اما راهشان یکی باقی ماند. این جدایی در مشی، نوعی تقسیم‌کار میان هواداران یک مجموعه آرمان‌های سیاسی-ایدئولوژیک است؛ چیزی که در قضیهٔ اسرائیل ستیزی در سطح بین‌المللی هم آشکارا دیده می‌شود: آنها که در میدان علیه اسرائیل می‌جنگند رهبران سازمان‌های اسلام‌گرا و عموماً فوق‌العاده مذهبی و جزمیت‌اندیش‌اند و پایگاه اجتماعی خود را دارند؛ اسرائیل برای آنها نمایندهٔ امپریالیسم غرب در منطقه است. اما آنها که حمایت رسانه‌ای برای این نوع تروریسم فراهم می‌کنند عموماً مسلمان نیستند؛ همان واژه‌پردازان یا روشنفکرانی مانند جوادی‌باتلر (Judith Butler) یا کارلو گینزبرگ (Carlo Ginzburg) هستند. اولی مشهورتر است و اظهارات علنی‌اش در مصاحبه با روزنامه‌ای آلمانی به نام فرانکفورتر روندشاو در سال ۲۰۰۶ در حمایت از حزب‌الله لبنان و حماس برایش رسوایی به ارمغان آورد. او مدعی شد این سازمان‌ها

جنبش‌های آزادی‌بخش‌اند و باید بخشی از جبههٔ چپ شمرده شوند. این دومی که خود یک ایتالیایی یهودی تبار است، در مصاحبه با یک مجلهٔ سینمایی ایرانی در شهریور ۱۴۰۳ در پاسخ به این سؤال که جایگاه مارکسیسم در ایتالیای امروز را چطور می‌بیند، این پاسخ معنادار را می‌دهد: «اگرچه مارکسیسم ممکن است یک نیروی مسلط در گفتمان ایتالیایی معاصر نباشد، ایده‌ها و اصول آن همچنان به شکلی آرام و مداوم جریان‌های اجتماعی و فکری را شکل می‌دهند.» گینزبرگ در همین مصاحبه که عنوانش برجسته‌سازی جمله‌ای از اوست: «همدستی پنهان میان نتانیاهو و حماس مانع از توافق میان آنها می‌شود» می‌گوید که مارکس در هجدهم برومر لویی بناپارت با استفاده از هملت شکسپیر، استعارهٔ «موش کور» را به نیروهای انقلابی اطلاق می‌کند وقتی که به نظر می‌رسد غیرفعال‌اند اما در واقع مانند موش کور به صورت زیرزمینی فعالیت می‌کنند! یک مصداق حرف او می‌تواند سازمان تروریستی حماس باشد که حملهٔ وحشیانهٔ هفتم اکتبر را علیه انسانیت رقم زدند و این متفکر نو مارکسیست احتمالاً آنها را همان موش‌کوره‌های مارکس (یعنی نیروهای انقلابی که از تونل‌های زیرزمین فعالیت می‌کنند) می‌داند. یک مصداق دیگر می‌تواند آن دسته از اهل رسانه باشند که این‌گونه حملات را در رسانه‌ها توجیه می‌کنند و خواهان امتیازدهی به گروگان‌گیران حماس‌اند. خود او از این دسته است. هرچه باشد آنها همان نیروهای سابق انقلابی علیه نظام سرمایه‌داری‌اند که انقلابیگری‌شان را امروز پنهان می‌کنند. آنها فقط به نظر می‌رسد که دیگر وجود ندارند! شایان ذکر است که بهانهٔ این مصاحبه، ترجمهٔ اثری از او به نام پنیرو کرم‌ها به فارسی است. او در این اثر یک متهم به ارتداد کاتاری به نام مونوکیورا در قرون وسطای اروپا کشف کرده که در منزلش قرآن پیدا شده است!^۹

این واژه‌پردازان که مدتی اسلحه به دست گرفته بودند هیچ‌گاه در میدان چندان موفق نبودند؛ دست‌کم نه به اندازهٔ هم‌زمان تروریست

مسلمان خود. بسیاری از آنها را خمینی در سال ۶۷ اعدام کرد درحالی که حکم زندانشان تمام شده بود و می‌بایست آزاد می‌شدند. آنهایی که اعدام نشدند، برخی در داخل ماندند و سراز سریال‌های تلویزیونی درآوردند. محمدرضا شریفی‌نیا احتمالاً مشهورترین نمونه است که توبه کرد و به چهره سینمایی تبدیل شد! سروکله برخی دیگر از این طیفِ واژه‌پردازان - به‌ویژه آنهایی که سابقه‌ای در میدان نداشتند و بنابراین تا سال‌ها امکان فعالیت در داخل ایران برای آنها مهیا بود - در روزنامه‌های جریان موسوم به اصلاح‌طلب پیدا شد. بخشی از این نیروها بعد از سرکوب طیف موسوم به اصلاح‌طلب، که همان جناح چپ حزب (سابق) جمهوری اسلامی بودند، در رسانه‌های برون‌مرزی به‌ویژه در استودیوی خبر بی‌بی‌سی متمرکز شدند. طیف بیشتری از آنها در خارج از کشور، راه دانشگاه را در پیش گرفتند و در تلویزیون‌های برون‌مرزی با عنوان «کارشناس» راه سابق را ادامه دادند.

لفظ «روشنفکر» برای ایرانیان نوگرا با نام‌هایی مانند آخوندزاده، کرمانی، عشقی، ایرج میرزا، فروغی، کسروی و تقی‌زاده معنا شد. وجه مشترک همه آنها معرفی مفاهیم جدید به ایرانیان و تلاش برای نوسازی شیوه سنتی حکمرانی ایرانی - یعنی پادشاهی - بود. هیچ‌کدام از آنها در معنای دقیق کلمه «اسلام‌ستیز» نبوده‌اند اگرچه منتقد هژمونی فرهنگ و ایدئولوژی اسلامی در جامعه ایرانی بوده‌اند. از دهه بیست به بعد کسانی پیدا شدند که، در معنای مدنظر نازیک، واژه‌پرداز بودند و تولید محتوا می‌کردند اما کارشان را در توجیه انگیزش‌های توده‌های مسلمان می‌توان خلاصه کرد.

نگارنده در گذشته پیشنهاد کرده که لفظ «ناروشنفکر» را برای این دسته از روشنفکر نمایان به کار ببریم تا آنها را از روشنفکر در معنای قابل احترام کلمه متمایز کنیم. ناروشنفکران کسانی‌اند که خلاقیت زبانی خود را در خدمت توجیه احساسات ابتدایی توده‌ها خرج می‌کنند و لاجرم، به خود و به همان توده‌ها صدمه می‌زنند. رصد این ناروشنفکران در سیاست معاصر ایران نشان می‌دهد که در رسیدن به میز و صندلی مدیریت ناکام بوده و

غالباً در تحریریه رسانه‌ها و مقابل دوربین تلویزیون‌ها فعالیت کرده‌اند. خشم عمومی از رسانه‌های موجود - به استثنای یک یا دو مورد - و از تیپ اجتماعی-سیاسی (نا)روشنفکر که به‌ویژه در چند سال اخیر فوق‌العاده بالا گرفته است، بازتاب افزایش خودآگاهی سیاسی ایرانیان و وقوف آنها به کارکرد منفی این تیپ اجتماعی-سیاسی است. اما نسل جدیدی از روشنفکران در شرف ورود مؤثر به حیات سیاسی ایرانیان است که با نقد (نا)روشنفکران نسل قبل آغاز کرده‌اند. تحلیل آنچه آنها هستند و آنچه آنها تاریخاً خواهند کرد به زمان بیشتر و به فرصت دیگر نیاز دارد.

۱. فلسفه و جامعه و سیاست؛ گزیده و نوشته و ترجمه از عزت‌الله فولادوند، نشر ماهی، ۱۳۸۶، صص: ۲۴۵-۲۴۶.

۲. این دوره با نام مک‌کارتیسم مشهور است. مک‌کارتیسم (McCarthyism) به دوره‌ای در دهه ۱۹۵۰ در ایالات متحده اشاره دارد که طی آن موجی از ترس و سرکوب سیاسی علیه افرادی که مظنون به همکاری یا همدلی با کمونیسم بودند به راه افتاد. این دوران نام خود را از سناتور جوزف مک‌کارتی گرفته است که با اتهامات بی‌پایه و شواهد ضعیف بسیاری از افراد را به داشتن گرایش‌های کمونیستی متهم کرد. به ابتکار این سناتور کمیته‌ای در کنگره مأمور تحقیق در مورد کسانی شده بود که به ارتباط با کمونیسم مظنون بودند. در فیلم اوپنهایمر اثر کریستوفر نولان (۲۰۲۳) نمونه‌ای از این بازجویی‌ها در ارتباط با اوپنهایمر مسئول ارشد برنامه اتمی ایالات متحده گزارش شد که در جوانی سمپات کمونیسم بود و با خانمی کمونیست ارتباطات عاشقانه پنهانی داشت.

۳. قسمت سوم از این مجموعه شش قسمتی که در کانال یوتیوبی Nosrat Karimi Films

در دسترس است با عنوان «آتش درون»، دقیقه شانزدهم تصویر حکم مهرداد پهلبد نمایش داده می‌شود. مطابق با حکم وزیر، نصرت‌الله کریمی، به‌عنوان متخصص فنی، رئیس اداره کل امور سینمایی منصوب شده است. آن شادروان از دقیقه سیزدهم این قسمت مناسبات خود با مهرداد پهلبد را گزارش می‌کند. پهلبد، همسر شمس پهلوی، دختر رضاشاه کبیر و خواهر شاهنشاه فقید بود.

۴. فلسفه و جامعه و سیاست، همان: صص ۲۴۷-۲۴۸.

۵. حشمت‌الله طبرزدی بعدها تغییر عقیده داد و در مبارزات مدنی مردم علیه حکومت اسلامی فعالانه شرکت کرد. آخرین محکومیت این کنشگر سیاسی در آبان‌ماه ۱۴۰۲ به جرم همراهی و شرکت در انقلاب مهسا امینی، تحمل چهار سال حبس است. برای مطالعه ارتباط شیعی‌گری و چپ‌گرایی رادیکال، به مقاله نگارنده با عنوان «چپ‌گرایی یا نوشیعی‌گری؟ مسأله این است: در خویشاوندی تاریخی ملا و مجاهد»، در مجله فریدون رجوع کنید:

<https://www.fereydoun.org/articles/new-shia>

۶. مقاله مایکل کلارک، منتشرشده در نیویورک تایمز، ۲۹ نوامبر ۱۹۵۱، با عنوان:

Terrorism Called Silent Ally in Triumphs of Mossadegh

در آرشيو این روزنامه در دسترس است. کلارک در هفتم دسامبر همان سال، یعنی هفت یا هشت روز پس از انتشار یادداشت‌اش، توسط دولت مصدق اخراج می‌شود.

۷. برای مطالعه بحثی روایت‌شناختی از شیوه تاریخ‌نگاری نویسندگان چپ‌گرا با تمرکز روی داستان‌سرایی از ماجرای مصدق، به مقاله این یک داستان نیست: داستان‌پردازی در تاریخ‌نگاری از عصر پهلوی از نگارنده در مجله فریدون رجوع کنید:

<https://www.fereydoun.org/articles/۶۹۳۹۴>

۸. «در میان گروه‌های مارکسیستی خارج از کشور، گروه اتحاد کمونیستی شاخص بود. منشأ این گروه اعضای جوان‌تر جبهه ملی در خارج بودند که طی سال‌های دهه ۱۳۴۰ مارکسیست شده بودند و با عنوان جبهه ملی (شاخه خاورمیانه) به‌عنوان جناح چپ فعالیت می‌کردند. اعضای بنیان‌گذار مشهور این گروه حسن ماسالی و خسرو کلانتری بودند.» رجوع کنید به:

شورشیان آرمانخواه: ناکامی چپ در ایران، مازیار بهروز، ترجمه: مهدی پرتوی، انتشارات ققنوس، چاپ پنجم، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳.

۹. برای دسترسی به این مصاحبه که در مجله سینمایی منتشر شده، از لینک زیر استفاده کنید:

<https://phoenixjournal.org/کارلو-گینزبورگ/>

مترجمان ایرانی کتاب پنیرو و گرم‌ها در مقدمه خود اهمیت این کتاب را چنین توضیح می‌دهند: «اهمیت کتاب حاضر در این است که خلاف‌آمد عادت رایج واقع‌نویسان که مردان تربیت‌یافته‌ای چون برونو و گالیله را دستمایه خوانش خویش از تاریخ ساخته‌اند، شخصی از مردمان عادی را در کانون توجه خویش قرار داده است تا زمینه و زمانه او را از این رهگذر بازآفرینی کند و روزی به تاریخی ناشنیده بگشاید که در آن دباغان در معیت یکدیگر در پستوها کتاب‌های ممنوعه می‌خوانند، چارواداران در صف آسیاب در تاله سخن می‌گویند و شگفت‌تر آنکه آسیابانان خود به متون شرقی و دیریاب چون قرآن استناد می‌کنند...» نگارنده متأسف است که حتی در تاریخ‌نگاری ظاهراً شگفت‌انگیز گینزبرگ‌ها هنوز جایی برای بهاره‌للهی‌ها پیدا نشده که با دوربین ساده خود به روستای زرتشتی‌نشین عصرآباد یزد می‌رود تا فروکردن «دروازه قرآن» را بر سر قنات آنها روایت کند و در پایان کار، جان بر سر این روایت‌گری بگذارد! خبر خوب این است که موج بیداری ایرانیان موجب شده که جوانان بیشتری دریابند که از عینک روایت‌گری امثال گینزبرگ‌ها، اسلام و قرآن درمی‌آید که به آن به انسان ایرانی و به انسان به‌طور کلی حمله می‌شود و این حمله تحت عنوان «کنش انقلابی» یا «آزادی‌بخش» شیک جلوه داده می‌شود. امیدوارم در مقاله مفصلی، شکل روایت‌گری جهت‌دار و اسلام‌گرایانه گینزبرگ را تشریح کنم.

خوانشی پدیدارشناسانه از انسان پنجاه‌وهفتی

البرز زاهدی

چند سالی است که به واسطه رشد شبکه‌های اجتماعی، انحصار روایت از کنترل جامعه مدنی برآمده از انقلاب ۵۷ خارج شده و به دنبال آن، صداهای به حاشیه رانده شده در پستوها به عرصه عمومی بازگشته است. به دنبال این فرایند، مفاهیم و واژگانی وارد سپهر سیاسی ایران شدند که برآمده از نگره رایج مردم ایران به تاریخ معاصر و جریان‌های سیاسی و اجتماعی بوده که برزیست جمعی ایشان اثر گذاشته است. یکی از مفهومی‌ها واژگان، کلمه «پنجاه‌وهفتی» است که پس از طرحش در فضای توپیتربه سرعت گسترش یافته و به یکی از مفاهیم مناقشه برانگیز و دال‌های مورد ستیز در عرصه عمومی تبدیل شده است.

طبیعتاً گروه‌های فکری و سیاسی‌ای که جایگاهی فرادست، رانتهی و انحصاری داشتند و در رابطه‌ای یک‌سویه با جامعه کنترل منابع روایت‌ساز در اختیارشان بود، در برابر این عبارت نیز چونان سایر روایات مرئی شده و نوپدید ایستادند. عمده روایت‌سازان و روشنفکرانی که همچنان در افاق و لحظه کانونی «بهمن ۵۷» زیست می‌کنند، این عبارت را به انحای گوناگون مورد حمله و نقد قرار داده‌اند. اگر از کلمات جدلی و رایگان ایشان بگذریم، محور اصلی عمده نقدهای ایشان، «ابهام» و «چیستی» و نظری نبودن این

عبارت است. هرچند یادداشت‌ها و مقالات گوناگونی در کنار پست‌ها و توییت‌های گاه‌روشنگر درباره‌ی این مفهوم نوشته شده اما شاید ارائه‌ی تعریف و روایتی منسجم از آن، امروز بیشتر از همیشه ضروری می‌نماید.

به‌راستی، «پنجاه‌وهفتی» چیست و بر چه افراد و جریان‌هایی دلالت می‌کند؟ آیا صرفاً واژه‌ای جدلی و سیاسی و روزنامه‌نگارانه است یا می‌توان از این سطح فراتر رفت و آن را یک مفهوم نظری دارای هسته‌ای معرفت‌شناسانه دانست. در این مقال و با توجه به کوتاهی مجال، نگارنده سعی می‌کند تا خوانشی نظری از این مفهوم واژه را سامان دهد. طبعاً این یادداشت صرفاً مقدمه‌ای است برای خوانش و روایتی تفصیلی‌تر که امیدوارم در آینده‌ای نزدیک مکتوب شود. نگارنده تلاش خواهد کرد تا با رویکرد پدیدارشناسی تاریخی با تفسیر و توصیفی از نیت‌مندی‌ها و مربوطیت‌های جریان‌های سیاسی و روشنفکری یک عصر و روایت‌هایشان، ابعاد گوناگون «پنجاه‌وهفتی» بودن را بررسی کند.

عنوان «پنجاه‌وهفتی» گاه باعث سوء تفاهماتی هم در توده‌ی مردم و هم در مخاطبان این لقب می‌شود. «پنجاه‌وهفتی» بودن هم به حضور این گروه‌ها در انقلاب سال ۵۷ مرتبط است و هم چیزی بسیار فراتر از آن است. در واقع، لحظه‌ی انقلاب ۵۷ صرفاً لحظه‌ی تبلور یک هویت فراگیر تاریخی و سیاسی و ایدئولوژیک است که به واسطه‌ی پیروزی این انقلاب، تاریخ ایران را تحت تاثیر خود می‌گذارد. با این حال، ریشه‌های تاریخی این جریان در سطوحی به چند دهه پیش و در سطوحی دیگر به تاریخ ایران گره خورده است. بیش از هر چیز، روایات و جهت‌گیری‌های «پنجاه‌وهفتی» را باید به عنوان جریانی ایدئولوژیک فهمید که بالطبع ماهیتی روشنفکرانه دارد. ماهیت روشنفکرانه اینجا به معنای شناخت پیچیده و بازاندیشانه متکی به اندیشه انتقادی نیست بلکه به خاستگاه این ایده‌ها اشاره دارد.

جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک خواه‌ناخواه به رویکردی «مابعدالوجودی» و متافیزیکی گره خورده و مقابل برداشت تجربی، حکمت عملی و کامن‌سنس جامعه تعریف می‌شوند. ایدئولوژی در این برداشت دقیقاً نقطهٔ مقابل «بازاندیشی» است که از دل تفکر و تردید دائمی در یقینات و Natural Attitude برمی‌آیند.

بعد از گذار از عصر مذهب به عصر علم و دورهٔ روشنگری، انسان در دوران مرگ خدا با اتکا به استعاره‌ها و اسطوره‌هایی که مبنای شناسایی و حقیقت را برای او ممکن می‌کرد، لاجرم در پی بنیاد مسلک و دینی جدید رفت که یقینات الهیاتی را به یقینات سکولار تبدیل کند. از این رو، کیش اومانیسیم متقدم بر پایهٔ همان الگوهای شناختی ایمانی پایه‌گذاری شد. انسان حالا مرکز جهان بود و خدای آسمان‌ها به خدایی زمینی مبدل گشت که در واقع تجسم زمینی همان خدای ابراهیمی بود در هیأت «انسان». این «انسان» عصر جدید، پیوندی با انسان تاریخی به مثابهٔ یک گونهٔ تکامل‌یافته از پستان‌داران نداشت. انسان در چنین انگاره‌ای یک لوح سفید بود که بالقوه توانایی خداگونی برای احداث «شهر خدا» بر روی زمین را داراست. تاریخ الهیاتی ادیان ابراهیمی ماهیتی خطی داشت و از لحظهٔ رهایی اولیه یا گناه نخستین آغاز و به لحظهٔ رستگاری یا پایان تاریخ ختم می‌شد. مارکسیسم ترجمه‌ای سکولار از انسان‌شناسی مذهبی و تاریخ رستگاری بود. گناه نخستین به مالکیت نخستین تغییر شکل یافت و «فرشگرد» یا «پردیس‌گرد» نهایی بشر، بر روی همین زمین تحقق می‌یافت. ایدئولوژی تداوم «دین» بود در دوران مدرن. نسبت انسان دین‌دار مؤمن به روایت دینی، نسبت انسان ایدئولوگ بود به ایدئولوژی.

هر دو الگو بر مبنای روایاتی پیشینی از جهان به مثابهٔ حقیقت بودند و بدین‌نمط مردم جهان به دو گروه کافرو مؤمن تقسیم می‌شدند. طبیعی‌ست که در صفوف مؤمنین فرقه‌هایی نیز ایجاد می‌شود که هر کدام دیگری را متهم به هترو دوکسی، انحراف و ناتوانی در فهم راستین کاتالوگ سعادت‌مندی یا

متن مقدس می‌کنند. تاریخ مارکسیسم در قرن بیستم را می‌توان تابع پارادایم جامعه‌شناسی معرفت و باورها فهمید. همان‌طور که ادیان به صورت روایاتی پیشینی در هر بستر تاریخی و اجتماعی بنا به اساطیر، یقینیات و شرایط مادی و انبان معرفت مشترک در سنتزی تازه تبلور می‌یافتند، مارکسیسم نیز چنین سرنوشتی داشت. ترجمان مارکسیسم در روسیه از ترجمان مسیحیت در این کشور یعنی الگوی ارتدوکس جدا نبود. اگر مارکسیسم در اروپا با روح جمعی و شرایط تاریخی قاره سبز پیوند یافته و نهایتاً نسخه انقلابی و دگم آن توفیق چندانی نیافت، این ایدئولوژی محرکی شد که در صورت‌های گوناگون، در جوامع کمتر توسعه یافته و بالاخص خاورمیانه اسطوره زده، شاهد بنیان‌های ایدئولوژیک و دسته جات دگم و دین خوی انقلابی باشیم. ایران پس از جنگ جهانی دوم یکی از همین جوامع بود. انواع گرایش‌های ضد ساختار و آنارشیستی که همواره در قالب باورهای فرقه‌ای، آخرالزمانی و شورشی خود را در تاریخ ایران بازتولید کرده بودند، تحت تأثیر تحولات پس از دو جنگ جهانی و خصوصاً جنگ سرد در میان روشنفکران و طبقه متوسط شهرنشین رشد و نمو یافتند. حزب توده به واسطه همسایگی ایران با شوروی و جذب بسیاری از روشنفکران و تحصیلکردگان به آن به یکی از مهم‌ترین روایت‌سازان عرصه عمومی تبدیل شد. وانگهی، نیروهای گریز از مرکز فرقه‌های شیعی بعد از حذف و به حاشیه رانده شدن در دوره رضاشاه تحت تأثیر جریان‌های اسلامی در جوامع عربی روایاتی تازه از واقعیت‌های تاریخی را صورت‌بندی کردند و به این ترتیب، در آغاز دهه سی، دو جریان ایدئولوژیک بزرگ در عرصه عمومی که بر سازنده درک رایج در جامعه ایران بودند، مارکسیست‌ها و اسلام‌گرایان اخوانی بودند. ناسیونالیسم منفی که محمد مصدق تحت تأثیر روایت غالب شده در جوامع جهان سومی یعنی «استعمارستیزی» بنیان گذاشته بود، حتی با وجود گرایش‌های اصلاح‌طلبانه و بعضاً لیبرال مصدق زمینه وجود نوعی ملی‌گرایی جهان‌سوم‌گرایانه را نیز فراهم کرد. روشنفکری ایران در

دههٔ چهل به شدت تحت تأثیر میراث این دو جریان غرب‌ستیز و شورشی برابر تمدن غربی بود. با قدرت گرفتن جریان‌های چریکی و مائوئیستی در امریکای لاتین و مهاجرت این باورها و ایستارها به خاورمیانه در مناقشهٔ میان پان‌عرب‌یسم ستیزه‌جو و اسرائیل موجی دیگر در ایران قدرت گرفت. پیوند میان ایده‌های شورشی و شیعی در ایران با مقاومت مسلحانه البته چیز تازه‌ای نبود و در طول تاریخ ایران این رویکرد آناارشیستی و نیهیلیستی گریز از مرکز بارها خود را در قالب فرقه‌های مسلح باطنی بازتولید کرده بود. مجاهدین خلق در میان تمامی این نیروها و جریان‌ها نمونه‌ای بود که عملاً محمل تمامی جهت‌گیری‌ها و یقینیات شورشی تاریخ ایران، جریان‌های شورشی اخوانی-اسلامی منطقه، و روایات و سنخ‌سازی‌های جریان‌های مارکسیست در جهان سوم بود. چریک‌های فدایی به واسطهٔ خاستگاه شهری‌شان به لحاظ گفتمانی بیشتر تحت تأثیر جنبش‌های جهان‌سوم‌گرایی غربی قرار داشتند و با این حال، در سطح جهت‌گیری‌های شناختی و نیت‌مندی‌ها از الگوهای شورشی شیعی تأثیر می‌گرفتند. اگر به لحظهٔ انقلاب ایران بازگردیم، نفوذ گفتمانی این جریان‌ها به حدی است که بخش مهمی از روایات و جهت‌گیری‌های شناختی طبقهٔ متوسط شهری تحت تأثیر کانون‌های دوگانهٔ روایت‌سازی مارکسیسم و شیعهٔ شورشی است. روایات غالب بر طبقهٔ متوسط جدید به عنوان مخاطبین میدان روشنفکری ایدئولوژی‌زدهٔ ایرانی را در قالب چند سنخ‌سازی یا Typification و گزارهٔ یقینی می‌توان چنین برشمرد (برای فهم بهتر دلالت این دو عبارت به پانویس متن مراجعه کنید):

۱. علت بدبختی و عقب‌ماندگی ایران استعمار است. استعمار در این دوره در قالب امپریالیسم در جریان است و آنها از طریق حکومت‌های دست‌نشانده‌شان منابع این جوامع را غارت می‌کنند. فرهنگ و ساختار اجتماعی را نیز این دولت‌های دست‌نشانده به صورتی دست‌کاری می‌کنند که امکان غارت هرچه سریع‌تر این جوامع فراهم شود. آنها حکومت شاه را

«سگ زنجیری امپریالیسم» می‌دانستند که کلیه سیاست‌های توسعه‌گرایانه او در واقع در راستای خوش‌خدمتی به دولت امپریالیستی آمریکا، شیطان بزرگ، است. در همین راستا، سیاست‌های فرهنگی او نیز تنها برای حفظ ظاهر و از خود بیگانه کردن هرچه بیشتر انسان ایرانی است.

به این ترتیب، فیلم گاو ساخته داریوش مهرجویی و نوشته غلامحسین ساعدی چنان بر آیت‌الله خمینی اثر می‌گذارد که او از تداوم وجود سینما در ایران دفاع می‌کند. انسان غربی در آثار بسیاری از روشنفکران انقلابی آن عصر نماد یک سلطه‌جوی بی‌رحم است و انسان ایرانی هرچقدر به لحاظ اجتماعی فرودست‌تر باشد بی‌گناه‌تر و بیشتر شایسته ستایش است. نتیجه این سنخ‌سازی‌ها ایجاد یک ربط‌مندی یا اولویت شناختی اساسی است که مهم‌ترین مسئله انقلابیون را برمی‌سازد: استقلال‌طلبی تام و تمام از غرب و قدرت‌های خارجی. بنا به این ادراک، اگر استعمار و استعمارگران یا در واقع نیروهای خارجی قوی‌تر از ایران نبودند، مردم ایران خوشبخت و آزاد و در رفاه بودند یا در واقع برای در رفاه بودن و خوشبختی و آزادی ایرانیان باید ابتدا دست امپریالیسم را از ایران کوتاه کرد. از این روست که خمرهای سرخ (گروهی شبه‌انسان که تجسم دراکولای درام‌های قرن بیستم بودند)، آلبانی، چریک‌های ویتنامی، چریک‌های یمنی (ورژن افراطی‌تر حوثی‌ها)، کره شمالی، کوبا و... تجسم‌رهایی و پیروزی و الگویی مناسب برای ایران هستند. مهم‌ترین ربط‌مندی انسان انقلابی ایرانی که براساس آن کلیه پدیده‌ها را تحلیل کرده و ارزش‌گذاری می‌کند، استقلال و مسئله وابستگی است.

۲. بنا به یقینات تاریخی، شاه و نهادهای تاریخی ایران نماد ظلم و استبداد و فساد و عقب‌نگاه داشتن مردم ایران هستند. مردم ایران، اگر قدرت شاهان که از دید آنان نماد فساد هستند نبود، هرگز ضعف و تنگدستی و عقب‌ماندگی فرهنگی و... را تجربه نمی‌کردند. شاه نماد سلسله‌مراتب طبقاتی و اجتماعی هم بود که در رأس این نیروها و طبقات،

«خون رنجبران ایرانی را در شیشه می‌کرد». هر سلسله‌مراتب اجتماعی و آرایش طبقاتی تحت تأثیر درک آنان از آرای مارکس محصول استثمار و ستم و ظلم به طبقات فرودست بود. دهقان باید بر ارباب می‌شورید و کارمند بر مدیر و کارگر بر رئیس کارخانه. باید سلسله‌مراتب ارتشی از نو تعریف می‌شد چنان‌چه تروتسکی بعد از انقلاب اکتبر کلیهٔ درجه‌داران را به سرباز صفر تبدیل کرد و از میان سربازان صفر ژنرال‌ها را برگزید. این الگو البته در ارتش تا حد زیادی پس از انقلاب اجرا شد و باعث فاجعه گردید اما نیروهای مغلوب در انقلاب رفتار خمینی و حکومت را به اندازهٔ کافی انقلابی نمی‌دانستند. نهادهای قدرتمند در نگره و یقینات جریان‌های شورشی تاریخ ایران همواره هدف کین‌توزی و شورش و ترور بودند.

در چنین نگره‌ای، نظام اخلاقی بردگان به عنوان اخلاق متعالی مورد ستایش قرار می‌گرفت. درک ثنوی انسان ایرانی از جهان در قالب نیروهای اهریمنی و اهورایی در این الگو به صورت «ارباب بد، بردهٔ خوب» خود را بازنمایی می‌کند. هر سلسله‌مراتبی باید واژگونه شود. هر انسان قدرتمند یا ثروتمندی را باید در قالب دشمن ستم‌دیدگان و رنج‌بران که نام دیگر انسان‌های بی‌بهره‌مانده از ثروت و قدرت است بازشناخت. انسان ضعیف یا بی‌بهره از ثروت حتماً قربانی سودجویی و قدرت‌طلبی دیگران است. اگر آن انسان در مناسبات مشروع و سلسله‌مراتب هنجارین یک نظم اجتماعی جهش طبقاتی را تجربه کند لاجرم خود یک هدف دیگری ست برای آنان که به هر دلیل این جایگاه را نداشته و در موقعیتی ضعیف باقی مانده‌اند. کین‌توزی بنیاد شناختی چنین ایستار و سنخ‌سازی‌هایی است. هر برنامه، جشنواره، نمایش و مناسک زیستی که در آن اثری از ثروت و قدرت و تجمل باشد را باید با قدرت نفی کرد و در مبارزهٔ انقلابی باید به شیوه‌های گوناگون علیه آن جنگید. همچنین بر پایهٔ این یقینات، انسان مظلوم انسانی ست که در جبههٔ خیرایستاده و انسان دارای قدرت حتماً در جایگاه شراست. انسان مظلوم می‌تواند بازندهٔ جنگی نژادی و قومی مانند انسان فلسطینی

یا باربر میدان تره بار باشد. شاگرد یک مغازه در هر مناقشه ای برتر از صاحب و مدیر آن مغازه است. چنین است که در آثار سینمایی و داستانی که توسط روشنفکران انقلابی ساخته می شود، یک بزهکار خرده فروش، دزد یا هفت تیرکش می تواند قهرمان یک درام حماسی شود و ضد قهرمان ها حتماً از طبقات بالای جامعه هستند. نتیجه این رویکرد ستایش فرهنگ روستاییان و مهاجران لمپن پرولتاریای شهری نیز هست. اینجاست که حاج خانم چادری جاهل های جنوب شهر نماد اصالت زنانه و زن کارمند طبقه متوسط نماد گمگشتگی و وادادگی هویتی است.

۳. قهرمان تاریخ معاصر به افق پنجاه و هفتی، یک حسین شورشی ست در صحرای کربلای سیاست که یک تنه به نبرد با سپاه شر آمده و تمام دیگری های غیر پنجاه و هفتی - استعمار و دربار و قدرت و وضع موجود - برابرش ایستاده اند. قهرمان هرچه کله شق تر باشد و هرچه موقعیت دراماتیک تر، ارزش و جایگاه او والا تر است. آنها در واقع تنها وقتی قهرمان هستند که برابر سلسله مراتب قدرت شورش کرده باشند و یا به شیوه ای به قتل رسیده باشند. مبنای سیاست ورزی، شیعی و تراژیک و حماسی است. سیاست برخلاف الگوی مدرن، در سنخ سازی ها و یقینیات انسان پنجاه و هفتی، تابع همان الگوی شیعیان شورشی تاریخ ایران است: سیر من الخلق الی الحق. امیر کبیر از آنجا که به واسطه یک توطئه درباری کشته شده، تنها قهرمان عصر قاجار است. بعد از انقلاب اسلامی و در یکی دو دهه اخیر «عباس میرزا» نیز به واسطه آنکه پیش از به قدرت رسیدن در گذشته، اعتباری - هرچند بسیار کمتر از امیر کبیر - به دست آورده است. در مقابل، هرچه چهره های سیاسی بیشتر به الگوهای سیاست ورزی جهان مدرن تعلق داشته و درون زمین هنجارین سیاست کنش ورزی کرده باشند، کمتر جایگاه و اعتبار می یابند. بر این نمط است که یک چریک همواره از یک وزیر و مدیر با ارزش تر و مدیر تر است.

این الگو در قالبی به روز شده در هویت «انسان هفتاد و ششی» هم تجلی

می‌یابد. نماد و خصیصه‌نمای چهره‌های شیعی و کلاسیک قهرمان شهید، محمد مصدق و ابوالفضل او، دکتر حسین فاطمی، هستند. مصدق تمامی ویژگی‌هایی را که یک انسان پنجاه‌وهفتی در یک قهرمان طلب می‌کند همزمان داراست. او به کلی قاعدهٔ سیاست مدرن و بازی درون زمین نظام بین‌الملل و سیاست داخلی پارلمانی را به کنار می‌گذارد و به تنها چیزی که نمی‌اندیشد الگوی هزینه-فایده، اثرگذاری بیشتر و تغییرات نهادین و عمیق از راه تعامل است. چنین است که نهایتاً هیچ متحد و همراهی برای خود باقی نمی‌گذارد. این چیزی است که «روح پنجاه‌وهفتی» عمیقاً به آن گره خورده است. از آن مهم‌تر، در برابر مصدق، سه ضلع بدمن‌های هویت پنجاه‌وهفتی کنار هم ایستاده‌اند: استعمارگران با دندان‌های تیز و خنده‌های شیطانی، شاه و دربار که تبلور دشمنی با خلق مظلوم و قهرمان هستند و گروه‌های پرنفوذ اجتماعی.

اگر به الگوی سیاست‌ورزی تک‌تک گروه‌های سیاسی پنجاه‌وهفتی نگاه کنیم، چه پیش از انقلاب و چه پس از آن، با این الگوی کنشگری که وجه مشترک تمامی گروه‌های ضدمدنیّت خاورمیانه است بیشتر مواجه خواهیم بود. از مبارزهٔ دن‌کیشوتی چریک‌های فدایی پیش از انقلاب تا انتحار شگفت‌انگیز تجسم تمام‌عیار این هویت، یعنی مجاهدین خلق، در سال‌های پس از انقلاب. انسان پنجاه‌وهفتی با این الگوی حماسی و انتحاری به نعوذ و ارضای جنسی می‌رسد. منطق سیاست‌ورزی جمهوری اسلامی در عرصه بین‌الملل نیز برپایه همین الگوی کنش‌ورزی است.

۴. اخلاق فرقه‌ای وجه دیگر انسان پنجاه‌وهفتی است. فرقه‌ها جهانی موازی دارند و تمامی ارزش‌ها و باورهایشان در سطحی موازی با جهان تاریخی و واقعی نمود می‌یابد. طبعاً در همین راستا، دوستان و دشمنان خود را نیز‌گزینش می‌کنند. انسان مؤمن، انسانی است که به روایت‌های اصلی فرقه وفادار باشد. در چنین حالتی می‌توان از گناهان و خطاهای او چشم پوشید و بنا به نسبتش با هستهٔ آرمان‌ها و باورها بر تنش لباس

تقدس پوشانند. به محض تخطی از باورها و آرمان‌ها، چونان تمام فرقه‌های دینی، بزرگ‌ترین مجازات‌ها از آن فرد مرتد خواهد بود. خائن‌کشی یا نابود کردن آنان که به آرمان‌ها و روایات فرقه پشت می‌کنند هم صورتی نمادین یافته و هم گاهی فیزیکی و توأم با مجازات مرگ خواهد بود. قتل فجیع چریک‌های خاطی یا تصفیه‌های خونین مجاهدین مارکسیست شده نمونه تکان‌دهنده و تبلور معاصر برخورد سایر فرقه‌های شورشی سده‌های میانه هستند. بمباران مخالفان پروپاگاندا و انواع روش‌های غیراخلاقی مانند برچسب‌زدن، دروغ‌بستن و اتهام به رقبا در اخلاق فرقه‌ای شیوه‌ای معمول و رایج است. تداوم این الگو در حاملان و پیروان ثابت قدم هویت پنجاه‌هفتی در این روزگار قابل مشاهده است.

این تقسیم‌بندی و خوانش صرفاً متکی به جهت‌گیری‌های رفتاری، ایدئولوژیک و هنجارین جریان‌های پنجاه‌هفتی است. طبعاً در این مجال، ما بیش از آنکه در پی تحلیل مصادیق این هویت و فرقه‌تاریخی بوده باشیم دربارهٔ ربط مندی‌ها، یقینیات و سنخ‌سازی‌های ایشان سخن گفتیم. اما تمرکز ما عمدتاً در این مقال حول مشاهده و خوانش جهت‌گیری‌ها و رفتار این جریان‌ها در دههٔ چهل و پنجاه بود و اشاراتی که به پس از آن نقطهٔ عطف تاریخی داشتیم، صرفاً در راستای تعقیب این الگوها در عملکرد ایشان در دوره‌های بعدی بود. ردگیری این جریان‌ها به لحاظ گفتمانی و سیاسی در سال‌های بعد از انقلاب می‌تواند موضوعی باشد که در مجالی دیگر باید به آن پرداخت. تحلیل گفتمان این جریان‌ها و نقشی که در شکل دادن به افکار عمومی طبقهٔ متوسط جدید و هنجارهای ایشان ایفا کرده‌اند خود موضوعی دیگر است که علت اطلاق صفت پنجاه‌هفتی به گروه‌ها و افرادی است که ممکن است بعد از انقلاب اسلامی به دنیا آمده باشند. نگارنده معتقد است ما به مفهوم دیگری نیز نیازمندیم که به هویت انسان

هفتادوششی بپردازد؛ هویتی که به نوعی برآمده از زیست جهانی است که بر مبنای بنیادها و یقینیات انقلاب سرخ و سیاه جریان های پنجاه وهفتی بنا شده است.

۱. آلفرد شوترز جامعه شناس و فیلسوف آلمانی زبان به عنوان یکی از بزرگ ترین شاگردان ادوموند هوسرل سعی کرد تا با الگویی پدیدارشناسانه، باورها و ایده ها را در جامعه مبتنی بر جامعه شناسی شناخت تفسیر کند. تایپیفیکیشن یا به ترجمه نگارنده سنخ سازی روندی است که در فضای بینادهدنی جامعه برای ساخت معانی مشترک شکل می گیرد. اساساً انسان ها برای زیست پذیر کردن زندگی اجتماعی به این احتیاج دارند که مفاهیم را ساده سازی کرده و در قالب تعاریفی مشترک به یک تیپ تعریف کنند. سنخ سازی در واقع ساخت معانی آشنا برای تجارب و پدیدارهای مشترک است. ما در قالب کلیشه ها جهان را معنا می کنیم و تنها به واسطه بازاندیشی و کار روشنفکرانه و تجهیز به مقدمات معرفتی است که از یک مفهوم آشنایزادایی کرده و از نو در کلیشه ها و یقینیات خود تجدید نظر می کنیم.

۲. گزاره های یقینی یا Taken for Granted مبنای ما برای نتیجه گیری و استنتاج در زیست روزمره هستند. در واقع سنخ سازی های ما بر اساس یقینیات صورت می گیرند. ما برای نتیجه گیری چرخ را از نو اختراع نمی کنیم. یقینیات از دل زیست جهان و در فرایند اجتماعی شدن وارد ذهن ما می شوند. مثلاً برای یک انسان شیعه ایرانی، اینکه «امام زمان ظهور خواهد کرد» یا «امام زمان که ظهور کند عدالت را بسط داده و زمین را پر از عدل و داد می کند» گزاره هایی یقینی هستند. نتیجه استنتاجی ساده بر پایه این گزاره یقینی این است که «دشمنان شیعیان دشمن امام زمان هستند و نمی توانند حامل عدالت باشند». برای یک شهروند تحصیل کرده یقیناتی که از دل گروه ها و میدان اجتماعی اش کسب کرده متفاوت اند اما با این حال چرایی ناپذیر هستند. «همه انسان ها با هم برابر هستند» یک گزاره یقینی است که بر اساس آن «جمهوری شکل مطلوب حکومت است» یک سنخ سازی منطقی خواهد بود.

۳. اخلاق بردگان عبارت و مفهومی است که فردریش نیچه آن را به کار می برد. بردگان از اربابشان متنفرند و خود را لایق جایگاه ارباب می دانند اما انگیزه ایشان که آن را اخلاقی می دانند برآمده از حسادت و کین تیزی است. این حسادت و کین تیزی بنا به نظر نیچه در قالب نظام ارزشی مسیحیت و ادیان دیگر توجیهی متعالی و اخلاقی می یابد.

سایه سنگین «پنجاه وهفتی ها»؛ بازخوانی یک تفکر و پیامدهای آن

فروغ کنعانی

در فضای سیاسی و اجتماعی ایران، اصطلاح «۵۷ی» سال‌هاست که بار معنایی خاصی به خود گرفته است. این واژه، که به گروهی از افراد و طرز فکری مشخص اشاره دارد، در میان منتقدان جمهوری اسلامی بار منفی داشته و نمادی از اشتباهات تاریخی خانمان سوز علیه بنیان‌های فرهنگی و هویتی اصیل ایرانی به شمار می‌آید. اصطلاح «۵۷ی» در اصل به افرادی اطلاق می‌شود که در انقلاب ۱۳۵۷ مشارکت داشتند یا از تغییرات بنیادین آن دوران حمایت کردند. این گروه شامل روشنفکران، روحانیون، چپ‌گرایان، اسلام‌گرایان و معترضان به حکومت پهلوی بود که با هدف سرنگونی حاکمیت سلطنتی به خیابان‌ها آمدند. اما آنچه این واژه را در سال‌های اخیر پررنگ‌تر کرده، نه صرفاً مشارکت آنان در انقلاب، بلکه پیامدهای آن انتخاب و حمایت‌های پس از انقلاب است که منجر به تثبیت یک نظام استبدادی دیگر شد.

امروزه اصطلاح «۵۷ی» نه تنها به گروهی خاص، بلکه به یک «تفکر» اشاره دارد؛ تفکری که بر موج احساسات و ایدئولوژی‌ها سوار شد اما در عمل، میراثی از بحرآن‌ها را برای ایران برجای گذاشت. امروز، اکثریتی عظیم، از ملی‌گرایان سیاسی گرفته تا بسیاری از شهروندان عادی ایرانی

با رویکردی انتقادی به این جریان فکری می‌نگرند، چراکه نتیجه آن را حاکمیت جمهوری اسلامی و وضعیت رقت‌بار کنونی کشور می‌بینند. به گونه‌ای که شاید یکی از بزرگ‌ترین درس‌های تاریخ معاصر ایران این باشد که هر حرکت اجتماعی و سیاسی، باید با آگاهی، شناخت دقیق و توجه به آینده همراه باشد. در غیر این صورت، تاریخ تکرار خواهد شد. به همین علت، ایران‌گرایان که به ارزش‌های هویتی و تاریخ و فرهنگ ایران اهمیت می‌دهند معتقدند که انقلاب ۵۷ باعث شد ایران از مسیر پیشرفت فاصله بگیرد و وارد دوره‌ای از عقب‌ماندگی فرهنگی و اقتصادی و سیاسی شود.

اما «۵۷» دقیقاً به چه کسانی اشاره دارد؟ این تفکر چه ویژگی‌هایی دارد و چرا همچنان در میان ملی‌گرایان ایران منفور است؟ ۵۷‌ها در برهه‌ای از تاریخ ایران به عنوان پیروان گفتمان‌های متعددی ظاهر شدند که در میان آنها سه جریان فکری بیش از همه شاخص بود: اسلام‌گرایان سیاسی که به رهبری روح‌الله خمینی، در پی استقرار یک حکومت اسلامی بودند؛ چپ‌گرایان و مارکسیست‌ها که علیه امپریالیسم و سرمایه‌داری شورش کرده و به دنبال عدالت اجتماعی بودند؛ ملی-مذهبی‌هایی که خواهان دموکراسی بودند اما در عمل نتوانستند مقابل سایر جریان‌ها مقاومت سرنوشت‌سازی داشته باشند. در نهایت، غلبه گفتمان اول بر سایر جریان‌ها باعث شد که تفکر ۵۷ بیش از هر چیز با ایدئولوژی اسلام‌گرایی سیاسی گره بخورد. هرچند که بسیاری از چپ‌گرایان و ملی‌گرایان مذهبی نیز در آن برهه نقش مؤثری داشته و دارند. برای مثال، در بین این گروه‌ها، جریان‌اتی مانند فرقه مجاهدین خلق هم چنان از جمله برجسته‌ترین حاملان و مدافعان تفکر ۵۷ می‌شوند.

در طول تاریخ ایران، هویت ملی و فرهنگی این سرزمین یکی از اساسی‌ترین ستون‌های هویت مردم بوده است. اما پس از انقلاب ۵۷ این ستون‌های فرهنگی دستخوش تغییراتی شد که بسیاری آن را یک حمله سیستماتیک به هویت ایرانی می‌دانند. جمهوری اسلامی و حامیان ۵۷ آن از همان

ابتدا تلاش کردند که هویت ملی را به نفع هویت مذهبی تحت الشعاع قرار دهد، به گونه‌ای که بسیاری از نمادهای تاریخی ایران که قرن‌ها مورد احترام مردم بودند، یا کمرنگ شدند یا کاملاً حذف گردیدند. برای مثال، یکی از اولین اقدامات در این مسیر تغییر نام خیابان‌ها و میدان‌هایی بود که به شخصیت‌های تاریخی ایران اختصاص داشت. خیابان‌هایی که به نام کوروش، داریوش، فردوسی، و دیگر چهره‌های بزرگ تاریخ ایران بودند، غالباً به نام‌های مذهبی و یا انقلابی تغییر یافتند. در همان حال، تقویم ملی ایران نیز تحت تغییرات گسترده‌ای قرار گرفت؛ بسیاری از مناسبت‌های ملی کمرنگ شدند و جای خود را به مناسبت‌های مذهبی دادند. حتی نوروز که ریشه‌ای عمیق در فرهنگ ایرانی دارد با بی‌توجهی حکومت مواجه شد و بارها تلاش شد که جشن‌های مذهبی به نوعی جایگزین آن شوند.

اما طبیعتاً این حذف تاریخی تنها محدود به تغییر نام‌ها نبود. از دهه‌های ابتدایی انقلاب برخی کتاب‌های تاریخی که به دستاوردهای دوران پیش از اسلام در ایران می‌پرداختند از برنامه‌های درسی حذف شدند یا محتوای آنها تغییر کرد تا تاریخ ایران بیشتر از دریچه اسلامی روایت شود. این در حالی بود که پیش از انقلاب هویت ملی ایرانیان در کنار باورهای مذهبی آنها قرار داشت، نه در تقابل با آن. در کنار این، رسانه‌های حکومتی نیز به ترویج این گفتمان پرداختند که ایرانیت در برابر اسلامیت قرار دارد، و هرگونه تأکید بر هویت ملی به عنوان نوعی ناسیونالیسم افراطی معرفی شد؛ امری که حتی امروز نیز در گفتمان ۵۷ می‌ها دیده می‌شود.

وابستگی به ایدئولوژی‌های بیگانه؛ ایران در چنگال ایدئولوژی‌های خارجی
 در این میان سؤالی که مطرح است این است: آیا ۵۷ می‌ها واقعاً از ایران‌گرایی متنفرند؟ طبیعتاً نمی‌توان همه ۵۷ می‌ها را به یک چوب راند اما قابل انکار نیست که نشانه‌هایی وجود دارد که برخی از آنها، آگاهانه یا ناآگاهانه، به تقابل با هویت ملی پرداخته‌اند. در این راستا یکی از مهم‌ترین

ایراداتی که به تفکر ۵۷می‌ها گرفته می‌شود، عدم توجه به منافع ملی و وابستگی آنها به ایدئولوژی‌های بیگانه است. در سال‌های پیش از انقلاب، بسیاری از گروه‌های چپ‌گرا، اسلام‌گرا و حتی برخی لیبرال‌های مذهبی، نگاه خود را نه از درون تاریخ و فرهنگ ایران، بلکه از روی مدل‌های فکری که در جهان آن زمان رواج داشت استخراج کرده و شدیداً تحت تأثیر «روح زمانه»^۱ که در آن سال‌ها غالباً رنگ و بوی تفکرات اصطلاحاً چپ سیاسی و فرهنگی را داشت بودند. به عبارت دیگر، این چپ‌گرایان که عمدتاً از تفکرات مارکسیستی و لنینیستی الهام می‌گرفتند، مبارزات خود را بر اساس مدل انقلاب‌های کمونیستی طراحی می‌کردند، بی‌آنکه شرایط ایران را در نظر بگیرند. بسیاری از آنها به جای توجه به فرهنگ بومی ایران در تلاش بودند که ایران را در قالب جنگ‌های طبقاتی جهانی تعریف کنند. آنها استدلال می‌کردند که سرمایه‌داری جهانی - نماد آن: ایالات متحد - اصلی‌ترین دشمن مردم ایران است، بی‌آنکه توجه کنند که وابستگی اقتصادی و ایدئولوژیک به بلوک شرق می‌تواند بیش از اندازه برای کشور خطرناک باشد.

اسلام‌گرایان نیز به عنوان یکی از جریان‌های مهم موسوم به ۵۷می در جبهه دیگر، به ایدئولوژی‌های وارداتی تکیه کردند. آنها به جای آنکه مدل حکومت ایران را بر اساس تجربه‌های تاریخی کشور طراحی کنند، مدلی را پیشنهاد دادند که عملاً بر مبنای حکومت‌های اسلامی هزار سال پیش بود، بدون در نظر گرفتن اینکه این مدل تا چه حد با ایران مدرن آن زمان ناسازگار است. ایدئولوژی صدور انقلاب نیز دقیقاً در همین راستا مطرح شد و ایران از یک کشور با روابط مستقل در منطقه به کشوری تبدیل شد که به امید گسترش «هلال شیعی»، به دنبال تأثیرگذاری ایدئولوژیک بر سایر کشورهای مسلمان ولو به قیمت تضعیف موقعیت داخلی خود بود. این سیاست،

۱. Zeitgeist به آلمانی.

ایران را وارد دهه‌ها تنش و درگیری‌های منطقه‌ای کرد که حتی امروز نیز هزینه‌های هنگفتی را بر ایرانیان تحمیل کرده است. نتیجه این وابستگی به ایدئولوژی‌های بیگانه از فرهنگ ایرانی، دور شدن سیاست‌گذاری‌ها از واقعیت‌های کشور بود. به جای اینکه منابع اقتصادی و انسانی کشور صرف توسعه ایران شود، صرف ماجراجویی‌های ایدئولوژیک شد. این سیاست، ایران را به کشوری منزوی در سطح جهانی تبدیل کرد و مسیر توسعه‌ای را که در پیش گرفته بود مختل ساخت.

سرکوب آزادی‌های فردی و اجتماعی؛ از شعارهای آزادی تا واقعیت استبداد

یکی از تلخ‌ترین تناقضات انقلاب ۵۷، این بود که انقلابیون ایران با این وعده به خیابان‌ها آمدند که پس از سرنگونی شاه، آزادی‌های بیشتری به دست خواهند آورد. شعارهای آن روزها، مملو از وعده‌هایی بود که از ایجاد دموکراسی، آزادی بیان و عدالت اجتماعی سخن می‌گفت. اما دیری نپایید که این وعده‌ها رنگ باختند و جای خود را به سرکوب سیستماتیک دادند که حتی از بین خود ۵۷ می‌ها نیز قربانی گرفته و می‌گیرد. جمهوری اسلامی که از همان ابتدا نشان داد که کوچک‌ترین نقد و مخالفتی را تحمل نمی‌کند، در سال‌های اولیه پس از انقلاب بسیاری از روشنفکران و فعالان سیاسی و حتی برخی از همان چهره‌هایی که در انقلاب نقش داشتند را هدف سرکوب‌های خشونت‌آمیز خود کرد. بسیاری از گروه‌هایی که در کنار اسلام‌گرایان برای سرنگونی شاه جنگیده بودند، به سرعت یا به طور کامل حذف شدند یا مجبور به ترک کشور شدند: انقلاب فرزندان خود را می‌خورد اما بسیاری از این فرزندان گاه چنان پایبند به آرمان‌های «۵۷» بودند که به قاتلان خود و هم‌مسلمانان در چارچوب جمهوری اسلامی رأی می‌دادند!

این سرکوب‌ها نیز تنها به حوزه سیاست محدود نماند. حقوق و آزادی‌های فردی مردم نیز تحت کنترل شدید قرار گرفت. از محدودیت‌های گسترده در پوشش زنان گرفته تا سانسور شدید رسانه‌ها، همه اینها باعث

شد که جامعه ایران به یکی از بسته‌ترین جوامع جهان تبدیل شود. به خصوص در سال‌های اخیر تحدید آزادی‌های فردی به اوج خود رسیده است؛ حجاب اجباری، سرکوب اعتراضات مسالمت‌آمیز و نظارت گسترده بر زندگی خصوصی مردم تنها بخشی از این وضعیت اسفناک است. یکی از مهم‌ترین نمونه‌های این سرکوب‌ها اعتراضات گسترده مردم ایران در سال‌های اخیر بوده است. از اعتراضات آبان ۹۸ تا جنبش «زن، زندگی، آزادی» در سال ۱۴۰۱ میلیون‌ها ایرانی به خیابان‌ها آمدند تا ناراضی‌های خود را از وضعیتی که در واقع ماحصل تفکر ۵۷ی بوده است، نشان دهند. اما پاسخ حکومت برآمده از انقلاب ۵۷ چیزی جز خشونت و سرکوب نبود. تنها در آبان ۹۸ بیش از ۱۵۰۰ نفر از معترضان، عمدتاً جوانان، در خیابان‌ها کشته شدند. در اعتراضات ۱۴۰۱ بار دیگر صدها نفر به قتل رسیدند و هزاران نفر بازداشت و شکنجه شدند؛ هدیه‌ای دیگر از تفکری که شاه فقید ایران را دیکتاتور نامید و برای سرنگونی‌اش انقلاب کرد اما برای قاتلان جوانان آزادی خواه ایران در چرخشی استراتژیک و سیاسی استمراری را طلبید که در پناه آنچه «اصلاح طلبی» نام گرفت مددکار تاراج روزافزون ایران زمین توسط جمهوری اسلامی گردید. ماحصل این استمرار امروزه این است که در سال ۲۰۲۴ ایران همچنان یکی از بالاترین آمارهای اعدام را در جهان داشت. بر اساس گزارش سازمان‌های حقوق بشری، تنها در شش ماه نخست سال ۲۰۲۴ بیش از ۹۰۰ نفر در ایران اعدام شده‌اند. بسیاری از این اعدام‌ها مربوط به مخالفان سیاسی و فعالان حقوق بشر و حتی نوجوانانی بوده است که در جریان اعتراضات مسالمت‌آمیز دستگیر شدند؛ میراث ۵۷ی‌ها برای ایران حقیقتاً «وحشت بزرگ» بود!

سرکوب، بی‌توجهی به حقوق مردم، و عدم تحمل هیچ‌گونه صدای مخالف واقعیت‌هایی هستند که نشان می‌دهد که جمهوری اسلامی همان مسیری را ادامه می‌دهد که تفکر ۵۷ی‌ها را برای آن پایه‌ریزی کردند؛ از این رو، بسیاری از مردم ایران، به‌ویژه نسل جوان، انقلاب ۵۷ و تفکری

را که منجر به آن شد بزرگ‌ترین فاجعه تاریخ معاصر کشور می‌دانند؛ فاجعه‌ای که هنوز هم تاوان آن را می‌دهند. آنچه انقلاب ۵۷ را از بسیاری از انقلاب‌های دیگر در جهان متمایز می‌کند این است که نیرویی که در ابتدا مدعی آزادی و عدالت بود خیلی زود به سمت استبداد مطلق رفت. اما چگونه چنین فاجعه‌ای رخ داد؟ چه اشتباهاتی باعث شد که انقلابی که وعده داده بود که نویدبخش آینده‌ای بهتر باشد به یکی از سیاه‌ترین دوره‌های تاریخ ایران منجر شود؟

بر اثر عدم درک واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی، بسیاری از ۵۷‌ها این تصور را داشتند که سرنگونی حکومت شاه فقید ایران به خودی خود باعث ایجاد آزادی و عدالت و پیشرفت خواهد شد. آنها بدون فرصت دادن به اصلاحات مدنظر شاه، گمان می‌کردند که به محض کنار رفتن او فضای دموکراتیک برقرار شده و تمامی مشکلات کشور به شکل خودکار حل خواهد گشت. اما آنچه از تحلیل‌های آن دوران و شعارهای انقلاب برمی‌آید، این است که بسیاری از انقلابیون نه درکی عمیق از سازوکارهای قدرت داشتند و نه توانایی طراحی جایگزین‌های منطقی برای آینده کشور را. آنها هیچ الگوی مشخصی برای حکومت آینده ارائه نکرده بودند و صرفاً به مخالفت با شاه و تبلیغ براندازی اکتفا کرده بودند. در واقع انقلابیون ۵۷ به جای تدوین یک ساختار جایگزین صرفاً به تخریب رژیم موجود پرداختند و همین خلأ فضا را برای ظهور دیکتاتوری تمامیت‌خواه جمهوری اسلامی باز کرد.

همچنین، با ایجاد اتحادهای ناپایدار و غیرمنطقی، نیروهای چپ، اسلام‌گرایان و لیبرال‌های مذهبی، با وجود تفاوت‌های عمیق ایدئولوژیک، در مقطع انقلاب تصمیم گرفتند با هم رژیم شاه را سرنگون کنند. این اتحاد اما نه بر مبنای یک توافق استراتژیک بلندمدت، بلکه صرفاً بر پایه یک هدف مشترک (براندازی نظام سلطنتی) شکل گرفته بود. به همین دلیل، پس از پیروزی انقلاب، این ائتلاف ناپایدار به سرعت فروپاشید. چپ‌گرایان

که بخش عمده‌ای از بدنه اجتماعی اعتراضات را تشکیل می‌دادند، گمان می‌کردند که می‌توانند پس از سقوط شاه، سهمی در قدرت داشته باشند، اما واقعیت این بود که اسلام‌گرایان، به‌ویژه جناح خمینی، از همان ابتدا برنامه‌ای برای حذف تمامی رقبای خود داشتند. تنها چند ماه پس از پیروزی انقلاب، لیبرال‌ها و ملی‌گراها از قدرت کنار گذاشته شدند و پس از آن، چپ‌ها نیز با سرکوب شدند یا مجبور به ترک کشور گردیدند. این اشتباه استراتژیک از عدم شناخت کافی نیروهای انقلاب نسبت به یکدیگر ناشی می‌شد. چپ‌ها و ملی‌گراهای ۵۷ می‌تصور می‌کردند که می‌توانند در کنار اسلام‌گرایان حکومت کنند، درحالی‌که رهبران مذهبی از همان ابتدا برنامه‌ای برای قبضه کامل قدرت داشتند. در واقع اعتماد بی‌چون و چرای انقلابیون ۵۷ به خمینی از دیگر اشتباهات آنها بود. خمینی که تا پیش از انقلاب چهره‌ای نسبتاً ناشناخته برای بسیاری از مردم بود، با حمایت رسانه‌های داخلی و خارجی، به‌عنوان رهبر بلامنازع انقلاب معرفی شد. بسیاری از انقلابیون، بدون آنکه نظرات و سوابق و برنامه‌های او را به دقت بررسی کنند، او را به‌عنوان رهبر پذیرفتند و شعارهای فریبنده‌ای مانند «دیگر نمی‌خواهد کسی شاه باشد، خود مردم شاه هستند» را باور کردند. مردم ایران بدون در نظر گرفتن تاریخ استبداد مذهبی در کشور، خمینی را شخصیتی معصوم و منجی‌گونه تصور کردند. این درحالی بود که او در همان اولین سخنرانی خود پس از بازگشت به ایران به صراحت اعلام کرد که به دنبال دموکراسی نیست و به «جمهوری اسلامی» معتقد است. با این حال، بسیاری از نخبگان سیاسی ۵۷ می، همچنان به او اعتماد داشتند و بسیاری از فرصت‌ها برای جلوگیری از تثبیت قدرت او را از دست دادند. آنان گمان می‌کردند که حکومت اسلامی نمی‌تواند مستبد باشد و بسیاری آنان تصور می‌کردند که روحانیت، برخلاف نخبگان نظامی و سیاسی، علاقه‌ای به قدرت ندارد و صرفاً به دنبال اجرای قوانین الهی است!

انقلاب ۵۷ نه تنها نظم داخلی ایران را برهم زد، بلکه پیامدهای

گسترده‌ای در سطح اقتصادی و بین‌المللی داشت که بسیاری از ۵۷‌ها آن را پیش‌بینی نکرده بودند. یکی از مهم‌ترین تبعات این انقلاب، کاهش شدید سرمایه‌گذاری‌های خارجی در ایران و خروج گسترده سرمایه‌ها از کشور بود. در ماه‌های نخست پس از انقلاب بسیاری از شرکت‌های خارجی فعالیت‌های خود را در ایران متوقف کردند و به دنبال آن هزاران متخصص و نخبه ایرانی مجبور به ترک کشور شدند. همچنین، از دیگر پیامدهای برآمده از تفکر ۵۷ سیاست‌های جمهوری اسلامی در قبال کشورهای غربی است که باعث شد ایران به سرعت تحریم‌های شدید اقتصادی را تجربه کند. تحریم‌هایی که تا امروز ادامه دارد و منجر به بحران‌های اقتصادی، تورم، بیکاری و کاهش ارزش پول ملی شده است. از سوی دیگر، ایران که تا پیش از انقلاب یکی از بازیگران کلیدی منطقه بود، به سرعت روابط دیپلماتیک خود با بسیاری از کشورها را فدای ایدئولوژی‌هایی مانند «آرمان فلسطین» نمود و درگیر جنگ‌های نیابتی و تنش‌های منطقه‌ای شد.

نتیجه همه این اشتباهات، کشوری است که در آن نه آزادی وجود دارد، نه رفاه اقتصادی، و نه امنیت اجتماعی. ۵۷‌ها با تصمیمات و اشتباهات خود، ایران را از یک مسیر توسعه فزاینده خارج کردند و وارد چرخه‌ای از بحران‌های بی‌پایان کردند که تا به امروز ادامه دارد. آنچه در این میان همچنان لاینحل باقی مانده است، پرونده باز عذرخواهی تفکر ۵۷ از نسل جوانی است که نمیداند تاوان کدامین کناه را می‌پردازد....

گفتمان پنجاه‌وهفتی و بحران هویتی ایران

تحلیل اتنوسمبولیستی هویت ملی بر اساس نظریه‌ی آنتونی دی. اسمیت

ستاره قربانی

مقدمه

در تحلیل هویت ملی ایران گفتمان‌های مختلفی در طی تاریخ معاصر این کشور شکل گرفته‌اند که برخی از آن‌ها بر اساس افکار و ایدئولوژی‌های خاص به بازتعریف یا حتی تحریف این هویت پرداخته‌اند. یکی از برجسته‌ترین این گفتمان‌ها «گفتمان ۵۷ی» است که به ویژه پس از انقلاب ۱۳۵۷ و در تقابل با هویت ملی ایرانی مطرح شد. این گفتمان که از همگرایی اسلام‌گرایان و چپ‌گرایان در مبارزه با رژیم پهلوی سرچشمه می‌گیرد نه تنها هویت ملی ایران را تحت تأثیر قرارداد بلکه موجب بحران هویتی در سطح جامعه شد. در این مقاله با استفاده از رویکرد اتنوسمبولیستی آنتونی دی. اسمیت و مفهوم «میراث تیره‌ی کهن» به تحلیل این گفتمان و تأثیر آن بر هویت ملی ایران پرداخته می‌شود. در این چارچوب، بررسی اینکه چگونه اسطوره‌ها و نمادها و خاطرات تاریخی می‌توانند در بازسازی یا تخریب هویت ملی نقش ایفا کنند اهمیت ویژه‌ای دارد. همچنین فهم دقیق اینکه گفتمان ۵۷ی چگونه هنوز بر فرآیند شکل‌دهی به هویت ملی ایران اثرگذار است، می‌تواند راه‌گشای درک تحولات فرهنگی و سیاسی این کشور در دوران معاصر باشد.

رویکرد (اتنوسمبولیستی) میراث تیره‌ی کهنِ نمادین آنتونی دی. اسمیت و تحلیل هویت ملی ایران

رویکرد «میراث تیره‌ی کهن» آنتونی دی. اسمیت، که بخشی از مکتب فرهنگی-قومی در مطالعات ملی‌گرایی است، به توضیح ملت‌ها و ملی‌گرایی با تمرکز بر عوامل فرهنگی و تداوم‌های پیشامدرن پرداخته است. اسمیت در این رویکرد، هویت‌های ملی را به‌عنوان فرآیندهایی تدریجی و پیچیده در نظر می‌گیرد. او تأکید می‌کند که نقش «مجموعه اسطوره‌ها و نمادها» و «خاطرات اسطوره‌ای» در ایجاد و حفظ این هویت‌ها در ملت‌های مدرن اهمیت فراوانی دارد (Smith؛ ۲۶). از دیدگاه اسمیت نظریه‌های مدرنیستی به شکل‌گیری تدریجی هویت‌های ملی توجه کافی نداشته و همچنین به قدرت «مجموعه‌ی اسطوره-نماد» و «خاطرات اسطوره‌ای» در ملت‌های مدرن بی‌توجه بوده‌اند. به‌ویژه اسطوره‌های «عصر طلایی» و «انتخاب قومی» که به‌گفته‌ی اسمیت ابزارهای قدرتمندی برای هم‌سو کردن جنبش‌های ملی‌گرایانه فراهم می‌کنند نمونه‌ای بارز از این مفهوم هستند (Smith؛ ۶۲).

تحلیل هویت ملی ایران: از دوران پهلوی تا جمهوری اسلامی

مفهوم هویت ملی در ایران معاصر مسیری پیچیده و پرفرازونشیب طی کرده است. با بهره‌گیری از نظریه‌ی اتنوسمبولیستی آنتونی دی. اسمیت می‌توان به بازخوانی هویت ملی ایران در دو دوره‌ی پهلوی و جمهوری اسلامی پرداخت. اسمیت برخلاف دیدگاه‌های قوم‌گرایانه‌ی مرسوم بر مفهوم ethnیه تأکید دارد؛ لازم است تأکید کنم که از دیدگاه اسمیت مفهوم ethnیه یعنی شبکه‌ای از اسطوره‌ها و نمادها و خاطرات تاریخی که در ساخت هویت ملی نقش محوری دارند. این عناصر که «میراث تیره‌ی کهن» (Ethno-Symbolism Heritage) نامیده می‌شوند همواره در شکل‌دهی به هویت ایرانی نقشی کلیدی ایفا کرده‌اند.

در دوران پهلوی، احیای ملی‌گرایی ایرانی با تأکید بر میراث پیش از اسلام و نمادهایی همچون «شیر و خورشید»، که ریشه‌های آن به دوران ساسانی بازمی‌گردد، در مرکز سیاست‌های هویتی قرار گرفت (Shayegan؛ ۴۵). در این دوره ترویج هویت ملی منسجم از طریق بازآفرینی روایت‌های تاریخی و اسطوره‌ای صورت گرفت که به تقویت مشروعیت حکومت کمک کرد (Ansari؛ ۸۷).

در مقابل، جمهوری اسلامی پس از انقلاب ۱۳۵۷ هویت ملی را بر پایه‌ی ارزش‌های اسلامی-شیعه بازتعریف کرد. این بازسازی، با تأکید بر ایدئولوژی اسلامی در تمام ابعاد زندگی اجتماعی و سیاسی تحولی بنیادین در هویت ملی ایران ایجاد کرد (Dabashi؛ ۱۰۸). این تغییر با رویکرد اسمیت درباره‌ی سیالیت هویت‌های ملی و نقش ایدئولوژی‌های حاکم در بازتعریف این هویت‌ها منطبق است. اسمیت استدلال می‌کند که «اتنی» غالب می‌تواند بسته به اینکه چه گروهی به قدرت می‌رسد و دیدگاه خود از ملت را تحمیل می‌کند تغییر یابد (Smith؛ ۱-۵).

این چارچوب نظری به درک پیچیدگی هویت ملی در ایران کمک می‌کند. جایی که نمادهای تاریخی و میراث فرهنگی و تغییرات ایدئولوژیک سیاسی و ماهیت چندلایه و متحول این هویت را از دوران پهلوی تا جمهوری اسلامی شکل داده‌اند (Ansari؛ ۸۹-۹۱).

هویت ملی در تاریخ معاصر ایران، به‌ویژه در قرن بیستم، دستخوش تحولات بنیادینی شده است. در این میان، دو ایدئولوژی - اسلام‌گرایی و چپ‌گرایی - نقشی پررنگ در تغییر مسیر این هویت ایفا کرده‌اند. این دو جریان، علیرغم تفاوت‌های بنیادین، در تقابل با امپریالیسم جهانی و مبارزه با حکومت پهلوی به هم نزدیک شدند. اما این اتحاد ایدئولوژیک به بهای دوری از هویت ملی و ایران‌گرایی تمام شد. با بهره‌گیری از نظریه‌ی اتنوسمبولیستی آنتونی دی. اسمیت، که بر نقش اسطوره‌ها، نمادها و خاطرات مشترک در شکل‌گیری هویت ملی تأکید دارد، می‌توان این هم‌گرایی را در

چارچوب «میراث تیره‌ی کهن» تحلیل کرد. این میراث، اگرچه در بسترهای مختلف تاریخی به‌گونه‌ای متفاوت بازنمایی شده همواره یکی از عوامل کلیدی در بحران هویت ایرانی بوده است.

روایت پهلوی: احیای میراث ملی در برابر امپریالیسم و ایدئولوژی‌های فراملی در دوران پهلوی تلاش برای احیای میراث ملی با تمرکز بر شکوه ایران پیش از اسلام، بخشی از سیاست فرهنگی حکومت بود. این تلاش‌ها به‌ویژه در دوره‌ی رضاشاه و سپس محمدرضاشاه، با هدف ساختن هویتی مدرن و ایران‌محور صورت گرفت. حکومت پهلوی با تأکید بر عناصر تاریخی و فرهنگی نظیر شاهنامه، معماری باستانی و نمادهای ایران باستان، در صدد تقویت هویت ملی در برابر ایدئولوژی‌های فراملی - اعم از مارکسیسم و اسلامگرایی - برآمد (Milani: ۱۵۴).

منتقدان چپگرا و اسلامگرا این تلاش‌ها را به‌عنوان «ناسیونالیسم شاهنشاهی» یا تلاشی برای تحمیل هویتی ساختگی تعبیر کردند. یرواند آبراهامیان در آثار خود این دوران را به‌شدت نقد کرده و آن را نوعی ناسیونالیسم اقتدارگرایانه دانسته است. اما نقدهای آبراهامیان به دلیل جانبداری آشکار از ایدئولوژی چپ و نادیده‌گرفتن نقش تاریخی عناصر ملی در ساخت هویت ایرانی گاه یک‌سویه و غیرمنصفانه به نظر می‌رسد (Abrahamian: ۱۳۲).

اتحاد اسلامگرایان و چپگرایان: همگرایی ایدئولوژیک در تقابل با هویت ملی با پیروزی انقلاب ۱۹۷۹ هویت ملی ایران وارد مرحله‌ای جدید شد. اسلامگرایان انقلابی و چپگرایان در جریان مبارزه با حکومت پهلوی ائتلافی نانوشته را شکل دادند. وجه مشترک این دو جریان ماهیت ضدامپریالیستی و ضدغربی آنها بود. این اتحاد که در ابتدا حول محور مبارزه با «امپریالیسم جهانی» و «نظام سرمایه‌داری وابسته» شکل گرفت،

در عمل به نادیده گرفتن هویت ملی ایرانی و عناصر فرهنگی پیش از اسلام انجامید (Ansari: ۸۸).

چپگرایان ایرانی با الهام از مارکسیسم هویت ملی را به عنوان نمادی از ناسیونالیسم بورژوایی طرد کردند و آن را مانعی در مسیر انقلاب جهانی دانستند. در سوی دیگر، اسلامگرایان نیز با تأکید بر بازگشت به ارزش‌های اصیل اسلامی، میراث پیشااسلامی را با برچسب «جاهلیت» کنار گذاشتند. این رویکرد، هویت ایرانی را به هویتی کاملاً ایدئولوژیک و انقلابی-اسلامی تقلیل داد (Behdad: ۱۷۳).

در دوران پس از انقلاب سیاست‌های فرهنگی جمهوری اسلامی حول محور مبارزه با «استکبار جهانی» و ترویج ارزش‌های انقلابی شکل گرفت. این سیاست‌ها، نه تنها به حذف عناصر هویت ملی پیشااسلامی از کتب درسی و متون آموزشی منجر شد، بلکه تلاش کرد تا تاریخ ایران را در چارچوبی انقلابی بازتعریف کند.

در این بازتعریف، مفاهیم فراملی مانند «امت اسلامی» جایگزین ایده‌های ملی‌گرایانه شد و میراث تاریخی ایران به حاشیه رانده شد. این تغییرات، جامعه ایران را با شکاف عمیقی در هویت فرهنگی مواجه کرد: از یک سو، گروهی که به میراث ملی و تاریخی ایران وفادار بود، و از سوی دیگر، گروهی که هویت انقلابی-اسلامی را به عنوان هویت برتر پذیرفت (Katouzian: ۱۴۸).

اتحاد اسلامگرایان و چپگرایان در عمل به تضعیف هویت ملی و ایران‌زدایی از گفتمان رسمی منجر شد. آنها در مبارزه با امپریالیسم چنان غرق شدند که هرگونه نقد درونی یا تأکید بر عناصر ملی را به عنوان خیانت یا حمایت از نظام پیشین تعبیر می‌کردند. این نگاه ایدئولوژیک فضای سیاسی و فرهنگی کشور را به شدت رادیکال کرد و به توجیه نقض گسترده حقوق بشر گروید.

جمع‌بندی: بازنگری در هویت ملی ایرانی

تحلیل هویت ملی ایران از منظر اتنوسمبولیسم آنتونی دی. اسمیت نشان می‌دهد که این هویت همواره در معرض بازتعریف بوده است. میراث تیره‌ی کهن به‌عنوان شبکه‌ای از اسطوره‌ها و نمادهای مشترک - هرچند در دوره‌های مختلف تاریخی به حاشیه رانده شده - همچنان در ناخودآگاه جمعی ایرانیان حضور دارد. از این میراث همچنان به‌عنوان نیرویی قدرتمند می‌توان برای شکل‌دهی به هویت ملی ایران در آینده‌ای نزدیک بهره برد.

اگرچه رابطه‌ی نزدیک اسلام‌گرایی و ایدئولوژی چپ در ابتدا با هدف مبارزه با امپریالیسم و سرمایه‌داری شکل گرفت، در نهایت به تضعیف هویت ملی و بحران فرهنگی منجر شد. این هم‌پوشانی و اتحاد را «گفتمان ۵۷ی» می‌نامم که به‌طور آشکار بر ضد منافع ملی ایران و رشد و شکوفایی آن عمل کرده است. هرگونه تأکید بر این اندیشه‌های ضدملی امروز همان معنای گفتمان ۵۷ی را دارد که همچنان ایران را از شکوفایی و پیشرفت در آینده‌ای بهتر و مدرن دورنگه می‌دارد. از این رو، باید از این اندیشه‌های ۵۷ی برحذر بود و به سمت بازتعریف هویت ملی و بازسازی کشور در راستای شکوفایی پایدار حرکت کرد. ایران نیازمند نگاه جدیدی است که با توجه به میراث ملی خود، به‌ویژه در برابر ایدئولوژی‌های ضدملی، مسیر پیشرفت و رشد را هموار کند.

- Ansari, Ali M. *Modern Iran: The Pahlavis and After*. Cambridge University Press, 2006.
- Dabashi, Hamid. *Iran: A People Interrupted*. New Press, 2006.
- Shayegan, Daryush. *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Syracuse University Press, 1992.
- Smith, Anthony D. *National Identity*. University of Nevada Press, 2009.
- Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton UP, 1982.
- Ansari, Ali M. *Modern Iran: Nationalism and Political Identity*. Routledge, 2003.
- Behdad, Sohrab. *Class and Labor in Iran: Did the Revolution Matter?* Syracuse UP, 2001.
- Dabashi, Hamid. *Iran: A People Interrupted*. New York: New Press, 2007.
- Katouzian, Homa. *The Political Economy of Modern Iran*. St. Martin's Press, 1981.
- Milani, Abbas. *The Shah*. Palgrave Macmillan, 2011.

پنجاه وهفتیسم یا التقاط‌گرایی ایرانی به مثابه یک ایدئولوژی

ب. بی‌نیاز (داریوش)

گوهر و هسته اندیشه پنجاه وهفتی التقاط‌گرایی است؛ این التقاط‌گرایی جمع مکانیکی عناصر دو یا سه ایدئولوژی مجزا از هم نیست، بلکه شکل نهایی خود را در یک واحد ایدئولوژیک مستقل و ارگانیک یافته است. این ایدئولوژی التقاطی سرانجام پیکریافتگی خود را در سال ۱۳۵۷ در انقلاب اسلامی [دقیق‌تر شیعی] پدیدار ساخت و نام البته پُرطمطراق پنجاه وهفتی را برای خود در تاریخ ایران به ثبت رساند.

برای شناخت ایدئولوژی التقاطی پنجاه وهفتی باید دست‌کم پانصد سال به عقب بازگردیم، یعنی تا قدرت‌گیری سلسله صفوی در سال ۱۵۱۰ میلادی. شاه اسماعیل صفوی برای تحکیم قدرت خود در داخل و ایستادگی در برابر عثمانی‌ها چند هزار آخوند از جبل عامل [جنوب لبنان کنونی]، نجف و بحرین به ایران وارد کرد. این آخوندها که خود را «مهاجرین» می‌خواندند و ایرانیان را «انصار»، با سنگدلی و بی‌رحمی هرچه تمام توانستند طی چند دهه یک کشور سنی مذهب را به یک کشور شیعه تبدیل کنند: در آن روزگار جمعیت ایران حدوداً ۷۰ درصد سنی حنفی و مابقی زرتشتی، یهودی، شاخه‌های گوناگون صوفی و اهل تشیع بودند.

شیعهٔ آخوندهای وارداتی یک شیعهٔ مختص به خود بود که من آن را شیعهٔ لبنانی می‌نامم. شیعهٔ لبنانی سه ویژگی بنیادین دارد: سنی‌ستیزی، یهودستیزی و حکومت آخوندی (ولایی) بود. این فرقهٔ مذهبی در دل مناسبات نظامی-سیاسی-اقتصادی قلمرو امپراتوری عثمانی شکل گرفت و مبانی اعتقادی اش منطبق با همان شرایط نیز توسعه و تثبیت یافت: نظام مالیاتی دولت عثمانی باعث شده بود که کشاورزان و کاسبان شیعه در لبنان که زیر حاکمیت عثمانی بود نتوانند خمس و زکات خود را به آخوندها بدهند. سیاست مالیاتی عثمانی به تدریج «نخبگان» شیعه یعنی آخوندها را به ورطهٔ یک بحران اقتصادی شدید کشاند. تلاش‌های آنها برای ایجاد یک امارت شیعه یا حکومت ولایی شیعه در درون قلمرو عثمانی بارها شکست خورد و کینهٔ شیعیان نسبت به امپراتوری عثمانی و دین رسمی اش یعنی مذهب سنی به اوج خود رسید. از چند دهه پیش از آن، دست‌اندرکاران سیاست و قدرت در ایران از این موضوع آگاهی داشتند. با اتکاء به همین شرایط بود که شاه اسماعیل صفوی فرمان مهاجرت آخوندهای لبنانی به ایران را صادر کرد تا بتواند در کنار شمشیر و توپ با سلاح ایدئولوژیک به جنگ عثمانی‌ها برود. باری، شیعهٔ لبنانی سه ویژگی بنیادین داشت که تا به امروز حفظ شده‌اند: (۱) سنی‌ستیزی، (۲) یهودستیزی و (۳) حکومت ولایی.

اگرچه آخوندهای لبنانی توانستند در آغاز و دوره‌های بسیار کوتاهی در عصر صفوی ادارهٔ سیاسی ایران را به دست بگیرند، شاهان صفوی همواره توانستند بر اوضاع غلبه کنند و آخوندها را در حاشیه نگه دارند و این رویکرد تا روی کار آمدن سلطان حسین صفوی ادامه داشت. با وجود این، نخستین بار در تاریخ ایران پس از اسلام - وقایع‌نگاران اسلامی هیچ نمونه‌ای از این سنی‌ستیزی را حتا در زمان حکومت شیعیان آل بویه ثبت نکرده‌اند - شیعیان لبنانی موفق شدند که مراسم گوناگونی در دشنام و توهین به بزرگان دینی اهل تسنن از یک سو و مراسم خودزنی برای شهید راه کربلا راه بیندازند

و بر اثر تکرار، آنها را به رسوم جاافتاده‌ای تبدیل نمایند. عمرو عثمان طی آیین خاصی در معرض انواع و اقسام توهین‌ها قرار می‌گرفتند. ویژگی دوم، یهودستیزی: ایران در طول تاریخش از زمان کوروش بزرگ همیشه پناهگاه یهودیان بود. حتا دومین زیارتگاه یهودیان جهان در همدان است. با آمدن آخوندهای لبنانی به ایران، برای نخستین بار در ایران - و شاید در جهان - قوانین یهودستیزانه تدوین شد.^۱ در کنار قوانین یهودستیزانه، زرتشتی‌ها نیز یک بار دیگر به نام «مجوس» زیر ذره‌بین آخوندها قرار گرفتند؛ طبق گزارش‌های زرتشتی‌های فراری به هند در این دوره، تعداد زرتشتی‌های فراری در دوره صفویه چندین برابر زرتشتی‌ها در آغاز اسلام بوده است.

ویژگی سوم، حکومت ولایی نوعی حکومت شیعه بود که مقدمات نظری آن در قلمرو عثمانی چیده شده بود. از این رو، حکومت ولایی اختراع خمینی نیست بلکه بنیان‌ها و مقدمات آن توسط شیعیان لبنانی، و در ایران صفوی به دست محقق کرکی، پدر معنوی خمینی، ریخته شد.^۲ به راستی چنین است که شیعه کنونی در ایران ادامه منطقی همان شیعه لبنانی است که محقق کرکی آغازگر آن در ایران بوده است و علمای مشهور شیعه در ایران از مجلسی‌ها تا خمینی و غیره، نوادگان شیعیان لبنانی به شمار می‌آیند.

ایدئولوژی دوم

ایدئولوژی دوم هم مانند ایدئولوژی نخست یک ایدئولوژی وارداتی

۱. برای نخستین بار در تاریخ، بیش از چهارصد سال پیش از به قدرت رسیدن هیتلر در آلمان، طبق قوانین یهودستیزانه دوره صفوی، یهودیان مجبور شدند که با داشتن یک «نشان» بر لباس خود در کوچه و خیابان ظاهر شوند.
۲. برای آگاهی بیشتر از مقاله «از محقق کرکی تا خمینی» در سایت کندوکاو دیدن کنید:

است: سوسیالیسم. ولی اندیشه‌های آغازین سوسیالیستی شدیداً تحت تأثیر انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ (۱۲۹۵ ه.ش) روسیه قرار داشت. البته باید تأکید کنم که برنامه‌های این گروه‌ها و احزاب سوسیالیستی ربطی به سوسیالیسم نداشت، زیرا در ایران هنوز طبقه سرمایه‌دار وجود نداشت که بتواند طبقه کارگر هم داشته باشد. از این رو، برنامه‌های این احزاب اساساً بورژوازی بود یعنی وظایف و اهدافی را در پیش رو داشت که عملاً در چارچوب وظایف تاریخی بورژوازی طبقه‌بندی شده است و نه طبقه کارگر آن‌گونه که نظریه پرداز سوسیالیسم یعنی کارل مارکس توصیف کرده است. از سوی دیگر، باید گفت که این گروه‌های اولیه سوسیالیستی پراکنده بودند و به اصطلاح هر کسی ساز خود را می‌زد و هنوز به قول مسلمانان فاقد یک «اجماع» [آیین وفاق عام] سیاسی و ایدئولوژیک بودند.

با پایان جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۵ و شکل‌گیری بلوک سوسیالیستی ناگهان چهره جنبش سوسیالیستی در ایران - مانند مابقی جهان - شکل دیگری به خود گرفت. به عبارتی، کمتر از ۳۰ سال پس از انقلاب سوسیالیستی در روسیه، ایدئولوژی وارداتی روسی به ایران دچار یک جهش (موتاسیون) بزرگ سیاسی می‌شود. همان‌گونه که گفته شد، تا پیش از شکل‌گیری دو بلوک سوسیالیستی [شوروی] و سرمایه‌داری [دقیق‌تر امپریالیستی]، گفتمان اصلی و عمومی سوسیالیست‌های ایرانی توسعه ملی بود تا وفاداری به یک کشور دیگر یا ارزش‌های انتزاعی جهانی. پیروزمند اصلی جنگ جهانی دوم از منظر مردم معمولی جهان در آن روز شوروی بود، نه آمریکا. بیشترین قربانیان جنگ، بیش از بیست میلیون نفر، از آن شوروی بود. در واقع، شوروی به «مظلوم» اصلی جنگ فاشیست‌ها ارتقا یافت و همین، دلسوزی و همدلی گسترده‌ای در جهان برای شوروی و در رأس آن استالین به وجود آورد. بنابراین، می‌توان گفت که جنگ جهانی دوم و شکست کشورهای محور به سرکردگی نازی‌ها ارج و ارزش بلوک سوسیالیستی به رهبری شوروی را سدچندان کرد. نقش شوروی در جنگ جهانی دوم، از

منظر روان‌شناسی اجتماعی، نقش بزرگی در همدلی و همسویی مردم جهان با آن کشور ایفا می‌کرد.

ولی هنوز سه سال از تقسیم جهان به دو بلوک نگذشته بود که بزرگ‌ترین تحول سیاسی و ژئوپولیتیک در خاورمیانه رخ داد: اعلام تأسیس کشور اسرائیل در سال ۱۹۴۸. در واقع، این رخداد تاریخی آغازگر یک سلسله تحولات سیاسی در خاورمیانه و سپس کل جهان گردید. اگرچه شوروی نخستین کشور در سازمان ملل بود که به موجودیت اسرائیل رأی مثبت داد، چیزی نگذشت که می‌بایست ناباورانه شاهد این می‌بود که چگونه اسرائیل - علیرغم رواج اندیشه‌های سوسیالیستی در میان بنیانگذاران صیونیست اسرائیل - جبهه آمریکا را انتخاب می‌کند. این ضربه سیاسی به شوروی (استالین) باعث شد که بعداً ایدئولوگ‌های شوروی کالای نوینی با مارک «امپریالیسم آمریکا و اسرائیل» را به عنوان یک واحد اهریمنی به احزاب سوسیالیستی جهان بفروشد، کالایی که صاحبان قدرت روسی پس از فروپاشی شوروی توانستند با کمک بقایای چپ روسی در بازار سیاست جهانی به خوبی به فروش آن ادامه بدهند.

تشکیل کشور اسرائیل در ۱۴ مه ۱۹۴۸ اعلام شد و درست یک روز بعد کشورهای عربی علیه اسرائیل لشکرکشی کردند. زلزله‌ای بالای ۹ ریشتر که هنوز پس‌لرزه‌های آن ادامه دارد. طی این جنگ حدود ۷۲۰ هزار فلسطینی آواره شدند.^۱ این تولد مسئله فلسطین در سطح جهانی بود. مسئله فلسطین ولی در اندک زمانی از یک موضوع سیاسی به یک موضوع ایدئولوژیک تبدیل گردید، شخصیت مستقل خودش را پیدا کرد، از یک موضوع زمینی

۱. پس از حمله کشورهای عربی مصر، سوریه، اردن، عراق و لبنان به اسرائیل و آواره شدن چندسدهزار فلسطینی، یهودیان ساکن کشورهای عربی شدیداً تحت فشار دولت‌ها و عوام قرار گرفتند. طی دو سال بیش از ۸۰۰ هزار یهودی مجبور به ترک کشورهای عربی شدند و به بخشی بزرگ از آنها به اسرائیل و بخشی دیگر عمدتاً به ایالات متحد آمریکا مهاجرت کردند.

به یک موضوع آرمانی تبدیل شد؛ آرمانی که با «محو اسرائیل» گره خورد. همان «فلسطین آرمانی» [عاری از یهودی] که مفتی اعظم اورشلیم حاج امین حسینی همکار هیتلر نخستین سنگ هایش را بنا نهاد.^۱

چهره روحانی «والا، پاک و عدالتخواهانه» بلوک سوسیالیسم به رهبری استالین از یک سو و زاده شدن مسئله فلسطین از سوی دیگر، باعث گردید که یک باروتا همیشه تکلیف چپ‌های ایرانی که همه تقریباً سوسیالیست بودند روشن شود؛ برای همه آنها مسلم شد که «خورشید آزادی از شرق [شوروی] می‌روید».^۲

با توجه به تحولاتی که در بالا ذکر شد، اتاق‌های فکر استالین برای این فاز جدید به یک مفهوم مبارزاتی بسیار ساده ولی مؤثر رسیدند که تمامی آن در یک شعار خلاصه می‌شد: مبارزه علیه امپریالیسم به سرکردگی آمریکا و دفاع از مردم فلسطین. از این پس، هرچه گفته می‌شود و نوشته می‌شود، باید به‌طور پنهان و آشکار مفهوم بالا را در خود داشته باشد. خوانندگان

۱. یکی از مزخرفات و دروغ‌های بزرگ ساف (سازمان آزادی‌بخش فلسطین) و بعدها حماس این بود که اسرائیل بر سر راه صلح اعراب و اسرائیل سنگ اندازی می‌کند. این یک دروغ محض و مطلق است، زیرا «محو اسرائیل» هم هدف ساف بود و هم هدف حماس بوده و به همین دلیل، «راه حل دوکشوری» را نمی‌پذیرفتند زیرا با پذیرش آن مجبور می‌شدند که موجودیت اسرائیل را به رسمیت بشناسند. به عبارتی، راه حل دو کشور، از همان آغاز (۱۹۱۷) وجود داشت که ابتدا توسط حاج امین حسینی مفتی اعظم اورشلیم و سپس توسط مابقی سازمان‌ها و کشورهای عربی رد می‌شد.

۲. برای آگاهی بیشتر از بنیادهای ایدئولوژیک فاشیستی و بیهودستیزانه حاج امین حسینی (دوست نزدیک هیتلر و هیملر) که مفتی اعظم اورشلیم و رهبر دینی و سیاسی فلسطینی‌ها بود، به «اسناد مفتی» نگاه کنید:

<https://baznegari.de/wp-content/uploads/2021/04/Mufti-Papire.pdf>

۳. درست یک سال پس از تشکیل دولت اسرائیل و چهار سال پس از پایان جنگ جهانی دوم، حزب کمونیست چین به رهبری مائو پیروزی خود را در سال ۱۹۴۹ اعلام کرد. پیروزی چین عملاً به حساب شوروی نوشته شد و جایگاه شوروی و استالین را در جهان هم از نظر سیاسی و هم منش شناختی (ethical) تثبیت کرد.

می‌توانند برای راستی‌آزمایی به «آرشیواسناد اپوزیسیون ایران» رجوع کنند. عناصر اصلی و سازنده این «کانسپت مبارزاتی» سه تا هستند: «آمریکا»، «فلسطین» و «اسرائیل». این سه عنصر در هم ذوب شد و در نهایت به گهر اصلی ایدئولوژی پنجاه‌وهفتی تکامل یافت. نیروی کشش و جاذبه این «هسته»ی ساده و گویا، چنان عظیم بود که توانست تمامی اقشار مذهبی، نه تنها در ایران بلکه کل جهان، را جذب خود نماید. این مفهوم همان فصل مشترک راهبردی است که توانسته ادوارد سعید و نوآم چامسکی و کلاً چپ‌های اروپایی و آمریکایی را با کیانوری، مسعود احمدزاده، اسدالله لاجوردی و خامنه‌ای را در یک مسیر مشترک قرار بدهد. نبوع این مفهوم مبارزاتی در این است که از هر نقطه آن که حرکت کنی به یک نتیجه می‌رسی!

اگرچه نوادگان شیعه‌های لبنانی به رهبری خمینی در شورش ارتجاعی ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، جهان آرمانی‌شان را طی شعارهای ارتجاعی به نمایش گذاشتند. برای بخش سکولار پنجاه‌وهفتی به عنوان بخشی از «تضاد خلق با دربار» توجیه ایدئولوژیک می‌شد و یا در بهترین حالت سکوت می‌کردند. مفهوم مبارزاتی سوسیالیستی با سه مشخصه بالا از یک سو توانست همه جنبش‌های سکولار (یا سوسیالیستی) را از محتوا خالی کند و آنها را تبدیل به گروه‌های نیابتی «سوسیالیسم واقعاً موجود» نماید و از سوی دیگر توانست همه اقشار غیرسکولار و سنتی را در جوامع گوناگون وارد صحنه سیاسی جهانی نماید. و در همین مسیر بود که امتزاج و جوشش این دو نیروی سکولار (سوسیالیستی) و سنتی-مذهبی رخ داد، نه تنها در ایران بلکه در همه جهان: آفریقا، آمریکای لاتین، آسیا و...

اگر بپذیریم که انسان‌ها زاده شرایط عینی و مادی هستند، شاید بتوانیم به گونه‌ای ایدئولوژی پنجاه‌وهفتی را به عنوان یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر

ارزیابی کنیم. ولی هرچه «اجتناب‌ناپذیر» است، لزوماً درست نیست. این آن نکته‌ای است که پیروان ایدئولوژی پنجاه‌وهفتی درک نمی‌کنند. ایالات متحد آمریکا در دوره «جنگ سرد» [چنان سرد که پوست را می‌سوزاند] در صحنه تبلیغات جهانی پی‌درپی شکست خورد و شوروی نشان داد که دستگاه‌ها و مفاهیم تبلیغاتی‌اش خیلی بهتر از ایالات متحد آمریکا کارکرد داشتند. از این رو، شکل‌گیری ایدئولوژی پنجاه‌وهفتی شگفت‌انگیز نیست. شگفتی فقط در اینجاست که حاملان این ایدئولوژی نمی‌خواهند اعتراف کنند که «قطب‌نمای» آنها، یعنی مفهوم مبارزاتی آن‌ها، از عناصر «امریکا، اسرائیل و فلسطین» تشکیل می‌شده و مابقی روندهایی که در جامعه ایران رخ می‌داد، برایشان فاقد ارزش بود؛ چپ‌ها بر این باور ایدئولوژیک بودند که اگر مشکل این سه عنصر که ربطی به مناسبات درونی ایرانی نداشتند را حل کنند، مابقی مشکلات داخلی ایران هم به‌طور خودکار حل خواهند شد. به عبارتی، ایدئولوژی پنجاه‌وهفتی مشکلات درونی و توسعه ایران را با حل مسائل میان آمریکا و شوروی و مسئله فلسطین گره زد. و پس از فروپاشی شوروی، آمریکا و غرب از این مفهوم تا حدودی حذف شدند ولی هنوز یک عنصر آن یعنی مسئله فلسطین باقی مانده که می‌توان به آن متوسل شد. با توجه به تحولات کنونی، در آینده نه‌چندان دور، مسئله فلسطین نیز به تاریخ سپرده خواهد شد و آخرین بازماندگان ایدئولوژی پنجاه‌وهفتی تابوت ایدئولوژی خود را تا همیشه به خاک خواهند سپرد.

نتیجه

به نظر من، ایدئولوژی پنجاه‌وهفتی یک ضرورت تاریخی در سطح ملی و جهانی بوده است. ولی هر ضرورت تاریخی به‌خودی‌خود درست نیست. ما امروزه با سرعت بالایی از جهان آنالوگ وارد جهان دیجیتال می‌شویم و به تدریج بخشی از وظایف خود را به دستیارانی می‌دهیم که به آن هوش مصنوعی می‌گوییم. امروز مجبوریم در بسیاری از مفاهیم

کلاسیک مانند طبقه اجتماعی، دموکراسی، آزادی‌های فردی، ارزش افزوده و و بازنگری کنیم و خود را با شرایط نوین سازگار نماییم. در حال حاضر، ایدئولوژی پنجاه‌وهفتی در سطح ملی [ایران] و سطح جهانی هر روز وارد یک بحران جدید می‌شود و حاملان آن، چه سکولار و چه مذهبی، به صورت کاست‌های کوچک و در حال انقراض آخرین نفس‌های خود را می‌کشند. نسل‌های آینده، چه در ایران و چه در سایر کشورها، دیگر برای هیچ ایدئولوژی‌ای تره خرد نخواهند کرد. این روند ملموس انقراض ایدئولوژیکی بزرگ‌ترین بارروانی است که بر وجود نحیف و بیمار اعضای کاست پنجاه‌وهفتی در حال انقراض، چه از نوع سکولارش و چه از نوع مذهبی‌اش، سنگینی می‌کند و در غروب زندگی‌شان با چشمان خود می‌بینند که چگونه آرمان‌های دوران جوانی‌شان مانند سرابی در اقیانوسی از شن به خاک سپرده می‌شود، و آنچه می‌ماند تاریخ است که با انگشتان نامرئی و بازنگوش خود نام «پنجاه‌وهفتی» را در زمان‌گریزنده می‌نویسد.

سیر در آسمان‌ها

میثاق همتی

«آخه چرا مردم تو سال پنجاه و هفت انقلاب کردن؟» من بارها با این پرسش مواجه شده‌ام. احتمالاً شما هم چنین پرسشی را شنیده‌اید. چرا مردم در سال ۵۷ شاه را بیرون کردند و به جایش خمینی را نشانند؟ چرا بخش قابل توجهی از روشنفکران و نویسندگان که در بستر حکومت پهلوی بالیده بودند، به تحکیم قدرت خمینی یاری رساندند؟ حتی به فرض بد بودن شاه، خمینی بی‌نهایت بدتر بود؛ چرا نتوانستند تمایز آشکار میان خمینی و شاه را درک کنند؟ چطور می‌توانستند تا این حد پرت باشند؟

تحولات اجتماعی تک‌متغیره نیستند. برای تحلیل چرایی پدیدآیی یک انقلاب باید متغیرهای متعددی را بررسی کرد. عوامل مختلفی نظیر جنگ سرد، اقبال مخالفان پهلوی به جنبش‌های چپ، ضدیت با نظام‌های سرمایه‌داری و به‌ویژه آمریکا، اسلام‌گرایی و ده‌ها متغیر دیگر در بروز انقلاب ۵۷ نقش داشتند. مجال پرداختن به تمام این عوامل در حوصله این یادداشت نیست. می‌خواهم در اینجا به نحوی گذرا به یکی از مخرج مشترک‌های این عوامل بپردازم: اغلب عوامل اصلی سبب‌ساز انقلاب ۵۷ در شاخصه «آرمان‌گرایی» باهم اشتراک داشتند.

با مطالعه آمارهای اقتصادی دوران پهلوی، درمی‌یابیم که کشور

در مجموع به لحاظ اقتصادی روند روبه‌رشدی داشت (می‌توانید این آمارها را از پایگاه بانک جهانی و حتی برخی پایگاه‌های اینترنتی رسمی داخلی به دست آورید). صنایع مختلفی در کشور پدید آمده بودند و ایران به سوی صنعتی شدن می‌تاخت. شرکت ارج از پیشگامان تولید لوازم خانگی در خاورمیانه بود؛ زمانی که ارج صادرات محصولات خود را آغاز کرد، سامسونگ کره، هنوز محلی از اعراب نداشت. ایران در تولید خودرو هم از پیشگامان منطقه بود (حتی شرکت کیاموتورز کره حدود بیست سال بعدتر از ایران ناسیونال کارمونتاز خودرو را آغاز کرد). «هوایمایی هما» برترین خط هوایی خاورمیانه به حساب می‌آمد. منابع آبی کشور معقولانه مدیریت می‌شدند. حفظ منابع آب زیرزمینی برای حکومت اهمیت داشت، پس اخذ مجوز برای حفر چاه، کار دشوار و اغلب ناممکنی بود. خبری از سدسازی‌های افسارگسیخته نبود. دریاچه ارومیه، زاینده‌رود و تمامی تالاب‌های مهم ایران پرآب بودند. وسعت جنگل‌های ایران بیش از دوبرابر اکنون بود. فرقی نمی‌کرد دین شما چیست، برای نوع دینتان از ورود به دانشگاه منع نمی‌شدید. برای روسری سرکردن، اجباری در کار نبود. برای باده‌نوشی شلاق نمی‌خوردید. روابط عادی با همه کشورهای جهان برقرار بود. پاسپورت ایرانی اعتبار بالایی داشت. اغلب دانشجویانی که در خارج درس می‌خواندند، پس از اتمام تحصیلاتشان به ایران بازمی‌گشتند. نرخ مهاجرت نزدیک به صفر بود؛ و بحران بی‌کاری وجود نداشت.

آیا این‌ها به این معنایند که کشور بی‌نقص بود؟ به هیچ وجه؛ فقر وجود داشت، عده‌ای معتاد بودند، عده‌ای دزدی می‌کردند، حلبی‌آبادها وجود داشتند، به لحاظ آزادی‌های سیاسی، ایران شبیه به سوئیس نبود اما در قیاس با جمهوری اسلامی وضع بی‌اندازه بهتر بود. یک فرد کم‌سواد معمولی که هر دو حکومت را به چشم دیده، به راحتی بر صحت این گزاره شهادت می‌دهد. پس چرا انقلاب شد؟

دلایل متعددی ولی یکی از مبنایی‌ترین آن‌ها «آرمان‌گرایی» بود. پنجاه و هفتی‌ها روی زمین راه نمی‌رفتند، در آسمان‌ها سیر می‌کردند. برخلاف ادعاهای بعدی، آنان دموکراسی خواه نبودند و در هیچ‌یک از نوشته‌های‌شان، آزادی به معنای مدرن آن مورد توجه قرار نگرفته بود. چپ‌ها می‌خواستند یک جامعه بی طبقه ایدئال برپا کنند، جامعه‌ای که فقری ندارد، همه در آن هم‌ارزند. اسلاميون می‌خواستند جامعه‌ای الهی داشته باشند. جامعه‌ای عاری از گناه و دروغ. جامعه‌ای که مردمانش هم در این دنیا سعادت‌مندند و هم در آخرت؛ اما مسئله اینجا بود که چنین اهدافی نشدنی بودند! آرمان‌گرایی هیچ‌وقت جواب نداده بود و قرار هم نبود جواب دهد. به قول پوپر «تلاش برای برپایی بهشت روی زمین، همیشه جهنم به بار می‌آورد.»

خب این‌ها چه ربطی به امروزمان دارند؟ ربطشان اینجاست که هنوز برخی آرمان‌گرایی‌ها زنده‌اند. هنوز عده‌ای می‌پندارند انقلاب رهبر نمی‌خواهد. می‌گویند نداشتن رهبر مشخص، نه ضعف که نقطه قوت انقلاب است. می‌پندارند در نظامی توتالیتیر، رهبری می‌تواند در داخل شکل بگیرد. می‌پندارند ایران می‌تواند پنج زبان مشترک داشته باشد. همه این‌ها آرمان‌گرایانه و نشدنی‌اند. هنوز آرمان‌گراها بیش از ستیز با جمهوری اسلامی، در حال جنگیدن با شاه هستند. هنوز فکر می‌کنند شاه و شیخ یکسان‌اند و برخی حتی می‌گویند شاه بدتر است.

می‌بینید! درک ذهنیت انقلابیون ۵۷ آن‌قدرها هم سخت نیست. این سنخ تفکر کماکان در میان ما وجود دارد. برای پیروزی اما باید از آسمان آرمان‌گرایی پایین بیاییم و بر زمین سخت واقعیت گام برداریم.

آرمین لنگرودی

در بررسی نگرش‌های موجود پیرامون پیش‌زمینه‌های انقلاب ۵۷ و چرایی وقوع آن همه ما نظاره‌گر خویشاوندی بسیار نزدیک بین بینش اسلامی و مارکسیستی ایرانی بوده‌ایم، که به ما نشان می‌داد چگونه از دو دیدگاه به ظاهر متضاد ولی با بهره‌گیری از یک متدولوژی یکسان، می‌توان به نتایجی کاملاً مشابه رسید.

زمانی مارکس دربارهٔ دیالکتیک خود نوشت که این متدولوژی ایدئالیستی را که بر روی سرایستاده بود از هگل گرفته و بر روی پا نشاندند است. استعارهٔ «پا و سر» همان ارجحیت دادن به ماده در برابر روح در فلسفه و ارجحیت اقتصاد بر فرهنگ در دانش جامعه‌شناسی بود. از این زاویه و از دید سازمان‌های مارکسیستی، پیش‌زمینهٔ شورش ۵۷ را هم بایستی در زیربنای اقتصادی «سرمایه‌داری وابسته» و در فقر روزافزون برخاسته از رفم (تقسیم) ارضی جست، که به نوبهٔ خود به پیدایش و گسترش نابرابری‌های اجتماعی به‌طور اعم و فلاکت طبقهٔ کارگر نوپای آن زمان به‌طور اخص انجامید. بنابراین دیدگاه؛ ورشکستگی کشاورزان کوچک در روستا و هجوم این قشر به‌عنوان کارگران روزمزد (پرولتاریا) به شهرها دلیل نارضایتی مردم از سیستم سرمایه‌داری شد، که در نهایت

به شورش «انقلابی» مردم منتهی گشت. نکته‌ای که در اینجا به چشم می‌خورد - گذشته از بی‌اساس بودن آن به دلایل علمی - این است که در این نظریه مرز «مردم فقیر» (درفرهنگ چپ: رنجبران) و «طبقه کارگر»، که بنا بر تعریف «چیزی به جز نیروی کار خود برای فروش ندارد» کاملاً مغشوش است: چپ موظف است در تحلیل‌های خود بر «کارگران» تأکید نماید، اگرچه این طبقه، که خود تا یک دهه قبل از آن هنوز رعیت بود، در آن زمان به‌عنوان یک وزنه اجتماعی هنوز وجود عینی نداشت. به‌گفته دیگر، بدون اصلاحات ارضی دههٔ چهل در ایران، اقتصاد ایران در بهمن ۵۷ می‌بایستی هنوز یک اقتصاد فئودالی (ارباب و رعیتی) می‌بود و نتیجهٔ تحلیل‌های چپ ایرانی همانی می‌شد که ما از حزب‌های «خلق» و «پرچم» در افغانستان می‌شناسیم. بنابراین، «نتیجهٔ» تحلیل چپ ایران قبل از «انجامش» مشخص است. در اینجا تنها باید یک داستان یا سناریوی مورد پسند ارائه داد، که به نتیجهٔ دلخواه آنها، یعنی یک «انقلاب طبقاتی» بینجامد. این همان چیزی است که ما از «تاریخ سنتی اسلام» و «پیروزی حق بر باطل» نیز می‌شناسیم: این شیوهٔ تحلیلی از واقعیات و پایه شروع نمی‌کند تا با برآورد آنها به نتایج عینی برسد، بلکه از زاویهٔ نیازهای ایدئولوژیک به تاریخ مورد نیاز می‌پردازد؛ بر مصداق «هدف وسیله را توجیه می‌کند» و یا تشخیص پزشکی «مریض خر خورده»!

لجاجت در «وابستگی» طبقهٔ حاکمهٔ ایران به «امپریالیسم جهان‌خوار» - در شکل بورژوازی «کمپرادر» (بنا بر ترمینولوژی رایج آن روز «سگ زنجیری»!) - که تولد و رشد آن از مشخصات اصلاحات ارضی معرفی می‌شد - به این نظریه می‌انجامد، که این اصلاحات تنها نمایانگر یک «توطئه» برای صنعتی کردن کشور و به‌عنوان «پیش‌شرط مشارکت» «پیرامونی» ایران در نظام جهانی سرمایه‌داری» بوده است. بدین ترتیب، تمامی پیشرفت‌های اجتماعی این دوران تنها با آنگ «فرمایشی» و «از بالا بودن» رد می‌شد و مسببان آن به اعدام انقلابی

محکوم می‌گشتند. یک نمونه این نگرش کور، سر‌باززدن از تصدیق مزایای آزادی‌های اجتماعی زنان با دستاویز «تولید نیروی کار ارزان» برای خدمت به همین بورژوازی «وابسته» بود.

همین متدولوژی را ما در تحلیل‌های اسلامی نیز شاهد هستیم. با این تفاوت که در اینجا موضوع سنت و فرهنگ برجسته‌تر می‌گردد: مسلمانان بر این باور بودند که اصلاحات دوران پهلوی و به خصوص آن بخش از آنها که «ارزش‌های اسلامی» را نشانه رفته بودند باعث انقلاب اسلامی شدند. کشف حجاب، نابودی خانواده، نقش روزافزون زنان در امور اجتماعی، عقب‌راندن اخلاق سنتی و طبقه روحانیت در زندگی روزمره و غیره، دلایلی بودند که «امت مسلمان» را خشمگین کردند و به خیابان‌ها کشاندند. البته تئورسین‌های مُعَمَّم و مُکَلَّای اسلامی نیز «فقر» را، گیرم در جایگاه زیرگروه فاکتور «ایمان» به عنوان دلیل نارضایتی مردم فراموش نمی‌کنند، هرچند که ترمینولوژی آنها «مستضعفان در روح» و «پابرنه‌ها» را جایگزین «کارگران و رنجبران» می‌کرد.

من در اینجا به هیچ‌وجه نمی‌کوشم فاکتور «فقر» را به عنوان یک مشخصه عمومی جامعه ایران پیش از انقلاب ۵۷ کتمان کنم. پرسش اما در اینجا این است که مگر جامعه ایرانی قبل از فرم‌های دهه چهل «مرفه» بود؟ آیا به راحتی می‌توان ادعا کرد که فقر در جامعه آن روز نتیجه بلاواسطه این اصلاحات اقتصادی بوده است؟ جامعه‌ای که رفاه را نمی‌شناخت چگونه می‌توانست بناگهان از بابت فقر خود ناراضی و انقلابی شود؟ در مقایسه میان مردم «الان‌سوار» دوران ماقبل پهلوی و مردم اتوبوس‌سوار (اگر نگوییم موتور یا پیکان‌سوار) بعد از فرم چه چیزی به صورت دراماتیک بدتر شد که پیدایش یک انقلاب را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت؟ رعیت ایرانی دوران ارباب‌ورعیتی هرگز توانایی (و حتا حق) داشتن یک چهارپا جهت نقل مکان را هم نداشت. اگر می‌توانست چنین چیزی داشته باشد خود را خوشبخت می‌دانست. کارگر شهری اما

می‌توانست برای خود دوچرخه بخرد، ولی از این بابت که این دوچرخه اتومبیل نیست خشمگین بود. یک رعیت یا کشاورز فقیر خود را با ارباب و زمیندار بزرگ مقایسه نمی‌کرد، در حالی که فقرا با افزایش صنعتی شدن جامعه خود را با طبقه مرفه مقایسه می‌کردند.

در اینکه «ارزش‌های سنتی» هم در دوران پس از رفرم دهه چهل به عقب رانده شدند تردیدی نیست. این امر اما یک نتیجه طبیعی روند «مدرنیزه شدن» جامعه است که در جریان آن توانایی‌های تازه فرهنگی و اقتصادی و سیاسی منطبق با میراث پرارزش انسان امروزی رشد می‌نمایند. اجازه دهید این موضوع را با بازگویی یک نمونه بازگشاییم: سرمایه‌داری در آلمان با تضعیف مقام خانواده، خدمات اجتماعی دولتی را جایگزین آن کرد. رهایی دهقانان از روستا و آمدن آنها به شهر مستلزم رهایی آنها از وابستگی خانوادگی بود. این بدان معنی است که خانواده به عنوان «پشتیبان مالی در روز مبادا» می‌بایستی توسط خدماتی همچون حقوق بیکاری و خدمات درمانی توسط دولت جایگزین می‌شد. دولت رفاه اجتماعی (welfare state) تمامی اشکال بافت‌های موجود و کهنه (همچون خانواده و ایل و یا قبیله) را مابین خود و «فرد» غیرضروری می‌کند. این امر اما در یک دوران طولانی عملی شد. رشد بسیار سریع اقتصادی در ایران دهه چهل و پنجاه اما سرعت، دانش، توانایی و زمان کافی برای تحولات فرهنگی و اجتماعی لازم را در اختیار نداشت. این یک فکت پذیرفتنی است که نابودی یک ارزش کهنه و عدم جایگزینی به‌موقع و درست آن با یک ارزش نوین، به‌واقع ممکن است به رشد ناامنی اقتصادی و فرهنگی و نیز نابسامانی اجتماعی بینجامد.

برای تحول اجتماعی و فرهنگی این‌چنینی همکاری و شراکت سازنده لایه‌های تحصیل‌کرده و روشنفکر جامعه نیاز است. توجه داشته باشیم که قشر دانشگاهی و روشنفکر ایرانی در دهه‌های چهل و پنجاه نسل اول همین جامعه سنتی و همان رعیت‌زاده‌ای است که امکان باسواد شدن و

آموزش رایگان در نهادهای آموزش عالی را می‌یابد. این‌گونه که برمی‌آید، تحصیلات عالی برای این نسل به معنی کسب لیاقت و کفایت برای تحول و بهبود اوضاع اجتماعی نبود. این نسل بیشتر به یک جور سردرگمی مرحله‌ای مبتلا شده بود. این نسل تا مغزاستخوان سنتی بود و ایده‌های مدرن را نیز تنها با رنگ‌آمیزی‌های مطلوب خود می‌فهمید و هضم می‌کرد. آشنایی با ایده‌های مدرن که طبیعتاً از «غرب» می‌آمدند و تلاش در خلق نمونه شرقی یا اسلامی آنها برای جامعه کم‌سواد و بی‌سواد از خصیصه‌های این قشر بود که متناوباً با هراس از افتادن در دام «غرب‌زدگی» همراهی می‌شد. تبدیل یک‌شبه مسلمان به مارکسیست و برعکس، توبه «خسی در میقاتی» چهره‌های فرهنگی و تشریف‌مجدد چپ‌های دانشگاهی به اسلام، خود نشانه این دوگانگی روحی است. در اینجا باید اذعان کنیم که واژه «مارکسیست‌های اسلامی» به درستی معرف این لایه اجتماعی است، حتی اگر ظاهراً این واژه متناقض به نظر می‌آید! وجه مشترک ایدئولوژیک همه این جریان‌ها، بی‌اعتنایی به دانش مدیریت تولیدی و فرهنگی و اجتماعی به سبک مدرن و تمسک به وعده‌های نجات‌بخش رستاخیزی و روش خشونت‌آمیز و دیکتاتورمنشانه به سبک اروپای شرقی و حکومت اسلامی است.

عقب‌نشینی سیستماتیک از پرنسپ‌های سیاسی جنبش چپ برای رسیدن به اتحاد با نیروهای واپس‌گرای مذهبی در مقابله با مدرنیته، همزمان به معنی دستیابی به سازش بر سر شعارهای ساده‌لوحانه و بی‌پایه و ویرانگر بود. نماد این سازشکاری چیزی نبود مگر ابراز عشق روشنفکران به اصطلاح سکولار (نوعاً در لوای چپ دیکتاتورطلب) به فاشیسم اسلامی. البته این اتحاد ایدئولوژیک، پیشینه و الگوی اخلاقی-سیاسی-فرهنگی خود را در سمپاتی‌های متقابل اولیه مابین هیتلر و مسلمانان خاورمیانه و یا استالین و مسلمانان قفقاز نیز می‌یافت. دقیقاً تلاش برای حفظ همین «اتحاد» بدشگون دلیل بی‌میلی جنبش‌های چپ ایران

برای داشتن برنامه روشن سیاسی حزبی از یک سو و «خُدعه» پردازی های اسلامگرایان - در قالب وعده و وعید دروغ به هواداران جنبش چپ و عوام جامعه - از سوی دیگر بود.

انتظار اینکه مردم ناآشنا با الفبای حقوق اجتماعی در همان فردای شورش خانمان برانداز بهمن ۵۷ قابلیت تبیین دمکراسی آینده کشور را داشته باشند، بی جاست. آنچه در فرهنگ یک کشور ناشناخته باشد نمی تواند در شعارهای مردم آن جامعه انعکاس یابد. چیزی که اکثریت عوام در ایران با میانگین شعور اجتماعی و سیاسی بسیار پایین خود خوابش را می دید، تأمین سعادت دنیوی و اخروی بود که بنابر پروپاگاندای خمینی و ملاها قرار بود از سهم ماهیانه از پول نفت، مسکن، آب و برق رایگان و جایی در بهشت موعود پس از مرگ در سایه تهدب حکومت اسلامی تأمین شود. اینها چیزهایی بود که به مردم وعده داده می شد، چیزهایی که همزمان توسط پروپاگاندای «تقسیم ثروت» چپ ایرانی تقویت می گردید. این توده عوام هیچ نیاز با واسطه یا بی واسطه ای به «آزادی های فردی و اجتماعی» و «دموکراسی» غربی نداشت. این آزادی ها و آن دموکراسی خدعه هایی بودند که جناح های اسلامی و کمونیستی برای فریب یکدیگر به کار می گرفتند، چیزی که عوام الناس نه تصوری از آن داشت و نه انتظارش را می کشید!

اینک بر کسی پوشیده نیست که خمینی از همان آغاز - همچون اسلاف ارتجاعی خود کاشانی و مدرس و یا نواب صفوی - خواهان «حکومت خودکامه اسلامی» (بخوان IS) بود: نه یک کلمه کمتر نه یک کلمه بیشتر. در کنار خمینی ما نظاره گر یک طبقه «روشنفکر نوین» هستیم که به او زبان «مدرن» خُدعه و استفاده از واژه های فریبنده «آزادی» و «جمهوری» را برای تحمیق افکار داخلی و خارجی می آموخت و او را به رتبه «رهبری خردمند و پیگیر و تزلزل ناپذیر انقلاب ارتقا می داد. این وصله ناهمگون «جمهوریت» هنوز هم پس از چهل و اندی سال به

حکومتی که مشارکت مردمی را تنها در «بسیج» نیروهای فلائز و سرکوبگر خود تعریف می‌کند نمی‌چسبد و پیوسته به دست همین به اصطلاح «اندیشه‌ورزان» در حال رتوش و ترمیم است، گرچه این حکومت با زبان بی‌زبانی هزاران بار خود را از آن میرا دانسته است.

شوربختانه ما هنوز هم در دامن دموکراسی (اکثراً پادشاهی) غرب با مومیایی‌هایی روبرویم که در ستایش اصلاح‌پذیری رژیم اسلامی، مقدس‌انگاری «اهداف اولیه» انقلاب و یا پایداری مقابل فشارهای «استکبار جهانی» داستان‌سرایی می‌کنند و بی‌شرمانه بر طبل «جمهوریت» این حکومت طالبانی می‌کوبند؛ توگویی که تداوم بی‌وقفه، و در این میان «بهنجار» شده «شرایط استثنایی» کشور در نبرد با امپریالیسم جهانی، توجیهی منطقی برای ادامه استبداد سیاسی و گسترش جنایت و فساد اجتماعی در سطح ملی است. بی‌گمان چالش اجتماعی فردای ایران نمی‌تواند در گرو این نوع نگرش به تاریخ و نمایندگان فسیل‌شده آن بماند. هسته مرکزی این چالش نه قربانی‌کردن پرنسپ‌های دموکراسی در مبارزه دروغین با «دشمنان» موهوم، بلکه از میان بردن تمامی فاکتورهای بازدارنده گفتمان ملی در جهت استوارکردن پایه‌های دموکراسی برای جلوگیری از تکرار چندباره تاریخ شکست است.

مردمی که گستاخی ساختن تاریخ خود را نیاموزد همچنان قربانی جبران خواهد ماند.

۱. نورالدین کیانوری، «دوستان و دشمنان انقلاب»، دنیا، شماره ۳ سال دوم شماره چهارم. این مقاله یک بیانیه فشرده «حزب توده» است که نکات یادشده در این نوشتار را بسیار خوب بازتاب می‌دهد.

انسان پنجاه‌هفتی در سودای معنویت

شیرین مجد

در این چند دهه‌ای که تحت حکومت اسلامی سپری شده است بسیار به گوش می‌رسد که افرادی که در وقوع انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران تأثیر داشته‌اند نمی‌دانسته‌اند که چه گرایش و اندیشه‌ای از پس این انقلاب تفوق خواهد یافت و ایده‌های دیگر را پس خواهد راند و چه عواقبی را برای آیندگان به بار خواهد آورد. این «ندانستن» گاهی در عباراتی چون «دزدیده شدن انقلاب» و «دو بُن انقلاب» نمود پیدا می‌کند و تمرکز تفسیر این واقعه تاریخی را بر عدم توفیق گروهی که متجدد نامیده می‌شوند می‌گذارد. در مقابل عده‌ای هستند که با این نگرش مخالفت می‌کنند و می‌گویند که وقتی اکثر مردم با شیوه‌ای از زندگی مخالف بوده‌اند و «دانسته» یا «نادانسته» به شیوه‌ای دیگر اقبال نشان می‌داده‌اند، دزدیده شدن انقلابی که همراهی قاطع اکثریت را داشته ناممکن است و این ادعا فقط برای فرار از مسئولیت عواقب تلخ آن ساخته شده؛ همراهی اکثریتی چند میلیونی که با سکوت در برابر اقدام‌ها و با پشتیبانی از سیاست‌های مداخله‌جویانه و مهلک حاکمیت در جنگ هشت‌ساله ایران و عراق خواست‌های خود را تأیید کردند و بر موافقت خود با حکومت صحنه گذاشتند و تردیدی باقی نگذاشتند که

مطالباتشان تا چه حد با سیاست‌های حکومت اسلامی هم‌سو و با سیاست‌های حکومت پیشین جمع‌ناشدنی بوده است.

با توجه به واقعیت انکارناشدنی هم‌سویی خواست‌های اکثریت جامعه ایران در سال ۵۷ با حکومت اسلامی می‌توان فهمید که آنها که دو بن برای این انقلاب در نظر می‌گیرند حتی با نگرش پس‌نگرم این واقعیت را درک نمی‌کنند که آن بن متجدد مفروض در بهترین حالت «پاجوش» مختصری بیش نبوده است که با تصویری سراسر غلط از خویش و خواست خویش و جامعه خویش مبتلا به توهمی غریب شد که دستاوردش چیزی نبود جز هموار کردن راه متجدد‌نمایی اسلام‌گراها و قبضه کردن تمام جنبه‌های قدرت به واسطه آن. اگر نیروهای متجدد به پایگاه واقعی خود میان مردم در سال ۵۷ آگاه بودند به هوس درنوردیدن صندلی‌های ریاست در جمهوری موعود، نقش تطهیر کردن نیروهای مرتجع را (آن هم با نجابتی خاص در برابر روحانیت) بازی نمی‌کردند اما این بینش را نداشتند و چنان خود را در محبوبیت و مقبولیت دست بالا گرفتند که لاجرم شگفت‌زده و مبهوت هنوز هم خود را یکی از دو بن تلقی می‌کنند که فقط در تصاحب صندلی‌ها از سرعت و مهارت بالاتری نسبت به رقیب برخوردار نبوده است و در نتیجه همه چیزش برباد رفته و انقلابش دزدیده شده است. در تلاش برای تفسیر طرز فکر این دسته از انقلابیون که حالا اغلب غربت‌نشینان حسرت‌اندوزند، شکل خاصی از ایدئولوژی مطرح می‌شود که سازوکار تفکر و تصمیم‌گیری انسان موسوم به «پنجاه‌وهفتی» را توضیح می‌دهد که بر اساس آن می‌توان به تعریفی صریح و کلی از جهان‌بینی و به تبع آن شیوه زندگی و خصلت‌های خاص او دست یافت. در ساده‌ترین و گذرنازترین تعریف ممکن می‌توان لقب «پنجاه‌وهفتی» را به کسی نسبت داد که فارغ از هر گرایشی که پیش از انقلاب داشته است، همیشه بر سر دوراهی‌های تصمیم‌گیری، حکومت اسلامی برآمده از آن انقلاب «حتی دزدیده‌شده»

را بر حکومت خاندان پهلوی که ساقط شده ترجیح می‌دهد و حاضر نیست هیچ جنبه‌ای از حکومت پیشین را بر حکومت اسلامی مرجح بداند تا جایی که دستاوردهای حکومت پهلوی را ناشی از بزرگنمایی حاصل از بی‌دستاوردی حکومت اسلامی برمی‌شمرد و اعداد و ارقام و آمار حاصل از شایسته‌سالاری نسبی آن دوران را رونمایی و سطحی جلوه می‌دهد و تلاش‌های حکومت پهلوی در راه تجدیدخواهی را مرتجعانه قلمداد می‌کند.

حال اگر از آن «بن!» یا «پاجوش» متجدد! بگذریم و این فرضیه را بپذیریم که در سال ۵۷ اکثریت افراد فعال بالای هیجده سال با انقلاب خمینی موافق بوده‌اند یا به هر علتی در برابرش سکوت اختیار کرده‌اند، می‌توانیم حکومت اسلامی را «برگزیده اکثریت یک ملت» قلمداد کنیم و سپس این پرسش‌ها را مطرح کنیم که:

چه فکری منجر به چنین انتخابی از جانب اکثریت جامعه چندده میلیونی می‌شود؟

چقدر احتمال دارد که آن جامعه دوباره مرتکب اشتباهاتی چنین ویرانگر شود؟

فقدان چه اندیشه‌ای منجر به چنین خودویرانگری و احتمال تکرار آن در جامعه می‌شود؟

رواج چه اندیشه‌ای می‌تواند شیوه زندگی افراد جامعه‌ای را چنان تغییر دهد که در انتخاب‌های کلان دچار کمترین اشتباه و کمترین خسارت شوند؟

برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها فیلسوفان بسیاری در طول تاریخ نظریه‌های زیادی ارائه کرده‌اند که بسته به جامعه و زمان و جغرافیا به کار گرفته شده‌اند یا از آنها اجتناب شده است. در ایران معاصر هم عده‌ای چه از طریق ترجمه متون فلسفه سیاسی و چه از طریق اندیشه‌ورزی تلاش کرده‌اند پاسخی برای این پرسش‌ها پیدا کنند.

در این جستار قصد دارم به فقدان شیوه‌ای از اندیشه که منجر به انتخاب شکلی از شیوه زندگی می‌شود بپردازم که به نظرم ارزش بررسی در جامعه ایران دارد. لازم به ذکر است که طراحی و اجرا و روش برسیدن آن در جامعه از حیثه تخصص نویسنده خارج است و در این جستار فقط به طرح آن می‌پردازد.

برای وارد شدن به بحث بیایید به این پرسش فکر کنیم که: هر جامعه‌ای چه ابزارهایی دارد برای تشخیص درستی انتخاب‌هایش و پیش‌بینی عواقب آنها؟ فلسفه؟ تاریخ؟ ادبیات؟ و از این پرسش برسیم به پرسش بعدی: جامعه از چه طریقی به این ابزارها مجهز خواهد شد؟ رسانه؟ دانشگاه؟ دولت؟

جواب این پرسش‌ها بسته به هر جامعه‌ای ممکن است متفاوت باشد و متون زیادی در این باره نوشته شده که در حال حاضر و با وجود ابزارهای گوناگون در هم‌رسانی انواع متن‌ها و مطالب به اشکال گوناگون در دسترس همه قرار دارد و کافی‌ست که شخص اراده کافی برای دانستن داشته باشد.

آنچه در این جستار قصد دارم به آن بپردازم این است که فرض کنیم افراد جامعه ابزار خود را یافتند و به آن مجهز شدند، به چه طریقی می‌توانند آن را بسنجند؟ با کدام اندیشه می‌توانند به سرعت و قبل از اینکه دیر شود بفهمند که آنچه بهشان ارائه شده است در اوضاع و احوال آنها چقدر کارآمد است؟

افراد یک جامعه با به‌کارگیری کدام روش تفکر و با کدام جهان‌بینی به این تشخیص مجهز می‌شوند که کدام اندیشه منجر به بهروزی بیشترشان می‌شود و برای آیندگان زندگی راحت‌تری فراهم خواهد کرد؟

هنگام انقلاب ۵۷ کدام اندیشه در افراد بالای هیجده سال جامعه غایب بود که نتوانستند تشخیص دهند که بهروزی بیشتری در انتظارشان نیست و ممکن است با تصمیم خود چند نسل را از زندگی عادی و رفاه

نسبی و آزادی اجتماعی و سیاسی محروم کنند و باعث شوند که کشورشان با این عرض و طول در قرن بیست و یکم شبیه سیاهچاله‌های قرون وسطی شود؟ ایران کشوری است با تاریخ و تمدنی طولانی که در نتیجه آن آیین‌ها و رسوم بسیار زیادی در زندگی روزمره مردمش تأثیر داشته و گاهی در انتخاب شیوه خاصی از زندگی مؤثر است. بسیاری از باورهای ذهنی و دینی در زندگی روزمره مردم تعیین‌کننده است و گاهی تا جایی بدیهی شده است که کسی به ضرورت آن، تأثیر آن، پیوندش با دنیای امروز فکر نمی‌کند. آن فقدان‌هایی که نباید به آن بی‌اعتنا بود همین است: فقدان اندیشیدن به ضرورت. برای چنین اندیشه‌ای در تاریخ و جغرافیای ایران باید قبل از هر چیزی، فرد توانایی تفکیک بین امور مادی و معنوی را پیدا کند. یعنی در آستانه هر تصمیم ابتدا از خود بپرسد که موضوع مادی است یا معنوی و تمام تلاش خود را صرف این کند که بتواند میان این دو حیطة تمایز قائل شود و بفهمد که هیچ‌کدام از موضوعات معنوی پاسخگوی نیازهای مادی نیستند. فردی که قادر باشد موضوع مادی و معنوی را در ذهن تفکیک کند تا حد زیادی از عواقب تصمیمات منجر به خسارت مصون می‌ماند. اینکه شخص چگونه به نیازهای معنوی پاسخ می‌دهد یا برایشان راه‌حلی پیدا می‌کند، نباید او را به انتخاب سیاسی وادارد.

آنچه در وفاداران امروزی انقلاب ۵۷ (که عموماً امروز «پنجاه‌وهفتی» نامیده می‌شوند) و نیز جمعیت شرکت‌کننده و تأثیرگذار در انقلاب سال ۵۷، و حتی در قشر تحصیلکرده دیده می‌شد، فهم کردن «امر سیاسی» به مثابه «امور معنوی» بود. فقدان ضرورت درک امر سیاسی به عنوان امری مادی، دنیایی و قابل اندازه‌گیری با عدد و رقم و جدانبودنش از اقتصاد، عواقبی برای جامعه ایران به بار آورده است که فقر و بیکاری واضح‌ترین نمود آن است. در جامعه‌ای دموکراتیک که فکر و عمل مردم در انتخاب سیاست‌های جاری اهمیت دارد، بسیار ضروری است که مردم سیاست را امری مادی فهم کنند.

آنچه در انقلاب ۵۷ انگیزه و نیروی محرکه اکثریت جامعه برای شورش و برانداختن حکومت شد. درک سیاست به مثابه امری معنوی بود که رهبری معنوی داشت. جامعه در طی چند سال به این نتیجه رسیده بود که سیاست‌گذاری‌های حکومت به گونه‌ای است که امور معنوی آنها را نشانه گرفته است و در نتیجه قرار است خوشبختی و سعادت معنوی را در زندگی‌شان از دست بدهند و چه کسی متهم اصلی این فقدان است؟ شاه. پس آنها باید با تمام توان جلوی او را بگیرند. «ممانعت از معنویت زدایی به وسیله شاه (پهلوی) یکی از مؤلفه‌های اندیشه راهنمای پنجاه‌هفتی‌ها و مشارکت‌کنندگان در آن انقلاب بود.

جامعه ایران نشان داده است که هرگاه به این نتیجه می‌رسد که حکومت دارد «چیزی را از او می‌گیرد» قضیه مبارزه با حکومت را جدی می‌گیرد و تا پای جان برایش می‌جنگد. آنچه باعث شد خمینی در تأسیس حکومت اسلامی و برقراری قوانین اسلامی پیروز شود، قانع کردن مردم به این امر بود که شاه دارد چیزی را از شما می‌گیرد: معنویت شما را. اگر گفتمان میان او و مردم چنین بود که بیا باید تا با هم معنویت کسب کنیم هرگز نمی‌توانست آنها را به شکلی مطلوب علیه حکومت وقت بشوراند. بیش از دو دهه طول کشید تا مردم پس از جایگزین کردن حکومتی که اهداف مادی و ملموس داشت با حکومتی که اهداف معنوی و مبهم داشت و پس از جنگی بیهوده که دستاوردی جزویرانی دو کشور و دولت نداشت و نیز پس از تحمل اعدام‌های بی‌شمار و خفقان و کشتار و فشاری بی‌مثال کم‌کم به این نتیجه رسید که معامله‌ای با آینده خود کرده که تماماً ضرر بوده و خساراتش جبران‌ناشدنی است؛ پس سر به طغیان برداشت ولی این بار از مدارای سیاست‌گذاران خبری نبود چرا که دیگر مناسبات میان مردم و حکومت از عقل سلیم و «امور دنیوی» پیروی نمی‌کرد و مردم ناراضی ناگهان تبدیل شدند به کافرانی که جلوی اراده‌ای ایستاده بودند که قرار بود «معنویت» و «سعادت جاودانی»

و امور مبهمی از این دست را به ارمغان بیاورند. بعد از آن و تحت تأثیر تصمیمات کلان حاکمیتی بر مبنای امور معنوی ای چون حکومت بر مسلمین جهان و مبارزه با صهیونیسم روزه‌روز عرصه بر مردم تنگ‌تر شد و مردم بیشتر و بیشتر به جرگه کافران پیوستند تا جایی که تمام سیاستمداران بیرون از مرزها هم متوجه شدند که حکومت مردم خود را از دست داده است و فقط با سلاح باقی مانده است و اگر یک روز سلاحش را غلاف کند، باید برود. خروجی بسیار پرهزینه و آرام و دردناک از ضلعی از اضلاع اندیشه پنجاه‌هفتی؛ خروج از وهم معنویت‌افزایی به واسطه سیاست.

در بحبوحه انقلاب ۵۷، در خلط امور معنوی و مادی فقط گرایش اسلامی تأثیرگذار نبود. گرایش چپ هم با ترویج عقاید معنوی علیه روابط اقتصادی و دیپلماتیک حکومت وقت با کشورهای قدرتمند و ثروتمند فعالیت می‌کرد و بدون در نظر گرفتن منافع مادی و عینی کشور و ملت، بر از دست رفتن معنویاتی اتوپیایی تأکید داشت و بر غلیان مردم می‌افزود و آنها را به عمل کردن علیه «ظلم‌هایی» وامی‌داشت که اغلب عیناً اتفاق نیفتاده بود؛ چپ‌ها (این پا جوش گفتمان پنجاه‌هفتی) از نیروی بخش‌هایی از طبقه متوسط، خصوصاً دانشجویان، استفاده می‌کردند تا بر پیکر نحیف درخت تجدد کشور ضربات سهمگین وارد کنند به جرم اینکه سایه‌اش چنان گسترده نیست که تمام عدالت‌های جهان را دربربگیرد؛ درختی که اگر فرصت تناور شدن می‌یافت ممکن بود در این مرز و بوم به بار بنشیند و آهنگی پایدار و نتایجی ملموس‌تر در پی داشته باشد و چه بسا معنویتی را هم که حالا بیش از همیشه رنگ باخته برای همه فراهم کند و سایه‌اش نه تنها کویر ایران بلکه آتش جهنم خاورمیانه را خنک کند.

پس اولین چیزی که مردم برای درک وضعیت نیاز دارند تفکیک دقیق امور مادی و معنوی، و نیز جدا کردن کامل سیاست و اقتصاد از حیطة

امور معنوی است - و نه فقط از دین و امور دینی. دستور کار مبنایی نیروهای سیاسی و فکری ایران را که تاریخ معاصر ما از پس نیم قرن خیرگی به انسان و گفتمان پنجاه وهفتی نوشته است شاید بتوان این گونه خلاصه کرد: اطمینان به اینکه هرگونه جایگزین کردن امور معنوی با مادی اسباب زوال و ای بسا نابودی کشور را فراهم می کند.

حال این پرسش مطرح می شود که میان امور مادی چطور باید دست به انتخاب زد تا حد الامکان برای فرد انتخاب کننده واضح باشد که کسی یا چیزی را به ضرر خود انتخاب نکرده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید ابتدا توانایی تقسیم مسئله به هسته و حواشی ایجاد شود. یعنی هر یک از اعضای جامعه آموزش ببینند که وقتی با مسئله ای در زندگی مواجه می شود چگونه آن را به دو بخش تقسیم کند: یک بخش اصلی و کوچک تر به نام «هسته مسئله» و یک بخش ثانویه و بزرگ تر و گاهی چندلایه به نام «حواشی مسئله».

این تقسیم بندی به چه کار می آید؟ وقتی فرد می خواهد انتخاب کند، به راحتی عملی را برمیگزیند که او را به هسته هدف مسئله نزدیک می کند و اولویت او را مشخص می کند و قدرت تصمیم گیری با حسرت و پشیمانی کمتر را در او ایجاد می کند. بنابراین ذهن فرد در مواجهه با مسائل گوناگون یاد می گیرد که ابتدا آن مسائل را به «معنوی» و «مادی» تفکیک کند، در مرحله بعد امور سیاسی را در حیطه مادی بسنجد و در مرحله سوم آن را به هسته و حواشی تقسیم کند و اولویتش را براموری قرار دهد که به اصل و اساس مسئله می پردازد.

اگر عده اندکی که از انقلاب ۵۷ به سودهای کلانی دست پیدا کردند را کنار بگذاریم، با احتمال بسیار زیادی می توان یقین داشت که بانیان و حامیان و وفاداران انقلاب ۵۷ (همان پنجاه وهفتی ها) از این گونه اندیشه ورزی فاصله زیادی داشتند و قادر نبودند میان امور مادی و معنوی تفاوت قائل شوند، نمی دانستند سیاست امری مادی است و برای برآوردن

توقعات مادی افراد یک جامعه به کار می‌رود و نیز نمی‌دانستند چگونه باید مسائل مهم خود را بر اساس اصلی‌ترین هدف مرکزی آن اولویت‌بندی کنند و آسیب فقدان چنین روشی در تفکر نه تنها بر خودشان بلکه بر چند نسل آینده هم تأثیر گذاشت.

شاید روزی روش‌های درست اندیشه‌ورزی در ذهن تک تک افراد جامعه ایران ریشه بدواند و برای تک‌تک تصمیم‌ها و انتخاب‌ها به بهترین و دقیق‌ترین روش ممکن فکر و عمل کنند و شاهد دموکراسی و آزادی در بهترین صورت خود باشیم. لازمه آمدن چنان روزی بی‌تردید گذشتن از لایه‌لایه‌های گفتمان و نگرش پنباه‌وهفتی‌ست که در این یادداشت کوشیدم بر سه چهار لایه آن نوری هرچند گذرا بیفکنم.

پنجاه‌وهفتی بودن

اختر افکاری

۱. تعریف و مصداق‌ها

اصطلاح «۵۷می / پنجاه‌وهفتی» عمدتاً به افرادی اطلاق می‌شود که، فارغ از آنکه در واقعه انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران حضور فیزیکی داشته‌اند یا نه، همچنان به آرمان‌ها و ایده‌ها و اهداف آن دوران وفادار مانده‌اند. این گرایش فکری بیشتر به صورت یک نگرش ایدئولوژیک نمایان می‌شود که در آن این افراد خود را ادامه‌دهندگان و حاملان میراث انقلاب می‌دانند و بر ضرورت وقوع آن و برارزش‌های بنیادین آن تأکید می‌کنند.

«۵۷می» بودن، به طور ملموس، چیزی فراتر از حضور فیزیکی در رویدادهای تاریخی انقلاب است؛ نشان‌دهنده پذیرش و وفاداری به ایدئولوژی‌هایی است که انقلابیون آن دوران به دنبال تحقق آن‌ها بودند. این اصطلاح معمولاً برای اشاره به کسانی به کار می‌رود که با وجود تغییرات چشمگیر در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در چهاردهه اخیر همچنان بر راه‌حل‌های برگرفته از آرمان‌های انقلاب ۵۷ تأکید دارند و آن‌ها را به عنوان پاسخ به مسائل جاری جامعه ایران معرفی می‌کنند. این رویکرد در بسیاری از موارد با نوعی مقاومت در برابر تحولات جدید و پیشرفت‌های اجتماعی همراه است.

در سطح بین‌المللی نیز این اصطلاح گسترش یافته است. گروهی از افرادی که خود را «۵۷ی» می‌نامند یا این‌گونه نامیده می‌شوند، خارج از مرزهای ایران، به‌ویژه در فضای مجازی فارسی‌زبان، به‌طور گسترده از این هویت فکری و سیاسی استفاده می‌کنند. این افراد معمولاً از رسانه‌های اجتماعی، پلتفرم‌های خبری و محافل گفت‌وگویی بهره می‌برند تا ایده‌های انقلاب اسلامی را ترویج دهند و از آن‌ها به‌عنوان مبنای دفاع از حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی استفاده کنند.

در نهایت، «۵۷ی» بودن، فراتر از یک عنوان تاریخی، به‌طور مؤثر به یک هویت ایدئولوژیک تبدیل شده است. این گروه‌ها نه تنها مدافع انقلاب ۵۷ به‌شمار می‌روند، بلکه به‌دنبال زنده نگه‌داشتن آرمان‌های آن دوران و استفاده از آن‌ها در تحلیل و واکاوی مسائل امروز جامعه ایران هستند. اما این نگرش گاهی ممکن است موجب جلوگیری از پذیرش تحولات نوین و ایجاد مقاومت در برابر تغییرات عمیق اجتماعی، فرهنگی و سیاسی شود. بدین ترتیب، «۵۷ی» بودن نوعی پابندی فکری و اجتماعی به حساب می‌آید که علی‌رغم گذر زمان، همچنان بر اصول و آرمان‌های انقلاب ۵۷ تأکید می‌کند، حتی اگر این اصول و ارزش‌ها در مواجهه با واقعیت‌های امروز نیازمند بازنگری و بازتعریف باشند.

۲. مفهوم تاریخی و اجتماعی

انقلاب ۵۷، که با شعارهایی همچون عدالت و آزادی و استقلال شکل گرفت، در عمل به یکی از بزرگ‌ترین شکست‌های سیاسی تاریخ ایران تبدیل شد. این انقلاب نه تنها به پیشرفت کشور کمکی نکرد، بلکه موجب عقب‌ماندگی، سرکوب، فساد و انزوای ایران در جهان شد. جامعه‌ای که با امید به آینده‌ای بهتر دست به تغییر زد، خیلی زود فهمید که آنچه به دست آورده، چیزی جز سرخوردگی و بحران و فقر نیست. شعارهای انقلاب، که در ابتدا به‌عنوان وعده‌هایی برای ساختن جامعه‌ای عادلانه

مطرح شدند، خیلی زود جای خود را به دیکتاتوری، سرکوب مخالفان و بحران‌های مداوم اقتصادی و اجتماعی دادند.

در چنین فضایی اصطلاح «۵۷ی» به نمادی از جریانی تبدیل شد که هنوز هم از این انقلاب ویرانگر دفاع می‌کند. این گروه، که برخلاف واقعیت‌های عینی جامعه همچنان به آرمان‌های شکست‌خورده ۵۷ وفادار مانده‌اند، عملاً در برابر تغییرات مقاومت می‌کنند. اما جامعه امروز ایران نه تنها هیچ همدلی‌ای با این تفکر ندارد بلکه به شدت از آن متنفر است. نسل جوان، که آینده‌اش را در سایه ویرانی‌های ناشی از انقلاب ۵۷ ازدست‌رفته می‌بیند، با خشم و انزجار از نسلی یاد می‌کند که این انقلاب را رقم زد.

اصطلاح «۵۷ی» دیگر صرفاً یک برچسب نیست، بلکه توصیفی است برای افرادی که عامل سرکوب و عقب‌ماندگی ایران امروز به شمار می‌آیند. درحالی‌که بسیاری از کشورهای جهان مسیر پیشرفت را طی کرده‌اند، ایران به لطف این تفکر ارتجاعی در گذشته گیر کرده است. جامعه امروز دیگر تحمل بازتولید همان شعارهای شکست‌خورده را ندارد و هر جریانی که بخواهد آن دوران را بازآفرینی کند، با مقاومت و خشم عمومی مواجه خواهد شد.

این نگاه انتقادی‌تر به انقلاب و اصطلاح «۵۷ی» با واقعیت‌های اجتماعی امروز ایران همخوانی بیشتری دارد. مردم، به‌ویژه نسل‌های جدید، نه تنها خود را متعلق به این جریان نمی‌دانند، بلکه آن را مانعی در مسیر آزادی و پیشرفت می‌بینند.

۳. تحلیل دیدگاه‌ها

در تجزیه و تحلیل دیدگاه‌ها درباره انقلاب ۵۷، باید عواملی را بررسی کرد که موجب تداوم حمایت از آرمان‌های آن در برابر ایدئولوژی‌های موجود ورد آن‌ها توسط گروه‌های مختلف جامعه ایران شده است. این

موضوع، به‌رغم ظاهر ساده‌اش، ریشه در تحولات اجتماعی، روان‌شناختی و سیاسی عمیقی دارد که آثار منفی گسترده‌ای بر فضای فکری و سیاسی ایران امروز گذاشته است.

آن گروهی که هنوز به اصول انقلاب ۵۷ پایبند مانده‌اند، به‌طور راسخ باور دارند که اصولی چون استقلال، آزادی و عدالت اجتماعی می‌توانند راهگشای جامعه ایرانی برای پیشرفت باشند. این افراد نه تنها از ناکامی‌های انقلاب حرف نمی‌زنند بلکه بحران‌های کنونی را به انحرافات اجرایی و تفسیرهای نادرست از این اصول ربط می‌دهند. اما درحقیقت، این اصول نه تنها در حد یک شعار باقی ماندند، بلکه جناحی که انقلاب را به پیروزی رساند اساساً به این ایده‌ها اعتقادی نداشت و در عمل فقط تقیه می‌کرد. تقیه، که یک ابزار پنهان در شیعه است، به معنای پنهان کردن عقاید و مواضع واقعی به‌منظور غلبه بر حریف و چیره‌شدن براوست. این تقیه، که به‌طور آشکار در سیاست‌های جمهوری اسلامی به‌کار گرفته شد، یک بازی کثیف است که فقط به هدف تسلط بر قدرت صورت می‌گیرد.

در مقابل، گروه مخالف، که عمدتاً شامل نخبگان، روشنفکران و اقشار تحصیلکرده دست‌راستی جامعه می‌شود، شدیدترین انتقادهای را به عملکرد انقلاب ۵۷ و پیامدهای آن دارد. این گروه معتقد است که ایدئولوژی‌های انقلاب نه تنها به اهداف خود نرسیدند، بلکه به بازتولید بحران‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی منجر شده‌اند و اساساً از اعتبار افتاده‌اند. این دیدگاه تأکید دارد که تنها با عبور از ایده‌های انقلاب و اصلاحات اساسی در ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشور است که می‌توان به چالش‌های معاصر پاسخ داد و ایران را از وضعیت بحرانی کنونی نجات داد. حمایت از اصول انقلاب ۵۷ در این نگاه نه تنها راه حل نیست، بلکه به‌عنوان یک مانع در برابر پیشرفت و تغییرات ضروری جامعه ایران در نظر گرفته می‌شود.

تفاوت‌های این دو دیدگاه، بیش از اینکه یک بحث نظری باشد، نمایانگر تضادهای عمیق‌تری در بافت اجتماعی و سیاسی ایران است. حمایت از آرمان‌های انقلاب ۵۷ بیشتر از آنکه بر اصول ایدئولوژیک استوار باشد به نوعی توهم بازگشت به گذشته است که در آن مفاهیم عدالت اجتماعی و آزادی به گونه‌ای غیرواقعی و دور از حقیقت درک می‌شدند. در مقابل، رد این ایدئولوژی‌ها نه تنها واکنشی به ناکامی‌های تاریخی است بلکه نشان‌دهنده تمایل به تغییر و تحول در بنیان‌های اجتماعی و سیاسی کشور است. تغییراتی که به هیچ وجه به آرمان‌های کاذب انقلاب ۵۷ ربطی نداشته باشد.

دست آخر، این دو دیدگاه نه تنها به طور موازی وجود دارند بلکه در بسیاری از مقاطع تاریخ ایران در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند. گروه اول همچنان به آرمان‌های انقلاب ۵۷ به عنوان راه حل بحران‌ها نگاه می‌کند، در حالی که گروه دوم بر این باور است که تنها با گذر از این ایدئولوژی‌ها و ایجاد تحولات بنیادین در ساختارها است که ایران می‌تواند از این بن بست نجات یابد.

۴. آغاز تاریخ

اصطلاح «۵۷ی» در حقیقت بیشتر از آن که تنها به افرادی اطلاق شود که هنوز به اصول انقلاب ۵۷ وفادارند، به کسانی اشاره دارد که به طور قاطع در برابر تغییرات و تحولاتی که از آن زمان تاکنون در کشور رخ داده استاده‌اند. این گروه نه تنها از بازگشت به شرایط پیش از انقلاب، بلکه از هرگونه تغییر در بنیان‌های حاکمیتی و اجتماعی ایران نیز هراس دارند. آنها همچنان به ایدئولوژی‌های دوران انقلاب ۵۷ چسبیده‌اند و حاضر نیستند به گفتمان‌های جدید، مانند ملی‌گرایی یا دموکراسی، تن بدهند. برای این افراد انقلاب ۵۷ نه پایان تاریخ بلکه آغاز نقطه‌ای است که باید هرگونه حرکت و تغییر از آن آغاز شود. این افراد به نوعی در یک

نقطهٔ زمان متوقف شده‌اند و هر چیزی که پس از دوازده بهمن ۵۷ آمده را تهدیدی علیه آنچه می‌دانند که «اصل انقلاب» می‌پندارند. آنها حاضر نیستند از دایرهٔ محدود این تاریخ فراتر بروند و به هیچ وجه گفتمان‌های جدید و متفاوت را به رسمیت نمی‌شناسند.

در مقابل، کسانی که به دنبال تحولی جدی در ایران هستند نه تنها در پی براندازی نظام جمهوری اسلامی‌اند بلکه برای بازسازی مفاهیم جدید و مؤثر برای آیندهٔ کشور می‌کوشند. این گروه نه به گذشته دل خوش کرده‌اند و نه در انتظار احیای انقلاب ۵۷ هستند، بلکه به بازتعریف ایران در بستر گفتمان‌هایی چون ملی‌گرایی، حقوق بشر و توسعهٔ مدرن معتقدند. این افراد، برخلاف «۵۷‌ها»، به طور فعال در پی تغییر و تحولاتی هستند که بتواند مشکلات اساسی جامعه را حل کرده و ایران را به سمت پیشرفت هدایت کند.

این تضاد میان دو گروه، نه تنها در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، بلکه در سطح فرهنگی و هویتی نیز به وضوح قابل مشاهده است. هر کدام از این دو جبهه برای آیندهٔ کشور تصویر خاص خود را دارند و به شدت در تلاش‌اند تا گفتمان‌های خود را به کرسی بنشانند. گروه اول همچنان به شعارها و آرمان‌هایی که از روزهای انقلاب به یاد دارند می‌چسبند و نمی‌خواهند اجازه دهند که تاریخ ایران از آن نقطه به بعد ادامه یابد. دارندگان این نگاه محدودکننده و بسته جامعه را از توسعه و پیشرفت دور نگه می‌دارد و هرگونه تغییر را به عنوان تهدیدی برای هویت انقلابی خود می‌بینند.

باری، این دو جبهه، یکی با تلاش برای ادامهٔ مسیر انقلاب ۵۷ و دیگری با آرزوی تغییرات بنیادین، جامعهٔ ایران را در چنبرهٔ تضادهایی عمیق و فزاینده گرفتار کرده‌اند. این گفتمان‌های متناقض نه تنها شکاف‌های اجتماعی و فرهنگی را عمیق‌تر کرده‌اند بلکه مسیرهای مختلف برای آیندهٔ کشور را به میدان مبارزه‌ای تبدیل کرده‌اند که هیچ‌کدام از این گروه‌ها

حاضر نیستند قدمی به عقب بردارند یا حتی نگاهشان را به سوی گفتمان‌های نوین و سازنده‌تر معطوف کنند.

۵. مؤخره

در نهایت، باید به حقیقت تلخ و دشوار اذعان کنیم: اندیشه «۵۷ی» نه تنها به عنوان حرکتی بازگشت‌گونه به گذشته عمل می‌کند، بلکه در واقع عاملی برای تداوم رکود فکری و اجتماعی در جامعه ایران است و در درجا زدن تاریخی و تحجّر ذهنی کشور نقش مهمی ایفا می‌کند. این گروه به طور ناخودآگاه در حال دفاع از مفاهیم و آرمان‌هایی هستند که گروندگانشان نه تنها در زمان خود، بلکه در طول این سال‌ها نیز نتوانسته‌اند به وعده‌ها و اهداف خود عمل کنند. در واقع، این دفاع از ایده‌های انقلاب ۵۷ تبدیل به توهمی تاریخی شده است که عده‌ای برای فرار از مواجهه با واقعیت‌های تلخ و کنونی به آن پناه می‌برند. اما حقیقت آن است که این «۵۷ی‌ها» در حال بازسازی تاریخی خیالی‌اند که دیگر هیچ ارتباطی با نیازها و واقعیت‌های امروز جامعه ایران ندارد.

اگر بخواهیم از زاویه‌ای فلسفی به مسئله نگاه کنیم، باید بگوییم که این گفتمان قادر به بازسازی اجتماعی و سیاسی ایران نیست و تنها در پی تداوم بحران و رکود است. در این جریان، دفاع از گذشته و آرمان‌های شکست‌خورده انقلاب نوعی انکار حرکت تاریخ و تلاش برای تثبیت وضعیتی است که جز انزوا و فروپاشی برای کشور چیزی به ارمغان نیاورده است. دفاع بی‌پایان از آرمان‌هایی که مدت‌هاست در عمل به شکست انجامیده‌اند نه تنها به معنای نادیده گرفتن تحولات واقعی اجتماعی است بلکه مانعی برای هرگونه اصلاح و پیشرفت نیز محسوب می‌شود. این افراد با تکیه بر گذشته‌ای که به وضوح دیگر نه تنها در ایران بلکه در تمام جهان نیز اعتبار خود را از دست داده است تلاش دارند جامعه را در همان وضعیت نابسامان و بحران‌زده نگه دارند.

در منظر فلسفه سیاسی، چنین رویکردی را می‌توان به‌عنوان نوعی انجماد تاریخی و تقید به وضعیت «انجماد انقلاب» یا همان «نظریه بازگشت به وضعیت اصلی» تلقی کرد که تحولات جدید در آن جایی ندارند. اما این وضعیت نه‌تنها حرکت به سوی آزادی، استقلال و پیشرفت را مختل می‌کند، بلکه در میان مدت و بلندمدت نیز به‌عنوان تهدیدی جدی برای کمال انسانی و شکوفایی اجتماعی عمل خواهد کرد. درحقیقت، گفتمان ۵۷ی به‌طور مؤثر یک سازوکار استبدادی در حال پیشروی است که به جای آنکه به‌عنوان نیروی اصلاحی عمل کند در حال تقویت و مسدود کردن هرگونه اصلاحات ضروری است.

نکته اساسی این است که انقلاب ۵۷ به‌وضوح در تمامی این سال‌ها، حتی در همان دوران خود، نتواسته به وعده‌هایی که داده بود عمل کند و حالا برای نسل‌های جدید که هیچ تجربه‌ای از آن دوران ندارند دیگر هیچ جذابیتی ندارد. در عصری که جهان به‌سرعت در حال تغییر است چگونه می‌توان از ایده‌ها و ایدئولوژی‌هایی حمایت کرد که حتی در همان دوران خود نیز با ناکامی روبه‌رو شدند؟ تکیه بر این گفتمان، درحقیقت تلاشی برای فرار از واقعیت‌های امروز و جلوگیری از مواجهه با ضرورت‌های عصر حاضر است. این اصرار بر بازسازی تاریخ و آرمان‌های از دست‌رفته، نه‌تنها کمکی به حل مشکلات اجتماعی و اقتصادی نمی‌کند، بلکه به تداوم بحران‌ها و فروپاشی‌های بیشتر در کشور منتهی خواهد شد.

به‌طور قطع، آینده ایران نیاز به عبور از ۵۷ دارد. برای تحقق این عبور، ضروری است که ایده‌های منسوخ انقلاب ۵۷ را کنار بگذاریم و نیز در جست‌وجوی گفتمان جدیدی باشیم که بتواند نیازهای واقعی جامعه ایران در دنیای امروز را برآورده کند. گفتمان ملی امروز ایران دیگر نمی‌تواند با ایده‌هایی که اساساً بر لزوم تداوم یک انقلاب شکست‌خورده استوار است هم‌راستا شود. این گفتمان تنها با ایده‌هایی می‌تواند همسو

باشد که متفق القول بر عبور از ۵۷ تأکید دارند و هیچ مماشاتی با آن ندارند. به عبارت دیگر، گفتمان ملی ایران آینده‌ای خواهد داشت که با خواسته‌های نسل‌های جدید، با آرمان‌های دموکراتیک و تحول‌خواهانه و با تعهد به تغییرات بنیادین، به سوی آینده‌ای توأماً با سعادت جمعی و پیشرفت گام بردارد.

در نهایت، باید گفت که گفتمان ۵۷ نه تنها یک انتخاب اشتباه است، بلکه خود به نوعی به تداوم و ای‌بسا تشدید وضعیت بحرانی و فروپاشی‌مانند امروز کمک می‌کند. در شرایطی که نیاز به تحولات بنیادی و تغییرات اساسی داریم، اصرار بر زنده‌نگه داشتن ایدئولوژی‌های شکست خورده به انزوای بیشتر کشور می‌انجامد و این انزوا را ارزشمند تعبیر می‌کند. گفتمان ایران باید گفتمانی باشد که به جای تکیه بر ایده‌های ناکام گذشته به افق‌های دیگر و نهادها و نظم دموکراتیک نگاه کند و هرچه بیشتر به توسعه و خیر جمعی شهروندان کشور ایران، و نه دور و نزدیک عالم، اندیشه کند.

[مطالب آزاد]

در گرگ و میش سبز ویرانشهر

ناصر کرمی

از بختیاری ماست شاید
که آنچه که می خواهیم یا به دست نمی آید،
یا از دست می گریزد.

مارگوت بیگل - ترجمه احمد شاملو

نیمه دهه هشتاد میلادی که در دانشگاه تهران دانشجوی جغرافیا بودم دوستی داشتم به نام شاهین، دوسه سالی از من بزرگ تر، دانشجوی فلسفه و یک کمونیست متعصب. او مثل اغلب دیگر کمونیست های ایران چند وقتی مزه زندان های رژیم اسلامی را چشیده و تازه یکی دو سال بود که از زندان آزاد شده و توانسته بود به دانشگاه بیاید. شرط آزادی زندانیان کمونیست «توبه» بود. یعنی باید متنی نوشته و در آن اعتراف می کردند به اینکه به اشتباه گمراه شده و در دام کمونیسم افتاده اند و اکنون می خواهند در زندگی خود مسلمان معتقد و مؤمنی باشند و باقی زندگی خود را در خدمت اسلام و رژیم اسلامی بگذرانند. این جور زندانی های توابع معمولاً بعد از آزادی هم تحت نظارت و کنترل نیروهای امنیتی رژیم

باقی می ماندند و بعضاً ناچار بودند عملی هم ثابت کنند که واقعاً توبه کرده اند وگرنه ممکن بود که حتی باز به زندان بیفتند.

آن زمان اگرچه همه روزنامه ها و رسانه ها توسط حکومت جمهوری اسلامی اداره می شد اما روزنامه ای بود به نام جمهوری اسلامی که می شود گفت ارگان رسمی تر حاکمیت بود و دقیقاً نظریات مقامات بلندپایه حکومت اسلامی را منتشر می کرد. ما می دانستیم شاهین همچنان کمونیست معتقدی است و اتفاقاً خیلی هم اهل ریسک بود و در آن فضای پرخفقان و امنیتی دانشگاه تهران سعی می کرد دوستان و همکلاسی هایش را به کمونیست شدن ترغیب کند. اما همه غافلگیر شدیم وقتی متوجه شدیم که شاهین در رسانه اصلی حاکمیت یعنی روزنامه جمهوری اسلامی یک ستون هفتگی راه انداخته و در آن درباره جنبه های مختلف انقلاب اسلامی می نویسد. شاهین نویسنده خوش قلم و باسوادی بود و عجیب نبود که آن روزنامه یادداشت های خوشخوان یک نویسنده حرفه ای را منتشر کند. عجیب اما ستایش ها و تعریف و تمجیدهای اغراق آمیز شاهین بود از رژیم اسلامی در آن سلسله مقالات که هفتگی منتشر می کرد. یادداشت هایی اغلب با مضمون تقدس بخشی به مقامات نظام جمهوری اسلامی و برکشیدن این حکومت به عنوان مدلی از حکومتی که حضرت محمد پیامبر اسلام در مدینه به راه انداخته بود و نیز مقدمه ای و نمونه ای از حکومتی که خداوند به شیعیان وعده داده و قرار بود مهدی موعود در آینده در سراسر جهان برپا کند.

کم کم کار این گونه تمجیدهای شگفت انگیز و اغراق آمیز شاهین به جایی رسید که اغلب به تدریج از او متنفر شدیم و یکی یکی دوستان شروع کردند به فاصله گرفتن از شاهین. تا اینکه شبی بالاخره فرصتی پیش آمد تا یقه شاهین را بگیریم و بپرسیم چرا این کار را می کند و اگر هم مأموران امنیتی او را وادار می کنند چنین یادداشت هایی بنویسد چرا این قدر در ستایش حکومت ملاها اغراق می کند و چرا این قدر وقت می گذارد برای

هرچه باکیفیت‌تر نوشتن این مقالات اجباری؟ شاهین به ما دوستان نزدیکش اعتماد داشت و رازش را این‌گونه با ما در میان گذاشت (اشاره کنم که الآن دیگری سال گذشته و آنچه شاهین گفت حالا دیگه راز نیست و خودش مشکلی ندارد با افشای آن در اینجا): به گفته شاهین، نکته این است که مردم در رؤیای یک آرمانشهر اسلامی انقلاب کردند. آرمانشهری که توسط مردان صالح و عابد و مؤمنان واقعی اداره شود و در آن هیچ فقر و بیکاری و فحشا و گناهی در کار نباشد. مردم هم سعادتمندانه زندگی کنند و هم آلوده به گناه نشوند تا پس از مرگ یکسر به بهشت بروند. مابه‌ازای عینی و واقعی این آرمانشهر اسلامی حکومت محمد بوده در مدینه، و البته برپایی آن وعده داده شده وقتی که مهدی موعود امام دوازدهم شیعیان که هزار و دویست سال است همچنان زنده است و خود را از مقابل مردم پنهان کرده، سرانجام ظاهر شود و حکومت اسلام ناب محمدی را برپا کند. مردم با انقلاب اسلامی خواستند هم آن آرمانشهر محمد در مدینه را احیا کنند و هم با برپایی یک آرمانشهر اسلامی مهدی را تشویق کنند زودتر غیبت را کنار گذاشته و دست‌به‌کار شود برای برپایی امپراتوری جهانی شیعه که در آن همه ملت‌های جهان به زیر پرچم شیعیان درآمد و به رستگاری جاودان می‌رسند. شاهین می‌گفت برای آنکه مردم ایران از زیر سلطه آخوندها رها شده و به دنبال آزادی و نفی سلطه دینی بروند نخست باید مجاب بشوند که آن آرمانشهر اسلامی که در ذهن آنهاست کمابیش همین جمهوری اسلامی است که آخوندها در ایران برپا کرده‌اند. باید نشان داد حکومت محمد هم در مدینه چندان فرقی با همین حکومت ملاها در ایران نداشته و هرچه ملاها می‌کنند یک نمونه مشابه دارد در تاریخ صدر اسلام. همچنین باید به آنها ثابت کرد که حکومت مهدی موعود هم نمی‌تواند چیزی فراتر از محصول همین آخوندها باشد، چون به هر حال هر دو یک دستورالعمل در پیش رو دارند و آن هم شریعت اسلام و طریقت امامان شیعه است؛

افتضاح این آخوندها تا چند سال دیگر ایران را در منجلاب فساد و فحشا و ویرانی و فقر و جنایت غرق خواهد کرد (گفتم که، شاهین خیلی باهوش بود) در آن زمان کسانی خواهند گفت این اسلام واقعی نیست و مشکلاتی اگر هست ناشی از اشتباهات مدیران جمهوری اسلامی است و اگر اسلام واقعی اجرا شود حاصل چیز دیگری خواهد بود. پس مهم است که مردم واقعاً مجاب شوند اسلام واقعی همین آخوندها هستند، چون با اضمحلال حکومت آخوندها مردم ایران نیز تا همیشه آرمانشهر اسلامی را رها خواهند کرد. این کاری است که من الآن با نوشته‌هایم در آن ستون دارم به عنوان یک ایرانی وطن پرست و کمونیست انجام می‌دهم». این داستان دو مؤخره شنیدنی هم دارد: نخست اینکه شاهین چند سال بعد، اوایل دهه نود، این فرصت را پیدا کرد تا از بازمانده‌های آرمانشهر محبوبش یعنی شوروی دیدن کند. البته حکومت شوراهای آن زمان فرو ریخته و جمهوری‌ها یکی یکی جدا شده و حکومتی متفاوت داشتند. اما هنوز کاملاً اثر هفتاد سال حکومت کمونیستی در چشم انداز و زندگی مردم آشکار بود. همان سفر باعث شد که شاهین هم تا همیشه کمونیسم را کنار بگذارد. مظاهر عینی آرمانشهر کمونیستی شاهین را نیز ناامید کرد از تلاش برای برپایی مجدد چنان آرمانشهری در ایران. و دوم: هراز چندگاهی می‌بینم نویسندگان و مورخان وابسته به حکومت اسلامی ایران در تبیین ابعاد تاریخی و دینی این حکومت به آن یادداشت‌های شاهین، که بعداً در قالب یک کتاب هم منتشر شد، ارجاع می‌دهند. سیاست غالباً همین قدر امری پیچیده و گروتسک است.

آرمانشهرگرایان همیشگی

در میان انواع جریان‌های فکری و سیاسی، شاید بتوان سبزه‌ها را جزو آرمانشهرگرایان تیپیک به شمار آورد. آنها در تبلیغاتشان بسیار بر امکان تحقق اکتوپیا (آرمانشهر سبز) تأکید می‌کنند و البته موفق شده‌اند هم که

ضرورت تلاش برای رسیدن به چنین آرمانشهری را در ذهن طرفدارانشان جا بیندازند. به تعبیر لوسیل کرمیه (Cremier؛ ۲۰۱۴) سبزه‌ها موفق شده‌اند از اکوتوپیا یک تور سافاری بسیار دلچسب و رؤیایی در ذهن طرفدارانشان بسازند: سرزمینی بسیار زیبا که در آن گل‌ها شکوفه کرده‌اند، آب‌ها زلال و روان است، پرندگان چهچهه می‌زنند، حیوانات آسوده‌خاطر و مطمئن در میان انسان‌ها می‌لوندند، هیچ نشانه‌ای از آلودگی و تراکم و تراکم در هیچ‌جا نیست، حتی هیچ بوی بدی هیچ‌جا به مشام نمی‌رسد و غذا و نوشیدنی کافی دم‌به‌دم و خودبه‌خود سرو می‌شود، غذاهایی که مطلقاً ارگانیک هستند و طعم بهشتی دارند و چون پاک و محیط زیستی تولید شده‌اند خوردن آنها باعث بروز هیچ بیماری‌ای نمی‌شود. در این سافاری مدام هرگز نمی‌بینی انسان‌ها از بیماری‌هایی مثل سرطان یا ایدز یا انواعی از بیماری‌های تنفسی بمیرند چون منشأ این بیماری‌ها که انواع آلودگی‌های محیطی بوده از بین رفته است. در این تور سافاری همه خنده‌رو، خوشحال و آرام و آسوده‌خاطر هستند چون برطرف شدن تنازع مدام بین انسان و محیط باعث کنترل تنازع بین انسان‌ها هم شده است بنابراین، دلیلی ندارد که انسان‌ها به رفتار پرخاشگرانه و خشونت‌آمیز روی آورند.

اتوپیا در ذات خود امری سیاسی است. هیچ جریان یا قدرت سیاسی‌ای نیست که در ذهن پیروانش اتوپیا نساخته باشد. به همین خاطر، اکوتوپیا به واقع بیانیه سیاسی سبزه‌هاست. به ما رأی بدهید یا به هر شکل دیگر به ما کمک کنید تا به قدرت سیاسی دست پیدا کنیم تا اکوتوپیا تحقق پیدا کند. به دلایلی می‌توان گفت اتوپیا برای سبزه‌ها حتی از دیگر جریان‌های سیاسی و اجتماعی امری ذاتی‌تر است. آنها با اکوتوپیا افسانه و داستانی را که ساخته‌اند پیش می‌برند. افسانه‌ای بر بنیاد آن سفر سافاری در سرزمین موعود که ذکر آن رفت.

اما اکوتوپیا چقدر امکان تحقق دارد، چقدر واقعی است و به فرض

تحقق چقدر می‌تواند واقعاً یک سرزمین موعود باشد؟ نگارنده قصد دارد که همهٔ نقدها و نظارت بدبینانه‌ای را که دربارهٔ اکوتوپیا وجود دارد در پی ذکر کند. طبیعتاً برای خیلی از این انتقادات سبزه‌ها جواب‌هایی دارند. اما حتی الامکان انتقاداتی که ذکر شده دست‌کم تاکنون می‌توانند انگارهٔ اکوتوپیا را زیر سؤال ببرند. یعنی چندان هم به نظر نمی‌رسد سبزه‌ها با دست پر بتوانند رودرروی آنها بایستند.

ده گزاره در نقد اکوتوپیا

۱. تاریخ علیه اکوتوپیا

برای تحقق اکوتوپیا چه می‌توان کرد؟ فرض کنید سختگیرانه‌ترین و ناممکن‌ترین اهداف را اجرا کنیم: جمعیت کرهٔ زمین را تقریباً به یک بیستم مقدار کنونی برسانیم. یعنی زمین به جای هفت و نیم میلیارد نفر حداکثر چهارصد میلیون نفر جمعیت داشته باشد. مصرف سوخت‌های فسیلی را به صفر برسانیم. مطلقاً به صفر. تمامی جنگل‌های نابود شده در دوهزار سال اخیر را احیا کرده و پوشش گیاهی زمین را به حداکثر ظرفیت اکولوژیک این سیاره، که احتمالاً دوهزار سال پیش بوده، برسانیم. به همین شکل همهٔ زیستگاه‌های جانوری را احیا کرده و نه تنها مانع انقراض گونه‌ها بشویم بلکه همهٔ گونه‌هایی را که در دوهزار سال پیش منقرض شده‌اند احیا کنیم. تمام فناوری‌های مخربی را که باعث نابودی و آلودگی محیط زیست شده‌اند تعطیل کنیم. اصلاً حتی یک قدم جلوتر، کلاً هر ماشینی در هر کجای جهان هست را وادار به توقف کنیم. از ماشین ریش تراش تا کارخانه‌های عظیم، از ساعت مچی که آن هم به هر حال یک ماشین است تا هواپیماها و کشتی‌های غول‌پیکر، همه را متوقف و حذف کنیم. قدم به قدم هم سراسر زمین را بگردیم و هر جا که بشر کوچک‌ترین ردی از تخریب و آلودگی به جا گذاشته آن را جبران کنیم. و

از آن ایده بسیار جاه طلبانه و ناممکن آرنه نس (Naes؛ ۱۹۸۹) هم فراتر برویم. اینکه می‌گوید حداقل ۵۰ درصد از مساحت خشکی‌های زمین به‌عنوان عرصه وحش مطلقاً از دسترس انسان دور نگه داشته شود و تحت حفاظت مطلق قرارگیرد (اکنون این عرصه کمتر از ده درصد است). کارشناسان می‌گویند تحقق چنین ایده‌ای با جمعیت کنونی زمین ناممکن است. اما خیلی دست بالاتر هدف نس را اجرا کنیم. یعنی حتی تا هشتاد درصد و شاید هم بیشتر از مساحت خشکی‌ها را تحت حفاظت مطلق قرار داده و به‌عنوان عرصه وحش ورود انسان را به آن ممنوع کنیم. نه تنها مانع آلودگی همه اقیانوس‌ها و دریاچه‌ها و رودخانه‌ها شویم بلکه ابزاری بسازیم که هرچه آلودگی در دوهزار سال گذشته وارد محیط‌های آبی شده را نیز پاکسازی کرده و از بین ببرد. منابع آب‌های زمین را از اقیانوس‌ها تا حتی رودخانه‌های گنگ و تایمز و یانگ‌تسه و سن آنچنان زلال و پاک کنیم که انگار آب چشمه‌ای هستند در دوردست‌ترین ستیغ‌های کوهستانی.

قاعدتاً اگر همه این کارها را بکنیم باید اکوتوپیا تحقق پیدا کند. این‌طور نیست؟ اما می‌دانیم که اغلب تمدن‌های باستانی از جمله یونان و مصر و ایران و بین‌النهرین و آزتک و اینکا و... در چنان شرایط جغرافیایی‌ای زندگی می‌کردند ولی بعید است که اکوتوپیا بوده باشند. هیچ‌کدام. شواهد تاریخی می‌گوید آنها ستیزه‌جو تر و خشن‌تر از مردمان کنونی جهان بودند، همچنین گرسنه‌تر و با امید به زندگی و متوسط عمر خیلی کمتر از ما. و اتفاقاً گرسنگی و آسیب‌پذیری و سرمنشأ بسیاری از بیماری‌ها و مرگ‌ومیر آنها دلایل کاملاً محیطی داشت: آسیب‌پذیرتر بودند در برابر نوسانات اقلیمی و یک سال خشکسالی آنها را با گرسنگی از پا درمی‌آورد و سال بعد سیل خانمان آنها را می‌شست و می‌برد. با وجود جمعیت خیلی کم و عرصه فراخ منابع طبیعی و حیاتی در آن زمان مدام برای تنازع بقا باید با یکدیگر می‌جنگیدند. حتی اگر سبزگرایی را یک

مجموعه آموزه شبه‌دینی و سختگیرانه در نظر بگیریم، مردمان آن عهد می‌توانند سبزرگرایانی ارتدکس و متعصب به شمار آیند. سبزرگرایانی که در غیاب فناوری‌های آلاینده و ویرانگر و بی‌نیاز از مصرف سوخت‌های فسیلی زندگی می‌کردند، جوامعی واقعاً صفرکربن. اما زندگی آنها هرچه بود اکوتوپیا نبود.

در این باره می‌توان جغرافیای تاریخی و اجتماعی ایران در تاریخ باستان، پیش از میلاد مسیح، را مثال زد. کمابیش می‌توان گفت ایرانیان باستان طبیعت و مظاهر آن را می‌پرستیدند. چهار عنصر مقدس برای ایرانیان عبارت بودند از آب، باد، خاک و آتش. به همین خاطر، آلودن آب و خاک برای ایرانیان گناهی نابخشودنی بوده است. جز آن، یکی از بزرگ‌ترین فضیلت‌ها در ایران باستان مراقبت از طبیعت و به‌ویژه عرصه‌های جنگلی بوده است. هروودت نقل می‌کند که خشایارشا در عبور از آناتولی جنگلی دید بسیار زیبا، دستور داد که آنجا یک پاسگاه احداث کنند و تعدادی سرباز مأمور همیشگی مراقبت از آن جنگل بشوند. آن جنگل را می‌توان نخستین منطقه حفاظت‌شده طبیعی جهان و آن سربازان را اولین جنگل‌بانان جهان به شمار آورد. لاقل نخستین در آنچه در تاریخ ثبت شده است. شواهد پالئوکلیما می‌گوید آن زمان ایران کشوری مرطوب‌تر بوده و حتی در نیمه جنوبی آن که هم‌اکنون بیابان است پوشش گیاهی غنی‌تر و در مناطقی نیز جنگلی بوده است. شاید به همین خاطر باشد که تنوع زیستی ایران در محل تلاقی سه قاره آسیا و اروپا و آفریقا و در قلب برقدیم خیلی قابل‌توجه است. آن زمان قاعدتاً جمعیت ایران نیز بسیار کمتر از الآن بوده است. فقط در شصت سال گذشته جمعیت ایران تقریباً سه‌برابر شده و از کمتر از ۳۰ میلیون نفر به حدود ۹۰ میلیون نفر رسیده است. در کشوری سرسبز و پهناور با تنوع جغرافیایی و زیستی فوق‌العاده مردمی زندگی می‌کردند عمیقاً سبزرگرا که طبیعت و مظاهر آن را می‌پرستیدند. آیا ایران باستان اکوتوپیا بود؟

نه. قحطی‌های مدام مکرر کشتار می‌کرد و احتمالاً همین هم باعث عدم پیوستگی و تداوم تمدن در فلات ایران شد. طبق شواهد اقلیمی آنچه ایران را از پادشاهان یک دوره خشکسالی طولانی در حد فاصل ۵۹۰ تا ۶۴۷ میلادی بود که باعث شد ایرانیان تاب مقاومت در برابر اعراب مهاجم را نداشته و از آنها شکست بخورند (Sharifi؛ ۲۰۱۵؛ و Karami؛ ۲۰۱۹). ایرانی‌ها جلوتر البته دوباره کمر راست کردند. اما این بار نوبت مغول‌ها بود که در فرار از قحطی آسیای میانه به ایران هجوم بیاورند. شواهد تاریخی همچنان نشان نمی‌دهد که در آن زمان شرایط اجتماعی زندگی مردم ایران خیلی ایدئال بوده است. لاقلاً اینکه به گونه‌ای زندگی نمی‌کرده‌اند که بشود گفت ایران اکوتوپیا بوده است. تناسب بین برداشت از منابع طبیعی و جمعیت، فرهنگ سبزرگرا و فقدان مطلق فناوری‌های آلاینده و صفر مطلق میزان انتشار کربن آیا از ایران کشوری پایدار، بهره‌مند و خوشبخت ساخته بود؟ آیا ایرانیان از این جهت مزیت خاصی بر رقبای همسایگان خود داشتند؟ شواهد چنین چیزی را نشان نمی‌دهد.

کمابیش می‌توان همین حرف‌ها را درباره‌ی دیگر تمدن‌های باستانی هم ذکر کرد. و یا خیلی ملموس‌تر و قابل اثبات‌تر درباره‌ی وضعیت عمومی کشورهای اروپایی تا پیش از انقلاب صنعتی. تا دویست سال پیش در اروپا متوسط عمر حتی به چهل سال هم نمی‌رسید چون قحطی و بیماری‌های همه‌گیر مدام مردم این قاره را کشتار می‌کرد. شواهدی از دوره‌های پیاپی آدمخواری حتی در اسکاندیناوی وجود دارد به واسطه‌ی قحطی‌هایی که سالیان طولانی به طول می‌انجامیدند و بشر نمی‌توانست کاری برای آنها بکند (Norberg؛ ۲۰۱۶). واقعیت است که تاریخ به نفع اکوتوپیا شهادت نمی‌دهد.

۲. در نقد «مرجع اخلاقی مطلق»

طبیعت برای سبزه‌ها یک مرجع اخلاقی مطلق است. البته سبزه‌ها واضح این ایده نیستند. کمابیش ادیان و تفکرات عرفانی هم همواره به

انسان نصیحت کرده‌اند که از طبیعت بیاموزد. بعد هم این‌طور باورانده شده که خشونت بی‌دلیل مثل جنگ‌های جهانی اول و دوم و اغلب جنگ‌ها فقط از گونهٔ انسان برمی‌آید و دیگر حیوانات چنین کاری نمی‌کنند. همچنین سبزه‌ها این‌طور تبلیغ می‌کنند که سازوکار طبیعت مکانیسمی است از ساعت سوئیسی دقیق‌تر و در آن همهٔ مولفه‌ها تعادل و توازنی جادویی دارند و این تنها انسان است که زندگی‌اش سراسر عدم تعادل و بی‌نظمی و درهم‌گسیختگی است. نکتهٔ اصلی در این باره جداسازی انسان از مفهوم طبیعت است. اگر انسان بخشی از طبیعت نیست، پس چیست؟ شاید هم بتوان از این نکته به‌عنوان یکی از تناقض‌های سبزه‌ها نام برد. به انسان می‌گویند بپذیر تو هم یک زیست‌مندی مثل بقیه و هیچ فرقی با بقیهٔ موجودات نداری، اما از طرف دیگر می‌گویند تو را انگیزه‌ها و امیال «غیرطبیعی» پیش می‌برند و برای سعادت و رستگاری باید یاد بگیری که چنان انگیزه‌ها و امیالی را کنترل کرده و مطلقاً تحت کنترل طبیعت رفتار کنی. گذشته از اینکه این حرف کاملاً گنگ و مبهم است، چیزی را به طبیعت منتسب می‌کند که به نظر می‌رسد بیشتر یک ایدهٔ خیالی‌انگیز و افسانهٔ رمانتیک است. هیچ دلیلی در کار نیست که تصور کنیم انسان کمتر از دیگر زیست‌مندان صلح‌جو، مصالحه‌گرا، دوراندیش و خشونت‌گریز است.

مورچه‌ها اغلب موجوداتی مظلوم و زحمتکش تصور می‌شوند. اما جالب است بدانید قتل و ترور و غارت و جنگ دائمی با هم‌نوعان رفتار معمول و روزمره و همیشگی مورچگان است. شاید کمتر مورچه‌ای وجود داشته باشد که دستش آغشته به خون مورچه‌ای دیگر نباشد. در واقع در مقایسه با مورچگان انسان موجودی بسیار آرام و صلح‌جو است (Wilson Hölldobler and ۲۰۱۶ و در جستجوی طبیعت، ادوارد ویلسون، ترجمهٔ کاوه فیض‌اللهی). واقعاً تصور می‌کردید که مورچه‌ها این‌قدر موجودات ستیزه‌جو و خشن و خطرناکی باشند؟ همین‌طور می‌شود

تک تک مثال زد که منطق زندگی حیات وحش آنچنان دیگرستیزانه و خشن است که به ندرت حتی بدنام‌ترین جوامع انسانی شباهتی به آنها دارند. «تبدیل تعاملات عاطفی به ابزار بقا» و «تعامل برای بقا» به جای «تنازع بقا» از جمله مهم‌ترین دستاوردهای گونه انسان در مسیر تکامل بوده است. هیچ گونه زیستی دیگری تا به این حد تکامل نیافته است. اگر بنا به ارائه یک الگو و سرمشق واحد برای زیست‌مندان باشد این انسان است که شایستگی سرمشق بودن را دارد نه هیچ‌کدام از دیگر زیست‌مندان.

۳. ابهام در «کالای سبز»

در اکوتوپیا هم قاعدتاً مردم می‌خورند و می‌پوشند و سفر می‌روند و هزار کار دیگر می‌کنند. برای همه اینها هم باید کالا مصرف شود. برای تولید هر کالا و خدماتی هم چاره‌ای نیست جز مصرف مواد و انرژی. در اکوتوپیا کمتر مصرف می‌کنند؟ چقدر؟ تا چه حد می‌توان مصرف کنونی را کاهش داد؟ آن هم در حالی که به نظر می‌رسد سرانه مصرف به خصوص در پرجمعیت‌ترین کشورهای جهان مثل چین و هند و اندونزی به واسطه رشد اقتصادی رو به افزایش است و البته تک تک شهروندان این سه کشور، یعنی نزدیک به نیمی از جمعیت جهان، حق خود می‌دانند (چرا نباید بدانند) که در سطح سرانه متوسط مصرف یک شهروند غربی زندگی کنند. بعد هم اینکه بالاخره آهن آهن است و آجر آجر. موادی را می‌شود کمتر مصرف کرد. روش‌هایی از مصرف را هم البته می‌شود تغییر داد. اما بعید است بشر بتواند کمتر از سطح کنونی مصرف کند و بعید است روش‌های سبز واقعاً به تحولی بنیادین در شیوه‌های بهره‌برداری از منابع طبیعی منجر شوند. مصرف سبز هنوز «مصرف» است. چیزهای سازگار با محیط زیست هنوز از چیزهایی ساخته می‌شوند، مضاف بر اینکه اشاعه الگوی «مصرف سبز» یک جور بدآموزی هم به دنبال دارد. مسئولیت را به دوش مردم و مصرف‌کنندگان می‌گذارد. تو اگر مصرفش نمی‌کردی،

آنها تولیدش نمی‌کردند! اما همیشه گزینه‌های کافی مابین سبز و ناسبز وجود ندارد. و همچنانکه گفته شد، خیلی از کالاهای سبز هم می‌توانند در نهایت رد پای اکولوژیکی همپای هر کالای ناسبز دیگری داشته باشند. یک تبر، یک تبرا است. از آهن و چوب ساخته شده. سخت است تبر سبز را از تبر سیاه تشخیص دادن. حتی محصولاتی که انتظار می‌رود مطلقاً برای محیط زیست و در خدمت آن باشند هم ممکن است فرآیند تولید ناسبز داشته باشند. جف گیبز و مایکل مور در مستند سیارهٔ انسان‌ها (*Planet of the Humans*) نشان می‌دهند که بخش قابل توجهی از فناوری و ابزار انرژی‌های تجدیدپذیر همچون فتوسل‌های خورشیدی و باتری‌های ذخیرهٔ برق توسط کمپانی‌هایی که کسب و کار اصلی آنها سوخت‌های فسیلی است ساخته و به بازار عرضه می‌شوند و خود می‌توانند جزو مواد مخرب و آلایندهٔ محیط زیست باشند.

یک نکتهٔ دیگر حفظ اشتیاق به مصرف در صورت تن سپردن به افسانهٔ محصولات سبز است. چون برچسب سبز دارد آسوده‌خاطر و با فراغ بال می‌توان از آن مصرف کرد. یک پرواز طولانی را چگونه می‌توان مشمول برچسب سبز کرد؟ هواپیمای برقی که نداریم. همهٔ هواپیماها یک جور بنزین مصرف می‌کنند و غالباً هم تکنولوژی مشابه دارند. احتمالاً چون در منوی غذای هواپیما برای وگنها هم آپشن وجود دارد و یا چون که کاغذ توالت مصرفی از مواد بازیافتی است یک پرواز از بقیه پروازها سبزتر معرفی می‌شود. پس بزن بریم از لندن به ملبورن، نگران افزایش رد پای کربنی هم نباش چون که توی پرواز فقط سالاد می‌خوریم و کاغذ توالت بازیافتی هم استفاده خواهیم کرد!

۴. افسانه سرمایه‌گذاری و قیمت

به‌رحال تا عمدهٔ دامنهٔ مصرف را محصولات سبز و محیط زیستی در برنگیرد هرگز اکوتوپیا رخ نخواهد داد. الان شمار این محصولات بسیار

ناچیز است. می‌گویند ناچیز است چون به اندازه کافی سرمایه‌گذاری در این حوزه انجام نمی‌شود. وقتی سرمایه‌گذاری بیشتر شده و عرضه افزایش یابد به تدریج سهم محصولات سبز در بازار از ناسبز پیشی خواهد گرفت. اما چرا هم‌اکنون در کشورهای خیلی پیشرفته و مرفه اسکاندیناوی و اروپای غربی که سرمایه‌گذاری‌های وسیعی برای حفظ محیط زیست و اجرای توافقنامه‌های اقلیمی انجام می‌شود کم‌اکان سهم محصولات سبز در بازار ناچیز است؟ دلیل منطقی این است که کالاها و خدمات سبز گران‌تر از محصولات ناسبز هستند و همچنین هنوز برای خیلی از محصولات مصرفی به واقع مابه‌ازای سبز وجود ندارد. اگر وجود ندارد یعنی حتی نمی‌توانسته‌اند به آن گرانی بقیه کالاهای سبز هم تولیدشان کنند. یا اینکه اساساً برای خیلی از محصولات مصرفی چندان هم نمی‌توان جایگزین سبز در نظر گرفت. همین است که هست. و اگر مردم اسکاندیناوی نمی‌توانند هزینه مصرف محصولات سبز را بپردازند مردم چین و هند و پاکستان و بنگلادش و اندونزی و نیجریه خواهند توانست؟ آیا تحقق اکوتوپیا منوط است به دو یا حتی سه برابر شدن قدرت خرید همه جمعیت جهان؟ در آن صورت، خیلی زودتر اتوپای اقتصادی رخ داده است و شاید اغلب مشکلات محیط زیستی کنونی به واسطه وقوع آن اتوپیا برطرف شده و دیگر نیازی به تحمل مشقات اکوتوپیا نباشد. نکته اصلی همین جاست: اغلب محصولات مصرفی چندان جایگزین سبز ندارند، و آنها که دارند مصرفشان مستلزم قدرت خرید دو یا سه برابری مردم جهان است. اولی وقوع اکوتوپیا را دشوار می‌کند و دومی اتوپای اقتصادی را پیش می‌اندازد که احتمالاً رقیب و دشمن اکوتوپیا است و آن را به پس می‌راند.

۵. افسانه نفع اقتصادی سبزگرایی

از بیانیه ریو به این سو (۱۹۹۲)، ریودوژانیرو) کشاندن موضوع حفاظت محیط زیست به عرصه بازار آرزو و هدف سازمان‌های مسئول

محیط زیستی بوده است. آنها همواره وعده داده‌اند که می‌توان شرایطی ایجاد کرد که تولید محصولات و ارائه خدمات سبز نفع اقتصادی داشته و بازار خود با هدف و انگیزه‌های کاملاً اقتصادی ترغیب به گسترش سبزرایی شود. البته موفقیت‌های محدودی هم در این باره به دست آمده است. مثلاً تولید ظروف یک بار مصرف با منشا گیاهی، که قیمتی اگرچه کمی گران‌تر از ظروف یک بار مصرف پلاستیکی دارند، به‌هرحال قابل رقابت با آنها هستند. ولی در اساسی‌ترین کالاها همچنان نفع بازار در تولید آلاینده‌هاست.

همچنانکه پیش از این گفته شد، در تولید کالای اصلی تغییردهندهٔ اقلیم یعنی سوخت و انرژی کم‌اکن هرچه فسیلی‌تر در دسترس‌تر و ارزان‌تر است و بازار تمایل بیشتری برای عرضهٔ آن دارد. در کشاورزی نیز همین‌گونه است. کودها و سموم شیمیایی چندان بدیل ارگانیک پیدا نکرده‌اند و با وجود تبلیغات شبانه‌روزی رسانه‌ها به نظر می‌رسند مردم ترجیح می‌دهند محصولی ارزان‌تر را بخرند ولو آنکه عملاً آنچه می‌خورند ترکیبی از انواع مواد شیمیایی باشد. سبزه‌ها می‌گویند جلوتر که می‌رویم شاید فناوری‌های تازه کمک کند محصولات سازگار با محیط زیست ارزان‌تر شده و توان رقابت با محصولات ناسبزا پیدا کنند. این رؤیای سبزه‌ها است. اما فناوری‌ها همچنان به دنبال تولید محصولاتی با شاخص‌های کمی مطلوب‌تر هستند، مثلاً گندمی ارزان‌تر، پرحجم‌تر، با بازده بالاتر در سطح هکتار. اگر تولید سبزه‌ها یا ناسبزه‌ها را یک رقابت در نظر بگیریم واقعیت این است که ناسبزه‌ها تیم فوتبالی هزارنفره هستند رودرروی تیم یازده‌نفرهٔ سبزه‌ها. در گرماگرم اجلاس اقلیمی COP ۲۶ (سال ۲۰۲۱). گلاسگو اسکاتلند) که قرار بود توافقات اقلیمی قبلی شکل یک برنامهٔ اجرایی دقیق و «بایدشود» (لازم‌الاجرا) پیدا کند، اعلام شد که هم‌زمان، یعنی حتی شش سال پس از توافق اقلیمی پاریس (۲۰۱۵) حجم سرمایه‌گذاری برای یافتن و استخراج منابع جدید سوخت فسیلی، حتی انواع آلاینده‌تری

مثل ذغال سنگ و شیل، چند هزار برابر بیشتر از سرمایه‌گذاری‌ها و تحقیقات در حال انجام برای توسعه انرژی‌های تجدیدپذیر است. توجه داشته باشید که اینها سرمایه‌گذاری‌هایی بودند برای توسعه مصرف سوخت‌های فسیلی در آینده. بازار راهی جدا از اکوتوپیا می‌رود، چون دشوار است که تولید محصولات سبزه‌ها در ابعادی گسترده سود بیشتری نسبت به محصولات ناسبز داشته باشد. وبی همراهی بازار اکوتوپایی در کار نخواهد بود. خواهد بود؟

۶. رشد بهتر است یا کارایی؟

یک افسانه دیگر سبزه‌ها ارجحیت کارایی و بهره‌وری بر رشد است. آنها مدام تبلیغ می‌کنند که برای افزایش تولید و عرضه کالاها می‌توان بر بهره‌وری سرمایه‌گذاری کرد به جای رشد. چون که افزایش بهره‌وری می‌تواند همان قدر به ما کالا و خدمات بدهد که استفاده از منابع و مواد اولیه بیشتر برای تولید. این ایده به عنوان موضوعی برای تحقیق و بررسی البته که خیلی جذاب است. اما در مقیاس‌های کلان اقتصادی تاکنون نتایج ملموسی از این ایده ثبت نشده است. البته در همه حوزه‌های اقتصادی همواره تولیدکنندگان به دنبال راهی هستند برای کاهش هزینه‌ها و معمولاً در دسترس‌ترین کار در این زمینه کاهش مصرف مواد اولیه است. ولی تجربه می‌گوید سودی که از این راه به دست می‌آید غالباً صرف افزایش تولید شده است. حتی کاهش هزینه که اثرگذار بر قیمت نهایی است در نهایت به افزایش مصرف منجر شده است. سال ۱۹۸۵ ویلیام استنلی جونز اقتصاددان بریتانیایی کشف کرد که معرفی یک موتور بخار کارآمدتر در نهایت باعث مصرف بیشتر ذغال سنگ می‌شود چون که کاهش قیمت تمام‌شده عملاً موجب تقاضای بیشتر برای محصول و طبیعتاً تولید افزون‌تر آن می‌شود (Taherzadeh and Probst; ۲۰۱۹).

به واقع کارایی مشکلی را ایجاد می‌کند که سعی در برطرف کردن آن

دارد. یک نکته دیگر بهای واقعی افزایش بهره‌وری است. ممکن است یک ابزار بسازیم که به خاطر کارایی بالا بتواند کار دو ابزار را انجام دهد. اما در عمل هزینه تولید و نگهداری آن دو ابزار کمتر از همین یک ابزار کارا باشد. به خصوص اگر قرار باشد ابزارهای کارا تر در جوامعی با فناوری پایین تر و توسط کاربران ناکارآمد مورد استفاده قرار گیرند.

از آنچه گفته شد، نباید نتیجه گرفت که بهره‌وری هیچ سودی ندارد و نباید سراغ آن رفت. بلکه تأکید بر این نکته است که اکوتوپیا حتی در بدیهی‌ترین مفاهیم خود می‌تواند با شک و تردید روبه‌رو شود.

۷. ارتجاع سبز؟

اکوتوپیا از تمایل ذاتی انسان به نوستالژیا تغذیه می‌کند. از این افسانه که در گذشته‌ها همه چیز پاک و معصوم و دوست داشتنی بوده و به تدریج جهان ناپاک تر و آلوده تر و انسان‌ها هم خشن تر و دروغگو تر و بی‌وفاتر و نفرت‌انگیزتر شده‌اند. اکوتوپیا در ذات خود تبلیغ بدویت است. می‌گوید برگردیم به گذشته، آنجا که همه چیز پاک و کافی و معصومانه بود و هیچ خطری انسان را تهدید نمی‌کرد. درباره نادرستی انگاره پاک‌ی و پایداری تمدن‌های باستانی البته پیش‌تر گفتیم، اینجا اما منظور تأکید بر آن وجهی از اکوتوپیا است که آینده‌ستیز و فناوری‌گریز است. در برابر آینده موضع می‌گیرد و به هرآنچه ما را به پیش می‌راند نگاه انتقادی و بدبینانه دارد. سبزه‌ها ما را به اکوتوپیایی خیال‌انگیز و رؤیایی وعده می‌دهند اما برخلاف تصور به جای تکیه بر ابزارهای موجود برای تبدیل آن رؤیای ذهنی به واقعیت عینی علیه این ابزارها موضع می‌گیرند. هرآنچه هست بد است و باید چیز دیگری ساخت. چگونه؟ کدام ابزار؟ اگر دستاوردهای علمی و فنی بشر شیطانی و ویرانگر و آلاینده است قاعداً باید رها شده و حتی تخریب شوند. بعد چطور می‌شود اکوتوپیا را ساخت؟ آیا فقط کاهش جمعیت به ۵۰۰ میلیون نفر و حذف سوخت‌های فسیلی کافی

است؟ اگر فرض کنیم تحقق اکوتوپیا ممکن و شدنی باشد (ای کاش که باشد و بشود) در نهایت ابزار رسیدن به آن همین مجموعه دستاوردهای مدنی بشر است که با همه بد و خوب و ضعف و قوتش بشر را به اینجا رسانده. سبزه‌ها می‌گویند که با گذر از فناوری‌های موجود می‌خواهند اکوتوپیا را ممکن کنند. اما چشم‌پوشی از فناوری‌های موجود ما را به قرون میانه و عقب‌تر، خیلی عقب‌تر، حتی به عصر حجر برمی‌گرداند. تاریخ را آنها می‌سازند که این ابزارها را در اختیار دارند و با آنها ابزارهای کارآمدتر و بهتر و کمتر آلاینده می‌سازند. اکوتوپیا فقط می‌تواند با تکیه به ابزاری بهتر به دست بیاید، نه با حذف ابزارها و جنگیدن با آنها. چیزی که به نظر می‌رسد رویه و روش سبزه‌ها است.

۸. گرداب مدل‌های ریاضی

بخش قابل‌توجهی از آنچه ایده اکوتوپیا و به‌طور کلی استراتژی‌های سبزه‌ها برای دستیابی به آینده‌ای بهتر را شکل می‌دهد بر مبنای محاسباتی عددی است که چندان قطعیتی درباره آنها در کار نیست. مثلاً تعیین قیمت بازاری برای مؤلفه‌های اکولوژیک همچون قیمت هر متر مربع تالاب یا ارزش هر تنک درخت در جنگل یا قیمت هر متر مربع از نمناکی خاک مواردی هستند که مکرر در تحقیقات و نوشته‌های سبزه‌ها مورد استناد قرار می‌گیرند. اما تا حالا دیده نشده که چنین محاسباتی مورد توجه اقتصاددانان یا به‌طور کلی تحلیل‌گران بازار قرار بگیرد. می‌شود گفت در یک جهان موازی سبزه‌ها برای خود یک مبنای محاسبه متفاوت برقرار کرده و با آن دارند برای بقیه جهان تصمیم می‌گیرند. این حتی شامل موارد به‌ظاهر تکنیکی‌تر و جزئی‌تر هم می‌شود. مواردی مثل مالیات بر کربن، تجارت کربن و یا یارانه قابل‌پرداخت برای انرژی‌های پاک نیز عملاً مورد تأیید بازار قرار نگرفته است.

البته دلایل سبزه‌ها برای رویکرد به چنین مدل‌های ریاضی‌ای قابل‌درک

است. آنها می‌خواهند امری کیفی را به امری کمی با قابلیت محاسبه دقیق ریاضی و قابل فهم برای ساحت بازار تبدیل کنند. اما یا این تلاش از مسیر درستی انجام نشده یا اینکه اساساً بازار منطق متفاوتی دارد و با این شیوه تحلیل ارتباط برقرار نمی‌کند. به هر حال، مدل‌ها در نهایت مدل هستند و خود واقعیت نیستند. مدل‌ها البته در تحلیل‌های کلان نظری کاربرد دارند. ما می‌دانیم که هوای پاک به هر حال یک کالای مصرفی است و باید قیمت داشته باشد. مضاف اینکه، به قول اقلیم‌شناسان، همه مدل‌ها غلط هستند اما ما چاره‌ای جز استفاده از مدل‌ها برای پیش‌بینی اقلیم نداریم چون نمی‌توانیم سواریک ماشین زمان بشویم و برویم به انتهای قرن بیست و یکم و ببینیم در سال ۲۱۰۰ انتشار دی‌اکسید کربن با کره زمین چه کرده است. اما نکته این است که نباید اکوتوپیا را برمفاهیمی بنا کرد که اولاً قطعیت ندارند و ثانیاً نمی‌توانند مورد پذیرش عام باشند.

۹. مصائب سبک زندگی سبز

قابل انتظار است که سبک زندگی سبز به طور کامل در اکوتوپیا به تحقق پیوسته باشد. یعنی همه در اکوتوپیا کاملاً با رد پای اکولوژیک نزدیک به صفر زندگی کنند (اصلاً مگر ممکن است؟). طبیعتاً به جز انگیزه شخصی، سبز بودن نیازمند زیرساخت‌های محیطی نیز هست. پس در اکوتوپیا چنین زیرساخت‌هایی فراهم است و همه می‌توانند به راحتی در زندگی روزمره سبزگرای واقعی باشند. اما چه سبک زندگی سبز را شرط لازم برای تحقق اکوتوپیا بدانیم و چه حاصل و نتیجه آن، به هر حال نکاتی قابل درنگ در این باره وجود دارد. خلاصه‌اش می‌شود اینکه نه سبک زندگی سبز واقعاً به آن آسانی که گفته می‌شود قابل انجام است و نه لزوماً همه جنبه‌ها و ابعاد آن آنچنان که شبانه‌روز سبزها تبلیغ می‌کنند می‌تواند مفید و مثبت باشد. مسئله اصلی کماکان بازار است. سبک زندگی سبز شبیه مجموعه‌ای از دستورهای اخلاقی به نظر

می‌رسد که هیچ‌کس البته مخالفتی با آنها ندارد اما غالباً به آن بی‌اعتنا هستند. و مهم‌ترین نکته بازار می‌گوید من منطق خودم را دارم و بازی خودم را پیش می‌برم. تغییر ساختار از یک صنعت یا خدمات معمولی به سبزگرایی بسیار پرهزینه است و از عهده هر شرکتی بر نمی‌آید. باعث افزایش هزینه می‌شود و غالباً خروجی آن محصولی است که توان رقابت با رقیبان ناسبز را ندارد. موارد تکنیکی‌تر نیز قابل‌اعتنا هستند. مثلاً اینکه حذف کاغذ ریسک ازدست‌دادن داده (data) را بیشتر کرده است.

سبزشویی نکته دیگری است که ماهیت سبک زندگی سبز را تهدید می‌کند. بسیاری از محصولاتی که به عنوان «اکوفرندها» تبلیغ می‌شوند عملاً تأثیرات محیطی مشابه با دیگر محصولات را دارند اما مشتری با تبلیغ اکوفرندها فریفته شده و آنها را می‌خرد. و قبلاً نیز گفتیم که تصور خرید و مصرف محصولات اکوفرندها می‌تواند باعث افزایش مصرف آن بشود. نمی‌شود گفت آموزش می‌دهیم و مردم را عادت می‌دهیم به این سبک زندگی و از جایی به بعد دیگر برایشان راحت شده و ادامه خواهند داد. تمام حکومت‌های مذهبی و ایدئولوژیک جهان با چنین فرض‌هایی شکل گرفتند. اما غرایز بشر جزو ذات و طبیعت او هستند و حتی فرهیخته‌ترین انسان‌ها هم هر روز صبح که از خواب برمی‌خیزند از نو با امیال ناسبز درگیرند و اگر به خود وا گذاشته شوند رفتاری ناسبز خواهند داشت.

به‌واقع سبزگرایی یک تقلای گران و پیچیده و دشوار و مغایر با غریزه انسان است که راحتی، سادگی، کم‌کاری و تنبلی را ترجیح می‌دهد. همواره ترجیح می‌دهد است و از این پس هم ترجیح خواهد داد. هر حرکتی خلاف این ترجیحات به ایدئولوژیسم منجر خواهد شد. نتیجه‌گیری خشن و بدبینانه‌ای است؟ نویسنده پس می‌نشیند و پیشنهاد می‌کند شما قضاوت و تحلیل خود را در این باره داشته باشید. برای سبز بودن شما مدام به سطح بالایی از انگیزه معنوی احتیاج دارید. و مشکل همین جاست.

چنین انگیزه‌ای نمی‌تواند فقط با آموزش به دست آید. دخالت آمرانه دولت منجر به توتالیتریسم می‌شود و هر جا که موضوع به حال خود رها شود مجدداً این نفع شخصی است که مهارانسان را در اختیار خواهد گرفت.

۱۰. افسانه پایداری

از جمله دیگر مقدمات مهم سبزه‌ها موضوع «پایداری» است. اساساً همه برنامه و فلسفه اجرایی سبزه‌ها در موضوع «توسعه پایدار» خلاصه می‌شود؛ انگاری یک مانیفست برای انسان که همه چیز را در بر می‌گیرد. از روابط شخصی تا سیاست‌های کلان حاکمیتی در همه حوزه‌های اقتصادی و اجتماعی. اما همین مفهوم به ظاهر ساده و منطقی نیز می‌تواند با نقدها و تردیدهایی روبرو باشد. مثلاً اینکه اغلب «پایداری» در تضاد با «ناپایداری» تعریف می‌شود، درحالی‌که ماهیتاً ممکن است در تضاد با انعطاف باشد. یک رویکرد پایدار به مفهوم برنامه‌ریزی توسعه اغلب به معنای طراحی یک برنامه فیکس است که نه فقط کسانی دیگر در سال‌های درپیش رو بلکه حتی ادعا می‌شود نسل‌های دیگر هم باید پیرو آن باشند. مضاف آنکه پایداری به عنوان یک مفهوم «کیفی» اغلب می‌تواند دستمایه‌ای برای فریب عمومی باشد چون برقراری تعریف «کمی» برای مفهوم «کیفی» بسیار تأویل‌پذیر است و می‌تواند دستمایه ایدئولوژیست‌ها قرار بگیرد. حتی بیشتر، می‌توان گفت مفهوم پایداری وقتی به قواعدی مطلق و غیرقابل نقد تبدیل شود می‌تواند شکل یک ایدئولوژی به خود بگیرد.

اما در نهایت مشکل پایداری همان مشکل عمومی دیگر مفاهیم سبزگرایی است: عبارت است از ترکیبی از مفاهیم چه باید کرد و چه نباید کرد. نکته این است که چه نباید کردها اغلب ملموس هستند و در دسترس و قابل انجام اما چه باید‌ها مبهم و دور از دسترس. مثلاً می‌گویند توسعه پایداری است و رشد ناپایداری. و برای توسعه پایدار به جای رشد

باید به دنبال توسعه باشیم. تعریف رشد مشخص است: افزایش انواع شاخص‌های اقتصادی مثل سرانه تولید فولاد، سرانه گسترش حمل و نقل، سرانه مصرف گوشت و غیره. اما توسعه اغلب شامل مفاهیمی کیفی می‌شود: سرانه احساس خوشبختی، سرانه امید به آینده و غیره. چون دستیابی به آن اهداف کیفی دشوار و دور از دسترس است غالباً علیه همین شاخص‌های کمی می‌جنگند. عملاً حاصل تلاش مدعیان توسعه پایدار به موضع دفاعی کشاندن هر آن چیزی است که رشد را ممکن می‌کند. و پیش از این هم گفتیم که توسعه بدون رشد ممکن نیست. بنابراین پایداری هم یکی دیگر از آن عرصه‌هایی است که در آن سبزه‌ها علیه چیزی می‌جنگند که برای دستیابی به آن تلاش می‌کنند.

نتیجه‌گیری

می‌شود این‌گونه تعبیر کرد که غالب حرف‌هایی که گفته شد انتقاداتی هستند که درباره روش‌های تحقق اکوتوپیا ابراز می‌شود و خود اکوتوپیا اگر تحقق یابد سرزمین موعودی است که بشر همیشه برای دستیابی به آن تلاش کرده است. اما ما پذیرفته‌ایم که روش و شیوه عمل پیروان یک طریقت را جدا از افسانه اتوپیایشان ندانیم. اگر بنا به دل دادن به اتوپیا باشد بهشتی که ادیان سامی وعده می‌دهند جای خیلی دل‌انگیزتری از اکوتوپیا است. گفته می‌شود که هر بار ارگاسم در بهشت این ادیان هزار سال طول می‌کشد! تصور کنید: بهشتی با ارگاسم‌های هزارساله. قاعدتاً جای بهتری است از اکوتوپیا که عملاً مثل زندگی در یک صومعه پراز باید‌ها و نبایدهای بسیار سختگیرانه است. اما بشر به تدریج به سکولاریسم تن داده چون نمی‌خواهد نقد زندگی را به نسیه یک بهشت موهوم بفروشد. آنچه گفته شد کمابیش در جهت تأکید بر این نکته بود که برنامه‌ها و دستورالعمل‌های سبزه‌ها برای دستیابی به اکوتوپیا غیرقابل اعتماد است. اما می‌توان یک مبحث دیگر هم در این باره باز کرد: اکوتوپیا آن قدر هم که

گفته می‌شود جای دلچسبی نیست. یک آب شسته ترس‌زمین موعودی است که دیگر ایدئولوژی باوران هم وعده می‌داده‌اند اما در عمل دیده‌ایم که وقتی فرصت اجرای ایده‌هایشان را پیدا کردند به چه دیستوپایی منجر شد. در بهشت ادیان سامی لااقل این وعده وجود دارد که از جایی به بعد انسان می‌تواند پایش را دراز کند و از زندگی لذت ببرد. از جمله از ارگاسم‌های هزارساله. اما اکوتوپیا یک مشقت مدام است. هر روز هزار کار باید بکنی تا اکوتوپیا فرو نریزد. و چون قبلاً رشد را هم محدود کرده‌ای ابزار چندانی هم برای پایداری اکوتوپیا در اختیار نداری. یعنی اکوتوپیا عرصه‌ای است برای یک زندگی مشقت‌بار که در آن برای بقا همواره باید به سختی جنگید و تلاش کرد. به نظر می‌رسد چنان زندگی دشواری به اکودیستوپیا بیشتر شباهت داشته باشد. مضاف اینکه اکوتوپیا مبهم و دور از دسترس است. اما آنچه رشدگرایان کنونی وعده می‌دهند (اتوپیا) به نظر در دسترس‌تر و محتمل‌تر است.

خلاصه اینکه: شاید از بختیاری سبزه‌ها باشد که هنوز هیچ‌جا اکوتوپیا امکان تحقق پیدا نکرده است. این شانس آنهاست که هنوز استالین و خمینی و مائو و کیم ایل سونگی نداشته‌اند که ایده‌هایشان را برای تحقق آرمانشهر فرضی تا به آخر پیش ببرد. شاید شانس آنارشیست‌ها هم باشد که قیام جمهوریخواهان کاتالونیا - احتمالاً تنها جنبش آنارشیستی‌ای که ولو موقت و محدود موفق به برپایی یک دولت شده است - تا به آخر پیش نرفت و با سرکوب به دست ژنرال فرانکو سیمای مظلوم و شهید ابدی پیدا کرد. فراگیری بحران‌های محیط زیستی البته ما را وامی‌دارد که به شدت در مسیر تحقق اکوتوپیا تلاش کنیم. اما از جایی به بعد باید حق را هم به اتوپیا بدهیم. اتوپیا علیه اکوتوپیا است اما اکوتوپیا بی اتوپیا می‌تواند دیستوپایی باشد رنج‌بارتر از شوروی استالین و کره شمالی کیم ایل سونگ و ایران خمینی. طراحی نقشه راه آینده همواره همین‌قدر پیچیده است و البته پرمسئله و دشوار.

Crémier, Lucile. "Evaluate the Role of Utopian Thinking in Green Political Thought." *E-International Relations*, November 10, 2014. <https://www.e-ir.info/2014/11/10/evaluate-the-role-of-utopian-thinking-in-green-political-thought/>.

Naess, A. (1973). "The Shallow and The Deep: Long-Range Ecology Movement. A Summary." *In Inquiry*, Vol. 16, issue 1, pp. 95-100.

Sharifi, A., Pourmand, A., Canuel, A. E., Ferer-Tyler, E., Peterson, C. L., Aichner, B., et al. (2015), 'Abrupt climate variability since the last deglaciation based on a high-resolution, multi-proxy peat record from NW Iran: The hand that rocked the Cradle of Civilization?' *In Quaternary Science Reviews*, pp. 215-230. Amsterdam: Elsevier.

Karami, N. (2019). The Modality of Climate Change in the Middle East: Drought or Drying up? *The Journal of Interrupted Studies*, 2(1), 118-140; <https://doi.org/10.1163/25430149-00201003>.

Norberg, Johan. *Progress: Ten Reasons to Look Forward to the Future*. London: Oneworld Publications, 2016.

Hölldobler, Bert, and E. O. Wilson. *The Ants*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1990.

Taherzadeh, Oliver, and Benedict Probst. "Five Reasons Green Growth Won't Save the Planet." *The Conversation*. May 7, 2019. <https://theconversation.com/five-reasons-green-growth-wont-save-the-planet-116037>.



