

زندانیان ها و شکنجه گرانمان سربلند بودیم و مقاومت می کردیم. ایرج: با این نظر دکتر محیط که در زندان های شاه، زندانی با دشمنی مشخص طرف بود موافق هستم. وقتی زندانی دشمن اش را بشناسد آنوقت می داند که در برابر حيله های او چه شگردهائی را باید به کار گیرد و چگونه نقشه هایش را نقش بر آب کند. در زندان های جمهوری اسلامی، زندانی نه زندانبانش و نه هم بند های خود را می شناسد. وقتی زندانی قادر نباشد دشمن خود را در محیط زندان شناسائی کند آنوقت در مورد همه با یک علامت سؤال طرف است که این شکنجه ی بزرگی است. زندانی زمان شاه خواه مذهبی و خواه غیر مذهبی یک اصل برایش مسلم بود و آن اینکه مخالف رژیم شاه است و علیه آن مبارزه می کند. ولی در مورد زندانیان سیاسی رژیم جمهوری اسلامی مسئله به شکل دیگری مطرح است. مثلاً وقتی مورد زندانیان مجاهد را در نظر بگیریم می بینیم که این سازمان از لحاظ سیاسی با رژیم خمینی تسویه حساب کرده و تکلیف اش را روشن است، ولی آیا از جنبه های ایدئولوژیک هم می تواند چنین تسویه حسابی را با این رژیم داشته باشد؟ و یا افراد حزب توده را مثال بزنیم که رژیم را قائلید می کردند و برایش حقانیت قائل بودند ولی در عین حال اسیر و زندانی و اعدامی همان رژیمی بودند که سنگ حقانیت اش را بر سینه می کوبیدند. دو گروهی که از آنها حرف زدم یکی تا حد مبارزه ی مسلحانه با رژیم پیش رفته و دیگری مدافع سرسخت رژیم بود. ولی هر دو زندانی همین رژیم بودند. این ها از ویژگیهای منحصر به فرد زندانی های سیاسی رژیم جمهوری اسلامی است.

- زندانی برای اظهار پشیمانی تحت چه فشارهائی قرار می گرفت و آیا این فشارها پس از محکومیت متهم بازهم در موردش اعمال می شد و یا اینکه زندانی را دیگر به حال خودش می گذاشتند؟

دکتر محیط: به دلیل وحشیانه بودن شکنجه های ساواک بسیاری از اظهار ندامت ها در همان آغاز بازجویی صورت می گرفت و پس از پشت سر گذاشتن این مرحله، زندانی های سیاسی ندرتاً اظهار ندامت می کردند. البته این بدان معنی نیست که اصولاً در طی دوران محکومیت اظهار ندامتی از طرف زندانی ها در کار نبوده باشد. اگر بخواهم از تجربه ی شخصی ام در مورد شکنجه و اصرار مأمورین ساواک برای اظهار ندامت بگویم جریان از این قرار بود که پس از دستگیری و انتقال به زندان اهواز سه روز تمام تحت شکنجه بودم. نحوه ی شکنجه

ها طی ساعات شب و روز متفاوت بود. شب‌ها با چشم بسته در حالی که دستبند به دست‌هایم آویخته بودند از دیوار آویزانم کرده و با بی‌خوابی دادن می‌خواستند مرا وادار به توبه کنند. در حالی که دست بسته از دیوار آویزان بودم پاسبان‌ها و پلیس‌های زندان که مست و لایعقل از کافه و کاباره بر می‌گشتند رکیک‌ترین فحش‌ها را نثار می‌کردند و شدیداً از لحاظ روانی شکنجه‌ام می‌دادند. یادم هست شکنجه‌گر اصلی‌ای که از تهران برای اعتراف‌گیری از من به اهواز آمده بود «بازجو عادل» نام داشت و در ضمن شکنجه دادن از من می‌خواست که در تلویزیون حاضر شوم و ظرف چند دقیقه اظهار ندامت کرده و در پی آن آزاد شوم.

گرچه اکثر فشارها و شکنجه در مراحل بازجویی صورت می‌گرفت، ولی در مواردی نیز تحت فشار قرار دادن زندانی برای اظهار ندامت پس از مراحل بازجویی نیز هم چنان ادامه پیدا می‌کرد. برای مثال انتقال من از زندان اهواز به زندان قصر تهران ادامه‌ی همان آزارها و شکنجه‌ها برای از پای درآوردن من بود.

ایرج: زندانی‌ها تقریباً همیشه برای اظهار ندامت از طرف مأمورین زندان تحت فشار بودند، در دوره‌ی بازجویی، در دادگاه، قبل از محکومیت و پس از دریافت حکم محکومیت. نحوه‌ی رفتار زندانی با مأمورین زندان، پافشاری‌اش بر سر مرام و مواضع فکری و یا اظهار ندامت نسبت به آنچه که مرتکب شده در تعیین محکومیت و مدت بازداشت زندانی تأثیر بسیاری داشت. اظهار ندامت از فعالیت‌های گذشته شکل‌های متفاوت داشت که شامل اظهار پشیمانی به طور شفاهی و یا کتبی، مصاحبه‌ی تلویزیونی و یا خبرچینی و دستکاری در بازجویی‌ها می‌شد. اما اصطلاح «تواب» را در مورد آنهایی به کار می‌بردیم که خبرچینی می‌کردند و یا دستیار زندانبان‌ها بودند. این قبیل زندانبان‌ها در اقلیت بودند. در این دوره هم مانند دوره‌ی شاه، بیشتر فشارها برای اظهار ندامت در دوره‌ی بازجویی صورت می‌گرفت. زندانی‌ها در این مرحله تحت شکنجه‌های جسمی و فشارهای روحی قرار می‌دادند و ابزار روانی شکنجه‌ها در این زمینه بسیار مؤثر بود. به زندانی این برداشت را القاء می‌کردند که آزادی و نجات‌اش در ندامت و اقرار و بازگو کردن اسرار است.

فرامرز: زندانی سیاسی در زندان‌های جمهوری اسلامی از همان اولین لحظه‌های بازداشت برای اظهار ندامت تحت شکنجه و آزار قرار

می گیرد. اگر زندانی از تن در دادن به توبه خودداری کند و در برابر شکنجه ها از خود مقاومت نشان دهد، طی دوران محکومیت به عناوین مختلف و به هر بهانه ی کوچکی مورد سخت ترین شکنجه ها قرار می گیرد تا شاید سرانجام روحیه اش خرد شده و ناچار به توبه شود. من تجربه ی تلخی از شکنجه توسط زندانبان ها در زندان گوهردشت را پشت سر گذاشته ام: روزی به خاطر کم بودن میزان جیره غذایی امان به عنوان اعتراض از خوردن غذا خودداری کردیم. ظرف های غذا حدود سه ساعت پشت درهای سلول ها باقی ماند تا اینکه مسئولین زندان ناچار شدند قدری به غذاها ایمان اضافه کنند. زندانبان ها که این حرکت را اعتصاب غذا تصور کرده بودند آن روز ۳۸ نفر از ما را از اتاق هایمان بیرون کشیده و با با چشم های بسته ما را به محلی برده و زیر مشت و لگدمان گرفتند. آنها دائما از ما می خواستند که اظهار پشیمانی کنیم. ما تن به خواست زندانبان ها ندادیم. پس از آنکه تا حد خونین شدن ادرار مشت و لگد نثارمان شد ما را به اتاق هایی منتقل کردند. در آنجا هم دوباره در حالیکه چشم هایمان را بسته بودند ما را زیر مشت و لگد گرفتند. بسته بودن چشم ها نمی گذاشت که جهت وارد شدن ضربه ها را ببینیم و این قضیه ی کتک خوردن را دردناک تر می کرد. حدود دو ماه در قرنطینه ی کامل بازداشت بودیم. تابستان بسیار گرمی بود و در آن شرایط حتی حق استفاده از دستشویی هم به ما داده می شد. در تمام این مدت زیر سخت ترین شکنجه های جسمی و روحی از ما می خواستند که اظهار ندامت کنیم. ولی وقتی با مقاومت ما روبرو شدند به دادن تعهدی که ضمن آن متعهد شویم دیگر کار خلافی از ما سر نخواهد زد راضی شدند. در برابر این خواست هم مقاومت کردیم و از امضای تعهدنامه خودداری کردیم. دوباره چشم هایمان را بستند و ما را به اتاقی بردند. در آنجا در حالتی بسیار آزار دهنده به حالت نیمه نشسته رو به دیوار ردیف امان کردند. هر از گاهی یکی از نگهبانان با زدن لگد به پشت پاهایمان تعادلمان را بر هم می زد و نقش بر زمین می شدیم. آن روز روز خیطی سختی بود و به شدت مورد ضرب و شتم قرار گرفتیم. پس از آن به سلول های انفرادی منتقل شدیم. بقیه ی مدت بازداشت ام در زندان گوهردشت یعنی ۱۵ ماه را در سلول انفرادی و در سخت ترین شرایط ممکن بسر بردم.

- در مقایسه با بند عمومی شرایط بازداشت در سلول انفرادی چگونه بود و از لحاظ روحی در چه وضعیتی بودید؟

فرامرز: سلول من اتاقی بود حدود یک متر ونیم در سه متر که کوچکترین ارتباطی از طریق آن نمی شد با دنیای خارج برقرار کرد. هفته ای یک بار با چشم های بسته مرا برای استحمام از اتاق ام بیرون می بردند. تنها پنجره ی سلول طوری ساخته شده بود که از طریق آن فقط می شد آسمان را دید. گذشته از تنهایی مطلق، از طرف نگهبان های زندان هم به شدت از لحاظ روانی شکنجه می شدم. وقت و بی وقت با لگد به در سلول ام می کوبیدند و آرامش ام را بر هم می ریختند. گاهی ساعت ۱۲ شب عربده کشان به سراغم می آمدند و با طرح سئوالاتی احمقانه از این دست که بالاخره خدا را قبول دارم و یا نه خواب را بر من حرام می کردند. در آن دوران خیلی عصبی بودم و دائما حالتی بغض کرده داشتم. به حساب خودم دوران بازداشت کم کم داشت به آخر می رسید و می بایست به زودی آزاد می شدم. ولی از طرف دیگر به دلیل قطع رابطه با دنیای خارج در حالتی توأم با تشویش به سر می بردم که مبادا در ارتباط با دستگیری هم سازمانی هایم جرم ام سنگین تر شده و مدت محکومیت ام بیشتر شود. نگرانی راجع به سرنوشت تشکیلاتی که به آن وابسته بودم لحظه ای رهایم نمی کرد. در این میان مسئولین زندان دائما به سراغم می آمدند و از من می خواستند که در جمع زندانی ها حاضر شوم و به عنوان ثواب برایشان سخنرانی کنم. دوره ی محکومیت سه ساله ام به آخر رسید ولی من به جرم سازمان دادن اعتصاب غذا در داخل زندان همچنان در سلول انفرادی بازداشت بودم. رفتار زندانبان ها به خاطر مقاومتی که در مقابل اشان کرده بودم روز به روز با من بدتر می شد. در آن سلول انفرادی هم ایراد از نماز نخواندنم می گرفتند و آزارم می دادند.

پس از ۱۵ ماه بسر بردن در سلول انفرادی و در حالیکه سه ماه اضافه بر مدت محکومیت ام در زندان گوهردشت بسر برده بودم برای اولین بار با چشم های بسته مرا برای هواخوری به حیاط زندان بردند. مدت نیم ساعت در حیاط زندان قدم زدم و آن نیم ساعت شاید بهترین شیرین ترین لحظه های زندگیم باشد. پس از آن به بند عمومی منتقل شدم و یک ماه بعد دوباره به زندان شمال فرستاده شدم. هنوز از آزادی خبری نبود. در آنجا رفتار زندانبان ها بهتر از زندان گوهر دشت بود. حداقل دیگر به خاطر شمالی بودن و لهجه ام توهین و تحقیر نمی شد. حدود دو ماه در زندان شمال به سر بردم و سرانجام با سپردن تعهدی مبنی بر اینکه دیگر علیه رژیم جمهوری اسلامی فعالیت نخواهم کرد از

زندان آزاد شدم.

- زندانی های سیاسی تا چه حد از طرف مسئولین زندان برای شرکت در مراسم و برنامه هایی خاص تحت فشار قرار می گرفتند؟
دکتر محیط: در زمان شاه، جشن ها و مراسم، در برنامه هایی به مناسبت تولد شاه و ششم بهمن و ۲۸ مرداد خلاصه می شد. پلیس زندان، زندانیان سیاسی را برای شرکت در چنین مراسمی همه ساله تحت فشار قرار می داد و طبیعتاً همیشه با مخالفت و امتناع زندانیان روبرو می شدند.

ایرج: وادار کردن زندانیان برای شرکت در مراسم و فرائض مذهبی تا پائیز سال ۶۰ چندان جدی نبود. به علت افزایش روز افزون و ساعت به ساعت زندانیان و عدم توانائی مسئولین زندان در کنترل هر آنچه که در زندان می گذشت، زندانیان ها تا آن موقع قادر به کنترل زندانیان در زمینه هایی از قبیل نماز خواندن و یا نخواندن نبودند. اما به تدریج که رژیم از سرکوب های خارج کمی فراغت حاصل کرد شروع کرد به سرکوب ایدئولوژیک زندانیان سیاسی. البته زندانبانان قادر به کنترل صد در صد زندانیان در زمینه ی نماز خواندن نبودند. برای مقابله با این مسئله مسئولین زندان تعداد نمازخانه ها را افزایش داده و از زندانیان خواستند که نمازهایشان را در نمازخانه های زندان بخوانند. این حربه ای بود که با توسل به آن بهتر می شد زندانی ها را تحت کنترل قرار داد و از نماز خواندن و یا نخواندن آنها سر در آورد.

فرامرز: سخت گیری مقامات زندان در مورد شرکت ما در کلاس های ایدئولوژیک و مراسم مذهبی همیشه با افت و خیزهایی همراه بود. در شرایطی که برای شرکت در کلاس ها تحت فشار بودیم به شرکت در آن ها تن در می دادیم. ولی هیچوقت وارد بحث و گفتگو با آخوند مدرس نمی شدیم در روزهای اولی که به زندان گوهردشت منتقل شده بودم خواندن نماز اجباری بود و زندانی ها را به زور از اتاق ها بیرون می کشیدند و به کلاس های ایدئولوژیک می بردند. در یکی از کلاس های ایدئولوژیک، مسئول تدریس که آخوندی بود، برای تشویق زندانی ها به شرکت در بحث ها، برای پاسخ گفتن به ۴۲۰ سؤال راجع به مارکسیسم ده هزار تومان جایزه تعیین کرده بود. با همه ی این ها کسی حاضر به شرکت در بحث ها و پاسخ گفتن به سئوالات وی نشد.

- در دوران زندانی بودن به عنوان یک زندانی از چه حقوقی برخوردار بودید؟ آیا مسائلی از قبیل داشتن حق ملاقات، مطالعه و بهداشت و غیره در موردتان رعایت می شد؟

دکتر محیط: بر اساس گفته های زندانیان پر سابقه تر از خودم، امکانات زندان و امتیازهایی از قبیل حق داشتن ملاقات حضوری و حق مطالعه و نوشتن تا قبل از سال ۵۲ بالکل با سال های پس از آن متفاوت بود. دو عامل را می توان در این تغییر مؤثر دانست: یکی اینکه سیاست های سرکوب رژیم شاه از سال ۵۲ به بعد بسیار شدیدتر شد و دیگر اینکه چپ روی های زندانیان سیاسی در داخل زندان دیگر برای رژیم قابل تحمل نبود. گویا به گوش شاه رسیده بود که زندانی های سیاسی به هنگام آزادی زندانیان هم بند خود، در دو طرف مسیر عبور آنها به صف ایستاده و رفقای خود را با خواندن سرودهای انقلابی بدرقه می کردند. و با اینکه چریک ها تا قبل از سال ۵۲ زندان را منطقه ی آزاد شده اعلام کرده و با مأمورین زندان رفتار خشونت آمیزی داشتند. تشدید سیاست های سرکوبگرانه ی رژیم به یکباره فضای زندان ها دگرگون کرد. تا قبل از سال ۵۲ کتابخانه ی زندان قصر یعنی عمده ترین زندان رژیم در آن سال ها، بیش از ۱۰۰۰ جلد کتاب داشت. این کتاب ها شامل کتاب هایی در زمینه های مختلف ادبی و هنری بودند و حتی بسیاری از کتاب های چاپ شوروی نیز در این کتابخانه وجود داشت. اداره ی کتابخانه به عهده ی زندانی های سیاسی بود و مسئولین به نوبت از طرف زندانی ها انتخاب می شدند. گذشته از برخورداری از حق ملاقات حضوری و امکان استفاده از کتاب، تسهیلات دیگری از قبیل حق طباطبی با استفاده از آشپزخانه ی زندان، استفاده ی دوبار در هفته از حمام، حق رفت و آمد آزادانه به اتاق ها و حیاط زندان و همچنین استفاده از ابزار موسیقی در اختیار زندانی های سیاسی بود.

اما از سال ۵۲ به بعد فضای زندان از این رو به آن رو شد. در این سال سرهنگ زمانی به ریاست زندان قصر منسوب شد. وی در اولین روزهای شروع مأموریت اش برای زهرچشم گرفتن از زندانیان سیاسی چند تن از سران زندان از جمله حاجی عراقی و بیژن جزنی را پشت دیوارهای زندان قصر به شلاق بست. در ادامه ی سیاست سرکوب زندانی ها، حق ملاقات حضوری از آن ها سلب شد، وسائل نجاری و موسیقی از زندان بیرون برده شد، بخش قابل توجهی از کتاب های کتابخانه ی

زندان جمع آوری شد و برای کنترل شدیدتر زندانی ها حداقل ماهی یک بار تمام زندانی ها در محوطه ی حیاط زندان جمع کرده و سلول ها را دقیقاً تفتیش می کردند. در مورد مسائل بهداشتی ، پزشکان زندانی از جمله خود من حق طبابت داشتیم که به دنبال سخت گیری ها این حق از ما گرفته شد.

تا اینکه در اواخر سال ۵۵ مأمورین صلیب سرخ بین المللی برای تهیه ی گزارشاتی راجع به وضعیت زندانیان سیاسی رژیم شاه به زندان آمدند. حول و حوش ورود مأمورین صلیب سرخ به زندان ها، ساواک زندانی ها را به طور تک تک و یا گروهی به دفاتر بازجوئی افرادی مثل تهرانی احضار کرده و تلویحا از آنها می خواست که درخواستی مبنی براینکه دیگر نمی خواهند در زندان باشند بنویسند و آزاد شوند. در آن روزها برخورد مأمورین ساواک با زندانیان برخلاف گذشته بسیار ملایم بود. ما از آنچه که در پشت ماجرای تغییر رفتار و تشویق امان برای ترک زندان می گذشت خبر نداشتیم. بعدها دستگیرمان شد که قصد ساواک از این عمل آن بود که تا قبل از آمدن مأمورین صلیب سرخ بدون آنکه از مواضع خود عقب نشینی کرده باشد تعدادی از زندانی ها را از زندان ها خارج کند.

در زمستان ۵۵ مرا همراه گروه دیگری از زندانیان چشم بسته سوار وانت بار کرده و از اوین به زندان قصر منتقل کردند. پس از مدتی سر و صدای مأمورین صلیب سرخ به گوشمان رسید و تازه فهمیدیم که ماجرا از چه قرار است. من در جریان بازدید مأمورین صلیب سرخ از طرف زندانی ها به عنوان مترجم انتخاب شدم.

مأمورین صلیب سرخ در گفتگوهایشان با شما تا چه حد آزاد بودند؟

دکتر محیط: آنها در گفتگوهایشان با ما بسیار آزاد بودند و در جریان تحقیقات جز مأمورین صلیب سرخ و فرد زندانی و من به عنوان مترجم کس دیگری حضور نداشت. باید به این نکته اشاره کنم که قبل از آمدن مأمورین صلیب سرخ ساواک زندانیان را برای معاینه به درمان های زندان برده و تلاش می کرد آن گروهی از زندانیان سیاسی که به خاطر وجود علائم شکنجه به روی بدنشان لقب «علامتی» ها را داشتند از دسترس مأمورین تحقیق صلیب سرخ خارج کند که البته موفق به این کار نشد. در جریان تحقیقات آنچه که برای مأمورین بیشتر از مابقی جنبه ها اهمیت داشت نحوه ی شکنجه شدن زندانی ها بود. آنها

حتی به دقت آثار شکنجه را اندازه گیری می کردند. البته شکنجه در زندان های رژیم مدتی قبل از آمدن مأمورین صلیب سرخ قطع شده بود و ما بعداً فهمیدیم که مسئله ریشه در سیاست های خارجی جیمی کارتر (رئیس جمهور وقت آمریکا) و تحت فشار قرار گرفتن شاه از طرف آمریکا برای قطع شکنجه ی زندانیان سیاسی داشت. پس از آن دیگر شکنجه به آن شکل سیستماتیک سابق صورت نمی گرفت. گذشته از این مأمورین صلیب سرخ به فاصله ی سه ماه پس از اولین دیدار مجدداً در بهار ۵۶ به ایران برگشتند. قطع شکنجه در زندان های شاه مسلماً نقطه ی عطفی بود در شروع سیاست عقب نشینی شاه. از آن زمان به بعد از حق و حقوق بیشتری در داخل زندان برخوردار شدیم.

ایرج: در این مورد هم وضعیت ما به عنوان زندانی سیاسی با زندانی زمان شاه تفاوت های زیادی داشت. یکی از عمده ترین علل این تفاوت ها را می توان در بسته بودن مطلق درهای زندان های رژیم و جدائی کامل آن از دنیای بیرون دانست.

در سال ۶۰ که من وارد زندان شدم مطلقاً ملاقاتی در کار نبود. اما از آغاز سال ۶۱ تدریجاً به برخی از زندانی ها اجازه ی داشتن ملاقاتی داده شد. ملاقات ها که هر ما یک بار و به مدت ده دقیقه انجام می شد از پشت شیشه های ضخیم و با استفاده از گوشی که از آن برای مکالمه استفاده می شد صورت می گرفت. از لحاظ وضعیت بهداشتی هم وضع خوب نبود.

فرامرزی: تا جایی که تجربیات من نشان می دهند زندانی در زندان های جمهوری اسلامی حتی از اولیه ترین حق و حقوق انسانی هم محروم است. فضای تنگ و تاریک زندان ها، نبود بهداشت و تغذیه ی بد، در دسترس نبودن کتاب و روزنامه، نداشتن حق ملاقات و... از آشکارترین جنبه های زیر پا گذاشته شدن حقوق یک زندانی است. در زندان شمال اتاقی که در آن بازداشت بودم فضائی بود حدود هفت متر در هفت متر و در این اتاق تعداد زندانی ها آنقدر زیاد بودند که شب ها فقط می شد پهلوی یکدیگر خوابید. حدود شش ماه بدون اینکه اجازه ی هواخوری داشته باشیم در اتاق هایمان زندانی بودیم.

اگر خاطرتان باشد گفتگو را با سئوالی راجع به دستگیری و محاکمه اتان آغاز کردیم، و حالا شاید بد نباشد که صحبت را با چگونگی آزاد شدن اتان به آخر برسانیم. پاسخ به این سئوال که هر

کدام از شما در شرایطی متفاوت با دیگری در ارتباط با آنچه که در جامعه می گذشت از زندان آزاد شدید می تواند برایمان جالب باشد. دکتر محیط: ما با قلبی پر از امید و روحیه هائی سرشار از غرور از زندان های شاه آزاد شدیم، چرا که حقانیت امان به عنوان زندانی سیاسی و مخالفین رژیم شاه به اثبات رسیده بود و شاه در برابر امان عقب نشینی کرده بود.

پس از آزادی چند ماهی به دید و بازدیدها و عادت کردن به زندگی دوران آزادی گذشت و پس از آن برگشتم به کار سابق ام در دانشگاه جندی شاپور اهواز. ولی تمام دوران آزادی ام بیشتر از هشت ماه به درازا نکشید و در تیرماه ۵۸ هم زمان با آغاز دستگیری مخالفین رژیم جمهوری اسلامی توسط کمیته ها و پاسداران ناچار به تن در دادن به زندگی مخفی شدم و در شرایطی بالاجبار از ایران خارج شدم.

ایرج: در این مورد خاص فقط می توانم از تجربه ی شخصی خودم حرف بزنم. بعد از آزادی احساس سبکی و بی غمی عجیبی داشتم. اما تا مدتی هنوز فکر می کردم در زندان هستم، در واقع از لحاظ روانی هنوز در زندان بسر می بردم و به زندانی ها و زندانبان ها زیاد فکر می کردم. شب زندان تا مدت ها با من بود و هر لحظه انتظار داشتم دوباره به سراغم ام بیایند و زندانی ام کنند. با دیدن پاسدار و کمیته چی بر انگیزته می شدم و هوشیار و محتاط و نگران سعی می کردم این موجودات از دید و ذهن ام بدور بمانند. به غیر از اقوام نزدیک ام به همه بدگمان بودم و خیال می کردم که خبر چین رژیم هستند. جدا از نگرانی ها از همه چیز از غذا گرفته تا هوا و آفتاب و طبیعت و هم صحبتی با دیگران لذت می بردم و لحظه ها را غنیمت می شماردم و به آینده فکر می کردم. پس از مدتی متوجه شدم که کمتر سیاسی و آرمان گرا هستم. گرایش بیشتری به پذیرفتن و کنار آمدن با واقعیت های موجود پیدا کرده بودم. اما در مجموع پخته تر و از ادعاهای تو خالی عاری شده بودم. شاید پس از گذشت یک سال باور شکست ناپذیری و قدر قدرتی رژیم در ذهنم شکست. پس از زندان بیشتر به فکر سر و سامان دادن به زندگی خودم بودم تا اصلاح جامعه.

فرامرزی: پس از آزادی از زندان آنچه که مرا آزاده کرد شرایط حاکم بر جامعه بود. سازمانی که به آن وابسته بودم و به خاطر این وابستگی به زندان افتاده بودم ضربات سنگینی خورده و تقریباً متلاشی شده بود. شنیدن این خبر و رو در رو شدن با واقعیاتی از این

نسخه امینی این نسخه سفید میباشد

www.iran-archive.com

هنر
و
ادبیات



از تبعید فرهنگی تا فرهنگ تبعیدی:

تحلیلی از موقعیت فرهنگی ایرانیان در آمریکا
از راه بررسی برنامه های تلویزیونی آنها

حمید نفیسی
(ترجمه : عسگر آذری)

۱- تبعید به عنوان دوره انتقالی

«آرنولد وان گه نپ» دانشمند مردم شناس در سالهای نخستین این سده در اثر پیشتاز خود مفهوم آیین عبور (Rites of Passage) یا آیین مرحله انتقالی را، که با تحول موقعیت یا مقام اجتماعی افراد در یک جامعه مفروض همراه است، تدوین کرد. او برای این آیین سه مرحله قایل شد: جدایی از جماعت قومی، وضعیت حاشیه ای یا آستانه ای، و سرانجام گرد آمدن دوباره در جماعت قومی نخستین. (گه نپ، ۱۹۶۰) ویکتور ترنیر این فورم سه مرحله ای ساختاری شدن را گرفت و توسعه داد، به ویژه مرحله دوم را که مرحله انتقالی یا مرحله آستانه ای (Liminal Stage) نام نهاد. او مراحل سه گانه آیین عبور را فشرده توصیف می کند که لازم است آنرا نقل کنیم:

«مرحلة نخست، یعنی جدایی، عبارت از رفتاری نمادی (سمبولیک) است که بر اساس آن فرد یا گروه، خواه از یک وضع ثابت قبلی در یک ساختار اجتماعی، خواه از یک مجموعه شرایط فرهنگی جا افتاده، کنده می شود. وضع کسی که از مرحله انتقالی میانی می گذرد، وضعی ابهام آمیز است. نه اینجایی است نه آنجایی،

تعلقی به هیچ وضعیت ثابت طبقه بندی شده ندارد؛ از قلمرو سمبولیکی گذرمی کند که در آن نشانی اندک یا اصلاً نشانی از گذشته و آینده ای که پیش روی دارد، نیست. در مرحله سوم عمل عبور به فرجام می رسد و آن فرد نوآغاز یا تازه وارد، از نو وارد ساختار اجتماعی می شود که اغلب، اما نه همیشه، منزلت اجتماعی والاتری را نشان می دهد.» (ترنر: ۲۳۲)

روشن است که مهاجرت از کشوری به کشور دیگر شامل گذری است که اهمیت ژرف فردی و اجتماعی دارد و مراحل آن شبیه و به موازات مراحل آیین عبور می باشد. طی سالها، در ادبیات جامعه شناسی غرب دو مکتب مهم تحقیق در باب مهاجرت پدید آمده است که به نظر می رسد هر دو عموماً با مفهوم آیین عبور «وان گه نه» موافقت بدون اینکه از آن استفاده ای بکنند. طرفداران نظریه جذب و هم نوایی فرهنگی (Assimilation) می گویند که فرد مملکت خود را ترک می کند (مرحله جدایی)، به کشور میزبان می رود و در حالیکه جسماً در آنجاست ابتدا پیوند روحی خود را با وطنش حفظ می کند (مرحله آستانه) اما سرانجام در فرهنگ میزبان جذب شده با آن یکی می شود (مرحله تجمع دوباره). از سوی دیگر، طرفداران تئوری «مقاومت قومی» (Ethnic Resilience) این عقیده را که مهاجر بدون اشکال جذب فرهنگ میزبان می شود زیر سوال برده و استدلال می کنند که اولاً ادغام فرهنگی به طرق گوناگون صورت می گیرد و ثانیاً مهاجر به خاطر هویت، آگاهی و هم بستگی قومی خود در برابر جذب شدن بالقوه مقاومت می کند. (پورتز: ۱۹۸۱: ۳۸۳)

مدل طرفداران جذب فرهنگی مبتنی بر رضایت فرد مهاجر است چون رابطه ای ساده و تقریباً بدون مساله بین هسته مرکزی (جامعه میزبان) و پیرامون حاشیه ای (جامعه تبعیدی) می بیند، و مطابق این نظر ارزش های هسته اکثریت بطور نفوذ کننده ای کم و بیش از سوی تبعیدیان مشتاق جذب می شود. اما مدل مقاومت قومی مبتنی بر تضاد و مجادله است، چون طبق آن ممکن است تبعیدیان میل به جذب شدن نداشته باشند و نیز یادگیری زبان و ایجاد آشنایی با ارزش ها و نظام حاکم در جامعه میزبان لزوماً به یک گرایش مثبت نسبت به آن نمی انجامد و سرعت جذب شدن را تسریع نمی کند.

بدین سبب، روشی که در این بررسی اختیار کرده ام یک روش

مرکب یا «پلورالیستی» است که در برگیرنده چارچوب نظریه طرفداران جذب و هم نوایی و هم چنین ساختار سه مرحله ای آیین عبور وان گه نپ خواهد بود که در درون آن تبعیدیان استراتژی های متفاوت مقاومت و تخریب را در پیش می گیرند. من کاری به مرحله اول مهاجرت، آیین عبور، ندارم که عمر آن کوتاه است و با جافتادن جسمی تبعیدی در کشور جدید از بین می رود به جای آن با بهره گیری از شیوه بررسی های فرهنگی، به مراحل دوم و سوم می پردازم و نظریه ای خواهم داد بر این اساس که تبعیدیان چگونه با استفاده از برنامه های تلویزیونی که خود تولید و مصرف می کنند، تجربه دوره انتقالی، یعنی جذب، و ایستادگی در برابر جذب را، طی می کنند. برای این منظور من از جامعه ایرانیان مقیم آمریکا و برنامه های تلویزیون ایرانی که در لوس آنجلس تولید و پخش می شود استفاده خواهم کرد و بطور ویژه روی چهار موضوع تکیه می کنم: (۱) مرحله دوره انتقالی و دوره ادغام فرهنگی، (۲) طریقی که فرهنگ خواص و فرهنگ عوام ایرانی در غرب مرحله انتقالی را از سر می گذرانند، (۳) نقشی که تلویزیون های ایرانی در لوس آنجلس بین سالهای ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۹ در ایجاد حس همبستگی و وفاق جمعی در تبعید داشته است، و (۴) شیوه ای که توسط آن تلویزیون های ایرانی در تبعید، شرایط جذب و ادغام ایرانیان تبعیدی را در فرهنگ غالب میزبان از طریق استراتژی کالایی کردن مناسبات آسان تر ساخته است.

در طی دوره انتقالی یا تبعید، افراد تبعیدی در وضعیتی آستانه ای به سر می بردند و بین دو فرهنگ در حال تعلیق اند. اسماعیل خویی، شاعر، که اینک در انگلستان به سر می برد بین تبعیدی معلق که او را آواره می نامد و تبعیدی جذب شده که مهاجرش می خواند فرق می گذارد، و در قطعه زیر بطور گیرایی حالت انتقالی تعلیق را چنین جمع بندی می کند:

«مهاجر پناهنده آواره هست و آواره هم خواهد ماند، باین معنی که برای او همه چیز سامان نیافته و آشفته هست. این مشکل اوست. زمان همیشه زمان حال است و وطن یک سرزمین خیالی در دور دست. نمی خواهد نزد میزبان بماند و نمیتواند به وطن باز گردد. نه در اینجا کسی او را میخواند نه در آنجا، البته بااستثنای خواستن او برای زندانی

کردنش، شکنجه دادنش یا اعدامش. او در اینجا غریبه و در آنجا مطرود است. جسما اینجا ولی احساسا آنجا است. او یک شخصیت دو گانه است. پناهنده یک نمونه نوعی کسی است که من آنرا «انسان فیما بین» نام گذارده ام.» (خوئی: ۱۳)

تبعیدیان در دوره انتقالی فیما بینی اند، آنها مردمی معلق اند، چون به گفته «ماریو پائوله تی» نویسنده آرژانتینی زندگی آنها از یک سلسله «خرده - تبعیدها» تشکیل می شود، (پائوله تی: ۱۲۷) که نتیجه جدایی آنها (یا بزبانی دیگر تبعید آنها) از منزلت اجتماعی، مقام و دارایی قبلی است و همچنین دور افتادن از دستگاههای ایدئولوژیک فرهنگ اصلی چون زبان، خانواده، مطبوعات و رسانه های جمعی و مذهب. تبعیدیان که حال از این قیدوبندها رها شده اند بطور بالقوه در موقعیتی هستند که در محیط جدید خود را از نو بسازند: در باره مسایل جهانی که انسان با آنها روبروست تأمل می کنند، تاریخ و ویژگی های فرهنگی خود را از نو ارزیابی می کنند، فرهنگ میزبان را دوباره بررسی کرده تا موقعیت و هویت کنونی خود را در آن تعیین کنند. پس دوره انتقالی، دوره ای آموزشی - سیاسی است با امکانات وسیع که قادر است یک دسته قواعد و علایم (Codes) اساسی را از میان برداشته و یک دسته قرارها و اصول متفاوت به جای آنها بنشاند. همچنانکه «ترنر» هم اشاره می کند: «بارزترین خصوصیت دوره انتقالی، تجزیه و تحلیل فرهنگ و تفکیک به عوامل متفاوت آن و سپس ترکیب آزاد این عوامل برای بوجود آوردن الگوهای جدید، هرچند هم که غریب به نظر آیند میباشد.» (ترنر: ۲۵۵)

در شرایط عادی، ساختارهای جافتاده جامعه، نقش ها و موقعیت های شهروندان را آگاهانه تعیین و از یکدیگر متمایز می کنند، در حالیکه در دوره انتقالی، ساختارها و نقشهای قدیمی از میان می روند و وفاق گروهی و حس اشتراک جمعی (Communitas) به جای آنها می نشیند. تبعیدی بر یک نوار مرزی ایستاده است که فرهنگ وطن را از فرهنگ میزبان جدا می کند و بدین جهت بطور بالقوه خارج از حوزه نیروی ساختاری هر دو سیستم اجتماعی قرار گرفته است و در نتیجه می تواند هر دو فرهنگ را زیر سؤال ببرد، واژگون کند، تغییر دهد یا آنها را اتخاذ کرده و بپذیرد. به عبارت دیگر فرد تبعیدی مانند دلالت گری به دنبال مدلول است، همچون نشانه هایی شناور و رها که رابطه اشان با واقعیت مورد رجوع خود دچار مشکل شده است.

۲- ایرانیان تبعیدی در غرب

تبعیدیان انتقالی و معلق از ساختارهای سنتی بریده اند و گرفتار محرک های دو گانه تجرد و انزوا از یکسو، یا برعکس رضامندی و پذیرش از سوی دیگر هستند. در حالیکه اولی در چنبر خود فرومی رود و موضعی دفاعی و بدبینانه می گیرد، دومی در تشریفات پذیرش و خوشباشی درگیر می شود که او را با تمام جسم و جان با تجربیات زندگی نزدیک و آشنا می کند. این دو محرک، یعنی تجرد و انزوا و پذیرش و خوشباشی، در فرهنگ خواص و فرهنگ عوام ایرانی بطور نسبی متبلور است. روشنفکران، بویژه نویسندگان و هنرمندان، روی هم رفته تبعید خود را با زبان نخست توصیف کرده اند. بگذارید چند مثال ذکر کنیم:

غلامحسین ساعدی نویسنده و روان پزشک برجسته که در سال ۱۹۸۵ در پاریس درگذشت، زندگی در تبعید را به زندگی انسانی تشبیه می کند که با سرطان دست و پنجه نرم می کند؛ یا به زندگی تشبیه می کند که در حالت برزخ است؛ بین دو فرهنگ یا بین زندگی و مرگ. (ساعدی، ۱۹۸۲: ۸-۹) او از زندگی اش در پاریس چنین حرف می زند:

«الان نزدیک به دو سال است که در این جا افتاده ام و هر چند روز را در خانه یکی از دوستانم به سر می برم. احساس می کنم که از ریشه کنده شده ام. هیچ چیز را واقعی نمی بینم. تمام ساختمانهای پاریس را عین دکور تئاتر می بینم. خیال می کنم که در داخل یک کارت پستال زندگی می کنم. از دو چیز می ترسم: یکی از خوابیدن و دیگری از بیدار شدن.» (ساعدی، ۱۹۸۶: ۴)

«بار» غربت در انگلستان و امریکا برای احمد شاملو شاعر و روشنفکر نامی غیرقابل تحمل بود. بطوری که بلافاصله بعد از انقلاب ۱۹۷۹ به ایران بازگشت. در حقیقت سه سال خارج از کشور چنان برای شاملو دردناک بود که می خواهد آنرا به کلی از یاد ببرد: «من آن سال ها را بخشی از زندگی ام نمی شمارم.» (شاملو: ۵۱)

اسماعیل فصیح در رمانش که زندگی ایرانیان مقیم اروپا را نقد می کند، زندگی در تبعید را بطور استعاری به «اغما» تشبیه می کند. (فصیح: ۱۹۸۵) روند زندگی در پاریس برای مهشید امیرشاهی -

رمان نویس - حاکی از بحران فلج کننده ژرفی است که در جریان دوره انتقالی او را در خود اسیر کرده است. احساس فلج شدن که امیر شاهی، در مقدمه رمان خود «در حضر» (۱۹۸۷)، از آن سخن می راند و ساعدی و شاملو و فصیح به آن گواهی می دهند، می تواند گشوده باشد اما در عین حال می تواند جرقه ای برای آغاز زندگی نوینی باشد. یک مورد تراژیک و غم انگیز که اخیراً اتفاق افتاده است و هر دو محرک تجرد (مرگ) و خوشباشی (زندگی) را در بر می گیرد مربوط به نیوشا فرهی می شود که در لوس آنجلس بعنوان منتقد فیلم و کتاب فروش زندگی می کرد. در بیستم سپتامبر ۱۹۸۷ که صدها ایرانی به دیدار قریب الوقوع علی خامنه ای رئیس جمهور وقت ایران از سازمان ملل اعتراض می کردند، او پیش چشمان حیرت زده قضاظر کنندگان به روی خود نفت پاشید و خود را آتش زد. در حالیکه به سختی سوخته بود چند روز بعد در بیمارستان جان سپرد. از آن پس طرفداران او از وی به عنوان یک قهرمان سیاسی از خود گذشته یاد می کنند و خرده گیران عمل او را نمایش صرف می خوانند. عمل او را هر طور که داوری کنیم، هنوز نامه های آخر او و وصیت نامه اش بیانگر آن است که او با تشخیص فلج جامعه ی ایرانیان تبعیدی (به ویژه چپ ایران) از زمان انقلاب به بعد، خود سوزی اش را کوششی برای فایق آمدن بر این فلج تلقی می کرد. (۱) این مورد، هرچند تراژیک و کنایی، نشان می دهد که واکنش روشنفکران ایرانی به حقیقت تبعید همیشه انزوا طلبانه نبوده و یا به اغماء و سرطان و فلج تشبیه نشده است. در تاریخ معاصر ایران، وقتی بسیاری از روشنفکران بطور آزاد قادر به حرف زدن، نوشتن و فیلم ساختن در وطن خود نبوده اند، راه تبعید گزیده و از آنجا کارزار فعالی در زمینه های آموزشی، سیاسی، هنری و مطبوعاتی بر علیه وضع موجود در وطن و نیز در تبعید به راه انداخته اند. نویسندگان و شاعرانی مثل حسن تقی زاده، محمد علی جمال زاده، صادق هدایت، تقی مدرسی، نادر نادرپور، بهمن شعله ور، بزرگ علوی، هما ناطق، ا.ف. اسفندیاری، صادق چوبک و گلی ترقی؛ هنرمندانی چون اردشیر محصل و بیژن اسدی پور، فیلم سازانی مانند سهراب شهید ثالث، پرویز صیاد، آرپی آوانسیان، رضا علامه زاده، و مروا نبیلی همه در غربت زیسته و علیرغم نیروهای فلج کننده دست به تولید زده اند. حتی افرادی چون ساعدی، امیر شاهی و خویی که با غربت سر سازگاری ندارند و شکوه و فغان می کنند، توان خود را از دست نداده

اند. آنچه سعی می‌کنم بیان کنم این است که به دلایل متعدد، که از دامنه این بحث خارج است، نظام گفتاری یا مقال فرهنگ خواص ایرانی در تبعید به نحوی است که غالباً جنبه پذیرنده و خوشباشی آن سرکوب، و جنبه تجرد و انزواجویانه آن تشدید می‌شود.

بحث در باره فرهنگ خواص ایرانی در تبعید چندان بی‌فایده نیست، چون، در تقابل با فرهنگ عوام ایرانی در تبعید، روشنگر این امر است که فرهنگ‌ها در شرایط تبعید راههای چندگانه‌ای را برای انطباق و تحول برمی‌گزینند. در حقیقت تأثیر متقابل دو فرهنگ خواص و عوام شاید مناسب‌ترین منظر برای مطالعه نظام گفتاری تبعیدی باشد. برخلاف فرهنگ روشنفکری خواص، در فرهنگ عوام ایرانی در تبعید، مخصوصاً در لوس آنجلس، با موارد بی‌شماری از مراسم خوشباشی در دوره انتقالی روبرو می‌شویم؛ این خوشباشی و شور و حال را مثلاً در مراسم پرشکوه عروسی‌ها، تشییع جنازه‌ها، کنسرت‌ها و جشن‌های گوناگون ملی و مذهبی، در تظاهرات مکرر سیاسی، در شب‌های شعرخوانی عمومی و در شب‌نشینی‌های پرشکوه و در کاباره و دیسکوها می‌شود دید. البته تلویزیون تبعیدی نیاز به ذکر ندارد که به عنوان وسیله ارتباط جمعی تجربه تبعید را در کیفیت‌های تجرد و انزواجویی و پذیرندگی خوشباشی هر دو انعکاس داده و شکل می‌بخشد. اما همچنانکه می‌توان انتظار داشت خوشباشی کسی که در مرحله انتقالی است و در اشکال ذکر شده در فرهنگ عوام متبلور است از سوی روشنفکران ایرانی سخت مورد حمله قرار گرفته است و به علت مبتذل و بی‌معنی بودن آن و تأثیرات غیراخلاقی و فساد انگیزش (بخصوص در طول اشتغال مهلک و متناوب جنگ با عراق) طرد شده است.

در داستان «آس‌دیوال» (Asdiwal) له‌وی استراس مردم‌شناس فرانسوی نشان می‌دهد که چگونه علایم و افسانه‌ها به محض گذر از مرزها تغییر یافته و واژگون می‌شوند. (له‌وی استراس، ۱۹۸۳) از جنبه نظری، فرهنگ عوام و فرهنگ خواص هم‌وقتی از وطن به کشور میزبان منتقل می‌شوند روند مشابهی را طی می‌کنند. در حالیکه در ایران، غرب پیش‌چشم روشنفکران و نخبگان منبع الهام و سرمشق بود، اینک در تبعید این ایران و گذشته ماقبل اسلام ایران است که آرمانی شده است و ایران زمان حاضر نیز به طرزی تراژیک منجمد و متوقف شده است. از طرف دیگر، منشاء الهام فرهنگ عامه در ایران قبل

از انقلاب، گذشته و سنت فولکوریک بود و اینک در غرب این فرهنگ، خود را بیشتر در مسیر هم رنگی با فرهنگ حاکم میزبان قرار داده است. هیچ فرهنگی یک دست نیست و رنگ و فحوای یک مان ندارد، و هیچ بحثی در باره شیوه برخورد تبعیدیان با تجربیاتشان کامل نخواهد بود مگر محرک های متناقض و متنوع معانی تولیدات فرهنگی شان را مورد توجه قرار دهد. همانطور که مختصر اشاره ای شد، حتی تقسیم بندی فرزانیگان به «منزوی» و عامه به «پذیرنده» هم اشکالات خودش را دارد، چون هر کدام از فرهنگ های خواص و عوام، گاه و بیگاه، برخوردار از هر دو نوع تلقی بوده اند. سعی ما در اینجا بیان گرایشات عمومی دو فرهنگ عوام و خواص در یک برهه از زمان است.

۳- تلویزیون ایرانی در تبعید

هم اکنون آمار موثقی در باره جمعیت و تعداد ایرانیان ساکن آمریکا و لوس آنجلس در دست نیست. اما بنا بر تخمین مطبوعات، که چندان هم قابل اطمینان نیست، فقط در لوس آنجلس بین دویست تا چهارصد هزار ایرانی زندگی میکنند، که این شاید بزرگترین جامعه ایرانیان خارج از ایران باشد. (مفید: ۱۹، بک لند: ۲۷) هر چند اطلاعات ناچیزی در دست است اما مشاهدات شخصی آشکار می کند که ایرانیان ساکن آمریکا متجانس نیستند. آنان بطور گسترده از نظر مذهب، خاستگاه طبقاتی، منزلت اجتماعی، قومی، زبانی، جنس، تعلقات سیاسی، تحصیلات، زمان و علت ترک وطن و سرانجام موقعیت قانونی در آمریکا با هم فرق می کنند. ما به اهمیت نامتجانس بودن ایرانیان واقف هستیم اما به منظور سهولت واژه عام «تبعیدی» را در مورد ایرانیان آمریکا به کار خواهیم برد. (۲)

هر چند ایرانی ها دیرزمانی نیست که به آمریکا آمده اند (بیشترشان بعد از انقلاب ضدشاهی ۱۹۷۹) (۳) اما آنها یکی از مشتاق ترین تولید کنندگان و مصرف کنندگان تلویزیون در میان اقلیت های قومی در آمریکا بوده اند. در ۱۹۸۱ در لوس آنجلس در نتیجه یک تلاش اولیه برنامه ای به نام «ایرانیان» آغاز به کار کرد که فقط یک روز در هفته و به مدت نیم ساعت پخش می شد. از آن پس تا حال برنامه های تلویزیونی در تبعید به ۱۴ عدد و جمعا هفده ساعت در هفته رسیده است. بدین سان به استثنای برنامه های اسپانیایی زبان،

تولیدات ایرانی در منطقه لوس آنجلس در صدر برنامه های گروه های قومی قرار می گیرد. برنامه هایی که در آوریل ۱۹۸۸ پخش میشدند عبارتند از: «ایرانیان»، «جام جم»، «سیمای آشنا»، «جنبش ملی»، «سیمای آزادی»، «ایران»، «پارس»، «میدانیت شو»، «چشمک»، «نگاه»، «جنگ بامدادی»، «امید ایران»، «جام جهان نما» و «آریا». (جدول کامل برنامه های تلویزیونی ایرانی به دلیل کمبود جا حذف شده است - کنکاش) از نظر سیاسی، این چهارده برنامه تلویزیونی که اینک پخش می شوند و ۸ برنامه دیگر که پخش آنها در خلال سالها متوقف شده است، همه علیه جمهوری اسلامی اند، و سیمای تلویزیون ایرانی در تبعید بدین سان نه تنها ضد خمینی بلکه ضد دینی و با یکی دو استثناء اساسا شاهی می باشد. سه دلیل در این رابطه قابل ذکر است: نخست اینکه چنین موضعی عموما بازتاب غیرمذهبی «سکولار» بودن، ضد خمینی و در عین حال شاهی بودن اکثریت تهیه کنندگان و جمعیت ایرانی تبعیدی جنوب کالیفرنیا است. بسیاری از (ولی نه همه) تهیه کنندگان، مجریان برنامه ها، موزیسین ها، ستارگان محبوب و چهره های سیاسی که در این برنامه ها ظاهر می شوند، آشکارا به سلطنت طلب بودن خود اقرار می کنند و از بازگشت سلطنت پشتیبانی می کنند. دومین دلیل که با اولی مربوط است شاید این باشد که ترکیب دینی تهیه کنندگان، تعصبی در مقابل جمهوری اسلامی بوجود می آورد. از بیست تولید کننده متفاوت قدیمی و جدید که تاکنون ۲۲ برنامه تولید و عرضه کرده اند، سه تن یهودی، یک تن بهایی، یک تن ارمنی و باقی مسلمان هستند. علاوه بر این، در میان افراد فنی، تهیه کنندگان کوچک و اجرا کنندگان نیز اقلیت های مذهبی دیده می شوند. پس دور از انتظار نیست که موقعیت اقلیتی و رفتار خشنی که این اقلیت ها در جمهوری اسلامی متحمل می شوند، آنها را در زمره مخالفان حکومت کنونی ایران قرار دهد. دلیل سوم آنکه سیاست دولت کنونی آمریکا در مورد دولت های مثل ایران که انگ «تروریست» خورده اند اجازه نمی دهد طرفداران این دولت ها به تولید برنامه های تلویزیونی دست یازند. (۴) اما به هر دلیل ممکن، نتیجه کار تأسف انگیز است، چون یکی شمردن ضد خمینی با ضد اسلام یا ضد شیعه از نظر سیاسی خطرناک است و سبب می شود تا برنامه ریزان تلویزیونی همان اشتباه زمان شاه را از نو تکرار کنند، یعنی نادیده گرفتن و انکار دین و شیعه گری بعنوان حقیقتی مشروع و مهم

در زندگی سیاسی ایران. (اطلاعات مربوط به پیشینه و تخصص تهیه کنندگان تلویزیون ایرانی به دلیل کمبود جا حذف شده است. - کنکاش)

۴- وفاق جمعی تلویزیونی

اگر خط مشی سیاسی برنامه های تلویزیونی ایرانی در تبعید تقریباً بی تغییر مانده، در زمینه های دیگر دگرگونی هایی صورت گرفته است. نظام گفتاری نخستین گروه از برنامه ها (از ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۴)، که به وسیله «ایرانیان»، «جام جم»، «سیمای آشنا»، «ملی»، «میخک نقره ای»، «مهر ایران»، «جنبش ملی» و «پارسیان» عرضه شده، مطلقاً از وطن تغذیه می شد و عنوان برنامه ها دال بر این حقیقت است. اکثر شوهای اولیه از «تم» سیاسی قوی برخوردارند و موضع محکمی در مخالفت با سیاست های داخلی و خارجی جمهوری اسلامی دارند. آنها به روند انطباق جامعه تبعیدی ایرانی با فرهنگ آمریکایی و به نهادهای اجتماعی آن توجه زیادی نمی کنند. اخبار ایران وجه غالب برنامه ها را تشکیل می دهد و اکیداً از نقطه نظر ایرانی است، که با حقیقت تبعید در ستیز است و این تصور را در تماشای ایجاد می کند که در ایران به سر می برد و اخبار تماشا می کند. به علاوه، برنامه های این دوره، از موسیقی و آوازهای ایرانی قدیمی که در زمان شاه تهیه شده، استفاده فراوان می کند. سریال های تلویزیونی هم که در برنامه های اولیه ارائه می شدند (مانند «دانی جان ناپلشون») معمولاً تولید تبعید نیستند. به این ترتیب می بینیم که فکر و تولیدات وطنی جنبه غالب دارند.

در نظام گفتاری (مقال) نمایش های اولیه که از ایران متأثر می شدند به نکته دیگری بر می خوریم و آن نحوه ای است که اقتدار (Authority) در آن ها منعکس شده؛ برنامه ها به طور ویژه به وسیله مردها (یک چهره پدرسالار) تهیه و تولید شده اند و بینش، رابطه ها، منابع مالی و شخصیت آنان کاملاً بر مقال و صفحه تلویزیون حاکم است. چون در این دوره بیشتر تهیه کنندگان خود به عنوان مجری نیز در برنامه ها ظاهر می شدند، جز چند استثناء تقریباً از تقسیم کار یا شراکت قدرت خبری نیست. این استنباط که بینندگان برنامه ها گروهی ناهمگن اند که باید به طور مجزا مورد خطاب قرار گیرند هنوز

شکل نگرفته است. بلکه آنان توده های ایرانی همگن تصور می شوند که از خانه و کاشانه خود کنده شده، ریشه در تبعید ندارند. در نتیجه، برنامه ها و آگهی ها طبقه بندی نمی شوند و همه اعضا خانواده یک سان مورد خطاب واقع می شوند.

به بیان کوتاه، می توان ادعا کرد که برنامه های اولیه تلویزیون ایرانی به وسیله موضوع برنامه و شکل ارائه و صف آراییی قدرت و اشاعه عقاید و تولیدات وطنی مقال تبعیدی بسته و محدودی را به زبان فارسی به وجود می آورد که حاوی مفاهیمی است چون وطن از دست رفته، جنگ خانمانسوز، انقلاب ربوده شده، تاریخ ماقبل اسلام، خاطرات گذشته، غم غربت، سیاست سرزنش و توطئه (مثلا چه کسی توطئه چید که ایران «از دست برود») می شود. چگونگی ایجاد چنین دنیای ذهنی و سمبلیک ایرانی در تبعید، استفاده بت وار (فتیشیستی) برنامه های تلویزیونی از تلویزیون و ویدیو است، و من این موضوع را در جایی دیگر به تفصیل بحث کرده ام.

بدین سان در وضعیت انتقالی و فیما بینی که در آن از شالوده های اجتماعی روشن و معین خبری نیست تلویزیون می تواند شبکه ایدئولوژیک و سمبولیک با قدرتی پیرامون تماشاچیان خود بگسترده و در آن جنبه هایی از فرهنگ وطن را مکررا نشان بیننده دهد. در نتیجه، تلویزیون تبعیدی توانسته است به یکی از عمده ترین کارکردهای فرهنگی و ایدئولوژیک وسایل ارتباط جمعی مدرن دست یابد، که «استوارت هال» آنها چنین مشخص می کند: دست چین کردن معلومات و تصاویر اجتماعی و از آن طریق درک «دنیاها» و «واقعیت های زیستی» دیگران و سپس بازآفرینی خیال انگیز زندگی آنان و خودمان بصورتی که برایمان قابل فهم باشد یعنی بصورت یک «دنیای کامل و همبسته» و بصورت یک «واقعیت زیسته شده». (هال، ۱۹۷۷: ۴۲-۳۴۱)

بی ثباتی سیاسی وطن ظاهرا عاملی است که چنین یک دستی ای به فرهنگ جامه تبعیدی می دهد، و ایرانی ها و کره ای ها، مهاجران کشورهایی که مدت هاست گرفتار تلاطمات اجتماعی و سیاسی مهمی هستند، دو جمعیت تبعیدی اند که از نظر حجم برنامه ها در ایستگاه تلویزیون (KSCI) در صدر قرار گرفته اند. ناآرامی های وطن شاید منبعی است برای خبر، و نفاق در وطن عاملی است برای وحدت در میان تبعیدیان، هر چند این کار به طور سمبولیک از طریق تلویزیون حاصل آید. این وحدت سمبولیک، پراکندگی فیزیکی ایرانیان را در

جنوب کالیفرنیا جبران می کند. بر خلاف گروه های مهاجر دیگر، جماعت نامتجانس ایرانی در لوس آنجلس از لحاظ سکونت خود را محدود به یک محله یا محیط کوچک نکرده است، بلکه در سراسر لوس آنجلس و حومه آن پخش شده است. ناهمگنی و پراکندگی هم تشدید کننده و هم تشدید شده بوسیله شکل های دیگر مرکزگریزی و پراکندگی ساختارهای سنتی، قدرت و اقتدار است که وجه مشخصه اصلی موقعیت های انتقالی را تشکیل می دهد. بنابراین، به نظر می رسد که تلویزیون در تبعید، از طریق عمل معکوس به مرکز آوردن سمبولیک تبعیدیان پراکنده، جبران کننده نیروهای مرکزگریز تبعید است. بدین ترتیب، تلویزیون تبعیدی با استفاده از ملات زبان فارسی، یک محیط سمبولیک الکترونیکی هم بسته ایرانی بوجود می آورد.

۵- ادغام فرهنگی از راه تلویزیون

اما این محیط وفاق تلویزیونی نمی تواند دایمی باشد چون به هر حال افراد باید به نحوی به زندگی بپردازند و سر و سامان بگیرند و این امر ایجاد ساختارهای معین و نوینی را در تبعید طلب می کند که جای ساختارهای قدیمی را پر کند. بدین سان تبعیدی بعد از مدتی سعی می کند که خود را از محیط بسته دوران انتقالی رها کرده و بتدریج قرارها و قاعده های بنیادی فرهنگ حاکم میزبان را بپذیرد. این اتفاق در جامعه ایرانی تدریجا رخ داده است چنانچه به دلایل متعدد سیاسی و جامعه شناختی تعداد زیادی از ایرانیان سرانجام به حقیقت ملموس تبعید گردن نهاده و رحل اقامت طولانی یا شاید مادام العمر را در تبعید قبول کرده اند. آنها چرخش تدریجی و تقریبا غیر محسوسی به سمت کشور میزبان کرده و از وطن دورتر شده اند. با این تغییر جهت، مهاجران ایرانی داخل روند ادغام و یکی شدن با نظام های گفتاری (مقال های) اقتصادی و فرهنگی کشور میزبان می شوند. رابطه این حرکت با تلویزیون تبعیدی آن است که تعداد برنامه های تلویزیونی با گذشت زمان افزایش یافته و برنامه های متنوع و جدیدی در طول سال های ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۷ تولید شده است.

افزایش تعداد برنامه ها، خود در مقال ها و محتوای بسته برنامه ها، در عدم تمایز گذاری بین تماشاگران، در «فرمت» خشک و تکراری برنامه های تلویزیونی و سیستم محدود توزیع آنها، که از

خصوصیات دوره انتقالی جامعه ایرانیان بود، تحول و گوناگونی خاصی ایجاد کرده است و این ها همه جای خود را در دوره ادغام فرهنگی به یک سلسله خصوصیات ساختاری انعطاف پذیر داده اند که جو سمبولیک، ایدئولوژیک و اجتماعی غربت را طوری سامان می دهد که با جهان حاکم سرمایه داری مصرفی آمریکا و شیوه فرهنگی پسا- مدرن (Postmodern) آن مستقیماً هماهنگ می شود. مسیر اصلی این روند به این سمت است که هم تماشاگران، هم برنامه های تلویزیونی و هم «فتیش» های فرهنگ وطنی و آمریکائی را به صورت کالا برای بازار آماده کند. به خاطر اهمیت این موضوع، بقیه مقاله را به بحثی پیرامون کالایی شدن این جنبه های برنامه های تلویزیونی اختصاص می دهیم: برنامه ریزی تلویزیونی و ساعات پخش آن ها، پخش سندیکائی و شبکه ای برنامه ها، بده بستان بین برنامه ها، شکل و ترکیب («فرمت») برنامه ها و سرانجام طرز تفکر «حرفه ای بودن».

برنامه ها: جلب تماشاگران و قرار دادن آن ها در معرض آگهی های تبلیغ کنندگان یا به عبارتی فروختن تماشاگر به صورت کالا به تبلیغ کننده (و نه برعکس!) یکی از اشکال کالائی کردن است. برای این منظور، به تقلید از فرهنگ آمریکائی، در سایه حمایت تجارت و سرمایه ایرانی که در حال افزایش است، زمان بندی پخش برنامه ها گسترش یافته و تلویزیون ایرانی در تبعید به یک «اقتصاد قومی» تبدیل شده که در آن هرماه احتمالاً متجاوز از دویست هزار دلار در رابطه با تولید، زمان پخش برنامه و آگهی در چرخش است. جدول زمانی ساعت پخش که در دوره انتقالی (۸۴ - ۱۹۸۱) منحصر به روزهای آخر هفته بود، در سال ۱۹۸۸، در دوره ادغام، به ۱۷ ساعت برنامه در طول تمام روزهای هفته توسعه یافت. (آمار مربوطه به دلیل کمبود جا حذف شده است - کنکاش) هزینه کلیه برنامه ها بجز برنامه «سیمای آزادی» که متعلق به سازمان مجاهدین خلق ایران است، غالباً از راه آگهی تامین می شود، به طوری که سیل تبلیغ مرتب جریان عادی برنامه ها را قطع می کند. مدت زمانی که در تلویزیون های ایرانی به آگهی اختصاص داده می شود مرتب در حال نوسان و افزایش است چنانکه تعداد آن ها در اواسط سال ۱۹۸۷ به نحو بی سابقه ای افزایش یافت به طوریکه در روزهای یکشنبه در طول یک برنامه یک ساعته چهل دقیقه آگهی پخش می شد. در اکتبر همان سال مسئولان ایستگاه تلویزیون KSCI سعی کردند مدت زمان اختصاص داده شده به

آگهی را کوتاه تر کرده و به ۱۴ دقیقه کاهش دهند. ولی این اقدام غیر عملی و توأم با لطمه بود چون تهیه کنندگان را از پشتیبانی مالی لازم برای ادامه کار محروم می کرد. سرانجام ایستگاه تلویزیونی و تهیه کنندگان توافق کردند زمان آگهی ها را به بیست دقیقه در ساعت کاهش دهند که ظاهراً این توافق کم و بیش همچنان به قوت خود باقی است.

اقتصاد سیاسی ای که دنبال می شود طوری است که برنامه ریزان تلویزیون های ایرانی قادرند در هر بیننده ترین ساعات، یعنی از هفت و نیم الی یازده شب و در روزهای آخر هفته، تماشاچیان خود را بیش از گذشته مورد هدف و در دسترس تبلیغ گران قرار دهند. کالائی کردن تماشاگران از طریق تنوع و گسترش ساعت پخش، فعالیتی تجاری است که دست اندکاران برنامه ها خود به این حقیقت اقرار می کنند.

فراهم بودن چندین ایستگاه تلویزیونی (مثلاً KSCI, KDOC و تلویزیون های کابلی) به نوبه خود به تهیه کنندگان امکان می دهد که برنامه هایی در رقابت با یکدیگر تولید کرده و با قرار دادن ایستگاهی در برابر ایستگاه دیگر، احتمالاً هزینه تولید برنامه ها را کاهش دهند. علاوه بر این دسترسی به ایستگاه های بیشتر، چندگونگی سیاسی و ایدئولوژیک را ممکن می سازد، که در این رابطه برنامه «سیمای آزادی» که اجباراً از ایستگاهی (KSCI) به ایستگاه دیگر (KDOC) منتقل شد مثال خوبی است.

پخش سندیکائی و شبکه ای: گسترش تلویزیون تازه پا گرفته و شبکه های پخش سندیکائی بُعد دیگری از ساختار جدید تلویزیون تبعیدی در طول مرحله ادغام فرهنگی است. در آغاز شبکه و سیستم پخش سندیکائی ساده ای وجود داشت و بدان وسیله نسخه برنامه هائی که در لوس آنجلس ضبط و تولید می شد به چند شهر دیگر می رسید تا از ایستگاه های محلی مجدداً پخش گردند. این سیستم در این دوره شکل پیچیده تری گرفت و نوارهای برنامه های لوس آنجلس اینک به چندین ایالت و بعضی کشورهای اروپائی و خاورمیانه ای سرازیر می شوند و از شبکه های محلی پخش می شوند. (جدول مربوطه به دلیل کسب بود جا حذف شده است - کنکاش) در کنار این سیستم پخش سندیکائی توسعه یافته، یک «شبکه دلالی» هم پدید آمده است: تهیه کننده می تواند از ایستگاه تلویزیونی که برنامه های ایرانی پخش می

کند، قرار داد پخش بیش از یک برنامه را بدست آورد، این فرد می تواند برنامه ای را که خود تولید کرده است پخش کند، و هم اینکه آن زمان پخش را به صورت اجاره در اختیار تهیه کننده دیگری قرار دهد. مثلاً «سیمای آشنا» به عنوان یک شبکه دلال ضمن پخش برنامه ی خود با قرار ویژه ای زمان پخش را به چهار برنامه دیگر «جنبش ملی»، «چشمک»، «جهان نما» و «جنگ بامدادی» اجاره می دهد. شبکه دلال «جام جم» دو برنامه تهیه و پخش می کند که یکی از آن برنامه ها را از «سیمای آشنا» اجاره می کند. طبیعتاً تشکیلات پخش سندیکائی و شبکه ای در تبعید در مقایسه با هم قطاران آمریکائی خود چون از سرمایه قلیل و تعداد تماشاگران کمی برخوردارند بیش از حد ابتدائی و از نظر مالی بی ثبات اند. با فرورفتن در درون شیوه غالب سرمایه داری مصرفی و رقابت خصمانه، تهیه کنندگان و گردانندگان شبکه های ایرانی ناچار خود را در برابر تغییرات غیرقابل پیش بینی بازار آسیب پذیر دیده، نوسانات شدیدی در سرمایه و نیز در برنامه های پخش و تولید متحمل می شوند.

بده بستان برنامه ها: در تلویزیون تبعیدی این دوره شاهد لایه دیگری از رابطه متقابل ساختاری می باشیم. یعنی نوعی مالکیت مختلط چند رسانه ای یا نوعی مجتمع چند رسانه ای کوچک که تهیه کننده ای از طریق آن قرار داد و وسایل لازم برای تولید و پخش برنامه های تلویزیونی و نیز برنامه های رادیویی و انتشار مجلات را به دست می آورد. مثلاً سازمان رادیو تلویزیون «امید ایران» دو برنامه روزانه تلویزیونی «جنگ بامدادی» و «تلویزیون امید»، یک برنامه روزانه رادیویی «رادیو امید» و هم چنین یک فصل نامه با عنوان ساده «امید» تولید و منتشر می کند. تلویزیون «جام جم» نیز تحت همین نام به مدت کوتاهی یک نشریه هفتگی منتشر می کرد. چنین تلاش هائی برای ایجاد مجتمع های چند رسانه ای خود بی نصیب از فراز و فرود نیست. اما شیوه تولید در سرمایه داری مصرفی تداوم ظهور دوباره آن ها را تضمین می کند. در رابطه با مالکیت مختلط، ارتباط و تغذیه متقابل برنامه و آگهی میان رسانه ها هم به میان می آید. (۵) نتایجی که در زمینه های مالی و برنامه ای از این کار حاصل می شود بالقوه بسیار زیاد است. مثلاً دلال شبکه با دادن تخفیف چشم گیر به صاحبان آگهی که توافق می کنند آگهی های خود را در کلیه رسانه های مجتمع چند رسانه ای وی پخش کنند، می تواند آگهی های بیشتری از

رقبای خود کسب کند. در نتیجه این تخفیف آگهی دهندگان بیشتری به این شبکه روی آورده و وضعیت مالی شبکه مستحکم ترمی شود که این کار به نوبه خود می تواند کیفیت برنامه ها را بهبود بخشد. در عین حال تداخل و همبستگی میان رسانه ها به این معنی است که دلال شبکه ای می تواند آگهی هائی را که برنامه های خودش را تبلیغ میکنند بدون خرج اضافی در ساعات مختلف و در رسانه های مختلف و برای تماشاچیان متفاوت پخش کند. این عمل قدرت عرضه و نیز جلب بیننده را افزایش می دهد. مثلاً «جنگ بامدادی» برنامه صبح شبکه امید، برنامه ای را که بعد از ظهر از تلویزیون امید پخش خواهد شد تبلیغ می کند و این برنامه نیز خود تبلیغی برای رادیو امید ایران پخش می کند که همان شب برنامه ای تلفنی بر اساس موضوع عنوان شده در تلویزیون خواهد داشت. به بیان کوتاه ارتباط میان مجتمع های رسانه ای و تغذیه متقابل بین رسانه ها هم تماشاچی ساز است و هم قدرت مالی و سیاسی شبکه را افزایش می دهد.

تماشاگران و شکل برنامه ها: چنانکه دیدیم رشد ساختارهای تهیه، تولید، پخش و توزیع علاوه بر کالائی کردن برنامه ها بیننده و شنونده را هم از این امر مستثنی نمی کند. پس نظریه ای که تماشاگران تلویزیون ایرانی را توده ای بی شکل و همگن می انگاشت دیگر اعتبار ندارد، و به این علت صاحبان برنامه های تلویزیونی نیز به نظر می رسد در دوره ادغام به دنبال تفکیک جامعه مخاطب خود می باشند. راهنمای عمل در این خصوص به جای سنجش افکار تماشاگران، سیستم آزمون و خطا (Trial and Error) است. زیرا هنوز سیستم قابل اعتمادی برای سنجش نظرات تماشاگران قومی نسبت به برنامه های مخصوص خود (به استثنای مخاطبین اسپانیائی زبان) به وجود نیامده است. در نتیجه تهیه کنندگان، تولیدات خود را بر اساس ارزش هائی چون سن، جهت گیری سیاسی و نیز شکل برنامه ها و زمان پخش متمایز می کنند.

در ایالات متحده تلویزیون به طور سیستماتیک با اقتصاد سیاسی فرهنگ مصرفی در هم تنیده شده است. در نتیجه رابطه تلویزیون با دنیا، یا «واقعیت»، نه تنها از طریق به کارگیری سبک «واقعگرا» و سبک «کلاسیک هالیوودی» برقرار می شود (در تئوری های سینمائی این دو سبک معانی خاص و معینی دارند)، بلکه همینطور، به قول «نیک براون»: از طریق زمان بندی پخش برنامه ها با نظم کار روزانه افراد

منطبق می شود. «بدین شیوه تلویزیون سعی می کند منطق و ضرب - آهنگ نظم اجتماعی را بازتولید کرده، آن را طبیعی جلوه دهد.» (براون: ۱۷۲)

تلویزیون تبعیدی هم در دوره ادغام فرهنگی از همین نظام پیروی می کند، یعنی «فرمت» برنامه و ساعات پخش آن طوری تنظیم می شود که به ساعات کار بینندگان - که روز به روز خود را با جامعه جدید بیشتر وفق می دهند - نزدیک تر شود. در نتیجه برنامه های هر روزی صبح و عصر («سیمای آشنا»، «جنگ بامدادی»، «امید ایران») بینندگان بزرگ سال را که قادرند برنامه ها را قبل و بعد از کار روزانه ببینند مد نظر دارند. از نظر محتوا برنامه های روزانه شامل معجونی از اخبار ایران و جهان و مطالب مربوط به مسائل عمومی و جاری است، به علاوه فیلم های غیر خبری و غیر ایرانی که از طریق ماهواره گرفته می شوند. اخبار ایران هنوز بخش عمده برنامه اخبار را پر می کند. از نظر برنامه های سرگرم کننده با ته کشیدن برنامه های تلویزیونی پیش از انقلاب، «شو» های دوران شاه کاهش یافته و گهگاهی سریال های تلویزیونی که در جمهوری اسلامی تولید شده اند جای آن ها را می گیرد (برای نمونه سریال «امیر کبیر»). از طرف دیگر، برنامه های آخر شب («نگاه»، «چشمک» و «مید نایت شو») ظاهراً بینندگان جوان تر را مورد نظر دارند. «فرمت» این برنامه ها تا حدی فارغ از قید و بندهای سابق اند و لحن آن ها شادتر است، از تصویر و موسیقی و فیلم استفاده زیادی می شود و به مسائل سیاسی ایران توجه کمتری می شود. به بیان مختصر برنامه های شب به زمان حال توجه می کنند تا به گذشته و به اینجا فکر می کنند تا به آنجا.

روزهای تعطیل یکشنبه معمولاً فرصتی است که خانواده های ایرانی دور هم جمع شوند. در نتیجه برنامه های تلویزیونی روزهای یکشنبه («ایرانیان»، «جنبش ملی»، «جام جم») خانواده را در گُل، البته با تکیه بر اعضاء بزرگ سال و سران مرد خانواده، مورد خطاب قرار می دهند، این برنامه از قدیمی ترین، جاافتاده ترین و سیاسی ترین برنامه های موجوداند که در باره سیاست درونی و بیرونی ایران اخبار زیادی منعکس می کنند. هدف این برنامه ها تهیه مطالبی است که در خور و مناسب هر یک از اعضاء خانواده باشد، و این مطالب شامل اخبار ایران، تفسیر خبر، موسیقی و آواز ایرانی، بخش خدمات عمومی، آگهی، برنامه های فکاهی، برنامه کودکان و اخبار اقتصادی و

هواشناسی می شوند. «سیمای آزادی» که یکشنبه ها پخش می شود برنامه ای است عمدتاً سیاسی که عقاید سازمان مجاهدین خلق را تبلیغ می کند و بینندگان اصلی آن به نظر می رسد که هواداران این سازمان باشند.

اگر برنامه ریزان تاکنون تماشاچیان خود را بر اساس سن و سیاست متمایز کرده اند، این روند را تا در برگیری سه شاخه بالقوه مؤثر جنسیت، مذهب و قومیت گسترش نداده اند. در نتیجه اقلیت های قومی و مذهبی تبعیدی ایرانی مجبورند به برنامه های اقلیت های قومی دیگر که از KSCI پخش می شود روی آورند. مثلاً کلیمی های ایرانی شاید «اسرائیل امروز» را تماشا کنند، ارامنه ایرانی «آرمین تله تایم» یا «تلویزیون ارمنی»، ایرانیان عرب به تماشای «تلویزیون اعراب آمریکا» بنشینند و افرادی که به دین اسلام علاقه منداند برنامه «اسلام» را تماشا کنند.

لازم به تأکید است که برنامه های منفردی که در بالا براساس جدول ساعات گروه بندی شده اند همه یکسان نیستند و تفاوت هایی بین آن ها موجود است. بعضی روی مسئله ایران بیشتر تمرکز می گذارند، بعضی به زندگی در آمریکا، بعضی در باره تاریخ گذشته است و بعضی در باره زمان حال، بعضی روی سیاست و بعضی روی فرهنگ و هنر تکیه می کنند. چنین تفاوت هایی حاکی از استراتژی تهیه کنندگانی است که می خواهند برنامه ها را در یک روند آزمایش و خطا عرضه کرده، تماشاگران دلخواه بیشتری را پیدا کنند. البته آنها این استراتژی را در قالبی خشک و حساب شده عرضه نمی کنند، بلکه با تأکید و وفاداری روی مفاهیمی چون اصالت ایرانی بودن، و ناسیونالیزم ایرانی، میراث فرهنگ پارسی و مبارزه با رژیم حاکم کنونی تفاوت و فاصله خود را از یکدیگر معین می کنند و از این طریق تماشاگران خاص خود را پیدا می کنند.

حرفه ای شدن کار و ایدئولوژی آن؛ همراه با ساختارهای کالایی شده ای چون تنظیم ساعات پخش، توزیع سندیکائی، شبکه ای، تغذیه متقابل و تقسیم بندی تماشاگران، هم اکنون عقیده خاصی در مورد حرفه ای بودن در حال رشد است که تدریجاً اقتدار و تک صدایی بودن مقال سال های نخستین دوره انتقالی تبعید را از میان بر می دارد. «استوارت هال» می گوید حرفه ای شدن امور یعنی «روزمره شدن فنی و عملی کارها» که از خصوصیات اصلی آن تقسیم کار است و این

عمل در برنامه های تلویزیون ایرانی در دوره ادغام فرهنگی مشهود است. دیگر یک شخص به تنهایی قادر به از پیش بردن کار تهیه، تولید، فیلم برداری و پیرایش (مونتاز)، اجرا و توزیع نیست و شمار تهیه کنندگان و همچنین مجریان افزایش یافته است و مجریان دیگر لزوماً خود تهیه کننده نیستند. مثلاً برنامه ای شاید متشکل از چند بخش باشد که مجریان متفاوتی آنها را تهیه و عرضه می کنند و این به کثیرالمعنی بودن مقال کمک می کند.

تلویزیون های «امید» و «جنگ بامدادی» حاصل کار بیش از یک تهیه کننده است. «سیمای آشنا» دارای چند مجری است. زنان عمدتاً یا اعلام کننده یا مجری برنامه می باشند و هنوز در سمت تهیه کننده دیده نشده اند. ولی میتوان گفت که این وضعیت در آینده عوض خواهد شد. به همین شکل تقسیم کار در میان افراد فنی - تصویر برداران، صدا برداران، ویرایشگران، مصاحبه گران و دست یاران - که از نظر تعداد، تجربه و تخصص افزایش یافته اند، تعمیم پیدا کرده است. همچنین چند دلال عمده تبلیغ به میدان آمده اند که میزان زیادی از آگهی ها از طریق آنان در تلویزیون های ایرانی پخش و عرضه می شوند.

علاوه بر این، طرز تفکر حرفه ای باعث می شود در بازتولید واقعیت، از علائم و قواعد زیبایی شناسانه ای که اساساً غربی اند استفاده شود. چنانکه «استوارت هال» نشان داده این قبیل علامت گذاری های ایدئولوژیک در برنامه های تلویزیونی به نحوی انجام می گیرد که خود این امر یعنی علامت گذاری (Encoding) محصولات فرهنگی توسط تهیه کنندگان و عمل علامت برگردانی (Decoding) این محصولات از سوی مخاطبین، استتار شده و از چشم بیننده پنهان بماند. بدین سان برنامه های تلویزیون ایرانی روز به روز به قواعد عادی و روزمره شده مقال های فرهنگی و روایی حاکم (مثل بی طرفی و عینی بودن خبر، واقعگرایی، ارائه شاد و زنده، تصویرهای هیجان انگیز، ساخت های روایی دراماتیک و تغییر دادن مدام «فرمت» برنامه) گردن می نهد. یعنی همه تمهید هایی که به منظور ایجاد هویت هر برنامه اتخاذ می شود و این تمهید ها نه از طریق یک سان بودن (چنانچه در مرحله اول تبعید صورت می گرفت و وطن جای ویژه ای در مقال داشت) بلکه از طریق متفاوت بودن صورت می گیرد. جالب این جا است که گرفتن و روزمره کردن این علایم از یک طرف نشانه ادغام تلویزیون

تبعیدی در شیوه تولید فرهنگ حاکم امریکا است و از طرف دیگر پوشاندن این ادغام.

خلاصه مطلب اینکه تلویزیون تبعیدی در طول حیات هفت ساله خود هم زندگی بینندگان را منعکس کرده و هم آنرا شکل بخشیده است. تلویزیون تبعیدی در ابتدا با انعکاس مراحل نخست دوران انتقالی و شکل نیافته زندگی در تبعید، که برنامه ها تنها ملغمه ای از صدا و تصویر در خود بسته و بی رابطه با جهان خارج بود با تلاش عظیم انفرادی تهیه کنندگان روی پای خود ایستاد. این «دایره بسته قومی» الکترونیکی در حکم مکانیزمی بود که می بایست ترس و اضطراب غریبگی را تسکین دهد. در این مرحله نخست، گرچه تلویزیون تبعیدی ظاهراً در تبعید به سر می بُرد اما ریشه های آن در وطن گسترده بود و از آن آب می خورد. اما همچنانکه تبعید موقت به نیمه دایم تبدیل می شد و ضرورت امرار معاش و ریشه یافتن اولویت پیدا می کرد، فکر و حقیقت وطن آغاز به عقب نشینی کرد. در نتیجه در طول مرحله ادغام فرهنگی ساختارهایی شکل گرفتند که روند آمیختن تبعیدیان با فرهنگ حاکم میزبان را آسان تر ساخته است. یکی از این ساختارها فرم جدید تلویزیون ایرانی در تبعید است که از طریق استراتژی های متعدد ساختاری سازی و کالایی کردن مناسبات، نه تنها تجارب ایرانیان را، بلکه ادغام اقتصادی و ایدئولوژیک آن ها را هم، در تبعید شکل داده است. در پایان باید تاکید کنیم که روند حرکت از دوره انتقالی به سمت ادغام فرهنگی نه تک خطی، نه از روی رضایت و نه تک بُعدی است آنچنانکه بسیاری از آثار و ادبیات سنتی جامعه شناختی عنوان می کنند؛ برعکس روندی ستیزآمیز و دیالکتیکی است که مملو از مقاومت، اختلاف، واژگون سازی و جهش است و در طول این روند خصوصیات انتقالی و ادغام شاید هر دو برای مدت زمانی با هم و در کنار هم به سربرند. در حقیقت، ارتباط متقابل و تناقض میان کلام، محتوا و شیوه بیان برنامه های تلویزیونی و مواد میانی آنها یعنی آگهی ها خود منظری فراهم می کند تا از آن تضادهای محیط تبعیدی را بتوان مشاهده کرد.

پی نوشت ها:

۱- برای نوشته های نیوشا فرهی و مطالبی در باره او به سه نشریه

زیر رجوع کید: کتاب نیما (زمستان ۱۹۸۷)، رایگان (۲۵ نوامبر ۱۹۸۷)، جهان نو (اکتبر ۱۹۸۷)، همینطور ر.ک. کلی، و بک لند، ۱۹۸۷.

۲- تبعیدی های ایرانی معمولاً وضعیت خود را با عنوان های مهاجر، پناهنده سیاسی، تبعیدی، آواره و در به در، فراری، دانش آموز و دانشجو توضیح می دهند.

۳- برای تحلیل وضع ایرانیانی که پیش و پس از انقلاب مهاجرت کردند ر.ک. صباغ و بزرگمهر، ۱۹۸۷.

۴- برای یک مطالعه جدید در باره اینکه چگونه رسانه های خبری آمریکا غالب اوقات منعکس کننده تحلیل های وزارت امور خارجه است و نه دارای قضاوت مستقل در باره ایران زمان شاه ر.ک. دورمن و فرهنگ، ۱۹۸۷.

۵- برای توضیح بیشتر در مورد اینکه تغذیه متقابل برنامه های تلویزیونی امریکائی چگونه عمل می کند ر.ک. نفیسی ۱۹۸۹.

(کتاب شناسی در صفحه بعد)

BIBLIOGRAPHY

- Althusser, Louis and E. Balibar
1970 "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation)," in Lenin and Philosophy and Other Essays. Ben Brewster, trans. New York: Monthly Review Press:127-189.
- Amirshahi, Mahshid
1987 Dar Hazer [At Home]. London: OrientScript.
- Beckland, Laurie
1987 "Iranian Who Set Himself Afire Interred," Los Angeles Times (October 11):27.
- Browne, Nick
1984 "The Political Economy of the Television (Super) Text," in Quarterly Review of Film Studies 9:3 (Summer):174-187.
- Dorman, William A and Mansur Farhang
1987 The U.S. Press and Iran: Foreign Policy and the Journalism of Deference. Berkeley: University of California Press.
- Enzensberger, Hans Magnus
1970 "Constituents of a Theory of the Media," New Left Review 64 (November-December):13-36.
- Fassih, Esmail
1985 Sorraya in a Coma. London: Zed Books.
- Gennep, Arnold Van
1960 The Rites of Passage. London: Routledge & Kegan Paul. First published in 1908.
- Glazer, Nathan and Daniel P. Moynihan
1970 Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City. Second edition. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Gordon, Milton
1964 Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins. New York: Oxford University Press.
- Gramsci, Antonio
1981 "Class, Culture and Hegemony," in Culture, Ideology and Social Process: A Reader. Tony Bennett, et al, eds. London: The Open University Press:185-214.

Hall, Stuart

- 1977 "Culture, the Media and the 'Ideological Effect,'" in Mass Communication and Society. James Curran, Michael Gurevitch, and Janet Wollacott, eds. London: The Open University Press.

- 1980 "Encoding/Decoding," in Culture, Media, Language. Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis, eds. London: Hutchinson: 128-138.

Handlin, Oscar

- 1952 The Uprooted. Boston: Little Brown.

Horkheimer, Max and Theodore Adorno

- 1972 Dialectic of Enlightenment. John Cumming, trans. New York: Herder & Herder.

Jameson, Frederic

- 1984 "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism," New Left Review 146 (July-August):53-92.

Kelly, Ron

- "The Death of Neusha Farrahi: An Immolation in Westwood," L.A. Weekly (October 23-29, 1987):20-27.

Ketab Corp.

- 1988, 86 The Iranian Directory Yellow Pages. Ketab Corp.: Los Angeles.

Kho'i, Esmail

- 1987 "People in Between," in Children from Refugee Communities: A Question of Identity: Uprooting, Integration or Dual Culture? Okwood, Derby (UK): Refugee Action (July):5-13.

Levi Strauss, Claude

- 1983 Structural Anthropology Volume 2. Monique Layton, trans. University of Chicago Press.

Mofid, Ardavan

- 1987 "Dar A'ineh-ye Ghorbat," Iran News (October 20):15, 19, 56.

Naficy, Hamid

- 1989a "Television Intertextuality and the Discourse of the Nuclear Family," Journal of Film and Video (Spring).

- 1989b "Televisual Fetishization in Exile," forthcoming.

- 1984 Iran Media Index. Westport, CT: Greenwood Press.

- Nazemi, Abdullah
 1988 "Yek Gord-e Ham'ai-ye Samimaneh," Javanan [Los Angeles] (10/21):30.
- Oversum International
 1988 Rahnema-ye Sal ['Saal' Annual Almanac]. Oversum International: Los Angeles.
- Paoletti, Mario
 1988 "Literature and Exile," Third World Affairs:166-169.
- Piruz, N.A.
 1987 "A'inha-ye Khodai-ye Iran: Dar Gerov-e Agahiha-ye Bazargani," Payam-e Iran (January 4):1, 5.
- Portes, Alejandro and Robert L. Bach
 1985 Latin Journey: Cuban and Mexican American immigrants in the United States. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 1984 "The Rise of Ethnicity: Determinants of Ethnic Perceptions Among Cuban Exiles in Miami," American Sociological Review 49 (June):383-397.
- Sabagh, Georges and Mehdi Bozorgmehr
 1987 "Are the Characteristics of Exiles Different from Immigrants? The case of Iranians in Los Angeles," Sociology and Social Research 71:2 (January 2):77-84.
- Sa'edi, Gholam Hosain
 1987 "Degardisi va Raha'i-ye Avareh-ha," [Metamorphosis and Liberation of Refugees], in Ashoqaneh [Houston, TX] 31 (11/1/1988):8-9.
- 1986 "Sharh-e Ahval" [Biography], in Alefba [Paris] 7 (Fall 1986):3-6.
- Shamlu, Ahmad
 1988 "Yadha va Yadegarha," Par 3:1 (February):51.
- Sowell, Thomas
 1981 Ethnic America: A History. New York: Basic Books.
- Thomas, William I and Florian Znaniecki
 1927 The Polish Peasant in Europe and America. New York: Knopf.

Tiva, M.

1988 "Taqabol-e Sharq va Gharb va Pendar-e Roushanfekr-e Iran," Kankash 2 & 3 (Alexandria, VA) (Spring):11-47.

Turner, Victor

1974 Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press.

Persian Language journals cited, without authorial attribution:

Eqboladeh 6:383 (January 24, 1988).

Iran-e Emruz 59 (August 27, 1983).

Jahan-e Now (October 1987).

Ketab-e Nima 1 (Winter 1987).

Payan-e Azadi (October 21, 1983).

Rayegan (November 25, 1987).

Rayegan 6:138 (March 4, 1988).

Rayegan 6:147 (May 13, 1988).



۹۸ سترینجی

انقلاب بدون اجازه

علی سعید زنجانی

آرمان طلایه داران

زندگی بدون «آرمان» دم زدنی خسته کننده است. «وجود اجتماعی» پوسیدنی می بود اگر «شعور اجتماعی» هر روز خودش را نو نمی کرد. «آرمان» جدای از «اقدام» هم تخیلی صوفی و شانه است، پستوگرایی است، آرزویی است همگانی که به یاهویی فردی می کشد. گرسنه که باشی یا سیر فرقی نمی کند، ایده که نداشتی با گرسنگی ات کنار می آیی، می سازی، قانع می شوی، کمر بندت را سفت تر می کنی، خودت را می خوری و رضایت می دهی.

مخالفی یا موافق هر دو یکی است. جهت که نبود مخالفت هایت را جایی که نباید خالی کنی خالی می کنی، بیرون را اگر شد بیرون و گرنه به درون می ریزی، گوشه می گیری، فلسفه می بافی، شعر می سازی و در انتها به همه چیز مشکوک می شوی و بد می گویی.

گرسنگی آدم را به کار و می دارد و آرزوهای فردی او را به خیالپروری و دراین میان انقلاب ساخته آرمانی اجتماعی است.

اسطوره ها چقدر حرف می زنند. پرومته ی در زنجیر خدایی که می توانست خدا بماند اما نماند چون به ابدیتی یکنواخت باور نداشت. رفتن به آنجایی که اینجا نیست، به اندازه ی همه ی بودن هستی جاذبه دارد که پاها را بسوی خودش بخواند، اگر چه نهایت راه، قتل کوههای قفقاز باشد و عقابی جگرخوار بر فراز سرش.

ایده فرم نیست، محتوا هم نیست. جوهر دیگری دارد. معجونی که با همه چیز ترکیب می شود با غم، با آرزو، گذشته، رنج، فردا،

گرمسنگی، چکنم چکنم. ایده آفتاب بهاری است. همیشه هست اما بعضی وقتها ابرها هم هستند. شور جابجا شدن هم هست و در این میانه خیره شدگی های گاه به گاه انسان به درون خودش هم.

روشنگر اگر خواب نماند باید به آب بزند. سردرگمی ها تنوره کشان بالا می آیند. باید از میان اینهمه آشفتگی راهی گشود. شاید به آرامی، شاید باشتاب. غرض رسیدن به آنسوست.

من خودم بودم که در برهوت آشفتگی ها و بی سمتی چکنم چکنمی، قطب نما را ساختم و حالا باز این خود منم که می پذیرم تا به حرف او گوش کنم تا چه راهی را برای عبور من پیشنهاد می کند.

درد باید از جنس درد جامعه باشد. بازار خود فروشی ها مسیر دیگری دارند. اینجا دل شکسته، تن خسته می خرند اگر داشتی مردم را هم داری اگر نه مجبوری از این بازی بیرون بروی. این ضرورت قانونی آن است. کسی تبصره هایش را ننوشته. کسی هم توضیحی برایشان ندارد. همینجوری باید حشاش کنی و برای حس کردنشان هم اولین شرط اینست که تو به توشان باشی و گرنه باختی.

باغبانی قواعدی دارد؛ باید انتظار کشید، خون جگر خورد، دلهره ی آب و هوا را داشت شخم زد، زمین را کاوید، لای روبید، وجین گر بود و در لابلای این جوش و خروش است که طمع چپو کردن مزرعه هم از ذهنت بدر می رود و خودت را تنها در آرزوی رویش ساقه ها گم می کنی و گرنه با طرح چشمداشت و تناول، به همان خزانه های اولیه هم رحم نمی کنی و این تازه جغرافیای دیگریست، قصه ی انسان فصل درو ندارد، جنگل همیشه سبزی است که می خواهد به بیلاق برود، قشلاق کند و امان از لرزش زانوهای و آنهمه سرکوب و آنهمه خشکی عضلات قلب و ماهیچه های پا؛ و پرنده است اما و سرانجام پر پرواز. شجاعت انسان در این است که توی گوش کسی نزند. یقه ی دیگران را گرفتن آسان تر از اینست که آدم بخواهد یقه ی خودش را بگیرد. یقه گیری شخصی، گردن کلفتی می خواهد، باید دستکم باندازه ی همه ی هستی گنده باشی تا بتوانی با خودت که باندازه ی همه ی هستی ادعاداری گلاویز بشوی. وقتی خودت روی دست خودت باد کرده ای و وقتی توی گلی بهمه ی آنها که می روند و از سکون تو فاصله می گیرند بدوبیراه می گویی مسخره می کنی حتی فحش میدهی و این جور مرهم درماندگی های خودت می شوی و در این میانه آتش سیاهکل زنده است اگرچه تو موفقش نخوانی و بچه ی بهرنگ هنوز

پشت همان ویتترین عرومک فروشی آرزوی مسلسل می کند اگر چه تو بدآموزیش بدانی.

آرمانسازی رسالتی بزرگ است اما راهگشایی هم مسئولیتی دیگر. وقتی نفس ها حبس شده اند، وقتی اضطرابها دامنه می گیرند، وقتی هیولای سرکوب همچنان رجز می خواند، توده اگر آرمان هم داشته باشد باز نمی تواند کاری بکند. آموزش نظری کجا و اقدام عملی کجا؟ این فاصله را باید راهگشایان پر بکنند. لحظه ی دست به زانو گرفتن و ایستادن است، با جهانی از بیم ها و دلهره ها و انتظارها. باید انتخاب کرد، رفتن یا ماندن، بودن یا شدن «زندگی» اینست. با غرش خون و گلوله. این معادله ی دیگریست که با معیارهای شناخته شده ی ریاضی پاسخی ندارد. هر گلوله دو سمت عمل دارد اما تاثیر ضریب در هر دو بیک اندازه نیست. در این معادله دستگاه سرکوب اگر دو قدم می لرزد گام جامعه ده قدم شتاب می گیرد. و اگر چه شاید در نگاه اول شتابش زیاد به چشم نخورد اما ما دنیای فیزیک را هم می شناسیم و نیروهای پتانسیلی.

رسالت راهگشایی اینچنین است که نبوغی خاص می طلبد، بی باکی، وجدانی پاک، بزرگ منشی، وقار، ظرفیتی عظیم، حس و شعور و آگاهی، دقت و حساب شدگی و زیرکی با سنجش همه ی ضرایب ثابت و متغیر. سختی راه از اینجاست هر کس تحملش را ندارد جا می زند، می ایستد. حرکت شبانه چشم بیدار می خواهد و هشیاری. لحظه ی حساسی است. جامعه دارد راه می افتد سد را می شکنند می خواهد خودش را تازه کند. در این چنین همه هایی ست که باید شکفت، درخشید و صفیرکشان خود را در میانه ی دلوپسی ها و نگرانیهای مردمی و بهت و ناباوری دشمن به دیواره ی عظیم سد کوبید. شب سوزی بزرگ مثل همیشه از آن توده هاست. تنها باید غلظت تاریکی را به سخره گرفت.

«گشتن اتابک یک شاهکاری بشمار است و چنانکه خواهیم دید این شاهکار دلهای درباریان را پر از بیم و ترس گردانید و جایگاه آزادیخواهان را در دیده ی بیگانگان والاتر ساخت و پس از همه ی اینها کارها را براه دیگری انداخته یک دور نویسی برای جنبش مشروطه باز کرد. انبوه درباریان به یکباره به مشروطه بگراییدند که دلهایشان پر از ترس شده بود و هر کس به زندگی خود بیم می داشت آرزوی درآمدن به میان آزادیخواهان می کرد.» (۱)

یا باید خونت را جاری کنی یا آب دهانت را. برای خون باید زنده بود و آب دهان خود بخود از مرده جاریست.

شب باشد یا روز مرگی وقتی سکوت خیابانی با فریاد یک چریک می شکند، وقتی شعاری و پیامی بر سینه ی دیوار جسارت می کند، وقتی سرانگشت جنایتی مجازات می شود، یک چیزی یک جایی عوض شده باید پی اش را گرفت.

راهگشایان این چنینند. سرخ و گرم و امیدساز. طلایه داران ارتش خلق با رسالتی در حد شان چریک؛ ترساندن دشمن، منحرف کردن ذهنش، درهم ریختن نظم سنگرش و از آنسو گره زدن نگاه مردم در یک نقطه و گشودن زبانها و گرم کردن دلها و زنده کردن پاها و از همه مهم تر فروتنی در مقابل روح جمع و قیم نشدن برای توده ها. مسئولیتی سنگین و طاقت سوز که بی ادعا و نجیب و مظلومانه به انجام می رسد. بدون لاف و گزاف و بدون هایهوی منیتی و بدون اشغال فرصت توده ها و بدون انتظار و توقع مدالی. لحظه ی از خود گذشتن است و نشان دادن ظرفیت ها. زمانه ی ایثار، حل شدن در روان جمع. بریدن خودبینی ها و ادعاها و پذیرفتن اینکه امانت بزرگی را تنها شانه های بزرگ خلق می تواند حمل کند نه بازوهای نازک ما. آزمون شترگی اینجاست. سیاووش می خواهد و جنگل آتش. باید به هوش بود. انقلاب بزرگ زنان و مردان بزرگ می طلبد.

بازیگران بزرگ انقلاب

وقتی دارم خودم را نگاه می کنم دیگر نمی توانم دنیا را ببینم و من بیشتر وقت ها دارم به خودم نگاه می کنم.

بوی سربی کتاب و تفنگ هنوز توی فضاست و حالا بازیگران بزرگ انقلاب وارد میدان می شوند. ورود ستون نظامی به پایتخت قوانین خودش را دارد و انقلاب هم قوانین خودش را. سربازان جبهه ی انقلاب فرمانده ندارند. اطاعت و دستور سرشان نمی شود تنها فرمان خودشان را پیش می برند. کهنه مبارزند و خوب می دانند که جنگ را باید چگونه آغاز کنند چگونه جلو ببرند و چه زمان موقع آزاد کردن ضامن و بازی آتش است. کم و کاستی ها و فزونی های خودشان را هم خوب می شناسند. ترس ها و دلیری هایشان را هم. و به گونه ای شبه غریزی می دانند که شور و شررهای انفرادی را چگونه در کوره ی پخته

شدگی های گروهی بریزند و از آنسویش آتشفشانی اجتماعی بیرون بدهند و خوب می دانند که قوانین عبور اسب سواری تنها، از تنگی خیبر چیزی است جدای از قوانین عبور لشکر نادر شاه. خواص مویز و غوره را هم می دانند و سردی و گرمی طبع ها را می شناسند و اینجوری است که برای هر اشک و لبخندی بی خودی سر نمی جنبانند و اگر چه اندکی می ترسند اما نگرانی از دست رفتن فرصت پیش آمده را هم دارند و برای همین واژه «احتیاط» را گاه به گاه بر سر هر گردنه ی هولی به زمین می نشاند. ما تک خوان کناره ی صحنه ایم و آنها در حال نمایش بازی گروهیشان. برای کسی که تنها نموده ها را می بیند همه چیز شاید آشفته به نظر برسد، اما اگر درون باشی و درون را ببینی نظم ویژه اش را هم می توانی ببینی. انقلاب ضرورتی حادثه ساز است اما حادثه های منفرد دیگر را هم در درون خودش حل می کند. منطق انقلاب را با نگاه انقلاب می توان فهمید نه عشو ی چشمی روزهای آرامش.

چه رابطه ای هست میان زمین لرزه ی طیس با دفن فضولات اتمی در کویر؟ برای شناختن مردم انقلاب باید به دنبال کشف این رابطه ها بود. سوخت تحرک و رفتن را همین ها درست می کند، لولا هم همینجاست.

من گمانم سر کلاس هندسه بودم وقتی که مردم مساحت میدان انقلاب را محاسبه می کردند. باز هم دیر کرده ام. اگر به موقع سر صحنه آمده بودیم، اگر جای دیگری توی خیال چیزهای عالمانه تری گیر نکرده بودیم می دیدیم مردم چگونه و از کجا آغاز می کنند، چه جوری دنبال حادثه ها می گردند و چگونه هر حادثه ای بهانه ای می شود برای نمایشی گروهی؛ چوب بستن فلان مید در نهضت تنباکو یا کشتن آن یکی در مشروطیت یا آن یکی بهانه ی دیگر و آن یکی.

چه لبخندی به لب قپانهای هزار تنی است وقتی به ظرافت ترازوهای زرکش ما نگاه می کنند و ما چه فیزی داریم که طلائیما جامعه پشت دارد، آینده نگراست، سبک سنگین می کند، محک می زند، می سنجد و خوب می داند که این حادثه ها اگر چه مفیدند اما کافی نیستند و موقتی اند و تداومی ندارند و بدون فردایند و احتمالند و با روحیه ی یقین طلب جنبش هماهنگی ندارند و اینجوری است که پای فرهنگ و سنت و تاریخ به میان می آید و سیزده ی هر سال و چهلیم هر شهید و جمعه ی هر هفته و غروب هر روز خودش را نشان می

دهد. قرار و مدار می‌عین شده و قطعی تر. مردم در این جاست که چله به چله و هفته به هفته به بست نشینی می‌روند و پای قباله نامه‌ی همبستگی شان را مهر می‌زنند و حادثه‌ها را هم همانند پشتقباله به خانه‌ی انقلاب می‌برند. حادثه‌ها دیگر امواج اصلی صحنه نیستند به گونه‌ی چاشنی عمل می‌کنند و اینجوری هاست که وقتی ماهیهای سفید رود به خاطر فاضلاب زباله‌های شهرداری تهران می‌میرند مردم چو می‌اندازند که چیز خورشان کرده‌اند. حادثه‌ها لاستیک زاپاس انقلابند.

جوهر انقلاب قرار و مدار است؛ این را بهوشیم، این را بگوییم، این را نخوریم یا بخوریم. منبع این همه پیشنهادها هم مشخص نیست اما همه شان یک وظیفه دارند، همبستگی بیشتر خلق و ترساندن بیشتر دشمن. دستشان را به دست احمد کسروی بدهید و بالای پشت بام‌های تبریز در محاصره‌ی صمد خان بروید و «صدای الله اکبر» گفتن‌های هر شبه‌ی مردم مشروطیت را به گوش بشنوید. یا سری به محله‌ی سنگلج تهران بزنید و نان و برنج بردن مردم را برای بست نشینان مسجد شاه تماشا کنید، یا به هر معدن دیگری هر کشف تازه‌ی دیگر. من که اینجا هنوز توی کوچه‌های انقلاب بهمنم شاید دارم دنبال کسی می‌گردم که عکس خمینی را توی ماه نشانم بدهد. مسخره‌ام نکنید اگرچه برایم مهم نیست. مهم اینست که من دارم انقلاب می‌کنم.

برده برای مبارزه زنجیرش را دارد. رعیت داسش را و جامعه پی با اقتصاد تجاری شهری چراغ مغازه‌هایش را. برده که اتحادش را کرد خنجرش را برمی‌دارد. رعیت هم به همین ترتیب. شرایط بسیط و یک طرفه‌ی عصر برده‌داری و فئودالیسم مجالی مرحله پی را در مبارزه ایجاد نمی‌کند. اما در پیچ و تاب روابط مرکب عصر بورژوازی، رسیدن به یک اتحاد اولیه خود مستلزم طی مراحل بفرنجی است؛ اعتصاب اول چاشنی آتش بازی بعدی است و اعتصاب اول خود با مبارزه‌ی منفی صورت رسمی به خود می‌گیرد و برجسته‌ترین نمود مبارزه‌ی منفی در جامعه‌ی ما بستن و خاموش کردن چراغ مغازه‌ها و بازار است و تازه به اینجا رسیدن جنبش هم خودش عالم دیگری دارد.

«اینان چو به تکان درآمدند مردم نیز بازارها را بستند... (و)... کم کم در شهر آواز افتاد و کوشندگان از هر سوی می‌شتافتند. بازار و کاروان‌سراها و تیمچه‌ها بسته می‌شد... لیکن در این میان در بیرون شهر بهم خورده و مردم به پشتیبانی از بازرگانان

بازار را بسته... (و)...ولی در بیرون همینکه آگاهی پراکنده گردید آزادبخواهان بهم برآمدند و بشور و غوغا برخاستند. باندک زمانی بازارها را بسته رو بسوی انجمن آوردند... (و)... بدین قرار هم دکان و بازار را بستند که خود مایه ی هیجان عام بود و هم بر ازدحام و جمعیت افزود.» (۲)

فرق میان دکان کله پزی و انقلاب همین است دیگر. کله پز وقتی چراغ دکانش را خاموش می کند که کله پاچه هایش تمام شده باشند اما انقلاب با خاموش کردن بخشی از چراغهایش تازه نشان می دهد که بازی اصلی را شروع کرده است. فرق دیگرشان این است که کله پز اول دکانش را باز می کند و وسایل پخت و پز را آماده می کند بعد بدنبال کسانی می گردد که برایش کار کنند و کاسبی اش را راه بیندازند و در این میان چونی ی قرار و مدارهایشان هم از جنس فرماندهی کله پز و فرمان بری کارگران است. اما در انقلاب ها مردم اول بساط طغیان را پهن می کنند و سپس در مقطعی مشخص آرام آرام کله ایی را بالای سرشان می برند و از دهان او حرفهای خودشان را بازگو می کنند. فرمانده در اینجا جامعه است و نماینده فرمانبردار. گوشه برای شنیدن و دهانی برای تکرار.

نمایشنامه.

پرده ی اول: «میرزاده ی عشقی پشت سرسرای مجلس برای مردم نطق می کرد و آنها را تحریک می کرد به سرسرا بریزند و وکلا را بکشند. مردم متوجه حرفهایش نمی شدند و یکریز می گفتند «مرده باد مرده باد». میرزا عصبانی شده داد زد: بابا «عملا مرده باد» و مردم یکصدا پاسخ دادند: «عملا مرده باد». (۳)

پرده ی دوم: «هرچه تظاهر کنندگان از زن و مرد کوشیدند که حمایت شیخ محمد تقی مجتهد را بدست آورند بلکه رهبریشان را بپذیرد او تن نداد». (۴)

نقد هنری.

در صحنه ی اول میرزاده ی عشقی نقش کله پزی را بازی می کند که تلاش دارد رهبری شماردهندگان را به دست بگیرد و آنها را به

سرسرای مجلس بریزد تا دخل آشغال کله های آنجا را در بیاورند. طرح این عملیات و تضمین تداوم آن در درون فرماندهی خود میرزاده است و برای همین هم اگر میرزاده جابزند یا بلایی سرش بیاید حرکت مورد انتظار هم ناتمام روی زمین باقی خواهد ماند. اما در پرده ی دوم که آخوند محمد تقی نقش یک آدم بزدل و ترسو را در آن بازی می کند موضوع قرار دیگری دارد. جامعه ی به خروش آمده سمت و مسیرش را پیدا کرده و فریاد مرده بادش را سرداده و حالا بنا بر نیازی که فرماندهی خودش احساسش می کند به سراغ پرچمدار آمده است. مضمونی که به لحاظ مقدمه ها و نتیجه اش با پرده ی اول یکلی تفاوت قیاسی دارد. در اینجا آخوند ترسو اگر جابزند - که می زند - یا اگر نمایندگی را بپذیرد و احیانا دچار گرفتاری یی بشود، جنبش مردم مسیر خودش را همچنان ادامه خواهد داد و با تجربه یی که در زمینه ی نمایندگی سازی دارد حتی اگر شده نام شناخته شده یی را در جای دیگر جعل می کند و به عنوان پرچم بالای سرش خواهد برد.

«پنجشنبه اول جمادی الاول ۱۳۰۹ یکباره در شهر شایعه افتاد که از جانب میرزا فتوایی رسیده در تحریم دخانیات. به گفته شیخ کربلایی: «منشأ جعل» آن حکم را ملک التجار می دانستند. به سخن دیگر آن فتوا را «به طریق موثق» از مجعولات او گفته که نسخه ها به هر سمت و ولایت منتشر کرد.» (۵)

انقلاب را کله پزها می سازند و پرچمداریش نصیب کله ها می شود.

صنعت نفت را دو سه تا تانگ قراضه و چند گروه چماقچی به آسانی تارومار کردند برای اینکه مصدق فرماندهی آن جریان را در بالا بعهدہ داشت و وقتی دهانش را بستند شورش جامعه هم نشست و هیچ اگله ی بی راس شده و درندگانی که رمزورموز جوهر گوسفندی را خوب می شناسند.

در جنبش بهمن اما قصه به گونه ی دیگری است. جامعه طغیانش را کرده و سیل اش را جاری ساخته و نماینده اش را پیشاپیش نیروی عظیم اش به جلو هل داده و چنان و چنان، و اگر در این میان نماینده اش جابزند یا ساخت و پاخت کند یا برایش اتفاقی بیفتد بر شتاب جنبش او تأثیری نخواهد گذاشت. جامعه ی به حرکت درآمده توان ترمیم هر پل شکسته یی را دارد.

پدر و مادرمان اول گرمه شدند و بعد به سراغ درخت سیب رفتند.

ما پیش از آنکه بگوئیم «زننده باد فلانی» فریاد زده ایم «مرده باد آن دیگری» و جمله ی «مرده باد شاه» در حقیقت مقابل جمله ی «زننده باد آزادی» است نه «زننده باد خمینی». مرز میان گفتن «آری» و گفتن «نه» در درون جنبش آنقدر کوتاه است که جامعه تنها می تواند یک کدامشان را با قاطعیت انتخاب کند. راه دیگری در میانه نیست. بازی رنگ نداریم. سرخ و زرد و آبی و صورتی مال باغ بهشت اند که خدا سال است ما را از آن بیرون کرده اند. اینجا تنها یک نشانه است. دومی به سایه بیشتر می خورد. سمت گیری قاطع جنبش را هم همین یک نشانه مشخص می کند: «زننده باد آزادی». من اگر هزار بار دیگر هم انقلاب کنم باز در کشاکش روزهای نبرد و زیر بارش دلهره ها و نگرانی ها، پیش از آنکه به فردای پس از پیروزی بیندیشم برای پیروز شدن خود امروز تلاش خواهم کرد. منطق کتابخانه و محاسبات کامپیوتری جای دیگری دارند، اینجا ما توی کوچه ایستاده ایم و فاصله یی میان دیدن و فریاد زدنمان وجود ندارد و اصلا جامعه ی جنبشی در صدایش و تحرکش زندگی می کند نه در خرید روزانه اش و درون همین تحرک و صدا هم هست که همه چیز را معنی می کند و می فهمد. تعقل فردی اینجا جدای از تعقل جمعی وجود ندارد و تعقل جمعی خود مرز مشخصی با احساس جنبشی ندارد. ارزش ها و ملاک سنجش ارزش ها اینجا ابعاد دیگری دارند و برای همین هم هست که مثلا می بینی زمان در درون جنبش مفهوم گذشته اش را از دست داده است و حالا آینده و گذشته تنها در درون حال معنا پیدا می کنند یعنی نوعی دم غنیمت است انقلابی. انقلاب تکه یی از زندگی جامعه است بیرون از تاریخ، مثل واژه یی جدای از جمله. کلمه ی «من» در درون ساختمان جمله معنایی دارد و بیرون از آن مفهومی دیگر. اینجا اصلا هر چیزی که وارد بازی می شود حتما باید به درد روانی گوشه ایی از بنای آن بخورد و گرنه دورافکندنی است و در این میانه چه چیزهای دورافکننده شده یی که دوباره به کار می آیند. وسواس ها و دودلی ها هم از همین روست که اینجا شکل و شمایل دیگری به خود می گیرند. آخوند بهبهانی که در نهضت تنباکو به دلیل مخالفتش با حرکت مردم و سیگار کشیدن آشکارش در سفارت عثمانی منفور آن نهضت است چند سال بعد در انقلاب مشروطیت بعنوان یکی از دو پرچمدار پر نفوذ جنبش از سوی مردم معرفی می شود. این را باید تنها با منطق جنبش و در درون خود جنبش دید و ارزیابی کرد.

پرچمدار اگر نصب کردنی بود تابلونویس ها و تابلوسازها بزرگترین قهرمانان انقلابی تاریخ بودند.

پرچمدار انقلاب، نوزادی است که در فاصله ی میان حرکت مردم تا مرحله ی پیروزی آن دنیا می آید. تکه یی از روح جنبشی جامعه. یک آینه ی بزرگ که جامعه صیقلش می زند و روی دستش می گیرد و در این پیوند بیش از هر چیز توان بازتابگریش در آن مقطع مشخص مهم است نه وجود بیرون از جنبش اش. روح مجسمی که موجودیت سمبلیکش انگشتی است همیشه آماده برای چکاندن و آتش. یک قرار همیشه تازه که محدودیت زمانی - مکانی قرارهای گذشته را ندارد. با ساخته شدن پرچمدار حالا همه چیز در حال تهاجم است.

اگر دفتری برای ثبت اختراعات جنبش باز می شد ساختن پرچمدار چیزی بود در ردیف فرستادن ماهواره به مدار زمین. ادیسون برای فوتون های نور سید بلور ساخت و آنها را از قرن خودش باینجا آورد و ما هم برای جنبشمان ستاره می سازیم و آن را به سینه ی آسمان می فرستیم.

پرده ی سوم: کسی در حال شعار دادن است. «من به پشتیبانی مردم توی دهن این دولت می زنم.» جمعیت یکصدا هورا می کشد و کف می زند.

پرده ی چهارم:

نوزده بهمن پنجاه و هفت.

صدایی از بلندگوهای خیابان «ایران» اعلام می کند: «مردم امام فتوای جهاد نداده اند.» و مردم بدون شنیده گرفتن صدا سرگرم کار خودشانند. دستی کیسه می آورد، دستی شن می ریزد، دستی سنگر می سازد، دستی کوکتل می چیند و دستی شلیک می کند و شلیک می کند و موجی ناگهانی در همه جا می پیچد: «این صدای راستین ملت ایران است.»

هیچکس نیست که پایش را از دهلیز واژه ها بیرون بگذارد و «دست اجانب» را نشان من بدهد؟ پس ابر قدرت ها چکاره اند؟ مردم دارند بدون اجازه انقلاب می کنند.



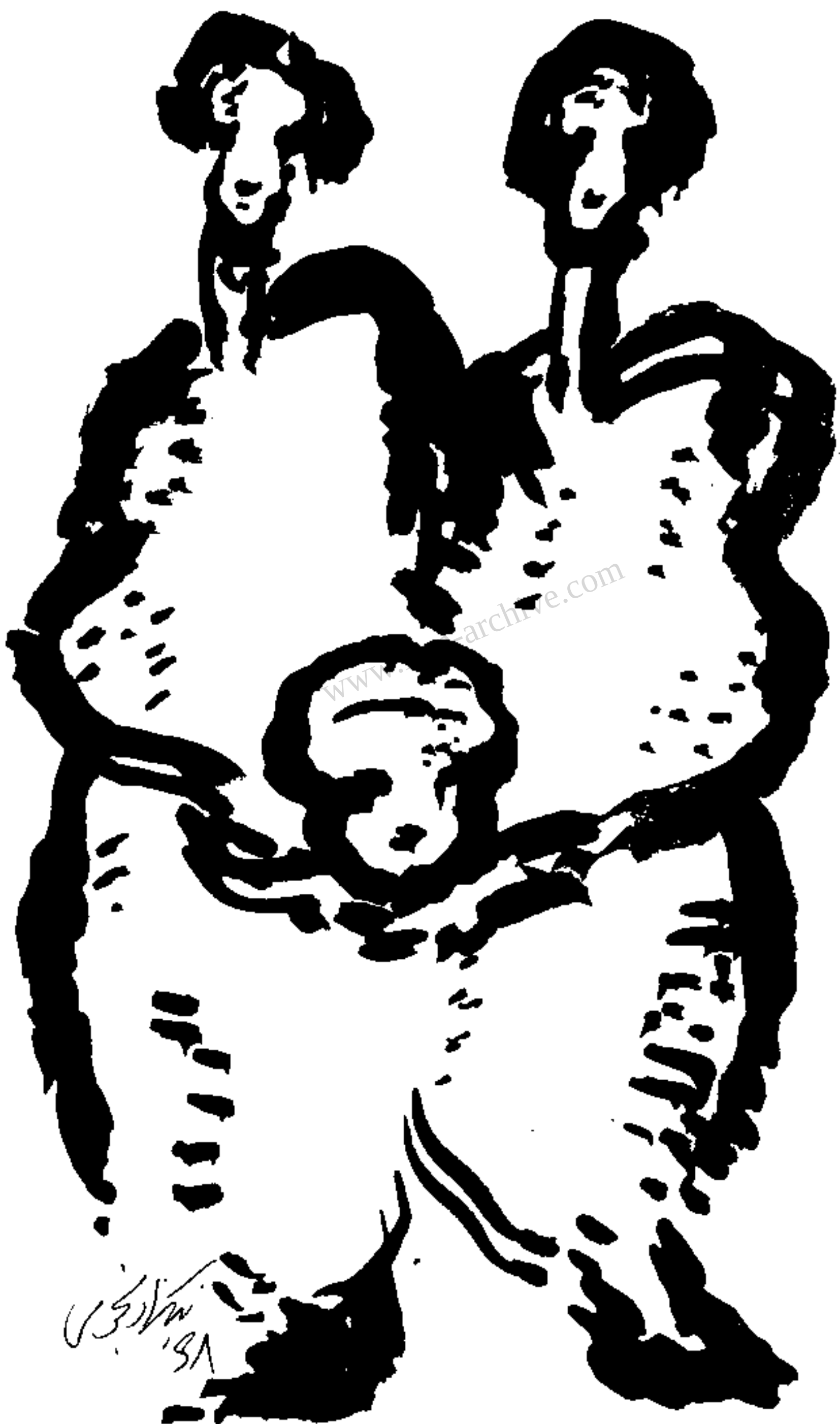
- ۱ - تاریخ مشروطیت ایران ، احمد کسروی ص ۴۵۱
- ۲ - همان منبع صفحات ۸۴ ، ۹۷ ، ۵۹ و ۲۴۳
- ۳ - شورشی بر امتیاز نامه ی رژی، فریدون آدمیت ص ۱۵۲
- ۴ - تاریخ مختصر احزاب سیاسی، محمد تقی بهار ص
- ۵ - شورشی بر امتیاز نامه ی رژی، فریدون آدمیت ص ۲۱
- ۶ - همان منبع ص ۷۵



۵۸ سید ارشد



SA
1/3/20



سازگاری
۱۳۸۱

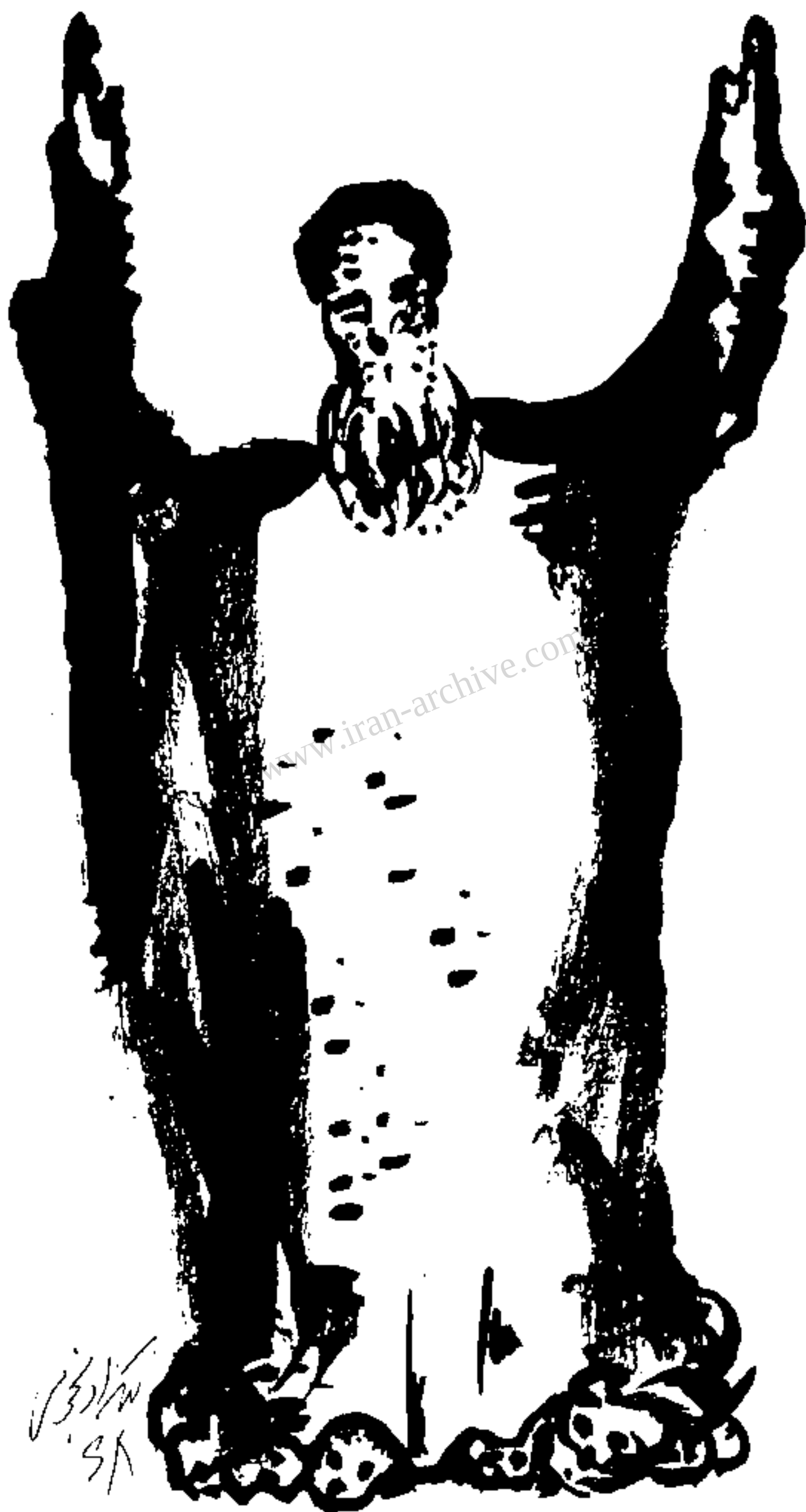


سنگری ۹۸





SA 15/1/15

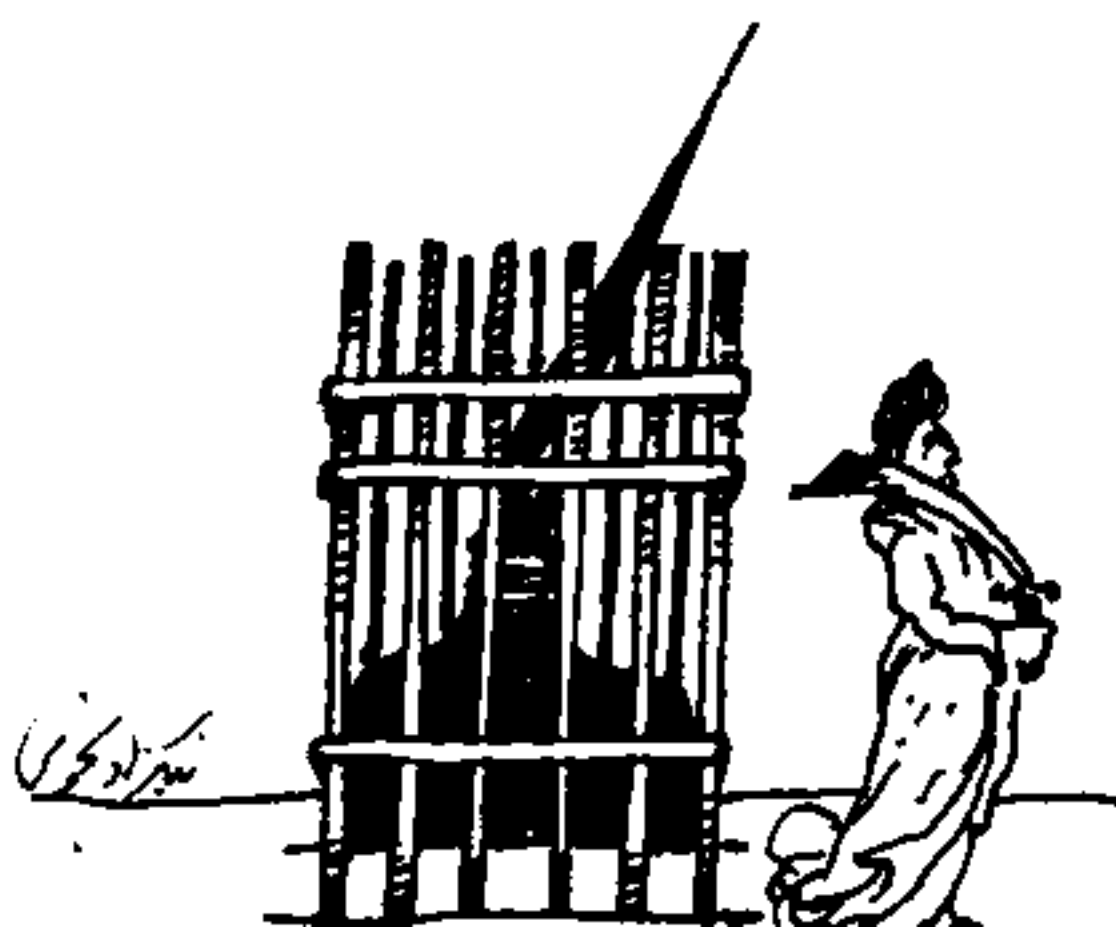
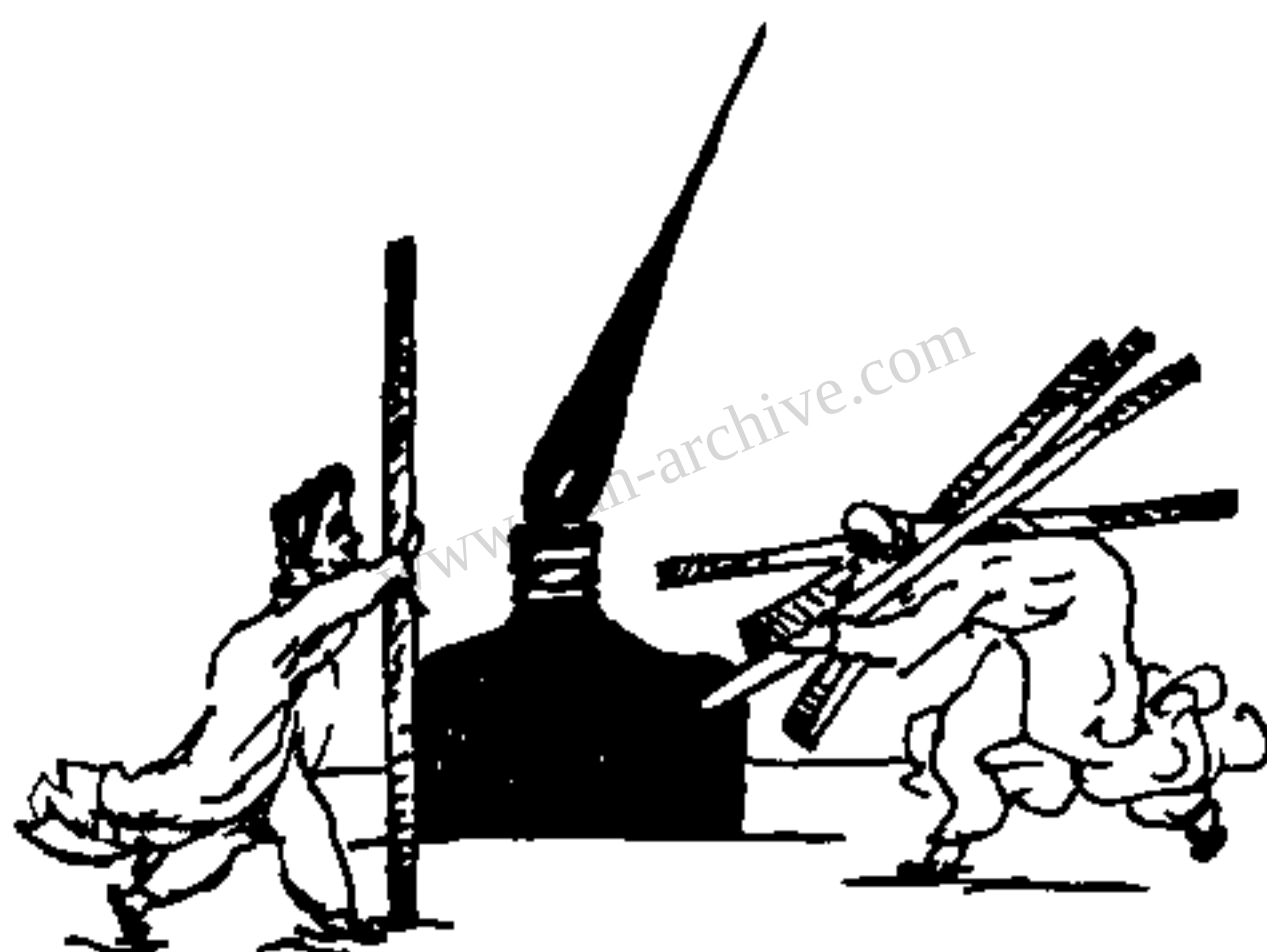
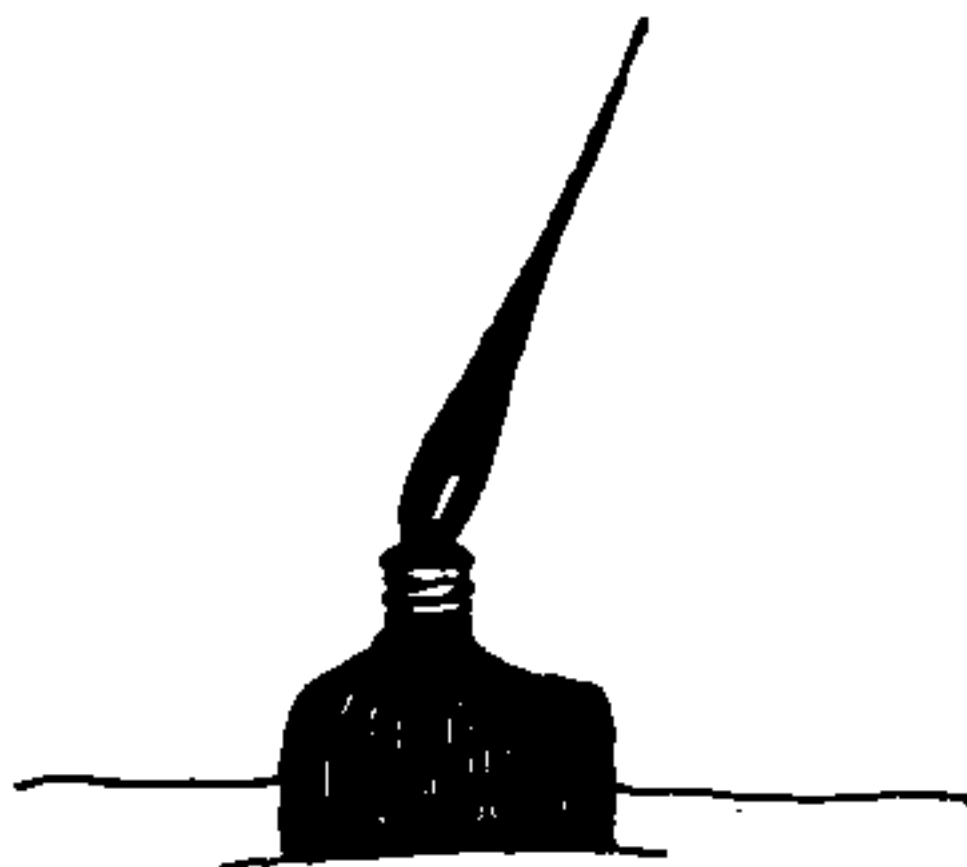






۹۱/۵۰ (ب)





دین اسلام، ماجرای سلمان رشدی و مسأله آزادی و دموکراسی: چهار دیدگاه چپ

توضیح: آنچه در پی می آید چهار مقاله کوتاه در باره واقعه سلمان رشدی است که مجموعاً به مسأله برخورد دین اسلام با مدرنیت معاصر می پردازد. در نخستین مقاله، «طارق علی» مارکسیست پاکستانی و عضو تحریریه «نیولفت ریویو» (New Left Review) بحث می کند که می توان حساب اسلام را از آنچه که خمینی و هم دستانش کردند جدا کرد. در دین اسلام همواره سنتی از نافرمانی فکری وجود داشته که در برابر «کفر» شکیبائی و مدارا پیشه کرده، انحصار عقیدتی را روا نمی داشته است، و این همان سنت عرفان اسلامی است. در مقاله دوم، «دایانا جانسون» مفسر سیاسی مارکسیست بر آن است که شعار «دفاع از آزادی بیان» بر خلاف آن چه که در وهله اول می نماید خالی از محتوای ایدئولوژیک نیست: در چارچوب دموکراسی های لیبرال غربی، این شعار بیشتر از آنکه وفاداری به سنت های عصر روشنگری را نمایانگر باشد، حربه کسب مشروعیت برای دولت های سرمایه داری است تا به وسیله آن حکم عقب ماندگی فرهنگ های جهان سوم را صادر کنند. نویسندگان مخالفی که در بازار رقابت رسانه ها، سرمایه ها، ناشران و سودجویان خود را در حاشیه و مغبون می بینند نصیبی از «آزادی بیان» نمی برند. در چارچوب نظام سرمایه داری، نویسندگانی که بازار پررونقی دارند «آزاد» تراند تا هر چه می خواهند بیان کنند. پس، دفاع از آزادی بیان و سایر دستاوردهای عصر روشنگری نمی تواند جدا از انتقاد از دورویی و «آزادی خواهی»

لیبرالیزم سرمایه دارانه باشد. در مقاله سوم، «ع.ک. دستان» به انطباق ناپذیری بعضی نظام های ارزشی و طبعا تعریف های متفاوت از عدالت، حقیقت و آزادی می پردازد و از سه دیدگاه فرضی مختلف به اختصار مساله را طرح می کند: دیدگاه «اسلامی» به طور غیرمستقیم اشاره به خصوصیات در تفکر سنتی چپ نیز می کند یعنی مشکل دفاع از آزادی بیان برای همه از زاویه یک ایدئولوژی خاص و یک دولت ایدئولوژیک خاص! در مقاله چهارم، نویسندۀ انگلیسی «آنتوانت بروتن» به یکی از درون مایه های مهم کتاب «آیات شیطانی» یعنی ریشه یابی تاریخی مردسالاری دینی می پردازد: طرد آیات نام برده از سوی پیامبر، آیاتی که مضمون شان هم تراز پنداشتن سه خدای زن با اله است، نخستین گام در جهت انکار برابری زن و مرد (سلب مقام ربّانی خدایان زن) بود. علاوه براین، رمان آیات شیطانی کتابی عمیقاً انسان گرایانه است: با زیر سؤال بردن فکر «وحی»، الهام الهی و «کلام مقدس»، سلمان رشدی، «شکاکیّت» را به عنوان یکی از والاترین خصوصیات انسانی، که در حقیقت همان «وضعیت بشری» است، برجسته می کند. پس انکار شکاکیّت چیزی جز انکار انسانیت همه ما نیست. مقاله های اول، دوم و چهارم را ع.ک. دستان به فارسی برگرداند.

.....

چه چیز شیطانی و چه چیز الهی است؟

زمانی میخائیل بولگاکوف، رمان نویس بزرگ شوروی در دهه ی ۳۰ - ۱۹۲۰، به نحوی سرپوشیده در انتقاد به سانسور استالینی نوشت: «دست نوشته های ما را دیگر نمی توان سوزاند.» اما در مورد خود نویسنده که وجودش تنها از گوشت و استخوان است نمی توان همین را گفت. پیام ها اغلب برجا باقی می مانند حال آنکه پیامبران همه فانی اند. این روزها در مورد وقایع شگفتی که پیش چشم ما می گذرد چه می توان گفت؟ چند رویداد ناگوار همزمان به جریان افتاده است. پیش از هر چیز البته فرجام سلمان رشدی است که در خانه ای مخفی به تله افتاده و در حفاظت شبانه روزی نیروهای امنیتی است -

گروگان دولت ایران در خاک بریتانیا. چنانکه می دانیم واقعیت غریب تر از بسیاری قصه هاست. این صحنه ها که شاهدشان شده ایم به سادگی می تواند از یکی از رمانهای رشدی بیرون آمده باشد. این ها نه صحنه هایی «سوررئال»، بلکه واقعی ترین صحنه ها هستند و جان این نویسنده در خطری جدی است. حتی اگر رشدی از این بحران زنده بیرون آید، شبح مرگ تا پایان عمر آسوده اش نخواهد گذاشت.

اما گذشته از اینها، تراژدی ای به مراتب بزرگتر مطرح شده است؛ تمامی این ماجرا اکنون دیگر از حد سلمان رشدی و کتابش «آیات شیطانی» فراتر می رود. این تراژدی، تراژدی دین اسلام است و مقام آن در جهان مدرنی که در آن به سر می بریم.

لحظه ای که آیت الله خمینی حکم قتل رشدی را صادر کرد، نخستین واکنش من ناباوری بود. آیا حقیقتاً ممکن بود که رهبر روحانی و عالی مقام شیعیان به گونه ای رسمی فرمان اعدام یک رمان نویس را که منحصراً به زبان انگلیسی می نویسد صادر کرده باشد؟ آیا این وهم و خیال من بود یا اینکه واقعاً الهام دهنده و بنیان گذار جمهوری اسلامی به شیوه ی یک پدر خوانده ی مافیایی عمل کرده بود؟ روز بعد، روحانی دیگری به تقلید از گانگسترهای شیطانی آمریکایی، برای سر سلمان رشدی جایزه ای هم مقرر کرد؛ ۳ میلیون دلار برای یک مسلمان یا یک میلیون دلار برای یک غیرمسلمان که حکم را به اجرا درآورد. و همه ی اینها به نام الله، آفریدگار بخشنده و مهربان.

چرا جایزه ی نقدی برای این عمل لازم بود؟ مگر نه اینکه خمینی به آن آدمکش مسلمان جواز ورود به بهشت را داده بود؟ بیاییم و لحظه ای بر این کار دقیق شویم. بی تردید تصمیم بر اینکه چه کسی به بهشت خواهد رفت و چه کسی دوزخی است از آن خداوند است. چگونه می تواند کسی این قانون را نادیده بینگارد؟ آیا امام خمینی مدعی است همچون پیامبر با خدا ارتباط مستقیم دارد؟ چرا مسلمانان این کلام خمینی را کفر نمی دانند؟ از این که بگذریم آیا چنین نیست که در اسلام «هیرارشی» (سلسله مراتب) رسمی مقامات روحانی جایی نداشته و به صراحت ایجاد انحصار عقیدتی از جانب گروهی روحانی منع شده است؟ اصل بر این است که همه ی مسلمانان در پیشگاه خدا برابرنند. این تجمعات خشماگین از چه رو است که در آنها جمعی مسلمان شیعه خود را در برابر یک ملا چنین ذلیل می کنند؟ حقیقتاً بسیاری از این اعمال چندان ارتباطی به دین و ایمان ندارد. البته شکی

نیست که بسیاری از مسلمانان غیر متعصب کتاب رشدی را خوانده اند و پاره هایی از آن را توهین آمیز یافته اند، اما تنها راه مبارزه با رشدی را کارزار عقاید و اندیشه ها می دانند. این شیوه ای کاملاً مشروع و تنها راه جدی متقاعد کردن سایر مردم است. فراموش نکنیم که نخستین پیروان اسلام نه با زور شمشیر، که با حربه ی بحث و ترغیب به این دین گرویدند.

خمینی با جنجال بر سر کتاب «آیات شیطانی» در حقیقت می خواهد در داخل اسلام، یک الگوی فرهنگی به شدت سازش گرا و مطیع کننده را بر مردم تحمیل کند. استالین و کارگزاران فرهنگی اش «رنالیزم سوسیالیستی» را تقدیم جهان کردند، خمینی و پلیس ایدئولوژیک او نسخه ی ویژه ای از «رنالیزم اسلامی» را دستور می دهند. سلمان رشدی بهانه ای دم دست است برای پیشبرد این مقصود (و هدفهای دیگر). روحانیان حاکم بر ایران با این کار البته «کافران» را به راه نیاوردند بلکه مسلمانان را مقیدتر کردند.

جنگ ایران و عراق از هر دو سو حدود یک میلیون قربانی گرفته است. اسلام کجا بود وقتی که این فاجعه روی می داد؟ خداوند جانب کدامیک را گرفت؟ چه تعداد مسلمان ناراضی از جنگ از سوی متعصبان نابود شدند؟ دهها هزار زندانی سیاسی را کشتند. به عده ای از دختران زندانی تجاوز کردند چرا که بعضی از فرمانبران امام می پندارند با کمرگان به بهشت خواهند رفت. آیا این اسلامی است که مومنان می خواهند به جهان عرضه کنند؟

اسلام همیشه چهره ی دیگری هم از تحمل و بردباری داشته است. سنتی طولانی از نافرمانی فکری در جهان اسلام وجود داشته است. پس از مرگ پیامبر در حقیقت جوان ترین همسر او عایشه بود که پرچم شورش را علیه جانشینان او بلند کرد. بر سر تفسیر اسلام تا همین امروزه نیز اختلاف وجود داشته است. غنای تمدن اولیه ی اسلامی آثار خود را بر تمام جهان بر جا گذاشته است. فرهنگ و علم به میزان زیادی مدیون آن سنت نخستین است. اما امروز می توان پرسید آیا مثلاً کتاب «هزارویک شب» از جانب امام در تهران حکم برائت خواهد گرفت یا نه؟

در شبه قاره ی هند (که زادگاه رشدی است) گسترش اسلام مدیون تلاش صوفیان پاک نهادی بود که بعدها به مثابه قدیسان حرمت نهاده شدند. رقص های خلسه وار و شعر وجودی (اگزیزتانیل) آنان اسلام

را در شمال هند گسترده کرد. این اسلام دینی بود نشاط پرور (و هنوز نیز) که تهدیدی به جان هیچ کس نبود. که شعارش یکی شدن با صوفی بزرگ در آسمان ها بود و درست به همین خاطر از سوی واعظان متعصب و زهدفروش تکفیر می شد. تا هم امروز، موسیقی ای که از این سنت عارفانه می آید، دو رویی ملایان را به مسخره می گیرد.

برای نمونه این واقعیت را در نظر بگیرید: در پاکستان یکی از مردمداران تظاهرات علیه رشدی، که منجر به مرگ شش نفر نیز شد، شخصی است بنام مولانا «کوثر نیازی». همین فرد در سالهای ۴۰ و ۷۰ میلادی، از مخالفان سرسخت آن نوع اسلامی بود که «جماعت اسلامی» تبلیغ می کند. از همین رو ذوالفقار علی بوتو رهبر پیشین پاکستان او را وزیر کابینه اش کرد. او حربه ی بوتو علیه بنیادگرایان متعصب بود. آنروزها، مولانا نیازی، که شخص پر شور و شری است، مشروبش را می نوشید و از مصاحبت دختران رقصنده لذت می برد. بوتو به او لقب «مولانا ویسکی» داده بود. اما حالا که از قدرت و نفوذ برکنار شده، ویسکی پیر می خواهد با مخالفان اسلامی پیشین سازش کند و دختر بوتو را به زور تظاهرات علیه این کتاب، مجبور کند او را دست کم نگیرد. باید از این مرد پرسید چرا چند ماه صبر کرد که از انتشار کتاب «آیات شیطانی» بگذرد و بعد دست بکار شد؟

همه ی شاعران بزرگ هند، به نحوی، اعمال رسمی دین را به زیر سوال کشیده اند. «غالب»، «اقبال» و «فایز» همه با ملایان در افتاده اند. زمانی که «اقبال» «شکوه نزد خداوند» را نوشت، از جانب روحانیت مرتد خوانده شد. پیام او در شعری بنام «معبد نو» دین رسمی را مردود خواند. این شعر شاید در تهران به سادگی طرد شود، اما مسلمانان جنوب آسیا از این کلام شاعر درس ها می آموزند:

«... ای برهمن، من حقیقت را خواهم گفت، از آن دل نیازار

بت های معبدت همه پوسیده اند

آنچه آموختی از این تصویرها، دشمنی است که به مردم ازانی می داری

و خدا به واعظ مسلمان راههای ستیزه را آموخته است

قلب من بیمار شد؛ از معبدت رو بر می تابم و از کعبه ات هم

از وعظ های واعظ و از افسانه هایش ای برهمن

تصویرهای یک تخته سنگ برای تو مظهری خدایی است

برای من، هر ذره ی خاک این سرزمین الهی است

بیا، بگذار هر چه که مایه ی بیگانگی است را رها کنیم
 بگذار آشتی دهیم آنها را که از یکدیگر رو برگرفتند،
 رها کنیم نشانه های جدایی را
 ویرانی دیر زمانی است که سایه بر ماوای قلب من انداخته،
 بیا تا معبدی نو بر سرزمین مان بنا کنیم
 بگذار پرستشگاهمان بالاترین بر روی زمین باشد
 بگذار مناره هایش را چنان بر بسازیم که سر بر گریبان آسمان
 بسایند
 بیا تا هر پگاه بر خیزیم و شیرین ترین نغمه ها را بخوانیم
 و به عابدان شراب عشق پیشکش کنیم.

طارق علسی



هنگامی که «روشنگری» اهدافش را فراموش می کند ...

...اعتراض بر علیه رهبران مسلمان رشدی «آیات شیطانی»، از سوی
 مسلمانان پاکستانی نخست در انگلستان و بعد در خود پاکستان آغاز
 شد. پاکستان کشوری است که سالها دلار آمریکایی، حامی نظام
 دیکتاتوری ژنرال ضیاءالحق بود و این نظام نه تنها قوانین اسلامی را
 دوباره برقرار کرد بلکه می خواست با تسلیع و حمایت نظامی
 مجاهدین افغانی، افغانستان را نیز سکویی برای بی ثبات کردن
 جمهوری های مسلمان نشین جنوب شوروی کند. چند هزار مسلمان
 پاکستانی، بدون کمترین دغدغه ای نسبت به کمک های سخاوتمندانه ی
 «میا» به الله، در اسلام آباد رو به روی مرکز فرهنگی آمریکا بر ضد
 کتاب رشدی شورش به پا کردند. شش نفر کشته و صدها نفر زخمی
 شدند. در شهر کشمیر و در بمبئی شهر زادبومی مسلمان رشدی هم چنین
 آشوب هایی پدید آمد...

همان سان که فریاد اعتراض بر علیه مسلمان رشدی به این مردم
 جهان سومی و مهاجران فقرزده ی حاشیه ی شهرهای بزرگ اروپایی (یا
 مسلمانان سیاهپوست و محروم آمریکای شمالی) نوعی هویت مشترک
 و حس همبستگی می بخشد، دفاع از رشدی نیز، به نام دفاع از آزادی و
 مدنیت، برای جهان غرب وسیله ی کسب مشروعیت فراهم می کند. بر

پرچمی که جهان غرب سرفرازانه در نبردش با سایر کشورهای جهان برافراشته، «حقوق بشر» همیشه نقش بسته است. نباید انتظار داشت آیت الله خمینی افادات به ظاهر حق بجانب خود را تخفیف بدهد، اما در غرب کمی انتقاد از خود می تواند راه را برای دفاع موثرتر از «روشنگری»، که اکنون هدف حمله ی تاریک اندیشی دینی قرار گرفته، هموار کند.

در غرب از زمان «نوزایی» (رنسانس) و سپس «رفورماسیون» تا عصر «روشنگری»، اشتیاق برای آزادی کلمات از بند دین و مذهب از آنرو بود که چشم انداز کشف حقایق نوین را بوسیله ی اندیشه ی انسانی، و برتری بر جهان مادی برای خوشبختی انسانی، فراهم می کرد. شأن افکار انسان گرایانه ی قرن هجدهم بخاطر نویدی بود که برای بهبود وضع اجتماعی می داد، و همین امکان بود که توجیه گر شعار حقوق بشر بر سر لوحه ی انقلاب های آمریکا و فرانسه شد. اما غرب با ادعای «روشنگری» و «حقوق بشر» به عنوان اصول هویت خود، در بیشتر موارد به این آرمانها خیانت کرد. در جوامعی که غربی نبودند، روشنفکران مدافع روشنگری، که مشتاق آزاد کردن جوامعشان از زیر بار سنتهای اقتدارگرا بودند، خود قربانی همدستی و ائتلاف غرب با دیکتاتوری های واپس گرا شدند. بارها و بارها قدرت دولت های غربی به کار گرفته شد تا جریان های سیاسی روشنگرانه و دموکراتیک را در جهان سوم سرکوب کند، درست به همین خاطر که شانس روی کار آمدن این جریانها وجود داشت. جالب ترین نمونه را در خود ایران پیدا می کنیم. در سال ۱۹۵۲ (۱۳۳۲ ش)، سازمان مرکزی اطلاعات و جاسوسی آمریکا (سیا) در یکی از عملیاتی که خود به آن افتخار می کند، موفق شد دکتر محمد مصدق نخست وزیر منتخب مردم را، بخاطر اینکه می خواست صنعت نفت کشورش ملی شود، سرنگون کند. از آن پس دولت آمریکا شاه ایران را در سرکوب نیروهای پیشرو و دموکرات کمک کرد به نحوی که تنها بنیادگرایی اسلامی به جا ماند. امروزه هم در افغانستان وقتی که نیروهای مدافع نوسازی و مدنیت به محاصره ی تاریک اندیشان روستایی مسلح شده از سوی آمریکا در آمده اند، نیروهای که مصمم هستند حتی زنان را از آموختن خواندن و نوشتن بازدارند، باز هم در پایگاههای نظامی آمریکا به افتخار این پیروزی شامپاین می نوشند...

ظرف دهه ی گذشته ما در تمام جهان شاهد بازگشت از روشنگری

به سمت تاریک اندیشی بوده ایم. بازگشت به شکل های سلطه گرانه ی اطاعت مذهبی، یا شکل های کم و بیش کم ضرر جادو باوری و خرافات را دیده ایم که با روی کار آمدن رانالد ریگان در آمریکا («ریگانیزم») دست در دست هم داشته اند. ریگانیزم ایدئولوژی مهاجم تجارت آزاد و مداخله نکردن دولت در امور بازار است که اروپایی ها به آن «لیبرالیزم» هم می گویند. وجه مشترک محافظه کاری دینی و «ریگانیزم» این است که هر دو نظم فعلی جهان را متأثر از عمل نیروهای می دانند که از دست انسان خارج اند - یعنی خدا و بازار - و انسانها چاره ای ندارند مگر اینکه به نحوی منفعل این نیروها را پذیرا شوند. سیاست و عمل جمعی برای بهبود شرایط عمومی بی ارزش قلمداد می شود. می دانیم که عمل جمعی و کار سیاسی به زبان مشترک و بنابراین به خرد و روشنگری نیاز دارد.

وقتی که «روشنگری» هدفهایش را فراموش می کند، تا کی می توان هنوز با موفقیت از آن دفاع کرد؟ نویسندگانی که از سلمان رشدی دفاع می کنند در حقیقت از منافع گروهی خودشان دفاع می کنند. البته آنها منافع خودشان را همان منافع تمام بشریت می دانند، و جز این هم نیست. اما از لحاظ سیاسی بشریت را باید به حقیقت این نکته متقاعد کرد، و گرنه روشنگری در خطر آن است که تبدیل به چیزی شود که در ابتدا بود، یعنی بخشی از امتیازات خصوصی اشرافیت.

ماجرای رشدی زنگ خطری بود که هشدار می داد این روند ممکن است هم اکنون شروع شده باشد. رمان رشدی محصول بازار پررونقی در مقیاس جهانی است. خود رشدی مهاجری است که از شرق مسلمان به غرب آمده، اما مهاجری تحصیل کرده و از طبقه ی بالا، که در قیاس با بسیاری از شرقیان، با فرهنگ و جامعه ی غربی به تفاهم رسیده است. هنر غربی دیر زمانی است که از صدقه ی سر از هم پاشی امور مقدس زندگی می کند، و قصد رشدی در از هم پاشاندن مقدسات اسلامی برای خواننده ی غربی به عنوان یک کار هنری قابل پذیرش است (هر چند بسیاری از اشارات اسلامی او را نخواهند فهمید).

با همه ی این اوصاف، هنوز در جوامع غربی از جمله آمریکا انواعی از سانسور وجود دارد و بطور مرتب به نفع گروههای قدرتمند معینی اعمال می شود، گروههایی که بهر حال بعضی عبارات را توهین آمیز تلقی می کنند، جنبش زنان نیز بر سر «پورنوگرافی» (هرزه

نگاری) دچار تفرقه و چنددستگی است. آن افرادی که خود را توهین شده و قربانی آزادی بیان می بینند، به تدریج علاقه اشان را در دفاع از چنین آزادی هایی از دست می دهند. اگر به نام آزادی تجارت، سوسیالیزم و دولت رفاه مردود و ممنوع اعلام می شود، آن میلیونها انسانی که بوسیله ی این فرآیند اقتصادی به حاشیه ی زندگی پرتاب شده اند به اسلام روی خواهند آورد که پیروانش را زیر چتر حمایت خود می گیرد.

امروزه خطر محدود شدن آزادی بیان در مقیاس جهانی، خطر دودستگی روشنفکرانه ای است که موازی با دودستگی اقتصادی - اجتماعی شکل گرفته: دو دستگی میان روشنفکرانی که بازار پر رونقی دارند و از آزادی بیان دفاع می کنند و آن عده روشنفکر بازنده که به ناچار به یک ایدئولوژی تسکین دهنده روی می آورند. امامان و خشکة مقدسان اسلامی، مسیحی و یهودی و غیره بازار کم رونق عده ای را به تسخیر خودشان در می آورند و روشنگری را مجبور به عقب نشینی می کنند.

آزادی اجتماعی مستلزم وجود مسئولیت اجتماعی است. اگر چنین نباشد «آزادی بیان» خود تبدیل به امتیاز و لذت خصوصی می شود که بر ثروت و قدرت حکم می رانند.

دایانا جانسون



انطباق ناپذیری ارزش ها و دشواری آزادی و دموکراسی

چه چیز توهین یا افترا به حرمت و شان انسانها است و چه چیز آزادی بیان را محدود می کند؟ هر فرد یا گروه اجتماعی بر حسب نظام ارزشی و اخلاقی اش پاسخی دارد. گاه این پاسخ ها، که از شیوه های هستی اجتماعی متفاوت بر می آیند، و بر بنیادی ترین پیش فرض های مربوط به تعریف انسانیت، جامعه ی عادل و آزادی استوارند، چنان در تضاد قرار دارند که همزیستی آنها امکان ناپذیر به نظر می آید. سه نمونه ی زیرین از نظرگاه سه فرد مختلف با نظامهای ارزشی دیگرگون (یک فمینیست، یک مسلمان و یک سوسیالیست) را می

توان مثال زد:

الف) می گویند «آیات شیطانی» به مقدسات اسلام توهین کرده است. روسپی هایی در کتاب نام همسران محمد پیامبر را بر خود گذاشته اند، که پیامبر هرزگی می کرده و پاره ای از آیات کتاب مقدسش را نه خداوند بلکه شیطان بر او نازل کرده است. اما کتاب رشدی مساله ی زن ستیزی و نفرت از زن را از سوی مردان در تاریخ نیز مطرح کرده است. و این همان چیزی است که مردان توهین شده ی مسلمان ما خود بیشتر از هر کس بدان مقصرند. مرا که بر سر، چادر و روسری نمی کنم با خفت و تومسری لعن می کنند و هرزه می خوانند. همه زنان بی حجاب، همه ی زنانی که «غربی» اند را فاحشه می دانند، اما خود اکنون رنجیده خاطر شده اند. مردان مقدس مسلمان ما می گویند محمد پیامبر که دوازده زن در همسری داشت و صیغه های موقت را - تا به هر تعداد که مرد مومن می خواهد - مجاز می دانست، حرم سرا نداشت. ما به صرف زن بودنمان گویی به طرزی شیطانی در جامعه فساد می پراکنیم، به همین خاطر باید وجودمان را زیر حجاب سیاه پنهان کنیم تا مستوجب تازیانه در معابر نباشیم. و آنکس که «فاحشه» و «زناکار» خوانده شد مستوجب چه عقوبتی است؟ تا سینه در خاک فروشدن و هدف سنگپاره های مردان مسلمان ما قرار گرفتن، این مرگ هراسبار تدریجی در برابر چشم های خونبار و دهان های کف کرده ی مقدسان توهین شده! آیا این آیات شیطانی نیستند که می گویند: «زنان کشتزار شما هستند، هر جا که خواهید به کشتزار خود در آید» (البقره)، و یا «آن زنان را که از نافرمانی شان بیم دارید، اندرز دهید و از خوابگاهشان دوری کنید و بزنیدشان.» (النساء)؟ توهین دیگر چه باید باشد؟ و اگر مسلمان نباشیم؟ خفت به جان خریدن هر روزه به جرم «گبر»، «جهود»، یا «بهایی» بودن. گویی حقی بر آب و خاک و سرزمین مان نداریم، و ناچار به تبعید گریختن؟

ب) آنچه پیامبر کرد و جامعه ای که در صدر اسلام بنا نهاد، برای ما امروز، واقعیتی زنده و ملموس است. آن تنها یک خاطره ی تاریخی نیست، بلکه در نسج زندگی اجتماعی ما جاری است. کردار و گفتار پیامبر و امامان اساس پیوند معنوی، هویت قومی و اخلاقیات زندگی اجتماعی امروز جامعه ی مسلمان ما را شکل می دهد. چیزی که نزد

شما همچون داستان، افسانه، یا حداکثر تاریخ دین جلوه می کند، برای ما بنیادهای اصلی اندیشه و اعمال ما در میان خانواده و جماعت قومی مان در هر گام زندگی روزمره و تعیین کننده ی فضیلت، تقوا و پاکی روحی مان است. از این لحاظ، اساسا مهم نیست که ما یا شما برای «اثبات» چیزی به سندیت تاریخی رجوع کنیم؛ ما و سلمان رشدی چیزی نداریم به یکدیگر ثابت کنیم. با توهین به پیامبر و کتاب آسمانی ما، در حقیقت بنیادهای اخلاقی و معنوی هستی جمعی ما مسلمانها مورد تهدید قرار گرفته است. چه نمادی موثرتر و قاطع تر از «کلام خدا» برای پیوند قلبی و گروهی یک جامعه عادل، آنچه که خانواده هر یک مان را به امت پیوند می زند. برای ما که ارزش ها یا بی ارزشی - ی جامعه مدرن فردگرا، بیگانه شده، سلطه جو و متفرعن غرب را نمی پذیریم، حفظ نظام ارزشی مان مساله ی مرگ و زندگی ماست. مقاومت در برابر این حمله و اهانت تضمین کننده ی همبستگی جامعه ی مسلمان، جامعه ای مبتنی بر سنت، فضیلت و تقواست. هیچ قوم و طایفه ای، هیچ دین و مذهبی، و هیچ حزب و مسلکی در جهان نیست که جز این عمل کند.

در هیچ جامعه ای گروههای اجتماعی قدرت یکسان ندارند. آن دسته هایی که قدرتی فزاینده دارند، غالب هستند و می توانند عقایدشان را در جامعه بپراکنند. در «دموکراسی غربی»، آزادی برابری سخن برای یک غربی و یک «تروریست» (بخوان عرب یا مسلمان شیعی) وجود ندارد. زیرا آن نظام درست بخاطر حفظ همبستگی ایدئولوژیک خود نیازمند «چهره های شیطانی» خارجی است. چهره هایی نظیر خمینی، قذافی، عرفات و دیگران. کدام رسانه ی بزرگی در حقانیت یا دفاع از این «شیاطین» سخن رانده اند؟ آیا این شکلی از سانسور نیست؟ در «سوسیالیسم شرقی» سانسور همواره حضور داشته: نام کتابهای ممنوع و اسامی نویسندگانی که به زندان، اردوی کار اجباری، آسایشگاه روانی یا به تبعید فرستاده شده اند فهرستی طولانی می سازد. مگر نه اینکه اینکار نه تنها جلوگیری از سخن آزاد، بلکه نابودی فرد سخن گوشت؟

هیچ قانونی بی طرف نیست، همچنانکه هیچ دولتی با نظام حقوقی اش. این را اگر لیبرال ها نمی خواهد باور کنند، دست کم مارکسیست ها بهتر از هر کس می دانند. این دسته ی اخیر در ضمیر خود بخوبی می داند که فریادهای «آزادی برای همه» شان بهنگامی که خود به

قدرت برسند، شامل «همه» نخواهد شد. از جمله طرفداران سرمایه داری، فئودالیزم، برده داری، فاشیست ها، صهیونیست ها، مذهبی های افراطی، شیطان پرست ها، منحرفان جنسی و بسیاری دیگر. فقط مساله این است که آنها بر اساس ارزش های خودشان چه چیزی را برای سلامت جامعه شان سالم یا ناسالم تشخیص بدهند. آنها نمی توانند کاری را که خود می کنند بر ما روا ندانند.

ما خواهان نظامی هستیم که حاکمیت آن نه متعلق به صاحبان سرمایه و نه بوروکرات های صاحب امتیاز و احزاب پلیسی اشان، بلکه متعلق به افراد متقی و فاضلی باشد که فاقد امتیازات مادی بوده، به نظامی از ارزش های متعالی و غیرمادی باور داشته باشند؛ حاکمیتی مبتنی بر شریعت اسلام.

ج) در یک جامعه ی دموکراتیک هیچ چیز «مقدس» نیست. همه ی کتاب ها زمینی اند و هیچ اصلی را حریمی مقدس از سلاح انتقاد در امان نمی گیرد. پیامبران، امامان و رهبران همه فانی اند و خاکی و هیچ کس از غیب ظهوری دوباره نخواهد کرد. هر کس آزاد است به هر آنچه می خواهد باور داشته باشد - دین و خرافه، علم یا عرفان -، بگوید، بنویسد و به چاپ برساند. اما مجاز نیست باورش را با حربه ی زور به دیگری بقبولاند، یا به زور پخش اندیشه ای را جلو گیر شود. ملاک دموکراسی وجود همزمان نظامهای فکری و ارزشی متفاوت و متضاد و امکان بیان آزادانه ی آنهاست. آزادی خیابان یک طرفه نیست؛ اگر کسی می خواهد آزاد باشد که سخنش شنیده شود، باید بتواند سخن دیگران را هم بشنود.

آیا می توان جامعه ای آزاد داشت که در آن ارزش های آشتی ناپذیر بالا در کنار هم به گونه ای مسالمت آمیز وجود داشته باشند؟ تنها آنکس که دنیوی («سکولار»، «لائیک») می اندیشد می تواند به راحتی بپذیرد که پیروان همه ی دین ها بدون استثناء، و نیز بی دین ها باید حقوق برابر داشته باشند. احکام اخلاقی و قوانین «بی طرف» نیستند، اما قوانین لیبرال - بورژوا به مراتب بی طرف تر از قوانین مرتجعانه ی به ظاهر الهی اند، زیرا که مبتنی بر خردگرایی عصر روشنگری اند، و جامعه ای سوسیالیستی باید بتواند با از میان برداشتن زمینه های مادی نابرابری اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، به

این قوانین ضمانت اجرایی بسیار گسترده تر ببخشید.

می توان پرسید در جامعه ی دموکراتیک آیا می توان آزادانه دروغ گفت، افترا بست و به عقاید دیگران توهین کرد، و چیزهایی نوشت و به چاپ رساند که «حقیقت ندارند»؟ اما «حقیقت» در انحصار هیچ گروه معینی نیست. تا جایی که راست و دروغ جرم یا افترايي را می توان به اثبات رساند، حکم دادگاه باید جاری باشد، اما حکم در باره ی «حقیقت» نظامهای فلسفی، فکری و اخلاقی را نمی توان در هیچ دادگاهی «اثبات» کرد. زیرا حقیقتی مستقل و در خود و بیرون از انسانها وجود ندارد، و انسانها تابع زمان و مکان و شرایط نسبی هستی اجتماعی، تاریخی، طبقاتی و گروهی خود هستند. پس ملاک باید آزادی باشد و نه «حقیقت».

ع. ک. دستان



«آیات شیطانی» چه بودند؟

در رمان «آیات شیطانی» مضمون آیه های شیطانی مربوط است به مقام الهی سه تن از خدایان زن، «عزه» (Uzza) خدای عشق و زیبایی، «مانت» (Manat) خدای سرنوشت، و «لت» یا «ال - لت» (Al-lat) مادر - خدا، همتراز و نیروی مقابل الله. «ابو سمبل» (Abu-Simbel) عالیمقام جاهلیه، که متوجه ضعف خدایان خود در برابر نیروی برتر خدای واحد می شود، تقاضا می کند که از میان ۳۲۰ بُتی که در شهر پرستش می شود، این سه بُت به منزلت ربّانی نایل آیند، و تقاضای او پذیرفته می شود: «آیا تو بر وجود این سه تن لت، عزه و آن سومی مانت اندیشه کرده ای؟ آنان پرندگان رفعت یافته اند، شفاعت شان بر تمایل ماست، بدرستی.» این گفته را «ماهاند» (Mahound) پیامبر بر زبان می راند، یعنی آیه هایی که به وساطت جبرئیل بر او نازل شده اند را تکرار می کند. اما به زودی این تصمیم نفی می شود: ماهاند اعلام می کند که در ملاقاتهای بعدی با جبرئیل کشف کرده که این آیه ها نه از سوی خداوند، بلکه از طرف شیطان نزول

یافته اند.

آیا تنزل مقام و سرانجام نابودی این سه خدای زن نخستین گامی نبود که در جهت انکار برابری زن و مرد برداشته شد؟ رمان «آیات شیطانی» ماهیت وحی و الهام الهی را زیر سوال می کشد و به جستجوی انگاره ی حقیقت می نشیند. این رمان همچنین اشاره می کند که منافع اقتدار پدرسالارانه و اقتدار دینی همگرایی دارند. زنان نه تنها از منزلت روحانی، بلکه از منزلت کامل انسانی نیز محروم می شوند. در سایه ی یک دین پدرسالار زنان همچون موجودات جنسی شهوت را تعریف می شوند. آنها فقط می توانند یا همسران شایسته باشند و یا فاحشه. این محدود ساختن زنان به نحوی زنده و توأم با شوخی در یکی از صحنه های بعدی کتاب، جایی که دوازده روسپی نام و خصوصیات دوازده همسر ماهاند را بخود می گیرند، به توصیف در می آید: یک بازیگوشی سبکبار و دوست داشتنی که به بهای مرگ آنها تمام می شود.

بسیاری از مسلمانان غیربنیادگرا که جزمیت دینی طرفداران خمینی را نمی پذیرند، و بر سنت شکیبایی و تعدد عقاید اسلامی تاکید می کنند، هنوز متوجه نشده اند که یکی از مایه های اصلی کتاب همین تاریخچه ی درازمدت و پیچیده ی سرکوب زنان است. سلب زنانگی از خدایان، خود توجیه دینی کنترل اجتماعی زنان از سوی مردان است. اسلام ممکن است تنها دینی نباشد که بر قیادت زنان صحنه می گذارد، اما این دلیل نمی شود که آنها ندیده بگیریم.

همچنین باید گفت با آنکه رشدی اهمیت وحی و الهام الهی و فکر «کلام مقدس» را زیر سوال می برد، اما توصیف اواز مردم عادی که ایمان دینی دارند توأم با همدردی است. همدلی خیال گستر او شامل مؤمنان مسلمان، نظیر اهالی روستای «تیتلی پور» (Titlipur) در راه سفر هلاکت بارشان به مکه، و زن کوهنورد «آله لویا کون» (Alleluia Cone) که تمایلات و تصورات آنسوی جهانی غمگینانه ای دارد، و نیز شامل تردید و دودلی دو قهرمان سرگشته و عصبانی رمان یعنی «سلادین چمچا» (Saladin Chamcha) (صلاح الدین چمچوالله) و هنرپیشه ی معروف سینما «جبرئیل فریشته» هم می شود. خواننده ی «آیات شیطانی» برای همه ی شخصیت های کتاب، مؤمن و غیرمؤمن، می گرید و می خندد؛ و این دستاورد رشدی است.

پس چه چیز است که خاطر مسلمانان (حتی غیرخشکه مقدس) را

رنجانده است؟ به گمان من، زیر سوآل کشیدن اعتبار هر نوع ایمان دینی، جای انکار نیست اگر این کار دلیل توهین باشد، قطعاً رمان «آیات شیطانی» بسیار توهین آمیز است. زیرا این رمان اساساً کتابی است در باره ی شک، کتاب برآن است که شک همان وضعیت بشری است؛ و انکار شکاکیت در حقیقت مساوی با انکار جنبه ی مهمی از انسانیت ماست. انسانیتی که میان مردان و زنان، مسلمان و غیرمسلمان، هندی و ایرانی و پاکستانی مشترک است.

این کتاب سرزننده، از لحاظ کیفیت ادبی بسیار برجسته و خواندنی، علاوه بر اینکه هدف حمله ی گروه قدرتمندی از رهبران دینی تنگ نظر شده، هدف حمله ی ناصادقانه ی جمع دیگری هم شده که آنرا از لحاظ ادبی بی اهمیت می شمارند. اگر بتوان کیفیات ادبی و رمانی کتاب را درجه دوم خواند و نادیده گرفت، دیگر کسی اهمیتی به محتوا و اندیشه های آن نخواهد داد. این تاکتیک از جانب آن دسته نویسندگانی بکار می رود که کتاب را «در شیوه ی ارائه مطلب مبتذل و در مضمون خود دچار آشفته فکری» می دانند. استعداد خارق العاده ی سلمان رشدی در ویژگی های سبک و شیاق، از نشر دینی گرفته تا نوشته های عادی و متداول، را مبتذل خواندن، کاری آشکارا بی معنی است. اما «آشفته فکری»؟ با قبول اینکه در کتاب انگاره های متفاوتی وجود دارد و نه یک «کلام» واحد، شاید این گفته راست باشد، اما هر یک از این انگاره ها بطور عمیق و به تمامی در کتاب مورد تفحص قرار گرفته است. این در حقیقت ویژگی تمام رمانهای خوب است. عده ی دیگری گفته اند که خواندن کتاب رشدی دشوار است و مضامین آن قابل فهم نیست. این مطلقاً صحت ندارد.

در حالیکه صاحب نظران به اظهار عقیده مشغولند و گروهی با شنیدن اینکه چقدر کتاب طولانی، کسالت بار، بددهن و مزخرف است بکلی از خواندن آن منصرف شده اند، نباید از یک حیطه ی وسیع دیگر که در کتاب به تفصیل به آن پرداخته شده، یعنی روابط نژادی در انگلستان امروز غافل ماند. تجربه ی داشتن پوست سیاه یا قهوه ای در لندن به نحوی تلخ، طنزآمیز و دردبار ارائه شده. هیچ نوع «اتوریته» ای در این کتاب از گزند حمله ی رشدی در امان نمی ماند. نه اتوریته ی روحانی و معنوی و نه اتوریته ی این جهانی.

«آیات شیطانی» کتابی عمیقاً انسان گرایانه است. از لحاظ سیاسی با استثمار، سرکوب، انکار خلق ها و تاریخ شان، و با تاریخ

پیچیده‌ی امپریالیزم انگلیس سروکار دارد. از لحاظ شخصی، این رمان مضامینی نظیر نفرت، خشم و طغیان، انتقام کشی، شرم ساری، شفقت و عشق را می‌کاود. با انتقال و تبدیل «آیات شیطانی» منسوب به قرآن به آیه‌های شیطانی‌ای که سلاطین چمچا، در چنبر حسادت و نفرت از خود، به گوش جبرئیل فریخته زمزمه می‌کند، آیه‌هایی که باعث مرگ دو انسان بی‌گناه دیگر، علاوه بر خودش و جبرئیل می‌شود، رشدی تعبیر مادی و انسان‌گرایانه‌ای از ماهیت «شر» (Evil) و نیروی آن به دست می‌دهد. از این آیه‌ها - گیرا، و سوسه انگیز و عامیانه - که هدفش برانگیختن حسادت سبکی در جبرئیل است، می‌توان تعبیر مثبتی هم از اصل آیه‌های شیطانی تاریخی کرد: استفاده از این آیه‌ها در رمان خود به تنهایی نمونه‌ای است برای همه‌ی شکل‌های قیادت یک گروه به وسیله‌ی گروهی دیگر. باید حکم اعدام رشدی و کتاب سوزان رمانش را، که منظره‌ی آن خون را منجمد می‌کند، محکوم کرد؛ اما همان قدر نیز مهم است که بگوئیم و بنویسیم این رمان چه اندازه قدرتمند، عمیق و خواندنی است و از حق تمام کسانی که می‌خواهند آنرا بخوانند دفاع کنیم.

آنتوانت بروتن

منابع: مطالب طارق علی و دایانا جانسون از هفته‌نامه‌ی آمریکایی In These Times (به ترتیب شماره‌های فوریه و مارچ ۱۹۸۹) و مطلب آنتوانت برتون از ماهنامه‌ی انگلیسی London Review of Books (اول ژوئن ۱۹۸۹) برگرفته شدند. منبع آیات قرآن در مطلب داستان: قرآن مجید، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، انتشارات سروش. تهران؛ ۱۳۶۷ صفحات ۳۶ و ۸۵.

N. PAKDAMAN
B. P. 51
75622 PARIS CDEX 13
FRANCE

شاس

چشم‌انداز

N. PAKDAMAN ou M. YALFANI
Cste. no. 04901901
B.M.P.
PARIS ALERIA
90 AV. DU G. LECLERC
75014 PARIS FRANCE

جانب‌بانگر

تابستان ۱۳۶۸

... نامرگد خمیسگری (ناسر پاکداس) - آره کشف اسرارها
اسرار هزار ساله (محمدرضا حاج پیشیری) - ریداسها و اعداسها -
مروسی برای مردگان اسیم خاکسار - رن اسراس دهسال پس
از انقلاب (شیرا شفیق) - "پول هندی" و عیبات اخوان - ار
ای - کوله - بارگشت به سور جو - ورنوی (اسماعیل خونی) -
در آغوش محفل (محبی بلقاسی) - هفتشه (داریوش کارگر) -
روای سبزی بود کشتی (مناظره مراده) - "ارمجان جنگدار"
"سپهر اعدای اصل" - راسیده رود (محمود بلقاسی) - اسرار
شرعی (پژوهش‌گر) - کمالی (پژوهش‌گر) -

آختر

دفتر مطبعه بهار ۱۳۶۸

AKHTAR
NEZA
B.P. 312
75624 PARIS 13

فهرست	صفحه
تقدیر و طبع در چپ انقلابی	۲
دستکاری و ترمیم اسیم	۲۵
نگاه شکست	۹۹
ماجرای میدان و کشی	
نمودن به طبعیات	۵۱
رویه و طبع و طبعیات	۵۲
اسلام و طبعیات و طبعیات	۵۵
مسئله ادبی و طبعیات	۵۶
پدیده‌های و طبعیات	۵۷
طبعیات و طبعیات	۵۸

نیمه ویکر

نشریه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی زنان

شماره بهار ۱۳۶۸

NIMEYI, DUGAR
P.O. Box 1468
Cambridge, MA 02238
U.S.A.

۱	سجی با خوانندگان
۱	از بیان نامه‌های شما
۸	اطاعت و سرپیچی در داساسای کودکان مردگان، و سوسه گران، و همرهان:
۲۱	نصیر بر دن در زمان نرکی
۱۱	دن در عرصه سیاست و جنگ: تجربه کردستان
۹۳	جند تصویر از دور دستهای دور
۷۲	شعر:
۷۹	نعره‌های نو
۸۰	بچه‌های حوسج
۸۸	فریاد زمان ایرانی در نرکه
۹۱	الگوی زن مسلمان و قنوی آدم
۹۸	آرمنو: احساس از "صد حنانه" و "فرزاد جان کیرمانی"
۱۱۳	کیر و نرکی
۱۳۱	فغانسای زن ایرانی در خارج از کشور
۱۱۱	آنچه برای ما میسر

کنکاش (دفتر اول) □□□□□□□□□□□□□□□□ تابستان ۱۳۶۹

فہرست

سرمسختن :

۱	هیئت تحریریه	سرسخن
۵	هیئت تحریریه	چشم انداز یک فرهنگ سیاسی
		مقاله ها:
۱۷	علی آشتیانی	کارنامه ی چپ
۳۵	م. آرمان	دیروز، امروز، فردا...
۶۲	نیکوس پولاتزاس	بحران مارکسیسم
		گزارش و مصاحبه:
۷۷	ساسان شایسته	در سوگ هواداری
	هیئت تحریریه با	گفتگویی با دورفیک
۹۱	«شهرام» و «آرزو»	
۱۱۵	حسین محمدی	گزارشی از کنفرانس میوتات

ادبیات :

		تقی رفعت و مانیفست
۱۲۷	علی آشتیانی	تجدد خواهان ادبی در ایران
۱۴۳	ساسان شایسته	نقدی بر رُمان «صد سال تنهایی»

کتابشناسی :

دولت و انقلاب در ایران	ع. ک. دستان	۱۶۵
چپ در ایران معاصر	م. تیوا	۱۷۸
شهرنشینی در ایران	حسین محمدی	۱۹۱
در باره هنر و ادبیات	بشیر رفعتی پور	۱۹۶

طرح ها: آریو

طرح روی جلد از: نسرين آرام

فهرست

سرسخن:

۱ هیئت تحریریه

سرسخن

مقاله ها:

۱۱ م. نیوا تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی

۴۹ ع. ک. دستان سه چهره‌ی مارکسیسم در ایران

۸۷ علی آشتیانی جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ
روشنفکری ایران معاصر

۱۳۹ م. آرمان روشنفکران به مثابه روشنفکران

۱۷۷ اروند ابراهامیان احمد کسروی: ناسیونالیست مدافع
یکپارچگی ایران

۲۱۹ مایکل لوی گئورگ لوکاج: از رومانتیسم تا بلشویسم

گزارش:

۲۳۷ نادر طبقه‌ی کارگر در سالهای ۶۵-۶۴
در آینه‌ی آمار

۲۵۳ و. مقدم گزارشی از کنفرانس بیوتات ۱۹۸۷

ادبیات:

۲۶۹ ساسان شایسته روشنفکران کافه دولاسانکسیون

۲۸۳ ع. ک. دستان وجود دو پاره‌ی جلال آریان

۲۹۳ رضا آذری و باقر شاد جورج اُرول و ملودرام‌های سیاست

کتابشناسی:

۳۲۱ افسانه نجم‌آبادی ساختارهای آغازین زندگی سیاسی در
ایران

۳۳۳ م. نیوا و علی آشتیانی کتابنامه روشنفکران

طرح‌ها:

بیژن اسدی پور و آریو

نسرین آرام

طرح روی جلد:

فهرست

۱	سرمخن	هیئت تحریریه
۸	سخنی با خوانندگان	هیئت تحریریه
	مقاله ها:	
۱۲	کنترل سیاسی و سازماندهی کارگری در ایران: یک بررسی مقدماتی	آصف بیات
۳۶	تداوم و گسختگی در سازماندهی مبارزات طبقه کارگر ایران	علی آشتیانی
۶۱	تهران جدید: بخش خصوصی و بحران مسکن (۶۲-۱۳۳۸)	حسین محمدی
۸۳	پیرامون شیوه ی تولید آسیایی	رضا پیمان
	گزارش:	
۱۲۲	مصاحبه ای در باره ی جناح بندیهای جمهوری اسلامی	هیئت تحریریه
	ادبیات:	
۱۵۲	اشاراتی بر جایگاه اجتماعی و سیاسی طنز در ایران	مهرداد آرمان
۱۸۵	یک تلاش ارزنده: در باره کتاب «صد سال داستان نویسی در ایران»	ع - کدستان
۱۹۶	یک نامه	
	طرح ها	
	طرح روی جلد	بیرژن اسدی پور نسرین آزاد

فرم اشتراک

برای اشتراک کنکاش با آدرس زیر تماس بگیرید:

KANKASH
P.O. Box 11732
Alexandria, VA. 22312
USA

Name

Address

City & State

Country



شروع اشتراک از شماره

بهای اشتراک

چهار شماره: ۱۸ دلار (امریکا)

معادل ۱۸ دلار (خارج از امریکا)

لطفاً بهاء اشتراک خود را به آدرس هستی کنکاش ارسال دارید.

KANKASH

A Persian Journal of History and Politics
Number 5, Fall 1989

www.iran-archive.com

بها : ۵ دلار

KANKASH

P.O. Box 11732

Alexandria, VA. 22312

U.S.A.

بہا : ۵ دلار

KANKASH

P.O. Box 11732

Alexandria, VA. 22312

U.S.A.

www.iran-archive.com