

نوع خشونت اند اما انحصار آنرا در دست ندارند. قبول این واقعیت و مقابله با آن قدم مهمی برای به چالش کشیدن فرهنگ خشونت در جامعه است. س: از آن جا که در پاسخ به نکته‌ی جالبی اشاره کرده‌ای و آن هم «نهادینه شدن خشونت در جوامع و وجود آن در وجدان عمومی است»، می‌خواستم درباره‌ی علل اصلی بروز و اشکال متفاوت آن کمی بیشتر توضیح بدهی.

و نیز از آن جا که خودت به درستی مطرح کرده‌ای که رژیم‌های اقتدارگرا و شبه فاشیستی نمونه‌های تمام و کمال این نوع خشونت‌اند بگویی به نظر تو به چه اشکالی می‌توان با آن مبارزه کرد؟

مغیثی: از روابط با صلاح خصوصی در خانواده آغاز کنیم که آمیخته با انواع خشونت آشکار و پنهان است. استفاده، تحمیل و پذیرش خشونت از روابط خانوادگی شروع می‌شود و در اتوریته اخلاقی و قانونی پدر نسبت به فرزندان و مردان نسبت به زنان تجلی می‌یابد. از حقوق قانونی مرد و پدر بعنوان «سرپرست خانواده» بگیریم که به او اختیار استفاده از انواع خشونت نامرئی را برای در فشار گذاشتن زن و فرزندان و تحمیل ارزشهای اخلاقی و فکری خود می‌دهد، تا شرط اجازه پدر مثلا در ازدواج برای دختر باکره و اجازه همسر برای کار خارج از خانه و قتل‌های باصلاح «ناموسی». ستایش فرهنگی مردانگی که عمدتا در توان جسمی، با صلاح نترسی و حتی زورگوئی جلوه می‌یابد خشونت را در روان اجتماعی نهادی می‌کند. بسیاری از شوخی‌ها و جوک‌ها ی رایج سرشار از خشونت‌های کلامی است که تقریبا همگی ما نا آگاه به پی آمد‌های فرهنگی به آنها می‌خندیم

به هر حال نکته من این است که مشاهده انواع خشونت در روابط فردی و اجتماعی و پذیرش آن بعنوان امری ناگزیر و عادی و حتی لازم، فرهنگ خشونت را ترویج می‌کند. اخبار مربوط به وقوع دو جنایت تکان دهنده در تهران در ماه گذشته (آذر ۱۳۸۹) نهادینه شدن فرهنگ خشونت در وجدان عمومی و بی تفاوتی نسبت به خشونت و پذیرش آن در روابط اجتماعی از سوئی و بی ارزشی جان و احترام به انسان را به شرم آورترین شکلی نمایش می‌دهد.

مورد اول قتل یک مرد سی ساله با ضربات چاقو بدست مرد دیگری در میدان کاج تهران بود که تصاویر ویدئویی آن هم در اینترنت ارائه شد. فرد زخمی بدون دریافت هیچ مداخله و یا کمکی از رهگذران و مأمورین مسلح نیروی انتظامی که به «تماشا» ایستاده بودند در همان محل جان می‌دهد. مورد دیگر «قتل قانونی» شهلا جاهد است، زنی که در قتل زن دیگری که رقیب عشقی او بوده مجرم شناخته شده بود. تکان دهنده تر از بدار آویختن شهلا جاهد مشارکت پسر مقتول در این مجازات وحشیانه و شرم آور بود که با مجوز قانون قصاص صندلی را از زیر پای شهلا جاهد می‌کشد و جان دادن او را به تماشا می‌ایستد.

نکته این است که بقول «گرامشی» نقش دولت‌ها تنها تدوین و اجرای قوانین نیست و تمام دولت‌ها دارای نقشی آموزشی نیز هستند که هدف آن ترویج، رعایت و احترام به یک سری ارزشهای مدنی و اخلاقی است. تبعا بعضی از این ارزشها ویژگی و سودوری طبقاتی دارند اما اکثریت آنها پاسخ به ضرورت زندگی اجتماعی و اخلاقیات مدنی است که هر دولتی با استفاده از ابزار گوناگون از قوانین حاکم بر نهاد خانواده تا مدرسه و دانشگاه و نهادهای مدنی و سیاسی می‌کوشد آنها را درونی و پاسداری کند. حال نقش «آموزشی» حکومت اسلامی را در نظر بگیرید. رژیم اسلامی نه تنها با استفاده قانونی و اغلب غیر قانونی از زور خشونت را در جامعه گسترش می‌دهد بلکه از طریق قوانینی که بدون مشارکت مردم تدوین و اجرا می‌کند می‌کوشد استفاده از خشونت در روابط فردی و اجتماعی را بنام مذهب مشروعیت اخلاقی ببخشد. از آن بدتر - نمونه‌های بی شمار استفاده آن از زوراز دستگیری‌های خیابانی، کتک زدن معترضین سیاسی گرفته تا از آن وحشتناک تر، مجازات‌های «قانونی» به دار آویختن در حضور مردم و سنگساردر عمل خشونت را به میان مردم می‌برد و در حقیقت آنها را به مشارکت در اعمال خشونت آمیز تشویق می‌کند. پس عجیب نیست که مردم عادی نسبت به وجود و ابراز یا مشاهده خشونت حساسیت چندانی نشان ندهند حتی اگر خود به خشونت به



هایده درآگاهی و هایده مغیثی

حضور خشونت

در روابط فردی و اجتماعی

مصاحبه‌ی نجمه موسوی با هایده مغیثی

س: تعریف شما از خشونت چیست؟

هایده مغیثی: خشونت استفاده از زور است برای رسیدن به یک هدف یا یک خواسته. وسیله‌ای است برای وادار ساختن طرف مقابل به تسلیم در برابر زور. اما خشونت تنها به معنای استفاده از زور بازو یا اسلحه نیست و میتواند به اشکال متفاوتی اعمال شود. در حقیقت هر عملی که به منظور در هم شکستن مقاومت قربانی خشونت بکار گرفته شود نوعی خشونت است. از آن جمله است تولید فشار روانی، ایجاد ترس از امکان بروز خشونت، سوء استفاده جنسی، تهدید و توهین و تحقیر که می‌تواند حس اعتماد به نفس و احترام به خود را از قربانی خشونت بگیرد و او را تسلیم زور کند.

خشونت معمولا در رابطه با قدرت تعریف می‌شود که تنها بمعنی قدرت جسمی نیست. اما اعمال خشونت همیشه با احساس قدرت همراه نیست. کاملا بر عکس، گاهی توسل به خشونت بیانگر ناتوانی شخص زورمدار در پیشبرد خواست خود یا قبولاندن نظرش از راه گفتگو، استدلال، تفهیم و مذاکره است. بی‌تردید زنان و کودکان چه در جنگ و چه در صلح چه در خانواده و در روابط خصوصی و چه در عرصه عمومی بیش از مردان خشونت را در معنای وسیع ترو متنوع تر آن تجربه می‌کنند. اما به باور من فرهنگ خشونت در بسیاری از روابط فردی و اجتماعی حضور دارد و حتی در وجدان عمومی نهادی شده به طوری که حتی اگر خود به خشونت دست نزنند نسبت به وجود و ابراز یا مشاهده خشونت حساسیت چندانی نشان نمی‌دهند. مثال بارز نهادی شدن فرهنگ خشونت حضور آن در میان هواداران واقعی یا خودپندار فرو دستان، زحمتکشان و ستمدیدگان است. زشت ترین شکل آن حذف فیزیکی فرد مخالف و متداول ترین و متأسفانه پذیرفته شده ترین شکل آن تهمت زدن، توهین کردن و حملات شخصی به نیت بی اعتبارکردن مخالف و دگر اندیش است. هرچند رژیم‌های اقتدارگرا و شبه فاشیستی نمونه‌های تمام و کمال این

معنی خاص آن دست نزنند. به نظر من مقابله با و زدودن فرهنگ خشونت از جامعه چالش مهمی است که دولت مردمی آینده پیش رو دارد



خشونت به زنان، جهانی‌ست

پاسخ هایدده در آگاهی به دو سؤال نجمه موسوی

س: سوال من شامل دو بخش می‌شد و شما لطف کرده بودید به بخش اول پاسخ داده بودید اما در بخش دوم سوال که مربوط به چگونگی مقابله با حکومت‌های قهار و خشونتگر بود پاسخ خود را نیافتم.

شما به درستی بیان کرده بودید که «مقابله با زدودن فرهنگ خشونت از جامعه چالش مهمی است که دولت مردمی آینده پیش رو دارد» اما سوال مربوط به دوران حکومتی قبل از وجود «دولتی مردمی» در ایران است به این معنی که در مقابل رژیم‌هایی که دار و سنگسار را در ملا عام بی‌محایا انجام می‌دهد چه شیوه‌ای باید اتخاذ کرد و چگونه و با چه روش‌هایی مردم می‌توانند و باید با این اعمال خشونت مقابله کنند؟

مغیثی: من راه دیگری جز مبارزه فرهنگی و سیاسی پی‌گیر علیه فرهنگ خشونت گرا و خشونت پذیر نمی‌بینم. همانطور که گفتید استفاده رژیم از خشونت حد و مرزی نمی‌شناسد. خشونت در ذات این رژیم است. استفاده آن از انواع خشونت به نیت تنبیه، سرکوب و ایجاد ارعاب که جای خود دارد، این رژیم حتی وقتی که باصلاح نیت آموزشی و بازسازی فکری برای اسلامی کردن جامعه را دارد نیز راهی جز استفاده از خشونت نمی‌شناسد. امام‌مقابله باخشونت رژیم از راه خشونت متقابل نه ممکن و نه مطلوب است. توجه کنید که اولاً رژیم همه ابزاری برای سرکوب خونین و خشونت گسترده و سازمان یافته را در انحصار خود دارد. ثانیاً در استفاده از جنایت‌بارترین روش‌های سرکوب کوچک‌ترین تردیدی به خود راه نمی‌دهد. خشونت بیرحمانه آن در کشتار زندانیان سیاسی در سال شصت و هفت و پاره پاره کردن بدن مخالفین سیاسی در ایران و خارج، و نیز شدت خشونت‌هایی که در برابر تظاهرات مسالمت‌آمیز مردم علیه نتایج انتخابات ریاست جمهوری از جمله جنایات کهریزک بکار گرفت نشان می‌دهد که برای مجریان و عاملین این جنایات، خونریزی و کشتار مخالفین نه تنها امر مقدسی است بلکه آنها از اعمال خشونت لذتی بیمارگونه می‌برند و نگران جوابگوئی برای اعمال خود نیز نیستند. مقابله به مثل با چنین رژیم‌هایی از هیچ نظر در توان فعالین جنبش آزادی خواهانه و عدالت طلبانه ایران نیست. این جنگ نابرابری است که نتیجه آن از پیش تعیین شده و بازنده آن به هر حال رژیم نخواهد بود.

بنابراین مبارزه فکری، فرهنگی، سیاسی و اخلاقی هم زمان در دو سطح و با دو هدف مرتبط باهم تنها راهی است که فعالین جنبش پیش رو دارند. در یک سطح این مبارزه تلاش‌های آگاهی‌رسانی و آموزشی قرار دارد با هدف به چالش کشیدن فرهنگ و منش آشکار و پنهان خشونت قانونی، فیزیکی، فرهنگی عاطفی و کلامی درهمه اشکال آن و درهمه روابط. سطح دوم مبارزه مربوط است به افشای اعمال خشونت بار و سرکوب گرانه رژیم با هدف مشروعیت‌زدائی و شکست اخلاقی و در نهایت سیاسی آن و ایزوله کردن رژیم و سخنگویان و حامیان آن در ایران و جهان.

باید بگویم که این مبارزه هم اکنون در جریان است. گروه‌های نیمه متشکل و غیر دولتی زنان و نشریات و سایت‌های آنان پیشگامان این مبارزه بوده‌اند. کارزارافشاگرانه و آگاهی‌دهنده آنان بطور مشخص درباره تجاوز و آزار جنسی زنان، قتل‌های باصلاح ناموسی و خشونت در خانواده پیگیرانه، علیرغم محدودیت‌های سیاسی و فرهنگی درد دهه گذشته ادامه داشته است. پژوهش و انتشار مطالب تحلیلی و آگاهی‌دهنده در این زمینه، از جمله در ماه گذشته انتشار اینترنتی کتاب «فاجعه خاموش» پروین بختیار نژاد و سلسله مقالات بسیار خوب دیگر در سایت‌های فمینیستی به مناسبت روز بین‌المللی مبارزه با خشونت نمونه‌هایی از کارزار چند ساله علیه فرهنگ خشونت است. سایر نیروهای فعال در جامعه مدنی این مبارزه را در جهت مطالبات عمومی‌تر مربوط به آزادی‌های سیاسی و فردی عدالت اجتماعی و حقوق بشر بدون توسل به خشونت ادامه می‌دهند.

✱

س: تعریف شما از خشونت چیست؟

هایده در آگاهی: خشونت به نظر من «اقدام عامدانه به منظور آسیب رساندن به حیات و تجلیات آن» است.

عصر تمدن حد فاصل آسیب رساندن خشونت‌بار با غیر آن است.

از بدیهی‌ترین مورد شروع می‌کنم و بعد می‌رسم به اشکال دیگری که شاید بلافاصله با شنیدن واژه‌ی خشونت به ذهن متبادر نشود: راننده‌ی اتوموبیلی که با یک عابر ناشناس تصادف می‌کند ممکن است مرتکب غفلت در رانندگی شده باشد ولی مرتکب خشونت نشده است. در مقابل آن مرد پاکستانی تباری که چند سال پیش وسط روز روشن در شهر برادفورد انگلستان خواهر زن ۲۴ ساله‌اش را که کنار خیابان انتظار معشوقش را می‌کشید زیرگرفت و جمعا سه بار از روی بدنش با ماشین رد شد مرتکب عمل خشونت‌آمیزی که قتل عمد نام دارد شده است.

از دید بشریت مترقی در مورد دولت‌ها هم همین حکم صادق است، در کلیه‌ی سطوح تصمیم‌گیری و اجرایی مجازات اعدام، از قانون‌گذار، قاضی، مجریان حکم تا بالاترین مقام دولتی که پای چنین حکمی را امضا کرده مرتکب قتل عمد شده‌اند. خشونت دولتی به خصوص در مورد شکنجه و اعدام از خشونت فردی مخوف‌تر و مضمّن‌کننده‌تر است، چون جرم یا جنایتی به صورت انکارناپذیر صورت گرفته، فارغ از هیجانانگیزه‌های فردی، به طور برنامه‌ریزی شده و در منتهای خونسردی اعمال می‌شود. (در این مورد دیدن فیلم «مردی متحرک» dead man walking با شرکت سوزان ساراندان susan sarandan را توصیه می‌کنم.)

توجیه دولت‌ها برای اعدام «اجرای عدالت» است و تعریفشان از عدالت مفهوم مذهبی و سنتی قصاص و «چشم در برابر چشم» است. این درک انتقامجویانه و ریشه‌دار مذهبی عدالت از کانال فرهنگ حاکم و آموزش رسمی حتا وقتی ظاهر مذهبی ندارد (مثل آمریکا یا چین) به نسل جدید تزریق می‌شود. اصل جدایی دین از آموزش همگانی باید با و آموزش چنین درکی از عدالت همراه باشد تا به نسل‌های بعدی منتقل نشود.

در تعریفم از خشونت کلمه‌ی «حیات» را به کار بردم چون از طرفی از انسان فراتر می‌رود و زندگی حیوانی و نباتی را هم شامل می‌شود و از طرف

دیگر نه فقط خشونت فیزیکی بلکه خشونت روانی و زبانی را هم در برمی‌گیرد.

شکار، قوانین و محدودیت‌هایی دارد و حیوان‌آزاری، مثل شکار روباه به کمک سگ‌های شکاری که قرن‌ها ورزش اشراف انگلستان بوده، و بدرفتاری با حیواناتی که برای تامین گوشت پرورده می‌شوند و سلاخی می‌شوند در بسیاری کشورها هم محسوب می‌شود. بگذریم که ذبح حلال قطعاً نوعی حیوان‌آزاری است که به بهانه‌ی احترام به اعتقادات مذهبی در همین کشورها تحمل می‌شود.*

در ارتباط با خشونت نسبت به زندگی نباتی می‌توانم از عملکرد استعمارگران انگلیسی نام ببرم که برای تصاحب اراضی حاصلخیز جنگل‌های آمازون تا اوایل قرن گذشته ابتدا با توزیع پتوهای آغشته به میکروب آبله که در این مناطق از قبل وجود نداشت و بدن در برابرش هیچ دفاعی نداشت ساکنین بومی را بدون زحمت و هزینه و بی‌سر و صدای زیاد از بین می‌بردند و بعد درخت‌ها را می‌انداختند تا اراضی بی‌صاحب را برای کشت محصولات کشاورزی مورد نظرشان تصاحب کنند. این روند نابودی عامدانه جنگل‌های بارانی هنوز هم ادامه دارد و از بارزترین موارد خشونت زیست محیطی نسبت به حیات نباتی است. در جمهوری اسلامی که آن چه خوبان همه دارند تنها و یک‌جا دارد می‌توان از نابودی سیستماتیک جنگل‌های شمال که امتیازاتش به آقازاده‌های آخوندها واگذار شده، قطع درخت‌های چند صدساله که مردم به آن‌ها دخیل می‌بندند به بهانه‌ی مبارزه با خرافات، و اعدام‌های درخت‌های طاغوتی به حکم حاکم شرع *خلخالی نام برد.*

در مورد خشونت نسبت به تجلیات مدنیت و خلاقیت بشری می‌توانم از نمونه‌ی انهدام مجسمه‌ی چند هزارساله‌ی بودا در بامیان - افغانستان به دست طالبان نام ببرم. این آثار در جنگ‌ها همواره یکی از اهداف متجاوزین بوده‌اند. یک نمونه‌ی نزدیک‌تر به زمان ما انهدام کلیسای کانتوری *couentry cathedra* به وسیله‌ی بمب‌افکن‌های آلمان نازی در جنگ دوم جهانی است. ویرانه‌های تخت جمشید که به دست اسکندر مقدونی به آتش کشیده شد سند زنده‌ی این نوع خشونت در تاریخ ایران است.

جنگ شکل جمعی، غایبی و سازمان‌یافته‌ی خشونت است که به همه انواع فردی اعمال خشونت هم میدان می‌دهد. سیاست‌های میلیتاریستی و خشونت‌بار در بخش قابل ملاحظه‌ای از ادبیات فمینیستی یک خصیصه‌ی مردانه تلقی می‌شود، هرچند کع محتوای عملکرد رهبران سیاسی زن چون خانم تاجر در انگلستان و عکس‌های مربوط به شکنجه‌ی زندانیان عراقی توسط ارتشیان زن آمریکایی در زندان ابوغریب این تر را زیر سوال برده است.

خشونت فیزیکی چه در مناسبات نزدیک و چه به شکل شکنجه در زندان از خشونت روانی و گفتاری قابل تفکیک نیست و اغلب از زخم زبان و اهانت و تهدید شروع می‌شود و به ضرب و شتم و آزارهای مختلف جسمی می‌رسد. هدف در همه‌ی این موارد شکستن عزت نفس قربانی است به نحوی که کسانی که در معرض آن قرار می‌گیرند اغلب از بازگو کردنش شرم دارند.

خشونت نسبت به زنان البته از مناسبات نزدیک فراتر می‌رود: حریم جسم و روح‌زن‌ها در متلک شنیدن، و رفتن، تجاوز و قتل‌های سریال (مثل مورد قاتلی که در منطقه‌ای در مشهد زنان تن‌فروش را می‌کشت) در معرض تهدید مردانی است که کوچکترین شناخت قبلی از آن‌ها ندارند. اما تجاوز در چارچوب ازدواج، تحقیر زندگی با مرد دو زنه (یا چند زنه) که قوانین جمهوری اسلامی تجویز می‌کند، و نهایتاً قتل‌های ناموسی ویژه‌ی مناسبات نزدیک است.

تأثیرات روانی خشونت در مناسبات نزدیک اغلب چنان مخرب است که قربانی را به افسردگی مزمن و در نهایت به خشونت نسبت به خود، یعنی خودسوزی و خودکشی سوق می‌دهد.

س: از آنجا که شما در پاسخ به پرسش اول شکل‌های مختلفی از خشونت را بر انواع و اقسام موجودات از انسان و حیوان و گیاه به درستی برشمرده‌اید برای این که بحث‌مان روال منظم‌تری بگیرد یکی دو مورد را برجسته و سوال‌های بعدی را روی آن‌ها متمرکز می‌کنم.

از آن جا که با مثال‌های متعددی به وجود خشونت بر زنان اشاره کرده‌اید، چه در رابطه با اعمال خشونت‌های جنسی بر زنان در زندان‌ها و چه به صورت تجاوز در جنگ‌ها و قتل‌های ناموسی و یا خشونت تحمیلی بر زنانی که شوهرانشان مجاز به داشتن دو زن و یا بیشتر می‌باشند، می‌خواستم توضیح بدهید که نقش رژیم‌ها و دولت‌های تصویب‌کننده‌ی این قوانین را در ایجاد زمینه‌های چنین خشونت‌هایی چگونه ارزیابی می‌کنید؟

در آگاهی: خشونت نسبت به زنان چه در روابط نزدیک و چه در سطح وسیع اجتماعی جهانی است. اما عموماً یکی از عوارض سنن و فرهنگ ریشه‌دار مردسالار تلقی می‌شود که تقریباً همه جا، با شروع دور جدید فمینیسم از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ به یمن مبارزات زنان زیر ضرب و در موضع تدافعی است.

در مصر که چیزی بالغ بر ۹۰٪ دخترها اخته‌ی جنسی می‌شوند دولت به دنبال نمایش فیلمی توسط تلویزیون شبکه‌ی خبری CNN که عین جریان اخته کردن را نشان می‌داد ناچار شد آن را قانوناً ممنوع اعلام کند. شیوع قتل‌های ناموسی در کردستان عراق نیز، به دنبال کشته‌شدن چند دختر کرد تبار در اروپا دولت محلی کردستان عراق را وادار کرد که آن را غیرقانونی بشمرد و مجازاتی معادل قتل عمد را برای عاملین آن تعیین کند. حتا در عربستان سعودی هم دولت زیر فشارهای داخلی و خارجی بالاچار امتیازات ناچیزی در راستای استقلال عمل زن‌ها به آن‌ها داده است. در کشورهایی از قبیل سوئد خشونت در روابط نزدیک، از ضرب و شتم گرفته تا شکستن حریم جسم کودکان و تجاوز به همسر در چارچوب ازدواج، با آن که هم‌چنان و وسیعاً وجود دارد اما جرم شناخته می‌شود و جامعه آن را منفور و مذموم می‌داند.

این روند در افغانستان طالبان، در جمهوری اسلامی ایران و در همه‌ی جنبش‌های اسلامی که داعیه‌ی سیاسی دارند معکوس است. در این جا قوانین زن‌ستیز و خشونت نسبت به زنان بخش اساسی یک سیاست دولتی است که با توجیه استقرار قوانین شرع از بالای منبرها و سکوه‌های وعظ و از کانال رسانه‌های دولتی و آموزش رسمی ترویج و تبلیغ می‌شود. این نوع خشونت فقط سنگسار و دیگر قوانین زن‌ستیز نیست بلکه یک ابزار سیاسی در خدمت حفظ و بقای رژیم است. شاید ضرورتی نداشته باشد که تحلیل هانا آرنه* از توتالیتاریسم را در کلیت آن بپذیریم تا تشابه یهودی‌ستیزی نازیسم و زن‌ستیزی اسلام‌یسم را در عمل، یعنی در واقعیات سیاسی جمهوری اسلامی مشاهده کنیم. اما بسط نظرات آرنه به شرایط حاضر ما را به اینجا می‌رساند که راسیسم همان قدر برای هیتلر و حزب ناسیونال سوسیالیست آلمان نقش تعیین‌کننده و هویتی داشت که سکسیسم برای خمینی و دنباله‌روانش در جمهوری اسلامی دارد. هر دو بر تعصبات موجود در فرهنگ خود تکیه و بنا می‌کنند - نازیسم بر گرایش‌های ضدیهود موجود در فرهنگ اروپایی و اسلام‌یسم بر مذهب و سنن دیرپای ضد زن در جوامعی از قبیل ایران.

در ایران اسلامی کنترل جسم زن در خدمت کنترل جامعه از طرف دولت توتالیتر مذهبی قرار می‌گیرد و قوانین شرع حقانیت‌شان را از جایی فراز سر جامعه می‌گیرند این کنترل را موجه و اخلاقاً پذیرفتنی و حتا ضروری وانمود می‌کنند.

به گفته‌ی شاملو در کلیه‌ی متون اسلامی از قرآن و نهج‌البلاغه گرفته تا احادیث موثق و مشکوک هیچ جا اسمی از عشق برده نشده است. آن چه هست شعائر، وجوه، و مجازات‌های مربوط به داشتن سکس است. عشق، چه بین زن و مرد و چه در روابط هم‌جنس‌گرایانه در جوهر خود برابر و ودمکراتیک است و قابل درک است که چرا بینش اسلامی در مورد نقش و جایگاه زن که بر ارزش مبادله‌ی جسم زن به مثابه کالای جنسی مبتنی است را برنمی‌تابد. در ایران اسلامی قوانین حاکم بر حیات زنان نه فقط دست مرد را در خشونت در روابط نزدیک در چند همسری، زن‌آزاری و حتا زن‌کشی باز می‌گذارد، بلکه در سطح اجتماعی به گشت‌های ارشاد حق می‌دهد که به میل و سلیقه‌ی خود زنان را تنبیه تحقیر و تنبیه کنند.

اگر بپذیریم که موقعیت فرودست زنان و خشونت ناشی از آن برای جمهوری اسلامی مشابه نقشی است که یهودیان و رومها برای آلمان نازی داشتند آن وقت این تصور که می‌توان با فشار جامعه‌ی مدنی در چارچوب



خشونت و فرهنگ

گفت‌وگوی اسد سیف با رضا کاظمزاده
(ویژه مجله آرش)

اسد سیف: از واژه خشونت در فرهنگ‌های فارسی چیزی نمی‌توان یافت؛ "درشتی و زبری"، "سختی و تندی و تیزی"، "خشکی" و چند تعریف مشابه، به ظاهر همه‌ی بضاعت تاریخی - فرهنگی ماست در تعریف این مفهوم.

خشونت چهره‌های گوناگونی دارد که به نظرم، متأسفانه تا کنون به علت سیاست‌زدگی جامعه، فرصت نکرده‌ایم تمامی جوانب آن ببینیم. با شنیدن این واژه بسیار سریع یاد شکنجه و اعدام و کتک می‌افتیم. جنگ را هم اگر لطف کنیم، نعمت ندانیم و نبرد حق در برابر باطل نخوانیم، در آن اندکی خشونت کشف می‌کنیم. ابعاد دیگر خشونت در پس این نوع از خشونت، ناپیدا مانده است. علت شاید شدت و دیرپایی این رفتار باشد در طول تاریخ.

می‌دانیم که خشونت ریشه اجتماعی دارد و از قدرت ناشی می‌شود؛ جبر در برابر آزادی و اراده. خشونت رفتاریست ناهنجار که موجب آزار جسم و روان می‌شود. آنجا که روابط اجتماعی به هنجار نباشند، اتفاق می‌افتد و آثار آن را با توجه به شدت و ضعف آن، می‌توان سال‌های سال بر پیکر فرد و جامعه دید.

در گفتار روزمره مردم می‌توان به موقعیت سیاسی - اجتماعی جامعه پی برد. آن‌چه بر زبان مردم جاریست و در رفتار آنان دیده می‌شود، بازتاب و تأثیر موقعیت دیروز و امروز اجتماعی آنان است. لطیفه‌هایی که هر روز واگویی می‌شوند، متلک‌ها، ضرب‌المثل‌ها، شوخی‌ها، فحش و ناسزا و سرانجام خشم و خنده‌ها، همه و همه تصویری از قدرت سیاسی و اخلاق حاکم دارند.

تاریخ بشریت، تاریخ خشونت است. "هانس ماگنوس انسنبرگر"، شاعر و اندیشمند معاصر آلمانی می‌گوید؛ "انسان از جمله جانورانیست که برای کشتن هم‌نوع خویش نقشه می‌کشد و در مقیاس بزرگ‌تر آدم‌کشی راه می‌اندازد. جنگ بزرگترین اختراع اوست."

برای حضور خشونت در فرهنگ ما کافیست نام ایران را در برابر خشونت بگذاریم؛ در سراسر تاریخ اجتماعی ما قدرت سیاسی چهره‌ای خشن، بی‌رحم، بیدادگر و خونریز داشته است. مشکل بتوان حاکمی یافت که خیرخواه مردم بوده باشد. "چنان دان که بیدادگر شهریار/ بود شیر درنده در مرغزار" (فردوسی). در این میان اگر پادشاه و یا حاکم عادل هم یافت شده، آن قدر نام او به اغراق بیان شده که به استوره می‌ماند. حاکمان دانا همیشه عمری کوتاه داشته‌اند؛ "جای شمع کافوری، چراغ نفت می‌سوزد." (سعدی)

سیستم سیاسی موجود شرایط را به نفع زنان تعدیل کرد یا تغییر داد توهمی است مشابه آن که مردم آلمان از نازیسم هیتلری توقع می‌داشتند که نسبت به یهودیان یا رومها ارفاق کند!

ناهید حسینی در بحثی که در کنفرانس بنیاد پژوهش‌ها در پاریس (تابستان ۲۰۱۰) ارائه داد نشان داد که چگونه جمهوری اسلامی با دادن امتیازات ویژه به مردان و مسلط کردن آنان بر حیات زنان از آنان متحدین بی‌جیره و موجب می‌سازد***

پی‌بردن به این تاکتیک و طغیان در برابر ابزار سیاسی رژیم شدن می‌تواند یکی از زمینه‌های استقبال بخش پیشروتر مردان جوان ایرانی از جنبش فمینیستی باشد.

اگر تحلیل از خشونت دولتی پذیرفتنی و درست باشد در این صورت جنبش زنان نمی‌تواند موفقیت خود را در تغییر شرایط موجود از خواست تغییرات سیاسی بنیادی و استقرار یک سیستم سیاسی سکولار جدا کند.

زیرنویس:

***بعضی شاهکارهای ادبیات جهانی درباره‌ی خشونت نسبت به حیوانات و ادای احترام به زندگی حیوانی است منجمله آوای وحش و سپید دندان از جک لندن. صادق هدایت در «سگ ولگرد» و صادق چوبک در «عنتری که لوطی‌اش مرده بود» به همین سوز می‌پردازند. البته همه‌ی این آثار یک بُعد آگزیستانسیل و فلسفی هم دارند که در این جا موضوع بحث ما نیست. *** Hannah Arent فیلسوف سیاسی و ناقد اجتماعی (۱۹۷۵-۱۹۰۶) یهودی الاصل و آلمانی تبار که در ۱۹۴۱ مجبور به مهاجرت به آمریکا شد و همان جا درگذشت.

شاید مهم‌ترین کتاب او از نظر فلسفه‌ی سیاسی origine of totalitarisme باشد که در سال ۱۹۵۱ منتشر شد. به نظر او خودکامگی برهوتی است که در فضای آن حیات بشری دشوار می‌شود، اما توتالیتریزم طوفان شنی است که هر آن چه را که زنده است می‌پوشاند و جهان را خفه و نابود می‌کند. این مقایسه‌ی او بین دیکتاتوری و توتالیتریزم قابل اطلاق به شرایط حکومت شاه و زندگی تحت حاکمیت جمهوری اسلامی است.

*** برای مشروح این بحث رجوع کنید به:

impact of culture on iranian demale education, satrap publishing, 2010

*

روزن تاریک و

ماه سوخته

نارنج خونچکان و

ابروی خونین و

آبگینه‌ی ویران و

سنگ و

سنگ و

سنگ

آیا

مرگ، مرگ، مرگ مجسم شده است؟

(علی باباجاهی)

که می تواند بر فراز و یا جدای از فرهنگ و اجتماع عمل کند در نظر گرفت.

سیف: کاملاً چنین است که می گوئید. مقصود من همین جنبه فرهنگی خشونت است که در ما نهادینه شده. در رفتار ما دیده می شود، در فکر ما خانه کرده و در زبان ما به شکل وسیع کاربرد دارد. از فوکو کمک می گیرم که می گوید؛ "گفتمان آن دانشی است که در درون واژه‌ها حک شده است. برای تعیین هویت یک گفتمان باید دید در خدمت کدام نهاد و چه منافعی می باشد و کدامین جایگاه را برای فاعل در نظر دارد."

اگر بپذیریم که زبان به عنوان یکی از ابزارهای مهم رابطه، در انتقال فرهنگ می تواند نقشی بزرگ داشته باشد، آنگاه باید به کلیشه‌ها، تحریف‌ها و خرافاتِ نهفته در تنِ زبان دقت نمود که حداقل بخشی از آن هر روز در زندگی هر فرد از جامعه، با توجه به آگاهی او، جاری‌ست. زبان اگر در محیط دمکراتیک نبالد و رشد نکند، می تواند جنسیت زده و خشونت‌زا باشد.

در پی آمد انواع خشونتِ حاکم است که مردم ما گوشه‌گیری و عدم دخالت در فعالیت‌های اجتماعی را ترجیح می دهند؛ "چو رخت از مملکت بریست خواهی/ گدایی بهتر است از پادشاهی" (سعدی) زیرا "گر حکم شود که مست گیرند/ در شهر هر آن چه هست گیرند." (حافظ) و یا به قول معروف "زبان سرخ سر سبز می دهد بر باد."

در سرزمین ما پیوسته ایام زمامداران فاسد و نادان بوده‌اند و هم‌آنان خشونت آفریده‌اند، چیزی که در تن جامعه جاری شده. در چنین شرایطی، آگاهی خطرناک بوده است؛ "فلک به مردم نادان دهد زمام مراد/ تو اهل دانش و فضلی، همین گناهت بس." (حافظ) نتیجه این که مردم گوشه‌گیری و دوری از گردونه‌ی قدرت را ترجیح می داده‌اند؛ "آزموده‌ایم در این شهر بخت خویش/ بیرون کشید باید از این ورطه رختِ خویش." (حافظ)

در این میان اگر شهامت داشته باشیم، پوشیده و در خفا چیزی می پرانیم که مثلاً "طوق زین هم در گردن خر می بینم" (حافظ) در غیر این صورت سکوت می کنیم و یا در نهایت، موضوع را با متلک، لطیفه و یا در بهترین حالت، طنزی غبی‌دوار به پایان می رسانیم. ما به شکل بنیادین از طریق همین زبان عادت کرده‌ایم که؛ "چه فرمان یزدان چه فرمان شاه/ تو دانی که از دین و آیین و راه." (شاهنامه)

این همه شاید به این دلیل باشد که به زیر ستم جاری پایان نپذیر، مردم نسبت به یکدیگر بدگمان هستند، از هم می گریزند، حرف دل بر زبان نمی رانند، "من" خویش پنهان می دارند زیرا به تجربه دریافته‌اند که؛ "دیوار موش دارد و موش گوش." پس بهتر آن که "با اهل زمانه صحبت از دور نکوست/ آن به که در این زمانه کم گیری دوست." (سعدی) پایان چنین نگاهی چیزی نیست جز؛ "دلا خو کن به تنهایی که از تن‌ها بلا خیزد."

مردم سرزمین ما همیشه در بیم و امید زیسته‌اند، پیوسته‌ایم نگران بوده‌اند، هراس آنی رهایشان نکرده است؛ "شب، بیم موج و گردابی چنین حایل/ کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها." (حافظ) اما در هراس و وحشت حاکم همیشه امیدوار زیسته‌اند تا شاید "از این ستون به آن ستون فرجی باشد." زمان را در تاریخ ما به خون نوشته‌اند، حاکم قدراری می رود، قدراتر از او به جایش می نشیند. با این وجود "رسد مژده که ایام غم نخواهد ماند/ چنان نماند و چنین نیز خواهد ماند." (حافظ)

در واقع، همیشه چنین بوده است. در این همیشه بودن‌هاست که در یأس حاکم، امیدهای کاذب سر بر می آورند، امام زمان سر و کلاه پیدا می شود تا جایگزین ناجی موعود گردد که پیش از آن در فرهنگ خویش داشته‌ایم، نجات‌دهنده‌ای که در طول تاریخ منتظرش بوده‌ایم تا بیاید و ما را نجات دهد. چنانچه کنون نیز همه امیدها به همان ناجی بزرگ و نجات‌دهندگان کوچک‌تر است.

و اما موضوع دست و سر بریدن‌ها و اعدام‌ها در تاریخ کهن را به نظر من، باید در مفهوم "کیفر گناه" که بر عدالت‌ورزی سنتی استوار بود، بررسی کرد، چنانچه کیفر شوریدن بر سلطان به عنوان نماینده خدا در "شاهنامه"، و یا پیامبر و "ولی عصر" در قرآن. چیزی که در کشور ما در سال‌های پایانی سده بیستم ضعیف شد ولی پس از انقلاب، شدت گرفت. در واقع پیروان و وابستگان به "ناحق" را می کشتند، به آن‌گونه که

حاکمان همیشه از سرها مناره ساخته‌اند، چشم‌ها از حدقه درآورده‌اند، زبان و بینی بریده‌اند، گردن زده‌ند، بدن شمع‌آجین کرده، سر از تن جدا نموده‌اند، پوست از بدن جدا کرده، کاه در آن تپانده و بر گذرگاه‌ها آویزان کرده‌اند تا مردم ببینند و عبرت گیرند، بر دار آونگ کرده‌اند، کتف‌ها با نیزه به هم دوخته‌اند، به آتش سوزانده‌اند، چهار شقه کرده بر چهار دروازه شهر به نمایش گذاشته‌اند، به سیاه‌چال افکنده و زنده به گور کرده‌اند، رگ زده و یا دشنه به سینه نشانده‌اند. این روند در عصر مدرن نیز هم‌چنان ادامه یافته است؛ زندان‌ها از مخالفان انباشته‌اند، دار و درفش، کابل و شوک الکتریکی به کار گرفته‌اند، تجاوز جنسی نموده‌اند، ترور کرده‌اند، و سرانجام تن‌ها در کنار دیوار به گلوله سوراخ سوراخ نموده‌اند.

آیا فکر نمی کنید چنین رفتاری می تواند پیش‌زمینه‌ی خشونتی باشد که اکنون جامعه ما غرق در آن است؟ تأثیر این رفتار تاریخی را هم اکنون نمی توان بر رفتار و یا حتا فکر مردم ما باز یافت؟

رضا کاظم زاده: در ضمن این که با نظر شما در مورد ابعاد وسیع اعمال خشونت حاکمان در طول تاریخ ایران موافقم اما فکر نمی کنم که بتوان در حال حاضر پدیده‌ی خشونت در جامعه مان را به بحث خشونت سازمان یافته و دولتی محدود کرد. حتی از نظر من نمی شود خشونت حاکمان را علت ابتدایی یا اصلی پیدایش و یا رواج انواع دیگر خشونت دانست. خشونت قدرتمداران و حاکمان همانطور که به درستی اشاره کرده اید، ابعادی وسیع و سابقه‌ای طولانی در تاریخ ایران دارد. با این حال چنین خشونتی برای آن که بتواند هم پایدار باقی بماند و هم به شکلی گسترده اعمال شود، مجبور است تا در برابر اذهان عمومی به نوعی مقبولیت و یا مشروعیت دست یابد. چنین خواستی نیز تنها در صورتی برآورده خواهد گشت که مبدیان خشونت خود را، هر چند به ظاهر، با هنجارهای موجود و حاکم بر اجتماع منطبق سازند. البته از آنجا که هنجارهای اجتماعی ثابت باقی نمی مانند و به دلایل گوناگون (که می تواند ربطی مستقیم به خود خشونت نداشته باشد) تغییر می کنند، خشونت مداران را نیز اغلب وادار می سازند تا روش‌ها و حتی اهداف خود را با آنها سازگار کنند.

اشاره ام به این نکته در ابتدای بحث، تاکید بر این موضوع است که خشونت و فرهنگ را می بایست در کادر رابطه‌ی متقابل مورد بررسی قرار داد. از یک سو رواج نوع و یا انواعی از خشونت، وقتی به شکلی پایدار و گسترده صورت پذیرد، می تواند به مرور بر فرهنگ یک اجتماع تأثیر بگذارد و از سوی دیگر ابعاد و نحوه‌ی پدیداری خشونت به فرهنگ و شرایط زندگی اجتماعی در آن جامعه بستگی دارد.

رابطه میان فرهنگ و خشونت حتی از امر تأثیر متقابل این دو بر یکدیگر نیز فراتر می رود. خود تعریف و فهم ما و یا پیشینیانمان از موضوع خشونت به طور مستقیم به هنجارها و معیارهای اجتماع و گروهی بستگی دارد که یا به آن احساس تعلق می کنیم و یا این که آن را مرجع قرار داده ایم. به عنوان نمونه از مقدمه‌ی شما و تا اینجا گفتگو می توان چنین فرض کرد که برای شما، وقتی از جامعه‌ی ایران و تاریخش سخن می گوئید، حوزه و دامنه‌ی خشونت بسیار فراخ و اشکالش بسیار گوناگون است. اما پرسش مهم در اینجا این است که آیا در گذشته مردمانی که در سرزمین ما زندگی می کردند چنین درکی از خشونت داشتند و مثلاً شقه کردن یک تبه کار و یا رافضی را اعمال خشونت می دانستند یا خیر. شعری که شما از فردوسی نقل کرده اید از این بابت جالب است. در این شعر فردوسی میان "درندگی" (اعمال خشونت) و "بیدادگری" پیوند ایجاد می کند. یعنی این که از نظر او میان ظلم و بی عدالتی از یک سو و بروز خشونت از سوی دیگر رابطه وجود دارد. در واقع عدالت و دادگری یکی از آن هنجارهای مهمی است که نقضش تولیدکننده‌ی خشونت ناموجه و نامشروع است. در اینجا مثلاً جالب است که بدانیم آیا فردوسی اجرای عدالت به شیوه‌ی قهر آمیز را نیز "درندگی" می دانسته است یا خیر؟ منظور من از طرح این نکته این است که فرهنگ حاکم بر یک اجتماع نه تنها مفهوم خشونت را بر اساس هنجارها و معیارهای خود می‌آفریند بلکه بر نحوه‌ی تجربه‌ی فرد (چه در مقام اعمال‌کننده خشونت و چه در مقام قربانی آن) نیز اثر می گذارد. من فکر می کنم که نباید خشونت را به امری

انوشیروان مزدکیان را کشت و یا در زمان قاجار بابیان بکشتند. کشتن "رافضی‌ها" در همین رابطه اصلاً خشونت به حساب نمی‌آمد. کشتار مخالفان جمهوری اسلامی را نیز باید در همین راستا دید. مسلمان در برابر نامسلمان، برده در برابر آزاده، خوب در برابر بد، حق در برابر ناحق، و این یک قانون سنتی نیاکان ماست که متأسفانه هنوز هم به کار گرفته می‌شود. می‌توان آن را هم در قدرت حاکم دید و هم در رفتار خود ما. آن‌سان که در برخی از نوشته‌هایتان دیده‌ام، فکر می‌کنم درونی شدن خشونت در افراد جامعه از طریق فرهنگ دغدغه ذهنی شما نیز می‌باشد.

کاظم زاده: از فرهنگ می‌توان تعاریف گوناگون بدست داد. در جامعه‌ی ما وقتی واژه‌ی فرهنگ را بکار می‌گیریم مقصودمان اغلب دست آوردهای هنری، اجتماعی، دینی و غیره است که به تاریخ و گذشته مان تعلق دارند. و یا مثلاً وقتی شخصی را با "فرهنگ" می‌نامیم، اشاره مان به فرهیختگی یا دانش فرد می‌باشد. در این حالت مراد از فرهنگ در درجه‌ی نخست تولیدات معالی و یا امر آموزش و یا میزان تحصیلات فرد است.

با این حال در علوم انسانی، مفهوم فرهنگ به امری متفاوت و همه‌گیرتر نظر دارد. به عنوان نمونه در علم روانشناسی ارتباط (systemique) فرهنگ بیشتر به مثابه مجموعه کدها، رفتارها، گفتارها و اعتقاداتی در نظر گرفته می‌شود که روابط افراد متعلق به یک گروه انسانی را به هنگام رویارویی با یکدیگر، سازمان می‌دهد. بدین ترتیب مثلاً وقتی از فرهنگ ایرانی صحبت می‌کنیم منظور بیش از آن که دفتر شعر مولوی یا گاتهای زردشت باشد، آداب رفتاری و گفتاری مانند "تعارف" و یا واحدهای معنایی از نوع "آبرو" و یا "غیرت" می‌باشد. اگر فرهنگ را در درجه‌ی نخست ابزاری تصور کنیم که اولین و مهمترین هدفش سامان و از این طریق معنا دادن به اعمال، منش و گفتار انسانها در چارچوب جامعه‌ی معین باشد، می‌توان ادعا کرد که مواجهه‌ی فرهنگ ایرانی با پدیده‌ی خشونت، امری پیچیده و از زاویه‌ی خاص حتی متناقض است.

در فرهنگ ما از یک سو بروز خشونت در رفتار و گفتار فرد، شدیداً سرکوب می‌شود و از سوی دیگر، در موقعیت‌هایی متفاوت، بروز یکباره و بی‌ملاحظه‌ی آن در افراطی‌ترین شکل‌هایش نه تنها تحمل بلکه حتی ترغیب نیز می‌گردد. از هر دو مورد مثالی می‌آورم تا موضوع سخنم روشن تر شود. یکی از مهم‌ترین واحدهای معنایی فرهنگ ایرانی "احترام" است. واحد معنایی "احترام" در جامعه‌ی ما، در واقع به کار تنظیم ارتباط در میان افرادی می‌آید که از موقعیت برابر در رابطه برخوردار نیستند. نمونه‌های مهم آن در فرهنگ ما، رابطه‌ی میان والدین با فرزندان (یا در حالتی عمومی‌تر: بالغ با کودک)، مرد با زن و مسلمان با نامسلمان است. در این هر سه نوع رابطه، فردی در مقام مهتر (والد، مرد و مسلمان) و فردی دیگر در مقام کهتر (کودک، زن و نامسلمان) قرار دارد. باز هم در این هر سه نوع رابطه منظور از "احترام"، در درجه‌ی نخست احترام فرد کهتر به فرد مهتر است. در این حالت مراد ما از "احترام"، پیروی بی‌چون و چرا از قواعد و ضوابطی است که فرد کهتر به هنگام رویارویی با فرد مهتر می‌بایست از آنها پیروی کند. در این حالت یکی از قواعد مهم "احترام"، فرو خوردن خشم و سرکوب کامل حس خشونت در درون است. کودک، زن و نامسلمان به هنگام رویارویی با بالغ، مرد و مسلمان نه تنها موظف به کنترل احساسات آغشته به خشم خود می‌باشد بلکه حتی در بسیاری موارد از بیان سخنان و یا انجام اعمالی که می‌توانند به نوعی مخالفت و یا حتی تفاوت عقیده و یا سلیقه تعبیر شوند پرهیز کند. در این حالت می‌توان گفت که در فرهنگ ایرانی نه تنها خشم بلکه حتی شکل‌های تلطیف یافته و جامعه‌پذیرش (مانند بیان آرام احساس ناراحتی و دلگیری) نیز نمیتوانند در ارتباط جایی داشته باشند. یکی از الزامات مهم واحد معنایی "احترام"، آموزش فرد کهتر در کنترل احساسات و عواطفش می‌باشد.

با این حال در همین فرهنگ ایرانی، مواردی وجود دارد که نه تنها بروز خشونت به افراطی‌ترین شکل‌هایش تحمل بلکه تلویحاً و یا حتی به صراحت توجیه و توصیه می‌شوند. برای دادن مثالی در برابر "احترام"، می‌توان از واحد معنایی "ناموس" سخن به میان آورد. واحد معنایی "ناموس" به ارتباط میان مرد و زن در رابطه‌ی ای نسبی (مادر، خواهر و غیره) و یا سببی (همسر، زن برادر و غیره) نظر دارد. "ناموس" در جوامع سنتی که

مفهوم "شرافت" (به جای مفهوم "فضیلت" در جوامع مدرن) را اساس و پایه‌ی زندگی اجتماعی افراد قرار داده است، نقش مهمی در تنظیم رابطه میان افراد در فضای همگانی بازی می‌کند. بر اساس این واحد معنایی، چنانچه مرد "شرافت" خود را در پهنه‌ی عمومی در خطر احساس کند، مجاز است تا از خشونت به مثابه ابزاری برای تنظیم مجدد رابطه اش با زن استفاده نماید. در این حالت خشونت نه تنها در اجتماع مانعی بر سر راه خود نمی‌یابد بلکه حتی به ابزاری برای تولید معنا تبدیل می‌شود. وسیله‌ای که می‌توان از آن برای بازگرداندن "آبروی" رفته و یا ترمیم شرافت لکه دار شده استفاده نمود.

بدست دادن این دو نمونه از آنجا اهمیت دارد که رفتار دو گانه‌ی فرهنگ ما را با موضوع خشونت به خوبی نشان می‌دهد. برای شناخت رابطه‌ی خشونت و فرهنگ در جامعه‌ی ایرانی، بررسی هر کدام از این دو نوع برخورد ضروری و مهم است.

سیف: به نمونه‌ی بسیار جالبی اشاره نمودید. شناخت انسان در محدوده پدیدارهاست. انسان ایرانی جهان پیرامون را آن‌سان نمی‌نگرد که انسان غربی. ما از نظر فکری، در جهان تفکر در شمار انسان‌های ابتدایی هستیم. به اموری پایبندیم و سرسختانه اعتقاد داریم که نامرئی هستند و همین امور دنیای امروز ما را ساخته، شکل می‌دهد و در شناخت ما از جهان تأثیر دارد. این‌ها ذهنیت‌های پیشامنتقی هستند، آغشته به عرفان و جادو. علیت در ذهن ما با علم و دانش مدرن شکل نگرفته و نمی‌گیرد. دست‌های عالم غیب علیت‌های ما را شکل می‌دهند. ذهن ما چیزهایی ضدعقلانی تولید و بازتولید می‌کند. فکر می‌کنم این سخن لامارتین باشد که می‌گوید؛ "فرهنگ یک کشور را تاریخ تحلیلی مردم همان سرزمین شکل می‌دهد."

در فرهنگ واژه‌های فارسی (برای نمونه دهخدا)، ناموس در کنار عفت، عصمت، مذهب، غیرت و آبرو می‌نشیند. در برابر آن بی‌ناموسی قرار دارد که بی‌آبرو و بی‌غیرت و بی‌عفت مترادف آن هستند. همان‌طور که از ناموس، پاکدامنی و پارسایی و عفت مراد است، بی‌ناموسی می‌تواند به بدنامی، رسوایی، شرمساری ختم شود.

در واژه‌نامه "فرهنگ نظام" ناموس یعنی "زوجه و زن‌های متعلق به یک مرد، مثل مادر و خواهر و دختر و جز آنها." همین برداشت را می‌توان در "فرهنگ ناظم‌الاطبیاع" نیز دید که ناموس یعنی "ماده‌گان از یک خانوار." فرهنگ دهخدا در برابر مدخل "غیرت" می‌نویسد: "در تداول فارسی‌زبانان به معنی حمیت و محافظت و آبرو و نگاهداری عزت و شرف... سر باز زدن از قبول اهانت بر عرض، ناموس‌پرستی، تعصب و رقابت."

"غیرت"، "شرافت" و "ناموس‌پرستی" مفاهیمی هستند که در قتل‌های ناموسی نقش عمده دارند. بود آن‌ها سربلندی و افتخار "مردان" است. خدشه در آن ننگ و بی‌آبرویی به همراه دارد. قتل در واقع صورت می‌گیرد تا لکه ننگ بشوید. بر این اساس در سنت دین جرم محسوب نمی‌شود. زیرا زن و فرزند در شمار اموال و دارایی مرد هستند. وظیفه مرد محافظت از آن است. پاک نگاه داشتن آن "شرف" به همراه دارد و افتخار آفرین است. قتل در این راه ننگ‌زدایی است.

در ابعادی بزرگ‌تر می‌توان موضوع "وطن" و "وطن‌پرستی" را که در مقطعی از تاریخ ما مترادف با "ناموس" می‌شود، در همین رابطه بررسی کرد. دفاع از وطن همانا دفاع از ناموس می‌گردد. البته پیش از آن وطن خود مادر گردیده و "مام وطن" بر زبان‌ها جاری گشته بود.

تمامی این مفاهیم به دنیای تنگ و تار سنت تعلق دارند. آنگاه که فردیت شخص به رسمیت شناخته نشود، احکام و اخلاقی سنتی رشد می‌کند. اگر پیش از انقلاب شاهد کم‌رنگ شدن آن بودیم، با استقرار جمهوری اسلامی دگربار جان گرفتند و به کتاب قانون راه یافتند.

با توجه به تعاریف مذکور درمی‌یابیم که غیرت و ناموس امری مردانه‌اند. زنان را غیرت و ناموس نیست، چنانچه مسئولیت نیز ندارند. شخصیت که در گرو شخصیت مرد قرار گیرد، نمی‌تواند پذیرای مسئولیت گردد. اما باز این ظاهر امر است. با اندکی دقت به موضوع، می‌بینیم غیرت و ناموس مردان تمامی حضور و رفتار زن را شامل نمی‌شود. مردان می‌توانند هزاران "عمل خلاف" و یا حتا "گناه" را در زنان ببخشند. غیرت آنان

جریحه‌دار نمی‌شود و ناموس به خطر نمی‌افتد. هراس آن‌جا خود را می‌نمایاند که از آن عضو کوچک مادینگی احساس خطر شود، چیزی که تقریباً تمامی قتل‌های ناموسی ریشه در آن دارند. پس می‌توان گفت؛ ناموس مرد همان عضو کوچک است و غیرت او با همان عضو در رابطه است. مرد مالک زن است، مالک آن عضو، در واقع به ملک او تجاوز شده. قوانین حقوقی ایران در کلیت خویش، در عمل موافق این رفتار است. مرتکبین به قتل در بسیار از مواقع آزاد می‌شوند و یا در صورت بازداشت، پس از مدتی مورد عفو قرار می‌گیرند. ماده قانونی ۲۲۰ و ۶۳۰ پشتیبان قاتلان است.

فرهنگ عمومی نیز پذیرای این امر است. در همین رابطه است که می‌بینیم چند سال پیش نیم میلیون نفر در تهران ساعت پنج صبح در میدان آزادی جمع می‌شوند تا اعدام "خفاش شب" را شاهد باشند. این خیل عظیم حتا به ذهن‌شان هم نمی‌رسد که دارد انسانی به دار کشیده می‌شود. آنان به "گناه" می‌اندیشند و "کیفر گناهکار". آیا این تفریح همگانی، از نظر ذهن همان توده‌ی حاضر، جز با "حق اوست. مرگ، نتیجه تجاوز به ناموس دیگران است"، می‌توان با چیزی دیگر پاسخ گفت. نمونه‌ای دیگر می‌آورم؛ فکر می‌کنم در "جنگ با خوارج" بود که نقل می‌کنند، حضرت علی از صبح تا عصر هم‌چنان شمشیر می‌کشید و با هر ضربه، سری از تن دشمنان اسلام جدا می‌کرد. آن‌قدر کشت که خون تا زانوی اسب او بالا آمده بود. این داستان در "پرده‌خوانی"ها زیاد شنیده می‌شد. پرده‌دار که داستان را تعریف می‌کرد، از هر گوشه صدای "قربان آن دستانت برم علی جان" شنیده می‌شد. همین قربان رفتن‌ها و تحسین را در مساجد نیز شنیده‌ایم. کسی اصلاً فکر نمی‌کرد قتل صورت گرفته و آن رود خون از بدن انسان‌ها جاری شده است.

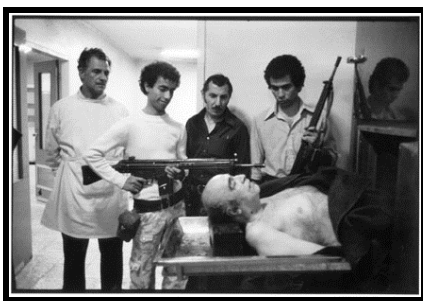
می‌خواهم این نتیجه را بگیرم که جامعه ما در تضادی گرفتار آمده که شما در سخنان خویش به آن اشاره کردید. این تضاد عمومی‌ست، به قشر خاصی تعلق ندارد. اگر یادمان رفته، باید تکرار کنیم تا در ذهن ما حک گردد که هیچ کس از ما در پی انقلاب نیز، آنگاه که نخستین سری از وابستگان به رژیم سابق را اعدام کردند، به این رفتار اعتراض نکرد. ما نیز همان ذهنیت سنتی را در نهاد خویش داشتیم. بر این اساس شادی نیز کردیم. به یاد داشته باشیم که همین شادی را پس از تصویب نخستین قوانین حقوقی کشور که در پی جنبش مشروطه حاصل شده بود، بر جنازه آونگ بر دار شیخ فضل‌الله نوری هم دیده‌ایم.

من نیز بر این باورم که فرهنگ را می‌توان در آرمان‌ها، آرزوها، در رفتار و گفتار هر ملتی جست. ذهنیت هر انسان نشان از ذهن جامعه‌ای دارد که در آن رشد کرده. ذهن جامعه، ذهنیت ما را شکل می‌دهد. در تصورات مشترک افراد کشور می‌توان همین ذهنیت را جستجو کرد. فکر می‌کنم تصورات ذهنی ما نسبت به جامعه مدرن بسیار ابتدایی‌ست. ما پیش از آن‌که فردی بیندیشیم، جمعی می‌بینیم و این فقدان فردیت ماست در جامعه.

ذهن ما از سال‌های کودکی با کلیشه‌های سنت اجتماعی شده و این‌ها نمادهای سنت هستند که بر ذهن ما حک شده‌اند. در چنین موقعیتی فکر در بند کلیشه‌هاست و ذهنیت با دنیای متمدن و مدرن فاصله‌ای بسیار دارد. نیروهای مرموز و نامرئی و جادویی سلطه‌ی مطلق خویش بر ذهن ما گسترانده‌اند. ادراک‌ها و پیشداوری‌ها در چنین موقعیتی، ذهنیت انسان ایرانی را متمایز با انسان غربی می‌کند. نمی‌خواهم بگویم که ذهنیت ما به قول لوتی اشتراوس، "استوره‌ای و وحشی" است، اما باید پذیرفت که در محتوا با "ذهن متمدن" هنوز فاصله بسیار داریم.

آیا می‌توان گفت؛ جامعه ما بیمار است؟

کاظم زاده: در تشریح وضعیت کنونی در جامعه‌ی ایران، من ترجیح می‌دهم به جای واژه‌ی "بیماری" از مفهوم "بحران" استفاده کنم. بیماری اغلب نوعی عارضه تلقی می‌شود که از بیرون و غالباً به شکلی اتفاقی به یک جسم و یا ارگانسیم تحمیل می‌شود. بخصوص که در جامعه‌ی روشنفکری ما در گذشته از این واژه به مثابه مفهومی مرکزی برای توضیح



موقعیت اجتماعی مان استفاده شده است. منظوم مشخصاً دو مفهوم "غرب زدگی" (جلال آل احمد) و "از خود بیگانگی" (دکتر علی شریعتی) است. برای آل احمد غرب زدگی نوعی بیماری است مانند "سن زدگی": "دیده اید که گندم را چطور می‌پوساند؟ از درون. پوسته سالم برجاست اما فقط پوست است (...). به هر صورت سخن از یک بیماری است. عارضه‌ای از بیرون آمده. و در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده."

بکارگیری واژه بیماری برای توضیح مفاهیمی همچون غرب زدگی و یا از خود بیگانگی بسیار موفق است چرا که هم بر عامل بیرونی تاکید دارد و هم بر این نکته که عامل بیگانه از درون به ارگانسیم حمله می‌کند. از این بابت مفهوم بیماری به عنوان مدلی برای فهم موضوع خشونت در جامعه‌ی ما، نه تنها کمکی نمی‌کند بلکه می‌تواند گمراه کننده نیز باشد.

اما چرا "بحران"؟ مفهوم "بحران" در حوزه‌ی مسائل جامعه و یا روان شناختی، با مفهوم "تغییر" پیوند دارد. تغییری که یا در درون یک سیستم و یا در محیط بیرون از آن روی داده و در نتیجه موجبات اختلال در بعضی از کارکردهای روزانه و بهنجار آن سیستم را فراهم آورده است. در این معنا بحران امری عارضی و یا اتفاقی که از بیرون بر ارگانسیم تحمیل می‌شود تلقی نمی‌گردد بلکه می‌شود آن را حتی امری "طبیعی" و یا ضروری قلمداد کرد که مثلاً از گذار از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر نشأت گرفته است.

از میان "بحران‌های طبیعی" در زندگی فردی، می‌توان به عنوان نمونه از آنچه "بحران نوجوانی" نامیده می‌شود سخن گفت. بحران نوجوانی در زندگی طبیعی انسان به دوره‌ی گذار از کودکی به بلوغ جنسی و اجتماعی گفته می‌شود. در چنین حالتی بحران در واقع به آن پیرودی گفته می‌شود که در آن فرد دیگر نمی‌تواند مانند گذشته رفتار کند و مجبور است در بسیاری از رفتارها، عادت‌ها و میانکنش‌هایش با محیط بیرون تجدید نظر کند. در بحران نوجوانی تغییر هم در داخل و هم در خارج از سیستم روی می‌دهد. از یک سو فرد با تغییرات هورمونی و رشد جنسی مواجه است و از سوی دیگر، انتظارات و نگاه دیگران نسبت به او تغییر کرده‌اند. در این دوره توجه فرد به خود و تمرکز بر موضوع هویت که آن را گاهی به "خودشیفتگی دوران نوجوانی" تعبیر می‌کنند از آنجایی اهمیت دارد که نقش‌های دوره‌ی کودکی دیگر کارآمد نیستند و در عین حال هویت بالغانه هنوز کاملاً شکل نگرفته است.

از نظر من جامعه‌ی ما در چنین دوره‌ای از رشدش قرار دارد. بدین معنا که کارکردهای متعلق به جامعه‌ی سنتی در بسیاری از زمینه‌ها (رابطه‌ی میان زن و مرد، میان بالغ و کودک، میان نسل‌های گوناگون، میان فرد با اجتماع، میان جامعه و حکومت و غیره) کارآمدی و تاثیر خود را از دست داده‌اند بدون این‌که هنوز کارکردهایی نوین، ثابت و موثر بر جای آنها نشده باشند. در شرایط حاضر، یکی از دلایل بروز خشونت را می‌توان نتیجه‌ی چنین بحرانی تلقی کرد و در همین کادر نیز مورد مطالعه قرار داد. بحرانی که زمینه‌هایش از دهه‌ی چهل هجری شمسی و در اثر رشد شتابمند و نابهنجار شهرنشینی در جامعه‌ی ما پدیدار گشته است. رشد بی‌سابقه و ناموزن شهرنشینی در این دوره بسیاری از نهاد‌های سنتی زندگی خویشاوندی و اجتماعی را در هم ریخت بی‌آن‌که بتواند نهاد‌های جدید و

رفتار نداریم، افراط و تفریط. نمی گوئیم، اگر بگوئیم، می خواهیم آخرین حرف را فریاد بزنیم.

سانسور و خودسانسوری، یکی از بالا و آن دیگر از پائین، همیشه با ما بوده است. البته خودسانسوری به مراتب وحشتناک‌تر از سانسور حاکم حضور داشته است. شاید به این بهانه که؛ "زبان سرخ سر سبز می دهد بر باد/ به پای شمع شنیدم ز قیچی فولاد." (صائب تبریزی)

با این‌که جامعه غرق خشونت است، ما همیشه می‌کوشیم تا از در سازش درآئیم، آرامش زندگی در آن می‌بینیم. این امر را گذشت و تفاهم می‌دانیم و به غلط رواداری می‌نامیم. "آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است/ با دوستان مروت، با دشمنان مدارا." (حافظ) و یا "چنان با نیک و بد خو کن که بعد از مردنت عوفی/ مسلمانان به زمزم شوید و هندو بسوزاند." (عوفی)

خلاصه کنیم، باید باور کنیم که؛ "آبادی میخانه ز ویرانی ماست/ جمعیت کفر از پریشانی ماست".

خشونت حاکم بر جامعه تا آن اندازه شدت داشته و دارد که امکان نقد خشونت را از ما سلب کرده است. به جای سقوط در روزمره‌گی باید پدیده "قتل" و "خشونت" را شناخت و با آن مبارزه کرد. باید علیه فرهنگ قهر و کینه و نفرت، آینده را سامان داد. مبارزه با خشونت با آموزش حقوق شهروندی همراه است. تا نتوانیم مفاهیم دنیای مدرن را الهه ذهن کنیم و مدنیت را به عنوان شیوه‌ای از کنش اجتماعی و سیاسی بپذیریم، خشونت تولید خواهیم کرد.

آنجا که عقل به کار نیاید و چاره‌ساز نباشد، خشونت ظهور می‌کند، راه هر گونه گفت‌وگو را سد می‌کند و تبادل نظر بر نمی‌تابد. خشونت سلاح همه آنانیست که از صغارت خویش در نیامده‌اند.

جامعه خشونت‌زده صبوری نمی‌شناسد، تحمل و بردباری نمی‌داند، با عشق و عدالت بیگانه است. جهان به دوست و دشمن تقسیم می‌کند، قصد نابودی بخشی در سر دارد که دشمن است. خشونت سودای قدرت در سر دارد. آنجا که دموکراسی نباشد، حرف آخر را می‌زند.

خشونت نافی با هم بودن "من" و "آن" دیگر است. می‌خواهد آن دیگر نابود کند تا به من حقانیت بخشد. این خلاف آزادی و دموکراسیست. با حضور دیگری در کنار من است که امر آزادی رایج می‌گردد و رواداری شکل می‌گیرد. آزادی من در گرو آزادی آن دیگر است. باید به تفاوت‌های بین آن دو احترام گذاشت، آن را پذیرفت. جنبش مدنی با پذیرش تفاوت‌ها، نافی خشونت است.

فکر نمی‌کنم خشونت‌های موجود در جامعه ما در تمامی خویش سیاسی باشند. اگر در هرم خشونت دولتی شکاف افتد، به حتم در پائین انواع آن تا سال‌ها با ما خواهد بود.

"نه" به خشونت، "آری" به انسان است، آری به انسانیت و احترام به آن. "نه" به خشونت، دفاع از "من" است، دفاع از آن "دیگر". نفی خشونت یک شیوه مبارزه نیست، شیوه زندگیست، نهادینه کردن ارزش‌های حقوق شهروندیست. و این‌که: "من نخواهم کشت"، "من کینه ندارم"، "من خشونت اعمال نخواهم کرد". پیش از آن‌که خشونت در رفتار حذف گردد، باید در سر آن را نفی کنیم.

در این راه به نظرم باید از تاریخ خویش و یا تاریخ بشریت، میراث عدم خشونت را استخراج کنیم و بعد بستری مناسب برای ادامه و جاری گرداندن آن در جامعه بیابیم. باید همه درهای ناپیدا و بسته‌ی تاریخ و فرهنگ خویش در این عرصه نیز کشف کنیم، شهامت در نقد آن داشته باشیم.

عدم خشونت تنها یک پرسش سیاسی نیست، کوششیست فلسفی که باید اخلاق آن را در تمامی هستی جست‌وجو کرد و پایدار نمود.

رضا کاظم زاده: همان طور که شما نیز به درستی اشاره کرده اید، می‌بایست در ابتدا به جامعه و خودمان از نزدیک بنگریم و زمینه‌های گوناگون رشد خشونت و همینطور جلوه‌های متفاوت اش را در سطوح گوناگون زندگی اجتماعی و فردی خود بشناسیم. قدم اول، شناختن مشکل و طرح درست مسئله (پرسش) است. هر شناختی از پس پرسشی شکل می‌گیرد. اگر طرح پرسش صحیح نباشد، "شناختی" که از آن مایه می‌

کارآمدی را جایگزین آنها سازد. کشوری که در ابتدای قرن بیستم میلادی تنها ۲۱ درصد از جمعیت اش شهروندانش بودند، در کمتر از هشتاد سال (حول و حوش انقلاب ۵۷) نیمی از شهروندانش در شهرهای بزرگ و حاشیه‌های زندگی می‌کردند. تازه شهروندانی که خیل عظیمی از آنان از ابتدایی‌ترین امکانات زندگی شهری برخوردار نبودند.

در جامعه‌ی ما در گذشته، نظام سنتی افراد را به گروه‌های انسانی گوناگون و مجزا (از نظر جنسیت، دینی، قومیت و غیره) تقسیم کرده بود و روابط میان ایشان را به شیوه‌های مختلف عرفی و دینی سازمان داده بود. نظام شهروندانی با در هم شکستن چنین روابطی، این گروه‌های انسانی گوناگون را در کنار یکدیگر قرار داد بدون آن‌که بتواند شیوه‌های نوینی برای تنظیم روابط میان ایشان و متناسب با شرایط جدید بوجود آورد. از این نظر شاید بتوان انقلاب ایران را واکنشی برای استقرار مجدد نظم گذشته (اما به شیوه‌های متفاوت) در زندگی شهری تلقی نمود.

بدین ترتیب یکی از دلایل خشونت در جامعه‌ی ایران را می‌توان در همین ناتوانی برای حفظ و یا برقراری مجدد شیوه‌های گذشته که می‌بایست همچنان جهت تنظیم رابطه میان گروه‌های انسانی بکار گرفته می‌شدند، تلقی کرد. اغلب گروه‌هایی که در گذشته مورد تبعیض قرار گرفته بودند (زنان، نوجوانان، نامسلمانان، اقلیت‌های قومی و غیره) دیگر در کادر جدید زندگی شهری حاضر به تبعیت از قواعد گذشته نبودند و حتی در بعضی از زمینه‌ها به تلاش جدی برای تغییر شرایطشان پرداخته‌اند.

در حال حاضر ما در جامعه‌ای زندگی میکنیم که در آن دارندگان قدرت (حکومت استبدادی، پدر، مسلمان و غیره) دیگر از اتوریته‌ی گذشته برخوردار نیستند. قدرت را همچنان با قهر بکار می‌گیرند اما مشروعیت و مقبولیت شان را از دست داده‌اند. یکی از مهمترین بحران‌های جامعه‌ی ما که در بعضی از شرایط منجر به خشونت می‌گردد به همین روند مشروعیت زدایی از اتوریته‌های گذشته مربوط می‌شود. بدین ترتیب یکی دیگر از بسترهای مهم خشونت در جامعه‌ی ما، به موضوع بحران اتوریته‌ی مربوط می‌گردد. خشونتی که وجه تمایزش نه افراط در بکارگیری اتوریته بلکه ضعیف شدن اتوریته است.

سیف: بیماری یا بحران، مسأله این است که ما نیز به همراه جامعه، به نابه‌هنجاری رفتار آمده‌ایم. در برون‌رفت از آن؛ در این شکی نیست این خشونتی که "قدرت" بر تمامی ابعاد هستی جاری کرده، سوی آشکار آن است. سوی پنهان آن اما خود ما هستیم. قدرت، نوک هرم است. بدنه آن نیز که ما باشیم، آلوده به خشونت هستیم. خشونت در ما ذاتیست، زیرا هنوز متمدن نشده‌ایم. من فکر نمی‌کنم که با رفتن این نظام، خشونت از جامعه رخت ببرد. "روند مشروعیت‌زدایی از اتوریته‌های گذشته" که بر آن انگشت گذاشته‌اید، ذهنیت و رفتار ما را نیز شامل می‌شود. حقیقت آن چیزی نیست که می‌بینیم، این درون تاریخی ماست که بر آینده تأثیر می‌گذارد. تا نتوانیم درون خویش معاصر کنیم و با زمانه گام برداریم، در بر همان پاشنه خواهد چرخید.

ما حاصل همین جامعه‌ای هستیم که امکان رشد طبیعی نداشته. با نیم‌نگاهی به خود؛ دو رنگی و خشونت‌نهفته در ما رفتاریست حاصل همین موقعیت. سخنان ما صراحت ندارد. حرف می‌زنیم، نمی‌خواهیم "نه" سیخ بسوزد، نه کباب، سخن دل بر زبان نمی‌رانیم، زیرا به خوبی دریافته‌ایم؛ "اگر گفتن سیم است، خاموشی زر است" و "آدمی از زبان خود به بلاست/مرد خاموش در امان خداست".

می‌کوشیم همیشه سخن دوپهلوی بر زبان جاری گردانیم، پنهانکار باشیم، به مصلحت روز سخن بگوئیم، از سر ریا با مخاطب هم‌زبان گردیم، عقاید شخصی، اگر داشته باشیم، به مصلحت بر زبان جاری گردانیم. این را البته به تجربه دریافته‌ایم، چیزی که همسان "تقیه" است. "اگر جز تو داند که رأی تو چیست/بر آن رأی و دانش ببااید گریست." (سعدی)

"هر چه بادا باد" شورش ماست، که شاید در سراسر عمر یک بار اتفاق بیفتد. می‌دانیم که شورش راه به عقل ندارد، عصیان است، با این‌همه، حق انسان است، ولی نهایت خشم. هم‌چون انقلاب ما که دیدیم و داریم نتیجه‌اش اکنون نیز می‌بینیم. و این یعنی این‌که تعادل در سخن گفتن و

گیرد نمی تواند راه گشا باشد. بر سر موضوع مهمی مانند خشونت، ابعاد و پی آمدهای گوناگونش در جامعه مان، باید بسیار درنگ کرد و اندیشید و خواند و نوشت و به گفتگو پرداخت. از نظر منی که به حسب زمینه‌ی کاری ام نگاهی روان شناسانه به موضوع دارم، یکی از مهم ترین ویژگی های خشونت در ایران، توانایی شگرف، گسترده و گوناگونش در تولید معناس. با تولید مکرر معنای گوناگون است که خشونت در فرهنگ ما چنین عمیق ریشه دوانده و در نتیجه در اجتماع نهادینه گشته است.

به عنوان مثال، در رابطه میان بالغ و کودک، خشونت کلامی، بدنی و روانی همچنان به مثابه یکی از روش های تربیت کودک و آموزش آنچه ادب و احترام به بزرگ تر می نامیم رواج دارد. خشونت در نحوه ی پرورش کودکان ما آن چنان نقش مهمی بر عهده گرفته که به جزیی از هویت مردانه ی همه ی مردان سرزمین ما تبدیل گشته است. نمونه های آرمانی چنین مردی را می توان به راحتی از خلال فرآورده های گوناگون فرهنگی مان در این پنجاه سال اخیر نشان داد که در اینجا مجال پرداختن به آن نمی باشد.

و یا همانطور که پیشتر نیز گفته ام، در رابطه ی میان زن و مرد، خشونت در قالب واحدهای معنایی مانند "ناموس" و یا "غیرت" به طور مستقیم با مفاهیم مهمی همچون "شرافت" مرد و یا "آبروی" خانواده پیوند یافته است. مسلماً چنین پیوندی به کاربرد خشونت از جانب مرد در رابطه اش با زن، نوعی مشروعیت می بخشد. خشونتی که در کودکی به مثابه یکی از مولفه های مهم مردانگی در فرزند پسر درونی می شود، در بزرگسالی به ابزاری برای کنترل اجتماعی زن تبدیل می گردد.

و یا اگر بخواهیم مثالی بزنیم در زمینه ای کاملاً متفاوت از دو نمونه ی بالا، می توان از معانی گوناگونی که خشونت در حوزه ی عمومی و سیاست تولید می کند سخن به میان آورد. در ایران، لاقلاً از دهه ی چهل به بعد، خشونت همواره به مثابه یکی از روش های مهم مبارزه ی سیاسی مورد استفاده قرار گرفته است. چنین امری تنها آن زمان می توانست تحقق یابد که با مفاهیم دینی (بوژه دو مفهوم "جهاد" و "شهادت") و یا عرفی (از نوع مارکسیستی اش) عجین گردد.

با این وجود در این دوره، به خشونت فقط به مثابه ابزاری که بکار تسخیر قدرت آید نگاه نمی شد و برای آن مواهبی به مراتب مهم تر (چه برای اجتماع و چه حتی برای خود فرد) قایل بودند و حتی می پنداشتند که خشونت قادر است فرد را به موجودی متفاوت و برتر تبدیل نماید. می توان نگاه به خشونت را به مثابه فرآیندی برای تغییر هویت فردی، از خلال دو پدیده ی بسیجی و تواب، مورد بررسی قرار داد. برای اسلام گرایان انقلابی، خشونت نیرویی بود با خاصیت فرآشوندگی که هم می توانست هویت فردی را تعالی بخشد (استفاده از "مراحم" جنگ برای ساخت انسان نوین اسلامی: بسیجی) و هم آن را از اساس تغییر دهد (بکارگیری شکنجه در مورد زندانی سیاسی برای خلق مجدد هویت فردی: تواب).

همانطور که مشاهده می کنید معنا بخشیدن به خشونت تنها به ایجاد مشروعیت برای خشونت خلاصه نمی شود بلکه در قدم بعدی خشونت را به ابزاری برای دست یابی به مقاصد زمینی و یا الهی تبدیل می کند. تبدیل خشونت به ابزار نیز در مرحله بعدی وسیله ای می شود برای کاربرد عقلانی آن. از درون خشونت ابزاری، نوعی عقلانیت سر برمی آورد که بسیار حساب گرانه عمل می کند. در تحلیل نهایی خشونت وسیله ای می شود برای تنظیم رابطه میان انسان هایی که به دلیل متفاوت بودن (مرد با زن، بالغ با کودک، مسلمان با غیر مسلمان و غیره) از قدرت برابر در همان رابطه برخوردار نیستند. یکی از کارهای مهمی که در این زمینه می بایست انجام داد، سلب معنا از خشونت و نشان دادن مکانیسم های پیچیده ای است که خشونت را شیوه های گوناگون به ابزاری عقلانی و موثر تبدیل نموده است.

✱



خشونت: تحمیل بی حد و مرز

گفت و گوی آرش با پیمان وهابزاده

آرش: چه تعریفی از خشونت دارید؟

پیمان وهابزاده: با آن که نمی دانم پاسخ می تواند برای آماج این گفتگو مفید باشد، اجازه بدهید در پاسخ شما رویکردی پدیدارشناسانه ارائه بدهم تا دشواری و دیرپائی مفهوم خشونت را روشن کند. «خشونت» گسترش هستی یکی است بر دیگری، درست همانند «شهرت یعنی گسترش هستی افراد و پدیده ها»، یا در زمینه ی این بحث و به زعم من، گسترش هستی دیگری بر من. از آنجا که شهرت از گرایش من به سوی دیگری بیرون از من برمی خیزد، من علاقمند به خواندن اثر دیگری، پیروی از منش و اندیشه ی دیگری، یا لباس پوشیدن و رفتار کردن مانند دیگری می شوم. پس به گفته ی محمد قاند، «شهرت، گسترش هستی دیگری بر هستی من از گرایش و علاقه ی من به سوی او برمی خیزد. در خشونت، به عکس، گسترش هستی دیگری بر من نه از گرایش من به سوی او، که از تحمیل کردن یکسویه ی هستی اوست بر هستی من. از این رو، از من انتظار می رود که خواسته های دیگری را برآورده کنم و خود را به وی تسلیم. واژه ی hubris در یونان باستان - که اخیراً دیدم در فارسی هم به همین صورت «هوبریس» استفاده شده - به معنای «غرور مفرط» گرفته می شد که آن را به خدایان نسبت می دادند بدان گونه که چنین غروری می توانست به nemesis یا آن که سبب نابودی دیگری می شود، منجر گردد. هوبریس را می توان ژرف تر و به معنای «تحمیل نامحدود» فهمید. من خشونت را در همین تحمیل بی حد و مرز در جامعه ی انسانی می بینم (در طبیعت خشونت وجود ندارد). از این رو، شناخت خشونت در جامعه بسیار دشوارتر از آنست که می پنداریم و طبعاً راه رسیدن به اجتماعی بی خشونت بسیار پیچیده تر.

آرش: شما اشاره کردید که خشونت را «تحمیل هستی یکی بر دیگری است» و آن را در جامعه ی انسانی بی حد و مرز می دانید! از آنجا که مرزی بین «یکی» و «دیگری» وجود دارد، به این معنا که «دیگری» زمانی شروع می شود که «یکی» پایان می یابد، چگونه نظر خود را بر بی حد و مرز بودن تحمیل هستی یکی بر دیگری را توضیح می دهید. تفاوت جامعه شناختی این مفهوم با معنای آن در علوم سیاسی در کجاست؟ تفاوت «خشونت» با «قهر» چیست؟ می توانید با امداد از نمونه های تاریخی و یا اجتماعی این تفاوت ها را مفهوم کنید؟

وهاب‌زاده: پرسش بسیار خوبی است. روشن است که آنگاه که خشونت معطوف به تحمیل هستی یکی بر دیگری باشد، تمایز میان «من» و «دیگری» همان مرزی است که باید برداشته شود. شاید چنین به نظر آید که در ابتدا این مرز وجود دارد، چون به هر حال خشونت توسط یکی بر دیگری اعمال می‌شود. اما به سبب اعمال اراده‌ی یکی بر دیگری، که مفهوم عام خشونت است، این مرز به هر حال و پیشاپیش برداشته شده است. خشونت تمایز و تنوع و پلورالیسم را بر نمی‌تابد. در واقع در پذیرش پلورالیسم است که مرز میان من و دیگری در همه حال در نظر گرفته شده و هم من و هم دیگری به این تمایز احترام می‌گذاریم.

در زمینه‌ی اعمال خشونت، مرز میان خودی و ناخودی ذهنی است و از ترس از دیگری در ذهن خشونتگر حاصل می‌شود. در نزد فرد خشونتگر، فرد ناخودی (که ما او را قربانی خشونت می‌نامیم) یا باید شبیه به خشونتگر شود یا باید حذف شود. یعنی تمایز ذهنی میان خودی و ناخودی باید، در هر حال و همزمان، هم نگه داشته شود و هم باید برداشته شود. نمونه آن هم دو رفتار همزمان با زندانی (که شامل زندانی سیاسی هم می‌شود) است: یا زندانی «تربیت» یا «اصلاح» یا توب می‌شود یا به وسیله‌ی مجازات اعدام یا حکم سنگین از جامعه حذف می‌گردد. این هر دو راه حل، نظر به برداشتن مرز میان خودی و ناخودی دارند. جالب آن که حتی آنگاه که این «دیگر» حذف شده است، مرز میان خودی و دیگری در ذهن خشونتگر باقی می‌ماند. هنگامی که می‌گوییم خشونت بی حد و مرز بدان معنی است که آنگاه که دیگری حذف شد جای خالی هستی او را خودی پر می‌کند. و این پارادوکس است که خشونتگر دیگری را پاک می‌کند تا جای او را بگیرد، در صورتی که جای هستی قربانی خشونت از آن خشونتگر نیست، حتی آنگاه که توسط خشونتگر اشغال می‌شود. پرسش شما به گونه‌ای نهفته می‌خواهد بر تمایز پیش‌اندر و از پیش‌دانسته میان خودی و دیگری تاکید کند و پاسخ من بر آن است تا نشان دهد جای این تمایز هرگز نمی‌تواند مشخص باشد.

خواننده‌ی هوشیار می‌بیند که رابطه‌ی میان خودی و ناخودی رابطه‌ی قدرت به معنای توانائی و دستیابی به منابعی است که اعمال اراده یکی بر دیگری را ممکن می‌کند. از این رو، از دید من، برای درک بهتر، پدیدارشناسی خشونت جدا از مطالعه‌ی اقتصاد سیاسی خشونت نیست. خشونت‌های روزمره‌ی خانوادگی و خشونت‌های گسترده سیاسی هر دو تابع این اقتصاد سیاسی تحمیل هستند. در اینجا، نظر شما را به واژه پارسی «دشمن» جلب می‌کنم که در آن «من» در هر حال در درون «دش» به معنای «ضد» است. یا به دیگر سخن، من هماره در دشمن حضور دارد، یا من هماره در ضدخودم هستیم. زیاده نمی‌گویم و می‌گذارم خواننده‌ی هوشیار خود در مورد این رابطه بسیار جالب ببیند.

مفهوم «قهر» در پرسش شما جالب است چون این مفهومی است که در فارسی به معنای ویژه‌ای به کار می‌بریم. قهر و خشونت هر دو می‌توانند ترجمه واژه اروپائی violence باشند. اما واژه‌ی «قهر» در ایران بار مفهومی فرهنگی و سیاسی دارد، زیرا در ادبیات نیروهای انقلابی چپ و نیز مسلمانان انقلابی به کار برده شده است. «قهر» را در فارسی هم معادل خشونت به کار می‌بریم و هم برابر با دوری جستن و عدم رابطه گرفتن یا عدم پذیرش ارتباط. به دیگر سخن، قهر خشونت است آنگاه که میان یکی و دیگری رابطه‌ای وجود ندارد. افزون بر این، «قهر» در ادبیات انقلابی بر کنش انقلابی مسلحانه اشارت دارد چنان که قهر کنشی است ناگزیر بر ضد خشونت حکومتی. از این رو، واژه «قهر» چنان جا افتاده که خشونت اعمال شده از سوی انقلابیون را موجه جلوه می‌دهد—که روشن است من ابتدا نمی‌پذیرم. پس این دو مفهوم را کنار هم می‌گذارم و می‌بینم قهر شیوه‌ای از کنش است که می‌خواهد از راه خشونت، و به نام ضدخشونت به ظاهر ناگزیر، تمایز ایجاد کند.

در پایان بگویم که هیچ مفهوم قراردادی خشونت در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی وجود ندارد و آنچه من می‌گویم ناظر بر تربیت فکری پدیدارشناسانه خودم است.

آرش: با تکیه بر پاسخ شما می‌خواستم تأکیدی بر بخشی از سوال قبلی بکنم و از شما بخواهم در این باره بیشتر توضیح دهید. از بحث شما که زاویه‌ی دیدتان را در جایگاه و عملکرد دارندگان قدرت قرار داده بودید به

خوبی دریافت می‌شد که چگونه دارندگان قدرت برای حفظ آن، دیگری را به روش‌هایی که شما برشمرده بودید حذف می‌کنند، حال می‌خواهم لطف کرده و بگویید وقتی فردی مورد خشونت قرار می‌گیرد و یا به عبارتی قربانی خشونت است، برای حفظ مرزهای فردی و منافع و خواسته‌های خویش چه راه‌ها و یا شیوه‌هایی را شما توصیه می‌کنید؟

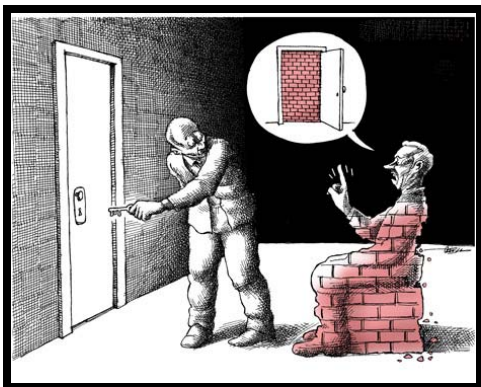
وهاب‌زاده: روشن است که من از حق هر زیستنده (چه انسان و چه نایسان)، و نیز از حق قربانی، برای شیوه‌ی زیست خود دفاع می‌کنم. پس ناگزیر پاسخ من این حق را پیش فرض می‌گیرد. اما این حق باید نخست از سوی قربانی دانسته و به رسمیت شناخته شود. یعنی این قربانی است که بیش و پیش از همه باید بداند که دیگر حق قربانی کردن و خشونت ورزیدن بر علیه وی را ندارد. آنگاه که قربانی بر اساس این دانش به کنش دست بزند، به کنشگری یا عاملیت (agency) خویش دست یافته است. اما مساله پیچیده تر از اینهاست. دانستن و عمل کردن بر پایه‌ی این حق به شرایط بسیاری بستگی دارد. نخست باید اقتصاد سیاسی حق را بررسی کرد و بتوان این را نشان داد که آیا اصلاً اصرار ورزیدن بر حق خود در برابر دیگری ممکن است؟ بنگرید به رفتاری که با زنان روستائی در افغانستان (و ایران و سودان و بسیاری از جوامع آسیائی و آفریقائی) توسط مردان—شهران و پدران و برادران همان زنان—می‌شود. چون با این نمونه آشنا هستیم زیاده نمی‌گوییم. تنها می‌پرسم آیا برای چنین زنی—حتی به فرض آن که به «حقوق» خود آگاه باشد، آلت‌رناتیوی برای ایستادگی در برابر خشونت مردسالارانه وجود دارد؟ در اینجاست که نقش «کنشگری از بیرون» اهمیت می‌یابد: با توجه به نمونه‌ی گفته شده در بالا، این نقش را سازمان‌های جهانی دفاع از حقوق زنان انجام می‌دهند. یعنی آنگاه که قربانی ناتوان از دفاع از حقوق خویش است، کنشگر جهانی جای کنش او را می‌گیرد.

نکته دوم، که از نکته‌ی نخست جدا نیست، حضور فرهنگ مدنی است: فرهنگی که حق افراد را برای متفاوت بودن به رسمیت بشناسد. تأثیر وجود چنین فرهنگی کمتر از تأثیر حضور قوانین مدافع حقوق شهروندی نیست. به دید من، اگر بستر فرهنگی دگرگون نشود، خشونت را نمی‌توان محدود کرد. و این امر نقش آموزش را برای ما روشن می‌کند، آموزشی که در آن بتوان نه تنها از کنش و واکنش که از روان شهروندان نیز خشونت زدائی کرد. و این ممکن نیست مگر آن که یک نسل در این فضای آموزشی پرورده شده باشند. نکته سوم آن که تعریف خشونت هر چه گسترده تر، توانائی دفاع از حق قربانی و نیز، و ای بسا مهم تر، توانائی ایجاد شرایطی که در آن خشونت پیش از ارتکاب پیشگیری شود، هر چه ممکن تر. از این روست که از نظر من، خشونت تعریف وسیعی دارد: خشونت سیاسی، خانوادگی، قومی، جنسی و جنسیتی، زبانی، رفتاری، و حتی خشونت اداره‌ای و بوروکراتیک.

اما این پرسش را که قربانی خشونت به چه روشی می‌توان در برابر خشونتگر بایستد نمی‌توان به گونه‌ای انتزاعی پاسخ داد. روشن است و ناگزیر که هماره از همان خشونتی می‌گریزیم و با همان خشونتی می‌ستیزیم که بیشترین تأثیر را بر زندگی اکنونی و اینجائی ما دارد. پس راهی که من می‌پسندم خشونت زدائی است از جامعه، اما این روند ناگزیر از مورد مشخص و ویژه آغاز می‌شود و گسترش می‌یابد. من به ضدخشونت باور ندارم و فکر می‌کنم تنها راه ممکن برای رسیدن به جامعه‌ای تهی از خشونت همانا خشونت زدائی در برابر خشونتگرانی است. این را هم بیفزایم که من از تنبیه و پادافره‌ی خشونتگر هرگز دفاع نمی‌کنم، چون تنبیه را گونه‌ای ضدخشونت—که همانا خشونت است—می‌بینم. من اثر توانبخشی روانی و اجتماعی خشونتگر را بیشتر و بازده آن را برای جامعه مفیدتر می‌دانم.

آرش: برگردیم به تعریف شما از خشونت. فکر نمی‌کنید تعریف شما در حوزه عمل سیاسی، اجتماعی و خانوادگی با تناقض مواجه شود و بر تناقضات موجود در تعریف از خشونت بیافزاید؟ با این تعریف مخالفان دموکراسی آیا نمی‌توانند تلاش و مبارزه برای تحقق خواست‌های دموکراتیک مردم از سوی دموکراسی خواهان را تحمیل هستی آنها بر هستی خویش و در نتیجه خشونت تلقی کنند؟ فکر نمی‌کنید با این

تعریف هیچکس حق نداشته باشد در راه بیان خواست خویش تلاش و مبارزه کند، چون هستی اش بر دیگری تحمیل خواهد شد؟



وهاب زاده: پاسخ این پرسش ها را پیش تر داده ام و برای تکرار آنها از خواننده پوزش می خواهم. انسان موجودی است اجتماعی و برای زیستن همواره از یک مدل یا یک الگو یا یک ایده پیروی می کند، حالا اسم این مدل را بگذارید اخلاق، سیاست، منش، روش، ایدئولوژی، فرهنگ، دین، مد لباس و مو، یا سبک موسیقی. تفاوت تاثیر اجتماعی این مدل ها در اینجا برای ما مهم نیست. دقیقاً به سبب اجتماعی بودن زیستی، و پس اندیشه و آگاهی، انسان است که هستی گسترده می شود از خاص به عام. این گزاره به یکی از دو حالت راه می برد: یا من از یکی از این مدل ها و الگوها، و هر آن کس که این مدل را در نظر من متجسم می کند، پیروی می کنم، که در این حال بنا بر خواست خود چنین کرده ام. یا این مدل بر من تحمیل شده است، که در آن صورت قربانی خشونت هستم. در این پاسخ نمی توانم حکمی به شما بدهم که همیشه و در همه جا، فارغ از پس زمینه تاریخی و اجتماعی آن، معتبر باشد. پس مساله ی «گسترش هستی» از نظر وجودی یا اگزستیسیالیستی مقدم بر مساله حق است و جزئی از موقعیت انسانی است. مفاهیم «حق» و «خشونت» مفاهیمی چندگانه هستند و ایزد را سپاس که تعریفی استعلائی و ثابت و همیشگی هم برای آنها وجود ندارند. این تعاریف پلورالیستی و تاریخی هستند، درست به همین سبب هم ما با یکدیگر بر سر تعاریف این مفاهیم، ناگزیر، به مباحثه می پردازیم. به سبب حکمناپذیری و تعریفناپذیری این مفاهیم است که مفهوم عدالت یا حق یا اخلاق و مانند اینها در هر زمان لباس تازه ای می پوشد و با زبان تازه ای سخن می گوید. این نکته ها در پانویسی که اشاره به «آگورا» و اجماع و توافق به عنوان پایه ی شهروندی داشت، و در بالا آمده، نهفته است. متأسفانه باز هم باید بگویم که پاسخ این پرسش در بالا داده شده است و ناگزیر از تکرارم: کسی که رفتار خشونت آمیز را بر خویشتن می پذیرد، بی آن که آن را به مفهوم خشونت درک کند، روشن است که درکی متفاوتی از خشونت در مقایسه با من دارد و مفهوم خشونت را همچو من درک نمی کند. پس می رسیم به نکته ی مطرح شده در بالا که همانا نقش آموزش و دگرگونی بستر فرهنگی باشد، که در نهایت در جامعه دموکراتیک به صورت قوانین حقوق شهروندی و مدنی تجلی می یابد. یعنی من می شوم کوششگر حقوق این یا آن گروه اجتماعی در حالی که بسیاری از افراد این گروه آنگاه که عامل خشونت هستند، آن را امری لازم و بخشی از باور و فرهنگ خود می دانند (مانند خشونت خانگی مردان بر زنان یا کودکان) و بسیاری از قربانیان هم خشونت رفته بر خود را به سبب باورها و روند اجتماعی شدن، هر چند تجربه کرده اند، اما آن را به درستی درک نکرده اند، و یا به سبب اقتصاد سیاسی سرکوب و مقاومت (چه در خانواده و چه در اجتماع) قادر به مبارزه با خشونت نیستند. پس در این زمینه می توانم از گسترش هستی، فرضاً، اندیشه و جنبش دفاع از حقوق زنان بر زندگی و اندیشه ی زنانی که خود از این آگاهی محرومند، سخن بگویم. اما اگر در اینجا بیاییم و، برای مثال، مانند رضا شاه یا سارکوزی به زور به کشف حجاب بپردازیم تا فرضاً زنان با مردان «برابر» گردند، آنگاه دست به خشونت زده ایم.

وهاب زاده: ای نازنین، شما چه زود تمایز پایه ای میان دو گونه ی گسترش هستی را، که در پاسخ به پرسش نخست آمده است، به فراموشی سپردید! پرسش شما، که روح «تناقض گیری» بر آن حاکم است، تنها از راه فراموش کردن تمایز کلیدی که در پاسخ به نخستین پرسش ارائه دادم، ممکن است. اگر تمایز میان «شهرت» و «خشونت»، یا دو گونه ی گسترش هستی، را در نظر داشته باشیم، هویت یابی و در نتیجه سمت گیری و موضع گیری سیاسی و اجتماعی فرد در جامعه در رابطه با همسوئی فرد است با یک آرمان یا افق سیاسی و اجتماعی. این آرمان یا افق از جای مشخص و از گروه مشخصی برمی خیزد که بنا بر «شهرت» آن همه گیر می شود. در اینجا خشونت مطرح نیست. شهرت یک آرمان یعنی همسوئی و همجنس بودن افق جمعی آن آرمان با افق فردی زندگی یک انسان. فرد به باور و اراده ی خویش تصمیم می گیرد با یک آرمان یا یک آماج مشخص سیاسی و اجتماعی همراه و همسو و هم هویت شود. و نیز همین فرد هر زمان که اراده کرد می تواند آرمان پیش گفته را از حمایت و همسوئی خویش محروم سازد، یعنی با افق دیگری، افق تازه ای، هم هویت شود. برآیند و سوبیه ی اجتماعی این هستی، راه آینده ی یک جامعه را معین می کند. جامعه ای که در آن هر چند اقلیتی از اجتماع با این آینده همسو و هم هویت نیستند، اما چون جامعه ی پلورالیستی امکان تعریف هستی اقلیت را نیز به آنها می دهد، پس در شکل انتزاعی این مدل، خشونت در این زمینه در کار نیست. جامعه ی دموکراتیک و پلورالیستی برآیند اجتماع آرمان ها و افق ها، و پس افرادی، است که برای گسترش شهردمندانگی هستی خود رقابت می کنند. در حاشیه نیز بگویم که هویداترین، اما نه بالاترین، معیار زندگی در چنین اجتماعی وجود آزادی بیان بی قید و شرط است.

در حکومتشهرهای یونان باستان مکانی بود به نام «آگورا»، که بعدها در رُم باستان آن را «فورم» نامیدند، هرچند کارکرد آن دگرگون شده بود. در این میدان، که بازارچه هم بود، شهروندان (که تنها مردان بالغ و مالک بودند) گرد هم می آمدند تا در مورد اداره ی امور حکومتشهر خود تصمیم گیری کنند. پایه ی تصمیم گیری، نه حکم، که مباحثه به هدف اقناع یا ترغیب (یا به یونانی *dialoghestai*) بود.^۲ مبنای ترغیب، اما، پذیرش این امر بود که افراد نظرهایی (*doxai*) دارند و از درون اجماع میان این نظرها تصمیم واپسین شکل خواهد گرفت. یعنی یک نظر می تواند هستی خود را بر نظرات دیگر بگسترند. عمر این گسترش همیشگی نیست و پس هر تصمیم همواره تصمیمی است «تا اطلاع ثانوی». پیرو فلسفه ی هانا آرندت، به نظر من درست به سبب همین چندگانگی نظرها در ساحت عمومی است که سیاست و شهروندی ممکن است. هر شکل دیگری تنها به خشونت نهادی می انجامد.

آرش: نه نازنین تر، تمایز پایه ای میان دو گونه ی گسترش هستی را، که در پاسخ به پرسش نخست آورده اید، به فراموشی نسپرد ه ام، روی تناقض موجود در تعریف شما از خشونت مکث می کنم، ضمن اینکه آنچه را که شما آن را "روح تناقض گیری" خوانده اید و به نظر می رسد امری "منفی" تلقی کردید را نیز می باید از ویژگی های این دست از مصاحبه ها و بحثها بدانیم. هنوز بر سر تعریف مفهوم خشونت نظریگانه ای وجود ندارد؛ و آنچه به قول خودتان کار این "مفهوم" را دشوار کرده وجود تناقضها در تعاریف و بر داشت هاست و این طبیعیست که هر آنجا که تناقضی به نظر می رسد، مکث شود. به عنوان آخرین سؤال، آیا فکر نمی کنید که چنین تناقض هایی سبب شده اند که تعریف مانعی از "مفهوم دشوار" خشونت نداشته باشیم؟ و بگذارید باز به تعریف و "تمایز پایه ای" مورد نظر شما برگردم و مثال مشخصی در حوزه خشونت خانوادگی بزنم و فراتر از تعاریف و مباحث انتزاعی به مساله نگاه کنیم، در بسیاری از فرهنگ ها و ادیان زنان بر مبنای ویژگی های فرهنگی و دینی، و حتی علاقه به مردشان گسترش هستی مرد شان را، که گاه خشونت فیزیکی و کلامی آشکار است، بر هستی خود می پذیرند، به نظر شما آنچه در این رابطه رخ می دهد چیست؟



میل به خشونت و سلطه‌گری

گفت و گوی آرش با عباس آزادیان

آرش: چه تعریفی از خشونت دارید؟

عباس آزادیان: مشکل تعریف یک لغت و یا یک اصطلاح مشکلی است که خوزه ساراماگو نویسنده فقید پرتغالی و برنده جایزه نوبل ادبیات در آخرین کتابی که من از او خواندم - سفر فیل - بیان میکند. ساراماگو میگوید که مشکل ما این است که یک لغت را باید با لغتهای دیگری توضیح بدهیم که خود آن لغتها هم برای توضیح احتیاج به لغتهای دیگری دارند. ایشان نتیجه میگیرد که به این دلیل هیچگاه نمیتوان در مورد مسائل به توافق رسید. مسلماً این محدودیت را هر کسی که سعی کرده لغتی را تعریف کند تجربه کرده است. ما همین مشکل را در تعرف لغت خشونت خواهیم داشت.

به طور کلی خشونت را میتوان به معنی استفاده از زور بر علیه افراد تعریف کرد. خشونت را به طور کلی به خشونت فیزیکی و زبانی (تهدید و غیره) تقسیم کرده اند.

البته به نظر من باید دید وسیع تری نسبت به خشونت داشت و تعریف ما بستگی پیدا میکند به زمینه ای که میخواهیم در آن خشونت را تعریف کنیم. به طور مثال میتوانیم خشونت را در سطح جامعه، در سطح خانواده و در سطح فردی مورد بررسی قرار دهیم. اگر از این زاویه به تعریف خشونت توجه کنیم نگاه ظرایف دیگری هم آشکار خواهد شد. مثلاً محروم کردن زنان از حقوق اقتصادی آنها در خانواده خشونت علیه آنها محسوب خواهد شد. زیرا با استفاده از زور آنها را از بخشی از حقوقشان در خانواده و در جامعه محروم کرده ایم و در نتیجه آنها را به انسانهای وابسته تبدیل کرده ایم. در سطح اجتماع هم دولتهای خشونتگرا میتوانند بدون استفاده مستقیم از زور دست به اعمال خشونت بزنند. استفاده از محرومیت‌های اجتماعی برای گروههای خاص مذهبی و یا سیاسی نمونه ای از این گونه استفاده از خشونت به وسیله دولت ایران بوده است. تهدیدهای مداوم به تحریمهای اقتصادی علیه کشورهای ضعیفتر را هم میتوان از انواع این خشونت غیر مستقیم به حساب آورد.

آرش: دامنه تعریف خشونت سیاسی و اجتماعی تا به کجاست؟ آیا برای اعتصابها، تظاهرات و نافرمانی مدنی را نوعی اعمال خشونت می‌توان نامید؟

پاسخ در کار صبورانه و آگاهگرانه و گسترش اخلاق شهروندی و احترام دیگری در جامعه ای است که تصمیمات آن از راه اجماع به دست می آید. و اما، یک نکته ی تاریخی برای پایان این بحث. صدها و هزارها سال است که گروه هائی از مردم توسط گروه های دیگری مورد تسلط قرار گرفته اند. اشکال این تسلط در هر کجا متفاوت است. اما در دوران ما یک دگرگونی تاریخی انجام شده است که زمینه ی بحث خشونت است و آن هم پدیداری و گسترش گفتمان حقوق بشر است. تمام دیالوگ ها و بحث و سیاست های امروز، فارغ از محتوا و نتایج آنها (که بیشتر نومید کننده هم هستند)، بر بستر عمومی این گفتمان چیره در دنیا انجام می گیرند. در زمان های گذشته یکی یا گروهی بر دیگری چیره بود. مثلاً برخی از قبایل آفریقای شمالی از زمان فراغنه ی مصر به کاری دست می زدند که به فارسی (به اشتباه) «ختنه ی زنان» نامیده شده است و این همانا ابراز اراده ی مردسالارانه است برای کنترل جنسیت زنان. تا سده ی گذشته این امر در نظر اروپائیان، به سبب دیدگاه اروپامحوری آنها، قبیح شمرده می شد، اما نه بیش از این. این وظیفه ی مرد بود که با کمک همسر خود، دختر خود را به زیر تیغ بدهد و در جوانی ناقص العضو کند و آنگاه که دختر هم خود مادر می شد، این دور ادامه پیدا می کرد. هر چند این عمل دردناک بود و رنج آور اما (از استثنایا که بگذریم) کسی را یارای اندیشیدن انتقادی به این عمل خشونت بار نبود. اما اکنون این رفتار هزاران ساله در بستر تاریخی گفتمان حقوق بشر قرار گرفته است. به دو عامل موجود، یعنی خشونتگر و قربانی خشونت، یک عامل یا کنشگر هم افزوده شده است: کوششگر حقوق زنان و کودکان که مساله حقوق را از گفتمان عام حقوق بشری گرفته است. ورود این کنشگر سوم قانون بازی را دگرگون کرده و می کند. یک کردار فرهنگی هزارساله امروز به خشونت تفسیر می شود و کنشگر مدافع حقوق زن و کودک این آگاهی را به جامعه می برد تا ریشه های فرهنگی و اجتماعی این رفتار خشن را بخشکاند و در این راه از سیاست دولت و کار آگاه گرانه ی فرهنگی و سازمان های حقوق زنان سود می جوید. امروز که ما در جهانی زندگی می کنیم که علیرغم وجود خشونت های نهادی در آن مساله «حق» ذاتی فرد مبداء حرکت های آزادیبخش و دموکراتیک و خشونت زد است، دیگر پرسیدن این که چرا کسی گویا «حق» دارد به خشونت بر ضد دیگری دست یابد، اندیشیدنی نیست. این پرسش نادرست است و به دوران ما تعلق ندارد. برای هیچ کس نمی توان «حق» خشونت ورزی قابل شد.

تعریف جامع و مانعی برای خشونت وجود ندارد، چون این پدیده هم چون اجتماع و شعور انسان ها در هر زمانه دگرگون می شود. در ضمن داشتن تعریف جامع و مانع به هیچ وجه بازدارنده ی اعمال خشونت در روابط انسانی نیست. درک ما از خشونت موازی است با درک ما از رابطه هایمان در اجتماع و نیز از خویشتن و کرامت و احترامی که برای خود قائلیم. در واقع، ضمانتی برای جلوگیری از خشونت و ایجاد اجتماع بی خشونت وجود ندارد. تنها هوشیاری و کرامت ما، اصول اخلاقی، سازماندهی اجتماعی و سیستم تصمیم گیری سیاسی می توانند به روند خشونت زدائی یاری رسانند، بی آن که خود را با این وعده بفریبیم که روزی در جامعه ای تهی از خشونت زندگی خواهیم کرد. و این نیز بخشی از موقعیت انسانی ماست.

پانویس:

۱. محمد قائد، دفترچه خاطرات و فراموشی (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰)، ص. ۲۲۸.
 ۲. شاید برای خواننده جالب باشد که واژه ی *dialeghestai* به مفهوم «سخن گفتن در مورد چیزی تا رسیدن به نتیجه» است. ریشه ی واژه ی دیالکتیک در همین واژه هست. جالب آن که این مدل شهروندی بر اساس چندگانگی نظرهاست (*pantha doxai*). نظر بنا بر تعریف جهانشمول نیست. درست هنگامی که یونان به مفهوم «حقیقت» به عنوان گزاره ی پیش اندر و از پیش درست یا *episteme* رسید، پایان دموکراسی یونان فرارسید. و این اتفاق در محاکمه و مرگ سقراط تجلی یافت. بنا به مشاهده ی هانا آرندت، سقراط (که آنتیان به سبب زبان گزنده اش وی را «خرمگس» می خوانند) نتوانست قاضیان را متقاعد کند زیرا از جایگاه چندگانگی نظرها با ایشان بحث می کرد، حال آن که قضاوت در مورد وی بر اساس تطبیق گفته ها وی با حقیقت پیشداده صورت گرفته بود. و این البته خود داستانی است دراز.

*

آزادبان: جهان را تقسیم کردن به دو دنیای خشونت و عدم خشونت شاید ساده کردن مطلب باشد. اکثر مذاهب دنیا نیروها را به تاریکی و روشنایی تقسیم میکنند. دوگانگی بین خدا و شیطان، بهشت و جهنم و یا تضادهای درونی بین یهودا و مسیح و غیره. این تقسیم بندیها در تمام سطوح تداوم پیدا میکند. پروان کرام ول طرفداران پاپ را شیطانی میدانستند و ژاکوبها و ژیروندنها در انقلاب فرانسه نگاه مشابهی به هم داشتند. آمریکاییها کمونیستها را شیطانی میدانستند و کمونیستها آمریکا را شیطان خطاب میکردند. در حکومت اسلامی هم تقسیم دنیا به خوب و بد و یا الهی و شیطانی ادامه یافته است. حاصل این نگاه توجیه خشونت علیه نیروهای غیر خودی است. اساس این نوع تقسیم بندی مطلق کردن طرز تفکر خود و بی ارزش دانستن افکار دیگران است. این گونه تفکر توجیه کننده خشونت میباشد. اگر بخواهیم در چهارچوب روانشناسی بمانم و از حوضه تخصصی خود دور نروم باید بگویم که این گونه نگاه میتواند انعکاس تناقضهای درونی انسان باشد.

سیگموند فروید پدر روانکاوی بر این باور است که در درون انسانها نیروهای تیره خشونت طلبی و نیروهای لذت جویی وجود دارند. پذیرش و کنترل این نیروها کار چندان ساده ای نمیباشد. این نیروهای ویرانگر درونی -میل به خشونت- به ناآگاه انسان رانده میشود. انسان از طریق پروسه های روانی فراقفنی (۱) تضادهای درونی خود را به جهان خارج نسبت میدهد و از طریق پروسه روانی شقاق افکنی (۲) جهان را به جهان خوب و بد تقسیم میکند. از این طریق انسان موفق میشود به انکار جنبه های تاریک درونی خود نائل شود (۳) متأسفانه این پروسه دفاعی روحی (۴) سیستم دفاعی ناموفقی است و تناقضهای درونی انسان را حل نمیکند. انسان هنوز باید با این نیروهای بیولوژیک درونی برخورد کند و اگر میخواهد زندگی اجتماعی موفقی داشته باشد باید این نیروها را کنترل کند.

هدف من از گفتن این مقدمه طولانی تکیه بر این نکته است که نبود کنترل بر این جنبه های غریزی انسانی - و در اینجا به طور مشخص منظور من میل به خشونت و سلطه گری انسان میباشد- میتواند عواقب وخیمی در بین نیروهای طرفدار تغییر مدنی و انسانی داشته باشد. فروید این پروسه روانی را مورد بررسی قرار داده است. برخورد واکنشی (۵) پروسه روانی است که فروید به تعریف آن دست زده است. در این روند دفاعی فرد خشونت گرا جنبه خشن خود را انکار میکند و حتی ممکن است به جنبش صلح طلبان بپیوندد. ولی وقتی صلح طلبان یک تظاهرات مسالمت آمیز ترتیب میدهند، نا آگاهانه به دنبال فرصتی میگردد که سنگی به طرف نیروهای مخالف پرتاب کند و چه بسا باعث به خشونت کشاندن حرکت مسالمت آمیز بشود.

در چارچوب سیاست در کشورهای زیادی اعتصابهای کارگری و شهروندی و یا اعتراضات خیابانی و صلح آمیز به وسیله قانون پشتیبانی میشود و خشونت به حساب نمی آید. ولی متأسفانه در موارد متعددی این حرکتها به خشونت کشیده میشوند. این امر به غیر از دلایل روحی و روانی که در بالا به آن اشاره کردم، دلایل متعدد سیاسی- اجتماعی دیگری هم دارد. اولاً که در یک جمع تظاهر کننده چند ده هزار نفری همه شرکت کننده ها همانند هم فکر نمیکند و عده ای ممکن است تظاهرات را به عنوان ستون جهشی برای خشونت طلبی خود در نظر بگیرند. دوماً نیروهای تحریک گر ممکن است به وسیله نیروهای حکومتی تغذیه و پشتیبانی شوند و برای ایجاد بهانه سرکوب دست به خشونت بزنند. در ضمن اینکه نیروهای حاکمه در هر سیستم حکومتی وقتی احساسی خطر کنند دست به خشونت خواهند زد تا خود را حفظ کنند. تظاهرات ژوئن ۲۰۱۰ در تورنتو شاهد این مدعا است. این تظاهرات برای بیان نظرات صلح آمیز مردم در برخورد با جلسه رهبران کشورهای هشتمگانه (۶) برگزار شد. ولی در یک چشم بر هم زدن یک گروه آنارشیستی دست به خشونت زده و ماشینهای پلیس و شیشه های مغازه های را شکستند. در مقابل پلیس دست به دستگیری حدود ۱۰۰۰ نفر از فعالین سیاسی که هیچ نقشی در خشونت نداشتند زد. مسئله پیچیده تر میشود اگر در نظر بگیریم که نیروهای امنیتی اعلام کرده اند که از حدود یک سال پیش و یا صرف مقادیر قابل توجهی پول در این سازمان آنارشیستی که دست به خشونت زد نفوذ کرده بودند و از برنامه های آن آگاه بودند.

برپایی اعتصابها، تظاهرات و نافرمانیهای مدنی به خودی خود خشونت طلبی نمیباشد ولی امکان به خشونت کشیدن آنها به دلایل متفاوتی که در بالا به آن اشاره کردم وجود دارد.

اگر حق مردم برای اینگونه اعتراضها را نادیده بگیریم امکان تحول در جامعه را از انسانها خواهیم گرفت. واقعیت این است که تضادهای درونی نظام سرمایه داری ادامه یافته است. واقعیت این است که شکاف بین فقیر و غنی در کشورهای سرمایه داری و کشورهای جهان سوم وسیعتر شده است. واقعیت این است که انسانهای زحمتکش وقت کمتری برای تجدید قوا و لذت بردن از زندگی خود دارند. واقعیت این است که بیماریهای روحی و روانی در جوامع غربی گسترش یافته است و محرومیتهای اجتماعی و اقتصادی نقش قابل توجهی در گسترش این بیماریها دارند. مبارزه با این جنبه های مخرب جامعه باید ادامه یابد و امکانات مبارزاتی مردم از آنها نباید گرفته شود.

آرژ: سؤال من ناظر بر علت و یا علل خشونت در حکومت ها و در میان مردم نبود. هر چند حکومت‌گران ابزار اعمال خشونت را به وسیله قانون در دست دارند! مانند سرکوب وحشیانه اعتصابات اخیر مردم و سندیکاهای فرانسه توسط دولت. ضمناً تقسیم کردن جهان نیز به «دو دنیای خشونت و عدم خشونت» کار فلاسفه‌ی ادیان- خصوصاً ادیان توحیدی- است.

با توجه به نکات اشتراکی که مبنی بر وجود عنصر خشونت در انسان داریم سؤال کنونی این است: گمان کنم این اعتقاد که خشونت در مقاطع و زمینه های مشخصی امکان بروز می‌یابد نظر نادرستی نباشد در نتیجه با توجه به ادامه‌ی «تضادهای درونی نظام سرمایه داری» که خود شما هم به آن‌ها اشاره کرده‌اید، آیا گمان نمی‌کنید که وجود نابرابری در جامعه، شکاف روز به روز بیشتر شونده میان فقیر و غنی، سیاست دولت ها در جنگ افروزی، اشغال، سانسور، اخراج کارگران، بیکاری و فساد و مال اندوزی و ... زمینه‌های بروز خشونت باشند! شما این اشکال را چگونه بررسی می‌کنید؟

آزادبان: شکی نیست که تحمیل محدودیت‌های شدید بر مردم می‌تواند واکنش‌های شدید آنها را هم در برداشته باشد. این واکنش‌ها طبیعتاً می‌توانند شکل خشونت آمیز هم به خود بگیرند. مسلماً مردم روزنامه‌های شهرشان را به طور مرتب مطالعه می‌کنند. روزی نیست که در این روزنامه‌ها در مورد حیف و میل‌های مالی مطلبی نباشد و یا در مورد حقوق‌های وحشتناک مدیران ارشد شرکت‌های بزرگ. وقتی کارگران همین شرکت‌ها می‌بینند که با حداقل حقوق حتی غذای کافی برای فرزندان خود سر سفره نمی‌توانند بگذرانند دچار خشم می‌شوند. جوانانی که در این خانواده‌ها بزرگ می‌شوند هم این خشم را درونی می‌کنند و در نهایت دست به شورش و سرکشی می‌زنند. در چندین ماه اخیر در شهرهای مختلف اروپایی شاهد این سرکشی‌ها بوده‌ایم. حوادث یونان و اکنون حوادث فرانسه در جلوی چشم ما است.

یکی از محدودیت‌های چهارچوب فکری فروید این بود که با تاکید روی جنبه‌ی غریزی و فردی خشونت، از دیدن جنبه های اجتماعی- اقتصادی خشونت در جامعه بازماند و در نتیجه به بررسی نقادانه جامعه سرمایه داری دست نزد. حتی عده‌ای بر این عقیده‌اند که افکار او برای توجیه جامعه سرمایه‌داری به کار برده شد. خشونتی که در اینجا از آن صحبت می‌کنم خشونتی است که زایده نظامی است که منافع مردم و به خصوص منافع طبقات زحمت‌کش جامعه را مسئله اصلی خود نمی‌کند. چنین نظامی در درون خود و در خارج از خود دست به خشونت می‌زند. به عبارت دیگر تضادهای درونی نظام را اگر لازم باشد با خشونت حل می‌کند و با کشورهای دیگر هم با زبان زور سخن می‌گوید. دولت استعمارگر انگلستان در گذشته و دولت آمریکا در دوره‌ی معاصر نمونه‌های چنین برخورد خشونت گرایمی‌باشند. گاه گاه مردم هم به جایی می‌رسند که چاره‌ای جز اعمال خشونت در مقابل خود نمی‌بینند. تصور من این است که این تضادهای درونی در نظام‌های سرمایه داری در نهایت اوج بگیرد و این خشونت‌ها افزون‌تر شود.

در کشورهای غربی حکومت برای ادامه‌ی قدرت خود سیستم را لیبرالی می‌کند و آزادی می‌دهد و این با یک جامعه‌ی دموکراتیک واقعی که

نیاز به استفاده از خشونت بتوانند سیستم را عوض کنیم. آیا در شرایط موجود در هیچ کشوری چنین امکانی وجود دارد؟ نکته دیگری که باید در نظر گرفته شود این است که دست زدن به خشونت بیجا و بی موقع انرژی حرکتی مردم را به بیراهه میکشاند و انرژی مردم را هدر میدهد. این خشونت‌ها را در فرانسه و در یونان دیده ایم. دست به خشونت زدن بی موقع و بیجا مشکل دیگری را هم ایجاد میکند. حرکت‌های خشونتی فردی و جمعی هنگامی که زمینه اجتماعی لازم وجود ندارد انرژی حرکتی مردم را به بیراهه می‌اندازد و انرژی آنها را به هدر میدهد. یک احساس "دلخوردگی" ایجاد میکند که مانع کار جدیتر میشود. انرژی که باید صرف آگاهی دادن و نزدیک کردن نیروها و سازماندهی آنها شود صرف کارهایی میشود که ضربه چندان به رژیم نمیزند. اعتصاب کارکنان شرکت واحد بسیار بیشتر از حرکت‌های خشن انتہاری به رژیم اسلامی ضربه زده است. در کشورهای غربی هم حرکت‌های سازمان یافته مردم و کارگران و اعتصاب آنها دست آوردهای بسیار بزرگتری از شورشهای ناگهانی خیابانی در بر داشته است. نکته آخری که میخواهیم مطرح کنم این است که استفاده از خشونت به وسیله مردم و نیروهای مترقی و کارگری بیشتر جنبه دفاعی دارد تا جنبه هجومی. این رژیم‌های حاکم هستند که از خشونت به عنوان ابزار حمله و سرکوب استفاده میکنند. این رژیم‌ها هستند که اول دست به خشونت میزنند و سرکوب میکنند.

مگر جنبش زنان ایران در سی سال اخیر دست به خشونت خاصی زده است؟ مگر جنبش یک میلیون امضا دست به خشونت زده یا خشونت را ترقیب کرد که فعالان آن دستگیر و شکنجه شدند؟ حتی گروه‌های قومی و ملی ایران (کردها و آذریها به طور مثال) در ابتدا دست به خشونت نزدند. آنها خواسته‌های خود را مطرح کردند و این رژیم اسلامی حاکم بود که در مقابل بیان این خواسته‌ها دست به خشونت زد.

آرش: چرا خشونت از طرف دولت‌ها مجاز است اما از طرف مردمی که تحت ستم قرار دارند مجاز نیست؟ چرا غالباً مقاومت در برابر ستم را خرابکاری و تروریسم و محاربه با خدا توصیف می‌کنند؟

آزادبان: اعتراض به شرایط نامساعد اجتماعی و انتقاد در برخورد با مشکلات جامعه جزو حقوق اولیه و اساسی انسانها میباشد. این اعتراض اشکال مختلف به خود میگیرد و در اکثر مواقع اشکال مسالمت آمیز دارد. من اعتصاب‌های کارگری و کارمندان دولتی و غیره را نوعی مبارزه مسالمت آمیز میدانم و این حقی است که در نتیجه مبارزات کارگری در کشورهای لیبرالی غربی به رسمیت شناخته شده است. داشتن این حق هم البته به این معنی نبوده که کارگران هر روز دست به اعتصاب بزنند. کارگران وقتی دست به اعتصاب میزنند که احساس کنند تحت فشارهای شدید اجتماعی و اقتصادی قرار گرفته اند و به حق و حقوق آنها تجاوز شده و یا اینکه احساس کنند علیرغم کار طاقت فرسا از حداقل حقوق برای برآورده کردن نیازهای خانواده خود برخوردار نیستند. در واقع کسی که در اینجا در ابتدا دست به خشونت زده است سیستم سرمایه داری است که به حقوق کارگران و سایر افراد جامعه تجاوز کرده است و آغازگر خشونت بوده است. اعتصاب کارگران تنها واکنشی به این سوء استفاده‌ها و خشونت سیستمی میباشد.

رامین جهانگللو در مصاحبه ای با رادیو زمانه گفته است: "پرسش اصلی در اینجا فقط این نیست که مشکل را چه کسی آفریده است... و من با این مطلب مخالفم. شما توجه کنید که در یک سال و نیم گذشته چه کسی خشونت را به جامعه ما در ایران تحمیل کرده است؟ آیا این فعالین مردمی و رهبران جنبش سبز بوده اند که دست به خشونت زدند و یا این سیستم آخوندی حاکم بوده است که توان تحمل کوچکترین انتقادی را نداشته است و از هر نوع خشونتی در مقابله با حرکت مردم استفاده کرده است.

ولی نیروهای خواهان تغییر باید توجه کنند که اگر بی موقع دست به خشونت بزنند و یا سلاح بردارند بهانه به دست رژیم و سیستم حاکم میدهند تا راحتتر آنها و حرکت آنها را سرکوب کنند. رژیم جمهوری اسلامی بسیار تلاش کرد تا برچسب خشونت طلبی به جنبش سبز در ایران بزند تا راحتتر بتواند آنها را سرکوب کند. قبلاً اشاره کردم که

شرکت همگانی مردم در زندگی سیاسی جامعه را میطلبد فرق می‌کند. آزادی‌های لیبرالی به راحتی و با استفاده از همان قوانین لیبرالی از مردم پس گرفته می‌شود ولی آزادی‌های دموکراتیک را نمی‌توان پس گرفت زیرا ضامن بقای آن حضور روزانه مردم در زندگی سیاسی جامعه است. دوباره به برخورد پلیس و دولت لیبرال انتاریو به تظاهرات مردمی در ماه ژوئن امسال در تورنتو اشاره می‌کنم. به پلیس اختیارات قانونی فراوانی داده شده بود که بتوانند افراد را دستگیر کنند و پلیس هم از این اختیارات استفاده کرد و حدود هزار نفر از فعالین سیاسی شهر را بدون هیچ گونه اتهامی به مدتی حدود ۲۰ ساعت بازداشت کرد و بدین ترتیب امکان تظاهرات گسترده‌تر علیه سران کشورهای بیست گانه را گرفت. در جامعه‌ای که کنترل مردمی واقعی بر منابع ثروت و بر منابع افزایش ارزش در جامعه و در نهایت بر دولت برقرار باشد، سیستم دولتی نمی‌تواند دست به چنین خشونت‌هایی بزند و مردم هم در مقابل نیاز به توسل به خشونت منطقی و یا خشونت کور نخواهند داشت. "توان مردم برای تغییر دولت در هر رده‌ای بدون توسل به خشونت" شاید معیار واقعی یک دموکراسی تام و تمام باشد.

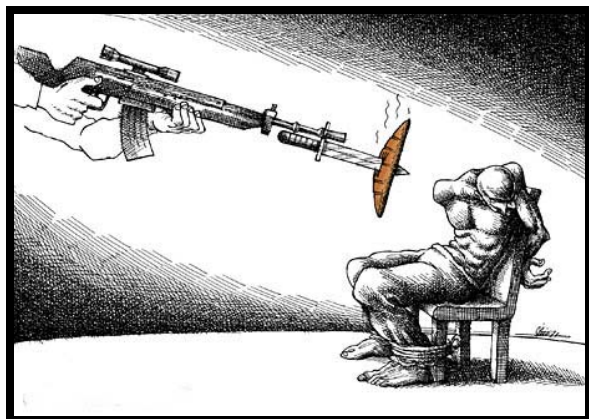
آرش: چرا خشونت از طرف دولت‌ها مجاز است اما از طرف مردمی که تحت ستم قرار دارند مجاز نیست؟ چرا غالباً مقاومت در برابر ستم را خرابکاری و تروریسم و محاربه با خدا توصیف می‌کنند؟

آزادبان: اعتراض به شرایط نامساعد اجتماعی و انتقاد در برخورد با مشکلات جامعه جزو حقوق اولیه و اساسی انسانها میباشد. این اعتراض اشکال مختلف به خود میگیرد و در اکثر مواقع اشکال مسالمت آمیز دارد. من اعتصاب‌های کارگری و کارمندان دولتی و غیره را نوعی مبارزه مسالمت آمیز میدانم و این حقی است که در نتیجه مبارزات کارگری در کشورهای لیبرالی غربی به رسمیت شناخته شده است. داشتن این حق هم البته به این معنی نبوده که کارگران هر روز دست به اعتصاب بزنند. کارگران وقتی دست به اعتصاب میزنند که احساس کنند تحت فشارهای شدید اجتماعی و اقتصادی قرار گرفته اند و به حق و حقوق آنها تجاوز شده و یا اینکه احساس کنند علیرغم کار طاقت فرسا از حداقل حقوق برای برآورده کردن نیازهای خانواده خود برخوردار نیستند. در واقع کسی که در اینجا در ابتدا دست به خشونت زده است سیستم سرمایه داری است که به حقوق کارگران و سایر افراد جامعه تجاوز کرده است و آغازگر خشونت بوده است. اعتصاب کارگران تنها واکنشی به این سوء استفاده‌ها و خشونت سیستمی میباشد.

رامین جهانگللو در مصاحبه ای با رادیو زمانه گفته است: "پرسش اصلی در اینجا فقط این نیست که مشکل را چه کسی آفریده است... و من با این مطلب مخالفم. شما توجه کنید که در یک سال و نیم گذشته چه کسی خشونت را به جامعه ما در ایران تحمیل کرده است؟ آیا این فعالین مردمی و رهبران جنبش سبز بوده اند که دست به خشونت زدند و یا این سیستم آخوندی حاکم بوده است که توان تحمل کوچکترین انتقادی را نداشته است و از هر نوع خشونتی در مقابله با حرکت مردم استفاده کرده است.

ولی نیروهای خواهان تغییر باید توجه کنند که اگر بی موقع دست به خشونت بزنند و یا سلاح بردارند بهانه به دست رژیم و سیستم حاکم میدهند تا راحتتر آنها و حرکت آنها را سرکوب کنند. رژیم جمهوری اسلامی بسیار تلاش کرد تا برچسب خشونت طلبی به جنبش سبز در ایران بزند تا راحتتر بتواند آنها را سرکوب کند. قبلاً اشاره کردم که تظاهرات ضد سران کشورهای بیست گانه در ماه ژوئن امسال به وسیله نیروهای پلیس سرکوب شد. بهانه لازم را حرکت انارشستی یک گروه کوچک (گروه سیاه پوشان) به دست پلیس داد.

حتی لنین که ابایی در استفاده از خشونت و استفاده از سلاح برای درهم شکستن ماشین دولتی سرمایه داری نداشت بی موقع دست به خشونت زدن و اسلحه برداشتن را همانند به موقع دست به سلاح نبردن، فاجعه آمیز میدانست. همانگونه که اشاره کردم معمولاً شروع کننده خشونت نیروهای حاکمی هستند که بقای خود را در خطر میبینند والا واقعی ترین دموکراسی سیستمی است که مردم آن در هر زمان که اراده کنند و بدون



مختلف در مقابل رژیم دست به خشونت زده اند. خشونت مردم ایران در مقابل رژیم، از نظر من خشونتی دفاعی بوده است. برای مثال در همین حوادث سال گذشته بعد از انتخابات طراحی شده در ایران مردم به اعتراض به خیابانها ریختند و هنگامی که رژیم در مقابل آنها قرار گرفت ماشینها را به آتش کشیدند و از سایر اشکال اعتراضی استفاده کردند. به این مقابله های مردم باید برخوردهای نیروهای قومی ایران را هم اضافه کرد یعنی حرکت‌های اعتراضی در آذربایجان و کردستان و غیره. اعتصابها و اعتراضهای کارگری را هم به این مجموعه اضافه کنید. حداقل از جنبه تعریف عمومی که من از خشونت ارائه کردم مردم ما هم از خشونت در مقابل رژیم استفاده کرده اند. اما این خشونت از روی ناچاری و برای دفاع از خود و یا برای به گوش رساندن خواسته های خود بوده است.

آنچه من دوست دارم ببینم این است که تحولات اجتماعی برون ریخت یک قطره خون انجام بشود و خشونتی در کار نباشد.

ولی به نظر من نمیرسد که چنین امری امکان پذیر باشد. فکر نمیکنم در هیچ کجای دنیا نیروهای حاکم از طریق یک بحث سیاسی قانع شوند که بهتر است حکومت را رها کنند و جای خود را به نیروهایی بدهند که خواستار عدالت اجتماعی میباشند. و یا اجازه دهند که دولتی باب طبع توده های مردم و نیروهای زحمتکش جامعه سر کار بیاید. در چهارچوب سرمایه داری موجود نیروهای چپ به قدرت رسیده اند ولی به نحوی با پذیرش وضعیت موجود. فرانسه، اسپانیا، یونان، ایتالیا، از کشورهایی بوده اند که بعد از جنگ جهانی دوم دولتهای چپ داشته اند ولی تحولات عمیق اجتماعی اساسی در این کشورها ندیده ایم.

البته انقلاب ۱۳۵۷ در مجموع حرکت خشنی نبود. مردم در مقاطعی در مقابل خشونت دولتی دست به خشونت زدند ولی در مجموع جنبش ۱۳۵۶-۱۳۵۷ حرکتی غیر خشونت آمیز بود. سیر تحول اجتماعی بستگی به توازن قوای نیروهای مختلف دارد و اگر مجموعه حرکت‌های مردمی و نیروهای رهبری آنها از قدرت بالایی برخوردار باشند میتوانند تحولات بدون خشونت را به سیستم حاکم تحمیل کنند. بدون چنین رهبری توانا و مدبر امکان تحول اجتماعی بدون خشونت کمتر میشود. در ایران در موقعیت فعلی چنین رهبری وجود ندارد.

اگر به طوری کلی تر بخواهم بگویم موضع من در مورد استفاده از خشونت دفاعی مردم پشتیبانی از حرکت مردم است. ولی من شخصاً باور ندارم که انقلاب و تغییر انقلابی آنگونه که در کوبا تحقق پذیرفت امکان پذیر باشد، حداقل در ایران امکان پذیر نیست. خشونت از نوع ترور هم به نظر من کاربردی خاصی ندارد و نیروهای مبارز را از لحاظ اخلاقی هم در موضع غیر قابل قبولی میگذارد. حرکت‌های کودتایی و از سوی بالا هم، آنگونه که در افغانستان دیدیم، هم چاره مسئله نیست.

تظاهرات ضد سران کشورهای بیست گانه در ماه ژوئن امسال به وسیله نیروهای پلیس سرکوب شد. بهانه لازم را حرکت انارشستی یک گروه کوچک (گروه سیاه پوشان) به دست پلیس داد.

حتی لبنی که ابایی در استفاده از خشونت و استفاده از سلاح برای درهم شکستن ماشین دولتی سرمایه داری نداشت بی موقع دست به خشونت زد و اسلحه برداشتن را همانند به موقع دست به سلاح نبردن، فاجعه آمیز میدانست. همانگونه که اشاره کردم معمولاً شروع کننده خشونت نیروهای حاکمی هستند که بقای خود را در خطر میبینند والا واقعی ترین دموکراسی سیستمی است که مردم آن در هر زمان که اراده کنند و بدون نیاز به استفاده از خشونت بتوانند سیستم را عوض کنیم. آیا در شرایط موجود در هیچ کشوری چنین امکانی وجود دارد؟

نکته دیگری که باید در نظر گرفته شود این است که دست زدن به خشونت بیجا و بی موقع انرژی حرکتی مردم را به بیراهه میکشاند و انرژی مردم را هدر میدهد. این خشونت‌ها را در فرانسه و در یونان دیده ایم.

اشاره کردید به «خشونت بی موقع و بیجا»

آرش: در بند ۳ از مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر تصریح شده است که «ضروری ست که از حقوق بشر با حاکمیت قانون حمایت شود تا انسان به عنوان آخرین چاره به طغیان بر ضد بیداد و ستم مجبور نگردد». و شما نیز اشاره به «خشونت بی موقع و بیجا» کردید. بنابراین، چه نوع خشونت‌هایی به موقع و بجا و مشروع هستند؟ آیا مقوله قهر انقلابی در برابر قهر ضد انقلابی را باید مقوله ای که به تاریخ پیوسته فرض کرد؟

آزادبان: دست به خشونت زدن بی موقع و بیجا مشکل دیگری را هم ایجاد میکند. حرکت‌های خشونتی فردی و جمعی هنگامی که زمینه اجتماعی لازم وجود ندارد انرژی حرکتی مردم را به بیراهه می اندازد و انرژی آنها را به هدر میدهد. یک احساس "دلخنگ شد"ی ایجاد میکند که مانع کار جدیتر میشود. انرژی که باید صرف آگاهی دادن و نزدیک کردن نیروها و سازماندهی آنها شود صرف کارهایی میشود که ضربه چندانیه به رژیم نمیزند. اعتصاب کارکنان شرکت واحد بسیار بیشتر از حرکت‌های خشن انتقاری به رژیم اسلامی ضربه زده است. در کشورهای غربی هم حرکت‌های سازمان یافته مردم و کارگران و اعتصاب آنها دست آوردهای بسیار بزرگتری از شورشیهای ناگهانی خیابانی در بر داشته است.

نکته آخری که میخوام مطرح کنم این است که استفاده از خشونت به وسیله مردم و نیروهای مترقی و کارگری بیشتر جنبه دفاعی دارد تا جنبه هجومی. این رژیم‌های حاکم هستند که از خشونت به عنوان ابزار حمله و سرکوب استفاده میکنند. این رژیمها هستند که اول دست به خشونت میزنند و سرکوب میکنند.

مگر جنبش زنان ایران در سی سال اخیر دست به خشونت خاصی زده است؟ مگر جنبش یک میلیون امضا دست به خشونت زده یا خشونت را ترقیب کرد که فعالان آن دستگیر و شکنجه شدند؟ حتی گروه‌های قومی و ملی ایران (کردها و آذربها به طور مثال) در ابتدا دست به خشونت نزدند. آنها خواسته‌های خود را مطرح کردند و این رژیم اسلامی حاکم بود که در مقابل بیان این خواستها دست به خشونت زد.

آرش: همان طور که خود شما با فاکت های مشخص اشاره کردید «افزایش شکاف بین فقیر و غنی، افزایش بی عدالتی اجتماعی و در نهایت افزایش خشم مردم، طغیان و بیان خشم به وسیله آنها را در بر خواهد داشت»

حال سوالم مشخصاً در مورد مردم ایران است که پس از تحمل قتل و عام دسته جمعی زندانیان سیاسی در دهه ۱۳۶۰ و شکنجه و تجاوز هر روزه طی سال‌های گذشته، دست به خشونت متقابل نزده، اگر امروز برای دفاع از خود در مقابل جنایات هر روزه رژیم اسلامی دست به خشونت بزنند! شما چه موضعی خواهید گرفت؟

آزادبان: اگر منظور شما از خشونت این است که مردم به طور گسترده دست به اسلحه نبرده اند و در مقابل رژیم از خشونت استفاده نکرده اند که باید بگویم با شما مخالفم. مردم ایران در ۳۰ سال گذشته به اشکال

رقابت، درنده‌خویی، دین، حاکمیت

شکوفه تقی

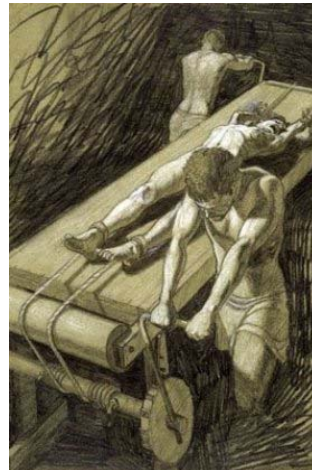
رقابت و میل غلبه بر رقیب، یکی از عوامل برانگیخته شدن درنده‌خویی در انسان، است. در قصه‌ها و تاریخ می‌توان دید زن یا مرد به شرط احساس خطر می‌تواند با رقیب جنسی - عاطفی خود به سبعانه‌ترین شکل رفتار کند. این میل که به تنازع بقا مربوط است، ریشه در ترس و ضعف مغز انسان دارد. از این رو هر چقدر احساس ترس بزرگ‌تر باشد، سبعیت و احساس حقانیت هم بزرگتر است. منتها از آن جایی که انسان همواره دنبال نشان دادن یک چهره‌ی موجه به خود و دیگران است، برای مشروعیت دادن به این درنده‌خویی، همواره دنبال عواملی می‌گردد تا آن را لباس تقدس ببوشاند و به اسم دین به مردم بفروشد.

برای اثبات ارتباط بین میل رقابت و فعال شدن خصلت درنده‌خویی در انسان، مثال‌های عدیده‌ای در همه‌ی زمینه‌ها وجود دارد. در این مقاله مثال‌هایی از تاریخ ساسانیان آورده می‌شود، تا نشان داده شود کسی که در رأس قدرت نشسته یا می‌خواهد بنشیند، چگونه با درنده‌خویی با رقیبان سیاسی خود برخورد می‌کند. و برای توجیه آن از دین و عاملان دین مدد می‌گیرد.

علت انتخاب ساسانیان نحوه‌ی شکل‌گیری و تأسیس حکومت به وسیله‌ی اردشیر بابکان است، که به استناد منابع تاریخی پادشاهی صاحب فره ایزدی قلمداد شده و دین زرتشتی را دین رسمی ایرانیان کرده است. او ادعا کرده است که حکومت ملوک‌الطوایف اشکانیان بت‌پرست یا بیدین بوده است. او در ایرانشهر بنیان یکتاپرستی گذاشته است. اما اردشیر کسی است که اردوان آخرین شاه اشکانی را کشته، فرزندانش را زندانی و اسیر و تبعید کرده و با دخترش ازدواج کرده است؛ سپس دختر باردار را بدست وزیر یا مؤبدان مؤبد سپرده تا طعمه‌ی مرگ شود. علاوه بر آن رقیبان سیاسی خود را دیو نامیده، با کمک روحانیونی که همدست او بوده‌اند، دست به قلع و قمع رقیبان و مخالفان زده است.

در این مقاله سه مثال از تاریخ ساسانیان آورده می‌شود؛ یکی برخورد اردشیر بابکان با اردوان و اشکانیان و مردمی که دین اردشیر را نمی‌پذیرفتند. دیگر برخورد بهرام اول با مانی و طرفدارانش. سوم رفتار خسرو انوشیروان با مزدک و مزدکیان. شواهد از *کارنامه‌ی اردشیر بابکان* و *نامه‌ی تنسر* آورده شده است. در سایر موارد به *فارسنامه* و *تاریخ طبری* مراجعه شده است.

تنسر، روحانی و وزیر قدرتمند معروف اردشیر بابکان، بوده است، که در به قدرت رسیدن اردشیر نقش مؤثری داشته است. (۱) گفته می‌شود او کسی بوده، که از ابتدا مژده‌ی ظهور اردشیر را می‌داده است. تا اینکه اردشیر به تخت سلطنت تکیه می‌زند و در قدرت سیاسی - مذهبی ابقاء می‌شود. (۲) در زمانی که اردشیر به قدرت کامل رسیده و داعیه‌ی درستکاری و ظاهرالصلاحی او همه جا را پر کرده، شکایت از مظالمی که در حق مردم روا داشته، همه جا را پر می‌کند. این با چهره‌ی مذهبی و صاحب فره‌ی که او می‌کوشد از خود نشان دهد، فرق دارد. از آن جمله شاه طبرستان به اردشیر نامه می‌نویسد و سوال‌ها و دردهای مردم را برای اردشیر مطرح می‌کند. اردشیر به تنسر دستور می‌دهد برای او پاسخی بنویسد. پاسخ مزبور امروزه به صورت کتابی کوچک به نام *نامه‌ی تنسر* در اختیار ماست. این کتاب که بوسیله‌ی ابن‌المقفع به عربی و سپس در قرن هفتم هجری



اصل مطلب این است که اگر نیروهای مترقی جامعه بخواهند به خواسته‌های خود دست یابند باید از لحاظ اجتماعی فعال باشند، باید مردم را با حقوق خود آشنا کنند و باید خود را سازمان بدهند و در نتیجه تأثیر قطعی بر تحولات اجتماعی بگذارند. امکان تأثیر پذیری از طریق کار طولانی و تدریجی به دست می‌آید. حرکت‌های خشن برای نتیجه‌گیری زود هنگام کار به جایی نخواهد برد. صبر و حوصله برای موفقیت ضروری است و کار مداوم، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی.

بینید روانشناسی هم نشان داده است که انسانهایی که صبر و حوصله دارند بیشتر موفق میشوند. در مطالعه‌ی در دانشگاه استنفورد از بچه‌ها خواستند که میتوانند یک شکلات داشته باشند یا اینکه ده دقیقه صبر کنند و دو تا شکلات داشته باشند. فرد محقق بچه‌های ۵-۴ ساله را با یک شکلات در اتاق تنها می‌گذارد. طبیعتاً تعدادی از بچه‌ها دیدند که طاقت ندارند و بعد از مدتی همان یک شکلات را برداشتند و در دهانشان گذاشتند و از خیر شکلات دوم گذشتند. گروهی دیگر با وسوسه‌های درونی جنگیدند و ده دقیقه صبر کردند و دو تا شکلات به دست آوردند. نکته جالب اینجا است که ۲۵-۲۰ سال بعد که این افراد را مورد بررسی مجدد قرار دادند دیدند بچه‌هایی که توانستند صبر کنند تا به دو تا شکلات برسند در زندگی اجتماعی، در مجموع موفقتر از گروه دیگر بودند و مثلاً از سطح تحصیلات بالاتری برخوردار بودند، البته این روانشناسی فردی است ولی در مسائل اجتماعی هم اینگونه است. ما باید دراز مدت را در نظر داشته باشیم و از سرخوردگیهای کوتاه مدت پرهیز کنیم.

در نهایت من از حرکتی پشتیبانی میکنم که تأکید بر آزادیهای اجتماعی و عدالت اجتماعی داشته باشد. نوع حرکت و از جمله استفاده یا عدم استفاده از خشونت مسئله‌ای است که بستگی به شرایط لحظه‌ای دارد و همانگونه که گفتم ترجیح خود من تحول اجتماعی با کمترین میزان خشونت ممکن میباشد.

- ۱ projection
- ۲ splitting
- ۳ denial
- ۴ Defence mechanism
- ۵ Reaction formation

من ترجمه‌ی خوبی از این اصطلاح جایی پیدا نکرده‌ام. خود من از آن تحت عنوان "برخورد واکنشی" استفاده کرده‌ام. امیدوارم زبان‌شناسان معادل مناسبی برای این لغت پیشنهاد بکنند (و اگر کرده‌اند من از آن اطلاع ندارم).

۶G8

*

بند بگشایند، کارها فرو گذاشتند، به شهرها بدزدی و فتنه و عیاری و شغل‌های بد پراکنده شده. تا بدان رسید که بندگان بر خداوندگاران دلیر شده‌اند و زنان بر شوهران فرمانفرمای.»

در همان جا می‌آید که در روزگار گذشته رسم بود که «زنده را زنده و خسته را خسته کنند و غاصب و سارق را مثله کنند و زانی.» رسمی که اردشیر بر آن می‌افزاید بریدن بینی زانی است. اما می‌گوید عضو دیگر او را ناقص نکنند. در ادامه توجیه می‌شود که فرد می‌بایست بعد از آن، هم قادر به ادامه‌ی کار کردن باشد، هم با حضور در مجامع عام، شرمند و خجالت زده شود.

از کارهای دیگری که اردشیر می‌کند، ایجاد یا استحکام طبقات در جامعه است. اینکه هرکس فقط باید با هم‌طبقه‌ی خود وصلت کند. تنسر می‌گوید طبقات و رعایت مراتب هر طبقه مثل ارکان یک ساختمان است. بدون آن ارکان، خانه ویران می‌شود. منظور از خانه از نظر او خانه و خانواده است. چرا که می‌گوید از رعایت نکردن این اصول اعقاب ناخلف درست می‌شود. آنها وقار و عظمت پدرانشان را پیش عامه از بین می‌برند. تنسر سپس در تأیید کاری که اردشیر کرده، می‌گوید هیچ پادشاهی مانند او به استحکام طبقات و نظام طبقاتی کمک نکرده و به آن اهمیت نداده است. همان جا می‌گوید: «میان اهل درجات و عامه تمیزی ظاهر و عام با دید آورد به مرکب و لباس و سرای و بستان و زن و خدمتگار.»

بعد اشاره دارد که چگونه حتی میان ارباب درجات هم به لباس و نحوه‌ی تغذیه و اشربه و مسکن تفاوت گذاشت. قانون گذاشت که اگر کسی بعد از او این مراتب و درجات را بهم بریزد و یا مرتبه‌ی نوبی وضع کند، باید خونش ریخته، اموالش غارت شود و بازماندگانش و یا خودش در صورت زنده ماندن جلای وطن کنند.

اردشیر در سال ۲۴۱ میلادی بدرد زندگی می‌گوید. پسرش شاپور اول به جای او به تخت می‌نشیند. (۶) شاپور در سال ۲۴۲ تاجگذاری می‌کند. با استناد به ابن‌الدین در روز تاجگذاری او یکشنبه اول نisan مطابق با مارس ۲۴۲ میلادی مانی (۷) اولین خطبه‌ی خود را ایراد می‌کند. (۸) مانی کتاب *شاپورگان* خود را به نام همین پادشاه کرده است و منابع مانوی و همینطور اشعاری که از مانی به جا مانده گواه این است که شاپور رابطه‌ی بسیار خوبی با مانی داشته است. به شهادت تاریخ و آثار به جا مانده از مانویان، دعوت مانی، در آغاز چنان پیشرفتی داشته است، که تمام بابل و سرزمین ایران را فرا گرفته بوده است. دربار شاپور هم با او در همراهی کامل بوده است. در کتاب *کفلایه*، مانی شرح حال خود را می‌نویسد و از روابطش با شاپور خبر می‌دهد. با استناد به همان کتاب او سال‌ها در رکاب شاه بوده و با اجازه‌ی او دین خود را تبلیغ کرده و به هند و روم سفر کرده است.

در سال ۲۷۲ میلادی شاپور فوت می‌کند. (۹) پسرش هرمزد اول به سلطنت می‌رسد. او نیز یک سال بیشتر زندگی نمی‌کند. پس از او برادر هرمزد، ورهرام اول، به سلطنت می‌رسد. در زمان او اختلاف روحانیون زرتشتی با مانی بالا می‌گیرد. تا جایی که بزرگترین دشمن او، مؤبدان مؤبد، که قاضی‌القضات هم بوده، او را به خروج از دین زرتشتی محکوم می‌کند. گزارشی که از شیوه‌ی کشتن مانی است یادآور بردار کردن حلاج است. به این ترتیب که نخست مانی را مصلوب می‌کنند. سپس زنده زنده پوست می‌کنند. بعد سرش را می‌برند و پوست او را از کاه پر می‌کنند. بر یکی از دروازه‌های گندی‌شاپور خوزستان می‌آویزند. این واقعه در سال ۲۷۶ یعنی همان سال‌های اولیه‌ی پادشاهی ورهرام یا بهرام، اتفاق می‌افتد. از آن موقع دروازه به نام «باب مانی» موسوم می‌شود.

در *فارسنامه* می‌آید که وقتی بهرام به جای پدر نشست، از آنجایی که در دین بسیار متعصب بود. حیل‌های بسیاری اندیشید تا «مانی زندق» را بدست آورد. برای اینکه به خواستش برسد، زر و زور و تزویر به کار گرفت، تا پیروان او را شناخت. با مؤبدان مؤبد ساخت. تا مجلس مناظره‌ای برای محکوم کردن مانی تشکیل بدهد. چنین گفت که اگر در آن مناظره، مانی اقرار به بطلان دینش کند و توبه از باورهایش، او را حبس ابد کنند. اما اگر توبه نکند، او را چنان بکشند، تا عبرت همه‌ی مردم دنیا بشود. اما مانی در آن مجلس توبه نکرد: «و آنگاه بهرام بفرمود، تا پوست او بیرون کردند، و

به فارسی، ترجمه شده است، از مستندات تاریخی است، که به نحوه‌ی مجازات رقیبان و مخالفین سیاسی و مذهبی، به منظور برقراری حکومت مطلقه، اشاره دارد. تنسر به عنوان خط دهنده و تئورسین حکومت، ضمن اشاره به مواردی که منجر به خونریزی شده است، بی آنکه شدت خونریزی را انکار کند، در توجیه «اسراف اردشیر در ریختن خون مردم» می‌گوید:

«و نمودی که «زبان‌های مردم بر خون‌ریختن شهنشاه دراز شد.» جواب آنست که بسیار پادشاهان باشند، که اندک قتل ایشان اسراف بود. اگر ده تن بکشند. و بسیار باشند که هزار هزار را بکشند، هم زیادت باید کشت.» (۳)

«دیگر آنچه یاد کردی که «شهنشاه آتش‌ها از آتشکده‌ها برگرفت و بکشت و نیست کرد. و چنین دلیری هرگز در دین، کسی نکرد.» بدانند که این حال بدین صعوبی نیست. ترا بخلاف راستی معلوم است. چنانست، که بعد از دارا، ملوک الطوائف هر یک برای خویش آتشگاه ساخته. و آن همه بدعت بود، که بی فرمان شاهان قدیم نهادند. شاهنشاه باطل گردانید.» (۴)

در واقع نشان داده می‌شود که در زمان اردشیر، نه تنها هر دینی غیر از دین زرتشت باطل به حساب می‌آمده، که هر برداشتی از دین زرتشت هم اگر خلاف برداشت اردشیر و تنسر از دین بوده، باطل بوده است. از این رو باید همه‌ی آتش‌هایی که غیر دولتی بودند، خاموش و آتشکده‌ها ویران می‌شدند. به گفته‌ی تنسر برای ارباب مردم مجازات‌های بسیاری باب شده بود. از آن جمله: «بر درگاه شهنشاه پیلان بپای کردند و گاو و درازگوش و درخت بفرمود زدن.» و می‌گوید همه را اردشیر به فرمان دین کرده است، تا اگر کسی در دین «تاویلی نامشروع» کند به مکافات عملش برسد.

اگر تفسیر تنسر از متن نبود امروزه درک مطلب بسیار دشوار می‌شد. اما با خواندن مطلب تنسر می‌توان دریافت که «درخت بفرمود زدن» همان دار زدن است. در مجازات «پیل بپای کردن» می‌گوید: «پیل آنست که راهزن و مبتدع را در پای پیل می‌فرمود انداخت. گاو دیگی بود، بر صورت گاو ساخته. ارزش درو می‌گذاختند، آدمی درو می‌افکندند و درازگوشی بود از آهن به سه پایه، بعضی را از پا بی‌آویخته، آنجا می‌داشتند، تا هلاک شود، درخت چهار میخ را بر راست کرده بودند. این عقوبات جز جادو و راهزن را نکردی.» (۵)

البته تنسر می‌گوید این مجازاتی بوده، که در حق جادوگران و دزدان اعمال می‌کرده‌اند. اما با خواندن تاریخ ساسانیان، می‌توان دید، که پادشاه بر هر که می‌خواست تهمت دزدی و جادوگری می‌زده و او را به همین ترتیب مجازات می‌کرده است. در واقع این شاه بوده که مخالفین و رقیبان خود را به هر نامی که می‌خواست، می‌خوانده و مجازات می‌کرده است.

به طور مثال در تاریخ ساسانیان می‌خوانیم انوشیروان فرستاده بود که ماهبوذ را به نزدش بیاورند. او از فرماندهان بزرگ ارتش خسرو بود، که به کار لشگری اشتغال داشت. ماهبوذ به فرستاده گفته بود که پس از انجام کار بیدرنگ به حضور پادشاه خواهد شتافت. انوشیروان این جواب را بهانه کرد و دستور داد او روی سه پایه بنشیند. و در همانجا پس از چندین روز اعدام شد.

این نشان می‌دهد که مجازات مذکور نه تنها مخصوص جادوگران یا دزدان نبوده که هر مجازاتی که در زمان اردشیر وضع شده، تا زمان انوشیروان ادامه داشته و اتهام دیو و جادو، به هرکسی که مقابل شاه، قانون یا دین او قرار می‌گرفته، زده می‌شده است.

در *نامه‌ی تنسر* می‌توان دید که یکی از مصادیق دیو، کسی است که «در دین تاویل‌های نامشروع نهد. از این رو به نظر او این «گمراهی‌ها و خیره سری‌ها» را تنها می‌توان با «شکافتن و داغ نهادن» درمان کرد.

او در نامه‌اش به شاه طبرستان کار اردشیر را به کار طبیبی تشبیه می‌کند که ناچار از داغ زدن بر زخم و دادن دواهای تلخ به منظور بهبود فرد است. هرچند که فغان و گریه‌ی طفل دل مادر را بسوزاند.

در نظام سیاسی و اجتماعی ساسانی داغ و درفشی که استفاده می‌کردند، حتی زنده سوزاندن مردمی که مخالف شاه بودند، چنین توجیه می‌شده که به قصد دیودرمانی فرد بوده است.

وقتی تنسر می‌خواهد جرایم مردمی که در زمان اردشیر خونشان ریخته شده و مجازات‌های سنگین شده‌اند بشمارد می‌گوید: «همچو دیو که از

بکاه بیاگندند و اول کسی که پوست او پر کاه کردند مانی زدند بود. از این جهت هر کی سر ملحدان و زندیقان باشد، پوست او پر کاه کنند» (۱۰)

مانند وهرام اول، که با کمک مؤبدان مؤبد زرتشتی، در ظاهر به نام حفظ دین، اما در باطن برای کسب قدرت و بسط آن، به جنگ مانی رفت و به قلع و قمع مانویان پرداخت، انوشیروان نیز به جنگ مزدک و پیروان او رفت. به این ترتیب که در زمان پدرش قباد یا کواذ، مردم از وجود طبقات و شرایط مذهبی که بر جامعه حاکم بود، به تنگ آمده بر علیه سلطه‌ی روحانیت زرتشتی که قدرت سیاسی و مذهبی را در قبضه داشت طغیان کردند. مزدک با پیام برداشتن فواصل میان مردم و تقسیم مزایای اجتماعی، که در انحصار گروهی خاص بود به صحنه آمد و حتی قباد را هم با خود همراه کرد. پادشاه که چه بسا خود از مداخله‌ی بیش از حد اشراف و روحانیت در کار سلطنت احساس ضعف کرده بود، با قدرت بخشیدن به مزدک کوشید خود را از یک طرف به مردم نزدیک کند، از طرف دیگر رقیبی در برابر قدرت معاندی که مانع به قدرت کامل رسیدن اوست بترشد.

خسرو انوشیروان جوان برای سوار شدن بر اریکه‌ی قدرت و حفظ مقام ولایت‌عهدی نخست رقیبان سیاسی خود را به فجیع‌ترین شکل قلع و قمع می‌کند. سپس به دستگیری روحانیون، مزدک را می‌کشد و یک به یک مزدکیان را نابود می‌کند. سپس به تحکیم طبقات می‌پردازد. (۱۱) اموالی که به گفته‌ی او مزدکیان از اشراف گرفته بودند و بین مردم تقسیم کرده بودند، حتی زنانشان را به آنان بازمی‌گرداند.

در ارتباط با قیام مزدک طبری و بسیاری از تاریخ نویسان از جمله مسعودی مفصل نوشته‌اند و نظام‌الملک در تأیید همان مطالب می‌گوید که مزدک مؤبدان مؤبد بوده که می‌خواستند «کیش گبرگی» را زبان برسانند و «راهی نو در جهان گسترند». در ادامه همه‌ی تأکید بر کیش نو آوردن و «زندگه» در زمان انوشیروان است. او اشاره به آن دارد که انوشیروان از اینکه مزدک در پدرش و مردم نفوذ بسیار دارد در رنج بوده. پس نیرنگی فراهم می‌کند تا به آن وسیله مزدک و همه‌ی طرفدارانش را نابود کند. خودش قدرت را بی معارض به دست بگیرد. برای رسیدن به مقصود یک میهمانی بزرگ ترتیب می‌دهد و خود را میزبان مزدک و طرفدارانش نشان می‌دهد. دوازده هزار نفر از مزدکیان را به جشنی می‌خواند. روز قبل از جشن دستور می‌دهد تا دوازده هزار چاله بکنند و آماده بگذارند. پس روز موعود همه را بیست تا بیست تا به پشت قصر می‌فرستد. روستائیان که از روز قبل در حیاط قصر برای کندن چاله‌ها جمع شده بودند، آنها را می‌گیرند با سر در گودال فرو می‌کنند و پایشان را بیرون می‌گذارند. به گفته‌ی سیاست‌نامه وقتی هر دوازده هزار را در خاک می‌کنند، انوشیروان به پدرش و مزدک خبر می‌دهد که همه را خلعت پوشانده‌اند و منتظر ایستاده‌اند. از مزدک و پدرش می‌خواهد به آنها که گوش به فرمانند نگاه کند. بعد مزدک را می‌گیرد و او را از پای در خاک می‌کند. به مردمی که از روستاها برای کندن چاه جمع کرده بود، می‌گوید بروند به مزدک بی احترامی کنند. ریش و سبیل او را بکنند. آنقدر به شکنجه‌ی او ادامه می‌دهند تا می‌میرد.

به این ترتیب انوشیروان از محبوبیت و قدرت مزدک که سبب حقارت و ضعف او می‌شده انتقام می‌گیرد. همچنین از مردم در ابتدای به قدرت رسیدن خود نسق می‌کشد تا بدانند با چه کسی طرف هستند و پایشان را از گلیشان فراتر نبرند. اما برای جلب طرفداری اشراف و بزرگان به آنها خلعت و مقام می‌بخشد تا او را در نشست بر تخت سلطنت حمایت کنند. (۱۲)

واقعه‌ی قلع و قمع مزدکیان که در عموم تواریخ مربوطه به آن اشاره شده است بین سال‌های ۵۲۸ و ۵۲۹ میلادی صورت گرفته است. کریستینسن می‌گوید یکی از دلایل بزرگ نفرت انوشیروان از مزدک انتخاب پسر دیگر کواذ، کاوس، برای ولیعهدی بوده و انوشیروان موقعیت خود را در خطر می‌دیده است. (۱۳)

در رفتاری که اردشیر مؤسس سلسله‌ی ساسانیان با رقبای خود دارد می‌توان دید که ترس از دست دادن قدرت چه سببیتی در یک حاکم و یاران او ایجاد می‌کند. در عین حال می‌توان دید هر چقدر این حاکم

میدان عملش بیشتر باشد، سببیتی هم که اعمال می‌کند بزرگ‌تر است. اما برای اینکه این احساس وحشت شدید را از خود و دیگران پنهان کند و آن را از انتقاد دور نگه دارد و به وسیله‌ی آن برای خود آبرو و اعتبار هم بخرد، به سببیت خود لباس خیرخواهی و تقدس می‌پوشاند. نام میل به جنایت و حذف بی رحمانه‌ی رقیب را ترویج دین، اشاعه‌ی حکم خدا و دفاع از حریم الهی می‌نامد. در همان حال با شیطان‌ی قلمداد کردن رقیب، مجال هر خشونت را نسبت به دشمن یا رقیب به هوادارن خود می‌دهد. علاوه بر آن برای اعمال آن خشونت، پاداش دنیایی و اخروی نیز وضع می‌کند.

در نامه‌ی تنسر به وضوح می‌توان خواند که تنسر منکر خونریزی در دوران اردشیر نیست. اما آن را برای حفظ دین و برقراری حکومت دین لازم می‌داند. تنسر باور دارد اردشیر از آن بیشتر هم خون می‌ریخت، روا بود. در دوران قباد انوشیروان جوان، که خود را در آستانه‌ی حذف شدن می‌بیند، برای رسیدن به قدرت، با خشونت دست به خونریزی، حذف رقیبان سیاسی خود می‌زند. برای از میان بردن آنها خشن‌ترین و حتی ناجوانمردانه‌ترین روش‌ها را بکار می‌گیرد. به این بهانه که به شهادت مؤبدان مزدک از دین خارج شده است. طبقات جامعه به هم ریخته و منافع اشراف به خطر افتاده است.

او هم مانند اردشیر برای اجرای نقشه‌های سببانه و قدرت پرستانه‌ی خود از روحانیون و روستائیان کمک می‌گیرد. یک دسته را در جایگاه برنامهریز و هدایت کننده‌ی اهداف خود قرار می‌دهد و دسته‌ی دیگر را عملی فکری خود. شاهزادگان و قدرتمدارن هم با پول و خلعت و زن می‌خرد و دهانشان را بسته نگاه می‌دارد.

۱- اردشیر که در حدود سال ۲۱۲ میلادی بر اردوان آخرین پادشاه اشکانی خروج کرد. برای برقراری حکومتش چهارده سال زدوخورد کرد. تا بالاخره توانست در سال ۲۲۶ میلادی بر تخت ایران بنشیند. و ایرانشهر را به صورت «یک خدایی» «یک پادشاهی» در آورد.

۲- بنا به روایات متعدد پهلوی، عربی و فارسی، او از زادگان ملوک‌الطوایف بوده، که شاهی را از پدرش به ارث برده. اما آن را واگذاشته، تا همه‌ی زندگیش را وقف به قدرت رسیدن اردشیر کند. دینکرد، چاپ پشتون سنجانا، ج ۹، صص ۴۵۰-۴۵۶ ترجمه صص. ۵۶۹-۵۷۸.

۳- نامه‌ی تنسر تصحیح مینوی ۱۶.

۴- نامه‌ی تنسر ۲۲.

۵- نامه‌ی تنسر ۲۳.

۶- با استناد به *کارنامه‌ی اردشیر بابکان*، اردشیر که دستور قتل همسر برداراش، دختر اردوان پنجم، را به تنسر داده بود، سال‌ها بعد که در حسرت داشتن فرزندی است از وزیرش می‌شنود که مادر و فرزند زنده هستند.

۷- مانی از نجبای ایران بوده که بنابر روایات موجود مادرش از خاندان شاهان اشکانی بوده که هنگام تولد مانی سلطنت ایران را داشتند. تولد او در سال ۲۱۵-۲۱۶ میلادی بوده است.

۸- نقش برجسته‌ای در نقش رجب، شاپور را سوار بر اسب نشان می‌دهد، که بزرگان دولت شاهنشاهی به دنبال او هستند.

۹- در بسیاری منابع هم می‌آید که مانی در زمان شاپور به دلیل آنکه نتوانست پسر شاپور را درمان کند و از مرگ نجات دهد، مورد بی مهری شاپور قرار گرفت. از این رو ناچار از ترک وطن شد. به هند رفت و بعد از مرگ شاپور دوباره بازگشت.

۱۰- *فارسنامه‌ی ابن بلخی* ۶۴.

۱۱- قصه‌ای است در این باره. نقل می‌شود انوشیروان در جنگی نیاز به پول برای تأمین مخارج لشکر داشت. یک کفشگر راضی به پرداخت آن شد. به شرطی که فرزندش بتواند باسواد بشود. انوشیروان با همه‌ی احتیاجی که به آن پول بود از دریافت کمک صرفنظر کرد.

۱۲- خواجه نظام‌الملک، *سیاست‌نامه* ۲۷۵-۲۷۸.

۱۳- *ایران در زمان ساسانیان*، کریستینسن، ترجمه یاسمی، نهضت مزدکیه، ۴۸۰-۴۸۳ شرح بلاهایی که بر سر مزدک و یارانش آمده را طبری و مورخین عرب و فردوسی هر کدام مفصل نوشته‌اند.

منابع:

ایران در زمان ساسانیان، کریستینسن، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۷۰.

سیرالملوک یا سیاست‌نامه، خواجه نظام‌الملک، به تصحیح هیوبرت دارک، تهران ۱۳۷۸.

فارسنامه، ابن بلخی، به تصحیح رونالد نیکلسون، کمبریج ۱۹۲۱.

نامه‌ی تنسر، متن فارسی به تصحیح مجتبی مینوی، تهران ۱۳۱۱.

تاریخ طبری، محمد جریر طبری، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران ۱۳۶۲.

شاهنامه‌ی فردوسی، ابوالقاسم فردوسی، پادشاهی اردشیر بابکان، به تصحیح عثمانوف، ج ۷، مسکو ۱۹۶۸.

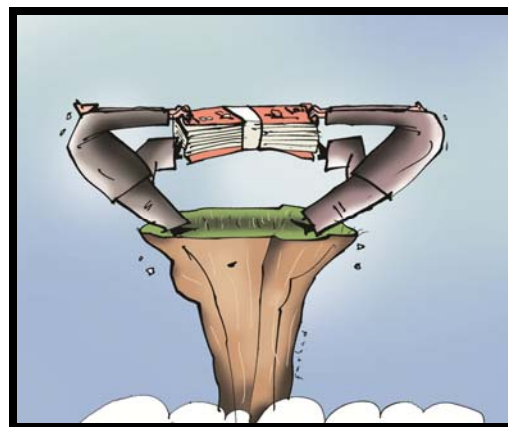
*

نرفته اند و در غالب اوقات ، خشونت بیشتر برای جلوگیری از انقلاب بکار گرفته شده است.

تمامی روابط اجتماعی ، همواره بر توازن معینی از رابطه نیروها ، یا رابطه قدرت استوار هستند و رابطه نیروها در واقعیت امر چیزی جز رابطه قهر نیست. ترکیب توامان و فشرده این رابطه قهر و خشونت در هر جامعه ای ، در هرم بالای جامعه قرار گرفته است و هرچه ما از قاعده جامعه به هرم آن نزدیکتر شویم ، بویژه در نهادی بنام دولت ، تبلور آن مشهود تر است. خشونت در این معنی ، بیان یک شکل سازمان یافته و جمعی در نحوه حفظ وضع موجود و یا مقابله در برابر تلاش برای تغییر است ، و قهر ، جوهر و مضمون یا زیر پایه این روابط اجتماعی را تشکیل میدهد که موضوع حفظ و یا تغییر در این مناسبات اجتماعی را تشکیل می دهد. در مواقعی که قدرت سیاسی و اقتصادی حاکم مورد چالش قرار نگرفته است ، قهر حاکم در مناسبات اجتماعی ، لباس صلح و مسالمت آمیزی در شکل روابط مبتنی بر قانون خود را نشان می دهد. بنابراین ، قهر می تواند شکل صلح آمیزی نیز داشته باشد. حرکت های توده ای صلح آمیز نیز همیشه بار قهری را با خود حمل می کنند بی آنکه الزاما شکل خشونت آمیزی بخود گرفته باشند. و یا وقتی که دادگاهی حکمی را صادر میکند ، یک نوع قهری را اعمال میکند که تبلور یک قهر سازمان یافته و جمعی است و ظاهرا با خشونت همراه نیست. یعنی "اعمال قدرتی" را میکند که بدون پشتوانه قهر ممکن نیست که بمورد اجراء گذاشته شود ، و در صورت لزوم این اعمال قهر با تبدیل شکل خود با خشونت نیز می تواند همراه باشد. آنچه که فرد را "مجبور به اطاعت" از یک حکمی میکند ، روش مسالمت آمیز دادگاه نیست ، بلکه قهر نهفته در ورای حکم دادگاه است. شاید این حکم کلاسیک توماس هابس ، فیلسوف قرن هفدهم انگلیس که "اگر شمشیر را از پشت دادگاه بردارید ، دادگاه را بیخود معطل کرده اید" زیرا کسی از آن اطاعت نخواهد کرد ، گویای این واقعیت است.

در یک وضعیت فرضی ، که حکومت ، تظاهر اتی را منع کرده و اولتیماتوم می دهد که آنها را سرکوب خواهد کرد و تظاهرکنندگان مفروض از رفتن به خیابان امتناع میکنند ، در واقع اعمال قهری انجام گرفته است بی آنکه دیدار و یاتماس فیزیکی باهمدیگر رخ داده باشد. ازاینرو ، تفکیک ایده قهر از خشونت ، اهمیت کلیدی در فهم مناسبات اجتماعی و اشکال متنوع مبارزات سیاسی دارد. چراکه قهر زیر پایه همه روابط اجتماعی ، سیاسی و اقتصادی در هر جامعه ای را تشکیل می دهد و به تبع آن ، همه مبارزات سیاسی و اجتماعی ذاتا روابط قدرت را بیان میکنند ، که فی نفسه ، چیزی جز رابطه قهر در یک تعادل معین نیروها نیست. هنگامی که ما از خشونت صحبت می کنیم ، در مجموع ، صرفا از شکلی از رابطه قهر بعنوان یک پدیده اجتماعی از آن نام میبریم و نه صرفا شکلی منفرد. هر خشونتی نیز بصورت یک پدیده اجتماعی، هدف معینی را دنبال می کند و خشونت برای خشونت ، فاقد معنا و مفهوم است. و یا نسبت دادن خشونت بعنوان یک پدیده اجتماعی به یک فرد خشن ، خارج کردن آن از بافت اجتماعی و خصلت پدیده ای خود و تمیزه کردن خشونت خواهد بود . بعنوان مثال ، کسانی چون خمینی و گیلانی و اسد الله لاجوردی و شیخ صادق خلخالی و امثال آنان ، برغم داشتن روحی سبع ، قبل از دستیابی به اهرم قدرت ، یعنی تبلور قهر و خشونت فشرده در سازمان دولتی ، ناتوان از اعمال خشونت بودند. این مساله بخودی خود ، کانون اساسی تبلور قهر ، و اشکال بروز آن در لباس " صلح آمیز" قانون و یا شکل زره پوشیده خود بصورت خشونت در هر جامعه ای را نشان می دهد.

در ورای اعمال خشونت ، وجود نیروهای اجتماعی و نهاد های خشونت قرار دارند ، و اگر بهره مندان از خشونت ، سود مادی معینی از آن نبرند ، دلیلی برای اعمال آن نخواهند داشت. از اینرو در پشت اعمال خشونت ها ، هدف های ایدئولوژیک ، منافع سیاسی ، اقتصادی و اجتماعی مشخصی نهفته است و آنهایی که خشونت را به فضای انتزاعی انقلاب و یا ایدئولوژی در کلیت خود نسبت میدهند ، بهره مندان بالقوه و بالفعل از خشونت را بسادگی از قلم می اندازند و خشونت را بیک عامل صرف روانشناسی و یا مجرد تنزل میدهند. حتی اگر در یک قوس زمانی کوتاه ، ایدئولوژی بر سیاست و اقتصاد و جامعه حکومت کند ، در بلند مدت ، منافع اقتصادی



در چرائی خشونت سیاسی و فرهنگی علیه ملیت ها در ایران

هدایت سلطان زاده

۱- برای پاسخگویی به خشونت سیاسی علیه ملیت ها و سرکوب فرهنگی آنان ، از جمله محرومیت آنان از تحصیل به زبان مادری خود ، و یا هر شکل دیگری از خشونت ، باید ایده خشونت را از مفهوم مجرد خود در آورد و پاهای آن را روی زمین قرار داد تا بر واقعیت و چرائی آن پی برد. مناسب ترین شیوه برای علت یابی خشونت علیه ملیت ها ، قبل از هر چیز لازم است که آناتومی ایده خشونت مورد بررسی قرار گیرد و سپس بدلائل اعمال خشونت علیه ملیت ها پرداخت . زیرا هنگامی که خشونت صرفا در شکل و بصورت انتزاعی مورد تحلیل قرار میگیرد ، دلیل و جوهر آن از نظر مکتوم میماند و ممکن است که آنرا در پدیده هائی نظیر داشتن ایدئولوژی ، انقلاب و یا صرفا در بکارگیری سلاح خلاصه کنند. با همان منطق ساده ، نداشتن ایدئولوژی ، انتخاب شیوه های مسالمت آمیز و قانونی ، و مخالفت با هرانقلابی ، ممکن است بعنوان بدیل مبارزه با خشونت مورد تمجید قرار گیرد.

تردیدی نیست که ایدئولوژی های معینی و نیز انقلاب ، ممکن است و نه حتما ، رابطه ای با خشونت داشته باشند. همچنین ، توسل به سلاح ، حتما با بکارگیری خشونت مرتبط است ، ولی فی نفسه ، دلیل و جوهر خشونت را بیان نمی کند. چرا که خشونت در خود اسلحه ای نیست که بکار گرفته می شود و گاهی اسلحه برای حفظ صلح است تا اعمال خشونت. و بهمین ترتیب ، شیوه های مسالمت آمیز ، خالی از جوهر قهر نیست . و قانون ، شمشیری است که فقط ماسک خود را عوض کرده است.

خشونت ، شکلی از رابطه قهرآمیز است ، برای حفظ وضع موجود و یا تغییر یک مناسبات اجتماعی . تفکیک دو ایده انقلاب و خشونت از این نظر مهم هست که صرفا اشکالی از رابطه را بیان می کنند و پیوند ارگانیکی باهم ندارند. زیرا انقلاباتی در تاریخ بوده اند که با خشونت پیش

گروهی بر ایدئولوژی حکومت خواهد کرد، هرچند که در ظاهر بزبان همان ایدئولوژی سخن بگوید.

امروز، سی و یکسال از زمان انقلاب گذشته است و جمعیت ایران در زمان انقلاب، کمتر از سی و پنج میلیون نفر بودند. اکنون این جمعیت، بدون احتساب میلیون‌ها انسان تبعیدی و جلائی وطن کرده و مرگ و میر آدم‌ها، از مرز هفتاد و پنج میلیون نفر گذشته است. بخش مهمی از جمعیت سی و پنج میلیونی زمان انقلاب نیز، کودکانی شیر خواره بوده‌اند و یا کمتر از ده و دوازده سال داشتند. بنابراین، منهای مخالفین آندوره از زمان با انقلاب، باید گفت که شاید بیش از دو سوم از جمعیت ایران هیچگونه مشارکتی نه در انقلاب داشته‌اند و نه در فضا سازی برای انقلاب. همچنین، بخش مهمی از نیروهای پیش برنده سرکوب، هیچگونه رابطه‌ای با انقلاب نداشتند و در زمان انقلاب دنیا نیز نیامده بودند. با اینهمه، خشونت در جامعه ایران همچنان بیداد می‌کند. باید پرسید چرا؟ روشن تر از آفتاب است که در این سی و یکسال گذشته، خشونت بشکل سازمان یافته‌ای از طرف جمهوری اسلامی و بعنوان یک سیستم حفظ بقای خود اعمال گردیده است، که بنوبه خود، بهره‌مندان از خشونت، در پشت سر آن قرار داشته‌اند که بدون چنین اعمال خشونت، ممکن بود به آن نایل نشوند. این بهره‌مندان از خشونت را به دو مقوله عمده می‌توان تقسیم کرد: نخست، بهره‌مندان ویژه که بصورت حلقه محدودی با قدرت سیاسی نزدیکی دارند، دوم، طیف بزرگتر اجتماعی در جامعه چند ملیتی ایران، که قدرت سیاسی معطوف به ملیت فارس، بطور مستقیم و غیر مستقیم در جهت منافع عمومی آنان قرار دارد. اشاره من به این ردیف از خشونت، در رابطه با مساله اعمال خشونت علیه ملیت هاست و نه همه اشکال و هدف‌ها نهفته در آن.

از نظر منطقی هیچ انسان سلیمی نمی‌تواند طرفدار خشونت باشد و بظاهر نیز همه با آن مخالفت نشان می‌دهند. ولی مخالفت با خشونت، امروز بیشتر شبیه رنگ مد سال شده است تا مخالفت واقعی با دلیل زایش دائمی خشونت و انگشت گذاشتن بر دلیل و جوهر باز تولید آن در جامعه. امروز، همه طرفدار حقوق بشرند، اما حقوق بشر بیش از هر زمان دیگری نادیده گرفته می‌شود، و خیلی از طرفداران حقوق بشر در مورد همه شقوق خشونت که از طرف جمهوری اسلامی پیش برده می‌شود، عکس العمل نشان نمی‌دهند. همه از حقوق زنان دم می‌زنند و زنان بیشتر از هر زمان دیگری در معرض سرکوب و ستم عریان قرار گرفته‌اند. امروز دموکراسی شبیه کلمه دعا در زبان روشنفکران و طیف‌هایی از اصلاح طلبان شده است، و لی کوچکترین داعیه حق خواهی از طرف ملیت‌ها در ایران با خشن‌ترین وجه در لفافه "تجربه طلبی" سرکوب می‌شود و اکثریت غالب این طرفداران حقوق بشر و دموکراسی، با سکوت رضایت آمیزی از کنار این خشونت دائمی رد می‌شوند! پس چگونه است که همه با خشونت مخالفند، لیکن خشونت بیش از هر زمان دیگری بر مناسبات سیاسی و اجتماعی حاکم گردیده است؟

برای فهم آن، باید از اشکال مشهود خشونت، به خشونت نامشهودی که زیر پایه خشونت‌های مشهود را تشکیل می‌دهد، فرا رفت. خشونت علیه ملیت‌ها، یکی از اشکال مشهود خشونت است و قانون حفظ و بازتولید خود را دارد. این قانون بازتولید و حفظ اشکال مختلف خشونت، همواره از شکل پنهان ساختار بازتولید خشونت تغذیه می‌کند که در ساختار ویژه دولت، و مناسبات اقتصادی و اجتماعی لانه کرده است و من از آن بعنوان "خشونت ساختاری" نام می‌برم که در مورد مشخص ملیت‌ها در طی هشتاد و پنج سال گذشته همچنان ادامه داشته است و موجب بکارگیری خشونت دائمی در جامعه ایران در سطوح متفاوتی گردیده است. زیرا خشونت، سرکوب و اختناق، اشکال متفاوت بروز "قهر" و رابطه معین قدرت هستند. در این معنی، خشونت علیه ملیت‌ها، مضمون ساختاری دارد. همانگونه که خشونت علیه زنان در جمهوری اسلامی، ماهیت ساختاری دارد و بخشی از ساختار سیاسی-ایدئولوژیک رژیم در مورد زنان را تشکیل میدهد، خشونت علیه ملیت‌ها نیز از ماهیت ساختار تک ملیتی جمهوری اسلامی و سلف سلطنتی آن در دوره پهلوی تغذیه می‌کند. عبارتی دیگر، خشونت ناشی از ساختاری معین است و نیروهای اجتماعی معینی نیز حافظ این ساختار هستند که در مورد مشخص ایران،

قدرت سیاسی معطوف به منافع عمومی ملیتی خاص بنام فارس است، و قدرت سیاسی حاکم است که باین خشونت جاری جهت می‌دهد. تا زمانی که این "خشونت ساختاری" از بین نرفته است، چه در رابطه زنان و چه در مورد ملیت‌ها، ما همواره شاهد بازتولید آنها خواهیم بود.

برای از بین بردن اشکال مختلف خشونت‌های مشهود علیه ملیت‌ها، باید منبع تغذیه ساختاری آن را از بین برد. در اینجا باید به تفاوت مهم ما بین دستگاه‌های سرکوب در یک دیکتاتوری کلاسیک، نظیر دستگاه سلطنت پهلوی و دیکتاتوری توتالیتر جمهوری اسلامی اشاره کرد. سرکوب ملیت‌ها در هر دو ی آنان، ماهیت ساختاری دارد. ولی در دیکتاتوری پهلوی، اگرچه خشونت علیه ملیت‌ها بدست نیروهای امنیتی، پلیس، دستگاه قضائی و بکارگیری سرکوب نظامی پیش می‌رفت، لیکن اینها فی نفسه خارج از مدار علت اصلی بازتولید خشونت قرار داشتند. آنچه که به این نیروها، امکان بکارگیری خشونت علیه ملیت‌ها را می‌دهد، و در عین حال امکان تاثیر متقابل بر تشدید خشونت را می‌دهد، خشونت نهفته‌ای است که در ساختار معین سیاسی ایران شکل گرفته است و از آن طریق در کلیت سطوح مختلف اقتصادی و اجتماعی و ایدئولوژیک و نظام آموزشی کشور اشاعه می‌یابد.

در دیکتاتوری توتالیتر جمهوری اسلامی، سرکوب ملیت‌ها نه فقط ماهیت ساختاری دارد، بلکه دستگاه‌های سرکوب، خود جزوی از ساختار نظام هستند که ظرفیت مانور و کارکرد دولت رسمی را تعیین می‌کنند. شاید این جمله محمد خاتمی که بعنوان یک رئیس جمهور "ما فقط کارگزار بودیم"، و یا اشاره میر حسین موسوی به قتل عام‌های دهه ۶۰ دولت در این حوادث نقشی نداشت، این واقعیت را بنحو روشن تری بیان می‌کند. و یا سلیلی زدن سردار جعفری، فرمانده سپاه پاسداران بصورت محمود احمدی نژاد، که بظاهر در دستگاه رسمی دولت پست بالاتری از او را دارد، نشان دهنده این است که دستگاه‌های سرکوب در چنین دولت‌هایی، از دولت رسمی اطاعت نمی‌کنند و پیوند آنها اساسا با نهادی فرا دولتی بنام "ولایت فقیه" یا "رهبر" است تا رئیس جمهور رسمی دولت. بدون توجه به این تفاوت اساسی، ما فقط با معلول و مظاهر بیرونی موضوع خشونت مواجه خواهیم بود و عامل تولید کننده و منبع اصلی خشونت، از نظر پنهان خواهد ماند. همچنین، منبع تولید کننده خشونت، در عین حال بعنوان عامل عمده طبقاتی و تبدیل شهروندان غیر فارس به شهروندانی درجه دوم و درجه سوم عمل میکند که نتیجه آن تبدیل عامل ملیت به عامل طبقاتی فروتر در بین غیر فارس‌ها، و به نیروی کار غیر ماهر در خدمت مرکز است. این امر در عین حال به شکاف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی هرچه بیشتر بین مرکز و مناطق ملی دامن می‌زند.

بهمین دلیل هرگونه پاسخی در مورد مساله خشونت که آنرا از ساختار سیاسی ایران جدا کرده و آنرا به فضای مجرد انقلاب نسبت دهد، بشیوه ای انتزاعی و به مهمل بافی درمقابل با خشونت بر خواهد خاست. برای مبارزه با خشونت نیز باید مثل دون کیشوت با پره‌های آسیاب بجای دشمن واقعی بجنگد. چنین نگرش انتزاعی نسبت به خشونت، مبارزه انتزاعی با خشونت را نیز می‌طلبد و در جستجوی چند سمبل مجرد برای آن خواهد بود، نظیر انقلاب، سرنگونی. و حتی بعضی‌ها در این سمبل سازی عوامانه ممکن است تا آنجا پیش روند که انتخابات آزاد در ایران را نیز معادل سرنگونی تلقی کرده و در عمل طرفداری از انتخابات آزاد را خشونت طلبی بنامند. چنین افرادی، هرنامی که بروی خود بگذارند، در عمل حامیان واقعی خشونت در جامعه‌ای هستند که حاکمیت سیاسی در آن با قهر برهنه روزمره‌ای بر مردم حکومت می‌کند. لازم به یاد آوری است که اعمال خشونت در این سی سال گذشته، توسط بلوک ملا و پاسدار انجام گرفته است. در اینصورت باید پرسید که چند تثنی از آخوند‌ها و پاسدارها در انقلاب شرکت داشتند و یا طرفدار انقلاب بودند؟ در واقع، خشونت توسط کسانی پیش برده شده است که نقش چندانی در انقلاب نداشته‌اند و با توجه به عضوگیری عوامل اجرائی خشونت از میان لومپن‌ها در دوره بعد از انقلاب، اگر عمده معدودی را مستثنی کرده باشیم، خشونت اساسا نه از طرف انقلابیون، بلکه مخالفین انقلاب پیش برده شده است.

۲- آنجائی که دولت، سازمان یافته‌ترین نهاد زندگی بشر و فشرده‌ترین کانون تبلور اعمال قهر و خشونت است و همه انسان‌ها اجبارا زیر چتر آن

زندگی میکنند ، علت یابی خشونت ، بدون تحلیل نوع دولت ، غیر ممکن خواهد بود. در واقع ، نوع دولت ، نوع قهر و درجه و شکل آنرا تعیین می کند. همه دولت ها ، بر پایه قهر استوار هستند ، ولی شکل اعمال قهر ، بسته به نوع حکومت ها با هم متفاوت است. نوع اعمال قهری که یک حکومت لیبرال ، یک دیکتاتوری کلاسیک و یک حکومت توتالیتر بکار میبرند ، با همدیگر تفاوت های جدی دارند .

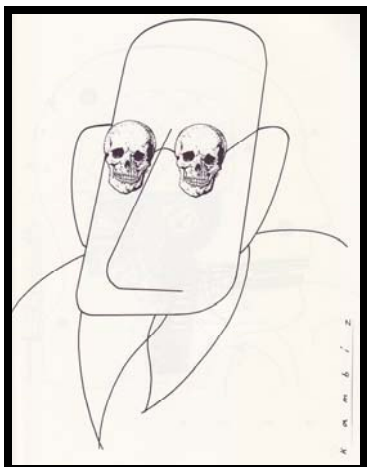
یک حکومت لیبرال ، غالباً قهر را در لفافه قانون می پوشاند و در دوره های استثنائی علیه جامعه سلاح بدست می گیرد. از اینرو ، حاکمیت قانون ، یکی از شعار های پایه ای چنین حکومت هائی است. دیکتاتوری های کلاسیک ، ضمن اینکه مشترکاتی با حکومت های توتالیتر دارند ، ولی دستگاه های سرکوب در آنها خلصت تبعی دارند و حکومت علی العموم متعرض زندگی عرفی و فردی مردم نیست و دستگاه های سرکوب ، آن درجه از استقلال در حکومت های توتالیتر را ندارند. برعکس ، حکومت توتالیتر ، اساساً با قهر عریان و خشونت دائمی اعمال حاکمیت می کند و در آن حاکمیت قانون بی معناست ، و خشونت جزوی از ساختار آنرا تشکیل می دهد. در نتیجه باید گفت که نوع و درجه خشونت ، با نوع و ساختار حکومت ها ارتباط تنگاتنگی دارد .

برخلاف حکومت های لیبرال و دیکتاتوری های کلاسیک، حکومت های توتالیتر ، سطوح متفاوتی از قهر را که بشکل قهر عریان یا خشونت در می آید، بکار می بندند. سطح اعمال خشونت عمومی از طرف این نوع از حکومت ها که تمامی جامعه را هدف قرار میدهد ، ممکن است که مانع از مشاهده سطوح دیگر خشونت گردد. همین مساله در مورد جمهوری اسلامی بعنوان یک حکومت توتالیتر ، باین صورت است که اضافه بر سطح عمومی اعمال خشونت ، که کل جامعه را می پوشاند ، بدلیل ساختار تک ملیتی، تک مذهبی و تک جنسیتی و تک زبانی خود ، سطوح ویژه ای از خشونت علیه ملیت ها ، مذاهب دیگر و زنان و دارندگان زبان های غیر فارسی بکار میبرد که از ساختار درونی چنین دولتی تغذیه می کند .

سرکوب ملیت ها ، یکی از خطوط اصلی پیش بردن ضد دموکراسی یا سرکوب در داخل کشور است. در واقع ، سرکوب ملیت ها ، یکی از بلوک های اصلی ساختمان دیکتاتوری در ایران است. همانگونه که دموکراسی ، مؤلفه های خود را دارد ، هراستبدادی نیز از مؤلفه های تشکیل دهنده خود بوجود می آید ، و در تحلیل دیکتاتوری و یا استبداد نیز ، ما باید به عناصر و یا بلوک های تشکیل دهنده آن توجه داشته باشیم. دستگاه های سرکوب ، ضرورتاً با اشکال متفاوتی از تبعیض مرتبط هستند. نخستین عناصر دستگاه های سرکوب و باز سازی ماشین نظامی در دوره بعد از انقلاب ، با حمله حکومت اسلامی به مناطق ملی ، علیه زنان و کارگران آغاز گردید. سرکوب ملیت ها یکی از مؤلفه های اولیه بازسازی دستگاه های سرکوب بود. وقتوهای خمینی در همان نخستین روزهای بعد از انقلاب ، پایه های خشونت علیه زنان را پی ریزی کرد. آیا بدون تبعیض جنسی رسمیت یافته در ساختار جمهوری اسلامی ، نیازی برای گشت های امر بمعروف و نثار الله و انصار الله و غیره، وجود میداشت؟

تا زمانی که حاکمیت تک ملیتی و تک زبانی بر جامعه ایران حکومت می کند ، بازتولید خشونت و بکارگیری مداوم آن علیه ملیت ها همچون قانون گریز ناپذیری در رابطه حکومت مرکزی با ملیت ها عمل خواهد کرد. در چنین وضعیتی ، مهم نیست که قدرت سیاسی بصورت یک حکومت سلطنتی است یا جمهوری ، ارگان های سیاسی در دست اصلاح طلبان است یا محافظه کاران ، زیرا خشونت نهفته ساختاری ، سرکوب را الزامی میسازد . سلطنت ، جمهوری، اصلاح طلب یا محافظه کار بودن قدرت ، تنها در آهنگ و در شدت و ضعف سرکوب اثر می گذارد و نه در اصل و ماهیت سرکوب که از ساختار تک ملیتی نشات می گیرد. عبارتی دیگر ، استقرار یک حکومت مفروض لیبرال ، ممکن است که خشونت عمومی علیه شهروندان یک کشور از بین ببرد ولی اعمال خشونت ویژه علیه ملیت ها را همچنان حفظ کند. از اینرو ، تفکیک خشونت عمومی از خشونت های ویژه ، ما را به فهم منبع بازتولید خشونت علیه ملیت ها و ضرورت دگرگونی ساختار ی آن برای حذف خشونت از جامعه نزدیک می سازد.

خشونت ساختاری ، بنوبه خود نه فقط سرکوب فیزیکی ، بلکه خشونت فرهنگی را نیز می طلبد و در راستای آن ، روانشناسی نژادپرستی و بازتولید



ایدئولوژی نژادی، خشونت را از نسلی به نسل دیگر انتقال می دهد.

چنین امری ، درحوزه های دیگر اجتماعی ، از جمله در مورد مساله تبعیض جنسی ، مذهب و روابط طبقاتی نیز صادق است که موضوع مورد بررسی نوشته حاضر نیست . وقتی بخش هائی از جامعه در برابر بی حقی زنان و ملیت ها و پایمال کردن اولیه ترین حقوق زحمتکشان ، بی تفاوت به تماشا می ایستند ، در حقیقت ، روانشناسی پذیرش خشونت را در جامعه به یک نورم عادی تبدیل می کند و در آن صورت عبارات زیبا در باره مبارزه با خشونت فقط در سطح حرکت خواهد کرد. برای مبارزه با خشونت ، باید بر ریشه های زایش خشونت انگشت نهاد و مبارزه جدی علیه آن را سازمان داد. چنین امری ، نیازمند فراروی از مشاهده اشکال مشهود خشونت ، شناخت اشکال نامشهود و دلایل آنها و تلاش برای تغییر بنیادی در ساختار قدرت سیاسی در ایران است .

ولی هر تغییر بنیادی در ساختار قدرت سیاسی ، با اصلاحات نامرئی و یا نیم بند باز و بسته کردن چند روزنامه و شل کن سفت کن های مقطعی ، غیر عملی خواهد بود. تحول دموکراتیک در ایران ، نیازمند یک جابه جایی بزرگ در قدرت سیاسی است.

در اینجا ما با مشکل ایدئولوژی مبارزه با خشونت و فهم درست آن مواجه خواهیم بود. زیرا برای از بین بردن خشونت ، باید تحول بنیادی در ساختار سیاسی دولت و دگرگونی بنیادی آن در رابطه قدرت مرکزی با مناطق ملی انجام گیرد و بلوک های ملیت ها در ایران به تناسب جمعیت خود بتوانند در ساختار قدرت و حاکمیت شریک شوند، تا مفهوم حاکمیت در ایران از مضمون واقعی و فراگیر جمعیت تشکیل دهنده خود برخوردار شود. چنین امری ، مستلزم " دگرگون " شدن خود قدرت سیاسی است. لیکن هیچ تغییر بنیادی با تحولات جزئی متحقق نمی شود و نیازمند حرکت بسوی سرنگونی قدرت حاکم است. در مورد مساله مشخص خشونت علیه ملیت ها ، حتی سرنگونی دولت موجود ، رسیدن به چنین هدفی را به تنهایی بر آورده نمی کند و فقط شرط لازم برای یک تحول بنیادی را فراهم می کند، ولی بخودی خود شرط کافی برای آن نیست. برای گذار به این تحول بنیادی ، حاکمیت تک ملیتی در ساختار سیاسی ایران باید با یک حاکمیت چند ملیتی جایگزین گردد.

پاره ای از روشنفکران ، ممکن است که تحولات بنیادی ایرا که مضمون یک تحول رادیکال را دارد ، معادل خشونت طلبی بنامند ، و بنابراین آنرا وسیله ای تلقی کنند که هدف تحول را زیر سؤال می برد. ولی این ، یک بر داشت سطحی از انقلاب و تحولات انقلابی و برهم منطبق سازی تحولات انقلابی با خشونت را نشان می دهد. نه مارکس و نه هنا آرنت که نوشته های او در بیست سال اخیر به منبع فکری این منطبق سازی انقلاب و خشونت بوده است ، خود چنین اعتقادی نداشته اند. نوشته های متاخر هنا آرنت ، بر چنین تفکیکی استوار است و حتی خشونت را لازمه انقلاب نمیداند. عمر هنا آرنت برای مشاهده تحولات بنیادی در اروپای شرقی

نیست که ملت سرکوب شده، فاقد روحیات نژاد پرستانه‌ی نسبت به ملت‌های دیگر است، که بنوبه خود می‌تواند بعنوان عامل تغذیه دهنده و حفظ نژاد پرستی عمل کند. این امر در درجه اول توسط نهاد‌های دولتی و روشنفکران جهت داده می‌شود و مردم عادی ممکن است بشکل نا آگاهانه و منفعلی بسوی آن کشانده شوند. آلمان نازی، مردم خود را نیز سرکوب می‌کرد، ولی بخش اعظم همین مردم سرکوب شده، خود آلت سرکوب ملت‌های دیگر در اروپا بودند. همین امروز در ایران، نه رضا شاهی زنده است و نه محمد علی فروغی و یا محمود افشار و نویسندگان اشاعه دهنده نژاد پرستی آن دوران نظیر جمالزاده و صادق هدایت و عارف و دیگران. لیکن ایدئولوژی نژادی اندیشه‌های آنان، در بین لایه‌های وسیعی از روشنفکران و فعالین سیاسی و افراد عادی جامعه، زمینه باروری برای پرورش خود یافته است و آگاهانه و یا نا آگاهانه از ایدئولوژی سلطه سیاسی و فرهنگی یک ملت علیه ملت‌های دیگر حمایت میکنند، که به ابتدال سلطه نژادی، امروز یک حالت عادی داده است.

باعتماد من، نسبت دادن خشونت موجود علیه ملت‌ها به انقلاب و یا صرفاً به افرادی معین، بمعنی نشانختن دلایل بنیادی و ساختاری خشونت و گم کردن آن در قالب کلمات مجرد است. همانگونه که قبلاً اشاره کردم، خشونت علیه ملت‌ها، نه نتیجه طبیعی انقلاب است و نه درخشونت طلبی چند فرد سبع خلاصه می‌شود. همزمان با انقلاب ایران، در گوشه ای از جهان بنام نیکاراگوئه نیز انقلاب دیگری رخ داد که از نظر مضمون اجتماعی خود، رادیکال تر از انقلاب ایران بود. لیکن رهبران انقلاب نیکاراگوئه، مردم خود را مورد سرکوب و شکنجه و خشونت قرار ندادند. و یا صد سال قبل در همان نزدیکی نیکاراگوئه، انقلاب دهقانی مکزیکی برهبری املیانو زاپاتا بوقوع پیوست، بی آنکه خشونتی از طرف آنان علیه مردم اعمال شود.

خشونت علیه ملت‌ها در ایران، از کودتای اسفند ماه ۱۲۹۹ بیعت است که خصلت ساختاری پیدا کرده و همچون میراث شومی به حکومت اسلامی انتقال یافته، و بدلیل خصلت توتالیتری حکومت اسلامی، با تشدید بیشتری همراه گردیده است. در نتیجه، امروز در سازمان سیاسی دولت در ایران، ولایت فقیه و ولایت نژادی آریاگرانه‌ی برهم منطبق گشته اند و اگر به اصل و منبع بازتولید آن پرداخت نشود، ظرفیت بازتولید آن در هر حکومت آتی نیز حفظ خواهد شد. نقطه آغاز این فرایند، نسل کشی فرهنگی و سرکوب فیزیکی ملت‌ها بود که از ممنوعیت آموزشی زبان بومی ملت‌ها گرفته تا اشاعه و تحمیل یک جانبه زبان فارسی، کوچاندن‌ها و دامن زدن به مهاجرت‌های متداخل، و در مواردی، مصادره‌های ارضی را در بر می‌گرفت. همچنین، آغاز حکومت رضاه شاه را در تئوری سیاسی و تحول ساختاری حاکمیت را، از زوایای متعددی باید یک دگرگونی رادیکال واپسگرایانه‌ی نامید، زیرا نه فقط دست آورد‌های دموکراتیک انقلاب مشروطیت را ازین برد، بلکه یک تحول ساختاری تک پایه‌ای در سازمان سیاسی دولت را بوجود آورد و از این منظر تغییراتی بنیادی در دولت و ایدئولوژی و فرهنگ در یک مسیر نژادی را موجب گشت.

۴- اگر دولتی علیه مردم خود بصورت سیستماتیک از انواع خشونت، از جمله بکارگیری شکنجه و اسلحه استفاده کرد، چنین روشی را از ماهیت نظام سیاسی آن باید استنتاج کرد و یا مسلح بودن آن؟ زیرا همه دولت‌های جهان الزاماً مسلح هستند و لی همه دولت‌ها علیه مردم کشور خود از شکنجه و اسلحه استفاده نمی‌کنند. خشونت اساساً در ماهیت رابطه دولت با جامعه مدنی نهفته است. بعبارتی دیگر، خشونت شکلی از یک رابطه اجتماعی است و رابطه ایست که دولت‌ها بر جامعه تحمیل می‌کنند. چون بطور کلی، مردم بندرت و حکومت‌ها کراراً به خشونت متوسل می‌شوند. مطالعات انجام گرفته در مورد رابطه دولت‌ها با شهروندان خود، نشان دهنده این واقعیت است که دولت‌ها بیشتر از جنگ‌های بین المللی از مردم خود قربانی گرفته اند و هرچه در داخل مقوله توتالیتری قرار گرفته اند، مردم کشی در آنها ابعاد هولناک تری داشته است. و هرچه حکومت‌ها، نوع رابطه خود با جامعه را خشن تر سازند، امکان عکس العمل خشونت آمیز را نیز دامن می‌زنند و سطح خشونت را بالا می‌برند.

نپائید، که غالباً بدون خشونت و خونریزی بوقوع پیوست، ولی تیز بینی و دقت نظر او، وی را به احتراز از مطلق سازی در تئوری و تفکیک ایده انقلاب از خشونت رسانده بود. بنابراین، خشونت، عنصر حتمی در یک تحول انقلابی و یا رادیکال نیست و می‌توان بدون اعمال خشونت، به تغییرات بنیادی نیز دست یافت، بشرط اینکه نیروهای تغییر یک حرکت بزرگ بر همگرایی جنبش‌های اجتماعی و خواسته‌های مشترکی اتکاء داشته باشد. اینکه تحولات ممکن است که در چنین مسیری جریان یابد یا نه، به عوامل متعددی، از جمله شیوه واکنش حکومت از یکسو، و درجه سازمان یابی و هم آهنگی جنبش‌های مختلف سیاسی و اجتماعی بصورت "نیرو"ئی فشرده دارد. در چنین وضعیتی، ظرفیت اعمال خشونت قدرت مرکزی نیز می‌تواند محدود و یا خنثی گردد. از اینرو، شناخت در ست منبع بازتولید خشونت و داشتن استراتژی درست مبارزاتی می‌تواند هزینه انسانی و اقتصادی مبارزه با خشونت متمرکز از طرف جمهوری اسلامی را کاهش دهد. سطوح مختلف خشونت

اعمال شده از طرف جمهوری اسلامی، ضرورت همبستگی قربانیان خشونت را می‌طلبد تا از طریق اعمال قدرت نیروئی همبسته بتوانند امکان اعمال خشونت را مهار سازند.

برای نیفتادن بر دام یکجانبه نگری، من بر تفکیک ایده قهر از خشونت توسط کارل مارکس اعتقاد دارم. مارکس، قهر را، وسیله اصلی تحولات انقلابی می‌دانست. اگرچه مارکس، در مواردی قهر و خشونت را مفاهیم مترادف و قابل تبدیل بهمی بکار برده است، لیکن مارکس، مفهوم قهر را در مضمون نیوتونی کلمه، یعنی بمعنی رابطه "نیرو"ها (force) می‌فهمید. بهمین دلیل معتقد بود که توازن نیروها یا توازن قهر، سرنوشت مبارزات اجتماعی را رقم می‌زند. همین ایده را دیوید هیوم، متفکر محافظه کار انگلیسی بشکل دیگری مطرح می‌سازد و معتقد است که همیشه در تاریخ، اقلیت بر اکثریت حکومت می‌کند، ولی هر وقت که اکثریت قد علم کند، از اراده او تبعیت خواهد شد. روشن است که منظور آنها در اشاره به نیرو یا قهر در مورد مسائل سیاسی و اجتماعی، چیزی جز بکارگیری نیروی اجتماعی نیست. در مواردی، مارکس، قطع مذاکره بین کارفرمایان و کارگران، و وارد شدن آنان به مرحله اعتصاب را وارد شدن به مرحله قهر می‌نامید. بدیهی است که اعتصاب، با تظاهرات و امتناع از کار کردن سر و کار دارد که غالباً مسالمت آمیز و متکی بر اشکال قانونی و یا فراقانونی بوده و با برداشت متعارف از خشونت متفاوت است. ولی صف آرایی مسالمت آمیز نیروها، عنصر نیروی اجتماعی یا قهر را در هر یک از طرفین در گیر، نمایندگی می‌کند.

بکارگیری ایده قهر در مناسبات اجتماعی و تفکیک آن از خشونت، در تاریخ اندیشه سیاسی تازگی نداشت و چهار صد و پنجاه سال پیش، توسط بوترو (Botero)، همعصری ماکیاولی انجام گرفته بود. بوترو، بر این نظر بود که دولت بجای بکارگیری خشونت یا قهر برهنه، باید قهر را در درون مواد قانون بریزد. و صد سال بعد از بوترو، توماس هابس بر بنیاد قهر آمیز قانون انگشت گذاشت و نوشت که شمشیر پشتوانه قانون است. حتی یکی از پدر خوانده‌های فکری فاشیسم در اسپانیا، دونسو کورتز، معتقد بود که حاکمیت چیزی جز اعمال قهر نیست، چه با شمشیر و چه با قانون. حتی در دوره‌هایی از تاریخ معاصر در روابط بین المللی، ما شاهد دوره "صلح مسلح" و یا "جنگ سرد" بوده ایم، که بیان روابط "قهر آمیزی" بوده اند، بی آنکه جنگ و خشونت مستقیمی رخ داده باشد. از اینرو، می‌توان گفت که قهر برهنه یا خشونت، تنها مقاطعی کوتاه از انطباق قهر با خشونت را تشکیل می‌دهد، حال آنکه قهر، یک عنصر ثابت در مناسبات اجتماعی بشمار می‌رود. بهمین دلیل من بر ماهیت "قهر ساختاری" در حاکمیت سیاسی ایران انگشت می‌گذارم که بدلیل خصلت تک ساختاری حاکمیت و خصلت توتالیتری نظام دولتی در ایران، شکل "خشونت ساختاری" یافته است. بعبارتی دیگر، قهر و خشونت در جمهوری اسلامی بر هم منطبق گشته اند.

۳- باید گفت که در هیچ نظام تک ملیتی، همه احاد یک ملت، ضرورتاً با سیاست‌های یک دولت ممکن است همراهی نداشته باشند. ولی این بدان معنی نیست که در هیچ زمینه‌ای با آن همراه نیستند. یک دولت نژاد پرست، ممکن است ملت خود را نیز سرکوب کند، ولی این بمعنی آن

، بلکه در جهت منافع عمومی بخش های مهمی از ملیتی خاص نیز اختصاص یافته است. امروز ، آذربایجان ، تهیه کننده مواد خام برای مناطق فارس و کرمان و اصفهان و یزد و سمنان و حواشی تهران تبدیل گردیده است. مگر کشور های استعمارگر ، چیزی غیر از این می کردند؟ این رابطه ، فقط با قهر حفظ می شود ، همانگونه که روابط دولت های استعمارگر ، با قهر و خشونت حفظ می شد. همین ، فرایند ، بشیوه ای دیگر و با بکارگیری اهرم قدرت ، درمورد مناطق ملی در ایران عمل می کند. یعنی با کانالیزه کردن منابع سرمایه ای به مناطق فارس ، به مهاجرت از مناطق ملی ، و خشک کردن آنها از منابع سرمایه فیزیکی و نیروی انسانی دامن می زند. در مناطقی نظیر اهواز ، این امر با مصادره مستقیم زمین های آنان و راندن عرب ها از مناطق بومی خود همراه است و زندگی عرب ها در منطقه بومی زندگی خود شبیه "مناطق رزرواسیون" سرخ پوست ها در آمریکا گردیده است. همه اینها ، هم نژادپرستی سیستم حاکم را نشان می دهد و هم اتکای این نژاد پرستی بر قهر و خشونت دولتی را.



پان ایرانیسم ، تمامیت ارضی و تابوی تجزیه طلبی!

هنگامی که دولتی نتواند خود را به زبان سیاسی توجیه کند ، ناگزیر از توسل به ایدئولوژی در توجیه خود خواهد بود. شونیسیم قدرت سیاسی حاکم در ایران ، پیوند ناگسستنی با ایده پان ایرانیسم دارد ، که خود را در پوشش یک عرفان رمانتیک بنام "یک ملت و یک زبان" پنهان کرده است ، و یکی از عوامل اصلی تغذیه دهنده سرکوب و دیکتاتوری در صد سال اخیر بوده است. این عرفان یک ملت و یک زبان ، الزاما بر واقع گریزی و انکار وجود ملیت های دیگر در ایران استوار است ، و برای پیشبرد خود ناگزیر از تکیه برشکلی از نژاد پرستی آریائی است. ایدئولوژی آریائی ، بومی ایران نبود ، بلکه همانند پان ایرانیسم ، از همزاد فاشیستی خود ، از ایدئولوژی پان ژرمنیسم در آلمان متأثر بوده است.

در اوایل قرن بیستم ، در امپراتوری چند ملیتی هابسبورگ ، برتری ملی آلمان ها (با مرکزیت شهر وین در اطریش امروز) ، مورد چالش اسلاو ها قرار گرفته بود و جنبش پان ژرمنی در وین ، خواهان حفظ برتری سیاسی و زبانی ملیت آلمان در امپراتوری بود و با هرگونه تفویض حقوق فرهنگی به اسلاو ها مخالفت می ورزید. پان ژرمنیسم ، عکس العملی بود در برابر هرگونه اصلاحاتی در زمینه حقوق ملیت ها در امپراتوری. پان ایرانیسم در ایران نیز از همان منطق تبعیت می کند.

وجود نژاد آریا ، خود فاقد توجیه علمی است و چنین مقوله ای در جامعه شناسی قومی ایده مهجوری بشمار می رود. لیکن در نیمه دوم قرن

باید خاطر نشان ساخت که در تمام قوانین جزائی جهان ، حق دفاع از خود مجاز شمرده می شود. این امر در رابطه دولت ها نیز برسمیت شناخته شده است. آیا دفاع از خود مردم یک کشور ، در صورت توسل یک حکومت به خشونت و جنایت و از بین بردن امنیت فردی و عمومی جامعه ، غیر مجاز خواهد بود؟ واگر امکانات مسالمت آمیز دفاع از خود جامعه توسط حکومتی غیر ممکن گردید و همه بستر های قانونی دفاع از خود بسته شد ، به چه شیوه ای باید از حق حیات خود به دفاع برخاست؟

اگر حکومتی مردم خود را به گلوله بست ، زندان های آن محل امن تجاوز و نظام حقوقی آن به مرکز بی حقی و بی قانونی تبدیل شد ، مردم با چه ابزاری و به چه شکلی باید از حقوق و حق حیات خود دفاع کنند؟ آیا تحت شرایطی ، درهم شکستن تعرض خشونت آمیز یک حکومت دیکتاتوری و توتالیتر با هر وسیله ممکن غیر مجاز خواهد بود؟

بسیاری از ماها ، ستایشگر انقلاب مشروطیت در ایران هستیم و انقلاب مشروطیت برغم نارسائی های خود ، برای نخستین بار ایده حاکمیت قانون ، مجلس ملی و آزادی و دموکراسی را وارد جامعه ایران کرد. ولی آیا انقلاب مشروطیت ، می توانست بدون شلیک توپ های ستارخان پیروز شود؟

ای کاش تحولات دموکراتیک در ایران ، آنگونه که آرزوی همگانی است ، با مسالمت پیش رود. ولی عملکرد جمهوری اسلامی از بدتولد خود نشان داده است که به کوچکترین خواست دموکراتیک مردم خود احترامی نمی گذارد و بی اعتنا تر از اشغالگران بیگانه با مردم کشور خود و بویژه با ملیت ها رفتار می کند و باین ترتیب ، خود نقشه راه جهنم را با خشونت روزمره ترسیم می کند.

رابطه شبه استعماری دولت مرکزی با مناطق ملی در ایران

نژاد پرستی ملی در یک کشور چند ملیتی ، نه فقط یک رابطه استعماری بین حکومت تک ملیتی و مناطق ملی بوجود می آورد ، بلکه بنوبه خود یک رابطه طبقاتی ویژه ای را موجب می گردد. همین مساله ، در مورد کشورهای متروپول و مستعمرات نیز صادق بود. زیرا استعمار ، شکلی از روابط طبقاتی را در مستعمرات بوجود می آورد که ، ضمن ایجاد لایه ای از بورژوازی محلی ، در مجموع بضرر عمومی کشور مستعمره و بسود بورژوازی دولت استعمارگر در وهله نخست ، ولی بسود عمومی کشور استعماری عمل می کرد. همین مساله امروز در درون ایران نیز مصداق عینی دارد. دولت مرکزی در ایران ، بر اساس سلطه ملیت فارس استوار است و از همان قانون عمومی دولت های استعمارگر در روابط درون ملیت ها عمل میکند. همه مردم انگلیس از تسلط دولت انگلیس بر شصت در صد از سیاره موافق نبودند ، و همه انگلیسی ها نیز در قدرت نبودند. همچنین لایه های معینی در درون مستعمرات نیز مخالف استعمار نبودند و از حضور مستعمراتی سود می بردند. ولی در مجموع ، رابطه ، رابطه استعمارگر و مستعمره ، رابطه تسلط و زیر سلطه بود. در ایران نیز ، همه فارس ها در قدرت نیستند و همه فارس ها نیز موافق روش حکومت مرکزی با مناطق ملی در ایران نیستند. ولی بخش های مهمی از فارس ها ، بطور مستقیم و غیر مستقیم از چنین رابطه ای بهره مند می شوند. در آذربایجان نیز لایه ای از بورژوازی وجود دارد که حل در سیستم سیاسی حاکم فارس شده است. ولی اکثریت مردم آذربایجان ، بازنده اصلی چنین رابطه ای هستند. اینکه ، استعمارگران غربی از بیرون آمده بودند و استعمارگران ایرانی از داخل آمده اند ، اصل قضیه را دگرگون نمی کند. جوهر مساله یکی است و فقط شکل حقوقی آن فرق می کند و آن باینصورت است که همه ما زیر یک چتر سیاسی زندگی می کنیم که در زیر این چتر سیاسی واحد ، یکی بر دیگران مسلط است. اگر یک دولت بیگانه همین رابطه دولت مرکزی با مردم ایران را می داشت ، کسی در امپریالیستی نامیدن آن لحظه ای تردید بخود راه نمی داد.

فراموش نباید کرد که روابط قدرت ، روابط طبقاتی فرادستی و فرودستی می آفریند. وقتی بنا به نوشته روزنامه های خود رژیم ، فقط در دوره هاشمی رفسنجانی ، در کرمان ، سیصد و بیست برابر کل استان های تکه تکه شده آذربایجان ، سرمایه گذاری شده است ، منابع سرمایه ای کشور در جهت منافع نه فقط یک گروه سیاسی خاص که بنوبه خود واقعیت دارد

خود قربانی گرفته اند. این خود نشان دهنده این واقعیت است که دشمن اصلی هر مردمی در کشور های استبداد زده ، در درون خود کشور و قدرت حاکم لانه کرده است . بنابراین ، راه مبارزه برای دموکراسی از طریق مبارزه با دشمن درونی می گذرد.

حال بگذارید صورت مساله را بصورتی که پان ایرانیست ها عنوان می سازند ، مطرح سازیم و فرض را بر این بگذاریم که ادعای آنها درست است و ملیت ها و احزاب سیاسی آنان ، تجزیه طلب هستند ! آیا این ملت ها در ایران حقی دارند یا نه ، و اگر به حق خود در چهار چوب ایران نرسیدند ، حق دارند که خود را از زیر چتر دولت سیاسی ایران بیرون کشیده و حاکمیت مستقل خود را داشته باشند یا نه؟ یا باید گفت کردها و ترک ها و عرب ها و ترکمن ها و بلوچ ها هیچگونه حقی در این سرزمین ندارند ، که نیت اصلی پان ایرانیست ها چیزی جز این نیست و یا اینکه ممکن است که بپذیرند که ایران فقط سرزمین متعلق به فارس ها نیست و متعلق به همه ملیت های ساکن در آنست و زبان فارسی نیز زبان فقط فارس هاست و نه ترک و عرب وغیره، و بنابراین ملت های غیر فارس نیز حقی دارند! باز این سؤال مطرح خواهد شد : اگر حق آنان بر آورده نشد چی؟ آیا محکوم به زندگی ابدی در زیر استبداد و بی حقی هستند و باز حق نخواهند داشت که نوع حاکمیت خود را خود انتخاب کنند؟ در اینصورت نباید از تجزیه طلبی بصورت یک تابو در برابر اندیشه تمامیت ارضی طلبی سخن نگفت؟ بگذارید اندکی بر روی این دو مفهوم درنگ کنیم.

تاریخ سیاره ما در چند هزاره گذشته ، با هیچ انقلاب ژئولوژیکی که منتهی به گسست های جغرافیائی گردیده باشد ، مواجه نبوده است. هیچ قاره ای زیر آب نرفته است و هیچ نقطه ای از نقطه جغرافیائی در این سیاره ، از قاره ای جدا شده و به قاره ای دیگر نیپیوسته است. اروپا ، آسیا، آمریکا و هر نقطه ای از جهان همانند گذشته ، همانند که بوده اند. مساحت ارضی آن در طی چند هزار سال گذشته و تمدن شناخته شده ، تمامیت خود را حفظ کرده است ، و چشمه خورشید جهان افروز ، بگفته سعدی همانست که بر آرامگه " عاد و ثمود" می تابید.

در مقابل تمامیت ارضی سیاره ما ، تاریخ زندگی سیاسی و اجتماعی بشر بروی این مرز های بی تغییر سیاره ، چیزی جز " تجزیه " و تغییر نبوده است. تمامیت ارضی کره زمین حفظ گردیده است! ولی لاشه حکومت ها برغم ضرب و زوری که داشته اند ، مدام در سطح زمین " تجزیه " گردیده اند و جای خود را به حکومت های کوچک و بزرگ دیگر و به دولت ها و امپراتوری های دیگری داده اند که بنوبه خود که به سرنوشت اسلاف خود دچار شده اند. " تجزیه " و " حفظ تمامیت " در این معنی ، چیزی جز مفهوم حقوقی ، و جنگ و جدال برای ترسیم دایره ای کوچکتر و یا بزرگتر بر ای اعمال حاکمیت نبوده است. سؤال اینست که که اعمال قدرت و حاکمیت چه کسی بر چه کسی و به چه دلیل و بر پایه کدام مشروعیتی؟ درست در همینجاست که ما وارد واقعیت ایده تجزیه طلبی و حفظ تمامیت ارضی می شویم.

تجزیه طلب نامیدن جنبش های سیاسی و اجتماعی در مناطق ملی از طرف عوامل حکومتی و روشنفکران کا رچق کن آنها ، معنای دیگری جز به رسمیت نشناختن حقوق سیاسی و فرهنگی ملیت ها در ایران ندارد. عنوان تجزیه طلبی ، عملا به نفی هرگونه حقی تبدیل شده است. این امر بنوبه خود در بین ملیت های غیر فارس ، این ذهنیت را بوجود می آورد که اگر معنای تمامیت ارضی ، پذیرش استبداد و بی حقی است و دفاع از حقوق دموکراتیک خود همان تجزیه طلبی است ، پس آنها برای رسیدن به حقوق خود راهی جز تجزیه و راه مستقل خود ندارند. معادل شماری دفاع از حقوق دموکراتیک ملی و زبانی با تجزیه طلبی، دقیقا در جهت معکوس خود نتیجه می دهد و فرجامی جز القاء این ایده ندارد که پس برای رسیدن به این حقوق ، عملا باید تجزیه طلب بود ، زیرا راه دیگری بروی خود باز نمی بیند. اگر ملتی از حقوق سیاسی خود دفاع کرد ، به او می گویند تجزیه طلب هستی ، اگر کسی از حقوق زبانی خود سخن گفت ، او را شکنجه و اعدام میکنند که تجزیه طلب هستی ! در واقع ، مخالفین تجزیه طلبی ، عملا تجزیه طلبی را تنها آلترناتیو در برابر خواسته های دموکراتیک ملی و زبانی ترسیم کرده و به آن شتاب می دهند.

نوزدهم و اوایل قرن بیستم ، در تمایز بین زبان های قفقازی و هند و ایرانی بکار می رفت، و خود واژه آریا در زبان سانسکریت بمعنی " محترم " و یا " نجیب " است . بعد ها ، پاره ای ، رده بندی زبان های هندو- ایرانی را به هند و- اروپائی نیز گسترش دادند و بر این باور شدند که این زبان ها منشاء واحدی دارند. بتدریج ، این رده بندی زبانی ، بار منشاء نژادی پیدا کرد و برای نخستین بار ، فردریش ماکس مولر** در " گفتار هایی در باره زبان " در ۱۸۶۱ ، کلمه آریا را بعنوان یک گروه نژادی بکار برد . ولی هنگامی که مولر متوجه شد که یک بهره برداری نژادی و تقسیم بندی بیولوژیک فراتر و فرورتر نژادی از نظرات اواستنجا می شود ، هشدار داد که زبان و آنتروپولوژی را نباید باهم اشتباه کرد.

تقریبا در اوایل قرن بیستم بود که فرقه های " آریو - صوفیست " یا صوفیان آریائی، تئو-صوفیست یا صوفیان الهی و داروینیست های اجتماعی ، با همگرایی خود ایدئولوژی ایرا ساختند که به نژاد پرستی آریائی معروف است و بیشترین تاثیر را بر روی رهبران حزب نازی و بویژه در هسته مرکزی دستگاه سرکوب آنان ، یعنی اس.اس.ها بجا گذاشت و عده ای از روشنفکران ایرانی ، آنرا با سرعت به ایدئولوژی خود تبدیل کردند که من در فرصتی دیگر بطور مستقل به آن خواهم پرداخت. ایدئولوژی آریائی به آسانی می توانست همانند نسخه آلمانی خود بعنوان ابزار سرکوب سیاسی و فرهنگی ملیت ها در ایران بکار گرفته شود ، و بکار گرفته شد.

باتوجه باینکه هویت ملی ، محصول پرورش زمان است ، در ناسیونالیسم موهوم آریائی که از طرف دولت تک ملیتی حمایت می شد ، برای اثبات وجود خود ، باید هویت دیگر ملیت ها در سرزمین امروزی ایران در طول زمان نیز مورد تردید و نفی قرار می گرفت ، و با تعمیم هویت ملیت و زبان ملیت حاکم ، تصویر جدیدی از هویت را برای آنان ترسیم می کرد که ربطی به هویت خود آنان نداشت : همه آنها ایرانی ، و ایرانی یعنی فرزندان کوروش و داریوش بودند که روزگاری بزبان فارسی حرف می زدند و بر اثر حمله مغول و تحت تاثیر اقوام ترک ، زبانشان عوض شده بود. پس آنها باید هویت و زبان خود را دوباره کشف می کردند. بازنویسی تاریخ باید در خدمت این ایدئولوژی جدید قرار می گرفت. باین ترتیب بود که اهرم های قدرت سیاسی و امکانات اقتصادی کشور چند ملیتی ، برای توجیه حاکمیت تک ملیتی و انحلال هویت آنان در هویت قدرت حاکم قرار می گرفت و زبان و ادبیات و نظام آموزشی بصورت ابزار پیش برنده این ایدئولوژی تبدیل می شدند. و این راز آلوده شدن شعر و ادبیات و تاریخ نویسی ایران به شکلی از نژاد پرستی آریائی بود ، که در زمان اشاعه خود در ایران ، از ایدئولوژی " آریو - صوفیست ها" در آلمان ، بویژه در دوره قدرت نازی ها متأثر بود و ناگزیر از رجعت به گذشته و واپسگرایی در فلسفه حاکمیت بود.

پان ایرانیسم آریائی مانع بزرگی برای گذار ایران برای دموکراسی است و بیماری تمامیت ارضی ، پان ایرانیست ها و بخش قابل توجهی از روشنفکران فارس را به کرختی روان در برابر چنین بیدادی در برابر ستم ملی در ایران کشانده است . آنها بطور یکجانبه ای و با پیشداوری به حقانیت یک طرف معادله ، یعنی تمامیت ارضی می اندیشند، و بنابراین ، هرگونه حق طلبی از طرف ملیت ها را بعنوان تجزیه طلبی محکوم می کنند، بی آنکه لحظه ای در باره آن بیندیشند که تئوری تمامیت ارضی در یک کشور چند ملیتی ، به آسانی ظرفیت تبدیل شدن به ستم ملی و نژاد پرستی پنهان و آشکار و " تمامیت گرایی" یا توتالیتراریم را دارد. زیرا سلطه یک ملت بر ملت های دیگر ، یکی از آشخور های اصلی استعمار طلبی و ناسیونالیسم افراطی و فاشیسم بوده است که هیچ انسان آزاده و دموکراتی نمی تواند حامی آن باشد

. همانگونه که عصر استعمار طلبی ، در مناسبات جهانی ملت ها عنصر جدیدی از خشونت را تزریق کرد . حاکمیت و سلطه یک ملت بر ملت های دیگر در درون دولت ها نیز بنوبه خود ، فضای خشونت آلودی را بر حیات سیاسی تحمیل کرده است ، که در آن هرگونه بی اعتنائی به حقوق سیاسی و فرهنگی این ملیت ها و سرکوب آنان در پوشش تجزیه طلبی و دفاع از تمامیت ارضی کشور توجیه می شود. باید اضافه کرد که در ظرف صد سال گذشته، دولت ها ، بیشتر از جنگ های بین المللی ، از مردم

خشونتِ اعماق

حبیب ساعی



مسلم است دیگر، آرش جان، همه جورش را خواهی داشت. وقتی سوژه ای به این وسعت و تق و لقی مطرح شود، همه عرصه های نظری و عملی را شامل خواهد شد و هر تنابنده‌ای هم برای خودش نظری، تجربه‌ای دارد که می تواند به این گنجینه‌ی نظری اضافه کند. اگر چکی، لگدی هم از والدین نصیبش شده باشد که چه بهتر، اگر باتومی هم نوش جان کرده باشد که دیگر متخصص انکار ناپذیر این عرصه است. خود من، برای آنکه روشن باشد از چه موضعی صحبت می کنم، باید اعتراف کنم که نوعی جذبه باتومی دارم و هر جا باتومی را یک گروه‌بان قندعلی بلند کرده و حقیر حضوری ناچیز داشته است، نمی دانم بنا بر کدام یک از قوانین مغناطیس بر سر یا کفل بنده فرود آمده پس می بینید که بیهوده و ندانسته اظهار فضل نمی کنم.

می گفتم که متخصصین امثال من، به برکت دو نظام تئورسین پروری که طی نیم قرن گذشته داشته ایم، کم نیستند. بماند که محق ترین آنها دیگر نیستند و دستگاه استعداد برانگیز ما فقط خرده ریزه‌هایی مثل ما را باقی گذاشته.

در نتیجه، در زمینه‌ی خشونت انواع گوناگونش راحتاً در نشریه وزین آرش خواهیم دید. همانطور که در نشریات دیگر هم دیدیم و این حس کردن مقولات حساس البته ظرفیت ویژه ای در توست. و باز مسئله ما اینست که بفهمیم چه شرائط خاصی این حساسیت را در تو بر می انگیزد. یعنی آن چیزی که خشونت را مفهومی متضاد می‌سازد که رینگی شود و وسط آن موافقین و مخالفین به هم‌وردی با یکدیگر برخیزند. البته یافتن موافقی برای قضیه ای اینقدر بدنام و مورد فحش و طعن و لعن کار ساده ای نیست؛ چون دیربازی است که در عرصه سیاست کار خشونت روشن است. روبسپیر را به گیوتین سپردند و داستان خشونت های قهرمانی و پهلوانی امیر ارسلان را که دیو را به ضرب شمشیری دو نصف می کرد دیگر حتی مادران پُرعاطفه برای بچه های خوشگلشان زمزمه نمی کنند. چون جوامع مدرن تلاش خاصی مصروف آن می کنند که کسی نفهمد هر سکه ای دو رو دارد. دیگر فقط صحبت از گل و بلبل است و شمشیر و تفنگ و زد و خورد چیزهای قبیحی هستند که باید از آن پرهیز کرد.

و این امر بالنسبه جدیدی است. چون در داستانهای بچگی و هم در زبان جاری و عادی روزمره میان یک خشونت پلید و منفی از یک طرف، و قهری نیکو و مثبت از سوی دیگر، تضادی اساسی بود. خشونت روال جادوگران و دیوان و اهریمنان بود و در سنت دیرین ما، اگر قهرمانی افسانه ای دست به حمله و تعرضی می زد، این مقاومت بود و پهلوانی.

اما اینروزها هر خشونتی بد است و باید آنرا نفی کرد. هیچ فرد یا گروهی اجازه دست زدن به خشونت ندارد، در هیچ شرائطی. چون ما در جامعه متمدنی هستیم و حق اعمال خشونت را متفقاً به دست نهادهای اجتماعی مان سپرده ایم، یعنی در اساس به دست دولتها و دستگاههای عربض و طولیشان.

- کی؟! کجا؟!

- هیچی آقا جان، شما حواستان نبود! این حق را در انحصار دولتها گذاشتید، اینهم سندی که انگشت زده اید!

و این مدرک همان شناسنامه تان است که ثابت می کند شما در این خاک متبرک دنیا آمده اید و از طریق شجره نامه قوانین اساسی که یکی کپی گهگاه بی مزه ای از دیگری است، شما وصلید به معاهده حقوق بشر که بعد از انقلاب فرانسه رایج شد.

امروز مناطق ملی غیر فارس د ر ایران ، زیر حکومت های نظامی اعلام ناشده ای قرار دارند. شدت حضور نیروهای امنیتی در آذربایجان ، بویژه بعد از قیام سی شهر در ۱۳۸۵ ، فضای زندگی سیاسی و اجتماعی در آنجا را به حضور دشمنان بیگانه و اشغالگر در آنجا شبیه ساخته است. فعالین سیاسی و فرهنگی آذربایجان، به شیوه های مختلفی توسط نیروهای امنیتی به قتل می رسند. در کردستان ، بلوچستان و اهواز ، آنان را به چوبه های دار می سپارند. با اینهمه همه ملیت ها و احزاب سیاسی طرفدار حقوق ملی خود، متهم به تجزیه طلبی هستند ! حتی اگر نه در برنامه سیاسی و خواسته های آنان ، چنین شعاری وجود نداشته باشد ! از آن فراتر ، آنان اگر یک حکومت فداراتیو را گزینه ای برای حل مساله ملی عنوان کرده باشند ، باز پان ایرانیست های حکومتی و بیرون حکومتی ، آنها را متهم می کنند که تجزیه طلبی در پس کله شما ها هست ! در اینجا ، پان ایرانیست ها برای استخراج تجزیه طلبی از خواسته های ملیت ها ، ناگزیر از ورود به داخل مغز ملیت ها و کشف و نشان دادن تجزیه طلبی به افکار عمومی ، و مالا به مشروعیت سرکوب و اعمال خشونت علیه آنان می شوند.

پان ایرانیسم ، مانع توسعه سیاسی ، حامی خشونت سیاسی و فرهنگی علیه ملیت ها و زمینه ساز ایدئولوژی بقای استبداد در ایران است و متاسفانه لایه های متفاوتی از خود رژیم حاکم ، جبهه ملی ها و طیف هائی از سلطنت طلب ها و عناصری از چپ های سابق را در بر می گیرد .

بی حقی ملیت ها ، جزئی از حفظ بی حقی ها در جامعه است و قبل از هر چیزی علیه ایدئولوژی خود پان ایرانیست ها و تئوری تمامیت ارضی عمل کرده و به نیروی گریز از مرکز شتاب بیشتری میدهد! کسی که بیهانه حفظ تمامیت ارضی در برابر سرکوب و خشونت علیه ملیت ها در ایران بی تفاوت است و یا از آن دفاع می کند ، نه فقط دموکرات نیست ، بلکه جز مرتجع ، نام دیگری نمیتوان براو نهاد!

ملیت ها در ایران قربانی خشونت مداومی قرار گرفته اند و زخم گشوده ای را با خود حمل میکنند.تنها با احترام به حقوق سیاسی و اجتماعی و فرهنگی آنان می توان مانع از تداوم خشونت گردیده و همبستگی عمومی در بین ملت ها در ایران بوجود آورده و توان عمومی جامعه را در راه یک زندگی صلح آمیز و در زیر یک چتر سیاسی فراهم کرد.

۹ ژانویه ۲۰۱۱

*- تصادفی نیست که آقای اکبرهاشمی بهرمانی ، معروف به رفسنجانی ، از اهالی ده "بیرمان" که در شناسنامه خود ، "بیرمان" را به "بهرمان" عوض کرده اند ، تبریز را "یک ده بزرگ" می نامند. ایشان حق دارند، ازماست که برماست!

**Friedrich Max Muller

*

- بله! شما شاید خبر ندارید! اما بشریت روزی دور هم نشست «قرارداد اجتماعی» را تصویب کرد.

- عجب! بشر دور هم نشست؟ کی؟! کجا؟! بعد هم «قرارداد اجتماعی» را تصویب کرد؟ عجب گیجی زدیم، ما را باش که اصلاً حواسمان نبود! و این سؤال احمقانه، که نشان می‌دهد طرف نه از «روح تاریخ» چیزی می‌فهمد، نه از «ایده هگلی» و بخصوص از جایگاه رفیع علم حقوق، آنقدر ها هم احمقانه نیست. خود سن ژوست که از هواداران پر و پا قرص روسو بود، سی و پنج سال پس از انتشار اثر «قرارداد اجتماعی» می‌پرسید «آیا کسی این قرارداد را دیده است، آیا آنرا در دست گرفته؟»

و این را می‌گوید که ما حکایات و اسطوره‌ها و روایات را با تاریخ واقعی عوضی نگیریم. یادمان باشد که این «قرارداد» راویان است که حقوق بشر در آن حقوقی ابدی تلقی می‌گردد و ارجاع آنهم به حقوق طبیعی است. خود روسو باز بوضوح تفاوت میان آنچه ما منطقیاً تحلیل می‌کنیم و آنچه را که در عینیت جریان دارد گوشزد می‌کند:

«نابید تحقیقات در این زمینه را حقایق تاریخی قلمداد کرد، آنها فقط استنتاجات فرضی و مشروطی هستند که هدفشان بیشتر روشن کردن ماهیت چیزها است تا نشان دادن مبدأ حقیقی آنها؛ و از این نظر مشابه کاری است که هر روز فیزیسیین های ما در مورد شکلگیری جهان می‌کنند.» (۱)

این را می‌گوییم چون تئوری‌های بی‌نهایت بامزه‌ای در گشت و گذار است. یک کسی خشونت را به رادیکالیسم حوا نسبت می‌دهد که سر آدم مسالمت جو را شیره مالید تا سیب را گاز بزند یا دیگری که ریشه اش را در فلان کمپلکس روانکاوانه می‌جوید. اما از همه رایج تر خود روایت حقوقی رسمی است که آنرا بی‌تاریخ و جهانشمول و زمانشمول می‌داند. اگر زیاد پا پی حضرات شوی که بابا مگر می‌شود این بیانییه شما از آسمان افتاده باشد تورا به ده فرمان حواله می‌دهند. اصلاً خوششان نمی‌آید که مبدأ را زیر سؤال ببری. چون پذیرش تاریخی بودن حقوق، پذیرش ارجحیت مبارزه طبقاتی است و گفتیم که اینها از هر چه در آن خشونت باشد منجرند و مبارزه متأسفانه خشونت دارد.

یک شیر پاک خورده‌ای هم پیدا نمی‌شود به این مدافعان پر و پا قرص حقوق بشر و دموکراسی گوشزد کند که تمام اصول و مرامنامه‌هایی که به آن ارجاع می‌دهند، و ظاهراً درمدح ملایمت و صلح دوستی است، همه بدون استثنا با خشونت عریان و به یمن آن به کرسی نشسته‌اند.

از ماگنا کارتا لیبرتاتوم (۲) گرفته تا اساسنامه استقلال آمریکا یا انقلاب انگلستان و اعلامیه حقوق (۳) که بین یک جنگ داخلی و یک جنگ احمای سلطنت گیر افتاده بود یا دست آخر انقلاب کبیر فرانسه و اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹

البته در توجیه آنها می‌شود گفت که گناهشان اعتماد خوشدلانه به متون تاریخی حقوقی است. چون هیچکدام از این متونی که منبع پر افتخار جامعه قانون محسوب می‌گردند، متن خود را با ارجاع به شرائط تاریخی‌ای که منجر به نگارش شان گشته نمی‌کشند. هیچ کدام نمی‌آید بگویند که من که صلح و نظم آتی را تضمین می‌کنم تمام وجودم به خون جنگ طبقاتی‌ای که از آن بیرون آمده ام آغشته است. و هستم چون به خشونت پیروز شدم و می‌مانم چون به خشونت قدرتم را حفظ می‌کنم. به رسمیت شناختن این پیشینه اعتراف به زمینی بودن، تاریخی بودن و در نتیجه تاریخ دار بودن است. یعنی خیلی ساده پذیرش ابدی نبودن و جهانشمول نبودن. پذیرش تعلق داشتن به شرائطی مشخص، منافع مشخص و در نتیجه تغییر پذیر بودن.

این منطقی است که بر اساس آن هر بیانییه‌ای خود را نقطه آغاز تاریخی دیگر اعلام می‌کند، اهورامزدا، شاه شاهان، وجود متعالی، حقوق طبیعی بشریت، نژاد برتر، اسلام محمدی یا اراده توده‌ها. همه اینها هسته‌های نظری-اعتقادی ایدئولوژی جدیدی هستند که در نبرد طبقاتی‌اش به پیروزی رسیده و باید منافع ویژه خود را منافع همگان جایزند. آنها فردای پیروزی، گرد و غبار میدان نبرد را از خود می‌زدايند و خشونت اعمال شده آشکار را متعلق به دنیای قدیم وانمود می‌سازند و اعلامیه و مرامنامه جدیدشان در واقع خشونت رام شده، به تصنیف کشیده شده‌ای است که

در نهادهای تازه تأسیسشان جاری می‌کنند. خشونت آشکار، به البسه‌نویین حقوق همواره هست اما به هیئت تهدید، یعنی خشونت بالکوه. اما خشونت هست که پا را فراتر از قلمرو حقوق می‌گذارد. به آن بعداً خواهیم رسید.

فعلاً به بحثمان باز گردیم.

خوب، پس سؤال اول اینست که چرا خشونت ناگهان موضوع روز مباحث سیاسی و تئوریک ما شد؟

خودمان را به کوچه علی‌چپ نزنیم. مسئله روشن است. صحبت از جایگاه خشونت در عرصه فلسفه، حقوق، سیاست آنهم به مفهوم عام تئوریک نیست. مسئله خیلی زمینی‌تر از این‌هاست.

انواع رهبران و تئوریسین‌های جنبش سبز، متفقاً بر مردم فریاد می‌زنند و آنان را بابت رادیکالیسم و شهامتی که در برخورد به دستگاه سرکوب رژیم نشان دادند سرزنش می‌کنند و بخصوص سفارش می‌کنند که از خشونت پرهیز کنید:

آقای اشکوری، در مصاحبه‌ای بنام «خشونت و الزامات سیاسی و اخلاقی جنبش مدنی» می‌فرماید:

«از آنجا که موسوی و دوستانش خود را در چهارچوب قانون اساسی و نظام جمهوری اسلامی تعریف کرده و خواهان تغییراتی در همین چهارچوب هستند، این مواضع می‌تواند مثبت باشد و در هر حال حتی اگر به عمل در نیایند (که حداقل به این زودی عملی نخواهند شد)، فضای مناسبی برای تداوم جنبش و گفتگو و احتراز از خشونت ایجاد می‌کند و این برای جنبش مدنی و تدریجی و مسالمت جو مفید و حتی یک ضرورت است...»

واقعیت این است که ادامه تحركات خیابانی و تشدید خشونت‌ها می‌تواند جنبش را محدود و حتی سرکوب کند (ولو موقت). این است که در هر صورت نباید جدال به خشونت کشیده شود. الزامات سیاسی و اخلاقی جنبش مدنی ایجاب می‌کند که حتی در برابر خشونت لجام گسیخته‌ه حاکمیت خشونت پدید نیاید.»

ایشان در مقاله دیگری تحت عنوان: «پیام موزون دو مهندس» می‌فرماید: «دغدغه من نیز مانند مهندس سبحانی "حفظ نظام" و طبعاً دفاع از هیچ مقام و نهادی در سرای قدرت نیست ... بلکه دغدغه من دو چیز اساسی است: اول حفظ کشور و استقلال میهن، و دوم پیروزی جنبش مدنی و مسالمت‌جو و تحقق آزادی و دموکراسی و تأمین حقوق بشر در تمام سطوح آن در جامعه ایران، با استراتژی اصلاح‌طلبانه، نه انقلابی.»

آقای کروبى نیز بنا بر گزارش فلان خبرنگار:

«از جوانان خواست تا با حفظ آرامش و متانت در هر شرایطی از اعمال رفتار خشونت آمیز که خواست آن جریان خاص است پرهیز کنند و اجازه ندهند انسان‌های مریض جوانان را به کارهای تند هدایت کنند و هم‌چنان رفتارهای منطقی و انسانی را سرلوحه جنبش سبز قرار دهند.»

آقای عبیدی به نوبه خود در مقاله «خشونت و دفاع مشروع» خشونت را نفی کرده و بر ضرورت رهبری تأکید می‌فرماید:

«اما اگر عده‌ای سیاسی در جریان تظاهرات خیابانی مورد تهاجم قرار گیرند، آیا می‌توان از عنوان دفاع مشروع برای توجیه مقابله به مثل استفاده کرد؟ شاید بتوان واکنشی یک جوان را در برابر چنین رفتاری به صفت فردی درک کرد، اما قطعاً نمی‌توان و نمی‌باید آن را توجیه کرد، زیرا چنین واکنشی باید مستلزم صدور مجوز رهبری تظاهرات باشد. پیش‌فرض حضور در چنین مراسمی، تبعیت و اطاعت از رهبری سیاسی دعوت‌کننده است. ... در این صورت آیا هر فرد شرکت‌کننده حق هرگونه انجام هر کنش و واکنشی را دارد یا خیر؟ مثلاً می‌تواند با خود اسلحه حمل کند تا در صورت مورد حمله واقع شدن، مقابله به مثل یا دفاع کند؟ اگر بلی آیا نتایج چنین اقدامی قلب ماهیت کل تظاهرات و رفتن دود آن به چشم سایرین نخواهد بود؟ اگر کسی حق چنین اقدامی را ندارد، چگونه است که به او حق داده می‌شود که مثلاً با سنگ یا چوب حمله کند، اما با اسلحه یا چاقو نه؟ در کنش جمعی سیاسی، نمی‌توان وظایف را چنان سیال و شناور تعریف کرد که تعیین حد و حدود آن افراد شخصا تعیین کنند.

بنابر این اگر مردمی که در معرض تعدی قرار می‌گیرند، قادر شوند که مقابله به مثل خود را در قالب دفاع مشروع توجیه کنند، در این صورت

کاری جز بالا بردن سطح خشونت انجام نداده‌اند، و دیگر نمی‌توانند خشونت‌پرهیزی را ویژگی رفتار سیاسی خود معرفی کنند، قدرت جنبش‌های خشونت‌پرهیز، در توان آنان در خشونت‌پرهیزی و تحمل خشونت و بردباری در برابر آن است. حتی ممکن است که در برابر حملات شدید هم کوچکترین واکنشی نشان ندهند و تنها راهی که می‌تواند خشونت طرف مقابل آنان را ناکارآمد و خنثی کند، همین کتک خوردن و مقابله به مثل نکردن است...

نکته کلیدی‌تر برای فهم خشونت‌پرهیزی این است که خشونت را نباید به خشونت فیزیکی محدود کرد. اتفاقاً در موارد زیادی خشونت زبانی منشاء خشونت فیزیکی است یا حداقل آن را موجه و تشدید می‌کند. دروغ، توهین و فحاشی، مسخره کردن؛ آثار تخریبی کمتری از خشونت فیزیکی ندارند»

آقای عبدی بخصوص لطف می‌کنند و آب پاکی روی دست همه میریزند. خشونت بد است، نه فردی، نه جمعی، نه تهاجمی، نه تدافعی، نه فیزیکی، نه لفظی، نه گفتاری، نه نوشتاری، نه دفاع از خود، نه مقابله به مثل. خشونت بله به شرطی که من بگویم کدام و کی و با چه اهدافی. مرگ بر خشونت خودجوش.

این درک، از قبل، بدون آنکه توجه کند خشونت واقعی کجاست، هر آکسیون یا رآکسیونی را که کمی از قواعد قانونی روز بیرون بزند، قوانینی که پلیس هر طور بخواهد بنا به میلش و منطبق با اوضاع روز تغییرش داده یا تفسیرش می‌کند، خشونت تلقی کرده و محکوم می‌کند. این سیاست اینان را هم می‌توان به «عدم خشونت، هم استراتژی هم تاکتیک» تعبیر کرد. (۴)

راستی می‌بینید که مردم بیچاره، شده اند لشکریان زبان بسته دوستان. باید به دستور ایشان در صحنه باشند، اما جیکشان در نیاید. اگر هم خورند، فدای سر انقلاب حضرات. حالا واقعاً در مقابل این همه بی‌شرمی لزومی دارد که شدت برخورد واکنشی مردم و به خصوص جوانانمان را طی آنچه به جنبش مردمی اخیر ایران مربوط می‌شود، خجالت زده و سرسبز در پُرحرفی‌ها و وراجی‌های تئوریک حل کنیم. گویا این توده‌های مردم بودند که رفتار شیعی از خود نشان دادند و معصومین جمهوری اسلامی، اجباراً به خشونت وحشی آنان کمی به دُرشتی پاسخ گفتند!

آنچه امروز حساسیت روشنفکران ما را جریحه دار کرده دقیقاً مباحثی است که پس از جنبش‌های اجتماعی اخیر پیرو انتخابات پیش آمد. از انتخابات تا حوادث عاشورا شاهد سیر بالنده اعتراضات و نارضایتی‌ها بودیم که در تجمعات پراکنده و سپس تظاهرات و سپس راه پیمایی‌های میلیونی شعارهای خود را هرچه رادیکال‌تر کرد تا سرانجام به وضوح، شعارهای سرنگونی و ضرورت قهر انقلابی را مطرح کرد. اما بلافاصله پس از عاشورا و قبل از بیست و دو بهمن، ما با ائتلافی وسیع روبرو شدیم که مضمون اصلی آن تبلیغ برای عقب نشینی و جلوگیری از رادیکال شدن جنبش بود. این موج تبلیغاتی گسترده حول مضمون عدم خشونت، خشونت‌گریزی، مسالمت جوئی ... شکل گرفت. نیروهای تشکیل دهنده آن معرف حضور همگان هستند. همان‌هایی که از زمان خاتمی نوار دیالوگ و مدارا را کوک می‌کردند و اساساً شکست آن راه حل، قاعدتاً می‌بایست عبث بودن این ترفند را بر ایشان روشن می‌کرد. اما هدف این فعالیت‌ها درس گرفتن از گذشته نیست، رسیدن یا نرسیدن به صحت و سقم یک بحث تئوریک نیست. داو این بحث زد و خورد سیاسی در عرصه اجتماعی و نتیجه مادی ای است که ایجاد می‌کند. بهمین خاطر اگر هزار بار هم پروفیسورهای با انصافی پیدا شوند که با دلیل و مدرک و استناد به وقایع تاریخی نشان دهند که این بحث عدم خشونت در تاریخ و بطور اخص درسیاست به هیچ تأویل و با هیچ معیاری قابل اثبات و دفاع نیست و تمام تجربیات تاریخی، اجتناب‌ناپذیری خشونت و ضرورت قهر انقلابی را گواهی می‌دهد، باز این مانع از آن نخواهد شد که در اولین تندپیچ تاریخی آتی که جنبش مردمی اوج گیرد، ائتلاف آلترناتیو قدرت بلافاصله همان استدلال‌ها را بیرون کشد و به تبلیغ نظر خود همت گمارد. چون مسئله آنقدر پیروز شدن این نظر نیست که شکست یا حداقل تضعیف جنبش واقعی. هدف این بحث هرگز این نیست که به مردم ثابت کند که با گفتگو و رعایت آداب دیالوگ می‌توان یک ماشین سرکوب ددمنش را بزیر کشید، بلکه هدف آن اینست



که با پراکندن این جو سازش و کرنش جنبش را از نیل به اهداف رادیکال خود بازدارد. و الحق که در این راه، تا کنون موفق هم بوده است.

اینکه این یورش ایدئولوژیک عدم خشونت، صلح طلبان، طرفداران گاندی تا چه حد در عقب نشینی جنبش نقش ایفا کرده مبحث دیگری است. چنانکه برخی از صاحب‌نظران این عقب نشینی را بیشتر به درایت و پختگی تاریخی خلق ما و درس آموزی او از تجربیات پنجاه ساله اخیر خود می‌دانند (جنبش چریکی، سرکوب رژیم شاه و فرایند مبارزه تا سرنگونی آن و همینطور جنگ ایران و عراق) تا موفقیت این گفتار کرنش طلب.

البته امروز، و این خود نکته قابل تأملی است، روابیان این نظر یا در حاشیه قدرت جمهوری اسلامی و به برکت آن به نان و نوا و پستی رسیده اند و اساساً در دستگاه اطلاعاتی و امنیتی رژیم فعالیت می‌کردند یا به دستگاه سلطنت گذشته وابسته هستند یا در سرکوب و شکنجه مستقیم یا غیر مستقیم انقلابیون دست داشته‌اند. سابقه خیانت آنان به هرچه انقلاب نامیده شود از حد تئوریک یا را بسیار فراتر گذاشته و در بسیاری از اوقات در اعمال خشونت‌عریان نقش داشته‌اند. بسیاری از این دلگدازان مهر و محبت در «شکار» انقلابیون سهیم بوده اند یا در شکنجه و بازجویی شرکت فعال می‌کرده‌اند. و گفتیم که این پیشینه یعنی تجربه خونخواری است که آنها را به این درجه از مهندسی ارشد رسانده است. شاید هم این همه تئوری بافی در رد «مقابله به مثل» (۵) برای اجتناب از آنست که روزی خلق ما با آنان به مثل مقابله کند!

اما بهرحال ما، برعکس آنچه دوستان ممکن است ببینند، تابع آداب مدارا و گفتگو هستیم و به خود اجازه نمی‌دهیم که گفتار آنان را بر اساس آنچه هستند یا آنچه کرده‌اند یا درجه خون آلودگی دستشان قضاوت کنیم. خصوصاً که در میان آنان، یقیناً کسانی یافت می‌شوند که در کشتارهای گذشته مستقیماً دست نداشته و اصلاً چه بسا صادقانه مدافع این نظرات هستند. به همین دلیل ما به جای خود با نقطه نظرات برخی از آنان برخورد خواهیم کرد.

خوب، اساس بحث دوستان در برخورد به موج اعتراضی پیرو جنبش اخیر، اصرار و پافشاری بر ضرورت خودداری از برخورد خشن و واکنشی با رژیم بود و ارجاع تئوریک و حقوقی آن، بیانیه حقوق بشر و شخصیت مرجع آن هم مبارزات گاندی است و تجربیات تاریخی آن، انقلاب‌های اخیر کشورهای پسا-سوسیالیست است. این مجموعه نظری را در بسیاری از نوشته‌های این جریانات، منفرداً یا جمعاً می‌توان یافت. حال تلاش کنیم به جلد دوستان برویم:

ای کاش می‌شد.

اگر دنیا را به دیده اصلاح طلبان نازک‌دلیمان بنگریم.

با چشمان غیر مسلح و معصوم روزمرگی سرمایه داری، سیراب از پیام‌های ظاهراً صلح طلبانه و سراسر خشونت‌گریز دستگاه‌های ایدئولوژیک بساط حاکم، غرق در کلیپ‌های تبلیغاتی قدرت‌های غربی، تردید نخواهی داشت در این که نوع بشر را طبعاً، طبیعتاً، ذاتاً و تا خرخره مفتون و مجذوب صلح و صفا و منجزر و متواری، از برخورد و درگیری و بز بن بدانی. در یک کلام، خشونت‌گریزی و صلح و آرامش طلبیدن از صفات طبیعی نوع

بشر قلمداد می‌گردد و قهرمان عصر ما دیگر، نه علی بن ابی طالب ذوالفقار به دست، یا رستم دستان، اعضای گمنام کمیته صلح نوبل هستند. دیگر هیچ تئوری‌های را نخواهی یافت که لطافت احساساتش تاب رؤیت یک ذبح ساده بره را داشته باشد و در جائیکه اعدام یک بره تابیده نگردد، اعدام یک گره خر (مثل فلان وزیر) که دیگر هیچ.

این دنیای زیبا و پُر زرق برق که در آن انگار هیچ تنش و اصطکاکی نیست و همه از کلیه نعمات طبیعت و تولیدات بیکران بشر برخوردارند، جائیکه «جنگ همه با همه» پُشت سر گذاشته شده و نوع بشر در تفاهم و همدلی کامل زندگی می‌کند، که در افق باز آن هیچ تضاد یا تخصمی آینده را مسدود نمی‌کند، اسطوره و ناکجا آبادی است که آرزوی ساده دلانه موجود خاکی بوده است. چه چیز قابل فهم تر که در لحظه‌ای استثنائی در تاریخ که تخصمات اجتماعی تا حد زیادی مهار شده بود، طبقه حاکم این آفیش توریستی را برای همه چاپ و پخش کرد.

بیانیه حقوق بشر که به بیش از سیصد زبان ترجمه شده، این آرزوی طلائی بورژوازی را بیان می‌کند. در این دنیای از ما بهتران نه غمی هست، نه دلهره‌ای. همه چیز در آن به وفور یافت می‌شود.

آدم‌ها آزاد به دنیا می‌آیند و به لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند، در برادری با هم زندگی می‌کنند، هیچ تبعیضی از نظر نژاد و رنگ و جنس و زبان و مذهب و عقیده سیاسی و ملیت و وضع اجتماعی و ثروت و ولادت و تعلق به این یا آن کشور با یکدیگر ندارند، حق زندگی، آزادی، امنیت دارند، برده و برده دار نداریم، شکنجه و مجازات و رفتار ظالمانه خلاف انسانیت و شئون بشری یا موهن، ممنوع است. هرکس در مقابل قانون شخصیت حقوقی دارد و بدون تبعیض از تساوی در مقابل قانون برخوردار می‌تواند به مراجع قانونی مراجعه کند. از توقیف و حبس یا تبعید خودسرانه برکنار باشد. دادگاه‌ها منصفانه باشد، علنی، مستقل، بی‌طرف و بر اساس مساوات. هر کسی بیگناه است مگر آنکه جرمش محرز گردد. احترام به زندگی خصوصی، امور خانوادگی، محل اقامت، مکاتبات، شرافت، و اسم و رسم. آزادی عبور و مرور و اقامت و سفر. حق پناهندگی. حق تابعیت. حق زناشویی و تشکیل خانواده. تساوی زن و مرد در زناشویی. آزادی حق مالکیت فردی یا جمعی. آزادی فکر، وجدان، مذهب، عقیده، ایمان، آزادی بیان و انتشار آنها، تشکیل انجمنهای مسالمت آمیز. شرکت در اداره امور در چارچوب دموکراسی. حق تساوی در مشاغل عمومی. حق امنیت اجتماعی. حق کار منصفانه و رضایت بخش، با اجرت متناسب. حمایت در مقابل بیکاری، برخورداری از کمکهای اجتماعی در صورت لزوم. حق تشکیل اتحادیه‌ها. حق استراحت، فراغت، تفریح، مرخصی ادواری با حقوق. حق تأمین اجتماعی، سلامت، بهداشت و مراقبتهای طبی، رفاه خود و خانواده از حیث خوراک، مسکن و برخورداری از خدمات اجتماعی در صورت بیماری، نقص اعضاء، بیوگی، پیری، ... حق کودکان نامشروع در برخورداری از حقوق برابر. حق آموزش و پرورش مجانی و اجباری. برخورداری از فرهنگ و علوم و دست آخرا حق خواستن برقراری این حقوق و عدم امکان تفسیر آن در جهتی مخالف.

این سی ماده اعلامیه حقوق بشر را که می‌خوانی قند در دلت آب می‌شود و در شگفت و شعف می‌مانی که پس این در مورد من هم لازم الاجراست؟ و خودت را ورنه می‌کنی تا ببینی کلک کار کجاست که تو و امثال تو و تقریباً نه دهم آدمهائی که دیده‌ای «بشر» شناخته نشده‌اند! این لیست آنچنان زیبا و کامل است که باید آنرا به درگاه الهی به عنوان برنامه حداکثر بهشت پیشنهاد کرد.

این فضای صلح و صفا و تمدن پس از جنگ جهانی اول آنچنان پرتین است (که البته باید عوامل ویژه موقعیت آلمان را نیز در نظر گرفت، جنگ و انقلاب و فجایع سرکوب اسپارتاکسیست‌ها و قتل رهبران انقلابی و بالاخره استقرار جمهوری وایمار) که ذهن فوق العاده ای مثل والتر بنیامین را هم به خود خوشبین می‌سازد. او که به روشنی و درستی رابطه عمیق حقوق و خشونت را درک کرده بود و صریحاً خشونت دوران ساز و تفاوت آن با خشونت حافظ حقوق یعنی خشونت محافظانه کارانه صحبت می‌کرد (۶)، در عین حال از امکان حل مسالمت آمیز درگیری‌ها صحبت می‌کند و روابط فردی انسان‌ها را مثال می‌زند و «فرهنگ دل که وسیله‌ای خالص» است و هم‌چنین تکنیک‌های دیالوگ را مطرح می‌سازد. این گفته بنیامین

یقیناً در بررسی همه جانبه مسئله رابطه خشونت و حقوق پا را از جامعه سرمایه داری فراتر می‌گذارد و به سمتی می‌رود که ارنست بلوخ هم در مورد امکان بالقوه حصول چنین اتوبی مثبتی، به آن اشاره داشته است. ناگفته نماند که امروزه به وضوح، حقوق بین الملل در مذاکرات غیر حیاتی‌اش از این تکنیک سود می‌جوید (مثل موافقت نامه کیوتو) با موفقیت کم و بیش خیره کننده‌اش.

تنها سؤالی که می‌ماند اینست که اگر واقعاً چنین جامعه‌ای، با این خصوصیات ممکن بود، دیگر چه باک؟ آیا اصلاً موردی از تنش و برخورد پیش می‌آمد که مثلاً صلح جویان ما به واکنش توده‌ها اعتراض کنند؟

اگر برآستی و به وسعت همه جا همین‌طور بود، که خوب، دیگر موردی برای غرولند نمی‌ماند و آدم صاف، می‌افتاد در سرازیری تبعیت از لطافت جاری عمومی، و صبح تا شام مثل این مجنونین کریشنا، «داریه» و دنبک می‌زد و آواز می‌خواند اما نه! مسئله بغرنج‌تر از این حرف‌هاست. زیرا پشت کاسه، نیم کاسه‌ای خوابیده است. آنکه به رؤیت ساده ذبح آن بره روی بر می‌تافت و آه نکن! آه نکن! در می‌آورد، درعین حال پلو که دم کشید، آنچنان ماهیچه بره قربانی را لقمه چپ می‌کند که بیا و ببین! اصلاً شاید این گناه است که آنقدر مزه می‌دهد. و از همین لقمه چپ شده بگیر و بیا که تمام اصحاب و ارباب رحمت الهی در جهان فانی ما، همه متفق القول و مرتب العمل، «چون به خلوت می‌روند، آن کار دیگر می‌کنند». حیف که نمی‌شود.

آری! متأسفانه نمی‌شود. ممکن است دوستان رؤف ما تأسف بخورند و غصه دار شوند اما باید به آنان گفت که این فقط داستانی است که برای خواب کردن مردم، تعریف کرده‌اند. حرف ما را باور نمی‌کنید؟ اینهم صحبت خانم «جین کیک پاتریک» که خود از سران قوم (۷) دستگاه کارتر، پیغمبر حقوق بشر جهانی بوده و می‌گوید:

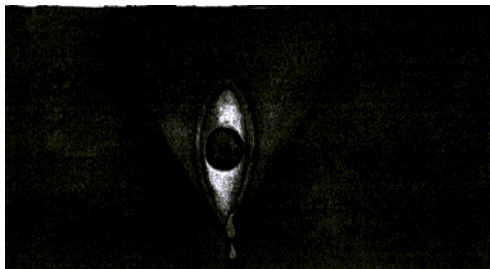
«سازمان ملل در بیانیه حقوق بشر هر حق قابل تصور سیاسی، اقتصادی، اجتماعی را جهانشمول اعلام کرده است... به تازگی، در ژنو، کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل، حق توسعه را هم به بیانیه اضافه کرد و آنهم یک لیست دیگر حقوق ویژه خود را در بر دارد از جمله حق یک نظم جدید اقتصادی، حق صلح و پایان مسابقه تسلیحاتی. چنین بیانیه‌ای بیشتر حکم «نامه به بابا نول» را داراست. این حقوق را می‌توان تا بی نهایت ادامه داد، چون بر هیچ استاندارد مشخصی استوار نیست و هیچ تأمل مهمی آنرا تولید نکرده است. هر هدفی که تا بحال نوع بشر برای آن تلاش کرده در اینجا بصورت حق گنجانیده شده است.» و سپس هشدار می‌دهد که ممکن است خلق الله این حرفها را جدی بگیرند و اعلام آن «بدون عواقب نیست ... و ممکن است به این منجر شود که مردم طلبکار این مدینه‌افاضله شوند» (۸).

و باز فراموش نکنیم که بیانیه حقوق بشر و شهروند انقلاب فرانسه آنچنان به هر حاکمیتی بدبین و مشکوک است که در ماده دوم خود ذیل حقوق ابتدائی، حق مقاومت در برابر سرکوب و اختناق را به رسمیت می‌شناسد. یعنی حتی در این بیانیه که بنا به روایت خود بورژوازی راهنمای حقوقی اوست و به او امکان می‌دهد انحصار خشونت را در اختیار داشته باشد، شرائطی را تصور می‌کند که خودش قابل نقض باشد. چون او به خوبی می‌داند که آنطرف سکه حقوق خشونت است و نمی‌توان فردای یک انقلاب خونین از چنین حقی برای توده‌ها صرفنظر کرد.

اگر غلط نکنم، در این سی ماده اگر بگردی، خواهی دید که خبری از این ماده دوم متن انقلاب فرانسه نیست. حتماً دواتشان خشک شده بوده!

این هم عجیب نیست، چون همه اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها فقط یکطرف معادله هستند، آنطرف معادله دقیقاً خشونت است که بیانیه را ممکن الاجرا می‌کند. مادام «کیک پاتریک» حق دارد. شما می‌توانید هر حقی به عقل تان می‌رسد در بیانیه‌ها بیاورید، جز احساس توهم آمیز رضایت ابتدائی فقط سرخوردگی بعد از آن می‌ماند. فقط خشونت است که به این نامه‌های فدایت شوم معنی می‌دهد. تنها دولت اسرائیل چند تا از مصوبات و قطعنامه‌های سازمان ملل را علناً به زیاله دانی انداخته است؟

اما راستی این شمای ایده آل حقوقی از کجا می‌آید و منطبق با چه زمانی است؟ همانطور که به اشاره گفتیم، این شما، جهانشمول و ابدی نیست و خود تاریخی و تاریخ دار است. منشور را می‌دانیم که پس از جنگ جهانی



ذکر می‌کنیم که برای درک و نقد تاریخی ایدئولوژی حقوق بشر اجتناب ناپذیر جلوه می‌کند. فرآیند انباشت و بازتولید نیروی کار جغرافیای استثماری نوینی ساخته است که با شمای بالنسبه ساده دوران بین‌المللی شدن سرمایه متفاوت است. در آنجا اساساً با دو پدیده مجموعاً متضاد سر و کار داشتیم: کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته (مرکز) و کشورهای تحت سلطه (پیرامون) (۱۰). ادغام مدارهای اقتصادی سرمایه‌داری هنوز بطور کامل شکل نگرفته و سرمایه‌های مالی نقش محوری کنونی را نداشت. هنوز میان فرآیند ارزش‌پذیری سرمایه و فرآیند بازتولید نیروی کار گسست صورت نگرفته بود. به این جهت ما با جوامعی نسبتاً ادغام شده تر از امروز روبرو بودیم که ناهنجاریهای اجتماعی در مرکز را با دموکراسی بورژوازی و حقوق اجتماعی کانالیزه می‌کرد. این مضمون حقوق بشر در مرکز بود که با سرکوبی کم و بیش عریان در پیرامون همراه بود. اما جغرافیای جهانی شدن در آن واحد، سه جهان متقاطع و تو در تو ایجاد می‌کند بطوریکه در هر منطقه، در آن واحد هم غنای شمال را داریم، هم فقر جنوب و هم بینابین آندو را. برخورد و جدال قدرتهای سیاسی با اقشار، طبقات و نیروهای سیاسی در گذشته، تابع منطقی بالنسبه یکدست بود یعنی سرکوب و دیکتاتوری خشن در جنوب (از طریق رژیم‌های دست‌نشانده یا ائتلافات محلی، شریک در فرآیند استثماری) و دموکراسی و مذاکره در شمال (از طریق حضور سندیکاها در روندهای مدیریت و نهادهای اجتماعی). البته در کشورهای غربی نیز این مکانیسم بدون اختلال نبود و مبارزات مطالباتی گاهی شعله‌ور شده به عرصه خشونت آشکار هم می‌کشید. اما آنچه در غرب استثنا محسوب می‌شد در کشورهای تحت سلطه قاعده طبیعی بود.

اما با تغییر سیستم و نتایج عظیمی که در شکل‌بندی سرمایه‌داری طی چهل سال گذشته دیده‌ایم، تمام آنچه پایه و بنیاد این اجماع اجتماعی (۱۱) بود واژگون گشت.

ساختمان سیستم سرمایه‌داری جهانی امروز معماری «برخالی» (فراکتال) (۱۲) است یعنی شکلی که هر جزء آن با کلش متشابه است. در واقع سه حوزه داریم که خودشان هر کدام به شکلی تو در تو و «در خود سقوطی» (۱۳) همین سه حوزه را باز تولید می‌کنند. مدار اول هسته فوق رشد یافته، مدار دوم مناطقی که در نواحی پراکنده از کانونهای سرمایه دارانه کم و بیش فشرده‌ای بهره‌مند هستند، مدار سوم مناطق بحرانی و محل اعمال خشونت مستقیم بر روی «زباله‌های اجتماعی» زاغه‌ها، حلبی‌آبادها، گتوها با اقتصادی زیرزمینی، انواع قاچاق که توسط باندهای مافیائی کنترل می‌شوند. این مافیایا که بخشی از سرمایه بین‌المللی محسوب می‌شوند در عین حال هم در سرمایه‌های مالی دست دارند و هم تنظیم‌کننده خشونت دائم محلی هستند و با حکمرانان محلی طبیعتاً بده بستان دارند.

جنگ امروز آلت تشدیدکننده روند بازسازی سرمایه‌داری را دارد. «پس از جنگهای کوچک وحشیانه کوسوو، تیمور، کلمبی، پاناما، سومالی، بوسنی، رواندا، زئیر، افغانستان، جنگ عراق اولین جنگی است که در مقیاس وسیع موضوع آن شکل دادن به این «اقتصاد-جهان» جدید فراگیر است که خودفضائی است که بازسازی شیوه تولید سرمایه‌داری ساخته است.» (۱۴)

اما تصور چنین اجماعی در کشورهای تحت سلطه، آنهم در عصر جهانی شدن سرمایه و بازسازی ضد انقلابی آن از پایان سالهای هفتاد، خواب و خیال محض است. مثالهای آن فراوان است. همین روزها مثال تونس و دیگر کشورهای مغرب، چندی پیش بنگلادش، ایران، ... ما با جوامعی سر و

دوم به تصویب می‌رسد اما آیا این نتیجه درخود نگرانی انتقادی بشریت است که پس از دو بار به قتل و خون کشیدن کل کره ارض ناگهان رحیم و رؤف می‌گردد؟ یا دفاع آشکار بیانیه از سیستم دموکراسی غربی و تلاش برای جهانشمول ساختن آن است، در عین آنکه سرمایه‌داری غربی با تحکیم تاریخی خود و ورود به دوران استعمار نوین و آغاز جنگ سرد تلاش دارد با امکاناتی که این سیستم در مرکز فراهم کرده است در عین حال آینده خود را در پیرامون نیز، با به چهره زدن نقاب دموکراتیک حفظ کند؟ چون فراموش نکنیم که تمام آنچه حول حقوق اجتماعی در بیانیه آمده است، از حقوق فردی گرفته تا حقوق کارگری، حق بیمه کار، بیکاری، بازنشستگی، تعطیلات دوره ای با حقوق، اتحادیه‌های کارگری، شرکت تولیدکنندگان در تصمیمات اقتصادی و اجتماعی ... همگی دستاورد تاریخی طبقه کارگر در اروپا و آمریکا است. استدلال طبقه حاکم هم بسیار ساده است: حال که این حقوق را بهر تقدیر (۹) در کشورهای خودمان به زحمتکشان داده‌ایم، چرا آنرا به سلاخی تبلیغاتی برای جلب دیگران یا توجیه بهتر وجود خود تبدیل نکنیم؟

مرجع تاریخی منشور دورانی خاص از رشد سرمایه‌داری است که در مناسبات طبقاتی میان پرولتاریا و سرمایه، میانجی‌های اجتماعی نقش کامل خود را ایفا می‌کنند. سرمایه عمده‌تاً در حوزه ملی تولید و باز تولید می‌گردد. به نوعی «همکاری» میان کار و سرمایه رسیده ایم و هماهنگی این دو ضامن کارکرد مناسبات اجتماعی است. روند انباشت و فرآیند بازتولید نیروی کار اساساً در حوزه ملی انجام می‌گیرد و دست‌اندازی امپریالیستی غرب به پیرامون و درآمدهای حاصله از آن، این انباشت ملی را تقویت می‌کند. دورانی که سرمایه، جامعه‌ای به قامت خود می‌سازد و منافع درازمدت خود را در جلب همکاری طبقه کارگر و مذاکره از طریق واسطه‌های اجتماعی می‌بیند. در این مناسبات، درگیری‌های طبقاتی کانالیزه شده و از طریق مذاکره حل می‌شوند. این دوران «موزونی» از مبارزه طبقاتی است که احزاب رفرمیست کمونیستی یا سوسیالیستی و سندیکاها طبقه کارگر عمده‌تاً با امتیازاتی که از سرمایه می‌گیرند سطح رفاهی کارگران را بالا برده و انقلاب را فراموش می‌کنند.

این است آن دوران طلائی که بیانیه حقوق بشر را تولید می‌کند و تا جایی می‌رود که بعدها برای یک دوران به محور سیاست بین‌المللی آمریکا نیز تبدیل می‌گردد. اساساً در تاریخ، ما با اشکال دیگری از این ایده‌آلهای اجتماعی و حقوقی روبرو بوده‌ایم که فقط محصول شرائطی استثنائی در توازن قوا هستند و همواره قهرمانان حقوق بشر آنها را نمونه وار تبلیغ می‌کنند. کلاسیک‌ترین آن، جامعه آتنی است که به یمن وجود برده‌داری، سی هزار شهروند مالک آتن توانستند برای مدتی از نوعی دموکراسی (که هیچ ربطی به دموکراسی غربی معاصر ندارد) و حقوق اجتماعی برخوردار باشند. البته منهای زنان، کودکان و برده‌ها. مثال دیگری که به ذهن می‌آید حالت شهروندان کنفدراسیون هلوتیک یا سوئیس است که موقعیت خاص اقتصادی آن و قدرت سیستم بانکی و جریان قوی سرمایه‌مالی به او امکان می‌دهد از نوع خاصی از تنظیم دموکراتیک و تعدیل تضادهای اجتماعی سود جوید (تا جائیکه حتی ارتش ندارند). اینها حالات استثنائی هستند که قاعده را تحکیم می‌کنند. اجرای منشوری مثل بیانیه حقوق بشر یا نفی نسبی خشونت در مناسبات اجتماعی فقط بر اساس اقتصادهای «قرنطینه‌ای» ممکن است اقتصادهایی که انگار در گلخانه و محفوظ از تخاصات اجتماعی سیستم‌های استثماری حیات دارند.

واقعیت آنست که در نظم نوین جهانی که پس از تغییر سیستم اقتصادی جهانی ضرورت پیدا کرد، سیستم ایدئولوژیک دیگری به جای ایدئولوژی حقوق بشر نشست که دقیقاً ضد آنست، یا به عبارت دیگر تعلیق تمام دستگاه حقوقی ماقبل به بهانه «جنگ با تروریسم» است. این صاف و ساده به دیوار کوبیدن تمام قوانین حقوق بین‌الملل به عنوان وضعیت اضطراری جنگی است. دیگر تعارفات حقوقی متمدانه در کار نیست. برای لشکرکشی به عراق حتی نظر سازمان ملل را هم نمی‌پرسند و در گوانتانامو حتی ابتدائی‌ترین قوانین در برخورد به اسرای جنگی یا منع شکنجه و تحقیر ... را رعایت نمی‌کنند. راستی چه شد آن جملات قصار مواد بیانیه؟

در اینجا مجال پرداختن به مختصات سرمایه‌داری جهانی شده در تولید و بازتولید خود نیست، صرفاً به نحوی سریع و گذرا مشخصاتی از سیستم را

کار داریم که در آنها هرگونه مذاکره میان نیروهای اجتماعی بی معناست و آشکارترین اثبات آنهم عدم وجود ارگانهای وساطت اجتماعی در این کشور هاست. و این غیبت نه داده ای حادث بلکه امری ضرور است، یعنی کارکرد سرمایه و قوانین سودآوری آن نمی توانند در چارچوب تعریف خود چنین مذاکراتی را بپذیرند. این یک داده عینی موقعیت این کشورها در جغرافیای سرمایه داری جهانی است.

بجای ایده بزرگ «صلح دائمی» کانتی، امروز، چپ و راست با «فرایند های صلح» روبروئیم که نام باب طبع قدرتهای حاکم برای حالت جنگ دائمی است که بر نواحی تحت اشغال یا جنگزده گذارده اند. فلسطین، عراق، افغانستان، کلمبیا...

این یکی از پرنسپ های عمومی ایدئولوژی جنگ با تروریسم است که بجای ایدئولوژی حقوق بشر نشسته است و آن تحمیل دموکراسی به ضرب ارتش و جنگ، کودتا یا توطئه های سیا است. حامد کارزای می شود نمونه قدرت دموکراتیک.

به ژرژ لایبکا گوش فرادهیم که می گوید:

«ایدئولوژی ای که همه این پراتیک ها را قانونی می سازد، ایدئولوژی «جنگ با تروریسم» است که با گفتار امنیتی جفت می شود. با محسوب کردن بحران سیستم و تأیید سیاست جنگ، به جای پرده مه آلود ایدئولوژی حقوق بشر و دولت قانون، برنامه «درگیری تمدن ها» قرار گرفت، که خود آن با ثنویت ابلهانه مبارزه خیر و شر بزک شده بود. حمله یازده سپتامبر، که ماهیت آن هنوز روشن نیست، در عین حال هم بهانه نظامی تعرض دوم به عراق را فراهم کرد و هم بهانه قضائی پاتریوت آکت (۱۵) (قانون وطن پرستی) را» (۱۶)

جالب است توجه کنیم که تمام مثالهای تاریخی رایج در گفتار مداحان مسالمت و عدم خشونت نیز، بر حسب اتفاق، به همین دوران باز می گردد. مهمترین آنها گاندی (۱۷) است، که نباید چنین پلمیکی برای ما ارزش او را در تاریخ هند تقلیل دهد، از جانب اینان به حد معصوم بشریت میرسد. یکبار دیگر واقعیت تاریخی فراموش می گردد و کلیشه ای از او بصورت اسطوره در میآید. دکتین ماهاتما (بقول رابیندرانات تاگور) مفهومی است بر اساس اعتقاد به تناسخ و احترام مطلق به زندگی که در کل هند رواج دارد. می گویند که گاندی به شدت تحت تأثیر سه اثر قرار می گیرد: چهار مقاله جان راسکین (۱۸)، در زمینه اقتصاد سیاسی، کتاب والدن و عدم تبعیت مدنی تورو (۱۹)، و دست آخر تولستوی (۲۰) که با وی مکاتبه داشت. او بدون تردید یکی از مهمترین بازیگران استقلال هند است. در عین حال فرزند دوران خود بود. متولد در خانواده ای ثروتمند، تحصیلات در انگلستان. در ۱۹۰۶ هنگام سرکوب سیاهان منطقه ناتال در آفریقای جنوبی، در خدمت ارتش انگلیس بود و از دستورات پیروی میکرد. (۲۱) در ۱۹۱۹ تاکتیک هارتال او (قاره سیاه) که مضمون آن یک روز اعتصاب سراسری است، با برخورد بسیار خشن دستگاه حاکمه روبرو شد و گاندی برای تکفیر آن به روزه نشست. استراتژی عدم همکاری در زمان رسیدن لرد ریڈینگ، شاه جدید در سال ۱۹۲۱ نیز موجب خشونت و درگیری های قومی گوناگون گشت. در ۱۹۳۰ مثل یک پیغمبر صلح به لندن آمد و همه تصاویر تلویزیونی این سفر را دیده ایم. او با این کار افکار اروپائیان را نسبت به حضور خشن شان در کشورهای مستعمره آگاه کرد. راهپیمائی نمک در ۱۹۳۲ به نفع کاست نجس ها (۲۲) نیز به خونریزی کشید و دست آخر در ۶ نوامبر ۱۹۴۶ زمانیکه در میان تل آتش های افروخته، به تبلیغ عدم خشونت مشغول بود، د زیر ضربات یک افراطی هندی از پای در آمد.

گاندی خشونت را بطور مطلق نفی نمی کرد. در میان استراتژی های فرموله شده مثل نافرمانی مدنی، تحقیقات افشاگرانه، عدم همکاری با حکومت، بایکوت البسه اروپائی، استراتژی هائی هم هستند که بوی خشونت می دهند مثل «ایجاد ترس و واهمه در مقامات و مسئولین دولتی جهت ممانعت از اجرای تصمیماتی که منفی ارزیابی می شوند یا وادار کردنشان به تغییر آنها، عدم تردید در دست زدن به ایجاد بی نظمی، هارتال، به مدرسه نرفتن شاگردان، عدم حضور وکلا در دادگاه، ترک کردن ارتش توسط نظامیان، اعتصاب غذا و به خصوص اعتصاب غذا تا حد مرگ.» (۲۳) از این گذشته در مواقعی آنرا اجتناب ناپذیر می داند. ج. کرمارک و ار. حبشی از قول او ذکر کرده: « من حاضرم هزار بار خطر خشونت را

بخرم اما نمی پذیرم خلقی را مقطوع النسل کنند.» (۲۴). یا همینطور ج. اونیموس نقل می کند: « اگر انتخاب فقط بین خشونت و بزدلی باشد من خشونت را توصیه می کنم.» (۲۵)

در واقع گاندی با «واگذار کردن تکامل اقتصاد و امر زمانمند بطور کلی، به پیشرفت امر روحانی و مذهبی، ... فرایند تأثیرگذاری را تضعیف کرده، مانع گردهائی و آمادگی توده ها می گردد و باعث می شود اراده دستیابی به جهانی بهتر در غباری غایت گرایانه محو گردد.» (۲۶). در پیروزی نسبی گاندی باید موقعیت فرهنگی انگلستان را نیز در نظر داشت. او با مهارت و شعور سیاسی، از آشنائی عمیق خود با فرهنگ و روحیه مردم انگلیس استفاده کرد و همینطور از رسانه ها. سفر او به لندن صدای حق طلبی هند را به گوش جهانیان و بخصوص افکار عمومی انگلستان رساند و ادامه این استعمار را برای انگلستان پُر هزینه کرد. هانا آرنت از خود می پرسد: «اگر استراتژی عدم خشونت، متکی بر قدرت توده ها... در مقابل خود، به جای انگلستان، روسیه استالین، آلمان نازی یا حتی ژاپن قبل از جنگ را یافته بود مسلماً با استعمار زدائی به پایان نمی رسید بلکه به قتل عام و انقیاد منجر می شد.» (۲۷)

رفرانس دیگری که زیر قلم رهبران جنبش سبز می آید «پیروزی انقلاب» های بلوک شرق است.

انقلاب های پسا- سوسیالیستی مخملی یا نارنجی در جوامعی بیمار پیش آمده اند (گرجستان یا اوکراین) که در قدرت سیاسی در آنها کاملاً ضعیف بوده است. مسئله اصلی در این انقلاب ها پیدا کردن مؤتلفین بین المللی برای پیوستن به اقتصاد لیبرالی است. بی جهت نیست که از تمام وقایع این کشورها بوی توطئه بین المللی با شرکت فعال سازمانهای جاسوسی به مشام می رسد. لایبکا در اثر خود «تئوری خشونت» می نویسد:

« در مورد سربرستان ۲۰۰۰، گرجستان ۲۰۰۳، اوکراین ۲۰۰۴، همینطور تلاش های ناموفق در بلوروسیه ۲۰۰۱ و ۲۰۰۴ اثبات شده است که این «انقلابها» با پشتیبانی های غربی، به خصوص سیای آمریکا انجام شده اند. روزنامه سوئیسی لوتان (زمان) تحت عنوان «انترناسیونال مخفی ای که کشورهای دیکتاتوری شرقی را به لرزه در آورده»، به خوبی نقش ژن شارپ و مؤسسه او به نام مرکز آلبرت انشتاین به نفع عدم خشونت و همینطور فریدام هاوس، مرکز کشمکشهای غیر خشن، یا انستیتوی جامعه باز آقای ژرژ سوروس در این تحولات نشان داده است. خاتم الکیمیم، روزنامه نگاری که این رپرتاژ را تهیه کرده نشان می دهد که همه این موارد باانکاء به مثال سربرستان انجام شده و طرح مشابهی به عمل درآمده که در آن فعالین جنبش اتپور که در واقع جوانان متخصص بازاریابی سیاسی هستند، نقش داشته اند.» (۲۸).

شما را که نمی دانم. اما من که بدبین هستم. وقتی آدم تمام دانسته های این تابلو را کنار هم می نشاند، طرح شومی جلوی چشمش ظاهر می گردد. از یک طرف دولت آمریکا با سیاست جنگی اش، یعنی شاهکار قمر در عقربی که با نظم دنیای بی نظم مان همخوان است: جنگ آشکار برای دموکراسی و صلح! جنگ و لشکرکشی با هر دولتی که بهر دلیلی به مذاقش خوش نیاید. همراه با بنگاه های دولتی و خصوصی آمریکائی که با جیب های پُر از دلار آماده کمک هستند. از طرف دیگر کسانی که اپوزیسیون داخلی و حاشیه ای قدرت سیاسی ایران اند و دست بر قضا، بعد از کلی دود چراغ خوردن و سینه به حصیر مالیدن، درست همان درک از دموکراسی و حقوق بشر و روال صحیح مبارزه را دارند که مؤسسات آمریکائی. ایده آلمان مثل آنها گاندی (۲۹) است و مثال «انقلاب» شان هم اوکراین. فقط معطل مردم در صحنه هستند. البته مردمی صلح طلب و حرف گوش کن.

خوب، با تمام این داده ها، چه تصویری در مقابل شما شکل می گیرد؟

خشونت واقعی، خشونت نهفته در مناسبات اجتماعی است

اما تمام اینها مقدمات کار است. برای شستن ذهن مان از ایدئولوژی حقوق بشری حاکم. از نگرانی دائمی بر سر مسئله خشونت فردی. مبدا کسی خشونت کند و ما تبلیغی برای آن کرده باشیم. گفتار خشونت گریزی حاکم.

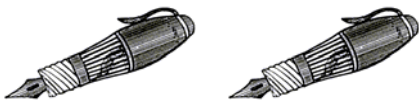
امروز از هر سیستم و موقعیتی هم که نشأت گرفته باشد، در سنتز اقتصاد حاکم جا افتاده، بصورت عضو فعالی در تولید و باز تولید سرمایه داری جهانی شده نقش ایفا می‌کند. این خشونت خود را در مناسبات کار و کارخانه، در دستگاه دولتی، حقوقی، قضائی، دادگاهها، زندان، پلیس، نیروهای امنیتی و انتظامی، ارتش، سیستم آموزشی ... نشان می‌دهد.

این خشونت مناسبات هست و جاری است. اصلاً این تصویر کاریکاتوری و کودکانه «کسی که دست به خشونت می‌زند» بیان آن نیست. بلکه آن اجباری است که صبح کارگری را برمیخیزاند که سر کار برود، که در تولید و بازتولید مناسبات نقش خود را ایفا کند. خشونت بطور ساختاری اعمال می‌شود و به روحیات فردی کاری ندارد. در چرخهای کارخانه ای که می‌گردد، در کارگری که بدنبال دستگاه می‌دود یا کنترل اوتوماتیکی را که باید نظارت کند، در رئیس کارخانه ای که بخشنامه اداری صادر می‌کند، در حسابداری که دخل و خرج را می‌نویسد، در سیستم حقوقی و قضائی که از این مناسبات تولیدی متصاعد می‌گردد. در مقررات کاری آتلیه یا اداره، در فرهنگی که از این جامعه مصرفی متصاعد می‌شود. در هنجارها، نرّمها، در مدها، در چطور باید بود تا «نان را به نرخ روز» خورد، چطور باید رفتار کرد که رئیس کارگزینی خوشش بیاید، یا رئیس دفتر یا سرکارگر بدش نیاید، در کرنشی که باید کرد به تمام مهره های بی اراده این دستگاه غول آسا.



و این یک تار و پود پیچیده اجتماعی است که به نقش ما در مناسبات تولیدی مستقیم محدود نمی‌گردد. در مبادله، در معیشت و در یک کلام در بازتولید نیروی کار اجتماعی با نرّمهای مطابق نظر سرمایه. این خشونت همه جا هست: فاکتور برق است که باید پرداخت و گرنه برق را قطع می‌کنند یا شوفاژ یا اجاره خانه. کارت ایاب و ذهاب و گرنه کنترل چی، تحقیر، جریمه، قانون و حقوقی که جریمه به نام آن نوشته می‌شود. پستیچی که جریمه را به خانه می‌آورد، دادگاه، دادستان، وکیل، جریمه بزرگتر، توقیف حقوق، گرنش یا زندان، از دست دادن کار، حق بیکاری، اتمام حق، از دست دادن خانه، اختلافات زناشویی، جدائی، اختلاف سر طلاق، نگهداری بچه، سقوط در مصرف الکل یا مواد مخدر، بی پناهی، بیماری، بیمارستان، بی پولی برای مداوای کامل، دوباره کوچه، بی پناهی، تشدید بیماری، دایره بسته، خشونت با خود یا کسی مثل خود، قهقرا، خشونت، مرگ.

این دورنما، مضمون خشونتی است که تو را به کار می‌فرستد. دستگاهی که باید برگه حضور را در آن فرو کنی تا مبادا دقیقه ای بیشتر حقوق بگیری. یا اگر دستگاه نباشد، سرکارگر یا مأمور انتظامی است که آنجا ایستاده و تأخیر را یادداشت می‌کند. رئیس بخش است که در زنجیر کار می‌چرخد که مبادا از زنجیر عقب بمانی یا ریتم دستگاه را بالا می‌برد



تا بارآوری زیاد شود. باید خوشحال باشی، نشان دهی که پُر از انگیزه مثبت هستی و همگام روح تولید. وگرنه یک ارتش که هیچ، یک مملکت بیرون منتظر است جای طلائی تو را بفاقد. تا بدوی به دنبال زنجیری که هر چه تندتر می‌دود و در خواب هم شبها دنبال سیر بی انتهای آن می‌دوی. یا دستگاهی که باید ریتمش را حفظ کنی وگرنه بوق هولناکش را سر می‌دهد.

گویی است که در پنج دقیقه استراحت نتوانستی با رفیقت بزنی، دوباره دویدن تا روزیکه یک بخشنامه مؤدبانه از کار بیکارت کند. به این می‌گویند انضباط دنیای کار و اگر روزی به هر دلیلی تاب این خشونت دائم را نیاوردی و جیک زدی، صاف احضار می‌شوی به دفتر پرسنل، کارگزینی یا به قول امروزها «مدیریت منابع انسانی». اسمش را هم خوب گذاشته اند، منابع طبیعی داریم مثل جنگل و معدن و نفت و گاز، منابع انسانی داریم مثل تقی و اکبر و حسین و میشل و روبرت. البته منظور اینجا همان انسان

چرا که اصل ماجرا جای دیگری است. واضح است که هیچ بنده خدائی خواهان خشونت عریان فردی نیست که هر کسی بی علت به جان دیگری بیفتد. اصلاً مگر چنین چیزی ممکن است جز در مخیله کسی که از خشونت لذت می‌برد (و تازه در این حالت باید زمینه های روانی، خانوادگی، اجتماعی چنین جنونی را مورد سؤال و بررسی قرار داد و برای او درمان تدبیر کرد) یعنی کسی که خشونت را به مثابه هدف مورد نظر دارد. وگرنه هیچ بشری فی نفسه به عشق خشونت دست به خشونت نمی‌زند. و این از هر دو جناح نزاع طبقاتی صحیح است. طبقه کارگر و زحمتکش که هیچ، حتی سرمایه دارانه ترین و ناعادلانه ترین سیستم های سیاسی نیز خشونت را مگر با هدف نهائی تأمین منافع اقتصادی به کار نمی‌گیرند.

اما به خصوص آنچه باید از ذهنمان بزدایم تعریفی از خشونت است که مخالفین آتشین آن تلاش دارند همه میحث خشونت را به آن محصور کنند و با کسب محکومیت عمومی این نوع مشخص، به زعم خود هر خشونت را زمین زده و محکوم کرده اند. این خشونت مشخص علم یزید شده، عریان ترین نوع آن است یعنی خشونت فیزیکی آشکار فردی. همه انواع و اقسام مردود شناختن های خشونت، نقد و نکوهش و رد آن، این نوع تعریف تنگ و باریک از خشونت را مد نظر دارد که در واقع سطحی ترین، قابل رؤیت ترین و عریان ترین نوع آنست و این درک با محکوم کردن این نوع خاص و باریک، در واقع امکان هرگونه جستجو، تحقیق و تحلیلی را بر خود می‌بندد.

یک مثال ملموس تر بزنیم:

انگاروسط دعوائی بین دو نفر سر برسی. یکی نحیف و مردنی و دیگری پاسداری قوی و فربه. مرد قوی که حساسی خدمت ضعیف رسیده دوباره مُشتش را گره کرده بالا برده تا باز بر سر دیگری بکوبد. ناگهان، چند تا از رفقای مرد نحیف ما، به معجزه سر می‌رسند و میخواهند که از پشت، دست او را گرفته یک پس گردنی نثار آن غول بیابانی کنند که ناگاه آقای عبدی- حجاریان- گنجی- بیژن حکمت یعنی قدیسین مسالمت جوی منتقد ما سر می‌رسند و آنان را از این کار منع می‌کنند، که ای آقا چرا دست به خشونت می‌زنید، این چه رفتار شنیعی است؟ نمی‌فهمید که با اینکار اینها را جری تر می‌کنید؟ آن بدبخت که دوباره زیر لگد قُلتش گیر افتاده، ناله کنان می‌گوید: بابا دفاع از خود که میشود کرد! اما عبدی پرخاش کنان می‌گوید: خیر! « شما مقابله به مثل کرده اید، این توجیه پذیر نیست... نتیجه چنین اقدامی قلب ماهیت کل تظاهرات است و رفتن دود آن به چشم سایرین. چنین واکنشی مستلزم صدور مجوز رهبری تظاهرات است» (خشونت و دفاع مشروع- نشریه ایراندخت - ۱۰-۱۱-۸۸) و غول ما مرد فلکزده خونین و مالین را دستبند زده، کشان کشان می‌برد و دست آقای عبدی را می‌فشارد و می‌رود.

برشت در شعر زیبایی این واژگونه شدن مناسبات را در چنین تمثیلی بیان می‌کند:

«به جریان خروشان می‌گوئیم که خشن است

اما به بستر رود که او را در خود زندانی کرده است

کسی نمی‌گوید که خشن است.

به طوفانی که درخت طوس را خم می‌کند

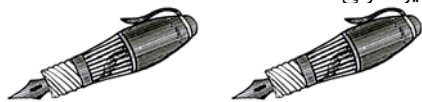
می‌گوئیم که خشن است

پس چه باید گفت به طوفانی که کمر جنگلبان را خم می‌کند».(۲۹)

اما اصل ماجرا آن چیز نیست که سورل به خوبی نشان داده است و همه کسانی که جداً به مسئله خشونت پرداخته اند، از والتر بنیامین تا اسلاوی ژبژک به نوشته او اشاره دارند. پایه ای ترین، اساسی ترین خشونتها، خشونت است که در بطن مناسبات اجتماعی خوابیده است.

خشونت است که در دنیای معاصر، مناسبات سرمایه داری جهانی شده حامل آنست و هر لحظه در حاکمیت آن عجین است. این خشونت نهفته، آرام، بطیعی، پنهان و سرد است که در مناسبات اجتماعی جا گرفته و در نهایت با سیستم اقتصادی حاکم که همانا سرمایه داری جهانی شده است گره خورده. این خشونت منحصر به مناسبات اقتصادی سرمایه داری نیست و حتی می‌توان گفت که منحصر به مناسبات اقتصادی صرف نیست، اما

حقوق همان جایگاه حقیقت به فلسفه را دارد. آنچه مسلم است قانون کاری به عدالت ندارد و مهمترین چیز برای ما اینست که بدانیم هرانقلابی غیر قانونی است.



خشونت اعماق

مسئله خشونت را نباید یک مسئله جانبی مثل بسیاری مسائل دیگر در عرصه مسائل اجتماعی ارزیابی کرد و یا خوشخیالانه آنرا با معیارهای اخلاقی عامه پسند و مد روز که فقط در جوامع غنی غربی آنها در میان اقشار و طبقات بالا که انحصار اعمال خشونت را در دست دارند مورد بررسی قرار داد. چه کسی ممکن است نداند که خشونت روزمره اجتماعی آنچنان در زندگی هر لحظه کارگران، زحمتکش، محرومین و مطرودین و بچه های فقر جاری است که تمام دستگاههای دولتی، تبلیغاتی و رسانه ای سرمایه داری هم نمی تواند آنرا آرام کند. از اعتصابات و مبارزات تا شورشهایی که هر چند ماه یکبار مراکز مهم و متروپل های غربی را تکان میدهد گرفته تا انفجارهایی که به صورت گوناگون در کشورهای تحت سلطه پیش می آید.

با اینهمه، بخشی از چپی های ادغام شده هم هستند که تحت تأثیر همین تبلیغات، فریب زرق و برق حقوق جامعه بورژوازی را خورده و می اندیشند که این حقوق پایه عدالت و برابری همه را ممکن می کند، اخلاق را جاری می سازد و حقوق بین الملل برای تمام مسائل، با کنار زدن خشونت و بر اساس دیالوگ و تفاهم، جامعه برآستی عادلانه را محقق خواهد ساخت.

البته زیر لفافه حقوق مدنی و فردی و ضرورت نظام داشتن جامعه است که تمام انحصار خشونت را دولت، دستگاه قضائی، انواع پلیس و نیروهای امنیتی و مهمتر از همه ارتش در اختیار دارند. استدلال آنها هم بسیار ساده و در نهایت منکی به غریزه امنیت است. اگر نمی خواهید مورد ضرب و شتم قرار گیرید یا جان و مالتان به تاراج رود، امنیت تان را به ما بسپارید. فقط از این پذیرش ساده تا کل سیستم حقوقی و قضائی و از آنها بالا تر حقوق بین الملل که مناسبات کشورها را سازمان می دهد، کلاف پیچیده ای از قوانین و مصوبات موجود است که در کشورهای به اصطلاح دموکراتیک بر اساس هر چند سال یکبار کوچ دادن بخشی از اهالی به پای صندوقهای رأی انجام می گیرد.

اما هر وجب این حقوق را خشونت تضمین می کند. برسمیت شناختن هر حقی بنا بر تعریف و فی نفسه خارج کردن دیگران از محدوده آن و ممنوع کردن آن بر دیگران است. در یک کلام، حق یعنی خشونت بالقوه.

منشأ حقوق

تحقیقات تاریخی بسیاری در همه زمینه های علوم انسانی و همین طور شناخت رفتار حیوانات (تولوژی) لازم است تا گذار خشونت به حقوق به لحاظ تاریخی و در دقایق خود مشخص گردد. آنچه از ملاحظات تا کنون قبایل گوریلها و دیگر انواع میمون های بزرگ (۳۱) و همینطور قبایل بدوی انسانی فهمیده می شود اینست که مفهوم خشونت و تبدیل آن به حقوق، مثل زبان، در مرز این گذار از حیوان به انسان قرار دارد. زمانیکه از خشونت صحبت می کنیم، این داده ای برآستی طبیعی - انسان شناسانه است. برعکس فرهنگ یا اخلاق یا... که این رابطه طبیعی واقعی را ندارند و کاملاً در عرصه ذهنی یا مجازی قرار می گیرند.

منطقاً اولین شکل «حقوق» در مثلاً یک قبیله ابتدائی (چه میمون های بزرگ یعنی اجدادمان چه بشر اولیه) تخصیص چیزی به فردی بوده است. رئیس گروه یا قبیله، در غیاب دنیائی مجازی، ماده (موجود مؤنث - مقابل نر) ای را به خشونت تصاحب می کرده است. این نه حق مالکیت بلکه تملکی مستقیم از طریق خشونت است و نطفه حق مالکیت. در اینجا نقش خشونت تخصیص چیزی به کسی است. (اولین موارد مالکیت بر زنان، بچگان و بردگان بوده است. اشیاء ابدائی بسیار متأخر اند.) اینکه عده ای این تملک را مالکیت یعنی از جنس حق تعریف کرده اند، هرچند در مضمون غلط نیست اما ناهنگام است زیرا برای حق بودن، این کیفیت باید هستی مستقلی داشته باشد. در حالیکه تعلق جنس ماده به رئیس گروه

بباینه حقوق بشر نیست که به انسانی وصل باشد، بلکه همه انسانیت او در آب دهان نمایندگان سوسیالیست پارلمان های اروپا حل شده و فقط مانده آنچیزیکه واقعاً از نظر سرمایه وجود دارد، یعنی قوای اجتماعی کار، فن آوری، مهارت، و زور بازو. شخصیتشان را سرمایه داری سالهاست به دزک واصل کرده، آنها هم به ضرب خشونت نهفته در مناسباتش.

و این فرد خیلی متمدن معاون منابع انسانی (مدیر دارد جائی گلف بازی می کند یا اهل و عیال را برده توچال) به زبان خوش و صلح جویانه و در اوج خشونت گریزی به تو هشدار می دهد که دفعه دیگر که سه دقیقه دیر رسیدی یا از زنجیر عقب ماندی یا جیک زیادی زدی یا مریض شدی یا با بغلی گپ زدی، از منبع تو یکی می گذرد و به سراغ منابع دیگری می رود. اینها همه صلح و صفای مناسبات کار و کارخانه است و باید کل زنجیره ای را در نظر گرفت که مستقیماً و غیر مستقیماً این ساخت را سر پا نگاه می دارد، یعنی تمام دستگاه دولتی، دستگاه حقوقی، دستگاه پلیسی و انتظامی و نه فقط مراکز مشخص سرکوب عریان مثل پلیس، ارتش، زندان، دادگاه، دستگاه قضائی و کیفری ... بلکه همه دستگاه عریض و طویل دولتی، تا ساده ترین معلمین یا مددکاران اجتماعی که همه تلاش بدبخت اینست که نگذارد آخرین پیوندهای این توده عضله بی حاصل شده با جامعه صلح و صفا قطع شود و یا روراست بیفتد در دامان بزهکاری، یعنی جائی که فوج فوج آدم که دیگر هیچ، بلکه جمعیتهای عظیم در آن می غلطند و در واقع نقش آخرین زنجیر خوف انگیزی را به عهده دارد که عبرتی باشد برای طغیان دیگران. در کشورهای غربی به ویژه آمریکا آنان جزئی از فرایند بازتولید نیروی کار هستند، چه برای آینده و چه نقداً که تقریباً به رایگان می شود به کارشان کشید یا در چین که اعضاء بدنشان را حراج می کنند. از این لحظه است که خشونت سیستم کمی آشکار می گردد. یعنی لحظه ای که کارگر له و لورده شده به بزهکاری می افتد. در اینجا تمام زرادخانه ای که به فرد هیچ امکانی علیه خشونت سرد و پنهان سیستم نمی داد، ناگهان او را زیر چرخ و دندان کل دستگاه قضائی می گیرد.

اینرا ژیتک به صورت دیگری می گوید:

« اول از همه، ما باید تأکید کنیم که خشونت مسئله ای ساختاری است. خصیصه ابژکتیو جامعه سرمایه داری. امروز ما مجذوب چیزی شده ایم که من به تبعیت از آلن بادویو خشونت سوژکتیو می نامم با کارگزاری که به راحتی می توان شناختش. بالیبار این ایده را، که خود بطور کلی در سنت مارکسیستی پیدا می شود، گسترش داده است. یک خشونت پایه ای و ساختاری در کارکرد خود نظام سرمایه داری. این امر ضروری است که انفجارهای خشونت سوژکتیو علیه این خشونت ساختاری یا ابژکتیو را مورد مطالعه قرار دهیم. منحصرأ نباید بر بُعد سوژکتیو متمرکز شویم. ما باید بیاد داشته باشیم که خشونت الزاماً یک فعلیت یا عمل نیست. موضوع همیشه این نیست که کارکردهای اجتماعی بتوسط خودشان به حرکت در می آیند و برای تغییر آنها انرژی و خشونت زیادی لازم است. برعکس، غالباً خشونت زیادی لازم است برای اینکه مطمئن باشیم که امور بر همان روال سابق باقی می ماندند.» (۳۰)

بدین ترتیب می بینیم که باید معادله عدم خشونت را درست وارونه کرد تا به اصل مسئله پی برد. باید دید چه مقدار خشونت دائمی لازم است تا چرخهای جامعه اینطور که هست بچرخد. و هر بار که چرخ را از چرخیدن بازداشتی چه مقدار از اعمال خشونت جاری ممانعت کرده ای. البته به قول «هلوسوس» انسانها آنقدر احمق اند که یک خشونت مکرر، دست آخر بنظرشان همچون یک حق می رسد. این خشونت جاری، مداوم، پنهان و ساختاری دقیقاً در چارچوب حقوق آنچنان جا افتاده است که هر شورش و اعتراضی علیه آن با خشونت قانون روبرو می گردد.

و زمانیکه پای قانون به میان می آید، دیگر آوای فرح بخش حقوق طبیعی بردی ندارد. اگر با حقوق طبیعی و ارجاع جادوئی اش به طبیعت انسان که عام و جهانشمول است (البته به یاد بیاوریم مشاجرات اساتید حقوق طبیعی را به هنگام کشف امریکا و مباحث معروف بر سر روح داشتن یا نداشتن بومیان و سفسطه های جانانه حقوقی)، ممکن بود جملات زیبا بسراییم. در برخورد مشخص با قوانین هر کشور است که موطن داشتن و سن و سال داشتن حقوق آشکار می گردد. اینجاست که فاحش ترین نمودها در ظلم بیکران قانون را می بینیم. می گویند عدالت نسبت به

مفهومی که هفتاد سال تاریخ اروپا و آمریکا و به شکلی دیگر بلوک شرق را شکل داده بود پایان یافت. سی سال طلائی رشد پس از جنگ که در واقع سرمایه داری در قرنطینه بود و ایدئولوژی آن حقوق بشر تمام شد.

امروز سرمایه داری جهانی شده در تولید و بازتولید خود بسیار التقاطی تر از گذشته عمل می کند و بر عکس دوران رونق پس از جنگ که از طریق دولت، ضامن هماهنگی کل بدنه اجتماعی بود، دیگر به موزونی اجتماعی خود بی تفاوت است. سرمایه داری جهانی شده همان سرمایه داری دوران پیش نیست که در سطح جهان گسترش یافته باشد بلکه ساخت ویژه ای از استثمار و بازتولید رابطه سرمایه دارانه است. او چارچوب قدیم روابط مرکز - پیرامون یا حوزه های انباشت غرب - شرق را بهم زده است. او نمی پذیرد که هیچ عاملی یا گرهمگاهی سیالیت استثمار و بازتولیدش را مختل سازد. از موج این بازسازی دنیای دیگری متولد شد. آنجایی که منافع یک حوزه انباشت ملی یا منطقه ای نقطه تقاطعی با منافع نیروی کار می یافت، ممکن بود دولت رفاه، مزدهای مناسب، آییننامه های کار، سندیکا، جنبش کارگری، مذاکره ... بوجود آید اما با گسست فرایند ارزش پذیری و بازتولید نیروی کار تمام ساخت قدیم فرو میریزد. طبقه کارگر (علیرغم آنکه سرمایه کل فرایند تولیدی را تحت انقیاد خود داشت) در رابطه ای دوجانبه با سرمایه بود، هرکدام دیگری را تأیید و تحکیم می کرد و موجب دیگری بود. اما امروز خود را در موقعیتی می یابد که سرمایه دیگر او را در این فرایند به بازی نمی گیرد. او به یک نیروی کار جمعی شده، که برای کل زندگی و «گله ای» خریده شده و به نحوی «انعطاف پذیر» به کار گرفته می شود تبدیل شده که هر لحظه در خطر سقوط به مادون جهان است یعنی دنیای فقر، اقتصادهای موازی بقا، بازگشت به روستائی که در آنجا خبری نیست، کمک هزینه های اجتماعی، پناهگاه برای بی سرپناهان، بی پناهان یا پناهندگان، و دست آخرفرادان به از آنهم پایین تر یعنی متوسل شدن به بزهکاری برای ادامه حیات. اما از آنطرف، سرمایه از بندهای ملی به مافوق جهان صعود کرد. یعنی در دنیای سیالیت سرمایه، بدون هیچ بند یا مانعی، دنیای سرمایه گذارها، اعتبارات، سرمایه مالی، چرخش آزاد ارزش اضافی، بهشت های مالیاتی...



و چنین جهانی از هر چیز بیشتر به سرکوب نیاز دارد. در این سیستم، خشونت مستقیماً به تنظیم نیروی کار می پردازد. باید تطابق کاملی میان سازماندهی خشونت و سازماندهی اقتصاد موجود باشد. به همین خاطر تا جایی خواهیم رفت که بین جنگ و صلح تمایزی نباشد بین عملیات پلیسی و جنگ نیز همین طور. در فاولاهای برزیل یا ونزوئلا، در حاشیه متروپول های بزرگ، در مناطق «آزاد» چین، در زندان های ایالات متحده، در حاشیه خلیج، در غزه، در مراکش، برمه، هوندوراس، بنگلادش ... جنگ پلیسی به نوعی تنظیم اجتماعی، دموگرافیک، جغرافیائی و روش مدیریت، بازتولید و استثمار نیروی کار بدل شده است.

این از هم پاشیدگی ساختهای بازتولید نیروی کار خود را بخصوص در مضمون مبارزات کارگری نشان می دهد. تقریباً تمام مبارزات «مطالباتی»، درمقابل یورش همه جانبه سرمایه شکل تدافعی دارند. اما در مواردی که هیچ راه مقاومتی در برابر اراده سرمایه در نابود کردن کار و کارخانه و کارگر نمی ماند، کارگران دست به اشکال غیر متعارف و حتی خشن مبارزه می زنند. قطع کار بی نقشه، اخلاص در کار، خرابکاری، اعتصابات وحشی خارج از کادرهای سندیکائی، اعتصابهایی بدون مطالبه، بلوکه کردن کارخانه، گروگان گیری رؤسا، تهدید به آتش کشیدن کارخانه، به آتش کشیدن چند آتلیه، تهدید به اقدامات ضد زیست محیطی، سوزاندن محصولات یا تقسیم مجانی آنها بین مردم، طلب مبلغ مهمی پول نقد برای پذیرش بیکاری، تهدید به خودکشی و حتی خودکشی...

این از داده های هرچه مشهودتر اعتراضات جدید است که در اشکال غیرمتعارف مبارزه ظهور می کند. دیگر با گردانهای انبوه کارگران به رهبری سندیکاها با شعارهای از قبل مشخص شده روبرو نیستیم. حتی

بیان قدرت خشونت اوست، یعنی کیفیتی در او که قابل انتقال نیست مگر با خشونت دیگری. و در این حالت، موجود تر دیگری ماده را به تملک خود می گیرد. این مبدأ نظری در عین نشان دادن مفهوم حق و رابطه آن با خشونت، مسیر ذهنی - مجازی شدن خشونت یعنی تبدیل شدن آن به حقوق را هم نشان می دهد. زمانیکه این تملک از تملک فردی به مزیتی برای رئیس قبیله تبدیل گردد، یعنی از شخص کننده شود و به جایگاه یا نقش جمعی فرد در گروه بپیوندد.

باری می بینیم که حقوق و از جمله حق مالکیت چه رابطه تنگاتنگی با خشونت دارد.

ژان ژاک روسو رابطه خشونت و مالکیت را اینگونه یادآوری می کند:

« اولین کسی که دور تکه زمینی حصار کشید و به صرافت آن افتاد که بگوید این مال من است، و کسانی را دور و بر خویش یافت که به حد کافی ساده بودند که حرفش را باور کنند، این فرد بنیانگذار واقعی جامعه مدنی است. اگر امروز کسی پیدا شده بود که این چوبها را از زمین بیرون کشد و چاله ها را پر کند، برآستی نوع بشر را از چه جنایتها، چه قتلها، چه فقر و فجایعی که نجات نداده بود. او خطاب به دیگران فریاد می زد شما از دست رفته اید اگر فراموش کنید که میوه ها از آن همگان است، که زمین به کسی تعلق ندارد.» (۳۲)

پس می بینیم که حقوق یعنی خشونت مجازی. همان نقشی که حقوق در دنیای مجازی دارد، خشونت در دنیای واقعی دارد. در واقع حقوق انعکاس خشونت است در آینه دنیای معنوی. حقوق همان خشونت است در عرصه ذهنی-مجازی.

رابطه حقوق و خشونت و پیوند تنگاتنگ آندو مورد توافق متخصصین است. یادآوری کنیم که در تمام عرصه های اجتماعی، حقوق به مفهوم نظم دهنده ای که بر سایه خود، خشونت، اتکاء دارد نقش خود را ایفا می کند و آنهم بی دلیل نیست زیرا تنها عامل انسان شناسانه که بیانگر واقعیت انسانی است و فراتر از ظرفیتهای شناخت شناسانه یا سمبولیک یا ذهنی - معنوی کارکرد مؤثر دارد، خشونت است. این عنصر است که به هستی مجازی حقوق، واقعیتی انسان شناسانه می دهد.

از قبایل اولیه ای که نطفه هایی از حقوق را تجربه می کردند تا حقوق جامعه بورژوائی که انحصارخشونت را از دست پادشاهان و سپاهشان گرفت و توانست از طریق سیستم دموکراسی نمایندگی و دولتش آن را در اختیار گیرد راه درازی طی شده است. راهی پر فراز و نشیب که در بزنگاه های آن حقوق خود را در شکل عینی شده اش یعنی خشونت آشکار می کرد تا در مبارزه طبقاتی، نیروی بالنده جدید، در مضمون و هدف خشونتش، مسیر آتی حقوق را نشان دهد. حقوق طبیعی تمام این مسیر را ابتدا بنام جهانشمولیت خدا، سپس نمایندگانش بر روی زمین یعنی دستگاه کلیسا یا رژیم سلطنتی و بالاخره بنام انسان شهروند پیمود. اما تداوم این مسیر نه یکسان است و یک شکل و نه بخصوص یک سرنوشت.

اما امروز در کجا قرار داریم؟ به لحاظ تاریخ سرمایه داری دوران طلائی صلحی که ایدئولوژی حقوق بشر برایمان تبلیغ می کرد که در واقع نیمچه آشتی طبقاتی در مرکز بود و ادای صلح اجتماعی در آوردن از طریق دولتهای دیکتاتوری دست نشانده در پیرامون که نو مستعره های جدیدی بودند که زیر جنگ سرد، آرام آرام مسیر سرمایه دارانه خود را طی می کردند، سالهاست که بسر آمده. یورش جدید سرمایه که در فرایندی نوین، از پایان سالهای هفتاد کارکرد جهانی خود را تغییر داد، بهشت موقتی را که در مرکز به یمن استثمار مضاعف کشورهای تحت سلطه برای خود ساخته بود و تخاصمات اجتماعی را لگام زده بود به اتمام رسانید. ساختار استثمار جهانی نوینی رفته رفته بر کره ارض دست می اندازد که جغرافیای استثمار گذشته را رعایت نمی کند. جستجوی ارزش اضافی نسبی، انقیاد واقعی نیروی کار را باعث گشت و این گذار، پارادایم استثمار توافقات تلویحی یا آشکار کار و سرمایه را مختل نمود. دوران معامله های سرمایه با کار به پایان رسید. دوران مدیریت دو طرفه، اجماع فردی بسر آمد و تاجر شیپور جنگ طبقاتی سرمایه و پایان قدرقدرتی پروولتاریا را به صدا درآورد. کابوی وسترتهای درجه دو، آقای ریگان به نصایح میلتن فریدمن مونتاریست گوش فراداد و هویت کارگری، به

بودن را از دوش بر زمین افکنند و آزاد و رها در آتشی که جوانان حومه بر افروخته اند شریک شده، همراه با آنان جامعه کهنه را بسوزانند. اینست خشونت اعماق. اینست خشونت مقدسی که نوید کمونیسم می دهد. اینست خشونت‌تی که با حمله بردن به ریشه خشونت، خود را و حقوق را نابود خواهد کرد.

۲۸ ژانویه ۲۰۱۱

1- Jean-Jacques Rousseau. Œuvres Tome 3 Pléiade Paris. ۱۹۶۴:۱۵۲

2- Magna Carta Libertatum 1215

با معاهده بزرگ ۱۲۱۵ میلادی- که فئودالهای محلی نواحی گوناگون انگلیس پس از جنگی داخلی علیه احفادات پادشاه وقت بدست آوردند از حقوق فردی دفاع می کند. این معاهده در قرن هفده به عنوان ابزاری علیه سلطنت مطلقه استوارت ها مورد استفاده قرار گرفت.^۱

3- Bill of Rights

۴- با پوزش فراوان از آن بزرگوار

۵- عباس عیدی - خشونت و دفاع مشروع - ایران‌دخت - ۱۱-۱۰-۸۸

۶- بنیامین می گوید: « هر خشونتی، در مقام وسیله یا بر سازنده قانون است یا حافظ قانون » ص ۱۸۹ قانون و خشونت گزیده مقالات - رخداد نو - تهران - ۱۳۸۶

۷- نماینده دائمی ایالات متحده در سازمان ملل از ۷۶ تا ۸۱

8- Establishing a viable human rights policy 1981- jeane Kirkpatrick

۹- یعنی اجباراً یا بنا بر صلاح دید اقتصادی. این خود بحث مهمی است

۱۰- در اینجا وارد مشاجرات مکاتب گوناگون حول مقولات مرکز، پیرامون و کارکرد این سیستم اقتصادی و همینطور بحث کشورهای بلوک شرق و چین نمی شویم. استفاده ما از این واژه ها در اینجا دقت بحث اقتصادی را رعایت نمی کند و هدفش از این اشارات، خوانا ساختن یک مبحث سیاسی و تئوریک است.

11- Consensus social

12- Fractal

13- Mise en abime (français) ; Mise en abyme (english)

14- A Fair Amount of Killing, Théo Cosme, 10 oct 2007. Théorie communiste

15- Patriot Act

16- Pour une théorie de la violence. Article p 7 ; sur : [http : labica.lahaine.org](http://labica.lahaine.org)

۱۷- رجوع شود به کتاب « همه انسانها برابرند » - پاریس ۱۹۶۹، ترجمه سازمان ملل

۱۸- ۱۸۱۹-۱۹۰۰- خود را با روسو مقایسه می کرد و بقول برنارد شاو بر معاصرین اش نقشی مشابه مارکس داشت

۱۹- هنری داوید تورو ۱۸۱۷-۱۸۶۲- فیلسوف آمریکایی که عمری را در کلبه ای در جنگل گذراند. از پرداخت مالیات در اعتراض به جنگ با مکزیک خودداری کرد و با برده داری مخالفت نمود.

۲۰- ۱۸۲۸-۱۹۱۰- کتاب جنگ و صلح منبعی بود که گاندی با الهام گرفتن از آن رفتار انگلیسیان در آفریقای جنوبی را با رفتار تزار در روسیه مقایسه می کرد

۲۱- ص ۴۰ اثر ذکر شده

22- Les intouchables

۲۳- تئوری خشونت - ژرژ لایبکا. G.Labica Théorie de la violence. Ed Vrin Paris ; ed La Citta Del Sol. Naple 2007 p.180

۲۴- ۴ اوت ۱۹۲۰. آنسیکلوپدی اونیسوالیس. ذیل گاندی Hind svaraj, Encyclopaedia Universalis

۲۵- همانجا، ذیل : عدم خشونت

۲۶- شماره ۳۳ - ۱/۱۹۶۵. ص ۵۰ ذکر شده در لایبکا ص ۱۸۲ Frères du Monde. Le poids des religions no 33 1/1965 pp 50 à 66

۲۷- همانجا ص ۱۵۴

۲۸- لایبکا ص ۱۸۶ حاشیه ۶۰

۲۹- که بیچاره حتماً در هر موجود دیگری هم که حلول کرده باشد، از دست اینها کفرش در آمده

29- Bertold Brecht, Me-TI ou le livre des retournements, Paris, 1968, p.142

۳۰- ژیزک- خشونت قدسی و قلمروهای آزاد شده ۱۴ مارس ۲۰۰۷ برگردان بهزاد باقری

31- Les primates

32- Op. cit : 164

*

اعتصابات برنامه ریزی شده از قدرت چندانی برخوردار نیستند و همه می دانند که هدفشان اعمال فشار برای کمی سنگین تر کردن وزنه ترازو در مذاکرات است. اما هیچکدام از این نوع مبارزات که کاملاً در قالب های حاضر و آماده سرمایه داری است، کارفرما یا دولت را نگران نمی کند. تا زمانیکه مبارزه در این اشکال سنتی و در قالبهای خود سرمایه داری است، یعنی در شکلبندهای و نهادهای تقسیم کار او، ککش هم نمی گزد. کارفرما می داند که تا زمانیکه کارگران مبارزه مطالباتی شان را پیش میبرند، چیزی نیستند مگر نیروهای خودی که راه دوری نمی روند. کارفرما می گوید اینها خودی هستند و دستی بر شانه رئیس سندیکا می زند. چک و چانه ای بر سر قیمت نیروی کار و همین. و در این چک و چانه هم هرچه بیشتر مقاومت برای حفظ چیزی است تا مطالباتی نوین. کارفرماست که مطالبه می کند و طبقه کارگر است که می پذیرد. این یکی از مهمترین تغییرات دوران کنونی نسبت به دوران قدرقدرتی طبقه و هویت کارگری بود. و بدنبال آن یک حقیقت تلخ که کل نیروهای چپ برنامه گرا از پذیرش آن طفره می روند و آن گسست میان سیر مبارزات مطالباتی طبقه و فرایند انقلاب است. آنچه اهمیت دارد، درک این نکته است که ما با دست زدن هرچه بیشتر کارگران به مبارزاتی هستیم که اشکال و تقسیم بندیهای ساختاری و نهادی سرمایه داری را رعایت نکرده و روی به حرکتهایی با مضمون غیر متعارف و خشن می آورند. این اشکال مبارزات خودجوش، حامل خشونت هستند که از عنصرغایب شان سخن می گوید.

دیالکتیک حقوق/خشونت و رابطه تنگاتنگ آن دو، مارا به شناختی دیگر، به امکان واقعیتی دیگر رهنمون می شود. این وجه منفی این رابطه است، یعنی خشونت که جای خالی وجه دیگر را در معادله ای نوظهور آشکار می کند، انگشت نما می کند. دیالکتیک حق/خشونت به نحوی منفی، حقیقتی دیگر را به ما نوید می دهد.

اینها جوانانی هستند که هیچ ندارند، نه مالکیتی، نه حقی. از هر تعلقی آزادند چرا که جامعه فقط آنها را به مثابه ارتش ذخیره ای می نگرد که صد سال یکبار هم به کار نمی کشد. نوعی پرولتاریای مترسک شده برای آن قلبی که سر کار می روند. آنها هیچ حقی ندارند و حتی حیانتشان قاچاقی است. موجودیت اجتماعی شان یکسره از شکلبندهای سرمایه داری است. نهادهای اجتماعی آن حذف شده است. جوانان اما جزو رده اجتماعی جوانان که محصلند یا کارآموز یا غیره، شناخته نمی شوند، چون برای به رسمیت شناخته شدن باید به آداب و تشریفات آن کاتگوری (طبقه و دسته) اجتماعی سرنهاد و از آن پیروی کرد. آنها حتی مثل دیگر جوانان حرف نمی زنند، راه نمی روند ... آنها در شکلبندهای سرمایه هیچ تعریف یا چارچوبی ندارند و در هیچ جدولی از آمار و ارقام جای نگرفته اند. از هر حقی که سرمایه برای اشکال جامعه شناسانه خود، در هر حد و درجه ای، حتی حقیر و کوچک، به رسمیت می شناسد، محرومند... آنها با خشونت بی هدف خود، با ما حرف می زنند. خشونت آنها حقی می طلبد به عظمت خویش. آنها هیچ نیستند و با خشونت شان حق همه چیز بودن را می خواهند. خشونت آنان بی هدف است چون جهان را می خواهد.

اینها کارگرانی هستند که کارخانه را اشغال می کنند اما مطالبه ای ارائه نمی دهند. کارگرانی که آتلیه شان را به آتش می کشند. کارگرانی که منطقه را تهدید به فاجعه زبست محیطی می کنند یا کپسولهای گاز در اطراف کارخانه می گذارند آماده انفجار.

خشونت اجتماعی بدون هدف مطالباتی، خشونت است که هنوزمضمون آن، در دنیای معنوی حاملین این خشونت، بصورت شکلبندهای دنیای دیگری تجلی نیافته است. خشونت است برای کل مطالبات، خشونت است برای تغییر جهان.

آنها فهمیده اند که هستی شان به مثابه طبقه، حدی است که باید در مبارزه شان پشت سر گذارند. این هستی، آنانرا تا ابد به سرمایه گره می زند. آنها هرچه بیشتر در تجربه کردن این حد، که هر بار در مبارزه شان مثل یک دیوار به آن اصابت می کنند، می فهمند که این هستی را باید منحل کنند و مبارزات مطالباتی فقط آنرا تمدید می کند. آنها می فهمند که باید در خشونت مهیب شان، قبای ژنده و سنگین طبقه ای از سرمایه

در ادبیات رو بگسترشی که در سالهای اخیر بزبان فارسی منتشر شده است، علیرغم تنوع دیدگاه‌های نویسندگان، درک نسبتاً همگونی از خشونت و چگونگی مقابله با آن دیده میشود. این درک همگون، خشونت را به خشونت فیزیکی آنهم در عرصه سیاست تقلیل میدهد و آنرا در رابطه با دمکراسی مسئله یابی میکند. (۱) مهمترین ادعا این است: «خشونت آنتی تز دمکراسی است» یا «خشونت نفی دمکراسی است». نتیجه این است که با برقراری دمکراسی میتوان هیولای خشونت را کنار زد و نظام سیاسی و روابط اجتماعی را بر اساس عدم خشونت پایه ریزی کرد. اما چگونه رژیم اسلامی با ساز و برگ جنگیش، ایدئولوژی خشونت مدارش، و نیروی قهریه سازمانیافته اش در رویارویی با مقاومت مدنی خشونت پرهیزی خواهد کرد، عرصه را ترک خواهد کرد، یا راه را برای حضور دمکراسی باز خواهد گذاشت؟ اگرچه پاسخ روشنی به این قبیل سئوالها ارائه نشده استدلال میشود که وضع موجود را فقط با مبارزه مسالمت آمیز میتوان تغییر داد زیرا «خشونت، خشونت به بار می آورد» و باید این دور باطل را شکست. انقلاب بد است چون انقلاب یعنی خشونت، «خشونت بد است چون به خشونت بیشتر می انجامد»، و رژیم حاکم در مواجهه با جنبش عدم خشونت بالاخره سرعقل خواهد آمد اگرچه چنین تحولی نیاز به زمان دارد. برای مثال، پیمان حبیب گفته است:

« بنظرم در درجه اول، اصرار بر حفظ مشی عدم خشونت و اصرار بر تقویت همبستگی در حیات مادی و معنوی، سبب گسترش گفتمان جنبش و رشد همبستگی میان مردم خواهد شد و در نهایت همین حاکمیت مجبور است موج گسترده مردم و جنبش آزادیخواهان آنها و قدرت آن را بپذیرد و چاره ای هم غیر از این نخواهد داشت. توسل به خشونت و شیوه های خشونت آمیز در حرکت رو به جلوی جنبش سبز نیز، از خطرات تهدید کننده و بازدارنده جنبش است و بی توجهی به روش های مبارزات مسالمت آمیز، می تواند دور باطل خشونت و استبداد و بی منطقی را تکرار و بازتولید کند و مانند همیشه به روی کار آمدن گروهی با خشونت، ادامه وضع موجود با خشونت و پایان آن با خشونت خواهد انجامید.

بنظر من جایی می توان دور باطل و قدیمی خشونت رایج و حاکم را سد کرد که یک جنبش اجتماعی قوی، با اتخاذ منش عدم خشونت و مبارزه مدنی و مسالمت آمیز و البته پایدار، جلوی آن قدعلم کند و هزینه های این پایداری و استقامت را که عمدتاً زمان می باشد، پرداخت کند و بنظرم جنبش سبز قادر به انجام این مهم باشد. نتایج نهضت های مبارزاتی چون جنبش عدم خشونت و مقاومت مدنی گاندی و ماندلا، بسیار پایدارتر و انسانی تر از جنبش هایی است که با قهر و خشونت و خونریزی در صدد تغییر وضع موجود به شرایط انسانی بودند» (۲)

در این نوع گفتمان، گوئی که هموطنان روشنفکر و فعال سیاسی به کشف حقیقت در مورد رفع خشونت دست یافته اند. اگر چه اشاره به گاندی و مارتین لوتر کینگ و امثالشان کم نیست، این تصور ارائه میشود که اینها هم به کشف جدیدی رسیده بودند. اما آرزوی دنیائی فارغ از خشونت به اندازه تاریخ خشونت سابقه دارد. از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه تا کنون این آرزوها دردانش سیاست و فلسفه سیاسی تئوریزه شده، و از ادموند برک (Edmund Burke) ضد انقلابی گرفته تا انقلابیونی چون مارکس و لنین و مائو زشتی خشونت و لزوم رفع آنرا در تئوری و پراتیک مطرح کرده اند. بدون اینکه به بررسی این بحث در طول تاریخ بپردازم، ابتدا اشاره میکنم که فلسفه سیاسی دمکراسی سرمایه داری چاره خشونت را در انحصاری کردن آن توسط دولت جستجو میکند در حالیکه فلسفه سیاسی مارکسیستی و آنارشیکستی و برخی نظرات فمینیستی نفی آنرا مطرح میکنند. در ادبیات خشونت پرهیزان ایران این نظر رایج است که میتوان «دور باطل» خشونت را شکست، اگر چه بحث نمیشود چگونه با بودن نهاد ارتش و پلیس و دیگر نیروهای نظامی و امنیتی و نظام قانونی-قضائی مجهز به زندان و انواع مجازات قرون وسطائی میتوان به چنین هدفی دست یافت. در بحثی به مراتب پیچیده تر از نقل قول بالا گفته میشود:

حال ببینیم برای بازکردن این دایره چگونه باید عمل کرد؟ بطور مسلم، نفی خشونت و جلوگیری از تسلط آن بر جامعه، با استفاده دوباره از خشونت امکان پذیر نیست. پس باید به عملی پناه برد که ماهیتاً نفی خشونت را همراه داشته باشد. تنها عملی که به نظر میرسد به شکلی



دمکراسی و خشونت

امیر حسن پور

مدتی است بحث مفاهیم «خشونت» و «عدم خشونت» وارد فرهنگ سیاسی ایران شده است. اگرچه در مقایسه با اروپا تاخیری به درازای سه قرن روی داده است و باید به هر تلاشی برای رشد مفاهیم و تئوریهای سیاسی خوش آمد گفت، هم گفتمانهای خشونت/عدم خشونت جای تامل بسیار هستند و هم شرایطی که به آنها دامن زده اند. هدف من در این نوشته بازبینی خود این بحث ها است اگرچه اشارات مختصری به جوانب دیگر آن میکنم.

طرح مسئله

در سی و دو سال اخیر، رژیم اسلامی در توسل به خشونت گوی سبقت را از رژیم سلطنتی روده است و اشکالی از خشونت مانند سنگسار و قصاص را که تا حد زیادی فراموش شده بودند دوباره وارد نظام قانونی-قضائی ایران کرده است. دستگاه دولتی سرکوب - ارتش، سپاه پاسداران، نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران (شهربانی، ژاندارمری، کمیته ها)، بسیج، زندان - به طرز بی سابقه ای گسترش یافته و در اعمال خشونت تابع هیچ محدودیتی نیست. در سطح بین المللی هم خشونت بیداد میکند. در کشورهای همسایه، بویژه افغانستان و عراق، دو نیروی عمده خشونت - آمریکا و متحدینش از یکطرف و نیروهای بنیادگرا و مرتجع از طرف دیگر - بطور روزمره به ارتکاب جنایت جنگی و جنایت علیه بشریت دست میزنند و «دادگاه جنائی بین المللی» را به مسخره میگیرند. این دو قطب عمده خشونت در سه قاره آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین زندگی مردم را به تباهی کشیده اند و در اروپا و آمریکای شمالی شیخ فاشیسم در جولان است.

تعجب آور نیست که در این شرایط، درک خشونت و مبارزه با آن ذهن و فکر بسیاری را بخود مشغول بکند. در حالیکه خشونت لحظه ای فرو نمینشیند، ففسه کتابخانه ها و کتابفروشیها زیر فشار کتابهای مربوط به این بحث سنگینی میکند، کنفرانس پشت کنفرانس برگزار میشود، جایزه رد و بدل میشود، درس و برنامه درسی و رساله تحصیلی و مصاحبه و ورکشاپ و فیلم و شعر و تئاتر و انواع آثار هنری ارائه میشود. اما هرچه خشونت بیشتر زیر سؤال میرود، خونین تر و دامنه دار تر سر بر می آورد.

یعنی خشونت یک رابطه اجتماعی (به معنای جامعه شناختی و عام ترین معنی آن) نیست بلکه رابطه ایست بین شهروندان و حکومت. به عبارت دیگر، بحث بر سر خشونت دولتی است که معمولاً آنرا «خشونت سیاسی» مینامند. (۵) حتی وقتیکه خشونت را سیاسی مینمایند، از آنجا که آنرا در یک جناح حکومت جستجو میکنند و نه در بنیاد دولت، به این نتیجه میرسند که با تعویض یا کناره گیری یا تعدیل جناح خشونت خواه میتوان به پایان تاریخ خشونت نزدیک شد (بسیاری از هواداران جریان سبز معتقدند که شرکتشان در حکومت یا به قدرت رسیدنشان بساط خشونت را بر خواهد چید). حتی وقتیکه خشونت را در همه عرصه های جامعه مینمایند (آنهم با استعاره های هندسه ای «عمودی» و «افقی»)، باز هم راه مواجهه با آن را در تکامل اخلاقی افراد جامعه، تعالی بسوی فکر دمکراسی، و تمرین دمکراسی می بینند. روانی کردن (غیراجتماعی کردن) خشونت آنرا به مسئله فرد تقلیل میدهد (دولتمرد خشن یا دولتمرد خشونت پرهیز، رهبر سبز یا رهبر سیاه و زرد و نارنجی) و اخلاقی کردن خشونت چاره آنرا در تبلیغ مدارا و رشد قوای فکری جستجو میکند. اما چگونه؟

پیروان ایرانی عدم خشونت با تبدیل خشونت به پدیده ای روانی و اخلاقی و ذهنی به این نتیجه ظاهرًا معقول و منطقی میرسند که «خشونت، خشونت به بار می آورد». به عبارت دیگر، «دور باطل» یا «دائره باطلی» در کار است که بدون شکستن آن خشونت همچنان ادامه مییابد. اما اگر در «دور باطل فقر» میتوان علتها و معلولها را مشخص کرد و تبدیل آنها را بهمدیگر تصویر کرد، در «دور باطل خشونت» خشونت هم علت است هم معلول، و نمیتوان بین علت و معلول تمایزی قائل شد. معلوم نیست خشونت از کجا شروع میشود و دینامیک تولید و بازتولید آن چیست. در اینجا، خشونت خشونت است.

«دور باطل» یک استعاره است و مثل هر استعاره ای توان توضیحی محدودی دارد اما توضیحی که «دور باطل خشونت» ارائه میدهد بسیار ناتوان است؛ این یک نوع تحلیل علی است که معمولاً آنرا مغلطه به حساب آورده اند (مغلطه circularity). تحلیل علی، یعنی تشخیص رابطه علت و معلول، بخش مهمی از شیوه درک دنیا است، و مؤلفه مهمی از پرسوه شناخت علمی است. هر وقت به سؤال «چرا؟» پاسخ بدهیم درگیر تحلیل علی میشویم یعنی برای یک معلول علت یا عللی پیدا میکنیم. اگر چه برای خیلی از معلولها میتوان علتی مشخص کرد (مثلاً زمین خوردم، پایم شکست)، در تحلیل مسائل جامعه تشخیص درست رابطه علت و معلولی کار آسانی نیست، زیرا در این مورد، بر خلاف مثال ذکر شده که شکسته شدن پا را معلول زمین خوردن میدانند، رابطه ها ساده، مکانیکی، مستقیم و تک خطی نیستند بلکه پیچیده و دیالکتیکی و غیرمستقیم و چند بعدی هستند؛ بیشتر معلولها بیش از یک علت دارند، و در شرایطی علت به معلول تبدیل میشود و بالعکس، معلول حتی میتواند مقدم بر علت باشد و گاهی آنچه علت به نظر میرسد علت نیست (مثلاً جنگ جهانی اول اگر چه با سوء قصد به فرانتس فردیناند شروع شد معلول این رویداد نبود). علت ها میتوانند کلی، جزئی، مستقیم، غیر مستقیم، ضروری، کافی و... باشند.

به این ترتیب، در این استدلال که «خشونت، خشونت به بار می آورد» امکان درک پیچیده و چندعلیتی نیست چون خشونت هم علت است هم معلول. این استدلال حتی شکل ساده ترین تحلیل علی را ندارد (X باعث Y میشود) بلکه نمونه ای از استدلال دایره ای یا چرخان (circular argument) است (X باعث X میشود، یا X درست است برای اینکه X درست است). (۶) در این نوع استدلال «یکی از مقدمه های (premise) آن متکی به نتیجه (conclusion) آنست و یا حتی معادل آن». (۷) «دور باطل»، در فلسفه، «استدلالی است که نتیجه خود را در مقدمه جا میدهد (مصادره به مطلوب)، یا تعریف یک عبارت (expression) است بر حسب خود آن عبارت». (۸) در چنین استدلالی، نتیجه از مقدمه استنباط میشود و صحت خود مقدمه را نمیتوان مستقل از آن نتیجه به اثبات رساند. به عبارت دیگر، مقدمه در خدمت اثبات نتیجه است و نتیجه در خدمت اثبات مقدمه: «خشونت بد است چون خشونت به بار می آورد». همچنین به سیاق منطق ارسطویی (الف، همیشه الف است و نمیتواند ب باشد) خشونت، خشونت است و نمیتواند چیزی جز خودش باشد.

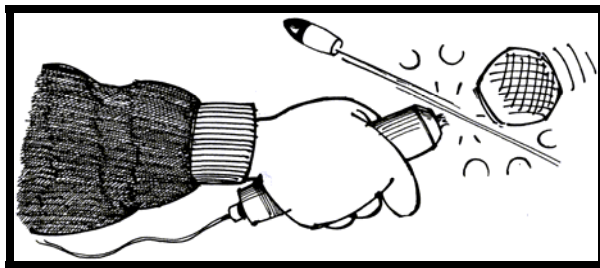
مسالمت آمیز قادر به مقابله با خشونت باشد، تفکر است. تفکر در باره مفهوم خشونت همزمان کوششی در جهت فهم و نقد آن و آفرینش روابط اجتماعی جدید، بدون استفاده از خشونت است. تعقل در مورد خشونت، طریقه ای برای پشت سر گذاشتن منطق آن و دستیابی به واقعیتی است که نیروی گفتار و اندیشه را بر سیاست خشونت و خشونت سیاسی ارجح میداند. اولویت، اندیشه بر خشونت را تنها در نهاد سیاسی دمکراسی میتوان یافت، زیرا شرط لازم آفرینش دمکراسی وجود اندیشه دمکراسی است، که جوهر وجود خود را در نقد و نفي خشونت می یابد. اندیشه دمکراسی، محور اصلی تفکر خود را در مفهوم «خودمختاری» می یابد، که تعیین کننده زمان فردیت و آزادی هر یک از افراد اجتماع است. حرکت سیال زمان فردیت در تمام سطوح اجتماع موجب توسعه و گسترش هر چه بیشتر فضای عمومی و علنی میشود که منطق حیاتی خود را در گفتار و کردار آزاد افراد اجتماع می یابد. لذا گفتار و کردار آزاد اعضای جامعه ضامن بقای ترازمندی و تعادلی است که بین زمان اجتماع و زمان فردیت افراد اجتماع وجود دارد. ماهیت نهادهای اجتماعی دمکراسی و امکان تغییرپذیری آنها نشان دهنده این تعادل و توازن است. در دمکراسی، نهاد سیاسی قوانین، تنظیم کننده زمان اجتماع و حافظ زمان فردی یکایک افراد آن است. افراد با احترام گذاشتن به قانونی که خود در سرچشمه وجودی آن قرار می گیرند، به استحکام و بقای پایه و اساس فضای عمومی و علنی، که محوطه تمرین دمکراسی است، کمک می کنند. این تمرین مداوم دمکراسی در چهارچوب اجتماع است که مانع استیلای منطق خشونت بر جامعه میشود. به عبارت دیگر، هر لحظه از تمرین دمکراسی افراد اجتماع، به حیات روح دمکراسی می افزاید، و تا زمانی که روح دمکراسی در جامعه زنده است، سیاست خشونت بختی برای پیروزی ندارد. زیرا اگر این سخن گاندی را بپذیریم که می گفت «نخستین ایجاب نفي خشونت، احترام گذاشتن به عدالت در تمامی زمینه هاست»، در اینکه اولین گام در جهت تاسیس دمکراسی با نفي خشونت آغاز می شود، دیگر شکی به دل راه نخواهیم داد». (۳)

جوانبی از بحث خشونت

بحث اصلی در عرصه تئوری در پاسخ به این سؤال مطرح میشود که «خشونت چیست؟»، پاسخی که سوالهای دیگری به میان میکشد: «خشونت به وسیله چه کسی، چگونه، چرا، و علیه چه کسی صورت میگیرد؟». (۴) این نیازی به توضیح ندارد که بدون درک درست خشونت نمیتوان با آن مبارزه کرد و به خشونت پرهیزی پرداخت. اما در گفتمان ایرانی خشونت پرهیزی به این سؤال پاسخ درستی ارائه نمیشود و این بهیچ وجه تصادفی نیست. قبل از هر چیز، معمولاً توجهی به انواع خشونت (خشونت فیزیکی مستقیم، خشونت روانی، خشونت نهادی، خشونت ساختاری، خشونت فرهنگی یا سمبولیک...) یا حتی گوناگونی خشونت فیزیکی (مثلاً خشونت مرد بر زن، والدین بر فرزندان) نمی شود و در نتیجه پیوندهای بیشمار این شبکه های خشونت را نمی بینند، و با این کار خشونت را از نظام اجتماعی-اقتصادی جدا میکنند، آنرا به پدیده ای مستقل از روابط اجتماعی تبدیل میکنند، و این راه را هموار میکند که به صورت مسئله ای روانی و اخلاقی عرضه بشود و رفع آن هم به رشد قوای روانی و اخلاقی موکول شود. در این گفتمان ها خشونت یعنی کشتن آنهم کشتن انسانها نه هر موجود زنده ای. حتی در مورد انسانها هم هر مرگی خشونت به حساب نمی آید. اینکه هر روز در حدود ۲۵۰۰۰ نفر در دنیا از گرسنگی و علل مربوط به آن می میرند (هر چهار دقیقه یک نفر) آنهم مرگی جانکاه و در شرایطی که خوراک موجود است، خشونت به حساب نمی آید. اینکه هر سال قریب نیم میلیون کودک به خاطر تغذیه ناکافی نابینا میشوند خشونت نیست.

در این گفتمان، خشونت یک بنیاد اجتماعی، یک رابطه اجتماعی، یک سازماندهی پیچیده قدرت نیست و از اینرو دلیل وجودی آن تامین شرایط توزیع نابرابر و غیرعادلانه قدرت در عرصه اقتصادی (سرمایه دار و کارگر، ثروتمند و فقیر...) و اجتماعی (نابرابری مرد و زن؛ نابرابری ملیتها؛ نابرابریهای قومی و زبانی؛ نابرابری ادیان؛ نابرابری شهر و روستا...) نیست.

سایر حیوانات صورت می‌گرفت. در این دوران، طبیعت بر انسان مسلط بود و انسان توانایی اعمال قهر (ویران کردن) طبیعت را نداشت. متأخر بودن خشونت سیاسی، بیش از هر چیز به این معنی است که خشونت پدیده‌ای تاریخی و اجتماعی است. تاریخی است به این معنی که آغازی دارد و پایانش را هم میتوان تصور کرد، و اجتماعی است به این معنی که از «طبیعت»، «ذات»، «فطرت» یا «روان» انسان برخاسته بلکه محصول شبکه روابط متناقض و متضادی است که انسانها در پروسه گذار از گردآوری خوراک به تولید آن به تدریج بنا نهادند: پیدایش مالکیت خصوصی، ظهور طبقات متخاصم، پیدایش خانواده (روابط پاتریارکی)، پیدایش دولت، (و به دنبال اختراع نوشتن) تدوین قانون، دانش، دین، ایدئولوژی، ادبیات و هنر. تقسیم جامعه به استثمارگر و استثمارشده و جنسیت ستمگر و ستمدیده با مقاومت روبرو میشد و از این رو نهادینه کردن این روابط بدون توسل به خشونت (قدرت دولتی) و کسب رضایت (توجیه استثمار و ستم از طریق ایدئولوژی، دین، هنر...) میسر نمی شد. با حاشیه‌ای شدن تضاد بین انسان و طبیعت، تضاد بین انسانها به شکل تضاد عمده نوینی، یعنی تضاد طبقاتی، شکل گرفت. توسل به قهر یا خشونت که قبلاً بین انسان و سایر حیوانات در جریان بود (پروسه شکار همدیگر) جای خود را به شکل کاملاً نوینی از اعمال قهر داد: جنگ انسان علیه انسان بر اساس تقسیم نابرابر قدرت و با برنامه و سازوبرگ و سازماندهی نظامی و با ایدئولوژی و سیاست. این پروسه گذار به شکل روشنی در آثار باستانشناسی و بخصوص، بعد از پیدایش نوشتن، در کتیبه‌ها ثبت شده است. (۱۲) امروز، جنگ جزو تاروپود جامعه شده است: مؤلفه‌ای از اقتصاد، تکنولوژی، سیاست، دین، حکومت، ایدئولوژی، هنر، زبان، و آموزش و پرورش است.



دمکراسی: قانونی کردن خشونت

اگر خشونت پرهیزان ایرانی بر این باورند که با روی آوردن شهروندان به منطق عدم خشونت فرشته دمکراسی به پرواز در می آید، تئوریسین های اروپائی دمکراسی از قرن ۱۷ به بعد به درک بسیار پیچیده تری از رابطه خشونت و دمکراسی رسیده بودند. در اواسط قرن هفدهم، تامس هابز (Thomas Hobbs, 1588-1679)، یکی از اولین متفکرین فلسفه سیاسی آغاز عصر مدرن (سرمایه داری)، به جای خیالبافی در باره برافکندن خشونت، تحلیلی ارائه داد که بعد ها با تغییراتی توسط جان لاک، ژان ژاک روسو و دیگران مبنای نظام سیاسی-حقوقی سرمایه داری قرار گرفت. هابز در اثر مشهورش *لویاتان* (Leviathan) استدلال کرد که انسان در «حالت طبیعت»، یعنی در شرایط نبود حکومت و قانون که از قدرت و حقوق طبیعی برخوردار است، تابع انگیزه طمع و منفعت است و از این روی همیشه در وضعیت جنگ به سر میبرد: «بنا بر این هر آنچه در زمان جنگ روی میدهد، هنگامی که هر انسانی دشمن انسان دیگر است» همان هم، اگر انسان از امنیت برخوردار نباشد، در شرایط صلح برقرار میشود. در این شرایط که هر شخص در رابطه ستیز با شخص دیگر قرار گرفته است هر فردی میل طبیعی به خشونت دارد. این حالت، جنگ همه علیه همدیگر است و برای اینکه جامعه از هم نپاشد باید طی قراردادی یک حاکم (sovereign)، که میتواند فرد یا انجمنی (پارلمانی) از افراد باشد، تعیین شود تا شرایط قرارداد را به اجرا بگذارد. این حاکم اجراکننده قانون است، و

تعجب آور نیست که با این درک از خشونت، طرفداران عدم خشونت شکستن «دور باطل» را به این طریق میسر میدانند که یک طرف دست از خشونت بردارد، و این یک طرف همانست که مسلح نیست، ارتش و پلیس و سپاهی و بسیجی ندارد، و خودش آماج خشونت است، یعنی مردم ایران. اگر یک طرف دست از خشونت بردارد، طرف دیگر نیز ترسش فرومیریزد و خشونت اگر هم از بین نرود مهار میشود، آنهم از طریق بنانهان نظام قانونی مبتنی بر عدم خشونت. (۹)

در صداقت خشونت پرهیزان و آمال و آرزوی آنان برای دنیائی فارغ از خشونت تردیدی نیست. من هم مانند فعالین جنبش صلح و جنبش ضد جنگ که سالها در آن شرکت کرده ام، از خشونت های پایان ناپذیر دولت، فرد و جامعه مدنی بیزارم. اما بحث من بیشتر بر سر درک خشونت و راههای نفی آن است. در غرب بیش از دویست سال است که جنبش صلح در جریان است و مدتها است که جنبش به این نتیجه رسیده است که تا وقتیکه رابطه بین جنگ و اقتصاد قطع نشود امیدی به صلح نیست. سؤال اینست که چرا با اینهمه مصلح سیاسی، با اینهمه تئوریسین صلح خواهی، با قرنها تفکر در باره عدالت و برابری، نه دایره خشونت شکسته میشود نه فقر، و هردو دست در دست هم گسترده تر و پابرجا تر به کشتار خود ادامه میدهند؟ اگر در عصر رژیمهای فئودالی در شرق و غرب، هر چه بیشتر «نصائح الملوک» نوشته میشد، ملوک ریز و درشت خیره سر تر میشدند، در عصر دمکراسی سرمایه داری نیز هر چه دموکراسی و اخلاق و صلح و خشونت پرهیزی بیشتر تبلیغ می شود و قانون جنگ و پروتوکول و اعلامیه جهانی حقوق بشر صادر میشود، دولت دمکرات خشن تر و میلیتاریست تر به جنگ با دشمن خارجی و داخلی (شهروندان) می پردازد. میتوان پرسید که چرا در دمکراسیهای واقعا موجود، بعد از چند دهه مبارزه شهروندان علیه فساد (brutality) پلیس، پیشرفتی در محدود کردن این فرم خشونت دولتی صورت نمیگیرد؟ اینکه دولت آمریکا در مجامع بین المللی از جمله در سازمان ملل قاطعانه با ممنوع کردن بمب خوشه ای و مین و تجارت آزاد اسلحه سبک مخالفت میکند چه عواقب تئوریک برای درک عدم خشونت دارد؟ هنگامیکه دولت آمریکا ابزار کشتار را کالا به حساب می آورد و از دادوستد این کالا به دلیل احترام به «دمکراسی اقتصادی» و اقتصاد بازار آزاد دفاع میکند، پیروان عدم خشونت رابطه ای بین دمکراسی اقتصادی و سیاسی می بینند؟ آیا میتوان بعد از هشت هزار سال تاریخ خشونت سازمان یافته توسط ارتش و پلیس و سپاهی و گزمه و گزیر در کیفیت تئوریهای خشونت (پرهیزی) تردید یا تامل بکنیم؟ چگونه تضاد بین واقعیت خشونت و رشد ایده های ضد خشونت و صلح طلبی را باید فهمید و حل کرد؟

از نقطه نظر جامعه شناسی، انسانها «باطله بی انتها با خشونت دارند: انگیزه های خشونت به اندازه ای متنوع و متعددند که هیچ لیستی نمیتواند همه را در بر بگیرد... هر کس میتواند مرتکب خشونت بشود و هیچ کس و تقریباً هیچ چیزی، نه انسان نه چیزی دیگر، از هر مقوله ای که باشد، از قربانی شدن در امان نیست. خشونت یعنی کشتن، آسیب رساندن، ویران کردن، سرعت کردن، و بیرون راندن». در بین این پنج شکل خشونت، کشتن از همه متمایز تر است. کشتن «حد نهائی خشونت است... خشونت مطلق...». ایده های «برتری و فرودستی انسان ها... همراه با تهدید به مرگ و خشونت، هردو در آغاز و پایان حکمرانی متمرکز و بویژه دولت قرار میگیرند». (۱۰)

با وجود حضور همه جایی خشونت، دانش انسانشناسی تاکید بر این دارد که جنگ پدیده ای نسبتاً جدید است: «جنگ، در مقیاس انسانشناختی وجود بشر، اختراعی نسبتاً متأخر است. انسانها به عنوان یک گونه (species)، نود در صد تاریخشان را بدون جنگ سپری کرده اند. هیرارشیهای اجتماعی و مفاهیم مالکیت برای شروع جنگ ضروری به نظر میرسند... بنیادهای نظامی رسمیت یافته و ارتشهای دائمی با پیدایش "دولت" به عنوان یک فرم سازماندهی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی رشد کردند... در حدود هشت هزار سال پیش...» (۱۱) در دوران طولانی «نود در صد تاریخ»، تضاد عمده انسانها، که بشکل باند (band) یا گروه زندگی میکردند، با طبیعت بود نه با همدیگر. توسل به قهر بیشتر بین انسانها و

امرش مطاع است. از آنجا که تضادهای شهروندان آشتی ناپذیرند نفعشان در این است که در مقابل اطاعت از قانون، از صلح مدنی برخوردار بشوند. به این ترتیب به کار بردن خشونت قدرت انحصاری حاکم است.

این تضادهای آشتی ناپذیر در انگلستان در اواسط قرن ۱۷ و بعداً در هلند و فرانسه و آمریکای شمالی در نیمه دوم قرن ۱۸ به انقلاب منجر شدند، اما با بقدرت رسیدن طبقه نوپای بورژوازی، یک سری تضادهای آشتی ناپذیر دیگر جای آنها را گرفت. با وجود نگرانیهایی که خشونت انقلاب فرانسه برانگیخت، نه دولتمردان و نه تئوریسین های دولت دمکراتیک - که به مراتب پیشرفته تر و پیچیده تر از هابز بودند - در فکر حذف خشونت نبودند. آنها بجای لغو خشونت به قانونی کردن آن پرداختند. اگر در رژیم فئودالی هر صاحب قدرتی نیروی مسلح و زندان خودش را داشت، در نظام سرمایه داری اعمال خشونت میبایست در انحصار دولت باشد. اگر در رژیم فئودالی استفاده از قوه قهریه خودسرانه بود، در نظام سرمایه داری میبایست مطابق قانون باشد. دو قرن بعد از هابز، هنگامیکه دولتهای سرمایه داری براروپا مسلط بودند، ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰) دولت سرمایه داری را این چنین ارزیابی کرد: «یک اجتماع انسانی که (به شیوه ای موفقیت آمیز) انحصار بکارگیری مشروع قوه فیزیکی را در چهارچوب یک سرزمین معین در اختیار میگیرد.» و چطور میتوانست غیر از این باشد؟ دوران سلطه دمکراسی بورژوازی دوران تشدید مبارزه طبقاتی، ظهور طبقه کارگر، پیدایش کمونیسم و آنارشیزم، ورود زنان به عرصه مبارزه سیاسی، رشد نهضت های رهاییبخش ملی، تشدید رقابت سرمایه داری، صدور سرمایه و کالا، گسترش بازار ملی، ایجاد مرزهای ملی و در هم شکستن آنها، اشغال کشورهای نزدیک و دور دست، جنگ بی پایان بر سر مستعمرات و سایر تحولات پر مخاطره است و بقا در چنین دنیایی بدون توسعه و تعمیق قوه قهریه میسر نمی شد: وزارت جنگ، ارتش دائمی، نظام وظیفه، آکادمی علوم نظامی، مقبره سرباز گمنام، موزه جنگ، قبرستان نظامی، دادگاه نظامی، قانون جنگ، صنایع نظامی، علوم نظامی، نمایشگاه صنایع جنگی، و بالاخره مجتمع نظامی-صنعتی.

در اواسط قرن گذشته، هنگامیکه هانا آرنت، محقق گفتمان خشونت، نگران این بود که علم سیاست زبان دقیقی بکار نمی برد و «تمایزی بین اصطلاحاتی چون «قدرت» (power)، «توان» (strength)، «زور» (force)، «قوت» (might)، «اقتدار» (authority) و، بالاخره، «خشونت» قائل نمیشود» (۱۳) آیزنهاور، رئیس جمهور آمریکا و ژنرال پنج ستاره جنگ جهانی دوم، به مردم آمریکا اخطار میکرد که نگران هیولای نوینی باشند که از درون نظام سرمایه داری برخاسته: غول «مجتمع نظامی-صنعتی» که دمکراسی را تهدید میکند و حتی اگر لزومی برای جنگیدن نباشد جنگ راه می اندازد و «نفوذ کلیتی - اقتصادی، سیاسی، حتی روحی - آن» در هر شهری، هر مجلس ایالتی، و هر اداره دولت فدرال احساس میشود... ما هرگز نباید اجازه بدهیم که سنگینی این ترکیب [نظامی-صنعتی] آزادیها یا پروسه های دمکراتیک ما را به خطر بیندازد». آیزنهاور پیدایش این مجتمع را «ضروری» میدانست اما از تسلط آن بر سیاست نگران بود و میدانست که آنچه در پیش است نظامی کردن صریح سیاست است.

آیزنهاور گوئی که متوجه نبود که جداکردن صوری سیاست و ارتش در دمکراسی بورژوازی از طریق سپردن وزارت جنگ به سیاستمداران و اقدامات مشابه، قدرت نظامی را سیاسی کرده است و سیاست را نظامی. پاسخ دولت آمریکا و متحدینش به ۱۱ سپتامبر بار دیگر تئوریهای دمکراسی را محک زد. تئوریسینهای دمکراسی از جمله مایکل ایگناتیف (روزنامه نگار، استاد دانشگاه و رهبر فعلی حزب لیبرال کانادا) استدلال کردند که در مبارزه با تروریسم میتوان دمکراسی را متوقف کرد، آزادیهای مدنی را معلق کرد، و به شکنجه متوسل شد. اما این تئوریسینها از سیاستمداران عقب ماندند و در واقع هیچ سیاستمداری نیازی به توصیه آنها نداشت. همه سیاستمداران حتی اگر هابز و لاک و میل و وبر را نشناسند، میدانند که در دمکراسی امنیت دولت و ملت همیشه بر منافع شهروندان و بر تعهدات بین المللی اولویت دارد. کارنامه آمریکا در ده سال اخیر: شکنجه های وحشیانه زندانیان، توقیف و ربودن مخالفین، ترافیک دستگیرشدگان در سطح بین المللی، ایجاد زندانهای مخفی در خارج از مرزها، پایمال کردن آزادیهای مدنی و همه اینها با توجیه قانونی. با وجود

اینکه هم در آمریکا و هم خارج از آن به این خشونت لجام گسیخته اعتراض شد و مثلاً "شکنجه در زندانهای ابوغریب و گوانتانامو بی به عنوان جنایت جنگی قلمداد شد، سیاستمداران آمریکائی، مانند همقطاران بریتانیائی و اسرائیلیشان، به آسانی و بشیوه ای سیاسی-قانونی خود را از تبعیت به قانون و تعهدات بین المللی مستثنی کردند و در واقع بار دیگر نشان دادند که دولت دمکراتیک هم قانون گذاری میکند و هم قانون شکنی.(۱۴)

ممکن است اعتراض بشود که این خشونت ها در نفی حکومت قانون و دمکراسی بوده نه در پایه گذاری آن. در حالیکه لیبرالیسم همیشه چنین ادعائی را ارائه داده، برخی از تئوریسین های دمکراسی از قدیم الایام متوجه لازم و ملزوم بودن خشونت و دمکراسی بوده اند. برای مثال الکسی دو توکویل در اواسط قرن نوزدهم در اثر مشهورش «دمکراسی در آمریکا» در مقایسه سیاست اسپانیا و اتازونی در مورد مردم بومی گفت:

«اسپانیاییها به وسیله اقدامات هولناک بی سابقه، و غلطیدن در ننگی پاک نشدنی، نتوانستند مردم بومی (Indian race) را نابود کنند یا حتی مانع از شریک شدن آنها در حقوقشان بشوند؛ آمریکاییهای ایالات متحده به هر دوی این هدف رسیده اند آنهم با سهولتی شگفت آور - به آرامی، به شیوه قانونی، انساندوستانه، بدون ریختن خون، بدون نقض حتی یکی از اصول بزرگ اخلاقی در انظار جهانیان. نمیتوان انسانها را نابود کرد و در همان حال اینهمه به قوانین بشریت احترام گذاشت».(۱۵)

اگر چه دو توکویل اریستوکرات بود و مدافع دمکراسی بورژوازی، این تیزبینیش در مورد رابطه قانون و دمکراسی بیشتر به تحلیل مارکس میماند و کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اما اگر در غرب هر سنگ بنای دمکراسی را با جنگ علیه شهروندان، کشتار مردم مستعمرات، برده کردن مردم آفریقا، و تحمیل دو جنگ جهانی و دهها جنگ دیگر به مردم دنیا روی هم گذاشتند، کارنامه دمکراسیهای شرق درخشان تر نبوده است. در اینجا فقط به عملکرد «بزرگترین دمکراسی دنیا»، یعنی هندوستان، اشاره مختصری میکنم. نظام دمکراتیک هندوستان، بر خلاف آمریکا، که در پروسه لشکرکشی و اشغال و کشتار و ژنوسید و برده داری و آپارتاید نژادی پا بدنی نهاد، در بطن ایده ها و پراتیک عدم خشونت، استقلال خواهی، و استعمارزدائی پایه ریزی شد.

نگاهی به مطبوعات هندوستان، گزارشهای سازمانهای حقوق بشر و تحقیقات آکادمیک نشان میدهد که این «بزرگترین دمکراسی دنیا» خشن ترین آنها هم هست. در مسابقه ای که بر سر ارتکاب خشونت بین دولت و «جامعه مدنی» برقرار است مشکل است بتوان تشخیص داد که کدام جلوتر است. شصت و سه سال بعد از استقلال، روابط برده داری و فئودالی و کاستی پا برجا هستند، و پا به پای آن، فرمهای جدید تر خشونت زندگی مردم این شبه قاره را به جهنمی در روی زمین تبدیل کرده اند: ترافیک زن و مرد و کودک به منظور بهره کشی جنسی و در آوردن ارگانهای بدن آنها، کار برده ای، بیگاری و کار اجباری برای استهلاک قرض (bonded labour)، (۱۶) جنین کشی (دختران)، طفل کشی (دختران)، خشونت علیه بیش از چهار میلیون زن بیوه، (۱۷) «گرسنه ترین کشور دنیا» با ۲۳۰ میلیون نفر جمعیت دچار سوء تغذیه، (۱۸) بالاترین در صد کودکان از رشد بازمانده (۴۸٪)، مرگ دو میلیون کودک در سال بخاطر گرسنگی (۶۰۰۰ در روز) ... اگر اینها در تئوری دمکراسی مسائل بخش خصوصی و جامعه مدنی به حساب می آیند، عرصه عمومی وضع بهتری ندارد و دست در دست عرصه خصوصی مشغول بیداد علیه مردم هندوستان هستند.

«دیدبان حقوق بشر» در ۵ ژانویه ۲۰۱۱ از پارلمان هندوستان خواست که «قانون ضد شورش (sedition law) دوران استعمار» را که دولت برای «خاموش کردن نارضائی سیاسی به کار میبرد» لغو کند. مسئول بخش آسیای جنوبی این سازمان گفت: «به کاربردن قانون ضد شورش به منظور خاموش کردن انتقاد مسالمت آمیز عیار یک حکومت ستمگر است». طبق یک تحقیق، «از اواخر ۱۹۵۰ اعدام فراقانونی یا «کشتن در درگیری» (encounter killing) به یکی از ابزار کار پلیس تبدیل شده است. در این موارد، افرادی که به گمان پلیس درگیر فعالیت جنائی جدی بوده اند

تکنولوژی، و تولید. از این جا است که درک پیروان عدم خشونت از انقلاب، که در معادله «انقلاب=خشونت» خلاصه شده است، ساده انگارانه است. از نقطه نظر مارکسیسم، انقلاب نه توسل به خشونت بلکه به قدرت رسیدن یک طبقه نو و مترقی است که راه را بر رشد جامعه باز میکند و یک نظام اجتماعی پیشرفته را به جای روابط کهنه بنا مینهد - برای مثال انقلاب بورژوازی فرانسه در ۱۷۸۹ و انقلاب سوسیالیستی ۱۹۱۷ در روسیه. تردیدی نیست که در هر انقلابی خشونت روی میدهد، اما در انقلاب سوسیالیستی تلاش میشود که کسب قدرت در شرایطی صورت بگیرد که خشونت به حد اقل برسد، یعنی در «وضع انقلابی»، هنگامی که قدرت حاکم ناتوان از اعمال قدرت است و اکثریت مردم حاضر به تحمل آن نیستند، و علیه آن قیام میکنند. مارکس و انگلس به استقبال شرایطی

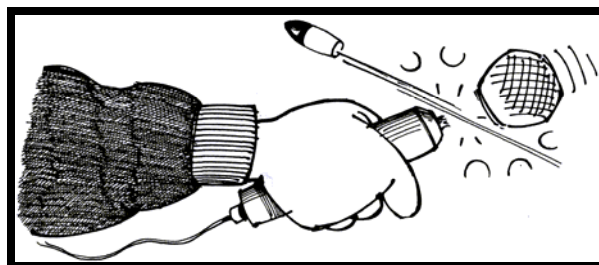
رفتند که به نظر میرسید طبقه کارگر بتواند از طریق مسالمت آمیز به قدرت برسد (در آمریکا و بریتانیا و هلند) اگر چه تردید داشتند که چنین بشود. لنین مانند همه مارکسیستها نه تنها با تروریسم بشدت مخالف بود بلکه «آوانتوریسم انقلابی» را هم با قاطعیت رد میکرد. در پروسه قیام، کمونیستها به مبارزات توده ای از اعتصاب در کارخانه ها و مدارس گرفته تا بایکوت و پخش اعلامیه و راهپیمائی در خیابانها اهمیت فوق العاده میدهند. در پروسه انقلاب، شیوه های مبارزه، برخلاف عقیده خشونت پرهیزان، بر مبنای یا-این-یا-آن (یا خشونت یا عدم خشونت) تعیین نمی شود. در این پروسه، دریائی از ابتکار توده مردم به جریان می افتد، سیاست از حوزه تخصص سیاستمداران خارج میشود، و در بسیاری موارد هیچ سیاستمداری را توان مقابله با آن نیست. اکثریت مردم و انقلابیون هیچ علاقه ای به خشونت ندارند. خشونت بیش از همه مردم عادی و انقلابیون را آماج قرار میدهد. آنان که بیش از همه از خشونت بیزارند کسانی هستند که دل در گرو از بین بردن آن بسته اند.

اما نفی دنیای کهن به آسانی میسر نیست. جنبش کمونیستی هنگامیکه در قرن گذشته در چند کشور از جمله روسیه و چین به قدرت رسید، موانعی را که قبلاً در عرصه تئوری پیش بینی شده بود به شیوه ای ریز و روزانه در گستره عمل تجربه کرد. حزب کمونیست شوروی که از قبل از شروع جنگ جهانی اول با این پروژه کشتار و ویرانگری مخالفت کرده بود در چهارمین سال جنگ قدرت را در دست گرفت و بلافاصله سربازان روسیه را به ترک جبهه ها فراخواند، و کشور را از میدان جهانی آدمکشی خارج کرد. اما چهارده دولت سرمایه داری جنگ بین خودشان را به تجاوز نظامی علیه اولین حکومت سوسیالیستی تبدیل کردند، و چهار سال خشونت و ویرانی و قحطی جنگ جهانی را بمدت چند سال دیگر بر اولین حکومت سوسیالیستی تحمیل کردند. نظام نوینی که میبایست به ساختن پایه های سوسیالیسم بپردازد در خشونت مرگباری که دمکراسیهای سرمایه داری براه انداختند از نفس افتاد. کشتار وحشیانه ای که دمکراسی بورژوازی در ۱۸۷۱ در خیابانهای پاریس از کموناردها کرده بود در پهنای بزرگترین کشور دنیا در روسیه تکرار شد.

اگر خشونت دمکراسیها مانع بزرگی برای ساختمان سوسیالیسم شد، تضادهای درونی جامعه و ناتوانی رهبری در گسست از روابط سرمایه داری مانع اصلی به حساب می آمد. رهبری حزب در دوران استالین و بعد از آن نتوانست، نه در عرصه ذهن و نه در عمل، از روابط سرمایه داری بگسلد. نظام اداری و مدیریت، سیستم قضائی، نظام آموزشی و بسیاری روابط دیگر تداوم نظام سرمایه داری بود. اگر چه در فاصله یک دهه بعد از پایان تجاوز نظامی دولتهای سرمایه داری بیسودی از بین رفت و قحطی و گرسنگی و بعضی شیوه های استثمار کنترل شد و زنان از آزادیهای زیادی برخوردار شدند، بیست سال بعد از انقلاب، در آغاز دومین جنگ جهانی دنیای سرمایه داری، روابط سرمایه داری هنوز وسیع تر از مؤلفه سوسیالیستی بود و حمله آلمان در ۱۹۴۱ آنچه را که ساخته شده بود ویران کرد.

اما اگر شوروی بر چالش دو جنگ جهانی و جنگ داخلی فائق آمد، در عرصه آگاهی - در تئوری و سیاست و ایدئولوژی - دچار شکست شد. استالین در سالهای ۱۹۳۰ با این تحلیل ضد مارکسیستی که طبقات از بین رفته اند و مبارزه طبقاتی پایان یافته است، هر نظر و عمل مخالف یا انتقادی را به بقایای سرمایه داری و توطئه سرمایه داری جهانی پیوند میداد، در این مورد همان رفتاری را کرد که دموکراسیهای سرمایه داری با

دستگیر میشوند و در جایگاههای سری اعدام میشوند» (۱۹) «دیدبان حقوق بشر» در ۲۰۰۷ گزارش داد که این قبیل قتلها در کشمیر بعد اپیدمی پیدا کرده است. مطالعه دیگری به این نتیجه رسیده است که «دولت هند شاهد خاموش خشونت غیردولتی کاست های بالا علیه کاست های پائین و خشونت جامعه های اکثریت علیه اقلیت است» و مبارزه برای «حقوق قانونی و انسانی و اجتماعی... با قساوت استثنائی و نقض حقوق بشر سرکوب میشوند» (۲۰). اینها مثنی از خروارند. (۲۱)



کمونیسم: دولت، قانون

و خشونت - بنیادهای دنیای کهن

روش من در این بحث این نیست که با اشاره به خشونت دمکراسیهای واقعا موجود به این نتیجه برسم که دمکراسی و خشونت لازم و ملزومند. بحث من بر سر اینست که پروژه دمکراسی، هم در تئوری و هم در پراتیک، هدفش نه لغو خشونت بلکه دمکراتیزه کردن آن است. این نه به خاطر بدبینتی تئوریکها و پراتیکها و دمکراسی بلکه ناشی از درک درست و واقع بینانه آنان از جامعه طبقاتی است. اگر در عصر روشنگری بحث لازم و ملزوم بودن خشونت و دمکراسی در عرصه های سیاسی، قانونی، قضائی و اخلاقی پذیرفته شد، امروز بعد از سه قرن دوباره همین بحثها در دستور کار مبلغین این نظام قرار گرفته است. برای مثال، در سالهای اخیر جان کین از منظر اخلاقی (ethics) بعضی فرمهای خشونت را ضروری می شمارد و برای از بین بردن «مازاد خشونت» برنامه «دمکراتیزه کردن خشونت» را پیشنهاد میکند کاری که به نظر او در جریان تاسیس ایالات متحده آمریکا (مدل فیلدالفا) صورت گرفت. (۲۲)

اگر دمکراسی بورژوازی خشونت را دمکراتیزه میکند و خود را پایان تاریخ به حساب می آورد، پروژه کمونیسم پایان دادن به این خشونت است. کمونیسم معتقد به ابدی بودن هیچ چیزی نیست و سرمایه داری را لحظه ای در تاریخ طولانی انسان به حساب می آورد. در تئوری مارکسیستی، دولت، ارتش، قانون، خانواده، و دین بنیادهای خشونتند. اینها بنیادهای دنیای کهن یعنی جامعه طبقاتی (به قول مارکس «ماقبل تاریخ») به شمار میروند و گذار از این شبکه خشونت به جامعه بدون خشونت بدون نفی آنها میسر نمی شود.

اما اگر نفی این بنیادهای ماقبل تاریخ ضروری است، گذار از سرمایه داری به سوسیالیسم و سپس به کمونیسم بدون به کار گرفتن آنها میسر نخواهد بود. به عبارت دیگر، ساختن جامعه بی طبقه کمونیستی با این ابزارهای جامعه طبقاتی صورت میگیرد، اگر چه این ابزارها دگرگون، متحول، و شسته و رفته میشوند. این تضادی است که جنبشهای کمونیستی در قرن بیستم نتوانستند حل کنند و همچنان چالش بزرگی به شمار میروند. انقلاب تنها بدست گرفتن قدرت سیاسی نیست. در فردای کسب قدرت سیاسی، روابط اجتماعی پوسیده تغییر نمی کند و انقلاب اجتماعی که به مراتب پیچیده تر از انقلاب سیاسی (کسب قدرت دولتی) است و پایدانی بر آن متصور نیست باید ادامه یابد، انقلابی که هر قدم آن آگاهانه است و هر اقدامش با مقاومت پاسداران دنیای کهن روبرو خواهد شد. مبارزه طبقاتی مبارزه ای همه جانبه است و همه عرصه های زندگی را در برمیگیرد - سیاست، ایدئولوژی، اقتصاد، فرهنگ، هنر، تئوری، فلسفه، آموزش،

میلیونها شهروند را در خدمت معامله برای کسب سهم بیشتری از قدرت سیاسی گرفتند. این رهبران اگر بتوانند قدرت دولتی را به انحصار خود در آورند، تمام ابزارهای سرکوب را که اکنون در دست جناح حاکم است در کنترل میگیرند و علیه مخالفان بخصوص «غیرخودی‌ها» به کار می‌اندازند. خط سبز نه پدیده جدید بلکه تداوم خط بازرگان، بنی صدر و خاتمی است با شجره نامه ای که به قبل از کودتای ۲۸ مرداد و به جنبش مشروطه برمیگردد. گفتمان «خشونت پرهیزی» در دست چنین جریانی چیزی جز خشونتگری عریان نیست.

۱- در مورد دموکراسی، مانند سایر مفاهیم از جمله «خشونت»، «آزادی»، «قدرت»، «حاکمیت» یا «دولت»، درکهای متفاوت هست. در گفتمان سیاسی مخالفین رژیم اسلامی بخصوص هواداران عدم خشونت، دموکراسی به آزادیهای مدنی تقلیل داده میشود از جمله آزادی مطبوعات، آزادی اجتماعات، آزادی بیان، و انتخابات آزاد اگر چه گاهی مؤلفه های دیگری از قبیل «حکومت قانون»، «تعدد احزاب»، «حکومت پارلمانی»، «جدائی دین و دولت»، «تفکیک قوا» و «جامعه مدنی» هم مد نظر است. در این گفتمان، دموکراسی از طبقه و فورماسیون اجتماعی جدا میشود و به پدیده حقوقی-سیاسی مستقلی تقلیل داده میشود. با توجه به این درک از دموکراسی در گفتمان عدم خشونت، در این نوشته دموکراسی را به معنای سازماندهی حقوقی-سیاسی اعمال قدرت بورژوازی به کار میبرم که یکی از پروژه های مهم آن سازمان دادن به تولید و بازتولید روابط طبقاتی در فورماسیون سرمایه داری است. در این نوشته، «دموکراسی بورژوازی»، «دموکراسی» یا «دموکراسی لیبرال» را به عنوان اصطلاحات مترادف به کار میبرم. ادبیات بسیار وسیعی در نقد این نوع دموکراسی، از دیدگاههای متفاوت، در دست است. برای نمونه نقد مارکسیستی و جدل در چهارچوب این تئوری، مراجعه کنید به:

Bob Avakian, *Democracy: Can't We Do Better Than That?* Chicago, Banners Press, 1986.

Bob Fine, *Democracy and the Rule of Law: Marx's Critique of the Legal Form.* Caldwell, N.G., The Balckburn Press, 2002.

۲- «عدم خشونت، هم تاکتیک هم استراتژی»، انجمن سخن ایران، <http://hrasi.com/print/547> (بدون تاریخ).

۳- رامین جهاننگلو، بین گذشته و آینده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴، صص. ۸۲-۸۴.

۴- «خشونت»، مانند سایر مفاهیم، معانی متفاوتی دارد و این سئوالها به تفصیل در ادبیات مربوط به این بحث بررسی میشود. برای مثال:

Wilhelm Heitmeyer and John Hagan (eds.), *International Handbook of Violence Research*, Dordrecht, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2003.

۵- از آنجا که این نوشته نقد گفتمان ایرانی خشونت پرهیزی است، منم تاکیدم بر خشونت در رابطه بین دولت و شهروندان بخصوص در پروسه مبارزه علیه رژیم اسلامی است.

6- Douglas N. Walton, "Circularity", *Ibid.*, p. 135.

۷- استدلال، در فلسفه، عبارتست از یک حکم یا گزاره که آنرا مقدمه (premise) مینامند و یک گزاره دیگر که نتیجه (conclusion) نامیده میشود. در مثال «بهار نزدیک است چونکه یخها دارند آب میشوند»، آمدن بهار از آب شدن یخها استنباط میشود. «مقدمه» یا کلماتی از قبیل «چونکه»، از آنجا که ... شروع میشود و «نتیجه» یا «بنابراین»، پس، در نتیجه... استدلال وقتی معتبر است که نتیجه آن از مقدمه اش استنباط بشود. حتی اگر در ماه اول زمستان باشیم و بهار دور باشد یا آب شدن یخ دلیل درستی برای رسیدن بهار نباشد، این استدلال معتبر است به خاطر اینکه نتیجه از مقدمه استنباط شده است.

C. A. Kirwan, "Argument," in Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995, pp. 47-48.

8- Michael Cohen, "Vicious circle", *Ibid.*, p. 898.

۹- برای مثال به این بخش از مصاحبه رادیو فردا (۱۹۸۷/۱۱) با رامین جهاننگلو توجه بکنید:

«یعنی شما معتقد هستید که یک جنبش باورمند به تفکر عدم خشونت، حتی می تواند روی خشونت ساختاری و ساختار حکومتی و اجتماعی خشن و قانون گریز هم تاثیر بگذارد؟ بله، به خاطر این که عدم خشونت، قانون خود را به وجود می آورد. عدم خشونت قرار نیست که در آن جامعه، به خشونت اضافه کند. کاری که، عدم خشونت، قرار است انجام دهد این است که، می خواهد ترس را از دل دو طرف در بیاورد.» http://www.radiofarda.com/content/f5_jahanbagloo_non_violence_day/467308.html

10- Trutz von Trotha, "Violence," *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Vol. X, 2007, pp. 5193-5194.

کمونیستهای میگردند، (۲۳) در مواردی از آنها خشن تر رفتار کرد، در برخورد به اپوزیسیون مرتکب جنایات فراوان شد و بسیاری را بدون هیچ دلیل و مدرکی روانه زندانها و اردوگاه کار اجباری کرد. حزب کمونیست چین در دوران مائو این درک از مبارزه طبقاتی و برخورد به اپوزیسیون را رد کرد، و وجود دو خط سوسیالیستی و سرمایه داری و مبارزه بین دو خط مشی در حزب و دولت را بخشی از مبارزه طبقاتی به حساب می آورد. با وجود این، پیروان سرمایه داری در سال ۱۹۷۹ کودتا کردند و به کشتار پیروان سوسیالیسم پرداختند. این تحولات را، که به مراتب پیچیده تر از آنند که در این مختصر قابل بررسی باشند، نمیتوان با دیدگاه «خشونت خشونت می آفریند» توضیح داد.

با کودتای سرمایه داری در شوروی (۱۹۵۶) و چین (۱۹۷۶)، این دو تجربه مهم انقلاب سوسیالیستی با شکست مواجه شدند. در حالیکه ققنوس جنبش کمونیستی هنوز از خاکستر این دوره از مبارزه طبقاتی برنخاسته است، خشونت سرمایه داری دنیا را سریع به پرتگاه نابودی میکشاند. اکنون که این کلمات را مینویسم اخبار قیام خودبخودی مردم در تونس و مراکش و الجزایر و اخبار بی عدالتی، فقر، نابودی محیط زیست، بیکاری، و کشتار در سایر نقاط دنیا رسانه ها را فراگرفته است. در سالهای اخیر بعضی از روشنفکران و فعالان سیاسی که امیدی به نجات بشریت در چهارچوب وضع موجود ندارند روی به کمونیسم آورده اند. کنفرانس «ایده کمونیسم» در سال ۲۰۰۹ در لندن به بررسی جوانب فلسفی کمونیسم پرداخت. بعضی معتقدند که بدون کسب قدرت، بدون مبارزه انقلابی، دنیا به طرف کمونیسم میرود. (۲۴) عده ای میخواهند از طریق دموکراسی بورژوازی به کمونیسم برسند به این ترتیب که به «نقطه آغاز» برگردند - به مارکس، و از آنجا به مارکس جوان و از او هم به دموکراسی عصر روشنگری. (۲۵) درک این مشکل نیست که هر دو پروژه به رفرم در چهارچوب وضع موجود می انجامند. در عین حال تلاش برای سنتز نوینی از تئوریهای گذشته (مارکس و لنین و مائو) و تجربه های مثبت و منفی سوسیالیسم در قرن بیستم شروع شده است. (۲۶) بدون نوسازی جنبش امیدی به پرواز ققنوس نیست. و این مبارزه سرنوشت سازی است که گره آن در عرصه تئوری است. در این مبارزه بحث برسر انقلاب است نه خشونت. در تئوری مارکسیستی از قدیم الایام روشن بوده که بحث رفرمیسم و انقلاب هیچوقت برسرالسلحه نبوده است. کمونیستها با رفرمیسم مخالفند نه با رفرم، و رفرمیسم میتواند مسلح باشد همانطور که در بسیاری موارد بوده است.

خلاصه کنم، دموکراسی سرمایه داری و دموکراسی سوسیالیستی هر دو متکی به نهادهای اعمال قدرت طبقاتی - دولت، حزب، ارتش، پلیس، دادگاه، زندان و غیره - هستند، اما در ورای این شباهت ظاهری اقیانوسی این دو پروژه را از هم جدا میکند. اولی خشونت اقلیتی ناچیز علیه اکثریت است و دومی خشونت اکثریت علیه آن اقلیت. اولی خشونت را نهادینه و ازلی کرده است و دومی به برچیدن و ریشه کن کردن آن می پردازد.

در آغاز دهه دوم قرن جدید، تحقق آرزوی دیرینه انسان برای جامعه ای بدون خشونت و دنیائی فارغ از جنگ از هر زمانی بعید تر به نظر میرسد اگر چه مبارزه شهروندان آزادیخواه و عدالت خواه برای جهانی عاری از خشونت ادامه دارد. امروز در ۹۵ کشور، دولت از حق اعدام شهروندان محروم شده است. خشونتهائی از قبیل شکنجه، تجاوز به زنان، و ژنوسید در شرایط جنگ بین دولتها جزو جنایات بین المللی به حساب می آیند و مرتکبین این جنایات در هر حوزه قضائی قابل تعقیب اند. نظام آپارتاید هم به عنوان فرمی از جنایت علیه بشریت شناخته شده است. مدت دو دهه است که مبارزه برای الغای همه نوع مجازات از جمله زندان شروع شده است. اما با وجود این گامهای مهم، خشونت از ارکان اصلی حکومت است و سیاست بر قانون و اجرای آن مسلط است. هنگامیکه ملت و دولت به خطر افتادند، چه خطر حقیقی باشد چه خیالی، خارجی باشد یا داخلی، قانون برای دولتمردان ورق پاره ای بیش نیست و صلح به سهولت به جنگ تبدیل میشود. تظاهرات بیش از شش میلیون نفر در سراسر دنیا در ۱۵ فوریه ۲۰۰۳ در مخالفت با جنگ آمریکا علیه عراق و مبارزات خیابانی تابستان سال گذشته در ایران خشم عمیق مردم دنیا را علیه جنگ امپریالیستی و مردم ایران را علیه نظام تئوکراتیک نشان داد. در ایران، رهبران سبزخشم

11- C. R. Nordstrom, "War: Anthropological aspect," *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 24, pp. 16351-16352.

۱۲- برای مثال در مورد تاسیس دولت، و پیوند آن با دین و خشونت و شکنجه در ایران به تحقیق زیر مراجعه کنید:

Bruce Lincoln, *Religion, empire and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib*. The University of Chicago Press, 2007.

۱۳- زبان بحث در سالهای اخیر بر مراتب پیچیده تر و دقیق تر از آنست که آرنست آرزو میگرد. برای مثال:

Beatrice Hanssen, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, London, Routledge, 2000.

14- Phillip Sands, *Lawless World: Making and Breaking Global Rules*. Penguin Books, 2006.

15- Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. Translated and edited by Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop. The University of Chicago Press, 2000, p. 325.

16- Human Rights Watch, *The Small Hands of Slavery: Bonded Child Labor in India*, 1996, <http://www.hrw.org/legacy/reports/1996/India3.htm>

۱۷- طبق گزارشی بیش از ۴۰ میلیون زن بیوه هندی که ده درصد جمعیت زنان است در شرایط دهشتناکی بسر میبرند، بسیاری از خانواده بیرون رانده میشوند و در شرایط «ساتی» (living sati) به سر میبرند (ساتی عرف هندوئی کشتن زنان بیوه بوسیله آتش زدن است):

Suswati Batu, "India's city of widows," *Guardian*, 30 June 2010.

18- Kounteya Sinha, "India tops world hunger chart", *The Times of India*, 27 February 2009.

19- Taylor Sherman, *State Violence and Punishment in India*, London, Routledge, 2010, p. 175.

20- K. S. Subramanian, *Political Violence and the Police in India*, Sage Publications, 2007, p. 28 and 30.

21- Amrita Basu and Srirupa Roy (eds.), *Violence and Democracy in India*, Calcutta, Seagull Books, 2007.

22- John Keane, *Violence and Democracy*. Cambridge University Press, 2004.

۲۳- در آمریکا «کمیته فعالیتهای غیر-آمریکائی» که یکی از ارگانهای عالیترین مرجع دموکراسی آمریکا یعنی مجلس نمایندگان بود مانند انگیزشیون به تفتیش عقاید کمونیستها میپرداخت و در اوائل سالهای ۱۹۵۰ (دوران مک کارتی) به تصفیه کمونیستها در هالیوود، دانشگاه، مدارس، رسانه های جمعی و ادارات دولتی میپرداخت. در همین سالها دولت کانادا برنامه مفصلی برای دستگیری هزاران کمونیست و اعزام آنها به اردوگاه تهیه کرد. مراجعه کنید به این فیلم مستند که توسط تلویزیون سی بی سی کانادا تهیه شده است:

"The Enemies of the State," CBC, The Fifth Estate, October 15, 2010, <http://www.cbc.ca/fifth/2010-2011/enemiesofthestate/index.html>

۲۴- ک. ج. آ. «در باره امپراتوری: کمونیسم انقلابی یا "کمونیسم" بدون انقلاب» در : <http://www.sarbedaran.org>

۲۵- ریموند لوتا، آبی دونیا، و ک. جی. آ. «سیاست "رهائی بخش" آلن بدیو: کمونیسمی در قفس دنیای بورژوازی».

<http://www.sarbedaran.org/library/BadioLotta.htm>

۲۶- «کمونیسم: آغاز یک مرحله نوین، مانیفستی از حزب کمونیست انقلابی آمریکا»، <http://www.sarbedaran.org/library/manif-rcp0909final2010n.htm>

✱

آنک هزار قافله‌ی ماهی

از قحطسال مزرعه‌های آب

مردارهای سوخته‌ی رنگ و نور را

راهی دراز می‌سپرنند.

(منوچهر آتشی)



خشونت علیه زنان

شهین نوائی

وقتی دوستان آرش از من خواستند در باره خشونت بنویسم فرصتی خواستم، تأمل کرده و از خود پرسیدم: چرا در باره خشونت حساس هستم؟ این پرسش از خود، مرا به دنیای کودکی ام برد و از آنجا سفری به تجارب گذشته و زندگی حال و محیط اطرافم در شهر برلن. برآستی وحشت کردم! خشونت دولتی، خشونت جنسی، خشونت اقتصادی، میلیتاریسم، خشونت آموزشی و فرهنگی و...

در یکی از روزهای نه سالگی ام، وقتی ظهر از مدرسه به خانه رسیدم و درب منزل را با دستان کوچکم کوبیدم نفسم بند آمد؛ دو سرباز تفنگ بدست در را گشوده و به درون دعوتم کردند! زبانم بند آمده بود، مادر خودش را به نزدیکی در رساند و من با دیدن او وارد خانه شدم. بمن گفت که نترسم آنها برای بازرسی خانه و بردن برادرم آمده اند برادر بزرگم سال آخر دبیرستان بود، انسانی دوست داشتنی و مهربان، چرا او را می برند؟ فرصت سؤال نبود، شاد شدم زمانیکه فهمیدم او خانه نیست. اما ترس از سربازان رکن دوم وجود ناخواسته شان در آن روز یکسال پس از کودتای هزارو سیصد و سی دو برای همیشه در ذهنم حک شد.

هر چند که بعدها در ایران و خارج از ایران خشونت های بسیاری را در صحنه سیاست، دانشگاه، خیابان و کوچه های تنگ و خلوت شاهد بودم. مبارزه با خشونت دولتی و میلیتاریسم را کلید مبارزه با دیگر اشکال خشونت یافتم

بچه که بودم مادر در مقابل لجبازیهای کودکانه ام، گاه مرا تنبیه می کرد. بسیار غمگین می شدم و در خود فرو می رفتم و گاه بسیار تلخ پدر همواره با محبت بی دریغ سعی در جبران داشت و بالاخره روزی بمن گفت "این کارهای مادرت را به دل نگیر از محبت اوست". این جمله اش من را کمی آرام کرد و گفت "چوبمادر گله هر که نخوره خُل". تنبیه کودک به هر دلیل که باشد نادرست است و ضایعات جبران ناپذیری را به دنبال دارد. مادر بر این نظر بود که "در تربیت بچه باید سخت گیر بود". پدر می گفت "به بچه راه را نشان بده و محبت کن، بچه از محبت خراب نمی شود". بدین ترتیب با تنبیه کودک و محبت فراوان به کودک هم زمان آشنا شدم.

امروز مناطق ملی غیر فارس د رایران، زیر حکومت های نظامی اعلام نشده ای قرار دارند. شدت حضور نیروهای امنیتی در آذربایجان، بویژه

دختر جوان قربانی سکس

(ترجمه آزاد از انگلیسی)

در حالیکه جهان مشغول است
و در چرخش دیوانه وار بر مدارش!
آنها درون "جعبه‌ها" قرارداده شده‌اند، نه مشخصاً قفس‌ها!
ربر و در انتظار نوبتشان،
تا مورد بهره برداری قرار گیرند!
تا به فساد کشیده شوند!
به دیگر نقاط جهان فرستاده شوند!
به فروش روند!
دختران معصومی به کودکی پنج ساله
در گوشه‌ای بدون رؤیا
جائی که خون فریاد می‌زند

.....

پشت آن دیوارها
فریادهای دلخراش و دردناک
وحشت از بهای خود
نگران Aids
از خود بیگانگان
آنها را دیده‌اید، شنیده‌اید، حس کرده‌اید؟
آنها آنجایند

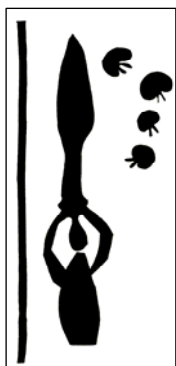
چه حسی دارند، کی می‌دانند؟

.....

قله‌های امیدشان را
ددمنشان بی رحمانه ربوده‌اند
از نژادی دیگر
در کمتر از ده ساعت
آنها آنجایند

.....

درمکانی که درد می‌کشند
موزیک روحشان را به باد می‌کوبند!
و کلمات پشت گریه‌های خموششان را
در هر شب دردناک ...



آیا وظیفه دولت‌ها نیست که این افراد را مورد حمایت قرار داده و به آن‌ها این امکان داده شود که خود اختیار زندگیشان را در دست گیرند؟
متأسفانه شاهدیم که پس از "تاریخ مصرف" آن‌ها را به کشورهایی که از آنجا آورده‌اند برمی‌گردانند تا بردگان جوان‌تر را جایگزین کنند!!

خشونت اقتصادی ناشی از سیاست دولت‌ها در کشورهای در حال توسعه نظیر ایران نتیجه هاش بردگان جنس، چه در خود کشور و چه ارسال آن‌ها به دیگر کشورها است.

خودفروشان خیابانی اعم از زن، بچه، مرد و پسر بچه در ایران بحد کافی مستند شده. و یا خودفروشان در کشورهای خلیج فارس. اما سیاست دولت در این باره چیست؟ دولتی که خود بطور مستقیم در این داد و ستدها نقش دارد. متأسفانه هیچ آمار مشخصی وجود ندارد و اکثراً دولت ایران نافی وجود این بردگی جنسی است. و آنجا که ضرورت یابد از شرعی کردن آن در خانه‌های عفاف و صیغه خانه‌ها داد سخن می‌دهند! مقامات بین‌المللی هم که چشم به روی این جنایت علیه بشریت بسته و آن را "مسئله داخلی" می‌شناسند.

چنین جنایاتی در زمان جنگ و یا بلای طبیعی نظیر سیل و زلزله که جایجائی و بی خانمانی انسان‌ها را به دنبال دارد گسترش می‌یابد. زلزله بم را به خاطر آوریم در سال ۲۰۰۳ و کلیه فجایع پس از آنکه حتی کمک‌رسانی داوطلبان را هم دولت ایران به دلیل انتشار اخبار ممنوع کرد. مسلماً جایجائی و از دست دادن مسکن ضایعه‌ای جبران‌ناپذیر است و به دنبال آن فقر شدید و ناامنی اجتماعی، که اگر مورد حمایت دولت قرار نگیرد فجایع بسیار به دنبال دارد و زنان بچه‌ها اولین قربانیان آن هستند.

امروز مناطق ملی غیر فارس د رایران ، زیر حکومت های نظامی اعلام نشده ای قرار دارند. شدت حضور نیروهای امنیتی در آذربایجان ، بویژه امروز مناطق ملی غیر فارس د رایران ، زیر حکومت های نظامی اعلام نشده ای قرار دارند. شدت حضور نیروهای امنیتی در آذربایجان ، بویژه در نوجوانی خشونت حاکم در جامعه تهران علیه زنان و دختران مرا به تقابل با مسائل بسیاری وادار کرد. برای مستقل زیستن، مستقل عمل کردن و آزادی حرکت، دختر جوان هر روز وادار به مقابله و مبارزه و گاهاً "خشونت" میشه. روزی در راه مدرسه، هنگام عبور از چراغ عابر پیاده در وسط خیابان پسر جوانی پستانم را گرفته و بشدت فشار داد. این توهین و تجاوز من را بر آن داشت که سیلی محکمی به او زدم، بر سرش فرود آمد و دستم درد گرفت! کدام خشونت بود؟ به اعتقاد من دفاع از خود هرگز عملی خشونت آمیز نیست! اما این نه اولین و نه آخرین بار بود. همواره باید گارد گرفته " در خیابان و اتوبوس حرکت می کردی. از خشونت های فیزیکی که بگذریم خشونت های لفظی و متلک های تحقیر آمیز زنان را تا بناگوش سرخ می کرد و در این عرصه کسی را یاری هم زبانی نبود . دلایل خشونت جنسی به زنان هر آنچه باشد ، اعم از ناهنجاری های دوران کودکی ، حرمان جنسی، ضربه عاطفی، سرگرمی جوانان بیکار و ... صدمه ای جبران ناپذیر است و فضاهای عمومی را ناامن و اعتماد به نفس را خدشه دار می کند. چه کسی پاسخگوی امنیت فضاهای عمومی است ؟ دولتی که خود فجیع ترین خشونت ها را انجام می دهد؟

خشونت دولتی: روز بیست و پنج نوامبر "روز جهانی مبارزه با خشونت علیه زنان" نامیده شد. این روز را سازمان ملل در هفده دسامبر ۱۹۹۹ به رسمیت شناخت. آن هم پس از سالها مبارزه گروههای زنان در سراسر جهان، به یاد سه خواهر مبارز Minerva, Patria & Teresa Mirabe در روز بیست و پنج ۱۹۶۰ به دست دیکتاتور حاکم در کشور جمهوری دومنیکن که با آن به مبارزه برخاسته بودند مورد تجاوز قرار گرفته و بطور فجیعی به قتل رسیده بودند.

در سالهای اخیر گروههای زنان در سطح جهانی در یک کمپین بین المللی بمدت ۱۶ روز علیه خشونت، فعالیت می کنند که روز بیست و پنج نوامبر شروع شده و روز ده دسامبر که روز جهانی حقوق بشر است، پایان می یابد. **متأسفانه زنان باید حتی در کشورهای پیشرفته مبارزه کنند که : "حقوق زنان ، حقوق بشر است!"** این نابرابری حقوقی در سطوح متفاوتی در قوانین مربوط به مسائل اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و خانوادگی اعمال می شود

و تازه از اول ژانویه ۲۰۱۱ در سازمان ملل بخشش مربوط به زنان که در رابطه با برابری جنسیتی فعالیت می‌کند شروع به کار خواهد کرد. پس از جنگ جهانی دوم خشونت دولتی از سال ۱۹۶۰ تاکنون ابعاد گسترده‌تری بخود گرفته، که بخشی از آن قانونی نبوده بلکه بطور مستقیم به دولت‌ها مربوط می شود

از سال ۲۰۰۰، سیاست نئولیبرالی اقتصاد جهانی دستاوردی به جز فقر و خشونت برای انسان‌های محروم نداشته و این خشونت اقتصادی بیش از همه برگرده زنان و کودکان استوار شده است. به آمارهای متعدد رجوع کردم، باورکردنی نیست که به دلیل فقر شدید فروش زنان و کودکان بطور روز افزون در جهان گسترش یافته. اگر راجع به بازار بردگان در قرن هجده و نوزده میلادی شنیده و خوانده بودیم، امروز در رسانه‌های عمومی این بردگان را به تاراج گذاشته‌اند.

این برده‌داری مدرن و وارسته انسان‌ها و فرم‌های مضاعف آن در کشورهای اروپایی و آمریکای شمالی هم رواج دارد. در حالیکه دولت‌ها به آن به عنوان یک مسأله حاشیه‌ای نگاه کرده و در مقیاس وسیع آن را به رسمیت نمی‌شناسند. این انسان‌ها، بردگان جنسی مورد انواع آزارهای فیزیکی و روانی قرار می‌گیرند. و از آنجا که اکثراً فاقد "اقامت قانونی" در این کشورها هستند امکان استفاده از کمک‌های اجتماعی را در بیرون آمدن از این دایره جنایت و خشونت ندارند. **این بردگی مدرن نه تنها نقض حقوق بشر بلکه علیه شأن انسانی است که بیشترین قربانیان آن زنان و کودکان دختر هستند**

در این باره Airyn Lentija شعری سروده است که تکان دهنده است :

دسامبر ۲۰۰۴ واقعه سونامی در خاور دور که هنوز قربانیان آن فاقد مسکن هستند. زلزله شدید ژانویه ۲۰۱۰ در هایتی و خشونت در کمپ‌های آوارگان علیه زنان و کودکان. جنگ‌ها و اختلافات قبیله‌ای در کشورهای افریقایی سالها است که ادامه دارد و سیاست‌های بین‌المللی نیز با فرستادن نیروهای نظامی آن را تشدید کرده‌اند.

بزرگترین قربانیان این جنگ‌ها زنان و بچه‌های هستند که چه توسط نیروهای خودی و چه توسط سربازان نیروهای دیگر مورد تجاوز قرار گرفته و بیشترین صدمه را دیده‌اند. زنان سودانی سالها است که در این دایره خشونت گرفتارند. فقر آن‌ها یک مانع جدی برای خروج از دایره خشونت است

خشونت دولتی اغلب بکار گرفته می‌شود که زنان فعال را در عرصه سیاست و یا زندگی اجتماعی به سکوت وادار کند. در ایران در کلیه سال‌های پس از انقلاب شاهدیم که چگونه زنان و دختران جوان مورد خشن‌ترین خشونت‌های فیزیکی و تجاوز جنسی قرار گرفته‌اند. خاطرات زندان و یا نوشته‌های پراکنده آن‌ها به مقیاس وسیع، این خشونت‌ها را به ثبت رسانده‌اند. زندان و شکنجه، قتل و اعدام فعالین سیاسی از جمله جنایات دولتی است که نمی‌توان به آن خشونت گفت، بلکه به اعتقاد من جنایات سازمان یافته‌ای است که با برنامه‌های قبلی صورت گرفته و می‌گیرد. در مورد دولت ایران فاجعه در حد بین‌المللی نیز به ثبت رسیده و مسئولین دولتی در سال ۱۹۹۷ در دادگاه می‌کونوس بخاطر قتل عمد مخالفین سیاسی‌اش در شهر برلن در ۱۹۹۲ محکوم شده، اما متأسفانه روابط اقتصادی و سیاسی با کشورهای پیشرفته صنعتی را خدشه دار نکرده و همچنان ادامه دارد.

یعنی منافع اقتصادی در سیاست جهانی چشم به روی کلیه جنایت‌های دولتی در اقصی نقاط جهان بسته است.

نمونه دیگر، کشور اسرائیل است که سالهاست با اشغال سرزمین ساحل غربی و نوار غزه خانه‌های بسیاری را از بین برده و طبق آمار انتشار یافته می‌توان گفت تا حدود بیست و پنج هزار خانه را خراب کرده است. در اعتراض به این سیاست نه تنها مردم فلسطین بلکه بسیاری از نیروهای دمکرات جهان فعالیت کرده‌اند. جهان شاهد بود که در مقابل دوربین رسانه‌ها، بلدوزر دولت اسرائیل در روز شانزده مارس ۲۰۰۳، زن جوان آمریکایی Rachel Aliene Corrie را که یکی از اعضای گروه "همبستگی جهانی" بود زیرگرفته و به قتل رساند. راشل برای سد کردن راه بلدوزر که بطرف خانه‌های فلسطینی در نوار غزه در حرکت بود، میان جاده نشسته بود. چنین خشونت‌هایی در مقابل یک اعتراض ساده انسانی حتی باعث آن نشد که دولت امریکا بطور جدی وارد ماجرا شود. و هیچ اتفاقی در روابط دولت بوش و اسرائیل بوقوع نیویست.

خشونت دولتی در کشورهای اسلامی نظیر ایران، پاکستان و عربستان سعودی در مواردی بطور قانونی مجاز است! و قانون‌گام وظیفه را به افراد ذینفع محول می‌کند، یعنی جنایت بوقوع پیوسته توسط نیروهای قضائی دولتی دنبال نشده بلکه به افراد و بستگان محول می‌شود. زن کشی و یا بهتر گفته شود "ناموس کشی" — چرا که نه تنها همسر بلکه خواهر و دختر را نیز شامل می‌شود — در کشور ایران قانونی است. طبق ماده ششصد و سی قانون قصاص (مجازات اسلامی): "هر گاه مردی همسر خود را در حال زنا با مرد اجنبی مشاهده کند و علم به تمکین زن داشته باشد؛ می‌تواند در همان حال آن‌ها را بقتل برساند و در صورتی که زن مکره باشد فقط مرد را می‌تواند به قتل برساند." این امر در مورد کودکان نیز صادق است و حق حیات آن‌ها در دست پدر و یاجه پدری، عمو و عموزاده‌ها در صورت فقدان پدر قرار می‌گیرد. و یا قانون قصاص ارزش زن را نصف ارزش مرد دانسته و می‌گوید در صورتی که مرد قاتل مجاز به کشتن زن نباشد در صورتی مجازات می‌شود که خانواده زن مقتول نصف دیه ("قیمت") مرد را بپردازد. به روشنی زن با کالا نظیر شتر و گاو و گوسفند و... سنجیده می‌شود و آن هم نصف مرد. البته باید توجه داشت که این قانون مردان را هم کالا ارزیابی می‌کند ولی دوبرابر زن! در قانون دولت ایران خشونت دولتی علیه زنان قانونی است و به اشکال مختلف در قانون خانواده، آموزش و پرورش، پوشش، ورزش و

تفریحات سالم، مسکن و قانون کار ثبت شده

حجاب اجباری خشونتی آشکار علیه زنان است. ازدواج دختر بچه‌ها در نه سالگی تجاوز جنسی قانونی علیه کودکان است. لزوم اجازه شوهر برای زنان شاغل نقض حقوق بش بوده و لزوم اجازه پدر برای ازدواج دختر بالغ نیز نقض حقوق بشر است. قتل‌های "ناموسی" در کشور پاکستان هر سال هزار زن را شامل می‌شود. در بنگلادش در سال ۲۰۰۵ اسیدپاشی به بدن ۲۶۷ زن گزارش شده است.

از قتل‌هایی که در کشورهای افغانستان و عراق انجام می‌شود آمار درستی در دست نیست و اینکه قانون قصاص به چه اندازه در قانون کشوری ادغام شده حائز اهمیت است.

در دهه سال‌های ۱۹۶۷ سرمایه‌داری در کشورهای پیشرفته حداقل در حرف طرفدار لیبرالیسم و دمکراسی برای ساکنین غیربومی کشورشان بودند. با رشد اسلامیسیم که شروع آن فتوای خمینی علیه سلمان رشدی بود و قتل او را واجب اعلام کرد، تاکنون کشورهای اروپائی شاهد قتل‌های متعدد روشنفکران، هنرمندان، فیلمسازان، مترجمین، دگراندیشان و مخالفین سیاسی و فعالین اجتماعی بوده است؛ بطوریکه در کشورهای اروپائی محیط بسیار ناامنی را برای همگی این فعالین بوجود آورده‌اند. عمدتاً این قتل‌ها و تهدیدها توسط دولت ایران و دیگر دولت‌های معتبر اسلامی سازمان یافته‌اند. در این میان قتل‌های ناموسی نیز گسترش یافته و تاکنون زنان بسیاری در کشور آلمان، سوئد، هلند به قتل رسیده‌اند. مسجدهای متحجر در کشور آلمان نقش فعالی در سازماندهی این قتل‌ها داشته‌اند و در دادگاه رسیدگی به قتل هاتون Hatun Surucu - زن بیست و سه ساله آلمانی ترک تبار که در هفت فوریه ۲۰۰۵ در شهر برلن در جلو خانه‌اش به قتل رسید- که به دست برادرانش به قتل رسیده بود این نقش برجسته شد. متأسفانه تاکنون در کشور آلمان حدود چهل زن به قتل رسیده‌اند. خانم سیران آتش Seyran Ates وکیل مترقی آلمانی - ترک، مدافع زنان و کودکان که علیه اسلامیسیم‌ها به افشاگری پرداخته است بارها تهدید به قتل شده و در یک پروسه یکساله در اعتراض اجازه وکالتش را پس داده بود. حمایت دولت‌های اروپائی از چنین افرادی ضعیف بوده و اغلب چشم به روی بسیاری از وقایع می‌بندند چرا که سیاست **نئولیبرالی اقتصاد سرمایه‌داری، پای بند اخلاق و دمکراسی نیست!** قتل و تهدیدها تاکنون در کشورهای ایتالیا، آلمان، سوئد، نروژ، هلند، فرانسه و انگلستان ثبت شده‌اند.

کشورهای اروپای غربی برخوردارشان به مهاجرین و خرده فرهنگ‌ها برخورداری نژادپرستانه است، که اکثراً آن را با نسبییت فرهنگی تئوریزه کرده و آن‌ها را شهروند درجه دوم محسوب می‌کنند.

میلیتاریسم — در سال ۲۰۰۸ طبق آمار منتشر شده از طرف "اتحاد بین‌المللی زنان برای صلح و آزادی"

WILPF (Women's International League For Peace and Freedom) خرج نظامی جهان در سال ۲۰۰۸ برابر بوده است با هزار و چهارصد و شصت و چهار میلیون دلار آمریکا که مساوی است با هفتصد سال بودجه معمولی سازمان ملل و مساوی است با دو هزار نهصد و بیست و هشت سال هزینه آژانس جدید زنان در سازمان ملل که وظیفه‌اش فراهم آوردن امکانات برابری جنسیتی در کلیه کشورهای عضو سازمان ملل است.

در سال ۲۰۰۸ در هر روز، چهار میلیون دلار هزینه نظامی جهان بوده است. برای داشتن تصویری درست از این رقم اگر فردی شروع کند به شمارش از یک تا آخر یک میلیون، یازده و نیم روز لازم است بدون وقفه، یعنی نه خواب، نه غذا، نه نوشیدن! برای رسیدن به یک بلیون، سی و دو سال وقت لازم است بدون وقفه! آن‌ها اضافه می‌کنند که کل بودجه‌ای که برای رسیدن به برابری جنسیتی در دو ۲۰۰۲ در نظر گرفته شده کمتر از بیست درصد هزینه نظامی است

و طبق محاسبات بانک جهانی، هزینه رسیدن به برابری جنسیتی در مدت پنج سال برابر است با هزینه‌ی وسایل نظامی یکسال کشور فرانسه! و مساوی است با هزینه تحقیقات نظامی آمریکا در یکسال. هزینه نظامی

کشور ایالات متحده آمریکا در سال ۲۰۱۵ به یکصد و نود و پنج بلیون دلار در سال خواهد رسید! منبع: www.wilpffinternational.org
 آقای سهراب صبح در مقاله "و این منم زنی تنها" نوشته‌اند که از سال ۱۹۴۵ پایان جنگ جهانی دوم، تا سال ۱۹۹۰ که می‌شود ۲۳۴۰ هفته، در کره زمین فقط سه هفته جنگ وجود نداشت!

هزینه نظامی جهان هم‌اکنون برابر است با هزینه نظامی در پایان جنگ سرد. کلیه محرومین جهان، زنان و کودکان اگر علیه میلیتاریسم مبارزه نکنند و این هزینه سرسام آور ضدبشری را به حداقل نرسانند هرگز امیدی به بهبود وضع اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جهان وجود ندارد. در اروپا و آمریکای شمالی شاهدیم که کلیه برنامه‌های مترقی فرهنگی و اجتماعی به دلیل کمبود بودجه مالی یکی پس از دیگری به بن بست میرسند، در حالیکه بودجه تحقیقات نظامی و ارتش در کلیه این کشورها رو به افزایش است. هزینه نظامی برون مرزی اعم از نیروهای اشغالگر و یا "نگهدار صلح" همواره باعث افزایش خشونت، بخصوص علیه زنان و کودکان بوده. اگر به نمونه‌های سالهای اخیر توجه شود، در کشور یوگوسلاوی سابق در اروپای شرقی، عراق، افغانستان، افریقای مرکزی، سودان و ... همه جا فاجعه آمیز است

ضایعات کناری نیروهای نظامی گاه‌گاه باعث نابودی آثار تاریخی میراث جهانی از یک طرف و از طرف دیگر نابودی زیست گاههای طبیعی گیاهان و جانوران و از بین بردن محیط‌های اکولوژی در مقیاس خرد و کلان بوده که هنوز توجه زیادی به آن‌ها صورت نگرفته و کمتر مورد تحقیق قرار گرفته. به عنوان مثال: خرابه‌های بابل در عراق.

سرمایه داری در عصر جهانی شدن کمتر از گذشته توجه به محیط‌های طبیعی داشته و با شتابی سرسام آور زیست محیط‌ها را نابود و گیاهان و جانوران را به مخاطره انداخته. بطوریکه برخی از گونه‌های طبیعی از بین رفته، ضایعه‌ای جبران‌ناپذیر! و به همان نسبت که بودجه نظامی هر سال افزون گشته، بودجه تحقیقات پایه‌ای زیست‌شناسی پایین آمده است.

اکولوژیست‌ها، نیروهای ضد انرژی اتمی، ضد سلاح‌های اتمی و غیره، همگی در حال مبارزه با دولت‌ها هستند که شاید بتوانند در مقابل قدرت تخریب‌گر کلان سرمایه‌ها و کارتهای جهانی ایستادگی کنند. شاهدیم که در پنج دهه گذشته، پس از جنگ جهانی دوم، بشریت با چه عوارض جبران‌ناپذیری روبروست

خشونت خانوادگی - خانواده هسته‌ای مدل کوچکتری از جامعه و حکومت است. بنابر گزارش یونیسکف خشونت علیه زنان و دختران شایع ترین شکل نقض حقوق بشر است. خشونت خانگی اعم از عاطفی، فیزیکی و یا فرهنگی و ... قدرت، شادابی، اتکاء به نفس و باور به خویش را از زن گرفته و مانع مشارکت فعال نمیمی از جمعیت جهان در پیشرفت زندگی انسانی و اجتماعی است. **اعمال قدرت خشونت است**، برخی معتقدند که دعوا با خشونت تفاوت دارد. عده‌ای از مردان در مورد خشونت خانگی اعمال شده از طرف آنان پاسخ می‌دهند که "غیرعمد" بوده. و یا به دلیل مصرف الکل و یا مواد مخدر صورت گرفته! **خشونت مشروع نیست** و به هر دلیل که باشد پدیده قابل قبولی در جامعه نیست

تجاوز جنسی یکی از شایع ترین انواع خشونت در خانواده است که زنان و دختر بچه‌ها قربانیان آن هستند. دلایل تن دادن به این خشونت‌ها به دلیل فشارهای روحی و عاطفی و طرد آن‌ها از طرف جامعه "خودی" بسیار پیچیده و مشکل است. و تنها در صورتی که آن‌ها از اعتماد به نفس ویژه‌ای بهره ور باشند و از نظر اقتصادی مستقل، می‌توانند از کمک‌های اجتماعی موجود در جامعه بهره ور شده و از دایره خشونت بیرون آیند.

در جهان یک نفر از هر سه زن مورد خشونت قرار می‌گیرد. اعم از خشونت جنسی، عاطفی، فیزیکی و یا تهدید به خشونت. این خشونت تنها در مناطق عقب‌مانده و در حال رشد و یا در مناطقی که با بحران مواجه هستند صورت نمی‌گیرد، بلکه در کلیه کشورهای پیشرفته خشونت علیه زنان و دختر بچه‌ها متداول است. البته در کشورهای پیشرفته صنعتی توجه بیشتری به این‌گونه خشونت‌ها شده و آمار سالانه در دسترس است - در کانادا هر هر دقیقه یک زن یا بچه با تجاوز جنسی روبرو است!

- در تاجیکستان پنجاه و هشت درصد زنان مورد خشونت فیزیکی و یا جنسی از طرف شوهرانشان قرار می‌گیرند!
 - در قرقیزستان در هشتاد درصد خانه‌ها زن‌ها مورد خشونت فیزیکی قرار دارند!

- در نیوزیلند بیست و پنج درصد دختران مدرسه متوسطه مورد تماس‌های ناخواسته جنسی قرار گرفته‌اند!

- در ایالت متحده آمریکا در هر نه ثانیه یک زن کتک می‌خورد!
 - در پاکستان در سال دوهزار و دو بیش از هزار زن به دلیل مسائل ناموسی به قتل رسیده‌اند!

- در مناطق کردنشین عراق پنجاه و هفت درصد دختران بین سنین چهارده تا نوزده ساله مثله جنسی می‌شوند. یعنی ناقص‌سازی آلت تناسلی!
 - در مصر نود و شش درصد زنان در سال دوهزار و پنج ناقص‌سازی جنسی شده‌اند!

- در فرانسه یکی از هر ده زن قربانی خشونت خانگی است!
 - از ایران آماری در دست نیست، ولی قتل به دلیل رابطه جنسی خارج از ازدواج قانونی است!
 منبع کلیه آمار در اینجاست

<http://www.gadnetwork.org.uk/the-violence-against-women>

کلیه تحقیقات نشان می‌دهد که آسیب‌پذیرترین بخش جامعه زنان و کودکان‌اند، که دلیل عمده آن نابرابری جنسیتی و اعمال قدرت مردمدار است. سالمندان، معلولین و اقشار کم درآمد جامعه در لایه بعدی آسیب‌پذیری قرار دارند

تلاش‌های تاکنونی: سالهاست که نیروهای مترقی ضد جنگ، ضد اتم، تشکلهای زنان، مدافعین حقوق بشر، مدافعین حقوق کودکان، طرفداران محیط زیست، مخالفین سرمایه داری و ... در مبارزه برای عقب راندن خشونت فعال هستند. اشاره کوتاهی به برخی از برنامه‌های دوهزار و ده در این رابطه نوید از گسترش مقاومت در سراسر جهان است

- "مرکز رهبری جهانی زنان" Center for Women's Global Leadership یا CWGL

خبر از کمپین شانزده روزه می‌دهد. (Rutger S-U) در دانشگاه ایالتی نیوجرسی

از بیست و پنج نوامبر تا ده دسامبر ۲۰۱۰ که **مبارزه با میلیتاریسم و پایان بخشیدن به خشونت علیه زنان** را در دستور دارد. از سال هزار و نهصد و نود یک تاکنون بیش از سه هزار و چهارصد گروه زنان از یکصد و شصت و چهار کشور با هم کار می‌کنند و توانسته‌اند آگاهی عمومی را در باره اشکال بسیار متعدد خشونت ارتقاء دهند. در کمپین امسال علیه میلیتاریسم در کشورهای مختلف بنابر شرایط محیط‌های متعددی بکار برده‌اند. از آن جمله فستیوال فیلم، نمایشگاه عکس، تئاتر، بحث، سخنرانی، نمایشگاه کتاب و ...

منبع: <http://16dayscwgil.rutgers.edu>

(Ending violence against women"-VAW)

خشونت علیه زنان را پایان دهیم

امسال با شعار: "زنان و مردان دست در دست علیه خشونت" پیش‌نهادهای می‌کند که برای پایان دادن به خشونت علیه زنان، کلیه افراد محلی با هم همکاری کرده و آگاهی عمومی را ارتقاء دهند. این گروه جزوه‌های راهنما به زبان‌های متعدد برای همکاری محلی و مددکاران اجتماعی تهیه کرده است. این گروه سعی در فراخواندن مردان به همکاری در مبارزه با خشونت علیه زنان و دختران دارد.

منبع: <http://www.wildaf-ao.org/eng/spip.php>

- در غنا گروه زنان (Women in law and Development in Africa- WiLDAF Ghana)

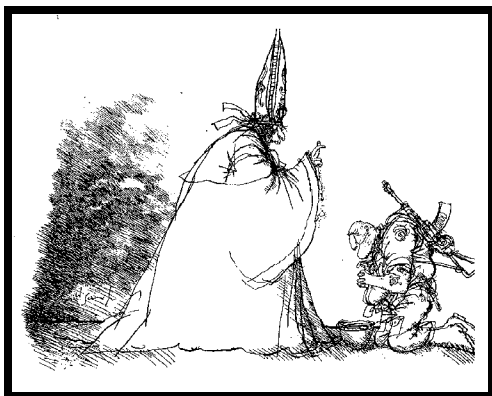
در سال ۲۰۱۰ فعالیت‌هایش را برای

درگیر کردن گروه‌های ویژه دیگر متمرکز کرد، از آن جمله سعی در فعال کردن: رسانه‌های گروهی، رهبران اسلامی، مردم مبتلا به ایدز، معلمین و دانشجویان، زنان، دهقانان، اتوریته‌های قومی و قبیله‌ای، مدافعین حقوق بشر و مردم معلول که مورد خشونت قرار می‌گیرند، آن‌ها در رابطه با هر کدام از

شود. ارتش ژنرال بمبا در سال ۲۰۰۲ از کنگو به کشور افریقای مرکزی حمله کرد و بمدت یکسال بخشی از این کشور را در آشغال داشت. در این جنگ ناخواسته تعداد زیادی زن و دختر مورد تجاوز جنسی قرار گرفتند. شاید دلایل سیاسی بسیاری ناروشن باشد، اما به رسمیت شناختن تجاوز جنسی به عنوان یک جنایت مسأله‌ای است که امیدوارم از طرف گروههای زنان در سراسر دنیا دنبال شود. منبع:

<http://www.womensnews.org>

*



از خشونت زمینی تا خشونت آسمانی

میم طاهری

۱- چرا خشونت؟

خشونت ابزاری است جسمی، روانی، کلامی و اقتصادی برای به حداکثر رساندن قدرت بر انسان دیگر، رفتاری است برای صدمه‌ی دیگران. استفاده آگاهانه از نیروی فیزیکی قدرت است که دیگری را دچار آسیب جسمانی و روانی و تزلزل و سلب اعتماد به خویش می‌سازد. خشونت می‌تواند فردی، خانوادگی یا اجتماعی باشد و در هر گوشه و کنار زندگی خود نمایا می‌کند. در تاریخ جوامع انسانی لحظه‌ای نبوده و نیست که کارآیی نداشته باشد. هر فرد، هر جنس، هر نیرو و طبقه اجتماعی برای دستیابی و حفظ چیرگی از ابزار خشونت بهره می‌گیرد. بدون این خشونت شالوده‌ی سلطه‌اش بر آب است. برای براندازی و سرنگونی‌اش، نیز، ابتدا باید این ابزار را از دستش ستاند. این قانون در ارتباط کشورهای جهان با یکدیگر هم پا بر جاست. تا سرنوشت بشر، سلطه نیروی بر نیروی دیگر، جنسی بر جنس دیگر، طبقه یا طبقاتی بر طبقات دیگر را ممکن و ایجاب می‌کند، برقرار خواهد ماند.

خشونت یک عنصر اخلاقی اجتماعی است که انسان در کنار ارزش‌های دیگر، مانند رحمت و همدلی از جامعه پیشین حیوانی به ارمغان آورده است. گاهی غریزی است و مستقل از خواست او به کار می‌آید. در اجتماع حیوانات خشونت هم‌همه همیشگی است. بدون آن بقاء نسل، حریم زندگی، دفاع از خود، تأمین خوراک، برآوردن نیاز جنسی... دشوار است. خشونت در

این گروهها فعالیت‌های متعددی را سامان دادند. فعالیت‌ها در کلیه مراکز مهم منطقه ای کشور سامان داده شده است.

- در غنا سه گروه متشکل از زنان، علیه برده‌داری و چهره جهانی غنا "راه پیمائی مردان" را علیه خشونت بر زنان در روز چهار دسامبر دوهزارو ده سازماندهی کردند

در راه پیمائی پیمان مردان علیه خشونت بر مبنای جنسیت روزنامه نگاران، هنرپیشه ها، افراد روحانی، آژانس های تأمین امنیت ، نمایندگان پارلمان ، موزیسین ها و فعالین برابری جنسیتی از خیابان‌های اصلی پایتخت (اکرا) عبور کردند. مردان فعال علیه خشونت بر زنان سخنرانی کرده و از دیگر مردان می خواستند که به آن‌ها پیوسته و با یکدیگر علیه خشونت جنسیتی مبارزه کنند. هم چنین جمع کردند امضاء برای ارسال به پارلمان.

در غنا، از هر سه زن یکی در خانواده مورد خشونت قرار می‌گیرد! خشونت جنسیتی عبارتست از خشونت جنسی، تجاوز، تجاوز اقوام نزدیک، مزاحمت های جنسی ، استثمار جنسی ، خشونت خانگی، خشونت فیزیکی و عقب افتادگی‌های فرهنگی نظیر ازدواج کودکان، مثله کردن جنسی زنان، خشونت علیه زنان مسن و متهم کردن آن‌ها به جادوگری و خشونت به زنان بیوه است.

آن‌ها با امضاء کردن متن، هم پیمان شدند که مدل مثبتی از مردانگی باشند و برابری جنسیتی را پیش برده در خانواده، دوستان ، فامیل ، محل کار و محیط زندگی اجرا کنند. منبع:

<http://www.wildaf-ao.org/eng/spip.php>

- در ۲۰۱۰، لبنان به بیش از پنجاه و پنج کشور دیگر در جهان پیوست تا اولین کمیسیون سفید را در خاورمیانه سازماندهی کند. تأکید این کمیسیون برای فعال کردن مردان و پسران است که پیش نویس قانون حمایت از زنان علیه خشونت خانوادگی را امضاء کرده و از آن‌ها بخواهند که هرگز چنین خشونت هائی مرتکب نشده و در مقابل خشونت خانگی علیه زنان و دختران سکوت نکنند. این کمیسیون توسط سه گروه بمدت شانزده روز پیش برده شد است. منبع:

www.kafa.org.lb - نهم نوامبر ۲۰۱۰ روز برگزاری دومین بین المللی "یک روز، یک مبارزه" بود

کمیسیون حق کنترل بدن خود و انتخاب جنسی در جوامع اسلامی، که از دوازده کشور؛ شمال آفریقا، خاورمیانه و خاور دور در آن شرکت کرده بودند. از آن جمله ایران. این گروهها شامل زنان، حقوق بشر و (NGO) ها بود. این کمیسیون توسط "ائتلاف برای حق بر بدن و انتخاب جنسی در جوامع مسلمان" متشکل از سی و نه گروه از دوازده کشور براه افتاد. کشورهای شرکت کننده عبارت بودند از: لبنان (چهارگروه)، بنگلادش (دو گروه)، مصر (یک گروه)، اندونزی (سه گروه)، ایران (یک گروه)، مالزی (چهارگروه)، فلسطین (یک گروه)، پاکستان (سه گروه)، تونس (یک گروه) و ترکیه (نوزده گروه). از ایران "زنان فعال در ایران" شرکت داشتند. منبع:

<http://www.wwhr.org/csbr.php>

- در روز بیست و پنج نوامبر ۲۰۱۰ در اروپا، برنامه‌های متعددی از طرف گروههای زنان، امنستی انترناسیونال و جوامع حقوق بشر برگزار شد. زنان ایرانی نیز در بسیاری از این فعالیت‌ها شرکت داشتند و علیه خشونت دولت ایران افشاگری های متفاوت سامان دادند. امسال به دلیل در بند بودن نسرين ستوده و خشونت های وارده بر او در زندان برنامه‌های مشترک انجام شد برای جلب حمایت بین‌المللی.

- از پنج الی ده نوامبر ۲۰۱۰ در (وندلند Wendland) آلمان، نیروهای ضد اتم یک کمپ شش روزه را سامان دادند تا راه عبور زباله های اتمی را سد کرده و علیه سیاست‌های نیروگاههای اتمی در اروپا و آلمان اعتراض کنند. در این کمپ با وجود سرمای شدید تعداد بسیاری از نیروهای مترقی و برخی احزاب در اپوزیسیون با دولت آلمان شرکت داشتند. آن‌ها ابتکارات بسیار جالبی بکار برده بودن. در انتها پلیس با خشونت بسیار اعتراض کنندگان را از منطقه دور کرده و عده‌ای دستگیر و زخمی شدند.

- در اواخر نوامبر ۲۰۱۰ خبر خشنود کننده‌ای رسید که برای اولین بار قرار است یک دادگاه بین‌المللی برای محاکمه ژنرال Jean-Pierre Bemba به دلیل تجاوز جنسی به زنان و دختران در کشور افریقای مرکزی تشکیل

کودکی به خاطر دارم که ماه رمضان نوعی زیبایی داشت. شب‌هایش به شب‌نشینی می‌رفتیم و کیف می‌کردیم. برای کودک جامعه مسیحی کریسمس و عید پاک زیباترین ماجرای زندگی است. چراغانی و درخت کاج و توپ‌ها و زنگوله‌ها و منگوله‌های بلورین و رنگ و وارنگ، رنگ‌های طلا و نقره که روی آن پاشیده‌اند، زینت بخش خانه و کوچه و خیابان است. کودک از همه جا بی‌خبر عیدی می‌گیرد. رخت‌های نو می‌پوشد. عمه پشت پیانو می‌نشیند و سرودهای عهد بوق می‌نوازد. عمو هدیه می‌آورد. در آن گوشه نیز صحنه‌های عروسک وار ساخته‌اند، یادآور لطف و ملامت حضرت عیسی، پسر خدا، وقتی از شکم باکره‌ای تولد یافت با چشمانی زاغ و موهای طلایی، در یک گهواره چوبین خوابانده، مریم و یوسف نجار، هر کدام کف دست روی هم گذاشته، از زیبایی و معصومیت و بی‌آزاری این



بچه‌ی خدا ماتشان برده، یک الاغ مظلوم هم در آن طویله مقدس، پشت سرشان، صحنه‌ای روحانی و بیاد ماندنی. من هم که عمری پشت سر گذاشته‌ام و موهای سفید کرده‌ام، تحت تأثیر این اسباب بازی قرار می‌گیرم. یک بار هم به موزه رفتم و انواعش را تماشا کردم. موزه پر از آدم‌های کنجکاو بود. در کنار آن، موزه دیگری بود از آثار تاریخی مصر، که پشه‌ای هم در آن پرواز نمی‌کرد.

جای شگفتی نیست که مسیحیان، شاید باقی مانده آدمی‌زاد هم، با مشاهده این تصاویر صلح آمیز، چنین آیینی را دین صلح و صفا و بخشنده‌گی و مهربانی و عشق و نیکی بدانند. سنجش کنید چنین صحنه‌هایی را با شمایل پیشوایان صدراسلام که با اخم و تخم دو زانو نشسته، یک شمشیر کماتی هم روی زانوانشان، یعنی اینکه با کسی شوخی نداریم و یا مقایسه کنید آن را با مراسم عاشورا و تاسوعا و قتل و سینه‌زنی و قمه‌زنی و زجه و ناله - و به قول صادق هدایت چس ناله - درسوگ آن روزهای کذابی هزار و چهار صد سال پیش که گردن‌هایی زدند و خون‌هایی ریختند...

من نیز روزگاری گمان می‌بردم که مسیحیت ذاتاً دینی رام شده و اسلام آیینی است پر از خشونت تقدس یافته. بزودی پی بردم که در این گمان دومین، حق داشتم. اما در اولین ساده اندیش بودم. انجیل متی را می‌خواندم و موعظت بالای کوه عیسی بن مریم را، که مثلاً می‌گفت "... با شریب مقاومت مکنید. بلکه هر که بر رخساره راست تو تپانچه [یعنی سیلی] زد، دیگری را نیز به سوی او برگردان و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای ترا بگیرد، عباي خود را نیز بدو واگذار" (متی ۵: ۴۰ - ۳۹). از این آیات صلح آمیز و انسان دوستانه در این موعظت فراوان است و خیلی‌ها آن را از حفظ اند و من نیز از حفظ داشتم. تا اینکه روزی قرائت را ادامه دادم، به باب ۱۰ رسیدم و آیه ۳۴: "گمان مبرید که آمده‌ام تا سلامتی بر زمین بگذارم. نیامده‌ام تا سلامتی بگذارم، بلکه شمشیر را". تجربه بشریت ثابت کرد که جان کلام مسیحیت همین عبارت بود. به یاد یکی از کلمات قصار آقای خمینی افتادم که می‌پرسید چرا "مرتب آیات رحمت می‌خوانید و آیات قتال نمی‌خوانید؟" جان کلام ادیان توحیدی (ابراهیمی) رحمت و عشق و نوازش و شوخی ... نبود، شمشیر بود. آنها که خیلی خوش باورند، این افسانه را باور کنند. از دیده‌ما، اما پنهان نماند که چه شمشیرهایی از کوره درآوردند و صیقل دادند و ترا کردند و آبدیده کردند و زیر قبا پنهان کردند و به موقع درآوردند و بر فرق خلق کوبیدند.

از دین مسیح چه باید گفت که پیام اصلی‌اش صلح و سلامت و نیکی و رحمت بود. اما زمامش را بزودی قیصر رم کنستانتین، که ریش و سبیل داران مسیحی "حواری سیزدهم" نامیدندش، بدست گرفت که دین مبین را کنستانتینی کرد. برای دگردانیشان حمام خون به راه انداخت. ادیان دیگر، از جمله مهرپرستی، سرکوب شدند. یهودی کشی نیز از "شیرین

جامعه حیوانی، معمولاً جسمانی بود. جامعه انسانی آن را گسترش داد، و روانی هم کرد و در دوران چیرگی ادیان بدن تقدس هم بخشید.

روی هم رفته تاکنون حل مسائل و دشواری‌های تاریخ با توسل به زور و خشونت صورت پذیرفته، برخورد و چالش با آن نیز بی‌نیاز از خشونت نبوده است. به راستی کدام حاکم خیره‌سری، بدون خشونت از سریر قدرت فرود آمده است؟ و یا پس از فرود از سریر قدرت در تلاش بازبایی آن نباشد؟ آیا باور کردنی است که مثلاً سردمداران نظام کنونی کشورمان، پس از سرنگونی، از فتنه و توطئه دست بردارند؟ مثل بچه‌ها با ادب در گوشه‌ای بنشینند و به تماشای نظام آینده بسنده کنند؟ دیگر فتوای آدم کشی ندهند... نه، این رؤیا تحقق نخواهد یافت. آیا برای پیشگیری و مقابله با این فتواها و خراب کاری‌ها، به کارگیری نوعی دیگر از خشونت ضروری نیست؟ بدیهی است که خشونت انسان علیه انسان پسندیده نیست. اما چگونه می‌توان تسلط نیروئی را بر نیروی دیگر ممکن ساخت، بدون توسل به آن؟ در فیزیک آموختیم که هر کنشی واکنشی می‌طلبد و این هر دو نیرو هستند، به گفته‌ای دیگر "زور" هستند. پس زور پاسخ به زور است. اعتراف به این حقیقت علمی و تاریخی، برای مردمانی که وحشیانه‌ترین خصومت‌ها و خشونت‌ها را تجربه کرده‌اند، بسی دردناک است. اما حقیقت درد و بی‌دردی نمی‌شناسد. اگر بشریت بخواهد یک بار برای همیشه خشونت را از روند تاریخ بزدايد، باید ابتدا نیروهای متخاصمی را که در سراسر تاریخ بوده‌اند و هستند، خنثی کند، از میان بر دارد. بنا براین حکومتی که ما را از جنگ گرگان برهاند به ارتش و پلیس و دادگاه و زندان نیاز دارد. اما در اینجا باید فوراً بدان افزود که یک حکومت مردمی تشنه خون نیست. از ابزار حیوانی و ددمنشی بی‌نیاز است. چنین حکومتی از "خشونت" تنها دفاع از خود و دفاع از مردم رنج‌دیده و ستمکش و لعنت شدگان تاریخ می‌فهمد. اما مشروعیت خشونت تنها تا بدین جاست و در همین جا به پایان می‌رسد. کار برد آن بیرون از این دایره، ردیلت اخلاقی است. کشمکش‌های درونی جامعه پایان نمی‌یابد. اما شیوه حل آن دگرگون می‌شود. مجازات، ابعاد ددمنشان کنونی را نخواهد داشت. هیچ انسانی مجاز حیثیت‌زدائی دیگران نیست. شخصیت و منزلت انسانی دست نخورده می‌ماند. هیچ مجازاتی برای انتقام خونین از تبه کاران نخواهد بود، تنها برای اقناع و آموزش و نهایتاً برای حفظ جامعه از خطراتی است که از جانب این تبه‌کاران متصور است. چنین جامعه‌ای تبه‌کاری را نوعی عارضه روانی می‌داند که مانند عوارض دیگر نیازمند به معالجه است. و در این جا باید صراحتاً و بدون "اما" و "اگر" تعهد سپرد و زیرش را امضاء کرد که شکنجه و آزار و تجاوز به عنوان ابزار مجازات و لوازم سیاست به کار برده نخواهد شد. این اعمال شنیع را باید در موزه انسان شناسی نشان داد، همانطور که دوران آدم‌خواری پایان یافت، به ناچار باید پایان این را نیز پذیرفت. این را کسانی نیز که هنوز دچار شبهه دینی‌اند خواهند پذیرفت. یادآوری مطالب بالا از این جهت ضروری بود، تا گمان نرود که نویسنده، نه در دنیای واقعی، که در عالم تخیلات به سر می‌برد و در آسمان، بالای ابرها شنا می‌کند. و گمان دارد که اگر این رژیم، ما را به خدا سپارد، خشونت یک بار برای همیشه به دنبال آنان می‌رود. آری خشونت، پس از اینان باقی خواهد ماند، اما باید یک گام دیگر از زندگی بدوی فاصله گرفت و شیوه‌های غیرانسانی خشونت را به کنار نهاد. اسب‌ها و سگ‌های وحشی، روزی اهلی شدند، چرا انسان نشود؟

و اگر درصفاً آینده با خوانندگان می‌بحث "خشونت" را در میان می‌گذارم اشاره‌ام به "خشونت" در وجوه غیرانسانی است، آن گونه که در برابر چشم داریم و عزیزانمان تجربه می‌کنند. آن گونه که حکام ددمنش و ادیان مبین آموخته‌اند.

۲ - دین خشونت یا دین ملامت

نوزادی که دنیا می‌آید به عوارض دینی مبتلا نیست. اگر مبتلا بشود، نوزاد به گونه دیگری رشد می‌کند. پدر و مادر و بزرگتران، سپس جامعه و... همه کم و بیش، خواسته و ناخواسته، مانند گرگ در کمین نشسته‌اند که ذهن کودک را به باورهای دینی بیالایند و مانند آب نبات و خروس قندی به دهانش بچپانند. دین در لحظات اولش شیرین و زیباست. از دوران

می‌شناسیم که مسلمانان بیشتر خون مسلمان ریختند و این حکایت، منحصر به دنیای اسلامی نیست و منحصر به گذشته وعهد بوق نیست. امروز نیز جبهه خونینی برپاست که در آن سو مسیحیت و یهود، به رغم دشمنی و نفرت دوهزارساله، سنگر بسته‌اند و در این سو اسلام. این جبهه بندی ناپاک می‌رود که ابعاد فاجعه آمیزی بیابد.

چرا خشونت و ددمنش می‌انداختند میان ادیان توحیدی ابراهیمی گسترش بیشتری دارد تا میان دنیا باوران و پیروان ادیان غیر توحیدی؟ شاید بدین دلیل که آموزش و پرورش رایج میان موحدان، انسان را از همان دوران نوزادی از خود بیگانه می‌سازد. در اینجا دیگر انسان در مرکز تاریخ نیست، خداوند است و الوالمر منصوب او و موحدین دچار مطلق گرایی هستند و قید و شرط و چون و چرا... نمی‌پسندند و نمی‌پذیرند. کسی که شکنجه‌های آن دنیا، جهنم، را به عنوان عدالت الهی بپذیرد، کسی که گوشش به نهب فرمان اول (من هستم یهوه، خدای تو که...) خو گرفته باشد نهب "من هستم سلطان تو..." و نهب "من هستم رهبر تو..." غیرعادی نیست و شکنجه‌های زندان‌های دنیوی نیز به یاد جهنم می‌اندازد که مظهر عدل الهی است.

من با سانسور و غدغن کردن هیچ کتابی، هر چند هم مبتذل باشد، موافق نیستم. اما در بسیاری ممالک دنیا کتبی را که ذهن و فکر انسان را "منحرف" می‌کند و یا مشوق سوء رفتار و سنگ‌دلی و آدم کشی است غدغن می‌کنند، اجازه فروش نمی‌دهند اما محتوای اصلی کتب مقدس، فرمان مردم آزاری، آدم کشی، عدم تحمل اندیشه‌های دیگر، سنگدلی، بی‌رحمی، ملت کشی، آواره و بی‌سرزمین و بی‌خانمان سازی است. از هیچ بیمار سادیستی چنین احکام ددمنشانه‌ای صادر نمی‌گردد. موی بدن سیخ می‌شود. اما این کتب در بازار آزادانه به فروش می‌رسد و حتی مفت و مجانی تقدیم می‌کنند. کتاب «نبرد من» شاهکار تهوع انگیز هیتلر در کتابفروشی‌های بیشتر ممالک اروپا غدغن است و من آن را به سختی، یواشکی، از کسی قرض گرفتم و پس دادم. احکام بیمارگونه این کتاب در برابر سنگدلی‌های کتب مقدس، جنایات مقدساند و ما را صدها سال به آن عادت داده‌اند و خشونت قدسی، قبح خود را ازدست داده است و کسی در اندیشه غدغن کردن آن نیست.

فرهنگ حاکم بر هر جامعه، فرهنگ حکام آن است. حکامی که بر این جا معه حکومت دارند، نیاز به خشونت دارند و تا بدان نیاز دارند، آن را تبلیغ می‌کنند. ما دیگر حساسیت به این را که خشونت چه مخاطراتی در آموزش و پرورش ما و جوانان و نوجوانانمان در بر دارد، از دست داده‌ایم. زیرا این خشونت‌ها مظهر عدل خداست که دارای جمیع خصال حسنه است.

و حکام ما هر چه مؤمن‌تر و متدین‌تر بودند در تبلیغ خشونت الهی کوشش بیشتری داشتند. یاد امیر تیمور گورکان و کله منارهای بلند و بالایش به خیر و همین مرحوم به هر کجا لشکر کشی می‌کرد، در پیشاپیش سپاه عراده ای به راه می‌انداخت. در روی آن قرآنی بزرگ به نشانه این که این کتاب راهنمای خون ریزی‌های ماست.

حکام خشونت را از خدا آموختند و آدمی‌زاد خشونت را از خدا و از این حکام آموخت (خشونت پدر به فرزند، مرد به زن، استاد به شاگرد). شاید بهتر باشد که قضیه را برعکس ببینیم تا به حقیقت نزدیک‌تر شویم. شاید نیاز به خشونت این بنی‌آدم بود که خشونت حکام آفرید و بدان میدان داد و شاید نیاز به خشونت حکام بود که خشونت خدائی آفرید و بدان میدان داد. خشونت بالا، توجیه خشونت پائین است و البته هردو بدان نیاز دارند. الهیت خود کامگی فردی است. سلطنت و ولایت به همچنین.

و اگر پدری به فرزندش سیلی می‌زند و یا شوهری به زنش زور می‌گوید... نباید در شگفتی باشیم. و همچنین از ددمنشی بازجو نسبت به زندانی - که ارشاد می‌نامندش - در شگفتی باشیم. خشونت از پائین می‌روید به بالا می‌رسد و عرشه خدائی را نیز در بر می‌گیرد. و ما بارها شنیده‌ایم که کودک قربانی خشونت، در بزرگسالی، همان خشونتی که تجربه کرده، زنجیره‌وار نسبت به زیر دستان به کار می‌برد. و بدنیست برای روان کاوی شکنجه‌گران نگاهی به بیوگرافی دوران کودکی‌شان بیندازیم. در تحلیل بسیاری روانشناسان، انگیزه اولیه خشونت، رنج و محرومیت است. کسی که شخصیت انسانی‌اش را در همان دوران کودکی شکسته‌اند، حال می‌بیند

کاری "های این حضرت بود. مسیحیت، به عنوان دین جهانی، در واقع از اینجا دست به کار شد. و جنگ‌های صلیبی، مراسم خونین تفتیش عقاید، جنگ‌های سی‌ساله، جنگ‌های جهان سوز استعماری، ملت کشی صدمیلونی بومیان امریکا، فاشیسم هیتلری... بدنالش. این رشته سر دراز داشت. و هنوز دارد آیا از آن عیسی بن مریم که گواهی تاریخی بر وجودش هم نیست اثری باقی گذاشتند؟ و از این فرمایش او؟ : "شنیده‌اید که گفته شده است: همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن؟ اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعنت کنندگان خود برکت بطلبید و به آنانی که از شما نفرت کنند، احسان کنید، به هر که به شما فحش دهد و جفا رساند، دعای خیر کنید." (متی ۵: ۴۳-۴۴). برای حکام ددمنش و طبقات بهره کش چه مزه‌ای از این شادی بخش‌تر؟

۳- امر و نهی

برای برانگیختن هر انسان به انجام کاری، ابزار زبانی گوناگونی به کار می‌رود: امر و نهی، پیشنهاد، خواهش، التماس، پندو اندرز، راهنمایی... که البته "امر و نهی" سخت‌ترین و خشمناک‌ترین انواع آنها است.

بزرگترین مانعیت اخلاقی جهان توحیدی "ده فرمان" خداوند است، برای ابلاغ به یهودیان و جانشینانشان. بدنیست به فرمان اول و لحن آن توجه کنید: "من هستم یهوه، خدای تو، که تو را از مصر و خانه غلامی بیرون آوردم. تو را خدایان دیگر، غیر از من نباشد." در اینجا با امر و نهی سر و کار داریم، نه پیشنهاد و خواهش و رهنمود متمدنانه. اگر خداوند گرایش به این داشت که بندگانش را با ادب بیرواند، رهنمودش را، نه فرمان که، خواهش می‌نامید و به جای لحن تحکم آمیز بالا، منظورش را این گونه بیان می‌کرد: "من زحمت فراوان کشیدم که شما را از مصر و خانه غلامی برهانم. پس خواهش دارم مرا به خدائی بپذیرید. متشکرم." اگر خداوندی که اعمالش شایسته پیروی است خواهشش را این گونه بیان می‌کرد، قداره بندانش در پیروی از آیه "تأمرون بالمعروف تنهون عن المنکر" (آل عمران: ۱۱۰) امت نادان را مؤدبان‌تر به زیر قداره می‌کشیدند و در پیروی از این آیه متبرکه این همه خون نمی‌ریختند و این همه سر نمی‌پریدند و اولوالا

مرمان در اهانت به امت نادان کمی ملایم‌تر رفتار می‌کرد. اما یهوه با کسی شوخی ندارد. فرمان او تنها با شمشیر به کرسی می‌نشیند. غیر از تسلیم و سرافکندگی راهی نمی‌گذارد و ما می‌دانیم که آغاز و پایان هر خشونتی امر و نهی است که تحقیر و بی‌اعتباری شونده را در بر می‌گیرد، و او را از نظر روانی خلع سلاح می‌کند. هر چند هم رهنمودی راستین و انسانی باشد، با ابزار خشم و غضب راستینی و انسانی بودنش را ازدست می‌دهد. اعتقادی که بدین وسیله تحمیل گردد، اثر حیاتی خود را از دست می‌دهد. اعتقاد انتقادی که ذهن را برمی‌انگیزد و روشن می‌کند، به ایمان رسمی مبدل می‌گردد. بدیهی است که انسان‌ها شریک زندگانی یکدیگرند. حق آنها است که یکدیگر را راهنمایی کنند و از کردار نکوهیده برحذر دارند. این حق را نباید از آنان گرفت. ادیان آسیائی، از جمله بودیسم نیز، رهنمود می‌دهند و بر حذر می‌دارند. نمی‌گویند فرمان‌های بودا، می‌گویند "آموزش بودا" و به کارگیری آموزش، صرفنظر از محتوای آن، یک فضیلت اخلاقی است. اما اگر به "امربه معروف" و "نهی از منکر" تنزل یابد، به ردیلت اخلاقی کاهش می‌یابد. و ما می‌بینیم به حکم اسلام دزدی آفتابه را که ردیلتی، نه چندان جدی است، با ردیلتی بزرگتر، یعنی قطع دست و انگشتان پاسخ می‌گویند.

بدین ترتیب می‌ترسانند که دیگر خلاف میل آنان عمل نکنی. همچنین می‌ترسانند که مبدا کارخانه مغزت به گونه دیگری بیاندیشد. دگراندیشی هم گناه کبیره می‌شود. و این تراژدی از خونبارترین تراژدی‌های تاریخ است. ما امروز بمب اتمی می‌شناسیم، یا بمب‌های شیمیائی و میکروبی و آتش‌زا. موشک‌هایی که هزاران کیلومتر می‌پروازند و در آن سوی، شهری را می‌کوبند و می‌لرزاند و آدم‌ها می‌کشند. وسائل امحاء آدمیزاد فراوان است. اما قربانیان همه این سلاح‌های مرگبار را که روی هم بریزی در برابر قربانیان این فرمان اول (من هستم، خدای تو، که...) اندک است و ناچیز. شمار قربانیان این فرمان، از روز صدورش تا کنون از صدها میلیون می‌گذرد. ومیلیارد راهم پشت سر گذاشته است.

جنگ‌های دینی، تنها غیر خودی‌ها را دربر نمی‌گیرد (مثلاً کفار و یا پیروان سایر ادیان توحیدی)، خودی‌ها را هم در بر می‌گیرد. و ما از تاریخ خودمان

انفعالی است. در حالی که گرگ فعالانه و قاطعانه و گستاخانه عمل می‌کند.

و من می‌دانم که پدر و مادرم آدم‌های مؤمنی بودند. اما آدمخوار نبودند. ندیدم کسی را آزار دهند. سر مرا هم زیر آب نکردند. درحالی که احکام دینی و متون مقدس و ادارشان می‌کرد مرا به عنوان «کافر و مشرک و محارب» سر به نیست می‌کنند.

اما آدم‌هایی هستند که بوی خون مست‌شان می‌کند. در آغاز این نوشتار اشاره‌ای کردم به «قتال» و حال این مبحث را بیشتر می‌گشایم: «شما چراسوره براثت را برای مردم نمی‌خوانید. قتال هم رحمت است... شما همان طرفش را گرفتید... قرآن... با اشخاصی که مخالف دین هستند، می‌گوید آنها را بکشید، بزنید، حبس کنید... خیال نکنید اسلام فقط نماز و روزه است. اگر اینطور بود، پیغمبر هم توی مسجدش می‌نشست و نماز می‌خواند... امیرالمؤمنین و صلحاء هم همینطور بودند. (بیانات آقای خمینی ۱۴ بهمن ۱۳۶۳) و یا: «مذهبی که جنگ در آن نیست ناقص است. اگر به حضرت عیسی سلام‌الله علیه هم مهلت می‌دادند، به همین ترتیب عمل می‌کرد... این اشخاص که گمان می‌کنند که حضرت عیسی اصلاً سر این کارها نداشته... به نبوت عیسی لطمه وارد می‌کنند، برای اینکه پیغمبر شمشیر دارد... که مردم را نجات دهد. همانطور که امام‌های ما هم... آدم می‌کشتند... آنهایی که می‌گویند اسلام دین جنگ نیست و اسلام نباید آدم کشی کند، اسلام را نمی‌فهمند... جنگ یک رحمتی است، برای تمام عالم. شما چرا هی آیات رحمت را در قرآن می‌خوانید و آیات قتال را نمی‌خوانید؟» (بیانات آقای خمینی ۳۰ آذر ۱۳۶۱)

آفرین بر این تیزبینی و ذکاوت آقای خمینی. هیچ فیلسوف و حکیمی جان کلام و لب مطلب را با این صراحت بیان نمی‌کند و دیدیم که این حضرت با همین صراحت، فتوای قاطعی داد که «محارب در زندان جمهوری اسلامی نماند» و بالفور در شهریور ۱۳۶۷، چندین هزار «محارب» را از دارفانی به سرای باقی اعزاز فرمودند. «توحید» یعنی همین و هیچ چیز دیگر، یعنی آن پیکری که ستون فقراتش خشونت و آدم کشی است. و ما اگر توحید را بدین گونه که هست، می‌پذیریم، چه حق داریم که از زندانبانان و بازجو، بدین گونه که هستند، گله‌مند باشیم.

در بازداشت گاه‌های رژیم سکولار، بازجو و زندانبان کارمند و مأمور دولت‌اند، با دستمزد و کارانه ای وابسته به سابقه کار و مرتبه اداری، صبح می‌آیند سرکار و شب به خانه بر می‌گردند. مشغله و پیشه‌ای دارند، همانند سایر کارمندان دولت.

اما بازجو و دژخیم و زندانبان حکومت دینی تنها نماینده دولت نیست، کارگزار و مقرب خداست. البته در اندیشه پول و شکمش هست. اما روی هم رفته وظیفه شرعی و دینی‌اش را انجام می‌دهد. پاداش و کارانه را تنها از دولت نمی‌خواهد، از خدا می‌طلبد. شکنجه او نسبت به زندانی بخشی از خشونت الهی است. اگر زندانی را آس و لاش و خونین و مالین می‌کند، اگر او را می‌ترساند، حیثیت و شخصیت انسانی او را لگد مال می‌کند... هم‌ااش وظیفه شرعی است. پاداشش همان بهشت کذائی و حوریان و غلمان و جوی شیر و غسل. پشت سر چنین مأمور مؤمنی باید نماز گذارد که الله اکبر می‌گوید و شلاق می‌زند و الله اکبر می‌گوید و به زن و مرد کافر و محارب تجاوز می‌کند. درحین انجام این وظایف قرآنی هم زیر بغل دارد.

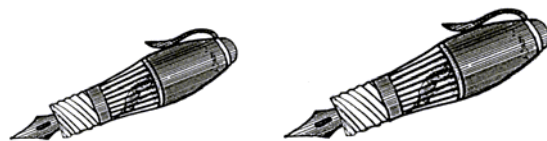
و این «برادران» شکنجه پیشه اگرچه هم زیاد شوند، مجموعاً یک نفر هستند با «وحدت کلمه» که تنها یک زبان و یک مغز دارند. و این یکی دیگر از نشانه‌های توحید است. چه تفاوتی است در کلمات آنان با عاصم‌بن عمر که در جنگ با ایرانیان در «نبرد امارت» به جنگجویان اسلامی وعده داد: «این دیاری است که خدا مردم آن را به شما حلال کرده... و شما برترید و خدا با شماست. اگر پایمردی کنید و چنانکه باید، ضربت بزنید، اموال و زنان و فرزندان و دیارشان از آن شماست» (تاریخ طبری جلد ۵ ص ۱۷۰۷). یعنی اینکه ما، کفار و محارب و فتنه‌گران، و «اموال و زنان و فرزندان و دیارمان» از آن این پایمردان هستیم. این بزرگواران مظهر عدل الهی در این دنیای برهوت‌اند. تفاهم داشته باشیم و بدانییم و آویزه گوش سازیم که:

کسی به او رحم نکرده، چرا او به دیگران رحم کند. وما در رمان‌هایی خواندیم که شوهری پس از «خیانت» همسرش احساس خفت و سرافکندگی یافته، پس از مجازات و قتل همسرش، احساس «سربلندی» را باز یافته است و محاکم قضائی نیز به او تفاهم دارند و بخش وسیعی از جامعه «شجاعتش» را و «غیرتش» را آفرین می‌گوید.

حال که روال روزگار چنین است، از خود کامگی سلاطین و حکام و سپس خدا و خشونت روزمره‌ی آنان چه جای شگفتی؟ چون و چرا برای چه؟ در تاریخ بی‌هقی می‌خوانیم «ملوک هر چه خواهند، گویند و با ایشان صحبت کردن سودی ندارد، به هیچ حال» و یا در جای دیگر از همین تاریخ: «جهان بر سلاطین گردد. هر کسی را که برکشیدند، بر کشیدند. و نرسد کسی را که گوید چرا چنین است» و یا «کسی را نرسیدی که در آن باب چیزی گفتی که پادشاهان بزرگ فرمانی دهند که ایشان را خوش تر آید و نرسد خدمتکاران ایشان را که اعتراض کنند و خاموشی بهتر با ایشان هر کسی را که قضا به کار باشد» و این خاموشی با ایشان از خاموشی با خدا سرچشمه یافته است.

یاد فیلسوف عهد روشنگری فرانسه، دنیس دیدرو (Denis Diderot ۱۷۸۴ - ۱۷۱۳) به خیر که می‌گفت اگر انسان درانتقاد عظمت [خشونت] آسمانی توفیق یابد، به زودی از نقد ستمگر دیگر، یعنی حکام جهانی ابا خواهد کرد و من خجولانه به آن اضافه می‌کنم تا خشونت آسمانی موجه و پا بر جاست ریشه خشونت زمینی خشک خواهد شد. در فرهنگ ما، زمین و آسمان به یکدیگر گره خورده‌اند.

بر گردیم به امیر تیمور گورکان: سفری به مملکت ازبکستان کردم و دیدم که امروزه حکامش، شاید برای توجیه خشونت خود، خاطره تیمور را گرامی می‌دارند. می‌گویند «شهر سبز» زادگاه تیمور است. در اینجا تندیس بلند و با وقاری از این حضرت به پا کرده‌اند. بسیاری از عروسان و دامادان با لباس‌های عروسی و دامادی به اینجا می‌آیند و دور این تندیس گشتی می‌زنند (طواف می‌کنند). آیا فرزندان که این بی‌خبران در دامان خود می‌پروراند، کله مناره‌های تیمور را تقدیس نخواهند کرد؟ من در آن روز شبیه طواف ده‌ها زوج را تماشا کردم و در شگفتی ماندم که تقدیس یک ملت کش، برای چه؟



۴- «شما چرا هی آیات رحمت را در قرآن می‌خوانید

و آیات قتال را نمی‌خوانید»

هر خوراکی را به خاطر یکی از ویژگی‌هایش دوست داریم. یکی را به خاطر طعم و بویش، دیگری را به خاطر خواص توان بخشش، ویتامین‌ها، مواد اولیه، یکی را برای سیر کردن شکم گرسنه... یکی را برای این که تقویت می‌کند، دیگری را برای ملین کردن شکم و پیشگیری از چاقی...

توسل به دین و مبین هم با انگیزه‌های گوناگونی صورت می‌پذیرد. برای یکی رهائی از تنهائی و بی‌امانی و بی‌بشתיبانی است. برای دیگری نوعی کسب و کار است و نان و روزی می‌آورد. یکی بدان خاطر که در آن صلح و آرامش می‌یابد و یا پاداش دنیوی و اخروی... دیگری خشونت و انتقام جویی آن را می‌پرستد. بیشتر مؤمنین شیفته رحمت و رحمانیت (بخشنده‌گی و مهربانی)، یعنی شیفته زیبایی آن هستند. شعار مسیحیت «ایمان، امید، عشق» است و انسان متمدن تشنه خشونت و قتل و ستمگری نیست و کمترین مؤمنین وجوه خشونت آمیز دین را می‌ستایند. هنجارهای حیوانی را کسانی و نیروهایی می‌ستایند که به قانون جنگل نیاز دارند تا هرکه را سد راه خود می‌بینند تکه و پاره کنند و آس و لاش و خونین و مالین و اینان اقلیت کوچکی از مؤمنین را تشکیل می‌دهند. اما این اقلیت، متحرک و فعال است و اکثریت انفعالی انسان‌های متمدن را در برابرشان توانائی مقاومت نیست. چنانکه گاهی صد گوسفند در برابر یک گرگ بی‌چاره‌اند. زور چند گوسفند می‌تواند بر یک گرگ بچربد. اما این زور

«این کفر نباشد سخن کفر نه این است
تاهست چنین باشد و تا بود چنین بود»

دوباره به کتاب بیهقی رجوعتان می‌دهم. درجائی خشونت سلاطین غزنوی را شرح می‌داد، اینکه با آن بخت برگشتگانی که مورد خشم ملوکانه قرار می‌گرفتند، چه می‌کردند. الحق و الانصاف آنچه می‌کردند در برابر آنچه نسبت به زندانیان امروزی روا می‌رود، فقط شوخی بود. مثلاً اینکه متهمی را زیر پای فیل می‌انداختند و له و لورده، نعش آن تیره روز را بر عاچ فیل می‌آویختند و در شهر می‌گرداندند... یا اینکه متهمی را به دار می‌زدند و نعش او را آنقدر بالای دار نگاه می‌داشتند که خشک شود و درهم فرو رود. اما مرگ فقط یک بار بود و شیون هم فقط یک بار. اگر هم یک سال بر عاچ فیل و یا بردار می‌ماند، دردش بیش از یک بار مردن نبود. اما امروزه هزار بار مردن است و باز هم بیشتر. آن بود در زمان غزنویان. یعنی هزار سال پیش. و این است امروز. وای به حال بخت برگشتگان هزار سال دیگر که چه‌ها باید بکشند، اگر گرگان چیرگی‌شان را بر ما و سرنوشتان از دست نداده باشند.

۵ - صبر ایوب

انسان در طبیعت انسانی خود، بوی و رنگ خون را بر نمی‌تابد. از آزارانسان‌های دیگر شادمان نیست. برخی، از دیدن خون دیگران بیهوش می‌شوند، برخی تماشای قربانی کردن گوسفند و بریدن سر مرغ را هم نمی‌توانند. چه رسد به شکنجه خونین انسان.

یکی از رهبران جمهوری اسلامی پس از دیداری از زندان، در شهریور ۱۳۶۷ که به فرمان امام امت چند هزار «محارب و منافق و... راسبه نیست کردند، به خانه آمد و زار زار گریست. و از رهبری این دم و دستگاه دینی کناره جست و مردم ستم زده مملکت هم گناهای از او را در ساختمان نظام کنونی بخشودند. سرانجام نام بهتری از خود به جا گذاشت و رفت.

البته هستند مردمانی که تعزیر و خشونت و شکنجه دینی را مورد انتقاد قرار می‌دهند و کاسه و کوزه ناروائی‌ها را بر سر این دژخیم و فلان بسیجی و آن ملاً می‌شکنند. اینان دین را به خاطر زیبائیش و بخشندگی و مهربانی خداوند می‌پذیرند و برای کوتاه کردن دست میرغضبان از عرصه دین به امید اصلاح دینی نشسته‌اند و ما می‌دانیم از همان زمان که دینی پا به عرصه تاریخ گذاشت، کوشش‌هایی در انسانی ساختن آن آغاز گشت. و این کوشش در بالا ترین لایه‌های اجتماعی آغاز شد و تا پائین‌ترین اقشار جامعه دینی را در بر گرفت. و من در صفحات پیشین یادآوری کردم که پاره‌ای خلق‌الناس در متون قرآن رحمت و رحمانیت می‌جویند و پاره‌ای دیگر توجیه قتل و شکنجه. هم اینان و هم آنان آنچه را می‌جویند، می‌یابند، و می‌آورند و تحویل می‌دهند در آیه ۳۸ سوره انعام چنین می‌خوانیم: «ما در کتاب بیان هیچ چیز را فروگذار نکردیم». پس هیچ کس با دست خالی باز نمی‌گردد. و این ویژگی در کتب مقدس گذشته، «عهد قدیم» و «عهد جدید» هم بود، سهل است، در گلستان و بوستان هم هست. در این شاهکارهای ادبی نیز زیبائی و ژرف اندیشی و بلند نظری می‌یابیم، در کنار عناصر زشتی و کژ اندیشی و یکسونگری و حمایت از توانگران و زشت‌بینی فرودستان و لزوم تسلیم به سرنوشت. تضادهای گوناگون کلامی از زیر قلم سعدی هم جان به در برده است، چه رسد از قلم نویسندگان کتب مقدس که نمی‌توانستند توانائی زیبا شناختی سعدی را هم داشته باشند.

پس در ارزیابی هر کلامی نباید به جزئیات آن بسنده کرد. باید پیام اصلی آن را شناسه کنیم که آیا این پیام به سود دربند بستگان است یا به بند بندان.

آیا پیام اصلی قرآن بخشندگی و مهربانی است یا قتل و شکنجه و خشونت. برخی از مؤمنین خوشدل بر آن‌اند که اسلام دین خشونت نیست، آزاد اندیشی را بر می‌تابد و با اشاره به مباحث کلامی «جبر و اختیار» بر این گمانند که آدمیزاد در انتخاب اندیشه و عمل مختار و تنها در برابر پروردگار مسوول است که او نیز سر چشمه رحمت است و بخشش گناهان هم از ویژگی‌های اوست. اما وقتی مته به خشخاش بگذاریم و به تفسیر مفسران دیرین و امروزی قرآن بنگریم، مراد از این «اختیار انسان»

انتخاب یکی از این دو بدیل است: یا پذیرش قتل و یا پذیرش اسلام. طایفه‌ای آیه ۲۵۶ سوره بقره را گواه می‌گیرند: «لا اکراه فی الدین. قد تبین أُرشد من الّٰهی» (کار دین به اجبار نیست. راه هدایت و ضلالت بر همه روشن گردید). اگر کسی تنها این آیه قرآن را بخواند و از آیات دیگر بی‌خبرماند، گمان خواهد کرد که این آیه را از «اعلامیه حقوق بشر و شهروندی انقلاب فرانسه» بر گرفته‌اند. یعنی اینکه شما می‌توانید بودائی، بهائی... باشید. اما مفسران دیرین و امروزی قرآن، این آیه و آیات همانندش را مربوط به دوران مکی می‌دانند که چیرگی اسلام هنوز قطعی نبود و احکامش ملایم‌تر و انسانی‌تر فرموله می‌شد و ما امروز نیز می‌بینیم که بسیاری از نیروهای سیاسی دنیا، هنگامی که ازدستیابی به قدرت به دورند، ترانه‌های بشردوستانه می‌نوازند و وقتی به قدرت دست یافتند، هم‌هاش را فراموش می‌کنند و در آدم کشی و خفقان دشت پیشینیان را از پشت می‌بندند. از من نخواهید در این زمینه مثال آورم.

از سوی دیگر در قرآن حکم «ناسخ» و «منسوخ» را هم آورده‌اند. آیات گذشته، اگر در تضاد با آیات بعدی باشند از اعتبار می‌افتند، یعنی منسوخ می‌گردند. آیه «لا اکراه فی الدین...» پیش از تشریح جهاد آمده و آیات «جهاد» این گونه آیات را نسخ کرده و بر آزادی اندیشه و مذهب یک بار برای همیشه خط بطلان کشیده است. از آن پس مسلمانان به جهاد با مشرکان و دگراندیشان دعوت شده‌اند. در میان آیات جهاد برخی به قتل با مشرکان و نا بودی کامل آنان فرا می‌خواند و برخی دیگر خضوع و تسلیم نهائی آنان را شرط پایان جنگ اعلام کرده است. «بدان که قتل مرتد واجب است و همسرش بر او حرام می‌شود». پس برای کشف پیام اصلی قرآن باید آن را با دقت خواند و همه‌اش را خواند و به یک آیه دل انگیز بسنده نکرد. بنیادگران، توحید و جهاد (خشونت) را لازم و ملزوم یکدیگر می‌دانند. اصلاح طلبان اما، انسانی‌تراند و نگاهی زیبا شناختی به توحید دارند و از این دیدگاه تفاوتی در آنان هست و نباید آنها را یکی دانست. اما نباید از دیده فرو گذارد که نقطه کانونی فهم توحیدی هردو، یکی است.

یکی از چهره‌های انسانی‌تر جنبش اسلامی ایران سید محمود طالقانی بود. از سران «نهضت آزادی ایران» و «جبهه ملی دوم»، سالها در زندان شاه بود. در رهبری انقلاب ۵۷ نیز حضور داشت. اما از خشونت «انقلابیون» تازه به دوران رسیده چنان رنجید که خواست از سیاست کناره گیرد و نگذاشتند و «چیزخورش» کردند و از دارفانی به سرای باقی تبعیدش فرمودند. رهبری ماجرای قتل با کسی شوخی نداشت و این گونه «برادگیری»‌ها را بر نمی‌تابید. اما این چهره انسانی‌تر رهبری جنبش اسلامی نیز بر آن بود که کار دین تنها با شمشیر پیش می‌رود: «اسلام حق است یا نیست؟ اگر یک آیین حقی است، آئین توحید است، آیین خدا پرستی است، نظامات دارد... اگر حق است، حق باید پیش برود. اگر با شمشیر نشد با دندان و پنجه باید پیش برود... شما... می‌گویید چون با شمشیر پیش رفته، پس باطل است، نه، ما می‌گوئیم، چون حق است باید با شمشیر پیش برود» (طالقانی: جهاد و شهادت ص ۲۲ - ۲۱). حال که مفسر روشن‌بینی مانند طالقانی قرآن را این گونه تفسیر می‌کند، از جزم‌گرایانی مانند شیخ فضل‌الله نوری چه شگفتی که بگوید «مبنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است» (تذکره الغافل وارشادالجاهل).

از دیدگاه جامعه شناسی قرآن و اسلام آ دمی‌زاد، چه بخواهد و چه نخواهد، «عبد» است و «عبد» با «آزادی» سازگار نیست. من اگر بنده کسی هستم، از آن اوهستم. اختیار با اوست که بر من ظلم کند یا ترحم ورزد. پریشی هم جایز نیست. انسان از درک آن عاجز است و اگر «قتال رحمت است» چرا خشونت و شکنجه و تجاوز رحمت نباشد. اگر عقل شما حکمت آن را نمی‌بیند، گناهش با خود شماست که محکوم به ندانستن هستید. خداوند صراحتاً در قرآن تاکید می‌کند که «انی اعلم بما لاتعلمون» یعنی چیزهایی می‌داند که شما نمی‌دانید. نق نق کردن در اینکه چرا این همه مصیبت؟ نشانه نادانی است. شما «عبد» هستید. از آن خدا و آن شکنجه‌گرانی هستید که از کژراهه بازتان می‌دارند و تنها اوست که می‌داند چرا.

یاد یکی از بزرگوارترین پیامبران بنی‌اسرائیل، حضرت ایوب به خیر. خداوند به این بنده‌ی نیکو سرشت دل بسته بود، اطمینان داشت که چنین بنده‌ای از امتحانات او برخواهد آمد. اما شیطان رجیم دستش انداخت که ایوب از

۶- مرگ بر... زنده باد...

برخی می‌گویند توحید، یعنی یگانه دانستن خداوند. اما مفسرین دیرینه و امروزین قرآن برآنند که معنای توحید، عبارت است توحید در «عبد» بودن، توحید در اطاعت و توحید در ایمان به عدالت الهی. به قول آیت‌الله نائینی (یکی از پیشروترین رهبران دینی انقلاب مشروطه) «توحید در ذات... پایه فکری و عملی توحید در اطاعت، این سرالاسرار دعوت پیامبران در سعادت بشر است»

وظیفه ما انسان‌ها می‌تواند چنین باشد که این طلسم شوم و بلا خیز را درهم شکنیم. و این وظیفه را نباید به روزی موکول کرد که ادیان چیرگی خود را از دست داده باشند. تا این مرحله راه چندصد یا چند هزار ساله در پیش است. و ما دنیا باوران ناگزیریم این وظیفه را همراه دین باوران به انجام رسانیم. انسان فلک زده نیازمند دین است و این نیاز را نمی‌توان به زور از او گرفت. ما شاهد آن هستیم که حتی قربانیان عذاب دینی، در بازسازی دین شریک‌اند. دین تنها ابزار ظلم و شکنجه نیست. ابزارهایی هم برای رویارویی با آن دارد. سراب‌های سبز و خرم و زیبا و فرح بخشی هم برای تخدیر اعصاب دارد. نوری هم می‌افشاند.

این خواهران و برادران متدین ما قربانی همان عذاب و خشونت هستند که ما دنیا باوران هستیم. و این اشتراک سرنوشت نوعی همدلی و هم‌گامی می‌طلبد. دین مخلوق انسان‌هاست و سرنوشتش مستقل از انسان نیست. دین انسان را به دنبال خود می‌کشد و انسان نیز گاهی آن را به دنبال خویش باز می‌گرداند. دین یک پندار و کنش فرهنگی است و در این چهارچوب ناگزیر به فرمانبری است و ما می‌بینیم که دین در اروپا، به رغم اقتدار و عظمتش رام شده است و ملایم‌تر عمل می‌کند. در حالی که در کشورهای مانند عربستان و ایران و... در سطح و در عمق خشن و وحشی است، خودکامه است. اما با مسیحیت اروپا، در آس و آسایش یکی است. اگر دین مسیح در اروپا رام شد و اسلام جوامع ما هنوز وحشی است، علت دیگری ندارد، جز اینکه جامعه اروپا پیشرفته‌تر از جوامع اسلامی است. یک زندانبان در اروپا و آمریکا حق ندارد یک زندانی را شلاق بزند و به او اهانت ورزد. اما همین مؤمنین مسیحی وقتی دستشان باز شود، در عراق و افغانستان و گواتنا نا مو... همان می‌کنند که حضرات دژخیمان خودمان در همین دیار. هیچ‌گونه تفاوتی نیست. سر و ته یک کرباس‌اند.

اما خشونت و شکنجه تنها آن‌هایی نیست که در بالا آمد و زندان‌های ما "دانشگاه‌های" آن هستند. شکنجه، اعمال فشار به انسان‌هاست، جنگ‌های تجاوزکارانه هم هست. چپاول انسان‌ها، دزدیدن آب و نا نشان هم هست. تولید فقر و گرسنگی هم هست. علاج نکردن بیماری‌ها در دنیا هم هست. «میراندن» هم هست. راندن انسان‌ها از خانه و زندگی و سرزمینشان هم هست. اهانت و بی‌اعتنایی به آنان هم هست...

در اعمال این گونه خشونت و شکنجه، جهان رام شده و متمدن مسیحی از جهان وحشی اسلامی دست‌پیشی دارد. فریاد می‌زند «مواظب جیب هایتان باشید» خودشان در جیب‌بری استادند.

دوران رهائی از ادیان هنوز فرا نرسیده است. ممکن است دینی بی‌پشت و پناه بماند و مانند دین زرتشت و میترائیسم نقش اجتماعی خود را از دست بدهد. اما ادیان دیگری جایش را پر می‌کنند. در امریکای پیشرفته می‌بینیم که از شکم مسیحیت به ظاهر رام شده، ادیان جدیدی به دنیا می‌آیند که آدمی‌زاد حسرت موسی و عیسی می‌خورد. بُرایی تیغشان در سراسر دنیا نمایان است. در تلاش‌اند که روی هیتلر را سفید کنند. امروزه انسان‌ها، چه دینی و چه دنیایی، قربانی این دام بلاخیزاند و باید مشترکا در برابر این ددمنشان بایستند و این ایستادگی بدون همگامی، همدستی و همدلی انسان ستمدیده، چه دینی، چه دنیایی میسر نیست. دین باوران را بر آن داریم که خدایشان را دمکرات کنند. مگر ندیدیم که بشریت در بسیاری مراحل تاریخ با اتکاء به رحمت و شفقت خدا بسیاری حکام شیر و خشن را سرنگون کرد؟

گفتیم که دین باوران به دو خدا معتقدند. با آنان هم آواز شویم که «مرگ بر خدای جبار و مکار و قهار و منتقم» و «زنده باد خدای رحمت و رحمانیت»



امتحان نهائی بر نخواهد آمد. سرانجام خدا و شیطان به لج بازی افتادند و با یکدیگر شرط بستند که حق با کیست. مشترکا بزرگترین بلاها و شکنجه‌ها را بر ایوب بی‌چاره نازل فرمودند: فرزندان را کشتند، گله هایش را نابود کردند. همه چیزش را آتش زدند، مورد ضرب و جرح قرارش دادند... تمام بدنش دمل زد، به طوری که سفال می‌گرفت که زخم‌ها را بترشد. در میان خاکستر نشست، ابتدا گفت «خداوند داده بود و خودش گرفت». اما کم کم تاب و توان از دست داد و به دودلی افتاد: «هرگاه به یاد می‌آورم حیران می‌شوم و لرزه جسد مرا می‌گیرد. چرا شیرین زنده می‌ماند؟ پیرمی‌شوند؟ و در توانائی قوی می‌گردند؟ ذریت ایشان به حضور ایشان، با ایشان استوار می‌شوند. و اولاد ایشان در نظر ایشان، خانه‌های ایشان از ترس ایمن می‌باشند و عصای خدا بر ایشان نمی‌ماند... چرا او را در تن‌داده پراکنده ساخته است... انتظار نور می‌کشیدم و به ظلمت رسیدم، احشامم می‌جوشد و آرام نمی‌گیرد... پوستم سیاه شده است و ذره ذره از تنم می‌ریزد... استخوان‌هایم از حرارت سوخته است...» (عهد قدیم کتاب ایوب) بدیهی است هنوز هم انسانی، که با مغزش می‌اندیشد، در این پرس و جو است که چرا شیرین زنده می‌ماند و در توانائی قوی می‌گردند و با احترام و آبرو می‌میرند و برایشان گنبد و بارگاه می‌سازند و چرا انسان بی‌آزار ناچار پذیرش این هم درد و رنج و سرگردانی است. آیا حکمت آسمانی است که حق و آرزوی آدمی‌زاد بی‌آزار یا یمال گردد؟ یک میلیارد انسان از آب آشامیدنی محروم باشند؟ سیل‌ها و زلزله‌ها و آتش‌فشان‌ها و قحطی‌ها و بیماری‌های بی‌درمان... و افزون بر همه جنگ‌ها و بمب‌های شیمیائی و آزار حکام بی‌سر و بی‌پا... همه‌اش برای کم‌توان‌ترین و بیگانه‌ترین خلق الناس؟ شاید ادعای خداوند درست باشد که «او چیزهایی می‌داند که ما نمی‌دانیم» گوش فرادهیم به پاسخ خداوند خنک فریب شیطان خورده، به گلایه ایوب:

«تو کیستی که در حرفه خدائی من فضولی می‌کنی؟» (کتاب ایوب باب ۳۸)

پرسش از خدا که چرا شکنجه‌ام می‌دهی فضولی در کار اوست. آیا گلایه از بازجو و زندانبان فضولی در کار او نیست؟ آری خشونت و شکنجه مظهر عدل الهی است. اگر چنین نبود به معماری جهنم نمی‌پرداختند که آدمی‌زاد بخت برگشته را در آنجا درهم و برهم بریزند، له و لورده درب و داغون، پاره پوره، آش و لاش، خونین و مالین کنند، جز و جز بسوزانندش و در آن آتشی بی‌فروزد که برخلاف آتشی که در اینجا می‌شناسیم، شعور دارد و ادراک و روح. وقتی از آن آتش می‌پرسند «پر شدی؟» عربده‌وار پاسخ می‌دهد: «هل امتثلات، هل من مزید؟» (بیاورید اهل عذاب را. مرا هم گنجایش، و هم اشتیاق به زیادتی است).

عذاب و شکنجه بازجو و زندانبان هرچه باشد محدود است. روزی نفس آخری می‌کشی و همه چیز پایان می‌یابد. اما شکنجه دوزخ یک سال و هزار سال و یک میلیارد سال نیست. از اینجا جاست تا بی‌نهایت. پشیمانی و اعتراف و مصاحبه تلویزیونی هم سودی ندارد. وقتی هم جهنم را ساختند، عقلشان به این چیزها نمی‌رسید. و گرنه بمب اتمی و شیمیائی و اشعه رادیو اکتیوو لیزر... را هم به کار می‌انداختند. و این جهنم را هم برای ۹۵ در صد بنی‌آدم ساخته‌اند. تنها چهار پنج درصد بشریت (تنها آنها که از ته دل مسلمان‌اند و چه بهتر شیعه‌اند) به بهشت می‌روند. جای بقیه در دوزخ هفت طبقه است. در اینجا شباهتی میان آخرت و دنیا است. حکمت باریتعالی در روی همین کره زمین هم تقریباً چهار تا پنج درصد مردم را از زندگانی بهشتی برخوردار فرموده است.

برای اینکه خواننده دچار سوء تفاهم نشود، به هرچه در باور مسلمانان گفتیم می‌افزایم که این باور ویژه مسلمین و شیعیان مرتضی علی نیست. به آن اصلاح‌طلبان خوش باوری که تشنه یک پروتستان‌تیزم اسلامی هستند یادآوری می‌کنم که حضرت ماتین لوتر، قهرمان کدائی پروتستان‌تیزم (یعنی اصلاح‌گرائی) مسیحیت جز این نمی‌گفت: «موقعی که باید کافران را کشت، آن کس که سر می‌برد، به دارمی‌آویزد، استخوان‌ها را می‌شکند، شاهرگ‌ها را قطع می‌کند و خونشان را بر زمین می‌ریزد، دیگر آدمی نیست. خود خداوند است» (نقل از Von Juden und ihren Luegen اثری از این بزرگوار) اگر چنین است چرا به راه دور برویم، به همین میرغضبیان خود بسنده کنیم که دست کم زبان ما را می‌فهمند و در کوچه پس کوچه ای خودمان زندگی می‌کنند و شاید از فک و فامیل خودمان باشند.

فراخوان‌های بی‌هدف و بی‌موردی برای نبردی تن به تن بین زن و مرد نیز در چارچوب خانواده تقلیل می‌یابد. خوش سعادت‌ی جنبش زنان ایران در این بوده و هست که اگر خود هنوز فاقد استراتژی مشخص است، اما قادر به بهره‌گیری از تجارب سایر جنبش‌ها و کشف فرمول مناسب و درخوری برای حل معادلات پیچیده‌ی اجتماعی جامعه ایران می‌باشد.

طی دهه‌ی گذشته، جنبش توده‌ای زنان در کشورهای جنگ زده‌ی اروپای شرقی و در آفریقا با وضعیت اضطراری روبرو شد که دست‌یابی به استراتژی عاجل برای برخورد به خشونت علیه زنان را به امری مبرم تبدیل کرد. شدت و شتاب پیشرفت‌های آنها و تابوهایی که در این مسیر شکسته شد، درس‌های ارزشمندی هستند که قطعاً جنبه‌هایی از آنها می‌تواند الهام‌بخش فعالین زنان در ایران باشد.

نمونه‌ی کنگو: تراژدی انسانی و تابو شکنی جنبش زنان

آموزش و مشارکت سربازان تجاوزگر در مبارزه با خشونت و تجاوز علیه زنان

خشونتی که علیه زنان در جنگ ۷ ساله در کنگو اعمال شد، حد و مرزی نمی‌شناسد. ابعاد خشونت در جریان جنگ بین قبایل آنقدر وسیع و آنچنان شنیع بود که تصور عمق فاجعه‌ای که بر مردم و به ویژه بر زنان رفت، در وهله اول باورنکردنی به نظر می‌رسید. به همان اندازه نیز شجاعت و خلاقیت جنبش زنان این کشور در مقابله با فاجعه انسانی که با آن روبرو بودند، باورنکردنی و ستودنی است.

در جنگ داخلی که از سال ۱۹۹۴ بین قبایل "هوتو" و "توتسی" به راه افتاد، عملاً هفت کشور آفریقایی به نحوی درگیر شدند. از همین رو خشونتی که اعمال شد تنها به مرزهای کنگو محدود نگردید بلکه به کشورهای دیگری از جمله رواندا، بروندي و اوگاندا نیز کشیده شد.

در جریان این جنگ که سه و نیم میلیون نفر کشته شدند، هشتاد هزار زن مورد تجاوز جنسی قرار گرفتند. آن‌هم نه یک بار، بلکه بسیاری از آن‌ها چندین بار از سوی سربازان و نیروهای وابسته به قبایل و گروه‌های درگیر مورد تجاوز و ضرب و شتم فیزیکی قرار گرفتند.

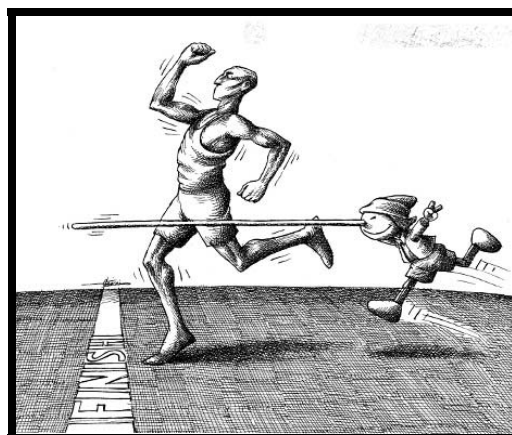
پس از پایان جنگ در هر خانه‌ای، فردی بود که یا مورد تجاوز قرار گرفته بود و یا خود به زنی تجاوز کرده بود. کنگو پس از جنگ ۷ ساله تنها با هشتاد هزار زنی که مورد تجاوز قرار گرفته بودند، مواجه نبود، بلکه با صدها هزار سرباز و نیروی شورشی مواجه بود که به فرمان فرماندهان‌شان در هر ده و شهری و پس از فتح هر سنگری، به زن و بچه، پیر و جوان تجاوز کرده بودند. کنگو و فعالین جنبش زنان با یک تراژدی انسانی مواجه بودند که در یک سوی آن متهمین و در سوی دیگر آن قربانیان قرار داشتند. معضلی که راه حل عاجل و سنجیده‌ای می‌طلبید.

جنبش زنان در کنگو به واسطه وسعت درد و رنجی که بر زنان رفت، خصلتی توده‌ای یافت. فعالین جنبش زنان تافته جدا بافته‌ای نبودند. رهبران و فعالین جنبش زنان خود نیز از قربانیان این جنگ بودند و لذا در مبارزه مستقیماً ذینفع بودند. (۱)

تقدم و تاخری مجاز نبود. همزمان با رسیدگی به زخم‌های روحی و جسمی زنان، پروژه‌ی آموزش و تربیت و اصلاح مردان متجاوز در دستور کار قرار گرفت. جنبش زنان در کنگو تابوشکنی کرد. مردان و سربازان متجاوز را آموزش داد و با خود همراه کرد.

فعالین زن زمانی که به روستاها می‌رفتند تا زنان را به بازگویی دردی که بر آنها رفته وادارند، همراه خود فرمانده و یا سربازی را نیز می‌بردند که از کرده‌ی خود بگوید. از پشیمانی‌اش و از تلاش‌اش برای از بین بردن عللی که او را وادار به چنین جنایاتی کرده است، این فرماندهان سربازان سابق خود را فرامی‌خواندند تا با گذشته و کردار خود برخورد کنند.

فیلم مستندی (۲) که دو کارگردان زن جوان هلندی از پروسه آشتی ملی در مبارزه با خشونت علیه زنان تهیه کرده‌اند، نشان می‌دهد که زنانی که خود مورد تجاوز قرار گرفته بودند، در پی انتقام برنیامدند بلکه برای جلوگیری از تکرار این فجایع و برای اعاده حیثیت از شرف انسانی با مردان تجاوزگر روبرو شدند و آماده بودند تا آنها را ببخشند و بدین ترتیب زخم‌های خود را نیز التیام دهند.



ضرورت تشکیل ائتلافی وسیع

با مردان مجرم برای مبارزه با خشونت علیه زنان

مینا سعادت‌ی

(بی) مقدمه:

سال ۲۰۰۹ در جنب کنفرانسی در مورد وضعیت افغانستان در صحبتی با سیما سمر، یکی از فعالین زنان و حقوق بشر افغان، نظرش را در مورد جنبش زنان ایران پرسیدم. جوابش تامل‌برانگیز بود: "زنان ایرانی بسیار شجاع و تحصیل‌کرده‌اند، اما اعتماد به نفس سیاسی ندارند. یعنی اعتراض می‌کنند اما خواسته‌ی مشخص ندارند. می‌دانند چه نمی‌خواهند اما نمی‌دانند چه می‌خواهند. همین امر، اعتماد به نفس آنها را به عنوان یک جنبش اجتماعی تضعیف می‌کند و از تاثیرگذاری‌شان بر روند تحولات می‌کاهد و چه بسا به دنباله روی کشیده شوند."

در حالی که در سایه‌ی مبارزات جنبش‌های جهانی زنان، طی دهه‌های اخیر بسیاری از کشورها در چارچوب قراردادها و کنوانسیون‌های بین‌المللی، (موظف) به قانونگذاری در زمینه‌ی مبارزه با خشونت علیه زنان گشته‌اند، در ایران روندی معکوس در جریان است.

قوانین و مصوبات نهادهای دولتی و نیمه دولتی در ایران سعی در ریشه‌دارتر کردن خشونت در جامعه به ویژه علیه زنان دارند. اگر روند عمومی در سطح جهان تقبیح و تنبیه خشونت علیه زنان است، در ایران چنین خشونتی، تشجیع و تشویق می‌گردد.

از همین روست که یکی از دغدغه‌های فعالین جنبش زنان ایران، مبارزه علیه خشونت آشکار و عیانی است که با پشتوانه‌ی قانونی علیه زنان اعمال می‌گردد. با این وجود جنبش زنان هنوز فاقد استراتژی مشخص برای مبارزه با خشونت علیه زنان است.

گرچه می‌توان دلایل متعددی در توضیح علل عدم اعتماد به نفس جنبش زنان ایران ارائه داد، اما باید پذیرفت که جنبش زنان ایران فاقد استراتژی در برخورد به این معضل است.

دغدغه‌های فعالین جنبش زنان غالباً به افشاگری علیه خشونت علیه زنان، آن هم غالباً در چارچوب خانه ختم می‌گردد، از ذکر جنبه‌های دولتی خشونت به دلیل حساسیت موضوع و به منظور کاهش حساسیت رژیم خوداری می‌گردد و در مواردی مبارزه با خشونت علیه زنان گاه حتی به

می‌پرداختند تا مامورینی که به دعاوی خانوادگی رسیدگی می‌کنند، بتوانند موارد خشونت را تشخیص دهند و گزارش کنند. به ریزنی دست می‌زدند و با ارائه پیش‌نویس طرح‌های قانونی از سیاستمداران محلی، ملی و بین‌المللی می‌خواستند قوانینی وضع کنند تا خشونت علیه زنان را ممنوع کند. در عین حال که خواهان مجازات مجرم بودند، به حقوق انسانی نیز توجه نشان می‌دادند، و کلایه را دعوت به همکاری می‌کردند تا مردانی که دادگاهی می‌شوند، از امداد حقوقی محروم نگردند. روانشناسان را متقاعد می‌کردند تا ساعاتی در هفته به طور رایگان به کار در محلات و رسیدگی به مشکلات مردانی که دست به خشونت می‌زنند بپردازند. با معلمین و آموزگاران تماس می‌گرفتند، جزوات آموزشی تهیه‌شده توسط کارشناسان را در میان آنها توزیع می‌کردند تا توانمندی‌شان را برای تشخیص سریع نمونه‌های خشونت در خانواده‌ی دانش‌آموزان بالا ببرند. با اتحادیه‌ها وارد مذاکره می‌شدند تا در محیط کار آموزش‌های لازم برای جلوگیری از خشونت در خانواده داده شود.

نمونه اروپای شرقی نشانگر درجه بالایی از آگاهی سیاسی و مشارکت فعال جنبش زنان در جامعه است. جنبشی که با احاطه به خواست‌ها و مطالبات و تجارب و با تکیه بر تخصص خود، کارگردانی تحولات وسیع در جامعه را به عهده می‌گیرد و برای جلب مشارکت هر پتانسیل بالقوه‌ای برنامه ریزی و حرکت می‌کند.

نمونه ایران

برنامه و روش جنبش زنان ایران هر چه که باشد باید بتواند مبارزه‌ای موثر در رابطه با خشونت علیه زنان را سازمان دهد تا با انجام سلسله تحولات سیستماتیک، وسیع، هدفمند، آگاهانه و همه جانبه ائتلافی وسیع و ملی به وجود آورد.

از منزه طلبی و زنانه - مردانه کردن مبارزه علیه خشونت بپرهیزد. در نظر داشته باشد که مبارزه علیه خشونت علیه زنان نیازمند آموزش و تربیت نسلی از مردان و به ویژه مردانی است که خود در اعمال خشونت سهیم بوده‌اند. جامعه‌ی ایران با لشکری از بسیجی و مامورین امر به معروف و نهی از منکر و انواع و اقسام گشت‌های سرکوب روبروست. لشکری که قطعا در مقاطعی با چوب و باتوم هم بر سر و گردن زنان زده است. با این لشکر عظیم چه باید کرد؟ کدام نیروها و اقشار مستعد یاری‌رساندن و تقویت صف مبارزه با خشونت علیه زنان‌اند؟ با کدام شاخص‌ها می‌توان میزان اعتقاد و تعهد احزاب، سازمانها و رهبران سیاسی را در برخورد به خشونت علیه زنان سنجید؟ هزینه مالی این اقدامات مشخص و عملی را کدام نهاد باید بپردازد؟

اما قبل از پاسخ به سوالات فوق، جنبش زنان ایران در وهله اول باید به ضرورت تشکیل ائتلافی ملی و وسیع برای مبارزه با خشونت علیه زنان خو بگیرد. ائتلافی که یک ستون آن را مجرمین (سابق) مرد تشکیل خواهند داد. پس از شکستن این تابو، جنبش زنان ایران قطعا خواهد توانست راه حل‌های عملی ارائه دهد و برای هر پتانسیل بالقوه‌ای جایگاه و سهمی در این مبارزه تعیین کند. جنبش زنان در این مبارزه طولانی تنها نمی‌تواند باشد و تنها هم نیست. اما باید در صدد کارگردانی این مبارزه برآید.

زیرنویس‌ها:

- ۱- رمان تاریخی کنگو نوشته "دیوید فان ری بروک" نویسنده بلژیکی - تاریخ انتشار ۲۰۱۰- این کتاب حاوی موارد متعددی از ابتکارات زنان کنگویی در برخورد به خشونت و قربانیان خشونت است.
- ۲- سلاح جنگ فیلم مستندی ساخته دو خواهر هلندی به نام های ایلسه و فمکه فان فلزن -
- ۳- برای آشنایی با سازمان‌های زنان در کشورهای اروپای شرقی می‌توانید به سایت‌های زیر مراجعه کنید:

www.zamirnet.hr

www.karat.org



در صحنه‌ای از فیلم، یک زن جوان روستایی گریه‌کنان و آهسته به سربازی که به وی تجاوز کرده می‌گوید که از دست‌دادن بکارت‌اش در نتیجه‌ی تجاوز باعث شده که کسی با وی ازدواج نکند و به همین خاطر سرباز پدر و مادرش شده است. سرباز می‌پرسد برای اشتباهی که مرتکب شده چه باید بکند که این زن او را ببخشد؟ زن مدتی فکر می‌کند و در جواب می‌گوید اگر گوسفندی به من بدهی از خشم و عصبانیت پدرم کم می‌شود و دیگر احساس سربازی و ستم نمی‌کنم. در صحنه‌ای دیگر، مرد گوسفندی را که تنها دارایی‌اش بود را به زن می‌دهد. زن تشکر کنان می‌گوید: "هنوز از کارت نارحتم اما ترا می‌بخشم."

فعالین زن این فیلم مستند را که دربرگیرنده‌ی صحنه‌های متعددی از برخورد و رودررویی بین مجرمین و قربانیان است، در روستاها و محلات بی‌آب و برق و با استفاده از سینماهای سیار به نمایش می‌گذارند.

فعالین زنان از ارتش و نظامیان می‌خواهند که در کلاس‌های آموزشی و گفتگو شرکت کنند و در چشمان زنانی که مورد تجاوز واقع شده‌اند نگاه کنند و طلب بخشش کنند. از مقامات طلب می‌کنند که برنامه‌های آموزشی ویژه‌ای برای سربازان بگنجانند. این زنان در مجامع بین‌المللی، سازمان‌ها و نهادهای ذریبط را تحت فشار قرار می‌دهند و می‌گویند که نه تنها در جنگ‌ها که در پروسه‌ی دستیابی به صلح نیز باید با خشونت علیه زنان مبارزه شود.

نمونه‌ی کنگو که نشان‌دهنده‌ی شجاعت و ابتکار خارق‌العاده‌ی جنبش توده‌ای زنان این کشور است نشانگر این واقعیت است که تا آحاد جامعه و به ویژه مجرمین سهمی در مبارزه با خشونت علیه زنان نیابند، امیدی به رفع و یا محو خشونت نمی‌تواند داشت. این نمونه همچنین نشان می‌دهد که جنبش زنان می‌داند چه در سطح محلی، چه در عرصه ملی و بین‌المللی چه خواست و مطالبه‌ای دارد.

نمونه اروپای شرقی: هنر ایجاد ائتلاف ملی ضد خشونت

جنبش زنان کارگردانی زبده که به هر نیروی بالقوه ای نقشی می‌دهد یکی از جنبه‌های نامرئی و ناگفته و ناشناخته‌ی فروپاشی بلوک شرق، افزایش خشونت علیه زنان به ویژه در چارچوب خانواده است. زنان در این کشورها تنها در جریان جنگ‌های داخلی مورد آزار و اذیت و خشونت قرار نگرفتند بلکه پس از تجزیه این کشورها نیز خشونت علیه زنان در زندگی روزمره مردم این کشورها جایگاه ثابتی یافت.

فروپاشی کشورهای وابسته به بلوک شرق، گرچه با استقبال شهروندان جوان مواجه شد اما به زودی واقعیات جدیدی سرباز کردند: بیکاری، فقر فزاینده و فقدان چشم‌اندازی برای آینده به یاس و ناامیدی منجر شد. عواقب این ناملایمات اقتصادی و اجتماعی در چارچوب خانواده تبلور ملموس‌تری یافتند. آمار افزایش مصرف الکل و سیگار همراه با افزایش آمار خشونت علیه زنان در چارچوب خانواده بود.

علاوه بر این روز به روز بر تعداد باندهای قاچاق که به دنبال شکار و خرید ارزان دختران و زنان جوان برای فروش در بازارهای تن‌فروشی در غرب اروپا بودند اضافه می‌شد. این خرید و فروش‌ها هم در کشور مبدأ و هم در کشور مقصد توأم با خشونت‌های فیزیکی فراوانی بود. زنجیره‌ای از عوامل پلیس و قاچاقچی و دلالان دست به دست هم داده بودند تا بدن‌های زنان جوان، زیبارو و تحصیلکرده اما بیکار این کشورها را پشت ویتترین‌های نورانی سکس قرار دهند.

سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۵ همکاری تنگاتنگ با سازمان‌ها و گروه‌های زنان در کشورهای مختلف اروپای شرقی موجب آشنایی با روش‌های سازمان‌های زنان در کرواسی، صربستان، بوسنی هرزگوین، مقدونیه و مونته‌نگرو در برخورد با جنبه‌های متعدد خشونت در جامعه و در چارچوب خانواده شد.

فعالین زن در این کشورها که دارای تحصیلات عالی و تجربه شغلی غنی بودند، خود کارگردان اصلی مبارزه با خشونت شدند که به جستجوی هر نیروی بالقوه‌ای می‌پرداختند که بتواند این مبارزه را موثرتر و همه گیرتر کند. (۳)

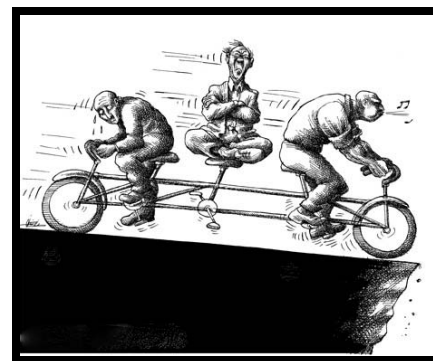
روزنامه‌نگاران را مطلع می‌کردند و در جریان نمونه‌های مختلف خشونت می‌گذاشتند و تلاش می‌کردند موضوع رسانه‌ای شود. به آموزش پلیس

بحث سرنگونی همان بحث انقلاب است. هم انقلاب و هم سرنگونی کاربردهای نسبی پیدا کرده اند. به همین خاطر باید در کاربرد آن ها دقت کرد. انقلاب به تعبیر رایج در فرهنگ سیاسی ما در چند دهه ی گذشته انقلاب اجتماعی بود. منظور از انقلاب اجتماعی در جنبش چپ، انقلاب سوسیالیستی و در جریان های مذهبی، انقلاب شبه سوسیالیستی، یعنی انقلاب طبقات پائین، بود. این دو برداشت انقلابی شکست خوردند و تئوری انقلاب با بن بست مواجه شد چرا که هدف انقلاب به این تعبیر دستیابی به عدالت به هر بهای، یعنی به بهای نفی یا سرکوب آزادی بود. و به همین سبب عدالت به انتزاعی تبدیل شد که با واقعیت می جنگید. این معنا را من در نوشتاری بنام «نقد انقلاب» در کتاب «ایران و ذات» مورد بحث قرار دادم. انقلاب های سوسیالیستی یا شبه سوسیالیستی، همانگونه که آنجا گفته ام، برای انسان متمدن بی جاذبه شده اند. چرا که با حرمت به آزادی های فردی و انسانی در تعارض قرار گرفته اند. به همین سبب، سرنگونی حاکمیت استبدادی نیز مورد تردید قرار گرفت چرا که بر اساس سنت، طرفداران سرنگونی همان طرفداران تئوری انقلاب بودند. (یا هستند)

از سوی دیگر، به دلیل رشد آزادی خواهی، انقلاب های سوسیالیستی و شبه سوسیالیستی، یعنی چپ و مذهبی، یعنی ایدئولوژیک و شرعی، دیگر امکان پیروزی نیز ندارند. این انقلاب ها زیر چتر پارادایم (چارچوب عمومی اندیشه ورزی یک دوران) تقدم عدالت بر آزادی عمل می کردند اما با چرخش پارادایمی، آزادی بر عدالت تقدم یافته است. بدین ترتیب انقلاب های چپ و دینی به دلیل مخالفت شان با «دموکراسی بورژوایی» و ثانوی کردن حقوق بشر، جاذبه ی خود را از دست داده اند. چرا که ایده های انقلاب سوسیالیستی و انقلاب شبه سوسیالیستی با نظام حقوقی، که انتخابات آزاد زاده ی آن است، در تعارض قرار می گیرند. در حالی که سوسیالیسم فرهیخته نه تنها هیچ تضادی با پلورالیسم جامعه ی بورژوایی ندارد، بلکه کاملاً از آن تغذیه می کند و حتا در مدیریت و تعمیق آن مشارکت دارد.

تئوری سرنگونی، به تعبیری که میان گروه های افراطی رایج است، با نفی جامعه ی بورژوایی، که رشد سوسیالیسم به آن وابسته است (یعنی با نفی سوسیالیسم فرهیخته) همراه می شود. این است که سوسیالیسم دیگر تئوری انقلاب را رها کرده است و دستیابی به نظام حقوقی را که در راس آن دولت حقوقی قرار دارد، هدف می گیرد تا بتواند از درون نظامی متمدنانه، سوسیالیسمی متمدنانه بیرون بیاورد و مرز خود را با شبه سوسیالیسم روشن کند. پس تئوری انقلاب برای ذهن های هنوز معتبر است که نظام حقوقی را دور می زنند یا با آن برخوردی دوگانه می کنند. هدف انقلاب های سوسیالیستی و شبه سوسیالیستی یا سرنگونی یک دیکتاتوری برای استقرار یک دیکتاتوری دیگر است، یا نفی نظام مبتنی بر دموکراسی به اصطلاح بورژوایی است. این است که تئوری سرنگونی، که همان تئوری انقلاب است، به شکستی مادی و اخلاقی کشیده شده است.

انقلاب بورژوازی اولین انقلاب اجتماعی است که پی آمد پلورالیستی داشته است. انقلاب های سوسیالیستی و شبه سوسیالیستی، که وجه مشترک آن ها مخالفت با فرهنگ بورژوازی است، به دلیل نفرت از بورژوازی، به سینه ی پلورالیسم آن نیز دست رد می زنند و نمی توانند تفاوت فرهنگ بورژوازی را با نظام سرمایه داری درک کنند. انقلاب بورژوازی را من در نوشته ی یاد شده در بالا «انقلاب اجتماعی اول» و انقلاب های سوسیالیستی و شبه سوسیالیستی را «انقلاب اجتماعی دوم» نامیده ام. انقلاب اجتماعی دوم به دلیل این که تداوم انقلاب اجتماعی اول نیست، یعنی به سبب این که از درون نظام پلورالیستی نمی جوشد، ناچار از تن دادن به پیامدهای غیردموکراتیک می شود. پس آنچه که باید رد شود «انقلاب اجتماعی دوم» است. منظور از رد تئوری انقلاب هم رد تئوری انقلاب دوم است. مهمترین شناسه ی انقلاب دوم بریدن روند پلورالیستی است، که پی آمد انقلاب بورژوازی بوده است. یعنی انقلاب دوم مانع رشد و تکوین نظم پلورالیستی است. انقلاب ۵۷ نیز که انقلابی شبه سوسیالیستی شد، همین کار را کرد. (چون به جای ادامه ی انقلاب اول یعنی انقلاب مشروطه، انقلاب نوع جدیدی را به کرسی نشاند) اگر هم انقلاب ۵۷ یک



بحث خشونت

با مسائل انقلاب و سرنگونی

طرح انتفاء حاکمیت دینی به خوانش حقوق بشر

ناصر کاخساز

طرح انتفاء، طرحی است بین دو نظرگاه قطبی.

یکی از این دو نظرگاه گرد خوانش افراطی از لگالیسم شکل می گیرد. و مبارزه با استبداد را در یکی از مرحله های استراتژیک آن متوقف می کند. یعنی از خارج شدن از یک مرحله با شعارها و خواست های پایین تر و وارد شدن به مرحله ای با خواست های بالاتر غفلت می کند. این نظرگاه دائماً در کار تعیین صفت های مثبت و منفی برای حاکمیت دینی است. و با حاکمیت دینی و سردمداران آن به همان گونه برخورد می کند که نیروهای اپوزیسیونی جوامع غربی با حاکمیت های دموکراتیک خود می کنند. خوشبینی این نظرگاه از شناخت حاکمیت بر نمی خیزد، بلکه یک ویژگی روانشناسانه است. این نظرگاه با هر حاکمیت دیگری نیز چنین برخورد می کرد.

نظرگاه دیگر، نظرگاه سرنگونی است. این نظرگاه نیز ویژگی های روانشناسانه ی خود را دارد. که از این قرارند:

*تن ندادن به زمان مند بودن تفکر سیاسی و پل زدن از روی مراحل پایین تر حرکت اجتماعی و سیاسی و ورود به مراحل بالاتر بر اساس تمایلات خود.

*اثیر پذیری از کلیشه های مسلکی و عاطفه ورزیدن به مفاهیم کلی. ثانوی کردن آزادی فردی و حقوق بشر بازتاب این تاثیر پذیری است.

*نیرو گرفتن از نفرت به حاکمیت و رنجش تند عاطفی از هر اندیشه ای که صرفاً به سائقه ی این نفرت حرکت نمی کند.

در زیر نظریه ای را می شکافم که می تواند بین این دو نظرگاه افراطی قرار گیرد و آنان را تعدیل کند:

بحث خشونت با مسائل انقلاب و سرنگونی کاملاً متفاوت است. خشونت را باید با توجه به زمینه های روانشناسانه ی او مورد بررسی قرار داد. خشونت سیاسی نیز بهتر است در روانشناسی بررسی شود. چون خشونت سیاسی از خشونت بطور کلی جدا نیست. تمایل به خشونت پشت ظاهری آرام و رفتاری غیرعصبی نیز می تواند پنهان شود. تمایل به خشونت گونه ای بیماری روانی است. و در میل نهانی انسان به انهدام و تخریب نهفته است. میلی که محصول اختلالات پیچیده ی تربیتی و محیطی است.

یعنی دولت دینی در ایران باید منتفی شود. و این مغایر طرح واژگونی است، که طرحی است کلی‌تر و قدیمی‌تر و بر تغییر سریع ساختار سیاسی بدون تکیه بر روند مدرنیته مبتنی است. اگر مبارزه‌ی سیاسی بر اساس نقد تئوری حقیقت سازماندهی بشود، دولت دینی هم‌زمان با تدارک دولت مدنی منتفی می‌شود. معنی این تحلیل این است که صفبندی تضادها در جامعه‌ی ایران دگرگون شده است. یعنی دیگر تضاد عمده در جامعه‌ی ایران تضاد حق با باطل نیست - چیزی که حاکمیت دینی آنرا تبلیغ می‌کند و اپوزیسیون حقیقت‌گرا ناخواسته آن را تایید می‌کند. مطابق تئوری تضاد حق و باطل استراتژی‌های واژگونی در برابر هم قرار می‌گیرند و رشد خشونت چشم انداز دموکراسی را تیره خواهد کرد. تحول واقعیت در ایران تضاد حق و باطل را به تضاد حق و حقیقت تبدیل کرده است، به تضاد بین مشروط با مطلق، تضاد بین مدرنیته با سنت. حسن چنین تحلیلی این است که نیروهای گوناگونی را که در مواجهه‌ی سیاسی با دولت دینی قرار دارند به وفاق بیشتر با یکدیگر وادار می‌کند. در حالی که تئوری‌های واژگونی، که بر تضاد حق و باطل مبتنی می‌شوند، هم چشم انداز انسانی جدیدی ارائه نمی‌کنند و هم به خاطر طبیعتی که در نگرش تئوری واژگونی هست تنها در انفراد می‌توانند حرکت کنند. چون با تئوری خشونت به وفاق نمی‌شود دست یافت.

*



معرفی کتاب

«خشونت و شهروندی»

اتی‌بن‌البیار انتشارات گالیه

به قلم پی‌یر ماشری

برگردان و تلخیص: نجمه موسوی - پیمبری

انتخاب اسم «خشونت و شهروندی» به شکلی که می‌توان آن را مدرن خواند صورت گرفته است. معادل این اصطلاح را نمی‌توان در عصر قدیم و یا در دوران کلاسیک یافت. اولین مثال در فلسفه را می‌توان در انتخاب تیتیر متنی از هگل به نام «اعتقاد و دانش» یافت. مثال‌های دیگری از این نوع ترکیب را می‌توان در تیتیر «ترس و لرز» اثر کیرک آگار، «بشردوستی و ترس» اثر مرلو پونتی، «زورگویی و دانایی» اثر کوژف و «خشونت و متفاوت‌یزیک» نوشته‌ی دریدا دید. انتخاب این نوع ترکیب بر مبنای جمع کردن دو مفهوم با استفاده از «و» می‌باشد که در این انتخاب در مقابله قرار

انقلاب سوسیالیستی می‌بود (آن گونه که در افغانستان دیدیم) به نتیجه‌ی چندان متفاوتی نمی‌رسید. با این همه در ایران هم اکنون انقلابی آغاز شده است که ادامه‌ی انقلاب اول (انقلاب مشروطه) است (انقلاب مکمل)، چرا که دو نظام دیکتاتوری، یکی پس از دیگری، انقلاب نخست را سترون کردند و راه را بر هستی و رشد پی‌آمدهای آن بریدند. هدف انقلاب کنونی، به هستی آوردن پیامدهای پلورالیستی و ملی انقلاب بورژوازی است. پس این یک انقلاب قائم به ذات نیست، یعنی یک انقلاب دوم نیست، بلکه یک انقلاب مکمل است. برای به انجام رساندن این انقلاب، ملت مختار است که از همه‌ی «حقوق طبیعی» و «حقوق بشر» خود استفاده کند یا تنها از برخی از آن‌ها استفاده کند.

سرنگونی، یعنی پائین کشیدن قدرتی که با هیچ وسیله‌ی دیگری کنترل‌پذیر نباشد، حق مردم است. فیلسوفان و متفکران روشنگری نیز بر این نظرند. در اعلامیه‌ی استقلال آمریکا، چهارم ژوئیه ۱۷۷۶ و در اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروندی اوت ۱۷۸۹ نیز بر این نکته تاکید شده است. ماده‌ی دوم اعلامیه‌ی حقوق بشر یاد شده می‌گوید: «آماج نهائی هر وفاق سیاسی عبارت است از حقوق بشر طبیعی و نامشروط که عبارت‌اند از آزادی، مالکیت و امنیت، و ایستادگی در برابر ستم.» الهام دهندگان اعلامیه‌های یادشده در بالا، از گروسیوس تا جان لاک، کم و بیش حق انقلاب را در برابر استبداد به رسمیت می‌شناسند. (مراجعه کنید به «نقد حقوق طبیعی» صفحه‌ی ۱۰۱ کتاب «ایران و ذات»)

ماده‌ی بیست و هشت اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر تاکید می‌کند: «هرکس حق دارد برقراری نظامی را بخواهد که از لحاظ اجتماعی و بین المللی، حقوق و آزادی‌هایی را که در این اعلامیه ذکر گردیده است، تامین کند و آن‌ها را به مورد عمل بگذارد»

پس با این ترتیب استفاده از شیوه و ابزار سرنگونی یک حق ملی است، از حقوق ملت است.

سازش سیاسی حدود اخلاقی دارد. ولایت فقیه یک نهاد دوران برده‌داری، آن هم در شبه جزیره‌ی عربستان است، که فرهنگ و تمدن آن در سطحی بسیار پائین‌تر از فرهنگ و تمدن رایج در نظام برده‌داری جهانی بود. استقرار نهاد ولایت در ایران اهانتی بود به انسان متمدن ایرانی و به تاریخ مدنیت. برخی روشنفکران سیاست‌زده، با مطلق کردن سیاست مرحله‌ای، حساسیت‌های انسانی خود را به این نهاد ضدتمدنانه بتدریج از دست می‌دهند.

هدف‌های مرحله‌ای باید از هدف‌های فوق مرحله‌ای (که همان آزاداندیشی و نظام حقوقی پلورالیستی - رها از حساب‌های سیاسی روز- می‌باشند) تاثیر بپذیرند. تا شور اجتماعی و اخلاق جنبش را بالا ببرند. اگر اندیشمندان به هدف‌های مرحله‌ای محدود شوند راه آزاداندیشی بسته خواهد شد. و جنبش به مراحل بالاتر تکامل خود نخواهد رویید. نمی‌توان به گونه‌ای پیشینی (اپریوری) برخی از حقوق ملت را از او سلب کرد (مثلا حق واژگون کردن حکومت را). مردم، در برخورد با روند واقعیت، می‌توانند از حق خود به این یا به آن صورت استفاده کنند یا از استفاده از آن چشم‌پوشند.

آنچه بیان شد به معنای باور داشتن به مشی سرنگونی نیست. باور داشتن به مشی سرنگونی، یک موضع پیشینی و ایدئولوژیک و غیردموکراتیک است. اما پذیرش حق استفاده از روش و ابزار سرنگونی برای ملت، امری غیر پیشینی است. یعنی خلق و یا سلب این حق بر عهده‌ی روشنفکران نیست. پس محدود ماندن به قواعد مرحله‌ای نباید به نفی تئوریک حقوق ملت بیانجامد.

ایده‌ای که در این نوشته آمده‌است، پیش از این در نوشتار «حق در برابر حقیقت» در کتاب «ایران و ذات» به شکل دیگری بیان شده‌است که در زیر می‌آید:

«در جامعه‌ی ما تضاد عمده، تضاد بین حق و حقیقت است. یعنی تضاد بین حق مشروط و حق مطلق. با شناخت این تضاد اصلی است که می‌گوئیم آینده‌ی حاکمیت دینی در ایران به تکوین و رشد مدرنیته وابسته است. با این شناخت می‌توان به سازمان دادن مبارزات سیاسی پرداخت. طرح استراتژی‌یکی که با چنین تحلیلی بوجود می‌آید «طرح انتفاء» است.

دادن دو پدیده و مفهوم منظور نظر است. در واقع «و» کلمه‌ای کلیدی می‌باشد. می‌توان به بررسی نقش «و» در این فرمول پرداخت. مثلا در تیترا انتخابی بالیبار، دو کلمه‌ی خشونت و شهروندی نمی‌توانند با هم جمع شوند مگر در نقاطی که آن‌ها را از هم متمایز می‌کنند. در عین حال جمع کردن این دو در یک فرمول، قصد دیگری را پیگیری می‌کند، به این مفهوم که ضدیت این دو پدیده رابطه‌ی آن‌ها را با هم غیرقابل اجتناب می‌سازد. در نتیجه اندیشیدن درباره‌ی آن‌ها نمی‌تواند مستقل از هم صورت بگیرد که این اتحاد از طریق استفاده از «و» در تیترا صورت می‌گیرد.

با این فرمول می‌توان فرض کرد مسئله‌ای مطرح است و «خشونت» سوال این مسئله می‌باشد و «شهروندی» پاسخ آن. چون کتاب در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی است می‌توان هم چنین فرض را بر این گذاشت که سوال خشونت، که سوالی اصلی و پایه‌ای است سیاست، پاسخی مناسب برای آن ارائه دهد. باز هم می‌توان فرض کرد که کتاب می‌خواهد «شهروندی» را به عنوان پاسخی بر این پرسش مطرح کند. اگر هر دو این فرضیه‌ها را بپذیریم برای این که قرائت درستی از کتاب داشته باشیم باید دو خط اصلی پرسش را در سرمان همواره مد نظر داشته باشیم: بر چه اساسی می‌توان مدعی شد خشونت بهترین سوال سیاسی است؟ و از چه رو پاسخ سیاسی به این سوال همانا شهروندی است؟

از نوشته‌ی بالیبار چنین برداشت می‌شود که سیاست محدوده و اشکال دخالت خود را بر مبنای مقابله با خشونت تعیین می‌کند. به عبارت دیگر سیاست، راه دیگری برای برون رفت جز ارائه‌ی راه حل در مقابله و حل مشکل خشونت ندارد. در مقابل خشونت چه باید کرد؟

پاسخ به این سوال چندان ساده نیست، چرا که خشونت به خودی خود وجود خارجی ندارد، به این معنا که خشونت بنا بر زمینه و شرایط بروز آن می‌تواند در اشکالی متفاوت باشد، خشونت بسیار زمینی است و اگر سیاسی بخواهد «واقعی و واقع‌بینانه» باشد ناچار است به این امر توجه کند. واقعیت موجود این است که اشکال مختلف خشونت وجود دارند، که می‌توان آن‌ها را بنابر درجه‌ی شدت، یا محتوای آن و یا اشکال ذهنی‌شان درجه‌بندی کرد. آن چه در همه‌ی اشکال خشونت مشترک است جنبه‌ی نفی آن می‌باشد. پشتیبانی از این ایده که انسان در دام خشونت، متأثر از نفی است. باور به این که با حمل این خشونت در خود، بخش غیرانسانی خود را با خویش می‌کشد. یعنی گرایشی بر تخریب و خودتخریبی، که مرئی‌ترین نشانه‌ی آن در جنگ‌ها وجود دارد.

در فلسفه‌ی سیاسی «هابس» با پیش فرض قراردادن این نظریه که انسان‌ها، به طور طبیعی، دارای خصوصیت با یکدیگر جنگیدن و همدیگر را از بین بردن هستند، رادیکال‌ترین نظریه را در دوران مدرنیته در این زمینه ارائه می‌دهد. در این ویژگی، از نگاه اول، جنبه‌ی غیرقابل کنترلی از خشونت دیده می‌شود، با نتایج مرگباری که غیرقابل اجتناب به نظر می‌آید، چیزی که در تقابل با عقل است، چیزی که در عمق وجود انسان است و نهایتاً به حذف او منتهی می‌شود: بنا بر این نظریه حذف، یک حادثه‌ی اتفاقی محسوب نمی‌شود و نیازی به علت‌های بیرونی ندارد، بلکه سرنوشت طبیعی و شاید بتوان گفت عادی بشریت به شمار می‌آید. البته اگر انسان نتوانسته بود وسیله‌ای بیابد که این خطر بزرگ انسان ضد انسان را محدود کند، یعنی جستجو کردن در درون خود برای یافتن امکانات و وسیله‌ای که خط بین انسانیت و غیرانسانیت را به طرز مشهودی روشن کند. در این جا است که سیاست، به عنوان راه و روشی منطقی و تصمیم‌گیرنده دخالت می‌کند تا روش‌هایی برای زندگی به طرز که می‌توان آن را ضدطبیعی، یا لاقط نسبتاً غیرطبیعی خواند را ارائه دهد و به این وسیله با گرایشی که اگر آزاد گذاشته می‌شد، بی‌شک باعث نابودی بشریت می‌گردید مقابله کند.

از این تعریف، هر قدر هم مبهم باشد، این نکته نتیجه گرفته می‌شود که کوشش سیاست برای حک کردن یک روش منطقی از ابتدا به ساکن با تناقضی همراه است. «اتی‌بن بالیبار» در تفکر خود از وجود این تناقض به این ترتیب بهره می‌گیرد: اگر هدف سیاست، مقابله با خشونت، یعنی همان نیرویی که در عمق وجود انسان است باشد، برای پیاده کردن روش‌های خود و به منظور از بین بردن کامل خشونت، خود متوسل به استفاده از ترس و تهدید می‌شود، در حالی که خود این پدیده یک نوع خشونت است، خشونت‌ی متفاوت، منطقی، که در مقابل خشونت غیرمنطقی اولیه سربلند

می‌کند. به این ترتیب است که «هابس» به این نتیجه می‌رسد که راه حل حکومت مطلقه است که با اعمال ترس و ارعابی مصنوعی به مقابله با ترس و ارعابی که زاینده‌ی طبیعت انسان است و چنانچه محدود نشود زنجیر می‌گسند برمی‌خیزد. می‌توان گفت که چنین تحلیلی دیالکتیکی می‌باشد چرا که خود زهر است که پادزهر را در خود دارد. این دریافت از پدیده، زمینه را برای نظریات هگل در رابطه با تئوری «نفی مطلق» او که بر پایه‌ی بهره‌گیری از نفی که بالاخره به ضد خود بدل می‌گردد و به ضد نفی تبدیل می‌شود آماده می‌کند.

در دنباله‌ی بحث خواهیم دید که این نوع نگاه باعث می‌شود هگل به نتایجی کاملاً متفاوت از «هابس» برسد: اگر این پیش فرض‌ها را بپذیریم، در آن صورت سیاست در نگاه اول خود را ضدخشونت معرفی می‌نماید، و این سوژه در سراسر اثر بالیبار به چشم می‌خورد.

آیا آلترناتیو دیگری در برابر این شیوه‌ی نگاه وجود دارد؟ اولین چیزی که به ذهن می‌رسد روش «عدم خشونت» است که در مقابل اعمال خشونت قد علم می‌کند: گاندی در این رابطه در نقطه‌ی مقابل هابس قرار می‌گیرد. در رابطه با گاندی فقط با نظریه‌ی سیاسی که حقانیت خود را از فلسفه‌بافی‌ها و ارائه‌ی نظری می‌یابد مواجه نیستیم بلکه با عملی مواجهیم که در دنیای واقعی و در تاریخ اتفاق افتاده و نتیجه‌ی آن غیرقابل بازگشت بوده‌است. این تجربه نشان‌دهنده‌ی این امر است که عدم خشونت نه تنها عادلانه است بلکه کارگر نیز می‌باشد. به همین دلیل اتی‌بن بالیبار تجربه‌ی گاندی را جدی گرفته و بارها از آن در کتاب خود فاکت می‌آورد. اما راه حل عدم خشونت با دو عامل محدودکننده مواجه است: از یک طرف، نباید نادیده گرفت که عدم خشونت، به نحوی که مورد استفاده قرار می‌گیرد، خود نوعی خشونت - اگرچه ویژه‌به حساب می‌آید و شاید به قول دریدا «بدترین نوع آن»، یا به قول نیچه خشونت ضعیف، خشونتی ذهنی‌گرایانه، که از سلاح‌های متفاوتی که کارآیی‌شان کمتر هم نیست، استفاده می‌کند تا به هدف‌های مادی و جسمی حمله کند. در این رابطه با این که ممکن است این نتیجه‌گیری به نظر متناقض بیاید اما حرکت گاندی نه تنها باعث محدود شدن خشونت نشد بلکه دامنه‌ی خشونت را با به کارگیری جنبه‌هایی که تا به حال از آن‌ها استفاده نشده بود و نوعی خشونت منفعل و پاسیو بود را افزایش داد. از طرف دیگر اگر عدم خشونت برنده شد این پیروزی در همه‌ی جنبه‌ها نبود: انگلیسی‌ها را از هند اخراج کرد، اما رژیمی که سر کار آمد پایانی بر فقر و استثمار ضعیف نگذاشت، و به نوعی می‌توان گفت خود ادامه‌ی همان سیستمی بود که برانداخت. اگر بر مورد گاندی و سیاست عدم خشونت او تأکید زیادی می‌کنیم برای اثبات این نظر است که پایان یافتن مسئله‌ی خشونت غیرممکن است.

آلترناتیو بین هابس و گاندی چندان هم رادیکال نخواهد بود: هابس معترف بر این امر است که اگر حکومت مطلقه، انحصار خشونت قانونی را در دست دارد، برای این است که نیازی به استفاده از آن نداشته باشد، یعنی به منظور پیشگیری و جلوگیری از ایجاد خشونت است؛ ابتدائاً باید کاری کند که از او بترسند، این ترس باعث می‌شود در آخرین مرحله و به ناچار از قدرت خود استفاده کند، به این ترتیب دولت به امید این که از خشونت پرهیز کند راضی به ایجاد فضای ترس و ارعاب می‌شود. ضعف نظریه‌ی هابس در این است که او شکل‌گیری تاریخی‌ای که نتیجه‌ی آن زایش نهاد سیاسی قدرت مطلقه است را به یک انقطاع لحظه‌ای محدود می‌کند و زایش دولت را جایجایی خشونت‌های خصوصی به خشونت عمومی که به نام همه‌ی مردم صورت می‌گیرد تحلیل می‌کند و به این ترتیب آن را در غالب قرارداد تئوریزه می‌نماید. هابس این قرارداد را چنین توضیح می‌دهد: باید همگان یک بار برای همیشه ناگزیری این جایجایی یعنی علت به وجود آمدن دولت را بپذیرند، و هم چنین بپذیرند همین دلیل است که او را دائمی و تثبیت می‌کند. تصمیم جمعی‌ای که بعد از گرفتن آن به طور مبنایی نمی‌توان زیر سوال بردش، و همه‌ی مشکل در همین کلمه‌ی مبنایی است.

در این‌جا با نظریه‌ای مواجه‌ایم که اعتقادی به تغییرات و عواقب تصمیم‌گیری ندارد. این نظر در زمینه‌ی تئوریک به راحتی قابل پرورش می‌باشد اما پیاده کردن آن در عمل بسیار سخت است. در این باب هگل با

مطرح کردن نقش تعیین‌کننده‌ی روند تبدیل و جابجایی سیاسی نگاهی تازه‌نسبت به هابس ارائه داد.

با تکیه به مفهوم قدرتمداری دولت مطلق، که در ذات خود با منافع خصوصی و شخصی ضدیت دارد، با هدف دربرگیری این منافع، هگل با نادیده گرفتن آن در زمان، از ضد خشونت دولت دریافتی که می‌توان آن را لیبرالی دانست به دست می‌دهد: به جای امیدواربودن به تبدیل خشونت اولیه و ابتدایی به خشونت ثانوی باید امکان بروز خشونت را فراهم کرد، یا به عبارتی دیگر باید به پدیده‌ی نفی- با پذیرش قدرت سازنده‌اش نه قدرت خراب‌کننده‌اش- اعتماد کرد. زیرا به نظر هگل، بعد از آن که خشونت طی روندهای بسیار طولانی مورد استفاده قرار گرفت، آن چه او بر آن نام «کار هیولایی تاریخ جهانی» می‌گذارد،- هیولایی زیرا هیچ قدرتی توان مقابله با آن را ندارد و تا به هدف نرسیده در مقابل هیچ نیرویی عقب‌نشینی نمی‌کند- به «دلایل عقلایی» باید در نقطه‌ای به نتیجه برسد، و به وجود دولتی متعادل منتج شود. پس به نظر هگل این خشونت است که باعث پیشرفت تاریخ می‌شود و به مثابه‌ی موتور تاریخ عمل می‌کند.

این نظریه بعدها توسط مارکس و انگلس مورد پذیرش قرار گرفت و آن‌ها کوشیدند به آن جنبه‌های ماتریالیستی بدهند با این مفهوم که خشونت منطق تاریخی‌ای دارد که مبنای تئوری پیشرفت است، پیشرفتی که در این چشم‌انداز از خشونت که ابزار ویژه‌ی آن است با نهایی عقلانی و مخصوص به خود تغذیه می‌شود. بنابر این نظریه باید بپذیریم که تاریخ نهایت و پایانی دارد.

دریافت مورد دفاع هگل خود را تحت شکلی قویا متفاوت از نظرات هابس نشان می‌دهد: این نظریه، از لحاظ عمل سیاسی مشخص منتج به تعریف جدیدی از شهروندی می‌شود که مبتنی بر ترس و ارباب نیست بلکه مبتنی بر ایجاد نقطه نظرات مشترک است. به عبارت دیگر مبتنی است بر افکار عمومی‌ای که معتقد به تبدیل اندک اندک منطق منفی به مثبت می‌باشد. اما علیرغم تفاوت در شکل، آن‌ها در محتوا به نوعی مشابهند: سیاست همواره چنین تعریف شده که به عنوان ضد خشونت عمل می‌کند، در نتیجه امکان برگرداندن خشونت بر ضد خود را فراهم می‌سازد، که این تنها راه محدود کردن تأثیرات مخرب خشونت می‌باشد. از روش‌های هگل و هابس، هر قدر که متفاوت باشند، اگر چنین باشد، درس مشترکی می‌توان استخراج کرد به این معنا که گریزی از خشونت نیست، یعنی نمی‌توان آن را کاملاً از محدوده‌ی زندگی بشری حذف کرد، بلکه فقط می‌توان اشکال متفاوت آن را تشخیص داد. زیرا اگر سیاست، خشونت را نادیده بگیرد، آن را حذف نخواهد کرد، همان طور که هابس می‌گوید نادیده گرفتن و نفی خشونت باعث بازگشت آن می‌شود، و یا به شیوه‌ی هگل خود نیز به همانندکاری دست می‌زند، چیزی که در هر دو حال باعث ایجاد تناقض می‌گردد و این تناقض موضوع اندیشه‌ی سیاست است بی‌آن که توانسته باشد آن را حل کند. به همین دلیل است بالیبار معتقد است سوال اصلی‌ای که در مقابل سیاست قرار دارد؛ همانا خشونت و مقابله با آن است که گریز از این سوال هم غیرممکن می‌باشد. سیاست از هر جنبه‌ای که مورد بررسی قرار گیرد خود را به عنوان شیوه‌ای برای مقابله با خشونت معرفی می‌کند، حال این نکته باقی می‌ماند که برای مقابله با آن، و برای پاسخ به هدف‌های متضاد، شیوه‌های مداخله‌ی متفاوت و گاه متناقضی را به امانت می‌گیرد، که انتخاب آن‌ها مطمئناً بیطرفانه و خنثی نمی‌باشد.

آیا با مطرح کردن این دلایل و تعاریف می‌توان گمان بر شناخت این پدیده برد؟ به نظر بالیبار پاسخ منفی است. او معتقد است که در تمام اشکال مورد نظر، در جایی که اندیشه‌ی سیاسی بر دوش خشونت سوار می‌شود و در محدوده‌ی آن محبوس می‌گردد، این امر که انگار سیاست قادر به کشیدن مرزی روشن بین جنبه‌های مثبت و منفی خشونت است مطرح می‌گردد. ضد خشونت، در دایره‌ای که فلسفه‌ی سیاسی در آن محبوس می‌ماند، چنین نمایانده می‌شود که قادر به برقراری نظم انسانی و حمایت شده علیه تهدید عوامل غیربشری می‌باشد. اما آیا این نتیجه مطلق است؟

اگر این نتیجه نسبی است، باید اذعان داشت که عقلانیت سیاسی، مبتنی بر تسلط ابزاری که خشونت برای آن فراهم می‌کند، نمی‌تواند مگر به طور نسبی و محدود به اهداف خود برسد: عمل ضد خشونت در پی خود خرده‌ریزهایی باقی می‌گذارد که برای سیاستمداران ارزش فکر کردن ندارد.

از آن جا که این خرده‌ریزها در حاشیه‌ی نظم سیاسی حضور نداشته و عمدتاً در خارج آن هستند نادیده گرفته می‌شوند، در حالی که در قلب نظم سیاسی به شکل بازگشت چیزی پس‌زده شده، مشغول عمل کردن‌اند. در نتیجه تولید فضایی از سیاست در محدوده‌ی قابل فهم که عقلانیت آن صددرصد تضمین شده باشد غیرممکن است. سیاست، به معنای عامل مقابله با خشونت توسط خشونت از درون جویده شده و نهادهایش نیز دچار تزلزل می‌شوند: دولت مطلق مورد نظر هابس، در هر لحظه می‌تواند توسط انبوه جمعیت خشمگین سرنگون شود.

ترس انبوه مردم، دو جنبه دارد: ترسی که قدرت مطلقه در مردم ایجاد می‌کند و باید قادر به جلوگیری از سرریزی آن باشد، ترسی که سعی می‌کند به هر وسیله‌ای تهدید قدرت را پس بزند، تهدیدی که دائماً ادامه دارد؛ از طرف دیگر انبوه جمعیت نیز در قدرت ایجاد ترس می‌کند، به دلیل این تهدید که دائم بالای سر اوست، قدرت سیاسی، ناچار به نمایش دائمی توانایی و قدرت خویش است و حتا ناچار به افزایش اشکال آن می‌باشد که این خود جلوه‌ای از نوعی تزلزل است که قدرت نمی‌تواند از شر آن رها شود.

کارل اشمیت با تکیه بر نظرات هابس یک قدم جلوتر رفته و معتقد بر لزوم یک سمبل در دولت برای مبارزه با خشونت است. او معتقد است که چون دشمن، داخلی است، یعنی مردم، در نتیجه نیاز است که با او جنگی دائمی با در نظر گرفتن همه‌ی عواقبش را پیش برد، زیرا برای حفظ نظم، دولت نمی‌تواند تنها به ابزار قانونی بسنده کند. باید دولت برای حفظ خود از زور استفاده کند حتا اگر این کار برخلاف قوانینی باشد که خود برای اجرایش منتخب شده است؛ به عبارت دیگر دولت از نظر اشمیت حق دارد برای ماندن در قدرت مضاف بر امکانات قانونی از خشونت بیشتری نیز استفاده کرده و گرنه دچار ضعف شده و در مقابل هرج و مرج که خود نوعی خشونت است ناتوان می‌ماند. کارل اشمیت که یکی از مهمترین تئوریسین‌های نازیسم است در ادامه می‌افزاید: در صدر دولت سمبلی لازم است که می‌تواند و باید خارج از تمام قوانین عمل کند. قدرت این سمبل قابل مذاکره نیست. او باید بتواند نه تنها برای نشان دادن دشمنان به دشمنان بلکه برای برقراری نظم در جامعه دائم قدرت خود را به اجرا درآورد. اگر دولت در قبال این الزام سرتعظیم فرونیابد و نتواند از بین بردن قطعی دشمن را تضمین کند خود را محکوم به مرگ کرده است.

اگر چنانچه به این نظریه با دقت توجه کنیم، خواهیم فهمید که وجود فاشیسم در تاریخ تنها یک پدیده‌ی اتفاقی نبوده و زمینه‌های بروز قدرت‌های مطلق، رهبرهای ماورای قوانین همیشه وجود دارد. از این مسئله می‌توان نتیجه گرفت که تحت لوای مبارزه با خشونت ایجاد خشونتی چندبرابر هم‌چنان ممکن است. خشونت حتا وقتی برای مبارزه با خشونت به کار گرفته می‌شود، خود از خشونت تغذیه می‌کند. استفاده از خشونت، همواره این ریسک را در پی دارد که بنا بر سرشتش نمی‌توان آن را کنترل کرد و می‌تواند از اختیار استفاده‌کننده‌گانش خارج شود و هم چون نمونه‌ی شوروی در قرن بیستم خود خالق رهبرانی مطلق شود.

اما در عصر حاضر خشونت اشکال متفاوتی یافته است. سیاستمداران با نوع تازه‌ای از خشونت مواجهند که محصول سیستمی است که خودشان آن را اداره می‌کنند؛ خشونت اجتماعی در تمام ابعاد و اشکالش روز به روز بیشتر شده و جمعیت بیشتری را مورد هجوم قرار می‌دهد. موضوع این خشونت به قول برتراند اوگیلوی، «انسان یک بار مصرف» است. دیگر در عصری نیستیم که استثمارشدگان طبقه‌ای از اجتماع باشند که در عین استثمار شدن، جایگاهی در اجتماع داشتند تا بتوان به قول مارکس با این جمله‌ی معروف «کارگران جهان متحد شوید» آنان را دعوت به مبارزه و ایستادگی در مقابل خشونتی کرد که بر ایشان تحمیل می‌شد. بلکه در این عصر همه‌ی کسانی که مورد ستم یا به عبارتی دیگر مورد خشونت اجتماعی قرار می‌گیرند کسانی‌اند که از سیستم حذف شده روی آن هیچ گونه عملکردی ندارند. از آن جمله‌اند: بی‌کاران، بی‌خانمان‌ها، بی‌سوادان، فاقد سایل نقلیه، فاقد بیمه‌های اجتماعی (که اینان خود روز به روز بر تعدادشان افزوده می‌گردد) فاقد مدرک قانونی، فاقد اجازه‌ی اقامت، اینان بی‌شمارند زیرا هزاران شکل «فاقد» وجود دارد که این جمعیت را از زندگی اجتماعی محروم می‌کند.

مورد مفروض، وسیله‌ای در خدمت هدفی عادلانه است یا ناعادلانه. در این صورت، نقد خشونت مستلزم نظامی از اهداف عادلانه خواهد بود. با این حال این گونه نیست. زیرا آنچه چنین نظامی، با فرض آنکه از هر شک و تردیدی مصون باشد، در بر دارد معیاری برای خود خشونت به مثابه یک اصل نیست، بل معیاری است برای موارد استفاده خشونت. این پرسش گشوده می‌ماند که آیا خشونت، به مثابه اصل، می‌تواند وسیله‌ای اخلاقی حتی برای اهداف عادلانه باشد. برای حل این مسأله معیار بسیار دقیق‌تری لازم است، معیاری که بین خود وسایل، فارغ از اهدافی که در خدمت آنند، تمایز بگذارد.

نبود این رویکرد انتقادی دقیق‌تر شاید خصلت بارز جریانی اصلی در فلسفه حقوق باشد: قانون یا حقوق طبیعی (Natural Law). این جریان، استفاده از وسایل خشونت‌آمیز برای اهداف عادلانه را همان قدر مشکل ساز می‌داند که کسی «حق» خود را برای حرکت دادن بدنش به سوی هدفی مطلوب. طبق این دیدگاه (که به زعم آن تروریسم در انقلاب فرانسه فراهم آورنده بنیانی ایدئولوژیک بود)، خشونت محصول طبیعت است، ظاهراً چونان یک ماده خام، که استفاده از آن اصلاً مسأله‌ساز نیست، مگر آنکه از زور برای اهداف ناعادلانه استفاده شود. طبق نظریه وضعیت قانون طبیعی، اگر مردم از همه خشونت خود به نفع دولت دست بکشند، این امر بنا بر این فرض انجام می‌شود (فرضی که برای مثال اسپینوزا در رساله الهی - سیاسی‌اش (۱) آشکارا بیان می‌کند) که فرد پیش از انعقاد این قرارداد عقلانی قانونا (de jure) حق استفاده دلخواه از خشونت را دارد که عملاً (de facto) در اختیارش است. چه بسا این نقطه‌نظرها اخیراً به واسطه بیولوژی داروینی دوباره برانگیخته شده باشند، که به شیوه‌ای کاملاً جزئی خشونت را، در کنار انتخاب طبیعی، تنها وسیله اصلی می‌داند که برای تمامی اهداف طبیعی حیاتی مناسب است. فلسفه داروینیستی رایج اغلب نشان داده است که از این جزم تاریخ طبیعی تا جزم هنوز نارس فلسفه حقوق، که بر این باور است خشونت، تقریباً به تنهایی، برای اهداف طبیعی مناسب است برای اهداف حقوقی نیز چنین است، گامی کوچکی وجود دارد.

این تز قانون طبیعی که خشونت را به مثابه داده‌ای طبیعی در نظر می‌گیرد کاملاً در تضاد با تز حقوق موضوعه (Positive Law) است که خشونت را محصول تاریخ می‌داند. اگر قانون طبیعی می‌تواند کل قانون موجود را تنها ذیل نقد اهداف آن دآوری کند، بنابراین حقوق موضوعه می‌تواند کل قانون تکاملی را فقط ذیل نقد وسایل آن دآوری کند. اگر عدالت معیار اهداف است، قانونی بودن معیار وسایل است. علی‌رغم این آنتی تز، هر دو مکتب در جزم بنیادین مشترک‌شان با هم تلاقی می‌کنند: اهداف عادلانه را می‌تواند با وسایل موجه محقق کرد، وسایل موجه برای اهداف عادلانه استفاده می‌شوند. قانون طبیعی با عادلانه بودن اهداف می‌کوشد وسایل را «توجیه کند»، حقوق موضوعه می‌کوشد عادلانه بودن اهداف را با توجیه وسایل «تضمین کند». این آنتی‌نومی لاینحل می‌شد اگر فرض جزمی مشترک غلط می‌بود، اگر وسایل موجه از یک سو، و اهداف عادلانه از سوی دیگر، در کشمکش سازش‌ناپذیر می‌بودند. تا این استدلال چرخشی نقض نشده و معیارهای متقابل وابسته اهداف عادلانه و وسایل موجه مقرر نمی‌گشت، هیچ بصیرتی نسبت به این مسأله امکان حصول نداشت.

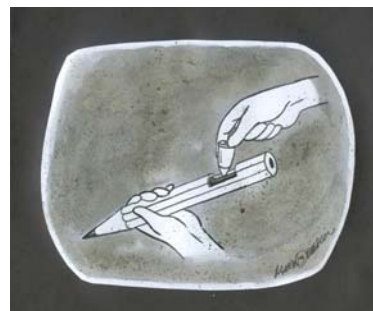
* این مطلب، ترجمه‌ی چکیده‌ای است که والتر بنیامین از مقاله‌ی بلند خود با همین عنوان: *The Critique of Violence (Zur Kritik der Geowalt)* نوشته است. اصل مقاله در سال ۱۹۲۱ منتشر شده که بعداً در کتاب «رخداد» نیز، تحت عنوان «خشونت و قانون» بازچاپ شده است. نگاه بنیامین به خشونت، نقطه‌ی عزیمت تلقی مهمی‌ای است که کلید درک نظری این مقوله را در بازتاب‌های اجتماعی پراساخته از جمله «قانون»، جستجو می‌کند. این مقالات در منبع زیر انتشار یافته‌اند:

Walter Benjamin: *Selected Writings, volume 1 1913-1926*, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 236-53.
1- Tractatus Theologico-Politicus

*

این انسان یک بار مصرف، هم چنان که در واقعیت روزمره از زندگی اجتماعی محروم است و حذف شده است در حساب و کتاب سیاستمداران نیز حذف است و به حساب نمی‌آید و تنها تصمیماتی که درباره‌ی او گرفته می‌شود آنهایی است که قصد بر دور کردن هرچه بیشتر او از منظره‌ی زندگی روزمره دارند. از همین نوع است ایجاد گتوهایی در حومه‌های شهرها برای راندن فقیرترین اقشار جامعه به حاشیه و نامرئی کردن آن‌ها. و این همان نهایت خشونت است، زیرا این جماعت نه تنها نمی‌تواند نفوذی در قلب جامعه بکند، نه تنها نمی‌تواند خود را جزئی از اجتماع بداند بلکه هیچ گونه امکانی ندارد تا خود را نمایندگی کند.

از آنجا که این شدت خشونت در حاشیه صورت می‌گیرد و دقیقاً به دلیل این که در حاشیه است مشخص کردن شکل آن برای سیاستمداران بسیار مشکل است و هر روزه با نوع و شکل جدیدی از آن مواجه و در مقابل آن ناتوانند. در این رابطه بالیبار به سیاستمداران توصیه می‌کند که شیوه‌های شناخته شده‌ای که مبتنی بر تصمیمات از بالا و به مورد اجرا درآوردن آن در تمام سطوح جامعه بود را فراموش کنند، این قدر بر ایجاد و یا ادعای ایجاد نظم یکسان و عمومی و قابل اجرا برای همه پانفشارند و به حاشیه نیز توجه کنند و بپذیرند که هم چنان که اشکال بروز خشونت متفاوت‌اند، شکل‌های مبارزه با آن نیز تغییر می‌کنند و انسان را گریزی از تفکر درباره‌ی سرشت خشونت و راه‌های مبارزه با آن نیست. خصوصاً دولت باید بپذیرد که ایده‌ی «عدل» در مفهوم تئوریک آن را باید کنار بگذارد و بداند که ماموریتی جز یک ایده‌آل تنظیم‌کننده ندارد و نقش اصلی او بر از بین بردن نابرابری‌های اجتماعی است. بالیبار پیشنهاد می‌کند که دولت خوشبینی رایج را کنار گذاشته و در رفت و برگشتی میان فضای بدبینانه و خوش‌بینانه درصدد باشد تا سرشت دقیق مشکلات را بشناسد، مشکلاتی که امکان بروز خشونت را فراهم می‌آورند و سعی کند آن‌ها را محدود کند.



نقد خشونت

والتر بنیامین

ترجمه: فرشین کاظمی نیا

نقد خشونت را می‌توان تحت عنوان رابطه خشونت با قانون و عدالت خلاصه کرد. زیرا یک عامل، هر چه قدر هم کارا باشد، فقط زمانی، در معنای دقیق کلمه، خشونت‌آمیز می‌شود که موضوعات اخلاقی را متاثر سازد. ساحت این موضوعات اخلاقی به واسطه مفاهیم قانون و عدالت تعریف می‌شود. در مورد اولین مفهوم، قانون، روشن است که ابتدایی‌ترین رابطه در هر نظام قانونی همانا رابطه اهداف و وسایل است، و اینکه خشونت را در وهله اول فقط در قلمروی وسایل، و نه اهداف، می‌توان جستجو کرد. این ملاحظات بیش از آن که ممکن است به نظر برسد، مبانی استدلالی بیشتر - و یقیناً متفاوتی - را برای نقد خشونت فراهم می‌آورند. زیرا اگر خشونت وسیله باشد، ظاهراً معیار نقد آن می‌بایست بلادرنگ موجود باشد. این معیار خود را به این پرسش تحمیل می‌کند که آیا خشونت، در یک

خشونت» (روش مبارزه) آغاز شده بود، ناگهان (با مساعی پرسشگر «روز») به میحث شعارها و مطالبات سیاسی (اهداف مبارزه) فرا می روید! سحابی می گوید: «... اما مصلحت ما در این نیست که پای آقای خامنه ای را بمیان کشیده و شعار علیه رهبر بدهیم. ما باید به هر وسیله ای می توانیم... نشان بدهیم که احمدی نژاد بلای جان هر ایرانی است.» در حالی که هیچ ارتباط منطقی میان مبارزه غیرخشن و نوع شعار/ مطالبه سیاسی وجود ندارد. یک طرفدار مبارزات غیرخشونت آمیز حتی می تواند طرفدار رادیکال ترین مطالبات سیاسی (ولو انقلابی) باشد. در زیر به ارائه بدفهمی های رایج در مورد مبارزات غیرخشن می پردازم. این بخش تماماً از کتاب پر ارزش کورت شک (Kurt Schock) بنام «خیزش های غیرمسلحانه: جنبش های قدرت مردم در کشورهای غیردموکراتیک» گرفته شده. گاه، در تبیین هر یک از ۱۹ ماده ارائه شده اضافاتی از سوی این نگارنده در توضیحات شک انجام گرفته است. ۱۹ بدفهمی در مورد روش های غیرخشونت آمیز .

۱- غیر خشن معادل بی عملی نیست. مفاهیمی مثل تسلیم طلبی، پرهیز از تضاد، و مقاومت منفعلانه هیچکدام قرابتی با «غیر خشونت آمیز» ندارند. حتی مارتین لوتر کینگ، در مرحله ای، از مبارزات غیر خشن خود با صفاتی همچون ستیز ورزانه، تهاجمی، و تقابل آمیز یاد کرده.

۲- هر چه که خشن نباشد الزاماً بیان روش غیرخشن نیست. معنی دقیق این روش آن است که در برخوردهای ستیزورزانه (Contentious) میان گروه های متخاصم که امکان خطر وجود دارد فشار غیرخشونت آمیز بکار گرفته شود.

۳- روش های غیرخشن می توانند قانونی یا غیرقانونی باشند. نمونه این آخری، نافرمانی مدنی است.

۴- روش های غیرخشن معمولاً خارج از چهارچوب سیاست ورزی تهداینه شده- رسمی (Institutionalized-Non) صورت می گیرند. زیرا چنین روش هایی غالباً در مواردی صورت می گیرند که صاحبان قدرت در برابرشان احساس خطر می کنند و در نتیجه برای معترضان با ریسک همراه است. بنابر این اقدامات ساده ای نظیر اعتصاب، راه پیمائی و حمل پلاکاردهای اعتراضی در کشورهای غیردموکراتیک برای معترضان ایجاد خطر می کنند و در نتیجه در زمره روش های غیرخشن محسوب می شوند.

۵- روش های غیرخشن الزاماً بیانگر مذاکره یا مصالحه نیستند. به عبارتی، این روش ها تلاشی هستند برای بسرانجام رسانیدن یک مورد اختلاف و می باید از روش های حل تضاد (Conflict resolution) متمایز شوند.

۶- روش های غیرخشن الزاماً از شیوه های برتری جوئی اخلاقی برای قانع کردن رقبا و حریفان استفاده نمی کند. تاکید اصلی آن همچنان، روی وادار کردن حریفان به تغییر، یا توسل به فشار و کاهش قدرت شان است.

۷- استفاده از روش های غیر خشن به معنی فقدان خشونت از سوی حریفان (معمولاً حکومت) نیست. اتفاقاً در کشور های غیر دموکراتیک، کار برد بهینه روش های غیر خشن (به دلیل موثر بودنشان) به خشونت حکومتی منجر می شوند.

۸- مقاومت غیر خشن نباید با رنج همراه باشد. این دیدگاه که گویا طرفداران روش های غیر خشن می باید رنج وخشونت ناشی از حکومت را متحمل شوند به این امید که شاید روزی آنها را متقاعد سازند، نادرست و غیر واقعی است. به باور اکرمین و کروگرلر، طرفداران روش های غیر خشن «باید تمام مساعی خود را بکار برند تا از صدمه دور بمانند، قدرت ضربه زنی را از دست عوامل خشونت بدر آورند، اسلحه هایشان را از کار بیاندازند، مردم را برای بدترین اثرات خشونت آماده کنند، و هر آنچه را که ممکن است در اثر خشونت از میان برود از اهمیت استراتژیکش بکاهند.»

۹- روش های غیر خشن را نباید بعنوان آخرین حربه- یعنی در شرایطی که امکان استفاده از خشونت برقرار نباشد- مورد توجه قرار داد. برعکس، این روش مستقل و قائم به ذات است.

۱۰- روش های غیر خشن فقط در خدمت طبقه یا گروه اجتماعی خاصی قرار ندارد. در دهه های گذشته این روش در خدمت گروههای اجتماعی گوناگونی، بویژه آنها که فاقد قدرت هستند، بوده است.

بدفهمی های

در باره مبارزات غیر خشونت آمیز

مهرداد مشایخی

درآمد

فرهنگ سیاسی ما، همسان فرهنگ عمومی و جامعه مان، دوران گذار را سپری می کند:

گذار از یک فرهنگ سیاسی کهن- که تا اوائل دهه ی ۱۳۷۰ فرادستی داشت- به یک مجموعه ارزشی- رفتاری نو، که از اواسط دهه ی ۱۳۷۰ به این سو در حال شکل گیری و ریشه دوانیدن است. فرهنگ سیاسی جدید با ارزش ها، هنجار ها، نمادها، گفتمان ها و رفتارهای تازه ای تعریف می شود. از جمله، جمهوری خواهی، سکولاریسم، دموکراسی، حقوق شهروندی و حقوق بشر، فمینیسم، جنبش های اجتماعی، اصلاح طلبی، مبارزات ستیزگرانه (Politics Contentious)، مبارزات مسالمت آمیز، روش های غیرخشن/ خشونت آمیز (Nonviolent)، کثرت گرایی، و نظائر آن. از خصوصیات دوران گذار یکی آنست که ارزش های جدید هنوز شکل جالافتاده و پخته ای بخود نگرفته اند و گاه، چه آگاهانه و چه غیرآگاهانه، با معانی و تفسیرهای متفاوتی به مردم عرضه می شوند. اگر اجزاء جدید فرهنگ سیاسی را بررسی کنیم می بینیم که، کما بیش، همگی آنها مشمول این قاعده می شوند. برای مثال، در این نوشته به کج فهمی هایی که چه در جهان، و بویژه در ایران امروز، در مورد مقوله روش های غیرخشونت آمیز موجود هستند، اشاره می کنم.

در سیر گفتمان های سیاسی کشور از انقلاب ۱۳۵۷ تا امروز، سه گفتمان متفاوت را شاهد بوده ایم. گفتمان انقلابی- ضدامپریالیستی، گفتمان اصلاح طلبی حکومتی (دوم خردادی)، و امروز، گفتمان سکولار- دموکراتیک. هر یک از این سه گفتمان، نگاه خاص خود را به مبارزات غیرخشن دارا هستند. از جمله، گفتمان انقلابی همواره نگاهی تحقیرآمیز به مبارزات غیرخشونت آمیز داشته و (به اشتباه) آنرا با صلح گرایی، انفعال، رفرمیسم، و حتی فرهنگ بورژوازی یکسان انگاشته است. شماری از اصلاح طلبان ایرانی اعم از دوم خردادی، ملی- مذهبی، جمهوریخواه هم به شیوه دیگری، روش غیر خشن را نادرست تفسیر می کنند. آنها نیز از «غیر خشن» همان اصلاح طلبی، قانون گرایی، صلح گرایی و مصالحه طلبی را درک می کنند! نمونه بارزی از این التقاط و بدفهمی از فلسفه مبارزات غیرخشونت آمیز را می توان در مصاحبه اخیر با آقای عزت الله سحابی (روز آنلاین، ۷ دی ماه ۱۳۸۸) مشاهده کرد. ایشان در ابتدا روی «پرهیز از خشونت» تمرکز می کند و پس از آن با مترادف دانستن «رادیکالیسم» با خشونت طلبی هر دو را با یک چوب می زند. بحثی که ظاهراً با «پرهیز از

طلب بود و یا تحول طلب بود و همچنان به موثر بودن روش های غیرخشن باور داشت.

۱۲ دی ماه ۱۳۸۸

* قصد مان این بود برای سفارش مقاله در زمینه خشونت، به سراغ مهرداد مشایخی نیز برویم، زمانی که بیماری اش را شنیدیم، بهتر دیدیم تا سلامتی کامل، مزاحمش نشویم. اما، حیفمان آمد از مقاله ای که در سایت اخبار روز منتشر کرده است، استفاده نکیم. امید که مهرداد عزیز، هر چه زودتر سلامتی خود را بدست آورد.

آرش

*

زخمی که نمی بینیم

این مطلب را دوستی با میل ارسال کرده بود

می دانید؟

خشونت همیشه یک چشم کیبود و دندان شکسته و دماغ خونی نیست. خشونت، تحقیر، آزار، گاهی یک نگاه است. نگاه مردی به یقه ی پایین آمده ی لباس زنش وقتی که دولا شده و جای تعارف می کند . نگاه برادری است به خواهرش وقتی در مهمانی بلند خندیده. نگاهی که ما نمی بینیم. که نمی دانیم ادامه اش وقتی چشم های ما در مجلس نیستند چیست. ترسی است که آرام، آرام در طول زمان بر جان زن نشسته... خشونت بی کلام، بی تماس بدنی، مردی است که در را که باز می کند زن ناگهان مضطرب می شود، غمگین می شود. نمی داند چرا. در حضور مرد انگار کلافه باشد. انگار خودش نباشد. انگار بترسد که خوب نیست. که کم است. که باید لاغرتر باشد، چاق تر باشد، زیباتر باشد، خوشحال تر باشد، سنگین تر باشد، جذاب تر باشد، خانه دارتر باشد، عاقل تر باشد. خشونت، آن چیزی است که زن نیست و فکر میکند باید باشد . خشونت آن نقابی است که زن می زند به صورتش تا خودش نباشد تا برای مرد کافی باشد.

مرد می تواند زن را له کند بدون اینکه حتی لمس اش کند. بدون اینکه حتی بخواهد لهش کند. این ارث مردان است که از پدران پدرانشان بهشان رسیده...

خشونت، آزار، تحقیر امتداد همان مادر ***ها، ***ها، خواهر ***ها، مادرش را فلان ها، عمه اش را بیسارهایی است که به شوخی و جدی به هم و به دیگران می گوئیم .

خشونت، آزار، تحقیر، همان " زن صفت"، "مثل زن گریه می کرد"هایی است که بچه هایمان از خیلی کودکی یاد می گیرند.

خشونت، آزار، تحقیر، پله های بعدی زردبانی هستند که پله ی اولش با "فلانی و بیساری معاشرت نکن چون..." "فلان لباس را نپوش چون..." است. چون هایی که اسمشان می شود "عشق". عشق هایی که می شوند ابزار کنترل. که منتهی می شوند به زنانی بی اعتماد به نفس، بی قدرت، غمگین، تحقیر شده، ترسان، وابسته، تهدید به ترک شده و شاید کتک خورده که فکر می کنند همه ی زخم هایشان از عشق است. که مرد عاشق زخم می زند و زخم بالاخره خوب می شود.

خشونت، زنی است که زیر نفس های آغشته به بوی الکل مردش تظاهر به لذت می کند و فکر می کند قاعده ی بازی همین است. خشونت، توجیه آزار روحی، کلامی، جسمی، جنسی مردی است که مست است. مستی انگار عذر موجهی باشد برای ناموجه ترین رفتارها.

کتک بدترین نوع خشونت علیه زنان نیست. کبودی و زخم و شکستگی خوب می شوند. "قدرت"، "شادی" و "باور به خویشتمنی" که از زن در طول ماه ها و سال ها گرفته می شود گاه "هرگز" "ترمیم نمی شود".

*

۱۱- روش های غیر خشن محدود به اهداف «معتدل» و «فرمیستی» نیستند. این روش ها می توانند در خدمت اهداف انقلابی، ساختار شکنانه و رادیکال قرار گیرند. نمونه روشن آن در جنبش فمینیستی است که بطور رادیکال با مناسبات پدر سالارانه به چالش برخاسته اند

۱۲- روش های غیر خشن الزاماً به زمان بیشتری برای دستیابی به اهداف خود احتیاج ندارند. همینطور روش های خشن الزاماً سریع تر به نتیجه نمی رسند. در فیلیپین، جنبش «قدرت مردم» تنها ۳۰ ماه پس از ترور آکینو توانست فردیناند مارکوس را بر کنار کند

۱۳- هیچگونه رابطه ی علیتی میان زمینه سیاسی و گزینه غیر خشن وجود ندارد. حتی در محیط هایی که پیشتر استفاده از خشونت رایج بوده است می توان شاهد کاربرد روش های غیر خشن بود. بنابراین یادگیری این روش می تواند در هر نوع محیطی صورت گیرد و شرایط ساختاری تأثیری جبرگرایانه بر آن ندارد.

۱۴- اثر گذاری روش های غیر خشن تنها به جوامع آزاد و دموکراتیک محدود نمی شود. درست است که ایدئولوژی حکومتها و شیوه حکومت کردنشان در میزان تأثیر گذاری روش های غیر خشن دخیل است ولی مسلماً تنها عامل هم نیست.

۱۵- برهمن سباق، در شرایط اختناق و غیر دموکراتیک هم نمی توان یک رابطه علیتی میان فضای بسته سیاسی و کار برد روش های غیر خشن برقرار کرد. نمونه های بسیاری در دست است که در چنین جوامعی هم که سرکوب شدید برقرار بوده است روش های غیر خشن بسیار تأثیر گذار بوده اند.

۱۶- بسیج عمومی مردم برای مشارکت در روش های غیر خشن متکی بر استفاده از فشار گذاری (Coercion) نیست. در برخی جوامع غیر دموکراتیک، بنا بر مقتضیات مقطعی، نوعی فشار گذاری لازم بوده است. بر عکس، در جوامعی دیگر، و یا در موقعیت های دیگر (بسته به میزان آگاهی عمومی، یکپارچگی جامعه در مورد هدف معین و عوامل دیگر) لزومی به اعمال فشار چندانی از سوی رهبری برای بسیج عمومی وجود نداشته است.

۱۷- مشارکت در کارزارهای مبارزات غیر خشن محتاج برخورداری یا پذیرش ایدئولوژی و نظام باوری خاصی نیست. برخلاف تصور رایج، اعتقاد به پاسیفیسم (Pacifism) یک پیش شرط شرکت در چنین مبارزاتی نیست. اتفاقاً اکثر پاسیفیست ها در مقاومت های غیر خشن شرکت ندارند.

۱۸- بر همین منوال، آنها که دست به روش های غیر خشن می زند لازم نیست آگاهی خاصی نسبت به گونه خاص مبارزاتی شان داشته باشند. اکثریت افرادی که در عمل در چنین آکسیون هایی شرکت می کنند الزاماً برخوردار از یک نظریه منسجم غیر خشونت آمیز و یا یک میثاق اخلاقی خاصی برای تحقق موثر آن روش ها نیستند.

۱۹- کارزارهای مبارزات غیر خشونت آمیز برای پیروزی محتاج رهبری فره مند نیستند. این تصور که همیشه گاندی ها یا لوتر کینگ هایی می باید هدایت چنین جنبش هایی را در دست داشته باشند با واقعیات تاریخی همخوانی ندارند.

سخن پایانی

آنچه در بالا آمد بیانگر نظرات کورت شک در مورد بدفهمی های رایج در مورد مبارزات غیرخشن بودند. در ایران امروز، همانطور که پیشتر نیز اشاره کردم، بدفهمی های دیگری اشاعه یافته اند که می باید روی آنها تمرکز بیشتری گذاشت. بسیاری از ایرانیان انقلابی و معتقد به لزوم کاربرد خشونت در تحولات سیاسی (در تمامی طیف های سیاسی ایران) به نادرست می اندیشند که استفاده از روش های غیرخشن محتاج تغییر ایدئولوژی و هویت سیاسی است. در حالیکه، برای اکثریت کسانی که این شیوه را ارجح می دانند، هیچ توافق ایدئولوژیک یا اخلاقی روی این شیوه لزوم ندارد. حتی یک مارکسیست، یک مجاهد، و یا یک سلطنت طلب باورمند به تغییرات ساختاری در ایران هم می توانند از جنبه عملی و بطور پراگماتیستی از این شیوه پیروی کنند چون در مواجهه با دستگاههای سرکوب جمهوری اسلامی موثرتر عمل می کند

دیگر آنکه، نباید خشونت طلبی را با رادیکالیسم سیاسی معادل انگاشت. در شرایط امروز کشور، می توان انقلابی به معنی کلاسیک آن بود، اصلاح

است که قتل هکتور Hector پسر پریام Pariam شهریار «تروا» Troie به دست آخیلوس (آشیل Achille) بزرگترین جنگاور یونانی، و بستن پیکر بی‌جان هکتور به ارابه و کشاندن آن بر زمین در برابر چشمان همسر و فرزند و مادر و پدر مقتول (هومر، ایلیاد، سرودهای بیست و یکم و بیست و دوم)، از قرن نهم قبل از میلاد تاکنون، در ادبیات و فرهنگ جهان غرب، مظهر و نمونه حد اعلای خشونت و مایه‌ی شرم به حساب می‌آید: «و با این همه، آخیلوس تیزپا، پی کردن هکتور را بدون گسستن دنبال می‌نمود، به همان گونه که یک سگ، بره آهو را در کوهساران دنبال می‌کند.»^(۴۱)

دورومیلی در امر «آرمانی کردن یونان باستان» l'idéalisation de la Grèce antique تنها نبوده و نیست. او در حقیقت امر، میراث‌خوار سنتی است که همواره در اروپا وجود داشته، و از دوران رنسانس به بعد با آثار «بوسوئه» و «روشنگران فرانسه» در قرن هجدهم و بویژه با آثار، «هگل»، «هوسرل»، «هایدگر»، «گوستاو گلوتز» و دیگران به اوج خود رسیده است،^(۴۲) اما این سنت ناپسند، از نیمه‌ی دوم قرن بیستم به بعد، با ظهور نسل جدیدی از یونان‌شناسان، فیلسوفان و انسان‌شناسان و تاریخ‌نگاران، کم‌کم به فراموشی سپرده شد، و آنها هنجار و ناهنجاری در تمدن یونانی را همراه با هم و به موازات یکدیگر مورد بررسی قرار دادند. بدین معنی که آنها به موازات بررسی و تحسین نبوغ یونانی در زمینه‌های شعر، سیاست، فلسفه، ریاضیات، پزشکی، پیکرتراشی، موسیقی، ورزش و غیره، بررسی و نقد جنبه‌های ناپسند تمدن یونانی نظیر خشونت، جنگ، برده‌داری، بیگانه‌ستیزی، زن‌ستیزی و خردستیزی را نیز در برنامه‌ی کار خویش قرار دادند.

«آندره برنان» که در «جادوگران یونانی»، تصویری شگفت و دهشتناک از وجود و حضور عناصر «غیرعقلانی» و حتی «خردستیز» در یونان باستان به دست داده بود، در آخرین کتاب خویش «جنگ و خشونت در یونان باستان»، تمامی داده‌ها و معادلات را در هم ریخته، و با استناد به آثار شاعران و تراژدی‌نویسان و مورخان و فیلسوفان، از هومر و سوفوکل و اوریپید و ایشیل گرفته تا هرودوت و توسیدید و ارسطو و غیره، پرده از چهره‌ی خشن و خونریز و جنگ‌طلب یونانی برمی‌دارد. آتن کلاسیک در هر سه سال، حداقل دو سال آن را در جنگ می‌گذراند، و جنگاوران یونانی، علیرغم تصویری که هومر، توسیدید، هرودت، ایشیل، بوسوئه، هگل، هوسرل، هایدگر و دیگران از آنها به دست داده‌اند - تصویر یونانی به عنوان انسان متمدن و متمدن‌کننده‌ی غیر یونانیان یا بربرها - هر کجا که پای می‌گذارند، جز نابودی و قتل عام در نهایت خونسردی، قتل اسیران جنگی، قتل زندانیان، و حتی کشتار زنان و کودکان، چیز دیگری به همراه نمی‌آورند. آندره برنان بی‌می به خود راه نمی‌دهد که خونریزی و جنگ‌طلبی و خشونت یونانیان را با آسوریان قیاس نماید، و برای مثال، آن هم به گونه‌ای مستند نشان دهد که هنگام ورود اسکندر مقدونی به شهر تیر Tyr (که امروزه به آن سور Sour می‌گویند) در جنوب بیروت، دوهزار نوجوان و جوان را به فرمان او به صلیب کشیدند! او نشان می‌دهد که تبعید یک خلق به گونه‌ی کامل، و نیز فروش اسیران به عنوان برده، سکه‌ای رایج در میان یونانیان بوده است، و اقتصاد شکوفای یونانی، یکسره حاصل اسارت و رنج و خون دهها هزار برده بوده، و دموکراسی آتن بدون وجود بردگان و کار آنها، معنای وجودی خویش را از دست می‌داده است.^(۴۳)

فرانسوا شاتله در مورد رابطه‌ی «دموکراسی آتن» و «کار بردگان»، یعنی «آزادی شهروندان آتنی» در یک سو، و «اسارت بردگان بیگانه» در سوی دیگر، تا آنجا پیش می‌رود که وجود غرب کلنیالیست و امپریالیست و رابطه‌ی آن با کشورهای مستعمره، یعنی «دموکراسی برای خویش» و «اسارت برای دیگری» در عصر ما را نیز دنباله‌ی منطقی همان سنت سیاسی یونانی می‌داند و آن را به تازیه‌ی انتقاد می‌بندد.^(۴۴)

جیولیا سیسا، چهره و پیکر زن در آثار یونانیان و بویژه آثار افلاطون، ارسطو و بقراط Hippocrate را مورد بررسی قرار داده و اندیشه‌ی «ضد زن» در فرهنگ یونانی را مورد انتقاد قرار داده است. بنا بر تحلیل بسیار ظریف و نکته‌بین او، زن در آثار یونانیان، نه تنها به عنوان «چهره‌ای معیوب و ناکامل» une figure de déficit et de l'inaccompli معرفی گردیده که «تنها در رابطه با مردان قابل تصور است»، بلکه در گفتگوهای سقراطی و نزد سقراط - که خویش را ماما یا قابله می‌دانست و روش خویش را با

یک نکته

همان‌طور که در شناسنامه‌ی آرش اشاره کرده ایم، مبنای کار ما بر این است که از مقالات و نوشته‌هایی که قبلاً چاپ و منتشر شده است، استفاده نکنیم؛ ولی در برخی موارد به دلیل اهمیتی که این یا آن مقاله در ارتباط با موضوع ویژه نامه دارد، به انتشار آن مبادرت می‌ورزیم. به این سبب دو مقاله‌ی انتخابی از این نوع، با اجازه نویسندگان‌شان ماشالله آجودانی، محمد رضا فشاهی، در این شماره‌ی آرش به چاپ رسیده است.

آرش



B

نیهیلیسم ویرانگر و ایدئولوژی نیاکانی
محمد رضا فشاهی
چاپ اول ۲۰۰۸
نشر باران، سوئد

خشونت

و ناهنجاری در یونان باستان

محمد رضا فشاهی

ژاکلین دورومیلی صاحب فضایل بسیار است. صاحب کرسی یونان در کولژدوفرانس - این پرحیث‌ترین نهاد آکادمیک فرانسه - عضو آکادمی، لُغوی philologue برجسته و مورد احترام کارشناسان جهانی، ژاکلین دورومیلی با آثار پرشمار و بویژه کارهایش در باب «توسیدید»، میراثی گرانبها برای آیندگان بر جای نهاده است. با این همه، یک نکته‌ی قابل تأمل - اگر نگوییم تاریک و ناشایسته - در آثار او وجود دارد و آن، ایده‌آلیزاسیون (آرمانی ساختن) جامعه و تمدن یونانی است. و خواننده‌ی آثار او پس از ختم قرائت آنها، به حق از خویشتن سؤال می‌کند آیا این تمدن و فرهنگ، یکسره «خیر مطلق» بوده و با اندیشه‌ی «شر» آشنایی و قرابت نداشته است؟ ژاکلین دورومیلی بنا بر ضرب‌المثل عامیانه‌ی رایج در میان فرانسویان، «همه چیز را گل سرخ و یا به رنگ گل سرخ» می‌بیند. اینکه گل سرخ باید با خار یا تیغ همراه باشد، امری طبیعی است، اما آنچه که ژاکلین دورومیلی فراموش نموده، این است که گل سرخ‌هایی وجود دارند که زیبا هستند، اما فاقد عطر می‌باشند، و گل سرخ‌هایی معطر وجود دارند که فاقد زیبایی می‌باشند. او تمدن یونانی را گل سرخی تصور می‌کند که نه تنها فاقد خار است، بلکه «زیبایی مطلق» و «عطر مطلق» می‌باشد، و اگر بخواهیم شیوه‌ی اندیشه و بیان افلاطون را به کار گیریم، «ایده» یا «مُثل» زیبایی و عطر می‌باشد، خود «زیبایی» و «عطر» می‌باشد!^(۴۰) او تمامی زرادخانه‌ی دانش و بینش خویش را به کار می‌گیرد، تا با بهره‌گیری از آثار شاعران، سوفیست‌ها (سوفسطائیان)، مورخان، هنرمندان و فیلسوفان یونان باستان، مُحَقِّق سازد که اندیشه‌ی یونانی به عکس جهان معاصر ما، یکسره با خشونت بیگانه بوده است. و شگفتا که ژاکلین فراموش نموده

روش مامایان که کارشان آسان نمودن تولد کودک است مقایسه می‌نمود - به فردی میدل گردیده که به قول منطقیون، «مفید در امر یک کشف علمی» heuristique می‌تواند باشد. اما به گفته‌ی جیولیا سیسا، در پشت این «صحنه‌پردازی هنر مامایی» mis en scène maieutique که «گفتگوهای سقراطی» نام نهاده‌اند، جهلی نهفته است که کار آن، پنهان نمودن خشونت بازجویی‌مآبانه‌ی گفتگوی دیالکتیکی است، که بیشتر به محاکمه‌های یونانی شباهت دارد تا به یک گفتگوی فلسفی. و کشاندن پیکر زنان به صحنه‌ی گفتگوها توسط سقراط، دستاویزی است برای پنهان کردن ضعف اندیشه، اندیشه‌ای که در پایان کار به تحقیر و سرشکستگی و اظهار جمله‌ی «من نمی‌دانم» ختم می‌شود.^(۴۵)

انتقاد از جنبه‌های تاریک و ناشایسته‌ی فرهنگ یونانی، در آثار انسان‌شناس و یونان‌شناس بزرگ «پی‌پر ویدال ناکه» و «کورنلیوس کاسترویدیس» فیلسوف برجسته‌ی یونانی‌تبار، به اوج خود می‌رسد. ویدال ناکه تمامی جنبه‌های منفی و قابل انتقاد فرهنگ و تمدن یونانی، از اقتصاد سیاسی آن گرفته تا گفتگوهای سقراطی - افلاطونی و نژادپرستی و توسعه‌طلبی و جنگ‌طلبی و خشونت آن را زیر ذره‌بین نهاده، و با استناد به اساطیر، حماسه (هومر)، تراژدی (اشیل، سوفوکل، اوری‌پید)، تاریخ (هرودوت و توسیدید)، و فلسفه (افلاطون، ارسطو و غیره)، نیک و بد این تمدن را به موازات یکدیگر بررسی نموده است. آنچه که در کار و روش تحلیل ویدال ناکه قابل توجه و حتی می‌توان گفت انقلابی است، نگاه به یونان از طریق نگاه غیر یونانیان است، و اینکه غیر یونانیان، چگونه به داوری فرهنگ و تمدن یونانی دست می‌زده‌اند^(۴۶)، اما دلبرانه‌ترین نگاه به اندیشه‌ی یونانی، نگاه فیلسوف بزرگ یونانی‌تبار کورنلیوس کاسترویدیس است که نگاهی ویرانگر و در عین حال سازنده است. روش و هدف او، روش و هدفی ابتکاری و مخرب است: «برای فهم دقیق یک اثر، لزومی ندارد که با هراس و یا احترام به آن نگاه کنیم». زیرا اقدام برای فهم یک اثر بزرگ به معنای واژگون کردن آن، ستیزه‌جویی با آن، و حتی جنگ تن به تن با آن نیز هست! زیرا یک اثر بزرگ و نبوغ‌آمیز، می‌تواند در عین حال زبان‌آور و حتی فاسد باشد. پس باید گردش چرخ‌های آن را مورد بررسی قرار داد و سُرخاب از چهره‌ی آن برگرفت. و هنگامی که افلاطون را نشانه می‌رویم، بویژه اگر نام ما نیچه نباشد، باید که آثار او را نه یک بار، بلکه چند بار مورد بررسی قرار دهیم، چرا که حمله به پدر و بنیادگذار فلسفه، امری شوخی‌بردار نیست و می‌تواند به بهای جان حمله‌کننده‌ی بی‌احتیاط تمام شود! و بررسی‌های پرحجم کاسترویدیس - این یونانی معاصر - از سیاست افلاطون - این یونانی باستانی - دقیقاً در همین راستا قرار دارند. او نشان می‌دهد که چگونه افلاطون که تا مغز استخوان ضد دموکراتیک است - چرا که در «جمهور» خواستار جامعه‌ای بسته و غیرمتحرک و مبتنی بر سلسله مراتب است که توسط فرمانروا - فیلسوف اداره می‌شود - تصویری نادرست از آن، دموکراسی آنتی، و شهروندان آنتی به دست می‌دهد. کاسترویدیس افلاطون را متهم به «سفسطه‌بازی» sophisme و گفتن «دروغ‌های آگانه و بی‌شمارانه» می‌کند، و اظهار می‌دارد که افلاطون «تبه‌کاری» و «جانبداری» و «دغل‌کاری مبتنی بر فصاحت و بلاغت» malhonnêteté rhetorique را در «جمهوریت» به نهایت رسانده و بدین گونه «نقشی اساسی در تخریب آنچه که می‌تواند جهان یونانی نامیده شود بازی نموده است». کاسترویدیس در این جنگ تن به تن با افلاطون، تنها به ذکر اشتباهات افلاطون بسنده نمی‌کند، بلکه ماهیت توخالی گفتگوهای افلاطونی در باب «تعریف» سیاست و سیاستمدار را برملا می‌سازد، و از جمله اظهار می‌دارد که افلاطون در «تعریف» هنر فرمانروایی، آن را «هنر شاهانه» art royal نامیده است، در حالی که در ذهنیت یونانی و بویژه شهروند آنتی، هیچ چیز «دهشتناک» تر و «منفور» تر از کلمه «شاه» و «شاهانه» نبوده است، زیرا که یادآور «شرق» و «استبداد سیاه شرقی»^(۴۷) است.

اکنون پس از این مقدمه، به شرح بارزترین نمونه‌های ناهنجاری در سیاست یونانی می‌پردازیم و موقعیت «بربر»ها، «بیگانگان»، «زنان» و «برندگان» را در جامعه و فرهنگ یونانی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. کلمه‌ی «بربر» barbar (بارباروس = barbaros = بیگانه در زبان یونانی قدیم) در پیوستگی تنگاتنگ با فرهنگ و تمدن یونانی قرار دارد، به گونه‌ای که تصور «یونانی»

بدون تصور «بربر» امکان‌پذیر نیست! این کلمه که در آغاز به معنی «بیگانه»، «غیر یونانی» - و «آن که به زبان یونانی سخن نمی‌گوید» بود، رفته رفته، مترادف با کلمات و مفاهیم «غیرتمدن»، «وحشی»، «آسیایی» و سرانجام «ایرانی» - گردید، و در جهان باستان و قرون وسطای غرب، همان نقشی را بازی نمود که کلمه‌ی «عجم» (به معنی غیر عرب به‌طور عام و ایرانی بویژه) در جهان اسلام در قرون وسطی. آنچه که «اوری‌پید» تراژدی‌نویس یونانی در قرن پنجم قبل از میلاد در پایان تراژدی «ایفی‌ژنی» Iphigénie (ابیات ۱۴۰۱-۱۴۰۰) در دهان قهرمان خود نهاده بود، در حقیقت امر، حدیث حال و دل تمامی یونانیان بود: «بر بربر است که فرمانبردار یونانی باشد... زیرا که آنها بردگان هستند و ما مردمانی آزاده.»^(۴۸)

هرودوت در همان سطرهای آغازین مقدمه‌ی کتاب اول «کاوشها» (تاریخ)، یونانیان را در برابر بربرها (ایرانیان) قرار می‌دهد: «هرودت زاده‌ی هالیکارناس، در اینجا نتیجه‌ی کاوشهای خویش را عرضه می‌دارد، با این هدف که گذشت زمان، کارهای انسانها و فتوحات انجام‌گرفته چه توسط یونانیان و چه توسط بربرها را دچار ابطال ننماید. او بویژه از علت این جنگ که این دو خلق را درگیر خود نموده بود گفتگو به عمل خواهد آورد.»^(۴۹) و سپس در باب «زبان» بربرها و تفاوت آن با زبان یونانی می‌گوید: «فکر می‌کنم که نام کبوتران سپید colombes توسط اهالی دودونه Dodonéens به آنها داده شد، زیرا که آنها بیگانه بودند، و شیوه‌ی بیان آنها از نظر دودونیان، به آواز پرندگان شباهت داشت، و بعدها لحن انسانی به خود گرفت.»^(۵۰)

افلاطون در «جمهوریت» نه تنها یونانیان را نژاد برتر و خدایگان می‌داند، بلکه لغات «برده» و «بربر» را به یک معنی به‌کار می‌گیرد: «گفتم: اولاً از نظر اسیر کردن و برده ساختن. آیا شایسته است که مردمان دولت - شهری یونانی گروهی دیگر از یونانیان را به اسارت برند و برده‌ی خود سازند؟ نباید در سراسر یونان این رسم برقرار شود که یونانیان همواره از بردگی مصون بمانند و هر قوم یونانی بهوش باشد که هرگز به اسارت بربرها در نیاید؟

گفت: البته بهتر است که یونانیان یکدیگر را از اسارت مصون دارند.

گفتم: پس هر یونانی باید بپرهیزد از اینکه یونانی دیگری را به اسارت ببرد، و به یونانیان دیگر نیز باید توصیه کند که از اسیر کردن یکدیگر بپرهیزند. گفت: درست است، این قاعده اقوام یونانی را بر آن خواهد داشت که تنها با بربرها بجنگند و از دشمنی با یکدیگر پرهیز کنند...

گفتم: از این رو، گیروداری که میان یونانیان و بربرها درگیر، جنگ به معنی راستین است، زیرا آن دو به حکم طبیعت در حال محاربه به‌سر می‌برند...»^(۵۱)

ارسطو در «سیاسات»، از «این همانی» طبیعت «بربر» و «برده» سخن می‌گوید: «مع‌هذا نزد بربرها، زن و برده در یک ردیف جای گرفته‌اند. و علت آن است که بربرها فاقد قوه [یا استعداد] طبیعی فرماندهی هستند، او در نتیجه] در میان خویش، وصلت میان یک برده‌ی زن و یک برده‌ی مرد به وجود آورده‌اند. و از همین رو به گفته‌ی شاعر «بر بربرهاست که فرمانبردار یونانیان باشند». فیلسوف نامدار در جای دیگر از همین اثر اضافه می‌کند که: «تفاوت یونانی با بربره در آن است، که یونانی نه تنها در خانه‌ی خویش، بلکه در سراسر جهان، خویشتن را زاده‌ی برتر حس می‌کند، در حالی که بربر، تنها در زادگاه خویش این احساس را دارد». او سرانجام نتیجه می‌گیرد که: «نه تنها پارسیان و بربرها مشابه یکدیگر هستند، بلکه اضافه بر آن، طبیعتی ستمگر دارند». جوهر اندیشه‌ی ارسطو در باب بربرها را می‌توان به گونه‌ی ذیل بیان نمود: بربرها از انسانیت، تنها دو پای انسان را به ارث برده‌اند، بدین معنی که بر روی دو پا ایستاده‌اند، و به همین جهت، آنها برتر از حیوانات و پست‌تر از یونانیان هستند!^(۵۲) و اما در باب ساکنان دولت - شهر یعنی شهروندان، زنان، کودکان، حرامزادگان، دورگه‌ها، خارجیان مقیم، بردگان و موقعیت اجتماعی و حقوقی و یا محرومیت حقوقی آنها، یا به‌طور خلاصه نقد آنچه که به «آتن مرکزی» l'athénocentrisme شهرت دارد باید به تفصیل سخن گفت. با جستجو برای یافتن تعریف دولت - شهر در یونان قرن چهارم قبل از میلاد، ارسطو اصطلاح «جماعت شهروندان» koinônia tôn politôn به یونانی قدیم را

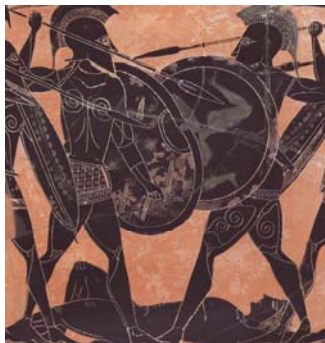
فردی می‌گردد که فرزند پدر و مادری آتئی باشد، و نه فقط پدر یا مادری آتئی.^(۵۸) بدین گونه از آنجا که «شهروندی» *la citoyenneté* افتخار و امتیازی بوده که لاجرم می‌بایست در حفظ آن کوشش نمود، به‌ندرت به غیرآتئی‌ها اعطا می‌گردیده است. با این همه، در اینجا و آنجا تقلب صورت می‌گرفته، و بوده‌اند اشخاصی که با دست بردن در مدارک و یا پرداخت رشوه، به گونه‌ای غیرقانونی وارد «پیکر مدنی» *le corps civique* می‌شده‌اند! به همین دلیل یعنی بیم از خطرهای ناشی از تقلب و بویژه بیم از دست دادن آزادی، باعث گردید که اقداماتی برای ممانعت از این تقلبات - یعنی وارد شدن خون غیرآتئی در پیکر مدنی آتن - انجام پذیرد. و اگر جمعیت آتن در فاصله‌ی قانون پریکلس در ۴۵۱-۴۵۰ قبل از میلاد، تا سرشماری عصر دمتریوس دو فالر *Démétrios de Phalère* در ۳۱۷ قبل از میلاد، کاهشی چشمگیر داشته، و از چهل هزار تن در میانه‌ی قرن پنجم قبل از میلاد، به بیست و یک هزار تن در دهه‌های آخر قرن چهارم قبل از میلاد رسیده، به همین علت بوده است. به همین جهت، شماری از آتئیان که از حقوق سیاسی خود در ۳۲۲ قبل از میلاد محروم شده بودند، در سال ۳۱۷ قبل از میلاد آتن را به قصد «تراس» *Thrace* ترک گفتند. محرومیت از حقوق سیاسی به دو گونه انجام می‌گرفت ۱- محرومیت از تصمیم‌گیری قضایی ۲- محرومیت از انقلاب سیاسی. این محرومیت را یونانیان «آتیمی» *atimie* می‌گفتند که به معنای محرومیت از «تیامی» *tiami* (شرف و نیکنامی) بود. آتیمی، شکل‌های گوناگون داشت. در قرن چهارم قبل از میلاد، «محروم از حقوق سیاسی» یا آتیموس *atimos* یک «فرد غیرقانونی» به حساب نمی‌آمد، بلکه تنها حق ورود به مکانهایی که زندگی سیاسی دولت - شهر در آن برگزار می‌گردید - آگورا یا میدان عمومی شهر و محل تجمع نمایندگان خلق به همراه خود خلق، دادگاهها، جشن‌های عمومی نظیر بازیهای المپیک و کنکور انتخاب بهترین نمایشنامه‌نویسان تراژیک و کمدی و غیره - را دارا نبود. آتیمی یا اخراج از مکانهای عمومی، غالباً با ضبط و توقیف اموال آتیموس همراه بود، اما آتیموس یا محرومی که اموالش ضبط نشده بود، می‌توانست به زندگی در اراضی متعلق به خویش ادامه دهد، و در زندگی مذهبی دولت - شهر شرکت داشته باشد، اما حق ورود به مجلس و محل برگزاری شورا را نداشته است.

از دیگر محرومان سیاسی، زنان و حرامزادگان بوده‌اند. کلود موسه به‌درستی می‌گوید که تاریخ زنان یونانی تا چند دهه پیش، چندان مورد توجه فیلسوفان و انسان‌شناسان و یونان‌شناسان قرار نمی‌گرفت. اما از چند دهه پیش تاکنون، به دلیل رواج جنبش‌هایی که برای احقاق حقوق زنان مبارزه می‌کنند، بررسی موقعیت زنان در یونان باستان و بویژه در آتن دموکراتیک، سخت مورد توجه کارشناسان قرار گرفته است: «در آتن عصر باستان، زنان شهروند در حکم موجوداتی «صغیر» به‌شمار می‌آمده‌ند که نه تنها محروم از کلیه «حقوق سیاسی»، بلکه فاقد هرگونه «شخصیت حقوقی» نیز بوده‌اند. دختر جوان تا زمان ازدواج، در وابستگی مطلق نسبت به «کیریوس» *Kyrios* (پدر) قرار داشته، و در صورت فقدان یا غیبت پدر، تحت قیمومیت عمو و یا برادر خود قرار می‌گرفته است. همسر آینده او را پدر انتخاب می‌نموده، آن هم با امضای یک «تعهد» (*engyè* به یونانی) در مقابل چند شاهد، و همراه با جهیز *prox* به یونانی). اما این جهیز، هرگز بخش قابل توجهی از ثروت خانواده را تشکیل نمی‌داده، زیرا که آن بخش قابل توجه، به فرزندان نرینه قانونی تعلق داشته است. دختر جوان، پس از ازدواج و ترک قیمومیت پدر یا عمو یا برادر، به قیمومیت شوهر درمی‌آمده، بدین گونه که شوهر، جهیز مذکور را که ترکیبی از مسکوکات رسمی، بردگان، و اشیاء گرانبها بوده، به هدف صرف آن مخارج همسر خویش، به تملک درمی‌آورده و سپس آن را به همراه دارایی خویش به فرزندان نرینه‌ای که حاصل این ازدواج بوده‌اند تفویض می‌نموده. و تازه این، شکل آرمانی ازدواج بوده است. زیرا در عمل و در غالب اوقات، دختر جوان یونانی، حداقل دو بار به ازدواج مردان - که غالباً مسن‌تر از همسران خویش بوده‌اند - درمی‌آمده‌اند.^(۵۹)

مردان آتئی می‌توانسته‌اند هنگام سالخوردگی و احساس نزدیک شدن مرگ، همسر خویش را به ازدواج یک آتئی دیگر درآورند. سترونی یا نازایی زن از دیگر مواردی بوده که به مرد اجازه می‌داده، همسر خویش را طلاق گوید. اما حتی در مواردی که طلاق ارتباطی با نازایی نداشته است، زنان

به کار می‌برد. و این بدان معنا است که تنها یک بخش از ساکنان قلمرو دولت - شهر، شهروند به حساب می‌آمده‌اند، و مابقی، چه آزاد و چه غیرآزاد که به این جماعت تعلق نداشته‌اند، از فعالیت در بسیاری از حوزه‌های حیات دولت - شهر محروم بوده‌اند.^(۵۷) کلمه‌ای که «شهروند» را، آن هم هنگامی که قومیت را به کار نمی‌برده‌اند معین می‌کند - برای مثال در آتن به مانند سایر نقاط، کلمه آتئی‌ها معادل اصطلاح «شهروندان آتن» بوده است - کلمه‌ای پولیتیس *politès* است که مشتق از کلمه‌ی پولیس *polis* می‌باشد، و به معنای جماعتی است که در اراضی پیرامون یک مرکز شهری یا شهرنشین گرد آمده‌اند؛ و وابسته به شکل ویژه‌ای از دولت یا سیاست هستند که «سیتیه» *Cité* نام دارد، و از قرن هشتم قبل از میلاد به بعد در جهان یونانی گسترش یافته‌اند. این کلمه، در قرن نهم قبل از میلاد نیز وجود داشته است، و برای مثال، هومر در اشعار خویش، آن را در پنج مورد به کار برده است. سه بار در «ایلیاد» در مورد اهالی تروا *les Troyens*، و دو بار در «اودیسه» در مورد اهالی «شری» *Scherie* و اهالی «ایتاک» *Ithaque* (زادگاه اولیس)، و باید وجود آن را به منزله‌ی آغاز «حیات سیاسی» در یونان تلقی نمود^(۵۴)، اما از قرن پنجم قبل از میلاد به بعد، استعمال آن به گونه‌ای وسیع رواج می‌یابد، نخست نزد تراژدی‌نویسان (ایشیل، سوفوکل، اوریپید)، و سپس نزد کمدی‌نویسان (آریستوفان)، تاریخ‌نگاران (هرودت، توسیدید، گزنفون)، و از قرن چهارم قبل از میلاد به بعد، نزد خطبا (سوفسطائیان) و فلاسفه، اما به برکت ارسطو است که تعریف دقیق کلمه‌ی «شهروند» (پولیتیس) *Politès* شکل می‌گیرد، آن هم بدین جهت که او در جستجوی بهترین شکل «نظام سیاسی است، و در همین نقطه است که کلمه‌ی «پولی تتیای» *Politeia* ظاهر می‌گردد که معنا و مفهومی بس وسیع‌تر و ژرف‌تر از آن چیزی است که ما امروزه به آن پولیتیک (سیاست) می‌گوییم. فیلسوف آتن که در جستجوی «بهترین نظام سیاسی» است، پس از آگاهی به آنکه دولت - شهر به معنای «جماعتی از شهروندان» است، تصمیم بر آن می‌گیرد تا بداند «چه کسی باید شهروند باشد و شهروند کیست؟». و پاسخ دقیق خویش به این پرسش را در کتاب سوم سیاست عرضه می‌دارد: «و شایسته‌ترین نوع تعریف شهروند به عنوان دقیق کلمه آن است [که بگوییم]: فردی است که در مناصب قضایی و اداری شرکت می‌جوید. بنابراین در میان صاحب منصبانی که برای مدتی معین عهده‌دار وظایف هستند، گروهی مطلقاً نمی‌توانند برای بار دوم متصدی یک منصب گردند، در حالی که برای گروهی دیگر از آنها، باید مدت زمان معینی فاصله میان تصدی [این یا آن منصب] باشد. بعضی دیگر نظیر قضا و اعضای مجلس [برای انجام وظایف خویش]، از زمانی نامحدود برخوردار هستند.»^(۵۵)

تعریف ارسطو از «شهروند» که تعریفی عام و همه‌گیر است، وظایف یک شهروند آتئی را به دقت مشخص می‌کند. این وظایف عبارتند از شرکت در جلسات نمایندگان خلق از یک سو، و شرکت و عضویت در جلسات هیئت منصفه در دادگاهها که به حکم قرعه و از میان تمامی خلق برگزیده می‌شوند، از سوی دیگر.^(۵۶) دو اصطلاح دیگر نیز وجود داشته است که در تعریف شهروند و تمایز او از دیگران دخالت و تأثیر داشته است. نخست «گنوس» *genos* به معنی «خانواده‌ی بزرگ»، و دیگری «فراتری» *phratie* که به معنی «گروه مذهبی و سیاسی متشکل از یک خاندان اشرافی» می‌باشد. فراتری و گنوس، ساختارهایی کهن بودند که بر مبنای یک خویشاوندی بیش و کم واقعی بنا گردیده، و حتی پس از رفورمهای دموکراتیک کلیستن *Clisthène* در قرن ششم قبل از میلاد، به حیات خویش ادامه داده بودند. تمام آتئیان عضو یک «گنوس» نبودند، اما جملگی به یک «فراتری» تعلق داشته‌اند، و این عضویت، در مواردی نظیر ازدواج و یا تولد، نقش مهمی ایفا می‌نموده است. و فی‌الواقع، در مقابل همین «فراتری» بوده است که پدر، فرزند نوزاد خویش را - که با آیین مذهبی ویژه‌ای همراه بوده - معرفی می‌نموده و به او مشروعیت می‌بخشیده است.^(۵۷) در برابر همین فراتری بوده است که جشن آموزش نوجوانان برگزار می‌گردید، و تازه‌ادامه، همسر خویش را به اعضای آن معرفی می‌نمود، و شهادت اعضای همین نهاد به عنوان حجت آشکار و غیرقابل نفی برای اثبات یک تولد قانونی به حساب می‌آمده است. از همین رو است که ارسطو می‌گوید: «و تعریف شهروند به گونه‌ی رایج، شامل



مطلقه حق نگهداری فرزندان خویش را نداشته‌اند، و فرزندان در خانه‌ی پدر به زندگی ادامه می‌داده‌اند. مده Médée در تراژدی اوری‌پید، با آنکه قهرمانی اساطیری است، از جمله زنانی است که تاب تحمل این بی‌عدالتی را ندارد. مشکل زنان مطلقه و سرنوش فرزندان آنها، شاهدهی است بر اینکه هدف اصلی از ازدواج در آتن، تضمین تولید نسل در دولت - شهر بوده است، و به همین علت نیز اعضای دولت - شهر نهایت دقت را در امر قانونی بودن ازدواج به عمل می‌آورده‌اند. در صورت ارتکاب زنا توسط زنان شوهردار، شوهر از نظر قانونی حق داشته است که رقیب خود یعنی زناکار را به قتل برساند. مجازات زانیه نیز به حد کافی سنگین و غیرانسانی بوده است. او اگر این بخت مساعد را دارا بود که از خشم شوهر و در نتیجه مرگ، جان سالم به در برد، در عوض حق شرکت در جشن‌های مذهبی و ورود به معابد را برای همیشه از دست می‌داد. مجازات‌های سنگین زانی و زانیه، نشان می‌دهد که دولت - شهر تا چه حد نگران عواقب زانی محصنه، یعنی نگران «کودکان غیرقانونی» بوده است.

باید اضافه نمود که در چارچوب قوانین یونانی در باب «خانه» در معنای کامل کلمه، یعنی «قلمرو خانوادگی و تمام افرادی که در آن زندگی می‌کنند، از همسر و فرزندان و خدمتکاران گرفته تا بردگان و غیره» (oikos-oikoi به یونانی قدیم)، و «اداره‌ی امور خانه» (oikonomiké) (اکنونی یا اقتصاد بنا بر اصطلاح رایج در عصر ما)، زنان از نوعی استقلال برخوردار بوده‌اند. و حضور زنان در «آگورا» نیز نشان‌دهنده‌ی آن است که آنها حق خروج از خانه و شرکت در مراسم سیاسی را نیز دارا بوده‌اند. در کمدهای آریستوفان، زنان نه تنها در مراسم سیاسی و مذهبی همگانی شرکت دارند، بلکه از حق «اعتصاب جنسی» یعنی رد تقاضای همسران برای همخوابگی نیز برخوردار می‌باشند! بعضی از زنان - و نه تمامی آنها - حق شرکت در جشن دیونی‌زوس را نیز دارا بوده‌اند. آتنیان، فرزندان قانونی را زینه زیوی gnesioi و فرزندان غیرقانونی را که غالباً حاصل همخوابگی یک آتنی با یک زن غیرآتنی بوده است، «نوتوس» و «نوتایی» - nothos-nothai می‌نامیدند. و «نوتوی» nothoi که به گروه خاصی از جماعت آتنی اطلاق می‌شده، شامل دختران و پسرانی می‌گردیده که هرچند پدر آنها یک آتنی خالص بوده، اما از آنجا که مادر آنها تباری غیرآتنی داشته، آتنی به حساب نمی‌آمده‌اند، و با این همه بیگانه نیز محسوب نمی‌شده‌اند، زیرا که پدر آنها یک آتنی خالص بوده است! در مورد میراث نیز، سهم آنها کمتر از فرزندان قانونی بوده که آنرا نوتیثیا notheia می‌گفته‌اند، و طبق قانون نمی‌بایست بیش از هزار درخام (درهم drachmes) بوده باشد. مواردی نیز پیش می‌آمده که کودک در عین حال که حاصل همخوابگی دو آتنی خالص بوده، اما حق بهره‌گیری از عنوان شهروند و مزایای آن را نداشته است. آن هم بدین سبب که یا مادر او موقعیت یک «پالاکه» pallakè (صیغه یا همسر موقت) را داشته، و یا ماجرای عاشقانه‌ی او با مرد، کوتاه‌مدت بوده است! و اما در مورد موقعیت «غیرشهروندان» les non-citoyens کلود موسه با اتکا بر آثار شناخته‌شده‌ی مؤلفان یونان باستان، و نیز آثار مؤلفان گمنام یا کمتر شناخته‌شده‌ی یونانی، تصویر دقیقی از شمار اهالی آتن (شهروندان، خارجیان مقیم، پیشه‌وران، بردگان و غیره) به دست می‌دهد. بنابر پژوهش‌های ذی‌قیمت او، طبق سرشماری عصر دیمتریوس Démétrios آتن صاحب ۲۱۰۰۰ شهروند، ۱۰۰۰۰ خارجی مقیم métèque و ۴۰۰۰۰۰ برده بوده است. اما پژوهشگران جدید، رقم بردگان را اغراق‌آمیز می‌دانند و تعداد آنها را بین ۶۰۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰۰ (آن هم با احتساب زنان و کودکان) تخمین زده‌اند. درباره‌ی خارجیان مقیم و تعداد آنها، علاوه بر رقم حاصل از سرشماری سال ۳۱۷ قبل از میلاد، توسیدید در گفتگو از جنگ پلوپونزه Péloponnèse اظهار داشته است که اندک زمانی قبل از این جنگ، در کنار ۱۳۰۰۰ شهروند آتنی، ۵۵۰۰ خارجی نیز در آتن زندگی می‌کرده‌اند.^(۶۰) اینکه «موقعیت» و «ویژگی» خارجیان در چه هنگام وارد حقوق دولت - شهر آتن گردید، چندان روشن نیست، اما کلمه‌ی «میتک» métèque که در یونان در مورد بیگانگانی به کار می‌رفته که اجازه‌ی اقامت در دولت - شهر را داشته‌اند بی‌آنکه به گونه‌های کامل جزئی از آن باشند، از نظر لغوی به معنی «کسی که زندگی می‌کند با» یا «کسی که در بین یا در میان [زندگی می‌کند]» بوده است. به گفته‌ی پلوتارک، سولون Solon قانونگذار نامدار با قوانین خویش، به استقرار

پیشه‌وران خارجی در آتن مساعدت نمود. و ارسطو نیز در گفتگو از اقدامات کلیستن Clisthène در باب دوباره‌سازی تشکیلات سیاسی دولت - شهر، شهادت می‌دهد که این سیاستمدار، گروهی از بیگانگان را وارد کالبد جماعت مدنی آتن کرد.^(۶۱) «گوستاو گلوتز» بر آن است که مطابق درک یونانی، «بیگانه» تنها در صورتی می‌توانسته است دیگر «دشمن» تلقی نگردد که به عنوان «مهمان» در دولت - شهر پذیرفته شود! و با این همه در بطن دولت - شهر، حقوق آنها بسیار محدود بوده است، حتی اگر هم موقعیت آنها نه تنها توسط قانون بلکه در قرارداد یا عهدنامه نیز مبنی بر اقامت دائم به دقت تعیین و مشخص شده باشد.^(۶۲)

اما اگر کلمه‌ی «میتک» métèque به معنی «بیگانگی ساکن در دولت - شهر» بوده، کلمه‌ی «گزنوی» Xenoi در باب بیگانگانی به کار می‌رفته که به گونه‌ای «موقت» در آتن ساکن بوده و نام آنها در یک فهرست ثبت شده، و دستگاه سیاسی آتن به یاری همین فهرست بر اعمال و نحوه‌ی زندگی و فعالیت آنها دقیقاً نظارت می‌نموده است. یکی از نخستین الزامات و یا حتی نخستین الزام این بیگانگان موقتی یا گذرنده، پرداخت یک مالیات شخصی یا فردی به حکومت آتن بوده، که مقدار آن برای مردان دوازده درهم و برای زنان شش درهم تعیین شده بود.

بیگانگان ساکن یا دائم، علاوه بر پرداخت مالیاتهای ویژه و تحمیلی که به آن «میتوی کیون» metoikion می‌گفتند، مجبور به پرداخت باج و خراج دیگری به نام «ایس فور» eisphora بودند که در هنگام جنگ بین دولت - شهر آتن با سایر دولت - شهرها و یا با بیگانگان بر آنها تحمیل می‌شده، و مقدار آن یک‌ششم مقدار مالیاتهای تحمیلی در زمان صلح بوده است. آنها همچنین مجبور به شرکت در جنگها در کنار شهروندان نیز بوده‌اند. خارجیان ثروتمند، خود هزینه‌ی خرید سلاح را برعهده می‌گرفتند، و فقرای آنها وظیفه‌ی پارو زنی در کشتی‌ها را برعهده داشتند، اما بنا بر گفته‌ی گزنفون در کتاب «عایدات» Revenus، توانگر و مستمند هر دو، حق ورود به جرگه‌ی سواره‌نظام را نداشتند. یکی دیگر از الزامات خارجیان، داشتن یک «ضامن» یا «کفیل» (prostàtes) répondant (به یونانی) بود. کفیل، پذیرش بیگانه در دولت - شهر را تقبل می‌نمود و نام او را در فهرست قصبه یا محله‌ای که بیگانه مجبور به زندگی در آن بود به ثبت می‌رساند. او وظیفه‌ی مهم‌تری نیز برعهده داشت و آن در حوزه‌ی قضایی بود. بدین معنی که در صورت حضور خارجی در دادگاه، چه به عنوان شاکی و چه به عنوان متهم، کفیل، ضمانت کامل بیگانه را برعهده می‌گرفت. هم آریستوفان در کمدهای خویش (ویژه در آشارنیان Acharniens) و هم گزنفون در «عایدات»، اطلاعات گرانیهایی در باب خارجیان به دست می‌دهند. گزنفون می‌گوید که در عصر او (نیمه‌ی قرن چهارم قبل از میلاد). بخش بزرگی از خارجیان تباری غیریونانی داشته‌اند، و خواهان آن است که جای این بیگانگان بربرتبار، به یونانیان غیرآتنی تفویض گردد! به هر حال منشأ و تبار خارجیان هرچه بوده باشد، یعنی چه یونانی و چه بربر بوده باشند، آنها به هیچ روی حق تصاحب زمین را نداشته‌اند، و تصاحب زمین، امتیاز و انحصار شهروندان آتنی بوده است. بدین گونه، خارجیان، در عین حال که حق تصاحب لوازم خانگی، بردگان، و اشیاء ذی‌قیمت را دارا بوده‌اند، حق خرید و تملک خانه را نداشته‌اند. بنا

نموده و تاب تحمل شنیدن کلمه «دموس» (خلق) و «آگورا» (میدان عمومی شهر و محل تجمع خلق و نمایندگان) را ندارد - از دموکراسی - به عنوان کردار سیاسی - و از تاریخ - به عنوان نظام علمی - به یک اندازه نفرت دارد. در میان تمام فلاسفه‌ی یونانی، تنها «پروتاگوراس» Protagoras d'Abdère است که دموکراسی را به جد می‌گیرد، و از همین روست که افلاطون او را - آن هم به عنوان حریف و رقیب خطرناک - به جد می‌گیرد، و در گفتگوهایش تصویری غیرمنصفانه از او به دست می‌دهد.

بنا بر سرشماری سال ۳۱۷ قبل از میلاد که در عصر تسلط مقدونیان و بنا بر درخواست «دمتریوس دوفالر» Démétrios de Phalère فرماندار آتن انجام پذیرفته، آتن صاحب ۲۱۰۰۰ شهروند، ۱۰۰۰۰ بیگانه‌ی مقیم، و ۴۰۰۰۰ برده بوده است. کارشناسان، رقم بردگان را اغراق آمیز می‌دانند، و تعداد آنها را بین ۶۰۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰۰ تن (آن هم با احتساب زنان و کودکان) تخمین می‌زنند. اما اینکه تعریف حقوقی و سیاسی «برده» در یونان قدیم چه بوده، اتحاد نظر وجود ندارد. کلمه‌ی «دولوس» doulos که در یونان باستان به برده اطلاق می‌شده، در قدیمی‌ترین متون یونانی یعنی در آثار هومر (قرن نهم قبل از میلاد)، به گونه‌ای بسیار نادر به کار رفته و شامل حال گروهی از اهالی میسینی mycénien می‌گردد. هومر این کلمه را دو بار و آن هم با صیغه‌ی مؤنث به کار برده، و مورد آن، حال و شرایط و حقوق محدود زن در برابر مرد است. اصطلاح «روز بردگی» نیز یک بار در ایلید به کار رفته، و به معنی «دست سنگین سرنوشت» است که بر آندروماک Andromaque سنگینی می‌کند، و بار دوم و در دو مورد، در اودیسه و در باب شرایط زنان و برگرفتن آزادی از آنها است.^(۶۷)

در مقابل کلمه‌ی برده، کلمه‌ی آزاد قرار دارد، و مقابسه‌ی کلمه‌ی یونانی «الیوتروس» eleutheros با کلمه‌ی لاتینی «لیبر» liber نشان می‌دهد که الیوتروس به معنای انسانی است که حاصل یک ازدواج قانونی - یونانی با یونانی و آتنی با آتنی - است، و خود این «تولد قانونی» به معنای برخورداری کامل از حقوق شهروندی می‌باشد. برده، چه یونانی باشد و چه خارجی، چه از طریق قراردادهای تجاری به دست آمده باشد و یا از طریق جنگ و به عنوان اسیر جنگی، چه در معدن به کار گرفته شود و یا در مزارع متعلق به شهروندان، چه مستخدم خانه باشد و یا پاروزن کشتی‌های جنگی و تجاری، در حکم بخشی از واقعیت زندگی روزانه‌ی یونانی است. و کلماتی که معرف آنها است دو گونه یا دوگانه است. نخست کلمه‌ی «دولوس» doulos که معرف وضعیت شخصی یا فردی او به معنی «غیرآزاد» non-libre است، و بعد کلمه‌ی «آندرا پودون» andrapodon که برده را به مثابه یک «شیء» و بیشتر یک «شیء تجاری» تعریف و تلقی می‌کند. کلمه‌ی دیگری نیز وجود داشته که توسیدید آن را در تاریخ خود به کار برده، و آن «آندرا پودا» andrapoda است که شامل اسیران جنگی به معنی کامل کلمه می‌گردد، و سرنوشت آنها بردگی بوده است.^(۶۸) توسیدید آنجا که از اتحاد آتن و اسپارت سخن می‌گوید، اضافه می‌کند که طبق این عهدنامه، آتن متعهد شده بود که در صورت طغیان بردگان علیه دولت اسپارت، با تمام نیرو به یاری اسپارت بشتابد! بنا بر شهادت او، در قرن پنجم قبل از میلاد در زبان یونانی، تفاوتی میان کلمات «دولوس» doulos، «هیلوت» hilot و «ووی کوس» woikeus وجود نداشته و همگی آنها به معنای «غیرآزاد» یا «برده» بوده است، و علاوه بر آن هیچ تفاوتی میان بردگی در جهان روستایی و بردگی در جهان شهری وجود نداشته است.^(۶۹)

برده و برده‌داری به معنی کامل کلمه، یعنی آن که خریداری شده و نیز فرزند زیننه‌ی او، از نظر دولت - شهر یک «بیگانه‌ی مطلق» است. در قرن چهارم قبل از میلاد، کلمه‌ی بیگانه در مفهوم وسیع کلمه، معادل «غیرقانونی» بوده است، زیرا شهروندان آتنی تنها در صورت محکومیت قضایی، آزادی خویش را از دست می‌داده و مبدل به برده می‌گردیده است. با این همه، هم افلاطون و هم ارسطو، برده ساختن انسان یونانی را امری «غیرطبیعی» قلمداد نموده و آن را محکوم کرده‌اند. زیرا به باور آنها، دو تن که از یک نژاد برخاسته و در یک کشور متولد شده و به همان زبان سخن می‌گویند، باید که «آزاد» باشند، و طبق قانون طبیعت، یکی از آنها نمی‌تواند «خداگان» به حساب آید و دیگری «بنده». و حقیقت امر هم این است که با اقدامات سولون، آتنیان برده از قید بردگی رهایی یافتند، تا

بر شهادت گزنفون، بخش بزرگی از بیگانگان به تجارت اشتغال داشته و یا در زمره‌ی پیشه‌وران بوده‌اند. و با این همه، بنا بر شهادت پلوتارک و چند تن دیگر، خارجیان حق شرکت در جلسات مجلس را (به عکس آتنیان) دارا نبوده‌اند، و هر چند می‌توانسته‌اند در دادگاهها به عنوان شاکی حضور یابند، اما از حق قضاوت محروم بوده‌اند، و این امر خود نشان‌دهنده‌ی آن است که آنها در مرتبه‌ای به مراتب پایین‌تر از شهروندان آتنی قرار داشته‌اند^(۷۰)، اما زشت‌ترین پدیده‌ی ناهنجار در سیاست یونانی به گونه‌ی اعم و دموکراسی آتنی به گونه‌ی اخص، برده‌داری و موقعیت حقوقی و اجتماعی بردگان در برابر آزادگان یا شهروندان بوده است. و این فاصله میان آزادی و بردگی، تعریف حقوقی خداگان و بنده، و رابطه‌ی دموکراسی و برده‌داری، نه تنها بارزترین نمونه‌ی ناهنجاری در دموکراسی آتنی به حساب می‌آید، بلکه از نظر فنی، یکی از دشوارترین و پیچیده‌ترین مسائل فرهنگ و تمدن یونانی نیز هست.^(۷۱)

فرانسوا شاتله و پی‌یر ویدال ناکه با صراحت و قاطعیت اظهار می‌دارند که دموکراسی آتن و برده‌داری آتنی، پا به پای یکدیگر گام برمی‌داشته و لازم و ملزوم یکدیگر بوده‌اند! بنا بر گفته‌ی ویدال ناکه: «برده‌داری، آن گونه که در آتن قرن پنجم قبل از میلاد شکل گرفت، همزاد دموکراسی بوده است.»^(۷۲) اشاره‌ی ویدال ناکه به دموکراسی و منظور او، تولد و گسترش دموکراسی در قرن پنجم قبل از میلاد در آتن به برکت سیاستمدار معروف پریکلِس pericles بوده است. شاتله از ویدال ناکه نیز فراتر می‌رود. او نه تنها دموکراسی آتنی و برده‌داری را همزاد یکدیگر می‌داند، بلکه دموکراسی‌های موجود غربی و رابطه‌های آن با کشورهای مستعمره و توسعه‌نیافته آفریقا و آسیا و آمریکای مرکزی و لاتین (آمریکای جنوبی) را، میراث و دنباله‌ی همان سیاست آتنی یعنی آزادی برای خودی و اسارت برای دیگری ارزیابی می‌کند: «با یقین کامل می‌توان گفت که یکی از عناصری که به این دموکراسی اجازه داد تا دموکراسی باشد، کار بردگان بوده است. اگر شهروندان، آن گونه که گوستاو گلوتز می‌گوید، سهامداران یک شرکت سهامی بوده‌اند که «دولت - شهر» Cité نام داشته، به این دلیل است که [در اینجا] پای یک کار تولیدی در میان است که تهیه‌ی آن را موجوداتی برعهده داشته‌اند که اکثریت یونانیان آنها را به منزله‌ی موجودات انسانی ارزیابی نمی‌کرده‌اند. و ارسطو در این مورد، آن هم هنگامی که جملاتی نظیر «بربرها از انسان بودن، تنها صاحب دو پا هستند» را بر زبان می‌آورد، در نگاه ما بسیار زنده جلوه می‌کند. منظور او این است که آنها (بربرها)، تنها صاحب «شکل انسانی» هستند و نه «جوهر انسانی». وانگهی، کلمه‌ی بربر، «مُعَرَف» یا «تعیین‌کننده» است، «اسم صوت» (تسمیه به تقلید الصوت) onomatopée است [یعنی کلمه‌ای که صدا یا طنین آن، تقلیدکننده‌ی شیئی است که او معرف آن است]. بربر آن است که سخن گفتن نمی‌داند و آلکن است. و «انکار دیگری»، «عنصر» فراهم آورنده‌ی اندیشه‌ی یونانی است. ارسطو در جایی گفته است که اگر کشتی‌های بادبانی بزرگ ما می‌توانستند به تنهایی حرکت کنند، [در آن صورت] ما نیز می‌توانستیم از بردگان صرف‌نظر کنیم. و من می‌دانم [که این گفتار ارسطو] بسیار زنده است. اما آیا فکر می‌کنید که ما تا این اندازه پیشرفت کرده‌ایم؟ آیا کشتی‌های ما به تنهایی حرکت می‌کنند؟ در این صورت و در روزگار ما هنوز، آیا ارسطو حقیقتاً درگیر با اشتباه است؟^(۷۳)

مسئله دیگر رابطه‌ی فلاسفه با دموکراسی آتن است. بدین معنی که علیرغم تصور رایج، اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه یونان باستان، نظر چندان مساعدی به دموکراسی نداشته‌اند. آن هم نه به این دلیل که با بردگان اظهار همدردی می‌کرده‌اند - جمهوریت اثر افلاطون و سیاست اثر ارسطو شاهد بر این ادعا هستند که این دو فیلسوف بزرگ، از هر برده‌داری برده‌دارتر بوده‌اند - بلکه به این علت که به اعتقاد آنها، آتنیان در مقایسه با اسپارتیان، با بردگان مدارا می‌کرده و به قدر کافی سختگیر نبوده‌اند! ارسطو هنگام برشمردن و تحلیل نظام‌های سیاسی گوناگون شرقی و غربی، تنها «استبداد شرقی» را پست‌تر از دموکراسی می‌داند، و این بدان معنی است که او به اشکال دیگر سیاست نظیر آلیگارش‌ی و اشرافیت و غیره تمایل بیشتری داشته است تا به دموکراسی. و افلاطون که نماینده‌ی دست راستی‌ترین اندیشه‌ی سیاسی در میان یونانیان است - با «فرمانرو - فیلسوف» خود که هر سه قوه‌ی مقننه، قضائیه و مجریه را به تنهایی قبضه

است که از یک سو هیچ کس انکار ندارد که انسان باید برده‌های خوب وفادار داشته باشد. زیرا کسان بسیاری می‌شناسیم که بردگانی درست‌کارتر و مهربانتر از پسران و برادران خود داشته و به هنگام خطر، نجات جان و مال و خانه‌ی خود را مدیون آنان بوده‌اند. از این رو، وقتی که سخن از برده به میان می‌آید، گروهی از مردمان بردگان را می‌ستایند و تملک آنان را لازم می‌شمارند.

مگیلوس: راست است.

آنتی: گروهی دیگر می‌گویند در روح برده جایی سالم نمی‌توان یافت، و مرد خردمند در هیچ مورد نباید برده را شایان اعتماد بشمرد. داناترین شاعر ما این نکته را با صراحت کامل بیان کرده است. آنجا که می‌گوید: «هر کس به بلای بردگی گرفتار آید، خدای عالمیان زئوس، نیمی از خرد او را می‌گیرد».

اختلاف عقیده‌ی مردمان درباره‌ی بردگان بدین پایه است. از این روی بعضی کسان به برده‌های خود کمترین اعتمادی ندارند، و آنان را مانند چهارپایان با چوب و تازیانه می‌زنند، و همان گونه که تازیانه چهارپایان را به سرکشی وامی‌دارد، آن کسان نیز روح بردگان خود را هر روز برده‌تر و زبون‌تر می‌سازند. جمعی دیگر، با غلامان خود درست به عکس آن رفتار می‌کنند.

مگیلوس: حق با توست.

کلینیس: دوست گرامی، وقتی که مردمان درباره‌ی برده تا این اندازه اختلاف نظر دارند، ما در کشور خود چگونه قانونی می‌توانیم درباره‌ی مالکیت بردگان و مجازات آنان وضع کنیم؟

آنتی: کلینیس گرامی، می‌دانی که آدمی موجودی است سرکش. از این رو، مایل نیست بپذیرد که میان برده و خداوندگار باید فرق گذاشت.

کلینیس: راست است.

آنتی: به همین علت تملک برده کار آسانی نیست و این امر بارها، مثلاً در آشوبایی که در مِسینا تقریباً باب روز شده، به ثبوت رسیده است. در کشورهایی هم که بردگان هم‌زبان به تعدادی کثیر دارند، می‌بینیم که هر روز غوغایی تازه برپا می‌شود... وقتی که انسان همه‌ی این دشواریها را در نظر می‌آورد به راستی نمی‌داند در این مورد چه روشی باید پیش گیرد. به عقیده‌ی من فقط دو راه چاره باقی می‌ماند: یکی آن که بردگان نباید از یک قوم باشند و به یک زبان سخن بگویند، بلکه باید تا آنجا که ممکن است، آنان را از میان اقوام گوناگون برگزید تا زبان یکدیگر را نفهمند، چه در این صورت اداره‌ی آنان آسان‌تر خواهد بود. دیگر آن که در برابر آنان باید رفتاری مناسب پیش گرفت، چه این کار نه تنها به نفع آنان، بلکه به سود خود ما نیز هست... بدیهی است که اگر برده‌ای مرتکب گناه شود، باید او را در حد تقصیر مجازات کرد و نباید به سرزنش و اندرز اکتفا ورزید. با خدمتکاران همیشه باید با لحن فرمان سخن گفت و با غلام و کنیز هرگز نباید مزاح کرد. کسانی که رفتاری برخلاف این پیش می‌گیرند، زندگی را برای هر دو طرف دشوار می‌سازند: **فرمان دادن را برای خداوندگار، و فرمان بردن را برای خدمتکار.** (۷۲)

یونان‌شناس بزرگ انگلیسی موزس فینلی M.I. Finley نخستین فردی بود که بر وجود دو نوع بردگی در یونان انگشت نهاد و بر آن تأکید ورزید، و پس از او «کلود موسه» و «پی‌پر ویدال ناکه» در فرانسه، همین امر را به شایستگی دنبال نمودند. (۷۳) نوع اول، «بردگی کالایی» یا «بردگی مال‌التجاره‌ای» (chattel-slavery در انگلیسی، l'esclavage marchiandise در فرانسه) نام داشته و نوع دوم «هیپوتیسیم» (hilotisme) از کلمه‌ی هیلوت hilot به معنی غیر-آزاد، آن گونه که در اسپارت، کرت Crète و تسالی Thessalie معمول بوده است. برده‌ی آنتی هرچند در مقایسه با برده‌داری اسپارتی از موقعیت بهتری برخوردار بود، و کمتر مورد آزار و ستم قرار می‌گرفت، با این همه و به گونه‌ای مشخص و قاطع در «حاشیه‌ی جامعه» و حتی در «خارج از جامعه» می‌زیسته است، و شهادت گزنفون در کتاب «جمهوری آنتیان» در باب مدارای آنتیان با بردگان، هرچند حاوی حقایقی چند است، اما سخت اغراق‌آمیز به نظر می‌آید. (۷۴)

خاستگاه بردگان متفاوت بوده است. طبق منابع گوناگون و کمتر شناخته شده‌ی یونانی که کلود موسه مورد استفاده قرار داده، اکثریت بردگانی که در آتن می‌زیسته‌اند متعلق به کرانه‌های شرقی دریای مدیترانه بوده و به



آنجا که در قرن چهارم قبل از میلاد، آنتی برده دیگر وجود خارجی نداشت. (۷۵) هم ارسطو و هم افلاطون، به تفصیل از برده‌داری و برده و خدایگان و تعریف حقوقی آنها سخن می‌گویند، و نه تنها شکی در مشروعیت آن ندارند، بلکه آن را امری «طبیعی» و «لازم» می‌دانند. شیوه‌ی بیان ارسطو، بنا بر عادت او خشک اما دقیق و بسیار فنی است، و شیوه‌ی بیان افلاطون ساده‌تر و رساتر از شیوه‌ی شاگرد او است، زیرا که متکلم وحده نیست و به گونه‌ی گفتگو ارائه گردیده. بنا بر تعریف ارسطو: «اشخاص گوناگون، فی‌الواقع وظایف گوناگون برعهده دارند، و وظایف گروهی از آنها بیشتر معین است، و وظایف گروهی دیگر بیشتر لازم، و همان طور که یک ضرب‌المثل رایج می‌گوید "برده‌ای وجود دارد که نازل‌تر از برده‌دیگر است، و خدایگانی وجود دارد که برتر از خدایگان دیگر می‌باشد" و تمامی اینها دانش برده است، و اما دانش خدایگان عبارت است از به کار گرفتن بردگان. زیرا وظیفه‌ی خدایگان، دستیابی به بردگان [و تملک]، آنها نیست، بلکه به کار گرفتن آنها است. و این دانش، نه واجد بزرگی است و نه چندان محترم. بلکه عبارت از آن است که برده بداند چه بایدانجام دهد، و خدایگان بدانند که چگونه فرمان صادر نماید. از همین روی، آنها که توانایی پرهیز از این کار [برده‌داری] را دارا هستند، انجام آن را به یک مباشر می‌سپارند، و خود به کار سیاست و فلسفه اشتغال می‌ورزند. و اما درباره‌ی "هنر (دانش) تملک بردگان"، یعنی "هنر (دانش) مشروع" (l'art légitime) باید گفت، که مورد اختلاف دو دانش است و می‌تواند متعلق به "دانش جنگ" باشد و یا وابسته به "دانش شکار". و در نتیجه [باید گفت] که این چنین است تمایز میان بنده و خدایگان». (۷۶)

گفتار افلاطون در باب بردگان و آزادگان در کتاب «جمهوریت» و بویژه در کتاب «نوامیس» (قوانین)، بسی طولانی‌تر از گفتار ارسطو در «سیاسات» است، و از آنجا که به عکس گفتار ارسطو که متکی بر یک راوی است، از زبان چند راوی بیان می‌گردد، نه تنها حاوی اطلاعات بیشتری است، بلکه تصویری بیش و کم درست و کامل از ذهنیت یونانیان و بویژه آنتیان درباره‌ی بردگان و موقعیت اجتماعی آنها به دست می‌دهد:

«اکنون وقت آن است که درباره‌ی مالکیت سخن بگوییم. اینجا این سؤال پیش می‌آید که بهترین چیزها برای تملک کدام‌اند؟ بیشتر آن چیزها را به‌آسانی می‌توان شمرد. به دست آوردن آنها نیز دشوار نیست. در این میان، یگانه مسئله‌ی دشوار، مسأله‌ی بنده است. چه، ما همیشه در این باره سخنان متناقض می‌گوییم، بدین معنی که گاه بنده را سودمند می‌شماریم و گاه مضر.

مگیلوس: مقصودت را نفهمیدم.

آنتی: تعجب ندارد مگیلوس. از هنگامی که اسپارتیان ساکنان بومی لاکونیا را برده‌ی خود ساخته‌اند، هیچ مسئله‌ای به اندازه‌ی این موضوع در میان مردمان یونان مورد اختلاف نبوده است: گروهی برده را موهبتی می‌شمارند، در حالی که جمعی دیگر آن را مایه‌ی فساد می‌دانند و از آن منزجرند. در مورد ساکنان شهر هرکلیا که قوم پنست را به اسارت برده و به بندگی واداشته‌اند اختلاف نظر به آن شدت نیست. وقتی که این مثالها را در نظر می‌آورم نمی‌دانم درباره‌ی تملک بنده چگونه قانونی باید وضع کنم. نکته‌ای که کمی پیش به آن اشاره کردم و برای تو نامفهوم بود، این

باید با لحن فرمان سخن گفت و با غلام و کنیز هرگز نباید مزاح کرد. کسانی که رفتاری بر خلاف این پیش می‌گیرند، زندگی را برای هر دو طرف دشوار می‌سازند: **فرمان دادن را برای خداوندگار و فرمان بردن را برای خدمتکار**.^(۷۹) یا آن که حق با فرانسوا شاتل فیلسوف قرن بیستم است، که در عین حال که اندیشه‌ی گرانه‌های فیلسوفان سلف در زمینه‌های گوناگون را با تمام وجود ارج می‌نهد، داوری آنها در باب بربرها و بردگان را امری زننده و قابل نکوهش می‌داند، و با اندوه بسیار اظهار می‌دارد که: «انکار دیگری» [به عنوان انسان]، عنصر فراهم‌آورنده‌ی اندیشه‌ی یونانی بوده است!؟^(۸۰)

یادداشت‌ها:

۴۰- برای مثال نگاه کنید به آخرین اثر او با عنوان «یونانیان علیه خشونت»:

Jacqueline de Romilly, Les grecs contre la violence. Éditions de Fallois, Paris, 2000.

۴۱- "Et cependant le rapide Achilleus pressait sans relache Hektôr, de même qu'un chien presse sur les montagnes le faon d'une biche":

-Homère, L'Illiade. Librairie Alphonse Lemerre, Paris, 1938, Chant XXII.

۴۲-Jacques-Bénigne Bossuet, Discours sur l'histoire universelle. Éditions Flammarion, Paris, 1966.

-Hegel, La Phénoménologie de l'Esprit, Présentation, traduction et notes par G.Jarczyk et P.J.Labarrière. Éditions Gallimard, 1993.

-Hegel, La raison dans l'histoire. Éditions Plon, 10/18, Paris, 1988.

-Hegel, La Philosophie de l'histoire. Éditions J.Vrin, Paris, 1967-1970.

-Husserl, La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante. Éditions Gallimard, Paris, 1976-1989.

-Heidegger, Introduction à la métaphysique. Éditions Gallimard, Paris, 1967.

-Heidegger, Essais et conférences. Éditions Gallimard, Paris, 1990.

-Heidegger, Être et temps. Éditions Gallimard, Paris, 1999.

-Gustave Glotz, La cité grecque. Éditions Albin Michel, Paris, 1928-1968.

۴۳-André Bernand, Sorciers grecs. Éditions Fayard, Paris, 1991.

-André Bernand, Guerre et violence dans la Grèce antique. Éditions Hachette, Paris, 1999.

۴۴- François Châtelet, Une histoire de la raison. Éditions du Seuil, Paris, 1992.

۴۵-Giulia Sissa, L'Âme est un corps de femme. Éditions Odile Jacob, Paris, 2000.

۴۶- Pierre Vidal-Naquet, La démocratie grecque Vue d'ailleurs. Éditions Flammarion, Paris, 1996.

-Le Monde d'Homère. Éditions Perrin, Paris, 2000.

-Les grecs, les historiens, la démocratie, le grand écart. Éditions La Découverte, Paris, 2000.

۴۷- Cornelius Castoriadis, Sur "Le politique" de platon, Préface de Pierre Vidal-Naquet. Éditions du Seuil, Paris, 1999.

-Figures du Pensable (Les carrefours du labyrinthe T.VI). Éditions du Seuil, Paris, 1999.

همچنین نگاه کنید به مقاله‌ی روزه پل دژوا در «لوموند»، به تاریخ دهم سپتامبر ۱۹۹۹:

Roger-Pol Droit, Lire libre. Le Monde/Vendredi 10 Septembre 1999, pp:VI.

۴۸-Euripide (Tragiques grecs), Iphigénie à Aulis, 1400-1401. Éditions Gallimard, Paris, 1962, pp:1353 (Bibliothèque de la Pléiade).

"C'est au Barbar à obeir au grec... Car eux sont des esclaves et nous sommes des hommes libres".

۲۵ قرن پس از اوری پید، کنستانتینوس کاوافی، شاعر بزرگ یونانی معاصر ما، در شعر زیبایی با عنوان «در انتظار بربرها» به او پاسخ می‌گوید. یونانیان که برای حل مشکلات خویش در آگورا گرد آمده‌اند و در انتظار رسیدن بربرها به سر می‌برند، از طریق مسافرائی که از مرزها می‌آیند، درمی‌یابند که بربرها نخواهند آمد، زیرا که بربرها وجود ندارند! و «کنون ما بدون بربرها چه خواهیم کرد؟/ زیرا که آنها راه حل مشکلات ما بوده‌اند!»:

"Et maintenant qu'allons nous faire sans barbares? Ces gens-là étaient une sorte de solution."

نگاه کنید به کتاب او:

Constantinos Cavafis, En attendant les barbares. Éditions Gallimard/ nrf, Paris.

۴۹-Hérodote, L'Enquête, Livre I, Préface. Éditions Gallimard, Paris, 1999, pp:38.

۵۰-Hérodote, L'Enquête, Livre II, 57, pp:189.

Voir aussi: Livre III, 115, Livre VIII, 135.

هرودوت در کتاب سوم، پارهی ۱۱۵، و کتاب هشتم، پارهی ۱۳۵ نیز در باب زبان بربرها و تفاوت آن با زبان یونانی سخن گفته است. نگاه کنید به صفحات ۱۸۹ (جلد اول) و ۳۶۳ (جلد دوم کوشها یا تاریخ).

۵۱-Platon, La République, 469b, 470b. Éditions Flammarion, Paris, 1989, pp:225-226.

افلاطون، جمهوری (مجموعه آثار، جلد دوم) پارهی ۴۷۰b. انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۶. ص

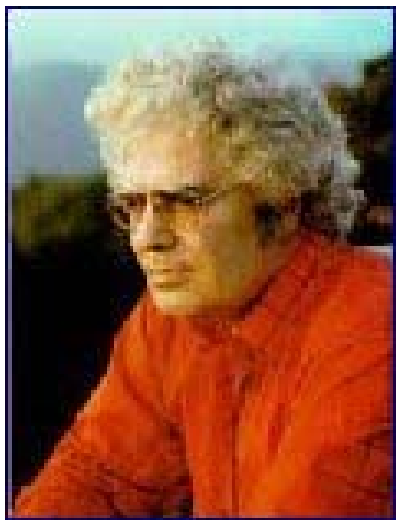
عبارت دیگر تباری بربر داشته‌اند. و هر چند در فهرست‌هایی که مورد بررسی او قرار گرفته، نام یک یونانی تبار دیده نمی‌شود، اما این به معنی آن نیست که برده‌ی یونانی تبار وجود نداشته است. منابع گوناگون نشان می‌دهند که حتی تا زمان جنگ آتن و اسپارت (پلوپونز) Péloponnèse، اهالی یک دولت - شهر مغلوب اعم از مرد و زن و کودک به بردگی می‌رفته‌اند. با این همه، بررسی نامهای بردگان که در فهرستهای گوناگون انعکاس یافته، نشان می‌دهد که بردگان یونانی در قیاس با بردگان بربر، در اقلیت بوده و اکثراً از اهالی نواحی سرحدی یونان و بویژه ناحیه‌ی «تراس» Thrace بوده‌اند، تا آنجا که کلمه‌ی «تراس» در یونانی، رفته رفته مترادف کلمه‌ی «برده» شده بود.^(۷۵) با این همه، لیکورگ Lycourge طی یک فرمان، خرید و فروش آزادگانی را که به سبب جنگ به اسارت رفته بودند، ممنوع اعلام نمود. بردگان بربرتبار، نه تنها در کارهای خانگی به کار گرفته می‌شدند، بلکه در مزارع و کشتزارها نیز مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفتند. زنان برده به پختن نان، پشم‌ریسی و بافندگی اشتغال داشته، و مراقبت از کودکان را نیز برعهده داشته‌اند، در حالی که مردان آنها یاور خدایگان در کارهای تولیدی کشاورزی بوده‌اند. کار اجباری در کارگاههای شهری و معادن و کارهای ساختمانی دولتی و غیردولتی نیز در برنامه‌ی بردگان قرار داشته است. گزنفون در کتاب «اقتصادیات»^۱ و در گفتگو از مقررات و تشکیلات مربوط به بردگان، از مباشرانی که خود نیز برده و مورد اعتماد خدایگان بوده‌اند سخن می‌گوید که از سوی خدایگان مأموریت داشته‌اند امور مربوط به بردگان یعنی کار، مسکن، تغذیه و مجازات و غیره را برعهده گیرند، و چنان که قبلاً دیدیم ارسطو نیز در کتاب سیاست بر این نکته تأکید ورزیده بود.^(۷۶) گاه پیش می‌آمد که بردگان در «زندگی خانگی خدایگان»^۲ *à la vie de l'oikos* پذیرفته شده و حتی اجازه داشته‌اند که بر سر سفره‌ی خدایگان و همراه با او به صرف غذا بپردازند، اما این موارد، بسیار استثنایی بوده است. بردگان آزادشده (اعم از آن که آزادی خویش را خریداری کرده باشند و یا مورد مرحمت خدایگان قرار گرفته باشند)، اکثراً به زندگی در خانه یا مزرعه‌ی خدایگان ادامه می‌دادند، اما عنوان اجتماعی آنها از لحظه‌ی بازافتن آزادی به بعد، نه «شهروند» و یا «برده»، بلکه «مباشر» بوده است، زیرا که وظایف خدایگان در مورد نظارت بر زندگی و اعمال بردگان را برعهده می‌گرفته‌اند. اجازه کردن و اجازه دادن بردگان برای کار در معادن نیز چنان که گزنفون در کتاب «عمایات» می‌گوید امری رایج بوده و بویژه آنتیان در این کار راه افراط می‌پیموده‌اند. بنا به گفته‌ی این شاگرد سقراط، «نی‌سیاس» Nicias فرمانده‌ی جنگی معروف، و نیز توانگر پرنام و نشان به نام «کالیاس» Callias که در قرن پنجم قبل از میلاد، هر یک به ترتیب ۱۰۰۰ و ۶۰۰ برده در اختیار داشته‌اند، آنها را به بهای یک اوبول (واحد پولی) در روز، در اختیار صاحبان معادن قرار می‌داده‌اند. گزنفون اضافه می‌کند که امروزه (قرن چهارم قبل از میلاد) نیز بسیاری از بردگان برای کار در معادن به اجاره می‌روند.^(۷۷)

و سخن آخر و یا به عبارت بهتر داوری نهایی در باب برده‌داری - این بارزترین و غیرانسانی‌ترین نمونه‌ی ناهنجاری در دموکراسی آتنی - چه یا چگونه خواهد بود؟ آیا حق با ارسطو بوده است که در «سیاسات» (کتاب اول، فصل‌های ۲، ۴ و ۵)، «بردگی» را امری «طبیعی» و «مطابق با قوانین طبیعت» ارزیابی نموده بود؟:

«...فی الواقع، دارا بودن توانایی پیش‌بینی [امور] از راه اندیشه، از «نقطه نظر طبیعی» به معنای شایستگی دارا بودن [استعداد] فرماندهی یعنی **خدایگان بودن برحسب طبیعت** می‌باشد، در حالی که دارا بودن [توانایی] انجام کارهای بدنی، به معنای **فرمانبردار بودن یعنی «برده بودن برحسب طبیعت»** است... زیرا آن کس که به «گونه‌های طبیعی» به خویشتن تعلق ندارد، و [بلکه] انسانی است متعلق به دیگری، این فرد **«برده بر حسب طبیعت»** است... زیرا فرمان دادن و فرمان بردن نه تنها در زمهری امور لازم و غیرقابل اجتناب هستند، بلکه همچنین نافع [یا برارنده] نیز می‌باشند.^(۷۸) آیا سخن افلاطون در باب لزوم استفاده از نیروی کار بردگان و مجازات جسمی آنها مطابق با عدالت بوده است؟

«بدیهی است که اگر برده‌ای مرتکب گناه شود باید او را در حد تقصیر مجازات کرد و نباید به سرزنش و اندرز اکتفا ورزید. با خدمتکاران همیشه

احمد شاملو



قصاب خانه ی بشریت

در زمان سلطان محمود می‌کشتند که شیعه است

زمان شاه سلیمان می‌کشتند که سنی است

زمان ناصرالدین شاه می‌کشتند که بابی است

زمان محمد علی شاه می‌کشتند که مشروطه طلب است

زمان رضا خان می‌کشتند که مخالف سلطنت مشروطه است

زمان پسرش می‌کشتند که خراب‌کار است

امروز توی دهن‌اش می‌زنند که منافق است و

فردا وارونه بر خورش می‌نشانند و شمع‌آجین‌اش می‌کنند

که لا مذهب است.

اگر اسم و اتهامش را در نظر نگیریم چیزی عوض نمی‌شود:

تو آلمان هیتلری می‌کشتند که یهودی است

حالا تو اسرائیل می‌کشند که طرفدار فلسطینی‌ها است

عرب‌ها می‌کشند که جاسوس صهیونیست‌ها است

صهیونیست‌ها می‌کشند که فاشیست است

فاشیست‌ها می‌کشند که کمونیست است

کمونیست‌ها می‌کشند که آنارشیک است

روس‌ها می‌کشند که پدر سوخته از چین حمایت می‌کند

چینی‌ها می‌کشند که حرام‌زاده سنگ روسیه را به سینه می‌زند

و می‌کشند و می‌کشند و می‌کشند

و چه قصاب خانه‌یی است این دنیای بشریت

۵۲- Aristote, Les Politiques, I, 2, 1252-a, I, 6, 1255-a, v, 11, 1313-a, pp: 88, 106, 397. Éditions Flammarion, Paris, 1993.

۵۳- Aristote, Les Politiques, III, 1276b, 1-2, pp: 215-216.

۵۴- Homère, Illiade, II, 806, XV, 558; XXII, 429.

-Homère, Odyssée, VIII, 131; XVII, 206.

-Claude Mossé, Politique et Société en Grèce ancienne. Éditions Flammarion, Paris, 1999, pp: 15-17.

۵۵- Aristote, Les Politiques, III, 1, 1275-a, pp: 207.

۵۶- Aristote, Les Politiques, III, 1, 1275b, 21-22, pp: 210.

-Claude Mossé, Politique et société en Grèce ancienne, pp: 16-17.

۵۷- Claude Mossé, Politique et... pp: 18-19.

۵۸- Aristote, Les Politiques, III, 1, 1275b, 21-22, pp: 210.

۵۹- Claude Mossé, Politique et... pp: 28-29.

۶۰- Claude Mossé, Politique et... pp: 46.

۶۱- Plutarque, Vie de Solon, 24, 4. Éditions Les Belles Lettres.

-Aristote, Les Politiques, III, 2, 1275b, 36-37:

این است عین گفتار ارسطو:

"c'est le cas des gens qui ont acquis <la citoyenneté> à la suite d'un changement de constitution. <Citons comme> exemple ce qu'a fait Clisthène à Athènes après l'expulsion des tyrans: il a naturalisé beaucoup d'étrangers et d'esclaves résidents".

-Claude Mossé, Politique et... pp: 46-47.

۶۲- Gustave Glotz, La cité grecque, Chapitre VII, pp: 271-279.

۶۳- Xénophon, Revenus, II, 5. Éditions Les Belles Lettres, Paris.

-Claude Mossé, Politique et... pp: 48.

۶۴- برای آگاهی از دشواری و پیچیدگی غیرقابل تصور مسئله‌ی «بردگان» و «زادگان» در یونان باستان، نگاه کنید به آثار برجسته‌ترین کارشناسان این مقوله و در میان آنها، آثار فیلی، کلودموسه، ویدال ناکه و گوستاو گلوتز:

-Moses I. Finley (Finkelstein), Esclavage antique et idéologie moderne. Éditions de Minuit, Paris, 1981.

-Économie et société en Grèce ancienne. Éditions La Découverte, 1984.

Pierre Vidal-Naquet, La Démocratie grecque Vue d'ailleurs. Éditions Flammarion, Paris, 1996.

Claude Mossé, Politique et société en Grèce ancienne. Éditions Flammarion, Paris, 1999.

Gustave Glotz, La cité grecque. Éditions Albin Michel, Paris, 1968.

۶۵- Pierre Vidal-Naquet, La Démocratie grecque... pp: 14.

۶۶- François Châtelet, Une histoire de la raison. Éditions du Seuil, Paris, 1992, pp: 67-68.

۶۷- Homère, Illiade, III, 404.

-Odyssée, IV, 12.

-Homère, Illiade, VI, 463.

-Odyssée, XIV, 340, XVII, 323.

۶۸- Pierre Vidal-Naquet, La démocratie grecque... pp: 60-70.

-Thucydide, L'Histoire de la guerre du péloponnèse, VIII, 28. Éditions Les Belles Lettres, Paris, 1952-1972.

۶۹- Thucydide, V, 23-24.

۷۰- Platon, Lois, VI, 777b, 881c, 914a, 931d.

-Aristote, Les Politiques, III, 1-4, 1274b, 1277b.

۷۱- Aristote, Les Politiques, I, 7, 1255b.

۷۲- Platon, Lois, Livre VI, 776a, 778.

دوره آثار افلاطون، قوانین (جلد چهارم)، کتاب ششم، پاره‌ی ۷۷۸-۷۷۶، انتشارات خوارزمی.

در باب بردگان در کتاب «جمهوریت»، نگاه کنید به متن فرانسه و نیز ترجمه‌ی فارسی آن:

-Platon, La République, V, 469b, c, VIII, 563b, 567e, IX, 578c.

— دوره آثار افلاطون، جمهوریت (جلد دوم)، کتاب پنجم، پاره‌ی ۴۶۹، کتاب هشتم، پاره‌ی ۵۶۳ و ۵۶۷، و کتاب نهم، پاره‌ی ۵۷۸.

۷۳- M.I. Finley, Esclavage antique et idéologie moderne. Éditions de Minuit, Paris, 1981.

-Claude Mossé, Politique et société en Grèce ancienne. Éditions Flammarion, Paris, 1999, pp: 54-55.

-Pierre Vidal-Naquet, La démocratie grecque Vue d'ailleurs. Éditions Flammarion, Paris, 1996, pp: 14-15.

۷۴- Xénophon, République des Athéniens, 10-12. Éditions Les Belles Lettres, Paris.

۷۵- Claude Mossé, Politique et Société... pp: 57.

۷۶- Xénophon, Économique, XII-XIV. Éditions Les Belles Lettres.

-Aristote, Les Politiques, I, 7, 1255b.

۷۷- Xénophon, Revenus, IV, 14-16.

-Claude Mossé, Politique et Société... pp: 60-61.

۷۸- Aristote, Les Politiques, I, 2, 1252-a, I, 4, 1254-a, I, 5, 1254-a.

۷۹- Platon, Les Lois, VI, 777b.

۸۰- François Châtelet, Une histoire de la raison, pp: 67.



بدترین و خشن‌ترین شیوه‌ها، خشونت و خون‌ریزی معرفی شده است. برای اینکه این موضوع روشن شود، از میان همه شاعران این عصر، مفهوم آزادی را در شعر دو شاعر این دوره یعنی فرخی یزدی و ملک‌الشعراء بهار، از دو زاویه مختلف به بررسی می‌گیریم تا تفاوت دید و منش و شیوه نگریشان و تفاوت‌های بارزی که در معنای آزادی در این دوره وجود دارد، مشخص شود. نخست از نمونه‌های کلی‌تر آغاز می‌کنم:

فرخی یزدی:

اهریمن استبداد آزادی ما را کشت
نه صبر و سکون جایز نه حوصله باید کرد

شاهد زیبای آزادی خدایا پس کجاست
مقدم او را به جان بازی اگر پذیرفته‌ایم

جز به آزادی و ملت نبود آبادی
آه اگر مملکتی ملت آزاد نداشت

تو در طلب حکومت مقتدری
ما طالب اقتدار ملت هستیم
(دیوان فرخی، صص ۱۱۹، ۱۶۴، ۱۰۰، ۲۵۱)
ملک‌الشعراء بهار:

نام آزادی بلند آوازه شد
حمد یزدان، جان ملت تازه شد

ای قاتل آزادی ایران به حذر باش
زان لحظه که قاضی به سر محتضر آید
ملت بود آن شیر که هنگام تراحم
چون بیشتر آزرده شود پیشتر آید

با شه ایران ز آزادی سخن گفتن خطاست
کار ایران با خداست

ای آزادی، خجسته آزادی
از وصل تو روی برنگردانم
تا آنکه مرا به نزد خود خوانی
یا آنکه ترا به نزد خود خوانم
(دیوان بهار، جلد ۱، صص ۱۷۳، ۱۴۱، ۳۲۷، ۳۴۱)

از این نمونه‌های کلی - که نظایر آنها در دیوان‌های شاعران این دوره به وفور به چشم می‌آید - نمی‌توان به بنیاد مفهوم آزادی‌خواهی و ملت‌دوستی در شعر فرخی و بهار - یا هر شاعر دیگر - دست یافت. گرچه فرخی نیز چون بهار معتقد است که موجد و مقوم آزادی «قانون» است:

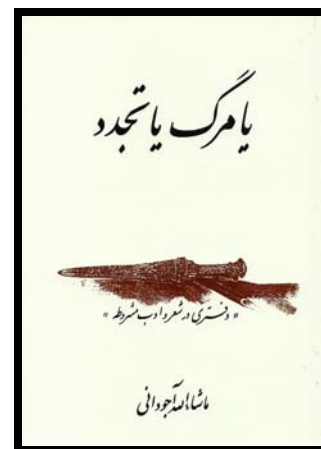
چون موجد آزادی ما قانون است
ما محو نمی‌شویم تا قانون است

(دیوان، ص ۲۱۳)

اما این چهره پنهان یا نیمه پنهان آزادی در نمونه‌های یاد شده از فرخی، با نمونه‌های دیگر، آنگاه که در کنار هم نهاده شود کم صورت آشکار و آشنای خود را باز خواهد نمود. از فرخی است:

- ۱- رسم و ره آزادی یا پیشه نباید کرد
یا آنکه ز جان بازی اندیشه نباید کرد
- ۲- سودی نبری از عشق گر جرئت شیرت نیست
آسوده گذر هرگز زین بیشه نباید کرد
- ۳- گر آب رزت باید ای مالک بی‌انصاف
خون دل دهقان را در شیشه نباید کرد
- ۴- در سایه استبداد پژمرده شد آزادی
این گلبن نورس را بی‌ریشه نباید کرد
- ۵- با داس و چکش کن محو این خسروی ایوان را
چون کوه کنی هر روز با تیشه نباید کرد

(دیوان ص ۱۴۱)



مفهوم آزادی

در شعر فرخی یزدی و ملک‌الشعراء بهار

تقدیس «خشونت» و «اقتدار طلبی» در معنای جدید، بخشی از سنت «آزادی‌خواهی» و «تجدد» در ایران است. درک و نقد اصولی بنیان‌های اجتماعی، فرهنگی و نظری آن نیز بخشی از وظیفه اصلی کار نقد و تحلیل تاریخی در معنای جدید است. این نوشته بخشی است از مقدمه‌ای که چند سال پیش بر کتاب «یا مرگ یا تجدید» نوشته ام. تجدید چاپ آن در ویژه نامه آرش، شاید یکبار دیگر ضرورت پر اهمیت نقدی از این دست را یادآور شود.

مآشالله آجودانی

یا مرگ یا تجدید و اصلاح
راهی جز این دو پیش وطن نیست
ایران کهن شده است سرپای
درومانش جز به تازه شدن نیست

ملک الشعراء بهار

۱۲۹۳ خورشیدی

(دیوان - ج ۱ - ص ۲۸۷)

اگر خواست‌های سیاسی شعر مشروطه را به صداهای آزادی‌خواهی تعبیر کنیم، دو صدای رسایی که از میان این صداها با وضوح بیشتری به گوش خواهد رسید، صدای «ملت» و «آزادی» است. اما اینکه آزادی در شعر هر یک از این شاعران به چه معنایی به کار رفته است و یا مفهومی که هر کدامشان از ملت در ذهن داشته‌اند چگونه مفهومی بوده است، نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد. وگرنه در کلیات، آنگاه که سخن از آزادی و ملت است، همه شاعران ستایشگر ملت و آزادی‌اند، و این آن نکته بسیار فریبنده‌ای است که اگر با دقت مورد سنجش و بررسی قرار نگیرد، به بدفهمی‌ها و «ناهمزمان‌خوانی»‌های اساسی منجر خواهد شد. چنانکه معروف‌ترین و زیباترین غزل‌هایی که از فرخی یزدی برسر زبان‌هاست، غزل‌هایی است که او در ستایش «آزادی» سروده است. اما آزادی مورد نظر فرخی - در بنیاد خود - هیچ ربطی به آزادی در معنایی که در نظام دموکراسی غربی فهمیده می‌شود، ندارد. نیز راه دست‌یابی به این آزادی به

اگر حافظ شیرازی با دیدن «داس مه نو» و «مزرع سبز فلک» به یاد «کشته خویش» و کارنامه اعمال خود می‌افتاد:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو
یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو
«داس ماه نو» و «روی پُرخون شفق» فرخی را به یاد داس و دستِ مجروح
و خون‌آلود دهقانان می‌انداخت:

ماه نو با روی پر خون شفق را کن نگاه
کان ز داس و دستِ دهقانان حکایت می‌کند

(دیوان، ص ۱۲۵)

و در آرزوی روزی سر می‌کرد که «دست کین» با به بالای دار کشیدن سردارها و سالارها، به آرزوی دهقانان و کارگران در دست‌یابی به «آزادی»، در همان مفهوم و با همان شیوه خشونت‌بار که مورد نظر فرخی بود، جامه عمل بپوشد:

باز گویم این سخن را گر چه گفتم بارها
می‌نهند این خائنین بر دوش ملت بارها

...

مارهای مجلسی دارای زهری مهلک‌اند
الحذر باری از آن مجلس که دارد مارها
دفع این کفتارها، گفتار نتواند نمود
از ره کردار باید دفع این کفتارها
کشور ما پاک کی گردد ز لوٹ خائنین
تا نریزد خون ناپاک از در و دیوارها
مزد کار کارگر را دولت ما می‌کند
صرف جیب هرزه‌ها، ولگردها، بیکارها
از برای این همه خائن بود یک دار کم
پرنکند این پهن میدان را ز چوب دارها
دارها چون شده‌با با دست کین بالا کشید
برسر آن دارها سالارها، سردارها

(دیوان، ص ۸۳)

گرچه در پاره‌ای جاها در شعر فرخی مفهوم آزادی و قانون‌خواهی رنگ و بوی لیبرالی به خود می‌گیرد، اما تجلی‌های اجتماعی و مدنی آزادی یعنی آزادی بیان، قلم و مطبوعات که آنهمه در شعر او از آن سخن گفته شده است، (۱۴) باید در پرتو همین مفهوم عام از آزادی: آزادی در معنای طبقاتی آن بازخوانی و بازنویسی شود، آزادی‌ای که در شعر هم مسلک دیگر او یعنی **لاهوئی** نیز به همین معنی و به شیوه‌های کم و بیش مشابه مطرح شده است:

لاهوئی:

آزادی ما بر ضد داراست
نفع امیران در ذلت ماست

(دیوان، ص ۶۶۱)

اما مفهوم «آزادی» در شعر ملک‌الشعراء بهار این برجسته‌ترین قصیده‌سرای شعر فارسی در چند قرن اخیر، و در بنیاد نظری او، در اساس با مفهوم «استقلال» ایران، همخوانی و هماهنگی و حتی همانندی دارد. منظور او از آزادی و قانون‌خواهی حتی آنجا که از تجلی‌های مدنی و اجتماعی آزادی یعنی آزادی بیان، قلم، احزاب و... سخن می‌گوید، بیشتر متوجه همین مفهوم بنیادی یعنی استقلال ایران است. در ذهن او و در شعر او آزادی بدون استقلال سیاسی ایران و استقلال سیاسی بدون ایجاد حکومت مقتدر مرکزی، دست یافتنی نیست، حکومت مقتداری که مبتنی بر قانون باشد، چرا که بدون قانون و حکومت قانون، هیچ تضمینی برای آزادی یا استقلال وجود نخواهد داشت. مظهر نمادی این حکومت قانون هم، مجلس ملی است، مجلسی که اراده ملت در آن تجسم عینی یافته باشد، و چنین چیزی امکان پذیر نخواهد شد مگر آن که ملت را برای قانون‌پذیری و آزادی تربیت کرده باشند. این‌ها سرخط‌های اصلی تجربه‌ها و نگرش‌های بهار است درباره آزادی. بازتاب همین تجربه‌ها را در قصیده‌ای که در سه چهار سال آخر زندگیش سروده است، به وضوح می‌توان دید:

بی تربیت آزادی و قانون نتوان داشت

در این غزل گرچه همچنان **آزادی** در هر بیت در فضای کلی خود در جریان است، اما با مفاهیم بیت سوم و پنجم غزل، معنای ضمنی آن گسترش یافته است. در بیت سوم مفهوم ضمنی آزادی یکی هم این است که مالک بی‌انصاف نباید خون دل دهقان را در شیشه کند. در بیت پنجم غزل با پیدا شدن سرو کله «داس» و «چکش»، مظهر زحمتکشان جامعه، این مفهوم ضمنی آزادی گسترش بیشتری می‌یابد. چون گلبن نوری آزادی در سایه استبداد شاه و حکومت پژمرده شده است، پس با داس و چکش دهقانان و کارگران باید این ایوان خسروی (= مظهر سلطنت) را از جا کند.

بدین ترتیب مفهوم آزادی، مفهوم طبقاتی روشنی به خود می‌گیرد و طبقات زحمتکش به مبارزه برای آزادی فرا خوانده می‌شوند. مبارزه‌ای که در چند جا، در شعر فرخی به روشنی از آن به «جنگ صنفی» (= جنگ طبقاتی) تعبیر شده است. در این رباعی منظور فرخی از آزادی با روشنی و وضوح باز نموده شده است:

در مملکتی که جنگ اصنافی نیست
آزادی آن منبسط و کافی نیست
در جشن به کارگر چرا ره ندهند
این مجلس اگر مجلس اشرافی نیست

(دیوان، ص ۲۲۰)

نیز:

آزادی اگر می‌طلبی غرقه به خون باش
کاین گلبن نوحاسته بی‌خار و خسی نیست
دهقان رهد از زحمت ما یک نفس اما
آن روز که دیگر ز حیانتش نفسی نیست
با بودن مجلس بود آزادی ما محو
چون مرغ که پایسته ولی در قفسی نیست
گر موجد گندم بود، از چیست که زارع
از نان جوین سیر به قدر عدسی نیست
هر سر به هوای سر و سامانی و ما را
در دل به جز آزادی ایران هوسی نیست

(دیوان، ص ۹۸)

آزادی ایران در دید او همین آزادی دهقانان و کارگران و یا به تعبیر دیگر او «توده ملت» است. «توده»‌ای که او به انحاء مختلف در شعر خود از آن سخن گفته است و آن را به مبارزه فراخوانده است:

توده را با جنگ صنفی آشنا باید نمود
کشمکش را بر سر فقر و غنا باید نمود

(دیوان، ص ۱۳۹)

ساختار این مبارزه در بستر خشونت عربانی که در شعر و نثر این دوره به انحاء مختلف تقدیس شده است، بیان خشونت‌بار آشکاری به خود می‌گیرد. بیانی که جز توده ملت (زحمتکشان جامعه و حامیان آن)، هرکس دیگری را از ملاک و سرمایه‌دار گرفته تا «آن که خوش پوشد و خوش نوشد و بیکار بود» را مستحق مرگ و کشتار می‌داند. (۱۳) و «خیرخواهانه» کشتار ابنای بشر را، — به اصطلاح امروزی‌ها — در دستور کار شعر قرار می‌دهد:

از ره داد ز بیدادگران باید کشت
اهل بیداد گراین است و گر آن باید کشت

...

آن که خوش پوشد و خوش نوشد و بیکار بود
چون خورد حاصل رنج دگران باید کشت

**آزودیم روز اینها بشر جز شرن نیست
خیرخواهانه از این جانوران باید کشت**

مسکنت را ز دم داس درو باید کرد
فقر را با چکش کارگران باید کشت

بی خبر تا که بود از دل دهقان مالک
خبر این است کز آن بی‌خبران باید کشت

(دیوان، ص ۱۱۱)



سعصع نتوان خواند، نخوانده کلمن را امروز امید همه زی مجلس شورا ست سر باید کاسوده نگه دارد تن را گر سر عمل متحد از پیش نگیرد از مرگ، صیانت نتوان کرد بدن را جز مجلس ملی نزند بیخ ستبداد افریشتگان قهر کنند اهریمن را بی نیروی قانون نرود کاری از پیش جز بر سر آهن نتوان برد تن را (دیوان بهار، جلد ۱، ص ۸۱۱)



همانگونه که گفتم ارتباط قانون و آزادی در دید بهار، ارتباطی بنیادی و اصولی است: با قانون است که آزادی استقرار و استمرار می‌یابد. همین مفهوم را در قصیده‌ای که در ۱۳۳۶ قمری (۱۲۹۷ شمسی) در دوره کابینه مستوفی الممالک و در اعتراض به توقیف «نوبهار» سروده است اینگونه به نظم درآورده است:

عمری به هوای وصلت قانون از چرخ برین گذشت افغانم در عرصه گیر و دار آزادی فرسود به تن درشت خفتانم ...

گفتم که مگر به نیروی قانون آزادی را به تخت بنشانم و امروز چنان شدم که بر کاغذ آزاد نهاد خامه نتوانم

(دیوان بهار، ج ۱، ص ۳۲۷)

این ارتباط بنیادی آزادی با قانون و مفهوم «استقلال» — مفهومی که کمی بعد از زبان خود بهار آن را توضیح خواهیم داد — چنان درهم پیچیده‌اند که سرانجام مفهوم آزادی در چند بُعد (استقلال — قانون — آزادی) (۱۵) همچون یک مفهوم با ابعاد گوناگون (a multidimensional concept) خود را مشخص خواهد کرد.

دل بستگی بهار به استقلال ایران و اعتقادش به بنیاد حکومت مقتدر مرکزی تا آن اندازه بود که با همه نهضت‌هایی که به شکلی رنگ و بوی تجزیه طلبی داشتند یا مایه تضعیف دولت مرکزی می‌شدند، مثل نهضت جنگل در گیلان، نهضت خیابانی در آذربایجان (۱۶) و نهضت کلنل محمدتقی خان پسیان در خراسان به صراحت به مخالفت برخاست و با سرودن قصیده‌ای بلند در نكوهش جنگلی‌ها، از کابینه وثوق‌الدوله و اقدامات او علیه نهضت جنگل حمایت کرد. بخش‌هایی از این قصیده را از چاپ چهارم دیوان بهار که در ۱۳۵۸ شمسی از سوی انتشارات امیرکبیر منتشر شده است، از صفحات ۳۳۱ و ۳۳۲ نقل می‌کنم. متأسفانه این قصیده در متن تجدیدچاپ شده دیوان بهار، که با ویرایش مهرداد بهار، از سوی انتشارات توس در ۱۳۶۸ شمسی منتشر شده است، حذف گردیده و هیچ اشاره‌ای هم به این حذف و سانسور نشده است. این قصیده در ۱۲۹۸ شمسی سروده شده است:

شد به اقبال شهنش ختم کار جنگلی جنگل از خلخال و طارم امن شد تا انزلی دولت‌دزدان جنگل سخت مستعجل فتاد دولت دزدی بلی باشد بدین مستعجلی بهر یغمای ولایت خواب‌ها دیدند ژرف آن یکی طهماسب شه شد آن دگر نادرقلی ...

سارق وقاتل زهرسو، گرد شد بر گردشان زین قبل‌انبوه شد جیشی بدین مستکملی از خیالی بود یکسر جنگشان و صلحشان جنگشان از تیره‌رایی، صلحشان از غافلگی هدیه‌ها دادند و رشوت‌ها به طماعان ری تا بر آشوبند مردم را به صد حیل، ولی زودتر ز اندیشه این روزگار آشفنگان



روزگار آشفست بر نابخردان جنگلی

...

مملکت چون یار گردد با وزیر هوشمند زود برخیزد ز کشور، راه و رسم کاهلی صاحب اعظم وثوق دولت عالی حسن مشتهر در مقبلی، ضرب‌المثل در عاقلی

بهار بعدها یعنی بعد از شهریور ۱۳۲۰، زمانی که نوشتن «تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران» را آغاز کرده بود، براساس یادداشت‌هایش درباره تشکیل حزب دموکرات و کابینه وثوق‌الدوله چنین نوشت:

«آری ما آزاد شدیم و حزب دموکرات، آنهایی که در تهران مانده بودند و به مهاجرت نرفته و یا از سرحد باز آمده بودند حس کردند که می‌توان ایران را نجات داد و روزی است که یک حزب ملی می‌تواند حکومت فاضله تشکیل دهد. — بنابراین موقع شناسی ... شروع به کار کردیم، این عمل در ۱۳۳۵ قمری روی داد. کابینه اول آقای وثوق‌الدوله تشکیل شده بود. سپهسالار اعظم تازه کنار کشیده بود، دولت نیمه ملی و نیمچه آزادی خواه شمرده می‌شد، نفوذ متفقین و متحدین برابر بود. در این حال دموکراتها شروع به کار کردند و بر آن شدند که از انقلاب روسیه استفاده کرده... استقلال در عین بی‌طرفی به وجود آورند... از مداخله اجانب هر کس باشد ممانعت به عمل آورند و حکومتی مقتدر که دیگر به مداخله اجانب ناچار نشود، ایجاد کنند.» (۱۷)

همانگونه که دیدید بهار از دولت وثوق‌الدوله، با این عقیده که نفوذ و قدرت بیگانگان یعنی متحدین و متفقین در دوره او یکسان بود و کفه ترازوی قدرت به نفع یکی از آنها نمی‌چرخید، به دولتی نیمه ملی و نیمچه آزادی خواه تعبیر می‌کند. چرا؟ برای اینکه در ذهن او دولت ملی و دولت آزادی خواه، دولتی است که از زیر سلطه نفوذ بیگانه به تمام معنی رها باشد. باز بر همین اساس، دولتی که به هر دولت خارجی، وابستگی کامل داشته باشد، دولتی غیرملی و غیرآزادی خواه خواهد بود. بنابراین چون دولت وثوق‌الدوله — به عقیده بهار — به هیچ یک از دولت‌های خارجی کاملاً وابسته نبود و به همین دلیل هم نفوذ متحدین و متفقین در ایران یکسان بود، از آن به عنوان دولت نیمه ملی و نیمچه آزادی خواه یاد می‌کند.

در این تعبیرها منظور بهار از آزادی و آزادی‌خواهی چیزی جز استقلال سیاسی نیست: استقلال و رهایی از نفوذ دولت‌های بیگانه و استعمارگر. استقلال که فقط با ایجاد دولت مستقل مقتدر ملی، دست یافتنی بود. منظور او از دولت مستقل ملی در آن دوره، دولتی است متمرکز و مقتدر، مثل دولت‌هایی که بعدها آتاتورک و موسولینی یا نازی‌ها به وجود آوردند. این تعبیرات عین تعبیراتی است که بهار بعدها به کار گرفت تا نشان دهد که دولت ملی در دید او و یاران آزادی خواه او در آن دوره چگونه دولتی بوده است.

برای رفع هر نوع سوء تفاهمی عین عبارات او را در زیر نقل خواهیم کرد، اما پیش از نقل آن عبارات، توضیح مهمی را ضروری می‌دانم و آن توضیح مهم این است که آنچه که بهار در دولت‌های مقتدری چون دولت آتاتورک یا موسولینی و نازی‌ها می‌پسندید، استقلال و اقتدار ملی آن دولت‌ها بود، نه فاشیسم و جنایات ضدبشری فاشیسم. جنایاتی که کمی بعد ابعاد هولناک آن جهان را به خاک و خون کشید. بهار خود یکی از مخالفان سرسخت جنگ و بهره‌کشی انسان از انسان و دولت‌ها از ملت‌ها بوده است. هنوز صدای معترض و صلح طلب او، در تار و پود آخرین قصیده‌ای که سروده است، طنین آشکار و ماندگار دارد که:

فغان ز جغد جنگ و مرغواوی او

که تا ابد بریده باد نای او

(دیوان، جلد ۱، ص ۸۲۴)

برای بهار اصل اساسی همان اقتدار و استقلال سیاسی بود که براساس آن می‌شد با نفوذ هر کشور قدرتمند خارجی مقابله کرد و بنیاد اقتصاد و سیاست‌های مستقل ملی را پی ریخت. بنابراین نباید اعتراف صریح و صادقانه او را، مبنی بر اینکه دولت مقتدر ملی و آزادی خواه مورد نظر او و دوستانش در آن دوره، دولتی بود نظیر دولت آتاتورک یا موسولینی، به

پای تمایلات فاشیستی او نوشت. مباحث دوره‌های مشخص تاریخ را، بخصوص مباحثی از این دست را باید در متن تاریخ زمان مورد بررسی و نقد قرار داد. البته می‌توان بر بهار و شیوه تفکر اقتدارگرای او انتقادهای اساسی کرد، چرا که تجربه تاریخ نشان داده است که از گریبان حکومت‌های اقتدارگرا، چیزی جز حکومت‌های استبدادی و خودکامه سر بر نمی‌کشد.

با این توضیح باز می‌گردم به بحث بهار و عقایدش درباره استقلال و آزادی. و چون موضوع، موضوع پراهمیتی است، ناگزیرم که عبارات نسبتاً طولانی را به عینه از نوشته او نقل کنم. در همین تاریخ احزاب سیاسی درباره انتخابات دوره چهارم مجلس ملی، چنین می‌نویسد:

«ما با دولت قرار گذاشته بودیم که انتخابات دوره چهارم را آغاز کند، لیکن این دودستگی و اختلاف مانع انجام مقصود گردید. کابینه [اول] و وثوق‌الدوله نیز ساقط شد، زیرا مقاله نامه ۹ ژوئیه را که سپهسالار امضا کرده بود نپذیرفت و دولتین روس و انگلیس از این معنی ناراضی شده بودند و در ظرف یک سال کابینه علاء‌السلطنه و عین‌الدوله و مستوفی‌الممالک و مصمص‌السلطنه و وثوق‌الدوله از شعبان ۱۳۳۵ تا شوال ۱۳۳۶ [قمری] تشکیل گردید.

تنها انتخابات تهران در همان اوقات به جریان افتاد و هر دو دسته دموکرات به شراکت اکثریت بردند و اگر یک دسته می‌بودند و انتخابات را به تعویق نینداخته بودند، مجلس چهارم در دست این حزب افتاده بود و **دولتی که منظور بود به وجود می‌آمد، نظیر دولتی که به دست آتاتورک و بعدها در آلمان به دست نازی‌ها به وجود آمد...** ولی چه می‌توان کرد با ملتی که به منفی‌بافی بیشتر راغب است تا به کار کردن و تصمیم گرفتن و مردانه با یک عقیده روشن پیش رفتن؟... بجای همه کار، فقط این شد که کابینه دوم آقای وثوق‌الدوله به روی کار آمد، کابینه‌ای که بایستی وقت را غنیمت شمرده، زمام کار را طوری به دست بگیرد که با توپ هم نشود از او پس گرفت... رئیس دولت ما هم نخواست یا جرئت نکرد که **طرز کار آتاتورک یا موسولینی را پیش گیرد** و این کار بعدها صورت گرفت... ولی به دست عده‌ای **قزاق** نه به دست عده‌ای عالم و آزادی‌خواه» (۱۸)

منظور او در اشاره‌اش به «عده‌ای قزاق»، رضاخان (رضاشاه بعدی) و همفکران اوست. نیز اشاره‌اش به عده‌ای عالم و «آزادی‌خواه» که می‌بایست دولتی چون دولت آتاتورک و موسولینی به وجود می‌آوردند، اشاره‌ای است به خود او و دوستانش در حزب دموکرات و کسانی که چون او می‌اندیشیدند. از آنجایی که بهار عمیقاً معتقد بود که یگانه مایه تضمین استقلال یا آزادی کشور، «قانون» است، با آن همه علاقه‌ای که به ایجاد حکومت مقتدر مرکزی داشت، (۱۹) با دولت رضاخان (رضاشاه بعدی) از آن جهت که آن را دولتی قدرتمند اما قانون شکن می‌دید که به زعم او با مساعدت خارجی بر سر قدرت آمده بود، همدلی و همگامی نکرد و در این باره صریحاً نوشت:

«... مردی قوی [سردار سپه = رضاشاه] با قوای کامل و **وسایل خارجی و داخلی** بر اوضاع کشور و بر آزادی و مجلس و بر جان و مال همه مسلط شده و یکباره دیدیم که حکومت مقتدر مرکزی که در آرزویش بودیم به قدری دیر آمد که قدرتی در مرکز به وجود آمده، بر حکومت و شاه و کشور مسلط گردیده است. تصور کنید مردی که تا دیروز به آرزوی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی با هر کس که احتمال مقتدرتی در او می‌رفت، همداستانی کرده بود، اینک باید با مقتدرترین حکومت‌ها مخالفت کند، چه وی را خطرناک می‌دید. حیات سیاسی من در این مرحله تقریباً به کوچه بن بست رسیده بود.» (۲۰)

در واقع یکی از انگیزه‌های بهار در این عدم همدلی و همگامی این بود که دولت رضاخان (رضاشاه بعدی) را دولت مستقل و مقتدر ملی چون دولت آتاتورک یا موسولینی نمی‌دید. چنانکه به صراحت نوشت: «مردی قوی با قوای کامل و وسایل خارجی و داخلی» بر اوضاع مسلط شده است... نیز دولت مقتدر مرکزی مورد حمایت بهار — چنانکه در سرآغاز همان یادداشت در کتابش نوشته است — دولتی است «که با همراهی احزاب و مطبوعات آزادی‌خواه و به شرط عدالت بر سر کار آمده باشد» (۲۱) پس دولتی که با «وسایل خارجی»، بر سر کار می‌آمد و به

همین جهت مورد حمایت احزاب و مطبوعات آزادی‌خواه (= استقلال طلب) نبود نمی‌توانست مورد حمایت بهار قرار گیرد.

این همه عبارات طولانی از آن جهت، به بررسی و استناد گرفته شد که مفهوم و منظور بهار از «آزادی»، «دولت ملی» و از دولت‌های «نیچمه آزادی‌خواه» و «نیچه ملی» به درستی شناخته شود. همانگونه که پیشتر هم گفته‌ام مفهوم آزادی در شعر بهار با مفهوم «استقلال» سیاسی، استقلالی که بر «**اقتدار ملی**» مبتنی باشد، همانندی و همسویی بنیادی و آشکار دارد. البته اینکه چرا در هر دو مفهوم مسلط آزادی در این دوره، یعنی آزادی در معنای طبقاتی آن، همانگونه که در شعر فرخی مطرح است، یا آزادی به معنی استقلال، آنگونه که در شعر بهار آمده است، اصل «**اقتدار سیاسی**» و «**اقتدار ملی**» این همه اهمیت می‌یابد، موضوع مهمی است که شایسته است در بررسی جامعه‌شناسی تاریخ جدید ایران و در بررسی سیر اندیشه سیاسی در ایران، به جد مورد نقد و بررسی قرار گیرد. نقد و نه صرفاً نفی. به عبارت دیگر نقد تاریخ نباید صرفاً در نفی گذشته خلاصه شود.

اینکه آزادی در معنای طبقاتی آن و دست‌یابی به آن در شعر فرخی یزدی در بستر آن همه خشونت عریان، امکان پذیر می‌شود، امری است که بیش از هر چیزی مبین فضای فرهنگی و تاریخی عصر است. چنانکه تقدیس و ستایش خشونت و انقلاب و خون‌ریزی، بخشی از میراث ادبیات این دوره و بخشی از میراث تفکر سیاسی آن زمانه است. **فرخی** در این خشونت باوری، تنها نیست. **عارف** و **عشقی** هم همین مایه خشونت را در شعر خود تبلیغ و ترویج کرده‌اند. (۲۲) میرزاده عشقی در چگونگی سرودن منظومه معروف خود: «سه تابلوی ایدال پیرمردی دهگانی»، در یادداشتی به فرج‌الله بهرامی، از مضمون ایدال خود چنین پرده بر می‌دارد:

در این محیط که بس مرده شوی دون دارد

و زین قبیل عناصر ز حد برون دارد

عجب مدار اگر شاعری جنون دارد

به دل همیشه تقاضای «عید خون» دارد

چگونه شرح دهم ایدال خود به از این

و در بخش پایانی همین منظومه، ایدال پیرمرد دهگانی نیز چیزی جز کشتار و خون‌ریزی نیست:

چه خوب روزی آن روز روز کشتار است

گر آن زمان برسد، مرده شوی بسیار است

حواله همه این رجال بر دار است

برای خائن، چوب و طناب بسیار است

سزای جمله شود داده از یمین و یسار

(دیوان عشقی، صص ۱۶۵ و ۱۸۵)

این تنها عشقی نبود که به دل همیشه تقاضای عیدخون داشت، **عارف قزوینی** هم چاره کار را در آن می‌دید که از هر سویی جوی خون جاری شود:

ایران فدای بلهوسی‌های خائنین

گردیده یک قشون فداکارم آرزوست

خون‌ریزی آنچنان که ز هر سوی جوی خون

ریزد میان کوچه و بازارم آرزوست

و این بیت هم از اوست:

بدان که تا نشود زیر و رو، نریزد خون

به جای آب درین کشت نو، ثمر نکند

(دیوان عارف، صص ۲۲۴ و ۲۷۱)

با این همه، تقلیل دادن همه تلاش‌های پر رنج و عذاب آنان برای رسیدن به جامعه‌ای آزاد و مستقل — آزاد و مستقل، آنگونه که آنها می‌فهمیدند — به «خشونت» و «اقتدار»، البته کار درستی نیست. درک و نقد اصولی بنیاد اجتماعی و فرهنگی آن مفاهیم، بخشی از کار اصلی تحلیل تاریخ است، وگرنه صرفاً با نفی و طرد گذشته، بدون نقد اصولی آن گذشته و با برخوردی «باری به هر جهت» نمی‌توان به پیشبرد تفکر در ایران کمک کرد. برخوردی «باری به هرجهتی» که با آسان‌گیری و سهل‌انگاری، مشکلات نظری و فکری جریان‌های به اصطلاح روشنفکری ایران آن دوره

۱۵ - ز استقلال و آزادی و قانون

به پیش دیده شادروان گرفتم

(دیوان بهار، ج ۱، ص ۷۹۱)

۱۶ - گرچه بهار بعد از مرگ خیابانی مرثیه‌ای در سوگ او به صورت ترجیع‌بند ساخت و در بخشی از آن سرود:

پامال نمودند و زدودند و ستردند

آزادی ایران و مسلمانی ایران

...

گر خون خیابانی مظلوم بجوشد

سرتاسر ایران کفن سرخ ببوشد

(دیوان، جلد ۱، ص ۳۳۹)

اما مخالفت ملک الشعراء بهار با نهضت خیابانی و امثال او به شیوه‌های مختلف در نوشته‌های او انعکاس یافته است. از جمله نگاه کنید به این عبارات از دیباچه او بر: تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، جلد اول، انقراض قاجاریه، تهران، ۱۳۲۱، انتشارات سهامی چاپ رنگین، صص ح و ط: «آن روز دریافتم که حکومت مقتدر مرکزی از هر قیام و جنبشی که در ایالات برای اصلاحات برپا شود، صالح‌تر است و باید همواره به دولت مرکزی کمک کرد و هوچیگری و ضعیف ساختن دولت، و فحاشی جراید، بیکدیگر و به دولت و تحریک مردم ایالات به طغیان و سرکشی برای آتیه مشروطه و آزادی و حتی استقلال کشور زهری کشنده است... بر حسب همین عقیده بود که من با تمام سرکشان و نهضت‌کنندگان اطراف و با هر قسم فحاشی و دشمن‌ماجربایی نسبت به حکومت مرکزی به حکم تجربه مخالف بوده‌ام. نه به جنگلی‌ها عقیده داشتم نه با خیابانی همراه و هم سلیقه بوده‌ام و نه با قیام کلنل محمد تقی خان (به آن طریق) موافقت داشته‌ام، تمام این حرکات را حرکاتی خلاف مصالح کلیه ملک و ملت و به حال مردم این کشور و خود قیام‌کنندگان زیان‌بخش می‌دانسته‌ام. لکن نسبت به آنان عداوت و کینه‌ورزی هم نداشته‌ام. همواره بدین وقایع که بلاشک با سرانگشت تحریک استعمارطلبان بی‌رحم برای تهدید مرکز و اجرای مداخلات آنان صورت می‌بست، بدیده تأسف و تنفر می‌نگریستم.»

۱۷ و ۱۸ - بهار، محمدتقی «ملک‌الشعراء»: تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، جلد اول، صص ۲۷ و ۲۸ و ۲۹.

۱۹ - همان مأخذ، صفحات ۶۳ و ۹۱، عین عبارات بهار را می‌آورم:

«اتفاقاً در همان اوقات [چندی قبل از کودتای ۱۲۹۹] مستر اسمارت از اعضاء سفارت روزی به خانه مولف آمد و با من در ایجاد حکومتی مقتدر که بتواند هر صاحب داعیه و صاحب صوتی را سرکوب دهد و ایجاد دولت ثابت و نیمه دیکتاتوری بنماید، مذاکره کرد و من هم با او در لزوم چنین دولتی به طور کلی موافق بودم، ولی در انتخاب افراد و اعضاء آن دولت سلیقه ما راست نیامد...» ص ۶۳.

نیز «سه روز به کودتا مانده روزی مستر اسمارت انگلیسی مستشار سفارت، نزد من آمد و پس از آنکه شرحی در وخامت اوضاع صحبت کرد، از من پرسید که: به عقیده تو چه حکومتی در ایران ضرورت دارد گفته شد: حکومت مقتدر و توانائی که از عمر و زید اندیشه نکند و اصلاحات را از ریشه شروع کند و از مداخلات شما و روس‌ها علی‌السویه جلوگیری نماید و بزرگ‌تر از هر کاری به فکر امنیت و تجارت و امور اقتصادی باشد...» ص ۹۱

۲۰ و ۲۱ - همان مأخذ، ص ط، دیباچه.

۲۲ - این تقدیس و تبلیغ خشونت در ادبیات این دوره که آئینه فرهنگ زمانه هم است باید به لحاظ تاریخی و اجتماعی در روانشناسی اجتماعی تاریخ این دوره مورد بحث و بررسی جدی قرار گیرد. گرچه هیچکدام از این شاعران از عارف و عشقی گرفته تا فرخی جنایت‌کار و آدم کش نبوده‌اند، اما از پس مشروطیت، یکی دو گروه تروریست و آدمکش با همین شیوه‌های استدلال کم و بیش مشابه، درعمل دست به آدمکشی هم زده‌اند، نمونه «کمیتة مجازات» نمونه معروف آن است.

*

را، به آسانی به پای ضرورت‌ها و ناگزیری‌های تاریخ می‌نویسد و نقطه پایان می‌نهد. در حقیقت طرفداران این نوع برخوردهای سهل‌انگارانه و «باری بهرجهت»، به آسانی با گفتن این سخن که آنان یعنی روشنفکران آن زمانه فرزند زمانه خود و ناگزیری‌های زمانه خود بودند و ناچار بودند که در چنان شرایطی، چنان بیان‌دیشند و عمل کنند، از زیر بار نقد و تحلیل تاریخ‌شانه خالی می‌کنند. حال آنکه درک و شناخت و نقد و بررسی همان ضرورت‌ها و ناگزیری‌ها، خود بخشی از وظیفه، در کار تحلیل تاریخ است. یعنی باید روشن شود که چه عوامل تاریخی و فرهنگی مهمی باعث می‌شدند که ضرورت‌ها و ناگزیری‌های آنچنانی به بخشی از واقعیت تاریخ ما تبدیل شوند، واقعیت‌های تاثیرگذار و به اصطلاح امروزی‌ها سرنوشت‌ساز.

درست به همین جهت است که معتقدم باید تحلیل کرد و دید که چرا آزادی و مفهوم آزادی در دو وجه افراطی آن در شعر فرخی، در بستر آن همه خشونت، به «اقتدار» دیکتاتوری پرولتاریایی و در شعر بهار به «استقلال» و «اقتدار» از نوع استقلال و اقتدار دولتی‌هایی چون دولت موسولینی یا نازی‌ها می‌انجامد. نیز شایسته است این پرسش اساسی به طور مکرر مطرح شود که چرا این مسایل به جد مورد توجه و نقد و نظر جریانه‌های روشنفکری ایران قرار نمی‌گیرد، تا آگاهی درباره آنها، جزو بخشی از وجدان روشنفکری معاصر ایران گردد.

یادداشت‌ها:

۱۳ - از این نمونه‌ها که در آنها به شیوه آشکار، خشونت و خشونت باوری تبلیغ شده است، در دیوان کم حجم او کم نیست. برای نمونه نگاه کنید به صفحات ۸۴ و ۱۰۹، نیز نگاه کنید به ابیات زیر از غزلی که با ردیف «خون» ساخته شده است:

گر خدا خواهد بجوشد بحر بی‌پایان خون
می‌شوند این ناخادایان غرق در طوفان خون

...

ای خوش آن روزی که درخون غوطه‌ور گردم چو صید
همچو قربانی به قربانگه شوم قربان خون
فرخی را شیرگیر انقلابی خوانده اند
زانکه خورد از شیرخواری شیر از پستان خون
(دیوان، ص ۱۷۳)

و نیز نگاه کنید به این بیت از غزل دیگر او:

دل از خونسردی نوباوگان کسواه پر خون شد
شقاوت پیشه‌ای خونریز چون ضحاک می‌خواهم
(دیوان، ۱۶۹)

با این همه بی‌انصافی است اگر به نمونه‌های دیگری اشاره نشود که شاعر در آنها از خشونت دوری جسته است، مثل این نمونه‌ها:

کینه دشمن مرا گفستی چرا در سینه نیست
بسکه مهر دوست آنجا هست جای کینه نیست
(دیوان، ص ۱۱۲)

و صریح‌تر از همه این سخن اوست:

گر مرا گردد میسر روز عفو و انتقام
دوست می‌دارم که از دشمن خطاپوشی کنم
(دیوان، ص ۱۵۹)

۱۴ - نگاه کنید به این نمونه‌ها:

تا قلم نگردد آزاد، از قلم نمی‌کنم یاد
گر قلم شود ز بیداد، همچو خامه هر دو دستم

(دیوان، ص ۱۶۷)

آزادی است و مجلس و هر روزنامه را
هر روز بی محاکمه توقیف می‌کنند
گویند لب ببند چو بینی خطا ز ما
راهی است ناصواب که تکلیف می‌کنند
(دیوان، ص ۱۴۸)

* خودسری: بی‌قانونی، قانون‌شکنی، خودیاری، ترور و دادگستری-خودسر(۱۲)

* قانون، سلطه، حکومت و قدرت: قدرت اداری، بازنگری، نظارت، آتورپته، طرد، اجازه، ترجیح، نقش رهبری، حق حاکمیت، موضع قدرت، قدرت مطلق، پرستیژ و...

هر کدام از مقولات فوق، که در قالب «گروه‌های معنایی» در بالا شکل گرفته‌اند، می‌توانند شکل‌ها و چشم‌اندازهای متفاوتی از بحث درباره خشونت را پیش روی ما بازگسترند. این همان نکته‌ای است که ما در همان آغاز بحث می‌خواهیم از آن آگاهانه پرهیز کنیم. چرا که پدیده زندان‌های جمهوری اسلامی و خشونت غیرقابل تصور آن را نبایستی با مقولاتی که برای مثال، برای توضیح «خشونت فردی»، خشونت اجتماعی و یا بررسی‌های روانشناسانه خشونت قرار می‌گیرد، در هم آمیخت.

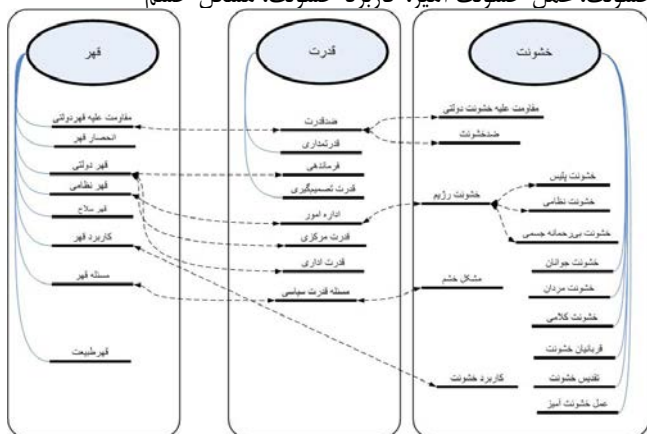
خشونت در حوزه مورد بحث ما، با مقولات قهر و قدرت پیوندی نیرومند دارد که نبایستی مفاهیم این سه حوزه با هم در آمیخته شود. یعنی خشونت‌ی که، ادبیات و بیان گاه در ترسیم، توصیف و انتقال آن به مخاطب ناتوان می‌ماند. این خشونت، برخاسته از مناسبات قدرتی فرتوت است که برای ادامه زندگی خود و یا دفاع از نظم موجود، ابزارهای دیگر اعمال سیطره‌اش ناتوان و ناکارا شده است و به آخرین سلاح موجودش یعنی سرکوب، اختناق، شکنجه و اعدام روی می‌آورد.

اگر با این نگرش موافق باشیم، آنگاه هم‌پیوندی‌های خشونت با مناسبات قدرت در گروه‌های معنایی فوق، برای بحث ما از اهمیت بیشتری برخوردار می‌شوند. در این مسیر، اگر واژگان و گروه‌های معنایی که حول مفهوم خشونت شکل می‌گیرند را دسته بندی کنیم، نگاره‌ای شبیه به نگاره یک حاصل می‌شود که سه حوزه نزدیک به هم، پیوند برخی از عناصر آن با حوزه دیگر و نیز تمایز ارزشی بخشی دیگر را می‌توانیم مشاهده کنیم. به طور خلاصه وار در سه پهنه اصلی، به عناصر زیر برخورد می‌کنیم.

* **قهر:** قهر سلاح، قهر دولتی، قهرطبیعت، مقاومت علیه قهردولتی، قهر نظامی، کاربرد قهر، انحصار قهر، مسئله قهر

* **قدرت:** قدرتمداری، فرمان (قدرت فرمان صادر کردن/ فرماندهی)، ضدقدرت، قدرت تصمیم‌گیری، اداره امور (حکومت، خشونت رژیم)، قدرت مرکزی، قدرت اداری، مسئله قدرت سیاسی

* **خشونت:** خشونت جوانان/خشونت گروه‌های جوانان، خشونت پلیس، ضدخشونت، خشونت رژیم (حکومت، اداره امور)، خشونت بی‌رحمانه جسمی برای دسترسی به هدف، خشونت کلامی، مقاومت علیه خشونت دولتی، خشونت نظامی، خشونت مردان، قربانیان خشونت، تقدیس خشونت، عمل خشونت آمیز، کاربرد خشونت، مشکل خشم



نگاره ۱ خشونت و ارتباطاتش با مقولات قدرت و قهر

اگر ارتباطات سه حوزه خشونت، قدرت و قهر را در یک برش افقی بنگریم به حلقه‌های زیر برمی‌خوریم که ما را به پرسش، یا بهتر بگوئیم، به پرسش‌های مرکزی مسئله خشونت نزدیک‌تر می‌کنند.

* حلقه نخست: (مشکل خشم، مسئله قدرت سیاسی، مسئله قهر) این حلقه مرکزی بحث درباره خشونت است. هرگاه از مشکل خشم سخن می‌



زندان، خشونت و جمهوری اسلامی

مژده ارسلی و همایون ایوانی

مفهوم خشونت پهنه‌های گسترده‌ای را دربرمی‌گیرد و بدون مشخص ساختن زمینه‌ای که درباره آن بحث می‌کنیم، نمی‌توان به صورت کلی به بحث درباره خشونت پرداخت. از همین رو در این نوشته تلاش خواهیم کرد، برای پرهیز از بدفهمی و یا درهم آمیزی زمینه‌های مختلف، پهنه‌های مختلف کاربرد خشونت و نیز اهمیت مشخص ساختن عرصه‌های متفاوت آن را نشان دهیم. سپس به خشونت در حوزه زندان‌های جمهوری اسلامی می‌پردازیم.

۱- واژگان‌شناسی و نگرش‌های متفاوت به مسئله خشونت

در اغلب تعاریف رایج در لغتنامه‌هایی نظیر وبستر، آکسفورد و یا هریتیج، با تعریفی این چنینی از خشونت آشنا می‌شویم: خشونت عبارت است از کاربرد زور فیزیکی بر علیه یک یا گروهی از انسان‌ها (یا "چیزها") است، که آنها را به اقدامی برخلاف میل و اراده‌اشان از طریق اعمال درد، وادار سازد. اما برای شناخت مشخص‌تر «خشونت»، اجازه دهید کمی نزدیک‌تر به موضوع بپردازیم، چرا که واژه خشونت طیف وسیعی از اعمال، را از جنگ تا نسل کشی را دربر می‌گیرد.

خشونت بسته به زمینه کاربردش با واژه‌ها و عبارتهایی همچون «خشونت بی‌رحمانه جسمی برای دسترسی به هدف» (۱)، فشار (۲)، خشمگینی (۳)، «قانون، سلطه، حکومت» (۴)، قدرت (۵)، استحکام (۶)، غیظ و غضب (۷)، خودسری (۸)، خشم (۹) و اجبار یا زور (۱۰) هم‌معنا می‌شود. فرانس دورن-آیف (۱۱)، گروه‌های معنایی خشونت را که در بالا ذکر کردیم با مفاهیم زیر در پیوند قرار می‌دهد:

* **قدرت:** پرخاشگری، تسلط و برتری جویی، جسارت و اعتماد به نفس برای دست زدن به عمل جسورانه، انرژی، قدرت، ثروتمندی، سادیسیم، برتری و...

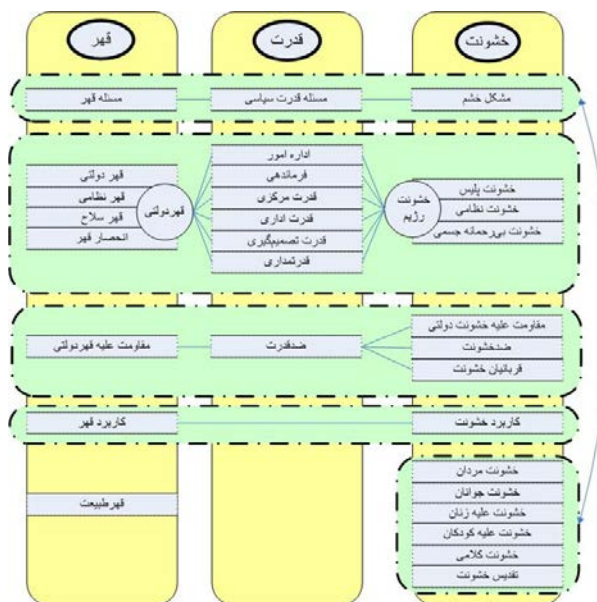
* **خشمگینی:** شورش، شیوع، کینه‌توزی، بدخواهی، تشدید، آشفتگی و آشوب، طغیان و ناآرامی، رودررویی، مبارزه، دیوانگی، از خود بیخود شدن، شتاب‌زدگی و بی‌پروایی و...

* **اجبار یا زور:** پرخاشگری، استبداد، ترور، استرس، علیه خشونت، برتری-جویی، فورس ماژور (اجبار مادی، قوه قاهره و نیز حوادث قهری)، اسارت، سرکوب، توتالیتریسم، تسلیم، تکلیف، وظیفه، فشار آوردن، به بردگی کشاندن و...

گوئیم، پرستی در مقابل قدرت سیاسی حاکم و مسئله کاربرد قهر از سوی دولت به میان کشیده می‌شود.

* حلقه دوم: (خشونت پلیس، خشونت نظامی، خشونت بی‌رحمانه جسمی، خشونت رژیم، فرماندهی، اداره امور، قدرت مرکزی، قدرت اداری، قهر دولتی، قهر نظامی) مسئله قدرت مرکزی را با «اهرم‌های اعمال هژمونی» خود بر جامعه و مردم نمایان می‌سازد. ضرورت فرماندهی بر اجتماع و اداره امور، خود را با خشونت رژیم و قهر و خشونت نظامی و پلیسی پیوند می‌زند. از این روست که در همه رژیم‌ها، ابزارهای اعمال خشونت بایستی با استفاده از تعاریف حقوقی و قانونگذاری حاکمان «مشروعیت» و «عادلانه» بودن کاربرد آن را از سوی حکومت تقویت کند و دفاع مردم و یا حکومت شوندگان را در مقابل چنین خشونت، زیر پا گذاشتن قانون و مستحق مجازات جلوه داده شود. در اینجاست که دولت‌ها اعمال قهر را حق انحصاری خود می‌دانند که استفاده از آن برای کنترل امور کشور، برایشان مشروع و مجاز است. در مقابل، اگر قهر دولتی به چالش کشیده شود، جرم محسوب شده و انسان‌هایی که دست به چنین عملی زده‌اند تحت تعقیب و مجازات قرار می‌گیرند. در بررسی دقیق‌تر و نزدیک‌تر موضوع، ما همواره شاهد پیوند دائم بوروکراسی (تحت عنوان اداره امور، قانون، قدرت اداری و...) با قهر دولتی هستیم. این دو فلوهای به هم چسبیده، یعنی بوروکراسی و قهر دولتی با کاربرد ابزار خود یعنی پلیس، ارتش، شکنجه و سرکوب قادر به فرماندهی بر توده‌های تحت حکومت خود هستند. به همین دلیل است که رخساره دولت طبقاتی و ارتباط آن با خشونت سیستماتیک دولتی در حلقه دوم روشن‌تر دیده می‌شود.

* حلقه سوم: (مقاومت علیه خشونت دولتی، ضدخشونت، ضدقدرت و مقاومت علیه قهر دولتی) بار ارزشی مثبت و خواستی عادلانه را بیان می‌کند. اگر سوءاستفاده‌های تحریف آمیز و وسیعی که از این واژه‌ها می‌شود را در بحث وارد نکنیم؛ این حلقه، بیان مقاومتی انسانی بر علیه قدرت حاکم و تعرض خشونت‌بار دولت‌هاست. اینجا است که مقاومت علیه خشونت دولتی خود را در جنبش‌های ضدخشونت و مقاومت علیه قهر دولتی بازتاب می‌دهند. نگاره شماره ۲ این طبقه‌بندی را نمایش می‌دهد.



نگاره ۲ طبقه بندی مقولات مرتبط با خشونت، قدرت و قهر

در این مرحله، سایر حلقه‌ها و مقولات را از بحث کنونی خارج می‌کنیم، چرا که هرکدام از آن‌ها، پهنه‌هایی از بحث را دربر می‌گیرند که به موضوع خشونت در زندان‌های جمهوری اسلامی بازنمی‌گردند. بخشی از آن‌ها خشونت را در پهنه مسائل اجتماعی مطرح می‌سازند و بخشی دیگر نیازمند بحثی عمومی‌تر درباره تفاوت و تمایز خشونت و قهر است. آخرین گروه ولی نه کم اهمیت‌ترین آن‌ها، پهنه بحث درباره خشونت، قضاوت اخلاقی و

ارزشی درباره خشونت، ضدخشونت، روش‌های قهرآمیز یا روش‌های غیرقهرآمیز است.

برای مثال در عرصه روانشناسی (۱۳)، فردی خشن خوانده می‌شود که به طور خشن، خطرناک، شدید و بیرحمانه با کسی یا چیزی رفتار یا عمل نماید. شدت عملی که انسان مرتکب می‌شود، چه در جنگ، آدم کشی، تجاوز، یا هر رفتار خشن دیگر بازتابی از حس پرخاشگری است. معهذاً، زمانی بیمارگونه تلقی می‌شود که به علت فقدان یا عدم رشد بخشی از شخصیت که با ارزش‌ها و موازین اجتماعی ارتباط دارد، بوده باشد. در واقع با این نگرش، نمی‌توان به درستی به موضوع خشونت در زندان‌های جمهوری اسلامی پرداخت و با ذکر موارد فوق، می‌خواهیم به طور روشنی تاکید کنیم که بحث خشونت در زندان را در پیوند با مناسبات قدرت و سیستم سیاسی حاکم می‌بینیم. هرگونه بحثی که خشونت در عرصه سیاسی و زندان‌های جمهوری اسلامی را به موضوعات حاشیه‌ای، پهنه اجتماعی، بحث‌های نظری عمومی درباره خشونت و قهر و یا بحث‌های اخلاقی می‌کشاند، منشا اصلی، مرکزی و واقعی خشونت در زندان‌های ایران، یعنی رژیم جمهوری اسلامی را به سایه می‌راند.

کوتاه کلام اینکه، مشکل خشم با مسئله قدرت سیاسی گره خورده است. اگر درباره مشکل خشم سخن می‌گوئیم؛ پس مسئله قدرت سیاسی و مناسبات فرتوتی که این قدرت سیاسی از آن دفاع می‌کند، از ورای انبوه وقایع خود را نمایان خواهد ساخت. به بیان والتر بنیامین (۱۴)، نقد خشونت، نمایش روابط خشونت نسبت به «قانون» و «عدالت» را ممکن می‌سازد. چرا که خشونت در مفهوم فشرده‌اش همیشه، زمانی همچون انگیزه کارآمد خواهد بود، که در مناسبات عرفی مداخله جوید. فضای چنین مناسباتی از طریق مفهوم قانون و عدالت ترسیم می‌شود. خشونت در این چارچوب، در حلقه نخست در پهنه وسیله و نه در حوزه اهداف می‌تواند مورد پژوهش قرار گیرد. با این تعبیر، خشونت در زندان‌های جمهوری اسلامی، بخشی از ابزارها و اهرم‌های حکومت اسلامی برای دسترسی به هدف حفظ نظام، یکی از اجزای دائم سیستم اسلامی شده است. سیستمی که بر قانون شرع و عدالت اسلامی استوار است و کشتار و سرکوب ده‌ها هزار انسان را در پرونده بیش از سه دهه از حکومتش دارد.

- سطوح خشونت

خشونت در زندان در سطوح مختلفی قابل رؤیت و گزارش بوده است. خشونت کلامی نخستین و بدیهی‌ترین شکنجه‌ای است که از همان آغاز برای افزایش فشار روحی و آزار روانی دستگیرشدگان به کار گرفته می‌شود. تحقیر زنان سیاسی و به طور کلی زنان دستگیر شده، براساس ویژگی‌های جنسیتی‌اشان، فحاشی و دادن نسبت‌های زشت و حمله به حرمت انسانی - شان در تمام مراحل دستگیری، بازجویی و دوران زندان، امری روزمره در زندان‌های جمهوری اسلامی بوده و هست. خشونت کلامی نسبت به زنان در دوره‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت بوده است. از دوران بازجویی، حمله به بند، انفرادی گرفته تا مواردی که زندانی تحت شرایط خاص شکنجه (مانند واحد مسکونی در قزلحصار) قرار داشته، بیش از هر چیز جنبه جنسیتی در آن برجسته بود. از نمونه‌هایی که در آن، نگاه آنان به زن، تحقیر زنان حتی در فحش‌های سیاسی، روشن می‌شود، این جمله در حمله به رجوی رهبر آن دوره سازمان مجاهدین خلق است: "رجوی پست‌تر از زن".

در بند مردان، خشونت کلامی، در دوره‌های مختلف، ابعاد متفاوتی داشته است. در سال‌های دهه شصت، رژیم که هنوز به پوسته «مکتبی و اسلامی» خود برای حفظ بدنه‌اش احتیاج داشت، توهین‌های لفظی در بازجویی‌ها و دستگیری‌ها، عمدتاً ریشه در تبعیض و توهین‌های مذهبی و یا سیاسی داشت. در عوض در بندها، پاسداران، از هرگونه توهین شخصی و یا لومینی استفاده می‌کردند تا سلطه و سیطره خود را بر زندانیان به اثبات رسانند.

ضرب و شتم، شکنجه جسمی و روانی

فیلیپ رمتسا می‌گوید: شکنجه حکمرانی مطلق انسان بر انسان است شکنجه وحشت بزرگی است که انسان برای انسان ایجاد می‌کند - نه مرگ که به هر رو یک روز خواهد آمد - شکنجه متفاوت است: شکنجه غیرقابل

* استفاده از روش‌های مختلف ایجاد خفگی مثل زیر آب کردن سر زندانی (در آب توالت)
 * اجبار به خوردن ادرار و مدفوع (دستگیری‌های اخیر)
 * اجبار به تجاوز به همدیگر (دستگیری‌های اخیر)
 * اجبار به دیدن شکنجه و اعدام زندانیان دیگر

اما زمانی که من (مژده ارسی) در زیر بازجویی بودم (۱۳۶۱)، بازجو می‌گفت: "رژیم شاه اشتباه می‌کرد که بدن زندانیان را با اطو می‌سوزاند و یا ناخن می‌کشید و از شیوه‌هایی استفاده می‌کرد که آثارش روی بدن زندانی تا مدت‌ها می‌ماند. بهترین شیوه کابل کف پاست. چرا که درد ممتد، وحشتناک و فزاینده دارد. ما اسم این تخت‌ها را گذاشتیم "تخت سخن‌گو" و هروقت هم از زندانی بپرسند چگونه شکنجه شدی می‌گویند کابل خوردم و کسی این نوع شکنجه را وحشتناک نمی‌داند."
 علاوه بر موارد بالا، شکنجه‌هایی وجود دارد که صدمات درونی زیادی بر زندانی وارد می‌کنند. در این رابطه شکنجه‌گران از روش‌هایی استفاده می‌کنند که بعضاً وحشتناک‌تر و نابود کننده‌تر هستند. از جمله زندانیان مجبور می‌شوند که به شدت **خجالت بکشند، بترسند و احساس گناه کنند**. مثال شکنجه‌های روانی در زندان‌های ایران بسیارند از خوردن مدفوع و ادرار، تجاوز در حضور همسر یا والدین، یا تیرباران و دارزدن در حضور همسر... اما در اینجا تنها به چند مثال در سه مورد بالا بسنده می‌کنیم:

برای این که زندانی به شدت خجالت بکشد و یا برای تحقیر او:
 نمونه‌های لخت کردن هنگام زدن، در مورد زنان. به خصوص زندانیانی که تعادل روانی خود را از دست داده بودند. در سلول انفرادی مرسوم به "آسایشگاه"، زهرا را که مدام شعار می‌داد، اغلب لخت می‌کردند و بعد زنان پاسدار او را مورد ضرب و شتم قرار می‌دادند. خوردن مدفوع و ادرار، به‌ویژه در زندان‌های رژیم شاه و دستگیری‌های اخیر گزارش شده است. مورد بارز دیگر "واحد مسکونی" در قزلحصار بود که تعدادی از زندانیان مجاهد را مورد شکنجه شبانه روزی قرار دادند. در واقع در این محل بازجوها با این زندانیان به نوعی زندگی می‌کردند. در لحظه‌ای آنان را مجبور می‌کردند سر خود را محکم به دیوار بکوبند و به خود فحش‌های رکیک بدهند، همدیگر را شلاق بزنند. یا این که چارده‌دست و پا راه بروند و صدای حیوان در آورند و بعد بدون مقدمه چند نفری به محل زندگی آنان می‌آمدند و می‌گفتند: "خوب حالا وقت ناهار است. سفره بیاندازیم با هم آبگوشت بخوریم." و زندانیان تازه شکنجه شده را مجبور می‌کردند با آنان سر یک سفره بنشینند و با هم "مثل یک خانواده" آبگوشت بخورند.

در مورد ترس شدید تنها یک مثال می‌آوریم، چرا که موارد زیادی را شامل می‌شود. در بند زنان، در حین کشتار ۶۷ از طریق مورش مطلع شدم (مژده ارسی) که دختر مجاهدی را دار مصنوعی زدند. او توضیح می‌داد که فاصله پایش تا زمین طوری تنظیم شده بود که هر بار با کشیدن چارپایه از زیر پایش او تنها بیهوش می‌شد ولی این کار منجر به قطع نخاع نمی‌شد و هر بار او را به هوش می‌آوردند و جسد دوستانش را که به دار آویخته شده بودند را به او نشان می‌دادند. این کار را تا سه بار تکرار کردند. همین تجربه توسط "یان امری" بازمانده و جان بدر برده اردوگاه مرگ "آشویتز" به شیوه‌ای دیگر گزارش شده است: ما در اردوگاه‌های مرگ از مردمان نمی‌هراسیدیم، ما از این می‌ترسیدیم که چگونه بمیریم. برای مردن اشکال مختلف وجود داشت. و بدترین نوع آن شکنجه بود. شکنجه هنگامی به کار می‌رفت که کسی گردن کشی می‌کرد(۱۷)...

تجاوز جنسی

در مورد احساس گناه: تجاوز جنسی مثالی است که در هریک از موارد بالا قابل ذکر است ولی شاید تجاوز در حضور همسر مثالی باشد که احساس گناه در زندانی ناظر صحنه را نشان دهد: کسی که برای به حرف کشیدنش، در حضورش همسرش یا اعضای خانواده‌اش را مورد تجاوز قرار می‌دهند و او مقاومت می‌کند، و با مقاومت او بازجو به عمل شنیع خود و به شکنجه خود ادامه می‌دهد، می‌تواند دچار احساس گناه شود. در برخی

درک است، حتی اگر به طور واقعی اتفاق بیافتد، و رای تمام تصورات است، و همیشه غیرقابل تصویر می‌باشد. در آن ترس نهفته است، ترسی که هر کسی آن را می‌شناسد، برای آن که همه یک بدن دارند... (۱۵)
 با اعمال شکنجه در زندان، دولت‌ها نه تنها قصد مطیع ساختن زندانی در زندان، بلکه توسعه جو رعب و وحشت در جامعه را دارند. شکنجه همواره در این میان شاخصی است که میزان این خشونت سیاسی یک طرفه را نشان می‌دهد. شکنجه به این معنا همچنین شاخصی است که خطر یک جنگ داخلی را نشان می‌دهد. محققین علوم سیاسی مقیاسی بین ۱ تا ۵ را عنوان کرده‌اند که احتمال شکنجه دولتی را توصیف می‌کند. هرچقدر که این مقوله بالاتر باشد همان قدر احتمال شکنجه بالاتر است. در این میان، ایران در بالاترین مقیاس (یا درجه بندی ۵) قرار دارد (۱۶).

تجربه شخصی ما نشان می‌دهد که اعمال درد از طریق انواع شکنجه بخش دائمی از فضای زندان‌های جمهوری اسلامی به شمار می‌رود. در مراحل بازجویی و در زمان سپری شدن زندان، از شکنجه به عنوان ابزاری برای ایجاد درد و فشار روحی با هدف گرفتن اعتراف، ایجاد ترس به وسیله ماموران دولتی استفاده می‌شود و همین امر تفاوت میان "بدرفتاری" و شکنجه را روشن می‌سازد (فرق شکنجه با بدرفتاری معمول این است که شکنجه به وسیله ماموران دولتی اعمال می‌شود) هدف دیگر اعمال شکنجه، مطیع کردن زندانی نه تنها از نظر رفتار بیرونی، بلکه تسلیم شدن مطلق و نابودی هویت شخصی اوست.

نمونه‌هایی از انواع شکنجه که تاکنون گزارش شده است:

- * ضربات کابل بر کف پا، پشت و کف دست
- * مجبور کردن زندانی به کلاغ پر و درجا زدن با پاهای زخمی و یا راه رفتن روی شن با پاهای زخمی
- * دضربات با قنداق اسلحه بر سر و نقاط حساس بدن
- * قپان کردن
- * آویزان کردن
- * ضربه بر نقاط حساس بدن
- * عدام مصنوعی (و یا اجرای تمام مراحل اداری قبل از اعدام، نوشتن مشخصات بر کف پا و یا نوشتن وصیت نامه)
- * حلق آویز کردن مصنوعی (به شکلی که باعث قطع نخاع نشود)
- * بی خوابی مداوم (نمونه ۱۶ روز بی‌خوابی علیرضا شکوهی در دوران شکنجه)
- * سرپا نگهداشتن طولانی مدت (نمونه ۷۲ ساعت بی‌خوابی و سرپا نگه داشتن در قزلحصار)
- * تجاوز جنسی و تجاوز با استفاده از اشیاء
- * شکستن استخوان دست و پا، جناق سینه و...
- * شکستن دندان‌ها
- * سوزاندن بدن زندانی با آتش سیگار (گزارش پس از نبش قبر قانونی اسماعیل رودگریان در امل)
- * نگهداری تعداد زیادی از زندانیان در مکان‌های کوچک و همچنین در مواردی بدون نور و هوا (تنها هوای کمی از هواکش به سلول داده می‌شد)
- * نگهداری کودکان خردسال در بندها
- * نگهداری در سلول‌های سرد و یا گرمای طاقت فرسا گزارش شده از زندان‌های جنوب کشور
- * ایجاد سر و صدای وحشتناک از ساعت ۴ صبح تا یک و نیم شب (زندان مسجد سلیمان)، وارد کردن بوی بد در سلول، اختلال در خواب، مدت‌های طولانی در سلول انفرادی
- * سلول‌های کوچک قبرمانند (زندان قزلحصار و مسجد سلیمان)
- * محرومیت از هواخوری
- * سلول‌های تاریک (در زندان گوهردشت و کمیته عملیات در اهواز)
- * آویزان کردن در چاه (زندان جهرم)
- * نگهداری زندانیان در کنار اجساد کشته شدگان (کانتینرهای کهریزک)
- * آلوده ساختن زندانی به بیماری ایدز از طریق نگهداری در کنار بیماران ایدزی و تشویق این بیماران برای آلوده کردن زندانیان سیاسی (دستگیری‌های اخیر)

از موارد زندانی برای رهایی از این حس گناه که "حرف نزدن او باعث شکنجه و آزار فرد دیگر می شود"، به حرف می آید. اما بودند موارد بسیاری که با درک اهداف بازجو و تسلط بر خود و غلبه بر این "حس گناه" در مقابل این شکنجه دو جانبه طاقت آوردند.

پیامدهای شکنجه

پیامدهای شکنجه از عوارض جانبی گرفته تا بیماری های حاد و مزمن جسمی و یا روانی بسیاریند. در اینجا از متداول ترین عوارض شکنجه که حتی بعد از گذشت سال ها پابرجا می ماند، نام می بریم:

- * بی خوابی و یا کابوس دیدن مداوم
- * واکنش های غیرعادی و لحظه ای در برابر اونیفورم پوش ها حتی در کشورهای "امن"
- * ترس از تعقیب شدن
- * سردردهای مزمن
- * یادآوری مداوم صحنه های شکنجه به اشکال مختلف (خواه آگاهانه، خواه به اشکال دیگر)
- * تجربه استرس و ترشح بیش از حد هورمون استرس در اینجا به طور خلاصه دو مورد اخیر را شرح می دهیم:

مغز شکنجه شده

به عنوان محلی برای یادآوری آنچه رخ داده:

همان طور که می دانید مغز ما به طور اتوماتیک بین داده های مختلف ذهنی، ارتباطات و پیوندهایی برقرار می کند. حال اگر شکنجه شویم، تک تک یادها و خاطرات ما به صورت یک شبکه با یکدیگر در پیوند قرار می گیرند. یعنی تمام بویها، سایر حواس انسانی، تمام حالت های بدن، طرز قرار گرفتن اعضای بدن، همین طور واکنش روانی، تصاویر و... همه این ها در یک شبکه ارتباطی با هم پیوند می خورند.

اگر فردی در یک موقعیت و حالت بدنی مشخص مورد شکنجه واقع شود؛ زمانی که دوباره در همان موقعیت بدنی مشابه قرار می گیرد، ناخودآگاه دوباره در همان شرایط شکنجه برایش تداعی می شود. این همان چیزی است که پژوهشگران، "مغز شکنجه شده" (۱۸) می نامند. برای مثال، سال ها بعد از شکنجه، هر وقت با پای بدون جوراب بدن زندانی در حالتی مشابه حالت زمان شکنجه قرار می گیرد، ناخودآگاه به یاد شکنجه می افتد. حتی کف پاها، شروع به تیر کشیدن و درد گرفتن می کند. این حالت برای بسیاری از زندانیان شکنجه شده در زندان های جمهوری اسلامی، تجربه ای شناخته شده است.

تجربه استرس

و ترشح بیش از حد هورمون استرس

تجربه شکنجه باعث بالا رفتن هورمون استرس در فرد شکنجه شده می شود. و شکنجه، یعنی استرس حاد، خود منجر به استرس مزمن در فرد می شود. این عارضه باعث تضعیف سیستم دفاعی زندانی شده و بیماری های نظیر دیابت، روماتیسم و بیماری هایی که در اثر تضعیف ایمنی بدن ناشی می شوند در این افراد بیشتر دیده می شود.

در زندان های ج. ا. نه تنها زیر شکنجه بلکه در انفرادی، و یا بند عمومی، زندانی هر لحظه تحت استرس مداوم قرار دارد. هر صدای پایی، هر سایه زیر در، خیر خیر بلندگو در بند عمومی و ترس شنیدن نام هم بندی هایت برای بردن به اعدام و یا نام خودت برای بازجویی و یا شناسایی مجدد، و همه و همه استرس حاد شکنجه و زندان را ادامه و گسترش می دهند. چنین استرس دائمی در زندان، می تواند به استرس مزمن در فرد شکنجه شده، حتی پس از زندان منجر شود. به نحوی که امروز نیز اغلب ما زندانیان سیاسی سابق نسبت به صداها و جنبی، در مقابل حمله و یا حرکت سریع از پشت سر و... در شرایط بیرون از زندان نیز حساسیم. پلیس، در بسیاری از موارد، حتی در کشورهای اروپایی و امریکا، تداعی حمله پلیس و بازجو در ایران و داخل زندان را می کند و نمونه هایی بسیار از این دست که در بحثی جداگانه بایستی به آن پرداخت.

اعدام و نسل کشی

علت اعمال خشونت سیاسی و تبلور آن در زندان "اعمال شکنجه" از طرف دولت ها

وقتی شکنجه، دیگر برای سرکوب نیروهای سیاسی و مخالفین کافی نباشد، و اپوزیسیون هم چندان قوی نباشد، می تواند شرایط به یک **زنجیرگیختگی یک طرفه** رژیم برای سرکوب وسیع تر و خشونت سیاسی یک طرفه منجر شود. کشتار تابستان ۱۳۶۷، در وضعی رخ می دهد که در ایران شکنجه در زندان کارا نیست و اپوزیسیون نیز نابود و یا به شدت تضعیف شده است. بنابراین، رژیم جمهوری اسلامی جنگ یک طرفه و نابرابری را علیه مردم ایران و به ویژه مبارزین سیاسی در بند آغاز می کند. کشتار سراسری زندانیان سیاسی در تابستان ۶۷ نمونه بارزی از اوج گیری خشونت، در مقیاسی باورنکردنی و ضدبشری توسط یک حکومت درمانده و زنجیرگیخته در مقابل اپوزیسیون دستگیر شده در داخل زندان هاست!

ضد خشونت

انسان ها در برابر اقدامات خشونت آمیز دولت ها، به بیان دیگر خشونت سیستماتیک، به صورت فردی یا جمعی اقداماتی برای دفاع از خود و دیگران در مقابل خشونت به انجام می رسانند که ویژگی عادلانه دارد و حتی در بحث فیلسوف فرانسوی آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) تحت عنوان نوع دوستی (۱۹) برای دفاع از حریم خود و دیگران، مطرح شده است. این اصطلاح به طور ضمنی به رفتاری که به منظور بالا بردن ایمنی، طولانی تر کردن زندگی و احترام به علائق دیگری، در عین حال که زندگی و ایمنی و خواست های خود شخص در معرض خطر قرار می گیرد، اطلاق می شود. از این نظر نباید با رفتار امدادگرانه (۲۰) که در آن خطری برای خود شخص مطرح نیست اشتباه شود. در این چشم انداز، جنبش ها و حرکات ضد خشونت، مجموعه وسیعی را شامل می شوند که برای دفاع از خود و دیگران در مقابل اعمال خشونت صورت می گیرد. این مجموعه، از جنبش های موسوم به عدم خشونت آغاز می شود تا اقدامات فردی و یا جمعی برای دفع و عقب راندن خشونت سیستماتیک دولت و قوای سرکوبش در زندان و یا بیرون از زندان.

خودکشی در زندان

یکی از راه های مقابله با خشونت بی انتها و شکنجه بی پایان، اقدام برخی از زندانیان سیاسی برای خودکشی است. این پارادکس غمبار، برای عدم تسلیم به شرایط زندانبان و در موارد بسیاری برای **حفظ بسیاری از انسان های دیگر** بود که شکنجه گران از طریق گرفتن اطلاعات از زندانی دستگیر شده، می خواستند انسان های دیگری را دستگیر کرده و به شکنجه گاه بکشانند. خودکشی، در این موارد، از خود گذشتگی باورنکردنی ای بود که برای حفظ زندگی و سلامت انسان های دیگر صورت می گیرد. رژیم برای از دست رفتن اطلاعات همواره سعی می کرد امکان خودکشی را از زندانیان بگیرد. ولی کسی که زیر فشار طاقت فرسا بود، همیشه در پی یافتن امکانی برای رهایی از آن شرایط می اندیشید.

نمونه های زیادی در طول سالیان زندان از خودکشی زندانیان شنیدیم و یا شاهد بودیم. اما سخت ترین آن، خودکشی یکی از زندانیان سیاسی مرد بود. او زیر شکنجه می خواهد که به دست شویی برود و همانجا شلنگ توالت را از مقعد وارد روده اش می کند و با فشار آب زیاد باعث ترکیدن روده هایش می شود و به زندگیش خاتمه می دهد.

نمونه دیگر، خودکشی "محمد انصاری" از زندانیان سیاسی مرد بود که در سالن پنج اوین در سال ۱۳۶۵ بعد از مدت های طولانی که در انفرادی (بندهای موسوم به آسایشگاه) در زیر بازجویی بود و بازجویان برای لودادن اخبار داخل زندانیان سیاسی سرموضعی، او را به داخل بند فرستادند. او در همان شب اول با گفتن وضع شکنجه ها و خواسته بازجویان، به همبندیانی که به آنان اطمینان داشت، در نیمه شب با خوردن داروی نظافت با زندگی وداع کرد. هم بندها او که ساعات و لحظات آخر را در کنارش بودند، صدای جوشیدن روده های محمد را می شنیدند. ولی محمد آرام با قطرات ناشی از درد برچهره اش دراز کشیده بود تا اطلاعات همبندیانش را به دست دشمن

زندانیان سیاسی دهه شصت، بایستی طرح کشتار بزرگی را آماده سازد که آن را در تابستان ۱۳۶۷ عملی ساخت. گزارش توابعان داخل بند نیز کاربردی در این مسیر داشت و به همین دلیل، زندانیان سیاسی سرموضع، برای جلوگیری از انتقال اخبار و اطلاعات توسط توابعان به بازجوها، از آنان به عنوان همکاران پلیس دوری می‌جستند.

شورش در زندان

نمونه بارزی که می‌توان در این زمینه ذکر کرد، «شورش در زندان» قزل حصار بند یک، واحد یک بود. این درگیری بین توابعان و زندانیان سیاسی سرموضع که در پنجم دی ماه ۱۳۶۳ رخ داد، اقدامی دفاعی برای جلوگیری از تعرض و توهین توابعان به زندانیان سیاسی سرموضع بود. در پنجم دی ماه ۱۳۶۳ پس از چند روز جو بند از سوی توابعان و زندانبان بسیار تحریک آمیز و ستیزه جویانه شده بود. در داخل بند یک، واحد یک زندان قزل حصار (بند زندانیان مرد چپ سرموضعی) چهار تواب «بزن بهادر» که در ضرب و شتم زندانیان سیاسی سابقه سیاهی داشتند، با هم در سالن بند قدم می‌زدند تا «زندانیان به سلول‌های دیگر» نروند. (از آئین نامه‌های میثم / مدیر زندان) و «سرموضعی‌ها، مقرارت بند را زیر پا نگذارند...»

تعدادی از توابعان، هنوز خواب «دوران خوش لاجوردی» را می‌دیدند. حدود ساعت ۱۱:۳۰ دقیقه بود که درگیری از سوی توابعان آغاز شد. ماجرا از آنجا آغاز شده بود که یکی از دستگیرشدگان بخش نظامی حزب توده برای گرفتن کتابی به سلول روبرویش رفته بود. چهار تواب جلوی او را گرفته بودند و یکی از تواب‌ها به ناگاه دو سیلی به او زده بود! در همین حال از سلول کناری، رفیق همبند دیگری که از نیروهای خط ۳ بود، صحنه را دیده بود و بیرون پریده و به اعتراض گفته بود: «چرا می‌زنید؟ شما حق زدن ندارید!» همین مقاومت و ضربه‌مشتی که به یکی از توابعان اصابت کرد، دلیلی برای حمله پاسداران به داخل بند و بردن ۲۵ زندانی سیاسی سرموضعی به اتهام شورش در زندان شد. علی‌رغم تنبیه و شکنجه سخت، قطع ملاقات و بهداری زندانیان شورشی تا چهار و نیم ماه بعد، این درگیری، نقطه عطفی شد که توابعان به سرعت از بندهای سرموضعی خارج شوند و زندگی داخل بندها، کمی قابل تحمل‌تر شود.

جمع بندی

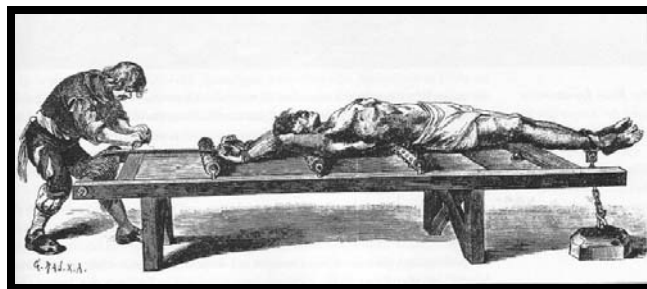
خشونت در زندان، پیوند ناگسستنی با مناسبات قدرتی دارد که بر کل جامعه نیز سیطره دارد. تلاش ما پرهیز از درهم آمیزی مفاهیم و حوزه‌های بحث درباره «خشونت» بوده است. درهم آمیزی‌ای که متأسفانه در برخی از مباحثات و مطالبی که درباره خشونت منتشر شده است، می‌بینیم. درهم آمیزی‌ای که خشونت سیستماتیک رژیم جمهوری اسلامی را با اقدامات پراکنده و یا حتی رفتار خشمگین یک جوان هم‌طراز قرار می‌دهند. در خشونت سیستماتیک اعمال شده در زندان‌های جمهوری اسلامی، سطوح مختلفی را مشاهده کرده‌ایم که از خشونت کلامی آغاز می‌شود و در اوج آن به نسل‌کشی و قتل‌عام زندانیان سیاسی منتهی می‌شود. خشونت دائم و گسترده رژیم در زندان‌ها، در داخل و یا خارج از زندان بی پاسخ نمانده است و نباید باشد. در داخل زندان، در زیر بازجویی و یا در تنبیهات بی‌شمار و رنگارنگ رژیم، درخشش‌های انسان‌هایی را شاهدیم که بر ضد خشونت حکومت می‌ایستند. در بیرون از زندان، خانواده زندانیان سیاسی و مدافعین حقوق زندانیان سیاسی در صف مقدم مبارزات ضد خشونتی جاری هستند. امیدواریم که بررسی جنبش‌های ضد خشونتی را در فرصتی دیگر دنبال کنیم.

ژانویه ۲۰۱۱

- 1 Brachialgewalt
- 2 Pression, Druck
- 31 Heftigkeit
- 41 Herrschaft
- 5 Kraft, Macht
- 6 Stärke

ندهد. او در صبح روز بعد، در بهداری زندان به انبوه جانفشانان زندان‌های جمهوری اسلامی پیوست. یا زندانی زنی که در سال ۱۳۶۱ تاب شکنجه‌ها و بازجویی هرروزه را نداشت و شب هنگام زمانی که بیش از ۴۰۰ نفر از هم بندانش در خواب بودند، خود را در توالت زنانه حلقه آویز کرد (زندان اوین، بند ۲۴۶ پائین).

با شنیدن این مورد پیش خود فکر می‌کنیم چه شرایطی و چه شکنجه‌هایی را می‌بایستی این افراد تحمل کرده باشند که حاضر به تحمل چنین درد وحشتناکی برای خاتمه زندگیشان شوند؟



سرپیچی از مشاهده شکنجه دیگران

تحریم دیدن و یا عدم همراهی با زندانبان در هنگامی که زندانی دیگر را مورد ضرب و شتم قرار می‌دهند: در بند مردان، در مواردی که زندانبان حکم شلاق برای برخی از زندانیان صادر می‌کرد، تلاش می‌کرد که سایر زندانیان در بند این صحنه را تماشا کنند ولی بخش زیادی از زندانیان سرموضعی، به عنوان اعتراض از دیدن صحنه خودداری می‌کردند و به داخل سلول‌ها بازمی‌گشتند.

امتناع زنان چپ در دیدن شکنجه دیگران از حرکت‌هایی بود که چه در قزل‌حصار در سال‌های ۶۳ و ۶۴ و چه در بندهای اوین پیش برده می‌شد. در قزل‌حصار، هنگامی که تخت شکنجه را زیر هشت بند برپا می‌کردند تا یکی از زندانیان را به زیر شلاق بکشند، هیچکدام از زندانیان چپ بند (در بند سرموضعی‌ها ابتدا بند ۸ و بعدها بند ۷) از سلولشان خارج نمی‌شدند و حاضر به دیدن این صحنه نبودند. اوج مقاومت زنان در بند عمومی اوین و سپس در زیرزمین ۲۰۹ جایی که زمان دستگیری شکنجه می‌شدیم، بود. رژیم کلیه کسانی که حاضر نبودند در بند عمومی به هواخوری بیایند و شاهد شکنجه دیگران باشند، را به زیرزمین ۲۰۹ منتقل کرد و بساط شکنجه دو زندانی را با حضور زندانیان چپ در همانجا برپا کرد. وقتی همه زندانیان پشت به این صحنه ایستادند و حاضر نبودند صحنه شکنجه را نگاه کنند، رئیس زندان وقت و مجتبی حلوائی این "جانی همیشه حاضر در صحنه" به جان زندانیان افتادند و با وحشیگری تا آن زمان کم سابقه‌ای زندانیان را وادار می‌کردند که برگردند. در این میان سر ۹ زندانی زن با کابل شکست و آنان به مفهوم واقعی کلمه حمام خون به راه انداختند. زندانبانان زن تا ساعت‌ها بعد مشغول شستن خون‌های دل‌مسته رسته روی زمین و دیوار بودند.

اقدامات امتناعی

- عدم گفتگو یا تبادل نظر شخصی با شکنجه‌گر و زندانبان و یا دستیاران آنان در داخل زندان

در این حالت زندانی برای ندادن اطلاعات و ارزیابی به دشمن، وارد هیچگونه گفتگو یا تبادل نظر شخصی با بازجو و شکنجه‌گر نمی‌شود. تجلی این امر در موضع اغلب زندانیان سرموضعی در دهه ۶۰ که در مقابل سوالاتی از قبیل نظرشان در مورد مارکسیسم، می‌گفتند: "جواب نمی‌دهم"، قابل مشاهده است. چنین بحث‌ها یا نظرسنجی‌هایی توسط بازجویان، برای ارزیابی کیفی از توانایی فکری و نظری زندانی استفاده می‌شد. زندانبان براساس چنین ارزیابی‌هایی برای سرکوب و یا بی‌اثر ساختن مبارزه زندانیان سیاسی، برنامه‌ریزی دقیق‌تری می‌کرد. نمونه بارز آن، احضار زندانیان سیاسی در سال‌های ۱۳۶۵ و ۱۳۶۶ بود. براساس آن، وزارت اطلاعات به این جمع‌بندی رسید که برای در هم شکستن مقاومت

تحمیل و استمرار بخشد. به عبارت دیگر، بقاء و استمرار سلطه طبقات فرادست و حاکمان ستمگر، در گرو ایجاد زندان، اعمال سرکوب و خشونت در کلیت جامعه بوده است. آنچه از روند شکل گیری نخستین جوامع طبقاتی تا به امروز، در مورد کاربرد خشونت دستخوش تغییرات شده است، عمدتاً، تغییر شکل ابزارهای اعمال خشونت بوده است نه ماهیت خشونت. چرا که با گسترش آگاهی در جوامع بشری، تداوم مبارزات تاریخی توده های ستمگر علیه طبقات حاکم، فرو پاشی نظام های برده داری، قبیلله ای و فئودالیسم، و شکل گیری نظام سرمایه داری، ابزارهای اعمال خشونت نیز دگرگون شدند. بر بستر مبارزات تاریخی - طبقاتی توده های مردم برای کسب آزادی و تحقق مطالبات شان، به تدریج پاره ای از ابزارهای قدیمی و شیوه های قدیمی اعمال خشونت و کشتار مردم، منسوخ و به جای آنها، ابزارهای پیشرفته و پیچیده تر اعمال خشونت و مرگ به کار گرفته شدند.

در سیستم های طبقاتی و ستمگر، حاکمان مستبد برای تحمیل اراده و سلطه طبقاتی شان، ابتدا، جهت انقیاد توده ها و نیروهای مخالف، به ارباب، تهدید و اعمال فشارهای عمومی بر کل جامعه روی آوردند. وقتی اعمال تهدید، ارباب و فشارهای اولیه جهت انقیاد نیروهای مخالف و توده های فرو دست جامعه کارساز نیفتاد، زندان ابزاری شد جهت به بند کشیدن معترضان و انسان های آگاه درون جامعه. ایجاد زندان و به دنبال آن، اعمال خشونت های مرگ آفرین بر زندانی، از دو منظر برای نظام های طبقاتی، سرکوبگر و ارتجاعی اهمیت داشته و دارد.

دور نگه داشتن عنصر آگاه و مبارز جامعه از متن توده ها، نخستین ضرورت شکل گیری زندان بوده است. زندان، رایج ترین ابزار این گسست است. این جدا سازی، همواره با هدف جلوگیری از ارتباط، نفوذ و گسترش اندیشه مخالف علیه سیستم حاکم صورت گرفته و می گیرد. وقتی به بند کشیدن عنصر مخالف و دور نگه داشتن عناصر پیشرو از متن جامعه به منظور جلوگیری از حرکت اعتراضی توده ها کارساز نشد، درهم شکستن نیروی مخالف در عرصه های مختلف اجتماعی و به طور اخص از پای درآوردن فرد زندانی، جزعی از ماهیت وجودی زندان گردید.

در روند بکارگیری ابزارهای خشونت در زندان و اعمال شکنجه بر زندانیان، زندانی مخالف رژیم های استبدادی، که از او به عنوان زندانی سیاسی نام برده می شود، بی آنکه خود بخواهد به "قهرمان" توده ها مبدل می گردد. این "اسطوره" و "قهرمان" شدن نیروی مخالف رژیم سرکوبگر، اغلب هزینه های بسیار سنگینی را برای فرد زندانی به همراه دارد.

به کارگیری شکنجه و اعمال خشونت بی حد و حصر در زندان، یکی از موثرترین ابزارها، برای درهم شکستن این "قهرمان" است. از پای درآوردن "الگوی مبارزاتی" توده ها، مهمترین هدفی است که بازجویان شکنجه گر و حاکمان مستبد از همان نخستین لحظه های دستگیری عنصر مخالف، به آن می اندیشند. تحقیر، توهین و ایجاد فضای رعب و وحشت که معمولاً از همان آغاز دستگیری با چشم بند زدن به فرد دستگیر شده آغاز می گردد، قدم های اولیه بازجویان، جهت رخنه به موقعیت روانی فرد زندانی است. پس از این مقدمات اولیه، بازجویی آغاز می گردد.

در جمهوری اسلامی و دیگر نظام های ارتجاعی، بازجویی و اعمال خشونت از طرف بازجویان، دو همزاد به هم پیوسته ای هستند که هر یک، بدون وجود دیگری ماهیت وجودی خود را از دست می دهند. بازجویی های تکراری و خسته کننده، بی خوابی های مداوم، انفرادی های طولانی مدت، شکنجه های مرگ آفرین و هر لحظه با مرگ زیستن، ابزارهای در هم شکستن این "قهرمان" دستگیر شده است. تازه، پس از خروج از دالان وحشت انگیز مراحل بازجویی، مجازات مرگ به عنوان آخرین و متکامل ترین راه کار اعمال خشونت حکومتی، در انتظار عنصر دستگیر شده است. اعمال این همه خشونت و شیوه های ویرانگر در زندان، نه فقط راه کار جمهوری اسلامی بلکه، راه کارهای متداول همه نظام های مستبد طبقاتی است. راه کارهایی، که مفهوم زندان را، از منظر یک چهار دیواری بسته با هدف قطع ارتباط فیزیکی عنصر مخالف حکومت با جامعه و دنیای بیرون خارج کرده و به آن ماهیتی خشونت زا و مرگ آفرین می دهند. مکانی که در آن گسترش خشونت، بعضاً تا بدانجا پیش می رود، که نه تنها پوست و

⁷ Vehemenz

⁸ Willkür

⁹ Wucht

10Zwang

11Dornseiff, Franz; Quasthoff, Uwe: *Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen*, Walter de Gruyter, 8. Auflage, 4. März 2004.

12Selbstjustiz

۱۳فرهنگ جامع روانشناسی روانپزشکی و زمینه های وابسته انگلیسی - فارسی دکتر نصرت الله پورافکاری

14Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt*,

<http://www.sciacchitano.it/Pensatori%20epistemici/Benjamin/Zur%20Kritik%20der%20Gewalt.pdf>

15, „Quälen in Namen des Staates- Was Folter anrichtet“,

<http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen/-/id=6745448/property=download/nid=660374/rbygrc/swr2-wissen-20100915.pdf>

۱۶ منبع قبلی

17Müller- Hohagen, Jorgen: "Politische" und "private" Gewalt

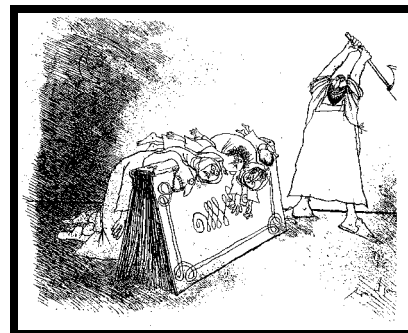
http://www.dachau-institut.de/weitere_dimensionen/politische_aspekte/politische_und_private_gewal.html

18das gefolterte Gehirn

19Altruism

20helping behavior

*



خشونت در زندان

احمد موسوی

خشونت در زندان، جزئی لاینفک از خشونت حاکم بر کل جامعه است. خشونتی که حکومت ها و نظام های طبقاتی برای سرکوب توده ها و نیروهای مخالف خود به کار می گیرند. حکومت های دیکتاتوری و به طور اخص جمهوری اسلامی ایران نه تنها جهت پیشبرد اهداف ارتجاعی و ضد انسانی شان به اعمال شدید خشونت در زندان نیاز دارند، بلکه مروج و مبلغ اصلی آن در کل جامعه نیز هستند. لذا، ورود به بحث خشونت در زندان، لازمه اش پاسخگویی به پرسش های دیگری است که مقدم بر بحث خشونت در زندان است. ابتدا باید روشن گردد، زندان چیست؟ زندانی سیاسی کیست؟ و اصولاً چرا در جامعه زندان ایجاد می شود؟

زندان و خشونت، دو جزء لاینفک نظام های طبقاتی است. با پیدایش سیستم طبقاتی، خشونت و اعمال آن بر توده های فرودست جامعه نیز، جزعی از ابزارهای تحمیل اراده طبقاتی حاکمان ستمگر علیه توده ها و پیش گامان جامعه به کار گرفته شد. از همان آغاز شکل گیری سیستم های طبقاتی، هیچ حکومت و حاکمی را نمی توان یافت که بدون زندان و اعمال خشونت بر توده ها، توانسته باشد سلطه طبقاتی اش را بر جامعه

گوشت و استخوان نیروی مخالف، مورد تهاجم بازجویان و شکنجه گران قرار می گیرد، بلکه روان و انسانیت زندانیان نیز به شلاق گرفته می شود. اعمال خشونت در زندان های جمهوری اسلامی، نه فقط جزئی از خشونت حاکم بر کل جامعه است، بلکه همواره عریان ترین و مخوف ترین شکل اعمال خشونت حکومتی نیز هست. زندانی سیاسی، به دلیل محبوس بودن در یک چهار دیواری بسته، همواره به صورت گروگان در دست مرگ آفرینان جمهوری اسلامی قرار دارد. به هر اندازه که نیروهای امنیتی و اطلاعاتی رژیم ارتجاعی و مذهبی حاکم بر ایران، برای سرکوب توده ها در عرصه های اجتماعی، به خشونت متوسل می گردند، اعمال خشونت در زندان نیز ده ها برابر شدت می یابد. لذا اگر از این منظر، یعنی منظر رابطه تنگاتنگ اعمال خشونت حکومتی بر توده ها و شیوه های خشونت اعمال شده در زندان های جمهوری اسلامی اندکی تامل نمائیم، بیش از هر دوره ای، به سال های وحشت انگیز دهه ۶۰ می رسیم. سال هایی، که شکنجه، کشتار، تجاوز و اعمال انواع خشونت، به مخوف ترین شکل ممکن در زندان های جمهوری اسلامی به کار گرفته شدند.

جمهوری اسلامی ایران از جمله نظام های طبقاتی ست که ماهیتا با خشونت همزاد است. این رژیم، از درهم آمیختن اعمال خشونت طبقاتی با ارتجاع دینی، نظامی را پایه ریزی کرده است که به لحاظ اعمال سرکوب، محو آزادی و پایمال کردن حقوق دموکراتیک توده ها، هم اکنون در راس همه کشورهای ستمگر قرار گرفته است. حاکمان مستبد جمهوری اسلامی، با تلفیق عریان ترین شکل خشونت طبقاتی و خشونت دینی، نه تنها از همه ابزارهای مدرن جوامع پیشرفته سرمایه داری برای شکنجه و اعمال خشونت در جامعه بهره برده اند، بلکه، به نحو بی سابقه ای، به ابزارهای کهن و قرون وسطائی اعمال خشونت نیز روی آورده اند.

ماهیت مذهبی نظام سیاسی حاکم بر ایران و به کارگیری ابزارهای کهن و قرون وسطائی شیوه های اعمال شکنجه، سرکوب و کشتار، نه تنها، زندان را به نا امن ترین مکان برای زندانی سیاسی و عنصر مخالف تبدیل کرده است، بلکه، توده ها و کلیت جامعه نیز، با اعمال خشونت های بی حد و حصر حکومتی، طی بیش از سه دهه از حاکمیت مرگ بار این نظام دینی و سرمایه داری مواجه بوده است.

بعد از انتخابات کدائی ۲۲ خرداد ۸۸، توده ها و نسل جوان ایران، نسبت به بخشی از شکنجه، تجاوز و خشونت اعمال شده در زندان های جمهوری اسلامی آگاهی یافتند. خشونت که همزمان، در بیرون از زندان در خیابان ها نیز، به عریان ترین شکل ممکن به کار گرفته شد. در روزها و ماه های بعد از انتخابات فرمایشی دهمین دوره ریاست جمهوری ایران، به همان نسبت که توده های مردم ایران کشتار و خشونت بی حد و حصر نیروهای سرکوبگر رژیم را در عرصه مبارزات خیابانی تجربه کردند، زندان و زندانیان نیز به درجات شدیدتری با اعمال خشونت و شکنجه مواجه شدند. اگر در بیرون از زندان و در متن مبارزات جوانان و توده های مردم ایران، "ترانه ها" مورد تجاوز اوباشان جمهوری اسلامی واقع شدند و "ندا"ها با شلیک گلوله نیروهای امنیتی رژیم از پای درآمدند، در زندان نیز به نسبتی بالاتر از آن، دختران و پسران جوان، مورد شکنجه و تجاوز حیوانی بازجویان آدم کش جمهوری اسلامی قرار گرفتند. زندانیان دیگری از جمله امیر جوادی فرو، محسن روح الامینی، محمد کامرانی و رامین آقازاده قهرمانی نیز، در بازداشتگاه مخوف کهریزک زیر شکنجه های وحشیانه اوباشان جمهوری اسلامی به قتل رسیدند.

خشونت که در روزها و هفته های پس از انتخابات ۲۲ خرداد ۸۸، در متن جامعه بر توده های معترض و نیز در زندان های جمهوری اسلامی بر زندانیان اعمال شد، تنها گوشه ای از خشونت اعمال شده در نخستین سال های دهه ۶۰ در زندان های جمهوری اسلامی بوده است.

زندان کابل در قطرهای گوناگون و به دفعات مکرر بر کف پا، پشت کمر، سر و باسن زندانی در هنگام بازجویی که اغلب با قطع انگشت و ناخن نیز همراه است، بستن دست ها به شکل قپانی و آنگاه آویزان کردن زندانی از سقف، طی ساعت های متوالی، داغ کردن و سوزاندن نقاط مختلف بدن با سیگار و فندک، روشن کردن شمع زیر بیضه ها و سوزاندن پشت و باسن زندانی با اتو و اجاق برقی، وارد کردن شوک الکتریکی و استفاده از باتوم برقی برای ضرب و شتم، بستن وزنه سنگین به بیضه، کشیدن ناخن و فرو

کردن میخ در نقاط مختلف بدن زندانی، شکستن دست و پای زندانی از جمله گذاشتن ابتدا و انتهای ساق پا روی دو مانع و آنگاه جفت پا پریدن روی ساق و شکستن آن، تجاوز به زنان زندانی توسط بازجویان، وادار کردن زندانی به لخت شدن خصوصا در مورد زندانیان زن، تجاوز جنسی به مردان، فرو کردن بطری در مقعد زندانیان مرد و سوء استفاده های جنسی از زنان و دختران در هنگام بازجویی، سرپا نگه داشتن با چشمان بسته طی چندین شبانه روز متوالی، انفرادی های طولانی مدت تا دوسال، نشستن و خوابیدن در جعبه هایی به ابعاد یک تابوت برای ماه های طولانی، اعدام مصنوعی، مثل قرار دادن زندانی در صف جوخه های اعدام و تیرباران افرادی که در کنار او قرار گرفته اند، از جمله بخشی از شیوه های متداول اعمال شکنجه بر زندانیان در سال های نخست دهه ۶۰ بوده است. سال هایی که خمینی، این دیکتاتور بزرگ و سر دسته آدمکشان جمهوری اسلامی با اقتدار تمام بر مسند حکومت بود. سال هایی که خاتمی، کروبی، میر حسین موسوی و جناح موسوم به اصلاح طلبان حکومتی، با وقاحت تمام از آن ایام وحشت و مرگ، به عنوان "دوران طلایی" جمهوری اسلامی یاد می کنند. سال هایی که شکنجه و اعمال خشونت، به مخوف ترین شکل ممکن بر جان و هستی زندانیان در بند چنگ انداخته بود. خشونتی که سر انجام در مرداد و شهریور سال ۶۷، با فرمان مستقیم خمینی به اوج رسید و هزاران زندانی سیاسی در دریند، به یک باره قتل عام شدند.

در اینجا ترجیح می دهیم از دو منظر به نوع خشونت اعمال شده بر زندانیان در سال های نخست دهه ۶۰ اندکی مکث کرده و به باز گویی آن بپردازیم. خشونت که جسم و جان زندانیان را به مسلخ برد و خشونتی که "انسانیت" زندانیان را هدف گرفت.

"قیامت" و "دستگاه" از جمله ضد انسانی ترین شکنجه هایی است که در "دوران طلایی" حاکمیت بلامنازع خمینی برای درهم شکستن عنصر "مقاومت" در زندان های جمهوری اسلامی پایه گذاری شد. "قیامت"، "قبر"، "تابوت"، "قفس"، "جعبه" و "قرنطینه" همه واژگان نسبتا هم سانی هستند که جهت توصیف وضعیت یکی از مخوف ترین شکنجه های ابتدایی بازجویان و زندانبانان جمهوری اسلامی به کار گرفته شده است. این شکنجه، در زندان قزل حصار توسط حاج داود رحمانی رئیس زندان و توابعین زندان از نیمه سال ۶۲ پایه گذاری گردید و در تیر ماه ۶۳ نیز برچیده شد.

حاج داود، به کار گیری واژه "قیامت" و "دستگاه" را بر "تابوت"، "قبر" و "قرنطینه" ترجیح می داد. از نظر او، "قیامت" برای توصیف شکنجه ابتدایی او مناسب ترین کلمه بود. به زعم او، زندانی در مدت نشستن در "تابوت"، روزهای جهنمی قیامت را تجربه می کرد.

"قیامت"، جعبه هایی ساخته شده از تخته نئوپان بودند که زندانیان مقاوم را جهت در هم شکستن جسم و جانشان در آن جای می دادند. این جعبه ها، همانند تابوتی بدون سقف بودند که با ابعادی به طول تقریبا دو متر، عرض و ارتفاع کمتر از یک متر، زندانی "قیامت" را در خود جای می داد. یک طرف جعبه نیز، جهت ورود زندانی به درون جعبه باز بود. جعبه ها به فاصله کمی کنار هم قرار داده شده بودند. زندانی را با چشمنبد داخل این "تابوت" می نشانند. زندانی از ساعت هفت صبح تا نه شب حق دراز کشیدن نداشت. فقط می توانست چهار زانو بنشیند و یا پیش را دراز کند. از ساعت نه شب تا هفت صبح روز بعد نیز، مجاز به دراز کشیدن و خوابیدن بود. خارج شدن کمترین صدایی از طرف زندانی نشسته در "تابوت"، حتا صدای به هم خوردن قاشق و بشقاب در هنگام غذا خوردن، یا صدای شکستن بند مفاصل، جرم بود و مجازات ضرب و شتم شدید حاج داود و توابعین تربیت شده او را به همراه داشت.

حاج داود به کمک توابعین، سکوت و فضای مرگباری را در "قیامت" زمینی اش، سازماندهی کرده بودند، تا زندانی نشسته در تابوت، تصور کند که او به تنهایی در شرایط "قیامت" نشسته است. فقط هنگامی که طی ماه ها نشستن در تابوت، زندانی به جنون دچار می شد، فغان و ضجه های شکستن او، حضور زندانیان دیگر را در "قیامت" بازگو می کرد. "قهرمانان" بسیاری طی ماه ها نشستن در تابوت، پس از اینکه دیوانه شدند، با روانی پریشان درهم شکستند و آنگاه صدای شکستن غرور انسانی شان در بلند گویهای مدار بسته زندان، به گوش همزمانشان رسید. اما، در همان

سرپوش گذاشتن روی جنایات عظیم خمینی در دهه ۶۰ می تواند نخستین هدف این نگرش باشد. غبار افکنی و مخدوش کردن حماسه مقاومت زندانیان، دومین گام این نگرش است، زندانیانی که با مقاومت و حتا قربانی شدن زیر شکنجه، در آن سال های آتش و خون دهه شصت و در هجوم مرگ بار کارخانه "تواب سازی" خمینی، اعتبار زندانی سیاسی را زنده نگه داشتند. در نهایت، یک کاسه کردن و ارزش گذاری یکسان زندانیان "درهم شکسته" دوره اخیر با آن دسته از زندانیانی است که با استقامت و پایداری شان، یک بار دیگر حرمت زندانی سیاسی را پاس داشته و به آسانی در مسیر "کجراهه" خامنه ای و بازجویان شکنجه گرش قرار نگرفتند.

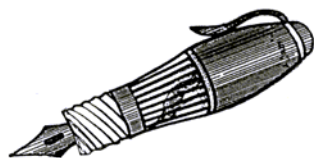
کلام آخر

خشونت جزوی از زندان و زندان نیز نیاز مبرم نظام های طبقاتی و سرکوبگر است. شکنجه، به هر اندازه که باشد شکنجه است و لاجرم قابل نکوهش و اعدام عالی ترین شکل اعمال خشونت حکومتی است. برای محکومیت خشونت، برای اعلام انزجار از جمهوری اسلامی و وحشی گری شکنجه گران مخوفش، هیچ نیازی به مخدوش کردن ارزش وجودی زندانی سیاسی مقاوم و زندانی غیر مقاوم نیست.

گرچه زندانی "درهم شکسته" خود، قربانی خشونت بازجویان است، اما، نفی وجودی ارزش عنصر مقاومت در زندان و هم سنگ کردن زندانی غیر مقاوم با زندانی مقاوم، نوع دیگری از اعمال خشونت است که دارندگان این نگرش، بر زندانیان مقاوم اعمال می کنند. مضافا اینکه، مخدوش کردن این دو چهره و ترویج این نگرش، از آنجا که فرش قرمزی را علی العموم زیر پای عنصر دستگیر شده پهن می کند، پیشاپیش، زندانی را خلع سلاح کرده و اراده مقاومت را از او باز می ستاند و این، مطلوب ترین شرایط ممکن، برای بازجویان و نظام های سرکوبگر است.

۲۸ دیماه ۸۹

*



نماز گزاردم و قتل عام شدم

که رافضیم دانستند

نماز گزاردم و قتل عام شدم

که قرمطیم دانستند.

آنگاه قرار نهادند که ما و برادران مان یکدیگر را بکشیم و

این

کوتاه ترین طریق وصول به بهشت بود!

(احمد شاملو)

وضعیت زنده بگوری، کم نبودند "قهرمانانی" که از آن "قیامت" نیز سرافراز برخاستند. زندانیان "قهرمانی" که با نشستن طی ۶ تا ۹ ماه در تابوت های "قیامت"، زنده بگوری را تجربه کردند و سرانجام سرافراز به نزد همبندی های خود باز گشتند. زندانیانی که بر شقاوت و بی رحمی خشونت دوران خمینی، پیروز شدند. من خود شخصا با چهار تن از این "قیامت" نشستگان، از نزدیک آشنایی دارم. زنان چپ، کمونیست و مبارزی که هرکدام ۵ تا ۹ ماه مداوم، این زنده بگوری را به تجربه نشستند و سرافراز به دنیای بیرون باز گشتند.

همزمان در همان ایامی که حاج داوود، "انسان" را در مسلخ "قیامت" به سلاخی گرفته بود، در درون بند نیز، "قیامت" دیگری بر پا کرده بود تا علاوه بر انسان، "انسانیت" زندانیان را نیز در زیر چکمه های خشونت سر ذبح نماید. در دوران مورد نظر، جدای از همه ابزارهای سرکوب و فشار، که جسم و جان زندانیان در بند را نشانه داشت، "انسانیت" و "عاطفه" نیز به مخوف ترین شکل ممکن ذبح می شد. همدلی با زندانیان دیگر، حتا در اندازه های دادن یک لیوان آب به همرزم بیمارت عقوبت داشت و چه بسیار زندانیانی که در دفاع از حریم "انسانیت" به زیر هشت کشیده شدند و روزها و شب های پی در پی، با چشمان بسته و پاهای سیاه و متورم سرپا نگه داشته شدند، و پس از تکرار "جرم" هایی از قبیل خندیدن، شاد زیستن، رفیق و همراه بودن، پایشان به "تابوت" و "قیامت" نیز کشیده شد.

اما، این همه خشونت در مقابل مقاومت اسطوره ای خیل زندانیان مقاوم، واپس نشست، مقاومت زندانیان در دفاع از حریم انسانی شان در درون بند و ایستادگی تعدادی از "قیامت" نشستگان، نه تنها عمر "تابوت" و "قیامت" را کوتاه کرد بلکه، "انسانیت" زخمی شده نیز، از زیر چکمه های خونین زندانبانان خمینی دوباره قد برافراشت.

اعمال این همه خشونت بر زندانیان در سال های نخست دهه ۶۰، دیگر جهت تخلیه اطلاعاتی در زیر بازجویی نبود، که خود ویرانگری های غیر قابل تصور را به همراه داشته و دارد. چرا که زندانیان در این دوران، به رغم اینکه ایام مخوف بازجویی، دوران کابل خوردن ها غیر قابل شمارش را پشت سر گذاشته بودند، دادگاهی شده، حکم گرفته و دوران محکومیت خود را می گذراندند. اما، همچنان در چنگال خونین خشونت گرفتار بودند. این همه خشونت، صرفا جهت درهم شکستن عنصر مقاومت در درون زندان بود. برای ویران کردن تصویر اسطوره ای زندانی "قهرمان"، در ذهنیت توده ها و در متن جامعه بود. چنانچه شاهدش بودیم خمینی جلاد و تمام سازمان دهندگان این نظام متعفن، سر انجام برای پاک کردن حضور "قهرمانی" مقاومت زندانیان در سال های نخست دهه ۶۰، به قتل عام زندانیان روی آوردند و در تابستان خونین ۶۷، طی کمتر از دو ماه، هزاران زندانی سیاسی در بند را به دار آویختند.

این سطور را از آن جهت نوشتم تا تفاوت ماهوی زندانی مقاوم با زندانی غیر مقاوم بیان را کرده باشم. تا نشان دهم، در اعمال خشونت مطلق حاکمان اسلامی، نه تنها، مبارزه کردن و ایستادن بر سر آرمان های سیاسی شوخی بردار نیست، بلکه، ایستادن و پای فشردن بر سر آرمان های انسانی نیز، هزینه ای بس گزاف دارد.

اگرچه، نفس زندان و بودن در انفرادی، عین شکنجه است، اما در سیستم های دیکتاتوری عریان، و به طور اخص در حاکمیت جمهوری اسلامی، هر آن کس که نسبت به ماهیت سرکوبگرانه و اعمال خشونت مطلق بازجویان و شکنجه گران حیوان صفت این رژیم، دچار تردید و توهم است، الزاما در اولین یورش خشونت بار بازجویان شکنجه گر، از درون تهی شده و فرو خواهد ریخت تا چه رسد به اینکه، چرخ دنده های مداوم ماشین خشونت و شلاق و شکنجه بر چشم و جاننش جولان دهند.

نگرشی که امروزه به عمد یا به تغافل، تمام نیروی فکری و قلمی خود را جهت مخدوش کردن مرز میان زندانیان مقاوم و زندانیان "در هم شکسته" به کار می گیرد و تلاش دارد تا همه زندانیان را بی توجه به عنصر وجودی مقاومت، در یک سبد بریزد، مسلما اهداف سیاسی معینی را دنبال می کند.

رنگ می‌بازد. این‌ها همه پیغامی است روشن به زندانی که از این به بعد باید بداند که با چگونه نظمی روبروست. فرود ضربات پی در پی کابل مکرراً در جستجوی حک کردن یک واقعیت در ذهن زندانی است؛ اگر در کتاب‌ها خواننده‌ای که وجود انسان بر پاکی و نهادش بر درستی و زیبایی استوار است، بسیار در اشتباهی و از این به بعد بدان که یا باید با این موجودات بد طینت ولی چیره، هماهنگ شوی و بقیه زندگی را در کنار گله مطیع سر کنی، و یا بازنده‌ای تنها خواهی ماند؛ چرا که هم‌زمان سابقات دیگر مثل تو نمی‌اندیشند و دسته دسته به گله رام ما می‌پیوندند و قرار است صبحی در چمن‌زار زندگی متعارف، ولی به دور از شکنجه، بچرند. اینجا به نظر می‌رسد که بهتر آنست که زندانی وانمود کند که کم‌کم دارد باور می‌کند و گرنه روبه رو شدن با رفقای سست عنصر عذاب روح زخمی‌اش را افزایش می‌دهد و هر چه بیشتر بر درد می‌افزاید.

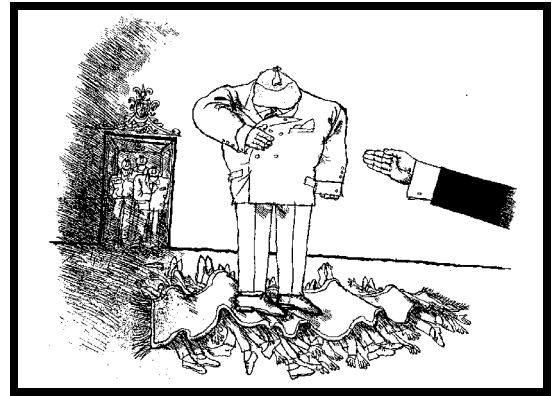
اول آن کسی که تو را لو داده، آن کسی که به خاطرش جانت را کف دست گذاشتی و بعد آنهایی که شکنجه نشده بطور داوطلبانه به طور معجزه آسایی در یک چشم بهم زدن به حقانیت بازجویان پی برده اند. از این به بعد بازجوها می‌دانند که شلاق و مشت و لگد و بقیه تهدیدها برای فرد مقاوم به کار نمی‌آید. رها کردن زندانی در سلول انفرادی و یا در راهروهای بازجویی که صدائی جز زجه و لابه به گوش باز و چشم بسته نمی‌آید، کارترین سلاح است زیرا که زندانی باید در انزوا تصمیم بگیرد که عاقبت با گله نادمان خواهد رفت یا تا ابد خودش را سرزنش کند که چه ابلهی است و برای چه بی‌مایگانی جانفشانی کرده است.

بازجویانی که در شکنجه و آزار روحی ورزیده‌اند خوب می‌دانند که در این لحظه تهدید به مرگ و اعدام برای زندانیان مقاوم گاهی در حکم نجات آنها از این مهلکه روانی است. شکنجه جسمی دیگر کار نمی‌کند زیرا که زندانی درگیر ابهامی است که گریبانش را گرفته و آن قابلیت تباهی انسان‌هاست. اینجا شاید تنها شناخت درست یک زندانی از تاریخ بشری بتواند مرهمی بر زخم روح او باشد. اینکه در تمام طول تاریخ بشر او بروشنی رد پای شکنجه و اعتراف‌گیری را ببیند و باز از خود بپرسد که چرا باز هم خشونت ادامه دارد. آیابه این دلیل نیست که مانند او همیشه بوده و هست؛ هر چند که سخت است ولی زندانی اگر نوجوان باشد باید دیر یا زود بپذیرد که انسان رودرویش آن موجودی نیست که از پدر و مادر بزرگ خانواده، کتابهای داستان و حتی معلم مدرسه آموخته است. موجودی که به طور غریزی گرایش به خوبی و نیکی دارد. یعنی اگر در زندان هم قبول نکند عاقبت روزی در گذر زندگی آن را خواهد فهمید، پس چه بهتر که این حقیقت را بپذیرد و جسم و روح زخم خورده‌اش را از زیر ضربات بازجوها رهایی دهد. اینجاست که می‌گویند، شکنجه مغلوب است. و اما باقی ماجرا چه اعدام، چه زندانی طولانی مدت و چه تبعید و یا سرگردانی در اجتماع طاعون زده، هیچکدام نه تنها برگ برنده‌ای در دست شکنجه‌گران نیست که خود گواهی بر تباهی آنان است.

من که اینطور خودم را رهاندم درست زمانی که این سلسله خشونت‌ها دامن جامعه و آزاد اندیشان را گرفت و زندگی مرا که نوجوانی بی تجربه بودم را دستخوش دگرگونی نمود و مسیر ذهن و احساسم را اینگونه که می‌نویسم رقم زد. اینگونه که تا آخر عمر که شاید تمامی‌اش در تبعید سپری شود، دیگر هرگز توهمی به نهاد پاک بشری نخواهم داشت. در نظر من انسان ماندن و خرد نشدن در اثر شکنجه و خشونت یک امر طبیعی و گرایش غریزی نیست بویژه در شرایطی مانند آنچه ما در سرزمین‌مان تجربه می‌کنیم. به تجربه هم می‌توان دید که روحیه مقاومت در مقابل شکنجه‌گران با گرایش انسان‌ها به قدرت موجود، هم خوانی ندارد و حتی برعکس برخی تمایل به قدرت را غریزه می‌دانند.

راستی چگونه می‌توان از میان طوفان سرکوب و شکنجه سیستماتیک و نیروی ویران‌کننده‌اش زنده، ولی انسانی بیرون آمد؟ معمولاً یک زندانی در اولین لحظات روبروایی و درگیری با ماموران امنیتی بسرعت درمی‌یابد که جسم‌اش دیگر از آن خودش نیست ولی ذهنش چرا. نه تمام فعالیت ذهنی‌اش بلکه حافظه و قوه ابتکارش هنوز تا لحظه‌های آخر تا حد زیادی با اوست و هنوز حق انتخاب دارد.

بیشتر سازمان‌های اطلاعاتی ادعا دارند که می‌توانند ذهن دیگران را کنترل کنند. و هم‌چنین پروژه‌های تحقیقاتی بسیاری در جریانند که آنها



قدرت شکنجه و شکنجه‌گر

زهره شیشه

سال‌هاست که از خود می‌پرسم چرا باز هم شکنجه؟ و هر بار که قرار است راجع به تأثیرات خشونت و شکنجه بنویسم و یا در جمعی سخن بگویم به سرعت روح و روانم بهم می‌ریزد حتی پیش از بیان آن واقعیات تلخ. شاید وجود همین تأثیر عمیق و ماندگار روانی خود پاسخ موجبی باشد. این که چگونه پس از رهایی از زندان و سال‌ها زندگی در تبعید فرسنگ‌ها دور از دیوارهای بلند زندان باز یادآوری آن خاطرات و خواب‌های آشفته چنان ما را منقلب می‌کند که گویی شاید هرگز نتوان خود را از زیر سایه خوفناک این غول تباهی رهایی داد.

راستی چه در شکنجه و آزار یک زندانی روی می‌دهد که این‌گونه مخرب و ناگوار است. قطعاً زخمی که از شکنجه جسمی و آزار روحی بر تن آدمی برجای می‌ماند آنقدر موثر و کاری بوده است که طی هزارها سال هنوز گریبان انسان را رها نمی‌کند. اگر ابزار آلات شکنجه و هم‌چنین شیوه‌های گوناگون اعمال زور و خشونت کاری نبودند، مسلماً تا بحال به این سطح پیچیده و پیشرفته تکامل پیدا نمی‌کردند. بی شک بسیاری با خواندن این سطور در پی پاسخ‌گویی هستند و از سر دلداری خواهند گفت که عاقبت مبارزه و مقاومت پیروز است. بله من هم موافقم ولی این حقیقت جاودانه هرگز از شدت جراحت‌های عمیق شکنجه و زشتی خشونت بر زندگی انسان‌ها چه در یک مدت کوتاه و چه در دراز مدت نمی‌کاهد.

خشونت شکنجه‌گر زندانی را به نفعی حرمت انسانی خود می‌کشاند. زندانی چه از مقاومت بالائی برخوردار باشد و یا در همان لحظات اولیه دستگیری خود را یکسره تسلیم کند، با پوست و گوشت‌اش درمی‌یابد که یک واحد انسانی، یعنی شکنجه‌گر، رودر رویش به حد بالائی توانائی درندگی و تخریب را دارد. شاید رو در روئی با این واقعیت تلخ باشد که ابتدا انسان را از پا در می‌آورد. به عبارتی زندانی با اولین ضربه شلاق بر بدنش و هم‌چنین فریادهای توهین آمیز بازجو مجبور می‌شود که شرمگینانه در ذهن خویش اعتراف کند که انسان بسادگی قابلیت سقوط به این مرحله از پستی و شقاوت را دارد.

این شوک روانی، آنگاه که زندانی نوجوانی تازه کار باشد، صد مرتبه ویران‌تر است. چون با هر ضربه کابل ضربه‌ای به روح پاکش فرود می‌آید و با هر دشنام یا تهدید به تجاوز جنسی که هم اینک در میان شکنجه‌گران اسلامی شرعاً و رسماً به مرحله اجرا گزرده می‌شود، باور کودکانه‌اش

را قادر می‌سازد تا به کمک دارو که نسبتاً روشی قدیمی است و یا تکنیک های روانکاری و استفاده از ابزار تکنولوژی ویژه ای مانند دروغ سنج و امثال اینها، بر ذهن انسان‌ها مسلط گردند. سال‌هاست که من این گزارشات را می‌خوانم و فیلم‌های مستندی از آزمایشات مربوطه را هم که تا حد بسیار زیادی صحت دارند، را دنبال می‌کنم. بیشتر این آزمایشات نشان می‌دهد که بوسیله ارسال امواج متفاوت می‌توان انسان را از فکر و عمل خاصی واداشت و یا بالعکس به افکار و اعمالی وادار کرد. ولی با وجود همه اینها، خبر خوش اینست که انسان هنوز قادر است تا حد زیادی پادشاه ذهن و اراده خود باشد. وانگهی اگر سازمان‌های امنیتی بعد از این همه هزینه و آزمایشات نتوانند ذهن مردم را کنترل کنند تا جایی که قادر باشند مخالفان سیاسی خود را رام و فرمانبردار نگاه دارند، باز هم حرف آخر را خشونت و شکنجه نخواهد زد. اثبات فیزیکی این ادعا شاید در یک مدت زمان کوتاه بسیار سخت بنظر آید ولی تاریخ بی وقفه آن را نشان داده است.

راستی چرا گاهی شکنجه گران با اینکه اطلاعاتی را از یک زندانی طلب نمی‌کنند چند نفری بر سرش می‌ریزند و سر سخنانه تلاش دارند تا او را متقاعد به حقانیت سیستم و عاملان سرکوب کنند؟ لازم به استدلال نیست که غالباً نیروهای سرکوبگر خیابانی، که به شکل دسته‌های سازمان یافته اوباشان و چاقوکشان با سابقه و همین‌طور شکنجه‌گران بطور اخص از تحقیرشدگان جامعه برگزیده می‌شوند. گاهی به دلیل ظاهر کریه و بیشتر بواسطه گذشته ننگ آورشان. و شاید این احساس حقارت و بی ثباتی روحی شکنجه گران، موتور اصلی همکاری آنها با سیستم های سرکوبگر باشد. بی شک چنین است وگرنه چرا این همه هجوم و یورش به انسان‌های معترض که دست خالی به خیابان می‌آیند و حتی تعرض و شکنجه های مداوم زندانیان در بندی که سالهاست از دستگیری آنها می‌گذرد و دیگر اطلاعات به درد بخوری برای بازجویی ندارند. آیا این به این دلیل نیست که بازجویان خود از ابتدا بیش از همه می‌دانند که به چه اندازه کریه و بی ثباتند. چرا اسداله لاجوردی اینهمه به تأیید خودش نیاز داشت؟ چرا با زور و ارباب اینهمه اعترافات ریز و درشت و کیلویی را در مقابل چشم زندانیان در حسینه زندان اوین ترتیب می‌داد که قریب به اتفاق آنها در تلویزیون رسمی پخش نمی‌شد. چرا در دوره های مختلف زندانیان را وادار می‌کردند تا قبل از آزادی در مقابل دوربین بنشینند و اظهار ندامت کنند. و چرا حاج داود رحمانی زندانیان سیاسی زن زندان قزل حصار را تنها به دلیل حاضر نشدن در سالن اصلی واحد سه و گوش ندادن به اعترافات دروغ و رقت آور زندانیان، آنها را تحت فشار به زیر سخت‌ترین شکنجه‌ها کشاند و آنها را در سلول‌های دست سازش معروف به تابوت‌ها کشاند. چرا اینهمه شکنجه شبانه روزی برای زندانیانی که سال‌ها در بند بودند و اطلاعاتی نداشتند اعمال شد؟ به اعتقاد من شکنجه تنها برای گرفتن اطلاعات گروه‌های سیاسی به قصد افشا اسرار آنها و در نهایت انهدام این سازمان‌ها صورت نمی‌گیرد. در واقع می‌توان دید که بازجویان و رؤسای زندان که ماکت کوچک سرکوبگران مستبد حاکم‌اند، تنها از خرد کردن انسان‌های دیگر می‌توانند جان بگیرند و متقابلاً بارها به تجربه دیده ایم که چگونه با بروز اندک مقاومتی هم از طرف زندانیان از هم می‌پاشند.

شاید گفته شود که در حکومت‌های تازه نفس ایدئولوژیک مانند رژیم جمهوری اسلامی که معمولاً از درون یک شورش و یا انقلاب در می‌آیند، بسیاری از بازجوها و روسای زندان‌هایش از افراد مؤمن و معتقد به انقلاب انتخاب شده بودند. بازجوها و مسئولین زندان که ابتدا از کادرهای ورزیده و کهنه کار حکومت تازه به قدرت رسیده بودند مثل اسدالله لاجوردی که خود از زندانیان پیشین بود، هیچ‌کدام از روحیات طبیعی یک انسانگرا، برخوردار نبودند. به شهادت تمامی زندانیانی که او را در زندان‌های شاه دیده بودند، لاجوردی یک بیمار روانی بود. اولین گروه زندانیان سیاسی سابق که بلافاصله به زندان حصار شده و اعدام شدند همگی از هم‌بندی‌های قدیم او بودند که همواره او را به خاطر افکار متحجرش، تحقیر کرده بودند. از این‌رو بود که او تا تمامی آنها را اعدام نکرد و انتقام نگرفت، دست برنداشت.

اگر بخواهیم بیشتر به قدرت شکنجه آگاه شویم باید بررسی کرد که چرا تاثیرات شکنجه بر روی انسان‌های گوناگون در شرایط واحد به این اندازه متفاوت بوده است. این اختلاف فاحش را می‌توان میان دو گروه اصلی

زندانیان مشاهده کرد. گروه بزرگ زندانیان در دوران دستگیری و بازجویی که به شکنجه و حبس‌های دراز مدت و گاهی به اعدام محکوم می‌شوند، مقاومت زیادی از خود نشان می‌دهند. این مقاومت در بیرون زندان منجر به ممنوعیت شغلی و محرومیت‌های تحصیلی و ممنوعیت خروج از کشور می‌گردد و گاهی به دستگیری مجدد و ترور فیزیکی بسیاری از زندانیان سابق منجر می‌شود. در مقابل گروه دیگری از زندانیان قرار دارند که از همان ابتدای امر اطلاعات ویرانگرانه‌ای را در اختیار بازجویان قرار می‌دهند، و بدتر از همه آن دسته که حتی پس از آزادی هم همکاری داوطلبانه خود را با دستگاه سرکوب ادامه می‌دهند تا بتوانند از قبل این خودفروختگی، کسب و کاری در سازمان‌های حساس دولتی بدست آورند. این عده با شرکت در محافل روشنفکری و فرهنگی تلاش دارند تا چهره مبارزان سیاسی اثرگذار را تخریب نموده و در اصل، مقوله مقاومت را نیز لوٹ و بی ارزش جلوه دهند. در دانشگاه‌ها، در موسسات به ظاهر مستقل ولی وابسته به نهاد حاکمیت مانند سینما، تلویزیون و دیگر فعالیت‌های فرهنگی، مانند نشر و ممیزی کتاب ما شاهد حضور توابینی هستیم که سابقه همکاری با بازجویان و عناصر فعال اطلاعاتی را دارند. تعدادی در تدوین و انتشار اسناد جعلی علیه گروه‌های سیاسی مطرح در سه دهه گذشته و پیش از آن در پیش‌برد سرکوب فرهنگی، نقش موثری داشته‌اند. شوربختانه هویت بسیاری از این عوامل اطلاعات تا بحال بطور کامل فاش نشده است.

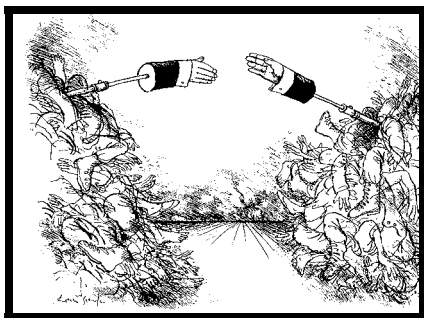
این توابین هر یک توجیهی برای خودفروشی خود ارائه می‌دهند و هرگز مقوله شکنجه را به نقد نمی‌کشند. بعضی از آنها همکاری با بازجوها و مسئولین زندان را نتیجه تغییر ایدئولوژیک ناگهانی خود در زندان می‌دانند. و اما گروه زیرک‌ترشان اشکال را به گردن هم‌بندی‌های سر موضع می‌اندازند که هر چند این ادعا چیزی جز یک فریب نیست، ولی متأسفانه دیده‌ام که در میان بسیاری از فعالین سیاسی خارج کشور، کم خریدار هم نیست. در اینجا بد نیست که به چند نمونه از این بدنامان خودفروخته پردازیم تا آشکار گردد که همکاری آنان با دستگاه سرکوب بواسطه شکنجه و آزار جسمی و یا حتی بی‌مهری هم بندیشان، نبوده است و همراهی آنان با نظام حاکم، صرفاً به خاطر روحیه جاه طلبانه و متمایل به قدرت آنان بوده است.

زندانیان هر یک متناسب با مدتی که در زندان بوده‌اند بنوعی شاهد شکل‌گیری حرکت توابین بوده‌اند و غالباً از تجربیات ارزنده‌ای هم برخوردارند. بررسی رفتار تمام توابین البته نه موضوع این نوشتار است و نه آسان. از این‌رو به انگیزه‌های شخصی آن دسته از توابینی می‌پردازم که با رژیم همکاری داوطلبانه و موثری داشته‌اند.

در طول زمانی که تعدادی از زندانیان زن واحد سه زندان قزل‌حصار در سال ۱۳۶۲-۶۳ شکنجه می‌شدند و نهایتاً قبرهای دست ساز حاج داوود رحمانی رییس زندان را تجربه کردند، ما شاهد گروهی از زندانیانی بودیم که با اولین دوره آزارهای جسمی، تواب شده و به همکاری نزدیک با رییس زندان از جمله شرکت در سرکوب و تهیه گزارشهای لحظه به لحظه از زندانیان سر موضع پرداختند. تعداد معدودی از این "به دامن اسلام بازگشته‌گان" به گفته خود، تجربه شکنجه دوران بازجویی را نداشتند، به همین دلیل با جاه طلبی و نشان دادن قدرت کاذب خویش به جنبش اعتراضی بندهای مجرد ۷ و ۸ زندان زنان، که عموماً از سرپیچی از نماز خواندن شروع شد، پیوستند. کیانوش اعتمادی از ابتدای ورود به زندان قزل حصار، بسیار تلاش می‌کرد تا خود را رهبر بلا منازع شورش بند زنان جا بزند. من با کیانوش در شرایط سخت این دوران هم سلول بودم و از همان لحظات ابتدایی متوجه روحیه قدرت طلب او شده بودم زیرا که با تعجب میدیدم که او تنها زندانی زنی بود که بر خلاف رسم زندانیان سیاسی، لباس‌هایش را به بچه‌های جوانتر می‌داد تا بشویند. همواره برداشت من این بود که کیانوش نسبت به سن بالا و ادعاهایش اطلاع زیادی از مسایل سیاسی و بویژه مارکسیسم نداشت. هر کسی را هم که با رفتارش موافق نبود، نشانه می‌رفت و مورد تحریم قرار می‌داد. در این‌ار هم باز از قدرت روانی‌اش بر نوجهای دور و برش که اکثر از خود او

بیسوادتر بودند، سود می‌جست. او بیشتر از افرادی استفاده می‌کرد که بر اثر تار و مار شدن گروه‌های سیاسی چپ، دچار افسردگی و ناامیدی عمیقی شده بودند. تا این‌که پیش از این که سر و کار همه به اسارت در

تابوت‌ها کشید شود کیانوش و دار و دست‌هایش بسرعت برق توأب شدند و شانه به شانه در کنار حاج رحمانی در سرکوب و نظارت دیگر زندانیان که با چشمان بسته و چادر به سر در تابوت‌ها قرار گرفته بودند، همکاری نمودند. بیشترشان مصاحبه کردند و نامشان را به نام‌های اسلامی تغییر دادند. کیانوش شد هدی و یکی از نوچگان بی‌کفایت‌تر از خودش به نام سیبا خود را زینب نامید. کیانوش اعتمادی از طرف رییس زندان به مسئولیت بند ۳ زنان، منسوب و بقیه دار و دسته رستگاران، چون سیبا، اینک مسئول سلول‌ها شده و به قول خودشان به شکار مارکسیست‌های سر موضع رفتند. بیشتر اینها مانند سیبا، پس از خروج از زندان هم با وزارت اطلاعات ارتباط خود را حفظ کرده و حتی پایشان به مجالس زندانیان سیاسی خارج کشور هم کشیده شد. البته نه به خاطر عذر خواهی بلکه برای نمک پاشی به روی زخم‌های کهنه زندانیان سیاسی که اینک حتی از بازگشت به سرزمین مادریشان هم، محرومند. همه این نمایشات درآورد به نام تحقیق به روی مسئله توأبیت انجام پذیرفت ولی به کام دستگاه اطلاعاتی رژیم در آمد.



این حالات به حد زیادی تاسف بار است ولی یک اتهام نیست. اگر تنها آنانی که داوطلبانه به دستگاه شکنجه و کشتار یاری می‌دهند را توأب بنامیم، خواهیم توانست در افشا و مبارزه با آنان به فرهنگ مقاومت کمک کنیم.

در نتیجه، مقاومت در مورد شکنجه و آزار جسمی، که گاهی با تجاوز جنسی و حتی تهدید به آن به اوج خود می‌رسد، امری فرا طبیعی نیست. حتی در مورد کسانی که بطرز اعجاز آمیزی مقاومت می‌کنند نیز همین‌گونه است. آزمایشات به روی افرادی که در سلول‌های انفرادی تاریک به مدت بیش از دو شبانه روز نگهداری شده‌اند، نشان می‌دهد که ساعت درونی بدن آن‌ها از کار می‌افتد و آثار روان پریشی در این افراد بسرعت افزایش می‌یابد. انگیزه‌های مبارزاتی هم زیاد از این محاسبه دور نیستند. پس با یک تعریف نسبتاً دقیق و منطقی شاید بتوان به تعلیم مبارزان در مقابل شکنجه و آزار جسمی و روانی بطور جدی اندیشید.

پس از گذشت سه دهه باید برگردیم و ببینیم چه نصیب توأبین بدنام شده است. در این میان مسعود فراستی با تمام نوکر صفتی‌ها و زبان چرب و نرم و کت مخملی قهوه‌ای که هنوز در برنامه‌های تلویزیونی بر تن می‌کند، و ریش زنگ زده روشنفکری‌اش، اندکی هم نتوانسته بر توهم حقانیت حکومت اسلامی بیافزاید. در مقابل بقیه زندانیان پس از گذشت سال‌ها از شکنجه و خشونت در زندان، هنوز زندگی می‌کنند. به دور از شعار و تنها بر اثر تجربه ناچیز خود به جرات می‌گوییم که شکنجه و خشونت از نوع حکومت دینی، که یکی از پیچیده‌ترین نظام‌های سرکوب‌گر جهان شناخته شده است، هرگز در رسیدن به مدینه فاضله خود، یعنی آنجا که همگی در اسارت یک دیکتاتور مذهبی زندگی کنند، موفق نبوده است. از میان صد ها هزار زندانی شکنجه شده تنها چند توأب شرمگین در آمده است. ولی در مقابل تعداد شاگردان خمینی که از این رژیم بریده اند بی‌شمار است.

*

بادی نمی‌وزید

که از بوی لاشه‌های ناتمام

جابه‌جا شود هوا

چشمم به شاخه‌های خشک درختان بود و

ستون آنتنی

که ورم کرده بود

(غلامحسین نصیری پور)

در برنامه تفسیر و بررسی تولیدات سینما و سیمای جمهوری اسلامی بنام "هفت" معمولاً با چهره به ظاهر اندیشمندانه ولی منحوس یکی دیگر از توأبین زندان روبرو می‌شویم. این فرد هر از گاه یکبار با قیافه حق به جانب و ظاهری روشنفکرانه در برنامه حاضر شده و بقول خودش سینماگران و سازندگان فیلم‌های سینمایی و تلویزیونی را بی‌رحمانه به نقد می‌کشد که بعد از رهنمودهای علی خامنه‌ای در این مورد، داغ‌تر هم شده است. بیچاره حاضران در برنامه که خود برای تهیه فیلم‌شان به زور هزار دغل و دروغ متوصل شده‌اند، به غلط تصور می‌کنند که در برابر یک متفکر و منتقد واقعی قرار گرفته‌اند. کاشکی می‌توانستم تصویر ذهنی خودم را که از پشت چشم بند حرکات این توأب را که شعبه ۲۰۹ زندان اوین در زمانی که برای بازجو نوکری می‌کرد را، برای آنها بفرستم. مسعود فراستی را بازجویی به نام روح الله به اتاق بازجویی آورده بود تا شاید بتواند رسم و رسوم بریدگی از مارکسیسم را به چند نفر از ما زندانیان را که به عنوان مارکسیست‌های سر موضع قزل حصار به زیر بازجویی مجدد کشیده شده بودیم، بیاموزد. مسعود فراستی خود را سخنگوی حزب بزرگ مائوئیستی معرفی کرد که به محض دستگیری به رد ایدئولوژی "سر تا پا ننگین کمونیستی" رسیده و از اینرو با برادر بازجو در تکمیل پرونده‌های اطلاعاتی همکاری می‌کند. خوشبختانه ما قبلاً با لاف زدن‌های بی‌ارزش او در بیرون زندان، آشنا بودیم و به همان دلیل از توأب شدنش هم چنان غافلگیر نشدیم، زیرا از قبل تا حدی به روحیات جاه طلبانه‌اش آشنا بودیم. و چقدر خوب می‌شد اگر ما به راحتی می‌توانستیم هر یک از این توأبین بدنام را که به هر قیمتی می‌خواهند در صحنه باشند ولو به بدنامی، افشا کنیم.

متأسفانه تا به حال تعریف دقیقی از بریده، نادم و توأب ارائه نشده است ولی چه خوب می‌شود که با تعریف انسان به کمک محدودیت‌های جسمی و ذهنی‌اش دوباره این واژه‌ها را مرور کنیم. هر چیزی در دنیا تعریفی دارد که متناسب با قابلیت‌های مشترک آن با هم‌نوعانش است. انسان موجودی است که طول عمر تقریبی مشخصی دارد. از مرحله نطفه بستن‌اش تا مرگ‌اش، مراحل بسیار متنوعی را طی می‌کند، که هم جسم و هم روانش را دگرگون می‌سازد. از اینرو مانند هر موجود دیگری محدودیت‌های خود را دارد. یعنی اگر او را در درجه حرارت بسیار بالا یا پائینی قرار دهیم، و یا از ارتفاع بلندی پرت کنیم، قطعاً زنده نخواهد ماند. با ضربه زدن به بدنش، درد را حس می‌کند. پس اگر تعریف این باشد، بسیار منطقی است که توقعات ما از این موجود هم باید در این محدوده باشد. بنظر من بهتر است که قدرت شکنجه و آزار جسمانی را در مراحل مختلف زندان و بازجویی با جدیت بیشتری بررسی کنیم تا به هر کسی که در زیر فشارهای بی‌امان شکنجه، وادار به ندامت شده و یا تحت شرایط روانی خاصی تن به مصاحبه‌های تلویزیونی می‌دهد انگ توأب نزنیم. اگر کسی هم به هر دلیلی اعتقاداتش را زیر پا گذاشت سرزنش نکنیم. خیلی‌ها از واژه بریده در مورد این افراد استفاده می‌کنند. من شخصاً این واژه را نمی‌پسندم، زیرا که بریدن از هر فکر و عقیده‌ای حق هر فرد است. البته پیش آمدن هر یک از

مشروعیت قانونی توصیف می گردد چیزی جز خشونت طبقه حاکم که به لباس قانون در آمده باشد نیست. در واقع مشروعیت بورژوازی (و پارلمانتاریسم به عنوان مظهر آن) در حقیقت بیان اجتماعی مفروض خشونت بورژوازی است که از شالوده اقتصادی نشات می گیرد...»
 بر اساس مفاد و قوانین موجود بورژوازی و مفاد ماده هفت حقوق بشر هیچکس نباید مورد خشونت، شکنجه، رفتار غیر انسانی، تهدید یا تنبیه قرار بگیرد. که در تمامی کشورهای سرمایه داری جهان بدون استثناء (با شدت و ضعف) عناصر سیاسی، کارگران و زحمتکشان هم مورد خشونت، شکنجه، رفتارهای غیر انسانی و تهدید و تنبیه قرار می گیرند.

ماده شماره ۲ کنوانسیون ضد شکنجه (Tortur) و رفتار خشونت آمیز سازمان ملل (که از سوی رژیم سرکوبگر جمهوری اسلامی نه امضاء شده و نه مورد تأیید قرار گرفته است) شکنجه را ممنوع می داند و تأکید می کند این ممنوعیت همیشگی و استثنائی ندارد "هیچ شرایط استثنائی شامل جنگ، خطر جنگ، نا آرامی سیاسی داخلی، موقعیت های اضطراری عمومی، تهدیدات تروریستی و جنایات وحشیانه نمی تواند این ممنوعیت همیشگی را از بین ببرد" شکنجه نمی تواند ابزاری برای حفاظت از امنیت عمومی باشد.

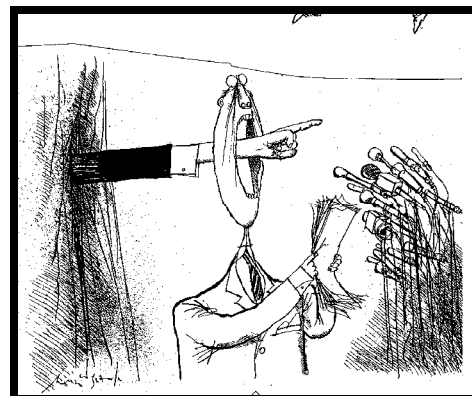
زندان نماد کوچکی از جامعه سرکوب شده است که در برگرفته تمامی خشونت های ذاتی نظام حاکم با ویژگی های خاص خود در آن متبلور می باشد از این رو است که خشونت و نقش خشونت در زندان را نمی توان مجزا از شرایط جامعه و ماهیت طبقاتی آن بررسی کرد.

اگرچه ظاهر در جامعه (فرد به ظاهر آزاد) توان این را دارد که تا حدی اقدام به دفع خشونت نماید و یا خشونت گریزی کند، در زندان مجالی برای گریز از خشونت وجود ندارد. زندانی سیاسی که دستگیری می شود در همان بدو امر با بسته شدن دستان و چشمانش، نه تنها ارتباطش با دنیای اطراف قطع می شود بلکه قدرت هیچگونه دفاعی در برابر ضرب و شتم اطرافیان را ندارد تا با شرایط ویژه به زندان، بازداشتگاه، خانه های امن پلیس و... منتقل گردد و این شروع دور جدید مقابله و مبارزه در برابر شکنجه در فضای جدیدی به نام زندان است.

رژیم های سرمایه داری در جهان برای توجیه سرکوب و کشتار و شکنجه توجیهات وسیعی تراشیده اند و رژیم سرمایه داری جمهوری اسلامی نه تنها از این قاعده مستثنا نیست بلکه ویژگی مذهبی، را با خود دارد که انواع شکنجه در آن برای خاطیان پیش بینی شده (همانطور که در ادیان دیگر که همه ساخته تفکرات طبقات حاکم برای زیر سلطه نگاه داشتن طبقات محروم جامعه است تورات و قرآن و تمامی کتابهای به ظاهر آسمانی این شکنجه ها تئوریزه شده اند) از این رو نگاه کوتاهی به چشم انداز آینده انسانها از دید قرآن داریم :

در سوره ابراهیم آیه ۱۶ خوراندن آب داغ که انسان را تشنه تر می کند (شراب حمیم)، و باز در همین سوره آیه ۵۰ انسانها در زنجیر عقوبت گرفتار و پیراهنی پوشیده اند از جنس مس گداخته، سوره حاقه آیه ۳۰ تا ۳۷ خوراندن چرک و خون به انسانها را نوید می دهد، سوره قمر آیه ۴۸ در قیامت ماموران عذاب گناه کاران را با صورت به آتش می افکنند، سوره دخان آیه ۵۰ ریختن آب جوش بر سر را وعده می دهد، سوره نساء آیه ۵۶ آمدن پوست نو بجای پوست سوخته و دوباره سوختن آمدن پوست نو برای آن که انسانها طعم عذاب را کاملاً بچشند و هم چنین در در سوره ی «مافات»، آیات ۶۲ تا ۶۵، از «زقوم» نام برده شده. عین آیه چنین است: «زقوم درختی است که از قعر جهنم روئیده و میوه اش انگار سر شیطان است و اهل جهنم از آن می خورند و شکم های خود را پر می کنند و پس از خوردن زقوم، مایعی جوشان و سوزان روی آن می آشامند و به آتش دوزخ باز می گردند.» جالب ترین نکته، بازگشت آن هاست به درون آتش، انگار شکنجه شونده گان دیگر عذاب خود را پذیرفته اند و به شکنجه شدن خو کرده اند...

اسلام ناب محمدی خودش را در بیش از سه دهه حکومت جمهوری اسلامی نشان داده است. با نگاهی کوتاه و گذرا به خشونت یا همان شکنجه در جامعه ایران و زندانهای جمهوری اسلامی، در می یابیم که ایده های شکنجه اسلامی، در خوفناکترین شکلش در ایران گسترش و تعمیق یافته



«خشونت یا شکنجه؟»

محمود خلیلی

با درود به خوانندگان عزیز و ضمن تشکر از مسئولین محترم نشریه آرش

برای بررسی خشونت (Violence) در زندان در ابتدا تعریفی از خشونت و شکنجه ارائه دهیم و با بیان چگونگی امر مشخص سازیم آیا این دو واژه مفهوم یکسانی دارند یا خیر؟ البته شاید تعاریف متفاوتی از خشونت و شکنجه ارائه گردد که با معیارهای متعارف و یا دیده ها و باورها و خواننده های ما تفاوت فراوانی داشته باشد.

خشونت را می توان از زوایای متفاوتی مثل تاریخی، فلسفی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... مورد نقد و بررسی و تعریف قرار داد. ولی در کلیت آن می توان گفت:

هر عملی و تلاشی که با هدف وارد نمودن آسیب به افراد صورت گیرد، رفتار خشونت آمیز نام می گیرد و شکنجه و کشتار حادثترین نوع خشونت محسوب می گردند. خواه تحت قوانین و لوائح اجتماعی و خواه به صورت پندارهای فردی که در همه حالات بار و ریشه های طبقاتی دارد. معمولاً خشونت به دو دسته تقسیم می گردد:

الف- خشونت فیزیکی

ب- خشونت روانی.

خشونت نیازمند ابزارهای لازمه خود می باشد. در خشونت فیزیکی (که خود دسته بندی های فراوانی را شامل می گردد که هر کدامشان نیازمند بررسی دقیق و روشنی است) از ابزارهایی مانند سلاح گرم و سرد و شیوه های متفاوت ضرب و شتم می توان نام برد. خشونت روانی گاهی به صورت پرخاش، فحاشی، محدودیت های ویژه مثل استفاده از فضاهای بسته و تاریک و... بروز می کند. در نتیجه خشونت ویژگی کاملاً ابزاری دارد. از این رو است که بررسی لغوی خشونت مفهوم پیچیده ای پیدا می کند که می تواند در همه زمینه ها بیان کننده گوشه هایی از وقایع موجود باشد که گاهی هم در قالب قوانین مشروعیت می یابند.

در اینجاست که رزا لوکزامبورگ توضیح می دهد: "نقش حقیقی مشروعیت بورژوازی چیست؟ به طور خلاصه باید گفت آنچه تحت عنوان

است. در واقع، در جمهوری اسلامی، زندان بعنوان جامعه ای کوچک، مرکز آزمایش و تجربه اندوزی برای سرکوب کل جامعه بوده وهست. ما در زندان به جز شکنجه های متداول مثل: کابل، قیانی، اعدام مصنوعی، تجاوز، بی خوابی و... با خشونت های دیگری هم روبرو هستیم. هر فردی که در سیستم زندان کار می کند توانایی این را دارد که با زندانی سیاسی و حتی غیرسیاسی طبق سلیقه و نظر خود عمل کند، کتک زند- های بی مورد در هنگام جابجائی زندانی یا حتی در زمانی که زندانی در انتظار نوبت بهداری، ملاقات، هواخوری، بازجوئی است امری طبیعی و بدیهی است یعنی پاسداری که در حال عبور از آن محل است یا توی سر و صورت زندانی می کوبد و یا لگدی به سوی او پرتاب می کند و یا با توهین و فحاشی عقده های خود را خالی می سازد.

مسئله شرایط زندان دهه ۶۰ و به ویژه سال های ۶۰ تا اواسط ۶۳ را می توان جزو سخت ترین دوران برای زندانیان سیاسی به شمار آورد. دورانی که لاجوردی و حاج داود رحمانی در زندان ها خدائی می کردند و قیامت هائی برای نابودی جسمی و روانی زندانیان سیاسی به پا می ساختند. بعد از شکنجه و بازجوئی های اولیه، انفرادی، اعدام مصنوعی و... ادامه خشونت و شکنجه سیستماتیک در زندان های جمهوری اسلامی بود.

با خروج زندانی از انفرادی، مرحله جدیدی از دوران زندگی در زندان برای او شروع می شد و می شود. در سال های اولیه دهه ۶۰ حضور توده ای اکثریتی ها در اتاق ها شرایطی را به وجود می آورد که زندانی به شدت احساس ناامنی کند زیرا تعدادی از اکثریتی، توده ای ها نقش توأبیین و آنتن اتاق را بازی می کردند (البته بخش دیگری فقط و فقط از روی پرنسیپ های شخصی و خصلت های فردی رهنمودهای تشکیلات را زیر پا می گذاشتند و حاضر نمی شدند نقش توأبیین و آنتن اتاق را ایفا نمایند) در کنار آن ها بریده ها و سپس توأبیین سوهان روح زندانیان مقاوم بودند.

بلندگوه، تلویزیون مدار بسته و عربده های آهنگران (که در زیر کابل و شکنجه هم بازجویان را همراهی می کرد) یکی دیگر از مراحل بود که روح و روان زندانی را تحت فشار قرار می داد، اتاق های در بسته با جمعیتی مملو (در یک اتاق ۶*۶ بیش از یکصد نفر و گاه تا یکصد و چهل نفر) که مجبور بودند سه شیفته بخوابند، حضور بریده ها و توأبیین در مراحل مختلف بازجوئی، گردش کولوس کلانها (بریده ها و توأبیین نقابدار) جهت شناسائی زندانیان و به زیر شکنجه بردن مجدد زندانی، تیرباران های شبانه و شمارش تک تیرهای خلاص، عدم وجود بهداشت، سه نوبت دستشویی با کابل برای هر نفر ۴۰ ثانیه، چند قاشق برنج و یک چهارم نان تافتون برای هر وعده غذا، حضور کودکان در بند زنان و فشارهای روحی و جسمی وارده بر زنان در بند، عدم هواخوری و ملاقات، عدم رسیدگی به بیماران و دارو و درمان رایج ترین شکنجه های زندان بعد از بازجوئی های اولیه بود.

در اینجا خانواده ها را نباید فراموش کرد که پا به پای زندانیان سختی ها را متحمل می شدند و با وجود تمامی سرکوب ها و سرکوفت ها و تحقیرها و گاهی ضرب و شتم در انتظار گرفتن خبر از عزیزانشان اسیر در لوناپارک و پشت دیوارهای زندان انتظار می کشیدند.

تداوم سرکوب و شکنجه در زندان بعد از دریافت حکم با شدت و حدت خاص خود ادامه داشت و امروزه هم ادامه دارد. در دهه ۶۰ بر پائی قیامت و قبر در قزل حصار، ضرب و شتم زندانیان مقاوم بعد از ملاقات، سرپا نگهداشتن زندانی تا بیش از ۱۰۰ ساعت، فحاشی توسط پاسداران و توأبیین، پخش مصاحبه های طولانی توأبیین و بریده ها، ضرب و شتم به خاطر ورزش، ضرب و شتم به خاطر استفاده از مواد غذایی اشتراکی، ضرب و شتم به خاطر حرف زدن با هم سلولی و یا لبخند زدن که از نظر زندانبان روحیه دادن به هم سلولی محسوب می شد، بعدها ضرب و شتم به خاطر ورزش انفرادی (به خاطر این که کسی حاضر به ورزش کردن تحت نظر توأبیین نبود، سپس ضرب و شتم به خاطر ورزش جمعی (در گوهر دشت)، انتقال زندانیان عادی جهت ایجاد درگیری در بند ها، و... خوب به راستی آیا این مجموعه رفتاری در زندانهای جمهوری اسلامی را (با تعریف ها و نرم های فردی و بین المللی) می توان خشونت نامید؟ من اعتقاد دارم در زندانهای جمهوری اسلامی و حتی جامعه ایران فقط شکنجه حاکم بوده و هست.

البته درست است در حال حاضر هم هیچ تفاوتی در شیوه های شکنجه و سرکوب در زندان های ایران به وجود نیامده اما با بودن ارتباطات گسترده و انعکاس وسیع اخبار زندان ها در ایران و سراسر جهان سطح اطلاع رسانی در این خصوص بسیار وسیع است. امری که در دهه ۶۰ به سختی و مشکلات فراوان و با حداقل اخبار منعکس می گردید امروزه با بودن سیستم های اطلاع رسانی مدرن به سرعت و گسترده صورت می گیرد.

امروز با بیان اینکه جامعه ایران یک جامعه خشونت زده است نمی توانیم عمق جنایات رژیم جمهوری اسلامی را نشان دهیم. زندان بزرگی که نام ایران روی آن نهاده شده و مردمی که همه سختی ها و شکنجه هائی را که در زندان های کشور آزمایش شده است را عملاً با گوشت و پوست خود لمس می کنند. این ها نشان دهنده عمق جنایات سرمایه داری در ایران است.

اگر در زندان ها با پخش قرآن با صدای بلند از بلندگوها روح و روان زندانی را می آزارند؛ درسراسر ایران حزن و اندوه را شبانه روز از بلندگوهای مساجد و معابر، رادیو و تلویزیون پخش می کنند. اگر در زندان ها به وسیله توأبیین وجاسوس ها و عناصر بریده تلاش دارند رفتار زندانیان را کنترل نمایند؛ در جامعه با دستگاه های شنود و عوامل جیره خوار خود سعی در کنترل حرکات و رفتار عموم دارند. اگر در زندان ها جوخه های اعدام به راه است؛ در جامعه جوخه های مخفی و علنی کشتار در تلاش برای ترور و سرکوب مخالفین انجام وظیفه می کند. اگر در زندان ها با اعدام مصنوعی روح و جسم زندانی را شکنجه می دهند؛ در جامعه طناب فقر و نداری را برگردن کارگران و زحمتکشان تنگ تر می کنند. اگر در زندان ها سلول ها را تفتیش می کنند؛ خانه گردی در جامعه با مجوز سلاح صورت می گیرد.

اگر در زندان با ورزش جمعی و تندرستی زندانی برخورد می شود؛ در جامعه زنان و مردان را به جرم شادی و تفریح محکوم به تازیانه و جرمه مورد می کنند و مردم را مورد شماتت و تحقیر قرار می دهند. اگر در زندان زنان و مردان را مورد تجاوز قرار می دهند؛ در جامعه هزاران زن و کودک برای امرار معاش هر روزمورد تجاوز و تعدی جنسی قرار می گیرند.

اگر در زندان دست نوشته های زندانی به یغما برده می شود و زندانی به خاطر دست نوشته هایش به زیر شکنجه کشیده می شود؛ در جامعه هم هر نویسنده به وسیله ی گرفتن امکانات چاپ و نشر کتابش، ایجاد خط فرمزهای متعدد و سانسور و تشکیل شوراهای رد و تأیید و نیازمند کردن همه چیز به کسب مجوز انواع شکنجه های روحی و جسمی را باید تحمل کند. همانطور که در زندان یک زندانی نمی تواند از زندانبان خود به خود زندانبان شکایت کند در جامع هم هیچ مرجعی برای رسیدگی به درد و رنج مردم وجود ندارد و چه زیبا ۱۵۰ سال قبل مارکس در باره چنین شرایطی می گوید: **شیوه های شکنجه متنوع است و بر اساس تخیلات تحصیلدار و زیر دستانش انجام می گیرد، ولی مشکل بتوانم بگویم که مقامات ارشد به چنین شکایاتی رسیدگی کرده و جبران خسارت به عمل آورده باشند. زیرا تمام شکایات جهت رسیدگی عموماً به خود تحصیلدار باز گردانده می شود (تحقیق درباره شکنجه درهند لندن ۱۴ اوت ۱۸۵۷)**

با در نظر گرفتن اینکه خشونت و نقش خشونت در زندان را نمی توان از ماهیت طبقاتی خشونت و شرایط جامعه مجزا ساخت و با در نظر گرفتن اینکه نکات فوق مجوزهای لازمه برای سرکوب و شکنجه را به سیستم های سرمایه داری حاکم بر ایران را می دهد و با تاکید بر اینکه اصلی ترین و ضد انسانی ترین شاخه خشونت شکنجه است من اعتقاد دارم در جامعه ایران و زندانهای جمهوری اسلامی تنها اصلی ترین شاخه خشونت یعنی شکنجه و شکنجه و شکنجه کار برد خود را نشان داده و می دهد و این روند همواره برقرار بوده و تا بقاء سیستم طبقاتی (حال به هر شکل و شمایل دیگری هم که سرمایه داری در ایران حکم براند) برقرار خواهد بود و تنها شکل و شمایل آن تغییر پیدا خواهد کرد.

پس تنها راه موجود برای نجات کارگران و زحمتکشان، زنان، دانشجویان و کلیه اقشار جامعه ایران سرنگونی کلیت نظام سرمایه داری جمهوری اسلامی است.

*