

آن سال‌ها

فرشته مولوی

این جستارها



آن سال‌ها، این جستارها

فرشته مولوی



۱۳۹۲

فرشته مولوی
آن سال‌ها، این جستارها

چاپ نخست: اچ‌انداس مدیا، لندن، ۱۳۹۲
طراحی جلد: کورش بیگ‌پور
صفحه بندی: اچ‌انداس مدیا

شابک ۹۷۸۱۷۸۰۸۳۳۹۹۶

همه‌ی حقوق از آن نویسنده است
و هرگونه بهره‌برداری از کتاب باید با روایت نویسنده باشد.

فهرست

- درآمد ۱
- جایی برای من بیاب ۳
- حرف دلتنگی ها ۷
- خانواده‌ی مقدس و شبیح ناموس ۱۵
- به صیغه‌ی مبالغه ۴۷
- خانه‌ی روشنی چراغ ۶۳
- غفلت سبکباران ۹۱
- رابطه با روسری ۱۰۹
- انگلیسی مرا rape کرده است ۱۲۱
- حجاب اجباری و کشف حجاب عادت ۱۳۵
- دو گانگی‌های ما و جنگ نهان و عیان ۱۴۷
- مehوش و تختی و طالقانی ۱۶۳

درآمد

این فکر کوچ و خود کوچ بود که مرا به ناگزیر به راه آزمودن گونه‌ای از نوشتار کشاند که در آغاز چیزی از آن نمی‌دانستم. پیش از کوچ، نوشتن برای من تنها در داستان معنا می‌یافت. تا آن زمان آنچه که در این یا آن گاهنامه به شکل مقاله آمده بود، بیشتر از جنس پژوهش گهگاهی بود. گرچه همیشه پژوهش را دوست داشته‌ام، نه مقاله‌ی روزنامه‌ای و نه جستار پژوهشی، هیچ‌یک، گونه‌ی نوشتاری دلخواه من نبوده‌اند.

حال و هوای سال‌های نخست کوچ برای کسی که در هیچ سو دستگیره و جای پای نمی‌یابد، دوزخی‌تر از آن است که فرصت خوشی ساده‌ای چون خواندن و فراغت درندستی چون داستان نوشتن دست بدهد. ناخواسته ندانسته، از روی نیاز به نوشتن و برای مرهم گذاشتن بر زخم‌های کهنه و نو و گم و پیدا، به شیوه‌ای از نوشتن روی آوردم که کم‌کم دانستم از تاروپود "ازخود نوشتن" است و بر آن می‌بایست نام "جستار شخصی" را نهاد.

بر این روال آشنایی من با "جستار شخصی" قضا و قدری و از راه تجربه‌ورزی و بی هیچ دانش پایه‌ای رخ داد. خوب که درگیر این فرم نوشتاری و دلبسته‌ی آن شدم، به خیال آموختن رسمی و پیگیر آن از راه همیشگی خودم، یعنی خواندن و خودآموزی، افتادم. دریافتن این که جستار شخصی در حلقه‌ی ژانر ادبیات ناداستانی خوش می‌درخشد و در جهان نوشتاری غرب دلخواه نویسندگان و خوانندگان بسیاریست، جای شگفتی نداشت. توان و گنجایش و نرمش جستار شخصی، یعنی ناداستانی از جنس ادبیات، چنان و چندان است که هم زمانه را دریابد و هم پاسخگوی اندیشه و خیال ما باشد.

جستارهای آمده در این کتاب در گذر ده سالی نوشته شده‌اند که دغدغه‌های فرهنگی سهم بزرگی از انرژی ذهنی و جسمی مرا صرف خود کرده‌اند. گرچه این نوشته‌ها سیمایی شخصی دارند و گوشه‌هایی ویژه و در بند زمان و مکانی ویژه را می‌نمایانند، پیگیر کند و کاو در ریشه‌ی گرفت و گیرهای فرهنگی ما ایرانیانند. از این رو، و نیز برای به دست دادن نمونه‌هایی از جستار شخصی، گمان می‌رود که فراهم آوردن این جستارها در یک کتاب ببری از بهره نباشد.

فروردین ۸۹

جایی برای من بیاب

می‌خواستیم دنیا خانه‌ی ما باشد. نگاهی تشنه و دلی تپنده، دست‌هایی گشوده و پاهایی رو به راه. تیر شورمان را در کمان عشق آرش نهادیم و دنیا چنان بزرگ بود که خدای خالقش، یا ناخدای موهوم ما؛ و چنان بیکران که آسمان؛ و چنان روشن که آفتاب و چنان پایدار که مهر؛ و چنان تازه که جوانه.

حکایت آن کمانگیر از یاد نرفته بود هنوز؛ و ما که فریفته‌ی دلدادگی خود بودیم، در تن و جان عاشق هیچ عیب و علتی نمی‌دیدیم و در اندیشه‌ی نقطه‌ی شکست نبودیم. پس به کوه برآمدیم - دماوند بود شاید - و در جستجوی آن درخت رهایی‌بخش به هر سو نظر کردیم. شرق در شب نشسته بود و غرب، خسته از بیداری، خمیازه می‌کشید. جنوب از رخوت خواب دیرین خود عاصی شده بود و شمال در خیال صبحی دیگر بود. تیر ما به کدام سو باید می‌پرید؟

همه جا و هر جا کوه یا دره‌ای، بیابانی یا بیشه‌ای، رودی یا دریایی - و آسمان همیشه یکرنگ. آن پرنده که شوق پرواز دارد،

بر هیچ کجای خاک آرام و قرار نمی‌گیرد. که می‌گوید شکوه فوجی یا ما کمتر از دماوند است، یا فریایی دریاچه‌ی میشیگان فراتر از خزر؟ در سیبری هم می‌توان همان آنی را یافت که در کویر. گفتیم زمین مادر ما و دنیا خانه‌ی ماست. گفتیم و تیر شیدایی مان را به هر سو و هر جا رها کردیم.

اما این فقط طبیعت نبود که یکپارچه و تقسیم‌ناپذیر بود؛ سرشت آن که در دامن این مادر پرورده می‌شد نیز چنین بود. و کدام آدمی می‌تواند با هر آنچه که انسانی‌ست، بیگانه باشد؟ پوشش‌ها و صورتک‌ها، پیرایه‌ها و آرایه‌ها را ندیدیم، یا نخواستیم که ببینیم. بر چکاد کوه - دماوند بود شاید - برهنه ایستادیم و جهان و جهانیان را برهنه دیدیم. در آن زلال که ما برآمدیم، خطی که خطه‌ها را جدا کند، نمی‌دیدیم. آن پیرمرد خزیوش که در زمهریر یخ اقیانوس را به امید یافتن روزی می‌شکافت، آشنای من است؛ یا آن زن جوان پشت‌خم و غرق عرق که شالی می‌کارد و برای کودک به کول بسته‌اش لالایی می‌خواند. آن نقاش که در حاشیه‌ی مون مارتربی اعتنا به هر آمد و شد پاشرنگ‌های خیالش را بر بوم می‌افشانند، آشنای من است؛ یا آن شاعر سرگردان خیابان‌های بوئنوس آیرس، یا آن فیلمساز دربه در روس که در معجزه‌ی هفتم جادوی مکاشفه‌ی رسولانه‌اش را آشکار می‌کند، یا آن... پس هر دیار دیار حبیب و هر جان آشنا یار من و یاور من است.

و ما همچنان بر کوه ایستاده بودیم که ناگهان - به‌راستی ناگهان؟ - توفان درگرفت. به خود آمدیم و دیدیم که همه‌ی درخت‌ها در اعماق مدفون شده‌اند و تیر شوریده‌ی ما میان زمین و آسمان سرگردان مانده است. توفان نوح بود شاید، یا درآمدی بر ظهور دجال، یا تکرار ترفندی متعارف در جهانی

نامتعارف. همه سو و هر جا فوج آشفتگان در جستجوی کشتی نجات در تکاپو بودند. خیل نوح‌های دروغین و دجال‌های راستین در هر گوشه و کنار بساط معرکه‌ی رنگین گسترده بودند و آن که به خیال نقطه شکست افتاده بود، نباید آیا بی جا و مکان برجای می‌ماند؟ به زمزمه گفتیم: "جایی برای من بیاب، نه در دنیا که خانه‌ی من نشد..."

به بوی جوی مولیان و یاد یار مهربان ماندیم؛ یا شاید جایی برای رفتن نیافتیم و نرفتیم. مگر نمی‌شد آیا وسعت دنیا را در تنگنای خانه گنجانند؟ نگاهی نگران و دلی نرم، دست‌هایی سخت و پاهایی سنگین. در چاه دلتنگی یعقوب فرو رفتیم تا مگر یوسف را بیابیم. جایی کوچک، جایی تنگ؛ جایی تاریک، جایی خاموش. آشوب را پوشاندیم و پریشانی را پنهان کردیم. ما را به باغ خرمی راهی نبود، پس گلدان شمعدانی را کنار پنجره نهادیم. ما را به دشت‌های باز راهی نبود، پس حصار حیاط خانه را ایمنی انگاشتیم. ما را به دریای پریهاو راهی نبود، پس دل به صدای چك چك باران در ناودان پوسیده خوش کردیم. تکه‌ای از آسمان همیشه یکرنگ، گلدانی کوچک، حصارِ ایمن، ترنم گهگاهی بارانی سبک، و... و شفقت بی‌دریغ آن آفتاب عالمتاب که گوشه‌ی چشمش ما را کفایت می‌کرد.

سهم اندك ما هر چه بود، نشان الفت داشت - و آشنایی مرهمی‌ست که اگر نوشدارو نباشد، دست کم آرام می‌بخشد. چنین گمان کردیم و همچنان در کنج چاه نشستیم و گفتیم پیله‌ی خاموشی به دور خود می‌تیم تا چهره‌ی یوسف را از یاد نبریم. و افسون آن مهر گیاه که در طبله‌ی عطار بود و پایبند خاکش کرد، چندان کارگر بود هنوز که در قعر تاریک چاه ستیغ روشن کوه را میدیدیم - دماوند بود شاید. مگر نه این

که سرانجام بر ظلمات ثلاثه‌ی یونس پرتو مغفرتی دمید؟ مگر نه این که عاقبت بر پوسته‌ی سخت صبر ایوب روزن امیدی شکفت؟ مگر نه این که . . .

در جمع مُهربرگوشان مُهربردهان ماندیم و ماندیم تا ناگهان -
 براستی ناگهان؟ - به خود آمدیم و دیدیم که مرهم آشنا شوکرانی
 بیش نبوده است. سقراط نبودیم و فضیلت را در معرفت دیدیم.
 سقراط نبودیم و هرآن گفتیم که هیچ نمیدانیم. سقراط نبودیم و
 شوکران را نوشیدیم تا دل را از قید مُهر در امان نگاه داریم. و آن
 که نقطه‌ی شکست را در خود مییابد، نباید آیا تنها و بی‌پناه بر
 جای بماند؟ نباید آیا به زمزمه گفت: "جایی برای من بیاب، نه
 در دنیا که خانه‌ی من نشد، نه در خانه که دنیای من نشد، در
 دل شاید!"

حرف دلتنگی‌ها

این که پهنه‌ی رنگ‌های زنده‌ی زندگی رنگین است، گفتن ندارد - دیدن دارد. حکایت طیف رنگ‌های دلتنگی و سایه‌های ناهمگونشان اما، اگر به هیچ هم نیارزد، دست کم آبی بر آتش دل می‌افشانند. از میان این رنگ‌های مکدر، نه سنگین‌ترین که آشناترین‌شان، اندوه دوری از یار و دیار است. حرف سر دلبران را به دیگران اگر واگذاریم تا به جدایی از جای آشنا پردازیم، ناگزیر به تعریف و تفسیرش می‌شویم. وطن کجاست؟ جایی که چشم به روی دنیا گشوده‌ای و زمین و آسمانش را زمین و آسمان مطلق انگاشته‌ای؛ جایی که ماه و خورشید و سایه روشنش، باد و باران و خشکی و نمش، پستی و بلندی و گیا و زیایش، رنگ و بو و خط و نگارش، حواس پنجگانه‌ات را آموخته کرده است. گستره‌ی هستی را در آغاز در این منظر اولیه یافته‌ای و کم‌کمک عنکبوت عادت چنان تو را گرفتار تارهای نامریی‌اش کرده است که تاروپود خود را به رشته الفت با این چشم‌انداز گره خورده یافته‌ای و گمان کرده‌ای این پاره از زمین را سهم

تو مقرر کرده‌اند. اما در این جهان فانی البته، هیچگاه بر روی یک پاشنه نمی‌گردد. اقتضای ضرورتی خواسته ناخواسته تو را از سرزمین‌ات دور می‌کند. شاد و ناشاد پی دنباله‌ی دراز و کوتاه زندگی‌ات را می‌گیری و کم و بیش به خطه‌ی تازه خو می‌کنی و به هر تقدیر و تدبیر روز را به شب می‌رسانی تا همچنان که از آغاز گذر کرده‌ای، از انجام هم بگذری. با این همه و به هر حال گاهی میانه‌ی راه ناگزیر به درنگ می‌شوی. بوی گلی، آفتاب سایه‌ی عصری، شاخ و برگ درختی، پرهیب گذرای پرنده‌ای بر دیوار، یا شیوه‌ی راه رفتن رهگذری در خیابان... - ناگهان تلنگری به دریچه‌ای بسته می‌خورد. به خود می‌آیی. تکه‌ای از تو از تو کنده شده است، بی آن که سبک‌تر بشوی. چیزی از کف رفته است که جالی خالی‌اش داغ غمی بر دلت نشانده است. نبض زخمی کهنه و فراموش شده دوباره به پیش می‌افتد و... پس، این چنین، ناآرام و پریشان در خلوتی گزنده به سراغ صندوقچه‌ی قدیمی نقش‌یادهای محبوس می‌روی و آنها را یکی یکی از حبس غبار غریبی می‌رهانی تا شاید شفایی برای درد غربت خود بیابی! حرمان دوری از آب و خاک مألوف برای یکی چون شمایی - خاصه اگر که جوانی را پشت سر گذاشته باشد - چندان آشناست که نیازی به شرح و بسط و شاخ و برگ نمی‌یابد.

رنگ دیگر جدایی از زمان دلخواه است. حسرت بیرون بودن از دایره‌ی روزگاری از دست رفته که به هر دلیل و به هر صورت به دیده‌مان دلنشین می‌آید، مأنوس‌تر و مرسوم‌تر و در عین حال چه بسا کم‌آزارتر از هجران میهن است. زمانه‌ای گاه بس دور و گاه کم و بیش نزدیک، گاه آزموده و گاه حتا ناآزموده، چنان دل و هوش ما را می‌ریاید که اکنون را تاب نمی‌آوریم و از آن کنده می‌شویم. درونمایه‌ی مشترک بیگانگی با امروز

است: یکی به انگیزه‌هایی فراشخصی در گذشته‌ای تاریخی که خود تجربه نکرده، فر و فخر و جلال و جبروتی می‌بیند که همه‌ی ناخشنودان هم عصر خود را به بازگشت به دوره‌ی باستانی و احیای آن ترغیب می‌کند؛ دیگری برانگیخته از نیازها و گرایش‌های درونی به گونه‌ای تفنن‌آمیز تفرجی در ادوار سپری شده و خود ناآزموده می‌کند و به اتکای معیارهای ویژه‌ی خود دورانی را برمی‌گزیند و آن را الگوی زمانه‌ی نیکبختی می‌انگارد؛ و، سومی که نمونه‌های بیشمار و کمرنگ و پررنگ خود را، کم و بیش، در همگان متجلی می‌سازد، شیفته‌ی خوش‌نمایی دوره‌ی کودکی و جوانی، در چارچوبی فردی خلد برین به یغما رفته را در گذشته‌ی خود می‌جوید و گاه و بی‌گاه دلزده از اکنون ناخوشایندش به آن پناه می‌برد. آنچه که چون آفتابی جنوبی گرما و روشنای سحرآمیز و افسونگرش را بی‌دریغ بر این پاره از زندگی می‌تاباند، چیست؟ ساده دلی است اگر گمان کنیم همگان در این برهه از هستی خود صرفاً به دلیل قرار گرفتن ناگزیر در گستره‌ی آن از نوعی سعادت الاهی یا طبیعی برخوردار می‌شوند. تجارب تلخ و گزنده‌ای که برخی از بد روزگار در این مرحله از سر می‌گذرانند، چندان دهشتبار است که به هیچ روی و هیچ‌گاه از نظر نمی‌افتند. از این گذشته هستی جهان بر پایه‌ی آمیختگی نیک و بد و دوگانگی‌ها و چندگانگی‌های پیچیده استوار است و مقدورات و احتمالات خوش و ناخوش بر مبنای توالی و منطقی‌زمانی نصیب آدمی نمی‌شود. پس خیال نمی‌کنم که کودکی بی‌برو برگرد روزگار خوش زندگی است. هر یک از ما - به‌ویژه آنانی که نه به دوره‌ی فرزندسالاری، که به خلاف آن تعلق دارند - کم و بیش، اگر که بخت مصونیت از محرومیت‌های مادی و محیطی را داشته، دست کم تجربه‌های ناگوار تنبیه و طرد و تنهایی و ترس را در این دوره

آزموده است. با این همه جادویی در این پاره از زندگی نهفته است که آن را یکتا و یگانه جلوه می‌دهد. جوانی نیز هر چند زمان عروج و دم اوج است، طبیعتاً و الزاماً با شادی قرابت ندارد، اما چون کودکی طلسمی دارد که مفتون می‌کند. حظی که در روزگار کودکی از مکیدن خروس قندی و لیسیدن آلاسکای بستنی فروش دوره‌گرد برده‌ای، تکرارناشدنی است. آن تکه کیک که کودک در چای فرو می‌برد و به دهان می‌گذاشت، چنان افسونی داشت که سال‌ها بعد یکی را از میانه‌ی پرسوسه و پریهایوی زندگی اشرافی به کنج عزلتی دربار کشاند تا با عرق‌ریزان مشقت‌آمیز روح رؤیای دستیابی دوباره و دیگرگونه به زمان گمشده ممکن گردد. شیرین‌ترین شیرینی‌ها، آبی‌ترین آسمان‌ها، تلخ‌ترین تنهایی‌ها و گرم‌ترین تابستان‌ها و ... همه، از آن این زمان گمشده است. رمز در کجاست؟ در تازگی نگاه، طراوت خامی، فراغت نداشتن و شناختن که پیدا و پنهان با شور مخاطره‌آمیز دانستن و شناختن توأم می‌گردد؛ و کوتاه اگر بگوییم، در تشنگی تشنه و نه در چون و چندی آب. پس، به این گونه، بی‌قرار و پریشان و دلتنگ تشنگی گاه و بی‌گاه سر صندوقچه‌ی قدیمی خاطره‌های محبوس‌ت می‌روی و ...

رنگ تیره‌ی دیگر یگانگی با محیط است. به خانه و خطه و جهانی که در آنی خو گرفته‌ای، اما در میان اهل خانه و خطه و جهان‌ت همدل و همزبانی نمی‌یابی. حال پرنده‌ای را داری گرفتار بیشه‌دان. ردی از همجنسی و هم‌نواپی نمی‌بینی. به هر تازه از راه آمده‌ای امید می‌بندی و به هر ناآشنایی دل می‌سپری تا شاید رفیق گرمابه و گلستانی بیابی. به دوستان و یاران دیرین پناه می‌بری و پی نشانه‌های شوق‌برانگیز انس و الفت قدیم می‌گردد. به همسایه لب‌خند می‌زنی و دست دوستی به سوی همکار دراز می‌کنی و خرسند از خود در دل حرف شاعر را تکرار

می‌کنی که، "زهی سلام که دارد ز نور دمب درازا!" اما آنجا که آموخته‌ی گرگ‌پروری است، هر سلامی سلام گرگ تلقی می‌شود و بی‌طمع نمی‌نماید. یکه می‌خوری و به درون خود خیره می‌شوی. به وسواس می‌افتی نکند تو هم چون دیگران از بیم پس افتادن از قافله هم‌رنگ محیط آلوده به دروغ و ریا و فساد و ابتذال می‌شوی. سراسیمه و هراسان به خلوت و صندوقچه‌ی قدیمی رؤیاهای محبوس‌ت پناه می‌بری و...

آخرین رنگی که می‌خواهم به آن اشاره کنم و به گمان من تاریک‌ترین است، رنگ غربت درونی است. یک سایه‌اش زمانی پدیدار می‌شود که یکی با نهاد انسانی خود بیگانه می‌شود. چنین کسی اگر که به آفت قدرت‌طلبی هم مبتلا باشد، به جایی می‌رسد که روزگار دیگران را سیاه می‌کند. مستبدان مشهور عالم مصداق بارز این نمونه به‌شمار می‌آیند. سایه‌ی دیگر از آن کسی است که یکسره از سرشت انسانی خود جدا نمی‌افتد و برای دیگران مصیبتی به بار نمی‌آورد، اما به نحوی از انحاء با فردیت و من خود بیگانه می‌شود و به این ترتیب چون کسی که خوره به جانش افتاده باشد، به تناسب میزان آگاهی‌اش از این بلا عذاب می‌بیند. دلالی که دست بر قضا نقاش از آب درآید، شاعری که از بد حادثه ناگزیر به گشایش شکم‌سرای می‌شود، طبیعت‌خواهی که به جبر مقدرات و مقدورات در شهری پر ازدحام و پر دود و دم روز را به شب می‌رساند، و غیره و غیره. به هر حال در این دوره و زمانه به مقتضای روز، گویا روز به روز بر شمار کسانی که از جان و دل و ذهن و روح خود فاصله می‌گیرند، افزوده می‌شود. نمونه‌ی عالی وصف چنین غربتی را در یکی از داستان‌های کاترین ان پورتر، نویسنده‌ی امریکایی، به نام "ارغوان شکوفا" پیدا می‌کنیم - گرچه که چنین مضمونی از آنجا که یکی از درونمایه‌های

ویژه و بنیادین عصر حاضر است، به صور گوناگون در هنر، و به ویژه ادبیات متجلی می‌شود. در چنین حالی یکی چون منی، البته بی‌درنگ به سراغ صندوقچه‌ی نقش‌یادهايش از شعرها و داستان‌های خواننده شده می‌رود تا به این گونه تسلاي خاطری بیابد.

باری، اما، در جهانی که این و آن و نیک و بدش چندان به هم آمیخته است که خط‌کشی‌ها و مرزبندی‌ها فقط در حیطه‌ی ذهن و انتزاع امکان‌پذیر می‌شود، چه بسا جان آدمی در یک آن و دم از سنگینی همه نوع حسرت و غربتی گرانبار باشد و آن و دمی دیگر را فارغ از همه‌ی این گونه داغ‌ها و غم‌ها سبکبار و سبکبال سپری کند. در هر کجا و هر زمان که باشیم، بیرون از خود یا درون خود، به هر حال کم و بیش و گاه به گاه - اگر نه همیشه - بار دلتنگی‌هایمان را خود باید بردوش بکشیم. می‌توان این همیان حسرت‌های خرد و کلان را چنان توانفرسا کرد که زیر بار آن فرسوده شویم و از هم پاشیم؛ چنین کاری هر چند مشقت‌بار است، سخت نیست. آن که دریافته است با هیچ چیز انسانی ناآشنا نیست، خوب می‌داند که از اندوه‌گزیر و گریزی نیست، همچنان که از شادی. پس، شاید بشود دلتنگی‌هایمان را چنان پرورانیم که چون دلتنگی شازده کوچولو برای گلش پیراینده‌ی نازک‌آرای تن ساق گل جانمان باشند و هم به رفتن و هم به ماندنمان معنا و مفهومی بخشند. داغ دوری از جا و مکان و یار و زمان آشنا هر اندازه که دلگزا باشد، تا زمانی که خویشتن خود را از کف نداده باشیم، نمی‌تواند ما را به تباهی بکشاند. این که در کجای زمان و مکان ایستاده‌ایم، بی‌تردید، در نگاه ما به هستی و میزان کفایت و درایت ما نقشی انکارناپذیر دارد؛ با این همه پیش از هر تعیین و تشخیص و تفسیر و تعبیر زمانی - مکانی، و بیش از هر چیز دیگر، نخست باید به

خود بیاییم و به خود بنگریم. آخر ما که هستیم؟ اگر چنین پرسشی مجال و فراغ بایسته خود را در اذهان ما بیابد، چه بسا بسیاری از گره‌هایی را که اکنون و تاکنون به دیده‌مان کور می‌نمایند و می‌نمودند، گشوده بیاییم. گردش ایام و چرخش احوال که مایه‌ی نو به نویی عرصه‌ی شطرنج گیتی می‌شوند، بسیاری از مفاهیم را هم متغیر و متحول می‌کنند. امواج جادویی همه‌ی حد و مرزهای معین و مصنوع را از هر قماش که باشند، پشت سر می‌گذارند و ورای بلاآفرینی‌های واقعی و فرضی مردمان گوناگون را با خطوط طبیعی‌شان به یکدیگر پیوند می‌دهند. روزگاری می‌شد در خانه‌ات به آسودگی خیال پا دراز کنی و کمند کنجکاویت را در نهایت، اگر نه تا آن سوی دیوار همسایه، تا بام خانه همشهری‌هایت پرتاب کنی؛ حالا اما در پستوی خانه‌ات هم اگر پناه بگیری، خبر قضا و قدر قطبین همچنان به گوشت می‌رسد و با چشم‌های گشاده از حیرت می‌بینی رویدادی در آن سوی دنیا، انگار از آنچه که در کنار دست می‌گذرد، به تو نزدیک‌تر است. آخر فراتر از ترفندهای فرینده‌ی همه‌ی سیاست‌پیشگان جهان، هنوز و همچنان، گوهر انسانی - گیرم پس خاکستر - چندان تابناک هست که به یمن روشنا و گرمایش سرمای جدایی‌های صوری زایل شود. در چنین روزگاری آنان که دیروز غره به قدرت قاهرانه‌ی خود پی سودجویی و بهره‌وری رو به غافلان و از قافله عقب افتادگان آورده بودند، امروز ناگزیر به جبران مافات شده‌اند. غربی که به هر دلیل و به هر شیوه راهی به شرق گشود، حالا گزیر و گریزی ندارد جز آن که آن را به گستره خود راه دهد و شریک خود کند. همچنین چاره‌ی ناچار شرق نیز آن است که به هر جد و جهد بکوشد خود را به سطح همتایی با این حریف و رقیب بی‌چون و چرا برساند. سوای وجه اقتصادی قضیه و

اقتضای سیاست جهانی، از دیدگاهی انسانی نیز همترازی غایی اهل شمال و اهل جنوب - و نه همسانی مکانیکی آنها - اصلی ست که قاطعیتش بی‌برو برگرد می‌نماید. به موازات نیاز یکی به تکنولوژی دیگری و نیاز دیگری به مواد خام و نیروی انسانی این یکی، و چه بسا فراتر و حیاتی‌تر از آن، نیاز این و آن به نداشته‌های خود و داشته‌های دیگری در پهنه‌ی فرهنگی خودمی‌نمایند. از منظری این گونه، در رابطه با آنچه میان فرهنگ‌های شرق و غرب می‌گذرد، تداخل و به هم آمیختگی طبیعی - و نه ساختگی - که به ترکیبی نو و بنیادین و پایدار می‌انجامد، اهمیت می‌یابد. در فرآیند چالش و کنش و واکنشی پیگیر و سازنده قاعدتاً جریان‌های پرتوان‌تر و ریشه‌دارتر از هر دو سو بر جریان‌های کم‌تاب و توان‌تر و فرعی غلبه می‌کنند و حضور و دوام خود را به تثبیت می‌سانند. سر آخر حاصل کار به شکل آمیزه‌هایی نو و خلاق متجلی می‌شود، بی آن که یکی از دو سو وامدار دیگری شده باشد. این گفته به رغم ساده‌نمایی نافی پیچیدگی‌های چشمگیر عرصه‌ی تقابل امروزین دو فرهنگ نیست، و فقط اشاره‌ای است به برقراری اصلی کلی در حیطه‌ی مورد نظر. پس، به همین اندازه از حاشیه‌روی اکتفا می‌کنیم تا حرف دلتنگی‌ها را - اگر نه خود آن را - به پایان برسانیم.

آنچه من درمی‌یابم چنین است که به رغم انس و الفتان با برخی چیزها و شماری از هموعان و پاره‌ای از جهان، در جایگاه انسان امروزی، جز این نمی‌شود گفت که همه‌ی جهان سهم من و همه‌ی جهانیان است؛ پس از این قرار، سررشته‌ی پیوند با دیگران را در خود می‌توان جست.

خانواده‌ی مقدس و شبح ناموس

بنای خانواده‌ی ایرانی بر دو پایه‌ی سنت و شریعت استوار شده و تاکنون کم و بیش قانون نقش دیرک حایل و نگهبان این دو پایه را داشته است. در این خانه که به اراده‌ی سنت و شریعت مرد فرمان ولایت بر آن را دارد، شبیحی به نام ناموس نیز به شیوه‌ای پیچیده و خاص حکمفرمایی می‌کند. چنان است که گویی ناموس روحی است که در کالبد مرد در مقام سالار خانواده حلول می‌کند و در اساس و عمدتاً از طریق حضور فیزیکی و ملموس او بر قلمرو خانه فرمان می‌راند. حضور سلطه‌گر شبح در فضای خانه از یک سو به آن حرمت و قداست می‌بخشد و از دیگر سو بر جسم و جان ساکنان آن سایه‌ای سنگین و نفسگیر می‌افکند. رمز پایداری افسون شبح در توهمی نهفته است که اهالی خانه بر مبنای آن، گرچه به درجات نابرابر از شبح زخم می‌خورند، آن را روح نگهبان و حامی خانه می‌دانند.

آنچه در اینجا می‌آید، نگاهی خاص از زاویه‌ای خاص به این خانه‌ی شبح زده است. در همین آغاز تأکید می‌کنم که

قصد ندارم این نگاه و زاویه خاص را به بند روشمندی خشک و منضبط مقاله‌ای تحقیقی گرفتار کنم؛ چرا که این نوشته نه حاصل پژوهشی میدانی یا تحقیقی دانشگاهی، که بر آمده از تجربه‌ها، باریک بینی‌ها، و تأمل و تفکر شخصی است.

قدمت و اهمیت خانواده به عنوان یک واحد اجتماعی، به رغم تفاوت‌هایی که هم در اشکال گوناگون آن در سرزمین‌های متفاوت و هم در روند تحول تاریخی آن در میان اقوام مختلف دیده می‌شود، امری جهانی است. معنا و مفهوم عام خانواده نیز از چنین خصوصیتی برخوردار است. هر چند دامنه‌ی خانواده در مشرق زمین روی هم رفته وسیع‌تر از دامنه‌ی آن در غرب بوده است، در حال حاضر شکل و قالب رایج آن در ایران تفاوتی با نظیر آن در مغرب زمین ندارد و همان هسته‌ی اصلی، یعنی پدر و مادر و فرزندان، را پوشش می‌دهد. با این همه مشابهت قالب و اندازه‌ی خانواده در ایران و در غرب به معنای یکسانی و یا حتا شباهت چشمگیر همه‌ی وجوه کیفی آن در این دو بسته‌ی متفاوت نیست. نهضت برابری حقوق زنان با مردان که در قرن ۱۹ شکل گرفت، بالندگی دموکراسی در مفهوم وسیع آن، بنیادی شدن مفهوم فردیت، مجموعه‌ی تحولات اجتماعی - مدنی و سیاسی - اقتصادی، و توجه به وضعیت و حقوق کودکان و زنان از سوی طیف نیروهای پیشرو و مالا قانون و دولت دگرگونی‌هایی اساسی در ابعاد گوناگون خانواده در غرب پدید آورده است. این دگرگونی‌ها عمدتاً حوزه‌های موقعیت و جایگاه سه رکن اصلی خانواده - زن، مرد، فرزند - را در قلمرو آن، حد و حدود و چند و چون روابط و مناسباتشان، و نیز حقوق و اختیارات و وظایف اجتماعی شان را در بر می‌گیرد. گرچه در عصر سلطه‌ی بی چون و چرای رسانه‌های گروهی و غلبه‌ی الگوهای غربی زندگی، ابر و باد و مه و خورشید و فلک همه در کارند تا اقصا نقاط دنیا

به ضرورت جهان‌شمول سازی اقتصادی از نظام ارزشی غربی تأثیر بپذیرند و به آن تأسی جویند، شالوده‌ی خانواده ایرانی هنوز و همچنان سنتی است.

روی هم رفته خانواده از سه آبشخور نیرو می‌گیرد و به اقتضا و الزام این سه هم گردن می‌نهد. می‌توان گفت ساز و کار خانواده بر مبنای سنت، مذهب، و قراردادهای اجتماعی تعیین می‌شود. از یک سو مشخصه‌های کمی و ویژگی‌های کیفی خانواده به نوعی و به میزانی از این سه منبع بر می‌آیند، از سوی دیگر خانواده در کار تدبیر و تداوم خود تابع قواعد و احکام و قوانین عرف، شرع، و مدنیت می‌شود. سنت به مثابه‌ی پیشینه‌ی زندگی جمعی مجموعه‌ی عرف، و مذهب در مقام یک نظام اعتقادی فراگیر مجموعه‌ی شریعت یا احکام شرعی را پیش روی قرار می‌دهد. قانون مدنی نیز به عنوان اهرم ایجاد نظم اجتماعی و ضامن اجرای قراردادهای اجتماعی - و در سطح نظری با ادعای برقراری عدالت اجتماعی - عمل می‌کند.

روشن است که در میان این سه آبشخور سنت قدیم‌ترین و قانون مدنی جدیدترین است. از همین روست که آنهایی که به هر دلیل در کار تغییر و تحول در نظام خانواده می‌کوشند، با سه دیوار روبرو می‌شوند که نخستین و نازک‌ترین آن قوانین مدنی پیرامون خانواده، دومین احکام شرعی در باب آن، و سومین که سست‌ترین و مقاوم‌ترین است، قواعد عرفی است. این آخری، البته، بر خلاف دو مجموعه‌ی اول و دوم مدون و آشکار نیست و جان سختی‌اش هم از همین پنهان‌کاری‌اش مایه می‌گیرد.

نازکی و آسیب‌پذیری قانون مدنی، یا به معنای دقیق میزان تغییرپذیری آن، ناشی از سرشت آن است. قراردادهای اجتماعی از آن رو که در اساس برای پاسخ‌گویی به مسائل و مشکلات معین

و مشخص زمانه‌ای خاص به وجود می‌آیند و دلیل وجودیشان قاعدتاً میزان کارآیی و سودمندی‌شان است، ناگزیر انعطاف‌پذیر و پذیرای تعدیل و تغییرند. ناگفته نماند که درجه‌ی شناسایی و پذیرش خاصیت دگرگونی‌پذیری قانون متناسب با آگاهی اجتماعی افراد جامعه و حد دموکراتیک بودن آن است. همچنین قوانین از آنجا که از سوی گروهی از افراد یک جامعه - علی‌الاصول حقوق‌شناسان و حقوقدانان و یا به اصطلاح اهل فن - که الزاماً برخوردار از قداست و حرمت خاصی نیستند وضع می‌شود، به وقت زیر سؤال رفتن حساسیتی بر نمی‌انگیزند.

احکام شرعی ماهیتاً نمی‌توانند انعطاف‌پذیر باشند. شرع یا شریعت که به عربی در لفظ به معنی آب‌سخور است، دلالت بر راهی دارد که "خداوند بر بندگان خود از احکام و اعتقادات نهاده است." گرچه گاهی به معنی وسیع شریعت با دین مترادف گرفته می‌شود، تفاوت این دو چندان است که نادیده گرفتنش سبب خلط مبحث می‌شود. در اینجا کافی است به این نکته اشاره کرد که شریعت، و نه دین، با مقوله‌ی خانواده سر و کار مستقیم و مؤثر و مهم دارد. شریعت یعنی احکام شرعی یا فقهی، که اصول دین و اعتقادات، یا علم کلام و علم توحید، از آن جداست. تفاوت ماهوی دیوار شرع با دیوار قانون در این است که شریعت هر چند در بافت جامعه‌ای معین و در چارچوب زمانی معین و به قصد تدبیر در امور روزمره‌ی زندگی پدیدار می‌شود، چون سر چشمه‌اش به نیرویی فرانسانی نسبت داده می‌شود، قدر و حرمت تابو را پیدا می‌کند. به این شیوه متشرعان چنان زرهی بر تن شرع می‌کنند که از باد و باران زمانه گزند نیابد. به یمن ادعای الهی بودن قوانین شرعی، احکامی در قالب‌های گوناگون از نظر شکل و اندازه و کاربرد منجمد و ضد زمان می‌شوند تا بنا بر قاعده‌ی مقرر از ازل تا به

ابد توسط بندگان مورد استعمال قرار گیرند. از آنجا که فقیه، مطلقاً بیش از نبی، مدعی روابط خفیه‌ی هر جایی و هر زمانی با خداوندگار عالم است و پس می‌تواند وقت و بی‌وقت موی دماغ حق تعالی شود و استفسار کند، در انبان نسخه‌هایش برای هر دردی درمانی و برای هر مشکلی چاره‌ای و برای هر وضعیتی تکلیفی یافت می‌شود. در جایی که جفت شدن مقدر نرینه و مادینه‌ی خفته در دو طبقه‌ی زیر و روی هم به وقت نزول بلای آسمانی از طریق خروج آن از اعماق تهیج شده‌ی زمین و دخول آن در بستر غفلت بندگان دستورالعمل شایسته و بایسته خود را دارد، پر واضح است که در کشکول فقیه برای ریز و درشت اعمال خانوادگی هم نسخه‌های مبسوط پیدا شدنی است. نکته‌ی دیگر آن که احکام شرعی، به لطف خاستگاه ادعایی، دغدغه‌ی پاسخگویی به عقل را که مقوله‌ای مختص انسان است، ندارند. از همین روست که طرح شریعت در مقابل عقل و تقابل شرعی با عقلی حیرتی بر نمی‌انگیزد و حکم شرعی می‌تواند حکمی باشد که عقل به شیوه‌ای مستقیم در اثبات و یا نفی آن نقشی ندارد. باری، کنکاش در چند و چون شریعت در اینجا تا آن حد مجاز است که در کار قیاس آن با سنت و با مدنیت در رابطه با خانواده به کار آید. از این منظر آنچه مهم است، میزان پایداری شرع در برابر تغییر و تحول به دلیل ادعای برخورداری از خاستگاهی الهی و توان تابو انگاشتگی آن است.

به هر حال شرایع، گیرم که از آسمان هم نازل شده باشند، از سوی اشرف مخلوقات مورد دستکاری قرار گرفته و می‌گیرند. این دستکاری، یا به بیانی بی‌زخم و نیش، این تعدیل و اصلاح از سوی هر که و به هر قصد و نیت که صورت بگیرد، نشان از آن دارد که احکام شرعی، صرف‌نظر از ماهیت خاستگاه خود، برای دوام و بقا ناگزیرند گهگاه به اقتضای بی‌برو برگرد زمانه

که تغییر است، تن بدهند و از مطلق‌گرایی فاصله بگیرند. در نهایت اما دگرگونی در حد تعدیل باقی می‌ماند و از سطح فراتر نمی‌رود. شریعت در گذر تاریخ در جهت گردن نهادن به تغییر از سوی نیروهای گوناگونی زیر فشار بوده است؛ از فقها و متشرعان نه چندان سخت و سنگ شده و علمای دینی دل‌سپرده به حوزه‌ی کلام و اصول و دیگر متفکران مذهبی گرفته تا دین‌ستیزان دو آتشفشان و طیف گسترده‌ی نیروهای نادین‌باور. این فشار نا‌آشکار اما مستمر و به‌کندی از سوی مردم عادی نیز وارد می‌شود. گیرم، البته، نحوه‌ی برخورد و مقابله‌ی عوام الناس با تهاجم و تجاوز و تحاکم شرع در زندگی جمعی و فردی نشان از زیرکی و رندی رفتار و تنوع ترفندها و وسعت چاره‌اندیشی‌ها دارد؛ و روی هم رفته چندان گسترده و گیراست که پرداختن به آن مجال‌ی خاص می‌طلبد.

از زمان طرح تجدد در ایران، به‌ویژه از مشروطه به بعد، سنت به‌صورت و درجات گوناگون زیر سؤال و ضرب رفته است؛ تا جایی که حالا جامعه‌ی ایرانی را نمی‌توان جامعه‌ای سنتی دانست، همچنان که مدرن نیز نیست. در گذار از سنت به مدرنیته، می‌شود گفت که در تله‌ی نه‌این و نه‌آن و یا هم‌این و هم‌آن گرفتاریم. سرچشمه‌ی مخمصه‌هایمان هم در همین یک بام و دو هوایی است. کاسه‌ی چینی سنت را شکسته‌ایم، یا شکسته‌اند، یا به هر رو شکسته شده است. با این همه دورش نینداخته‌ایم. بندش زده‌ایم و آتش و آسمان را از این کاسه‌ی چینی بند زده می‌خوریم. در عین حال چشم طمع یا حسرت هم به سوپخوری و آبخوری بس دلفریب همسایه داریم؛ چرا که وقتی خواسته ناخواسته اهل دهکده‌ی جهانی به حساب می‌آییم، دیگر همسایه‌آنی نیست که هم‌ردیف و هم‌مسلك ما باشد. پس اگر قرار باشد به جامعه‌ی ایرانی صفتی بدهیم، آن صفت

نه سنتی یا مدرن، که سنت شکسته خواهد بود.

رکن رکین خانواده‌ی سنتی، یعنی پدر / مرد سالاری چنان ترکی برداشته که ترفند هیچ بند و بست زنی مایه‌ی دوام آن نخواهد شد. به‌رغم حمایت همه‌جانبه‌ی شرع و قانون، زیر پای پدر / مرد ایرانی در قلمرو خانواده سست شده است. این البته به این معنی نیست که مادر / زن بر اریکه‌ی قدرت نشسته است. وسعت تخت سلطه‌ی مرد ایرانی امروز در قیاس با همتای دیروزی‌اش کمتر شده؛ چرا که فراخی چنین تختی در دیروز متناسب با تنگی فضای جامعه‌ی بسته و فئودالی بود. به بیانی دیگر، هر چه جامعه بسته‌تر و سنتی‌تر بود، تخت سروری ارباب خانواده فراخ‌تر بود. ساز و کار جامعه‌ی زیر سلطه‌ی سرمایه و صنعت و تکنولوژی اما، حتا در نسخه‌های مقلد و مشابه‌اش، مجال عرض اندام چشمگیر را به مرد نمی‌دهد. اگر در گذشته رعایای مذکر ارباب و حاکم و سلطان، به‌رغم همه‌ی خفت و خواری‌ها در چاردیواری خانه فرمانروای مطلق بودند، حالا دیگر فرادستان مذکر اجتماع نیز در جمع خانواده تختی فراخ در اختیار ندارند تا با فراغ خاطر بر آن تکیه زنند. این تنگی تخت سلطه در فضای خانواده از اقتضای اوضاع بیرون از خانه و نظام اقتصادی اجتماعی حاکم بر جامعه ناشی می‌شود. در این دوره‌ی گذار در درون خانه بر سر جا گرفتن روی همین تخت تنگ و کوچک میان سه عنصر خانواده - زن، مرد، فرزند - کشاکشی پنهان و آشکار در کار است. مرد ایرانی در این کشمکش خنده‌ناک - غمناک برای اشغال جای بیشتر به اقتضای عوامل اجتماعی و میزان قدرت‌طلبی شخص خود خواسته ناخواسته و کم و بیش و به ناگزیر جا به فرزند داده و پس نشسته، اما به یک وجب بخشش به زن هم رضایت نداده است.

به این روال صحنه البته تغییر کرده است. اول آن تخت پر جلال و جبروتی را در خیال بیاورید که قادر مطلق نرینه به شیوه‌ی "ولنگ و واز" نشینی مردان شرقی با صولتی تمام بر آن لمیده و مادینه به آیین شیخ اجل فرموده‌ی "زن خوب و فرمانبر پارسا" کنار تخت آماده به خدمت است و اولاد ذکور و اناث هم همگی مطیع و مطاع به صف ایستاده‌اند. صحنه‌ی بعدی که زمان حال را نشان می‌دهد. یکسره متفاوت است. مرد پریخته و پف‌خوابیده و خسته از میدان جنگ بیرون خانه بر تخت می‌نشیند اما، هنوز جا خوش نکرده، زن از یک سو و فرزند از سوی دیگر آن، یا به خطاب و عتاب و سوک و سقلمه یا به زبان چرب و نرم و باسن‌سرانی، در فشار می‌گذاردش و جایش را تا می‌شود تنگ می‌کنند. در این میان البته مرد هیچ خیال ندارد جا به کسی بدهد اما، به ناچار، یا از سر تنبلی یا از روی کم‌طاقتی، وا می‌دهد؛ به این ترتیب که به میل یا به اکراه برای فرزند جا باز می‌کند و از خیر آن مقدار جایی هم که زن بسته به توان و خواست خود اشغال کرده، در می‌گذرد. به هر حال هر سه نیرو مدام در کلنجاری روزمره بر سر تخت‌نشینی خود صرف نیرو می‌کنند. چه بسا بشود گفت که وسعت جای فرزند چشمگیرتر از جای آن دو دیگر است و تخت‌هایی هم که فقط فرزند بر آن جا خوش کرده و زن و مرد در پایین‌شان آماده به خدمت ایستاده‌اند، این روزها کم و نادر نیستند. وضعیت زن اما، به گمان من، در این صحنه‌ی خانگی تفاوت ماهوی نکرده؛ چرا که گرچه گهگاه بر لبه‌ی تخت می‌نشیند، در اساس سوای خدمت به مرد - منتها نه فقط به صورت خانه‌داری و شوهرداری، بلکه بیشتر از طریق سهمیم شدن در مسئولیت‌های نان‌آوری - کنیز حلقه به گوش فرزند هم شده است.

از یک زاویه‌ی خاص می‌شود گفت که وضعیت زن ایرانی در قیاس با بدیل دیروزی‌اش به‌نوعی سخت‌تر شده است. زن اگر چه در گذشته به فضای بیرون خانه هیچ راه نداشت و در خانه هم علی‌الاصول در موقعیت کهنتری آشکار قرار می‌گرفت، در همین چارچوب از یک سو حیطه‌ی وظایفش محدود بود و از سوی دیگر در برابر همان وظایف محدود - به تناسب آن البته - افزون بر مزد مادی‌اش که همان زیستن به خرج جیب مرد بود، از نوعی حرمت خاص و محدود برخوردار می‌شد. به این معنی که مرد به‌رغم قدرت و سلطه‌اش به دلیل وابستگی جنسی به زن و نیاز به او برای تدبیر امور خانه، اگر نه در حرف و آشکار، در عمل و در دل، به‌نوعی حق و حرمتی در محدوده‌ی خانه برای زن قائل می‌شد. از این گذشته در چنین چشم‌اندازی مقام و موقع زن در رابطه با فرزندانش حریمی تثبیت شده و اختیار و احترام آفرین بود. شاید بشود گفت که فروتری زن در برابر مرد با فراتری‌اش در مقام مادر به شیوه‌ای جبران می‌شد و تا حدی تعادل و توازن ایجاد می‌کرد. تعبیر و تفسیر دیگری نیز می‌شود از این صحنه و سناریوی متعلق به دوره‌ی سپری شده به دست داد: در اشکال سنتی در یک انگاره‌ی قدرت تثبیت شده و در حیطه‌ی معین مناسبات غالب/مغلوب یا قوی/ضعیف یا سلطه‌گر/سلطه‌پذیر، در کنار و به‌موازات خط اصلی اعمال قدرت و تحمیل سلطه، طریق بنده‌نوازی و رعیت‌پروری نیز به همان روشنی مشهود بوده است. به این معنی که به‌ویژه در محدوده‌ی خانواده مرد در برابر پذیرفته شدن حق استیلاش از سوی زیردستانش، مسئولیت‌های ناشی از این قدرت را هم می‌پذیرفته است. یکی از این مسئولیت‌ها که همچون دیگر مسئولیت‌ها و نیز اختیاراتش چون و چرا پذیر نبوده، وظیفه‌ی حفاظت - دست کم در برابر خطرات خارجی -، حمایت و پشتیبانی، و

مرحمت و تفقد بوده است. نکته‌ی درخور اعتنای دیگر این پرده آن است که باز همچنان به اقتضای ماهیت چنین وضعیتی، در گذر زمان، ضعیف/مغلوب/سلطه پذیر در برابر قوی/غالب/سلطه گر مجموعه‌ای از ترفندهای خاص و مشکل گشا برای خود تدبیر می‌کند و جا به جا بسته به مورد و مقام با توسل به این تمهیدات در تعدیل سختی اوضاع و احوال خود می‌کوشد. از جمله‌ی این ترفند و تمهیدها که در هر زمان و مکان بس معمول و متداول بوده، دروغ و فریب است.

با پاگرفتن مدرنیته در غرب و قداست‌زدایی از سنت و مذهب بر پیکره‌ی خانواده ضربه‌ای کاری فرود آمده است. با این همه بنای خانواده به‌رغم ترک‌های جبران ناپذیر ناشی از زلزله‌های تاریخی-اجتماعی همچنان و به هر حال فروپاشیده نشده و گمان هم نمی‌رود که چنین بشود. به هر تقدیر نیاز طبیعی و اجتماعی زن و مرد به زندگی مشترک و، شاید بسی مهم‌تر از آن، نیاز انکار ناپذیر کودکان به پرورش یافتن در چارچوب خانواده، چندان نیرومند و بنیادی است که فراتر از تغییر و تحول‌های زمانه‌ای قرار می‌گیرد. به‌رغم دگرگونی‌های چشمگیر در ساخت و مفهوم خانواده و زیر سؤال رفتن تقدس آن در این زمان در غرب، می‌توان گفت که هنوز به‌نوعی نگرش تابوانگاری آن حضور دارد. در جوامع غربی، اگر نه در گستره‌ی زندگی واقعی، دست کم در سطح اخلاق نظری و عملی، در قلمرو قدرت و حاکمیت مذهب [به‌ویژه در سیطره‌ی یهودیت و به میزانی خفیف‌تر در مسیحیت] و نیز در متن و بافت قرار دادهای اجتماعی، این نگرش به درجات مختلف مورد پذیرش و تقویت قرار می‌گیرد. نظام اقتصادی حاکم، یعنی سرمایه داری پیشرفته‌ی در حال گذار به جهان‌شمول سازی مطلق، به‌رغم تفاوت‌های فاحش خود با نظام اقتصادی فتودالی و حتا بورژوازی که منجر

به تغییر و تحول مشهود فعلی در همه‌ی ابعاد خانواده شده، به تبعیت از هدف یکسره مطلق و حرص خدشه ناپذیرش در دستیابی به سلطه، حفظ آن، و جهان‌شمول کردن آن، نیازمند استقرار نظم و برقراری کلیشه‌ها و قالب‌های کنترل‌پذیر در سطوح گوناگون جامعه است. این نظام که سرسپرده‌ی اصل نفع اقتصادی است، به قصد خالی کردن هر چه بیشتر جیب گله‌ی عظیم مصرف‌کنندگان بی‌مرز، به عیان و به خفا و به شیوه‌هایی بس زیرکانه که از زمین تا آسمان با شیوه‌های تحکمی مذهب و اخلاق تفاوت دارد، در شیپور ارزش‌های قالبی خانوادگی می‌دمد. نیازی به گفتن اما نیست که همزمان در شیپور ضد ارزش‌های خانوادگی و در واقع در هر شیپور سود آفرینی می‌دمد. در هر صورت در متن جامعه کنونی غرب که هم سنت و مذهب در آن نقش دیوار چین را ندارند و هم از نظر فرهنگی از مدرنیته فراتر رفته است، هنوز در مجموع تصور تابوانگاشته‌ی خانواده حضور دارد. نکته‌ی در خور توجهی که فقط به اشاره به آن اکتفا می‌کنم، این است که گرچه تقدس‌زدایی از مفاهیم کلیدی مدرنیته به شمار می‌آید، تقدس‌بخشی همچنان به قوت خود باقی است. چنانکه اگر نه همگان، دست کم تیزبینان، نشانه‌ها و پیامدهای تقدس‌بخشی به عناصر و اجزای ضروری نظام اقتصادی-سیاسی و اجتماعی-فرهنگی غرب - از جمله مصرف، پول، سکس، و تکنولوژی - را به‌عیان می‌بینند.

بدیهی است که در جامعه‌ای چون جامعه‌ی ایران پدیده‌ی تابوانگاری خانواده اولاً قوت و غلظت بس بیشتری در قیاس با جامعه‌ی غربی دارد، ثانیاً قوام و دوام و شدت و حدتش را از سرچشمه‌ی سنت و مذهب می‌گیرد. آنچه نباید از نظر دور بماند این است که به‌رغم وجود قانون خانواده، نقش آن در قیاس با نقش حل‌المسائل شفاهی و نامدون عرف و توضیح‌المسائل

مدون و مکتوب شرع کم مقدار می نماید. در این رابطه عمر اندک قانون مداری، ضعف بنیهی رقت انگیز آن، و، مهم تر از این دو، تقید و الزام آن به تبعیت کورکورانه از عرف و شرع در متن فرهنگی مردسالار را نمی توان نادیده گرفت. به هر رو واقعیت آن است که به رغم کنده شدن جامعهی ایرانی از بطن سنت، قداست خانواده هنوز امری تردیدناپذیر است و حرمت دروغین آن چندان ریشه دار است که مثلاً حتا به هنگام پیش آمدن تنش، تخالف، و تعارض میان دو مهره‌ی اصلی آن در بسیاری موارد مهره‌ی مغلوب به بهای تن دادن به موقعیت قربانی به اصل خدشه ناپذیری آن وفادار می ماند.

از آنجا که اغلب در کشاکش میان طرفین بر سر تثبیت وضعیت دلخواه و در کوشش آنان برای دستیابی به نوعی توازن - خواه منصفانه و خواه غیر منصفانه - مرد بر سکوی برنده می ایستد و زن بازنده اعلام می شود، می شود گفت که سوای همه‌ی عوامل بیرونی تحمیلی، یک عامل درونی نیز در کار مغلوب سازی زن در عرصه‌ی خانواده در کار است. عاملی که نه از ضعف جنسیت زن، که تا حدی از حساسیت، توجه، و پابندی بیشتر او به مسائل عاطفی، و عمدتاً از رسوب آموزه‌های تزریقی تدریجی در گذر تاریخی دراز در زوایای پنهان روح زنانه نشأت می گیرد. پس هر چند از یک سو زن به دلیل آسیب دیدن بیشتر از دوام ساختار کنونی خانواده، دست کم بالقوه در کار زیر سؤال بردن آن و شکستن حرمت کاذب آن نقش اصلی را برعهده دارد، از سوی دیگر نیز عمدتاً نا آگاهانه در مصون نگه داشتن آن از هر گونه گزند احتمالی می کوشد. در مواردی نیز این کار آگاهانه و بر اساس انتخاب صورت می گیرد. در این حالت زن نه به دلیل نا آگاهی از حقوق خود، یا باور به زیر دستی خود، یا ترس از داوری جامعه، یا نابهرمندی از استقلال اقتصادی، که

به دلایلی چون پایبندی به اصولی اخلاقی و یا رعایت مصالح فرزند به موقعیتی نا منصفانه و ناگوار تن می‌دهد.

در اساس اما، روشن است که تحمل وضعیت‌های نابرابر از سوی زنان در نتیجه فشار و قدرت همه‌ی نیروهای تحمیل‌گر - از شرع و عرف و قانون گرفته تا شخصیت خاص و منفرد همسرانشان - و نیافتن راه بیرون‌شدن از محمضه صورت می‌گیرد. به اقتضای سرشت انسانی اما، تحمل وضعیت نابرابر و بیداد گرایانه و پذیرفتن ناگزیر مغلوبیت از سوی مغلوب، حتا اگر زن و مادر باشد، الزاماً به فروخواهیدن چالش و کشمکش و پدید آمدن "صلح و صفا در محیط خانواده" یاری نمی‌رساند. به‌عکس، چنین تحمیلی تبعاتی دارد که از جمله‌ی آنها، و شاید رایج‌ترین آنها، همان دروغ و فریب است که بیشتر به آن اشاره شد.

روی هم رفته دروغ همیشه نشان از ضعف دروغگو دارد. گاهی این ضعف ناشی از زبونی و ناتوانی شخصی و شخصیتی است و ربطی به موقعیت فراتر و فروتر ندارد. در این حال عاملی بیرون از فرد دروغگو نقشی عمده در توسل او به دروغ ندارد. بیشتر اوقات اما، دروغ برخاسته از ناتوانی ضعیف در برابر قوی و زبونی سلطه‌پذیر در برابر سلطه‌گر است. در این صورت دروغ در غایت نشانگر ترس است. بیشتر دروغگویی‌های زنان به مردان در صحنه‌ی خانوادگی و نیز دروغگویی بچه‌ها به پدر و مادرها در این مقوله می‌گنجد. در این موارد دروغ به قصد چاره‌جویی و پرهیز از تنش، جنجال، درگیری، و کشمکش گفته می‌شود. تصور دروغگو در این حالت چنین است که راستگویی اوضاع را خراب می‌کند و بنابر این می‌شود با دستاویز مصلحت‌جویی به دروغ پناه برد و راه چاره‌ای برای مشکل پیش آمده یافت. این شکل از دروغ متداول‌ترین صورت آن است و جنبه‌ی تدافعی دارد.

شکل دیگر در واقع تهاجمی است و به مثابه‌ی سکویی برای دست یافتن به منافع، مقاصد، و یا خواسته‌هایی که به‌نوعی ناحق و ناپسندیده می‌نمایند، به کار می‌رود. در این حال دروغ به قصد فریب دیگری گفته می‌شود و دروغگو با توسل به آن به‌نحوی توجیه‌ناپذیری خواسته‌ی غایی خود را می‌پذیرد. این تفکیک میان دروغ و مکر و فریب همیشه امکان‌پذیر و یا دست کم روشن نیست. با این همه تفاوت مقاصد متفاوت دروغ تدافعی و دروغ تهاجمی یا مکر را نمی‌توان نادیده گرفت. در واقع مکر بار منفی آنچنان سنگینی دارد که حتا در زمانه‌ی رواج آشکار نیز ناپذیرفته و مکروه تلقی می‌شود.

آوازه‌ی "مکر زنان" در طول و عرض تاریخ مردسالاری از شهرت "قلدری مردان" هیچ کم نداشته است. اما در واقع بخش اعظمی از آنچه که به مسامحه یا به غرض "مکر زنان" نام گرفته، دروغ‌های مصلحتی و به ناچار، یا دروغ‌های تدافعی، بوده است. اگر زنان بیش از مردان به دروغ متوسل شده و می‌شوند، نه از اقتضای طبیعت‌شان، که از تنگنای موقعیت‌شان بوده و هست. حتا اگر بپذیریم که زنان به اقتضای سرشت زنانه‌ی خود در چاره‌جویی‌های زندگی روزمره‌شان در قیاس با مردان به شیوه‌هایی غیر مستقیم‌تر و پیچیده‌تر عمل می‌کنند، به هیچ روی نمی‌شود این تفاوت سرشتی میان دو جنس را عامل عمده‌ی تفاوت‌شان در میزان کاربرد دروغ برشمرد. هر جا که رابطه‌ی میان دو نیروی در تعامل و کنش از تعادل و توازن خارج شود و به غلبه‌ی یکی بر دیگری بیانجامد، زمینه برای بروز ترس و تقلای منفی و پوشیده برای ایجاد تعادل و توازن کاذب آماده می‌شود و به این ترتیب خاک دروغ‌خیز فراهم می‌آید. خاستگاه مکر را، چنانکه اشاره شد، نه در بیرون، که عمدتاً در درون مکار باید جستجو کرد، و برای پرداختن به آن باید در

درجه‌ی نخست از روان‌شناسی بهره گرفت. روی سخن من اینجا، در چارچوب خانواده، مفهومی است که هر چند اغلب "مکر زنان" نامیده شده، در اساس "دروغ زنان" است. به بیان دیگر "مکر زنان" یکی از دروغ‌های تاریخی فرهنگ مردسالاری است که با تغییر مختصر یک کلمه و تحریف مبسوط مفهوم مغلطه می‌کند تا توجه را از دلایل دروغ‌گویی و زمینه شکل‌گیری آن، که در این مورد مشخص ناشی از روابط و مناسبات تبعیض‌آمیز است، منحرف کرده و به دلایل و عوامل روانی و فراتر از آن ذاتی و سرشتی معطوف کند.

پر واضح است که جنس اول نیز در قلمرو خانه و خانواده از دروغ بری نیست. با این همه قاعدتاً مردان تا زمانی که به نحوی از انحا - به گونه‌ای واقعی و مسلم یا حتی صوری و تصویری - خود را در موقعیت برتر می‌بینند، نیازی دست کم به یک رده‌ی مشخص از دروغ ندارند. رده‌ی دیگری از دروغ که گویا مردان ایرانی روزافزون در آن متبحر می‌شوند، دروغ به اصطلاح مصلحت‌آمیزی است که فقط به قصد خوشامدگویی و خشنودسازی زن گفته می‌شود و طیفی گسترده از جمله نرم‌زبانی‌های عاشقانه و چرب‌زبانی‌های ریاکارانه را در بر می‌گیرد. پرداختن به این امر که جنس ظریف و لطیف به وقت معاشقه و مغالزه تا چه حد نیازمند مانورهای زبانی جنس مخالف است، در اینجا نمی‌گنجد. همچنین تعریف و تعارف‌های اندک اغراق‌آمیز رایج در سطوح مختلف روابط و مناسبات اجتماعی میان افراد که به قصد تلطیف و روان کردن حشر و نشر صورت می‌گیرد نیز مورد نظر نیست. نکته‌ای که چشمگیر است، رواج بیش و بیشتر دروغ‌های تملق‌آمیز و چاپلوسانه و ناضروری است که گرچه بر زبان مردان جاری می‌شود، اساساً و عمدتاً پیدایی و رواجشان از طلب کردن پنهان و آشکار زنان سرچشمه

می‌گیرد. این که زنی نیازمند توجه مرد، به کلام نرم و شیرین یا به خطاب و عتاب یا به زبان بی‌زبانی جناب شوهر را بر خلاف میل باطنی‌اش وادار به ستایش از جمال بی‌مثال خود کند، روی هم رفته به این نقطه ختم نمی‌شود. چرا که از مرحله‌ی خوش‌نمک به حساب آوردن غذایی بس شور می‌گذرد و از ادای سخنان بس مهرآمیز خطاب به مادر زن هم فراتر می‌رود و، سر آخر، به پیدایی چرخه‌ای مکرر از دروغ‌های ابلهانه و بس دور از نیت اولیه‌ی خشنودسازی و خشنودی‌طلبی می‌انجامد که از یک سو روابط میان زن و مرد را به تصنع و تکلف می‌کشاند و از سوی دیگر عادت به ناراست‌گویی را در میان همه‌ی افراد خانواده اشاعه می‌دهد و یا دست کم تبلیغ می‌کند.

قضیه‌ی حقانیت‌بخشی به دروغ به اصطلاح بی‌ضرر و پذیرش و سرانجام عادت به آن به زنان هم برمی‌گردد؛ به این معنی که دروغ‌های نالازمی که همیشه هم به خشنودسازی نمی‌انجامند، پا به پای دروغ‌های چاره‌اندیشانه‌ی ناگزیر جریان می‌یابند. در گذشته صحنه‌هایی از این دست که مثلاً زن از روی ترس از تنبیه و توبیخ و یا شماتت و سرزنش و به قصد پرهیز از جنجال و دعوا غذای به‌سهو سوزانده را به لطایف الحیل سر به نیست کند و همه‌ی آثار جرم را در نهایت دقت از میان ببرد، بسیار بوده است. چنین ماجرای بس آشنایی در آن زمان هنوز هم البته محتمل است و درجه‌ی احتمال آن را وضعیت اقتصادی و سطح فرهنگی خانواده تعیین می‌کند. اما طرفه آن است که برخی از زنان در جایی که هیچ زمینه‌ای برای پرده‌پوشی وجود ندارد، از روی عادت یا بنا به آموزه‌های نادرست انبانی از پنهان‌کاری‌های ریز و درشت را با خود یدک می‌کشند.

پیامد دیگر تحمیل وضعیت نابرابر ارتکاب به خیانت از سوی

زن است. پیش از طرح این مقوله اما، بهتر است یکی دو نکته را روشن کرد. نخست آن که عامل بروز خیانت همیشه وضعیت نابرابر طرفین در گستره‌ی روابط و مناسباتشان نیست. اما اینجا روی سخن من آن نوع خیانتی است که از موقعیت نابرابر زن در قیاس با مرد در چارچوب خانواده‌ی ایرانی سرچشمه می‌گیرد. دوم آن که خیانت تعریف دقیق، روشن، و مطلق ندارد و بسته به اوضاع و احوال و تعریف کننده‌ی خود بارهای معنایی گاه کاملاً متفاوتی می‌یابد. برای نمونه، هر گاه مرد متأهل چه با اطلاع همسر خود و چه بی اطلاع او همسر دیگری اختیار کند، بنا بر شرع مرتکب خلاف و خیانتی نشده است. به احتمال قریب به یقین شخصاً خودش نیز چنین تصویری ندارد و اگر هم گهگاهی به عذاب وجدان گرفتار شود، با تمسک به حقوق شرعی و قانونی و عرفی خود به آن به دیده‌ی عارضه‌ای موقت نگاه می‌کند و در نهایت خود را گناهکار نمی‌پندارد. از نگاه زن طبیعتاً و قاعدتاً چه سروسر داشتن شوهر با زنی دیگر و چه ازدواج مجدد او خیانتی مسلم به حساب می‌آید. در این میان حتا اگر مرد به دلایلی قانع کننده و به حق روی به زنی دیگر آورده باشد و قصد فریب و خیال دو دوزه بازی هم نداشته باشد، زن همچنان او را خیانتکار می‌داند و احساس غبن می‌کند - چه از نظر احساسی، چه از نظر اجتماعی و حقوقی - روی هم رفته زنان مادامی که در موضع ضعف قرار دارند، آمادگی بسیار زیادی برای دیدن خود در موقعیت قربانی و در نتیجه خوددلسوزی‌های بی ثمر از خود نشان می‌دهند. اختلاف رأی بر سر این مورد در میان ناظران هم چشمگیر است. در جایی که زنان عموماً به نشانه‌ی همدلی و همدردی با زن موضعی جدی می‌گیرند و مرد را محکوم می‌کنند، مردان روی هم رفته با نوعی رشک و طنز پنهان و آشکار و به هر حال غیر جدی با

مسئله برخورد می‌کنند. به هر حال آنچه در زندگی واقعی روی می‌دهد، اغلب پیچیده و مبهم است و خط و مرزها به روشنی مشخص نیست. در نتیجه هرگونه داوری در نهایت فاقد قطعیت و انصاف خواهد بود.

قصد من در اینجا از طرح خیانت - همچنان که پیشتر از طرح دروغ و مکر - راه بردن به ساحت مقدس خانواده و آبروست، بنابراین به جای ورود به دامنه‌ی گسترده‌ی خیانت و بررسی ابعاد آن، فقط به وجهی از آن که پیامد فرودستی موقعیت زن است، می‌پردازم. در سطح عام، یعنی در بدنه‌ی اصلی جامعه، عامل عمده‌ی خیانت زن به ماجرای ازدواج در سنین پایین، ازدواج از پیش تعیین شده یا سنتی، و به طور کلی ازدواجی که رأی و میل زن در آن دخالتی ندارد، بر می‌گردد. کم سن و سالی، کم تجربگی و در بسیاری موارد بی‌تجربگی و خامی محض، جبرهای ناشی از فشار اقتصادی، فقر فرهنگی، مصالح خانوادگی و غیره، مشتی از انبوه عواملی هستند که رؤیای ازدواج را به کابوس بدل می‌کنند. زمانی که سنت حکم "با لباس سفید به خانه بخت رفتن و با کفن از آن بیرون آمدن" را بر ذهن مادران و زنان و دختران حک کرده بود، احتمال شق "سوختن و ساختن" احتمال غالب و احتمال طلاق و جدایی اندک و احتمال خیانت نادر بود. از آغاز دوره تجدد و پس از ورود زن به عرصه‌ی فعالیت اقتصادی و اجتماعی و لق شدن پایه‌های سنت تمایل به سازش ناگزیر کمتر و گرایش به طلاق به وقت بروز ناسازگاری بیشتر شده است. روز به روز بر شمار زنانی که دیگر خود را مقید به سوختن و ساختن نمی‌بینند، افزوده می‌شود؛ اما هنوز و همچنان، و به‌ویژه در آشوب سیر قهقهه‌رایی بیست و سه ساله‌ی اخیر، قانون و شرع و سنت به مثابه‌ی سه نیروی بازدارنده‌ای که حکم سد سکندر را دارند، از یک سو، و عوامل دیگری که در جای خود

بسیار مهم هستند، از جمله وابستگی‌های اقتصادی و عاطفی، از سوی دیگر، راه را بر چاره‌اندیشی معقول برای بیرون‌شدن از مخمصه‌ی زندگی مشترک ناخواسته و ناگوار می‌بندند. در این میان اما، راه بر مقابله‌های منفی و مسئله‌ساز از جمله خیانت گشوده می‌شود.

خیانت در تعریفی عام مترادف با عهد شکنی است. اما عهد کدام است؟ چون بحث در چارچوب خانواده‌ی ایرانی می‌گنجد، مراد از عهد در اینجا عهد ازدواج است که با رسمیت یافتن بر صفحه‌ی کاغذ عقد ازدواج نامیده می‌شود. اگر شرط اولیه‌ی عهد بستن را تمایل، اختیار، و اراده‌ی آزاد طرفین بدانیم، در تمام مواردی که این شرط بنیادی رعایت نشده، بی‌تردید و بی‌درنگ عهد زیر سؤال می‌رود و این استدلال را در پی خود می‌آورد که در واقع عهدی بسته نشده است که بشود تحت شرایطی آن را شکسته تلقی کرد. همه‌ی ازدواج‌هایی که بدون اراده و اختیار زن و نیز رضایت واقعی او صورت می‌گیرند، در اساس، یعنی در قاموس رابطه‌ی صرفاً خصوصی میان زن و مرد، صرف‌نظر از همه‌ی عوامل بیرونی، عهد و پیمان واقعی به شمار نمی‌آیند. در اینجا می‌توان گفت که عقد ازدواج قراردادی اجتماعی است. اما در صورت عقد قرارداد مشخص میان دو تن به معنای التزام طرفین به رعایت مفاد آن هرگاه اصل اختیار و اراده‌ی آزاد مورد شک و شبهه قرار گیرد، پایبندی به آن نیز زیر سؤال می‌رود. بیشترین شمار خیانت‌های زنان به‌ویژه در لایه‌های پایینی و میانی اجتماع از این سرچشمه آب می‌خورد.

دسته‌ی دیگری از خیانت‌ها را نمی‌توان به ازدواج اجباری منتسب دانست. می‌شود که به دلایل بسیار گوناگون از جمله نرسیدن به تفاهم، دست نیافتن به عشق و امیال عاطفی و

جنسی، شکسته شدن توهم‌های پیشین، یا حتی تمایل سرکوب ناپذیر به دیگری، عهد بسته را ادامه‌پذیر نیافت. چنین انگیزه‌ها و عواملی زن و مرد نمی‌شناسد؛ منتها به دلیل تفاوت نقش و موقعیت زن و مرد در زندگی خصوصی و نیز در سطح اجتماع در حالی که انواع مفرها و ترفندها پیش پای مرد گذاشته می‌شود، زن در تله باقی می‌ماند. تصور ادامه‌ناپذیری زندگی مشترک و یا باور به آن از سوی هر یک از طرفین قاعدتاً باید نخست به اعلام آن به طرف مقابل و در غایت به گسست زندگی مشترک و فسخ عقد بیانجامد. اما در مواردی نه تنها از سوی زن، که حتی از سوی مرد نیز که در فشار و تقید کمتری است، به خیانت به معنی پرهیز از راستگویی و کتمان واقعیت و در نتیجه فریب دیگری منجر می‌شود. این نوع خیانت دلایل مختلف می‌تواند داشته باشد. گاه زن آشکارا تمایلات درونی خود را بروز می‌دهد و راه به جایی نمی‌برد؛ گاه غیر مستقیم چنین می‌کند و به جایی نمی‌رسد؛ و گاه اصلاً در فکر جدایی نیست چرا که به مصلحت قصد تغییر وضعیت ندارد و در عین حال چون توان یا تمایلی به سرکوب خواسته‌های درونی خود ندارد، راه فریب و خیانت را پیش می‌گیرد.

در بحث خیانت دو نکته درخور تأمل است. نخست آن که میان عهد گسستن و عهد شکستن تفاوتی بنیادی است. به این معنی که عهد گسستن بری از قصد فریب و تحمیق و تحقیر دیگری است، حال آن که عهد شکستن آغشته به آن است. نکته‌ی دوم در تفاوت نگاه زنانه و مردانه به خیانت و در نتیجه تفاوت دامنه‌ی آن از دو دید مختلف است. روی هم رفته برداشت زنان از مفهوم و دامنه‌ی خیانت متکی بر احساس و عاطفه است. به این معنی که مثلاً اگر مرد با زنی صرفاً رابطه جنسی ناپایدار و فارغ از دلبستگی داشته باشد [عمدتاً در بافت

جامعه‌ی ایران چنین حالتی در رابطه با روسپیان امکان‌پذیر بوده [چندان احساس خیانت‌دیدگی نمی‌کنند. به بیانی دیگر مادام که مرد گلویش گیر نکرده باشد، یعنی پایبند نشده باشد، زن آمادگی نادیده گرفتن ماجرا را دارد و قضیه را چندان جدی تلقی نمی‌کند. در مورد مرد اما ماجرا صورت دیگری دارد. به این معنی که پاشنه‌ی آشیل مرد ایرانی ناموس است که تا به حال از گوشه و کنارش گذشته‌ام و حالا هم به این بسنده می‌کنم که از نگاه مرد ایرانی آنچه خیانت است در اصل چیزی جز رابطه‌ی جنسی در هر شکل و به هر دلیل نیست. به فرض اگر زنی عاشق مرد دیگری باشد که به دلایلی امکان ایجاد رابطه‌ی جنسی با او را نداشته باشد و یا خواهان آن نباشد، مرد هر قدر که به عمق این دلبستگی آگاه باشد و هر قدر که از نظر عاطفی احساس غبن کند، مادامی که مطمئن است رابطه و تماس جنسی در کار نیست، در چارچوب هنجارهای اجتماعی به ماجرا به چشم خیانت نگاه نمی‌کند.

حادثه‌ترین پیامد تداوم وضعیت نابرابری که به بن بست رسیده است، جنایت است. به‌رغم عوامل گوناگون فرهنگی، جنسیتی، و اجتماعی که بالقوه می‌توانند زنان را از ارتکاب به جنایت باز دارند، مواردی که زن کارد به استخوان رسیده به نیت انتقامجویی یا به قصد یافتن مفر دست به جنایت می‌زند، اندک نیست. رشته‌ای که پا به پای وضعیت نابرابر زن و مرد در زندگی مشترک امتداد دارد، در واقع پیوستاری است که یک سرش با دروغ‌های کوچک و کم‌مقدار مشخص می‌شود و سر دیگرش با جنایت که به دیده‌ی جنایتکار نقطه‌ی پایانی می‌نماید. روشن است که دو نهایت هر پیوستاری بسامدی کمتر از محدوده‌های میانی دارند. ممکن است تصور شود که در این چشم انداز بالاترین بسامد از آن دروغ‌های کوچک است. به گمان من این گونه

دروغ‌ها ممکن است در محدوده‌ای تنگ محصور و متراکم بمانند اما، به اقتضای طبیعت گسترش طلب دروغ زمینه را برای محدوده‌ی بعدی که دروغ‌های بزرگ است، آماده می‌کنند. به بیان روشن‌تر من این پیوستار را در چشم‌انداز کلی به مثابه‌ی خطی می‌بینم که از محدوده‌ی دروغ کوچک آغاز می‌شود و در دنباله به محدوده‌ی دروغ بزرگ و سپس به خیانت و سر آخر به جنایت می‌رسد. نگاه باریک‌بینانه به این خط فرضی آشکار می‌کند که محدوده‌ی دروغ‌های کم‌مقدار به‌رغم تراکم و تکرارشان محدوده‌ای تنگ است. محدوده‌ی نهایی دیگر، یعنی جنایت، که آن هم ژرفایی هولناک دارد، نیز تنگ است؛ به این معنی که ندرت بر آن حاکم است. خیانت نیز هنوز به دلایل اجتماعی، فرهنگی، و روانی به پدیده‌ای رایج بدل نشده است؛ هر چند که در قالب معنای عام پذیرفته شده‌اش در سطح جامعه رو به فزونی دارد. اما محدوده دروغ‌های بزرگ بیشترین فراخی و فراگیری را دارد.

نیازی به باز گفتن شاید نباشد که نسبیّت بر مفاهیمی ارزشی چون دروغ و خیانت و جنایت حاکم است و از این رو به هنگام تعریف از گنجیدن در یک قالب تنگ سرباز می‌زنند. بنابراین وقتی من ادعا می‌کنم که دروغ بزرگ بیش از دروغ کوچک در صحنه‌ی خانواده ایرانی رواج دارد، بی‌درنگ ممکن است طرف سؤال قرار بگیرم که تعریفم از دروغ بزرگ چیست و یا نمونه‌اش کدام است. دروغ بزرگ بزرگی‌اش را از شدت آسیب‌رسانی‌اش به رابطه و مناسبت برابر و منصفانه و و صادقانه میان زن و مرد می‌گیرد. یک نمونه‌اش را هم از آنجا که شاید از سوی برخی زیر سؤال برود، به صورت سؤال مطرح می‌کنم: آیا تمکین جنسی که بر اساس قانون و شرع و عرف از وظایف چون و چرا ناپذیر زن به شمار می‌آید، دروغی بزرگ نیست؟ روشن

است که منظور من از تمکین جنسی تن دادن زن به خواسته و تمایل یک‌سویه‌ی مرد است در هنگامی که خود به هر دلیل یا بی‌دلیل به آمیزش جنسی بی‌رغبت است و تنها به مصلحت حفظ خانواده [و درنهایت شرع و عرف] در مقام زوجه‌ای عقیفه حال و هوایی را تجربه می‌کند که به نوعی به مراتب از حال و هوای یک روسپی به وقت تن فروشی ناگوارتر است. از این زاویه در مجموع زنان ایرانی، به‌ویژه آنهایی که به هر شکل تکیه به سنت و یا نگاه به آن دارند، دروغگویان بزرگی به شمار می‌آیند. با این همه از انصاف به دور است اگر تصور کنیم که پذیرش عام و رایج تمکین جنسی از سوی زنان ایرانی همواره و صرفاً به نیت خیر "تحکیم وحدت" صورت می‌گیرد. چنین حالتی البته غلبه دارد اما، موقعیت‌های دیگری نیز متصور است. از جمله اشاره می‌کنم به تمکین [در واقع تحمیل]‌هایی که زن ایضاً در مقام عیال عقیف نه به قصد عشق ورزیدن که به عزم دریافت جایزه نقدی و جنسی که مثلاً به فراخور می‌تواند النگوی طلا یا انگشتر الماس باشد، به تن فروشی تن می‌دهد.

خانواده‌ی ایرانی در بستر فرهنگی کهنسال و برآمده از آمیزش میراث فرهنگ و تمدنی باستانی با اسلام در مقام دینی فراگیر و نیز با عناصر نیرومند و تأثیرگذار اقوام فاتح و حاکم بر خطه‌ی ایران، که در دوره‌ی معاصر در معرض تأثیرپذیری از تمدن غرب هم قرار گرفته، از ویژگی‌هایی معین و مشخص برخوردار شده است. از جمله‌ی این ویژگی‌ها، چنان که در آغاز اشاره شد، سیطره‌ی مفهومی به نام آبروی ناموسی بر هستی آن است که درونمایه‌ی این نوشته بوده است. با این همه تا این دم نه تنها از خیره‌نگریستن به آن، که حتا از دزدانه پاییدنش هم پرهیز کرده‌ام؛ و قلم را دور و بر خانه‌ی شب زده‌ی خانواده ایرانی و پاره‌ای از خرابی‌هایش - دروغ، خیانت، و جنایت - که رابطه‌ی

تنگاتنگی با حضور شبیح دارند، به چرخش و گردش در آورده‌ام. چرایش شاید این بوده که نزدیک شدن یکباره و شتابزده به روح و هر آنچه نامریی و پوشیده در ابهام است، روی هم رفته به خوب دیدن و درست دیدن نمی‌انجامد. اما حالا دیگر دورخیز کردن و دور زدن را بس می‌کنم و از جاده‌های کمربندی بیرون می‌آیم تا یک‌راست به سوی خود شبیح خیز بردارم.

گفتن ندارد که بی‌آبرو شدن به معنای عام از دست دادن اعتبار و حیثیت، مفهومی عمومی است و بر این پایه آبرو از یک تعریف کلی و نسبی برخوردار است. نگاه من اما اینجا فقط به وجه و معنای خاصی از آبرو در فرهنگ ایرانی است؛ یعنی صورتی از آن که شبیح‌وار بر هستی خانواده‌ی ایرانی سنگینی می‌کند و می‌توان آن را "آبروی ناموسی" نامید. بافت این صورت از به‌هم تیدن تار و پود مرد سالاری سنتی و مذهبی فراهم آمده و به همین سبب هم فشار فرساینده و ویرانگر آن بختک‌وار بر سینه‌ی عنصر مؤنث خانواده، در هر نقش و مقام، وارد می‌شود. این حرف اما، به این معنا نیست که عنصر مذکر خانواده، در هر نقش و مقام، از گزند و تباهی‌آفرینی آن مصون می‌ماند. شبیح ناموس و مرد خانواده در بیشتر موارد در کالبد یکدیگر حلول می‌کنند و رابطه‌ی تنگاتنگ‌شان همچون رابطه‌ی میان خدا و شاه غامض و گنگ است. یعنی هم‌چنان که روشن نیست بالاخره شاه ظل‌الله است یا خدا ظل‌السلطان، در این جا هم آشکار نیست که سرانجام آبروی ناموسی خادم مرد خانواده است یا مرد خانواده فرمانبر آن است. به هر حال اما، در نهایت می‌شود گفت که مرد خانواده نیز در مقام ساکن خانه، و حتا در مقام ادعایی ریاست خانواده، علی‌الاصول از هر گونه خرابی و خسروانی آسیب می‌بیند.

زمانی که در تار و پود این صورت از آبرو، یعنی آبروی ناموسی در قلمرو خانواده، دقیق شویم و ماهیت مرد سالار آن را تشخیص دهیم، دیگر پاسداری مرد از حریم شبح و حرمت‌گزاری او به حضور آن شگفتی آفرین نخواهد بود. اما آنچه شگفت شاید بنماید این است که مردان روی هم رفته بیش از آن که این‌گونه آبرو را در خدمت منافع خاص برتری و سلطه خود ببینند، خود را در خدمت آن می‌بینند و به این ترتیب به آن به‌مثابه‌ی پدیده‌ای قائم به ذات و فی‌نفسه می‌نگرند. نتیجه‌ی نهایی چنین نگرشی فاصله گرفتن از واقع‌نگری، گرفتاری در تله‌ی توهم، و چسبیدن به جزم‌هایی ست که راه را بر هرگونه روشنگری و آزاداندیشی سد می‌کنند. در عین حال نفس رابطه‌ی پیچیده، چندگانه، و متغیر میان مرد و آبروی ناموسی نافی اعتبار پایدار یک برداشت و تفسیر ثابت و معین است. به این معنی که اگر بشود گفت که در بستر فرهنگی مرد سالار آبروی ناموسی ابزاری در خدمت تثبیت و تحکیم موقعیت سلطه‌گر مرد است، از سوی دیگر این نیز انکارناپذیر است که آنچه در آغاز به مثابه‌ی ابزار و اهرم نمایان شده، در فرجام به نقطه‌ای یکسره متضاد می‌رسد. به بیانی، در غایت و در عمق، ابزار خدمتگزاری به مرجعی بدل می‌شود که از مخدوم پیشین خود خدمت می‌طلبد. این تغییر و تحول، و یا به بیان دقیق‌تر، این جا به‌جایی نقش از ویژگی‌های شگفت‌انگیز و یاد دست کم در خور توجه رابطه و مناسبت انسان با هر آنچه غیر خود است، به‌شمار می‌آید. به اشاره‌ای که شاید سودمند باشد، نمونه‌ی تعامل، تقابل، و تأثیر میان انسان و تکنولوژی را پیش می‌کشیم و از آن می‌گذریم. بنابراین و از این زاویه دیگر خدمتگزاری برده وار مرد یا صاحب‌خانه به شبحی که علت وجودی‌اش در پاسداری از خانه و حفظ مقام و موقع ارباب آن نهفته است، امری عجیب نمی‌نماید.

گروهی کور رابطه‌ی مرد با شیخ ناموس در همین جا به جایی نقش آن دو به تناوب و در تقابل و تعامل بروز می‌کند و جا به جا دمل‌هایی چرکین و بس دردبار به بار می‌آورد که جز به نیش بی‌رحم نیشتر افشاگری سرباز نمی‌کنند. نمونه‌ی چنین دمل‌هایی را می‌توان در مواردی یافت که مرد مسحور جادوی مقاومت ناپذیر این آبرو در به روی حکم عقل سلیم و دل‌بستگی‌های عاطفی خود می‌بندد و کورکورانه در دفاع از ناموس به جنایت دست می‌زند و به این روال به بهای تباهی خود سرسپردگی‌اش را به شیخ ناموس و آبرو ابراز و اعلام می‌دارد. در پیشینه‌ی فرهنگ مرد سالاری ایران و نیز در پرونده‌های جنایی دستگاه قضایی آن شمار موارد به اصطلاح ناموسی سر به جهنم می‌زند. نکته‌ی درخور اعتنا در صحنه‌ی قتل و جنایتی که مرد به دلیل، انگیزه، یا بهانه‌ی دفاع از ناموس خود مرتکب می‌شود و زن را به اتهام رسوایی و بی‌آبرویی [که در مواردی ممکن است خود زن نقشی در به‌بار آمدنش نداشته باشد؛ از جمله زمانی که مورد تجاوز به عنف قرار می‌گیرد] قربانی می‌کند، در این است که به هر حال مرد در مقام پدر، برادر، یا شوهر به‌نوعی و به درجه‌ای به ناموس خود که دست بر قضا بی‌ناموس شده، دل‌بستگی دارد. به‌رغم امکان تبدیل عشق و علاقه به نفرتی کور و مرگبار، آنچه که در بیشتر موارد روح جنایت را در کالبد مرد می‌دمد و او را در قالب قاتل می‌گنجاند، جبر و فشار باورها، هنجارها، و معیارهای فرهنگی سنت‌زده است که او را و او می‌دارد بر خلاف گرایش‌های عاطفی و انسانی خود عمل کند. قدرت تلقین، تحمیق، و تحمیل مجموعه‌ی ارزش‌های سنتی مذهبی جامعه‌چندان است که فرد عادی و عامی نه تنها توان ایستادگی در برابر آن را در خود نمی‌بیند، بلکه حتا تصور آن را نیز به مخیله‌اش راه نمی‌دهد. قوام و دوام جامعه‌ی سنتی در

اساس بر محور ساز و کار نظام قبیله‌ای استوار است و در این نظام موجودیت هر یک از افراد در جزیی از کل بودن متحقق می‌شود و به کلی از مفهوم فردیت منتزع است. این البته به آن معنی نیست که در جامعه‌ی مدرن رها از سنت جنایت‌های به اصطلاح ناموسی رخ نمی‌دهد؛ بلکه در اینجا بحث در این است که در جامعه‌ی سنتی پیش زمینه‌ی جنایت ناموسی را نه در میل و اراده‌ی جانی، که در الزامات و القائنات جامعه باید جست؛ نیز از این واقعیت غافل نشد که فرد برای حفظ نقش و جایگاه خود در نظام و پرهیز از خطر طرد شدن از آن بیش و پیش از آن که به تمایل شخصی خود - اگر که از آن آگاه باشد - عمل کند، ناگزیر از اقدام به عملی است که نشانه‌ی ادای وظیفه‌ی محول شده به اوست. همین جبر پایندی به تکلیف است که افزون بر سرکوب عواطف متضاد و مخالف با جنایت - از جمله مهر و دلسوزی - راه را بر نهیب عقل نیز می‌بندد؛ چندان که جانی به هشدار احتمالی دیگران و یا خرد شخصی خود بی‌اعتنا می‌ماند. هر چه جامعه سنت‌زده‌تر و به اصل قبیله‌ای خود نزدیک‌تر باشد، این پیش‌زمینه در جنایت‌های ناموسی محتمل‌تر است. همچنین یکی از ویژگی‌های شایان توجه یک نظام قبیله‌ای و به تبع آن یک جامعه‌ی سنتی اهمیت و شدت و قوت گرایش به انتقامجویی است که در محدوده‌ای فراتر از امیال و عواطف فرد عمل می‌کند و در واقع به اصل بدل می‌شود.

بر زمینه‌ای این چنین تنیده به هم از مرد سالاری است که مردان به‌رغم برخورداری از موقعیتی فرادستانه و چه بسا به توهم پایداری آن بیش از زنان مرتکب جنایت می‌شوند و در برابر زنان بنا به ضابطه‌های آن، به فریب و خیانت روی می‌آورند. در این چارچوب، عامل اصلی سوق دادن مردان به جنایت بیش و پیش از آن که خلاف کاری و یا کنش غیر اخلاقی زنان باشد، اصول

جزمی حاکم بر جامعه‌ی سنتی - مذهبی است. نظام متکی بر تبعیض با مستثنا کردن مردان از یک سو فریب و خیانت آنان را نه خلاف و غیر اخلاقی، که حق و مزیت بر می‌شمرد، و از سوی دیگر با گرفتار کردن آن‌ها در تله‌ی تکلیف و وظیفه به جنایت و سببیت ترغیب‌شان می‌کند. آشکار است که چنین نظامی در عین حال با تنگ کردن گستره‌ی اختیار و اراده‌ی آزادانه، زنان را به روی آوردن به چاره اندیشی‌های نادرست و تدابیر مزورانه وامی‌دارد. از جمله نمودهای تکان‌دهنده و درد بار این گونه واکنش‌های تدافعی زنان را می‌توان در صحنه‌هایی یافت که زن مستأصل از ناتوانی خود در رویارویی با قدرت مردانه و بی‌بهره از هرگونه پیش شرط ضروری برای دستیابی به آگاهی‌های فردی و اجتماعی قربانیان دیگر سلطه‌ی نظام مردسالاری را آماج تیر کینه و انتقام خود قرار می‌دهد و به اصطلاح به جبهه‌ی خودی شیخون می‌زند. شمار زنان و به‌ویژه کودکانی که بر این پایه و روال در گیرودار جدال نابرابر زن و مرد هدف حمله‌ی زن واقع می‌شوند و زخم می‌خورند، اگر از مردان درگیر در ماجرا بیشتر نباشد، کمتر نیست.

خیانت زنان و جنایت مردان دو روی سکه‌ی نامیمون ناموس است. مادامی که جادوی تابوانگاشتگی این سکه محفوظ و مصون برجای می‌ماند، در نهایت، از خیانت ناموسی و جنایت ناموسی نیز گزیر و گریزی نخواهد بود. تابوسازی و تابوانگاری، میراث دیرینه‌ی نظام قبیله‌ای، در بطن جامعه‌ی سنتی ریشه دارد. صرف وزش نرم بادها و تند بادهای تجدد بر اندام چغندر و سخت جان فرهنگ سنتی خدشه و خللی بر این ریشه وارد نمی‌آورد. ناموس تنها یکی از تابوهاست و این تابو و تابوهای دیگر تا زمانی که حقانیت و مشروعیت کاذب تابوانگاری به زیر سؤال نرود، آسیب ناپذیر باقی می‌مانند.

رابطه و مناسبت زن و مرد ایرانی، در نقش‌های پدر/دختر، مادر/پسر، خواهر/برادر، و به‌ویژه زن/شوهر، چنان در چنبره‌ی پیچ و خم‌های گمراه‌کننده و فرساینده اسیر است که گمان نمی‌رود اصلاح قوانین مدنی و حتا تعدیل قوانین شرعی بتواند گره‌ی ناموس را بگشاید. ذهنیتی که زن را هستی‌یافته از دنده‌ی چپ مرد و کشتزار او می‌داند، مرد را نه تنها محق، که بسی فراتر از آن، موظف به پاسداری از حریم تملک خود می‌انگارد. به این‌گونه ناموس‌پرستی فضیلتی مردانه به شمار می‌آید و طبیعی‌ست که مردانگی مردانی که دغدغه‌ی کسب چنین فضیلتی را ندارند، به زیر سؤال می‌رود. در عین حال هستی زن در جنسیت او و جنسیت در غایت در سه منطقه از جسم او متمرکز و خلاصه می‌شود و اوج خنده ناک - غمناک قضیه اینجاست که حفظ و حراست از مناطق محرومه هم نه با خودش، که بر عهده‌ی دیگری‌ست. این واقعیتی انکارناپذیر است که سنت و شریعت به‌مثابه‌ی نظام‌هایی سازمان‌یافته و آزموده شده در گذر سالیان دراز از همخوانی و همبستگی بایسته میان اجزاء و عناصر خود بر خوردارند و راز دیر پای‌شان نیز در همین است. به این ترتیب جای شگفتی ندارد که کسی که اختیار پایین‌تنه‌ی خود را ندارد، مثلاً از نظر حقوقی در رده‌ی صغار و محجورین قرار گیرد و یا ضعیفه و منزل‌نایمه شود.

چه بسا نیازی به گفتن نباشد که سوراخ‌های ناموس ایرانی کمتر از سوراخ‌های پنیر سوئیسی نیست، و ژرف‌نگری در چند و چونش حوصله و مجالی بیش از این نوشته می‌طلبد. همچنین این که از تعریف ناموس طفره رفته‌ام از آن روست که ناموس برای ایرانیان مقوله‌ای بس آشنا و بی‌نیاز از تعریف و تبیین است. این واژه اگر در معنی لغوی خود از حرمت و احترام و

تقدس سنگین و رنگین است*، در بعد کاربردی خود ساده و سر راست دلالت بر متعلقات مادینه جنس ذکور - یا به بیان ناظم الاطباء "مادگان از یک خانوار" - دارد. بر این سیاق است که آبروی ناموسی یا شبیح مورد بحث ما، عمدتاً بر مدار کارکرد مادینگی می گردد و تحقق هرگونه رابطه‌ی جنسی ممنوع اعلام شده از سوی مالک و یا حتا احتمال آن بی آبرویی ناموسی تلقی می شود.

اگر پیامدهای ناگوار تابوی ناموس به خیانت و جنایت محدود می شد، امکان این توجیه فراهم می آمد که چون خیانت و جنایت نهایت‌هایی افراطی و روی هم رفته نادرند، نمی توانند مایه‌ی بی آبرویی آبرو و رسوایی ناموس بشوند. اگر نور تند و زنده‌ی صحنه‌ی آشکار خیانت و جنایت هر از گاه چشم تماشاگران را می زند، پس زمینه‌ی ناپیدای فرورفته در ابهامی که به افسون ناموس گرفتار آمده، بر جسم و جان بازیگران زخم می زند. پس پشت این صحنه‌های گهگاهی دلخراش صحنه‌های بی شمار دیگری ست که در تاریکی و در خفا به هوای زهرآگین نفس ناموس پرستی آلوده شده‌اند و حکایت از تلخی‌ها و تباهی‌هایی به مراتب درد بارتر دارند. نگرش معتقد به ناموس زمینه‌ای بس فراخ برای حسد ورزی‌های بی پایه و اساس فراهم می آورد. طرفه آن که چنین حسادت‌هایی در مراحل آغازین و در درجات ابتدایی به مذاق اغلب زنان خوش گوار نیز می آید و نشانه‌ای از مهرورزی شمرده می شود. اشکال کار در این است که حسادت حالتی ست که بسی راحت به ورطه‌ی شک و ظن

* نخستین معنی "ناموس" در لغت‌نامه‌ی دهخدا "احکام الهی" است؛ از جمله معانی دیگر "قاعده و دستور"، "وحی" و "راز" درخور توجهند، چرا که نشان از اهمیت و قداست و حرمت دارند.

راه می‌برد. شمار زنانی که به جرم وفاداری به پیمان زناشویی و پایبندی به خانه و خانواده عمری را در حبس کج خیالی‌ها و بدگمانی‌های زندانبان خود گذرانده‌اند، بسیار است. همچنین کم نیستند دختران و خواهران و حتا مادرانی که مدام خود را زیر ذره بین اربابان خانه و خانواده و یا حتا صرفاً اعضای مذکر خانه و خانواده می‌بینند. سؤزن سوهان روحی ست که بی سر و صدا و به‌شیوه‌ای موزیانه به تک تک افراد و اهالی خانه از زن و مرد و بزرگ و کوچک به شکلی و شیوه‌ای آسیب می‌رساند. خرابی‌های خانه‌ای که موریانه‌ی شک خیالی‌های ناموسی به شالوده‌اش راه یافته‌اند، ناگهان و درجا رخ نمی‌نماید. از همین رو هم هست که چندان که باید جدی تلقی نمی‌شوند و در واقع تا اندازه‌ی زیادی از دید اغیار پنهان می‌مانند.

بازتاب دیگری از ناموس‌پرستی که بسی ملایم‌تر و به همین نسبت هم رایج‌تر است، سختگیری‌ها و قیده‌های ریز و درشت و بسیار متنوعی ست که نه فقط از سوی افراد ذکور خانواده، که از سوی همه‌ی بزرگترها و به‌ویژه مادران در قالب اصول اخلاقی از همان آغاز تولد بر دختران تحمیل می‌شود. این محدودیت‌ها و منع‌ها چنان گسترده‌اند که از محدوده‌ی خانه و خانواده فراتر می‌روند و در همه‌ی سطوح و لایه‌های اجتماع جاری و ساری می‌شوند. همچنین چنان تبعیض‌آمیز و دست و پا گیرند که به هیچ روی نمی‌شود نادیده‌شان گرفت و یا کم اهمیت تلقی‌شان کرد. از نمونه‌های چشمگیر این رشته از محدودیت‌ها، از جمله حجاب، که در زمان حاضر به بیشترین حد ممکن رسیده و کل جامعه را به زنانه و مردانه تقسیم کرده می‌گذرم؛ چرا که طرحش مثنوی هفتاد من کاغذ می‌طلبد. خصوصیت درخور توجه این گونه قیود ناشی از ناموس‌پرستی آن است که با آویختن به دامن اخلاق ترکیباتی بس عجیب و غریب می‌آفریند که هیچ عقل

سلیمی از پس حل معمای وجودشان بر نمی آید. نمونه‌ی ساده و پیش و پا افتاده‌ی این عجیب‌الخلقه‌هایی که از آمیزش ناموس پرستی و تخیل عوامانه به بار می‌آیند، منع اخلاقی-آدابی آدامس جویدن و یا بلند خندیدن دختران است.

باری، سیاهه‌ی پیامدهای ناگوار بی‌واسطه و آثار و عوارض جانبی سلطه‌ی آبروی ناموسی بر خانواده‌ی ایرانی و قدرت‌ویرانگری آن محدوده و مجال‌ی فراخ می‌طلبد؛ به بیان دیگر دامنه گسترده‌ی ناموس و پیشینه‌ی سنگین آن در تاریخ فرهنگ ایران، نقش و اهمیت آن در چارچوب خانواده، و نیز جایگاه آن در مجموعه‌ی عناصر آبرو و حیثیت فردی و اجتماعی حکایت از نیاز این مقوله به بررسی و پژوهش بنیادی دارد. همچنین در سطحی کلی‌تر تجزیه و تحلیل ابعاد و زوایای متغیر خانواده‌ی ایرانی در مرحله‌ی گذار از سنت و در برهه‌ای از زمان که عدم قطعیت، نسبیت، و تحول شتاب‌آمیز از مشخصه‌هایش است، نیازمند متر و معیارهایی دقیق و ژرف‌نگری‌ای سنجیده است. پس، آنچه در این نوشته آمد، پاسخی فراخور توان و مجال نگارنده به اهمیت طرح گوشه و کنارهای پیدا و ناپیدای فرهنگ ایرانی، گشودن دریچه‌هایی تازه به آن، و کوشش در نگرستن، بازنگریستن، و ژرف‌نگریستن در چشم اندازه‌های آن است. روشن است که تنها یکی از این چشم اندازه‌ها، از دیدگاهی خاص، خانه‌ی شبیح زده‌ی خانواده‌ی ایرانی است که، تا بارها و بارها از زوایای گوناگون به زیر ذره بین نرود، فرصت‌رهایی از قید شبیح و مجال باز سازی و نوسازی نخواهد یافت.

به صیغهی مبالغه

یادنامه‌ای برای هوشنگ گلشیری

حکم‌گزاری دیگر از ملک ادب ایران رفته است و دریغ! سر آن ندارم که در رثای او بنویسم، که نه مرثیه‌نویسی می‌دانم و نه می‌پسندم. این نادانی و ناپسندی به کنار، شاید بهتر آن است که سر نام‌آوران یا در حدیث نامداران گفته آید، یا قلم همیشه روان نامجویان را بر سفیدی‌های کاغذ شتابان بدواند. در این حال نه فقط رفتگان، که برجای ماندگان نیز به یاد سپرده می‌شوند.

باری، رسم و قاعده بر آن است که این برجای ماندگان در وصف آن رفتگان داد سخن دهند. پرسه در عرصه‌ی این سخن‌ها، از مدایح میان‌تهی گرفته تا هجویه‌های توپ‌وار، و نیز، از پوشیده‌گویی‌های رندانه تا پرده‌داری‌های گستاخانه، مرا به چند نکته‌ی باریک‌تر از مو می‌رساند. این نکته‌ها که اغلب یا از دیده پنهان می‌مانند و یا به عمد نادیده گرفته می‌شوند، به دانه‌های پراکنده‌ی تسبیحی گسیخته می‌مانند که، گمان می‌کنم با کنارهم آوردنشان، ای بسا بشود خط و ربط میانشان

را پی گرفت.

هر بار که از پس رفتن صاحب سخنی مصرع معروف "از ملک ادب حکم گزاران همه رفتند" را شنیده یا خوانده‌ام، هر چند از صلابت و سادگی و ایجاز آن حظ برده‌ام، از مطلق‌گرایی و گزاره‌گویی آن یکه خورده‌ام. صدای نازک و نارسای اعتراضی را شنیده‌ام که، "یعنی دیگر کسی نیست و نخواهد بود؟" و نهیب زده‌ام، "قحط الرجال شدن در این خطه از خاک خدا که هیچ بی سابقه نبوده است!" صدا نرم تر و سست تر و، این بار بی پرسش، گفته است، "اما آخر دیگرانی هم هستند..." و تا رنگ بیازد، محکم تر تا هر چه دوردست تر پیش رانده‌ام که، "خواص نادرنند، اصلاً بی‌همتایند... یعنی یکی ادعای یکتایی می‌کند، یا دیگران مدعی یکتایی‌اش می‌شوند... بعد کنار آن یکتا، یکتای دیگری سبز می‌شود که اغلب همان است که خلعت یکتایی بر آن اولی پوشانده و... این هم حتماً گفتن ندارد که خلعت را از تن مرده البته بی‌دردسرتی می‌توان درآورد و پس، به مردگان بهتر می‌برازد..."

اما اگر بر افراط کاری شاعر ایرادی وارد است، بر این عیب‌جویی نیز چنین خرده‌ای می‌توان گرفت؛ و چون حرف حساب جوابی ندارد، از آن درمی‌گذرم. از این گذشته شاعران همچون پیامبران بی‌واسطه‌ی نردبان مبالغه چگونه از فرش به عرش بروند؟ انصاف آن است که گناه کوچک و شیرین اغراق‌گویی‌های آنان را بر بیگناهی بسیار و تلخشان بیخشانیم، به‌ویژه که در مصرع بعدی شاعر ساده و صمیمی اندوه شخصی خود را از مصیبت از دست دادن یارانش بازگو می‌کند.

گره‌ی پنهان پس پشت این بیت زیبا از سهمیه‌ی مجاز مبالغه شاعر در حس کردن و شرح و وصف آن به هم نتابیده است.

نکنه آنجاست که وقتی توقع "شرح هجران و خون جگر" شاعر را داری، با حکم‌گزاری او رویارو می‌شوی که "چنین است و جز این نیست." - و همین جا نقیض حرف شاعر آشکار می‌شود که، گرچه همه‌ی حکم‌گزاران رفته‌اند، شاعر حکم‌گزار بر جا مانده است. اما شاعران هر چند به‌راستی تافته‌هایی جدا بافته‌اند و مدام در آسمان سیر می‌کنند، از آسمان فرو نیفتاده‌اند. یعنی دست کم تا آنجا که به رأی و اندیشه - و نه خیال‌پروری - مربوط می‌شود، تالی‌هایی دارند. بنابراین وقتی شاعر تکلیف تهی بودن یا پر بودن ملک ادب را چنین آسان روشن می‌کند، به آسانی می‌توان دریافت که در آن ملک قاعده بر آن است که حکم‌گزاری عادت همگان باشد. می‌توان استدلال کرد که اگر اهلیت حکم‌گزاری در عرصه‌ی ادب را در اهل آن نبینیم، پس آن را در چه کسانی بیابیم؟ این منطق گویا به اندازه‌ی کفایت متقاعد کننده می‌نماید، اما تردیدی از شکافی رخنه می‌کند و گسترده می‌شود؛ چرا که اگر اهلیت از دانایی و آگاهی سرچشمه می‌گیرد، دانستن به‌خودی خود بی‌مرز است و از این بی‌کرانگی نسیتی می‌گیرد که پرهیز از قضاوت - یعنی حکم به تعیین حد، که در ذات خود مطلق است - را افزون می‌کند. باری، حقی که دانش و شناخت برای صاحب آن ایجاد می‌کند، از جنس سنجش است، نه از جنس قضا.

هر بار که یکی به سرای باقی می‌شتابد و یا شتابانده می‌شود، بازماندگان در سرای خاکی، از خویشان و دوستان گرفته تا بیگانگان و دشمنان، در درشت‌نمایی و برجسته‌سازی صفات پسندیده‌ی او چندان زیاده‌روی می‌کنند که آن خفته در خاک را اگر توان دیدن و شنودن می‌بود، نه خویشان می‌شناخت و نه خودی و خصم را از یکدیگر تمیز می‌داد.

ایرانیان، گرچه به خود خرده می‌گیرند که مرده‌پرستند، از این عادت نیکو یا نکوهیده دست نمی‌کشند. وقتی دست مرده از دار دنیا کوتاه است، مگر چه زیانی دارد اگر به زیر خاک رفته را به عرش اعلی برسانیم! ایرانیان در عین حال خود را زیرک هم می‌پندارند، و مدعایش هم یکی این که زنده‌ستیزی و مرده‌ستایی می‌کنند. آخر زنده را اگر یک پله، تنها یک پله از پله‌ی خود، بالاتر پنداری، باقی پله‌ها را چندتا یکی کرده و به آنی دیگر خدا را هم بنده نخواهد بود. مرده اما از سردی خاک در صدر هم که بماند، جای زندگان چشم‌تنگ را تنگ نخواهد کرد. از این گذشته، زندگان پیش‌بینی‌ناپذیر هم هستند و اگر قرص نانی به زنده‌ای قرض بدهی، ای بسا که به جای تلافی، پیاله‌ی آبی نیز از تو طلب کند. انگیزه‌های دیگری نیز در کارند. برای نمونه، شاید از رقت قلب و غلظت احساسات که هنوز از زمره‌ی خصایص ملی به شمار می‌آید، تا قرعه به نام دیگری می‌خورد، به شکرانه‌ی فرصت باقی مانده‌ی خود یا شاید شرمگین از یک بار دیگر جستن و رستن خود، به حال آن مجال سررسیده دل می‌سوزانیم. دیگر آن که، جهان آخرت، اگر وادی عدم هم که باشد و هیچ هم نباشد، آن قدر رازآمیز هست که خوفناک یا دست‌کم پرهیبت بنماید؛ و از این رو هر که به اهلیت آن درآید، به‌خودی خود قدر و حرمتی می‌یابد که می‌تواند با منزلت دنیوی‌اش هیچ همخوانی نداشته باشد. همه‌ی این پایه‌ها و مایه‌ها به کنار، پیشینه‌ی دیرینه‌ی جوانمردی ایرانیان حکم می‌کند که به وقت "هل من مبارز" طلیدن به حریف زنده‌ی درازدست و زبان‌گشوده رو گرداند و مرده‌ی کوتاه‌دست و مهر بر گوش و دهان را، دست‌کم چند صباحی، به حال خود بگذارند. پس از گذار آن چند صباح، و یا به بیان عامیانه پس از خشک شدن کفن، البته کیسه کشیدن زندگان به تن

مردگان نه تنها منعی ندارد، که مرسوم و مستحب نیز هست. چنین رسم و آئینی صیغه‌ی مبالغه هم اگر داشته باشد، نشانه‌ی ادب و آداب‌دانی و وقت‌شناسی ایرانیان است و بس!

هر بار که بزرگی می‌رود و ماندگان را به تب و تاب و اندوه و عذاب می‌افکند، یک بار دیگر در آداب و آثار ویژه‌ی تدفین و تودیع چهره‌ی خشک و فرسوده‌ی مکتب مرید و مرادی هویدا می‌شود. نفس هوای مشرقی و خاصیت خاک خاوری، تدبیر ناگزیر مردمی که همیشه در معرض خطر تاخت و تاز بیگانگان بوده‌اند، یا خمیره‌ی افراط کار ملتی که هر چند در گذر تاریخ دراز خود مدارا آموخته، با میانه‌روی خو ندارد، بر گرد رابطه‌ی استاد - شاگردی رسم و آئینی تنیده که یکی از جان‌سخت‌ترین عناصر سنت ایرانی است.

بنا به قاعده، منطق مناسبات میان مراد - قطب، مرشد، امام، رهبر، و مرجع تقلید - از یکسو و خیل مریدان - رهروان، پیروان، بچه‌مرشدان و مقلدان - از سوی دیگر بر پایه‌ی ایمان استوار است؛ و از این رو چون و چراپذیر نیست. بند و پیوست میان دو سر، رشته‌ای جز باوری مطلق، قاطع، و استدلال‌ناپذیر نمی‌تواند داشته باشد و تا این رشته دوام و بقا دارد، این پیوند گسست‌ناپذیر است و هیچ خطری تهدیدش نمی‌کند. خاستگاه ایمان خاستگاهی عاطفی است. در ذات خود سنجش کمی را بر نمی‌تابد. معیار مشخصه‌هایش از جنس عاطفه و احساس است. قدمت و قدرت آن، دلیل وجودی و ضرورت آن، و سود و زیانش، همه، با ترازوی احساس سنجیده می‌شوند و با خرد و خردورزی بیگانه‌اند. چیستی و چگونگی موضوع ایمان از آنجا که نیازمند اندازه‌گیری و مقیاس عقلانی می‌شود، نمی‌تواند نقشی کانونی در این حلقه داشته باشد. این مقوله، در واقع، دایره‌ای است با

یک مرکز نمایان و معلوم (مراد) و جمع به هم بسته و به گرد مرکز حلقه زده‌ی نقطه‌های بیشمار نامعلوم (مریدان). اما نقطه‌ها هویتی نه به عنوان یک نقطه، که به مثابه‌ی ذره‌ای ناگسستی از مجموعه‌ی نقطه‌ها یا خط پیرامونی گرد مرکز دارند. موضوع ایمان همان سطح محصور میان خط بسته و مرکز دایره است. نیز می‌توان گفت که موضوع می‌تواند هر آن چیزی باشد که در جایگاهی به وسعت آن سطح قرار گیرد و یا حتا در نهایت خلاء گنجیده در آن سطح باشد. به این ترتیب در محدوده‌ی دایره و از درون آن، یعنی از منظر مرکز و خط پیرامونی دایره، آنچه که حیاتی است، میزان ایمان و قوت و وسعت آن است؛ نه موضوع آن. پس، بررسی کم و کیف موضوع و یا به زیر سؤال بردن آن تنها در خارج از دایره، یعنی از سوی بیرونیان، معنا می‌یابد.

از سوی دیگر اما، بنیاد رابطه‌ی میان استاد و شاگرد بر موضوع استوار است. دانش، فن، مهارت، و یا شیوه‌ها و شگردهای هنری-ادبی مضمون و موضوع یادگیری شاگرد و یاددهی استاد می‌شوند و مناسبات میان این دو را به واسطه‌ی خود شکل می‌بخشند. بر این روال، از آنجا که علت رابطه‌ی میان استاد و شاگرد آموختن موضوعی معین است، هر گاه این علت و دلیل به هر صورت - با پایان یافتن روند آموزش و یادگیری و یا در کار آمدن عوامل دیگر - نقصان یابد، پیوند استاد-شاگردی نیز گسسته و یا سست می‌شود. این گفته به معنی تقلیل دادن روابط و مناسبات انسانی میان شاگرد و استاد تا حد پیوندی مکانیکی نیست. روشن است که هر تعامل انسانی به فراخنای پیش‌بینی‌ناپذیر ابعاد گونه‌گون سرشت بشر بسط‌پذیر می‌تواند باشد؛ اما، صحنه‌ی تعریف محدودیت طلب است و به چراغ‌هایی نیاز دارد که بتوانند کانون‌های توجه آن را روشن کنند.

تعیین و تحدید دو مقوله‌ی "مرید و مرادی" و "استاد و شاگردی" و تفکیک و تشخیص آن دو از یکدیگر به معنی انکار و نفی تغییر این دو و تبدیلسان به یکدیگر و یا آمیختگی‌شان در جهان واقع نیست. نسیت به همه‌ی امور انسانی همواره حاکم است و در موارد بسیاری تمیز این که رابطه‌ای مشخص در چارچوب کدام یک از دو مقوله‌ی یادشده می‌گنجد، دست کم در نگاه نخست، آسان نیست. اما بحث بر سر نکته‌ی دیگری است: یکی گرفتن این دو شیوه‌ی مناسبات انسانی و یا نادیده گرفتن و کم‌اعتنایی به تفاوت‌های ماهوی آن‌ها مایه‌ی بروز سردرگمی‌هایی می‌شود که افزون بر به بار آوردن فرجام‌های ناگوار شخصی در عرصه‌ی اجتماعی نیز پیامدهایی زیان‌آور دارند.

بی‌گمان حکم‌گزاران عالم ادب می‌توانند بسیار چیزها به نوآموزان و حتا کهنه‌آموزان ادب بیاموزند. در واقع هر ادب‌آموزی، به‌ویژه اگر خط حرکتش منحصر به صراط مستقیم ادب‌شناسی نباشد و بخواهد به هزارتوهای آفرینش ادبی هم راهی بیابد، نه فقط از سخندانان خطه‌ای خاص و دوره‌ای معین، که از همه، می‌آموزد. هر نوع آموختنی طبیعتاً می‌تواند ایجادکننده‌ی حق حرمت استادی باشد، اما، به‌هیچ وجه نمی‌تواند سبب‌ساز تغییر جایگاه استادی و تبدیل آن به مقام مرادی و پدیدآوردنده‌ی مرید و رهرو باشد. نکته‌ی درخور دیگر آن است که در یک رابطه‌ی مستقیم زنده و سالم میان استاد و شاگرد، آنچه که استاد از شاگرد می‌آموزد، کم‌ارزش‌تر از عکس آن، یعنی آنچه که شاگرد از استاد می‌آموزد، نیست. چنین ویژگی‌ای به‌ویژه در حوزه‌ی آموزش علوم انسانی و نیز هنر و ادبیات برجستگی نمایانی دارد.

در این زمانه در عالم ادب، چه در سطح جهانی و چه در

سطح ملی، بده بستان‌های ادبی نیز به‌مثابه‌ی شاخه‌ای از بده بستان‌های فرهنگی رواج عام دارد. افزون بر کلاس‌های رسمی آکادمیک، و کم و بیش به سبب نابسندگی این کلاس‌ها، کلاس‌ها و جلسه‌های آزاد و نارسمی برای ادب‌شناسی و ادیب‌پروری و حتا استعداد و خلاقیت ادبی به راه‌های گوناگون و به لطائف‌الحیل پا گرفته‌اند. بحث در چند و چون این کلاس‌ها در اینجا نمی‌گنجد. آنچه مورد نظر است، این است که به گمان من بنیاد پیدایی این گونه کلاس‌ها - صرفنظر از عواملی چون اقتضای زمانه و رواج یک رسم و یا امکان ایجاد درآمد برای اهل قلم و غیره - نه تنها بر نیاز شاگرد، که چه بسا بیشتر بر نیاز استاد به یک جریان بده بستان ذهنی استوار می‌گردد. به بیان روشن، برای نمونه، از یک جمع بیست نفره که به کلاس داستان‌نویسی می‌روند، به‌راستی چند تن خواهان آموختن فنون این شاخه از ادبیات هستند؟ انگیزه‌ها همیشه روشن و آشکار نیستند. دلایل فرعی و حتا نامربوطی می‌توانند یکی را بر صندلی چنین کلاسی بنشانند؛ مثلاً، رفع کسالت و پر کردن وقت، ارضای کنجکاوی، کوشش در مسیر یافتن شغلی به ظاهر راحت و بی‌دردسریا پولساز و از این دست. سر آخر آن که، شمار کسانی که به‌راستی نیازمند و یا خواهان چنین کلاسی هستند و ممکن است از آن بهره ببرند، اندک است. اما، استادی که در چنین کلاسی آموزش می‌دهد، اگر اسیر گرداب تنگناهای خود نباشد و هم چیزی در چنته و هم ذهنی پویا داشته باشد، بیش از شاگردان از این کلاس رهیافت خواهد داشت. پس چگونه است که در ملک ادب ایران توقع حاکم این است که شاگرد نه شاگردی، که خاکساری کند و استاد نه بر مسند استادی، که بر تخت مراد (و چه بسا پوست‌تخت و قس علی‌هذا) جا خوش کند؟ بر این سیاق شاگرد خوب فرمانبر در پوست بز اخفش فرو

می‌رود و جا به جا و اغلب نابه‌جا یا زبان به ستایش می‌گشاید و قلم به نیایش می‌فرساید، یا در نهایت هرگاه دیگر افاضات استاد به هیچ روی تأیید و تمجیدبردار نباشد، به سکوت یا ترفند شرعی تقیه متوسل می‌شود. استاد نیز که در شاگرد جز "رهرو" راه خود رفته نمی‌جوید، اندک اندک کوررنگ رنگین‌کمان راه‌های دیگر شده، جز خود قبله‌ای در عالم نمی‌بیند. بدین گونه پس از چندی استاد به قطب و جمع شاگردان به جماعت مریدان و مجموعشان به منظومه‌ای ویژه بدل می‌شوند. این منظومه نافرمانی و کج‌روی هیچ یک از عناصر را بر نمی‌تابد و هر انحرافی از مدار مقرر را خروج می‌انگارد. سازوکار حاکم بر این منظومه و دستگاه در اساس همان سازوکار غالب بر هر آئین و کیش است که برای دوام و بقای یک طریقت خاص و حفظ نظم و قرار آن ناگزیر از تحمیل نظم‌پذیری و قانونمندی سختگیرانه است. این نظم‌پذیری و قانونمندی با اصول حاکم بر مناسبات استاد-شاگردی به مفهوم امروزی آن و ضوابط کلاس مدرن به‌طور عام و کلاس‌های هنری-ادبی و یا پرورش خلاقیت به‌طور خاص تفاوت ماهوی دارد. چنین سازوکاری از یک کلاس درس هنری-ادبی، که یک قالب ویژه و مدرن بده بستان هنری-ادبی در زمانه‌ی حاضر است، محفلی می‌سازد که شکل ویژه‌ی تجمع جماعت اهل ادب در یک جامعه‌ی سنتی است. به بیان دیگر جامعه‌ی ادبی ایران یک قالب خاص مدرن (کلاس درس ادبی) را از جهان غرب وام می‌گیرد و محتوای سنتی و مألوف خود (فرهنگ مرید و مرادی) را در آن می‌گنجاند (یا به کلام دقیق‌تر، می‌چپاند).

گمان نمی‌رود پس از گذشت حدود ۱۰۰ سال از انقلاب مشروطه، یا آغاز تجددگرایی در ایران، تردید در ضرورت وام‌گیری‌هایی از این دست و نیاز به بهره‌گیری از دستاوردهای

تمدن و فرهنگ غرب روا باشد. ایراد کار از آنجا برمی‌خیزد که در روند تقابل و تعامل ناگزیر میان سنت و تجدد و در جریان تأثیرپذیری و تأثیرگذاری میان فرهنگ خودی و دیگر فرهنگ‌ها نادیده گرفتن ظرائفی چون ارتباط ارگانیک عناصر یک مجموعه با یکدیگر و همخوانی و همسازی ظرف و مظهر و یا قالب و محتوا به بروز غرایبی مضحک و در نهایت دردسز آفرین و زیانبار می‌انجامد. بر این روال قالب غربی و مدرن کلاس درس ادبی در بافت جامعه‌ی ادب ایران که هنوز از قیود فرهنگ سنتی و سنت‌های دیرپا نرسیده، بدل به محفلی می‌شود که سر آخر و در مجموع دستاوردش در حصر فواید و منافع باندسازی و باندبازی اسیر می‌ماند.

این گونه وام‌گیری‌های ناقص که با تهی کردن موضوع وام از محتوا، در واقع، نوعی نقض غرض است، نه تنها منحصر به حیطه‌ی ادب و هنر نمی‌شود، بلکه در اساس نمودی خاص از یک فرآیند عمومی‌ست. در حالی که پیشینه‌ی آموزش مدرن در ایران به تأسیس دارالفنون برمی‌گردد و از آن زمان تاکنون به دلایل گوناگون کوشش همه‌جانبه برای پیروی از معیارهای بین‌المللی آموزش و همگامی با حرکت آن در سطح جهانی، چه از جهت نظری و چه از لحاظ علمی، صورت گرفته است، هنوز جلوه‌های آشکار نگرش سنتی به روابط استاد-شاگردی در سطوح ابتدایی تا عالی آموزش در ایران به‌وفور یافت می‌شوند. در زمینه‌های دیگر نیز، از قلمرو اقتصاد و سیاست گرفته تا گستره‌ی اجتماعی- فرهنگی، نمونه‌های این وصله پینه‌ها که منجر به مضحکه‌سازی و پیدایی پدیده‌ای گروتسک می‌شوند، اندک نیستند.

در آنچه سبب‌ساز شکل‌گیری فرآیند نامبرده است، افراط

کاری ایرانیان نقشی اساسی ندارد. عامل اصلی تنگناهای بحران هویت ملتی است که در تقاطع تقابل و تضاد دوراهه‌ی سنت و تجدد درنگ کرده و گرفتار تلاطم حیرت و هیجان، به انگیزه‌ی تشخیص راه صواب از ناصواب، ناگزیر به پیشروی و گزینش راه است. آنچه که نشان از افراط و تفریط ملی دارد، در شتاب به پذیرش نسنجیده و پیشرس اشکال و قالب‌های بیگانه، بدون توجه کافی به محتواهایشان، و نیز در تعلق در دل کردن از درونمایه‌های دیرپا، و طفره رفتن از برخورد آشکار با معایب فرهنگ ملی جلوه‌گر می‌شود.

فرهنگ مرید و مرادی نمایی از هیئت پوسیده‌ی استبداد و اختناق شرقی است، و در ساختار تمدن و فرهنگ جهان کنونی کارساز نیست. از سوی دیگر دروازه‌ی عالم هنر و ادب نیز تنها بر پاشنه‌ی آزادیخواهی و رهایی‌بخشی - به گسترده‌ترین مفهوم خود - است که می‌چرخد. همچنین پیامد زنده و پویای جریان یادگیری و یاددهی، فراتر رفتن شاگرد از حلقه‌ی استاد است. بدین قرار، دیگر خرقه و پوستین مرشدی بر قامت استادان با کلاس نمی‌برازد، و پیروی‌های مریدانه و تأییدهای توخالی نیز نشانه‌ی حرمت‌گزاری و قدرشناسی به شمار نمی‌آیند.

گاهی که نام‌آوری از اهل ادب از خاک به افلاک می‌رود و بهانه‌ای برای بازنگری در احوال و آثارش فراهم می‌آید، جلوه‌ی دیگری از فرهنگ سنتی مجال رخ نمودن می‌یابد که تاکنون اعتنایی درخور به آن نشده و سزاوار تأمل و تعمق است.

در متن فرهنگی که آبخورش اقتصادی فئودالی و سیاستی استبدادی بوده و بافت اجتماعی - فرهنگی‌اش تاروپودی پدرسالارانه داشته است، از یک سو قانمیت به فرد اهمیت حیاتی دارد و از دیگر سو فردیت به‌خودی خود فاقد اعتبار است. این

دو واقعیت نه ناقض و نافی یکدیگر، که مکمل یکدیگرند. در ساختاری مبتنی بر استبداد که محمد مختاری آن را "شبان-رمگی" نامیده است، یک تن یا فردی مشخص - شبان - در رأس بدنه‌ای که در حکم رمه است، قرار می‌گیرد. این رأس یا سر قاعدتاً و طبیعتاً جز فرماندهی و راهبری آن پیکره که از شمار کثیری افراد فاقد فردیت تشکیل می‌شود، کارکردی ندارد. حتا فردیت سر یا شبان نیز تحت الشعاع مجموعه‌ی هماهنگ و نظام‌پذیر کارکردهای خاص مقام و موقعیت او قرار می‌گیرد و هر چند به طور مقطعی می‌تواند در حاصل عملکرد او مؤثر و نقش آفرین باشد - که مثال مشهورش مستبد نیکخواه است - بر روند کلی حرکت رمه در پی شبان و مقتضیات آن اثرگذار نیست. موتور محرکه‌ی این جریان تصور و عقیده‌ای است که بر مبنای آن شبان تجلی و تجسم توانمند اراده، خواست، و خیر و صلاح گله است و عنان اختیار آن را در دست دارد. سازوکار چنین ساختی در اشکال گوناگونش - از سیطره‌ی پدر و مرد در چارچوب خانواده و ارباب در محدوده‌ی املاک گرفته تا سلطنت سلطان بر مملکت و حکومت ولی فقیه بر امت - بر گردش و چرخش این موتور استوار می‌ماند.

در این حال، پس، جای شگفتی نیست که فرد قرار گرفته در رأس، به‌رغم مفرد بودن خود، با ضمیر جمع "ما" از خود یاد کند. قدمت و دیرپایی کاربرد ضمیر "ما" به جای "من" در فرهنگ سنتی بر پایه‌ی استدلال یاد شده درخور توجه است؛ اما نکته‌ی درخور تأمل وسعت آن است که از محدوده‌ی اشکال و ابعاد اصلی ساخت‌های استبدادی می‌گذرد و به گستره مناسبات متنوع‌تر - از جمله مناسبات حاکم بر تعامل میان مراد و مرید و استاد و شاگرد - تسری می‌یابد.

کند و کاو در چند و چون این "ما" نتایج جالبی به بار می‌آورد که پرداختن به آن‌ها مجالی فراخ‌تر و خاص‌تر از این نوشته می‌طلبد. به اشاره اما می‌توان برخی از آن‌ها را مطرح کرد. یکی از وجوه، کاربرد آن در زمینه‌ای کاملاً مغایر با زمینه‌ی بنیادی آن است؛ یعنی زمانی که "ما" به جای "من" نه از زبان صاحب اقتدار و به‌مثابه‌ی نشانه‌ای از قدرت و غلبه، که از موضع ضعف و به‌مثابه‌ی نشانه‌ای از خاکساری به کار می‌رود. در اینجا دیگر "ما" نه بیانگر نیرویی مسلط و جمیع، که بازگوینده‌ی فروتنی و گاه حتا حقارت گوینده است. این همان "مایی" است که اغلب از زبان عوام، در گفتگوهای روزمره، در اشاره به خود شنیده می‌شود و در میان دانش‌آموزان نیز به‌ویژه به هنگام غلیان احساسات و عواطف مثبت و یا منفی رواج دارد. وجه دیگر که به همین اندازه در خور بررسی است، حکایت از آن دارد که در محدوده‌ی فرهنگ سنتی‌ای که کار گروهی در آن ارج و قرب چندانی ندارد و جمع به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از آحاد منفرد و مشخص هویت ویژه و قدرتمندی نمی‌یابد، ضمیر "ما" در حوزهی معنای دستوری واقعی خود فاقد اعتباری خاص است. به بیان دیگر می‌توان گفت هر گاه "ما" به عنوان ضمیر شخصی جمع به کار می‌رود، بار معنایی مضاعفی به‌همراه ندارد؛ و مخاطب جز دریافت مفرد نبودن فاعل یا مفعول به استنباط دیگری دست نمی‌یابد.

در سایه‌ی نفوذ فرهنگ سنتی بزرگان ملک ادب نیز در موقعیت‌های گفتاری - نوشتاری گوناگون به کرات ضمیر "ما" را در اشاره به خود به کار می‌برند. دقت در میزان این کاربردها و زمینه‌هایشان نشان می‌دهد که در بیشتر موارد آگاهانه و به منظور القای قدرت رأی و اعمال نظر گوینده و نویسنده صورت می‌گیرند. به بیان دیگر، هر گاه قصد حکم‌گزاری در کار

باشد، روی هم رفته ضمیر "ما" به جای ضمیر "من" دلالت بر حکم گزار می‌کند؛ و از این منظر تفاوت عرصه‌ی ادب با، مثلاً، عرصه‌ی سیاست، تفاوتی چشمگیر نیست. با این همه میان "ما"یی که اشاره به یک رهبر سیاسی دارد، با "ما"یی که نویسنده‌ای بر زبان یا بر کاغذ می‌آورد، تفاوتی است که از تک‌بعدی بودن اولی و تنوع بار معنایی دومی برمی‌خیزد. "ما"ی اولی تنها بازگوینده‌ی اقتدار گوینده است و نشان از قصد تحکم او دارد. نویسنده، اما، به دلیل آشنایی با واژه‌ها و توانمندی در زبان‌آوری به القای مستقیم و سراسر و ساده‌ی معنی بسنده نمی‌کند؛ در گزینش واژه‌ها هدفی فراتر از یافتن قالب‌های قراردادی معانی و مفاهیم معین را دنبال می‌کند؛ و در مجموعه‌سازی از گروه واژه‌ها و یا ترتیب و آرایش آن‌ها در کنار یکدیگر سبکی را پی می‌گیرد و یا ابداع می‌کند. برای او شیوه‌ی ارائه و انتقال معنا و مفهوم از خود آن ارائه و انتقال کم‌اهمیت‌تر نیست، بنابراین کلام خود را با هاله و لفافی خاص خود می‌آراید تا مهر خود را بر ارتباط زبانی ایجاد شده بکوبد. بدین گونه "ما"ی نویسنده به پیروی از ویژگی حرفه‌ای و دغدغه‌ی ذهنی او "ما"یی ساده و تک‌معنا نیست؛ و به فراخور فراخنای ذهنی و قلمی او مخاطب را به چالش فرا می‌خواند.

و سرانجام، هر بار که صاحب قلمی روی در نقاب خاک فرو می‌پوشد و خواسته ناخواسته آثارش را به زمانه و اهل آن می‌سپرد، نگرشی که صاحب اثر را بر اثر مقدم می‌شمارد، سلطه خود را دیگر بار به نمایش می‌گذارد. از این زاویه تمایل عام بر آن است که به ودیعه‌سپار بیش از ودیعه پرداخته شود؛ اما، این گرایش به دلایلی به پیدایی آثاری مشابه و هم‌تراز با زندگی‌نامه‌های مرسوم در غرب نمی‌انجامد.

چنین رفتاری بیش و پیش از هر چیز ریشه در شیوه‌ی برخورد کلی انسان شرقی دارد که در نگاه به خود و به جهان قائل به فاصله‌گذاری نیست. نگرش انسان غربی مبتنی بر فاصله‌گیری نظاره‌گر از "ابژه" - خواه این ابژه خود انسان و خواه پاره‌ای از جهان، و یا کل کائنات باشد - و بازبینی و بررسی آن به‌مثابه چیزی جدا از خود است. حال آن که انسان شرقی به وقت مذاقه در خود و جهان قادر به انتزاع نیست و نه تنها از خود که از جهان نیز به‌مثابه‌ی موضوع مورد بررسی فاصله نمی‌گیرد. بحث در تفاوت این دو دیدگاه تفصیلی بیش از حوصله‌ی این نوشته می‌طلبد؛ با این همه نمی‌توانم از ذکر نکته‌ای درخور اعتنا که حاصل چنین تفاوتی است، درگذرم. به‌رغم پیشینه‌ی چشمگیر "حدیث نفس" نویسی و دیگر اشکال "خویش‌نگاری" در تاریخ ادبیات ایران، در ادب معاصر فرم "خودزندگی‌نامه" هنوز نتوانسته نمونه‌ی کم و بیش قابل قبولی که بتواند با نمونه‌های فراوان و تحسین‌برانگیز ادبیات غربی همسری کند، ارائه دهد. به گمان من دلیل محوری این کاستی در این واقعیت نهفته است که نویسندگی ایرانی هنوز به وقت سخن گفتن از خود و پرداختن به خود به‌مثابه‌ی موضوع نوشتار به آن پایه و مایه از توانایی انتزاع که مقتضای "خودزندگی‌نامه" نویسی و پیش‌زمینه‌ی فراتر رفتن از حلقه‌ی خودسانسوریست، دست نیافته است. در اینجا اشاره به آبخور اصلی گرایش به تقدم صاحب عمل بر عملکرد کافی می‌نماید و به این بسنده می‌شود که در بطن و متن فرهنگی قائم به فرد و ناباور به تفکیک و تمیز عامل و عمل و ناتوان از انتزاع مقطعی این دو، طبیعی ست که به هنگام داوری و حکم‌گزاری، نگاهی کلی‌نگر نه پدیدآمده، که پدیدآورنده را کانون توجه خود قرار می‌دهد. در پهنه‌ی ادب این نگرش بیش از آن که به نقد و بررسی همه‌جانبه و جامع آثار یک

هنرمند بیانجامد، به موشکافی‌های بیهوده در احوال شخصی او، دامن زدن به سایه‌فکنی و ویژگی‌های شخصیتی او بر آثارش، و کم‌اعتنایی به میزان ارزش و اعتبار کارهایش منجر می‌شود؛ و در نهایت جوی پدید می‌آید که امکان پرداختن جدی و اصولی به آثار او را، اگر نه ناممکن که، دشوار می‌سازد.

باری، راست است که قضاوت و حکم دادن درباره‌ی هنرمند آسان‌تر و خوش‌گوارتر از سنجش آثار هنری اوست. این نیز راست است که هنرمند بر اثر هنری تقدم زمانی دارد و هستی دومی بر خواست و توان اولی استوار است. با این همه، ذات هستی به آفریده این موهبت را ارزانی می‌دارد که پس از آفرینش مستقل از آفریدگار خود و قائم به خود باشد. این خاصیت هستی تنها شامل حال باری تعالی و بندگانش، یا آدمی و زاد و رودش نمی‌شود، بلکه هنرمند و اثر هنری را نیز از خود بهره‌مند می‌کند. هستی هر اثر هنری در مسیر جدا و مستقل از هستی هنرمند جریان دارد و تداوم می‌یابد. اگر در آغاز اثر نیازمند خالقی است تا به حیاتش شکل بخشد، پس از شکل‌گیری این هنرمند است که با سپردن نشان خود به اثر نیازمند آن باقی می‌ماند. ودیعه‌ای که هنرمند به زمانه می‌سپرد، در نهایت جز نقشی از ودیعه‌سپار، پیوندی با او ندارد. درک و هضم چنین حقیقتی چه بسا برای برخی از آفرینشگران - از قادر مطلق گرفته تا هنرمندی تک‌اثر - دشوار و یا محال بنماید؛ اما، هستی بی‌اعتنا به پسند و ناپسند هستی‌بخشان قواعد و قوانین خود را پی می‌گیرد و به راه خود می‌رود. بدا به حال آنانی که، بهره‌مند یا بی‌بهره از موهبت هنر، بصیرت دریافت گوهر هستی و فضیلت فراتر رفتن از خویشتن خود را نیافته‌اند؛ و، خوشا به حال هنرمندی چون فروغ که بی‌هیچ غبطه و دریغی می‌گوید، "پرواز را به خاطر بسپار، پرنده مردنی است."

خانه‌ی روشنی چراغ

چندی پیش در محله‌ی دانشجویی تورنتو نام آوری از اهل قلم را دیدم که به صاحب‌نظری نیز شهره است. در گفتگوی کوتاه و خیابانی‌مان با پرسیدن "از استاد چه خبر؟" جویای خبری از کسی شد. بر فارسی‌زبانان پوشیده نیست که "استاد" می‌تواند دلالت بر بسیار کسان داشته باشد، از "مراد" و "مرشد" گرفته تا "اوستای دلاک". من این واژه را یکی از زمره‌ی "واژه‌های لفافی" زبان فارسی می‌دانم. قصدم از به کار گرفتن اصطلاح من درآوردی "واژه‌های لفافی" رساندن مفهوم گروه‌واژه‌هایی است که به دلایل گوناگون از جمله طنز و تسخر پوشیده در جای قراردادی و به معنای آغازین و اصلی خود به کار نمی‌روند و دلالت بر معنا و مفهومی گاه یکسره متضاد دارند. درگفتگوی عادی یاد شده علی‌القاعده "استاد" برای رساندن یکی از معانی معمول و رایج خود، یعنی "فلانی" به کار گرفته شد؛ گیرم در پوششی مؤدبانه و در عین حال طنزآمیز و رندانه.

باری قصدم از این نوشته البته نقل حکایت گفتگوی خیابانی

کوتاه درباب احوال شخصی استادی مجهول یا فلانی نیست؛ چرا که این فلانی دست بر قضا نه صاحب نامی است و نه کاری کارستان از او سر زده است. بلکه تنها یکی از کسانی است که تاب ماندن و دوام آوردن در غرب و غربت را نیاورده، پس از چندی عطای آن را به لقایش بخشیده و به کنج قفس مأنوس سرزمین گل و بلبل بازگشته است. گفت و شنود ساده و پیش پا افتاده پیرامون فلانی اما بویی را به مشام رساند که برایم هم آشنا و هم دل آزار بوده است. همین جا حاشیه می‌روم که از هر حرف و سخنی بویی می‌تراود که یا از معنای آشکار و یا ضمنی آن است و یا صرفاً از نقش تداعی‌گر نسبی و موردی آن. پس گاهی این بو از آن حرف و سخن و یا معنای پوشیده‌ی آن بر نمی‌خیزد، بلکه تنها به گمان شنونده و بر پایه‌ی پیشینه و پیشداوری‌هایش - و نه بر مبنای قصد و غرض گوینده - هوای پیرامون او را به خود آغشته می‌کند و مفاهیمی را به خاطر او می‌آورد که گاه ممکن است یکسره متفاوت از مفاهیم مورد نظر سخنگو باشند و در هر حال برداشتی خاص را در خیال سخن‌شنو رقم می‌زنند. به هر حال آن بوی آشنا و دل آزار خواه از معنی نهفته در پشت و روی گفته‌ها برخاسته باشد و خواه از تداعی‌های آن‌ها، بار دیگر دو رأی و نظری را به یادم آورد که در این سال‌ها در عرصه‌ی قلم و ادب مطرح بوده‌اند و به‌زعم من اگر چندان که باید و شاید به سنجش کشیده نشوند، بیم آن می‌رود که بوی نای جزم‌هایی نفسگیر را به خود بگیرند.

نگارنده‌ی این سطور که در برابر روان‌نویسان در نهایت شرمساری به سخت‌نویسی خود معترف است و همچون دیگر شرق‌پرورده‌ها نیز با عادات فرهنگی "حرف خوردن از دیگران" و "حرف خود را خوردن" خوب آشناست، به هیچ روی نیت داوری درباره‌ی آرای صواب و ناصواب ندارد؛ چرا که نه صلاحیت

تام و تمام دارد، و نه حوصله‌ی قال و مقال. انگیزه‌ی این دست به قلم بردن و قلم بر کاغذ دواندن اما این است که در آن گفتگوی ساده‌ی خیابانی از يك سو حرف رفتن یا ماندن قلم به دستان از زبان صاحب‌رایه‌ی سرشناس شنیده شده و از سوی دیگر آن فلانی موضوع سخن به گمان برخی، و از جمله من، گیرم و گرچه که ناسرشناس، و صرف نظر از همه‌ی مشخصه‌های اجتماعی و فردی خویش، در ذات خود گوهر شعر و شاعری را نهفته دارد. با این همه تصریح و تاکید می‌کنم آنچه از این قلم بر این کاغذ می‌نشیند، همچنان که حکم‌گزاری پیرامون بایدها و نبایدها نیست، رد و یا حتا نقد حرف و سخن و رای و نظر هیچ کس، به‌ویژه بنامان روزگار، و نیز جانبداری از هیچ کس، از جمله شاعران بی‌نام و نشان نیست.

بیست و دو سه سالی از انقلابی که دندان پوسیده‌ی سلطنت دو هزار و پانصد ساله را از دهان ملت ایران بیرون کشید و ریگ هزار و چهار صد ساله‌ی بیابان‌های حجاز را به جای آن چپاند، می‌گذرد. یکی از پیامدهای چنین رویدادی شکل‌گیری کوچ جمع‌ی بی‌مانندی در تاریخ ایران بوده که همچنان در گذر این ایام در جریان است. فراگیر شدن پدیده‌ی کوچ در سطحی جهانی در روزگار کنونی البته صرفاً ناشی از استیلای حکومت‌های خودکامه در پاره‌ای از کشورها و برخاسته از انگیزه‌های سیاسی نیست و عواملی چون مقتضیات اقتصاد جهانی و تکنولوژی پیشرفته، قدرت روزافزون تاثیرگذاری و وسایل ارتباطی و رسانه‌های گروهی در شکل‌دهی افکار عمومی، و چشم‌داشت‌های افراد از زندگی و زمانه نیز در آن دست‌اندرکارند. با این همه، در این تردیدی نیست که کوچ ایرانیان در بیست و سه سال پیش به دلیل تغییر حکومت و استقرار استبداد سیاسی - دینی آغاز شد و در گذر زمان انگیزه‌های اقتصادی و اجتماعی

نیز یافت. مهاجرتی که در آغاز، اندکی پیش از سرنگونی رژیم شاهنشاهی، از کوچ سرمایه‌داران و سرمایه‌دوستان سلطنت‌طلب، و سپس به دنبال قلع و قمع‌های رژیم اسلامی در بعدی پردامنه‌تر از کوچ و تبعید و فرار مخالفان سیاسی حکومت جدید شکل گرفت، رفته رفته گروه‌های عظیمی از کوچندگان را دربرگرفته است که به انگیزه‌های اقتصادی-اجتماعی-فرهنگی ترك دیار می‌کنند. به‌رغم این فراگیری فزاینده مقوله‌ی مهاجرت ایرانیان در دو دهه‌ی اخیر به دلایلی مجال و میدان بایسته‌ای برای بررسی همه‌جانبه نیافته است. در حالی که در صحنه‌ی زندگی، مردم ایران از هر طبقه و گروه اجتماعی با این پدیده برخورد واقعی و عملی داشته‌اند، در حیطه‌ی پژوهش‌های اجتماعی-فرهنگی در این زمینه به حد کفایت کار نشده و آنچه نیز انجام گرفته در سطحی گسترده نمود نداشته است.

بازتاب چنین وضعیتی در عرصه‌ی قلم و ادب نیز هویدا است. بحث ماندن یا رفتن روشنفکران و هنرمندان به‌طور خاص گرچه در نوشته‌ها و گفته‌های این گروه، به‌ویژه در جدل‌های لفظی و قلمی، آشکار و پنهان مطرح شده، در نهایت بیشتر گره‌های فرهنگی را عیان می‌کند و راه به روشنگری نمی‌برد. روی هم رفته اظهارنظرهای نام‌آوران پهنه‌ی ادب و هنر در این زمینه برپایه‌ی داوری‌های صرفاً شخصی و برداشت‌های صرفاً فردی استوار بوده است. به بیان روشن‌تر بگوییم، در این گونه حرف‌ها آن‌قدر که قصد و غرض دیده می‌شود، بینش و بصیرتی یافت نمی‌شود. در این تردیدی نیست که هر اظهارنظری از سوی هر فردی در اساس متکی بر تجربه و درك و دریافت شخص اوست؛ اما نابجا نیست اگر از روشنفکران و فرهیختگان و صاحبان نظر و ادب انتظار برود که دست کم در وقت حکم‌گزاری در باب پدیده‌های اجتماعی-فرهنگی از محدوده‌ی مقتضیات شخصی

خود فراتر بروند و افق دیدشان را اندکی فراتر و فراخ‌تر از پنجره‌ی انفرادی خودشان بگیرند. در آغاز بروز کوچ و در هنگامه‌ی گریز و تبعید گروهی و ماندن گروهی دیگر، البته، شدت و غلظت احساسات و عواطف و تب سیاست‌زدگی مجال فاصله گرفتن و تأمل و تعمق را فراهم نمی‌آورد. آنان که ترك دیار کردند، خود را ناگزیر و محکوم به نفی بلد می‌انگاشتند و کم و بیش هنوز هم چنین می‌انگارند و احساس غبن می‌کنند. آنان که ماندند نیز زیر فشار فرساینده‌ی اختناق و جنگ و پیامدهای اقتصادی و اجتماعی ناشی از این وضعیت به نوعی دیگر خود را مغبون یافته‌اند. سلطه‌ی حالت روانی برخاسته از ناآرامی و تلاطم هیجان‌های عاطفی بر هر دو گروه موجب شده که اظهارنظرها روی هم رفته نمایانگر عواطف و احساسات افراد باشد تا بینش و دریافت اجتماعی‌شان. در عین حال آن احساس غبن غالب سبب آن شده که دو گروه بر مبنای دو انتخاب و یا به بیان بهتر دو چاره‌ی ناچار متفاوت خود به یکدیگر به دیده حریف بنگرند و پنهان و آشکار و بیش و کم دیگری را ناخودی بینگارند. از یاد نباید برد که در فرهنگ مشرق زمین وسعت دامنه‌ی معنای دگراندیشی چندان است که هرگونه انتخاب متفاوتی به راحتی می‌تواند نه ناشی از اندیشه متفاوت، که برخاسته از عقیده‌ی مغایر و متضاد تلقی شود و در نهایت نیز دگراندیشی به آسانی با عنادورزی همسان پنداشته می‌شود. به این ترتیب این حرف شاملو در آن سال‌های نخست که، "من چراغم در این خانه می‌سوزد" بیش و پیش از آن که توجه قلم به‌دستان را به ربط و رابطه‌ی میان چراغ و خانه جلب کند، به صف‌آرایی و جبهه‌گیری له و علیه میدان داد. تنی چند به تأیید رأی او و پاره‌ای به تکذیب آن پرداختند و هر چند به هر حال به زخمی نیشتری زده شد، گره همچنان ناگشوده مانده است. دلیل این

مدعا آن است که هنوز و همچنان در همین حیطه‌ی محدود اهل قلم هرازگاه یکی به مناسبتی در اثبات حقانیت انتخاب خود پیدا و پنهان انتخاب دیگری را نفی می‌کند. آنان که مانده‌اند، می‌گویند رفتگان به‌رغم گریز از دام بلا و پناه جستن در یکی از کنج‌های ایمن قلمرو آزادی و دمکراسی، در عرصه‌ی هنر و ادب کار کارستانی نکرده‌اند. غربت‌گزیدگان نیز مدعی‌اند که ماندگان به‌نوعی تن به مماشات داده‌اند و به شیوه‌ای آب به آسیاب اختناق پرستان ریخته‌اند. گروه نخست بی‌خبر از توفان سهمگینی که پاره‌ی از ریشه‌کننده شده را دستخوش بی‌قراری و نابسامانی می‌کند، دستاورد هنری را که یکی از ویژگی‌های انکارناپذیرش "پیش‌بینی‌ناپذیری" پیدایی‌اش است، ملاک درستی یا نادرستی انتخاب میان رفتن و ماندن کسانی می‌گیرند که تصور می‌شود بالقوه توان خلق اثر هنری را دارند. گروه دوم نیز غافل از ساز و کار زندگی واقعی و روزمره در اجتماعی یکسره در بند استبداد داخلی و خودکامگی خودی، چشمداشت خود را به قهرمان‌نمایی و مبارزه‌طلبی‌نمایشی محدود می‌کنند. طرفه آن است که چنین نفی‌نگری پوشیده و عریانی عمدتاً مختص جمع روشنفکران و قلم‌به‌دستان (و نه حتا همه‌ی هنرمندان) است و در میان مردم عادی* اعم از تحصیل‌کردگان و عوام خلاف این

* اصطلاح مردم عادی را در تقابل با روشنفکران به کار می‌برم. اصطلاح عوام افراد تحصیل‌کرده‌ای را که لزوماً روشنفکر نیستند، دربرمی‌گیرد. اصطلاح "مردم کوچک و بازار" نیز کم و بیش مفهوم عوام‌الناس را می‌رساند. همچنین اصطلاح روشنفکران کم و بیش عمده‌ی اهل قلم و از جمله گروهی از هنرمندان را دربرمی‌گیرد. برای پرهیز از به بیراهه کشاندن سخن به این اشاره بسنده می‌کنم که در این جا مقصودم از روشنفکران کسانی است که در تفکر اجتماعی پیش‌تر از مردم عادی در حرکتند و از این رو صرف نظر از چارچوب نظری و آرای شخصی خود نگرشی آرمانی به جامعه را دنبال می‌کنند. به این گونه این جماعت الزاماً نه همه‌ی

نگرش غالب است. از يك سو ترك ديار و کوچ، به هر انگیزه، دیگر نه امری غریب، که رویدادی رایج است، و از سوی دیگر روی هم رفته خصلت بیگانه‌دوستی ایرانیان و مرغ همسایه را غاز دیدن همچنان بیش و کم غلبه دارد. به این ترتیب واکنش مردم عادی در برابر این امر چنان است که آن که مانده، گیرم که خود را محق بداند، به حسرت به آن که رفته می‌نگرد؛ آن که رفته نیز گرچه در ذم بلاد غریب کوتاهی نمی‌کند، در دل و در نهایت با آن که مانده هم‌رای است. شاید بشود گفت مردم عادی واقع بینی، نرمش و مدارا، و حتا سعه‌ی صدر بیشتری از خود نشان می‌دهند؛ و همچنان که در صورت انتخاب ماندن پذیرای سازش و همزیستی با مخالفان فکری خود هستند، در وقت قیاس میان سرزمین اجدادی و دیگر سرزمین‌ها نیز بیش و پیش از آن که گرفتار عرق ملی شوند، به دورنمای زندگی بهتر چشم می‌دوزند. از نوشته‌ها و گفته‌های بسیاری از روشنفکران غربت‌نشین چنین برمی‌آید که اینان با غیظ و بغض پیدا و ناپیدا گفتار و کردار همتایان غربت‌گریز را زیر ذره بین خرده‌گیری خود می‌برند تا بلکه ردی از تقیه و تسامح و تساهل بیابند و آن را پیراهن عثمان کنند و فغان از همدستی آنان با دشمن برآورند*.

هنرمندان دست اندرکار رشته‌های گوناگون هنر و ادب، که تنها آن دسته‌ای را دربرمی‌گیرد که همچون متفکران اجتماعی در گفتار و کردار یا آثار خود تفکر اجتماعی پیشرو را به گونه‌ای عیان می‌سازند.

* نمونه‌ی چنین دیدگاهی در نوشته‌های آن بانوی داستان‌نویسی هویدا است که در دوره‌ی سفر و حضرش در جدل‌های قلمی با مخالفان اندیشه‌ی سیاسی خود دستمایه‌ی گرانقدر طنزش را به‌هدر داده و در راه اثبات گناهکاری غاصبان تاج و تخت به بیراهه‌ی دشمن‌انگاری دگراندیشان افتاده است. روشن است که بر دفاع از عقیده سیاسی-اجتماعی شخصی و رديه‌نویسی بر عقاید دیگران ایرادی وارد نیست. اما این که داستان‌نویسی

آن جز ستون پنجم چیزی دیده نمی‌شود. در نتیجه‌ی این مطلق‌انگاری و یکسان‌نمایی دوغ و دوشاب همه‌ی تغییر و تحول‌های ناگزیر و ناخواسته‌ی حکومت در نظر و عمل درگذر این دوره‌ی بیست ساله، دیگر متغیرهای جامعه، و دگرگونی‌های ارادی و عقلانی افراد جامعه، اگر نه نادیده، که کم اهمیت انگاشته می‌شوند. چنین نگرشی خانگی بودن غماز را از یاد می‌برد و به این واقعیت بی‌اعتنا می‌ماند که حاکمان کنونی ایران اگر غاصب قدرت حکومتی و جبار و قهار و طرار هم به حساب بیایند، به هر حال اجنبی و غیر نبوده‌اند. این حرف به هیچ روی به معنای برائت آنان از ستمگری و خودکامگی نیست؛ بلکه تنها بیانگر یکی از ویژگی‌های انکار ناپذیرشان است. اهمیت این ویژگی در آنجاست که به‌رغم عدم حقانیت حکومت استبدادی، آنانی که در محدوده‌ی زیر سلطه‌ی این حکومت می‌زیند، حتا زمانی که یکسره به چنین حکومتی عناد می‌ورزند و با آنان سرسبز دارند، نمی‌توانند از ناگزیری همزیستی با کسانی که به نوعی و به درجه‌ای در خط مساعدت و موافقت با حکومت گام می‌زنند، گریزی بیابند. این ناگزیری تا اندازه‌ی زیادی از واقعیت قیدی نشأت می‌گیرد که پیشوند "هم" به دست و پای فرد می‌اندازد. گرچه که حکومت به مثابه‌ی یک نظام مجموعه‌ای است فاقد هویت انسانی که می‌شود تا نهایت درجه خشم و نفرت به آن خصومت ورزید، افرادی که درست یا نادرست در جبهه‌ی آن پنداشته می‌شوند، هم‌خون،

که دست کم سهمش در ادبیات معاصر ایران نشان از آشنایی‌اش با گوهر هنر دارد، به انگیزه‌ی رد آرای سیاسی-اجتماعی همتایان به نفی ارزش کار هنری‌شان می‌پردازد و با ارائه‌ی معجونی مخلوط و مخدوش از فردیت آنان و فرآورده‌هایشان مغلطه‌کاری می‌کند، هم غریب است و هم جای دریغ بسیار دارد.

هم‌خانه، هم‌سایه، هم‌کار، هم‌زبان، هم‌شهری، و سر آخر هم‌وطن نیز هستند، گیرم که هم‌عقیده و هم‌مسلك نباشند. همچنین کیفیت خط و مرز جبهه‌ی این حکومت بیش از آن که عینی باشد، ذهنی‌ست؛ به این معنی که داوری درباره‌ی این که چه کسانی در آن‌سوی خط و یا در سوی حکومت دیده می‌شوند و چگونه چنین است، به میزان درخور توجهی متکی بر باورها و تجربه‌ها و پنداشته‌های شخصی‌ست و به هیچ روی حکمی مطلق و همواره محق و تغییرناپذیر نیست. به بیان دیگر ملاک و معیار تشخیص و تمیز میان دوست و دشمن در چنین وضعیتی نسبی‌ست و هرگونه حد و تعریفی عاری از ابهام نخواهد بود. در حالی که طیف همکاری و همیاری با حکومت می‌تواند چنان گسترده باشد که حتا مثلاً متخصصان و دانشگاهیان را به‌صرف حقوق بگیر دولت بودن در برگیرد، و در حالی که هر حرکت و فعالیت اجتماعی از جمله مثلاً جمع‌آوری اعانه برای مستمندان از کانال دولت و حکومت می‌گذرد و نیز شرکت ورزشکاران در مسابقه‌های برونمرزی و حتا هورا کشیدن هواداران از منظری مطلق‌نگر نمونه‌ای از آب به آسیاب حکومت ریختن به شمار می‌آید، در سوی دیگر نسبت حاکم بر کل جریان آنانی را که در درون معرکه دم فرو می‌دهند و دم برمی‌آورند، وامی‌دارد تا به فکر راه حل‌هایی برای آسان‌تر نفس کشیدن بيفتند. بی‌تردید دوری جستن از کینه‌ی کور، محدود کردن نفرت، مهار کردن خشم، پررنگ کردن مشترکات، پرهیز از عادت اتهام و افترا، و کوشش در فراهم آوردن جو مدارا و سازگاری از زمره‌ی این راه حل‌هاست. این همه برخاسته از این واقعیت است که يك حکومت خودکامه‌ی خودی هر چند در اعمال قدرت مستبدانه خود تفاوتی با يك همتای غیرخودی ندارد، از لحاظ قابلیت تاثیرگذاری بر مردم و نیز تاثیرپذیری از آنان به‌مراتب بازتر و

گسترده تر از يك قدرت استبدادی غیرخودی و یا وابسته به غیرخودیست. به هر رو خودی بودن جباران، و فراتر از آن، داعیه‌ی انقلابی‌گری رهبران انقلاب اسلامی در پیش از تکیه بر اریکه‌ی قدرت، و نیز تنوع و تضاد اندیشه و مرام سیاسی اجتماعی در میان افراد جامعه، از جمله عواملی هستند که بر صحنه‌ی کنش و واکنش میان مردم و حکومت تأثیری انکارناپذیر داشته‌اند. این عوامل سبب ساز ضرورت مدارای اجتماعی به‌مثابه‌ی شرط اول تداوم همزیستی آحاد ملت که مقوله‌ای متفاوت از پذیرش یا نفی حکومت است، بوده‌اند. این ویژگی‌ها اما به دیده‌ی بیشتر کسانی که زمانی دراز بیرون از معرکه به سر برده‌اند، چشمگیر نمی‌نماید. به این ترتیب گاه به‌نظر می‌رسد که حکم "آن که با ما نیست بر ماست" که سرلوحه‌ی مرامنامه‌ی همه حکومت‌های استبدادی از جمله حکومت استبداد دینیست، به‌گونه‌ای دیگر و در جایی دیگر، یعنی در نهانخانه‌ی ذهن روشنفکر مخالف آن حکومت نیز هنوز به‌شکلی پوشیده و پیچیده سایه گسترده است. این که می‌گوییم "هنوز"، از این‌روست که بر این باورم که افزایش آمد و شد میان درون‌بوم و برون‌بوم در تعدیل و تصحیح نگرش‌های افراطی و جزمی ساکنان دو خطه نسبت به یکدیگر سهمی به سزا داشته و دارد.

در سوی دیگر طیف نیز چنان که اشاره شد، روی دیگر جزم نمایانگر است. برخی از نویسندگان ایران‌نشین از همان آغاز قضیه را در آثار خود مطرح کردند و به‌جا و نابه‌جا داوری‌های شخصی خود را در قالب آثار خویش گنجانده‌اند. گروهی دیگر از اهل ادب و هنر نیز در گفتگوها و نظرخواهی‌ها به ذم غربت‌گزینی پرداختند. اینان گاه به‌روشنی و بی‌غرض‌ورزی به بیان برداشت شخصی و دلایل انتخاب خود اشاره داشته‌اند و گاه نیز آشکارا، اگر نه ستیزه‌جویانه، به ریشخند به انتخاب دیگر تازیده‌اند.

در بیشتر موارد اما خواننده یا شنونده با آمیزه‌ای از استدلال و مغلطه رویارو بوده که جز سردرگمی و دل‌سردی حاصلی به بار نمی‌آورد. عقیده‌ای که تاکنون نه تنها از سوی تنی چند از داستان‌نویسان و شاعران، که از سوی سینماگر و نقاش نیز ابراز شده و به دلیل تنگنای ماهوی خود به قالب و کلیشه بدل شده، حکایت از آن دارد که: هنرمندان غربت‌گزین به‌رغم فرار از قید سانسور نتوانسته‌اند اثر هنری درخور توجهی بیافرینند و پس دلیل ترك میهن‌شان دلیلی موجه نیست. چنین ادعایی چند پایه‌ی لق دارد. یکی آن که دلیل عمده‌ی جلای وطن این گروه نجات امکان بالقوه‌ی خلق اثر هنری نبوده است. به‌ویژه در نخستین موج‌های کوچ نجات جان، و در رده‌ی بعدی و نیز چه بسا در مرحله‌های بعدی مهاجرت، دستیابی به آزادی عقیده و بیان انگیزه‌ی ترجیح فرار بر قرار بوده است. گمان نمی‌رود صرف انگیزه‌ی نجات امکان بالقوه‌ی خلق هنر بتواند سبب‌کننده‌ی ریشه‌هایی بشود که در آفرینش هنر نقشی حیاتی دارند. کم‌این که در دوره‌ی پهلوی، به‌رغم وجود سانسور و موانع بسیار سیاسی - اجتماعی بر سر راه بیان آزادانه‌ی هنری، نه تنها با مهاجرت گروهی هنرمندان روبرو نیستیم، بلکه حتا کوچ فردی نیز محلی از اعراب ندارد. يك دلیل خودنمایی اظهار نظر کلیشه‌ای یاد شده شاید این باشد که این طرفی‌ها، یعنی غربت‌گزینان، تا چشمشان به یکی از آن طرفی‌ها، یعنی میهن‌نشینان، می‌افتد، او را درباره‌ی سانسور سوال پیچ می‌کنند. باید اعتراف کنم که هرگز لطف چنین پرسش‌هایی را درك نکرده‌ام؛ و بی‌پرده بگویم که به مذاق من بی‌مزه می‌آید، چرا که واداشتن و یا ترغیب و تشویق آنان به تایید وجود و حضور سانسور بی‌اختیار "چشم بسته غیب گفتن" را تداعی می‌کند. نه تنها ماهیت، که ظاهر و نام يك حکومت دینی نشان از ایدئولوژیک بودن آن و پس انقیاد

به يك جهان‌نگری ویژه و رد و نفی هرگونه جهان‌نگری دیگر دارد. بنابراین پرسش درباره‌ی سانسور در جامعه‌ای زیر سیطره حکومتی که خود نیز آن را انکار نمی‌کند، بی‌معنا می‌نماید - مگر آن که قصد شعار دادن و تبلیغ سیاسی بر نیت روشنگری غالب باشد.

اگر دلیل نفی بلد به قصد نجات جان را - که به‌رغم مردود بودن در فرهنگ شهید پروری به هر حال با معیارهای عقل سلیم موجه و مقبول است - که انگیزه‌ی برخی و نه بیشتر غربت‌نشینان بوده، کنار بگذاریم، و نیز براساس آنچه گفته شد بپذیریم که علی‌الاصول کسی برای خلق شاهکار این همه محنت و مشقت غربت را به جان نمی‌خرد، می‌رسیم به علت عمده و عمومی که همان آزادی اندیشه و بیان است. آنچه نباید از نظر دور بماند، این است که میان آزادی اندیشه و بیان و آنچه که سبب ساز آفرینش يك اثر هنری می‌شود، تفاوت و تمایزی بدیهی و عقلانی‌ست که بی‌اعتنایی به آن موجب مغلطه‌ی یاد شده می‌شود. آزادی یاد شده البته در گستره‌ی پر دامنه‌ی خود آزادی بیان هنری را نیز در برمی‌گیرد. پایه‌ی لقی دیگر ادعای مورد نظر در اینجا است که آزادی بیان هنری شرط لازم و کافی پیدایی هنر دانسته شود و به این گونه نتیجه گرفته شود که با از میان رفتن سانسور آثار هنری خود به‌خود مثل قارچ از هر سو سر برمی‌آورند. چنین تصور ساده‌انگارانه‌ای تنها نشان از بی‌خبری از هزارتوی روند خلق و پیچیدگی پر رمز و راز خلاقیت هنری دارد و بس. در جایی که خود هنرمند در درک و دریافت چند و چون بارش و زایش کم و بیش کم‌توان است و عنان اختیار آن را در کف ندارد، چگونه می‌توان پیدایی شور و حالی را که زمینه‌ساز برون‌تراویدن اسرارآمیزترین پدیده هستی از هستی آدمی‌ست، معلول تنها یکی از عوامل بیرونی و اجتماعی

حیات آدمی به شمار آورد؟ پیداست که سانسور حکومتی فقط يك نوع از انواع سانسور است. اگر نه فرض، که قاعده بر این باشد که هر عامل بازدارنده‌ای بر سر راه آفرینش هنری مذموم شناخته شود، باید گفت که دیگر انواع سانسور از سانسور عرفی و اخلاقی و فرهنگی و ملی گرفته تا خودسانسوری صرفاً فردی نیز به همین اندازه مستحق نقد و نکوهش‌اند؛ مگر آن‌که به سانسور حکومتی نه به مثابه‌ی دشمن هنر و زندگی، که به عنوان سلاحی سیاسی برای مبارزه با حکومتی خاص نگاه کنیم. اگر گفته شود که این نوع نگاه چه ایرادی دارد، البته بی‌درنگ تأکید می‌کنم که شاید در يك چارچوب سیاسی ایرادی ندارد؛ یا اگر هم دارد، در هر حال، به این بحث مربوط نمی‌شود. اما معرکه سیاست هر اقتضایی که داشته باشد، در ساحت هنر مغلطه‌کاری محلی از اعراب ندارد. پس همچنان که سانسور حکومتی به‌خودی‌خود مانع آفرینش هنری نیست (توهم احتمالی يك طرف از طرفین) رفع آن و در واقع نبود آن نیز به‌خودی‌خود سبب ساز بروز آفرینش هنری نمی‌شود (رویه‌ی توهم آمیز طرف دیگر در برابر ادعای طرف نخست). سوای آن زخم‌های زندگی که مثل خوره روح را می‌خورد، دردهایی هم در زندگی هست که غلط اندازند؛ دردهایی که چه انفرادی باشند و چه اجتماعی، موضع‌شان را بروز نمی‌دهند و هم مریض و هم طبیب را گمراه می‌کنند. سانسور هم از زمهری یکی از این گونه دردهاست. مشابه دیگر چنین تشخیص و تجویزی در زمینه‌ی آفرینش هنری بحث و حرفی است که گهگاه در جمع و خلوت میان خود هنرمندان درمی‌گیرد. گروهی برآند که تنگدستی و مشقت از آنجا که بیش و کم گریبانگیر بیشتر هنرمندان در دوره‌های گوناگون تاریخی بوده، پس حتماً از شرایط لازم پرورش هنرمند است و حتماً می‌شود بسی فراتر رفت

و نتیجه گرفت که بر مبنای تاریخ و تجربه، بنی بشری هنرمند نمی‌شود، مگر آن که عمری را در غرقاب مسکنت و محنت به سر برد. در برابر نیز دست کم از زبان خود هنرمندان این شکوه بسیار شنیده شده و می‌شود که اگر غم نان و آب اندکی مجال می‌داد، چه‌ها و چه‌ها می‌کردند. به هر رو گفتن ندارد که هر استنتاجی بر پایه‌ی هر گونه ساده‌پنداری و قالب‌بندی نه تنها در گستره‌ی هنر، که در حوزه‌ی تحلیل اجتماعی نیز سست و بی‌اعتبار می‌نماید.

چنانکه گفته شد، علت العلیل کوچ یا تبعید اهل هنر و ادب در بیست سال گذشته نبود آزادی بوده است. دامنه‌ی فراگیری این علت نشان از این واقعیت دارد که برای این جماعت آزادی به مفهوم عام و آزادی اندیشه و بیان به معنای خاص در حکم آب و هوا و از نیازمندی‌های اولیه است. بدیهی‌ست که میزان نیاز به آزادی افراد متناسب با سطح شناخت و معرفتشان از هستی است، همچنان که تعبیر و تفسیر آن نیز چنین است. این نیز روشن است که چنین موهبتی کمال مطلوب فقط این جماعت نیست؛ منتها تاکید کنونی بر این گروه هم از این‌روست که در اینجا موضوع بحث قرار گرفته‌اند و هم به آن سبب که هنرمندان و روشنفکران از آن رو که روی هم رفته نسبت به دیگران از حساسیت و نازک‌طبعی بیشتری برخوردارند، به مقوله‌ی آزادی حساس‌ترند.

تردیدی نیست که خط سیر جنبش و چالش هر کس را نیازها و اولویت‌های او رقم می‌زند. نفس آزادی هر چند ذاتی گوهر انسانی است، بسیار کسان در بسیار اوضاع و احوال از آن غافل می‌مانند. با این همه، هرگاه به هر رو کسی رویکردی خاص و عام به نیازهای ذاتی خود داشته باشد، طبیعی‌ست

که بی‌پروا و بی‌اعتنا به هر اگر و مگری در پی برآوردن آن برمی‌آید. آنچه بر آن تاکید دارم این است که، نگاه به آزادی از دریچه‌ی گسترده‌تری که فراخور پهنا و ژرفای آن باشد، و نیز ژرف‌نگری در شالوده‌ای که رستگاه شاخه‌های گوناگون آزادی سیاسی-اجتماعی-فرهنگی ست، هواخواهان آزادی را بی‌نیاز از استدلال‌های چوبین و شکننده می‌کند. به‌رغم این که، به گمان من، هنر تافته جدا بافته و تک تحفه‌ی زندگی ست، دست کم از آن رو که حضوری مستقل از هستی آدمی ندارد، نمی‌تواند مقدم بر آن قرار گیرد. به بیان دیگر نیاز به آزادی به مفهوم عام و گسترده که پایه‌ی آزادی‌های خاص است، مقدم بر نیاز به آزادی بیان هنری ست. این گفته به معنای تقابل‌انگاری این دو نیست، بلکه بیانگر آن است که رفع سانسور اگرچه می‌تواند در چارچوب برنامه‌های اتحادیه‌ی صنفی اهل قلم هدفی کانونی باشد، خود آن از منظر فراخ‌زندگی تنها یکی از بازدارنده‌های حیات اجتماعی ست. ممکن است گفته شود که مقوله‌ی آزادی اصل و فرع بردار نیست، و هر گوشه‌اش که راهبند بخورد، تمامیت آن به‌خطر می‌افتد؛ یا می‌شود استدلال کرد که تحدید آزادی بیان هنری علت وجودی هنرمند را زیر سوال می‌برد. این گونه برهان‌ها بی‌تردید در جای خود معتبرند. اما در این بحث تمیز و تفکیک و تعیین اصل و فرع - که چه بسا مته به خشخاش گذاشتن می‌نماید - از آن رو ضروری ست که محور این نوشته مغلطه‌هایی ست که به نتیجه‌گیری‌هایی گمراه‌کننده یا دست کم بی‌حاصل می‌انجامد. زمانی که آزادی بیان هنری - جزیی از کل آزادی - نه در جایگاه واقعی و معلوم خود که بر مسندی خیالی و مفروض به‌دید می‌آید، این شبهه قوت می‌گیرد که پس چگونه است که رفع سانسور به بیان هنری واقعی، یعنی

بیانی که شایسته‌ی صفت "هنری" باشد، نمی‌انجامد.* همچنین این تعبیر غلط را القاء می‌کند که شرط لازم و کافی يك "بیان هنری" همانا آزاد بودن آن بیان از هرگونه قید و بندی است. تکرار مکررات به قصد تاکید است که: هنرمند نخست در مقام آدمیزاد و سپس در جایگاه خود، یعنی فردی با حساسیت بیش از اندازه معمول، به هوای آزادی همان اندازه نیاز دارد که به هوای گازی. نکته در این است که این هوا خواه در روند "خلق هنر" او مهم‌ترین عامل باشد، خواه هیچ نقش و یا تاثیر مثبت نداشته باشد، برای او، همچون آن دیگر هوا، ممد حیات و مفرح ذات است و اثبات ضرورت آن لزوماً متکی بر اثبات نتایج و عواقب آن نیست؛ چرا که چنین احتیاجی نه تنها پایه‌ی محکمی ندارد، که به بیراهه‌هایی هم ختم می‌شود. توقع پدید آوردن اثر هنری ناب و یا حتا اثر هنری برتر از پیش، از کسانی که دست بر قضا - یا گیرم که به انتخاب و اختیار تمام - برون‌مرز نشین شده‌اند، صرفاً به این دلیل که بیرون از حیطه‌ی اختناق دم برمی‌آورند، سوای غفلت از دیگر عناصر و اجزای مجموعه‌ی اوضاع و احوال، در اساس از این رو ناصواب است که در شناخت منشاء خلاقیت هنر و روند خلق آن به بیراهه می‌رود. یکی پنداشتن "بیان آزاد" با "بیان هنری" نیز بیراهه‌ی دیگری است که اگر نه از غرض، که پوشاننده و در واقع ویرانگر هنر است، از ساده انگاری در باب آفرینش هنری و سرسری گرفتن آن آغاز می‌شود.

ناگفته نماند که سیر تاریخ ایران از آغاز تجددطلبی تاکنون

* بحث صحت و سقم این ادعا یا اثبات و رد این که آیا هنرمندان - مشخصاً داستان نویسان و شاعران و سینماگران - غربت نشین در این دوره‌ی بیست ساله آثار هنری ارزشمندی پدید آورده‌اند یا نه، مقوله‌ی دیگری است که موقع و مجال دیگر می‌طلبید.

چنان بوده که "آزادی" و "اختناق" را در زمهری مباحث پایه‌ای جنبش روشنفکری قرار داده و رابطه‌ی تنگاتنگ این جنبش با جریان‌های ادبی نیز سبب‌ساز سنگینی بیش از اندازه‌ی سایه‌ی این مقولات بر گستره‌ی ادبیات معاصر ایران شده است. چنین وضعیتی اهمیت بحث پیرامون مناسبات میان هنر و سیاست، ادبیات و تحولات سیاسی-اجتماعی، تعهد سیاسی-اجتماعی و تعهد هنری، و از این قبیل را افزون می‌کند. پیشبرد این بحث اما، در عمل، با بازدارنده‌هایی چون پراکندگی جغرافیایی متفکران و منتقدان و هنرمندان صاحب‌نظر ایرانی و نیز مراکز چاپ و نشر نشریه‌های حاوی آرای آنان از یک سو و مشقات ویژه‌ی هویت "روبه توسعه‌ای" در جهانی تکنولوژی‌زده از سوی دیگر رویارو می‌شود.

مضمون "همسان‌نگاری" بیان هنری با بیان آزاد، که که تا اندازه‌ی زیادی برخاسته از یک وضعیت تاریخی مشخص است، در چارچوب تفاوت و تقابل میان شعر و شعار، چندی پیش در نقد و تفسیر یکی از صاحب‌نظران پیرامون شعر یکی از شاعران به گونه‌ای روشن و مستدل آمده است.* نه ناگزیری سیاست‌زدگی که از ویژگی‌های هویت "روبه توسعه‌ای" ما ایرانیان است، و نه ارجمندی تکلیف انسانی، که بسی فراتر از هرگونه تعهد سیاسی ست، هیچ‌یک نمی‌توانند توجیهی برای نشان دادن ناهنر در جایگاه هنر به شمار آیند. راست است که آنانی که به هر تقدیر مجال تجربه‌ی آفرینش هنری را می‌یابند، تمکین‌ناپذیری آن را هم خواه ناخواه تجربه می‌کنند. اما این نیز البته راست است که شکستن جزم باورها و چشمداشت‌ها، یعنی در نهایت

* ر. ک. مقاله‌ی دکتر قنادان درباره‌ی شعر دکتر خویی: "تاملی در شعر خویی"، رضا قنادان، شهروند، شماره ۶۰۶

نوعی خودشکنی، سخت دشوار است. باری، گفتنی است که نوشته‌ی یاد شده همچنین به این می‌پردازد که چرا نبود سانسور حکومتی نه تنها لزوماً به پیدایی اثر ارزشمند یاری نمی‌رساند، که در مواردی به عاملی منفی و بازدارنده نیز بدل می‌شود.

به هر رو ارزش موشکافی در چند و چون مجادله‌های قلمی درون‌مرزی‌ها و برون‌مرزی‌ها بر سر نقش مثبت و منفی سانسور در خلق اثر هنری در آن است که، می‌تواند به غبار روبی از ساحت هنر و ادب و تجلی گوهر آن که بری از شائبه‌های روزمره‌گی ست، بیانجامد. درک این که چگونه عاملی منفی چون سانسور حکومتی که همچون تیغ در کف زنگی مست خاردیده‌ی قلم‌به‌دستان است، از قضای روزگار ممکن است و می‌تواند با تشدید تقلای هنرمند در یافتن راه برونشد از تنگنا به تعالی کیفیت اثر هنری مدد برساند، و همزمان، دریافت این که چنین امری به هیچ روی مشروعیتی به سانسور نمی‌بخشد، نه ذکاوت و فراست، که بیشتر ظرافت طبع و سلامت روان می‌طلبند.

در آغاز به وقت شرح انگیزه‌ی این نوشته - گفتگوی خیابانی یاد شده - بر دو نکته تاکید کردم: یکم صاحب‌نظری و ناموری گوینده‌ای که پرسنده‌ی حال زیدی شد، دو دیگر شاعری آن زید به دیده و گمان من. این را نیز روشن کردم که با این همه نه آن يك و نه این دیگری، هیچ‌يك كانون سخن نخواهد بود. هم آن و هم این، اما، مرا بار دیگر به یاد حرف سال‌ها پیش شاعری انداخته‌اند که هم در زمان حیات خود بخت برخورداري از صفات تحسین‌آمیز را داشت، و هم پس از مرگ به کرات به نام شاعر ملی از او یاد شده است. همین جا این را نیز روشن کنم که محور توجه من نه گوینده‌ی حرف، و پس صفات او در مقام يك شاعر، که خود حرف است؛ گیرم که هیچ گفته‌ای

را نمی‌توان یکسره منتزع از گوینده‌ی خود به سنجش گذاشت. این سخن که، "من چراغم در این خانه می‌سوزد"، به‌خودی‌خود قابلیت کانونی شدن رشته بحث‌هایی را پیرامون مناسبات میان شاعر و میهن‌اش، به‌طور عام و شاعر و زبان شعرش، شاعر و زبان مادری‌اش، و شاعر و تبعید به‌طور خاص دارد و راه را برای مباحث برخاسته از گسترش و تعمیم این رای باز می‌کند. بنابراین این که گوینده‌ی آن "احمد شاملو"ی شهیر است، در اینجا به حاشیه می‌رود تا نادیده بماند. اما این که این گوینده شاعری‌ست که همگان بر شاعر بودنش متفق القولند، مطرح و مهم است؛ چرا که "چراغ شاعر" یکی از دو محور سخن شاملو است که به دیده‌ی من از گزین‌گویی (aphorism) های زیان و ادب فارسی به شمار می‌آید. حالا دیگر، به هر حال، به گمانم پیداست که چرا در بیان گفتگوی خیابانی تداعی کننده‌ی این سخن بر شاعر بودن فلانی پافشردم.

باری، از حواشی سخن بگذریم و به متن آن برگردیم. "من" در این گفته دو وجه خاص و یک وجه عام دارد. یک وجه خاص "من" به معنای احمد شاملو نامی‌ست که صرفاً از منظر فردیت خود به بیان احساس، اندیشه، و رای خود می‌پردازد. در این حال البته، گفته‌ی موردنظر ردیه یا تاییدیه بردار نیست. هر حسب حال بی‌شائبه‌ای محترم و بیان هر عقیده‌ای نیز مجاز است. سخن موردنظر از این وجه نه سزاوار ستایش و نه مستحق نکوهش است؛ چرا که بر پایه‌ی پسندی شخصی و نگرشی فردی استوار است. وجه خاص دیگر زمانی رخ می‌نماید که "من" اجتماعی "من" انفرادی را در سایه‌ی خود از دیده پنهان می‌کند. به این ترتیب "من" احمد شاملو نامی است که در یک گستره‌ی مشخص زمانی-مکانی، در بافت تاریخی-اجتماعی ویژه‌ای بدل به "احمد شاملو"یی می‌شود که با مشخصه‌هایی

روشن از سوی جامعه‌ی خودشناسایی می‌شود. در این حال است که صفات تعیین‌کننده و ارزش‌گذار گوناگون هویت اجتماعی معینی را برای فردی به نام احمد شاملو رقم می‌زنند که او را از "احمد شاملو" نامی نامعین بدل به "احمد شاملو" ی معین و شناخته شده می‌کند. طیف این صفات می‌تواند چندان گسترده باشد که صبغه‌های ادبی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی را دربرگیرد. از این منظر حضور شاعر در اساس نه از طریق آثار او در قلمرو ادب، که با عرض اندام در میدان حیات اجتماعی - سیاسی اثبات یا نفی می‌شود. برچسب‌ها، لقب‌ها و صفت‌ها، گرچه که در پی واژه‌ی "شاعر" می‌آیند، فرع بر آن نیستند و یا اصل را پس می‌زنند و خود جلوه می‌فروشند. اصطلاح‌هایی چون "شاعر مردمی"، "شاعر انقلابی" و یا "شاعر ملی" روی هم رفته در هر بافت و متنی که به کار روند، نشان از چیرگی "مردم‌گرایی"، "انقلابی‌گری" یا "ملی‌گرایی" بر "شاعری" در آن بافت و متن دارند. از همین روست که این وجه، یعنی وجه اجتماعی یک چهره‌ی ادبی، بیشترین پاسخ عینی و ملموس را دریافت می‌کند و بازتابی فراخ‌تر می‌یابد. تا آنجا که به یاد می‌آورم، پاسخ‌های قلمی به این گفته بیشتر از این آبشخور مایه می‌گرفت و طبیعتاً رنگ و بوی سیاسی داشت.

هویت فردی و هویت اجتماعی هنرمند فی نفسه ارکان هویت هنری او به شمار نمی‌آیند؛ بنابر این پرداختن به آن‌ها گیرم که گاه به نوعی و در جایی روشنگر باشد، در بنیاد معیار سنجش هنر او نیستند. از این دیدگاه در اینجا وجه سوم "من" سخن شاملو مدنظر من است؛ وجهی که در آن "من" جمله مترادف با "شاعر" است و نه مترادف با "احمد شاملو". از منظر وجوه خاص (فردی یا اجتماعی) می‌شد جمله را برای رسیدن به بیان روشن‌تر به این شکل درآورد که، "من [احمد شاملو] منی که

احمد شاملو هستم) [چراغم در این خانه می‌سوزد. از زاویه‌ی وجه عام جمله‌ی شفاف‌تر این می‌شود که، من [شاعر] چراغم در این خانه می‌سوزد. "نیت شاملو در زمان ادای این جمله، و معنای حرفش در آن هنگام هر چه باشد، یکی از تفسیرهای ممکن، که در این نوشته مقصود من است، چنین است که، "چراغ شاعر ایرانی فارسی‌گو در ایران می‌سوزد."

روشن است که دلخواه بودن تفسیر بالا از میان تفاسیر ممکن از آن‌روست که بیانگر رای و گمان من نیز هست. مفهوم ایران، اما، در بیان یادشده نیاز به روشنگری دارد؛ به این معنی که صرفاً از منظر زبان شعر شاعر موردنظر، یعنی شاعر ایرانی فارسی‌گو، تعریف می‌شود و به این گونه برابر است با موطن و زیستگاه فارسی‌زبانان و فارسی‌دانان و فارسی‌خوانان دیگری که زبان مادری‌شان فارسی نیست. به بیان دیگر خانه‌ی موردنظر شاعر خانه اصلی شعر اوست. این باریک‌بینی، گو این که مته به خشخاش گذاشتن باشد، از آن‌روست که تاکید را از زادبوم برگیرد و بر زبان بوم بگذارد. کوشش در زمینه‌ی تحدید و تعیین حد و مرز مفاهیم در چارچوب مباحثه، نه به قصد رسیدن به یک حکم مطلق، که برای عقلانی کردن شیوه‌ی تبادل رای صورت می‌گیرد. از این گذشته قرار بر آن است که به این سخن از دریچه‌ای خاص بنگریم: روزنی که گستره‌ی زبان را چشم‌انداز اصلی شاعر می‌کند و منظره‌ی زادگاه را به‌سایه می‌افکند. بی‌تردید سوای عرق ملی و باورهای سیاسی-اجتماعی، مفهوم میهن در قاموس شاعر از چنان بار عاطفی گسترده و سنگینی برخوردار است که رد و نشانش از افق خیال او زدودنی نیست. بنابراین نادیده گرفتن آن ساده‌انگاری است. تعبیر خانه به میهن نیز، از سوی دیگر، نوعی دیگر از ساده‌نگری را عیان می‌دارد. اگر مدعی شویم که چراغ شاعر در خانه‌ی میهن جغرافیایی‌اش

می‌سوزد، یعنی شاعر فقط در زادگاهش شاعر است، شاعرانی را که در بیرون از سرزمین مادری خود همچنان شاعر بوده‌اند، نادیده گرفته‌ایم. اندکی خرده شیشه در جنس آدمی، یا به بیانی منصفانه، نوعی واقع‌بینی، این تعبیر را پیش می‌کشد که چراغ شاعر در جایی می‌سوزد که دکانش برقرار باشد. به هر حال اگر شاعر عهد قدیم از ممدوح چشمداشت صله داشت تا روزگار بگذراند، شاعر عهد جدید را گزیر و گریزی از دغدغهی خواننده و خریدار نیست. افزون بر این هنرمندان، به‌ویژه در روزگار سیطره‌ی بی‌چون و چرای تبلیغ، از سوسه‌ی شهرت طلبی در امان نیستند. اما چنین بحثی گرچه چنان بنیاد عینی انکارناپذیری دارد که در جای خود ایرادی به آن وارد نیست، در اینجا مطرح نیست. پس برگردیم بر این حرف که چراغ شاعر حتا آن گاه که رونقی به بازار و بساطش نیز ندهد، همچنان در آن خانه می‌سوزد.

پرده‌های ابهام و پیرایه‌های توهم اگر کنار روند، شاعر می‌ماند و شعری که چراغ هستی و حضورش در مقام شاعر و نه در موقع زیدی بنام یا بی‌نام است. این چراغ چراغی است که خاموشی‌اش خاموشی شعر شاعر، و نه مرگ جسم یا افول آوازه‌ی اوست. چراغی که چه بسا از طنز روزگار، در اوج شهرت و محبوبیت، یا در آغوش مام میهن، یا در هر کنج و کنار غربتی، به سببی یا بی‌سببی، ممکن است خاموش شود. چراغی که از قضای زمانه ممکن است در تنگنای نفسگیر هر قید و بندی، یا در حضيض مشقت فرساینده‌ی مسکنتی، یا در سایه‌ی سرد گمنامی و نادیده‌مانی همچنان به سببی یا بی‌سببی، چندان خوش بدرخشد که هیچ چیز دیگری در نور خیره‌کننده‌اش دیدنی ننماید. نه روشنی این چراغ در اساس به اختیار چراغدار است، نه خاموشی آن از عهده‌ی هر توفان و تندبادی برمی‌آید.

این که چرا این چراغ را این همه پیش بینی ناپذیر می‌انگارم، پیچیده نیست. کیفیت جادویی سرشت هنر از قاعده ناپذیری آن است. جادویش و پیش از آن که درنایافتنی باشد، قاعده ناپذیر و نامنتظر است. بر همین سیاق است که هنر بر خلاف علم به جادو می‌ماند؛ هر چند که علم در بسیاری موارد به‌رغم اصل قاعده پذیری خود بسی شگفت‌انگیزتر از هنر است. اما باور به جادوی چراغ هنر به معنای نفی یا دست‌کم گرفتن نقش چراغدار یا هنرمند نیست؛ چرا که او از روی غریزه یا تجربه به گاه و بی‌گاه روشنی و خاموشی چراغ آگاه است.

اگر بخواهیم به هیچ تعمیم و قاعده‌ای تن ندهیم، می‌توانیم ادعا کنیم که هر شاعری محق و مختار است که خانه‌ی روشنی چراغش را خود تعیین کند. اما در جایی که يك فرد، فی‌نفسه، چنین حق و اختیاری دارد، شاعر به حکم نقش خود از آزادی عمل مطلق برخوردار نیست. به بیان دیگر قالبی نبودن هنر به معنی استیلای هرج و مرج بر آن نیست. چراغ اگر ودیعه‌ای است گیرم از غیب آمده، نگهداری‌اش آدابی خاص می‌طلبد. از زمره‌ی این آداب یکی هم نام و نشان خانه است که شاملو در آن "سخن مشهور" به اشاره و ایجاز و به گونه‌ای از ابهام از آن یاد کرده و این نوشته هم قصد ارائه‌ی تعبیری خاص از آن را داشته است. بر مبنای این تعبیر شاعر پارسی‌گو بیرون از حیطه‌ی زبانش به ماهی به خشکی افتاده می‌ماند. پس در تقلا‌ی حیات یا آبی دیگر می‌جوید، یعنی به زبانی دیگر شعر می‌سراید، یا به جویبار مالوف خود، هر قدر تنگ و تاریک، برمی‌گردد. در غیر این صورت گریزی از تن سپردن به خاموشی تدریجی چراغ نخواهد بود. ناگفته نماند که کیفیت نسبی‌گرای تعبیر یا تفسیر یا تأویل از يك سو آن را از مطلق‌سازی و حکم‌گذاری دور نگه می‌دارد، از سوی دیگر تهرنگی از مبالغه و جانبداری به

آن می بخشد. تعبیر یاد شده نیز بر این روال ضمن آن که بر مبنای هویت معنایی خود مطلق نیست، جانبدار اهمیت حیاتی زبان و مآمن آن برای شعر و پس شاعر است.

برای پرهیز از پیش کشیدن مضمون کهنه صورت و محتوا که چون قضیه‌ی ازلی-ابدی مرغ و تخم مرغ کسل کننده است، نرم و آهسته از حاشیه‌اش می‌گذرم و به این بسنده می‌کنم که زبان اگر در تعریف عام نظامی خاص برای تحقق ارتباط است، برای شاعر ابزار و وسیله نیست. نه زبان طبله‌ی عطار است، نه شعر متاعی ست که در آن عرضه شود. عناصر شعر هر چه باشند - اعم از احساس و اندیشه و خیال و یا بیش و کم از این‌ها - درهم آمیزی‌شان نه در بستر زبان، که با خود زبان، چندان تنگاتنگی اسرارآمیزی دارد که از دم این هم‌آمیزی به بعد شعر و زبان شعر یکی و یگانه‌اند. همچنان که برای موسیقیدان ترکیب خاصی از نت‌های موسیقی هویت یکپارچه و یکتای قطعه‌ی خاصی از موسیقی، پاره‌ای از هنر و تجلی‌ای یگانه از آن را دارد، برای شاعر نیز در نهایت زبان شعر، نه جزیی از اجزا یا حلقه‌ی رابط آن‌ها، که خود شعر است. عناصر گوناگون شعر، هر چه باشند، حتا در خیال شاعر و حتا پیش از هم‌آمیزی حضوری مستقل از زبان ندارند. هم‌آمیزی عناصر شعر و تجلی یگانه و یکپارچه‌ی آن، چه در ذهن شاعر و چه بر صفحه‌ی کاغذ، جز در زبان صورت نمی‌گیرد. زبان تجلی‌گاه شعر نیست، خود شعر است؛ زیرا که شعر بدون زبان نامتصور است. زبان نه بستر هم‌آمیزی عناصر شعر، که خود آن است.

نیازی به گفتن نیست که مناسبت میان زبان و شاعر از جنس مناسبت میان زبان و نویسنده به معنی عام نیست. زمانی که گفته یا نوشته‌ای قصد انتقال معنا و مفهوم و حتا احساس و پندار

را به منظور ایجاد ارتباط داشته باشد، زبان البته وسیله‌ی بیان و پل رابط است و کارکردی مشخص و معین دارد. هنر اما از مقوله دیگری است؛ گیرم که در نهایت پیچیده‌ترین و ژرف‌ترین پیوند را میان آدمیان برقرار می‌کند، در بنیاد برون‌فکنی هنرمند است بی‌دستاویزی بیرونی. آنچه هنر را هنر می‌کند، خلوص و ناآلودگی آن به شائبه‌های غیرخودی‌ست. هنرمند صرف‌نظر از ابتلائات زمانی-مکانی خود و بیرون از دایره‌ی بده‌بستان‌هایش با دیگران، در فضایی مرموز درگیر چالشی مداوم با حریفی ناشناخته است. این هم‌اورد ناشناس جز خود او نیست؛ و هنر نیز بیش و پیش از هر چیز دستاورد چنین کشاکشی است. بر این مینا و برداشت از هنر است که زبان "شعر" نه زبان انتقال و ارتباط، یا تجلی‌گاه آن، که یگانه تجلی خود شعر، و پس خود شعر است. داستان کوتاه و رمان نیز به مثابه‌ی ژانر ادبی در برخورد با زبان رفتار و روشی مشابه با شعر دارند. اما چون بی‌غشی شعر و میزان انتزاع‌پذیری آن از دنیای بیرونی هنرمند را ندارند، بحث کنونی فراگیرشان نمی‌شود.

اما اگر هستی شعر و شاعر بیش و پیش از هر چیز بسته به زبان است، نفی بلد به هر دلیل و به هر طریق نافعی آن نمی‌تواند باشد. مأمّن زبان ذهن شاعر است که از گزند دستبرد جابران و جاهلان در امان است. شاعر راهی غربت اگر حتا "از میهن هیچ در چمدان نداشته باشد"* گنج پنهان در کنج ایمن را که با خود همراه داشته است. در این صورت می‌شود گفت که شاعر غربت‌نشین، با هر مشقت و مسکنت و ملالی دست به گریبان باشد، با واهمه‌ی از دست دادن تاج خار شاعری درگیر نیست.

* اشاره به شعری از اسماعیل خوبی

از منظری خاص می‌توان گفت دریغا که چنین نیست. ذهن شاعر هر قدر هم که سرشار از گنجینه‌ی زبان و ادب باشد، در غایت خزانه‌داری بیش نیست. سرچشمه‌ی شعر اگر در نهانخانه‌ی خیال شاعر است، خاستگاه جنبش و جوشش زبان در جایی دیگر است. گوهر زبان در خلوت و خاموشی يك ذهن، گیرم که ذهن شاعر، جلایی نمی‌یابد؛ مگر آن که از تابش مستمر جریان زنده و پویایی زبان بیرون از ذهن شاعر بهره برگیرد. این گوهر در مستوری و مهجوری چندان کدر می‌شود که چراغ شاعر را به خاموشی می‌کشاند. شاعر غربت‌نشین هر قدر هم که بکوشد به لطائف الحیل، از جمله توسل به زبان نوشتاری و حتا زبان شنیداری، زبان فارسی را در دور و بر خود زنده و جاری کند، در نهایت ماهی به خشکی افتاده را نه در دریا که به استخر پرورش ماهی افکنده است. گوش شاعر فارسی‌گو اگر گاه و بی‌گاه، در هشیاری و ناهشیاری و خواب و بیدار او، فارسی‌نوش نباشد، غبار کدورت درخشش آن دُرّ دری را خدشه‌دار می‌کند. آن که زبان را رونده و جاری می‌بیند، نيك می‌داند که زبان مأنوس و مألوف مادری، زبانی که با شیراندرون شده تا با جان به‌در رود، در تنگنای غربت و کنج عزلت بوی مانداب به خود می‌گیرد. پویایی يك زبان زنده تنها در سبك و سنگین شدن و کاستی و فزونی واژه‌های آن خلاصه نمی‌شود. به بیانی روشن‌تر زبان زنده به تمامی، چه از نظر ساختاری و چه از نظر واژگانی، دستخوش تحول است. این پویش گرچه از دید سخنگویان آن زبان پنهان می‌ماند و یا به‌دیده‌شان کم‌اهمیت می‌نماید، از منظر شاعر درخور اهمیت است. گوش شاعر تشنه‌ی شنیدن واج‌ها و تکواژه‌های زبان و ذهنش خواهان نمود ترکیب‌های گوناگون آن است. گذشته از این‌ها جان شاعر شیفته‌ی غوطه‌های مکرر و مدام در دریای زبان آشنایش است؛ چرا که به سبب برخورداری از

حساسیتی فراتر از حد معمول تداعی‌های غیرزبانی زبان برای او بسیار است. نیاز او به شنیدن زبان همانند نیاز موسیقیدان به شنیدن موسیقی ست و از نیاز معمول فردی عادی به شنیدن زبان مادری و یا موسیقی دلخواه بسی پیش‌تر می‌رود.

بر این روال به گمان من غربت شاعر پارسی‌گو و دیگر کسانی که به زبان فارسی انس و الفتی فراتر و ژرف‌تر از پیوند با زبان به مثابه‌ی وسیله‌ی ارتباط و حتا زبان مادری دارند، غربتی دوچندان است. باری هر چند گذر زمان و اقتضای زمانه بلاد غریب را آشنای چشم و گوش می‌کند، دیار حبیب شاعر هم‌اندازه‌ی گل‌های نیافته در زمستان هولدرلین دور از دست و حسرت‌برانگیز می‌نماید.

غفلت سبکباران

تب و تاب و تشی که این روزها اهالی ینگه دنیا تجربه می کنند، برای مردم برخی از دیگر نواحی دنیا ناشناخته نیست: ترس جان، هول خطری که هر آن و هر جا در کمین است، واهمه‌ی از دست دادن هر آن که و هر آن چه که عزیز است، تشویش ناامنی و بی‌ثباتی، درماندگی، اندوه، خشم، بدگمانی و . . . این همه و از این دست احساس‌ها، هیجان‌ها، و عاطفه‌های منفی بی‌تردید سرشتی فراگیر دارند و بنی بشری را مستثنا نمی کنند؛ اما برانگیختگی‌های انسانی در دو بستر فردی و جمعی نمودهایی همسان ندارند و تأثیرات و تبعاتشان هرگاه به صورت مجموعه‌ای واحد و همه گیر پدیدار شوند، طبعاً متفاوت از آثار و عواقبشان در زمان بروز به گونه‌ای منفرد و نادر و گاهگیر است.

تازگی حال و هوای امروزین ساکنان این دیار از این روست که دست کم از جنگ جهانی دوم تا یازدهم سپتامبر نخستین سال هزاره‌ی سوم میلادی چندان بختیار بوده‌اند که با هول و هراس جمعی گسترده روبرو نشده‌اند. به‌رغم نقش مستقیم

و غیرمستقیم دولت آمریکا در جنگ افروزی‌هایی که گوشه و کنار جهان را به آتش کشانده است و حتا حضور ارتش آن در پاره‌ای از جبهه‌های نبرد، از ویتنام گرفته تا خلیج فارس، مردم امریکا روی هم رفته از دام‌های بلا نه تنها مصون، که غافل نیز بوده‌اند. این که اتباع قدرتمندترین کشور جهان به اتکای سرمایه و صنعت و فن آوری و علمی که در اختیار دارد، از مصائب و بلایای غیرطبیعی در امان بوده‌اند، جای شگفتی ندارد. پیشرفت و گسترش جهش‌وار و سرسام آور ارتباطات اما، این توقع و تصور را پیش می‌آورد که چنین مردمی با در اختیار داشتن امکانات گسترده، دسترسی آسان و ارزان و سریع به پیشرفته‌ترین وسایل و تسهیلات ارتباطی، و نیز بهره‌مندی از موهبت زیستن در سرزمین آزادی بیش و پیش از دیگران از هر آنچه در کنج و کنارهای کوهی خاک می‌گذرد، باخبر باشند. بهت و حیرت سنگین بعد از واقعه اما، بیانگر آن بوده است که نه تنها از آنچه در اطراف و اکناف عالم می‌گذرد، که از زیر و بم جوشش‌های درونی جامعه‌ی خود - که به‌زعم بسیاری مرکز عالم است - نیز چندان باخبر نبوده‌اند. نابودی هولناک و کم و بیش آنی گروه عظیمی از مردمان در قلب سرمایه و ثروت شاخص‌ترین بزرگ شهر، یا به عبارت تازه جهان‌شهر جهان، تنها وجهی از واقعیت تکان‌دهنده‌ای است که گفته می‌شود آستانه‌ساز تاریخ نو جهان است و سرنوشت آینده‌ی آن را رقم خواهد زد. این جنبه‌ی تاریخی که طبیعتاً بر مبنایی سیاسی-اقتصادی-اجتماعی استوار می‌شود، در همین مدت کوتاه به کرات موضوع بحث صاحب‌نظران بوده و از این پس هم خواهد بود. نظرخواهی، مصاحبه و مباحثه، گزارش و مقاله و کتاب‌نویسی پیرامون این رویداد به یمن پویایی رسانه‌های گروهی در امریکای شمالی این روزها رونق بسیار دارد. تاثیرات آتی این فاجعه نیز به یقین

به وقت خود و به مرور از سوی اهل فن بررسی خواهد شد. آنچه در این نوشته می‌آید در اساس اشارتی عام به غفلت آدمی را مدنظر دارد؛ غفلتی که بیش از هر عامل دیگری در بروز فجایعی از این دست نقش تعیین‌کننده دارد.

پس و پیش مصرع مشهور مولوی "استن این عالم ای جان غفلت است" را حالا به یاد نمی‌آورم. بنابراین بی‌توجه به نیت او از این گفته - که مدام در سرم می‌چرخد و می‌کوبد - در حیرتم که آیا سقوط تماشایی و باورنکردنی نماد تجارت و اقتصاد آزاد قطب عالم سرمایه‌داری به‌راستی توانسته است ستون غفلت صدرنشینان عالم را چندان سست کند که به‌خود بیابند و نگاهی نو به دور و بر خود بیفکنند. دامنه‌ی غفلت امریکاییان، چنان که اشاره شد، نه فقط بی‌خبری یا کم‌خبری از حال و روز مردمان سرزمین‌های دیگر - به‌ویژه خطه‌های کم‌رنگ و کم‌زور - و در نتیجه بی‌اعتنایی یا کم‌اعتنایی به آنان را در برمی‌گیرد، که ناآگاهی و یا کم‌آگاهی از اوضاع داخلی را نیز می‌پوشاند.

بی‌انصافی‌ست اگر به وقت زیر سوال بردن این ویژگی عوامل پدیدآورنده‌ی آن را نادیده بگیریم و کوتاه‌فکرانه گمان کنیم که این بی‌خبری و بی‌اعتنایی گسترده و مسئله‌ساز ذاتی اهالی این دیار است. با اندکی باریک‌بینی روشن است که حکومت این سرزمین پهناور و پرثروت و پر قدرت که در نهایت در خدمت قدرتمداران اقتصادی آن است، خستگی‌ناپذیر در تثبیت و تقویت بنیان‌های حفظ قدرت مجاهدت می‌کند و در این راه به لطائف الحیل در پرورش غفلت عمومی عامه‌ی شهروندان خود کوشاست. بدیهی‌ست که حکومت کردن بر مردمانی که اجداد یا اولیا یا خودشان، بنه‌کن شده از بلادی دیگر یا

پرورده‌ی این خاك، داعیه‌ی آزادزیستی دارند، اقتضای خاص خود را دارد؛ مردمانی که اگر نه در همه‌ی عرصه‌های عمل اجتماعی، که در حرف و نظر دست کم، آرمان کشور آزاد را پیش رو دارند. پس چون زور گفتن و تحمیل عقیده و عمل بر این مردمان به شیوه‌های مستقیم و مستبدانه‌ی قرون وسطایی محال است، فرمانروایی قدرتمداران مکانیسم دیگری می‌طلبد. در رابطه با مسئله‌ی خبررسانی ترفند چنین حکومتی طبعاً نه بر بستن راه خبر و حبس و مهار مستقیم آن، که بر پایه‌ی نفوذ در مدیریت رسانه‌های گروهی و تقویت تراست‌های خبری، تضعیف رسانه‌های بدیل، و احیاناً سر به نیست کردن و یا سر به راه کردن بی‌سروصدای روزنامه‌نگاران و خبررسانان و آگاه‌گران مستقل، و بیش از هر چیز رواج اخبار تحریف شده استوار می‌گردد.

عامل دیگر که همپا و همدوش حکومت در راه آگاهی و آشنایی واقعی عموم مردم از وقایع اتفاقیه سنگ اندازی می‌کند، شیوه‌ی زندگی ینگه‌دنیایی است که هم به اقتضای پیشرفت برق‌آسای تکنولوژی قوام و دوام می‌گیرد و هم حافظان قدرت‌های اقتصادی-سیاسی حاکم در تثبیت هر چه بیشتر آن می‌کوشند. ویژگی اساسی این نحوه‌ی زندگی که بر بنیان تفرد خودمدارانه و لذت‌طلبی بیمارگونه تکیه دارد، مصرف لجام گسیخته‌ای است که تنها پاسخ دلخواه به اژدهای آز سرمایه‌داری است. به این ترتیب پول نه وسیله‌ای برای رفع نیازهای زندگی روزمره، که بتواره یا "فتیش" (Fetish) است. شدت بیماری کالاپرستی چندان است که همه چیز از جمله خود آدمی نیز هم‌چون کالا دیده می‌شود و با معیار و میزان آن تعریف و بیان می‌گردد. در این حال همچنان که فرادستان در انباشت ثروت روزافزون می‌کوشند

و فرودستان در منج‌لاب فقر و نکبت دست و پا می‌زنند، طبقه‌ی متوسطی که به‌اکراه روی از پایینی‌ها برمی‌گرداند و نگاه حسرت‌بار به بالایی‌ها می‌دوزد، از بام تا شام در تق‌لای معاش و تحقق جاه‌طلبی‌های قالب شده عرق‌ریزان است. بدنه‌ی اصلی جامعه‌ی امریکایی همین طبقه متوسطی است که مسیر حرکت و سیاق زندگی افرادش در مقام شهروندان آزاد کشور آزاد با ظرافت و مهارتی ستودنی در حد و مرزی محدود و چارچوبی مشخص و معین رقم خورده است. نظام ارزشی‌ای که ضامن بقای نظام اقتصادی-سیاسی حاکم است، بر تمامی گستره‌ی فرهنگ غالب سایه می‌افکند. در قاموس این نظام موفقیت يك فرد بر مبنای شکار شغل و نه خرسندی از کار و پیشه، پول‌سازی و پول‌یابی و نه تحصیل درآمد، و لذت‌جستن و نه خوش‌بودن سنجیده می‌شود. شهروند آزاد برخوردار از همه‌ی حقوق مدنی هر چند هیچ‌خدایی را بنده نیست، برده‌ی پول‌بی‌پدر و مادری‌ست که در کمال خون‌سردی او را در پی خود می‌کشاند و می‌دواند. هنگامی که همه‌ی نیروی جسمی و روحی او در کشمکش بقا در صحنه‌ی سرد و بس‌بی‌رحم حاکمیت سرمایه و بازار صرف می‌شود، طبیعی‌ست توان و مجال چندان‌ی برای ژرف‌نگری و باریک‌اندیشی پیرامون چند و چون آنچه اینجا و آنجا می‌گذرد، باقی نمی‌ماند. توده‌ی خسته و مانده از تلاش و تق‌لای بی‌پایان چندان و امانده می‌شود که انرژی و فرصت باقی‌مانده را به راحتی و به میل در اختیار برنامه‌های تفریح و تفننی از پیش آماده‌ی فرهنگ‌سازان جامعه قرار می‌دهد. پس نهادهای حکومتی و غیرحکومتی پاسدار نظم غالب و حاکم، از جمله رسانه‌های گروهی، خوراک‌های آماده‌ی روحی و معنوی خود را در کام گرسنه و تشنه‌ی پول‌جویان هلاک از خستگی می‌چنانند. روشن است که این لقمه‌های حاضر و آماده نیز

چون تابع قوانین و قواعد اصول بازار آزادند، در نهایت کالاهایی فرهنگی اند که به تبع اصل سوددهی کیفیت‌شان به آسانی فدای حفظ این اصل می‌شود. به این ترتیب چرخه‌ی فرهنگ عامه‌پسند ساده‌نگر و سهل‌انگار و کلیشه‌ساز می‌چرخد، تا آب به آسیاب قدرتمندان ریخته شود. سیاق زندگی آمریکایی که تظاهر آشکارش در قالب محصولات جهانگیری چون مک دونالد و کوکاکولا در اقصا نقاط جهان شهره‌ی عام و خاص است، سلوکی را می‌طلبد که با تکیه بر تثلیث ساده‌نگری و کلیشه‌سازی و سهل‌انگاری زمینه‌ی غفلت را برای توده‌ی امریکایی فراهم می‌آورد.

عامل دیگر غفلت‌آفرین مبنایی روان‌شناختی دارد. واقعیت آن است که امریکاییان آغازین، یعنی مهاجران اولیه، برای تحقق بخشیدن به ناکجاآبادی زمینی که بتواند به لقب "کشور آزاد" مفتخر شود، بهایی سنگین پرداخته‌اند. سرزمینی به این پهناوری و سرشاری بی‌شهامت و شجاعت و همچنین بی‌آرمان خواهی و آزادیخواهی و بی‌کوشش و تلاش‌پیگیر و خستگی‌ناپذیر نمی‌توانسته به استقلال و آزادی و دموکراسی دست یابد. امریکاییان بعدی یا مهاجران بعدی و از جمله مهاجران کنونی این کشور که رنج تقلایی چند برابر در سرزمین تازه را به جان خریده‌اند، نیز به این ترتیب موجب قدرتمند شدن و قدرتمند ماندن آن شده‌اند. چنین مردمانی صرف‌نظر از خواسته‌ها و تلقین‌های حاکمان و قدرتمداران اقتصادی-سیاسی خود طبیعی‌ست که به خود و به مقام و موقعیت خود غره شوند. هر ملتی، کوچک یا بزرگ، قوی یا ضعیف، به هر حال در پاسخ به نیاز تک‌تک افراد خود به اعتماد به نفس ملی و جمعی، مایه‌ها و مضمون‌هایی برای بالیدن و مفتخر شدن خود می‌باید یا ابداع می‌کند. هویت ملی بی‌فخر ملی متصور و متحقق نمی‌شود،

اما جولانگاه مفاخر ملی آمریکا بسی فراخ‌تر از میدان مفاخر ملی دیگر کشورهاست.

امریکیان به امریکایی بودن خود بسیار می‌نازند و چرا که نه! مگر نه این که هم سرزمینی فراخ و طبیعتی بکر و غنی در اختیار دارند و هم حکومت‌شان در پنجاه سال اخیر یک‌ه تاز عرصه‌ی قدرت و گرداننده‌ی صحنه‌ی جهانی بوده است! نمودی از آن ساده‌نگری در اینجا متجلی می‌شود که توده به حکومتی که به دلایلی چندگانه و بی‌تردید پیچیده در بازی‌های بین‌المللی دست برنده را دارد، اعتماد می‌کند و چه بسا که به آن می‌بالد. در پی این ساده‌نگری نمودی از سهل‌انگاری نیز همچنان به رابطه‌ی میان مردم و حکومت برمی‌گردد و به این صورت درمی‌آید که از کاستی‌ها و کژی‌های آن چشم‌پوشی می‌شود؛ خاصه که تصور تغییر و تحول آن نیز خیالی بعید است. سرشت بشری سرشار از گرایش‌های متفاوت و متضاد است. در میان این رگ‌های آب شیرین و شور یکی هم میل به تبلی جسمی و ذهنی‌ست، و معلوم نیست چرا کاهلی فکری بیش از کاهلی جسمی بر موجود ملقب به اندیشه‌ورز مستولی‌ست. به هر حال این فرار از تفکر زحمت‌آفرین راه را بر قالب‌سازی که فراهم آورنده‌ی آسایش است، بازنگه می‌دارد و سبب می‌شود که عامه‌ی مردم از یک سو قالب‌ها و کلیشه‌های تقدیمی و تحمیلی را در بست و بی‌درنگ بپذیرند، و از دیگر سو خود مدام به ساخت و پرداخت نمونه‌هایی تازه از آن‌ها سرگرم باشند. پس نه فقط حاکمان و قدرتمداران و قدرتمندان جامعه‌ی امریکایی، که خود مردم آن نیز در شکل‌گیری و تثبیت و تحکیم و ترویج قالب‌های ذهنی و راحت‌الحلقوم‌های فکری سهم و نقش دارند. این امر به هیچ رو مختص امریکاییان و حکومتشان نیست. اما نکته در آن است که وقتی امریکا برادر ارشد دیگر

کشورهای جهان است و امریکاییان هم صدرنشین عالم، هر آنچه که ساخته و پرداخته آنان است - همچون شیوهی زندگی و نیز تولیداتشان البته - مهر خود را نه بر خطه‌ای از جهان، که بر همه‌ی آن می‌زند. به این ترتیب است که تفاخر امریکاییان به برتری‌های خود، همراه با تقلای مدام حکومت امریکا برای برتری جویی به هر قیمتی و بی توجه به هر پیامد ممکن و محتملی، به اتکای ساده‌نگری و سهل‌انگاری در آمیزش واقعیت و خیال کلیشه‌هایی می‌سازد از این قبیل که: امریکا نه فقط به هنگام کشف قاره‌ی نو، که هنوز نیز آرمانشهر مهاجران بی‌باک یا درمانده‌ی سراسر جهان است؛ چرا که کشور آزاد، مهد دموکراسی، سرزمین ثروت و علم و تکنولوژی، و کعبه‌ی آمال همه‌ی هواداران ترقی و تجدد است. قدرتمندترین کشور توسعه یافته‌ی جهان به یمن برخورداری از مواهب یاد شده بی‌تردید مصون از بلایا و مصایب اجتماعی جهان سومی از جمله فقر و جنگ و بیماری‌های خانمانسوز انگاشته می‌شود. این باورهای متکی بر واقعیات و آغشته به پیشداوری‌ها و جانبداری‌ها سنگ بنای غفلتی می‌شوند که مردم امریکا را از نیک نظر کردن در احوال خود و جهان بازمی‌دارد.

عامل روان‌شناختی دیگری نیز در کار است. آدمیزاد علی‌القاعده رویگردان از ناخوشی و ناگواری‌ست؛ و گرچه که پنهان و درازا و ژرفای تاریخ نه تنها آغشته به مصیبت و مشقت، که انباشته از آن است، روی هم رفته طبع بشر رنج و سختی را برنمی‌تابد. از همین روست که ناتوان از درمان زخم‌های زهراًگین با پادزهر فراموشی به تسکین درد روی می‌آورد. اشتیاق به خوشباشی و شادخواری، شور لذت‌جویی و سودای فراغت‌طلبی، و همچنین خودخواهی غریزی، کم و بیش از گرایش‌های عمومی و طبیعی انبئ آدم به شمار می‌آیند؛ حال آن که غم‌خواری و محنت‌طلبی

و سوگ دوستی به هیچ روی بهنجار انگاشته نمی‌شوند. گرچه در اساس جسم و جان و ذهن و روح آدمی عرصه‌ی تقابل، تعامل، و تضاد نبردها، احساس‌ها، و عاطفه‌های گوناگون است، پاره‌ای از ویژگی‌ها نهادی و بنیادین و پاره‌ای دیگر عارضی‌اند. سرشت انسانی شادی‌خواه و اندوه‌گریز است؛ در عین حال قائم به "خود" نیز هست، به این معنا که "خود" علی‌الاصول همواره بر "غیرخود" تقدم و برتری دارد. با این مقدمات شگفت نیست اگر وقت وقوع وقایع ناگوار اساس کار سنجش و داوری بر تمیز میان خود و غیر خود گذارده شود. این که "خود" نیز درگیر دام بلا هست یا نیست، اهمیتی قطعی و تعیین‌کننده دارد. حتا این که "خود" پیش‌تر آن دام را آزموده باشد و تجربه‌ای عینی و زنده از آن داشته باشد، لزوماً به همسان‌نگاری "خود" در حال حاضر فارغ با "غیر خود" گرفتار نخواهد انجامید. در این حال یادسپاری مغلوب فراموشی می‌شود تا بقا و دوام نه تنها ممکن، که گوارا گردد.

گوشه و کنار گیتی مهلکه‌های هولناک بسیارند، اما البته از مردم هیچ کجا، از جمله امریکا، توقع نمی‌رود که گرفتاری‌های ریز و درشت زندگی روزمره‌ی خود را وانهند و به نجات در دام افتادگان بشتابند؛ چرا که چنین کاری نه ممکن و نه منطقی است. با این همه، از شهروندان قدرتمندترین و پیشرفته‌ترین کشور جهان، که سرانش هراز گاه داعیه‌ی سردمداری آزادی و دموکراسی را در کوس و کرنا می‌دمند، انتظار می‌رود که به‌رغم همه‌ی سد و بندهای پنهان و پیدا بر راه‌های آگاهی‌یابی و به‌یمن برخورداری از پیشرفته‌ترین تسهیلات ارتباطی بر چند و چون مهلکه‌هایی که حکومت‌شان مستقیم و غیرمستقیم، به‌عیان و به‌خفا، و حتا خواسته و ناخواسته در پیدایی و یا بقایشان دست داشته، درنگ کنند و به خود مجال بازنگری و بازاندیشی بدهند. گفتن ندارد

که اهمیت و ضرورت این کار بیش و پیش از آن که از نیتی خیرخواهانه و بشردوستانه سرچشمه بگیرد، از عاقبت اندیشی و مصلحت خود این ملت مایه می‌گیرد.

واقعیت آن است که چه در دوره‌ای که زمین زیرپای اهالی ینگه‌دنیا سست و لرزان نمی‌نمود، و چه حالا که داغدار قربانیان زمین‌لرز نامنتظر و برانگیخته از فروریزی کاخ باورها و پنداشته‌های خویشند، کم نبوده‌اند متفکران و مصلحانی که گاه و بی‌گاه هشدار داده‌اند تا شاید این توسن مست اندکی از شتاب یک‌تازی خود بکاهد. از این گذشته روند جهانگیرگردانی اقتصاد که بر مبنای اطلاعات و شبکه‌ی ارتباطی جهانی تحقق پذیر شده، به مدد غلبه‌ی ارتباط دوربرد شبکه‌های کامپیوتری بر موانع زمان و مکان چنان شتاب گرفته و تبعات منفی آن چندان هویدا شده که طرح و بحث آن را از محدوده‌ی صاحب‌نظران به عرصه‌ی عمل و واکنش اجتماعی کشانده است. جنبش ضد جهانگیرگردانی در درون جامعه‌ای که ذینفع در جهانگیرگردانی و پاسدار آن است، رو به رشد و گسترش دارد. شدت و قوت روزافزون امواج مهاجران و پناهندگان از جنوب به شمال و پیامدهای آن نیز عامل دیگری است که با عینیت برجسته‌ی خود توجه همگان را فرامی‌خواند. اما همچنان که فرآورده‌های تجاری - چون کدک و کوکاکولا و مک دونالد - و پایه پای آن‌ها، رسانه‌های گروهی و فرهنگ تجاری، فراگیر می‌شوند تا دهکده‌ی جهانی مارشال مک لوهان تحقق عینی یابد، زمینه برای حضور و ابراز وجود حاشیه‌نشینان جهان نیز خواه ناخواه فراهم می‌شود. اقتصاد جهانگیر در خلاء عمل نمی‌کند و بدون بده بستان‌های انسانی در همه‌ی سطوح و ابعاد متصور نیست؛ بنابراین این اقتصاد حریفی چون دادگری جهانگیر را به میدان فرا می‌خواند. چنین چالشی نگاهی یکسره نو و بری از

پیشداوری‌های معمول و مالوف می‌طلبند. اگر اقتصاد جهانی اقتصادی‌ست که همه‌ی جنبه‌هایش، از مواد خام و نیروی کار گرفته تا اطلاعات و حمل و نقل و منابع مالی و توزیع و بازارآن، در مقیاس جهانی تحقق می‌یابد، پس ۶ میلیارد مردم دنیا هم، هر که و هر کجا که باشند، در مقام شهروند جهان حق حضور و حقوق برابر دارند.

هر قدرکه واقعیت بسته‌ی قید زمان و مکان است، حقیقت فارغ از آن است. نیز هر قدر واقعیت محدود و مشخص و معین است، حقیقت مرموز و مبهم و چندسویه است. گرچه مغرضان می‌توانند به اقتضای منافع و مقاصد خود واقعیات را تحریف کنند، در زمانه‌ی سلطه‌ی اطلاعات و ارتباطات بر هستی بشر، آگاهی به آن‌ها دشوار نیست. حقیقت اما سرشتی گریزنده و سخت‌یاب دارد که دسترس‌پذیری‌اش را مشکل می‌کند. هسته‌ی واقعیت به مدد عینیت و آشکارگی خود تعبیربردار نیست، حال آن که حقیقت در بنیاد متکی بر تاویل و تفسیر است. می‌شود گفت که حقیقت در يك جا و يك زمان مجموع و محبوس نیست. هر پاره‌ای از حقیقت را در جایی و زمانی متفاوت می‌توان یافت؛ چرا که به قید یکی، یا گروهی، یا ملتی خاص تن نمی‌دهد. واقعه‌ی ۱۱ سپتامبر واقعیتی‌ست که به دلیل تعلق داشتن به عصری خاص از آن همه‌ی جهانیان است. بار دیگر جمعی عظیم به گناهی ناکرده در آتش خشم و کینه‌ی جماعتی هلاک شدند. همین و بس. این واقعیت هر چند دردناک و سهمگین، اما ساده است. حقیقت برخاسته از این واقعیت ساده، اما، آسان‌یاب نیست. خشم و اندوه برخاسته از این فاجعه، بی‌تردید پاره‌ای از حقیقت آن است. امریکاییان هر چه از این ستم ناروا بنالند و پیرامونش داد سخن بدهند، همچنان کم گفته‌اند؛ به شرط آن که در سطح نمانند و به ریشه‌ها پردازند.

اما این ریشه‌یابی‌ها در بنیاد چیزی جز فرصت و رخصت دادن به دیگران و دیگراندیشان نیست. ناگفته نماند که دنبالگران این رویداد و پیامدهایش این روزها شاهد جریان آرام عقلانی شدن مباحثات و مجادلات و کوشش‌های مجدانه در ژرف اندیشی و ارائه‌ی تحلیل‌های منطقی و منصفانه هستند. در هر حال اما طالبان حقیقت، اعم از امریکایی و غیرامریکایی، و شاید به‌ویژه امریکایی، ناگزیرند برای یافتن دیگر پاره‌های حقیقت گوش و نگاه به جبهه‌ی مخالف بسپارند. نباید از نظر دور داشت که نگاه و رویکرد حقیقت به انسان، همچون نگرش و روش مرگ، فارغ از تمیز و تمایز مبنی بر تقسیم بندی‌های ساخته و پرداخته‌ی جوامع بشری است. دوست و دشمن و قوی و ضعیف هر یک نه به تناسب جایگاه اجتماعی خود، که به فراخور کیفیت گوهر انسانی خود از آن بهره می‌برند؛ گوهری که جلا و عیارش از نیکدلی، دادخواهی، و حق‌بینی مایه می‌گیرد و از هر جزم و تعصبی کدر می‌شود.

این که گروهی از قدرتمداران اقتصادی-سیاسی جهان در پاسخ به اقتضای منافع و مصالح خود پنهان و آشکار راه‌انداز و پیشبرنده‌ی جریان نظامی‌گری در جهانند و برای نیل به اهداف خود از هر فرصتی بهره می‌برند و بهانه‌ای می‌یابند و یا می‌سازند، امر پوشیده و غریبی نیست. بسیاری از مردم عادی و عامی جهان نیز حتا به تجربه از آن باخبرند. هشیاری و توانایی پرهیز و گریز از بازیچه‌ی دست اینان شدن اما نیازمند فراهم بودن مقدماتی است که آسان حاصل نمی‌شود؛ به‌ویژه که این گروه به پشتوانه‌ی قدرت و ثروت خود به هر حربه و ابزار لازمی، از جمله دانش روان‌شناسی توده‌ها مجهزند. با این همه در این زمانه دیگر نمی‌شود مردم، به‌ویژه مردمی که مفتخر به پرچمداری دمکراسی و آزادی‌اند، را گله‌ای کر و کور و لال به

شمار آورد. شهروندی جامعه‌ای که به دموکراسی خود می‌بالد، ایجاب می‌کند که امریکاییان برای تحقق حقوق دمکراتیک خود و همچنین برای مشارکت در مبارزه با خطر تروریسم پی‌جوی حقیقت نهفته در پس‌واقع باشند؛ حقیقتی که اگر پاره‌ای از آن از لابلای ویرانه‌ی نماد اقتصادی یکه‌تاز بیرون می‌آید، پاره‌های دیگرش در پس‌جشن و پایکوبی نابهنجار شماری از زنان و کودکان فلسطینی لبنانی، یا "بوش" سوزی بدوی جماعتی عاصی و یا حتا لاطائلات برآمده از ذهن و زبان طالبان و نیز دادخواست تعصب آمیز و قبیله‌ای بن‌لادن نهان شده است.

بنیادگرایی منحصر به دین و آیین خاصی، از جمله اسلام، نبوده و نیست. رشد و گسترش فراگیر جریان جهانگیرگردانی اقتصاد و پیامدهایش در دیگر عرصه‌ها، از جمله فرهنگ، واکنش‌های گوناگونی را موجب شده است. بازگشت به ریشه‌ها و روی آوردن به سنت‌ها و بنیادهای کهن یکی از پاسخ‌های محتمل و منتظر به تحولات جهانی ناشی از روند جهانگیرگردانی اقتصاد و فرهنگ است. بنیادگرایی اسلامی پاسخی بنیادگرایانه در قالب اسلام است؛ به این معنی که در شناخت و تحلیل آن نخست باید به بنیادگرایی پرداخت تا به اسلام. این نکته‌ای است که متاسفانه در تجزیه و تحلیل‌های گونه‌گونی که این روزها در رده‌های متفاوت از طریق رسانه‌های گروهی ارائه می‌شوند، کمتر کانون توجه و تأکید قرار می‌گیرد. کوشش‌های عوام‌فریبانه‌ی پاسداران قدرت‌های حاکم بر دنیا به کنار، تعلقات ملی، مذهبی، نژادی، و از این قبیل نیز در به بیراهه کشاندن رهیافت‌های نظری موثرند. آنچه به‌عیان جلوه‌گر است، کوششی چشمگیر برای شناخت اسلام است که البته به‌خودی خود اگر به شناختی بی‌شائبه بیانجامد، نه تنها ایرادی ندارد که سودمند هم خواهد بود. گره‌ی کار اینجاست که چنین گرایش‌هایی بیش از ریشه‌یابی

علل واقعی رواج خشونت و سبعت در مقیاسی تا به این حد وسیع و عمیق، به تطبیق و تقابل و چه بسا تضاد و تخاصم میدان می‌دهد. اگر بنیادگرایی اسلامی در این زمان بیش از دیگر بنیادگرایی‌های دیگر در صحنه پدیدار است، تنها از آن روست که پیروان آن، به هر تقدیر در تاریخ معاصر آسیب بیشتری از جهانگیر شدن اقتصاد و فرهنگ دیده‌اند.

ویرانی مرکز تجاری جهانی و مقرر نیروهای نظامی ایالات متحده امریکا اشارتی‌ست، گیرم ناپهنجار و هولبار اما سراسر است، به نهانگاه دام بلایی که گویا ناگهان در برابر نگاه ناباور و ترسیده‌ی امریکاییان سبز شده است. جنگ افروزان جهان بی‌درنگ خاک ملتی را نشانه گرفته‌اند که سال‌هاست در آتش سلطه‌جویی‌های جنون‌آمیز امریکا و شوروی و جهل مرکب دست پرورده‌ی امریکا می‌سوزد. با این حال افکار عمومی این بار نمی‌تواند به پیامدهای سهمگین دست اندازی‌ها و دخالت‌های مغرضانه‌ی متکی بر بهانه‌های واهی و پوچ بی‌اعتنا بماند. پدیده‌ی طالبان زاییده‌ی مخیله‌ی کارشناسان سیاست خارجه امریکاست و شباهتی شگفت‌انگیز به شیوه‌های کهنه‌ی سیاست استعماری بریتانیای کبیر در آن خطه از جهان دارد - بهره‌گیری خبیثانه‌ی از باورهای ایمانی - جزمی قومی - قبیله‌ای به قصد حریف‌سازی و در نهایت تفرقه‌اندازی. حتا اگر نادیده گرفته شود که در زمان مقابله با شوروی دست امریکا از آستین طالبان بیرون می‌آمده و در تمام این سال‌ها طالبان به مدد خوراک مالی - نظامی - سیاسی دریافتی از دست نشانده‌ی امریکا به قلع و قمع افغان‌های بخت‌برگشته پرداخته، این سوال همچنان باقی می‌ماند که چه‌طور فرمانروایان امپراتوری امریکا و بلندگوهای تبلیغاتی‌شان تا به حال به یاد ظلمی که بر این مردم از جهل و دست طالبان می‌رود، نیتاده بوده‌اند. بهانه‌ی دستیابی

به بن لادن دیگر از ادعای نجات افغان‌ها از دست طالبان نیز بی‌پایه‌تر است. به کدام مذهب یا منطق برای کیفر یک تن یا حتا یک گروه - گیرم خطرناک‌ترین گروه تروریستی - ملتی را که هیچ نقش و دستی در ماجرا نداشته، چنین بیرحمانه قصاص می‌کنند؟ آیا نزول کوهی بادام زمینی از آسمان می‌تواند باران بمب را خشتی کند؟

در سراسر جهان به‌جا و نابه‌جا هر آنچه رنگ و انگ امریکایی دارد، هواداران بسیار هم دارد. در عین حال بسیار کسان در بسیار جاها و از جمله خود امریکا از سلطه‌ی زورمدارانه‌ی یک نظام خاص - گیرم امریکایی - بر زندگی خود به ستوه آمده‌اند. مفاخر و مواهب امریکا هر قدر هم افزون از حد باشد، هستند مردمانی که به هر دلیل به راه و رسم زندگی، هویت ملی، قومی، یا مذهبی، و نیز زبان و فرهنگ و باورها و دانسته‌ها و تجربه‌های خود بیش از آن دلبسته‌اند که بی‌چون و چرا راهی دیگر را در پیش گیرند. گمان نمی‌رود که هیچ عقل سلیمی چنین برخوردی را محکوم بداند. از این گذشته پیش می‌آید که گاهی ضعفای جهان از کولی دادن به قدر قدرتان و قلدران جهان چندان خسته شوند که عصیان کنند. قاعده‌ی دنیا بر آن است که اگر نه همیشه، اغلب، ظالمان دست به خشونت می‌زنند و دمار از روزگار مظلومان درمی‌آورند. با این همه تاریخ کم شاهد طغیان و خشم کور ستم‌دیدگان نبوده است. امریکاییان برای درسی که از جنگ ویتنام گرفتند، بهای سنگینی پرداختند. به هر حال از بد حادثه تاوان خبثت یا جهالت حکومت‌ها را همواره ملت‌ها می‌پردازند. این قانون فراگیر است و تفاوتی میان مثلاً افغانستان و عراق با امریکا در این زمینه نیست. واقعه‌ی ۱۱ سپتامبر نشانگر آن بوده که بهایی سنگین‌تر و سهمگین‌تر نیز در راه است؛ اما البته نه فقط برای امریکاییان. پیش از این رویداد چنان می‌نمود

که امریکا می‌تواند خود را از دام‌های بلای گوشه و کنار جهان مصون نگه‌دارد. حالا دیگر چنین نیست. تجلی تازه‌ای از جریان قدرتمند جهانگیرگرانی اقتصادی رخ نموده است. از این پس آشکار است که مهلکه‌های جبهه‌ی جنوب، زمین جبهه شمال را نیز خواهد لرزاند؛ همچنان که البته هر انهدام و تباهی شمال جنوب را به هیچ روی بی‌نصیب نخواهد گذاشت.

تاثیر بی‌واسطه و باواسطه و درازمدت و یا حتی بی‌درنگ اوضاع و احوال دو قطب بر یکدیگر واقعیتی است که تا بر همگان و به‌ویژه بر عامه‌ی مردم جهان آشکار نشود، امیدی به رفع‌های ددمشانه‌ای از قبیل ترور نخواهد بود. این عامه‌ی جهانی نه فقط شهروندان جوامع دموکراتیک را که در تعیین سرنوشت خویش علی‌الاصول دخیلند دربرمی‌گیرد، بلکه شامل حال توده‌های جوامع نادمکراتیک نیز می‌شود؛ زیرا هر چند دست کم مستقیم در انتخاب حاکمان جامعه خود نقشی ندارند، ضامن دوام و بقای آنان به شمار می‌آیند. از این گذشته این توده‌ها اگر در اداره‌ی امور اجتماعی و حتی شخصی خود بی‌اختیار یا کم‌اختیارند، در عوض در قهرمان‌سازی و رهبر پروری صاحب‌اختیارند. آخرین نمونه‌ی این شیوه از دخالت و عمل اجتماعی توده‌ی در قید استبداد روند قهرمان‌گردانی بن‌لادن است که از بخت داشتن عدوی چون امریکا که مایه‌ی شهرت و محبوبیتش را فراهم می‌کند، برخوردار است. بر این روال هر خطری، از جمله تروریسم، فقط جهان پیشرفته‌ی مدعی و مدافع دمکراسی را تهدید نمی‌کند. به بیان روشن‌تر تقسیم‌بندی جهان به کشورهای توسعه‌یافته و کشورهای در حال توسعه و زیر توسعه، یا به شمال و جنوب، یا به متری و متحجر، هیچ‌یک، از این منظر مشخص‌مورد و معنایی نمی‌یابند. آتش هرگونه خطر و خشوتی، از ویرانی محیط زیست گرفته تا قهر عام و

خاص جنگ و ترور، همه‌ی جهان را يك پارچه و خشك و تر می‌سوزاند.

بر استن عالم متصور امریکاییان شکستی افتاده است. اگر تا به حال غفلت سبکباران از حال گرفتاران ممکن بوده، از این پس دیگر، گویا یا شاید، چنین نخواهد بود. کینه‌ورزی برخاسته از نفرت کور نیز همچنان که هیچ‌وقت راه به جایی نبرده، از این پس هم روشن است که چاره‌گشا نخواهد شد. پیشرفت هول‌انگیز علم و تکنولوژی جهان را چندان کوچک و جهانیان را چنان بسته و وابسته به یکدیگر کرده که دوام و بقای بیرون از گستره‌ی همزیستی مبتنی بر همبستگی و دلبستگی مقدور و متصور نیست. از گوشه و کنار اینجا و آنجا در میانه‌ی هیاهوی جاهلان و غوغای جانیان صداهای رسای روشنی‌بخشی که زمین و آسمان را بری از قهر و کین می‌خواهند، به گوش می‌رسد؛ اما ماندگاری جهانی که عنان آن به دست فرهیختگان نیست، بیش از این‌ها می‌طلبد. مادامی که مردم پی دریافت پشت پرده‌ی بازی سیاست‌بازان نباشند، مادامی که آرا و اندیشه‌های بسته بندی شده و اهدایی بلندگوهای تبلیغاتی راه بر تفکر آزادانه تنگ کنند، مادامی که ایمنی و آسایش برای خود و مرگ برای همسایه خوب باشد، و مادامی که برچسب‌ها نه هویت اجتماعی، که ماهیت انسانی را تعریف کنند، جنگ افروزان و آتش بیاران معرکه می‌توانند هر صدای صلح‌طلبی را در کوب کوب سرسام‌آور طبل توحش خفه کنند. باری، اگر این ستون غفلت فرو نریزد، گرداب حائل همه را در خود فرو خواهد برد.

رابطه با روستری

رابطه‌ی آدم با آدم‌ها و چیزها صورتی بیرونی و شکلی درونی دارد که اولی کم و بیش مبنای داوری دیگران است و دومی پایه‌ی داوری خود. در سطحی دیگر و از منظری دیگر هر رابطه‌ای بعدی خصوصی و بعدی عمومی می‌یابد که هر دو بنا به تعبیر دو صفت "خصوصی" و "عمومی" از جانب جامعه و فرد می‌توانند تغییرپذیر باشند. آنچه در جامعه‌ای و از نگاه جمعی یا فردی رابطه‌ی خصوصی پنداشته می‌شود، چه بسا در جامعه‌ای دیگر و از نگاه جمع یا فردی دیگر چنین نباشد؛ و برعکس. این ابعاد خصوصی و عمومی در هر صورت سوای تقابل درگیر تداخل و تعامل و تبادل با یکدیگر هم هستند. نوعی از این میان‌کنش گسترده آنجاست که یک رابطه‌ی خصوصی معین به دلایلی از حریم امن خود بیرون می‌آید و در چشم‌انداز عام عیان می‌شود. گاهی این کار به اراده و آگاهی فرد در پاسخ به نیازی و به منظور تحقق هدفی صورت می‌گیرد و زمانی به جبر و اراده دیگری یا دیگران. در هر دو حال افزایش یک رابطه‌ی

خصوصی، چه به دلخواه فرد یا افراد درگیر در آن رابطه و چه از سوی دیگران به نیت خیر و یا حتی به قصد سوءاستفاده، آن را در چارچوبی می نهد که جز عریانی آن چیزی را بر نمی تابد. پرده برداری از يك ربط و رابطه‌ی شخصی از سوی خود شخص، یا به بیان دیگر "خودبرهنه گردانی"، گاه ممکن است به انگیزه‌ی خودنمایی انجام گیرد. در این حال آنچه عاید نظاره‌گران می شود، نه به نسبت حد و حجم تماشا، که متناسب با میزان بینش و بصیرت آنان است. روشن تر بگویم: هرگاه برهنه گردانی از روی خودپسندی باشد، به این می ماند که برهنه کار (=stripper =رقاص استریپ تیز)ی در تماشاخانه‌ی برهنه کاران (club) (strip) پیش روی تماشاگرانش به قصدی خاص، نه برهنگی راستین پیکرش، که برهنه کاری حرفه‌ای خود را به نمایش بگذارد و تنها نماهایی خاص از جاهایی خاص را عیان کند. نتیجه‌ی کار بسته به اندازه‌ی دریافت و تیزبینی مشاهده‌گران برهنگی می تواند طیفی را دربرگیرد که يك کرانه‌ی آن دقیقاً تحقق خواسته‌ی برهنه کار- یعنی برانگیزاندن آنان به دلخواه خود- است و کرانه‌ی دیگر به تمامی مغایر و متضاد با آن. فاش گردانی يك رابطه‌ی خصوصی اما ممکن است به نیت بازبینی، روشنگری، و گره گشایی نیز انجام شود. این آن وجهی است که فرهنگ معاصر غرب به وفور به کارش می گیرد. این فرهنگ که فردیت و به تبع آن زندگی خصوصی از ارزش‌های پایه‌ای آن است، در جستجوی راه‌های بیرونشد فرد بریده از اتکاء به جمع و اتکال به آسمان از تنگنای بحران یکه و تنها بودن، در سطح علمی به روانکاوی روی می آورد. در سطح عوام نیز به سیاق مرضیه و معمول بسته‌بندی (=package) سازی و نسخه پیچی کلیشه‌ای در رواج پرده‌داری، آن چنان که آبی هم به آسیاب نظام تجاری غالب ریخته شود، کوشاست. نمونه‌های رنگارنگ این گونه

پرده برداری‌ها را در برنامه‌های گوناگون رسانه‌های گروهی از قبیل برنامه‌های oprah winfrey به راحتی می‌توان یافت. کند و کاو در چند و چون درستی یا نادرستی و یا به بیان درست‌تر، میزان کارآمدی روش‌های معمول علمی و عوامانه‌ی غربی در تحقق برهنه‌گردانی به انگیزه‌ی توأمان بیرونشد فرد درگیر از مخمصه از يك سو و راه و چاره نمودن بر دیگران از سوی دیگر در اینجا نمی‌گنجد. آنچه در این نوشته می‌آید اما، در اساس بر محور این باور می‌گردد که روی هم رفته افشای ربط و رابطه‌های خصوصی، هرگاه از روی خودشیفتگی و یا به قصد سوءاستفاده نباشد، می‌تواند در سطحی فراتر از میدان فردی به روشنگری عمومی یاری رساند. قصدم از این صغرا کبرا چینی مفصل در اینجا پرداختن به فاش‌گویی ربط و رابطه‌ی شخصی‌ام با "چیزی" به نام "روسری" است که گمان می‌کنم سوای حسب حال، بیانگر دگرگونی نگاه آدمی به دنیا و دیگران هم هست.

باری، من در زمان و مکان و خانواده‌ای بار آمده‌ام که چیزی به نام روسری هر چند کاربرد داشت، ارزش و اهمیتی نداشت: پوششی گاه به‌دردبخور و در عین حال ناضروری. در جامعه و خانواده‌ای که بخشی از زنان به نیت پیروی از مذهب یا سنت چادر را پوشش برآورنده‌ی مقصود می‌دانستند و بخشی دیگر بی آن که یکسره از مذهب و سنت بریده باشند، از پوشاندن موی سر طفره می‌رفتند، روسری نقش پوشاندن موی سر را نداشت. شماری از زن‌ها نیز در سرگردانی میان این و آن راه میانه را در پیش گرفته بودند و به تناوب و تنوع، بسته به مقام و مکان و زمان، گاه با چادر و گاه با روسری و گاه به تبعیت از رسم روزگار بی حجاب در انظار ظاهر می‌شدند. در هر حال در آن زمان باحجابی در چادر به سرکردن و بی‌حجابی در بی‌چادری تعریف می‌شد. در خانواده‌ی ما روسری کار کردی پوشاکی داشت؛ به این معنی

که در شکل لچک - یا روسری سه گوش سفید - پس از حمام برای خشک کردن موی سر و یا پیشگیری از باد خوردن گوش، و در شکل روسری چهارگوش در مواقع سرما و همچنان برای پیشگیری از سرما خوردن و گوش درد گرفتن به کار می‌رفت. تا آنجا که یادم می‌آید، همه‌ی کودکی و نوجوانی من در عناد و عداوت تام و تمام با روسری گذشته است. چه بسا در اساس خصومت من با روسری از نفرتم از لچک سرچشمه می‌گرفت؛ چون مادر اجازه نمی‌داد قانون لچک بستن بعد از حمام نقض شود. در آن هنگام موخشک کن دستی نداشتیم و لچک در مقام موخشک کن از نظر مادر بدیلی نداشت. به هر حال من هر وقت لچک حمام به سر می‌بستم، چنان دچار احساس خفگی و کیپ شدن گوش‌ها می‌شدم که در اولین فرصت، و گاه حتی بلافاصله بعد از بستن آن، از سر بازش می‌کردم. همین حال خفگی و کری در وقت روسری بستن به وقت سرمای زمستان هم گریانم را می‌گرفت؛ به همین دلیل کلاه بافتنی در زمستان و سرما جایگزین روسری می‌شد. جز این یادم می‌آید که در دوره‌ی نوجوانی یکی دیگر از احکام مادر این بود که اگر در ماه رمضان به دلخواه خود روزه می‌گرفتم، به اجبار او، در وقت روزه و نه پس از افطار، بیرون از خانه روسری به سر کنم؛ البته به شیوه‌ی مرسوم در دوره‌ی شاهنشاهی، یعنی با کاکل بیرون پریده‌ی بالای پیشانی و گیس‌های بافته‌ی بیرون افتاده در پشت سر. این فرمان هم البته مثل برخی دیگر از فرمان‌ها در آن دوره جدی گرفته نمی‌شد و من گرچه گهگاه به میلی تمام روزه می‌گرفتم، به جدی تمام هم از روسری بر سر کردن سرباز می‌زدم. در هر حال ندرت این رابطه‌ی ناخوشایند چندان رو به فزونی گذاشت که در واقع در ابتدای جوانی و در حول و حوش انقلاب روسری مقوله‌ای یکسره فراموش شده بود. در

آن زمان در موسسه‌ی تحقیقات اجتماعی که به دلایلی جو روشنفکری چپی بر آن حاکم بود، در بخشی که من تازه به کار در آن پرداخته بودم، دختر جوان تازه فارغ‌تحصیل شده‌ای چون خود من کار می‌کرد که به کلی با دیگران تفاوت داشت. در حالی که بیشتر زنان کارمند به شیوه‌ی مرسوم در آراستگی و پیراستگی سنگ تمام می‌گذاشتند و برخی - از جمله من - نیز یا به دلیل گرایش‌های چپی و یا از روی تنبلی و راحت‌طلبی شلوار جین و تی شرت و پولوور را با هیچ دوپیس و سه پیسی عوض نمی‌کردند، او با پوشیدن پیراهنی روپوش ارملک وار و شلواری گشاد و بی‌قواره و روسری‌ای مقنعه‌نما اسباب حیرت همگان و انزجار خاموش برخی را فراهم می‌آورد؛ چرا که به این ترتیب، بی‌نیاز از اظهار عقیده و مرام، با جامه‌ی متفاوت خط و سدی میان خود و دیگران کشیده بود. من در آن هنگام حتا نام مجاهدین هم به گوشم نخورده بود و از آنجا که تصورم از زن پاییند به مذهب مزین به تصویر چادر بود، هیچ حدس و گمانی درباره‌ی او نداشتم. گاه به گمانم می‌آمد که او آشکارا از درآمیختن با دیگران ابا دارد، هرچند که دیگران نیز به هیچ روی قصد شکستن سد را نداشتند. از آنجا که آن زمان پیشداوری‌ای درباره‌ی مذهب‌گرایی به شیوه‌ای نو نداشتم و ربط روشنی میان آن و قشریگری مذهبی خاص محیط سنتی بازاری تهران که دم بویناکش حالم را به هم می‌زد نمی‌دیدم، آنچه مرا از تلاش برای ایجاد نوعی رابطه‌ی دوستانه با او باز می‌داشت، نه حدس و گمان درباره‌ی غرابت یا ناخوشایندی افکارش و یا حتا شیوه‌ی زمخت لباس پوشیدنش، که آن روسری خاکستری کت و کلفت بود؛ روسری‌ای که بیشتر به بقچه‌ی عریض و طولی می‌مانست که ناشیانه دور هندوانه یا کدویی پیچیده باشند. بیزاری من از روسری چندان جدی بود که در دوره‌ی اوج‌گیری تظاهرات

ضد رژیم شاهنشاهی، وقتی که برخی از زنان غیر مذهبی هوادار انقلاب و از جمله چپی‌ها به اقتضای سیاست روسری بر سر در راه پیمایی‌ها شرکت کردند، هر چند که به تب انقلاب مبتلا بودم، قید روسری را مماشاتی توجیه‌ناپذیر می‌دانستم. از این قرار اجباری شدن روسری پس از سرنگونی رژیم سلطنتی و مسندنشینی حاکمان جدید، سوای خفت‌باری قیدی قرون وسطایی، برای من به بارآورنده‌ی عذاب الیم کر و کیپ شدن گوش و خارش بناگوش و زیرچانه و از همه بدتر چسبیدن مو به پوست سر و رو بود. شعار حزب الله در نخستین و آخرین تظاهرات ضد حجاب به گوش من "یا روسری و توسری" می‌آمد نه "روسری یا توسری".

از آنجا که نه خانه‌نشین بودم و نه قصد خانه‌نشینی داشتم، تاریخ بیست ساله مقابله و مجادله‌ی من با روسری به یقین به اولین روز اجباری شدن روسری بعد از انقلاب بهمن ۵۷، که حالا یادم نمی‌آید چه روزی بود، برمی‌گردد. نخستین روسری را از روی چاره‌جویی از جنس ابریشم طبیعی انتخاب کردم تا به شر احساس سنگینی بر سر مو و شانه و گردن دچار نشوم. همچنین نقش و نگارش چنان بود که می‌توانستم دلخوش کنم که راه به هلاک هر نوع احساس زیبایی نمی‌برد. به این ترتیب مدتی چند با روسری ابریشمی رنگارنگ و ویژه‌ی زنان ترکمن که با گره‌ی شل نرم و نازک بر سر قرار می‌گرفت، رفع جبر و تکلیف کردم. بعد هم که سیل بخشنامه‌ها و خواهران زینب به سوی اداره‌ها و مراکز دولتی روان گردید، به‌ناچار چارقد نخی سیاه را جایگزین ابریشم طبیعی گل و بته دار کردم؛ و همچنان سال‌های سال، تا وقتی که دیگر نخ‌نما و سوراخ سوراخ شد، در کوچه و خیابان همان را بر سر می‌کردم. فشار برای تحمیل حجاب گرچه در نهایت مرا به مشقت کوتاه‌مدت مقلعه‌ی سیاه

در دوره‌ی حضور در کلاس‌های درس دانشگاه تهران رساند، روی هم رفته از حد تحمل روسری نخی فراتر نرفت. این روسری در کتابخانه با سنجاق زیر گلو، به شیوه‌ی شاه باجی خانم‌های قدیمی، کار مقنعه‌ی فرمایشی را می‌کرد و در کوچه و خیابان دستک‌هایش بی قفل و بند سوزن و سنجاق بر شانه‌ها می‌افتاد. این اما، رویه‌ی قضیه بود؛ به این معنی که در ظاهر جز آن که روسری‌ای بر سر می‌انداختم که بیشتر اوقات هم همه‌ی تارهای خطرآفرین را نمی‌پوشاند، تن به جبر دیگری نداده بودم؛ چرا که به روپوش به چشم نوعی پیراهن نگاه می‌کردم و جوراب کلفت هم اغلب جایگزین شلوار بود. می‌شد مثلاً خیال کرد که به دلیل بیماری ناچار بوده‌ام سر و گوش و مویم را بپوشانم. در آن صورت بی‌تردید مدیون و ممنون روسری هم می‌شدم. حقیقت آن است که بارها وقتی که از فکر تن دادن به جبر به جنون می‌رسیدم و دلم می‌خواست در ملاء عام آن تکه پارچه را از سر بکنم و جیغ بکشم، به چنین تصور آرام‌بخشی پناه می‌بردم که طبعاً راه به درمانی نمی‌برد. درگذر بیست ساله‌ی شدت و فرج ناشی از نوسان جبر و فشار آنچه بر من به تجربه هم مسلم شد، کذب محض یکی از احکام عوامانه و مردم‌فریب بود که گهگاه از سوی این و آن در رابطه با حجاب اجباری نیز مطرح می‌شد. راست است که من، هرگز در آن حکایت مشهور عطار که شرح مدهوش شدن دباغ در بازار عطر فروشان است، حقیقتی نیافتم. این حکم که آدمیزاد بندی عادت است و پس به ناخوشی و ناداری و نجاست خو می‌گیرد، هرگز به گمان من جز حقه‌ای برای تحمیق یا تسکین ناخوشان و ناداران و به نجاست آلودگان نبوده است. روسری برای من سوای آزاری که به پوست سر و گردن و چانه می‌رساند و راه صدا را بر گوش‌ها می‌بست، نشانه‌ای از "بکن نکن‌ها" و نمادی از وهنی دردناک

بوده است. از این منظر نه بیست سال که بیست قرن هم آن را عادت نمی‌کند. روشن است که این روسری آنجا که بر سر دختران شش هفت ساله‌ی بی‌خبر از جهل و قهر بزرگسالان می‌نشیند، به اوج خفت‌باری خود می‌رسد. در واقع زخمی که از لچک و مقنعه به‌سر کردن دخترم خورده‌ام، برایم دردناک‌تر از وهن روسری به سر کردن خودم بوده است.

در هر حال حکایت رابطه‌ی خصمانه‌ی دوسویه‌ی من و روسری، به‌رغم شدت خاص آن، حرف خاصی نیست. همچنین این وجه از رابطه چندان آشکار بوده و هست که فاش‌گویی نمی‌طلبد. اما حالا که در گوشه‌ای فارغ از قید روسری و دربند تنگنای نفسگیر جهان سرمایه‌ی آزاد به مدد سخت‌پوستی دم برمی‌آورم، روی دیگری از رابطه‌ی یاد شده را - گیرم که کمرنگ باشد و یا به دیده‌ی دیگران ناخوش آید - عیان می‌کنم: رویی که شاید فقط اکنون و اینجا می‌توانسته نمایان شود. هنوز و حتا در اینجا، هر بار که زن محجبه‌ای در خیابان می‌بینم، نخستین چیزی که به ذهن من می‌آید، نشان حزب‌الله است. گاهی بی‌اختیار دستی به مویم می‌کشم تا یقین کنم که دیگر پوشیده و پنهان نیست. یاد روزگار از کف رفته‌ای که دیوانه‌وار در حسرت رها بودن مویم زیر آفتاب و باران و دستخوش باد و بوران بودم، همچنان دلگیرم می‌کند. اغلب به آن محجبه رهگذر خیره می‌شوم تا بلکه دریابم نشان حزب‌الله‌اش کار کدام خطه و دیار است. روشن است که این تدقیق و تشخیص راحت می‌تواند راه به بیراهه‌ی انگ چسبانی و محکوم‌گردانی ببرد. با این همه حقیقت روی دیگری هم دارد. سوای جماعت محترمه‌های ایرانی‌ای که لچک آخوندنشانشان ضامن استمرار جیره و مواجب آقایانشان از بیت‌المال حکومت و در نتیجه مایه‌ی دوام چریدن اهل بیت در بلادکفر است، زنان و دخترانی نیز هستند، از هر

دیار، که به اختیار و باور خود و نه به اقتضای فرصت‌طلبی، خوش دارند موی سر خود را بپوشانند. بگذریم از این که من یکی هر قدر در بحر این حکم فرو می‌روم، در نمی‌یابم که چه‌طور تارهای مو می‌تواند مثلاً از چشم و ابرو و لب و دهان معاف از مستوری اغواگرتر باشد؛ و رجوع به دلایل قوی و معنوی و "اولترا علمی" نخستین رئیس جمهور منتخب "روح باری تعالی" نیز نه بر فهم من که بر ناهفمی من می‌افزاید. به هر رو، اما، این را خوب می‌فهمم که حق و اختیار من در برهنه نگه‌داشتن سر و مو مشروط به حق و اختیار دیگری در پوشاندن آن است. اگر حجاب تحمیلی نه مصونیت که محرومیت و محجوریت است، بی‌حجابی تجویزی نیز جز محدودیت آزادی و اختیار نیست. از این گذشته در اوج رونق و رواج عالمگیر شیوه‌ی زندگی امریکایی به قصد تضمین موفقیت اقتصاد جهانگیر، اصرار به حفظ و نمایش حجاب اسلامی، چه به عنوان مانوری از زاویه‌ی بنیادگرایی سازمانی اسلامی و چه به مثابه‌ی واکنش اعتراضی غیرسازمانی و فردی، دریچه‌ای دیگر به روی ماجرا می‌گشاید؛ دریچه‌ای که دست کم بعد از واقعه‌ی ۱۱ سپتامبر نمی‌توان آن را بسته و نابوده انگاشت. به روزگاری که قدرتمداران غدار با داعیه‌ی جهانی‌گردانی اقتصاد و به بهانه‌ی عوام‌فریبانه‌ی جهاد با شر در پی فرو نشاندن عطش جهانخواری خویشند، و در جایی که هر نشان بجا و نابجای خاورمیانه‌ای زیر سؤال می‌رود، روسری، شکل غالب حجاب در اینجا و اکنون، نشانه‌ای از تن نسپردن به حکم حاکمان مترقی‌نمای جهان سرمایه و از آن فراتر کلیشه‌های پیشنهادی سرمایه‌داری برای تحمیل شیوه زندگی یکسان هم هست. به بیان دیگر این روسری که اینجا و اکنون یعنی در سرزمین آزاد، بر سر برخی از زنان دیده می‌شود، حکایت از اراده‌ی آنان در پافشاری بر شیوه‌ی پوششی مغایر با

آنچه که فرهنگ عوامانه‌ی غالب تبلیغ می‌کند، دارد. به گمان من زنانی که به میل خود و نه به خواست دیگران، از جمله و به‌ویژه مردان وابسته به خود، خواه به انگیزه سرسپاری به اصول اخلاقی خودپذیرفته و خواه به نیت پاسداری از سنت و عرف قومی-قبیله‌ای و یا ملی-مذهبی، حجاب را برمی‌گزینند، به همان اندازه‌ی زنان بی‌حجاب در گزینش خود محق و مختارند. همچنین صرف‌نظر از درستی و نادرستی و یا کارآیی و ناکارآیی روش‌های مقابله با قالب‌های تبلیغی و تحمیلی، صرف ایستادگی در برابر هرگونه تحمیل از جمله تحمیل پوشیده و زیرکانه‌ی فرهنگ عوامانه‌ی غربی که عمدتاً در شیوه‌ی زندگی موسوم به امریکایی متبلور و متجلی می‌شود، به‌خودی‌خود ارزشی مثبت به شمار می‌آید؛ چرا که هم بازگوینده‌ی سرشت آزادی‌طلب آدمی‌ست، و هم بازدارنده‌ی است در برابر تمایلات قدرت‌طلبانه‌ی سلطه‌جویان. قصدم از این حرف البته به هیچ روی آن نیست که مثلاً بنیادگرایی اسلامی حربه‌ای کارساز در برابر خطر غلبه‌ی یک نظام واحد اقتصادی-سیاسی-فرهنگی بر جهان است. حرفم آن است که یک: پیش از محکوم کردن بنیادگرایی اسلامی و به‌ویژه به وقت به زیر سؤال بردن آن، ریشه‌های پیدایی آن لا‌پوشانی نشود؛ و دو دیگر آن که در نهایت همزیستی اهالی کوه‌ی خاک تنها به یمن حفظ حرمت آزادی بنی آدم و پرهیز از یکسان‌سازی‌های قالبی فرهنگی میسر می‌شود.

باری، بر کنار از سیاست‌بازی‌های زمانه و اهل آن، به آشکار می‌گویم که رابطه‌ی من با روسری دیگر در مدار گذشته نمی‌گردد. آری کار به اینجا کشیده است که این روزها گاهی به‌سرم می‌زند و به بهانه‌ی سرما شال پشمی ترکمن کهنه‌ام را دور سر و گردن و شانه می‌کشم و موی و روی می‌پوشانم و ساعت‌ها خیابان‌ها را پیاده گز می‌کنم و در این خیال فرو می‌روم که در

این هیئت دیگران مرا نه آدمی اینجایی، که مهاجر و پناهنده و غریبی می‌بینند از آن‌سوی آب‌ها آمده. در این حال این شال، این روسری سنگین و بزرگ و زبر، دیگر نه پوششی جبری و آزارنده، که نشانه‌ای است از همبستگی خاموش من با آنانی که به قهر عمری سر و مو و رویشان را پوشانده‌اند. از میلیون‌ها زن و دختر ایرانی‌ای که هنوز و همچنان ناخواسته گرفتار این قیدند گرفته، تا میلیون‌ها زن و دختر افغانی که سال‌های سال از خوف لشکر جهل نه فقط هیئت انسانی، که همه‌ی آلام و آمالشان را هم پس برقع پوشیده نگه‌داشته‌اند. تازه فقط این‌ها هم نیستند؛ همه‌ی زنانی که تصویرشان در زوایای پنهان و آشکار یادهای من با پوشش این‌گونه جابخوش کرده، آنانی که نه به قهر حکومتی که به عادت سنتی چنین پوششی داشته‌اند، در این یادآوری مصرانه که به یاری این شال-روسری صورت می‌گیرد، حضور می‌یابند. پس، سر و روی و موی پوشیده در شال فراخ اینجا و آنجا پرسه می‌زنم و به خیال همدلی با آن‌ها دل خوش می‌کنم؛ چرا که این شال-روسری برایم یادآور کسانی است که حضورشان بر زندگی من سایه انداخته است؛ زنان خطه‌ای از دنیا که گرچه جغرافیایش در میانه‌ی بر قدیم است، تاریخش یکسره از میانه‌روی و توازن بری است.

انگلیسی مرا rape کرده است

نفی بلد و نیز ترك ديار در اين زمانه پديده‌اي جهانگير است كه دامنگير ملت ايران هم شده است؛ گرچه كه در گذر تاريخ به‌رغم هجوم‌هاي بنيان‌كن اعراب و مغولان و تركان، ايرانيان چندان رغبتي به ترك و نفی بلد از خود نشان نداده‌اند و روى هم رفته ماندن و سوختن و ساختن با استيلاى خودكامگان بيگانه و خودى را به رفتن و رها كردن و گريختن از معرکه ترجيح داده‌اند. كند و كاو در اين چرايى و نيز پرداختن به چند و چون مهاجرت در مفهوم گسترده‌اش كه تبعيد و پناهندگى و آوارگى را هم در بر مى‌گيرد، نه در اندازه‌ي مقاله‌اي کوتاه مى‌گنجد و نه كانون اين نوشته است. با اين همه ناگزيرم هم در اين آغاز بر اين امر درنگ كنم كه در چشم‌اندازى فراخ‌تر كوچ ايرانيان در بيست و پنج سال اخير را كه پيامد استقرار و استيلاى حكومتى توتاليتير بوده است، پاره‌اي از جريانى سهمگين و جهاني مى‌بينم كه به مثابه‌ي يكي از ويژگي‌هاي عصر حاضر با ديگر ويژگي‌هاي آن، به‌ويژه جهانگير گردانى، در ارتباط تنگاتنگ است. به بيان

دیگر در روزگاران دیگر نیز حکومت‌های دیکتاتوری کم‌شمارتر و کم‌رنگ‌تر از حالا البته نبوده‌اند؛ تفاوت عمده با گذشته در این است که سرمایه‌داری جهانگیر پیشرفته‌ای که با تکیه بر جاری بودن سرمایه و اطلاعات در پی کارگر ارزان و انباشت همه‌ی بازارها و تجمع‌های انسانی با محصولات و فرهنگ خود است و پست مدرنیسم را به‌مثابه‌ی بازتاب فرهنگی خود به ارمغان می‌آورد، در روند کوشش برای یکسان‌سازی اقتصادی و فرهنگی با ناگزیرهایی رو در رو می‌شود. از جمله‌ی این ناگزیرها عدم تحمل خودکامگی سیاسی از سوی مردمان کشورهای در حال توسعه، تغییر چشم‌اندازها و چشمداشت‌هایشان از زندگی، تمایلشان به هم‌دیف‌سازی خود با مردمان کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری، گرایششان به اختلاط فرهنگی، و آمادگی‌شان برای هجرت است که، همه در نهایت، تبعات جریان روان سرمایه و اطلاعات در سراسر جهان است. اشاره به این نگرش کلی در اینجا فقط از آن روست که خواننده از تکیه‌ی من بر اقتضای زمانه بی‌خبر نماند تا در چرایی روایت من از ماجرا سر در گم نشود. بر این روال آنچه در اینجا می‌آید، نه بررسی و تحلیل کوچ یا حتی یکی از ابعاد آن در گستره‌ای عام، که تامل در یکی از تبعات آن از منظری خاص و در قالب روایتی شخصی است.

انگلیسی مرا rape کرده است! یک نشانه‌ی کم‌رنگ و کم‌مقدار این ادعا همین rape است که در این "آن" و "حال" چنان غالب و قاهر بر ذهن من نشسته که جایگزین‌پذیر نیست. حرف من اما اینجا و اکنون نه اثبات قضیه و اعلام جرم که، بیان یک رویداد است؛ پس بار دیگر می‌نویسمش: "انگلیسی مرا rape کرده است!" هرگز گمان نمی‌کرده‌ام روزی ناچار بشوم ضمیر اول شخص مفرد را مفعول چنین فعل عنیفی کنم؛ نه از این رو که چنین واقعه‌ای را لامحال می‌پنداشته‌ام؛ که

برعکس، بس که از آن هراس داشته‌ام. ترس از تجاوز به عنف اگر از زمره‌ی ترس‌های پیدا و آشکار زنان نباشد، بی‌تردید از شمار هراس‌های خفته و پنهان‌شان است. میزان عریانی "عنف" در تجاوز جنسی چندان حاد و زننده است که آن را "مثل اعلای" خشونت می‌کند. هرچند به سبب شیوه‌ی کار رسانه‌های گروهی قبح خشونت‌ورزی یکسره ریخته و طیفی بسیار گسترده از انواع شکنجه‌های روحی و جسمی در نمایش مدام است، نه فقط در جوامع سنتی و بسته، که حتا در "خشن‌ترین" کالاهای فرهنگی "جوامع غربی نیز همچنان و هنوز تجاوز جنسی نمونه‌ای از حد اعلای شکنجه نمایانده می‌شود. از یک دیدگاه معین می‌توان این را ناشی از سلطه‌ی همچنان و هنوز پابرجای مردسالاری دانست که "ناموس" را "متاعی گرانقدر و ملک طلق" مردان می‌پندارد و از این رو غارت آن را بس نکوهیده می‌داند. گاهی - نه در آن شب‌های دهه‌ی چهل تهران که در برگشت از کلاس شبانه (انگلیسی) در فاصله‌ی میان ایستگاه اتوبوس و خانه به شنیدن هر صدای پاییی از پشت سر از ترس زانی ناشناس زهره ترك می‌شدم - در آخرین شب‌های قرن بیستم تورنتو به وقت برگشت از کلاس شبانه (کامپیوتر) در فاصله‌ی میان ایستگاه اتوبوس و خانه و وحشت‌زده از زانیان حرفه‌ای، جد و جهد فراوان کرده‌ام تا به مدد استعداد ذاتی‌ام در کلیشه‌شکنی تجاوزگر را قربانی بینگارم و او را از مجرمیت بری بدانم. از این هم حتا پیشتر رفته‌ام و این طور حلاجی کرده‌ام که همه‌اش زیر سر این "اخلاقیات" و امانده است و پس اگر خدای ناکرده زبانم لال در حاشیه‌ی تاریک این فرکند (= ravine) لعنتی آنچه نباید بشود اتفاق بیفتد، باید خیال کنم که مثلاً کف خیابان تخت منحوس پزشک زنان است و اگر انگشت دکتر جواز ورود دارد... باری، این گونه خیالات خام در آن شب‌ها البته بیش و کم ضرب

تپش تن ترسیده و زهر زمان ایستاده را می گرفته است؛ با این همه سر سوزنی از شدت و حدت آن ترس غریب نمی کاسته است. خیالات پخته‌ی اوقات امن و فراغت هم صرف نظر از دستاوردهای فکری‌اش، توانسته ماهیت به‌غایت خشونت‌آمیز و بیدادگرانه‌ی تجاوز جنسی را تعدیل کند. به این ترتیب برکنار از آموزه‌های مردسالارانه و سنتی، جدا از این که به تجاوزگر به چشم شیطان نگاه کنم یا او را از چشم عیسا مسیح ببینم، با غریزه‌ای زنانه، از "مورد تجاوز قرار گرفتن" بیزارم.

اغلب گمان کرده‌ام که تجاوز به روح و ذهن، برخلاف تجاوز به تن و مال و سرزمین، بی چراغ سبزی از سوی صاحب روح و ذهن به تجاوزگر محال است. بر این روال در مرور روایات دکتر فاستوس تکیه را بر میل او به سازش و آمیزش با شیطان می گذاشتم و نیروی جبر را کم‌رنگ و کم‌مقدار می‌انگاشتم. چنین گمانی به نوعی مایه‌ی خشنودی خاطر می‌شد؛ چرا که این یقین را به بار می‌آورد که می‌توان صاحب اختیار مطلق روح و ذهن باقی ماند و از گزند هر تجاوزگری در امانشان داشت. همچنین بود که حکایت مشهور نویسنده‌ای که در هنگام عبور از مرز فارغ از دغدغه‌ی تفتیش ماموران گنجینه خود را مصون می‌پندارد، نیز به مذاقم بسی خوش می‌آمد و همین هم بود که وقت گذر از مرز تشویشی نداشتم: ذهن و زبان من گنج پنهانی بود بیرون از دیدرس مفتشان مکتبی که به چشم مفتشان گمرکی به مفت هم نمی‌ارزید. پس می‌شد حلزون‌وار در این خیال خوش بخزم که خانه‌ام بر دوش همیشه با من است. این تصور به خیالی خام نمی‌مانست. سال‌ها پیش، در آغاز جریان موج‌های بزرگ کوچ که پیامد سرکوب گسترده بود؛ وقتی که وسوسه‌ی ترك دیار به هزار و یک دلیل گریبان‌سیاری از جمله مرا گرفته بود، پس از از سر گذراندن تب و تاب‌های

تردید در تصمیم‌گیری دریافتیم که دل‌سپردگی‌ام به قلم راه رفتن را بر رویم خواهد بست. این دریافت حسی بود. بعد از مشق‌های پنهانی تازه می‌دیدم که دستم روان شده و رابطه‌ام با زبان از حد ربط و رابطه‌ی معمول فراتر رفته است. در آن هنگام بی‌گمان به اقتضای جوانی و خامی از گرداب‌های آن‌سوی مرز واهمه‌ای نداشتم. افسوس از دست دادن وانهاده‌های این سوهم در برابر خشم و غیظ نسبت به قهاران و جباران رنگ می‌باخت. کفه‌ی رفتن آشکارا سنگین‌تر از کفه‌ی دیگر می‌نمود اما، در نهان ندایی می‌گفت که رفتن یعنی پشت کردن به عشقی که در آستانه‌ام سبکبال پر می‌زد. بیست سالی که به این بهانه‌ی نهانی و بی‌هیچ حجت آشکاری در آن خانه که خانه‌ی زبانم است گذشت، به من این یقین را بخشید که آن حس و غریزه راست بوده است. گمانم این است که صرف‌نظر از همه‌ی مشقت‌های بیرونی و نومی‌های درونی، این ماندن به من غنیمت غوطه‌خوردن در دریای زبانی را بخشید که گرچه به اختیار خودم زبان اولم نبوده، به اشتیاق خودم زبان دلخواسته‌ام باقی خواهد ماند؛ زبانی که در همه‌ی آن سال‌های سوختن در آن خانه‌ی آفت‌زده و این چند سال ساختن با بی‌خانمانی، نه چراغ خانه‌ام، که، چراغ و خانه‌ام بوده است.

انگلیسی مرا rape کرده است! این حرف به اعتراف نزدیک ترست تا به اعلام جرم. همین است که حتا صرف آشکار کردن آن را این همه دشوار می‌کند. شاید این تنها جرمی است که قربانیان اگر از اعلام جرم نهراسند و از اقامه‌ی دعوا علیه مجرمان چشم‌پوشی نکنند، با اکراه به آن تن می‌دهند. از آنجا که زنان بیش از مردان قربانی زنا‌ی به عنف می‌شوند، می‌توان گمان کرد که واهمه از اعلام و اکراه از اقامه‌ی دعوا تا اندازه‌ی زیادی ناشی از منهیات عرف و اخلاق مردسالارانه است. با

این همه و در عین حال، و چه بسا به همین دلیل، آنگاه که مردان مورد تجاوز قرار می‌گیرند، پرده‌پوشی و کتمان پررنگ‌تر می‌شود. ناگفته پیداست که حد پنهان کاری و سرپوش‌گذاری بر گناه و نیز میل به پاسداری از تابوها در جامعه‌ای سنتی و در قلمرو اقتدار مذهبی بسی بیش از آن است که در جامعه‌ای مدرن بازیافت می‌شود. در هر حال اما، سوای چشمداشت‌های جامعه از فرد و تحمیل‌های آن، عاملی که در دشوارگردانی پرده‌داری از این گناه سهم است، آمیزشی است که میان گناهکار و قربانی گناه صورت گرفته است. اگر آزار و اذیت روحی و جسمی بر قربانی روی می‌دهد و چون بلایی آسمانی بر او نازل می‌شود، شکنجه‌ی جنسی نه بر او، که در او وارد می‌شود. در این حال قربانی خود را آلوده به گناهی می‌بیند که گرچه به اراده‌ی دیگری آغاز شده، در خود او انجام یافته؛ و به این ترتیب است که به نوعی خود را شریک جرم می‌داند. آشکار است که در اینجا هم اشاره به میل پیدا و ناپیدا و خواسته ناخواسته‌ی دکتر فاستوس به سازش با شیطان دارم؛ با این همه پیش و بیش از سبک و سنگین کردن سهم هر یک از طرفین کند و کاو در چند و چون کار بایسته است.

نمی‌دانم اگر بعد از کنده شدن از سرزمین پدری که جایگاه زبان مادری‌ام است، از جایی سر در می‌آوردم که زبان آن انگلیسی نبود، آن زبان با من چه می‌کرد و من با آن چه می‌کردم. بی‌تردید سوای آنچه که کارکرد یک زبان به آن می‌بخشد، هر زبانی ویژگی‌های منفرد و نیز پیشینه‌ای خاص دارد که رفتارش را به میزانی چشمگیر متمایز می‌کند. درباره‌ی زبان انگلیسی باید به دو ویژگی آن اشاره کنم که سهمی برجسته در ماجرا داشته‌اند: نخست آن که زبان انگلیسی زبانی ست که بسیاری آن را زبانی جهانی می‌انگارند. درستی یا نادرستی این ادعای

بحث‌انگیز در اینجا مد نظر نیست. اما واقعیت انکارناپذیر آن است که زبان انگلیسی در موقعیتی جهانی قرار دارد. صرف نظر از تناقضات اساسی پدیده‌ی "انگلیسی جهانی" از یک سو، و حقانیت یا عدم حقانیت خواسته‌ی کسانی که در راه ترویج انگلیسی در سراسر جهان و یا در واقع تحمیل آن بر جهانیان می‌کوشند و منطق‌پذیری یا منطق‌ناپذیری استدلال‌هایشان از دیگر سو، قدر مسلم آن است که این زبان، زبان غالب در قلمرو علم و تکنولوژی و همچنین حیطه‌ی تجارت و ارتباطات است و دامنه سلطه‌اش بدهستان هنر و ادبیات را هم در بر گرفته است. چنین مقام و موقعی طبعاً توانی فراتر از حد ذاتی این زبان به آن می‌بخشد و به آن قدرت مانور در پیشروی و تعرض می‌دهد. ویژگی دیگر آن است که انگلیسی برای من نخستین زبان بیگانه بوده است. زبان بیگانه زبانی است غیر زبان مادری که در محیط مادری یا در محیطی غیر از وطن اصلی خود آموخته می‌شود. در مواردی نادر البته این زبان ممکن است در موطن اصلی خود آموخته شود، اما در این صورت و در هر حالت دیگری این زبان بقای زبان آموز در جامعه‌ی اصلی او نخواهد بود. "زبان بیگانه" در تقابل با "زبان خودی" یا به بیان دقیق‌تر "زبان مادری" معنا می‌یابد؛ اما از آنجا که تهدیدی برای زبان آشنا و مانوس مادری به شمار نمی‌آید و بیرون از حدود قلمرو قدرت خود - یعنی جامعه‌ی تحت سیطره‌اش - از هرگونه قدرت غیرذاتی بری‌ست، توان تحمیل ندارد. زبان انگلیسی‌ای که در حکم نخستین زبان بیگانه در نخستین سال دبیرستان من پدیدار شد، دریچه‌ای بود به چشم‌انداز بیکران ادبیات و علم جهانی. این زبان را گرچه عمدتاً در British Council آموختم، هرگز مهاجم و سلطه‌گر نیافتم. این "انگلیسی" به مثابه‌ی "زبان بیگانه" که ابزاری برای دستیابی به ارزشمندترین میراث بشری

- علم و هنر - و وسیله‌ای برای ارتباط با دیگر فرهنگ‌ها بود، در نهایت، سوای سودمندی، مفرح و شادی‌بخش می‌نمود و با قرار گرفتن در جایگاه محدود و مشخص خود از شائبه‌ی هرگونه مداخله‌ای در غوطه‌وری‌های مدام من در دریای زبان خودی مبرا بود.

اما انگلیسی در قالب دیگری نیز پدیدار می‌شود که امروزه به نام "انگلیسی در حکم زبان دوم" یا "ESL" شناخته می‌شود. چنین نامی از قیاس آن با "زبان اول" - نام دیگر زبان مادری که عاری از وجه حسی و عاطفی و بازتاباننده‌ی رتبه و مقام است - بر ساخته شده و مراد از آن زبان انگلیسی‌ای است که ناانگلیسی‌زبانان ساکن سرزمینی انگلیسی‌زبان ناچارند بیاموزند و به کار برند تا دوام بیاورند و باقی بمانند. این به اصطلاح "زبان دوم" نه فقط در زندگی اقتصادی کوچندگان، که در حیات اجتماعی - فرهنگی آنان در جامعه‌ی نو نقشی حیاتی دارد و در مقام بنیادی‌ترین وسیله‌ی ارتباط با جامعه‌ی میزبان تنها جواز ورود به آن و پذیرفته شدن در آن و یکی شدن با آن انگاشته می‌شود. به بیان کوتاه می‌توان گفت در حالی که "انگلیسی در حکم زبان بیگانه" یا "EFL" در مرحله‌ی شناخت و درک فرهنگ مردمان انگلیسی‌زبان متوقف می‌شود، کارکرد اصلی ESL در ورود و دخول به این فرهنگ و روند یکی شدن با آن متحقق می‌گردد. همچنین نیروی جبر و قهر نهفته در ESL که از توان تضمین بقای آن سرچشمه می‌گیرد، حالتی تهاجمی و سلطه‌گر به آن می‌بخشد؛ حال آن که چنان که اشاره شد، EFL از شائبه‌ی قدرت‌نمایی و سلطه‌گری مبرا است. بر این سیاق تفاوت میان EFL و ESL از زاویه‌ی روایت من در تفاوت نقش آن دو پدیدار می‌شود: در جایی که EFL دوستی و همنشینی می‌کند، ESL هم‌آمیزی‌ای قاهرانه می‌طلبد.

پیدا است که اینجا و اکنون حرف بر سر آن انگلیسی‌ای است که مرا به بستر آمیزشی قهرآمیز کشانده؛ نه آن دیگری که همدمی‌اش سال‌های سال دلپذیر بوده است. این نیز روشن شده که به باور من مقام و موقع و نقش و کارکرد ESL چنان است که رابطه با آن را در چارچوبی جز آمیزش روا نمی‌دارد. اما چرا و چگونه است که این رابطه را قهرآمیز می‌بینم؟ می‌شود گفت که کوچ، اگر ناخواسته باشد، عاملی است که رابطه با زبان دوم را در چارچوبی نادلخواه و به بیان دیگر جبری قرار می‌دهد. این استدلال گرچه معقول است، فراگیر و قوی نیست؛ چرا که چنین جبری مستقیم و بی‌واسطه نیست. افزون بر این در اساس این مهاجر است که نیازمند زبان دوم است و به هر دلیل و بهانه و چشمداشت به سوی آن می‌شتابد و خود را در اختیار آن قرار می‌دهد. چنین رویکردی مرا وامی‌دارد در عین این که جبر کوچ ناخواسته را کوچک نمی‌شمرم، کشش و گرایش فاوست را هم پدیدار بینگارم. پس به نوعی هنوز هم گمان می‌کنم که هر نوع تجاوزی که به‌خودی خود عامل عنف را در خود دارد - از جمله تجاوز به ذهن از سوی زبان - کنشی دوسویه است که شدت و قوت یک‌سو سهم دیگر سو را به محاق می‌کشاند. به این ترتیب وقتی می‌گویم و می‌نویسم "انگلیسی مرا rape کرده است"، سر آن ندارم که بی‌کنشی و تسلیم خود، یا کشش و کنش خود را پوشیده بدارم. از همین روی هم بوده است که تاکید داشته‌ام این ادعا، نه اعلام جرم، که بیان اعتراف‌گونه‌ای از رویدادی است. این همه اما از قوه‌ی قهار و دردبار این رویداد نمی‌کاهد. قهر و درد بن‌مایه‌ی این نوشته شاید چندان ناجور و ناساز بنماید که همدردی و همدلی دیگران را برنیانگیزاند؛ با این همه و دست کم در چارچوبی منفرد آن قدر واقعی هست که پوشیدگی را برنتابد. سازش و آمیزش با ESL از دیدگاه مهاجری

عادی که حساسیتی خاص به زبان - اعم از زبان مادری و یا زبانی دیگر - ندارد، می‌تواند در حد چالشی دشوار و درازمدت و گاه توانفرسا با تاثیرات روحی و روانی گاه ژرف و تبعات گاه چشمگیر باقی بماند. این کنش و واکنش اما به دیده‌ی من و برای من دل‌سپرده به زبان فارسی تجاوزی ویرانگرانه به حریم خلوت ذهن دل‌داده با زبانی دلدار بوده است. عاشقی که عمری مدعی وفایی مجنون‌وار بوده، اینک خود را هماغوش با غیری می‌بیند که با آهن‌دلی معشوق قدیم را به پس و پشت می‌راند. پس حال آنی را دارد که از بستر هم‌آمیزی‌ای عاشقانه بیرون کشیده می‌شود تا به هم‌خوابی‌ای تجاوزگرانه تن دردهد. روشن است که زخم و درد چنین جابه‌جایی‌ای همه از بیداد رفته بر خود نیست؛ چرا که جوهر تراژیک جفای ناخواسته‌ی عاشق دلخسته به معشوق سایه گستر صحنه می‌شود. در حالی که عشق نخست همه شورش و جوشش دیرینه را به یاری می‌گیرد تا همچنان پاید و ببالد، شدت و قوت عشق‌ورزی حریف غدارش چندان است که هر مقاومتی را پس می‌نشانند. در عین حال حضور و خیال معشوق انکارناپذیر است و جان عاشق در تمنای بازگشت به اصل و روزگار وصل با معشوق نخست می‌سوزد.

آشکارست که غرابت این عشق و نیز ادعای معارضه‌ی میان زبان دوم با زبان اول از نگاه و نگرش خاص به زبان مایه می‌گیرد. در تعریف و تبیین زبان می‌توان از سطح آغاز کرد و در همان سطح بر جای ماند و آن را به حد وسیله‌ی ارتباط میان آدمیان تقلیل داد؛ یا می‌شود پذیرفت که زبان بخشی بنیادین از فرهنگ است که حیات اجتماعی انسان در متن و بطن آن صورت می‌گیرد؛ همچنین می‌شود از این نیز پیش‌تر رفت و گفت که زبان شاخص و نماد فرهنگ است. در چشم‌اندازی خاص اما، می‌توان تا نهایت رفت و حیات انفرادی و یا هستی

ذهن را نیز قائم به زبان دید. باری تفاوت معنایی میان زبانی که حضور و کارکرد ذهن را میسر و متصور می‌سازد، با زبانی که ابزار ارتباطات اجتماعی روزمره است، چشمگیر می‌نماید؛ به همین اندازه، تفاوت بهره‌وری زبان‌ورزان از وجوه گوناگون زبان و میزان آغشتگی ذهن آنان با لایه‌های آن نیز برجسته است. روشن است که این دل‌سپردگی به زبان از آن نگاه و نگرشی برمی‌خیزد که ذهن و زبان را سخت درهم تنیده و جدایی‌ناپذیر می‌بیند. در این حال زبان‌ورز مدعی ست که "زبان آن است که در من می‌رود و از من برمی‌آید؛ زبان آن است که بر من می‌رود و با من می‌ماند؛ زبان آن است که در من و از من و بر من و با من می‌گذرد." در چنین حالی تصور ذهنی فارغ از زبان در حیطه‌ی حیات انسانی امری ناممکن و بعید می‌نماید. همچنین زبانی بری از تاثیر و تاثرهای کارکردهای پیچیده‌ی ذهنی و افت و خیزهای روحی تا حد مجموعه‌ای از رمزهای قالبی خشک و محدود تقلیل می‌یابد و در چارچوب موقعیتی ابزاری متوقف می‌شود. در چشم‌انداز این نگرش زبان بیش و پیش از آن که وسیله و واسطه‌ای برای بیان آنچه که در درون است، به آن کس که در بیرون است باشد، تصویر و تصویری ست از درون که در برابر دیدگان آن کس که در درون آدمی ست، پدیدار می‌شود. به این ترتیب هر آنچه که در ذهن می‌گذرد، با همه‌ی ژرفا و پهنایش که تمامی بیرون و درون موجودی منفرد را دربرمی‌گیرد، تنها و تنها در آینه‌ای رخ می‌نمایاند که تنها تجلی آن ذهن و هستی متعلق به آن است. این گفته البته سرانکار رویا و هرگونه تصویر و انگاره‌ی صرفاً بصری ذهن را ندارد؛ بلکه بر این نکته تاکید دارد که هرگونه جنبش و کوشش و کنش ذهنی، از جمله نقش و انگاره‌های دیداری نابی که در بالاترین حد ناخودآگاهی در عالم رویا پدیدار می‌شوند، برای شناساندن خود به ذهن

گریزی از تجلی در آینه‌ای که زبان آن ذهن است، ندارند. باغی که در خواب خواب‌بینی به ناگهان پیدا می‌شود، تا در نشانه-واژه‌ی "باغ" نشیند، شناسایی نمی‌شود؛ یا به بیان دیگر، به محض پدیداری نشان "باغ" بر هستی‌اش رقم می‌خورد. هر اندازه آگاهی زبان‌ورز به حضور و نفوذ زبان بیشتر باشد، طبعاً درهم تنیدگی زبان و ذهن او بیشتر خواهد بود. همچنین کنش و واکنش میان ذهن و زبان در چنین حالتی پیچیده‌تر و ماهرانه‌تر انجام خواهد گرفت، چرا که زبان و ذهن در کنار هم و همپای یکدیگر می‌بالند و یکدیگر را می‌گسترانند و در یکدیگر گسترده می‌شوند.

گفتن ندارد که مهاجران نااهل زبان انگلیسی هرازگاه به جرم نااهلی از سوی اهل این زبان و جامعه‌ی این زبان آشکار و ناآشکار سلب حق می‌شوند. این بیداد در کنار تأثیرات و تبعات موقعیت جهانی انگلیسی‌سایه‌ای از خشونت بر چهره‌ی این زبان می‌نشانند. با این همه از "نگاه من" قهر بیدادگرانه‌ی این زبان بر من نه در این وجه آن، که پیش‌تر و بیش‌تر در آن است که فرصت و فراغت خلوت با زبان فارسی را بیرحمانه از من می‌گیرد. به بیان دیگر، این زبان در پسراندن زبان مادری از عرصه‌ی زندگی و ذهن نااهلان زبان انگلیسی چنان بربروار می‌تازد که خوف مرگ "زبان‌های مادری" - و نیز به سایه پرتاب شدن فارسی در گستره‌ی زندگی و ذهن خودم - خواب‌هایم را آشفته می‌کند و مدام این ورد ناخوش آهنگ را در خود می‌شنوم که: "انگلیسی مرا rape کرده است."

اما این همه‌ی داستان نیست؛ چرا که پرده‌ی آخر اعتراف نیست. در واقع در این ماجرا گوشه‌ای دیگر هم هست که میل به میان آمدن دارد و آن این است که حال که این زبان را در

هیئتی انسانی دیده‌ام، ناگزیرم دوگانگی سرشت انسانی را نیز بر هویتش رقم بزنم و تاریک روشن رویش را توأمان و در کنار یکدیگر بینم. به این ترتیب زبان انگلیسی در کلیت و تمامیتی هویدا می‌شود که انتزاع‌بردار نیست و تقسیم به زبان بیگانه و زبان دوم و غیره را بر نمی‌تابد. در این چشم‌انداز زبانی با تمامی وزن و حجم و رنگ و بو بر آستانه‌ی ذهن پدیدار می‌شود و راه به درون می‌جوید. این زبان صرف‌نظر از رنگ و بو و روی منفردش نشان از گوهر مشترک در همه‌ی زبان‌ها دارد و دربردارنده‌ی همه‌ی آن چیزهایی است که هر زبانی به صرف زبان بودن خود دارد و همچون هر زبان دیگری به‌خودی‌خود محملی است برای هر آنچه که انسانی است. غریبه‌ای بر آستانه ایستاده است که میل به آشنایی دارد و تمنای الفت را برمی‌انگیزاند. میهمان خواننده ناخوانده اذن دخول می‌طلبد. زبانی نااهلش را به اهلیت می‌خواند و می‌خواهد که اهلی‌ات شود. چنین کرشمه و کششی را اگر بشود پنهان کرد، نمی‌توان فرو خواباند. همین است که گاه و بی‌گاه - همچون گذشته - بری از دغدغه‌ی پیرایه‌های عاریتی زبان انگلیسی و واژه‌های عنوان‌هایش که برخاسته از موقعیت و اقتضای زمان و مکان است، و نیز فارغ از موقعیت مهاجرانه، خود را در حال حظ بردن از این زبان غافلگیر می‌کنم. در چنین حالی طبیعی است که میلی به یادآوری روی تاریک و روح تجاوزگر بیگانه‌ای حرمت‌شکن در خود نمی‌بینم و خوش‌تر آن دارم که ذهن و روح خود را به جریان روان و فراگیر زبانی که بر من می‌گذرد، بسپارم. خوشی این تن‌سپردن به هم‌آمیزی ذهن با زبان دیگر بی‌تردید ناپایدار است؛ چرا که روی به آمیزشی تمام و عیار ندارد و راه به اوج سرمستی نمی‌برد. غریبگی‌های بیش و کم از یک‌سو و سایه‌ی نخستین دلدار از دیگر سو راه را بر رسیدن به سرخوشی بی‌خودانه می‌بندند.

این پاره‌ی آخر اعتراف که میلی به آشکارگی ندارد و پاره‌ای کوچک از تمامیت سنگین و سهمگینی می‌نماید که بر ذهن و روح من سنگینی می‌کند، چشم‌اندازی یکسره دیگرگون را در حیطه‌ی گناه و گناهکار و قربانی گناه برمی‌گشاید. بیرون از این گستره، انگلیسی زبان تجاوزگری‌ست که به قهر و جبر بر روح و ذهن من چنگ می‌اندازد و با پس نشانیدن فارسی آن را منکوب و مرا مقهور خود می‌کند. در این چشم‌انداز اما، انگلیسی نه زبان دومی که جای زبان اول را تنگ و تنگ‌تر می‌کند، که زبان دیگری‌ست که با تکیه بر خصوصیات ذاتی هر زبان و همچنین به پشتوانه‌ی ویژگی‌های مثبت خود و با فضیلت‌های منفردش مرا به خود می‌کشاند و شیفته‌ام می‌کند. از همین گستره است که بار دیگر راه به روایت فاوست می‌برم و همچون بسی بارها درگذشته می‌بینم که به هر روی و به هر حال در معرکه‌ی کنش و واکنش میان شیطان و دکتر فاوستوس جبر و میل، اگر نه همپا و همزور که، همنشین و هم‌آوردند.

باری اقتضای زمانه در هیئت مفیستوفلس در برابر من دلداده به چراغ و خانه‌ام پدیدار شد و انگلیسی را به قالب قدرت جادو بر من عیان کرد و آن را راز و رمز بقای من گرداند. به بهای خاموشی خانه‌ام که لعنتی ابدی‌ست، به ریسمان دوامی چنگ انداخته‌ام که خانه در دست‌های شیطان دارد. با این همه کتمان نمی‌کنم که این منم که به این ریسمان آویخته‌ام و ره‌ایش نمی‌کنم تا رها نشوم. نیز پوشیده نمی‌توانم بدارم که نتوانسته‌ام روشنای خانه و خانه‌ی روشنی را از گزند روزگار در امان بدارم. آری، انگلیسی مرا rape کرده است، اما . . .

حجاب اجباری و کشف حجاب عادت

دامنه‌ی قهر و جبر حکومت بیست و شش ساله‌ی ملایان در ایران چندان فراخ است که الزام حجاب شاید جز حاشیه‌ای بر آن نباشد. با این همه به دلیل فراگیر بودن و تداومش نمونه‌ای بی‌مانند به شمار می‌آید. حجاب زنان خواه به مثابه‌ی نمودی از بنیادگرایی اسلامی و خواه به عنوان واجبی شرعی، یا رسمی عرفی، و یا الزامی حکومتی، از سوی گروه‌ها و افراد متفاوت و از زوایای گوناگون بررسی شده و می‌شود. من هم پیش از این، چه در بیست سالی که ناچار به تحمل آن بودم و چه پس از آن، به سهم خود مستقیم و غیرمستقیم، در قالب داستان و یا مقاله، از آن گفتم. بعد هم بر آن بوده‌ام که گرچه یکی از زخم‌های پوشیده‌ام باقی مانده است، دیگر از آن حرفی نزنم. حالا اما در اینجا ناگزیرم بار دیگر به آن پردازم تا دغدغه‌ی خاطری را بازگو کنم که از چرایی ساده برمی‌خیزد: چرا و چگونه است که در زمانی به اندازه‌ی يك ربع قرن زنان مخالف آن نتوانسته‌اند مخالفتشان را به صورت جمعی و سازمان‌یافته ابراز کنند؟

حجاب اجباری زنان نخستین بالای زمینی حکومتی بود که پس از انقلاب سال ۵۷ مردم ایران، ولایت روح الله را جایگزین سلطنت ظل الله کرد. سردمدار این ولایت که پیش از نشستن بر مسند قدرت مدعی و مفتخر به آن بود که سید حسینی ست، به محض استقرار سلطه، مصلحت‌گرایی سیاسی را در جای شعارهای انقلابی مردم‌فریب نشانده و نخست حجاب را برای زنان شاغل در دستگاه‌های دولتی اجباری اعلام کرد و سپس الزام را همگانی و سراسری گرداند. در آن زمان به تبع جو انقلابی بی‌درنگ اعتراض به این حکم در شکل تظاهرات گسترده زنان بر ضد حجاب صورت گرفت و بی‌امان هم از سوی لشکر حزب الله سرکوب شد. نبود تشکل‌های دموکراتیک قدرتمند، کثرت گروه‌ها و دسته‌های سیاسی و سردرگمی آن‌ها در موضع‌گیری بر له و علیه سیاست‌ها و خط‌مشی‌های حکومت تازه، اختلاف نظرهای آشتی‌ناپذیر در سطوح گوناگون جامعه، آوار دشواری‌های پیامد انقلاب، و سیل رویدادهای ریز و درشت از زمره عواملی بودند که امکان ادامه‌ی اعتراض جمعی و سازمان‌یافته را در آن دوره منتفی کردند. سپس با بروز جنگ و سلسله مصیبت‌های اقتصادی-اجتماعی آن، سرکوب بیرحمانه‌ی اپوزیسیون به صورت کشتارهای جمعی زندانیان سیاسی و ترور و حبس مخالفان، و نیز گریز شمار درخور توجهی از کوشندگان سیاسی-اجتماعی و متفکران و تحصیل‌کرده‌های جامعه از کشور تصور هر گونه حرکت جمعی اعتراض‌آمیز از سوی زنان به امری دور از ذهن بدل شد. بر این روال، در سیطره‌ی استبداد مذهبی و اختناق مطلق، زنانی که به هر سبب با تحمیل حجاب مخالف بودند، با این واقعیت روبرو شدند که چاره‌ای جز برخوردی شخصی با آن ندارند. این شیوه در روند تحول اجتماعی درونی دوره‌ی بعد از پایان جنگ که به تحول سیاسی موسوم به دوم

خرداد انجامید، و دگرگونی کلی صحنه‌ی سیاسی-اجتماعی ایران پس از نقطه عطف تاریخی ورود جنبش اصلاح طلبی به آن، به حیات و بقای خود ادامه داده است. به بیان دیگر، از فردای آن نخستین و آخرین تظاهرات جمعی ضد حجاب تا به حال، زنان مخالف با حجاب تحمیلی عمدتاً به تناسب موقعیت اجتماعی و دیدگاه شخصی خود، و سپس بر پایه‌ی اوضاع و احوال، به شیوه‌ای انفرادی در برابر آن واکنش نشان داده‌اند.

بر این روال در طیف رفتارهای مخالفان تنوع چشمگیری دیده می‌شود. گروه اندکی در همان آغاز، بلافاصله پس از اعلام حکم، ترك اشتغال به کار دولتی را به تن سپردن به جبر حجاب ترجیح دادند - گرچه که پس از زمانی کوتاه روشن شد که بیرون آمدن از چاردیواری خانه بدون پوشش اسلامی ممکن نیست. در آن دوره شماری از زنان هم بودند که در سیاهه‌ی دلایل خود برای ترك دیار مسئله‌ی حجاب را عمده می‌انگاشتند. در این طیف واقعه‌ی خودسوزی هما دارابی نیز به مثابه‌ی نمونه‌ی تراژیک عصیان فردی جایگاهی ویژه دارد. سوای این موارد، دیگر رفتارها را می‌توان روی هم رفته در مقوله‌ی کلی مخالفت پوشیده دسته‌بندی کرد. به این معنی که اکثریت زنانی که به هر سبب نه ترك مهین کردند و نه از عرصه‌ی فعالیت اجتماعی پس نشستند، ضمن تن دادن به اجبار حجاب، پنهان و آشکار و به گاه یا بی‌گاه، به لطایف الحیل ناسازگاری و ناخشنودی خود را ابراز داشته‌اند. از جمله نموده‌های دستکاری در قالب تحمیلی موسوم به "حجاب اسلامی" تا به حد نقض غرض می‌توان از سر کردن روسری به جای مقنعه و چادر، پوشیدن جوراب به جای شلوار، تغییر و تبدیل چادر، روپوش، شلوار، و مقنعه‌ی اسلامی به وارپشته‌ای از پوشش‌های مد روز با به کار گرفتن انواع رنگ‌ها و طرح‌ها، و نیز همراه کردن آن با آرایش غلیظ و افراطی

نام برد. پیداست که در این جریان کم و بیش نوعی همکاری و همدستی جدی و انکارناپذیر در میان زنان در کار بوده است که ریشه در قدرت سرایت رفتارهای اجتماعی و عواملی روان‌شناسانه چون تقلید یا هم‌رنگی با جماعت و چشم و هم‌چشمی دارد و دامنه‌ی آن از حد زنان مخالف با حجاب اسلامی فراتر می‌رود و موافقان را هم در بر می‌گیرد. این اشتراك در رفتار یا تشابه در پوشش، البته، نه نشانه‌ی هم‌رایی است و نه نمودی از حرکت جمعی آگاهانه. بنابر این زنان موافق با حجاب اسلامی و یا حتا گروه‌های متفاوتی از زنان که به هر دلیل در برابر آن موضعی موافق یا مخالف نداشته‌اند، در محدوده‌ی طیف مورد بحث قرار نمی‌گیرند. مخالفان حجاب در میان نسل جوان اما در این نوشته از دیدگاهی کلی در این طیف دیده می‌شوند؛ هر چند که بی‌تردید رفتار بچه‌های انقلاب - کسانی که دوره‌ی کودکی‌شان در زمانه‌ی استقرار "جمهوری اسلامی" گذشته، و در دوم خرداد در جریان انتخابات ریاست جمهوری، نخستین بار فرصت یافتند تا بر صحنه‌ی اجتماعی ایران به عنوان نسل جوان آشکارا پدیدار شوند - در برخورد با حجاب و دیگر منکرات مذهبی یا قیده‌های حکومتی، به دلیل اهمیت ویژه‌ی این نسل فرصت خاص خود را می‌طلبند.

در حالی که در میان مجموعه‌ی آزادی‌های فردی نقض شده از سوی حکومت اسلامی هیچ يك فراگیرتر و روزمره‌تر از آزادی پوشش زنان نبوده، نقض آن بیش از نقض دیگر آزادی‌های فردی به دیده‌ی اغماض نگریسته شده است. به همین سبب هم تحمیل حجاب و تثبیت الزام به آن کار چندان دشواری نبوده است. این امر ریشه در فرهنگ و سنت سرزمینی دارد که از يك سو مردمانش در درك و هضم آزادی‌های فردی ناآموخته‌اند، و از سوی دیگر پیشینه‌ی حجاب در آن از محدوده‌ی تاریخ اسلام فراتر

می‌رود. به سخن دیگر، در زمانه‌ای که رسانه‌های جمعی الگوی زندگی به شیوه‌ی غربی را، بر چشم‌انداز فریبده‌ی تبلیغی، هر آن و از هر جانب عرضه می‌کنند، آنچه که به تداوم و بقای حجاب اجباری در مدتی چنین دراز یاری رسانده، ریشه داشتن آن در عرف و سنت ملتی است که بسیاری از ویژگی‌های نظام پدرسالاری تاریخ پیش از اسلام خود را از طریق پیوند دادنشان با ویژگی‌های نظام قبیله‌ای موطن اسلام از یک سو و احکام آن از سوی دیگر حفظ کرده است. حجاب زنان در ایران بیش و پیش از آن که برخاسته از احکام مذهبی اسلام باشد، نمودی از سنت دیرپایی است که در گذر تاریخی دراز حیات داشته و همچنان در برابر مدرنیته و مظاهر آن جان‌سختی می‌کند. بر این سیاق نه انفعال مردان در برخورد با حجاب اجباری شگفتی‌آفرین است و نه عدم شکل‌گیری حرکتی دسته‌جمعی از سوی زنان برای مقابله با آن.

بر بستر این سنت و در متن فرهنگی سنتی است که می‌توان ردپای عوامل بازدارنده‌ی مبارزه‌ی جمعی با حجاب اجباری را پی گرفت. در نگاه نخست به صحنه‌ی کشاکش میان حکومت اسلامی و زنان بر مسئله‌ی حجاب تحمیلی چنین می‌نماید که به کار گرفتن جبر و قهر از سوی حکومت سبب‌ساز شکل نگرفتن مخالفت جمعی و سازمان‌یافته‌ی زنان است. حکومتی که هر حرکت و تظاهر مخالفت از جانب مردم را نه تنها با ابزارهای اجرایی قانون و شرع، که نیز با توسل به بازوی به اصطلاح مردمی خود، یعنی حزب الله، سرکوب می‌کند، چندان جبار و قهار هست که بتواند اندیشه به مقاومت جمعی را در نطفه خفه کند. در سیطره‌ی چنین حکومتی طبعاً تصور و تحقق شکل دمکراتیک که موتور محرکه‌ی مبارزه گروهی است، ناممکن می‌نماید. با این همه در درازمدت نه توانایی حکومتی

خودکامه در توسل به قهر ثابت و یکسان باقی می ماند و نه ناتوانی مردم در مقابله با آن. به بیان روشن تر میدان کشمکش میان قدرت سیاسی حاکم و نیروهای اجتماعی عرصه‌ی افت و خیزها و پسروری‌ها و پیشروی‌های حریفان است. چنان که در رابطه با حجاب می توان گفت در حالی که در دوره‌ی سرکوب نخستین سال‌ها و جنگ هشت‌ساله زمینه برای مخالفت آشکار زنان فراهم نبود، دوره‌ی بعد و به‌ویژه حول و حوش دوم خرداد که حکومت در اوج سردرگمی و ناتوانی بود، فرصتی مناسب برای شکل‌گیری مخالفت جمعی با این امر بود که بی‌ثمر از آب درآمد. پیداست که از بعد از جنگ تاکنون، به‌ویژه به سبب استحالته‌ی "امام حاضر" به "امام راحل"، رهایی از کابوس جنگ، و حضور انکارناپذیر نسل جوان، مخالفت فردی با حجاب شدت و حدت بسیار داشته است. با این حال هنوز نشانی از توجه، میل، و توان سازماندهی حرکتی ضد حجاب در تشکل‌های اجتماعی اصلاح طلب دیده نمی‌شود. برای دریافتن چگونگی و چرایی این وضعیت می‌بایستی عوامل در کار را بازشناخت.

بدون طرح، شناسایی، و تحلیل این عوامل مبارزه با حجاب گیرم که در قالب انفرادی به اوج ممکن برسد، در گستره‌ی اجتماعی گره‌گشا نخواهد بود. برای نمونه، حضور خانم شیرین عبادی بدون حجاب اسلامی در مجامع بین‌المللی، هر چند متشرعان را بی‌اعتبار و حجاب اسلامی تحمیلی را مضحکه می‌کند، از حد اقدامی فردی فراتر نمی‌رود و به همین سبب هم حتا از سوی بنیادگرایان نیز جدی گرفته نمی‌شود. در واقع مادامی که سردمداران جنبش اصلاح‌طلبی به نقض آزادی پوشش زنان چندان که باید و شاید بهایی نمی‌دهند، حکومت اسلامی از این جهت خود را در خطر نمی‌بیند و ماجرا -همچنان که در همه‌ی این سال‌ها - در حد بازی موش و گربه میان

ماموران منکرات و زنان "بد حجاب" ادامه می‌یابد که گویی به نوعی خالی از تفنن هم نمی‌نماید.

شمار و دامنه‌ی عوامل بازدارنده فزون‌تر و فراخ‌تر از آن است که در نوشته‌ای کوتاه بگنجد؛ از این رو فقط به طرح برخی از آن‌ها که به گمان من در مقوله‌ای به نام "عادات فرهنگی" جای می‌گیرند، بسنده می‌کنم. چه بسا بشود عادات فرهنگی را مترادف با "خلق و خوی ملی" گرفت. هر ملتی بر زمینه‌ی داشتن تاریخ مشترك و فرهنگ، رفتار و کردار و یا آداب و عاداتی منحصر به خود دارد. در حالی که تعمیم این خصوصیات و بهره‌گیری از آن‌ها به مثابه‌ی قالب‌های تغییرناپذیر به آسانی ممکن است به کلیشه‌سازی و کلی‌بافی‌های گمراه‌کننده بیانجامد، توجه به آن‌ها، هر گاه به قصد کند و کاو در ریشه‌ی کژتابی‌ها، و کژکاری‌ها باشد، می‌تواند سودمند باشد. در چارچوب مسئله‌ی حجاب در دوره‌ی حکومت اسلامی باید گفت هر چند بازتاب ناخشنودی ما زنان از تحمیل پوشش "اسلامی" عیان است، در عین حال به نظر می‌رسد، باری به هر جهت، به آن عادت کرده‌ایم. نه به این معنی که باورش داریم یا دلبسته‌اش هستیم، بلکه به این ترتیب که با آن "کجدار و مریز" کنار می‌آییم تا شاید وقتی دستی غیبی حکومت اسلامی و حجاب تحمیلی‌اش را یکجا از صحنه‌ی اجتماع محو کند. خاستگاه این نگرش را می‌شود در عادات‌های فرهنگی مورد نظر یافت.

برخی از این عادت‌ها اصلی و پاره‌ای دیگر فرعی هستند و قوت و ضعف‌شان نیز نسبی است. میل به پرهیز از کار جمعی در چارچوبی غیرسنتی از زمره‌ی این عادت‌هاست. دامنه‌ی عادت نداشتن به کار گروهی بر پایه‌ی اصول دمکراسی و روش‌های دمکراتیک که ناشی از قدمت و قوت سنت و تازگی راه و رسم‌های

زندگی مدرن است، همگان را در برمی گیرد و به مثابه‌ی یکی از ضعف‌های چشمگیر ما تلاش برای استقرار دموکراسی به طور کلی و پایه‌ریزی شکل‌های دموکراتیک به طور خاص را دشوار می‌کند. در حالی که در بستر سنت به‌خوبی از پس کار جمعی برمی‌آیم - چنان که مثلاً در دوره‌ی جنگ زنان در پشت جبهه شایستگی خود را در انجام کار گروهی به ثبوت رساندند - آنگاه که با شکل‌های غیرسنتی سروکار داریم، در همکاری و هماهنگی با یکدیگر درمی‌مانیم. مسئله‌ی دیگر باورمان به تقدیرگرایی است که از تاریخ و مذهب و فرهنگی برمی‌خیزد که در گذر قرن‌ها عادت به توسل و توکل به نیرویی فراطبیعی و بی‌اعتمادی به توانایی‌های بشری را در ما پرورانده است. این روحیه‌ی قضا و قدری که در اساس در حکم سازوکاری دفاعی برای تحمل ناملایمات و به قصد دوام و بقا پدیدار می‌شود، در نهایت می‌تواند به دوام و بقای سختی‌های مقدر انگاشته شده بیانجامد. همپای آن هم عادت به جدی نگرفتن قضایا و برنامه نداشتن برای مقابله با دشواری‌ها عرض اندام می‌کند. گرایش به "هر چه پیش آید خوش آید" هم که ناشی از بی‌باوری به برنامه و یا ناآموختگی به آن است، حکایت از پیشینه‌ی ملتی دارد که در رویارویی با هجوم رویدادهای پی در پی ناگوار ناگزیر بوده ناخوشی‌های ناخواسته را خوش بینگارد تا از پا نیفتد. به این صورت البته بردباری و دوام ممکن می‌گردد، اما راه بر چاره‌یابی و تدبیر هم بسته می‌ماند. در متن فرهنگی که مردمانش غرق در مصائب زمینی چشم به آسمانی دارند که بلا و برکت برایشان نازل می‌کند، شانه خالی کردن از زیر بار مسئولیت غیرعادی تلقی نمی‌شود. جامعه‌ای که در آن اختیار اجتماعی اعتباری ندارد، نمی‌تواند زمینه‌ساز درک مسئولیت اجتماعی و تعهد به آن باشد. در چنین جوی حتا زمانی که نیاز به برخورد و اقدام

به عمل جمعی ضرورت می‌یابد، گرایش عموم به پرهیز از پیشقدمی ست. هر کس منتظر می‌ماند تا دیگری دست به کار شود و پیش بیفتد. این احتیاط کاری رندانه، آگاهانه یا ناآگاهانه، به قصد کاهش میزان خطراتی صورت می‌گیرد که در يك جامعه‌ی توتالیت‌ر فرد بی‌پناه و پشتیبان را تهدید می‌کنند. در عین حال، در اکراه از پیشگامی در کارهای جمعی، سوای انگیزه‌ی محافظت شخصی، دلایلی چون ناباوری به سودمندی غایی فعالیت جمعی و ناآموختگی به اصول و فنون، و نیز چه بسا مهم‌تر از آن، اخلاق و آداب رهبری جمع نیز در کارند.

دایره‌ی نارسایی‌ها و کاستی‌های فرهنگی بازدارنده مجموعه‌ای را دربرمی‌گیرد که به‌ویژه در نوشته‌های پیرامون "خلقیات ما ایرانیان" ردشان را می‌توان پی گرفت. محور این مجموعه، یا هسته‌ی بنیادین عادات فرهنگی زیانبار و سدکننده‌ی فعالیت‌های اجتماعی ضداستبداد - از جمله فعالیت علیه حجاب اجباری - عادت به زور شنیدن و زور گفتن است که هم وجه روان‌شناسانه جامعه‌ی گرفتار استبداد است و هم ستون نگهدارنده‌ی قوه استبدادی. تاریخ ملت ایران از دیرباز تاکنون چنان رقم خورده که قهر و جبر حاکمان بیگانه و خودی و سلطه‌ی زورمداری واقعیتی مطلق، و استواری ساختار نظام پدرسالاری متکی به خودکامگی - نه فقط در سطح حکومت، که در سطح خانواده نیز - خلل ناپذیر جلوه کرده است. در چنین اوضاع و احوالی استبداد به‌رغم تضاد آشتی‌ناپذیرش با سرشت آزادی‌طلب آدمی و آسیب‌رسانی مستمرش نه تنها از سوی غالب، که از سوی مغلوب هم عادی انگاشته می‌شود؛ و در درازمدت یا نیروی مغلوب از مسیر مبارزه با غالب به جهت تلاش برای غضب مسند غالب می‌افتد و یا این که به تحمل او تن می‌دهد. در بستر این تعامل در جامعه سنتی ست که می‌بینیم فرزندان

زورشنو اغلب در غایت به والدین زورگو بدل می‌شوند و گروه‌ها و افراد مخالف با استبداد هم به محض رسیدن به قدرت راه خودکامگی را پیشه می‌کنند. در کنار این عادت به زورگویی و زورشنوی که تثبیت حجاب اجباری را تسهیل کرده و می‌کند، عامل فرهنگی دیگری نیز در کار است که نمایانگر روحیه‌ی مدارا طلبی تاریخی ماست. ملتی که به دلیل موقعیت جغرافیایی سرزمینش همواره در خطر تهاجم بیگانگان و در سایه‌ی حکومت‌های خودکامه زیسته، برای پایداری بقا و پاسداری از هویت و فرهنگ خود ترفند سازش و آمیزش را به کار گرفته تا بتواند به این شیوه رابطه‌ی میان غالب و مغلوب را به نفع خود تغییر دهد. این راهکار سیاستمدارانه طبعاً از مسیر دورویی و فریبکاری آسانتر میسر می‌شود. در چالش میان غالب و مغلوب، آنگاه که تفاوت توانایی دو نیرو چشمگیر است، توسل نیروی ضعیف به فریب و خدعه نامتداول نیست؛ چنان که ریشه‌ی بحث مکر زنان در جوامع سنتی نیز در آن نهفته است. در متن تاریخ و فرهنگ ایران، آنچه این امر را برجسته می‌کند، آن است که در گذر زمان شیوه‌ی برخورد غیرمستقیم با قهر و جبر آن قدر مکرر و مستمر شده که به پرهیز از صراحت در گفتار و کردار، تظاهر، تقیه، و در يك کلام، تزویر و ریا معتاد شده‌ایم و زیان‌هایش را نمی‌بینیم.

تاثیر منفی این عادات فرهنگی - به‌ویژه روش مخالفت "زیر جلکی" - بر جریان مبارزه زنان با حجاب اجباری چندان اهمیت دارد که بدون طرح و تحلیل همه‌جانبه‌ی آن حل این مسئله و در نهایت پیشبرد این جریان تا حد بخشی سازنده از جنبش زنان در مسیر اصلاح طلبی و در راهبرد به جامعه‌ای دمکراتیک بعید می‌نماید. نمی‌توان ادعا کرد که سنت با مقتضیات زندگی در زمانه‌ی حاضر سازگاری ندارد، و در همین حال برای مبارزه و

مخالفت با احکام و آداب آن به شیوه‌های سنتی متشبث شد. زندگی مدرن در چارچوب سیاسی-اجتماعی دموکراتیک بر پایه‌ی اصولی ممکن و متحقق می‌شود که از جمله‌ی آن‌ها تشخیص و تمییز روشن و آشکار میان شایست و ناشایست، صراحت بیان و رفتار، تعیین و تفکیک حد و مرزها، و تشکیل جمعی و کار گروهی‌ست. سازش مبتنی بر فریب، مدارای دروغین، و سیاست به نعل و به میخ زدن یا "دو دوزه بازی" مرده ریگ سنتی‌ست که در بطن و متن خود زورمداری را پرورانده و بنابر این به کار ستیز با آن نمی‌آید. این که چالش با حجاب اجباری - یعنی فراگیرترین مصداق زورمداری حکومت اسلامی - در چارچوب انفرادی و "زنانه" باقی مانده و به حرکتی جمعی و سازمان‌یافته بدل نشده، به کوتاه سخن، از این حقیقت آب می‌خورد که برای رهایی از قید حجاب اسلامی، بیش و پیش از هر چیز، نیازمند آنیم که حجاب از روی عادات فرهنگی مان برداریم و با محک و معیاری مناسب روز و روزگار نو آن‌ها را بسنجیم. در غیر این صورت همچنان در چرخه‌ی تکرار تجربه‌های تاریخی بی‌ثمر، از کف دادن فرصت‌های تکرارناپذیر، و رهیافت‌های افراط و تفریطی گرفتار می‌مانیم و راه بیرون‌شدی نمی‌یابیم.

دو گانگی‌های ما و جنگ نهان و عیان

از زمره ویژگی‌های تمدن ایران باستان باور به دوگانگی یا ثنویت است که به پیدایش، پرورش، و گسترش آیین‌هایی چون آیین زردشت، زروانیه، مانویه، و مزدکیه انجامیده است. هرچند این نظام‌های فلسفی و دینی با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند و در کارکرد اجتماعی پیروان خود در بستر تاریخی از یکدیگر متمایزند، در بنیاد بر جدایی دو اصل خیر و شر، نور و ظلمت، یا دو نیروی ازلی ابدی ناهم‌ساز با یکدیگر استوارند. این که، برای نمونه، تفاوت میان دوگانه انگاری زردشت با دوگانه انگاری مانوی در این است که در نخستین دوگانگی میان دو روح و در دومین دوگانگی میان ماده و روح مد نظر است، گرچه که در عمل به گرایش یکی به تلاش و کوشش و رویکرد دیگری به زهد و ریاضت می‌رسد، در اینجا کانون توجه نیست. همچنین چرایی پدیدار شدن و رواج این آیین‌ها در فلات ایران در این مجال نمی‌گنجد. آنچه آغاز اندیشیدن در باره‌ی موضوع این نوشته است، این است که ایران‌زمین گویا از دیرباز به هر دلیل

توان و گنجایشی چشمگیر برای دوگانگی و دوگانه باوری داشته است. در حالی که تمدن و فرهنگ یونان، یا بابل، یا مصر رو به گستره‌ی خدایان بسیار داشت، تمدن و فرهنگ ایران بذر دوگانگی را پروراند.

اسلامی که با حمله‌ی اعراب بر ایران وارد شد، ریشه در خاکی یکسره متفاوت داشت و در مقام دینی ابراهیمی بر توحید و یگانگی ذات الاهی مطلق و بی‌بدیل استوار بود. زمینه ساز سلطه‌ی اسلام و اعراب مسلمان بر ایران و ایرانیان و غلبه‌ی نظام توحیدی بر ثنویت هرچه بود، تاثیر چنین دگرگونی‌ای بر روح و ذهن اهالی این سرزمین نمی‌توانست سترگ نباشد. مردمی که به زور یا به میل به آیین نو گرویدند، خواه ناخواه دل‌بستگی‌ها و وابستگی‌هایی پنهان و آشکار به آیین کهنه را در خود نگهداشتند و بار امانت پدران را در بسته‌ی حافظه جمعی به پسران سپردند. بر این روال درگذر سال‌های پس از این رویداد، فرهنگی پا گرفت که دیگر نه ایرانی، که ایرانی-اسلامی بود. بر بستر این فرهنگ ایرانی-اسلامی آن دوگانگی فلسفی دینی‌ای که سرچشمه‌ی نظام اندیشگی ایرانی و وحدت آفرین بود، کنار گذاشته شد؛ اما، دوگانگی ژرف و ناهمسازی در عمل و زندگی ایرانیان پدیدار شد.

این دوگانگی تازه نه ناشی از روزگار گذراندن زیر سیطره‌ی فاتحان و حاکمان عرب، که پیامد آن بود. در زمانه‌ای که یورش به سرزمین‌های دیگر و به انقیاد کشاندن اقوام مغلوب به دست اقوام غالب رسم روز بود، زیستن در سایه‌ی فرمانروایی بیگانگان، برای آریاییانی که خود هم زمانی مهاجم بودند، به‌رغم سختی‌های گرانبارش، به خودی خود شقاقی به بار نمی‌آورد. حکایت آن بود که این بار قومی بدوی به اعتبار آیینی نو بر

دستگاه عریض و طویل امپراتوری‌ای کهن با نظام دینی پیچیده و سلطه‌گر چیره شده بود و نظم‌ی بر پایه‌ی باور به قادری مطلق و یگانه و کتابی با زبانی بیگانه را جایگزین آن کرده بود. جدا از آشنا شدن با قاعده و قانون فرمانبرداری از حکمرانان تازه و سازگاری و یا ستیز با آن، آنچه که عجم شکست خورده از عرب را گرفتار دوگانگی و تضاد می‌کرد، این بود که به هر حال و به هر دلیل دین و آیین تازی مهاجم را دین و آیین خود کرده بود. به این ترتیب رابطه‌ی مغلوب با غالب از چارچوب روشن بازی قدرت بر زمینه‌ی ستیز و دشمنی فراتر رفته و در گستره‌ای پیچیده قرار می‌گرفت که عشق و نفرت را در کنار هم می‌نشاند. از نگاه مغلوب غالب از یک سو تازی بیابان نشین تجاوزگری بود که اعمال زور می‌کرد، از سوی دیگر عربی از تبار پیامبر برگزیده‌ی خدای احد و واحد بود که به زبان او و کتاب او و خدای او تکلم می‌کرد.

از زمان یورش اعراب به بعد، فلات ایران بارها و بارها گرفتار تاخت و تاز اقوام بیگانه‌ی دیگر، از مغولان گرفته تا ترکان، شده و همواره از استبداد و جور و ستم فرمانروایان خودی و بیگانه در عذاب بوده است. با این همه نه مغولان که به دلیل دوری و نامنتظر بودنشان بلای آسمانی می‌نمودند، و نه ترکان که به سبب نزدیکی و محتمل بودنشان بلای زمینی انگاشته می‌شدند، هیچیک، مانند اعراب، ارمانی گنج‌کننده برای ایرانیان نیاوردند. مغولان و ترکان در هجوم به ایران و حکمرانی بر ناحیه‌های گوناگون آن از منطق ساده و بدوی قبایل و همسایه‌های شهرنشین نشده، یعنی چیرگی زورمند بر ناتوان، پیروی کردند و افزون بر فرمانروایی زورمدارانه‌ی خود و همه‌ی تبعات مادی و روحی آن چیز دیگری بر ایران تحمیل نکردند. آنان مدعی دعوت به دین و آیینی تازه و برقرار کردن آن نبودند. همین هم بود که، تکیه

بر تخت، در اساس رتق و فتق امور ممالک محروسه را به وزیران و مشاوران ایرانی، یا به بیان دقیق‌تر بومی، سپردند.

در میان واکنش‌ها و چاره‌اندیشی‌های ایرانیان پس از شکست سرنوشت‌سازشان در جنگ قادسیه و در گذر چالش با اعراب فاتح، رخنه به بارگاه خلفا و دربار سلاطین در مقام وزیر و مشاور و به این ترتیب دخالت و شرکت کار آمد در مملکت‌داری یکی از کارسازترین درس‌هایی بود که از آن پس در دوره‌های سلطه‌ی ترکان و مغولان نیز به کار آمد. حکمرانان مغول نه در اندیشه‌ی تحمیل زبان بودند و نه نیازی به آن داشتند. همین هم بود که دربار برخی از آنان به رونق شعر و ادب زبان فارسی خدمت کرد. شاهان ترک یا ترک زبان هم، از غزنویان گرفته تا قاجار، به دلایلی که از حوصله‌ی این نوشته بیرون است، برتری زبان فارسی را بر دیگر زبان‌های رایج، از جمله زبان ترکی رایج در دربار، به رسمیت می‌شناختند؛ هرچند که زبان ترکی در نتیجه‌ی یورش‌های مکرر و حکمرانی‌های فاتحان ترک در بخش‌هایی از ایران زبان مردم شد.

داستان زبان عربی از مقوله‌ای دیگر بود. حتا اگر اعراب مفتخر به تنها تکخالشان، زبان عربی، در پی تحمیل زبان خود نبودند، باز ایرانیان نو مسلمان - اگر نه عوام، که دست کم خواص - به دانستن زبان قران نیاز داشتند. نومسلمانان عرب در کشورگشایی‌های خود، افزون بر رهاوردهای معمول تهاجم، خواه ناخواه، اسلام را یکپارچه و همراه با عربی وارد سرزمین‌های فتح شده، از جمله ایران کردند. در حالی که چنین چیزی در مصر، برای نمونه، نه تنها به دگرگونی دین و آیین و زبان، که به عرب گرداندن مصریان انجامید، در ایران تکان فرهنگی سترگی به بار آورد که در پی سکوتی مرگبار و دردناک به نوزایی فرهنگ

ایرانی در هیئتی تازه رسید. ایرانیان راه و رسم ویژه‌ی خود را در رویارویی با سلطه‌ی بیگانگان و چیرگی دین و زبان تازه یافتند و توان خود را در سازش و مدارا با بیگانگان مسلط و نفوذ یافتن بر آنان، ارائه‌ی برداشت و تفسیر خود از اسلام، و راه دادن زبان عربی به گستره‌ی فارسی و در عین حال نگهداری زبان فارسی و نیرو بخشی به آن آزمودند؛ و به این شیوه سهمی بزرگ در پی‌ریزی فرهنگ اسلامی برعهده گرفتند.

سهم ایران در فرهنگ اسلامی هرچه باشد، در گذر چهارده قرن گذشته ایرانیان گرفتار تنش و کشاکش ناشی از دوگانگی هویت ایرانی-اسلامی خود بوده اند: هویتی ترکیب‌یافته از دو فرهنگ اساساً متفاوت و ناهمساز که به مرور زمان در ترکیب نهایی در جاها و گاه‌هایی همساز و همخوان شده اند. نمونه‌ای از به بار نشستن این همزیستی به ناچار را می‌توان در هنر معماری ایرانی-اسلامی و یا در ادبیات عرفانی ایران دید. با این همه ناهمخوانی بنیادین هم‌هراز گاه در شکل‌های افراط و تفریطی ایران‌پرستی و اسلام‌پرستی بروز کرده و می‌کند و هم در روال عمومی و عادی زندگی مردم در جلوه‌هایی غریب از همنشینی و هم‌کناری عناصر ناهمخوان آشکار می‌شود. بیتی از بهار که می‌گوید، "گرچه عرب زد به حرامی به ما داد یکی دین گرامی به ما" به ایجاز احساس عمومی و غالب ایرانیان را باز می‌گوید.

با شکل‌گیری جنبش مشروطه ایران در برابر دو راهه‌ی تازه‌ای قرار گرفت: در یک‌سو چشم‌انداز دلفریب جهان غرب و مدرنیته‌اش عیان بود و در سوی دیگر سنتی استوار بر تاریخی کهن سال با فرهنگ ایرانی-اسلامی جان‌سختی می‌کرد. ورود ناگزیر تمدن و فرهنگ غربی به قلمرو ذهن و زندگی ایرانیان و

توانمندی و چیرگی بی‌چون و چرای آن بر جهان معاصر سبب افزوده شدن عنصر غربی به مجموعه‌ی فرهنگی ایران و هویت کنونی ایرانیان شد. از آن هنگام به بعد رویکرد به غرب و گرایش به همه‌ی جلوه‌های زندگی غربی در گستره‌ی اندیشه و عمل چنان پرتوان شده است که در صد سال پس از مشروطه تاکنون بحث و گفتگو پیرامون رویارویی سنت و مدرنیته در حکم گفتمان مادر بوده و هر گفتمان دیگری به میزانی فراخور ویژگی‌های خود با آن پیوند می‌یابد.

در این نوشته توجه و اشاره به سنت و مدرنیته هم به دلیل اهمیت آن در مقام گفتمان مادر است و هم به سبب آن که نمونه‌ای برجسته از دوگانگی‌هایی است که ما ایرانیان به آن گرفتاریم. از یاد نباید برد که دوگانگی سنت و مدرنیته و دوگانگی فرهنگ ایرانی و فرهنگ اسلامی، هر یک به شیوه‌ی خود و در زمان خود، تقدیر تاریخی ایران و ایرانیان بوده و هستند. از همین رو هم هست شاید که اندیشه‌ورزان و فرهیختگان در پی راه برونشدی از بحران‌گزینش سنت و مدرنیته و یا ترکیب و تلفیق این و آن بوده‌اند و عامه‌ی مردم هم به شیوه‌ی خود ناگزیر به روبرو شدن با آن هستند. در همین حال شاهد دو جریان سیاسی-اجتماعی برجسته و ضد و نقیض یکدیگر هم بوده‌ایم: یکی تلاش ناکام پهلوی‌ها در غربی کردن ایران به شیوه‌ای مناسب با اهداف سیاسی سلطنت‌خاندان پهلوی، و دیگری کوشش شگفت‌انگیز آیت‌الله خمینی در بازگرداندن زمان به زمانه‌ی صدر اسلام و تبدیل ملت ایران به امت اسلامی رمه‌ی ولی فقیه. روشن است که هر دو جریان بسته به نیات خود تعبیری خاص از غربی‌گرایی و اسلام‌گرایی را مد نظر داشته‌اند و هر دو بیانگر رویکرد‌های افراطی آلوده به اغراض گروهی و دور از رای و خرد جمعی و منافع ملت ایران بوده‌اند.

بر بستر دوگانگی‌های "هویت ایرانی-اسلامی" و "سنت در برابر مدرنیته" که ناگزیر و تقدیری تاریخی‌اند، با دوگانگی‌ها و دوپارگی‌های دیگری هم، در وجوه گوناگون زندگی جمعی و فردی‌مان، درگیریم. در میان این‌ها شاید هیچ دوگانگی‌ای به اندازه‌ی دوگانگی میان زندگی اجتماعی و زندگی خصوصی مردم ایران آشکار، غریب، شگفت‌انگیز، بی‌خردانه، و بحران‌آفرین نباشد. تفاوت و ناهمسازی تکان‌دهنده میان این دو پاره از زندگی ایرانیانی که در ایران زندگی می‌کنند، و نیز زیانباری پیامدهای اجتماعی-فرهنگی و آسیب‌های روانی آن چندان است که تقابل و تضاد این دو را به یکی از گفتمان‌های کلیدی عرصه‌های فرهنگ امروز ایران بدل می‌کند. اما از آنجا که بروز تباین و تناقض در این دو وجه از زندگی در اساس نتیجه‌ی ولایت فقیه و تحمیل حکومت اسلامی است، طرح آشکار آن و بحث پیرامون آن از زمره‌ی موارد ممنوع است و، بنابر این چه بسا، بار اصلی کند و کاو در چند و چون آن و رهیافت به رهایی از آن بر دوش اندیشه‌ورزان، پژوهشگران، و نویسندگان و هنرمندان بیرون از ایران باشد.

پیش از پرداختن به سهم رژیم اسلامی، باید به سهم سنت شرقی در تفکیک بی‌چون و چرای حیطه‌ی زندگی خصوصی از صحنه‌ی زندگی عمومی و تاثیر میراث تاریخی و عادت‌های فرهنگی اشاره کرد. در نگرش ما ایرانیان به این دو وجه از زندگی، آنچه از گذشته‌ی تاریخی-مذهبی به ما رسیده، نشان از تاکید بر جدا نگهداشتن این دو قلمرو از یکدیگر و پافشاری بر پوشیده داشتن خلوت از دیدرس عام دارد. روی هم رفته، زندگی قبیله‌ای-قومی بر بنیاد خط کشی میان خودی و بیگانه استوار بوده و بافت درهم تنیده‌ی شرع و عرف در چارچوب سنت قائل به تمیز و تشخیص اندرونی و بیرونی است. همین است که

حتا در خانه هم فضای ویژه‌ی محارم از فضای ویژه‌ی غریبه‌ها جدا بوده است. پیداست که در نظام سنتی فردباوری و فردیت محلی از اعراب نداشته و هر کس در حکم عضوی از قوم و قبیله و به تناسب موقع و مقام خود دارای حقوقی بوده است. در چنین نظامی نه فرد مطرح است، نه حقوق فرد، و نه زندگی خصوصی فرد. پس دو پهنه‌ی زندگی نه در چارچوب‌های زندگی فردی و زندگی اجتماعی، که در قالب‌های زندگی در خلوت و زندگی در جمع به دیده می‌آیند. اما سنت، هم چون هر نظام دیگری، برای دوام و بقا نیازمند هماهنگی و همخوانی سازه‌ها ی گوناگون خود بوده و از این رو به‌رغم تفاوت آشکار میان زندگی در خلوت با زندگی در جمع، این دو وجه با یکدیگر تضادی حل‌نشده نداشتند و مردم را به تنگنا نمی‌انداختند. در عین حال تفاوت بسیار میان این دو پهنه در متن جامعه‌ای غرق در باید و نبایدها به گرایش به پنهانکاری و عادت به دورویی دامن می‌زده و در نهایت ناهماهنگی میان ظاهر و باطن افراد را مرسوم می‌کرده است. شماره‌ی بالای بیت‌های دیوان حافظ در نكوهش سالوس و ریای زاهدان و متشرعان نشان از دامنه‌ی رواج آن دارد؛ و نیازی به گفتن نیست که در ادبیات کلاسیک ایران شکوه از این ریاکاری‌ها که بیشتر در حلقه‌ی خواص دیده می‌شده تا در زندگی عوام، بسیار است.

مرده ریگ میل به دورویی در شکل یک عادت فرهنگی بی‌تردید زمینه را برای پذیرش آسان‌تر، یا دست بالا سوختن و ساختن با دوپارگی ناشی از داشتن دو زندگی یکسره ناهمخوان باهم در وضعیت امروزی ایران فراهم می‌کند. از این گذشته، کنده نشدن از جزم‌ها و کلیشه‌های سنتی در عین میل بسیار به زیستن در متن زندگی مدرن که کم و بیش گریبانگیر همگان - از مردم عادی گرفته تا روشنفکران - است، راه را برای ادامه

یافتن زندگی دوگانه و متناقض و تن دادن به تحمیل دستورهای مبتنی بر نادیده گرفتن مطلق حقوق فرد و آزادی‌های فردی از سوی حکومت اسلامی هموار می‌کند. دوام و بقای بسیاری از تابوهای سنتی در گستره‌ی زندگی امروزی، از جمله و به‌ویژه تابوهای مربوط به رابطه‌ی میان زن و مرد، که در ادبیات داستانی و سینما بیشتر از هر کجای دیگر بازتابانده می‌شوند، دلیلی بر این مدعاست.

در حول و حوش زمانی که جنون خودستایی و قدرت‌طلبی شاه در هیئت خودکورش‌بینی بروز کرده بود، خمینی خیال رجعت به صدر اسلام و نشانیدن ولی فقیه بر مسند رسالت را در سر می‌پروراند. درک همزمانی و همنشینی این دو حد نهایی در بافت سرزمین و فرهنگی واحد جز با توجه به ترکیب ناهمگون و در اساس ناهمساز دو عنصر ایرانی و اسلامی در یک مجموعه ممکن نیست. در حالی که نمایش پرکبکبه و دبدبه‌ی زنده گردانی ۲۵۰۰ سال پیش در جلب نگاه خریدار ملت درماند، شور حسینی گارگر افتاد و فقیه‌ی بر صدر نشست که حد نظارتش بر دقایق و جزئیات اعمال و افعال و اقوال امت با حد نظارت باریتعالی برابری می‌کرد و حد دخالتش در امور عمومی و خصوصی امت از حد دخالت قادر متعال فراتر می‌رفت. بر این روال بنیاد نخستین جمهوری اسلامی در عالم، در روزگاری که جدایی دین از سیاست امری بدیهی‌ست، در کشوری غیر عرب بر پایه‌ی ملغمه‌ی جمهوری با اسلام یا به بیان دقیق‌تر همکناری قانون اساسی و دیگر قوانین مدنی با توضیح المسائل و همکاری مجلس و مسجد و حوزه و دانشگاه پی ریخته شد، و رژیم شتر گاو پلنگی سر کار آمد که نه تنها برای امور اجتماعی مردم، که برای امور فردی و شخصی آنان قاعده و قانون داشت.

وجوه نظارت حکومت اسلامی بر زندگی مردم و دخالتش در آن بسیار است. این نوشته اما فقط به برخی از آن‌ها که در دوگانه گرداندن زندگی خصوصی و زندگی اجتماعی مردم و در واقع دوزیست کردن افراد جامعه سهم چشمگیری دارند، می‌پردازد. نخستین وجه در واقع سیاسی است و همه‌ی حکومت‌های خودکامه‌ی جهان با هر ایدئولوژی به میزانی آن را به کار می‌گیرند. جمهوری اسلامی همچون هر رژیم مغایر و مخالف دموکراسی، به‌رغم آن که بنیانگذارش پیش از پیروزی انقلاب مدام دم از آزادی و حقوق حقه‌ی مردم می‌زد، بیش و پیش از هر چیز حق آزادی بیان را از همگان سلب کرد. اگر در رژیم پهلوی مردم می‌بایست در زمینه‌ی سلطنت و سیاست مهر بر دهان می‌زدند، در حکومت اسلامی به دلیل یک کاسه شدن دین و سیاست فهرست موضوع‌های ممنوع کم و بیش همه‌ی زمینه‌ها را در بر می‌گرفت؛ و از آن شگفت‌تر آن که دامنه‌اش از مرزهای ملی-مذهبی هم فراتر می‌رفت. فتوای آیت الله خمینی بر روا بودن قتل سلمان رشدی نشانه‌ای آشکار از این فراگیری جهانی بود. به این ترتیب از آغاز استقرار رژیم تا آغاز جنبش اصلاح‌طلبی هرگونه حرف و سخنی بر دهان یا کاغذ یا پرده‌ی سینما که رنگ و بویی از مخالف خوانی با کل نظام یا حتا گوشه‌ای از آن داشت، ممنوع و محکوم بود. نتیجه‌ی چنین وضعیتی جز این نمی‌توانست باشد که مردم حرف‌هایشان را در گوشه‌ی یا در خلوت و دور از گوش اغیار بزنند. این اغیار که از دید عمومی خبرچینان حکومت بودند و می‌توانستند با گزارش خود دردسر آفرین باشند، با نام "حزب الهی" مشخص می‌شدند و اعم از این که به‌راستی خبرچینی می‌کردند یا فقط مسلمان دوآتشه بودند، محرم به شمار نمی‌آمدند تا اسرارنپوش باشند. اسرار البته همه‌گونه چیزی را در بر می‌گرفت: از شکایت

از گرانی و جنگ و بی‌کفایتی دولت و بی‌لیاقتی دولتمردان و هجو و ذم‌آخوندها و شک در کائنات گرفته تا جزییات پیش‌پا افتاده‌ی حکایت‌های شخصی پیرامون ارتکاب به گناهان کبیره و صغیره در خفا. در قلمرو قلم سلطه‌ی سانسور رسمی و نارسمی نویسندگان را به سوی یافتن و ساختن انواع و اقسام ترفندهای ادبی و نادبی، به کار گرفتن زبان رمز و اشاره، پرهیز از دنیای بیرون و رو آوردن به پیچیدگی‌های فرمی و نیز جهان درونی کشاند. سینماگران هم، ناگزیر از تن دادن به باید‌ها و نبایدها، به پشتوانه‌ی توانمندی‌ها و جاذبه‌های سینما در پی چشم‌اندازهای بکری رفتند که سینمای ایران را به صحنه‌ی جهانی کشاند. پس از شکل‌گیری و عیان شدن جنبش اصلاح‌طلبی، چه در کوچه و بازار و در زندگی روزمره و چه در گستره‌ی گاهنامه‌ها و نشر کتاب و سینما و تئاتر، حق بیان از تنگنای مرگبار بیرون آمد و گفتگو در باره‌ی برخی چیزها، از جمله گرفتاری‌های روزمره و نقد کمی و کاستی‌های گوناگون اجتماعی-اقتصادی و کژاندیشی‌های سیاسی و مذهبی، گیرم گاه به بهای گزاف مرگ و حبس و شکنجه، رواج یافت. با این همه به‌رغم چنین گشایش ناگزیر و چشمگیر بدنه‌ی اصلی فهرست موضوع‌های ممنوع به یاری ابزارهای سرکوب رژیم دست نخورده مانده است.

اگر آزادی بیان را ویژگی جامعه‌ای دموکراتیک بدانیم، طبعاً توقع برخورداری از آن در سیطره‌ی حکومتی مستبد بیجا می‌نماید. از این گذشته آزادی بیان در سرزمینی که هرگز و هنوز دموکراسی را تجربه نکرده، بیشتر دغدغه‌ی اهل اندیشه و هنر است تا مردم کوچه و بازار. رژیم اسلامی برای بی‌نصیب نگذاشتن همگان از شر دخالت و نظارت خود دامنه‌ی تجاوز را به همه‌ی گوشه و کنارهای زندگی شخصی مردم کشانده است. بر این روال، به خواست رهبر، امت مکلف است خوردن و نوشیدن و

پوشیدن و عشق ورزیدن را بنا بر نسخه‌های تجویز شده‌ی علما و فقها انجام دهد. پیداست که اجرای چنین دستورهای اکیدی نه تنها از عهده‌ی مردم این زمانه بر نمی‌آید، که حتا مردمان چشم و گوش بسته‌ی عهد دقیانوس هم بنا به طبیعت بشر از گردن نهادن به اوامری این چنین عاجز بودند؛ و ظهور پی در پی پیامبران هم به همین سبب روی می‌داده است. این ناتوانی و نافرمانی دایره‌ی دوزیستی در ملاعام و در خلوت را به نهایت وسعت رسانده است. نه تنها گفتار، که رفتار و کردار مردم ایران در بیرون از چاردیواری‌های امن و در درون آن‌ها به میزان فشار و تحمیل حکومت از یکدیگر فاصله گرفته و به تمامی در دو سوی مخالف و متضاد جریان دارند. هر قدر همگان در مکان‌های عمومی و در زندگی اجتماعی بیشتر وادار به تظاهر به اسلامداری می‌شوند، در نهان بیشتر به دنیاداری‌ای مغایر با اسلام، یا به بیان ملایان "فسق و فجور"، کشانده می‌شوند. عرق کشی و شراب اندازی خانگی، مصرف فزاینده‌ی انواع مواد مخدر، از جمله و به‌ویژه تریاک که به نوعی "اسلامی" شده به شمار می‌آید، رواج روابط جنسی "نامشروع"، و افراط در پیروی از مدهای رایج در غرب تنها پاره‌ای از نمونه‌های واکنش مردم به "بکن نکن"های منحصر به نوشیدن و کشیدن و پوشیدن و عشق ورزیدن است. در گستره‌ی عام طیف واکنش‌های مردم در برابر تحمیل الگوهای رفتاری از سوی رژیم رشته‌ای دراز از مخالف‌خوانی‌های پوشیده و عیان را در بر می‌گیرد که بیشتر در شکل گرایش به غرب و مظاهر رایج آن که از برکت ماهواره و اینترنت در دسترس است، بروز می‌کند.

روشن است که روز به روز سهم و نقش نسل جوان در کشاکش به‌ناچار کج دار و مریز مردم با منهیات و منکرات جمهوری اسلامی بیشتر می‌شود. "بچه‌های انقلاب" که از کودکی با

شیوه‌ی زندگی دوگانه بزرگ شده‌اند و الفبای دوزیستی و در واقع دورویی را به ناگزیر آموخته‌اند، در چالش خود با زورمداری رژیم شیوه‌ای متفاوت با نسل گذشته پیش گرفته‌اند. تفاوت رفتاری نسل‌ها که به خودی خود امری طبیعی‌ست، در ایران امروز به دلیل انقلاب و جابجایی ارزش‌ها از یک‌سو و خودکامگی و خشونت رژیم در سرکوب از سوی دیگر برجستگی ویژه‌ای یافته است. به سبب نبودن راه‌های مدنی برای ابراز رای و مخالفت و همچنین پرورش در فضای خفقان‌آوری که در آن صراحت بی‌معنی و یا مرگبار و پرده‌پوشی و تظاهر و تقیه رسم روز است، دلسردی، نومیدی، بدبینی، و مخالف‌خوانی‌های در پرده بیش از روش‌های روشن و سراسر است که ناممکن می‌نمایند، هوادار می‌یابد. گزینش بدحجابی به مثابه‌ی روش مخالفت با حجاب اجباری نمونه‌ای از این دست مخالف‌خوانی‌هاست.

به‌رغم حیرت‌برانگیزی تضاد گفتاری خمینی در روزهای پیش از پیروزی انقلاب و پس از آن، درک این که مدعیان اسلام ناب محمدی با بی‌بهره بودن از هر گونه دانش و تجربه‌ی مملکت‌داری به‌جد تمام خواستار پیاده کردن قواعد صدر اسلام شدند، دشوار نیست. اما چگونه است که هنوز، بعد از اعتیاد به قدرت و سیاست، به بهای منفور شدن فزاینده‌ی خود، نهایت زور را به کار می‌گیرند تا مردم را در یوغ آداب و رسوم ۱۴ قرن پیش نگهدارند؟ پاسخ این پرسش را آیا باید در بلاهت شان جستجو کرد، یا در بیماری مردم آزاری، یا در آلودگی شان به فریب و ریا؟ نگاهی از بیرون به معرکه‌ی کشاکش‌های هر روزه‌ی رژیم اسلامی با مردم، شاهد مضحکه‌ای‌ست از جنگ و گریز موش و گربه که به بازی بدل شده است. چرخه‌ی امر به معروف، نهی از منکر، و تعزیر مدام در چرخش است بی آن که دوطرف بخواهند و یا بتوانند ترفند تازه‌ای بزنند. حکومت در

اوج رواج اعتیاد و بیماری‌های مقاربتی، فحشا، "زنا"، میگساری، "بد حجابی" و دیگر رفتارها و کردارهای "غیر اسلامی" در کنار انواع فسادهای سیاسی-اقتصادی در مدح "تقوای اسلامی" ساخته و پرداخته‌ی فقها درکوس و کرنا می‌دمد و برای گناهکاران و مفسدان عالم خط و نشان می‌کشد. چنین روش و منشی را آیا به چیزی جز ابتلا به بیماری درمان‌ناپذیر دروغ و ریا می‌توان تعبیر کرد؟

ادبیات کلاسیک و فرهنگ عامه‌ی ایران سرشار از نقد و نکوهش و استهزای سالوس واعظ و مفتی و متشرع و ملاست و طرفه آن که همیشه اینان، چه در وقت سلطنت شاهان و چه در زمان جلوس خود بر مسند قدرت، شبانی رمه را در کف با کفایت خود داشته‌اند. کارنامه‌ی جمهوری اسلامی در ۲۸ سالی که از استقرارش می‌گذرد، افزون بر همه‌ی جنایت‌هایش از بار گناهی جبران‌ناپذیر سنگین است: گناه آلوده کردن مردم به تزویر و ریایی که در گذشته انگی بر پیشانی ملایان بود. اگر در زمانه‌ی حافظ واعظان و زاهد نمایان وقت رفتن به خلوت "آن کار دیگر" می‌کردند، به یمن سلطه‌ی ملایان بر مملکت حالا همه در خلوت "آن کار دیگر" می‌کنند.

بازنگری رویدادها و دگرگونی‌های گسترده‌ی فرهنگی ایران در دوره‌ی پس از انقلاب پرسش‌هایی از این دست را پیش می‌کشد که چرا و چگونه مردم توانسته‌اند در ۲۸ سال گذشته سنگینی حضور چنین تضاد تکان‌دهنده‌ای میان زندگی خصوصی و زندگی اجتماعی را تاب بیاورند؟ چرا و چگونه مغایرت رفتار و گفتار و کردار ما در نهان و در عیان، به‌رغم آسیب‌های روانی و زیان‌های فردی و اجتماعی آن، دوام می‌آورد و دوپارگی و ناهنجاری شخصیت و هویت به مثابه‌ی وجهی از وجوه فرهنگی

ما تلقی می‌شود؟ آیا به تفاوت میان مدارا و مماشات آگاهیم؟ آیا بار گناه این دورویی و ریاکاری گسترده در تمام جوانب زندگی یکسره بر عهده‌ی مستبدان و جبر تاریخی ست؟ آیا این سیاست و سیاستمداران هستند که فرهنگ را می‌سازند، یا این فرهنگ است که سیاست را شکل می‌دهد و سیاست‌پیشه‌گان زورمدار را به قدرت می‌رسانند؟ آیا به همان آسانی که اختلاف رای سیاسی و اجتماعی حاکمان و محکومان را تشخیص می‌دهیم، می‌توانیم همانندی‌های فرهنگی این دو گروه را مشخص کنیم؟ آیا بدون درک اهمیت فرد و فردیت و آگاهی و باور به سهم و نقش هر فرد در شکل دادن و ساختن زندگی فردی و اجتماعی می‌توانیم امید به برخورداری از دموکراسی را در دل پیورانیم؟ و سرانجام این که، دم زدن از یک جامعه‌ی مدنی امروزی آیا مستلزم صراحتی بیرحمانه در عریان کردن کاستی‌ها و کژی‌های فرهنگی‌مان، در دیدن و جدی گرفتن تابوهای فردی و گروهی، و در عیان کردن رسوایی‌های در نهان مانده‌مان نیست؟ این گونه پرسش‌ها و زیر سوال بردن بازدارنده‌های فرهنگی اگر هیچ سودی نداشته باشد، دست کم ذهن را برای نزدیک شدن به خودنگری و تامل در ریشه‌های گرفتاری‌مان در تنگنای خفقان و استبداد آماده می‌کند. مادامی که نتوانیم جنگ میان نهان و عیان‌مان را روایت کنیم، بعید می‌نماید که از برزخ دوپارگی برهیم.

مهوش و تختی و طالقانی

کنار هم نشانند این سه نام شاید مایه‌ی شگفتی یا حتا خشم برخی بشود؛ اما برای آن‌هایی که مرگ بانو مهوش، جهان پهلوان تختی، و آیت‌الله طالقانی را دیده‌اند یا حال و هوای این سه مرگ را تجربه کرده‌اند، این هم‌نشینی حسی آشنا را زنده می‌کند. این حس بیش و پیش از هر چیز از خاطره‌ی سوگ مردم برای آن‌ها سرچشمه می‌گیرد. سوگواری مردم کوچه و بازار در وقت از دست رفتن این سه تن چنان سترگ، طبیعی، خودجوش، و صمیمانه بوده است که سبب تمایزش از دیگر سوگ‌های عمومی می‌شود. چه بسا اگر خبر مرگ مصدق در بیرون از چنگه‌ی مهار ترسناک حکومت شاهنشاهی اعلام می‌شد، سوگ او هم همین ویژگی را نشان می‌داد. با این همه نمی‌شود این را نادیده گرفت که محبوبیت مصدق از زمان زمامداری تا دم مرگ و حتا پس از آن تا اکنون به تناسب اوضاع و احوال سیاسی-اجتماعی افت و خیز داشته است. از این گذشته دوستداران مصدق را در اساس باید در میان روشنفکران و

تحصیل کرده‌ها یافت تا در میان مردم کوچه و خیابان. سوگواری برای خمینی و سحر و افسون خمینی هم چون از خمیره‌ی دیگری بود، نمی‌تواند به رشته‌ی پرداخته‌ی این نوشته پیون

د

مرگ مهوش در جا و زمانی رخ داد که من شش هفت ساله‌ی دور از تهران را از دیدن واکنش خاکسپاران او محروم می‌کرد. با این حال یکی از روشن‌ترین یاد مانده‌های آن دوره از کودکی من "مهوشی" است. در آن زمان در آن شهر کوچک شمالی که پدر کارمند دولت من از تهران به آن منتقل شده بود، فقط یک سینما بود که هم تفریح‌گاه سینما دوستان بود هم هر روز سر راه مدرسه از کنار آن می‌گذشتم. آگهی‌های بزرگ سینمایی با آن نقاشی‌های خام و رنگ‌های تند که هنرپیشه‌ها را غول پیکر می‌نمود، شاید تنها نشان غریب و توجه برانگیز شهر بود که خبر از دنیایی دیگر و یکسره ناهمانند با دنیای دور و بر می‌داد. گمان کنم جان وین کابوی و مهوش خواننده بیش از دیگران بر این آگهی‌های دیواری می‌درخشیدند. به خلاف این تصویرهای عجیب، عکس‌های سیاه و سفید مهوش بر صحنه‌ی کاباره و در محاصره‌ی کلاه مخملی‌های هوادارش در جعبه‌آینه‌های دیواری سالن انتظار سینما به چشم من تهرانی واقعی و آشنا می‌نمودند. اما عکس‌های مهوش نه تنها در سینما، که در کارت پستال‌های خرازی‌ها و بر بساط روزنامه‌فروشی‌ها و بیش از این‌ها در خانه در "تهران مصور" و "سپید و سیاه" و "کیهان" و "اطلاعات" که جزیی اساسی از خانه بودند و هم‌چنین در آلبومی از هنرپیشه‌ها که پدر سینماپرست من برای سرگرمی خودش درست کرده بود هم دیده می‌شدند. سوای عکس، صحنه‌های پریده‌رنگی هم از رقص و آواز مهوش در فیلم‌ها یادم می‌آید. چون در میان فیلم‌های دیده شده در آن سینما تارزان و شاباجی خانوم را خوب

یادم است، چه بسا صحنه‌های مهوشی به یاد مانده از فیلم شاباجی خانوم باشد؛ یا از تکه‌های سرهم شده‌ای که در پی نمایش فیلم تارزان به نمایش گذاشته می‌شد و در حکم جایزه‌ای بس دلپذیر برای تماشاچی آمده به تماشای فیلم خارجی بود. گفتن ندارد که ذهن و پسند من در آن وقت در درک چند و چون جاذبه‌ی بانو مهوش، چه در عکس‌هایش با ژست‌های کلیشه‌ای آن روزگار و چه در رقص و آواز و ادا و اطوارش بر روی سن و بر پرده‌ی سینما، در می‌ماند. اما این جاذبه‌چندان پرقوت بود که حضور خود را به رخ من کودک هم می‌کشید. اندکی بعد بهت و اندوه همگانی برخاسته از خبر رکوردشکن مرگ ناگهانی مهوش بر قطعیت افسون او مهر تایید زد.

از مراسم خاکسپاری تختی، هر چند در تهران بودم، خاطره‌ی روشنی ندارم. اما سنگینی بهت و اندوه همگان را از خبر مرگ ناگهانی و مرموز او خوب به یاد می‌آورم. بی‌تردید همان چنگه‌ی مهار حکومت بر سوگ مصدق به نوعی دیگر در سوگ تختی در کار بود و مردم در بیرون ریختن غم از دست دادن جهان پهلوانشان در قید بودند. با این همه مهرمردم به تختی و سهمگینی داغ او بر دل ملت بی‌نیاز از نمایش عمومی و آشکار بود. عکس‌های او بر دیوار خانه‌ها و دکان‌ها و در روزنامه‌ها و مجله‌ها و بر صفحه‌ی تلویزیون، همراه با نقل حرف‌ها و حکایت‌های پیرامونش، و بیش و پیش از این‌ها آن لبخند نجیب شرمگینانه در آن صورت درشت یاد مانده‌ای است از دوره‌ی کودکی و نوجوانی من که هم‌چنان خوش می‌درخشد.

به خلاف دو خاکسپاری اشاره شده، دست بر قضا در سوگ آیت الله طالقانی حضور داشتم و شاید از همین روست که یاد روز مرگ او در میان انبوه یادهای کم‌کمک غبار گرفته‌ی پس

و پیش انقلاب پرننگ مانده است. باز هم خبر غافلگیر کننده بود و ناگهان بانگی برآمد که طالقانی از دست رفت. من آن روز باید بچه به بغل از خانه‌ی مادرم به خانه خودمان در یکی از خیابان‌های فرعی حول و حوش خیابان تازه نام "انقلاب" می‌رفتم و گرچه خبر را شنیده بودم، از فکر رفتن منصرف نشدم. من البته در آن وقت هم از میزان محبوبیت طالقانی که از حد هواداران مجاهدین و فداییان و نیز عوام ملاپرست فراتر می‌رفت خبر داشتم، و هم از میل به خیابان ریزی مردم که بعد از بیست و پنج سال چپیدن به کنج خانه به یمن انقلاب بدعادت شده بودند تا تقی به توقی می‌خورد به کوچه و برزن بزنند و احساساتشان را بروز بدهند. با این حال فکر نمی‌کردم که سوگواری برای این پیرمردی که تصویر سردرگریانش در مجلس پیش از هر شرح و سخنی گویای آشوب درون و بیرون او و آشفته بازار انقلاب بود، چنان سیلی از همگان را سرازیر خیابان‌ها کند که رهگذرانی مثل من را هم ساعت‌ها با خود بکشاند.

در هر سه‌ی این سوگواری‌ها و خاکسپاری‌ها، مردم به شکلی و به میزانی در بند ملاحظه‌هایی بودند که پنهان و آشکار آنان را از بروز آزادانه‌ی احساسشان برحذر می‌داشت. در مورد مهوش ملاحظه‌ای سیاسی در کار نبود اما قید و بند عرف و شرع بسیاری را از شرکت در مراسم خاکسپاری و یا ابراز آشکار اندوه از دست رفتن بانو مهوش، ستاره‌ی لاله‌زار و کافه جمشید و نگین محفل کلاه مخملی‌ها، باز می‌داشت. زندگی تختی، برخلاف زندگی مهوش، چنان روشن و منزه بود که نه بهانه به دست عرف و شرع می‌داد، نه دست حکومت را که از این همه روشنی و پاکی در گفتار و کردار و رفتار پهلوان مردم در عذاب بود، باز می‌گذاشت تا ناخرسندی خود را آشکار کند. با این همه

مرگ اسرارآمیز تختی زمانی رخ داد که قدرت حاکم میخس را کوییده بود و آب‌های مصدق‌گرایی هم از آسیاب افتاده بود و مردم که گمان می‌کردند دوام حکومت ابدی‌ست، در سوگواری دست‌بسته بودند. سوگ طالقانی به برکت حال و هوای انقلاب در روز خاکسپاری بازتاب عمومی کم و بیش فارغ از واژه‌ها یافت اما، بی‌درنگ در چنگه‌ی مهار حکومت نوپای اسلامی که تاب دیدن حریفی چون طالقانی را برای رهبر نداشت، گرفتار آمد. به‌رغم این گیر و گره‌ها، سوگواری انکار ناپذیر مردم برای این سه تن، که این همه با هم تفاوت دارند، گویای چیزی است که این نوشته در پی آن است.

روشن است که مراد از مردم در این جا معنای گسترده‌ی این کلمه است. این هم ناگفته پیداست که مردم زمانه‌های گوناگون یکسان نیستند، یا به بیان درست‌تر یکسان رفتار نمی‌کنند. اما گستره‌ی زمانی زندگی و مرگ این سه نفر تاریخ معاصر ایران و گستره‌ی فرهنگی‌شان هم فرهنگ مردم ایران در دوره‌ی پهلوی‌ست. در این چارچوب زمانی و با این بافت فرهنگی می‌شود به موضوع مورد بحث از زاویه‌ی خاصی نگریم و آن را در محدوده‌ی علوم اجتماعی بررسی کرد. در این صورت شاید به این نتیجه برسیم که هر یک از این سه تن را می‌توان یا باید "بت مردمی" یا "بت توده‌ها" (pop icon) نامید. اما این نوشته سر‌اثبات این حرف و پرداختن به تعریف‌های گوناگون از فرهنگ مردمی و تفاوت ظریف میان فرهنگ مردمی (pop culture) و فرهنگ توده‌ای یا توده‌ها (mass culture) و شرح معنا و مفهوم بت توده‌ها را ندارد. بنابراین به همین اشاره بسنده می‌کنم که کند و کاو اصولی در چند و چون روند "بت توده‌ها" شدن و بررسی چرایی دل‌بستگی مردم به بت‌هاشان یکی از شمار انبوه مسائل چشم انتظار پژوهش است که

تحلیلشان به درک فرهنگ ایران معاصر یاری می‌رساند. به بیان دیگر شناخت "بت‌های توده‌ها" و چرایی بت شدنشان ما را به ویژگی‌های فرهنگی جامعه‌مان آگاه می‌کند.

گمان می‌کنم فکر پیوند میان مهوش و تختی و طالقانی پس از حیرت غافلگیر شدن در برابر سیل سوگواران آیت‌الله طالقانی به سراغم آمد و مرا به آن‌جا رساند که رشته‌ی پیوندشان را در مهر ستایش‌آمیز مردم کوچه و بازار به آن‌ها ببینم. روشن است که این سه تن از چنین مهر و مدحی یکسان سهم نبردند. از این گذشته به خلاف مهوش و تختی که فرصت برخورداری دراز مدت از توجه و ابراز مهر مردم را یافتند، روزگار به آیت‌الله طالقانی مجالی چنین نداد. این را هم نباید نادیده گرفت که با بلبشوی پیامد انقلاب و جنگ، و نیز استحاله‌ی مجاهدین خلق به منافقین خلق در کنار دگرذیسی پرشتاب دولت انقلاب به حکومت سرکوب و وحشت، چه بسا که مرگ ناهنگام همانا عین رحمت الهی بود. نکته‌ی دیگر آن که بخشی از محبوبیت آیت‌الله طالقانی، دست کم در دوره‌ی کوتاه میان اول انقلاب تا زمان مرگش، برخاسته از سنجش خواسته‌ناخواسته‌ی او با رهبری انقلاب و اقرار پیرامونش بود که ارزش فاصله‌گیری او را از منظومه‌ی خمینی برجسته می‌کرد.

در نگاه به این سه تن بیش و پیش از هر چیز تفاوت آن‌ها توجه برانگیزست. نگرستن به این تفاوت، هم‌چنان که پرداختن به این سه چهره، در این جا از روزه‌ای است که فقط یک چشم‌انداز از میان بسیارچشم‌اندازهای ممکن را پیش چشم ما عیان می‌کند. به بیان روشن‌تر تفاوت میان بانو مهوش، جهان پهلوان تختی، و آیت‌الله طالقانی مرا به تنوع خواسته‌های توده‌ها و سپس به هم‌سازی خواسته‌های ناهم‌خوان نما

می‌رساند. از یاد نبریم که نگاهی به بت‌های مردمی جهانی یا غربی هم روشن‌گر تفاوت یاد شده و ناهم‌خوانی بت‌ها با یکدیگرست؛ چنان‌که، مثلاً، در فهرست آن‌ها نام آلبرت آاینشتین را در کنار نام الویس پریسلی می‌بینیم. به این روال ناهم‌خوانی میان بت‌ها و تفاوت آشکارشان با یکدیگر پدیده‌ای جهانی‌ست و گرچه چشمگیرست، شگفتی برانگیز نیست.

راز بت شدن مهوش و تختی و طالقانی را باید در پیوند آن‌ها با دل‌خواسته‌های مردم دید. به بیان روشن‌تر می‌توان آن‌ها را نماد یا نشانه‌ی دلخواه‌های توده‌ای مردم ایران در یک دوره‌ی خاص دانست. پیداست که این دلخواه‌های همگانی گونه‌گونند و همین گونه‌گونی است که تفاوت بارز میان بت‌ها را هم تبیین پذیر می‌کند. هریک از این سه تن در مقام یک بت توده‌ای یکی از دلخواسته‌ها را در قالب هیئت‌ی انسانی به نمایش می‌گذارد و به یکی از نیازهای توده‌ها پاسخ می‌دهد. به همین سبب است که پرداختن به آن‌ها گوشه و کنار خلق و خو و روح همگانی توده‌ها را روشن می‌کند و به شکلی ارزش‌های چیره‌ی این توده‌ها را نشان می‌دهد.

دوره‌ی پهلوی دوره‌ی سرریزی بی حساب و کتاب ارزش‌ها، رسم وقاعده‌ها، هنجارها، انگاره‌ها، و سرمشق‌های جهان غربی مدرن به ایران سنت‌زده است. کافه یا کباب‌خانه به عنوان بزمگاه عمومی و عیان در ملامت یکی از بی‌شمار وارداتی بود که در دگرگون کردن شیوه‌ی زندگی سنتی و کشاندن آن به سوی آنچه "تجدد" خوانده می‌شد، سهمی داشت. با فراهم شدن اسباب طرب در کافه‌های لاله‌زاری دیگر برای عیش و نوش نیازی به فراخواندن مطربان به خلوت اندرونی و یا خزیدن پنهانی به خلوتگاه می‌فروشی نامسلمان در کوچه و پس‌کوچه‌ای نبود.

حالا دیگر کار نوازنده و خواننده و رقاصی که در یک دسته‌ی مطربی کار می‌کردند، حرفه‌ای به شمار می‌آمد که جدا از ارزش‌گذاری‌های شرعی یا عرفی یا اخلاقی نوعی مشروعیت قانونی و عرفی داشت. این دگرگونی و این مشروعیت به کار بردن لقب "بانو" را برای خواننده و رقاص کافه‌ای، در سطح آگهی‌های دیواری و روزنامه‌ای و در مطبوعات، روا می‌دارد. به این ترتیب نخستین کاباره‌ی تهران به نام کافه جمشید ستاره‌ای به نام "بانو مهوش" پیدا می‌کند. اما این دگرگونی‌ها در بافت اجتماعی-فرهنگی زندگی شهری تهران قدیم صورت می‌گیرد و بنابراین کافه جمشید پاتوق لوطیان و جاهلان و کلاه مخملی‌های شهر می‌شود که از مشتریان پر و پا قرص بزم مطربی هستند. پس بانو مهوش و دیگر بانوهای طربخانه‌های مدرن هم‌چنان در چنبره‌ی زیرساخت‌های جامعه‌ی سنتی گرفتارند. از سوی دیگر در آش درهم جوش سنت و تجدد، ابزار وارداتی بسیار نیرومندی به نام رسانه‌های جمعی با شتابی مهارناپذیر در کار چیرگی بر روش‌های قدیمی ارتباط میان مردم است. در این میان حضور سینما هم روز به روز جدی‌تر و چشمگیر تر می‌شود و تولید فیلم‌فارسی رونق می‌گیرد. هر چند خود بانو مهوش و زندگی‌اش در انحصار دور و بری‌های کلاه مخملی‌اش می‌ماند، رقص و آواز از این تنگنا بیرون می‌زند و به توده‌ای که به هر سبب پایشان به کافه و کاباره نمی‌رسد، فیض می‌رساند. در این زمان تصنیف‌های کافه‌ای آشکارا در کنار تصنیف‌های رادیویی عرض اندام می‌کند و حضور خود را به رخ می‌کشد. هم‌چنین، این رواج خواننده‌های کافه‌ای را وادار به رقابت با حریفان هم‌ردیف خود می‌کند و در این میان بانو مهوش گوی سبقت را از رقیبان خود، بانو آفت و بانو شهپر، می‌رباید. چرایی برد مهوش در این رقابت در حوصله‌ی این نوشته نیست. آنچه در اینجا اهمیت

دارد این است که توده‌ها در آن هنگام به او به چشم تجسمی مادی و ملموس و زنده از جاذبه‌ی جنسی زنانه می‌نگریستند. به بیان عامیانه او را "بمب جاذبه‌ی جنسی" می‌دانستند، گرچه که شاید هیچ‌گاه چنین لقبی برای او بر زبان نیامده باشد. از یاد نباید برد که در همان دوره هنرپیشه‌ی مشهوری چون مریلین مونرو در امریکا که کعبه‌ی آمال بسیاری بود، آشکارا "بمب جاذبه‌ی جنسی" نامیده می‌شد. به هر حال بانو مهوش را باید نخستین "بت توده‌ای" مردم ایران به شمار آورد که چهره و اندام و اداهایش در ذهن توده‌ها جاذبه‌ی جنسی زنانه را به نمایش می‌گذاشت و سرآمدی‌اش در رقص و آواز به شیوه‌ی کافه‌های ساز و ضربی بر جذابیتش می‌افزود. آنچه که در منش و رفتار شخصی او دیده و یا گفته می‌شد، از پردلی‌اش بر روی صحنه و خواندن تصنیفی چون "کی می‌گه کچه؟" گرفته تا روایت‌های نیکوکاری‌هایش که به‌ویژه بعد از مرگش بازتاب بسیار یافت، همه و همه، دانسته نادانسته در خدمت توجیه و مشروعیت بخشیدن به محبوبیت انکارناپذیر او بودند. نیکوکاری مهوش را می‌شود نشانه‌ای از حضور فرهنگ سنتی در زندگی متجدد نمای آن زمان به شمار آورد. به این معنی که "بت توده‌ای" ایران، به رغم نان خوردن از راه قر کمر و خشنود کردن مثنی اوباش و بزن بهادر مست و خراب و یا حتا دست داشتن در نشر کتابی خلاف "شئون اخلاقی"، متأثر از معرفت و اخلاق رایج در میان عوام، به یاری تنگدستان و بی‌کسان می‌شتابد و درآمد به دست آمده از کسب "حرام" را صرف راه "ثواب" می‌کند. اما آنچه از منظر این نوشته اهمیت دارد این است که نخستین بمب جاذبه‌ی جنسی ملت ایران می‌بایست در هاله‌ای از روایات یتیم پروری و مسکین‌نوازی، از همان نوع که مثلاً برای حضرت علی گفته می‌شود، پوشانده شود تا عرف ستایشش را روا دارد.

به بیان دیگر شهرت بانو مهوش به نیکوکاری در نزد همگان ضرورتی است که دلخواسته‌ی دنیوی توده‌ها را در متن فرهنگی در قید شرع "حلال" می‌کند.

جهان پهلوان تختی برخلاف بانو مهوش مردم کوچه و بازار را به دردسر نمی‌اندازد. از دید مردم آن‌چه خوبان همه دارند، یک‌جا در او جمع بود. تختی فرزند خلف ملتی است که در بطن اسلامی هزار و چهار صد ساله هم‌چنان به آرش کمانگیر و کاوه آهنگرش می‌بالد و رستم و سهراب و اسفندیار و سیاوشش را می‌ستاید. تختی برای ایران نام و افتخار و اعتبار می‌آورد و مردم هم به قدردانی کار کارستان او لقب رستم یگانه‌شان را به این جوان فروتن اهل خانی‌آباد که به نیروی اراده و پشتکار خود را به سکوی قهرمانی کشور و جهان رساند، می‌بخشند. اما فضیلت غلامرضا تختی بسیار فراتر از مدال آوری قهرمانان ورزشی است. او اگر زور بازوی رستم را دارد، در اخلاق و رفتار و کردار تالی پوریای ولی است. تختی نماد ارزش‌های والای مردم ایران است. شخصیت و زندگی او هم نمونه‌ای تمام عیار از "پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک" زمان زردشت ایران را به نمایش می‌گذارد، هم به آیین پهلوانی و رسم جوانمردی دوره‌ی اسلام ایران جانی تازه می‌دهد. مردم آن‌چه را که در داستان‌های رستم‌دستان و روایت‌های مولا علی و افسانه‌های پوریای ولی می‌نهادند و می‌یافتند، در پهلوان محبوبشان می‌جستند و می‌دیدند.

آیت الله طالقانی گرچه از مهوش و تختی بیشتر زیست، عمر رفته بر سر سیاست و سال‌های سپری شده در زندانش چندان فرصتی به او و به مردم نداد تا محبوبیتش به آزمون زمانه گذاشته شود. با این همه در برهه‌ی کوتاه حول و حوش اول انقلاب

روحیه‌ی مردمی و انقلابی و رفتار و گفتار متفاوت طالقانی چندان بود که گستره‌ی هواداران و دوستدارانش را از حد هم‌فکرهایش فراتر بکشاند. زندگی او، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی آرای سیاسی-اجتماعی‌اش، با گفتارش هم‌خوان بود و این هم‌خوانی بیانگر صداقتی بود که به او اعتباری می‌داد که از دیده پنهان نمی‌ماند. از این گذشته این سید اولاد پیغمبر به یمن عمامه و عبا‌ی آخوندی‌اش در نگاه مردم کوچه و خیابان مرد خدا هم به دیده می‌آمد. به بیان روشن‌تر، شهامت و صداقت فردی طالقانی همراه با اندیشه‌های رادیکال او زمینه ساز پایگاهی مردمی بود، اما آنچه محبوبیت طالقانی را تضمین می‌کرد، جمع شدن این ویژگی‌ها در قالب یک روحانی بود. به این ترتیب در دوره‌ای که کبوتر بخت و اقبال دور سر صاحبان عمامه و عبا می‌چرخید و توده‌ها رهبران و سرمشق‌های خود را در میان آنان می‌جستند، از میان خیل هر دم فزون این گروه فقط طالقانی بود که اگر نه در زندگی، که در مرگ خویش، به درجه‌ای از ستایش رسید که نام او را در میان "بت‌های مردم" رقم زد.

چه بسا برخی مردمی را که در دهه‌ی سی ستایشگر مهوش بودند، متفاوت از مردمی که در دهه‌ی چهل پهلوانشان را ارج می‌نهادند و یا در دهه‌ی پنجاه در سوگ طالقانی می‌گریستند، بدانند. یا شاید برخی بر این باور باشند که مردم در گذر این سه دهه یکسره تغییر کردند. من اما بی آن که منکر دگرگونی‌های این دوره باشم، بر پایه‌ی یادمانده‌های شخصی‌ام و به‌ویژه به اتکای سه سوگ بزرگی که در خاطرمان مانده است، گوهر مردم زمانه‌ی محمد رضا پهلوی را یکپارچه می‌بینم. این نگاه هم‌نشینی مهوش و تختی و طالقانی را که نماد دلخواه‌های گونه‌گون توده‌های این دوره هستند، امکان پذیر می‌کند. اگر بانو مهوش خواسته‌های جسمانی توده‌ها را تجسم می‌بخشید،

جهان پهلوان تختی آیت اخلاق و معرفت انسانی آنها بود و آیت الله طالقانی هم برگزیده‌ی آنها در میان "علمای دین". بر این روال گویا این توده‌ها در هر کجا که خطا کرده باشند، در گزینش بت‌های خود راه خطا نرفته‌اند که، گمان نمی‌کنم کسانی دیگر می‌توانستند بهتر و برتر از این سه تن تثلیث دلخواه‌های دنیوی و اخروی و انسانی را در نگاه توده‌ها برقرار بدارند.

تورتو، اسفند ۱۳۸۶

گزیده‌ای از کتاب‌های فرشته مولوی به فارسی

کتاب داستان

زردخاکستری، تهران، روزنه، ۱۳۹۱

حالا کی بنفشه می‌کاری؟، تهران، ققنوس، ۱۳۹۱

خانه‌ی ابرو باد، تهران، افکار، ۱۳۹۰ (چاپ دوم؛ چاپ نخست در ۱۳۷۰)

دو پرده‌ی فصل، تهران، افراز، ۱۳۸۸

سگ‌ها و آدم‌ها، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸

بلبل سرگشته، تهران، افق، ۱۳۸۴

باغ ایرانی، تهران: ۱۳۷۴

نارنج و ترنج، تهران: ۱۳۷۱

بری آفتابی و داستان‌های دیگر، تهران: قطره، ۱۳۷۰

کتاب ترجمه

دشت سوزان، خوان رولفو، ۱۳۸۹ (مجموعه داستان کوتاه، چاپ دوم، ققنوس؛ چاپ اول با عنوان "دشت مشوش"، نشر گردون، ۱۳۶۹)

سگ یک میلیون شپشی، ۱۳۹۰ (مجموعه داستان کوتاه از نویسندگان گوناگون، ویرایش نخست با عنوان "باد می وزد"، نشر مرکز، ۱۳۷۵)

فلکزده‌ها، ماریانو آئوئلا، ۱۳۶۳

سوهو و اسب سفید، یوزو-اوتسوکا، ۱۳۶۳ (داستان برای کودکان)

تبلیغ، ایدئولوژی و هنر، آرنولد هاووزر، ۱۳۵۸

افریقا، تاریخ یک قاره، بزیل دیویدسن، ۱۳۵۸ (کار مشترک با هرمز ریاحی)

جوناتان مرغ دریایی، ریچارد باخ، ۱۳۵۷ (کار مشترک با هرمز ریاحی)

دوازده ماه، ساموئل مارشاک، ۱۳۵۴ (کار مشترک با هرمز ریاحی)

کتاب‌های دیگر

فهرست مستند اسامی مولفان و مشاهیر، ۲ جلد، ۱۹۷۶ (ویراستار)

کتابشناسی داستان کوتاه ایران و جهان، ۱۳۷۱

Those Years, These Essays
© Fereshteh Molavi 2014

Fereshteh Molavi is hereby identified as author of this work in accordance with Section 77 of the Copyright, Design and Patents Act 1988

Cover: Kourosh Beigpour
Layout: H&S Media

ISBN: 978-1780833996

All rights reserved. No part of this book may be used or reproduced in any manner whatsoever without written permission from the copyright holder, except in the case of brief quotations embodied in critical articles and reviews.

This book is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade or otherwise, be lent, resold, hired out or otherwise circulated without the publisher's prior consent in any form of binding or cover other than that in which it is published and without a similar condition including this condition being imposed on the subsequent purchaser.

Those Years, These Essays

Fereshteh Molavi



2014