

## در ایران چه گذشته است

محمدرضا نیکفر

یادداشتی فراهم کردم برای یک سخنرانی (در برلین به تاریخ ۱۰ سپتامبر ۲۰۱۶، به دعوت "کانون پناهندگان سیاسی ایران در برلین" و "کمیته دفاع از زندانیان سیاسی ایران - برلین") با عنوان "تعیین نسبت با تابستان ۶۷". نتوانستم در وقت مقرر همه نکات اصلی آن یادداشت را در سخنرانی ارائه کنم. وعده انتشار متن گفتار را دادم. در بازبینی یادداشت بر طول آن افزوده شد و موضوع فراتر رفت از بررسی رزم و مقاومت و سرکوب در دهه نخست پس از انقلاب. حاصل کار بررسی‌ای شد از آنچه در ایران گذشته و اکنون نیز در عمق جریان دارد. لحن شفاهی یادداشت اما به جا ماند. در بازبینی بعدی ماندم که چه کنم. دیدم بازنویسی و انسجام‌بخشی وقت می‌برد؛ پس تصمیم گرفتم آن را با همان لحن شفاهی و کمابیش شتابزده‌ای که دارد، منتشر کنم. اما بر آن شدم که عنوان یادداشت را به خاطر گستردگی آن، و فراتر رفتنش از "تعیین نسبت" عوض کنم. تعویض عنوان همخوانی دارد با نکته اصلی این تأملات: این نکته که تابستان ۱۳۶۷ می‌تواند کلید درک معضل سرگذشت ایران در دوره اخیر باشد، و از طرف دیگر اینکه بر ما چه گذشته است، متنی را می‌سازد که احکام هیئت‌های مرگ را چونان جملاتی تاریخی مفهوم می‌سازد.

این یادداشت مفصل از موضوع تعیین نسبت با تابستان ۶۷ شروع می‌کند، سپس حرکت ماریچی‌ای را می‌آغازد که در هر دور به فرادیدی ریزبین‌تر می‌رسد. جزئیاتی را که در دور اول ندیده‌ایم، در دور دوم می‌بینیم و درمی‌یابیم چقدر مهم بوده‌اند. مقولات هر دور در دور بعدی غنای بیشتری می‌یابند. به ویژه مهم است که دریابیم "سنتی" چه صفتی است. آنچه در دور نگاه اول سنتی جلوه می‌کند، در دور ماریچی‌گرد پدیده، بستر مدرن خود را آشکار می‌سازد. حرکت ماریچی از مشخص به کلی و عمومی و از این مرحله به عمومی مشخص می‌رسد.

### طرح موضوع نسبت

بحث بر سر کشتار تابستان ۶۷ است که اوج خونین یک دهه سرکوب و کشتار است و به این اعتبار تمامی دهه ۵۷ تا ۶۷ را نمایندگی می‌کند. موضوع صحبت تعیین نسبت ما با رخداد ۶۷ و کل آن زنجیره‌ی رخدادهای دهه نخست انقلاب است که به حلقه خونین تابستان ۶۷ می‌رسند.

منظور از تعیین نسبت چیست؟

تعیین نسبت یعنی اینکه: ما کجا هستیم، آنان که جان باختند، در کجای تاریخ ما قرار دارند؟ ولی تعیین نسبت مقدماتی یعنی این که ما به آنان چگونه می‌نگریم.

### نقد دو گفتار حقوق بشری و حزبی

از آنچه مرسوم است عزیمت کنیم. ما هوادار حقوق بشر هستیم، و جان‌باختگان، ستم‌دیدگانی‌اند که بدون محاکمه یا به حکم بیدادگاه "هیئت مرگ" سر به نیست شدند. کار خوبی می‌کنیم که به دفاع از آنان برمی‌خیزیم؛ نکوهش جلادان و آمرانشان هم کار نیکویی است. اما در این نوع نگاه هویت جان‌باختگان به انسان بودن محض تقلیل می‌یابد. و اگر ما در این سطح باقی بمانیم، این نگاه می‌تواند خود ستمی بر ستم‌دیدگان باشند، بر آنانی که هویت مشخص‌شان از آنان "دیگری" می‌ساخت و پیامبران مرگ درست این

دیگری را می‌خواستند نابود کنند و هنوز هم دارند این سیاست را پی می‌گیرند. ما باید کاری کنیم که دیگری بودن به جلوه درآید، نه اینکه در مفهوم انتزاعی "بشر" محو شود. این نکته را در مبارزه حقوق بشری خود باید در نظر داشته باشیم.

عده‌ای از ما که اینجا نشسته‌ایم، به سادگی می‌توانستیم جزو همین جان‌باختگان باشیم. خودم را در نظر می‌گیرم. من هم می‌توانستم در آن سالها گیر بیفتم و پس از ماه‌ها یا سال‌هایی اسارت سر به نیست شوم. مجموعه‌ای از اتفاق‌ها مرا زنده نگه داشته، همچنان که در مورد جان‌باختگانی که من می‌شناسم چنين بوده که اتفاقی لو رفته‌اند و دستگیر شده‌اند. اینک تصور می‌کنم که دستگیر شده و اعدام شده باشم. تصور می‌کنم آنچنان که مذهبی‌ها معتقدند، روحم از کالبدم جدا شده و به بقای خود ادامه داده، و حال حاضر است در مجلسی که به یاد جان‌باختگان برپا شده است. در این مجلس کسی به یاد آن مرحوم نوحه حقوق بشری می‌خواند، می‌گوید که من مظلوم بوده‌ام، و جز این ستم‌دیده بودن چیز خاص دیگری درباره من نمی‌گوید. فکر می‌کنم اگر چنین چیزی رخ می‌داد، بسیار به من برمی‌خورد. من دوست نداشتم بر من ترحم شود. من به فکر تغییر جهان بودم و به هیچ رو یک قربانی منفعل نبودم که تنها شایسته دل سوزاندن باشد. رفقای هم که داشتم و بعدا نامشان را در میان جان‌باختگان دیدم چنین بودند. و نیز چنین بوده‌اند بسیار کسان که در هر سالگردی یاد کشته‌شدگان را گرامی می‌دارند. من اگر اعدام می‌شدم، دوست داشتم درباره‌ام در درجه نخست بگویند که می‌خواست جهان را تغییر دهد، نظم عادلانه‌تری برقرار کند و چنان شود که همگان آزاد شوند. در ظلم جلادان و آمران شان شکی نیست، اما حقیقت من در مظلوم بودن من نیست. حقیقت من در این بوده است که چیز دیگری می‌خواستم، جز آنچه رژیم می‌خواست؛ از این رو مرا کشتند. حقیقت من در دیگر بودگی من است، نه در نفس قربانی بودن من.

تقلیل اعدام‌شدگان به قربانی محض یک شیوه تعریف آنان و رابطه گرفتن با آنان است، شیوه‌ای دیگر که شاید کمی بهتر باشد، این است که هویت آنان را به وابستگی‌شان به این یا آن حزب و سازمان تقلیل دهیم. تعلق حزبی جزئی از هویت است و لازم است ذکر شود.

اما قضیه به این سادگی نیست. تک‌تک اعدام‌شدگان را نام برید همراه با تعلق گروهی‌شان. در مورد هر گروه می‌توان یک صفت منفی به کار برد که لزوماً غلط نیست. آیا با این شیوه یادآوری، حقیقت فردی و جمعی کشته‌شدگان بیان می‌شود؟

و پرسش دیگر: با این شیوه یادآوری چه نسبتی با جان‌باختگان می‌گیریم؟ من کسانی را می‌شناسم که می‌گویند همه معدومان به خاطر خطاها و ندانم‌کاری‌های گروه‌هایشان جان باختند. منظور چیست؟ می‌شد کاری کرد و خطا نکرد؟ می‌شد در آن موقعیت جهانی و ایرانی، متأثر از ایدئولوژی‌ها و دیدگاه‌های سیاسی‌ای نبود که اینک پس از قرار گرفتن در یک موقعیت دیگر اشکالاتشان را می‌دانیم؟ می‌شد کسی کشته نشود؟ در جامعه ما، با آن رژیم، و با خامی و خشونت‌های خودمان هم داشتیم؟

بگذارید یک آزمایش ذهنی کنیم. به کسی از میان اعدام‌شدگان فکر کنید که او را شخصاً می‌شناختید یا درباره او شنیده‌اید یا خوانده‌اید. مثلاً به الف فکر کنید که عضو گروه ب بوده است. اینکه الف عضو گروه ب بوده، یک اتفاق است، می‌توانست عضو گروه همسایه ب باشد، گروه پ، ت، یا ث. مثلاً من دوستی داشتم به نام مهدی خسروشاهی. مهدی از مجاهدین نسل اول بود. زمان شاه زندان بود، در زندان مارکسیست شد، پس از انقلاب او را می‌بینیم در جمع بنیان‌گذاران "راه کارگر"، و به عنوان راه‌کارگری دستگیر شد و اعدام شد. ممکن بود او غیر مذهبی نشود و به عنوان مجاهد کشته شود، ممکن بود "پیکاری"

شود، نه راه کارگری، و ممکن بود در جریان بحران‌های نظری گروه‌های چپ در پس از انقلاب به حزب توده ایران بپیوندند. در مقابل بسیار بعید بود که او عضو گروهی مثل مؤتلفه شود.

این مثال را بهر آن آوردم که توضیح دهم تعلق گروهی در دوره بحرانی آستانه انقلاب و پس از آن چقدر اتفاقی بود، مگر اینکه بیاییم به جای یک گروه خانواده حزبی آن را در نظر گیریم، مثلاً جریان چپ، جریان ملی‌گرا، طیف نیروهای مذهبی، طیفی با دو شکاف آخوندگرا و آخوندگریز. تقریباً مقدر بود که آن کس که می‌خواست فعالیت سیاسی سازمانی کند به کدام جریان بزرگ بپیوندد، اما پیوستنش به این یا آن گروه اتفاقی بود. اما منظور از مقدر، وارد کردن عامل تقدیر در این بررسی نیست. مقدر هم در نهایت اتفاق است، اما اتفاقی که بیشتر احتمالش می‌رود. در مورد هر یک از ما چه چیزی تقریباً نامحتمل است؟ اینکه چیزی شویم که با زندگی تا کنونی ما و آنچه که زمینه‌ساز این زندگی است، در تباین و تضاد قرار گیرد.

### سنخ‌شناسی

هر چه بازه زمانی مورد بررسی خود را کوتاه‌تر در نظر گیریم، امکان سردرگمی و خطا بیشتر می‌شود و برعکس. تجسمی ترمودینامیکی داشته باشیم: یک توده از مولکول را در حالت بخار یا مایع در نظر بگیرید. تبیین حرکت مولکول‌ها در یک بازه کوتاه زمانی یا مکانی یعنی در مقیاسی دیفرانسیلی بسیار مشکل است، اما در یک بازه بلند، یعنی در یک حالت انتگرالی، چندان سخت نیست.

به گونه‌ای دیگر بررسی کنیم: نگاه می‌کنیم به کسانی که در جناح رژیم قرار دارند. خودمان را ثابت فرض می‌کنیم و می‌گوییم می‌توانستیم با افراد در رابطه‌ای دیگر باشیم. شخصیت خمینی و برخی اتفاقات سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ را، که فرصت نیست از آنها نام برم، نابوده و نا‌رُخ‌داده در نظر بگیرید. مثلاً فکر کنید بحران وجود داشت، همان گونه که وجود داشت، و ترکیبی مثل فداییان، مجاهدین، ملی‌ها و ملی-مذهبی‌ها شاخص جریان اصلی مخالف شاه می‌شد. در این حال به نظر من آدمی مثل رفسنجانی یا حتی ولی فقیه فعلی طرف این جریان را می‌گرفت. آیت‌الله‌های عظمی طرف شاه را می‌گرفتند و بسیار کسان دیگر از چهره‌های شناخته‌شده همین رژیم. فرصت بررسی احتمال‌های دیگر و استدلال در هر مورد نیست.

فرق است میان امکان واقعی و امکان مطلق. مثالی کلاسیک در این باره را از هگل داریم: آیا خلیفه مسلمانان می‌تواند پاپ مسیحیان شود؟ آری می‌تواند، باید مسیحی شود، مراتب کشیشی را طی کند، اسقف شود، کاردینال شود، و سپس پاپ شود. این یک امکان مطلق است، اما امکانی واقعی نیست. در برابر، اینکه همین ولی فقیه، متحد و دوست من و شما باشد، در وضعیت واقعی ایران، یک امکان واقعی بوده است.

خامنه‌ای یکی از بدترین آدم‌هایی است که ما می‌توانیم در نظر بگیریم. بسیاری آدم‌ها وجود دارند، از میان زحمتکشان، که ما متأسفیم چرا طرفدار این رژیم هستند. پرسیدنی است که چرا طرفدار رژیم اسلامی شدند؟

از زاویه‌ای انتگرالی به موضوع بنگریم، چون نگرشی دیفرانسیلی ما را به هیچ جا نمی‌رساند. منظورم این است که بسته‌های بزرگ را در نظر بگیریم آن هم در بازه‌های زمانی طولانی، نه عناصر را در لحظه.

کاری که ما به آن نیاز داریم تا بفهمیم در ایران چه گذشته است، یک نوع تیپولوژی است، یک نوع سنخ‌شناسی است. اصطلاح تیپ یا سنخ را من در آن مفهومی به کار می‌برم که از جامعه‌شناسی مفهوم‌ساز

ماکس وبر آموخته‌ایم. سنخ مفهومی است برای فهم، برای فشرده کردن مجموعه‌ای از تشخص‌ها و احیاناً تأکید ویژه بر یکی از آنها و از این راه فهم‌پذیرتر کردن شخصیت‌های گروهی و فردی در یک حادثه یا دوران تاریخی. سنخ‌شناسی منافاتی با تحلیل طبقاتی ندارد، و می‌تواند مکمل آن باشد. سنخ‌شناسی، طبقات را مشخص و باچهره می‌کند، به ما کمک می‌کند که عامل فرهنگ و روانشناسی اجتماعی را در تحلیل حرکت نقش‌آفرینان حوادث دخالت دهیم، چیزی که از تحلیل اقتصادی محض بر نمی‌آید.

### سنخ‌شناسی انقلاب

اما نخست به تیپولوژی انقلاب نیاز داریم، چون از طریق آن بهتر می‌توانیم ضرورت تیپولوژی نیروهای شرکت‌کننده در آن را دریابیم.

شاید اگر اه داشته باشیم که سنخ انقلاب ۱۳۵۷ ایران را با صفت "اسلامی" مشخص کنیم، اما واقعیت این است که عنوان "انقلاب اسلامی" برای انقلاب ایران برانده‌تر و گویاتر از عنوان‌های "انقلاب بورژوازی"، "انقلاب بورژوا-دموکراتیک" یا "انقلاب دموکراتیک" است. همه این عنوان‌ها نجسب جلوه می‌کنند. مثلاً صفت "دموکراتیک" به خاطر تداعی‌اش با مفهوم "دموکراسی" حس ناخوشایندی ایجاد می‌کند، وقتی آن را در مورد انقلابی به کار بندیم که به ولایت فقیه منجر شد.

مارکسیست‌ها معتقدند، یا بهتر است بگوییم اکثر مارکسیست‌های ایران معتقد بودند یا شاید هنوز هستند که انقلاب در دوران ما بر دو نوع است: یا بورژوا-دموکراتیک است یا سوسیالیستی. انقلاب ایران سوسیالیستی نبود، پس بورژوا-دموکراتیک بود؛ واقعا بود؟ برای رفع مشکل کاریست این عنوان نجسب معمولاً دو راه وجود داشت. یک راه می‌گفت: صبر کنید، انقلاب ادامه دارد و آخرش می‌شود آن چیزی که باید بشود، لابد یا بورژوا-دموکراتیک کامل یا سوسیالیستی. مطابق راه حل دیگر می‌گفتند انقلاب شکست خورده است؛ شکست خورده است به دلیل رهبری آن که سر مردم کلاه گذشته است. مشترک میان این دو دید یک اکراه است: اکراه از اعتراف به این که بخشی از مردم پیروز شدند؛ مردمی وجود داشتند که انقلابشان را انجام دادند، و مردمی وجود داشتند که به هدفشان نرسیدند. پس از انقلاب، اصول دین گروه‌های سیاسی با یک پرسش مشخص می‌شد: حکومت خلقی است یا ضد خلقی؟ همه چیز می‌شد بگویی جز اینکه: حکومت خلقی است، اما مرده‌شور این حکومت خلقی را ببرد! چنین سخنی توهین به خلق تلقی می‌شد که در بینش پوپولیستی ایرانی منزّه و معصوم و در همه حال قابل ستایش بود.

انقلاب، هم پیروز شد هم پیروز نشد. دو برداشت می‌توان از این گزاره کرد. بگوییم نبرد جریان دارد، از جمله در درون حکومت و به خاطر این نبرد، حالت - از نظر پیروزی یا شکست - بینابینی است. برداشت دیگر همان است که بگوییم برای بخشی از مردم پیروز شد، برای بخشی نه. این حالت، توضیح‌پذیر است وقتی که برای انقلاب ایران دو ریشه در نظر گیریم، دو بُن. با این کار به نظریه انقلاب دوبنی می‌رسیم.

انقلاب ایران یک انقلاب دوبنی بود، یعنی دو بنیاد داشت، یک بستر بود با دو رؤیا. دو جریان با رژیم شاه درگیر شدند، یکی برد، یکی باخت. می‌توانیم بگوییم که انقلاب ایران نمایشی بود با سه بازیگر، دستگاه شاه، جریان متجدد و جریان سنتی. با نظر به جریان پیروز می‌توانیم بگوییم که تیپ انقلاب ایران اسلامیستی بود.

انقلاب اسلامیستی! چرا که نه؟ همان طور که می‌توانیم در مورد روی کار آمدن موسولینی و هیتلر از انقلاب فاشیستی صحبت کنیم. به کار بردن این چنین عبارتهایی برای کسانی سخت است که بر پایه

تیپولوژی کلاسیک انقلاب‌ها، چنین چیزی را غیر ممکن می‌دانند چرا که فکر می‌کنند انقلاب در همه حال خیر است و به یک چیز خیر نمی‌توان یک صفت شر چسباند. نه، انقلاب هم می‌تواند شرارت‌آمیز باشد!

## سنت و تجدد

از آغاز بحث درباره انقلاب ایران، مفهوم‌های سنت و تجدد به کار آمد، تا پیچیدگی انقلاب بهتر توضیح داده شود. به تدریج چالش سنت و تجدد تبدیل به چالش توضیح‌دهنده‌ی محوری شد. برخی نیروهای چپ هم متأثر از این بحث فیگوری را قهرمان داستان کردند به اسم خرده‌بورژوازی سنتی.

بمانیم در سطح بحث سنت و تجدد. تز انقلاب دوبرنی را ابتدا به کمک آنها تقریر می‌کنیم: انقلاب ایران یک بُن سنتی داشت، یک بُن مدرن؛ به بیان دیگر، دو جریان پیش‌برنده آن بودند: جریان سنتی، جریان مدرن. پس در صحنه این انقلاب یک مثلث داریم، رژیم شاه، نیروهای متجدد و خمینی‌گراها. در برابر شاه، متجددها و سنتی‌ها مؤتلف شده بودند.

در انقلاب ایران دو جریان متفاوت به نظام شاهی حمله بردند. این دو جریان فرق‌هایی اساسی با هم داشتند: به اعتبار ترکیب اجتماعی خود، زمینه تاریخی خود، فرهنگ خود، آرمان‌های خود، شخصیت‌های خود و نمادهای خود.

این فرق‌ها برای مقابله با هم کفایت نمی‌کنند؟ چرا، آن هم یک مقابله تاریخی؛ تاریخی یعنی این که در بازه زمانی طولانی‌ای جریان داشته و تاریخ‌ساز بوده است. از آستانه مشروطیت این مقابله را می‌بینیم: این طرف مشروطه‌خواهان را می‌بینیم، آن طرف مشروطه‌خواهان را، در مرحله بعد مصدقی‌ها و توده‌ای‌ها را می‌بینیم و در مقابل کاشانی و فداییان اسلام را، و سپس می‌رسیم به جایی که یک طرف به جنبش دانشجویی و جنبش چریکی چپ‌گرا مفتخر است و دیگری به پانزده خرداد و چند چهره آخوندی. نمادها و منش‌ها با هم فرق می‌کنند. همپوشی‌ها و ائتلاف‌هایی وجود دارد، اما شکاف عمیق است. آمدن انقلاب را می‌شد در زندان‌ها دید. در سال‌های مُشرف به انقلاب، زندانیان دو جریان با هم بر سر یک سفره نمی‌نشستند. اختلاف تنها سیاسی نبود. یک طرف یک طرف دیگر را نجس می‌دانست. نجس یعنی آلوده. آلوده را چه می‌کنند؟ می‌اندازند در سطل آشغال. آلوده را نابود می‌کنند. برای زندانبان شاه، اگر شعور می‌داشت، زندانی چپ دشمن سیاسی بود، اما نجس نبود. اما برای مذهبی‌های متعصب، چپ‌ها نجس بودند. نیکوست در مورد همین مثلث زندانی چپ، زندانبان در دوران شاه، و آخوند فتوادهنده به نجاست چپ‌ها هم فکر کنیم. این یک مینیاتور آرایش قواست.

همین جا می‌توانیم متوقف شویم و بگوییم به جواب این پرسش رسیده‌ایم که نسبت ما با سرکوب‌شدگان دهه اول انقلاب چیست. انقلاب ایران را دو جریان پیش‌برنده‌اند. حزب‌ها و گروه‌ها و شخصیت‌های مختلف در نهایت به دو جریان عمیق اجتماعی و فرهنگی و دارای پیشینه طولانی تقابل برمی‌گشته‌اند. سرانجام یک جریان پیروز شد، جریان دیگر مقاومت کرد و سرکوب شد. کشتارها در زندان‌های سیاسی ایران نماد این سرکوب است. کشتار ۱۳۶۷ پایان یک دور مقاومت و سرکوب است و آغاز یک دوران دیگر. بر این قرار دریافت حقیقت اعدام‌شدگان و نسبت ما با آنان ساده می‌شود. مایی که یاد کشته‌شدگان را گرامی می‌داریم، قاعدتا به همان جریان سرکوب‌شده اما از پا نیفتاده تعلق داریم. حقیقت ما، حقیقت اعدام‌شدگان است. حقیقت اعدام‌شدگان، حقیقت ماست.

این پاسخ درست است، می‌شود حالت کلیشه‌ای و این یا آن سنت و تجدد را گرفت، به این صورت که همپوشانی‌ها و ائتلاف‌ها و گذارها و فرصت‌طلبی‌ها و ناخالصی‌ها را هم منظور کرد و به طرح سایه‌روشن

بخشید و از آن یک تابلوی جاندار درآورد. کار نیکویی است، اما هنوز لازم است بیشتر به عمق رویم، و تصحیح‌ها و سایه‌روشن‌ها را هم به شکلی اندیشیده وارد کنیم، نه برای بهبود شکل ظاهر طرح. خط سیر خود را تدقیق کنیم.

### خط سیر برای تعیین نسبت

- برای تعیین نسبت با کشته‌شدگان دهه نخست انقلاب باید دریافت در آن دهه چه گذشته است.
- باید دید مخالفت دمکراتیک امروزین با نظام ولایت فقیه چه نسبت اجتماعی و تاریخی‌ای دارد با جریان اصلی مخالف دهه نخست که به شکل خونباری سرکوب شد.
- اما نمی‌توان درگیری‌های دهه اول پس از انقلاب را فهمید، بدون اینکه خود این انقلاب را فهمید.
- این انقلابی دو بنی است. فهم آن به نحوی اکید مستلزم جریان‌شناسی آن است.
- برای جریان‌شناسی، تحلیل طبقاتی لازم است؛ اما برای رسیدن به یک جریان‌شناسی مشخص باید تحلیل طبقاتی را فرارویاند به یک سنخ‌شناسی.
- سنخ، یک کاراکتر است. کاراکتر، خودش را نشان می‌دهد در برخورد با یک مسئله.
- آن مسئله اصلی، آن مسئله همه مسئله‌های مهم در ایران چیست؟ به نظر من، آن مسئله را می‌توان با عنوان انتگراسیون مشخص کرد.
- مسئله انتگراسیون یافتن جایی مطمئن و به لحاظ ذهنی مناسب در متن جامعه است آنگاه که پوشش سرمایه‌داری تهدیدی برای راندن گروهی اجتماعی از متن به حاشیه می‌شود، مانع آمدن گروهی از حاشیه به متن می‌شود، و نمود آن برای یک گروه پویای دارای جایگاه در متن آن است که امکان رشد محدودی دارد، از جمله در سیاست. در این حوزه مدام به دیوارهای محسوس و نامحسوس برمی‌خورد.
- تیپ‌ها را از طریق برخورد با این مسئله روشن می‌کنیم.
- نگاه می‌کنیم که پیش از انقلاب چه بوده‌اند، و پس از انقلاب چه شدند.
- به این ترتیب خطی را برای نشان دادن تداوم جریان‌های عمقی می‌کشیم. با نظر به این خط است که با رویدادهای گذشته تعیین نسبت می‌کنیم، که از جمله آنها رویدادهای دهه نخست انقلاب است که به سال سیاه ۶۷ ختم می‌شود.

بر این قرار می‌بایست در درجه اول مفهوم انتگراسیون را شرح دهیم.

### انتگراسیون

انتگراسیون مسئله پایدار ایران است، به سخنی دیگر تبعیض مسئله پایدار این کشور است. از این رو من معنای سکولاریسم را هم با نظر به وضعیت ایران با رفع تبعیض مشخص کرده‌ام.

من انتگراسیون را به دو شکل مرتبط با هم به کار می‌برم. در یک مفهوم بنیادی برای دادن باری پویا به مفهوم عدالت و به کمک آن خلاص شدن از مشکلات برابری توزیعی، که می‌تواند با یک تلقی ایستا همراه باشد، و نیز برای دادن بار اجتماعی روشنی به اخلاق در قالب اخلاق انتگراتیو که پوششی دارد علیه تبعیض به قصد گسترش دایره شمول. در معنایی دیگر نزدیک می‌شوم به آنچه که آمارتیا سن، اقتصاددان و فیلسوف هندی-آمریکایی، به آن "تحقق" می‌گوید، یعنی به کار گرفتن توانایی‌های خود، یعنی برخوردار شدن از فرصت برای تحقق قابلیت‌های خود. متناظر با آنچه که، یا حاصل آنچه که آمارتیا سن بدان

Capability Approach می‌گوید، یک نظم است، یک نظم انتگراتیو، یعنی دربرگیرنده، فرصت‌دهنده و متحقق‌کننده.

انتگراسیون را می‌توانیم مجتمع کردن، ادغام کردن، جزئی از یک کل کردن بدانیم، یعنی اجتماع در یک مفهوم مصدری. مفهوم اسمی حاصل مفهوم فعلی است: یعنی ما اجتماع می‌کنیم و با اجتماع ما، یعنی جمع شدن ما به گونه‌ای که کسانی کنار گذاشته نشوند، اجتماع تشکیل می‌شود. اجتماع تشکیل شده، جامعه است. برای صرفه‌جویی در توضیح است که از لغت انتگراسیون استفاده می‌کنیم. به هر حال هر بار مشکلی پیش آمد در فهم این مفهوم، به مجتمع شدن، و ادغام شدن فکر کنیم، ادغام شدن، آن هم نه به زور، بلکه به شکلی ارگانیک.

متضاد شمول و اجتماع، تبعیض و افتراق (disintegration) است.

### حاشیه‌نشینی اجتماعی و فرهنگی

در کاربست، معنای مفهوم روشن‌تر می‌شود. از اینجا شروع می‌کنیم: مدرنیزاسیون شاهی بخش‌هایی از جامعه ایران را از چرخه زندگی اجتماعی حذف کرده بود. آنان می‌آمدند در حاشیه شهرها، یا در روستا بودند در موقعیتی لرزان، که هر سالش بدتر از سال پیش می‌شد، آن هم در موقعیتی از نظر حال و هوا، که به تو می‌گفتند وقت و وقت ترقی است، باید خودت را بکشی بالا. حاشیه‌نشینان از ده رانده و از شهر مانده بودند.

این راندگی و درماندگی را مشکل انتگراسیون می‌نامیم، با این تذکر که مشکل به این موضوع محدود نمی‌شود. مدرنیزاسیون شاهی توانایی حل این مسئله را نداشت. صنعتی شدن به نیروی کار نیاز داشت، روستا نیروی کار را در اختیار می‌گذاشت، اما بسی اضافه بر آنچه مورد نیاز بود. بقیه حاشیه‌نشین می‌شدند.

اما حاشیه‌نشین حتماً به معنای فقیر نیست. فرش فروش متمول هم می‌توانست احساس حاشیه‌نشینی کند به خاطر نگرانی‌اش نسبت به آینده. فرهنگ سنتی هم احساس حاشیه‌نشینی می‌کرد چون نمی‌توانست در فرهنگ جدید انتگره شود. برخی آخوندها شده بودند کارمند اداره اوقاف، معلم تعلیمات دینی، محضر دار، تعداد انگشت‌شماری استاد. بقیه چه؟ بقیه حاشیه‌نشین بودند و این حاشیه مدام تنگ‌تر و تنگ‌تر می‌شد.

و حال سویه بحران و گسست معنایی را در این وضعیت در نظر می‌گیریم با تحلیلی پدیدارشناختی درباره جهان: جهان چیست؟ جهان یک نظم نشانه‌ای است. این آن را نشان می‌دهد، آن در پیوند با یک چیز دیگر است، آن چیز دیگر در پیوند با یک چیز بعدی؛ و در این شبکه است که معنا وجود دارد. در نظر گیرید که چیزهایی، حرف‌هایی، مناسبت‌هایی در اطراف من باشند که من نتوانم آنها را در شبکه‌ای جا دهم که جهان مرا می‌سازند. و آن چیزها، حرف‌ها و مناسبت‌ها مدام بیشتر و بیشتر شوند، به طوری که من با آن چیزهایی که برای من معنامند هستند، در تنگنا قرار گیرم. در این حالت جهان من در حاشیه آن جهان گسترش‌یافته قرار گرفته است. من حاشیه‌نشین هستم.

حاشیه‌نشینان جهان شورش کنید! این بدترین حالتی است که ممکن است برای جهان پیش آید. جهان به هم می‌ریزد، انقلابی ارتجاعی رخ می‌دهد.

حاشیه‌نشین مبارزه طبقاتی نمی‌کند، او با یک نظم جغرافیایی، با یک نظم توزیعی مشکل دارد و اگر از محرومان باشد، می‌توانیم بگوییم در نفس اعتراضش حق دارد. در حالتی رادیکال علیه شهر می‌جنگد،

شهری که او را به خود راه نمی‌دهد، اما بدبختانه پیش می‌آید که او علیه مدنیت بجنگد. جامعه‌ای که از اندکی سلامت و عقل برخوردار باشد، باید به‌هنگام مشکل او را دریابد و به ندای حق‌خواهی او پاسخ دهد. اما در نظر گیریم که چنین پاسخی وجود ندارد یا در خور مسئله حاشیه‌نشینی در ابعاد عظیمش نباشد. مسیر انتگره شدن در فرمایشیون اقتصادی-اجتماعی بر حاشیه‌نشین محروم کوچه‌ای بن‌بست یا در حالتی بهتر پریچ و خم و طولانی جلوه می‌کند. او به راحتی فریفته می‌شود وقتی این وعده را بشنود که نجات‌دهنده‌ای می‌آید تا او را از حاشیه در متن قرار دهد. نجات‌دهنده خود معمولاً از محرومان نیست، شاید از حاشیه فرهنگی بیاید یا از جایی که در مراتب طبقاتی حفظ یا ارتقای آن نیاز به رانت قدرت دارد. در شعر "کسی که مثل هیچ کس نیست" فروغ فرخزاد، با امید به آمدن کسی آشنا می‌شویم که خود به نحو بر هم زنده‌ای پر قدرت است، و می‌آید تا کمک کند به آنانی که هیچ قدرتی ندارند.

از مبارزه علیه مدنیت سخن گفتیم. این نکته مهم است، امروز هم مهم است. منطق مدنیت، به گفته‌ی هلموت پلسنر، جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی قرن بیستم، منطق فاصله است، منطق رعایت است. حقوق، حقوق بشر، و حق فرد در تعیین سرنوشت خویش، آن خودتعیین‌گری‌ای که آماج مدرنیته روشنگر است، همه از این منطق بر می‌آیند. رادیکالیسم فاشیستی و شبه‌فاشیستی، از جمله رادیکالیسم اسلامی بر منطق جماعت، بر منطق همه با هم، منطق امت واحده، استوار است. سوسیالیسم مدرن می‌خواست که منطق فاصله را با همبستگی ترکیب کند. در جاهایی که قدرت گرفت و در میان احزاب جهان سومی، در این امر موفق نبود. هنوز هم مسئله اصلی سوسیالیسم این است که چگونه همبسته باشیم، اما نه در جماعت، بلکه در جامعه، جامعه‌ای که منطق آن فاصله است. "همه با هم"، خفه‌کننده است، اختناق‌آور است.

به انقلاب ایران بازگردیم: در ایران معجزه‌های بزرگ رخ داد: توده و نجات‌دهنده در یک لحظه طلایی همدیگر را یافتند. وعده نجات‌دهنده انتگراسیون بود، انتگراسیون حاشیه در متن امت واحده. منطق این انتگراسیون با منطق قدرت یکی است. این نکته مهم است. منظور چیست؟ قدرت جدید، قدرت اسلامی خمینی، در اصل فرمایشیون سرمایه‌داری تغییر نداد، کاری که کرد این بود که بر یک سرمایه سمبلیک ارج ویژه نهاد و انحصار کنترل آن را در دست گرفت. این سرمایه سمبلیک - که تبدیل‌پذیر به سرمایه‌های اقتصادی و اجتماعی است و برخورداری از آن برای ارتقای موقعیت در مراتب نظام اسلامی اهمیت ویژه‌ای دارد - دین است، دینی که مفهوم آن را ال‌های سیاسی‌ای که با ولایت فقیه معرفی می‌شود، تعیین می‌کند. دین‌داری نوعی سرمایه‌داری است و سرمایه‌داری برای بازتولید خود بایستی دین‌دار باشد، یعنی در چارچوب قدرت عمل کند.

دین در این نظم، نوعی معرفت یا باور محض نیست، یک نوع ایفای نقش است، اجراگری‌ای است که نظم قدرت روند آن و صحنه آن را تعیین می‌کند. در طبقه حاکم بودن، دین‌دار بودن است که به هیچ رو مترادف با متدین بودن در یک معنای ساده بی‌تاریخ نیست. دین‌دار بودن گدی است برای ورود به دینامیسمی که توزیع کلیت سرمایه را تعیین می‌کند.

با نظر به این نظم و پویا است که می‌توانیم در ایران از بورژوازی اسلامی سخن گوئیم. غایت جنبش اسلامی، تقویت و چیرسازی بورژوازی اسلامی است. در جنبش فاشیستی کلاسیک کشورهای پیشرفته، سرمایه‌داری انحصارطلب میلیتاریست واقعیت است نه غایت. غایت، تضمین در هم کوفتن دشمنان آن و تضمین قدرت آن است. در جنبش اسلامی، بورژوازی اسلامی در واقعیت ضعیف است، قدرت آن پیش از کسب قدرت در کادرهایی است که پای در فرمایشیون سرمایه‌داری دارند و از اراده به قدرتی برخوردارند که رسیدن به هدف را در تلاش معمول در چارچوب فرمایشیون متحقق نمی‌بینند.



نظم موجود، نظم اسلامیستی، در اصل ورژن یا لهجه‌ای از نظم سرمایه‌داری در مقیاس یک کشور نفتی به نسبت عقب مانده است. مشخصه این ورژن این است که برای فهم آن علاوه بر اقتصاد سیاسی معمول، به یک اقتصاد سیاسی دین نیز نیاز داریم. منظور این است که ما باید ارزشی مبادله‌ای را هم به نام ایدئولوژی دولتی دین در نظر بگیریم، تا مکانیسم اقتصاد را بفهمیم. نقد دین در ایران امروز بایستی بخشی از نقد اقتصاد سیاسی هم دانسته شود. به این موضوع در اقتصاد سیاسی کتابی توجه نمی‌شود، به دلیل محدودیت مفهوم سرمایه در آن، که منحصر به سرمایه اقتصادی است.

### متجددان و حاشیه‌نشینی در متن

توده‌ای وجود داشت و همچنان وجود دارد و مدام متراکم‌تر می‌شود که با حاشیه‌نشینی مشخص می‌شود.

می‌شد و می‌شود که مکان را به صورتی اجتماعی در نظر گرفت و گفت اینجا متن است، آنجا حاشیه، جایی خارج از متن، عرصه یک تلاش در مجموع ناموفق برای ورود به متن. در متن هم نوعی حاشیه‌نشینی وجود داشته و دارد. در نظم شاهنشاهی تنها حاشیه‌نشینان با مشکل انتگراسیون، یعنی ادغام در جامعه و یافتن جایی پذیرفتنی در آن مواجه نبودند، بخشی از مدرن‌ترین قشرهای اجتماعی هم نمی‌توانستند جایی مناسب بیابند. جامعه پیشرفته سرمایه‌داری حتا می‌تواند ستیز طبقاتی و تظاهر حزبی آن را در خود انتگره کند، اما استبداد شاهی حتا مشکل داشت که به بورژوازی بومی و طبقه متوسط جایی دهد فراتر از کسب درآمد در چار چوب سلسله مراتب تعیین شده.

برای آنکه مشکل تیپ مدرن را با رژیم شاه دریابید، توجه ویژه‌ای کنید به دانشکده‌های مهندسی. در این دانشکده‌ها کسانی جمع شده بودند که آینده روشنی داشتند: شغل خوب، درآمد خوب؛ به هر حال بالاتر از میانگین جامعه ایرانی. اما درست همین دانشکده‌ها کانون مبارزات دانشجویی علیه سیستم بودند. اکثر کادرهای سیاسی مخالف، از جمله چریک‌های فدایی و مجاهد، از این دانشکده‌ها برخاستند.

با انقلاب مشروطیت این احساس به متجددان دست داده بود که با وجود کش و قوس‌هایی آنان در متن قرار گرفته‌اند یا اصولاً آنان‌اند که دیگر متن را تعریف می‌کنند. اما به زودی پی بردند که چنین نیست. رضاشاه، که برخی از متجددان در او یک "مستبد منور" می‌دیدند، و تصور می‌کردند دست آهنین‌اش برای نظم‌بخشی به متن لازم است، متن را بر پایه اقتدار خویش تعریف کرد. بخشی از متجددان به حاشیه رانده شدند. با سقوط او، مثلی که دیگر تا انقلاب صحنه سیاسی کشور را تعیین می‌کرد، شکل روشنی گرفت. آخوندها جرأت عرض اندام پیدا کردند و از طرف دیگر متجددان در دو جناح چپ و ملی در مقابل نیروی دربار قرار گرفتند. در موقعیتی که دربار محتمل بود سقوط کند، آخوندها طرف این رأس مثلث را گرفتند. همین وضعیت می‌توانست در انقلاب ۱۳۵۷ هم پیش آید، اگر در آن نیروی مذهبی فرودست بود.

### مدرنیزاسیون از بالا و شتابزده

اما مشکل انتگراسیون چگونه پیش آمد، یا تشدید شد؟ نظری رایج اشکال را به این برمی‌گرداند که مدرنیزاسیون، از بالا و شتابزده بود. مدرنیزاسیون شتابزده به این می‌ماند که در کشوری که وسیله نقلیه مردمانش گاری است، با شتاب اتوبان تأسیس کنید. و مدرنیزاسیون از بالا یعنی این که هنوز در پایین به اندازه کافی حرکت وجود نداشته باشد، و درباره حرکت شاه خودش تصمیم بگیرد بدون مشورت با جمعی که نیازهای کشور را می‌شناسند. مدرنیزاسیون شاهی این مشکل‌ها را داشت، اما افزون بر آن علاوه بر اینکه پیادگان و چهارپاسواران را به اتوبان راه نمی‌داد - که طبیعی بود راه ندهد و آنها دیگر در حاشیه جاده لنگ‌لنگان حرکت می‌کردند - بلکه فقط به بخش کوچکی از اتوموبیل‌سواران اجازه می‌داد که با

سرعت دلخواه حرکت کنند. برای عوامل خود باند ویژه تهیه کرده بود، بقیه محدودیت سرعت داشتند و رو نبود به هر جایی بروند.

در گسترش مدرنیته، یا هر تحول اجتماعی دیگر، ناهمزمانی وجود دارد که به جای خود مشکل ساز است؛ اما در مورد مشخصی چون شاه اصل مشکل را توضیح نمی‌دهد. مشکل را وقتی انتگراسیون بنامیم، همپیوندی سست یا غیر مستقیمی میان آن با مدرنیزاسیون از بالا می‌یابیم.

محمدرضاشاه، پس از آنکه با موج انقلاب به خارج رانده شد، در بررسی کارنامه خود بهای خاصی به موضوع شتاب در مدرن‌سازی داد. او مشکل را در این می‌دید که عجله به خرج داده است، نه در این که سیستم امتیازوری‌ای برپا کرده که در آن ناتوانی در مجتمع کردن (disintegration) بر قابلیت مجتمع کردن (integration) پیشی گرفته است.

از یک نظر مدرنیزاسیون در ادراک شاهی با مدرنیزاسیون در ادراک آخوندی تفاوتی اساسی با هم ندارند: اساس برای هر دو قدرت‌یابی است و هر دو با منطق مشابهی به اصطلاح "سازندگی" می‌کنند. ملوک ایران را اگر به دو دسته غارتگر و آبادگر تقسیم کنیم، دو شاه پهلوی و دو ولی جمهوری اسلامی را باید در دسته آبادگران بگذاریم، چنانکه شاه عباس را هم می‌توانیم در این دسته بگذاریم. آبادگری سلطانی در ذات خود ربطی به مدرنیزاسیون ندارد، سنت خود را دارد که بخشی از سنت قدرت است، و آبادگری به خودی خود چیزی در این باره نمی‌گوید که آیا همگان از آن نفع می‌برند و در روند آن و نتایج آن مشارکت دارند.

و نکته‌ای دیگر درباره مدرنیزاسیون شتاب‌زده و از بالا: سلسله پهلوی را مقایسه کنیم با سلسله فقها. کدام با گستردگی بیشتر و با شتاب بیشتر مدرنیزاسیون را پیش برد؟ درست است که به کار بردن عنوان مدرنیزاسیون برای اقدامات فقها شوک‌آور است، اما این به پیشداوری رایج نیک‌بینانه‌ای در مورد مدرنیزاسیون برمی‌گردد. این پیشداوری غلط است، زیرا مدرنیزاسیون هیچگاه تمیز، نرم، ملاحظه‌گر و آرام نبوده است. در ضمن در مراحل آغازین خود و در نقاط تعیین‌کننده گسترش خود هیچگاه عدالت‌گستر و تبعیض‌زدا نبوده است. و مدرنیزاسیون اصلاً لازم نیست سکولار در معنای مثبت، یعنی شاخص یک دنیویت خوب باشد. به قول هگل می‌تواند یک "دنیویت بد" را رواج دهد که اتفاقاً اسلام برای پرورش آن استعداد خوبی دارد. مظهر دنیویت بد در جهان مسیحی دربار واتیکان در اواخر قرون وسطا و اوایل عصر جدید است. در ایران امروز آخوندهای "ساده‌زیست" شکل‌های انزجارآوری از دنیاگرایی را به نمایش گذاشته‌اند. ایران فاسدترین شکل دنیویت خود را تجربه می‌کند. در دنیویت بد، ایمان می‌تواند با تکنیک ترکیب شود. ایمان بعلاوه تکنیک بعلاوه بسیج‌گری توده‌ای می‌شود پدیده‌ای مشابه فاشیسم.

### تغییر نگاه: از دولت به جامعه

اگر مشکلی را که آن را انتگراسیون خواندیم، تنها به استبداد شاهی و شتاب در مدرنیزاسیون برگردانیم، از تبیین به راستی اجتماعی آن غافل مانده‌ایم. این تصور زیربنای دو تز همبسته مدرنیزاسیون از بالا و مدرنیزاسیون شتاب‌زده را می‌سازد که جامعه موجود منفعل و لختی است که ور رفتن شتاب‌زده با آن، واکنش‌اش را برمی‌انگیزد.

برویم در سطح جامعه‌شناسی خُرد و به یک خانواده نظر دوزیم: در یک محیط سنتی، ده یا شهر کوچک. در آن چرخه بازتولید وجود دارد: زاد و ولد، بزرگ شدن فرزندان، تشکیل خانواده توسط آنان، انتقال سنت همراه با تغییر، و ادامه داستان. این چرخه در یک محیط اجتماعی صورت می‌گیرد که در آن نقش‌ها به نسبت ثابت هستند. با وجود همه شکاف‌ها و تضادها نوعی همبستگی وجود دارد. آن همبستگی نوعی تأمین

اجتماعی است. رابطه دو جنس را در نظر گیریم. این رابطه تبعیض‌آمیز است. پدرسالاری اما یک رابطه تأمینی نیز هست، که اگر نبود نمی‌توانست دوام بیاورد. تغییرات ساختاری، خانواده مورد نظر ما را حاشیه‌نشین می‌کند. خانواده در این وضعیت در متنی که آرزوی پیوستن به آن را دارد، با محیطی مواجه می‌شود بدون نقش‌های سنتی آشنا و بدون همبستگی. پویش سرمایه‌داری وعده رشد و ترقی می‌دهد، اما همراه با مخاطره. در قدیم ولی ریسک بزرگ وجود نداشت، همه چیز در مسیری شناخته شده پیش می‌رفت مگر اینکه فاجعه از بیرون می‌آمد، سیل و زلزله و هجوم غارتگران. یک حالت تشویش پایدار پیش می‌آید. نمی‌توان به آرامش رسید. دولت کاری نمی‌کند که از این تشویش کاسته شود. اتفاقاً بر این تشویش می‌افزاید. مثلاً رادیو و تلویزیون آن، چشم‌انداز دلربایی از داشتن پیکان، سوار شدن بر هواپیما، رفتن به کاباره و پوشیدن لباس‌های شیک و اختلاط جنسی ارائه می‌دهد، بی آنکه حرفی در مورد سختی و خطرات رسیدن از حاشیه به متن این چشم‌انداز بزند. شیدایی به نفرت تبدیل می‌شود، به کینه‌جویی، به *Ressentiment*.

وقتی می‌گوییم در دوران شاه راه بر انتگراسیون حاشیه‌نشین‌ها و بخش‌های سنتی جامعه بسته بود، تنها نباید سیاست شاه را سرزنش کنیم و پنداریم عمدی آگاهانه در سد کردن راه انتگراسیون بوده است. شاه رشد سرمایه‌داری را شتاب داد، اما واقعیت این است که این سرمایه‌داری اگر به اصطلاح "ملی" هم بود و در رأس سیاسی خود فساد و استبداد و وابستگی را هم نداشت، باز توده‌های وسیعی را حاشیه‌نشین می‌کرد و بخش‌های سنتی را زیر فشار می‌گذاشت. هم اکنون هم حاشیه‌نشینی به شدت در حال رشد است و شتاب رشد آن از اواخر دوران شاه پیشی گرفته است. این وضعیت به رشد سرمایه‌داری برمی‌گردد. سرمایه‌داری در دوران شاه پا به روستا نهاد، اما در دوران آخوندها روستا را شخم زد و زیر و رو کرد.

جامعه، در حالت گذار ساختاری، به هر حال بحران‌زده و پرتنش می‌شود. یک مسئله این است که فرهنگ، که چندلایه و سوگیر است، چه امکاناتی برای انطباق با وضعیت جدید و جهت‌یابی در محیط تازه در اختیار جامعه می‌گذارد. با طرح این موضوع ما می‌خواهیم فهم بهتری از رفتار طبقاتی داشته باشیم و این همان منظوری است که از سنخ‌شناسی داریم.

در اینجا، تا جایی که به نفس سرمایه‌داری مربوط است، مسئله اصلی حد انطباق اخلاق سنتی با سرمایه‌داری است. سخت‌کوشی، انضباط، آموزش، افزایش دستاوردها، پویایی و نوجویی از بایسته‌های خلیقات مدرن است که همپوشانی‌هایی با خلیقات سرمایه‌داری دارد. رفتار جمعی‌ای که می‌تواند ضد سرمایه‌داری، اما در همان حال در همزمانی تاریخی با سرمایه‌داری باشد، رفتاری است مبتنی بر همبستگی طبقاتی، نظم سازمانی، پذیرش مسئولیت و انجام وظیفه.

اگر اخلاق کنفوسیوسی و بودیستی را با اخلاقی که بر آن برچسب اسلامی می‌خورد، از جمله در نسخه ایرانی آن مقایسه کنیم، اهمیت عاملی را می‌بینیم که مدرنیزاسیون غرب آسیا را از شرق آسیا متفاوت می‌کند. بارز در اخلاق کنفوسیوسی و بودایی خودداری درونی و دقت بر موقعیت است. و راریخت (ترانسفورماسیون) سرمایه‌دارانه-مدرن این اخلاق، انضباط، سخت‌کوشی، وظیفه‌شناسی و به خود برگرداندن مسئولیت است. اخلاق اسلامی، تولی و تبری است. مسلمان در معامله با خداست. مثلاً این کار پسندیده را بکند، آن تعداد خانه در بهشت نصیبش می‌شود. تولی و تبری یعنی حب و بغض، که اساس دین است (امام محمد باقر: الایمان حب و بغض)، خود در مقوله معامله و منع معامله می‌گنجد، و چون در جهان دینی اسلامی حقیقت ابژکتیو وجود ندارد و همه چیز تابع خواست خدا و تفسیر مؤمن از این خواست است، مرز آن دو سیال است. معامله توانایی تحول سرمایه‌دارانه را دارد، اما به صورتی بخشی. رهبران و پیشروان رابطه‌ای سوداگرانه با مدرنیته می‌گیرند و سویه‌ای تکنیکی و مدرن به آن چیزی می‌دهند که به آن

وجه جلالی اسلام می‌گویند و همان اراده به قدرتی است که ذاتی اسلام است، اسلام به عنوان دینی که خود را نهایی و برتر مطلق می‌داند و معتقد است که مقدر است مقدرات عالم را تعیین کند. تولی و تبری در حوزه سیاسی منشأ یک الاهیات سیاسی می‌گردد که در محیط پرتنش گذار می‌تواند ایدئولوژی برانگیزاننده باشد. اخلاق اسلامی در نزد توده توکل و تسلیم را در پی می‌آورد. تولی و تبری در تبیین سیاسی جدید آن جایگزین همبستگی و امنیتی می‌شود که او بدان نیاز دارد.

اخلاق سروران و اخلاق توده یکی نیستند، با هم تفاوت دارند اما در همان حال مکمل هم‌اند. در سطح سروران منش اسلامی معرفی‌شدنی است با محورهای اعمال ولایت و حب و بغضی که به صورت خودپسندی افراطی و دیگرستیزی افراطی درمی‌آید. گفتمان اسلامی، بر پایه گفتمان پایه‌ای قرآنی، از آمیختگی منش و بینش تجاری و سوداگری با منش جهادی و جنگ‌جویی تشکیل شده است. اراده به قدرت در آن بارز است. وراریخت سرمایه‌دارانه آن تقویت حس رقابت‌جویی در آن تا حد کینه‌جویی جهادی، و نگاه سوداگرانه به دستاوردهای عصر جدید و بر این پایه برگرفتن چیزهایی از آن است که قدرت‌فزا باشد. بر این قرار تکنیک تقدیس می‌شود و بهره‌وری ایمان از تکنیک رکنی از استراتژی اسلامی می‌شود.

برای پیشبرد این استراتژی، از توده توکل و ولایت‌پذیری می‌خواهند. در شرایط بسته شدن مسیر انتگراسیون سرمایه‌داری بر پایه توان و کار خود، توکل و تسلیم به ولی، با توجه به سنت طولانی تسلیم و پیروی، بدیل وضعیت می‌گردد.

### معیار توان و کار

رشد بخش مدرن جامعه ایران، تا حد زیادی محصول سیاست‌های دولت نفتی بود. اما در نظام ارزشی بخش مدرن جامعه ما تأکید بر توان و کار خود همواره برجسته بوده است. درس خواندن و از این طریق از نردبان ترقی بالا رفتن، یک ارزش اساسی در مرام طبقه متوسط جدید ایرانی بوده و هست. در طبقه کارگر صنعتی نیز معیار توان و کار خود، بر خوداستواری‌ای ایجاد کرده و می‌کند که منش آن را از توده محروم متمایز می‌سازد. در بخشی از روستاییان نیز، که هنوز ریشه استواری در ده داشتند، همین روحیه وجود داشت. بر خلاف یک برداشت رایج، بیشتر آنان طرفدار جنبش خمینی نبودند.

معیار توان و کار خود، در درجه نخست یک ارزش سرمایه‌داری است. تأکید بر ارزش کار در تفسیر چپ، آنتی‌تری است برخاسته از یک بستر مشترک تاریخی که عصر جدید است.

معیار توان و کار خود، یک معیار لیبرالی است، در این معنا که اندیشه لیبرال عصر جدید وظیفه خود می‌داند که همه قید و بندهایی را بردارد که مانع انکشاف توان و کار فرد می‌شود. نگاه در اینجا اساساً به تیپ "بورژوا" است، شهرنشین آزادشده از قید و بند فئودالی که بدون استفاده از یک رانت ویژه اشرافی یا دینی، بر اساس اندوخته مادی و ذهنی خویش پا در مسیر ترقی می‌گذارد. مالکیت او در یک سنخ‌شناسی ایده‌آل به خودش برمی‌گردد؛ احترام به او احترام به مالکیت او و احترام به مالکیت او احترام به یک حق پایه‌ای بشری است؛ بقیه حقوق در جهان‌بینی بورژوا-لیبرال از اینجا می‌آیند.

اندیشه سوسیالیستی مدرن هم از تیپ فرد آزاد شده از قید و بند فئودالی می‌آغازد، معیار توان و کار خود را می‌پذیرد، اما این وجه تمایز را دارد که بر زمینه مناسبات جدید سرمایه‌داری دست به تفکیکی می‌زند میان آفرینندگان اصلی ارزش و آنانی که این ارزش را تصاحب می‌کنند.

## سنخ‌شناسی بر اساس معیار توان و کار خود

معیار "کار و توان خود"، در پیوند با مسئله‌ای است که آن را مسئله انتگرال‌سیون خواندیم و گفتیم مسئله‌ی یافتن جایگاهی در نظام اجتماعی و امکان حرکت در آن متناسب با پویای فرد و جامعه است. به ساده‌ترین بیان می‌توانیم بگوییم که معیار توان و کار خود، پاسخ‌بنیادی سرمایه‌داری در شکل ایده‌آل لیبرال خود، به مسئله انتگرال‌سیون است: می‌خواهید در نظام اجتماعی به شکل مناسبی انتگرال شوید، توان خود را بالا ببرید و کار کنید! بر این میناست که ما از آن برای سنخ‌شناسی‌ای استفاده می‌کنیم که گفتیم بیان کاراکتر نیروهای درگیر در انقلاب است.

از آغاز عصر جدید ایرانی ما شاهد حضور سه نیروی اساسی هستیم: دربار، متجددان، سنت‌گرایان. در دوره مشروطیت این مثلث به این صورت است: سلطان، مشروطه‌خواهان، مشروطه‌خواهان. در دوره آغاز حکومت محمدرضا تا کودتا و مدتی پس از آن به این صورت: دربار، کاشانی و فداییان اسلام و کلا جریان اسلامی، و ملیون و چپ‌ها، به طور مشخص مصدقی‌ها و توده‌ای‌ها. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ هم همین مثلث را می‌بینیم. اسم‌ها و سبیل‌ها عوض می‌شوند، اما اصل مثلث می‌ماند.

کاراکتر رئوس مثلث را بررسی کنیم بر اساس معیار توان و کار:

دولت، که بر سنت سلطانی استوار است، با ترانسفورمسیون سرمایه‌دارانه، به صورت فرمانروای رانت‌دهنده درمی‌آید. در نظامی که چنین دولتی حافظ آن است، معیار کار و توان خود تنها به شکلی محدود اعمال می‌شود: در قالب تمهیدات و حرکاتی برای ایجاد نیروی کارگر و کارمند و مدیر برای گرداندن امور. افرادی که در جامعه جدید کمابیش انتگرال شده‌اند، با مانع رشد و پویایی مواجه می‌شوند و از آن آزادی‌ای برخوردار نیستند که معیار توان و کار خود، در بُعد فرهنگ‌سازش ایجاب می‌کند. بر این قرار حاملان اصلی معیار لیبرالی عصر جدید، یعنی گروه‌های اجتماعی مدرن، با استبداد رانتی مشکلی اساسی دارند. آنان نمی‌توانند خود را "متحقق" کنند. انتگرال بودن، اما برخوردن به مانع برای تحقق خود، آن چیزی است که بدان حاشیه‌نشینی در درون متن نام نهادیم.

از معیار توان و کار خود، ناسیونالیسم هم درمی‌آید، آنجایی که بینشی است انتقادی و برانگیزاننده علیه مرام دولت در امتیازدهی به قدرت‌های خارجی و تکیه بر آنها. حرف ناسیونالیست ترقی‌خواه این است که نمی‌گذارند ملت توان خود را رشد دهد، به کار بندد، و دولت وابسته، آنچه را که مال ملت و محصول تاریخی ملت است، به بیگانگان می‌دهد.

دولت، رأس اول، قشرهای متجدد رأس دوم - حال به رأس سوم مثلث توجه کنیم. از توده‌ی نیروی سوم شروع می‌کنیم. نیروی سوم به مناسباتی تعلق دارد که در آن فرد ارزش خود را با توان و کار خود به دست نمی‌آورد. او عضو یک جماعت است که حرکت و جایگاه او تابع آن است. فرد به خودی خود مطرح نیست. بر این جماعت مناسباتی حاکم است که می‌توانیم آنها را به دو صورت همبسته‌ی ارباب و رعیت، و ولی و تابع معرفی کنیم. افراد این جماعت حاشیه‌نشین هم که می‌شوند، از بستر عینی این مناسبات ولایی کنده هم که می‌شوند، باز اخلاق آن را حفظ می‌کنند. حاشیه‌نشین زحمت می‌کشد، رنج می‌برد، اما با کلید توان و کار خود نمی‌تواند دروازه متن را بگشاید و در آن انتگرال شود. وقتی انتگرال‌سیون ممکن نباشد، حاشیه‌نشین این آمادگی ذهنی را دارد که به وعده‌های یک "ولی" تن دهد. او امید پیدا می‌کند که "ولی" قفل را بگشاید. او به رانت ولایت امید می‌بندد. انتگرال شدن رانتی، او را وسوسه می‌کند.

دعوی درباری‌ها و سروران سنتی، دعوا بر سر زعامت و ولایت و امتیازهایی است که منشأ آنها به توان و کار خود بر نمی‌گردد. ملایان برای دیانت امتیاز می‌خواهند و این صرفاً امتیازی برای ایمان قلبی نیست؛ امتیازخواهی برای داشتن شأنی است که نظم انتگراتیو جامعه را تعیین کند، از خانواده تا دستگاه قضاوت، تا مناسبات با بیرون، تا ارزشگذاری بر روی سرمایه‌های اجتماعی و سرمایه‌های سمبلیک و کنترل بر نحوه توزیع آنها. این امتیازخواهی با معیار لیبرالی همخوانی ندارد، چرا که ملایان می‌خواهند از بیرون جامعه جدید عمل کنند، و معیارهایی از بیرون به آن تحمیل کنند. ملایان خود را خارج از سیستم نیازها (اصطلاح هگل) می‌گذارند و می‌گویند نیازی که برآورده می‌کنند این است که بگویند مردم به چه نیاز دارند.

ادعای ولایت و زعامت ملایان با سلطنت سنتی هم همخوان نبود، تا چه برسد به دولت مدرن. دولت سلطانی در طول قرن‌ها به ملایان امکان یک ولایت و زعامت محلی و سطح پایین را می‌دهد، اما دولت مدرن از نوع پهلوی‌اش، که دست کم به خاطر انحصار قدرت مدرن است، چنین شأنی برای ملایان قایل نیست.

قشرهای مدرن و سنتی، دو جهان‌بینی متفاوت دارند، اما میان آنها آمیزش و ائتلاف هم وجود دارد. ایران کشوری است در حال گذار ساختاری و فرهنگی، و از این رو همواره مردمی وجود دارند که جهان‌بینی آنها آمیزه‌ای از سنت و تجدد است. گسست نسلی هم چشمگیر است میان پدری که پا در مناسبات سنتی دارد و فرزندان که پا در سیستم مبتنی بر توانایی و کار خود نهاده‌اند.

### شیعه پهلوی

یک جلوه و به یک اعتبار یک عامل آمیزش نسبی سنت و تجدد در ایران به موقعیت حوزه دینی شیعی در دوران پهلوی برمی‌گردد. من قائل به وجود مقوله‌ای هستم به نام شیعه پهلوی، تشیع شکل گرفته و استوار شده از مقطع شکست مشروطه‌خواهان تا پیروزی آنان با رهبری خمینی.

در دوران پهلوی، شیعه آنی شد که می‌شناسیم. مقطع پهلوی اهمیت کمتری از مقطع صفوی در حیات شیعه ندارد. در دوره پهلوی شیعه مرکزیت پیدا کرد، به مرجعیت خود نظم داد، به حوزه‌ی تربیت ملا سروسامان داد، با شیوه‌های نشر و تبلیغ مدرن آشنا شد، زبان تازه‌ای برای تبلیغ و ترویج اختراع کرد، شروع به شناختن جهان بیرونی کرد و از عناد آغازین با همه مظاهر مدرن دست برداشت.

رمز موفقیت آخوندها در گرفتن قدرت از پهلوی را باید در تشیع پهلوی جست.

### نقش بینابینی‌ها

شیعه پهلوی یکدست نیست، جلوه‌های مختلفی دارد و به جریانک‌های مختلفی میدان داده است. مثلاً شریعتی را در نظر گیرید که به تشیع صفوی می‌تاخت و در برابر آن تشیع علوی را می‌گذاشت. خود او جلوه‌ای از تشیع پهلوی متأخر است و تشیع علوی او یا جامعه توحیدی مجاهدین همه از اختراعاتی هستند که باید در دفتر تاریخ تشیع پهلوی ثبت شوند.

به تیپ علی شریعتی یا محمد حنیف‌نژاد یا محمود عسگری زاده دقت کنیم. آنان بینابینی هستند. از سنت آمده‌اند، در جامعه مدرن انتگره هستند. دو معیاری نگاه می‌کنند، یکی با معیار دینی، یکی با معیار توان و کار خود، آن هم تا حدی که به برداشت چپ از آن نزدیک می‌شوند. این نزدیکی با انگیزه جماعت‌گرایی رادیکال صورت می‌گیرد که در درک تمام‌خلقی و جهان‌سومی، سوسیالیسم تلقی می‌شود.

نخبگان بینابینی‌ها نقش مهمی ایفا می‌کنند در اینکه تشیع، ترانسفورماسیون ناسیونالیستی بیاید، و ناسیونالیسم، تبیینی شیعی پیدا کند. این ترانسفورماسیون از همان دوران مشروعه‌خواهی آغاز شده است. از طریق آن است که شیعه صورت ایدئولوژیک جدیدی می‌یابد.

نخبگان بینابینی‌ها با ایدئولوژیک کردن، جمال دین را مدرن می‌کنند. علاوه بر این به ملایان می‌آموزند که جلال دین دیگر بسته به آن است که ایمان مجهز به تکنیک شود.

مدیریت جدید را هم بینابینی‌ها به ملایان می‌آموزند.

از میان نخبگان بینابینی‌ها، مهندسان مسلمان نقش چشمگیری دارند. آنان هستند که ستوان فقرات دستگاه سرکوب و مدیریتی حکومت خمینی را می‌سازند و از ابتدا به آن جهت‌گیری تجهیز به تکنولوژی می‌دهند. تپیی که می‌توانیم آن را "بورژوازی اسلامی" بنامیم نخست از میان آنان برمی‌خیزد. این تپ در مدیران ارشد اقتصادی، امنیتی، نظامی و دستگاه‌های اداری تجسم می‌یابد.

### اسلامیسم

خمینی که قدرت را گرفت، بخش بزرگی از بینابینی‌ها به او پیوستند و در خدمت او درآمدند.

بینابینی‌ها می‌توانستند نقش دیگری ایفا کنند. فرض کنید شخصیت کاریسماتیک خمینی وجود نداشت یا مجموعه‌ای از حوادث اوضاع را به نفع او تغییر نمی‌داد، بحران بالا می‌گرفت و رهبری عملی به دست ترکیبی از ملیون و چپ‌های مذهبی و غیرمذهبی می‌افتاد. در این حالت اکثر آیت‌الله‌ها طرف شاه را می‌گرفتند و بینابینی‌ها بیشتر به سمت جبهه نیروهای ضد سلطنت می‌گرویدند. در این حالت کسی که پس از انقلاب مثلا سازمانده پیگیرد و سرکوب شد، ممکن بود در کنار کسی قرار گیرد که در حالت متحقق شده، به دست او یا به فرمان او کشته شده است.

آیا منظور از این موضوع و بحثی که درباره خلقی بودن حاکمیت شد این است که پس از انقلاب مردم با مردم درگیر شدند؛ باید بابت این موضوع متأسف بود و داستان را یک تراژدی تلقی کرد، از جمله تابستان خونبار ۱۳۶۷ را؟

چنین نیست. واژه مردم یا خلق مفاهیمی ساده‌ساز هستند. موضوع مهم ترانسفورماسیونی است که با کسب پیروزی توسط جناح مذهبی صورت گرفت: آن وراریخت، وراریختی از نوع فاشیستی است که جنبشی یا قدرتی متکی بر مردم است.

پس از انقلاب، موضوع دیگر دو جناح مردم نیست. می‌بایست متوجه پایگاه توده‌ای رژیم بود، اما اصل قضیه دیگر رویارویی با قدرتی است که پیشاهنگ پیروز جریان اسلامیسم است.

اسلامیسم یک جریان اصیل است، یعنی برگرداندنی و ترجمه‌پذیر نیست به دیگر جریان‌های قرن ۲۰ و ۲۱. مشابهت چشمگیری با فاشیسم دارد، اما فصلی یا نسخه‌ای از فاشیسم نیست، با این که گاهی می‌شود از اصطلاح فاشیسم اسلامی استفاده کرد.

اسلامیسم نطه‌ای است با این مشخصات:

(۱) یک ایدئولوژی رادیکال "آنتی" است: به صورتی تند و پرخاش‌جو مخالف است با غرب، کمونیسم، لیبرالیسم و تجدد فرهنگی و اجتماعی؛

۲) یک ایدئولوژی احیا است، هدف اعلام شده‌اش زنده کردن یک جلال و عظمت پنداشته است؛

۳) به شدت عوامفریب است و تخصص سنتی در عوامفریبی را با شیوه‌های جدید در می‌آمیزد و به آن امکانات و ابعاد تازه‌ای می‌دهد؛

۴) کادرهایی دارد که امکان رقابت با نخبگان حاکم یا رقیب را دارند، برای تبدیل شدن به طبقه ممتاز مصمم‌اند، و می‌توانند جنبشی را برانگیزند با اتکا به توده‌ای که از جایگاه سنتی خویش کنده، اما از یافتن جایگاهی باثبات در جامعه مدرن درمانده است.

بخش مهمی از این کادرها، همان‌هایی هستند که زیر عنوان نیروی بینابینی با آنان آشنا شدیم. بینابینی بودن اما فقط خصیصه آنان نیست.

### بازگشت به پرسش آغازین: تعیین نسبت

انقلاب دوبنی بود؛ دو جریان بنیادی پیش‌برنده آن بودند. بر مبنای تیپولوژی ارائه شده در این گفتار ما هر یک از این دو جریان را می‌توانیم به صورت یک تیپ مشخص کنیم: تیپی که برای حل مسئله انتگراسیون عاملی به نام دین را دخالت داد، دین را به صورت رانت درآورد، و با ترانسفورمسیون اسلامیستی انقلاب به صورت طبقه حاکم درآمد. جریان مقابل ماهیتی دموکراتیک داشت، به این اعتبار که اساساً از سنجی بود که به توان و کار خود متکی بود، می‌خواست استبداد و نظام رانتی همبسته با آن را براندازد، و وعده تجدید سازمانی می‌داد که مشکل انتگراسیون را حل کند، آن هم با توان‌فزایی عمومی.

یک تیپ یک تیپ دیگر را زد. نمودی از این زدن را در زندان‌ها می‌بینیم. فصل خونین سرکوب تا تابستان ۱۳۶۷ ادامه یافت. پس از آن فصلی دیگر در تاریخ کشور آغاز می‌شود.

جمهوری اسلامی مسئله انتگراسیون را حل نکرد. بخشی از مردم را وارد نظام آشفته شهری کرد، رشد سرمایه‌داری را در روستاها تعمیق بخشید، یک گروه وسیع از رانت‌خواران ایجاد کرد که بخش فوقانی آن طبقه حاکم را تشکیل می‌دهد. بورژوازی اسلامی هم مقوله‌ای است که در درجه اول در حوزه طبقه رانت‌خوار قابل تعریف است. اکنون حاشیه‌نشینی گسترش یافته، متن بی‌سامان‌تر از پیش شده و جامعه از نقطه‌ای که از نظر درجه انتگراسیون بوده، پس‌تر رفته است. جامعه ایران در دوران شاه به مراتب عادلانه‌تر، آزادتر، اخلاقی‌تر و بسامان‌تر از دوران خمینی بود.

با توصیفی که شد، دیگر تعیین نسبت با سرکوب‌شدگان و اعدام‌شدگان پس از انقلاب ساده است. اگر آزادیخواه هستیم، اگر با تبعیض بر مبنای دین-داری مخالفیم یعنی سکولار هستیم، اگر خواهان حل مسئله اجتماعی در ایران در یک شکل مدرن انتگراتیو هستیم، پس در یک خط تاریخی با سرکوب‌شدگان و اعدام‌شدگان قرار داریم. رزم و مقاومت آنان جزئی از تاریخ ماست. بایسته است که از آن باید بیاموزیم و آن را پیوسته بازگو کنیم.

این نیز بسیار مهم است که مدام مسئله انتگراسیون را مطرح کنیم، بگوییم که این مسئله قدیمی است، بگوییم که عده‌ای و عده حل آن را دادند، قدرت را به دست گرفتند، یک سیستم رانتی برقرار کردند، و دست به یک سرکوب سیستماتیک زدند. لازم است بگوییم که نیروی سرکوب شده توانایی ارائه راه حل دیگری داشت، و اگر قدرت را به دست می‌گرفت از این دانایی و توانایی برخوردار بود که حل مسئله قدرت و مسئله اجتماعی را در یک مسیر دموکراتیک بیندازد. درست است که آن نیرو در قالب‌های حزبی‌اش



ضعف‌های بسیار داشت، اما قابل مقایسه نیست با نیروی مقابل که از کنجی تاریخی برخاسته که در آن جهالت و حسد و بی‌رحمی و کینه‌توزی غلظتی بیشینه دارد.

بخشی از ضعف نیروی آزادی‌خواه در ایران اتفاقاً تبیین‌شدنی است با نظر به تاریخ‌اندیشی و بی‌مدارایی نیروی اسلامیستی که بنیان آن از فرهنگ می‌آید و همه را آلوده می‌کند. نیروی بینابینی در صف آزادی‌خواهی هم بود. نقد ریشه‌ای بینابینیت شامل نقد کل فرهنگ و جامعه ایران می‌شود. همه به نوعی بینابینی بوده‌ایم، یکی کمتر یکی بیشتر. همه ما به درجاتی ملی-مذهبی هستیم؛ گروه‌های ما فراکسیون‌های یک حزب فراگیر ملی-مذهبی هستند.

امروز هم نیروی بینابینی قوی است. آن را دیگر لازم است به عنوان محافظه‌کاری ایرانی بشناسیم که یک نمود آن در اصلاح‌طلبان است. در میان نیروهای غیرمذهبی هم محافظه‌کاری پایگاهی قوی دارد. نئولیبرالیسمی که نمی‌خواهد مسئله انتگراسیون را ببیند و باز می‌گردد به دوران کوررنگی شاهی، جناحی دیگر از این محافظه‌کاری است. محافظه‌کاری یعنی دفاع از یک سیستم امتیازوری و بازتولید تبعیض.

### دو دسته ترانسفورماسیون

گفتیم که درباره مقاومت صورت گرفته در پس از انقلاب و به طور مشخص درباره گذشته‌شدگان نباید برپایه تعلق حزبی دآوری کرد. به دلیل ترکیب جوان و اتفاقی بودن گرایش این یا آن گروه باید نه به گروه‌ها، بلکه به کلیت جریان و تیپ یا تیپ‌های سیاسی مجتمع در آن توجه کرد و بنیاد اجتماعی و تاریخی آن را در نظر آورد. این گونه می‌توانیم اساس خویشاوندی و همسنخی خود را با مبارزان آن دوره درک کنیم.

البته به نظر می‌رسد که این نگاهی خطاپوش باشد، به دلیل رفتنش به عمقی که نسبت به حوادث و چهره‌های مشخص، انتزاعی جلوه می‌کند. در ژرفای مورد نظر ما، خطاهای مشهود و مشهور گروه‌ها را نمی‌بینیم. این نکته درست است و ما لازم است توضیحی برای این مسئله داشته باشیم. اما این توضیح هم لازم است که سیر ما در این تحلیل از مشخص به انتزاعی نبوده است. کار ما رسیدن به آن مقولاتی است که هگل به آنها "عمومی مشخص" (das konkrete Allgemeine) می‌گوید. ما از جمله به صفات مبهم "سنتی" و "مدرن" بار مشخصی دادیم و نشان دادیم که سنتی امروزین به چه اعتباری و بر چه مبنایی خود مدرن است. وساطت میان سنتی و مدرن را هم به لحاظ فکری و هم نیروی انسانی نشان دادیم و در این باره هم موضوع ترانسفورماسیون مدرن سنت را در شکل اسلامیسم مطرح کردیم و هم بینابینیتی را که محدود به قشری خاص نمی‌شود و می‌تواند مقوله‌ای برای نقد فرهنگ باشد.

منظور از بینابینیت یک آمیزش استتیک و سلیقه‌ای مثل موسیقی تلفیقی یا "نقاشی‌خط" یا ترکیبی ساده و مکانیکی نیست به این صورت که فرش را روی موکت بیندازیم و پشت میز در یک آشپزخانه آپن سبک آمریکایی بنشینیم و آبگوشتمان را به سنت آبا و اجدادی با دست بخوریم. منظور آن ترانسفورماسیون‌های کوچک و بزرگی است که عناصری از سنت در وضعیت مدرن بدان دچار می‌شوند و بافت فرهنگی را پر از عقده می‌کنند. آنها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱) دسته‌ای که به "عصبیت" یعنی همبستگی دارای معنایی سنتی مربوط می‌شود و عناصر آن منشأ عشیرتی و از زاویه دینی، مرجعی تصویری به اسم امت واحده یا شیعه علی (حزب علی) دارند. دگرذیسی مدرن اینها جماعت‌گرایی، امت‌گرایی، مستضعف‌گرایی و در نسخه‌ای سکولار خلق‌گرایی است. زمینه این

دگر دیسی، یعنی آن محیط ممکن‌ساز و برانگیزاننده تحول جهش‌آسا، ایدئولوژی فراگیر ناسیونالیسم در عصر جدید است.

۲) دسته‌ای دیگر با تبعیض مشخص می‌شود. عناصر تبعیض‌آور نظم سنتی در وضعیت جدید دگر دیسی یافته، حفظ و در همان حال متحول می‌شوند. بر این قرار، پدرسالاری باز تولید می‌شود و بدان صورتی درمی‌آید که هشام شرابی، روشنفکر فلسطینی‌تبار، به آن پدرسالاری نوین (Neopatriarchy) می‌گوید. غیرت و دید تبعیضی در رابطه مسلمان-غیرمسلمان در ترانسفورماسیون جدیدش به صورت رادیکالیسم بیگانه‌ستیز درمی‌آید.

روند و حاصل همه این ترانسفورماسیون‌ها از انرژی‌ای برخوردار هستند که خود از ترانسفورماسیون اراده به قدرت و خودبتریبینی دینی در محیط رانش عصر جدید برای پیشرفت و قدرت‌گیری حاصل می‌شود. خاطره‌هایی از امپراتوری‌های گذشته، وجود مفهوم مرکزی "قوه" در فهم اسلامی و توانایی بالقوه‌اش برای تبدیل شدن به مفهومی سازنده (به اصطلاح راینهارت کوزلک) یعنی ترغیب‌کننده و جهت‌دهنده به گفتار و کردار، اراده به پیشرفت را به صورت اراده به تجهیز درآورد. بر بینش سیاسی، نگاه مهندسی-نظامی غلبه پیدا کرد.

در کل وضعیتی که آن را با "بینایی" بودن مشخص کردیم، حضور و تأثیر این ترانسفورماسیون‌ها را می‌بینیم. اما انباشتگی آنها در همه جا یکسان نیست. هنوز در میان مردم، اسلامی وجود دارد به صورت ایمانی با مراسم و اورادی که در تکرار خود گردونه‌ای را می‌سازند مستقل از گردش سیاسی، و همراه با پرهیزکاری‌ای که مانع بروز و نفوذ ترانسفورماسیون‌هایی معطوف به قدرت می‌شود. از طرف دیگر در بخش غیر مذهبی یا کمتر مذهبی نوعی بازبودگی گفت‌وگوکننده با جهان را می‌بینیم که مفاهیم را بر مقابله ترجیح می‌دهد، و همچنین آماده آموختن و خودنگری انتقادی است.

### ساز و کار ترانسفورماسیون

با این تحلیل ما به معیار دیگری دست یافتیم که مشکل کلی‌گویی، ابهام و ساده‌سازی دوگانه سنتی-مدرن را رفع می‌کند. در مدرن هم می‌تواند غلبه با تقابل باشد، و در سنتی هم می‌تواند پرهیزکاری‌ای فروتنانه از بار تقابل‌جویی بکاهد. مسئله اصلی، ترانسفورماسیون‌های تشدیدکننده انگیزه‌های تبعیضی و تقابلی است که از طریق تزویج ایدئولوژیک با مکانیسمی به این صورت رخ می‌دهند: دو بسته ایدئولوژیک را در نظر می‌گیریم که یکی را با برچسب "سنتی" و دیگری "مدرن" مشخص می‌کنیم. هر ایدئولوژی‌ای ترکیبی است از واحدهایی که به آنها ایدئولوژم (ideologeme) می‌گویند. مثلاً برتری اسلام بر هر دین و باور دیگری، یکی از ایدئولوژم‌های ایدئولوژی اسلامی است. ایدئولوژی مدرن در ایران در نسخه‌ای ناسیونالیستی وارد می‌شود: عصر جدید است؛ ملت‌ها بیدار شده‌اند؛ هر کس پیشرفت نکند به زیر می‌رود؛ ایرانیان ذاتاً ملت برتر هستند؛ این قوه باید به فعل درآید؛ باید عظمت پیشین احیا شود. ایدئولوژم برتری اسلامی و ایدئولوژم برتری ملی جفت می‌شوند و همدیگر را تشدید می‌کنند. تزویج ایدئولوژم‌های اسلامی با ایدئولوژم‌های مدرن راه را برای ترانسفورماسیونی همه‌جانبه و شکل‌گیری اسلام‌میس فراهم می‌کند.

تزویج ایدئولوژم‌ها در حیطه بینش کمتر مذهبی یا ظاهراً غیرمذهبی هم صورت می‌گیرد. در این مورد در نظرگیری کسانی را که با ذهنی پروریده در فرهنگ مهدی‌گرا و باورمند به دوگانه تقابلی تاریخ‌ساز خیر و شر که با مارکسیسم مواجه می‌شوند. مارکسیسم بر آنان به صورت ایدئولوژی ظاهر می‌شود، به صورت بسته‌ای با ایدئولوژم‌های آشنا، آشنا از طریق مهدی‌گرایی و تقابل‌های مانوی‌گونه.

رخداد ترانسفورماسیون‌هایی که عناصری از سنت را دچار جهش مدرن می‌کند و از اسلام اسلامیسم می‌سازد یا چیزی شبه مدرن تولید می‌کند که تنگ‌نظری‌های فرهنگی در آن به شکلی دیگر درمی‌آیند یکسان‌ساز نیست. شکاف‌های فرهنگی و اجتماعی توسط آن تشدید می‌شود و یک بحران عمیق و فراگیر محیطی فراهم می‌آورد برای دگر دیسی‌های بیشتر. چنانکه اسلامیسم از طرفی به تلاشی شدید برای احیا و اختراع سنت راه می‌برد، و از طرف دیگر فروپاشی سنت را تشدید می‌کند.

### محافظه‌کاری و چشم‌انداز آینده

اسلامیسم زیر پای خود را خالی می‌کند. عمر میدان‌داری این جریان به سر می‌رسد و آنچه به جا می‌ماند محافظه‌کاری است، محافظه‌کاری‌ای که حامل آن تنها مذهب و مذهبی‌ها نیستند. محافظه‌کاری، تلاش برای دفاع از یک نظم تبعیضی است، دفاع از امتیازوری است و مقاومت در برابر پویای فرهنگی و اجتماعی‌ای است که روابط و امتیازهای مقرر را بر هم می‌زند.

حساسیت ویژه به ترانسفورماسیون اسلامیستی نسبت به دگر دیسی‌های دیگر، به دلیل تنش‌فزایی بیشینه آن، موجه است. طبعاً ذهن مدام متوجه امکان‌های برون شدن از موقعیت سلطه اسلامیسم می‌شود. ولی بدیلی که در برابر تنش اسلامیستی قرار دارد، لزوماً وضعیتی نیست که جامعه در گشودگی و آزادی به ترمیم زخم‌هایش بپردازد. احتمال قوی می‌رود که بدیل عملی چیرگی اسلامیسم چیرگی محافظه‌کاری باشد. اسلامیسم از محافظه‌کاری برمی‌آید، چنانکه بدون همدستی فرهنگ سنتی پدرسالار، اسلامیسم نمی‌تواند آپارتاید جنسی برقرار کند. دوره سیاست رسمی تبعیض جنسیتی خشن که به پایان رسد، محافظه‌کاری پدرسالار میداندار می‌شود، چیزی که در عمق جامعه هم اکنون وجود دارد. این نکته مهم را هم باید در نظر بگیریم که افراد و گروه‌هایی که از اسلامیسم امتیازور شده‌اند، ترجیح می‌دهند که شرایطی فراهم باشد با تنشی کمتر، اما بدان گونه که آنان همچنان از آن امتیازها بهره‌مند باشند یا بتوانند سکه‌هایشان را در بازار جدید به راحتی با ارزی مناسب برای معامله تبدیل کنند. محافظه‌کاری "بک‌آپ" اسلامیسم است.

اگر بخواهیم هر دو معیار حساسیت به ترانسفورماسیون اسلامیستی و محافظه‌کاری را لحاظ کنیم، می‌توانیم در مثلث بازنمای انقلاب ایران یک برش ایجاد کنیم، و "سلطان" و "ولی" را در یک جبهه بگذاریم: جبهه امتیاز خواهان. در اینجا گرانیگاه عدالت‌خواهی را در بخش مدرن جامعه می‌بینیم. این بخش گرایش اصیلی به عدالت و آزادی دارد. این البته به معنای آن نیست که در بخش مدرن آگاهی و پختگی سیاسی انباشته است. این بخش افزون بر اینکه متأثر از ترانسفورماسیون‌های شبه‌مدرن‌ساز بوده و هست، از ترانسفورماسیون‌های اسلامیستی هم تأثیر گرفته، و نکته مهم این است که محافظه‌کاری در آن جای مستحکمی دارد.

اگر از حالت به غایت وحشتناک امکان فروپاشی رژیم و بروز ستیزهای راهبرنده به جنگ داخلی درگذریم، می‌توانیم برپایه توضیحات داده شده این سه حالت را برای ایران در نظر بگیریم:

- بدترین حالت برای ایران این است: با نظر به انبوه حاشیه‌نشینان که مدام بر تعدادشان افزوده می‌شود یک جنبش پوپولیستی سر برآورد، شعار احیای انقلاب اسلامی دهد و اسلامیسم را تر و تازه کند. احمدی‌نژادیسیم ورژن ضعیف و ناموفق این احیاگری بود.
- حالت بد و در مجموع محتملتر، گذار از وضعیت کنونی به وضعیتی است که محافظه‌کاری تعیین‌کننده باشد. تنوع در شکل‌های بروز این حالت تنوع امکان‌های محافظه‌کاری ایرانی است. گروهی از چهره‌های مطرح طیفی را می‌سازند که بازنمای این تنوع هستند: در یک سر طیف مثلاً

می‌توانیم روحانی یا خاتمی اصلاح‌طلب را ببینیم و در سر دیگر طیف رضا پهلوی را. قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای این حالت را ترجیح می‌دهند. اما هنوز معلوم نیست که مشکل حاد شونده آب به نفع این حالت است یا نه.

- بهترین حالت آن است که بخش مدرن جامعه ایران بتواند حاشیه‌نشینان را با خود برای انجام یک تحول اساسی همراه کند. تنها آن برنامه سیاسی و جنبشی که بتواند آزادی‌خواهی و عدالت‌خواهی را با هم درآمیزد، از پس انجام این وظیفه برمی‌آید.

### باز گشت به بحث احزاب

اگر از سطح سنخ‌شناسی جریان‌ها به سطح مواجهه با حزب‌ها و گروه‌ها با نام‌های شناخته‌شده‌شان برگردیم، طبعاً در درجه نخست با این تحلیل نگاهمان متوجه سازمان مجاهدین خلق می‌شود، آن هم به عنوان پادمثال، یک مثال پرسش‌ناک کننده‌ی تحلیل. این سازمان در گذشته خود نمونه‌ای جالب از یک پدیده بینابینی را به نمایش می‌گذارد. ایدئولوژی آن انباشته‌ای است از ترانسفورماسیون‌های سنت در قالب‌های ناسیونالیستی چپ. برپایه بازنمایی تیپولوژیک عرضه شده در باره انتگراسیون با نظر به معیار توان و کار خود، می‌توانیم عزیمتگاه بنیان‌گذاران آن را تأکید بر این معیار و دگرپس کردن باور اسلامی در ظرف آن بدانیم. این سازمان یکی از سرپل‌های مهم متأخر انتقال مفهوم‌های دگرپس‌کننده به درون حوزه دینی بوده است. در شکاف پس از انقلاب، سازمان مجاهدین خلق به دلیل موقعیت بینابینی ویژه‌اش در اصطکاک انفجاری با رژیم جدید قرار گرفت. برآورد غلط رهبران آن از وضعیت، آنان را به سمت تقابلی فاجعه‌بار راند.

مهم است که در مورد سازمان مجاهدین خلق، فرق بگذاریم میان گذشته و اکنون آن و بدنه آن و رهبران آن. مجاهدین در طول سال‌ها گام به گام دگرپسی یافتند و این دگرپسی نه حاصل تراکنش آنان با ریشه‌های اجتماعی‌شان، بلکه درست بر عکس، حاصل کنده شدن از آنها و پیروی مطلق‌شان از رهبری سازمان‌شان بوده است. تأکید بر لزوم تفاوت‌گذاری میان رهبری و بدنه در مورد سازمان مجاهدین در بررسی روند دهه شصت، توجیه‌پذیر است با توجه به این موضوع که این سازمان پس از انقلاب بلافاصله ظرفی شد برای اجتماع جوانانی از طیف بینابینی که آمال انقلاب را در رژیم تازه متبلور نمی‌دیدند. جنبش مجاهدین شکل گرفت. گستردگی آن نشانه‌ای بود از دوبنی بودن انقلاب و این که شکاف از میان صفوف باورمندان به دین هم می‌گذرد. خطای رهبری مجاهدین در این بود که جنبش مجاهدین را از طریق جمع کردن در "میلیشیا"، سپس خانه‌های تیمی و در ادامه در پادگان اشرف به سازمان مجاهدین خلق فروکاست و سرانجام از آن یک فرقه ساخت.

اگر به بنیاد اجتماعی نظر دوزیم آن هم در فضای پرشور سال‌های ۵۸-۱۳۵۷ و دوره توفانی بعدی، مجاهدین خلق چون یک جنبش نمودار می‌شوند. تبدیل شدن به تشکیلات مخفی مسلح، از جنبش دوباره سازمان می‌سازد و سرانجام "انقلاب ایدئولوژیک" این سازمان را به یک فرقه تبدیل می‌کند. جنبش مجاهدین به جنبش آزادی‌خواهانه و عدالت‌جویانه تعلق داشته است. سازمان و فرقه مجاهدین سر از جاهای دیگر درآورده‌اند.

با همین منطقی که مقوله اصلی‌اش بینابینیت است به چپ نیز پردازیم: گروه‌ها و شخصیت‌های این طیف به اصل توان و کار خود، که آن را مبنای جریان‌شناسی دانستیم، باور دارند و با تفسیری که از آن به دست می‌دهند، در بعد اجتماعی، با ارزش‌دهی به کار و زحمت به تأکید بر عدالت می‌رسند، و از این نظر متمایز از نمود سنخ‌نمای گرایش ناسیونالیستی هستند که به یک اراده ملی ارج می‌نهد که حامل آن نخبگان

امتیازور است. اما آنان در بعد رابطه جامعه با جهان، ایدئولوژی ناسیونالیستی را باز تولید می‌کنند، باز تولیدی که با فضای بین‌المللی سازگار است.

ناسیونالیسم چپ با ترانسفورمسیون ناسیونالیستی دین خویشاوند است و به آن با علاقه می‌نگرد. مبارزه با امپریالیسم - به عنوان مقاومت در برابر امپراتوری‌های نوین و مقابله با گرایش آمیخته و مکملی که قدرت و سرمایه به سلطه‌گری فرامرزی دارند - لزوماً ناسیونالیستی نیست. اما این مبارزه، در شرایطی که هر نوع سازمان‌دهی و تعیین افق فکر سیاسی در درجه اول متأثر از وجود مرزهای کشوری و ملی است، به سادگی می‌تواند ناسیونالیستی شود یا از ابتدا باشد. وقتی در هویت چپ، رویکرد ضد امپریالیستی در شکل ناسیونالیستی آن غلبه پیدا کند و مبارزه طبقاتی و مبارزه علیه همه شکل‌های تبعیض در سایه این رویکرد قرار گیرد، مهر خویشاوندی به حاصل دگرذیسی ناسیونالیستی مذهب هم ممکن است رشد کند و سقوطی همچون سیاست‌ورزی حزب توده و بخش "اکثریت" فداییان را در دوره توفانی پس از انقلاب در پی آورد. اما اگر آنان هم به شورش‌گری رو می‌آوردند، چیز چندانی تغییر نمی‌کرد. تنها خشونت گسترش می‌یافت.

شورش علیه رژیم در شرایط پس از انقلاب محکوم به شکست بود. حاشیه‌نشینان به جمهوری اسلامی امید بسته بودند و بخش متجدد جامعه توان و اراده کافی برای ادامه دادن به انقلاب را نداشت. چسب بینابینیت هم فضا را برای حرکت سخت و سنگین می‌کرد.

شورشی که رخ داد و آنچه که می‌توانست در صورت شورش‌گری همه گروه‌ها رخ دهد کل گسلی را که در جامعه و فرهنگ ایران وجود دارد، نمایان نمی‌سازد. ابعاد گسست را می‌بینیم وقتی آن را در یک بازه زمانی طولانی در نظر بگیریم. شورش پس از انقلاب پر دامنه نبود، اما گسستی از اسلامیت خمینی و محافظه‌کاری عمومی را نشان می‌داد که به خودی خود ارزشی ستودنی است، ارزشی که اگر بخواهیم در مسیر آزادی و عدالت گام برداریم، بایستی آن را پاس بداریم و خاطره آن را حفظ کنیم.

این سخن البته نه به معنای ستایش از واقعیت شورش، یعنی شکل تظاهر و جریان آن، بلکه تنها ارج‌گذاری به سابق‌هایی در آن است که از گسست برمی‌آمدند و می‌توانستند با هدایتی آگاهانه‌تر، انتقادی‌تر و آرمان‌گراتر توان گسست را آشکارتر کنند و بر آن بیفزایند.

اکنون محافظه‌کاری در حال رشد است. شتاب رشد آن بسی بیشتر از شتاب اضمحلال اسلام‌یسم ایرانی است. اسلام‌یسم غولی بود که در شیشه محافظه‌کاری ایرانی با جهشی فاجعه‌بار رشد کرد و از آن طرف درآمد، و سرانجام دوباره به آن برمی‌گردد. اگر این پیش‌بینی درست باشد، باید این بدگمانی را داشته باشیم که در وضعیت یک تحول آشکار هم از مبارزه‌ی جریانی تقدیر نشود که در ایران حامل اصلی پتانسیل آزادیخواهی بوده است.

### جمع‌بست و سخن نهایی

از پرسش تعیین نسبت با تابستان ۶۷ آغاز کردیم، به این منظور به دنبال متنی گشتیم که در آن خطی ما را به اعدام‌شدگان در آن دوره سیاه پیوند می‌دهد. متن را گسترده‌تر که در نظر گرفتیم، نسبت‌ها را بهتر دریافتیم. اما در فرادید فاصله‌گیر، نمی‌توان جزئیات را دید، یعنی دریافت آن غنایی را که رخدادها و جریان‌ها در واقعیت‌شان دارند. در فرادید تقابل دو جریان متجدد و سنتی را دیدیم، اما به سنتی که دقیق‌تر نگریم، آن را مدرن دیدیم و در متجدد هم با نظر به حالت بینابینی آن، سنتی را کشف کردیم.

سنتی به عنوان سنتی ممکن است بی‌آزار جلوه کند. و واقعا چه مشکلی دارند موسیقی سنتی، غذای سنتی و خیلی چیزهای سنتی دیگر از جمله یک دیانت سنتی پرهیزکار و خیر؟! مشکل، استحاله (Metamorphosis) فاجعه‌باری است که رخ می‌دهد و اقتدارگرایی عواملی در سنت را با اراده به قدرت مدرن درمی‌آمیزد.

غولی را که با مجموعه‌ای از ترانسفورماسیون‌های راهبرنده به یک جهش از بطن محافظه‌کاری برون آمد، اسلامیسیم نامیدیم. اسلامیسیم با وعده دخالت دادن بیرون‌افتاده‌ها، یعنی حل مسئله انتگراسیون رو آمد؛ و در حالی که مشکل اصلی رهبران معنوی‌اش تلاشی و به حاشیه رانده شدن فرهنگ و مناسبات سنتی بود، به توده حاشیه‌نشین و عده دخالت در متن را می‌دادند. مدیریت جنبش اسلامیستی با کادرهایی بود که اقتدارگرایی دینی را با اراده به قدرت مدرن درمی‌آمیزتند.

اسلامیسیم مسئله انتگراسیون را حل نکرد. بخشی از حاشیه‌نشینان را به داخل متن کشاند، به بهای آشفته کردن متن؛ ظاهرا مرز میان حاشیه و متن را برداشت، اما فقط به بخشی از حاشیه اجازه دخالت داد، تا پایه اقتدار خود را استوار کند. اما کاری که در اصل شد نه ارتقای حاشیه، بلکه ایجاد بی‌نظمی در متن، و سرریز کردن مناسبات سرمایه‌داری به هر گوشه بود. حاشیه‌نشینی گسترش یافت. احساس تبعیض احساسی همگانی شد. آن هم که داخل متن است، حس می‌کند دخالت ندارد. آشفته‌گی، که برای هر نظم‌کشنده است، نقطه قوت اسلامیسیم شده است. نظم، مرزبندی می‌خواهد و مرزبندی صف‌بندی ایجاد می‌کند، اما اسلامیسیم در وضعیت آشفته‌گی صفوف قدرت دارد. انتخاب نظم سرمایه‌داری قاعدتا یک نظام امتیازوری است. اکنون محافظه‌کاری ایرانی را می‌بینیم در چهره‌های مختلف دینی و غیردینی، در درون رژیم، در حاشیه آن و در میان مخالفان آن، که پا پیش گذاشته است برای دفاع از نظام امتیازوری و تحکیم آن. دعوای در درون رژیم میان کسانی است که منفعتشان در یک آشفته‌بازار است و کسانی که بازار منظمی می‌خواهند که البته دکان‌های دونبشش را در اختیار خودشان داشته باشند.

انقلاب ایران، به دلیل از هم‌پاشیدگی (disintegration) رخ داد، علیه نظم‌ی که جمع‌کننده (integrative) نبود. نظم ظاهرا متجدد بود، اما نیروهای متجدد را هم نمی‌توانست انتگره کند. جنبش اسلام‌گرا پیروز شد، در حالی که بخش متجدد جامعه مستعدتر بود برای اینکه به یک برنامه انتگراتیو دست یابد. اما این بخش فقط استعداد داشت؛ در عمل نتوانست جنبشی جمع‌کننده را سامان دهد و این حس را پدید آورد که در صورت پیروزی برنامه‌ای برای مشارکت همگانی و رفع تبعیض پیش خواهد برد. با وجود این، گسست فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در ایران آشکار بود، سابقه روشنی داشت و در سطح نیروهای سیاسی هم پرجلوه بود. می‌توانست از پایگاه قوی اجتماعی و توانایی ارتقا، بدیلی ایجاد شود، و از این رو اسلام‌گرایان از پیش از پیروزی به مقابله با رقیب قدرتمند برخاستند. همه رخدادهای پس از انقلاب اتفاقی هستند؛ می‌شد مثلا مجاهدین مسیر دیگری پیش گیرند؛ چپ می‌توانست ترکیب حزبی و خط سیاسی دیگری داشته باشد. اما چیزی که در این میان اتفاقی نیست، سیاست اسلامیستی‌ای است که دیگری را تحمل نمی‌کند، آن را می‌خواهد نابود کند. بنابر این کشتار بزرگ می‌توانست هر هنگامی رخ دهد. ۶۷ اتفاق است، آنچه اتفاق نیست، سیاهی و نکبت و وحشت سلطه اسلامیستی است.

بر این قرار اینکه ما کجا ایستاده‌ایم، اینکه در برابر سلطه اسلامیسیم چه می‌کنیم و چه موضعی داریم در برابر محافظه‌کاری‌ای که می‌خواهد به جای آشفته‌کاری سیاست موجود نظم‌ی ایجاد کند که همه امتیازوران خوشنود باشند، تعیین می‌کند که نسبت ما با حادثه‌های پشت سرمان، از جمله تابستان ۶۷ چیست. ما کدام سوی حادثه ایستاده‌ایم؟ پاسخ به این پرسش برمی‌گردد که هم اکنون کجا قرار داریم.

این که ما که هستیم و کجا قرار داریم، تابع پریشی است که به مسئله انتگراسیون در ایران می‌دهیم. انتگراسیون مسئله‌های مسئله‌هاست. تبعیض‌های طبقاتی، جنسیتی، قومی، زبانی و جغرافیایی، همه زیر این مسئله قرار می‌گیرند. این نظر که در میان همه مسائلی که زیر این مسئله طرح شدنی هستند، یکی چون مسئله طبقاتی بنیادی است و چون بنیادی است باید به آن پرداخت تا دست در حلقه‌ای داشت که کل زنجیره را در دست ما قرار می‌دهد، یکسونگرانه است و از همتافته اجتماعی غافل می‌شود. مسئله انتگراسیون متن همه مسائل است. وقتی هر مسئله‌ای را با نظر به این متن عمومی بررسی کنیم، در هم‌تنیدگی‌هایی را می‌بینیم که همان‌ها هستند که خواست‌های عدالت و آزادی را در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهند.

بر ایران یک نظام تبعیضی حکمفرماست. اختلاف طبقاتی ترکیب شده است با تبعیض میان خودی و غیرخودی، مسلمان و غیر مسلمان، شیعه و سنی، ولایت‌مدار و سکولار، مرد و زن، و همچنین تبعیض‌های قومی و زبانی. تبعیض و اختلاف می‌تواند به فروپاشی کامل راه برد. تفاوت وضعیت کنونی با آستانه انقلاب ۱۳۵۷ در شدت افتراق‌ها و تفکیک‌ها، یعنی درجه بالاتری از disintegration، در هم‌تنیدگی شکل‌های مختلف تبعیض با هم، بی‌نظمی در متن، گسترده‌تر بودن حاشیه و همزمان ابهام در کجایی مرز میان متن و حاشیه، و وجود تکه‌پاره‌ها و جزیره‌ها و انبوهی از عناصر سرگردان است.

از سطح فرادید باز همان مسئله درشتی را می‌بینیم که انقلاب‌ساز شد. اما آرایش نیروها چگونه است؟ باز با یک مثلث مواجه هستیم: رژیم ولایی حافظ نظم و بی‌نظمی موجود است، نیروهای متحد و سکولار خواهان پایان دادن به نظام تبعیضی اسلامیستی هستند، اما برنامه و جنبشی برای حل مسئله انتگراسیون و به سخن دیگر برنامه‌ای برای برقراری عدالت و آزادی ندارند، و نیروی سومی وجود دارد که به رژیم متصل است و حلقه‌های پیوندی هم با بیرون از رژیم دارد. این نیرو را با محافظه‌کاری مشخص کردیم. در جنبش سبز به نظر می‌رسید که ما از آرایش سه‌تایی به آرایش دوتایی رسیده‌ایم. اما این برداشت شتاب‌زده بوده است. این موضوع که جنبش سبز که در آن جلوه‌هایی از گسست آزادی‌خواهانه هویدا شد، خاموش گشت، به این برمی‌گردد که نیروی دیگری وجود داشته که در بازی دخالت کرده است. رژیم قوی نبود، محافظه‌کاری قوی بود، از جمله در صفوف جنبش سبز.

گفتار را پایان بریم: به تابستان ۶۷ که می‌اندیشیم، بایستی به جریان‌های عمیق اجتماعی‌ای ببیندیشیم که پیشروی و تقابل آنها به این ورطه سیاه می‌رسد. موضوع، سرکوب شدن گروه‌هایی توسط یک گروه چیره نیست. موضوع، تاریخی است که بسی پیشتر آغاز شده و هم اکنون نیز ادامه دارد. به تابستان ۶۷ که می‌اندیشیم، بایستی ببیندیشیم بر آنچه از بسی پیشتر در ایران گذشته است. و آن گذشته، هم اکنون نیز حضور دارد. ما اکنون شاید در یک ۱۳۵۵ دیگر قرار داشته باشیم. هوشیار باشیم که به سمت یک ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۷ دیگر و سالهای نکبت پس از آن نرویم.

منتشر شده در "زمانه"