

دکتر رضا آیرملو
پروفسور جامعه شناسی - سوئد

خیزش و فروپاشی تاریخی "اتوپای انقلاب ۱۳۵۷"
(و عواقب روانی- اجتماعی آن)

حق چاپ و تکثیر محفوظ است

ناشر: انتشاراتی اینواند لیتراتور، گوتنبرگ، سوئد

تاریخ انتشار ۲۰۱۲ میلادی- سوئد

شماره ثبت در سوئد ISBN : 978-91-980013-0-3

نقاشی روی جلد از سودابه اردوان

پخش و فروش: انتشاراتی Invand-Lit، و سایر کتابفروشی های معتبر ایرانی در اروپا و آمریکا

تماس از طریق www.professor-reza.com

سرآغاز

این کتاب بر آن است تا از طریق تحلیل نقش اتوپیا‌های "ظهور و نجات" در فرهنگ ایران، علل خیزش و فروپاشی اتوپیا‌های ایرانی، از جمله "اتوپای انقلاب ۵۷" را توضیح دهد. در این سالها، اجتماعی شدن اینگونه باورهای اتوپیائی فرهنگی-مذهبی، راه را به برپائی اشکال مختلف "اتوپای ایرانی"، - از اتوپای سوسیالیستی- کمونیستی، تا اتوپیا‌های جامعه "بی طبقه توحیدی"، "جامعه صلواتی امام زمانی" و "جامعه مستضعفان"- هموار کرد. و آن نیز در نهایت به قدرت رسیدن خمینی به عنوان نماینده اتوپای "ظهور و نجات امام زمانی" را - که گویا قرار بوده پول نفت را به تساوی قسمت کرده و دم در خانه ها تحویل دهند-

به دنبال آورد.

تسلط رژیم بنیادگرای جمهوری اسلامی اما، همچون انفجار مهیبی پایه‌های "مدینه‌های ایده‌آلی دوره انقلاب" را به یکباره فرو ریخت. نمایندگان "حکومت مستضعفان امام و امت"، جامعه موعود اسلامی خود را بر اساس ایده‌آل‌های "جامعه موعود عادل آخرالزمانی" بنا کردند ولی،

- نه از عدل خبری شد و،

- نه از خریدهای صلواتی!

"به جای نان، گلوله قسمت شد" ۱، و به جای پول نفت، نداری و نابرابری سهمیه بندی شدند.

بدین نحو، فقیران، فقیرتر و پولداران پولدارتر شدند، و پوشیدن لباس پاسداری، جنگیدن و جان باختن در راه امام و نابینانش، و همچنین جاسوسی و مزدوری برای رژیم جمهوری اسلامی، به تنها راه معیشت و ترقی و پیشرفت فقیران و محرومین جامعه تبدیل گردید. بالاخره، در ادامه راهی که به هیچ جامعه ایده‌آلی متصور می‌شد و نشد، بسیاری،

- از جمله بخشی از جویندگان "مدینه فاضله امام زمانی"-

در بر خورد با واقعیت‌های سهمناک "حکومت مستضعفان!"، از خواب شیرین سحرگاهان انقلاب ایده‌آلی، چشم به تاریکی پرهراس شب تیره حکومت "نابیان امام زمان" گشودند. بسیاری حتا بدین واقعیت تلخ اعتراف کردند که:

۱- مینا اسدی. ر. ک. به متن کتاب.

- دیگر از "امام" هم معجزه‌ای بر نمی‌آید! و،

- حکومت "امامان" هم به عدالتی که در "اتوپای شیعه‌گری" لانه کرده، ره نمی‌برد. از اینجا، بنای همه اتوپاهای اسلامی و شیعه‌گری، با هر نام و عنوانی که عرضه میشده، در فکر و ذهن مردم، به خصوص مردم برآمده از "طبقه متوسط مدرن شهرنشین، شروع به فرو ریختن میکند. دیگر کسی در انتظار معجزه هیچ "نجاتی" نمی‌ماند. بسیاری حتی تا آنجا به سرحد ناامیدی می‌رسند که دردمندانه فکر می‌کنند دیگر دوره ایده‌آل‌ها، اتوپیاها و انقلابات به سر رسیده و اینک برای زندگی رسم دیگری باید:

- رسمی که انگار هیچ مرزی از قباحات، و تعرض و تجاوز به جان و مال و نوامیس مردم نمی‌شناسد.
بی تردید این بهائی بس گران برای زیستن با هر "موفقیتی" است.

اما قبضه "انقلاب آرمانی" به وسیله نمایندگان "اتوپای ظهور و نجات" جز از راه سرکوبی آرزوهای اتوپیائی، تخریب "اتوپیای رهائی ایرانی" و تار و مار کردن انقلابیون آرمانخواه ممکن نشد. این واقعه اما، اتفاقی گذرا نبوده و نیست، و زخم‌های عمیقی را در ذهن و روان، و همچنین در مناسبات اجتماعی ایرانیان، به خصوص مردم برآمده از طبقه متوسط شهرنشین، بر جا نهاده است.

در نتیجه، آنچه از خیزش و فروپاشی "اتوپای انقلاب ۵۷" بر جای مانده، جامعه‌ای است

بدون آینده،

بدون فردا،

بدون اتوپیا و،

بدون ایده‌آل.

از آن پس،

ناامیدی،

سکوت،

ترس،

محافظه‌کاری،

پچ پچ و هیس هیس،

تقیه،

دو روئی،
دروغ،
"زرنگی"،
ظاهر سازی و،
تزویر،
دوباره به رسم غالب زمانه تبدیل می‌گردد.

در حال حاضر، مردم ایران همانند مردم هر شهر فتح‌شده خود را در آشوبی از تالان و چپاول می‌یابند. آنان همانند سربازان هر اردوی شکست‌خورده، برای شکار نشدن شان، راهی جز تنها ماندن، تنها فرار کردن، تنها زیستن، تنها رزمیدن و، تنها شکار کردن نمی‌یابند. آنان دیگر یاد گرفته اند که در این آشوب بی‌امان، هر کس باید بار خود را به تنهایی به دوش بکشد. در این نگرش جدید، پیوستن به دیگران، یاری‌کردن و برداشتن بار دیگران، حماقتی بیش جلوه نمی‌کند، تا کج‌امانده فداکاری برای دیگران، که حماقتی آشکار و جرمی قابل مجازات تلقی می‌شود. هم از این رو، آرمان و آرمانخواهی از مناسبات اجتماعی مان رخت بسته، و سرکوبی فکری مردم آرمانخواه به بی‌هویتی سیاسی- اجتماعی عمیقی دامن زده است.

در این اوضاع و احوال سربی رنگ، هر چه زمان می‌گذرد، آثار و عواقب ذهنی، روانی و اجتماعی فروپاشی "اتوپیای انقلاب و رهائی" هر چه بیشتر تعمیق می‌یابد، و تولد هر فردای دگرگونه و هر "ظهور و رهائی" متفاوتی را ناممکن می‌سازد. بحران پشت بحران می‌آید. بحران "لحظه‌ای بودن"، بحران "بی‌فردائی"، بحران "بی‌ارزشی"،

بحران "بی‌هویتی"،
 بحران دوگانه بودن و،
 بحران "نگرش غیرمنطقی به حوادث و خواست‌ها و انتظارات رو به فردای خود"،
 همچون پاسخی جمعی مردم شهر تسلیم شده به اوضاع و احوال حاکم، بخش‌های
 پرشماری از مردم ایران در داخل و خارج را در خود می‌بلعند. اینک به واقع مائیم
 و نظم اجتماعی‌یی که در آن
 "خیرات، بر اطلاق، روی به تراجع (عقبگرد) نهاده و همت مردم از تقدیم حسنات
 قاصر گشته ...
 می‌بینیم که کارهای زمانه، میل به ادبار دارد و چنانستی که
 خیرات، مردمان را وداع کردستی و
 افعال ستوده و اقوال پسندیده، مدروس گشته،
 و عدل، نابیدا
 و جور، ظاهر
 و لوم و دنائت، مستولی
 و کرم و مروّت، متواری
 و دوستی‌ها، ضعیف
 و عداوت‌ها، قوی
 و نیکمردان، رنجور و مستذل
 و شیران، فارغ و محترم
 و مکر و خدیعت، بیدار
 و وفا و حریت، در خواب
 و دروغ، موثر و مثمر
 و راستی، مهجور و مردود
 و حقّ، منهزم
 و باطل، مظفر
 و مظلوم محقّ، ذلیل
 و ظالم مبطل، عزیز
 و حرص، غالب
 و قناعت، مغلوب
 و عالم غدار و زاهد مگار، بدین معانی، شادمان و به حصول این ابواب، تازه روی

و خندان . . . ۲

بدین سان، زندگی اجتماعی جامعه ما مردم برآمده از طبقه متوسط ایران در درون و برون مرز،

- بغض کرده و عبوس-

به انتظار می‌ایستند، تا شاید مجدداً "خروس‌ها بر قوم بنی اسرائیل بخوانند (تورات، عهد قدیم) و حرکت به سوی ارض موعود و "مدینه فاضله ایرانی دیگری" را نوید دهند.

برای شنیدن آواز سحرگاهی خروسها، درمان زخمها و جبران عواقب پایدار و درازمدت این سرکوبی آرمانی و اتوپیائی، راهی جز ساختن و پرداختن آرمان و اتوپیای ذهنی مشترک دیگری وجود ندارد. این به تنهایی به معنی عبور از نقش فرهنگی- مذهبی "امام زمان غائب"

- که "ظهور" ناپیانش به هیچ "نجاتی" منجر نشده-

و سپردن وظیفه "ظهور و نجات" به مردم آرمانخواه است.

این کتاب که بر اساس بازنویسی کتاب نویسنده تحت عنوان "مدینه فاضله ایرانی ... " فراهم آمده، موضوعات فوق را از زاویه گذر و تکوین تاریخ تحولات ایران مورد بحث قرار می‌دهد. تحولات اجتماعی- سیاسی ایران را از زاویه "خیزش و فروپاشی" اتوپیاها و انقلاب" توضیح داده، و بدین وسیله، توجه خوانندگان را به موضوع نه چندان شناخته شده "تکوین تاریخی- اجتماعی اتوپیاها و نقش ایده آل های ذهنی اجتماعی- سیاسی در تحولات اخیر ایران" جلب می‌کند. امید که این کند و کاو تاریخی و روانشناختی- اجتماعی ولو خلاصه، به درک و فهم آثار و عواقب روانی- اجتماعی سرکوبی نهائی ترین اتوپیای انقلاب (یا انقلاب اتوپیائی ۵۷) در بین ما ایرانیان یاری رسانیده، راه را برای برون رفت از این شرایط "فروپاشی ذهنی و ایده الی اجتماعی" هموار سازد.

باشد که دانش پژوهان علوم اجتماعی کشور ما، بر پله ابتدائی این رشته از دانش اجتماعی، پله‌ها و بناهای رفیعی از دانش و آگاهی بنا کنند. و بدینوسیله، راه را برای تحول باورها و آرمان‌های اجتماعی مردم هموار کرده، به گذر جامعه ایرانی از ذهنیت های سنتی-مذهبی کهنه مدفون شده در اعماق تاریک تاریخ به آرزوهای آرمانی و ذهنی لایق عصر و زمانه امروز و فردا، یاری رسانند.

فهرست مندرجات

فصل اول- سوگ انقلاب اتوپیایی فروپاشیده.....	۱۵
تکوین تاریخی اتوپیا.....	۱۵
فروپاشی اتوپیای جهانی و ظهور ضد اتوپیا.....	۱۹
ضد اتوپیای نو و سوگ اتوپیای انقلاب ۵۷.....	۲۵
فصل دوم- نقش های اجتماعی اتوپیای ایرانی "ظهور و نجات".....	۳۳
فصل سوم- باورهای اتوپیایی و خاستگاههای مختلف اجتماعی-فرهنگی.....	۴۳
خاستگاهها و باورها.....	۴۳
سرکوبی اجتماعی و اتوپیای رهائی.....	۴۵
فصل چهارم- گذر تاریخی رهائی آرمانی.....	۵۱
جامعه فاضله مزدکیان.....	۵۱
اتوپیای آرمانی مزدکیان.....	۵۶
بهشت آرمانی اسلام.....	۵۹
جامعه آخرالزمان ایرانی.....	۶۹
تحقق زمینی آخرالزمان ایرانی.....	۷۶
اسطوره رهائی چملی بل همچون یک اتوپیای خلقی-منطقه ای.....	۷۹
فصل پنجم- تولد دوباره.....	۸۷
آرمانی به نام مشروطیت.....	۸۷

۹۵	جامعه آرمانی کمونیستی در ایران
۹۶	اتوپای کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی
۱۰۰	اتوپای نوین و لایه های میانی شهری
۱۰۲	تضادهای فرهنگی-طبقاتی "مدرن و سنتی"
۱۰۷	اتوپاهای بی طبقه توحیدی
۱۰۹	تحول فلسفی ایده ال های شیعه گری
۱۱۲	آرمانشهر ملی ایرانی
۱۱۵	فصل ششم- فروپاشی آرمانشهر ملی و انقلاب اتوپایی
۱۱۵	اتوپایی به نام انقلاب
۱۱۹	انقلاب و ضدانقلاب ۵۷
۱۲۲	شهر اشغال شده و سوگ فروپاشی تاریخی
۱۲۹	انسان ایرانی بدون اتوپیا
۱۲۹	انسان دوگانه
۱۳۰	بحران اخلاقی
۱۳۳	انسان لحظه ای
۱۳۴	دوگانه بودن با خود
۱۳۵	بحران ارزیابی ارزشها
۱۳۸	دور باطل
۱۴۳	فصل هفتم- در دوراهی تقدیر و معماری جامعه آرمانی نو
۱۴۸	محتوای طلسم تاریخی "ظلم و بیعدالتی"
۱۵۱	حقوق طبیعی بشر
۱۵۳	آزادی
۱۵۶	قانون و قرارداد اجتماعی
۱۵۸	دموکراسی

عدالت اقتصادی	۱۶۰
مدنیت عصر حاضر	۱۶۲
سکولاریسم و لائیسبزم اجتماعی	۱۶۳
جمع‌بندی	۱۶۴

فصل هشتم- توضیحات بنیادی برای درک و فهم جامع کتاب..... ۱۷۱

توضیح شماره ۱- رفع ستم جنسی و نه عمومی کردن سکس	۱۷۱
توضیح شماره ۲- دیکتاتوری و ترس	۱۷۴
توضیح شماره ۳- دین از اعتراض تا حکمرانی	۱۸۲
توضیح شماره ۴- طبقه متوسط و اقشار سنتی و مدرن در ایران	۱۹۴
توضیح شماره ۵- سوسیالیسم در دوراهی سرنوشت	۲۰۴
توضیح شماره ۶- بنیادگرایی نو	۲۰۶
توضیح شماره ۷- انقلاب، اصلاحات و رویش	۲۱۱
توضیح شماره ۸- بحران اخلاقی به صورت به هم خوردن معیارهای نیک و بد در بین ایرانیان	۲۲۶
توضیح شماره ۹- پیچیدگی ساختاری جوامع در حال رشد و جدال "کهنه و نو"	۲۲۸
سابقه نوشتاری نویسنده	۲۳۳

فصل اول- در سوگ انقلاب اتوپيائي فروپاشيده

تكوين تاريخي اتوپيا

به استناد انسيكلوپدي "بريتانيا" آغاز کاربرد كلمه "اتوپيا" (Utopia) ۳ در دوره جديد

(يعني پس از دوره عتيق يونان، آنجا كه افلاطون كتاب اتوپيائي "جمهوريت" را نوشت)

به رمان توماس مور (Thomas More) در سال ۱۵۱۶ بر مي گردد. توماس مور از طريق نامگذاري رمان خود به "جامعه اتوپيا"، مي خواست عنوان كند كه روايت رمانش صرفاً "ذهني" است. و به همين سبب، انتقادات موجود عليه نظام سياسي حاكم بر جامعه وقت انگلستان نمي بايست جدی گرفته شده، به عواقب كيْفري و واكنش هاي سياسي منجر گردند.

پس از توماس مور، نمونه انتخابي "جامعه اتوپيا" مورد تقليد بسياري قرار گرفت. اين تداوم، در قرن بعد (قرن ۱۷) با آثاري همچون "آتلانتيك جديد، ۱۶۲۷" فرانسيس بيكن (Francis Bacon) ادامه يافت. بيكن در اين اثر از جامعه ايده آلي سخن به ميان مي آورد كه بر دانش ها و دست آوردهاي علمي بشر، و نه بر باورها و ذهنيتهاي ايده آلي فرايشري، بنا شده است.

در قرن ۱۸ ميلادي، اندیشه برقراري جامعه ايده آلي بر دو اصل اساسي بنا مي شد:

۱. باور به پيشرفت و بهبودي عمومي بشر و،

۲. خوش بيني نسبت به توسعه اجتماعي و تحول آن.

در اين قرن، مفهوم اجتماعي اتوپيا صراحت بيشتري يافت و گذر تاريخي آن بازشناسي شد. واقعيته تاريخي اين است كه باور به يك دنياي متفاوت و بهتر ذهني،

۳ كلمه "اتوپيا"، در اصل يوناني است و به معنای "ايده آل"، به خصوص "ايده آل يا جامعه ايده آلي" است كه در واقعيته و صحنه عمل، قابل تحقق و پياده كردن نيست. اتوپيا" در زبان فارسي نام هاي مختلف يافته و به معادل هاي عديده ترجمه شده است. ر. ك. به جامعه شناسي آريانيور (داريوش آشوري (ويراستار)، واژگان فلسفه و علوم اجتماعي، انتشارات آگاه، ۱۳۵۵، تهران. و همچنين حسن پويان (مترجم)، فرهنگ جامعه شناسي، انتشارات چاپخش، ۱۳۶۷، تهران). در اين كتاب، نسبت به مورد، ترم "اتوپيا" و همچنين معادل هاي فارسي "آرمانی"، "آرمانشهر"، "جامعه آرمانی" و "مدينه فاضله" مورد استفاده قرار گرفته اند.

همراه با انسان به دنیا آمده و همراه با توسعه زندگی اجتماعی، شکل و محتوای جدید به خود گرفته، به رنگ و بوی مناسب هر عصر و زمان در آمده است. این امید و **باور ذهنی به بهروزی در آینده ای نامعلوم** (مفهومی که اتوپیا نامیده میشود) همراه با انسان به اقوام و گروه های اجتماعی و مذهبی راه یافته، و در باور ذهنی گروه های اجتماعی مختلف و ملت ها جا گرفته است. عمومیت اعتقاد به اتوپیا تا به حدی است که هیچ گروه دینی، قوم و ملتی نیست که در جریان تاریخ تحولات خود به جامعه ای خیالی چشم ندوخته، و دل در گرو باوری ذهنی به **"نجات در آینده ای نه چندان دور"** نهاده باشد. از این رو، اتوپیا نه موضوع امروز و فردا، و نه به قوم، ملت یا جامعه خاصی تعلق دارد.

این اصول اعتقادی در زمینه فلسفی بعداً^۴ به گرایشی منجر شدند که جستجوی یک زندگی متفاوت و ناشناخته، و در عین حال، پیشرفته و سعادتمندانه را هدف قرار می داد. رمان "روبینسون کروزوئه" دانیل دفو (Daniel Defoe) نمونه ای از این گرایش بود. این گرایش در تداوم خود، با آرزوی بازگشت انسان به طبیعت و جستجوی یک "جامعه فاضله و سعادتمند" در آن، راه تفکرات "رمانتیک" را هموار کرد. از آن میان، نوشته های ژان ژاک روسو (Jean-Jacques Rousseau)، متفکر بزرگ و ایده دهنده انقلاب فرانسه را باید نام برد. این نوشته ها با تأکید به

یک- باور به نیکی انسان و،

دو- امکان تحقق عدالت اجتماعی،

بر آن بودند تا با بهره مندی از دانش و احترام به "حقوق طبیعی انسان"، و همچنین از راه تنظیم "قراردادهای اجتماعی" عادلانه تر، می توان به بهبودی اجتماعی و اعتلای زندگی عمومی یاری رسانید، و شرایط را برای پیشرفت و بهبودی عمومی فراهم آورد. بر این باور:

تغییر و تحول اجتماعی، نه فقط ممکن، بلکه بر خلاف تبلیغات نیروهای گذشته گرا و ارتجاعی، جزء قانونمندی های عمومی جامعه بشری به حساب می آید، و حتا قابل متوقف کردن نیست^۴. ضمناً، تغییرات اجتماعی در همه عرصه های زندگی - از اقتصادی و سیاسی تا فرهنگی و هنری-

لازمه بهبودی، پیشرفت و رفاه و ترقی بشر و جامعه بشری است. تا جایی که به شهادت تاریخ:

۴ تغییر و تحول اجتماعی غیر قابل توقف، ولی تا حدّ معینی، قابل به تأخیر انداختن است. برای مطالعه بیشتر ر. ک. به "توضیح شماری ۷"، تحت عنوان "انقلاب، اصلاحات و رویش"، در پایان این کتاب.

۱- بدون تغییرات اساسی در ساخت و سیستم اجتماعی ه،

۲- بدون رها شدن از باورهای کهنه و اعتقادات گذشته‌گرا،

هرگونه بهبودی و پیشرفت اجتماعی ناممکن است و بر عکس. یعنی رهائی از خرافات ذهنی هم راه رسیدن به بهبودی و پیشرفت را هموار نمیکند، یا باید فراهم کند. هر بهبودی و پیشرفت اجتماعی هم لزوماً باید قبل از همه بتواند به رهائی افکار عمومی از باورهای کهنه یاری رسانیده، رهائی از تابوهای ذهنی و فرهنگی را تسهیل سازد.

قرن نوزدهم، قرن نگرش عمیق‌تر به جامعه انسانی و قرن زایش تئوری‌های بزرگ اجتماعی است. این قرن با ظهور "سوسیالیست‌های اتوپيست یا ایده‌آلی"، همچون هنری سن سیمون (Henri de Saint Simon) آغاز می‌شود. نوشتجات سیمون تا سال مرگش، ۱۹۲۵، به برپائی جنبش اجتماعی سن‌سیمونیزم (Saintsimonism) منجر می‌گردد. این جنبش، همراه با سایر تلاش‌هایی که برای برقراری جامعه "سوسیالیستی ایده‌آلیستی" و استقرار نظم جدید "زندگی اشتراکی، کمونی و رفیقانه مردم" به عمل می‌آید، راه زمینی کردن افکار اتوپيائی و ایده‌آلی این دوره از تاریخ بشر را هموار می‌کند.

تحولات این دوره همچنین ظهور دانش‌های اجتماعی زمینی‌تر و عینی‌تری را به دنبال می‌آورد. در این مورد می‌توان از جامعه تعاونی فارغ از بهره‌کشی چارلز فوریر (Charles Fourier) در سال ۱۸۲۷ و جامعه ایده‌آلی روبرت اوون (Robert Owen) در سال ۱۸۳۴ نام برد.

جنبش‌های "سوسیالیستی اتوپيائی" این دوره، با تلاش اتینه کابت (Etienne Cabet) برای ساختن یک جامعه کمونیستی در یک منطقه کولونی‌نشین ایالات‌متحده و کارهای ادوارد بلامی (Edward Bellamy) - که در سال‌های دور و بر ۱۸۸۷ می‌خواست با بکاربردن تکنیک و تکنولوژی، جامعه‌ای بی‌طبقه بسازد - ادامه می‌یابد. در این مسیر، آثار و تلاش‌های متعددی نیز به منصه ظهور می‌رسند که بخشی از آن‌ها، به سبب کاربرد تکنیک و تکنولوژی در بارآوری و ساخت "جامعه اتوپيائی فاقد بهره‌کشی"، به صورت دست‌آوردهای "علوم تخیلی" (Fiction Scince) طبقه‌بندی می‌شوند.

ه "ساخت یا ساختار" عبارتست از اجزاء و روابط درونی بین عناصر تشکیل‌دهنده یک پدیده، در حالی که "سیستم" به هر واحد یکپارچه‌ای که کارکردی دارد و از عناصر مختلف تشکیل یافته اطلاق می‌شود.

نیمه دوم قرن نوزدهم همراه با نیمه اول قرن بیستم، آغاز زایش و استقرار نظریه‌های طبقاتی و جنبش‌های "سوسیالیسم علمی" است، و به تلاش انسان این دوره، برای ساختن "جامعه آرمانی بی‌طبقه کمونیستی" تعلق دارد. در این دوره، تلاشها و مبارزات اجتماعی "سوسیالیسم ایده‌آلیستی" دوره‌های پیشین، در زمین انقلابات عینی کمونیستی به‌یار می‌نشینند؛ و جای پیشروان سوسیالیسم ذهنی و اتوپیائی قرن نوزدهم را، نسل جدیدی از مبارزان اجتماعی پر می‌کنند که بهشت‌نهایی را،

نه در خارج از جوامع موجود یا در جزیره‌ها و کلونی‌ها،

بلکه در بطن جامعه امروزی،

و آنهم از طریق خردکردن "دولت‌های طبقاتی" و "سیستم‌های استعماری" موجود، جستجو می‌کنند.

همراه با تحقق انقلاب سوسیالیستی و برپایی نظام آرمانی شوروی،

- نظامی که می‌بایست به آرمان‌های مربوط به جامعه بی طبقه و بدون بهره‌کشی انسان از انسان، جامعه عمل ببوشاند-

"اتوپيست‌های خوشبين"، با اميدواری تمام بر عمیق‌تر شدن یک انقلاب جهانی و برقراری جامعه ایده‌آلی بی‌طبقه جهانی تأکید می‌کنند. اما همزمان با آن، نسل جدیدی به صحنه می‌آید که به سبب بدبینی و انتقاد و ناامیدی از تغییرات و انقلابات جاری، به نسل اتوپيست‌های بدبین یا ضداتوپیا (dystopi) معروف می‌گردند. از آثار این دوره می‌توان کتاب معروف "قلعه حیوانات" اثر جرج اورول (George Orwell) در سال ۱۹۴۵ را نام برد.

با وجود این بدبینی‌ها، اتوپیا و تفکر آرمانی "خوشبینانه"، همچون خیالی شفافبخش همراه با انسان‌های ستمدیده باقی می‌ماند، و مردم تحت ستم امروزی را نیز، به طور ذهنی و عینی تا نيل به شهر آرمان‌هايش همراهی می‌کند. اینجاست که نسل جدیدی از اتوپيست‌ها، و این بار نمایندگان و مدعیان جدید "عدالت اجتماعی" همانند فمینیست‌ها، مدرنیست‌ها، پسامدرنیست‌ها، مبارزان ضدنژادپرستی، عدالتخواهان اجتماعی، طرفداران محیط زیست، مبارزان ضد استعماری و ضد امپریالیستی و غیره و غیره در غرب،

و همچنین انواع جنبش‌های روشنفکری، مدرنیست‌ها، استقلال‌طلبان ضد استعماری و مبارزان ضد امپریالیستی همراه با جنبش‌های فقیران و حاشیه‌نشینان، در

چهارگوشه جهان تحت ستم و فقرزده پا به میدان می‌گذارند.

- مارتین لوترکینگ، برادری و برابری سیاه و سفید را خواب می‌بیند.

- چه گوارا می‌خواهد محرومان و فقیران دنیا را بر علیه نظم ناعادلانه موجود بشوراند.

- هوشی مین بر آنست تا "پوزه تمدن ناپالم های امریکا را در پای دیوارهای هوئه به خاک بمالد" (امه سزر) و،

- ارنست کالنباخ (Ernest Callenbach)، نویسنده آمریکائی، در رمان تخیلی خود به نام "اکوتوپیا" که در سال ۱۹۷۵ انتشار یافت، از یک جامعه ایده‌آلی اکولوژیکی-فمینیستی در کالیفرنیا سخن به میان می‌آورد.

اینان و آثار و تولیدات فراوان دیگر علمی و اجتماعی، از نویسندگان ادبیات گرفته تا محققان، عالمان، و همچنین فعالان، رهبران و نمایندگان تحولات و جنبش های اجتماعی، در تداوم نیمه دوم قرن پرشتاب و متحول بیستم، بر هرچه غنی‌تر شدن آرزوها و ایده آل‌های بشر برای برپائی یک جامعه آرمانی می‌افزایند. این امواج همه جانبه، در پروسه تولید و بازتولید خود، به باروری افکار و اندیشه‌ها، و اعتلای آرمان‌ها، انتظارات و ایدئولوژی‌های جدید اجتماعی در چهارگوشه جهان یاری می‌رسانند.

در آغاز دهه پایانی قرن بیستم، فروپاشی سوسیالیسم در شوروی و اقمار آن در اروپا، از نو، موج جدیدی از تفکرسازان بدبین، نسل جدید معروف به ضداتوپیا را به صحنه می‌آورد. برخی از اینان، حتا تخریب دیوار برلین و پیوستن آلمان شرقی سوسیالیستی به آلمان غربی کاپیتالیستی را،

- نه فقط به عنوان شکست یک تجربه و بلوک بندی سیاسی-

بلکه به صورت "پایان دوره اتوپای کمونیسم" و حتی بالاتر از آن، پایان دوره آرمانهای اتوپیائی برابری و مساوات اجتماعی- سیاسی" بشر اعلام می‌کنند. و "تکامل تاریخی جوامع بشری" و "انقلابات تاریخی مردم تحت ستم" را "رؤیاهای دست نیافتنی" و "خوابهای شیرین غیرقابل تعبیر و تحقق" بشر نام می‌گذارند.

- فروپاشی اتوپای جهانی و ظهور ضد اتوپیا

از دید تاریخ اتوپیا، فروپاشی نظام سوسیالیستی در اتحاد جماهیر شوروی و اقمار آن از همه اتفاقاتی که تا کنون برای جوامع اتوپیائی پیشین روی داده بود، بزرگتر و

هولناکتر بود. تجربه فروپاشی جامعه مدعی "نظام برابری طلب کمونیستی"، به همان اندازه که خیزش عینی اش در افکار عمومی مردم جهان طوفان ایجاد کرده بود، همچون زمین لرزه ای مهیب، امیدهای بسیاری را نابود کرد و از نو این سوال بود و نبود را مطرح ساخت که:

- آیا این تجربه نشان از آن دارد که امکان نیل به جامعه ای برابر و بدون "بهره کشی انسان از انسان" ناممکن است، و به قول جرج اورول، نتیجه همه انقلابات به حکومت بس زشت تر و توتالیتزر "خوک ها" منجر می گردد، یا باید همه فروپاشی ها، منجمله سرنوشت شوروی را، فقط و فقط در حد تجربه ای دید که راه را برای تجربه های دیگر بشر هموار می کنند؟

- آیا این شکست و فروپاشی، نشان میدهد که اصل فکر و اساس ایده "تغییر ریشه ای قراردادهای اجتماعی و اقتصادی"، (مثل "خرد کردن نظام طبقاتی"، "توزیع برابر ثروت ملی و امکانات عمومی جامعه")

با سیستم ساختاری و کارکردهای جامعه بشر امروزی خوانائی ندارند، یا باید علل شکست این و هر نمونه ناموفق دیگر را در زمان و مکان این تجربه ها، و همچنین در شکل سازماندهی افکار و اندیشه های اتوپیایی "برابری و آزادی" در کشور و جامعه مربوطه و ساخت اجتماعی و تاریخی این تجربه ها، کشورها و روابط جهانی جستجو کرد؟ به بیان دیگر:

۱- آیا باید فاتحه تحقق عینی اتوپیای "گذر از نظام های نابرابر طلب طبقاتی (سرمایه داری و ماقبل سرمایه داری) به برابری "جامعه بی طبقه سوسیالیستی - کمونیستی" را خواند، و هر الگوی آینده نگری از این دست را فقط اتوپیایی فرض کرد که هرگز جامعه عمل نمی پوشند،

۲- یا باید به تاریخ و تجربه تاریخ تکامل بشر اعتماد کرد، امید برپایی جامعه ای برابر و فارغ از بهره کشی طبقاتی را در فکر و ذهن خود پرورش داد. از آن هم اتوپیا ساخت، در قصه های لالائی سر گهواره ها زمزمه کرد، و در لحظه های مناسب تاریخی هم به دنبال آن آرمان بزرگ و رؤیای تاریخی بشر به راه افتاد،

مبارزه کرد،

جان به راهش نهاد،

جنگید و،

با چنگ و دندان بدان نائل شد و از آن محافظت کرد ؟

اما آیا فرض اول میتواند درست باشد؟ به بیان دیگر، اگر فکر کنیم که فرض اول

درست، و بهبودی بنیادی مناسبات اجتماعی و اقتصادی ناممکن است، در آن صورت چه پاسخی به تاریخ و قانونمندی‌های به اثبات رسیده آن می‌توان داد؟ مگر تاریخ بشر از طریق همین آرمان‌سازی‌ها و مبارزات رهایی‌بخش از فقر و بهره‌کشی بدوی به امروز مدنی نرسیده است؟ آیا جز این است که تاریخ از مجموعه آرمان‌های اجتماعی بی‌تشکیل شده که روزی جز خیالی خالی بیش نبودند، و امروز تا جایی واقعیت یافته اند که انگار از آغاز، همزاد انسان و فرزند انسانی بوده‌اند؟ آیا می‌توان در برابر این واقعیت‌های تاریخی چشم فرو بست و به این همه تحولات قانونمند بشر و جامعه بشری هیچ بهائی نداد؟ اگر نه، پس:

- نمی‌توان نظریه‌های ناامیدانه‌ای را که مدعی پایان ایده‌آل‌های اجتماعی و مدعی به سرآمدن زمان دگرگونی‌های بنیادی و انقلابات اجتماعی و اقتصادی‌اند، پذیرفت و به ادعاهای نمایندگان گوناگون آن تن داد!

در ضمن، تاریخ قرن اخیر، فقط تاریخ فروپاشی جوامع اتوپیایی دیروز، - جوامع شوروی و زندگی کمونی و سوسیالیستی- نیست، تاریخ تحقق این اتوپیا و برپایی جوامع آرمانی کمونی و شورائی مدعی رهایی از بهره‌کشی طبقاتی، جنسی، نژادی و غیره هم هست. این هر دو، یعنی چه "برپایی" یا "فروپاشی" این اتوپیای تاریخی بشر به تنهایی تجربه‌ای بس عظیم است. این هر دو، نه فقط به معنای برقراری یک جامعه اتوپیایی فروپاشیده‌اند، بلکه در همان حال، به معنای اثبات این واقعیت تاریخی هم هستند که:

- زمین جامعه امروزی، بیش از پیش، آماده روپاندن، رشد دادن و گل‌دادن باورها و ایده‌آل‌های ذهنی و تاریخی بشر است. به معنی این است که باز هم میتوان جامعه‌ای متفاوت، برابرتر و عادل‌تر به وجود آورد. به این معنی است که "هر دم از این باغ بری می‌رسد" و هر بری، چه نیک یا بد، نشان از آن دارد که رشدی در جریان است و تغییری در راه!

در عین حال، می‌دانیم که جوامع شورائی سوسیالیستی-کمونیستی تنها نمونه‌های اتوپیایی تحقق یافته بشر امروزی نیستند. قرن حاضر، قرن تحقق اتوپیای "جامعه سرمایه داری پسامدرن"،

(سرمایه داری متکی به تولید، مصرف، رفاه و تضمین‌های اقتصادی، اجتماعی و حقوق ناشی از دموکراسی‌های مدرن)

هم هست. قرن تحقق جامعه سرمایه داری متکی به انقلابات تکنولوژیکی بی‌که بهره‌کشی از انسان را به حداقل می‌رساند نیز هست. قرن معجزات مکرر در

عرصه‌های مختلف علمی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی هم است. اکنون در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که در بخش بزرگی از جهان، دست‌آوردهای اجتماعی، صنعتی و تکنولوژیکی چنان عظیم و باورنکردنی‌اند که حتا در مقام مقایسه با آرزوهای اتوپيایی یک یا نیم قرن گذشته، نه یک گام، بل صدها گام و مرحله جلوتر رفته‌اند. موفقیت‌های بزرگ، چه در عرصه‌های صنعت و تکنولوژی، یا در عرصه‌های رفاه اجتماعی و اقتصادی، امکانات ناهمانندی را برای تقلیل بهره‌کشی و ستم و ظلم اجتماعی در بخش بزرگی از جهان فراهم آورده است. احترام به "حقوق بشر" و آزادی‌ها و حقوق فردی و جمعی ناشی از آنها، به قانونی شدن دگراندیشی و پلورالیسم سیاسی، اجتماعی و فرهنگی منجر شده است. و استقرار دموکراسی‌های سرمایه داری مدرن،

- با وجود همه کاستی‌ها و کمبودهای عظیم شان -

به روابطی در جوامع مختلف بشری دامن زده که به خواب انسان‌های ایده‌آلیست قرن نوزدهم که نه، به خواب انسان آرزومند نیمه اول قرن بیستم هم نمی‌آمد. در زمینه تکنولوژی و علوم، دست‌آوردها چنان عظیمند که هر روز و هر ساعت، داستانی از کتاب‌های علوم تخیلی به تحقق می‌پیوندد. در واقع، دست‌آوردها چنان سریع و شتابان گسترش می‌یابند که از سرعت فکر و تخیل بشر هم فراتر رفته‌اند. به طوری که امروزه روز، در بخش بزرگی از جهان، پس افتادگی بشر نسبت به دست‌آوردهای خودش، به یکی از موضوعات حادّ مورد بحث تبدیل شده‌است. امروزه دنیای پیرامون ما و حتا خانه و آشپزخانه هر کدام از ما مردم معمولی شهرنشین، پر است از ماشین‌ها، دستگاه‌ها و دست‌آوردهای تکنولوژیکی بی‌ی که هر کدام به‌تنهایی، روزی نه چندان دور، خیالی بیش نبودند.

البته این موفقیت‌ها در همه جا یکی نبوده و نیست، و صد البته همراه با این موفقیت‌های بزرگ، ناموفقیت‌ها نیز،

- به خصوص در بخش تحت ستم جهان، و در کشورهای فقیر پیرامونی و تحت سلطه استراتژی استعمار نو ۶ -

عظیم بوده و هست. امروزه در بخش بزرگی از جهان پیرامونی، حاکمیت‌های مأمور نظام استعمار جهانی (یا آنچه که امروزه بازار جهانی خوانده می‌شود) باعث

۶ جهت اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک. به کتاب نویسنده تحت عنوان "استراتژی استعمار نو . . ."، چاپ و تجدید چاپ انتشارات امیر کبیر در ایران، و تجدید چاپ انتشارات آرش در استکهلم، و همچنین به کتاب نویسنده تحت عنوان "جامعه‌شناسی نجات ایران"، ۲۰۱۱ میلادی، شوند.

برکنار ماندن، محرومیت و حاشیه‌نشینی بخش عظیمی از مردم شهرهای میلیونی شده‌اند. همانگونه که در نمونه ایران می‌بینیم، مردم تحت ستم مناطق شهری، به طور طبیعی، هر از گاهی برای رودروئی با این وضع تحمیل شده، دست به طغیان و اعتراض می‌زنند. این اعتراضات به طور معمول به شدت سرکوب میشوند، ولی وقتی سرکوبی و حتی به کارگیری شیوه‌های غیر انسانی هم، قادر به جلوگیری از اعتراضات مردم تحت ستم نشدند، از سوی استراتژی سازان و مجریان نظام استعمارنو جهانی، مأموران جدیدی

(نمایندگان آرمانهای ملی و اپوزیسیون ترقی‌خواه و استقلال طلب که نه، بلکه آنانی که میتوانند از طریق هدایت مردم جهان فقیر و عقب‌مانده به بنیادهای تاریخی- مذهبی شان، صدای اعتراضات شان را در نطفه خفه سازند)

مأمور می‌شوند تا بر امواج اعتراضات و انقلابات مردم ناراضی، - ولی سادملوح و استعمار شده-

سوار شوند، و رهبریت اعتراضات مردم محروم جهان تحت استثمار مضاعف را از آن خود سازند. از این طریق، مدتی است که رهبران گوناگون فرصت‌طلب - در ظاهر برای نجات مردم و هدایت آنان به "اتوپیاهای ذهنی و آرمانهای اجتماعی-سیاسی مورد نیاز مردم"، ولی در اساس برای تحمیل هرچه بیشتر بهره‌کشی اربابان شان به مردم چشم و گوش بسته-

به عناصر آلترناتیو جهانی تبدیل شده‌اند. اینان

- با عناوین دهن پر کنی همچون "مبارزه با استعمارنو و امپریالیسم" یا "جهاد برای رفع بهره‌کشی و استثمار" و با شعارهای عوام‌فریبی همچون "مرگ بر آمریکا" و همانند اینها-

طوق بندگی سرمایه داری جهانی و عوامل داخلی آن را، برای مدتی دیگر، به گردن مردم محروم و ناراضی ما می‌اندازند. از این طریق، امروزه در بسیاری از کشور های بد اقبال در حاشیه مانده، نمایندگان فرهنگ های عقب ماندگی

- فرهنگ بنا شده بر بنیاد های دینی، نژادی، تاریخی و غیره-

به ابزار سیاسی تحمیل توده های فقیر و حاشیه نشین شهر و روستا تبدیل شده‌اند. اکنون مدتهاست که مأموران نوظهور بازار جهانی، با اجرا و تکرار اینگونهترفندهای بدیع و نوظهور گول زننده

- هم جریان سرمایه و کار و کالا را به سوی جهان مرفه در خارج و واسطه های آنان در داخل، برقرار و تضمین کرده و،

- هم مردم محروم و تحت ستم و بهره‌کشی را به بردگی تاریخی شان راضی ساخته‌اند.

این است که با وجود تغییرات و بهبودی های عمده در روابط جهانی بین کشورها و

ملت ها، کماکان جنگ، بیماری، فقر و نابرابری، و همچنین بیسوادی، جهل و کهنه‌پرستی، در بخش بزرگی از جهان فقیران تحت ستم قربانی می‌گیرد، و جامعه و مردم محروم را هر چه بیشتر به قعر تاریخ می‌راند.

با این وجود، اگر روابط استعماری و استثماري جهان امروزی را با گذشته‌ها مقایسه کنیم، خواهیم دید که حتا "این شرایط ستمگرانه" در مقام مقایسه با انواع ستم و بهره‌کشی گذشته‌ها، به کلی متفاوت، و در بسیاری از زمینه‌ها بهبودی عمده‌ای را نشان می‌دهند. حالا دیگر هر از گاهی باد تحولات سیاسی-اجتماعی و اقتصادی در چهارگوشه جهان به طوفان اعتراضات مردم بدل شده، جوامع اسیر نهادهای عقب ماندگی را قدمی ولو کوتاه به سوی بهبودی، آزادی و رفاه پیش می‌برد. این تحولات ولو لحظه‌ای در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و تکنولوژیکی منعکس شده، دلیل غیرقابل انکاری می‌سازند مبنی بر اینکه:

- "تاریخ برای انسان امروزی متوقف نشده است". **تاریخ نمرده** و حتی هر آن شتابان‌تر در حال تجدید حیات است!

یعنی اگر انسان قرن و قرن‌های گذشته، برای ایجاد یک حرکت کوچک اجتماعی در جهت آرزوهای اتوپیائی‌اش مجبور بود نسل‌ها به انتظار بنشیند، انسان امروزی، در طول فقط یک نسل، بارها و بارها مستقیماً در جریان وزش طوفان‌های تاریخی و تغییرات بنیادی قرار می‌گیرد. این تغییرات گاهی چنان عظیمند که در مقام مقایسه با چند دهه پیش، بی‌شبهت به خواب و خیال نیستند، و حتی همانند ایده‌های اتوپیائی، واقعی و باور کردنی به نظر نمی‌رسند.

می‌بینیم که حتا اگر تحقق یک اتوپیای بشر در جاهائی با شکست مواجه شده، بسیاری دیگر از تصوّرات و خیال‌های بشر امروزی، در جاها و عرصه‌های دیگر، جامعه عمل پوشیده‌اند. این است که نمی‌توان انکار کرد که:

یک- تاریخ تحولات بشر و جوامع بشری کماکان در کار و حرکت رو به جلو است، دو- این تحولات به یک عرصه زندگی بسنده نکرده، در همه عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جریان دارد،

سه- با گذشت زمان، سرعت تحولات نیز در حال افزایش است،

چهار- همراه با این تغییرات، اتوپیاها و آرمان‌های خیالی و ذهنی بشر نیز، بیش

از پیش رو به سوی زمینی، مردمی و عینی شدن گذاشته اند و، پنج- نقش مردم، حتا با وجود سرنوشت تحمیلی ناشی از استعمار نو و تسلط دیکتاتوری های جبار، در حال افزایش است. مردم امروزی حتی اگر نتوانند در مدتی کوتاه بر نهادهای و انواع نظام های بهره کشی فائق آیند، لاف این امکان را دارند که در مقاطع معین تاریخی، با مبارزه و ایستادگی جمعی و توده ای خود، عناصر واسطه و شیوه های بهره کشی جهانی را تغییر دهند، و مثلاً

- بین حکومت دینسالار از یک سو، و حکومت لائیک (جدائی دین از سیاست) از سوی دیگر، با

- بین بازگشت به فرهنگ و سنت های کهنه محلی و قومی از سوئی، و پذیرش الگوهای توسعه متکی به قواعد مدرن جوامع صنعتی از سوی دیگر، دست به گزینش بزنند.

این همه به معنی افزایش قدرت، دخالت و تأثیر مردم در هر شرایط و کشور است. این است که هر چه زمان می گذرد، فضا برای جولان آرزوها، آرمان ها، اتوپیاها و انتظارات بی مرز بشر امروزی

(به عنوان پیش شرط های ذهنی ایدئولوژی های آزادی طلب آتی)

فراخ تر و به همان اندازه نیز، جا برای دوام و بقای گذشته گرایان و مرتجعین تاریخ تنگ تر می گردد.

- ضدا توپای نو و سوگ اتوپای انقلاب ۵۷

با این وجود، دوره بدبینی پسا سویتسم (Postsovietism) بسیار عمیق و دامنه دار است و به سادگی میتواند به برپائی جریان های گوناگون ضدا توپای نو منجر شده، مستقیم یا غیر مستقیم در مورد امکان تحقق اتوپیا های اجتماعی و آرمانی تردید هائی را به وجود آورد. این تردید و ناباوری، درست زمانی مطرح می گردد که کشور ما هنوز از سوگ فروپاشی " اتوپیا های ایرانی" و "انقلاب اتوپیائی ۵۷" خود،

- آنجا که قرار بود نان و نفت را به تساوی قسمت کنند ... -

نر هیده است.

می دانیم که مردم بر آمده از طبقه متوسط شهر نشین ایران، تحت شرایط فراهم آمده و خوش شانسی های ملی و جهانی، در طول قریب به بیست سال از آغاز دهه ۱۹۶۰، از یک رفاه رو به رشد نسبی برخوردار شدند و خود را در یک پروسه روبه رشد اقتصادی و اجتماعی یافتند. در این مدت، تحوّل و توسعه شهری، همراه با بهبودی اقتصادی و اجتماعی در شهر ها، به برپائی فضای حیاتی نوینی منجر شدند. مردم

شهر نشین ایران، به خصوص مردم لایه‌های میانی شهری، تحت بهبودی‌های موجود اقتصادی و همچنین آگاهی عمیق‌تر از ستم سیاسی و نابرابری اقتصادی حاکم، در حول ذهنیت جدیدی از "جامعه فاضله ایرانی" گرد هم آمدند. این جامعه آرمانی بر پایه اصولی عام و مشترک تاریخی مبارزه علیه "ظلم و بیعدالتی" یا آنچه "برابری برادرانه" خوانده می‌شد، بنا شده بود. و در زمان خود هدفهای مشخصی به شرح زیر را پی می‌جست:

۱. "تقسیم عادلانه درآمدهای نفتی،" رفع ستم طبقاتی، و ایجاد عدالت در تقسیم توزیع دست آوردهای فنی و مادی جامعه،
۲. بهبودی و توسعه رفاه اجتماعی" و همچنین،
۳. "رفع سلطه دیکتاتوری حاکم، و لاجرم استقرار و بسط آزادی و دموکراسی".

این ایده آل‌ها در تداوم تغییر و دگرگونی در عرصه‌های مختلف زندگی شهری و همچنین به سبب تغییر شرایط جهانی، در سالهای میانی دهه ۱۹۷۰، هر چه بیشتر زمینی‌تر و عینی‌تر شدند، و به انتظارات و حرکات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی پی انجامیدند که از آن به "انقلاب ۵۷" نام می‌بریم.

اما، آن حرکات و دستاوردهائی که انقلاب نامیده شدند، هنوز قَدّ راست نکرده و ریشه در زمین نهادهای جامعه ندوانده بودند که به کنترل و تصرف نیروهای گذشته‌گرا و بنیادگرایان اسلامی در آمدند. در نتیجه، همه آنچه روزی "انقلاب"، دگرگونی، نوجویی و بدعت بود، به یکباره به کنترل نیروهای اسلامی در آمده، به آسانی سرکوب شدند. و جنبش انقلابی و اجتماعی رنگ و روی اسلامی گرفته نیز، نه فقط به توسعه و بهبودی اجتماعی و اقتصادی مورد نظر و ایده‌آلی منجر نشد، بلکه نظامی را جانشین نظم سابق کرد که:

- نه امکانات اقتصادی سابق را با خود همراه داشت و،

- نه حتا به آزادی‌های فردی آن فرصت ابراز میداد.

تحت این شرایط پدید آمده، مردم آرزومند شهر نشین، به خصوص مردم برآمده از طبقه متوسط شهرنشین ما ۷، خود را به‌ناگهان در محاصره نیروی کنترل کننده قدرتمندی مرکب از عوامل داخلی و خارجی یافتند. اینان مصمم بودند تا هر مخالفتی را با سرکوبی، اعدام، زندان و شکنجه پاسخ دهند و هر حرکت اجتماعی و سیاسی را متوقف سازند- که پاسخ دادند و متوقف ساختند.

۷ ر. ک. به توضیح شماره ۴ تحت عنوان "طبقه متوسط و اقشار سنتی و مدرن در ایران" در پایان کتاب.

این بود که با فرو ریختن بت جهانی سوسیالیسم - که منشأ اشکال مختلف اتوپیاهای کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی بود- آثار و عواقب شکست اتوپیائی ۵۷ ایران هر چه بیشتر عمیق تر شد. در اینجا نیز، انسان سراسیمه آرزو بر باد داده ایرانی، "با انتظارات جهان‌سومی خود"، نه فقط شاهد فرو ریزی جهان اتوپیائی دیگری شد، بلکه حتا پی برد که شهر ایده‌آلی کمونیستی-سوسیالیستی اش از مدتها پیش، از درون فرو ریخته بوده، بی آنکه کسی را یارای اعتراف بدان بوده یا فرصتی برای اجرای مراسم ختمش پیش آمده باشد. باید اشاره کرد که در اصل، هر نظام "سوسیالیستی" جز تجربه ای معین از یک مرحله معین از "گذر جامعه طبقاتی به "مدینه فاضله بی طبقه کمونیستی" نیست. اما در ایران و برای هواداران و شیفتگان "اتوپیای کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی"، به سبب های مختلفی که ذکر خواهد شد، سوسیالیسم دیگر همچون یک "تجربه نوین اجتماعی"، یا نظام خاصی از "سازماندهی عادلانه تر اجتماعی" تجلی نمی‌کرد. در اینجا، سوسیالیسم یک شیوه جدید تقسیم کار اجتماعی هم نبود، بلکه "مدینه فاضله ای" بود که از طریق آمیخته شدن با آرمان‌ها و ایده‌آل‌های تاریخی و دوردست انسان ایرانی، شکل ایده آلی و ذهنی به خود گرفته و با بهشت آسمانی اسلامی، یا "جامعه صلواتی امام زمانی" برابری و رقابت میکرد. در این معنا، سوسیالیسم برای بخش بزرگی از مردم شهرنشین برآمده از طبقه متوسط ایران، همانند احکام آسمانی، مقدس و نامیرا بود و از همین رو، مبنای ارزیابی ارزش‌ها و معیار نگرش به زندگی به حساب می‌آمد.

تأثیر این شرایط جدید ناشی از خرد شدن پیکره های الهه های اتوپیائی در افکار و اندیشه مردم طبقه متوسط شهرنشین، بسیار عمیق بود و کلّ نظام فکری و روحی و حتا الگوهای ذهنی و فلسفی آنان را تحت تأثیر قرار داد. این تأثیر تا جایی تعمیق یافت که انسان امید باخته ایرانی، به جای آنکه گناه وضع فراهم آمده را به گردن "شکست انقلاب و کنترل آن به وسیله نیروهای فرصت طلب ارتجاعی" بیاندازد، اصل تغییر، دگرگونی و انقلاب را مسبب این همه بدبختی و ناکامی های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی فرض کرد، و در نهایت بدانجا رسید که انگار:

- تاریخ مرده است!

- آینده ای غیر از آنچه نیروهای ارتجاعی دلال بهره کشی جهانی در ایران تدارک دیده اند، وجود خارجی ندارد،

- هر تحوّل اجتماعی و مآلا" هر انقلاب و اصلاحی، جز به از دست دادن دست‌آوردهای انسانی و مادّی و اجتماعی منجر نمی‌گردد و بالاخره،
- "همین است که هست!" و این سیستم اجتماعی و شیوه ی زندگی تحمیلی اسلامی‌شده، و همچنین حکمرانی کاست رهبران مذهبی شیعه‌گری، لباسی است که گویا از ازل به تن "فرهنگ ایرانی" و ایرانیان دوخته شده است. گویا حتا اگر تمام دنیا هم تغییر کند، برای ما و مردم ما، سرنوشتی جز این مقرر نیست و نمی‌تواند باشد. به قول جمعی از ضداتوپيائي‌های ناامید وطنی، انگار دینسالاری، ملاسالاری، و هر چه از سرکوبی، ظلم و ستم، و فقر و نابرابری اعمال می‌شود، "سرنوشت تاریخی و فرهنگی ماست و لاعلاج!"

چنین است که همه، به خصوص بخشی از مردم شهرنشین برآمده از "لایه‌های مدرن طبقه متوسط شهرنشین"
- این طبقه اجتماعی بالفعل مات‌شده‌ای که به طور بالقوه اندیشه‌ساز و بازیگر عمده تحولات اجتماعی ایران بوده و هست-
به تمام و کمال، تسلیم اندیشه‌های "ضد اتوپيائی" می‌گردند. و با دلسردی و ناامیدی تمام می‌گذارند تا سرنوشت سیاسی و اجتماعی‌شان
- که از دید آنان، "جبری و غیرقابل تغییر می‌نماید"-
به اجرا درآید و فردای خود را نیز خود بسازد.
امروزه، ناامیدی از امکان تغییر و تحول اساسی و نابوری به بهبودی شرایط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی چنان عمق یافته که بخش بزرگی از مردم و حتا جمع بزرگی از تحصیل‌کردگان طبقه متوسط شهرنشین - چه در داخل یا خارج کشور- جز آنکه برای بهبود شرایط و پیشبرد تغییر و تحوّل در ایران، دست به دامن عبا و قباي نمایندگان و بانیان نوع به نوع اوضاع حاکم بر کشور و ملت دراز کنند، راه نجاتی نمی‌بینند. بسیاری
- ناامیدانه و ساده لوحانه-

راه برون‌رفت از "نظم وحشی شریعتمدار حاکم" را از این یا آن جناح از نمایندگان "شرع‌مبین" سؤال می‌کنند. و برای رهائی از اوضاع خراب و آشفته موجود، به کسانی روی می‌آورند و امید می‌بندند که شرف و مقام و ریاست‌شان مدیون این آشفته‌گی و خرابی است.

اینجاست که به خاطر این تسلیم ذهنی مردم ایران، سرمایه داری وابسته نوپا به دست نمایندگان اشرافیت و هزار فامیل بی فرهنگ مذهبی- سنتی ایران، بر سرتاسر جامعه ما حاکم شده‌است. تحت این هژمونی فرهنگی و تسلط اقتصادی، سیاسی و

اجتماعی مفاهیمی چون:

عدالت،

دموکراسی،

برابری،

برادری و

- هر آن چه که روزی به عنوان "اتوپای جامعه شهری ایرانی" به حرکات و طلبکاری‌های اجتماعی و اقتصادی جهت می‌داد-

معنی و مفهوم خود را از دست داده اند. طرز تفکر بنیادگرایان تازه به دوران رسیده‌ای که از قیل تصرف در آمد های نفتی به مال و جاهی رسیده‌اند، با زور شلاق و سنگسار، به زبان یکصدای رسانه‌های گروهی فتح‌شده بدل گشته‌اند. **اسلامیان شریعت‌طلب و شریعت‌خواه بنیادگرا**، هنوز هم قادرند با استعمار دینی توده ها، بخش بزرگی از فقیران جامعه شهری ما را دو زانو بنشانند، و با سلاح بهشت و جهنمی که انگار کلید در و دروازه اش را به دست دارند، از آنان برای پذیرش نظم وحشی اسلامی خود، اقرار و بیعت بگیرند. از نظر آنان و فرهنگی که اسلامی خوانده می‌شود، گویا هر کس به اندازه ای سیر یا گرسنه است که خداوند عادل و رحمان و رحیم مقرر کرده است!

امروزه برای تداوم این "نظم نابرابر طلب شریعت‌خواه"، همه "متخصصان و رایزنان مقهور، مزدور، و تسلیم شده و تَوَّاب"، - از سویه های گوناگون-

گردهم می آیند تا به مردم و فرزندان ایرانی تعلیم دهند که بهترین و درست ترین نظم موجود اجتماعی برای ایران و ایرانی، نظم "اسلام شریعت‌خواه حاکم" است. اینان میخواهند به مردم ایران بقبولانند که حتا اگر سیستم های عادلانه‌تر و انسانی‌تری در جهان وجود داشته باشند، این سیستم های عادلانه و مدنی با "فرهنگ ایرانی" سازگاری ندارند و قابل پیاده شدن در جامعه ایران نیستند!

با این ترفندها و بر اساس تعلیم مربوط به اینگونه "جبریت های فرهنگی"، هرگونه دگراندیشی و ابداع هرگونه آلترناتیو اجتماعی، به مثابه طغیان و جنگ علیه آن روابط اجتماعی پی به حساب می آید که

- گویا "خداوند رحمان و رحیم" بر اساس "فرهنگ ایرانی" و به طور اختصاصی برای مردم و جامعه ایران تدارک دیده است.

بر مبنای اینگونه تعلیم واژگونه دینی هم هست که هرگونه تردید در صحت و صلاحیت نظم حاکم، گویا! تردید به صحت نظم "عادل الهی" است که در آن،

- فقر فقیران و ثروت ثروتمندان، از مصلحت خداوندگاری نشأت می‌گیرد. به همین اعتبار نیز هست که این همه بخور و ببر، و این همه تالان و تاراج و بهره‌کشی،

شرعی و شرعا" واجب الاحترام تلقی می‌گردد. اینجاست که هر گونه دگر اندیشی و بیان هرگونه ایده‌آل اصلاحگرانه برای تغییر و بهبودی امور و حتی خواب‌ها و رؤیاهای معصوم انسانها در مورد بر چیده شدن بساط فقر و فاقه، فکر و رؤیای شیطانی قلمداد شده، شامل استغفار و توبه، و مستوجب کیفر به حساب می‌آیند.

کارل مانهایم (Karl Mannheim) در کتاب "ایدئولوژی و آرمانشهر" (Ideology and Utopia, 1936) اتوپیا را در وصف باورهای طبقات زیردست، به ویژه معتقدات آنان در مواردی که فروپاشی موعود نظم مستقر را بشارت می‌دهد، به کار می‌برد^۸. می‌بینیم که اگر شرایط ذهنی حاکم بر ایران را از زاویه ایده‌آل‌های اجتماعی محرومان جامعه بنگریم، خواهیم دید که مدت‌هاست تحت لوای سانسور مذهبی اسلام شریعت‌خواه نابرابر طلب، حرکات ضد اتوپیائی علیه محرومین جامعه ایران سازمان داده می‌شود. مدت‌هاست که بر سر هر منبر و موعظه بر طبل این تعلیمات دینی که گویا - فقر و دارائی از آن خداست و وظیفه فقیران، محرومان و ستمکشان تبعیت از این اراده و تصمیم خداست-

کوبیده می‌شود.

هدف، ایجاد نابوری به بهبودی، و ناامیدی از مبارزه برای آزادی و برابری است. هدف، برقراری تسلط یک ذهنیت جبری شرعی، برای تحمیل مردم است. هدف، چنان تحمیل عمیقی است که مردم حتا برای جبران ذهنی فشارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خود هم شده به فکر ساختن ایده‌آل‌های ذهنی و اتوپیائی نیفتند. اینان و سایر جریانات تسلط‌خواه و جیره خوار همه بر آنند تا کلمات و مفاهیم به اصطلاح "تحریک کننده"،

- همچون "آزادی و عدالت" یا "برابری برادرانه"-

را از جریان کاربرد اجتماعی خارج سازند، و مردم را وادارند تا حتا از دیدن خواب و رؤیای برابری و عدالت اجتماعی،

- آنچه که مطابق شرع نابرابر طلب، "شیطانی و قابل مجازات" است- پرهیز کنند.

بدین ترتیب، سرکوبگران "انقلاب اتوپیائی" برای سازمان دادن قرنطینه‌های ذهنی،

۸ فرهنگ جامعه‌شناسی، پیشین.

از ناامیدی حاصل از "اتوپیا‌های فروپاشیده" و "انقلابات اتوپيائي" بهره مند میشوند تا در باور مردم حک کنند که تحقق ایده‌آل‌های دیرینه بشر جهت یک زندگی بهتر و عادلانه‌تر، هم ناممکن، و هم علیه نظم خلقت و خواست خالق است. این شیوه‌های فکری و فلسفی تخریب‌کننده، در همسویی با تعالیم ضداتوپيائي‌یی که انواع "گذشته‌گرایان"، "بنیادگرایان"، "فرهنگ‌گرایان" و "تاریخ‌گرایان" تسلیم‌شده در داخل و خارج کشور به راه انداخته‌اند، می‌کوشند تا نظم وحشی اسلامی-ایرانی حاکم را، طبیعی‌ی جامعه و فرهنگ و مردم ایران نشان دهند و هر نظم دیگر را - نه فقط غیراسلامی، غیرشرعی، و همچون کفر و طغیان علیه خدای خالق- بلکه مغایر و مخالف سرشت اجتماعی، تاریخی و فرهنگی ایرانیان نشان دهند. آنان در حقیقت برآنند تا با استفاده از این فرصت شکست و فروپاشی اتوپیا‌های تاریخی، پایان تاریخ تحولات اجتماعی در ایران را اعلام کنند.

با این وجود و بی توجه به همه ریزنی‌ها و فارغ از همه ادعاهائی که بر آنند تا زمان و مکان را،

- آنهم درست در ساعت و مکان معین تسلط جمهوری اسلامی ایران- ثابت و بدون حرکت نشان دهند، همه دست‌آوردهای علمی در همه مکاتب علمی تأکید می‌کنند که:

- "زمین می‌چرخد".

- "زمین کماکان می‌چرخد!"

زمین می‌چرخد! و فکر و آرزوی ساختن جامعه متعالی و اتوپيای ایده‌آلی، مثل سرتاسر تاریخ، با انسان تحت ستم ایرانی زاده شده، و همراه وی نقش‌های اجتماعی و سیاسی ایفا می‌کنند. این آرزوها، طبق قانونمندی‌های تاریخی، امروز هم همچون پیش شرط ایدئولوژی‌های برابرطلب اجتماعی فردا و فرداها،

- در خواب و بیداری، و در ذهنیت‌های فرد فرد جامعه شکل می‌گیرند تا روزی دیگر، در فرصت‌های تاریخی آینده و آیندگان-

به صورت ذهنیت جمعی و عمومی "آزادی و عدالت" و "برابری برادرانه" در صحنه مبارزات اجتماعی مردم، ظاهر مادی به خود بگیرند. چنین است که اتوپیا و ذهنیت فردی و اجتماعی مربوط بدان، فرزند با نبوغ، کنجکاو و جستجوگر انسان را، برای پیشرفت در جاده ابدی تکامل و تحول،

(و به سوی فرداهائی که لاجرم متفاوت خواهند بود)،

راه می‌نماید. این روند و پروسه‌ای که

با تبدیل فکر فردی به ذهنیت، باور و ایدئولوژی جمعی آغاز شده و،

با تبدیل آنها به حرکتها و جنبش های اجتماعی ادامه می یابد،
به "قانونمندی **جبر تاریخی** تکامل جامعه بشری" مفهوم می بخشد. و در همان حال،
از وجود یک جریان در حال تکامل و "**جبریتی تاریخی**" برای تغییر و تحول در
جوامع یخزده خبر میدهد.

فصل دوم

نقش های اجتماعی اتوپیای ایرانی "ظهور و نجات"

می‌دانیم که بخش بزرگی از مردم ایران در طول صدها سال در آرزوی گنگ ظهور ناجی افسانه ای و برقراری جامعه ای عادل و ایده‌آلی آخرالزمان زندگی کرده‌اند.

- کسی می‌آید و به قول شاعر "نان را (به تساوی) قسمت می‌کند".^۹
اعتقاد به "ظهور و نجات" که در ماهیت، ناگزیر و جبری است، از سوئی به تکوین و بارآوری ذهنی مردم یاری می‌رساند و به انسان ایرانی این ایده را می‌دهد که:
- جهان و هر چه که در آن است، در حال تغییر و دگرگونی است.
و از سوی دیگر مبین این باور است که:

- دنیا در حال گذر است و وضع موجود نیز لاجرم موقتی و ناپایدار است.
بر اساس این باور فرهنگی-ایمانی، گویا در نقطه پایانی "ظهور این ناجی"، دنیا پر از کامیابی خواهد شد.^{۱۰} و "مدینه فاضله آخرالزمان" با تمام کامیابی های اتوپیایی برقرار خواهد شد. این جامعه نهائی، مانند هر شهر خیالی و ایده‌آلی، واجد همه نیکی‌ها و زیبایی‌های مطلق و ذهنی است. جایی است که گویا در آن، همه و همه از دردها و ناکامی‌های فردی و اجتماعی امروزی رها خواهند شد، و هر کس به همه آرزوها و خواسته‌های خود نایل خواهد آمد. اما میدانیم که هیچ تغییر و تحولی

۹ فروغ، شعر "کسی که مثل هیچکس نیست".

۱۰ در اینجا بحث بر سر باور ذهنی ساده گرایانه توده مردم از فرهنگ مذهبی-اجتماعی رایج است، وگرنه در روایات مختلف مذهبی این کامیابی با خونریزی، انتقام و کشتار ناهممانند مردم آغاز شده، با تخریب همه دست آوردهای بشر پیش میرود. در پایان نیز کامیابی نه برای مردم و هر مردمی، بلکه فقط برای مقلدان امام و نمایندگانش فراهم می‌آید. یک چیزی همانند آنچه از آغاز در حکومت‌های اسلامی و حالا نیز به شکلی در جمهوری اسلامی اتفاق افتاده است.

نمی‌تواند برای همه، و همهٔ اقشار و طبقات اجتماعی، رهایی بخش باشد و آرزوهای "همه" را بر آورد کند. از این نظر نیز **ظهور و نجات** امام زمان اتوپيائي بیش نیست، و جامعهٔ نهائی پس از ظهورش نیز جامعه‌ای ذهنی و "اتوپيائي" است که نمی‌تواند در زمین واقعیات تحقق یابد و واقعیت عینی پیدا نکند ۱۱.

با این وجود، باور ذهنی به "ظهور و نجات"، همانند سایر اعتقادات اتوپيائي، به سبب تداوم و استمرارش در طول تاریخ، به عنصر مهم ذهنی-فرهنگی ایرانی تبدیل شده، و همراه با عناصر فرهنگی جنبی همانند:

۱- "اعتقاد به تغییر و تحوّل" و همچنین،

۲- "باور به موقت بودن وضع موجود"،

در مناسبات اجتماعی "بازتولید" شده، و از نسلی به نسلی دیگر رسیده است. در نتیجه، "جامعهٔ دورهٔ امام زمانی" به "مدینهٔ فاضلهٔ" باورمندانش تبدیل شده و به سبب داشتن ویژگی‌های مطلق ذهنی به بارآوری امید و خوش بینی به فردا - ولو فردای دوردست و نامعلوم-

منجر می‌گردد. هم از این رو، این باور مذهبی-فرهنگی، در شرایط اضطراب و حرمان اجتماعی،

- که واقعه‌ای مکرر در تاریخ ایران است-

دری از رهایی از دردها، فشارها و ناکامی‌های روز را به روی انسان تحت فشار و ستم ایرانی باز می‌کند. در این معنا، انسانی که به هر سببی تحت فشار نابرابری سنتی، فرهنگی و دینی قرار دارد، به زندانی می‌ماند که راه فراری یافته، و یقین دارد که روزی خواهد رسید که خود را از زندان و هر چه در آن است، رها خواهد کرد و به آزادی آنسوی دیوارها و برج‌ها و زندانبان‌ها خواهد رسانید.

اکنون بسیاری بر این باورند که باز گذاشتن راهی برای فرار زندانیان، نه فقط انسانی است و با گرایش‌های آزادی‌خواهانهٔ انسان سازگاری دارد، بلکه به بروز و رشد شادی و امید به زندگی در درون زندان‌ها کمک می‌کند. وجود چنین امکانی در ضمن از خودکشی‌ها، اعتیادات و انواع بیماری‌های روانی در درون زندان‌ها می‌کاهد و سطح فشار، انحراف، طغیان و تخریب زندانیان را تقلیل می‌دهد. اعتقاد به ظهور و روز نجات این جهانی و همچنین "باور به ابدی نبودن وضع موجود"، در جامعهٔ ایرانی ما، و برای مردمی که از اشکال مختلف ناکامی‌های اجتماعی رنج می‌برند، نیز همان نقش‌هایی را ایفا کرده و می‌کنند که وجود امکان فرار از زندان

۱۱ در خود قصه‌های ظهور هم این تناقضات تکرار می‌شوند: "امام ظهور خواهد کرد و قبل از همه انتقام پدران خود را خواهد گرفت". "امام ظهور میکند و آنقدر میکشد که خون کشتگان تا زین اسبش بالا بیاید". "امام ظهور میکند تا مریدان خود را بر صدر جهان بنشانند" و قصه‌هایی گاهی دلخوش‌کننده برای باورمندانش، ولی البته همیشه نه چندان اخلاقی بی در این ردیف.

برای زندانیان.

از سوی دیگر، باور به یک روز رهایی و نجات، در مقابل نظم دردآور موجود، ذهنیتی جایگزین و آلترناتیوی برای رهایی ایجاد می‌کند. این آلترناتیو ذهنی، - که در عین حال، جبری و فوق اراده و عزم بشر به نظر میرسد- بر مقاومت و شور مبارزه اجتماعی انسان ایرانی می‌افزاید و راه رودروئی با نظم حاکم موجود را هموارتر می‌کند. چنین است که باور به "ظهور" (همراه با باور ذهنی به "دگرگونی و همچنین موقت بودن امور") در طول تاریخ سده های اخیر، بارها و بارها ماهیت اجتماعی و سیاسی به خود گرفته، در رابطه با جایگزینی نسل های جدید، دست به دست گشته، و به عنصر اعتقادی فرهنگ اعتراضی ایران و ایرانی تبدیل شده است.

در اساس، اتوپیا و آرمانهای اتوپيائی جز در ذهن و باورهای ذهنی لانه ندارد، ولی از هر مدتی این آرزوها و باورهای ذهنی به زمین واقعیت ها نقل مکان می‌کند، و حتی به صورت "پیش شرط" خواسته ها و ایدئولوژی های اجتماعی و سیاسی در حرکات اجتماعی نقش های عمده بازی می‌کند. به خاطر این ویژگی اجتماعی- سیاسی خاص در مورد "تبدیل ذهنیات ذهنی و آرمانی فردی به عینیت اجتماعی و جمعی" هم هست که هر "جامعه آرمانی امروزی" بخشی از آرزوها، خواستها و طلب های اجتماعی و سیاسی انسان ها و جامعه های فردا را در خود حمل می‌کند. از این رو:

تاریخ اتوپیا در ایران نیز تاریخ انتظار از خود، جامعه خود و فردای خود است، به بیان دیگر، اتوپیا تاریخ آینده را نیز در خود دارد.

بدین معنی، باورهای اتوپيائی امروزی، نه فقط بیان کننده انتظارات و آرزوهای مردم این دوره و زمانه از خود و زندگی شان است، بلکه در همان حال، آرزوها و ایده آل های نسل های فردا را هم منعکس می‌کنند. و حتی سو و جهت زندگی آتی مردم را هم رقم می‌زنند. بر این معیار، اتوپیا:

- مبنای سنجش ذهنیت در جامعه،

- مبنای ارزیابی ارزش های اجتماعی و،

- مبنای معیارهای نیک و بد، و اخلاق جمعی است.

به بیان دیگر، آنچه کار و عملی را نیک یا بد جلوه می‌دهد، باورهای ذهنی و دور و دراز اتوپيائی اند تا هدفهای کوتاه مدت روزانه. معمولاً هر آنچه با این باورها همسو باشد خوب، نباشد بد ارزیابی میشود.

به طور مثال در دوره پایانی رژیم شاه، این ذهنیت در بین اکثریت مردم برآمده از

طبقه متوسط شهرنشین ایران شکل گرفته بود که گویا هر چه به سود و در جهت رژیم حاکم بود، بد، و هر آنچه علیه آن به کار می رفت، خوب بود. این ارزیابی در خیلی موارد ذهنی و ایده آلی بود، به طوری که حتی کسانی هم که در عمل در کنار رژیم ایستاده و عملاً از وجود و حاکمیت رژیم سود می بردند، در حرف به آسانی قادر به افشای این رابطه دوستانه متقابل نبودند. از این رو، بسیاری سعی میکردند منافع و مناسبات خود با رژیم را بر اساس اتوپیای همگانی ضد دیکتاتوری تنظیم کنند.

همین چگونگی در حال حاضر هم تکرار میشود. حالا هم بسیاری از کسانی که از قبل رژیم به نان و نوائی رسیده و صاحب جاه و مالی شده اند، ضمن حمایت عینی و عملی از رژیم، در حرف خود را ضد دیکتاتوری رژیم و حتی ضد رژیم اسلامی قلمداد میکنند. این چگونگی به قدری رایج شده که حتی جنایتکاران سرکوبگر رژیم خود را "اصلاحگر" (اصلاح چی؟) معرفی میکنند.

باور ایده آلی فرهنگی-مذهبی به "ظهور و نجات" اما چند سویه عمل کرده، همراه با خود این فکر را هم به افکار عمومی ایرانیان القاء میکند که انگار تغییر و تحولات جبری دنیا

- نه حاصل کار و تلاش و زحمت ما مردم ایران،

- بلکه به عهده امام زمان، و سایر امامان و نیروهای مافوق بشری است.

انگار این ما نیستیم که باید برای نجات خود ظهور کنیم و زمان رهائی خود را خود رقم بزنیم، بلکه نیروهای مافوق طبیعی و بشری اند که به وقتش ظهور خواهند کرد. این است که ایده آل رهائی و چشم‌انتظاری "ظهور و نجات" به این باور ذهنی-فرهنگی منجر شده که انگار به وقت موعود

(که پس از قریب ۱۳۰۰ سال انتظار، هنوز تاریخش معلوم نشده)،

همه چیز به طور "خود به خودی و جبری" تغییر کرده، رو به بهبودی خواهد گذاشت.

از اینجا، باور به "نجات دهنده ای" که در خارج از اراده، و فراتر و بالاتر از ماست، به یک عادت فرهنگی ما ایرانیان تبدیل شده است. بدین ترتیب، امید داشتن به اینکه کسی می آید و ما را نجات می دهد، همراه با انتظار و "چشم‌براهی" به تحولی جبری پی که در راه هست، در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی ما انعکاس می یابد، و همه عرصه های زندگی ما را با "چشم‌براهی به نجات داده شدن" پیوند می دهد. اینگونه است که:

- روزی امام زمان است که ظهور می کند و حق را به حقدار می دهد،

- زمانی نوبت این یا آن رهبر، شاه و وزیر است که باید حق را به حقدار بدهد،
 - روز دیگر نوبت این یا آن نایب امام، شیخ و ملاست که برای نجات ما کمر همت می بندد،
 - روزی هم وظیفه هستی های ذهنی غیرقابل رؤیتی به نام توده، طبقه و قشر اجتماعی و،
 - روز دیگری هم هنگامه رسالت آمریکا و انگلیس و ابرقدرت های جهانی است تا "فرمان غیبی" مربوط به رهائی و آزادی ما مردم ایران را صادر کرده، به اجرا درآورند. در نتیجه، بر اساس این عادت فرهنگی نجات داده شدن، انگار! همه دیگران و "از مابهتران" می توانند ناجی ما باشند و با کار عمل خود به این تغییر جبری لباس عینی بپوشانند، جز خود ما
 - ما مردم و توده های میلیونی و ما فردهای معمولی این جامعه-
 که بر اساس این اعتقاد مذهبی - فرهنگی، انگار "به تماشای جهان آمده ایم". و جز انتظار کشیدن،
 چشم به راه ماندن،
 دعا کردن،
 تسلیم حوادث شدن،
 ساکت ماندن و
 "تقیه کردن"،
 کاری نداریم یا نباید داشته باشیم.

در این معنای فرهنگی است که ما ایرانی ها، کم و بیش و با نسبت های مختلف، آمادگی فرهنگی کافی داریم تا کلید رهائی و آزادی خود را به دستان پرقدرت ناجیان و سرنوشت سازان ابرقدرت بسپاریم. و در پایان هر اتفاق تاریخی، گناه هر اتفاق ناخوش آیند سیاسی را به گردن دیگران
 - دیگران سرنوشت ساز، از خدا و سرنوشت و شیطان تا حکمرانان ریز و درشت،
 و تا انگلیس و امریکا و غیره -
 می اندازیم، و در مقابل خود را از مسئولیت و نتایج اعمال مان مبرا میدانیم. اینست که عموماً:"

- هم از پذیرفتن مسئولیت اعمال مان طفره میرویم و،
 - هم از بابت اتفاقاتی که مستقیماً از کار و دخالت و اشتباهات خود ما نشأت میگیرند، بندرت خود را مسئول و بدهکار می بینیم.
 به همین خاطر هم هست که در امور عام و عمومی، کمتر از معمول، نگران خطا و

لغزش و اشتباه خود هستیم، چرا که می‌دانیم در صورت عدم موفقیت در امری از امور، مسئولیت شکست‌ها و ناموفقیت‌هایمان را به گردن نخواهیم گرفت. چرا که بر اساس این عادت فرهنگی "نجات داده شدن"، می‌توانیم تقصیر هر گونه بازی بد و شکست مان از گردن مان برداشته، به گردن دیگران سرنوشت ساز، ببندازیم. و اعمال غلط و اشتباهات و حتا خیانت های خود را در پشت سر اینگونه باورهای اتوپیائی پنهان سازیم که مثلاً "خدا خواست"، "قسمت نشد"، "سرنوشت این بود"، آمریکائی‌ها چنین خواستند" و مانند اینها.

چنین است که سنگ‌بنای اتفاقات بزرگ تاریخی ما ایرانیان، همه از یک ملاط فرهنگی مشترکی پوشیده می‌شوند. در همه آنها، خدایان و "ازمابه‌تران" زمینی و آسمانی، همراه با سرنوشت، نصیب و قسمت و مانند اینها، بازیگران اساسی‌اند. در هیچکدام از آنها نیز، انگار ما مردم ایران نه حضور داشتیم، نه دخالتی کردیم و نه دلیلی برای قبول و حتی تقسیم مسئولیت وجود دارد. این نیست جز آنکه ما نقش ناچیز مردم در جریان "ظهور امام زمان" را به امور دیگر و حتا اتفاقات تاریخ اخیرمان منتقل می‌کنیم، و در حوادث جاری نیز از "نقش تعیین کننده‌ای که ما مردم معمولی ایفا کرده‌ایم"، چشم می‌پوشیم. در نتیجه، نقش مردم را،

- چه در انقلاب مشروطیت یا دوره سرنوشت‌ساز بعد از جنگ جهانی دوم، تا کودتائی که حکومت دکتر مصدق را ساقط کرد، و از آن پس تا انقلاب ضد سلطنتی، و سپس پیروزی ضدانقلاب شریعت‌خواه بنیادگرا و همه و همه عملاً هیچ فرض می‌کنیم. چرا که در مفهوم فرهنگی مذهبی-اجتماعی ما، ظهور "امام‌زمان ناجی" به رأی و تصمیم خداوند وابسته است، و حتی بعد از ظهور آن "آقا" هم هیچ وظیفه‌ای جز "شمشیر زدن در رکاب آن حضرت" به عهده ما امت شیعه منظور نشده است. این است که پس از آنهمه مجادله و مبارزه، و اینهمه جان و مال به تاراج رفتن، هنوز هم بسیاری بر این باوریم که انگار!

- انقلاب مشروطیت را هم فقط سیاست سازان انگلستان به سر انجام رسانیدند،
- کودتای سلطنتی و سرنگونی حکومت قانونی دکتر مصدق را فقط آمریکا و انگلیس و شرکت های نفتی پیش بردند و،

- این "انقلاب" و "ضد انقلاب" آخری را هم فقط آمریکا و ابر قدرت‌های جهانی امروزی سازمان دادند و به اجرا نهادند! انگار در تمامی این اتفاقات تاریخی هم، ما مردم ایران به تماشای جهان آمده بودیم- نه جایی برای بازی داشتیم، نه نقشی ایفا

کردیم و و نه مسئولیتی به عهده گرفتیم یا به عهده داریم ۱۲. بدین ترتیب لابد نه آنانی که در میدان ژاله مردم را به گلوله بستند، نه آن میلیونها مردمی که به پیشواز خمینی رفتند و در برابر اقامتگاهش این همه سرکوبی و اعدام و جنگ و خونریزی را جشن گرفتند، نه آنانی که مردم را دستگیر کردند، کشتند و خوردند و بردند، و حتی به بچه های خردسال رحم نکرده از هم خوابگی شرعی قبل از اعدامشان دور نایستادند، و امروز هم آنانی که پول بادآورده نفت را میخورند، می برند، و در کاخ های شمال تهران خود بهشت آسمانی خدا را آفریده اند و و، نه از ایران بودند و هستند، و نه مسئولیتی به گردن شان است!

بدین وسیله، نقش الهی و جبری امام زمان، در گذر تاریخ کشور و جامعه ما تکثیر شده و توسعه می یابد. و هر واقعه - حتا برای غیر مذهبی هایمان -

به ظهور جبری و سرنوشت ساز امام زمانی می ماند که در نام ها و اشکال مختلف (ولی با ویژگی های خداوندگاری و فوق بشری مشابه) ظاهر می شود، و بدون آنکه نظر مردم را ببرد و لازم داشته باشد، چیزی را آباد یا خراب می کند. آنچه در همه این اتفاقات مشترک است، نقش انسان ایرانی، نقش موجود طلسم شده ای فرض می شود که جبراً" به دنبال حوادثی - که گویا فقط دیگران به وجود آورده و می آورند -

می دود. و جز تبعیت از رأی و نظر آنان راهی ندارد یا نمی یابد. به همین خاطر هم هست که ما مردم ایران،

از سوئی در مسائل و اتفاقات بزرگ و مهم سیاسی و اجتماعی کشور خود نقش های اساسی ایفا میکنیم ولی،

از سوی دیگر، نه مسئولیتی به عهده میگیریم، نه دلیلی برای سرزنش اعمال خود می یابیم و لزوماً هم، نه از اشتباهات تاریخی خود برای بهبودی اعمال آتی مان درس میگیریم.

۱۲ توجه داریم که این بحث برای کوچک جلوه دادن دخالت و عمل نیروهای خارجی در کشورهای حاشیه ای، منجمله ایران نیست (ر. ک. به کتاب نویسنده تحت عنوان "جامعه شناسی نجات ایران") ، بلکه میخواهد توضیح دهد چرا به نقش و عمل انسان ایرانی در این پروسه ها کم بها داده می شود. و همچنین چرا بسیاری از ما ایرانیان با مراجع مطلق امور و اتفاقات به دخالت های خارجی، تأثیر عمل و مسئولیت خودمان را فراموش کرده، نقش های تعیین کننده خود را به عنوان ایرانی و ملت ایران در پشت سر این مطلق انگاری های قدرت های فرابشری زمینی و آسمانی، پنهان ساخته و هیچ فرض می کنیم.

البته باور به یک "مدینه فاضله مقرر و جبری" فقط خاص ما مردم ایران نیست. دیدیم که از جوامع اولیه تا به امروزی، در هر جا و برای هر قشر و گروه اجتماعی، اتوپيائی مناسب فرهنگ و دانش آنان به وجود آمده است. بخشی از این اتوپياها بیشتر جنبه داستانی، افسانه‌ای و اساطیری به خود گرفته اند و عملاً کارکرد اجتماعی خود برای امروز و فردا را از دست داده‌اند. ولی بخشی دیگر، کماکان کارکرد اجتماعی قوی دارند و در حرکات اجتماعی مردم مستقیماً تأثیر گذاشته، به وقت لزوم نیز انرژی توده ای عظیمی را آزاد می‌سازند. اینگونه اتوپياها اکثراً "به صورت پیش شرط ایدئولوژی‌های اجتماعی آتی عمل می‌کنند. بدین معنی که

ابتدا مردم بر اساس باورهای اتوپيائی خود گرایش‌های ذهنی یافته و آنها را به صورت آرزوهائی دور و دراز خود بیان می‌کنند و، بعداً این آرزوها رفته رفته در رفتار و خواست های عمومی مردم تأثیر گذاشته، آنان را به هواداری سیاسی و ایدئولوژیکی از این یا آن فکر، خط یا اندیشه سیاسی رهنمون می‌شوند.

باز جالب است که اتوپياها با گذشت زمان و در جریان تحولات اجتماعی، تغییر ماهیت و محتوا داده، رنگ و بوی نو و مناسب وقت و زمانه خود را می‌گیرند. از این طریق، باورهای گذشته‌های تاریخی در زمان‌های آتی، به شکلی از اشکال تکرار شده و با رنگ و بوی جدید، انتظارات مردم از فردای خود را شکل می‌دهند. این چگونگی را در پروسه تحول تاریخی محتوای جامعه آخرالزمانی هم می‌توان دید.

با این وجود، نباید فراموش کرد که جامعه اتوپيائی اساساً بی مکان است. چرا که اتوپيا در اساس جامعه‌ای ذهنی است. جامعه‌ای است که گویا می‌تواند فارغ از حضور فعال مردم بر پا بایستد. بدیهی است تا زمانی که اتوپياها ذهنی و دور از مردم اند، تحقق عینی نمی‌یابند، چرا که همه دستاوردهای تجربی و تاریخی بشر برآند که:

- زمین عرصه ظهور و سقوط اسطوره ها و قهرمانان اسطوره ای فوق بشری نیست.

- زمین ارثیه طبیعی انسانها و همه انسانهاست تا "دست‌هایشان را در آن بکارند" ۱۳ و دنیای دلخواهشان را در آن ساخته و به وجود آورند. زمین به همه انسان ها و همه

موجوداتی که در آن می‌زیند، تعلق دارد تا آبادش کنند یا ویرانش سازند. این است که جامعه ایده‌آلی و آرمانی‌یی که فارغ از دسترسی، نقش و عمل انسان شکل می‌گیرد، در هر حالتش "ناکجا آبادی" بیش نیست. این چگونگی عام را می‌توان در همه باورهای فرهنگی مربوط به "ظهور ناجی و نجاتبخش‌های قومی و مذهبی" ملل مختلف به وضوح دید.

به بیان دیگر، در همه جوامع، هر ظهوری و ظهور هر نجاتبخشی فقط بیان سمبلیکی از ایده‌آل و آرمان هائی است که فرزند با نبوغ انسانی در زمان‌های دردمندی و گرفتاری خود خلق میکند تا دلیلی برای زنده ماندن خود بیابد و به امید زنده بماند. در همه آنها، انسان تحت ظلم و ستم، با خلق داستان هائی در رابطه با برقراری حتمی یک فردای بهتر و متفاوت تر، به آرزوهای خود لباس اعتقادی و ایمانی می‌پوشاند و در واقع، از این طریق خود را از فشارهای موجود زندگی روز میرهاند.

از این نظر، جامعه ذهنی اتوپیا به طور ماهوی آرزوی رهائی انسان از شرایط دردآور موجود را بیان میکند و در واقع، یک تولید روانی-اجتماعی بشر برای جبران دردهای موجود با امیدواری ذهنی به آینده است.

اما اگر چه "اتوپیا و جامعه ایده‌آلی" در اصل، ناکجاآباد است و آدرسی ندارد، فاصله آن از انسان و واقعیت‌های اجتماعی روز، دائماً در حال تغییر و دگرگونی است. به طوری که زمانی چنان دور است که جز سوادى محو از آن را نمی‌توان در تصور گنجانید ولی،

- به وقتی دیگر، چنان نزدیک و ملموس حس می‌شود که انگار عطر گل‌های "مدینه فاضله‌اش" با نسیم شبانگاهی در هم می‌آمیزد و از دیوار خانه همسایه سرریز شده و به مشام می‌رسد. هم از این روست که "جامعه ایده‌آلی"، با وجود ذهنی بودن، همیشه و در همه حال، در کنار و دسترس انسان دردمند و تحت ستم حس می‌شود.

در ضمن، اتوپیا نه فقط جامعه‌ای ذهنی است، بلکه ذهنی هم باقی می‌ماند. بدین معنی که حتا اگر روزی امکان برپائی آنچه که دیروز همچون "مدینه فاضله" به نظر می‌رسید، فراهم آید، "جامعه ایده‌آلی" دیگری ساخته می‌شود تا باز هم - آینده متفاوت تر و بهتر دیگری را نشانه بگیرد و،
- به انسان درگیر امروزی، راه فردای رهائی را نشان بدهد.

از این نظر نیز، راه فردا، راهی بی پایان است و هر گز به پایان و بن بست نمی‌رسد. این راه، پس از آن که فرزند با نبوغ انسانی را به یک شهر آرزوها و

ایده‌آل‌هایش - شهر آرمانی و مدینه فاضله اش- رهنمون میشود، از نو به سوی مدینه فاضله دیگری ادامه می‌یابد. از آن پس، نوبت "آرمانشهر و اتوپای" دیگر، و راهی نو تا به فردای دیگری است. بر این اساس نیز:

- هیچ جامعه اتوپایی نهائی و هیچ "آخرالزمانی" وجود ندارد، یا نمی‌تواند وجود خارجی داشته باشد. و هر جامعه "آخرالزمانی"، اتوپای دیگری در پشت سر دارد و در راه گذر به "آخرالزمان دیگری" است.

- "خانه دوست کجاست؟

در فلق بود که پرسید سوار.

آسمان مکئی کرد.

رهگذر، شاخه‌ی نوری که به لب داشت، به تاریکی شب‌ها بخشید.

و به انگشت نشان داد سپیداری و گفت:

نرسیده به درخت،

کوچه باغی است که از خواب خدا سبزتر است

و در آن، عشق، به اندازه‌ی پره‌ای صداقت، آبی است.

می‌روی تا ته آن کوچه که از پشت بلوغ، سر به در می‌آرد،

پس به سمت گل تنهایی می‌پیچی،

دو قدم مانده به گل،

پای فواره جاوید اساطیر زمین می‌مانی

و ترا ترسی شفاف فرا می‌گیرد

در صمیمیت سیال فضا، خش‌خشی می‌شنوی:

کودکی می‌بینی

رفته از کاج بلندی بالا، جوجه بردارد از لایه نور

و از او می‌پرسی

خانه دوست کجاست؟" ۱۴ ...

فصل سوم- باورهای اتوپیایی و خاستگاه های مختلف اجتماعی - فرهنگی

خاستگاهها و باورها

جامعه ایده‌آلی و ذهنی، تا زمانی که در آسمان ایده‌آل‌ها جای دارد، تعریف و توضیح نمی‌پذیرد. هم از این روست که یک "اتوپیای ایده‌آلی" معین می‌تواند در آرزوی جمع بزرگی از مردم یک یا چند جامعه تجلی یابد، برای هر کسی معنایی خاص بدهد و،

مردم بر آمده از اقشار مختلفی را، که گاهی شرایط و آرزوهای متفاوت و گاهی حتی متضادی دارند، به یکسان به سوی خود جذب کند. به بیان دیگر، یک اتوپیا و جامعه ایده‌آلی برای بیان دردها و جبران محرومیت‌ها و کمبودهایی که کار می‌رود که در اساس مختلف و گوناگونند، و به اقشار و گروه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی تعلق دارند.

به همین خاطر هم هست که "جامعه‌های تیپیک ایده‌آلی" در محور توافق اقشار، اقوام و ملل مختلف به وجود می‌آیند و در زندگی روزانه مجموعه‌های طبقاتی، قومی و جغرافیایی مختلف، به زبان سمبلیک آرزوهای عامه مردم تبدیل می‌گردند.

این البته مغایر با تعلق فرهنگی اتوپیا به مردم نیست. همزمان، اتوپیا و محتوای جامعه آرمانی هر قشر، قوم و ملتی، رنگ و بوی فرهنگ و سوابق تاریخی و جغرافیایی آن مردم را به خود می‌گیرد. و در واقع، با آنکه جامعه اتوپیایی جامعه‌ای ذهنی است، به طور معمول، هر قوم، ملت و جامعه به "اتوپیا و جامعه ایده‌آلی" چشم می‌دوزد که با "اتوپیا و جامعه اتوپیایی" اقوام، ملل و جوامع دیگر به نوعی متفاوت است. هم از این رو، "جامعه ایده‌آلی" در نقش هماهنگ‌کننده و پیونددهنده ذهنیات و آرزوهای جمعی، به اتفاق و تفاهم عمومی قوم، کشور و ملتی یاری می‌رساند و به اجتماعات و جوامع مختلف بشری، "هویت یگانه" می‌بخشد.

یک چنین "جامعه ایده‌آلی" که از بطن فرهنگ و اشتراکات تاریخی و فرهنگی مردم سر بر آورده، متقابلاً در جریان تداوم نسل‌ها و گذر تاریخی به صورت زبان عامه مردم، به داستان‌ها، قصه‌ها و ضرب‌المثل‌های عمومی توده‌ها منتقل می‌گردد. بدین معنی، اتوپیا،

هم از بطن فرهنگ مردم هر جامعه نشأت می‌گیرد و آرزوها و ایده‌آلهای اجتماعی

امروزی مردم را بیان میکند و، هم به عنوان یک مدل و ایده‌آل ذهنی در تربیت نسل ها و بارآوری افکار و ایدئولوژی‌های آیندگان نقش ایفا میکند. این است که آرزویی که امروزه به زبان اتوپیا و "جامعه اتوپيائی" بیان می‌شود، فردا،

همانند هر شاخه فرهنگی دیگر، گل ها و خارهای خود را رشد میدهد و میوه های شیرین یا تلخ خود را به بار می آورد.

اما "فرق است میان آنکه یارش در بر با آنکه چشم انتظارش بر در". بر این اساس، نه عمومی بودن "جامعه ایده‌آلی" به معنی یکسان بودن مفهوم هر اتوپیا برای دارا و ندار، یا دردمند و بی درد است، و نه از سوی همه اقشار، گروه ها و طبقات اجتماعی به یکسان درک و فهم میشود. در واقع، "اتوپیا و جامعه فاضله" فقط تا وقتی که تصویری دور است،

برای همه یکسان است، ولی وقتی به شکلی از اشکال در زبان عامه تفسیر و تعبیر می‌شود، معانی گوناگون می یابد و نسبت به جایگاه اجتماعی و اقتصادی هر شخص و گروه، منظوره‌ای معینی را حمل می‌کند. "هر کسی از ظن خود شد یار من!". بدین ترتیب، رفته رفته مفهومی پیدا میکند که برای هر فرد و جمعی متفاوت است، و به اوضاع و احوال متفاوت افراد و اقشار مختلفی نشانه میرود. این است که اتوپیاها و آرمانهای اتوپيائی می توانند برای جمعیتها، گروهها و اقشار مختلف جنبه جمعی و عمومی بگیرند، ولی این به مفهوم یکی بودن مفاهیم و محتوای آن برای همه نیست. در این صورت، اتوپیا

(مثل شعر حافظ که برای هر کسی معنی و مفهوم خاصی را میرساند) با زبان سمبلیک خود، خواست‌ها و آرزوهایی را بیان میکند که برای هر فرد و قشر و گروهی، معنی و مفهوم خاصی دارد. برای مثال، برای بخش‌هایی از مردم - محرومان و ستمکشان -

"امام زمان" ظهور می‌کند تا قصاص ظلم‌ها را بستاند و عدل را در جامعه مورد تصوّر "آخرالزمان" حاکم سازد. اما برای آن دسته از امت "امام زمان" - که از قبل کار و زحمت دیگران امرار معاش میکنند و زندگی و موفقیت خود را بر بهره کشی از مردم بنا کرده‌اند-

ظهور "امام زمان" برای ابدی کردن و استقرار آن نظامی شرعی پی است که ثروت ثروتمندان را حلال، و فقر فقیران را مصلحت الهی اعلام میکند. برای اینان، این

نظم شرعی امام‌زمانی می‌باید بر نابرابری شرعی و اسلامی مندرج در قرآن و سنت:

- نابرابری بین زن و مرد،
 - نابرابری بین برده و برده‌دار،
 - نابرابری بین مسلمان و غیر مسلمان،
 - نابرابری بین دارا و ندار،
 - نابرابری بین نژاد عرب و غیر عرب، و بین قوم قریش و غیر قریش،
 - نابرابری بین حکمرانان و مردم (بین امام و امت)،
- صحه بگذارد. اینجاست که از دیدگاه آرمانی، اینان پذیرش این نابرابری‌ها را سنگ بنای خداشناسی و دینداری، و هدف "ظهور و نجات" معرفی می‌کنند، ولی محرومان و فقیران (لزوماً) ردّ آنها را. این است که هم توده‌ها و اقشار تحت ظلم و بهره‌کشی، و هم اربابان دینی بازار و حوزه‌های دینی قم و غیره، روی اتوپیای "ظهور و نجات" شرط بندی میکنند، ولی
- محرومان آنان را برای رهائی از وضع موجود، ولی
 - اربابان دینی و نفّتی بازار و حوزه‌های دینی-سیاسی حاکم، برای استحکام نظم حاکم نابرابر اسلام شریعتخواه می‌خواهند.

- سرکوبی اجتماعی و اتوپیای رهائی

دیدیم که "اتوپیا و جامعه آرمانی" اساساً جامعه‌ای بدون مکان و بدون زمان است. "جامعه آرمانی"، بهشت ذهنی‌یی است که در بیرون دنیای واقعی روز ساخته می‌شود تا واقعیت‌های دردناک محیط حیاتی انسان را از یاد ببرد، و انسانها را از ناکامی‌ها و نامرادی‌های موجود- از هر چه زشت و دردآور است- برهاند. و ناامیدی‌های امروزی را با امیدواری "فردای ناکجاآباد" خود جبران کند. این است که:

هر چه نامرادی‌ها عمیق‌تر و هر چه ناکامی‌ها پر دامنه‌تر، به همان نسبت، اعتقاد به جامعه اتوپیائی و آرمانی آینده عمیق‌تر و عینی‌تر است. انسان ناکام یک جامعه پر از ظلم و ستم و سرکوبی، نیازمند و در جستجوی قهرمان و ناجی‌یی به بزرگی این ناکامی‌های تحمیلی است. این است که در جامعه همیشه دیکتاتوری ما هر رهبری تا حد قهرمانان اساطیری بالا برده شده، مورد ستایش قرار می‌گیرد و بر عکس. یعنی تا زمانی رهبری به مقام قهرمان قصه‌ها نرسیده، کسی به حمایتش بر نمی‌خیزد و تن به تبعیتش نمی‌دهد. از این طریق، در جوامع دیکتاتوری زده، همیشه دیکتاتورها با دیکتاتورها جایگزین میشوند، و تا رهبری در افکار عمومی

مردم به مقام مطلق دیکتاتوری بالا نیامده، قدرت سیاسی و رهبری جامعه و مردم را به دست نمی گیرد.

تاریخ ایران اما، مالال از سرکوب و تالان و بیعدالتی است:

- روزی نوبت دولتیان و اشرافیت زرتشتی و خدایان برده دار پدرسالار ساسانی است تا حتما حق همخواهی زن و مرد را نیز انحصاری کرده، از آن کرایه و مالیات بستانند^۱.

- روز دیگر نوبت خلیفه ها و سرداران اسلامی است تا به نام دین، "رسم و رسوم تمدن وحشی" بیابانهای عربستان ۱۴۰۰ سال پیش را بر انسان شکست خورده ایرانی تحمیل کرده و از وی تسلیم و تبعیت طلب کنند. اینان اما، هم حق جان و مال و ناموس مردم را در اختیار دارند و هم می توانند به نمایندگی خدا، بهشت و جهنم را بین بندگان خود قسمت کنند.

- روزی نوبت مغول هاست تا شهرها را بر سر مردم خراب کنند و قد راست نشده مردم این سرزمین را از نو به دولائی و تعظیم و اداری سازند و،

- روز دیگر نوبت تالان ایلات گوناگون مهاجم است تا تمدن های شهری را در زیر سم اسبان خود له سازند.

از آن پس و در تداوم صد ها سال، آنکه از همه قسی تر و وحشی تر است فرمان می راند:

- این یکی از سرها مناره می سازد.

- آن یکی بینائی را بر مردم شهری حرام می کند و،

- آن دیگری جویهای خون راه می اندازد.

۱۵ برای توضیحات بیشتر، ر. ک. به منابع زیر:

- رضا آیرملو "از روسری تا لباس شنا" به شرح:

Eyrumlu, Reza (1994): "Från slöja till baddräkt", Ulla Björnberg (red): Janus & Genus, Bromsberg, Stockholm

- ویل دورانت، تاریخ تمدن، جلد ۴، عصر ایمان، ترجمه صارمی و دیگران، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، تهران.

- مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، جلد اول، انتشاراتی امیرکبیر، ۱۳۵۷، تهران.

- سید علی مهدی نقوی، عقیده مزدک، نشر مطبوعاتی عطایی، ۱۳۵۲، تهران.

- سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی ایران از انقراض ساسانیان تا انقراض امویان، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲، تهران.

- ع. نوابخش، زن در تاریخ، نشر رفعت، ۱۳۶۱.

اینان همه بر آنند تا تسلیم و عبودیت انسان ایرانی را ابدی سازند و هیچ ریشه‌ای از مقاومت و مخالفت بر جا نگذارند. این سرکوب و تحقیر بالاخره تا آنجا پیش می‌رود که به بیان تاریخ‌نویسان:

روزی،

در زمانی بدون تاریخ و شمارش،

انسانی تسلیم شده و هویت‌باخته از این سرزمین،

در گذرگاه شهری تسلیم،

با پاسدار فاتحی که مست پیروزی است،

رودررو می‌آید، و هوس او را برای ریختن خون انسان بی سلاح دیگری برمی‌انگیزد. "پاسدار جهالت و جباریت" اما هیچ تیغی برای ریختن خون این رهگذر بخت برگشته به همراه ندارد. از این رو، از این "انسان فتح‌شده" می‌خواهد تا زمان بازگشتش از خانه اش در همان جا بایستد و منتظر بماند.

انسان مظلوم و تسلیم‌شده اطاعت میکند و حتی به غریزه معمول حیوانات برای حفظ جان‌شان و فرار از دام مرگ متوسل نمی‌شود.

- نمی‌شود، چونکه به تمامی فتح شده است!

چون که طبق معمول هر موجود فتح‌شده، در غیبت فاتح ستمگرش هم توان نافرمانی ندارد،

و به اندازه رغبت هر تواب در هم‌شکسته و مقهوری که هم‌زمانش را تیر می‌زنند،

وظیفه زندانبانی خود را خود به عهده می‌گیرد!

در نتیجه، نه فرار می‌کند و نه برای نجات جان خود، به غریزه طبیعی دفاع متوسل می‌شود.

- می‌ماند و فرمان می‌برد.

- می‌ماند و انتظار می‌کشد.

- می‌ماند و چه وفادار! می‌ماند تا آن تجاوزگر حقیر،

(که حقارتش را در تاریکی رعب و وحشت نظم جلادی حاکم مخفی کرده،)

با شمشیر برانش از راه برسد و بی هیچ جرم و دلیلی، جان‌ش را بگیرد.

این دیگر نهایت تسلیم است

* که خود زندانبانی خود را به عهده بگیرد.

* که خود خود را سانسور کنی!

* که خود حق گریستن و فریاد زدن را از خودت سلب کنی.

* که خود به خاطر ترس و جبونی یا عادت و سنت، خود را از حق طبیعی عصیان

و شورش محروم سازی،

* که خود از فرصتی که برای رهائی و نافرمانی، و "سر باز زدن" از ستم و قدرت تحمیلی به دست می‌آوری، به علّتی از علل و به مصلحتی از مصالح بهره‌یزی و برای نجات خود هیچ اقدامی نکنی.

به راستی که این ها هر کدام به تنهایی، بهائی بسیار سنگین برای هر مصلحتی و برای "زیستن به هر مصلحتی" است.

درست در این حال و هوای تسلیم و اضطراب است که اتوپییای "ظهور و نجات"، به تنها رویای انسان محروم تسلیم‌شده تبدیل می‌شود تا هر وقت خلوتی با خود جست، بدان ببندیشد، دل شاد کند و سببی برای امیدواری و زنده ماندن خود بیابد. این به **تنهائی موهبتی بزرگ است.**

چرا که در جایی که ستایش قدرت، و وفادار ماندن به قهر وحشی حاکم، طبیعی انسان تسلیم شده و فتح شده است، خواب رهائی دیدن هم نعمتی است و از عهده هر انسان مقهور قدرت و مرعوب ستم بر نمی‌آید.

چرا که در سایه تسلط سرکوبگرانه دیندارانه، حتی اندیشیدن به جامعه‌ای رها از فقر و ستم- که گویا به دست خدای خالق ساخته و پرداخته شده- به حداقّلی از رهائی ذهنی و شجاعت اخلاقی نیاز دارد.

از این رو، انسان ستمکش ایرانی نیز، همانند هر جمع و گروه ستمکش دیگر، از آغاز تاریخ ستمکشی خود، پاسخ جباّیت‌ها را با خواب و رویای "اتوپیا‌های رهائی و فارغ از جور و ستم" داده و می‌دهد. وی یاد گرفته مشقتهای بردگی و رعیتی، و درد و بی‌خانمانی حاصل از جنگ و کشتار و سرکوبی فاتحان مست باده پیروزی را با امید به برقراری یک جامعه عادل و آزاد تحمل کند و با استنشاق هوای امیدبخش "شهر ایده آلی ذهنی" خود

- جایی که در آن از ظلم و ستم و گرسنگی خبری نیست-

به درد و مرض، گرسنگی و بهره کشی جانکاهش پاسخ دهد. اینجاست که عنصر فرهنگی و اعتقادی "ظهور و نجات" نسل به نسل تجدید می‌شود، و در هر دوره از سرکوب و دیکتاتوری در ایران، از نو و به تکرار بازتولید می‌گردد، تا همچون یک ارثیه فرهنگی ناب، به نسل‌های بعدی منتقل شده، در زمان‌های مناسب تاریخی، به صورت طلب‌های زمینی و عینی، در صحنه اجتماعی- سیاسی ظاهر شود. در این زمان‌های مناسب است که "جامعه ایده آلی ایرانی"

(حتّا اگر همانند هر اتوپیا، تصویری بیش نیست و جز در خیال نمی‌گنجد)

جنبه مادی و عینی به خود می‌گیرد، مستقیماً" در صحنه اجتماعی ظاهر می‌گردد، و به واکنش انسان و توده‌ها، در رو در روئی با بهره‌کشی و سرکوبگری، شکل و جهت می‌دهد. بدینسان، جامعه آرمانی در پروسه عمل اجتماعی تا آنجا عمده می‌شود که حتا تصویر رهائی را در سلول‌های تنهائی زندانیان به دیوار می‌آویزد که:

"رهایی و آزادی همزاد انسان است"

فصل چهارم- گذر تاریخی رهائی آرمانی

جامعه فاضله مزدکیان

نمونه این عملکرد اجتماعی- سیاسی "اتوپیا و آرمانشهر" را می‌توان در اتوپیائی که حق‌طلبی‌های مزدکیان برپا کرد، به صراحت دید. مزدکیسم تا قبل از سرکوبی، یک حرکت صریح اجتماعی-سیاسی بود، و پرچم محرومان و طبقات تحت ستم سیستم اشرافی ساسانی را به دوش می‌کشید. مزدکیسم در این زمان به اموری نشانه می‌رفت که جامعه بیمارگونه "مرد سالار و پدر شاه" ایران دوره ساسانی و سیستم متکی بر "اشرافیت مذهبی زرتشتی" را به وجود آورده بود. نظام پدرشاهی اشرافی ایران از آغاز با

۱. مالکیت مردان اشراف،

۲. حق تصمیم‌گیری انحصاری سران خاندان‌ها و،

۳. سرکوبی و برده‌سازی و برده‌داری توده‌ها

همراه بود. این نظام، در سرتاسر دوره استقرار طولانی خود، سنگ‌پایه‌های قدرت دولتی و بهره‌کشی اشراف و مالکان را با "ملاط مذهب، فرهنگ و سنت‌های زرتشتی" در هم آمیخته، و عمر دراز خود را از طریق تسلط بر عرصه‌های مختلف مادی و معنوی کشور و مردم امکان‌پذیر ساخته بود.

به سبب استمرار تاریخی- فرهنگی نهاد دیکتاتوری در ایران، امروزه روز هم آثار این جباریت تاریخی، و سرکوبی چندجانبه قدرت‌های حاکمه از حکام و اشراف درباری تا روحانیون دینی

(روزی روحانیون و نمایندگان زرتشتی، روزی اسلامی و روزی دیگر شیعه‌گری) در شکل‌گیری خلق و خوی ما ایرانیان نقش ایفا میکنند. بی‌سبب نیست که رفتارهای اجتماعی- فرهنگی ما هنوز هم مملوست:

از تقیه،

از انکار،

از دورویی،

از تعارف،

از تملق و،

از ظاهر سازی.

هم از اینجاست که هنوز هم به عادت فرهنگی،

- به جای زندگی باز و آزاد در واقعیت های روز، در خود فرو رفته، به خلوت تنهایی مان پناه می بریم.

- از جمع شدن، مشورت کردن، اتفاق و همراهی با دیگران احساس نگرانی می کنیم، و از ارزیابی جمعی مسائل مان با محک منطق و عقل دوری میگزینیم.

هنوز هم به عنوان یک واکنش عمومی مبتنی بر روانشناسی اجتماعی ایرانی، در خلوت ذهنی خود به روند اوضاع و احوال می اندیشیم، و دیگران را، نه بر اساس منطق عینی مان، بلکه بر مبنای باور های ذهنی مان مورد ارزیابی قرار می دهیم.

- به جای بیان صریح نظریات مان، به کنایه، اشاره و استعاره روی می آوریم،

- به جای در افتادن با عوامل عینی سانسور فکر و بیان و اندیشه

(چه سانسور سیاسی حاکمان، یا سانسور فرهنگی-اجتماعی نهادهای اجتماعی مان)، به خودسانسوری پناه می بریم، و در نتیجه، "چون به خلوت می رسیم، آن کار دیگر می کنیم!"

به خاطر این زندگی ذهنی گریزانه و دوری گزیدن از واقعیت های عینی بی که تنبیه و درد به دنبال می آورند، از اعتراف به نادانی و نیاز به یادگیری می هراسیم، و به جای اندیشیدن، "فکر می کنیم که فکر می کنیم" ۱۶. هم از این رو، دردمندان در برابر تجاوز و ستم سرکوبگران گوناگون، ساکت و خاموش میمانیم، و برای بیان دردهایمان به پچ پچ و هیس هیس درگوشی روی می آوریم تا به فریاد و فغان - که عکس العمل طبیعی ی هر موجود زنده است-

از بیان صریح و آشکار دردهایمان ابا داریم و حتی شرمند می شویم و "با سیلی هم که شده، (به دروغ!) صورتمان را سرخ نگه می داریم". انگار که مورد ستم قرار گرفتن، شرمندگی دارد!

تحت این رابطه "سانسور و خودسانسوری" بازتولید شده اجتماعی هم هست که در فرهنگ امروزی ما:

- تعارفات مقدم بر علائق اند.

- کرنش کردن برتر از مبادله رفیقانه است.

- مجیز گفتن و چاپلوسی مقّم بر بیان عریان حقایق است.

- ذهن گرایی حاکم بر عینی گرایی است.

- حدس و گمان به جای حقایق تاریخی و علمی به کار می‌روند و،
- مرز بین "دروغ مصلحت آمیز" با مصلحت های دروغین مان مخدوش است.

در هر صورت، در یک دوره خشکسالی بی که بسیاری از مردم گرسنه و توده های تحت ستم جامعه ساسانی، نان برای قوت لایموت خود نمی‌یافتند، مزدک از قباد، پادشاه ساسانی، سؤال می‌کند:

- "اگر کسی را تریاق باشد و از مارگزیده‌ای دریغ دارد، سزای او چیست؟ قباد پاسخ می‌دهد: - "مرگ!"

- چیست سزای کسی که بیگناهی را در خانه محبوس و خوردنی از وی مضایقه کند؟ قباد پاسخ می‌دهد: - "مرگ!" ۱۷.

آنگاه مزدک به مردم گرسنه ندا می‌دهد که "پادشاه، با این احکام خود، انبارهای گندم خود را در اختیار شما قرار داده، چرا که اگر چنین نکند، خود مسئول مرگ و میر گرسنگان، و بنا به فرمان خودش قابل مجازات است".

در حکم دیگری، مزدکیان بر علیه انحصار زنان وسیله "اشراف برده‌دار و زمین‌دار زرتشتی" حکم می‌دهند. تا آن موقع، این انحصار به حدی شدید بوده، و خرید زنان با نام‌های مختلف چند زنی، برده‌داری، و دائمی و موقتی، به قدری رواج داشته که دهقانان و مردان فقیر کسی را برای ازدواج و تسکین سائقه های جنسی خود نمی‌یابند. و لاجرم مجبور می‌شوند که در قبال بهره‌دهی سنگینی، به قراردادهای ظالمانه اشراف تن در داده، زنی را "برای مدتی معلوم و مبلغی معین" کرایه کنند ۱۸.

این حکم نیز از سوی مزدکیان می‌شکند و انحصار زن و چند زنی موقوف می‌گردد.

*** ۱۹ ***

مزدک در حکم دیگری اعلام می‌کند:

- "خدا وسایل زندگی را آفریده تا همه به تساوی از آن بهره‌مند بشوند".

۱۷ راوندی، پیشین.

۱۸ به منابع مندرج در زیرنویس ۱۵ مراجعه شود.

۱۹ به "توضیح شماره ۱ پایان کتاب، تحت عنوان "رفع ستم جنسی و نه عمومی کردن سکس" مراجعه و سپس مجدداً" از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود.

- "اختلاف و نابرابری بین مردم مصنوعی است و بر اثر زور و بیداد پیدا شده، و گرنه، هیچ کس را بر زن و خواسته، بیشتر از دیگری حقی نیست" ۲۰.

"همی گفت هر کو توانگر بود
تهیدست با او برابر بود
نباید که باشد همی بر فرود
توانگر بود تار و درویش بود
زن و خانه و چیز بخشیدنی است
تهی دست کس، با توانگر یکی است" ۲۱

اما نجبا و اشراف ساسانی در برابر این برابری ها و پیروزی های مزدکیان که پرچم توده های محروم را به دوش میکشند، بیکار نمی نشینند. و بالاخره همه آنانی که از قبل بهره‌کشی مردم ثروت اندوخته و صاحب مال و منال و برده و رعیت شده اند، از سویه‌های گوناگون گرد هم می‌آیند. اشراف و حکمرانان با نمایندگان مذهب و رهبران دین زرتشت متحد می‌شوند، و سران نظامی نیز طبق معمول از آنان فرمان می‌برند. این جبهه متحد ضد مردمی

- که همیشه در پشت سرکوبگری و جباریت تاریخی ایران قرار داشته- بالاخره کسی را

- که بعداً باید با لقب "عادل" (بخوان: خلیفه، امام، کبیر، ظلّ الله، ولینعمت و آیت الله) بزرگش دارند-

حمایت و همراهی می‌کنند تا به روزی، هزاران مزدکی "برابری طلب" را به قتل برسانند و با کاشتن آنان در زمین،

(همانند اعدام ها و خاک سپاری های دسته جمعی زندانیان سیاسی ایران در سالهای اخیر رژیم اسلامی)

باغی بسازد که هم موجب رضایت اشراف "هزار فامیل ایرانی" و هم سبب عبرت مردم و توده های محروم گردد.

نتیجه معلوم است. با شکست این "شورشگران مساوات طلب" و انهدام سازماندهی مردم، دیواره های مقاومت عمومی فرومی‌ریزند، و بر مردم آن می‌رود که بر هر "شهر تسلیم شده و بی دفاع". آنجا که:

- تعرض، انتقام و ستمکاری مرزی نمی‌شناسد،

۲۰ راوندی، پیشین.

۲۱ ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه.

- تسلیم و توبه تنها راه زیستن است.

از آن پس،

- فقر و نداری، دوباره باعث شرمندگی می‌گردد تا علت طلبکاری و،

- ثروت و مکنّت از هر راهی، شرف و نجابت به حساب می‌آید تا دزدی و شقاوت.

برزویه طبیب در کتاب کلّیله و دمنه، بر پیامد این دوره

- دوره شکست مردم و پیروزی اشراف و روحانیون ایرانی-

مرثیه‌ای دارد که انگار غم فروپاشی آرزوهای انسان ایرانی برای یک زندگی

عادلانه و برقراری جامعه‌ای آرمانی حتّا در امروزه روز پس از سرکوبی "انقلاب

۵۷" را در خود دارد:

"در این روزگار تیره که خیرات بر اطلاق، روی به تراجع (عقبگرد) نهاده است و

همّت مردم از تقدیم حسنات قاصر گشته ... می‌بینیم که کارهای زمانه، میل به ادبار

دارد و چنانستی که:

خیرات، مردمان را وداع کردستی و افعال ستوده و اقوال پسندیده، مدّروس گشته،

و عدل، ناپیدا،

و جور، ظاهر،

و لؤم و دنائت، مستولی،

و کرم و مروّت، متواری،

و دوستی‌ها ضعیف،

و عداوت‌ها قوی،

و نیکمردان، رنجور و مستذل،

و شیران، فارغ و محترم،

و مکر و خدیعت، بیدار،

و وفا و حرّیت در خواب،

و دروغ، موثّر و مثمر،

و راستی، مهجور و مردود،

و حقّ، منهزم،

و باطل، مظفّر،

و مظلوم محقّ، ذلیل،

و ظالم مبطل، عزیز،

و حرص، غالب،

و قناعت، مغلوب،
و عالم غدار و زاهد مکار، بدین معانی، شادمان و به حصول این ابواب، تازمروی و
خندان ... ۲۲

- اتوپیای آرمانی مزدکیان

اما اگر مزدک‌یسم تا روز سرکوبی و کشتار، یک حرکت و انقلاب اجتماعی بود، از
آن موقع تبدیل می‌شود به یک "ذهنیت آرمانی و اتوپیایی"،
- به "آرمانشهری" که هر از گاهی جنبه اجتماعی به خود می‌گیرد، و به مردم تحت
ستم و در انتظار نجات ایران، راه فردای برابر و آزاد را نشان می‌دهد.
این "ذهنیت اتوپیایی"، چنان پرشور و پرانرژی است که حتا با نابودی ساسانیان و
فروپاشی نظام پادشاهی زرتشتی نیز از بین نمی‌رود، و صدها و صدها سال بعد،
روزی در جنبش‌های آزادی بخش بابکیان، و روزی دیگر در انقلاب مشروطیت
ایران ۲۳ به سبیل مبارزات اقشار پائینی جامعه ایران تبدیل می‌گردد.

اما آنچه که در آرمانشهر مزدکیان جالب و قابل توجه است، صراحت و زمینی بودن
آن است. انتظارات معلوم، و دوست و دشمن مشخص اند.
همه می‌دانند که عدالت مزدکیان
- با تحقق برابری انسان‌ها،
- با راهائی مردم از ظلم مشترک اشراف و دین‌سالاران،
- با برچیده شدن سیستم‌های طبقاتی زمین‌داری- برده‌داری و آثار و عواقب سیاسی
و فرهنگی آن و،
- با عمومی کردن مقدورات و امکانات جمعی جامعه میسر است.
این نسخه ای است که می‌تواند انسان دردمند و ستمکش جامعه همیشه نابرابر و

۲۲ راوندی، پیشین.

۲۳ "آخر مگر در اثر وجود همین بهارستان حریت و شورویت نیست که فرقه ی ضالۀ مضله،
وعدۀ رواج آزادی عهد قباد (به بیان نامبرده و بسیاری دیگر از متشرعین: "آزادی قبیحه!") و
مساوات مزدک را می‌دهند؟ ثانیاً" این مجلس با این ترکیب، موجب تقویت فرقه های ضاله، به
خصوص دو فرقه‌ی پاییه مزدکی و طبیعی شده است... (از مکتوبات شیخ فضل الله نوری، در دفاع
از حکومت استبدادی و سلطنت مشروعه، به نقل از باقر مؤمنی، دین و دولت در عصر مشروعیّت،
نشر باران، ۱۳۷۲، سوند).

همیشه در تحت بهره‌کشی ایران را شفا دهد.

در عین حال، آرمانشهر ذهنی مزدکیان و اتوپیای آنان در مورد برقراری جهانی برابر و فارغ از ظلم و بهره‌کشی، بسیار به انسان نزدیک است. این آرمانشهر جز به دست انسان و با شرکت مستقیم مردم تحقق نمی‌یابد، و هیچ نیروی آسمانی و هیچ طلسم و دعا و ورد دینی جایی در آن ندارد. مزدکیان با این آرمانهای رهائی مستقیماً "انسان‌ها و مردم محروم هر دوره و زمانه را مورد خطاب قرار می‌دهند که:

- نجات تو فقط به دست توست و،

بدون تو و بدون حرکت، اعتراض، نافرمانی و طلبکاری تو، هیچ تغییری و هیچ امیدی برای بهبودی فردا متصور نیست.

این تویی که آرمانشهری را در ذهنت می‌پروری،

این تویی که آرمانشهرت را در زمین واقعیتها می‌کاری و،

این تویی که تحقق آرمانشهرت را ممکن می‌سازی.

تو ای انسان! تو خالق اتوپیائی.

تو خود اتوپیائی!

بهشت آرمانی اسلام

اسلام می‌آید. می‌آید و به مردم پشت کرده به دین زرتشت و نظام اجتماعی ساسانی - دین و نظام سیاسی پیر و فرتوتی که دستهایش با خون مزدکیان رنگین شده - پیام "برابری و برادری" می‌آورد. این شعارهای "ولو تو خالی!"، برای مردمی که در ماتم سرکوب اتوپیای مزدک گرایی و ایدال‌های سرکوب شده دوره مزدکیان خون می‌گریزند، و راهی جز تحمل درد جانکاه بردگی و بندگی رسمیت یافته نظام اشرافی ایران ساسانی را نمی‌یابند، بیدار باش دوباره ای است.

در اسلام اما، برابری و برادری نه به معنی برابری اقتصادی، و نه به مفهوم هم‌ارزشی اجتماعی است. در واقع اسلام دین نابرابری هاست تا برابری. قرآن پر از آیاتی است که نابرابری اقشار و گروه‌های مختلف انسانی را ناشی از خواست و مصلحت خدا معرفی میکنند.

از این رو حتی در بین مسلمانان، برادری اسلامی به معنی برابری نیست. در واقع، مسلمانان، آنهم مردان مسلمان برادرانی اند که از کوچک کوچک تا بزرگ بزرگ به گروه‌ها، اقشار، طبقات و نژادهای مختلف و نابرابر تقسیم میشوند. بدین ترتیب، برابری اسلامی هیچ نیست جز عنوانی برای مشخص کردن مردمی که همه به دین معینی ایمان دارند، و موظف به بندگی خدای اسلام و اجرای فرامین خدا و نمایندگان و خلفای وی بر روی زمین اند.

در این مفهوم، عدالت اسلامی نیز نه لزوماً "رفع بهره‌کشی و ستم به مفهوم امروزی، بلکه به معنی نظم و مناسباتی است که از اجرای فرامین الهی ناشی می‌شود. بدین معنی وقتی احکام قرآن بر الهی بودن نابرابری‌ها تأکید میکنند، پس عدالت در اسلام یعنی نابرابری بین بندگان خدا. عدالت اسلامی، نه فقط با اجرای ۱- نابرابری بین مسلمان و غیرمسلمان یا ۲- بین غیرمسلمانان "صاحب کتاب و بی کتاب"، تحقق می‌یابد، بلکه همچنین نابرابری بین اقشار مختلف مسلمین را به شرح زیر را نیز در بر میگیرد:

- ۳- نابرابری بین زن و مرد (سوره النساء، آیه‌های ۱۲، ۳، ۱۵ و ۱۶، ۳۲، ۳۴؛ سوره البقره، آیه‌های ۲۲۳، ۲۲۸ و ۲۸۲؛ و سوره‌ها و آیات دیگر) ۲۴
- ۴- نابرابری بین برده و برده دار (سوره النساء، آیه ۳؛ سوره النحل، آیه‌های ۷۱ و

۲۴ ترجمه آیات قرآن در این کتاب از روی نسخ ترجمه بهالدین خرمشاهی، ترجمه الهی قمشه ای و در مواردی نیز از طریق تطبیق با تفاسیر "المیزان" تألیف سید محمد حسین طباطبائی و "احسن‌الحديث" تألیف سید علی اکبر قریشی نقل شده‌اند.

(۷۵؛ و سایر)

۵- نابرابری بین فقیر و ثروتمند (سوره النساء، آیه ۳۲؛ سوره طه، آیه ۱۳۱؛ سوره هود، آیه ۱۱۸؛ سوره الاسراء، آیه ۲۱؛ سوره الزخرف، آیه ۳۲؛ سوره النحل، آیه ۷۱؛ سوره الانعام، آیه ۱۶۵؛ و سایر).

۶- نابرابری بین نژاد عرب با نژادهای غیر عرب، و قبیله قریش با قبائل دیگر ۲۵.

لازم به توضیح است که با وجود اینکه نابرابری و حتی "بی عدالتی رسمیت یافته و الهی شده" در اسلام، نظام اجتماعی نابرابر طلب اسلامی در مقام مقایسه با نظام عمیقاً نابرابر دوره ساسانی، با مرزبندی‌ها و محدودیت‌های هائی مهار میشود. این محدودیتهای ولو ناقابل، پیام دین جدید اسلام را برای مردم محروم جامعه دوره ساسانی جذاب تر و رهائی بخش نشان میداد. در نتیجه، تا همین جایش هم، پیام‌ها، شعارها و طرز خطاب فقیران و محرومان در اسلام، در مقام مقایسه با سنتهای کاستی نظام فرتوت و جبار دوره ساسانی، تا به حدی جذاب می نمود که می‌توانست در ذهنیت انسان محروم ایرانی این دوره جا بگیرد و همچون "آرمانشهری" تجلی کند. برای نمونه:

- با آنکه در نظم نابرابر اسلامی نیز مرزی برای بهره‌کشی انسان از انسان، مسلمان از مسلمان و همچنین جمع کردن ثروت و مکنّت وجود ندارد، اما آیاتی برای جلب رضای خدا، یاری به فقیران و آزادی بردگان را سفارش میکند و در آیه ای هم به دارایان سفارش میکند که بخورند و بیاشامند اما "سراف نکنند، چرا که خدا اسرافکاران را دوست ندارد" (سوره اعراف، آیه ۳۱).

- با آنکه در اسلام نیز نه چندزنی و نه کنیزداری مردان مسلمان منع شده، ولی در هر صورت، ازدواج به "چهارتا چهارتا زن" غیربرده، همراه با رابطه آزاد جنسی با هر تعدادی کنیز و برده، در برابر نظام برده داری ساسانی نوعی محدودیت به حساب می آید (سوره النساء، آیه ۳) ۲۶. این مرزبندی‌ها نیز، اگر چه از زاویه حقوق و مناسبات اجتماعی امروزی جز نابرابری ظالمانه عنوانی نمی یابند، ولی در مقام مقایسه با سیستم جنسی- کالائی افسارگسیخته دوره ساسانی و مالکیت صدها و حتا هزارها زن، معشوقه، کنیز، خدمتکار و برده آن دوره، نوعی بهبودی شمرده

۲۵ ر. ک. به سوره های فراوان در مورد نزول قرآن و سایر امتیازات قوم قریش و همچنین برتری مرد عرب بر زن سیاه پوست.

۲۶ "... در این صورت از زنانی که می پسندید (یک یا) دو و (یا) سه و (یا) چهار تن را به همسری در آورید، اگر می ترسید که مبدا عادلانه رفتار نکنید، فقط به یک تن، یا ملک یمینتان (کنیزتان) اکتفا کنید..." (سوره النساء، آیه ۳).

میشد.

اینست که این مرزبندی های ولو کوچک در سیستم جنسی اسلام در مقام مقایسه با حرمسراهای نامحدود ثروتمندان دوره ساسانی می توانستند برای فقیران و مردم بی چیزی که زنی برای ازدواج و همسری نمی یافتند، نوعی رستخیز معنی دهد. اینان قبلاً" به خاطر تصرف و انحصار زنان از سوی اشراف زمین دار و برده دار ساسانی از حق آمیزش جنسی محروم بودند، و حتا موقع اجاره زن و همسری از کنیزداران ساسانی، حق صیانت فرزندان آتی خود از این زنان را از دست میدادند.

- همچنین اگر چه اسلام نیز مرد را جنس برتر و زن را جنس فروتر می داند و به اندازه نظام پدرسالاری مطلق گرای ساسانی، حکومت مرد و شوهر را بر زن به رسمیت می شناسد، لکن بر عکس قوانین فئودالی- برده داری عصر ساسانی، اختیارات مرد را ولو در مواردی ناچیز، مشروط میکند. از آن جمله، شوهر (به طور تنویریک هم که شده) "حق تصاحب اموال منقول و غیرمنقول متعلق به زن خود را ندارد" ۲۷. درضمن، در حرف هم شده، شوهر وظیفه دارد که در بذل توجه به همه زنان خود، مساوات را رعایت کند. این نیز با نظام الیگارشسی داخل خاندان ها و خانواده های متکی به سیستم الیگارشسی چندزنی مثل "پادشاه زن" و "چاکر زن" به کلی تفاوت داشت و عادلانه مینمود.

در اسلام، اگر زن حق چندان برای گرفتن طلاق ندارد، اما در تنوری هم که شده، رضایت زن برای ازدواج وی شرط است. اسلام نیز زن را موجودی درجه دوم می داند و معتقد است که "مردان باید بر زنان مسلط باشند چرا که خداوند بخشی از انسان ها را بر بخشی دیگر برتری بخشیده است و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش (برای زنان) خرج می کنند" (سورة النساء، آیه ۳۴). در نظام اسلامی برتری مردان و پدران ابعاد گوناگونی دارد و به صورت های مختلف، رابطه نابرابر بین جنس ها و نسل ها را تنظیم می کند. از آن جمله اند:

۱- ریاست مرد بر زن و خانواده.

۲- برتری پدر و جد پدری بر مادر و جد مادری، و همچنین برتری برادر بر خواهر.

۳- برتری و حق مالکیت طبیعی شوهر نسبت به همسرش.

۴- مالکیت بلا شرط پدر نسبت به جان و مال فرزندان.

می دانیم که دامنه این امتیازات مردسالارانه و پدرسالارانه تا آنجا گسترش می یابد که در اسلام به شوهران اجازه داده می شود تا نه تنها به طور شرعی زن یا زنان

نافرمان خود را تنبیه بدنی کرده و کتک بزنند (آیه النساء، سوره ۳۴) ۲۸، بلکه حتا بر اساس دستور قرآن، زن خیانتکار خود را به مرگ محکوم ساخته و اجرای حکم کند: "و از زنان شما کسانی که مرتکب ناشایستگی (زنا) شوند، باید بر آنان چهار شاهد از خود (از مردان مسلمان) بگیرید، آنگاه اگر شهادت دادند، آنان را در خانه‌ها محبوس کنید، تا مرگ فراگیرشان، یا خداوند راهی برایشان مقرر کند (اما) کسانی از خودتان را (مردان مسلمان را) که مرتکب آن (همان) (ناشایستگی و زنا) شوند برنجانید، آنگاه اگر توبه و درستکاری کردند، از آنان دست بر دارید که خداوند (در مورد مردان!) توبه پذیر است." (سوره النساء، آیه ۱۵ و ۱۶).

بر اساس اینگونه حق و حقوق پدرسالارانه و مردسالارانه هم هست که بر اساس "شرع اسلام"، پدر صاحب جان، مال و ناموس فرزندان خود است و حق "صیانت طبیعی" دارد. او می‌تواند طبق "قانون قرون وسطائی قصاص" - که در ایران اسلامی هم اجرا می‌شود -

در مورد قاتلان فرزندان یا متجاوزین به جان و مال و ناموس آنان تصمیم بگیرد. یعنی به نام "ولی دم" قصاص بستاند یا ببخشد، یا خون و جان فرزندان خود را بخرد و بفروشد.

اما با وجود این همه نابرابری شرعی بین زن و مرد، در اینجا مردان در مورد تنبیه زنان نیز از زیاده روی منع می‌شوند و به اجرای عدالت و جلب رضایت خداوند دعوت می‌گردند (سوره النساء، آیه ۳۴). همچنین اسلام مرد را موظف می‌سازد تا به شرط اطاعت و تمکین زنش (یا زنانش)، از تأمین معیشت آنان شانه خالی نکند و طفره نرود. و موقع طلاق دادن‌شان نیز، هدایای قبلی خود و مواد مصرفی باقیمانده غیر قابل مصرف را هم از آنان پس نگرفته، لخت و عور و لشان نکند ۲۹ (البته این به معنی آن نیست که در دوره های قبل از اسلام، مردان زنان خود را لخت و عور راه می‌انداختند).

این نیز مهم است که اسلام در کار شناخت خدا و رابطه خالق و مخلوق، این اختیار را به زن می‌دهد که بر خلاف نظر "همسر و صاحب خود"، به خدا ایمان بیاورد و در خفا هم که شده، به نیایش خدا بپردازد. او حتا در شرایطی می‌تواند و می‌باید شوهر کافر خود را ترک کرده، به همسری مردی مسلمان درآید. یک چنین مجوزی می‌توانست در مواردی مغایر ارزشهای پدرشاهی و پدرسالاری رایج در ایران

۲۸ "... زنان شایسته آنانند که مطیع و به حفظ الهی در نهان خویشندار هستند؛ و زنانی که از نافرمانی‌شان بیم دارید باید نصیحت‌شان کنید و در خوابگاه‌ها از آنان دوری کنید و آنان را بزنید؛ اگر از شما اطاعت کردند، دیگر به آنان بهانه‌جویی نکنید..." (سوره النساء، آیه ۳۴).

۲۹ محمد جعفری، حقوق خانواده در اسلام، انتشاراتی دانش، ۱۳۶۸، تهران.

ساسانی باشد - آنجا که مرد و پدر (رئیس خانوار) نماینده خدا در خانه بود و در حوزه خانواده و خانوار خود اجرای اوامر اهورامزدا و پادشاه (یا فرامین مذهبی و سنت های پدر شاهی ایرانی-زرتشتی) را به یکجا در ید تسلط خود داشت.

- به همین سیاق، رسم برده‌داری در اسلام کماکان باقی است و پشت کردن بردگان به اربابان و صاحبان خود، گناهی نابخشودنی به حساب می‌آید. رهبران اسلامی از همان آغاز، هم برده خریده، هم برده فروخته، و هم برده داری کرده و از مواهب بهره کشی بدون حد و حدود از بردگان و کنیزان خود بهره برده اند. با این وجود، در اینجا بر خلاف سنت‌های رایج برده‌داری دوره ساسانی، به صاحبان برده توصیه می‌شود که:

- بردگان خود را بدون سبب نکشند،

- آنان را "برادر دینی" (برادر دینی، ولی نه برابر اقتصادی یا اجتماعی) خود بدانند و،

- با آنان به مهربانی رفتار کرده، حتا آنان را "برای بخشیده شدن گناهان یا به عنوان پرداخت کفاره اعمال خلاف خود، آزاد سازند" (سوره نساء، آیه‌های ۳۶، ۹۲؛ سوره النور، آیه ۳۳؛ سوره البلد، آیه‌های ۱۲، ۱۳، ۱۴؛ سوره المائده، آیه ۸۹).

- در اسلام برابری در ثروت سفارش نشده، بلکه برعکس، قرآن یاد آوری می‌کند که دارائی و نداری از آن خداست و به مصلحتی بستگی دارد که خداوند برگزیده، و هم از این رو باید مورد احترام قرار بگیرد. اینست که مالکان و برده‌داران، حق تقسیم اموال شخصی خود با بردگان‌شان را ندارند. چنین کار ولو انسانی و عدالتخواهانه نه فقط مقبول خدای اسلام نیست، بلکه طبق آیات قرآن، مغایر مصلحت خداوند و مخالف سیستم تقسیم ثروت منسوب به خدا به حساب آمده، و به همین علت، ممنوع است. در این معنا در قرآن چنین آمده است:

- "... ما زیستمایه شان را در زندگانی دنیا در میان آنان تقسیم می‌کنیم؛ و بعضی از ایشان را بر بعضی دیگر به مرتبه‌هایی بلند برتر داشتیم تا بعضی از آنان بعضی دیگر را به خدمت بگیرند..." (سوره الزخرف، آیه ۳۲).

- و خداوند بعضی از شما را بر بعضی دیگر در روزی برتری داده است، و برتری یافتگان بازگرداننده روزی شان به ملک یمین‌هایشان (برده‌های تحت مالکیت شان) نیستند، تا در آن برابر شوند (یعنی مسلمانان برده دار حق ندارند ثروت و دارائی شان را با بردگان‌شان قسمت کرده و آنان را با خود برابر سازند، چرا که این

خداوند است که برده ها را برده، و ثروتمندان را ثروتمند کرده است!) پس آیا (ای کسانی که چنین کاری میکنید) به نعمت خداوند انکار می ورزید؟ (سوره النحل، آیه ۷۱). (چرا که بر اساس نظر قرآن) "زمین از آن خداوند است، به هر کس از بندگان که بخواهد به میراث می دهد (و به هر کس هم نخواهد، نمی دهد!)... (سوره اعراف، آیه ۱۲۸).

اما با وجود این همه احکام ناامیدکننده در مورد الهی نشان دادن فقر فقیران و ثروت ثروتمندان از سوی قرآن و اسلام، در این مورد هم از طریق مثال های تاریخی، زمین به عنوان ارثیه مستضعفان (فقیران؟) قلمداد گردیده و در داستان های مربوط به پیامبران گذشته و قوم یهود،

- که اکثراً" با استناد به کتاب های دینی یهودیان (عهد قدیم) نقل شده اند-

اشارات مکرری وجود دارد که میتوانند به عنوان ستایش از "مستضعفان یهودی" معتقد به خداوند و قول پیروزی قریب آنان تعبیر شوند (ر. ک. به سوره اعراف، آیه های ۷۵، ۸۸، ۱۳۷؛ سوره القصص، آیه ۵ و سایر). در ضمن، برای هر "مسلمان آزاد یا غیربرده" این امکان هم وجود دارد که با شرکت در جنگ های اسلامی، سرنوشت فقر و نداری خود را تغییر دهد. آنان از طریق شرکت در جهاد علیه کفار:

- یا زنده می ماندند و طبق سنت های قبیله ای آن زمان (چه در دوره اسلامی یا قبل از آن در دوره جاهلیت) از غنائمی شامل اموال، زنان و کودکان اسیر، سهم می بردند (سوره انفال، آیه ۴۱؛ سوره النساء، آیه ۲۴)

- یا جان می باختند و به زندگی مرفه در باغ بهشت نایل می گشتند (سوره آل عمران، آیه ۱۵۷، ۱۵۸ و سایر).

در ضمن، در اسلام بهشتی به مؤمنین مژده داده می شود که بسیار واقعی می نماید. بهشت "بوستانی است بزرگ که جویباران از فرو دست آن جاری است" (سوره النساء، آیه های ۱۳ و ۱۲۲؛ سوره مائده، آیه های ۱۲ و ۶۵، ۸۵، ۱۱۹؛ سوره اعراف، آیه ۴۳؛ سوره توبه، آیه ۷۲؛ سوره آل عمران، آیه های ۱۳۶، ۱۶۹، ۱۹۵، ۱۹۸ و سایر) و *سایه ساری سایه گستر دارد* (سوره النساء، آیه ۵۷). بهشت در این معنا، آنگونه است که آنروزها در آرزوی ذهنی مردم مناطق گرمسیری و اغلب خشک عربستان و ایران می گنجید.

بهشت جایی است که همه نعماتی که فقیران از آن محروم بودند و صرفاً در انحصار برده داران و ثروت اندوزان آنروزگاران بود، در آن جمع است، و بدون هرگونه محدودیتی برای بهره مندی محرومان و مردان مسلمان مؤمن عرضه می شود:

- "پرهیزکاران در بوستان ها و ناز و نعمت اند و به خاطر کارهایی که کرده اند، به گوارائی می‌خورند و می‌آشامند" (نقل مفهوم از سوره طور، آیه‌های ۱۷ و ۱۸).

- "... در آن جویهایی از آب ناگذا، و جویهایی از شیری که مزه‌اش تغییر ناپذیر است، و جویهایی از شراب لذت‌بخش آشامندگان، و جویهایی از غسل پالوده روان است، و برایشان در آنجا همه گونه میوه هست" (سوره محمد، آیه ۱۵)

- "در آنجا (در بهشت‌برین)، سخن بیهوده‌ای نشنوند.

در آنجا چشمه‌ای روان باشد.

در آنجا تخت‌هایی است بالابلند.

و کوزه‌هایی پیش‌نهاد.

و بالاش‌هایی ردیف‌شده.

و فرش‌های زرباف گسترده" (سوره غاشیه، آیات ۱۶-۱۰)

می‌بینیم که باغ بهشت فقط به روح و جان اختصاص ندارد، بلکه ارضاء خواست‌ها، سائقه‌ها، نیازها و شهوات جسم و تن "بندگان مطیع الهی" را هم به عهده دارد و اسباب آنرا هم فراهم آورده است.

- انسان‌ها "جاودانه در بهشتند و جفت‌های پاکیزه دارند" (سوره آل عمران، آیه ۱۵، سوره النساء، آیه ۵۷).

- "پرهیزکاران در بوستان ها و ناز و نعمت اند (و) از آنچه پروردگارشان به آنان ارزانی داشته است، خرمند. ...

آنان بر تخت‌های ردیف‌شده تکیه زده‌اند و آنان را جفت حوریان درشت چشم گردانیم.

و ایشان را پی در پی از میوه‌ها و گوشت (پرنده‌گانی) که خوش دارند می‌دهیم.

در آنجا جامی را که نه مایه ی بیهوده گوئی و نه گناه است، از دست هم می‌گیرند. و بر گرداگرد آنان (آن مردان) پسر بچه های جوانی (غلان هائی) می‌گردند که گوئی مروارید نهفته‌اند." (سوره طور، آیه‌های ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۳ و ۲۴)

- "ساختمان بهشت، خشتی از نقره و خشتی از طلاست و گل آن مشک اذفر است و سنگریزه آن لؤلؤ و یاقوت است و خاک آن زعفران است و هر که وارد آن شود پیوسته مغتمم است. .." (نهج‌الفصاحه، نقل از حدیث ۱۳۲۷) ۳۰.

- اگر زنی از زنان بهشت بر زمین نمودار شود زمین را از بوی مشک پر کند و

۳۰ نهج‌الفصاحه، تنظیم و گردآوری مرتضی فرید تنکابنی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴، تهران.

نور خورشید را ماه ببرد (نهج الفصاحه، پیشین، حدیث ۲۳۰۲).

می بینیم که از این زاویه، بهشت بیشتر به باغ های اربابان ساسانی و گردشگاه های زمین داران و برده داران زمان خود شبیه است تا مکان های مقدس و مسکن اولیای دین یا حتا خانه یا باغ خدائی که به تعبیر قصه های دیرینه و همچنین کتاب های مقدس تورات و انجیل و قرآن، آدم و حوا تا روزی که مرتکب گناه خوردن میوه یا دانه مورد نظر نشده بودند، مسکن داشتند و سعادت مندان می زیستند.

در بهشت اسلامی همه اسباب عیش و نوش های این جهانی، آنهم در مفهوم رایج زمان خود، به تمامی جمعد. حوریان زیبایی که به تعبیر قرآن پستان هایشان تازه برآمده، و پسرچه های ناهمتهائی که به تعبیر قرآن همانند مروارید نهفته اند، به حد کافی! در اختیارند تا هوس سیری ناپذیر انسان محروم آن زمان را پاسخ داده و تشنگی تاریخی او را جبران کنند. اگر در این جهان فقط به برده داران مسلمان حق تمتع جنسی بی حد و مرز از بردگان شان داده شده، در "باغ اتوپیائی بهشت" این امکان تمتع جنسی بدون کم و کاست و محدودیت، ارزانی همه مسلمانان بهشتی، و حتا مسلمانان محرومی می شود

- که حسرت ناکامیابی عمر زمینی خود را با خود به بهشت آورده اند، یا می خواهند از تجاوزات شرعی بی که در این جهان به آنان روا شده، انتقام گرفته، و آن همه را با تجاوزات بی حد و حصر مجاز و شرعی خود به دختران و پسران خردسالی که پستانهای شان تازه برآمده و همچون مروارید پنهان اند، جبران کنند.

بهشت، از این زاویه، چنان زمینی و به قدری به آرزوهای انسان محروم دوره ساسانی نزدیک است که به آسانی می تواند در ذهنیت مردم محرومی،

- که همیشه از پاداش گرفتن و تمتع بردن محروم بوده اند-

جا بگیرد و به "اتوپیای ایده آلی و آرمانشهری" تبدیل گردد که به فدا کردن جسم و جان این جهانی هم می ارزد.

در هر صورت، به خاطر این ویژگی های ظاهری "اسلام عربی" نسبت به "نظام ساسانی- زرتشتی ایرانی"، نظام اسلامی با آرزوها و ایده الهای مردم ایران در هم می آمیزد، و در ذهنیت انسان محروم این جامعه، به آسانی به جامعه ایده آلی و فاصله تبدیل می شود. از آن پس، "اسلام ایده آلی شده" به صورت اتوپیای ذهنی توده های دردمند و آرمان رهائی از ظلم حکام و اربابان برده دار و زمیندار - حتی حکام اسلامی بی که با استفاده از اسلام رسمی شریعت خواه خود، ظلم و ستم خود را توجیه کرده و الهی قلمداد میکنند-

در می آید. و علیه ظلم و جور و بی عدالتی حکومت‌ها - حتا حکومت‌های اسلامی و عربی- نشانه می رود. بعدها این باور اسلامی با تفسیرها و تعبیرهای گوناگون ولی آرمانی و رستاخیزی خود، با جنبش‌های استقلال طلبانه مردم ایران نیز پیوند می‌خورد. و بدین وسیله، به جنبش‌های رهائی‌بخش این مرز و بوم جانی تازه داده و به مبارزات رهائی بخش توده‌های تحت ستم ما حیات ذهنی و معنوی تازه‌ای می‌بخشد. و حتی در معماری اتوپیاها و مدینه‌های فاضله غیر اسلامی بعدی نقش ایفا می‌کند.

با این وجود، هر بار که اسلام "ایده آلی و اتوپيائی" به صورت نظام سیاسی در ایران تحقق یافته و حاکم شده

-مطابق معمول همه وقت و همه جایی که دین به حکومت رسیده-

ایده آل‌های "اسلام اتوپيائی" که در دوره جنبش و مبارزه مردم مسلمان تحت ستم نقش یاری دهنده ایفا می‌کرده، به آسانی به وسیله نمایندگان "اسلام شریعتخواه" به کنترل در آمدند، و به عنوان ابزار تخدیر کننده افکار عمومی در خدمت بهره کشی از مردم قرار گرفته، برای استحمار فکری و به تسلیم و تبعیت واداشتن مردم و توده‌های مسلمان استفاده شدند. در سرتاسر تاریخ تسلط اسلامی، همیشه و همه جا که ایده آل‌های "اسلام اتوپيائی" به کوشش و جانبازی مردم محرومی که به معجزه اسلام سیاسی دل بسته بودند، رو آمدند و دست بالا را گرفتند، رهبران اسلامی مدعی برابری و برادری دیروزی جباریت‌های دینی و مذهبی خود را بر پایه‌های دینداری آرمانی و اتوپيائی مردم بنا کردند، و همانند همه تجربیات تاریخی دینسالاری سیاسی در ایران و جهان، هر صدای برابری طلبی را در حلقوم مردم خفه کردند.

این وضع ناشی از آن است که هر باری دینی به حکومت می‌رسد، به خاطر نداشتن ظرفیت لازم برای درک نیازهای زمانه، در برابر واقعیت‌ها و نیازهای روز می‌ایستد، و به خاطر سنت گرایی، بنیادگرایی و گذشته‌گرایی ذاتی خود، به ایده‌ها و آیده‌آلهای اتوپيائی مورد ادعای خود پشت می‌کند. از اینجاست که با استقرار حکومت‌های اسلامی، به طور معمول، سرکوبگری دینی هم رسم می‌شود، ولی با برپائی جباریت‌های دینی و مذهبی نیز طولی نمی‌کشد که مردم ناامید شده - علیه اسلامی که جان به راهش داده بودند-

بلند شده، برای نایل شدن به ایده‌آل‌های جدید رهائی (چه دینی یا غیردینی) و علیه جبر حاکم دینی و اسلامی از سپردن سر به دار نیز ابا نمی‌کنند.

بدین ترتیب، با رسوا شدن اسلاميانی که نابرابری و بی‌عدالتی خود را "برادری و

عدالت اسلامی" میخوانند، به زودی دوره‌ای دیگر از مبارزات اجتماعی و سیاسی از سر گرفته میشود.

جامعه آخرالزمان ایرانی

اما هر "شهر ایده‌آلی"

- حتماً اگر چه اساساً "ذهنی است -

می‌باید در تداوم خود، به نوعی با واقعیات‌های موجود همخوانی داشته باشد و سببی عینی و قابل لمس و درک عرضه کند تا بتواند در روند گردش زمان دوام آورده، در ذهنیت و رویای‌های انسان‌ها و نسل‌های جدید تداوم یابد. در غیر اینصورت، دیواره‌های "اتوپیا و آرمانشهری" که هیچگونه تکیه‌گاهی بر روی واقعیات قابل لمس زمان و نیازمندی‌های مردم ندارد، به هر استحکام هم که باشد-

در برخورد با واقعیت‌های موجود زندگی فرو می‌ریزد، و پیکره الهه‌های مقدسش در زیر چرخ‌های سنگین زمانه خرد می‌گردد.

می‌دانیم که تحکیم اسلام به صورت دین و همچنین نظام سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در ایران با صحنه نهادن آن به نهاد‌های زمین‌داری و برده‌داری دوره ساسانی همراه بود. این نهاد‌ها عبارت بودند از:

۱- نظام پدر سالارانه ایرانی.

۲- "سیستم مالکیت و بهره‌دهی ایرانی شامل برزگری، خراج، مقاسمه و اقطاع ۳۱.

۳۱ آن تعداد از نظامات بهره‌برداری قبل از اسلام ایران که بعداً "مهر اسلامی خورده و به شرع اسلامی راه یافته به شرح زیر قابل ذکر اند:

"نظام برزگری یا اکره، که در مرحله گذار جامعه ایرانی از حالت تولید ابتدائی به شکل تولید نیمه دهقانی و نیمه برده‌داری (روستابندگی) پیدا شده بود (نعمت اله تقوی، کتاب جامعه‌شناسی روستایی؛ خسرو خسروی، نظام بهره‌برداری از زمین در ایران). در این نظام، برزگران (اکره- اجیران)، با داشتن یک عامل (نیروی کار انسانی) در تولید زراعی شرکت می‌کردند و کمتر از یک پنجم محصول را می‌بردند. این نظام بهره‌برداری نیمه برده‌داری، پس از دوره ساسانی و در دوره اسلام نیز با تغییر نام به مؤاکره به هستی خود ادامه داد.

"خراج" یکی دیگر از نظام‌های بهره‌برداری است که وسیله اسلامی‌های حاکم، به همان شکل و سیاق سابق پذیرفته شد و بعداً "حتا پایه‌های اقتصادی خلفای اسلامی را تشکیل داد. "بنا بر حقوق اسلامی، خراج از بهره مالکانه جداست و معمولاً" همراه با بهره مالکانه اخذ می‌شد. تفاوت آن دو در آن است که خراج به عهده مالک است و بهره مالکانه به عهده زارع" (سید محمود طالقانی، اسلام و مالکیت). در این معنی، "خراج" مالیاتی است که با واسطه‌گری مالک، و "بهره مالکانه" مالیاتی است که بدون واسطه‌گری از زارع اخذ می‌شود.

"جزیه" نیز مالیات سرانه‌ای بود که در هر دو دوره ساسانی و اسلامی از مردم ایران گرفته می‌شد، با این تفاوت که در دوره حاکمیت اسلامیان، رهائی از جزیه با پذیرش دین اسلام ممکن بود. "این

۳- نظام اشرافیت دینی برده داری- زمین داری در ایران.

ادغام سیستم های بهره کشی ایرانی و اسلامی، یا اسلامی نامیدن شیوه های بهره کشی دوره ساسانی، در نهایت، به احیای روابط کار و بازگشت شیوه های بهره کشی اربابی- دهقانی دوره ساسانی انجامید. در ضمن، در این سیستم ظالمانه، بزرگاری که قادر به پرداخت این همه پرداختی ها نمی شدند، در مقابل بدهکاری خود به صورت برده باز خرید شده، و به تصرف مالک در می آمدند. بدین ترتیب، با تسلط نظام حقوق اسلامی در ایران، نه فقط سیستم دهقانی- برده داری قبل از اسلام از نو احیاء شد، بلکه اسلامی نامیدن این مناسبات مجدداً این سیستم نابرابر طلب را تحکیم بخشیده، به بقا و دوام آن در طول تاریخ انجامید^{۳۲}.

در واقع، اسلام و حکومت های اسلامی هیچ تغییر مهمی در رابطه بهره کشی دوره ساسانی ندادند و نه فقط بسیاری از روابط ظالمانه موجود نظام زمینداری- برده داری آن را پذیرفتند، بلکه بدانها جنبه تقدس اسلامی بخشیده، سرپیچی از آنها را گناه و قابل مجازات اسلامی اعلام کردند. این عمل، انسان محروم و تحت ستم ایرانی را،

- که با قبول اسلام مدعی "برادری اسلامی"، خود را از سیطره قراردادهای ظالمانه

سیاست بسیار کارساز بود، به طوری که بعد ها، برای حفظ در آمد خزانه اسلامی، شرط و شروطی برای (محدود کردن) اسلام آوردن ایرانیان قائل شدند (علی میر فطروس، اسلام شناسی، چاپ اول، ۱۳۵۷).

"مقاسمه" هم نوعی خراج بود که هم در دوره قبل از اسلام و هم در دوره اسلامی در ایران مرسوم بود و به همان سباق پیشین، وسیله اسلامی ها پذیرفته شده بود. بنا بر مقاسمه، سهم معین و ثابت از محصول، به عنوان مالیات ارزی به پادشاه و بعداً "به بیت المال مسلمین تعلق می گرفت (پلی کپی درسی "مردم شناسی ایلات و عشایر ایران"، رضا آیرملو، دانشگاه تبریز، ۱۳۶۴). طبق این نوشته، "اقطاع نیز ملک یا زمینی بود که از جانب پادشاه در قبل از اسلام و از سوی خلیفه مسلمین در بعد از اسلام، به منظور بهره برداری از عواید یا مالکیت ارضی، به یکی از امراء و سران لشکر و اگذار می شد. این رسم هم، هم در دوره پیش از اسلام و هم در دوره بعد از تسلط اسلامی ها در ایران رایج بود. این همان رسمی است که در دوره مغول به "سیورغال" و در دوره اسلامی صفویان و بعد از آن به شیوه ناشگون و ظالمانه "تیول" تغییر نام داد.

۳۲ برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به :

- رضا آیرملو، پلی کپی درسی "مردم شناسی با تکیه بر ایلات و عشایر ایران"، جلد دوم، دانشگاه تبریز، ۱۳۶۳-۱۳۶۲

- ای. پ. پتروشفسکی، "تاریخ ایران در سده های میانی"، ترجمه ی سیروس ایزدی و حسین تحویلی، انتشارات دنیا، ۱۳۵۹، تهران.

- نعمت اله تقوی، پلی کپی درسی "جامعه شناسی روستایی"، دانشگاه تبریز ۱۳۶۱.

- علی میر فطروس، "اسلام شناسی"، پیشین.

دوره ساسانی- زرتشتی خلاص شده می‌پنداشت-
یکبار دیگر به تحمل بندگی و بهره کشی تاریخی محکوم کرد. از این رو، اسلام آوردن و پیوستن به دین جدید
- اگر چه در آغاز و برای بخشی از جامعه ایرانی، می‌تواند به معنی اعتراض و پشت کردن به نظم شدیداً ظالمانه ساسانی- زرتشتی تعبیر گردد-
در تداوم خود، جز به صورت

- بیعت با "نمایندگان گوناگون خداوند اسلام" و پرداخت مالیات و جزیه به حکومت و حاکمان اسلامی و عربی، تجلی نکرد. از آن پس، هر از گاهی، از طریق تفسیر های گوناگون آیات و اخبار، و استناد به این یا آن "آیه شریفه" و حدیثی از هزاران و ده ها هزار روایات راست و دروغ، وسیله ای ساخته و پرداخته شد تا شیوه های ظالمانه گذشته را،

- این بار به صورت کلام خدای اسلام و دستور نمایندگان زمینی الله- مقدس جلوه دهند، و همراه با جباریت نورسیده اسلامی و خلیفه‌گری، به نام دین و اسلام شریعتخواه، به مردم نومسلمان ایران تحمیل کنند. بدینسان، طبقات برگزیده و اشراف نوکیسه ایرانی، همراه با وابستگان به قبائل و خاندان‌ها اشراف عربی قبل و بعد از اسلام،

- با بهره کشی سنگین‌تر و ظلم و تعدی و ستم بدوی‌تر- آتش بر همه شعارهای اصلاح طلبانه "اسلام ایده آلی و آرمانی مدعی نجات محرومان" زدند.

در همان حال، هنوز انسان ایرانی قادر به جذب راه و روش دین جدید وارداتی نشده بود که جدال قدرت بین اشراف و نجبای اسلامی- عربی، مسلمانان را رو در روی هم قرار داد.

اینها همه، رفته رفته چون موربانه، ریشه های اعتقادی به "مدینه فاضله اسلام" و ادعاهای برادری و برابری اسلامی را خوردند و نابود کردند. از آن رو، با رشد ناهمگونی‌ها و بروز تضادهای درونی در جامعه اسلامی شده ایران، باور به یک کتاب، به یک راه، یک آینده و یک ایده‌آل، به سادگی آب شدن برف‌های زمستانی ناپدید شدند.

با فرو ریختن بنای اعتقاد به عدالتی که در این جهان و بهشتی که در آن جهان وعده داده شده است، جوانه‌های جدیدی از "اتوپیا و آرمانشهر ایرانی" شروع به شکوفه زدن می‌کنند. مبارزه رو در روی ایرانیان با بنیادهای ایمانی و نهادهای

خلیفه گریهای اسلامی- عربی، ایده‌آل‌های جدیدی از جامعه بعد از اسلام را به همراه می‌آورد. هر ایده‌آل و آرمان اجتماعی جدید نیز متقابلاً امید به فردائی دگرگونه را بیش از پیش تقویت کرده، فردای نوینی را نوید می‌دهد که می‌باید با رهائی از ستم مدعیان نمایندگی خداوند،

- خداوندی که بر این معیار، گویا فقط جبار و مکار است (سوره آل عمران، آیه ۵۴) تا رحمان و رحیم-

بر پا بایستد.

اما، در جامعه‌ای که حاکمان به نام خداوند حکم می‌رانند، لاجرم سرکوب مذهبی سنگین است، و حتا تصوّر هر آن چه مهر کفر خورده، در اندیشه‌ها چهار میخ می‌شود. ترس از ارتکاب به کفر

- که باعث از دست دادن هر دو جهان است-

هر اندیشه دگرگون و غیر اسلامی را

- پیش از زادن-

در چنین فکر مردم سانسور می‌کند. سانسور دینی حتا به هر خواب غیردینی مهر "رؤیای شیطانی" می‌زند، و هر اندیشه دگرگونه را با "خودسانسوری" کفر و استغفار از ذهن‌ها می‌زداید، و یخ‌زدگی زمستان را بر افکار و اندیشه حاکم می‌سازد.

"هوا بس ناجوانمردانه سرد است... آ... آ..."

زمستان است.

سلامت را نمی‌خواهند پاسخ گفت،

هوا دلگیر،

درها بسته،

سرها در گریبان،

دستها پنهان.... " ۳۳

به خاطر برقراری یک چنین شرایط سخت یخ‌زدگی است که پس از تسلط اسلام شریعتخواه، مدتها اکثر "ایده آل‌های اتوپئیایی ایرانی" اجباراً رنگ و بوی مذهبی و اسلامی به خود می‌گیرند و انسان ایرانی،

- همانند شهروندان هر جامعه‌ای که "زبان سرخ سر سبز می‌دهد بر باد"-

خود را مجبور می‌بیند تا به زبان غالب و حاکم حرف زده، و ایده آل‌ها و ذهنیات خود را با معیارهای مجاز اسلامی تنظیم کند.

در عین حال، روشن است که سرکوبی و سانسور، به سادگی به "خودسانسوری" منجر می‌گردد و،

"خودسانسوری" نیز در صورت تداوم و استمرار، مغز را علیل ساخته، ترکیب منطق ذهنی انسان را در هم می‌ریزد. نتیجه آن می‌شود که انسان مقهور سرکوب و سانسور، برای ساختن "بنای خالص ذهنی و ایده آلی" خود، از استفاده از معماری‌یی که مجازات دارد، می‌پرهیزد. و همانند هر "انسان فتح‌شده"، جز تبعیت از ساخت‌های رایج و مجاز، راهی نمی‌بیند. و در نتیجه، به "اتوپیا‌های ذهنی و مدینه‌های فاضله" خود، رنگی می‌زند که وسیله سیستم سانسورگر حاکم پذیرفته شده، و می‌تواند بدون آنکه "سر سبز را بر باد دهد"،

افشا،

بیان و

منتقل گردد.

*** ۳۴ ***

چنین است که تحت تسلط دینی-سیاسی اسلام شریعتخواه

- آنجا که هر نشانه نارضایتی، بوی کفر و نفاق می‌دهد و خون کافر و منافق حلال فرض می‌شود-

ذهنیت "جامعه فاضله ایرانی" با داستان‌های مذهبی "باطنی‌گری"، "مهدی‌گری" و ظهور "امامان غایب شیعه‌گری"

- از امامان غایب و آخرالزمان فرقه‌های شیعی زیدیه و اسماعیلیه تا امام غائب فرقه جعفری دوازده-

درهم می‌آمیزد، و آرزوهای ذهنی مردم برای نجات از دست اسلامیان حاکم را به "ظهور و نجات آخرالزمانی امامان" پیوند می‌زنند^{۳۴}. بدین ترتیب، با گذشت زمان، "اتوپای ظهور و نجات" امام زمان‌های فرقه‌های مختلف و "جامعه اتوپیایی آخرالزمان" آنها، در افکار مردم پشت کرده به اسلام حاکم شریعتخواه، با نیازهای روزگار سیاه سیطره اسلام شریعتخواه در می‌آمیزد، و به عنوان جامعه عادل فردائی

۳۴ به توضیح شماره ۲ پایان کتاب، تحت عنوان "دیکتاتوری و ترس" مراجعه و سپس مجدداً از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود.

۳۵ احمد کسروی، شیعیگری، نشر پژوهش، آلمان.

نامعلوم، رنگ و بوی اجتماعی-سیاسی به خود می‌گیرد. چنین است که "جامعه عادل آخر الزمانی"، رفته رفته برای محرومان و سرکوب شدگان مسلمان ایرانی - که دیگر نمی‌توانند در برابری با بهره‌کشی و ستم "برادران دینی خود" فقط به آمدن روز پاداش و جزای آن دنیا چشم دوخته و دل خوش کنند- به تصویری از "اتوپای نجات" تبدیل می‌گردد.

"جامعه آخر الزمان شیعه‌گری"،

- همانند خود شیعه‌گری-

در نوعیت و ساختار خود، ایرانی است و هم از این رو، با اتوپای ایرانی "مزدکیسم" از جنبه‌های مختلف خویشاوند است. این "جامعه ایده‌آلی" اما، بر خلاف "آرامنشهر مزدکیان"، آسمانی و مذهبی است، و هم از این رو، از بسیاری جهات با "مزدکیسم زمینی و انسانی" متفاوت است و قابل پیاده شدن در زمین واقعیتها هم نیست.

جامعه ایده‌آلی آخر الزمانی امام زمان، بر خلاف جامعه آرامانی مزدکیان، اولاً بر انسان و عملکرد فرزند انسانی متکی نیست و در واقع، زمانی تحقق پیدا می‌کند که "خداوند آسمان و زمین" رأی می‌دهد و نه "انسان خاکی و زمینی"، در ثانی برای تحقق آن، یک فرستاده خدا و انسانی آسمانی لازم است و باید مأمور شود، و نه انسان زمینی و توده‌هایی که در عمل و مبارزه اجتماعی سهیم و درگیر اند.

در ثالث، از انسان امروزی بسیار دور است و حواله‌اش به زمانی است که ماهیتاً بسیار بعید به نظر می‌رسد. مطابق روایات ذهنی موجود، "ظهور امام زمان" زمانی اتفاق خواهد افتاد که دنیا و تاریخ به دوره پایانی خود رسیده باشند. از آن پس، در مرز بین این و آن دنیا، گویا جهان و سرتاسر جهان به تصرف "مسلمانان شیعه و امت امام‌زمان" در خواهد آمد و در آن جامعه بهشت‌گونه صرفاً انحصاری - جایی که "فقط" از مؤمنان به فرقه دوازدهه تشکیل می‌شود- "جامعه عادل آخر الزمان" بر پای خواهد ایستاد^{۳۶}. بیش از این، نه کسی می‌داند و

۳۶ این شکل از باور، عام همه شیعیان نیست، بلکه منشعب از نظریات و خط فکری غالب معروف به "اصولیان" (یا ملایان حاکم امروزی) است. این خط فکری طرفدار "حکومت اسلامی امام زمان" در طول سده ۱۷۰۰ شکل گرفت و در جریان پیروزی تعیین‌کننده بر "اخباریون" در اوایل قرن نوزدهم، و سپس با کنترل "شیخی‌ها"، "طریقتی‌ها" و "بابی‌ها" (و از آن پس، ازلیگری و بهائی‌ها) به نظام فکری غالب و حاکم مذهبی در ایران تبدیل گردید.

نه کسی لازم دارد و می‌خواهد که بداند،
چرا که "ظهور و نجات" صرفاً و ماهیتاً "مدینه‌های ایده آلی ناکجاآبادی" بیش نیست.

چرا که یک "جامعه آخرالزمان اسلامی" ممکن، لزوماً "رونوشتی از جامعه اولیه اسلام است و نمی‌تواند متفاوت با جوامع طبقاتی زمان رسول، خلفای راشدین و دوره های مورد تأیید "امامان شیعه" باشد. (همانند دوره هائی از حکومت های مورد تأیید سلسله عباسی، یا دوره ای که امام رضای شیعیان به عنوان ولیعهد و جانشین خلیفه انجام وظیفه میکرده و لزوماً از نظام حکومتی آن دوره و مناسبات اجتماعی و اقتصادی اش حمایت میکرد).

چرا که یک "جامعه آخرالزمان اسلامی" ممکن الوجود امروزی، لزوماً یک جامعه بنیادگرای اسلامی با قوانین و احکام قرآنی و شرعی، و حاوی همه نابرابری های مندرج در قرآن و شریعت اسلامی است.

البته این حرف ها و دلایل عینی و عقلی به گوش کسی از منتظران ظهور امام زمان نمی‌رود، و طبیعی است که تا زمانی این جامعه بر آرمان‌های ذهنی و ایمانی بنا شده، نباید هم به گوش کسی برود. به همین خاطر هم هست که "جامعه آخرالزمانی" در ماهیت ایده‌آلی خود، یک "مدینه فاضله ذهنی" است، نه یک شهر عینی تحت کنترل اسلامی‌ها و شریعتمداران اسلامی - چیزی مانند جامعه اسلام زده جمهوری اسلامی امروز!

بر خلاف اصولی ها، اخباری ها مخالف دخالت "روحانیون" در سیاست بودند و ادعای "نیابت امام زمان" را هم مردود می‌شمردند. به باور آنان، "امام زمانی" که حی و حاضر است، برای ابلاغ دستورات خود به مردم، نیازی به نایب و روحانی ندارد (جهت اطلاعات بیشتر همچنین چگونگی پیروزی اصولیان بر اخباری ها ر. ک. به کتاب نویسنده تحت عنوان "توسعه مدرنیسم و اسلامگرایی در ایران و ترکیه").

در نمونه دیگر، می‌توان از نظر شیخی‌ها یاد کرد. بنا به باور شیخی‌ها، جایی که قرار است در آن ظهور و رستاخیز نهائی انجام گیرد و جامعه نهائی و آرمانی آخرالزمان بر قرار گردد، نه جهان عینی موجود، بلکه بعد سومی از مکان به نام "هورقلیا" است. هورقلیا قلمرو میانجی بین عالم غیب و عالم محسوس است. این بُعد مکانی نامعلوم در ضمن، همان جایی است که امام غایب، در حال حاضر دوره غیبت خود را در آن می‌گذرانند. شیخی ها از این طریق، حتّاً نظر خود در باره "انکار معراج جسمانی پیامبر" و "رد معاد جسمانی روز رستاخیز" را توجیه می‌کنند. آنان، همچنین برای رد کردن حق مرجعیت و نیابت ملایان، و همچنین مردود شمردن حق صدور فتوا از سوی آیات شیعی، از رکن رابع یا نوعی میانجی نامشخص میان امام و اجتماع مؤمنان حرف به میان می‌آورند (جهت اطلاع بیشتر ر. ک. به کتاب نویسنده، پیشین؛ و همچنین به کتاب "سلسله پهلوی و نیرو های مذهبی به روایت تاریخ کمبریج"، ترجمه عباس مخبر، انتشاراتی طرح نو، ۱۳۷۱، تهران).

- تحقق زمینی آخرالزمان ایرانی

با این وجود، این اتوپیای ایرانی- شیعه‌گری نیز در برخورد با واقعیت‌های روز جامعهٔ مسلمین، هر از گاهی رنگ و بو عوض می‌کند و از "هویت خدائی و آسمانی" به "ماهیت انسانی و زمینی" تغییر شکل می‌دهد. "اتوپیای مهدی ناجی" یا مهدی‌گری که از مدتها قبل در بین مردم منطقه رایج بوده، رفته رفته در افکار عمومی تودهٔ مردم منطقه، از مرز آنچه دینداران تبلیغ می‌کردند، عبور میکند و با آرزوی رهایی انسان مظلوم ایرانی در هم می‌آمیزد. در نتیجه، در تداوم آرمانخواهی مردم، این آرمانشهر ماهیتاً "مذهبی و اسلامی، گاهی نه اسلامی و نه حتی مذهبی می‌ماند.

اینجاست که "جامعهٔ ایده‌آلی امام‌زمانی" نه فقط به شهروندان خود امید رهایی از سلطهٔ "کفار ستمگر" را می‌دهد، بلکه آنان را، حتی در برابر "ظلم دینداران و حاکمان اسلامی" نیز به امید و رهایی فرا می‌خواند:

- روزی در برابر ستم دولتیان حکومت‌های اسلامی اموی و روزی دیگر زمان بدقولی و تجاوزات حاکمان خاندان عباسی قرار می‌گیرد.

- روزی در برابر ظلم پادشاهان شیعه‌گری "قره قویونلوها" که "ظهور" را نیز به اسباب حکمرانی خود بدل کرده اند، بر پا می‌ایستد، و زمانی بر رهایی از جبر پادشاهان شیعه‌گری "آل بویه" می‌کوشد.

- روزی همچون جامعهٔ آرمانی رهایی، ظلم و جباریت قطب‌های شیعه‌گری صفوی‌ها را، و زمانی نیز اجحاف بهره‌گیران "آستان‌قدس" را نشانه می‌گیرد.

- روزی همچون آرمان‌های رهایی، انسان آوارهٔ هستی باختهٔ سربهدار را به امید یافتن شهر "حق" بر سر دار می‌فرستد که "ان‌الحق!" (آن منم که حق!) و،

- زمانی دیگر با ایده‌آلیسم رهایی خود در برابر آخوندهای فنودال^{۳۷}،

۳۷ "روحانیت" شیعه‌گری ایران نیز، تحت تأثیر شرایط نوین قرن ۱۹ و به خصوص نیمهٔ دوم آن، همانند نیمهٔ تکمیل‌کنندهٔ دولت و دربار، دچار تحول شد و به صورت یک "کاست برتر" و "طبقهٔ ممتاز" جامعه ظاهر گردید. با این تغییرات، بسیاری از ملایان ریز و درشت به اندازهٔ دولتیان حاکم به غصب اموال و تجاوز به حریم مردم رو آوردند، و از این طرق غیر مشروع و ظالمانه بر نفوذ سیاسی و قدرت اقتصادی خود افزودند. همین امر، آنان را از نظر طبقاتی به ردیف اشرافیت دولتی و دربار فنودالی ارتقاء داد. به طور مثال، "حاجی ملا علی کنی، که به قولی از علمای اعلام ایران بود، در قحطی عام سال ۱۸۷۱ (۱۲۸۸ هجری قمری)، گندم را به قیمت بیست و پنج برابر به بازار می فروخت و هنگامی که ۱۸ سال بعد مرد، بیش از سه کروور نقد و ملک داشت. (ملا علی هر سال روسپیان تهران را از شهر بیرون می‌راند. چند وقت بعد، سربازان نایب السلطنه بر دوروازهٔ شهر از

"مشروع خواهان" و، روحانیون موقوفه‌خوار "اود هندی - انگلیسی" ۳۸،

هر روسپی پولی می‌گرفتند و به او اجازه بازگشت به شهر را میدادند. درآمد حاصله از این راه میان نایب السلطنه و این "مجتهد پارسای شهر" تقسیم می‌شد. حمید الکر، به نقل از "نظم نوین روحانیت در ایران، مهدی خلجی، انتشاراتی آیدا، بوخوم، آلمان). و با وجود این، مردم مسلمان در مرگ این عالم بزرگ اسلامی، به عنوان نایب پیغمبر! خاک بر سر می‌ریختند" (باقر مؤمنی، دین و دولت در عصر مشروطیت، نشر باران، ۱۳۷۲، سوند).

"به سال قطعی، حاجی ملا علی انبار پر غله داشت و مردم از گرسنگی می‌مردند. . . او خرواری پنجاه تومان پول می‌برد و غله را به امید گرانتز فروختن به کسی نمی‌داد. و بندگان خدا تلف می‌شدند. حالا آنها حافظ شریعت، و بنده مخرب دین است! (نامه سپهسالار، نخست وزیر اصلاح طلب معزول به ناصرالدین شاه پس از بازگشت از سفر اروپا، ۲۷ رجب ۱۲۹۳-۱۲۹۰، به نقل از آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، پیشین)

از جمله، "حاج شیخ محمد باقر ایوانکیفی در اصفهان، از درآمد املاک فراوانی که غصب کرده بود، به پانصد طلبه، حقوق می‌داد و حتا از پرداخت مالیات به حکمران مستبد نیرومندی مانند ظل السلطان، سرباز می‌زد. حاجی آقا محسن نیز که به شیوه سران عشایر، علم استقلال برافراشته بود و کمترین اعتنائی به حکومت مرکزی نداشت، دارای صد روستا و سه هزار تفنگچی بود و امور قضائی و اجرائی شهر را در دست داشت (پیشین).

همچنین پس از مرگ مجتهد بزرگ سید کاظم یزدی که ساکن نجف بود، پولی "متجاوز از شش هزار سال پول صوم و صلوه" از خانه‌اش پیدا شد. (باقر مؤمنی، دین و دولت در عصر مشروطیت، پیشین). تحت این وانفاسی ثروت اندوزی بود که زین العابدین شیروانی به تلخی خاطر نشان می‌سازد که در این دوره، هر کس در ایران به مسائلی از قبیل غسل حیض و پیدا کردن کلاه شرعی برای رباخوری (مثال کلاه شرعی های رایج امروزی خرید و فروش شکر و سایر کالاها وامتعۀ فرضی برای انکار عمل رباخواری اسلامی) می‌پردازد، مقدس‌ترین عالم روزگار به حساب می‌آید. اما هر کس به تذکر در مورد تزکیه نفس و زهد بپردازد، بیدرنگ مرتد قلمداد می‌شود (سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت کمبریج، پیشین).

۳۸ محقق فقید محمود محمود در "تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس" می‌نویسد: انگلیسی‌ها از آغاز قرن نوزدهم یعنی پس از سفر اول سرجان ملکم به ایران (۱۸۰۰م) چنین احساس کردند که غیر از هیئت حاکمه وقت در ایران، نیروی دیگری هم در این کشور وجود دارد که اهمیت آن از لحاظ توسعه و بسط نفوذ اجانب در ایران، کمتر از هیئت حاکمه نیست و این نیرو، "جامعه مذهبی" نام دارد. بنا بر این، آنان کوشیدند تا با علما و روحانیون مذهب تشیع که فوق العاده در عامه مردم ایران نفوذ داشتند، تماس حاصل کنند و روشی در پیش بگیرند که از نفوذ آنان نیز به نفع خود استفاده کرده، من غیرمستقیم، اعضای این جامعه را در اختیار داشته باشند. این بود که چندین فقره اعتباراتی به عنوان "موقوفات" ترتیب دادند تا توجه علما و روحانیون را جلب کنند. ظهور این موقوفات به قدری مشروع جلوه کرد که اقدام آنان، مورد استقبال و قبول علماء قرار گرفت (محمود محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، جلد ۶).

در سال ۱۸۵۰ میلادی، شعبه اوقاف هندوستان در کنسولگری انگلیس در بغداد، که زیر نظر سفارت انگلیس در تهران کار می‌کرد، دایر شد. یکسال بعد از این، ناگهان شهرت یافت که راجه "اود"،

با وحشت عذاب جهنمی که در انتظار تسلیم نشدگان است، در می‌افتد. و از هوس بهشتی که تسلیم‌شدگان را مژده می‌دهند، در می‌گذرد تا انسان سرکوب شده ایرانی را بر سر پا نگه دارد که:

ظهوری در راه است و جامعه عادل

- آنجا که باید نان و نفت را به تساوی قسمت کنند ... -
در انتظار.

فرمانروای هندوستان، قسمتی از موقوفات خود و سایرین را در اختیار کنسولگری انگلیس در بغداد و سفارت آن دولت در تهران گذاشته تا از درآمد آنها مخارج لازم تأمین گردد. انگلیسی‌ها در همان وقت شهرت دادند که غازی الدین حیدر هندی پادشاه صوبه اود و فرمانروای لکنهو نیز قسمتی از مایملک و دارائی خود را وقف مراکز دینی شیعیان کرده است که بآل‌مناصفه در نجف و کربلا تقسیم گردد. نایب السلطنه هندوستان این موقوفه را که در حقیقت به وقف یک زن رقاصه شیرازی الاصل تعلق داشت، به نام سپرده ثابت در بانک دولتی انگلستان به امانت گذارد، تا سود و ربح آن، همه ساله به تهران منتقل شده، در اختیار شعبه اوقاف هند در کنسولگری بغداد قرار گیرد.

از سال ۱۸۵۰م تا کنون، به موجب اسناد رسمی حکومت هندوستان و وزارت امور خارجه انگلیس، در حدود ششصد نفر از علماء و روحانیون شیعه از وجوه موقوفه سفارت فخمیه در تهران و کنسولگری بغداد استفاده کرده و حتا عده ای از آنان رسید کتبی نیز داده‌اند.

نحوه توزیع وجوه به اصطلاح موقوفه مذکور در دوره‌های مختلف و منجمله در سال‌های ۱۹۰۰ و ۱۹۱۲، ۱۹۲۷ و ۱۹۴۷ (و لزوماً بعد از آن نیز!) نسبت به سیاست و اوضاع و احوال روز، مورد تجدید نظر قرار گرفته است. برای نمونه، برای مبارزه با نفوذ آلمان و فرانسه در سال‌های قبل از جنگ جهانی اول، اجرای تفسیر جدید از نحوه پرداخت وجوهات موقوفه باعث شد که "ناگهان جواسیس و عمال اطلاعاتی انگلستان مقیم ایران و بین‌النهرین و سایر ممالک خاورمیانه در لباس "فقیر و درویش" و "اهل علم" در کشورهای اسلامی به راه افتادند. از جمله ۱۲ درویش معروف هندی از راه بلوچستان و خراسان به طرف ایران و بین‌النهرین سرازیر شدند. از این عده هفت نفرشان در ایران اقامت کرد و هر یک به نام و مسلکی شروع به فعالیت کردند".

پرداخت پول و هدیه از این موقوفات، بعداً و تا زمان‌های اخیر، وسیله‌ای شد برای خرید رأی و نظر شخصیت‌های مذهبی و "روحانی" ایرانی و شیعی. این پرداختی‌ها به یکی از ابزار استعمار انگلستان در ایران تبدیل شدند. "دریافت مستمری از این موقوفات، در سال‌های اخیر تا به جایی بد نام و مفتضح شده که در میان "ملایان"، کلمه "موقوفه خوار" (اود هندی) به عنوان فحش و بد و بیراه به کار می‌رود (اسماعیل راین، حقوق بگیران انگلیس در ایران، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، چاپ چهارم، ۱۳۵۲، تهران، ص ۱۱۰-۹۷).

اسطوره رهایی چملی بل همچون یک اتوپای خلقی-منطقه ای

با این وجود، "جامعه ایده‌آلی ایرانی" تا زمانی که شرایط جدید (زبان مشترک، شهر نشینی، تکنولوژی جدید، راه‌های ارتباطی و غیره) مردم اقصاد نقاط ایران را به همدیگر مرتبط نکرده و به آنان "هویت ملی" نبخشیده است، به اشکال مختلف، در ابعاد منطقه‌ای ظاهر می‌گردد، و به جنبش‌های محلی و قومی، انرژی، توان و حرکت می‌بخشد. نام‌ها و اسطوره‌های فراوانی در این "تصویرسازی آرمانی و ایده‌آلی منطقه‌ای و قومی" در خاطره تاریخ ایران زنده مانده است. کوراولو (پسر کور) و جامعه آرمانی "چملی بل" (دامنه مه آلود) یکی از این تولیدات ذهنی برای رهایی از ظلم و بیعدالتی است.

داستان از این قرار است که سلطان محلی، از یکی از اصطبل داران خود می‌خواهد که برای دادن پیشکشی، دو اسب بسیار با ارزش را آماده ساخته، به خدمت او بیاورد. مهتر پیر، طبق معمول هر "مأمور معذور"،

"چشم‌پسته و گوش‌بسته فرمان می‌برد" ۳۹ و یک جفت از بهترین کره‌اسب‌های طویله سلطانی را به حضور وی می‌آورد. ولی سلطان این اسب‌ها را لایق مهمان عالیقدر خود نمی‌بیند، و (مطابق معمول هر حکمران قدرتمدار بنده نوازا) بی آنکه فرصت دفاع و توضیح به "نوکر حلقه به گوش" خود بدهد، تصمیم به تنبیهش می‌گیرد. طبیعی است

"آنکه قادر است جان و مال عطا کند، قادر به گرفتن جان و مال هم هست". سلطان دستور می‌دهد تا چشمهای مهتر پیرش را از جا درآورند و همراه با کره اسب‌های پیشکشی بی که از نظر وی بی ارزش می نمودند، از خدمت سلطانی اخراجش کنند. پیر مرد نالان و دردمند به "چملی بل"، - جای دوری که دور از دسترس سلطان و سلطان‌هاست -

پناه می برد و قبل از آنکه بمیرد، به فرزند خود می‌آموزد که چگونه این دو کره اسب را تربیت کرده، انتقام وی و سایر ستمدیدگان را از سلطان و سلطان‌ها بگیرد. زمانی نمی‌گذرد که فرزند این انسان ستمدیده قد میکشد، در تنور مبارزات آزادیخواهی منطقه به پولاد تبدیل میشود، و به زودی نام و عنوانی یافته، به عنوان "کور اوغلو" (فرزند آن مرد کور)، در محور مبارزات ضددیکتاتوری و عدالتجویانه منطقه جا می‌گیرد.

از آن پس، کوراولو قهرمان زندگی را بر سلطان‌ها، فئودال‌ها و اربابان ظالم

۳۹ دکتر غلامحسین ساعدی، نمایشنامه دیکته و زاویه.

منطقه تیره و تاریک می‌سازد. در تداوم این جنبش رهایی طلب، "چملی بل" مرکزی می‌شود برای سازمان دادن مبارزات مردم ستمدیده - جایی که به ستمدیدگان پناه می‌دهد تا به خود آیند، سازمان دهی کنند، و به یاری همدیگر، حقوق به تاراج رفته خود را بازستانند.

در نتیجه، "چملی بل ایده آلی" در دل انسان های ستمدیده منطقه به سمبل "جامعه ایده آلی و آرمانشهر" آزاد از بهره کشی و فارغ از سرکوب و ظلم و ستم تبدیل می‌گردد. از آن پس، تا زمانی که ظلم و بهره‌کشی ظالمانه باقی است، "چملی بل آرمانی" اجاق های انقلاب های ضداربابی و ضددیکتاتوری را شعله ور نگه میدارد، و با قصه‌ها و داستان‌های خود، انسان محروم در بند مانده منطقه را به سوی مبارزه علیه ظلم و بهره کشی فرا می‌خواند.

در واقعیت کسی نمی‌داند که این واقعه کی اتفاق افتاده و اصلاً فردی چون "کور اوغلو" یا جایی چون "چملی بل" وجود داشته یا نه. به نظر کسانی همچون بهروز حق‌ی،^{۴۰} "داستان بازسازی شده کور اوغلو" محصول ذهنی و ساخته و پرداخته فرهنگ توده های محروم آذربایجان در دوره‌های تعرض و سرکوب حکومتها بوده، و در زمان حکمرانی سرکوبگران اسلامی و شیعه گری صفوی از نو بازسازی شده است. در این روایت، حماسه کور اوغلو در اساس بسیار قدیمی است و "یکی از شگفت ترین آثار فولکلوریک خلق های ترک زبان در دوره های اساطیری است. این سوژه اساطیری نیز خیلی پیش از پیدایش ادیان، توسط حماسه‌سرایان خلق ساخته و پرداخته شده و در قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی، یعنی همزمان با اوج گیری مبارزات ضدفئودالی و ضدحکومتی، بازآفرینی شده است"^{۴۱}.

"در اواسط قرن ۱۶ میلادی اعتلای جنبش های توده‌ای آذربایجان تحت شرایط اجتماعی-اقتصادی ناشی از سفاکی شاه عباس اول، زمینه‌ساز شکوفایی این اثر

۴۰ بهروز حق‌ی، جهان بینی حماسه‌ی کور اوغلو، چاپ اول، ۱۳۶۷، چاپخانه مرتضوی، کلن، آلمان.

۴۱ از داستان فولکلوریک و حماسه "کور اوغلو"، تفسیر های گوناگون به عمل آمده، و بسیاری سعی کرده‌اند تا بدان، زمان و مکان تاریخی قائل گردند. کسانی نیز کور اوغلو را برگردان تاریخی-فرهنگی قهرمانان دیگر خلق ایران همانند بابک خرم دین می‌دانند. با این وجود، باید در نظر داشت که اولاً "چملی بل" (حتا اگر برگردان یک واقعه تاریخی معینی هم باشد) یک جامعه آرمانی فرهنگی و "اتوپایی" انعکاس دهنده مقاومت مردم محروم ترک زبان در برابر سلطان‌ها و فئودال‌هاست. در ثانی اگر چه داستان‌های تاریخی از نظر مکان، زمان، حادثه و اتفاقات تاریخی با همدیگر متفاوتند، اما چگونگی رابطه‌ها در همه آنها یکی است و بیان کننده رابطه ظالم و مظلوم در یک جامعه فئودالی، و همچنین مبارزات مردم علیه بهره کشی‌های دوره زمینداری است.

فولکوریک حماسی می‌گردد" ۴۲. منتقل شدن صفویان به اصفهان و تبدیل آنان از قطب‌های خانقاهی به سلطان‌های قدرتمدار و زورگو، همه آرزوها و امیدهای مردم آذربایجان را به یکباره از بین می‌برد، و به اعتراض و واکنش مردم دامن می‌زند. در این زمان، مذهب ایرانی شیعه‌گری

- که در آغاز، ظرفیت آنرا یافته بود تا در شرایط اقلیت و اپوزیسیون، به زبان محرومین و مظلومان مناطقی از ایران سخن گفته، احساسات حق طلبانه آنان را نمایندگی کند-

با سر کار آمدن و تبدیل شدن به "دین حاکم"

(همانند هر جا و زمانی که دین و دولت در هم می‌آمیزند)

تعرض آغاز می‌کند. سران شیعه خانقاهی دیروز، با کسب قدرت، یک شبه تغییر هویت می‌دهند و هر "حق‌گو" و مرثیه خوان خانقاه‌های دیروزی، لقب امام، ولی، مراد و قطب می‌گیرد و به مقام و مرتبه نماینده خدا، و شریک و همدم اولیاء دین مفتخر می‌شود. آنانی که دیروز جز به دعا و کشف درون، وصول به فیض شهادت و لقای "حق" نمی‌اندیشیدند، یک شبه لباس شریعت‌خواهی خلیفه‌گری‌های اسلامی را به تن می‌کنند، و کتاب و سنت بنیادگرایی خود را میزان قصاص، شکنجه و ستم قرار می‌دهند. آنان جواز شرعی سرکوبی بی حد و مرز هر آنکه را - که در بیرون مرزهای عقیدتی خود می‌یابند- صادر می‌کنند. از آن پس، قصاص، تنبیه با شلاق، بریدن دست، سنگسار کردن و اعدام از حلق آویزی تا پرت کردن از بلندی و دفن در زیر آوار و زنده بگوری در گذرهای عمومی و غیره و غیره - همچون سنت همیشگی حکومت‌های دینی-اسلامی و شیوخ فرقه شیعه‌گری- دوباره رسم می‌شود.

*** ۴ ***

با گذشت زمان،

گماشتگان و پاسداران "حکومت اسلامی صفوی" به نام اسلام، رسول و امامان، آن می‌کنند که روی هر ایلخان قدر قدرت را سپید می‌کند. آنان به آسانی و بی محابا دست تعرض به جان و مال مردمی می‌کشایند که آنان را با فدا کردن همه هستی خود به قدرت رسانیده‌اند.

مردم خاموش نمی‌نشینند. و در برابر تعرضات ظالمانه حکمرانان فرقه سابقا "مدعی

۴۲ بهروز حقی، پیشین

۴۳ به توضیح شماره ۳ پایان کتاب، تحت عنوان "دین از اعتراض تا حکومت" مراجعه و سپس مجدداً از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود.

نجات از ستم و بهره کشی، راهی جز ایستادن و دفاع از جان و مال و ناموس خود نمی یابند.

اما در "نظم سیاسی اجتماعی وحشی حاکم"، هرگونه مقاومت و هر کلام و بیان حق طلبانه به جنگ و محاربه با خدا و دین تعبیر می شود. در نتیجه، دفاع بر حق مردم، نه تنها نمی تواند مانع تجاوز و تعرض رهبران خانقاه شیعیان اثنی عشر گردد، بلکه بدمستی باده قدرت جباران صفوی را تشدید کرده، بر وحشیگری مأموران و پاسداران اسلامی آنان می افزاید. بدمستان باده های قدرت و مکنت خانقاه اتوپیای "عدل علی"، به هر کسی که لازم می بینند، مهر

مرند،

کافر،

منافق و

باغی و محار

می زنند. به منابع خاک خورده و قرون وسطائی اسلامی استناد کرده، و با استفاده از نص کتاب و آیات قتاله دوره قبیله گری صحراهای عربستان، و با مراجعه به خشونت های ضد بشری مندرج در "شرع اسلام" و سنت و احادیث راست و دروغ قبل و بعدش، به تجاوزات ظالمانه خود لباس دینی و الهی می پوشانند. و بدین وسیله هر که را که نائی برای لب گشودن دارد، به سختی به مجازات می رسانند. اموال مخالفین و مردم مسلمان را به نام اموال "منافقان و کفار یاغی و باغی" به غارت می برند، و زنان و فرزندان مردم را به جبر تصاحب کرده و طبق سنتهای اسلامی به بردگی محکوم میکنند. هیچ قوم و قبیله و طایفه ای از تعرض حاکمان صفوی به جان و مال و ناموس مردم مصون نمی ماند. مردم و توده های تحت ستم، در برابر یورش این بدمستان باده قدرت که

- هم قدرت حکومتی و حکم سلطانی را در دست دارند و هم نماینده خدا و رسول و امام زمان اند-

نه جایی برای فرار، و نه محلی برای تظلم خواهی می یابند. چرا که در این سیستم ارزشی قرون وسطائی، صرف تردید و دگراندیشی کفر به حساب می آید و می تواند با مرگ مجازات شود. بالاخره مردم ستمدیده تاراج شده، تاب و توان خود را در برابر این همه تعرض و ظلم از دست می دهند.

یا می ایستند و جان و مال می بازند،

یا دچار جبرونی و تسلیم شده، از ابراز هرگونه مخالفت با "ستمگران شریعتمدار تمامیت خواه انحصارطلب" عاجز مانده، حتا جرأت نمی کنند علیه نظم وحشی حاکم و سرکوب و تجاوز بی حد و مرز حاکمان اسلامی،

خواب ببینند،

بیانده‌شدند و،

حرف بزنند.

اینجاست که نبوغ انسان ایرانی راه نجاتی می‌جوید و با مراجعه به اساطیر تاریخی خود، از نو به قهرمانی به نام "کوراو غلو" و "آرمانشهری" به نام "چملی‌بل" رو می‌آورد.

جالب است که سرزمین ایده آلی و اتوپيائی چملی بل، از نظر جغرافیائی در همه‌جا هست و در هیچ جا هم نیست ۴۴. بر مبنای کار تحقیقی بهروز حقی ۴۵ همه خلق‌های ترک‌زبان و حتا ارمنه و گرجی‌ها به کوراو غلو خلعت خودی می‌پوشانند، و در اساطیر و افسانه‌ها و داستان‌های شان او را زنده نگه می‌دارند. کوراو غلو رزمنده و قهرمان در همه مبارزات رهایی بخش مردم منطقه، - هر جا که می‌خواهد باشد-

حاضر می‌شود و برای آزادی و رفع ظلم و ستم می‌جنگد. او، روزی قهرمان رهایی بخش خلق‌های آذربایجان است و شیعه اسبش دل‌های ظالمان را از ترس و وحشت می‌لرزاند، روزی دیگر در مبارزات ترکمن‌ها شرکت می‌کند و رعد شمشیرش چشم‌ها را خیره می‌سازد.

۴۴ "ژرژ ساند، ادیب معروف فرانسوی" در تحقیقات خود پیرامون حماسه کوراو غلو از "قلعه کوراو غلو" در آذربایجان یاد می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که "جهانگردان هنوز هم جهت دیدار و تماشای آن به آنجا مسافرت می‌کنند". علاوه بر این، می‌توان از مکان‌های متعدد دیگری نام برد که به نقل از این اثر تحقیقی، در نظر مردم تحت ستم منطقه، روزی جایگاه ظهور جنبش رهایی بخش کوراو غلو بوده، و امروزه کماکان همانند اچاقی است که خیزش شعله‌های خشم توده‌ها را در زیر خاکستر خاطرات خود پنهان می‌دارد. از آن جمله اند:

۱- طویله اسبان کوراو غلو واقع در کوه‌های پوشیده از جنگل بین اردبیل و آستارا در حوالی "منشه‌سویی".

۲- تپه "چاندی‌بئل" واقع در کلالة گنبد.

۳- قلعه کوراو غلو واقع در کوه‌های "میشوو" و کور اوغلو داسی" بین قریه بارش و کرگه و آرپا دره‌سی.

۴- قلعه‌های کوراو غلو در کوه "تری آلت" گرجستان و "شامخور" گده بیگ و همچنین در قاراباغ آذربایجان.

بر این لیست بلند باید قلعه‌ها و مناطق کوهستانی در آناتولی ترکیه و مناطق ترک‌نشین شمال خراسان را نیز افزود (بهروز حقی، پیشین). چنین است که این قهرمان ایده‌آل‌ها و قلعه آرمانی چملی‌بل، در روایات مختلف، همه جا هست و هیچ جا نیست. اینان هر دو، همانند هر "عنصر قهرمانی ایده‌آلی" و هر "شهر آرمانی"، دست‌نیافتنی و ناکجاآباد اند.

۴۵ پیشین.

زمانی در مناطق گرجستان جان می‌فشاند و با هر جنگنده ای همراه است و، زمانی هم در آناتولی ترکیه، با مقاومت و مبارزه حق طلبانه خود پاسخ ستمگری‌های سلطانهای ظالم روز را می‌دهد.

به درستی که به مصداق نوشته میرعلی سیدوف فولکلور شناس آذربایجانی در مقاله تحقیقی‌اش "آلی‌کیشی و کوراوغلو"، "کوراوغلو سالنامه بدیع زنده ایست که حوادث اجتماعی و سیاسی یک دوران مشخص تاریخی و کار فعال انقلابی نوع‌دوستانه را با جوهر خلقی مخصوص به خود، بازتاب می‌دهد" ۴۶.

در هر صورت، قصه‌های "کوراوغلو" وسیله‌ی "عاشق‌ها" - این نوازندگان بی‌مکان خلقی و پیام‌آوران آواره سانسورشکن - در سرتاسر سرزمین تحت ستم رهبران و نمایندگان "اسلام شریعتخواه فرقه دوازدهه" نقل می‌گردد. قصه‌های پرشور کوراوغلو، ستم و ظلم سلطان‌ها را محکوم کرده، سیستم بهره‌کشی حاکمان فئودال را رسوا می‌سازد.

جالب اینجاست که این قصه‌ها، نه فقط در سرتاسر دوره ستمگری صفوی‌ها زبان‌به‌زبان نقل می‌گردند، بلکه پس از آنان نیز، تا ظلم و سرکوب سیستم زمین‌داری باقی است، دوام می‌آورند.

قصه‌های کوراوغلو و شهرآرمانی "چملی‌بل" از آن پس به عنوان یک ارثیه فرهنگی از مقاومت و مبارزه، عدم تسلیم در برابر ظلم و ظالم را تعلیم داده، راه وصول به "شهر آرمانی و اتوپای" رها از تسلط ظالمان را به همه رهائی‌طلبان و محرومان شهر و روستا نشان می‌دهد:

- راه دفاع، قهر و خیزش رو در رو را،

- راهی که از سازماندهی هسته‌های مقاومت و مبارزه علیه دشمن مشترک مردم می‌گذرد.

بر این اعتبار، برای مردم محروم و ستمدیده، راه پاسخ دادن ابزار سرکوب و ستمگری با ابزار مقاومت توده‌ای سازمان یافته، تنها راه رهائی است.

دیدیم که تاریخ طولانی و پرماجرای ایران مملو از خاطره اینگونه آرمان‌سازی‌های اجتماعی و تلاش برای زمینی کردن آنهاست. هر از گاهی، جمعی و گروهی دست به دست هم می‌دهند و برای تحقق آرمان ذهنی مشترک خود به پا می‌خیزند. هر از

گاهی، از پیوستن این آرمانخواهی‌ها، حرکتی و جنبشی توده‌ای به راه می‌افتد، و جمعی عاشق و شیدای عدل و برابری، دل و جان در گرو تجربه‌ی زمینی کردن "اتوپیا و ایده‌ی آلهای رهائی" خود می‌نهند.

از جنبش بابکیان تا جنبش سربداران،

از جنبش اسماعیلیه تا "جنبش ارض اقدس" ۴۷،

از گروه چریکی جنگل تا قرارگاه‌های چریکی اخیر در بیرون مرزها، و تا خیزش‌های توده‌ای موجود، همه و همه، نمودهای مختلف عینی این حرکت و طغیان جمعی مستمر و دائمی برای رسیدن به "آرمانشهر" سیاسی، مذهبی، یا قومی بوده‌اند. همه اینها برای برپائی اتوپیای رهائی از آنچه "ظلم" خوانده می‌شود، شکل گرفته، و در همه اینها، برپائی جامعه‌ی آرمانی عادل، همچون پاسخی مستقیم علیه نظم ستمگر و ناعادلانه‌ی وقت به کار رفته و می‌رود. به همین خاطر، در همه این تجربیات، همه دارائی‌ها از آن عموم و جماعت فرض می‌شوند، و همه برآنند که براساس اصول یگانگی "برادری و برابری"،

همراه هم بجنگند،

همراه هم جان بدهند و،

نان روزانه‌شان را به‌طور مساوی بین خود قسمت کنند.

همه اینها در اصل و اساس، اتوپیاهای ذهنی‌اند. همه بر اتوپیای "برابری و یگانگی" نظر دارند. و همه راه به شهر فردائی می‌برند که انگار همه انسان‌ها در جایی از تاریخ زندگی اجتماعی-تاریخی خود، آنرا دیده و زیارت کرده‌اند. با ایجاد این یگانگی هاست که جنبش‌های اتوپیائی در ایران

- چه زمانی که در جایی بر سر کار آمده، پس از دمی دچار پیری و کهنوت شده و به فراموشی سپرده شده، یا

- سر به راه آرمانهای خود داده، شهیدانه تارومار شده و جان باخته-

دوره‌ای از تغییر و تحول اجتماعی را به دنبال آورده‌اند. در همه اینها، مبارزه برای رسیدن به آرمانشهر، برای یک لحظه‌ی تاریخی هم که شده، قفل بندهای جامعه‌ی ایستا و بی حرکت دوره‌ای از مناسبات اجتماعی را خرد کرده، و با فعال و آزاد کردن ذهن و فکر مردم تحت ستم، به حرکت و تغییر و تحول اجتماعی دامن زده است. عمل اینها زندگی و کیفیت روابط و مناسبات تاریخی- اجتماعی مناطق خود را در ابعادی معین به جلو رانده، یا امکان آنرا فراهم آورده‌اند. چنین است که به شهادت تاریخ، در هر دوره و زمانه‌ای،

۴۷ محمد تقی فرامرزی (مترجم)، تاریخ مختصر جهان، انتشارات دنیا، ۱۳۵۹، تهران، ص ۵۰۲-

- هر جا و مکانیکه ستمگری بی هیچ حد و مرزی حکم میرانده و بهره کشی بی هیچ مانعی رواج داشته-

انسان ایرانی گرفتار ظلم و ستم و نابرابری، در جایی از این سرزمین پنهانور، سر بلند کرده و بر ظلم و ستم شوریده است. شوریده و جان باخته است. می شورد و جان می بازد.

و وقتی همه کوشش هایش به رفع ستم و بهره کشی قد نداده و به شکست انجامیده، (و سکوت و تسلیم به تنها راه تطبیق انسان ستمدیده تبدیل شده است) نیو غ انسانی اش به یاریش شتافته تا حداقل برای خلوت تنهائی خود، "شهری ایده آلی و بهشتی آرمانی" بسازد. از آن پس، این "جوامع ایده آلی و آرمانشهرهای فردی" از طریق مناسبات اجتماعی، در ذهنیت فرد و جمع بازتولید شده، در میان مردم رواج یافته، و از طریق تقسیم بین گروه ها، اقشار اجتماعی و نسل ها، جنبه عام، عمومی و توده ای به خود گرفته، تا روزی دیگر و در فرصت تاریخی بی دیگر، - توده گیر شوند،

- جنبه مادی و عینی به خود بگیرند و،

- حرکت و جنبش و رهائی دیگری را سبب گردند.

چنین است که زندگی می ماند، و حیات اجتماعی انسان ایرانی،

- با وجود اینهمه جباریت ها و حکمرانی پاسداران جهالت-

دوام آورده و دوام خواهد آورد.

فصل پنجم - تولد دوباره

آرمانی به نام مشروطیت

دیدیم که در تداوم انتقال ارثیه ذهنی - فرهنگی ایرانی، هر حرکتی در جامعه تحت ستم آسیائی ما، با یک "جامعه آرمانی" پیوند می‌خورد و، امید به ظهور هر "جامعه آرمانی" نیز انرژی خفته‌ای از نافرمانی از ستم حاکم را بیدار کرده، به حرکت در می‌آورد. انقلاب مشروطیت، در آغاز، یکی از این اتوپیاها بود. انقلاب مشروطیت از جنبه‌های گوناگون سرآغاز دوره نوین تاریخ ایران است. در واقع با این حرکت، مردم ایران، دیوارهای قرون وسطائی را پشت سر گذاشتند و وارد قرن بیستم شدند. تحولات قرن نوزدهم در ایران، با رشد بسیار محدود نهادهای سرمایه داری و افزایش گردش سرمایه بازرگانی مشخص می‌شود^{۴۸}. این دوره، مهاجرت به شهرها، رشد شهرنشینی در تهران و همچنین پیدایش طبقه متوسط شهرنشین را نیز با خود به همراه می‌آورد.

*** ۴۹ ***

قرن نوزدهم قرن شکست‌ها و ناکامی‌های عمده ایران در برابر توسعه پر شتاب نظام سرمایه داری در حال توسعه اروپائی بود. در نیمه دوم این قرن، تسلط امپریالیستی روس و انگلیس در ایران تا بدانجا عمق یافته بود که بدون خواست آنان هیچ قرار و تصمیم دولتی، قابل اجرا و تضمین نبود. بخش‌هایی از کشور عملاً به تصرف روس و انگلیس درآمده، از کشور مجزا شده بودند، و در بخش‌های دیگر نیز نفوذ آنان بیش از نفوذ دولت مرکزی بود. در این دوره، قدرت شاه و دربار تا آنجا با قدرت نیروهای خارجی پیوند خورده بود،

۴۸ ر. ک. به کتاب نویسنده تحت عنوان "توسعه مدرنیسم و اسلامگرایی در ایران و ترکیه".
۴۹ به توضیح شماره ۴ پایان کتاب، تحت عنوان "طبقه متوسط و افشار سنتی و مدرن آن در ایران" مراجعه، و سپس مجدداً از ابتدای این پاراگراف ادامه دهید.

که شاه فقط زمانی می‌توانست به صورت سمبل قدرت مورد توافق طبقات داخلی کشور نقش ایفا کند که از طرف نیروهای استعمارگر خارجی مورد حمایت قرار می‌گرفت. این بود که در این قرن، قدرت فتودال‌ها و همچنین قدرت ملایان شیعه به شدت افزایش یافت. دستگاه "روحانیت شیعه" که تا دهه‌های آغازین نیمه دوم این قرن، جزو ابوابجمعی دربار و شاه به حساب می‌آمد و از دخالت مستقیم در امور سیاسی منع می‌شد، در دهه‌های پایانی این قرن به سبب حمایت نیروهای خارجی تا به جایی رسید که قدرت سیاسی را با شاه و دربار قسمت میکرد. این سازمان الیگارش‌ی مذهبی می‌توانست حتی در تقسیم پست‌ها و مقامات دولتی نقش ایفا کرده، اجرای قراردادهای دولتی‌بی را که مورد توافق و موافقتش نبود، مانع شود.

در سالهای آغازین ربع چهارم این قرن، گرسنگی و بیماری‌ها و اپیدمی‌های عمومی مانند وبا کار را به جایی رسانیدند که به تخمین ناظران خارجی، جمعیت ایران تا به نصف تقلیل یافت. در این دوره، همچنین خوردن گوشت سگ و گربه، و حتا میت و دزدیدن بچه‌های مردم برای سد جوع ۵۰، در پایتخت ناصرالدین شاه - که یکی از عناوینش "سلطان صاحبقران" و دیگری "ظل‌الله" بود -

به واقعیت روز تبدیل شد. در طول سرتاسر این قرن، بیماری‌های همه‌گیر و واگیر وبا و طاعون در ایران آشنای دیرینه بودند. وبا از خصوصیات سرزمین‌های عقب‌افتاده و از عوامل عقب‌افتادگی و زاده فقر است و معمولاً دامنگیر مردمی است که از وسائل اولیه بهداشت و تأمین اجتماعی برخوردار نیستند. در این دوره، این بیماری بارها و به کرات گریبانگیر جامعه ایرانی شد و در مواقعی هم با قحطی و طاعون همراه شد ۵۱.

"از ۱۲۷۷ تا ۱۲۸۸ قمری به طور متوسط هر دو سال یکبار خشکسالی بود و به همراه آن، فقر، گرسنگی، ناخوشی و مرگ و میر می‌آمد. پس از خشکسالی ۱۲۷۷ هجری قمری در سال ۱۲۸۰ قمری باز خشکسالی شد. در سالهای ۱۲۸۳ و ۱۲۸۴ قمری قحط و غلا همه مملکت را فراگرفت که خیلی بدتر از خشکسالی اول و دوم بود. در این زمان، "مونزی" مأمور سیاسی انگلیس در وین که در سال‌های ۱۲۸۴-۱۲۸۳ قمری به سیاحت به ایران آمده بوده، شرح پربشانی مردم و صحنه‌ای از مشاهدات خود را چنین وصف می‌کند: "روزی در شهر آرام تهران هنگامه‌ای برخاست. ده هزار جمعیت گرد آمدند، جهودان شهر از زن و مرد و بچه دست به دعا برداشتند که رحمت خداوندی باران بیاورد. روز بعد باران بارید. در بازار، مسلمان و یهودی بی را دیدم که با هم دعوا می‌کردند. یهودی می‌گفت: بر اثر

۵۰. هما ناطق، کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران، انتشارات خاوران، ۱۳۷۵، پاریس.
۵۱. غلامرضا وهرام، تاریخ سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عهد قاجار، انتشارات معین، ۱۳۶۹، تهران.

دعای بنی اسرائیل بود که خداوند در رحمت گشود. مسلمان می‌گفت: پروردگار از شنیدن صدای جهودان به حدی بیزار گشت که باران فرستاد تا دیگر نوای بنی اسرائیل را نشنود" ۵۲.

"سهمناک‌ترین خشکسالی‌ها و قحط و غلا در سالهای ۸۸- ۱۲۷۸ قمری اتفاق افتاد. در این سالها هیجده ماه هیچ بارانی نبارید. اما وبا آمد. نوشته اند که در تهران و مصافات، نزدیک به صدها هزار تن مردند و کسی به شستشوی آنان دست نمی‌گشود. همچنین در ولایات از خوردن گوشت گربه و سگ پرهیز نداشتند. وصف بینندگان خارجی از آن سال سیاه، سخت وحشتناک بود" ۵۳.

قحطی و غلا عوارض اجتماعی و اقتصادی گوناگونی داشت. از همه مهمتر کاهش جمعیت کشور بود. رالینسون شماره نفوس ایران را در سال ۱۲۶۷ قمری ده میلیون نفر تخمین زده است. اما نویسنده دیگری که در سال ۱۲۸۴ قمری، یعنی حدود ۱۷ سال بعد به ایران آمده، رقم جمعیت را پنج میلیون نفر ثبت کرده، و حتی یکی دیگر از این مؤلفان، جمعیت کشور را در سال ۱۲۸۹ قمری چهار میلیون بر آورد کرده است. منابع مختلف، تعداد تلفات در قحطی سالهای ۸۸- ۱۲۸۷ قمری را بین دو و چهار میلیون ثبت کرده‌اند. این ارقام با تخمین‌های دیگر تأیید و حتی بسیار خوشبینانه به نظر میرسند. به طور مثال، سالنامه آماری ۱۲۹۰ قمری جمعیت کشور در قبل از مرگ و میرها را بیش از ۲۳ میلیون تخمین زده، در حالی که ناظران خارجی مثل گُرنز جمعیت قبل از مرگ و میرها را بیست میلیون، و پس از آن را شش میلیون اعلام کرده اند ۵۴. این برآوردها ابعاد وحشتناک مرگ و میرهای این دوره از تاریخ ایران را آشکار می‌سازد.

این اتفاقات در زمانی به وقوع می‌پیوستند که "آیت الله‌های شیعه" با اتکاء به استعمار انگلستان نیمی از قدرت شاه را به خود اختصاص داده بودند. این بود که اینان همه دست به دست هم داده بودند تا به جای درمان دردهای گرسنگی و گرانی، و جلوگیری از شیوع اپیدمی‌ها، بر اسب مراد خود برانند و تا میتوانند از مرگ و میر و گرسنگی مردم سود ببرند. روحانیون شیعه که از فروش جای قبر در قبرستان‌های زیارتگاهها و "عتبات" ثروتی به هم میزدند، برای این مردگان بی کفن فاتحه خیر هم نمی‌خواندند و بازماندگان شان را هم به امید نایل شده به بهشت و با ترس شکنجه و مجازات در جهنم ساکت نگه میداشتند. این بود که بسیاری از مردم و توده‌های محروم به همه این مصائب و مشکلاتی که "مصلحت

۵۲ فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، پیشین.

۵۳ پیشین.

۵۴ پیشین.

الهی" نام گرفته بودند، رضایت میدادند.

اما با این وجود، هیچکدام از این عوامفریبی ها و بازی های دینی- سیاسی نتوانستند از زایش قرن جدید ایرانی، که می‌رفت به صورت انقلاب مشروطیت تجلی یابد، جلوگیری کنند. این نبود جز آنکه شرایط مادی برای یک چنین تحول اساسی در ساخت جمعیتی و اجتماعی ایران فراهم آمده بودند.

در همان حال، اروپا نیز در ادامه توسعه و گسترش خود، آستان تغییرات عمده بود و رابطه بین دو ابرقدرت روس و انگلستان با نوسانات عمده روبرو شده بود. در اوائل قرن جدید میلادی تخت تزار روس بر اثر خیزش مردم روسیه از بیخ و بن می‌لرزید. این زمین لرزه با تحولاتی که به انقلاب شکست خورده آغاز این قرن انجامید، میرفت تا در انقلابی دیگر، تخت و تاج تزار را ویران ساخته، بر سرش خراب کند.

در این دوره، امپراتوری عثمانی که بر گستره سه قاره اروپا، آسیا و اروپا گسترده شده بود، در سرازیری فروپاشی خود، مجبور به پذیرش شرایطی گردیده بود که بخشی به صورت اصلاحات دامنهدار "تنظیمات" به منصه ظهور رسیده بودند.

همزمان با آن، قوانین جدید در کشورهای اروپائی، حقوق جدید شهروندی را ارزانی انسان اروپائی می‌کردند. توسعه سیاسی- نظامی این کشورها به توسعه این قوانین و حقوق انجامیده بودند، و از همان رو، "قوانین اساسی جدید در مصر، هندوستان و امپراتوری عثمانی، زندگی جدیدی را به مردم این مناطق و کشورها نوید می‌دادند. این بود که تبعیدیان سیاسی و روشنفکران ایرانی در کشورهای همسایه شدیداً فعال شده و از هر راه ممکن، افکار جدید اروپائی و جهانی را به اطلاع مردم ایران می‌رسانیدند" ۵۵.

روزنامه‌های فارسی و ترکی زبان چاپ کشورهای مجاور که نمی توانستند از سانسور اداره پست ایران عبور کنند، وسیله مسافران ایرانی به داخل قاجاق میشدند. فارغ‌التحصیلان ایرانی در کشورهای اروپائی، بخشی از این دست‌آوردهای اروپائی را با خود به کشور می‌آوردند. ترجمه آثار و اندیشه‌های جهانی، همراه با افتتاح مدارس میسیونرهای مسیحی خارجی در ایران، بر پروسه تغییر ذهنی مردم شهرنشین ایران یاری می‌دادند. در نتیجه، مجموعه این همه تغییر و تحولات در جهان، اروپا و در کشورهای همسایه عثمانی و روسیه، به اشکال مختلف در داخل ایران انعکاس می‌یافتند، و شرایط مادی زمین‌لرزه‌های خردکننده در ساختار کهنه و ناکارآمد حکومت قاجار را فراهم می ساختند.

چنین است که با نزدیک شدن حرکات اجتماعی و سیاسی بی که بعداً "انقلاب مشروطیت" نامیده می شود، مردم شهرهای ایران، برای اولین بار، به جای آنکه مطابق سنت های سده های پیشین از بیرون قلعه ها و دیواره های شهرها مورد حمله قرار بگیرند، از درون دیواره ها و برج های قرون وسطائی شهرها پا به بیرون می گذارند، و در یک "پیوند ملی"

- که خود پدیده ای نوین بود-

علیه دیکتاتوری قبیله ای سلسله قرون وسطائی قاجار، مشترکاً دست به مبارزه می زنند، و بالاخره خواست های خود را به حاکمان و گردانندگان سیستم قرون وسطائی ایران دیکته می کنند.

با این وجود، "انقلاب مشروطیت"، "انقلاب" نمی شود و عمومیت نمی یابد، جز زمانی که با اسطوره های ایرانی برای "رهائی از ظلم" و "دست یابی به عدالت" در هم می آمیزد و آرزوها و امیدهای تاریخی مردم ایران برای "عدالت و آزادی" را نمایندگی می کند. اینجاست که "مشروطیت آرمانی"

- نه فقط به عنوان تأسیس عدالتخانه یا اصلاح در نهاد سیاسی ایران-

بلکه به صورت "آرمانشهر ایرانی"، همه را به نوعی واله و شیدای خود می سازد و به برپائی طوفانی از انقلاب، اعتراض، جانبازی و مبارزه دامن می زند.

طبق معمول و همانند هر "اتوپیای آرمانی و آرمانشهر" دیگر، مشروطیت هم برای هر فرد، دسته و گروه اجتماعی، معنی و مفهوم خاص خود را دارد، و هر کس با انتظارات خاص خود دل در گرو مشروطه خواهی می نهد. بدینسان، مشروطیت تبدیل می شود به جامعه ایده آلی بی مکانی که:

- هم رنجبر و زحمتکش شهری، فردای خود را در آن می جوید و،

- هم بازاری و سرمایه دار نوپای تجاری، چشم امید بدان می دوزد.

- هم فدایی سوسیالیست آرزوهای خود را در تحقق آن جستجو می کند و،

- هم نمایندگان گوناگون انحصارات غارتگر خارجی بدان امید می بندند.

- هم اقشار مدرن طبقه متوسط شهری آرزوهای ترقی خواهانه، نوسازی و

فرنگگرایی خود را با لباس مشروطیت زینت می دهند و،

- هم مقلدان آیت اله ها و امت شیوخ مذهبی تحقق جامعه امام زمانی و افزایش سهم

رهبران اسلام‌خواه خود از اقتدار سیاسی را در آن می‌جویند. این است که بنا به نوشته‌ها ناطق ۵۶، نوشته‌های فکاهی آن دوره، مشروطیت را "چیز غریبی که تازگی‌ها از فرنگستان آورده شده"، و "انجمن‌ها توی صندوق گذاشته، درش را محکم کرده، هر روز در خلوت آورده تماشا می‌کنند و باز قایم می‌کنند"، یا "خیلی آدم‌ها طالبش هستند و حسرتش را می‌کشند، لیکن هنوز کسی ندیده" تعریف می‌کردند. هما ناطق همچنین از کسی مثال می‌آوردند که "در به در به دنبال آخوند محله، روشنفکر شهری و دولتمردان و دیگران می‌گشت تا مفهوم مشروطه را دریابد، و کاربرد آن را بدانند. او به هر کس که می‌رسید، می‌پرسید: "این اسباب تازه که از فرنگستان آورده اند چه چیز است" و به چه کار می‌آید؟ در پاسخ او هرکس تعریفی به دست می‌داد که با تعریف آن دیگری به کلی متفاوت بود" ۵۷.

این بود که مشروطیت در افکار عمومی مردم، به آسانی با اسطوره‌های ایرانی "جامعه عادل و رها از ظلم" پیوند خورد و انرژی‌های پراکنده انقلابیون مشروطه‌خواه را در برابر سنت‌طلبی‌های دشمنان مردم، همکاسه کرده، به حرکت و جنبش در آورد. این جنبش آرمانخواهی اتوپیایی ادامه یافت تا زمانی که قانون اساسی و متمم آن تنظیم گردیدند، و حکومت نیمه مشروطه و نیمه مشرعه ایران را بر روی بستری از آرزو و خواسته‌های گوناگون و ناهمگون دوره ایده‌آلیسم انقلابی مشروطیت بنا کردند. با این تحقق عینی، بنای ایده‌آلی و ذهنی مشروطیت در برخورد با واقعیت‌ها فرو ریخت، و ماند تا بر روی خرابه‌های "اتوپیای عدالت و آزادی" آن، قدرت بی‌چون و چرای پهلوی اول شکل بگیرد. اما با این تحول و فرو ریختن بنای آرمانی سابق، مردم شهرنشین ایران - که خود را در جریان وزش تحولات تاریخی قرن جدید می‌یافتند - برای "رهائی از ظلم و کسب آزادی و عدالت"، از تولید ذهنی-اجتماعی خود دست برداشتند. و از ساختن و پرداختن اتوپیایی دیگر برای آینده‌ای دیگر و ناپستادند.

- مدرنیزاسیون ایران و اتوپیاهای مدرن
تحولات بعدی این دوره به صورت بازسازی و عمران پهلوی‌ها، درهای تماس و تردد با اروپا را به روی مردم طبقه متوسط شهرنشین ایران می‌گشاید، و آنان را بیش از پیش با طرز زندگی، حقوق و آزادی‌هایی - که محصول انقلابات سیاسی-اجتماعی سرمایه‌داری در اروپا و امریکا، و

۵۶ هما ناطق، کارنامه‌ی فرهنگی‌فرنگی در ایران، پیشین.

۵۷ هما ناطق، پیشین.

همچنین انقلاب سرخ شوروی بودند -

آشنا می‌کند. تفکرات و ایدئولوژی‌های نوین

- که هرکدام از سوئی بر آزادی و حقوق فردی و اجتماعی شهروندان جامعه مهر تأکید می‌زنند-

در بازسازی و تولید ذهنی "اتوپیا و آرمانشهر نوین ایران" تأثیر می‌گذارند. تکوین طبقات جدید شهری، به خصوص طبقه متوسط شهرنشین جدید ۵۸ و اقشار تحصیلکرده و اداری در ایران، بر خواسته‌ها و آرزوهای ذهنی مردم ما رنگ و بوی تازه می‌بخشند. تحت این شرایط جدید ملی و جهانی:

- هم نقش مردم ایران در امور اجتماعی و سیاسی افزایش می‌یابد و،

- هم ترکیب و محتوای خواسته‌ها و انتظارات جدید اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مردم تغییر یافته، جا به جا میشوند. مجموعه این شرایط و عوامل به آرمان عمومی مردم شهرنشین و طبقات اجتماعی درگیر در پروسه شهرنشینی رنگ و بو، و معنی و مفهوم جدیدی می‌بخشند.

رژیم جدید و برنامه‌های نوسازی آن، در آغاز و همچنین در دوره‌های معینی از آنچه مدرنیسم پهلوی ۵۹ خوانده میشود، به بخشی از آرزوها و ذهنیات مردم پاسخ می‌دهد و اشتیاق گروه‌ها و لایه‌های مختلف مردم شهر نشین را به شدت بر می‌انگیزند.

اما با آنکه نظام جدید سیاسی به تحولات دامن‌دار اجتماعی و اقتصادی دامن می‌زند، ولی در ادامه خود، فاصله طبقات و لایه‌های جدید اجتماعی را عمیق‌تر میکند. و هم از آن رو، آرزوها و ایده‌آل‌های اجتماعی- سیاسی دیرینه مردم ایران برای برقراری عدالت و رفع ظلم را بر نمی‌آورد.

تحولات سیاسی- اجتماعی بعدی همراه با شکل توزیع درآمد نفت از عهده پاسخ دادن به انتظارات نوین مردم شهرنشین بر نمی‌آیند. برنامه‌های نوسازی نظام پهلوی بافت سنتی جامعه را از هم می‌پاشد و به اقتدارطلبی، ثروت‌اندوزی، ارتشاء، دیکتاتوری و سانسور دامن می‌زند. و همراه با وابستگی شدید سیاسی و اقتصادی به خارج و تبعیت از برنامه‌های امپریالیستی، راه کامیابی‌های اجتماعی مردم

۵۸ ر. ک. به توضیح شماره ۴ پایان کتاب، تحت عنوان "طبقه متوسط و اقشار سنتی و مدرن در ایران".

۵۹ در این کتاب، مقصود از مدرن و مدرنیسم اشاره به پروژه فرنگ گرایی یا غربگرایی، با همه دست آوردهای نیک و بدش است. این مفهوم نباید با معنی مصطلح آن، که به هر چیز خوب و پیشرفته دلالت دارد، مخلوط گردد.

شهرنشین را سد کرده، امیدواری به معجزه "نظام مدرن وارداتی" ۶۰ را نقش بر آب می‌کند.

برای رودروئی با این ناکامی‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، دگرباره اسطوره‌های دیگری از "جامعه عادل و رها از ظلم" در ذهنیت انسان سرکوب‌شده و ناکام شهرنشین ایران بازسازی میشود. "جامعه آرمانی کمونیستی"، "جامعه آرمانی کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی" و همچنین اتوپیا‌های اسلامی مانند "جامعه بی طبقه توحیدی"، "جامعه مستضعفان"، "جامعه فاضله آخرالزمانی" و غیره، از آن جمله‌اند.

جامعه آرمانی کمونیستی در ایران

قرن جدید در همان حال قرن جهانی شدن (گلوبالیسم) است. از این طریق، الگوهای ایده‌آلی و آرمانی هم مرزها را درمی‌نوردند و گروه‌های انسانی چهارگوشه جهان را برای پیوستن به آرمان‌های نوین جهانی فرا می‌خوانند. آرمان تحقق جامعه کمونیستی از جمله از این آرمان‌های اتوپیائی است.

جامعه کمونیستی ماهیتاً "ایده‌آلی و بدون مکان و زمان است". جامعه کمونیستی همانند هر "آرمانشهر" دیگر، جز با جملاتی کلی قابل توصیف و توضیح نیست.

جامعه کمونیستی حتی برای بانی آن کارل مارکس یک آرمان اتوپیائی بود. او جامعه کمونیستی را همچون آینده‌ای بی مکان و زمان مطرح کرده و جز چند جمله کوتاه کلی در مورد آن ننوشته است. ننوشته برای آن که آنچه او را از پیشینیانش مانند هگل جدا میکرد عینی‌گرایی و اثبات‌گرایی علمی او بود. این ویژگی او را از نسل پیشین ایده‌آلیستها جدا میکرد.

"آرمانشهر ایرانی آخرالزمانی" هم از این جهانی شدن بی‌نصیب نماند و کمونیسم را - که یک آرمان و اتوپیای مدرن نباشده بر روی نابرابری های جامعه سرمایه داری است-

به آسانی خودی کرد. این از آن روست که مدینه فاضله کمونیستی در اساس به مدینه فاضله ایرانی- مذهبی "آخرالزمان" بسیار نزدیک است. در هر دو اینها نان را به نسبت نیاز مردم قسمت میکنند. در اتوپیای کمونیستی "هر کس به اندازه نیازش دریافت میکند"، و در واقع همانند اتوپیای آخرالزمانی همه چیز "صلواتی" است. این است که کمونیسم بنا شده بر نابرابری جامعه سرمایه داری، به آسانی بر روی یادبودها و ارثیه های ایده آلی دوره پیش سرمایه داری و نظام جماعتی "آسیائی- اسلامی ایرانی" می نشیند و بسیاری را واله و شیدای خود میکند.

بر این اعتبار، جامعه کمونیستی خارج از تجربه عینی انسان امروزی قرار دارد و لزوماً در آینده هم، در بیرون تجربه انسان باقی خواهد ماند. چرا که حتا در صورت تحقق آنچه امروزه اتوپیا و آرمانی بیش نیست، اتوپیای دیگری، با انتظارات و طلب‌های متفاوت‌تر و آینده‌نگرتری خلق می‌گردد، و راه فردا را نشانه می‌گیرد. اینست که حتی با تحقق فرضی جامعه کمونیستی، یا هر جامعه ایده‌آلی دیگر، نه زمان برای تحول اجتماعی متوقف می‌شود و،

نه مبارزه برای ساختن جامعه‌ای بهتر و مرفه‌تر به پایان می‌رسد.

به همین خاطر هم هست که:

- برخلاف همه ادعاها-

هیچ جامعه ایده‌آلی نهایی، یا آنچه "جامعه آخرالزمان" (چه کمونیستی یا عصر امام‌زمانی) خوانده می‌شود، نمی‌تواند به وجود آید.

در نتیجه، همانگونه که تجربیات و قانونمندی‌های تاریخی و دست آوردهای علمی بشر هم گواهی می‌دهند، تا بشر و جامعه بشری باقی است،

نه تاریخ قابل توقف است و،

نه انسان از تولید ذهنی اجتماعی برای نیل به آینده‌ای بهتر و متفاوت‌تر باز می‌ایستد.

از این رو، در آینده هم هیچ امکانی برای تحقق یک "جامعه پایانی"،

- یعنی جامعه‌ای که به نقطه پایان خود رسیده و بدون حرکت و تغییر اجتماعی و تاریخی است-

وجود ندارد و نخواهد داشت.

بااین وجود، "جامعه اتوپيایی کمونیستی" جامعه ساخته و پرورده انسان است. جامعه کمونیستی جایی است که جز به دست انسان، و کار و مبارزه و جانفشانی فرزند انسانی بنا نمی‌شود. به قول معروف، "بین دنیای مبتنی بر بهره‌کشی و جامعه ایده‌آلی کمونیستی، دره عمیقی وجود دارد که جز با جسم و جان انسان‌های انقلابی پر نمی‌شود و قابل عبور نمی‌گردد". این ویژگی

- یعنی اتکاء به معجزه مبارزه، عمل و کار انسان-

آن موتور انرژی دهنده‌ای است که انسان مورد بهره‌کشی جامعه مبتنی بر استثمار طبقاتی را به حرکت در می‌آورد، و وی را برای رو در روئی با نظم نابرابر حاکم و ساختن جامعه آرمانی کمونیستی به مبارزه اجتماعی وامی‌دارد و فرامی‌خواند.

- اتوپيای کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی

در مقابل ماهیت ایده‌آلی و ناکجاآبادی جامعه کمونیستی، جامعه سوسیالیستی اما، یک واقعیت است و می‌تواند همانگونه در عمل و تجربه در چهارگوشه جهان تجربه شده، به سادگی بر روی ساختار سیستم طبقاتی و عمدتاً "کاپیتالیستی بنا گردد. اما جامعه سوسیالیستی جامعه کمونیستی نیست، بلکه در موفق‌ترین شکل خود،

جامعه ای در حال گذر از صورتبندی طبقاتی به صورتبندی غیرطبقاتی است. به همین علت و برخلاف برخی تصورات و ادعاها، جامعه سوسیالیستی، جامعه ای است که لزوماً و به نوعی نابرابر است، و رنگ و بوی طبقاتی دارد. نظام سوسیالیستی در واقع، مبتنی بر "شکل معینی از تقسیم کار و سرمایه در یک سیستم ماهیتاً" مبتنی بر قوانین بازار" است!

*** ۶۱ ***

در ضمن، جامعه سوسیالیستی جهانی، در دوره مورد بحث ایران - دوره مدرنیسم پهلوی ها در ایران-

یک تجربه تاریخی جهان شمول بود، و در اقصا نقاط دنیا و به اشکال مختلف تجربه می شد. بر این اساس و به طور منطقی، جامعه سوسیالیستی می بایست به عنوان یک الگوی واقعی و عینی، راهنمای اعتراضات و فرم دهنده محتوای طلب اجتماعی مردم شهر نشین ایران هم می گردید. اما چنین نشد و "تجربه عینی سوسیالیستی" هم، همانند "جامعه بدون مکان و زمان و ایده آلیستی کمونیستی" -

با "الگوهای ذهنی مدینه فاضله ایرانی" در هم آمیخت و رنگ و بوی ذهنی و ایده آلی به خود گرفت. این ذهن گرایی، آن هم نسبت به یک موضوع حی و حاضر و عینی، دلایل مختلف داشت که

- وجود دیکتاتوری و سانسور داخلی از سوئی و،

- تبلیغات دروغین نمایندگان نظام های جهانی دوره جنگ سرد از سوی دیگر، از آن جمله بودند. این علل باعث شدند که حتی "جامعه سوسیالیستی موجود و عینی در کشورهای سوسیالیستی آنروز مانند شوروی و چین و اروپای شرقی"، در دیدگاه ایرانی ها با اسطوره های ایرانی در هم آمیخت. و به جای آنکه به صورت "یک الگوی توسعه" و "یک شیوه تقسیم کار اجتماعی" به حساب آید، ذهنی شد، و با ذهنیت های اتوپیک و ایده آلیستی ایرانی در مورد "ظلم و عدالت" (رهائی از ظلم و برقراری عدالت) در هم آمیخت.

در ضمن، در تمام طول دوره مدرنیسم پهلوی اول و دوم، سانسور شدید اطلاعات و دانش های اجتماعی- سیاسی به طور وحشتناکی در ایران عمل می کرد و مردم ایران را در بی خبری و بیگانگی از آنچه در دنیا می گذشت، نگه می داشت. این نقیصه،

۶۱ به توضیح شماره ۵ پایان کتاب، تحت عنوان "سوسیالیسم در دو راهی تقدیر" مراجعه و سپس مجدداً از آغاز این پاراگراف مطالعه شود.

زمانی به عنصر تعیین‌کننده تبدیل میشد که مردم ایران در جریان وزش طوفان‌های سیاسی قرار گرفته، به دوراهی انتخاب و جانبداری سیاسی می‌رسیدند. آنان برای جانبداری درست نسبت به وقایع و اتفاقات اجتماعی و سیاسی جدید، به دانش، اطلاعات و آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی نیاز داشتند. و بدون آنها و همچنین بدون تمرین کاربرد این اطلاعات و آگاهی‌ها در صحنه اجتماعی، نه فقط قادر به توضیح مسائل درازمدت و پیچیده وقت نبودند، بلکه در امور کوتاه مدت و مسائل ساده‌تر اجتماعی و سیاسی نیز به آسانی به مهره بازی رادیوهای خارجی و شایعات روزانه ناشی از تبلیغات رسانه‌های گروهی تبدیل می‌شدند، که شدند.

به سبب یک چنین بن بست بی‌خبری و ناآزمودگی سیاسی و اجتماعی، مردم سانسورزده ایران چاره‌ای نداشتند جز آنکه هر چه بیشتر به رسانه‌های جهانی "غرب و شرق رسمی‌شده" روی آورند و توضیح مسائل روز خود را از طریق آنها کسب کنند.

اما رسانه‌های غربی نیز "استراتژی نواستعماری" کشورهای خود را بر جمل و نادانی و بی‌خبری مردم کشور های تحت سلطه بنا کرده و می‌کنند، و دلیلی برای رفع این سانسور و ناآگاهی ندیده و نمی‌بینند.

همزمان با آن، "سوسیالیسم رسمی" و نمایندگان ایرانی آن نیز رونوشت‌برابر اصل می‌کردند. آنان نیز ترجیح می‌دادند به جای آنکه همه توان و تلاش خود را برای خرد کردن دیوارهای سانسور حاکم به کار بگیرند، ناآگاهی عمومی را برای پیشبرد امور تبلیغاتی خود مورد بهره‌برداری قرار دهند. آنان نیز می‌خواستند با گنده کردن آنچه معجزات و موفقیت‌های "سوسیالیسم رسمی" خوانده میشد و با دادن اطلاعات یک‌بعدی از تجربه‌های موجود سوسیالیستی، از آنچه در شوروی و اقمارش می‌گذشت یک "اتوپیا و جامعه فاضله" بسازند که ساختند. موفقیت یک چنین برنامه‌ای، لاجرم به سانسور و پرده‌پوشی واقعیت‌ها نیاز داشت.

در همان حال، سیاست سانسور اخبار و محدود کردن دگراندیشی در بخش‌های بزرگی از "جهان سوسیالیستی" رسمیت یافته بود، و تبعیت تسلیم‌طلبانه، یا بی‌خبرانه نمایندگان ایرانی آنها از این سیاست‌ها، به این پروسه بی‌خبری در ایران دامن می‌زد. این بود که تبلیغ و تعریف بی‌پایه از معجزات جامعه سوسیالیستی، جلو اخبار و اطلاعات واقعی از این دست آورد تاریخی و مهم موجود را سد می‌کرد.

تأثیر این محدودیت‌ها و نقیصه‌های دوگانه داخلی و خارجی، مردم ایران را از شناخت نیک و بد تجربه جامعه سوسیالیستی محروم می‌ساخت، و بر عمق سانسورزدگی و بی‌خبری مردم، به خصوص آکثرهای اصلی صحنه سیاسی ایران، یعنی مردم طبقه متوسط شهرنشین، می‌افزود. این نقیصه، "جامعه عینی و موجود و قابل تحقق سوسیالیستی" را، هر چه بیشتر از حوزه فعالیت انسان طبقه متوسط

شهرنشین ایران

- این عمده ترین قشر اجتماعی که در زمان خود پرچم تغییر سیستم کهنه و ناکارآمد "پادشاهی شیعه‌گری" ایران را هم حمل می‌کرد- دور کرد، و آنان را هر چه بیشتر به سوی ساخته‌های ذهنی سانسور شده "اتوپیائی نوع ایرانی" پس راند.

بالاخره، این سانسور دو سویه "خارجی و داخلی" و همچنین دروغ‌های مصلحت‌آمیز "راست و چپ ایران"، همراه با تبعیت تسلیم طلبانه روشنفکران ایرانی از این یا آن جریان رسمی داخلی و خارجی، فضائی ساختند که در آن، "تجربه عینی جامعه سوسیالیستی موجود"

نه با خواست‌های واقعی،

بلکه با "ایده‌آل‌ها و آرزومندی‌های محرومان شهری و مردم طبقه متوسط شهری ایران"

پیوند خورد. بدین ترتیب، نه تنها جامعه‌ی و حاضر سوسیالیسم جهانی، بلکه حتا تجربیات عینی کشور همسایه‌ای که طولانی‌ترین خط مرزی را با ایران داشت نیز، به بخشی از ذهنیت مربوط به "اتوپیای رهائی آرمانی ایرانی" تبدیل شد. در نتیجه، در تصور مردم عمدتاً شهرنشین ایران،

"جامعه‌ایده‌آلیستی کمونیستی"، "جامعه‌ی عینی سوسیالیستی" را هم در بر گرفت و به "مدینه‌ی فاضله و ایده‌آلیستی کمونیستی- سوسیالیستی" تغییر شکل داد.

به همین خاطر هم هست که بعداً فرو ریختن بنای سوسیالیسم جهانی، تمام بنای "اتوپیای کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی" را فرو ریخت، و چراغ‌های "شهرهای آرمانی" افشار و لایه‌های مختلف، به خصوص بخش‌های زیرین و میانی جامعه شهری ایران را به یکباره خاموش ساخت.

در هر صورت، این گرایش وارونه به صورت دور شدن از واقعیت "جامعه‌ی قابل تحقق سوسیالیستی" و غلط‌پیدن به باطل‌لاق ذهن‌گرایی و ایده‌آلیسم اجتماعی "کمونیستی- سوسیالیستی"، بدون بازده نماند. این بازده‌ها به خصوص زمانی عمده شدند که جامعه ایران در طول دهه ۱۳۵۰ آستان تغییرات عمده و انقلاب اجتماعی شد و دوره زمینی‌شدن "ایده‌آل‌های ایرانی" فرا رسید.

این بود که سانسور از سوئی و ذهن‌گرایی و ایده‌آلیسم اجتماعی و سیاسی از سوی دیگر، در جریان بازتولید متقابل، به صورت یک نقیصه ذهنی عمده مردم بر آمده از لایه‌های مدرن طبقه متوسط شهرنشین در آمدند، و جای پای عمیق خود را در پروسه تحول فکری و ایدئولوژیکی مردم شهرنشین ایران بر جا نهادند. ذهن‌گرایی و ایده‌آلیسم

- آنهم در اموری که واقعی بودند و وجود داشتند -

همراه با بی‌خبری، بی‌دانشی و سانسورزدگی، در پروسه شکل‌گیری تاکتیک‌ها و استراتژی‌های روشنفکران، فعالان اجتماعی و گروه‌های سیاسی شهری ایران دخالت کردند و بالاخره راه را به بیراهه‌های غیرقابل بازگشت "اسلام‌گرایی سیاسی" بردند.

اتوپیا‌های نوین و لایه‌های میانی شهری

با این وجود، "جامعه ایده‌آلی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی"، با وجود ذهنی شدن و ذهنی ماندن، با سیستم زندگی و تقسیم کار شهری بسیار نزدیک‌تر و سازگارتر است تا مثلاً "جامعه ایده‌آلی سنتی- مذهبی آخرالزمانی" که به خاطر جایگاه تاریخی- اجتماعی خود بیشتر با سیستم جامعه روستائی- قبیله‌ای و دوره زمین‌داری- برده داری سازگاری دارد. "جامعه ذهنی کمونیستی-سوسیالیستی" همچنین با عناصر فرهنگ نوینی که لایه‌های مختلف طبقه متوسط شهرنشین ایران را مشخص میکنند، همخوانی نزدیکی دارد، به طوری که در دوره پایانی پهلوی دوم، مستقیماً واکنش بخش‌های میانی و پائینی جامعه شهری ایران را،

- در برابر پروسه دگرپرسی طبقه اشراف ایران به طبقه سرمایه‌دار دلال-

رهبری و نمایندگی میکرد. این جهت‌گیری ذهنی، همچنین احساسات مردم به حاشیه رانده‌شده شهرنشین ایران را، در برابر پروسه تمرکز و انباشت ثروت و قدرت قشر درباری و هزارفامیل ایرانی منعکس میکرد.

به خاطر اینگونه تضادها و تعارضات طبقاتی، در این دوره اکثر مردم برآمده از بخش‌های میانی شهری ایران، هر چه بیشتر از طبقه حاکم سرمایه‌دار و اشراف ایرانی دور می‌شدند و به جستجوی اتوپیاها و آرمانشهرهای خاص طبقه زحمتکشان می‌پرداختند.

این حرکت درست در زمانی اتفاق می افتاد که بخش های میانی شهرنشین، هم از تحولات و نوسازی ها و دگرگونی های این دوره سود می بردند و مستقیماً در آن دخالت داشتند. با این وجود، اینان گرایش های فرهنگی مخلوط و متفاوتی داشتند. و هم علیه اشرافیت حاکم و ارزش های جامعه کاپیتالیستی در حال تکوین موضع گیری میکردند، و هم طبقات حاکم آنروز (یعنی هزار فامیل اشراف، ملاک و سرمایه دار وابسته) را الگوی زندگی خصوصی خود قرار داده، برای بالا رفتن از پلکان طبقاتی موجود با همدیگر رقابت میکردند. در نتیجه، طبقه متوسط شهرنشین ایران، خود را در یک حرکت دو سویه،

- هم مشارکت و هم مبارزه-

با قشر حاکم بر ایران می دید. و به همین خاطر هم، در جریان سرخوردگی از مدرنیسم و به سبب برکنار ماندن از پروسه دگرذیسی نظام، در زمینه های گوناگون فرهنگی و سیاسی به سوی طبقات و لایه های پائین جامعه (محرومان و حاشیه نشینان شهری) کشانده می شدند. بخش بزرگی از اینان، این جهت گیری را از طریق جستجوی "جامعه ایده آلی کمونیستی- سوسیالیستی نوع ایرانی" بیان میکردند. این است که "اتوپیای کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی"، به علل ساختاری خود، لایه های میانی جامعه شهری را نیز به حرکت در می آورد، و حتی پرچمداران و رهبران خود را عمدتاً از میان طبقه متوسط شهرنشین انتخاب می کرد تا از میان کارگران و زحمتکشان که فاقد این شرایط و ظرفیتهای فرهنگی و اقتصادی بودند.

تکوین "جامعه ایده آلی کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی"، با همه مشخصه های نیک و بدش، اشکال مختلف "جامعه های ایده آلی ایرانی" را به انسان ایرانی نزدیکتر کرد و به همان اندازه، به عملکرد ذهنی وی، هویت مادی و عینی بیشتری بخشید. بدینوسیله در ذهنیت لایه های میانی سنتی جامعه و بین مردم سنتی نیز، انسان و عمل انسان، در محور و مرکز تحولات ایده آلی ایرانی قرار گرفت. در باور ذهنی گروه هایی از لایه های سنتی نیز، وظیفه تغییر جهان، از خداوند و پیامبران و امامان برگزیده، آسمانی و فوق بشری گرفته شده، به "انسان زمینی" محول شد.

این تحول دماغی و ذهنی، مشخصاً "مردم شهرنشین ایران را

- که تحت امتیازات مادی و دگرگونی های مدرنیسم شهرگرای پهلوی، آمادگی ذهنی، اجتماعی و اقتصادی مساعدتری یافته بودند-

مورد خطاب قرار می داد. در نتیجه، جوامع ایده آلی و آرمانی جدید ایرانی بیش از پیش با اتکاء به مبارزه و دخالت انسان و مردم، ساخته و پرداخته شدند.

این دست‌آورد جدید ذهنی، بار اجتماعی و اجرایی پر قدرتی را با خود جا به جا میکرد، و وقتی جنبه اجتماعی به خود گرفت، مردم عمدتاً "شهروندان و به خصوص مردم لایه‌های میانی شهری را دچار شیدائی اجتماعی عمیقی ساخت. بدین ترتیب، تحول در باورها و آرمان‌های ذهنی، مردم شهرها را به حرکت و عملکرد اجتماعی-سیاسی واداشت، و آنان را از نو به جستجوی "اتوپیا و آرمانشهرهای" جدید ایرانی رهنمون شد.

- "کفش هایم کو،

چه کسی بود صدا زد سهراب،
آشنا بود صدا، مثل هوا با تن برگ. . ۶۲

- تضادهای فرهنگی- طبقاتی "مدرن و سنتی"
طبقه متوسط ایران در سالهای "اتوپای انقلاب" هم،
- مثل امروز -

از جنبه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، و همچنین به سبب نقشی که در جامعه ایفا می‌کردند، به دو لایه کاملاً منفک سنتی و مدرن تقسیم می‌شدند. با این وجود، در بحث های آتی مربوط به "آرمانشهر ایرانی" خواهیم دید که چگونه این دو قشر اجتماعی مختلف، در دوره انقلاب از نظر ذهنیت و آرزوهای اجتماعی به همدیگر رسیدند، با هم پیوند خوردند و تا مرحله ادغام پیش رفتند. این پیوند، در ادامه راه خود، باعث پیروزی قشر سنتی بر قشر مدرن شد و آنان را از اریکه قدرت و عملکرد اجتماعی به زیر کشید.

نقش و روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی اقشار میانی مدرن و سنتی در این دوره از مبارزات اجتماعی نیز جالب توجه است و در این فرصت کم، به اشاره ای ولو کوتاه می‌ارزد. در یک بیان بسیار خلاصه می‌توان گفت که از یک طرف، "قشر مدرن"، محصول توسعه شهری و مدرن‌سازی جامعه بود. در این دوره، سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌های مدرنیزه کردن ایران، در دور جدید خود به تقسیم کار دوباره بازار جهانی از آغاز ۱۹۶۰ مکی بود و بیش از پیش از تصمیمات جهانی فرمان می‌برد^{۶۳}. شاه و دربار

۶۲ سهراب سپهری، شعر ندای آغاز از مجموعه حجم سبز.

۶۳ جهت اطلاع بیشتر در این زمینه ر. ک. به کتاب "استراتژی استعمارنو" از نویسنده، چاپ و

- در عین حال که ریشه در سنت های ایرانی، و نهادها و اقشار سنتی داشتند- به جبر زمان، رهبری و وظیفه اداره مدرنیسم ایران برای تطبیق با بازار جهانی و استراتژی های آن را به عهده گرفته بودند. از این نظر، حاکمیت شاه و دربار دچار یک دوگانگی بنیادی و ساختاری مرکب از نو و سنتی بود. به همین خاطر هم، بخش مدرن طبقه متوسط شهری ایران از یک نظر در تضاد با شاه و دربار قرار داشت، ولی از نظر دیگر، ادامه و محصول برنامه های مدرنیسم شاه و دربار به حساب می آمده، و بود و نبودش با آن گره خورده بود. از طرف دیگر، این قشر مدرن به خاطر فشار نابرابری اجتماعی و اقتصادی و به سبب واکنش به پروسه دگرذیسی سیستم اشرافیت زمینداری ایران به نظام سرمایه داری وابسته، از نظر سیاسی و حتا فرهنگی شدیداً به سوی طبقات محروم کشیده می شد. به همین سبب، این قشر مدرن نیز در پروسه ای از تضاد و در رو در روئی با شاه و دربار قرار گرفته بود.

در ضمن، در آن زمان، تهران و شهرهای بزرگ ایران به سبب مهاجرت شدید دوره های بعد از اصلاحات ارضی، به محاصره امواج عظیمی از مردم عشایری، روستائی و شهرهای کوچک در آمده بود. این گروه های اجتماعی مهاجر، محروم ترین بخش های جامعه شهری ایران را تشکیل می دادند. به همین سبب، اینان جزء آن طبقه اجتماعی محرومین- زحمت کشانی به حساب می آمدند که از سوی "گروه های چپ و روشنفکران قشر مدرن طبقه متوسط شهری" مورد حمایت قرار می گرفتند.

روشنفکران و تحصیل کردگان شهری برای حمایت از این مردم محروم، تا آنجا پیش رفته بودند که حتی خود را به شکل و شمایل این زحمت کشان شهری در آورده، و افکار و عقاید آنان را، به عنوان "داوری و ذهنیات خلق های محروم" مورد تقدیس قرار میدادند. در نتیجه، عاداتهای فرهنگی، افکار، خواسته ها و حتی مد لباس و رفتارهای اجتماعی مردم حاشیه نشین به جامعه مدرن شهری رسوخ کرده، در مواردی حتی به مدل اجتماعی و الگوهای رفتاری مردم مدرن شهری در آمده بودند. اما باز هم آدرس ها عوضی بودند و این گروه های اجتماعی حاشیه نشین، آن گروه های کارگری شهری نبودند که می توانستند در صورت کسب آگاهی طبقاتی، به انتظارات این قشر انقلابی پاسخ دهند. آنان تابع فرهنگ و باورهای مناطق حاشیه ای و روستائی بودند. و به همین خاطر هم متحد فرهنگی اقشار سنتی شامل بازاریان و

ملاها به شمار می‌آمدند و رقیب کارگران شاغل و دشمن آن نظم مدرنی (جامعه و اقتدار مدرنی) بودند که آنان را در حاشیه قرار داده بود.

در همین حال، بازاریان و سرمایه داری بخش سنتی، اداره اقتصادی مناطق حاشیه ای را هم به عهده داشتند. بخش بزرگی از صنعت بافندگی حاشیه های شهری و همچنین بخش عمده کارگاه های معروف به "بی نام و نشان" و "خانوادگی" این مناطق، با سرمایه بازار سنتی اداره می شدند. در این مفهوم، سرمایه داران و اقتدار متوسط سنتی،

- از یک طرف با مردم حاشیه نشین پیوند اقتصادی و فرهنگی داشتند ولی،
- از طرف دیگر، از قبل استثمار این مردم تغذیه کرده، و دشمن استراتژیک آنان به شمار می رفتند.

با این وجود، مردم حاشیه نشین کم سواد عمدتاً روستائی هنوز در مرحله ای از آگاهی اجتماعی-طبقاتی نبودند که بتوانند تضاد استراتژیک خود با اقتدار سنتی را درک کرده، نسبت بدانها واکنش نشان دهند. فقدان آگاهی های لازم اجتماعی-سیاسی نیز آنان را بیشتر به صورت "سنتی های معتقد حاشیه نشین (نیمه شهری و نیمه روستائی)" بار آورده بود تا بر خلاف باورهای رایج، "زحمتکشان یا مثلاً پرولتاریای شهری". به همین سبب، آنان در کوران تغییرات، به آسانی به دنبال باورهای ماهیتاً سنتی خود کشانیده شده، به راه حمایت از بازاریان و ملاها کشانیده شدند و نقش سربازی و پاسداری بخش سنتی را به عهده گرفتند.

می بینیم که ساختار طبقاتی شهری در ایران، زمانی که عناصر فرهنگی و پیوندهای اقتصادی و اجتماعی در نظر گرفته می شوند، در نوع خود بسیار پیچیده است. ساختار دوگانه اقتصادی و اجتماعی ناشی از دوره در حال گذر "از سیستم زمین داری و روستایی و سنتی به نظام شهری و سرمایه داری حاشیه ای"، بر این پیچیدگی می افزاید ۶۴.

این پیچیدگی، همچنین زمانی به کلاف سردرگم تبدیل می گردد که معلوم شود در جریان وزش طوفان های اجتماعی، هر کدام از علل و عناصر سیاسی، فرهنگی و اقتصادی، و همچنین نهادهای مختلف اجتماعی، بر اساس تعاریف و قانونمندی خود عمل می کنند. بدین خاطر، در این دوره از پروسه تغییرات در ایران،
- هم طبقات و گروه های اجتماعی، آن نبودند که بر اساس فرمول های وارداتی

۶۴ ر. ک. به توضیح شماره ۹ پایان کتاب.

ارزیابی می‌شدند و،

- هم زمینه تضاد و اتحاد بین نیروها، غیر از آن بود که صرفاً از طریق برداشت‌های مکانیکی ناشی از تقسیم جامعه به طبقات صرفاً اقتصادی (ولی نه لزوماً اقتصادی، فرهنگی و سیاسی) به نظر می‌رسید.

این بود که در جریان صف‌بندی دوره انقلاب اوپیائی ۵۷، روابط بین گروه‌های اجتماعی شهری چنان به سرعت دچار تغییرات پیچیده شدند که با درک ذهنی ساده‌گرایانه کلاسیکی وارداتی قابل توضیح نبودند. بدین سبب، تحلیل شرایط از عهده نمایندگان و بازیگران سیاسی اقشار مدرن طبقه متوسط شهری ایران

- که از سانسور و خودسانسوری طولانی و فقدان دانش‌های اجتماعی ملی و محلی رنج می‌بردند-

بر نیامد. سازمانهای مختلف این بخش مدرن، به سبب نبود آمادگی قبلی، به اعمال چندسویه و متعارضی دست زدند. اعمالی که به سبب نبودن زمینه در جامعه محکوم به شکست بودند- شکستی که در نهایت هم سرنوشت مبارزه و هم بود و نبود آینده آنان را تعیین کرد.

از آن جمله، آنان از سوئی تیشه بر ریشه شاه و دربار می‌زدند و همه توان خود را برای سرنگونی "رژیم مجری مدرنیسم وابسته ایران" به کار می‌بردند، بدون آنکه برای ادامه مدرنیسم در فردای سقوط فکری کرده باشند. و از سوی دیگر، بدون آنکه خواستگاه فرهنگی و جایگاه اجتماعی محرومان حاشیه‌های شهری را بشناسند و روی آنها حساب کنند، بدون هر شرط و شروطی به جانبداری همه جانبه از آنان می‌پرداختند. درک ساده‌گرایانه از تعیین‌کننده و عمده بودن "زیربنای اقتصادی" نسبت به "روبنای فرهنگی" و در نتیجه، بی‌اهمیت دیدن تفاوت‌های تعیین‌کننده فرهنگی (چه بین زحمتکشان یا بین اقشار میانی و خرده‌بورژوازی) در این جانبداری بی‌تأثیر نبود.

این اقشار مدرن همین جانبداری اشتباهی را از اقشار سنتی هم انجام میدادند. آنان بدون آنکه به تضاد عمده خود با بنیادهای سنتی (تضاد و تعارض فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بین خرده‌بورژوازی مدرن و سنتی)

بها بدهند، تا پای اتحاد با قشرهای سنتی پیش رفتند. این اعمال چندگانه و ضد و نقیص، بی‌تأثیر از سانسور طولانی داخلی و خارجی، و پائین بودن سطح دانش اجتماعی-سیاسی ناشی از آن هم نبود. بر این اساس، و همچنین تحت تأثیر شعارهای اتوپیائی و سنتی "برادری و برابری"، برای بسیاری از نهادها و سازمانهای مدرن:

- هم همه گروه‌ها و اقشار طبقه متوسط، یا آنچه به غلط "خرده‌بورژوازی" خوانده می‌شد، یکسان می‌نمودند و،

- هم همه زحمتکشان، بدون توجه به تفاوت‌ها و تضادهای فرهنگی و اجتماعی "حاشیه و مرکز"، یکی فرض می‌شدند.

در ضمن، این آگاهی وجود نداشت که در صورت سقوط نظام شاه، ضمن آنکه ریشه‌های سنتی دربار نابود می‌شد، مدرنیسمی هم که بخش مدرن طبقه متوسط شهری را به وجود آورده بود، از هم می‌پاشید. در واقع، اقدام به سقوط، بدون آمادگی تصرف قدرت، همانند آن بود که اینان شاخه‌ای را که خود بر آن نشسته بودند، می‌بریدند بدون آنکه قبلاً "تکیه‌گاه دیگری فراهم آورده باشند.

در نتیجه، بر اساس مسائل و مشکلات فوق، بسیاری از نهادهای مدرن با حمایت همه‌جانبه و غیر مشروط از محرومین، حاشیه نشینان و بخش‌های سنتی شهرها، به توسعه فرهنگ سنتی یاری رسانیدند. در عمل نیز ثابت شد که تقلید ناشیانه فرهنگ و رفتار زحمتکشان سنتی از سوی قشر مدرن طبقه متوسط شهرنشین، نه تنها این اقشار را با نیروهای مدرن پیوند نداد و نزدیک نکرد، بلکه هر چه بیشتر به دامن بخش سنتی بازاریان و ملایان انداخت.

در ضمن، اتحاد اقشار مدرن با قشرهای سنتی طبقه متوسط شهری نیز نه فقط تضاد عینی موجود بین مدرن و سنتی را از بین نبرد، بلکه استمرار این عمل نابخردانه (طبق قاعده پیروزی شریک قوی با ریشه‌های فرهنگی عمیق‌تر بر شریک نورس با ریشه‌های فرهنگی ضعیف‌تر)

نهایتاً "به پیروزی سنتی‌های ایران انجامید. بدین ترتیب، بخش سنتی، به آسانی وارث همه بازمانده‌های نظام سرنگون شده شاه شد. فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی و همه محصولات فرهنگی و تولیدات اجتماعی قشر مدرن متوسط شهری به یکباره به تصرف بخش سنتی درآمد. فرهنگ و منزلت‌های اجتماعی اقشار مدرن شهری در برابر سرکوبی فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی اقشار سنتی رو به فروپاشی نهاد که تا به امروز هم ادامه می‌یابد.

اتوپیا‌های بی طبقه توحیدی

دیدیم که کمونیسم، در اصل، بیان کننده ایده‌آل‌های عدالتخواهانه مردم شهرنشین است و مشخصاً بر روی ستم و نابرابری‌های جامعه سرمایه‌داری ساخته و پرداخته می‌شود. این بود که همراه با تحولات جامعه شهری در ایران، "الگوهای ایرانی‌شده" جامعه اتوپیائی کمونیستی- سوسیالیستی هر چه بیشتر با محتوای مدینه فاضله آخرالزمان در هم آمیخت و با آرزوهای اتوپیائی آن به همسوئی رسید. این در هم آمیختگی همچنین محتوای جوامع اتوپیائی شیعیان را تغییر داد و به بروز اشکال جدید جوامع آرمانی و اتوپیائی اسلامی- شیعی منجر شد.

از سوئی "ایده‌آل‌های سنتی شیعیان ایران" (همچون عدل علی) تا به حدی از سوی جویندگان "جامعه ذهنی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی" خودی گردیدند که کمونیست‌های ایرانی، برای بیان طلب‌های اجتماعی- سیاسی خود آشکارا به نام بانیان جوامع شیعیان استناد می‌کردند^{۶۵}. و نمایندگان مدینه فاضله اسلامی- شیعی را به عنوان قهرمانان سوسیالیسم مورد تکریم و تأیید قرار می‌دادند.

و از سوی دیگر، "جامعه ایده‌آلی آخرالزمانی" نیز از تاثیر "جامعه ایده‌آلی کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی" بی‌نصیب نماند و رفته رفته، تصورات و انتظاراتی را خودی کرد که ماهیتاً کمونیستی- سوسیالیستی بودند. قشرهای مذهبی از لایه‌های میانی شهری، به خصوص جوانان و تحصیلکردگان،

- به دلایلی که در بحث مربوط به همخوانی ایده‌آل‌های کمونیستی و سوسیالیستی با مردم طبقه متوسط شهری عنوان شد-

در نوک این پروسه پیشرونده جای داشتند. آنان بیش از سایرین، از معماری مدینه ایده‌آلیستی کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی تاثیر می‌پذیرفتند. در نتیجه، "جامعه آخرالزمانی" متعلق به این اقشار اجتماعی بیش از سایرین رنگ و بوی کمونیستی و طبقاتی به خود گرفت و با آنچه در احادیث قدیمی آمده متفاوت تر شد. تداخل ایده‌آل‌های "جامعه بی‌طبقه کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی" در آرزوهای "جامعه اسلامی آخرالزمانی" تا آنجا پیش رفت که بنا به شرایط:

- در جایی به "جامعه صلواتی" منجر گردید، و
- در جایی هم برپائی "جامعه بی‌طبقه توحیدی"،
- جامعه "عدل علی" یا،
- "جامعه مستضعفان"

۶۵ اشاره به دفاع شجاعانه شهید گل‌سرخ‌ی در دادگاه نظامی شاه.

را به دنبال آورد. این الگوهای ایده‌آلی شیعه‌گری، اشکال جدید "جامعه امام‌زمانی" را به نمایش می‌گذاشتند و با طرح‌های ذهنی اتوپیا‌های ایده‌آلی سابق و سنتی-مذهبی متفاوت بودند. حالا دیگر جوامع اتوپیائی ساخته و پرداخته شده در دوره‌های قرون وسطای اسلامی، جای خود را به آرزوهای ذهنی "طبقات میانی و پائین جامعه سرمایه داری در حال توسعه ایران" داده بودند، و ذهنیات عرضه شده بیشتر رنگ و بوی شهری و امروزی را به خود گرفته بودند، تا همچون گذشته، حال و هوای جامعه فئودالی و روستائی و آرزوهای دوره‌ها و مناطق ماقبل سرمایه‌داری را. در تداوم این پروسه دگرگونی، جامعه ایده‌آلی اسلامی جدید، این بار با معماری مدرن خود،

- یعنی "بنیادگرانی نو" ۶۶-

همچون پاسخ به انتظارات مردم شهرنشین ایران بر پا ایستاد، و مردم شهرنشین ایران را به سوی اسلام و "بنای جدید مدینه فاضله آخرالزمانش" فرا خواند.

*** ۶۷ ***

بدین وسیله، بنای "اسلام بنیاد گرای آخرالزمانی" به آرمان ذهنی بخشی از مردم عمدتاً "جامعه شهری ایران،

- که نسبت به دیکتاتوری سیاسی و ستم طبقاتی سیستم حاکم آگاهی یافته بودند-

تبدیل گردید. و به صورت یک "نهاد اتوپیائی و ایده‌آلی بازسازی‌شده" وارد منازعات طبقاتی جامعه شهری شده، در جریان کشاکش بین اقشار و طبقات جدید جامعه شهری ایران، شکل مادی به خود گرفت. بدین ترتیب، "ایده‌آل ذهنی اسلام بنیادگرا"، بسیاری را برای پیشبرد "اتوپیای انقلاب"،

- انقلابی که می‌بایست راه را برای برپائی اتوپیای مشترک ایرانی (چه اتوپیا‌های کمونیستی-سوسیالیستی یا "امام زمانی") هموار سازد- به حرکت در آورده، وارد صحنه مبارزات سیاسی کرد.

۶۶ پدیده‌ای که به خاطر جهت‌گیری به سوی برقراری بنیادهای اولیه اسلامی، "بنیادگرانی یا فوندامنتالیسم" نام دارد. این ویژگی به سبب آنکه به استقرار جامعه اولیه اسلامی در شرایط جامعه مدرن شهری امروزی نظر دارد، با بنیادگرانی دوره‌های پیشین فرق می‌کند، و به همین علت با عنوان بنیادگرانی "نو" مشخص می‌شود.

۶۷ به توضیح شماره ۶ پایان کتاب، تحت عنوان "فوندامنتالیسم یا بنیادگرانی نو" مراجعه و سپس مجدداً از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود.

- تحول فلسفی ایده‌آل‌های شیعه‌گری

این چگونگی، در عین حال، به "جامعه فاضله آخرالزمانی" جنبه بشری و زمینی داد و آنرا از اختیار خدا و موجودات آسمانی و فراتر از انسان در آورده، در اختیار انسان و عمل و مبارزه او گذاشت. از آن پس، دیگر وظیفه انسان مسلمان شیعه، این نبود که "تقیه" کند و آرزوها و رویاهای خلوت تنهائی خود را به اشکال و شیوه‌های مختلف پرده‌پوشی کرده، از دیگران پنهان کند. او دیگر احتیاجی هم نداشت تا برای راضی کردن خداوند به ظهور امام زمان، دست تضرع و تمنا به سوی آسمان بگشاید و با خواندن اوراد مذهبی و تکرار تضرع و بندگی، و سجده و خاکبوسی، از گردش چرخ فلک شکایت کرده، تحقق "جامعه آخرالزمان" را طلب کند. او حالا خود را در جریان یک تحویل و تحول قدرت از خدا و مقدسات آسمانی به انسان زمینی می‌یابد، و برای تحقق آن، حتا تا آنجا پیش می‌رود که همچون راسپوتینست‌های روسی ۶۸، عالما" و عامدا"، به گسترش ظلم در صحنه عالم یاری

۶۸ گریگوری راسپوتین (۱۹۱۶-۱۸۷۲)، یک مرد تاریخی افسانه‌ای هزارچهره (به نظر برخی جاسوس آلمان) که در قیل از انقلاب سرخ شوروی با اقسام حیل به دربار نیکلای دوم پادشاه روسیه راه یافت و با نفوذ مذهبی و سیاسی خود بر نیکلای و همسرش، نقش‌های سیاسی و مذهبی عیدیه و مهمی ایفا کرد. او برای پیشبرد تعلیمات خود از کتاب انجیل (عهد جدید)، داستان مردی را تعریف می‌کرد که دو پسر داشت. پسر اول، نافرزندی بود گناهکار و عاصی، و پسر دوم فرزندی بود، مطیع و مهربان. اولی خانه و کاشانه و قوم و طایفه رها کرده بود و به دنبال کار و راه خود بود، در حالی که دومی طبق سنت‌های دیرین در کاشانه پدری ماندگار شده، اجاق خانواده پدری را گرم و روشن نگه می‌داشت. مدت‌ها بدین منوال گذشت تا آنکه پسر اول از کرده خود پشیمان شد و خبر داد که توبه کرده و به خانه و کاشانه پدری بر می‌گردد. پدر از شنیدن این خبر، بسیار خوشحال شد و برای استقبال این پسر رمگم کرده، چنان سنگ‌تمام گذاشت که یک دهم آنرا هم برای پسر دومش نکرده بود. این کار، حسادت پسر دوم را برانگیخت و باعث سؤالش شد.

پدر، در پاسخ پرسش به داستان چوپان و گوسفندان کتاب مقدس مراجعه، و بدینوسیله توضیح می‌دهد که چوپانها عموماً "گوسفندان مریض و پاشکسته خود را به دوش کشیده و به خانه می‌برسانند تا درمان شان کنند. عین همین، او هم با مهر فراوان خود، در حقیقت دارد پسر رمگم‌کرده خود را- که گوسفند پا شکسته‌ای بیش نیست- به دوش کشیده، تا به خانه اش برساند و درمان کند. از این رو، کار او نه به معنی برتر شمردن پسر ره گم کرده و نه به معنی کم لطفی و کم محبتی وی به پسر وفادارش است.

راسپوتین، با استناد به اینگونه قصه‌های کتاب مقدس، این نتیجه را می‌گرفت که ما تا زمانی بنده خوب خدا باشیم، همانند گوسفندان رمه‌ای هستیم که هیچ توجه خاصی از چوپان‌مان که خداوند باشد، دریافت نمی‌داریم. اینست که برای جلب توجه خاص خداوند، هیچ راهی نداریم جز آنکه خود را با انجام گناه، به موقعیت آن گوسفند مریض پا شکسته برسانیم. در آن صورت، توجه چوپان ما خداوند نیز به ما جلب خواهد شد، و همچون چوپان مورد مثال، برای یاری به ما، از هیچ حمایتی فروگذار نخواهد کرد.

از این رو، به بیان راسپوتین، باید تا می‌توان گناه کرد و مرزهای اخلاقی و مقررات الهی را زیر پا

میرساند تا بدین وسیله ظهور امام‌زمان را تسریع کرده، خدا و امام را مجبور به اجرای برنامه "ظهور و نجات" سازد. به مفهوم دیگر، تحت پروسه تحولات اجتماعی در ایران، انسان برآمده از طبقه متوسط شهرنشین بر آنست تا در برقراری جامعه فاضله امام‌زمانی به طور مستقیم دخالت کرده، و خداوند را برای صدور دستور ظهور در فشار و در برابر عمل انجام‌شده قرار دهد!

بدین ترتیب، انسان مسلمان شیعه شهرنشین ایرانی در طول دهه قبل از انقلاب اتوپیا، به خصوص از نیمه دوم دهه ۱۳۴۰ شمسی (۱۹۶۰ میلادی) و در سطح گسترده‌تری در طول دهه ۱۳۵۰ شمسی (۱۹۷۰ میلادی) به آنجا می‌رسد که باید **دنیای عادل خود را خود بسازد و فردای خود را، خود رقم بزند.** او ناخودآگاه عنوان

نهاد تا نظر خداوند جلب گردد و برای نجات بندگان گناهکارش همت گمارده، لطف خاص خود را ارزانی شان کند.

این تعلیمات دینی-سیاسی همه درباریان و اشرار حاکم روسیه را به راه سقوط و نزول راهنمون شد و به نزول اخلاقی و زیر پا نهادن مقررات رایج منجر شد. گسترش و عمومیت یافتن فکر و فلسفه راسپوتین، دربار تزار را هرچه بیشتر به مزبله خوش گذرانی‌های رایج دربارها کشانید، و هر چه بیشتر، راه را برای فروپاشی آن فراهم آورد. این بود که دربار تزار قادر به واکنش درست در برابر شرایط سیاسی و اقتصادی آن زمان نشد و تزار روس جان و مال و سلطنتش را فدای تعلیمات انحرافی راسپوتین کرد. راسپوتین نیز خود جان بر سر این کار نهاد و یکسال قبل از انقلاب سرخ به اتهام جاسوسی به نفع آلمان و به شکست کشانیدن روسیه در جنگ جهانی اول، به وسیله جمعی از شاهزادگان کشته شد.

می بینیم که تعلیمات راسپوتین همانند دیدگاهی است که برخی از گروه های اسلامی کشور ما (حتیته؟) برای تسریع ظهور امام زمان ارائه داده و می‌دهند. از نظر آنان، امام زمان، زمانی ظهور خواهد کرد که دنیا را ظلم و معصیت پر کرده باشد. پس برای تسریع ظهور ایشان از دست بشر هیچ کاری ساخته نیست، جز آنکه در آلوده کردن دنیا و عمق دادن به گناه و جرم و جنایت، فعالانه نقش ایفا کند، و از این طریق،

(از طریق هدف مقدسی که شیوه نامقدسی را طلب می‌کند)

راه را برای ظهور ایشان هموار سازد. توجه داریم که با وجود فساد اخلاقی بی که یک چنین تفکر و طرز نگرشی با خود حمل می‌کند، در اینجا یک عنصر جدید،

یعنی عنصر انسانی تصمیم‌گیرنده،

خودنمایی می‌کند. در تحلیل های قبلی شیعه‌گری، انسان جز آنکه انتظار بکشد و دعا بخواند، هیچ اختیاری برای برانگیختن ظهور و نجات نداشت، در حالی که در اینجا، انسان با عمل خود وارد پروسه تصمیم‌گیری الهی می‌شود و در جریان ظهور امام ناجی خود، مستقیماً نقش هدایتی ایفا می‌کند.

میکند که:

اگر رأی خالق بر آن است که انسان را برای اعمال او مورد سؤال و جواب قرار دهد و بهشت و جهنم را بر اساس عمل انسان قسمت کند، پس لزوماً باید اختیار و استقلال انسان را صحه بگذارد. این البته ممکن نیست مگر آنکه به جای تسلیم و تبعیت در برابر فرامین و دستورات از پیش تدوین شده خدا،

- زمین و سرنوشتش را به تمامی در اختیار بگیرد و،

- بتواند برگزیند، برگزیده شود، و تصمیم گرفته و اقدام کند.

این تغییر فلسفی- مذهبی همچون پیروزی انسان زمینی بر قدرت های آسمانی، برای نسل های جدید لایه های میانی شهرنشین

- لایه های در تلاطمی که تحت شرایط اجتماعی معین، شیفته و مجذوب دگرگونی اجتماعی شده بودند-

چنان عمیق بود، که آنان را در زمینه‌هایی علیه حوزه های سنتی و محافظه کار شیعه گری، همچون قم و نجف، می شورانید. از اینان، برخی برای رسیدن به هدف های سیاسی خود به طرح عناوین تازه ای همچون "اسلام علوی و مستضعفان" دست زدند. و برخی نیز اتوپیای سنتی امام زمانی را با عناوین دیگری همچون

"جامعه صلواتی"،

"جامعه بی طبقه توحیدی"،

"جامعه مستضعفان" و غیره

تزیین کردند. این ابداعات سیاسی-مذهبی در بازتولید اجتماعی- سیاسی این دهه پر تلاطم همچون تفسیری دوباره از "عصر انتظار ظهور امام زمان" عمل کرده، گاهی حتی در برابر تفسیرات و تبلیغات رهبریت رسمی و متون کلاسیک و حوزه‌ای فرقه امامیه و شیعه گری قد علم کردند. این پویش ذهنی، احتمالاً "نطفه های آغازین یک اصلاح دینی ممکن در آینده را با خود حمل می کردند" ۶۹.

۶۹ برای مطالعه بیشتر ر. ک. به کتاب اینجانب تحت عنوان: "زن و اسلام (علی) شریعتی" به شرح پیشین، و همچنین کتاب "زن در گرداب شریعت" که بعداً منتشر شده است. در این کتابها خواهیم دید که بر خلاف عقیده و باور عمومی، اصلاحگران مذهبی ایران، همچون دکتر علی شریعتی، در مورد زندگی اجتماعی و حقوق زن در جامعه و همچنین حکومت اسلامی بی که می بایست جهت اجرای این وظایف و تقسیم کار جدید بر پا بایستد، در نهایت، همانهایی را طلب میکردند که حوزه نشینانی چون مطهری می‌خواستند. با این تفاوت که این نسل جدید بنیادگرا، به سبب نوع و مکان تحصیلات و پایه های منطق بیانی خود، از کلمات و جملات متفاوت و انشاء روشنفکرانه، و نه حوزه‌ای، بهره می‌گرفتند. این است که اینان خواسته‌های بنیادگرایانه خود را در لفافه‌ای از احساسات پوپولیستی عرضه می‌کردند و به همین خاطر نیز در مقام مقایسه با ملایان درس خوانده در حوزه های اسلامی،

جالب است که حتا آیه‌هایی که در این دوره از قرآن نقل می‌شوند، با گزینش‌های سابق فرق می‌کنند، و اکثراً" مربوط به دوره‌هایی اند که اسلام هنوز به عنوان یک دین جدید در مکه، با بود و نبود خود رو به رو بود و راهی جز شورشگری در برابر نظم حاکم و اشاره به علاقه‌ی خدای اسلام به آزادی و حکومت مستضعفان نداشت.

بدین ترتیب، در این دوره، فرقه‌ی شیعه‌گری بنیادگرا، یک تغییر عمده در معماری "جامعه‌ی ذهنی و اتوپییائی آخرالزمان" را تجربه می‌کند. هم از این رو، راه برای ورود لایه‌های جدید مذهبی شیعیان و "امت اسلامی" - از لایه‌های مختلف شهرنشین و به خصوص از شهرهای بزرگ- به صحنه‌ی مبارزات اجتماعی هموار می‌شود ۷۰.

آرمانشهر ملی ایرانی

این دگرگونی ساختاری و معماری جدید "مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی" در هر دو سوپیه،

مقاوت و اصلاحگر و پروتستان دینی به نظر می‌رسیدند. در واقع، این نورسیدگان، به هنگام ارائه‌ی اندیشه‌های آلترناتیو خود، همایی می‌شدند که هر سنت‌گرای بنیادگرا بوده - این هویتی است که اینان میکوشند تا با استفاده از شگردهای کلامی خود از انتظار عمومی مردم مخفی نگاه دارند- به همین خاطر هم هست که اجرای نظریات همه‌ی این آقایان، چه شریعتی یا مطهری، جز به برپائی نظامی همچون نظام جمهوری اسلامی امروزی منجر نمی‌شده و نمی‌توانسته بشود.

با این وجود، شاید در زمینه‌ی هائی مهم این نبوده که این آقایان به چه نیت و مقصودی این مفاهیم جدید را به بازار سیاست و مذهب می‌آوردند، بلکه آن بوده که این مفاهیم چگونه در افکار عمومی و از طریق فعالیتهای سیاسی-مذهبی نسل‌های جدید تعبیر و تفسیر شده، و چه راههائی را به دنبال می‌آوردند.

هر چه هست، نگاهی کوتاه به روند موجود و ایست اینگونه تولیدات و حرکات سیاسی- شیعه‌گری در پی بر سر کار آمدن جمهوری اسلامی نشان می‌دهند که با موفقیت خط ملاها (خط مکتبی حوزه‌ای) در راه قبضه کردن قدرت دولتی، همراه با ناپدید شدن تنش‌های اجتماعی و سیاسی دوره انقلاب اتوپییائی، امکان تداوم و زاده شدن دیدگاههای جدید و متفاوت در درون فرقه‌ی شیعه‌گری ایران (حتا اگر وجود هم میداشت) از بین رفته و به نقطه‌ی ایست خود رسیده است.

۷۰ کسی نمی‌داند که آیا اگر استقرار جمهوری اسلامی به این تحولات فکری نقطه‌ی پایان نمی‌گذاشت، و اینگونه نظریه‌پردازی‌های اتوپییائی دینی و بازتولید آنها در افکار عمومی نسلهای جدید (همانند نظریه پردازی‌های دینی-سیاسی مجاهدین خلق اولیه در مورد جامعه‌ی اسلامی بی‌طبقه‌ی توحیدی) ادامه می‌یافت، آیا امکان زاده شدن دیدگاه‌های نقادانه و پروتستان در درون فرقه‌ی شیعه‌گری و محتوای داستان اتوپییائی "ظهور امام زمان" فراهم می‌شد یا نه؟

(هم در سوئیه کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی و هم اسلامی-شیعه گری) به تغییر زمینه های فکری و فرهنگی در هر دو بخش مدرن و سنتی جامعه دامن میزند. این نیز به سهم خود همه حوزه های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را در بر میگیرد، و مهم تر آنکه "ایده آل ها و انتظارات" بخش ها و اقشار مختلف جامعه شهری ایرانی را از هر دو سوئیه اسلامی- سنتی و سکولر- مدرن، به همدیگر نزدیک ساخته، در هم ادغام میکند. در نتیجه، هر دو سو به توصیف هایی از "جامعه ایده آلی ایرانی" دست میزنند که در ماهیت، شبیه به همدیگرند. از آن پس، "جامعه بی طبقه توحیدی" بر همان ایده آل هایی اشاره می کند که "جامعه کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی"، و هر دو به همان انتظاراتی دامن می زنند که "جامعه صلواتی امام زمانی" یا دوره "حکومت مستضعفان"، - آنجا که قرار بود پول نفت را "به تساوی" قسمت کنند و در درب خانه ها تحویل دهند-

این اتفاق مهم تاریخی، در عین حال، نطفه اتحاد ذهنی-ایده آلی مردم شهرنشین ایران در دوره های خیزش اتوپیای انقلاب ۵۷ را با خود حمل کرده و می پرورد. این تحول ذهنی، همچنین شرایط را برای پیوند حرکت های مختلف سیاسی-اجتماعی، - که دیگر همه به "یک اتوپیا و مدینه فاضله ایده آلی" می انجامند- هموار می سازد. این اتفاق، در همان حال، از سوئی انرژی عظیمی را آزاد می سازد - انرژی بی که دیگر بهشت برین و حوری و غلمان باغ های افسانه ای آن نمی توانند در مردم شهرنشین ایران، که خود را در برابر واقعیت های قابل تحقق اقتصادی- اجتماعی می یابند و "سیلی نقد را بیشتر می پسندند تا حلوائی نسبه"، ایجاد کند. این مشارکت در یک "اتوپیا و ایدال ملی"، موجب عمیق تر شدن "تفاهم ملی" بین سازمانها و نهادهای سیاسی شده، بسیاری را، - یعنی اقشار و طبقات اجتماعی مختلف و گاهی حتا متضاد مذهبی و سکولر، و بهره ده و بهره کش را- حول این یگانه سازی "اتوپیائی و ایده آلی ملی" گرد هم می آورد.

بدین ترتیب، "جامعه ایده آلی ملی ایرانی" برپا می ایستد و با شکل گیری خود، از سوئی راه ورود لایه های گوناگون مردم شهرنشین ایران به صحنه اجتماعی- سیاسی را هموار می سازد و، از سوی دیگر، اختلافات و انتظارات گوناگون و حتی گاهی متضاد اقشار مختلف را از دیده ها پنهان می سازد.

اینست که تدارک برای برقراری جامعه اسلامی بنیادگرا،
- که می خواست به نام "حکومت مستضعفین"، روابط و مناسبات قرون وسطائی
"جامعه اولیه اسلام" را در شرایط جدید جامعه نیمه سرمایه داری و نیمه مدرن
شهرهای ایران بر پا دارد-
در آغاز، هیچ واکنش مخالفی را سبب نمی شود، و انگیزه های برای اختلاف روی
کلماتی
- که ظاهر را "و به باور بسیاری، هیچ بار و محتوای مخالفی را حمل نمی کردند-
ایجاد نمی کند.

فصل ششم فروپاشی آرمانشهر مّلی و اتوپای انقلاب

اتوپیائی به نام انقلاب

انقلاب ۵۷ ایران، تجّلی عینی این پیوند "جامعه‌های آرمانی نوین شهری" در سطح مّلی است. دیدیم که قیل از انقلاب، ساخت و معماری "جامعه آرمانی جدید مّلی" به پایان رسیده و راه را برای یک تفاهم عمومی فراهم آمده بود. دیگر همه به تحقّق جامعه ای دل بسته بودند که در مفهوم نهائی، هیچ تفاوتی نداشتند. در این مفهوم، گروه‌ها و دسته‌ها فراوان بودند و هر کدام نیز برنامه‌های خاصّ خود را ارائه می‌دادند، اما وقتی نوبت به بیان "اتوپیاها و ایده‌آل‌ها" می‌رسید، همه از نظر ذهنی، همانند هم بودند و،

همه بر آن بودن که انقلاب می‌باید راه تحقق نظم و جامعه مدنی بی را هموار کند که - "ظلم را بر اندازد" و،
- "عدالت را بر پا دارد".

دیدیم که این شعارها از نظر تاریخ ایران بسیار آشنایند و،
از دوره انقلاب مزدکی‌ها تا اسلامگرایی و شیعه‌گری ایده‌آلی، و از اقسام شورشگری‌ها و سریداری‌های منطقه ای تا انقلاب مشروطیت،
بارها و بارها تکرار شده، و همه مبارزات و جانفشانی‌های تاریخی ایرانیان را نمایندگی کرده‌اند. در آن زمان، "بر اندازی ظلم" و "برقراری عدالت" با انتظارات چندی مشخص می‌شدند:

- سقوط شاه و رهائی از دیکتاتوری (آزادی)،
- رسیدن به عدالت اجتماعی - اقتصادی برادری و برابری،
- آنجا که نان و نفت را به تساوی قسمت میکنند-
از طریق رهائی از سیطره دربار، طبقه هزارفامیل دلال و گردونه وابستگی به خارج (به امپریالیسم آمریکا).
اینجاست که "مدینه فاضله و آرمانشهر مّلی بی" که از طریق پیوند ایده‌آلی به وجود

آمده بوده، به "اتحاد، مبارزه و پیروزی" ملّی و همگانی منجر میشود. دیگر اختلافات فقط در چگونگی معماری و شیوه تحقق این "اتوپیا و مدینه فاضله مشترک" خلاصه میشوند، و نه در محتوا یا اصول یا اهداف غایی و نهایی که در بین همه مشترک می‌نمود. از این رو، "جامعه اتوپایی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی" بیشتر به بهشت برین اسلامی شبیه است تا به جامعه کمونیستی فردای یک انقلاب طبقاتی

- انقلابی که می‌باید با تخریب همه روابط اقتصادی و فرهنگی نظام طبقاتی سابق ادامه یابد.

"جامعه فاضله امام‌زمانی" نیز گویا! همان نتایجی را به دنبال می‌آورد که تحقق "جامعه کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی" می‌باید بر جا بگذارد. اتوپای "جامعه صلواتی امام زمانی" نیز،

- آنجا که قرار است "هر کس و همه کس به اندازه نیازش" از امکانات جامعه سهم ببرد-

بیشتر به "اتوپای کمونیستی" میماند تا "جامعه امام زمانی" که بر اساس قصه‌های فرقه ای در پس نابودی همه مردم و اقشار به جز شیعیان وفادار و امت خاص امام زمان بر پا خواهد شد. این است که در جوامع آرمانی جدید ایرانی، چه "امام زمانی" و "بی‌طبقه توحیدی" یا "کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی"، همه از هر طبقه و قشری جا می‌گیرند و همه

- هر کس که دیگر با "طاغوت زمانه!" نیست-

به یکسان پاداش می‌گیرند. این است که خرده بورژوازی سنتی با پایه فرهنگی زمین داری ایرانی و اسلامی ۷۱ بدون تفکیک از خرده بورژوازی مدرن نسبتاً "سکولر با پایه فرهنگی و سرمایه داری اروپائی،

مورد تقدیس نیروهای مدرن

(از کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها تا لیبرال‌ها و سایر هواداران این یا آن جامعه مدنی صنعتی در غرب و شرق)

قرار می‌گیرند و بر عکس. اینان در واقع میبایست انتظارات دوره پساکاپیتالیستی غرب و شرق را نمایندگی کنند تا خواسته‌های بازمانده از جوامع سنتی ماقبل سرمایه داری اسلامی را.

اینجاست که "بخش سنتی و اسلامی" به اتحاد و مبارزه مشترک در جهت ساختن "مدینه فاضله کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی"، و بخش "مدرن و سکولر" برای

۷۱ ر. ک. به "توضیح شماره ۴ پایان کتاب، تحت عنوان "طبقه متوسط و اقشار سنتی و مدرن آن در ایران".

یاری دادن به برپائی جامعه و حکومت اسلامی دعوت میشوند، بدون آنکه داشت‌های فرهنگی و باورهای ذهنی این دو بخش مورد بحث قرار گیرند، یا توجه‌ها را به خود جلب کنند. چنین است که این دو جامعه اتوپيائی، (یعنی "جامعه ناکجاآباد آخرالزمانی" از سوئی و "جامعه ایده‌آلی کمونیستی-سوسیالیستی" از سوی دیگر)

در دوره قبل از انقلاب، تا مرحله ادغام به همدیگر نزدیک می‌شوند. و با این کار، هر چه بیشتر صحنه اجتماعی و زمینی را ترک کرده، به ایده‌آل‌ها می‌پیوندند. در اولی، همه چیز صلواتی و مجانی است و این درست مغایر آن گرایش‌های بنیادگرایی اسلامی است که در تلاش ساختن جامعه قرآنی اسلام اولیه، یا جوامع دوره رسول و امامانی است که در آنها، نه فقط هیچ چیزی مفت و مجانی و صلواتی نبوده، بلکه اصل سود بردن، ثروت اندوختن و همچنین نابرابری شدید اقتصادی بین فقیران و ثروتمندان پذیرفته و تقدیس می‌شده‌اند.

در دومی هم، همه چیز صلواتی است و "هر کس باید بتواند به اندازه نیازش مصرف کند"، بدون آنکه جایی برای کار و تلاش "انسان طراز نوین جامعه سوسیالیستی" در نظر گرفته شود، یا به تجربه سازماندهی اشکال مختلف جوامع عینی سوسیالیستی در جهان مراجعه گردد.

- توضیح یک سؤال

در اینجا ممکن است این سؤال نیز مطرح گردد که این همه فرآورده‌های مجانی، که هر کس می‌توانست به طور صلواتی و بدون کار و کوشش خود، به دست آورد و بین مردم قسمت کند، از کجا می‌خواست تأمین شود یا با "صلواتی" شدن همه کالاها و از بین رفتن مبادله اجتماعی و اقتصادی، چگونه و از کجا، هم مردم ندار دارا میشدند، و هم سرمایه داران تجاری و خرده‌بورژوازی بازار به نوا می‌رسیدند؟

اما اولاً عدم طرح این سؤال‌ها بود که انقلاب را "انقلاب اتوپيائی" میکرد و بر عکس. یعنی به خاطر اتوپيائی بودن انقلاب هم بود که در این دوره، نه کسی نیازی به طرح چنین سؤالاتی احساس می‌کرد و نه جایی برای طرح آنها بود.

در ثانی، انقلاب اساساً و تا زمانی که به راه نیفتاده یک آرمان اتوپيائی و ماهیتاً "ناکجاآباد است. و در بیان آرزومندانه "آرمانهای اتوپيائی" هم جایی برای این تردیدها و بازنگری‌ها و پرسش‌های عینی و زمینی نیست. هم جامعه آرمانی و هم اتوپيای انقلاب، چشم به فردائی دوخته‌اند که به هیچ منطقی

متکی نیست. به بیان دیگر، هیچکدام از اینها با منطق دو دو تا چهارتای رسمی قابل توضیح نیستند. نیستند چونکه تا زمان تحقق ذهنی اند و وقتی هم تحقق یافتند، منطق حاکم را از بین برده اند. چونکه بر اساس همین کوشش و کشش‌های "شورشگرانه ذهنی" و دور از "منطق رسمیت یافته" اند که بشر توانسته از خواب و خیال فرادهای متفاوت شروع کند و با زمینی کردن این خواب و خیالها از زندگی نیمه وحشی در جنگل، به تمدن امروزی و قرن اطلاعات برسد. در ضمن،

- انقلاب در مفهوم نهائی، یک شیدائی جمعی است.

- انقلاب، از زاویه دید جامعه شناسی نرم ها، یک ضدنرمال و حتا به تعبیری، یک "جنون اجتماعی جمعی" است.

- انقلاب از دیدی دیگر، شورش جمعی علیه منطق و قراردادهای اجتماعی حاکم است.

هم از این رو، عموماً "انقلاب زمانی اتفاق می افتد که عقل و منطق حاکم، "تحقق آن را غیرممکن یا غیرعقلانی" می نماید. همچنین انقلاب عموماً "شعارهایی را حمل می کند که از نظر منطق رسمی شده حاکم مردودند، و با "عقلانیت رسمی حاکم" نمی خوانند. این شاید یکی از آن رمز و رازهای "احیاء اجتماعی" درست در زمانی است که انگار تمام شانس ها برای تغییر و بهسازی جامعه از بین رفته اند:

- زمانی که نیرو های انقلابی درگیر یأس و ناامیدی اند و حافظان نظم حاکم به تمام و کمال، قرین آرامش و اطمینان، و خود را به تمامی سوار بر اسب مراد می بینند.

*** ۷۲ ***

در هر حال، به خاطر نقش عمده شیدائی شورشگرانه در برابر "منطق و عقلانیت رسمی" هم هست که انقلاب زمانی تحقق می یابد که جهان واقعی موجود، از نظر عینی ثابت و ابدی به نظر می رسد، ولی در همان حال، از نظر ذهنی در برابر ایده آل های اتوپیک در حال اوج گیری قرار دارد. در آن صورت،

"ایده آل های دورنگر فردا" یا به بیان دیگر، "تألولو جامعه ایده آلی مردم تحت ستم" چنان قوی، واقعی و نزدیک به نظر میرسند که بسیاری با شیدائی تمام به "مصلحت گرایی رسمی شده" فائق می آیند. در جریان خیزش و جنبش ناشی از این شیدائی، بسیاری بی هیچ تردیدی، چشم به همه امتیازات موجود می بندند و به همه "جاذبه های رسمی شده" پشت کرده، و سر به راه انقلاب می گذارند.

۷۲ به توضیح شماره ۷ پایان کتاب، تحت عنوان "انقلاب و رویش" مراجعه و سپس مجدداً از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود.

انقلاب و ضد انقلاب ۱۳۵۷

با این وجود، اگر چه انقلاب - فرزند نوزادی است که به وقتش لاجرم زاده میشود، و آتشفشانی است که به وقتش از هر روزنه‌ای بیابد، به بیرون می‌جهد و همچون طوفانی از انرژی و حرکت اجتماعی هر آنچه را که در سر راه دارد، می‌روید و می‌برد، اما انقلاب نیز قوانین خود را دارد. آتش انقلابات عملاً "بر بستر دو عنصر اساسی، یعنی رهبریّت و سازماندهی، جاری می‌شود و پیش می‌رود. این عناصر تعیین کننده،

اگر چه قادر به متوقّف کردن زایش و خیزش انقلاب نیستند، اما می‌توانند به این شیدائی جمعی جهت داده و طوفان و طغیان آن را در کانال‌های مورد دلخواه خود پیش ببرند یا به انحراف بکشند!

انقلاب ایران نیز لزوماً از یک چنین قانونمندی اجتماعی تبعیت می‌کرد، اما آنگونه که دیدیم، قبل از آنکه طوفان انقلاب ۵۷ به راه بیافتد، آدرس‌ها عوض شده بودند. جوامع ایده‌آلی و آرمانی متفاوتی در هم ادغام گشته، و دو دنیای شاه و ضد شاه، بدون تفکیک اعضاء و شرکت کنندگانش رو در روی همدیگر قرار گرفته بودند. شرکت کنندگان این جناح بندی‌ها نه فقط از جهت گیری‌های مختلف سیاسی، بلکه همچنین از تعلقات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مختلفی تشکیل میشدند. تعلق به قشر و طبقه اقتصادی معین فقط یکی از آن تعلقات بود. این بود که در جبهه ضد شاه، گروه‌ها و جناح‌های اجتماعی مختلفی همراه هم بودند:

- آنانی که می‌کاشتند و تولید می‌کردند و آنانی که برداشت می‌کردند و سود می‌بردند.
- آنانی که به استقلال ایران و حق مردم ایران برای تصمیم گیری در مورد سرنوشت خود اعتقاد داشتند، و شرکت در پیوندهای جهانی با سایر کشورها و ملتها را فقط در رابطه با صلاح و صرفه مردم ایران می‌پذیرفتند، و در مقابل، آنانی که به این یا آن جناح و بلوک جهانی وابسته بودند، و به همان اندازه نیز منافع کشور و مردم ایران را در حاشیه منافع آن بلوک‌ها و کشورها می‌دیدند.
- آنانی که رو به فردا داشتند (مدرنیست‌ها و ترقی‌خواهان)، و در مقابل، آنانی که در

آرزوی بازگشت به گذشته بودند (سنت‌پرستان، گذشته‌گرایان و بنیادگرایان فرهنگی، سنتی، دینی و غیره).

- آنانی که مردم را مختار و آزاد، و مسئول و صاحب اختیار خود می‌شناختند، و کار و عمل انسانی زمینی را پایه و اساس هر تغییر و دگرگونی می‌دیدند. و در مقابل، آنانی که حقوق مقرر در شریعت اسلامی را پاس می‌داشتند. عموماً "جائی برای دخالت انسان در سرنوشت سیاسی‌شان قائل نبودند، و برای مردم وظیفه‌ای جز بندگی خداوندگاران آسمانی و زمینی، پاسداری شریعت، و سربازی و جانبازی برای رهبر و امام وقت شان قائل نبودند.

بی‌توجهی به این واقعیت که هر کدام از شرکت کنندگان در جناح و بلوک ضد شاه، خاستگاه و تعلقات سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی خاص خود را داشتند، همراه با ادغام و یکی‌شدن اتوپیاها و ایده‌آل‌های اجتماعی دو جناح ترقی‌خواه و سنتی شریعتمدار،

به جائی جز شکست جناح ترقی‌خواه ایران در برابر سنت‌گرایان و شریعتخواهان نمی‌رسید، و نرسید. چرا که همراهی و مشارکت اقلیت و اکثریت مردم، (یا به بیان دیگر، پر شمار و کم‌شمار)، به طور طبیعی، پیروزی پر شمار را به همراه می‌آورد. این بود که همراهی و همگامی نیروها و اقشار مختلف در بلوک ضدشاه از آغاز به مفهوم ادغام نیروی کم‌شمار و کم ریشه ترقی‌خواه در نیروی پر شمار و ریشه دار سنت‌گرا بود.

چرا که ترقی خواهی در جامعه ما تازه و کم ریشه بود و هنوز در میان مردم و فرهنگ جامعه به حد کافی ریشه نزده بود، ولی اسلامگرایی از بطن جامعه و فرهنگ می‌آمد و به وقت رو در روئی، کم ریشه را بی ریشه میکرد، که کرد. این نیز یک قانونمندی سیاسی و اجتماعی است که در جریان گم شدن مرزبندی‌های عینی در جامعه، گروه‌هائی که بر پایه فرهنگی مردم رشد کرده و ریشه در تاریخ و گذشته دارند، به آسانی بر عناصر و گروه‌های تازه و نورس فایق می‌آیند و همانند هر بوته قدیمی، از رویش بوته "نورسته مجاور خود"، جلوگیری می‌کنند.

این همان کاری بود که "**جامعه اتوپیائی آخرالزمان شریعتمدار و بنیادگرا**" با جوامع ایده‌آلی جدید، مثل

"جامعه ایده‌آلی کمونیستی- سوسیالیستی ایرانی" و حتا در شکل دیگری، با "جامعه فاضله بی‌طبقه توحیدی" و "جامعه مستضعفان" و غیره،

انجام داد. در اینجا نیز به خاطر همراهی و همچنین کشمکش این گرایش‌های ناهمگون و متعارض، گرایش پر شمار و ریشه دار، گرایش‌های کم شمار و بدون

ریشه های تاریخی- فرهنگی را از ریشه زدن بازداشت ۷۳.

در ضمن، دیدیم که تبدیل شدن تجربه عینی و موجود سوسیالیسم به "اتوپای ایده‌آلی" در ایران، اگر چه در کوتاه مدت به رشد گرایش‌های نوین اجتماعی یاری رسانید، اما به صورت تبدیل "هستی عینی به تصور ذهنی" عمل کرد. این تبدیل عینی به ذهنی، زمانی که پای زمینی‌کردن ایده‌آل‌های دوردست پیش آمد، به عنصری بازدارنده برای نیروهای جدید تبدیل گردید و به تشتت نیروها و هدف‌گیری‌های "ناهمسو" با "جامعه آرمانی خودی" منتهی شد.

این نیز عاملی بود که انقلاب ۵۷ را هر چه بیشتر "ایده‌آلی و ذهنی" کرد، و "اتوپای انقلاب" را به آسانی به کنترل شرکای سنت‌گرا و شریعتخواه در آورد. در نتیجه، زمانی نگذشت که برای هزاران زائر ایرانی، خانه‌ای در قم، تصویر ذهنی "مدینه فاضله آخرالزمانی" را ارائه داد - آنجا که "امام" که

- نماینده "شرع مبین"،

- مظهر "جامعه ایده‌آلی اسلام بنیادگرا" و،

- "رهبر اتوپای حکومت مستضعفان" بود،

بر بام آن می‌ایستاد و هزاران و صدها هزار زائر ایرانی، مفتون و شیدا، بر گرد آن حلقه زده، به دور آن طواف می‌کردند.

با این گزینش، و سپس با بر سر کار آمدن رژیم اسلامی خمینی،

- که اتوپای "جامعه فاضله مستضعفان و امام زمانی" را نمایندگی میکرد-

سایر اتوپاهای ذهنی محکوم به فرو پاشی شدند، و بنای ذهنی سایر مدینه‌های ذهنی

- از جمله "مدینه فاضله ملّی" و "انقلاب اتوپایی"-

با سرکوبی خردکننده امامی که از مدتها قبل "انقلاب اتوپایی" را رهبری میکرد، به یکباره فرو ریخت. از آن پس، اقشار، گروه‌ها و لایه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی، هر کدام به فراخور حال خود، فروپاشی این بنای به جان خریداری‌شده را در زمانی و به دلایلی تجربه کردند:

- برای جمعی، صرف برپائی عینی جمهوری اسلامی، پایان دوره آرزوهای

۷۳ در اینجا از بحث در مورد تأثیر سیاست‌ها و دخالت‌های عوامل خارجی، چه غرب یا شرق، در این پروسه خودداری شده است. بدیهی است که این به معنی آن نیست که جریان کنش و واکنش بین ترقی خواهان و سنت‌گرایان بدون دخالت‌های خارجی انجام گرفته و می‌گیرد.

اتوپيائي بود،

- برای جمعی دیگر، سرکوبی و شکنجه ها نقطه پایان امیدها به شمار می‌رفت،
- جمعی این ایده آل های اتوپيائي را در قربانگاههای رژیم از دست دادند، و جمعی نیز در کشتارهای تاریخی جبهه جنگ ایران و عراق به خاک سپردند.
- برای بسیاری دیگر نیز، بازگشت از ایده آل های مشترک "برادری و برابری" "مدینه فاضله امام زمانی"
- آنجا که قرار بود نان و نفت را "به تساوی" قسمت کنند ...-

ساعت آغازین زمین لرزه ای بود که این نهائی ترین کاخ ملی، "انقلاب اتوپيائي ۵۷ و مدینه فاضله ایرانی اش" را در هم ریخت، و آرزوها و ایده آل های انسان ایرانی و مردم آرمانخواه شهرنشین را، برای دوره ای دیگر، در زیر خرابه هایش مدفون ساخت.

شهر اشغال شده و سوگ فروپاشی تاریخی

- می‌گویند در برهه ای از انقلاب مشروطیت،
- این "مهمترین بنای مدینه فاضله ملی ایرانی در عصر جدید"-
 - زمانی فرا می‌رسد که ایده آل "آزادی و عدالت"، نه فقط در شهر قهرمان مشروطه خواهی، بلکه در دو محله آن، در محاصره استبدادی ها و مشروعه خواهان به دام می‌افتد. اینجا دیگر، آخر خط است و آن که پرچم استبداد را بر بالای بام خود ندارد، پیشاپیش محکوم به قتل و غارت شده است. هر چه زمان می‌گذرد، خبر ورود نیروهای تازه نفس به ستاد استبداد، نفیر هراسناک پچ‌پچ و هیس هیس را در کوچه های به ماتم‌نشسته شهر انقلاب
 - تبریز قهرمان-

- می‌پراکند و به نگرانی و ترس مردم محاصره شده و گرسنه ای
- که علف خورده اند تا مشروطه را حفظ کنند-
- بیشتر دامن می‌زنند.

همه خبر از شکست می‌دهند. تالان، تجاوز و مرگ، خانه به خانه، و کوچه به کوچه نفیرزان پیش می‌رود. "مرده می‌برند کوچه به کوچه!"
همه سراسیمه تسلیم اند - تسلیمی که بوی مرگ و تجاوز می‌دهد.
شهر خاموش است و بی هیچگونه شوق قهرمانی

و غم از آسمان می‌بارد.
 سلام‌ها کوتاه و خداحافظی‌ها، انگار که ودای ابدی اند.
 در چشمان نگران مردم،
 نور امید و حیات به تاریکی مرگ و ترس می‌گراید.
 خبرهای رسیده از تهران و طرفداران مشروطه، هیچ امیدی را بر نمی‌انگیزد
 و شهر در انتظار هیچ گروه فدائی تازه‌نفسی نیست.
 هر چه زمان می‌گذرد، خبر تسلیم و خانه‌نشینی کسانی دیگر، دل‌ها را از ناامیدی به
 لرزه در می‌آورد.
 در این اثناء خبر می‌رسد که نیروهای روس از مرز گذشته و برای خاموش کردن
 آخرین شراره‌های انقلاب تبریز، رو به سوی این شهر دارند.
 هراس در شهر موج می‌زند، و لب‌ها برای رساندن این خبر شوم، ناامیدانه
 می‌لرزند:
 - دیگر تمام شد!
 کاخ آرزوهای مردم، کعبه دل‌ها، "اتوپپای ملی"، و "مشروطیت- شهر آرمانی
 مشروطیت"، از بیخ و بن دارد می‌لرزد.
 - چه جان‌ها که فدایش نکردیم!
 - چه فداکاری‌ها که برایش نکردیم!
 - باید چاره ای جست. باید مددی خواست، ولی از کی و از کجا؟
 - تلگراف به تهران!
 - تلگراف به مشروطه‌خواهان!

مردم جمع می‌شوند و رو به سوی تلگرافخانه به راه می‌افتند. می‌روند تا
 مشروطه‌خواهان تهران را خبردار کنند، و آزادیخواهان را برای شرکت در مراسم
 مقاومت و شهادت تاریخی خود دعوت کنند.
 اما همه میدانند که کار تمام است و حتی اگر کمکی هم در راه باشد، به جایی
 نمی‌رسد.
 کلمه‌ها یخ زده‌اند و زبان‌ها قفل،
 و انگار هیچ کسی هیچ حرفی برای بیان ندارند.
 - فقط یک جمله کفایت می‌کند!
 و می‌نویسند:

- روس‌ها از مرز گذشتند. "اَنَا لِّلّٰهِ وَاَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ".

(جمله ای که مردم به وقت تسلیم در برابر مرگ بی علاج تکرار می کنند).

این اتفاق، پس از قریب ۷۰ سال، یکبار دیگر تکرار می شود و این بار، انفجاری مهیب پایه های "مدینه های ایده آل دوره انقلاب" را به یکباره فرو می ریزد.

در این انفجار، جامعه موعود اسلامی
- "حکومت مستضعفان امام و امت" -

بر روی ایده آل های "جامعه عدل آخر الزمانی" بنا می شود.
اما

نه از عدل خبری هست و

نه از خریدهای صلواتی!

"به جای نان، گلوله قسمت می کنند" ۷۴ ،

به جای پول نفت، نداری و نابرابری سهمیه بندی می گردد.

بدین نحو، فقیران، فقیرتر و پولداران پولدارتر می شوند.

و پوشیدن لباس پاسداری، جنگیدن، جان باختن، و جاسوسی و مزدوری برای رژیم جمهوری اسلامی به تنها راه معیشت و ترقی و پیشرفت فقیران جامعه تبدیل می گردد. بالاخره، در ادامه راهی که به هیچ جامعه ایده آل متصور می ختم نمی شود، بسیاری،

- از جمله بخشی از جویندگان "مدینه فاضله عدل امام زمانی" -

در بر خورد با واقعیت های سهمناک "حکومت مستضعفان!" ، از خواب شیرین سحرگاهان انقلاب ایده آل، چشم به تاریکی پرهراس شب تیره حکومت "نایبان امام زمان" می گشایند. بسیاری حتا بدین واقعیت تلخ اعتراف می کنند که

- دیگر از "امام" هم معجزه های بر نمی آید!- و

حکومت "امامان" هم به عدالتی که در "اتوپیا های ایرانی" لانه دارد، ره نمی برد. بدینسان، بنای همه اتوپیا های اسلامی و شیعه گری، با هر نام و عنوانی که عرضه میشد، در فکر و ذهن مردم فرو می ریزد. دیگر کسی در انتظار معجزه هیچ امام زمانی نمی ماند. بسیاری حتا تا آنجا به سرحد ناامیدی می رسند که دردمندانه فکر می کنند که انگار دیگر دوره ایده آل ها به سر رسیده و اینک برای زندگی رسم دیگری باید:

- رسمی که انگار هیچ مرزی از قباحت و تعرض و تجاوز به جان، مال و نوامیس

مردم نمی شناسد.
بی تردید این بهائی بس گران برای زیستن با هر "موفقیتی" است.

در این حادثه فروپاشی تاریخی:

- هزاران هزار در زیر این آوار عظیم ملّی جان و مال می‌بازند.
- هزاران هزار، جسم و جان در زندان و شکنجه به غارت می‌دهند.
- هزاران هزار، خانه و کاشانه خود را تسلیم جنگ و بمباران، یا برادر کشی و تالان و تجاوز می‌کنند.
- هزاران هزار، با تسویه از کار و زندگی، با ضربه های سنگین روحی و جسمی مجازات می‌شوند. بسیاری در سکوت خانه‌نشینی و حاشیه‌نشینی اجباری خود، به زندانبانی خود و آرزوها و ایده‌آل‌های گمشده شان مجبور می‌شوند و،
- هزاران هزار نیز از شهر و دیار خود آواره شده، در ابعاد سرتاسر جهان به پناهجویی بر می‌خیزند.
- در پایان نیز، انرژی عظیم بازمانده از جستجوگران "مدینه فاضله و جامعه آرمانی ایرانی"
- آنچه انرژی خیزش ها و ایدئولوژی‌های رهائی طلب دوره انقلاب اتوپیائی را سبب می‌شد-
- با جابجایی بی ثمر مردم محروم در جبهه‌های جنگ به اصطلاح "حق و باطل"
- شریعتمداران حاکم تخلیه می‌گردد، یا در برخورد نیرو با نیرو در داخل و خارج کشور صرف برادرکشی و برادرآزادی می‌شود. در نتیجه، آنچه بر جا می‌ماند جامعه‌ای است
- بدون آینده،
- بدون فردا،
- بدون اتوپیا و
- بدون ایده‌آل.
- از آن پس،
- ناامیدی،
- سکوت،
- ترس،
- محافظه کاری،
- پچ پچ و هیس هیس،
- تقیه،

دو روئی،
دروغ،
ظاهر سازی و
تزویر،
دوباره به رسم غالب زمانه تبدیل می‌گردد.

معمولا" به هنگام تالان و تاراج، هر کس از ساکنان شهر تسلیم شده، تنها یا در دسته های کوچک، سراسیمه و بی دفاع به سوئی فرار میکنند. یک چنین مردم هراسیده و در حال فرار، برای نجات جان خود، حتا بی محابا پا روی نعش نزدیکترین هایشان هم می‌گذارند. معمولا" در چنین حالت آشوب و اضطرار، کسی حتی فرصت شنیدن فریاد و تقاضای کمک انسانهایی که در زیر پاهای فراریان سراسیمه جان می‌دهند، نمی‌یابد. در این شرایط سربی، بسیاری به کارهایی دست می‌زنند که در شرایط معمول حاضر به انجامشان نمیشدند، و برای نجات خود به شیوه هایی متوسل می‌شوند که در شرایط معمول تن بدانها نمی‌دادند.

در اینجا نیز، با فرو ریختن برج و باروی بنای "اتوپپای انقلاب" و "مدینه فاضله ملّی ایرانی"، یک چنین اتفاقی تکرار می‌گردد. با ادامه رسم سرکوب و تالان و تاراج اسلام پناهان شریعتمدار، مردم سراسیمه طبقه متوسط شهرنشین ایران به عنوان پاسخ به سرکوب نامنتظره اسلامیان بنیادگرا، از جستجوی مدینه آرمانی سابق رو بر می‌تابند، و فقط آن می‌کنند که در این نظم تاراج، آزاد و ممکن است. به عنوان واکنش طبیعی در مقابل ممنوعیت فعالیت سیاسی و فرهنگی، استعدادها و بلندپروازی‌های مردم به سوی جستجوی "موفقیت" در عرصه های اقتصاد خصوصی هدفگیری می‌شوند. و پول در آوردن از هر راهی، و منصب اداری گرفتن به هر شرط و شروطی، جای جنیش جستجوی اتوپپاهای انقلاب و آزادی را می‌گیرد.

وفاداری به ارزش هایی که بر "مدینه های فاضله ایرانی دوره انقلاب" بنا شده بودند، هر چه بیشتر از ذهن ها زدوده میشوند، و گذشته هایی که هر کس خود را شهروندی مسئول از یک آرمانشهر مشترک می‌دید، از یادها می‌رود. حالا دیگر، رقابت جای مشارکت را می‌گیرد،

فردپرستی و خودپرستی، جای کلکتیو و جمع را اشغال می‌کند و، ستیز با دیگران و پیروزی بر مردم همراه از طریق آنچه "زرنگی" نام گرفته، به راه عمده موفقیت فردها بدل می‌گردد. هدف های جمع گرایانه دوره خیزش "اتوپپای

انقلاب" از خاطرها زده می‌شوند، و اخلاق اجتماعی و معیارهای نیک و بد پیشین، از اساس بی‌اعتبار می‌گردند.

تلاش بی‌امان برای "ثروت‌اندوزی به‌هر‌بها، و بی‌هر شرط و شروط"، رسم غالب زمانه می‌گردد. رقابت با دیگران و بالا رفتن از پلکان پیروزی به بهای نابودی بقیه، به میدان فعالیت و کار عمومی مردمی تبدیل می‌شود که خود را فتح‌شده و به هر بادی آسیب‌پذیر می‌بینند.

حالا دیگر، اکثر شهروندان ایرانی،

- که روزی به سبب مشارکت در ذهنیت "مدینه فاضله ایرانی"، خود را همراه دیگران می‌دیدند-

همانند مردم هر شهر فتح‌شده، خود را در آشوبی از تالان و چپاول می‌یابند. مردم همانند سربازان هر اردوی شکست‌خورده، برای شکار نشدن، راهی جز تنها ماندن،

تنها فرار کردن،

تنها زیستن،

تنها رزمیدن و،

تنها شکار کردن نمی‌یابند. آنان دیگر یاد گرفته اند که در این آشوب بی‌امان، هر کس باید بار خود را به تنهایی به دوش بکشد.

در این نگرش جدید، پیوستن به دیگران، یاری‌کردن و برداشتن بار دیگران، حماقتی بیش جلوه نمی‌کند، تا کج‌مانده فداکاری برای دیگران، که حماقتی جبران‌ناپذیر و جرمی قابل مجازات تلقی می‌شود.

بدین سان است که پس از شکست و تخریب اتوپیائی که انقلاب ۵۷ نامیده می‌شد، زندگی اجتماعی بسیاری - بغض کرده و عبوس-

به انتظار می‌ایستد، تا شاید روزی خروس‌ها از نو بر قوم بنی اسرائیل بخوانند (تورات، عهد قدیم) و حرکت به سوی ارض‌موعود و "مدینه فاضله ایرانی دیگری" را نوید دهند.

اما دیدیم که بنای جامعه ایده‌آلی ایرانی از هر دو سو فرو ریخته و در افق انتظارات مردمی که حتی فکر و ذهن‌شان فتح‌شده، دیگر هیچ آرمان‌شهر قابل توضیح و توصیفی دیده نمی‌شود.

مדתهاست که همه چشم‌ها به یک فردای رها، کامکار و کامیاب دوخته شده، بی آنکه تصویری از این کامیابی و رهائی موصوف در ذهن و منطق مردم شکل بگیرد یا بتواند لباس کلام پوشیده و بر زبان‌ها جاری شود.

مדתهاست که همه از یک فردای "نجات و رستخیز" حرف می‌زنند، بدون آنکه تصویری ذهنی از یک چنین فردائی داشته باشند.

اینست که مردم، و اکثریت مردم گرفتار عواقب روانی- اجتماعی دوره شکست و فروپاشی، فردای مورد انتظار خود را در رادیو‌های خارجی می‌جویند و برقراری فردای متفاوت خود را از این و آن طلب می‌کنند، و نه از خودشان یا از کار، کوشش، اتحاد، سازماندهی و مبارزات جمعی خودشان.

این به معنی بازگشت تسلیم طلبانه به اتوپیا‌های سنتی- مذهبی "ظهور و نجاتی امام زمانی" است که نایبانش بر تخت حکمرانی جمهوری اسلامی نشسته و در عمل، هر ظهور و نجاتی را به سخره گرفته، سرکوب می‌کنند.

در این اوضاع و احوال سُرپی، هر چه زمان می‌گذرد، آثار و عواقب ذهنی، روانی و اجتماعی فروپاشی "اتوپای انقلاب" و "انقلاب اتوپیائی" هر چه بیشتر عمیق‌تر می‌شود، و بحران پشت بحران، تولد هر فردای دگرگونه و هر "ظهور" متفاوتی را ناممکن می‌سازد.

بحران "لحظه‌ای بودن"،

بحران "بی فردائی"،

بحران "بی ارزشی"،

بحران "بی هویتی"،

بحران دوگانگی و

بحران "نگرش غیرمنطقی به حوادث و خواستها و انتظارات رو به فردای خود"، همچون پاسخی جمعی مردم شهر تسلیم شده به اوضاع و احوال حاکم، بخش‌های پرشماری از مردم ایران در داخل و خارج را در خود می‌بلعد.

انسان ایرانی بدون اتوپیا

- انسان دوگانه

دیدیم که وجود یک "اتوپیا و جامعه فاضله به انسان درگیر و دردمند، آینده و الگوئی برای فردا می‌دهد، و گمشدن آن نیز، انسان را از دورنگری و الگوسازی ذهنی محروم می‌سازد. در این مفهوم، انسان بدون اتوپیا، مثل رهروی است که جهت‌گیریش را از دست داده و قطب‌نمایش را گم کرده است.

انسان بدون اتوپیا بی‌فرداست - انسانی است که نه فردایش معلوم و نه راهش مشخص است.

انسان بدون اتوپیا، انسان آواره در زمان است.

انسان آواره‌ای است که با گذشته هایش زندگی می‌کند.

- او از سوئی نگران گذشته‌ها، ولی از سوی دیگر دلتنگ آنهاست. از سوئی از خیزشی که به فروپاشی انجامیده و گذشته‌ای که بر او و ایده آل هایش رحم نکرده، متنفر است ولی،

- از سوی دیگر، به روزگاری که مالا مال از امید به آینده بود، عشق می‌ورزد.

هم از گذشته می‌ترسد و هم دل در گرو آن دارد.

اینست که انسان بدون اتوپیا گرفتار دوگانگی است،

- روزی به نعل می‌زند و روزی به میخ.

- لحظه‌ای با این است و لحظه‌ای با آن.

- قرار ندارد.

- ثبات ندارد.

- بدون آرمان ایده‌آلی ذهنی برای فردا، و درگیر مشکل تطبیق با حال است.

او در واقع، درگیر تطبیق با خود،

- با خود دوگانه،

- با خود ناسازگار،

- با خود گرفتار قهر و آشتی و،

- با خود گرفتار دیروز، امروز و فرداست.

اینست که انسان بدون اتوپیا و بدون آرمانشهر ایرانی در هر کاری گامی به جلو و گامی به عقب می‌گذارد.

روزی رو به سوی گذشته دارد، ولی هراسان، و

روزی دیگر در تدارک گامی به پیش است، ولی مردّد.

- بحران اخلاقی

فروپاشی "جامعه ایده‌آلی" در عین حال، مبنای بحران اخلاقی است. اخلاق عبارت از معیار نیک و بد است.

به وسیله این معیار است که انسان اجتماعی، رفتارها و مناسبات خود را ارزیابی می‌کند و به آن‌ها نمره می‌دهد. بسیاری از مربیان جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی برآنند که جامعه بدون قانون و مقررات می‌تواند روی پای خود بایستد (و گاه به گاه هم ایستاده است)، اما هیچ جامعه و جمع انسانی قادر نیست بدون معیارهای اخلاقی بر پا بایستد و دوام آورد.

این از آن روست که اولین و اساسی ترین سنگ بنای تجمع و زندگی جمعی مردم، معیارها و میزان‌های مشترک آنهاست. بدون این معیارها و ارزش‌های مشترک، هیچ جمعی و جامعه‌ای، ولو در دوره‌های اولیه تاریخ بشر، قادر به تشکیل نبوده، و دوام و بقا نیاورده است. ارزش‌ها و معیارهای اخلاقی در واقع، دیرک مرکزی هر بنای جمعی و گروهی است، و رل ملاط پیوندهای اجتماعی هر جامعه را بازی می‌کند.

دیدیم که فروپاشی "جامعه ذهنی ایده‌آلی" باعث از بین رفتن معیارهای اخلاقی برای ارزیابی نیک و بد میشود. در نتیجه، فروپاشی جامعه ذهنی ایده‌آلی، بحران اخلاقی و بحران ارزیابی ارزش‌ها را به دنبال می‌آورد. هم از این روست که امروزه بسیاری از ما مردم شهرنشین ایران ۷۵

– نسلی که روزی "اتوپای انقلاب" را با همدیگر قسمت میکرد-

با بحران ارزیابی ارزش‌های اجتماعی خود دست بگریبانیم

- بحرانی که ریشه در آن دارد که نمی‌دانیم و متفق القول نیستیم که

چه چیزی خوب است و باید انجامش داد، یا

چه چیزی بد است و نباید مرتکبش شد.

*** ۷۶ ***

۷۵ برای توضیح بیشتر در مورد معنی و مفهوم مورد نظر از "انسان ایرانی و مردم ایران" ر. ک. به کتاب نویسنده تحت عنوان "جامعه‌شناسی نجات ایران"، پیشین.

۷۶ به توضیح شماره ۸ پایان کتاب، تحت عنوان "بحران اخلاقی به صورت به هم خوردن معیارهای نیک و بد در بین ایرانیان" مراجعه، و مجدداً از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود.

در دوره انقلاب و خیزش جمعی، این جهت یابی‌ها و نرم‌ها به طور نسبی مشخص بودند و میزان‌های زندگی در عرصه‌های مختلف را به دست می‌دادند. در آن موقع، همه روی "خوبی و بدی" امور توافق داشتند، چرا که "مدینه فاضله" مردم یکی بود، ایده‌آل‌ها مشابه بودند و،

معیار های سنجش، مشخص و معلوم بودند. در نتیجه، هر راهی که به سوی این "اتوپیا و آرمانشهر جمعی" ادامه می‌یافت، خوب بود و انجام دادنی، و بر عکس، هر کاری که پشت‌کردن به "آرمانهای اتوپیائی جمعی" مردم را طلب می‌کرد، بد بود و دوری جستنی. اما اکنون انسان ایده‌آل باخته ایرانی، چه در داخل یا در خارج، رو در رو با این سؤال است که:

- چه کاری خوب است و باید انجامش داد و،
- چه کاری بد است و نباید مرتکبش شد.
به بیان دیگر، چه چیزی از دید همه و جامعه مان خوب یا بد است و باید انجامش بدهیم یا ندهیم. این است که:

- در روزهای "انقلاب اتوپیائی" بسیاری چنان به معیارهای اخلاقی خود باور داشتند و پایبند بودند که به سادگی و بی‌هیچ تردیدی، جان بر سر عقیده خود می‌گذاشتند، اما

امروزه، به قدری ناباور و مردد اند که حتی از نیک و بد بودن اعمال روزانه شان تردید دارند و از اعتراف به کارهای روزانه شان می‌پرهیزند. این نیست جز آنکه انسان بدون مرزهای مشخص اخلاقی، نه اتوپیائی دارد و نه می‌تواند جان و مالش را به ذهنیتی فدا کند که ندارد.

این است که او حالا در جستجوی "موفقیت فردی" و عموماً "موفقیت به هر بهاست"، بدون آنکه به آنچه میکند مطمئن و راضی باشد، یا بتواند از دیگران تأییدیه بگیرد.

بی‌سبب نیست که برای بسیاری در داخل و خارج، صرف رهائی از ارزش‌ها و راه و روش‌های تحمیلی جمهوری اسلامی، و خلاصی از مرزبندیهای اخلاقی نیک و بد آنان، رهائی به حساب می‌آید. بدین معنی، بسیاری

نه تعهد به معیارهای ارزشی خود، بلکه فرار از معیارهای تحمیلی غیر خودی را اساسی‌ترین وظیفه زندگی خود می‌پندارند.

بسیاری نه به آنکه هستند، اعتراف میکنند، و نه برای نایل شدن به آنچه

"موفقیت" خوانده میشود، به اخلاقی بودن یا نبودن شیوه ها و ابزارهایشان بها میدهند. برای بسیاری هر چه موفقیتی به دنبال بیاورد، اخلاقی و هر چه نیارد، غیر اخلاقی است. در واقع سودمند بودن کارها جای اخلاقی و درست بودن و نبودن را گرفته است. بسیاری حتی نمیخواهند بدانند که یک موفقیت موصوف به بهای همکاری با چه کسانی و چه تشکلهائی تمام میشود. بسیاری حتی در خواب و رؤیا نیز از دست جباریت قرون وسطائی رژیم آه و ناله میکنند، اما فردای آن شب، وقتی سودی از جنایتکارترین چهره های رژیم متصور شد، به دنبالش میدوند. بسیاری "سود بردن آنی و لحظه ای از هر راهی" را چنان با زندگی و عرف و عادت هایشان عجین ساخته اند که در کشورهای پناهنده پذیر اروپا و آمریکا نیز، قادر به رها کردن خود از این بحران اخلاقی نیستند، و با وجودی که در کشورهای غربی عموماً در اضطرار و اجبار تأمین معاش قرار ندارند، برای رسیدن به "موفقیت و کامیابی معروف،

- از دادن رشوه، کادو و مهمانی تا دعوت به مصرف و فروش و توزیع تریاک ناب ایرانی-

به هزار و یک راه و شیوه متوسل میشوند؟ ۷۷

چنین است که کمتر دلی برای یاری و تقدیم میطید، و رقابت و خصومت، همچون بهای موفقیت از هر راهی، جای عشق و انساندوستی را پر می کند. این است که زندگی بدون تقسیم و مشارکت با دیگران به ارزش غالب آدم های تنها مانده تبدیل شده است. شیوع این رابطه اجتماعی به ظهور جامعه ای انجامیده:

- نامهربان،

- بدون عاطفه،

- فاقد شادی و

- بدون دلسوزی. و از این همه جامعه ای فراهم آمده که،

- از نظر انسانی فقیر و نازا،

- از نظر تفاهم اجتماعی، اجاق کور و بدون ارثیه فرهنگی و،

۷۷ مثال مؤمن هوسرانی که هوس "هم خوابگی شرعی" با زرافه باغ وحش را داشت. به سرعت ترتیب کارها را دادند. دعاها را لازم برای "زنا با زرافه" خوانده شدند. نردبانهای بلند تهیه شدند و پاهای زرافه از چهار سو به تیرکهای بلند بسته شدند. با این وجود، بر خلاف همه پیش بینی ها، زرافه در حین عمل شرعی تکان خورد و این آدم هوسباز از نردبان چند متری به زمین افتاد. و پس از تالاب اول فریاد کشید: "آخ! لعنت به شیطان!" همان وقت شیطان حاضر شد و جواب داد: "لعنت بر تو آدم دو پا! مردکه هوسباز! اصلاً یک چنین کاری به عقل من شیطان میرسید که ترا هم به انجامش ترغیب کرده باشم!" ۷۸

- از نظر تاریخی گرگ پرور است.
جامعه‌ای که بی‌فرداست و با ایست و درنگ‌های عمده تاریخی یک گام به پیش و دو گام به پس می‌گذارد.

- انسان لحظه‌ای

می بینیم که با فروپاشی شهر آرمانی و گم شدن معیارهای اخلاقی دوره خیزش "اتوپای انقلاب"، انسان ایرانی تبدیل شده به انسان بی‌فردا و انسان آواره بین دیروز و امروز و فردا.

اما احساس بی‌فردائی، فی نفسه "بی‌هویتی" می‌آورد. انسان بی هویت هم، همانند کسی که نام خود را فراموش کرده، نمی‌داند که به چه اسمی باید پاسخ بدهد، و با چه معیاری خود را از دیگران متمایز ساخته، یا با چه نشانه و مشابهت هائی خود را به دیگران وصل کند.

اینجاست که "انسان هویت گم کرده ایرانی" تبدیل می‌شود به "انسان لحظه‌ای"، انسانی که:

- در لحظه، خوش است.

- در لحظه، به نامی پاسخ می‌دهد.

- در لحظه، رو به سوئی می‌کند و،

- در لحظه، قادر به تصمیم‌گیری است.

او اما با گذشت آن لحظه، شخصیت جدیدی می‌یابد و می‌شود یک آدم جدید با یک نام تازه،

با آرزوها و معیارهائی متفاوت و،

با نیک و بدهای جدید.

(انگار که دچار نشئه مستی و بدمستی شده است)

چنین است که درست بر خلاف دوره انقلاب اتوپیائی که "همه راه ها به رم ختم می‌شدند!" و همه آرمان‌ها، معیار سنجشی مشترکی را بیان میکردند، اکنون هرکس تصویر هرآن قابل‌تغییری از فردا، آنهم فردائی نه چندان دور دارد. این تصویر، هم "فردی" است و به همین علت، با ورود به روابط اجتماعی به آسانی رنگ عوض کرده، تغییر می‌کند و،

هم ناپایدار و لحظه‌ای است، یعنی هر از گاهی گم می‌شود و هر از گاهی نیز اهداف متغیر و لحظه‌ای و لرزانی را به نمایش می‌گذارد که با گذشت زمان نیز به هیچ ایده‌آل مشخص و مشترک و دراز مدتی راه نمی‌برد.

اینجاست که مردم بدون ایده‌آل، به آسانی و ساده دلانه، به دنبال آن و آنانی راه

می‌افتند که عکس "مار" را به جای نوشته "مار" عرضه می‌کنند. رادیوها، رسانه‌ها و آدم‌هایی که سالهاست با دروغ‌های به ظاهر راست خود این پروسه ساده‌دلی و لحظه‌گرایی را کش داده‌اند و بر امواج آن سوار شده‌اند، هنوز هم منابع عمده اطلاعاتی‌مان را می‌سازند. و هنوز هم کسانی که سالهاست مهمیز سانسور و جهالت را بر سرمان نواخته‌اند، امید رهایی‌مان به حساب می‌آیند. (مثال گوسفندانی که ساده‌لوحانه نجات خود را از جناح قصاب‌های "خوب" تقاضا کنند).

به راستی نیز، از خصوصیات انسان "لحظه‌ای" یکی هم آن است که در درازمدت قادر به ایستادن روی پاهای خود نیست، و نمی‌تواند برای تولید و ساختن و بارآوردن فردا، در کنش و واکنش تحولات، به طور فعال دخالت کرده، ارزشمندی را که مخصوص خود اوست

جستجو کند،

یا بسازد و خلق کند.

- دوگانه بودن با خود

می‌بینیم که این همه به معنی عدم ثبات رفتارها و دوگانگی شخصیت اجتماعی انسان‌های بدون اتوپیا و آرمانهای اتوپایی است.

البته این دوگانگی و مشکلات ناشی از آن تا زمانی که **لحظه‌ها حاکمند** و زندگی‌مان از لحظه لحظه‌های بدون هدف تشکیل میشود، قابل مشاهده نیستند. مشکل زمانی ظاهر می‌شود که هدف‌های دراز مدت مورد سنجش قرار می‌گیرند، یا برنامه‌های دراز مدت مثل تربیت و بارآوری نسل‌های جدید، مطرح می‌گردند. آنوقت و تازه آنوقت است که معلوم میشود چه اهداف درازمدتی را کم داریم، چقدر بی‌فردانیم، و تا چه اندازه فاقد آدرسی در فردای دوردست هستیم.

می‌گوئیم: "درس بخوان".

می‌گوئیم: "هنر بیاموز".

می‌گوئیم: "پول در بیاور".

می‌گوئیم: "شهرت کسب کن".

می‌گوئیم: "زرنگ" باش.

می‌گوئیم: "این را بخر و آن را تصاحب کن".

می‌گوئیم: "مسابقه بده و پیروز بشو".

می‌گوئیم: "به موفقیت ببانیدش"، و "موفق شو به هر بهّا!". با این وجود، وقتی که مورد سوال قرار می‌گیریم:

- چرا؟
 - برای چه آینده‌ای؟
 - برای چه زندگی‌یی؟
 - برای چه جامعه‌ای؟
 - آینده‌مان چیست و در چه راستاست؟
 - از مجموعه تلاش و کارمان چه انتظاراتی داریم؟
 - معیارهای اخلاقی‌مان کدامند و برای نیل به خواسته‌های فردی مان، چه معیارهای جمعی و اجتماعی را باید به کار برد یا نبرد؟
 - به کدام جامعه ایده‌آلی و چه شکلی از روابط اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی نظر داریم، و برای رسیدن به آنها باید در چه فعالیت‌های جمعی و اجتماعی سیاسی و فرهنگی شرکت کنیم؟
 - عدم شرکت در فعالیت‌های جمعی و سیاسی را چگونه باید جبران بکنیم و،
 - اصولاً، برای چه زنده‌ایم، کار می‌کنیم، درس می‌خوانیم، پول در می‌آوریم، موفق میشویم و و و؟
 آنوقت است که در می‌مانیم چه جواب بدهیم،
 آنوقت است که می‌فهمیم یک چیزی در زندگی مان کم است، و یک جای قضیه لنگ است،
 آنوقت است که پی می‌بریم معیارهای ارزشی‌مان گم شده‌اند و،
 آنوقت است که کشف می‌کنیم در اکثر موارد نمی‌خواهیم یا نمی‌توانیم که فراتر از لحظه و لحظه‌ها فکر کنیم و بیش از نوک دماغ‌مان را ببینیم.
 این درنگ در لحظه‌ها، شاید برای آنست که می‌دانیم در خارج از این لحظه‌ها، چیزی نیست
 جز بی‌فردائی،
 جز خاطره‌های باقی مانده از "خانه‌خوابی‌های ایده‌آلی"،
 جز خلأ ارزش‌های گمشده و سرکوبی شده
 - واقعیتی که بیاد آوردنش جز نگرانی و خراب کردن "لحظه خوش" موجود، چیزی به کسی نمی‌دهد.

- بحران ارزیابی ارزش‌ها
 هم از اینجاست که اکثراً از وجود همدیگر به عنوان مسئول این وضع اضطراری

و لحظه‌ای استفاده می‌کنیم، و برای رفع تکلیف هم که شده، گناه بی‌مسئولیتی‌هایمان را به گردن دیگران می‌اندازیم. و پاسخی نمی‌یابیم جز آن که "فکر کنیم":

- چنین می‌کنیم، برای اینکه "همه" چنین می‌کنند، و "همه" این راه را می‌روند یا، چنین نمی‌کنیم، برای آنکه "هیچ کس" چنین نمی‌کند.

این مراجعه به شیخ ناکجاآبادی که "همه" نام دارد، به معنی ایست در لحظه موجود است - لحظه موجودی که حالا سالها و ده ها سال از آن گذشته است.

چنین است که در غیبت فقدان معیارهای ارزشی و به عنوان پاسخ به "بحران هویتی که دچارش آمده‌ایم"، عموماً ارزش‌هایمان را از طریق مخالفت با اشخاص و پدیده‌هایی که حامل "ضد ارزشند"، کسب می‌کنیم. به بیان دیگر، از آنجا که فاقد مبانی اعتقادی برای تشخیص نیک و بد هستیم (و روی مجموعه اخلاقی معینی توافق نداریم) به قول معروف "ادب را از بی‌ادبان می‌آموزیم". به جای آنکه برای نشان دادن خوبی و بدی کارهایمان به ارزشهای جمعی و مورد توافق مان مراجعه کنیم، خود را با سبملهای منفی مقایسه می‌کنیم.

برای مثال، بسیاری حکومت و نظام کاست‌آوندها را دوست نداریم و در هر فرصتی، کهنه‌پرستی و دزدی‌ها و ثروت اندوزی‌های آنان را محکوم می‌کنیم. بسیاری جاسوسی و همکاری با سرکوبگران را سرزنش می‌کنیم، و شکنجه و سیستم قضائی قصاص متکی به کتک و شلاق، و سنگسار و اعدام و انگیزاسیون را وحشیانه، قبیله‌ای و قرون‌وسطائی می‌خوانیم. بسیاری زندانی کردن، اعدام، تبعید، آزار مردم و اساساً کنترل دیگران و دخالت در زندگی خصوصی مردم را نمی‌بخشیم، و بهره‌کشی، نابرابری، ستم، گرانفروشی و احتکار و دزدی مال مردم را بد می‌دانیم. بسیاری از دروغ‌گوئی، دورویی، کلاهبرداری و فرصت‌طلبی و "نان‌بهرخ روزخوردن" و انواع "زرنگی‌های مرسوم نوع ایرانی!" ابراز بیزاری می‌کنیم و و.

اما، این قضاوت‌ها را برای آن ابراز نمی‌کنیم که مثلاً معیارهای ارزشی‌مان چنین اعمالی را نادرست و زشت ارزیابی می‌کنند. اینگونه قضاوت‌ها حتا برای آن هم نیستند که ما خودمان مرتکب چنین اعمالی نمی‌شویم. بلکه اکثراً برای آنست که:

- دیکتاتورها و زورگویان جلوه زشت دارند، این و آن فرد و جمع و قشر کیسه‌کشان محبوب جامعه نیستند، یا از خدمت به ستم اینهمه آدمی که از سویی قربانی سیستم حاکمند و خود نیز می‌دانند، ولی از سوی دیگر، از صبح تا شب بدان خدمت می‌کنند و مستقیم یا غیرمستقیم برای حفظ و بقای آن می‌کوشند، دردمان می‌گیرد.

برای آن است که جاسوسان، شکنجه‌گران و قاتلان، موجوداتی تنفرانگیزند و کلاهبرداران از محترمان بازار تا دزدان اداری و سیاست‌بازان نان‌بهرخ‌روزخور

را پارازیت‌های اجتماعی ارزیابی می‌کنیم و و.

به بیان دیگر، **ارزیابی‌هایمان بر اساس واکنشهای لحظه‌ای مان علیه این یا آن فرد و جمع تعیین میشوند**، نه بر اساس باور و یقین‌مان به یک سیستم ارزشی معین. هم از این رو،

اکثراً وقتی از موردی از این موارد زشت، بوی سود و "موفقیت" می‌شنویم، ماهیت ارزیابی خیلی‌هایمان به این اعمال و آدم‌ها به آسانی تغییر می‌کند و هر زشتی‌یی به نوعی توجیه می‌گردد. این است که ارزیابی اخلاقی مان اکثراً با "اگرهای" فراوانی جا به جا میشوند. مثلاً:

- اگر کسی از عملة ظلم و دیکتاتوری، به درد کارمان می‌خورد و آخوند و امامی، برای پیشبرد کارمان سفارشی می‌نویسد؛ اگر کلاهبرداری، خویش و فامیل‌مان از آب در می‌آید، یا مأمور حراست اداره‌ای، ما را نیز برای گرفتن اتومبیل، یا رفتن به یک سفر زیارتی بر می‌گزید، و صلاحیت‌مان را برای رسیدن به یک شغل نان‌وآب‌دارتری تأیید می‌کند؛ اگر شکنجه‌گری برای یکی از نزدیکانمان آسان می‌گیرد، یا شلاق‌مان را یواش می‌زند؛ اگر سانسورچی‌یی از تفتیش تمام و کمال یک کتاب و دو مقاله‌مان چشم می‌پوشد، یا اگر زندانبانی در نوبتی به چشمانمان "چشم‌بند" نمی‌زد و خبر سلامتی و نامه‌هایمان را به خانواده‌مان می‌رساند؛ اگر جاسوسی، گزارش به دردبخوری در مورد ما می‌دهد و سفر به داخل و خارج‌مان را تسهیل می‌کند، یا آدم "خودفروش همه‌فن‌حریف نان‌به‌نرخ‌روزخوری" در گرفتن کالائی یا انجام کاری یاری‌مان می‌دهد، و بازاری‌محتکری از اجناس احتکار‌اش بی‌نصیب‌مان نمی‌گذارد؛ اگر مأمور منکراتی به جای دستگیری و فحش و توهین، با مهربانی و رأفت به کنترل لباس و حرکات‌مان فرمان می‌دهد، یا می‌گذارد نیمه‌ای از گیسوان مان از زیر روسری اجباری‌مان بیرون بماند؛ و اگر مأموری اجازه جشن گرفتن، و رقصیدن و نوشیدن جرعه‌ای نوشابه الکلی در خلوت خانه‌مان را در مقابل مبلغی مصالحه می‌کند، یا مجوز و اجازه نامه نان و آبداری را به نام‌مان صادر می‌کند؛ اگر مأمور سفارتخانه‌ای در نوبتی برای شرکت در عزاداری‌یی یا نشستن بر سر سفره اطعام عمومی دعوت‌مان می‌کند، یا کار گذرنامه و واردات و صادرات‌مان را آسان می‌سازد، یا به عقدخوانی یا مجلس ختم و روزخوانی مجانی دعوت‌مان می‌کند و و. در آن صورت نظرمان به یکباره تغییر می‌یابد.

احساسات سودجویی لحظه‌ای و موفقیت ذهنی‌مان به طور ناگهانی تحریک شده، نظرمان نسبت به این آدم‌های تنفر‌انگیز عوض می‌شود. ناگهان "سمبل‌های ضد ارزشی‌مان" به ارزش تبدیل می‌شوند و آدم‌ها و نوع کارها نیز زشتی خود را به یک آن از دست می‌دهند. چرا؟ برای اینکه روی هیچ معیار ارزشی توافق نداریم، و ارزش‌هایمان را

نه به سبب باورمان به آنها، بلکه به سبب بد نام بودن عاملانش، تعیین میکنیم. این است که وقتی آدمها، هر که میخواهند باشند، از بابتی سودی به ما میرسند، ناگهان تغییر ارزش میدهند. در آن صورت، البته که هیچ ابائی نداریم - که آنان را به جوی ببخشیم، - که کسانی را از بقیه همانند هایشان فرق بگذاریم، و "این جناح و آن جناح بکنیم!"، - که با آنان درآمیزیم، شریک و یار غمخوار آنان گردیم، و حتا برای پیشبرد کارشان جان و مال فدا کنیم، و بی آنکه اعتراف بکنیم، به ابواب جمعی شان بدل گردیم.

بدین خاطر هم هست که ما عموماً " (و البته و طبیعتاً" به طور نسبی) ملّتی فراموشکار به نظر می‌رسیم، و در امور مهمّ اجتماعی و سیاسی، (به خصوص آنجا که سود و ضرر شخصی مان تعیین میشود و خود را در مسئولیتهای شریک می‌بینیم) حافظه تاریخی مان بسیار ضعیف عمل می‌کند. به طوری که با وزش هر بادی جای خیانت و جنایت را با مقام قهرمانی و خدمت در هم می‌آمیزیم، و با آسانی به دنبال کسانی راه می‌افتیم که می‌توانند عکس مار را به جای کلمه "مار" قالب کنند.

- دور باطل

به خاطر توسعه این بحران‌ها در پروسه تحولات ذهنی- اجتماعی است که یک دور باطل بر زندگی جمعی و عمومی بسیاری از ما ایرانیان چیره شده است. در ترم علوم اجتماعی، "دور باطل" به رابطه رو به اضمحلال و رو به فروپاشی متقابلی گفته میشود که بر اثر تأثیر متقابل چند پدیده در یکدیگر به وجود می‌آید. برای مثال "دور باطلی" بین فقر و تعداد زایمان وجود دارد، به طوری که هر چه فقر بیشتر، تعداد زایمان زنان افزوده تر است، و بر عکس. یعنی متقابلاً هر چه تعداد زایمان بیشتر، میزان فقر عمیق تر میشود. به بیان ساده تر، فقر و تعداد زایمان زنان در بسیاری از کشورهای فقیر یک "دور باطل" تشکیل داده، تأثیر منفی همدیگر را تقویت میکنند.

در این رابطه نیز، از یک طرف، شرایط و عللی که بیانش رفت، آینده و ایده‌آل‌های دورنگر را از ما و مردم ما سلب و توانائی ما را برای دورنگری و هویت‌یابی، محدود کرده و می‌کنند و، از طرف دیگر، مردم "بدون فردا و لحظه‌ای شده"، به سبب فقدان هویت ارزشی و

نداشتن جهت‌گیری و معیارهای اخلاقی و ارزشی، به کارهایی دست می‌زنند که به نوبه خود، به تقویت و گسترش هر چه بیشتر آن شرایط بی‌فردائی و زندگی لحظه‌ای یاری می‌رسانند.

در نتیجه و تحت این دور باطل، مردم و آفرینندگان این اوضاع و احوال معیوب و رو به فروپاشی، به طور متقابل بر روی همدیگر تاثیر می‌گذارند و نهایتاً هر چه زمان می‌گذرد و شرایط سرکوبی ادامه می‌یابد، بی‌ریشگی ارزشی و بی‌هویتی انسان ایرانی عمیق‌تر می‌شود. با گذشت زمان، این روند قهقرائی در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی تولید و بازتولید شده، رو به فروپاشی می‌گذارد، و به صورت

"بحران ارزشی"،

"بحران بی‌هویتی" و،

"بحران لحظه‌ای و موقتی بودن"،

در هر دو سویه داخل و خارج، گسترش می‌یابد.

اینک به واقع مائیم و نظم اجتماعی بی‌که در آن

"خیرات، بر اطلاق، روی به تراجع (عقبگرد) نهاده و همت مردم از تقدیم حسنات قاصر گشته ...

می‌بینیم که کارهای زمانه، میل به ادبار دارد و چنانستی که

خیرات، مردمان را وداع کردستی و

افعال ستوده و اقوال پسندیده، مدروس گشته

و عدل، ناپیدا

و جور، ظاهر

و لؤم و دنائت، مستولی

و کرم و مروّت، متواری

و دوستی‌ها، ضعیف

و عداوت‌ها، قوی

و نیکمردان، رنجور و مستنل

و شیران، فارغ و محترم

و مکر و خدیعت، بیدار

و وفا و حریت، در خواب

و دروغ، موثر و مثمر

و راستی، مهجور و مردود

و حقّ، منهزم
و باطل، مظفر
و مظلوم محقّ، ذلیل
و ظالم میطل، عزیز
و حرص، غالب
و قناعت، مغلوب
و عالم غدار و زاهد مگار، بدین معانی، شادمان و به حصول این ابواب، تازه روی
و خندان . . . ۷۸

اما همه اینها برای چیست؟ چرا چنان لحظه‌ای، متغیر، متلون و رنگارنگ هستیم؟
چرا بدون هویت اجتماعی پایدار و قابل تعریف ایم؟ چرا با مشکل موازه‌های
اخلاقی و ارزشی رو به روئیم و با خود خودمان نیز دوگانه‌ای و لحظه‌ای هستیم و
و؟ می‌بینیم که هیچ پاسخ قانع‌کننده و توجیه‌گری نداریم، جز اینکه قبول کنیم که ما
به عنوان انسان ایرانی، "آرمانشهر و الگوهای ایده‌آلی‌مان" را از دست داده‌ایم و
گرفتار

"خلأ ارزشی"،

"خلأ معنوی" و،

"خلأ آرمانی و اخلاقی"

ناشی از تخریب بنای آرمانشهر و ایده‌آل‌های ذهنی‌مان شده‌ایم. و از همین رو،

- معیارهای اخلاقی برای تمیز خوب و بد را کم داریم و،

- قدرت و توانائی قضاوت نسبت به "اصل و نفس" امور و ارزش‌ها و ضدارزش‌ها
را از دست داده‌ایم.

این چگونگی در دوره‌های بعدی و از طریق تولید و بازتولید اجتماعی، باعث آن
می‌شود که اکثریتی ۷۹ به آسانی، با موج‌ها و جریان‌های ضدّ و نقیص به این سو و

۷۸ برزویه طبیب، مقدمه کلیله و دمنه.

۷۹ وقتی اپیدمی آنفلونزا گسترش می‌یابد، عده‌ای چنان به سختی بیمار می‌شوند که جان می‌بازند، در
حالی که عده‌ای دیگر به قدری مقاومت نشان می‌دهند که حتی تب هم نمی‌کنند. میکرب‌های
بیماری را بسیاری را آلوده می‌کنند. این آلودگی اما، در یکی بیماری به وجود می‌آورد، در حالی که
در دیگری به صورت واکسن، به تقویت گلبول‌های دفاعی بدن منجر شده، هر گونه آلودگی را دفع
می‌کنند.

امور و مسایل اجتماعی مبتلا به عمومی نیز، همانند ابتلاء به اپیدمی‌ها، همه را می‌آلایند و در همه
تأثیر می‌گذارند، اما در اینجا نیز، با توجه به توان هر فرد و جمعی، به طور نسبی عمل می‌کنند. یکی

آن سو پرتاب می‌شویم. روزی علیه و روز دیگر بر له جریان و راه و کار و منطقی به حرکت در می‌آئیم. و به دنبال سودهای آنی و شادی‌های مقطعی تا آنسوی مرزهای آرزوهای ناکام‌مانده‌مان می‌دویم. می‌دویم بدون آنکه از خود بپرسیم:

- هدف‌مان از اینهمه رفتن و آمدن و دویدن چیست، و اصولاً "برای چه زنده ایم و برای چه در تکاپو هستیم؟

- آیا این کارها و این گونه در تکاپو بودن‌ها برای آن اهداف ذهنی مفروض، مناسب اند یا نه (و می‌ارزند یا نه)؟

چنین است که به خاطر فروپاشی "مدینه فاضله ایرانی انقلاب ۵۷" و سرنوشت و فرهنگی که از آن ناشی می‌شود، هر کسی و اکثرمان، چه در داخل یا خارج، به نوعی و به نسبتی (ر. ک. به زیر نویس پیشین)، با نوعی از بحران ارزش‌های اخلاقی، بحران ارزیابی ارزشها، بحران هویت و،

را از پا در می‌آورند، در حالی که در دیگری مقاومت بیشتری ایجاد میکنند. از این رو، وقتی از عواقب و نتایج جریان سرکوبی و فروپاشی "مدینه فاضله ایرانی" و سرکوبی "اتوبیای انقلاب" سخن به میان می‌آید، باید توجه کرد که توزیع این امور در بین افراد و گروه‌های ایرانی نسبی است، و گاهی و در زمینه‌هایی حتا به طور معکوس عمل می‌کند.

این تفاوت‌ها تا به جایی اند که با وجود این گرایش عمومی حاصل از فروپاشی، هنوز هم کم نیستند ایرانیانی که (چه در داخل یا خارج کشور) جان و مال به راه حفظ مبانی و معیارهای اخلاقی-اجتماعی‌شان فدا می‌کنند و با وجود گرسنگی و نیاز، از خوردن "نان به نرخ روز" امتناع می‌ورزند. وجود این بخش از مردم، نه فقط نشان می‌دهد که توزیع امور جامعه‌شناختی در بین مردم جامعه به طور نسبی است، بلکه در عین حال، نشان می‌دهد که هر جریان اجتماعی، تضادهای خود را می‌زاید و عوامل بازدارنده خود را تولید می‌کند.

به خاطر وجود این تأثیرات جانبی هم هست که هیچ وضع اجتماعی - سیاسی ثابت و پایدار نیست، و دیر یا زود به وسیله عواملی که خود در رشد و نمویشان نقش داشته، مجبور به تغییر شده، قربانی تضادهایی می‌شود که خود زائیده است. در اینجا نیز به خاطر وجود این انسان‌های توانمند و با اخلاقی که با وجود همه فروپاشی‌ها و بی‌هویتی‌های مبتلا به عمومی، از جدال با این شرایط رو به زوال، پیروز و توانمند در آمده اند، زندگی جمعی ما با امید به معجزات سیاسی- اجتماعی دوام می‌آورد.

وجود این بخش از مردم و جرقه‌های امیدی که اینان هر از گاهی ایجاد میکنند، در عین حال، نوید می‌دهند که با وجود ایست و توقف رویش اجتماعی، هنوز هم بخشی‌هایی از جامعه‌ی انسانی ما زنده و با وجود سیطره عوامل فروپاشی، قادر به تولید انرژی حیاتی است. دیدیم که این انرژی‌ها، تا زمان فرارسیدن لحظه حرکت‌های توده‌ای، همانند گیاهان آماده‌ی رشد زیر برف و یخبندان زمستان، در ریشه‌ها ذخیره می‌شوند تا به وقت خود برویند، شکوفه بزنند و گل بدهند.

بحران دوگانه بودن

درگیر هستیم.

این بحران‌ها همراه با ارزیابی‌های لحظه‌ای و فردی، امکان تجمع پایدار و زندگی جمعی را از ما سلب می‌کنند، و راه فراهم آوردن "جامعه ایده‌آلی" مشترک دیگری را هر چه بیشتر، غیر قابل عبور می‌سازند.

در عین حال، این بحران‌ها در روانشناسی اجتماعی ما انعکاس می‌یابند و زندگی خصوصی و روابط شخصی، قرارها و تعهدات اجتماعی‌مان را هم دربر گرفته، نهایتاً تعلیم و تربیت و بارآوری نسل‌های بعدی‌مان را دچار درنگ و سکنه می‌سازند.

اینجاست که "بر پایی مجدد مدینه فاضله ایرانی و معماری یک بنای آرمانی جدید" مجدداً "ضرورت یافته و عمده می‌شود. یک چنین معماری ذهنی-ایده‌آلی بی، در شرایط بحرانی حاضر، می‌تواند به انسان ایرانی برای فائق آمدن بر آثار و عواقب فروپاشی و سرکوبی سنگین و تاریخی آرمانهای اتوپیائی اش،

- از بحران فروپاشی معیارهای ارزشی اخلاقی و هویتی تا بحران لحظه‌ای، موقتی و دوگانه بودن-

یاری رساند. و با ایجاد هویت ذهنی-آرمانی جدیدی، تفاهم، آشتی، تجمع و حرکت اجتماعی انسان‌های فعلاً تنها و بی‌فردای ایرانی را ممکن ساخته، و راه خروجی برای رهائی وی از بن‌بست‌های ذهنی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی موجود به وجود آورد.

فصل هفتم

در دوراهی تقدیر و معماری جامعه آرمانی نو

می‌بینیم که همانند مزرعه نمونه توضیح شماره ۷، گلهای مزرعه جامعه ما نیز رو به پژمردگی نهاده اند، اما نمی‌دانیم که این آیا همانند حالت رو به قهقرائی گیاهان مورد مثالی است که از ساقه تا به ریشه خشکیده‌اند، یا مانند ساقه های پژمرده گلهائی اند که ریشه‌های سرزنده و در حال رشد دارند.

دیدیم که این فرض دومی به آن معنی است که بر خلاف پژمردگی ظاهری گیاهان، ریشه‌ها هنوز زنده و در کار انبار کردن انرژی رویش فردایند. در این صورت، ساقه‌های پژمرده امروزی، موقتی و گذرا هستند و باید منتظر روزی بود که انباشت انرژی در ریشه‌ها به رویش ساقه‌ها و برگهای نورس بینجامد، و درست در زمانی که همه امیدها بر باد رفته به نظر میرسند، گل‌های تازه، مزرعه جامعه ما را شکوفه باران کنند. و بر اساس قانونمندی مورد بحث گیاهان، دوره رکود و ایست پر درنگ جاری، جای خود را به رویش و خیزش و جهش پرشتابی بسپارد.

این دوره‌های "جهش پرشتاب پس از درنگی طولانی و تاریخی" را در "تنوری‌های توسعه اجتماعی"، "انقلاب" نام نهادیم. دیدیم که انقلاب همانند گل دادن گل یخ زیر برف و سرمای زمستان،

- درست در زمانی که معیارهای حاکم و ارزش‌های محافظه‌کارانه روز، تحقق آن را ناممکن و غیرعقلانی نشان می‌دهند-

به طور ناگهانی و غیرمنتظره اتفاق می‌افتد. در این مفهوم، جامعه ایران هم باید در پی این ایست و پس‌رفت تاریخی، در تدارک انقلابی عمیق و پردامنه برای پرش به جلو و جبران عقب ماندگی‌های تاریخی خود باشد.

در این مفهوم، "انقلاب" به معنی تغییر عمده و اساسی در ساختار و مناسبات اجتماعی در همه عرصه‌های زندگی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است.

در ضمن، دیدیم که جامعه ما به سبب‌های مختلف تاریخی، اجتماعی و جغرافیائی، حداقل از زمان مشروطیت، در یک دوراهی تقدیر

- راهی به سوی پس‌رفت اجتماعی به درون قرون و اعصار تاریک گذشته‌ها و راهی به سوی رشد و جهش و نو سازی رو به فردا-

گرفتار ایست و درنگی تاریخی شده است. عبور از این دوراهی تقدیر، دخالت

عوامل مختلفی را طلب میکند که مهم تر از همه، دخالت، عمل و کار انسان ایرانی است. به بیان دیگر، هر تحولی در جامعه، منوط به تحول انسان های آن جامعه است، و کار، تلاش، و میزان دخالت و فداکاری مردم در تحولات اجتماعی هر جامعه نقشی بنیادی ایفا میکنند. پس با وجود آنکه هر تغییری در جامعه از علل و عوامل مختلف تاریخی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تأثیر می پذیرد، کلید اصلی تحولات جامعه امروز ایران در دست مردم ایران است،

و نه شانس،

و نه تقدیر،

و نه جایگاه جغرافیائی و اجبارهای ژئوپلیتیکی،

و نه ارثیه های تاریخی و فرهنگی،

و نه ابر قدرت ها،

و نه هر نیروی زمینی و آسمانی بالاتر و برتر از انسان. البته هر کدام از عوامل عینی و مادی به تنهایی مهم و تعیین کننده اند، ولی هیچ کدام نمی توانند جای انسان و نقش و عمل او را پر کنند. به طوری که حتا با جمع شدن همه این عوامل در یک جا، هیچ کاری بدون دخالت انسان و مردم در این یا هر جامعه دیگر قابل تحقق نیست. به بیان دیگر، این عوامل اگر هم بتوانند نقش انسان را تسریع کرده یا محدود سازند، جای خالی او را پر نمی کنند. این نیست جز آنکه:

- هرگونه عمل و کارکرد این و سایر عوامل مادی و عینی خارجی نیز جز به واسطه انسان و مردم ما قابل انتقال به جامعه نیست.

در این صورت، میتوان نتیجه گرفت که ما مردم ایران در برابر یک "جبر تاریخی" - جبر پیش بردن یک تحول بنیادی پرشتاب در همه عرصه های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی -

قرار گرفته ایم. اما این جبریت تحقق نمی یابد مگر آنکه رفتارها و مناسبات ما تغییر کنند. آنها نیز تغییر نمی کنند، مگر آنکه ذهنیات، بینش ها، دانش ها و ارزیابی های اجتماعی ما عوض شوند.

این است که در شرایط ایست و یخزدگی موجود در همه ارکان و نهادهای جامعه، کشور ما قبل از همه نیازمند

- بازتولید یک "ذهنیت رهائی بخش"،

- تقسیم یک "ایده آل اجتماعی مشترک و عمومی" و،

- دل بستن به "اتوپیا و آرمانشهری" لایق **عصر جدید** جهانی است.

بر این اساس، ساختن یک "اتوپیای آرمانی ذهنی" و **تجمع در حول آن**، اولین گام در راه برون رفت از ایست، قهقرا، جدائی ها و بی هویتی های موجود و حاکم است. این اولین دری است که باید به سوی رهائی و آزادی فردا گشوده شود.

حالا با این حساب ساده دو دو تا چهار تا، اگر هوای تغییری در سر و مرغ آرزویی در دل است، ناگزیر باید قبل همه، خود و ذهنیت مان را تغییر دهیم. باید سر از باور به موفقیت بدون داشتن یک ذهنیت مشترک آرمانی برتابیم. باید از خیال ساده نگرانه عبور از این مرحله سخت تاریخی با تکیه بر توده های ناآگاهی که هر کدام خواب و خیال و آرزوهای خاص خود را دارند، آزاد شویم. باید از باور ساده نگرانه به طغیان های لحظه ای و گذرا به ضرورت برپائی آرمان هائی مشترک، پایدار، و درخور فردا و فرداهایمان عبور کنیم. باید تصویر ذهنی یی از آن جامعه آرمانی بسازیم و آن را با تمام واقعیت های خودی کرده، در ذهن و اندیشه مان جای دهیم. همچنین باید دل از منطق رسمی ناشی از ناامیدی، و قناعت و رضایت به وضع موجود برگزینیم، و از تکیه به کامیابی های حقیر لحظه ای و حرکات خود جوش چشم بسته و گوش بسته رها شویم، و به جای آن، به آغازی متفاوت از پروسه ای درازمدت، تاریخی، آگاهانه و برنامه ریزی شده پا بگذاریم. بدین معنی، باید پیش از آنکه در عمل اجتماعی متحد شویم، از نظر ذهنی و باورهای اتوپیائی به هم برسیم. باید برگردیم به ایده آل های مشترک تاریخی یی که بارها و بارها این مردم و ملت را با همدیگر متحد کرده، همراه ساخته و به خیزش طوفان های انقلابی واداشته است. باید از نو به ریشه های طلب های تاریخی این مردم و کشور برگردیم و با سرلوحه قرار دادن آنها،

- یعنی آنچه از نظر تاریخی، رهائی از "ظلم و بیعدالتی" خوانده می شده-

به طور فکری و ذهنی با خود و آرزوهای ذهنی مان آشتی کنیم.

در طول تاریخ ایران "ظلم" به چه معنی بوده است، و این همه جنبش و مبارزه برای رهائی از ظلم چه هدفهائی را پی می جسته است؟ جمع بندی های تاریخی نشان می دهند که:

- گرسنه و فقیر نگه داشتن مردم، ظلم است.

- تحمیل دیکتاتوری، سرکوبی و سلب آزادی، ظلم است.

- ثروت اندوزی و احتکار کالا و پول در جائی که مردم نیازمند اند، ظلم است.

- تحمیل جنگ و کشتار به مردم ظلم است.

- تحمیل نابرابری و پشت کردن به "برادری برابره مردم"، ظلم است.

- تجاوز به حریم آزادیهای فرهنگی، قومی، دینی، اقتصادی و اجتماعی ظلم است.

- قسمت نکردن عادلانه نان و نفت در بین آحاد ملت ظلم است.
می بینیم که در این مفهوم تاریخی، "ظلم"، هم به معنی نبودن آزادی و هم به معنی "بی عدالتی" بوده، و در واقع این دو ترم "ظلم و بیعدالتی" همیشه محتوای یکسانی را بیان کرده و میکنند.

در دوره "انقلاب اتوپیائی شکست خورده و فروپاشیده ۵۷" نیز این دو مفهوم "ظلم و بیعدالتی" به عناوین مختلف، به شعارهای صف ها و صفبندی ها تبدیل شدند. یکی آنها را آزادی میخواند و دیگری ضد دیکتاتوری می نامید. یکی راه رسیدن به آزادی و عدالت را در سوسیالیسم، دیگری در کمونیسم، و یکی دیگر هم در تحقق جوامع اتوپیائی "بی طبقه توحیدی"، "مستضعفان" یا "امام زمانی" می دید. با پیروزی نمایان امام زمان اما، هم ظلم برگشت و هم بی عدالتی.

این است که برای رهایی از اوضاع آشفته پس از فروپاشی اتوپیای انقلاب، باید از نظر ذهنی هم شده به این معیارهای تاریخی برگردیم. باید آنچه را که در طول سرتاسر تاریخ خونبارمان خواستیم و نگرفتیم

- نگرفتیم و هنوز هم سوگوارش هستیم-

از نو و از نو بخواهیم. برای انجام این مهم نیز، باید ابتدا ذهن خود را برای بازیافت دوباره مفاهیم و معیارهایی که در زمان خیزش "اتوپیای انقلاب" با همدیگر قسمت میکردیم آزاد سازیم، و با آنها برای شخص خود هم که شده، جهانی "اتوپیائی و آرمانی" بسازیم. اگر در این رهایی و بازسازی ذهنی موفق گردیم، به سادگی خواهیم توانست دوباره از عهده معماری عینی این دنیای مشترک برآئیم، و دوباره برای طلب آنچه این همه به راهش فدا داده ایم، بازوانمان را به همدیگر حلقه بزنیم و حول خواستها و طلب های سرکوب شده تاریخی مان دگرباره به اتحاد برسیم.
می بینیم که **تکوین این معماری ذهنی مشترک**، دگرباره ما را در مسیر حرکت و خیزش قرار خواهد داد و راه را به سوی خیزش های عینی آتی هموار خواهد ساخت. بدین ترتیب این مردم از نو قادر خواهند شد:

- بر ذهنیات اتوپیائی خود لباس بیان، کلام و عنوان ببوشانند و،
- آنهمه را همچون باورها و پیش شرط های ایدئولوژی های رهایی بخش فردا و فرداها، با همدیگر قسمت کرده، برای تحقق شان بکوشند. اینجاست که می توانیم
- دوباره از ایده آلهای، اتوپیاها و فرداهای مشترکمان حرف بزنیم،
- دوباره ملاکی برای نیک و بد و معیارهای اخلاق اجتماعی مان داشته باشیم،
- دوباره خود را به نامی و هویتی بخوانیم،
- دوباره نام مشترکی یافته، از تنهایی برهیم و،

- دوباره برای تحقق این آرزوهای ذهنی- ایده آلی به حرکت در آئیم، و برای ساختن و پرداختن فردائی متفاوت، به همراهی هم، "دست هایمان را در باغچه بکاریم" ۸۰. "دستهایم را در باغچه میکارم، سبز خواهم شد، میدانم، میدانم، میدانم. و پرستوها در گودی انگشتان جوهری ام تخم خواهند ساخت..."

بدین وسیله، " ذهنیت های بی مکان و زمان امروزی" امکان می یابند در زمین آرمان های فرداها کاشته شوند، رشد کنند، گل دهند و،

به عنوان طلب های اجتماعی فرداها و نسل های امروز و فردا، جهت و سوی راه آینده مشترکمان را بسازند، و شاخصی برای ارزیابی ارزش هایمان گردند.

به گواهی تاریخ خونبارمان، با طراحی و معماری ذهنی یک چنین "اتوپای آرمانی" جمعی، ناگزیر روزی از روزها این اشتراکات جنبه مادی و اجتماعی به خود خواهند گرفت و نقبی به سوی رهائی از این بن بست ها خواهند زد. بن بستى كه:
- هم علت وجودی دور باطلی از لحظه ای بودن، سرگردانی در میان معیارهای اخلاقی گوناگون، و گرفتاری در گذر زمان گذشته و حال و آینده است و،
- هم از فقدان اینگونه ذهنیت های اتوپيائی و درازمدت تغذیه می کند.

عمومیت یافتن یک چنین باور ذهنی- اتوپيائی مشترک نه فقط پیوندهای گمشده را از نو در بین ما رشد خواهد داد، بلکه حتی خواهد توانست تا روزی که در زمین کشورمان کاشته شده، رشد کرده و گل دهد، همچون ارثیه ای فرهنگی و آرمانی به فرزندان و نسل های بعدی مان سپرده شوند تا همراه هم بازتولیدش کنند و از راه تقسیم آن بین خود

"تنهایی لحظه ای امروز" خود را به "جمع و جمعیت درازمدت و پایدار فردا و فرداها" تبدیل سازند.

می بینیم که این همان کاری است که روز و روزگاری بدون هر گونه برنامه ریزی آگاهانه با "اتوپیا و ایده آل انقلاب" کردیم، و تا پای شهر آرمانی آنچه "رهائی از

ظلم و برقراری آزادی، عدالت و برابری خوانده می‌شده پیش رفتیم. اما به سبب‌هائی که بررسی شد، از عهده طوفان‌های بعدی بر نیامدیم و در جستجوی "کوه قاف" افسانه‌ای، همانند پرندگان اساطیری شاهنامه، هزاران هزار از بال زدن ایستادیم و به جا ماندیم. و چنان آسیب دیدیم که در قلعه رفیع شهر آرزوهایمان، حتا همچون "سیمرغی" نیز بر جا نماندیم. در نتیجه، نه از ایده‌آل‌های اجتماعی و "مدینه آرمانی‌مان" اثری باقی ماند و نه از اتوپیای "انقلابات مان". به بیان دیگر،

- تا ایده‌آل‌ها و اتوپیاها باقی بودند، انقلاب و تصمیم و اراده جمعی‌مان برای ساختن یک جامعه بهتر و عادل‌تر نیز دوام آوردند ولی،
- وقتی "ایده‌آل‌هایمان" را کشتند، تصویر و تصوّر فردایمان نیز به یکباره بر سرمان آوار شد و فرو ریخت.

این است که برای هر خیزش جمعی دوباره و جدید،

- باید ایده آل ساخت و ایده آل داشت،
- باید از نو خواب و رؤیای ایده‌آل‌ها را دید،
- باید از نو، اتوپیائی ایده آلی و مدینه‌ای آرمانی داشت، و با این همه، سو و جهت مشخصی به آرزوها و ایده آلهای جمعی مان داد. به بیان دیگر،

تا این دست آوردهای ذهنی و اتوپیائی ساخته و پرداخته نشده اند، هیچ دست آورد عینی هم ممکن نخواهد شد.

محتوای طلسم تاریخی "ظلم و بیعدالتی"

می بینیم که بازگشت به آرمانها و اتوپیاهاى تاریخی آغاز راه رهائی است. دیدیم که محتوای اتوپیای ایرانی انقلاب ۵۷ همان بوده که از انقلاب مزدکیان تا انقلاب مشروطیت تکرار شده، و "**رهائی از ظلم و نیل به عدالت**"، خمیرمایه همه اتوپیاها و آرمانها و جنبش‌های رهائی این مردم و ملت بوده، و به بسیاری از حرکات اجتماعی، خیزش‌های سیاسی و انقلابات توده‌ای و تاریخی کشور ما دامن زده است.

انسان ایرانی همیشه در آرزوی رهائی از "ظلم و بیعدالتی" بوده، و برای نیل به آزادی و رهائی از دیکتاتوری جنگیده است. مردم ما همیشه خواب عدالتی را دیده که در آن "برادری و برابری" به تمامی برقرار است و "نان را به تساوی قسمت میکنند ..."

- جائی که برادری بدون برابری نیست!-

اما ثابت ماندن این شعارها و خواسته های این مردم از دیروز تا به امروز، در عین حال نشان میدهد که در طول این تاریخ خونبار، هیچ کدام از آرزوهای اتوپیائی این مردم تحقق نیافته و هیچ آرزوی ملی و جمعی شان به تمامی برآورده نشده است. این است که مردم در انقلاب ۵۷ همان شعارهایی را تکرار می کردند، که قریب به ۸۰-۷۰ سال قبل در انقلاب مشروطیت و حتی قریب به ۱۵۰۰ سال قبل در انقلاب مزدکیان.

این همه ناموفقیت تاریخی، در همان حال نشان از آن دارند که مردم هر بار که رو به سوی آرمانهای سرکوبی شده سابق خود برگردانده اند،

- یا سرکوب شده و آرزوهای آرمانی خود را در ذهنشان مدفون کرده اند،

- یا اگر هم فرصتی برای تداوم یافته، به راه کج افتاده و برای رهایی از یک دیکتاتور، دیکتاتور دیگری را به دوش کشیده اند. برای رهایی از ظلم و دریافت عدالت به دنبال ظالمان و نابرابرطلبان سنتی افتاده و هر چه را هم که با جان و مال به دست آورده بودند، از دست داده اند.

این عدم موفقیت تاریخی واجد این درس تاریخی هم هست که:

باید این بار قبل از آنکه "طوفان جدید محکوم به شکستی" به راه بیفتد، محتوای ایده آنها و خواسته هایمان را به دقت مرور کنیم، به درستی بفهمیم و قبل از آنکه این خواسته ها شعار شده و در افکار عمومی توده ها جا بگیرند، بدون هر پیرایه ای و به دقت تعریف کنیم.

دیدیم که علت شکست و فروپاشی "اتوپیای انقلاب ۵۷" قبل از همه ناشی از عوضی بودن آدرس ها بود. مردمی که از نظر تاریخی همه امیدهایشان را به "رهائی از ظلم و بیعدالتی" بسته بودند، از عهده تعریف این ارثیه های تاریخی شان در شرایط جدید بر نیامدند. مردم گول شعارهای اتوپیاهای مذهبی "از جامعه عادل امام زمانی تا حکومت مستضعفان نایبان امام" را خوردند و این همه سرخوردگی های تاریخی در مورد ظلم و بیعدالتی حکومت های دینی و شیعی را فراموش کردند. مردم شعارهای اتوپیائی را گرفتند و تجربیات تاریخی بی را که به بهای جان و مالشان به دست آمده بوده، رها کردند. نتیجه این شد که:

عینی و ذهنی در هم آمیخت.

مذهبی و سنتی با سکولر و دموکراتیک یکی فرض شد. و در نتیجه،

سنت های مذهبی و آسمانی بر خواسته های مردمی و زمینی چیره شدند.

این چیرگی و بالادستی به سنتگرایان، مرتجعین و بنیادگرایان اسلامی امکان داد تا تعریف قرون وسطائی خود از ظلم و بیعدالتی، یا آزادی و عدالت را بر افکار

عمومی مردم تحمیل کنند. این بود که ظلم به دیکتاتوری شاه محدود شد و عدالتخواهی به تبعیت از نظام "برادری نابرابر طلب اسلامی" منجر شد. - آنگونه که امروزه هم بسیاری، چشم بسته و گوش بسته، در هوای رهائی از دست این دیکتاتور حاکم به یاری آن دیکتاتور سابقه دار افتاده اند، و کودکانه و ساده انگارانه، دیکتاتورها را محکوم میکنند و نه دیکتاتوری ها را. بدین ترتیب، تعریف این مفاهیم مهم اجتماعی در سیستم مدرن و پسامدرن جهانی به فراموشی سپرده شد. و محتوای جهانی آنها نه مطرح شد و نه در لیست خواسته های اساسی مردم ثبت شد.

طبیعی است که این شرایط راه را به تعویض دیکتاتوری رژیم شاه با دیکتاتوری بس توتالیتزر رژیم اسلامی هموار کرد، و عدالت اسلامی - که در آن فقر فقیران و ثروت ثروتمندان الهی و آسمانی تلقی میشوند- به عنوان هدیه الهی به خورد مردمی داده شد که از بیعدالتی و فقر و نابرابری رنج میبردند، و همه خواسته هایشان رهائی از اینگونه احکام ظالمانه معروف به "آسمانی و الهی" بود.

از این رو، درست است که ساختن و پرداختن اتوپیا و آرمانهای ذهنی جمعی در را به روی مردم گرفتار آمده در سوگ فروپاشی اتوپای انقلاب ۵۷ باز میکند، ولی نباید فراموش کرد که اگر این محتوا و انتظارات آرمانی، از نو و با همان محتوی در مرکز خواسته های مردم قرار بگیرند، نتیجه جز به آنجائی نخواهد رسید که انقلاب اتوپائی پیشین رسید.

درست است که ساختن و پرداختن اتوپیا و آرمانهای ذهنی جمعی در را به روی مردم گرفتار آثار و عواقب فروپاشی اتوپای انقلاب باز میکند، اما این نیز به راهی، و این راه نیز به هدف رهائی مردم منجر نخواهد شد، مگر آنکه این بار، آدرس ها عوض نشوند،

کهنه و نو، و سنتی و مدرن در هم ادغام نشوند و، مفاهیم تاریخی "ظلم و بیعدالتی" در قالب حقوق و آزادی های امروزی و جهانی تعریف شده و،

به همان صورتی که در کشورها و جوامع صنعتی امروزی به اجرا در می آیند، درک و فهم شوند.

به بیان دیگر، تا زمانی که محتوای اتوپیاها و آرمانهای تاریخی به درستی و دقت توضیح داده نشده، هیچ جنبش اجتماعی برای رسیدن به آرمان "رهائی از ظلم و بیعدالتی" قادر با ادامه راه راست خود نخواهد شد، و به اهداف خود نخواهد رسید. در نتیجه، فقط با تعریف و مرزبندی صریح و روشن از این مفاهیم تعیین کننده میتوان امیدوار شد که یک بار دیگر، مردم رهائی طلب ایران به کوری و کری

تاریخی دچار نخواهند شد و به دام دیکتاتوری های جدید مذهبی و غیر مذهبی (یا اسلامی و غیر اسلامی) نخواهند افتاد. در آن صورت، میتوان امیدوار بود که پیش از آنکه مردم به جان آمده به دنبال دشمنی از دشمنان آزادی و عدالت خود بیفتند، عوضی بودن راه و جهت خود را تشخیص دهند، و با شناخت و آگاهی ذهنی از آرمانها و خواسته های خود، دیگر گول ظواهر رنگ و روغن زده مدعیان دروغزن را نخورند، و به جای شعارهای عوامفریبانه طاهراً زیبا، محتوای آرمانهای تعریف شده خود را دنبال کنند.

این همه درنگی ولو بسیار خلاصه در محتوا و مفاهیم امروزی خواسته های تاریخی "رهانی از ظلم و بیعدالتی"، یا "تحقق آزادی و عدالت" به شرح زیر را لازم میشمارد.

۱- حقوق طبیعی بشر

حقوق طبیعی بشر، به معنی احترام به حقّ من و تو و هر انسان دیگر، بدون توجه به هر گونه امتیاز، و هر گونه وابستگی قومی، دینی، مذهبی، جنسی، زبانی، فرهنگی یا سایر کمیت ها و کیفیت های دیگر است.

حقوق طبیعی بشر، حقّ هر کس، حقّ "بدون هر گونه پیش شرط" هر کس است. حقی است که با بسته شدن نافه فرزند انسانی به وجود می آید، و تا مرگ و حتی بعد از مرگ وی ادامه می یابد. به بیان دیگر، حقوق بشر، حقوق طبیعی هر انسان و فرزند انسانی است.

- نه حقی دادنی و نه گرفتنی است و با تصمیم هیچ دولت و ملت، یا این یا آن آیه و کلام زمینی و آسمانی، نه به وجود می آید و نه از بین می رود.

عدم شناسائی حقوق طبیعی بشر به معنی عدم شناسائی سایر حقوق حقه مردم هم هست. همانطوری که رد حقوق بشر به معنی رد سایر حقوق و آزادیها در همه زمینه های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی هم هست. از این رو، امتناع از پذیرش حقوق بشر دیگران (هر کی می خواهد باشد)، "ظلمی آشکار" و "بیعدالتی محض" است. از این رو، حقوق بشر در و دروازه ورود به طلب های تاریخی و اتوپیائی، و انگیزه اساسی خیزش های مردم ایران برای "رفع ظلم" و "تأمین عدالت" به حساب می آید.

حقوق بشر در این مفهوم، کلید رسیدن به خواست های تاریخی بی است که در دور جدید خود، از انقلاب مشروطیت تا انقلاب ۵۷، به معیار ارزشی مشترک ما ایرانی ها تبدیل شده، و هر بار نیز، پس از آنکه سرکوب شده و به خون نشسته، بی آنکه در فراموشی تاریخی گم شود و از دل و لب مردم بیفتند، در هر صف بندی اعتراضی جدید، از نو به عناوین مختلف آزادی و عدالت تکرار شده و می شود.

بر اساس منشور جهانی حقوق بشر، هر کس حقّ زندگی، حقّ آزادی و حقّ امنیت دارد^{۸۱}. احدی را نمی توان تحت شکنجه یا مجازات و رفتار ظالمانه و بر خلاف انسانیت و شئون بشری قرار داد.

برای زیر پا گذاشتن حقوق بشر حتی نمی توان رأی و نظر اکثریت یا تمامی مردم کشور و جامعه را بهانه قرار داد، یا به استناد نظر فرد و جمع جامعه، کسی را از حقوق بشری اش محروم ساخت. هم از این رو، حتی اگر همه مردم یک کشور هم هم رأی شوند، نمی توانند حقوق اساسی را از کسی سلب یا مضایقه کنند. در این مفهوم، احترام به حقوق بشری همه مردم و حتا جنایتکارترین انسانها امری الزامی و غیر قابل انکار است. این البته نه به معنی اعلام بخشودگی جرائم مجرمان، بلکه به این معنی است که حتی جنایتکارترین انسانها هم حق حیات، حق صیانت قانونی و حق آزادی و امنیت دارند، و باید بتوانند از قوانینی عادلانه و قضاوت بی طرفانه برخوردار شوند.

بر اساس منشورهای بین المللی، تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق نیز با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدانند، و هر کس می تواند و باید بتواند بدون هر گونه تمایز، مخصوصاً" از حیث جنسیت،

نژاد،

رنگ،

زبان،

مذهب،

عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین بدون توجه به ملیت، وضعیت و منزلت اجتماعی، ثروت و دارائی، زادگاه و غیره، از تمام حقوق و آزادی ها بهره مند گردد^{۸۲}. بر این اساس:

- هر گونه تمایز یا هرگونه نابرابری و سرکوبی جنسی خلاف حقوق بشر است.
- اجباری کردن دین یا دین هائی، همچنین تمایز و تقدم هر دین و مذهبی خلاف حقوق بشر است. دیکته کردن اوراد مذهبی و سنتی تقدیس شده هر جمع و گروهی (و ولو اکثریت قاطع جامعه) به جامعه یا هر فرد و گروهی، با روح حقوق بشر سازگاری ندارد. جنبه قانونی دادن به هر حکمی که الهی، مقدس و غیر قابل تغییر

۸۱ انتخاب و نقل اصول حقوق بشر از اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق های بین المللی، چاپ دفتر هماهنگی جامعه های دفاع از حقوق بشر در ایران، برلین.
۸۲ پیشین.

به حساب می آید نیز چنین است. حکومت نه فقط از آن قشری، گروهی و حتی اکثریت جامعه، بلکه از آن مردم و همه مردم یک جامعه است. و انشاء قانون و قانونگذاری، حق بدون قید و شرط مردم و همه مردم است.

بدین معنی، هر کس حق آنرا دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند گردد و همه باید در محدوده "قوانین عادلانه" از حق فعالیت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، و حق تشکیل حزب، انجمن، جمعیت، اتحادیه و سایر اشکال تشکل سیاسی، حقوقی، صنفی و غیره برخوردار شوند.

هر کس باید بتواند در برابر قانون از مصونیت و حقوق مساوی بهره‌مند گردد. بدون این برابری هیچ قانونی اعتبار ندارد.

سلب صلاحیت این یا آن فرد و جمع برای انتخاب کردن و انتخاب شدن، یا برای عضویت در مؤسسات و نهادهای عمومی خلاف روح حقوق بشر است. از این رو، تا زمانی که حقوق بشر با تمام حقوق و تضمین‌های فردی و جمعی اش در کشوری و جامعه‌ای به رسمیت شناخته نشده، هیچ امکانی برای استقرار دموکراسی و گذر به "جامعه مدنی" وجود ندارد. در این صورت، هر گونه ادعای دموکراسی و آزادی، ادعائی غیرواقعی و دروغی محض است.

در جایی که "جامعه مدنی" با تمام این مشخصات و حقوق بشر مستقر نشده، "جامعه بدوی" حاکم است.

این همه می‌رساند که:

- چرا انقلاب اتوپیائی ۵۷ که برای لحظه‌ای هم به راه صیانت از حقوق بشر نرفت، به آسانی به دیکتاتوری بس بدتری انجامید و،

- چرا باید انشاء هر اتوپیائی مبنی بر رهائی از "ظلم و بیعدالتی" تاریخی لزوماً با به رسمیت شناختن حقوق طبیعی فرد فرد جامعه و احترام به حقوق بشر همه شهروندان ایرانی آغاز شود.

۲- آزادی

تأمین آزادی - آزادی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی- شرط اول احترام به بشر و حقوق بشر است. بدون آزادی فرد و جمع در عرصه‌های مختلف زندگی، و قبل از همه، بدون آزادی عقیده و بیان، هر ادعائی در مورد احترام به حقوق بشر و منشور و مصوبات جهانی مربوط به آن، ادعائی توخالی و بی‌شرمانه است.

آزادی بشر، در اساس بدون مرز و بدون هر گونه محدودیت است. اما هیچ انسانی تنها و فقط برای خود زندگی نمی‌کند. به همین خاطر هم هست که آزادی مفهومی اجتماعی دارد، و در رابطه با مناسبات اجتماعی، و در جریان تماس و همزیستی با

دیگران، شکل گرفته و معنی پیدا می‌کند. این است که آزادی در اساس و به طور تئوریک، بدون شرط است، ولی در عمل اجتماعی با آزادی دیگران و مرزهای قانونی و قراردادهای اجتماعی محدود می‌شود. در یک جامعه آزاد، مرزهای آزادی هر کس را آزادی دیگران ترسیم می‌کنند. به بیان دیگر:

- هر کس تا جایی آزاد است که آزادی دیگران را از بین نمی‌برد و سلب نمی‌کند. از همین رو، موضوع آزادی‌ها با موضوع قراردادهای اجتماعی پیوند می‌خورد و به وسیله قوانین و همچنین عرف و عادات بین افراد یک جامعه قسمت می‌گردد. به طور مثال، از همان روزی که ساکنان چندین خانه همجوار در امری از امور، و مثلاً مقررات عبور و مرور در کریدورهای ساختمان مسکونی خود، توافق کرده، قراردادی تنظیم می‌کنند، هم آزادی رفت و آمدشان را مورد تأکید قرار می‌دهند و، هم بخشی از آزادی‌های فردی‌شان را محدود می‌سازند. به بیان دیگر، این محدودیت‌های توافق شده، مرزهای آزادی ساکنان محل را تعیین می‌کنند.

همین رابطه بین آزادی‌های فرد و جمع، در جامعه بزرگ و بین مردم یک کشور و جامعه نیز صادق است. در جامعه بزرگ نیز، آزادی هر فرد و جمعی محدود به آزادی فردها و جمع‌های دیگر است. بدین معنی، محدوده آزادی هر کس زمانی پایان می‌یابد که محدوده آزادی دیگری و دیگران شروع می‌شود.

از این روست که آزادی هر فردی، به شرط عدم ممانعت از آزادی دیگران، در چهارچوب زندگی شخصی و خصوصی اش تضمین می‌شود. بدین معنی، در یک جامعه آزاد و دموکراتیک، مرزهای آزادی افراد و نهادها با "قانون" تعیین و تنظیم می‌شود. این است که در کشورهای مدنی، هم دخالت در زندگی خصوصی مردم بدون اجازه قانون ممنوع است و تجاوز به حریم حقوقی افراد تلقی می‌شود، و هم هر کس حق دارد به قراردادهایی که دیگران (و ولو اکثریت مطلق جامعه) بدون دخالت وی می‌بندند، نپیوندند. و باید تا زمانی که نپیوسته، آزادی اش برای عدم تبعیت از تصمیم ولو جمعی دیگران مورد احترام باشد.

آزادی هر کس فقط زمانی می‌تواند محدود گردد که شخص مربوطه، به طور آزاد و داوطلبانه و بر اساس پرنسپ‌های دموکراسی در تنظیم قراردادهایی شرکت کرده و همراه با دیگران، قوانین و مقرراتی را انشاء می‌کند. هیچ کسی نباید مجبور به پذیرش قراردادهایی باشد که دیگران، و ولو اکثریت جامعه، تنظیم و انشاء کرده اند. بر این اساس، قوانین و قراردادهای اجتماعی باید هم آزادی‌های هر فرد و جمع را تضمین کنند و،

هم ناظر بر محدودیت آزادی هر کس به خاطر تأمین آزادی مشروط دیگران باشند. این رابطه همچنین نشان می‌دهد که آزادی هر فردی فقط زمانی واقعیت پیدا میکند که:

- دموکراسی پایه و اساس نظام اجتماعی قرار می‌گیرد و،
- هر کس می‌تواند بدون هرگونه تبعیض و ترس و فشار، به اندازه هر شهروند دیگر در سرنوشت جامعه و قانونگذاری ها تأثیر گذاشته و،
- به اندازه سهم عددی خود در انشاء و تصویب قراردادها و قوانین اجتماعی دخالت کند.

قابل توجه است که شرط "محدودیت آزادی افراد به وسیله آزادی دیگران"، شامل آزادی فکر و اندیشه، و همچنین آزادی بیان و تبلیغ افکار و اندیشه ها نمی‌شود. این از آن روست که علت محدودیت آزادی ها، محدود بودن حوزه عمل آزادی هاست. به طور مثال، آزادی رانندگی بدان سبب به وسیله قواعد و قوانین راهنمایی و رانندگی محدود می‌شود که جاده و خیابان و معابر مورد تردد عمومی از سوی همه مورد استفاده قرار می‌گیرد. اگر کسی از این قوانین و قواعد تبعیت نکند، لاجرم در جایی با بقیه تصادف کرده، موجب خسارت دیدن خود و دیگران، و زیر پا نهادن آزادی و حقوق مردم می‌شود. اما حوزه آزادی فکر و اندیشه، و همچنین آزادی بیان آنها، نه فقط محدود نیست، بلکه رشد عقلانیت اجتماعی و ارتقاء فکر و اندیشه صرفاً در جریان برخورد افکار و اندیشه ها تحقق می‌یابد. برخورد، تصادم، سایش و ستیز افکار مخالف و مغایر،

نه فقط به خود و دیگران لطمه نمی‌زند،

بلکه حتی لازمه رشد و تعالی افکار و اندیشه ها در جامعه است.

بدین معنی، آزادی فکر و اندیشه هیچ کسی مانع آزادی دیگران نیست و نمی‌تواند باشد. هم از این رو،

- ابراز افکار و اندیشه های مغایر با افکار، باورها و اندیشه های جالفتاده و رسمیت یافته در جامعه، قابل ممانعت نیست و،

- آزادی فکر و اندیشه منوط و محدود به آزادی افکار و اندیشه های دیگران نمی‌شود.

به بیان دیگر، تصادم افکار و اندیشه ها دلیلی برای محدود کردن آنها به حساب نمی‌آید. و اگر همه آزادی های اجتماعی بوسیله آزادی دیگران محدود می‌شوند، آزادی افکار و اندیشه ها، همراه با آزادی بیان آنها هیچ مرزی نمی‌شناسد و به هیچ عنوانی نباید محدود شود.

۳- قانون و قرارداد اجتماعی

قانون و قرارداد اجتماعی امّا، نوشته یا مقرراتی نیست که حاکمیت مسلط و مؤسسات و نهادهای رسمی و غیر رسمی نظام حاکم تصویب کرده و به وجودش می‌آورند. قانون یک قرارداد اجتماعی و میثاق جمعی است که بر اساس قواعد و پرنسپ‌های دموکراسی، و با شرکت همهٔ آحاد جامعه، انشاء و تنظیم می‌گردد. اینست که قانون فقط به فرد، دسته و گروه معین، و حتّا فقط به اکثریت جامعه تعلق ندارد. و نباید نظریات فرد، جمع، یا گروه معینی را به مردم جامعه دیکته کند.

قانون از همهٔ مردم ناشی می‌شود و به همهٔ مردم تعلق دارد.

قانونی که به هر سببی این شرط لازم را نداشته باشد، قانون نیست، و هم از آن رو، نه قابل دفاع، و نه قابل تبعیّت و احترام است. وظیفهٔ اخلاقی هر شهروند است که در برابر اجرای قانونی که از همهٔ مردم ناشی نشده و مشروعیت دموکراسی کسب نکرده، بایستد، سر پیچی کند، و عدم تبعیّت خود را به نوعی ابراز دارد.

در نمونهٔ مورد مثال خود دیدیم که ساکنان یک مجتمع مسکونی برای تصمیم گرفتن در امری از امور مجتمع مسکونی خود ابتدا نمایندگان ساکنان واحدهای مسکونی را برای حضور در محلی دعوت میکنند. این نمایندگان که خود بر اساس پرنسپ‌های دموکراتیک از بین ساکنان و اعضای خانواده‌ها برگزیده شده‌اند، در محل بی‌طرفی گرد هم می‌آیند، و با فرصت کافی و حق بیان مساوی در امور مورد علاقهٔ جمعی خود مذاکره و بحث می‌کنند. و پس از آنکه همه

- همهٔ شرکت کنندگان و نمایندگان علائق مختلف-

حرف‌هایشان را به تمام و کمال زدند، به طور مشترک و با رأی اکثریت، در مورد مسألهٔ مورد علاقهٔ شان رأی داده و تصمیم می‌گیرند.

در چنین مواردی، البته که نظر اکثریت شرط است، ولی این بدان معنی نیست که اکثریت و حتّا اکثریت قاطع همسایگان می‌توانند حقّ یکی از آنان را ضایع سازند، و مثلاً "به اتفاق آراء، کسی را مجبور به فروش خانه و ترک محل مسکونی خود نکنند."

این بدین معنی هم نیست که اکثریت همسایگان می‌توانند تمام حرف و خواسته‌های خود را به کرسی بنشانند و به بقیه که با آنان موافق نیستند، تحمیل کنند. در واقع، مذاکره و گفتگو هم بدین منظور است که "اکثریت حاضرین" نتوانند تمام حرف خود را به کرسی بنشانند. آنان باید با اقلیت و نظریات گوناگون موجود به توافقی برسند که با اجرای آن، "همه" به نسبتی

(به نسبت رأی و حمایت خود)

سهمی دریافت و راضی شوند. پس از این توافق است که همه همسایه ها، قلباً از تصمیم اتخاذ شده حمایت می‌کنند و خود را متعهد به رعایت آن و احترام بدان می‌بینند. طبیعی است که این توافق و مشارکت نمی‌توانست مورد احترام همه باشد، اگر تعداد اندکی یا حتی اکثریت همسایگان،

- نظر خود را به دیگران تحمیل کرده بودند یا،

- به برخی از صاحبان و ساکنان محل اجازه شرکت و اظهار کردن نداده و فقط به رأی طرفداران خود (چه رأی اقلیت یا اکثریت شرکت‌کنندگان) اکتفا کرده بودند.

مشابه این جریان را می‌توان در جامعه بزرگ تصور کرد. در آنجا هم، برای تصویب یک قانون عمومی، باید همه این شرایط مورد بحث، مورد توجه و رعایت قرار بگیرند. اما از آنجا که در یک جامعه نمی‌توان برای تصویب هر قرارداد و قانونی از همه مردم، مستقیماً نظر خواهی کرد، این است که نظامی متکی به **نماینده‌گی** ضرورت پیدا میکند.

نظام‌های نمایندگی مبتنی بر دموکراسی در جهان امروزی عموماً یک نهاد قانونگذاری یا مقننه دارد که بر اساس آزادی‌ها و حقوق مبتنی بر دموکراسی انتخاب شده، و به نمایندگی مردم جامعه، مقررات و قوانین را انشاء و تصویب میکند. یک دستگاه اجرایی برگزیده‌ای هم که حکومت نامیده میشود، وظیفه اجرای این مصوبات را به عهده می‌گیرد. و بالاخره یک دستگاه قضائی مستقل از این دو قوه هم، به اجرای صحیح این مصوبات و اجرائیات نظارت کرده و در ضمن، بر اساس آنها حکم صادر می‌کند. این سه نهاد به طور مشترک "**دولت**"^{۸۳} مبتنی بر دموکراسی را به وجود می‌آورند.

در یک جامعه قانونی، دولت با همه نهادهایش نماینده همه مردم است و حتی اگر ماهیتاً، منافع طبقه معینی را هم نمایندگی کند، در اصل و اساس، به نام همه مردم و همه آحاد و شهروندان جامعه به وجود آمده، جامعه را اداره می‌کند.

سیستم سازماندهی دولت، ساخت حکومتی و شکل نگارش قانون در کشورهای مختلف متفاوت، و از مدل‌ها و اسلوب‌های مختلفی تشکیل میشود. اما آنچه در همه کشورها ملاک قرار می‌گیرد، میزان اجرای دموکراسی یا "حکومت مردم بر مردم" در کار سازماندهی دولت و نهادهای دولتی است. بر این اساس، کشورهای دموکراتیک جهان، اشکال مختلفی از دموکراسی را به نمایش می‌گذارند، و از این طریق نیز از رژیم‌های دیکتاتوری، که با قوانین بدون شرط و شروط قانونگذاری و دموکراسی اداره میشوند، جدا میشوند.

^{۸۳} دولت یا رژیم با حکومت یا هیأت حاکمه دوتا است.

۴- دموکراسی

دموکراسی یا "دمو- کراسی" از دو کلمه حکومت و مردم تشکیل شده و به معنی "حکومت مردم بر مردم" معرفی میشود. دموکراسی یکی از اسلوب‌ها و شیوه غالب حکومت و انشاء قوانین در جهان امروزی است. این سیستم سازماندهی سیاسی- اجتماعی، امروزه روز به قدری از احترام و حمایت عمومی برخوردار است که حتا دیکتاتورها نیز به نام دموکراسی و از طریق اجرای دروغین تشریفات انتخاباتی ناشی از دموکراسی، خود و خواسته‌هایشان را بر مردم تحمیل می‌کنند. و به باور خود، به نام دموکراسی، برای دیکتاتوری خود، صلاحیت و مشروعیت کسب می‌کنند.

دموکراسی قبل از همه بر حقوق بشر و رعایت نعل به نعل آن ساخته می‌شود. در جایی که جان و مال و حیثیت انسان تضمین نیست، حرف از دموکراسی و انتخابات، فاقد هر گونه معنی و مفهوم است. همین طور است

- در جایی که همه شهروندان، بدون توجه به رنگ، نژاد، دین و جنسیت شان، برابر و یکسان فرض نمی‌شوند یا،
- در جایی که مردم از آزادی‌های لازم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، و همچنین از تضمین‌های لازم قضائی برخوردار نیستند.

در جایی که مردم نمی‌توانند از فرصت‌های مساوی برای رشد و توسعه، و آموزش، بهداشت و بیمه، و سایر تضمین‌های لازم اجتماعی و اقتصادی برخوردار شوند، دموکراسی نیز به همان اندازه خدشه دار و زیر سؤال است.

"دموکراسی" یا "حکومت مردم بر مردم"، در عین حال، بر باور و اعتقادی ساخته می‌شود که بر اساس آن، مردم به عنوان منبع قدرت و "تنها منبع قدرت" شناخته می‌شوند، و این حق را با هیچ کس و هیچ قدرت و مقام زمینی و آسمانی قسمت نمی‌کنند. نظام دموکراسی در اساس از طریق انتقال قدرت از نیروهای آسمانی و نمایندگان زمینی آنان به مردم به وجود آمده، و قابل تقسیم با هیچ موجود و هستی مقدس، آسمانی و "ازمابه‌تر" نیست.

بدین صورت، در جایی که مقدسین و کتاب‌های مقدس دینی و غیردینی "تکلیف مردم را تعیین می‌کنند و روحانیون به نام خدا و رسول و مقدسات دینی حرف زده، به جای مردم تصمیم می‌گیرند، دموکراسی وجود ندارد. در چنین شرایطی، حتی اگر تصمیماتی به نام مردم اخذ شوند، و اموری به نام مردم انجام گیرند

- از آنجا که حق تصمیم‌گیری مردم با دین و مذهب مشروط شده-

دموکراسی از اساس زیر سؤال قرار می‌گیرد. هم از این رو، تحت حکومت دینی و

مذهبی (و جائی که شریعت دینی منبع و ملاک قانون و قانونگذاری است)، نه دموکراسی قابل تحقق است و،

نه اساساً "جامعه‌ای مدنی" شکل میگیرد. چرا که:

- مدنیت مخصوص انسان و بیان کننده دوره بلوغ اجتماعی مردم است.

- مدنیت با بلوغ انسان برای اداره خود و جامعه خود شکل میگیرد، و نه همانند دوره بدویت، از طریق احکام نیروهای مافوق طبیعی، مقدسین دینی، یا مدعیان نمایندگی آنان (از جادوگران دوره های بدوی تا روحانیون اسلامی و دیکتاتوری های تقدیس شده امروزی آنان).

بدیهی است در جائی که دموکراسی به مفهوم "حکومت بلاشرط مردم بر مردم" به وجود نیامده، قانون نیز در بهترین شکل خود، فقط یک "قرارداد اجتماعی منسوب به جمعی معین" است. و برای بقیه مردم و شهروندان جامعه هیچ ارزش قانونی ندارد و نباید داشته باشد. در نتیجه، در غیاب یک دموکراسی بدون خدشه،

- قانونی بودن امور، هیچ گونه تعهدی برای شهروندان جامعه به وجود نمی‌آورد و ایجاد نمی‌کند.

در یک چنین جامعه‌ای، هر شهروند حق دارد و حتی از نظر اخلاقی مسئول است که از اینگونه قراردادهای و احکام به اصطلاح "قانونی" سرپیچی کرده و فرمان نبرد.

با این وجود، آنگونه که در مثال مربوط به قرارداد بین ساکنان یک واحد مسکونی دیدیم، حتا اگر همه آزادی‌ها و حقوق اجتماعی-سیاسی و مصونیت‌های قضائی لازمه دموکراسی هم فراهم آیند، در جهان مدنی امروزی، دموکراسی به صرف حکومت اکثریت مردم یا تحقق نمی‌یابد، یا بسیار ابتدائی ارزیابی میشود. چرا که در جهان پسامدرن امروزی، دموکراسی فقط این نیست که اکثریت جامعه را به حکومت می‌رساند، بلکه نظامی است که قدرت سیاسی را نسبت به سهم، بین فردها، و بین اکثریت و اقلیت های جامعه تقسیم می‌کند. به بیان دیگر،

دموکراسی‌یی که نتواند حافظ حقوق فردها، گروه‌های اقلیت و محرومان جامعه باشد، و از حق و حقوق اقلیت جامعه دفاع نکند، عین دیکتاتوری و در بهترین شکل خود، "دیکتاتوری اکثریت جامعه" است.

این است که دموکراسی در این معنی وسیع باید بر "توزیع عادلانه" قدرت دولتی، حقوق سیاسی، امکانات اقتصادی و فرصت‌های فرهنگی بین آحاد جامعه بنا شود.

هم از این رو، لازمه برقراری جامعه مدنی در ایران،

- نه فقط برقراری دموکراسی بدون هر شرط و شروط دینی و اسلامی، بلکه همچنین برقراری دموکراسی‌یی است که حقوق و آزادی های فرد فرد جامعه را

تأمین میکند.

- نه فقط پشت کردن تمام عیار به "بازی های دموکراسی" دوره های دیکتاتوری اخیر، بلکه برقراری دموکراسی یی است که بر حقوق و آزادی های مدرن و پسامدرن امروزی فرد و فرد جامعه بنا میشود.

نباید فراموش کرد که برقراری یک چنین دموکراسی همه جانبه و حراست از آن جز از طریق مردم،

- آنها مردم سازمان یافته در نهادها، احزاب و سازمانهای سیاسی یی که دموکراسی را در مناسبات درون و بیرون خود به اجرا در می آورند،

ممکن نیست. بدین معنی، "دموکراسی حقی گرفتنی است و نه دادنی". کسی جز خود مردم،

نه میتواند به مردم دموکراسی بدهد و،

نه از دموکراسی برقرار شده در کشور و جامعه حراست کند.

این است که بدون **دخالّت سازمان یافته مردم**، نه فقط هیچ دموکراسی یی در ایران برقرار نمی شود،

بلکه هر نظامی هم که به جای جباریت امروزی بر پا بایستد،

- همانند قلعه ی حیوانات جرج اول-

جز به حکومت خوک های دیگری نمی انجامد و نخواهد انجامید.

این همه میرساند که چرا دموکراسی در این مفهوم، برای ما مردم ایران

- که همیشه به نوعی تحت سرکوب جباریت های ظالم جان کنده ایم-

عنصری غیر قابل فراموشی در ساختار ایده آلهای آینده " فردا و فرداهاست.

۵- عدالت اقتصادی

اما دموکراسی بدون عدالت اقتصادی نه برقرار میشود، نه دوام می آورد. گرسنگی و نگرانی همیشگی برای تأمین رزق و گذران فردا،

- یا از انسان های محروم، گرگ می سازد تا دیگران را بدرند،

- یا از آنان بزه می سازد تا لحظه موعود سلاخی، "نابخردانه" به هواداری قصابان خود بلند شده، برای لقمه ای نان به نام "امت امامان و بنده اربابان حاکم" با ابزار سرکوبی جامعه تبدیل میشوند.

فقر و گرسنگی، و نداشتن درآمد دائم، همراه با عدم تضمین گذران زندگی، ظاهراً یک مسأله صرفاً "مادی است، ولی باید توجه کرد که انسان فقیر، همزمان از فرصت های آموزش و پرورش و کسب علم و دانش هم محروم مانده، و از فعالیتهای فرهنگی و اجتماعی هم دور می افتد. به همین سبب، فقر مادی به آسانی یا

فقر فرهنگی و اجتماعی در هم می آمیزد. اینجاست که انسان فقیر و بدون فردا، به آسانی به مزدوری و پاسداری نیروی های سرکوبگر، ضد اجتماعی و عوامفریب در می آید. هم از آن رو، فقیران تحت ستم، عمداً انتقام گرسنگی و نداری خود را - نه از آنانی که نانشان را دزدیده اند،

- بلکه از مردم مشابهی که گرفتار فقر، محرومیت و بیعدالتی اند - باز می ستانند. این است که جامعه ای که به "ندار و ندار" و "دارا و دارا" تقسیم می شود، جامعه گرگ پرور، خصمانه و پر از کینه است و روی صلح و آرامش نمی بیند.

جامعه بدون عدالت اقتصادی، جامعه ای مریض و بدون آینده است. مردم یک چنین جامعه فقرزا، نه می توانند روی ارزش های معین، پایدار و ثابت به توافق برسند و نه می توانند فردای مشترکی برای خود و فرزندان شان به وجود آورند. این نیست جز آنکه:

- مردمی که از حد اقل رفاه و تضمین های اقتصادی محرومند، به دشواری مفهوم زندگی رفیقانه و برادرانه با همسایگان سیر و مرفه خود را درک می کنند، و شاید هم اصلاً درک نکنند، یا نباید هم درک کنند!

- مردم محروم از ابتدائی ترین نیازهای معیشتی، به دشواری می توانند (و شاید هم نباید بتوانند) به حقوق و آزادی های دیگران احترام قائل شده، و برای آزادهای کسانی دل بسوزانند که به فقر و فاقه آنان رضایت داده یا با آن کنار آمده اند.

- برای مردمی که گرفتار و درگیر اضطراب و اضطراب کمبود نیازهای اساسی اند، آزادی و دموکراسی بی که بر نظام ناشی بر گرسنگی و نداری آنان بنا شده، در مقایسه با محرومیت های شان، امری ثانوی به نظر می رسند. از نظر آنان، پرداختن به دردها و کمبودهای اضطراری آنان مهم تر از پرداختن به مسائل ناشی از اینگونه نیازهای ظاهراً ثانوی مردم و جامعه است.

به راستی که محروم گذاشتن بخشی از مردم و فرزندان یک جامعه از تأمین نیازهای اولیه، و ایمنی و اطمینان به فردا (تحت هر نام و عنوانی که باشد)

سلب حقوق بشر آن جامعه است. اینست که برقراری "عدالت اقتصادی" و دادن فرصت های رشد و توسعه مادی و معنوی برابر و یکسان به همه آحاد جامعه، همچون صاف کردن جاده برای برقراری اصول حقوق بشر، و تضمین حقوق و آزادی های شهروندی ناظر بر دموکراسی است.

اینجاست که باید همراه همه خوابهای طلانی از حقوق بشر و آزادی تا دموکراسی و مدنیت امروزی باید خواب "عدالت اجتماعی" را هم دید، و آن را نیز بر محتوای ذهنی-آرامی امروز و فردایمان افزود. باید خواب شیرین جامعه خوشبختی را دید

که در آن هر کس حق دارد و می‌تواند به اندازه دیگران از حداقل زندگی و معیشت، و حد اقل امکانات برای تحصیل، درمان، سکونت، کار و تفریح برخوردار گردد. جامعه‌ای که هر کس می‌تواند با تکیه و اطمینان به یاری جمعی دیگران، نبوغ خود را برای ساختن یک آینده بهتر و مطمئن‌تر برای خود و دیگران به کار بیندازد. "جامعه فاضله عادل" که در آن

- تأمین فرصت‌های برابر اقتصادی- اجتماعی و فرهنگی،

- تقسیم عادلانه ثروت، و همچنین،

- احترام به کار و کوشش انسان و دست آوردهایش،

به اندازه هر حق و حقوق اساسی فردی و جمعی دیگر، غیر قابل اغماض و فراموشی است. به قول نویسندگان آرمانخواه ایران در قرن نوزدهم میلادی، "جامعه فاضله، جامعه عدل است، چرا که بدون عدل، هیچ جا فاضله نمی‌شود" ۸۴.

۶- مدنیت عصر نو

اما تاریخ اخیر جوامع پیشرفته جهان،

- چه کشورهای کاپیتالیستی یا سوسیالیستی-

همه بر آنند که تأمین حداقل زندگی و معیشت برای همه شهروندان جامعه، جز در "جامعه رفاه" ممکن و میسر نیست. جامعه رفاه هم برقرار نمی‌شود، مگر از راه ایجاد "ارزش اضافی" در دست دولتهای قانونی در کشور. درست است که پول "باد آورده نفت" در ایران، ارزش اضافی مهمی است و با این پولها میشود روی رفاه مردم سرمایه‌گذاری‌های بزرگی انجام داد، اما این پولها حتی در نظامی قانونی برای ایجاد رفاه همه مردم کشور کفایت نخواهد کرد. "جامعه رفاه" با فروش نفت و وابستگی به هر فرآورده تک‌محصولی معدنی دیگر به وجود نمی‌آید. جامعه رفاه محصول **جامعه تولید کننده صنعتی و خدماتی** است، و بدون تبدیل جامعه نیمه‌زمین‌داری و نیمه‌سرمایه‌داری وابسته به نفت و خریداران نفتی به یک جامعه صنعتی، هیچکدام از خواب‌های ما برای یک جامعه فاضله "مدرن، مرفه و عادل" تعبیر نخواهند شد.

از این رو برای تحقق آرمانهای اتوپیائی این ملت و مردم، تحقق صنعتی‌گری به اندازه نان شب مردم ضروری است. در واقع، **صنعتی شدن سنگ بنای مهم هر بنای ایده آلی جامعه خوشبخت فردا و فرداهاست.**

تجربه‌های جهانی نشان می‌دهند که حتا جوامع سوسیالیستی تمام عیار و موقّق، تا زمانی که به مرحله تولید صنعتی نرسیده‌اند، قادر به برقراری جامعه رفاه نشده‌اند.

۸۴ مشکات، خطی، به نقل از هما ناطق، کارنامه ی فرهنگی ایرانیان، پیشین.

و جز آنکه فقر و نداری را بین شهروندان خود به تساوی قسمت کنند، کاری نکرد، یا نتوانسته اند کاری انجام دهند.

صنعتی گری و انقلاب صنعتی امّا، با خواندن اوراد مقدسه، و تکرار هفت باره و چهل باره و حتی هزار هزار باره دعای "امن یجیب ..." به وجود نمی آید، یا (آنگونه که به تجربه دریافته ایم)، با ظهور این یا آن رهبر و امام هم ممکن نمی شود. انقلاب صنعتی از راه دعا و نماز یا شفاعت امام و امامزاده ها هم حاصل نمی شود.

- لازمه انقلاب صنعتی لزوماً انقلاب در نحوه نگرش به جهان است.

- لازمه انقلاب صنعتی، انقلاب در نحوه ارزیابی ارزشها و توجیه فلسفی نقش تعیین کننده "انسان زمینی" در رو در روئی با شانس و قسمت آسمانی است.

- لازمه انقلاب صنعتی، نوسازی و انقلاب در باورها، نگرشها، ارزشها و ارزیابیهاست.

امّا این چگونگی ها هم تحقق نمی یابند، مگر آنکه ساختار و شکل سازماندهی جامعه عقب مانده ما از آثار عقب ماندگی تاریخی زدوده شوند، و در همه عرصه های زندگی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی ما،

نظمی مدرن و مدنی مناسب عصر نوین و،

متکی به انسان آزاد از انواع قیومیتها و ولایت های دینی، نژادی، جنسی و قومی برقرار گردد. اینست که:

- لازمه انقلاب صنعتی، انقلاب سیاسی، و لازمه هر دو آنها **انقلاب فرهنگی** است.

۷- سکولاریسم و لائسیسم اجتماعی ۸۵

به تجربه هم ثابت شده که اسلام سیاسی و بنیادگرا به سبب های ساختاری خاص خود،

نه حقوق طبیعی بشر را به رسمیت می شناسد،

نه با دموکراسی سازگاری دارد،

نه برابری و عدالت اقتصادی را می پذیرد و،

نه با عصر نو بودن و مدنیت جامعه مسلمانان ۸۶ سر آشتی دارد.

به شهادت تاریخ، حکومت دینی، به خصوص حکومت اسلامی و شیعی، در هیچ

۸۵ به معنی آزادی دینداری فردی و خصوصی از سوئی، و منع سوء استفاده از دین و اعتقادات دینی مردم به خاطر منافع سیاسی این و آن است.

۸۶ "مسلمان" به فردی با دینی معین اطلاق میشود، و با اسلام سیاسی یا آنچه به صورت پسوند اسلامی در ترکیب هائی همچون جمهوری اسلامی، تروریستهای اسلامی، حکومت اسلامی و غیره که به اجرای "شریعت اسلامی" و اسلام بنیادگرا پا می فشارند، تفاوت دارد.

دوره و زمان و مکانی جز به شکل حکومت توتالیتار و دیکتاتوری ظاهر نگردیده و نخواهد گردید^{۸۷}. به شهادت تاریخ، "حکومت های دینی" به هر شکلی هم سازمان داده شوند، بالاخره به خاطر "علل ساختاری" خاص خود مجبورند تا در نهایت، "اصول دین" را

- که بی توجه به رأی و نظر مردم در کتاب های مقدس دینی قدیمی و کهنه درج شده اند-

بر "رأی، نظر و حکومت مردم" ترجیح دهند. حکومت های دینی از همین رو، آماده پذیرش نقد و رأی مخالف دیگران نیستند، و حتی **مجبورند** هرگونه نظری را که با سنن دینی شان سازگاری ندارند، گناه به حساب آورده و به استناد آیات غیردینی کتاب شان سرکوب بکنند^{۸۸}. این است که حکومت های دینی و ایمانی (بی توجه به شکل و شمایل و عنوان شان)

از سوئی "مجبور" به دفاع از اصول بنیادی بی اند که مقدس و غیرقابل تغییر به حساب می آیند و،

از سوی دیگر "محکوم" به رو در روئی با دموکراسی و رأی و خواست مردم اند. در نتیجه، در "حکومت های دینی و همچنین اسلامی و شیعه گری"، ادعاهائی مبنی بر "**پذیرش آزادی انتخابات و حق رأی مردم**" و همچنین حرف از "**اصلاح قوانینی که مستقیماً منشأ دینی دارند**"، **قصه های بیش نیستند**، و در طول تاریخ تحولات جوامع بشری، هرگز و هیچ وقت اتفاق نیفتاده و نمی افتند. به دلایل ساختاری فراوانی که در توضیح شماره ۳ پایان کتاب آمده، این ادعاها مشخصاً در اسلام و بیش از همه در مذهب امامیه و شیعه گری، ناامید کننده تر و ناممکن تر اند.

- جمع بندی

بر اساس داده های فوق، "رهائی از ظلم و بیعدالتی" تاریخی ایران، در امروزه روز دوره جهانی شدن پسمادرن جهانی به رعایت اصولی چند وابسته اند:

- حقوق بشر،
- آزادی،
- دموکراسی،
- قانونیت،

۸۷ ر. ک. به توضیح شماره ۳ در پایان این کتاب، و همچنین به فصل های پیشین، از "بهشت آرمائی اسلام" تا "اسطوره رهائی چملی بل ...".

۸۸ ر. ک. به کتابهای نویسنده تحت عنوان "قرائت قرآن غیر دینی" جلد های ۱، ۲ و ۳. پیشین.

- مدنیت و ،

- لائسیسم اجتماعی.

امروزه ساختن هر اتوپيائی و بنا نهادن هر جنبشی بدون پایه قرار دادن این سنگ پایه های اساسی مندرج در عهدنامه ها و منشورهای جهانی، مثل کج گذاشتن خشت اول است. یک چنین بنائی،

- همانگونه که در جریان انقلابات تاریخی، از جمله انقلاب فروپاشیده ۵۷ هم تجربه شده-

تا به ثریا هم برسد، کج خواهد شد. یک چنین بنای کج هم بالاخره روزی از روزها آوار شده و بر سر این مردم و ملت فرو خواهد ریخت. این است که برای رسیدن به آرزوهای تاریخی خود،

- به مفهوم رهائی از "ظلم و بیعدالتی" و ایجاد "برابری برادرانه"-

جز ساختن و پرداختن بنای اتوپیاهای ذهنی بر اساس این سنگ بناهای پایه ای، هیچ راه دیگری وجود ندارد، و هیچ جنبش آزادیخواهی و هیچ جان و مال فدا دانی را به جایی جز تعویض دیکتاتوری را با دیکتاتوری دیگر نمی رساند.

بر اساس این داده ها، جامعه ایده آلی و آرمانی رهائی بخش ما لاجرم،

- جامعه تکنیک و تکنولوژی،

- جامعه علوم، دانش و تخصص ها و ،

- جامعه "مدنیت و عصر نو" با همه دست آوردهای امروزی در همه عرصه های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است.

جامعه آرمانی ما، از همین رو، لزوماً

جامعه ای در حال دگرگونی و تغییر مداوم است.

- جامعه ای پویا و پرشتاب است.

- جامعه رها از هر دگم و حکم ابدی و ازلی دینی و غیر دینی است، و بر نوگرایی، تجدد، بدعت و کشف و اختراع بنا میشود.

یک چنین جامعه ای لزوماً از سانسور فکر و اندیشه، و گفتار و کردار می پرهیزد، و انگیزه های تغییر و تحول خود را خود تولید می کند.

در نتیجه، جامعه آرمانی و مدینه فاضله ما نمی تواند جامعه پایانی و نهائی (چه کمونیستی یا آخرالزمانی) باشد. "جامعه ایده آلی لایق فردا" جامعه بدون مرز زمانی است. جامعه ای است که با کار و زحمت و تلاش انسان "طراز نوین" هر دوره و زمانه به سوی فردا و فرداهای با رفاهتر و بهتر نشانه می گیرد.

در اینجا، تحقق هر آرزو و ذهنیت تعریف شده ای، راه را برای ابداع ذهنیات جدید

و معماری مدینه‌های آرمانی نو و نوتر هموار می‌کند، و ایده‌ها، ایده آله‌ها و باورهای که در طول زمان کهنه شده، با آلترناتیوهای تازه و مناسب عصرجدید جایگزین می‌شوند.

بر این معیار، جامعه ایده‌آلی ما، جامعه‌ای مرکب از انسان‌ها و افکار گوناگون است، چرا که هیچ تغییری ممکن نیست، مگر آنکه راه برای دیگران و دگراندیشی‌ها و دگرگونه دیدن‌ها و بودن‌ها - به تمام و کمال -

باز باشد. می‌بینیم که از این زاویه نیز، جامعه مرفه و صنعتی آرمانی، مجدداً با ضرورت آزادی انسان و مفاهیمی چون حقوق بشر، عدالت، دموکراسی، لائیسیم اجتماعی و مفاهیمی از این دست پیوند می‌خورد، و اتوپیای لایق فردا و فرداها را بر این سنگ بناهای عمده و اساسی بنا می‌کند.

اکنون می‌توان سؤال کرد که در اینجا و در این معماری جامعه اتوپیائی و ایده‌آلی کدام یک از امور فوق بر دیگری و دیگران تقدم دارد و اول می‌آید؟

- حقوق بشر یا دموکراسی؟

- آزادی یا عدالت اجتماعی؟

- صنعتی شدن یا لائیسیم اجتماعی؟ و و و.

بدیهی است که "حقوق بشر" به طور ماهوی از بقیه ضرورتها و آرمانها متفاوت است، چرا که این حقوق با انسان به دنیا می‌آیند، نه داده شدنی و نه گرفتنی اند، و به هیچ پیش شرط دیگر هم وابسته نیستند. اما با این وجود، تجربیات تاریخی برآنند که حتا حقوق بشر نیز عملاً "تحقق نمی‌یابند، مگر آنکه بقیه امور به موازات آنها تغییر یافته و بهبودی حاصل کنند. اینست که اعتراف به حقوق بشر انسان به طور متقابل به توسعه و رویش مبانی "آزادی، دموکراسی، لائیسیم، رفاه، عدالت اجتماعی و غیره" وابسته است و برعکس.

در واقع، رشد و توسعه این حقوق و آزادیها در هر جامعه‌ای به رشد و توسعه توانائی‌های نوزادی می‌ماند که چه در کل، یا جزء به جزء، به طور یکدست و همه‌جانبه رشد می‌کند. این رشد در تمام اندام‌ها و توانائی‌های جسمی و روانی نوزاد، به یکسان جریان می‌یابد،

"همه‌جانبه" است و،

هیچ تقدم و تأخر نمی‌شناسد.

یعنی دست‌ها به همان نسبتی رشد می‌کنند که پاها و همچنین اندام‌های جسمی به همان اندازه رشد می‌یابند که روان، رفتار و شخصیت، که دانش و قدرت یادگیری، و

نفسانیات، خودآگاهی و وجدان.

کیفیت رشد حقوق و آزادی‌ها در جامعه نیز مثل رشد همه جانبه نوزاد است. یک "توسعه هنجار" لزوماً همراه با تغییر و تحول "همه‌جانبه" پیش می‌رود. به نحوی که هیچ تغییری بر دیگری مقدم و متأخر نیست، و هیچ کدام را نمی‌توان از بقیه قسمت‌ها و اندام‌های دیگر اجتماعی برید، جدا کرد، راكد نگهداشت یا به حرکت و رشد فوق‌العاده واداشت. هم از این رو، هیچ جامعه دیکتاتوری قادر به احترام به حقوق بشر مردم، یا هیچ حکومت دینسالار قادر به دادن آزادی و دموکراسی یا رعایت عدالت اجتماعی نیست. به بیان دیگر، در جایی که حقوق ناشی از دموکراسی و آزادی وجود ندارد، رعایت حقوق بشر هم ممکن نیست، و برعکس. اینجاست که جامعه ذهنی آرمانی ما نیز باید از مجموعه نهادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی متجانسی که همه از امکان رشد و توسعه یکسانی برخوردارند، تشکیل شود. کسی که می‌خواهد آرزوی تحقق یک چنین جامعه آرمانی را در خویشتن خویش بپرورد، باید بتواند در ذهن و اندیشه خود، شهری بسازد - یکدست،

- آباد، مرفه و تولیدکننده،

- همگام با عدالت اجتماعی و،

- متکی به آزادی، حقوق، نبوغ، و کار و کوشش انسان و فرزند انسانی.

شهری که در هیچ کدام از جنبه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی محکوم به یخ زدن و بازگشت به گذشته و تقدیس عادت‌های دیرینه تاریخی-دینی نیست. این آن شهر اتوپیائی و مدینه فاضله‌ای است که اگر بر پا بایستد و تحقق یابد، سرنوشت تاریخی ملت و کشورمان را به یکباره دگرگون خواهد ساخت، و ما را در جامعه جهانی به ملتی متمدّن، سازنده و سرفراز تبدیل خواهد ساخت. در آنصورت کسی از فرزندان این سرزمین، دیگر خود را نیازمند آن نخواهد دید که برای رهائی از تحقیر دیگران، از بردن نام خاستگاه و کشور مادری خود، "ایران" گرفتار آمده در بحران‌های عقب ماندگی و بنیادگرایی تاریخی، بپرهیزد. یک چنین شهر اتوپیائی می‌ارزد که:

- فداکاری و مشارکت تک‌تک جویندگان آرمانشهرهای فردا را به خود اختصاص دهد،

- همه رویاهای آرمانی را از آن خود کند،

- در قصه هایمان تکرار گردد،

- در لالائی کنار گهواره‌ها باز تولید شود،

- در موسیقی بنوازد و در هنر و ادبیات فردایمان بارآید و بر پا بایستد.

این نیز ممکن نیست مگر آنکه یک چنین آرمانهایی به خواست و باور ذهنی-اتوپيائي همهٔ آرمانخواهان کشورمان تبدیل گردد، و در ادامهٔ راه خود، "جبهه‌ای گسترده از جویندگان فردای متفاوتی" را به حرکت در آورد. در آن صورت، می‌توان امیدوار بود که این بار که تاریخ از نو باردار شده، خیزش و زایشی را سبب می‌شود، توده‌های مردم ما،

- نه به ذهنیت اتوپيائي مخلوطی از کهنه و نو،

(اختلاطی که فروپاشی همهٔ انقلابات و جنبش‌ها، از جمله انقلاب اتوپيائي ۵۷ را به دنبال آورد)

- بلکه با ذهنیت‌های اتوپيائي هدفمند و برگزیده، توان لایزال خود را در صحنهٔ سیاسی و اجتماعی به آزمایش بگذارند. و برای یکبار هم که شده، ناشدنی‌های تاریخی خود را ممکن و قابل تحقق سازند. و با "ظهور و نجات" تاریخی خود،

- به صورت "ظهور و نجات" انسان زمینی به جای امام آسمانی-

آرزوهای تاریخی "رهائی از ظلم" و "برقراری عدالت" را به جای آورده، و "برادری و برابری" گمشده در تاریخ را عینیت ببخشند.

اما یک چنین راهی، بلند و طولانی است و رهروانی ثابت قدم و صبور لازم دارد. با این وجود، اگر این تنها راه رهائی است، نباید نگران زمان بود. چرا که آن فردای متفاوت در حوزهٔ ذهنی و آرمانی، از لحظه‌ای آغاز می‌شود که باوری آرمانی در دلی از دلها می‌نشیند، ریشه می‌زند، و به تغییر پندار، رفتار و کردار ولو یک نفر منجر می‌گردد.

از این رو، هراسی نیست اگر تا نیل به شهر آرمانی، راهی طولانی در پیش است، یا برای رسیدن به قلعهٔ آرزوها، رهروانی بسیار مورد نیاز اند. در این مقطع تاریخی، مهم آنست که هر کسی به سهم خود، در یک سفر ذهنی، پا به راهی بگذارد که روزی خیل پرندگان اساطیری شاهنامه برای رسیدن به قلعهٔ کوه افسانه‌ای "قاف" طی کردند و در اوج آن پرواز تاریخی، پیوند ابدی خود را در جمع واحد "سیمرغ" به ثبت رسانیدند.

دل‌پستن به جامعهٔ آرمانی نیز، همانند آن داستان اساطیری ایرانی، از همان لحظهٔ زادن در ذهن و اندیشهٔ فردی از افراد این جامعه، در کوه قاف آرمانی را به روی جستجوگران خود باز خواهد کرد، و افق دوردستی از جهت‌گیری به سمت و سوی "شهر آرمانی فردا" به وجود خواهد آورد. این جهت‌گیری ذهنی، در تداوم خود قادر خواهد شد در نقاط تلاقی مناسبات اجتماعی مان رشد کرده و:

- ارزش‌های رهائی به وجود آورد،

- اخلاق اجتماعی نوی پایه گذاری و خلق کند،
- بی هویتی موجود را درمان کرده، هویت جمعی نوی را سبب شود،
- به کار و کوشش و پیکار زندگی آرمانی ما مردم جهتی نو ببخشد و،
در نهایت نیز، با ایجاد یک هویت ذهنی مشترک، زندگی اجتماعی سربی موجود را
به رنگ شاد زندگی در آورد.
اینست که:

از سوئی، فردای تحقق جامعه آرمانی بی مکان، دور و ناپیداست ولی،
از سوی دیگر، فردا از همین لحظه آغازین آرمان‌سازی ذهنی شروع می‌شود و
رفتارها و روابط جمعی مان را از نو شکل می‌دهد. این نیز همانند آنچه در دوره
انقلاب اتوپیائی فروپاشیده تجربه کردیم، به راه برون‌رفت از مشکلات تفرقه و
پراکندگی امروزی منجر خواهد شد. و رمز و راز مشترکی خواهد ساخت که پیوند
این مردم را در جایی و از طریقی ممکن خواهد ساخت. این همان رمز و رازی
است که:

به سؤال "چرا زندگی می‌کنیم و برای چه زندگی‌یی در تلاشیم"، پاسخ خواهد داد، و
همچون یک "هویت مشترک آرمانی و اتوپیائی ایرانی"، فرد و فردها را به جمع، و
تنهایی‌ها را به با هم بودن‌ها پیوند خواهد زد.

"... من اگر ما نشوم تنهایی،

تو اگر ما نشوی خویش‌تستی

چه کسی می‌خواهد

من و تو ما نشویم..." ۸۹

می‌بینیم که امروز نیز همچون هر وقت دیگر زمان برپائی اتوپیا و آرمانشهر جدید،
و زمان معماری ذهنی راهی نو به فردائی دگرگونه است.
می‌بینیم که تاریخ، طبق قانونمندی خود، آماده نگارش دوباره است و فرصت از آن
هرکس و هر انسان "عصر نو" معتقد به "حکومت بلاشرط انسان و مردم" تا
- به جای امان و مقدسینی که نه ظهور میکنند و نه نجات میدهند-
همراه با همه آرمانخواهان دیگر "ظهور" کند، و در معماری ذهنیت آرمانی نو و
برپائی "مدینه ای فاضله" مناسب عصر نو ایرانی شرکت جسته، در راه "نجات"
تاریخی مردم و تاریخ ایران از باطلاتی که گرفتار آمده، بکوشد.

این آن راهی است که به سوی فردا می رود.
این راه فرداست.

".... از کجا که من و تو،
شور یکپارچگی را در شرق،
باز بر پا نکنیم...." ۹۰

فصل هشتم

توضیحات بنیادی برای تسهیل درک و فهم جامع کتاب

توضیح شماره ۱

- رفع ستم جنسی و نه عمومی کردن سکس

حامیان اشرافیت برده‌دار و مدافعان نظام زناشویی چندزنه، حکم "مخالفت مزدکیان در مورد خرید و تصرف و اجاره زنان همچون یک کالای اجتماعی و اقتصادی دوره ساسانیان" را، بعداً نه به معنی موقوف ساختن سیستم چندزنی و کنیزداری، - سیستم مردسالار متکی به اجاره و خرید و فروش زنان -

بلکه به نام "عمومی کردن زنان" معرفی کردند. این وارونه سازی و تبلیغات تاریخی هنوز هم در اشکال مختلف ادامه دارد و ذهن بسیاری را مخدوش میکند. ویل دورانت ۹۱ هم جزو آن دسته از کسانی است که دانسته یا ندانسته، در کتاب تاریخ خود بر این توهم تسلیم میشود که گویا اصول آنچه وی "دین کمونیستی مزدکیان" میخواند، عبارت بودند از:

- "همه مردم مساوی زاده شده‌اند؛

- هیچ کس حق طبیعی برای تملک چیزی بیش از دیگری ندارد و،

- مالکیت و ازدواج از "ابداعات انسان و از اشتباهات پست اوست" و کلیه اشیاء و تمام زنها، باید "ملک مشترک تمام مردان" باشد.

البته در این مورد هیچ تردید علمی وجود ندارد که هر دو مالکیت و ازدواج، از ابداعات بشر اند، و هیچکدام از آسمان نیامده اند. و در طول تاریخ تحولات بشر، (به موازات تغییر و تحول شرایط اجتماعی، تولید اقتصادی، و عرف و عادات فرهنگی)

اشکال هر دو آن‌ها تغییر یافته، می‌یابند و خواهند یافت.

با این وجود، همانگونه که خود نویسنده هم بعداً اضافه می‌کند، "این نظر دشمنان" این جنبش است که گویا مزدکیان به بهانه اعتراض به مالکیت و ازدواج و دستیابی به آرمانشهر خود، دزدی و زنا را ترویج می‌کردند و نه واقعیت تاریخی. این نظر نویسنده با داده ها و شواهد تاریخی دیگر نیز تأیید میشوند. بر این اساس، منظور مزدکیان از "تعلق همه زنان به همه مردان"،

نه به معنی بازگشت به دوره رابطه جنسی بی قاعده (promiscuity)، بلکه به معنی منع کردن چند صد زنی و انحصار تملک زنان به وسیله نجبا و اشراف زرتشتی بود. "مزدک می‌خواست زنان را نیز از پستوها و اندرون‌ها بیرون بکشد و برای آنان ارزش انسانی کسب کند. او می‌خواست اصلاحاتی در امر زناشویی به عمل آورد تا به قول خواجه نظام‌الملک "هیچکس از لذت و شهوت دنیا بی نصیب نماند و در مُراد بر همه خلق گشوده بُود"^{۹۲}. از این رو، در این رابطه باید از "همگانی ساختن زنان"، برچیده شدن مقررات قشری و کاستی جنسی (استثمار و بهره‌کشی جنسی) را درک کرد^{۹۳} و نه عمومی شدن زنان را.

باید یادآوری کرد که مطالعات جامعه‌شناختی‌یی که با بررسی‌های لوپس مورگان در میان قبائل امریکائی آغاز و با تحقیقاتی که به دنبال کتاب "منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت" فردریک انگلس^{۹۴} ادامه یافت، نشان می‌دهند که:

- آزادی جنسی بدون جمعی قاعده، یا آنچه (promiscuity) خوانده می‌شود، به یک دوره معین تاریخ اولیه بشر تعلق داشته، و از آن پس، همراه با تغییر و تحول صورتبندی‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، این نوع رابطه جنسی جمعی بدون قاعده، "کارکرد" (Function) خود را از دست داده است. به خاطر این علت کارکردی هم است که با عبور از این دوره معین اجتماعی و اقتصادی، این شکل از روابط در هیچ کجای دنیا و در هیچ جامعه پیشرفته رسم نشده و دیده نمی‌شود. به همین سبب، رابطه جنسی جمعی بدون قاعده، نه می‌توانست در دوره ساسانیان - که در همه زمینه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی از دوره اولیه ناظر به رابطه جمعی بدون قاعده جنسی فاصله گرفته بود -

مطرح گردد، و نه موج عظیمی از مردم فقیر و تحت‌ستم را به دنبال خود بکشانند. این نبود جز آنکه مقصود مزدکیان از این اصلاح‌گری، از بین بردن "سیستم تصرف زنان همچون یک کالای اجتماعی و اقتصادی از سوی اشراف ساسانی-زرتشتی" بود و لاغیر.

در ضمن، بسیاری از تاریخ‌شناسان بر این باورند که "بسیاری از معتقدات مزدکیان

۹۲. ع. نوابخش، پیشین.

۹۳. آ. بلیانف، سه مقاله دیگر درباره ی بردگی، ترجمه‌ی سیروس ایزدی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶، تهران.

۹۴. فردریک انگلس، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه مسعود احمدزاده، انتشارات سازمان چریکهای فدایی خلق ایران، تکتیر سوند، ۱۳۵۴.

با عقاید مانویان درباره خیر و شر، و همچنین در مورد نور و ظلمت یکی است و اینان نیز مانند مانویان، معتقد به پرهیزکاری و ترک علائق دنیوی بودند^{۹۵}. می بینیم که از مردمی با یک چنین نگرش و آنچنان ایدئولوژی و اخلاق اجتماعی، بعید به نظر می‌رسد که بخواهند به قول تاریخ نویسان توجیه گر نظام های الیگارشی، مجالس عیش و عشرت همگانی به راه بیاندازند، به انحصارگران سکس و جنسیت تبدیل شوند یا، از عمومیت یافتن حق همخوابگی و تبدیل زنان به ابزار عیاشی و بهره کشی جمعی مردان دفاع کنند.

نباید فراموش کرد که استفاده از مسائل و موضوعات جنسی برای مبارزه با افکار و اندیشه‌های جدید، فقط منحصر به این دوره و زمان نبوده و نیست. برای نمونه، می دانیم که در نیمه دوم قرن نوزدهم، ایران یکی از پربهترین فرصت‌های تاریخی برای تغییر و تحول اجتماعی خود را تحت فشار مرتجعین حاکم - که از طیف گسترده‌ای از درباریان و دولتیان تا روحانیون و ملایان متعصب سنت گرا و تا نیروهای استعمارگر روس و انگلستان و نوکران داخلی شان تشکیل می‌شده -

از دست داد. در این اوضاع و احوال نگون‌بار، نوکری و وابستگی به خارجی‌ان، رسم بزرگی و رمز موفقیت به شمار می‌رفت، در حالی که استقلال طلبی و ترقی خواهی، به آسانی به عزل و ذلت منجر میشد. در چنین شرایطی، جمعیتی در تهران به عنوان "جمعیت فراموشخانه" با هدف گسترش اندیشه تغییر و اصلاحات اجتماعی تشکیل شد. با آنکه اعمال و شخصیت میرزا ملکم خان، مؤسس این مجمع قابل بحث است، ولی به تأیید همه محققین، این مجمع از تجمع آزاداندیشان و ترقی خواهان آن روز ایران تشکیل می‌شده و در مدت کوتاه عمر خود، نقش های ارزنده‌ای در گسترش اندیشه تغییر و ترقی، و سازماندهی ترقی خواهان ایران ایفا کرده بود. به همین سبب، "پیام فراموشخانه که "اخوت، جماعت، مساوات و دفع ظلم و تعدی" بود، تهدید مستقیمی علیه نظام اجتماعی و سیاسی کهن و کهنه حاکم به شمار می‌رفت، و مقابله و تصادم آن با نظام دیکتاتوری ناصری امری طبیعی بود. جالب است که حربه مدافعان وضع رو به اضمحلال موجود در مقابل اینگونه تلاش‌های ترقی‌خواهانه، باز هم مطابق معمول، همان افترای تکفیر و بهتان بی عفتی بود. چرا که در جامعه به خواب رفته شیعه‌گری آنروز هم، هیچ حربه‌ای برنده‌تر از عنوان

بی‌عفتی جنسی کارساز نبود. این بود که برای مخالفت با این تلاش‌های اصلاح‌گرایانه، این شایعه را به راه انداختند که گویا "امارد و اجانده شهر به فراموشخانه راه یافته‌اند و آن محفل هرزگی است. و اینکه مشهور است اهالی این کار، ابراز مطلب نمی‌کنند، از بابت خجالت اعمال شنیعه است که فلان وزیر و مرد ملا را بیاورند . . . و اسباب بازیچه نمایند" ۹۶. به عقیده حاجی ملاعلی کنی مجتهد معروف وقت نیز، آن مجلس عامل "اضمحلال مذهب و ملت بود" (نامه خطی حاجی ملاعلی کنی) ۹۷.

می‌بینیم که این نیز عین همان تبلیغی است که حالا هم برای جلوگیری از گسترش تفکرات رهایی‌طلب و ضد بهره‌کشی

- بهره‌کشی اقتصادی، تحمیل فرهنگی، تسلط اجتماعی و سرکوب سیاسی-

در جامعه پدرسالار ایران به کار می‌برند. کهنه پرستان امروزی نیز برای حفظ ستم و نابرابری جنسی و طبقاتی موجود، با سلاح "هرج و مرج جنسی" بر ایدئولوژها و افکار طرفدار آزادی زنان می‌تازند، و مروجان و پیام‌آوران زندگی عادلانه و رفیقانه زن و مرد را با اتهام "ترویج فحشاء" پاسخ می‌دهند. اینان امروزه روز هم همکاری و زندگی رفیقانه بین زن و مرد در جامعه را جز از دید تصورات هم‌آغوشی حرمسراهای خود نمی‌بینند و نمی‌توانند ببینند. این البته در جایی که "مردان ثروتمند مسلمان شیعه ایرانی" به اندازه "مردان برده‌دار ساسانی" از برکت! آزادی چندزنی برخوردارند، و مطابق مبانی مقدس دینی و شرع مبین، هر مرد پولدار، می‌تواند در آن واحد به تعداد بی‌شماری از زنان (با چهار زن عقدی قابل تکرار + تعداد نامحدودی زنان صیغه‌ای + تعداد نامحدودی زنان برده)

همبستر شود، عجیب نمی‌نماید.

توضیح شماره ۲

- دیکتاتوری و ترس

انسان هر چه بیشتر ستم ببیند، بیشتر می‌ترسد و هر چه بیشتر دچار ترس و واهمه شود، بیش از پیش خود را مجبور به ابراز این یا آن واکنش روحی و روانی می‌بیند. این واکنش یا رو به بالاست و از مقاومت ساده تا دفاع و جانبازی‌های

۹۶ جزوه راپورت فراموشخانه، خطی.

۹۷ فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون- عصر سپهسالار، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱، تهران.

قهرمانانه را به دنبال می آورد. یا رو به پائین است و ترس را با ترس بیشتر پاسخ می‌دهد.

حالت اول را میتوان در بین سربازانی مشاهده کرد که در آغاز جنگ به قدری مقهور ترس اند که حتی توان دیدن یک سرباز جان باخته یا زخمی را هم ندارند. برخی از اینان اما، وقتی خود را در درون تنور سوزان جنگ می‌یابند، به اجبار هم که شده، ترس خود را با جنگیدن و کشتن جبران میکنند، و پس از مدتی هم به جنگنده ای حرفه ای تبدیل میشوند. حالت دوم را میتوان در میان مردم سرکوب شده ای دید که به کلی مرعوب قدرت حاکم و جبار شده اند. در این مواقع، تجاوزات و تنبیهات رژیم های جبار تا به جایی در روح و روان برخی از مردم تأثیر می‌گذارند که سالها و دهها سال بعد از آن نیز قادر به ابراز وجود در برابر حتی جانیان مرده و جان باخته سابقاً تجاوزگر نمی‌شوند. هم از این رو، انسان تحت سرکوبی و ستم هموماً دو راه بیشتر نمی‌یابد:

یا طغیان می‌کند و (تا لحظه تاریخی موعودی که هر حرکتی به انقلابی ختم میشود و هر شورشی روخانه ای شده، بساط ظلم را از ریشه میشوید و می‌برد) سربهدار می‌سپارد،

یا تسلیم می‌شود، توبه می‌کند و تا پایان عمر همچون یک انسان فتح‌شده - کوچک، خردشده و حقیر -

به یک زندگی گیاهی ادامه می‌دهد.

به طور معمول، در اکثر موارد، اقلیتی راه اول را بر می‌گزینند، یا می‌توانند برگزینند، ولی اکثریتی راه دوم را. این نیست جز آنکه تداوم سرکوبی و مجازات، به طور معمول باعث درونی شدن ترس می‌شود و انسان را به صرف دوری گزیدن از ترس و گرفتاری، یا درد و رنج بیشتر، ابتدا به محافظه کاری و دوری گزیدن از کارهای قابل مجازات مجبور میکند. این دوری گزیدن های محافظه کارانه در صورت تداوم، فرد محافظه کار را به خودسانسوری دچار می‌سازد، و وی را به نحو مریض‌گونه از دست زدن به هر کاری و استفاده از هر فرصتی برای آزادی خود باز می‌دارد.

بدینسان با تداوم عوامل ترس آور و درونی شدن واهمه و نگرانی ناشی از سرکوبی و ستم، تنزل شخصیتی بر انسان تسلیم شده مستولی می‌گردد. اعتماد به خود و خودی ها در این انسانها تقلیل می‌یابد. انتظارات فرد از خود و جامعه اش، رو به افول می‌گذارد، و رفته رفته، انسان مدعی حق و حقوق دیروزی به جایی می‌رسد که به هر شرایطی ولو پست و غیر انسانی تن می‌دهد، و از هر زشتی‌یی

- صرفاً" به صرف آنکه هر بدی بهتر از هر بدتری است -

استقبال می‌کند. این قهقرا تا آنجا پیش می‌رود که انسان هراسیده و مرعوب قدرت،

حتا از فکر کردن و دیدن رؤیاهای رهائی می‌هراسد و از فکر کردن و خواب دیدن هم می‌پرهیزد. این شرایط رو به فروپاشی روانی نه فقط توانایی فرد و افراد را برای ساختن جبرانی ذهنی، و فراهم آوردن ایده‌آلی اتوپیائی نابود می‌سازد. بلکه حتا آنان را وامیدارد تا به صرف رهائی از ترس و مجازات ممکن، به اشکال مختلف و بی آنکه خود بخواهند، جانب عنصر تولیدکننده ترس و دیکتاتوری را بگیرند، و از طریق همکاری با سرکوبگران و عوامل ترس را برای خود آرامش روحی و روانی بخرند.

اینجاست که انسان مقهور ترس و قدرت، نه تنها از دست زدن به هر کاری برای رهائی خود از وضع موجود می‌پرهیزد، بلکه از همکاری با اعمال رهائی بخشی هم که دیگران برای نجات وی از وضع دردآور موجود سازمان می‌دهند، دوری می‌گزیند.

در تداوم این تنزل شخصیتی و تلاش جبرانی برای تطبیق با وضع موجود است که انسان ترسیده و تسلیم شده، برای جبران فشارهای درونی ناشی از ترسی که تمام وجودش را فرا گرفته، با حرکات رهائی بخش در می‌افتد، و به اشکال مختلف، دیگران را هم از دست زدن به اموری که وی را می‌ترسانند، باز می‌دارد. او ممکن است در این راه تا به جایی پیش برود که علیه ناجیان خود بلند شده و حتی تن به جاسوسی و سربازی قدرت سرکوبگر حاکمه بدهد.

بدین ترتیب، ترس و واهمه بر شخصیت فرد غالب می‌آید و او را "از احتیاط و ملاحظه کاری طبیعی و معمولی هر انسان"، به ترس و نگرانی بیمارگونه می‌کشاند.

این ترس و تسلیم مریض گونه، در شرایط اضطراب اجتماعی-سیاسی، و به هنگامه سرکوبی و ستم عمومی، از این به آن منتقل شده، به صورت اپیدمی اجتماعی شیوع یافته و به آسانی بازتولید می‌شود. و در ادامه خود به صورت پارانویای همه گیر، ایمنی و سلامت روحی و روانی مردم تحت ستم و سرکوب شده را مورد مخاطره قرار می‌دهد. اینجاست که مردم ترسیده از قدرت و سرکوب، برای بازگرداندن آرامش و احساس امنیت روحی و روانی خود، به آسانی به دام قدرت‌های سرکوبگر می‌افتند و،

بدون آنکه خود بدانند و بخواهند،

برای کسب تضمین ذهنی از قدرت ستمگر و عامل ترس و واهمه، به انواع تلاش های سازگارانه و تسلیم طلبانه متوسل می‌شوند. آنان از این طریق،
- آنگونه که در کشورمان تجربه کرده و می‌کنیم-

به تلقی گویی، کیسه کشی، و تعریف و توصیف عوامل قدار رو می‌آورند و حتا از طریق خبر چینی و جاسوسی برای منابع قدرت، به شهادت های دروغی دست زده و

در دسیسه بازی‌های غیرانسانی شرکت میکنند. این نیست جز آنکه آنان می‌ترسند و بیش از اندازه هم می‌ترسند، و برای رهایی از فشار ناشی از این پارانویای ترس و جبونی، به اعمال تطبیقی و جبرانی پی دست می‌زنند تا خود را از تعرض احتمالی قدرت حاکمه دور نگه داشته و ایمن حس کنند.

در اینجا ذکر خلاصه‌ای از داستان یک یهودی آزادشده از اسارتگاه نازی‌ها به توضیح مطلب یاری می‌رساند. داستان از این قرار است که یکی از زندانیان سابق یک بازداشتگاه نازی آلمان، در سال‌های اولیه پس از جنگ جهانی دوم، به کشور دوردستی سفر می‌کند. و در همان روز اول ورودش، به تصادف سایه مرد درمانده‌ای را می‌بیند که درست به شکل و شمایل هم‌زدانی سابق اوست. دیدن هم‌زدانی سابق با آن حال خراب و در آن کشور دور دست به شدت تعجب و کنجکاوی این مسافر یهودی آزاد شده را بر می‌انگیزد و وی را برای کشف جریان ترغیب می‌کند. بالاخره پس از ماجراهای فراوان معلوم می‌شود که آن مرد ژنده‌پوش درمانده، همان دوست دوره بازداشتگاه اوست.

وی در پستونی تاریک و نمدار زندگی و کار می‌کرد، و در پایان یک روز کار سخت و جانفرسا، تمام درآمد روزانه خود را جمع کرده، با آن موادغذایی و مصرفی می‌خریده و همه آن‌ها را هم به درب خانه‌ای می‌رسانید و بدون کم و کاست تحویل می‌داد. پس از این کار و تلاش روزانه، او خسته و درمانده به همان پستوی تنگ و تاریکش برمیکشت، گرسنگی می‌کشید، یا خود را با تهمانده غذاهای دیگران زنده نگه‌میداشت.

مرد مسافر از دیدن این وضع، به شدت تعجب می‌کند و بر آن می‌شود تا هم‌زدانی خود را در جایی گیر آورده و جواب سؤالاتش را بگیرد:

- چرا اینجاست؟ چرا به چنین کاری دست می‌زند؟ چرا به چنین زندگی رقت‌باری تن در داده است؟ برای چی چنین ژنده‌پوش و فقیر است، و چرا همه محصول کار و تلاش روزانه خود را به کسی و جایی می‌رساند و خود گرسنه و فقیر به دنبال لقمه‌نانی می‌گردد؟

بالاخره در ادامه یک سلسله تعقیب و تحقیق، وی دوست دوره زندان خود را گیر می‌آورد، و او را برای پاسخ دادن به سؤالاتش تحت فشار قرار می‌دهد. مرد بیچاره بالاخره اعتراف می‌کند که آنکه در آن خانه زندگی می‌کند، یک شکنجه‌گر سابق زندانهای نازی است و برای فرار از مجازات به این کشور و شهر دور فرار کرده است. او نیز همراه این شکنجه‌گر به اینجا آمده و به هر بدبختی شده، کار می‌کند تا گذران زندگی و وسایل استراحت آن شکنجه‌گر فراری را تأمین کند. در پاسخ به این سؤال که چرا به خاطر شکنجه‌گری فراری تن به چنین بدبختی پی می‌دهد، جواب وی شنیدنی است:

- می‌خواهم کاری بکنم که اگر این دفعه باز هم جنگ شد، اینها سر کار آمدند و من هم بار دیگر دستگیر شده و به همان اردوگاهی فرستاده شدم که اون مأمور شکنجه گر اداره اش میکند، به خاطر محبت‌های امروزی‌ام، به من سخت نگیرد و با من به مهربانی رفتار کند!

این داستان، متأسفانه عمومی و عام است، و بسیاری از زندانیان شکنجه شده را حتا پس از دورهٔ رهائی و آزادی به اعمال جبرانی همکاری با و حمایت از قدرت ستمگر و سگهای هارش وامی‌دارد.

همانگونه که دیدیم، با آزادی انسان تحت ستم و رفع عامل ترس و نگرانی، سلامتی روحی و روانی این انسانها بدین سادگی‌ها بر نمی‌گردد. به همین خاطر هم هست که در مواردی که برای ما ایرانیان نیز بی آشنا نیست، "بسیار طبیعی است" که:

جمعی از فعالان و زندانیان سیاسی سابق پناهنده در کشور امن اروپا و آمریکا، به این آسانی‌ها قادر به رها کردن روح و روان خود از ترس و فشار سابق نمی‌شوند، و برای رهائی از این ترس و نگرانی لانه کرده در درون شان،
(به جای آن که علیه این جباران و شکنجه گران فریاد بزنند و افشاگری بکنند)
از سیستم و نظام دیکتاتوری ستمگر خود حمایت می‌کنند، و به اشکال مختلف برای توجیه وضع دردآور موجود در کشور به جا گذاشته شان می‌کوشند.

عجیب نیست که این آدم‌ها، گاهی حتا پا را از این هم فراتر می‌نهند و به نفع قدرت حاکم و عوامل ایجاد کنندهٔ ترس، در کارهای خطرناکی شرکت می‌کنند که با شخصیت جیون شده‌شان مغایر است. اینجاست که از طرفی:

- ۱- دیکتاتوری و اعمال نامحدود قدرت، به ایجاد ترس عمومی دامن می‌زند و به درونی شدن و فلج شدن روحی و روانی مردم می‌انجامد، و از طرف دیگر،
 - ۲- همین تنزل روحی و شخصیتی، چه به طور مستقیم و فعال، یا غیر مستقیم و غیرفعال، به تجدید قدرت حاکم و تقویت سرکوبگری موجود می‌انجامد.
- بدین ترتیب، یک دور باطل از سرکوبی و ترس تا تسلیم طلبی و تَوَاب شدن، و در نتیجه دور باطلی از سرکوبی از سوئی و تأیید و تقویت سرکوبی،
- آنهم از سوی مردم ستم‌دیده و دردکشیده-

به وجود می‌آید، و راه پیشرفت آزادی و رهائی را مسدود می‌سازد. این است که:
انتخاب بین قیام کردن علیه ترس و عوامل ترس‌آور از سوئی، و تسلیم شدن به ترس، انتخابی سرنوشت ساز است.

البته بروز اپیدمی ترس و عمومی شدن پارانوئای رفتاری مربوط بدان، همانند سایر پدیده‌های اجتماعی- روانشناختی، معلول علت‌های اجتماعی و تجربی بسیاری است.

این ابیهدمی در هر جا و هر زمان که قدرت توتالیتزر حکم می‌راند، و تنبیه، سرکوب، شکنجه و اعدام رسم است، شیوع می‌یابد و به صورت یک پدیده جمعی، بسیاری را به تسلیم طلبی و ستایش قدرت وا می‌دارد.

"تسلیم طلبی حاصل از ترس" به عنوان یک ابزار موثر حکمرانی، مورد سوءاستفاده عوامل قدرت قرار می‌گیرد. به طور مثال، اکنون معلوم شده که بخش بزرگ کنترل داخلی فاشیسم آلمان بر روی "نیروی مردمی" بوده که "داوطلبانه!" با اس‌اس‌ها همکاری می‌کردند و برای آنان جاسوسی کرده، از در و همسایه هایشان گزارش می‌دادند. این نیروی جاسوسی داوطلبانه، به قدری عظیم بوده که گویا ۹۸۰ تشکیلات سازمان یافته اس‌اس آلمان، در واقع جز پیگیری این گزارشات کاری انجام نمی‌داده و نیازی به کار کنترلی بیشتری احساس نمی‌کرده است. امروزه نیز مافیای سیسیل ایتالیا و گروه‌های تبهکاری در اکثر کشورها، نیروی کنترل خود را بر مردم تهدید شده، ترسیده و به بیماری جبن و ترس دچارآمده بنا می‌کنند تا فقط به اعضای باند جنایتکار خود.

در طول دوره های مختلف سرکوبی های رژیم در ایران نیز دستگاه سرکوبگر حاکم، به ارتشی چند میلیونی از مردم عادی و معمولی تکیه داشته که بخشی از آنان جز ترس از تعقیب و شکنجه و کشتار، انگیزه‌ای برای همکاری نداشتند و ندارند. اینان مردمی اند که اکثراً بدون مزد دست به جاسوسی می‌زنند، گزارش تهیه می‌کنند، و با اعمال کوچک و گاهی حتا ناخودآگاه و بیمارگونه خود، جان و مال مردم را تسلیم تاراج نیروهای سرکوبگر رژیم اسلامی می‌کنند. رژیم اسلامی از سوی دیگر نیز از برکت ترساندن مردم سود می‌جوید و بدین وسیله، میوه‌های اعدام و کشتار و بی قانونی‌های سال‌های دراز حاکمیت خود را، از طریق حکومت به مردمی ترسیده و جبون شده و به حد اقل‌ها رضایت داده، می‌چیند.

باید یادآوری کرد که در اصل، قدرت حاکمه و اتوریتة حکومتی از دو بخش تشکیل می‌شود:

۱- قدرت واقعی و عینی، یعنی قدرتی که به صورت دستگاه سرکوب و کنترل، وجود خارجی و عینی دارد و عمل می‌کند. این نیرو از سازمان‌های پلیسی و جاسوسی، و مأموران تعقیب و تحمیق، و عوامل سانسور و شکنجه و کشتار تا نهادهای ایدئولوژیکی، آموزشی، پرورشی، فرهنگی و غیره تشکیل میشود.

۲- قدرت مجازی غیر واقعی، یعنی قدرتی که وجود خارجی ندارد و در اختیار قدرت حاکم هم نیست. با این وجود، این قدرت به وسیله مردم احساس می‌شود، آنان

را می‌ترساند و به "خودسانسوری" و کنترل شخصی خود وامی‌دارد. مثلاً وقتی که مردم در خانه خود، خود را تحت کنترل می‌بینند و از آن واهمه دارند که مأموران امنیتی آنان را می‌بینند، یا صدایشان را می‌شنوند و کنترل می‌کنند، این قدرت مجازی به کار می‌افتد. در واقع، مردم قدرت مجازی را تحت تأثیر آن نیروی ذهنی پی که فقط ساخته و پرداخته ذهن سراسیمه و نگران شان است، خود به وجود می‌آورند. این ترس ذهنی تحت تأثیر قدرت و سرکوبگری عینی تشدید می‌شود، و تحت رابطه متقابل ذهنی و عینی تعمیق یافته، تقویت شده و به دیگران منتقل می‌شود. در نتیجه، پس از مدتی کم و بیش تمامی جامعه را به نوعی آلوده می‌سازد. اینجاست که مردم، از ترس نظارت و کنترلی که وجود خارجی ندارند، از انتقاد کردن، و اظهار نظر و ابراز عقیده خود در ملاء عام، محیط کار و خانه و خانواده می‌پرهیزند و عموماً به رفتارهایی دست می‌زنند که انگار همیشه در برابر دوربین کنترل قرار دارند و باید برای جلوگیری از افزایش نظریات شان نمایش داده و رل بازی کنند.

اینجاست که اپیدمی ترس می‌تواند تا مرحله بیمار گونه پارانو یا گنده‌بینی افراطی امور و وقایع و مسایل ترس آور عمومی شده و گسترش یابد.

این در حالی است که هر کس می‌تواند با یک کمی مراجعه به عقل و بررسی منطقی احساسات خود بر ترس و جیبونی حاصل از سرکوبی جاری فائق آید و به این واقعیت پی ببرد که منابع قدرت، بر خلاف تبلیغات شان، نه می‌توانند و نه امکان آن را دارند

که میلیونها مردم را در خانه‌شان کنترل کرده، مکالمات روزمره شان را بشنوند، یا آنان را برای هر کلمه و جمله تلفنی ردیابی کرده و تنبیه کنند.

هر کس با درنگی کوتاه می‌تواند پی ببرد که این همه یک واهمه بی پایه اجتماعی ناشی از یک "قدرت مجازی بی" است که به صورت بازتاب "قدرت نمایی‌های عینی" حاکم، خلق و بازتولید شده، و در نتیجه، این تصور عمومی را دامن زده که گویا همه مردم در همه جا زیر ذره‌بین و کنترل قرار دارند.

رژیم‌ها از این چگونگی و عملکرد مهم "قدرت مجازی" در کنترل اجتماعی به خوبی آگاهند. حکومت‌های قانونی برای گسترش قدرت مجازی قانون و مجریان قانون از شیوه‌های تبلیغی و توضیحی بهره می‌گیرند. اما رژیم‌های توتالیتر برای همین منظور، از اعمال متواتر و تکراری قهرآمیز آشکار و استفاده از شیوه‌های تهدید و تنبیه علنی سود می‌جویند. اجرای مراسم اعدام و شکنجه در ملاء عام یکی از این شیوه‌های مذموم ایجاد رعب ذهنی و مجازی رژیم اسلامی است، و

دستگیری‌ها، تسویه‌ها و ممانعت از حقوق سیاسی و قضایی، و همچنین آدم‌زدی، ترور و جنایت‌های بی نام و نشان مخالفین در جمهوری اسلامی، بخشی دیگر.

اینان، عموماً" هر از گاهی به اموری دست می‌زنند که مردم را مطمئن سازند که

سوءظنّ‌شان بجاست و باید مواظب رفتار و حرکات و حتا محتوای نامه‌ها و مکالمات تلفنی خود باشند.

اینست که عوامل سرکوب و سانسور در مورد افشاشدن مردمی که در کوچه و خیابان و خانه و حتا کوه و بیابان حرفی زده و انتقادی کرده‌اند، داستان‌ها می‌سازند، و آن‌ها را به صورت شایعه در اقصاء نقاط شهرها می‌پراکنند تا حوزه "قدرت مجازی" خود را گسترش دهند و سایه ترس از کنترل و بازبینی را بر همه کس چیره سازند که انگار هر عابری عضو بسیج میلیونی جاسوسی و خبررسانی رژیم اسلامی است.

هر حکومت و قدرت، به هر اندازه که از حکومت بر دل‌ها عاجز است و سنت اربابی اش بر سرکوب و وحشت متکی است، به همان اندازه هم برای ایجاد و گسترش دامنۀ "قدرت مجازی" خود از ایجاد "ترس و وحشت عمومی" سود می‌جوید. اینگونه اعمال سرکوبگرانه عموماً تا آنجا پیش می‌روند که به همه مردم نشان دهند قدرت سرکوب و کنترل رژیم بر همه جا مسلط است و عوامل رژیم در همه حال، ناظر اعمال‌شان می‌باشد و به قول معروف، "دیوار موش دارد و موش گوش دارد".

در صورتی که واقعیت‌ها بر آنند که:

"نه هر دیواری موش دارد و می‌تواند داشته باشد و نه هر موشی گوش."

اما، مردم تحت ستم و ترسیده فقط زمانی به این کشف مهم نایل می‌آیند که شرایط انقلابی و زمان نافرمانی فرارسیده، و دو راه بیشتر در برابر رژیم قرار ندارد:

- یا با تجدید کشتار و سرکوب می‌تواند از نو به ترس عمومی دامن زده و از نو با سرکوبی دیگر "قدرت مجازی" خود را بر فکر و ذهن مردم تحمیل کند،

- یا همانگونه که در زمان فروپاشی رژیم گذشته تجربه شد، زیر پای شورشگری و عصیان و نافرمانی توده‌های مردم، خرد و نابود شود، و به یکباره به دوره ترس و وحشت، هم واقعی و هم مجازی اش، نقطه پایان گذاشته شود.

این البته فقط زمانی ممکن است اتفاق بیفتد که مردم قبلاً خود را از ترس مجازی از قدرت مجازی رژیم رها کرده‌اند و رژیم نیز با هیچ سرکوبی قادر به اعاده آنها نیست.

در هر صورت، ترس و وحشت در یک جامعه توتالیتر تا آنجا پیش می‌رود که انسان ترسیده و جبون، حتا از ساختن "مدینه فاضله ذهنی" هم باز می‌ماند و آگاه و ناآگاه، می‌ترسد که مبدا رویاهای ممنوع تنهایی‌اش فاش شوند و سرکوب و مجازات بیشتری را به دنبال بیاورند. این دیگر نقطه اوج ترس و تسلیم است، چرا که نشان می‌دهد:

- آرزوها و ایده‌آل‌های انسان نیز به وسیلهٔ جبرایت غالب به کنترل در آمده و،
 - شهرهای آرمانی ذهنی هم قبل از تحقق عینی فتح شده‌اند.
 اینست که قبل از آنکه بتوان، نافرمانی و شورشگری را در جامعه برانگیخت و سازمان داد، باید به خود و دیگران جرأت داد تا آزادی، رهایی و نافرمانی را در فکر و ذهن خود ایجاد کنند. پس از رها کردن ذهن و اندیشهٔ خود از بیماری و اپیدمی ترس و جیبونی، امکان شناخت عینی عوامل ایجادکنندهٔ ترس و جیبونی و مبارزهٔ با آنان فراهم می‌آید.
 به همین خاطر هم هست که فائق آمدن به "ترس و وحشت مجازی و غیرواقعی" به حرکت جامعهٔ سانسورزده و شروع تحول در آن کمک می‌کند. ورود مردم به صحنهٔ اجتماعی- سیاسی پس از این موفقیت ذهنی ممکن و فراهم می‌شود. از آن پس، مردم با حضور در صحنهٔ سیاسی و تجربهٔ عینی تازه پی می‌برند که توان و گسترهٔ کنترل و سرکوب رژیم ایجادکنندهٔ ترس، بسیار محدودتر از آن بوده که قبلاً فکر می‌کردند.
 در غیر اینصورت، تا زمانی که پارانویای ترس و جیبونی حاکم است، انسان اسیر این بیماری، اکثراً به صورت مهرهٔ بازی‌های سرکوبگری حکمرانان و تجاوزگران مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد، و راهی برای نجات خود از سیطرهٔ حاکمیت مجازی و ذهنی رژیم نمی‌یابد. پس:
 باید با عوامل ترس رو در رو ایستاد و،
 آنان را به تجربه و به همان شکل و شمایل و اندازه‌ای که توانائی دارند دید، و نه بزرگتر و نه هولناک‌تر.

توضیح شماره ۳

- دین از اعتراض تا حکمرانی

رژیم جمهوری اسلامی، تاریخ حکومت مذهب و دین را به همان شکل و سیاقی که در همه جا اتفاق افتاده، تکرار می‌کند. حکومت دین به سبب‌های مختلف ساختاری، در هیچ دوره، زمان و مکانی جز به شکل جبرایت توتالیتر و دیکتاتوری ظاهر نگردیده و نمی‌گردد. به شهادت تاریخ، "حکومت‌های دینی" به هر شکلی هم سازمان داده شوند، بالاخره به خاطر "علل ساختاری!" خاص خود مجبورند! تا:
 - هم "اصول، احکام، فرامین، سنن و مقررات تقدیس شدهٔ دینی مندرج در کتابهای قدیمی و کهنه‌شان را بر رأی و نظر مردم زمان حاضر ترجیح دهند و،
 - هم - هرگونه مخالفت با رهبرانی دینی خود را مخالفت با خدا، دین، و احکام و مقدسات دینی‌شان فرض کرده، به مجازات برسانند.
 بر این اساس، این رژیم‌ها از نظر ساختاری آمادگی تحمل نقد و رأی مخالف مردم

را ندارند، و حتی به خاطر حفظ موجودیت و تقدس خود و منابع و رهبران دینی‌شان هرگونه نظر ناسازگار با سنن دینی‌شان را گناه به حساب آورده و سرکوب می‌کنند. با بیان دیگر، حکومت‌های دینی و ایمانی، نه فقط بر اساس خواست و منافع خود، بلکه همچنین برای دفاع از موجودیت دینی‌شان، با رأی و خواست مغایر مردم، سر ستیز دارند. و حتی "محکوم" به ستیز و رو در روی با دموکراسی و آزادیها و حقوق ناشی از آن هستند.

هر دینی دارای نوشتار و سنت‌های مقدّسی است که نقش قوانین اساسی و مقررات اجتماعی دینداران و معتقدینش را بازی می‌کنند. حتا دین‌هایی که بر اعتقاد به خالق و خدا متکی نیستند، دارای گفتار، کردار و سنت‌های مقدّسی اند که به رفتار و کردار دینداران و معتقدین‌شان جهت داده، پایه‌های مناسبات و رفتارهای اجتماعی آنان را شکل می‌دهند. این منابع می‌توانند در شرایط مختلف، نقش‌های متفاوتی به عهده بگیرند. برای مثال، در جایی که دین فقط یک دیدگاه فلسفی، اعتقادی و اخلاقی فردی محض است، ممکن است همچون هر دست آورد معنوی و فرهنگی دیگر به باروری معنویات و ارزش‌های هواداران خود کمک کند، و حتا در شرایطی در شکل‌گیری روابط اجتماعی افراد و ارزیابی ارزشهای آنان، نقش‌های سمبولیک و هدایت‌کنندهٔ پرورشی ایفا کند. اما همین منابع و مراجع تقدیس‌شده و ثابت - به هنگامی که دین نقش اجتماعی و سیاسی به عهده می‌گیرد و به اصطلاح، حکومت می‌کند و با سیاست در هم می‌آمیزد -

به نام رأی، نظر و خواست ثابت و ابدی خداوند و مقدسین دینی، به مردم تحمیل می‌شوند. در این صورت، دخالت این عناصر تقدیس‌شده، جایی برای رأی و قضاوت مردم باقی نمی‌گذارند، و در نتیجه، راه مردم را برای مشارکت در ساختن زندگی اجتماعی-سیاسی مناسب خواست‌ها و نیازهای زمان و مکان خود، سدّ می‌سازند. این است که دین تا زمانی که به حکومت نرسیده، می‌تواند ادعای آزادی و اختیار بکند، ولی وقتی به حکومت رسید به بالای جان مردم و جامعه تبدیل می‌شود. حکومت دینی، در اساس حکومتی است که "مقررات تقدیس‌شدهٔ عتیق و قدیمی" یا "شریعت" خود را به جای "قوانین و قراردادهای" جدید ناشی از مردم - قراردادهایی که در یک حکومت زمینی، می‌باید از سوی مردم هر زمان انشاء شده، به تصویب برسند -

می‌نشانند. هم از این رو، "هر گونه حکومت دینی" با دموکراسی و حکومت مستقیم و "بلاشرط" مردم، سر ستیز پیدا می‌کند و راه حقوق و آزادی‌های انسان برای ساختن جامعهٔ مورد علاقهٔ شان را می‌بندد. این است که در "حکومت‌های دینی"،

ادعاهائی مبنی بر پذیرش "آزادی انتخابات و حق رأی مردم" و همچنین حرف از "اصلاح قوانینی که مستقیماً منشأ دینی دارند"، قصه‌هایی بیش نیستند، و در طول تاریخ تحولات جوامع بشری، هرگز و هیچ وقت تحقق نیافته و نمی‌یابند.

در عین حال، از آنجا که هرگونه تغییر و تجدیدنظر در مبانی "حکومت دینی" علیه علت وجودی منابع تقدیس شده دینی، و آن نیز به معنی انحلال تقدس دینی و خود دین است، در هیچکدام از نمونه‌های تاریخی، "هیچ حکومت دینی، رأی مردم را بر مقدسات خود ترجیح نداده و نمیدهد. این است که حکومت‌های دینی برای جلوگیری از انحلال خود هم شده، اجباراً! به هر عمل غیر انسانی و هر کار غیر اخلاقی پی که حتی از دیکتاتوری‌های غیر دینی به دشواری ساخته است، دست می‌زنند، یا از دست زدن به این اعمال واهمه‌ای به خود راه نمی‌دهد.

این چگونگی‌ها مشخصاً در اسلام و مذهب امامیه و فرقه شیعه‌گری، ویژگی‌های خاص می‌یابد، چرا که:

اولاً دین اسلام، دین عمل و اجراست. دینی است که برخلاف دین مسیحی، همراه با سنت حکومتی پیامبر و جانشینان و خلفای اسلامی رشد کرده، دین شده و توسعه یافته است. از همان آغاز، مقام حکومت پیامبر اسلام با مقام نبوت ایشان به هم آمیخته، و همچنین بسیاری از فرامین و آیات قرآنی که "کلام الله" خوانده میشوند، در مناسبت با حکومت رسول،

(و نه در ارتباط با وظیفه‌ی پیامبری اش)

نگارش یافته‌اند. از همین رو، چه از طریق کتاب قرآن یا سنت رسول، در همه عرصه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، قوانین و اصولی شکل گرفته و باقی مانده و به ارث رسیده‌اند که:

- هم غیر قابل تغییر اند و،

- هم با وجود خود، جایی برای قانونگذاری و رأی مردم هر دوره و عصر باقی نمی‌گذارند.

در ضمن، این احکام و قوانین در طول زمان،

- چه در دوره خلفا و حکومت‌های اسلامی، یا پادشاهان و حکومت‌های خاص شیعه‌گری-

وسیله روحانیون و رهبران اسلامی، منجمله امامان و روحانیون شیعه‌گری، تفسیر و تنظیم شده‌اند. و به وسیله تفاسیر، فتاوی و رسالات علمای دین، به طور مکرر مهر تأیید و تأکید خورده، تا به امروز رسیده‌اند. این است که اسلام، به خصوص اسلام

شیعه‌گری، در بسیاری از زمینه‌های زندگی دارای احکام، قوانین و مقررات اجتماعی و حقوقی منسوب به خدا و رسول اند. هم از این رو، قانونگذاری در کشوری که اسلام شیعه‌گری حکومت می‌کند یا شریک و حامی حکومت است، در حقیقت چیزی جز تطبیق نیازها و خواست‌های روز با آن احکام و قوانین ثابت و تقدیس شده اولیه نیست و نمی‌تواند باشد. به بیان دیگر،

قانونگذاری در حکومت اسلامی شیعه‌گری، ناگزیر فقط می‌تواند در اموری واقعیت پیدا کند که عرفی و محلی اند. و نه سابقه‌ای در قرآن و سنت رسول و احادیث، و نه جایی در شرع مبین و رسالات و فتاوی آیات و علمای اسلامی دارند. تازه اگر یک چنین موضوعیتی هم پیدا شود که فاقد هرگونه سابقه در تمامی منابع دینی، مذهبی و فرقه ای است،

- از آنجا که بدعت در شرع حرام است-

هر تصمیم جدید و ابداعی لزوماً باید بر اصول اساسی و تفاسیر کتاب، سنت و شرع اسلامی بنا گردد. این است که هرگونه بحث و گفتگو در مورد "مفاهیم بیگانه با حکومت دینی و اسلامی"

- همچون حقوق بشر، آزادی رأی مردم، انتخابات رهبران، تنظیم و تصویب قوانین جدید و مانند اینها-

واجد هیچ معنایی در اسلام و فرقه شیعه نیست، و به جایی جز به توضیح و تفسیر و نگارش مجدد قوانین قدیمه نمی‌رسد. این نیست جز آنکه احکام، سنن و قوانین قدیمی و کهنه، در ماهیت، مقدس و متکی به رأی و نظر خداوند به حساب می‌آیند. هم از آن رو نیز، در حکومت اسلام شیعه‌گری جمهوری اسلامی،

- نه جایی برای رأی و نظر مردم وجود دارد و،

- نه رأی و انتخاب مردم می‌تواند تعیین کننده تلقی شده، اصولی را تغییر دهد.

در ضمن فراموش نکنیم که حتا خلفای راشدین که هیچ، خود رسول هم در اساس خود را محق به تغییر و تنظیم احکام قرآنی بی که کلام الله می‌نامیدشان نمی‌دید، و هر قانون و حکم لازم اداری و نظامی را نیز از زبان قرآن و خدا نقل میکرد. این است که خمینی به درستی! توضیح میدهد که:

- "فرق اساسی حکومت اسلامی با سایر حکومت‌ها در این است که در اینجا هیچ کس حق قانونگذاری ندارد، و هیچ قانونی جز شارع را نمیتوان به اجرا در آورد. شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است" ۹۹.

پس هر گونه انتظار در زمینه انتخاب رهبر و رهبرانی که بتوانند در دوره "حکومت اسلام شیعه‌گری"، قوانین جدید، سکولر یا خارج از فرامین و مقررات

اسلامی و شیعی وضع کنند، مغایر اصل و سرشت "حکومت های دینی، اسلامی و شیعی" است و در دوره این یا هر حکومت اسلامی "به طور ماهوی" ناممکن است.

در ضمن می دانیم که وجه ویژه اسلام شیعه‌گری، "امامت" است. این ویژگی مهم و تعیین کننده، به نوشتجات و فقه امامانی که "معصوم و الهی به حساب می آیند" و حتا به رأی و نظر نمایندگان و نمایان ایشان، یعنی علما و آیت‌های الله، جنبه اعتباری ابدی، ازلی و غیر قابل تغییر می‌بخشد، و نظر و فتاوی و رسالات آنان را هم در حد آیات کتاب و سنت های رسول، مقدس و غیر قابل تغییر و تجدید می‌سازد.

در عین حال، میدانیم که نظریه امامت در رو در روئی با سیستم انتخاباتی و ردّ سنت "گزیتش خلفا از طریق مشورت و بیعت رؤسای قبائل مسلمان" به وجود آمده و رشد کرده است. این بدین معنی است که از دید مکتب امامت:

- حقّ گزینش رهبران جامعه از آن خداست و نه مردم. به بیان دیگر،

- اصل اساسی، انتصاب رهبر و رهبران جامعه از سوی خدا و نمایندگان زمینی اوست و نه انتخاب آنان از سوی مردم.

به همین سبب نیز، به بیان سید کاظم حائری، "قوانین کلی حکومت اسلامی، بر خلاف مرام‌های دموکراسی، هرگز به انتخاب یا تعیین نماینده وابسته نیست، بلکه حکومت اسلامی باید در چهارچوب دستورات و احکامی حرکت کند که شارع اسلام مقرر فرموده است" ۱۰۰.

این است که هرگونه سیستم رأی‌گیری نوع امروزی، فقط تا زمانی می‌تواند قابل احترام باشد که نتیجه آن موافق گزینش و نظر نمایندگان و رهبرانی است که خود را "نمایندگان خداوند"، "نایبان امام زمان" و "مجریان قوانین الهی" می‌پندارند. و گر نه، همانگونه که فقه جعفری هم در این مورد صراحت دارد:

- "در مذهب امامیه، رأی مردم نمی‌تواند بر انتصاب و رأی الهی فائق آید."

بدین ترتیب، در "حکومت دینی اسلام شیعه‌گری":

- نه حقّ گزینش رهبر و رهبران جامعه از آن مردم است،

- نه رهبران برگزیده مردم حقّ قانونگذاری، انشاء و تصویب قوانین جدید را دارند و،

- نه جایی برای لغو قوانین معروف به "احکام الهی" و نادیده گرفتن مقررات و

احکام از پیش نوشته شده ای که به طور ماهوی غیرقابل تغییر و جایگزینی اند، با قوانین جدید وجود دارد.

در نتیجه، "حکومت دینی و اسلامی شیعه‌گری" "چه به صورت جمهوری اسلامی یا هر حکومت اسلامی دیگر"، با همه اشکال حکومت‌های زمینی متفاوت است، و فقط می‌تواند به صورت مجری مقررات، احکام و قواعد مندرج در کتاب، حدیث و شرع دوام آورد.

اعتقاد به غیرقابل تغییر بودن این اصول در ایران شیعه‌گری، همچنین باعث شده که احکام و اصول شرعی اسلامی در طول زمان باقی مانده، و در شرایط مختلف و متفاوت تاریخی امروزی،

- یعنی هم در شرایطی که مثل امروز دین و احکام شرعی به طور مستقیم حکومت کرده و میکنند، و هم در زمان‌هایی که دین و دینداران در آرزوی برقراری حکومت الهی خود، به حکومت‌های غیرالهی و زمینی شاهان گردن نهاده بودند- خود را حفظ و بازتولید کرده اند.

"تقدس فرضی" رهبران دینی هم در ضدیت حکمرانی‌های دینی و مذهبی با دموکراسی و رأی و دخالت مردم تأثیر خود را میگذارد. بر خلاف ادعاهای دروغین و مصلحت‌آمیز برخی از اسلامیان بدون سمت اسلامی، تا کنون هیچ دینی بدون رهبران دینی به حکومت نرسیده و نمی‌تواند هم برسد.

پروتستان‌های اروپائی، عقاید خود را بر نفی نظام ساختاری تقدس رهبری، کلیسا، و کتاب‌های حدیث و تفسیر کاتولیک‌ها و ارتودوکس‌ها بنا کردند، ولی چیزی نگذشت که خود آنان نیز صاحب کلیسا، کتاب، کشیش، و حدیث و سنت شدند و به همان سرنوشتی دچار آمدند که با آن می‌جنگیدند. عین همین دگرگونی و تحول را می‌توان در گروه‌های اولیه اسلامی مثلاً امامیه و شیعه‌گری علیه سنت‌های خلیفه‌گری مذاهب سنی دید، و همزمان عظمت ساختار و ابعاد حجم هیرارشی جمعیت آخوندها، طلاب و خدمه مذهبی

- از "روحانی" و مرثیه‌خوان و مسأله‌گوی پای‌منبرنشین تا قاضی، محدث و متکلم و فقیه، و تا مرده‌شو و دعانویس و فالگیر دستگاه شیعه‌گری ایران-

را با سنی‌گری سنجید. نتیجه آنکه هیچ خط و مرام دینی نمی‌تواند از قواعد دینی بیرون آمده، به راهی برود که با راه تاریخی دین و دینداری قبلی متفاوت است. به بیان دیگر، به علل ساختاری معین، هر خط و مرام مذهبی و دینی،

- با هر ادعای اصلاحگری-

در نهایت به همان گودالی از تقدسات و سنت ها می افتد که قبلی ها در آنجا قرار دارند. علت این چگونگی را می باید نه فقط در طرز نگرش یک دین و مذهب، یا یک خط معین دینی، بلکه در ساختار کلی نظام دینی جستجو کرد.

دیدیم که هر دینی دارای آثار نوشتاری و سنت های مقدس است. این آثار و سنت ها تا زمانی که پیامبران زنده اند، وسیله آنان تفسیر، تعبیر و توجیه شده، به خورد مردم و معتقدین شان داده می شوند. اما پس از فوت پیامبران، هیچ دین و مذهبی باقی نمی ماند، مگر آن که کسانی وظائف پیامبران را به عهده بگیرند و به نام مفسران منابع مقدس به ارث رسیده، انجام وظیفه کنند. معمولاً این منابع بنیادی با همان انشاء، خط و زبان عتیق مرجع، برای مردم زمان های بعدی قابل مطالعه، و درک و فهم نمی باشند، و این نیز راه را به دخالت افراد متخصص و رهبران دینی جدید هموار می سازد.

رهبران جدید همچنین باید بتوانند به نام مقدسین روحانی، نقش پیام رسانی پیامبران را ادامه داده، به تبلیغ دین آنان بپردازند. آنان در ضمن می باید به نام روحانی دینی، امور و خدمات دینی را اداره کرده، به سوالات باورمندان و دینداران خود پاسخ داده و برای حفظ علاقه دینی آنان بکوشند. اینست که پس از فوت هر پیامبر یا حتا هر مقام دینی (هر دین و مذهب بزرگ و کوچک)،

- لزوماً و چه بخواهی یا نخواهی -

یک قشر رهبری مذهبی جدید بر پا می ایستد، و مستقیماً به نام پیامبر و رهبر و حتا به طور غیرمستقیم به نام خدا و منابع دینی پیامبران به انجام وظیفه دینی- سیاسی می پردازد. تا آنجا که تاریخ تمدن بشر به دست می دهد، این ویژگی عام است و در جوامع مختلف، از ابتدائی و بدوی تا متمدن و صنعتی، به اشکال مختلف دیده می شود.

جامعه شناسان و مردم شناسان، از سویه ها و مکاتب مختلف، برآنند که شغل و سمت اجتماعی روحانی از دوره ای که بشر توانسته به انبار کردن دانه های جمع آوری شده دست بزند و به تولید مواد غذایی بپردازد، آغاز شده و محصول مستقیم "ارزش افزوده" محصولات غذایی است.

بدین معنی، از وقتی که حال و روز جوامع انسانی به مرحله ای رسیده که توانسته چند نفری را از تولید باز دارد و غذای آنان را از طریق کار بقیه اعضا جامعه تأمین کند، کسانی به مشاغلی دست زده اند که در رابطه مستقیم با تولید غذا نبوده

است. جادوگران از جمله این گروه‌های جدید اجتماعی بودند که در جوامع و در میان قبائل اولیه، خود را از سایرین متمایز کردند، و به کارهایی پرداختند که انسان سراسیمه و نگران جوامع اولیه، از نظر روحی و روانی نیازمندش بود.

تفاوت عمده‌ای که جادوگران با نمایندگان دینی داشتند، آن بود که "آنان مدّعی بودند که می‌توانند نیروی مافوق طبیعی را از طریق شیوه‌های جادویی خود به کنترل در آورند و آنان را در راه بهبودی انسان و زندگی جمعی آنان به کار گیرند" (۱۰۱). این ادعا با تکامل اجتماعی تغییر یافت و به ظهور دین و پیامبران منجر شد.

پیامبران نیز یک نیروی مافوق انسانی را، چه در طبیعت، یا به صورت خالق و سمبل خلقت جهان، نمایندگی می‌کردند، اما بر خلاف جادوگران، نمی‌توانستند و ادعای آن را نداشتند که می‌توانند بر نیروهای مافوق طبیعی فائق آمده، آنها را در اختیار انسان و خواست‌ها و نیازهای او قرار دهند. در واقع، تفاوت عمده‌ای که پیامبران با جادوگران داشتند این بود که اینان به جای کنترل نیروهای ماوراء طبیعی، به کنترل آنها در می‌آمدند. و سعی می‌کردند با ابلاغ خواست و تصمیم نیرو یا نیروهای برتر طبیعی، "راه درست" جلب رضایت آن نیروها را به مردم نشان داده، و دیکته کنند. اینان مردم را به سوئی هدایت کردند که رضایت نیروهای برتر را جلب می‌کرد. از این طریق، مردم می‌توانستند

- هم از انتقام و مجازات آن نیروی مافوق طبیعی در امان باشند و،
- هم با اتکاء به آنها، در برابر نیروهای طبیعی و مافوق طبیعی دیگر نیرومند شده، در مصاف با آنها به پیروزی برسند.

این رابطه، در پروسه تکامل جوامع بشری در مناطق مختلف جهان، اشکال مختلفی به خود گرفت، و با تکامل اندیشه دینی در خاور میانه، از آن جمله در میان اقوام یهودی به دین آسمانی یکتاپرست منجر شد.

این دین به سبب سرشت تاریخی خود، از همان آغاز بر فعالیت و تبلیغ پیامبران و جانشینان آنان، و همچنین خدمات قشر روحانیون دینی ساخته و پرداخته شدند. بدین معنی، همانگونه که با مرگ رئیس یا جادوگر قبیله، رئیس یا جادوگر جدیدی برگزیده میشد، بعداً با مرگ هر پیامبر هر طایفه و قبیله‌ای نیز، پیامبر جدیدی برگزیده میشد و شغل و سمت پیامبر قبلی را به ارث برد. در جایی هم که این کار به این آسانی انجام‌پذیر نبود، کسانی به نمایندگی پیامبران به انجام خدمات روحی و روانی قبیله برگزیده می‌شدند و به نام وی انجام وظیفه می‌کردند.

در همه حال، نقش قشر روحانی و روحانیان از زمانی آغاز می‌شد که پیامبر

۱۰۱ هاشم رضی، مردم شناسی اجتماعی، مردم شناسی جوامع ابتدایی، انتشاراتی آسیا، ۱۳۵۵، تهران.

- این نماینده‌ی رسمی و مستقیم نیروی یا نیروهای ماورای طبیعی - از جهان می‌رفت و جا و مقام خود را به کسانی به ارث می‌گذاشت که مدعی نمایندگی خدا نبودند، ولی به سبب نمایندگی پیامبر قبلی، عملاً "به عنوان" نماینده غیر رسمی و غیر مستقیم و با واسطه خداوند" انجام وظیفه می‌کردند. بدین ترتیب، آنچه که در تداوم این پروسه دینی و پیامبری، در همه مناطق جهان، و در بین انواع و اشکال مختلف دین‌ها و دینداران عمومیت دارد، برپا ایستادن قشر رهبران و روحانیون دینی‌ی است که:

- به طور سمبلیک هم شده-

دین، پیامبر، مقدسین و همچنین منبع مورد تقدّس، و نهایتاً" خداوند در ادیان سامی را نمایندگی می‌کنند و به نام آنان حکم صادر کرده، تصمیم می‌گیرند.

اینان در عین حال از طریق تفسیر مسائل فلسفی و توجیه مسأله مرگ و زندگی به نیازهای روحی و روانی مردم پاسخ می‌دهند. و با داستان‌های مذهبی خود، مسأله زندگی و خلقت را حل شده نشان داده، برای تداوم زندگی پس از مرگ، تضمین‌هایی ارائه می‌دهند. و بدین وسیله، نگرانی فلسفی و ترس از مرگ و نابودی ابدی در بین مردم را تسکین می‌دهند.

بسیاری نیز مجری آداب و مراسمی هستند که با مرگ انسان، چه برای مردگان یا بازماندگان آنان ضرورت پیدا می‌کنند. در نتیجه، قشر روحانیون دینی از جنبه‌های مختلف به ضرورت‌های اجتماعی و روحانی مردم پاسخ داده، جای خالی‌ی را که با مرگ و میر وابستگان، در زندگی مردم به وجود می‌آید، پر می‌کند. این نیز برپا ایستادن و تداوم اقشار و گروه‌های روحانی،

- از جادوگران دیروزی تا روحانیون امروزی-

در طول تاریخ جوامع مختلف را توجیه می‌کند. برای نمونه، در کشورهای سکولر و جوامع لائیک غربی

- که مردم بین انتخاب دین و بی‌دینی مجاز و مختارند، و دین از سیاست و حکومت جداست-

روحانیون کماکان در مؤسسات مذهبی خود مشغول به کارند. آنان مراسم نامگذاری، ازدواج و کفن و دفن پیروان دین خود را به عهده دارند، و در روزهای مخصوص به خود، اجرای مراسم نیایش، دعا، اعتراف و استغفار، و نماز و نیاز و همچنین توضیح و تفسیر منابع مذهبی را به عهده گرفته، اداره می‌کنند. اکثر این وظایف علت وجودی خود را از نیاز مردم کسب می‌کنند و از آن نظر، جنبه کارکردی (فونکسیون) دارند.

با این وجود، این وظیفه داری "روحانی" همیشه در این حدّ و حدود باقی نمی‌ماند. به خصوص به وقتی که دین جنبه اجتماعی به خود گرفته، نقش سیاسی به عهد می‌گیرد، یا به اصطلاح، وقتی "دین به حکومت می‌رسد".

وظیفه روحانی دیندار نیز تغییر می‌یابد، و از اداره خدمات روحی و روانی و تصدّی خدمات دینی خالص در آمده، وارد حوزه قدرت و حکومت می‌گردد. در این صورت، اصل "روحانیت" نیز از منزلت "روحی و ایمانی خالص" خارج شده، شکل و ماهیت اجتماعی و سیاسی به خود می‌گیرد. اینجاست که رهبران مذهبی دیروز،

نه فقط به نام خود، بلکه همچنین به نام دین و،

نه فقط در امور مربوط به مراسم و نیایش‌های دینی، بلکه همچنین در امور دنیوی و سیاسی هم،

دخالت و اظهار نظر می‌کنند. آنان در مورد مسائلی که در موضوعیت دین نمی‌گنجند، رأی می‌دهند و در اموری که ربطی به دین ندارند، تصمیم می‌گیرند. بدین ترتیب، در تداوم دخالت در امور اجتماعی و سیاسی،

- از انسان روحانی یا رهبر مذهبی پیشین به سیاستمدارانی که دین را آلت سیاست قرار می‌دهند- و همچنین،

- از مفسر منابع دینی و مجری مراسم و سنت‌های روحانی و دینی، به سیاستمداران و ابواب جمعی حکام-

تغییر شغل و منزلت می‌دهند. در این صورت، می‌توانند به نمایندگی خداوند و منابع مقدس دینی ظاهر شده، دین را آلت سیاست و قدرت ساخته و برای سود شخصی خود و دیگران به ابزار کار خود تبدیل سازند، که می‌سازند. اینان بدینوسیله، به خود حق می‌دهند تا به نام خدا و به وکالت از سوی وی تصمیم بگیرند، و به اختیار خود، - رحم و شفقت خدا را بر سر دوستان و، جبر و مکر خدا را هم بر سر دشمنان خود ببارانند.

این سمت جدید همچنین به آنان امکان می‌دهد تا هم در امور این جهانی به جای مردم تصمیم بگیرند، و هم بهشت و جهنم خدا را هم در ید کنترل خود گرفته به دوستان و مریدان و امت خود بفرشند. به جای خداوند خالق، هر کسی را که اراده می‌کنند، پاداش داده یا مجازات می‌کنند.

اینجاست که دیکتاتوری‌های مذهبی با تمام عظمت و هیبت و وحشت خود ظاهر می‌گردند. و با تولّد و برقراری حکومت‌های دینی

- همانگونه که سرتاسر تاریخ بشر گواهی می‌دهد -

راه به روی هرگونه تلاش انسان برای تصمیم‌گیری و دخالت در امور فردی و

اجتماعی اش بسته می شود. از آن پس، انسان می ماند و جبر حکومت خدایانی زمینی پی که مدعی اجرای فرمان خدا و مقدسین آسمانی هستند، و به خاطر نمایندگی خداوند می توانند:

هر گونه فکر و اندیشه مخالف را در مغزها منجمد سازند، و می سازند.

این شرایط را، ما مردم ایران بارها و بارها در دوره های مختلف تاریخی - چه در حکومت "شاهان زمینی ظلّ اللهی" که مورد حمایت روحانیون ادیان زرتشتی و اسلام بودند، یا در دوره حاکمیت های مذهبی "نمایندگان نوع به نوع خداوند آسمان ها" -

تجربه کرده ایم. در واقع تفاوت بین این دو نوع حکومت های توتالیتر زمینی و آسمانی آن بوده که:

در نوع اول، یعنی دوره حکومت شاهان، اگر چه شاهان و حاکمان می توانستند خود سرانه در مورد تمام امور و مقدرات مردم و مملکت تصمیم بگیرند، ولی خودشان هم آگاه بودند که انسان های زمینی پی بیش نیستند و مقامشان، به تعبیر محمد رضا شاه پهلوی، "موهبتی الهی است که از طرف مردم به آنان تفویض شده است". بدین معنی آنان حتا اگر مقام خود را الهی و آسمانی هم فرض کرده و معرفی می کردند، راهی نداشتند و ندارند جز آنکه به "تفویض آن از سوی مردم" اشاره کنند. آنان خود آگاه بودند که مقام قدر قدرت و خداوندگاری شان از آسمان نیامده، و بالاخره هر آنچه دارند مبتنی بر یک قرارداد زمینی متکی به تبعیت مردم است.

در مقابل، در حکومت نوع دوم، خلفا، حکام و رهبران دینی، از جمله مدعیان نیابت امام زمان، نقشی برای گزینش مردم قائل نبوده و نیستند. ادعای اینان از آغاز این بوده که به نمایندگی خدا و رسول، و از زمان صفوی ها نیز، از سوی "امام زمان غایب" بر اریکه قدرت و حکومت تکیه زده اند.

آنان در ضمن، حق تفسیر و تعبیر قرآن، و انتخاب حدیث و حکم شرعی را هم از آن خود کرده اند، و در هر زمان و مکان تعیین می کنند که کدام آیه از حدود ۶۲۰۰ آیه قرآن، در چه مورد و مواردی جای عملکرد دارد یا ندارد. مثلاً "آیا آیه های جنگ با کفار را باید اجرا کرد، یا آیه های صلح و عقد مودت و برادری را - و اصولاً" چه کسی کافر و طبق سنن اسلامی مستوجب تنبیه است، یا چه کسی نیست، یا باید تشویق شده و پاداش بگیرد، و الی آخر - این سمت فرضی نمایندگی خدا و رسول، و همچنین ایدئولوژی و قدرت سیاسی ناشی از آن، به ملایان فرقه، قدرت و حق تصمیم گیری نامحدودی را عطا می کند

- قدرتی که از توان هر دیکتاتور زمینی فراتر می رود، و در همان حال، نیازی به

رأی و تصمیم مردم هم ندارد-
 این سمت و اختیارات ناشی از آن، در ضمن بدان معنی هم هست که آنان هم حق تصمیم گیری و اختیار و قدرت خود را ناشی از مردم نمی‌دانند (و حتی آنها را به صورت تفویض شده از طرف مردم هم ارزیابی نمی‌کنند) و،
 - هم برای نگرش و ادعاهای شان در مورد الهی (و نه بشری) بودن منشأ قدرت خود، به حد کافی سنت و حدیث دینی و مذهبی ساخته و پرداخته، و در اختیار دارند.
 این است که اینان هژمونی و رهبریت حکومت تئوکراتیک و اسلامی خود را رو در روی دموکراسی و مردم‌سالاری قرار می‌دهند، و به هر گونه دگراندیشی و مخالفت با جباریت دینی شان، مهر کفر و ضدیت با خدا می‌زنند
 - اتهامی که در حکومت‌های دینی، بدفترجام‌ترین مجازات‌ها را به دنبال می‌آورد-

باید از نو یادآوری کرد که این چگونگی‌ها، معمول و ویژه همه اشکال حکومت و رهبریت دینی است و عمدتاً از ساختار مشخص روابط دینی- سیاسی ناشی میشوند. البته در این رابطه، اسلام به سبب‌هایی که ذکر شد، جای ویژه‌ای دارد و حکومت اسلامی فرقه شیعه‌گری به حد افراطی تری آماده دیکتاتوری و سرکوبگری است. بدین معنی، چه حکومت اسلامی ایران، جمهوری اسلامی نامیده میشد یا نمیشد، یا چه از سوی خمینی و این خط آخوندی یا اسلامی‌های این یا آن جناح آخوندی و غیر آخوندی رهبری میشد، در اساس جباریت دینی حاضر هیچ تفاوتی به وجود نمی‌آمد.

البته در مفهوم نهانی شاید علی‌مانند آخوند بودن یا نبودن، و همچنین کمتر و بیشتر فاناتیسم یا بنیادگرایی در رهبران دینی و مذهبی در این رابطه دخالت کنند، و با این یا آن گونه تفسیر و تعبیر منابع دینی، جباریت دینی را تشدید کرده یا تقلیل دهند. اما حتی عواملی از این دست نمی‌توانند خصوصیات اساسی و ماهوی حکومت‌های دینی را تغییر دهند و آنها را از دیکتاتوری دینی به دموکراسی رایج "حکومت مردم بر مردم" تبدیل سازند. به بیان دیگر، محصولات و نتایج ساختاری "حکومت دینی" (و نه حتی چگونگی سازماندهی آن)، در هر حال، با آزادی و استقلال فردی ناسازگار است و با رأی و عقل و اراده مردم سر ستیز دارد.

نتیجه آنکه بر اثر مجموعه این عوامل ساختاری و ماهوی، حکومت‌های دینی، در هر شکل و شرایطی منبع اساسی دیکتاتوری و جباریت است. از این رو بسیار

طبیعی است اگر حاکمیت های دینی در برابر نافرمانی مردم، از مطلقیت خداوندی دفاع کنند که به بیان قرآن "جبار و قهار و مکار" است، و نه از خداوندی که به طور منطقی باید مخلوقات خود را دوست داشته باشد، ببخشد، و به آنان حق بدهد تا برای پذیرش مسئولیتی که به عهدهشان نهاده شده، حق تصمیم‌گیری داشته باشند، رأی بدهند و فردای خود را با اراده و عقلانیت جمعی خود به وجود آورند. تا آنجا که میتوانند در آباد کردن زمین و بهتر کردن زندگی خود و نوع خود بکوشند و قدرت خداوندگاری را در خلق کردن و ساختن و بارآوردن نمایندگی کنند، و نه در خراب کردن و کشتن و نابودکردن.

توضیح شماره ۴

- طبقه متوسط و اقشار سنتی و مدرن در ایران

ترم "طبقه متوسط" از قرن ۱۸ میلادی در معانی مختلف و نه چندان قطعی مورد استفاده قرار گرفته است. این مفهوم در آغاز، رده‌های پائین طبقه آریستوکرات و از آن پس اقشار پائین بازرگانان و سرمایه‌داران را در بر می‌گرفت. امروزه هسته اساسی این مفهوم از گروه‌های اجتماعی همدیاف خرده‌بورژوازی و همچنین کارمندان اداری تشکیل می‌شود. از این زاویه، این مفهوم با ترم "لایه‌های میانی" جوامع جدید سرمایه‌داری هم‌معنی است.

به بیان ناسیونال انسکلوپدی سوئد (National Encyklopedin vol 13) "لایه‌های میانی" مفهومی است که در ترمولوژی مدرن برای گروه‌های نوینی که در جوامع جدید به سرعت در حال توسعه می‌باشند، همانند دانش‌گاہیان و همچنین تحصیل‌کردگان رده‌های بالا که در بخش‌های دولتی کار می‌کنند، به کار می‌رود. همچنین گروه‌های دیگری همچون هنرمندان، نویسندگان و ژورنالیست‌ها در این لایه جا می‌گیرند. مهم‌ترین وجه تمایز "لایه میانی" نسبت به لایه‌های دیگر اجتماعی آنست که این گروه اجتماعی در تقسیم‌بندی سنتی طبقاتی، در هیچ‌کدام از طبقات مفروض

- همانند طبقات سرمایه‌دار و کارگر در تقسیم‌بندی طبقاتی مارکسیستی-

جا نمی‌گیرند. مردم بر آمده از این لایه یا طبقه اجتماعی در عین حال، از جنبه‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی با هر دو طبقه، رابطه و پیوندهای ارگانیک دارند. بدین معنی، اینان از نظر فرهنگی و سیاسی، گاهی به این و گاهی به آن یا نیمی به این و نیمی به آن، گرایش پیدا می‌کنند.

مفهوم "طبقه متوسط"، در عین حال در مکاتب علمی مختلف برای متمایز کردن گروه‌ها و اقشار متفاوت به کار می‌رود. این مفهوم در ترمولوژی مارکسیستی معادل

"خورده بورژوازی"، یا سرمایه دار کوچک است، در حالی که در ترمولوژی هائی که بر نظریات جامعه‌شناسان غیرمارکسیست ساخته می‌شوند، با مشخصات دیگری توضیح داده می‌شود. تخصص و تحصیلات در نظریات ماکس وبر (Max Weber) از آن جمله است.

این تفاوت ناشی از آن است که "مارکس (Karl Marx)، طبقه را با مالکیت سرمایه و ابزار تولید تحلیل می‌کند، در حالی که "وبر" آن را بر اساس اختلافات اقتصادی ناشی از "ظرفیت های متفاوت بازار" و نقش آن در توزیع امکانات متفاوت زندگی تعریف می‌کند" ۱۰۲.

این مفهوم همچنین از دیدگاه‌های "مارکسیسم کلاسیک" و "مارکسیسم نو" متفاوت به نظر می‌رسد. "مارکسیسم نو" به غیر از عامل مالکیت سرمایه و ابزار، به عوامل دیگری همچون مدیریّت و کنترل تولید توجه دارد و آنها را نیز در تقسیم و ارزیابی طبقات جامعه دخیل می‌داند. " به عنوان مثال اریک اولین رایت (Erik Olin Wright- 1976) قدرت مالکیت را با کنترل سه جنبه مرتبط می‌داند:

۱- کنترل بر تخصیص منابع سرمایه‌گذاری،

۲- کنترل بر دستگاه فیزیکی تولید و،

۳- کنترل بر نیروی کار.

طبقه سرمایه‌دار که از نظر وی مدیران سطح بالای بنگاه‌ها را شامل می‌شود، کل جریان سرمایه‌گذاری را کنترل می‌کند. اما پرولتاریا که بر طبق این نظر، تمام کارکنان سطح پائین اعم از یدی و غیریدی را در بر می‌گیرد، از دخالت در هر سه زمینه فوق محروم است. بر طبق این نظر، در بینابین این دو، مواضع طبقاتی متعارضی قرار گرفته‌اند که توانایی‌های متفاوت و محدودی از کنترل بر هر یک از سه حوزه مالکیت فوق را منعکس می‌کنند ۱۰۳. این گروه‌های بینابین را می‌توان به طور عام، "طبقه متوسط" نامید.

مفهوم "طبقه متوسط"، همچنین در سنت جامعه‌شناسی اروپائی، جامعه‌شناسی کشورهای آنگلوساکسن و جامعه‌شناسی امریکائی متفاوت است. برای ساختگرایان فونکسیونالیست امریکائی، مفهوم طبقه متوسط بر تفاوت درآمد و امکانات ساخته می‌شود. از این زاویه، این مفهوم با تقسیم امکانات مادی جامعه تعیین و تبیین می‌شود. در این مفهوم، "طبقه متوسط" به کسان و گروه‌هایی اطلاق می‌شود که نسبت به امکانات جامعه، دارای درآمد متوسط اند (W. Castro 19) ۱۰۴.

۱۰۲ فرهنگ جامعه‌شناسی، پیشین.

۱۰۳ پیشین.

۱۰۴ ر. ک. به کتاب سوندی نویسنده تحت عنوان "تماس ایرانیان با جامعه ی سوند. . ." به شرح

ترم "طبقه متوسط" یا "اقتشار میانی" در جامعه ایران را باید در رابطه با عوامل تعیین کننده چندی تعریف کرد. از آن جمله‌اند:

- ۱- تعلقات طبقاتی- کاستی.
- ۲- میزان کنترل بر تک محصول نفتی همچون اساسی‌ترین تولید اقتصادی و ارزش افزوده در جامعه و،
- ۳- منزلت اجتماعی-سیاسی در درون ساختار مناسبات اجتماعی- فرهنگی در یک کشور حاشیه‌ای نوع آسیائی.

در این مفهوم، طبقه متوسط شهرنشین، همه گروه‌هایی را در بر می‌گیرد که دارای شغل و در آمد ثابت اند و از نظر اقتصادی می‌توانند خود و خانواده‌شان را در سطح متوسط جامعه اداره کنند. از نظر جغرافیای فضائی، آنان معمولاً در جایی از تهران و سایر شهر ها، میان طبقات اشراف- سرمایه دار از سوئی و حاشیه نشینان مهاجر اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر، زندگی می‌کنند. می‌بینیم که در این تعریف، حتی گروه‌هایی از جامعه که در مفهوم اروپائی و جامعه‌شناسی غربی جزء کارگران به حساب می‌آیند (مانند کارگران کارخانجات صنعتی مدرن) جزء طبقه متوسط شهری ایران محسوب میشوند.

در مقابل، در جامعه شهری ایران، حاشیه نشینان و محرومین شهری، همراه با کارگران و بیکاران فصلی، بیکاران پنهان و کسانی که با مشاغل کاذب کارگری امرار معاش می‌کنند، جزء طبقه محرومان و زحمتکشان (و نه حتماً کارگران) به حساب می‌آیند. کارگران کارگاه‌های کوچک، کارگاه‌های خانوادگی، کارگاه‌های پنهان که از تسهیلات قانونی (حداقل دستمزد، بیمه های اجتماعی و تأمین‌های لازم اجتماعی و غیره) برخوردار نیستند نیز، در طبقه محرومان- زحمتکش شهری جا می‌گیرند^{۱۰۵}.

این تعریف از طبقه متوسط بر تحلیلی ساخته می‌شود که در آن، جامعه شهری ایران از سوئی یک جامعه حاشیه‌ای بازار جهانی است. در بازار جهانشمول موجود - بازار بی‌مرزی که پس از برافتادن نظام شرق از نیویورک تا نیویورک را در بر می‌گیرد-

هر کشور و بازاری (به نسبت میزان تولید، حمل و نقل، فروش و مصرف خود) جای ویژه ای دارد. این جای ویژه، در همان حال، شکل تولید و توزیع محصولات هر کشور و منطقه را تعیین می‌کند. در اینجا، ایران و بازار شهری ایران، متکی به

"سابقه نوشتاری نویسنده".

۱۰۵ پیشین.

تک‌محصول نفتی است و در ارتباط با تولید و مصرف حاصل از این درآمد تک‌محصولی، هویت پیدا میکند. بر این اساس، عوامل مشخص‌کننده طبقه‌بندی جامعه ایران به شدت از

الف. میزان تصاحب درآمدهای نفتی و،

ب. نقشی که هر گروه و قشر اجتماعی در رابطه با تولید و مصرف ناشی از این درآمد (واردات و صادرات) ایفا می‌کند، تأثیر می‌پذیرد. از این جهت، بار بزرگ تولیدات صنعتی و خدماتی در ایران- بیش از آنکه بر دوش کارکنان و کارگران صنایع مدرن و بهره‌کشی از آنان قرار داشته باشد- بر "ارزش افزوده درآمدهای نفتی" متکی است. به بیان دیگر، در اینجا، عمدتاً

نه فقط تصاحب ارزش افزوده ناشی از نیروی کار انسان،

بلکه "دسترسی به، یا محروم ماندن از ارزش افزوده کانی و خدمات جنبی و جبرانی آن"، ساخت طبقاتی را مشخص می‌کند. به همین علت هم هست که تسلط بر این "ارزش افزوده" اقتصادی و همچنین کنترل اجتماعی- سیاسی و اقتصادی ناشی از آن، به شکل‌گیری طبقات اجتماعی- اقتصادی ایران ویژگی خاص می‌بخشید. این است که قشر فوقانی هزار فامیل ایران (یا طبقه اجتماعی و اقتصادی اول ایران) نیز نه فقط از سرمایه داران و مالکان ابزار تولید، بلکه همچنین از حاکمانی سیاسی بی‌که کنترل درآمدهای تک محصول نفت را به دست دارند، تشکیل می‌شود.

از این زاویه، طبقه محروم و زحمتکش ایران، از بخش و اقشار کاملاً محرومی تشکیل میشوند که هیچ کنترلی روی این عوامل تعیین‌کننده ندارند. همانطوری که "طبقه متوسط"، لایه‌ها و اقشاری را در بر می‌گیرد، که در رابطه با عوامل تعیین‌کننده فوق، اختیار محدودی دارند - اختیاری که در بینابین ایندو سطح متفاوت کنترل و بی‌کنترلی طبقاتی قرار گرفته است-

سابقه طبقه متوسط ایران، همانند شهرنشینی در ایران سر به صدا و چندین هزار سال می‌زند. در همه این ادوار، گروه‌های مختلفی در شهرها زندگی می‌کردند که بر اساس تسلط بر عوامل تولید اجتماعی و اقتصادی،

نه جزء طبقات اول درباریان، شیوخ مذهبی، سران لشکری، رؤسای قبائل و قشر بازرگانان و تجار بودند و،

نه جزء طبقه زیرین جامعه شامل رعایا، کشاورزان، عمله‌ها و مزدوران و بردگان شمرده می‌شدند.

با این حال، دور جدید برپائی طبقه متوسط شهری ایران بر می‌گردد به رشد نسبی بورژوازی تجاری و ایجاد کارگاه‌های تولیدی شهری ایران در اواخر قرن نوزدهم و

به خصوص، قرن بیستم میلادی.

دوره آغازین قرن بیستم با نمایش توان و قدرت طبقه متوسط شهری ایران در مبارزات مشروطه خواهی در تهران و شهرهای بزرگ مثل تبریز شروع شد، و از آن پس نیز با این نمایشات ادامه یافت. اما آغاز رشد کمی و کیفی این طبقه اجتماعی بر می‌گردد به دوره حکومت پهلوی اول و اصلاحات و توسعه شهری بعد از آن. به همین خاطر، از دوره پایانی جنگ جهانی دوم تا انقلاب ۵۷ شمسی، ایران شاهد نمایش قدرت در حال رشد این طبقه اجتماعی و تأثیر فزاینده عملکرد مردم بر آمده از طبقه متوسط شهر نشین ایران در همه عرصه های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بود.

رشد و توسعه طبقه متوسط شهرنشین ایران از همان دوره های آغازین قرن بیستم، با دوگانگی های عمده اجتماعی و فرهنگی همراه بود. از همان آغاز، قشری از این طبقه بر روابط ناشی از فنودالیزم و سیستم اشرافیت ایران ساخته شده بود، و از همین نظر، از نظر خصوصیات فرهنگی و اجتماعی، قشری سنتی بود. در حالی که قشر دیگری از این طبقه از گروه هایی تشکیل میشد که با فرهنگ اروپائی آشنائی و نزدیکی بیشتری داشتند، و کم و بیش دنیای جدید و مدرن را نمایندگی می کردند. این قشر و گروه های مختلف آن، عمدتاً "محصول رشد روابط سرمایه داری در شهرهای ایران بودند. آنان با دانش و سواد و تحصیل پیوند داشتند. و تخصص های را فرا گرفته بودند که برای برپائی خدمات و صنایع مدرن جدید مورد نیاز بودند. این بود که از آغاز، اینگونه ویژگی های ناشی از توسعه مدرنیسم وارداتی در ایران، این بخش نسبتاً مدرن اجتماعی (یا بهتر گفته شود، قشر "غیر سنتی ایرانی") را از بخش سنتی طبقه متوسط جدا می کرد و بدان هویت فرهنگی فرنگی و نوع سرمایه داری می داد^{۱۰۶}.

گروه های جدید و مدرن طبقه متوسط شهری در دوره اصلاحات پهلوی اول وسعت فوق العاده یافتند و با افتتاح مدارس و توسعه آموزش و پرورش هر چه بیشتر رشد کردند. این گروه ها همچنین با رشد تکنولوژی جدید و توسعه بوروکراسی در ایران در رابطه متقابل بودند. این اقشار نهایتاً در دور جدید رشد خود در دهه های پایانی رژیم پهلوی، همراه با توسعه، عمران و رفاه اجتماعی شهری ناشی از اصلاحات و افزایش درآمدهای نفتی، به نیروی اجتماعی-اقتصادی تعیین کننده ای تبدیل گردیدند. این رشد و توسعه تا به آنجا رسید که در طول دو دهه ۱۳۴۰-۱۳۶۰ برابر با

۱۰۶ ر. ک. به توضیح شماره ۵، "طبقه متوسط و اقشار سنتی و مدرن" در صفحات قبل.

(1980-1960) میلادی اقشار مدرن طبقه متوسط شهری ایران، بار عمده تحولات اقتصادی، علمی و تکنولوژیکی کشور را به عهده داشت. و حتی وظیفه تولید و توسعه ایدئولوژی‌های اجتماعی- سیاسی در مورد پیشبرد و اصلاح نظام اجتماعی، اقتصادی و فکری ایران را هم هدایت میکرد. به طوری که:

- از سویی پرچمدار مبارزات کارگری بود و ادبیات و دانش های اجتماعی مربوط بدان را تولید می‌کرد و،

- از سوی دیگر، در توسعه و پیشرفت نظام سرمایه داری کمپرادور دوره شاه، نقشهای اجرایی و هدایتی مهمی ایفا میکرد. این پروسه تا به آنجا پیش رفت که در دوره پایانی حکومت پهلوی دوم، این طبقه اجتماعی، همه بخش‌های جامعه را به کنترل خود در آورده بود. و در همه مشاغل،

- از مدیران کارخانجات تا کارگران متخصص،

- از نیروهای سرکوب گر تا زندانیان سیاسی و،

- از معلمان مدارس و استادان دانشگاه تا مأموران سانسور و سرکوب حضور مؤثر داشت.

آنچه این اقشار مدرن را از "اقشار سنتی" طبقه متوسط (از جمله از بازاریان، ملایان، مدیران و کارکنان اقتصاد حاشیه شهری، و مناطق روستائی و عشایری) جدا می‌کرد، ویژگی فرهنگی این بخش از جامعه بود. این ویژگی آنان را به راهی می‌برد که جز به تضاد و تعارض فرهنگی با قشر سنتی نمی‌انجامید.

بدین ترتیب، طبقه متوسط ایران در سالهای "انقلاب اتوپيائی" هم

- مثل امروز-

از جنبه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، و همچنین به سبب نقشی که در جامعه ایفا می‌کردند، به دو بخش کاملاً "منفک سنتی و مدرن تقسیم می‌شدند. با این وجود، در بحث مربوط به مدینه فاضله دیدیم که چگونه این دو بخش اجتماعی نو و سنتی، در دوره انقلاب ۵۷ از نظر ذهنیت و آرزوهای اجتماعی به همدیگر رسیدند، با هم پیوند خوردند و تا مرحله ادغام پیش رفتند. این پیوند، در ادامه راه خود، باعث پیروزی بخش سنتی بر بخش مدرن طبقه متوسط شد و آنان را از اریکه قدرت و منزلت اجتماعی به زیر کشید.

نقش و روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی اقشار میانی مدرن و سنتی در این دوره از مبارزات اجتماعی نیز جالب توجه است و در این فرصت کم، به اشاره ای

ولو کوتاه می‌ارزد. به طور بسیار خلاصه می‌توان گفت که از یک طرف، "قشر مدرن"، محصول توسعه شهری و مدرن‌سازی جامعه بود. در این دوره، سیاستگذاری‌ها و برنامه‌های مدرنیسم ایران، در دور جدید خود به تقسیم کار دوباره بازار جهانی از آغاز ۱۹۶۰ م‌تکی بود و بیش از پیش از تصمیمات جهانی فرمان می‌برد. ۱۰۷. شاه و دربار - در عین حال که ریشه در سنت های ایرانی و نیروها و افشار سنتی داشتند- با فشار ایالات متحده، رهبری و وظیفه اداره مدرنیسم ایران برای تطبیق با بازار جهانی و استراتژی‌های آن را به عهده گرفته بودند. ۱۰۸. از این نظر، حاکمیت شاه و دربار دچار یک دوگانگی بنیادی و ساختاری مرکب از نو و سنتی بود. به تبعیت از آن، قشر گسترده طبقه متوسط مدرن شهرنشین ایران نیز از یک طرف در تضاد با شاه و دربار قرار داشت، ولی از طرف دیگر، بخشی از تداوم برنامه‌های مدرنیسم وابسته شاه و دربار به حساب می‌آمد، و بود و نبودش با آن گره خورده بود.

همزمان، قشر مدرن طبقه متوسط شهرنشین به خاطر احساس فشار سنگین نابرابری اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در برابر پروسه دگرذیسی "سیستم اشرافیت زمینداری ایران به نظام سرمایه‌داری وابسته" واکنش نشان میداد، و از نظر سیاسی و حتا فرهنگی شدیداً به سوی طبقات محروم کشیده می‌شد. به همین سبب، این قشر مدرن اجتماعی، در دوره مدرنیسم نیز در پروسه ای از تضاد و تعارض "همسویی و رو در روی همزمان با شاه و دربار" قرار گرفته بود.

در ضمن، در آن زمان، تهران و شهرهای بزرگ ایران به سبب مهاجرت شدید دوره‌های بعد از اصلاحات ارضی، به محاصره امواج عظیمی از مردم عشایری، روستائی و شهرهای کوچک در آمده بودند. این گروه‌های اجتماعی حاشیه نشین، محروم ترین بخش‌های جامعه شهری ایران را تشکیل می‌دادند. به همین سبب، اینان جزء آن طبقه اجتماعی محرومین-زحمتکشانی به حساب می‌آمدند که می‌بایست از سوی "گروه‌های چپ و روشنفکران قشر مدرن طبقه متوسط شهری" مورد حمایت قرار بگیرند. روشنفکران و تحصیلکردگان شهرنشین برای حمایت از این مردم محروم، تا آنجا پیش رفتند که حتی خود را به شکل و شمایل این زحمتکشان شهری در می‌آوردند، و افکار و عقاید آنان را، به عنوان "داوری و ذهنیات خلق‌های محروم" مورد تقدیس قرار می‌دادند. در نتیجه، فرهنگ، افکار، خواسته‌ها و لباس و رفتار مردم حاشیه‌نشین به مرکز جامعه مدرن شهری رسوخ کردند و در مواردی

۱۰۷ جهت اطلاع بیشتر در این زمینه ر. ک. به کتاب نویسنده تحت عنوان "استراتژی استعمارنو"، پیشین؛ و همچنین به کتاب دیگر نویسنده تحت عنوان "جامعه‌شناسی نجات ایران"، پیشین.
۱۰۸ ر. ک. به زیر نویس مربوطه در صفحات پیشین.

حتی به مدل اجتماعی و الگوهای رفتاری مردم مدرن شهری تبدیل گردیدند. اما در اینجا نیز آدرس‌ها عوضی بودند و این اقشار و گروه‌های حاشیه‌نشین، آن گروه‌های کارگری شهری نبودند که می‌توانستند در صورت کسب آگاهی طبقاتی، به انتظارات این قشر مدرن آرزومند یک دگرگونی بنیادی و انقلابی پاسخ دهند. آنان تابع فرهنگ و باورهای مناطق حاشیه‌ای و روستائی بودند. به همین خاطر هم، بیشتر متحد فرهنگی قشر متوسط سنتی شامل بازاریان و ملاها به شمار می‌آمدند. و رقیب کارگران شاغل در بخش مدرن و دشمن آن نظم مدرنی (جامعه و اقشار مدرنی) بودند که آنان را در حاشیه قرار داده بود.

در همین حال، بازاریان و سرمایه‌داری بخش سنتی، اداره اقتصادی این مناطق را هم به عهده داشتند. بخش بزرگی از صنایع بافتنی حاشیه‌های شهری و همچنین کارگاه‌های معروف به "بی‌نام و نشان" و "خانوادگی" این مناطق، با سرمایه‌بازار اداره می‌شد. در این مفهوم، بخش سنتی،

- از یک طرف با مردم حاشیه‌نشین پیوند اقتصادی و فرهنگی نزدیک داشت ولی،

- از طرف دیگر، از قبل استثمار آنان تغذیه می‌کرد و دشمن جانشان بود.

با این وجود، مردم حاشیه‌نشین کم سواد روستائی هنوز در مرحله‌ای از آگاهی اجتماعی- طبقاتی یی نبودند که بتوانند تضاد استراتژیک خود با اقشار سنتی را درک کرده، نسبت به آنها پاسخ دهند. آگاهی‌های قلیل اجتماعی-سیاسی نیز آنان را بیشتر "سنتی‌های معتقد" حاشیه‌ای (نیمه شهری و نیمه روستائی) بار آورده بودند تا بر خلاف باورهای رایج روشنفکران ساده بین چپ، "زحمتکشان یا پرولتاریای شهری". به همین سبب، آنان در کوران تغییرات، به آسانی به دنبال باورهای ماهیتا "سنتی خود کشانیده شدند.

می‌بینیم که ساخت طبقاتی شهرهای ایران، به خصوص در زمانی که مناسبات بین عناصر فرهنگی و پیوندهای اقتصادی و اجتماعی در نظر گرفته شوند، در نوع خود بسیار پیچیده است. ساخت دوگانه اقتصادی و اجتماعی ناشی از دوره در حال گذر "از سیستم زمین‌داری و روستائی سنتی به نظام شهری و سرمایه‌داری حاشیه‌ای"، بر این پیچیدگی می‌افزاید.

*** ۱۰۹ ***

این پیچیدگی، همچنین زمانی به کلاف سردرگم تبدیل می‌گردد که معلوم شود که در

۱۰۹ به "توضیح شماره ۹ پایان کتاب، تحت عنوان "پیچیدگی جوامع در حال رشد و جدال کهنه و نو" مراجعه، و سپس از آغاز این پاراگراف ادامه دهید.

جریان وزش طوفان های سیاسی-اجتماعی، هر کدام از علل و عناصر سیاسی، فرهنگی و اقتصادی، و همچنین تک تک نهادهای مختلف اجتماعی، بر اساس قانونمندی های خود عمل می کنند. بدین خاطر، در این دوره از پروسه تحولات در ایران،

- هم طبقات و گروه های اجتماعی، آن نبودند که بر اساس فرمول های وارداتی عمدتاً منسوب به نیروهای سیاسی چپ در ایران ارزیابی می شدند و،

- هم زمینه تضاد و اتحاد بین نیروها، غیر از آن بود که صرفاً از طریق برداشت های مکانیکی ناشی از تقسیم جامعه به طبقات اقتصادی "زیربنائی-روبنائی" به نظر می رسید.

این بود که در جریان صف بندی دوره انقلاب ۵۷، روابط بین گروه های اجتماعی شهری به نحوی تغییر یافتند که قابل توضیح با درک ذهنی ساده گرایانه کلاسیکی وارداتی نبود. بدین خاطر، تحلیل شرایط از عهده نمایندگان و بازیگران سیاسی قشر مدرن عمدتاً چپ طبقه متوسط شهرنشین ایران بر نیامد. این بود که سازمانهای مختلف این بخش مدرن، بدون آمادگی و تهیه مقدمات قبلی به اعمال چندسویه ای دست زدند که به سبب نبودن زمینه در جامعه محکوم به شکست بودند - شکستی که هم سرنوشت مبارزه و هم بود و نبود آینده آنان را تعیین کرد. از آن جمله آنان،

- از سوئی تیشه بر ریشه شاه و دربار زدند و همه توان خود را برای سرنگونی "رژیم مجری مدرنیسم وابسته ایران" به کار بردند، بدون آنکه برای ادامه پروژه مدرنیسم در فردای سقوط داشته باشند و آماده تصرف قدرت دولتی گردند ولی،
- از سوی دیگر، بدون آنکه خواستگاه فرهنگی و جایگاه اجتماعی بخش سنتی و محرومان حاشیه نشین را بشناسند، بدون هر شرط و شروطی به جانبداری همه جانبه از آنان پرداختند. آنان همچنین با قشر سنتی طبقه متوسط شهری برای پیشبرد امور خود متحد شدند، بدون آنکه به تضاد عمده خود با بنیادهای سنتی (تضاد و تعارض فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بین خردهبورژوازی مدرن و سنتی)

بها بدهند. این اعمال چندگانه و ضد و نقیص، از سوئی محصول سانسور طولانی داخلی و خارجی، و دانش اجتماعی قلیل ناشی از آن بود. و از سوی دیگر، از فرمول کلاسیک "روبا و زیربنای اقتصادی" و کوچک دیدن تفاوت های تعیین کننده فرهنگی (چه بین زحمتکشان یا بین اقشار میانی و خردهبورژوازی) ناشی میشد. همچنین تحت تأثیر شعارهای اتوپيائی "برادری و برابری"، برای بسیاری:

- هم همه گروه ها و اقشار مدرن و سنتی طبقه متوسط (یا آنچه خردهبورژوازی خوانده میشد) یکسان می نمودند و،

- هم همه زحمتکشان و محرومین، بدون توجه به تفاوت‌ها و تضادهای فرهنگی و اجتماعی "حاشیه و مرکز"، یکی فرض می‌شدند.

در ضمن، این آگاهی وجود نداشت که در صورت سقوط نظام شاه، ضمن آنکه ریشه‌های سنتی دربار نابود می‌شد، مدرنیسمی هم که - بخش مدرن طبقه متوسط شهری را به وجود آورده بود -

از هم می‌پاشید. در واقع، اقدام به سقوط شاه، بدون آمادگی تصرف قدرت، همانند آن بود که این بخش مدرن، شاخه‌ای را که خود بر آن نشسته بود، می‌برید، بدون آنکه قبلاً تکیه گاه دیگری فراهم آورده باشد.

در نتیجه، بسیاری بر اساس مسائل و مشکلات فوق، به حمایت همهجانبه و غیر مشروط از محرومین و حاشیه‌نشینان شهرها، و همچنین بخش سنتی رو آوردند، و با این کار خود، به توسعه فرهنگی این بخش (سنتی) یاری رسانیدند. در عمل نیز ثابت شد که تقلید ناشیانه فرهنگ و رفتار زحمتکشان سنتی از سوی قشر مدرن طبقه متوسط شهرنشین، نه تنها این اقشار را با نیروهای مدرن پیوند نداد و نزدیک نکرد، بلکه هر چه بیشتر به دامن بخش سنتی بازاریان و ملایان انداخت.

در ضمن، اتحاد اقشار مدرن با قشرهای سنتی طبقه متوسط شهری نیز نه فقط تضاد عینی موجود بین مدرن و سنتی را از بین نبرد، بلکه استمرار این عمل نابخردانه! (طبق قاعده پیروزی شریک قوی با ریشه‌های فرهنگی عمیق‌تر بر شریک نورس با ریشه‌های فرهنگی ضعیف‌تر)

نهایتاً "به پیروزی سنتی های ایران انجامید. بدین ترتیب، بخش سنتی، به آسانی وارث همه بازمانده‌های نظام سرنگون شده شاه شد. فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی و همه محصولات فرهنگی و تولیدات اجتماعی قشر مدرن متوسط شهرنشین به یکباره به تصرف بخش سنتی درآمد. و فروپاشی فرهنگ اقشار مدرن شهری در برابر سرکوبی فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی اقشار سنتی ادامه یافت و ادامه می‌یابد.

با این وجود، قشر مدرن یا غیرسنتی طبقه متوسط شهری ایران - این قشر اجتماعی بالفعل مات شده -

به سبب ظرفیت های فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی خود و کارکردی که این ظرفیت‌ها در جامعه امروزی دارند، کماکان و به طور بالقوه اندیشه‌ساز و بازیگر عمده تحولات اجتماعی ایران به حساب می‌آید. اینان کماکان و هر وقت بتوانند نقائص بنیادی خود را رفع کرده و به یک سازماندهی قابل عمل سیاسی-اجتماعی دست بیابند، کلید تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران را به دست خواهند

گرفت.

اینان همانند شیر خفته تاریخ ایرانند تا به روز بیداری.

توضیح شماره ۵

- سوسیالیسم در دوراهی سرنوشت

شکل گیری و بقای تجربه سوسیالیستی، در اساس،

- هم به چگونگی ساخت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه مورد تجربه بستگی پیدا می‌کند و در واقع، رنگ و بوی محلی و ملی دارد و،

- هم به دخالت، مبارزه، عملکرد و تناسب نیروهای درگیر در آن وابسته است، و در واقع، محصول بر آورد نیروهای درگیر داخلی و خارجی است. از همین رو، تجربه سوسیالیسم در چین با تجربه آن در روسیه یا کوبا و مجارستان متفاوت است و باید هم متفاوت باشد. همچنین اشکال و عملکرد سوسیالیسم در غرب و شرق یک کشور معین سوسیالیستی، مثلاً "در روسیه سفید در بخش اروپائی و ازبکستان در بخش آسیائی شوروی گذشته، فرق می‌کنند و باید هم فرق کنند.

همچنین، سوسیالیسم بیش از آنکه نشان از جامعه اتوپيائی کمونیسم داشته باشد، شکل خاصی از جامعه سرمایه داری است! همانگونه که فاشیسم با دولتی‌کردن سرمایه‌ها در جناح راست افراطی جامعه کاپیتالیستی، اصول سرمایه داری را نابود نکرد و نمی‌کند، سوسیالیسم نیز با دولتی کردن سرمایه‌ها در جناح چپ، نهاد مالکیت و کارکرد سرمایه را از بین نبرده، ریشه کن نمی‌سازد و نساخت.

در واقع، سوسیالیسم یک نظام در حال گذر است. این نظام در حال گذر، اصل و اساس مالکیت و سرمایه را از بین نمی‌برد، بلکه فقط مالک و صاحب سرمایه را تغییر داده، بر اساس تجربیات مختلف، به تصاحب بخش‌های عمومی (دولتی یا تعاونی-دولتی) در می‌آورد. این نظام در همان حال، نهاد "تقسیم کار" سرمایه‌ای را (به طور نسبی) حفظ می‌کند. نظام سوسیالیستی حتا با پرداخت دستمزد متفاوت به مشاغل و ارزیابی ناهمسان تخصص‌های گوناگون، اهرم قیمت‌گذاری بازار را، - که یک ارزیابی ماقبل سوسیالیستی، یا کاپیتالیستی است-

حفظ کرده، به کار می‌بندد. از این طریق، "ارزش افزوده" این مبادلات مبتنی بر بازار، در بازگشت و بازتولید، وارد رابطه دولت که نماینده مجازی بخش عمومی (و به تعبیری دولت موقت جانشین سرمایه‌دار) است و

تعاونی‌ها و خانواده‌ها (که نماینده نهاد سرمایه خصوصی اند)، می‌شود. بدین ترتیب، در سرشت دوگانه (نیمه سرمایه‌داری و نیمه کمونیستی) نظام سوسیالیستی، دو

جریان دایما" در حال سایش "عمومی" و "خصوصی" به همزیستی فراخوانده می‌شوند. از این روست که ترم و نامگذاری "نظام در حال گذر سوسیالیستی"، - نه فقط به معنی آمادگی آن "برای گذر از نظام سرمایه‌داری به سوی جامعه آرمانی کمونیستی"،

- بلکه همچنین به معنی آمادگی "برای بازگشت از سویه کمونیستی به سوی نظام مادر و سابق سرمایه‌داری یا ماقبل سرمایه‌داری" هم هست.

بر این مبنا، سوسیالیسم، محل تجمع و برخورد تضاد های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی "بقایای سرمایه‌داری و ماقبل سرمایه‌داری" از سوئی،

و "اصلاحات، تغییرات و بدعت‌های ساختاری ضدطبقاتی بعدی" از سوی دیگر است. این است که نظام سوسیالیستی، به خاطر وجود عناصر فعال متضاد در درون خود، ماهیتاً بیشتر از سایر اشکال و صورتبندی‌های خالص و ریشه دار اجتماعی (مثل زمین‌داری و سرمایه‌داری)، در جریان کنش و واکنش قرار دارد و آماده گذر به این یا آن سوی خود است.

در ضمن، سوسیالیسم در هر صورت یک تجربه بشری برای مقدمه‌چینی برقراری جامعه بدون طبقه است و نه چیز دیگر. در این مفهوم، سوسیالیسم یک کریور عبور بین دو صورتبندی اجتماعی و اقتصادی کمونیستی و ماقبل کمونیستی است و نه یک صورتبندی مستقل. بدین جهت، بیش از آنکه شانس آنرا داشته باشد تا همچون یک صورتبندی و نظام مستقل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، در جامعه ریشه بزند و جا بیفتد، همانند هر تجربه تازه دیگر، بیش از صورتبندیهای مشخص اجتماعی-اقتصادی، در خطر فروپاشی است. اینست که نظام های سوسیالیستی در هر صورت دو راه بیشتر ندارند:

- یا باید بتوانند به سوی عمیق‌تر شدن نهادهای سوسیالیستی و تا مرز "اتوپیا و مدینه فاضله کمونیستی" پیش بروند،

- یا فروپاشیده و به سوی نظام مادر خود، یعنی جامعه سرمایه‌داری و ماقبل سرمایه‌داری پیشین، باز گردند. ۱۱۰. در نتیجه، در یک جامعه سوسیالیستی،

۱۱۰ نباید فراموش کرد که یک چنین فروپاشی و بازگشت، به معنی گم شدن تمامی سرمایه‌گذاریها و دست آوردهای دوره سوسیالیسم نیست. در این صورت، دست‌آوردهای مادی، معنوی، فرهنگی و تکنولوژیکی دوره سوسیالیسم، به صورت دست آورد جامعه برای نظام های آتی به ارث گذاشته میشود. در نتیجه، فروپاشی جامعه سوسیالیستی و بازگشت آن به نظام مادر (نظام سرمایه داری یا ماقبل سرمایه داری) به معنی از بین رفتن فرصت ها و زمان تاریخی برای توسعه جامعه نیست. بدان معنی هم نیست که با بازگشت نظام اجتماعی، سطح رشد و توسعه اجتماعی نیز به همان جای اول قبل از دوره سوسیالیسم خود بر می‌گردد و هیچ دست‌آوردی از سرمایه گذاری های اقتصادی،

همان اندازه که رشد و تعمیق تجربه‌های اشتراکی، طبیعی و منطقی است، فروپاشی این شکل تقسیم کار و سرمایه نیز (حتا اگر به طور مجازی نقش عوامل بیرونی و جهانی را به حساب نیاوریم) امری است قابل پیش بینی و بسیار محتمل. در نتیجه، احتمال فروپاشی این نظام - به خصوص در روند جهانی شده انحصاری و فرامآییتی حاضر- خیلی بیشتر از تحول آن به سوی اتوپای کمونیستی است. این احتمال با توجه به نقش و دخالت عوامل جهانی در کشورهای سوسیالیستی، و همچنین توان و قدرت مداخله مستقیم و غیر مستقیم سرمایه و بازار جهانی هر چه بیشتر افزایش می‌یابد و فروپاشی نظام های سوسیالیستی را بیشتر محتمل تر میکند تا دوام و رشد و تکامل آنها را.

از این همه نتیجه میگیریم که شکست "تجربه معین سوسیالیستی" در اینجا و آنجا، نه فقط به معنی ورشکستگی "ایده‌آل بشری" برای ایجاد جامعه فارغ از بهره کشی نیست. بلکه حتی به معنی آنست که در جامعه سوسیالیستی نیز، زمان برای تغییرات به این یا آنسو متوقف نمی‌شود. اینگونه فروپاشی های تاریخی، ضمن آنکه دشواری تحقق ایده‌آل های ذهنی و اتوپیائی بشر را نشان می‌دهند، به تجربیات انسان برای رهائی و برابری، عمق و غنای بیشتر می‌بخشند. و بر آمادگی بشر برای تکرار تجربه‌های جدید برای برپائی جوامع اتوپیائی مبتنی بر "برابری فرصت ها برای یک زندگی رفیقانه اجتماعی و اقتصادی" می‌افزایند.

توضیح شماره ۶

- بنیادگرایی نو

به کار بردن کلمه بنیادگرا یا فوندامنتالیسم برای رژیم حاکم بر ایران، بدان معنی نیست که گروه های مذهبی- سیاسی دیگر و حتا رقیبان، مخالفان و دشمنان آنان بنیادگرا نیستند یا نمیتوانند باشند. بنیادگرایی، در حقیقت، چیزی نیست جز گرایش به گذشته و تلاش برای بازسازی آن در زمان و مکان حاضر.

فرد و گروه بنیادگرای اسلامی می‌خواهد تا قوانین و مقررات اسلامی و قرآنی دوره ۱۴۰۰ سال پیش از این در عربستان آنروز را، در زمان و مکان حاضر به مرحله اجرا درآورد و جامعه اولیه اسلامی و حکومت نوع دوره رسول و امامان را از نو احیاء کند. اینست که

اجتماعی و فرهنگی باقی نمی‌ماند.

- هر جریان اسلامی که معتقد به استقرار احکام اسلامی مندرج در قرآن یا کتابهای شرع و تفسیر است، در نوع خود، بنیادگراست. بر عکس، مسلمانان طرفدار جدائی دین و سیاست، به سبب عدم اعتقادشان به ضرورت احیاء دوباره نظم اجتماعی بنیادهای اسلامی، نه اسلامی و شریعتخواه و نه بنیادگرا نامیده می‌شوند. این است که صرف مسلمان یا حتی مسلمان دیندار بودن، - در جایی که دین فقط به معنی یک باور قلبی فردی است ۱۱۱ - به معنی بنیادگرایی نیست. به بیان دیگر، آنچه مسلمانی را به چاه و چاله بنیادگرایی می‌اندازد، طرفداری وی از استقرار مقررات اسلامی و شرعی است و نه صرف اعتقاد دینی وی. بدین معنی، بنیادگرایی، خصلت بنیادی هر فرد و جمع سیاسی- مذهبی بی است که در مفهوم نهائی، به احیاء گذشته در زمان حاضر باور دارد. بدیهی است که فرد و سازمانی که یک چنین اتفاقی را نمی‌خواهند، دلیلی هم برای استفاده از عنوان "اسلامی" ندارند.

البته نباید فراموش کرد که گروه‌های اسلامی سیاسی، مختلف و متفاوتند، و ممکن است که در بسیاری زمینه‌ها هم با همدیگر اختلاف نظر داشته باشند. با این وجود، شکی نیست که همگی آنان، حد اقل در محدوده خطوط و گروه‌های ایرانی، به میانی و دستورات قرآن اعتقاد دارند، و اجرای تمام یا بخشی از آنرا در جامعه امروزی آرزو می‌کنند، یا حداقل در اجرای تمام یا بخشی از آن منعی نمی‌بینند. اینان عموماً به حکم خدا، سنت رسول، شرع و تفسیر و توضیح رهبران دینی خود بها می‌دهند. اسلامیان اما همه مسلمانان را نمایندگی نمی‌کنند و به همین سبب نیز، بیشترین قربانیان تجاوزات اینان مسلمانان اند تا غیر مسلمانان. در بین مسلمانان، عده‌ای اجرای احکام و سنتها را منوط به تصویب عقل و رأی مردم مسلمان میدانند، ولی عده‌ای نمی‌دانند. به بیان دیگر، عده‌ای به اموری که از انسان صادر می‌شود و نه از خدا و رسول و ائمه و نمایندگان آنان، بیشتر بها می‌دهند و عده‌ای کمتر. بر این اساس هم هست که امروزه روز، حتا منابع غربی، افراد و گروه‌های متدین، از جمله مسلمانان را با یک پسوند مشخص میکنند. از آن جمله اند:

"مسلمان لیبرال"،

"مسلمان کنسرواتیو"،

"مسلمان سنتی"،

"مسلمان مذهبی"،

"مسلمان فرهنگی"،

"مسلمان مدرن و حتی،

"مسلمان سکولر و لائیک اجتماعی که با فرد لائیک به مفهوم فاقد اعتقاد دینی فرق دارد، و به معنی فرد مسلمانی است که از نظر اجتماعی شریعت قرون وسطائی را قابل اجرا نمی بیند. مسلمانی که به طور فردی دیندار، ولی از نظر زندگی اجتماعی و سیاسی لائیک است.

بدین معنی یک مسلمان میتواند از نظر دینی یا فرهنگی مسلمان باشد، ولی از نظر سیاسی و اجتماعی هیچ جایی برای دین و احکام دینی قائل نشود، و فارغ از آنچه در کتاب و شریعت آمده، خود را عاقل و بالغ برای تصمیم گیری در امور مختلف زندگی و لایق پذیرش مسئولیت بشری خود بداند.

بر این اساس، تفاوت بین "فرد، اندیشه، سازمان و گروه اسلامی بنیادگرا" با "فرد و جمع مسلمان یا غیر مسلمان سکولر و لائیک" در آن است که:

اولی و اولی‌ها خود را به نوعی وابسته به کتاب، سنت و شریعت می‌دانند و در ساختن جامعه امروزی نیز، کم و بیش آن مبانی را منبع تصمیمات و تنظیم قراردادهای اجتماعی می‌شناسند. در حالی که:

دومی و دومی‌ها، دین و اندیشه دینی و مذهبی را فقط یک حق و تعلق فردی می‌دانند. و حتا با وجود داشتن یا نداشتن اعتقاد مذهبی، بر خلاف اولی‌ها به رأی و تصمیم انسان هر دوره و عصر و زمانه اعتقاد دارند، و نیازی برای به کاربرد تفسیر و توضیح مبانی بنیادی کتاب، سنت و شریعت نمی بینند. اینان همچنین فکر می‌کنند که:

- ورود و دخالت دین در امور سیاسی و اجتماعی، مغایر اصل مسئولیت پذیری انسان است، چرا که تا انسان به تمام و کمال، بالغ، عاقل و مختار شناخته نشود، نه فرصتی برای نشان دادن نیک و بد بودنش به دست می‌آورد و نه دلیلی برای مسئول بودنش به وجود می‌آید.

در این مورد، تاریخ بشر هم گواهی میدهد که استفاده از دین و مبانی دینی در سیاست و حکومت، نه برای دینداری و خداپرستی، بلکه برای بهره‌کشی و سودجویی رهبران از دین و اعتقادات مردم بوده است. از این طریق، انسان مفسر و رهبر دینی، هر که و به هر نیتی می‌خواهد باشد، در نهایت به جای خدا می‌نشیند، و مستقیم و غیر مستقیم از سوی خداوند حرف زده، نظر داده، تصمیم می‌گیرد. این خود، البته به تنهایی مغایر دین و فلسفه دینی و یکتاپرستی است و بر اساس باورهای اسلامی نیز مردود است.

بدین سبب، تکرار می‌کند که در اینجا و از زاویه جامعه شناختی، این دیندار یا بی‌دین بودن (و همچنین، مسلمان یا غیر مسلمان بودن) افراد نیست که به دو نقش اجتماعی "مذهبی بنیادگرا" و "غیر مذهبی سکولر و لائیک" منجر می‌گردد، بلکه آنچه آنها را متفاوت و جزو این یا آن گروه می‌کند، آن است که

- اولی‌ها، رأی و حق قانونگذاری انسان و مردم هر دوره را تابع رأی و عمل گذشتگان می‌دانند، در حالی که

- دومی‌ها، رأی و عمل انسان و مردم را تنها مرجع تصمیم‌گیری و انشاء قانون می‌شناسند.

در نتیجه، همه آنان که در گروه اول جای دارند، در نوع خود، بنیادگرا هستند و همه آنانی که در جمع دوم قرار می‌گیرند (بی‌توجه به اینکه اعتقاد دینی و مذهبی دارند یا ندارند) از نظر اجتماعی، سکولر و لائیک به حساب می‌آیند.

دسته اول، آنگونه که در سیستم حاکمیت جمهوری اسلامی هم می‌بینیم، مردم را عاقل و بالغ و همچنین لایق حکومت بر خود و جامعه‌شان نمی‌بینند. اینان به همین خاطر، جامعه را به دو کاست نابرابر، یعنی یک کاست برتر روحانی و رهبر (امام)، و یک کاست زیرین "امت" تقسیم می‌کنند. کاست اول، لایق حکومت، قضاوت و رهبری جامعه است، در حالی که کاست زیرین، وظیفه‌ای جز تبعیت از تصمیمات و تفسیرات آنان را ندارد. اینان به همین سبب، برای کنترل تصمیمات مردم و نمایندگان آنان، احتیاج به نهادی از "علمای دینی" دارند تا همانند "مجلس خبرگان رژیم"، بر مردم قیمومیت کند و رُل قیم "امت" یا "مردم نه چندان عاقل و بالغ" را بازی کند. این عمل به‌تنهایی به معنی تصمیم‌گیری قشر روحانیون از سوی مردم، و محدود کردن حق رأی و دموکراسی مردم است. همین مجلس روحانیون، در دور بعد، به خود حق می‌دهد تا مصوبات نمایندگان را که خود منصوب‌شان کرده و برایشان از "امت بی‌زبان مسلمان" رأی ستانده است، از نو کنترل کند، و هر کدام از این مصوبات را که صلاح ندید، پاره کرده و دور بریزد. این امتیازات رسمی شده ویژه کاست برتر

(یا برتری روحانیون دینی همچون یک کاست ویژه اجتماعی در برابر سایر کاست‌هایی که حقیر و پایین‌تر فرض میشوند)

در هیچ سیستم سکولر، حداقل بدین صراحت و عریانی، قابل پیاده کردن نبوده و نیست.

اینست که صرف مسلمان بودن اعضای یک تشکل و جمع و جامعه، از نظر اجتماعی نه آن فرد و جمع مسلمان را "اسلامی" می‌کند و نه بنیادگرا. به همین سبب هم هست که در دانش‌های اجتماعی امروزی ترم‌های "اسلام و اسلامی" از ترم‌های

"مسلمان و مسلمانی" منفک میشوند^{۱۱۲}. اولی ها برای نامیدن افراد، خطوط و حاکمیت‌های بنیادگرا و شریعتخواه، و دومی ها برای معرفی افراد مسلمان سکولر به کار می‌روند.

بر این اساس، بی‌ربطی نظری که ادها میکند "چون اکثریت مردم ایران مسلمان هستند، پس این کشور و مردم آن لایق این یا هر نوع دیگر "حکومت اسلامی اند"، ثابت می‌شود. اینان در واقع توجه نمی‌کنند، یا نمی‌خواهند توجه بکنند که: اولاً "تا زمانی که تعقیب و تفتیش و آزار مذهبی بر این کشور مستولی است، کسی نمی‌تواند بگوید که چند در صد از مردم ایران مسلمانند و، در ثانی مسلمان بودن یک چیز، ولی اسلامی و فوندامنتالیست و طرفدار برقراری شریعت قرون وسطائی بودن، چیز دیگری است. بدین جهت، صرف مسلمان بودن به معنی طرفداری یا ضرورت برقراری حکومت اسلامی در ایران و هیچ کشور مسلمان‌نشین دیگر نیست، همینطور که مسیحی بودن اکثریت مردم اروپا و آمریکا نیز، دلیلی برای برقراری حکومت مذهبی در این کشورها به حساب نمی‌آید.

مضافاً، "بنیادگرایی اسلامی"، کلمه و اصطلاحی تازه نیست و در طول ۱۴۰۰ سال گذشته، همیشه و همه وقت، گروه‌ها و مردمی در ایران بوده‌اند که می‌خواستند احکام و شریعت اسلامی را در این جامعه و کشور به اجرا درآورند. همیشه نیز گروه‌ها و مردمی بوده‌اند که فکر می‌کردند که اسلام حاکم بر ایران، آن اسلام اصیل قرآنی دوره رسول نیست و باید از بیخ و بن تغییر یابد و به قولی "اسلامی‌تر" گردد. با این وجود، "بنیادگرایی جدید" در شکل و بیان امروزی و در مقابله با دست‌آوردهای جامعه مدرن امروزی، دقیقاً همان اسلام مورد مراجعه صد سال و صدها سال پیش نیست و با آن تفاوت‌هایی دارد. توجه داریم که این تفاوت‌ها نه از باورهای متفاوت مذهبی و دینی، بلکه از دو دنیای مختلف امروزی و دیروزی، و از دو صورت‌بندی زمین‌داری- قبیله‌ای دیروزی و پسازمین‌داری جهان‌سومی امروزی در ایران ناشی می‌شود. این است که برای مشخص کردن شرایط اجتماعی و سیاسی ویژه امروزی (و قرارها و قراردادهای دینی و مذهبی‌یی که از این طریق ساخته و پرداخته می‌شوند) بهتر است که بنیادگرایی در جامعه نسبتاً مدرن امروزی

۱۱۲ مقاله‌ی نویسنده تحت عنوان "محتوای اسلامی کردن‌ها" به شرح زیر:

The content of reislamization, Reza Eyrumlu, University of Gothenburg, Department of Sociology, 1997 Sweden

را "بنیادگرایی نو یا فوندامنتالیسم نو" بخوانیم، و از این طریق آنرا از بنیادگرایی اسلامی دوره های تاریخی پیشین منفک سازیم.

لازم به یادآوری است که کلمه فوندامنتالیسم یا بنیادگرایی، در اصل به جریان معینی در درون مذاهب اطلاق می شود، اما این سابقه، مانع به کار بردن این کلمه در مورد هواداران اندیشه های نوتر و غیرمذهبی یی که در طول زمان به ایدئولوژی خود، رنگ و بوی ایمانی و مذهبی داده اند، نیست و نمی گردد. از آن جمله اند:

آن تعداد از پوزیتیویست ها، لیبرال ها، مدرنیست ها و حتا کمونیست هایی که مرام و ایدئولوژی خود را، نه به عنوان دست آوردی علمی، بلکه به عنوان یک "باور غیر قابل تغییر" ارزیابی می کنند. این دسته از هواداران متعصب بینش های اجتماعی مبتنی بر علوم جدید، به جای آنکه به طور مستمر در راه تکمیل دانش ها و یافته های مذکور بکوشند، هر گونه تغییر و دگرگونی و تجدید نظر در متون پایه ای ایدئولوژی خود را

- به اندازه هر مذهبی متعصب-

رد می کنند. اینان و همه آنان که وفاداری خود را به "نسبی بودن و قابل تغییر و تکمیل بودن علمی دست آوردهای مذکور" از دست داده اند، به سبب گذشته گرایی و مطلق نگری به دست آوردهای علمی سیاسی- اجتماعی گذشته، در کنار همه بنیادگرایان دیگر (چه مذهبی یا غیر مذهبی) جای می گیرند.

در نتیجه، اینان نیز، مثل هر بنیادگرای فاناتیک اسلامی دیگر، از کسانی که به عقل، بلوغ اجتماعی-سیاسی و مسئولیت پذیری مردم هر دوره و زمانه باور دارند، جدا می افتند. و از نظر پذیرش حق مردم هر دوره و زمانه برای تغییر قراردادهای اجتماعی گذشته شان، دچار مشکل شده، و چه بسا که در برابر مردمی که خواهان انشاء قراردادهای جدید اجتماعی اند می ایستند.

توضیح شماره ۷

- انقلاب، اصلاحات و رویش

در مورد انقلاب، سوالات فراوانند و پاسخ ها محدود و ناکافی. مثلاً:

- چه حرکت اجتماعی انقلاب است و کدام شورش و طغیان و،

- از کدام مرحله ای از جنبش و تحول اجتماعی، انقلاب آغاز می شود و در کجای

یک دوره از حرکت اجتماعی، دوره انقلاب به پایان می رسد؟

- آیا انقلاب، اصولاً "جبری تاریخی است (اگر آری، منشأ این جبر از کجاست و تا چه اندازه از عملکرد انسان ناشی می‌شود؟)، یا اینکه حاصل دخالت آگاهانه مردم هر دوره و عصر و زمانه و همچنین، محصول کوشش و تلاش نیروهای فعال اجتماعی و نتیجه تناسب نیروهای درگیر سیاسی است؟

- آیا انقلاب، اساساً، و به همان نحوی که برخی از مردم از دانش‌های کلاسیک نتیجه می‌گیرند، فقط محصول و نتیجه جبری تضاد بین نیروهای تولیدی "نیروهای با یا فاقد شعور؟" از سوئی، و روابط کار از سوی دیگر است، یا این که:

- در تحولات اجتماعی و منجمله برپائی انقلاب، شعور اجتماعی، ذهنیت و باورهای مردم، و همچنین عناصر فرهنگی و تاریخی (یا آنچه "روبنا" خوانده می‌شود) نیز، نقش‌های عمده ایفا می‌کنند؟

- آیا انقلاب و اصولاً "نحوه تغییر و تحول اجتماعی، عام است و در همه مکان‌ها و زمان‌ها از قانونمندی یگانه‌ای تبعیت می‌کند (و در آن صورت، ویژگی‌های آن کدامند؟)، یا که:

- هر جامعه‌ای در هر زمان و شرایط، شخصیت و ویژگی‌های خاصی را بیان می‌کند. به تبعیت آن، انقلاب نیز همانند شکلی از اشکال تحولات اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، در هر جامعه و مکان و زمان، بر اساس عناصر ویژه خود ساخته و پرداخته می‌شود، و به بیان دیگر، هر انقلابی منحصر به فرد است؟

- آیا آن طوری که از طریق افکار عمومی درک و فهم می‌شود، انقلاب محصول فقر، ناداری، و ستم و سرکوب اجتماعی است، یا که:

محصول دوره‌ای است که حداقلی از رفاه و امکانات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی وجود دارد، و مناسبات اجتماعی و اقتصادی بهره‌کشانه، از سوی توده‌ها درک شده و پاسخ دریافت می‌دارند؟ و بالاخره:

- آیا انقلاب مرحله‌ای از پروسه تکامل تاریخی جامعه، و غیرقابل تغییر و تأثیر است، یا که می‌شود انقلاب را به وجود آورد، یا از زایش آن جلوگیری کرد و چگونه؟

در اینجا، نه فرصت بررسی همه این موضوعات و پاسخ به همه این سؤالات وجود دارد، و نه همه این سؤالات با بحث ما در مورد "نقش آرمان‌ها و ایده‌آل‌های ذهنی مردم در تحولات اجتماعی، منجمله انقلاب" در رابطه مستقیم قرار دارند. با این وجود، به نظر میرسد بحثی ولو کوتاه در مورد چگونگی خیزش و فروپاشی تحولات اجتماعی ۱۱۳، راه را برای توضیح و درک و فهم انقلاب،

۱۱۳ برای اطلاعات بیشتر در این رابطه، ر. ک. به کتاب سوئدی نویسنده، تحت عنوان "تماس ایرانیان با جامعه‌ی سوئد...".

- این پدیده پیچیده جامعه شناختی-
هموار سازد و به بسیاری از سؤالاتی که در اطراف این موضوع مطرح می شوند،
پاسخ داده، یا حد اقل، پاسخگوئی بدان ها را آسان و ممکن میکنند.

در یک بازسازی مجازی صحنه انقلاب، می توان تحولات و تغییرات اجتماعی را به
رشد گیاهان یک مزرعه تشبیه کرد ۱۱۴. به طور تئوریک می توان پیش بینی کرد
که اگر همه شرایط و عوامل در یک مزرعه تحت کنترل باشند و دخالت عناصر
خارجی هم حذف شوند، از پیوند خاک، آب، دانه و نور، جبری زاده می شود که
تحت آن:

یک - تمامی دانه های سالم گیاهی، که در سطح مزرعه مورد آزمایش کاشته شده اند،
رشد می کنند.

دو - دانه های کاشته شده در تمام سطح مزرعه موصوف، به طور یکسان و مشابه
هم رشد میکنند.

(Iranier möter Sverige- Bakgrund, mottagning och integration).

۱۱۴ بدیهی است که جامعه انسانی با کرت گیاهان از جنبه های گوناگون متفاوت است. به همین
خاطر، چه بسا که قانونمندی هایی که در کرت گیاهان عمل می کنند، در جامعه انسانی صدق نکنند و
بر عکس. هدف نویسنده از مراجعه به کرت گیاهان در این کتاب هم این نیست که قانونمندی های
حاصل از رشد گیاهان در مزرعه موصوف را مستقیماً به جامعه انسانی منتقل کند. بلکه میخواهد
قانونمندی های اجتماعی جامعه انسانی را از طریق مثالی ساده در یک مزرعه گیاهی توضیح دهد. و
در واقع، مزرعه گیاهی فقط برای توضیح این قانونمندی های اجتماعی مورد استفاده قرار میدهد.
موضوع قابل توجه دیگر آنست که انسان دارای "عقل، تجربه و قدرت ارزیابی، و همچنین توان
انتخاب و گزینش" است. انسان در عین حال به سبب های منطقی، نه فقط موجودی اجتماعی، بلکه
همچنین خالق و سازمان دهنده فعال جامعه و زندگی جمعی است. هم از این رو، انسان دارای
عملکردهای خاصی است که فقط در جامعه و در جریان کنش و واکنش اجتماعی ظاهر می گردند.
هیچکدام از این ویژگی ها در گیاه و مزرعه گیاهی یافت نمی شوند.

این ویژگی های فردی و اجتماعی مجدداً تأکید می کنند که نقش انسان در جریان تغییر و تحولات
اجتماعی، نقشی غیر قابل چشم پوشی است. به طوری که هر عامل دیگر (چه عناصر تاریخی و
فرهنگی، یا علل خارجی) جز به واسطه انسان درگیر در پروسه تغییر و تحولات اجتماعی نه عمل
می کند و نه می تواند عمل کند. در نتیجه، انسان، بازیگر اصلی صحنه تغییر و تحول اجتماعی است
و به همین اندازه هم مسئول و شریک همه پیروزی ها و شکست هاست.

به بیان دیگر، تغییر در ذهنیات انسان و مردم، مستقیماً به تغییرات اجتماعی منتقل شده و به حرکات
اجتماعی دامن می زند. با بیان دیگر، بین تغییر ذهنیات مردم با تحولات اجتماعی رابطه ای متقابل و
مستقیم وجود دارد.

سه - رشد گیاهان با طول زمان، رابطه ای مستقیم ایجاد میکند، به طوری که در دوره معین کاشت و برداشت، هر چه زمان می‌گذرد، بر رشد گیاهان نیز افزوده میشود.

با این وجود، مشاهده و تجربه نشان می‌دهد که هیچکدام از این پیش‌بینی‌ها در عمل و در صحنه واقعیت یک مزرعه معمولی، به تمام و کمال تحقق نمی‌یابد. این عدم تحقق انتظارات منطقی و قانونمند از رویش گیاهان ممکن است،

- از سوئی و در حد و حدودی به عوامل خارجی گیاهان بستگی داشته باشد و،
- از سوی دیگر و در حد و حدودی نیز، محصول آسیب‌ها و نارسائی‌های درونی گیاهان باشد.

این است که وقتی عوامل طبیعی و مصنوعی مختلف در صحنه یک مزرعه معمولی به هم رسیده و با همدیگر تلفیق می‌شوند، بعد از مدتی، مزرعه مورد مثال به قطعات و کرت‌های مختلفی تقسیم می‌شود، به طوری که:

۱. در جاهائی، گیاهان رشد کرده‌اند، ولی در جاهائی خشکیده‌اند.
۲. در آنجا هم که رشد کرده‌اند، سطوح گیاهان و رستنی‌ها هم‌طراز نیستند. در اینجا نیز:

- در جاهائی، گیاهان شاداب و در حال رشد اند، و با گذشت زمان هم هر چه بیشتر بر رشدشان می‌افزاید، در حالی که،

- در جاهای دیگر، گیاهان پژمرده و ضعیفند، و با گذشت زمان هم، نه فقط بر رشدشان نمی‌افزاید، بلکه خطر خشکیدن‌شان بیشتر می‌شود.

۳. بین کرت‌هائی هم که گیاهان رشد نکرده‌اند نیز اختلاف وجود دارد، به طوری که:

- در جاهائی، ریشه‌ها سالم و شاداب اند، به طوری که ممکن است در طول زمان به رشد گیاهان منجر شوند،

- ولی در جاهای دیگر، هم گیاهان از بین رفته‌اند و هم ریشه‌هایشان پژمرده و خشکیده شده‌اند. در نتیجه، با گذشت زمان هم امکان رویش‌شان وجود ندارد.

حالا، اگر این تجربه از رشد گیاهان در یک مزرعه را به جامعه بس پیچیده‌تر بشری منتقل بکنیم، به نتایجی چند می‌رسیم:

اولاً "اگر چه بررسی کلّ پروسه تاریخی زندگی اجتماعی بشر از تحول، توسعه و "تکامل اجتماعی" جامعه بشری خبر می‌دهد، اما بر خلاف استنباط غلط از تئوری‌های تکامل، این اصل تکامل تاریخی (همانند آنچه که در مزرعه نمونه‌مان دیدیم)

در همه وقت و در همه جوامع صدق نمی‌کند. بدین معنی، آنچه اصل عام آن است که:

- ۱- جوامع مختلف در همه حال، کم یا زیاد تغییر می‌یابند.
- ۲- همان اندازه که امکان "رشد، توسعه و تکامل رو به جلو" تک‌تک جوامع وجود دارد، به همان میزان نیز امکان ایست تاریخی و حتا عقبگرد فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی هم باقی است! بر اساس این امکان دو سویه، هر جامعه و فرهنگی به اندازه ای که شانس تکامل دارد، با خطر اضمحلال و فروپاشی هم رو به روست. چنین جوامعی همانند "فرهنگ‌های گمشده در تاریخ" ۱۱۵ یا دچار فروپاشی شده و نابود می‌شوند، یا در فرهنگ و تمدن دیگری حل شده، دیگر به عنوان یک فرهنگ و جامعه مستقل احیا نمی‌شوند. در این مفهوم، همانگونه که "جبر رویش" حاصل از پیوند زمین، دانه، آب و نور و هوا نمی‌تواند از خشک‌شدن گیاهان مزرعه جلوگیری کند، "جبر تکامل تاریخی" هم نمی‌تواند فرهنگ‌ها و جوامع بشری را از سقوط و اضمحلال تاریخی برهاند.

توجه داریم که "جبر تکامل تاریخی"، یک پدیده آسمانی و خود به خودی نیست، بلکه (آنگونه که تجمع دانه و خاک و آب و نور، به "جبری" از رشد گیاه تبدیل می‌گردد) "جبر تاریخی تکامل" هم محصول "تضادها و اتحادهای" عوامل مؤثر در جامعه بشری است. این عوامل عبارتند از:

- ۱- امکانات ساختاری و مناسبات بین عوامل درگیر اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی.
 - ۲- عمل اجتماعی و تناسب نیروهای مؤثر در تولید و رویدادهای جامعه.
 - ۳- "عناصر تاریخی"، "علل و جایگاه جغرافیائی"، "محتوای فرهنگی" و "کارکرد های نهادی‌شده جامعه".
 - ۴- علل و عوامل خارجی. (این علل و عوامل فقط در ارتباط با فاکتورها و عوامل داخلی در پروسه تحول اجتماعی جوامع تأثیر می‌گذارند و در واقع برای تأثیر گذاری در هر پروسه اجتماعی نیازمند عنصر واسطه داخلی‌اند.)
- می‌بینیم که همه این عوامل مستقیماً از عمل فردی و جمعی انسان (چه امروزی یا

۱۱۵ به مطلب زیر مراجعه کنید:

Toynbpe, A.J (1972), A Study of History 1-12, Arthur and Jane Caplan (New ed.), London

گذشته) و نوع سازماندهی و فعالیتهای نهادهای اجتماعی در همه عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی تأثیر می‌پذیرند. در نتیجه، اگر به خاطر تلفیق این عوامل ساختاری درونی و بیرونی با کار و کوشش انسان و مردم، در شرایطی، جبری برای تکامل جامعه به وجود می‌آید، در شرایطی دیگر، ممکن است نه فقط این جبر فراهم آمده برای تکامل از هم بپاشد، بلکه حتی تغییر جهت داده و به جبری برای فروپاشی اجتماعی تبدیل گردد.

حالا اگر از پیچیدگی‌ها و ویژگی‌های جامعه بشری صرف‌نظر کنیم، می‌بینیم که در این رابطه، جامعه بشری بی‌شباهت به مزرعه مورد مثال گیاهان نیست، و در رابطه با رشد و توسعه تجربه شده در مزرعه گیاهان، قابل طبقه‌بندی به دوره‌های و گروه‌بندی‌های مختلفی است:

۱- جوامعی همانند کرت‌های گیاهان شاداب مورد مثال، در دوره توسعه و تکامل و پویایی به سر می‌برند.

۲- جوامعی همانند کرت‌های گیاهان در حال رشد ولی غیرشاداب و پژمرده، با درنگ‌های ادواری رشد درگیرند. از اینان:

الف- جوامعی همانند کرت‌هایی که گیاهانی با ساقه‌های له‌شده و ناتوان، ولی ریشه‌های قوی دارند، در جستجوی فرصتی برای رشد اند. این شرایط امکاناً "گواه بر آنست که عوامل داخلی گیاه خوب عمل کرده، جبری برای رشد در اندام جامعه در جریان است.

ب- جوامعی همانند کرت‌هایی که گیاهانی هم با ساقه و هم با ریشه‌های پژمرده و ناتوان دارند، جوامع در حال فروپاشی، رو به اضمحلال و بدون آینده اند.

می‌بینیم که انتقال مجازی تجربه مزرعه گیاهی، به جامعه بشری ولو بسیار پیچیده‌تر، همان نتایجی را به دست می‌دهد که در مزرعه مورد آزمایش به دست آمده بود. بدین معنی:

۱- وقتی شرایط مناسب برای رشد و بقای جامعه فراهم است، جامعه در همه زمینه‌های ساختاری و کارکردی خود، ریشه می‌زند و می‌روید.

۲- اگر عوامل بیرونی، رشد جامعه را مانع شوند، تا زمانی که عوامل درونی و بنیادی زنده اند، این رشد در ریشه‌ها دوام می‌آورد.

۳- این پروسه تا زمانی دوام می‌آورد که:

- یا عوامل تخریب‌گر و نامساعد بیرونی، به نهادهای ریشه‌ها هم آسیب رسانیده و آن‌ها را هم پژمرده کرده و می‌خشکانند.

- یا نهادهای اجتماعی به قدری انرژی جمع میکنند که در اولین فرصت مناسب، بر عوامل بازدارنده بیرونی چیره شده، به رویش ساقه‌ها و برگ و گل می‌انجامند.

در هر حال، این کشش و کوشش بین عواملی که باعث یا مانع رشد جامعه بشری هستند، در نهایت سبب می‌شوند که تقریباً در هیچ جامعه بشری، سیر تحول و تکامل به طور دائمی پیش نمی‌رود، و بلکه، هر جامعه‌ای که در حال رشد و تکامل است، به خاطر "تناسب و توازن در حال تغییر عوامل درگیر پروسه تکاملی خود"، یک دوره رشد و توسعه ادواری ناشی از "ایست‌ها و جهش‌های" مکرر و پلکانی را تجربه می‌کند. یعنی:

- ۱- ابتدا شرایط برای تقویت بنیه اجتماعی برای تغییر و تحول فراهم می‌آید.
 - ۲- سپس ریشه‌های نهادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی که آماده رویش اند، با استفاده از شرایط مناسب، ساقه‌های پایدار می‌رویند.
 - ۳ - با رویش و پایداری این ساقه‌ها، عوامل و نهادهای بازدارنده (همانند عوامل فرهنگی، نهادهای اجتماعی، سنت‌ها و باورهای رسمی گذشته و کهنه، و حتا ایدئولوژی‌ها و دانش‌های پیشین)
- در برابر پدیده‌ها و عناصر جدید، واکنش نشان داده، تا اندازه‌ای از ادامه رویش اجتماعی جلوگیری به عمل می‌آورند. این عمل، باعث مکث و ایست موقت در تحول اجتماعی می‌شود. در این مدت، ریشه‌های سالم از نو تجدید قوا کرده و جان می‌گیرند و محیط اجتماعی مفروض را مجدداً آماده باروری و رویش می‌کنند. به خاطر این درنگ‌ها و رشدهای مقطعی است که رشد و تحول اجتماعی، عموماً، حالت پلکانی به خود گرفته و به صورت "درنگ و جهش" عمل میکنند^{۱۱۶}.
- توجه داریم که زمان و اندازه امواج "درنگ‌ها و جهش‌های جامعه" متفاوتند و بدان سبب، جمع جبری آنها، یعنی مجموعه پیشرفت و پس‌رفت آنها در یک پروسه معین تاریخی، ممکن است:
۱. به سوی جلو، و در جهت رشد و تکامل باشد.

۱۱۶ جالب است که این چگونگی از جهتی ریشه در خود انسان و سیستم ارگانیسم وی دارد، به طوری که بسیاری از آموزش‌ها و منجمله یادگیری زبان، از این قاعده "ایست و جهش مکرر" تبعیت می‌کنند، و یادگیری این امور بر خلاف اهداف سیستم‌های تعلیم و تربیت، نه دائمی و نه یکنواخت است. این رشد و تکامل پلکانی (ایست و جهش)، حتا در دست‌آوردهای مستقیم بشر هم دیده می‌شود. مثلاً علوم و تکنولوژی‌های ساخت بشر و همچنین اختراعات و اکتشافات هم، به طور پلکانی و با "ایست و جهش‌های مکرر" رشد کرده، سیکل‌های معینی را دنبال میکنند.

۲. به سوی گذشته، و در جهت بنیادگرایی و پس‌گرایی عمل کند.
۳. در حالت ایستائی نسبی که جامعه و نهادهایش گامی به پیش و گامی به پس نهاده، مدتها بدون تغییرات اساسی به دور خود می‌پیچد.

اندازه این "جمع جبری"، غالباً در نهادهای گوناگون اجتماعی یک جامعه متفاوت است. مثلاً ممکن است جریان آن در یک پروسه زمانی، در یک نهاد اجتماعی (مثلاً نهاد آموزشی، یا نهاد فرهنگی) رو به جلو، و در دیگری (مثلاً نهاد خانواده، یا دولت)، رو به گذشته باشد. به طور مثال، "نهاد سیاسی" سریع تغییر می‌کند. به طوری که با یک کودتای یکشبه، ممکن است ساخت حکومتی و سیاسی یک کشور در عرض چند ساعت خرد شده و تغییر یابد. این در حالی است که نهاد آموزشی یا نهاد خانواده، به سبب نوع ساختار و روابط درونی‌شان، در برابر تغییرات، محافظه کاری بیشتری نشان می‌دهند. اینان برای خودی‌کردن بدعت‌ها، نوآوری‌ها، علوم و دانش‌ها، و همچنین دگرگونی‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی به زمان بیشتری

(در مورد نهاد آموزشی به چند سال و در مورد نهاد خانواده گاهی حتا به بیشتر از یک نسل)

نیاز دارند. اینست که اکثراً "به هنگامی که جامعه شروع به تغییر به جلو، یا به عقب می‌کند، بین نهادهای مختلف جامعه عدم توازن (پس‌رفت در یکی و پیشرفت در دیگری) به وجود می‌آید، که آگاهی از قانونمندی‌های آن، در رابطه با جامعه‌شناسی توسعه و رشد، واجد اهمیت فوق‌العاده‌ای است.

در شرایط تغییرات اجتماعی، این عدم همگرایی بین نهادهای اجتماعی‌بی که سطح و جهت حرکت متفاوت دارند، باعث به وجود آمدن تضاد و تناقض در درون سیستم و ساخت اجتماعی می‌شود. بدین ترتیب، شکاف و عدم همطرازی (تضادهای ساختی) در داخل و بین نهادهای اجتماعی، کلیات و یکپارچگی سیستم را مورد تهدید قرار می‌دهد. این شرایط جدید به نوبه خود باعث بروز واکنش نهادهای دیگر اجتماعی شده، آنها را برای برقراری مجدد موازنه و تناسب در ساخت اجتماعی به حرکت در می‌آورد. از این طریق، کنش و واکنش‌هایی به وجود می‌آید که در مجموع، به جبر تغییر (رو به جلو یا عقب) منجر شده و دامن می‌زند.

نمونه این عدم همگرایی و همطرازی در بین نهادهای اجتماعی را می‌توان در رابطه نهاد خانواده ایرانی در دوره مدرنیسم پهلوی و اسلامی کردن بعد از آن

ملاحظه کرد. مثلاً" در رابطه با دین‌گرایی و سکولاریسم، دیدیم که وقتی جامعه شهری در دوره مدرنیسم پهلوی به سوی سکولاریسم در حرکت بود، دینداری گذشته عمدتاً" در درون خانواده‌ها لانه کرده بود، و مدتی طول می‌کشید تا حرکت سکولاریستی جامعه، به درون خانواده‌ها رسوخ کرده، جای دینداری سنتی را بگیرد، یا با آن مخلوط گردد.

همین نهاد خانواده، امروزه وقتی با فشار دینداری و کنترل دینی در جامعه بعد از شکست انقلاب ۵۷ روبرو شده، به کانون محافظت از سکولاریسم دوره مدرنیسم پهلوی‌ها تبدیل شده است. در نتیجه، نهاد خانواده رو در روی جامعه بزرگی که تحت نفوذ اسلامی‌ها، رو به اسلامی شدن نهاده است، قرار گرفته و به صورت دو نوع مد لباس و دو نوع رفتار و مناسبات جنسی- اجتماعی، در بین جامعه و خانواده ظاهر میگردد.

مدتی است که این "ناهمطرازی" در بین نهاد سیاسی و نهاد خانواده ایرانی، ادامه دارد و به بروز تضاد و برخورد در بین این نهادها دامن میزند. حالا با فشار دینداران نهاد سیاسی، آثار دگرگونی در نظام سکولاریسم خانواده هم ظاهر گردیده، به طوری که مناسبات درون خانواده‌های شهری رفته رفته دارد آن مناسبات اسلامی‌یی را که روزی با فشار و سرکوبی تحمیل میشد، خودی میکند. طبیعی است که این پروسه، به شرط بقای هژمونی و تسلط اجتماعی و سیاسی جمهوری اسلامی، تا آنجا پیش خواهد رفت که هر دو نهاد (هم نهاد خانواده و هم نهادهای دین و سیاست در جامعه) در پروسه تغییر متقابل در یک نقطه مشترک به همدیگر خواهند رسید. در آن صورت، اگر تضادهای جدید ناشی از پروسه تغییرات دوباره در این نهادها بروز نکرده باشند، آن دو همدیگر را کامل کرده، بالاخره در درون سیستم حاکم، همانند هم خواهند شد.

بروز این نوع عناصر متضاد، همچنین در جوامع در حال رشد، بین دو صورتبندی سرمایه‌داری و ماقبل سرمایه‌داری، پدیده‌ای عام است. در این جوامع، همانند جامعه ایران، کهنه و نو با همدیگر برخورد کرده و در بسیاری جاها هم به همزیستی رسیده‌اند. اکنون در جامعه ایران،

در جایی از جامعه، تکنولوژی مدرن و مناسبات سرمایه‌داری حاکم است، در حالی که، در جایی دیگر، مناسبات زمین‌داری و ماقبل سرمایه‌داری دست بالا را دارند. در طول بیش از یکصد سال گذشته، کشاکش بین مناسبات و آثار مادی ناشی از ناهمطرازی سیستم‌های گوناگون "سرمایه‌داری و ماقبل سرمایه‌داری" و همزیستی آنها، کشور ما را در دوره گذر از فنودالیسم به مناسبات نوین پسافنودالیستی، پا در

هوا ننگه داشته است. از آنجا که این کشاکش حل نشده، همزیستی کهنه و نو، از زایش تمام و کمال فرزند جدید قرن (قرن مناسبات بعد از دوره زمین داری) جلوگیری به عمل آورده، و باعث آن شده که دست آوردهای مدرن و امروزی وارداتی (از خانواده مدرن تا نهادهای صنعتی و آموزشی مدرن)، نتوانند به اعماق جامعه نفوذ کرده، ریشه بزنند، و مناسبات گذشته را از بیخ و بن تغییر دهند. به همین سبب نیز در این مدت یکصد سال گذشته، هر جا هر رشدی اتفاق افتاده، هر بوته ای رشد کرده و هر گلی به بار نشسته است، به آسانی از ریشه کنده شده است. این است که توسعه اجتماعی، صنعتی و تکنولوژیکی هر از گاهی چون موجی بالا می‌آید و بعد چون حبابی، بی هیچ مقاومتی، ترکیده و ناپدید می‌گردد.

عنصر دیگر تضاد در جامعه گرفتار آمده در دوره گذر ما، از نیازهای غیر قابل انکار قرن حاضر و انتظارات نوین مردم از سوئی و گرایش های ارتجائی سنتی از سوی دیگر، نشأت می‌گیرد. زمان امروزی جامعه بشری بر روی زمان ارتباطات جهانی تنظیم شده است. دیگر نمی‌توان در برابر تکنولوژی و ارتباطات جدید، دیواری از سانسور و کنترل بنا کرد. جهان به سرعت و شدت در حال دگرگونی است، و آثار این دگرگونی، به صورت تابش افکار و اندیشه‌ها و اطلاعات جهانی و فرامرزی، از دیواره‌های سنتی کنترل و سانسور عبور کرده، کشور و مردم ما را نیز، (همانند مردم مناطق دیگر جهان حاشیه‌ای) به واکنش و می‌دارد. این در حالی است که حکومت‌های سنتگرا، گذشته‌گرا و مأموران منافع خارجی در کشور ما:

- از سوئی قادر به بر آوردن انتظارات جدید مردم نیستند و از عهده حل مسائل روز بر نمی‌آیند و،
- از سوی دیگر نمی‌توانند همه مسائل را با به کاربردن سرکوبی و کنترل اجتماعی-سیاسی حل و فصل کنند.

اینست که جامعه ما تحت تأثیر کارکرد این دو دسته عوامل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی پیشرو و پس رو دچار تضاد های عمده است. و در نقطه برخورد این دو دسته عوامل پیشرو و پس رو، (و سنتی و مدرن)، به ایستی ناشی از گامی به پیش و گامی به پس، گرفتار آمده است. از سوئی، شرایط و عوامل و نیروهای جدید اجتماعی، باعث تقویت ریشه های تغییر و رویش در جامعه می‌شوند، و برای تغییر و تحول و رهایی از آثار و عوامل دوره زمین‌داری نوع ایرانی و آسیائی حاکم بر کشورمان، انرژی و نیرو تولید میکنند. ولی از سوی دیگر، نهادهای مختلف جامعه کماکان در تسلط نیروها و عوامل فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی دوره‌های دیرینه و قدیمی گرفتار مانده اند. این نهادهای، نیروها، عوامل و عناصر

کهنه و ارتجاعی، هر گونه دگرگونی و ترقی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را مغایر منافع و علیه باورهای ذهنی و علت وجودی خود می‌یابند، و برای متوقف کردن آنها از هر شیوه و فرصتی استفاده می‌کنند. تحت این شرایط درگیری بین کهنه و نو، هر از گاهی، تضادهای آشتی ناپذیر بین این دو بخش عمده شده، به قلع و قمع نیروهای محرکه رو به پیش ایران منجر می‌شوند. با این تعرض نیروهای گذشته‌گرای ارتجاعی و از طریق ممانعت از تحولات حیاتی و ضروری در عرصه‌های مختلف زندگی، دگرباره آن زخم کهنه ناشی از پیروزی کهنه بر نو، چرک می‌کند، و سلامت و دوام و رشد کل سیستم اجتماعی ما را به خطر انداخته، با مسأله بود و نبود روبرو می‌سازد.

بر اساس قانونمندی تحولات اجتماعی مورد بحث، هر باری که حرکتی در جامعه و نهادهای اجتماعی ما به وجود می‌آید و در پی آن، کهنه پیروز شده و نو سرکوب می‌شود، انرژی‌های سرکوبی شده در ریشه‌های اجتماعی جمع و مسدود می‌شوند. و در مقطع معینی که دوره تحولات پلکانی جامعه و جهش از پله‌ای به پله دیگر فرا می‌رسد، این انرژی‌های جمع شده و مسدود شده به طور ناگهانی آزاد می‌شوند و همراه خود انرژی عظیمی را هم تولید و آزاد می‌سازند.

این آن انرژی‌بی است که همانند رشد گیاهان مزرعه مورد مثال، در برخورد با موانع توسعه، متوقف و در ریشه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی جامعه تلمبار می‌شود، تا روزی دیگر و در فرصتی فراهم آمده، به یکباره آزاد شده و به خیزش و رویش منجر شود. این است که به خاطر این درنگ‌های طولانی و ذخیره انرژی در ریشه هاست که وقتی زمان و شرایط رویش در جامعه ما فراهم می‌آید و امکان پرش از پله‌ای به پله دیگر مقدور می‌گردد، همه انرژی‌های انبارشده به یکباره تخلیه شده، حالت انفجاری به خود می‌گیرد. ملاحظه می‌کنیم که این پروسه تخلیه انفجاری از سه دوره به هم پیوسته تشکیل می‌شود:

۱. دوره رشد نیروهای ترقی‌خواه و عوامل تسریع‌کننده تحولات اجتماعی.
۲. دوره برخورد با عوامل بازدارنده و در نتیجه، توقف و انباشت انرژی سرکوبی‌شده و سانسور شده در ریشه‌های جامعه.
۳. تخلیه انفجاری به سبب انباشتن انرژی در ظرف اجتماعی.

حالا اگر از زاویه دست‌آوردهای فوق به تحولات اجتماعی نگاه بکنیم، هم "انقلاب" و شکل‌گیری و چگونگی آن، تعریف می‌شود، و هم بسیاری از سوالات مربوط به

تحولات اجتماعی پاسخ خود را دریافت می‌دارند. به طور مثال:

۱- دیدیم که جامعه در کلیات خود به طور پلکانی توسعه می‌یابد و از "سیستم ایست و جهش" تبعیت می‌کند. اما نه دوره‌های این ایست ها و جهش‌ها، و نه طول و انرژی آنها با همدیگر برابرند.

۲- به این نتیجه رسیدیم که اگر دوره ایست و عدم مساعدت بیرونی، طولانی شود، یکی از دو جریان در ریشه ها اتفاق می‌افتد:

- یا ریشه‌ها به حد کافی تغذیه نمی‌شوند و کلیت مزرعه یا جامعه، رو به اضمحلال می‌گذارد، و حتی ممکن است که به نابود شدن کامل آن (کرت گیاهان یا جامعه و فرهنگ و تمدن) منجر گردد.

- یا در همان حال که عدم مساعدت بیرونی از رشد ظاهری گیاه جلوگیری می‌کند، ریشه‌ها به کار خود ادامه می‌دهند. و در نتیجه، پروسه‌ای را طی می‌کنند که جبر و انرژی لازم برای رویش مجدد گیاه و جامعه را به همراه می‌آورد. در این صورت، ریشه‌ها به اندازه ممانعت بیرونی

(یعنی به اندازه ای که از رشد بیرونی گیاه جلوگیری به عمل می‌آید)

انرژی ذخیره کرده، به رشد آینده امکان می‌دهند. به بیان دیگر،

- هر چه ممانعت بیشتر است، انرژی تلمبار شده بیشتر، و به همان اندازه نیز جهش بزرگ تری برای رویاندن ساقه‌های جدید در راه است.

این چگونگی را می‌توان با رویش ریشه‌های گل یخ در سرمای زمستان مقایسه کرد. موقعی که زمین یخبندان است، قسمت بیرونی گیاه یا ناپیداست یا مرده به نظر می‌رسد و فاقد هر نشانه‌ای از حیات است. این در حالی است که در همان موقع، ریشه‌ها با شتاب فراوان در حال رشد و بارآوری اند و منتظر شرایط مناسب بیرونی‌اند تا ساقه‌های خود را برویاند. اینست که تا یخبندان فرصت می‌دهد، گل‌های رنگارنگ از زیر یخ‌هایی که در حال آب شدن‌اند، سر بر می‌آورند. می‌گویند در اینجا نیز،

- هر چقدر یخبندان بیرونی روئیدن گل‌ها را بیشتر به تأخیر بیاندازد،

- به همان اندازه، شتاب و جهش رشد و رویش بیشتر است (همانند هرس کردن گیاه که نه فقط از توان رشد گیاهان نمی‌کاهد، بلکه به سبب ذخیره کردن انرژی در ریشه‌های گیاه، بر توان و شتاب آن می‌افزاید).

نباید فراموش کرد که این پروسه تا آنجا قابل دوام است که سرمای زمستان ریشه‌های گیاه را منجمد نسازد، یا هرس کردن، به از بین بردن همه جوانه‌ها نینجامیده باشد. چرا که در آن صورت، کلیت پروسه تحول و رویش متوقف می‌شود و تمامیت گیاه با مسأله بود و نبود روبرو می‌گردد.

در جامعه بشری نیز، تقریباً همین شکل از رویش اتفاق می‌افتد و تغییرات اجتماعی به اندازه ای که از آنها جلوگیری می‌شود (یا به میزانی که "درنگ اجتماعی" طول می‌کشد)، شتاب می‌گیرد و انرژی ذخیره و تولید می‌کند. در اینجا نیز پروسه توسعه و تکامل به آزاد کردن انرژی‌های تلمبار شده (همانند انفجار دیگ در بسته بخار) می‌انجامد.

- نتیجه برای توضیح "انقلاب"

اکنون اگر با تلفیق این دو دسته دست‌آورد تجربی، مجدداً جریان پروسه اجتماعی مذکور را مرور کنیم، می‌بینیم که:

۱. هر دوره از جامعه، انرژی خود را برای تغییر و تحول تولید می‌کند. این عوامل، هم انسانی و هم مادی و معنوی اند.

۲. این انرژی‌ها، هم صرف مبارزه با عناصر و عوامل بازدارنده می‌شوند و هم باعث رشد و تکامل می‌گردند.

۳. از آنجا که عناصر و عوامل تغییردهنده، خود در حال تغییر و تحول و در نتیجه، زایش دائمی‌اند، تولید انرژی مربوط به تحولات اجتماعی، دائمی است. به بیان دیگر، تغییر و تحول ذاتی جامعه است.

۴. با آنکه تغییر و تحول ذاتی جامعه است، ولی این به معنی پیشرفت دائمی رو به جلو نیست و ممکن است جمع جبری یک مقطع زمانی، رو به جلو، ثابت یا رو به گذشته باشد.

۵. به هنگامی که نیروهای بازدارنده به حدّ کافی حرکت اجتماعی را به تعویق می‌اندازند، توسعه اجتماعی، تقلیل یافته، ساکن و ثابت به نظر می‌رسد. در این صورت، به شرط زنده بودن نهادهای اجتماعی، انرژی‌های مصرف‌نشده در ریشه‌ها پس انداز می‌شوند.

۶. توسعه به عللی که مطرح شد به صورت پلکانی انجام می‌گیرد. وقتی دوره پرش از پلکانی به پلکان دیگر پیش می‌آید، ناگهان نیروها و عوامل تغییر و تحول فعال می‌گردند و انرژی‌های پس انداز شده در نهادهای اجتماعی را آزاد می‌سازند. این تخلیه بسته به ۱- مدت توقف اجتماعی و ۲- میزان انباشت انرژی، ممکن است حالت انفجاری به خود بگیرد. در آن صورت، توسعه ناگهانی همچون آتشفشانی، به طغیان و زمین‌لرزه می‌انجامد و با سیلاب درون آتشین خود هر مانعی را از سر راه خود می‌شوید و می‌روبد. این دوره‌های جهش و رویش جامعه در حداکثر انرژی را "دوره‌های انقلاب" می‌نامیم.

در آن صورت می‌توان:

- تحولات کوتاه و کم انرژی پلکانی را به صورت دوره‌های "اصلاح و رفرف اجتماعی" دید و،

- امواج کوچک تر جهش پلکانی را با "تغییر قوانین و اصلاح مقررات" توضیح داد. اولین نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت، آنست که "انقلاب":

یک- همانند هر دوره تغییر و تحول اجتماعی، طبیعی‌ی جامعه و،

دو- محصول حبس انرژی‌های مربوط به تحول اجتماعی وسیله عوامل بازدارنده، سنتی و سرکوبگر است. در این مفهوم:

هرچه جامعه سنتی‌تر،

هر چه فرهنگ جامعه گذشته‌گراتر،

هر چه نظام اقتصادی و اجتماعی، ایستاتر و،

هر چه نیروهای بازدارنده، سرکوبگر تر و خشن‌تر اند،

رویش و تحولات اجتماعی، به همان اندازه با تأخیر بیشتر، ولی با جهش‌های بلندتر و انقلابات پردامنه‌تر انجام می‌گیرد.

به همین خاطر هم هست که

یک- تغییرات اجتماعی در کشورهایی که سیستم حاکم، دیکتاتوری، خشن و مطلق‌گراست، با طغیان و انقلاب انجام می‌شود تا با اصلاحات و تغییر قوانین و بر عکس،

دو- در کشورهایی که جایی برای تنفس آزاد وجود دارد، دگراندیشی کفر به حساب نمی‌آید و تغییر و تحولات سرکوب نمی‌شوند، تغییرات اجتماعی عمدتاً با رفرف و اصلاح قوانین و مقررات انجام می‌گیرد تا با انقلاب. در اینگونه جوامع همچنین ارزش‌ها نسبی‌اند و نیروهای محافظه‌کار در نهادهای مختلف اجتماعی، (از نهاد خانواده تا نهاد های مذهبی، اقتصادی و فرهنگی، و تا نهاد دولت)، در برابر پلورالیسم تحمل نشان می‌دهند.

با این وجود، به گواهی تاریخ بشری این شرایط پویا در هیچ جامعه‌ای ابدی نیست. هر جامعه باز و نسبی‌گرای امروزی، روزی به سبب‌های مختلف (منجمله به خاطر بروز عوارض پیری در نهادهای اجتماعی و همچنین تقلیل ظرفیت‌های لازم برای توسعه و تحول)

به حال و روز جوامع بسته، ایستا و یک‌بعدی دچار خواهد شد. آن روز است که اینگونه جوامع نیز نخواهند توانست تا از طریق تغییرات آرام و صلح‌آمیز، مشکلات و مسائل اجتماعی خود را حل و فصل کنند. بدین سبب، حتا در کشورها و جوامع

پویای امروزی، روزی خواهد رسید که نهادهای دموکراتیک و نسبی‌گرا، جای خود را به نهادهای مطلق و باورهای دگماتیک خواهند داد. جامعه و پاسداران نظم حاکم، از تحمل و پذیرش تغییر و تحول اجتماعی عاجز خواهند شد، و شانس همراهی با رفرم‌ها، نوجوئی‌ها و اصلاحات را گم خواهند کرد. در این صورت برای این جوامع نیز راهی نخواهند ماند جز آن که به "جراحی انقلاب" تن در دهند و جسم و جان خود را از بیماری کهنگی و پیری برهانند.

در آن صورت، برای این جوامع نیز بیش از دو امکان باقی خواهد ماند:

- یا در ادامه سنگی‌شدن نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، جامعه و حیات اجتماعی، رو به اضمحلال و فروپاشی خواهند گذاشت.

- یا در نقطه‌ای از این سنگی‌شدن نهادها، نیروهای جدید و نارس، با استفاده از انرژی‌های فراهم آمده در ریشه‌های اجتماعی، زمین سنگی کهنگی را خواهند شکافت. عوامل، عناصر و اندیشه‌های نو و انقلابی، ساخت کهنه و ناکارآمد اجتماعی را در همه عرصه‌های زندگی خرد خواهند کرد و نیروهای جدید اجتماعی، موفق خواهند شد تا از ورای سنت‌ها و روابط مطلق و سنگی شده کهنه و ناکارآمد، به رویش جدید اجتماعی دست بزنند.

به خاطر عام بودن این پروسه تغییر و تحول تاریخی می‌توان نتیجه گرفت که انقلاب - اگر چه در جایی که تغییرات اجتماعی از طریق اصلاحات دائمی انجام می‌پذیرد، کمتر جایی برای بروز می‌یابد-

به عنوان یک امکان برای هر آینده‌ای، در ساخت و روابط اجتماعی هر جامعه و سیستم اجتماعی لانه دارد. به بیان دیگر، انقلاب به عنوان یک شیوه تغییر و تحول اجتماعی، طبیعی‌ی جوامع بشری هست و باقی خواهد ماند.

با این حساب، نمی‌توان انقلاب را ایجاد یا حذف و منتفی کرد، اما می‌توان آنرا تسریع کرد، یا به تعویق انداخت.

تعویق انقلاب اشکال مختلف دارد و می‌تواند از اجرای اصلاحات ضروری و عمقی تا سرکوب نیروهای پیشاهنگ و همچنین از به راه اندازی انقلاب‌های تحت کنترل و دروغین برای خالی کردن بدون نتیجه انرژی‌های سرکوب شده و جمع شده در ریشه‌ها تا تخریب محتوای طلب‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، زمینه وسیعی از دخالت‌ها را در بر بگیرد.

همچنین تسریع انقلاب می‌تواند به اشکال مختلفی انجام بگیرد. هسته اصلی انقلابات را مردم و توده‌های مردم تشکیل می‌دهند. این است که در محور قراردادن انسان و

مردم، قدم آغازین هر حرکت تسريع کننده است. سازمان دادن، و تعليم و تربيت کادرهای انقلابی از ضروریات اولیه است. این کار باید به موازات کمک به اشاعه دانش و پالایش خرد و منطق در بین مردم، و همچنین یاری دادن به آنان برای کسب آگاهی های ذهنی فردی و پیوستن به تمرین های عملی و عینی جمعی پیش برود. می بینیم که انقلاب با دگرگونی عمیق و ریشه ای فرهنگی و ذهنی آغاز میشود و به تولدی دوباره در نحوه نگرش ها، ارزش ها و ارزیابی ها منجر میشود. بدین بیان، انقلاب، هم محصول دگرگونی ذهنی و فرهنگی (دگرگونی بنیادی در باورها، ارزش ها و نگرش ها) است و،

هم با خیزش خود، ذهنیات، ارزش ها، نگرش ها و ایندولوژی ها را تغییر می دهد. و حتی با ایجاد تغییر در جامعه و مناسبات اجتماعی و اقتصادی آن، دست آوردهای ارزشی جدیدی ساخته و بازتولید می کند. همچنین انقلاب یک حادثه تاریخی و توده ای است و سرمایه گذاری روی آن نیز باید مستمر، طولانی، تاریخی و توده ای باشد.

توضیح شماره ۸

- بحران اخلاقی به صورت به هم خوردن معیارهای نیک و بد در بین ایرانیان

از نیمه دوم دهه ۱۳۴۰ شمسی، ۱۹۶۱ میلادی، به خاطر عملکرد اجتماعی اصلاحات و عمران ماهیتا" شهری و وارداتی رژیم پهلوی، جامعه مصرفی ایران بر اساس واردات به عنوان بازپرداخت درآمدهای نفتی شکل گرفت. کالاهای مصرفی در ابعادی وسیع و چشمگیر بر بازار شهرها سرازیر شد و همراه با خود فرهنگ مدرن اروپائی و آمریکائی را هم به همراه آورد. در این دوره، جامعه شهری ایران، از آن میان شهرهای بزرگ و به خصوص تهران، با تغییرات و تحولات جمعیتی، اجتماعی و اقتصادی ناهمبندی روبرو شدند. از آنجا که فرهنگ مدرن وارداتی در عرصه های مختلف اجتماعی و اقتصادی با فرهنگ سنتی شهرهای ایرانی سازگاری نداشت، تطبیق با اوضاع جدید اجتماعی به رویگردانی از فرهنگ و ارزش های سنتی آسیائی-ایرانی انجامید، و گسست فرهنگ سنتی ایرانی را ناگزیر ساخت. در نتیجه، ساختار فرهنگ سنتی در شهرها، به خصوص در رابطه با گروه های از جامعه که با تحصیل و دانش، آموزش و پرورش، تکنولوژی، صنعت و خدمات جدید شهری در رابطه بودند، با شکاف های عمیق روبرو شد.

این دگرگونی می‌بایست، مطابق نمونه‌های موفق جهانی، از طریق جایگزینی فرهنگ جدید و قابل کارکرد به جای فرهنگ ناکارآمد قبلی، کامل می‌گردید و به مردم شهرنشین ایران امکان تطبیق با دست آوردهای جدید جهانی را می‌داد (۱۱۷). اما این پروسه در کشور ما چنین عمل نکرد. علل مختلفی در این عدم موفقیت در گذر از فرهنگ سنتی به فرهنگ مدرن وارداتی تأثیر نهادند. مهاجرت امواج عظیم انسانی از روستاها و مناطق عشایری یکی از این علل بود، و موانع و فیلترهای سیاسی، مذهبی و اجتماعی داخلی که مانع ورود، خودی کردن و بازتولید فرهنگ در خور یک جامعه صنعتی می‌شدند، علت دیگر. در نتیجه، از یک طرف فرهنگ سنتی ایرانی در شهرها شروع به کم رنگ شدن کرد و کارکرد اجتماعی خود را از دست داد ولی، از طرف دیگر، عنصر جایگزینی جدید فرصت استقرار نیافتند یا به تمامی مستقر نشدند.

تحت این شرایط، بخش بزرگی از جمعیت جامعه شهری، به خصوص طبقه متوسط مدرن شهرنشین، با بحران فرهنگی، بحران هویت و بحران اخلاقی (به مفهوم چه چیزی خوب یا بد است) روبرو شدند. در این معیار، بسیاری به اموری نمره خوب دادند که در فرهنگ سنتی بد بود، و به اموری بد گفتند که در فرهنگ و معیارهای اخلاقی گروه‌های اجتماعی دیگر، خوب و خیلی هم خوب بود. این پروسه، در طول سال‌های پس از افزایش بهای نفت ایران، امواجی از حرکات و رفتارهای تازه بدوران رسیده‌ها و مردم سودطلب و دلال‌صفت فاقد مبانی اخلاقی را وارد صحنه اجتماعی شهرها، به خصوص تهران و شهرهای بزرگ دیگر کرد. "زرنگ شدن"، "سود بردن به هر بهاء" و "موفق شدن به هر شیوه"، رسم روزگار مردم شهر نشین شد، و آنکه بُرد و خورد، قهرمان این دوره بحران فرهنگی بود. اینجاست که مبارزات سیاسی عمدتاً "روشنفکران شهری، به صورت نوعی پاسخ به اوضاع بحرانی فرهنگی و اخلاقی این دوره عمل کرد. به طوری که بازگشت به فرهنگ و اخلاق سنتی و مذهبی ایرانی از نظری واکنش عمومی به بحران فرهنگی-اخلاقی را نمایندگی می‌کرد.

پروسه تکوین ذهنیت انقلاب آرمانی در جریان برخورد این دو موج فرهنگی مدرن وارداتی و سنتی محلی، و در جریان بحران‌های ناشی از مدرنیسم شهرگرا، (بحران فرهنگی، بحران بی هویتی و بحران اخلاقی) آغاز شد. و به صورت عزم بازگشت به گذشته (بنیادگرایی!) برای رهائی از این

۱۱۷ برای اطلاعات بیشتر در این مورد ر. ک. به کتاب "مبانی مهاجرت از روستاها به شهرها در ایران" و سایر انتشارات نویسنده مربوط به مهاجرت و شهرنشینی در ایران.

بحران ادامه یافت. این گرایش‌های عمومی، سپس با حرکات سیاسی درهم آمیخت، و رفت و رفت تا به وقت "انقلاب" و "سرکوبی انقلاب".

از آن پس، دستاوردهای فرهنگی و اخلاقی جدیدی که در پروسهٔ تکوین انقلاب و در طول سال‌های قبل از انقلاب فراهم آمده بودند، به سبب تازگی و کم عمقی، همچون لایه‌ای نازک، با وزش طوفان‌های حوادث اجتماعی و فرهنگی جارو شدند و از بین رفتند. در نتیجه آنچه باقی ماند، جز همان فرهنگ پایه‌ای ناکارآمد سنتی- مذهبی ماقبل انقلاب ایرانی نبود.

اما استقرار مجدد سنت‌های دینی و مذهبی، به طور طبیعی دورهٔ بحران اخلاقی پیش از انقلاب را

(دوره‌ای که به سبب عدم کارکرد فرهنگ و عناصر فرهنگی سنتی ایرانی در جامعهٔ رو به رشد شهری مشخص می‌شود)

از نو اعاده کرد. با این تفاوت که این بار گرایش حاکم جامعه نه گذر به مدرنیسم وارداتی، بلکه بازگشت به بنیادهای دینی و مذهبی قرون وسطائی است که به دست رژیم اسلامی با زور چماق و سرکوبی به همهٔ عرصه‌های زندگی اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی مردم و جامعه تحمیل می‌شود. این بار مردم شهرنشین در کشاکش فرهنگ سنتی و فرهنگ مدرن وارداتی قرار ندارند، بلکه گرفتار دفاع از فرهنگ سنتی شهری در برابر فرهنگ برآمده از قرون و اعصار دیرینه اند. به این خاطر، یکبار دیگر مردم شهرنشین ایران در میان یک کشاکش فرهنگی گرفتار آمده اند، و یکبار دیگر با بحران اخلاقی رو در قرار گرفته اند. این بحران که به بحران بی هویتی و سؤال "من کی هستم و چه کاری درست و چه کاری خطاست" انجامیده، با گذشت نزدیک به سه دهه، هنوز هم در بین گروه‌های اجتماعی جامعهٔ شهری ایران، به حیات خود در داخل و خارج ادامه می‌دهد. و یکی از نمودهای توقف و ایستائی زندگی اجتماعی ما ایرانیان در داخل و خارج را تشکیل می‌دهد.

توضیح شماره ۹

- پیچیدگی ساختاری جوامع در حال رشد و "جدال کهنه و نو"

پیچیدگی جوامع کشورهای حاشیه‌ای جهان صنعتی که در حال گذر از سیستم زمین‌داری- روستائی و سنتی به نظام سرمایه‌داری در حال توسعه را می‌توان با یک آزمایش بسیار ساده شدهٔ شیمیائی توضیح داد. می‌دانیم که اگر در یک لولهٔ آزمایش، مقداری برادهٔ آهن بریزیم و بر آن قدری اسید سلفوریک اضافه کنیم، نتیجهٔ حاصل عبارتست از گاز هیدروژن و سلفات آهن. اما اگر این آزمایش را تا نصفه انجام دهیم و پروسهٔ شیمیائی را در نیمهٔ کار متوقف سازیم، در آن صورت، در لحظهٔ معینی،

به جای دو محصول خنثی و بدون واکنش گاز و نمک، تعدادی عناصر شیمیایی، چه خنثی یا فعال، به شرح زیر ملاحظه خواهیم کرد:

۱- عناصر اولیه باقیمانده آهن و آسید،

۲- عناصر بینابین به صورت یون‌های شیمیایی.

۳- نتایج و محصولات عمل شیمیایی مثل گاز هیدرژن و نمک سلفات آهن.

عین همین حالت در جامعه در حال گذر کشورهای "در حال توسعه" مشاهده می‌گردد. در اینجا نیز:

یک- تعدادی از عناصر سنتی و نهادها و ساخت‌های کهنه و قدیمی کماکان باقی‌اند.

دو- در جاهائی، عناصر سنتی با عناصر جدید اجتماعی آمیخته و طیفی گسترده از عناصر مخلوط کهنه و نو به وجود آورده‌اند. این مخلوط‌ها برای هر جامعه به حد کافی بدیع و مخصوص آن جامعه‌اند.

سه- در جاهائی نیز نهادها و اشکال اجتماعی و روابط اقتصادی و فرهنگی نو یا مدرن حاکم شده‌اند.

همانگونه که مطالعه تحولات جامعه سخت‌تر و پیچیده‌تر از مطالعه آزمایش شیمیایی است، به همان اندازه هم مطالعه جامعه درحال رشدی مانند ایران ۱۱۸ سخت‌تر و پیچیده‌تر از مطالعه جوامع خالص سرمایه‌داری و پیشرفته، یا جوامع خالص سنتی و زمینداری است. به خاطر این پیچیدگی هم است که هنوز هم برخی در مورد فئودالی یا سرمایه‌داری بودن جامعه ایران مشغول بحث و جدل‌اند. چرا که: از زاویه‌ای، جامعه ایران در درون سنتها، فرهنگ و مناسبات غالب زمینداری و ذهنیت‌های قرون‌وسطائی جای دارد، و همه روابط اجتماعی و اقتصادی اش نیز ناشی از مناسبات سنتی و مربوط به دوره زمینداری و ماقبل زمینداری‌اند. در حالی که،

از زاویه ای دیگر، این جامعه مدتی است دوره زمینداری را پشت سر نهاده و در راه تکوین نظام، مناسبات و فرهنگ سرمایه‌داری وابسته پیش می‌رود.

این دوگانگی‌ها نشان می‌دهند که تقسیم جامعه و حتا طبقات اجتماعی آن به دو بخش منفک سنتی و مدرن

(مثل تقسیم طبقه متوسط شهرنشین به بخش‌ها و اقشار سنتی و مدرن در این کتاب) عملاً "مجازی، و به خاطر آسان کردن توضیح و توجیه شرایط پیچیده جامعه در حال گذر است. و گر نه و در حقیقت، جامعه و این طبقه مورد نظر نیز، نه به دو بخش سنتی و مدرن، بلکه به طیفی وسیع و گسترده‌ای از سنتی تا مدرن تقسیم

شده‌اند.

این پیچیدگی، در دوره مورد بحث انقلاب ایران باعث شد که کسانی از روشنفکران و نمایندگان اجتماعی و سیاسی قشر مدرن طبقه متوسط شهری ایران - که می‌خواستند صرفاً با ابزار و اطلاعات و دانش وارداتی، جامعه ایران را در جایی از دوره جهانشمول زنجیره تکامل اجتماعی تبیین نکنند- با مشکل توجیه شرایط ویژه جهان سوم و دوره گذر جامعه روبرو شده، به راهی رفتند که نمی‌بایست.

در عین حال، باید توجه کرد که داشتن آسید و فلز در یک لوله آزمایش و در مجاورت همدیگر (مثل آزمایش دوم شیمیایی فوق)، بدان معنی است که متوقف کردن واکنش شیمیایی در این ظرف، عملاً ناممکن است، و این عناصر با رفع موانع موقتی، مجدداً در برابر همدیگر به کنش و واکنش خواهند پرداخت. عین همین قانونمندی در جوامع در حال توسعه‌ای همانند ایران صحت پیدا می‌کند. در اینجا نیز، عوامل و عناصر کهنه و نو در کنار همدیگر قرار گرفته و همیشه آماده فعل و انفعال اند. وجود و همزیستی عناصر "نو و کهنه" در ظرف اجتماعی ایران یکی از علل اساسی بحران‌ها و سایش و ستیز دائمی بین نهادها و ارزش‌ها و نمایندگان این عناصر ماهیتاً ناسازگار و متضاد است. پیروزی موقتی یکی از این عناصر بر دیگری یا آرامش موقتی در این پروسه، تا زمانی که هر دو این عناصر در ظرف اجتماعی باقی‌اند،

نه به معنی خاموش شدن این کنش و واکنش و،
نه به معنی تمام شدن فعل و انفعال است.

از آنجا که در این شرایط جهانی شدن یا گلوبالیسم، عناصر نو بر سیستم جهانی حکم میرانند و دیگر امکان ایزوله کردن جوامع سنتی از دنیا و اتفاقاتش وجود ندارد، پس تا زمانی که عناصر کهنه و ناکارآمد و قدیمی در پیکره اجتماعی و روابط اقتصادی و فرهنگی ایران در حال گذر وجود دارند، تضاد و تعارض و برخورد بین کهنه و نو در ظرف اجتماعی ایران ادامه خواهد یافت، و در همه زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به کنش و واکنش خواهند پرداخت.

در واقع اگر می‌شد در شرایط مثلاً "نیمه اول قرن نوزدهم و دوره فتحعلیشاه، جامعه‌ای نسبتاً ایزوله و جدا از بافت تحولات جهانی داشت، در شرایط جهانی امروز، این امکان مطلقاً ناممکن است. به همین خاطر، کنش تضاد و تعارض چیزی نیست که بتوان در این جهان پرطیش و در شرایط در حال تغییر و تحول دائمی آن، در کشور در حال رشد ایران، به جبر و سرکوبی خاموشش کرد. اینست

که بر اثر پایداری نابخردانه نهادهای سنتی و کهنه در برابر نیازهای زمان، "امروزه تهران نیز همانند هر شهر میلیونی تحت ستم مضاعف استعماری و استثمار، همانند بمب ساعت شماری است که هر آن ممکن است منفجر شده، تر و خشک را در آتش خود بسوزاند" ۱۱۹.

۱۱۹ ر. ک. به بحث مربوط به انقلاب، و همچنین به کتاب های نویسنده تحت عنوان "استراتژی استعمارنو"، پیشین؛ و همچنین به کتاب دیگر نویسنده تحت عنوان "جامعه شناسی نجات ایران"، پیشین.

سابقه نوشتاری نویسنده

رضا آیرملو، کار نوشتاری خود را از دوره دبیرستان آغاز کرد. اولین و تنها دفتر شعر خود را در حدود سال ۱۳۴۰ در شهر خوی به چاپ رساند. اولین نمایشنامه او به نام «من گور خودم را در خانه خودم می‌کنم» در سال ۱۳۴۷ از سوی دانشجویان دانشسرای عالی تهران در مسابقات دانشجویی رامسر به صحنه آمد. در همان سال ها، سردبیری ماهنامه دانشجویی «چیستا» در دانشسرای عالی تهران را به عهده گرفت و همچنین اولین گزارش تحقیقی خود در مورد «کودکان پرورشگاه های ایران» را نوشت. چهار سال بعد، تحقیقات اجتماعی او با مونوگرافی ایلات و عشایر ایلام ادامه یافت.

رضا آیرملو پس از دریافت درجه دکترا (PH.D) و با بازگشتی دانشگاه تبریز، به تدریس دروس علوم اجتماعی و جامعه شناسی پرداخت. «مردم شناسی ایلات و عشایر»، «جامعه شناسی پرورشی»، «مهاجرت از روستا به شهرها» و «جامعه شناسی توسعه و جهان سوم» دروس و بخشی از زمینه های تحقیقی او را تشکیل می دادند.

چندی نگذشت که محتوی دروس او «غیر اسلامی» تشخیص داده شد و به اتهام «فعالیت به نفع سازمان های غیر قانونی»، از دانشگاه تبریز اخراج شد. ستاد به اصطلاح "انقلاب فرهنگی"، «صلاحیت اسلامی» او برای تدریس در دانشگاه های کشور را رد کرد. کلاس های درس تعطیل شدند. از شروع کار در دانشگاه های دیگر منع شد. از ادامه تدریس و تحقیق باز ماند. از تکثیر و تدریس پلی کپی های درسی اش ممانعت به عمل آمد. کتاب ها و پلی کپی های درسی اش جمع آوری شدند و انتشار آثار جدیدش متوقف شد.

ماحصل کار نوشتاری رضا آیرملو به وقتی که در سال ۱۳۶۵ اجباراً کشور زادگاهش را ترک می کرد، ۲۴ کتاب، پلی کپی درسی دانشگاهی، مقاله و گزارش تحقیقی بود.

رضا آیرملو از سال ۱۹۸۸ با درجه دکترا (PH.D) و محقق جامعه شناسی در دانشگاه های سوئد به تدریس و تحقیق مشغول است. او در سال ۱۹۹۹ موفق به اخذ درجه دانشیاری (Associat Professor) جامعه شناسی شد و در سال ۲۰۰۶ به درجه استاد جامعه شناسی (Professor) ارتقاء یافت.

این کتاب شانزدهمین اثر او در طول مدت اقامتش در سوئد است. ده جلد از این کتاب ها به زبان فارسی، پنج جلد به زبان سوئدی و یک جلد به زبان انگلیسی اند.

- کتاب های موجود در بازار برون مرز- به زبان فارسی

۱- استراتژی استعمار نو- دگرگونی ها و بحران ها، (تجدید چاپ در خارج): انتشاراتی

آرش، ۱۹۸۷، استکهلم، سوئد.

۲- زن و اسلام علی شریعتی، انتشار کتابفروشی خیام، ۱۹۹۶، گوتنبرگ، سوئد.

۳- مدینه فاضله ایرانی از امام زمان تا امام زمان، انتشاراتی اینواند- لیترا تور، چاپ دوم، ۲۰۰۰، سوئد.

۴- زن در گرداب شریعت، انتشاراتی اینواند- لیترا تور، ۲۰۰۲، سوئد.

۵- توسعه مدرنیسم و اسلام گرایی در ایران و ترکیه، ترجمه از سوئدی به فارسی به وسیله "جمعی از علاقمندان به دانش اجتماعی"، انتشاراتی اینواند- لیترا تور، ۲۰۰۳، سوئد.

۶- قرائت قرآن غیر دینی، جلد ۱- محدودیت های قرآن و تحریفات قرائت رسمی و با واسطه"، ۲۰۰۶، سوئد.

۷- "قرائت قرآن غیر دینی، جلد ۲- منشأ دین و ایمان دینی، و سیر تحول قرآن دینی"، ۲۰۰۷، سوئد.

۸- "قرائت قرآن غیر دینی، جلد ۳- چرایی عدم اعتبار قرآن غیر دینی، و تکوین تاریخی حکومت و شریعت اسلامی"، ۲۰۰۸، سوئد.

۹- کتاب جامعه شناسی نجات ایران- دگرگونی ها و دوگانگی ها، ۲۰۱۱، سوئد.

- کتاب های موجود در بازار- به زبان های سوئدی و انگلیسی

۱. "تماس ترک ها (ترکیه) با جامعه سوئد - تحقیق در مورد تحصیل ترک زبان ها در سیستم آموزشی سوئد"، به زبان سوئدی، انتشاراتی کارلسونس، ۱۹۹۲، استکهلم.

Turkar möter Sverige – En studie om turkisktalande elevers skolgång, Bokförlaget Carlssons, 1992, Stockholm, Sverige.

۲. "لیانوس و بنوس - جنسیت و هویت اجتماعی در خانواده و جامعه"، به زبان سوئدی و همراه با جمعی از محققین دانشگاه های سوئد، انتشاراتی برومبری، ۱۹۹۴، استکهلم، سوئد.

Janus och Genus – om kön och social identitet i familj och samhälle, Ulla Björnberg m fl (red), Brombergs förlag, 1994, Stockholm, Sverige.

۳. "تماس ایرانی ها با جامعه سوئد - تاریخچه، پذیرش و تطبیق"، به زبان سوئدی، انتشاراتی کارلسونس، ۱۹۹۷، استکهلم، سوئد.

Iranier möter Sverige – bakgrund, mottagning, anpassning och integration, Carlssons bokförlag, 1977, Stockholm, Sverige.

۴. "خانواده های ایرانی در سوئد همچون یک کشور شمال اروپایی - تغییرات روابط خانوادگی، تطبیق و تغییر اجتماعی"، به زبان سوئدی، ۱۹۹۸، گوتنبرگ، سوئد.

Iranska familjer i Sverige, ett nordeuropeiskt samhälle – Familjeförhållande förändring och information, Bokförlaget Invand-Lit, 1998, Göteborg, Sverige.

۵. مرزهای اروپا، همراه با جمعی از محققین اروپایی، مرکز برنامه ریزی و سازماندهی تحقیقات در سوئد، ۱۹۹۸، سوئد.

“Boundaries of Europe”, Jan Hjärpe (red), Swedish Council for Planning and Coordination of Research. 1998, Sweden.

۶. “توسعه مدرنیسم و اسلام‌گرایی در ایران و ترکیه”، به زبان سوئدی، انتشاراتی اینواند لیت، ۲۰۰۱، گوتنبرگ، سوئد.

Islam och modernism i Iran och Turkiet, Invand-Lit, 2001, Sverige.

غیر از این، گزارشات تحقیقی و مقالات منتشره، بخش مهم دیگری از تولیدات علمی این دوره از کار و زندگی وی را تشکیل می‌دهند. از آخرین انتشارات وی در این زمینه‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱ - “فکر می‌کنیم که فکر می‌کنیم - شکل‌گیری اجتماعی الگوهای پنداری”، (به زبان فارسی)، بولتن آغازی نو، شماره ۲۰، ۱۳۷۱، فرانسه.

۲ - “ریشه‌های حاشیه‌نشینی اجتماعی”، (به زبان سوئدی)، مجله مهاجرت و اقلیت‌ها، شماره ۱-۲، ۱۹۹۶، استکهلم، سوئد.

”Segregations många bottnar”, Invandrare och minoriteter, nr. 1-2, 1996, Stockholm, Sverige.

۳ - “ترکیه- حزب رفاه می‌برد، زن‌ها می‌بازند”، (به زبان سوئدی)، نشریه زن‌ها و فوندامنتالیسم، شماره ۱۳، استکهلم، سوئد.

”Turkiet_Rafahpartiet vinner och kvinnor förlorar”, Kvinnor och Fundamentalism, nr 13, 1997, Stockholm, Sverige.

بدین ترتیب تا کنون جمع نوشتجات انتشار یافته رضا آیرملو، مرکب از کتاب، مقاله و گزارشات تحقیقی، در طول اقامت وی در سوئد از مرز ۳۰ مورد و جلد می‌گذرد. بر این لیست بلند باید تعدادی داستان‌های کوتاه در مورد مسائل اجتماعی و مبتلابه عمومی ایرانیان به زبان فارسی را افزود. در این زمینه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. تویی یک شهر غریب (کودکان ما در کشاکش خصومت‌های سیاسی)، نشریه مهاجرین، شماره ۱۳، ۱۹۸۹، بورس، سوئد.

۲. قربانی (کودکان‌مان در جبهه یا تبعید)، فصلنامه فرهنگی و اجتماعی چگامه، شماره ۳، ۱۳۶۸، بلژیک.

رضا آیرملو کار نوشتاری خود را از دوره دبیرستان آغاز کرد. اولین و تنها دفتر شعر وی در سال‌های آغازین ۱۳۴۰ در شهر خوی به چاپ رسید. اولین نمایشنامه وی به نام “من گور خودم را در خانه خودم می‌کنم” در سال ۱۳۴۷ در مسابقات دانشجویی رامسر به صحنه درآمد. در همین سال‌ها، وی برای اولین بار به عنوان سردبیر مجله دانشجویی “چیستا” (که

به زودی بر اثر سانسور اداره نگارش متوقف شد) کار کرد.
رضا آیرملو نوشتجات تحقیقی خود را با گزارش تحقیقی در مورد "کودکان بی‌سرپرست در پرورشگاه‌های ایران" در سال ۱۳۴۹، و از آن پس با "مونوگرافی ایلات و عشایر قرمشوندی و ملک‌شوندی در ایلام" در سال ۱۳۵۳ آغاز کرد.

از انتشارات رضا آیرملو در مدت تدریس وی در دانشگاه تبریز می‌توان به عناوین زیر اشاره کرد:

۱. مردم‌شناسی با تکیه بر ایلات و عشایر ایران (تعاریف و ساخت اجتماعی و اقتصادی)، پلی کیبی درسی، جلد ۱، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۶۲-۱۳۶۳.
۲. مهاجرت از روستاها به شهرها در ایران (آنالیز آماری)، مقاله در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۲، ۱۳۶۳.
۳. مردم‌شناسی با تکیه بر ایلات و عشایر ایران (تاریخ تحول و تطبیق اجتماعی در ایران)، پلی کیبی درسی، جلد ۲، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۶۵-۱۳۶۳.
۴. مهاجرت از روستاها به شهرها در ایران (علل و عوارض)، مقاله در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۳، ۱۳۶۳.
۵. جامعه‌شناسی پرورشی، پلی کیبی درسی، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات و علوم اجتماعی، شماره ۳، ۱۳۶۴، تبریز.
۶. بررسی شرکت تعاونی خدمات ماشینی، ۱۳۶۵، اداره کل کشاورزی آذربایجان شرقی، واحد برنامه‌ریزی.
۷. مهاجرت از روستاها به شهرها، علل و انواع (بخش ۱)، مقاله در مجله رشد جغرافیا مخصوص آموزش معلمان کشور، سال دوم، شماره ۸، ۱۳۶۵، تهران.
۸. مهاجرت از روستاها به شهرها، علل و انواع (بخش ۲)، مقاله در مجله رشد جغرافیا مخصوص آموزش معلمان کشور، سال سوم، شماره ۹، ۱۳۶۶، تهران.
۹. استراتژی استعمار نو- دگرگونی‌ها و بحران‌ها- کتاب، انتشاراتی امیر کبیر، ۱۳۶۶، تهران.
۱۰. مبانی مهاجرت در ایران، کتاب، سانسور در انتشاراتی امیرکبیر، ۱۳۶۶، تهران.

با محاسبه این دسته از نوشتجات مربوط به دوره قبل از اقامت وی در سوئد، تعداد نوشتجات نامبرده تا کنون از مرز ۵۵ اثر به زبان‌های فارسی، سوئدی، انگلیسی و ترکی می‌گذرد. باشد که پذیرفته گردد و در خدمت سعادت و رفاه جامعه بشر قرار گیرد.

- سانسور مستقیم آثار در ایران
۱۳۴۸- توقف ماهنامه دانشجویی «چیستا»، منتشره در دانشسرای عالی تهران، وسیله اداره

نگارش رژی‌م شاه.
۱۳۵۳- حذف نمایشنامه رستم و سهراب از مسابقات هنری شیراز به سبب ارزیابی علیه نظام شاهی.

۱۳۵۸- کتابسوزی کتاب «چرا باید ماشین اداری خرد شود» نویسنده، منتشره در سال ۱۳۵۶ تبریز، به وسیله عوامل رژیم اسلامی جزو کتاب های "ضاله" در جلو شهرداری تبریز و ارسال بقیه به کارتون سازی.
۱۳۶۵- متوقف کردن چاپ کتاب تحقیقی و دانشگاهی «مبانی مهاجرت در ایران» در انتشاراتی امیر کبیر.

این کتاب قطور در شرایطی به نگارش در آمد که نویسنده از سوئی با مسائل تسویه و تعقیب و مشکل گذران زندگی روبه رو بود، و از سوی دیگر با جا به جایی محل زندگی به اینجا و آنجا، و کار شبانه روزی نوشتاری در زیر بمباران شهرها درگیر بود. با این وجود، عشق نویسنده به تولید دانش و فراهم آوردن کتابی علمی در ایران بر همه مشکلات فائق آمد و کتاب موصوف، قبل از ترک ایران، آماده و تحویل انتشاراتی امیرکبیر شد. با این وجود و برخلاف اعلام خبر زیر چاپ رفتن کتاب، جریان چاپ کتاب مذکور در نیمه رها شد. بدینوسیله محصولی دیگر از عشقی عمیق و کاری طاقت‌فرسا برای تقدیم محصولی علمی به دانشجویان کشورمان، به سبب سانسور حاکم، بلااستفاده ماند (ر.ک به ضمیمه ۱).
۱۳۶۶- متوقف کردن انتشار سلسله مقالات منتشره در نشریه "رشد- مجله مخصوص آموزش دبیران کشور".

۱۳۶۷ و به بعد- چاپ، جمع آوری و تجدید چاپ مکرر کتاب استراتژی استعمار نو- دگرگونی ها و بحران ها- در انتشاراتی امیر کبیر بدون کسب اجازه و پرداخت حق تألیف به نویسنده یا نماینده اش در ایران.

- جوایز نویسندگی در سوئد

از آنجا که در جامعه سوئد، آزادی اندیشه و بیان وجود دارد و حتی تولید اندیشه و انتشار آثار به اشکال مختلف مورد تشویق قرار می گیرند، تولیدات علمی-اجتماعی رضا آیرملو به جای انواع تنبیهاتی که در ایران دیکتاتوری زده به همراه می آورد، از طریق مؤسسات مختلف با تقدیر رو به رو شده و جوایزی را نصیب نویسنده کرده که از آن جمله اند:

- ۱۹۸۷- انستیتو مهاجرین سوئد، جایزه نویسنده مهاجر سال.
- ۱۹۹۶- کمون های لاریه دالن و گونارد، جایزه فرهنگی سال.
- ۱۹۹۷- اتحادیه نویسندگان سوئد به خاطر کتاب های منتشره در سوئد.
- ۱۹۹۸- اتحادیه نویسندگان کتاب های درسی سوئد به خاطر کتاب های درسی منتشره و در حال تدریس نویسنده در دانشگاه های سوئد.
- ۲۰۰۰- جایزه Lars Salvius، جایزه مشترک اتحادیه نویسندگان، انجمن ناشران و انجمن مجلات سوئد به بهترین آثار آکادمیک منتشره در سوئد.
- ۲۰۰۱- اتحادیه نویسندگان سوئد، فوند فرهنگی به خاطر آثار منتشره در سوئد.
- ۲۰۰۲- فوند نویسندگان سوئد به خاطر آثار منتشره در سوئد.
- ۲۰۰۲- اتحادیه نویسندگان کتاب های درسی سوئد به خاطر کتاب های درسی منتشره و در حال تدریس نویسنده در دانشگاه های سوئد.

۲۰۰۳- مرکز فرهنگی استان گوتلاند غربی سوئد، جایزه فرهنگی به خاطر تحقیقات، آثار منتشره و خدمات فرهنگی.

۲۰۰۳- اتحادیه نویسندگان سوئد، фонд کار به خاطر آثار منتشره.

سال ۲۰۰۶ اتحادیه نویسندگان کتاب های درسی سوئد به خاطر کتاب های درسی منتشره و در حال تدریس نویسنده در دانشگاه های سوئد.

سال ۲۰۰۶ اتحادیه نویسندگان سوئد، به خاطر آثار منتشره.

سال ۲۰۰۸ фонд نویسندگان سوئد به خاطر آثار منتشره در سوئد.

سال ۲۰۰۹ اتحادیه نویسندگان کتاب های درسی سوئد به خاطر کتاب های درسی منتشره و در حال تدریس نویسنده در دانشگاه های سوئد.

سال ۲۰۰۹ اتحادیه نویسندگان سوئد، به خاطر آثار منتشره.

ضمیمه شماره ۱ - نمونه ای از سانسور نویسندگان در ایران

"فتوکپی و متن نامه مربوط به سانسور کتاب درسی "مبانی مهاجرت در ایران":

متن نامه انتشارات امیر کبیر در تاریخ ۱۵-۴-۱۳۶۵:

حضور محترم جناب آقای دکتر آبرملو

سلام علیکم

با احترام پس از بررسی نسخه تایپ شده کتاب مبانی مهاجرت به استحضار میرساند: ضمن اعتراف به ارزشمندی کتاب شما چه از نظر سبک و سیاق روش تحقیقی و چه از نظر موضوعیت آن که بی شک استادی متعهد و متفکر را نیاز داشت متأسفانه این موسسه علی رغم میل باطنی خود در حال حاضر بعلت کمبود کاغذ نسبت به چاپ آن نمی تواند اقدام نماید. لذا به پیوست تقدیم می گردد.

به امید همکاری بیشتر در آینده

با احترام

دفتر تولید موسسه انتشارات امیر کبیر

/احمد فرگاه

