

Reza Eyrumlu

Ph.D., Associate Professor of sociology, University of Göteborg

THE IRANIAN UTOPIA

from the savior to the savior

INVAND - LIT, SWEDEN

Published by INVAND- LIT, SWEDEN
Copyright © Invand- Lit and the author, 1999.
All rights reserved.

Printed in Sweden by: Nina Tryckeri, Uppsala. Tel: +46 18 123 935

Marketing:

in Sweden by publishing firms:

- 1- Invan- Lit and the auther. Tel/ Fax: +46 31 331 3823
- 2- Arash, Stockholm. Tel/ Fax: -46 8 294 150
- 3- Khayyam, Gothenburg. Tel: +46 31 7750 122, Fax: +46 31 246 322

in Germany by publishing firms:

- 1- Mehr, Köln. Tel: +49 221 219 090, Fax: +49 221 240 1689
- 2- Nima, Essen. Tel: +49 201 20868, Fax: +49 201 20869

in England by publishing firms:

- 1- Book press 4, London. Tel: +44 171 6027 569, Fax: +44 171 602 9008

in Iran by -

ISBN 91-630- 7589- x

This book is the continuation of the research project about "Gender, Islam and Modernization- Istanbul and Teheran, the 1920s to 1990s", which was carried out at the Department of Sociology, Göteborg University.

The mutual relation between the utopian and the real societies results in that the utopian ideals compete with the present situation in society. The competition becomes even more strong when the dissatisfaction among the people is large and intensive. This competition between the different (utopian and real) societies gives people strength and creates hopes and energy in order to change the dominated present situation into a new future. In this meaning, utopia functions as a symbolic road to the future. This is often used as a symbolic ground to the moral rules of the people, such as what is right and what is wrong. In that way, the utopia, the imaginary ideal society, is transformed into an important factor for the organization of the social life of people. Therefore, the study of the structure of utopia and its content and changes give the knowledge about the changes of society and social life. This is the reason for the interest of social scientists in the study of utopia.

A summary of the book's content

This book describes the belief of the utopia ideal society in Iran and its roles in the social life of people. It tells how changes in the social life characterize the ideal view and how the change in the content of the ideal view has repercussions in the relations in society. The book's discussion about the mutual interplay between the belief in the ideal and the existing society leads a point of view of the historical perspective to a deep analysis of the socio- economic, cultural and political changing in Iran during the last decades (chapter 4).

The general ideal about the future is responsible for the core of the new ideologies and thoughts. It is often expressed through new philosophies, new religious and new political and cultural conceptions and realizations. By this, the utopian ideal view of society is formed into the real social life. In this way the utopia is constituted a source of new social thoughts. The history of the utopian believe in Europe and its repercussion in social life and social relations during the last centuries are an example of this.

But the conversion from the utopian to the real social life is often stopped by hierarchical and totalitarian social orders. Due to this, the utopian ideal will become a central meaning for the people when it is not possible to express the ideas in the society. This is also the reason why the utopian ideal about the prosperity of the future society plays even more active roles in the present totalitarian societies. This explains the strong character of the utopian ideals in the Iranian society, when there is an historical traditional inheritance that "One loses ones green head for ones red tongue" (Iranian proverb) (chapter 1).

According to the book, the Shia- Islamic culture and traditions lie as the ground for most of the ideas about the utopian society in Iran. During many years, the people in Iran have been influenced by the belief in a "just ideal society", that according to the Shia- Muslims belief, will be created through the revelation of the Shiite 12th Imam.

According to this belief, this revelation is in its foundation obligatory and determined. The Shia- Islamic ideal society, the so called "Ultimate Society" (Akhar-e Zaman), as well as its obligatory and determined character, give people, in its turn, the thought that all aspects of the life are under a continuous process of change. That is, "Life is like running water in a stream and all the actual present situations are temporary and unreliable." According to this belief, the utopian "Ultimate Society" will be built up at the end of the continuous and definite process of change.

The Ultimate Society belongs only to the exposed Shia- Muslims and it will give them all that can be found in a heavenly paradise, the so called utopian dream country. The belief in the Shia- Islamic "Ultimate Society" is often used by the exposed people in order to compensate for the difficult situation in the hierarchical and totalitarian Iranian society (chapter 1. 2).

But if the Shiism represents the "Iranization" of Islam, the belief in the utopian Shia- Islamic "Ultimate Society" is built up also on the historical struggle between the different social groups in the post-Islamic hierarchical Persian/ Iranian society. The ideal society of the Mazdakists was one of the first that lived as a utopia for hundreds years.

Mazdak led a deep revolution that had as a purpose to transform all the "injustice" in the past- Islamic Iranian society to "justice". The king and the people in the castle and the Zoroastrian religious leaders, as well as the highest aristocrats had monopolized all resources from the agricultural activities and trade, to slaves and women. The aristocrats owned so many women that the poor had such difficult conditions to accept in order to be able to rent their women and slaves during a certain period. The king kept all of the agricultural products after the harvest, while many poor people died of hunger.

Mazdak asked the king about how would a man be treated if he had the medicine to the save another from a snake- bite but he would refuse to give it. The king answered, that the man should be punished with death. As a result, Mazdak led the hungers to confiscate the kings granaries, since he would have been punished in case if he would refuse the poor their living. As a consequence, Mazdak forced the king to accept the "equality" and "fraternity" of the citizens, as well as the sharing of every thing even of the women in the castle.

However, from then on, the aristocrats refused to accept the consequences of the Mazdakists "just society". The conflict became more and more difficult. The Mazdakists were attacked and many thousands of them lost their lives in a single day. As a result, the old Persian aristocratic system had returned. The old traditions were once again put into practice and the old hierarchical work distribution was proclaimed sacred by the Zoroastrian religious leaders. In spite of all these, the thought of a "just society" and "equality" survived among the exposed people.

This thought was inherited from generation to generation and it was restructured and renewed and repeated during different times. As a result, the Mazdakists "just society" survived as an utopian dream for the future, during many hundreds of years. The struggle between aristocrats and the exposed in Iran, has been going on during the long Iranian history and the Mazdakists conditions, as the ground to the future ideal society, is actualized and renewed again and again (chapter 2,3).

Islam and its original ideal society fitted well in the old past-Islamic utopian perspective in Iran. The organization of the Islamic society was however built upon the "inequality" between the different groups, among others between

Muslims and atheists,

Muslim and non-Muslim,

masters and slaves,

the rich and the poor, and between

man and women.

In spite of this, the Islamic religious "fraternity" and "equality" resembled the defeated Mazdakism and its utopian social ideals. Therefore, the Islamic paradise, both the heavenly and the worldly, was easily turned into a new utopian social ideal in Iran.

But it did not a long time before the traditions of "real Islam" manifested, and dissolved the "ideal Islam" and its wonderful hopes and great expectations among the people. This led the utopian Shia-Islamic "Ultimate Society" (Akher-e Zaman) to arise and replace the belief of both the heavenly and the worldly Islamic paradise. As a result, the different social utopias, i.e. the utopia from the real traditional dominated Islam and the utopia from the oppositional Shia-

Islam, struggled against each other during many hundreds of years. Many died in the long struggle in order to reach the new Shia- Islamic utopian society (chapter 3)

The struggle was sometimes successful and it gave at times the shiite leaders the state power in Iran, but this did not give possibilities for the creation of the Shiite "just ideal society". The Shia- Islamic oppositional ideal "Ultimate Society", that belonged to the exposed people was confronted eye to eye against the "stately Shia- Islamic ideal "Ultimate Society". The conflict between the different ideas concerning the utopian Shia- Islamic "Ultimate Society" was also apparent during the modern constitutional revolution, that was turned into a new utopian social ideal for the people in the cities in Iran, in the beginning of the twentieth century.

The time had come for the urban people and the middle class to hold the banner for the ideal society and design its architecture in Iran. The modernization of the Iranian cities resulted in the creation of new social groups. The contact with the world around and Europe influenced the content of the modern social ideal in Iran. New thoughts and ideologies were diffused in the country. The utopian view of the imported modern systems, capitalism, communism and socialism, were mixed with the old Iranian thought about the "just" Iranian society. From the 1920's the new social situation restructured both the Shia- Islamic and the non- religious modern architectures of the utopian ideal society in Iran, time after time (chapter 4).

At the same time the return to the old ideals created positive feelings, among some of the urban people, to return to their old roots. In that way, a new Iranian social ideal, that could only be reached by destroying the dominating modern social model, was created.

The 1979 revolution, was the answer to the general wish to build up the new Iranian utopian society with different structures, from the different models of the Shia- Islamic "just" "Ultimate Society" to the different models of the "Iranized" modern capitalist and/ or "communist- socialist" utopia. The revolution showed how the different utopian societies were united and designed into a social utopia, that was build upon "justice", "equality" and "freedom". This corresponded to the old Iranian/ Persian social ideal about "justice, fraternity and equality" (chapter 4)

The association between different social ideals as well as the return to the old roots, easily Islamized the dominated general utopia in Iran. This was also one of the central reasons that gave the leaders for the traditional Islam, who represented the fundamentalistic Shia-Islamist utopian society, the so called "the exposed peoples state power". (Hukümet-e Mustazafan), the possibility to dissolve the semi-modern and the semi-traditional Iranian regime.

The victory of the fundamentalistic social ideal was felt like an earthquake by the people that were looking for the "just" "Ultimate Society". The western world's integration with the fundamentalist regime in Iran, as well as the fall of the Soviet Union, was felt by many, specially by the modern stratum of the urban society as the second and third earthquake in this utopian field. This created a new disappointment and hopelessness to the modern stratum of the urban middle class in Iran. This disappointment, as well as the dominating dystopia, led many groups to turn their back against the utopian social ideal about a "just" collective life.

Therefore, many lost their belief about the ideal society as well as their guide for the future. Many lost their moral guideline. The traditional deep rooted belief in the utopian dream society in Iran, led to the disappearance of the utopian view as a result. As a result, many people lost their identity and consequently, they were not able to evaluate their actions and to plan their future.

The disappearance of the utopian view still deeply marks the Iranian urban middle class, as well as their ethic and moral rules and this influences further their social wellbeing and their social behavior both in Iran and abroad. This has resulted in a social crisis particularly among the urban middle class and its modern stratum, which held up the banner of the latest Iranian utopian society before the latest re-Islamization. Today, many suffer of identity crisis. Many have ended up life's spur of the moment and lost their potential for thinking about a long perspective for the future. Many have ended up in a moral crisis (chapter 4).

The book concludes with a discussion about how does one solve the difficult and complicated social situation and how people from the urban society both in the country, as well as abroad, will participate in

the design of a new social ideal, in order to escape the social, cultural and psychological consequences of the disappearance of the Iranian utopian ideal view (chapter 5).

دکتر رضا آیرملو

دانشیار و محقق جامعه‌شناس دانشگاه کوتنبرگ - سوند

مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی

از امام‌زمان تا امام‌زمان

حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

• انتشاراتی **Invand-Lit**، گوتنبرگ، سوئد.

• چاپ و صحافی: چاپخانه‌ی نینا، اویسالا، سوئد.

• چاپ اول: سوئد ۱۹۹۹ \ ۱۳۷۸

• چاپ دوم: سوئد ۲۰۰۰ - ۱۹۹۹ میلادی

• خطاطی روی جلد: میرزا غلامرضا اصفهانی، قرن ۱۴ هجری قمری

• نمایندگی پخش:

۱- سوئد:

- انتشاراتی **Invand-Lit** - تلفن تماس و فاکس ۳۸۲۳ ۳۳۱ ۳۶ +

Tel/ Fax: + 46 3 331 3823

- انتشاراتی آرش، استکهلم: تلفن و فاکس: ۱۵۰ ۲۹۲ ۸ +۴۶

- کتابفروشی خیام، گوتنبرگ: تلفن ۱۲۲ ۷۷۵۰ ۳۱ ۴۶ +، فاکس ۳۳۲ ۲۲۶ ۳۱ ۴۶ +

- فرهنگسرای پندار، استکهلم: تلفن ۶۹۸ ۲۷۲ ۸ ۴۶ +، فاکس ۶۸۹ ۲۷۲ ۸ ۴۶ +

۲- آلمان:

- انتشاراتی مهر، کلن، تلفن: ۲۱۹-۹۰ ۲۲۱ ۴۹ +، فاکس: ۲۴-۱۶۸۹ ۲۲۱ ۴۹ +

- انتشاراتی بیما، اسن، تلفن: ۲۰۱ ۲۰۸۶۸ ۴۹ +، فاکس: ۲۰۱ ۲۰۸۶۹ ۴۹ +

۳- انگلستان:

- انتشاراتی **Book Press 4** لندن، تلفن ۶۰۲۷۵۶۹ ۱۷۱ ۴۴ +، فاکس ۶۰۲۹۰۰۸ ۱۷۱ ۴۴ +

فهرست مندرجات

سخن آغازین

- ۷ - اتوییا و معادل‌های لغوی آن
- ۹ - تاریخ کاربرد اتوییا و اتویست‌ها
- ۱۴ - ضد اتویای پاسویتسیم
- ۲۱ - ضد اتویای نو و سوگ اتویای "انقلاب"
- ۲۸ - نقش اجتماعی اتوییا و تحقیقات اجتماعی
- ۳۰ - ترمولوژی و شکل نگارش

سابقه‌ی نوشتاری نویسنده ۳۵

فصل اول: - مبانی معیاری

- اتویای ایرانی ۳۹
- آرمانشهر ملی و منطقه‌ای ۴۸
- در کشاکش طبقات ۴۹
- سرکوب اجتماعی و مدینه‌ی فاضله ۵۰

فصل دوم - تاریخ رهایی آرمانی

- جامعه‌ی فاضله‌ی مزدکیان ۵۷
- توضیح شماره‌ی ۱ - سرکوب چندسویه و خلق و خوی فرهنگی ایرانیان ۶۳
- توضیح شماره‌ی ۲ - رفع ستم جنسی و نه عمومی کردن سکس ۶۵

- بهبشت آرمانی اسلام ۶۹
- جامعه‌ی آخرالزمان ایرانی ۷۹
- تحقق زمینی آخرالزمان ۸۵
- ۸۷ توضیح شماره‌ی ۳- دیکتاتوری و پارانوای ترس
- اسطوره‌ی رهایی چملی بل ۹۱
- ۱۰۰ توضیح شماره‌ی ۴- دین از اعتراض تا به حکومت

فصل سوم - تولدی دوباره

- ۱۱۵ آرمانی بنام مشروطیت
- ۱۲۱ جامعه‌ی آرمانی کمونیستی
- ۱۲۳ اتویای کمونیستی - سوسیالیستی
- ۱۲۸ اتویای نوین و لایه‌های میانی شهری
- ۱۳۰ جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی
- ۱۳۳ تحول فلسفی ایده آل اسلامی - شیعه‌گری
- ۱۳۵ آرمانشهر ایرانی

فصل چهارم - انقلاب و فروپاشی اتویای ملی

- ۱۳۷ اتویایی به نام انقلاب
- ۱۴۱ انقلاب و ضد انقلاب
- ۱۴۵ شهر خاموش
- ۱۵۴ انسان بدون اتویا
- انسان دوگانه
- بحران اخلاقی
- انسان لحظه‌ای
- ارزیابی ارزش‌ها
- دور باطل

توضیح شماره‌ی ۵- طبقه‌ی متوسط و اقشار سنتی و مدرن آن در

ایران ۱۶۹

توضیح شماره‌ی ۶- سوسیالیسم در دوراهی تقدیر ۱۸۲

توضیح شماره‌ی ۷- فوندامنتالیسم یا بنیاد گرایی (نو) ۱۸۶

توضیح شماره‌ی ۸- انقلاب و رویش

۱۹۳

توضیح شماره‌ی ۹- فقدان معیارهای نیک و بد و بحران اخلاقی

۲۱۱

توضیح شماره‌ی ۱۰- پیچیدگی ساختاری جوامع در حال رشد و جدال

کهنه و نو ۲۱۴

فصل پنجم - در دوراهی تقدیر و معماری جامعه‌ی آرمانی نو

۲۱۹

۲۴۵

فصل ششم - یادداشت‌ها

سخن آغازین

— اتوپیا و معادل های لغوی آن

"مدینه ی فاضله" یکی از معادل های فارسی کلمه ی "اتوپیا" است. کلمه ی "اتوپیا"، در اصل یونانی است و به معنای "ایده آل" و بخصوص "ایده آل اجتماعی" یا "جامعه ای ایده آلی" است که در واقعیت و صحنه ی عمل، قابل تحقق و پیاده کردن نیست.

اعتقاد به اتوپیا، ریشه در تاریخ دارد؛ همراه با انسان به دنیا آمده است و همراه با زندگی اجتماعی وی، رنگ و بوی اجتماعی به خود گرفته است. از آن پس، این باور ذهنی، همراه با انسان به اقوام و گروه های اجتماعی و مذهبی راه یافته و باور ذهنی گروه های مختلف مردم و ملت ها را تشکیل داده است. این همگانی بودن اعتقاد اتوپیایی تا به جایی است که هیچ گروه دینی و قومی و ملتی نیست که به جامعه ای خیالی چشم ندوخته باشد و دل در گرو باوری ذهنی از "ظهور و نجات" ننهاده باشد. از این روی، اتوپیا نه موضوع امروزی است و نه به قوم و ملت و جامعه ای خاص تعلق دارد. با این وجود، در شرایطی خاص، اتوپیا از آسمان ذهنی و خیالی به زمین واقعیت ها نقل مکان می کند و به صورت "پیش شرط" ایدئولوژی ها در حرکات اجتماعی مردم، نقش های عمده به عهده می گیرد. این کتاب برای توضیح این چگونگی در جامعه ی

ایران فراهم آمده است.

اتوپیا در زبان فارسی نام های مختلف یافته و به معادل های عدیده ترجمه شده است که از آنجمله اند:

– "ناکجا آباد"، "بی نام شهر"، "جامعه ی آرمانی" و "مدینه ی فاضله" (آریانپور\جامعه شناسی) و:

– "مدینه ی سعیده"، "شهر لامکان"، "خیال آباد"، "ایمن آباد"، "خرم آباد"، "مه آباد"، "خوش آباد"، "پدرام شهر"، "کام شهر"، "شهریور"، "شهریر رویایی"، "تختلی" و "آرمانی" (آریانپور\جامعه شناسی – نقد) و:

– "یوتوپیا" (مقدم\نوسازی اجتماعی) و:

– "اتوپیا"، "خیالی" و "هوایی" (آرام\فقر تاریخیگری) و غیره (۱) و همچنین:

– "مدینه ی فاضله" و "آرمانشهر" (۲).

این کلمات، در عین حال که از نظر لغوی همه بر یک مفهوم معین و معنی مشترک دلالت دارند، از جهات دیگر

– بخصوص وقتی مسأله ی ارادی یا جبری بودن آن مطرح می شود – مفاهیم متفاوتی را نمایندگی می کنند. بطور مثال، "ناکجا آباد"، "بی نام شهر"، "شهر لامکان"، "خیال آباد"، "تختلی"، "خیالی" و "هوایی" غیر قابل تجسم عینی بنظر می رسند و در صحنه ی واقعیت اجتماعی هم قابل تحقق بنظر نمی آیند.

در همان حال، "جامعه ی آرمانی" و "آرمانی" و همچنین "آرمانشهر" مفهومی را حمل می کنند که عملاً بر خواست و دخالت عمدی و مستقیم انسان و مردم بستگی پیدا می کند. این مفاهیم، در عین حال، بیشتر "زمینی" و جز، طلب های اجتماعی بحساب می آیند تا اتوپیایی که همچون آرزوی گم و ذهنیتی مطلق است.

از سوی دیگر، "مدینه ی فاضله"، "مدینه ی سعیده"، "خیال آباد"، "ایمن آباد"،

"خرم آباد"، "خوش آباد"، "پدرام شهر"، "کام شهر"، "شهریور"، "شهریر رؤیایی" و معادل‌های همانند اینها، آثار و نشانه‌های خوشبینی به آینده را با خود دارند و مشخصاً نشان می‌دهند که:

— اتوپیا در اساس، تصویر ذهنی مردم دردمند، از یک جامعه‌ی ذهنی بدون ستم و بدون درد است و به عنوان یک الگوی اجتماعی "رهایی" از دردهای اجتماعی، (دردهای ناشی از ظلم و ستم و نابرابری و فقر و بهره‌کشی و غیره) بکار می‌رود.

بخاطر وجود این مفاهیم گوناگون و بارهای متفاوتی که معادل‌های مختلف "اتوپیا" با خود حمل می‌کنند، در این کتاب، نسبت به موردش، معادل‌های متفاوتی بکار گرفته شده‌اند. در اینجا، بخصوص نسبت به میزان "نقش مردم" و "زمینی بودن یا نبودن" ایده آل و اعتقادات اتوپیایی هر دوره و زمان، از کلماتی استفاده شده است که در اساس، همه معادل‌های کلمه‌ی اتوپیا هستند، اما همانگونه که بیان شد، کیفیت‌های مختلف و متفاوتی را بیان می‌کنند.

— تاریخ کاربرد اتوپیا و اتویست‌ها

به استناد *British Encyclopedia*, *Swedish National Encyclopedia*، آغاز کاربرد این کلمه در دوره‌ی جدید

— یعنی پس از دوره‌ی عتیق یونان، آنجا که افلاطون کتاب *جمهوریت* خود را نوشت—

به رمان *توماس مور* (Thomas More) در سال ۱۵۱۶ بر می‌گردد. او از این طریق، می‌خواست عنوان کند که روایت رمان وی صرفاً "ذهنی است و به همین سبب، انتقادات موجود در آن، که بر علیه نظم سیاسی حاکم بر جامعه‌ی وقت انگلستان نشانه می‌رفت، نمی‌بایست جدی گرفته شود و به عواقب کیفری و واکنش‌های سیاسی منجر گردد.

پس از توماس مور، نمونه‌ی انتخابی وی بصورت "جامعه‌ی اتوییا" مورد تقلید بسیاری قرار گرفت. این تداوم، در قرن بعد (قرن ۱۷) با آثاری همچون آتلانتیک جدید، ۱۶۲۷ "فرانسیس بیکن (Francis Bacon) ادامه یافت. بیکن در این اثر از جامعه‌ای ایده‌آلی سخن به میان می‌آورد که بر دانش‌ها و دست‌آوردهای علمی بشر بنا شده است و نه بر باورها و ذهنیت‌های ایده‌آلی فرابشری.

در قرن ۱۸، اندیشه‌ی برقراری جامعه‌ی ایده‌آلی بر دو اصل اساسی ساخته می‌شد. این دو اصل عبارت بودند از:

۱. باور به پیشرفت و بهبودی عمومی.

۲. خوش بینی نسبت به توسعه‌ی اجتماعی و تحول آن.

این اصول اعتقادی در زمینه‌ی فلسفی، بعداً به گرایش منجر شدند که جستجوی یک زندگی متفاوت و ناشناخته و در عین حال، پیشرفته و سعادت‌مندانه را هدف قرار می‌داد. رمان "روبینسون کروزه‌ی" دانیل دفونو (Daniel Defoe) نمونه‌ای از این گرایش بود. این گرایش در تداوم خود، با آرزوی بازگشت به طبیعت و جستجوی یک "جامعه‌ی فاضله و سعادت‌مند" در آن، راه تفکرات رمانتیک‌ی را هموار کرد. از آن میان، نوشته‌های روسو (Rousseau)، متفکر بزرگ و ایده‌دهنده‌ی انقلاب فرانسه را باید نام برد.

این نوشته‌ها با تأکید به

– باور به نیکی انسان و

– امکان تحقق عدالت اجتماعی،

بر آن بودند که با بهره‌مندی از دانش و احترام به "حقوق طبیعی" انسان و تنظیم قراردادهای عادلانه‌تر اجتماعی، می‌توان به بهبودی اجتماعی و اعتلای زندگی عمومی یاری رساند و شرایط را برای پیشرفت و بهبودی عمومی فراهم آورد. بر این اساس، تغییر و تحول اجتماعی، نه فقط

ممکن است، بلکه

— بر خلاف تبلیغات نیروهای گذشته گرا و ارتجاعی —

جزء قانونمندی‌های عمومی جامعه بحساب می‌آید و حتا قابل متوقف کردن هم نیست (۳). ضمناً، تغییر اجتماعی در همه‌ی عرصه‌های زندگی، از اقتصادی و سیاسی گرفته تا فرهنگی و هنری، لازمه‌ی بهبودی و پیشرفت و رفاه و ترقی بشر است. همچنین بدون تغییرات اساسی در ساخت و سیستم اجتماعی (۴) و بدون رها شدن از باورهای کهنه و اعتقادات گذشته‌گرا، امکان بهبودی و پیشرفت اجتماعی ناممکن است.



قرن ۱۹، قرن نگرش عمیق‌تر به جامعه‌ی انسانی و قرن زایش تنوری‌های بزرگ اجتماعی است. این قرن با ظهور سوسیالیست‌های اتوپیست یا ایده‌آلی، همچون هنری سن سیمون (Henri de Saint-Simon) آغاز می‌شود. نوشتجات سیمون تا سال مرگش، ۱۹۲۵، به برپایی جنبش اجتماعی سن سیمونیسم (Saintsimonism) منجر می‌گردد. این جنبش، همراه با سایر تلاش‌هایی که برای برقراری جامعه‌ی "سوسیالیستی ایده‌آلیستی" و استقرار نظم جدید زندگی اشتراکی و کمونی و رفیقانه‌ی مردم به عمل می‌آید، راه زمینی کردن افکار اتوپیایی و ایده‌آلی این دوره از تاریخ بشر را هموار می‌کند. تحولات این دوره همچنین ظهور دانش‌های اجتماعی زمینی‌تری را بدنبال می‌آورد. در این مورد می‌توان از جامعه‌ی تعاونی فارغ از بهره‌کشی چارلز فوریر (Charles Fourier) در سال ۱۸۲۷ و جامعه‌ی ایده‌آلی روبرت اوون (Robert Owen) در سال ۱۸۳۴ نام برد. جنبش‌های "سوسیالیستی اتوپیایی"، با تلاش ایتینه کابت (Etienne Cabet) برای ساختن یک جامعه‌ی کمونیستی در یک منطقه‌ی کولونی‌نشین ایالات متحده و کارهای ادوارد بلامی (Edward Bellamy)

— که در سال های دور و بر ۱۸۸۷ می خواست با بکاربرد تکنیک و تکنولوژی، جامعه ای بی طبقه بسازد —

ادامه می یابد. در این مسیر، آثار و تلاش های متعددی نیز به منحصه ظهور می رسند که بخشی از آن ها، به سبب کاربرد تکنیک و تکنولوژی در بارآوری و ساخت جامعه ای اتوپیایی فاقد بهره کشی، بصورت دست آوردهای دانش های علوم تخیلی (Science Fiction) طبقه بندی می شوند.



نیمه ی دوم قرن نوزدهم همراه با آغاز قرن بیستم، آغاز زایش و استقرار نظریه های طبقاتی و جنبش های "سوسیالیسم علمی" است و به تلاش انسان این دوره، برای ساختن "جامعه ی آرمانی بی طبقه ی کمونیستی" تعلق دارد. در این دوره، مبارزات اجتماعی سوسیالیسم ایده آلیستی دوره های قبل، در زمین انقلابات عینی کمونیستی به بار می نشینند و جای پیشروان اتوپیای اجتماعی قرن ۱۹ را، نسل جدیدی از مبارزان اجتماعی پر می کنند که بهشت نهایی را، نه در خارج از جوامع موجود و در جزیره ها و کلونی ها،

بلکه در بطن جامعه ی امروزی و آنهم از طریق خرد کردن دولت های طبقاتی و سیستم های استعماری موجود، جستجو می کنند.

همراه با تحقق انقلاب سوسیالیستی و برپایی نظام آرمانی شوروی

— نظامی که می بایست به آرمان های مربوط به جامعه ی بی طبقه و جامعه ی بدون بهره کشی انسان از انسان، جامه ی عمل بپوشاند —

اتوپیست های خوشبین، با امیدواری تمام بر عمیق تر شدن یک انقلاب جهانی و برقراری جامعه ی ایده آلی بی طبقه ی جهانی تاکید می کنند. اما همزمان با آن، نسل جدیدی به صحنه می آید که به سبب بدبینی و انتقاد و ناامیدی از تغییرات و انقلابات، به نسل اتوپیست های بدبین یا ضد اتوپیا (dystopi) معروف می گردند. از آثار این دوره می توان کتاب

معروف "قلعه‌ی حیوانات" جرج اورول (George Orwell) در سال ۱۹۴۵ را نام برد.

با وجود این بدبینی‌ها، اتوپیا و تفکر آرمانی "خوشبینانه"، همراه با انسان باقی می‌ماند و انسان اجتماعی را تا نیل به شهر آرمان‌هایش همراهی می‌کند. اینجاست که نسل جدیدی از اتویست‌ها، و این بار نمایندگان و مدعیان جدید عدالت اجتماعی همانند فمینیست‌ها، مدرنیست‌ها، پسامدرنیست‌ها، مبرزان ضد نژادپرستی، عدالتخواهان اجتماعی و طرفداران محیط زیست در غرب و همچنین انواع جنبش‌های فقیران و استقلال‌طلبان ضد سلطه‌ی نظام امپریالیستی جهانی در چهار گوشه‌ی جهان پا به میدان می‌گذارند.

– مارتین لوتر کینگ، برادری و برابری سیاه و سفید را خواب می‌بیند.
– چه گوارا می‌خواهد محرومان و فقیران دنیا را بر علیه نظم ناعادلانه‌ی موجود بشوراند.

– هوشی مین بر آنست تا "پوزه‌ی تمدن ناپالم‌های امریکا را در پای دیوارهای هونه به خاک بمالد" (امه سزر) و

.. ارنست کالنباخ (Ernest Callenbach)، نویسنده‌ی آمریکایی، در رمان تخیلی خود بنام "اکوتوپیا"، سال ۱۹۷۵ از یک جامعه‌ی ایده‌آلی اکولوژیکی – فمینیستی در کالیفرنیا سخن می‌آورد.

اینان و آثار و تولیدات فراوان دیگر علمی و اجتماعی، از نویسندگان ادبیات گرفته تا محققان، عالمان و همچنین فعالان و رهبران و نمایندگان تحولات و جنبش‌های اجتماعی، در تداوم نیمه‌ی نهایی قرن پرشتاب و متحول بیستم، بر هر چه غنی‌تر شدن آرزوها و ایده‌آل‌های بشر برای برپایی یک جامعه‌ی آرمانی می‌افزایند. این امواج همه‌جانبه، در پروسه‌ی تولید و گسترش خود، به باروری فکر و اعتلای بوورها، آرمان‌ها، اندیشه‌ها، انتظارات و ایدئولوژی‌های جدید اجتماعی در چهار گوشه‌ی

جهان یاری می‌رسانند.

در آغاز دهه‌ی پایانی قرن ۲۰، فروپاشی سوسیالیسم در شوروی و اقمار آن در اروپا، از نو، موج جدیدی از تفکرسازان بدبین، نسل جدید ضداتوپیا (dystopi) را به صحنه می‌آورد. برخی از اینان، حتا تخریب دیوار برلین و پیوستن آلمان شرقی سوسیالیستی به آلمان غربی کاپیتالیستی را، نه به عنوان فقط شکست یک تجربه‌ی اتوپیایی، بلکه به صورت

– پایان دوره‌ی اتوپیای اجتماعی بشر^۱ و

– پایان دوره‌ی اتوپیای تکامل تاریخی و انقلابات و تغییرات جامعه‌ی بشری^۲،

اعلام می‌کنند.

– ضد اتوپیای پساسویتسم

از دید تاریخ اتوپیا، آنچه که در شوروی اتفاق افتاد از همه‌ی اتفاقاتی که برای جوامع اتوپیایی پیشین روی داده بود (از جامعه‌ی ایده‌آلی افلاطونی تا جوامع کمونیستی قرن ۱۹)، بزرگتر و هولناک‌تر بود.

.. آیا این تجربه نشان از آن داشت که امکان نیل به جامعه‌ای برابر و بدون بهره‌کشی انسان از انسان ناممکن است و بقول جرج اورول، آیا نتیجه‌ی همه‌ی انقلابات به حکومت پس زشت‌تر و توتالیتر^۳ 'خوک‌ها'^۴ منجر می‌گردد یا

باید همه را، و منجمله سرنوشت شوروی را، فقط و فقط در حد تجربه‌ای دید که راه را برای تجربه‌های دیگر بشر هموار می‌کند؟

– آیا این شکست و فروپاشی، ناشی از بقول معروف، 'آواز بود یا آوازخوان'؟^۵ به بیان دیگر،

– آیا اصل تفکر تغییر قراردادهای اجتماعی و اقتصادی و توزیع عادلانه

و عمومی کردن امکانات عمومی جامعه، با سیستم ساختاری و سیستم کارکردی جامعه‌ی امروزی نمی‌خواند یا که اشکال کار این و هر نمونه‌ی ناموفق اتویپایی دیگر را،

باید در زمان و مکان این تجربه‌ها و همچنین در شکل سازماندهی این افکار و اندیشه‌ها جستجو کرد؟

... آیا باید فاتحه‌ی هرگونه فکر تغییر و بهبودی بنیادی نظام‌های موجود اجتماعی را خواند و هر الگوی آینده‌نگر را اتویپایی فرض کرد که هرگز جامعه‌ی عمل نمی‌پوشند

یا باید ریشه‌های هر عدم موفقیت را در خود تجربه

(یعنی از سویی در مرحله‌ی رشد اینگونه تفکرات و نبود الگوها و تجربیات قبلی و از سوی دیگر در ساخت اجتماعی و تاریخی این کشورها و نوع روابط جهانی آنها) دید؟

اگر فرض اول درست است، یعنی اگر ادعا شود که امکان بهبودی مناسبات اجتماعی و اقتصادی در اساس ناممکن است، در آن صورت چه پاسخی به تاریخ می‌توان داد؟ مگر

آیا از طریق همین آرمان‌سازی‌ها و مبارزه برای رهایی از فقر و بهره‌کشی نیست که تاریخ بشر به امروزه روز رسیده است؟

آیا جز این است که تاریخ از مجموعه‌ی آرمان‌هایی اجتماعی تشکیل شده است که روزی جز خیالی بیش نبودند و نمی‌توانستند باشند، ولی روز دیگر تا به جایی واقعیت یافتند که انگار از آغاز، همزاد انسان و فرزند انسانی بوده‌اند؟

آیا می‌توان این واقعیت‌های تاریخی را انکار کرد و بدانها بها نداد؟ اگر نه، پس چگونه می‌توان نظریه‌هایی را

... که مدعی پایان ایده‌آل‌های اجتماعی و مدعی بسر آمدن زمان تغییرات و انقلابات اجتماعی و اقتصادی‌اند ...

پذیرفت و به توضیح آن‌ها برآمد؟

البته شک نیست که تاریخ قرن حاضر، تاریخ هم بریایی و هم فروپاشی یک جامعه‌ی نمونه‌ی اتویپایی، جامعه‌ی شوراهای و زندگی کمونی شوروی، بوده است. این هر دو، یعنی چه بریایی و چه فروپاشی آن، تجربه‌ای بس عظیم است. این دو واقعه و تجربه، اما فقط به معنای شکست برقراری یک جامعه‌ی اتویپایی نبوده و نیست. این پروسه، در عین حال، به معنای اثبات این واقعیت تاریخی هم هست که

زمین جامعه‌ی امروزی، بیش از پیش، آماده‌ی رویاندن، رشد دادن و گل دادن باورهای ذهنی و ایده‌آل‌های بشر است و به قول معروف هر دم از این باغ بری می‌رسد و

هر بری، چه نیک و چه بد، نشان از آن دارد که رشدی در جریان است و تغییری در راه.

در عین حال، می‌دانیم که جامعه‌ی شورایی شوروی تنها جامعه‌ی اتویپایی تحقق یافته‌ی بشر امروزی نبوده و نیست. قرن حاضر، قرن تحقق اتویپای بشر در جامعه‌ی سرمایه‌داری نوین، یعنی سرمایه‌داری متکی به مناسبات نوین ناشی از

تکنولوژی،

رفاه اجتماعی،

تضمین‌های اقتصادی و

حقوق ناشی از دموکراسی‌های مدرن هم هست. قرن حاضر، قرن معجزات مکرر در عرصه‌های مختلف علمی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است. اکنون در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که در بخش بزرگی از جهان، دست‌آوردهای اجتماعی و صنعتی و تکنولوژیکی چنان عظیم و باورنکردنی‌اند که حتا در مقام مقایسه با آرزوهای اتویپایی قرن گذشته،

نه یک قدم، بل صدها گام و مرحله جلوترند.

موفقیت‌های بزرگ، چه در عرصه‌های صنعت و تکنولوژی و چه 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. حقوق بشر و احترام به آزادی‌ها و پذیرش حقوق فردی، دگراندیشی و پلورالیسم سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، همراه با استقرار دموکراسی‌های مدرن،

– با وجود همه‌ی کاستی‌ها و کمبودهای عظیم –

به روابطی در جوامع مختلف بشری منجر شده‌اند که به خواب انسان ایده‌آلیست قرن ۱۹ که هیچ، به خواب انسان آرزومند نیمه‌ی اول قرن بیست هم نمی‌آمد.

در زمینه‌ی تکنولوژی و علوم، دست‌آوردها چنان عظیمند که هر روزه‌روز، داستانی از کتاب‌های علوم تخیلی (Science Fiction) به تحقق می‌پیوندد و در واقع، دست‌آوردها چنان سریع و شتابان گسترش می‌یابند که از سرعت فکر و تخیل بشر هم فراتر رفته‌اند. بطوری که امروزه‌روز، در بخش بزرگی از جهان، مسأله‌ی عقب‌ماندگی ذهنی انسان از ظرفیت دست‌آوردهای خود، به یکی از مسایل حادّ روز تبدیل شده‌است. امروزه دنیای اطراف ما و حتّاً خانه‌ی هر کدام از ما مردم معمولی جوامع شهری، پر است از دست‌آوردهایی که هر کدام به‌تنهایی، روزی نه چندان دور، خیالی بیش نبود و نمی‌توانست باشد.

البته این موفقیت‌ها در همه جا یکی نبوده و نیست و همراه با موفقیت‌های بزرگ فوق، ناموفقیت‌ها نیز، بخصوص در بخش تحت ستم جهان

در کشور های فقیر و تحت سلطه ی استراتژی استعمار نو (۵) –

عظیم بوده و هست. برای نمونه، امروزه در بخش بزرگی از جهان حاشیه‌ای، حاکمیت‌های مأمور نظام استعمار جهانی (یا آنچه که امروزه بازار جهانی خوانده می‌شود) باعث برکنار ماندن، محرومیت و حاشیه‌نشینی بخش بزرگی از مردم شهرهای میلیونی شده‌اند. آنگونه که در نمونه‌ی ایران دیدیم و تجربه کردیم، مردم تحت ستم مناطق شهری، بطور طبیعی، هرازگاهی برای رودرویی با این وضع فراهم آمده، دست به طغیان و اعتراض می‌زنند. اعتراضات مردم در ابعاد میلیونی، به سرکوب‌های سنگین منجر می‌گردند. ولی وقتی این مبارزات، با وجود بکارگیری سرکوب و کنترل مدرن و تکنولوژیکی، جنبه‌ی جدی و تهدیدآمیز بخود می‌گیرند، از سوی مدیران و مجریان استعمار نو جهانی، مأموران جدیدی

(نمایندگان اپوزیسیون ترقی‌خواه و استقلال طلب که نه، بلکه کسانی که برآند تا مردم جهان فقر و عقب‌مانده را، به گذشته و اعماق زمان بر گردانند)

کمارده می‌شوند تا بر موج اعتراض و انقلاب مردم ناراضی، ولی ساده‌لوح و ساده‌اندیش مانده (و نگه‌داشته شده) سوار شوند و رهبریت اعتراضات مردم محروم جهان تحت استثمار مضاعف را از آن خود سازند. از این طریق، مدتی است که رهبران نوع به نوع فرصت طلب — در ظاهر برای نجات مردم و هدایت آنان به «مدینه‌ی فاضله‌شان»، ولی در اساس برای تحمیل هرچه عمیق‌تر بهره‌کشی و محرومیت به آنان —

به عنصر آلترناتیو تبدیل می‌گردند و به نام مبارزه با «استعمار نو» و رفع بهره‌کشی، طوق بندگی سرمایه‌داری جهانی و عوامل داخلی آن را، برای مدتی دیگر، به گردن مردم محروم و ناراضی می‌اندازند. در نتیجه، در بسیاری از کشور های بد اقبال در حاشیه مانده،

نه انسان و شعور فردی و اجتماعی وی، بلکه عناصر فرهنگی مسلط (همانند دین و نژاد و تاریخ و فرهنگ، در هر جا و مکان به نوعی) به ابزار سیاسی برای تحمیل توده های فقیر و حاشیه نشین شهر و روستا تبدیل می گردند. با اجرا و تکرار این سناریوی جهانشمول است که در طول دهه های گذشته، این بازیگران نوظهور محلی و مأموران بازار سرنوشت ساز جهانی، با بکارگیری ترفندهای بدیع و نوع به نوع، جریان سرمایه و کار و کالا را به سوی جهان مرفه — چه در داخل و چه در خارج —

برقرار کرده اند و میسر ساخته اند. اینجاست که با وجود تغییرات عمده در روابط جهانی و رابطه بین کشورها و ملت ها، کماکان جنگ و بیماری و فقر و نابرابری و همچنین بیسوادی و جهل و کهنه پرستی، بخش بزرگی از جهان فقیران تحت ستم را می سوزانند و به قعر تاریخ می رانند.



با این وجود، حتا اگر روابط استعماری و استثمارگری جهان را با گذشته ها مقایسه کنیم، خواهیم دید که حتا این شرایط ستمگرانه نیز دلیلی است بر اینکه

تاریخ برای انسان امروزی متوقف نشده است.

یعنی اگر انسان قرن و قرن های گذشته، مجبور بود برای جاسه ی عمل پوشانیدن به آرزوهای اتوپیایی اش، نسل ها به انتظار بنشیند، انسان امروزی، اما، در طول یک نسل، بارها و بارها (چه در ابعاد محلی و چه ملی و جهانی)

مستقیماً در جریان وزش طوفان های تاریخی و تغییرات بنیادی قرار می گیرد. این تغییرات گاهی چنان عظیمند که هر کدام به تنهایی، در مقام مقایسه با چند دهه پیش، بی شباهت به خواب و خیال نیست و همانند تحقق اتوپیها در زمینه ای از واقعیت روز، باور کردنی بنظر

نمی‌رسد.

با این حساب، می‌بینیم که همه‌ی شواهد بر آنند که حتا اگر تحقق یک اتویای بشری در جایی با شکست مواجه شده است، تصورات و خیال‌های دیگر بشر امروزی، در جاها و عرصه‌هایی دیگر، جامه‌ی عمل پوشیده‌اند و این نشانه از آن دارد که:

– تاریخ تحول بشری کماکان در کار و حرکت است.

– تغییرات و تحولات در همه‌ی عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی تا سیاسی و فرهنگی، بی‌وقفه در جریان است.

– اتویاها و آرمان‌ها و مدینه‌ی‌های فاضله‌ی مردم، هر چه بیشتر رو به سوی زمینی‌شدن و عینیّت‌یافتن دارند.

– نقش مردم حتا با وجود نظام پیشرفته‌ی استعماری بازار جهانی و سرنوشت تحمیلی ناشی از آن، در حال افزایش است. مردم اگر نتوانند در مدتی کوتاه بر نهاد و اصل نظام بهره‌کشی فائق آیند، لاقلاً این امکان را دارند که در مقاطع معین و بر اثر مبارزه و ایستادگی یکپارچه، عنصر واسطه‌ی نظام بهره‌کشی را انتخاب کنند و مثلاً

بین حکومت دین از یک سو و حکومت جدایی‌دین و سیاست از سوی دیگر و همچنین

بین بازگشت به فرهنگ و سنت‌های دیرین محلی از سویی و پذیرش الگوی توسعه‌ی متکی به مدرن‌گرایی، صنعتی‌گرایی و رفاه، از سوی دیگر، یکی را برگزینند.

(یعنی که در هر صورت قدرت دخالت و تأثیر مردم افزایش یافته است.)

این است که هر چه زمان می‌گذرد، فضا برای جولان آرزوها، آرمان‌ها و اتویاها و انتظارات بی‌مرز بشر امروزی،

به عنوان پیش‌شرط‌های ذهنی ایدئولوژی‌های آزادی‌طلب آتی،

گسترده‌تر می‌شود و به همان اندازه نیز، جا برای دوام و بقای

گذشته کرایان تنگ تر می گردد.

— ضد اتوپیای نو و سوگ اتوپیای "انقلاب"

با این وجود، دوره‌ی بدبینی پسا سوسیالیسم (post-Sovietism) به سادگی به برپایی جریان‌های گوناگون ضد اتوپیایی نو (New dystopi) منجر می‌گردد و مستقیم یا غیر مستقیم نسبت به امکان تحقق اتوپیا‌های اجتماعی و آرمانی فارغ از درد و رنج و ستم‌های موجود، تردیدهایی را سبب می‌شود. این تردید و ناباوری به بهبودی زندگی انسان و پیشرفت جامعه‌ی بشری، درست زمانی مطرح می‌گردد که کشور ما هنوز از سوگ فروپاشی "جامعه‌ی اتوپیایی ایرانی‌اش"

— آنجا که نان را به تساوی قسمت می‌کنند ...

نرهیده است.

می‌دانیم که مردم طبقه‌ی متوسط شهری ایران، تحت شرایط فراهم آمده و خوش‌شانسی‌های ملی و جهانی، در طول قریب به بیست سال از آغاز دهه‌ی ۱۹۶۰، از یک رفاه نسبی و یک پروسه‌ی روبه‌رشد اقتصادی برخوردار شدند. در این مدت، تحول و توسعه‌ی شهری، همراه با بهبودی اقتصادی و اجتماعی در شهرها، به برپایی فضای حیاتی نوینی منجر شد. مردم شهر نشین ایران، بخصوص مردم لایه‌های میانی شهری، تحت بهبودی‌های موجود اقتصادی از سویی و آگاهی به ستم سیاسی حاکم از سوی دیگر، در حول ذهنیت جدیدی از "جامعه‌ی فاضله‌ی" ایرانی گردهم آمدند. این جامعه‌ی آرمانی ایرانی بر پایه‌ی اصولی عام و مشترک بنا شده بود که عبارت بودند از:

۱. "بهبودی و توسعه‌ی رفاه اجتماعی،"

۲. "عادلانه کردن تقسیم و توزیع دست‌آوردهای فنی و مادی جامعه" و

۳. رفع سلطه ی دیکتاتوری حاکم و لاجرم استقرار و بسط دموکراسی.
این ذهنیت و ایده آل اقتصادی و اجتماعی، در تداوم تغییر و دگرگونی در عرصه های مختلف زندگی و همچنین به سبب تغییر شرایط جهانی، در زمانی معین، زمینی تر و انسانی تر شدند و به انتظارات و حرکاتی اجتماعی و تحولاتی سیاسی و اقتصادی انجامیدند که از آن به "انقلاب" نام می بریم. اما، آن حرکات و دستاوردهایی که انقلاب نامیده شدند و همچنین، انتظارات و خواست ها و طلب های اجتماعی و ایدئولوژیکی همراه با آن،

هنوز قداً راست نکرده و ریشه در زمین واقعیت جامعه ندوانده بودند که به کنترل و تصرف نیروهای گذشته کرا و بنیادگرایان اسلامی در آمدند. در نتیجه، همه ی آنچه که روزی "انقلاب" و دگرگونی و نوجویی و بدعت بود، به یکباره تغییر جهت و ماهیت دادند. جنبش انقلابی و اجتماعی فراهم آمده

نه فقط به توسعه و بهبودی اجتماعی و اقتصادی مورد نظر و ایده آلی منجر نشد، بلکه سیستمی را جانشین نظم سابق کرد که نه امکانات اقتصادی سابق را با خود داشت و نه حتا آزادی های فردی آن را.

تحت این شرایط پدید آمده، مردم آرزومند شهر نشین و بخصوص طبقه ی متوسط شهری ما (۶)، خود را به ناکهان در محاصره ی نیروی کنترل کننده ی قدرتمندی مرکب از عوامل داخلی و خارجی یافتند که مصمم بود تا هر مخالفتی را با سرکوب و اعدام و زندان و شکنجه پاسخ دهد و هر حرکت نوین اجتماعی و سیاسی را متوقف سازد، که پاسخ داد و متوقف ساخت.

تأثیر این شرایط جدید در افکار و اندیشه ی مردم طبقه متوسط شهری،

بسیار عمیق بود و کل نظام فکری و روحی و حتا الگوهای ذهنی و فلسفی آنان را تحت تأثیر قرار داد. این تأثیر، کار را به جایی رسانید که انسان امید باخته‌ی ایرانی، بجای آنکه گناه وضع فراهم آمده را به شکست انقلاب و کنترل آن بوسیله‌ی نیروهای فرصت طلب ارتجایی مراجعه دهد، اصل تغییر و دگرگونی و انقلاب را مسبب این همه‌ی ناکامی‌های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی فرض کرد و در نهایت بدانجا رسید که انگار:

... تاریخ مرده است.

... آینده‌ای غیر از آنچه که نیروهای گذشته‌گرا تدارک دیده اند، وجود خارجی ندارد.

... هر تحول اجتماعی و مآلاً هر انقلاب و اصلاح، جز به از دست دادن دست‌آوردهای انسانی و مادی و اجتماعی منجر نمی‌گردد.

... "همین است که هست!" و این سیستم اجتماعی و شیوه‌ی زندگی تحمیلی اسلامی شده و همچنین حکمرانی کاست رهبران مذهبی شیعه‌گرای لباسی است که گویا از ازل به تن "فرهنگ ایرانی" دوخته شده است. حتا اگر تمام دنیا هم تغییر کند، برای ما و مردم ما، سرنوشتی جز این که هست، مقرر نیست و نمی‌تواند باشد. بقول جمعی از ضداتویایی‌های ناامید وطن‌مان، انگار که هر چه از سرکوب و ظلم و ستم و فقر و نابرابری اعمال می‌شود، "سرنوشت تاریخی و فرهنگی ماست و لاغیر!"

اینجاست که همه، بخصوص بخشی از مردم شهرنشین و از آن میان، لایه‌های مدرن طبقه‌ی متوسط شهری

... این قشر اجتماعی بالفعل مات شده‌ای که بطور بالقوه اندیشه‌ساز و بازیگر عمده‌ی تحولات اجتماعی ایران بوده و هست

به تمام و کمال، تسلیم اندیشه‌های "ضد اتویایی" می‌گردد. آنان با

دلردی و ناامیدی، می گذارند تا سرنوشت سیاسی و اجتماعی شان

— که از نظر آنان، "جبری و غیرقابل تغییر می نماید" —

راه خود را خود طی کند و فردای خود را نیز خود بسازد. امروزه،

ناامیدی از امکان تغییر و تحول اساسی و ناباوری به بهبودی شرایط

سیاسی و اجتماعی و اقتصادی چنان عمق یافته است که بخش بزرگی از

مردم و حتا جمع بزرگی از تحصیلکردگان طبقه‌ی متوسط شهری

— چه در داخل و چه در خارج —

جز آنکه برای بهبود شرایط و پیشبرد تغییر و تحول در ایران، دست

بدامن عبا و قبای نمایندگان و بانیان نوع به نوع اوضاع حاکم بر کشور

و ملت دراز کنند، راه نجاتی نمی بینند. اینان،

ناامیدانه و ساده لوحانه،

راه برون رفت از "نظم وحشی شریعتمداز" را از این یا آن جناح از

نمایندگان "شرع مبین" سؤال می کنند. اینان برای رهایی از اوضاع خراب

و آشفته‌ی موجود، به کسانی روی می آورند و امید می بندند که شرف

و مقام و ریاست شان مدیون این آشفتگی و خرابی است.

در این میان، به خاطر این تسلیم ذهنی قشر مدرن طبقه‌ی متوسط

شهری، سرمایه داری سنتی نوپاگرفته‌ی بی فرهنگ، بر سرتاسر جامعه‌ی

ما حاکم شده است. تحت این هژمونی فرهنگی و تسلط اقتصادی و

سیاسی و اجتماعی مفاهیمی چون

عدالت،

دموکراسی و

برابری و

برادری و

هر چه که روزی به عنوان "اتویپای جامعه‌ی شهری ایرانی" به حرکات و

طلبکاری‌های اجتماعی و اقتصادی منجر شده بود و جهت می داد،

معنی و مفهوم خود را از دست داده اند. طرز تفکر بنیادگرایان تازه بدوران رسیده‌ای

.. که از ماقبل تصرف در آمد های نفتی به مال و جاهی رسیده‌اند -
با زور شلاق و سنگسار، به زبان یکصدای رسانه‌های گروهی فتح شده بدل
گشته‌اند. اسلام، آنهم نه اسلام ایده‌آلیست معتقد به "جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی
توحیدی" و "مدینه‌ی فاضله‌ی صلواتی عصر امام زمانی"
- اسلامی که گویا قرار بود نان را به تساوی بین امت مسلمان تقسیم
کند -

بلکه اسلام شریعت طلب و شریعت خواه، هنوز هم بخش بزرگی از فقیران
جامعه‌ی شهری ما را، دو زانو می‌نشانند و از آنان برای پذیرش نظم
نابرابر اسلامی خود، اقرار و بیعت می‌گیرد. از نظر آنان و فرهنگی که
اسلامی خوانده می‌شود،
گویا هر کس به اندازه‌ی سیر یا گرسنه است که خداوند عادل و رحمان
و رحیم مقرر کرده است!

برای تداوم این نظم نابرابر شریعت خواه است که امروزه همه‌ی
متخصصان و رایزنان مقهور و تسلیم شده و تواب
از سویه‌های گوناگون -

گرد هم آمده‌اند تا به مردم و فرزندان ایرانی تعلیم دهند که بهترین و
درست ترین نظم موجود اجتماعی برای ایران و ایرانی، نظم حاکم اسلام
شریعت خواه است. اینان بر آنند تا به مردم ایران بقبولانند که
حتا اگر سیستم‌های عادلانه‌تر و انسانی‌تری در جهان وجود داشته باشند،
این سیستم‌ها با "فرهنگ ایرانی" سازگاری ندارند و قابل پیاده شدن در
جامعه‌ی ایران نیستند.

بهمین خاطر هم هست که بر اساس تعالیم مربوط به "جبریت فرهنگی"

فوق، هرگونه دگراندیشی و ابداع هرگونه آلترناتیو اجتماعی، همچون طغیان و جنگ بر علیه آن روابطی اجتماعی بحساب می آید که کویا "خداوند رحمان و رحیم" بر اساس "فرهنگ ایرانی" و بطور اختصاصی برای مردم و جامعه ی ایران، تدارک دیده است. بر مبنای اینگونه تعالیم واژگونه است که هرگونه تردید در صحت و صلاحیت نظم حاکم، کویا! تردید به صحت نظم عدل الهی می است که در آن،

فقر فقیران و ثروت ثروتمندان، از مصلحت خداوندکاری نشأت می گیرد. بهمین اعتبار نیز هست که این بخور و بپیر و تالان و تاراج و بهره کشی حاکم، شرعی و شرعاً واجب الاحترام تلقی می گردد. اینجاست که هر گونه دگر اندیشی و بیان هرگونه ایده آل اصلاح و تغییر و بهبودی امور و حتا خواب شیرین بر چیده شدن بساط فقر و فاقه دیدن و با رویای خود مشغول بودن،

فکر و رؤیای شیطانی بحساب می آید و لزوماً شامل استغفار و توبه و مستوجب کیفر.

کارل مانهایم (Karl Mannheim) در کتاب "ایدئولوژی و آرمانشهر" (Ideology and Utopia. 1936)، اتوپیا را در وصف باورهای طبقات زیردست، بویژه معتقدات آنان در مواردی که فروپاشی موعود نظم مستقر را بشارت می دهد، بکار می برد (۷). می بینیم که اگر شرایط ذهنی حاکم بر ایران را از زاویه ی ایده آل های اجتماعی محرومان جامعه بنگریم، بدانجا خواهیم رسید که مدت هاست که،

تحت لوای سانسور مذهبی اسلام شریعت خواه نابرابر طلب،

ضد اتویپایی (dystopia) علیه محرومین جامعه ی ایران سازمان داده می شود. ناباوری و ناامیدی ناشی از این جریان، قرار است تا تحت تسلط جبری ذهنیت شرعی حاکم، مردم محروم را به چنان تحمیقی دچار سازد که آنان حتا برای جبران ذهنی نابرابری های اجتماعی و اقتصادی موجود،

به فکر ساختن ایده آل‌های ذهنی نیستند. این جریان‌ها تسلط خواه بر آیند تا کلمات و مفاهیم به اصطلاح تحریک کننده، همچون "برابری و عدالت و آزادی"، را از جریان کاربرد اجتماعی خارج سازند و مردم را وا دارند تا حتا از دیدن خواب و رؤیاهای برابری و عدالت اجتماعی _ آنچه که مطابق شرع نابرابر طلب، "شیطانی و قابل مجازات" است _ پرهیز کنند.

اینجاست که با شکست اتویایی ایرانی "انقلاب"، برای سازمان دادن یک چنین قرنطینه‌ی ذهنی از منعیات مذهبی و غیر مذهبی، از فروپاشی نظام اتویایی شوروی و هر اتویایی ناموفق دیگر، در اثبات ناممکن بودن تحقق ایده آل‌های دیرینه‌ی بشر جهت یک زندگی بهتر و عادلانه‌تر، سوء استفاده می‌شود. این ابزار جدید فکری و فلسفی تخدیرکننده، در همسویی با تعالیم ضد اتویایی بی که انواع گذشته‌گرایان و "فرهنگ‌گرایان" و "تاریخ‌گرایان" تسلیم شده در داخل و خارج براه انداخته‌اند، می‌کوشد تا نظم اسلامی _ ایرانی حاکم را، طبیعی‌ی جامعه و فرهنگ و مردم ایران نشان دهد و هر نظم دیگر را

_ چه در عمل و چه در فکر و ذهن و اندیشه _

نه فقط غیر اسلامی و غیر شرعی و کفر و طغیان،

بلکه مغایر و مخالف سرشت اجتماعی، تاریخی و فرهنگی ایرانیان نشان دهد. آنان بر آیند که با استفاده از این فرصت تاریخی، پایان تاریخ تحولات اجتماعی و تحوّل تاریخی در ایران را اعلام کنند.

با این وجود و بی توجه به همه‌ی رایزنی‌ها و فارغ از همه‌ی ادعاهایی که بر آیند تا زمان و مکان را درست در ساعت و مکان معینی ثابت و بدون حرکت نشان دهند،

دست آوردهای علمی در همه ی مکاتب علمی علوم اجتماعی و جامعه شناسی تاکید می کنند که
— زمین می چرخد.

زمین کماکان می چرخد!

زمین می چرخد و فکر و آرزوی ساختن جامعه ی متعالی و فاضله ی ایده آلی، کماکان با انسان زاده می شود و همراه وی نقش اجتماعی ایفا می کند. این آرزوها، طبق قانونمندی تاریخی، امروز همچون پیش شرط ایدئولوژی اجتماعی فردا،

در خواب و رؤیا و در ذهنیت های افراد شکل می گیرد تا روزی دیگر و در فرصت تاریخی فراهم آمده،

رشد کند و همچون ذهنیت جمعی و عمومی در صحنه ی مبارزات اجتماعی مردم، ظاهری مادی بخود گیرد. چنین است که اتوپیا و ذهنیت فردی و اجتماعی مربوط بدان،

فرزند با نبوغ و کنجکاو و جستجوگر انسانی را

برای پیشرفت در جاده ی ابدی تکامل و تغییرات زمانی و مکانی

— به سوی فرداهایی که لاجرم متفاوت خواهند بود —

ره می نماید. این چگونگی و پروسه ی تبدیل فکر فردی به ذهنیت و باور و ایدئولوژی جمعی است که به قانونمندی تاریخی تکامل جامعه ی بشری، مفهوم می بخشد و جبریت آنرا توجیه می کند.

— نقش اجتماعی اتوپیا و تحقیقات اجتماعی

بخاطر این ویژگی تبدیل ذهنیات آرمانی به عمل اجتماعی هم هست که می توان گفت که هر جامعه ی آرمانی "امروزی حاصل بخشی از نفسانیت و آرزوها و خواست ها و زمینه های ایدئولوژیکی انسان ها و جامعه های فرداست. از همین روست که:

- تاریخ اتوییا، تاریخ آینده را نیز در خویش دارد.
- تاریخ اتوییا، تاریخ آرزوها و ایده آل‌های نسل‌های فرداست.
- تاریخ اتوییا، تاریخ انتظار از خود، جامعه‌ی خود و فردای خود است.

اتوییا مبین انتظار مردم هر دوره از خود و زنگیشان است و سو یا جهت زندگی مردم هر دوره و زمان را با خود حمل می‌کند.

اتوییا در این معیار:

- مبنای سنجش ایده آل‌های اجتماعی است.
- مبنای ارزیابی ارزش‌های اجتماعی است.
- مبنای معیارهای نیک و بد است.
- مبنای اخلاق اجتماعی بشمار می‌آید.

در این راستاست که تحول و دگرگونی مبانی اتوییای مردم، حاصل:

- تحول انتظارات انسان از خود، از جامعه اش و از فرداست.
- تحول ارزیابی‌ها و میزان‌ها و ارزش‌هاست.
- تحول معیارهای نیک و بد یا اخلاق اجتماعی است.

به همین خاطر است که آگاهی از دگرگونی اتوییا، آگاهی از گردش و چرخش "مناسبات" کنونی مردم است - مناسباتی که رو به فردا دارند و می‌روند که فردا را بسازند.

این ویژگی‌های جمعی و اجتماعی اتوییاست که توجه جامعه‌شناسان و محققان علوم اجتماعی را به موضوع اتوییا و آرمان‌های ذهنی مردم جلب می‌کند. و به سبب اینگونه پیوند "آرمان‌های ذهنی" با زندگی اجتماعی و همچنین امکان تحقق این آرمان‌ها در روی زمین و در صحنه‌ی مناسبات اجتماعی است که مطالعه‌ی اتوییا در حوزه‌ی تحقیقات و بررسی‌های علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد.

به همین خاطر هم هست که در اینجا سعی می‌شود تا چگونگی شکل‌گیری اتوییا به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی و جامعه‌شناختی را در جامعه‌ی ایران و در گذر تاریخ ایران به بحث بکشد. باشد که به سبب فقر تحقیقات جامعه‌شناختی در رابطه با تحول آرمانی در ایران، لزوماً این نوشته جز مقدمه‌ای بر این مقصود نتواند باشد. امید که آیندگان، دانشجویان و دانش پژوهان علوم اجتماعی، بر پلّه‌ی ابتدایی این رشته از دانش اجتماعی ما، پلّه‌ها و بناهای رفیعی از دانش و آگاهی بنا کنند و از این طریق، فرصت‌های نوینی برای تحول باورها و آرمان‌های اجتماعی مردم ما فراهم آورند.

به عنوان آغازی در راه تحقق این آرزو، کتاب دیگر نویسنده در مورد "جامعه‌ی ایده‌آلی اقشار حاکم بر ایران - از تمدن بزرگ تا جامعه‌ی مدنی"، بزودی انتشار خواهد یافت.

— ترمولوژی و شکل نگارش

در این نوشته، به سبب‌های مختلفی از کلمه‌ی "انسان" استفاده شده است. این ترم اصلاً، نه به معنی بیولوژیکی، بلکه به معنی "اجتماعی" آن نظر دارد. در نتیجه، انسان مورد خطاب این کتاب، از سوی به معنی فرد تنها و مستقل اجتماعی (individual) است و از سوی دیگر، بخشی از جامعه و مناسبات اجتماعی را نمایندگی می‌کند. در این معنا، کلمه‌ی "انسان" در واقع بریده‌ای از جمع انسانی یعنی کلکتیو (Collective) و مردم (People) است. به بیان دیگر، "انسان" مورد اصطلاح این کتاب، "انسانی اجتماعی" با تمام نیازهای فردی و روابط متقابل جمعی در همه‌ی عرصه‌های زندگی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است و از این روی، موضوعی از مطالعات "مردم‌شناسی اجتماعی" (Social Anthropology) به حساب می‌آید.

در این مفهوم، ترکیب "انسان ایرانی" از سویی عام است و معنی سمبلیک و مجازی دارد. سمبلیک از آن نظر که بیان‌کننده‌ی فرد ایرانی در پروسه‌ی تاریخی است. مجازی از آن نظر که مردم ایران به مردم شهر و روستا و طبقات و گروه‌های قومی و فرهنگی و طبقاتی گوناگون تقسیم می‌شوند و پیدا کردن یک نمونه‌ی بینابین عملاً ناممکن است. به همین سبب است که اگر ترکیب "انسان ایرانی" تا قرن ۱۹، بطور مجازی برای بیان سمبلیک فرد ایرانی و مردم ایران بکار رفته است، از آن تاریخ و بخصوص از زمان انقلاب مشروطیت ایران، عمدتاً به معنی "مردم و فرد شهرنشین ایرانی" مورد استفاده قرار گرفته است. در اینجا، ترکیب "انسان ایرانی" در تداوم کندوکاو تاریخی پس از انقلاب مشروطیت، جنبه‌ی خاص به خود می‌گیرد و به مفهوم "طبقه‌ی متوسط شهرنشین ایران" و سپس و بخصوص در طول دهه‌های اخیر (و همراه با مفاهیمی چون "ما" و "ما ایرانی‌ها" و "ما مردم شهری ایران" و "مردم ایران")

برای نامیدن "قشر مدرن و غیر سنتی" طبقه‌ی متوسط شهرنشین ایران بکار می‌رود.

ضمناً به سبب نقش عمده‌ای که "طبقه‌ی متوسط شهرنشین ایران" و اقشار مدرن (یا غیر سنتی) این طبقه در تغییرات اجتماعی دهه‌های اخیر کشور به عهده گرفته‌اند، در این نوشته، این قشر اجتماعی در مرکز گفتگو قرار دارند. در جریان توضیح دوره‌های اخیر، سعی شده است که اقشار سنتی و مدرن طبقه‌ی متوسط شهری ایران از همدیگر تفکیک شوند و رفتارهای اجتماعی آنان بطور جداگانه مورد مطالعه قرار گیرند. (جهت اطلاع بیشتر به توضیح شماره ۴، طبقه‌ی متوسط و اقشار سنتی و مدرن آن در ایران، در پایان فصل چهارم کتاب مراجعه شود.)

ضمناً همانطور که خوانندگان کتاب حاضر در طول صفحات گذشته تجربه کرده‌اند، در شکل نگارش این نوشته تغییراتی داده شده است تا هم خواندن متن را تا اندازه‌ی ممکن آسان سازد و هم جملات فرعی و عبارات داخل جملات اصلی را تا حد ممکن، عمده کند و در نتیجه،

مفاهیم اصلی و فرعی را توأمآ و هر چه برجسته تر، به خواننده‌ی کتاب منتقل سازد. برای این منظور، سعی شده است که در موارد ضروری، جملات بلند شکسته شوند و بخش های آن بطور جداگانه و در سطور مستقل نگارش یابند. امید که این نحوه‌ی نگارش، به هدف‌هایی که از آن انتظار می رود، نایل گردد و در انتقال آسان تر و کامل تر مفاهیم عبارات، جملات و پاراگراف ها موفق گردد.

ضمناً سعی شده است که مفاهیم مطروحه
- که گاه در نوع خود دشوار و پیچیده‌اند -

تا حد ممکن، به زبان ساده و بدون استفاده از ترمهای علمی و جامعه‌شناختی بیان گردند.

تغییر دیگر در شکل نگارش کتاب بر می‌گردد به نحوه‌ی استفاده از مطالبی که به نوعی، نسبت به موضوع اصلی کتاب، فرعی بنظر می‌رسند. معمولاً در اکثر کتابها، طرز استفاده از مطالب حاشیه‌ای و توضیحی به دو شکل انجام می‌گیرد. برخی از نویسندگان همه‌ی موضوعات و توضیحات اضافی را به آخر کتاب یا پایان فصل مربوطه منتقل می‌کنند. این در حالی است که برخی دیگر، کمتر غم محتوا و پیام خود را می‌خورند و به مربوط یا کمتر مربوط بودن مطالب با موضوع اصلی کتاب، بهای چندانی نمی‌دهند.

روش اول عموماً به درک پیام اصلی نوشته ها یاری می‌رساند، ولی با انتقال تمام موضوعات حاشیه ای ولو مهم به پایان بخش یا انتهای کتاب،

از توجه خوانندگان به این موضوعات می‌کاهد. در حالی که روش دوم به عمده‌شدن موضوعات و مفاهیم حاشیه‌ای یاری می‌رساند، ولی در مقابل، خواننده را از دسترسی و پی‌جویی خط اصلی کتاب محروم می‌سازد. برای دوری از این مشکلات و همچنین برای بهره‌گیری از جنبه‌های مثبت هر دو روش، مطالب توضیحی و حاشیه‌ای در این کتاب به دو بخش تقسیم شده‌اند که از آن جمله‌اند:

الف. مطالب مهمی که ادامه‌ی طبیعی مطالب اصلی کتاب بشمار می‌روند و مطالعه و دریافت متن اصلی را تسهیل می‌کنند. این مطالب، به‌عنوان «توضیح شماره ...» در داخل متن اصلی یا پایان هر فصل قرار داده شده‌اند. تا همراه با متن اصلی مورد مطالعه قرار گیرند. اما برای آنکه مطالعه‌ی این متون نیمه‌حاشیه‌ای همراه با متن اصلی، در خط اساسی کتاب تداخل نکند و تداوم موضوع اصلی کتاب را دچار مخاطره نسازد، می‌توان برنامه‌ی مطالعه‌ی کتاب را به شرح زیر پیش برد:

۱. موقع رسیدن به جایی که مطالعه‌ی موضوع توضیحی مربوطه پیشنهاد شده است، ادامه‌ی متن اصلی را موقتاً متوقف و متن درخواستی توضیحی را مطالعه کرد.

۲. با پایان یافتن متن توضیحی مربوطه، به متن اصلی برگشت، ولی برای آنکه سکنه‌ای در تداوم متن اصلی بوجود نیاید، بجای ادامه‌ی موضوع از جایی که رها شده است، چند سطر به عقب برگشت و متن اصلی را از اول پاراگراف مربوطه مطالعه کرد. و این بار بدون خواندن مطلب توضیحی مطالعه شده، مطالعه‌ی خود را ادامه داد.

ب. موضوعات توضیحی دیگری که ضرورتی برای مطالعه‌ی همزمانشان با متن اصلی کتاب نیست، همراه با منابع و مأخذ مربوطه به بخش یادداشت‌های پایان کتاب منتقل شده‌اند.

سابقه‌ی نوشتاری نویسنده

رضا آیرملو در سال ۱۳۲۳ در روستایی دورافتاده در یک منطقه‌ی روستایی-عشایری از شهرستان ماکو دنیا آمد. وی تحصیلات ابتدایی و دوره‌ی دبیرستان را در شهرهای سلماس و سپس خوی به پایان برد و پس از انجام خدمت سپاهی دانش، در سال ۱۳۴۴ به عنوان آموزگار دبستان‌های روستایی استخدام گردید تا آنکه پس از ۲۱ سال کار اداری و تدریس از مدرسه‌ی ابتدایی تا به دانشگاه. به اتهام "ناکجاآباد" فعالیت به نفع سازمان‌های غیرقانونی.

بدست تسویه‌گران اسلامی از دانشگاه تبریز اخراج گردید. از آن پس "ستاد انقلاب فرهنگی" با رده "صلاحیت اسلامی" وی، تدریس وی را در دانشگاه‌های کشور ممنوع اعلام کرد. بدین ترتیب کتاب‌ها و نوشتجات وی جمع آوری و انتشار آثارش متوقف شد.

در این مدت ۲۱ سال، رضا آیرملو از ویزیتوری تا رده‌های اداری کار کرد؛ موفق به دریافت درجات تحصیلی تا دکترای جامعه‌شناسی (Ph.D) شد؛ در رشته‌های مختلف جامعه‌شناختی تحقیق و تدریس کرد و در این رابطه ده‌ها کتاب و مقاله و گزارش تحقیقی و پلی کپی درسی نوشت.

رضا آیرملو در سال ۱۳۶۵ مجبور به ترک ایران گردید و از آن پس به عنوان محقق جامعه‌شناسی و اخیراً به عنوان دانشیار دانشگاه (Associate professor) در دانشگاه گوتنبرگ سوئد کار می‌کند.

این هفتمین کتاب وی در طول مدت اقامتش در سوئد است. سه جلد از این کتاب‌ها به فارسی و چهار جلد آن به سوئدی است. کتاب‌های منشوره‌ی قبلی به شرح زیر می‌باشند:

۱. استراتژی استعمار نو، دگرگونی‌ها و بحران‌ها، به زبان فارسی، تجدید چاپ، انتشاراتی آرش، ۱۹۸۷، استکهلم، سوئد.
۲. تماس ترک‌ها با جامعه‌ی سوئد - تحقیق در مورد تحصیل ترک‌زبان‌ها در سیستم آموزشی سوئد، به زبان سوئدی، انتشاراتی کارلسون، ۱۹۹۲، استکهلم، سوئد.

Turkar mot Sverige - En studie om turkisktalande elevers skolgång. Bokförlaget Carlssons, 1992, Stockholm, Sverige.

۳. یانوس و یانوس - جنسیت و هویت اجتماعی در خانواده و جامعه، به زبان سوئدی و همراه با جمعی دیگر از محققین دانشگاه‌های سوئد، انتشاراتی برومبری، ۱۹۹۴، استکهلم، سوئد.
- Janus & genus- Om könet och social identitet i familj och samhälle*, Ulla Björnberg m fl (red), Brombergs Förlag, 1994, Stockholm, Sverige.
۴. زن و اسلام علی شریعتی، به زبان فارسی، انتشاراتی خیام، ۱۹۹۶، گوتنبرگ، سوئد.
۵. تماس ایرانی‌ها با جامعه‌ی سوئد - تاریخچه، پذیرش و تطبیق، به زبان سوئدی، انتشاراتی کارلسون، ۱۹۹۷، استکهلم، سوئد.
- Iranier möter Sverige - bakgrund, mottagning, anpassning och integration*, Carlssons Bokförlag, 1997, Stockholm, Sverige.
۶. خانواده‌های ایران در سوئد - یک کشورهای شمال اروپایی - تغییرات روابط خانوادگی و تطبیق و تغییر، به زبان سوئدی، انتشارات اینواند لیت، ۱۹۹۸، گوتنبرگ، سوئد.
- franska familjer i Sverige, ett nordeuropeiskt samhälle - Familjeförhållande-förändring och integration*, Bokförlaget Invand-Lit, 1998, Göteborg, Sverige.
- گزارشات تحقیقی و مقالات منتشره همچنین 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 مواردی 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)، مجله‌ی مهاجرت و اقلیت‌ها، شمار ۱.۲، ۱۹۹۶، استکهلم، سوئد.
- "Segregationens många bottnar". *Invandrare och Minoriteter*, nr 1-2, 1996, Stockholm, Sverige
- ۳ - ترکیه - حزب رفاه می‌برد، زنها می‌بازند" (به زبان سوئدی)، نشریه‌ی زنها و فوندامنتالیسم، شماره ۱۳، استکهلم، سوئد.
- "Turkiet - Refahpartiet vinner och kvinnor förlorar". *Kvinnor och Fundamentalism*, nr 13, 1997, Stockholm, Sverige.
- ۴ - "جنسیت، اسلام و مدرنیسم، تهران و استانبول از دهه‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۹۰" (به زبان انگلیسی)، کتاب مرزهای اروپا، مرکز تحقیقات سوئد، شماره ۶: ۹۸، ۱۹۹۸، استکهلم، سوئد.
- "Gender, Islam and Modernization, Teheran and Istanbul, 1920s - 1990s", *Boundaries of Europe*, ERN, Swedish Council for Planning and Coordination of Research, nr 98:6, 1998, Stockholm, Sweden.
- بدین ترتیب جمع نوشته‌های منتشر یافته‌ی رضا آیرملو، مرکب از کتاب و مقاله و گزارشات تحقیقی، در طول اقامت وی در سوئد از مرز ۲۶ مورد و جلد می‌گذرد. بر این لیست بلند باید تعدادی داستان‌های کوتاه در مورد مسایل اجتماعی و مبتلا به عمومی به زبان فارسی را افزود. در این زمینه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
۱. توی یک شهر غریب، (کودکان ما در کشاکش خصومت سیاسی)، نشریه‌ی مهاجرین، شماره ۱۳، ۱۹۸۹، بوروس، سوئد.

۲. قربانی، اکودکان مان در جبهه یا تبعید، فصلنامه‌ی فرهنگی و اجتماعی چگامه، شماره ۴، ۱۳۶۸، بلژیک.

رضا آیرملو کار نوشتاری خود را از دوره‌ی دبیرستان آغاز کرد. اولین و تنها دفتر شعر وی در سالهای آغازین ۱۳۴۰ در شهر خوی به چاپ رسید. اولین نمایشنامه‌ی وی بنام "من گور خودم را در خانه‌ی خودم می‌کنم" در سال ۱۳۴۷ در مسابقات دانشجویی رامسر به صحنه درآمد. در همین سال‌ها، وی برای اولین بار به عنوان سردبیر یک مجله (دوره‌ی اول مجله‌ی دانشجویی "جیستا" که بر اثر سانسور اداری نگارش متوقف شد) کار کرد.

رضا آیرملو نوشتجات تحقیقی خود را با گزارش تحقیق در مورد کودکان بی سرپرست در پرورشگاه‌های ایران در سال ۱۳۴۹ و از آن پس با "مونوگرافی ایلات و عشایر قره‌شوندی و ملک‌شوندی" در ایلام در سال ۱۳۵۳ آغاز کرد.

در سال ۱۳۵۵ نمایشنامه‌ی نامبرده بنام "رستم و اسفندیار" در پی شرکت در مسابقات شیراز ممنوع اعلام شد. کتاب وی با عنوان "چرا باید ماشین اداری را خرد کرد" که در سال ۱۳۵۶ در تبریز انتشار یافته بود، همزمان با سال‌های سرکوب انقلاب، جمع‌آوری و جزء کتاب‌های "ضالّه" به افتخار کتابسوزی و سپس خمیر شدن برای کارتون‌سازی نایل آمد.

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 کپی درسی، جلد ۱، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۶۲-۱۳۶۳.
۲. مهاجرت از روستاها به شهرها در ایران (آنالیز آماری)، مقاله در نشریه‌ی دانشکده‌ی 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 کپی درسی، جلد ۲، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۶۳-۱۳۶۴، تبریز.
۴. مهاجرت از روستاها به شهرها در ایران (علل و عوارض)، مقاله در نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۴، ۱۳۶۳.
۵. جامعه‌شناسی پرورشی، پلی کپی درسی، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات و علوم اجتماعی، شماره ۲، ۱۳۶۴، تبریز.
۶. بررسی شرکت تعاونی خدمات ماشینی، اداره کل کشاورزی آذربایجان شرقی، واحد برنامه‌ریزی، تبریز.
۷. مهاجرت از روستاها به شهرها، علل و انواع (بخش ۱)، مقاله در مجله‌ی 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 مجله‌ی رشد جغرافیا مخصوص آموزش معلمان کشور، سال سوم، شماره ۹، ۱۳۶۶، تهران.
(انتشار این سری مقالات با خروج نویسنده از ایران متوقف شد.)
۹. استراژی استعمار نو - دگرگونی‌ها و بحران -، کتاب، مؤسسه‌ی انتشاراتی امیر کبیر، ۱۳۶۶، تهران.

این کتاب از آن پس، با تغییر سیاست‌ها بارها جمع آوری و مجدداً تجدید چاپ شد. با این وجود، بر اساس تصمیم یکجانبه‌ی ناشر این مؤسسه‌ی دولتی! از پرداخت حق‌السهم نویسنده به نویسنده و نماینده‌ی قانونی وی خودداری شد و برای تجدید چاپ‌های بعدی نیز هیچگونه تماسی بعمل نیامد.

۱۰. میانی مهاجرت در ایران، کتاب، سانسور در انتشاراتی امیر کبیر، ۱۳۶۶، تهران.
این کتاب قطور در شرایطی بنگارش در آمد که نویسنده از سویی با مسائل تسویه و تعقیب و مشکل گذران زندگی روبرو بود و از سوی دیگر با جابجایی 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 همه‌ی مشکلات فائق آمد و کتاب موصوف، قبل از ترک ایران، آماده و تحویل انتشاراتی امیر کبیر شد. با این وجود و برخلاف قرار و اعلام خبر زیر چاپ رفتن کتاب، جریان چاپ کتاب مذکور در نیمه رها شد و محصولی دیگر از عشقی عمیق و کاری طاقت‌فرسا برای تقدیم محصولی علمی به دانشجویان کشورمان، به سبب سانسور حاکم، بلااستفاده ماند (۸).

در هر صورت، با محاسبه‌ی این دسته از نوشتجات مربوط به دوره‌ی قبل از اقامت وی در سوئد، تعداد نوشتجات نامبرده از مرز ۵۰ اثر به زبان‌های مختلف فارسی، سوئدی، انگلیسی و ترکی می‌گذرد. باشد که پذیرفته گردد و در خدمت سعادت و رفاه جامعه‌ی بشری قرار گیرد. رضا آیرملو همچنین

در سال ۱۹۸۷ جایزه‌ی انستیتوی مهاجرین سوئد به نویسندگان مهاجر،
در سال ۱۹۹۶ stipendium فرهنگی کمون‌های (شهرداری‌های) لاریه دالن و گوناره سوئد و

در همان سال stipendium اتحادیه‌ی نویسندگان سوئد را از آن خود ساخت.

فصل اول - مبانی معیاری

اتویای ایرانی

می‌دانیم که بخش بزرگی از مردم ایران در طول سال‌ها و سال‌ها و سال‌ها در آرزوی گنگ ظهور "امام زمان" و پیدایش یک جامعه‌ی عدل و ایده‌آلی زندگی کرده‌اند.

کسی می‌آید و بقول شاعر (۹)، "آن را (به تساوی) قسمت می‌کند" این اعتقاد به "ظهور" که در ماهیت، ناگزیر و جبری می‌نماید، از سوی 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 جبری است.

از سوی دیگر این عقیده مبین آن است که:

— دنیا در حال گذر است و وضع موجود نیز لاجرم موقتی و ناپایدار است.

بر اساس این باور اعتقادی، در نقطه‌ی پایانی این تغییرات و تحولات جهانی، دنیای پر از کامیابی خواهد شد و "مدینه‌ی فاضله‌ی آخرالزمان" برقرار خواهد شد. این جامعه‌ی نهایی، جایی است که در آن، همه از دردها و ناکامی‌های فردی و اجتماعی امروزی خواهند رهید و هر کس به همه‌ی آرزوها و خواسته‌های خود نایل خواهد آمد. از این نظر، جامعه‌ی نهایی دوره‌ی پس از ظهور، جامعه‌ای است "اتویایی" و مانند هر شهر

آیده آلی" واجد همه ی نیکی ها و زیبایی های مطلق.

از این نظر و همچنین به سبب تداوم و استمرار آن در تاریخ، اعتقاد به ظهور، یک عنصر مهم ذهنی- فرهنگی ایرانی است. این اعتقاد فرهنگی همراه با

اعتقاد به "تغییر و تحول" و همچنین باور به "موقت بودن وضع موجود"، همچون هر عنصر فرهنگی دیگر، در طول زمان و در عمل اجتماعی، "بازتولید" می گردد و از نسلی به نسلی دیگر منتقل می شود. در نتیجه، "جامعه ی فاضله ی دوره ی امام زمانی"، به سبب داشتن این ویژگی ها به بارآوری امید و خوش بینی به فردا - ولو فردای دوردست و نامعلوم -

منجر می گردد. این باور فرهنگی، در شرایط اضطراب و حرمان، دری از رهایی از دردها و فشارها و ناکامی های روز را به روی انسان تحت فشار و ستم باز می کند. در این معنا، انسانی که به هر سببی تحت فشار نابرابری سنتی و فرهنگی و دینی قرار دارد، به زندانی می ماند که راه فراری یافته است 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 دیوار ها و برج ها و زندانبان ها خواهد رسانید.

اکنون بسیاری بر این باورند که باز گذاشتن راهی برای فرار زندانیان، نه فقط انسانی است و با گرایش های آزادی خواهانه ی موجود انسانی سازگاری دارد، بلکه به بروز و رشد شادی و امید به زندگی در درون زندان ها کمک می کند. وجود چنین امکانی در ضمن از خودکشی ها و اعتیادات و انواع بیماری های روانی در زندان ها می کاهد و سطح فشار و انحراف و طغیان و تخریب را تقلیل می دهد.

اعتقاد به ظهور و روز رستاخیز این جهانی (روز رهایی جبری) و همچنین باور به ابدی نبودن وضع موجود، در جامعه ی ایرانی ما و برای مردمی

که از اشکال مختلف ناکامی‌های اجتماعی رنج می‌برند، همان نقش‌هایی را ایفا می‌کند که وجود امکان فرار از زندان برای زندانیان.

از سوی دیگر، یقین به یک روز رهایی، روز رستاخیز و تغییر، در مقابل نظم حاکم موجود، سیستمی جایگزین و آلترناتیوی ولو ذهنی ایجاد می‌کند. این آلترناتیو ذهنی

— که در عین حال، جبری و فوق اراده و تصمیم بشر است — بر مقاومت و شور مبارزه‌ی اجتماعی انسان می‌افزاید و راه را برای رودرویی با نظم حاکم موجود هموار می‌سازد.

بدین ترتیب، باور به "ظهور" همراه با باور به دگرگونی و همچنین موقت بودن امور، در طول تاریخ، ماهیت اجتماعی یافته است و با تداوم خود در رابطه با جایگزینی نسل‌های جدید، در فرهنگ قرن‌های اخیر ایرانی جای گرفته و به عنصری از عناصر اعتقادی ایرانیان تبدیل شده است.

چنین است که امروزه روز نیز

ایده آل‌رهایی و چشم‌انتظاری روزی که ناگهان همه چیز، خود به خود و بطور خودکار،

تغییر پیدا می‌کنند و بهبود می‌یابند و همچنین موقت بودن نظم موجود، بخشی از عادات‌های فرهنگی ما ایرانیان را تشکیل می‌دهند. امید داشتن به اینکه کسی می‌آید و باید بیاید و ما را نجات دهد، همراه با انتظار و "چشم‌براهی" به تحولی جبری که در راه هست، در همه‌ی عرصه‌های زندگی اجتماعی ما انعکاس دارد و همه‌ی عرصه‌های زندگی ما را با "چشم‌براهی و ظهور" پیوند می‌دهد. بدینگونه است که:

— روزی امام زمان است که ظهور می‌کند و حق را به حقدار می‌دهد.
— زمانی نوبت این یا آن رهبر و امام و شیخ و شاه یا حتا طبقه و قشر

اجتماعی است.

– روز دیگر، هنگامه‌ی رسالت آمریکا و انگلیس و ابرقدرت های دیگر است تا "فرمان غیبی" مربوط به رهایی و آزادی مردم ایران را به اجرا در آورند. در هر حال، بر اساس این عادت فرهنگی مربوط به نجات داده شدن است که همه‌ی دیگران و "از ما بهتران" می توانند ناجی ما باشند و با کار و عمل خود به این تغییر جبری لباس عینی بپوشانند، جز خود ما

– ما مردم عادی میلیونی و ما فرد های معمولی.

اینجاست که مطابق این اعتقاد مذهبی و فرهنگی، ما مردم معمولی انگار که "به تماشای جهان آمده ایم" و کاری جز

انتظار کشیدن و

چشم پراه ماندن و

تسلیم حوادث شدن و

ساکت ماندن و

تقیه کردن نداریم. چرا که مطابق پیام های فرهنگی موجود، باید بپذیریم که

همه چیز به وقت مقدر تحقق خواهد یافت و لاغیر. ظهور و نجات یافته شدن نیز جز این نمی تواند باشد.

در این معنای فرهنگی است که ما ایرانی ها، کم و بیش و با نسبت های مختلف، آمادگی فرهنگی کافی داریم تا کلید رهایی و تغییر و آزادی را در دست های پر قدرت ناجیان و سرنوشت سازان ابرقدرت ببینیم. از این طریق هم هست که ما ایرانی ها بطور فرهنگی آموخته ایم و می آموزیم تا گناه هر اتفاق ناخوش آیند را به گردن دیگران

– دیگران سرنوشت ساز، از خدا تا حکمرانان ریز و درشت و تا انگلیس و امریکا و غیره –

بیاندازیم و خودمان را از مسئولیت اعمالمان خلاص کنیم. اینست که ما ایرانی‌ها عموماً در عمل اجتماعی مان؛ هم "مسئولیت پذیری" محدودی داریم و هم از بابت اتفاقاتی که مستقیماً محصول کار و دخالت و اشتباهات خود ما هستند، بندرت خود را مسئول و بدهکار می‌بینیم. بهمین خاطر هم هست که در امور عام و عمومی، کمتر از معمول، نگران خطا و لغزش و اشتباه خود هستیم، چرا که می‌دانیم که در صورت عدم موفقیت در امری از امور، کمتر از آنچه معمول است، مسئولیت شکست‌ها و ناموفقیت‌هایمان را به گردن خواهیم گرفت. این نیست جز آنکه بر اساس این عادت فرهنگی "ظهور"، می‌توانیم هر گونه بازی بد و شکست و بقولی "ورشکستگی به تقصیر" خود را به گردن دیگران - "دیگران سرنوشت ساز" - بیندازیم و اعمال غلط و اشتباهات و حتا خیانت‌های خود را در پشت سر سرنوشت ناشی از عمل دیگران پنهان سازیم.

اینجاست که می‌بینیم که سنگ‌بنای اتفاقات بزرگ تاریخی ما ایرانیان، همه از یک ملاط فرهنگی مشترک پوشیده می‌شوند. در همه‌ی آنها، خدایان و آزما بهترین بازیگران اساسی‌اند و در هیچکدام از آنها، ما مردم ایران جایی برای عمل و محلی برای پذیرش مسئولیت خود نداریم و نمی‌یابیم. چنین است که ما عموماً نقش ناچیز مردم در جریان ظهور امام زمان را به امور دیگر و حتا اتفاقات تاریخ اخیرمان منتقل می‌کنیم و در آنها نیز از نقش تعیین‌کننده‌ای که مردم ایفا کرده‌اند، چشم می‌پوشیم. در نتیجه، نقش ما مردم، به سادگی، در انقلاب مشروطیت و

از آن پس در دوره‌ی سرنوشت‌ساز بعد از جنگ جهانی دوم تا کودتایی که حکومت دکتر مصدق را ساقط کرد و

از آن پس تا انقلاب ضد سلطنتی و

سپس پیروزی ضد انقلاب شریعت خواه،

عملاً هیچ فرض می‌شود. چرا که همانگونه که در این مفهوم فرهنگی، ظهور امام‌زمان به رأی و تصمیم خداوند وابسته است و برای استقرار جامعه‌ی آخرالزمانی کاری جز "شمشیر زدن در رکاب ایشان" به عهده‌ی امت نیست،

— انقلاب مشروطیت را سیاست انگلستان به سر انجام می‌رساند.

— کودتای سلطنتی و سرنگونی حکومت قانونی دکتر مصدق را امریکا و انگلیس و شرکت های نفتی پیش می‌برند.

— این "انقلاب" و "ضد انقلاب" آخری را هم امریکا و ابر قدرت‌ها سازمان می‌دهند. از این روی، ما مردم ایران

— که انگار فقط تماشاگر اتفاقات بوده‌ایم و بس —

نه جایی برای بازی می‌یابیم و نه مسئولیتی برای پاسخ (۱۰).

اینگونه است که در تداوم فرهنگی و تاریخی، نقش الهی و جبری امام زمان، تکثیر و توسعه می‌یابد و هر واقعه

— حتا برای غیر مذهبی هایمان —

به ظهور جبری و سرنوشت ساز امام‌زمانی می‌ماند که در نام‌ها و اشکال مختلف (ولی با شخصیت خداوندگاری و فوق بشری یکسان) ظاهر می‌شود و بدون آنکه نظر مردم را بپرسد و لازم داشته باشد، چیزی را آباد یا خراب می‌سازد. آنچه هم که در همه‌ی این اتفاقات مشترک است، آنست که در تمام آنها، نقش انسان برکنارمانده‌ی ایرانی، نقش موجود طلسم شده‌ای فرض می‌شود که جبرا به دنبال حوادثی که دیگران بوجود می‌آورند، می‌دود و جز تبعیت از رأی و نظر آنان راهی نمی‌یابد.

بهمین خاطر هم هست که انسان ایرانی، عموماً، عادت کرده است که

نه مسئولیتی به عهده بگیرد،

نه دلیلی برای سرزنش داشته باشد و
نه از اشتباهات تاریخی خود درسی برای بهبودی اعمال خود بیاموزد.

البته باور به مدینه‌ی فاضله فقط به ما و مردم ایران تعلق ندارد. همانگونه که گفته شد، از جوامع اولیه تا به امروزی، در هر جایی و برای هر گروهی، اتویایی مناسب فرهنگ و دانش هر محل و هر گروه از مردم بوجود آمده است. اما جالب آن است که اتوییاها از نظر دوام و بقا به طیفی گسترده تقسیم شده و می‌شوند.

در یک سوی، اتوییا‌هایی قرار دارند که بیشتر جنبه‌ی داستانی و افسانه‌ای و اساطیری به خود گرفته‌اند و عملاً کارکرد اجتماعی خود را برای امروز و فردا از دست داده‌اند. در سوی دیگر، اتوییا‌هایی جای دارند که کماکان کارکرد اجتماعی قوی دارند و عمل می‌کنند. اینگونه اتوییاها اکثراً بصورت پیش شرط ایدئولوژی‌های اجتماعی آتی عمل می‌کنند.

باز جالب است که آن دسته از اتوییا‌هایی که کم و بیش کارکرد اجتماعی دارند، با گذشت زمان و در جریان تحولات اجتماعی، تغییر ماهیت و محتوا می‌دهند و رنگ و بوی جدید و مناسب وقت و زمانه را به خود می‌گیرند. از این طریق، باورهای تاریخی در تاریخ تداوم پیدا می‌کنند و در زمان‌های گوناگون، انتظارات مردم از فردای خود را انعکاس می‌دهند. این چگونگی را می‌توان در پروسه‌ی تاریخی تحول محتوای جامعه‌ی آخرازمانی در طول زمان‌های مختلف هم دید.

با وجود این عملکرد اجتماعی، نباید فراموش کرد که در این رابطه آنچه عمومی است، لامکان بودن جامعه‌ی اتویایی است.

اتوییا در اساس جامعه‌ای ذهنی است. جامعه‌ای که می‌تواند بدون حضور فعال انسان و فقط با ظهور موجودات آسمانی یا با عملکرد نیروهای برتر و بالاتر از انسان بر پای ایستد، نمی‌تواند در واقعیت روز وجود خارجی

پیدا کند، چرا که همه‌ی دستاوردهای تجربی و تاریخی بشر بر آنند که:
– زمین عرصه‌ی ظهور و سقوط اسطوره‌ها و قهرمان‌ها نیست.
– زمین ارثیه‌ی انسان است تا "دستهایش را در آن بکارد" (۱۱) و
دنیا‌ی دلخواهش را در آن بسازد و بوجود آورد.
– زمین به انسان و هر موجودی که در آن است، تعلق دارد تا آبادش
کند یا ویرانش سازد.

بر این مبنا، جامعه‌ی ایده‌آلی و آرمانی‌یی که فارغ از نقش و عمل
انسان است، در هر صورت "ناکجا آبادی" بیش نیست. این چگونگی عام
را می‌توان در همه‌ی باورهای فرهنگی مربوط به "ظهور ناجی و
نجاتبخش‌های قومی و مذهبی" ملل مختلف به وضوح دید. در همه‌ی
آنها، هر ظهوری و ظهور هر نجاتبخشی فقط بیان سمبلیکی است از
ایده‌آل و آرمانی که فرزندان با نبوغ انسانی در زمان‌های دردمندی و
گرفتاری خلق کرده و می‌کنند. در همه‌ی آنها، انسان تحت ستم با خلق
داستان‌هایی در رابطه با برقراری جبری یک فردای بهتر و متفاوت‌تر، به
آرزوهای خود لباس اعتقادی و ایمانی می‌پوشاند و در واقع، از این
طریق خود را از حوزه‌ی فشارهای موجود روز دور می‌سازد.

از این نظر، اتوپیا آرزوی‌رهایی انسان از شرایط دردآور موجود را بیان
کند و یک رفتار اجتماعی جبرانی است.

اما اگر چه "جامعه‌ی ایده‌آلی" در اصل، ناکجاآباد است و آدرسی ندارد،
فاصله‌ی آن از انسان و واقعیت‌های اجتماعی روز، دائماً در حال تغییر و
دگرگونی است. بطوری که "جامعه‌ی ذهنی و ایده‌آلی":

– به وقتی چنان دور است که جز سوادی محو از آن را نمی‌توان در
تصوّر گنجاند و

– به وقتی دیگر، چنان نزدیک و ملموس حس می‌شود که انگار عطر
گل‌های "مدینه‌ی فاضله‌اش" با نسیم شبانگاهی در هم می‌آمیزد و از

دیوار خانه‌ی همسایه سرریز می‌شود و بمشام می‌رسد.
هم از این روست که "جامعه‌ی ایده‌آلی"، همیشه و در همه حال، مورد
جستجوی انسان دردمند و تحت ستم است.

نباید فراموش کرد که اتوپیا در هر شکلی که می‌خواهد باشد، جامعه‌ای
ذهنی است که در اساس قابل تحقق عینی نمی‌باشد. بطوری که حتا اگر
روزی امکان برپایی آنچه که دیروز همچون "مدینه‌ی فاضله" به نظر
می‌رسید، فراهم آید، "جامعه‌ی ایده‌آلی" دیگری ساخته می‌شود تا باز
هم

— آینده‌ی متفاوت تر دیگری را نشانه گیرد و

— به انسان درگیر امروز، راه فردا را نشان دهد.

راه فردا، راهی بی پایان است و هر بار فرزند با نبوغ انسانی را فقط تا
به دروازه‌های شهر آرزوها و ایده‌آل‌ها، "شهر آرمانی و مدینه‌ی فاضله"،
هدایت می‌کند. از آن پس نوبت "آرمانشهر" دیگری است و راهی دیگر تا
به فردایی دیگر.

— "خانه‌ی دوست کجاست؟" در فلق بود که پرسید سوار
آسمان مکشی کرد.

دهکذری 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 پره‌های صدف است. آبی است

می‌روی تا نه آن کوچه که از پشت بلوغ سر به در می‌آرد.

پس به سمت گل تنهایی می‌پیچی . " (۱۲)

آرمانشهر ملی و منطقه‌ای

جامعه‌ی ایده‌آلی و ذهنی، تا به وقتی که در آسمان ایده‌آل‌ها جای دارد، تعریف و توضیح نمی‌پذیرد. هم از این روست که یک "مدینه‌ی ایده‌آلی" معین می‌تواند در آرزوی جمع بزرگی از مردم یک یا چند جامعه تجلی یابد و جای گیرد و برای هر کس و همه کس – با آرزو‌ها و نیت‌های مختلف و گاهی حتی متضاد –

به یکسان جذاب نماید. اینست که یک جامعه‌ی ایده‌آلی برای بیان و جبران محرومیت‌ها و کمبودهایی بکار می‌رود که در اساس مختلف و گوناگونند و به اقشار و گروه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی تعلق دارند.

به همین خاطر، "جامعه‌های تیبیک ایده‌آلی" در محور توافق مردم یک قوم، یک ملت یا یک کشور قرار می‌گیرد و در زندگی روزانه‌ی یک مجموعه‌ی قومی و جغرافیایی، به زبان و بیان سمبلیک آرزوهای عامه‌ی مردم تبدیل می‌گردد. متقابلاً هر قوم و ملت و جامعه، به "مدینه‌ی فاضله‌ای" چشم می‌دوزد و در آرزوی جامعه‌ای بسر می‌برد که با "مدینه‌ی فاضله و جامعه‌ی ایده‌آلی" اقوام و ملت‌ها و جوامع دیگر به نوعی متفاوت است و هویت و رنگ و بوی جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی خود را دارد. هم از این روست که "جامعه‌ی ایده‌آلی" در نقش هماهنگ‌کننده و پیونددهنده‌ی تجمعات انسانی، به اتفاق و تفاهم عمومی یاری می‌رساند و به اجتماعات و جوامع مختلف، "هویت جمعی" می‌بخشد.

"جامعه‌ی ایده‌آلی" همچنین در جریان تکرار نسل‌ها و تداوم تاریخی، همچون بیان مشترک و زبان عامه، به داستان‌ها و قصه‌ها و ضرب‌المثل‌های عمومی مردم منتقل می‌گردد و به عنوان یک مدل و ایده‌آل فرهنگی در تربیت نسل‌ها و بارآوری تفکر و ایدئولوژی‌های

آیندگان نقش ایفا می‌کند و در جهت‌گیری آنها تاثیر می‌گذارد. این است که آرزویی که امروز به زبان "مدینه‌ی فاضله" و "جامعه‌ی اتویایی" بیان می‌شود،

فردا،

همانند هر شاخه‌ی فرهنگی دیگر،

گل‌ها و خارهای خود را خواهد ساخت و میوه‌های شیرین یا تلخ خود را بیار خواهد آورد.

در کشاکش طبقات

اما مرزبندی قومی و ملی "جامعه‌ی ایده‌آلی" بدین معنی نیست که این مفهوم و تصوّر آن برای همه یکسان است و رنگ گروهی و طبقاتی بخود نمی‌گیرد. در واقع، "جامعه‌ی فاضله" فقط تا وقتی که تصویری بیش نیست، برای همه یکسان است، ولی وقتی به شکلی از اشکال در زبان عامّه تفسیر و معنی می‌شود،

تعبیرهای گوناگون می‌یابد و نسبت به جایگاه اجتماعی و اقتصادی هر شخص و گروه، منظوره‌های معینی را حمل می‌کند. نهایتاً محتوای "جامعه‌ی فاضله" به اوضاع و احوال متفاوتی نشانه می‌رود که افراد و گروه‌ها و طبقات اجتماعی مربوطه خود را در آن می‌یابند. همچنین، خواست‌ها و طلب‌های گروه‌های اجتماعی مختلف با زبان سمبلیک مدینه‌ی فاضله‌ی افراد و گروه‌های اجتماعی نمایندگی می‌شود. برای مثال، برای بخش‌هایی از مردم

— محرومان و ستمکشان —

"امام زمان" ظهور می‌کند تا قصاص ظلم‌ها را بستاند و عدل را

— که برابری اقتصادی و عدالت اجتماعی معنی می‌دهد —

در جامعه‌ی مورد تصوّر "آخرالزمان" حاکم سازد. اما برای آن دسته از

امت "امام زمان"

— که از ما قبل کار و زحمت و حقّ دیگران سود می‌برند و زندگی و موفقیت خود را بر بهره‌کشی از مردم بنا کرده‌اند
(او بهمین علل، در تلاش ابدی کردن نظم نابرابر حاکم هستند تا اربابی و امتیازات موجود خود را تداوم بخشند)
ظهور وی برای منظور دیگری است. برای اینان وظیفه‌ی ظهور امام زمان "استقرار آن نظمی شرعی است که

ثروت ثروتمندان را حلال اعلام می‌کند و فقر فقیران را مصلحت الهی.
برای اینان این نظم شرعی امام‌زمانی نظمی است که می‌باید به استناد کتاب و حدیث" بر نابرابری انسان‌ها

— نابرابری بین زن و مرد،

— نابرابری بین برده و برده‌دار،

— نابرابری بین مسلمان و غیر مسلمان

— نابرابری بین دارا و ندار و

— نابرابری بین حکمرانان و مردم (امام و امت)

ساخته و پرداخته شود. اینجاست که از دیدگاه آرمانی،

اینان پذیرش این نابرابری‌ها را سنگ بنای خداشناسی و دینداری معرفی می‌کنند و آن دیگری‌ها (لزوماً) ردّ آنها را.

سرکوب اجتماعی و مدینه‌ی فاضله

دیدیم که "جامعه‌ی فاضله" هویتاً "جامعه‌ای بدون مکان و زمان است. "جامعه‌ی فاضله" جامعه‌ای است ناکجاآباد که "پای چوبین استدلالیون" در آن راه ندارد. "جامعه‌ی فاضله"، بهشت موعودی است که در بیرون دنیای واقعی روز ساخته می‌شود تا واقعیت دردناک محیط حیاتی انسان را از یاد ببرد و او را از ناکامی‌ها و نامرادی‌ها

— هر چه که زشت است و دردآور —

برهاند و ناامیدی‌های امروزی را با امیدواری "فردای ناکجاآباد" خود
جبران کند. از اینجاست که

هر چه نامرادی‌ها عمیق‌تر و هر چه ناکامی‌ها پر دامنه‌تر است،
بهمان نسبت

اعتقاد به جامعه‌ی فاضله و آرمانی عمیق‌تر و عینی‌تر است. انسان ناکام
یک چنین جامعه‌ی پر از ظلم و ستم، به اندازه‌ی ناکامی‌های تحمیلی
موجود، نیازمند و در جستجوی قهرمان و ناجی برای تحقق جهان ایده‌آلی
است.



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

— روزی دولتیان و اشرافیت زرتشتی است و خدایان برده‌دار پدرسالار که
حتا حق همخوابگی زن و مرد را نیز انحصاری کرده‌اند و از آن کرایه و
مالیات می‌ستانند (۱۳).

— روز دیگر نوبت خلیفه‌های اسلامی است تا بنام دین، رسم و تمدن
وحشی خود را بر انسان شکست خورده‌ی ایرانی تحمیل کنند و از او
تسلیم و تبعیت طلب کنند. اینان گویا

هم حق جان و مال و ناموس او را در اختیار دارند و
هم می‌توانند به نمایندگی خدا، بهشت و جهنم را به هر که بخواهند،
قسمت کنند.

— روزی نوبت مغول‌هاست تا شهرها را بر سر مردم خراب کنند و قد
راست‌نشده‌ی مردم این سرزمین را از نو به بندگی و تعظیم وادار سازند
و

— روز دیگر نوبت تالان ایلات نوع به نوع مهاجم است تا تمدن‌های
شهری را در زیر سم اسبان خود له سازند.

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

– این یکی از سرها مناره می سازد.

– آن یکی بینایی را بر مردم شهری حرام می کند و

– آن دیگری جوی های خون راه می اندازد.

اینان همه بر آیند تا

تسلیم و عبودیت انسان ایرانی را ابدی سازند و هیچ ریشه ای از مقاومت و مخالفت بر جای نگذارند.



سرکوب و تحقیر انسان ایرانی بالاخره تا آنجا پیش می رود که تاریخ نویسان می نویسند که روزی،

در زمانی بدون تاریخ و شمارش،

انسانی تسلیم شده و هویت باخته از این سرزمین،

در گذرگاه شهری تسلیم،

با پاسدار فاتحی که مست پیروزی است،

رود روی قرار می گیرد و هوس او را برای کشتن انسان بی سلاح دیگری برمی انگیزد. "پاسدار جهالت و جباریت" از این انسان فتح شده می خواهد

تا در همان جا در انتظار بماند تا او به خانه اش برگردد و شمشیرش را همراه بیاورد و جان او را بستاند.

انسان مظلوم و تسلیم شده

که طبق معمول هر موجود فتح شده، در غیبت ستمگر نیز توان نافرمانی ندارد.

– با رضا و رغبت هر توأب درهم شکسته و مقهور –

وظیفه ی زندانبانی خود را به عهده می گیرد! او

نه فرار می کند و

نه برای نجات جان خود، به غریزه‌ی طبیعی دفاع متوسل می‌شود.

بل که

... می‌ماند و فرمان می‌برد.

... می‌ماند و انتظار می‌کشد.

... می‌ماند و چه وفادار! می‌ماند تا آن تجاوزگر حقیر

... آنکه حقارت خود را در سایه‌ی رعب و وحشت نظم جلادی مخفی

می‌کند...

برگردد و جان او 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 بخاطر ترس و جیبونی یا عادت و سنت، خود را از حق

طبیعی عصیان و شورش محروم سازی و

* که خود از فرصتی که برای رهایی و نافرمانی و سر باز زدن از ستم

و قدرت تحمیلی بدست می‌آوری، به علتی از علت‌ها و مصلحتی از

مصلحت‌ها بپرهیزی و بهره‌مند نشوی.

* به راستی که این‌ها، هرکدام به تنهایی، بهایی سنگین برای هر

مصلحتی و زیستن به هر مصلحتی است.

درست در این حال و هوای تسلیم و اضطراب است که ظهور و برقراری یک

جهان متفاوت، به تنها رؤیای انسان مقهور تسلیم‌شده و ناتوان ایرانی

تبدیل می‌شود تا هر وقت خلوتی با خود جست، بدان بیندیشد و سببی

برای زنده بودن خود بیابد. این به تنهایی موهبتی بزرگ است، چرا که

* ستایش قدرت و وفادار ماندن به قهر وحشی حاکم، طبیعی‌ی انسان

تسلیم شده و فتح شده است. هم از این روی،
* خواب‌رهایی دیدن هم نعمتی است و از عهده‌ی هر انسان مقهور
قدرت و مرعوب ستم بر نمی‌آید و
* به جامعه‌ی رها از ستم اندیشیدن نیز به حداقلی از شجاعت و
حداقلی از رهایی ذهنی نیاز دارد.

چنین است که انسان ستمکش ایرانی نیز، همانند هر جمع و گروه ستمکش
دیگر، از آغاز تاریخ ستمکشی خود با خواب و رویای "جامعه‌ی رها و
فارغ از ستم اتویایی"، پاسخ جبات‌ها را داده و می‌دهد. وی یاد گرفته
است که بردگی و رعیتی و جنگ و کشتار و سرکوب را با امید به
برقراری یک جامعه‌ی عدل و آزاد تحمل کند و در هوای "مدینه‌ای
فاضله"

—جایی که در آن بیماری و ستم و گرسنگی نیست —
به درد و مرض و بی‌غذایی و بهره‌کشی پاسخ دهد.
اینجاست که عنصر فرهنگی و اعتقادی "ظهور"،
ظهور یک ناجی،

نسل به نسل تجدید می‌شود و در هر دوره از سرکوب و دیکتاتوری در
ایران، از نو و به تکرار بازتولید می‌گردد تا به سهم خود، همچون یک
ارثیه‌ی فرهنگی ناب، به نسل‌های بعدی منتقل گردد و زمانی مناسب
تاریخی برای زمینی‌شدن و طرح در صحنه‌ی اجتماعی بیابد. در این
زمان‌های مناسب است که "جامعه‌ی فاضله ایرانی" (حتا اگر خود همانند
هر اتویا، تصویری بیش نیست و جز در خیال نمی‌گنجد)

— جنبه‌ی مادی و عینی بخود می‌گیرد،
— مستقیماً در صحنه‌ی اجتماعی ظاهر می‌گردد و
— به واکنش انسان و گروه‌های انسانی در برابر بهره‌کشی و سرکوب،
شکل و جهت می‌دهد. این رابطه تا آنجا پیش می‌رود و جامعه‌ی

آرمانی در پروسه‌ی عمل اجتماعی تا آنجا عمده می‌شود که حتا تصویر
رهایی را در سلول‌های تنهایی زندانیان به دیوار می‌آویزد که
* رهایی و آزادی همزاد انسان است و منفک‌ناپذیر. *

فصل دوم - تاریخ رهایی آرمانی

جامعه‌ی فاضله‌ی مزدگیان

نمونه‌ی این عملکرد اجتماعی "جامعه‌ی فاضله و شهر آرمانی" را می‌توان در "مدینه‌ی فاضله‌ای" که حق‌طلبی‌های مزدگیان برپا کرد، به صراحت دید. مزدکیسم تا قبل از سرکوب، یک حرکت صریح اجتماعی است و پرچم محرومان و طبقات تحت ستم جامعه‌ی اشرافی ساسانی را بدوش می‌کشد. مزدکیسم در این دوره، مستقیماً به اموری نشانه می‌رود که جامعه‌ی بیمار "مردسالار و پدرشاه" ایران دوره‌ی ساسانی و سیستم متکی بر "اشرافیت مذهبی زرتشتی" بر آن تکیه دارد.

نظام پدرشاهی اشرافی ایران از آغاز با

۱. مالکیت مردان اشراف،

۲. حق تصمیم‌گیری انحصاری سرخاندان‌ها و

۳. سرکوب و رعیت‌سازی و برده‌داری مردان قدرتمند

همراه بوده است. این نظام، در تمام دوره‌ی استقرار طولانی خود، سنگ‌پایه‌های قدرت دولتی و بهره‌کشی مالکان را با "ملاط مذهب و فرهنگ و سنت" بهم دوخته است و عمر دراز خود را از طریق تسلط بر عرصه‌های مختلف مادی و معنوی مردم امکان‌پذیر ساخته است. (به توضیح شماره ۱، سرکوب چند سویه و خلق و خوی فرهنگی

ایرانیان^{۱۰} مراجعه و پس از پایان آن، مجدداً از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود.

در هر صورت، در یک دوره‌ی خشکسالی که بسیاری از مردم گرسنه و تحت ستم جامعه‌ی ساسانی، نان برای قوت لایموت خود نمی‌یافتند، مزدک از قباد، پادشاه ساسانی، سؤال می‌کند که
— اگر کسی را تریاق باشد و از مارگزیده‌ای دریغ دارد، سزای او چیست؟
قباد پاسخ می‌دهد:
— مرگ!

دگرباره مزدک از قباد می‌پرسد که
— چیست سزای کسی که بیگناهی را در خانه محبوس و خوردنی از وی مضایقه کند؟ قباد پاسخ می‌دهد:
— "مرگ!". (۱۴)

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

در حکم دیگری، مزدکیان بر علیه انحصار زنان وسیله‌ی آشراف برده‌دار و زمین‌دار زرتشتی^{۱۱} حکم می‌دهند. تا آن موقع، این انحصار بعدی شدید است و خرید زنان با نام‌های مختلف
— از چند زنی تا برده‌داری و از زنان دائمی تا معشوقه‌های موقت صیغه‌ای —

بقدری رواج دارد که مردان فقیر کسی را برای ازدواج نمی‌یابند. آنان لاجرم مجبور می‌شوند که در قبال بهره‌دهی سنگین، به قراردادهای ظالمانه‌ی آشراف تن در دهند و زنی را

برای مدتی معین و مبلغی معین،

کرایه کنند (۱۵).

این حکم نیز از سوی مزدکیان می‌شکند و انحصار زن و چند زنی موقوف می‌گردد (به توضیح شماره ۲، رفع ستم جنسی و نه عمومی کردن سکس" مراجعه و پس از پایان آن، مجدداً از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود)

مزدک در حکم دیگری اعلام می‌کند که

— "خدا وسایل زندگی را آفریده تا همه به تساوی از آن بهره‌مند بشوند. اختلاف و نابرابری مصنوعی است و بر اثر زور و بیداد پیدا شده است و گرنه،

هیچ کس را بر زن و خواسته، بیشتر از دیگری حقی نیست" (۱۶).

"همس گفتم هر کونوانگر بود نهیدست با او برابر بود

نباید که باشد همی بر فرزند نوانگر بود نادر و دنیوش بود

زن و خانه و چیز بخشیدنی است نهی دست کس. با توانگری یکی است" (۱۷)

اما در برابر پیروزی های مردم، نجبا و اشراف ساسانی بیکار نمی‌نشینند. بالاخره همه ی آنان که از ماقبل بهره‌کشی مردم نان می‌خورند، از سویه‌های گوناگون گرد هم می‌آیند. مطابق معمول و سنت تاریخی، اشراف و حکمرانان با نمایندگان مذهب حاکم و رهبران دینی متحد می‌شوند و سران نظامی از آنان فرمان می‌برند. این جبهه ی متحد ضد مردم بالاخره کسی را

... که بعداً باید با لقب "عادل" (و بعداً "خلیفه و امام و کبیر و ظلّ الله و ولینعمت) بزرگش دارند —

حمایت و همراهی می‌کنند تا به روزی،

هزاران مزدکی "برابری طلب" را به قتل برساند و با کاشتن آنان در زمین،
باغی بسازد تا

هم موجب رضایت اشراف هزار فامیل ایرانی" گردد و
هم سبب عبرت مردم ایران.

نتیجه معلوم است. با شکست این "شورشگران مساوات طلب" و انهدام
سازماندهی مردم، دیوارهای های مقاومت عمومی فرومی ریزد و بر مردم
آن می رود که بر هر شهر بی دفاع.

– تعرض و انتقام و ستمکاری مرزی نمی شناسد.

– تسلیم و توبه به تنها راه زیستن تبدیل می شود.

– فقر و نداری، دوباره باعث شرمندگی می گردد تا علت طلبکاری و

– ثروت و مکننت، دوباره شرف و نجات بحساب می آید تا دزدی و
شقاوت.

برزویه ی طبیب در کتاب کلیله و دمنه، بر پیامد این دوره

– دوره ی شکست مردم و پیروزی اشراف و روحانیون –

مرثیه ای دارد بس گریستنی. مرثیه ای که انگار غم فروپاشی آرزوهای
بشر برای یک زندگی عادلانه و برقراری جامعه ای مدنی و آرمانی حتا
در امروزه روز پس از سرکوب "انقلاب" را در خود دارد:

در این روزگار تیره که خیرات بر اطلاق، روی به تراجع (عقبگرد) نهاده
است و همت مردم از تقدیم حسنات قاصر گشته ... می بینیم 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 لژم و دنانت، 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 مشر
 و راستی، مهجور و مردود
 و حق، منهزم
 و باطل، مظفر
 و مظلوم محق، 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،
 تازه‌روی و خندان . . . (۱۸)



اما مزدکیسم اگر تا آنروز، روز سرکوب و کشتار، یک حرکت و انقلاب
 اجتماعی بود، از آن موقع تبدیل می‌شود به
 یک "ذهنیت آرمانی":
 — به "مدینه ای فاضله" که هر از گاهی جنبه ی اجتماعی به خود می‌گیرد
 و به مردم تحت ستم و در انتظار رهایی، راه فردای برابر و آزاد را نشان
 می‌دهد.

این "ذهنیت ایده‌آلی"، چنان پرشور و پرانرژی است که حتا با نابودی ساسانیان و فروپاشی نظام آنان نیز از بین نمی‌رود و صدها و صدها سال بعد، روزی در جنبش‌های آزادی‌بخش بابکیان و روز دیگر در انقلاب مشروطیت ایران (۱۹) به سمبل‌رهایی و طلب‌اقتشار پایینی جامعه‌ی ایرانی تبدیل می‌گردد.

اما آنچه که در مدینه‌ی فاضله‌ی مزدکیان جالب توجه است، زمینی بودن مشخصات آن است. انتظارات معلوم است و دوست و دشمن مشخص.

همه می‌دانند که عدالت مزدکیان

... با تحقق برابری انسان‌ها،

... با رهایی انسان از حکومت مشترک اشراف و دین‌سالاران،

... با برچیده شدن سیستم طبقاتی زمین‌داری و برده‌داری و آثار سیاسی و فرهنگی آن

... با عمومی کردن مقدرات و امکانات جمعی برای یک رنسانس ملی میسر است. این تنها دارویی است که می‌تواند انسان دردمند و ستمکش جامعه‌ی همیشه نابرابر و همیشه در تحت بهره‌کشی ایران را شفا دهد.

در عین حال، جامعه‌ی مزدکیان در عین اتوییا و ذهنی بودن، بسیار به انسان نزدیک است. جامعه‌ای است که جز بدست انسان و با شرکت مستقیم انسان تحقق نمی‌یابد و

هیچ نیروی آسمانی و هیچ طلسم و دعا و ورد مقدس جایی در آن ندارد. از همین روست که این جامعه‌ی آرمانی، مستقیماً

انسان‌ها و مردم محروم هر دوره و زمان را مورد خطاب قرار می‌دهد که:

... نجات تو فقط در دست توست و

بدون تو و

بدون حرکت و شورش و نافرمانی و طلبکاری تو

هیچ تغییری و هیچ امیدی برای بهبودی فردا متصور نیست.

توضیح شماره ۱- سرکوب چند سویه و خلق و خوی فرهنگی ایرانیان

در ادامه‌ی این نظم جبار و در تداوم تاریخی و فرهنگی سرکوب چند سویه‌ی

قدرت مطلق دولتی،

حاکمیت ملاک و اشراف و

نظارت مذهبی قشر روحانی (روزی زرتشتی، روزی اسلامی و روزی دیگر

شیعه‌گری) است که ما ایرانیان، در امروزه روز وارث فرهنگ ایرانی‌یی

شده ایم که مملو است

از تقیه،

از انکار،

از دورویی،

از تعارف و

از ظاهر سازی.

هم از اینجاست که هنوز هم که هنوز است و به عادت فرهنگی هم که شده

— بجای زندگی در واقعیت های روز، در خود فرو می‌رویم و به خلوت تنهایی مان پناه می‌بریم.

— از جمع شدن و مشورت کردن و اتفاق و همراهی با دیگران احساس نگرانی می‌کنیم.

— از آموختن از همدیگر و ارزیابی جمعی مسایل مان با محک منطق و

دلیل می‌پرهیزیم.

– در خلوت ذهنی و بر مبنای باور های مطلق فردی، نسبت به اوضاع و احوال می‌اندیشیم و نسبت به دیگران، رأی و نظر می‌دهیم تا در ملا، عام و در صحنه‌ی عمل اجتماعی.

– به جای بیان صریح نظریات‌مان، به کنایه و اشاره و استعاره روی می‌آوریم.

– به جای مجادله و در افتادن با عوامل عینی سانسور فکر و بیان و اندیشه (چه سانسور سیاسی حاکمان و چه سانسور فرهنگی نهاد های اجتماعی‌مان)، به خودسانسوری پناه می‌بریم و
"چون به خلوت می‌رسیم، آن کار دیگر می‌کنیم."

به خاطر این ذهن‌گرایی و جدایی از واقعیت‌های عینی است که خود را در هر موردی صاحب نظر می‌پنداریم و قادر به اعتراف به نادانی‌مان نیستیم. بدون هر شناخت قبلی، "فکر می‌کنیم که فکر می‌کنیم" (مقاله ای به همین نام از نویسنده به شرح پیشین). هم از اینجاست که دردمندانه در برابر تجاوز و ستم ساکت و خاموشیم و برای بیان دردمندی‌مان به پیچ‌پیچ و هیس‌هیس درگوشی روی می‌آوریم تا به فریاد و فغان، که طبیعی‌ی هر موجود زنده است.

– به اندازه‌ی هر موجود "نجیب" از بیان صریح و آشکار دردمان عاجز و شرمنده می‌شویم و "با سیلی هم که شده، (به دروغ!) صورت‌مان را سرخ نگه می‌داریم" که

انگار مورد ستم قرارگرفتن، شرمندگی دارد.

تحت این رابطه‌ی "سانسور و خودسانسوری" بازتولید شده‌ی اجتماعی است که در فرهنگ امروزی ما:

– تعارفات مقدم بر علانق‌اند.

– کرنش کردن برتر از مبادله‌ی رفیقانه است.

- مجیز گفتن و چاپلوسی مقدم بر بیان عریان حقایق است.
- ذهن گرایی حاکم بر ارزیابی واقعیات روز است.
- تصور و حدث و گمان را به جای واقعیات و حقایق تاریخی و علمی بکار می‌بریم و
- مرز بین دروغ مصلحت آمیز با مصلحت های دروغین مان مخدوش است.

توضیح شماره‌ی ۲- دفع ستم جنسی و نه عمومی کردن سکن

حامیان اشرافیت برده‌دار و مدافعان نظام زناشویی چندزنه، حکم "مخالفت مزدکیان در مورد خرید و تصرف و اجاره‌ی زنان همچون یک کالای اجتماعی و اقتصادی دوره‌ی ساسانیان" را بعد ها، نه به معنی موقوف ساختن سیستم چند زنی

- سیستم تجاوزگر مردسالار متکی به اجاره و خرید و فروش زنان - بلکه به نام "عمومی کردن زنان" معرفی کردند. بطور مثال ویلی دورانت (۲۰) هم جزو آن دسته از کسانی است که دانسته یا ندانسته، در کتاب تاریخ خود بر این توهم دامن می‌زند که گویا اصول "دین کمونیستی مزدکیان" عبارت بودند از:

- "همه‌ی مردم مساوی زاده شده‌اند.
- هیچ کس حق طبیعی برای تملک چیزی بیش از دیگری ندارد.
- مالکیت و ازدواج از ابداعات انسان و از اشتباهات پست اوست و کلیه‌ی اشیاء و تمام زنها، باید ملک مشترک تمام مردان باشد".

در اینجا باید یادآور شود که

اولاً در این مورد هیچ تردید علمی وجود ندارد که مالکیت و ازدواج، هر دو از ابداعات بشرند و به همین خاطر هم هست که در طول تاریخ

تحولات بشر،

(با تغییر عادات و عرف و شرایط اجتماعی و تولید اقتصادی، به وسیله قوانین حقوقی و قراردادهای اجتماعی جدید) اشکال آن‌ها تغییر یافته‌اند، می‌یابند و خواهند یافت.

ثانیاً همانگونه که خود نویسنده هم بعداً در همانجا 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.

ثالثاً همه شواهد تاریخی برآنند که منظور مزدکیان از تعلق همه‌ی زنان به همه‌ی مردان،

نه به معنی بازگشت به دوره‌ی آزادی جنسی،

بلکه به معنی منع کردن چند زنی و انحصار زنان بوسیله‌ی نجبا و اشراف زرتشتی بود. "مزدک می‌خواست زنان را نیز از پستوها و اندرون‌ها بیرون بکشد و برای آنان ارزش انسانی کسب نماید و اصلاحاتی در امر زناشویی بعمل آورد تا بقول خواجه نظام‌الملک «هیچکس از لذت و شهوت دنیا بی نصیب نماند و در مراد بر همه‌ی خلق گشوده بود» (۲۱). از این بیان باید همگانی ساختن زنان، برچیده شدن مقررات قشری و کاستی را درک کرد (۲۲) و نه چیز دیگر.

در اینجا باید یادآوری کرد که مطالعات جامعه‌شناختی‌یی که با بررسی‌های لوئیس مورگان در میان قبایل امریکایی آغاز شد و با تحقیقاتی که به دنبال کتاب "منشأ خانواده"، مالکیت خصوصی و دولت" فردریک انگلس (۲۳) ادامه یافت، نشان می‌دهند که

آزادی جنسی بدون مرز، (promiscuity)، به یک دوره‌ی معین تاریخی تعلق دارد و پس از آن دوره‌ی معین تاریخی و تغییر صورتبندی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی جامعه‌ی اولیه، کارکرد (Function) خود را از دست

داده است. بخاطر این علت کارکردی است که با عبور از این دوره ی معین اجتماعی و اقتصادی، این شکل از روابط در هیچ کجای دنیا و در هیچ جامعه ی پیشرفته رسم نشده است و نمی شود. بهمین سبب، رابطه ی جنسی بدون قاعده و قرارداد، نمی توانست در دوره ی ساسانیان ... که در همه ی زمینه های مختلف اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی از دوره ی آزادی جنسی فاصله گرفته بود ...

مطرح گردد و موج عظیمی از مردم فقیر و تحت ستم را هم به دنبال خود بکشاند. این نبود جز آنکه مقصود مزدکیان از این اصلاح گری، از بین بردن "سیستم تصرف زنان همچون یک کالای اجتماعی و اقتصادی" بود و نه صلی کردن! زنان.

رابعاً بسیاری بر این باورند که بسیاری از معتقدات مزدکیان با عقاید مانویان درباره ی خیر و شر و همچنین در مورد نور و ظلمت یکی است و اینان نیز مانند مانویان، معتقد به پرهیزکاری و ترک علانق دنیوی بودند^(۲۴). می بینیم که از مردمی با یک چنین نگرش و آنچه ان ایدئولوژی و اخلاق اجتماعی، بعید بنظر می رسد که بخواهند که بقول تاریخ نویسان توجیه گر نظام های الیگارشی، مجالس عیش و عشرت^{۲۵} راه بیاندازند

یا خود به انحصارگران سکس و جنسیت تبدیل شوند یا از عمومیت یافتن و "صلی شدن" حق همخواهگی دفاع کنند. خامساً استفاده از مسایل و موضوعات جنسی برای مبارزه با افکار و اندیشه های مترقی، فقط منحصر به این دوره و زمان نبوده و نیست. برای نمونه، می دانیم که در نیمه ی دوم قرن ۱۹، ایران یکی از پربها ترین فرصت های تاریخی برای تغییر و تحول اجتماعی خود را تحت فشار مرتجعین حاکم

... که از طیف گسترده ای از درباریان (دولتیان مخالف اصلاح) تا به

روحانیت (ملایان متعصب سنت طلب) و تا به نیروهای استعمارگر روس و انگلستان و نوکران آنان تشکیل می‌شد -

از دست داد. در این دوره، آنچه رسم بزرگی بشمار می‌رفت، نوکری و وابستگی به خارجی‌ان بود و آنچه که باعث عزل و ذلت بحساب می‌آمد، استقلال طلبی و ترقی خواهی بود. در چنین اوضاع و احوال نگون‌باری، جمعیت فراموشخانه^۲ با هدف گسترش اندیشه‌ی تغییر و اصلاح تشکیل شد. با آنکه اعمال و شخصیت میرزا صلکم خان، مؤسس این مجمع، قابل بحث است، ولی به تأیید همه‌ی محققین، این مجمع از تجمع آزاداندیشان و ترقی خواهان ایران تشکیل شده بود و در مدت عمر کوتاه خود، نقش ارزنده‌ای در گسترش اندیشه‌ی تغییر و ترقی و سازماندهی ترقی خواهان ایران ایفا کرد. به همین سبب پیام فراموشخانه

(اخوت، جماعت، مساوات و دفع ظلم و تعدی)

تهدید مستقیمی بر علیه نظام اجتماعی و سیاسی کهن بشمار می‌رفت. از این روی، مقابله و تصادم آن با نظام حاکم امری طبیعی بود. حربه‌ی مدافعان وضع موجود در مقابل اینگونه تلاش‌های ترقی خواهانه، مطابق معمول، همان شمشیر تکفیر بود و بهتان به عفتی. چرا که هیچ حربه‌ای برنده‌تر از آن نبود. از اینرو یکی گوید: آمارد و اجانده‌ی شهر به فراموشخانه راه یافتند و آن محفل هرزگی بود. و اینکه مشهور است اهالی این کار ابراز مطلب نمی‌کنند، از بابت خجالت اعمال شیعه است که فلان وزیر و مرد ملا را بیاورند . . . و اسباب بازیچه نمایند^۳ (جزوه‌ی راپورت فراموشخانه، خطی). به عقیده‌ی حاجی ملاعلی کنی مجتهد معروف وقت نیز آن مجلس عامل اضمحلال مذهب و ملت بود^۴ (نامه‌ی خطی حاجی ملاعلی کنی) (۲۵)

می‌بینیم که این نیز عین تبلیغی است که در قرن اخیر برای جلوگیری از گسترش تفکرات رهایی طلب و ضد بهره‌کشی

... بهره‌کشی اقتصادی، تحمیق فرهنگی، تسلط اجتماعی و سرکوب سیاسی -

در جامعه‌ی پدرسالار ایران بکار رفته و می‌رود. کهنه پرستان امروزی نیز برای حفظ وضع ناعادلانه‌ی موجود، زندگی عادلانه و رفیقانه‌ی نظام‌های متکی به تقسیم عادلانه‌ی ثروت و دارایی‌های عمومی را، نه ایدئولوژی‌های رهایی از ستم و نابرابری طبقاتی،

بلکه به معنی تفکر مبتنی بر هرج و مرج جنسی معرفی کرده و می‌کنند. آنان همچنین 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 شیعه‌ی ایرانی" به اندازه‌ی مردان برده‌دار ساسانی از برکت! آزادی چندزنی برخوردارند و مطابق مبانی مقدس دینی و شرع مبین، هر مرد پولدار، در تئوری هم که شده، می‌تواند در آن واحد با تعداد بی‌شمار از زنان (با چهار زن عقدی + تعداد نامحدودی زنان صیغه‌ای + تعداد نامحدودی زنان برده) همبستر شود، عجیب نمی‌نماید.

پایان توضیح شماره‌ی ۲

بهشت آرمانی اسلام

اسلام می‌آید - می‌آید و به مردم پشت کرده به دین زرتشت - دینی که دیگر پیر و فرتوت شده است -

پیام برابری و برادری و عدالت می‌آورد (۲۶).

در اسلام، برابری و برادری نه به معنی برابری اقتصادی و هم‌ارزشی اجتماعی، بلکه به معنی:

۱- برابری و برادری معنوی،

۲- برابری مسئولیت افراد در برابر فرامین الهی و همچنین،

۳- برابری پاداش آنجهانی در بین مسلمانان و "مردان مسلمان" است. در این مفهوم، عدالت نیز به معنی نظم و روابطی است که از اجرای فرامین الهی ناشی می‌شود و نه لزوماً رفع بهره‌کشی در مفهوم امروزی. با این وجود، تا همین جایش هم، پیام‌ها و شعارها و طرز خطاب فقیران و محرومان در اسلام، در مقام مقایسه با نظام فرتوت و جبار دوره‌ی ساسانی، تا به حدی جذاب است که می‌توانست در ذهنیت انسان محروم ایرانی این دوره جای بگیرد و همچون "مدینه‌ای فاضله" تجلی کند.



در نظم اسلامی، نابرابری نه فقط بین مسلمان و غیر مسلمان امری مسلم است. در این نظام همچنین نابرابری بین اقشار مختلف مسلمین نیز به رسمیت شناخته شده است که از آنجمله اند:

ا - نابرابری بین زن و مرد (سوره‌ی النساء، آیه‌های ۱۲، ۳، ۱۵ و ۱۶، ۳۲، ۳۴؛ سوره‌ی البقره، آیه‌های ۲۲۳، ۲۲۸ و ۲۸۲؛ و سوره‌ها و آیات دیگر)

ب - نابرابری بین برده و برده دار (سوره‌ی النساء، آیه‌ی ۳، سوره‌ی النحل، آیه‌های ۷۱، ۷۵ و سایر)

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

با این وجود، در مقام مقایسه با نظام نابرابری دوره‌ی ساسانی، نوعی مرزبندی و محدودیت، پیام اسلام را زینت می‌دهد (سوره‌ی الانفال، آیه‌ی ۶۹) و به آنان که امکان خوردن و نوشیدن و جمع کردن را دارند، سفارش می‌شود که

"اصراف نکنند، چرا که خدا اسرافکاران را دوست ندارد" (سوره‌ی اعراف،

آیه ی ۳۱). بطور مثال با آنکه چندزنی منع نشده است ولی ازدواج به چهار زن غیربرده (همراه با رابطه جنسی با هر تعدادی برده) محدود شده است (سوره ی النساء، آیه ی ۳)(۲۷). این حکم و مرزبندی،

اگر چه با حقوق و دست آوردهای اجتماعی بشر امروزی همخوانی ندارد، ولی در مقام مقایسه با سیستم جنسی-کالایی دوره ی ساسانی و مالکیت صدها و حتا چندین هزار زن و معشوقه و خدمتکار و برده ی آن دوره، نوعی بهبودی بحساب می آید. اینست که این مرزبندی ازدواج در مقام مقایسه با حرمسراهای نامحدود ثروتمندان دوره ی ساسانی می توانست برای فقیران و مردم بی چیز به معنی نوعی رستاخیز باشد. اینان قبلاً بخاطر تصرف و انحصار زنان از سوی اشراف زمین دار و برده دار ساسانی از حق آمیزش جنسی محروم می ماندند و حتا موقع اجاره ی زن از برده داران، حق صیانت بچه های خود را نداشتند (۲۸).

اسلام، اگر چه مرد را جنس برتر و زن را جنس فروتر می داند و حکومت شوهر را بر زن به رسمیت می شناسد، لکن بر عکس قوانین فنودالی عصر ساسانی، شوهر (بطور تئوریک هم که شده) دیگر "حق" ندارد تا اموال منقول و غیرمنقول متعلق به زن را تصاحب کند" (۲۹). درضمن، شوهر وظیفه دارد که در بذل توجه به همه ی زنان خود، مساوات را رعایت کند. این نیز با نظام الیگارشسی داخل خاندان ها و خانواده های متکی به سیستم الیگارشسی چندزنی مثل "پادشازن" و "چاکرزن" بکلی تفاوت داشت.

در اسلام، اگر زن حق چندانی برای گرفتن طلاق ندارد، اما در تنوری هم که شده، رضایت زن برای ازدواج وی یکی از شرط های اساسی بحساب می آید. در ضمن، این درست است که اسلام، زن را موجودی درجه دوّم 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" (سوره ی النساء، آیه ی ۳۴). برتری مردان و پدران در نظام اسلام ابعاد گوناگون دارد و بصورت های مختلف، رابطه 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 جدپدری بر مادر و همچنین برادر بر خواهر.

۳- برتری و حق مالکیت طبیعی مرد نسبت به همسر.

۴- مالکیت پدر نسبت به جان و مال فرزندان.

می دانیم که دامنه ی این امتیاز و برتری تا آنجا گسترش می یابد که در اسلام به شوهران اجازه داده می شود تا نه تنها بطور شرعی زن نافرمان خود را تنبیه بدنی کند و کتک بزند (آیه ی النساء، سوره ی ۳۴) (۳۰)، بلکه حتّاً بر اساس دستور قرآن، زن خیانکار خود را به مرگ محکوم سازد و اجرای حکم کند (سوره ی النساء، آیه ی ۱۵) (۳۱). بر اساس همین حقّ و حقوق پدری است که طبق "شرع مبین"، پدر به عنوان صاحب جان و مال و ناموس فرزندان خود، حقّ "صیانت طبیعی" پیدا می کند و می تواند طبق "قانون اسلامی قصاص" که در ایران اسلامی اجرا می شود، در مورد قاتلان فرزندان یا متجاوزین به جان و مال و ناموس آنان تصمیم بگیرد. یعنی بنام "ولی دم" قصاص بستاند یا ببخشد.

با این وجود، در مورد تنبیه زنان نیز، مردان از زیاده روی منع می شوند و به اجرای عدالت و جلب رضایت خداوند دعوت می گردند (سوره ی النساء، آیه ی ۳۴) (۳۰). همچنین اسلام مرد را موظّف می سازد تا به شرط اطاعت و تمکین زن (زنان)، از تأمین معیشت آنان شانه خالی نکند و طفره نرود و موقع طلاق دادن شان نیز، هدایای قبلی خود و مواد

مصرفی باقیمانده‌ی غیر قابل مصرف را از آنان پس نگیرد (۳۲). این نیز مهم است که اسلام در کار شناخت خدا و رابطه‌ی خالق و مخلوق، این اختیار را به زن می‌دهد که بر خلاف نظر "همسر و آقای" خود، به خدا ایمان بیاورد و در خفا هم که شده، به نیایش خدا بپردازد. او حتّاً در شرایطی می‌تواند و می‌باید شوهر کافر خود را ترک کند و به همسری مردی مسلمان درآید. یک چنین مجوزی می‌تواند حتّاً در مواردی معین، نوعی جابجایی در رابطه‌ی پدرشاهی دوره‌ی ساسانی بحساب آید - آنجا که مرد و پدر (رئیس خانوار) نماینده‌ی خدا در خانه است و در حوزه‌ی خانواه و خانوار خود اجرای اوامر خدا و پادشاه (یا فرامین مذهبی و سنت‌های پدرشاهی) را به یکجا در ید تسلط خود دارد.



در اسلام، رسم برده‌داری کماکان باقی است و پشت کردن بردگان به اربابان و صاحبان خود، گناهی نابخشودنی است. با این وجود و بر خلاف سنت‌های رایج برده‌داری دوره‌ی ساسانی، به صاحبان برده توصیه می‌شود که:

- بردگان خود را بدون سبب نکشند.

- آنها را "برادر دینی" (برادر دینی نه برابر اقتصادی و اجتماعی) خود بدانند.

- با آنان به مهربانی رفتار کنند و حتّاً اگر خواستند، "برای بخشیده شدن گناهانشان یا به عنوان پرداخت کفاره‌ی اعمال خلاف خود، آنان را آزاد سازند" (سوره‌ی نساء، آیه‌های ۳۶، ۹۲؛ سوره‌ی النور، آیه‌ی ۳۳؛ سوره‌ی البقره، آیه‌های ۱۲، ۱۳، ۱۴؛ سوره‌ی المائد، آیه‌ی ۸۹).



برابری در ثروت سفارش نشده است و برعکس، قرآن یاد آوری می‌کند که

دارایی و نداری از آن خداست و به مصلحتی بستگی دارد که خداوند بر گزیده است و باید مورد احترام قرار بگیرد. اینست که مالکان و برده‌داران، حق تقسیم اموال شخصی خود با بردگان‌شان را ندارند و چنین کاری مغایر و مخالف مصلحت خداوند و تقسیم ثروت منتصب به مصلحت ایشان است و بهمین علت، ممنوع. در این معنا 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 ... (سوره‌ی الزخرف، آیه‌ی ۳۲).

... و خداوند بعضی از شما را بر بعضی دیگر در روزی برتری داده است، و برتری یافتگان بازگرداننده‌ی روزی شان به ملک یمین‌هایشان (برده‌شان) نیستند، تا در آن برابر شوند پس آیا به نعمت خداوند انکار می‌ورزید؟ (سوره‌ی النحل، آیه‌ی ۷۱).

زمین از آن خداوند است، به هر کس از بندگانش که بخواهد به میراث می‌دهد... (سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۲۸).

با این وجود، در مثال‌های تاریخی هم که شده، زمین به عنوان ارثیه‌ی مستضعفان قلمداد می‌گردد و در داستان‌های مربوط به پیامبران گذشته و امت آنان، که اکثراً با استناد به کتاب‌های دینی پیشین (عهد قدیم) نقل می‌گردند، اشارات مکرری است از ستایش "مستضعفان" معتقد به خداوند و قول پیروزی قریب آنان (سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۷۵، ۸۸، ۱۳۷؛ سوره‌ی القصص، آیه‌ی ۵ و سایر). در ضمن، برای هر "مسلمان آزاد یا غیربرده" این امکان وجود دارد که با شرکت در جنگ‌های اسلام، سرنوشت فقر و نداری خود را تغییر دهد. یعنی آنان از طریق شرکت در جنگ مسلمین بر علیه کفار

... یا زنده می‌مانند و طبق سنت‌های اسلام و قبل از اسلام (یا دوره‌ی

جاهلیت) از اموال و غنایم و زنان و اسیرانی که تصرف می‌کنند، سهم می‌برند (سوره ی انفال، آیه ی ۴۱: سوره ی النساء، آیه ی ۲۴) - یا جان می‌بازند و به زندگی صرفه بهشت نایل می‌گردند (سوره ی آل عمران، آیه ی ۱۵۷، ۱۵۸ و سایر).

همزمان با آن، در اسلام بهشتی به مؤمنین مژده داده می‌شود که بسیار واقعی می‌نماید. بهشت بوستانی است بزرگ که جویباران از فرودست آن جاری است (سوره ی النساء، آیه های ۱۳ و ۱۲۲: سوره ی مانده، آیه های ۱۲ و ۶۵، ۸۵، ۱۱۹: سوره ی اعراف، آیه ی ۴۳: سوره ی توبه، آیه ی ۷۲، سوره ی آل عمران، آیه های ۱۳۶، ۱۶۹، ۱۹۵، ۱۹۸ و سایر) و سایه ساری سایه گستر دارد (سوره ی النساء، آیه ی ۵۷). بهشت در این معنا، آنگونه است که آنروزها در آرزوی مردم مناطق گرمسیری و اغلب خشک ایران زمین می‌گنجید.

بهشت جایی است که همه ی نعماتی که فقیران از آن محرومند و در انحصار برده داران و ثروت اندوزان آنروز است، در آن جمع است و بدون هرگونه محدودیتی برای بهره مندی محرومان مسلمان مؤمن (بخصوص مردان محروم مسلمان) عرضه می‌شوند.

- پرهیزکاران در بوستان ها و ناز و نعمت اند و بخاطر کارهایی که کرده اند، به گوارایی می‌خورند و می‌آشامند (نقل مفهوم از سوره ی طور، آیه های ۱۷ و ۱۸).

- ... در آن جویهایی از آب ناگندا، و جویهایی از شیری که مزه اش تغییر ناپذیر است، و جویهایی از شراب لذت بخش آشامندگان، و جویهایی از عسل پالوده روان است، و برایشان در آنجا همه گونه میوه هست ... (سوره ی محمد، آیه ی ۱۵)

- "در آنجا (در بهشت برین)، سخن بیهوده ای نشنوند.

در آنجا چشمه‌ای روان باشد.

در آنجا تخت‌هایی است بالا بلند.

و کوزه‌هایی پیش‌نهاد.

و بالش‌هایی ردیف‌شده.

و فرش‌های زریاف گسترده. (سوره‌ی غاشیه، آیه‌ی ۱۶-۱۰)

می‌بینیم که باغ بهشت، برخلاف "مدینه‌ی فاضله‌ی" ادیان پیشین، فقط به روح و جان اختصاص ندارد، بلکه ارضای خواست‌ها، سائقه‌ها و نیازهای 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" (سوره‌ی آل‌عمران، آیه‌ی ۱۵، سوره‌ی النساء، آیه‌ی ۵۷).

— "پرهیزکاران در بوستان‌ها و ناز و نعمت‌اند (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 مایه‌ی بیهوده‌گویی و نه گناه است، از دست هم می‌گیرند. و بر گرداگرد آنان جوانان (غلمان) شان می‌گردند که گویی ایشان سرورید نهفته‌اند. (سوره‌ی 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 سنگریزه‌ی آن لؤلؤ و یاقوت است و خاک آن زعفران است و هر که وارد آن شود پیوسته مفتنم است. .. (نهج‌الفصاحه، نقل از حدیث

اگر زنی از زنان بهشت بر زمین نمودار شود زمین را از بوی مشک پر کند و نور خورشید را ماه ببرد (نهج الفصاحه، پیشین، حدیث ۲۳۰۲).

می بینیم که از این زاویه، بهشت بیشتر به باغ های اریابان 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 خدا

— آنجا که به تعبیر سنت های دیرینه و همچنین کتاب های مقدس تورات و انجیل و قرآن، آدم و حوا تا روزی که مرتکب گناه خوردن میوه یا دانه ی حرام نشده بودند، مسکن داشتند و سعادت مندانه در آن می زیستند. در آنجا عیش و نوش این جهانی، آنهم در اندازه ی رایج زمان خود منع نشده است و حوریان زیبا و پسران ناهمتا بعد کافی در اختیارند تا هوس سیری ناپذیر انسان محروم آن زمان را پاسخ دهند و تشنگی تاریخی او را جبران کنند. اگر در این جهان به برده داران مسلمان حق تمتع جنسی از بردگان داده شده است،

عین آن هم، بدون کم و کاست و بلکه با چند برابر بیشتر، در باغ فاضله ی بهشت^۲ ارزانی مسلمانان و حتا مسلمانان محروم و برده ای می شود که حسرت ناکامیابی عمر زمینی خود را با خود به بهشت آورده اند.

بهشت، از این زاویه چنان ایده آلی است و چنان به آرزوهای انسان محروم نزدیک است که به آسانی می تواند در ذهنیت مردمی محروم

— که همیشه از پاداش گرفتن و تمتع محروم بوده اند —

جای گیرد و به مدینه ای ایده آلی و فاضله ای تبدیل گردد که

برای نیل بدان، فدا کردن جسم و جان این جهانی به هیچ هم نمی ارزد.

به خاطر این ویژگی‌ها و برتری‌ها نسبت به نظام اجتماعی ساسانی است که "اسلام آغازین" در ذهنیت انسان محروم نظم ظالم ساسانی - زرتشتی، به آسانی به جامعه‌ی ایده‌آلی و فاضله تبدیل می‌گردد. از آن پس نیز "اسلام ایده‌آل‌ها" بارها و بارها، همانند یک عنصر مهم حرکت اجتماعی، با طلب‌های اجتماعی و سیاسی و همچنین با جنبش‌های استقلال طلبانه‌ی مردم ایران درهم می‌آمیزد و بر علیه ظلم و جور و بی‌عدالتی حکومت‌ها

- حتا حکومت‌های اسلامی و عربی -

می‌شورد. در این راستا، اسلام و اندیشه‌ی "اسلام ایده‌آلی" حتا به عنوان مکاتب و جنبش‌های جدید بر علیه انواع دیگر

- انواع حاکم و رسمی و شریعتمدار و توجیه‌گر جباریت‌ها -

به جنبش‌های رهایی‌بخش ایران و ایرانی، جان و حیات ذهنی و معنوی می‌بخشد. بدین ترتیب، "اسلام ایده‌آلی" با تفسیرها و تعبیرهای نوع‌به‌نوع و آرمانی خود، در طول تاریخ ایران بعد از اسلام، مدینه‌های فاضله‌ی نوع‌به‌نوع و گوناگون برپا می‌دارد یا در معماری مدینه‌های فاضله‌ی غیر اسلامی، نقش ایفا می‌کند.

با این وجود، هر بار که نظم جدید اسلامی در ایران شکل گرفته و حاکم شده است (مطابق معمول همه وقت و همه جا) ایده‌های دوره‌های جنبش و مبارزه‌ی مردم مسلمان تحت ستم، در برابر منطق دینی و شرعی آن به سرعت رنگ باخته و حاکمیت‌های دینی با همه‌ی خصایص تاریخی خود، به شکل جباریت رهبران و سنت‌های دینی ظاهر گردیده است.

این وضع از آنجا ناشی شده است که هر بار که دین به حکومت می‌رسید، بخاطر نداشتن ظرفیت لازم برای درک نیازهای زمان، در برابر واقعیت و نیازهای روز می‌ایستاد و با این گذشته‌گرایی ذاتی خود، شرایط فروپاشی خود را خود بوجود می‌آورد. در نتیجه، با استقرار

حکومت‌های اسلامی، طولی نمی‌کشید که ایده آل‌های جدید رهایی (چه دینی و چه غیردینی) بر علیه جبر حاکم دینی بر پای می‌ایستاد و دوره‌ای دیگر از مبارزه‌ی اجتماعی را به دنبال می‌آورد.

جامعه‌ی آخرالزمان ایرانی

اما هر "شهر ایده‌آلی"

– حتا 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 آورد و در ذهنیت و رؤیای انسان‌ها و نسل‌ها تداوم بیابد. در غیر اینصورت، دیواره‌های "مدینه‌ی فاضله‌ای" که هیچگونه تکیه‌گاهی بر واقعیات قابل لمس زمان و نیازهای مردم ندارد،

– به هر استحکام هم که باشد –

در برخورد با واقعیت‌های زندگی فرو می‌ریزد و پیکره‌ی الهه‌های مقدسش در زیر چرخ‌های سنگین زمان، خرد می‌گردد.

می‌دانیم که تحکیم اسلام در ایران با صحنه نهادن به نهاد‌های زمین‌داری دوره‌ی ساسانی همراه بود. این نهادها عبارت بودند از:

۱- نظام پدرسالارانه‌ی ایرانی.

۲- "سیستم مالکیت و بهره‌دهی ایرانی شامل برزگری، خراج، مقاسمه و اقطاع (۳۴).

۳- نظام اشرافیت برده‌داری-زمین‌داری ایران.

این ادغام سیستم‌های بهره‌کشی ایرانی و اسلامی یا به مفهوم دیگر، اسلامی کردن شیوه‌های بهره‌کشی دوره‌ی ساسانی، در نهایت،

به احیای روابط کار و بازگشت شیوه‌های بهره‌کشی اربابی-دهقانی قبل

از اسلام و

تحکیم نظم نابرابر دوره‌ی ساسانی انجامید (۳۵). در نتیجه، اسلام آوردن و پیوستن به دین جدید

– اگر چه در آغاز و برای بخشی از جامعه‌ی ایرانی، می‌توانست به معنی اعتراض و پشت کردن به نظم نابرابر ساسانی – زرتشتی تعبیر گردد –

در تداوم خود، جز بصورت

– بیعت با "نمایندگان نوع به نوع خداوند" و

– پرداخت مالیات و جزیه به حکومت و حاکمان اسلامی و عربی،

تجلی نکرد. از آن بدتر، باور به یک کتاب و به یک راه و یک آینده و یک ایده‌آل، با رشد ناهمگونی‌ها و بروز تضادهای درونی، بسادگی آب شدن برف‌های زمستانی ناپدید شدند. هنوز انسان ایرانی قادر به جذب راه و روش دین جدید نشده بود که جدال قدرت بین اشراف و نجبای اسلامی – عربی، مسلمانان را رو در روی هم قرار داد. از آن پس، هر وقت و در هر دوره، از تفسیرهای نوع به نوع آیات و اخبار و از طریق استناد به این یا آن "آیه‌ی شریفه" یا حدیثی از هزاران روایت راست و دروغ، وسیله‌ای ساخته و پرداخته شد تا شیوه‌های ظالمانه‌ی گذشته – این بار بصورت کلام خدا و دستور نمایندگان زمینی پروردگار –

تقدیس گردند و

جباریت نورسیده‌ی اسلامی و خلیفه‌گری،

به نام دین و اسلام،

به مردم نومسلمان ایران تحمیل شود. بدینسان، طبقات برگزیده و اشراف نوکیسه، همراه با وابستگان به قبایل و خاندان‌ها و خانواده‌های اشراف عربی قبل و بعد از اسلام،

با بهره‌کشی سنگین‌تر از سابق و ظلم و تعسّف و ستم بدوی‌تر،

آتش بر همه ی پیام‌های اصلاح طلبانه ی اسلام مدعی نجات محرومان دوره ی ساسانی" (اسلام آرمانی) زدند. همه ی اینها، رفته رفته چون موربانه، ریشه های اعتقادی به "مدینه ی فاضله ی دوره ی صدر اسلام" را سوختند و به خاکستر بدل ساختند.



با فروریختن بنای اعتقاد به عدالتی که در این جهان و بهشتی که در آن جهان وعده داده شده است،

جوانه‌های جدیدی از "مدینه ی فاضله و آرمانشهر اسلامی ایرانی" شروع به شکوفه زدن می‌کنند. مبارزه ی رو در روی ایرانیان با بنیاد و نهاد های حکومت اسلامی-عربی، ایده آل‌های جدیدی از جامعه ی بعد از اسلام را به همراه می‌آورد. هر ایده آل و آرمان اجتماعی جدید نیز متقابلاً امید به فردایی دگرگونه را بیش از پیش تقویت می‌کند و فردای آزادی را نوید می‌دهد که می‌باید با رهایی از ستم مدعیان نمایندگی خداوندی ... خداوندی که بر این معیار، گویا فقط جبار و مکار می‌نماید (سوره ی آل عمران، آیه ی ۵۴) تا رحمان و رحیم- بر پای بایستد.

اما، در جامعه‌ای که حاکمان بنام خداوند حکم می‌رانند، لاجرم سرکوب مذهبی سنگین است و حتّاً تصوّر هر آن چه که مهر کفر می‌خورد، در اندیشه ها چهار میخ می‌شود. ترس از ارتکاب به کفر - که باعث از دست دادن هر دو جهان است - هر اندیشه ی دگرگون و غیر اسلامی را - پیش از زادن -

در جنین فکری مردم سانسور می‌کند. سانسور دینی حتّاً به هر خواب غیردینی مهر "رؤیای شیطانی" می‌زند و هر اندیشه ی دگرگونه را با

"خود سانسوری" کفر و استغفار از ذهن ها می‌زداید و بیخ‌زدگی زمستان را بر افکار و اندیشه حاکم می‌سازد.

"هوا بس ناجوانمردانه سرد است. . آی .
زمستان است.

سلامت را نمی‌خواهند پاسخ گفته

هوا دلگیر

درها بسته

سرها در گریبان

دستها پنهان. " (۳۶)

بخاطر چنین شرایطی است که در این دوره، اکثر "جوامع اتوپیایی ایرانی" لزوماً و "جبراً" رنگ و بوی مذهبی و اسلامی بخود می‌گیرد و انسان ایرانی،

همانند شهروندان هر جامعه‌ی که در آن

"زبان سرخ سر سبز می‌دهد بر باد"،

خود را مجبور می‌بیند تا به زبان غالب و حاکم حرف بزند و ایده‌ها و ذهنیات خود را با معیارهای مجاز تنظیم کند.

در عین حال، روشن است که سرکوب و سانسور، به سادگی

به "خود سانسوری" منجر می‌گردد و

"خود سانسوری" نیز در صورت تداوم و استمرار، مغز را علیل می‌سازد و

ترکیب منطق ذهنی انسان را در هم می‌ریزد.

و نتیجه آن می‌شود که انسان مقهور سرکوب و سانسور

برای ساختن "بنای خالص ذهنی و مدینه‌ی فاضله‌ی" خود،

از استفاده از معماری‌یی که مجازات دارد، می‌هراسد و می‌پرهیزد. یک

چنین "انسان فتح شده"، لاجرم جز تبعیت از ساخت‌های رایج و مجاز راهی

نمی‌بیند و به "مدینه‌ی فاضله‌ی" خود، رنگی می‌زند که وسیله‌ی سیستم
سانسور حاکم پذیرفته است و می‌تواند

افشا و

بیان و

منتقل گردد، بدون آنکه "سر سبز را بر باد دهد". (به توضیح شماره
۳، دیکتاتوری و ترس مراجعه و با پایان آن، مجدداً از ابتدای این
پاراگراف مطالعه شود).

چنین است که تحت تسلط مذهبی اسلام

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

ذهنیت "جامعه‌ی فاضله‌ی ایرانی" با داستان‌های مذهبی "باطنی‌گری"،
"مهدی‌گری" و ظهور "امام غایب شیعه‌گری"

– امام منتسب به اسلام و رسول و خاندان رسول –

در هم می‌آمیزد و

"جامعه‌ی فاضله‌ی آخرالزمان" را خلق می‌کند. (یا بنا به تعبیری
دیگر (۳۷)، شرایط و امکانات عمومی شدن باور مذهبی مربوط به یک
چنین "مدینه‌ی فاضله‌ی اسلامی – ایرانی" را فراهم می‌آورد).

بدین ترتیب، با استمرار زمان، ظهور امام زمان و برقراری "جامعه‌ی عدل"
ایشان، در افکار مردم پشت کرده به اسلام حاکم، با واقعیت‌ها و نیازهای
روز در می‌آمیزد و رنگ و بوی اجتماعی بخود می‌گیرد. این جامعه‌ی
عدل، رفته رفته برای محرومان و سرکوب شدگان مسلمان ایرانی

– آنانی که نمی‌توانند در برابر بهره‌کشی و تسلط و ستم "برادران دینی
خود" ساکت بمانند و فقط به آمدن روز پاداش و جزای آن دنیا دل خوش
کنند –

به تصویری از "بهشت موعود" تبدیل می‌گردد.

"جامعه‌ی آخرالزمان"

همانند شیعه‌گری،

در نوعیت و ساختار خود، ایرانی است و هم از این رو، با اتوپیای ایرانی "مزدکیسم" از جنبه‌های مختلف خویشاوند است.

اما این "جامعه‌ی ایده‌آلی"، در عین حال، بر خلاف "جامعه‌ی فاضله‌ی مزدکیان"، آسمانی و مذهبی است و هم از این رو، از بسیاری جهات با "مزدکیسم زمینی و انسانی" متفاوت است.

این جامعه، بر خلاف جامعه‌ی آرمانی 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".

برای تحقق آن نیز یک فرستاده‌ی خدا و انسانی آسمانی مأمور می‌گردد و نه انسان معمولی و عمل و مبارزه‌ی وی.

در ثانی "جامعه‌ی فاضله‌ی آخرالزمان" از انسان امروزی بسیار دور است و حواله‌اش به زمانی است که ماهیتاً بسیار بعید به نظر می‌رسد. مطابق روایت فرهنگی مربوط، "ظهور" به وقتی اتفاق خواهد افتاد که دنیا و تاریخ به دوره‌ی پایانی خود رسیده باشد. از آن پس، در مرز بین این و آن دنیا، جهان و سرتاسر جهان به تصرف "مسلمانان شیعه و امت امام‌زمان" در خواهد آمد و در آن جامعه‌ی بهشت‌گونه‌ی صرفاً انحصاری - جایی که "فقط" از مؤمنان به اسلام شیعه‌گری تشکیل می‌شود -

"جامعه‌ی عدل آخرالزمان" بر پای خواهد ایستاد (۳۸). بیش از این، کسی نه می‌داند و نه لازم دارد که بداند و نه می‌خواهد که بداند، چرا که

پای استدلال در ارزشگذاری اعتقادی "مدینه‌های فاضله‌ی ماهیتاً"

ناکجاآباد" چوبین است. استدلالیون برآند که:

— یک "جامعه‌ی آخرالزمان" قابل تحقق، لزوماً یک جامعه‌ی متفاوت با جامعه‌ی طبقاتی زمان رسول و خلفای راشدین و دوره‌های مورد موافقت امامان بر حق شیعه" (همانند دوره‌هایی از حکومت عباسی) نمی‌تواند باشد یا

— "جامعه‌ی آخرالزمان" ممکن الوجود امروزی، لزوماً یک جامعه‌ی بنیادگرای اسلامی با قوانین و احکام قرآنی و شرعی است.

البته این حرف‌های و دلایل عینی بگوش کسی از منتظران ظهور نمی‌رود و طبیعی است که تا زمانی که این جامعه در آرمان‌ها بنا شده‌است، نباید هم بگوش کسی برود. بهمین خاطر هم هست که "جامعه‌ی آخرالزمان" در ماهیت ایده‌آلی خود، یک "مدینه‌ی فاضله" است، نه یک شهر تحت کنترل اسلامی‌ها و شریعتمداران اسلامی.

تحقق زمینی آخرالزمان

با این وجود، این اتویپای ایرانی نیز در تداوم خود و در برخورد با واقعیت‌های روز جامعه‌ی مسلمین، هرازگاهی رنگ و بو عوض می‌کند و

از "هویت خدایی"

به "ماهیت انسانی"

تغییر شکل می‌دهد. اتویپای جامعه‌ی فاضله‌ی عصر امام‌زمانی گاهی و اغلب از مرز آنچه که دینداران تبلیغ می‌کنند، می‌گذرد و با آرزوی رهایی انسان مظلوم تسلیم شده‌ی ایرانی در هم می‌آمیزد. در نتیجه و در تداوم آرمانی خود، این آرمانشهر ماهیتاً مذهبی و اسلامی در شرایط کاربرد اجتماعی، گاهی

نه اسلامی می‌ماند و نه حتی مذهبی. اینجاست که "جامعه‌ی ایده‌آلی

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

– روزی ستم دولتیان حکومت‌های اسلامی اموی است و روز دیگر زمان
خیانت حاکمان خاندان عباسی.

– روزی در برابر ظلم پادشاهان شیعه‌گری "قره قویونلو" ها که "ظهور" را
نیز به اسباب حکمرانی خود بدل کرده اند، همچون "جامعه‌ی آرمانی
ناجی" بر پای می‌ایستد و زمانی بر رهایی از جبر پادشاهان شیعه‌گری
آل بویه‌ها می‌کوشد.

– روزی همچون جامعه‌ی آرمانی رهایی، ظلم و جنایت قطب‌های
شیعه‌گری صفوی‌ها را نشانه می‌گیرد و زمانی اجحاف بهره‌گیران
آستان قدس را.

– روزی همچون آرمان‌های رهایی، انسان آوازه‌ی هستی باخته‌ی سر به‌دار
را به امید یافتن شهر «حق» بر سر دار می‌فرستد که "ان الحق!" (آن
منم که حقم!).

– زمانی دیگر با ایده آلیسم رهایی خود در برابر:
آخوند‌های فتو‌دال (۳۹)،
"مشروع‌خواهان" و

روحانیون موقوفه‌خوار آود هندی و انگلیسی (۴۰).

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

"همیشه" و همه وقت،

ظهوری در راه است و

جامعه‌ی عدل

— آنجا که نان را به تساوی قسمت می کنند ... —
در انتظار.

توضیح شماره ۲_ دیکتاتور و ترس

این نیز یک تراژدی اجتماعی و انسانی است، جانی که انسان هر چه بیشتر ستم ببیند، بیشتر می ترسد و هر چه بیشتر دچار ترس و واهمه گردد، بیشتر از عوامل سرکوب و ستمگری و ترس فرمان می برد. انسان سرکوب شده دو راه بیشتر ندارد: یا طغیان می کند و (تا لحظه‌ی تاریخی موعود) سربه دار می سپارد یا تسلیم می شود، توبه می کند و تا پایان عمر همچون یک انسان فتح شده می زید. در شرایط معمولی، اقلیتی راه اول را بر می گزینند و اکثریتی راه دوم را. این نیست جز آنکه تداوم سرکوب و مجازات، باعث درونی شدن ترس می شود و انسان را به صرف دوری گزیدن از گرفتاری و درد و رنج بیشتر، به نحو مریض گونه از دست زدن به هر کاری و استفاده از هر داروی نجات بخش باز می دارد.

با تداوم عوامل ترس و هر چه بیشتر درونی شدن واهمه و نگرانی ناشی از سرکوب و ستم، تنزل شخصیتی بر انسان گرفتار آمده مستولی می گردد. تقلیل انتظار از خود، به راهی از راه‌های عمده‌ی تطبیق تبدیل می گردد. ارزیابی از خود و انتظارات خود، رو به افول می گذارد و رفته رفته، انسان مدعی دیروزی به جایی می رسد که به هر شرایطی ولو پست و غیر انسانی تن در می دهد و از هر زشتی‌یی

— صرفاً به صرف آنکه هر بدی کمتر از هر بدتری است —

استقبال می کند. این فقرا تا آنجا پیش می رود که انسان هراسیده و مرعوب قدرت، حتا از فکر و رؤیای رهایی می هراسد و از دیدن خواب رهایی می پرهیزد. این سانسور فردی نه فقط توانایی فرد را برای ساختن

جبران ذهنی و فراهم آوردن ایده آل جبرانی نابود می‌سازد، بلکه حتا به صرف رهایی از ترس و مجازات ممکن، به اشکال مختلف، فرد انسانی را به جایی می‌کشاند که بی آنکه خود بخواهد جانب عنصر تولیدکننده‌ی ترس را می‌گیرد.

اینجاست که انسان مقهور ترس و قدرت، نه تنها از دست زدن به هر کاری برای رهایی خود از وضع بوجود آمده می‌پرهیزد، بلکه از همکاری با اعمال رهایی بخشی که دیگران برای نجات وی از وضع درد آور 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 ترس هم که شده، با حرکات رهایی بخش در می‌افتد و به اشکال مختلف، دیگران را هم از دست زدن به اموری که وی را می‌ترسانند، باز می‌دارد. بدین ترتیب، ترس و واکنش بر شخصیت فرد غالب می‌آید و او را از احتیاط و ملاحظه کاری طبیعی و معمولی هر انسان، به بزرگ کردن ترس و عوامل نگرانی وا می‌دارد. این بزرگ بینی واقعیت های نامطلوب، در شرایط اضطرار و سرکوب و ستم عمومی، با انتقال از این به آن، به آسانی بازتولید می‌شود و بصورت پارانویای همه گیر به اپیدمی عمومی مردم تبدیل می‌گردد و در نتیجه، ایمنی و سلامت روحی و روانی مردم تحت سرکوب را مورد مخاطره قرار می‌دهد.

اینجاست که مردم معمولی ترسیده از قدرت و سرکوب، برای بازگرداندن آرامش خود و احساس امنیت، به آسانی به دام قدرت های سرکوب گر می‌افتند و

بدون آنکه خود بدانند و بخواهند،

برای کسب تضمین ذهنی از قدرت ستمگر و عامل ترس و واکنش، به انواع تلاش های سازگاری متوسل می‌شوند. آنان از این طریق، آنگونه که

در کشورمان تجربه کردیم و می‌کنیم، به تعلق‌گویی و تعریف و توصیف عامل قدرت و حتا به خبر چینی و جاسوسی برای منابع قدرت روی می‌آورند و به شهادت دروغ و دسیسه‌بازی‌های مختلف دست می‌زنند. این نیست جز آنکه آنان می‌ترسند و بیش از اندازه می‌ترسند و برای رهایی از فشار ناشی از پارانوئای ترس و جبنونی، به اعمال تطبیقی و جبرانی دست می‌زنند تا خود را از تفرض ممکن قدرت حاکم ایمن‌حسن کنند.

در اینجا ذکر خلاصه‌ای از داستان آن یهودی آزاد شده از اسارتگاه نازی‌ها به توضیح مطلب یاری می‌رساند. داستان از این قرار است که یکی از زندانیان سابق یک بازداشتگاه نازی آلمان، در سال‌های اولیه‌ی پس از جنگ جهانی دوم، به کشور دوردستی سفر می‌کند. وی در همان روز اول ورود، به تصادف سایه‌ی مرد درمانده‌ای را می‌بیند که درست به شکل و شمایل همزندان سابق اوست. دیدن همزندان سابق با آن حال خراب و در آن کشور دور دست بشدت تعجب و کنجکاوی این مسافر یهودی آزاد شده را بر می‌انگیزد و وی را برای کشف ماجرا ترغیب می‌کند. بالاخره پس از ماجراهای فراوان معلوم می‌شود که آن مرد ژنده‌پوش درمانده، همان دوست دوره‌ی بازداشتگاه اوست.

وی در پستیوی تاریک و نمدار زندگی و کار می‌کند و در پایان روز، تمام درآمد یک روز کار سخت و جانفرسای خود را جمع می‌کند. با آن پول‌ها مواد غذایی و مصرفی می‌خرد و همه‌ی آن‌ها را به خانه‌ای می‌رساند و تحویل می‌دهد. از آن پس، خود گرسنگی می‌کشد و خود را با ته‌مانده‌ی غذاهای دیگران زنده نگه‌می‌دارد. مرد مسافر از دیدن این وضع، به شدت تعجب می‌کند و بر آن می‌شود تا همزندان خود را در جایی گیر آورد و جواب سؤالاتش را از وی بگیرد:

— چرا اینجاست؟ چرا به چنین کاری دست می‌زند؟ چرا به چنین زندگی

رقت باری تن در داده است؟ برای چی چنین ژنده پوش و فقیر است و چرا همه ی محصول کار خود را به کسی و جایی می رساند و خود گرسنه و فقیر به دنبال لقمه نانی می گردد؟

مرد مسافر بالاخره در ادامه ی یک سلسله تعقیب و تحقیق، دوست دوره ی زندان خود را گیر می آورد و وی را برای پاسخ دادن به سؤالاتش تحت فشار قرار می دهد. مرد بیچاره اعتراف می کند که آنکه در آن خانه زندگی می کند، یک شکنجه گر سابق نازی است و برای فرار از مجازات به این کشور و شهر دور دست آمده و خود را قایم کرده است. او نیز همراه این شکنجه گر بدینجا آمده است و به هر بدبختی هم که شده، کار می کند تا گذران زندگی و وسایل استراحت این شکنجه گر فراری را تأمین کند. در پاسخ به سؤال که چرا حالا که مجبور نیست بخاطر شکنجه گری فراری تن به چنین کاری می دهد، جواب وی شنیدنی است:

– می خواهم کاری بکنم که این دفعه که دستگیر شدم و وی مأمور شکنجه ی بازداشتگاه من شد، بخاطر محبت های امروزی ام، به من سخت نگیرد!

این داستان، متأسفانه عمومی و عام است و بسیاری را حتا پس از دوره ی رهایی و آزادی به اعمال جبرانی همکاری با و حمایت از قدرت حاکم و ستمگر وامی دارد. جالب است که همانگونه که دیدیم، با آزادی انسان و رفع عامل ترس و جبری، سلامتی روحی و روانی بدین سادگی ها به انسان بیمار شده بر نمی گردد و بهمین خاطر، در مواردی "بسیار طبیعی است" که:

فعال و زندانی سیاسی سابق پناهنده در کشوری امن، از سیستم و نظام حاکم کشور تحت ستم خود حمایت کند و به اشکال مختلف برای توجیه وضع حاکم موجود بکوشد (که می بینیم که می کنند و می کوشند).
عجیب است که این آدم ها، گاهی حتا پا را از این هم فراتر می نهند و

به نفع قدرت حاکم و عوامل ایجاد کننده‌ی ترس، در کارهای خطرناکی شرکت می‌کنند که با شخصیت جبون شده‌شان مغایر است. اینجاست که از طرفی،

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،

همین تنزل روحی و شخصیتی، چه بطور مستقیم و فغال و چه بطور غیر مستقیم، به تقویت و تجدید قدرت حاکم می‌انجامد. بدین ترتیب، یک دور باطل از سرکوب و ایجاد ترس تا تسلیم طلبی و تواب شدن و در نتیجه دور باطلی از تأیید و تقویت سرکوب آنهم به وسیله‌ی مردم تحت ستم بوجود می‌آید. (جهت مطالعه‌ی بیشتر به بند (۴۱) یادداشت‌ها مراجعه شود).

پایان توضیح شماره ۳

اسطوره‌ی رهایی چملی بل

با این وجود، "جامعه‌ی ایده‌آلی ایرانی" تا زمانی که شرایط جدید (زبان مشترک، شهر نشینی، تکنولوژی جدید، راه‌های ارتباطی و غیره) مردم اقضا نقاط ایران را بهم‌دیگر مرتبط نکرده است و به آنان هویت ملی نداده است، به اشکال مختلف، در ابعاد منطقه‌ای ظاهر می‌گردد و در گستره‌ی تاریخ تحولات ایران، به جنبش‌های محلی، انرژی و توان و حرکت می‌بخشد. نام‌ها و اسطوره‌های فراوانی در این تصویرسازی ایده‌آلی منطقه‌ای در خاطره‌ی تاریخ ایران باقی است. کور اوغلو و جامعه‌ی آرمانی «چملی بل» (دامنه‌ی مه آلود) یکی از این تولیدات رهایی است.

داستان از این قرار است که سلطان وقت، از یکی از اصطلبل داران خود

می‌خواهد که برای دادن پیشکشی، دو اسب بسیار با ارزشی را آماده سازد و به خدمت او بیاورد. مهتر پیر، طبق معمول هر "خدمتگزار موظف" و هر "مأمور معذور"،

"چشم بسته و گوش بسته فرمان می‌برد" (۴۲) و

یک جفت از بهترین کره‌اسب‌های طویله‌ی سلطانی را به حضور وی می‌آورد. ولی سلطان، این اسب‌ها را لایق مهمان خود نمی‌بیند و مطابق معمول هر حکمران قدرتمندار بنده نوازا، بی آنکه فرصت دفاع و توضیح به نوکر خود بدهد، تصمیم به تنبیه او می‌گیرد. طبیعی است که آنکه می‌تواند جان و مال دهد، حق گرفتن آنها را نیز بدست می‌آورد. پس سلطان به خود حق می‌دهد که دستور دهد تا چشمهای مهتر پیر را از جای در آورند و همراه با اسب‌ها از خدمت سلطانی اخراجش کنند. پیر مرد به "چملی بل"،

– جای دوردستی که دور از دسترس سلطان و سلطان‌هاست –

پناه می‌برد و قبل از مرگ، به فرزند خود می‌آموزد که چگونه اسبها را تربیت کند و چگونه انتقام وی و سایر ستمدیدگان را از سلطان و سلطان‌ها بگیرد. چیزی نمی‌گذرد که فرزند این انسان ستمدیده با نام "کور اوغلو"، (کورزاد)، در محور مبارزات ضد دیکتاتوری و عدالتجویانه‌ی منطقه قرار می‌گیرد و زندگی را بر سلطان‌ها و فئودال‌ها و اربابان نوع به نوع زمان خود، تیره و تار می‌سازد. از این طریق، "چملی بل" مرکزی می‌شود برای سازمان دادن مبارزات مردم و جایی که به ستمدیدگان پناه می‌دهد تا به خود آیند و حق به تاراج رفته‌ی خود را بازستانند.

در تداوم این پروسه است که "چملی بل" در دل انسان‌های ستمدیده‌ی منطقه به سمبل "جامعه‌ی ایده‌آلی" آزاد از بهره‌کشی و فارغ از سرکوب و ظلم و ستم تبدیل می‌گردد. از آن پس، تا زمانی که بهره‌کشی و

استثمار و ظلم باقی است، "چملی بل آرمانی" اجاق انقلاب های ضد اربابی و ضد دیکتاتوری را شعله ور می سازد و با قصه ها و داستان های خود، انسان محروم در بند مانده ی منطقه را به سوی مبارزه ی ناگزیر رودر رو فرا می خواند.

در واقعیت کسی نمی داند که این واقعه، کی اتفاق افتاده است و اصلاً فردی چون "کورآوغلو" یا جایی چون "چملی بل" وجود داشته است یا نه. کسانی چون بهروز حقی (۴۲) "داستان بازسازی شده ی کورآوغلو" را محصول ذهنی و ساخته و پرداخته ی فرهنگی مردم محروم آذربایجان در دوره ی تعرض و سرکوب حکومت اسلامی و شیعه گری صفوی می دانند. بر این روایت، "حماسه ی کورآوغلو یکی از شگفت ترین آثار فولکوریک خلق های ترک زبان در دوره ی اساطیری است. این سوژه ی اساطیری نیز خیلی پیش از پیدایش ادیان توسط حماسه سرایان خلق ساخته و پرداخته شده و در قرن ۱۷-۱۶ هجری یعنی همزمان با اوج گیری مبارزات ضد فئودالی و ضد حکومتی و بر علیه اشغالگران خارجی بار دیگر باز آفرینی شده است." (بهروز حقی، پیشین)

اعتلای جنبش توده ای تحت شرایط اجتماعی-اقتصادی آذربایجان در اواسط قرن ۱۶، در اثر سفاکی شاه عباس اول، زمینه ساز شکوفایی این اثر فولکوریک حماسی می گردد" (پیشین). با منتقل شدن صفویان به اصفهان و تبدیل آنان از قطب های خانگامی به سلطان های قدرتمدار و زورگو، همه ی آرزوها و امیدهای مردم آذربایجان به یکباره از بین می رود. در این زمان، مذهب ایرانی شیعه گری

— که در این دوره، ظرفیت آنرا یافته بود تا در شرایط اقلیت و اپوزیسیون، به زبان محرومین و مظلومان مردم مناطقی از ایران سخن بگوید و احساسات حق طلبانه ی 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 می آمیزند)
تعرض آغاز می کند.

سران شیعه‌ی ضد سلطه و خانقاهی دیروز، با کسب قدرت، یک شبه تغییر هویت می دهند و هر "یا حق گوی" و مرثیه خوان خانقاه‌های دیروز، لقب امام و ولی و مراد و قطب می گیرد و به مقام و مرتبه‌ی نماینده‌ی خدا و حقا شریک و همدم اولیا، دین مفتخر می گردد. آنان که دیروز جز به دعا و کشف درون و فیض و شهادت و لقای "حق" نمی اندیشیدند، یک شبه لباس شریعت خواهی خلیفه‌گری‌های اسلامی را به تن می کنند و کتاب و سنت بنیاد گرای خود را میزان قصاص و شکنجه و ستم قرار می دهند. این حاکمان نورسیده‌ی اسلامی جواز شرعی سرکوب هر آنکه را - که در بیرون مرزهای عقیدتی خود می یابند -

صادر می کنند. 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 حکومت دین و شیوخ مذهبی -

دوباره رسم می شود.

ابه توضیح شماره ۴، دین از اعتراض تا به حکومت" مراجعه و پس از پایان آن، مجدداً از ابتدای این باراگراف مطالعه شود.)
بدینسان با گذشت زمان،

گماشتگان و پاسداران "حکومت اسلامی صفوی" بنام اسلام آن می کنند که روی هر ایلخان قدر قدرت را سپید می کند و دست تعرض به جان و مال مردمی می گشایند که آنان را با فدا کردن همه‌ی هستی خود به قدرت رسانیده اند.

مردم خاصوش نمی نشینند. آنان در برابر تعرض حکومت شیعه‌گری (سابقاً"

مدعی نجات از ستم و بهره‌کشی) بکلی خود را در بن‌بست می‌بینند و راهی نمی‌یابند جز آنکه به اشکال مختلف در برابر این تعرضات بایستند و از جان و مال و ناموس خود دفاع کنند. اما در این نظم اجتماعی وحشی،

هرگونه مقاومت و هر کلام و بیان حق طلبانه به جنگ بر علیه خدا و دین تعبیر می‌شود. دفاع بر حق مردم،

نه تنها نمی‌تواند مانع تجاوز و تعرض رهبران خانقاه شیعیان اثنی عشر گردد، بلکه بر وحشیت مأموران و پاسداران اسلامی می‌افزاید. آنان به هر کسی که می‌خواهند مهر

مرتد و

کافر و

منافق و

باغی

می‌زنند. آنان با استناد به منابع اسلامی و بهره‌گیری از نص صریح کتاب و "شرع مبین" و سنت و احادیث،

هر که را که نایی برای لب‌گشودن دارد، به سختی به مجازات می‌رسانند. آنان با استناد به سنت‌های موجود، اموال مخالفین و مردم مسلمان را به نام اموال کفار یاغی و باغی^۱ به غارت می‌برند و زنان و فرزندان مردم را به جبر تصاحب می‌کنند. آنان حتّاً تعرض به جان و مال و ناموس مردم را تا به آنجا می‌رسانند که

با استناد به سنت‌های رسمی شده ی قبیله‌ای،

وابستگان و منصوبین مخالفین قدرت خداوندگاری خود را مورد انواع تجاوزات قرار می‌دهند. مردم بی‌پناه آذربایجان، در برابر اینان که

— هم قدرت حکومتی و سلطانی را در دست دارند و

— هم نماینده ی خدا و رسول و امام زمانند،

نه جایی برای فرار می‌یابند و نه محلی برای تظلم خواهی. آنان در عمل در می‌یابند که در این سیستم ارزشی صرف دگراندیشی کفر است و

صرف اندیشه‌ی کفرآمیز و حتّاً ارتداد فلسفی، جرم بزرگ و غیرقابل بخشش بحساب می‌آید و می‌تواند با مرگ مجازات شود. آنان بالاخره تاب و توان خود را در برابر این تعرض از دست می‌دهند و استقلال و شخصیت و توان خود را در برابر ظلم و ستم همه‌جانبه‌ی حاکمان اسلامی صفوی از دست می‌دهند. آنان تا بدانجا دچار جیونی و تسلیم می‌گردند که از ابراز هرگونه مخالفت آشکار با "ستمگران شریعتمدار تمامیت‌خواه انحصارطلب" عاجز می‌مانند و حتّاً جرأت نمی‌یابند که بر علیه نظم وحشی حاکم و سرکوب و تجاوز بدون مرز حاکمان اسلامی،

خواب ببینند،

بیاندیشند و

حرف بزنند.

اینجاست که نبوغ فرزند انسانی، قهرمانی به نام کور اوغلو^۱ را خلق می‌کند و "آرمانشهری" بنام "چملی‌بل" را.

جالب است که این "سرزمین ایده آلی"، از نظر تصور جغرافیایی در همه‌جا هست و هیچ‌جا نیست (۴۴). بر مبنای کار تحقیقی بهروز حقی (پیشین) همه‌ی خلق‌های ترک‌زبان و حتّاً ازمنه و گرجی‌ها به کور اوغلو خلعت خودی می‌پوشانند و در اساطیر و افسانه‌ها و داستان‌های خود او را زنده نگه می‌دارند. کور اوغلو رزمنده و قهرمان در مبارزات رهایی بخش مردم منطقه

هر جا که می‌خواهد باشد.

حاضر می‌شود و برای آزادی و رفع ظلم و ستم می‌جنگد. وی روزی قهرمان رهایی بخش خلق‌های آذربایجان است و روزی دیگر در مبارزات

ترکمن ها شرکت می کند. وی زمانی در مناطق گرجستان جان می فشاند و زمانی دیگر در آناتولی ترکیه، با مقاومت و مبارزه ی مشروع خود پاسخ ستمگری ها را می دهد. به درستی که به مصداق نوشته ی میرعلی سیدوف فولکلور شناس آذربایجانی در مقاله ی تحقیقی اش "آلی کیشی و کور اوغلو"، کور اوغلو یک سالنامه ی بدیع زنده ایست که حوادث اجتماعی و سیاسی یک دوران مشخص تاریخی و کار فعال انقلابی نوءدوستانه را با جوهر خلقی مخصوص به خود، بازتاب می دهد" (بهرروز حقی، پیشین).



در هر صورت، قصه های "کور اوغلو" وسیله ی "عاشق ها"

– این پیام آوران آواره ی سانسور شکن –

در سرتاسر سرزمین مادری رهبران "اسلام شیعه"ی اثنی عشری" نقل می گردد. قصه های پرشور و قهرمانی کور اوغلو، ستم و سرکوب و ظلم سلطان ها را محکوم می کند و سیستم بهره کشی حاکمان فنودال را رسوا می سازد. این قصه ها همچنین برای مردم در بند ظلم و بهره کشی تنها راه رهایی را نشان می دهد:

– راه مبارزه ی ناگزیر رودر رو را

– راهی که از پیوند و سازماندهی و تشکیل هسته های مبارزه بر علیه دشمن مردم می گذرد.

– راه پاسخ ابزار سرکوب و ستمگری با ابزار مقاومت را.

جالب اینجاست که این قصه ها، نه فقط در سرتاسر دوره ی ستمگری صفوی ها زبان به زبان نقل می گردند، بلکه پس از آن نیز، تا ظلم و سرکوب سیستم اقتصادی و فرهنگی زمین داری باقی است، دوام می آورند. قصه های شهرآرمانی "چملی بل" از آن پس به عنوان یک ارثیه ی فرهنگی از مقاومت و مبارزه، شور عدم تسلیم و عدم تبعیت از ظالم را

با خود حمل می‌کنند و سواد "شهر آرمانی" رها از تسلط سلطان‌ها را به همه‌ی رهایی‌طلبان و محرومان شهر و روستا نشان می‌دهد.



دیدیم که تاریخ طولانی و پرماجرایی ایران مملوست از خاطره‌ی اینگونه آرمان‌سازی‌های اجتماعی و تلاش برای زمینی کردن آنها. هرازگاهی، جمعی و گروهی دست به دست هم می‌دهند و برای تحقق آرمان ذهنی مشترک خود بر پای می‌ایستند. هرازگاهی، 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 مدینه‌ی فاضله‌ی خود می‌نهند. از جنبش بابکیان تا به جنبش سرداران،

از جنبش اسماعیلیه تا به "جنبش ارض اقدس" (۴۵)،

از گروه چریکی جنگل تا فرارگاه‌های چریکی اخیر و خیزش‌های توده‌ای موجود، همه و همه، نمودهای عینی این حرکت و طغیان جمعی بی‌پایانند. همه‌ی اینها برای برپایی اتویبای اجتماعی شکل گرفته‌اند و در همه‌ی اینها، برپایی جامعه‌ی آرمانی، همچون پاسخی مستقیم بر علیه نظم ستمگر و ناعادلانه‌ی وقت بکار رفته است و می‌رود. به همین خاطر، در همه‌ی این تجربیات، "هرگونه دارایی‌ها از آن عموم فرض می‌شود و همه می‌پذیرند که مطابق یک سلسله اصول مشترک، با همدیگر کار کنند،

همراه هم بجنگند و

بطور مساوی غذا بخورند (۴۶). همه‌ی اینها محل تجلی اتویبای برابری و یگانگی‌اند و همه ره به جایی می‌برند که انگار همه‌ی انسان‌ها و گروه‌های مردم، در جایی از تاریخ زندگی اجتماعی خود، آنرا زیارت کرده‌اند. این جنبش‌های اتویبایی

— چه به وقتی که در جایی بر سر کار می‌آیند و بعداً "دچار پیری و

کهولت شده و در خویش می‌میرند و چه در زمانی که شهیدانه تارومار می‌شوند.

عموماً دوره‌ای از تغییر و تحول اجتماعی را به دنبال می‌آورند. اینان در هر حال، قفل بندهای جامعه‌ی ایستا و بی‌حرکت دوره‌ای از مناسبات را خرد می‌کنند و با فعال کردن تضاد های ذهنی و فکری و در نتیجه با به راه انداختن تغییر و تحول اجتماعی، زندگی و کیفیت روابط و مناسبات تاریخی را در ابعادی معین به جلو می‌رانند یا امکان آنرا فراهم می‌آورند.

در هر صورت، در هر دوره و زمان،

تا به وقتی که ستمگری‌ها و بهره‌کشی‌ها دوام می‌آورند، انسان ایرانی گرفتار ظلم و نابرابری، هرازگاهی در جایی از این سرزمین پهناور، سر بلند می‌کند و بر ظلم و ستم می‌شورد. و وقتی همه‌ی کوشش‌هایش به شکست انجامید و سکوت و تسلیم به تنها راه تطبیق مبدل شد، نبوغ انسانی‌اش به یاریش می‌شتابد و برای خلوت تنهایی خود، "جامعه‌ای ایده‌آلی و بهشتی آرمانی" می‌سازد. "جوامع ایده‌آلی فردی" از طریق تقسیم بین گروه‌های اجتماعی و نسل‌ها، جنبه‌ی عام و عمومی بخود می‌گیرند. ایده‌آل‌های گروهی در میان مردم، بازتولید می‌شوند و می‌مانند تا روزی که در فرصت تاریخی فراهم آمده، توده‌گیر شوند،

جنبه‌ی مادی بخود گیرند و

حرکت و جنبش و رهایی‌یی را سبب گردند.

چنین است که زندگی می‌ماند و حیات انسان ایرانی،

با وجود اینهمه جباریت و حکومت پاسداران جهالت،

دوام آورده است و می‌آورد.

توضیح شماره ۴ - دین از اعتراض تا به حکومت

شیعه‌گری صفوی، تاریخ حکومت مذهب و دین را به همان شکل و سیاقی که در همه جا اتفاق افتاده است، تکرار می‌کند. حکومت دین به سبب علّت‌های ساختی، در هیچ دوره و زمان و مکان، جز به شکل حکومت توتالیتر و دیکتاتوری ظاهر نگردیده و نمی‌گردد. به شهادت تاریخ، حکومت دینی به هر شکلی هم سازمان داده شود، بالاخره به خاطر "عللی ساختی و بنیادی" که در این رابطه دخالت دارند، مجبور می‌گردد تا در نهایت بین حفظ "اصول دین"

... که فارغ از رأی و نظر مردم در کتاب‌های مقدس دینی مندرج است -
و

احترام به "رأی و حکومت مردم"، یکی را برگزیند. این "علل بنیادی و ساختی" که هر حکومت دینی را "محکوم" به رودررویی با دموکراسی و رأی و خواست مردم می‌کند، در ماهیت از دو اصل بنیادی تشکیل می‌گردد:

- ۱- قوانین، سنت‌ها و مقررات تقدیس شده‌ای که جایی برای رأی و نظر مردم هر دوره و زمان باقی نمی‌گذارد.
- ۲- رهبرانی که خدا و مقتضات دینی را نمایندگی می‌کنند و به جای آنان تصمیم می‌گیرند.

۱- قوانین و سنت‌های تقدیس شده

الف- هر دینی دارای کتاب و سنت‌های مقدّسی است که نقش قوانین اساسی و مقررات اجتماعی دینداران و معتقدین بدان را بازی می‌کنند. حتّاً دین‌هایی که بر اعتقاد به خالق و خدا متکی نیستند، دارای گفتار، کردار و سنت‌های مقدّسی هستند که به رفتار و کردار دینداران و

معتقدین‌شان جهت می‌دهند و پایه‌های رفتاری آنان را می‌سازند و بار می‌آورند. تأثیر این منابع می‌تواند در شرایط مختلف، به نقش‌های متفاوت منجر گردد:

۱. در جایی که دین فقط یک دیدگاه فلسفی و اعتقادی و اخلاقی محض است، وجود این منابع

(همچون هر دست آورد معنوی و فرهنگی دیگر)

ممکن است به باروری معنویات و ارزش‌های فردی هواداران خود کمک کند و حتا در شرایطی در شکل‌گیری روابط اجتماعی افراد و ارزیابی ارزشهای آنان، نقش سمبولیک و هدایت‌کننده‌ی پرورشی ایفا نماید.

۲- ولی همین منابع و مراجع تقدیس‌شده وثابت

- بهنگامی که دین نقش اجتماعی پیدا می‌کند و به اصطلاح، به وقتی که دین به حکومت می‌رسد و با سیاست در هم می‌آمیزد -

بنام رأی و نظر و خواست خداوند، به مردم تحمیل می‌شوند. در این شق دومی، دخالت این عناصر تقدیس‌شده

جایی برای رأی و قضاوت مردم باقی نمی‌گذارند و در نتیجه، راه مردم را برای مشارکت در ساختن زندگی اجتماعی مناسب خواست‌ها و نیازهای زمان و مکان خود، سد می‌کنند.

این است که حکومت دین، در اساس حکومتی است که

"مقررات تقدیس‌شده‌ی عتیق و قدیمی" خود را به جای "قوانین و قراردادهای" جدید ناشی از مردم

- قراردادهایی که در یک حکومت زمینی، می‌باید از سوی مردم هر زمان انشاء گردد و به تصویب برسد

می‌نشانند. بهمین سبب، هر گونه "حکومت دینی" با دموکراسی و حکومت مستقیم و "بلاشرط" مردم، سرستیز پیدا می‌کند و در برابر حقوق و

آزادی‌های انسان برای ساختن جامعه‌ی مورد علاقه‌ی خود، سد ایجاد

می‌کند.

بهمین خاطر هم هست که در یک "حکومت دینی"، ادعاهایی مبنی بر پذیرش "حق انتخاب و رأی مردم" و همچنین اصلاح قوانینی که مستقیماً منشأ دینی دارند، قصه‌هایی بیش نیستند و در طول تاریخ تحولات جوامع بشری، امکان تحقق نیافته و نمی‌یابند. در عین حال، می‌دانیم که هرگونه تجدید نظر طلبی در دین و در منابع تقدیس شده‌ی آن - هم بر علیه علت وجودی "حکومت دینی" است و

- هم بر علیه علت وجودی رهبرانی است که قدرت خود را از حکومت دینی می‌گیرند. اینست که در هیچکدام از نمونه‌های تاریخی، هیچ حکومت دینی، خود را بخاطر احترام به رأی مردم منحل نکرده و نمی‌کند.

ب - این چگونگی مشخصاً در اسلام و مذهب امامیه و شیعه‌گری، ویژگی خاص می‌یابد، چرا که اولاً "دین اسلام، دین عمل و اجراست. اسلام دینی است که برخلاف دین مسیحی، همراه با سنت حکومت رشد کرده است. از همان آغاز، مقام حکومت پیامبر اسلام با مقام نبوت ایشان بهم آمیخته است و بسیاری از فرامین و آیات قرآنی در مناسبت با حکومت ایشان نگارش یافته‌اند و نه در ارتباط با وظیفه‌ی پیامبری ایشان. از همین روی، چه از طریق کتاب قرآن و چه از طریق سنت رسول، در عرصه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، قوانین و اصولی شکل گرفته و باقی مانده و به ارث رسیده‌اند که ... هم غیر قابل تغییرند و ... هم با وجود خود، جایی برای قانونگذاری و رأی مردم هر دوره و عصر باقی نمی‌گذارند.

ثانیاً، این قوانین در طول زمان

— چه در دوره‌ی حکومت‌های اسلامی و چه در دوره‌های حکومت‌های خاص شیعه‌گری —

وسیله‌ی روحانیون و دانشمندان اسلامی و منجمله وسیله‌ی اصامان و روحانیون شیعه‌گری تفسیر و تنظیم شده‌اند و وسیله‌ی تفسیر و فتاوی و رسالات علمای دین و "آیات عظام"، بطور مکرر مهر تأیید و تأکید خورده‌اند و تا به امروز رسیده‌اند. این است که چه اسلام و چه اسلام شیعه‌گری، نقداً دارای کتاب قوانین و مقررات اجتماعی و حقوقی‌اند و قانونگذاری در کشوری که اسلام شیعه‌گری حکومت می‌کند، در حقیقت چیزی جز تطبیق نیازها و خواست‌های روز با آن قوانین ثابت اولیه نیست و نمی‌تواند باشد.

به بیان دیگر، قانونگذاری در یک حکومت اسلامی شیعه‌گری، ناگزیر فقط می‌تواند در اموری واقعیت پیدا کند که عرفی و محلی است و فاقد هرگونه سابقه‌ای در قرآن و سنت رسول و احادیث و شرع مبین و فتاوی آیات عظام و علمای اسلام است. تازه اگر یک چنین موضوعیتی هم پیدا شود (موضوعیتی که فاقد هرگونه سابقه در منابع فوق است)، در آن صورت نیز،

بدعت در شرع حرام است و

هر تصمیم جدید و ابداعی لزوماً باید بر اصول اساسی و تفاسیر کتاب و سنت و شرع مبین بنا گردد. اینجاست که هرگونه بحث و گفتگو در مورد "مفاهیم بیگانه‌ای" (مفاهیم بیگانه با حکومت دینی)

— همچون رأی مردم، انتخابات، تنظیم و تصویب قوانین جدید و مانند اینها —

واجد هیچ معنایی نیست جز انتخاب شیوه‌ای برای توضیح و نگارش مجدد و تفسیر قوانین قدیمه‌ای که عملاً وجود دارند. این قوانین قدیمه،

در ماهیت و در اساس،

مقدس و متکی به رأی خداوند بحساب می‌آیند. بهمین خاطر هم هست که خارج از ادعاهایی که بر مصلحت‌ها و بازی‌های سیاسی روز متکی‌اند، در حقیقت در حکومت اسلام شیعه‌گری

– نه جایی برای رأی و نظر مردم وجود دارد و

نه رأی و انتخاب مردم می‌تواند تعیین‌کننده باشد و اصولی را تغییر

دهد.

ثالثاً، می‌دانیم که حتّاً خلفای راشدین که هیچ، خود رسول هم در اساس حقّ تنظیم و تصویب قوانین را نداشتند و مأموریت و اختیارات آنان، جز اجرای قوانین الهی و تفسیر و توضیح آنها نبوده است. در حقیقت، فرق اساسی حکومت اسلامی با سایر حکومت‌ها در این است که در اینجا هیچ کس حقّ قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز شارع را نمی‌توان به اجرا در آورد. شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است (روح اله خمینی، ولایت فقیه). پس هر کونه انتظار در زمینه‌ی انتخاب رهبر و رهبرانی که بتوانند در دوره‌ی "حکومت اسلام شیعه‌گری"، قوانین جدید و به اصطلاح سکولر یا خارج از فرامین و مقررات اسلامی و شیعی وضع کنند، مغایر اصل و سرشت "حکومت اسلامی و شیعی" است و در دوره‌ی حکومت اسلامی (ماهیتاً) ناممکن است.

ج – در عین حال، می‌دانیم که وجه ویژه‌ی اسلام شیعه‌گری، "امامت" است. این ویژگی مهم و تعیین‌کننده، از یک سو به نوشتجات و فقه امامان معصوم و حتّاً نمایندگان ایشان، یعنی علما و آیات عظام، جنبه‌ی اعتباری خاص می‌بخشد و نظر و فتاوی و رسالات آنان را هم تا به مرحله‌ی سنت رسول، مقدس و غیر قابل تغییر و تجدید می‌نماید.

د - از سوی دیگر، می‌دانیم که نظریه‌ی امامت در رودروی و ردّ انتخابات و سیستم انتخاباتی "مشورت و بیعت خلفای راشدین" بوجود آمده است. این بدین معنی است که از دید مکتب امامت:

- حقّ‌گزینش رهبران جامعه از آن خداست، نه مردم. به بیان دیگر، اصل اساسی، انتصاب رهبر اسلامی از سوی خدا و نمایندگان زمینی خداوند است و نه انتخاب آن از سوی مردم.

به همین سبب، "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" (سید کاظم حائری، بنیان حکومت در اسلام). بدین سبب هم هست که هرگونه سیستم رأی‌گیری نوع امروزی، فقط تا زمانی می‌تواند قابل احترام باشد که نتیجه‌ی آن موافق‌گزینش و نظر نمایندگان و رهبرانی است که خود را منصوب یا نمایندگان خداوند و مجری قوانین الهی می‌پندارند و گر نه، همانگونه که فقه جعفری هم در این مورد صراحت دارد:

"رأی مردم نمی‌تواند بر انتصاب و رأی الهی فائق آید."

اینجاست که در "حکومت دینی اسلام شیعه‌گری":

- نه حقّ‌گزینش رهبر و رهبران، از آن مردم است.

- نه رهبران حقّ قانونگذاری، انشاء و تصویب قوانین جدید را دارند.

- نه جایی برای لغو قوانین الهی و نادیده گرفتن مقررات غیر قابل‌تغییر از پیش‌نوشته شده و جایگزینی آن با قوانین جدید وجود دارد.

چنین است که این حکومت دینی، یعنی

"حکومت اسلامی شیعه‌گری"،

خود را از اشکال حکومتی زمینی و متکی بر رأی مردم متمایز می‌کند و با حفظ و اجرای مقررات و قواعد و قوانین مندرج در کتاب و سنت و

شرع مبین دوام می آورد. اعتقاد به غیرقابل تغییر بودن این اصول، همچنین باعث شده است که احکام و اصول شرعی در طول زمان‌های طولانی گذشته باقی مانده‌اند و در هر شرایطی خود را بازتولید کرده‌اند و می‌کنند - یعنی

هم در شرایطی که مثل امروز دین و احکام شرعی حکومت می‌کنند و هم به وقتی که دین و دینداران در آرزوی برقراری حکومت الهی خود، به حکومت غیرالهی و زمینی شاهان گردن نهاده‌اند.

۲- حاکمان دینی همچون نمایندگان خداوند بر روی زمین بر خلاف ادعاهای گوناگون، تا کنون هیچ دینی بدون رهبران دینی به حکومت نرسیده است و نمی‌تواند هم برسد.

پروتستان‌های اروپایی، عقاید خود را بر نفی نظام ساختاری کشیشی و کلیسا و کتاب‌های حدیث و تفسیر کاتولیک‌ها و ارتودوکس‌ها بنا کردند، ولی چیزی نگذشت که آنان نیز صاحب کلیسا و کتاب و کشیش و حدیث و سنت شدند و به همان سرنوشتی دچار آمدند که با آن می‌جنگیدند. عین همین دگرگونی و تحول را می‌توان در برپایی مذهب اعتراضی شیعه‌گری اولیه بر علیه سنت‌گرایی و خلیفه‌گرایی مذاهب سنی دید و از آن طریق، ساخت و حجم هیرارشی جمعیت‌آوندها و طلاب و خدمه‌ی مذهبی از "روحانی" و مرثیه‌خوان و پای‌منبرنشین و مسأله‌گوی تا مرده‌شوی و دعانویس و فالگیر دستگاه شیعه‌گری را در رابطه با سنی‌گری سنجید.

علت این چگونگی را می‌باید نه فقط در طرز نگرش یک دین و مذهب یا یک خط معین دینی، بلکه در ساخت نظام دینی جستجو کرد.

دیدیم که هر دینی دارای کتاب یا نوشتجات و سنت های مقدسی است. این سنت ها تا زمانی که پیامبران زنده اند، وسیله ی آنان تفسیر و تعبیر و توجیه می شوند و به خورد مردم و معتقدین داده می شوند. اما پس از فوت پیامبران، کسانی لزوماً باید وظایف مختلف وی را به عهده بگیرند. آنان می باید بنام مفسران منابع مقدس انجام وظیفه کنند. معمولاً این منابع بنیادی با همان انشا و خط و زبان عتیق مرجع حفظ می شوند و بدون دخالت افراد متخصص، برای مردم زمان های بعد، قابل مطالعه و دسترسی و فهم نمی باشند.

آنان همچنین باید بتوانند بنام مقدسین روحانی، نقش پیام رسانی جانشینان پیامبران را بازی کنند و به تبلیغ دین پردازند. آنان در ضمن می باید بنام روحانیون، امور و خدمات دینی را اداره کنند. اینست که پس از فوت هر پیامبر یا حتا هر مقام دینی
— لزوماً و چه بخواهی و چه نخواهی —

یک قشر رهبری مذهبی بر پای می ایستد و مستقیماً بنام پیامبر و رهبر و حتا بطور غیرمستقیم بنام خداوند به انجام وظیفه ی دینی می پردازد.

تا آنجا که تاریخ تمدن بشر بدست می دهد، این ویژگی عام است و در جوامع مختلف،

از ابتدایی و بدوی تا متمدن و صنعتی،

به اشکال مختلف دیده می شود. جامعه شناسان و مردم شناسان، از سوره ها و مکاتب مختلف، برآنند که این شغل و سمت اجتماعی و روحانی از دوره ای که بشر توانسته است به انبار کردن دانه ها دست بزند و در پروسه ی تولید مواد غذایی شرکت کند، آغاز شده است و رابطه ی مستقیم با ارزش افزوده محصولات غذایی دارد.

بدین معنی، از وقتی که حال و روز جوامع انسانی به مرحله ای رسیده که توانسته است چند نفری را از تولید بازدارد و غذای آنان را از طریق کار بقیه تأمین کند، کسانی به مشاغلی دست زدند که در رابطه‌ی مستقیم با تولید غذا نبود. جادوگران جز، این گروه‌های جدید اجتماعی بودند که در جوامع اولیه و در میان قبایل اولیه، خود را از سایرین متمایز کردند و به کاری 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 مدعی بودند که می‌توانند نیروی مافوق طبیعی را از طریق شیوه‌های جادویی به کنترل در آورند و آنان را در راه بهبودی انسان و زندگی جمعی آنان بکار گیرند^(۴۷). این چگونگی با تکامل اجتماعی تغییر یافت و به ظهور دین و پیامبران منجر شد. پیامبران یک نیروی مافوق انسانی را، چه در طبیعت و چه بصورت خالق آن، نمایندگی می‌کردند. آنان بر خلاف جادوگران، نمی‌توانستند بر نیروهای مافوق طبیعی فائق آیند یا آنها را در اختیار انسان و خواست او قرار دهند. در واقع، عمده تفاوتی که پیامبران با جادوگران داشتند این بود که آنان سعی می‌کردند با ابلاغ خواست و تصمیم نیرو یا نیروهای برتر طبیعی یا فوق طبیعی به مردم، راه درست^۲ را به آنان نشان دهند و دیکته کنند. آنان بر آن بودند که مردم را به سوی هدایت کنند که رضایت آن نیروی برتر را جلب می‌کرد. از این طریق، مردم می‌توانستند هم از انتقام و مجازات آن نیروی مافوق در امان باشند و هم با اتکاء بدان، در برابر نیروهای دیگر طبیعی و مافوق طبیعت نیرومند گردند و در مصاف با آنها به پیروزی دست یابند. این رابطه، در پروسه‌ی تکامل جوامع بشری در مناطق مختلف جهان، اشکال مختلف بخود گرفت و با تکامل اندیشه‌ی دینی در بخشی از جهان (خاور میانه)، به ظهور ادیان آسمانی یکتا پرست منجر شد. این ادیان به

سبب سرشت خود، از همان آغاز بر فعالیت و تبلیغ پیامبران و جانشینان آنان و همچنین خدمات قشر روحانیون ساخته و پرداخته شدند.

در این پروسه، نقش قشر روحانیون از زمانی آغاز می‌شود که پیامبران - این نماینده‌ی رسمی و مستقیم خداوند -

از جهان می‌روند و جا و شغل خود را به کسانی می‌دهند که عملاً

نمایندگان غیر رسمی و غیر مستقیم و باواسطه‌ی خداوند

بحساب می‌آیند. بدین ترتیب، آنچه که در تداوم این پروسه، در همه‌ی مناطق جهان و اشکال و انواع مختلف دینی عمومیت دارد، برپای ایستادن اقشار رهبران و روحانیون دینی است. این اقشار بطور سمبلیک هم که شده -

دین، پیامبر و مقدسین دیگر و همچنین منابع مورد تقدس و نهایتاً خداوند را نمایندگی می‌کنند و بنام آنان حکم صادر می‌کنند و تصمیم می‌گیرند.



اینان در عین حال از طریق تفسیر مسائل فلسفی و توجیه مسأله‌ی مرگ و زندگی به نیازهای روحی و روانی مردم پاسخ می‌دهند. اینان با داستان‌های مذهبی خود، مسأله‌ی زندگی و خلقت را حل شده می‌نمایند و برای تداوم زندگی پس از مرگ، تضمین‌هایی ارائه می‌دهند. بسیاری نیز مجری آداب و مراسمی هستند که با مرگ انسان، چه برای مردگان و چه برای بازماندگان آنان ضرورت دارد. اینست که بر پای ایستادن قشر روحانیون و نمایندگان مذهبی و تداوم آنان در طول تاریخ، در زمینه‌ی خدمات روحانی جنبه‌ی کارکردی پیدا می‌کند و جایی خالی را در زندگی اجتماعی مردم پر می‌کند.

برای نمونه، در کشورهای سکولر غربی

که در آنجا، مردم بین انتخاب دین و بی‌دینی مجاز و مختارند و دین

از سیاست و حکومت جداست .

روحانیون کماکان در مؤسسات مذهبی خود مشغول بکارند. آنان مراسم نامگذاری و ازدواج و کفن و دفن پیروان دین خود را به عهده دارند و در روزهای مخصوص خود، اجرای مراسم نیایش و دعا و اعتراف و استغفار و نماز و همچنین توضیح و تفسیر منابع مذهبی را به عهده می‌گیرند و اداره می‌کنند. اکثر این وظایف خدماتی علت وجودی خود را از نیاز مردم کسب می‌کنند و از آن نظر، جنبه ی کارکردی دارند .

با این وجود، این وظیفه داری "روحانی" همیشه در این حد باقی نمی‌ماند و

وقتی که دین جنبه ی اجتماعی بخود می‌گیرد و به اصطلاح، وقتی که دین به حکومت می‌رسد،

از حالت جبران روحی و روانی و تصدی خدمات دینی خالص در می‌آید و وارد حوزه ی قدرت و حکومت می‌گردد. در این صورت، "روحانیت" نیز از حالت "روحی و ایمانی خالص" خارج می‌شود و شکل و ماهیت اجتماعی و سیاسی بخود می‌گیرد. اینجاست که رهبران مذهبی دیروز، نه فقط بنام خود و در امور مراسم و نیایش ها،

بلکه بنام دین و در امور دنیوی هم دخالت و اظهار نظر می‌کنند. آنان در مورد مسائلی که در موضوعیت دین نمی‌گنجد، رأی می‌دهند و تصمیم می‌گیرند. بدین ترتیب، این رهبران، در تداوم حکومت دین، رفته رفته

از انسان روحانی یا رهبر مذهبی مفسر منابع و همچنین از مجری سنت‌های روحانی و مراسم دینی،

به حاکمانی تبدیل می‌شوند که می‌توانند به نمایندگی خداوند تصمیم بگیرند. بدینوسیله، آنان حق آن را بدست می‌آورند که

رحم و شفقت یا

جبر و مکر الهی را بر سر دوستان و دشمنان خود بیاراند. این سمت جدید به آنان این امکان را می‌دهد که

نه فقط در امور این جهانی به جای مردم رأی دهند،

بلکه بهشت و جهنم را هم در ید کنترل خود و دوستان و مریدان و امت خود در آورند و بجای خداوند هر کس را که خواستند، پاداش دهند یا مجازات کنند. اینجاست که

دیکتاتوری‌های مذهبی با تمام عظمت و هیبت و وحشت خود ظاهر می‌گردند. بدین ترتیب، با تولد و برقراری حکومت‌های دینی
- همانطور که سرتاسر تاریخ بشر گواه است .

راه به روی هرگونه تلاش انسان برای تصمیم‌گیری و دخالت در امور فردی و اجتماعی بسته می‌شود و از آن پس، انسان می‌ماند و جبر حکومت خدایانی زمینی که

مدعی اجرای فرمان خدا هستند و بخاطر نمایندگی خداوند،
"می‌توانند"

هر گونه فکر و اندیشه‌ی مخالف را در مغزها بیخ بزنند.



همین چگونگی را، ما مردم ایران بارها و بارها در دوره‌های مختلف تاریخ

- چه در دوره‌ی حکومت "شاهان زمینی ظل الله" مورد حمایت روحانیون و چه در دوره‌ی حاکمیت مذهبی "نمایندگان نوع به نوع خداوند آسمان ها"

بکرات تجربه کرده ایم. در واقع، تفاوت ایندو نوع حکومت آن بوده است که

اولی، یعنی شاهان زمینی، اگر چه می‌توانستند در مورد تمام امور و

مقدرات مردم و مملکت تصمیم بگیرند، ولی خودشان هم می‌دانستند که انسان‌هایی بیش نیستند و مقامشان، به تعبیر محمد رضا شاه پهلوی، "موهبتی الهی است که از طرف مردم به آنان تفویض شده است". این بدان معناست که آنان حتا اگر این مقام را الهی و آسمانی هم می‌دانستند و معرفی می‌کردند، راهی نداشتند جز آنکه به تفویض آن از سوی "مردم" اشاره کنند. آنان بدین امر آگاه بودند که قدرت خداوندگاری‌شان از آسمان نیامده است و نمی‌تواند هم بیاید و بالاخره آنچه دارند مبتنی بر یک قرارداد زمینی متکی به اراده‌ی مردم است. در مقابل آنان، خلفا و حاکمان و رهبران اسلامی و نابیان نوع به نوع اسلامی قرار دارند که در اساس به نمایندگی خدا و رسول، و با آغاز دوره‌ی صفوی‌ها، از سوی "امام زمان" بر اریکه‌ی قدرت و حکومت تکیه زده‌اند. آنان در ضمن، حق تفسیر و تعبیر کتاب و احادیث و شرع را هم در دست دارند و در هر زمان و مکان، تعیین می‌کنند که کدام آیه از حدود ۶۲۰۰ آیه‌ی مبارکه، در چه موردی جای عملکرد دارد و باید داشته باشد. مثلاً

— آیا آیه‌های جنگ با کفار را باید اجرا کرد

یا آیه‌های صلح و عقد مودت و برادری را و اصولاً

— چه کسی کافر است و مستوجب تنبیه و

چه کسی نیست و مستحق تشویق و پاداش و الی آخر.

این سمت فرضی و ایدئولوژی ناشی از آن، به آنان قدرت و حق تصمیم‌گیری نامحدودی را عطا می‌کند

— قدرتی که از توان هر دیکتاتور زمینی فراتر می‌رود و در عین حال،

فارغ از رأی و تصمیم و دخالت مردم هم هست. این در عین حال، بدان

معنی هم هست که آنان حق تصمیم‌گیری و اختیار و قدرت خود را

— از آن مردم نمی‌دانند و

— بصورت تفویض شده از طرف مردم هم ارزیابی نمی کنند و
— برای اینگونه نگرش هم، دلیل و منطق و ایدئولوژی دینی و مذهبی در
اختیار دارند.



به همین سبب هم هست که هژمونی و رهبریت حکومت های دینی و
تنوکراتیک، خود را در روی دموکراسی و مردم سالاری می یابند و هر
گونه دگراندیشی و مخالفت با رهبری دینی خود را، مهر ضدیت با خدا
و مهر کفر می زنند

— اتهامی که بطور معمول در حکومت های دینی، بد فرجام ترین
مجازات ها را بدنبال می آورد.

باید یادآوری کرد که این چگونگی، عام همه ی اشکال حکومت دینی و
رهبریت های آن و محصول ساخت روابط دینی است و عللی مانند
آخوند بودن یا نبودن رهبران دینی و

کمتر و بیشتر فاناتیک یا بنیادگرا بودن و

اینگونه و آنگونه تفسیر کردن منابع و همانند اینها

(اگر چه می توانند این شخصیت ساختی دینی را تشدید کنند یا تقلیل
دهند، ولی)

نمی توانند به عنوان علت اساسی و ماهوی آن عمل کنند و بحساب آیند.
به بیان دیگر، محصولات و نتایج ساختی "حکومت دینی" (و نه چگونگی
سازماندهی آن)، در هر حال، با آزادی و استقلال فردی و حکومت متکی
بر رأی و عقل و اراده ی مردم، ناسازگار است و سر ستیز دارد.



در هر صورت، نتیجه آنست که مجموعه ی این عوامل ناشی از حکومت
دین،

— چه بصورت عوامل ناشی از قوانین و مقررات تقدیس شده ای که جایی

برای رأی و نظر مردم هر زمان باقی نمی گذارند و
- چه بصورت عوامل ناشی از سیستم رهبریت مذهبی (که در آن، رهبران
مذهبی، خدا و مقدسات را نمایندگی می کنند و بجای خدا تصمیم
می گیرند و حکومت می کنند)
به صورت منبع اساسی دیکتاتوری عمل می کنند. از این زاویه بسیار
طبیعی است اگر حاکمیت دینی در برابر نافرمانی مردم،
از مطلقیت خداوندی دفاع کند که جنار و قهار و مکار است و نه
خداوندی که دوست می دارد، می بخشد و
به انسان حق می دهد که برای پذیرش مسئولیتی که به عهده شان نهاده
شده است، حق تصمیم گیری داشته باشد، در آباد کردن زمین و بهتر کردن
زندگی خود و نوع خود بکوشند و قدرت خداوندکاری را در خلق کردن و
ساختن و بارآوردن نمایندگی کنند.

فصل سوم - تولدی دوباره

آرمانی بنام مشروطیت

دیدیم که در تداوم انتقال ارثیه‌ی ذهنی - فرهنگی ایرانی، هر حرکتی در جامعه‌ی تحت ستم آسیایی‌ها، با یک "جامعه‌ی آرمانی" پیوند می‌خورد و ظهور هر "جامعه‌ی آرمانی" انرژی خفته‌ای از نافرمانی از ستم حاکم را بیدار می‌کند و به حرکت در می‌آورد.

انقلاب مشروطیت، در آغاز، یکی از این اتوپیاها بود.

انقلاب مشروطیت از جنبه‌های گوناگون سرآغاز دوره‌ی نوین تاریخ ایران است. در واقع با این حرکت است که مردم ایران، دیواره‌های قرون وسطایی را پشت سر می‌گذارند و وارد قرن ۲۰ می‌شوند.

تحولات قرن ۱۹ در ایران، با رشد نهادهای سرمایه‌داری و گردش سرمایه‌ی بازرگانی مشخص می‌شود. این دوره، شهرنشینی جدید و رشد و توسعه‌ی طبقه‌ی متوسط شهری را نیز با خود به همراه می‌آورد. (به توضیح شماره ۵، طبقه‌ی متوسط و اقشار سنتی و مدرن آن در ایران" مراجعه و پس از پایان آن، مجدداً از ابتدای این باراگراف مطالعه شود.)

قرن ۱۹ همچنین قرن شکست‌ها و ناکامی‌های عمده‌ی ایران در برابر توسعه‌ی پر شتاب سرمایه‌داری در حال توسعه‌ی اروپایی بود. در این دوره، تسلط امپریالیستی روس و انگلیس در ایران تا بدانجا عمق یافت

که بدون خواست آنان هیچ قرار و تصمیم دولتی، قابل اجرا و تضمین نبود. بخش‌هایی از کشور به تصرف روس و انگلیس در آمدند و از کشور مجزا شدند. قدرت شاه و دربار تا آنجا با قدرت نیروهای خارجی پیوند خورد، که شاه فقط زمانی می‌توانست بصورت سبیل قدرت مورد توافق طبقات داخلی نقش ایفا کند که از طرف نیروهای استعمارگر خارجی مورد حمایت قرار می‌گرفت. در این قرن، قدرت فنودال‌ها و همچنین قدرت ملایان افزایش یافت. دستگاه روحانیت شیعه که تا دهه‌های آغازین نیمه‌ی دوم این قرن، جزو ابوابجمعی دربار و شاه بحساب می‌آمد و از دخالت مستقیم در امور سیاسی منع می‌شد، در دهه‌های پایانی آن در ارتباط با حمایت نیروهای خارجی تا به جایی رسید که قدرت سیاسی را با شاه و دربار قسمت کرد. این سازمان الیگارش‌ی مذهبی توانست حتی در تقسیم پست‌ها و مقامات دولتی نقش ایفا کند و اجرای قراردادهای دولتی‌یی را که مورد توافق و موافقتش نبود، مانع شود.

در آغاز ربع چهارم این قرن، کرسنگی و بیماری‌ها و اپیدمی‌های عمومی مانند وبا کار را به جایی رساند که به تخمین ناظران خارجی، جمعیت ایران تا به نصف تقلیل یافت. در این دوره‌ها، همچنین خوردن گوشت سگ و کره و حتی مینت و دزدیدن بچه‌های مردم برای سد جوع، در کشور و پایتخت سلطان صاحبقران به واقعیت روز تبدیل شد (۴۸).

اما با وجود همه‌ی این مصائب و مشکلات، هیچکدام از این عوامل بازدارنده نتوانستند از زایش قرن جدید ایرانی، که می‌رفت که با انقلاب مشروطیت تجلی یابد، جلوگیری کنند.

شرایط مادی برای یک چنین تحول اساسی در طول دهه‌های قبل، در ساخت جمعیتی و اجتماعی ایران فراهم آمده بود. اروپا در ادامه‌ی توسعه و گسترش خود، آبستن تغییرات عمده بود و رابطه بین دو ابرقدرت روس و انگلستان با نوسانات عمده روبرو بود. تخت تزار روس بر اثر خیزش

مردم روسیه و تحولاتی که به انقلاب شکست خورده‌ی آغاز این قرن انجامید، از بیخ و بن می‌لرزید. حکومت قدرتمند عثمانی در سرازیری فروپاشی خود، مجبور به پذیرش شرایطی گردیده بود که بصورت اصلاحات دامن‌دار تنظیمات به منصفی ظهور رسید. قوانین جدید در کشور های اروپایی، حقوق جدید شهروندی را ارزانی انسان قرن جدید می‌کرد. قوانین اساسی جدید در مصر و هندوستان و کشور عثمانی نوید زندگی جدیدی را به مردم این منطقه می‌داد. تبعیدیان سیاسی و روشنفکران ایرانی در این کشورها شدیداً فعال بودند و افکار جدید اروپایی و جهانی را، از هر راه ممکن به مردم ایران می‌رسانیدند" (۴۹).

روزنامه‌های فارسی زبان که نمی‌توانستند از سانسور اداره‌ی پست ایران عبور کنند، وسیله‌ی مسافران ایرانی به داخل ارسال می‌شدند. فارغ‌التحصیلان ایرانی در کشور های اروپایی، بخشی از این دست‌آوردهای جهانی را با خود به کشور می‌آوردند. ترجمه‌ی آثار و اندیشه‌های جهانی و افتتاح مدارس جدید در کشور، بر پروسه‌ی تغییر ذهنی مردم شهرنشین ایران یاری می‌دادند. تغییر و تحولات مجموعه‌ی شرایط در حال تحول جهانی و اروپایی و در همسایگی ایران، به اشکال مختلف در داخل ایران انعکاس می‌یافت و همگی خبر از زمین‌لرزه‌های خردکننده در ساخت کهنه و ناکارآمد حکومت قاجار می‌داد.

اینجاست که برای اولین بار، مردم شهرهای ایران، بجای آنکه مطابق سنت‌های صدهای گذشته از بیرون قلعه‌ها مورد حمله قرار گیرند، از درون دیواره‌ها و برج‌های قرون وسطایی شهرها پای به بیرون می‌گذارند و در یک "پیوند ملی"

— که خود پدیده‌ای نوین بود —

بر علیه جباریت سلسله‌ی قرون وسطایی قاجار، مشترکاً دست به مبارزه

می‌زنند و خواست‌های خود را به حاکمان و گردانندگان سیستم قرون وسطایی دیکته می‌کنند.



با این وجود، انقلاب مشروطه انقلاب نمی‌شود و عمومیت نمی‌یابد، جز آنوقتی که با اسطوره‌ی ایرانی "جامعه‌ی فاضله و آرمانشهر ایده‌آلی" در هم می‌آمیزد و آرزوها و امیدهای تاریخی مردم ایران برای "عدالت و آزادی" را نمایندگی می‌کند. اینجاست که مشروطیت ایده‌آل‌های آرمانی نه فقط به عنوان یک اصلاح در سیستم سیاسی ایران، بلکه بصورت "مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی"، همه را به نوعی واله و شیدای خود می‌سازد و به طوفانی از انقلاب و جنبازی و مبارزه منجر می‌گردد.

طبق معمول و همانند هر "مدینه‌ی فاضله‌ی ملی" دیگر، مشروطیت هم برای هر فرد و دسته و گروه اجتماعی معنی خاص خود را می‌دهد و هر کس با انتظارات خاص خود دل در گرو مشروطه‌خواهی می‌نهد. بدینسان، در دوره‌ای معین، مشروطیت تبدیل می‌شود به جامعه‌ی ایده‌آلی بدون مکان و بدون زمان، یعنی جایی که:

- هم رنجبر و زحمتکش شهری، فردای خود را در آن می‌جوید و
 - هم بازاری و سرمایه دار نوپای تجاری، چشم امید بدان می‌دوزد.
 - هم فدایی سوسیالیست آرزوهای خود را در تحقق آن جستجو می‌کند
- و

- .. هم نماینده‌ی سرمایه‌ی غارتگر خارجی بدان امید می‌بندد.
- هم مردم اقشار مدرن طبقه‌ی متوسط شهری آرزوهای ترقی خواهانه، نوسازی و اروپایی‌گرایی خود را با لباس مشروطیت زینت می‌دهد و
- هم مقلدان آیت‌اله‌ها و امت شیوخ مذهبی تحقق جامعه‌ی امام‌زمانی

و افزایش سهم رهبران اسلام‌خواه خود از اقتدار سیاسی را در آن می‌جویند.

برای روشن شدن این چگونگی جا دارد به یکی دو نوشته فکاهی آن سال‌ها اشاره کنیم. نخست به گفتگویی میان چند تن در باره ی آزادی و مشروطه، یعنی آن "چیز غربی" که در این تازگی‌ها از فرنگستان آورده بودند و هیچکس نمی‌دانست که آن چیز چیست و برای کیست. چرا که این چیز را انجمن‌ها از روزی که آوردند، توی صندوق گذاشته، درش را محکم کرده، هر روز در خلوت آورده آن را تماشا می‌کنند، باز قایم می‌کنند. خیلی آدم‌ها طالبش هستند و حسرتش را می‌کشند، لیکن هنوز کسی ندیده."

اکنون رستم، که قهرمان رساله هم بود، دریندر به دنبال آخوند محله و روشنفکر شهری و دولتمردان و دیگران می‌گشت تا این راز را بشکافد. مفهوم مشروطه را دریابد، و کاربرد آن را بداند. 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 هر کس تعریفی بدست می‌داد که با تعریف آن دیگری بکلی متفاوت بود." (۵۰)

چنین است که مشروطیت با اسطوره‌ی ایرانی "جامعه‌ی ناکجاآباد ایده‌آلی" پیوند می‌خورد و انرژی‌های پراکنده‌ی انقلابیون مشروطه‌خواه را در برابر سنت طلبی‌های دشمنان مردم، همکاسه می‌کند و به حرکت و جنبش در می‌آورد. این حرکت ادامه می‌یابد تا زمانی که متضم قانون اساسی تنظیم می‌گردد و حکومت نیمه مشروطه و نیمه مشروعه‌ی ایران بر روی بستری از آرزو و خواسته‌های گوناگون و ناهمگون دورری

ایده آلیسم انقلابی مشروطیت بنا می‌گردد و تحقق عینی می‌یابد. از آن پس، بی توجه به هر محتوایی که مشروطیت بخود می‌گیرد، بنای ایده آلی و اسطوره‌ای مشروطیت در برخورد با واقعیت‌ها در هم می‌ریزد و می‌ماند تا بر روی خرابه‌های این اسطوره‌ی رهایی و عدالت، 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 تحول تاریخ آزادی‌های قرن جدید می‌یابند –

برای رهایی و کسب آزادی و عدالت، از تولید ذهنی – اجتماعی خود دست بر نمی‌دارند.

تحولاتی که در این دوره از تغییر و بازسازی ایران بوقوع می‌پیوندد، درهای تماس و تردد با اروپا را به روی مردم طبقه‌ی متوسط شهری می‌گشاید و مردم شهرنشین ایران را، بیش از پیش با طرز زندگی و حقوق و آزادی‌هایی که به عنوان محصول انقلابات اجتماعی سرمایه‌داری در اروپا و امریکا و انقلاب سرخ در شوروی برپای ایستاده‌اند، آشنا می‌کند. تفکرات و ایدئولوژی‌های نوین

– که هرکدام از سوی بر آزادی و حقوق فردی و اجتماعی مردم مهر تأکید می‌زنند

در بازسازی و تولید ذهنی جامعه‌ی فاضله‌ی نوین ایران تأثیر می‌گذارند. برپای ایستادن طبقات جدید شهری، بخصوص طبقه‌ی متوسط جدید شهری (۵۱) و اقبال تحصیلکرده و اداری، بر خواسته‌ها و آرزوهای مردم شهری ایران رنگ و بوی تازه می‌بخشد. تحت این شرایط جدید جهانی و ملی است که

هم نقش مردم ایران در امور اجتماعی و سیاسی افزایش می‌یابد و هم ترکیب و محتوای خواسته‌ها و انتظارات جدید اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی تغییر می‌کند. مجموعه‌ی شرایط جدید، به آرمان عمومی

مردم شهری و طبقات اجتماعی درگیر در پروسه‌ی شهرنشینی معنی و مفهوم جدید می‌بخشد.

در آغاز و همچنین در طول دوره‌های معینی از نوسازی اجتماعی، مدرنیسم پهلوی (۵۲) به بخشی از آرزوها و ذهنیات مردم پاسخ می‌دهد و اشتیاق گروه‌ها و لایه‌های مختلف مردم شهر نشین را بر می‌انگیزد. اما نظام جدید سیاسی پهلوی اول و دوم که از طریق ایجاد و تداوم نوسازی اجتماعی، در شکل‌گیری طبقات و لایه‌های جدید اجتماعی نقش ایفا کرده است، از عهده‌ی پاسخ دادن به انتظارات نوین مردم شهرنشین بر نمی‌آید. جبر حاصل از اقتدارطلبی و ثروت‌اندوزی و ارتشاء، و دیکتاتوری و سانسور و همچنین وابستگی شدید سیاسی و اقتصادی به خارج و برنامه‌های امپریالیستی، راه کامیابی‌های اجتماعی مردم شهری را سد می‌سازد و امیدواری به معجزه‌ی این نظم مدرن (۵۲) را نقش بر آب می‌کند. با این عدم کامیابی اجتماعی، دگرباره‌ی اسطوره‌های دیگری از "جامعه‌ی فاضله و ایده‌آلی ایرانی" در ذهنیت انسان سرکوب‌شده و ناکام شهری بر پای می‌ایستد. "جامعه‌ی فاضله‌ی امام‌زمانی" در شکل جدید خود و "جامعه‌ی آرمانی کمونیستی" با مدل ایرانی خود از آن جمله‌اند.

جامعه‌ی آرمانی کمونیستی

قرن جدید در عین حال قرن جهانی شدن است و همراه این جهانی شدن، الگوهای ایده‌آلی و آرمانی هم مرزها را درمی‌نوردند و گروه‌های انسانی چهارگوشه‌ی جهان را برای پیوستن به آرمان‌های نوین جهانی فرا می‌خوانند. "مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی" هم از این جهانی شدن بی‌نصیب نمی‌ماند و کمونیسم

... که یک جامعه‌ی آرمانی مدرن بنا شده بر روی نابرابری های جامعه‌ی سرمایه داری است...

به آسانی بر روی یادبودها و ارزشی فرهنگی جامعه‌ی زمین داری و نظام اجتماعی "آسیایی-اسلامی ایرانی"،

یعنی برابری، برادری و عدالت

جا می افتد.

جامعه‌ی کمونیستی ماهیتاً ایده آلی و بدون مکان و زمان است.

جامعه‌ی کمونیستی همانند هر "مدینه‌ی فاضله" دیگر، جز با جملاتی کلی قابل توصیف و توضیح نیست.

جامعه‌ی کمونیستی خارج از تجربه‌ی عینی انسان امروزی قرار دارد و لزوماً در آینده هم، دور از تجربه‌ی انسان باقی خواهد ماند. چرا که

قبلاً دیدیم که حتاً در صورت تحقق هر جامعه‌ی ایده آلی امروزی،

جامعه‌ی ایده آلی دیگری، با انتظارات و طلب‌های متفاوت‌تر و آینده‌نگرتر، خلق می‌گردد و راه فردا را نشانه می‌گیرد. اینست که با

تحقق فرضی جامعه‌ی کمونیستی یا هر جامعه‌ی ایده آلی دیگر،

نه زمان برای تحول اجتماعی متوقف می‌شود و

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

به همین خاطر هم هست که

... بر خلاف همه‌ی ادعاها ...

هیچ جامعه‌ی ایده آلی (چه کمونیستی و چه عصر امام‌زمانی)

جامعه‌ی نهایی و بقول معروف "جامعه‌ی آخرالزمان" نمی‌تواند باشد.

همه‌ی تجربیات و منطق تاریخی و دست آورد های علمی گواه برآنند که تا بشر و جامعه‌ی بشری باقی است، نه تاریخ قابل توقف است و نه

انسان از تولید ذهنی باز می‌ایستد. از این رو،

در آینده هم هیچ امکانی برای تحقق یک "جامعه‌ی پایانی"

— یعنی جامعه‌ی بدون حرکت اجتماعی و تاریخی و جامعه‌ی انسانی بدون انسان تولید کننده و تغییر دهنده...
وجود ندارد و نخواهد داشت.



بااین وجود، "جامعه‌ی اتویایی کمونیستی" جامعه‌ی ساخته و پرورده‌ی انسان است. جامعه‌ی کمونیستی جایی است که جز بدست انسان و کار و مبارزه و جانفشانی فرزند انسانی بنا نمی‌شود. بقول معروف، "بین دنیای مبتنی بر بهره‌کشی و جامعه‌ی ایده‌آلی کمونیستی، دزه‌ی عمیقی وجود دارد که جز با جسم و جان انسان‌های انقلابی هموار نمی‌شود و قابل عبور نمی‌گردد". این ویژگی

— یعنی انکاء، به معجزه‌ی عمل و کار انسانی —

آن موتور انرژی دهنده‌ای است که انسان مورد بهره‌کشی جامعه‌ی مبتنی بر استثمار طبقاتی را به حرکت در می‌آورد و وی را برای زودرویی با نظم نابرابر حاکم و ساختن جامعه‌ی آرمانی کمونیستی به مبارزه‌ی اجتماعی وامی‌دارد و فرا می‌خواند.

اتویای کمونیستی — سوسیالیستی ایرانی

در مقابل ماهیت ایده‌آلی و ناکجاآبادی جامعه‌ی کمونیستی، جامعه‌ی سوسیالیستی اما، یک واقعیت است و می‌تواند به سادگی بر روی ساختار سیستم طبقاتی و عمدتاً کاپیتالیستی بنا گردد. جامعه‌ی سوسیالیستی در موفق‌ترین شکل خود، جامعه‌ی در حال گذر از مرحله‌ی طبقاتی به دوره‌ی ایده‌آلی غیر طبقاتی است. بهمین علت و برخلاف برخی تصورات، جامعه‌ی سوسیالیستی

لزوماً رنگ و بوی طبقاتی دارد.

این شکل از جامعه در واقع، مبتنی بر شکل معینی از

تقسیم کار و سرمایه در یک سیستم ماهیتاً مبتنی بر قوانین بازار
است.

(به توضیح شماره ی ۶، سوسیالیسم در دو راهی تقدیر "مراجعه و با پایان آن، مجدداً از آغاز این پاراگراف مطالعه شود.)
جامعه ی سوسیالیستی در ضمن، در دوره ی مورد بحث ایران - دوره ی مدرنیسم (۵۲) پهلوی ها در ایران - یک تجربه ی تاریخی جهان شمول بود و در اقصا نقاط دنیا و به اشکال مختلف تجربه می شد. بر این اساس و بطور منطقی، جامعه ی سوسیالیستی می بایست به عنوان یک الگوی واقعی و عینی، راهنمای اعتراضات و فرم دهنده ی محتوای طلب اجتماعی مردم ایران می گردید. اما چنین نشد و "تجربه ی عینی سوسیالیستی" - همانند "جامعه ی بدون مکان و زمان و ایده آلیستی کمونیستی" - با الگوهای ذهنی مدینه ی فاضله ی ایرانی "در هم آمیخت و رنگ و بوی ذهنی و ایده آلی به خود گرفت.

این ذهن گرایی نسبت به یک موضوع حی و حاضر عینی، دلایل مختلف داشت که

وجود دیکتاتوری و سانسور داخلی از سوی و جهت گیری سیاسی نمایندگان نظام های جهانی دوره ی جنگ سرد از سوی دیگر، از آن جمله بودند. این علل باعث شدند که حتی "جامعه ی سوسیالیستی موجود"، در دیدگاه ایرانی ها با اسطوره ها در هم آمیخت و بجای آنکه بصورت "یک الگوی توسعه" و "یک شیوه ی تقسیم کار اجتماعی" عمل کند، با ذهنیت های ایده آلیستی در هم بافته شد.

در تمام طول دوره ی مدرنیسم پهلوی اول و دوم، سانسور شدید اطلاعات و دانش های اجتماعی بطور وحشتناک در ایران عمل می کرد و مردم ایران

را در بی خبری و بیگانگی از آنچه که در دنیا می گذشت، نگه می داشت. این تقیصه، زمانی به عنصر تعیین کننده تبدیل می گردید که مردم ایران در جریان وزش طوفان های سیاسی قرار می گرفتند و مجبور به انتخاب و جانبداری سیاسی می شدند. آنان برای جانبداری درست نسبت به وقایع و اتفاقات اجتماعی و سیاسی به دانش سیاسی و اجتماعی نیاز داشتند. آنان می بایست در دوره ای طولانی به تمرین دموکراسی پرداخته بودند. بدون آن دانش ها و اینگونه تمرینات، آنان نه فقط قادر به توضیح مسایل درازمدت و پیچیده ی وقت نبودند، بلکه در امور کوتاه مدت و مسایل ساده تر اجتماعی و سیاسی نیز به آسانی به مهره ی بازی رادیوهای خارجی و شایعات روزانه ی ناشی از تبلیغات رسانه های گروهی تبدیل می شدند، که شدند.

در چنین بن بست بی خبری و ناآزمودگی سیاسی و اجتماعی، آنان چاره ای نداشتند جز آنکه هر چه بیشتر به رسانه های جهانی غرب و شرق رسمی شده روی آورند و توضیح مسایل روز را از طریق آنها کسب کنند.

اما رسانه های غرب، استراتژی نواستعماری خود را بر جهل و نادانی و بی خبری مردم کشور های تحت سلطه بنا کرده و می کنند و دلیلی برای رفع این سانسور نمی دیدند و نمی بینند.

"سوسیالیسم رسمی" و نمایندگان ایرانی آن نیز رونوشت برابر اصل می کردند. آنان ترجیح می دادند که

بجای آنکه همه ی توان و تلاش خود را برای خرد کردن دیواره های سانسور حاکم بکار گیرند،

آن را برای پیشبرد امور تبلیغی خود مورد بهره برداری قرار دهند. آنان ترجیح می دادند که با عمده کردن معجزات و موفقیت های "سوسیالیسم رسمی" و با دادن اطلاعات یک بعدی از تجربه ی موجود سوسیالیستی، از

آن یک "جامعه‌ی فاضله‌ی بی‌مکان" 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 بخش بزرگی از جهان سوسیالیستی رسمی شده

و همچنین تبعیت تسلیم طلبانه‌ی نمایندگان ایرانی آن از این سیاست‌ها، به این پروسه دامن می‌زد. از این روی، تبلیغ و تعریف بی‌پایه از معجزات جامعه‌ی سوسیالیستی، جای خبر و دانش و اطلاعات واقعی از این دست آورد تاریخی بشر را پر می‌کرد.

نهایتاً، تأثیر این تقیصه‌ی دوگانه‌ی داخلی و خارجی، نه فقط مردم ایران را از شناخت نیک و بد تجربه‌ی جامعه‌ی سوسیالیستی محروم ساخت، بلکه بر عمق سانسور زدگی و بی‌خبری مردم و بخصوص آکتورهای اصلی صحنه‌ی سیاسی ایران، یعنی مردم طبقه‌ی متوسط شهری، افزود. این چگونگی، جامعه‌ی عینی قابل تحقق سوسیالیستی را، هر چه بیشتر از حوزه‌ی عمل انسان طبقه‌ی متوسط شهری ایرانی

– این عمده‌ترین قشر اجتماعی که در زمان خود پرچم تحول و تغییر سیستم کهنه و ناکارآمد "پادشاهی شیعه‌گری" ایران را حمل می‌کرد – دور کرد و آنان را هر چه بیشتر به سوی ساخته‌های ذهنی سانسور شده‌ی "نوع ایرانی" پس راند.



بالاخره، این سانسور دو سویه‌ی "خارجی و داخلی" و همچنین راست و چپ همراه با تبعیت و تسلیم روشنفکران ایرانی از این یا آن جریان رسمی داخلی و خارجی فضایی ساختند که در آن، تجربه‌ی عینی جامعه‌ی سوسیالیستی

نه با خواست‌های واقعی، بلکه با "آیده‌آل‌ها و آرزومندی‌های محرومان شهری و مردم طبقه‌ی متوسط شهری ایران" پیوند خورد. بدین ترتیب، نه

تنها جامعه‌ی حتی و حاضر سوسیالیستی جهانی، بلکه حتا تجربیات عینی کشور همسایه‌ای که طولانی‌ترین خط مرزی را با ایران داشت نیز به بخشی از ذهنیت مربوط به "مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی و اسطوره‌ی رهایی آرمانی" تبدیل شد. در نتیجه، در تصور مردم عمدتاً شهری ایران، "جامعه‌ی ایده‌آلیستی کمونیستی"

به مدینه‌ی فاضله و ایده‌آلیستی "کمونیستی-سوسیالیستی" تغییر شکل داد.

این چگونگی، یعنی دور شدن از واقعیت "جامعه‌ی قابل تحقق سوسیالیسم" و غلطیدن به باطلاق ذهن‌گرایی و ایده‌آلیسم اجتماعی، بدون بازده نماند. این بازده‌ها بخصوص زمانی عمده گردیدند که جامعه‌ی ایران در طول دهه‌ی ۱۳۵۰ آستان تغییرات عمده و انقلاب اجتماعی شد و دوره‌ی زمینی شدن "جامعه‌ی ایده‌آلی ایرانی" فرا رسید.



اینجاست که سانسور و ذهن‌گرایی در بازتولید متقابل همدیگر، بصورت یک نقیصه‌ی عمده‌ی ذهنی، جای پای خود را در پروسه‌ی تحوّل فکری و ایدئولوژیکی مردم شهری ایران بر جای می‌گذارند. ذهن‌گرایی و ایده‌آلیسم - آنها در اموری که واقعی‌اند و وجود دارند -

همراه با بی‌خبری و بی‌دانشی و سانسورزدگی،

در پروسه‌ی شکل‌گیری تاکتیک‌ها و استراتژی‌های روشنفکران و فعالان اجتماعی و گروه‌های سیاسی شهری تداخل می‌کنند و بالاخره راه به بیراهه‌های غیرقابل بازگشت می‌برند. این نقیصه، همچون بستری صرفاً "ذهنی و ایده‌آلی، در بازسازی و معماری "جامعه‌ی فاضله‌ی ایرانی" این دهه‌ی سرنوشت‌ساز، در همه جا می‌گسترده و از جامعه‌ی ایده‌آلی سوسیالیستی و کمونیستی ایرانی "تصویری می‌سازد که جز در آسمان‌ها و جز در بهشت موعود سنتی نمی‌توانست بنا گردد و نگردد.

اتویای نوین و لایه‌های میانی شهری

با این وجود، "جامعه‌ی ایده‌آلی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی"، با وجود ذهنی بودن، با سیستم زندگی و تقسیم کار شهری، بسیار نزدیک‌تر و سازگارتر است تا مثلاً "جامعه‌ی ایده‌آلی سنتی-مذهبی آخرالزمانی" که بخاطر جایگاه تاریخی-اجتماعی خود با سیستم جامعه‌ی روستایی و دوره‌ی زمین‌داری سازگاری دارد. "جامعه‌ی ذهنی کمونیستی-سوسیالیستی" همچنین با باورهای فرهنگی لایه‌های مختلف طبقه‌ی متوسط شهری ایران همخوانی دارد و در دوره‌ی پایانی پهلوی دوم، مستقیماً واکنش بخش‌های میانی جامعه‌ی شهری ایران را،

در برابر پروسه‌ی دگرذیسی طبقه‌ی اشرافیت ایران به طبقه‌ی سرمایه‌داری کمپرادور،

رهبری و نمایندگی می‌کند. این جهت‌گیری ذهنی، همچنین احساسات مردم به حاشیه رانده‌شده‌ی طبقه‌ی در حال رشد شهری ایران را، در برابر پروسه‌ی تمرکز و انباشت ثروت و قدرت قشر درباری و هزارفامیل ایران، بیان می‌کند. بخاطر این تضاد و تعارض مستقیم است که اکثریت مردم از بخش‌های میانی شهری ایران، هر چه بیشتر از طبقه‌ی حاکم سرمایه‌دار و اشراف ایرانی دور می‌شوند.

این در حالی است که این بخش از مردم، از تحولات و نوسازی‌ها و دگرگونی‌های این دوره سود می‌برند و در آن دخالت دارند. اینان، در واقع، همانند طبقه‌ی اشراف-ملاک-سرمایه‌دار حاکم بر ایران، دارای گرایش‌های فرهنگی مخلوط،

هم به سوی اشرافیت و هم بر علیه آن و به سوی ارزش‌های جامعه‌ی کاپیتالیستی‌اند. در نتیجه، طبقه‌ی متوسط شهری ایران، خود را در یک پروسه‌ی دوگانه،

هم مشارکت و هم مبارزه،

با قشر حاکم بر ایران می‌بیند. به همین خاطر، طبقه‌ی متوسط شهری ایران در جریان سرخوردگی از برکنار ماندن از پروسه‌ی دگردیسی نظام، در زمینه‌های گوناگون فرهنگی و سیاسی به سوی طبقات و لایه‌های پایین جامعه (محرومان و حاشیه‌نشینان شهری) کشانده می‌شوند. بخش بزرگی از اینان، این ارزیابی و جهت‌گیری ذهنی را از طریق جستجوی "جامعه‌ی ایده‌آلی کمونیستی-سوسیالیستی نوع ایرانی" آغاز می‌کنند. دیدیم که اتویپای کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی، به علل ساختی خود بیش از همه، لایه‌های میانی جامعه‌ی شهری را به حرکت در می‌آورد و پرچمداران خود را عمدتاً از میان طبقه‌ی متوسط شهری ایران انتخاب می‌کند.

در عین حال، واردات و تکوین "جامعه‌ی ایده‌آلی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی"،

با همه‌ی مشخصه‌های نیک و بدش،

اشکال مختلف "جامعه‌ی ایده‌آلی ایرانی" را به انسان ایرانی نزدیک‌تر می‌کند و بهمان اندازه، به عملکرد ذهنی وی، هویت مادی و عینی بیشتری می‌بخشد. این تأثیر تا به جایی است که مجدداً انسان و عمل انسان، در محور و مرکز تحولات ایده‌آلی ایرانی قرار می‌گیرد.

این چگونگی در ذهنیت لایه‌های میانی بخش‌های سنتی جامعه نیز تأثیر می‌گذارد. از این طریق، در باور ذهنی گروه‌هایی از بخش سنتی جامعه، وظیفه‌ی تغییر جهان

از خداوند و پیامبران و امامان بر گزیده‌ی فوق بشری و آسمانی به انسان زمینی

محوّل می‌گردد. این تحول دماغی و ذهنی، مشخصاً مردم شهری را - که تحت امتیازات مادی و دگرگونی‌های مدرنیسم شهرگرای پهلوی،

آمادگی ذهنی و اجتماعی و اقتصادی مساعدتری یافته اند -
 مورد خطاب قرار می دهد. بخاطر این تحول ذهنی و در مرکز قرار گرفتن
 کار و تلاش و نیروی عقلانی انسان و مردم، جوامع ایده آلی و آرمانی
 جدید نیز، متکی به مبارزه و دخالت انسان و مردم، ساخته و پرداخته
 می شوند. این دست آورد جدید ذهنی، بار اجتماعی و اجرایی پر قدرتی را
 با خود جایجا می کند و وقتی جنبه ی اجتماعی به خود می گیرد، مردم
 عمدتاً شهری و بخصوص مردم لایه های میانی شهری را دچار شیدایی
 اجتماعی عمیقی می سازد. بدین ترتیب، تحول در باورها و آرمان های
 ذهنی، مردم را به حرکت و عملکرد اجتماعی وامی دارد و آنان را برای
 جستجوی "مدینه های فاضله ی" جدید ایرانی رهنمون می شود.
 - "گفتش هابروکو."
 - چه کسی بود صدا زد سهراب.
 - آشنا بود صدا. مثل هوا با تن برگ. . . (۵۳)

جامعه ی بی طبقه ی توحیدی

دیدیم که کمونیسم، در اصل، بیان کننده ی جامعه ی ایده آلی مردم شهری
 است و مشخصاً بر روی ستم و نابرابری های جامعه ی سرمایه داری ساخته
 می شود. چنین است که همراه با تحول جامعه ی شهری در ایران،
 نه فقط الگوی ایرانی شده ی جامعه ی کمونیستی - سوسیالیستی "هر چه
 بیشتر به محتوای "مدینه ی فاضله ی عصر امام زمانی" تأثیر می گذارد،
 بلکه از "جامعه ی ذهنی آخرالزمان" نیز تأثیر می پذیرد. این پروسه تا
 بدانجا پیش می رود که
 "جامعه ی ایده آلی سنتی شیعیان ایران" (همچون "جوامع عدل امام علی و
 امام زمانی) تا به حدی از سوی جویندگان "جامعه ی ذهنی
 کمونیستی - سوسیالیستی ایرانی" خودی می گردد که کمونیست های ایرانی،

برای بیان طلب اجتماعی و در جریان طرح جامعه‌ی آرمانی خود، حتا آشکارا به نام بانیان جوامع شیعیان استناد می‌کنند (۵۴). آنان نمایندگان و مدینه‌های فاضله‌ی اسلامی-شیعی را به عنوان قهرمانان سوسیالیست مورد تکریم و تأیید قرار می‌دهند.

همزمان، "جامعه‌ی ایده‌آلی آخرالزمانی" نیز بی‌نصیب از تاثیر "جامعه‌ی ایده‌آلی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی" نمی‌ماند و رفته رفته، تصورات و انتظاراتی را خودی می‌کند که ماهیتاً کمونیستی-سوسیالیستی‌اند. قشرهای مذهبی از لایه‌های میانی شهری، بخصوص جوانان و تحصیلکردگان

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

در نوک این پروسه جای می‌گیرند. آنان بیش از سایرین، از معماری مدینه‌ی ایده‌آلیستی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی تاثیر می‌پذیرند. به همین خاطر است که "جامعه‌ی آخرالزمانی" متعلق به این اقشار اجتماعی بیش از سایرین، رنگ و بوی کمونیستی و طبقاتی بخود می‌گیرد. این پروسه تا آنجا پیش می‌رود که

ایده‌آل "جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی کمونیستی" با آرزوهای "جامعه‌ی اسلامی آخرالزمانی" چنان در هم می‌آمیزد که بنا به شرایط،

در جایی به "جامعه‌ی صلواتی امام‌زمانی" منجر می‌گردد و در جای دیگر به

"جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی" و
"جامعه‌ی مستضعفان".

این الگوهای ایده‌آلی شیعه‌گری

— چه "جامعه‌ی صلواتی امام‌زمانی" و چه "جامعه‌ی مستضعفان" و

“جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی” —

تصویر هایی از “جامعه‌ی عدل امام‌زمانی” می‌سازند که با طرح ذهنی شهرهای ایده‌آلی سابق و سنتی مذهبی متفاوتند. اینها رنگ و بوی شهری و عموماً “طبقات میانی و پائین جامعه‌ی سرمایه‌داری در حال توسعه‌ی ایران را دارند تا همچون گذشته، رؤیاهای دوره‌ها و مناطق ماقبل سرمایه‌داری و حال و هوای جامعه‌ی فئودالی و روستایی را. در تداوم این پروسه‌ی دگرگونی است که جامعه‌ی ایده‌آلی اسلامی جدید، با معماری مدرن خود،

— یعنی “بنیادگرایی نو” (۵۵) —

همچون پاسخ به انتظارات مردم شهرنشین ایران بر پای می‌ایستد و مردم شهری ایران را به سوی اسلام و “بنای جدید مدینه‌ی فاضله‌ی آخرالزمانش” فرا می‌خواند.

(به توضیح شماره ۷، فوندامنتالیسم یا بنیادگرایی نو” مراجعه و با پایان آن، مجدداً از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود).

از این طریق، بنای اسلام بنیاد گرای آخرالزمانی” به آرمان ذهنی بخشی از مردم عمدتاً “جامعه‌ی شهری ایران

— که نسبت به دیکتاتوری سیاسی و ستم طبقاتی سیستم حاکم آگاهی یافته اند —

تبدیل می‌گردد. از آن پس، این نهاد ایده‌آلی بازسازی‌شده وارد منازعات طبقاتی جامعه‌ی شهری می‌گردد و در جریان کشاکش بین طبقات جدید جامعه‌ی شهری ایران، شکل مادی بخود می‌گیرد. بدین ترتیب، این ایده‌آل بازسازی‌شده، بسیاری را برای پیشبرد انقلاب

— که می‌بایست راه را برای برپایی “جامعه‌ی فاضله‌ی بازسازی‌شدهی شیعه‌گری” در شرایط روز ایران هموار سازد —
به حرکت در می‌آورد.

تحول فلسفی آینده آل اسلامی - شیعه گری

این چگونگی، در عین حال، به "جامعه‌ی فاضله‌ی آخرالزمانی" جنبه‌ی بشری و زمینی می‌دهد و آنرا از اختیار خدا و موجودات آسمانی و فراتر از انسان در می‌آورد و در اختیار انسان و عمل و مبارزه‌ی او قرار می‌دهد. از آن پس، دیگر وظیفه‌ی انسان مسلمان شیعه، این نیست که "تقیه" کند و آرزوی خلوت تنهایی خود را به اشکال و شیوه‌های مختلف پرده‌پوشی نماید و از دیگران بپوشاند. او دیگر احتیاجی هم نمی‌بیند 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 کند و تحقق "جامعه‌ی عدل آخرالزمانی" را طلب نماید. او در این تحویل و تحول قدرت از خدا به انسان، به آزمایشات گوناگون دست می‌زند. او از طریقی، حتا تا آنجا پیش می‌رود که می‌خواهد همچون راسپوتین‌های روسی (۵۶)، عالما" و عامدا" با گسترش ظلم در صحنه‌ی عالم هم که شده، ظهور امام زمان را تسریع کند. به مفهوم دیگر، تحت پروسه‌ی تحولات اجتماعی در ایران، او بر آنست تا در برقراری جامعه‌ی فاضله‌ی امام‌زمانی دخالت کند و خداوند را برای صدور دستور ظهور در فشار و در برابر عمل انجام‌شده قرار دهد.

بدین ترتیب، انسان مسلمان شیعه‌ی شهرنشین ایرانی در طول دهه‌های قبل از انقلاب و بخصوص از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۳۴۰ و در سطح گسترده‌تری در طول دهه‌ی ۱۳۵۰ بدانجا می‌رسد که باید دنیای عدل خود را خود بسازد و فردای خود را، خود رقم بزند. او بر آن است که اگر رأی خالق بر آن است که انسان را برای اعمال او مورد سزا و جواب قرار دهد و بهشت و جهنم را بر اساس عمل انسان قسمت کند، پس لزوما" باید اختیار و استقلال انسان را صحه بگذارد. این نیز ممکن نیست

زمین در اختیار فرزند انسانی قرار بگیرد و

انسان، مختار به گزینش گردد و نه مجبور به تسلیم و تبعیت در برابر فرامین و دستورات از پیش تدوین شده‌ی مقدّس و الهی. این تغییر فلسفی - مذهبی همچون پیروزی انسان زمینی بر قدرت های آسمانی، برای نسل های جدید لایه های میانی شهری

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

چنان عمیق است، که آنان را در زمینه‌هایی بر علیه حوزه های سنتی و محافظه کار اسلام شیعه گری - همچون قم و نجف - می شوراند. آنان با طرح اسلام علوی در برابر اسلام صفوی و اسلام مستضعفان در برابر اسلام طاغوتی به تفسیرهایی از "جامعه‌ی ایده آلی عصر امام‌زمانی" دست می‌زنند که گاهی حتّاً با تفسیرها و تبلیغات رهبریت رسمی و متون کلاسیک و حوزه‌ای امامیه و شیعه گری خوانایی کافی ندارند. اینان، در جریان این پویش ذهنی، احتمالاً نطفه های آغازین یک اصلاح دینی ممکن در آینده را با خود حمل می‌کنند (۵۷).

جالب است که حتّاً آیه‌هایی که در این دوره از قرآن نقل می‌شوند، با گزینش‌های سابق فرق می‌کنند و اکثراً مربوط به دوره‌هایی است که اسلام هنوز به عنوان یک دین جدید، با بود و نبود خود روبرو بود و لزوماً مجبور به شورشگری در برابر نظم حاکم و دادن قول حکومت مستضعفان بود.

بدین ترتیب، در این دوره اسلام شیعه گری بنیادگرا، یک تغییر عمده در معماری "جامعه‌ی ذهنی آخرالزمان" را تجربه می‌کند و هم از آن روی، راه را برای ورود لایه‌های جدید مذهبی شیعیان و امت شهرنشین امام (چه از لایه های مختلف شهری و بخصوص شهر های بزرگ و چه از

حاشیه های شهری)

به صحنه ی مبارزات اجتماعی هموار می سازد.

آرمانشور ملی ایرانی

این دگرگونی ساختاری و معماری جدید "مدینه ی فاضله ی ایرانی" در هر دو سویه،

... هم سویه ی کمونیستی... سوسیالیستی ایرانی و هم سویه ی اسلامی و شیعه گری...

چند سویه عمل می کند. از جمله، تحولات ذهنی مذکور، ایده آلها و انتظارات" بخش های مختلف جامعه ی شهری ایرانی را از هر دو سویه ی اسلامی و سکولر، به همدیگر نزدیک می سازد و به توصیف هایی از "جامعه ی ایده آلی ایرانی" دامن می زند که در ماهیت، شبیه به همدیگرند. از آن پس،

"جامعه ی کمونیستی... سوسیالیستی مورد انتظار ایرانی" بر همان ایده آل هایی اشاره می کند که "جامعه ی بی طبقه ی توحیدی" و هر دو به همان انتظاراتی دامن می زنند که

"جامعه ی صلواتی امام زمانی" و "حکومت مستضعفان"

... آنجا که پول نفت را "به تساوی" قسمت می کنند و به درب خانه ها می رسانند.

این اتفاق مهم تاریخی، در عین حال، نطفه ی اتحاد ذهنی و ایده آلی مردم ایران را در دوره های آغازین انقلاب ۱۳۵۷ با خود حمل می کند و می پرورد. این تحول ذهنی، همچنین شرایط را برای پیوند حرکت هایی اجتماعی

... که همه به "یک شهر ایده آلی مشترک" می انجامد...

هموار می‌سازد. این اتفاق، در عین حال، از سوی انرژی عظیمی را آزاد می‌سازد

— انرژی‌یی که دیگر بهشت برین و حوری و قلمان باغ‌های افسانه‌ای آن، نمی‌تواند در مردم شهری که با واقعیت‌های قابل تحقق اجتماعی سروکار دارند و "سیلی نقد را بیشتر می‌پسندند تا حلوی نسیه"، ایجاد کند. این اشتراک در یک ایده‌ی ملی، از سوی دیگر موجب عمیق‌تر شدن تفاهم ملی می‌گردد و همه را،

— یعنی اقشار و طبقات اجتماعی مختلف و گاهی حتا متضاد را — حول این یگانه سازی "جامعه‌ی ایده‌آلی ملی" گرد هم می‌آورد.

بدین ترتیب، "جامعه‌ی ایده‌آلی ملی ایرانی" برپای می‌ایستد و با شکل‌گیری خود، از سوی راه ورود لایه‌های گوناگون مردم شهری ایران را به صحنه‌ی اجتماعی هموار می‌سازد. این حادثه، اما از سوی دیگر، اختلافات و انتظارات گوناگون را از دیده‌ها پنهان می‌سازد. اینست که تدارک برقراری جامعه‌ی اسلامی بنیادگرا

— که می‌خواست بنام "حکومت مستضعفین"، روابط و مناسبات "جامعه‌ی اولیه‌ی اسلام" را در شرایط جدید روز بر پای دارد — در آغاز، هیچ واکنش مخالفی را سبب نمی‌شود و انگیزه‌ای برای اختلاف روی کلماتی

— که ظاهراً "هیچ بار و محتوای دیگری را حمل نمی‌کردند" — ایجاد نمی‌کند.

فصل چهارم - انقلاب و فروپاشی آرمانشهر ملی

انویسی به نام انقلاب

انقلاب ایران، تجلی این پیوند "جامعه‌های آرمانی نوین شهری" در سطح ملی است. دیدیم که قبل از انقلاب، ساخت و معماری "جامعه‌ی آرمانی جدید ملی" پایان رسیده و راه را برای یک تفاهم عمومی فراهم آورده است. دیگر همه به تحقق جامعه‌ی دل بسته‌اند که در مفهوم نهایی، شبیه به همدیگرند. در این مفهوم، گروه‌ها و دسته‌ها فراوانند و هر کدام برنامه‌ی خاص خود را ارائه می‌دهند، اما وقتی نوبت به بیان "آیده‌آل‌ها" می‌رسد،

همه از نظر ذهنی، همانند همدند و

همه بر آنند که

انقلاب می‌باید راه تحقق نظم و جامعه‌ای مدنی را هموار کند که با عناصری چند مشخص می‌شود:

- عدالت اجتماعی و اقتصادی (برادری و برابری).

- آزادی،

- سقوط شاه و

- خروج از گردونه‌ی وابستگی به خارج (امپریالیسم یا آمریکا).

اینجاست که با پیوند آیده‌آل‌ها و از طریق برپایی "مدینه‌ی فاضله و آرمانشهر ملی" و در برنامه قرار گرفتن اتحاد، مبارزه و پیروزی (ملی

و همگانی)، اختلافات فقط در چگونگی معماری و شیوهی تحقق این "مدینه‌ی مشترک فاضله" پیش می‌آید و نه در محتوا یا اصول یا اهداف غایی و نهایی.

در این راستا، انتظاراتی که از "جامعه‌ی فاضله‌ی امام‌زمانی" می‌رود، همان نتایجی را در بر دارد که تحقق "جامعه‌ی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی" می‌باید بر جای بگذارد. "جامعه‌ی اتوپیایی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی" نیز بیشتر به بهشت برین اسلامی شبیه است تا به جامعه‌ی کمونیستی فردای یک انقلاب طبقاتی

- انقلاب طبقاتی‌یی که می‌باید با تخریب همه‌ی روابط اقتصادی و فرهنگی نظم طبقاتی به حرکت درآید. در این "جامعه‌ی آرمانی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی"، اما همه از هر طبقه و قشر جای می‌گیرند و همه

- هر کس که با "طاغوت زمانه!" نیست -

به یکسان پاداش می‌گیرند. هم از اینجاست که خرده بورژوازی سنتی با پایه‌ی فرهنگی زمین داری ایرانی و اسلامی (۵۸) بدون تفکیک از خرده بورژوازی مدرن نسبتاً سکولر با پایه‌ی فرهنگی سرمایه داری و اروپایی،

مورد تقدیس کمونیست‌ها

- که خود، نماینده‌ی جامعه و انتظارات دوره‌ی پساکاپیتالیستی هستند تا جامعه‌ی سنتی ماقبل سرمایه داری -

قرار می‌گیرد. بخش سنتی، همچنین بدون توجه به داشت‌های فرهنگی و باورهای ذهنی‌شان، به اتحاد و مبارزه‌ی مشترک در جهت ساختن "مدینه‌ی فاضله‌ی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی" دعوت می‌گردد.

چنین است که این دو جامعه

(یعنی "جامعه‌ی ناکجاآباد آخرالزمانی" از سوی و "جامعه‌ی ایده‌آلی

کمونیستی - سوسیالیستی" از سوی دیگر -

در دوره‌ی قبل از انقلاب، تا مرحله‌ی ادغام بهم‌دیگر نزدیک می‌شوند و با این کار، هر چه بیشتر صحنه‌ی اجتماعی و زمینی را ترک می‌کنند و به ایده‌آل‌ها می‌پیوندند.

در اولی، همه چیز صلواتی و مجانی است و این درست مغایر آن گرایش‌های بنیادگرایی اسلامی است که در تلاش ساختن جامعه‌ی قرآنی اسلام اولیه‌ی - جوامع دوره‌ی رسول و امامان - است که در آنها، نه فقط هیچ چیزی مفت و مجانی نبود، بلکه اصل تمرکز دارایی و همچنین نابرابری اقتصادی پذیرفته و تقدیس می‌شد.

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

در اینجا ممکن است این سؤال نیز مطرح گردد که این همه فرآورده‌های صجّانی، که هر کس می‌توانست بطور صلواتی و بدون بکار بردن کار و کوشش خود، بدست آورد و بین همه قسمت کند، از کجا می‌خواست تأمین شود یا

با "صلواتی" شدن همه‌ی کالاها و از بین رفتن مبادله‌ی اجتماعی و اقتصادی،

چگونه و از کجا،

هم مردم ندار می‌بایست به نوا می‌رسیدند و هم سرمایه دار تجاری و خرده‌بورژوازی بازار؟

اما اینجا، یعنی در بیان آرزومندانه‌ی "مدینه‌ی فاضله"، جایی برای این تردیدها و بازنگری‌ها و پرسش‌ها نیست. چرا که:

— اولاً هم جامعه‌ی آرمانی و هم انقلاب، ماهیتاً ناکجا آبادند و چشم به فردایی دوخته اند که به هیچ منطقی متکی نیست. به بیان دیگر، هیچکدام از اینها با منطق "جامعه‌ی رسمی شده و محافظه‌کار روز" قابل توضیح نیست و نباید هم باشد. چرا که بر اساس همین کوشش‌ها و کوشش‌های "شورشگرانه" و "بدون منطق رسمی شده" است که بشر از زندگی نیمه وحشی در جنگل، به تمدن امروزی و قرن اطلاعات رسیده است.

— در ثانی،

انقلاب در مفهوم نهایی، یک شیدایی جمعی است. انقلاب، از زاویه‌ی دید جامعه‌شناسی نرم‌ها، یک ضدنرمال و حتا به تعبیری، یک "جنون اجتماعی" است. انقلاب از دیدی دیگر، شورش جمعی علیه منطق و قرارداد های اجتماعی حاکم است. هم از این روست که انقلاب عموماً به وقتی اتفاق می‌افتد که عقل و منطق حاکم، تحقق آن را غیرممکن یا غیرعقلانی می‌نماید. همچنین انقلاب عموماً شعارهایی را حمل می‌کند که از نظر منطق رسمی شده‌ی حاکم، به هیچ پایه‌ای از "عقلانیت رسمی" متکی نیست.

این شاید یکی از آن رمز و رازهای "احیاء اجتماعی" در زمانی است که انگار تمام شانس‌ها برای ایجاد تغییر و بهسازی جامعه از بین رفته‌اند: — زمانی که نیروهای انقلابی درگیر یأس و ناامیدی‌اند و حافظان نظم حاکم به تمام و کمال، قرین آرامش و اطمینان و سوار بر اسب مراد. (به توضیح شماره ۸، انقلاب و رویش "مراجعه و با پایان آن، مجدداً از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود).

در هر حال، بخاطر نقش عمده‌ی شورشگری در برابر "منطق و عقلانیت رسمی" است که انقلاب تحقق نمی‌یابد، مگر به وقتی که جهان واقعی

موجود، یک رقیب قدرتمند ذهنی پیدا می‌کند. در آن صورت،

آیده آل‌های دورنگر فردا یا به بیان دیگر،

تفلو، جامعه‌ی ایده‌آلی و مدینه‌ی فاضله‌ی مردم تحت ستم

چنان قوی و واقعی و نزدیک عمل می‌کند که به مصلحت‌گرایی

رسمی‌شده و جا افتاده‌ی روز فائق می‌آید و بسیاری را تا بدانجا

می‌کشاند که چشم به همه‌ی امتیازات موجود می‌بندند و به همه‌ی

"جاذبه‌های رسمی‌شده" پشت می‌کنند.

انقلاب و ضد انقلاب

با این وجود، اگر چه انقلاب

— فرزند نوزادی است که به وقتش لاجرم می‌زاید و

— آتشفشانی است که از هر روزنه‌ای که بیاید، به بیرون می‌جهد یا

— طوفانی از انرژی و حرکت اجتماعی است که هر آنچه را که در سر راه

دارد، می‌ریزد و می‌برد،

اما انقلاب نیز قوانین خود را دارد. انقلاب عملاً بر بستر در عنصر

اساسی، یعنی رهبریت و سازماندهی، جاری می‌شود و پیش می‌رود. این

عناصر تعیین کننده،

اگر چه قادر به متوقف کردن زایش انقلاب نیستند،

اما می‌توانند به این شیدایی جمعی جهت دهند و این طوفان و طغیان را

در کانال‌های رو به سوی "جامعه‌ی آرمانی و فاضله" هدایت کنند و

— پیش برند یا به انحراف بکشند.

انقلاب ایران نیز لزوماً از یک چنین قانونمندی اجتماعی تبعیت می‌کند،

اما آنگونه که قبلاً دیدیم، قبل از آنکه طوفان انقلاب براه افتد، آدرس‌ها

عوض شده بودند. جوامع ایده‌آلی و آرمانی متفاوت درهم ادغام گشته

بودند و دو دنیای شاه و ضد شاه، رودرروی همدیگر قرار گرفته بودند و نه

— آنگونه که بر زبان ها جاریست —

دو جناح و جبهه‌ی متخاصم از طبقات و اقشار رودررو. در آن وقت، این جناح‌های ماهیتاً متخاصم (بقولی دشمنان استراتژیک) از جهت گیری‌هایی عمده‌ی چند تشکیل می‌شدند. این جهت گیری‌ها از کارکرد امور و عواملی گوناگون نشأت می‌گرفتند که تعلق به طبقه‌ی اقتصادی معین، فقط یکی از آن عوامل بود. در این پروسه، گروه‌ها و جناح‌های اجتماعی مختلف دخالت داشتند، از آن جمله:

— 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 مربوط به خانواده‌ی جهانی را فقط با شرایطی که مردم ایران مناسب و به صرفه می‌دیدند، ارزیابی می‌کردند و در مقابل، آنانی که به این یا آن جناح و بلوک جهانی وابسته بودند و به اندازه‌ی نسبت به منافع جمعی بلوک‌بندی خود متعهد بودند که منافع کشور و مردم ایران را در حاشیه‌ی منافع بلوک و کشور های مرکزی این جناح بندی‌ها می‌دیدند.

— آنانی که رو به فردا داشتند (مدرنیست‌ها و ترقی خواهان) و آنانی که در آرزوی بازگرداندن گذشته بودند (سنت پرستان و گذشته گرایان).

— آنانی که مردم را مختار و آزاد و مسئول و صاحب اختیار خود می‌شناختند و کار و عمل زمینی و انسانی را پایه و اساس هر تغییر و دگرگونی می‌دانستند و در مقابل، آنانی که حقوق مقرر در شریعت را پاس می‌داشتند. این شریعتمداران عموماً جایی برای مردم قایل نبودند جز برای بندگی و تبعیت خداوندگاران آسمانی و زمینی، پاسداری شریعت

و جانبازی برای امام وقت.

بی توجهی به این واقعیات و همچنین آنگونه که دیدیم، ادغام و یکی شدن ایده آل‌های اجتماعی و مدینه‌ی فاضله‌ی جناح ترقی خواه با جناح سنتی شریعتمدار، راه را به جایی می برد که جز شکست جناح ترقی خواه ایران در برابر سنت گرایان را به دنبال نداشت. این از آن سبب بود که همراهی و مشارکت اقلیت و اکثریت مردم یا به بیان دیگر، پر شمار و کم شمار، بطور طبیعی، پیروزی پر شمار را به همراه دارد. بدین معنی، همراهی و همگامی دو دنیای شاه و ضدشاه، از آغاز به مفهوم ادغام نیروی کم شمار ترقی خواه در نیروی پر شمار سنت گرا بود. این همچنین یک قانونمندی سیاسی و اجتماعی است که در جریان گم شدن مرزبندی‌های عینی در جامعه

گروه‌هایی که بر پایه‌ی فرهنگی مردم رشد کرده‌اند و ریشه در تاریخ و گذشته دارند،

به آسانی بر عناصر و گروه‌های تازه و نوس فایق می آیند و همانند هر بوته‌ی قدیمی، از رویش بوته‌ی "نو رسته‌ی مجاور خود"، جلوگیری می کنند.

این همان کاری بود که "جامعه‌ی آخرالزمان شریعتمدار و بنیادگرا" با جوامع ایده آلی جدید، مثل "جامعه‌ی صلواتی آخرالزمانی"،

"جامعه‌ی فاضله‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" و حتا در شکل دیگری، با "جامعه‌ی ایده آلی کمونیستی-سوسیالیستی ایرانی" انجام داد. در اینجا نیز بخاطر همراهی و کشمکش این گرایش‌های ناهمگون، گرایش پر شمار و باریشه، گرایش‌های کم شمار و بی ریشه‌ی فرهنگی را از ریشه زدن باز داشت (۵۹).

مضافاً، آنگونه که گفته شد، تبدیل شدن تجربه‌ی سوسیالیسم به جامعه‌ی ایده‌آلی، اگر چه در کوتاه مدت به رشد گرایش‌های نوین اجتماعی یاری رساند، اما بصورت تبدیل "هستی عینی به تصور ذهنی" عمل کرد. در نتیجه، این تبدیل عینی به ذهنی، به وقتی که پای زمینی کردن ایده‌آل‌های دوردست پیش آمد، به عنصری بازدارنده تبدیل گردید و به تشتت نیروها و هدف‌گیری‌های "ناهمسو" با "جامعه‌ی آرمانی خودی" منتهی شد.

این نیز عاملی است که ایده‌آل انقلاب را به آسانی به کنترل شرکای سنتی شریعتمدار آن در آورد. در نتیجه، چیزی نگذشت که برای هزاران زائر ایرانی، خانه‌ی در قم، تصویر ذهنی "مدینه‌ی فاضله‌ی آخرالزمانی" را ارائه داد - آنجا که "امام"

(که نماینده‌ی "شرع مبین" و مظهر "جامعه‌ی ایده‌آلی اسلام بنیادگرا" و "رهبر حکومت مستضعفان" بود)

بر بام آن می‌ایستاد و هزاران زائر بر گرد آن حلقه می‌زدند و بدور آن طواف می‌کردند.



بنای جدید مدینه‌ی فاضله‌ی ملی قبل از انقلاب نیز، از روزی که بصورت "رژیم اسلامی" جنبه‌ی عینی بخود می‌گیرد، همانند هر اتویبای دیگر که به نوعی شکل عینی بخود می‌گیرد،

محکوم به فرو پاشی می‌شود و فرو می‌ریزد. با این وجود، هر کدام از دستجات و گروه‌ها و لایه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی، به فراخور حال خود، فروپاشی این بنای به جان خریداری شده را در زمان و به دلایل مختلف تجربه می‌کنند:

- برای جمعی، صرف بریایی عینی جمهوری اسلامی، پایان این دوره‌ی اتویبایی است.

— برای جمعی دیگر، سرکوب و برادرکشی و جنگ و کشتار، نقطه‌ی پایان امیدها بشمار می‌رود.

— برای بسیاری دیگر نیز، بازگشت از ایده‌آل‌های مشترک برادری و برابری مدینه‌ی فاضله‌ی امام‌زمانی

— آنجا که نان را "به تساوی" قسمت می‌کنند ... —

ساعت آغازین زمین لرزه‌هایی است که این نهایی‌ترین کاخ ملی، "مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی"، را فرو می‌ریزد و آرزوها و ایده‌آل‌های انسان ایرانی و مردم آرمانخواه شهری را، برای دوره‌ای دیگر، در زیر خرابه‌های آن، مدفون می‌سازد.

شهر خاموش

می‌گویند در برهه‌ای از انقلاب مشروطیت، این اولین بنای مدرن مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی، زمانی فرا می‌رسد که ایده‌آل آزادی و عدالت، نه فقط در شهر قهرمان مشروطه‌خواهی، بلکه در دو محله‌ی آن، در محاصره‌ی استبدادی‌ها و مشروعه‌خواهان بدام می‌افتد.

اینجا دیگر، آخر خطّ است و آنکه پرچم یک قدرت خارجی را بر بالای بام خود ندارد، پیشاپیش حکم قتل و غارت خود را صادر کرده است. هر چه زمان می‌گذرد، خبر ورود نیروهای تازه‌ی سرکوب به ستاد استبداد، نفیر هراسناک پیچ‌پیچ و هیس‌هیس را

در کوچه‌های به ماتم‌نشسته‌ی شهر انقلاب

— تبریز قهرمان —

می‌پراکند و به نگرانی و ترس مردم محاصره‌شده و گرسنه‌ای

— که علف خورده‌اند تا مشروطه را حفظ کنند —

بیشتر دامن می‌زنند.

همه خبر از شکست می دهند و تالان و تجاوز و مرگ.
و همه سراسیمه‌ی تسلیمند، تسلیمی که بوی مرگ و تجاوز می دهد.
شهر خاموش است و بی هیچگونه شوق قهرمانی.
و غم از آسمان می بارد.
سلام‌ها کوتاهند و خداحافظی‌ها، انگار که ودای ابدی.
و در چشمان نگران مردم،
نور امید و حیات به تاریکی مرگ و تسلیم و تالان می گراید.

خبرهای رسیده از تهران و طرفداران مشروطه، هیچ امیدی را بر
نمی انگیزد

و شهر در انتظار هیچ گروه فدایی تازه نفس نیست.
هر چه زمان می گذرد، خبر تسلیم طلبی و خانه نشینی کسانی دیگر، دل‌ها
را از ناامیدی بلرزه در می آورد.

در اثنای این گرفتاری و یأس است که خبر می رسد که نیروهای روس از
مرز گذشته‌اند و برای خاموش کردن آخرین شراره‌های انقلاب در تبریز، رو
به سوی این شهر دارند.

هراس در شهر موج می زند و لب‌ها برای رساندن این خبر شوم، ناامیدانه
می لرزند:

— دیگر تمام شد!

کاخ آرزوهای مردم، کعبه‌ی دل‌ها، "مشروطیت"، شهر آرمانی مشروطیت،
از بیخ و بن دارد می لرزد.

— 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 مشروطه خواهان!

مردم جمع می‌شوند و به سوی تلگرافخانه روان، تا مشروطه خواهان تهران را خبر کنند و آزادیخواهان را برای شرکت در مراسم مقاومت و شهادت تاریخی خود دعوت کنند.

اما کلمه‌ها بیخ زده‌اند و زبان‌ها قفل،

و انگار هیچ حرفی برای بیان نیست.

— فقط یک جمله کفایت می‌کند!

و می‌نویسند:

— روس‌ها از مرز گذشتند. انا لله و انا علیه الراجعون.

این اتفاق، پس از قریب ۷۰ سال، یکبار دیگر تکرار می‌شود و این بار، دو انفجار پی‌درپی پایه‌های هر دو "مدینه‌ی ایده‌آلی دوره‌ی قبل از انقلاب" را به یکباره فرو می‌ریزند.

در انفجاری، جامعه‌ی موعود اسلامی

— "حکومت مستضعفان امام و امت" —

بر روی ایده‌آل‌های "جامعه‌ی عدل آخرالزمانی" بنا می‌شود.

اما

نه از عدل مورد بحث ایده‌آلی خبری هست و

نه از خریدهای صلواتی.

"بجای نان، گلوله قسمت می‌کنند (۶۰)" و

بجای پول نفت، گرانی و فقر و نداری سهمبندی می‌گردد.

بدین نحو، فقیران، فقیرتر و پولداران پولدارتر می‌شوند و

پوشیدن لباس پاسداری، جنگ و جان باختن و جاسوسی و مزدوری به تنها

راه معیشت و ترقی و پیشرفت فقیران جامعه تبدیل می‌گردد. بالاخره، در ادامه‌ی راهی که به هیچ جامعه‌ی ایده‌آلی متصور ختم نمی‌شود، بسیاری، از جمله بخشی از جویندگان "مدینه‌ی فاضله‌ی عدل امام‌زمانی"، در بر خورد با واقعیت‌های عریان "حکومت مستضعفان"، از خواب شیرین سحرگامان انقلاب ایده‌آلی، چشم به تاریکی پرهراس شب می‌کشایند. بسیاری حتّاً بدین واقعیت تلخ اعتراف می‌کنند که

— دیگر از "امام" هم معجزه‌ای بر نمی‌آید و

حکومت "امامان" هم به عدالتی که در اتویبایی شیعه‌گری" لانه دارد، ره نمی‌برد. بسیاری حتّاً تا آنجا به سرحدّ ناامیدی می‌رسند که دردمندانه فکر می‌کنند که انگار دیگر دوره‌ی ایده‌آل‌ها به سر رسیده است و اینک برای زندگی رسم دیگری باید:

— رسمی که انگار هیچ مرزی از قباحت نمی‌شناسد. و این بهایی‌گران برای زیستن و برای هر "موفقیتی" است.



در انفجاری دیگر، بت جهانی سوسیالیسم به یکباره فرومی‌ریزد و در پهنای هزاران شهر آرزو، هزارتکه می‌شود. اینجا نیز، انسان سراسیمه‌ی آرزو برباد داده‌ی ایرانی، "با انتظارات شهری جهان‌سومی خود"،

نه فقط فروریزی جهان اتویبایی خود را با چشمان خود نظاره می‌کند. او حتّاً بدانجا می‌رسد که شهر ایده‌آل‌هایش از مدتها پیش، از درون فروریخته بود، بی آنکه کسی را یارای اعتراف بدان بوده باشد یا فرصتی برای اجرای مراسمی پیش آید.

در اینجا باید از نو اشاره شود که در اصل، هر نظام "سوسیالیستی" جز

تجربه ای معین از یک مرحله ی معین از گذر جامعه ی طبقاتی به "مدینه ی فاضله ی بی طبقه ی کمونیستی" نیست. اما قبلاً دیدیم که در ایران و برای هواداران و شیفتگان جامعه ی سوسیالیستی در ایران، به سبب های مختلفی که ذکر شد، سوسیالیسم دیگر همچون یک "تجربه ی نوین اجتماعی" و یک شکل خاص "سازماندهی اجتماعی" تجلی نمی کند. بر این باور، سوسیالیسم یک شیوه ی جدید تقسیم کار اجتماعی هم نیست. بلکه سوسیالیسم، از طریق آمیخته شدن با آرمان ها و ایده آل های دوردست، بخشی از "مدینه ی فاضله ی کمونیستی - سوسیالیستی" است. در این معنا، سوسیالیسم برای بخش بزرگی از مردم، بخصوص مردم شهرنشین و لایه هایی از طبقه ی متوسط شهری ایران، مبنای ارزیابی ارزش ها و معیار نگرش به زندگی بحساب می آید.

بهین خاطر هم هست که فرو ریختن بنای سوسیالیسم، حتا در شکل و تجربه ای معین، تمام بنای اتویای کمونیستی - سوسیالیستی ایرانی را فرو می ریزد و چراغ های "شهر آرمانی" افشار و لایه های مختلف و بخصوص بخش های زیرین و میانی جامعه ی شهری ایران را به یکباره خاموش می سازد.



در هر صورت، این انفجارها و زمین لرزه های پی در پی در هر دو شهر آرمانی ایرانی،

(یعنی هم در "جامعه ی عدل امام زمانی" و هم در "جامعه ی فاضله ی سوسیالیستی - کمونیستی ایرانی")

بنای "مدینه ی فاضله ی ملی ایرانی" را از هر دو سوی فرو می ریزد. در این حادثه ی فروپاشی تاریخی:

... هزاران هزار در زیر این آواز عظیم ملی جان و مال می بازند.

... هزاران هزار، جسم و جان در زندان و شکنجه به غارت می‌دهند.
... هزاران هزار، خانه و کاشانه‌ی خود را تسلیم جنگ و بمباران و
برادرکشی و تالان و تجاوز می‌کنند.

... هزاران هزار، با تسویه و بازسازی روحی و جسمی از کار و زندگی،
مجازات می‌شوند. بسیاری در سکوت خانه‌نشینی و حاشیه‌نشینی اجباری
خود، به زندانبانی خود و آرزوها و ایده‌آل‌های گمشده‌ی خود مجبور
می‌گردند.

هزاران هزار نیز از شهر و دیار خود آواره می‌شوند و در ابعاد
سرتاسر جهان به پناهجویی بر می‌خیزند. از آن پس،

سکوت و

بج بیج و

تقیه و

دروغی و

دروغ و

ظاهرسازی و

ترویج،

دوباره به رسم غالب زمانه تبدیل می‌گردد. در پایان، انرژی عظیم بازمانده
از جستجوگری "مدینه‌ی فاضله و جامعه‌ی آرمانی ایرانی"

... آنچه که جنبش ایدئولوژی‌های رهایی طلب دوره‌ی انقلاب را سبب
می‌شد.

با جانبازی بی‌شمر در جبهه‌ی "حق و باطل" شریعتمداران تخلیه می‌گردد
یا در برخورد نیرو با نیرو در داخل و خارج صرف برادرکشی می‌شود. در
نتیجه، آنچه بر جای می‌ماند جامعه‌ای است

بدون آینده،

بدون فردا،

بدون اتوییا و

بدون ایده آل.

معمولاً به هنگام تالان و تاراج، هر کس از ساکنان شهر تسلیم، تنها یا در دسته های کوچک، سراسیمه و بی دفاع به سوی روی می آورد. یک چنین مردم هراسیده و در حال فرار، برای نجات جان خود، حتا بی محابا پای بر نعش نزدیکترین های خود می گذارند. معمولاً در چنین حالت آشوب و اضطراب، کسی برای شنیدن فریاد کسانی که در زیر پاهای فراریان سراسیمه جان می دهند، فرصت نمی یابد. آنان در این شرایط ترس و هیجان جمعی، به بسیاری کارها دست می زنند که در شرایط معمول حاضر به انجامش نمی بودند و به شیوه هایی متوسل می شوند که در شرایط معمول تن بدان نمی دادند.

در اینجا نیز، با فروریختن برج و باروی مقاومت مردم و همچنین با تخریب بنای "مدینه ی فاضله ی ملی ایرانی"، یک چنین اتفاقی تکرار می گردد. در ادامه ی رسم سرکوب و تالان و تاراج اسلام شریعتمدار، مردم سراسیمه ی طبقه ی متوسط شهری ایران به عنوان پاسخ به سرکوب موجود، از جستجوی مدینه ی آرمانی سابق روی بر می تابند و آن می کنند که در این نظم تاراج، آزاد و ممکن می نماید. به عنوان واکنش طبیعی در مقابل ممنوعیت فعالیت سیاسی و فرهنگی، ممنوعیت مشارکت اجتماعی و ممنوعیت جانبداری از توزیع عادلانه ی دست آورد های اقتصادی، استعدادها و بلندپروازی های مردم به سوی جستجوی "موفقیت" در عرصه های اقتصاد خصوص هدفگیری می شوند.

در نتیجه، ذهنیت وفاداری به ارزش هایی که بر "مدینه ی فاضله ی ایرانی دوره ی انقلاب" بنا شده بودند، هر چه بیشتر تار و کدر می نماید و گذشته ای که در آن، هر کس خود را شهروندی از یک آرمانشهر مشترک

می‌دید، از یادها زدوده می‌شود. رقابت جای مشارکت را می‌گیرد. فرد پرستی و خود پرستی، جای کلکتیو و جمع را اشغال می‌کند و ستیز با دیگران و پیروزی بر آنان به راه عمده‌ی موفقیت فردی بدل می‌گردد. هدف‌های جمع‌گرای دوره‌ی اتوپیای "انقلاب" از خاطرها زدوده می‌شوند و اخلاق اجتماعی و معیارهای تشخیص نیک و بد، بی‌اعتبار می‌گردند.

تلاش بی‌امان برای ثروت‌اندوزی به هر بهای 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 فتح شده و به هر بادی آسیب‌پذیر می‌بینند.

حالا دیگر، همانند مردم هر شهر فتح‌شده، اکثر شهروندان ایرانی - که روزی به سبب مشارکت در ذهنیت "مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی"، خود را همسوی و همراه دیگران می‌دانستند -

خود را در آشوبی از تالان و چپاول می‌یابند. آنان، همانند اعضای هر اردوی شکست‌خورده، برای شکار نشدن، راهی جز تنها بودن و تنها فرار کردن، تنها زیستن و تنها رزمیدن نمی‌یابند. آنان دیگر یاد گرفته‌اند که در این آشوب بی‌امان، هر کس باید بار خود را به تنهایی بدوش بکشد. در این نگرش جدید، پیوستن به دیگران، یاری کردن و برداشتن بار دیگران، حماقتی بیش جلوه نمی‌کند تا کجا مانده به فداکاری برای دیگران، که جرمی است نابخشودنی و قابل مجازات. بدین سان است که پس از شکست و تخریب مدینه‌ی فاضله‌ای که انقلاب نامیده می‌شد، زندگی ایرانی

- بغض کرده و عبوس -

به انتظار می‌ایستد و ایستاده است تا زمانی که خروس‌ها مجدداً بر قوم بنی اسرائیل بخوانند (تورات، عهد قدیم) و حرکت به سوی ارض موعود،

به سوی "مدینه‌ی فاضله‌ی دیگری"، را نوید دهند.



اما دیدیم که بنای جامعه‌ی ایده‌آلی ایرانی از هر دو سوی فروریخته است و در افق انتظارات مردم ذهناً "فتح‌شده‌ی ایران، دیگر هیچ آرمانشهری قابل توصیف دیده نمی‌شود.

مدتهاست که همه‌ی چشم‌ها برای یک فردای رهایی و کامکاری و کامیابی به راه است، بی آنکه تصویری از این کامیابی و رهایی موصوف در ذهن و منطق مردم شکل بگیرد یا بتواند لباس کلام بپوشد و بر زبان‌ها جاری گردد.

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

اینست که مردم و اکثریت مردم، گرفتار عواقب فروپاشی این معیار ذهنی، فردای مورد انتظار خود را در رادیو‌های خارجی می‌جویند و برقراری فردای متفاوت خود را از این و آن طلب می‌کنند تا از خود و کار و کوشش و مبارزات جمعی خود.

در چنین اوضاع و احوالی است که با گذشت زمان، آثار و عواقب ذهنی و اجتماعی فروپاشی "مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی" هر چه بیشتر عمیق‌تر می‌شود و بحران پشت بحران، تولد هر فردای دگرگونه و هر "ظهوری" را ناممکن می‌سازد.

بحران "لحظه‌ای بودن"،

بحران "بی فردایی"،

"بحران ارزشی"،

"بحران بی‌هویتی" و

"بحران توجیه منطقی خواست‌ها و انتظارات رو به فردای خود"،

همچون یک پاسخ جمعی به اوضاع حاکم،

بخش های پرشمارتری از مردم ایران را در خود می بلعد.
اینجاست که بر پایی مجدد مدینه ی فاضله ی ایرانی و معماری یک بنای
آرمانی جدیداً مجدداً عمده می شود. یک چنین معماری ذهنی، در شرایط
پراکندگی حاضر، می تواند دوباره به معیاری از تفاهم و تجمع و حرکت
اجتماعی انسان بی فردای ایرانی بیانجامد و راه خروجی برای زهایی وی از
بن بست های ذهنی و در عین حال بن بست های اجتماعی و فرهنگی و
سیاسی وی بوجود آورد و بگشاید.

انسان بدون اتوییا

— انسان دوگانه

دیدیم که نقش عمده ی "جامعه ی فاضله" آنست که به انسان، آینده و
الگویی برای فردا می دهد و گمشدن آن، انسان را از دورنگری و
الگوسازی ذهنی محروم می سازد.

انسان بدون اتوییا، رهروی است که جهت گیری را از دست داده است و
قطب نمایش را گم کرده است.

انسان بدون اتوییا بی فرداست — انسانی که نه فردایش معلوم است و نه
راهش مشخص.

انسان بدون اتوییا، انسان آواره در زمان است.

او انسان آواره ای است که با گذشته هایش زندگی می کند.

— او از سویی نگران گذشته است و از سوی دیگر، دلتنگ آن.

او از سویی از گذشته ای که بر او ستم کرده است، واهمه دارد و

از سوی دیگر، به آن روزگاری که ملامال از امید به آینده می نمود،
عشق می ورزد.

... او هم از گذشته می ترسد و هم دل در گرو آن دارد.

اینست که انسان بدون اتوییا گرفتار دوگانگی است!

- روزی به نعل می‌زند و روزی به میخ.
 - لحظه ای با این است و لحظه ای با آن.
 - قرار ندارد.
 - ثبات ندارد.
 - بدون آرمان است و درگیر مشکل تطبیق.
 - او درگیر تطبیق با خود است،
 - با خود دوگانه،
 - با خود ناسازگار،
 - با خود گرفتار قهر و آشتی و
 - ... با خود گرفتار دیروز، امروز و فردا.
- اینست که انسان بدون اتویا و بدون آرمانشهر، گامی به پیش دارد و گامی به پس.
- روزی رو به سوی گذشته دارد، ولی هراسان.
- روز دیگر در تدارک گامی به پیش است، ولی مرده.

- بحران اخلاقی

فروپاشی جامعه‌ی ایده‌آلی در عین حال، مبنای بحران اخلاقی است.

اخلاق عبارتست از معیار نیک و بد.

بوسیله‌ی این معیار است که انسان اجتماعی رفتارها و مناسبات خود را ارزیابی می‌کند و بدان‌ها نمره می‌دهد. بسیاری از جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان برآنند که جامعه‌ی بدون قانون و مقررات می‌تواند روی پای خود بایستد و ایستاده است، اما هیچ جمع انسانی قادر نیست که بدون معیارهای اخلاقی زندگی کند.

این بدان خاطر است که اولین و اساسی‌ترین عامل تجمع و گروه‌بندی، داشتن معیارها و میزان‌های مشترک است و بدون این معیارها و

ارزش‌های مشترک، هیچ جمعی و جامعه‌ای، ولو در دوره‌های اولیه‌ی تاریخ بشر، قادر به تشکیل و تداوم و بقا نبوده و نیست. ارزش‌ها و اخلاق اجتماعی در واقع، دل زبان جمعی مردم هر جامعه را بازی می‌کند.

دیدیم که فروپاشی "جامعه‌ی ذهنی ایده‌آلی" باعث از بین رفتن معیارهای ارزیابی نیک و بد است. در نتیجه، فروپاشی جامعه ایده‌آلی با بحران‌های اخلاقی و بحران ارزیابی ارزش‌ها دنبال می‌شود. هم از این روست که امروزه بسیاری از ما مردم شهری ایران (۶۰) که جامعه‌ی ایده‌آلی خود را باخته‌ایم، با بحران اخلاقی و بحران ارزیابی ارزش‌ها دست‌پگیریم - بحرانی که ریشه در آن دارد که نمی‌دانیم و متفق القول نیستیم که چه چیزی خوب است و باید انجامش داد و چه چیزی بد است و نباید مرتکبش شد.

(به توضیح شماره ۹، فقدان اخلاق و معیارهای اخلاقی" مراجعه و با پایان آن، مجدداً از ابتدای این پاراگراف مطالعه شود). در دوره‌ی انقلاب و خیزش جمعی، این جهت‌یابی‌ها و نرم‌ها بطور نسبی مشخص بودند و میزان‌ها را در عرصه‌های مختلف زندگی بدست می‌دادند. در آن موقع، همه روی "خوبی و بدی" امور توافق داشتند، چرا که

"مدینه‌ی فاضله‌ی" مردم یکی بود؛

ایده‌آل‌ها مشابه هم بودند و

معیار سنجش مشخص بود.

در نتیجه:

- هر راهی که به سوی "آرمانشهر جمعی" ادامه می‌یافت، خوب بود و انجام دادنی و بر عکس،

هر کاری که پشت کردن به "مدینه‌ی فاضله‌ی جمعی" را طلب می‌کرد،

بد بود و دوری جستی.

اما اکنون انسان ایده آل باخته‌ی ایرانی، چه در داخل و چه در خارج، رودررو با این سؤال است که:

— چه کاری خوب است و باید انجامش داد؟

— چه کاری بد است و نباید مرتکبش شد؟

اینجاست که وی

اگر روزی چنان به معیارهای اخلاقی باور داشت و پایبند بود که به سادگی و بی‌هیچ تردید، جان بر سر عقیده‌اش می‌گذاشت،

امروزه، بطور نسبی هم که شده، موجودی است بدون مرزهای مشخص اخلاقی و در جستجوی "موفقیت فردی" و "عموماً" "موفقیت به هر بهایی".

بی‌سبب نیست که برای بسیاری در داخل و خارج، رهایی از ارزیابی ارزش‌ها و خلاصی از مرزبندی اخلاقی نیک و بد، به "پیش‌شرط"

"موفقیت" تبدیل گشته‌است. بسیاری اینگونه "موفق‌شدن" را عمده‌ترین دست‌آورد و اساسی‌ترین وظیفه‌ی زندگی خود می‌دانند و برای نایل شدن

به موفقیت مالی و شغلی و اجتماعی به اخلاقی‌بودن یا نبودن شیوه‌ها و ابزار موفقیت بها نمی‌دهند. بسیاری اصلاً نمی‌خواهند بدانند که یک

موفقیت موصوف به بهای همکاری با که کسانی و چه تشکیلاتی تمام می‌شود. خیلی‌ها اگر پایش بیفتد هیچ مرز اخلاقی بین خود و کسانی

که صرفاً به سبب پرداختی خوب به مزدوری رژیم آپارتاید افریقای جنوبی سابق در می‌آمدند، نمی‌بینند.

در موارد بسیاری، رقابت و خصومت با دیگران، همچون بهای موفقیت موصوف، دل‌ها را از عشق و انساندوستی محروم کرده‌اند و زندگی بدون

تقدیم کردن و بخشیدن، همچون یک پدیده‌ی جمعی، به ارزش غالب خیل بزرگی از آدم‌های تنها تبدیل شده‌است. شیوع اینگونه روابط اجتماعی

است که بطور طبیعی به ظهور جامعه‌ی ایرانی‌بی‌انجامیده است:

بهره کش،

بدون عاطفه،

بدون شادی و

بدون دلسوزی.

– جامعه ای که از نظر انسانی فقیر و نازا و گرگ پرور است.

– جامعه ای که از نظر تفاهم اجتماعی، اجاق کور و بدون ارثه ی فرهنگی است.

– جامعه ای که بی فرداست و با ایست و درنگ های عمده ی تاریخی رو در روست.

– انسان لحظه ای

چنین است که با فروپاشی شهر آرمانی و گم شدن معیارهای اخلاقی، انسان ایرانی تبدیل می شود به انسان بی فردا، انسان آواره بین دیروز و امروز و فردا. اما احساس بی فردایی، فی نفسه "بی هویتی" می آورد. انسان بی هویت، همانند کسی که نام خود را فراموش کرده باشد، نمی داند که بچه اسمی باید پاسخ دهد و با چه معیاری خود را از دیگران متمایز سازد یا با چه نشانه و مشابهتی، خود را به دیگران وصل کند. اینجاست که "انسان هویت گم کرده" تبدیل می شود به "انسان لحظه ای"، انسانی که:

– در لحظه، خوش است.

– در لحظه، به نامی پاسخ می دهد.

– در لحظه، رو به سوی می کند و

. در لحظه، قادر به تصمیم گیری است ولی

با گذشت آن لحظه، شخصیتی جدید می یابد و می شود یک آدم جدید

با یک نام تازه،

با آرزوها و معیارهای جدید و
با نیک و بد های جدید
انگار که از نشنه ی مستی بیدار شده است.

این دوگانگی شخصیت، اما، در انتقال به جامعه و نسل های بعدی، راه
به یک فاجعه ر ایست تاریخی می برد. در واقع، این تقیصه در جایی که
لحظه ها حاکمند، خود را بروز نمی دهند، بلکه مشکل زمانی برصلا
می شود که مجبور به برنامه ریزی دراز مدت می شویم و مثلاً موضوع
تربیت و بارآوری نسل های جدید، در برنامه ی روزمان قرار می گیرد.
آنوقت و تازه آنوقت است که می فهمیم که چقدر بی فرداییم و تا چه
اندازه فاقد آدرسی در فردای دوردست هستیم.

می گوئیم: "درس بخوان".

می گوئیم: "هنر بیاموز".

می گوئیم: "پول در بیاور".

می گوئیم: "شهرت کسب کن".

می گوئیم: "این را بخر و آن را تصاحب کن".

می گوئیم: "مسابقه بده و پیروز بشو".

می گوئیم: "به موفقیت بیاندیش"، "به هر بها به موفقیت بیاندیش". با این
وجود، وقتی که مورد سؤال قرار می گیریم که:

چرا؟

برای چه آینده ای؟

- برای چه جامعه ای؟

- برای چه زندگی بی؟

- آینده مان چیست و در چه راستاست؟

- از مجموعه ی تلاش و کارمان چه انتظار و انتظاراتی داریم؟

— معیارهای اخلاقی مان کدامند و برای نیل به خواسته‌هایمان، چه کاری باید کرد و چه کاری نباید؟

— برای رسیدن به کدام جامعه‌ی ایده‌آلی و ساختن چه شکلی از روابط اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی در فعالیت‌های جمعی شرکت می‌کنیم؟ یا عدم شرکت در فعالیت‌های جمعی را چگونه جبران می‌کنیم و از طریق این محرومیت تحمیلی و تنهایی ذهنی چه مصائب و مشکلاتی را به خود و دیگران تحمیل می‌کنیم؟ و

— اصولاً، برای چه زنده‌ایم و کار می‌کنیم و درس می‌خوانیم و پول در می‌آوریم و و و؟

آنوقت است که در می‌مانیم که چه جواب بدهیم و

آنوقت است که می‌فهمیم که یک جای قضیه لنگ است و

آنوقت است که پی می‌بریم که معیارهای ارزشی مان کم شده‌اند و

آنوقت است که کشف می‌کنیم که در اکثر موارد نمی‌خواهیم یا نمی‌توانیم که فراتر از لحظه و لحظه‌ها فکر کنیم و بیش از نوک دماغ مان را ببینیم.

این درنگ در لحظه‌ها، شاید که برای آنست که می‌دانیم که در خارج از این لحظه‌ها، چیزی نیست

جز بی‌فردایی،

جز "خانه‌خرابی ایده‌آلی"،

جز خلأ ارزش‌های گمشده

— واقعیتی که بیاد آوردنش جز نگرانی و خراب کردن "لحظه‌ی خوش" موجود، چیزی به ما نمی‌دهد.



هم، از اینجاست که اکثراً از وجود همدیگرمان به عنوان مسئول این وضع اضطراری و لحظه‌ای حاکم، استفاده می‌کنیم و برای رفع تکلیف هم

که شده، گناه بی مسئولیتی هایمان را به گردن همدیگر می اندازیم و مانند

ضرب العثل

کور عصا کش کور،

پاسخ می دهیم که

چنین می کنیم، برای اینکه همه چنین می کنند و همه این راه را

می روند یا

— چنین نمی کنیم، برای آنکه هیچ کس چنین نمی کند.

— ارزیابی ارزش ها

چنین است که در غیبت فقدان معیارهای ارزشی و به عنوان پاسخ به بحران هویتی که دچارش آمده ایم، عموماً ارزش هایمان را از طریق مخالفت با اشخاص و پدیده هایی که حامل ضد ارزشند، کسب می کنیم. به بیان دیگر، از آنجا که فاقد مبانی اعتقادی برای تشخیص نیک و بد هستیم (و به مجموعه ای اخلاقی معینی اعتقاد و ایمان نداریم) توانایی ساختن یک الگوی اعتقادی درازمدت را هم نداریم. برای جبران این نقیصه، ادب را از بی ادبان می آموزیم و از طریق مقایسه ی سبیل های نیک و بد، به ارزیابی وقایع و اتفاقات دست می زنیم.

برای مثال:

— حکومت و نظام کاست آخوندها را دوست نداریم و در هر فرصتی، کهنه پرستی و دزدی ها و ثروت اندوزی ها را محکوم می کنیم.

— جاسوسی و همکاری با سرکوب و سانسور و کنترل را سرزنش می کنیم و شکنجه و سیستم قضایی قصاص متکی به کتک و شلاق و سنگسار و اعدام و انگیزاسیون را وحشیانه و قبیله ای و قرون وسطایی می خوانیم.

— زندانی کردن و اعدام و تبعید و آزار مردم و دخالت در زندگی خصوصی مردم را نمی بخشیم و بهره کشی و نابرابری و گرانفروشی و

احتکار و دزدی مال مردم را بد می دانیم.

از دروغ گویی و دورویی و کلاهبرداری و فرصت طلبی و نان به نرخ خوردن و انواع "زرنگی های مرسوم نوع ایرانی" ابراز بیزاری می کنیم و و و. اما، با این وجود، همه ی این قضاوت ها برای آن نیست که معیارهای ارزشی مان چنین ارزیابی می کنند (یا اگر ما که نقد دیگران را می کنیم، به چنین اعمالی مرتکب نمی شویم). بلکه برای آنست که:

- دیکتاتورها و زورگویان جلوه ی زشت دارند.

- این یا آن اقشار، محبوب مان نیستند.

- از خدمت به ستم اینهمه آدمی که از سوی قربانی سیستم حاکمند و خود نیز می دانند، ولی از سوی دیگر، از صبح تا شب بدان خدمت می کنند و مستقیم یا غیرمستقیم برای حفظ و بقای آن می کوشند، دردمان می گیرد.

- جاسوسان و شکنجه گران و قاتلان، موجوداتی تنفرانگیزند.

- انواع کلاهبرداران از محتکران بازار تا دزدان اداری و سیاست بازان

نان به نرخ خور را پارازیت های اجتماعی ارزیابی می کنیم و و و.

از این نظر، چون ارزیابی هایمان بر اساس بقین مان به یک سیستم ارزشی معین نیست، اگر از موردی از این موارد بوی سود و "موفقیت" بشنویم، آنوقت ماهیت ارزیابی مان به این اعمال و آدم ها به آسانی تغییر می یابد و هر زشتی بی به نوعی توجیه می گردد.

مثلاً چه پیش می آید اگر یکی از این "اگرها" برایمان اتفاق می افتاد؟

- اگر کسی از عملهای ظلم و دیکتاتوری، به درد کارمان می خورد و

آخوند و امامی، برای پیشبرد کامان سفارشی می نوشت؟

- اگر کلاهبرداری، خویش و فامیل مان بود؟

- اگر مأمور حراست اداره ای، ما را نیز برای گرفتن اتومبیل یا رفتن به

یک سفر زیارتی بر می‌گزید یا صلاحیت‌مان را برای رسیدن به یک شغل
 نان و آب‌داری تأیید می‌کرد؟
 - اگر شکنجه‌گری برای اسیری عزیز آسان می‌گرفت یا شلاق‌مان را
 بپوش می‌زد؟
 - اگر سانسورچی‌یی از تفتیش تمام و کمال یک کتاب و دو مقاله‌مان
 چشم می‌پوشید؟
 - اگر زندانبانی در نوبتی به چشمان‌مان "چشم‌بند" نمی‌زد یا نامه‌هایمان
 را به خانواده‌مان می‌رساند؟
 - اگر جاسوسی، گزارش به درد بخوری می‌داد و سفر به داخل و
 خارج‌مان را تسهیل می‌کرد؟
 - اگر آدم "خود فروش همه فن حریف نان به نرخ روز خوری" در گرفتن کالایی
 یا انجام کاری یاری‌مان می‌داد؟
 - اگر بازاری‌محتکری از اجناس احتکاری‌اش بی‌نصیب‌مان نمی‌گذاشت؟
 - اگر مأمور منکراتی به جای دستگیری و فحش و توهین، با مهربانی و
 رأفت به کنترل لباس و حرکات‌مان فرمان می‌داد یا می‌گذاشت نیمه‌یی
 از صوی سرمان از زیر روسری اجباری‌مان بیرون بماند؟
 - اگر مأموری اجازه‌ی جشن گرفتن و رقصیدن و نوشیدن جرعه‌ای
 نوشابه‌ی الکلی در خلوت خانه‌مان را در مقابل مبلغی مصالحه می‌کرد
 یا مجوز و اجازه‌ی نان و آب‌داری را بنام‌مان صادر می‌کرد؟
 - اگر مأمور سفارتی در نوبتی برای شرکت در عزاداری‌یی یا نشستن بر
 سر سفره‌ی اطعام عمومی دعوت‌مان می‌کرد یا کار گذرنامه و واردات و
 صادرات‌مان را آسان می‌ساخت یا به عقد خوانی یا مجلس ختم و
 روزه خوانی مجانی دعوت‌مان می‌کرد و و؟
 برآستی چه می‌شد اگر موردی از موارد و مشابه آنها اتفاق می‌افتاد و
 حسن سودجویی لحظه‌ای و موفقیت ذهنی‌مان را به نوعی تحریک

می‌کرد؟ پاسخ معلوم است! در آنصورت،

چون "سببل‌های ضد ارزشی مان" به ارزش تبدیل می‌شدند،

آدم‌ها و نوع کارها نیز زشتی خود را از دست می‌دادند. آنوقت، البته

که هیچ ابایی نداشتیم

– که آنان را ببخشیم،

– که کسانی را از بقیه همانندهایشان فرق بگذاریم و "این جناح و آن جناح

بکنیم"،

– که با آنان در آمیزیم،

– که خود، شریک و یار غمخوار آنان گردیم و حتّاً برای پیشبرد کارشان

جان و مال فدا کنیم و بی‌آنکه اعتراف کنیم، به ابواب جمعیشان بدل

گردیم.

بدین خاطر هم هست که ما عموماً (و البته و طبیعتاً، بطور نسبی)

ملّتی فراموشکار بنظر می‌رسیم و بخصوص در امور مهمّ اجتماعی و

مسئولیت‌های ناشی از اعمال و رفتارمان حافظه‌ی 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 به دنبال کسانی

راه می‌افتیم که می‌توانند عکس مار را به جای کلمه‌ی "مار" قالب

کنند.



اما همه‌ی اینها برای چیست؟ چرا چنان لحظه‌ای و متغییر و متلون و

رنگارنگ هستیم؟ برای چه، به عنوان مردم جامعه‌ی شهری ایران، اکثراً

این بی‌قراری برای دستیابی به سودهای آنی و از هر راهی را چنان با

زندگی و عرف و عادت‌هایمان عجین ساخته‌ایم که در کشورهای

پناهنده‌پذیر اروپا و آمریکا نیز، قادر به رها کردن خود از این بحران

اخلاقی نیستیم؟ چرا با آنکه در کشورهای غربی عموماً در اضطرار و

اجبار تأمین معاش قرار نداریم، ولی با این وجود، برای رسیدن به موفقیت و کامیابی مورد تصور انسان شهرنشین ایرانی از رشوه و کادو و مهمانی تا دعوت به مصرف و فروش و توزیع تریاک ناب ایرانی،

به هزار و یک راه و شیوه متوسل می شویم؟ می بینیم که هیچ پاسخ قانع کننده و توجیه گری نیست، جز اینکه بگوییم که ما به عنوان انسان ایرانی، "آرمانشهر و الگوهای ایده آلی مان" را از دست داده ایم و گرفتار "خلأ معنوی" ناشی از تخریب بنای آرمانشهر و ایده آل های ذهنی مان شده ایم. از همین رو،

— معیارهای اخلاقی برای تمیز خوب و بد را گم کرده ایم و
— قدرت و توانایی قضاوت نسبت به "اصل و نفس" امور و ارزش ها و ضد ارزش ها را از دست داده ایم.

این چگونگی در دوره های بعدی و از طریق تولید و بازتولید اجتماعی، باعث آن هم می شود که اکثرتی (۶۲) به آسانی، با موج ها و جریان های ضدّ و نقیص به این سوی و آن سوی پرتاب می شویم. روزی بر علیه و روز دیگر بر له جریانی و راهی و کاری و منطقی، جانبدار می شویم. و به دنبال سودهای آنی و شادی های مقطعی تا آنسوی مرزهای آرزوهای ناکام مانده مان می دویم، بدون آنکه از خود بپرسیم که:
— هدف مان از اینهمه رفتن و آمدن و دویدن چیست و اصولاً برای چه زنده ایم و برای چه در تکاپو.

— آیا این کار ها و این گونه در تکاپو بودن ها برای آن اهداف ذهنی مفروض مناسبند یا نه (و می ارزند یا نه)؟.



اینجاست که درست بر خلاف دوره ی انقلاب که همه ی راه ها به رم ختم می شد،

اکنون هر کس تصویر هر آن قابل تغییری از فردا، آنهم فردایی نه چندان دور دارد. این تصویر، از سوی "فردی" است و به همین علت، با ورود به روابط اجتماعی به آسانی رنگ عوض می‌کند و تغییر می‌کند. این تصویر، از سوی دیگر، ناپایدار و لحظه‌ای است، یعنی هر از گاهی گم می‌شود و هر از گاهی اهداف متغیر و لحظه‌ای و لرزانی را به نمایش می‌نهد که به هیچ ایده آل مشخص و مشترک و دراز مدت راه نمی‌برد. چنین است که بخاطر فروپاشی "مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی موصوف" و سرنوشت و فرهنگی که از آن ناشی می‌شود، هر کسی و اکثریت مان، چه در داخل و چه در خارج، به نوعی و به نسبتی (۶۲)، با نوعی از بحران ارزش‌های اخلاقی و

بحران ارزیابی ارزشها و

بحران هویت

روبرو هستیم. این بحران‌ها همراه ارزیابی‌های لحظه‌ای و فردی، امکان تجمع پایدار و زندگی جمعی را از ما سلب می‌کنند و راه فراهم آوردن "جامعه‌ی 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 و قراردادها و تعهدات مان را هم دربر می‌گیرند و از این طریق، بارآوری و تعلیم و تربیت نسل‌های بعدی مان را به زیر سؤال می‌برند.

— دور باطل

اینجاست که مردم بدون ایده‌آل، به آسانی و ساده دلانه، به دنبال آن و آنانی راه می‌افتند که عکس "مار" را بجای کلمه‌ی "مار" عرضه می‌کنند. رادیوها و رسانه‌ها و آدم‌هایی که سالهاست با دروغ‌های راست گونه‌ی خود این پروسه‌ی ساده‌دلی و لحظه‌گرایی را کش داده‌اند و بر

موج آن سوار شده‌اند، هنوز هم منابع عمده‌ی اطلاعاتی‌مان را می‌سازند. کسانی که سالهاست مهمیز سانسور و جهالت را بر سرمان نواخته‌اند، امیدهایمان برای رهایی را می‌سازند. (مثال گوسفندانی که ساده‌لوحانه نجات خود را از جناح قصاب‌های "خوب و شریف" تقاضا کنند.)

به راستی نیز، از خصوصیات انسان "لحظه‌ای" آن است که در درازمدت قادر به ایستادن روی پاهای خود نیست و نمی‌تواند برای تولید و ساختن و بازآوردن فردا، در کنش و واکنش تحولات، بطور فعال دخالت کند و ارزشی را که مخصوص خود اوست

جستجو کند

یا بسازد و خلق کند.

بخاطر توسعه‌ی این بحران‌ها در پروسه‌ی تحول ذهنی-اجتماعی است که یک دورباطل بر زندگی جمعی و عمومی ما چیره شده است. در ترم علوم اجتماعی، "دورباطل" بین چندین پدیده عبارتست از برقراری رابطه‌ی متقابلی است که تحت آن، شرایط کلی مجموعه، بر اثر روابط متقابل اجزای تشکیل دهنده‌ی آن، رو به اضمحلال و فروپاشی می‌رود. در این رابطه، یک سوی دورباطل آنست که شرایطی و عللی که بیانش رفت، آینده و ایده‌آل‌های دورنگر را از ما و مردم ما می‌گیرند و گرفته‌اند و توانایی ما را برای دورنگری و فردانگری و هویت‌یابی، محدود کرده‌اند.

از سوی 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 نوبه‌ی خود، به تقویت و گسترش هر چه بیشتر آن شرایط یاری می‌رسانند. بطوری که در دور بعدی، شرایط و عوامل منفی اولیه که از عمل مردم جان تازه گرفته‌اند، قوی‌تر و مؤثرتر عمل می‌کنند. این عمل متقابل، "لحظه‌ای" شدن انسان آینده‌گم‌کرده‌ی ایرانی

را عمیق تر می‌سازند و بر ناتوانی او برای ساختن معیارهای ارزشی و ایده‌آل‌های جدید دراز مدت، می‌افزایند.

در نتیجه و تحت این دور روابطی معیوب است که مردم و آفرینندگان این اوضاع و شرایط، بطور متقابل بر روی همدیگر تاثیر می‌گذارند و بی‌ریشه‌گی ارزشی و بی‌هویتی انسان ایرانی را، هر چه بیشتر عمیق‌تر می‌سازند. با گذشت زمان، این پروسه‌ی قهقرایی در همه‌ی عرصه‌های زندگی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی تجدید و بازتولید می‌گردد. متأسفانه، همه‌ی تجربیات و تحقیقات و تماس‌ها و برآوردها بر آنند که شرایط، کماکان رو به فروپاشی دارد و بصورت

"بحران ارزشی" و

"بحران بی‌هویتی" و

"بحران لحظه‌ای و موقتی بودن"،

در هر دو سوپه‌ی داخل و خارج، در حال گسترش است.

اینک بواقع مانیم و نظمی اجتماعی که در آن

"خبرات بر اطلاق روی به تراجع (عقب‌گرد) نهاده است و همت مردم از تقدیر حسنات قاصر گشته... می‌بینیم که کارهای زمانه میل به ادبار دارد و چنانستی که

خبرات 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 منواری

و دوستی‌ها، ضعیف

و عداوت‌ها، قوی

و نیکمردان، زنجور و مستذل

و شریان فارغ و محترم
و مکر و خدیعت. بیدار
و وفا و حریت. در خواب
و ددوغ، موثر و منمر
و راستی، مهجور و مردود
و حق، منهزم
و باطن، مظفر
و مظلوم، محق، 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، نازه نوی
و خندان (۶۳)

توضیح شماره ی ۵_ طبقه‌ی متوسط و اقشار سنتی و مدرن آن در ایران

ترم "طبقه‌ی متوسط" از قرن ۱۸ میلادی در معانی مختلف و نه چندان قطعی مورد استفاده قرار گرفته است. این مفهوم در آغاز، رده‌های پائین طبقه‌ی آریستوکرات و از آن پس اقشار پایین بازرگانان و سرمایه‌داران را دربر می‌گرفت. امروزه هسته‌ی اساسی این مفهوم از گروه‌های اجتماعی هم‌ردیف خرده‌بورژوازی و همچنین کارمندان اداری تشکیل می‌شود. از این زاویه، این مفهوم با ترم "لایه‌های میانی" جوامع جدید سرمایه‌داری هم‌معنی است.

"لایه‌های میانی" مفهومی است که در ترمولوژی مدرن برای گروه‌های نوینی که در جوامع جدید به سرعت در حال توسعه می‌باشند، همانند

دانشگاهیان و همچنین تحصیلکردگان رده‌های بالا که در بخش‌های دولتی کار می‌کنند، بکار می‌رود. همچنین گروه‌های دیگری همچون هنرمندان، نویسندگان و ژورنالیست‌ها در این لایه جای می‌گیرند. مهم‌ترین وجه تمایز لایه‌ی میانی نسبت به لایه‌های دیگر اجتماعی آنست که این گروه اجتماعی در تقسیم‌بندی سنتی طبقاتی، در هیچکدام از طبقات مفروضه — همانند طبقات سرمایه‌دار و کارگر در تقسیم‌بندی طبقاتی مارکسیستی —

جای نمی‌گیرند. اینان 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 و نیمی به این و نیمی به آن، گرایش پیدا می‌کنند (Nationalencyklopedin, vol 13). مفهوم "طبقه‌ی متوسط"، در عین حال در مکاتب مختلف متفاوت است. این مفهوم در ترمولوژی مارکسیستی معادل خورده بورژوازی است، در حالی که در ترمولوژی‌هایی که بر نظریات جامعه‌شناسان غیرمارکسیست ساخته می‌شود، با مشخصات دیگر (مثل تخصص و تحصیلات در نظریات م. وبر) توضیح داده می‌شود.

این امر ناشی از آن است که "مارکس، طبقه را با مالکیت سرمایه و ابزار تولید" تحلیل می‌کند، در حالی که "وبر" جمعیت را بر طبق اختلافات اقتصادی "ظرفیت بازاری" که سبب ظهور نصیب‌های متفاوت زندگی می‌شود، تقسیم بندی می‌کند (فرهنگ جامعه‌شناسی، پیشین). این مفهوم همچنین از دیدگاه‌های "مارکسیسم کلاسیک" و "مارکسیسم نو" متفاوت بنظر می‌رسد. در این رابطه، "مارکسیسم نو" به غیر از عامل مالکیت سرمایه و ابزار، به عوامل دیگری همچون مدیریت و کنترل‌های تولید توجه دارد و آنها را در تقسیم و ارزیابی طبقات جامعه دخیل می‌داند. " به عنوان مثال ا. او. رایت (۱۹۷۶) قدرت مالکیت را به سه

جنبه تقسیم می کند:

... کنترل بر تخصیص منابع سرمایه گذاری.

... کنترل بر دستگاه فیزیکی تولید.

... کنترل بر نیروی کار.

طبقه‌ی سرمایه‌دار که از نظر وی مدیران سطح بالای بنگاه‌ها را شامل می‌شود، کل جریان سرمایه‌گذاری را کنترل می‌کند. اما پرولتاریا که بر این نظر، تمام کارکنان سطح پایین اعم از یدی و غیریدی را در بر می‌گیرد، از دخالت در هر سه زمینه‌ی فوق محروم است. بر این نظر، در بینابین ایندو، مواضع طبقاتی متعارضی قرار گرفته‌اند که توانایی‌های متفاوت و محدودی از کنترل بر هر یک از سه حوزه‌ی مالکیت فوق را منعکس می‌کنند (فرهنگ جامعه‌شناسی، پیشین). این گروه‌های بینابین را می‌توان به طور عام، "طبقه‌ی متوسط" نامید.

مفهوم "طبقه‌ی متوسط"، همچنین در سنت جامعه‌شناسی اروپایی، جامعه‌شناسی کشورهای آنگلو ساکسن و جامعه‌شناسی امریکایی متفاوت است. برای ساختگرایان فونکسیونالیست امریکایی، مفهوم طبقه‌ی 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، "طبقه‌ی متوسط" به کسان و گروه‌هایی اجتماعی اطلاق می‌شود که نسبت به امکانات جامعه، دارای درآمد متوسط‌اند (W. Castro 19) (۶۴).

این ترم در جامعه‌ی ایران، در رابطه با عوامل تعیین‌کننده‌ی متعددی تعریف می‌شود که از آن جمله‌اند:

... تعلق طبقاتی

... در یک کشور حاشیه‌ای آسیایی

... با تک‌محصول نفتی همچون اساسی‌ترین محصول و ارزش افزوده‌ی اجتماعی.

در این مفهوم، طبقه‌ی متوسط شهری، همه‌ی گروه‌هایی را در بر می‌گیرد که دارای شغل و در آمد ثابت هستند و می‌توانند خود و خانواده‌شان را در سطح متوسط جامعه تأمین مالی کنند. آنان معمولاً در جایی از تهران و سایر شهرها، میان طبقات اشراف-سرمایه دار از سویی و محرومین و حاشیه نشینان اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر زندگی می‌کنند. می‌بینیم که در این تعریف، حتا گروه‌هایی از جامعه که در مفهوم اروپایی و جامعه‌شناسی غربی جزء کارگران بحساب می‌آیند (مانند کارگران کارخانجات صنعتی مدرن) جزء طبقه‌ی متوسط بحساب می‌آیند. در مقابل، در جامعه‌ی 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 طبقه‌ی کارگران و زحمتکشان به حساب می‌آیند. کارگران کارگاه‌های کوچک، کارگاه‌های خانوادگی، کارگاه‌های پنهان و همه‌ی آنانی که از تسهیلات قانونی (حداقل دستمزد، بیمه‌های اجتماعی و تأمین‌های لازم اجتماعی و غیره) برخوردار نیستند نیز، در طبقه‌ی کارگر جا می‌گیرند (۶۵). این تعریف از طبقه‌ی متوسط بر تحلیلی ساخته می‌شود که در آن، جامعه‌ی شهری ایران از سویی یک جامعه‌ی حاشیه‌ای جهانی است. در این مفهوم، در بازار جهانشمول موجود

– بازار بی‌مرزی که پس از برافتادن نظام شرق از نیویورک تا نیویورک را در بر می‌گیرد

هر کشور و بازاری جای ویژه‌ی خود را دارد. این جای ویژه، شکل تولید و توزیع محصولات هر کشور و منطقه را تعیین می‌کند. در این مفهوم، ایران و بازار شهری ایران، متکی به تک‌محصول نفتی است و در ارتباط با تولید و مصرف صنایع مصرفی حاصل از این درآمد تک‌محصولی هویت می‌یابد. یک چنین شرایطی ایجاب می‌کند که بر خلاف

دیدگاه‌های وارداتی و ترجمه‌ای، عوامل مشخص‌کننده‌ی طبقاتی ایران از الف. تصاحب درآمدهای نفتی و

ب. نقشی که هر گروه اجتماعی در رابطه با محصولات مصرفی جانشین این درآمد (واردات و صادرات) ایفا می‌کند، به شدت 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 افزوده‌ی نفتی متکی است. در اینجا، عمدتاً نه بهره‌کشی از نیروی کار،

بلکه "محروم شدن از این ارزش افزوده‌ی کانی و خدمات جنبی و جبرانی آن" است که طبقه‌ی کارگر و گروه‌های اجتماعی تحت ستم را مشخص می‌کند. بهمین علت هم هست که تسلط بر این ارزش عمده‌ی اقتصادی و کنترل اجتماعی آن، در شکل‌گیری طبقات اجتماعی ایران، نقش تعیین‌کننده دارد. اینجاست که قشر فوقانی هزار فامیل ایران (یا طبقه‌ی اجتماعی و اقتصادی اول ایران)

نه فقط از سرمایه داران و مالکان ابزار تولید،

بلکه همچنین از حاکمانی سیاسی تشکیل می‌شود که با تسلط سیاسی خود قادر به کنترل این محصول اجتماعی و مناسبات بازار ایران با بازار جهانی اند. از اینجاست که طبقه‌ی پرولتر نیز بخشی از جامعه را تشکیل می‌دهد که از کنترل این عوامل کاملاً محروم است. در این رابطه، "طبقه‌ی متوسط"، لایه‌ها و گروه‌هایی را در بر می‌گیرد، که در رابطه با عوامل تعیین‌کننده‌ی فوق، نقشی محدود به عهده دارند

— نقشی که در بینابین این دو سطح متفاوت کنترل و بی‌کنترلی طبقاتی قرار دارد.

مضافاً، سابقه‌ی طبقه‌ی متوسط ایران، همانند شهرنشینی در ایران سر به صدها و چندین هزار سال می‌زند. در همه‌ی این ادوار، گروه‌های مختلفی در شهرها زندگی می‌کردند که بر اساس تسلط بر عوامل قدرت و تولید اجتماعی، نه جزء طبقات اول درباریان و شیوخ مذهبی و سران لشکر و رؤسای قبایل و قشر بازرگانان و تجار بودند و نه جزء طبقه‌ی زیرین جامعه شامل رعیت‌ها و دهقانان و عمله‌ها و مزدوران و بردگان شمرده می‌شدند. با این حال، دور جدید برپایی طبقه‌ی متوسط شهری ایران بر می‌گردد به رشد نسبی بورژوازی تجاری و ایجاد کارگاه‌های تولیدی شهری ایران در قرن ۱۹ و بخصوص نیمه‌ی دوم آن.

دوره‌ی آغازین قرن ۲۰ با نمایش توان و قدرت طبقه‌ی متوسط شهری ایران در تهران و شهرهای بزرگ همانند تبریز آغاز شد و از آن پس نیز با این نمایشات ادامه یافت. آغاز توسعه‌ی کمی و کیفی این طبقه‌ی اجتماعی بر می‌گردد به دوره‌ی حکومت پهلوی اول و اصلاحات و توسعه‌ی شهری بعد از آن. بهمین خاطر، از دوره‌ی پایانی جنگ جهانی دوم تا انقلاب ۷۹، شاهد نمایش قدرت در حال رشد این طبقه‌ی اجتماعی و تأثیر فزاینده‌ی عملکرد مردم طبقه‌ی متوسط شهر نشین ایران در همه‌ی عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی کشور بود.



رشد و توسعه‌ی طبقه‌ی متوسط اجتماعی ایران از همان دوره‌های آغازین قرن ۱۹، با دوگانگی عمده‌ی اجتماعی و فرهنگی همراه بود. از همان آغاز، قشری از این طبقه بر روابط ناشی از فنودالیسم و سیستم اشرافیت ایران ساخته شده بود و از همین نظر، قشری بود با تمام خصوصیات فرهنگی و اجتماعی، سنتی.

در حالی که قشر دیگری از این طبقه از گروه‌هایی بوجود می‌آمد که با فرهنگ اروپایی‌آشنایی و نزدیکی داشت و دنیای جدید را نمایندگی

می‌کرد. این گروه‌ها، عمدتاً محصول رشد روابط سرمایه‌داری بودند. آنان با دانش و سواد و تحصیل پیوند داشتند. آنان تخصص‌هایی را فرا گرفته بودند که مورد نیاز برای خدمات و صنایع مدرن جدید بود. این بود که از آغاز، ویژگی ناشی از توسعه‌ی مدرنیسم وارداتی در ایران، این قشر مدرن اجتماعی (یا بهتر گفته شود، قشر "مدرن ایرانی" یا "غیر سنتی ایرانی") را از بخش سنتی طبقه‌ی متوسط جدا می‌کرد و بدان هویت فرهنگی اروپایی و سرمایه‌داری می‌داد (۶۶).

گروه‌های جدید و مدرن طبقه‌ی متوسط شهری در دوره‌ی اصلاحات پهلوی اول وسعت فوق‌العاده یافت و با افتتاح مدارس و توسعه‌ی آموزش، رشد کرد. این گروه‌ها همچنین با رشد تکنولوژی جدید و توسعه‌ی بوروکراسی در ایران گسترده‌تر شد و نهایتاً با توسعه‌ی رفاه اجتماعی نسبی شهری، ناشی از افزایش درآمدهای نفتی در دهه‌های پایانی رژیم پهلوی، به نیرویی تعیین‌کننده تبدیل گردید. این توانایی تا بدانجا رسید که در طول دو دهه‌ی ۱۳۵۰-۱۳۴۰، قشر مدرن (مدرن ایرانی) طبقه‌ی متوسط شهری ایران، بار عمده‌ی تحولات اقتصادی، علمی و تکنولوژیکی کشور را به عهده گرفت. این قشر وسیع و گسترده‌ی اجتماعی، همچنین وظیفه‌ی تولید و توسعه‌ی ایدئولوژی‌های اجتماعی و بار پیشبرد و اصلاح نظام اجتماعی و اقتصادی و فکری ایران را به عهده داشت. از این نظر، قشر مدرن طبقه‌ی متوسط شهری،

از سویی پرچمدار مبارزات کارگری بود و ادبیات و دانش‌های اجتماعی مربوط بدان را تولید می‌کرد و

از سوی دیگر، در توسعه و پیشرفت نظام سرمایه‌داری کمپرادور دوره‌ی شاه، نقش اجرایی و هدایتی مهمی به عهده داشت. این پروسه تا بدانجا پیش رفت که در دوره‌ی پایانی حکومت شاه، این قشر اجتماعی، همه‌ی بخش‌های جامعه را به کنترل و تصرف خود در آورده بود. در این دوره،

مردم "قشر مدرن طبقه‌ی متوسط شهری ایران"

- از مدیران کارخانجات تا کارگران متخصص و

- از نیروهای سرکوب تا زندانیان سیاسی و

- از معلمان مدارس و استادان دانشگاه تا مأموران سانسور و سرکوب را

تشکیل می‌دادند. اما ویژگی فرهنگی این قشر، آن را از "قشر سنتی"

طبقه‌ی متوسط که از بازاریان و ملاها و مدیران و کارمندان اقتصاد

حاشیه‌ی شهری و روستایی و عشایری تشکیل می‌شد، جدا می‌کرد و به

راهی می‌برد که جز به تضاد و تعارض با قشر سنتی نمی‌انجامید.

بدین ترتیب، طبقه‌ی متوسط ایران از جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی و

اقتصادی و نقشی که در جامعه ایفا می‌کنند، به دو لایه‌ی کاملاً

منفک تقسیم می‌شوند:

۱. سنتی

۲. مدرن.

با این وجود، در بحث مربوط به مدینه‌ی فاضله خواهیم دید که چگونه

این دو قشر اجتماعی مختلف، در دوره‌ی انقلاب از نظر ذهنیت و

آرزوهای اجتماعی با همدیگر پیوند خوردند و تا مرحله‌ی ادغام پیش

رفتند. این پیوند، در ادامه‌ی توسعه‌ی خود، باعث پیروزی قشر سنتی بر

قشر مدرن شد و آنان را از اریکه‌ی 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 اشاره‌ی ای ولو کوتاه می‌ارزد. در یک بیان بسیار خلاصه‌شده

می‌توان گفت که از یک طرف، "قشر مدرن"، محصول توسعه‌ی شهری و

مدرن‌سازی جامعه بود. در این دوره، سیاست‌گزاری‌ها و برنامه‌های

مدرنیسم ایران، در دور جدید خود به تقسیم کار دوباره‌ی بازار جهانی از آغاز ۱۹۶۰ متکی بود و بیش از پیش از تصمیمات جهانی فرمان می‌برد (۶۷). شاه و دربار

– در عین حال که ریشه در سنت های ایرانی و نیروها و اقشار سنتی داشتند –

به جبر زمان هم که شده، رهبری و وظیفه‌ی اداره مدرنیسم ایران برای تطبیق با بازار جهانی و استراتژی‌های آن را به عهده گرفته بودند (۶۷). از این نظر، حاکمیت شاه و دربار دچار یک دوگانگی بنیادی و ساختی مرکب از نو و سنتی بود. به همین خاطر، قشر گسترده‌ی طبقه‌ی متوسط مدرن شهری ایران از یک نظر در تضاد با شاه و دربار قرار داشت، ولی از نظر دیگر، بخشی از تداوم برنامه‌های مدرنیسم شاه و دربار به حساب می‌آمد، و بود و نبودش با آن گره خورده بود.

از طرف دیگر، دیدیم که قشر مدرن طبقه‌ی متوسط شهری به خاطر فشار نابرابری اجتماعی و اقتصادی و به سبب واکنش به پروسه‌ی دگرذیسی سیستم اشرافیت زمینداری ایران به نظام سرمایه‌داری، از نظر سیاسی و حتا فرهنگی شدیداً به سوی طبقات محروم کشیده می‌شد. به همین سبب، این قشر مدرن اجتماعی، در پروسه‌ی تضاد و در رودرروی با شاه و دربار قرار گرفته بود.

در عین حال، در همان زمان، تهران و شهرهای بزرگ ایران به سبب مهاجرت شدید دوره‌های بعد از اصلاحات ارضی، به محاصره‌ی امواج عظیمی از مردم عشایری و روستایی و شهرهای کوچک در آمده بود. این گروه‌های اجتماعی، محروم‌ترین بخش‌های جامعه‌ی شهری ایران را تشکیل می‌دادند. به همین سبب، اینان جزء آن طبقه‌ی اجتماعی کارگر-رنجبر شهری بحساب می‌آمدند که می‌بایست به عنوان زحمتکشان شهری، از سوی گروه‌های چپ و روشنفکران قشر مدرن طبقه‌ی متوسط

شهری" مورد حمایت قرار گیرند.

روشنفکران و تحصیلکردگان شهری برای حمایت از این مردم محروم، تا آنجا پیش رفتند که بر آن شدند تا خود را به شکل و شمایل این زحمتکشان شهری در آورند و افکار و عقاید آنان را، به عنوان داور و ذهنیات "خلق های محروم" تقدیس نمایند. در نتیجه، فرهنگ و افکار و خواسته ها و لباس و رفتار مردم حاشیه نشین به مرکز جامعه ی مدرن شهری رسوخ کرد و در مواردی به مدل اجتماعی و الگوهای رفتاری مردم مدرن شهری تبدیل گردید.

اما 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 روستایی بودند. به همین خاطر، آنان متحد فرهنگی قشر متوسط سنتی شامل بازاریان و ملاها به شمار می آمدند و رقیب کارگران شاغل و دشمن آن نظم مدرنی (جامعه و اقشار مدرن) بودند که آنان را در حاشیه قرار داده بود.

در همین حال، بازاریان و سرمایه داری بخش سنتی، اداره ی اقتصادی این مناطق را هم به عهده داشتند. بخش بزرگی از صنایع بافتنی حاشیه ی شهری و همچنین کارگاه های معروف به "بی نام و نشان" و "خانوادگی" این مناطق، با سرمایه ی بازار اداره می شد. در این مفهوم، قشر متوسط سنتی،

از طرفی با مردم حاشیه نشین پیوند اقتصادی و فرهنگی داشت، ولی از طرف دیگر، از ماقبل استثمار این مردم تغذیه می کرد و دشمن استراتژیک آنها به شمار می رفت.

با این وجود، مردم حاشیه نشین کم سواد روستایی هنوز در مرحله ای نبودند که بتوانند تضاد استراتژیک خود با اقشار سنتی را درک کنند و

نسبت بدان جانبدار باشند. به همین سبب، آنان در کوران تغییرات، به دنبال باورهای ماهیتاً سنتی خود کشانیده می‌شدند. آگاهی اجتماعی نیز آنان را "سنتی‌های معتقد" حاشیه‌ای نیمه شهری و نیمه روستایی بار می‌آورد و نه بر خلاف باورهای رایج، "گروه‌های مدرن یا پرولتاریای شهری".

می‌بینیم که ساخت طبقاتی شهری در ایران، به وقتی که عناصر فرهنگی و پیوندهای اقتصادی و اجتماعی در نظر گرفته می‌شوند، در نوع خود بسیار پیچیده است. ساخت دوگانه‌ی اقتصادی و اجتماعی ناشی از دوره‌ی در حال گذر از سیستم زمین‌داری و روستایی و سنتی به نظام شهری و سرمایه‌داری حاشیه‌ای، بر این پیچیدگی می‌افزاید. (به توضیح شماره ۱۰، پیچیدگی جوامع در حال رشد و جدال کهنه و نو" مراجعه و پس از مطالعه‌ی آن، از آغاز این پاراگراف مطالعه شود.)

این پیچیدگی، همچنین زمانی به کلاف سردرگم تبدیل می‌گردد که معلوم شود که در جریان وزش طوفان‌های اجتماعی، هر کدام از علل و عناصر سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و همچنین نهادهای مختلف اجتماعی، بر اساس قانونمندی خود عمل می‌کنند. بدین خاطر، در این دوره از پروسه‌ی تغییرات در ایران، هم طبقات و گروه‌های اجتماعی، آن نبودند که بر اساس فرمول‌های وارداتی ارزیابی می‌شدند و هم زمینه‌ی تضاد و اتحاد بین نیروها، غیر از آن بود که صرفاً از طریق برداشت مکانیکی ناشی از تقسیم جامعه به طبقات اقتصادی "زیربنایی" به نظر می‌رسید.

این بود که در جریان صف‌بندی دوره‌ی انقلاب، روابط بین گروه‌های اجتماعی شهری چنان به سرعت دچار تغییرات پیچیده شد که دیگر قابل

توضیح با درک ذهنی ساده گرایانه‌ی کلاسیکی وارداتی نبود. بدین خاطر، تحلیل شرایط از عهده‌ی نمایندگان و بازیگران سیاسی قشر مدرن طبقه‌ی متوسط شهری ایران بر نیامد. در نتیجه، این بخش مدرن، بدون آمادگی و تهیه‌ی مقدمات قبلی به اعمالی چندسویه دست زد که محصول آنها مستقیماً سرنوشت مبارزه و بود و نبود آینده‌ی آنان را تعیین کرد.

— آنان از سویی تیشه بر ریشه‌ی شاه و دربار زدند و همه‌ی توان خود را برای سرنگونی "رژیم مجری مدرنیسم وابسته‌ی ایران" بکار بردند، بدون آنکه برای فردای سقوط برنامه‌ای داشته باشند و آماده‌ی تصرف قدرت دولتی گردند.

— آنان از سوی دیگر، به جانبداری همه جانبه (نه فقط برای رهایی از مناسبات حاکم اقتصادی بلکه همچنین برای توسعه‌ی فرهنگی) از محرومین حاشیه نشین پرداختند، بدون آنکه خواستگاه فرهنگی و جایگاه اجتماعی آنان را بشناسند و روی آنها حساب کنند.

— آنان همچنین با قشر سنتی طبقه‌ی متوسط شهری برای پیشبرد امور خود متحد شدند، بدون آنکه به تضاد عمده‌ی خود با بنیادهای سنتی (تضاد و تفاوت فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بین خرده‌بورژوازی مدرن و سنتی) بها دهند.

این اعمال چندگانه و ضد و نقیص، از سویی محصول سانسور طولانی داخلی و خارجی بود و از سوی دیگر، اکثراً ناشی از آن بود که آنان تحت تأثیر فرمول کلاسیک "روبنا و زیربنا"، درکی نسبت به تفاوت‌های تعیین‌کننده‌ی فرهنگی

(چه بین زحمتکشان و چه بین اقشار میانی و خرده‌بورژوازی) نداشتند. آنان، همچنین به موضوعات و مسائلی که خارج از اقتصاد و روابط اقتصادی صرفاً قرار داشت، بها نمی‌دادند. در نتیجه:

— هم همه‌ی گروه‌ها و اقشار خرده‌بورژوازی برای آنان یکسان می‌نمود و

— هم همه‌ی زحمتکشانش، بدون توجه به تفاوت‌ها و تضادهای فرهنگی و اجتماعی‌شان، یکی فرض می‌شدند.

در ضمن، در صورت سقوط نظام شاه، ضمن آنکه ریشه‌های سنتی دربار نابود می‌شد، مدرنیسمی هم

— که قشر مدرن طبقه‌ی متوسط شهری نیز محصول آن بود —

از هم می‌پاشید. در واقع، اقدام به سقوط، بدون آمادگی تصرف قدرت، همانند آن بود که این قشر مدرن، شاخه‌ای را که خود بر آن نشسته بود، می‌برید، بدون آنکه قبلاً تکیه گاه دیگری فراهم آورده باشد.

— اینان، از طریق حمایت همه‌جانبه از محرومین شهری به توسعه‌ی فرهنگی بخش سنتی یاری می‌رساندند. در این مورد، تقلید ناشیانه‌ی فرهنگ و رفتار زحمتکشانش سنتی، این اقشار را نه تنها به نیروهای مدرن نزدیک نکرد، بلکه هر چه بیشتر به دامان بخش سنتی بازاریان و ملایان انداخت.

— اتحاد با قشرهای سنتی طبقه‌ی متوسط شهری نیز بر علیه تضاد

عینی مدرن و سنتی عمل کرد. استمرار این عمل

(طبق قاعده‌ی پیروزی شریک قوی با ریشه‌های فرهنگی عمیق‌تر بر شریک نارس با ریشه‌های فرهنگی ضعیف‌تر)

نهایتاً به پیروزی سنتی‌ها می‌انجامید که انجامید. بدین ترتیب، بخش سنتی، به آسانی وارث همه‌ی بازمانده‌های نظام سرنگون شده‌ی شاه شد. فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی و همه‌ی محصولات فرهنگی و تولیدات اجتماعی قشر مدرن متوسط شهری به یکباره به تصرف بخش سنتی درآمد و فروپاشی فرهنگ قشر و اقشار مدرن شهری در برابر سرکوب فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی اقشار سنتی تا به امروز ادامه یافت و می‌یابد.

با این وجود، این قشر اجتماعی بالفعل مات شده،

(قشر مدرن یا غیر سنتی طبقه‌ی متوسط شهری ایران).

به سبب ظرفیت‌های فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی خود و کارکردی که این ظرفیت‌ها در جامعه‌ی امروزی دارند، کماکان و بطور بالقوه اندیشه‌ساز و بازیگر عمده‌ی تحولات اجتماعی ایران به حساب می‌آید. اینان کماکان و هر وقت اراده کنند و به یک سازماندهی قابل عمل اجتماعی دست بیابند، کلید تحولات اجتماعی و سیاسی ایران را به دست خواهند گرفت.

اینان شیر خفته‌ی تاریخ ایرانند تا به روز بیداری.

توضیح شماره ۱۶ - سوسیالیسم در دوره‌ی تقدیر

شکل‌گیری و بقای تجربه‌ی سوسیالیستی، در اساس،

هم به چگونگی ساخت اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ی مورد تجربه بستگی پیدا می‌کند و در واقع، رنگ و بوی محلی و ملی دارد و هم به دخالت و مبارزه و عملکرد و تناسب نیروهای درگیر در آن وابسته است و در واقع، محصول برآورد نیروهای درگیر داخلی و خارجی است. از این روست که تجربه‌ی سوسیالیسم در چین با تجربه‌ی آن در روسیه یا کوبا یا مجارستان متفاوت است و لزوماً باید هم متفاوت باشد. همچنین اشکال مختلف سوسیالیسم در غرب و شرق یک کشور معین، مثلاً روسیه‌ی سفید در اروپا و ازبکستان در بخش آسیایی شوروی، فرق می‌کند و باید هم فرق کند.

همچنین، سوسیالیسم بیش از آنکه نشان از جامعه‌ی اتوپیایی کمونیسم داشته باشد، شکل خاصی از جامعه‌ی سرمایه‌داری است!

همانگونه که فاشیسم با دولتی کردن سرمایه‌ها در جناح راست افراطی جامعه‌ی کاپیتالیستی، اصول سرمایه‌داری را نابود نمی‌کند، سوسیالیسم نیز با دولتی کردن سرمایه‌ها در جناح چپ، نهاد مالکیت و کارکرد سرمایه را از بین نمی‌برد و ریشه کن نمی‌سازد.

در واقع، نظام در حال گذر سوسیالیسم فقط مالک و صاحب سرمایه را تغییر می‌دهد و آن را به نسبت تجربیات مختلف، به تصاحب بخش‌های عمومی یا تعاونی در می‌آورد. این نظام در همان حال، نهاد تقسیم کار سرمایه‌ای را (بطور نسبی و در اندازه‌ای معین هم که شده) حفظ می‌کند. این نظام، حتا در اشکال پیشرفته‌ی خود، با پرداخت دستمزد متفاوت به مشاغل و ارزیابی ناهمسان تخصص‌های گوناگون، اهرم قیمت‌گذاری بازار را

— که یک ارزیابی ماقبل سوسیالیستی است —

بکار می‌گیرد. از این طریق، ارزش افزوده‌ی این مبادلات مبتنی بر بازار، در بازگشت و بازتولید، وارد رابطه‌ی دولت که نماینده‌ی مجازی بخش عمومی (و به تعبیری دولت موقت جانشین سرمایه‌دار) است و تعاونی‌ها و خانواده‌ها که نماینده‌ی نهاد خصوصی کردن سرمایه‌اند.

می‌گردد. از این طریق، این چگونگی به عنوان دو جریان دامن‌ها در حال سایش و کنش و واکنش بخش‌های "عمومی" و "خصوصی"، در سرشت دوگانه‌ی (نیمه سرمایه‌داری و نیمه کمونی) نظام سوسیالیسم، 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 جامعه‌ی آرمانی کمونیستی است، بلکه همچنین به معنی آمادگی بازگشت

از سویه‌ی کمونیستی به سوی نظام مادر و سابق خود (سرمایه‌داری یا

ماقبل سرمایه‌داری هم هست. بر این مبنا، سوسیالیسم، محل تجمع و برخورد تضاد های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی است و در آن، هم بقایای سرمایه‌داری و ماقبل سرمایه‌داری فعال است و هم اصلاحات و بدعت‌های ضدطبقاتی. اینجاست که نظام سوسیالیسم، بخاطر 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.

در ضمن، سوسیالیسم در هر شکل و ساختار یک تجربه‌ی بشری برای سازماندهی و مقدمه‌چینی برای برقراری جامعه‌ی بدون طبقه است و نه چیز دیگر. در این مفهوم، سوسیالیسم کریدور عبور بین دو صورتبندی اجتماعی و اقتصادی است و نه یک صورتبندی مستقل. بدین جهت، بیش از آنکه شانس آنرا داشته باشد تا همچون یک صورتبندی و نظام اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی با سابقه، ریشه بزند و جا بیفتد و دوام آورد،

همانند هر تجربه‌ی تازه،

هم مجبور به تحوّل پر شتاب‌تر است و

هم بیش از سایرین، در خطر فروپاشی است.

اینست که یک نظام سوسیالیستی در هر حال دو راه بیشتر ندارد:

— یا باید بتواند به سوی عمیق‌تر شدن نهاد های سوسیالیستی پیش برود.

(نهاد های آرمانی و ایده‌آلی نامحدودی که تا مرز "مدینه‌ی فاضله‌ی

کمونیستی" بشر ادامه دارد)

— یا به سوی نظام مادر خود، یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری و

ماقبل سرمایه‌داری پیشین، باز گردد.

(در صورت فروپاشی و بازگشت به نظام مادر، دست‌آوردهای مادی و

فرهنگی و تکنولوژیکی دوره‌ی سوسیالیسم، به عنوان انباشت بنیادی جامعه عمل می‌کنند. در نتیجه، فروپاشی جامعه‌ی سوسیالیستی و بازگشت آن به نظام مادر (مثلاً سرمایه‌داری) به معنی از بین رفتن فرصت و زمان تاریخی برای توسعه‌ی جامعه نیست. این بدان معنی هم نیست که با بازگشت نظام اجتماعی، سطح رشد و توسعه‌ی اجتماعی نیز به همان جای اول خود بر می‌گردد و هیچ دست‌آوردی از آن باقی نمی‌ماند.

در نتیجه، آنچه که منطقی می‌نماید، آنست که در یک جامعه‌ی سوسیالیستی، همان اندازه که تداوم و رشد و عمق‌یابی تجربه‌های اشتراکی‌گرایی، طبیعی است،

فروپاشی این شکل تقسیم کار و سرمایه نیز (حتّاً اگر بطور مجازی نقش عوامل بیرونی و جهانی را بحساب نیاوریم) امری است قابل پیش بینی و بسیار محتمل. وزنه و سنگینی این احتمال، به وقتی که نقش عوامل جهانی و همچنین قدرت و ابهت مداخله‌ی مستقیم و غیر مستقیم سرمایه و بازار جهانی را (بخصوص در روند جهانی شده‌ی انحصاری و فراملیتی حاضر) بحساب آوریم، هر چه بیشتر آشکار می‌شود.

در نتیجه، شکست تجربه‌ی معین سوسیالیستی^۲ در اینجا و آنجا، نه فقط به معنی ورشکستگی ایده‌آل بشری^۳ برای ایجاد جامعه‌ی فارغ از بهره‌کشی نیست. بلکه به معنی آن است که در جامعه‌ی سوسیالیستی نیز، زمان برای تغییرات متوقف نمی‌شود. اینگونه اتفاقات تاریخی همچنین، ضمن آنکه دشواری تحقق ایده‌آل‌های ذهنی و فکری و تئوریک بشر در صحنه‌ی عمل را نشان می‌دهند، به دست‌آوردهای تجربی و

دانش‌های اجتماعی رهایی‌بخش انسان، عمق و غنای بیشتر می‌بخشند. بدین سبب اینگونه اتفاقات بر آمادگی بشر برای تکرار تجربه‌های جدید برای برپایی جوامع اتوپیایی مبتنی بر برابری فرصت‌ها برای یک زندگی رفیقای اجتماعی و اقتصادی می‌افزایند.

توضیح شماره ۷_ فوندامنتالیسم یا بنیادگرایی نو

لازم به یادآوری است که بکار بردن کلمه‌ی بنیادگرا یا فوندامنتالیسم برای رژیم حاکم بر ایران، بدان معنی نیست که گروه‌های مذهبی-سیاسی دیگر و حتا رقیبان و مخالفان و دشمنان آنان بنیادگرا نیستند یا نمی‌توانند باشند.

بنیادگرایی، در حقیقت، چیزی نیست جز گرایش به گذشته و تلاش برای بازسازی آن در حال حاضر.

فرد و گروه بنیادگرای اسلامی می‌خواهد و نیت آنرا دارد تا قوانین و مقررات اسلامی و قرآنی را، در زمان حاضر به مرحله‌ی اجرا درآورد و جامعه‌ی اولیه‌ی اسلامی و حکومت نوع دوره‌ی رسول و امامان را از نو احیا کند. اینست که

هر جریان اسلامی که خواستار استقرار مقررات اسلامی است، در نوع خود، بنیادگراست.

بر عکس، مسلمانان طرفدار جدایی دین و سیاست، به سبب نوع باور خود و عدم اعتقاد به ضرورت احیای دوباره‌ی نظم اجتماعی دوره‌ی بنیادهای اسلامی، نه اسلامی خوانده می‌شوند و نه بنیادگرا.

از اینجاست که صرف مسلمان یا مذهبی بودن به معنی بنیادگرایی نیست،

بلکه طرفداری از استقرار مقررات اسلامی و شرعی است که بنیادگرایی را

مشخص می‌کند.

از طریق این مفهوم است که

بنیادگرایی، خصلت بنیادی هر جمع و مجموعه‌ی سیاسی - مذهبی بحساب می‌آید و در مفهوم نهایی، باور مذهبی آنان برای احیاء گذشته را توضیح می‌دهد. بدیهی است که فرد و سازمانی که یک چنین خواستی ندارد، دلیلی هم برای استفاده از عنوان "اسلامی" ندارد.

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 محدوده‌ی خطوط و گروه‌های ایرانی، به مبانی و دستورات قرآن اعتقاد دارند و اجرای آنها در جامعه امروزی طلب می‌کنند و یا حداقل در اجرای تمام یا بخشی از آن منعی نمی‌بینند. از آن میان،

عده‌ای به سنت رسول یا شرع مبین یا تفسیر و توضیح رهبران خود یا حتا تا حدودی به عقل و رأی مردم مسلمان هم بها می‌دهند. 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 از گروه‌های اسلامی

"لیبرال"،

"کنسرواتیو"،

"سنتی" و حتا

"مدرن"

سخن بمیان می‌آورند. اما با وجود این تفاوت‌ها، نباید اصل را فدای فرع کرد و نباید از یاد برد که حتا این تفاوت‌های گاهی مهم و جانبداری‌های متفاوت سیاسی هم نمی‌توانند بر اصل بنیادگرایی گروه‌ها و اندیشه‌های

سیاسی-اسلامی خدشه وارد آورند و آنها را در محدوده‌ی اندیشه‌ی سکولر (یا دنیوی‌شده و مردمی‌شده) جای دهند.

بدین اساس، تفاوت بین "فرد و اندیشه و سازمان و گروه اسلامی بنیادگرا" با "فرد و جمع مسلمان یا غیر مسلمان سکولر" در آن است که اولی و اولی‌ها خود را به نوعی وابسته به کتاب و سنت و شریعت می‌دانند و در ساختن جامعه‌ی امروزی نیز، کم و بیش (بدون توجه به تفسیرهایشان) آن مبانی را منبع تصمیمات و تنظیم قرارداد‌های اجتماعی می‌دانند. این در حالی است که

دومی و دومی‌ها، دین و اندیشه‌ی دینی و مذهبی را فقط یک حق و تعلق فردی می‌دانند. اینان، بر خلاف اولی‌ها و حتّاً با وجود داشتن اعتقاد مذهبی، به رأی و تصمیم انسان هر دوره و عصر و زمان اعتقاد دارند تا به کاربرد و تفسیر و توضیح مبانی بنیادی کتاب و سنت و شریعت. اینان همچنین فکر می‌کنند که ورود و دخالت دین در امور سیاسی و اجتماعی

— اولاً مغایر مسئولیت‌پذیری انسان است، چرا که تا انسان به تمام و کمال، بالغ و عاقل و مختار شناخته نشود، جایی و دلیلی برای نیک و بد بودنش هم نیست.

— در ثانی، همانطوری که تاریخ نشان می‌دهد، استفاده از مبانی دینی در امر سیاست، جز به معنی بهره‌کشی و سودجویی رهبران از دین و اعتقادات مردم عمل نمی‌کند. از این طریق، انسان مفسر و رهبر دینی (هر که می‌خواهد باشد و هر نیتی که داشته باشد) صرفاً بخاطر نوع ساختار رهبریت دینی، در نهایت امر به جای خدا می‌نشیند و مستقیم و غیر مستقیم از سوی خداوند حرف می‌زند و نظر می‌دهد. این خود، البته که به تنهایی مغایر دین و فلسفه‌ی دینی بکتاپرستی است و بر اساس

باورهای اسلامی نیز کفر به حساب می‌آید.

بدین سبب، تکرار می‌کند که در اینجا و از زاویه‌ی جامعه‌شناختی، این دیندار یا بی‌دین بودن (و همچنین، مسلمان یا غیر مسلمان بودن) افراد نیست که به دو نقش اجتماعی متفاوت و متضاد مذهبی یا غیر مذهبی (یا بنیادگرا و سکولر) منجر می‌گردد، بلکه تفاوت اساسی بین آن دو دسته‌ای است که

— اولی، رأی و حق قانونگذاری انسان و مردم هر دوره را تابع رأی و عمل گذشتگان می‌داند، در حالی که

— دومی، رأی و عمل انسان و مردم را تنها مرجع تصمیم‌گیری و انشاء قانون می‌شناسد.

در نتیجه، همه‌ی آنان که در گروه اول جای دارند، در نوع خود، بنیادگرا هستند و همه‌ی آنان که در جمع دوم قرار می‌گیرند (بی‌توجه به اینکه اعتقاد دینی و مذهبی دارند یا ندارند) از نظر اجتماعی، سکولر و لزوماً طرفدار آزادی رأی و تصمیم مردم هر دوره و زمان‌اند.

دسته‌ی اول، آنگونه که در سیستم حاکمیت جمهوری اسلامی می‌بینیم، مردم را عاقل و بالغ و همچنین لایق حکومت بر خود و جامعه‌ی خود نمی‌داند. اینان بهمین خاطر، جامعه را به دو کاست نابرابر، یعنی یک کاست برتر روحانی و رهبر و یک کاست زیرین "امت" تقسیم می‌کنند. کاست اول، لایق حکومت و قضاوت و رهبری جامعه است، در حالی که کاست زیرین، وظیفه‌ای جز تبعیت از تصمیمات و تفسیرات آنان 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 قیومیت کند و رل 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 مردم است. همین مجلس روحانیون، در دور بعد، به خود حق می دهد تا مصوبات نمایندگانی را - که خود منصوبشان کرده و برایشان از آمت مسلمانان رأی ستانده است -

از نو کنترل کنند و هر کدام از آنها را که صلاح ندید، پاره کرده و دور بریزند. این امتیاز رسمی شده‌ی ویژه‌ی گروهی (یا برتری یک کاست ویژه‌ی اجتماعی در برابر کاست‌های حقیر و با حقوق پایین تر)

در هیچ سیستم سکولر، حد اقل بدین صراحت و عریانی، قابل پیاده کردن نیست. یک چنین کاری، همانگونی که گفته شد، محصول عقیده‌ی بنیادگرایی است که در آن

۱- کتاب و سنت و شرع و نوشتجات قدیم، به جای نظر و رأی انسان و مردم امروزی بکار می آید و

۲- روحانیون و رهبران دینی، خدا و قوانین خدا را نمایندگی می کنند. در این رابطه، باز تأکید می کند که مذهبی بنیادگرا بودن با جانبداری از دخالت دین در سیاست، در صحنه‌ی اجتماعی مشخص می شود و نه از اعتقاد فردی افراد یک جمع و جامعه. اینست که صرف مسلمان بودن بخش یا همه‌ی اعضای یک تشکیلات و جمع و جامعه، از نظر اجتماعی نه آن جمع مسلمان را "اسلامی" می کند و نه بنیادگرا. بهمین سبب است که پیشنهاد شده است (۶۸) که در دانش های اجتماعی امروزی ترم های "اسلام و اسلامی" از ترم های "مسلمان و مسلمانی" منفک شوند. اصطلاحات اول برای نامیدن افراد، خطوط و حاکمیت های بنیادگرا بکار روند و دومی برای نامیدن افراد و خطوط و کشورهای مسلمان سکولر.

بر این استدلال، همچنین بی ربطی نظری که مطرح می کند که "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 و یا نمی‌خواهند بکنند که:

اولاً تا زمانی که تعقیب و تفتیش و آزار مذهبی بر این کشور مستولی است، کسی نمی‌تواند بگوید که چند درصد از مردم ایران مسلمانند و در ثانی مسلمان بودن یک چیز است و اسلامی و فوندامنتالیست و طرفدار برقراری نظام اولیه‌ی اسلامی بودن، چیز دیگری است. بدین جهت، صرف مسلمان بودن به معنی طرفداری یا ضروری بودن برقراری حکومت اسلامی در ایران و هیچ کشور مسلمان‌نشین دیگر نیست، همینطور که مسیحی بودن اکثریت مردم اروپا و امریکا نیز، دلیلی برای برقراری حکومت مذهبی در این کشورها بحساب نمی‌آید.

مضافاً، "بنیادگرایی و فوندامنتالیسم اسلامی"، کلمه و اصطلاحی تازه نیست و در طول ۱۴۰۰ سال گذشته، همیشه و همه وقت، گروه‌ها و مردمی در ایران بوده‌اند که می‌خواستند مقررات اسلامی را در جامعه‌ی خود به اجرا درآورند. همیشه نیز گروه‌ها و مردمی بوده‌اند که فکر می‌کردند که اسلام حاکم بر ایران، آن اسلام اصیل قرآنی دوره‌ی رسول نیست و باید از بیخ و بن تغییر یابد و "اسلامی‌تر" گردد. با این وجود، بنیادگرایی جدید در شکل و بیان امروزی و در مقابله با دست‌آوردهای جامعه‌ی مدرن امروزی، دقیقاً همان اسلام مورد مراجعه‌ی صد سال و صدها سال پیش نیست و با آن تفاوت‌هایی دارد.

این تفاوت‌ها نه از باورهای متفاوت مذهبی و دینی، بلکه از دو دنیای مختلف امروزی و دیروزی و از دو صورتبندی زمین‌داری دیروزی و پسازمین‌داری جهان‌سومی ایران امروزی ناشی می‌شود. اینجاست که برای مشخص کردن این ویژگی و همه‌ی قرارها و قراردادهای دینی و مذهبی‌یی که از این طریق ساخته و پرداخته می‌شوند، بهتر است که

بنیادگرایی امروزی را "بنیادگرایی یا فوندامنتالیسم نو" بخوانیم (۶۸) و از این طریق آنرا از بنیادگرایی دوره های پیشین منفک سازیم.

موضوع دیگری که لازم است در اینجا بدان اشاره شود، آنست که کلمه‌ی فوندامنتالیسم یا بنیادگرایی، در اصل به جریان معینی در درون مذاهب اطلاق می‌شود، اما این سابقه، مانع بکار بردن این کلمه در مورد هواداران اندیشه‌های نوتر و غیر مذهبی‌یی که در طول زمان به ایدئولوژی خود، رنگ و بوی اعتقادی و مذهبی داده‌اند، نیست و نمی‌گردد. از آنجمله‌اند:

انواع پوزیتویست‌ها، مدرنیست‌ها و حتا کمونیست‌هایی که مرام و ایدئولوژی خود را

نه به عنوان یک علم و دست‌آورد علمی،

بلکه به عنوان یک "باور غیر قابل تغییر" ارزیابی می‌کنند. این دسته از هواداران متعصب بینش‌های علمی، بجای آنکه در راه توسعه‌ی دانش‌ها و یافته‌های مذکور به حوزه‌های جدید زندگی امروزی بکوشند،

هر گونه تغییر و دگرگونی و تجدید نظر در متون پایه را

— به اندازه‌ی هر مذهبی متعصب —

رد می‌کنند. اینان و همه‌ی آنانی که وفاداری خود را به نسبی بودن و قابل تغییر و تکمیل بودن علمی دست‌آوردهای مذکور از دست داده‌اند، بخاطر مطلق‌نگری به دست‌آوردهای علمی موجود

و همچنین، به سبب گذشته‌گرایی‌شان،

در کنار همه‌ی بنیادگرایان دیگر (چه مذهبی و چه غیر مذهبی) جای می‌گیرند. در نتیجه، اینان نیز از همه‌ی آنانی که مردم هر دوره و زمان را عاقل و بالغ و مسئولیت‌پذیر و در نتیجه، رها از جبر گذشتگان می‌دانند، جدا می‌افتند.

توضیح شماره ۸ - انقلاب و روش

- در مورد انقلاب، سوالات فراوانند و پاسخ ها محدود. آیا
- چه حرکت اجتماعی انقلاب است و کدام شورش و طغیان، و
 - از کدام مرحله ی تحول اجتماعی، انقلاب آغاز می شود و در کجای حرکت اجتماعی، دوره ی انقلاب به پایان می رسد؟
 - آیا انقلاب، اصولاً محصول تحول جبری تاریخ است (منشأ این جبر از کجاست و تا چه اندازه از عملکرد انسان ناشی می شود؟) یا اینکه حاصل دخالت آگاه مردم هر دوره و عصر و زمان و همچنین، محصول کوشش و تلاش نیروهای فعال اجتماع و نتیجه ی تناسب نیروهای درگیر است؟ به بیان دیگر،
 - آیا انقلاب، اساساً، به همان نحوی که برخی از مردم از دانش های کلاسیک نتیجه می گیرند، فقط محصول و نتیجه ی جبری تضاد بین نیروهای "بی شعور" تولیدی از سوی و روابط کار از سوی دیگر است یا در تغییرات اجتماعی و منجمله برپایی انقلاب، شعور اجتماعی، ذهنیت و باورهای مردم و همچنین عناصر فرهنگی و تاریخی و بالاخره آنچه که "روبنا" معرفی شده اند نیز، نقش های عمده ایفا می کنند یا نه؟
 - آیا انقلاب و اصولاً نحوه ی تغییر اجتماعی، عام است و در همه جا و همه ی مکان ها و زمان ها از قانونمندی یگانه ای تبعیت می کند و مرزهای این یگانگی تا به کجاست یا اینکه هر جامعه در هر زمان و در هر دوره، شخصیت و ویژگی های خاص خود را دارد و انقلاب نیز همانند شکلی از اشکال تحول اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، در هر جامعه و مکان و زمان، بر عناصر ویژه ی تولیدکننده ی خود ساخته می شوند و در نتیجه، هر انقلابی منحصر به فرد است؟

- آیا آنطوری که گاهی استنباط می‌شود، انقلاب محصول فقر و نداری و ستم و سرکوب اجتماعی است یا اینکه محصول دوره‌ای است که حداقلی از رفاه و امکانات اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، درک سیستم مناسبات اجتماعی و اقتصادی بهره‌کشانه را ممکن می‌سازد؟ و بالاخره - آیا انقلاب همانند مرحله‌ای از پروسه‌ی تکامل تاریخی جامعه است و غیرقابل تغییر و تأثیر، یا که می‌شود انقلاب را بوجود آورد یا از زایش آن جلوگیری کرد و چگونه؟

در اینجا، فرصت بررسی همه‌ی این موضوعات و پاسخ به همه‌ی این سؤالات نیست، بخصوص آنچه مستقیماً به بحث ما مربوط می‌شود، توضیح تأثیر نقش آرمان‌ها و ایده‌آل‌های ذهنی مردم در تغییرات اجتماعی و منجمله انقلاب است. برای نیل به این منظور، بی‌مناسبت نیست که با استناد به کتاب تَماس ایرانیان با جامعه‌ی سوئد . . . " (۶۹)، بطور مختصر به چگونگی تحول اجتماعی و رشد جامعه اشاره شود. امید است که حرکت از این زاویه راه را برای توضیح انقلاب - این پدیده‌ی پیچیده‌ی جامعه‌شناختی - هموار سازد و به بسیاری از سؤالاتی که در اطراف این موضوع مطرح می‌شود، پاسخ دهد یا حد اقل، پاسخگویی بدان‌ها را به جهتی قابل تحقیق سوق دهد.

در یک بازسازی مجازی، می‌توان تحول و تغییرات اجتماعی را به رشد گیاه در یک مزرعه تشبیه کرد (۷۰). از این طریق می‌توان به عینه دید که اگر همه‌ی شرایط و عوامل در کنترل باشند و دخالت عناصر خارجی هم حذف گردند، در آنصورت،

از پیوند خاک و آب و دانه و هوا، جبری زاده می‌شود که تحت آن:

- اولاً تمام دانه‌های گیاهی، در سطح یک مزرعه‌ی مورد آزمایش، رشد

می‌کنند.

— ثانیاً " رشد گیاهان در تمام سطح مزرعه‌ی موصوف، یکسان و مشابه هم است.

— ثالثاً " رشد گیاهان با طول زمان، تناسب مستقیم پیدا می‌کند، بطوری که در دوره‌ی معین، هر چه زمان می‌گذرد، بر رشد گیاهان نیز می‌افزاید.

با این وجود، مشاهده و تجربه نشان می‌دهد که هیچکدام از این پیش‌بینی‌ها در عمل و در صحنه‌ی واقعیت مزرعه‌ی مورد مثال، به تمام و کمال و به اندازه‌ای که در فرض فوق، منطقی و ممکن می‌نماید، تحقق نمی‌یابند. این عدم تحقق انتظار منطقی و قانونمند از رویش گیاهان،

از سویی به عوامل خارجی (مانند خاک و باد و باران و خشکسالی و نور و خورشید و سرما و گرما و همچنین عمل ارادی دست و کار و دخالت و بازسازی و تخریب انسان) بستگی پیدا می‌کند و از سوی دیگر، محصول آسیب‌ها و نارسایی‌های درونی گیاهان است. در نتیجه، وقتی عوامل طبیعی طبیعت و عوامل مصنوعی انسان در صحنه‌ی مزرعه‌ی مورد مثال بهم می‌آیند و با همدیگر تلفیق می‌شوند، بعد از مدتی، مزرعه‌ی مورد مثال به قطعات و کرت‌های مختلف تقسیم می‌شود، بطوری که:

۱. در جایی، گیاهان رشد کرده‌اند و در جایی خشکیده‌اند.

۲. در آنجا هم که گیاهان رشد کرده‌اند، سطح گیاهان و رستنی‌ها هم‌تراز نیست. بطوری که

— در جایی، گیاهان، شاداب و در حال رشدند و با گذشت زمان هم هرچه بیشتر بر رشدشان می‌افزاید، در حالی که

در جای دیگر، گیاهان، پژمرده و ضعیفند و با گذشت زمان هم، نه فقط

بر رشدشان نمی‌افزاید، بلکه خطر خشکیدنشان بیشتر می‌شود.
۳. می‌بینیم که بین کورت‌هایی هم که گیاهان رشد نکرده‌اند نیز اختلاف وجود دارد، بطوری که
... در جایی، ریشه‌ها باقی هستند و حتا ممکن است که در طول زمان و با بهبود شرایط به رشد خود ادامه دهند، ولی
... در جاهایی دیگر، هم گیاهان از بین رفته‌اند و هم ریشه‌هایشان خشکیده‌اند و با گذشت زمان هم، امکان رویششان نیست.

حالا، اگر این تجربه از جامعه‌ی گیاهان را (با بخاطر داشتن تفاوت‌های کیفی مابینشان) به جامعه‌ی بس پیچیده‌ی بشر منتقل کنیم، آنوقت به نتایجی چند می‌رسیم:

اولاً اگر چه بررسی کلّ پروسه‌ی تاریخی زندگی اجتماعی از تحول و پیشرفت جامعه‌ی بشری خبر می‌دهد و به "تکامل اجتماعی" نظر دارد، اما، بر خلاف استنباط حاکم از تئوری‌های تکامل، این اصل بقا و پیشرفت و تکامل جبری

(همانند آنچه که در مزرعه‌ی نمونه‌مان دیدیم)

در همه وقت و در همه جوامع صدق نمی‌کند.

بدین معنی، آنچه که عامّ است، آنست که:

۱- جوامع مختلف در همه حال، کم یا زیاد تغییر می‌یابند.

۲- همان اندازه که امکان رشد و توسعه و تکامل تک‌تک جوامع وجود دارد،

به همان میزان نیز امکان ایست تاریخی و حتا عقبگرد فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی هم برای تک‌تکشان باقی است. این ایست و عقبگرد تا بدانجاست که حتا ممکن است،

همانند "فرهنگ‌های گمشده در تاریخ" (۷۱)،

هر جامعه و فرهنگی، روزی هم دچار اضمحلال و فروپاشی کامل گردد. چنین جوامعی یا بدون اثر دچار فروپاشی شده و نابود می‌شوند یا در فرهنگ و تمدن دیگری حل می‌گردند و در هر صورت، هیچ وقت به عنوان یک فرهنگ و جامعه‌ی مستقل احیا نمی‌گردند. در این مفهوم، همانگونه که "جبر" رویش حاصل از پیوند زمین و دانه و آب و هوا نمی‌تواند از خشک شدن گیاهان مزرعه جلوگیری کند، "جبر تاریخی-اجتماعی" برای رشد و تحول و تکامل جامعه‌ی بشری هم نمی‌تواند همه‌ی فرهنگ‌ها و جوامع بشری را از سقوط و عقب ماندگی تاریخی و حتا اضمحلال و فروپاشی برهاند.

توجه داریم که "جبر تاریخی تکامل اجتماعی"، یک پدیده‌ی آسمانی و خودبخودی نیست، بلکه

... آنگونه که تجمع دانه و خاک و آب و نور، به "جبری" از رشد گیاه تبدیل می‌گردد

"جبر تاریخی تکامل اجتماعی" هم محصول تضاد و اتحاد عوامل مؤثر در جامعه‌ی بشری است. این عوامل عبارتند از:

۱- امکانات ساختی و چگونگی رابطه بین عوامل درگیر اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی.

۲- عمل اجتماعی و برخورد و تناسب نیروهای مؤثر در تولید و رویداد‌های جامعه.

۳- عناصر تاریخی، علل و جایگاه جغرافیایی، محتوای فرهنگی و کارکرد های نهادی شده.

۴- علل و عوامل خارجی. (این علل فقط در ارتباط با فاکتورها و عوامل داخلی در پروسه‌ی تحول اجتماعی جوامع تأثیر می‌گذارند و در واقع برای تأثیر گذاری در پروسه‌ی اجتماعی نیازمند عنصر واسطه‌ی

داخلی اند.)

می بینیم که همه‌ی این عوامل مستقیماً از عمل فردی و جمعی انسان (چه امروزی و چه گذشته) و سازماندهی در عرصه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی تأثیر می‌پذیرند. در نتیجه،

اگر بخاطر تلفیق این عوامل ساختاری با عمل و کار انسان و مردم، در شرایطی برای تکامل جامعه جبری بوجود می‌آید،

در شرایط دیگر، ممکن است بخاطر حذف این علل و عوامل، نه فقط این جبر فراهم آمده از هم بگسلد، بلکه حتا تغییر جهت دهد و به جبری برای فروریاشی اجتماعی تبدیل گردد.

ثانیاً، جامعه‌ی بشری هم، بدون در نظر گرفتن پیچیدگی‌ها و ویژگی‌های آن (به بند ۷۰ مراجعه شود)، در این رابطه بی‌شبهت به مزرعه‌ی مورد مثال گیاهان نیست و در رابطه با رشد و توسعه‌ی مورد تجربه در مزرعه‌ی گیاهان، قابل طبقه‌بندی به دوره‌ها و گروه‌بندی‌های زیر است:

— جوامعی که همانند گیاهان شاداب مورد مثال، در دوره‌ی توسعه و تکامل و پویایی بسر می‌برند.

— جوامعی که همانند گیاهان در حال رشد ولی غیرشاداب و پژمرده‌ی مزرعه، با درنگ‌های ادواری رشد درگیرند.

— جوامعی که در حال خشکیدند.

— جوامعی که (همانند گیاهانی که ساقه‌های له‌شده و ناتوان، ولی ریشه‌های قوی دارند) بصورت جوامع ایستا و درگیر رشد و عقب‌گرد، در جستجوی فرصتی برای ساقه دادند.

ثالثاً، خود این مورد آخری، یعنی جایی که ساقه‌ها پژمرده اند، ولی ریشه‌ها سالمند، امکاناً گواه بر آنست که:

۱- عوامل درونی و زیربنایی رشد، همانند خاک و آب و نور و غیره کافی اند و خوب هم عمل می‌کنند.

۲- در بیرون از خاک، موانعی وجود دارند که بر علیه رشد بیرونی عمل می‌کنند و با کارکرد خود، ساقه‌هایی را که سر از خاک بالا می‌کشند، می‌خشکانند.

بر این اساس و با یک مقایسه‌ی ساده، انتقال تجربه‌ی مزرعه‌ی گیاهان به جامعه‌ی بشری همان نتایجی را بدست می‌دهد که در مزرعه‌ی مورد آزمایش بدست آمده بود. بدین معنی:

۱- وقتی شرایط مناسب برای رشد و بقای جامعه فراهم است، جامعه در همه‌ی زمینه‌های ساختی و روابطی خود، ریشه می‌زند و می‌روید.

۲- اگر عوامل بیرونی، رشد جامعه را مانع شوند، تا زمانی که عوامل بنیادی مناسبند، این رشد در ریشه‌ها دوام می‌آورد.

۳- این پروسه تا تا زمانی دوام می‌آورد که:

- یا عوامل تخریب‌گر و نامساعد رشد، به ریشه‌ها هم آسیب می‌رسانند و آن را هم می‌خشکانند.

- یا ریشه‌ها بقدری رشد پیدا می‌کنند و توانایی می‌یابند که در فرصت مناسب فراهم آمده، ساقه‌هایی را می‌رویانند که بر عوامل بازدارنده‌ی بیرون چیره می‌شوند و بالا می‌آیند.



در هر حال، این کشش و کوشش بین عواملی که باعث رشد جامعه‌ی بشری هستند و عواملی که جلو این رشد را می‌گیرند،

در نهایت سبب می‌شود که تقریباً هیچ جامعه‌ی گیاهی و انسانی، آن سیر دائمی رشد و تحول و تکامل مورد نظر را تجربه نمی‌کند. بلکه به جای آن، هر جامعه‌ی در حال تحول،

بخاطر تناسب و توازن در حال تغییر عوامل درگیر پروسه‌ی تکاملی خاص خود،

یک دوره‌ی رشد و توسعه‌ی ادواری ناشی از ایست و جهش‌های مکرر

را تجربه می‌کند. یعنی:

۱- ابتدا شرایط برای تقویت بنیه‌ی اجتماعی برای تغییر و تحول فراهم می‌آید.

۲- سپس ریشه‌های نهادی شده‌ی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی آماده به رویش، 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 و حتا ایدئولوژی‌ها و دانش‌های پیشین) در برابر پدیده‌ها و عناصر جدید، واکنش نشان می‌دهند و در دوره‌ای معین، از ادامه‌ی رویش جلوگیری بعمل می‌آورند. این عمل، باعث مکث و ایست موقت در تحول اجتماعی می‌شود تا زمانی که ریشه‌های تحول از نو جان بگیرند و بخاطر ایجاد نیازهای جدید و همچنین بخاطر رشد نیروهای حامی تغییر و دگرگونی،

محیط اجتماعی مفروض مجدداً آماده‌ی باروری و رویش گردد. اینجاست که در فرصتی که پیش می‌آید، ریشه‌ها به رویش دیگری و تغییر و حرکت جدیدی دست می‌زنند.

بخاطر این درنگ‌ها و رشد‌های مقطعی است که رشد و تحول اجتماعی، عموماً، حالت پلکانی و "درنگ و جهش" دائمی بخود می‌گیرد (۷۲).

توجه داریم که اندازه‌ی درنگ‌ها و جهش‌ها متفاوتند و بدان سبب، جمع جبری آنها، یعنی مجموعه‌ی پیشرفت و پس‌رفت آنها در یک پروسه‌ی معین زمانی، ممکن است به اشکال زیر تعبیر گردد:

۱. به سوی جلو، به معنی نوگرایی و تکامل.

۲. به سوی گذشته، به معنی بنیادگرایی و پس‌گرایی.

۳. در حالت ایستایی نسبی.

اندازه‌ی این جمع جبری، غالباً در نهادهای گوناگون اجتماعی یک جامعه، متفاوت است و جریان آن در یک پروسه‌ی زمانی، در یک نهاد اجتماعی، رو به جلو و در دیگری، رو به گذشته است. بطور مثال، نهاد سیاسی^۱ سریع تغییر می‌کند و ممکن است با یک کودتای یکشبه، ساخت حکومتی و سیاسی یک کشور در عرض چند ساعت خرد گردد و تغییر یابد. این در حالی است که نهاد آموزشی یا نهاد خانواده، به سبب نوع ساخت و روابط درونی‌شان، در برابر تغییرات، محافظه‌کاری بیشتری نشان می‌دهند. اینان برای خودی کردن بدعت‌ها، نوآوری‌ها، علوم و دانش‌ها و همچنین دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی به زمان بیشتری

(در مورد نهاد آموزشی به چند سال و در مورد نهاد خانواده گاهی حتّاً به بیشتر از یک نسل)

نیاز دارند. اینست که اکثراً^۲ بهنگامی که جامعه شروع به تغییر به جلو یا به گذشته می‌کند، بین نهادهای مختلف جامعه عدم توازن (پس‌رفت در یکی و پیشرفت در دیگری) بوجود می‌آید که آگاهی از قانونمندی آن، در رابطه با جامعه‌شناسی توسعه و رشد، واجد اهمیت فوق‌العاده‌ای است.

در شرایط تغییر اجتماعی، این عدم همگرایی بین نهادهای اجتماعی‌بی که سطح و جهت حرکت متفاوت دارند، باعث بوجود آمدن تضاد و تناقض در درون سیستم و ساخت اجتماعی می‌شود. بدین ترتیب، شکاف و عدم همطرازی (تضاد ساختی) در داخل و بین نهادهای اجتماعی، کلیات و یکپارچگی سیستم را مورد تهدید قرار می‌دهد. این شرایط جدید به نوبه‌ی خود باعث بروز واکنش نهادهای دیگر اجتماعی می‌شود و آنها را برای برقراری مجدد موازنه و تناسب در ساخت اجتماعی به حرکت در می‌آورد. از این طریق، کنش و واکنش‌هایی بوجود می‌آید که در مجموع،

جبر تغییر (رو به جلو یا عقب) را با خود به‌مراه می‌آورد.

نمونه‌ی این عدم همگرایی و همطرازی در بین نهادهای اجتماعی را می‌توان در رابطه‌ی نهاد خانوادگی ایرانی در دوره‌ی مدرنیسم پهلوی و اسلامی کردن بعد از آن ملاحظه کرد. مثلاً در رابطه با دین‌گرایی و سکولاریسم، دیدیم که وقتی در دوره‌ی مدرنیسم پهلوی، جامعه‌ی بزرگ شهری به سوی سکولاریسم به حرکت در آمد، دینداری گذشته عمدتاً در درون خانواده‌ها لانه کرد و مدتی طول کشید تا حرکت سکولاریستی جامعه، به درون خانواده‌ها رسوخ کند و جای دینداری سنتی را بگیرد یا با آن مخلوط گردد.

همین نهاد خانواده، وقتی با فشار دینداری و کنترل دینی در جامعه‌ی بعد از شکست انقلاب ۵۷ روبرو شد، به کانون محافظت از سکولاریسم دوره‌ی مدرنیسم پهلوی‌ها تبدیل شد و بصورت دو صد لباس و دو رفتار و مناسبات اجتماعی، در جامعه و خانواده ظاهر گردید. این "تفاوت زمانی" دگرگونی در بین نهاد خانواده و جامعه، در تداوم خود حتّاً به بروز تضادها و برخوردهایی هم منجر شد تا آنجا که با تداوم فشار دینداری، اکنون آثار دگرگونی در نظام سکولاریسم خانواده و جایگزینی آن با مناسبات شریعتمداری، در درون نهاد خانواده‌های شهری هم ظاهر گردیده است. طبیعی است که این پروسه، به شرط بقای هژمونی و تسلط اجتماعی و سیاسی نهاد دین و مذهب، تا آنجا پیش خواهد رفت که هر دو نهاد (هم نهاد خانواده و هم نهادهای دین و سیاست) در پروسه‌ی تغییر در یک نقطه‌ی مشترک به‌همدیگر خواهند رسید. در آنصورت، اگر تضادهای جدید ناشی از پروسه‌ی تغییرات دوباره در این نهادها بروز نکنند، آندو همدیگر را کامل خواهند کرد و بالاخره در درون سیستم حاکم همانند هم خواهند شد.

بروز این عنصر تضاد، همچنین در جوامع در حال رشد، بین دو صورتبندی اجتماعی، پدیده ای عام است. در این جوامع، همانند جامعه‌ی ایران، کهنه و نو با همدیگر همزیستی می‌کنند. در جایی از جامعه، تکنولوژی مدرن و مناسبات سرمایه‌داری حاکم است، در حالی که در جای دیگر، مناسبات زمین‌داری دست بالا را دارند. در طول بیش از یکصد سال گذشته، کشاکش بین مناسبات و آثار مادی ناشی از ناهمطرازی سیستم‌های گوناگونی که در جامعه‌ی ما همزیستی می‌کنند، کشور ما را در دوره‌ی گذر از فنودالیسم به مناسبات نوین پسافنودالیسم، پا در هوا نگه داشته است. این کشاکش حل نشده، در تمام این مدت، از زایش تمام و کمال فرزند جدید قرن

(قرن مناسبات بعد از دوره‌ی زمین‌داری)

جلوگیری کرده است. این پا در هوا ماندن باعث شده است که هیچ نهاد اجتماعی، از خانواده‌ی مدرن تا نهادهای صنعتی و آموزشی، نتواند فرصت کافی پیدا کند تا به اعماق جامعه نفوذ کند، ریشه بزند و مناسبات گذشته را از بیخ و بن تغییر دهد. بهمین سبب نیز هست که هر بوته ای که در شرایطی رشد کرده است و هر گلی که به وقتی به بار نشسته است، در برابر تند بادی نه چندان طوفانی، از ریشه کنده شده است و می‌شود. به همین سبب هم هست که توسعه‌ی صنعت و تکنولوژی و رشد مناسبات پیشرفته در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی ما، هر از گاهی چون موجی بالا می‌آید و بعد چون حبابی، بی هیچ مقاومتی، ناپدید می‌گردد.

عنصر دیگر تضاد در سیستم گرفتار در دوره‌ی گذر جامعه‌ی ما، از وجود نیازهای غیر قابل انکار قرن حاضر و انتظارات نوین مردم بخصوص

مردم شهر نشین ما نشأت می‌گیرد. زمان امروزی جامعه‌ی 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 دگرگون می‌شود و آثار این دگرگونی، بصورت تابش افکار و اندیشه‌ها و اطلاعات جهانی و فرامرزی، از دیواره‌های سنتی کنترل و سانسور عبور می‌کند و کشور و مردم ما را نیز، همانند مردم جهان حاشیه‌ای تحت ستم، به واکنش وا می‌دارد.

اما نظام‌های مأمور گذشته‌گرا از سوی قادر به بر آوردن انتظارات جدید مردم نیستند و از عهده‌ی حل مسایل روز بر نمی‌آیند. آنان، از سوی دیگر نمی‌توانند همه‌ی مسایل را با بکاربردن سرکوب و کنترل حل و فصل کنند. اینست که جامعه‌ی ما تحت تأثیر این عوامل ساختی و تضاد‌های ناشی از آنها، مدت‌هاست در نقطه‌ی برخورد دو دسته از عوامل اجتماعی، گامی بی‌پیش و گامی به‌پس، گرفتار آمده است.

... از سوی، شرایط و عوامل و نیروهای جدید اجتماعی، باعث تقویت ریشه‌های تغییر می‌شوند و به تولید انرژی و نیرو برای تغییر و تحول و رهایی از آثار و عوامل دوره‌ی زمین‌داری نوع ایرانی و آسیایی حاکم بر کشورمان می‌پردازند.

... از سوی دیگر هم، نهادهای مختلف اجتماعی‌مان در تسلط نیروها و عوامل فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی زمان‌های دیرینه و قدیمی است. این نیروها و عوامل و عناصر کهنه و ارتجاعی، هر گونه دگرگونی و ترقی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی را مغایر منافع و بر علیه باورهای ذهنی و علت وجودی خود می‌یابند و برای متوقف کردن آنها از هر شیوه و فرصتی استفاده می‌کنند. تحت این شرایط در گیر در بین کهنه و نو است که هر از گاهی، حل تضادهای آشتی ناپذیر بین کهنه و نو عمده می‌شود. نیروی محرکه‌ی جبهه‌ی ترقی خواه ایران، در ادامه‌ی پیکار

مستمر خود، هر از گاهی بوسیله ی نیروهای گذشته گرای ارتجاعی قلع و قمع می‌شوند. با این عمل و با جلوگیری از تحول ضرور اجتماعی در کشورمان، دگرپاره آن زخم کهنه ناشی از پیروزی کهنه بر نو، چرک می‌کند و سلامت و دوام و رشد کلّ سیستم اجتماع ما را به خطر می‌اندازد و آنرا با مسأله ی بود و نبود روبرو می‌سازد.

دیدیم که بر اساس قانونمندی تحول اجتماعی مورد بحث، عمل و عمق این تضادها در مقطع معینی که دوره ی تحول پلکانی جامعه و جهش از پله ای به پله ی دیگر فرا می‌رسد، ناگهان افزایش می‌یابد و انرژی عظیمی را تولید و آزاد می‌کند. این آن انرژی یی است که همانند رشد گیاهان مزرعه ی مورد مثال،

در برخورد با موانع توسعه، متوقف و در ریشه های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی جامعه تلمبار شده است، تا روزی دیگر و در فرصتی فراهم آمده، به یکباره بروید و بر پای بایستد. بخاطر این درنگ طولانی است که وقتی زمان و شرایط رویش فراهم می‌آید و امکان پرش از پله ای به پله ی دیگر مقدور می‌شود، همه ی انرژی های انبار شده به یکباره تخلیه می‌گردد. به سبب انباشت قبلی و دراز مدت، این تخلیه، ناگهانی و حالت انفجاری دارد. ملاحظه می‌کنیم که این پروسه ی تخلیه ی انفجاری از سه دوره ی بهم پیوسته فراهم آمده است:

۱. دوره ی رشد نیروهای ترقی خواه و عوامل تسریع کننده ی تحول اجتماعی.

۲. دوره ی برخورد با عوامل بازدارنده ی تغییر و تحول اجتماعی و در نتیجه، توقف و انباشت انرژی سرکوب شده و سانسور شده.

۳. زمان تخلیه ی انفجاری انرژی انبار شده در ظرف اجتماعی.

حالا اگر از زاویه ی دست آورده های فوق به تحولات اجتماعی نگاه کنیم، در آنصورت، هم انقلاب و شکل گیری و چگونگی آن تعریف خود را می یابد و هم بسیاری از سؤالات مربوط به تحولات اجتماعی پاسخ خود را دریافت می دارند. بطور مثال:

۱- دیدیم که جامعه در کلیات خود بطور پلکانی توسعه می یابد و از "سیستم ایست و جهش" تبعیت می کند. اما

نه دوره های این ایست ها و جهش ها با همدیگر برابرند و نه طول و انرژی جهش ها.

۲- بدین نتیجه رسیدیم که اگر دوره ی ایست و عدم مساعدت بیرونی، طولانی باشد، یکی از دو جریان در ریشه ها اتفاق می افتد:

- یا ریشه ها بعد کافی تغذیه نمی شوند و کلیت مزرعه یا جامعه، رو به اضمحلال می گذارد و حتا 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 می کند، ریشه ها به کار خود ادامه می دهند و بعد کافی تغذیه می شوند و در نتیجه، پروسه ای را طی می کنند که جبر لازم برای رویش مجدد گیاه را با خود به همراه دارد. در این صورت، بنا به تجربه، ریشه ها به اندازه ی ممانعت خارجی (به اندازه ای که از رشد بیرونی گیاه جلوگیری بعمل می آید یا به میزانی که ظواهر خارجی و ساقه های بیرونی قیچی می شوند) انرژی ذخیره می کنند. در نتیجه،

جهش بزرگ تری را برای رویاندن ساقه ی جدید، تدارک می بینند.

این چگونگی را می توان با رویش ریشه های گل بیخ در سرمای زمستان مقایسه کرد. موقعی که زمین یخبندان است، قسمت بیرونی گیاه یا ناپیداست یا مرده بنظر می رسد و فاقد هر گونه نشانه ای از حیات است. این در حالی است که در همان موقع،

ریشه‌ها با شتاب فراوان در حال رشد و بارآوری هستند و منتظر شرایط مناسب بیرونی‌اند تا ساقه‌های خود را برویانند. 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 روییدن گل‌ها را بیشتر به تأخیر بیندازد،

به همان اندازه، شتاب و جهش رشد گل‌ها برای رویش بیشتر است (همانند هرس کردن گیاه که نه فقط از توان رشد گیاهان نمی‌کاهد، بلکه بر توان و شتاب آن می‌افزاید).

نباید فراموش کرد که همه‌ی این پروسه تا آنجا قابل دوام است که سرمای زمستان ریشه‌های گیاه را نسوزاند و هرس کردن، به از بین بردن همه‌ی جوانه‌ها نیانجامد. در آنصورت پروسه‌ی تغییر و تحول متوقف می‌شود و خود گیاه با مسأله‌ی بود و نبود روبرو می‌گردد.

در صحنه‌ی اجتماعی و جامعه‌ی بشری نیز، تقریباً همین شکل از رویش اتفاق می‌افتد و تغییرات اجتماعی به اندازه‌ای که از آنها جلوگیری می‌شود (و به میزانی که "درنگ اجتماعی" طول می‌کشد)، شتاب می‌گیرد و انرژی تولید می‌کند. در اینجا نیز پایان پروسه (یا یکی از پروسه‌های ممکن و آلترناتیو) به آزاد کردن انرژی‌های تلمبارشده (همانند انفجار دیگ در بسته‌ی بخار) می‌انجامد.

اکنون با تلفیق این دو دست‌آورد تجربی، مجدداً جریان پروسه‌ی اجتماعی مذکور را مرور می‌کنیم:

۱. هر دوره از جامعه، انرژی خود را برای تغییر و تحول تولید می‌کند. این عوامل، هم انسانی هستند و هم مادی و معنوی.
۲. این انرژی‌ها، هم صرف مبارزه با عناصر و عوامل بازدارنده می‌شوند و هم باعث رشد و تغییر و دگرگونی می‌گردند.

۳. از آنجا که عناصر و عوامل تغییردهنده، خود در حال تغییر و تحول و در نتیجه، زایش دائمی‌اند، تولید انرژی مربوط به تغییر اجتماعی، دائمی و ذاتی جامعه است. بدین بیان، تغییر و تحول هم ذاتی جامعه است.

۴. با آنکه تغییر و تحول ذاتی جامعه است، ولی این به معنی پیشرفت دائمی نیست و ممکن است در جمع جبری یک مقطع زمانی محدود، رو به جلو، ثابت یا رو به گذشته باشد.

۵. به هنگامی که نیروهای بازدارنده به حدّ کافی حرکت اجتماعی را به تعویق می‌اندازند، توسعه‌ی اجتماعی، ساکن و ثابت به نظر می‌رسد. در این صورت، به شرط زنده بودن بنیادهای اجتماعی، انرژی‌های مصرف‌نشده در ریشه‌ها پس انداز می‌شوند.

۶. توسعه به عللی که مطرح شد به صورت پلکانی انجام می‌گیرد. وقتی دوره‌ی 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 بطور انفجاری آزاد می‌سازند. این تخلیه‌ی انفجاری که متناسب با مدت توقف اجتماعی و میزان انباشت است -

همچون آتشفشانی، به طغیان و زمین‌لرزه می‌انجامد و با سیلاب درون آتشین خود هر مانعی را از سر راه خود می‌شوید و می‌روید. این دوره‌های جهش و رویش جامعه در حداکثر انرژی را "دوره‌های انقلاب" نامیده می‌شوند. در آنصورت می‌توان:

- دوره‌های کوتاه و کم انرژی پلکانی را بصورت دوره‌های اصلاح و رفورم 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، همانند هر دوره‌ی تغییر اجتماعی، طبیعی‌ی جامعه و محصول

حبس انرژی‌های مربوط به تحول اجتماعی وسیله‌ی عوامل بازدارنده و سنتی است. در این مفهوم:

هرچه جامعه سنتی‌تر و

هرچه فرهنگ جامعه گذشته‌گراتر و

هرچه نظام اقتصادی و اجتماعی، ایستاتر است و همچنین

— هر چقدر نیروهای بازدارنده و سرکوب‌گر اصلاح و توسعه، خشن‌تر عمل می‌کنند،

رویش و تحول اجتماعی، به همان اندازه دیرتر، ولی با جهش‌های بلندتر و انقلابات پردامنه‌تر انجام می‌گیرد.

* بهمین خاطر هم هست که تغییرات اجتماعی در کشورهای دیکتاتوری سیستم حاکم، آشکار و خشن و مطلق است،

با انقلاب انجام می‌شود تا با اصلاحات و تغییر قوانین.

* بر عکس، در کشورهای که جایی برای تنفس آزاد وجود دارد و در برخورد با نوگرایی، تحمل بیشتر است، تغییرات اجتماعی عمدتاً با رفرم

و اصلاح قوانین و مقررات انجام می‌گیرد تا با انقلاب. در اینگونه جوامع همچنین ارزش‌ها نسبی‌اند و نیروهای محافظه‌کار،

(از خانواده تا نهاد های مذهبی و اقتصادی و فرهنگی و تا به دولت)،

در برابر پلورالیسم و دگراندیشی تحمل نشان می‌دهند.

با این وجود، همانگونه که تاریخ بشری به صراحت نشان می‌دهد، این شرایط پویایی در هیچ جامعه‌ای ابدی نیست. هر جامعه‌ی باز و

نسبی‌گرای امروزی، روزی به سبب‌های مختلف

(منجمله بخاطر بروز عوارض پیری در نهادهای اجتماعی و همچنین تقلیل ظرفیت‌های لازم برای توسعه و تحول)

به حال و روز جوامع بسته و ایستا و یک‌بعدی دچار خواهد شد. آن روز

است که اینگونه جوامع نیز نخواهند توانست تا از طریق تغییرات آرام و صلح آمیز، مشکلات و مسایل اجتماعی خود را حل و فصل کنند. بدین سبب، حتا در کشورها و جوامع پویای امروزی، روزی خواهد رسید که نهادهای دموکراتیک و نسبی گرا، 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 رفرم ها و اصلاحات را گم خواهند کرد. در این صورت است که برای این جوامع نیز راهی نخواهند ماند جز آن که به جراحی انقلاب تن در دهند و جسم و جان خود را از این طریق از بیماری کهنگی و پیری برهانند. در آنصورت، برای این جوامع نیز دو امکان بوجود خواهد آمد و آن اینک:

— یا در ادامه ی سنگی شدن نهادهای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، جامعه و حیات اجتماعی رو به اضمحلال و فروپاشی خواهد گذاشت.

— یا در نقطه ای، نیروهای جدید و نوری و انرژی های فراهم آمده در ریشه های اجتماعی، زمین سنگی کهنگی را خواهند شکافت. عوامل نو و انقلابی، ساخت کهنه و ناکارآمد اجتماعی را در همه ی عرصه های زندگی خرد خواهند کرد و نیروهای جدید اجتماعی، موفق خواهند شد تا از ورای سنت ها و روابط مطلق و سنگی، به رویش جدیدی دست بزنند.



بخاطر عام بودن این پروسه ی تغییر و تحول تاریخی است که می توان نتیجه گرفت که انقلاب

(اگر چه در جایی که تغییرات اجتماعی از طریق اصلاحات انجام می پذیرد، کمتر جایی برای بروز می یابد)

به عنوان یک امکان برای هر آینده ای، در ساخت روابط هر جامعه ای و

هر سیستمی اجتماعی لانه دارد. به بیان دیگر، انقلاب به عنوان یک شیوهی تغییر و تحول اجتماعی، طبیعی جوامع بشری بحساب می آید. با این حساب، نمی توان انقلاب را ایجاد یا حذف کرد، اما می توان آنرا تسریع کرد یا به تعویق انداخت.

درنگ در انقلاب هم اشکال مختلف دارد و می تواند از اجرای اصلاحات ضروری تا سرکوب نیروهای اصلاح طلب و ترقی خواه و از راه اندازی انقلاب های تحت کنترل تا تخریب طلب های اجتماعی، زمینه ای وسیعی از دخالت ها را در بر بگیرد.

همچنین تسریع انقلاب اگر چه می تواند اشکال مختلف داشته باشد، ولی در هر صورت، جز از طریق در محور قراردادن انسان و مردم امکانپذیر نیست. اینست که کمک به تغییر ذهنیات انسان و دادن آگاهی و آمادگی ذهنی به وی جز، ضرورت اول پروسه ی تحول اجتماعی بحساب می آید.

توضیح شماره ۹ - فقدان معیارهای نیک و بد و بحران اخلاقی

از نیمه ی دوم دهه ی ۱۳۴۰ شمسی\۱۹۶۰ میلادی، بخاطر عملکرد اجتماعی اصلاحات ارضی در روستاها و توسعه و عمران ماهیتاً شهری مدرنیسم دوره ی پهلوی، امواج عظیمی از مهاجرین روستایی به شهرها سرازیر شدند. در این دوره، جامعه ی شهری ایران و از آن میان، شهرهای بزرگ و بخصوص تهران با تغییرات و تحولات جمعیتی، اجتماعی و اقتصادی ناهمانندی روبرو شدند. از آنجا که شرایط جدید اجتماعی و اقتصادی با فرهنگ سنتی شهری ایرانی فرهنگی که ریشه در روستاها و مناطق عشایری داشت) سازگاری نداشت، تطبیق با اوضاع جدید اجتماعی به رویگردانی از فرهنگ و ارزش های دوره ی زمین داری نوع

آسیایی-ایرانی انجامید و گسست فرهنگ سنتی ایرانی در یک دوره‌ی کوتاه مدت را ناگزیر ساخت. در نتیجه، ساخت فرهنگ سنتی در عملکرد اجتماعی و بخصوص در رابطه با گروه‌هایی از جامعه که با دانش، آموزش، تکنولوژی، صنعت و خدمات جدید شهری در رابطه بودند، با شکاف‌های عمیق روبرو شد و در بخش‌هایی از جامعه از حوزه‌ی عملکرد اجتماعی خارج گردید.

این دگرگونی می‌بایست، مطابق نمونه‌های جهانی، از طریق جایگزینی فرهنگ جدید و قابل کارکرد به جای فرهنگ ناکارآمد قبلی، کامل می‌گردید و به مردم شهرنشین ایران امکان تطبیق با دست‌آوردهای جدید جهانی را می‌داد (۷۳).

اما این پروسه در کشور ما به چنان آسانی عمل نکرد. علل مختلفی در این عدم موفقیت در نوسازی فرهنگی 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 و خودی کردن و بازتولید فرهنگ در خود یک جامعه‌ی صنعتی می‌شدند، علل دیگر، در نتیجه،

از یک طرف فرهنگ سنتی ایرانی در شهرها شروع به کم‌رنگ شدن کرد و کارکرد اجتماعی خود را از دست داد و از طرف دیگر، عنصر جایگزینی جدید بوجود نیامد.

تحت این شرایط، بخش بزرگی از جمعیت جامعه‌ی شهری ما و بخصوص گروه‌های میانی جدید (یا مجازاً "طبقه‌ی متوسط مدرن شهرنشین) با بحران فرهنگی و بحران هویت و بحران اخلاقی روبرو شدند. در این معیار، بسیاری به اموری نمره‌ی خوب دادند که برای دیگران 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 رفتار های تازه بدوران رسیده ها و مردم سود طلب و دلالت صفت فاقد مبانی اخلاقی را وارد صحنه ی اجتماعی شهرها، بخصوص تهران و شهر های بزرگ کرد. سود بردن به هر بها^۱ و موفق شدن به هر شیوه^۲، رسم روزگار مردم شهر نشین شد و آنکه برد و آنکه خورد، قهرمان این دوره ی بی خبری بود.

اینجاست که مبارزات سیاسی عمدتاً روشنفکران شهری این دوره، بصورت نوعی پاسخ به اوضاع بحرانی فرهنگی و اخلاقی این دوره عمل کرد و بازگشت به فرهنگ و اخلاق سنتی و مذهبی ایرانی نیز واکنش عمومی به بحران اخلاقی ماهیتاً وارداتی را نمایندگی کرد.

پروژه ی تکوین ذهنیت و آرمان های انقلابی در مرحله برخورد این دو موج و کنش و واکنش بین

بحران های فرهنگی و هویتی و اخلاقی ناشی از مدرنیسم شهرگرا از سویی و

عزم بازگشت به گذشته برای رهایی از این بحران ها، از سوی دیگر، آغاز و طی شد. این تغییر و تحول فرهنگی، سپس با حرکات سیاسی درهم آمیخت و رفت و رفت تا به وقت انقلاب^۳ و سرکوب انقلاب.

از آن پس، دستاوردهای فرهنگی و اخلاقی جدیدی که در پروژه ی تکوین انقلاب و در طول سال های قبل از انقلاب فراهم آمده بودند، به سبب تازگی و کم عمقی، همچون لایه ای از خاکروبه، با وزش طوفان حوادث اجتماعی و فرهنگی جارو شد و از بین رفت. در نتیجه آنچه باقی ماند، جز همان فرهنگ پایه ای ناکارآمد سنتی نیمه روستایی و نیم ایلیاتی ماقبل انقلاب ایرانی نبود.

اما استقرار وضع سنتی سابق، بطور طبیعی دوره ی بحران اخلاقی پیش از انقلاب را

(دوره ای که به سبب عدم کارکرد فرهنگ و عناصر فرهنگی سنتی ایرانی

در جامعه‌ی رو به رشد شهری مشخص می‌شود) اعاده کرد. این دوره‌ی بحران و خلأ اخلاقی، با گذشت نزدیک به دو دهه کماکان در بین گروه‌های اجتماعی جامعه‌ی شهری ایران، به حیات خود در داخل و خارج ادامه می‌دهد و امروزه یکی از نمودهای توقف و ایستایی جامعه‌ی ما ایرانیان در داخل و خارج را نمایندگی می‌کند.

توضیح شماره ۲ - پیچیدگی ساختاری جوامع در حال رشد و جدال

کهنه و نو

پیچیدگی جوامع کشورهای حاشیه‌ای در حال گذر از سیستم زمین‌داری و روستایی و سنتی به نظام سرمایه‌داری و توسعه‌یافتگی را می‌توان با یک آزمایش بسیار ساده شده‌ی شیمیایی توضیح داد. می‌دانیم که اگر در یک لوله‌ی آزمایش، مقداری براده‌ی آهن بریزیم و بر آن قدری اسید سلفوریک اضافه کنیم، نتیجه‌ی حاصل عبارتست از گاز هیدروژن و سلفات آهن. اما اگر این آزمایش را تا نصفه انجام دهیم و پروسه‌ی شیمیایی را در نیمه‌ی کار متوقف سازیم، در آن صورت، در لحظه‌ی معینی، به جای دو محصول بدون واکنش گاز و نمک، تعدادی عناصر شیمیایی مختلف هم خنثی و هم فعال خواهیم داشت. در اینجا:

اولاً قسمتی از عناصر اولیه مثل آهن و آسید مشاهده خواهند شد. ثانیاً برخی از عناصر بینابین مثل یون‌های شیمیایی وجود خواهند داشت. ثالثاً در جاهایی نیز محصولات کنش و واکنش شیمیایی مثل گاز هیدروژن و نمک سلفات آهن یافت خواهند شد.

عین همین حالت در جامعه‌ی در حال گذر کشورهای "در حال توسعه" مشاهده می‌گردد. در اینجا نیز:

اولاً تعدادی از عناصر سنتی و نهادها و ساخت‌های کهنه و قدیمی

وجود دارند.

در ثانی در جاهایی، عناصر سنتی با عناصر جدید اجتماعی آمیخته‌اند و طیفی گسترده از عناصر مخلوط بوجود آورده‌اند. این طیف برای هر جامعه به حد کافی بدیع است و در آن اشکال مختلفی از اختلاط کهنه و نو دیده می‌شود.

در ثالث در جاهایی نیز نهادها و اشکال اجتماعی و روابط اقتصادی و فرهنگی نو حاکم است.

همانگونه که مطالعه‌ی آزمایش اول شیمیایی آسان‌تر از دومی است، به همان اندازه هم مطالعه‌ی جوامع خالص سرمایه‌داری و پیشرفته یا جوامع خالص سنتی و زمینداری آسان‌تر است و حد اقل، تضاد در مورد شکل نظام و نوع صورتبندی حاکم بر آن سهل‌تر است تا در جامعه‌ی در حال‌گذری مانند ایران (کتاب تماس ایرانی‌ها با جامعه‌ی سوئد از نویسنده، پیشین). به خاطر این پیچیدگی است که هنوز هم برخی در مورد فتودالی یا سرمایه‌داری بودن جامعه‌ی ایران مشغول بحث و جدل‌اند. چرا که اگر از زاویه‌ای بنگری، جامعه‌ی ایران در دوره‌ای سنتی و با فرهنگ غالب زمین‌داری و ذهنیت‌های ماقبل قرون وسطایی زندگی می‌کند و همه‌ی روابط اجتماعی و اقتصادی نیز ناشی از مناسبات سنتی و مربوط به دوره‌ی زمین‌داری و ماقبل زمین‌داری است. در همان حال، بررسی از زاویه‌ی دیگر نشان می‌دهد که این جامعه مدتی است دوره زمینداری را پشت سر نهاده است.

این چگونگی از سویی نشان می‌دهد که تقسیم جامعه و حتا طبقات اجتماعی آن به دو بخش منفک سنتی و مدرن (مثل تقسیم طبقه‌ی متوسط شهری در این کتاب) عملاً مجازی است و برای آسان کردن توضیح و توجیه شرایط بکار می‌رود. گر نه و در حقیقت، جامعه و این طبقه‌ی مورد نظر نیز، از همان آغاز نه فقط به دو بخش سنتی و مدرن،

بلکه به طیفی گسترده از سنتی تا مدرن تقسیم شده‌اند. این پیچیدگی، در دوره‌ی مورد بحث انقلاب ایران باعث شد که کسانی از روشنفکران و نمایندگان اجتماعی و سیاسی قشر مدرن طبقه‌ی متوسط شهری ایران

— که می‌خواستند صرفاً با ابزار و اطلاعات و دانش وارداتی، جامعه‌ی ایران را در جایی از دوره‌ی جهانشمول زنجیره‌ی تکامل اجتماعی تبیین کنند —

با مشکل توجیه شرایط ویژه‌ی جهان سومی و ایرانی — آسیایی آن روبرو شدند و بدان راهی رفتند که نمی‌بایست.

در عین حال، می‌دانیم که در آزمایش دوم شیمیایی، داشتن آسید و فلز در یک لوله و در مجاورت همدیگر، بدان معنی است که متوقف کردن واکنش شیمیایی در این ظرف، نهایتاً ناممکن است و این عناصر با رفع عامل توقف، مجدداً به کنش و واکنش در برابر همدیگر خواهند پرداخت. عین همین قانونمندی در جوامع در حال توسعه‌ای همانند ایران صحت پیدا می‌کند که در آن، عوامل و عناصر کهنه و نو در کنار همدیگر قرار دارند. وجود و همزیستی عناصر نو و کهنه در ظرف اجتماعی این کشورها 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 عناصر دوگانه در ظرف اجتماعی باقی هستند، به معنی خاموش شدن این کنش و واکنش نیست.

به همین خاطر، از آنجا که عناصر نو بر بخش حاکم سیستم جهانی غالب است و دیگر امکان ایزوله کردن جوامع سنتی وجود ندارد، تا زمانی که عناصر کهنه و ناکارآمد و قدیمی در پیکره‌ی اجتماعی و روابط اقتصادی و فرهنگی وجود دارند، تضاد و تعارض و برخورد عناصر

کهنه و نو در ظرف اجتماعی ایران در همه‌ی زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ادامه دارد و خواهد داشت. در واقع اگر می‌شد در شرایط مثلاً نیمه‌ی اول قرن ۱۸۰۰ و دوره‌ی فتحعلیشاه، جامعه‌ای نسبتاً ایزوله و جدا از بافت تحولات جهانی داشت، در شرایط جهانی امروز، این امکان مطلقاً ناممکن است. بهمین خاطر، کنش تضاد و تعارض چیزی نیست که بتوان در این جهان پرطپش و در شرایط در حال تغییر و تحول دانمی آن، در کشوری در حال رشد، به جبر و سرکوب خاموش کرد. اینست که بر اثر پایداری نابخردانه‌ی 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 گردد و تر و خشک را در آتش خود بسوزاند" (۷۴).

فصل پنجم - در دو راهی تقدیر و معماری جامعه‌ی آرمانی نو

می‌بینیم که گلها پژمرده شده‌اند و جامعه‌ی ما همراه با همه‌ی نهادهای اجتماعی خود روی به خشکیدن دارد، اما نمی‌دانیم که آیا این حالت ایست و قهقرا همانند گیاهان مورد مثالی است که از ساقه تا به ریشه خشکیده‌اند یا مانند آنی است که ساقه‌ها پژمرده‌اند ولی ریشه‌ها بدون آنکه جلب نظر کنند، با سرعت و شتاب رشد می‌کنند.

صادق بودن این امکان دوم بدان معنی است که بر خلاف پروسه‌ی قهقرایی ظاهری، ریشه‌ها هنوز زنده‌اند و در کار. در اینجا ساقه‌های پژمرده‌ی امروزی، رشد پرشتاب ریشه‌ها را از دیده‌ها می‌پوشانند. سرزندگی ریشه‌ها نیز خیر از روزی می‌دهد که در آن، گل‌های تازه، به یکباره بر صحنه‌ی جامعه‌ی ما شکوفه خواهند زد و بر اساس قانونمندی‌یی که دیدیم، این دوره‌ی رکود و ایست پر درنگ جاری، جای خود را به یک مرحله‌ی رویش و جهش پرشتاب خواهد سپرد.

این پروسه‌ی "جهش پرشتاب پس از دوره‌ی درنگ طولانی و تاریخی" را در "تنوری توسعه‌ی اجتماعی‌یی" که عرضه شد، "انقلاب" نام نهادیم. در این مفهوم، جامعه‌ی ایران در پس این ایست و پس‌رفت تاریخی در تدارک انقلابی عمیق و جبران عقب ماندگی‌های تاریخی خود است و خواهد بود.

در این مفهوم، "انقلاب" به معنی تغییر عمده و اساسی در ساخت و مناسبات سیاسی و اقتصادی و همچنین به مفهوم دگرگونی عمیق و ریشه‌ای فرهنگی و ذهنی است و به تولدی دوباره در نحوه نگرش‌ها،

ارزش‌ها و ارزیابی‌ها می‌ماند. انقلاب، هم محصولی از دگرگونی ذهنی (باورها، ارزش‌ها و نگرش‌ها)

است و هم با عملکرد و عمیق‌تر شدن خود، ذهنیات، ارزش‌ها، نگرش‌ها و ایدئولوژی‌ها را تغییر می‌دهد و در روند تغییرات اجتماعی و اقتصادی خود، این دست آورده‌های ارزشی را می‌سازد، بازتولید می‌کند و بار می‌آورد.

دلایلی منطقی باعث می‌شوند که انقلاب در زمانی اتفاق می‌افتد که معیارهای حاکم و ارزش‌های محافظه‌کارانه‌ی روز، تحقق آن را ناممکن و غیرعقلانی نشان می‌دهند.

در عین حال، دیدیم که جامعه‌ی ما به سبب‌های مختلف تاریخی، اجتماعی و جغرافیایی، مدتهاست که در یک دوراهی تقدیر – راهی به سوی اضمحلال و فرو پاشی اجتماعی و – راهی به سوی رشد و جهش و باز سازی،

گرفتار ایست و درنگی تاریخی است. عبور از این دوراهی تقدیر، به عوامل مختلفی وابسته است که در آن میان، نقش و عمل و کار انسان، نقشی بنیادی است. پس با وجود آنکه

هر تغییری در جامعه از علل و عوامل مختلف تاریخی و سیاسی و فرهنگی تأثیر می‌پذیرد،

کلید اصلی تحولات جامعه‌ی امروز ایران، بر خلاف منطق ناامیدانه‌ی ناشی از سانسور و سرکوب، در دست مردم ایران است

و نه شانس

و نه تقدیر

و نه جایگاه جغرافیایی یا ارثیه‌های تاریخی و فرهنگی

و نه حتا ابر قدرت‌ها

و نه هر نیروی واقعی و غیر واقعی بالاتر و بهتر و برتر از انسان. البته

این عوامل هر کدام به تنهایی مهم و تعیین کننده اند، ولی حتّاً با این وجود، جای انسان و نقش و عمل او را نمی گیرند و نمی توانند بگیرند. به بیان دیگر، اینان اگر هم بتوانند نقش انسان را محدود سازند، جای او را پر نمی کنند و تازه، هرگونه عمل و کارکرد اینها جز به واسطه‌ی انسان و مردم هر جامعه قابل انجام نیست.

بر این معیار، ما مردم ایران در برابر یک جبر تاریخی (جبر پیش بردن یک تحول بنیادی پرشتاب در همه‌ی عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی)

و جبر انقلاب قرار داریم. اما این جبریت تحقق نمی یابد مگر آنکه رفتارها و مناسبات ما تغییر کنند و آنها نیز جا به جا نمی شوند،

مگر آنکه ذهنیات و بینش‌ها و دانش‌ها و ارزیابی‌های ما عوض شوند. اینجاست که در شرایط ایست و یخزدگی موجود، بازسازی و برپایی یک ایده آل اجتماعی مشترک و عمومی و یک "آرمانشهر ملی لایق فردا" به ضرورت تبدیل می گردد و هر اقدامی در این راه، آغازی مسکن برای تحولات فردا بحساب می آید. اینست که تجمع در حول معماری یک "جامعه‌ی آرمانی ملی" راه برون رفت از ایست و قهقرای حاکم بر ایران و ایرانی را در خود دارد و با خود حمل می کند.

با این حساب، اگر هوای تغییری در سر است و مرغ آرزویی در دل، لاجرم باید قبل همه به خود و عمل و اراده خود مان روی آوریم. باید سر از لحظه‌ها بر تابیم و به یک جامعه‌ی آرمانی، جامعه‌ی فردا بیاندیشیم. اما دیدیم که چنین کاری ممکن نیست، مگر آنکه ابتدا تصویر ذهنی آن جامعه‌ی آرمانی را در ذهن و اندیشه‌ی خود جای دهیم و در باور خود بسازیم. برای نیل به این مهم، باید که

دل از منطق رسمی و دلخوشی‌های حقیرانه و فرصت طلبی‌های لحظه‌ای ناشی از ناامیدی و قناعت و رضایت برکنیم و در جایی که با معیارهای ارزشی امروزی، ناکجاآبادی بیش نیست، "مدینه‌ی فاضله‌ی" ذهنی خود را بسازیم و آنرا به رؤیای جمعی بدل سازیم.

اگر در این بازسازی ذهنی موفق گردیم و بدین رهایی ذهنی فائق آییم، در آن صورت است که می‌توانیم به یک اشراق اجتماعی و فلسفی دست بیابیم و از عهده‌ی یک معماری ذهنی برآئیم. پس از این موفقیت و فراهم آوردن این ایده آل جمعی اجتماعی است که قادر خواهیم بود تا:

– بر رؤیا و ذهنیات خود لباس بیان و کلام و عنوان بپوشانیم و

– آنرا همچون یک باور پیش شرط ایدئولوژی فردهایمان، با همدیگرمان قسمت کنیم و همراه هم برای تحققش بکوشیم. اینجاست که می‌توانیم دوباره برای ساختن یک فردای مشترک با همدیگر پیوند بخوریم و بطور مشترک، "دست‌هایمان را به همراه هم بکاریم" (۷۵).

چنین است که "خواب و ذهنیت لامکان امروزی" می‌تواند در زمین آرمان‌های فرداها

بکارد،

رشد کند،

گل دهد و

به عنوان طلب‌های اجتماعی فردایمان، جهت و سوی راه آینده‌مان را بسازد و شاخص ارزیابی ارزش‌هایمان گردد. اینجاست که طرح و معماری ذهنی یک "مدینه‌ی فاضله‌ی جمعی"، جنبه‌ی مادی و اجتماعی بخود می‌گیرد و راهی به سوی رهایی از بن بست‌ها و تفرقه‌های موجود می‌گشاید. بن بست‌ی که هم علت وجودی دور باطلی از لحظه‌ای بودن،

سرگردانی در میان معیارهای اخلاقی گوناگون و

گرفتاری در گذر زمان گذشته و حال و آینده است و هم از وجود این عناصر و عوامل تغذیه می‌کند. رهایی از این دور باطل، به تنهایی، دست آوردی بزرگ است.

همین دست آورد جمعی است که می‌تواند تا روزی که در زمین کشورمان رشد کند و گل دهد، همچون ارشای معنوی و فرهنگی بکار آید. این ارشیه‌ی آرمانی و ذهنی، همچنین می‌تواند به فرزندان و نسل و نسل‌های بعدی مان سپرده شود تا بارش آورند و دل در گروش نهند و از طریق تقسیم آن بین خود

"فردیت لحظه‌ای امروز" خود را به "جمعیت درازمدت و پایدار فردا" تبدیل سازند.

می‌بینیم که این همان کاری بود که روز و روزگاری با ایده آل "انقلاب" کردیم و رفتیم و رفتیم تا آنجا که تحقق شهر آرمانی مان طلب می‌کرد. اما به سبب‌هایی که بررسی شد، از عهده‌ی طوفان‌ها بر نیامیدیم و در جستجوی "کوه قاف" افسانه‌ای، هزاران هزار از بال زدن بجا ماندیم و چنان آسیب دیدیم که در قلعه‌ی رفیع شهر آرزوهایمان، حتا همچون "سیمرغی" نیز بر جای نماندیم. در نتیجه، نه از ایده‌آل اجتماعی و "مدینه‌ی فاضله‌مان" اثری باقی ماند و نه از انقلاب‌مان. به بیان دیگر،

تا ایده‌آل‌ها باقی بودند، انقلاب و تصمیم و اراده جمعی مان برای ساختن یک جامعه‌ی بهتر و عادل‌تر نیز دوام آورد و

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 مجدد، باید

— از نو خواب ایده‌آل‌ها را دید،

— از نو، "مدینه‌ای فاضله ساخت و

— از نو، سو و جهتی مشخص به فعالیت و زندگی خویش داد.



من خواب می بینم

— خواب فردا را،

— خواب روزگار تحقق عدالت، روزگار برابری و رفاقت،

— خواب جامعه‌ی آرمانی و مدینه‌ی فاضله‌مان را.

من خواب می بینم، خواب شهر آرمانی‌مان را، خواب جایی را که در آن، قبل از همه، حقوق انسان بر اساس دست‌آوردهای بشر امروزی، منشورها و مصوبات جهانی مربوط به حقوق بشر، نعل به نعل اجرا می‌شود و مورد احترام است.

— حقوق بشر، حقّ من و تو و هر انسان دیگر، بدون توجه به هر گونه امتیاز و کمیت و کیفیت است.

— حقوق بشر، حقّ هر کس، حقّ بدون هر گونه پیش شرط بشر است. حقوق بشر از آن روی، همزاد آن طلب قدیمی ایرانی (عدالت و برابری و برادری)

در همه‌ی زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است.

— حقوق بشر در این مفهوم، حاوی همه‌ی آن خواست‌هایی تاریخی است که در دور جدید خود، از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سرکوب شده‌ی اخیر،

به معیار ارزشی مشترک‌مان تبدیل شد و سپس سرکوب شد و به خون نشست.

— حقوق بشر در این مفهوم، حاوی همه‌ی آن معیارهای ارزشی انسانی است که ما نیز همچون عضوی از خانواده‌ی جهانی، جان‌ها بر سرش باختیم و دلها در گروش گذاشتیم و می‌گذاریم.

وه! چه دست آورد بزرگ و چه سعادت بی‌همانندی است، آنجا که همه و

هر کس می‌تواند حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود را
— که لازمه‌ی مقام و نموّ آزادانه‌ی شخصیت انسان است —

بدست آورد. آنجا که هر کس می‌تواند شادی و غم را بطور مشترک و با
شانس‌های مساوی، با بقیه‌ی مردم جامعه و کشور و جهانش تقسیم کند.
بر اساس منشور جهانی حقوق بشر، هر کس حقّ زندگی، حقّ آزادی و حقّ
امنیت دارد (۷۶).

احدی را نمی‌توان تحت شکنجه یا مجازات و رفتار ظالمانه و بر خلاف
انسانیت و شئون بشری قرار داد. برای زیر پا گذاشتن حقوق بشر نمی‌توان
نظرخواهی کرد و رأی داد، چرا که اگر همه‌ی مردم یک کشور هم
متفق‌القول شوند، حق ندارند تا حقوق اساسی بشر را از کسی مضایقه
کنند. در این مفهوم، حقوق بشر به معنی اعلام بخشودگی همه‌ی
مجرمین هم نیست. بلکه دادن حقّ، حتّاً به مجرمین و جنایتکاران بزرگ
تاریخی، برای بهره‌مندی از قانونی عادلانه و قضاوتی عادلانه است.

در اینجا، تمام افراد بشر آزاد بدنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق
با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدانند و

هر کس می‌تواند و باید بتواند بدون هر گونه تمایز، مخصوصاً از حیث
جنسیت،

نژاد،

رنگ،

زبان،

مذهب،

عقیده‌ی سیاسی یا هر عقیده‌ی دیگر و همچنین

ملیت،

وضع اجتماعی،

ثروت،

ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و آزادی‌ها بهره‌مند گردد (۷۶).

– تمایز و سرکوب جنسی خلاف حقوق بشر است.

– تمایز مذهبی خلاف حقوق بشر است.

– دیکته کردن او رااد مذهبی تقدیس‌شده به یک جامعه و جنبه‌ی قانونی دادن بدان‌ها با روح حقوق بشر سازگاری ندارد.

– حکومت از آن مردم هر جامعه است. و قانونگذاری و حق بدون قید و شرط انشای قانون به مردم و همه‌ی مردم تعلق دارد.

هر کس حق آنرا دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند گردد و همه، حق فعالیت اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، حق تشکیل حزب و انجمن و جمعیت و اتحادیه سیاسی و صنفی و اقتصادی را دارد. هر کس باید بتواند در برابر قانون از حق مساوی بهره‌مند گردد. (سلب صلاحیت این و آن برای انتخاب شدن یا شرکت در مؤسسات و نهادهای عمومی مثل مجالس قانونگذاری، خلاف روح حقوق بشر است و تا زمانی که حقوق بشر در جایی و جامعه‌ای به رسمیت شناخته نشود، هیچ امکانی برای استقرار (هیچگونه) "جامعه‌ی مدنی" وجود ندارد.

در جایی که "جامعه‌ی مدنی" مستقر نشده است، "جامعه‌ی بدوی" حاکم است.



تأمین آزادی، آزادی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی، شرط اول احترام به حقوق بشر است. بدون آزادی در عرصه‌های مختلف زندگی جمعی و بدون آزادی عقیده و بیان، هر ادعایی در مورد احترام به حقوق انسان‌ها و مصوبات مربوط به حقوق بشر، حرفی توخالی و ادعایی بی‌شماره است. آزادی، در اساس، بدون مرز و بدون هر گونه محدودیت است. اما هیچ انسانی تنها و فقط برای خود زندگی نمی‌کند و بهمین خاطر هم هست

که آزادی مفهومی اجتماعی است و در رابطه‌ی اجتماعی و در جریان تماس و همزیستی با دیگران شکل می‌گیرد و معنی پیدا می‌کند. اینست که آزادی در عمل اجتماعی با مرزهای قانونی مشخص می‌شود. این مرز از آنجا آغاز می‌گردد که موضوع آزادی دیگران مطرح می‌شود. به بیان دیگر:

— اولاً "هر کس تا به اندازه‌ای آزاد است که آزادی دیگران را از بین نمی‌برد و سلب نمی‌کند.

از همین جاست که موضوع آزادی‌ها با موضوع قراردادهای اجتماعی پیوند می‌خورد و بوسیله‌ی قراردادهای اجتماعی بین افراد یک جامعه تعریف می‌گردد. بطور مثال، از همان روزی که ساکنان چندین خانه‌ی همجوار تصمیم می‌گیرند که در امری از امور، توافق کنند و قراردادی تنظیم نمایند، بخشی از آزادی فردی آنان، از طریق این تعهد جمعی محدود می‌شود. عین همین رابطه بین آزادی فرد و جمع، در جامعه‌ی بزرگ و بین مردم یک کشور نیز صادق است. یعنی در جامعه‌ی بزرگ یک کشور نیز آزادی هر کس و هر جمع، محدود به آزادی دیگران است. بدین معنی، محدوده‌ی آزادی هر کس زمانی پایان می‌یابد که محدوده‌ی آزادی دیگری و دیگران شروع می‌شود.

اینجاست که هر فرد، آزاد است که به قراردادی که دیگران (ولو اکثریت مطلق جامعه)

بسته‌اند، نپیوندند و باید تا زمانی که نپیوسته است، از آزادی خود برای عدم تبعیت از تصمیم جمعی دیگران بهره‌مند گردد. پس، آزادی هر کس فقط می‌تواند با قراردادهایی اجتماعی محدود گردد که شخص مربوطه، بطور آزاد و داوطلبانه

در تنظیم آن‌ها شرکت کرده و آن‌ها را پذیرفته است و نه با قراردادهایی که دیگران، ولو اکثریت جامعه، تنظیم می‌کنند.

– در ثانی، این رابطه نشان می‌دهد که آزادی فرد در زمانی واقعیت می‌یابد که فرد انسانی تحت یک نظم قانونی زندگی می‌کند و بر این معیار، می‌تواند و فرصت آنرا دارد که بدون هرگونه تبعیض و ترس و احساس فشار، به اندازه‌ی هر شهروند دیگر در سرنوشت جامعه و قانونگذاری تأثیر بگذارد و در انشاء و تصویب آن، به اندازه‌ی سهم خود، دخالت کند.

– ثالثاً، شرط "محدودیت آزادی بوسیله‌ی آزادی دیگران"، شامل آزادی فکر و اندیشه و آزادی بیان و ابراز و تبلیغ افکار نمی‌شود. این برای آنست که علت محدودیت آزادی‌ها، محدود بودن حوزه‌ی عمل آزادی هست. بطور مثال، آزادی رانندگی بدان سبب بوسیله‌ی قواعد و قوانین راهنمایی و رانندگی محدود می‌شود که جاده و خیابان و معابر مورد تردد عمومی محدودند و کسی که از این قوانین و قواعد تبعیت نمی‌کند، لاجرم در جایی با بقیه تصادف می‌کند و موجب خصارت دیگران و زیر پا نهادن آزادی و حقوق آنان می‌شود. بهمین خاطر هم هست که از آنجا که حوزه‌ی افکار و اندیشه‌ی انسان نامحدود است، پس: آزادی فکر و اندیشه، منوط و محدود به آزادی افکار و اندیشه‌های دیگران نیست.

این نیز جالب توجه است که:

امکان اصلاح فکر و اندیشه جز با برخورد و تصادم و سایش و ستیز افکار مخالف و مغایر فراهم نمی‌آید. بهمین خاطر هم هست که تصادم افکار و اندیشه‌ها دلیلی برای محدود کردن آنها نیست. اینست که اگر همه‌ی آزادی‌های اجتماعی بوسیله‌ی آزادی دیگران محدود می‌شوند، آزادی افکار و بیان چنین نیست و هیچ مرزی نمی‌شناسد و نباید هم

قانون، اما، نوشته یا مقرراتی نیست که حاکمیت مسلط و مؤسسات و نهادهای رسمی و غیر رسمی آن بوجود می‌آورند. قانون، در یک "جامعه‌ی مدنی"، یک قرارداد اجتماعی و میثاق جمعی است که با شرکت همه و بین همه‌ی آحاد جامعه، انشاء و تنظیم می‌گردد. اینست که قانون به فرد و دسته و گروه معین و حتّاً اکثریت جامعه تعلق ندارد.

قانون از همه‌ی مردم ناشی می‌شود و به همه‌ی مردم تعلق دارد.

قانونی که به هر سببی این شرط لازم را نداشته باشد، قانون نیست و قابل تبعیت و احترام هم نمی‌باشد. در این صورت، وظیفه‌ی اخلاقی هر شهروند است که در برابر اجرای یک چنین قانونی بایستد و سر پیچی از آن و عدم تبعیت خود را به نوعی ابراز دارد.

در اینجا می‌توان قانون را با هر قرارداد جمعی دیگر مقایسه کرد. مردم چه اصولی را بکار می‌برند وقتی که می‌خواهند بین چندین همسایه در یک ساختمان مسکونی، قراری بگذارند و در مورد یک امر جمعی و مشترک تصمیم بگیرند؟ اصولاً، در چنین مواردی، ابتدا نمایندگان هر واحد مسکونی و خانواده برگزیده می‌شوند. سپس این نمایندگان، در جایی بی‌طرف گرد هم می‌آیند و با فرصت کافی و مساوی در امر مربوطه مذاکره و بحث می‌کنند. پس از آنکه همه

— همه‌ی شرکت کنندگان و ذینفع‌ها —

حرف هایشان را به تمام و کمال زدند، بطور مشترک و با رأی اکثریت، در مورد مسأله‌ی مورد علاقه‌ی متقابل‌شان تصمیم می‌گیرند.

در چنین مواردی، البته که نظر اکثریت شرط است، ولی این بدان معنی نیست که اکثریت و حتّاً 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 بکنند. 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 به توافقی برسند که با اجرای آن، "همه" به نسبتی (به نسبت رأی و حمایت خود)

راضی گردند. پس از این توافق است که همه‌ی همسایه‌ها، 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 تعدادی اندک یا حتا اکثریت همسایگان، نظر خود را به دیگران تحمیل می‌کردند یا

به برخی از مخالفین خود اجازه‌ی شرکت کردن و حرف زدن نمی‌دادند یا فقط به رأی طرفداران خود (چه رأی اقلیت و چه رأی اکثریت شرکت‌کنندگان) اکتفا می‌کردند.

مشابه این چگونگی را می‌توان در جامعه‌ی بزرگ دید. بدین معنی، در آنجا هم، برای تصویب یک قانون عمومی، باید همه‌ی شرط‌های مورد بحث در جلسه‌ی همسایگان، مورد توجه و رعایت قرار گیرد. اما از آنجا که در یک جامعه نمی‌توان برای تصویب هر قرارداد و قانون از همه‌ی مردم، مستقیماً نظر خواهی کرد، اینست که سیستمی از نمایندگی و نهادی بنام دولت و انتخابات بر پای می‌ایستد.

در یک جامعه‌ی قانونی، دولت نماینده‌ی همه‌ی مردم است و حتا اگر ماهیتاً، منافع طبقه‌ی معینی را هم نمایندگی کند، در اصل، بنام همه‌ی مردم و همه‌ی آحاد جامعه بر پای می‌ایستد.

سیستم‌گزینش دولت و نگارش قانون در کشورهای مختلف متفاوت است و از دیکتاتوری تا دموکراسی، مدل‌ها و اسلوب‌های مختلفی را نمایندگی می‌کند.



دموکراسی یا "حکومت مردم بر مردم"، یکی از این اسلوب‌ها و شیوه‌ی غالب حکومت و انشای قانون در جهان است. این اسلوب حکومتی بقدری از احترام و حمایت عمومی برخوردار است که امروزه روز، حتّاً دیکتاتورها نیز بنام دموکراسی و از طریق اجرای دروغین تشریفات انتخاباتی، خود و خواست‌هایشان را بر مردم تحمیل می‌کنند و بنام دموکراسی، برای 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 و نژاد و دین و جنسیت‌شان، برابر و یکسان فرض نمی‌شوند یا در جایی که مردم از آزادی‌های لازم سیاسی و قضایی و اجتماعی برخوردار نیستند.

در آنجا که مردم نمی‌توانند از فرصت‌های مساوی برای رشد و توسعه و آموزش و بهداشت و بیمه و تضمین‌های اجتماعی و اقتصادی برخوردار شوند، دموکراسی نیز به همان اندازه خدشه دار است و زیر سؤال.

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 قدرت و مقام زمینی و آسمانی قسمت نمی کنند. دموکراسی با انتقال قدرت از نمایندگان زمینی خداوند به مردم بوجود آمده است و قابل تقسیم با موجودات از ما بهتران هم نیست. در این صورت، در جایی که کتاب ها و مقدسین تکلیف مردم را تعیین می کنند و روحانیون به نام خدا و رسول و مقدسات دینی حرف می زنند و به جای مردم تصمیم می گیرند، حق تصمیم بلاشرط مردم خدشه دار می شود. هم از این رو در تحت حکومت مذهبی و آنجا که دین حکومت می کند، نه دموکراسی برقرار می شود و نه "جامعه‌ی مدنی".

— مدنیت مخصوص انسان و مخصوص دوره‌ی بلوغ اجتماعی وی است.
— مدنیت، با بلوغ انسان برای اداره‌ی خود و جامعه‌ی خود حاصل می شود و نه همانند دوره‌ی بدویت، از طریق حکومت نیروهای مافوق طبیعی و مدعیان نمایندگی آنان از جادوگران تا روحانیون و دیکتاتورهای تقدیس شده‌ی آنان.

بدیهی است که در جایی که دموکراسی به مفهوم حکومت بلاشرط مردم بر مردم بوجود نیامده است، قانون در بهترین شکل خود، فقط "قرارداد اجتماعی جمعی معین" است. یک چنین "قانون خصوصی" برای بقیه‌ی مردم ارزش قانونی ندارد. در نتیجه، در غیاب یک دموکراسی بدون خدشه، قانونی یا غیر قانونی بودن امور، هیچ گونه تعهدی برای شهروندان جامعه بوجود نمی آورد و ایجاد نمی کند. در یک چنین جامعه‌ای حق و مسئولیت اخلاقی هر شهروند است که برای استقرار دموکراسی مبارزه کند.

با این وجود، آنگونه که در مثال مربوط به قرارداد همسایگان دیدیم، حتا اگر همه‌ی این امور پایه‌ای از آزادی‌ها و حقوق اجتماعی و سیاسی و قضایی هم فراهم آید،

دموکراسی آن نیست که اکثریت جامعه را به حکومت می‌رساند و اقلیت جامعه را از قدرت و حق و حقوق محروم می‌سازد.

دموکراسی آنست که قدرت را نسبت به سهم، بین اکثریت و اقلیت جامعه تقسیم می‌کند. به بیان دیگر، دموکراسی‌یی که نتواند حافظ حقوق اقلیت و اقلیت‌ها و محرومان جامعه باشد، عین دیکتاتوری و در بهترین شکل خود، "دیکتاتوری اکثریت جامعه" است. بر این معیار، دموکراسی در یک معنی وسیع کلمه (از "توزیع عادلانه‌ی" قدرت دولتی، امکانات اقتصادی، حقوق سیاسی و فرصت‌های فرهنگی تا تنظیم روابط اجتماعی عادلانه) برای ما مردم ایران

— که همیشه به نوعی تحت سرکوب جباریت‌های گوناگون بوده ایم — دیواره‌ی دیگری از یک "مدینه‌ی فاضله‌ی" فرداست. بدون دموکراسی و بدون کسب توانایی برای برقراری آن، هر نظامی که بجای جباریت امروزی بر پای ایستد، همانند قلعه‌ی حیوانات جرج اوول، جز به حکومت خوک‌هایی دیگر نمی‌انجامد و نخواهد انجامید.

اما گرسنگی و نگرانی همیشگی برای تأمین رزق و گذران فردا، راه به جایی نمی‌برد، جز آنکه

یا از انسان‌های محروم، گرگ می‌سازد تا دیگران را بدرند
یا از آنان بره می‌سازد تا در سایه‌ی قصابان خود تا لحظه‌ی موعود
سلاخی، "نابخردانه" احساس امنیت کنند.

گرسنگی و فقر و نداشتن درآمد و همچنین عدم تأمین و تضمین گذران زندگی، ظاهراً "یک مسأله‌ی صرفاً" مادی است، ولی باید توجه کرد که انسان گرسنه، همزمان از فرصت آموزش و کسب دانش هم محروم می‌ماند. بهمین سبب، فقر مادی به آسانی با فقر فرهنگی در هم بافته

می‌شود. اینجاست که انسان گرسنه و بدون فردا، به آسانی به مزدوری و پاسداری نیروی های کنترل و سرکوب و بهره کشی در می‌آید و انتقام گرسنگی خود را

(معمولاً نه از آنان که نان او را دزدیده‌اند، بلکه از مردم محروم مشابه خود)

باز می‌ستاند. جامعه‌ای که به "ندار و ندار" و "دارا و دارا" تقسیم می‌شود، جامعه‌ی گرگ پرور و خصمانه و پر از کینه است. یک چنین جامعه‌ای روی صلح و آرامش نمی‌بیند. از این روی، جامعه‌ی بدون عدالت اقتصادی، جامعه‌ای سریض و بدون آینده است. مردم یک چنین جامعه‌ای نه می‌توانند روی ارزش‌های معین و پایدار و ثابت به توافق برسند و نه می‌توانند فردایی مشترک برای خود و فرزندانشان بوجود آورند.

— مردمی که از حد اقل رفاه و تضمین های اقتصادی محرومند، نمی‌توانند مفهوم زندگی رفیقانه و برادرانه با همسایگان سیر و مرفه جامعه‌ی خود را درک کنند.

— مردم محروم از ابتدایی‌ترین نیازهای معیشتی، نمی‌توانند (و نباید هم بتوانند) برای حقوق و آزادی‌های دیگران احترام قائل شوند، برای آزادهای آنان دل بسوزانند و از حقوق دیگران پاسداری کنند.

— برای مردمی که گرفتار و درگیر اضطرار کمبود نیازهای اساسی‌اند، آزادی دیگران، بر گرسنگی و نداری آنان بنا شده است و در مقایسه با محرومیت‌های آنان، امری ثانوی است. از نظر آنان، پرداختن به مسایل ناشی از نیازهای ثانوی، دردها و کمبودهای اضطراری آنان را از اولویت اول خارج می‌کند.

اینست که برقراری عدالت اقتصادی و دادن فرصت‌های برابر رشد و زندگی مادی و معنوی به همه، دادن فرصت به برقراری اصول حقوق بشر و حقوق

شهروندی در جامعه است. همچنین محروم کردن مردم و فرزندان یک جامعه از تأمین نیاز های اولیه و ایمنی و اطمینان به فردا (تحت هر نام و عنوانی که باشد)

سلب حقوق بشر آن جامعه است. اینجاست که باید همراه همه ی خوابهای طلایی در مورد محتوای جامعه ی آرمانی مان، خواب "عدالت اجتماعی" را هم دید:

– خواب شیرین جامعه ی خوشبختی که در آن هرکس حق دارد و می تواند به اندازه ی دیگران از حداقل زندگی و معیشت، حد اقل امکانات برای تحصیل، درمان، سکونت، کار و تفریح برخوردار گردد.

– خواب جامعه ای که هر کس می تواند با تکیه و اطمینان به یاری جامعه ی جمعی، نبوغ خود را برای ساختن یک آینده ی بهتر و مطمئن تر برای خود و دیگران بکار اندازد.

– خواب "یک جامعه ی فاضله ی عدلی" که در آن

– تأمین فرصت های برابر اقتصادی،

– تقسیم عادلانه ی ثروت و همچنین

– احترام به کار و کوشش انسان و محصول و دست آوردهای آن

حقوق اساسی و غیر قابل اغماض فردی و همچون پایه ای عمده از جامعه است. به قول نویسندگان آرمانخواه قرن ۱۹ ایران، "جامعه ی فاضله، جامعه ی عدل است، چرا که بدون عدل فاضله نمی شود" (۷۷).



اما تاریخ اخیر جوامع پیشرفته ی جهان، چه کشورهای کاپیتالیستی و چه کشورهای سوسیالیستی، همه بر آنند که تأمین حداقل زندگی و معیشت برای همه ی شهروندان جامعه، جز در "جامعه ی مدرن رفاه" ممکن و میسر نیست. تجربه ها نشان می دهند که حتا جوامع سوسیالیستی تمام عیار و موفق، تا زمانی که به مرحله ی تولید صنعتی و رفاه نرسیده اند، جز آنکه

فقر و نداری را بین شهروندان خود به تساری قسمت کنند، کاری نکرده اند و نتوانسته اند بکنند.

"جامعه‌ی رفاه" با فروش نفت و وابستگی به هر فرآورده‌ی تک‌محصولی معدنی دیگر، بوجود نمی‌آید.

جامعه‌ی رفاه محصول جامعه‌ی صنعتی است و بدون تبدیل جامعه‌ی نیمه‌زمین‌داری و نیمه‌سرمایه‌داری وابسته‌ی ما به یک جامعه‌ی صنعتی، هیچکدام از خواب‌های ما برای یک جامعه‌ی فاضله‌ی "مرفه و عادل" قابل تعبیر نمی‌باشد.

اینجاست که انقلاب صنعتی یکی دیگر از دیواره‌های جامعه‌ی ایده‌آلی ما را می‌سازد.

انقلاب صنعتی امّا، با خواندن اوّاد مقدسه و دعا و ظهور این یا آن رهبر و عنایت و شفاعت از ما بهتران" بوجود نیامده است و نمی‌آید.

– ملازمه‌ی انقلاب صنعتی لزوماً "انقلاب در نحوه‌ی نگرش به جهان است.

– ملازمه‌ی انقلاب صنعتی، انقلاب در نحوه‌ی ارزیابی انسان و توجیه فلسفی نقش تعیین‌کننده‌ی انسان زمینی است.

– ملازمه‌ی انقلاب صنعتی، نوسازی و انقلاب در باورها و نگرش‌ها و ارزش‌ها و ارزیابی‌هاست.

امّا این انقلابات هم به نوبه‌ی خود امکان ظهور نمی‌یابند، جز آنکه شکل سازماندهی جامعه و ساخت آن تغییر کند و در همه‌ی عرصه‌های زندگی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، نظامی مدرن و مترقی و متکی به انسان و آزادی و رهایی وی

از انواع قیومیت‌ها و ولایت دین و نژاد و جنسیت و قومیت برقرار گردد. اینست که

لازمه‌ی انقلاب صنعتی، انقلاب سیاسی و

لازمه‌ی هر دو آنها انقلاب فرهنگی است.



پس لاجرم جامعه‌ی فاضله‌ی ما جامعه‌ی ای است که بر انسان و اندیشه و کار و تولید او در همه‌ی عرصه‌های فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی ساخته می‌شود. در این بیان، جامعه‌ی ایده‌آلی ما - جامعه‌ی تکنیک و تکنولوژی،

- جامعه‌ی علوم، دانش و تخصص‌ها و توانایی‌ها و

- جامعه‌ی فرداها و نسل‌های فرداست. جامعه‌ی آرمانی ما، از همین روی، یک جامعه‌ی در حال دگرگونی و تغییر مداوم است.

- یک چنین جامعه‌ای، در واقع جامعه‌ی پویا و پرشتاب است.

- یک چنین جامعه‌ای از دگم‌ها رهاست و به نوگرایی و تجدد و بدعت و کشف و اختراع فرصت می‌دهد.

- یک چنین جامعه‌ای از سانسور فکر و اندیشه و گفتار و کردار می‌پرهیزد.

- یک چنین جامعه‌ای، انگیزه‌های تغییر و تحول خود را خود تولید می‌کند. در نتیجه،

جامعه‌ی آرمانی و مدینه‌ی فاضله‌ی ما نمی‌تواند جامعه‌ی پایانی و نهایی (چه کمونیستی و چه آخرالزمانی) باشد. "جامعه‌ی ایده‌آلی لایق فردا" جامعه‌ی بدون مرز و بی‌پایان است.

"جامعه‌ی فاضله‌ی فردا" جامعه‌ی است که با کار و زحمت و تلاش انسان "طراز نوین" هر دوره و زمان به سوی یک فردا و فرداهای با رفاه‌تر و بهتر در حال چرخش و گردش است.

- در اینجا، تحقق هر جامعه‌ی فاضله، راه را برای ذهنیات‌های جدید و معماری مدینه‌های آرمانی نو و نوتر دیگر هموار می‌کند.

- در اینجا، ایده‌ها و ذهنیات و بارورها نیز همانند تکنولوژی‌ها، به هر

اندازه‌ای پیشرفته هم که باشند، در طول زمان کهنه می‌شوند و با آلترناتیوهای تازه و مناسب زمان جایگزین می‌شوند.
بر این معیار، جامعه‌ی ایده‌آلی ما جامعه‌ای مرکب از انسان‌های گوناگون و افکار گوناگون است، چرا که هیچ تغییری ممکن نیست جز آنکه راه برای دیگران و دگر اندیشی‌ها و دگرگونه دیدن‌ها و دگرگونه بودن‌ها

– به تمام و کمال –

باز باشد. اینجا است که می‌بینیم که جامعه‌ی مرفه و صنعتی آرمانی، مجدداً با آزادی انسان و مفاهیم مربوط بدان، مانند حقوق بشر و عدالت و دموکراسی، پیوند می‌خورد.

اکنون سؤال اینست که در اینجا و در معماری جامعه‌ی ایده‌آلی مان کدام یک از امور فوق مقدم بر دیگری و دیگران است
– حقوق بشر یا دموکراسی؟
– صنعتی شدن یا عدالت اجتماعی؟
– رفاه یا توسعه‌ی اجتماعی؟ و و و.

در پاسخ باید تأکید کرد که حقوق بشر ماهیتاً نسبت به بقیه‌ی امور متفاوت است. بدین معنی که این حقوق با انسان به دنیا می‌آیند و به هیچ پیش شرط دیگر وابسته نیستند. با این وجود، تجربیات تاریخی، همه بر آنند که حتا این حقوق نیز، عملاً تحقق نمی‌یابند مگر آنکه بقیه‌ی امور به موازات آنها تغییر یابند و بهبودی حاصل کنند. اینست که توسعه، تغییر و رویش یکدست و همه‌جانبه است و به نوزادی می‌ماند که در کلیات و جزئیات خود بطور یکدست و همه‌جانبه رشد می‌کند.

رشد نوزاد در تمام اندام‌ها و توانایی‌های جسمی و روانی وی به یکسان

جریان می‌یابد و هم از این روی، "همه‌جانبه" است و هیچ تقدم و تأخر نمی‌شناسد. یعنی دستها به همان نسبتی رشد می‌کنند که پاها و همچنین اندام‌های جسمی بهمان اندازه رشد می‌یابند که روان و رفتار و شخصیت و دانش و قدرت یادگیری و نفسانیات و خودآگاهی و وجدان. کیفیت رشد در جامعه نیز چنین است. یک "توسعه‌ی هنجار" لزوماً همراه با تغییر و تحول "همه‌جانبه" است. به نحوی که هیچ تغییری بر دیگری مقدم و متأخر نیست و هیچ کدام را نمی‌توان از بقیه‌ی قسمت‌ها و اندام‌های دیگر اجتماعی برید و راکد نگهداشت یا به حرکت و رشد فوق‌العاده واداشت.

اینجاست که جامعه‌ی آرمانی ما از مجموعه‌ی نهادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی متجانسی که همه از امکان رشد و توسعه برخوردارند، تشکیل می‌شود. آنکس که می‌خواهد آرزوی تحقق یک چنین جامعه‌ی آرمانی را در خویشتن خویش پرورد، باید که بتواند در ذهن و اندیشه‌ی خود، شهری بسازد یکدست،

– شهری آباد و مرفه و تولیدکننده،

– شهری همخوان و همگام با عدالت اجتماعی و

شهری متکی به آزادی، حقوق، نبرغ و کار و کوشش انسان و فرزند انسانی.

– شهری که از هیچ کدام از جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی محکوم به یخ زدن و بازگشت به گذشته و تقدیس عادت‌های دیرین نیست.

این آن شهر و مدینه‌ی فاضله‌ای است که اگر بر پای بایستد و تحقق یابد، سرنوشت تاریخی ملت و کشورمان را به یکباره دگرگون می‌سازد و ما را در جامعه‌ی جهانی به ملتی متمدن و سازنده و سرفراز تبدیل می‌کند. در آنصورت کسی از فرزندان سرزمین ما، دیگر خود را نیازمند

آن نمی بیند که

(آنگونه که امروزه دارد در اروپا و آمریکا متداول می شود)

خواستگاه و کشور مادری خود را در حضور دیگران انکار کند و برای رهایی از تحقیر شدن از بردن نام ایران گرفتار بحران عقب ماندگی تاریخی بیرهیزد.

یک چنین شهری آرمانی می ارزد که:

– فداکاری و گذشت و مشارکت تک تک جویندگان آرمانشهر فردا را به خود اختصاص دهد.

– همه ی رؤیاهای آرمانی را از آن خود کند.

– در فضا هایمان تکرار گردد.

– در لالایی کنار کهوره ها باز تولید شود.

– در نی ها بنوازد و در هنر و ادبیات فردایمان باز آید و بر پای بایستد.

این نیز ممکن نیست جز آنکه یک چنین شهری به مدینه ی فاضله ی همه ی ترقی خواهان کشورمان تبدیل گردد و در ادامه ی راه خود، جبهه ای گسترده از همه ی ترقی خواهان ایران را،

این بار نه بر روی کاغذ، بلکه بر مبنای آرمان ها و ایده های مشترک ملی، بنا نهد.



فراموش نکنیم که تنها از طریق یک چنین مشارکت وسیع در بازسازی ذهنی یک جامعه ی آرمانی و تبدیل آن به خواست عمده ی همه ی ترقی خواهان ایران است که این و هر ناشدنی امروزه، می تواند در فردا به حقیقت پیوندد و بوجود آید.

اما در حوزه ی دگرگونی ذهنی و آرمانی، "فردا" از همین لحظه ای آغاز می شود که یک باور آرمانی در دلی از دلها چنان به بار می نشیند که به تغییر پندار و رفتار و کردار منجر می گردد. از این روی، هراسی در

این نیست که تا نیل به شهر آرمانی راهی طولانی در پیش است و رهروانی بسیار مورد نیاز. در این مقطع تاریخی، مهم آنست که همه در ارتباط با همدیگر، راهی را آغاز کنند که خیل پرندگان اساطیری برای رسیدن به قله‌ی کوه افسانه‌ای "قاف" به سر انجامش رسانیدند و در اوج آن پرواز تاریخی، پیوند ابدی خود را در جمع واحد "سیمرغ" به ثبت رسانیدند.

دل‌بستن به جامعه‌ی آرمانی نیز، همانند آن داستان‌های اساطیری ایرانی، از همان لحظه‌ی زادن و عمومیت یافتن در ذهنیت و اندیشه‌ی جمعی، دری از فردای آرمانی را به روی جستجوگران خود باز خواهد کرد و افق دوردستی از جهت‌گیری به سوق و سوی "شهر آرمانی" بوجود خواهد آورد. این جهت‌گیری ذهنی، به تنهایی خواهد توانست تا در نقطه‌ی تلاقی مناسبات اجتماعی حاصل از آرمانشهر ترقی خواهانه‌ی مردم:

– ارزش‌های نو بوجود آورد.

– اخلاق اجتماعی نوی پایه‌گذاری و خلق کند.

– هویت جمعی نوی را سبب شود.

– به کار و کوشش و پیکار زندگی آرمانخواهانش جهت دهد. اینست که از سوی،

فردای تحقق جامعه‌ی آرمانی دور می‌نماید و ناپیدا، ولی از سوی دیگر، فردا از همین لحظه‌ی آغازین آرمان‌سازی ذهنی شروع می‌شود و رفتارها و روابط جمعی را از نو شکل می‌دهد. اینجاست که بوجود آوردن ایده‌آل و آرمان مشترک، به راه برون‌رفت از مسایل و مشکلات و تفرقه و پراکندگی امروزی منجر خواهد شد و رمز و رازی مشترک خواهد ساخت که باعث پیوند همه‌ی معتقدین ترقی خواه، در جایی و از طریق به همدیگر خواهد شد. این همان رازی است که

به سؤال "چرا زندگی می‌کنیم و برای چه زندگی‌یی در تلاشیم"، پاسخ

می‌دهد و همچون یک هویت مشترک ایرانی، "هویت مشترک آرمانی جامعه‌ی فاضله‌ی ایرانی"، عمل می‌کند و خواهد کرد.
من و تو ما نشویم تنهایم... (۷۸).



پس باید خواب دید و به یقین هم خواب دید، خواب آرمانشهر و جامعه‌ی فاضله‌ی مشترک ما را، خوابی که البته، بر اساس منطق رسمی حاکم، ره به هیچ فردایی نمی‌برد، اما در منطق دیگر
- منطق علمی تکامل تاریخی و
- منطق ایده‌آلی ایرانی در مورد "تغییر جبری جهان" و "موقت بودن وضع موجود"،
بطور یقین، فردای ما را می‌سازد و خواهد ساخت.



"مدینه‌ی فاضله و شهر آرمانی" رو به فردا، اما، صد در و صد دروازه و صد دیواره و صد برج و بارو دارد... صدی که به اندازه‌ی تعداد انسان‌هایمان پرشمار است.
مدینه‌ی فاضله‌ی ما از اسلوب‌ها و معماری‌های گوناگون شکل می‌گیرد.

مدینه‌ی فاضله‌ی ما بر تفاوت‌ها و دگراندیشی‌های ما ساخته می‌شود.
مدینه‌ی فاضله‌ی ما، شهر نه در سلطه‌ی اوراد مقدس و کاست رهبران روحانی و غیر روحانی، بلکه
شهر مردم دگراندیش است.

مدینه‌ی فاضله‌ی ما بدست فرزند با نبوغ موجود بشری، آنهم نه در مکانی افسانه‌ای و فردایی نامعلوم، بلکه در زمین واقعیت‌های روز و در زمان ساعت‌شمار امروزی و در تداوم تاریخ تمدن بشر ساخته و پرداخته

می شود.

مدینه‌ی فاضله‌ی ما، شهری متمدن و متکی به رأی و اراده‌ی بلاشرط مردم و از آن جهت لزوماً جامعه‌ای مدنی است.

اینست که برای برپایی آن،

نه یک خواب،

بلکه خواب و اندیشمندی همه‌مان لازم است. باشد که هر کس در این

شهر آرمانی، بنای آرمانی خود را برپای دارد و همراه با دیگران، شهری

فراهم آورد که لاجرم

نشان از همه دارد و تعبیر خواب‌ها و آرزومندی‌های بسیاری را نمایندگی

می کند.

می بینیم که امروز نیز همچون هر وقت دیگر نوبت برپایی آرمانشهر جدیدی است و زمان معماری ذهنی راهی نو به فردایی دگرگونه.

می بینیم که تاریخ، طبق قانونمندی خود، آماده‌ی نگارش دوباره است و فرصت برای هر کس و هر انسان "ترقی خواه"

(از سویه‌ها و اندیشه‌ها و طبقات و ایدئولوژی‌های گوناگون معتقد به

"حکومت بلاشرط انسان و مردم")

باقیست تا همراه با همه‌ی آرمانخواهان دیگر "ظهور" کند و در معماری

ذهنیت آرمانی نو و برپایی "مدینه‌ی فاضله‌ی" جدید ایرانی شرکت جوید.

این آن راهی است که به فردا می رود.

این راه فرداست.

از کجا که من و تو. شور یکپارچه‌ای را در شرق. باز برهانکنیم (۷۸).

همچنین بر آن است که خاطر نشان کند که چرا بسیاری از ما ایرانیان با مراجعه دادن مطلق امور به دخالت‌های خارجی، تأثیر عمل و مسئولیت خودمان را فراموش می‌کنیم و نقش خود را در پشت سر این مطلق انگاری قدرت بیگانگان، نادیده می‌گیریم. هیچ فرض می‌کنیم و پنهان می‌سازیم.

(۱۱) فروغ فرخزاد

(۱۲) سهراب سپهری

(۱۳) برای توضیحات بیشتر، مراجعه شود به:

رحنا آیرملو از روسی تا لباس شنا، به شرح:

Eyranlu, Reza (1994): "Fra:n slöja till badrock". i Ulla Björnberg (red.): *Janus & Genus*. Bromsberg, Stockholm.

ویلی دورانت، تاریخ تمدن، جلد ۴، عصر اسیان، ترجمه‌ی صارمی و دیگران، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، تهران.

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

سید علی مهدی نقوی، عقیده مزدک، نشر مطبوعاتی عطاس، 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.

(۱۴) راوندی، پیشین.

(۱۵) به منابع مندرج در بند ۱۴ مراجعه شود.

(۱۶) راوندی، پیشین.

(۱۷) ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه.

(۱۸) راوندی، پیشین.

(۱۹) آخر مگر در اثر وجود همین «بهارستان حریت و شورویت بیست که -فرقه ی ضاله ی مضله - وعده‌ی رواج آزادی عهد فساد آیه بیان دیگر نامبرده و بسیاری دیگر از منشعین وقت، آزادی قبیحه‌ا! و مساوات مزدک رامی دهند؟! شاید این مجلس با این ترکیب، موجب تقویت فرقه های ضاله، بخصوص دو فرقه‌ی «بابیه مردکی و ضبیعیه» شده است... از مکتوبات شیخ فضل الله نوری، در دفاع از حکومت استبدادی و سلطنت مشروطه، به نقل از باقر مؤمنی، دین و دولت در عصر مشروطیت، نشر باران، ۱۳۷۲، سوند.

(۲۰) ویلی دورانت، پیشین.

(۲۱) ع. نوابخش، پیشین.

(۲۲) ی. آ. بلیامف، سه مقاله ی دیگر درباره ی بردگی، ترجمه‌ی سیروس ابردی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶، تهران.

(۲۳) فریدریک انگلس، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه سعید احمدزاده، انتشارات سازمان چریکهای فدایی خلق ایران، تکثیر سوند، ۱۳۵۴.

(۲۴) راوندی، پیشین.

(۲۵) فریدون آدمیت، اندیشه‌ی ترقی و حکومت قانون عصر سهسالار، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱، تهران.

۱۲۶۱) برای هر چه رسالت بودن ترجمه‌ی آیات قرآن، این ترجمه‌ها از روی نسخ ترجمه‌ی بهالدین خرمشاهی و ترجمه‌ی الهی قمشه ای و در مواردی از طریق تطبیق با تفسیر احسن الحدیث سید علی اکبر فربشی نقل شده‌اند.

۱۲۷۱) ... در این صورت از زنانی که می‌پسندید (یک یا دو و آیا سه و آیا چهار تن را به همسری در آورید. اگر می‌ترسید که میادای عادلانه رفتار نکنید، فقط به یک تن. با ملک پمیشان اکبیرتان) اکتفا کنید... سوره‌ی النساء، آیه‌ی ۳.

۱۲۸) به بند ۱۳ مراجعه شود.

۱۲۹) ع توبعش، پیشین.

۱۳۰) مردان باید بر زنان مسلط باشند چرا که خداوند بعضی از اسان‌ها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است، و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش (برای زنان) خرج می‌کنند؛ زنان شایسته‌ی آناند 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 بریندا؛ اگر از شما اطاعت کردند، دیگر به آنان پنهان‌جویی نکنید... سوره‌ی النساء، آیه‌ی ۳۴.

۱۳۱) تو از زنان شما کسانی که مرتکب ناشایستی (زنا) شوند، باید بر آنان چهار شاهد از خود (از مردان مسلمان) بگیری. آنگاه اگر شهادت دادند، آنان را در خانه‌ها محبوس کنید، تا مرگ فراگیردشان، یا خداوند راهی برایشان مقرر کند (اما) و کسانی از خودتان را (مردان مسلمان را) که مرتکب آن (همان) ناشایستی و زنا) شوند برنجانید، آنگاه اگر توبه و دستکاری کردند، از آنان دست بر دارید که خداوند (در مورد مردان) توبه پذیر است. سوره‌ی النساء، آیه‌های ۱۵ و ۱۶.

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

۱۳۳) نهج الفصاحه، تنظیم و گردآوری مرتضی فرید تسکایی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴، تهران.

۱۳۴) در زیر تعدادی از نظامات بهره‌برداری قبل از اسلام ایران را، که بعداً وسیله‌ی فاتحین و حاکمان اسلامی و خلفای راشدین به رسمیت شناخته شدند، به اختصار توضیح می‌دهد. این نظامات بعداً مهر اسلامی خوردند و به مأخذ نوشتاری شرعی وارد شدند:

۱ نظام برزگری یا مؤاکره

نعمت اله نقوی در جامعه‌شناسی روستایی (به بند ۳۵ مراجعه شود) بر آن است که نظام برزگری، که در مرحله‌ی گذار جامعه‌ی ایرانی از حالت تولید ابتدایی به شکل تولید بیجه دهقانی و بیجه برده‌داری (اروند سدگی) پیدا شده بود (خسر و خسروی، نظام بهره‌برداری از زمین در ایران)، نظامی بود که در آن برزگران (اکره اجیران)، با داشتن یک عامل (نیروی کار انسانی) در تولید زراعی شرکت می‌کردند و کسب از یک پنجم محصول را می‌بردند. این نظام بهره‌برداری نیمه برده‌داری، پس از دوره‌ی ساسانی و در دوره‌ی اسلام نیز با تعبیر نام به مؤاکره به همین خود ادامه داد.

۲ خراج و حزیه

خراج یکی از نظام‌های بهره‌برداری است که در دوره‌ی پیش از اسلام معمول بود. این نظام بهره‌داری وسیله‌ی اسلامی‌های حاکم، به همان شکل و سیاق پذیرفته شد و بعداً حذا پایه‌های اقتصادی خلفای اسلامی را تشکیل داد. بنا بر حقوق اسلامی، خراج از بهره‌ی مالکانه جداسـت و معمولاً همراه یا بهره‌ی مالکانه اخذ می‌شود تفاوت آن دو در آن است که خراج به عهده‌ی مالک است و بهره‌ی

مالکانه به عهدی زارع. صحنه این دو بهره برداری در دوره ی ساسانیان یکی و شوم بوده اند (سید محمود طالقانی، اسلام و مالکیت)، در این معنی، خراج مالیاتی است که با واسطه گری مالک و بهره ی مالکانه مالیاتی است که بدون واسطه گری از زارع اخذ می شود.

جزیه نیز مالیات سرانه ای بود که در هر دو دوره ی ساسانی و اسلامی از مردم ایران گرفته می شد. با این تفاوت که در دوره ی حاکمیت اسلام، شرط رهایی از جزیه، پذیرش دین اسلام بود. این سیاست بسیار کارساز بود. بطوری که بعد ها، برای حفظ در آمد خزانه ی اسلامی، شرط و شروطی برای اسلام آوردن ایرانیان قائل شدند (علی میر فطروس، اسلام شناسی، چاپ اول، ۱۳۵۷).

۳. مقاسمه

در بلی کبی درسی مردم شناسی ایلات و عشایر ایران از نویسنده (به بند ۲۵ مراجعه شود) می خوانیم که مقاسمه هم نوعی خراج بود که هم در دوره ی قبل از اسلام و هم در دوره ی اسلامی در ایران مرسوم بود و به همان سیاق پیشین، وسیله ی اسلامی ها پذیرفته شده بود. بنا بر مقاسمه، سهم معین و ثابت از محصول، به عنوان مالیات ارضی به پادشاه و بعد به بیت المال مسلمین تعلق می گرفت.

۴. انقطاع

طبق نوشته ی فوق الذکر، انقطاع ملک با زمینی بود که از جانب پادشاه در قبل از اسلام و از سوی خلیفه ی مسلمین در بعد از اسلام، به منظور بهره برداری از عواید یا مالکیت ارضی، به یکی از امرا و سران لشکر واگذار می شد. این رسم هم، هم در دوره ی پیش از اسلام و هم در دوره ی بعد از تسلط اسلامی ها در ایران رایج بود. این همان رسمی است که در دوره ی مغول به سیورغال و در دوره ی اسلامی صفویه و بعد از آن به شیوه ی ناشگون و ظالمانه ی قبول تغییر نام داد.

موارد مذکور، همه نشان می دهند که در واقعیت امر، اسلام و حکومت های اسلامی هیچ تغییر مهمی در رابطه ی بهره کشی دوره ی ساسانی ندادند و نه فقط بسیاری از روابط ظالمانه ی موجود نظام زمینداری را پذیرفتند، بلکه بدانها جنبه ی تقدس هم بخشیدند و سرپیچی از آنها را کناه و قابل مجازات اسلامی اعلام کردند. این عمل، انسان محروم و تحت ستم ایرانی را، که با قبول اسلام، خود را از سیطره ی قراردادهای ظالمانه ی دوره ی ساسانی زرتشتی خلاص شده می پنداشت، یکبار دیگر به تحمل بندگی و بهره کشی، محکوم کرد.

(۳۵) برای اطلاعات بیشتر مراجعه شود به :

رضا آیرملو، مردم شناسی یا تکیه بر ایلات و عشایر ایران، جلد دوم، دانشگاه تبریز، ۱۳۶۴ - ۳۶۲.

ای. پ. پتروشفسکی، تاریخ ایران در سده های میانی، ترجمه ی سیروس ایزدی و حسین تحویلی،

انتشارات دنیا، ۱۳۵۹، تهران

عمت اله تقوی، جامعه شناسی روستایی، دانشگاه تبریز ۱۳۶۱

علی میر فطروس، اسلام شناسی، پیشین.

(۳۶) مهدی اخوان ثالث.

(۳۷) احمد کسروی، شیعیگری، نشر پژوهش، آلمان.

(۳۸) این شکل از باور، عام همه ی شیعیان نیست، بلکه منشعب از نظریات و خط فکری غالب

معروف به اصولیان است. این خط فکری در طول سده ی ۱۷۰۰ شکل گرفت و در جریان پیروزی تعیین کننده بر اصابیون در اوایل قرن ۱۹ و سپس با کنترل شیعی ها، ضریقتی ها و بابیگری ۱ و از آن پس، بر ازلیگری و بهاییگری) به نظام فکری غالب و حاکم در ایران و کشورهای مجاور تبدیل گردید. در نمونه های دیگر، می توان از نظر شیعی ها یاد کرد. بنا بر باور شیعی ها، جایی که قرار است در آن ظهور و رستاخیز نهایی انجام گیرد و جامعه ی نهایی 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 مکان، در ضمن همان جاسی است که امام غایب، دوره ی غیبت خود را در آن بسر می برد. آنان از این طریق، حنا نظر خود در باره ی انکار معراج جسمانی پیامبر اسلام و معاد جسمانی روز رستاخیز را توجیه می کنند. آنان، همچنین برای رد کردن حق مرجعیت روحانیون و اختیار صدور فتوا، از رکن رابع با نوعی میانجی نامشخص میان امام و اجتماع مؤمنان حرف به میان می آورند. اسلسله ی پهلوی و پیرد های مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه ی عباس صخیر، انتشاراتی طرح نو، ۱۳۷۱، تهران).

توجه داریم که در این کتاب، نقش اتوبیایی ظهور و غلظت اجتماعی و جامعه شناختی این باور ذهنی مورد بحث و گفتگوست. بهمین نظر جز این اشاره ی کوتاه، ضرورتی برای پرداختن به بعد اعتقادی و دینی و تاریخی مسأله ی ظهور و همچنین نقطه نظر های مذهبی در بین دستجات مختلف مسلمانان و فرقه های مختلف امامیه و شیعی نمی بیند و پرداختن بدان ها را به عهده ی محققان تنولوگی را می نهد.

(۳۹) روحانیت شیعه گری ایران نیز، تحت تاثیر شرایط توین قرن ۱۹ و بخصوص نیمه ی دوم آن، همانند نیمه ی تکمیل کننده ی دولت و دربار، دچار تحول شد و از نظر طبقاتی به دو گروه سبباً متمایز تقسیم گردید. بسیاری از روحانیون کوشیدند تا از طریق غصب املاک بر نفوذ و قدرت اقتصادی خود بیفزایند. همین امر، آنان را از نظر طبقاتی در ردیف عوامل دولت و دربار فتوایی در آورد. بطور مثال، حاجی ملا علی کنی، که بقول از عثمانی اعلام ایران بود، در فحطی عام سال ۱۸۷۱ (۱۲۸۸ هجری قمری)، گد را به قیمت بیست و پنج برابر به بازار می فروخت و هنگامی که ۱۸ سال بعد مرد، بیش از سه کرور نقد و ملک داشت و با وجود این، مردم مسلمان در مرگ آن عالم بزرگ اسلامی، به عنوان نایب پیغمبر، خاک بر سر می ریختند. ایفاقر مؤسس، دین و دولت در عصر مشروطیت، نشر باران، ۱۳۷۲، سوندا. (به سال فحطی، حاجی ملا علی اتیار غلغ داشت و مردم از گرسنگی می مردند. . . او خرواری پنجاه تومان پول می برد و غلغ را به امید گرانتر فروختن می داد. و بندگان خدا تلف می شدند. حالا آنها حافظ شریعت، و بنده مخرب دین است. انامه ی سپهسالار، نخست وزیر اصلاح طلب معزول به ناصرالدین شاه پس از بازگشت از سفر اروپا، ۲۷ رجب ۱۲۹۰-۱۲۸۳، به نقل از آذیت، اندیشه ی ترقی و حکومت قانون، پیشین).

حاج شیخ محمد باقر ایونکیفی در اسفهان، از درآمد املاک فراوانی که غصب کرده بود، به پانصد طلبه، حقوق می داد و حنا از پرداخت مالیات به حکمران مستبد نیرومندی مانند ظل السلطان، سر باز می زد و

حاجی آقا محسن که به شیوه ی سرن عشایر، علم استقلال برافراشته بود و کمترین اعتنایی به حکومت مرکزی نداشت، دارای صد روستا و سه هزار فتنگچی بود و امور قضایی و اجرایی شهر را در دست

همچنین پس از مرگ مجتهد بزرگ سید کاظم بردی که ساکن نجف بود، پوئی معادل امتیاز از شش هزار سال بول صود و صلوه از خانه‌اش پیدا شد. اباجر موسی، دس و دولت در عصر مشروطیت، پیشین، تحت این وانقصاب ثروت اندوزی بود که زمین العابدین شیروانی به نخی خاطر نشان می‌سازد که در این دوره، هر کس در ایران به مسائلی از قبیل غسل حیض و پیدا کردن کلاه شرعی برای رباخواری امثال کلاه شرعی امروزی خرید و فروش شکر و سایر کالاها و امتنع‌ای که بهنگام معامله‌های شرعی وجود خارجی ندارد) می‌پردازد، مقدس‌ترین عالم روزگار به حساب می‌آید. اما هر کس به تذکر در مورد تزکیه نفس و زهد بپردازد، بیبرنگ مرشد قلمداد می‌شود. اسلسه ی پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت کمبریج، پیشین).

۴۰۱) دانشمند فقید محمود محمود در تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس می‌نویسد: نگلیسی‌ها از آغاز قرن نوزدهم یعنی پس از سلطه اول سرجان متکم به ایران (۱۸۰۰م) چنین احساس کردند که غیر از هیئت حاکمه‌ی وقت در ایران، نیروی دیگری هم در این کشور وجود دارد که اهمیت آن از لحاظ توسعه و بسط نفوذ احاطه در ایران، کمتر از هیئت حاکمه نیست و این نیرو، جامعه‌ی 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 کند و من غیر مستقیم، اعضای این جامعه را در اختیار داشته باشند. این بود که چندین فقره اعتبار بعنوان مرفقات ترتیب دادند تا توجه علما و روحانیون را جلب نمایند. ظهور این امر بقدری مشروع جلوه کرد که اقدام آنان، مورد استقبال و قبول علما، قرار گرفت. محمود محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، جلد ۱۶.

در سال ۱۸۵۰ میلادی، شعبه‌ی اوقاف هندوستان در کنسولگری انگلیس در بغداد، که زیر نظر سفارت انگلیس در تهران کار می‌کرد، دائر شد. یکسال بعد از این، ناگهان شهرت یافت که راجه اودا، فرمانروای هندوستان، قسمتی از موقوفات خود و سایرین را در اختیار کنسولگری انگلیس در بغداد و سفارت آن دولت در تهران گذاشته است که از درآمد آنها مخارج لازم نامین کرده. انگلیسی‌ها در همانوقت شهرت دادند که آغای الدین حیدر هندی پادشاه سوه اودا و فرمانروای لکھو نیز قسمتی از مابملک و دارایی خود را وقف مراکز دینی شیعیان کرده است که بالمناصفه در نجف و کربلا تقسیم گردد. نائب السلطنه هندوستان این موقوفه را که در حقیقت به وقف یک زن رفاصه شیرازی الاصل تعلق داشت، بنام سپرده‌ی ثابت در بانک دولتی انگلستان به امانت گذارد. تا سوه و ریح آن همه ساله به تهران منتقل شود و در اختیار شعبه‌ی 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 علما، و روحانیون از وجوه موقوفه‌ی سفارت فحیمه در تهران و کنسولگری بغداد استفاده کرده و حنا عده‌ای از آنان رسید کسی نیز داده‌اند.

نحوه‌ی توزیع وجوه به اصطلاح موقوفه‌ی مذکور در دوره‌های مختلف و منحلله در سال‌های ۱۹۰۰ و ۱۹۱۲، ۱۹۲۷ و ۱۹۴۷ او ثروتمانی بعد از آن نیز نسبت به سیاست و اوضاع و احوال روز مورد تجدید نظر قرار گرفت. برای نمونه، برای مبارزه با نفوذ آلمان و فرانسه در سال‌های قبل از جنگ جهانی اول، اجرای تفسیر جدید از نحوه‌ی پرداخت وجوهات موقوفه باعث شد که ناگهان جوایس و

عصا اضعافاتی انگلستان مقیم ایران و بین النهرین و سایر ممالک خاورمیانه در لباس افقر و درویشی و (اهل علم) در کشورهای اسلامی به راه افتادند و از جمله ۱۴ درویش معروف هندی از راه بلوچستان و خراسان به طرف ایران و بین النهرین سراربر 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، وسیله ای شد برای خرید رأی و نظر شخصیت‌های مذهبی و روحانی و یکی از ابزار استعمار انگلستان در ایران. دریافت مستحری از این موقوفات، در سالهای اخیر آنقدر بد نام و معترض شده است که در میان روحانیون، کلمه‌ی «موقوفه خوار» (اود هندی) به عنوان فحش و بدویرا بکار می‌رود. استانیل رابین، حقوق بگیران انگلیس در ایران، سازمان چاپ و نشرات جاویدان، چاپ چهارم، ۱۳۵۲، تهران، ص ۱۱۰- ۹۷.

(۹۱) پروژ آیدمی ترس و عمومی شدن پارانوئای رفتاری مربوط بدان، همانند سایر پدیده‌های اجتماعی روانشناختی، معلول علت‌های اجتماعی و تجریمی است و در هر جا و هر زمان که قدرت توتالیتر حکم می‌راند و ننیبه و سرکوب و شکنجه و اعدام رسم می‌شود، شیوع می‌یابد و به صورت یک پدیده‌ی جمعی، بسیاری را به تسلیم ظلمی و ستایش قدرت وا می‌دارد. تسلیم ظلمی به عنوان یک ابزار موثر حکمرانی، مورد سرواستفاده‌ی عوامل قدرت قرار می‌گیرد. بطور مثال، اکنون معلوم شده است که بخش بزرگ کنترل فاشیسم آلمان بر روی نیروی مردمی‌س بوده که «داوطلبانه» با اس‌اس‌ها همکاری می‌کردند و برای آنان جاسوسی می‌کردند و از در و همسایه‌ی خود، گزارش تهیه می‌کردند. این نیروی کنترل‌کننده‌ی داوطلبانه، بقدری عظیم بود که گویا گزارش تلوزیویس از اسناد منتشره، کانال ۲ سوئدی، ۱۶ آپریل ۱۹۸۰، تشکیلات سازمان یافته‌ی اس‌اس آلمان، در واقع جز پیگیری این گزارشات کاری انجام نمی‌داد و نیازی به کار کنترلی بیشتری احساس نمی‌کرد. امروزه مافیای سبیل ایتالیا و گروه‌های سیاه در اکثر کشورهای، نیروی کنترل خود را بر مردم نرسیده و به بیماری جن و ترس دچار آمده، سا می‌کنند تا به «عظای باند جنایتکار خود.

در طول دوره‌ی سرکوب اخیر در ایران، دستگاه سرکوب حاکم، به ارتش چند میلیون از مردم عادی و معمولی تکیه داشت و دارد که بخشی از آنان جز ترس از تعقیب و شکنجه و کشتار، انگیزه‌ای برای همکاری نداشتند و ندارند. اینان مردمی بودند که بدون مزد دست به جاسوسی می‌زدند. گزارش تهیه می‌کردند و با اعمال کوچک و گاهی حشا ناخودآگاه و بیسارگونه‌ی خود، جان و مال مردم را تسلیم تاراج نیروهای سرکوب می‌کردند. امروزه روز نیر، رژیم کماکان 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 نرسیده و جیون شده و به حد اقل‌ها رضایت داده، می‌چینند.

در اینجا، باید یادآوری کرد که در اصل، قدرت حاکم و توریته‌ی حکومتی از دو بخش تشکیل می‌شود:

۱ قدرت عینی، یعنی قدرتی که بصورت دستگاه سرکوب و کنترل، وجود خارجی و عینی دارد و عمل می‌کند. این نیرو مرکب است از سازمان‌های پلیسی و جاسوسی و مأموران تعقیب و تحمیل و تحمیت و عوامل سانسور و شکنجه و کشتار تا نهاد‌های ایدئولوژیکی و آموزشی و پرورش و فرهنگ.

۲ قدرت مجازی، یعنی قدرتی که وجود خارجی ندارد و در اختیار قدرت حاکم هم نیست، با این وجود، این قدرت بوسیله‌ی مردم احساس می‌شود، آنان را می‌ترساند و به خود سانسوری و کنترل

شخصی وامی دارد. مثلاً وقتی که مردم در خانه‌ی خود، خود را تحت کنترل می‌بینند و از آن واهمه دارند که مأموران امنیتی آنان را می‌بینند یا جدایشان را می‌شنوند و کنترل می‌کنند، این قدرت مجازی را، خود مردم بوجود می‌آورند و بعداً بوسیله‌ی آن بررسی

که در عمل وجود خارجی ندارد و ساخته و پرداخته‌ی ذهن سرمایه و نگران‌شان است

خود را می‌ترساند و سانسور می‌کند. اینحاست که مردم، از ترس نظارت و کثرتی که وجود خارجی ندارد، از انتقاد کردن و اظهار نظر و ابراز عقیده‌ی خود در ملا، عام و محیط کار و خانه و خانواده، می‌پرهیزند و به رفتارهایی دست می‌زنند که نگار می‌داند که در برابر دوربین کنترل قرار دارند و باید کاری کنند تا خود را از خطر احتمالی افشای نظریات‌شان، دور بگذرانند. این همان عمومی شدن ترس و گسترش اپیدمی آن تا به مرحله‌ی بیمار گونه‌ی پارانویا یا کنده‌بینی افراطی امور و وقایع و مسائل است.

این در حالی است که هر کس می‌تواند با یک کسی بررسی و معین فارغ از ترس و جیوسی حاصل از سرکوب، به این واقعیت پی برد که منابع قدرت، بر خلاف تبلیغات‌شان، نه می‌توانند و نه امکانش را دارند که مردم را در خانه‌شان کنترل کنند و مکالمات روزمره‌ی آنان را بشنوند و رد بایس و تنبیه کند. این نیست مگر یک واهمی بی پایه‌ی اجتماعی یا یک قدرت مجازی که همچون ناپیش و بازنابش قدرت نمایی‌های عینی حاکم، خلق و بازتولید می‌شود و عمل می‌کند و این تصور عمومی را دامن می‌زند که گویا همه‌ی مردم در همه جا زیر ذره‌بین و کنترل قرار دارند.

رژیم‌ها از این چگونگی و عملکرد مهم قدرت مجازی در کنترل اجتماعی بحریسی آگاهند، حکومت‌های قانونی برای گسترش قدرت مجازی قانون و مجربان قانونی از شیوه‌های تبلیغی و توضیحی بهره می‌گیرند، اما رژیم‌های توتالیتر برای همین منظور، از اعمال منواتر و تکراری فهرآمیز آشکار و استغاده از شیوه‌های تهدید و تنبیه مستقیم سود می‌جویند.

اجرای مراسم نعدام و شکنجه در ملا، عام یکی از این شیوه‌های مدموم ایجاد رعب است و

دستگیری‌ها و تسویه‌ها و خلعید از حقوق سیاسی و قضایی و مصادره‌ی مالی و همچنین آدم‌دردی و ترور و جنایت‌های به نام و نشان محالین، بخشی دیگر.

اینان، عموماً از هر مدتی به اموری دست می‌زنند که مردم را مضمن سازند که سو، وطن‌شان بجاست و باید مواظب رفتار و حرکات و حتا محتوای نامه‌ها و مکاتبات تلفسی خود باشند، لیست که عوامل سرکوب و سانسور در مورد افشاشدن مردمی که در کوچه و حیابان و خانه و حتا کوه و بیابان حرفی زده‌اند و انتقادی کرده‌اند، داستان‌ها می‌سازند و آن‌ها را به صورت شایعه در اقسا نقاط شهر می‌پراکنند تا صوره‌ی قدرت مجازی خود را گسترش دهند و سایه‌ی ترس از کنترل و بازبینی را بر همه چیره سازند که انگار

در همه جا، دیوار موش دارد و موش گوش دارد.

هر حکومت و قدرت، به هر اندازه که از حکومت بر دلها عاجز است و سنت اربایی اش بر سرکوب و وحشت متکی است، به همان اندازه هم برای ایجاد و گسترش دامه‌ی قدرت مجازی از ایجاد ترس و وحشت عمومی سود می‌جوید. اینگونه اعمال سرکوبگرانه عموماً تا آنجا پیش می‌رود که همه‌ی مردم فکر می‌کنند که قدرت سرکوب و کنترل بر همه جا مسلط است و در همه حال، ناظر اعمال‌شان می‌باشد و بقول مردم،

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 است و در آنصورت دو راه بیشتر در برابر مردم و قدرت باقی نمی‌ماند:

با چیریت حاکم فادو می‌شود تا با تجدید گشتار و سرکوب، به نرس عمومی دامن بزند و قدرت

مجازی خود را از نو بر فکر و ذهن مردم تحمیل کند.

با همانگونه که در زمان فروپاشی رژیم گذشته تجربه شد، بنای قدرت سرکوب، بر پای شورشگری و

عصبان و نافرمانی، خود و نابود می‌گردد و بکناره به دوره‌ی ترس و وحشت، هم واقعی و هم مجازی

آن، خاتمه داده می‌شود.

در هر صورت، ترس و وحشت در یک جامعه‌ی توتالیتر تا آنجا پیش می‌رود که انسان ترسیده و

جیون، حتا از ساختن آمدینه‌ی فاصله‌ی ذهنی و جیرانی هم، باز می‌ماند و آگاه، و نا خودآگاه،

می‌ترسد که میادای روزیهای ممنوع شهابی‌اش فاش گردند و سرکوب و مجازات بیشتری را بدنبال

آورد.

این نقطه‌ی اوج تسلیم است آنجا که آرزو و ایده‌آل فرزند انسانی و شهر آرمانی و مدینه‌ی فاصله‌ی اش

نیز، وسیله‌ی چیریت غالب فتح می‌شود. اینست که قبل از آنکه بتوان، نافرمانی و شورشگری را در

جامعه برانگیخت و نشان داد، باید به توان تجسم آن در ذهنیت خود دست یافت و از طریق رهایی

ذهن و اندیشه‌ی خود از بیماری و ایبه‌می ترس و جیونی، امکان آزاد و رها زیستن ذهنی را فراهم

آورد و گزید.

تا زمانی که از پارانویای ترس و جیونی حاکم است، انسان اسیر بیماری ترس، جز مهره‌ای برای بازی

قدرت‌ها نیست و نخواهد بود. به همین خاطر هم است که فائق آمدن به ترس و وحشت مجاری و

غیر واقعی و ساختن آرمان ذهنی جیرانی، به حرکت جامعه‌ی تحت ستمسور و تحولات آن کمک

می‌کند و برای ورود مردم به صحنه‌ی اجتماعی و کسب تجربه‌ی عملی در مورد محدودیت توان و

گستره‌ی قدرت عینی، بازی می‌رساند.

(۴۲) دکتر ساعدی، دیکته و زاویه.

(۴۳) بهرد حق، جهان بینی حماسه‌ی کور اوغلو، چاپ اول، ۱۳۶۷، چاپخانه‌ی مرتضوی، کلن،

آلمان.

از داستان فولکلوریک و حماسه‌ی کور اوغلو، تفسیرهای گوناگون بعمل آمده است و بسیاری سعی

کرده‌اند تا بدان، زمان و مکان تاریخی فائق گردند. کسانی نیز کور اوغلو را برگردان تاریخی فرهنگی

قهرمانان دیگر خلق ایران همانند بابک خرم‌دین می‌دانند. با این وجود، باید در نظر داشت که:

اولاً «بملی‌بل» در همه حال احسا اگر برگردان یک واقعه‌ی تاریخی معینی هم باشد، یک جامعه‌ی

آرمانی و یک آمدینه‌ی فاصله‌ی و یک محصول فرهنگی از مقاومت مردم محروم ترک زبان در برابر

سلطان‌ها و فتودال‌هاست.

در ثانی اگر چه داستان‌های تاریخی مرجع از نظر مکان و زمان و حادثه و اتفاقات تاریخی یا هم‌دیگر

متفاوتند، اما در هر حال، چگونگی رابطه‌ها در همه‌شان یکی است و بیان‌کننده‌ی رابطه‌ی ظالم و

مظلوم در یک جامعه‌ی فتودالی و همچنین مبارزات مردم بر علیه بهره‌کشی‌های دوره‌ی زمینداری است. مضافاً بر اساس نظر بهروز حقی، نقش اساطیری کور اوغلو عتا در دوره‌ی دفاع مردم کشور شوراها در برابر تجاوز فاشیسم، جان دوباره گرفت و حس مبارزه و مقاومت مردم را بیدار کرد. بزرگی اطلاعات بیشتر در این و سایر موارد مربوط به حماسه‌ی کور اوغلو به کتاب تحقیقی فوق‌الذکر ایشان مراجعه شود.

(۴۴) ژورژ سانده، ادیب معروف فرانسوی در تحقیقات خود پیرامون حماسه‌ی کور اوغلو از قلعه‌ی کور اوغلو در آذربایجان یاد می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که «جهانگردان هنوز هم جهت دیدار و تماشای آن به آنجا مسافرت می‌کنند». علاوه بر این قلعه می‌توان از مکان‌های متعدد دیگری نام برد که به نقل از این اثر تحقیقی، در نظر مردم تحت شتم منطقه، روزی جایگاه ظهور جنیش‌رهایی بخش کور اوغلو بوده و امروزه کساکان همانند اجائی است که خیزش شعله‌های خشم‌نوده‌ها را در زیر خاکستر خاطرات خود پنهان می‌دارد، از آن جمله شد:

۱. طریقه‌ی اسبان کور اوغلو واقع در کوه‌های پوشیده از جنگل بین اردبیل و استاز در حوالی «منشه‌سویس». ۲. تپه‌ی «چاندی‌بیل» واقع در کلاله کبک. ۳. قلعه‌ی کور اوغلو واقع در کوه‌های «میشود» و کور اوغلو داشی بین قریه‌ی یارش و کرکه و آریادره‌سی. ۴. قلعه‌های کور اوغلو در کوه نری آلت، گرجستان و «شامخور» کده بیگ و همچنین در فاریاغ آذربایجان بر این لیست بلند باید قلعه‌ها و مناطق کوهستانی در آناتولی ترکیه و مناطق ترک نشین شمال حراسان را نیز افزود. چنین است که این فهرمان ایده‌آل‌ها نیز حماسه قلعه‌ی آرمانی چملی‌بیل، در تحقیقات و روایات مختلف، همه جا هست و هیچ جا نیست، اینان، هر دو، همانند هر «عنصر فهرمانی ایده‌آمی» و هر «شهر آرمانی»، دست نیافتنی و ناکجاآبادند (بهروز حقی، پیشین).

(۴۵) محمد تقی فرامرزی (مترجم)، تاریخ مختصر جهان، انتشارات دنیا، ۱۳۵۹، تهران (ص ۵-۲). ۱۴۹۸.

(۴۶) محمد تقی فرامرزی (مترجم)، تاریخ مختصر جهان، انتشارات دنیا، ۱۳۵۹، تهران، (ص ۵-۲). ۱۴۹۸.

احسان ظهیری، برخی بررسی‌ها درباره‌ی جهان بیسی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، ۱۳۵۷، تهران (ص ۳۸۲).

(۴۷) هاشم رضی، مردم شناسی اجتماعی، مردم شناسی جوامع ابتدایی، انتشاراتی آسیا، ۱۳۵۵، تهران.

(۴۸) ۱. هما ناطق، کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران، انتشارات خاوران، ۱۳۷۵، پاریس.
۲. در طول سرتاسر قرن ۱۹ بیماری‌های همه‌گیر وبا و طاعون در ایران آشنای دیرین بوده، وبا از خصوصیات سرزمین‌های عقب‌افتاده و از عوامل عقب‌افتادگی و زاده‌ی فقر است و معمولاً دامنگیر مردمی است که از وسایل مقدماتی بهداشت و تأمین اجتماعی برخوردار نیستند. در این دوره، وبا بارها و به کرات کریبانگیر جامعه‌ی ایرانی شد. در بسیاری از مواقع فحظی و طاعون نیز بدان اضافه می‌شد. (غلامرضا وهرام، تاریخ سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عهد قاجار، انتشارات معین، ۱۳۶۹، تهران) از ۱۲۷۷ تا ۱۲۸۸ قمری بطور متوسط هر دو سال یکبار خشکسالی بود و همراهش فقر و گرسنگی و ناخوشی و مرگ و میر می‌آورد. پس از خشکسالی ۱۲۷۷ هجری قمری در سال

۱۲۸۰ باز خشکسالی شد. در ۱۲۸۳ و ۱۲۸۴ قمری قحط و غلا همی مسلکت را فراگرفت که خیلی بدتر از خشکسالی اول و دوم بود. (آموزی مأمور سیاسی انگلیس در وین که در سال ۱۲۸۲ - ۱۲۸۳ قمری به سیاحت به ایران آمده، شرح پریشانی مردم را می‌دهد 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 ببارد. روز بعد باران بارید. در بازار، مسلمان و یهودی را دیدم که با هم دعوا می‌کردند. یهودی می‌گفت: بر شر دعای بنی‌اسرائیل بود که خداوند در رحمت گشود. مسلمان می‌گفت: پروردگار از شنیدن صدای جهودان به حدی بیزار گشت که باران فرستاد تا دیگر نوای بنی‌اسرائیل را بشنود. در هر صورت، سهمناک‌ترین خشکسالی‌ها، قحط و غلای ۸۸ - ۱۲۷۸ قمری بود که هجده ماه باران سارید. اما وبا آمد. نوشته شد: در تهران و مصافات نزدیک به صدها هزار تن مردند و کسی به شستشوی آنان دست نمی‌گشود. همچنین در ولایات از خوردن گوشت کرپه و سگ پروریز نداشتند. وصف بینندگان خارجی از آن سال سیاه، سخت وحشتناک بود (فریدون آدمیت، اندیشه‌ی ترقی و حکومت قانون، پیشین).

قحط و غلا عوارض اجتماعی و اقتصادی گوناگون داشت. از همه مهتر کاهش جمعیت کشور است. زالیسون شماره نفوس ایران را در سال ۱۲۶۷ قمری ده میلیون نفر تخمین زده است. اما نویسنده‌ی دیگری که در سال ۱۲۸۴ به ایران آمده، رقم جمعیت را پنج میلیون ثبت کرده است. حتی بکی دیگر از مؤلفان، جمعیت کشور را در سال ۱۲۸۹ قمری چهار میلیون بر آورد کرده است. منابع مختلف، تعداد تلفات تنها در فصول ۸۸ - ۱۲۸۷ قمری را بین دو و چهار میلیون ثبت کرده‌اند (فریدون آدمیت، اندیشه‌ی ترقی و حکومت قانون، پیشین). با این وجود، حتی اگر هیچکدام از این ارقام را دقیق بدانیم و تخمین‌های دیگر را نیز به حساب آوریم (مانند تخمین ۱۲۹۰ سالنامه‌ی آماری که جمعیت کشور را بیش از ۲۲ میلیون تخمین و ماطران خارجی مثل کرزن که جمعیت کشور قبل از مرگ و میرها را بیست و پس از آنرا شش میلیون می‌داند) باز هم ابعاد وحشتناک مرگ و میر این دوره از تاریخ ایران آشکار می‌گردد.

(۴۹) غلامرضا دروهرام، پیشین.

(۵۰) هما ناطق، کارنامه‌ی فرهنگی فرنگی در ایران، پیشین.

(۵۱) به توضیح شماری ۵، طبقه‌ی متوسط و اقلیت سنتی و مدرن در ذیل فصل چهارم مراجعه شود.

(۵۲) در این کتاب، مقصود از مدرن و مدرنیسم اشاره به پروژه‌ی غربی‌گرایی ایران، با همه‌ی دست‌آوردهای نیک و بد آن است. این مفهوم نباید با معنی مصطلح آن، که به هر چیز خوب و پیشرفته دلالت دارد، مخلوط گردد.

(۵۳) سهراب سبیری

(۵۴) اشاره به دفاع شجاعانه‌ی شهید کلسرخ‌ی در دادگاه نظامی شاه.

(۵۵) هوشی که بحاضر جهت‌گیری به سوی برقراری بنیاد‌های اولیه‌ی اسلامی، بنیادگرایی یا فوندامنتالیسم نام دارد. این ویژگی به سبب آنکه به استقرار جامعه‌ی اولیه در شرایط جدید جامعه‌ی مدرن شهری امروز نظر دارد، با بنیادگرایی دوره‌های پیشین فرق می‌کند و به همین علت بهتر است، بنیادگرایی یا فوندامنتالیسم نو خوانده شود. برای توضیح بیشتر به توضیح شماره‌ی ۷، بنیادگرایی با

فوندامنتالیسم نو^۱ در ذیل فصل چهارم مراجعه شود.

(۵۶) گریگوری راسپوتین (۱۹۱۶ - ۱۸۷۲)، یک مرد هزارچهره که در قیل از انقلاب سرخ شوروی با اقسام جیل به دربار نیکلای دوم راه یافت و با نفوذ مذهبی و سیاسی و اقتصادی بر نیکلای و همسرش و سایر درباریان، نقش های سیاسی و مذهبی عظیمه و مهیسی ایفا کرد. او با استناد به کتاب دینی مسیحیان (عهد جدید)، داستان سردی را تعریف می کرد 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 طبایفه رها کرده بود و بدنمال کار و راه خود بود. در حالی که دومی طبق سنت های دیرین در کاشانه ی پدری ماندگار شده بود و مطابق سنت های وقت، اجاق خانواده ی پدری را روشن نگه می داشت. مذت ها بدین مسوال گذشت تا آنکه، پسر اول از کرده ی خود پشیمان شد و خیر داد که توبه کرده و به خانه و کاشانه ی پدری بر می گردد. پدر از شنیدن بن خبر، بسیار خوشحال شد و برای استقبال این پسر ده گم کرده، چنان سنگ تمام گذاشت که یک دهه آنرا هم برای پسر دوم خود نکرده بود. این کار، حسادت پسر دوم را بر انگیزت و باعث شد تا او در مقام سزاول بر آید.

پدر، در پاسخ، با مراجعه به کتاب مقدس، داستان چوپان و گوسفندان را نقل می کند و از پسرش سزاول می کند که چگونه باید با گوسفندان مریض پا شکسته رفتار کرد. پسر جواب می دهد که چوپانان عموماً گوسفند پا شکسته را بدوش می کشند و آن را به خانه می رسانند و برای درمانش میکوشند.

پدر، از این پاسخ، نتیجه ی دلخواه خود را می گیرد و می گوید که و هم با مهر فراوان خود، در حقیقت دارد پسر ده گم کرده ی خود را، که گوسفندی پا شکسته ای بیش نیست، بدوش می کشد تا به خانه برساند و گر نه، این به معنی برتر شدن پسر اولش و کم لطفی و کم صحبتی به پسر دهمش نیست.

راسپوتین، با استناد به اینگونه قصه های کتاب مقدس، این نتیجه را می گیرد که ما تا زمانی که بنده ی عرب خدا هستیم، همانند گوسفندان رها می هستیم که هیچ توجه خاصی از چوپان مان که خداوند باشد، دریافت نمی داریم. اینست که برای جلب توجه خداوند، هیچ راهی نداریم جز آنکه خود را با انجام گناه، به سوقیت آن بره ی مریض پا شکسته برسانیم. در آنصورت، توجه خداوند و چوپان ما نیز به ما جلب خواهد شد و برای کمک به ما، همچون چوپان مورد مثال، از هیچ کمکی به ما مضایقه نخواهد کرد.

نتیجه آنکه، بر مبنای نظر راسپوتین، باید تا می توان گناه کرد و مرزهای اخلاقی و مقررات الهی را زیر پا نهاد تا آنجا که نظر خداوند جلب گردد و برای نجات بنده ی گناهکارش همت کمارد و لطف خاصی خود را ارزانی وی کند.

می بینیم که این شیوه همان دیدگاهی است که برخی از گروه های اسلامی کشور ما (جنبه؟) برای تسریع ظهور امام زمان ارائه داده و می دهند. از نظر آنان، امام زمان، زمانی ظهور خواهد کرد که دنیا را ظلم و معصیت پر کرده باشد. از این رو 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 ی نامقدس را توجیه می کند)

راه را برای ظهور ایشان هموار سازد. توجه داریم که با وجود فساد اخلاقی بی که بیک چنین تفکر و

طرز نگرشی با خود حمل می‌کند، در اینجا یک عنصر جدید، یعنی عنصر انسانی تصمیم‌گیرنده، خودنمایی می‌کند. در تحویل‌های قبلی شیعه‌گری، انسان جز آنکه انتظار بکشد، اختیاری برای برانگیختن ظهور ندارد، در حالی که در اینجا، انسان با عمل خود وارد پروسه‌ی تصمیم‌گیری الهی می‌شود و در جریان ظهور مستقیماً نقش ایفا می‌کند.

در هر صورت، گسترش و عمومیت یافتن فکر و فلسفه‌ی راسپوتین، دربار تزار را هر چه بیشتر به مرحله‌ای خوش‌گذرانی‌های رایج دربارها کشاید و هر چه بیشتر، راه را برای فروپاشی آن فراهم آورد. راسپوتین، خود جان بر سر این کار نهاد و پیکسال قبل از انقلاب سرج به اتهام جاسوسی به تبع آلمان و به شکست کشانیدن روسیه در جنگ جهانی اول، بوسیله‌ی جمعی از شاهزادگان کشته شد.

(۵۷) برای مطالعه‌ی بیشتر به کتاب اینجانب تحت عنوان: «آزن و اسلام دکتر شریعتی - پیشین»، مراجعه شود. در این کتاب خواهیم دید که بر خلاف عقیده و باور عمومی، اصلاحگران مذهبی، همچون دکتر علی شریعتی، در مورد زندگی اجتماعی و حقوق زن در جامعه و همچنین حکومتی اسلامی که می‌بایست جهت اجرای این وظایف و تقسیم کار جدید بر پای بایستند، در نهایت، همانی را طلب می‌کردند که حوزه‌نشینانی چون مطهری می‌خواستند. با این تفاوت که این نسل جدید بنیادگرا، به سبب نوع و مکان تحصیلات و پایه‌های معنوی بیانی خود، از کلمات و جملات متفاوت و انشأ روشنفکرانه و نه حوزه‌ای بهره می‌گرفتند. از این طریق، اینان خواسته‌های بنیادگرای خود را در لغافه‌ای از احساسات پوپولیستی وقت، عرضه می‌کردند و به همین خاطر، متفاوت و اصلاحگر دینی و پروتستان بنظر می‌رسیدند. با این وجود یک مطالعه‌ی فارغ از تعصب و با حوصله آشکار می‌کند که اینان، به‌گام ژانته‌ی اندیشه‌ی نئورناتیو خود، همانی می‌شدند که هر سنت‌گرای بنیادگرا یعنی هوشی که انسان موفق شده و می‌شوند که با استفاده از شکردهای کلامی خود از انتظار عمومی مخفی نگاه دارند. به همین خاطر هم هست که برای نظریات همه‌ی این آقایان، چه آقای شریعتی و چه آقای مطهری، جز به برپایی نظامی، همچون نظام جمهوری اسلامی امروزی منحصر نمی‌شد و می‌توانست بشود.

با این وجود، کسی نمی‌داند که آیا اگر نظریه‌پردازی اینان برای پاسخ دادن به شرایط سیاسی وقت ادامه می‌یافت، با اگر نظریات اینان و دیگر نظریه‌پردازان جدید و غیر معمم وقت همانند نظریه‌سازان مجاهدین تحت همان شرایط اضطراب به وسیله‌ی نسل‌های بعدی تکمیل می‌شد و تدابیر می‌یافت، امکان زاده شدن دیدگاه‌های پروتستان در شیعه‌گری فراهم می‌آمد یا نه؟ ظاهراً به نظر می‌رسد که حاکمیت دینی در ایران و موفقیت خط ملاحه اخط مکتبی حوره در راه فحشه کردن قدرت دینی و همچنین تغییر شرایط اجتماعی و سیاسی دوره‌ی قبل از انقلاب، این امکان را احاطا اگر وجود داشت، از بین برده و منوقف کرده است.

(۵۸) به توضیح شماره‌ی ۵، طبقه‌ی متوسط و افشار سنتی و مدرن آن در ایران در ذیل فصل

چهارم مراجعه شود.

(۵۹) در اینجا از بحث در مورد تأثیر سیاست‌ها و دخالت‌های عوامل خارجی چه غرب و چه شرق در این پروسه خود داری شده است. بدیهی است که این به معنی آن نیست که جریان کنش و واکنش بین ترقی خواهان و سنت‌گرایان بدون دخالت خارجی انجام گرفت و می‌گیرد.

(۶۰) سینا اسدی.

- (۶۱) برای توضیح بیشتر در مورد معنی و مفهوم مورد نظر از انسان ایرانی و مردم ایران به سخن آفارین، ترمولوژی و شکل نگارش مراجعه شود.
- (۶۲) وقتی ایده‌های آنفلونزا همگانی می‌شود، عده‌ای چنان گرفتارش می‌شوند که جان می‌بازند، در حالی که عده‌ای دیگر چنان مقاومت نشان می‌دهند که تب هم نمی‌کنند. امروز و مسایل اجتماعی مبتلایه عمومی نیز، همانند ابتلا به بیماری‌های عمومی، نسبی است و برای هر شخص و گروه اجتماعی متفاوت است و بطور نسبی عمل می‌کند. از این روی، وقتی از عواقب و نتایج پرده‌ی فروپاشی آمدینه‌ی فاصله‌ی ایرانی سخن به میان می‌آید، باید توجه کرد که توزیع این امور در بین افراد و گروه‌های ایرانی نسبی است و گاهی و در زمینه‌هایی حتماً معکوس عمل می‌کند. این تفاوت‌ها تا به جایی است که هنوز هم و با وجود این گرایش عمومی، گمناکان کم نیستند ایرانیانی که (چه در داخل و چه در خارج)
- جان و مال به راه حفظ میانی و معیارهای اخلاقی اجتماعی‌شان فدا می‌کنند و با تحمل انواع محرومیت و گرسنگی از خوردن نان به نرخ روز امتناع می‌ورزند. وجود این بخش از مردم، نه فقط به معنی نسبی بودن توزیع امور جامعه‌شناختی است، بلکه در عین حال، نشان می‌دهد که چگونه هر جریان اجتماعی و عوامل و علل حاکم، تصادف‌های خود را می‌زاید و تولید می‌کند. بخاطر وجود این انسان‌های با اخلاق و معتقد هم هست که با وجود همه‌ی فروپاشی‌ها و بی‌هویشی‌های مبتلایه عمومی، زندگی جمعی ما با تمام معجزات بزرگ خود دوام می‌آورد. این چگونگی، در عین حال نوید می‌دهد که با وجود است و توقف رویش اجتماعی، هنوز هم جامعه‌ی انسانی ما زنده است و با وجود سیطره‌ی عوامل فروپاشی، به تولید انرژی می‌پردازد و لاجرم آنها را همانند گیاهان آماده‌ی رشد، در ریشه‌ها ذخیره می‌کند تا به وقت خویش بروید و شکوفه زید و گل دهد.
- (۶۳) برزویه طبیب، پیشین
- (۶۴) به کتاب اینجانب تحت عنوان تماس ایرانیان با جامعه‌ی سوئد، ... به شرح پیشین مراجعه شود.
- (۶۵) به بند ۶۴ مراجعه شود.
- (۶۶) به توضیح شماری ۵، طبقه‌ی متوسط و افشار سنتی و مدرن در ذیل فصل چهارم مراجعه شود.
- (۶۷) به بند ۵ مراجعه شود.
- (۶۸) مقاله‌ی نویسنده تحت عنوان محتوای اسلامی کردن‌ها به شرح زیر:
(The Content of Re-Islamization, Reza Eyrumlu, University of Gothenburg, Department of Sociology, 1997, Sweden.)
- (۶۹) کتاب سوئدی زبان اینجانب، تحت عنوان تماس ایرانیان با جامعه‌ی سوئد، ... به شرح پیشین.
- (۷۰) طبیعی است و واقف است که جامعه‌ی انسانی با کثرت گیاهان از جنبه‌های گوناگون متفاوت است. به همین خاطر، چه بسا که قانونمندی‌هایی که در کثرت گیاهی عمل می‌کنند، در جامعه‌ی انسانی صدق نمی‌کند و بر عکس، هدف نویسنده از مراجعه به کثرت گیاهی در این کتاب هم این نیست و نمی‌تواند باشد که قانونمندی‌های رشد گیاهان در مزرعه‌ی موصوف را مستقیماً به جامعه‌ی انسانی منتقل کند. بر عکس، روش انتخابی در اینجا عبارتست از

توضیح قانونمندی‌های اجتماعی جامعه و اساسی از طریق مثال‌های ساده شده در مزرعه‌ی گیاهی، در واقع، مزرعه‌ی گیاهی فقط برای توضیح این قانونمندی‌ها بکار گرفته می‌شود و نه برای کسب تجربه و انتقال آن به جامعه‌ی انسانی. با حث انتقال یک قانونمندی از یکی به دیگری.

موضوع دیگری که باید مدن توجه کرد، است که انسان به درستی دارای عقل و تجربه و قدرت ارزیابی و توان انتخاب و گزینش است. انسان در عین حال به سبب‌های کارکردی، نه فقط موجودی اجتماعی، بلکه خالق و سازمان جامعه‌ی انبوهی است و زندگی جمعی است. هم از این روی، انسان و مردم دارای عملکردهای خاصی است که نه در فرد تنها، بلکه فقط در جامعه و در جریان کنش و واکنش اجتماعی ظاهر می‌گردد. این ویژگی‌ها را نیز باید بر آن قانونمندی‌هایی که در گیاه و مزرعه‌ی گیاهی نافذ نمی‌شود، افزود.

نباید فراموش کرد که این ویژگی‌های فردی و اجتماعی انسان، مجدداً تأکید می‌کنند که نقش انسان در جریان تغییر و تحول اجتماعی، نقشی غیر قابل انکار است و هر عامل دیگر آنچه تاریخی و فرهنگی و چه عواملی مؤثرتری که خارجی بحساب می‌آیند، جز به واسطه‌ی انسان درگیر در پروسه‌ی تغییر و تحول اجتماعی عمل نمی‌کنند و نمی‌توانند بکنند.

در نتیجه، انسان، نابگیر اصلی پروسه‌ی تغییر اجتماعی است و بهمین اندازه هم مسئول و شریک همه‌ی پیروزی‌ها و شکست‌هاست.

در ضمن، بهمین خاطر هم هست که تغییر ذهنیات انسان اجتماعی و مردم، مستقیماً به تغییرات اجتماعی دامن می‌زند و رابطه‌ای متقابل و مستقیم بین تغییرات ذهنیات مردم و تغییرات اجتماعی وجود دارد.

(۷۲) - Toynbee, A.J. (1972), *A Study of History*, 1-12. Author and Jane Caplan (New ed.), London

(۷۳) جالب است که این چگونگی از جهش ریشه در خود انسان و سیستم ژناتیکی وی دارد. بطوری که بسیاری از آموزش‌ها و مسجله‌ی یادگیری زبان، از این جامعه‌ی آبیست و جهش، تبعیت می‌کنند تا از یادگیری دانشی و بکنواختی که اصولاً سیستم‌های تعلیم و تربیت بدان متکی‌اند. این چگونگی آبیست و جهش، حتا در دست‌آورد‌های مستقیم بشر هم صادق است و عمل می‌کند. مثلاً علوم و تکنولوژی‌های دست‌ساخت بشر و همچنین اختراعات و اکتشافات، بطور پلکانی و آبیست و جهش رشد می‌کنند نه ذات و بکنواخت.

(۷۴) برای اطلاعات بیشتر در این مورد به کتاب «مبانی مهاجرت از روستا‌ها به شهر‌ها در ایران» و سایر انتشارات نویسنده مربوط به مهاجرت و شهرنشینی در ایران، به شرح مصدرج در فصل سابقه‌ی نوشتاری نویسنده، مراجعه شود.

(۷۵) به بند ۵ مراجعه شود.

(۷۶) فروغ فرخزاد.

(۷۷) انتخاب و نقل اصول حقوق بشر از اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی، چاپ دفتر هماهنگی جامعه‌های دفاع از حقوق بشر در ایران، ۱۳۶۵، برلین.

(۷۸) مشکات، خطی، به نقل از هماناظر، کارنامه‌ی فرهنگی ایرانیان، پیشین.

(۷۹) حمید مصدق.