

در باره همایش پنجم اتحاد جمهوری خواهان ایران



دو گفتگو با مهرداد درویش پور

امید کشتکار از سایت خود نویس

شهره عاصمی از تلویزیون ایران ما

ما دو فرآیند برای پیشبرد ساختارشکنی در نظر داریم. یکی همگرایی و تشکیل بلوک بزرگ جمهوری خواهی است. اگر جمهوری خواهان به هم نزدیک شوند به یک نیروی بسیار قدرتمند و موثر تبدیل میشوند و تاثیر گذاری سیاسی شان در سطح جامعه افزایش پیدا میکند. دوم ما به سازماندهی و رویکرد به نافرمانی مدنی و اعتراضات و جنبشهای اجتماعی دل بسته ایم.

۱

جمهوری خواهان لائیک، ساختار شکن هستند

گفتگوی امید کشتکار از سایت خود نویس با مهرداد درویش پور

دکتر مهرداد درویش پور جامعه شناس و فعال سیاسی مقیم سوئد، جمهوری خواهان دمکرات و لائیک را رادیکال تر از اتحاد جمهوری خواهان میدانند و اصلاح طلبی را روش ناکارآمدی در جغرافیای سیاسی ایران بر می شمارد: «جریان جمهوری خواهان دموکرات و لائیک که من هم متعلق به این جریان فکری هستم در مقایسه با اتحاد جمهوری خواهان گرایش رادیکال تری محسوب میشوند و ساختار شکن هستند. من در جمهوری خواهان دموکرات و لائیک کسی را نمی شناسم که به ساختار شکنی معتقد نباشد و خود را یکسره اصلاح طلب بداند.»

پس از برگزاری همایش کلن، مباحث مختلفی در مورد نگاه های متفاوت گروه های جمهوری خواه مطرح شده است. دکتر مهرداد درویش پور عضو مجموعه ای است که ممکن است رادیکال تر از بقیه به نظر برسد. او با تشریح دیدگاه های جمهوری خواهان دموکرات و لائیک ایران بر این نکته

تاکید می‌کند که جمهوری‌خواهان خواستار جدایی دین و دولت و برپایی دموکراسی پارلمانی ضمن آنکه جذاب‌ترین طیف سیاسی امروز ایران هستند، کم هزینه‌ترین روش‌های سیاسی را برای تغییرات در ایران پیشنهاد می‌کنند.

متن کامل گفتگوی خودنویس با مهرداد درویش‌پور را در زیر می‌خوانید:

آقای درویش‌پور شما از شرکت کنندگان همایش پنجم اتحاد جمهوری خواهان بودید، آیا این همایش توانست خواسته‌های شما را به عنوان طیف دیگری از جمهوری خواهان برآورده کند؟ و در کل ارزیابی شما از برگزاری این کنفرانس چه بود؟

من به عنوان یک سخنران از جریان «جمهوری‌خواهان دموکرات و لائیک» به این همایش دعوت شده بودم و بنا بود که درباره هم‌گرایی جمهوری خواهان صحبت کنم. فکر می‌کنم میزگرد روز اول میزگرد خوبی بود و هم حوزه‌های اشتراک و هم حوزه‌های تفاوت نظر را به خوبی نشان داد. به نظر من استقبال از همایش اتحاد جمهوری خواهان نسبت به سال‌های پیشین (به جز همایش موسس‌شان) گسترده بود و از این نظر کارشان موفقیت آمیز بود. دو ویژگی این کنفرانس برجسته بود. یکی اینکه طیف بسیار متنوعی از نیروهای سیاسی از گروه‌های اصلاح طلب، ملی و ملی مذهبی گرفته تا گروه‌های ساختار شکن در آن حضور داشتند و به نظر من این تنوع را نباید دستکم گرفت. دیگر آن که برنامه‌ها به نسبت سازمان یافته بود و استقبال نسبتاً چشمگیر بود. البته من به عنوان یک جمهوری خواه لائیک در پاره‌ای از نظرات سیاسی با برخی از سخنرانان نگاه متفاوتی دارم، اما آنچه مهم است این است که این کنفرانس در برگزاری دیالوگ میان گروه‌های مختلف نقش مثبتی داشت.

آیا فکر نمی‌کنید که تنوع کمی در میان سخنرانان این همایش بود؟ آیا بهتر نبود در این کنفرانس از دیدگاه گروه‌های دیگر مانند گروه‌های ساختارشکن و برانداز هم در میان سخنرانان استفاده می‌شد تا در مجموع تنوع دیدگاه بیشتری حاصل بشود؟

در روز اول همایش دوستان اتحاد برای پیشبرد سکولار دموکراسی نیز حضور داشتند و از جمهوری خواهان دموکرات و لائیک نیز به جز من افرادی مانند اکبر سیف نیز جزو سخنرانان بودند و آقای تابان و شریعتمداری نیز از دیگر سخنرانانی بود که نظرات رادیکالی دارند. اما در مجموع می‌شود گفت که ترکیب جمهوری خواهان معتدل‌تر یا اصلاح طلبان و افراد ملی مذهبی برجسته‌تر بود و می‌شد از طیف‌های ساختار

شکن تعداد بیشتری در میان سخنرانان جای داد. به هرحال اگر بخواهیم واقع بینانه نگاه کنیم گرچه وزن نیروهای اصلاح طلب و ملی مذهبی برجسته بود، اما نقش جمهوری خواهان لائیک و سکولار هم پررنگ بود. به نظر من مهم این است که نیروهای ساختار شکن با نیروهای اصلاح طلب گفتگو کنند. جمهوری خواهان سکولار و لائیک جا دارد که هم با نیروهای ملی مذهبی دیالوگ داشته باشند و هم با اصلاح طلبانی که از طرز تلقی‌های گذشته فاصله گرفته‌اند. با این همه من بر این باور هستم که ما در درجه اول باید برای تشکیل بلوک جمهوری خواهان مدافع جدایی دین و دولت و ملتزم به موازین بین المللی حقوق بشر سرمایه گذاری کنیم، ضمن اینکه همزمان با نیروهای دیگر نیز دیالوگ داشته باشیم.

نظر شما درباره صحبت‌های آقای فتاپور از اعضای هیات ریشه کمیتہ سیاسی اتحاد جمهوری خواهان چه بود که جنبش سبز را محدود به نیروهای ملی مذهبی، نیروهای ملی و جمهوری خواهان و اصلاح طلبان داخل حکومت کرد؟ آیا واقعا میشود جنبش سبز را محدود به این نیروها دانست؟

اجازه می خواهم بیشتر برداشت خود را بیان کنم. در جنبش سبز دو نیرو حضور داشتند. یکی اصلاح طلبان دینی و دیگری نیروهای سکولار. یعنی یکی نیروهایی که خواستار التزام به قانون اساسی و یا دفاع از اصل نظام هستند. دومی نیروهای ساختارشکن که خواستار جدایی دین و دولت از یکدیگر هستند. اما در میان نیروهای سکولار نیز به جز جمهوری خواهان، برخی از جریان های سکولار نظیر حزب مشروطه و یا از کمونیست ها سازمان انقلابی راه کارگر و از گروه های اتنیکی تحت ستم حزب کومله به حمایت از جنبش سبز پرداختند. بنابراین این ادعا که در جنبش سبز تنها ملی مذهبی‌ها، اصلاح طلبان و یا جمهوری خواهان حضور داشتند خیلی دقیق نیست. هرچند که بر این پندارم نیروی اصلی آنرا آن سه نیرو تشکیل می‌دادند.

به طور کلی در جامعه سیاسی ایران سه دسته نیرو وجود دارند. دسته اول نیروهایی که خواستار برخورد قهری به نظام هستند. بخشی از سلطنت طلبان و نیروهایی مانند مجاهدین خلق و بخشی از گروه‌های کمونیستی و اتنیکی خواستار سرنگونی جمهوری اسلامی از راه‌های قهری جزو این دسته هستند. دسته دوم نیروهای اصلاح طلب هستند. بسیاری از اصلاح طلبان به التزام به قانون اساسی و حفظ نظام معتقدند و تحول را امری تدریجی و از بالا می‌دانند و اگر جنبشی از پایین شکل گیرد بیشتر مایلند آن را به سرمایه‌ای برای قدرت گیری در نظام تبدیل

کنند. دسته سوم نیروهای تحول طلب هستند. من بخش عمده‌ای از جمهوری خواهان و نیروهای ملی مذهبی را در این دسته جای می‌دهم. یعنی کسانی که خواستار تغییر نظام هستند اما از تحول مسالمت آمیز دفاع می‌کنند. با حمله نظامی، جنگ داخلی و یا مبارزه مسلحانه مخالفند، در عین آن حال که ساختار شکن هستند. بیشتر به نافرمانی مدنی و بسیج اعتراضات سیاسی-اجتماعی دل بسته‌اند و خیزش‌های اجتماعی و انتخابات آزاد را مناسب‌ترین ابزار برای تحول در جامعه ایران می‌دانند. نیروهای تحول طلب اساساً به جنبش‌های اجتماعی نظیر جنبش زنان، جنبش‌های دانشجویی و جنبش‌های کارگری چشم دوخته‌اند. آن هم از طریق گفتمان‌های مسالمت آمیز و دموکراتیک. فکر می‌کنم در یک تقسیم بندی دقیق‌تر جمهوری خواهان نیرویی هستند که بین دو نیروی اصلاح طلب و موافقان سرنگونی قهری حائز یک شرایط میانه هستند.

همانطور که پیش از این هم گفته‌ام جمهوری خواهان جذاب‌ترین گروه سیاسی اپوزیسیون ایران هستند. جمهوری خواهان بخش مهمی از طبقه متوسط، بخش بزرگی از فرهیختگان و روشنفکران و کادرهای سیاسی را در خودشان دارند و با توجه به اینکه یک موقعیت میانه و معتدل دارند تمام گروه‌های اجتماعی قادرند با آنان تعامل و دیالوگ کنند و به این دلیل از کیفیت بسیار بالایی برای تاثیر گذاری سیاسی برخوردارند. جمهوری خواهی فرآیندی است که به گمان من هم در برابر روش‌های افراطی کم هزینه است و هم از این جذابیت برخوردار است که خواستار جدایی دین و دولت و تغییر نظام سیاسی ایران است و رای اکثریت مردم ایران را که این روزها از حکومت دینی خسته و منزجر شده‌اند را همراه دارد. رویکرد به سکولاریسم یک رویکرد بسیار پرعطشی در جامعه است و از این جهت معتقدم اگر این جریان در متن یک انتخابات آزاد قرار گیرد، اگر قوی ترین نیروی سیاسی نباشد یکی از مهم‌ترین نیروها خواهد بود. جمهوری خواهی از زاویه ضد تبعیض، از زاویه دموکراسی و از زاویه اعتدال سیاسی بهترین راه برای آینده ایران و حفظ یکپارچگی دموکراتیک کشور است. فراموش نکنید که جمهوری خواهان برغم اختلافاتشان روابط نسبتاً دوستانه‌ای با نیروهای اتنیکی تحت ستم دارند. امری که برای حفظ یکپارچگی کشور حفظ رابطه با آنها بسیار مهم است. و بالاخره آن که جمهوری خواهان نیروی مدرنی هستند که نه بر اقتدار موروثی نه بر اقتدار مذهبی و نه بر اقتدار ایدولوژیک، بلکه بر اقتدار عقلانی استوار است.

با این اوصاف روشن بهتر است چرا بر این باورم که جمهوری خواهان قبل از هرچیز می‌بایست به تشکیل بلوک بزرگ جمهوری خواهی بپردازند

که تاثیر موثرتری در تحولات سیاسی داشته باشند.

البته باید گفتگو با دیگر گروه‌های سیاسی را نیز در نظر گرفت. تاکید می‌کنم که ما نباید تنها به فکر همگرایی با نیروهای نزدیک به خودمان باشیم. تنش زدایی در اپوزیسیون بسیار مهم است و این تنش زدایی تنها با دیالوگ و گفتگو امکان پذیر است. ضمن این که من شعار انتخابات آزاد را فقط شعار مطلوب جمهوری خواهان نمی‌دانم بلکه این یک شعار ملی است که همه نیروها می‌توانند بر سر آن تفاهم کنند و یک نوع توافق بر سر آن به عنوان گفتمان ملی وجود داشته باشد.

آیا انتخابات آزاد تنها استراتژی جمهوری خواهان برای تغییر و اصلاح در ایران است یا روش‌های مبارزه دیگری هم وجود دارد؟ روش‌های جمهوری خواهان برای رسیدن به انتخابات آزاد چیست؟

جریان جمهوری خواهان دموکرات و لائیک که من هم متعلق به این جریان فکری هستم در مقایسه با اتحاد جمهوری خواهان گرایش رادیکال‌تری محسوب می‌شوند و ساختار شکن هستند. من در جمهوری خواهان دموکرات و لائیک کسی را نمی‌شناسم که به ساختار شکنی معتقد نباشد و خود را یکسره اصلاح طلب بداند.

ما دو فرآیند برای پیشبرد ساختارشکنی در نظر داریم. یکی همگرایی و تشکیل بلوک بزرگ جمهوری خواهی است. اگر جمهوری خواهان به هم نزدیک شوند به یک نیروی بسیار قدرتمند و موثر تبدیل می‌شوند و تاثیر گذاری سیاسی شان در سطح جامعه افزایش پیدا می‌کند. دوم ما به سازماندهی و رویکرد به نافرمانی مدنی و اعتراضات و جنبش‌های اجتماعی دل بسته ایم. ارزیابی من این نیست که جمهوری اسلامی به انتخابات آزاد تن می‌دهد و یا با این قانون اساسی تبعیض آمیز می‌توانیم انتخابات واقعا آزاد داشته باشیم. حکومتی که حتی ریس جمهور اصلاح طلب خود را تحمل نمی‌کند و کودتای انتخاباتی می‌کند، حکومتی که حتی تن به ریس جمهور کودتاچی خود نمی‌دهد و معاونان او را به بازداشت می‌کشد و حتی وسوسه حذف این ریس جمهور را در سر می‌پروراند، چگونه می‌تواند به انتخابات آزاد تن می‌دهد؟ بنابراین ما بر این باور هستیم که یک انتخابات واقعا آزاد با این شرایط امکان پذیر نخواهد بود.

اگر بخواهیم از یک انتخابات واقعا آزاد سخن بگوییم باید از تغییر قانون اساسی، تشکیل مجلس موسسان و انتخابات آزاد در متن چنین

فرایندی یاد کنیم و چنین امری در سایه تحول مسالمت آمیز از طریق خیزش‌های اجتماعی، نافرمانی مدنی و اعتصابات سیاسی شکل می‌گیرد. اینکه آیا بر اثر فشار بین المللی و برآمد جنبش‌های اجتماعی مانند جنبش سبز، ابتدا حکومت همچون تونس ساقط شده و انتخابات آزاد شکل می‌گیرد و یا اینکه در این فرآیند حکومت به عقب رانده شده و نوعی از "قدرت دوگانه" شکل می‌گیرد و در متن آن مانند آفریقای جنوبی یا لهستان نوعی از انتخابات نیمه آزاد شکل می‌گیرد و خود این زمینه تغییر می‌شود، چیزی است که تعادل قدرت و سیر تحولات آینده نشان خواهد داد. ما پیشاپیش نمی‌توانیم روشن کنیم که کدام یک از این دو شکل اتفاق خواهد افتاد. اما ما باید بر تحول مسالمت آمیز تاکید کنیم. تحولی که لزوماً با انتخابات آزاد معنی پیدا نخواهد کرد. ما قیام علیه جباریت را حق مردم ایران دانسته ایم و می‌دانیم و ممکن است این فرایند با یک خیزش عمومی شکل بگیرد. تاکید ما بر روش‌های مسالمت آمیز از چند جنبه است. یکی اینکه ما با تاکید بر روش‌های مسالمت آمیز می‌خواهیم در جامعه تولید هراس نشود. می‌خواهیم با روش‌های مسالمت آمیز هزینه تغییر را کاهش دهیم و امکان جذب حداکثری مردم را داشته باشیم، ضمن اینکه تمام تجربه تاریخ نشان داده است نیروهایی که با خشونت به قدرت می‌رسند نوعی دیکتاتوری جدید می‌آفرینند، در حالی که تحول مسالمت آمیز شانس اینکه جامعه به یک دیکتاتوری نوین کشیده نشود را افزایش می‌دهد. البته در تحلیل نهایی تنها اراده ما روش مسالمت آمیز را تعیین نمی‌کند. ممکن است حکومت آنقدر در برابر اراده مردم، خشونت و سرکوب قاطع را ادامه دهد که عملاً جامعه به سمت خشونت کشیده شود. یعنی اگر جامعه در مسیر تحول خواهی به خشونت کشیده شود مقصر اصلی آن حاکمیت است. اما باز هم تاکید می‌کنم که چه به منظور مخالفت با حمله نظامی و چه به منظور جنگ داخلی و چه مخالفت با سناریوهایی مانند لیبی، سوریه و عراق و یا یوگسلاویزه شدن ایران، راه حل تحول مسالمت آمیز راه حل مناسب تری برای تغییرات در ایران است، راه حلی که از طریق نافرمانی مدنی، اعتصابات و اعتراضات سیاسی و اقتصادی توسعه خواهد یافت. اینکه ایران به مسیر تونس خواهد رفت یا مسیر آفریقای جنوبی پیشاپیش مشخص نیست اما این را می‌توانیم به قاطعیت بگوییم که ما الگوهای تونس، آفریقای جنوبی و لهستان را مثبت‌تر از روش‌های افغانستان، عراق، لیبی و سوریه می‌دانیم و معتقدیم این روش‌ها آسیب‌های غیر قابل جبرانی را به شیرازه جامعه وارد خواهد کرد.

گفتگوی شهره عاصمی از تلویزیون ایران ما با مهرداد درویش پور

<http://vimeo.com/51551358>

ما نیفستی برای تاریخ



به بهانه در گذشت اریک ها بسبام

اریک ها بسبام

برگردان منوچهر مرزبان

نزدیکترین خطر عمده سیاسی، که تهدیدی برای تاریخ نگاری کنونی به شمار میرود، در گریز از « جهانشمولی » [یا کلیت و تعمیم بخشیدن] نهفته است، یعنی ایمان به اینکه « صرفنظر از آنچه شواهد موجود گواهی دهند، حقیقت من به همان اندازه حقیقتی که نزد شما است اعتبار دارد ». طبیعتاً این گریز از « جهانشمولی » برای صور گوناگون همبستگی های گروهی یا هویت ناشی از تعلق به آنها کششی دارد.

تاریخ نگاری ملهم از مکتب مارکس تحول دو گانه ای را پشت سر گذاشته است که هرکدام در مسیری موازی دیگری، در واقع یکی از دو نیمه مبحث نظری معروف لودویک فویرباخ را زمینه کار خود ساختند. به اعتقاد این حکیم آلمانی « فیلسوفان تاکنون تنها به تعبیر جهان پرداخته اند، حال آنکه مسئله تغییر آن است ». از دهه ۱۸۸۰ به بعد روشنفکران بسیاری و از آن جمله مورخانی به مارکسیزم گرویدند تا در همدلی با جنبش های اجتماعی و کارگری که بخش گسترده ای از آن به راهبرد آموزه های مارکس به نیروهای سیاسی توده ای مبدل شده بود، جهان را تغییر دهند. همبستگی روشنفکران با جنبش های توده ای بطور طبیعی مورخان داعی دگرگون کردن جهان را به سوی رشته های

پژوهشی خاص، به ویژه مطالعه سرگذشت مردم عادی و زحمتکشان کشانید. این گرایش هرچند به طبع چپ گرایان خوش می آمد، اما در آغاز هیچگونه بستگی خاصی با رویکرد مارکسیستی [به تاریخ] نداشت. در جبهتی مخالف، وقتی از سالهای دهه ۱۸۹۰ گروهی از همین روشنفکران از دعوی انقلاب اجتماعی روی برتافتند اغلب از عقاید مارکس نیز دست بردا شتند.

انقلاب اکتبر سال ۱۹۱۷ جان تازه ای به قالب این انگیزش [و تعهد اجتماعی] دمید. از یاد نبریم که مارکسیزم تا پیش از دهه ۱۹۵۰ و شاید دیرتر از آن هرگز بطور رسمی از مرام حزب های عمده سوسیال دموکرات اروپای غربی رخت برنبد. به دنبال انقلاب اکتبر، هم در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیست و هم در کشورهای دیگری که به تبع آن به حکومت های کمونیستی روی آوردند، پدیده ای ظهور کرد که میتوان آنرا تاریخ نگاری جبری مارکسیستی نامید. روزگار رویارویی با فاشیسم نیز انگیزه مبارزه جویانه را نزد تاریخ شناسان راسخ تر کرد. از سال های دهه ۱۹۵۰ باین سو گرچه شور این گرایش عقیدتی، اگر نه در کشورهای جهان سوم، در کشورهای پیشرفته فروکاسته است، اما گسترش تحصیلات دانشگاهی در دهه ۱۹۶۰ و نا آرامی های برخاسته از بستر آن، لشکر بزرگی از دانشجویان و استادانی به راه انداخت که می خواستند جهان را طرحی نو دراندازند. به هررو گرچه بخش عمده این جنبش را تندروان تشکیل می دادند اما بسیاری از آنان را یا به روشنی مارکسیست نمی توان دانست یا خود اصلا مارکسیست نبودند.

شاید دهه ۱۹۷۰ اوج جوش دوباره گرایش های منسوب به مارکسیسم باشد یعنی اندکی پیش از آنکه، باز به دلائل سیاسی، واکنش گسترده ای علیه این مرام آغاز شود، که هنوز هم ادامه دارد. پیامد عمده این تاختن ها البته خلل انداختن در انگاری بوده است که موفقیت هر شیوه خاصی از سامان گیری جوامع بشری را می توان با تحلیل تاریخی پیشبینی کرد و به آن مدد رسانید، گویانکه چنین اعتقادی هنوز هم میان لیبرال ها رواج دارد. علم تاریخ از تبیین پدیده ها از طریق تحلیل عقلی غایتی که دارند (۱) سخت گسسته بود.

با توجه به چشم انداز نامطمئنی که پیش روی جنبش های خواستار سوسیال دموکراسی و طرفدار انقلاب های اجتماعی گسترده است، گمان نمی رود که انگیزه های سیاسی باز شوقی به گرویدن به مارکسیسم برانگیزانند. اما باید از برخورد افراطی غرب محور نیز پرهیز کرد. اگر اقبال به آثاری که پیرامون تاریخ نوشته ام ملاک نوعی داوری باشد، باید بگویم که از سال های دهه ۱۹۸۰ تقاضا برای آنها در کره

جنوبی و از دهه ۱۹۹۰ در ترکیه افزایش یافته و امروز نشانه هائی در دست است که این تقاضا در کشورهای عرب زبان نیز هم اینک رو به گسترش است.

چرخش اجتماعی

در این میان بر سر بعد « تعبیر جهان » در اندیشه مارکسیستی چه آمده است؟ داستان اینجا اندکی متفاوت است هرچند به موازات دیگری [یعنی جنبه تغییر آن] پیش رفته است. ماجرا بر سر بالاگرفتن جنبشی است که می توان آنرا واکنشی علیه رانکه (۲) در علم تاریخ نامید، که مارکسیزم در آن عنصر عقیدتی مهمی به شمار می رفت، هرچند قدر آن چنان که باید و شاید شناخته نشد. در بطن این جنبش گرایش دوگانه ای را می توان باز شناخت.

از طرفی این جنبش نظریه اثبات گرایی ای را مورد انتقاد قرار میداد که مطابق آن ساختار عینی واقعیت چنانکه بوده، بدیهی و خود معرف خود است. تنها کافی بود با بکار بستن روش شناسی علمی به تشریح وقایع چنان که روی داده اند پرداخت و از « چگونگی هر پدیده ای به صورتی که در واقع هست » (Wie es eigentlich gewesen) پرده برداشت... برای همه مورخان، تاریخ در کنار رخ داده های برونی [عینی] جای گرفته بود و همچنان نیز جای می گیرد، یعنی پرداختن به واقعیت آنچه در گذشته به وقوع پیوسته است. با اینهمه تاریخ نگاری بجای آنکه در نگرش خود از امور واقع بیآغازد از مسائل شروع می کند و جستجو در باره اینکه چرا و چگونه این مسائل - چه در مفاهیم و چه در الگو ها - در محیط اجتماعی و جو فرهنگی و سنت های تاریخی صورت می بندد را نیز در بر می گیرد.

در سوی دیگر جریانی بود که می کوشید تاریخ را به علوم اجتماعی نزدیکتر سازد و از اینرو به بخشی از نظام فکری فراگیری مبدل سازد که توانائی گشودن رمز و راز تغییر و تبدیل جوامع انسانی را در مسیر گذشته خود داشته باشد. لاجرم کار تاریخ به گفته لارنس ستون (۳) باید « پرسشی» باشد که « با چرائی عظیم شروع می شود» . ابتکار این « چرخش اجتماعی » از درون حلقه تاریخ نگاران بر نخواست بلکه از بطن علوم اجتماعی دیگری بیرون آمد که برخی در کسوت نظمی علمی پدیدار می شدند و ساختاری قائل به تکامل، یعنی نظمی تاریخی، را استوار می ساختند.

به همان مرتبه ای که مارکس را پدر جامعه شناسی معرفت دانسته اند،

به یقین مارکسیزم نیز در نضج گرفتن نخستین گرایش این جنبش [یعنی برخورد انتقادی با اندیشه اثبات گرای تبیین واقعیت] سهمی داشت، گرچه به ظن عین گرائی جزمی به غلط بر آن تاخته اند. افزون بر این، آشنا‌ترین جنبه عقاید مارکس یعنی اهمیت عوامل اقتصادی و اجتماعی در علت یابی پدیده ها، تنها مختص مارکسیزم نبود، هرچند از فن تحلیل عقلی آن بهره زیادی برده بود. نگرش به وقایع از دریچه این عوامل بخشی از جریان عمومی تاریخ نگاری بود که از سالهای دهه ۱۸۹۰ به بعد آشکار شد و سرانجام در دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به اوج خود رسید و از بخت خوش به تاریخ نگاران هم نسل من فرصتی داد تا تحولی در این رشته پدید آورند.

توجه به عوامل اقتصادی- اجتماعی [در تحلیل واقعیت] از قلمرو مارکسیزم فراتر می رود. گاه پیروان سوسیال-دموکراسی در بنیاد نهادن نشریه ها و نهادهای تاریخ اقتصادی- اجتماعی پیش می افتادند (نظیر فصل نامه ** - ۱۸۹۳). اما در انگلیس و فرانسه و ایالات متحده چنین نبود و حتی در آلمان مکتب اقتصادی با جنبه نیرومند تاریخی از نظام عقیدتی مارکسیزم بسیار دور بود. تنها در جهان سوم سده نوزدهم یعنی روسیه و کشورهای منطقه بالکان و بر همین منوال در جهان سوم قرن بیستم است که تاریخ اقتصادی، مانند دیگر « علوم اجتماعی » پیش از هر چیز رو به سوی انقلاب اجتماعی و ناگزیر کشش نیرومندی به آموزه های مارکس دارد. بهر صورت منافع تاریخی بسیاری از مورخان مارکسیست آنقدرها در « بنیاد » جامعه [یعنی زیر بنای اقتصادی آن] نبود که در مناسبات میان پایه و روبنا قرار داشت. در مقام مقایسه مورخانی را که بتوان بطور قطع مارکسیست شناخت در هر مقطع زمانی همواره اندک شمار بوده اند.

اما تاثیر عمده مارکس بر علم تاریخ به پایمردی مورخان و عالمان علوم اجتماعی پدیدار شد که، صرفنظر از اینکه به پاسخ های دیگری دست یافتند یا نه، پرسش های وی را از آن خود کردند. تاریخ نگاری برخاسته از مکتب مارکس نیز به سهم خود راه درازی را بسیار جلوتر از روزگار کارل کا ئوتسکی و گیورگی پلخانوف (۴) پیموده است. چنین پیشرفتی را بیش از هر چیز باید رهین بهره یابی از رشته های دیگر دانش (به ویژه مردم شناسی اجتماعی) و وام دار اندیشه ورزانی چون ماکس وبر (۵) دانست که هم از مارکس تأثیر پذیرفتند و هم اندیشه های او را تکمیل کردند .

تأکید برشمول تاریخ نگاری کنونی هرگز به قصد نادیده انگاشتن تفاوت هایی که در درون کلیت یا در عناصر سازنده آن چون مارکسیزم

وجود دارد نیست. همه کسانی که می خواسته اند برداشت های تاریخی را نو کنند نیز نگران همین پرسش ها بوده اند و خود را درگیر همان نبردهای روشنفکرانه یافته اند، گیرم سرچشمه الهام ایشان مکتب های دیگری باشد: جغرافیای انسانی، جامعه شناسی دورکهایمی (۶) مکتب آماري در فرانسه (چه سالنامه ها و چه لاروس)، یا جامعه شناسی وبر در « علوم اجتماعی تاریخی » (Historische Sozialwissenschaft) در آلمان فدرال و یا مارکسیزم تاریخ شناسان حزب کمونیست که درفش تجدد خواهی در علم تاریخ را در بریتانیا بر دوش کشیدند و یا دست کم نشریه اصلی آنرا بنیاد نهادند.

این متفکران، حتی زمانی که مانند مایکل پوستانم (۷) و شاگردان انگلیسی مارکسیست وی هریک نمود مواضع سیاسی و یا عقیدتی متضاد و سازش ناپذیری بودند باز علیه تاریخ نگاری محافظه کاران هم داستان می شدند. این ترقی خواهان هم پیمان، مجله گذشته و حال را که در سال ۱۹۵۲ تاسیس شد و در جمع مورخان نفوذ درخوری یافت، دریچه ای برای بیان عقاید خود یافتند. موفقیت این نشریه در آن بود که بنیادگذاران جوان مارکسیست آن عمدتاً از انحصار طلبی عقیدتی سر باز می زدند. از اینرو نو خواهان جوانی که از افق های عقیدتی دیگری سر برداشته بودند ابائی نداشتند به آنان پیوندند، زیرا به خوبی دریافته بودند که اختلافات عقیدتی و سیاسی مانعی بر سر راه همکاری میان شان نخواهد گذاشت. این جبهه ترقی خواه از پایان جنگ جهانی دوم تا روزگار لارنس ستون در دهه ۱۹۷۰ پیشرفت چشم گیری داشت و به گفته وی « انبوه دگرگونی های دامنه داری را در ماهیت بحث تاریخی » نوید می داد. این روال تا بحران سال ۱۹۸۵ ادامه یافت که گذار مطالعات کمی به پژوهش های کیفی کشید، تاریخ کلان به تاریخ خرد راه برد، تجزیه و تحلیل ساختاری به روایت کردن ها تقلیل یافت و سرانجام مباحث اجتماعی جای خود را به مضامین فرهنگی سپرد. از آن زمان هم پیمانان تجدد خواه به موقعیت دفاعی افتاده اند. همین وضعیت بر عناصر غیر مارکسیستی این جریان مانند تاریخ اقتصادی و اجتماعی نیز تعمیم یافته است.

تا سال های دهه ۱۹۷۰ جریان اصلی علم تاریخ، به ویژه با تأثیر گرفتن از شیوه « پرسش های سترک » مارکسیستی، چنان دگرگون گشته بود، که من خود نوشتم « در این روزگار غالباً محال است بتوان گفت که یک اثر را یک نفر مارکسیست یا دیگری نوشته است مگر آنکه نویسنده مرام عقیدتی خود را تبلیغ کند ... من بی صبرانه چشم براه زمانی هستم که دیگر کسی در پی دانستن این مطلب نباشد که آیا

صاحبان آثار فکری مارکسیست اند یا خیر». اما همان زمان اینرا نیز گفتم که از چنین ناکجاآبادی (اتوپي) بسیار دوریم. از آن هنگام نیاز به پافشاری بر آنچه مارکسیزم می تواند برای تاریخ نگاری به ارمغان بیاورد بسیار بیش از پیش محسوس است، آنقدر که شاید دیر زمانی باشد که به این اندازه به چنان ضرورتی حاجت نیافتاده بود. زیرا هم باید از تاریخ در برابر هجوم کسانی که ظرفیت و اهلیت آنرا برای کمک به ادراک جهان انکار می کنند دفاع کرد و هم از اینرو که تحولاتی که در علوم پیش آمده دستور کار تاریخ نگاری را زیر و رو کرده است.

مهم ترین پدیده منفی از لحاظ روش شناسانه سلسله مواعی است که میان آنچه در تاریخ رخ داده یا هم اینک رخ می دهد و اهلیت انسان برای مشاهده و فهم آنها دیواری بر افراشته است: این مواع ناشی از قلم انکار کشیدن بر هرگونه واقعیتی است که هستی برونی یافته است و پرداخته ذهن ناظری که هدف های متفاوت و متغیری را دنبال می کند نیست، یا در حجت آوردنی است در اثبات اینکه به فراسوی محدودیت های زبانی هرگز نمیتوان راه برد، یعنی درست نفی همان مفاهیمی که گفتگو پیرامون جهان و سیر در گذشته را میسر می سازند.

بینش ملهم از این پدیده به خودی خود پس راندن این پرسش است که آیا الگوها و ترتیبات منظمی در گذشته بوده است که مورخان بر پایه یا به کمک آنها بتوانند مباحث معنی داری را پیش بکشند. البته هستند کسانی که با دلائلی که از انتظام و انسجام و کلیت کمتری برخوردارند در همین انکارند: چنین است که برهان می آورند که مسیر تحول گذشته بسیار ممکن و محتمل و تصادفی است، یعنی از تعمیم پذیری برکنار است، زیرا بر ممکنست که هرچیزی رخ دهد یا شاید که رخ داده باشد. اینها همگی تلویحا براهینی است که علیه هر علمی می توان به کار بست. از کوشش های ناچیز و بیهوده و پیش پا افتاده ای که بازگشتی به بینش های کهنه و از یاد رفته است نیز می گذرم که تعیین مسیر تاریخ را در عزم تصمیم گیران بلند پایه سیاسی یا نظامی می دانند و یا قدرت مطلق عقاید یا « ارزش ها » را بچشم می کشند و یا فضیلت تاریخی را به جستاری هر چند مهم اما در نفس خود ناکافی همدلی با گذشته فرو می گاهند.

نزدیکترین خطر عمده سیاسی، که تهدیدی برای تاریخ نگاری کنونی به شمار میرود، در گریز از « جهانشمولی » [یا کلیت و تعمیم بخشیدن] نهفته است، یعنی ایمان به اینکه « صرفنظر از آنچه شواهد موجود گواهی دهند، حقیقت من به همان اندازه حقیقتی که نزد شما است

اعتبار دارد ». طبیعتاً این گریز از « جهانشمولی » برای صور گوناگون همبستگی های گروهی یا هویت ناشی از تعلق به آنها کششی دارد. مسئله اساسی چنین تاریخی البته در رخداده ها نیست، بلکه در آن است که آنچه رخ داده تا چه میزان به اعضای گروهی مشخص مربوط است. به طور کلی مشغله این سنخ تاریخ تبیین عقلانی وقایع نیست بلکه « دلالت » آنها بر خودی هاست؛ نه در آن چیزی است که رخ داده، بلکه در ادراک آنی است که « خودی » های یک گروه اجتماعی در تمایز از « بیگانه » احساس می کنند، حال این تمایز خواه مذهبی، قومی، ملی، جنسی، شیوه زندگی یا و جوه دیگری باشد.

این وجه تمایز، جذبه ای بسوی نسبیت در تاریخ هویت گروهی خلق کرده است. به دلائل گوناگون سی سال گذشته را باید عصر زرین دروغ زنی ها و یاوه گوئی ها و افسانه سازی های تاریخی فراوانی شناخت که با گذر از احساسات و آرزوها به قالب و رنگ آنها در آمده اند. برخی در واقع خطری عمومی به شمار می روند. هندوستان تحت حکومت هندوها (۸)، ایالات متحده، و ایتالیای دوران برلوسکونی نمونه های گویائی به دست می دهند، بسیاری از ملی گری های تازه از راه رسیده، چه خالص و چه آمیخته به بنیادگرایی مذهبی، که جای خود دارند.

با اینهمه گرچه نگرشی از این دست زبان بازی های پر طمطراق ولی سست و توخالی پایان ناپذیری را پیرامون گوشه های دنج و دور افتاده سرگذشت گروه های ویژه ای چون ملی گرایان، فمینیست ها، هم جنس بازان، سیاهان و دیگر نمود های درون گروهی پر و بال می دهد، اما در عین حال تحولات تاریخی تازه و چشم گیری را در پژوهش های فرهنگی نیز برانگیخته است، برای نمونه آنچه جی وینتر (۹) آنرا « رونق یادها در پژوهش های تاریخی معاصر » نامیده است و یا جای های خاطره (۱۰)، که به کوشش پیر نورا هماهنگ گردیده است، نمونه های برجسته ای هستند.

بازسازی جبهه خردگرایان

در برابر این همه کجروی اینک وقت آن است که بار دیگر کسانی که تاریخ را چنان جستجوی عقلی در بستر تغییر و تبدیل بشری باور دارند نه تنها علیه کسانی که بطور منظم تاریخ را برای مقاصد سیاسی به بیراهه می برند، اما فراگیرتر از آن علیه آن نسبی گرایان و اصحاب «عبور از تجدد»ی نیز که امکان برون بینی علم تاریخ را انکار می کنند بهم سازند. البته احتمال دارد که رویارویی دو بینش به شکاف سیاسی دور از انتظاری میان مورخان

بیانجامد زیرا برخی از این نسبی‌گرایان و فراروندگان از تجدد خود را چپگرا می‌دانند. برداشت مارکسیستی به همان شیوه‌ای که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بکار آمد (یک سده تاریخ برگرفته از مارکسیزم)، اینک نیز می‌تواند عنصر لازمی در بازسازی جبهه‌خردگرایان باشد. در حقیقت شاید امروز کاری که از رویکرد مارکسیستی ساخته است بیشتر از آنروزگار راه به مقصود برد، چرا که هم پیمانان دیگر آن عصر چون اصحاب «سال‌نامه» ها پس از فرنان برودل و نیز کسانی که از «مردم‌شناسی اجتماعی ساختاری-کاربردی» الهام می‌گرفتند و تأثیر زیادی بر مورخان داشتند اینک میدان را خالی کرده‌اند. تاریخ‌نویسی علمی به خصوص با هجوم به سمت عینیت‌گرایی به روایت نحله «عبور از تجدد» (پسا مدرن) برآشفته است.

معذالک در حالی که پیروان «عبور از تجدد» امکان اشراف تاریخی را انکار کرده‌اند، پیشرفت‌های علوم طبیعی ضرورت تاریخ تکاملی بشر را از دو راه بار دیگر به جایگاه شایسته خود فراخوانده‌اند، هرچند مورخان توجه چندانی به آن نکرده‌اند:

نخست، آزمایش «آ.د.ان» ترتیب زمانی دقیق‌تری از تحول را از پیدایش گونه زیستی انسان اولیه (اومو سپین) و به خصوص پراکنده‌گشتن این نوع در جهان، از مبدا آغازین افریقای خود به دست داده و سایر تحولات مربوط به آن پیش از پیدایش منابع مکتوب را زمان‌بندی کرده است. آگاهی از سیر حیات، هم کوتاهی شگفت‌انگیز عمر تاریخ بشری را به ضوابط زمین‌شناسی و دیرین‌شناسی به اثبات رسانده و هم راه حل فروکاهنده زیست‌شناسی اجتماعی نو داروین‌یان (۱۱) را از اعتبار انداخته است. دگرگونی‌های حیات فردی و اجتماعی بشر در طی ۱۰۰۰۰ سال گذشته، و مشخصاً در طول ده نسل پیشین، چنان پردامنه است که توجیه آن از ساختار داروینی تکامل‌ژن‌ها به تنهایی ساخته نیست. این دگرگونی‌ها از شتاب‌گیری انتقال خصائل اکتسابی از طریق ساختارهای فرهنگی و نه از راه تکامل ژن خبر می‌دهند. شاید این بینش جدید، تاوان لامارک (۱۲) از داروین را به یاری تاریخ بشر باز ستانده باشد. حتی این پدیده را رختی از استعاره‌های زیست‌شناسانه پوشاندن و «یاد زره» (۱۳) را به جای «ژن» نشان دادن گره از مشکلی نمی‌گشاید. ارثیه فرهنگی و زیستی کارکرد یکسانی ندارند.

کوتاه سخن، انقلابی که «آ.د.ان» بپا کرده است روش ویژه‌ای را برای پژوهش در تاریخ تکامل نوع بشر ایجاب می‌کند. در عین حال این انقلاب علمی چهارچوب خردگرایانه‌ای را برای تبیین تاریخ جهان نیز

فراهم می آورد، یعنی انتظامی که به جای محیطی مشخص یا ناحیه کوچکی در آن محیط، کره خاکی را در تمامیت پیچیدگی هایش به منزله واحد پژوهش های تاریخی بر می گزیند. به زبانی دیگر تاریخ، تکامل زیستی نوع انسان اولیه را با ابزار دیگری دنبال می کند.

دوم، زیست شناسی نوین تکامل، وجوه تمایز اکید و زودیاب علم تاریخ از علوم طبیعی را که هم اینک نیز به سبب « جنبه تاریخی » یافتن منظم و مرتب این علوم در دهه های گذشته کم رنگ شده است را از میان بر می دارد. لوئیجی لوجا کاوالی-سفورتزا، یکی از پیشگامان انقلاب «آ.د.ان» که پژوهش هایش تنها در تنگنای رشته ای خاص محصور نیست از « لذت فکری یافتن آنهمه شباهت میان رشته های از هم دورافتاده علوم، که برخی از آنها بطور سنتی در دو قطب مخالف فرهنگ یعنی علوم مطلق و علوم انسانی» قرار دارند سخن به میان می آورد. ملخص کلام، زیست شناسی نوین ما را از بند بحث و مجادله لغو و بیهوده بر سر اینکه آیا تاریخ علم به شمار می رود یا نه می رها کند.

سوم، زیست شناسی نوین ناگزیر بازگشتی است به رویکرد بنیادین به تکامل بشر که باستان شناسان و نیز مورخان مباحث پیش از تاریخ برگزیده اند، برداشتی که به پژوهش در شناخت شیوه های کنش و واکنش میان نوع بشر و محیط وی، و نیز به تأثیر فزاینده مهارگر محیط زیست بر بشر می پردازد. یعنی اساساً رجعت و حواله به همان پرسش های مارکس، « شیوه های تولید » یا هر نام دیگری که برازنده آن باشد بر نوآوری های عمده در فنون تولیدی، در ارتباطات و در سامان بندی اجتماعی - اما همچنین در قدرت نظامی - بنیاد گرفته که در کانون پویش تکاملی انسان نهاده است. این نوآوری ها، همچنانکه مارکس بخوبی از آن آگاه بود، به خودی خود پیش نیامدند و به خودی خود نیز پیش نمی آیند. نیروهای مادی و فرهنگی و مناسبات تولیدی جدائی ناپذیرند. لاجرم ابداع نتیجه فعالیت مردان و زنان از درون اوضاع و احوالی است که ساخته دست آنان نیست، برآیند تصمیم و عمل کسانی است که با تصمیم گیری و عمل « سرگذشت خود » را می سازند، اما نه در خلاء، نه بیرون از زندگی مادی، و نه حتی در تجریدی که ذاتی تأملات عقلی است.

از روزگار نوسنگی تا دوران هسته ای

پس چشم انداز جدید بر تاریخ باید ما را به آن مقصد اصلی کسانی که گذشته را بررسی می کنند بازگرداند، هرچند چنین چیزی هرگز به

تمامی میسر نباشد: یعنی « تاریخ کامل و فراگیرنده » و نه « تاریخ همه چیز » ، یعنی تاریخ به منزله شبکه ای نامرئی که در آن همه فعالیت های آدمی انداموار به هم اتصال دارد. مارکسیست ها در برگزیدن چنین هدفی تنها نیستند - چنانکه فرناند براودل نمونه ای بیرون از حلقه آنان است - اما پیگیرترین دنباله روان آن بوده اند. با نقل قولی از پیر ویلار (۱۴) یکی از پیروان مارکس به سخن خود پایان دهیم که همچون خود مارکس « هیچگونه تقسیم جامع و مانعی میان بخش های گوناگون تاریخ » را نمی پذیرفت. « تجزیه و تحلیل البته قسمت عمده هر پژوهشی را تشکیل می دهد و حرفه تاریخ شناسی بدون رویکردی تخصصی میسر نمی شود. اما علم اقتصاد به تنهایی نمی تواند بطور کامل برای همه پدیده های اقتصادی حساب پس بدهد، به همانگونه که نظریه سیاسی برای همه پدیده های سیاسی و نظریه روحانی برای همه پدیده های روحانی نمی توانند جوابگو باشند. در هر لحظه محسوسی مسئله از کنش متقابل همه اینها سر بر می دارد». [انتشار ج. ره ول و لین هانت : ساخت های گذشته فرانسوی ، نیویورک ۱۹۹۵ ، صفحات ۷۸-۷۷]

مهمترین مطلب از میان حیاتی ترین دشواریهای گوناگونی که در چشم اندازه های کنونی مطرح است به تکامل تاریخی انسان اولیه (امو سپین) باز می گردد. سخن از برخورد و کشاکش میان دو جبهه از نیروهای است که برابر هم صف کشیده اند. در یکسو کسانی قرار دارند که عامل تبدیل و تکامل نوع بشر از روزگار نوسنگی تا انسان دوران هسته ای بوده اند و در دیگر سو آنان که در پاسداری از باز آفرینی و ثبات تغییر ناپذیر در درون جوامع انسانی و یا محیط های اجتماعی سنگر گرفته اند و در بخش عمده ای از مسیر تاریخ بشر توانسته اند کردارها و کنش های دسته اول را به نحو موثری خنثی کنند. این مرکزی ترین موضوعی است که در عالم نظر، به واسطه تحولات اخیر مطرح است. امروز موازنه نیروها به نحو سرنوشت سازی به سود یک طرف بهم خورده است، آنچنان که شاید در توان آدمی برای فهم آن نگنجد و بطور قطع از قدرت نهادهای اجتماعی و سیاسی برای مهار کردن آن نیز بیرون است. شاید مورخان مارکسیست که عواقب نا خواسته و غیر ارادی برنامه های جمعی بشر قرن بیستم را درک نکردند اینبار بتوانند با تکیه بر تجربیات عملی شان دست کم ما را در فهم اینکه چگونه چنین پدیده ای بوجود آمد یاری کنند.

- * ترجمه از متن اصلی با عنوان « تاریخ نگاری مارکسیستی در زمان ما»: عنوان، ترتیب بندها، افزوده ها به متن اصلی و نیز یادداشت ها از متن فرانسه گرفته شده است. (م)
- **عنوان نشریه: فیرتل یارشریفت. (م)
- ۱- تله ئولوژی، آئین فکری که برپندار توجه به غایت پدیده ها استوار گشته است.
 - ۲- واکنش علیه لئوپولد فون رانکه (۱۸۸۶-۱۷۹۵)، که پیش از سال ۱۹۱۴ پدرمکتب غالب در تاریخ نگاری دانشگاهی شناخته می شد. از آثار او مشخصاً تاریخ خلق های رومی و ژرمنی از ۱۴۹۴ تا ۱۵۳۵ که در سال ۱۸۲۴ منتشر شد و نیز تاریخ جهان، (۱۸۸۸-۱۸۸۱) که نا تمام ماند را باید نام برد.
 - ۳- لارنس ستون (۱۹۹۹-۱۹۲۰) یکی از بزرگترین شخصیت های برجسته و تأثیر گذار تاریخ اجتماعی است. نویسنده آثار مهم از جمله علل انقلاب انگلیس ۱۶۴۲-۱۵۲۹، که در سال ۱۹۲۷ منتشر شد و نیز خانواده، همآغوشی و زناشویی در انگلستان ۱۵۰۰-۱۸۰۰ که در سال ۱۹۷۷ به چاپ رسید.
 - ۴- به ترتیب رهبران سوسیال دموکراسی آلمان و سوسیال دموکراسی روس در آغاز قرن نوزدهم.
 - ۵- ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) جامعه شناس آلمانی.
 - ۶- برگرفته از نام امیل دورکهایم (۱۹۱۷-۱۸۵۸)، که قواعد روش جامعه شناسانه (۱۸۹۵) را بنیاد نهاد و یکی از بنیان گذاران جامعه شناسی مدرن شناخته می شود. نویسنده آثار چشم گیری چون از تقسیم کار اجتماعی گفتن (۱۸۹۳)، خودکشی (۱۸۹۷).
 - ۷- مایکل پوستام از سال ۱۹۳۷ کرسی تاریخ اقتصادی را در دانشگاه کمبریج در اختیار دارد. همراه با فرنارد برودل الهام بخش انجمن بین المللی تاریخ اقتصادی شد.
 - ۸- حزب بهاراتیا جانتا (بی. جی. پی) از ۱۹۹۹ تا ماه مه ۲۰۰۴ در هندوستان زمامدار بود.
 - ۹- استاد دانشگاه کلمبیا (نیویورک)، یکی از بزرگترین متخصصان تاریخ جنگهای قرن بیستم و مهمتر از همه جایهای خاطره.
 - ۱۰- جایهای خاطره، گالیمار، سه جلد.
 - ۱۱- برگرفته از نام چارلز داروین (۱۸۸۲-۱۸۰۹)، طبیعی دان انگلیسی که نظریه تکاملی موجودات زنده بر پایه گزینش طبیعی را بوجود آورد.
 - ۱۲- ژان باتیست لامارک (۱۸۲۹-۱۷۴۴)، عالم علوم طبیعی فرانسوی که نخستین بار از فرضیه تداوم خطی نوع برید.
 - ۱۳- مم ها به تعبیر ریچارد داوکین، یکی از سرشته های داروینیسیم نو، واحد های بنیادین یادها هستند، که به همان شکل که ژن ها بردارهای بازماندگی خصوصیات ارثی افرادند اینها نیزه گمان بردار انتقال و بازماندگی فرهنگی اند.

حذف سیاست

رامین کامران



آرمانشهری که سیاست زدایی شده باشد سودای رستگاری این جهانی را در سر پیروان میاندازد، شیرین ترین رؤیاست ولی به تلاخ ترین کابوس ختم میشود. واقعیت اجتناب ناپذیری که به این ترتیب از دیدنش روبرتایم با زشت ترین چهره اش به ما رخ خواهد نمود.

از آنجا که سخن گفتن از ضعفهای اپوزیسیون جزو مشغولیت های رایج است، من هم میخواهم چند کلمه در این باب بگویم زیرا تصور میکنم مدت مدیدی است که بین مدعیان مخالفت با نظام کنونی ایران نوعی سیاست گریزی پیدا شده که راه تأثیرگذاریشان را بر امور هر روز بیش از پیش میندود. ممکن است این سخن در وهله اول قدری عجیب جلوه کند، آنهم در شرایطی که همه ادعای سیاسی بودن و کار سیاسی کردن دارند. نشانه های این گرایش را که گاه تک تک مشاهده میشود و گاه همراه یکدیگر، میشرم و توضیح میدهم.

حذف خشونت

خشونت امر مذمومی است و همه افراد بشر، لاقلاً آنهایی که طبیعی شمرده میشوند، از آن گریزانند. از ابتدای تاریخ یکی از دغدغه های عمده انسان و به عبارتی یکی از اهداف عمده تمدن، مهار ساختن خشونت بوده است و مبارزه با تأثیر ویران کننده ای که میتواند بر حیات اجتماعی بنهد. حوزه ای که این کوشش در آن انجام میگیرد حوزه سیاست است. سیاست خشونت را مهار میسازد، البته از آنجا که خشونت جز به خود تراش نمیخورد، این کار مستلزم تهدید همیشگی و کاربرد گاه به گاه خشونت از طرف مرجع سیاسی است که به استفاده از آن مجاز است.

مخالفت با خشونت و تبلیغ مبارزه بدون خشونت در وهله اول به نظر

نه تنها معقول و متمدنانه میاید، بلکه از بابت پایین آوردن هزینه^۱ مبارزه هم برای همگان جذاب است. شاهدیم داستانهای هم که دائم راجع به گاندی و ماندلا و... میگویند یاور ترویج این روش شده. ولی تبلیغ این فکر که مبارزه باید اصولاً بدون خشونت انجام پذیرد در حکم ترویج تصورات خطا راجع به سیاست و مبارزه است. حذف خشونت به سیاست ربطی ندارد. هدف سیاست مهار و اداره^۲ خشونت است نه حذف آن. فکری هم که بخواهد خشونت را از روی زمین حذف کند فکر سیاسی نیست، اخلاق - مذهبی است. دخالت دادنش در سیاست، مثل مورد امروز ما، در حکم ایجاد اغتشاش فکری است و به قهقرا راندن فکر سیاسی. تصور نمیکنم تعویض جمهوری اسلامی با جمهوری بودایی یا چیزی نظیر آن، پیشرفتی برای ما به حساب بیاید.

حذف اختلاف

مردم معمولاً مایلند در محیطی به دور از تشنج زندگی کنند و طبیعی است که سرشان برای دعوا درد نکند. دنیایی که در آن کسی با کسی اختلافی نداشته باشد، دنیای مطبوعی برای کار و زندگی است ولی همه به تجربه میدانیم که چنین چیزی موجود نیست. پیدایش اختلاف بین ابنای بشر اجتناب ناپذیر است و حل اختلافات کار سیاست، اول با مهار خشونت و سپس با ایجاد و تحکیم نهادها و روشهای حل مسالمت آمیز اختلاف. اگر میگویند دمکراسی بهترین نظام سیاسی است برای این است که بهترین روشی است که تا به حال برای این کار یافت شده است.

سودای جامعه ای خالی از اختلاف البته محترم است ولی باز هم ایده آلی اخلاقی - مذهبی است نه سیاسی. سیاست خود میدان تنش و محل اصلی بیان اختلافات است و البته کوشش برای حل معقول آنها. دنبال سیاست بی اختلاف رفتن یعنی بیرون رفتن از سیاست، نه یافتن راه حل معجزه آسایی که تا به حال به عقل کسی نرسیده بوده. این کوشش دائم برای حذف اختلاف و در نهایت تفاوتهای خانواده های سیاسی اپوزیسیون، که برخی تحت عنوان آشتی، به عنوان چاره^۳ پیروزی عرضه اش میکنند، کوششی است بی سرانجام و در نهایت نمیتواند صورتی غیر از نصایح کدخدامنشانه ای را بگیرد که امروز از چپ و راست و البته با واژگان مد روز میشنویم. پیروزی دمکراسی یعنی شکست دشمنان دمکراسی نه آشتی کنان همگانی. ندیدن این واقعیت باعث حذف اختلافات نخواهد شد؛ بر عکس، کسانی را که دل به این حرفها خوش کرده اند در برابر بروز اختلافاتی که در انکارشان میکوشند ولی به ناگاه بر سر راهشان سبز خواهد شد، خلع سلاح خواهد کرد. وحدت کلمه های قلابی همینطوری ختم میشود.

حذف قدرت

رابطه^۱ قدرت الزاماً^۲ مطبوع طبع همه نیست چون در حکم محدود ساختن آزادی فرد است و طبیعی است که حیاتی بری از هر رابطه^۱ قدرت برای همه کس جذاب است. ولی این تصور به جوامع موجود انسانی، چنانکه ما میشناسیم و تجربه میکنیم، ارتباطی ندارد. قدرت یکی از ابعاد حیات بشری است و مفهوم مرکزی سیاست هم هست. حذف روابط قدرت در جامعه ممکن نیست. سیاست درست کوشش در نفی رابطه^۱ قدرت نیست، در انتظام و ترتیب صحیح این پدیده است به شکلی که متکی بر عدالت باشد و بیشترین آزادی را برای همگان فراهم بیاورد. پشت کردن به این واقعیت طرح اندازی نیست، خیال پردازی است.

گاه از این سو و آن سو میشنویم که فرضاً^۳ باید رابطه^۱ قدرت ور بیافتد و حکم قانون جایش را بگیرد. متأسفانه این نکته^۴ بدیهی در این میان فراموش میشود که قانون بیان حاکمیت است که بالاترین مرجع قدرت است و اصلاً^۵ اگر خود متکی به قدرت و در نهایت زور، نباشد، اصلاً^۶ ضمانت اجرا نخواهد داشت و گویی که نیست. دموکراسی یعنی رابطه^۱ معقول قدرت در چارچوب قانون. قانون و قدرت مابین هم که نیست هیچ، در دموکراسی حتماً^۷ ملازم هم است.

البته خیالپردازی هم جزئی است از اندیشه^۸ سیاسی و تصور انواع و اقسام آرمانشهر از قدیم الایام بین متفکران سابقه داشته است و به کار عرضه^۹ آزاد و بی قید اندیشه های آنان میآمده است. ولی این خیالپردازی ها را به جای طرح اجتماعی و سیاسی گرفتن و آنها را تحقق پذیر فرض کردن فقط نمونه ایست از تب زندگی ایدئولوژیک و حتماً^{۱۰} راه به بهبود وضع جامعه نمیببرد. واقع بینی شرط اول عمل سیاسی معقول است، داشتن ایده آل و دنبال کردن آن حتماً^{۱۱} کار درستی است ولی نه به حدی که هر خیالی را تحقق پذیر فرض کنیم. نادیده گرفتن قدرت و اهمیت آن یعنی چشم بستن است بر منطق سیاست.

حذف دولت

دولت به معنایی که ما میشناسیم و محل تمرکز قدرت و اداره^{۱۲} واحد سیاسی است، پدیده ایست متأخر و اداره^{۱۳} بعد سیاسی حیات انسانها همیشه توسط این دستگاه انجام نشده، ولی دولت برترین وسیله ایست که برای این کار شناخته شده است. البته خیالبافی در این باب که اگر دولتی در کار نباشد آزادی به حد اعلی خواهد رسید و همه خواهند توانست بیشترین بهره را از آزادی فردی خود ببرند، کار

آسانی است ولی در واقعیت ما به ازایی نداریم. حرفهایی که دستیابی به آزادی را صرفاً مشروط به کاهش یا حذف دخالت دولت می‌شمرد، همانقدر که فراوان است بی ارزش هم هست. این داستانهایی هم که روز و شب بابت معجزات جامعه مدنی به گوش همه می‌خوانند و در آنها اصلاً بحثی از دولت به عنوان نهاد اصلی سیاسی و لزوم استفاده درست از آن برای اداره زندگانی جمعی نیست، در حکم افسانه است. منتها افسانه ای که سر بزرگها را گرم میکند و متأسفانه میتواند به راهی شان بکشد که به آزادیخواهی هیچ ارتباطی ندارد. افسانه از بین رفتن دولت که زمانی مارکسیستها در نهایت تاریخ قرارش داده بودند و وعده اش را میدادند، امروز از سوی برخی لیبرال ها تبلیغ میشود و نه فقط نشان میدهد که اجزای این و آن ایدئولوژی چه آسان دست به دست میشود، بلکه اینرا نیز خوب معلوم میکند که در این میان چپ و راست اصلاً با هم رودربایستی ندارند و همینقدر که پا به راه افراط گذاشتند حرف هم را خوب میفهمند.

حذف گذشته

سودای گرد هم آوردن همه مخالفان سیاسی برای از ریشه کن کردن نظام اسلامی تقریباً از همان روز پیدایش اپوزیسیون شکل گرفته است و از آنجا که بسیاری مانع اصلی این اتحاد را تنشها و دشمنی های تاریخ معاصر میدانند، به فراموشی سپردن این اختلافات چاره کار فرض میکنند. مبلغان این ترتیب عمل در صحنه سیاست ایران کم نیستند و مایلند همه را به سوی فراموش کردن گذشته سوق بدهند.

خیال رهایی از بار گذشته میتواند جذاب باشد، چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی اجتماعی. کشیدن این بار همیشه آسان نیست، چه چیز بهتر از پاک کردن همه حسابها و شروع دوباره؟ ولی گذشته نه فراموش کردنی است و نه حذف شدنی. گذشته جدای از ما نیست، جزئی از خود ماست. نه اینکه بدون گذشته نمیتوانیم کار سیاسی بکنیم، بدون گذشته اصلاً نمیتوانیم به معنای درستش، هویت سیاسی داشته باشیم. زیرا هر هویت سیاسی، روایتی، ولو ساده و ابتدایی، از تاریخ را هم در دل خود دارد و قوام گرفتارش بدون آن ممکن نیست. در گذشته زندگی کردن کار نادرستی است ولی بی گذشته زندگی کردن اصلاً ممکن نیست – چه در سیاست و چه در زندگانی خصوصی.

و در نهایت حذف سیاست

هر یک از این مضامینی که شمردم یکی از وجوه کوشش برای حذف مشکلات

سیاسی است نه حل آنها. مشکلات مرکزی سیاست یا مقولاتی که امکان حل آنها را فراهم می‌آورد به این ترتیب از صورت مسئله حذف می‌گردد و تصویری جذاب برای همه^۱ آنهايي که مایلند از این مشکلات بگریزند فراهم می‌آورد.

این توهم‌رهایی از سیاست ریشه‌ای مذهبی دارد، زیرا به تصاویر ایده آل جامعه^۲ آخرالزمان بیشتر شبیه است تا جامعه‌ای تاریخی و ممکن. ولی اینرا نیز باید اضافه کرد که زبان سخنانی که بدانها اشاره کردم، زبان کلاسیک و معمول مذهب نیست که برای همه آشنا و برای بسیاری زننده است، بلکه نسخه بدل آن است که تقدس‌زدایی شده.

گفتاری که در روزگار ما نقش‌پند و موعظه^۳ قدیم را بر عهده گرفته نوعی گفتار حقوق بشری است. حقوق بشر در مرز اخلاق و سیاست قرار دارد. از اولی جهانشمولی مطلق را دارد و از دومی حاجت به مرز و تمرکز و اداره^۴ قدرت را. بشریت واحد سیاسی نیست ولی تحقق حقوق افراد آن (چه طبیعی و چه موضوعه) در واحد سیاسی ممکن می‌گردد. بی دلیل نبود که انقلابیان فرانسه که اولین اعلامیه^۵ جهانی حقوق بشر را نوشتند، آنرا «اعلامیه^۶ جهانی حقوق بشر و شهروند» نام دادند. متأسفانه در بسیاری از گفتارهای حقوق بشری رایج این وجه دوم کمرنگ و گاه حذف شده است و دفاع از این حقوق به مرتبه^۷ نوعی موعظه^۸ اخلاقی تنزل یافته است.

از آنجا که حقوق بشر در دامن طبیعت تحقق یافتنی نیست و باید در چارچوب واحدی سیاسی و بالاخص واحدی دمکراتیک و لیبرال، رعایت شود، از پذیرفتن منطق و محدودیت‌های سیاست هم ناگزیر است. در خلأ نمیتوان حقوق بشر داشت یا بی اعتنا به سیاست طالب اجرايش بود. حذف سیاست در نهایت حذف حقوق بشر هم هست.

نه پند اخلاقی و نه دفاع از حقوق بشر، هیچکدام محل ایراد نیست، هر دو بسیار با اهمیت است و مفید و لازم برای زندگانی اجتماعی. مشکل از این برمیخیزد که بعد سیاسی کار را فراموش کنیم و تصور کنیم که با زدن این حرفها از موضعی بالاتر از سیاست به جوامع بشری و مشکلات آنها مینگریم. در سنجیدن مشکلات موقعیت سیاسی انسان و در کوشش برای حل آنها، دیدگاهی بالاتر از سیاست وجود ندارد.

آرمان‌شهری که سیاست‌زدایی شده باشد سودای رستگاری این جهانی را در سر پیروان می‌اندازد، شیرین‌ترین رؤیاست ولی به تلاخ‌ترین کابوس ختم میشود. واقعیت اجتناب‌ناپذیری که به این ترتیب از دیدنش

لائسیسته و قانون

رامین کامران



قانون به هر حال بیان تصمیمگیری سیاسی است و در ایران دو مورد قانونگذاری را میتوان در نظر آورد که کمابیش با مورد لائسیسته شباهت دارد ولی در عین حال هر دو محدودیت قدرت دولت را در استفاده از قانون برای دادن ترکیب معین به جامعه، معلوم میکند، باید به آنها توجه کرد. یکی کشف حجاب و دوم یکجا نشینی‌عشایر. این دو را میتوان در درجات مختلف بیان ارادۀ مدرنیزاسیون مملکت در دوران رضا شاهی شمرد که با کاربرد زور همراه بود و در عین تأثیرگذاری فراتراز دوران رضا شاهی، هیچیک در نهایت شکلی که مطابق با خواست دستگاه استبدادی بود، پیدا نکرد.

اخیراً با یکی از دوستان بحث به اجرا گذاشتن لائسیسته در میان بود و صحبت از قوانینی که باید در این راه گذراند و نیرویی که باید پشتوانۀ آنها ساخت. طبعاً عقیده‌ی هر دوی ما، مانند بسیاری دیگر، این بود که برای این کار طرح و اجرای قوانین درست و سنجیده لازم است. هم در قانون اساسی باید اصل جدایی را محکم کرد و هم در قوانین مدنی. ولی این گفتگوی بی اختلاف سؤالی را در ذهن من برانگیخت: چرا این اندازه به قانون تکیه میکنیم و این همه از آن انتظار داریم؟ همه به تجربه میدانیم که همۀ قوانین تأثیر یکسان ندارد و صرف حکم دولتی که قانون معتبرترین صورت آن است، گرفتن نتیجه را تضمین نمی‌نماید و در نهایت هم کار پیشبرد یک سیاست خاص فقط به قانونگذاری ختم نمیشود. پس چرا تمایل داریم از قانون بیش از آن بطلبیم که میتواند؟

در جستجوی نظم و برابری و کارآیی

احتمالاً اول دلیل تکیه کردن به قانون این است که مفهومش در ذهن ما با ثبات و نظم مترادف است. بسیاری از ما تصویری از قانون در ذهن داریم که در درجه اول بازمیگردد به قوانین طبیعت و بیان نظمی خدشه ناپذیر است. ما معمولاً در جامعه نیز طالب چنین وضعیتی هستیم، میخواهیم نظم و ترتیبی قاطع بر آن حکمروا باشد و این را از قانون میطلبیم. ولی نکته در این است که ما قوانین طبیعت را وضع نمیکنیم، آنها را از ورای ثباتشان کشف میکنیم؛ در مقابل اگر قانونی برای ادارۀ جامعه وضع میشود درست به این دلیل است که نظم مطلوب ما در جامعه تنها صورت وقوع امور نیست. برای اینکه صورت مطلوب آنچه که میخواهیم تغییر نکند یا برقرار شود، قانونی تهیه و تصویب میکنیم که قرار است اجرایش وضعیت خاصی را حفظ یا برپا کند. به عبارت دیگر قوانین طبیعی بیان وضعیتی است که تخطی از آن ممکن نیست ولی قانون در جامعه درست به این دلیل وضع میشود که رفتار خلاف آن ممکن و گاه حتی رایج است. یکی بیان جبر است و دیگری شکل دهنده، محدود کننده و مهار کنندۀ آزادی. شک نیست که در هر دو حالت قانون بیانگر نظم است ولی در یک مورد نظم که تغییرناپذیر است و در مورد دیگر نظم که در معرض تغییر قرار دارد. به طور گذرا این را نیز بگویم که قوانین طبیعت با یکدیگر سازگار است ولی هیچ تضمینی نیست که قوانین ساخته بشر در همه حال با هم سازگار از کار دربیاید. نمونه های خلاف این بسیار است.

دلیل دیگر این است که قانون را خلاف خودرأیی میدانیم، هم خودرأیی تک تک مردم و هم حکومتگران. هیچکدام ما مایل نیستیم که در حیات خویش تابع تصمیمات دلبخواه این و آن و بخصوص حکام کشوری که در آن زندگی میکنیم باشیم. حکومت قانونی میخواهیم تا تکلیفمان روشن باشد و بر اساس قاعده ای که یکسان بر همگان اعمال میگردد، رفتار خودمان را تنظیم کنیم. البته گاه نیز قانون را به دلیل همین کلیت و شمول یکسانش، با استبداد متضاد می شماریم که نیست. حکومت های استبدادی نیز به همان اندازه قانون گذاری میکنند که دیگر حکومتها، زیرا برای ادارۀ کشوری که تحت حکم دارند محتاج قاعده و نظم و نسق هستند تا از عهدۀ کار بر بیایند. عدالت در مفهوم قانون درج نیست، چیزی است که بر قانون علاوه میشود، به دو صورت: یکی با پیروی از روش های درست قانون گذاری که امروز برای ما مترادف روش های دمکراتیک است و دیگر از نظر محتوا، ما قانونی را که ظلم در حق گروهی روا دارد مقبول نمی شماریم.

از این دو گذشته، ما معمولاً اجبار قانونی را دارای بیشترین

کارآیی می‌شمریم. قانون بیان حاکمیت است و در حیات اجتماعی هم بالاتر از حاکمیت مرجعی نیست. از آنجا که برای قانون حرمت قائلیم و سرپیچی از آنرا مذموم میدانیم، کارآئیش را نیز گاه به دلیل همین احترام، فراتر از آنچه که هست می‌پنداریم. وقتی قانونی تصویب شد کار را به نوعی فیصله یافته تلقی می‌کنیم و تبعیت از آنرا کار حکومت و نیروهای انتظامی می‌شمریم؛ هر کس از قانون تخطی کند سر و کارش با پلیس است.

تصور نمی‌کنم بتوان حکایت لائیسیته را که موضوع گفتگوی ما بود به تصویب و اجرای قوانین و حواله کردن متخلفان به پلیس محدود ساخت. درست است که جامعه بی قانون و بی قاعده نداریم ولی جامعه بر اساس قانون و با تصمیمات قانونی برقرار نشده است و به همین دلیل تماماً تابع حکم قانون نیست. قانون آنجایی کارآمد است که انسان قادر به تغییر وضعیت موجود باشد، هر جا این امکان نبود چه با قانون و چه بی قانون، کار انجام شدنی نخواهد بود. تازه این نیز هست که در بعضی موارد نیرویی که پشتوانه قانون است میتواند جامعه را موقتاً وادار به گرفتن شکلی معین بکند ولی برداشته شدن این زور فوراً اوضاع را به حال اول برمیگرداند - در مواردی که تغییر اصولاً ممکن است باید مقاومت جامعه را نیز به حساب آورد.

قانون به هر حال بیان تصمیمگیری سیاسی است و در ایران دو مورد قانونگذاری را میتوان در نظر آورد که کمابیش با مورد لائیسیته شباهت دارد ولی در عین حال هر دو محدودیت قدرت دولت را در استفاده از قانون برای دادن ترکیب معین به جامعه، معلوم میکند، باید به آنها توجه کرد. یکی کشف حجاب و دوم یکجا نشینی عشایر. این دو را میتوان در درجات مختلف بیان ارادۀ مدرنیزاسیون مملکت در دوران رضا شاهی شمرد که با کاربرد زور همراه بود و در عین تأثیرگذاری فراتراز دوران رضا شاهی، هیچیک در نهایت شکلی که مطابق با خواست دستگاه استبدادی بود، پیدا نکرد.

دو مثال

کشف حجاب برای سه سال زنان ایرانی را مجبور کرد که در انتخاب پوشش تن به خواست حکومتی بدهند که تغییر لباس را (چه در مورد زنان و چه مردان) از ارکان مدرنیزاسیون می‌شمرد. بعد از سقوط رضا شاه که دولت دیگر نه توان زورگویی در مورد لباس را داشت و نه احیاناً انگیزۀ ایدئولوژیک این کار را، اجبار قانون برداشته شد و هر کس که خواست دوباره چادر به سر کرد، به عبارتی آزادی پوشش

دوباره برقرار گردید و در عمل تشویق کلی بی حجابی جای اجبار را گرفت. ولی با تمام این احوال و در عین آزادی انتخاب، تعداد زنانی که ترک چادر میگفتند در هر نسل فزونی میگرفت و وضع کلی حجاب در ایران با کشورهای که کشف حجاب اجباری نکرده بودند، تفاوت عمده‌ای نداشت. سیر تجدد که ایران را نیز مانند بسیار کشورهای دیگر به پیروی از راه و روش معمول در کشورهای پیشگام مدرنیته سوق داد، کلاً ترک پوشش قدیم و کنار گذاشتن حجاب را در پی خود آورد. تجدد هم برابری را رواج داد، هم آزادی شرکت در فعالیتهای اجتماعی را و هم رفع محدودیتهای مذهبی در حق زنان را و در جمع مشوق استقلال افراد و افزایش داد و ستد اجتماعی بود. طبیعی بود که حجاب را پس براند.

در سالهای آخر سلطنت پهلوی این روند به طور موضعی تغییر پیدا کرد: بازگشت دوباره چادر بین بخشی از زنان که بیش از انگیزه مذهبی، انگیزه سیاسی داشت و دیدیم که در هنگام انقلاب ناگهان پوشش سر حالت نوعی شعار را پیدا کرد که بیان مخالف با حکومت وقت بود. البته این روش که اختیاری بود با تحکیم استبداد اسلامی اجباری شد و حکومت، به نام قانون شرع، هم زنان را مجبور کرد تا موی خود را بپوشانند. ولی از آنروز نه تنها شاهد اعتراض مدام به این اجبار هستیم بلکه مقاومت در برابر آنرا در اشکال مختلف «بدحجابی» شاهدیم. اجبار حکومتی (که البته در هر دو مورد لباس قانون پوشید) در هیچ جهت کارآیی مطلق نداشت و ندارد. مایه اصلی تغییر که جهتش همراه با خواست حکومت پهلوی بود و مخالف خواست حکومت فعلی است، در نهایت از حوزه اقتدار هر دوی اینها بیرون بود و ماند. یکی کوشید تا به اجبار جلوی ببرد و دیگری میکوشد تا به زور از آن جلوگیری کند ولی روند کارهم تابع خواست زنان است و هم عوامل مختلف اجتماعی که قانون بر هیچکدام اختیار مطلق نداشته و ندارد.

یکجا نشینی عشایر هم که به ضرب خشونت و گاه سبعت ارتش رضا شاهی انجام گرفت به مورد بالا بی شباهت نیست. البته عشایر به ضرب اسلحه مجبور شدند تا در دوران رضا شاهی از کوچ دست بردارند و فقر و فاقه را بپذیرند و تقلید دهقانان یکجا نشین را در بیاورند ولی به محض سقوط آن حکومت دوباره راه ییلاق و قشلاق را پیش گرفتند. در این مورد هم شاهدیم که به مرور زمان یکجا نشینی صورت قاعده پیدا کرد و کوچ استثنأ. نه به این خاطر که عشایر در مورد مدرنیته کتاب خواندند و مجاب شدند و تصمیم گرفتند خود را با آن منطبق سازند، بل به این دلیل ساده که توسط متخصصان امر تشریح و تحلیل شده است:

تغییر شیوه معیشت و منطق اقتصاد آنها را از کوچ واداشت. این تغییر به هیچوجه تابع قانون نبود ولی کاری را که قانون با تمام اقتدار دستگاه استبداد توانسته بود فقط برای مدتی که زور برقرار بود بدانها تحمیل نماید، به طور قاطع به انجام رساند. اجبار، اگر بتوان به معنای دقیق از آن صحبت کرد، اجبار قانون نبود ولی از آن قاطع تر عمل کرد و صدای کسی هم به اعتراض بلند نشد.

قانونی بودن یا نبودن اجبارهایی که جامعه به دلایل مختلف مایل به پذیرشان نبوده، تغییری در صورت مسأله نداده است، فقط بیانگر خواست و انتخاب حکومت بوده که با استبداد به اجرا گذاشته شده و واکنش برانگیخته. این را محض بی اثر شمردن یا ناکارآمد به حساب آوردن قانون نگفتم. قانون همیشه وسیله اصلی برای تنظیم وضعیت جامعه است و همه از آن استفاده میکنند. مقصودم این است که توجه داشته باشیم اجبار قانونی تنها وسیله پیشبرد یک سیاست نیست و همیشه هم مؤثرترین وسیله نیست. حتی در موارد قوانین راهنمایی و رانندگی هم که امری صرفاً قراردادی است و با روش و ها و سنتهای معمول هم اصطکاک چندانی پیدا نمیکند، نمیتوان فقط به ضرب تعیین قاعده و زور و اجبار به نتیجه رسید، چه رسد به موارد پیچیده‌ای که در تمامی جوامع بدانها برمیخوریم و محتاج دقت نظر و ظرافت بسیار بیشتر است.

در مورد لائیسیته چه کنیم؟

حال برگردیم به اول بحث و ببینیم در مورد لائیسیته بهتر است چگونه عمل کنیم. نخست باید پذیرفت که کاربرد زور در این جریان اجتنابناپذیر خواهد بود به این دلیل ساده که برای برقراری لائیسیته باید اول نظام فعلی را ساقط کنیم و این کار هم به تناسب مقاومتی که اسلامگرایان در مقابل خواست ملت به خرج میدهند، محتاج زور خواهد بود. دولتی که پس از این امر روی کار خواهد آمد به هنگام اجرای طرح جدایی دین و سیاست به ناچار از این وسیله نیز استفاده خواهد کرد، از جمله با انحلال نهادهایی که به قصد یکی کردن این دو به دست نظام اسلامی تأسیس شده. نکته در این است که استفاده از زور به حداقل برسد و بخصوص اینکه فقط به آن تکیه نشود. این روشن است که اسلامگرایان در این میان بسیار چیزها از دست خواهند داد و واکنش نشان خواهند داد، ولی غیر از این هم چاره‌ای نیست، باید واکنش را مهار کرد. هیچ کجا مذهب به ابتکار خود میدان قدرت را خالی نکرده است و به نظر نمیاید که در ایران هم بخواهد چنین کند، باید به این کار تشویق و وادارش کرد. داستان

همین است و تعارف هم ندارد ولی به همینجا ختم نمیشود. پیش بردن سیاست درست با دق دل خالی کردن دوتاست.

تا فرصت هست این را نیز یادآوری کنم که خطر زور فقط متوجه آنهایی نیست که مجبور به زور شنیدن میشوند. زور کسی را هم که از آن استفاده میکند مسموم مینماید و به استعمال بیشتر تشویقش میکند چون توهم اثرگذاری آسان و نامحدود را ایجاد میکند که ندارد. کاربرد زور واکنش را عقب میاندازد ولی از بینش نمیبرد. به همین دلیل، برخلاف آنچه که در وهله^۱ اول به نظر میاید، و چنانکه برخی خیالپروران تشنه^۲ انتقام، تصور میکنند، باید در استفاده از زور کمال ظرافت را به خرج داد. میدانم زور و ظرافت به نظر متضاد میاید ولی در عمل همیشه این طور نیست.

دیگر اینکه باید وجه مثبت جریان را مورد تأکید قرار داد و آنچه را که به همه ارزانی میدارد، برجسته کرد. مهمترین ارمغان لائیسیته آزادی مذهبی است که نثار همه خواهد شد، از هر مذهب و چه معتقد و چه نه. نباید به این دلیل که حکومت فعلی تکیه به تشیع دارد چنین تصور کرد که اگر آزادی مذهبی دیگران را محدود میسازد در عوض به شیعیان آزادی مذهبی میدهد. خیر، شیعیان هم محکومند، و به زور قوای دولت هم محکومند که تنها و تنها از برداشتی که حکومت از تشیع و اسلام پذیرفته، پیروی نمایند. این را باید اول از همه برای همین گروه که بیش از هر گروه دیگر در معرض اغوای حکومت است، روشن کرد. لائیسیته ضمانت این است که دولت در مورد مذهب ادعایی ندارد و به هیچوجه مایل به دخالت در این زمینه نیست یا بهتر است بگوییم، دخالتش حداقل است و از حد ضمانت آزادی همگان و حفظ دموکراسی و نظم عمومی فراتر نمیرود.

از این دو گذشته لزوم تکیه کردن به منطق تجدد است و اطمینان نمودن به آن، مثل مورد حجاب. این جدایی، که به هیچوجه معنای مذهب ستیزی ندارد و عرصه را به مؤمنان تنگ نمیکند، بخشی است از روند تجدد، با آن همگام است و پیشرفتش را تسهیل مینماید (یادآوری کنم که مقصودم جدایی است نه پسروی مذهب یا رواج بیدینی یا... اینها مباحث دیگری است که اهمیت خود را دارد ولی حوزه اش با مبحث جدایی یکی نیست). در ایران قبل از انقلاب رو آوردن به مذهب بیش از هر چیز انگیز^۳ سیاسی داشت و همین هم بود که به خمینی فرصت سوار شدن بر موج اعتراضات مردمی را داد و به وی امکان بخشید تا طرح ایدئولوژیک خود را در جامع^۴ ایران به اجرا بگذارد. اگر دموکراسی به طریقی قابل قبول کار بکند، این ترتیب دست زدن به دامان مذهب

دیگر موضوع نخواهد داشت و کسی را به سوی خود جلب نخواهد کرد. وقتی جاذبه^۱ سیاسی حذف شود، تمایل به دین صورت طبیعی خود را پیدا خواهد کرد. مثل مورد ترک حجاب که به آرامی در جامعه^۲ ایران عمل میکرد و حاجتی به زورگویی هم نداشت، تمایل به اختلاط مذهب با اموری که بدانها ربطی ندارد، در همه جا سستی خواهد گرفت. در اینجا هم حتماً تشویق از سوی دولت لازم است و باید انجام شود و بدون شک تأثیر بسیار زیادی خواهد داشت، البته به شرطی که بیشتر صورت راهنمایی و همراهی داشته باشد نه اصرار و اجبار.

آخر هم منطق بهین طلبی است، مثل مورد اسکان عشایر. هر کس در صدد بهتر کردن موقعیت زندگانی شخصی و شغلی خود است و لائیسیته این امکان را به نحو احسن برای روحانیان فراهم میکند زیرا استقلالشان را تضمین مینماید. این گروه در حکومت لائیک دیگر نه مجبور خواهند بود که به سبک دوران شاه برای بهره وری از درآمد اوقاف مذهبی، دائم دست پیش دولت دراز کنند، نه اینکه به سبک دوران حاضر در هر زمینه، از درآمد گرفته تا تعیین باید و نبایدهای مذهبی، تابع قدرت سیاسی باشند. درست است که حکام نظام اسلامی عمامه به سر دارند و به نام اسلام حکومت میکنند ولی اگر مردم و روحانیان مجبورند از آنها تبعیت نمایند، به این دلایل نیست، از این روست که قدرت سیاسی را در دست دارند. در حکومت لائیک کار مذهب با روحانیت است و حتماً با دولت نیست. این وضعیت برای همه مفید فایده خواهد بود و به قول اینهایی که دوست دارند دائم از اصطلاحات بازاری آمریکایی استفاده کنند: موقعیت برد برد است. به همین دلیل است که جدایی به ترتیب معقول در هر کجا واقع گشته، اگر هم در گام اول با مخالفتهایی از جانب روحانیان روبرو شده، به سرعت جا افتاده و مخالفانش بسیار کم شمار شده اند و به حاشیهای رفته اند. همینکه این ترتیب عمل امتحان خویش را داد، فوایدش بر همه روشن خواهد گشت، به غیر از تب زدگان ایدئولوژی، باقی مردم، یعنی مؤمنان و روحانیان عادی را که اکثریت قریب به اتفاق مذهب مداران را تشکیل میدهند، به سوی خود خواهد کشید.

مقصود از تمام این حرفها این که باید در جا انداختن لائیسیته اجبار و زور را به حداقل رساند و به هیچوجه تنها به آنها تکیه ننمود چون نتیج^۳ عکس خواهد داد و فرصت تاریخی عظیمی را که به بهایی بسیار گزاف نصیب ایرانیان شده است، به باد خواهد داد. طبیعی است که اجرای این روش درست فقط از حکومتی دمکراتیک و لیبرال برمیآید. حکومتهای استبدادی به درجات مختلف در استفاده از

زور اغراق میکنند چون برای آنها زور وسیله اصلی ارتباط با جامعه است - خوب که بسنجید گزینه ای جز زور گفتن ندارند. برقرای جدایی به نحوی که استقلال روحانیت و راحت مؤمنان را تأمین نماید و مطلوب اکثریت قاطع مردم ایران اعم از مسلمان و غیرمسلمان و دیندار و بیدین باشد، فقط از عهد حکومتی برمیاید که از اساس و نه بنا بر مصلحت، آزادی را محترم بشمارد و تنوع را در جامعه بپذیرد و با استقلالی که اصولاً برای جامعه مدنی قائل است، به آن میدان بدهد.

به هر حال روحانیت بعد از سقوط نظام اسلامی دو راه بیشتر پیش پا نخواهد داشت، یا باید به وضعیت قبل از انقلاب بازگردد و زیردست و فرمانبر دولت بشود یا اینکه به راه جدایی و استقلال برود. روشن است که من طرفدار راه حل دومم، نه به دلیل علاقه به روحانیت، محض خیر مملکت. به این گروه هم توصیه ای بکنم که دوستانه نیست ولی از سر خیرخواهی است: بهتر است عملای اعلام و حجج اسلام و آیات عظام و بقیه... اینهمه علیه جدایی و بخصوص لائیسیت، که اطلاع درستی هم از آن ندارند، حرف نزنند. نه به این خاطر که طرفداران لائیسیت میرنجند یا کارشان عقب خواهد افتاد. رنجشی در کار نیست و کار هم انجام خواهد شد؛ فقط برای اینکه آسانتر انجام شود و مزاحمت هر چه کمتری برای مردم و زحمت هرچه کمتری برای خود روحانیت، ایجاد نماید.

۱ سپتامبر ۲۰۱۲

برگرفته از تارنمای

نشانی پیوند به صفحه :

<http://www.iranliberal.com/showright-spalt.php?id=394>

سکولاریزم

برگردان لادن بازرگان

مخالفت با این تبعیض ها نه تمامیت خواهی است و نه حمله ای به دین، بلکه به رسمیت شناختن آزادی همه مردم برای زندگی کردن بدون نابرابری های تفرقه اندازانه است. اصول سکولاریزم سبب گسترش عدالت، و ملاحظات همگانی می شود، و به همه ما کمک می کند تا در محدوده های معقولی، آنگونه که دوست داریم، در کنار یکدیگر زندگی کنیم.

[illegible]

کلمه سکولار معنای متفاوتی دارد. اما وقتی که من خودم را سکولار می نامم، به دو مورد مشخص اشاره میکنم. اول جدایی دین از دولت، که مذهبی ها را آزاد می گذارد تا تکالیف دینی خود را انجام بدهند، بشرط آنکه به آزادی غیر مذهبی ها تجاوز نکنند. سکولاریزم همچنین آزادی بی دینها را هم تامین می کند، تا بتوانند بدون دین زندگی کنند، بدون اینکه آموزش ها ، قوانین و یا مراسم دینی از طریق دولت، قانون، تعلیم و تربیت، بهداشت و یا مسائل شغلی به آنها تحمیل بشود. بدین وسیله سکولاریزم آزادی مذهبی و آزادی از مذهب را تضمین میکند. دوم مساله عمده و اساسی برابری در مقابل قانون است، که به دنبال آن همه مزیت ها و مجازات ها برای مذهبی بودن یا نبودن را از بین می برد، تا ضمانتی باشد بر اینکه هیچ دین و اعتقادی، مذهبی و یا غیر مذهبی، از نقد شدن در امان نباشد. برابری در مقابل قانون تضمین می کند که هیچ دینی نتواند مسائلی را که در حوزه آن دین مقدس شمرده می شود، به دیگران تحمیل کند. متقابلا در سایه چنین قانونی، کافر بودن و یا توهین کردن به مقدسات قابل مجازات نیستند.

اگر سکولاریزم را درست درک کنیم، متوجه می شویم که سکولاریزم یک محیط مساوی و عادلانه ایجاد می کند که به نفع همه ما است. به همین دلیل است که خدایرستان و پی خدایان، مذهبی ها و غیر مذهبی ها از

آن دفاع می کنند. تاهمین چندی پیش در انگلستان خیلی از میتینگ های دولتی با خواندن دعای مذهبی آغاز میشد، اما در فوریه امسال وقتی که تقاضاهای ما برای کنار گذاشتن این کار نادیده گرفته شد، "انجمن ملی سکولار ها" یک نبرد حقوقی را آغاز کرد و برنده شد، که در آن، دادگاه عالی انگلستان اینکار را غیر قانونی اعلام کرد. فوراً عده ای از مفسران و بخشی از رسانه های انگلستان اینکار را حمله ای از سوی سکولار های ستیزه جو و محارب به دین و مذهب تفسیر کردند. اما واقعاً ضرر اینکار چه بود؟ آیا ما توهین و یا نقدی بر دین کردیم؟ آیا از نماینده گان تقاضا شد که از دین خود دست بکشند؟ یا اینکه از آنها خواسته شد که دیگر دعا نکنند؟ تنها چیزی که مقرر شد این بود که دعا کردن جائی در گردهم آیی های رسمی دولت ندارد. همانطور که "استیون اونس" مدیر کمپین "انجمن سکولارهای ملی" بدرستی اشاره می کند، حذف "دعا کردن" یک محیط بی طرف ایجاد می کند، و یک سد بزرگی را که در مقابل تقسیم مساوی دموکراسی، برای همه افراد و تمام قسمت های جامعه وجود دارد را، برمی دارد. در هیچ کدام از میتینگ های حرفه ای که من شرکت کرده ام، کسی دعا نخوانده است و هرگز هیچک از همکاران مذهبی من اعتراضی به آن نداشته اند. حتی قبل از اینکه دادگاه، دعا خواندن قبل از شروع میتینگ را غیر قانونی اعلام کند، خیلی از میتینگ های دولت، بسته به اینکه چه کسی آن را رهبری می کرده است، با دعا خواندن شروع نمی شده است. اینکه عده ای بطور عرفی و از روی عادت، میتینگ های خود را با دعا خواندن شروع کرده اند، به آنها این حق را نمی دهد که کماکان اینکار اشتباه را ادامه بدهند. اینکه شما سابقه تاریخی انجام یک کاری را از قدیم دارید، به شما این اجازه را نمی دهد که امروز هم به آن کار ادامه بدهید. برای نمونه در گذشته ای نه چندان دور، رسم بر این بود که فقط مردها حق رای دادن داشتند، و به زنان اجازه نمی دادند که در رای گیری ها شرکت کنند. کسانی که فکر می کنند، دعا خواندن ارزش وقت صرف کردن دارد، می توانند در ساعت های غیراداری و ساعات شخصی خود دعا بخوانند. هر چه که می گذرد، اعتقاد به مسائل ماورای طبیعی، ضعیف تر شده و عده کمتری به قدرت های فوق طبیعی باورمند می شوند، و در آینده ای نه چندان دور، دیگر کسی به موهومات اعتقادی نخواهد داشت. بنابراین اینکه بگوییم این رسوم، مراسمی است که به ما ارث رسیده است، و به این بهانه خواهان حفظ آنها باشیم، کار اشتباهی است. از سوی دیگر، با اینکه عده افرادی که به خدا و مذهب اعتقاد ندارند رو به افزایش است، آنان اصراری ندارند که در میتینگ های اداری، قراردادهای پول کشور، و یا سرود ملی، مساله بی خدایی خود را تبلیغ و ترویج

کنند. به همان نسبت هم خیلی از کسانی که به مذهب و خدا اعتقاد دارند، متوجه شده اند که وارد کردن توحید و اعتقادات مذهبی خود در مسائل عمومی، کار اشتباهی است. البته هنوز هستند کسانی که اصرار دارند دین خود را در مسائل سیاسی و اجتماعی دخالت دهند. "مایکل لنگریچ"، اسقف شهر "اکستر" ادعا می کند؛ اگر قبل از مییتینگ های دولتی دعا خوانده شود، تصمیمات جلسه به صورت گسترده تری اخلاقی خواهد بود. در حالی که برگزار کردن مراسم مذهبی در مییتینگ های دولتی، غیر مذهبی ها را از شرکت در آن محروم میکند. اینکار یک زمینه حذفی غیر لازمی را ایجاد می کند، که از ابتدا سبب کنار گذاشتن عده زیادی خواهد شد. بعلاوه برای گرفتن تصمیمات اخلاقی به مراسم مذهبی احتیاجی نیست. اسقف یکی از شهرهای انگلستان دعای همیشگی خود را با جملاتی که در پی می آید، جایگزین کرده است؛ "باشد که حکمت آن را داشته باشیم که وظایف خود را به خوبی انجام بدهیم، آنقدر انسانیت داشته باشیم، که به همه گوش فرا دهیم، شهادت آن را داشته باشیم تا کاری را که درست است انجام بدهیم و سخاوت آن را داشته باشیم که با یکدیگر با احترام برخورد کنیم." با اینکه این جملات بسیار اخلاقی و انسانی است، اما خبرگزاری های مسیحی این خبر را شوکه کننده اعلام کردند. اسقف لنگریچ می گوید که؛ "من متأسفم که اقلیت کوچکی، سعی بر این دارند که اکثریت را، از کاری که دوست دارند، منع کنند." باید توجه داشت که در اکثریت بودن به شما این اجازه را نمی دهد که ضربه ای را که عمل شما به دیگران و به جامعه می زند، نادیده بگیرید. بعلاوه، مسیحیت در انگلستان به شدت رو به کاهش است. تحقیقات بعمل آمده توسط شرکت "ایپسو ایماری" نشان می دهد که تنها کمی بیش از نصف مردم خود را مسیحی معرفی می کنند. اما آنچه که در این تحقیقات اهمیت بیشتری دارد این است که از بین عده ای هم که خود را مسیحی معرفی می کنند، بیش از یک سوم آنها سودی در دعا کردن نمی بینند. و همان تعداد هم می گویند که هرگز به میل شخصی دعا نمی کنند. در واقع وقتی که از آنها سوال شد که چرا خود را مسیحی معرفی می کنند، کمتر از یک دهم آنها گفتند که باورمند به آموزه های مسیحی هستند، و عده ای به مراتب بیشتر می گویند که خود را مسیحی می دانند تنها به این دلیل که مسیحی بار آمده اند، و یا بخاطر اینکه غسل تعمید دیده اند و یا چون در خانواده های مسیحی بزرگ شده اند. وقتی که به جای اینکه فقط حدس و گمان بزنیم که چه تعدادی مسیحی هستند و چه تعدادی نیستند، تحقیق کنیم، پژوهش ها به ما نشان می دهد که فرضیات اسقف لنگریچ که اکثریت مردم انگلستان مسیحی کاتولیک هستند، و یا اینکه دسته ای که مسیحی هستند، همچون او به دعا کردن

و قدرت آن باور دارند، درست نیست. آندرو کاپسور از "انجمن انسانی انگلستان" توجه ما را به این نکته جلب می کند که چرا بعضی از مذهبی ها و بخشی از رسانه ها، بطرز بی سابقه ای اخبار مربوط به مسیحی ها دستکاری کرده و وارونه نشان میدهند. در واقع گروه های مذهبی با معرفی کردن خود به عنوان قربانی و روایت نادرست از ظلم و زوری که به آنها می شود، فقط به دنبال لابی گری و بدست آوردن قدرت بیشتر هستند.

"آندرو ویلیامز"، از سازمان "مسیحی های علاقه مند و نگران" می گوید که "سکولارها تمامیت خواه و تلخند"، و از هواداران خود می خواهد که "برای عیسی مسیح هم که شده، صدای خود را بلند کنند، و خود را در معرض دید همه قرار بدهند، تا بقیه را مجبور کنند که دعا خواندن را در دستور کار میتینگ های مجلس نگه دارند"، در واقع آندرو ویلیامز در وبسایت "مسیحی های علاقه مند و نگران" مقاصد خود از اینهمه مظلوم نمایی و حمله به سکولارها را فاش میکند، وقتی که می گوید؛ "ما تلاش می کنیم، تا دستورات انجیل را در تمام زوایای اجتماع خود تزریق کنیم."

عملکرد مذهبی های رادیکال، درست مثل یک بچه خود محور و خود خواهی است، که همه اسباب بازی ها را برای خود می خواهد. هنگامی که یکی از اسباب بازی ها را از او می گیری، تا بقیه بچه ها هم بتوانند از آن استفاده کنند، و همه چیز به صورت منصفانه تقسیم شود، او شروع به جیغ و فریاد می کند. رفتار بعضی از مذهبی ها غیر قابل تحمل است. وقتی که به دین آنها، در مقابل بقیه ادیان و اعتقادات، آوانس و یا حتی ارجحیت ندهی، شروع به جیغ و فریاد می کنند. در حالی که سکولارها تلاش می کنند تا مساوات و انصاف برای همه گروه ها و ادیان برقرار بشود، این افراد تلاش می کنند، فقط برای گروه و دین خود قدرت به دست بیاورند.

امسال، دوید کامرون، نخست وزیر انگلستان، قول داد که ازدواج در بین همجنس گرایان را قانونی کند. پیتر برایان که رهبر "کلیسای کاتولیک رومن" در اسکاتلند است، این تصمیم را محکوم کرد و آن را مضحک و شرم آور خواند. در حالی که خیلی ها همین کلمات را در باره "او رایان" و افکار او استفاده می کنند. در انگلستان و آمریکا هر روز عده بیشتری به قانونی شدن ازدواج در موران همجنس گرایان روی خوش نشان می دهند و با آن موافقت دارند، و هرروز به تعداد کشور های اروپایی که در آن ازدواج همجنس گرایان به رسمیت شناخته می شود، اضافه میشود. در حال حاضر همجنس گرایان در ایسلند، نروژ،

دانمارک، بلژیک، هلند، پرتغال، سوئد، و اسپانیا حق ازدواج دارند و ۷۱٪ مردم انگلستان و ۵۳٪ مردم آمریکا نیز با حق ازدواج آنان موافقت می‌کنند. با این حال سکولاریزم از حق "او برایان" برای اظهار نظر حمایت می‌کند، مهم نیست که چقدر حرف‌های او غلط، بی‌ربط، توهین‌آمیز و یا غیر عقلانی باشند. اما "وینسنت نیکلز" و "پیتر اسمیت" دو اسقف اعظم کلیسای کاتولیک روم، پا را از ابراز عقیده فراتر گذاشته و نامه‌ای تهیه کردند، و به ۲۵۰۰ کلیسا فرستادند و از متولیان آن کلیساها درخواست کردند که از آنچه که آنها "تعریف واقعی از ازدواج بین یک زن و مرد" تعریف می‌کنند، دفاع کرده و اجازه ندهند که معنی ازدواج که "تعهد مادام‌العمر بین یک مرد و یک زن" است از بین برود. آنها چندین دلیل برای تعریفی که از ازدواج می‌دهند ارائه کردند. آنها می‌گویند "ازدواج بین یک زن و یک مرد، یک رابطه طبیعی است." اما تا همین چندی پیش خیلی‌ها ازدواج مرد و زنی از نژاد‌های مختلف را طبیعی نمی‌دانستند. همان‌گونه که امروز کلیسا ازدواج بین دو همجنس را طبیعی نمی‌داند، بسیاری در قدیم ازدواج بین دو نفر از نژاد‌های مختلف را طبیعی نمی‌دانستند. آنان می‌گویند؛ "ثبات یک ازدواج بهترین وسیله برای رشد و دوام آن است". اگر امروز پذیرفته ایم که ازدواج در بین نژاد‌های مختلف ضربه‌ای به ثبات و دوام آن نمی‌زند، باید همان را هم برای ازدواج در بین همجنسان بپذیریم. آنان می‌گویند؛ "اعتبار ازدواج، از خوشنودی دو طرف از این وصلت به دست می‌آید." اگر دو نفر از دو نژاد مختلف مایل به زندگی با یکدیگر هستند، و ما این حق را برای آنها قائل هستیم، باید این حق را برای دو نفر همجنس هم قائل باشیم. آنان می‌گویند "دو نفر از جنس مخالف یکدیگر را تکمیل می‌کنند." بسیاری از زنان همجنس‌گرا فکر می‌کنند که مکمل یکدیگرند، همان‌گونه که مردان همجنس‌گرا چنین احساسی دارند. مسلماً آنچه که در یک ازدواج مهم است، رابطه و نزدیکی‌ای است که آن دو نفر با هم دارند. شما نمیتوانید به این بهانه که بنظر شما ازدواج باید فقط در بین دو غیر همجنس باشد، حق برابر همجنس‌گراها در ازدواج با یکدیگر را از آنان بگیرید. آخرین بهانه آنها این است که "ازدواج برای بوجود آوردن و تربیت فرزند است." این حرف دیگر از پایه پوچ و غلط است. کلیسا کوچکترین مشکلی با ازدواج افرادی با نژاد‌های مختلف که نمی‌توانند بچه دار بشوند و یا مایل نیستند که بچه دار بشوند، ندارد، پس چرا همان استاندارد را در مورد همجنس‌گراها ندارد؟ بعلاوه اگر کلیسا می‌گوید که ازدواج برای تربیت و بزرگ کردن بچه است، پس باید از ازدواج همجنس‌گراها استقبال کند، چون بسیاری از آنها مایل به پذیرفتن فرزند خوانده و

بزرگ کردن کودکان هستند. پس ما به راحتی می توانیم این بهانه های بیخودی را که این دو اسقف اعظم می آورند، کنار بگذاریم. واقعیت این است که تمام بهانه هایی که آنان برای مقابله با حق همجنس گراها برای ازدواج با هم ارائه می کنند، تنها برای این است که با گردن کلفتی دولت را وادار کنند که نظرات آنها را در قوانین عرفی در نظر بگیرد، و این غیر قابل قبول است.

در یک حرکت فوق العاده عجیب دیگر که خبرگزاری های گاردین و بی بی سی یک ماه بعد گزارش کردند، معلوم شد که "سازمان آموزش مدارس کاتولیک" نامه ای به بیش از ۴۰۰ تا از دبیرستانهای کاتولیک "انگلستان" و "ویل" که بودجه آنها از طرف دولت تامین می شود، فرستاده اند. در این نامه از آنان درخواست شده است که پتیشنی بر علیه ازدواج همجنس گراها امضا کنند. یکی از خانواده ها از عکس العمل مردم، در حالی که یکی از معلم ها آن نامه را برای آنها می خواند گزارشی ارائه داد. او ضمن اینکه انزجار خود از این نامه را اعلام کرد، از بقیه خانواده ها در خواست کرد که در اعتراض به مخالفت کلیسا با ازدواج هم جنس گراها، همگی گل سینه های احترام به همجنس گراها را به سینه ی خود بزنند. سوء استفاده از کودکان، برای لابی کردن و پیشبرد مقاصد مذهبی خود، برای جلوگیری از حق ازدواج همجنس گرایان، یک کار به شدت غیر اخلاقی است. این نشان دهنده آن است که بعضی از مذهبی ها تا چه حد حاضرند از لحاظ اخلاقی سقوط کنند، تا جلوی آزادی کسانی را که باورهای مذهبی ندارند، بگیرند. سکولارها هرگز بدنبال دخالت در مسائل داخلی مذهبی ها نیستند. واقعیت این است که اگر عده ای مذهبی مایل نیستند که همجنس گراها در کلیساهای آنها به عقد هم در آیند، آزادند که مخالفت خود با آن را بیان کرده، و اجازه بدهند که بقیه افراد آن کلیسا هم تصمیم بگیرند که آیا با این حرف موافقت و یا مخالف. جالب اینجا است که عده ای از اسقف ها بر علیه آنچه که "موضع رسمی کلیسای انگلستان بر علیه ازدواج همجنس گراها" خوانده میشود، صحبت کرده اند. "آلن ویلسون"، اسقف کلیسای قصر باکینگهام می گوید؛ "شواهد زیادی وجود دارد که نظر مردم در اینباره با موضع رسمی کلیسا یکی نیست. دریای مردم و نظر آنها در حال تغییر است، و موضع رسمی کلیسا بازتاب دهنده عقیده همه ما نیست." همین نظر به وسیله " تیم آلیس" اسقف "گرانتم" نیز تکرار شده است. یعنی برخلاف آنچه که کلیسا آن را "موضع رسمی بر علیه ازدواج همجنس گراها" می نامد، عده زیادی از کاتولیک ها و حتی اسقف ها با این موضع موافق نیستند.

سکولار های مذهبی و غیر مذهبی در کمپین های مختلفی شانه به شانه هم فعالیت می کنند. آنان تلاش می کنند که سرویسهای مختلف در یک فضای عادلانه و بدور از ترویج مذهبی، تبعیض مذهبی، و دאوری یا فتوای مذهبی بین همه تقسیم شود. آنها تلاش می کنند تا اجازه ندهند که کلیسای انگلستان به عنوان دین دولتی قدرت بگیرد. این همانقدر که برای حفظ خودمختاری کلیسا لازم است برای حفظ خودمختاری دولت هم لازم است، تا کلیسا و دولت نتوانند در کارهای یکدیگر دخالت کنند. همانگونه که "گیلاس فرجر" کشیش یکی از کلیساهای انگلستان نیدرستی اشاره می کند؛ جامعه انگلستان از اقشار گوناگونی تشکیل شده است، و نمیتوان یک دین را بعنوان دین رسمی بر دیگر ادیان برتری داد. دولت سکولار اجازه نمی دهد که یک دین به تنهایی قدرت را در انحصار خود بگیرد.

سکولارها می خواهند که ۲۶ اسقف غیر انتخابی از مجلس اعیان انگلستان حذف بشوند. آنها بصورت غیر منصفانه ای، میزان حضور کلیسای کاتولیک در این قوه قانون گذاری را افزایش می دهند. موافقان حضور این اسقفها در مجلس اعیان انگلستان، استدلال می کنند که حضور آنها سبب بالا رفتن اخلاقیات در قوانینی که به وسیله مجلس اعیان به تصویب می رسد، می شود. در حالی که نه تنها هیچ آماري چنین ادعایی را تائید نمی کند، بلکه برعکس، چون اکثر این اسقفها از بینش کافی و امروزی در مورد خیلی از مسائل کلیدی برخوردار نیستند، حضور آنها سبب پیچیده شدن مسائل می شود. بعلاوه عدم حضور زنان در بین این ۲۶ اسقف و تبعیضی که برای جلوگیری از اسقف شدن زنان در انگلستان وجود دارد، سبب ایجاد نابرابری جنسیتی در مجلس اعیان نیز می شود.

یک کمپین سکولار دیگر برعلیه تبعیضی که در بیمارستان های کاتولیک وجود دارد، مبارزه می کند. با وجود اینکه این بیمارستانها با بودجه دولتی ایجاد و اداره می شوند، اما آنان از پذیرفتن افرادی که مذهبی نیستند خودداری می کنند. همانطور که "انجمن ملی سکولار ها" اشاره می کند؛ ادیان بزرگ، بینهایت ثروتمند هستند. دارای کلیسای انگلستان بیش از میلیاردها پوند است. اگر کلیسا مایل است که بیمارستان داشته باشد، می تواند از دارایی های خود اقدام به ساختن و راه اندازی آن بکند. کلیساهای از دادن مالیات معاف هستند، که این خود نمونه دیگری از برتری دادن نا عادلانه است، که باید جلوی آن گرفته شود. تحقیقات نشان می دهد که بهترین بیمارستانها از نظر درمانی، تنها مبلغ ناچیزی خرج ایجاد محلی برای نیایش

میکنند. برطبق این تحقیقات، اگر بقیه بیمارستانها هم مخارج ایجاد "عبادتگاه" های خود را به مبلغی که بهترین بیمارستانها هزینه می کنند، تقلیل دهند، مابه التفاوت آن برای استخدام ۱۰۰۰ نرس خانگی کفایت می کند.

برخی از نگرانی هایی که سکولارها دارند در باره تعلم و تربیت است. آنها موافقند که تدریس ادیان مختلف به کودکان کاری مثبت و ضروری است، و عقیده دارند که باید به کودکان آموزش داد که چرا افراد مختلف باورهای متفاوتی دارند، و چرا بعضی ها مذهبی هستند و بعضی ها نیستند. اما چیزی که برای سکولارها قابل قبول نیست، این است که از سیستم آموزش ملی یک کشور سوء استفاده شده، بین ادیان تبعیض قائل شد و تنها اصول یک دین را به کودکان آموزش داد. تقریباً یک سوم مدارس دولتی انگلستان "مدارس مذهبی" هستند، که از امتیازات غیر عادلانه ای سود می برند. این مدارس می توانند در انتخاب کارمندان خود تبعیض قائل شده و به کسانی که دینی متفاوت از دین آن مدرسه دارند، کار ندهند. آنها همچنین می توانند از ثبت نام کودکانی که پدر و مادر آنها هم کیش آنها نیستند، و یا به اندازه کافی مذهبی نیستند، خودداری کنند، و آنها را مجبور کنند که برای تعلیم و تربیت فرزند خود به مدارسی که در فاصله خیلی دورتری از منزل آنها قرار دارند، بروند، چون که مدارس مذهبی نزدیک آنها، حاضر نیستند که کودک آنها را بپذیرند. در تحقیقی که به وسیله "شرکت گیبونس و سیلوا" و با هزینه سازمان آموزش و پرورش انجام شده نشان می دهد که کارایی بالایی که مدارس مذهبی دارند، که اغلب بهانه ای برای ادامه حیات این مدارس هم هست، بخاطر این است که آنان میتوانند از بین دانش آموزان کسانی را که دوست دارند انتخاب کنند. به زبان دیگر، نمرات بالایی که دانش آموزان این مدارس نسبت به بقیه مدارس می آورند، به دلیل این است که دست چین شده اند، نه اینکه مدرسه مذهبی مدل بهتری است. آنها این اجازه را دارند که در باره کودک و خانواده او تحقیق کنند و کسانی را بپذیرند که امکان پیشرفت بهتری دارند.

خیلی از مدارس مذهبی، بجای کتب علوم که در مدرسه دیگر تدریس میشود، از کتب مخصوص خود استفاده میکنند، که از طرف دولت مورد بازرسی قرار نمی گیرد. در نتیجه این این مدارس فقط ادعا می کنند که علوم تدریس کرده اند، اما درواقع به بچه ها آموزش داده اند که علوم را رد کنند. معلمین علوم این مدارس از بیخ و بن چیزی از علم نمی دانند و حتی قادر نیستند که به سوالات معمولی در باره علوم

جواب بدهند. در نتیجه دانش آموزان این مدارس در دروس علوم می لنگند، تنها به این خاطر که عده ای انسانهای بالغ از اینکه فقط خودشان مذهبی باشند راضی نیستند و اصرار دارند که اصول اعتقادی خود را به تعلیم و تربیت کودکان هم منتقل کنند. چیزی که به آن توجه نمی شود، این است که واقعا چه چیزی برای کودک خوب است. اگر همه صحبت های داغ درباره حق والدین در مورد تربیت فرزندان را کنار بگذاریم، باید ببینیم که کودک برای آگاهی یافتن از حقایق و انتخاب راهی که درست می داند، چقدر آزادی عمل دارد. کودکان، اموال والدین شان نیستند. والدین فقط بطور موقت، وظیفه نگهداری از آنها را بعهده دارند. همانطور که والدین حق ندارند بدلائل باورهای مذهبی به جسم کودک خود آسیبی وارد کنند، حق هم ندارند که او را شست و شوی مغزی بدهند و مغز او را از چیزهایی پر کنند که جلوی پیشرفت او را می گیرد. همانگونه که والدین حق ندارند انتظار داشته باشند که فرزندان آنها، همان دین آنها را پذیرفته و دنبال کنند، و یا حق ندارند که از آنها انتظار داشته باشند که برای آنها نوه دنیا بیاورند، و یا اینکه به آنها دیکته کنند که در آینده باید چه شغلی انتخاب کنند، اجازه هم ندارند که دین و اعتقادات مذهبی خود را به فرزندان شان تحمیل کنند. همه ما مختاریم که عقاید خودمان را در باره دنیایی که ما را احاطه میکند، داشته باشیم. ما باید با آموزش صحیح به فرزندان خود ابزار لازم برای فکر کردن و تصمیم گیری در باره محیط اطراف خود بدهیم. ما حق نداریم که ارزش کودکان را برحسب میزان قابل استفاده بودن آنها در دنباله روی از دین و اعتقادات خود بسنجیم، مثل "بکی فیشر" و مدارس مذهبی که تنها تلاششان تربیت "باورمند های جدید به دین آنها است." ما باید به آنها اجازه بدهیم که خودشان در باره دینی که می خواهند داشته باشند تصمیم بگیرند، و این ممکن نیست مگر با یک تربیت و آموزش صحیح، نه یک تربیت تبعیض آمیز که در آن تنها آموزه های یک دین تدریس می شود.

بطور کلی هیچگونه توجیهی برای "مدارس مذهبی ای که به خرج دولت" اداره می شوند، وجود ندارد. تنها کاری که این مدارس می کنند این است که به کودکان آموزش دهند که یک مدل دین و مذهب را دنباله روی کنند. والدینی که اصرار دارند، فرزندان خود را با یک نوع خاص از آموزش های دینی بار بیاورند، میتوانند اینکار را بدون مدرسی که با بودجه دولتی اداره میشود، انجام بدهند. همه "مدارس مذهبی" باید به مدارس دولتی ای که در آن به هیچ مذهب خاصی برتری داده نمی شود، تغییر پیدا کنند. انگلستان یک کشور کاتولیک نیست، حتی

یک کشور مذهبی هم نیست، بلکه کشوری است با مردمی از ادیان مختلف، باورهای متفاوت و همچنین بی دینها. جالب اینجا است که حتی در یک گروه مذهبی هم، بین اعضا آن، درباره مسائل اساسی، نظرات مختلفی وجود دارد. وقتی که ما مرزهای سکولار ایجاد کنیم که در آن هیچ دینی نتواند ارزشهای خود را بر دیگران تحمیل کند، اینکار بیش از آنکه حمایت از بی دینها باشد، حمایت از دینداران هم هست. البته خط کشی و ایجاد مرز، کسانی را که مایل هستند که دین خود را به دیگران تحمیل کنند ناراحت میکند. کسانی که به امتیاز داشتن عادت کرده اند، بهیچ وجه حاضر نیستند که از امتیازات خود دست بکشند. ... وقتی که "بکی فیشر" در واتیکان گفت؛ "سکولاریزم پرخاشگر بطور پنهانی در حال قدرت گرفتن است، و نشانه هایی از رژیم های تمامیت خواه را از خود نشان می دهد و خواهان انکار هویت مذهبی انسانها است." بطرز بیشرمانه ای اطلاعات غلط می داد. سکولاریزم هویت مذهبی هیچ کسی را انکار نمی کند و برعکس از آزادی مذهبی دفاع می کند، اما نه از آزادی تحمیل دین خود به دیگران. چیزی که سکولاریزم می گوید این است که "هویت مذهبی داشتن، توجیه کننده معافیت از پرداخت مالیات برای مذهبی ها و کسانی که متمول هستند، تدریس مذهب در مدارس دولتی، داخل کردن مسائل مذهبی در قوانین عمومی، وارد کردن افراد غیر انتخابی در مجلس قانون گذاری، دعا خواندن در نشست های دولتی، به بهانه های مذهبی به افراد شغلی را ندادن و تبعیض قائل شدن برای استفاده از خدمات عمومی نیست. مخالفت با این تبعیض ها نه تمامیت خواهی است و نه حمله ای به دین، بلکه به رسمیت شناختن آزادی همه مردم برای زندگی کردن بدون نابرابری های تفرقه اندازانه است. اصول سکولاریزم سبب گسترش عدالت، و ملاحظات همگانی می شود، و به همه ما کمک می کند تا در محدوده های معقولی، آنگونه که دوست داریم، در کنار یکدیگر زندگی کنیم.

۱ - <http://www.youtube.com/watch?v=dA3YF73SNuY>

:Resources/recommended

<http://www.secularism.org.uk> – <http://www.humanism.org.uk>

Underling's video intro to his excellent list of resources on belief and science issues: <http://www.youtu.be/VX45gTu5UpQ>

:Research mentioned

:Ipsos MORI on declining UK Christianity –

http://c3414097.r97.cf0.rackcdn.com/IpsosMORI_RDFRS-UK_Survey_..Topline_14-02-2

Majority of UK and US now express support for same-sex –
:marriage

<http://www.gallup.com/poll/147662/First-Time-Majority-American...s-Favor-Legal-G>

<http://yougov.co.uk/news/2012/06/13/three-five-people-faith-br...itain-support-s>

Costing the Heavens (National Secular Society study of –
:(hospital chaplaincy costs

<http://www.secularism.org.uk/uploads/nss-chaplaincy-report-2011.pdf>

Faith primary schools: better schools or better pupils? –
:Gibbons, S. & Silva, O

<http://cee.lse.ac.uk/ceedps//ceedp72.pdf>

Archbishops' anti-same-sex marriage letter sent to 2500
:churches, 385 schools

Letter read aloud by Vincent Nichols at
<http://vimeo.com/38151274> Catholic Education Service send
:letter and petition to schools

<http://www.guardian.co.uk/world/2012/apr/25/catholic-church-schools-gay-marriage>

<http://www.bbc.co.uk/news/education-17883093>

Andrew Copson (British Humanist Association) on secular
:issues

<http://www.youtu.be/eDqTSfEWKmk> (item begins at 30 second)
mark

<http://www.youtu.be/x-Wreyq33c0>

:Bernard Lynch (Catholic priest) speaks in support secularism

<http://www.youtu.be/eBW1bcu60Lo>

:Faith schools documentary

<http://www.youtu.be/pzJv-5yWx2g>

:If the above link doesn't work in your country, try –

<http://www.youtu.be/ulX8nZjeCXE>

:”Becky Fischer: “Children are so usable in Christianity

<http://www.youtu.be/Kx1yN2yMw14>

:Proselytizers playing the victim

:The truth behind the ‘crosses banned from workplace’ myth

<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2008/jan/17/acrosstobe>
[ar](#)

<http://www.huffingtonpost.co.uk/terry-sanderson/without-a-pack>
... [-of-lies-to_b_1](#)

In God We Teach” (teacher plays victim after preaching in the ‘
:(classroom

<http://www.youtu.be/pmRajX5fuSE>

نگاهی به موانع ذهنی در مقابل تحولات دمکراتیک

فرامرز دادور

هم اکنون معضل اصلی در افق مبارزات برای جنبش دمکراتیک و آزادیخواه ایران، موضوع چگونگی برخورد به مشکل نبود ذهنیتهای لازم سیاسی در میان مردم برای پیشرفت به سوی نظامی بهتر و انسانیتر است. برای فعالین در جنبش مهمترین امر، جستجو برای انتخاب راهکارهای مؤثر مبارزاتی است که با ویژگیهای جامعه مناسب داشته باشد

تحولات سیاسی اخیر در جوامع بحرانزده سرمایه‌داری پیشرفته و همچنین در کشورهای توسعه یافته، به ویژه در منطقه خاورمیانه، حداقل یک مسئله را به وضوح نشان می‌دهد و آن این است که گرچه، خواسته‌هایی مانند آزادی، دمکراسی و عدالت اقتصادی اهم مطالبات را در میان توده‌های اعتراضی تشکیل می‌دهند، اما نه به این مفهوم نیست که اکثریت آنها از ایجاد دگرگونی‌های انقلابی در روابط اقتصادی/اجتماعی استقبال می‌کنند. در واقع گزینه‌های مشخص سیاسی و اقتصادی، یعنی چگونگی سازماندهی مدیریت سیاسی و مناسبات اقتصادی در دوران بعد از تحولات دمکراتیک، هنوز در افق دیدگاه اکثریت این شرکت کنندگان در جنبشهای مردمی ترسیم نگشته‌اند. تنها بخشهای سازمان یافته بسیار کوچک در میان جریان‌ات "اصلاح طلب" و مرتبط با گروه‌هایی در حکومت، ملی گرایان لیبرال اعم از مذهبی و سکولار و گروه‌های بسیار پراکند چپ برنامه‌های مشخص سیاسی/اقتصادی ارائه نموده‌اند. جای تعجب ندارد که در کشورهای اخیراً متحول شده مانند تونس و مصر، فعالین سیاسی متعلق به جنبشهای مردمی سکولار-دمکراتیک نتوانسته‌اند که در شکل‌گیری نظام حکومتی و امور اجتماعی دخالت مؤثری داشته باشند. به ویژه در مصر، بعد از پیروزی انقلاب دمکراتیک، عمدتاً جریان‌ات اسلامی و مشخصاً گروه‌های وابسته به اخوان المسلمین و نهادهای فرهنگی/مذهبی آنها دست بالا را داشته‌اند. بحث اصلی در این نوشته این است که در میان عوامل بازدارنده در مقابل استقرار حاکمیت دمکراتیک مردم، علاوه بر نقش

مخرب تاریخی حاکمی از سلطه استبداد سیاسی و کنترل بلامنازع بر جامعه از طرف قدرت‌های حاکم اقتصادی/ سیاسی، فرهنگی/ مذهبی، وجود گرایش غریزی در میان مردم برای حفظ ثبات نسبی امور در زندگی فردی/ خانوادگی و اجتماعی، نیز، نقش دارند. در ادامه این نوشته، به برخی از این جوانب اشاره می‌شود.

فرهنگ یک جامعه شامل مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، اعتقادات، عادات، سنتها، موازین و نهادهای اجتماعی است که به طور تاریخی بر روی محور پروسه پیشرفت‌های اقتصادی/ اجتماعی شکل می‌گیرند. گزینه‌های اجتماعی عمدتاً به انگیزه‌های بیولوژیک و غیرآگاهانه در میان افراد و جامعه مربوط می‌شود که بر فراز سیر دراز مدت تاریخی، از دوران کهن تا به حال، پدیدار گشته‌اند. به نظر نگارنده برای ایجاد یک تحول رادیکال اجتماعی در جهت نیل به آزادی و برابری، با اینکه عامل اقتصادی نقش تعیین کننده دارد، اما در عین حال، فرایندهای دیگر اجتماعی و از جمله متغیرهای فرهنگی و غریزی (گرایشهای احساسی)، به ویژه در مراحل اولیه، تأثیرگذار هستند. در واقع برای مدافعین دمکراسی و عدالت اجتماعی ضروری است که علاوه بر در نظر گرفتن عوامل سیاسی و اقتصادی جهت پیشرفت عادلانه و دمکراتیک در جامعه، به نقش عناصر فرهنگی و روانی نیز توجه داشته باشند. در حوزه روابط اجتماعی، عناصر ناشناخته زیادی، در جایگاه واسطه بین ذهنیت‌ها و عینیات جامعه عمل می‌کنند. هربرت مارکوسه (Herbert Marcuse)، در موافقت با برخی از نظریات زیگموند فروید (Sigmund Freud) اعتقاد داشت که ایجاد یک جامعه آزاد و فارغ از ستمهای اجتماعی، بخشاً، در گرو افزایش کنترل بر زندگی اجتماعی از طرف توده‌های مردم می‌باشد. گرچه فروید معتقد بود که سیر مدرنیته و پیشرفت تمدن به افزایش خفقان در حیطه‌های اجتماعی منجر شده و باعث محدودیت‌های هرچه بیشتر در ابراز آزادانه گرایشهای غریزی می‌گردد، اما مارکوسه به تحقق شکل گیری تمدنهای "غیر سرکوبگرانه" خوشبین است. وی بر اساس تحقیقات انجام شده به وسیله فروید، به جمع‌بندی‌های مثبت‌تری رسیده، تداوام وجود خاطره‌ها و آرزوهای شاد کننده و رهایی آور را چالش کنندگان مؤثری جهت محو خصلت‌های سرکوبگرانه در تمدن‌های مدرن می‌بیند.

در این رابطه، داگلاس گیلنر (Douglas Kellner)، یکی از اندیشمندان متعلق به کمپ "تئوری پردازان انتقادی" می‌نویسد که به خاطر ارائه تئوری‌های اجتماعی سازنده جهت پیشرفت آزاد و عادلانه در جامعه، مارکوسه با تلفیق عناصری از ارزیابی‌های بیولوژیک مربوط به

تئوری‌های فروید در مورد نقش غریزه با اندیشه‌های رهایی آور مارکس، در صدد پیریزی بنیاد جدیدی در تئوری‌های اجتماعی برای ایجاد تغییرات رادیکال برآمد (۱). بدین معنی که با مربوط کردن نگاه‌های عدالت‌جویانه و آزادی‌خواه به تئوری‌ها، با جنبه‌های فرهنگی و غریزی از آنها، افق‌های وسیع‌تری برای تشخیص معضلات اجتماعی باز می‌شود و در آن راستا راهکارهای رادیکال‌تر و درعین حال واقع بینانه^۱ اجتماعی جهت عبور از روابط استثمارگرانه طبقاتی به سود ایجاد جامعه^۲ انسانی‌تر به میان کشیده می‌شوند. در واقع در رابطه با این سؤال مهم که چرا توده‌های مردم در سطح جهان، علیرغم تجربه کردن انواع ستم‌های سیاسی/ اجتماعی و استثمار اقتصادی، به طور میلیونی به شورش علیه رژیم‌های غیرمردمی برخاسته، در صدد برپایی نظام‌های عادلانه‌تر نیستند، تنها می‌توان به برخی از دلایل پرداخت که عناصر فرهنگی/ سنتی و روانی/ احساسی، نیز، بخشی از آنها هستند. در این رابطه، مکث نظری بر روی چگونگی پیشرفت تمدن‌ها که دارای مجموعه‌ای از سنت‌ها و عناصر تاریخی/ فرهنگی و از جمله حامل خطوط فکری متعلق به دوران کهن ماقبل از عصر فردگرایی مدرن بوده و شناخت از تأثیرات ناشی از درونی شدن غیرآگاهانه آنها در میان مردم و به ویژه طبقات محروم‌تر بسیار مهم است. به موازات آن بررسی در مورد عوامل ناشناخته روانی/ غریزی که آکنده از دلهره‌های مربوط به عدم وجود امنیت در زندگی است و سرآغاز آن به هزاران سال قبل برمی گردد و همواره به خیزش‌های کور، ناشناخته و غیرهدفمند لگام می‌زنند، اهمیت دارد.

در جوامع مدرن سرمایه‌داری، صاحبان ثروت و قدرت با استفاده از تکنولوژی و سیستم اطلاعاتی مدرن و ترویج فرهنگ مصرف‌گرایی توانسته‌اند که برخی از ارزش‌های فرهنگی و خواسته‌های مردمی را در جهت تفکرات "اسارت داورطلبانه" سوق دهند (۲). فضای اجتماعی به گونه‌ای تحول یافته که علیرغم نهادینه بودن برخی از حقوق دمکراتیک، قدرت‌های حاکم قادر هستند که در تمامی عرصه‌های اجتماعی و از جمله در حیطه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و هنری با توسل به موازین پیچیده‌تر و "متمدن‌تر"، بر زندگی عمومی مردم کنترل لازم را داشته باشند. سرمایه‌های بزرگ و دولتمردان آنها توانسته‌اند که تا حدی نوع خواسته‌های مادی/ فرهنگی و برخی از رسومات و عادات نهفته در زندگی روزمره توده‌های مردم را با خصلت مناسبات کالایی/ مصرفی همگون نموده، با پایبند نمودن آنها به روند فعالیت‌های معاشاتی، جمعیت عظیمی را به لحاظ سیاسی پاسیف نگهداشته و بخش قابل ملاحظه‌ای از آنها را به سوی ستایش‌گری از ثروت اندوزی و تمایلات منفعت

جویانه فردی سوق دهند. شرایط فوق حاصل محمل‌های زیادی جهت خفه کردن انگیزه‌های مساوات‌گراانه/ آزادی‌خواهانه و در سطحی برای جلوگیری از رشد ابتکارات و حرکت‌های خلاق و رادیکال سیاسی در جامعه می‌باشند. جای تعجب ندارد که مثلاً در امریکا جمعیت کثیری (نزدیک به ۵۰ درصد) در انتخابات سراسری و محلی شرکت نمی‌کنند و به موضوع دخالت در امور سیاسی/ اجتماعی اعتقاد ندارند. بخش‌هایی از مردم حتی از جایگاه طبقاتی و شرایط اجتماعی خود مطلع نبوده و یا با نفی واقعیات موجود در عوالم توهم و خیالات زندگی می‌کنند. یک نمونه این است که اکثر مردان سفید پوست که در رأی‌گیریها شرکت می‌کنند و حتی بخش بزرگی از کارگران و اعضای اتحادیه‌های کارگری، طرفدار برنامه‌های حزب محافظ کار جمهوری‌خواه می‌باشند که در مقایسه با حزب دمکراتیک، بیشتر طرفدار سیاست‌های نئولیبرال و مدافع منافع سرمایه‌های بزرگ است.

با تمام این احوال، طیف‌هایی در جنبش‌های مردمی، مثل فعالان در جریان‌ات مووآن (Move On) و اشغال وال استریت (Occupy Wall Street)، توانسته‌اند که با استفاده از وجود فرصت‌های دمکراتیک و آزادی‌های مدنی نهادینه شده در این جوامع مدرن سرمایه‌داری، به طور پویا و مؤثر به مبارزات برابری‌طلبانه و عدالت‌جویانه دامن بزنند. شکی نیست که در چند دهه گذشته در آمریکا و اروپا، مبارزات جهت احقاق حقوق دمکراتیک برای کارگران، زنان، اقلیت‌های ملیتی (به ویژه سیاهان) و حفظ محیط زیست، برخی از مطالبات اطلاع‌طلبانه را برآورده نموده است. اما در کشورهای غیردمکراتیک، کنترل اجتماعی از جانب قدرت‌های اقتصادی و حکومتگران آنها خصلت‌های عریان‌تر و خشن‌تر به خود دارند. یکی از دلایل اصلی آن نبود حقوق اولیه مدنی و سرکوب هر نوع تشکلیابی مستقل و حرکت‌های اعتراضی در میان جنبش‌های مردمی (کارگری، زنان، دانشجویی، اقلیت‌های ملیتی/ مذهبی، غیره) از طرف رژیم‌های خودکامه است که با استفاده از حربه‌های ایدئولوژیک ناسیونالیستی و مذهبی، خود را به رعایت آزادی‌های اولیه دمکراتیک و بر آن اساس اتخاذ روش‌های نرم‌تر/ پیچیده‌تر برای کنترل سیاسی/ اجتماعی موظف نمی‌بینند. این نوع رژیم‌های خودکامه، چه آنهایی که از طرف قدرت‌های بزرگ امپریالیستی حمایت شده و می‌شوند مثل عربستان سعودی، شیخ نشین‌های خلیج فارس و کشورهای تونس و مصر تا قبل از تحولات سیاسی در چند سال اخیر و چه آنهایی که بر روی امواج انقلابات دمکراتیک ناموفق بر روی کار آمده‌اند (ب.م. رژیم‌های لیبی، سوریه و ایران) و ادعاهای "ضد امپریالیستی" و استقلال‌طلبانه آنها به ابزارهای سرکوب‌گراانه جهت حفظ قدرت حکومتی

تبدیل شده است، توانسته‌اند که با جذب سیاسی بخش‌های قابل ملاحظه‌ای از جمعیت، به ویژه توده‌های محروم سنتی (ب.م. در ایران بسیجی‌ها و خانواده‌های آنها) به زیر بیرق‌های ایدئولوژیک و درعین حال جلب رضایت آنها از طریق تامین حداقل‌های ضرورت‌های معیشتی (ب.م. یارانه‌ها و پرداخت‌های نقدی) برای دهه‌ها به حکومت ستمگرانه خود ادامه دهند.

با توجه به این واقعیت‌ها و وجود تفاوت شرایط بین جوامع مختلف است که برای جنبش‌های آزادیخواه و عدالتجو، تحلیل واقع بینانه از اوضاع اجتماعی و اتخاذ سیاست‌های متناسب با ویژگی‌های هر جامعه اهمیت حیاتی پیدا می‌کند. ارتقاء شناخت از واقعیات اجتماعی و مجهز بودن اپوزیسیون آزادیخواه به تئوری‌های اجتماعی که از شرایط عینی، یعنی مجموعه‌ای از شالوده‌ها، موازین و نهادهای موجود در جامعه متأثر می‌شوند در انتخاب درست خط مشی سیاسی و راهکارهای مؤثر و سازنده، نقش تعیین کننده دارد. استراتژی موفق مبارزاتی جهت عبور از نظام کنونی به جامعه‌ای آزاد، دمکراتیک و عادلانه در گرو نفی آگاهانه^۱ نهادهای موازین ارتجاعی متعلق به نظم کهن و در عین حال حفظ شالوده‌های مفید اجتماعی می‌باشند. بدین معنی که وجود پدیده‌هایی اجتماعی مانند قانون، پارلمان، انتخابات آزاد و مؤسسات دولتی در سطوح مختلف مرکزی و محلی، تا وقتی که در چارچوب یک نظام دمکراتیک و انتخابی عمل می‌کنند. هنوز دارای ظرفیت‌های بسیاری برای استفاده در جهت نیل به جامعه انسانی می‌باشند. در واقع در صورت وجود آزادی‌های مدنی و حقوق دمکراتیک است که فرایندهای دخیل در ایجاد تغییرات اصلاح طلبانه و انقلابی برای مردم آشکارتر شده، ایجاد تحولات مترقی اجتماعی، به گفته مارکوسه، عمدتاً^۲ به ظهور "انقلاب در بینش"^۳ توده‌های مردم بستگی پیدا می‌کند (۳). آنگاه در بحبوحه^۴ این شرایط دمکراتیک است که جنبش دمکراتیک مردم علاوه بر موانع اقتصادی و سیاسی با بسیاری از دیگر معضلات اجتماعی و از جمله مسائل سنتی، فرهنگی و غریزی، بهتر می‌تواند مقابله نماید.

در جامعه^۵ توسعه یابنده ایران، تحت لوای یک رژیم ستمگر فقه‌پسندی در بیش از سی سال گذشته، ناهنجاری‌های اجتماعی تشدید گردیده و علاوه بر استبداد سیاسی و نابرابری‌های عظیم اقتصادی، تداوم رخوت در اندیشه‌ها/سنتی/مذهبی و مضافاً افزایش در روند گرایش‌های منفعت‌جویانه و فردگرایانه، در میان مردم به موانع عمده‌ای در مقابل پیشرفت به سوی مناسبات انسانی‌تر تبدیل شده‌اند. تاریخ نشان می‌دهد که در بین توده‌های مردم در جریان رویارویی با مشکلات

اجتماعی، افکار سنتی و محافظه کارانه و از جمله اندیشه‌های مذهبی، بیشتر نقش تسکین‌آور داشته و در مواقعی از رویش انگیزه‌های حق طلبانه‌ی مردم به سطح قیام گسترده علیه ستم و استثمار، جلوگیری می‌کنند. در واقع در ایرانِ امروز، با اینکه شرایط اقتصادی وخیم بوده، بیکاری بالای ۳۰ درصد و سطح تورم غیر قابل تحمل گردیده است، از تظاهرات گسترده توده‌ای و خیزش‌های انقلابی خبر چندانی نیست. البته اعتراضات و اعتصابات کارگری همواره در تمامی عرصه‌های اقتصادی در جریان است، اما آنها عمدتاً خصلت مطالبات صنفی داشته و به یک حرکت عظیم سیاسی تبدیل نگشته‌اند. در خرداد ماه ۱۳۸۸ این اتفاق افتاد و بعد از اینکه نتیجه انتخابات غیرآزاد اعلام گردید، تظاهرات میلیونی مردم، عمدتاً با انگیزه ایجاد گشایش دمکراتیک در چارچوب نظام حاضر انجام گرفت. در این مقطع مهم تاریخی، نیز، پس از سرکوب خشونت آمیز از طرف رژیم، اکثریت تظاهر کنندگان چاره را در تبدیل این حرکت وسیع به یک قیام گسترده جهت تغییر نظام ندیدند. نظر نگارنده در این مورد این است که در میان عوامل بازدارنده از حرکت مردم به سوی پیروزی یک انقلاب دمکراتیک، وجود گرایش‌های محتاطانه در بین بخش قابل ملاحظه‌ای از مردم و از جمله طبقات کارگری به ویژه در بخش‌های خدمات و دیگر اقشار متوسط و شهرنشین می‌باشد. جای تعجب ندارد که اگر زمینه‌های این گرایش‌های محافظه‌کارانه در مردم در عاقبت ناموفقِ ناشی از انقلاب ۱۳۵۷ و نگرانی از پیامدهای نامعلوم در صورت وقوع هرگونه انقلاب و تغییر و تحول رادیکال سیاسی/ اجتماعی و بهم پاشیدگی ثبات نسبی کنونی، ریشه دوانده باشند.

در ماه‌های اول بعد از پیروزی انقلاب آزادیخواهانه در ۱۳۵۷، پس از اینکه میلیون‌ها نفر از مردم ایران به امید استقرار آزادی و عدالت اجتماعی، با خیزش‌های میلیونی خود نظام خودکام سلطنتی را برچیدند، به جای ظهور دمکراسی، درعوض یک نظام مستبد فقهاتی، در نفی حاکمیت مردم، جایگزین آن شد. این تجربه ناموفق به یکی از علل اصلی برای شیوع ذهنیت‌های احتیاط گرایانه و تأثیر گذار در رشد فرهنگ خودگروانه، جهت حفاظت از منافع مادی و موقعیت‌های شخصی در میان بخش‌های بزرگی از مردم تبدیل گردید. طبیعتاً گرایش‌های منفعت‌جویی فردی که عمدتاً ناشی از سلطه روابط کالایی سرمایه‌داری در جهان می‌باشد، نیز، عامل مهم دیگری برای مهار زدن به انگیزه‌های انقلابی جهت ایجاد تحولات بسیار لازم دمکراتیک می‌باشند. نکته مورد تاکید در اینجا این است که شرایط عینی، یعنی وخیم‌تر شدن شرایط اقتصادی، افزایش در فقر، محرومیت و انواع ستم‌های

اجتماعی، لزوماً به خودی خود، باعث شروع خیزش‌های مردمی در جهت ایجاد تغییرات رادیکال سیاسی/ اجتماعی نمی‌شود، بلکه زایش تحول کافی در ذهنیت‌ها، یعنی ارتقاء شناخت در مورد ضرورت ایجاد دگرگونی در مناسبات سیاسی/ اجتماعی و انتخاب آگاهانه برای حرکت سیاسی در سطوح فردی و گروهی در آن راستا بسیار اهمیت دارد.

از منظر جامعه‌شناسانه، شکل‌گیری تغییرات عمده در روند اقتصادی و جایگاه‌های طبقاتی و در آن راستا کاهش در سهم کارگران "یقه آبی" (صنعتی) و مشمول به کارهای یدی و در عوض افزایش در حجم فعالیت‌های خدماتی و تجاری و در نتیجه ایجاد انواع گوناگون فعالیت‌ها در بخش‌های اقتصادی و از جمله در عرصه‌های مبادلات و توزیع اجناس و نقدینه‌ها و اشکال پرداخت در ازای تولید ارزش اجتماعی، نقش مهمی در تکثریابی گسترده از لحاظ ذهنیت‌های سیاسی/ اجتماعی دارد. با اینکه درصد بسیار کوچکی از نخبگان اقتصادی/ سیاسی بر امور جامعه کنترل دارند و اکثریت مطلق و در واقع بیشتر از ۹۰ درصد از توده‌های مردم یعنی کارگران و بیکاران، محرومان، سرمایه‌داران کوچک و متخصصانی که برای گذران معاش همواره در تلاش هستند، از مشارکت جدی در مسایل اجتماعی/ سیاسی به دور مانده، در مورد موضوعات مهم مربوط به سرنوشت اجتماعی مشارکت محسوسی ندارند. اما هنوز فرآیندهای لازم برای ایجاد همبستگی و شکل‌گیری اپوزیسیون گسترده فراهم نگشته‌اند. حتی در جوامع لیبرال- دمکرات، فعالیت‌های منفعلانه در سیاست و هر از چند سال شرکت پاسیف در انتخابات ریاست جمهوری و پارلمان در شرایط زندگی آنها تأثیر چندانی نمی‌گذارد. در ایران، البته، حتی این سطح از فرصت‌های سیاسی دریغ می‌شود. واقعیت این است که دیگر نمی‌توان تنها به خیزش انقلابی از طرف طبقه پرولتاریای "همگرا و همصدا" چشم دوخت، بلکه، در گستره وسیعی از طبقات محروم، کارگری و افشار متوسط که اکثریت قاطع جامعه را تشکیل می‌دهند، جایگاه‌ها و نگاه‌های مختلف برای مقاومت و مبارزه علیه استبداد و انواع ستم‌های اجتماعی ظهور یافته‌اند.

در واقع، در جوامع پیشرفته غربی و همچنین جوامع توسعه‌یابنده، دیگر این لزوماً پرولتاریای صنعتی نیست که در جایگاه راهبری و پیشاهنگی برای حرکت در جهت تحولات رادیکال و انقلابی قرار گرفته باشد، بلکه عمدتاً افراد و جریان‌ات، با جایگاه‌های طبقاتی گوناگون هستند که به شناخت از وجود کنترل انحصاری در دست قدرتمندان اقتصادی/ سیاسی (زیر ۵ درصد) رسیده، در جنبش‌های دمکراتیک در سراسر جهان و از جمله در جنبش اشغال وال استریت و جنبش‌های

آزادیخواه و برابری طلب در شمال آفریقا و خاورمیانه شرکت می‌کنند. فعالین درگیر در این حرکات و خیزشهای عدالتجویانه، به گستره‌ای از طبقات و اقشار متوسط و کارگری و زحمتکش شهرها و روستاها تعلق دارند. در عین حال در میان طبقات کارگری و متوسط بخش‌هایی هستند که به دلایل مختلف از قدرتهای حاکم حمایت می‌نمایند. در چند سال اخیر علیرغم اینکه برخی از رژیم‌های خودکامه در شمال آفریقا به دست اکثریت مردم سرنگون شدند و به احتمال زیاد حکومت بشار اسد در سوریه نیز دچار این سرنوشت خواهد شد، اما شواهد نشان می‌دهند که بخش قابل ملاحظه‌ای از جمعیت که به طبقات گوناگون تعلق دارند به دلایل مختلف مادی، امنیتی و ایدئولوژی تا روزهای آخر به این رژیم‌ها وفادار می‌مانند و متأسفانه عمده حرکتهای قهرآمیز و خشونت‌بار در رابطه با برخوردهای انتقام جویانه با این بخش از جمعیت اتفاق می‌افتد.

در ایران، مثل سایر کشورهای خودکامه، درجه استثمار اقتصادی و ستم‌های اجتماعی به مراتب بیشتر است. علاوه بر آن به خاطر تداوم در حفظ ذهنیت‌های سنتی و محافظه کارانه، زمینه برای حرکات و خیزشهای آزادیخواهانه/ عدالتجویانه، نیز، هنوز به حد لازم رشد نکرده است. رژیم جمهوری اسلامی که عمده بودجه حکومتی آن از درآمد نفت تغذیه می‌گردد، با توسل به سیستم عریض بوروکراتیک که مجموعه‌ای از نهادها و مؤسسات نیمه دولتی - نیمه خصوصی اقتصادی، مقامات بالای سازمان‌های اطلاعاتی/ امنیتی، نمایندگان مجلس و مسئولین اداری را در بر می‌گیرد، جامعه را کنترل می‌کند. عمده جریان‌ات در سازمان‌های انتظامی/ امنیتی، سپاه پاسداران، نیروهای بسیجی و رده‌های بالا در ادارات کشوری و بخش قابل ملاحظه‌ای از روحانیت به لحاظ تعداد تقریباً ۲۰ درصد از جمعیت وفادار و متوهم به نظام را تشکیل می‌دهند. اکثر مردم در طبقات و اقشار جامعه به انواع مختلف (دولت بزرگترین کارفرمای جامعه است)، به شبکه‌های مالی/ اداری نظام نیازمند هستند. بخش بزرگی از آنها را کارمندان اداری و معلمان تشکیل می‌دهند. طبیعی است که یکی از عوامل ترمز کننده در مقابل حرکتهای وسیع اعتراضی و ابراز مخالفت اصولی با کل نظام ولایت فقیه، همانا وجود رگه‌های فکری امنیت طلبانه/ محافظه کارانه در میان مردم و هراس از دگرگونی‌های نامعلوم و غیر هدفمند است که در صورت نبود یک رهبری معتبر از اپوزیسیون جهت سازماندهی منظم و عقلانی جامعه، بعد از انجام تحول رادیکال، امکان رواج آنارشیزم مخرب و نزاع‌های داخلی و ملیتی ناشی از آن دامنگیر تمامی طبقات و اقشار جامعه خواهد شد.

هم اکنون معضل اصلی در افق مبارزات برای جنبش دموکراتیک و آزادیخواه ایران، موضوع چگونگی برخورد به مشکل نبود ذهنیتهای لازم سیاسی در میان مردم برای پیشرفت به سوی نظامی بهتر و انسانی‌تر است. برای فعالین در جنبش مهمترین امر، جستجو برای انتخاب راهکارهای مؤثر مبارزاتی است که با ویژگی‌های جامعه مناسب داشته باشد. مهمتر از همه شناخت از این موضوع است که تا وقتی که اکثریت توده‌های مردم، طی تجربه از ناهمواری‌های سیاسی/اقتصادی/فرهنگی و به ویژه تحت سیطره یک نظام مستبد مذهبی به این شناخت نرسیده باشند که پیشرفت انسانی در جامعه در گرو ایجاد تغییر در ذهنیتهای مبتدی و تأثیر گرفته از گزینه‌های حفاظت‌گرا نه و امنیت‌طلبی فردی بوده و ایجاد تحول در جهت آگاهی به ضرورت حرکت جمعی به سوی ارزشهای برابری‌طلبانه و عدالت‌جویانه اجتماعی حیاتی است؛ خیزشهای اعتراضی عمدتاً جوهر احساسی و آرمانی داشته، لزوماً به گزینه‌ای دموکراتیک و حامل شالوده‌های عینی و ذهنی لازم برای ساختن نهادهای اساسی جامعه در راستای مناسبات انسانی‌تر ختم نخواهند شد.

تحولات سال‌های اخیر در شمال آفریقا و خاورمیانه و عدم استقرار نظام‌های دموکراتیک و مترقی این معضل حیاتی را به روشنی نشان می‌دهد. غرض از طرح این موضوع به هیچ وجه طرفداری از این بحث نیست که تا وقتی که زمینه‌های فکری لازم در اکثریت مردم ایجاد نگشته، نباید برای تغییر نظام سیاسی تلاش نمود، بلکه منظور این است که خواست برای ایجاد تحولات عمیق اجتماعی نمی‌تواند که با توانایی‌های عینی و ذهنی و سطح امکانات برای تغییرات مورد نظر، بسیار متفاوت باشند. اما در زیر سایه وجود یک نظام دموکراتیک و دارای جامعه مدنی پویا و براساس حضور فعال و آزاد از طرف افراد و گروه‌های مردمی درگیر در جنبشهای کارگری، زنان، محیط زیست و غیره است که نظرگاه‌ها و مطالبات حق‌طلبانه توده‌های مردم به معرض نقد و بررسی در انظار عموم گذاشته می‌شوند و در این رهگذر نهادها و مناسبات ارتجاعی و غیرانسانی نفی گردیده، در عوض با تکیه بر انباشت تجربیات و خرد تاریخی در نزد مردم، بدیل‌های مترقی و عادلانه‌تر مورد پذیرش اکثریت شهروندان آزاد و علاقمند قرار گرفته، تغییرات سیاسی/اجتماعی لازم با توافق اکثریت آنها انجام می‌گیرند. اما تا آن زمان، با توجه به شرایط کنونی در ایران، طرح شعار و تلاش جهت تغییر نظام در جهت سکولاریسم و دموکراسی مبتنی بر جمهوریت و ارزشهای جهانی حقوق بشر می‌باید به مبرم‌ترین خواست برای اپوزیسیون آزادیخواه تبدیل گردد.

١- Douglas Kellner, "Herbert Marcuse and the crisis of Marxism", ١٩٨٤, University Of California, ١٥٧-١٦٠

٢- Herbert Marcuse, "An Essay on liberation", ١٩٦٩, Beacon Press, Page ٦

٣- Marcuse, ١٩٦٩, ٣٧