

ستیز و مدارا

(ضد حکومت اسلامی)

نوشتهء

رامین کامران

خداوند هم قادر نیست کاری بکند

تا آنچه شده است نشده باشد

ارسطو به نقل از آگائون تراژدی نویس یونانی

(اخلاق نیکوماخوس 1139 ب)

پیشگفتار

بخش اول : کلیات

فصل اول : عدالت

عدالت اعتباری، (نسبی گرایی، نسبی گرایی نژادی، نسبی گرایی فرهنگی، تاریخ انگاری) معیار جهانشمول عدالت و قوانین متغیر (اخلاق و مذهب و سیاست) سیاست و مذهب

فصل دوم : تقدس

مسئله وجود خدا (برهان هستی شناسانه، برهان کیهان شناسانه، برهان طبیعی - کلامی) مقوله تقدس (شرایط تجربه تقدس و شکل گیری مقدسات) نقد بینش مذهبی و کاربردهای تقدس (دو مثال: پاکی و عدالت) نتیجه گیری

فصل سوم : کفر

تعریف کفر
انواع مقدسات و اشکال کفر
پیامدهای کفر
کفاره

بخش دوم : مشکل

تاریخچه جنجال
انگیزه ها و اهداف خمینی

فصل اول : چارچوب معنایابی فتوا

شخصیت خمینی
بینش مذهبی و مقام تقدس
کلام سیاسی
بینش تاریخی
چارچوب جغرافیایی
استراتژی (اهداف، وسایل، روش ها)

فصل دوم : معنای فتوا

هدف فتوا
روش ها
وسایل

فصل سوم : اهمیت فتوا

بخش سوم : چاره

فصل اول : شبهه چاره ها

پادشاهی نیمه سنتی
عرفان
چاره اسلامی غیرحکومتی

فصل دوم : چاره اسلامی حکومتی

بینش مذهبی (تغییر موضع با تغییر بینش مذهبی، تغییر موضع بدون تغییر بینش مذهبی)
ایدئولوژی
استراتژی
نتیجه گیری

فصل سوم : چاره مطابق با تجدد

چه گروه از ایرانیان باید این چاره را عرضه کند

- مروجان و مدافعان نظری تجدد (تحصیلات، ایدئولوژی، موضع گیری سیاسی، پرداختن به مباحث ارزشی، مخاطبان، استفاده از رسانه ها، خاستگاه طبقاتی، گروه های روشنفکری، موج های روشنفکری)
- مدافعان و مروجان عملی تجدد (تجددگرایی دمکراتیک و تعادل شهر و ده و ایل، تجددگرایی استبدادی و ترکیب نخبگان)

- نتیجه گیری

چرا این اشخاص باید آن پاسخ را عرضه کنند

- برای اینکه انسانند

- برای اینکه ایرانیند (معیار ایرانی بودن، معنای ایرانی بودن)

- برای اینکه با وضع موجود ایران مخالفند (مفهوم مخالفت، با چه و با که مخالفیم، داو مبارزه، پهنه مبارزه)

دفاع از رشدی (بینش مذهبی، ایدئولوژی، استراتژی)

بیشگفتار

انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران، صرفنظر از خواست ها و خیال های گوناگون بازیگران پرشمار آن، در عمل انقلابی عوامی - مذهبی شد که رهبرپرستی جزء جدایی ناپذیر آن بود. در پی این انقلاب نظام سیاسی - مذهبی تام گرا و عوام گرا و تجدد سنّیزی در ایران روی کار آمد که طرفداران و اعضایش به خود آن و رهبرش مهر تقدس زدند. از آن زمان بسیاری، با انگشت نهادن بر تفاوت بین آن خواست ها و خیال ها و حاصل عملی کار، کوشیده اند انقلاب را از حاصل آن جدا کنند تا بتوانند در عین ارج نهادن به اولی دومی را مردود بشمارند. این گمان پردازی تاریخی عاقبتی نداشت و ندارد زیرا نمی توان پدیده های تاریخی را به دلخواه از هم گسست و به هم بست، یا بر سر راه تاریخ علائم راهنمایی گذاشت و مدعی شد که انقلاب از آن منحرف گشته است. جنبش اعتراضی ایرانیان به حکومت محمدرضا شاه از ابتدا سرانجام محتومی نداشت، ولی به سرعت و با بسته شدن راه های دیگر تاریخی که در برابر آن گشوده بود، به برقراری حکومت مذهبی انجامید. آنچه در افتادن انقلاب به راه تأسیس حکومت مذهبی نقش قاطع داشت پذیرش رهبری بی چون و چرای خمینی و به تبع شعار های او بود، که توسط انقلابیان و بسیار زود انجام گرفت. گروه اخیر چنین تصور می کرد که گردن نهادن به رهبری خمینی راه خلاصی از نظام آریامهری است، تاریخ این تصور را تأیید کرد و تأییدیه بهایش را بر عهده همه ایرانیان نهاد. آخرین فرصت ارزنده و گذرایی هم که به مردم ایران عرضه گشت تا راه دمکراسی را بگزینند، خریداری نیافت.

وضعیت حاصل از برقراری حکومت مذهبی معضل تاریخی بزرگی است که ایرانیان درگیرش هستند و باید خود برای آن چاره ای در میان بنهند. کتابی که در دست دارید کوششی است برای طرح این معضل و در میان نهادن چاره. مشکل اصلی که در این کار بر سر راه من بود و میتوان یکی از مشکلات اساسی و کلاسیک شناخت تاریخی و عمل سیاسی به شمارش آورد، مشکل مرتبط ساختن مفاهیم و اصول کلی با مثال های مشخص بود در شرایط تاریخی معین؛ مشکلی که در طرح معضل و یافتن چاره به یکسان خودنمایی میکرد.

طرح معضل با تمام جزئیات و عرض و طول تاریخی اش، که مستلزم توصیف جزء به جزء موقعیت فعلی ایرانیان بود، اساساً ممکن نبود. به این دلیل که ایران تحت حکم جمهوری اسلامی از نظر تاریخی پدیده بی نظیری است، یعنی در جریان تحولات تاریخ جهان یکبار پیدا شده و نظیر آنرا به عینه نه میتوان در گذشته جست و نه میتوان انتظار پیدا شدنش را در آینده داشت. ماندن در بند این یگانگی هم توصیف کامل آنرا ناممکن می کرد و هم چاره یابی برای آنرا معطل می گذاشت؛ اولی به دلیل پایان ناپذیر بودن کار بی سرانجام می ماند و دومی به دلیل موقوف بودن به اولی بی حاصل. پاکداشتن در این راه کار را به حد توصیف ناتمام امور آشفته تقلیل می داد، اموری که میشد حداکثر برای آنها چاره های جداگانه و پراکنده در میان نهاد - به هر حال گرهی از کاری گشوده نمی شد.

راه دوم طرح مشکل در قالب نظری و به کمک مفاهیم کلی نظیر «اختلاط دین و سیاست» یا «خداسالاری» یا «فاشیسم مذهبی» یا ... بود، چنانکه بسیاری به حق کرده و می کنند. در اجتناب ناپذیری و فایده به کارگیری این روش در راه شناخت امور جای تردید نیست اما اتکای صرف بدان دو مشکل ایجاد می کرد. اول دور ماندن نسبی از موقعیت مشخص و معین تاریخی ایرانیان، زیرا از فلسفه کانت و جامعه شناسی ماکس وبر تا «دایره منکرات» راه بسیار درازی است. اما مشکل اصلی در راه چاره یابی ایجاد می شد، زیرا برای معضل نظری و کلی فقط میشود چاره ای نظری و کلی در میان نهاد. چنین چاره ای بنا بر تعریف از بابت نظری راه گشاست و می تواند مقدمه یافتن چاره عملی باشد اما نمی تواند جای آنرا بگیرد.

راه سوم طرح معضل با ارجاع به نمونه های مشابه در تاریخ ایران بود. این کار نیز پیروانی داشته و دارد، از آنهایی که با هیجان و از دیدگاه عاطفی صحبت از «حملة دوباره اعراب» می کنند گرفته تا آنهایی که به اتکای مقایسه و استدلال و جستن رشته های ارتباط از بازگشت «مشروع خواهی» سخن می گویند. در لزوم و فایده این روش هم جای تردید نیست ولی اکتفای بدان امروز ایرانیان را در قالب دیروزشان جای میداد و خصایص موقعیت تاریخی فعلی آنها را در برابر وجوه مقایسه پذیر آن تحلیل میبرد. در این حالت چاره یابی نیز بیشتر متوجه تکرار سخنان قدیمی و احیاناً تقصص در آنها میشد. اما نه اسلامگرایی امروز عین مشروع طلبی دیروز است و نه تجددخواهان امروز ایران میتوانند در حل مشکل به تکرار سخنان یا اعمال اسلاف خویش اکتفا کنند - معضل امروزین را نمیتوان با چاره دیروزین گشود.

راه حلی که من برای این مشکل جستیم از این قرار است: یافتن مورد مثال مشخصی که رابطه اش با اصول و مفاهیم کلی هرچه روشن تر باشد و در عین مقایسه پذیری با موارد مشابه در تاریخ ایران و جهان مشخصاً مربوط به موقعیت فعلی ایرانیان باشد و این موقعیت را به موجز ترین شکل در خود خلاصه کرده باشد تا به این ترتیب طرح معضل تاریخی امروز ایرانیان را به بهترین شکل ممکن سازد؛ علاوه بر اینها چاره ای بطلبد که بردش بسیار فراتر از حل یک مورد مثال جزئی باشد و در شکل دادن و به اجرا گذاشتن چاره کلی معضل بزرگی که امروز در برابر ایرانیان قرار دارد، نقش اساسی ایفا کند.

از آنجا که قضیه رشدی تمام این خصایص را در خود جمع آورده است محور کتاب حاضر قرار گرفت تا هم فرصت ترسیم موقعیت تاریخی فعلی ایرانیان را فراهم بیاورد و هم راهنمای خلاصی از مشکلاتی باشد که بر اثر انقلاب سال ۱۳۵۷ گریبانگیر آنان شده است. قضیه رشدی نقطه تلاقی دو جهان بینی تجددگرا و تجددستیز است و روشنگر موقعیت مردمی که خواهان عدالتند و باید به همین دلیل تکلیف تقدس را در حیات هرروزه خویش روشن کنند.

معماری «ستیز و مدارا» از این دیدگاه انجام گرفته و کل کتاب به سه بخش تقسیم شده است. بخش اول به بررسی دو مفهوم اساسی عدالت و تقدس اختصاص یافته است. در فصل مربوط به عدالت ابتدا برداشت هایی که عدالت را اعتباری محسوب میدارد مورد نقد قرار گرفته، زیرا رواج این برداشت ها طی چند دهه قبل از انقلاب عملاً عدالتخواهی ایرانیان را به شعار بی محتوا تبدیل کرده بود و امروز ادامه رواجشان از معنا پیدا کردن این خواست اساسی در بین ایرانیان جلوگیری کرده است. سپس معیار جهانشمول عدالت و ارتباطش با قوانین متغیر مورد بررسی قرار گرفته تا هم ارتباط عدالت با اخلاق و مذهب و سیاست روشن شود و هم چگونگی برقراری آن در دمکراسی. شمه ای هم از سابقه تاریخی جدایی دین و دولت در اروپا به پایان این قسمت اضافه شده تا خوانندگان را در جریان چگونگی نضج گرفتن آن در مغرب زمین قرار دهد و به دریافت موقعیت تاریخی شان از راه مقایسه مدد برساند. در فصل دوم که موضوعش تقدس است ابتدا مسئله وجود خدا از دیدگاه فلسفه کانتی به خوانندگان عرضه گشته تا با مشخص شدن رابطه خرد و ایمان کل بحث بر اساس درست و دقیقی قرار بگیرد. سپس تجربه ای که انسان میتواند از تقدس داشته باشد و تأثیر شرایط تاریخی بر تکوین بینش های مذهبی و تعیین مقدسات هر بینش موضوع بحث واقع شده تا اهمیت موقعیت انسانی و شرایط تاریخی در امر شکل گیری و تحول مذهب روشن شود. مقوله کفر بر پایه این مقدمات مورد بررسی قرار گرفته و شرطهای ممکن شدن آن شمرده شده تا تحول این شرطها تحت تأثیر نقد عقلانی بینش های مذهبی معلوم شود و روشن شود که چرا در عصر حاضر کفر معنای درستی ندارد و چرا کفار طلبیدن از کافر بی معناست.

بخش دوم به طرح مشکل اختصاص دارد. تاریخچه کوتاهی از جنجال آیات شیطانی در ابتدای آن قرار گرفته و موضوع باقی اش تحلیل معنا و اهمیت فتوای خمینی است و نیز سنجش عواملی که در صدور این فتوا مؤثر بوده است. از آنجا که استراتژی در این میان مؤثرترین عامل بوده، توصیف و تحلیل آن - به تناسب بینش مذهبی و کلام سیاسی - فضای بیشتری را اشغال کرده است.

بخش سوم که طولانی ترین بخش است به بررسی چاره ها اختصاص دارد. شبه چاره هایی که از این سو و آن سو و اکثر اوقات به طور مغشوش در میان نهاده میشود در فصل اول مورد نقد قرار گرفته تا میدان برای طرح چاره های اصلی خالی شود.

موضوع فصل دوم چاره ایست که حکومتگران ایران برای مشکل عرضه میکنند. از آنجا که محتوای چاره بسیار ساده است و عرضه کنندگانش هم مشخص اند، عملاً تمامی فصل متوجه جستجوی عواملی است که از تغییر موضع حکومتگران ایران جلوگیری میکند. این عوامل، به کمک روشی که جامعه شناسان «مدل سازی» میخوانند و از و رای يك مورد مثال مشخص مورد بررسی قرار گرفته: امر تحدید درست دینی و تعیین تکلیف نوآوری در مذهب شیعه. این مثال به دو دلیل محور بحث شده. اول اهمیت خود آن که بدیهی است. دوم اینکه تحلیلش به خوبی نشان میدهد پراکندگی و چندمرکزی بودن يك گروه چگونه بر موضعگیری های آن تأثیر میگذارد و این مکانیسم، چه محدود به روحانیان باشد و چه به تمامی حکومتگران یا اسلامگرایان ایرانی بسط بیابد، چه منحصر به بینش مذهبی بماند و چه امور ایدئولوژیک و استراتژیک را هم دربر بگیرد، اساساً یکی است و تغییر عمده ای نمیکند، هر چند نتایجش در زمینه های مختلف یکسان نیست.

موضوع فصل سوم چاره مطابق با تجدد است که عبارت است از نفی فتوا بر اساس برداشتی عقلانی از عدالت و نقد عقلانی مقوله تقدس و کاربردهایش، و طبعاً وادار کردن حکومتگران ایران به پس گرفتن بی قیدوشرط فتوا. در این فصل پاسخ دو سؤال در میان نهاده شده: چه گروه از ایرانیان باید این چاره را عرضه کند، چرا این گروه باید آن چاره را عرضه کند.

در قسمت اول به مروجان و مدافعان نظری و عملی تجدد پرداخته شده که باید چاره را در میان بنهند و در به کار بستنش بکوشند. محتوای این قسمت جامعه شناسی روشنفکران و پایگاه های اجتماعی تجددگرایی در جامعه ایران است. قسمت دوم متوجه نشان دادن این مسئله است که تجددخواهان ایرانی باید در درجه اول به دلیل انسان بودن، سپس به دلیل ایرانی بودن و بالاخره به دلیل مخالفت با اوضاع موجود ایران کمر به دفاع از رشدی ببندند زیرا هم از نظر اخلاقی بدین کار مکلفند و هم معنایی که اسلامگرایان میخواهند از ایرانی بودن به آنها تحمیل کنند این موضعگیری را ایجاب میکند و گذشته از این دو، دفاع از رشدی به آنها فرصت خواهد داد تا کل استراتژی حکام فعلی ایران را به سرایش شکست بیاندازند و گامی اساسی در راه خلاصی خود و کشورشان از چنگال اسلامگرایی بردارند.

در ایران امروز قدم اول برای برقراری دمکراسی و عدالت جداکردن دین و دولت است، یعنی ایجاد دولتی که خود به هیچ عقیده مذهبی مقید نباشد تا بتواند پیروان مذاهب مختلف و آنهایی را که اصلاً اعتقاد مذهبی ندارند به يك چشم بنگرد و اسباب آزادی و امنیت و رفاه تمامی شهروندان را فراهم بیاورد. جدایی دین و دولت، یا لائیسیتیه، هم بدون نقد

مقوله تقدس ممکن نیست، نقدی عقلانی و بنیادی که به هیچوجه نمیتوان با جستجوی «اسلام راستین» یا روده درازی در باب «قبض و بسط شریعت» یا عرضه گفتارهای ابتدایی در باره رویارویی علم و دین جایگزینش ساخت. صاحب فکران و صاحب قلمان ایرانی خارج از ایران در این راه نقش بسیار مهمی بر عهده دارند زیرا، بر خلاف همگان خویش در داخل کشور، از آزادی بهره مندند و قادرند آنچه را که می اندیشند بدون دغدغه خاطر به دیگران عرضه دارند. از این بابت موقعیت آنها به اسلافشان در آخر قرن نوزدهم شبیه است که افکار نوین و تجددخواهان را از خارج به ایرانیان ارمغان کردند و در پایه ریزی تجددگرایی ایرانی و به راه انداختن انقلاب مشروطیت سهم عمده داشتند. در شرایط فعلی وظیفه بسیار سنگینی بر عهده آنهاست، وظیفه ای که به هیچ عنوان مجاز نیستند از زیر بارش شانه خالی کنند.

کتاب حاضر با اعتنا به این وظیفه و از دیدگاه تجددگرا و لیبرال نگاشته شده. اشاره به الهام بخشان فکری آن بدون بردن نام اسپینوزا ناقص خواهد بود. ملهم بودن آن از فکر روشنگری بدیهی است و این اندیشه مرجع فکری کتاب را تشکیل میدهد. علاوه بر این باید به انگیزش به افکار فلاسفه ایده آلیست آلمان اشاره کرد، به اندیشه کانت که رد شیوه خردگرایی سنجشگرانه اش را میتوان در تمامی کتاب و بالاخص در بخش مربوط به تقدس جست و به اندیشه هگل که رد فلسفه حقوق در بخش مربوط به معنای ایران و ایرانی بودن کاملاً بارز است؛ بخش آخر کتاب هم مدیون نظریه پردازی ها و نکته سنجی های کلوسویتز است. بینش جامعه شناسانه کتاب متأثر از آرای ماکس وبر و گئورگ زیمل است که هم به طور مستقیم در آن وارد شده و هم به طور غیرمستقیم از طریق آثار پیروان فرانسوی این شاخه جامعه شناسی که ریمون آرون صاحب نام ترینشان به حساب میاید. شناخت شناسی جامعه شناسانه ریمون بودن و جامعه شناسی تاریخی ژان پشتر، استادان مستقیم خود من نیز بر محتوای کتاب تأثیر فراوان نهاده است.

این نوشته وابسته به آن تبار فکری است که از میرزا ملکم خان تا احمد کسروی و فریدون آدمیت، تجددخواهی را در ایران ترویج کرده است و پیوسته به آن خانواده سیاسی که از صدر مشروطیت تا به امروز و بالاخص از ورای مبارزه ای که دکتر محمد مصدق رهبری آن را بر عهده داشت، در راه برقراری دموکراسی در ایران کوشیده است.

مکان آنرا بر نقشه اندیشه و موضعش را در تاریخ ایران باید با در نظر گرفتن این مختصات جست. «ستیز و مدارا» به مهشید امیرشاهی تقدیم شده؛ نه فقط به دلیل علاقه و انسی که سالیان دراز است ما را به هم پیوند داده و به من فرصت داده تا از هوش و دانش و ذوق وی بهره بسیار ببرم؛ نه تنها از این جهت که مقام وی در ادب معاصر ایران به تمام معنا ممتاز است و آثارش جزو درخشان ترین نوشته های ادبی فارسی در قرن اخیر است؛ بل بخصوص به خاطر درایت و شجاعت سیاسی وی که هم در گرماگرم انقلاب و با دفاع از شاپور بختیار خود را نشان داد و هم در تبعید و با حمایت از سلمان رشدی و با پیشگامی اش در تشکیل جبهه جهانی ضداسلامگرا؛ به خاطر آزادی که صفت بارز اوست، چه در حریم زندگی خصوصی و چه در صحنه ادب و چه در میدان سیاست.

رامین کامران

بخش اول : کلیات

فصل اول : عدالت

گزنفون قرن‌ها پیش در ابتدای «تربیت کورش» نوشت که در تربیت جوانان ایران زمین، اول درس فرا گرفتن عدالت است و بزرگی نام شاهان این کشور به همان اندازه که مدیون کشورگشایی است، و امدار دادگری نیز هست. در متون کهن فارسی نیز هر کجا که سخن از تاریخ و اخلاق و سیاست رفته پای عدالت هم در میان آمده. ستیز با دشمنان و دادخواهی از فرمانروایان انگیزه‌های گسترده‌ترین حرکت‌های مردمی ایران بوده است و ایرانیان در طول تاریخ خویش بارها زنجیر عدالت زمانه را به جنبش درآورده‌اند. در قرن بیستم، نهضت مشروطیت رسماً با خواست تاسیس عدالتخانه به راه افتاد و دیگر حرکت‌های بزرگ اجتماعی این قرن نیز هر یک به نوبه خویش بر اساس نوعی دادخواهی استوار بود. از آنجایی که هدف غایی سیاست برقراری عدالت است کشمکش بر سر تعیین مفهوم عدالت و نیز چگونگی برقراری آن به ناگزیر کشمکشی سیاسی است.

در هر دادرسی پای سه عامل به میان می‌آید، یکی محک عدالت و ظلم، دیگر قانون و ارتباط آن با این معیار و آخر چگونگی روشی که باید عدالت را در جامعه برقرار سازد و حق را به حقدار برساند. طبعاً در هر مورد و به مناسبت موضوع تأکید بر یکی از این سه قرار می‌گیرد، گاه تا حدی که دو دیگر تحت الشعاع آن قرار می‌گیرد.

از آنجایی که محور اصلی نوشته حاضر موضوع حق افراد، ایرانیان و دیگران، است باید به این هر سه نکته پرداخت. خاصه به این دلیل که ارتباط منطقی و ناگزیر آنها با هم همیشه مورد توجه قرار نگرفته و بسیاری در عین سردادن ندای حق طلبی به اصولی که پایه خواستشان است بی اعتنا بوده‌اند یا از اصولی دفاع کرده‌اند که در عمل نمی‌توانسته نتایج مطلوب به بار آورد.

انتقاد از شیوه وضع قوانین، محتوای آنها و نتایجشان همه و همه با اتکا به یک اصل ممکن می‌گردد - وجود محک عدالتی که برتر از قوانین باشد. پس باید از اینجا شروع کرد.

عدالت اعتباری

تجربه‌ای همه ما از آنچه عدالتش مینامیم و رنجیدگیمان از بی عدالتیها، بحث معیار مشخص عدالت و ظلمی را که ورای قوانین باشد به میان می‌آورد اما وجود چنین معیاری، خاصه به صورت جهانشمول، مورد اتفاق همگان نیست. در این دوره گروه‌های مختلف فکری معیارهای گوناگونی برای عدالت عرضه می‌کنند که هر کدام زاینده نقد معیار جهانشمول و مدعی جایگزینی آن است.

معمول‌ترین روش تیشه زدن به بنیاد عدالت، اعتباری شمردن و یا به اصطلاح معمول این دوران نسبی شمردن آن است. این شیوه نفی مفهوم عدالت بسیار بیش از آنچه که در وهله اول به نظر می‌آید در جهان و به تبع آن در ایران رواج دارد و مثل هر نوع فکری، میتوان سراغ اشکال عامیانه آن را در بین مردم و در گفتار روزمره گرفت و نمونه‌های پیچیده‌ترش را بین متفکران و روشنفکران یافت. در ایران امروز، بسیاری مبارزه با استبداد فکری و سیاسی را دستاویز نسبی‌گرایی می‌سازند، اما باید از ابتدا دقت داشت که نسبی‌گرایی از نظر تاریخی نه همیشه در خدمت استبداد بوده و نه در خدمت آزادی، زیرا طرفداران این هر دو به تناسب زمان و موقعیت تاریخی خویش از آن دفاع کرده‌اند یا فرضیات اساسی‌اش را مانند ابزاری به خدمت پیشبرد اهداف خویش گرفته‌اند.

نسبی‌گرایی

نسبی‌گرایی در شکل معمول و پیش‌پا افتاده‌اش بنا را بر این اصل می‌گذارد که عقیده آزاد است و گونه‌گونی عقاید و برخورد آرای متفاوت راه یافتن حقیقت است، زیرا از آنجا که داعیه در دست داشتن حقیقت مطلق سخنی است باطل، باید به همگان فرصت داد تا در جستجوی آن بکوشند، پس باید آزادی عقاید را چون یکی از اجزای اساسی آزادی اجتماعی محفوظ داشت و ارج نهاد. کیست که در درستی این سخن شك کند و بگوید که بدون آزادی عقیده و بیان میتوان در جامعه‌ای انسانی و لایق این نام زندگی کرد و در دستیابی به حقیقت و به تبع آن عدالت کامیاب بود؟

اما محدود کردن جستجوی حقیقت به آزادی عقیده، چنان‌که بسیاری افراد سهل‌انگار تن به آن میدهند، بیش از آنکه به تنوع اندیشه‌ها مدد برساند مایه تشنیت افکار می‌گردد. در این بحثی نیست که هر کس عقیده‌های دارد و همگان حق ابراز عقیده خویش را دارند، اما در همین مرتبه در جا زدن در حکم مساوی شمردن ارزش و اعتبار تمام عقاید است، گویی حقیقت از خود شکلی ندارد جز توده درهم آمیخته عقاید مختلف و گاه متضاد و انگار برخورد عقاید به جای آنکه بستر زایش و بوته آزمون حقیقت باشد خود حقیقت است. اشکال در اینجاست که توده نظرات درهم گرهی از کار جستجوی عدالت نمی‌گشاید و از آنجا که به هر حال باید از میان این عقاید یکی را انتخاب کرد، میبایست در نبود معیار

کلی، بالاخره راهی برای این انتخاب جست. پاسخ حاضر و آماده ای که بسیاری از نسبی گرایان، لا اقل آنهایی که حسن نیتی دارند - و احتمالاً بسیاری از خوانندگان این نوشته به مشکل بالا میدهند چنین است: باید رأی گرفت. ولی این پاسخ اساساً ارتباطی به نسبی گرایی ندارد و از تجربیات دموکراسی های نوین به وام گرفته شده است. تنها پاسخی که با منطق نسبی گرایی میتوان برای مشکل تصمیمگیری جست، قرعه کشی است، چون حق برابر همه را در به کرسی نشاندن عقیده شان محفوظ میدارد. اگر بخواهیم از قرعه کشی پا فراتر نهدیم و راه رأی گیری را پیش پای همه نهدیم، باید اول به این سوال پاسخ بگوییم که بر چه اساس حق تصمیمگیری را که جدا از حق آزاد ابراز عقیده است به یکسان بین همه مردمان تقسیم کرده ایم؟ این حرف خود عقیده ای است که اگر معیاری برای عدالت در کار نباشد مطلقاً نمی توان بر دیگر عقاید مرجحش شمرد. تازه پس از قبول این فرض و نافذ شمردن حکم اکثریت تا کجا این حکم را میپذیریم؟ آیا قبول بی قید و شرط این راه به نفعی حقوق اقلیت نمی انجامد و حق برابر تعیین سرنوشت را پس از يك رأی گیری به بوته فراموشی نمی اندازد؟ اگر تصور میکنیم اکثریت حق ندارد با اقلیت آنچه که میخواهد بکند به اعتبار کدام معیار چنین سخنی میگوییم؟ اینکه خود ما در زمره کدامیک از دو گروه باشیم یا با انکای به معیار عدالتی که ورای رأی گیری است؟ نسبی گرایی برای هیچکدام از این سوالات پاسخی ندارد چون فرضهای اولیه اش امکان پاسخگویی را از وی سلب کرده است. پیوند زدن کمابیش موفقش به دموکراسی نیز ثمری جز اغتشاش فکری ندارد و چاره ای لایق این نام پیش پای کسی نمیگذارد. در عمل، از آنجا که مردم، حتی آنها که تمام امور را اعتباری می شمارند، تمایلی هم به قرعه کشی برای یافتن عدالت و حقیقت ندارند، سیر امور در سراسریشی میافتد که توجیه وضع موجود، یا بدتر از آن، حاکمیت زور است. اگر همه روشهای رسیدن به عدالت یکسان است، چه اصراری است تغییری در وضع موجود بدیم و اگر بخواهیم تغییری ایجاد کنیم، چه برهانی قاطع تر از مشت آهنین کسی که خواستار تغییر است؟

نسبی گرایی نژادی

نسبی گرایی در شکلهای پیچیده تر، از حد برابر شمردن مطلق عقاید در میگذرد و پای عوامل دیگری را به میان میآورد که باید عدالت را به مقتضای آنها تفسیر کرد. به این ترتیب معمولاً ارزشهای نژادی، فرهنگی، تاریخی، طبقاتی..... جانشین معیار جهانشمول عدالت میگردد. تاریخ سالهای سی اروپا و جنگ دوم جهانی نمونه به کار گرفتن معیار اول است. از دیدگاه نژادپرستانی که در این سالها خیال جهانگشایی داشتند و میخواستند بر خرابه های جهان قدیم عالمی نو برپا کنند، مشخصات نژادی تعیین کننده شان آدمیان بود و نابرابری جسمی آنان معیار اعلا عدالت. پیدایش علم ژنتیک و پیشرفتهای شگرف آن باعث شده تا بسیاری دچار این توهم بشوند که آنچه پنجاه سال پیش دستاویز ایدئولوژی پردازی و جنایت شد به نوعی با این علم ربطی داشته است. ولی باید یادآوری کرد که پیشرفتهای سریع این علم پس از جنگ جهانی دوم و با کشف مولکولی شروع شد که حامل ژنهای انسانی است و مبنای خصایص ارثی؛ دوم اینکه تحقیق در باره این مولکول بود که نشان داد تعداد ژنهای موجود در بدن هر آدمی بسیار بیشتر از آن است که بتوان نتیجه تلافی و اختلاطشان را از قبل کاملاً پیشبینی کرد و در هر حال نمیتوان هیچ گروه نژادی را بر مبنای شناختن ژنهایش بر گروهی دیگر برتری داد. آنچه که نژادپرستان مایه شناخت نژادها قرار داده بودند، علم انسانشناسی فیزیکی بود که شعبه ای است از جانورشناسی و مشخصات جسمی انسان را مانند دیگر جانوران مطالعه میکند. بدینگونه بود که اندازه جمجمه، شکل دماغ، متوسط قد و..... که نشانه تمایز بیرونی نژادهای مختلف انسانی است با پیوند خوردن به نظریه بقای اصلح داروین دستاویز کشتار جمعی و منظم یهودیان و کولیها و نیز جنایات جنگی بشمار شد. از آنجا که نژادپرستان نژاد را عامل تعیین کننده تاریخ و سرنوشت ملتها میدانستند دستاوردهای بزرگ فرهنگ بشری را حاصل زحمات مستقیم یا تأثیرات غیر مستقیم نژاد آریا می شمردند و عظمت بسیاری فرهنگهای بزرگ از آن جمله یونان و روم باستان را چون مدرک صحت مدعای خویش به جهانیان عرضه میداشتند. امروز افسانه نژاد برتر و عدالت نژادی که عین قانون جنگل است چندان خریدار ندارد و آن شاخه از نسبی گرایی که اصلش بر چنین معیاری است تبدیل به دکانی بی رونق شده، زیرا هم باطل بودن پایه اش بر همگان روشن شده و هم خاطره ثمرات تلخش زنده است. از طرف دیگر اگر کسی بخواهد بدون صحبت از نژاد برتر بحث عدالت نژادی را به میان بیاورد، باز نخواهد توانست بر روی زمین نژاد خالصی بیابد و نه از مشخصات جسمی و یا حتی ژنتیک اعضای آن معیاری برای عدالت استخراج کند، زیرا مشخصات فرهنگی همیشه بیش از خصایص نژادی بر شکل گیری معنای عدالت سنگینی میکند. شاید به همین سبب است که آن شاخه از نسبی گرایی که فرهنگ را جانشین نژاد کرده است اعتبار بیشتری کسب کرده و طرفداران بیشتری گرد آورده است.

نسبی گرایی فرهنگی

این گرایش دو چهره دارد که مکمل یکدیگر است. اول آن بینشی که هر فرهنگ را مجموعه ای کاملاً بسته میداند که در تحول از قواعد خاص خویش پیروی میکند؛ این بینش در تفکر جدید اروپایی ریشه دارد و از این نقطه است که به دیگر نقاط جهان صادر شده. دوم طرز فکری که در داخل هر فرهنگ، سنت را معیار مطلق هر ارزیابی در هر زمینه

میداند، از سیاست و اخلاق گرفته تا هنر و عدالت؛ رد این طرز فکر دوم را میتوان در تمام فرهنگها گرفت و ایرانیان به راحتی میتوانند چند نمونه آن را در تاریخ معاصر کشور خویش بیابند. باید به نوبت به این دو پرداخت.

فرهنگ مداری

شناختی که ما از دیگر مردم، دیگر فرهنگها و یا دیگر تمدنها، چه نزدیک و چه دور، داریم همه بر اساس مقایسه شکل میگیرد و اگر تفاوتی با شناخت پژوهشگران دارد در اصل مقایسه نیست. پژوهشگران با پالوده تر کردن این روش، به کارگیری مفاهیم بیشتر و محکمتر و استفاده از روشهای دقیقتر است که به نتایج بهتر میرسند. آنها آگاهانه تر و با اشراف بیشتر به فرضهای اولیه کارشان، به محدودیتهای ذهن خویش و روش تحقیقی که در پیش گرفته اند، دست به مقایسه میزنند. تمام این دانشها و احتیاطها باعث میشود تا مقایسه با موفقیت بیشتری انجام بگیرد اما به اصل آن که یافتن وجوه اشتراك و افتراق دو یا چند پدیده است چیزی اضافه نمیکند. در حقیقت همین سنجیدن شباهتها و تفاوتهاست که باعث میشود از مقایسه نتیجه ای به دست بیاید. اما برای اینکه چنین سنجشی در باب امور انسانی ممکن گردد، مقایسه گر باید بکوشد تا حد امکان از چارچوب موانعی که پیشینه شخصی و فرهنگی و آموزشی وی در اطراف ذهنش ایجاد کرده یا بیرون بنهد و دیگری یا دیگران را با نگاه نوی بنگرد. طبعاً در این راه نمیتوان داعیه انصاف مطلق یا بی انگیزگی داشت، اما باید در راه آگاهی بر انگیزه ها و رسیدن به نتیجه ای منصفانه کوشید زیرا موفقیت در گرو چنین کوششی است.

در سنجیدن شباهتها و تفاوتها هر کس بنا به سلاقی فکری، سابقه ذهنی، روش تحقیق و هدف کار، به يك یا چند جنبه بیش از باقی اهمیت میدهد. جز این هم نمیتوان انتظاری داشت و یا از پیش راهی را بر کسی تحمیل کرد. اما اگر گفتار ظاهرالصلاحی را که ظرف چند دهه گذشته در علوم انسانی رواج بسیار یافته است بپذیریم و قبول کنیم که هر فرهنگ بنا بر تعریف مجموعه کاملاً بسته ای است یا در راهی نهاده ایم که در نهایت امکان هر نوع شناخت فرهنگی و حتی انسانی را از ما سلب میکند.

شکی نیست که تنش بین شباهتها و تفاوتها زاینده شناخت است اما نباید از یاد برد که شرط ممکن شدن مقایسه وجود شباهت است نه تفاوت. زیرا دو شیئی، دو انسان یا دو فرهنگ اگر وجه اشتراکی نداشته باشند مطلقاً قابل قیاس نیستند. اگر هر فرهنگ را مجموعه کاملاً بسته ای بدانیم که معیارهای هنر، علم و... از جمله عدالت را در دل خویش میپرورد و چارچوب مطلق ذهن مردمانی است که پروردگان آن هستند و با دیگر فرهنگها هیچ وجه اشتراکی ندارد، در حقیقت امکان مقایسه فرهنگها، ایجاد ارتباط بین آنها و در نهایت امکان رسیدن به هر نوع حقیقت فرا فرهنگی را از بین برده ایم. چرا که هر انسانی بالاخره پرورده فرهنگی است و اگر چنین اسیر محدودیتهای آن باشد توان شناخت هیچ فرهنگ دیگر و به تبع آن انسانهای متعلق به دیگر حوزه های فرهنگی را ندارد. قبول این گفتار در حکم نفی بنیادی آن رشته ای از دانش بشری است که علوم انسانی خوانده میشود.

اگر نخواهیم بپذیریم که تمام فرهنگها فرآورده کنشهای آدمیان است و وجه اشتراك یا به عبارت دیگر رشته پیوند آدمیان گوهر آدمیت یا طبیعت انسانی است، به سودای نظریه پردازی فرهنگی پا در همان راهی میگذاریم که روزی نژاد پرستان به یاری نظریه پردازیهای منکی به زیست شناسی پی گرفته بودند. با این تفاوت که اگر آنجا صحبت از نژاد برتر بود اینجا کمتر صحبت از فرهنگ برتر به میان میاید ولی در عوض آشتی ناپذیری فرهنگها جای ستیزه طلبی نژادها را میگیرد. اگر وجوه اشتراك آدمیان را فرض شناخت اندیشه ها و کنشهای آنان قرار ندهیم، هم از درك معنای اعمال و گفتار دیگران باز میمانیم و هم از یافتن مبنا و معیاری که زندگی ما را با آنها ممکن میسازد. به علاوه اگر بشریت را این چنین به پاره های ناپیوستنی بخش کنیم نخواهیم توانست دلیلی برای بخش ناپذیری فرهنگها بیابیم، زیرا هیچ فرهنگی نیست که نتوان در دلش پاره فرهنگهای کوچکتری یافت، و همینطور تا به آخر. آخر این راه نیز چیزی جز جدا شدن تك تك آدمیان از یکدیگر نیست زیرا هر فرد انسان واحد بخش ناپذیری است که عادات، عقاید و رفتاری خاص خود دارد و به همین دلیل از دیگران متمایز است.

روش تحقیقی که ذکرش رفت، اگر بتوان بر آن نام روش تحقیق گذاشت، بیش از هر مورد به فرهنگهای غیر اروپایی اطلاق میگردد و با فرض اینکه نمیتوان دیگر فرهنگها را شناخت هر سال صدها کتاب و مقاله به بازار فکری عرضه میکند. طنز داستان آنجاست که در فرهنگهای غیر اروپایی نیز گروهی با تغذیه از این قبیل آثار و احیاناً استناد به آنها روشی را تبلیغ میکنند که میتوان سنت گرایی یا به عبارت دقیقتر پالایش فرهنگی اش نامید.

سنت گرایی

سنت گرایان هیچگاه قصد نفی بنیادی ارزشها را نمیکند، فقط در همه حال معیار اعلای سنجش زیبایی، حقیقت، نیکی و عدالت را معیاری صرفاً فرهنگی اما مربوط به گذشته میدانند. معمولترین و از نظر منطقی، یکدست ترین شکل این گذشته دوستی بر اصل زیر استوار است: معنای کامل عدالت و... در زمانهای دور به طور کامل هویدا گشته و گذشت زمان نه فقط چیزی به آن نیفزوده و نمی افزاید بلکه فقط میتواند به آن صدمه بزند و وظیفه همگان جلوگیری از چنین گزندی است. طبعاً محکمترین پشتوانه چنین ادعایی دستاویز قرار دادن تقدس و وحی است که مفاهیم یاد شده را مستقیماً با منبع دانشی که لایزال فرض شده است پیوند میدهد و به این ترتیب در را بر چون و چرای خرد و ذهن و زبان

پرسشگر میندود. کسانی هم که برای عرضه قاطع و نهایی ارزشهای قومی خویش دست به دامان وحی نمیشوند برای اجداد خویش، چه راستین و چه افسانه‌ای، منزلتی در حد خدایان قایل میشوند تا به حکم آن منزلت، گفتار و کردار آنها را سرمشق اجتماع قرار دهند.

باید پذیرفت که کمتر سخنی به این اندازه بر دل مردم مینشیند و غرور قومی آنان را نوازش میدهد، به همین دلیل است که رد این الگوی استدلالی را در بسیاری بحثها و نوشته‌ها میتوان گرفت. البته این فکر کمتر به صورت خالص و صریح به دیگران عرضه میشود و بیش از آنکه به روشنی طرح گردد نقش فرض ضمنی بحث یا استدلال را بازی میکند، فرضی که در عین عیان نبودن، همه کمابیش بر سر آن توافق نظر دارند یا لا اقل خالی از حقیقتش نمیدانند. نکته دیگری که به پنهان ماندن این فرض کمک می‌کند ترکیب گفتارهایی است که از آن مایه میگیرد. این گفتارها معمولاً بر این اساس استوار است که میراث پیامبران یا گذشتگان دچار دستبرد زمانه شده و مبیایست برای برقرار ساختن دوباره آنها و پالودن شیوه زندگی مردمان و خاصه زدودن بی‌عدالتی، کوشید. به این ترتیب اثبات کارایی این معیارهای بی‌عیب و نقص موکول به اجرای کامل آنها در صحنه اجتماع میگردد و سنجش ثمر بخشی آنها به آینده‌ای نامعلوم حواله میشود. البته اگر روزی کسی به نام این معیارهای بی‌چون و چرا قدرت را در دست گرفت و قدرتی‌اش نتایجی به بار آورد که مطلوب نبود، غم استدلال نخواهد داشت و میتواند به جای آن از وسایل دیگری برای به کرسی نشاندن سخن خویش استفاده کند. تجربه نشان میدهد که صاحبان قدرت زود راه استفاده از این وسایل را فرا میگیرند.

فرضهای نسبی گرای فرهنگی

اما به هر حال و گذشته از نتایج عملی بینشی که فرهنگها را مقایسه‌ناپذیر و سرچشمه معیارهای مشخص میداند باید به سه فرضی پرداخت که پیدایش چنین بینشی را ممکن میسازد: یکدستی و نابی و ایستایی فرهنگ.

فرهنگ یکدست

اولین فرض تصور یکدست بودن هر فرهنگ است، چون جدول ارزشها باید یکدست و بی‌تناقض باشد تا به کار بیاید. چنانچه فرهنگی را فاقد این صفات فرض کنیم، نخواهیم توانست با اتکای صرف بدان چنین معیارهایی بیابیم. اولین اشکال همین جا زاده میشود، کدام فرهنگی را میتوان یکدست دانست؟ فرهنگ مجموعه‌ای است از فرآورده‌های هنری و فکری افراد و گروه‌های انسانی که در طول تاریخ پیدا شده. ولی کدام تاریخی است که خود سخن بگوید و آنهم به یک زبان؟ این ذهن ماست که با اتکای به ارزشهای ذهنی و عینی مختلف توده بشمار و گاه بی‌شکل وقایع تاریخی را سازمان میدهد و در یک دستگاه روایی یا نظری منتظمشان میسازد؛ آنچه را که فرهنگ مینامیم از این اصل مستثنی نیست. به همین دلیل است که تا وقتی صحبت از فرهنگ به طور کلی و اهمیت آن به طور عام میشود همه در باب این اهمیت متفق القولند و به معنای دقیق کلمه دچار سوءتفاهم، اما به محض آنکه صحبت از محتوای مشخص یک فرهنگ معین، مثلاً فرهنگ ایران، پیش میاید تعداد تعاریف به سرعت بالا میرود سر آخر اگر حسن نیتی و قابلیت در کار باشد چند تعریف مادر باقی میماند که شباهتشان به هم بسیار کم است. طبیعی است که در چنین وضعیتی میتوان چندین نظام ارزشی متافراز از دل هر فرهنگی بیرون کشید.

فرهنگ ایران که تاریخ دراز و پرفراز و نشیبی دارد از این باب مثال بسیار خوبی است و تعداد برداشتهای گونه‌گونی که از آن، خاصه در دوران معاصر، عرضه گشته کم نیست. در این کشور کسی پیدا نشده که برای تایید مرام و مسلکش از این خم‌رنگری سابقه‌ای تاریخی بیرون نیاورده باشد. درست است که نمیتوان در باره هر فرهنگی هر چیز گفت و برداشتهای مختلفی که یک فرهنگ معین عرضه میشود ارزش یکسان ندارد، اما صحبت از یکدستی و بی‌تضادی فرهنگها کردن بیشتر به ایمان مربوط است تا به استدلال.

سستی فرض اول از اینجا نمودار میشود که ارزیابی نظامهای گوناگون ارزشی که از دل یک فرهنگ یا فرهنگهای مختلف بیرون آمده معیاری فرافرنهنگی میطلبد. اگر بخواهیم خود را در دل یک فرهنگ محبوس کنیم قادر به سنجش ارزشهای گاه متضادی که در دل آن قرار دارد نخواهیم بود.

فرهنگ ناب

دومین فرض خالص شمردن یک فرهنگ است، اما کدام فرهنگ را میتوان خالص شمرد؟ فرهنگ پاک نیز، مانند نژاد پاک اسطوره‌ای است که از زمانهای قدیم تا به امروز دوام کرده است. ریشه اسطوره‌ای این دو مفهوم را باید در ابهام معنایی صفت پاک جست. حوزه معنایی این مفهوم کلمات و ترکیبات بسیار نظیر خالص، ناب، بی‌شائبه، بی‌غل و غش و..... را در بر میگیرد. در زبان فارسی، مانند بسیاری زبانهای دیگر، تمام این کلمات بلا استثنا دارای بار مثبت است و حوزه معنایی نقیض آن، که ناپاکی را شامل میگردد، دارای بار منفی. به این ترتیب ما در هر مورد که بخواهیم صحبت از ناخالص نبودن شیئی یا فکری یا.... به میان بیاوریم ناچاریم از کلماتی استفاده کنیم که به این توصیف حالتی مدح آمیز میدهد. طبعاً اگر کسی از خلوص شیمیایی عنصری صحبت کند این بار مثبت به حد اقل میرسد، اما در این

مورد نیز باید ترکیباتی چون زر ناب و فولاد ناب را که در گفتار غیر علمی به کار میرود در نظر داشت. زیرا هر چند نابی زر مایه افزایش بهای آن است و دلیل بهتر شمردن آن، فولاد بنا بر تعریف نمیتواند ناب باشد.

اسطوره ها و مذاهب پاکی را شرط نزدیکی به منبع تقدس می‌شمرند و به آن فی نفسه ارج بسیار مینهند. این ارج‌گزاری به دیگر زمینه های شناخت بشری نیز سرایت کرده است. اما اگر برای نقد کردن مفهوم نژاد پاک که هر گاه برای قوام یافتن از مفاهیم فرهنگی کمک نگردد همه جا و همیشه به بدن زیبا و پر توان و چهره خوب و دلپذیر ختم میشود، لازم بود علم ژنتیک پیدا شود و اساس نژادپرستی را در بوته سنجش علمی بگذارد، نقد مفهوم فرهنگ ناب آسانتر ممکن میگردد، تاریخ همه جا و همیشه به ضرر این عقیده رای داده است و میدهد. اگر از چند قبیله دور افتاده بگذریم، هیچ فرهنگی و هیچ تمدن بزرگی در طول تاریخ از تماس با دیگر فرهنگها و تمدنها برکنار نمانده است. هر کس تصور میکند پاکی فرهنگها در دوران معاصر است که به خطر افتاده دچار این توهم است که اصوات، نشانه ها، نقشها، مفاهیم و قابلیتها برای سفر کردن بر روی کره زمین منتظر پیدایش هواپیما و ماهواره مانده اند. نفس تبادل اطلاعات همیشه موجود بوده و فقط سرعت انجام این کار است که با پیشرفتهای تکنیک متحول گشته است. طبعاً این کار دو صورت داشته: صلح آمیز و خشونت آمیز. شکل صلح آمیز آن از آنجا که مثل هر کار صلح آمیزی بی سر و صدا بوده و گرد و خاک فراوان به پا نکرده، برای دوستداران فرهنگ ناب مشکلی ایجاد نمیکند چون میتوانند به سکوت برگزارش کنند و حتی در وجودش نیز شك روا دارند. اما به محض اینکه پای جنگ، یعنی یکی از ثابت ترین و پر تأثیر ترین عوامل تماس بین فرهنگها، پیش میاید اوضاع عوض میشود. طرفداران فرهنگ ناب هر جا قوم خودشان در جنگی پیروز شده با تکیه بر پیروزی نظامی ادعا میکنند این فرهنگ آنها بوده که بر دیگران تحمیل شده و طبعاً گردی بر دامان پاکش ننشسته است، غافل از اینکه هر تماسی کم یا بیش هر دو طرف را متأثر میسازد. ولی مشکل اصلی از شکست خوردن در جنگ پیدا میشود، چون در اینجا دیگر نمیتوان به تفوق نظامی تکیه داشت و آن را شاهد صدق مدعای خویش ساخت، باید راهی برای استدلال یافت. هسته تمام این استدلالها نقطه مقابل استدلال قبلی است: چیرگی نظامی الزماً سبب چیرگی فرهنگی نیست. داستان «ما همه مهاجمان را در فرهنگ خود تحلیل برده ایم» برای ایرانیان آشناتر از آن است که حاجت به آوردن مثال دیگری باشد.

این قبیل اعتقادات که بنایش بر جلوگیری از نفوذ عوامل بیگانه است و در صورت نفوذ خودی شمردن اصل و نسب آنها، به ناموس پرستی عوام الناس بی شباهت نیست با این تفاوت که «ناموس» برای عوام اسم ذات است ولی از خواص انتظار میرود «فرهنگ» را اسم معنی محسوب دارند. طبعاً برای اثبات این قبیل سخنها دلایل بسیار عرضه میگردد که همیشه هم بی اساس نیست و میشود بین دوران قبل و بعد از شکست نقاط تداومی هم پیدا کرد. اما پا گذاشتن در این راه در حکم بیرون رفتن از دایره معیارهای صرفاً فرهنگی است، یعنی آن کاری که فرهنگ مداران دو آتشه به هیچ کس جز خودشان نمیبخشند. زیرا به این ترتیب «قدمت» معیار جدا کردن اجزای «اصیل» فرهنگ میگردد و بر مفهوم فرهنگ علاوه میشود. همسایگی معنایی این دو مفهوم که هر جا پای تمجید در میان باشد کمابیش به عنوان مترادف به کار میرود به شعبده بازی طرفداران فرهنگ ناب و اصیل مدد میرساند تا با به کار گرفتن صفاتی که در تاریخ زبان و ذهن مخاطبانشان بار معنایی مثبت دارد گریبان خود را از چنگال استدلال خلاص کنند.

اما معیار قدمت، بنا بر تعریف، نه قادر است تمام پیشینه فرهنگی يك قوم را در خود جا بدهد و نه شکل امروزه فرهنگ آن را جامعاً در بر بگیرد. اضافه بر آن، اجزایی که به این ترتیب ته غربال طرفداران اصالت باقی میماند نه الزماً مجموعه بی تضادی را تشکیل میدهد و نه برای پاسخگویی به سؤالاتی نظیر چگونه باید اندیشید، چگونه باید اثر هنری آفرید و... که هر فرهنگی به آنها پاسخ میگوید کافی است. در این قبیل گزینشها که بر اساس قدمت صورت میگردد، آن بخشهایی از فرهنگ که در طول زمان کمتر تغییر کرده است از باقی ممتاز میگردد، زیرا هم گرفتن رد آنها آسان تر است و هم اثبات «اصالت» آنها محتاج دلیل و برهان نیست. اما به همان تناسب که سابقه تاریخی و فرهنگی دراز میشود احتمال یافتن این قبیل اجزا در آن کاهش می یابد و این خود باعث بی رمقی و بی رنگی معجونی میشود که بر آن نام «فرهنگ اصیل» مینهند. به عنوان مثال هنر آشپزی به دلیل تبعیت از مواد اولیه موجود در محیط زیست هر قوم در طول تاریخ کمتر از بسیاری امور دیگر نظیر نهادهای سیاسی یا دستگاه های فکری تغییر میکند، ولی مهم شمردن آن به دلیل تغییر ناکردن فقط کسانی را قانع میکند که خورش قورمه سبزی را بزرگترین دستاورد تمدن ایرانی میدانند.

آنچه در اصل باعث میگردد تخطی فرهنگ مداران از اصولی که تبلیغ میکنند پنهان بماند و معیاری را که پیش میکشند در نظر همگان بدیهی جلوه کند، ابهام مفهوم تداوم است. در این شکی نیست که وجود يك فرهنگ معین مترادف نوعی تداوم است و اگر چنین نباشد موضوع بحث از اصل منتفی است. اما ابهام از آنجا سرچشمه میگردد که تداوم کل فرهنگ با تداوم اجزایش یکی گرفته میشود. طرفداران اصالت، با بهره برداری از این ابهام است که سعی در به کرسی نشاندن سخن خویش میکنند و با گرفتن رد تداوم چند عنصر فرهنگی حکم به تداوم کل آن فرهنگ میکنند. سستی استدلال طرفداران فرهنگ ناب یکی از بی اعتنایی به تأثیر پذیری فرهنگی و يك بام و دو هوا کردن سرچشمه میگردد و دیگر از خلط کردن جزء و کل فرهنگ.

بهترین مثال نادرستی این ادعا زبان هر قوم است که محمل اصلی فرهنگ است و هر کلمه آن در عین قرار گرفتن در يك نظام معین رنگ و بوی اصل و تبار خویش را به همراه دارد. رد داد و ستدهای فرهنگی را در زبان بهتر از هر

جا میتوان گرفت، شاید به همین دلیل است که هر جا صحبت از جستجوی فرهنگ ناب باشد، زبان و پاکی آن موضوع سخت ترین کشمکشها قرار میگیرد. آنچه هم که تصفیه بی حساب زبان بر سر این وسیله ارتباط بین آدمیان میآورد آینه تمام نمای فقر و بی رمقی فرهنگی است که به بهانه اصالت پاکسازی بشود.

فرهنگ ایستا

هر نظام ارزشی که به عنوان مرجع اعلا ارزیابی امور پیش نهاده شود به ناچار صورت ایستا دارد، چون اگر غیر از این باشد برای نظم بخشیدن به پدیده ها و سنجش آنها کفایت نمیکند و باید جای خویش را به مرجعی واگذارد که از تغییر مصون است. طبعاً آنهایی که مدعیند نظام ارزشی اعلا هر قوم را صرفاً از فرهنگ خود آن قوم استخراج کرده اند ناچارند این فرض ایستایی را از نظام ارزشی به مأخذ آن تسری دهند. اما بلافاصله این سؤال پیش میآید که کدام فرهنگ ایستاست؟ تصویرهایی که در هنگام نگاه به گذشته از دوره های مختلف حیات هر فرهنگ ترتیب میدهم به ناچار صورت ایستا دارد زیرا بنا به اصطلاح معمول زبانشناسان چنین تصویرهایی «همزمانی» است، چرا که اجزای یک کل گسترده را در یک زمان معین در نظر میگیرد و مانند عکسبرداری تصویر بی حرکتی به ما عرضه میکند، نه «درزمانی» که توالی این تصاویر ثابت را در نظر بیاورد و تحول آنها را بسنجد. ایستا شمردن هر فرهنگ این اصل اساسی را نادیده میانگارد که هر فرهنگی در درجه اول زائیده نتایج مستقیم و غیر مستقیم، خواسته و ناخواسته کنشهای فردی و جمعی آدمیانی است که در دل آن زندگی میکنند و به همین دلیل در حال تحول دائم است. اگر بخواهیم تحول فرهنگها را نادیده بگیریم نقش آدمیان را در پیدایش و دگرگونی هر فرهنگ به حساب نیآوریم باید اصل را بر این قرار دهیم که ذهن مردم با فرهنگی که درست معلوم نیست آفریده کدام رب النوع است، برنامه ریزی میشود و انسانها در طول زندگی خویش کاری نمیکند جز اجرای دستورات فرهنگشان. طبعاً در چنین حالتی باید، برای درک معنای اعمال آدمیان و چرایی پیدایش و تحول فرهنگهای مختلف، مستقیماً دست به دامن خدا یا خدایانی زد که بنا بر تعریف آفریدگاران راستین فرهنگند. البته چنین شناختی اصولاً از حوزه خرد بیرون میروود و به الهام و وحی مرتبط میگردد، اما هستند کسانی که خود را مهبط وحی فرهنگی می شمارند، مانند هر مؤمن صادق این قبیل مشکلات را به چیزی نمیگیرند و جداً خود را کاشف و صاحب معنای دقیق و تغییر ناپذیر هر فرهنگ می شمارند.

نتیجه گیری

در جمع باید راجع به این سه فرض یکدستی، نابی و ایستایی بر چند نکته تأکید ورزید. فرهنگ مدارانی که پایه گفتارشان بر این سه فرض قرار دارد مدعیند که هر فرهنگی مرجع اعلا تمام ارزشهاست و معیاری بالای معیارهای فرهنگی نیست، اما برای یافتن و عرضه معیارهای ارزشی مورد نظرشان هر بار پایه را بر فرضی روشن نشده و شکافته قرار میدهند تا به این ترتیب، گاه با تردستی و گاه با خام اندیشی، آنچه را که میخواهند از حیات فرهنگی هر قوم استخراج کنند. در حقیقت این هر سه بهانه ایست برای یکدست ساختن، تصفیه کردن و ایستادن فرهنگ به کمک معیارهایی که خارج آن قرار دارد.

بالاخر گفته شد که باید در سنجش هر میراث فرهنگی، معیارهایی جهانشمول را که خارج آن قرار دارد به کار گرفت، اما آنچه که روش طرفداران نسبی گرایی فرهنگی را نه تنها شایسته انتقاد بلکه از بیخ و بن بی اعتبار میسازد این است که وجود یا اعتبار چنین معیارهایی را انکار میکنند ولی با ظفره رفتن از عرضه صریح و به بحث گذاشتن محکهایی که به کار میگیرند، هر کار که بخواهند میکنند. نتیجه این کار نوعی فرهنگ سازی دلخواهی است زیرا صرف تمایلات ذهنی هر کس جانشین معیارهایی میگردد که باید به کار سنجش اعتبار ببخشد.

قبل از به پایان بردن سخن در باره نسبی گرایی فرهنگی باید صحبتی نیز از «روح قومی» اقوام مختلف کرد. این میراث رمانتیسم هر چند گاه حیاتی تازه و رواجی نو پیدا میکند و خودی نشان میدهد. حسن اصلی آن در این است که در عین جای دادن تحولات فرهنگ هر قوم در دل خود، نابی آن را از هر گزندی مصون میدارد. به عبارت دیگر طرفداران خود را به قیمت قبول تحول هر فرهنگ از اثبات یکدستی آن بی نیاز می سازد و در عین حال قیاس ناپذیری و بی شایستگی آن را تضمین میکند. اما این موفقیت نیز به نوبه خویش مدیون شعبده بازی دیگری است.

از این دیدگاه بازیگران راستین صحنه تاریخ آدمیان نیستند، فرهنگها هستند که هر کدام به دنیا میآیند، با دیگران میزیند و میستیزند، به اوج رشد خویش میرسند و آخر میمیرند یا در اغمایی ابدی فرو میروند. جاذبه چنین بینشی که زندگانی هر فرهنگ را مانند زندگانی آدمی نقش میکند از همان دم اول خود را مینمایاند. با این روش ناگهان فرهنگ هر قوم معنا مییابد و صاحب سرگذشتی میشود که به سرگذشت قهرمانان داستانی یا اسطوره ای میماند و خواننده را به دنبال خویش میکشاند. در حقیقت مزیت سرگذشتهای داستانی بر زندگی آدمیان واقعی نیز جز این نیست که نظم و ترتیب معینی بر آنها حکم میراند، اتفاقات بیجا واقع نمیشود، هر سخن و هر عملی در منطق کلی داستان جا میافتد و آغاز و انجام آن معنایی دارد. نوشته هایی که فرهنگ هر قوم را با انکای به روح قومی آن روایت میکند و یا توضیح میدهد با گذشته آن قوم همان رابطه ای را دارد که داستانیپردازی در باب یک نفر با سرگذشت واقعی او. البته این روش شخصیت بخشیدن به فرهنگها بسیار مناسب نگارش تاریخ تمدن است زیرا در این مورد پژوهشگران به هر فرهنگ چون فردی مینگرند که باید گذشته آن را منظم کنند و توضیح دهند.

اما فرهنگ مداران در این راه به سرعت مرز بین حقیقت و مجاز را میپیمایند و در عمل نتیجه کارشان جز برگزیدن بی قاعده برخی از اجزای هر فرهنگ و اهمیت بخشیدن بدانها نیست و حاصل زحمتشان اصولاً مزیتی بر دیگر دستاوردهای طرفداران فرهنگ ناب ندارد. زیرا با به میان کشیدن مفهوم روح قومی مقامی را که مؤمنان برای مشیت الهی قایلند به این روح میسپارند و گذشته و حال هر قوم را به کمک آن معنا و جهت میبخشند. اگر در این میان روح قومی مترادف مذهب شناخته شود که دیگر هیچ، اراده الهی پشتوانه تقدیر تغییر ناپذیر هر فرهنگ و ضامن صحت ادعای فرهنگ مدارانی میشود که انحصار تفسیر و تأویل پیام الهی با آنهاست.

نظام سیاسی ایران قبل از انقلاب ۱۳۵۷ و نظام سیاسی مذهبی زابیده این انقلاب هر دو به کار گیرنده گفتارهای مبتنی بر نسبی گرایی فرهنگی است. گفتارهایی که فرهنگ خودی را بنا به خواست زامداران تفسیر میکند و ارزشهایی را که به کار نظام سیاسی میاید از دل فرهنگ بیرون میکشد. تفسیر عدالت که در ترکیب هر نظام سیاسی نقش عمده دارد در هر دوی این رژیمها با اتکای بر خصایص فرهنگی ایرانیان صورت گرفته و میگردد. در مورد اول «نظام شاهنشاهی» که قرار بود وارث تمدن چند هزار ساله ایرانی باشد معیار معنا کردن مفهوم حق، به خصوص حقوق سیاسی، قرار گرفته بود و در حقیقت مراحم ملوکانه جایگزین حق افراد گشته بود. امروز شریعت محمدی نقش جوهر فرهنگ ایرانی را عهده دار گشته تا دست مفسران سنتی این شریعت از همه جهت در توضیح و تبیین معنای عدالت و مصادیق اجتماعی آن باز باشد، این بار که بر خلاف دوران محمدرضا شاهی نه کیسه پری در بساط است و نه حتی ادعای سخاوتی در کار، حق افراد همان لقمه ای است که از بازمانده خوان یغما نصیبشان گردد.

تاریخ انگاری

طرفداران تاریخ انگاری [Historicism] بی قید و شرط وجود هر مفهوم مطلق را نفی میکنند، همه چیز را دستخوش دگرگونی و در این زمینه تابع دگرگونیهای تاریخ میدانند. از این دیدگاه هر معنایی که تا به حال برای مفاهیمی نظیر زیبایی، نیکی، حقیقت و طبعاً عدالت یافته شده فقط و فقط برای دوران خود معتبر است، آنچه را که ما نیز در این باب بیابیم تنها برای عصر خودمان اعتبار دارد، اطلاق آن به گذشته بی معناست و به کار آیندگان هم نخواهد آمد. این طرز فکر در وهله اول بسیار قانع کننده مینماید زیرا بند تاریخ بندی است که بر پای همگان سنگینی میکند. آنچه ما میانداشیم، میگوییم و میکنیم همه در دوران معینی انجام میپذیرد و متأثر از آن است. هیچکس نمیتواند ادعا کند از تأثیر زمانه خویش برکنار مانده و حاصل اندیشه و عملش از زمانه خویش نشانی ندارد.

اما پذیرفتن بی چون و چرای این بینش گری از کاری نمیگشاید زیرا عملاً تمام ارزشها و از آن جمله معیار عدالت را به کلی بی اعتبار میسازد. سیر تاریخ سیر دگرگونی مدام و بی امان است و در طول آن همه چیز میتوان یافت. از این مهمتر، به قول لئو اشتروس در هر دوره و به طور همزمان میتوان معانی گوناگونی برای عدالت، حقیقت و... پیدا کرد که به هیچوجه با یکدیگر سازگار نیست [Léo Stauss, Droit naturel et histoire, Plon, 1954]. اگر ما همه اینها را فقط و فقط تابع تاریخ بدانیم و معیاری فراتاریخی و جهانشمول برای محک زدن آنها نداشته باشیم به هیچ عنوان قادر به برتر شمردن یکی از آنها بر باقی نخواهیم بود. در این شرایط هر سخنی در باب عدالت حکم ابراز سلیقه ای را خواهد داشت که تنها معیار گزینش آن خواست و تمایل گوینده باشد و هر چه در این باب گفته شود، از داوری با آتش گرفته تا دادرسی نوین، هم ارز یکدیگر است. این بینش در عمل نتایجی عیناً مانند نسبی گرایی به بار میآورد و در نهایت راه را برای حکومت زور باز میکند.

این طرز فکر کم رمق تر از آن است که اسباب رضایت خاطر کسی را فراهم بیاورد مگر اهل جدل و ارباب زور را. گروه اول به این دلیل که به کمک این استدلال سست بنیاد اسباب خوبی برای نقد بی حساب تمام باورها دارند و اگر دایره بحث تنگ شد حد اکثر ناچار خواهند شد بپذیرند که عقیده آنها در هر مورد و از آن جمله عدالت، ارزشی معادل عقاید دیگران دارد. این خود برای کسانی که عقیده روشنی ندارند یا چندان اهل استدلال نیستند و در عین حال مایل به شرکت در بحثهای مختلف نیز هستند پیروزی بزرگی است. طبعاً این پیروزی تا وقتی دوام میکند که کسی از آنان نپرسد از کجا به این حقیقت مطلق دست پیدا کرده اند که «همه چیز به نسبت تاریخ دگرگون میشود» و کدام منبع معتبری ضمانت کرده که ارزش این اصل تابع تاریخ نیست. تکلیف ارباب زور هم که روشن است، تا قدرتی در کار است حاجتشان به استدلال کم است و هنگامی که قدرت از دست رفت فرصتشان برای این کار کمتر. در جمع کمتر کسی است که این بینش را صریحاً، به طور کامل و با قبول تمام نتایجش به کار بگیرد، اما رد آن را از بحثهای معمول تا نوشته های پژوهشی میتوان گرفت، نه در مقام محور اصلی گفتار، بلکه بیشتر به صورت برهان جنبی.

به دلیل همین نقاط ضعف است که هر جا صحبت از تاریخی بودن ارزشها شد بلافاصله پای فلسفه تاریخ نیز به میان میاید و سر و کله دستگاه نظری بیش و کم منظمی پیدا میشود تا ارزشها را طبقه بندی کند، مرتبه هر کدام را مشخص سازد و ترتیب جایگزینی آنها را از پیش مرتب کند.

آنچه را که میتوان عدالت طبقاتی نامید و ایرانیان مانند مردم دیگر جهان فرصت کافی داشته اند تا ظرف چند دهه گذشته، لاقلاً از بابت نظری، با آن آشنایی کامل حاصل کنند، ثمره فلسفه تاریخ مارکسیستی است. طرفداران این طرز فکر تا از هم پاشیدن بلوک سوسیالیستی بسیار پر شمارتر از امروز بودند و خاصه در جهان سوم در بین روشنفکران از

بیشترین منزلت فکری و اجتماعی برخوردار بودند. امروز اعتبار اجتماعی آنها متزلزل گشته است و تعدادشان به میزان قابل توجهی پایین آمده، اما اساس فکر آنها همانیست که بود. اعضای این گروه مدعیند که معنای تاریخ بشریت را دریافته اند و در توضیح گذشته آن همانقدر کامیابند که در پیش بینی آینده آن. از دید آنان نبرد طبقاتی نیروی محرکه تاریخ است و عاملی است که هم موجد تغییرات است و هم در آخرین تحلیل توضیح دهنده آنها. در این چارچوب فکری که روابط تولید را زیر بنای شکل گیری هر جامعه میداند، مفهوم عدالت و انواع قانون روبناست و به مقتضای دگرگونی روابط تولید تغییر میکند و از خود اعتباری ندارد. از آنجا که در هر دوره ای طبقه ای بر وسایل تولید مسلط است و به تناسب دگرگونیهای تاریخ طبقه پیشرو محسوب میگردد، معنای عدالت و نوع قانون به مقتضای منافع آن طبقه تغییر میکند و در دوره سروری او معتبر است. از این دیدگاه اعلامیه حقوق بشر اعلامیه حقوق بورژوازی است و به همان اندازه در خدمت این طبقه است که حقوق برده داری در خدمت منافع برده داران بود.

این بینش که ادعای علمی بودن به معنای اخص کلمه را نیز دارد مسئله عدالت در جامعه را به صورت تابعی از روابط تولید در میاورد و برقراری اش را موکول به تطابق این دو با هم میکند. این گفتار دیگر پیروان چندانی ندارد ولی اشاره به آن به تحلیل دلایل شکست عدالتخواهان ایرانی در انقلاب اخیر مدد میرساند. گفتار مزبور که سالها به یمن تبلیغات حزب توده و جانشینانش در همه جا باب شده بود و به ضرب ادعای ترقی خواهی سکه رایج تمام مباحث مربوط به جامعه و نیز عدالت اجتماعی گشته بود، در ایجاد اغتشاش فکری و تحقیر و تضعیف مفهوم عدالت در جامعه ایران همان نقشی را بازی کرد که فرهنگ مداریهی آریامهری و اسلامی در پیش و پس از انقلاب.

این هر سه روش نقطه مشترکی داشت و دارد: سست کردن مفهوم جهانشمول عدالت، مفهومی که ورای تفاوتهای فرهنگی، طبقاتی، تاریخی و... تمام افراد بشر را یکسان شامل میشود و آنها را به حکم برخوردار بودن از گوهر آدمیت و طبیعت همانند، دارای حقوقی طبیعی و ثابت میداند. حقوقی که هر چند تعریف، برقراری، تحکیم و اجرای آنها باید از ورای صافیهای فرهنگی و تاریخی و... انجام پذیرد اما این امر چیزی از اعتبارشان نمیکاهد.

در ایران قرن حاضر، چون بسیاری دیگر از کشورهای جهان، معنای عدالت بدینگونه مورد حمله قرار گرفته بود و راه نظری دستیابی به آن بدینسان مسدود گشته بود.

حال که از پرداختن به انتقادهایی که متوجه معیار جهانشمول عدالت است فارغ شدیم باید به خود این معیار بپردازیم و آنچه را که در فرهنگ ایران بدان شبیه است بیابیم.

معیار جهانشمول و قوانین متغیر

در فصل قبل دیدیم که صرفاً با اتکای به نژاد، فرهنگ، تاریخ و طبقه اجتماعی نمیتوان معیار قابل قبولی برای عدالت یافت، چون نژاد فی نفسه زاینده معیار عدالت نیست، فرهنگ نه یکدست نه خالص و نه ایستاست، تاریخی شمردن کامل عدالت بحث در باره هر معیار کلی را منتفی میکند و به میان آوردن فلسفه تاریخی که عدالت را امری جنبی به حساب بیاورد وجود هر معیار جهانشمول را نفی کرده بحث را متوجه اموری میسازد که محک عدالت را تابعی از آنها میداند.

باید قبل از ادامه بحث مقصود از جهانشمول بودن معیار عدالت و نیز تفاوت صفت «جهانشمول» را با صفت «جهانی» که گاه به جای آن به کار میرود روشن ساخت. مقصود از جهانشمول بودن يك ارزش یا معیار تأکید بر اعتبار ثابت آن در تمام شرایط و زمانهاست و نه رواج آن در نقاط مختلف عالم یا دورانهای مختلف تاریخی، رواج مفید معنای جهانی است نه جهانشمول. به عنوان مثال آنچه که در زبان فارسی تحت نام «اعلامیه جهانی حقوق بشر» از آن یاد میشود در حقیقت «اعلامیه جهانشمول حقوق بشر» است. چون همه ما میدانیم که حقوق بشر در تمام ازمنه و در تمام کشورها رعایت نشده و نمیشود، بنابراین صفت جهانی به دنبال آن بستن فقط مایه اشتباه است و به انتقادهای سبک میدان میدهد. جهانشمول بودن این اعلامیه بدین معناست که افراد بشر هر جا که باشند، از هر گروه و جنس و طبقه و مذهب و... که باشند اساساً از حقوقی که در این اعلامیه آمده است برخوردارند، چه این حقوق در فرهنگ و تاریخ و... آنها بیان شده باشد و چه نه.

باید در پایان این تذکار اضافه کرد که رعایت نشدن هیچ حقی (از جمله حقوق بشر) نمیتواند مستمسک نفی این حقوق باشد زیرا اگر زیر پا گذاشتن حقی برای نفی آن کافی بود اصلاً مفهومی به نام جرم پیدا نمیشد.

یافتن معیار جهانشمول عدالت مانند تحقق آن، به صورت مستقیم و بلاواسطه ممکن نیست. یافتن آن حاصل کند و کاو خرد است در جهان اندیشه و در میدان تجربیات بشری.

خیال دستیابی مستقیم به سرچشمه بیکران حقیقت ریشه در بینشهای مذهبی و عرفانی دارد که هر دو از يك خانواده است. در مورد اول باید منتظر لطف حضرت رب ماند تا اراده الهی که آدمی را به حضرتش راه نیست، بر این تعلق گیرد که فردی را لایق هبوط وحی بشمارد و از منبع لایزال دانش خویش پاره ای را در خاطر وی بنشانند. در مورد دوم سالک راه حق باید سعی در تزکیه نفس و طی مراحل کند تا آینه دلش صافی گردد، مستعد دریافت انوار الهی بشود و منتظر این لطف بنشیند. آنهایی که طرفدار بینشهای مذهبی و عرفانی هستند و مایلند از این راه به حقیقت دست پیدا کنند، یا احياناً مدعی اند که از این راه بدان دست یافته اند، دستاورد خویش را بنا بر تعریف جهانشمول می شمارند نه به دنبال

سنجش. زیرا از دید آنان خداوند است که تصمیم به عیان ساختن حقیقت میگیرد و بشر در مقامی نیست که در آنچه به این ترتیب عیان گشته چون و چرایی بکند و در اعتبار آن شکی روا دارد. دستیابی به معیارهای جهانشمول به لطف الهی برای برخی برگزیدگان ممکن میگردد و دیگران خود راهی برای دریافتن این معیارها ندارند و باید به جای به کار انداختن خرد، ایمان خود را هر چه بیشتر تقویت کنند و از شك بپرهیزند.

در کتابی که در دست دارید، جهانشمول به معنایی به کار رفته است که ارتباطی به ایمان ندارد و متکی به خرد است، خردی که انسانی و این جهانی است و همه آدمیان از آن بهره دارند و به کار استدلال، درک و تلفیق مفاهیم و تشخیص نیک از بد و درست از نادرست میاید، خردی که نمیتوان با آن اعلام کرد خدایی هست یا نیست، روشن کرد که منشأ عالم چیست و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ داد اما تنها وسیله شناختی است که میتوان به کمکش به حقیقتهای جهانشمول دست پیدا کرد. آنچه از حوزه اقتدار خرد بیرون برود اصولاً غیر قابل شناخت است، هر کس آزاد است هر تصویری در باب آنچه قابل شناخت نیست داشته باشد اما ادعای در دست داشتن حقیقتی که نمیتوان محکش زد و باید یکجا پذیرفت، ادعایی است سست. مقصود این نیست که خرد هیچگاه به دام خطا نیفتد اما شناسنده خطای خرد و مرزهای امکانات خرد باز همان خرد است نه ایمان و وحی، پا بیرون گذاشتن از دایره خرد در حکم آزاد شدن ذهن انسان از هر بند است و درست به دلیل همین آزادی مطلق هر که از بند خرد رست آنچه خواست میگوید.

گفتیم که معیار جهانشمول عدالت و تحقق بخشیدن بدان به شکل بلاواسطه ممکن نیست شناخت این معیار مانند هر شناخت دیگری به دست انسانهای معین، در زمانی معین و در دل فرهنگی معین انجام پذیرفته است. ولی این بدان معنا نیست که چنین معیاری فقط و فقط زبیده خاستگاه طبقاتی اندیشمندانی است که کمر به شناختش بسته اند، یا زبیده تأثیر مستقیم و بی قید و شرط دگرگونیهای تاریخی یا الگوهای فرهنگی است. هر چند ممکن است بتوان رد یکایک این عوامل را در فرایند کشف و تحقق این معیار گرفت، نمیتوان فقط و فقط منبعث از این عوامل شمرد.

اینکه مفهوم حقوق طبیعی در یونان کهن کشف شده و در این خطه رشد کرده و اعلامیه جهانشمول حقوق بشر نیز در فرانسه نگاشته شده است به برخی از مخالفان این فکر فرصت داده تا با دستاویز قرار دادن منشأ فرهنگی و تاریخی آن، این مفهوم را خاص تمدن غربی بشمارند و گسترش آن را به دیگر نقاط عالم مردود بدانند، یا لاقلاً مترادف غربی شدن به حسابش بیاورند تا به این نام و به بهانه حفظ فرهنگ ملی و قومی مردم را از آن بر حذر دارند.

این طرز فکر متأثر از همان بینش فرهنگ مدارانه ایست که ذکرش رفت و رؤیای باطل یکدست شمردن فرهنگها را تا بدانجا بسط میدهد که فرهنگ غرب را یکسره متأثر از ارزشهایی نظیر حقوق طبیعی بداند و بتواند به این قیمت دیگر فرهنگها را از آن بیگانه بشمارد. در صورتی که همین فکر سالها طول کشیده تا از ورای پست و بلندهای فراوان تاریخی در کشورهایی که ظرف چند قرن به طرف دمکراسی رفته اند نضح بگیرد و از ورای نظام های سیاسی دمکراتیک در برخی نقاط عالم مستقر گردد. استقرار این اندیشه نه زبیده مشیت الهی بوده است و نه جبر تاریخی و خلاصه کردن سیر تفکر غربی در جریانهایی که این اندیشه را تقویت کرده است خطای محض است. فرهنگ مغرب زمین با این جریان فکری از دیگر فرهنگها متمایز میگردد اما به آن ختم نمیشود. فرهنگ مغرب زمین مانند دیگر فرهنگها نه یکدست است نه ایستا و نه خالص، دستاوردهای جهانشمول آن در تمام زمینه ها ارجمندترین بخشش را تشکیل میدهد و بس.

از طرف دیگر معیار جهانشمول عدالت بلاواسطه در هیچ جامعه یا در هیچ نظام قضایی پدیدار نمیشود، پدیدار شدن آن از ورای قوانین عادلانه انجام میپذیرد. به عبارت دیگر حقوق طبیعی، حتی اگر به صورت اعلامیه ای نظیر اعلامیه حقوق بشر نوشته هم بشود به طور مستقیم قابل اجرا نیست چون اصولش کلی تر از آن است که بتوان حق هر کس را به کمکش معین کرد. حقوق طبیعی محک سنجیدن درستی قوانین و احکامی است که هر کدام در نهایت حق هر کس را معین میکند. به همین دلیل پذیرفتن و اعمالش به معنای متحدالشکل کردن قوانین و احکام نیست. قوانین هر کشور و احکامی که بر مبنای عرف و قانون صادر میگردد به تناسب فرهنگ و تاریخ و شرایط اجتماعی و سیاسی تغییر میکند، این تغییر نه تنها مانع اجرای عدالت نیست بلکه لازمه آنست، آنچه مهم است مطابقت این قوانین و آن احکام است با محک عدالت.

سخن آنهایی که میگویند پذیرش این معیار در حکم از دست دادن خصایص ملی و احیاناً غربی شدن است، سخن سستی است. در تمام دنیا دو دمکراسی غربی را هم نمیتوان یافت که قوانینشان عیناً مثل هم باشد. شباهتی که بین آنها یافت میشود فقط زبیده به کار گرفتن معیاری است که ذکرش رفت. شکی نیست که قوانین و احکام عادلانه به هم شبیه است، اما قوانین و احکام ظالمانه نیز همینطور. حکومتهای استبدادی هم عین هم نیستند اما شباهت آنها به هم، چه در آفریقا باشند و چه در آسیا، دستکمی از شباهت دمکراسیها به یکدیگر ندارد.

قبل از پرداختن به باقی بحث باید تذکر داد که هیچ تمدن بزرگی از ارزشهای جهانشمول خالی نیست، اینکه سخن از پیدایش و رشد مفهوم حقوق طبیعی در مغرب زمین شد بدین معنا نیست که دستاوردهای جهانشمول مختص این تمدن است.

اخلاق و مذهب و سیاست

پذیرفتن وجود معیار جهانشمول عدالت تمام مشکلات مربوط به شناخت و برقراری آن را مرتفع نمیکند. یکی از مهمترین مشکلاتی که بر سر این راه قرار دارد اختلاط سه حوزه سیاست و اخلاق و مذهب است که هر سه به نوعی با مفهوم عدالت ارتباط پیدا میکنند؛ باید ابتدا این سه را از هم تفکیک کرد.

مشکل اول از اینجا برمیخیزد که کلمه عدالت هم به فضیلتی اخلاقی اطلاق میگردد و هم در ترکیبهایی نظیر برقرار کردن و برقرار شدن عدالت به بعضی از اعمال انسان و نتایج حاصل از آنها. این در هم ریختگی بین آنچه مربوط به دنیای درون و ذهن و وجدان آدمیست و آنچه به حیات برونی و اجتماعی وی مربوط میشود زاینده مشکلات بعدی است.

عدالت و اخلاق

باید ابتدا از اخلاق شروع کرد و قبل از هر چیز مقصود از این مفهوم را روشن ساخت. در عرف معمول، کلمه اخلاق هم به سرشت و خوی یک فرد معین اطلاق میگردد، هم به مجموعه باید و نبایدهای یک جامعه معین و هم در وجه کلی تر به شناخت نیک از بد. مورد اول به حوزه روانشناسی مربوط است و از دامنه گفتار ما خارج، اما از آنجا که این گفتار به ارزشهای جهانشمول مربوط است باید دو مورد بعدی را خوب از هم مجزا کرد و بر تفاوت آداب اجتماعی از اخلاق تأکید ورزید.

همه اقوام به نوعی تمایل به خودبینی قومی دارند، بدین معنا که روش زندگی خویش را هرچور که باشد، در تمام جنبه هایش، گاه مترادف بهترین روش زندگی و گاه مترادف تمدن می شمارند و روش زندگی دیگر اقوام را پست تر از روش خویش و گاه فقط سزاوار مسخره به حساب میاورند. در این بینش کلی و ابتدایی، تمامی باید و نبایدهای معمول در جامعه صورت ارزشهای مطلق پیدا میکند. لزوم بر سر گذاشتن کلاه یا از سر برداشتنش برای ادای احترام در همان درجه از اعتبار قرار میگیرد که ممنوعیت دزدی، جلوگیری از معاشرت آزادانه زن و مرد همان اهمیتی را پیدا میکند که جلوگیری از قتل نفس. این جدا نکردن ارزشهای جهانشمول موجود در دل هر فرهنگ، از ارزشهای متغیری که در عین اهمیتشان در زندگی روزمره، هم در طول زمان در یک فرهنگ معین تغییر میکند و هم فرهنگهای متفاوت را از هم مجزا میسازد، جز مسدود کردن راه شناخت ثمری ندارد، زیرا این بینش که از اشکال ابتدایی فرهنگ مداری است تمام مشکلات خاص این مکتب فکری را به همراه میآورد.

به همین دلیل است که فرهنگ مداران، هر جا که میخوانند مانع از تماس بین تمدنهای مختلف بشوند و جلوی داد و ستد فرهنگی را بگیرند اول از همه کمر به در هم ریختن ارزشهای موجود در دل هر فرهنگ میبندند تا به کسی فرصت تفکیک آنها را ندهند و بتوانند به راحتی تفسیر خویش را از فرهنگ خودی به همه تحمیل کنند. در قرن اخیر بارها این قبیل گفتارهای فرهنگ مدارانه که دستاوردهای اجتماعی درخشان تمدن مغرب زمین را در «بی بند و باری اخلاقی» خلاصه میکند تا بر آن مهر باطل بزند، به ایرانیان عرضه گشته است.

عامل دیگری نیز به این اعتشاش فکری دامن میزند و عامه مردم را علیه آداب و عادات دیگر جوامع برمیانگیزاند. حیات اجتماعی مستلزم باید و نبایدهایی است که اعضای هر جامعه از رعایت آنها ناگزیرند و برای سرپیچی از آنها گاه باید بهایی سنگین بپردازند. این قواعد به تناسب مقام اجتماعی، نقش اجتماعی، گروه سنی و... بسیاری عوامل دیگر تغییر میکنند اما همیشه نمیتوان برای این سؤال که چرا فلان قاعده فلان صورت معین را پیدا کرده است دلیل قانع کننده ای یافت. به عنوان مثال ترتیبات اظهار ادب در هر جامعه بسیار متفاوت است، یکی خاص معلم است، یکی خاص پدر و مادر، دیگری خاص حاکم وقت و الی آخر. طبیعی است این ترتیبات در جوامع مختلف بسیار با هم تفاوت دارد، نفس اظهار ادب انعکاس سلسله مراتب و ارزشهای اجتماعی است، گاه میتوان تاریخچه پیدایش یک شکل معین آن، فرضاً شلیک کردن گلوله توپ را هم پیدا کرد اما هیچگاه نمیتوان ثابت کرد چرا شلیک کردن گلوله توپ از زدن ساز و دهل بهتر است. این دو رسم هر دو گاه جدای از هم و گاه با هم در ایران رواج داشته اما دلیلی نیست که یکی را بر دیگری برتری بدهد؛ آنچه مهم است وجود این ترتیبات است نه شکل معین آنها. آداب اجتماعی به دنبال بحث و استدلال شکل نمیگیرد که بتوان به کمک برهان منطقی شکل یکی از آنها را بر شکل دیگری برتری نهاد. میتوان برای توجیه این برتری دلیل تراشید اما این کار در حکم توجیه منطقی یک میراث تاریخی یا یک بستگی احساسی است و بس.

این منطق بر دار نبودن آداب اجتماعی، بستگی مردم را به آن بیش از اموری میکند که تابع بحث و استدلال است و استناد به آنها راه کسانی را هموار میسازد که هر فرهنگی را در همین جنبه هایش خلاصه میکنند تا مردم را از شناختن قدر دیگر فرهنگها بر حذر دارند.

در این نوشته مفهومی که از کلمه اخلاق اراده شده به آداب اجتماعی ربطی ندارد و به شناخت نیک و بد و ارزشهای جهانشمول اخلاقی مربوط است که در دل هر فرهنگی یافت میشود. باید و نبایدهای اخلاقی کارهاییست که هر شخص به عنوان انسان باید آنها را بپذیرد، نه به عنوان عضو یک فرهنگ یا جامعه معین.

فضیلت و عدالت

در زمینه اخلاق، عدالت صفتی است که باعث می‌گردد تا شخص واجد آن در رابطه خویش با دیگران مانند رابطه دو بیگانه نظر کند، بیش از حق خود نطلبد و بیش از حق دیگران ندهد؛ در قضاوت بین دو بیگانه نیز بکوشد تا تمایلات شخصی وی از مسیر درست منحرف نشود. شاید بتوان گفت که انصاف برای این صفت نام مناسب تری است و به کار گرفتنش قدری از ابهام بحث می‌کاهد. عدالت گاه نیز در موارد محدودتر، اما کماکان در زمینه اخلاق، معنای پیروی کلی از اصول اخلاقی و نیفتادن در دام افراط و تفریط را می‌دهد. این صفت را نیز میتوان تحت نام اعتدال از دیگری مجزا کرد.

اما آنجا که صحبت از حق اشخاص به میان می‌آید، به قول حقوقدانان رومی معنای عدالت، دادن حق هر کس به اوست. در اینجا دیگر عدالت به امور بیرون از ذهن آدمیزاد مربوط است و سنجش آن ربطی به ارزیابی فضایل شخص یا اشخاص معین ندارد. وقتی چنین معنایی برای عدالت قائل شویم مشکل بدین صورت مطرح می‌گردد که اگر عدالت، دادن حق هر کسی به اوست این حق چگونه تعیین میشود؟

تعیین سهم هر کس از قدرت و ثروت و اعتبار اجتماعی به طور کل تابع نظام سیاسی جامعه است و در موارد قضایی تابع عرف، قوانین و ترتیبات دادرسی، هیچکدام اینها از تأثیرات فرهنگی و تاریخی و... برکنار نیست. در این وضعیت تعیین معیار اعلاای عدالت و نکیه بر آن دو صورت پیدا میکند. راه قدیمی تر که سابقه اش به یونان کهن میرسد سعی در تعیین و سپس برقراری بهترین نظام سیاسی است، نظامی که راه اجرای عدالت را هموار کند، امکانات کاهش بی عدالتی را فراهم آورد و حقوق طبیعی انسانهای عضو جامعه را محفوظ دارد. راه دوم که امروز رواج بیشتر دارد و برای همگان شناخته شده تر است، سعی در تشخیص حقوق طبیعی انسان و نگارش فهرست وار آنهاست تا در مقام محک عدالت برای سنجش امور مورد استفاده قرار بگیرد؛ اعلامیه جهانشمول حقوق بشر، که در ابتدای انقلاب فرانسه نگاشته شد نمونه درخشان این روش است. طبیعی است که این هر دو روش اساساً به هم بسته است زیرا رعایت و حفظ حقوق طبیعی انسان چه فهرست وار عرضه شده باشد و چه نه، فقط در نظام سیاسی معینی که عبارت است از دموکراسی ممکن است. بدون توجه به مسئله نظام سیاسی، صحبت از رعایت حقوق طبیعی کردن معنای درستی ندارد.

متأسفانه روشی که در روزگار ما بسیار معمول است و همه تقریباً به نوعی به آن التفات دارند، شعار دادن است به طرفداری از حقوق بشر یا تقاضای رعایت آن بدون توجه به برد عظیم مفهوم حقوق طبیعی و بستگی آن به یک رژیم سیاسی معین. ایرانیان با مثالهای این رفتار به خوبی آشنا هستند. تا قبل از انقلاب سال ۱۳۵۷ تقاضای رعایت حقوق بشر وسیله ای شده بود برای جنگیدن با استبداد سلطنتی. این شعار طبعاً در تمام جهان بردی عظیم داشت زیرا کسی نیست که با تحقق عدالت در ملکی مخالف باشد. اما در آن زمان کمتر کسی به تضاد گفتارهایی که تقاضای رعایت حقوق بشر سر فصلشان بود دقت میکرد و بر این نکته انگشت می‌گذاشت که در اکثر موارد تقاضاهایی که به دنبال شعار حقوق بشر آمده است و مربوط به نظام سیاسی جامعه می‌گردد ابداً ربطی به سرفصل گفتار ندارد. دلیل امر هم روشن بود: از شعار حقوق بشر فقط برای ضربه زدن استفاده میشد و این سخن به دلیل مقبولیت راهگشای اهدافی دیگر بود - اهدافی نظیر برقراری جامعه بی طبقه یا حکومت اسلامی که هر کدام زاینده جهان فکری دیگری بود و ابداً ربطی به اندیشه حقوق طبیعی نداشت.

بعد از برقراری رژیم اسلامی نیز باز حقوق بشر بیشتر مورد استفاده شعاری قرار گرفت، از طرف آنهایی که نه تصویر چندان دقیقی از جامعه دلخواه خویش داشتند و نه با تمام ابعاد این شعار که به نهایت ساده جلوه میکند آشنا بودند؛ و نیز از طرف گروهی که کم کم از شعارهای چپگرایانه مارکسیستی فاصله می‌گرفتند اما هنوز طلب دموکراسی را که مدتهای مدید تحت عنوان مبارزه با دموکراسی بورژوازی با آن جنگیده بودند دون شأن خویش میدانستند. عامل دیگری نیز به رواج شعار حقوق بشر کمک میکرد و آن تسهیل جنت مکانی بود. خواستن تمام حقوق بشر و نخواستن چیزی جز حقوق بشر به افراد و گروه های مختلف فرصت میداد تا جنبه سیاسی این فکر را کنار بگذارند و از این مفهوم که مربوط به برقراری عدالت در جامعه است چون شعاری اخلاقی استفاده کنند و به این ترتیب هم در زمینه سیاست موضعی نه چندان روشن اما همه پسند بگیرند و هم به دیگران بفرمانند که شأنشان اجل از وارد شدن در بحثهای رایج سیاسی است.

بر تمایز عدالت اخلاقی از عدالت حقوقی - سیاسی باید تأکید بسیار کرد زیرا اختلاط این دو یکی از گره های مهم فرهنگ ایرانی است، هر چند خاص این فرهنگ نیست. این اختلاط در مغرب زمین نیز سابقه طولانی و رواج بسیار دارد اما تفکیک این دو نوع عدالت نیز بیش از هر جا در تفکر غربی انجام گرفته است و ما نیز مانند دیگران از توجه بدان ناگزیریم.

در هم ریختن عدالت اخلاقی و عدالت حقوقی - سیاسی در ایران، یا به عبارت دقیقتر چربیدن کفه اولی بر دومی در حقیقت زاینده تعطیل فلسفه سیاسی است. بدون شك ثابت ماندن نظام سیاسی این کشور که در طی قرنهای اخیر به صورت پادشاهی استبدادی اداره شده است در این تعطیل نقش عمده داشته، زیرا تغییر نکردن نظام سیاسی، آن هم در مدتی چنین دراز، خود به خود بحث در باره فلسفه سیاسی را که اساسش بر تعریف و مقایسه نظامهای سیاسی گونه گون است به رکود میکشاند و به عبارتی علت وجودی آن را از بین میبرد. بی میلی فرمانروایان به رواج این قبیل بحثها را نیز باید به فهرست عوامل بالا اضافه کرد.

به این ترتیب در ایران، مباحثی که قاعدتاً سهم فلسفه سیاسی است اساساً بین دو حوزه فکری و ادبی تقسیم شده است، که یکی به اخلاق میپردازد و دیگری به راهنمایی شاهان. باید این دو را به نوعی لازم و ملزوم یکدیگر شمرد زیرا وقتی قدرت سیاسی در دست يك نفر متمرکز گردد و نظامی سیاسی پدید آورد که چندان مناسب بر قراری عدالت نیست، برای گریز از ظلم راهی جز تکیه بر فضائل شخصی صاحب قدرت باقی نمیماند، زیرا در این نظام حوزه امور عمومی جامعه [le public] که قاعدتاً میبایست محل مشارکت مردم برای اداره جامعه باشد جزئی میشود از حوزه زندگانی خصوصی پادشاه. به این ترتیب فضائل اخلاقی پادشاه بیش از آنکه به شخص او اطلاق گردد تبدیل به مقولات اساسی ارزیابی نظام ثابت سیاسی مملکت میشود. این طرز فکر بسیط تا روزگار ما دوام کرده است و نمونه های آنرا نزد تمام کسانی که مایل نیستند برای سنجیدن اوضاع سیاسی ایران زحمت چندانیه خود بدهند، میتوان یافت. چنین سنجشی، اوضاع اجتماعی و سیاسی را به حد صفات فردی تنزل میدهد تا از ورای قالبهای آشنایی که همه در زندگی روزمره با آنها سر و کار دارند، آنرا بشناسد و بسنجد.

طبعاً به هیچوجه نمیتوان منکر اهمیت اخلاق در تمام جنبه های زندگانی انسان و از آن جمله سیاست بود ولی باید همواره بدین امر توجه داشت که هدف غایی اخلاق رساندن انسان به مرتبه آمیت است و هدف غایی سیاست برقراری عدالت در عین دوام واحد سیاسی؛ در هم ریختن این دو گرهی از کاری نمیگشاید.

این توجه انحصاری به اخلاق و فضائل فردی و در عین حال مسکوت گذاشتن موضوع نظام سیاسی، تفکر رایج در ایران را بسیار به تفکر فلاسفه رواقی شبیه میسازد. رواقیان بر «قدر بلند نفس انسانی» [ترکیب از ناصر خسرو است که میتوان تأثیر اندیشه رواقی را در جای جای اشعارش جست]

تأکید بسیار میکردند، افراد بشر را، قبل از پیدایش مسیحیت، که بعد مدعی انحصار این فکر شد، دارای گوهری میدانستند الهی و به همین دلیل برابرشان میشمردند. تکیه بر اخلاق و اختیار و مسئولیت فردی از بزرگترین دستاوردهای این مکتب فکری است و تا امروز بر اندیشمندان تأثیر بسیار نهاده است. اما در این مکتب فلسفی نیز هیچ جا صحبت از نظام سیاسی نیست، هر جا صحبت از جامعه است سخن از فرد است و فضائل اخلاقی وی. شاید همین اصل شمردن اخلاق فردی و بی توجهی به نظام سیاسی جامعه بود که باعث گردید رواقیان قدیم، در یونان باستان، به حکومتهای پادشاهی بیش از دموکراسی دولت - شهرها تمایل نشان بدهند و رواقیان جدید، در روم باستان، این همه در بین محتشمان امپراطوری نفوذ کنند و فکرشان به حدی رواج بگیرد که تنها امپراطور فیلسوف روم، مارکوس اورلیوس، خود یکی از شاهکارهای این مکتب را بیافریند.

در بین ایرانیان، توجه صرف به عدالت اخلاقی موجب پیدایش تصویری از جامعه آرمانی شده است که بر این فرض نادرست استوار است: بهتر شدن جامعه و برقراری عدالت در آن تابع مستقیم رواج فضائل اخلاقی است و بهترین جامعه حاصل تجمع صاحبان این فضائل.

اما روشن است که نمیتوان انتظار داشت وجود تمامی مردم به یکسان از تمام رذائل پاک گردد تا جامعه آرمانی تحقق پذیرد، زیرا لازمه این امر ورافتادن رذیلت و به عبارت گسترده تر رخت برپشتن شر است از جهان. این خیال بیش از اخلاق ریشه در مذهب دارد. بر افتادن شر اگر از صورت آرمانی راهنما و بنا بر تعریف دست نیافتنی خارج شود و هدف کنشهای اجتماعی قرار بگیرد ثمری جز بر پا کردن قیامت نخواهد داشت؛ چه کفار نماد شر باشند چه یهودیان چه بهائیان چه سرمایه داران و چه طاغوتیان. جنایتهایی که تحت لوای بهشت ساختن بر زمین صورت گرفته بسیار است. ایرانیان کفایت برای یافتن یکی از بارزترین نمونه های آن به اوضاع فعلی کشور خویش بنگرند.

طرفداران تهذیب اخلاق، شاید به دلیل اتکای به خرد و پذیرفتن جنبه های نامساعد موقعیت انسانی است که پا از حوزه اخلاق فردی بیرون نگذاشته اند تا برای جامعه تکلیف معین سازند. بی اعتنایی آنان به نظام سیاسی احتمالاً زائیده همین بدبینی است نسبت به امکانات آدمی و مردود شمردن آن رشته از مساعی بدی ستیز که از حوزه درونی وجدان فرد فراتر میروند؛ توجه به خواص که بر خویشستنداری و تهذیب اخلاق خویش قادرند و بی اعتنایی به عوامی که در بند خور و خوابند نیز به همچنین. اما به فرض کنار گذاشتن این داستان براندازی شر باز هم نمیتوان صرفاً با اتکای به فضائل اخلاقی در جامعه عدالت برقرار کرد. مقصود از برقرار ساختن عدالت در جامعه حل اختلافات و تعیین سهم هر کس از قدرت و ثروت و اعتبار اجتماعی است. لازمه این امر به کار گرفتن روشها و قواعد و قوانین عادلانه است. عدالت اخلاقی آدمی را برای این کار آماده میکند اما در تعیین شکل و محتوای روشها و معیارهایی که ذکر شد ناتوان است. دلیل این ناتوانی بی توجهی به بعد اجتماعی زندگانی انسان است. سر و کار اخلاق با فرد است نه جامعه، حوزه امور عمومی که محل شکل گیری و حل و فصل اختلافات است اصلاً در اخلاق جایی ندارد.

این توجه یکجانبه به فرد، گاه طرفداران تهذیب اخلاق را از توجه به این امر باز میدارد که هر نظام سیاسی - اجتماعی به فضائل انسانی یکسان میدان نمیدهد. نظامهای استبدادی که جز اطاعت نمی طلبد و هر نوع سربلندی و شجاعت و استقلال رأی را سرکوب میکند، هر چه باشد حتماً فضیلت پرور نیست. همانطور که مفهوم اخلاق بدون آزادی معنایی ندارد، ترقی اخلاقی نیز بدون آزادی ممکن نیست. در جایی که آزادی نیست، نظام سیاسی اجتماعی سفله پرور است و جستجوی فضیلت مترادف کناره گیری از اجتماع. فضائل اخلاقی از نبود آزادی در جامعه بیشتر آسیب میبیند تا از سستی آداب اجتماعی. آنهایی که آزادی را مترادف بی بند و باری می شمارند و مضر به حال اخلاق، هدفی ندارند جز توجیه استبداد و جامعه اخلاق پوشاندن بر زورگویی خویش.

عدالت و مذهب

حال که این چند نکته در باره تفکیک اخلاق و عدالت ذکر شد باید به مذهب پرداخت. اول باید به صفت جهانشمولی پرداخت که به دنبال برخی مذاهب، خاصه مذاهب ابراهیمی بسته میشود. این جهانشمول بودن مطلقاً ربطی به ارزیابی خرد ندارد، مقصود از این صفت اینست که مذاهب مورد بحث محدود به قوم خاصی نیست و در آنها به روی تمامی افراد بشر باز است و به عبارت دقیقتر پیروان آنها تبلیغ را از اهم وظایف خویش می‌شمرند تا به این ترتیب همه بنی آدم را به دین خویش در آورند. این مذاهب متکی به وحی است و قبول ارزشهای آنان تابع تعبد بی چون و چرا.

تداخل مذاهب و عدالت دو ریشه دارد. یکی تداخل مذهب است و اخلاق. مذاهب گوناگون همه دارای دستورات اخلاقی است، دستوراتی که در مذاهب ابراهیمه وحی بدانها اعتبار بخشیده، پیروی از آنها را جزیی از دینداری به حساب آورده و تخطی از آنها را مستوجب عقوبت شمرده است. منضم شدن اخلاق به مذهب، مروج این فکر باطل شده که هر کس داخل مذهب معینی، مثلاً اسلام، نیست فرد بی اخلاقی است. بارزترین مثال این سخن سست، صفت «نامسلمان» است که در حقیقت به عنوان مترادف بی اخلاق استعمال میشود. گویی تمام بشریت برای اینکه واجد صفاتی نظیر شجاعت و سخاوت و... عدالت بشود قرن‌ها منتظر ظهور پیامبر اسلام مانده است و هر کس به دین اسلام در نیامده بی فضیلت از دنیا رفته و از فضیلت عدالت سهمی نبرده است. صورت وسیعتر این فکر که به همان اندازه باطل است، تعمیم اخلاق است به دین به طور عام و نه فقط یک دین معین - در این حالت صفت «لامذهب» جایگزین صفت نامسلمان میشود که ذکرش رفت و نتیجه اینکه هر کس گردن به وحی نگذاشته راه فضیلت یابی را به روی خود بسته است، گویی کفر و بی دینی مترادف بی بند و باری است.

دومی تداخل مذهب است و سیاست. رواج این امر هم خیلی کمتر از تداخل مذهب و اخلاق نیست و محورش خلط مفاهیم گناه و جرم است. طبعاً این تداخل را میتوان در مورد مذاهبی بهتر مشاهده نمود که دستیابی مؤمنان را به رستگاری مستلزم مطابقت جمیع جنبه های حیات آنان با احکام مذهبی میدانند و گاه برای ترتیب آنها دستگاه های حقوقی و سببی پی میریزند. ولی باید توجه داشت که توسعه طلبی مذهب تنها عامل مؤثر در ایجاد چنین وضعیتی نیست و مشروعیت طلبی دستگاه های حکومتی که برای کسب اعتبار دست به دامن مذهب شده و میشوند، در بر هم ریختن مرز مذهب و سیاست نقش عمده داشته است و دارد. هدف از این کار هم تقویت روح فرمانبرداری در بین مردمی است که باید فرمانروایان خویش را برخوردار از تقدس به حساب بیاورند و فرمانهای آنها را کمابیش برخاسته از اراده الهی بشمرند.

تقویت کننده این هردو تأکید بر داوری خداوندی است که پاداش کرده های این جهانی هر کس را در آن جهان بدو میرهد و با این کار ترازنامه عالم را متعادل میکند - این خود بهانه ای است برای نمایندگانش تا کار را از این دنیا شروع کنند.

عملاً هر جا اخلاق سهم سیاست را غصب کرده راه مذهب را، که همیشه داعیه قیمومت بر اخلاق داشته، برای مسلط شدن بر سیاست هموار کرده است. در هم ریختن عدالت آن جهانی و این جهانی از یک طرف و عدالت فردی و اجتماعی از طرف دیگر ثمری ندارد جز گشودن راه بیدادگری. وقتی تمام این مفاهیم در مذهب متمرکز میگردد تخطی از قوانین اخلاقی و ارتکاب جرائم هر دو مترادف گناه شناخته میشود و هم سزاوار تنبیه دنیوی و هم مستحق عقوبت اخروی محسوب میگردد.

یکی از بهترین مثالهای اختلاط دین و اخلاق و ثمرات نامطلوبش را میتوان در انقلاب اسلامی ایران سراغ کرد که با اعتراض به استبداد شاهی شروع شد، با درخواست اسلامی شدن حکومت ادامه یافت و به برپایی جمهوری اسلامی ختم شد. شعار اسلامی شدن حکومت که به سرعت پراکنده گردید و راه را برای تعیین چگونگی آن به دست ملایان باز کرد، به مقدار زیاد ثمره همین یکی شمردن مذهب و اخلاق بود. آنهایی که بیش از داشتن درد دین خواستار برقراری عدالت و فسادزدایی از دستگاه حکومتی بودند با انتخاب این شعار تعیین محتوای نظام سیاسی را به گروهی سپردند که در تفسیر صفت «اسلامی» حق انحصاری داشت و برای قدرت گیری اشتهای بسیار. ادعاهای سیاسی اسلام و چنگ انداختن آن بر عدالت حقوقی - سیاسی که ریشه در تاریخ صدر اسلام دارد، بر آن سوءتفاهم و این اشتهای دامن میزند - پیامبر اسلام در زمان خود هم واضع شریعت بود هم حاکم هم قاضی. آنهایی که میراث وی را از آن خود میدانستند و میدانند در بازخواستن این میراث درنگ نکردند.

قبل از پایان بحث در این باب باید اشاره ای هم به عرفان کرد که در عین داشتن ریشه مذهبی گاه به عنوان رقیب مذهب و جایگزین پالوده آن وارد میدان میشود و با اتکای به سابقه قویمی که در دل فرهنگ ایران دارد به اغتشاشی که ذکرش رفت بیش از پیش دامن میزند و ساختار فکر مذهبی را ضمن ادعای عرضه کالایی نو و بی عیب و با نیش زدن به «اهل ظاهر» در همه جا میپراکند. اول از همه باید بر این نکته تأکید ورزید که عرفان نیز مانند اخلاق صرفاً جنبه فردی دارد و چیزی که به جامعه ندارد عنایت است، زیرا نه تنها برنامه ای که عرضه میکند بر محور فرد شکل گرفته و هدفش متصل ساختن وی به ذات حق است، بلکه این جنبه صرفاً فردی نیز با ترک زندگی معمول اجتماعی از طرف

سالك راه حق تقویت میشود. تجمع اهل طریقت در فرق مختلف و در اطراف مرشدی که راهنمای آنهاست ربطی به جامعه مدنی ندارد و از نوع گردهمایی راهبان مسیحی در دیرهاست. به همین دلیل استمداد از عرفان برای بهسازی جامعه ثمری جز آنچه که دخالت مذهب در سیاست پدید میآورد ندارد و پروردن این خیال کار کسانی است که نمیتوانند از بینش مذهبی دل بکنند.

عرفان دو وجه اشتراك با مذهب دارد که هر دوی آنها از اخلاق متمایزش میسازد. اول اینکه در اخلاق هدف و پاداش فضیلت، نفس فضیلت است اما در عرفان، مانند مذهب، کسب فضائل یا به عبارت دقیقتر «تزکیه نفس» وسیله ایست برای تقرب به ذات حق. دوم اینکه تکیه گاه اخلاق خرد است که وسیله شناخت فضایل است و راهنمای دستیابی به آنها. اما در عرفان شناخت فضایل و بخت دستیابی به آنها تابع اراده خداوندی است و خرد و استدلال را در این میدان جایی نیست. باید اضافه کرد که عرفان در تحقیر و تخفیف خرد همیشه از مذهب جلوتر است زیرا راه تماس بی واسطه و اشراقی با منبع دانش و نیکی لایزال را باز میگذارد و علم لدنی را مستقیماً جایگزین دانش استدلالی و تجربی میکند.

اگر کسی سودای عدالتخواهی دارد باید به تفکیک سه مفهومی که ذکرشان رفت بیشترین توجه را بکند و بالاخص بر این امر آگاه باشد که برقراری عدالت یا تابع معیار حقوق الهی است و یا حقوق طبیعی. آنجا که صحبت از معیار اعلا به میان میآید نمیتوان محض پیروی از عادات دیرین یا جلب رضایت دیگران یا مصلحت اندیشی سیاسی و یا هر عامل دیگر از انتخاب سر باز زد و یا از هر چمن گلی چید. تن به این کارها دادن تخم تناقض را در دل سخن مینشاند و ثمری جز یابوه گویی به بار نمیآورد.

گردن گذاشتن به حقوق الهی یعنی قبول بی چون و چرای وحی و دادن اختیارات تام به مفسران آن، یعنی پذیرفتن اینکه خرد انسان برای راهبریش به زندگانی بهتر کافی نیست؛ کوری چشم خرد هم چاره ای برای انسان نمیگذارد جز دست گرفتن عصای تعبد.

پذیرش راه حقوق طبیعی بدین معناست که انسان محتاج قیم این جهانی یا آن جهانی نیست. از این دید آدمی شناسنده و صاحب حق است، کسی حق را به وی تفویض نکرده که بتواند روزی پشش بگیرد؛ از این دید یافتن معیار اعلا عدالت و به کار گرفتن آن معیار به یاری خرد و به پشتوانه فضایل انسانی ممکن است و منشأ حق گوهر آدمیت است که نزد تمام افراد بشر موجود است.

هیچ مذهبی قادر نیست اینگونه به افراد بشر بنگرد زیرا اگر آنها را که داخل گروه مذهبند با آنها که خارج این گروهند برابر بداند علت وجودی خویش را نفی کرده است. حقوق طبیعی در گیر این موانع نیست و برخورداری هیچ بشری را از عدالت موکول به شرط نمیکند.

عدالت و سیاست

ضمن تفکیک عدالت حقوقی - سیاسی از عدالت اخلاقی و مذهبی به چند نکته اشاره شد که باید در این بخش به آنها پرداخت. فهرست این نکات به قرار زیر است:

هدف غایی سیاست برقرار ساختن عدالت است؛ عدالت عبارت است از دادن حق هر کسی بدو؛ رعایت معیار جهانشمول عدالت تابع برپایی بهترین نظام سیاسی است و این نظام دموکراسی. توضیح این امور بر اساس اندیشه ژان بشلر [Jean Baechler, *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985]، استاد و دوست نگارنده، که یکی از نظریه پردازان طراز اول دموکراسی در قرن اخیر است انجام خواهد گرفت.

پرداختن به صلح و امنیت که هدف خارجی سیاست است به تناسب موضوع این نوشته که مربوط به عدالت است و هدف داخلی سیاست را شامل میشود جنبی است و در این باب فقط باید به این مسئله اشاره کرد که این هر دو به هم بسته است و دوام کردن واحد سیاسی در برابر هجوم خارجی شرط اجتناب ناپذیر برقراری نظام مطلوب سیاسی است.

تعریف عرضه شده از عدالت از حقوق رومی اخذ شده است و قاعدتاً نباید در پذیرش آن اشکالی باشد، زیرا کیست که بگوید نباید حق هر کسی را بدو داد؟ در باره آن باید گفت که با اصل «تمام آدمیان دارای حقوق برابرند» هیچ منافات ندارد. برابری حقوق آدمیان مربوط به حقوق طبیعی است نه حقی که فی المثل هر کدام بر يك خانه معین یا بر منصبی معین دارند. برابری انسانها در حقوق طبیعی حق برخورداری یکسان آنهاست از عدالت، اما عدالت به معنای دادن حق هر کس بدو مثالهای معین و مشخص را شامل میشود. در حقیقت مشکل اصلی نیز همینجا زاده میشود: حق هر کس را چگونه میتوان تعیین کرد که به معیار جهانشمول عدالت هر چه نزدیکتر باشد؟ پاسخ بدین سؤال برشمردن خصایص دموکراسی است و نشان دادن اینکه چرا در دموکراسی قدرت و ثروت و منزلت اجتماعی عادلانه تر از دیگر نظامها تقسیم میگردد و به همین دلیل حقوق طبیعی انسان محفوظ تر میماند.

نخست باید از نوع فرمانبری موجود در دموکراسی صحبت کرد. از آنجا که مفهوم اساسی سیاست قدرت است تمایز نظامهای مختلف سیاسی به تناسب نوع رابطه قدرت و طبعاً رابطه فرمانبری و فرمانبرداری که در دل آنهاست صورت میگیرد.

قدرت عبارت است از تنش دو اراده فرمانده و فرمانبردار. فرمانبرداری کلاً بر سه اساس صورت میگیرد. یکی زور که بسیار ابتدایی و برای همگان آشناست، در این وضع فرمانبردار به دلیل ترس از مجازات تن به اطاعت میدهد و

آنچه را فرمانده می‌خواهد انجام می‌دهد تا از عواقب زورمندی طرف مقابل برهد. دوم اعتبار معنوی، در این موقعیت اطاعت فرمانبر زابیده اعتقاد وی به ارزش یا ارزشهایی است که فرمانده را نماینده و یا صاحب آنها می‌شمرد و نافرمانی را توهین به این ارزشها و احياناً مایه دور افتادن خویش از آنها میدانند. سوم ارزیابی، اینجا فرمانبرداری برخاسته از سنجش عقلانی ثمرات اطاعت است و جزای نافرمانی محروم ماندن از این ثمرات.

طبعاً پیدا کردن شکل خالص این سه نوع رابطه قدرت در میدان تجربیات تاریخی مشکل است و هر نظام سیاسی آمیخته ای از این هر سه. اما در هر مورد یکی از این سه نوع رابطه به دو دیگر می‌چربد و به چهره نظام مورد بحث شکل می‌دهد. به طور مثال در تاریخ ایران و در افسانه های تاریخی این کشور مصداق نمونه اول را میتوان نزد فرمانروایانی سراغ کرد که از آنها به نام جبار یاد میشود. روشن است که پادشاهان جبار هم از اعتبار معنوی مقام پادشاهی سود میبرده اند و هم احتمالاً در نظر رعایا بودشان - لا اقل به خاطر جلوگیری از غلبه اقوام خارجی و هرج و مرج ناشی از نبود حکومت از نبودشان بهتر بوده است؛ اما با این احوال قدرت آنان بیش از هر چیز متکی به زور بوده است. شاید بتوان گفت که خداسالاری فعلی ایران به تناسب حکایت «پادشاهان جبار» مثال ملموس تر و مناسب تری برای حکومت زور است.

یکی از بهترین مثالهای تاریخ جهانی را برای اطاعت متکی به اعتبار معنوی باز میتوان در ایران معاصر سراغ کرد. در طی انقلابی که به برقراری حکومت اسلامی در ایران انجامید، خمینی که بیشتر مدت را در ایران حضور نداشت، فرامینی برای ساقط کردن حکومت وقت و پیشبرد انقلاب صادر کرد که بسیاری مردم به جان و دل پذیرفتند. دلیل این پذیرش بیش از هر چیز نفوذ معنوی خمینی بود بر مردمی که وی را صاحب اخلاق و اوصاف حمیده و بعضاً برگزیده ای الهی می‌شمردند و به همین دلیل در اطاعت از وی بر یکدیگر پیشی می‌جستند. اما هر چند این نفوذ دلیل اصلی فرمانبری بسیاری از خمینی شده بود، در این رابطه اطاعت میشد هسته ای نیز از اطاعت مبتنی بر زور و مبتنی بر ارزیابی منطقی پیدا کرد. اولی به این دلیل که طرفداران خمینی هر روز بیشتر میشدند و در ابراز خشونت، چه لفظی و چه عملی، از روز قبل بی باکتر. دومی به این جهت که فرمانبران پیش خود حساب کرده بودند که خمینی قادر به بر هم ریختن دستگاه استبداد سلطنتی است و به دلیل فضایی که دارد و به قرینه برخی وعده هایش، بنیانگذار حکومتی خواهد بود بر اساس اخلاق و آزادی. گذشت زمان فقط بر نیمی از این ارزیابی صحه گذاشت و قدرتی که با نفوذ معنوی شکل گرفته بود به سرعت در جهت اتکای بر زور تحول یافت.

برای شکل سوم رابطه قدرت تنها نمونه های ناقصی که میتوان در ایران معاصر یافت دو دوره صدر مشروطیت و فاصله سقوط رضا شاه تا سقوط مصدق است. این دو دوره بیش از هر چیز عصر رواج آزادی و گام برداشتن در راه دمکراسی بود که به دلایل مختلف از جمله تأثیرات سیاست جهانی و از همه مهمتر چند دستگی نخبگان مملکت در باب اهداف سیاسی و گردن نگذاشتن بخش بزرگی از آنان به الزامات دمکراسی به شکست انجامید. به هر حال در این مورد نیز میتوان با اشاره به دمکراسیهای غربی که در جهان ما از همه صاحب سابقه تر به شمار میآیند بر این نکته انگشت گذاشت که در این نظامها اطاعت مردم از حکومت در وهله اول زابیده ارزیابی عقلانی است اما منحصر به آن نیست، زیرا اعتبار معنوی قانون و نهادهای اساسی سیاسی و نیز ترس از زور حکومت که متخلفان را مجازات مینماید در این اطاعت نقش دارد.

عدالت در دمکراسی

در هر نظام سیاسی قدرت و ثروت و اعتبار اجتماعی که خواسته های نادر محسوب است و طالبان بشمار دارد به طریقی خاص تقسیم میگردد و همانطور که اشاره شد دمکراسی تنها نظامی است که این خواسته ها را به عادلانه ترین ترتیب، با اگر بخواهیم واقعبینی بیشتری به خرج بدهیم، با بیعدالتی کمتر تقسیم میکند. باید در وصف این نظام از تقسیم قدرت شروع کرد که شیوه تقسیمش از همه مهمتر است.

از دیدگاه دمکراسی فرد منشأ قدرت سیاسی است، اما از آنجا که در دمکراسیهای مدرن، بر خلاف گروه های بسیار کوچک انسانی، هر شخص نمیتواند در آن واحد به همه کارهای جامعه نظارت کند باید قدرت را به افرادی معین سپرد تا به حفظ صلح در خارج و برقراری عدالت در داخل واحد سیاسی که مجازات قانون شکنان را نیز شامل میشود نظارت کنند. طبعاً از آنجا که قدرت متعلق به افراد عضو جامعه است نه منبع دیگر، واگذاری آن در زمان و مکان محدود است و خودش باز پس گرفتگی. هرگاه تفویض قدرت از یکی از این سه شرط عاری شود عمر دمکراسی عملاً به پایان میآید. در دمکراسی معیار واگذاری قدرت کردانی کسی است که دیگران قدرت را به وی وامیگذارند. کردانی تنها معیار عقلانی واگذاری قدرت است و هیچ ربطی به تأیید آسمانی و رسالت تاریخی و مسائلی از این قبیل ندارد، تشخیص دهندگان کردانی نیز فقط و فقط اعضای جامعه هستند که بنا به این تشخیص رسیدگی به مسائلی را که ذکرش رفت و منافع مشترک اعضای جامعه محسوب میگردد، به افراد معین وامیگذارند و از این افراد اطاعت میکنند.

آنچه که به این منافع مشترک مربوط میشود عمومی است بدین معنا که به همه شهروندان مربوط است. بهره ای که از ثروت یا اعتبار اجتماعی نصیب هر کس میگردد به حوزه منافع خصوصی افراد مربوط است و از ورای عرضه و تقاضای آزاد معین میشود. فراهم آوردن شرایط عدالت در این مورد جلوگیری از کاربرد زور و حيله است تا نه چیزی به کسی تحمیل شود و نه کلاهی به سر کسی برود. در اینجا باید بر چند نکته تأکید کرد.

اول مشخص بودن دو حوزه امور خصوصی و عمومی، به معنایی که در ترکیبات حقوق خصوصی و حقوق عمومی به کار می‌رود، در دمکراسی است. دمکراسی تنها نظامی است که این دو حوزه را مشخصاً از هم تفکیک میکند و جلوی در هم ریختنشان را تا حد امکان می‌گیرد. نظامهای استبدادی، همانطور که قدری بالاتر در مورد اخلاق و نقش فضایل اخلاقی پادشاه در بهبود نظام سیاسی اشاره گردید، این دو را از هم جدا نمیکند. آنچه در دمکراسی مربوط به تحقق منافع مشترک و عموم شهروندان است، در نظامهای استبدادی جزئی است از منافع خصوصی فرمانروا. تصویر سنتی پادشاهی که بر رعیت پدري مینماید زابیده همین در هم ریختگی دو حوزه منافع است. در این وضعیت، فرمانروا نه فقط اداره کننده کشور، بلکه به نوعی صاحب آن است و در قلمرو خویش همانگونه دخل و تصرف میکند که در املاک خویش. نظامهای خدسالارانه مانند حکومت فعلی ایران نیز، به شکل دیگری تمایز این دو حوزه را نفی میکند؛ این قبیل حکومتها سرچشمه تمام حقوق را اراده الهی می‌شمرد و به نام خدا بر زمین فرمان میراند، از آنجا که بر حوزه اعمال اراده خدا حدی متصور نیست تفکیک امور خصوصی و عمومی از این دید به کلی بی معنا میشود و دامنه اختیارات حکومتی نیز نظراً بی مرز میگردد.

نکته دوم مسئله منافع است. این کلمه در عرف گفتاری و نوشتاری ایرانیان بار بسیار منفی گرفته است. صحبت از منفعت جویی شخصی کردن یا به وی نسبت دفاع از منافع شخصی دادن مترادف فرستادن وی است به اسفل الدرکات جامعه، گویی در عالم کاری پست تر از توجه به منافع شخصی نیست. ریشه این اکراه را باید قبل از هر چیز در آن بینش مذهبی - عرفانی جست که آخرت را بر دنیا مرجح می‌شمارد و دنیا دوستی را حجاب رستگاری میداند. این فکر نیز مانند بسیاری افکار دیگر که در فرهنگ ایران ریشه کهن دارد، گویی به مدد تناسخ، در عصر جدید هم در قالبهای نوین و زمانه پسند حلول کرده است و بازار کهن خویش را رواج نو بخشیده. یکبار به دست برخی پیروان اندیشه جدید که منافع خصوصی را برابر منافع عمومی، نه منافع مشترک، نهادند تا اولی را بی مقدار و دومی را صاحب اعتبار کنند؛ کسی هم از آنان نپرسید که این منافع عمومی را چه کسی باید تعیین کند و محتوای آن چیست که به منافع خصوصی هیچ ربطی ندارد. بعد از آنها هم نوبت طرفداران مارکسیسم رسید که باز منافع خصوصی را مردود شمردند تا منافع جامعه را که قرار بود حزب پیشتاز پرولتاریا تعیین کند بر جایش بنشانند. البته گروه دوم مدعی بود که جواز این تعیین منافع را تاریخ برای حزب مزبور صادر کرده است، ولی مهر این جواز هم بعد از مدتی تقلبی در آمد و تکلیف منافع خصوصی روشن نشد. امروز هم که دوباره نوبت از گور بیرون کشیدن صورت سنتی این فکر است باز منادیان مذهبی دوره افتاده اند تا همه را به گسستن علایق مادی تشویق کنند و در این میان بار خود را بهتر ببینند. در این باب فقط باید گفت اگر کسی تصمیم گرفت در دنیا زندگی کند و قصد شتافتن فوری به سرای باقی را نداشت مختصری علاقه به دنیا در بهتر کردن زندگانش بی تأثیر نخواهد بود و حق مسلم اوست که از منافع خود دفاع کند.

منافع در این نوشته به معنای بسیار گسترده به کار رفته و هم امور مادی و هم امور معنوی را شامل میگردد. مقصود از منافع خصوصی مجموعه هدفهایی است که هر کس در زندگی بر میگزیند و ترتیبی که بین آنها برقرار مینماید. در این مجموعه هم ارتزاق روزانه جای دارد هم علایق هنری هم هدفهای شغلی و هم گرایشهای سیاسی و هم اعتقادات مذهبی. دمکراسی هیچکس را وادار نمیکند منافع خصوصی معینی را برگزیند یا بین آنها سلسله مراتبی برقرار سازد که حکومت تعیین کرده است. مرز پی گرفتن منافع خصوصی اجتناب از خشونت و حيله گری است و رعایت این اصل جزو امور عمومی است و منافع مشترک؛ خارج آن هر چه شد به افراد صاحب منافع مربوط است نه به دیگری. طبعاً اینکه در فلان مملکت فلان خواننده مردمی از يك استاد معتبر دانشگاه درآمد بیشتر دارد یا طرفداران بهمان فوتبالیست مشهور از بهمان نویسنده چیره دست پر شمارترند، مطبوع طبع همه نیست. اما چند و چون ثروت و درآمد آن یکی و اعتبار اجتماعی این یکی بر اساس عرضه و تقاضای آزاد صورت گرفته است و کسی در این میان دیگری را مجبور به پذیرفتن انتخابهایش نکرده است. تمایلات مردم در زندگی یکسان نیست و هر کس از نظر سیاسی آزاد است تا دنبال منافع خصوصی خود برود.

نکته دیگری که باید در مورد منافع خصوصی تذکر داد اینست که حاصل برخورد آنها همیشه مطلوب همه نیست، گاه اقلیت و گاه اکثریت صاحبان منافع از نتیجه برخورد آزاد آنها خرسند نیستند. اما خرسندی از عدالت جداست و نمیتوان ناخرسندی را دلیل بی عدالتی به حساب آورد. این ناخرسندیها گاه بهانه به دست این و آن میدهد تا از دمکراسی انتقاد کنند و ناخرسندان را بر آن بشورانند. معمولترین روش برای شوراندن مردم دست زدن به دامان نظریه توطئه است که به هر تنگ ذهنی میدان میدهد تا مسائل پیچیده اجتماعی را در قالب يك کنش فردی ساده بریزد و این تحلیل پوچ را به کسانی که دلیلی برای پذیرفتنش دارند و از قابلیت یا حوصله نقدش بی بهره اند بقبولاند. این قبیل گفتارها همیشه بر این فرض استوار است که هر کس از داد و ستد آزاد مادی و معنوی بیشتر بهره برده با اسباب چینی موفق بدین کار گردیده و توانسته حاصل برخورد منافع را به نفع خود منحرف کند.

رفتن به دنبال این شعارها مقدمه خارج شدن از دمکراسی است و ثمرش ناخرسندیهای هر چه بیشتر. پذیرش دمکراسی در حکم پذیرفتن نظامی است که در آن بی عدالتی به حد اقل میرسد و ناخرسندیها کاهش مییابد، نظامی که آنآ عدالت مطلق را برقرار سازد و خشنودی همگان را فراهم آورد زابیده خیالپردازی است نه تحلیل عقلانی. هر کس به خیال برقراری چنین جامعه ای و به قصد کوتاه کردن دست توطئه گران وسایل تعطیل دمکراسی را فراهم آورد دیر یا زود خواهد دید که به سودای از بین بردن توطئه ای خیالی اسباب تحقق توطئه ای واقعی را فراهم آورده است و نظامی

را روی کار آورده که واقعاً به عده ای فرصت می‌دهد ارادهٔ شخصیشان را به تمام داد و سندهای مادی و معنوی تحمیل کنند و به منافع خصوصیشان جامعهٔ مصلحت عمومی ببوشانند.

قبل از به آخر رساندن بحث باید راجع به يك برداشت عامیانه از دمکراسی که نه فقط در ایران بلکه در تمامی عالم رایج است سخن گفت تا حدود و ثغور این نظام بهتر روشن شود. این برداشت اکثراً بر پایهٔ تاکید بر یکی از جنبه های دمکراسی و از قلم انداختن باقی جنبه های آن شکل می‌گیرد.

معمولترین تصویر دمکراسی که بدون شك خوانندگان این نوشته نیز بارها بدان برخورد کرده اند از این قرار است: در دمکراسی آزادی کامل عقاید حکمفرماست و تصمیمات با رأی اکثریت گرفته میشود. این تصویر در وهلهٔ اول بسیار روشن و ظاهرالصلاح مینماید اما باید نقاط ضعف آن را برشمرد.

اول اینکه آزادی عقاید مطلقاً به معنای هم ارز بودن آنها نیست. عقاید هر فرد بخشی از منافع خصوصی اوست و تا وقتی کسی در صدد تحمیل عقاید خویش به دیگران برنیامده است نمیتوان وی را به دلیل داشتن عقیده ای خاص یا ابراز آن مجازات کرد. اما نباید فراموش کرد که محک زدن عقاید مختلف در هر زمینه کار صاحبانظران آن رشته است. فی المثل در زمینهٔ هنر هر کس که به یادگار خطی به دلنگی نوشت آزاد است همه جا ادعا کند سبک از سبک سعدی برتر و قدرش از قدر بیهقی بیشتر است، اما طبیعی است که قضاوت در این زمینه به صاحبانظران ادب و هنر مربوط است نه به رأی مردم و نه به دولت. دیگر زمینه های زندگی بشر نیز از این قانون مستثنی نیست. ابراز عقیده در بارهٔ آنها آزاد است اما سنجش عقاید مختلف کار صاحبان صلاحیت است و بس.

حوزهٔ امور عمومی محل حل و فصل اختلافات و محفوظ نگاه داشتن استقلال هر يك از رشته های زندگانی بشر نظیر علم، هنر، مذهب، اقتصاد و... است.

در زمانهٔ سیاست نیز به همین، ابراز هر نوع عقیده ای از طرفداری سلطنت استبدادی گرفته تا خداسالاری همه آزاد است، اما هر نوع اقدام به برقراری آنها و خروج از دمکراسی چه به ضرب کودتا انجام بگیرد و چه به پشتوانهٔ رأی اکثریت مردود است و مبارزه با آن وظیفهٔ همه؛ چون در سیاست نیز درست و نادرست معنی دارد و دفاع از نظامی که بیشترین عدالت و آزادی را برای همه تضمین میکند وظیفهٔ همه است. به عنوان مثال اگر افراد انگشت شماری که در هفته های آخر انقلاب ۱۳۵۷ با برقراری جمهوری اسلامی در ایران مخالفت کردند هنوز اینهمه صاحب آبرو و اعتبارند به این دلیل نیست که با خواست توده های عظیم مردم مخالفت کرده اند، گردنکشی در برابر ارادهٔ اکثریت به خودی خود مایهٔ اعتبار نیست؛ اعتبار آنها زایندهٔ دفاع از ارزشهای والای دمکراسی و به عبارت گسترده تر زایندهٔ پشتیبانی آنهاست از حقیقت در زمینهٔ سیاست، حقیقتی که به مرور روشن شد بهتر از اکثریت مردم تشخیص داده اند.

نکتهٔ دوم درست مربوط به همین رأی اکثریت است. شکی نیست که در دمکراسی تصمیمات با رأی اکثریت گرفته میشود، اما نباید فراموش کرد که در این نظام، یا به عبارت دقیقتر خصوصاً در این نظام، اکثریت نه حق دارد در هر زمینه ای رأی صادر کند و نه هر رأیی صادر کند. مرز مشخص رأی اکثریت حقوق طبیعی اقلیت است و پا فرا گذاشتن از این مرز حتی اگر به جای ۵۱٪، ۹۹٪ آراء پشتوانه داشته باشد، خارج شدن از مسیر عدالت و بیرون رفتن از دمکراسی است. تصور اینکه در دمکراسی تمام حقوق افراد به تناسب میزان رأی آنها تغییر میکند برانندهٔ ذهن افراد کم شعور است. در دمکراسی صحبت از «نیم در صدیها» کردن یاوه گویی است.

آنچه خود داشت؟

یکی از ادعاهایی که همیشه در ایران رواج داشته این است که «ما خود همه چیز داشته ایم و بهتر از همه اش را هم داشته ایم» به این ترتیب هر وقت چیز خوبی نزد دیگران سراغ شد فوراً عده ای به میدان می‌جهد تا به همه نوید بدهند دیگران آن را از ایرانیان اقتباس کرده اند و جای نگرانی نیست زیرا ناموس ملی محفوظ است. هر گاه این مدافعان مفاخر ملی بخواهند خیلی از خود بزرگواری نشان بدهند و «اقتباس» دیگران را به رویشان نیاورند فقط به یافتن سوابق مغشوش اکتفا میکنند تا هر چه ایرانیان از دیگر مردمان فرا میگیرند به حساب احیای مفاخر مزبور گذاشته شود. این ترتیب سنت گرایی نیز مانند بسیاری دیگر از رویکردهای تاریخی ایرانیان دو چهره است، برخی در تاریخ پیش از اسلام دنبالش می‌گردند و هر چه که روی کرهٔ زمین هست از نو در دستگاه هخامنشیان و اشکانیان کشف میکنند و بعضی دیگر تاریخ مملکت را در اسلام خلاصه میکنند و این مذهب را منبع فیاض تمام مکاتب فکری و سیاسی روی زمین می‌شمرند. ظرف چند دههٔ گذشته این شیوهٔ دوم در ایران رواجی بیش از روش اول یافته بود و همگان شاهد بودند چگونه هر کس از دل قرآن و سنت و تاریخ آنچه که خواست بیرون کشید.

تمایل پیدا کردن سابقهٔ ایرانی دمکراسی نزد بسیاری موجود است و صاحبان این تمایل بر آن جنبه هایی از فرهنگ ملی که با دمکراسی مطابقت دارد انگشت می‌گذارند و از این تطابق نتیجه میگیرند که دمکراسی جز همینها نیست و میتوان با تقویت این جنبه های فرهنگ در ایران برقرارش ساخت. به عنوان مثال مدارای عرفانی و مهستان اشکانی و امر به مشورت قرآنی همه به نوبت و گاه همزمان هستهٔ اصلی دمکراسی شمرده شده تا ایرانیان را از اجناس وارداتی بی نیاز سازد. طبعاً اگر کسی در زندگی نسبت به عقاید و شیوه های مختلف زندگی مدارا نشان داد، یا اگر خواست اختلافات را به طور مسالمت آمیز حل کند، ویا در تصمیمات اعتقاد به مشورت و جلب موافقت دیگران داشت، لزومی

ندارد از او بپرسند چرا به این کارها مبادرت ورزیده و از اصول فلسفه سیاسی کهن و نوین مغرب زمین اطلاع داشته است یا نه - رفتار درست بازخواست ندارد. اما در عین حال باید به همه هشدار داد که هر کدام این پاره های عادات و فرهنگ قومی از يك دستگاه فکری و نظام ارزشی معین استخراج گردیده و آنها را نسنجیده مترادف دموکراسی دانستن در حکم قدم گذاشتن به طاس لغزنده گفتارهایی است که اصولشان با اصول دموکراسی مدرن در تضاد است.

بهترین نمونه این بازی سبکسرا نه با مفاهیم، دکانهای رنگ و وارنگی بود که ظرف دو دهه قبل از انقلاب در گوشه و کنار بازار فکری ایران تأسیس گردید و در هر کدام نوعی از اسلام به خواستاران عرضه گشت از نوع دمکراتیک آن گرفته تا کمونیستی سفت و سختش و جالب اینکه اکثریت عرضه کنندگان اجناس مذکور هیچکدام مقام و منزلت مذهبی نداشتند و در نقش «آخوند مجاز» اقدام به اسلام پراکنی کرده بودند. اما قبول برخی از فرضهای این دستگاه فقهی - کلامی که اختیارش دست هیچکدام آنها نبود، دست و دهان آنها را در مقابل روحانیان که هم از دید منطق و هم به پشتوانه سنت صاحب اختیاران واقعی اسلام بودند، بست و هنگامی که پای تفسیر مجاز قرآن و سنت و حدیث و تکیه به اجتهاد به میدان آمد همه آنها را که مدعی بودند حقیقت اسلام را بهتر از حامیان سنتی اش درک کرده اند، از بازی خارج ساخت.

تکیه به شعار اسلام، مسلط کردن وحی است بر خرد و اتکای صرف به مدارای عرفانی مساوی بیرون راندن خرد است از حوزه امور دنیوی و دینی، در آوردن تقلید مهستان هم مستلزم برقراری حکومت اشراف است. اگر کسی به این روشها معتقد باشد سخن راندنش در باب دموکراسی بیجاست و اگر طرفدار دموکراسی است تکیه اش به این شعارها بی مورد.

وجود برخی از اعتقادات که زندگی مردم را در دموکراسی نوین تسهیل میکند در برقراری چنین نظامی مؤثر است اما تئوری بافی و وصله کردن آنها به مفاهیم دمکراتیک آخر و عاقبت ندارد. باید ارزش عملی و نظری اینها را از هم جدا ساخت و به جای دلخوشی دادن به مردم، در راه روشن کردن مبانی نظام سیاسی مطلوب آنان کوشید. اینکه مبانی نظری دموکراسی در مغرب زمین شکل گرفته است از اعتبار آن در دیگر نقاط عالم نمیکاهد زیرا ارزشهای اساسی عدالت و به تبع دموکراسی جهانشمول است و در همه جا و همه زمان معتبر. برگزیدن این ارزشها در حکم واگذاشتن فرهنگ ملی نیست بلکه در حکم تکیه به پر ارجترین بخشهای آنست. زیرا ارجمندترین بخشهای هر فرهنگ آنها بیست که مرز نمیشناسد و نزد هر بشری گرامی است. فی المثل آن اجزایی از فرهنگ ایران، خاصه در زمینه شعر و ادب، که مایه تفاخر و اعتبار ایرانیان در جهان است، به این دلیل خواستار پیدا نکرده که مسائل صرفاً ایرانی و خاص ایران را مطرح میکند بل از این جهت مایه سربلندی شده که زیبایی قالب آن و عمق محتوایش میتواند هر بشری را به تحسین و ادراک فرهنگ خویش را و الاثرین معیار سنجش دانستن خام اندیشی است، فارغ بودن از بشریت است و دور افتادن از مرتبه آدمیت.

طرفداران نظامهای سیاسی غیر دمکراتیک نظیر استبداد شاهی و خداسالاری نیز فقط بخشی از فرهنگ ملی را برمیگزینند، اما نه بهترین آن را، ولی در عوض همه جا ندا سر میدهند که تمامی فرهنگ قومی را زنده نگهداشته اند. آنچه مشی طرفداران دموکراسی را از آنها ممتاز میسازد نفس انتخاب ارزشها نیست بلکه برد وسیعتر و اعتبار بیشتر آن است. از آنجا که بینش زاینده دموکراسی تمامی افراد بشر را لایق برخورداری یکسان از عدالت و صلح میداند، میتوان آن را نظام سیاسی طبیعی نوع بشر خواند. طبیعی نه بدین معنا که مثل قارچ همه جا میروید، بل به این دلیل که متعلق به تمامی نوع بشر است و افراد بشر طبیعتاً مایل به برخورداری از دستاوردهای آن هستند، مایلند منافع و اهداف و عقاید و حقوق و مذهب و امنیت و رفاه و آزادی خویش را در پناه آن حفظ کنند. طبیعی به این دلیل که به امکانات مثبت طبیعت بشری که بالقوه است، امکان به فعل آمدن میدهد و به این جهت که حقوق طبیعی افراد را بیش از هر نظام دیگری محفوظ میدارد.

دموکراسی در هیچ کجا معجزه نکرده است و اصلاً مفهوم معجزه در آن دستگاه فکری که دموکراسی وجه سیاسی - اجتماعی آن است جایی ندارد، اما خرد و آزادی در این نظام است که قدر میبیند و راهگشای ترقی افراد و رسیدن آنها به مرتبه والای آدمیت میگردد.

سیاست و مذهب

در فصل قبل به این نکته اشاره شد که جدایی دو حوزه امور عمومی و خصوصی از هم، یکی از شرایط اساسی پیدایش دموکراسی است و اعتقادات مذهبی هر کس جزئی از منافع خصوصی اوست. طبعاً لازمه این امر جدایی دین و دولت است که شرط دموکراسی محسوب میشود. جدایی مزبور چند نتیجه به دنبال میآورد که اهم آنها آزادی مذهبی است. پیروان و خصوصاً رهبران مذاهب مختلف باید قواعد دموکراسی را بپذیرند و قبول کنند که تنها وظیفه دولت در قبال آنها، حمایتشان از تعرض دیگران است و بس. در دموکراسی پشتیبانی دولت از يك مذهب معین همانقدر بیجاست که برقراری نظام تک حزبی یا تعیین سبک کار هنرمندان. در این وضع هر کس کاملاً آزاد است هر دینی را که خواست انتخاب کند، یا اصلاً هیچ دینی را انتخاب نکند و به تبع از هر دینی خارج شود و به هر دینی درآید. زیرا در دموکراسی عضویت در هر گروه مشروط به قبول شرطهایی است که اعضای گروه بر رعایتشان نظارت دارند، اما خروج از هر گروهی آزاد

است. ادیان مختلف نیز از این امر مستثنی نیست و تخطی اعضایشان از اصل بالا مرادف قانون شکنی است و در هر دمکراسی لایق این نام قابل تعقیب و مجازات.

تمام آنچه ذکر شد ضمانتهایی است که آزادی مذهبی را محفوظ میدارد زیرا استقلال مذاهب مختلف را در برابر یکدیگر و برابر دولت حفظ میکند. روشن است جای گرفتن مذهب در زمره امور خصوصی به مذاق متعصبانی که خود را مالک بلانزارح حقیقت میدانند چندان خوش نمیاید زیرا این اشخاص با اتکای به بینش مذهبی، همواره از وحی و منابع اصلی مذهب تفسیری دلخواه خود عرضه میدارند و کاربرد خشونت را در راه پیشبرد «امر خیر» موجه می‌شمارند تا بتوانند همگان را خواه و ناخواه مجبور به انتخاب راهی بکنند که صراط مستقیمش میدانند. احتراز از بحث و استدلال نیز ملازم رفتار آنهاست زیرا داد و ستد آزاد فکری زاینده شک است و کشنده ایمان.

پس رفتن مذهب از حوزه امور عمومی جامعه از یک طرف، و نیز سستی گرفتن بینش مذهبی و شکستن انحصارش در توضیح امور و تعیین وظایف آدمی از طرف دیگر، دو پدیده مجزاست. صرف تعدد مذاهب، در صورت پیدایش شرایط اجتماعی و سیاسی مناسب، پس رفتن عقاید مذهبی را به حوزه امور خصوصی ایجاب میکند و جدایی دین و دولت بسته به ساقط شدن بینش مذهبی و پیدایش جهان بینی نوی نیست، اما در عوض، شکستن انحصار بینش مذهبی بنا بر تعریف مستلزم رواج گرفتن بینش دیگری است که بتواند پیش براند و جایش را بگیرد.

فرایند جدا شدن دین و دولت پس از قرون وسطی در اروپا واقع گشت. اروپا از قرن هشتم تا آخر قرن سیزدهم صحنه خداسالاری بود. در این نظام، فلسفه در کلام تحلیل رفته بود، طبیعت و امور ماورای طبیعی [surnaturel] مرزی نداشت، سیاست و مذهب نیز به هم آمیخته بود. اما ظرف این پنج قرن، خداسالاری شکل ثابتی نداشت زیرا در هم ریختگی دین و دولت تخم بی تعادلی را در دل آن نشانده بود. تا آخر قرن یازدهم تقوq از آن سلطنت بود و پس از آن دور به دست پاپها افتاد. به همین دلیل مورخان بخش اول این دوران را خداسالاری شاهی و بخش دوم آن را خداسالاری پاپی نامیده اند [Jean-François Lemarignier, La France Médiévale, Paris, A. Colin, 1970].

برقراری خداسالاری شاهی همزمان با روی کار آمدن سلسله کارولنژی [Carolingiens] در فرانسه صورت گرفت، سلسله ای که سعی کرد تا دوباره امپراطوری روم غربی را در اروپا برقرار سازد. اتکای شارلمانی بنیانگذار سلسله کارولنژی به مشروعیت مذهبی، اختلاط سیاست و مذهب را تشدید نمود؛ وی از آنجا که سلطنت را از چنگ سلسله قبلی در آورده بود از مشروعیت ارثی بهره نداشت و ناچار بود برای اثبات حقانیت خویش وسیله جدیدی بجوید، به همین دلیل در پی استفاده از مذهب و جلب همراهی شخص پاپ رفت.

گفتار تئوریک که به سلطنت کارولنژین ها مشروعیت میبخشید یکشبه پرداخته نشد و هر چند ریشه های آن به عقاید سیاسی اگوستن قدیس [St Augustin] میرسید شکل گیری کامل آن تا زمان لویی پارسا [Louis le Pieux] سلطنت از ۸۱۴ تا ۸۴۰ میلادی طول کشید. از این دیدگاه پادشاه مقامی نظیر انبیاء بنی اسرائیل، از قبیل داود، داشت که هم نبی بودند و هم فرمانروای قوم خویش. این مقام طی مراسم تاجگذاری که خود بسیار از آداب بر تخت نشستن شاهان بنی اسرائیل ملهم بود و جنبه بسیار قوی مذهبی داشت، تثبیت میگشت.

در این نظام وظیفه اصلی پادشاه عبارت بود از سلطنت در راه خدا، برقرار ساختن «عدل الهی» بر روی زمین و فراهم آوردن وسایل «رستگاری» رعایای خویش. چنین شاهی میبایست صلح را بر روی زمین برقرار میساخت، انتقام جنایات را باز میستاند و خطاهای مذهبی را تصحیح میکرد.

نکته آخر به معنای دخالت شاه در تعیین اصول دین بود، کاری که فی المثل شارلمانی سلطنت از ۷۶۸ تا ۸۱۴ چند بار به آن اقدام نمود. طبعاً جنگهای این پادشاهان «جهاد» محسوب میشد زیرا هدف آنها مسیحی کردن کفار بود. در این زمان دستگاه دولت هنوز چندان قوام و دوامی نداشت و از شبکه کلیساها و دیرها مجزا نبود، به خصوص که عده زیادی از اعضایش جزو روحانیان بودند، به تبع انتصاب روحانیانی که ریاست دیرها و کلیساهای مهم را بر عهده میگرفتند و مقامشان با امتیازات سیاسی و اقتصادی بسیار همراه بود به دست پادشاه انجام میگرفت زیرا حکم آنها بر زمینهایی که میتوان تیول مذهبی خواند، روان بود و از این بابت تفاوتی با نیولداران غیر مذهبی نداشتند.

در آن دوران پادشاه آلمان که تنها وارث لقب امپراطور در اروپا بود و کباده جانشینی امپراطوران روم غربی را میکشید در انتخاب پاپ نیز دخالت داشت. انتخاب پاپ که در آن زمان فقط اسقف شهر رم بود میبایست قاعدتاً به دست روحانیان و مردم محل انجام میگرفت، اما تحریکات اشراف این شهر در جریان هر انتخاب به قدری زیاد بود که ظرف قرنهای دهم و یازدهم بارها خود روحانیان از امپراطور درخواست کردند تا در انتخابات دخالت و به عبارتی آن را اداره کند؛ این دخالت در عمل صورت برگزیدن پاپ را گرفت. این روش عملاً ادامه سنت رایج در بیزانس بود، سنتی که طبق آن امپراطور بر انتخاب پاپ صحنه میگذاشت. آخرین نکته ای که در باب اختلاط دین و دنیا در این دوران باید بر آن انگشت گذاشت و از اهمیت بسیار برخوردار است مسئله شروط عضویت در جامعه است: در آن زمان عضویت در جامعه نیز تابع تقسیمبندیهای مذهبی و مشروط به تبعیت از یک کلیسای معین بود و همانطور که نهادهای سیاسی و مذهبی جامعه درست از هم تفکیک نشده بود و جامعه سیاسی هم از جامعه مذهبی درست مجزا نبود.

تا اواخر قرن یازدهم کفه قدرت پادشاه بر پاپ میچربید، اما از این زمان و پس از اصلاح مذهبی که به نام پاپ گرگوریوس هفتم پاپ از ۱۰۷۳ تا ۱۰۸۵ نام «اصلاحات گرگوریوسی» گرفت تعادل خداسالاری به نفع پاپ تغییر کرد و پادشاهان که تا آن زمان از اختلاط دین و دولت بهره مند گشته بودند ناچار به پرداخت تاوان این امتیاز گردیدند.

اصلاحاتی که بعدها نام «اصلاح گریگوریوسی» گرفت از زمان پاپ لئون نهم پاپ از ۱۰۴۹ تا ۱۰۵۴ شروع شد. این پاپ به کمک نظریه پردازان اطرافش مجموعه ای از اسناد مذهبی گرد آورد که به «مجموعه هفتاد و چهار سندی» مشهور است. هدف از گرد آوری این اسناد که در اصالت برخی از آنها شک بسیار بود اثبات تقدم مرتبه کلیسای روم بر دیگر کلیساها و پی ریزی سلسله مراتب کلیسایی بر این اساس بود. این مساعی در وهله اول باعث جدایی قطعی بین کلیساهای اروپای غربی و بیزانس، یا به عبارت دیگر بین کلیساهای کاتولیک و ارتدکس، گردید. وجه دیگر این اصلاحات تصفیه روحانیت مسیحی بود. بسیاری از روحانیان آن زمان در پرداختن به دنیا و برخورداری از لذات دنیوی دستکمی از دیگر مردمان صاحب قدرت نداشتند و آنچه از دیگر محتشمان روزگار ممتازشان میساخت القابشان بود نه شیوه زندگیشان. اصلاح طلبان داخل کلیسا بر این بودند که بی بند و باری روحانیان زاینده بده بستانهایی است که لازمه رسیدن به مقامات بالای مذهبی است و اگر مناصب مذهبی مورد معامله قرار میگیرد به این دلیل است که انتصاب به دست مقامات غیر مذهبی انجام میپذیرد پس باید برای اصلاح کلیسا اول دست غیرمذهبیان را از دخالت در اداره کلیسا کوتاه کرد. همانطور که اشاره شد شاهان عملاً در ازای بخشیدن تیولهای مذهبی چشم گرفتن پیشکش داشتند و از این بابت بین این تیولها با تیولهای عادی تفاوتی قائل نبودند. به هر حال لازمه کوتاه کردن دست امپراتور از کلیسا در درجه اول تحکیم قدرت پاپ بود که پایه اش به کمک «مجموعه هفتاد و چهار سندی» در زمان لئون نهم گذاشته شد.

قدم بعدی جلوگیری از دخالت امپراتور در انتخاب پاپ بود زیرا تا وقتی پاپ به دست امپراتور تعیین میگردید استقلال کلیسا معنایی نداشت.

پاپ نیکلای دوم پاپ از ۱۰۵۹ تا ۱۰۶۱ چاره این مشکل را یافت و برای انتخاب پاپ ترتیباتی اتخاذ نمود که پس از مرگ وی برای اولین بار اجرا شد و هسته روشی شد که امروز نیز پاپ را بر اساس آن انتخاب میکنند. نیکلای دوم برای احتراز از تحریکاتی که دستاویز دخالت امپراتور شده بود قرار بر این گذاشت که صرفاً گروهی از اسقفها برای انتخاب پاپ گرد هم بیایند و فرمانروای کلیسا را برگزینند. این قاعده دو تبصره نیز داشت، یکی اینکه میتوان انتخابات را خارج از شهر رم انجام داد و دیگر اینکه لازم نیست تا پاپ از اهالی شهر رم باشد. به این ترتیب نقش طبقات پایین روحانیت و مردم شهر رم به تهنیت گویی به پاپ منتخب محدود گردید و دست امپراتور نیز کوتاه شد.

پاپ که از قیمومت امپراتور و دخالت اشراف رم هر دو آزاد گشته بود در مقامی قرار گرفت که بتواند بر تمامی مسیحیت حکم براند، دست به اصلاح اساسی کلیسا و مبارزه با بی بند و باری کشیشان بزند و به همه جا نماینده گسیل دارد. پایههای بعدی برای تحکیم موقعیت خویش معافیت مالیاتی دیرها را نیز گسترش دادند تا طرفداران خویش را تقویت کنند و بر نفوذ خود در بین روحانیان بیافزایند. کم کم صحبت جلوگیری از دخالت پادشاهان در انتصابات مذهبی نیز به میان آمد اما آن کس که عملاً اقدام بدین کار نمود گرگوریوس هفتم بود، وی آتش اختلافی را روشن کرد که «کشمکش انتصابات» [La Querelle des Investitures] نام گرفت.

در دست گرفتن انتصابات مذهبی از طرف پاپ مایه تزلزل اقتدار سلطنتی و خصوصاً اقتدار امپراتور آلمان بود که از دست رفتن تسلطش بر دیرها و تیولهای مذهبی اختیارات سیاسی وی را بسیار کاهش میداد. هانری چهارم، امپراتور وقت، به شدت به اصلاحات پاپ اعتراض کرد و پایه استدلالش را بر این قرار داد که مقام شاهی نیز مقامی مذهبی است و جنبه مذهبی مراسم تاجگذاری شاهان مؤید این ادعا. اما گرگوریوس هفتم به صراحت سابقه چند صد ساله مراسم مزبور را ندیده گرفت و ادعای بازگشت به روشهای صدر مسیحیت و به عبارتی برقراری «مسیحیت راستین» را کرد. البته در این ادعا اثری از جدایی دین و دولت نبود، پاپ کماکان مسیح را به سبک انبیاء بنی اسرائیل، هم پیامبر و هم پادشاه میدانست، منتهی مقام جانشینی وی را که تا آن زمان به امپراتور میرسید از آن خود میشمرد. «کشمکش انتصابات» آخر به نفع دستگاه پاپی و با استقرار خدسالاری پاپی پایان یافت، کلیسای رم بر تمام کلیساها مقدم گردید و پاپ مرجع اعلا مسیحیت شد، حق برقرار ساختن قانون به وی منحصر گردید و حتی حق تکفیر و خلع پادشاهان را پیدا کرد.

شاخصترین چهره اقتدار پاپی در قرون وسطی اینوسان سوم است [پاپ از ۱۱۹۸ تا ۱۲۱۶]. اختیارات دنیوی پاپ در زمان او به اوج خود رسید. وی عملاً از حد جانشین پطرس قدیس، بنیانگذار کلیسای کاتولیک، فراتر رفت و جانشین خدا بر روی زمین گردید. روحانیان در تمام زمینه های مربوط به اصول دین و رفتار و انضباط کاملاً تابع او گردیدند و حتی برای حل مسائل پیش یا افتاده نیز مستقیماً به وی رجوع میکردند. وی با هر آنچه بد دینی و بدعت میدانست به جدال برخاست و جنگهای بسیار خشنی را خصوصاً علیه «نو مانیکری» به راه انداخت.

بهترین سلاح وی در این راه خلع فرمانروایان «بد دین» بود و برانگیختن دیگران به جنگ با آنها به طمع تصاحب قلمروشان. باید اضافه کرد که در آن زمان سه کشور بزرگ اروپا: انگلستان و امپراطوری آلمان و فرانسه هر سه کاتولیک مذهب بودند و اصلاً هنوز سخنی از پروتستاننیزم در میان نبود. وی در زمینه تسلط بر پادشاهان نیز همینقدر سختگیری نشان میداد که بر زیردستان روحانیت و فی المثل صرباً به پادشاه انگلیس، «ژان بی زمین» [Jean sans terre]، نوشت: «قصدمان فقط اداره روحانیت بلکه اداره سلطنت انگلستان است.

او جداً معتقد بود اختیارات پاپ شمول تام دارد و حکم وی بر همه چیز رواست. او رابطه پاپ و امپراتور را رابطه ارباب و خدمتگزار میدانست و در این زمینه به هیچ اعتراضی توجه نداشت. سلاح اصلی وی در مقابل

اعتراضات بلند کردن چماق تکفیر بود که عملاً علیه تمام پادشاهان اروپا به کار می‌گرفت. اما از آنجا که استفاده بیحد از این تهدید مایه بی اثر شدنش بود وی در بعضی موارد ناچار شد تا مخالفان خویش را رسماً خلع و رعایایشان را از سوگند وفاداری که به فرمانروای خویش خورده بودند آزاد سازد تا بتواند دیگران را علیه فرمانروایان خلع شده وادار به «جهاد» کند. با تمام این احوال وی وظیفه خود را برقراری عدالت و صلح و ترویج فضایل میدانست.

خداسالاری پاپی بیش از هر چیز به وجه «فقهی» مسیحیت متکی بود و این سختگیری فقهی در زمان اینوسان سوم به اوج خود رسید. تأکید کردن بر اختیارات دینی و دنیوی پیامبر و سپس خود را بر اساس استدلالهای فقهی وارث تمام این اختیارات قلمداد کردن به آنچه که ایرانیان امروز تحت نام ولایت فقیه تجربه اش میکنند چندان بی شباهت نیست. به هر حال مجموعه اصلاحات گرگوریوسی نتایج غیر مترقبه ای نیز در پی داشت که همه در جهت خواستهای پاپها نبود. خداسالاری پاپی اصولاً بر پایه اختلاط کامل امور دینی و دنیوی شکل گرفت که هر دو تحت نظر پاپ بود و پادشاهان که مقام روحانیشان به شدت خدشه دار شده بود، مجری احکام دنیوی پاپ بودند. از دیدگاه پاپی مسائل دنیوی در برابر مسائل دینی همان اعتباری را داشت که «سرب در برابر طلا» دارد. اما همین سلب مقام مذهبی شاهان و مجری امور دنیوی ساختنشان پایه جدایی دین و دولت در اروپا گردید زیرا مقام شاهی حذف نشد و اختیاراتش هر چند محدود شد به همان میزان مشخص نیز گردید. باید در ضمن این نکته بسیار مهم را تذکر داد که پاپها در این دوران عملاً امکان حذف مقام شاهی را نداشتند زیرا این کار مستلزم برقراری دوباره امپراطوری بود، آنهم از مسند پاپی واز شهر رم. از وقتی امپراطوری روم غربی ساقط شده بود و اروپا به دنبال فروریزی ساخت قدیم جامعه و تحلیل رفتن بنیه اقتصادی و نظامی و سیاسی آن به راه فنودالیتة افتاده بود هیچکس قدرت برقرار ساختن دوباره امپراطوری را پیدا نکرده بود جز شارلمانی. اما کوششهای او نیز ثمری نداشت زیرا امپراطوریش قوامی نیافت و بیش از چند دهه دوام نکرد. طبعاً در این شرایط پاپ نیز عملاً قادر نبود تا امپراطوری برقرار سازد و از یاری شاهان برای اداره سرزمینهای مسیحی صرفنظر کند.

در طول سالیانی که خداسالاری پاپی بر اروپا سایه افکنده بود این قاره از بابت مذهبی وحدت داشت نه از بابت سیاسی. محدود شدن اختیارات شاهان در اواخر قرن یازدهم نقطه پیدایش دولتهای جدید غربی را بست. کشمکش انتصابات این فکر را که از قبل هم وجود داشت و طبق آن وظیفه اصلی شاه برقرار ساختن عدالت بود تقویت کرد، حتی اگر قرار بود معنای عدالت را پاپ تعیین کند. این نکته که اساس دولت اروپایی شد بسیار مهم است و باید به آن توجه بسیار داشت. در شکل گیری دولتهای غربی دستگاه کلیسا حکم سرمشق را داشت و نظریات سیاسی کلیسا و نیز شیوه سازماندهی آن الگوی اولیه دستگاه های دیوانی شاهی شد. ظرف این سالها ثبات سیاسی اروپا به شکل گیری نهادهای مالی و قضایی دولتی مجال و به دستگاه های سلطنتی فرصت ریشه دواندن هر چه بیشتر در عمق جامعه و تقویت خویش را داد. به این ترتیب تا آخر قرن سیزدهم بستگی مردم به دولتی که تحت حکمش زندگی میکردند روز به روز بیشتر گردید و هنگامی که بین فیلیپ لوبل [Philippe le Bel] پادشاه فرانسه و پاپ بونیفاس هشتم پاپ از [۱۲۹۴] تا [۱۳۰۳] اختلاف بروز کرد مردم این مملکت طرف پادشاه خود را گرفتند. جریان از این قرار بود که پادشاه فرانسه خواست تا از روحانیان نیز مالیات بگیرد؛ اما پاپ که سخت گیری فقهی را از اسلاف خویش به ارث برده بود ولی عملاً نیرویی برای مبارزه با پادشاه فرانسه که نیرومندترین شاه قاره اروپا بود نداشت و متحدی هم نداشت که بتواند به وی کمک کند، با پادشاه فرانسه در افتاد تا نفوذ خویش را حفظ نماید. حاصل مبارزه زندانی شدن پاپ بود به دست لشکریان فرانسه و دق کردنش از سختی و غصه. ولی کسی هم به این مرگ اعتراضی نکرد، حتی روحانیان فرانسه که دعوا بر سر مالیات دادندشان بود.

در پایان این چند قرن خداسالاری پاپها عملاً قسمت اعظم قدرت دنیوی خویش را از دست دادند و پادشاهان بیشترین اعتبار و امتیاز مذهبی خویش را، و به همین ترتیب راه تمایز هر چه بیشتر دین و دولت هموار گردید. البته در این زمان هنوز راه درازی در پیش بود تا امور مذهبی جزو حوزه خصوصی زندگی اشخاص گردد، زیرا دولتهای اروپایی خود را در تعیین دین و مذهب افراد تحت حکم خویش کاملاً مختار میدانستند. جنگهای مذهبی که به موازات نضج گرفتن مذهب پروتستان در اروپا رخ داد و عملاً طی دو قرن شانزدهم و هفدهم جریان داشت روشنترین مصداق این دخالت بود. اما باید متذکر شد که همه جا شروع جنگ و اداره آن به دست دولتها یا به عبارت دیگر افراد غیر مذهبی انجام گرفت و دستگاه پاپی عملاً در این زمینه اختیاری نداشت.

اندیشه لیبرال یا آزادیخواهانه در قرن هفدهم به دنبال این جنگها و بیشتر در واکنش نسبت به دخالت دولت در امور اعتقادی افراد و نیز پیامدهای چنین دخالتی بود که شکل گرفت نه به قصد طلب آزادی اقتصادی. به همین دلیل تأکید بر اهمیت آزادی مذهبی و فکری یکی از مضامین ثابت آثار متفکران بزرگ لیبرال است و تا به امروز هم دوام پیدا کرده است.

تحولات اجتماعی ممالک اروپایی که باعث شد تا مراکز مستقل قدرت در جامعه مدنی هر روز بیش از پیش نیرو بگیرد و پایه های دموکراسی را در این خطه مستقر سازد، همگام با نضج گرفتن اندیشه لیبرال بود و همین قدرت گیری بود که جوامع اروپایی را به سوی جدایی هر چه بیشتر دین و دولت و دین را به حوزه خصوصی زندگی افراد سوق داد. البته این تحولات با سست شدن و عقب نشستن بینش مذهبی همگام و همراه بود اما اگر فرآیند اول زاینده نیرو گرفتن جامعه مدنی بود فرآیند دوم از پیدایش جهان بینی علمی و تقویت هر چه بیشتر خردگرایی نیرو میگرفت.

فصل دوم : تقدس

پس از بر چیده شدن بساط خداسالاری، دخالت دولت در تعیین مذهب رسمی هر خطه، که اساساً انگیزه سیاسی داشت، نامشروعتر از همیشه مینمود و برای جلوگیری از کشمکشهای خونینی که زائیده اختلافات مذهبی بود چاره ای نبود جز فرستادن مذهب به حوزه امور خصوصی؛ این امر هم به نوبه خود مستلزم کاهش قدرت دولت بود و طبعاً نیرو گرفتن جامعه مدنی.

وقتی حوزه تسلط بینش مذهبی از انحصار يك مذهب معین درآمد، هر کس توانست این حوزه را با هر مذهب یا با هر مجموعه نظری دیگری که مایل بود سازمان دهد یا اصلاً بدان نپردازد. مدارا با پیروان مذاهب دیگر لاجرم به مدارای با لامذهبان انجامید. البته این زیر و روی در شمار پیروان مسیحیت تغییر چندانی ایجاد نکرد ولی عملاً از اعتبار مطلق آن کاست.

اما لازمه عقب نشینی بینش مذهبی به طور کل پیدایش توضیحی از جهان و انسان بود که اساس مذهبی نداشته باشد. تسلط بینش مذهبی در اروپا با رواج فلسفه و به خصوص علم از قرن شانزدهم به بعد بود که مخدوش گردید و این بینش کم کم به حوزه ای که از دسترس شناخت عقلانی بیرون بود رانده شد. این حرف بدان معنا نیست که مردم مغرب زمین همگی یکشبه عالم و فیلسوف شدند یا از دین دست شستند، اما بینش مذهبی از سریر قدرت به زیر کشیده شد، نظام ارزشی کمابیش یکدست متکی به آن سرنگون شد و حوزه اقتدار تقدس که اساس بینش دینی و پایه هر نوع ارزیابی و توجیه کننده هر تفسیر مذهبی است بسیار کاهش یافت. در يك کلام ارج شناخت عقلانی که بر جامعه مسلط شده بود فراتر از قدر اعتقادات مذهبی قرار گرفت.

باید تذکر داد که این پیشروی بینش عقلانی مطلقاً به معنای بی محتوا شمردن تقدس نبود. زیرا تجربه کردن تقدس یا کوشش در این راه امریست که همیشه و همه جا وجود داشته و دارد و نمونه های بارز آن را میتوان نزد انبیا یا عرفا سراغ کرد و نمونه های معتدلترش را نزد افراد معتقد و پارسا. این تجربه که منشأ و هسته دین است یکی از ابعاد حیات بشری است و متکی به شور و حال نه خرد و استدلال. ادعای نفی آن بی معناست و سعی در این کار بی حاصل، زیرا این تجربه اصولاً و اساساً فردی و احساسی است. از آنجا که دمکراسی ضامن استقلال حوزه های مختلف حیات بشری است نامشروع شمردن این تجربه در حکم نفی دمکراسی و مترادف دخالت در عرصه اعتقادات خصوصی افراد است، کاری که فقط خشن ترین نظامهای استبدادی بدان دست میبازند. آنچه در عصر جدید انجام گرفت نقد و پالایش تقدس بود که انتزاعی شدن و ذهنی شدن اعتبار آن و درونی شدن رابطه با آن را در پی آورد.

قسمت اول : مسئله وجود خدا

سیسرون در رساله ای که «در باره ماهیت خدایان» [de natura deorum] نام دارد چنین حکایت می کند که روزی هیرون [Hiéron] حاکم جبار سیراکوز از سیمونید [Simonide] شاعر یونانی که میهمان دربارش بود خواست تا ماهیت یا لاقل کیفیت خدا را بر او روشن سازد. سیمونید برای این کار يك روز فرصت خواست و فردایش در برابر پرسش دوباره هیرون دو روز مهلت طلبید و به همین ترتیب هر بار که موعد سررسید تقاضای مهلتی دوبرابر دفعه قبل کرد. وقتی هیرون که تنگ حوصله شده بود علت تأخیر را جویا گردید چنین پاسخ گرفت: برای این که هر چه بیشتر می جویم کمتر درمیابم.

متأسفانه در طول تاریخ همگان وسواس و انصاف سیمونید را نداشته اند و در باب اینکه خدا هست و چگونه موجودیست پر داد سخن داده اند و از آن نتایج گاه بسیار عجیب و غریب هم گرفته اند. به همین خاطر در بخش حاضر که صحبت از تقدس و کفر است باید طرح مطلب را از مسئله وجود خدا شروع کرد تا هم پایگاه فکری سخنانی که در پی خواهد آمد معلوم باشد و هم تکلیف با مدعیان نمایندگی خدا که در روزگار ما عرصه را این همه بر مردمان تنگ کرده اند، روشن گردد.

بنیاد فکری نوشته حاضر از این بابت بر بخشی از آرای کانت قرار دارد. این فیلسوف نامدار آلمانی فصلی از اثر اصلی خود «سنجش خرد ناب» را به کاوش در مسئله وجود خدا اختصاص داده است [Div2, L2, Cap3]، فصلی که از نقاط عطف تاریخ فلسفه به شمار میآید. وی در این فصل سه نوع برهانی را که برای اثبات وجود خدا اقامه میشود برشمرده و آنها را مورد نقد قرار داده است. ترتیب عرضه مطلب توسط کانت، چنانکه ساختار کلی اندیشه و کتابش اقتضا میکند، از انتزاعی ترین برهان شروع و به ملموس [concret] ترین برهان ختم میگردد.

برهان هستی شناسانه

برهان هستی شناسانه دلیلی است که هدفش اثبات وجود خدا صرفاً از راه مفهومی و بدون استمداد از تجربه است. عرضه کنندگان این برهان، از آنسلم قدیس در قرن یازدهم تا لایبنیتز در قرن هجدهم، کلاً کوشیده اند تا نشان دهند که صرف تعریف خدا وجود وی را اثبات میکند. به این ترتیب که تعریف خدا نمی تواند جز تعریف موجودی باشد که به تمام معنا

و از جمیع جهات اکمل است و از آنجا که هستی جزوی از کمال است نمی توان در صورت پذیرفتن این تعریف در وجود خداوند تردید نمود؛ زیرا چنین تردیدی در حکم نسبت دادن نقصی است به خدا، نقصی که با تعریف عرضه شده منافات دارد. کانت بنیاد نقد خود را که اساساً بسیار روشن است، بر تمایز بین ممکن بودن و موجود بودن استوار می سازد. وی میگوید که بی تضاد بودن یک مفهوم فقط ممکن بودن آنرا اثبات می کند ولی اثبات موجود بودن آن جز از طریق تجربه ممکن نیست؛ اگر کسی وجود را به هر ترتیب در تعریفی که از شیئی می کند وارد سازد و سپس بخواهد با اتخاذسند از همان تعریف وجود این شیئی را اثبات نماید در حقیقت نوعی مصادره بر مطلوب انجام داده است. کانت معتقد است که خلط بین ممکن بودن و موجود بودن زادهٔ ابهامی است که در فعل «بودن» نهفته است. طرفداران برهان هستی شناسانه که مفهومی بی تضاد از خدا عرضه می کنند، چنین می گویند که خدا قادر مطلق است، بر همه چیز آگاه است... و خلاصه اینکه واجد کمال است و از این امر نتیجه می گیرند که پس خدا هست. تعریف آنها از خدا هیچ تضادی در دل ندارد ولی نمی توان از اینکه خدا چنین و چنان است نتیجه گرفت که خدا هست. تعریفی که ما از یک شیئی عرضه میکنیم دلیل وجود آن نمیشود. به این دلیل که هستی امریست خارج از مفهوم و به محتوای مفهوم چیزی اضافه نمی کند تا بتوان آنرا امتیازی برای مفهوم خدا به حساب آورد و از دیگر مفاهیم دریغ داشت. وی به درستی بر این امر انگشت می گذارد که اگر قرار بود نفس هستی چیزی به مفاهیم اضافه کند، مصادیق آنها با خودشان فرق میکرد و دیگر اصلاً نمیشد صحبت از شناخت هیچ شیئی کرد. مثالی که کانت در این باب زده و از زمان وی تا به امروز بارها نقل شده اینست که صد سکهٔ طلای موجود از نظر مفهومی هیچ تفاوتی با صد سکهٔ طلای فرضی ندارد، زیرا مقدار هر دو یکیست؛ تفاوت آنها فقط در بود یکی و نبود دیگری است و این امر تغییری در مقدار آن دو - که در هر حال برابر است - نمی دهد. کانت چنین نتیجه می گیرد که ادعای اثبات وجود خدا به اتکای تعریفی که از خدا عرضه می گردد سست بنیاد و بی ثمر است و نمی توان وجود شیئی را که به تجربه درنیاید اثبات نمود؛ البته وی اضافه می کند که نفی وجود چنین شیئی نیز به همین دلیل ممکن نیست.

برهان کیهان شناسانه

برهان کیهان شناسانه متکی به تجربه است به طور عام و از آنجا که موضوع تمام تجربیات ممکن جهانی است که ما در آن قرار داریم، کانت به آن نام برهان کیهان شناسانه داده است. عرضهٔ این برهان در بین فیلسوفان مشرق زمین که از فلسفهٔ یونانی تأثیر پذیرفته اند سابقهٔ قدیم دارد و محتوای آن برای فارسی زبانان خیلی ناآشنا نیست. عرضه کنندگان این برهان از قائم به غیر بودن آنچه در جهان هست چنین نتیجه می گیرند که باید وجود قائم به ذاتی در جایی باشد. یعنی از این امر که وجود هر آنچه که ما در جهان می شناسیم مشروط به وجود شیئی یا اشیا دیگری است و ادامهٔ این دور الی غیرالنهاییه ممکن نیست چنین استنتاج میکنند که باید در جایی این سلسلهٔ شرط ها را قطع کرد و واجب الوجودی را در نظر آورد که سرمنشأ هستی تمام موجودات است و هستی خودش به اصطلاح لابشرط است. کانت معتقد است که خرد محتاج محدود نمودن رشتهٔ علت یابی است تا بتواند به شناخت نایل بیاید، زیرا شناخت شیئی نامتناهی ناممکن است؛ همین امر باعث شده تا خرد دست به دامن واجب الوجودی بشود که نقطهٔ ختم رشتهٔ علل است؛ اما به جای اینکه توجه خود را معطوف به احتیاجی بسازد که موجب این فرض شده، خود واجب الوجود را محور اندیشه کرده است. وی می گوید برهان کیهان شناسانه، بر خلاف برهان هستی شناسانه که از خدا شروع میکند تا به وجود برسد، از وجود شروع میکند تا به خدا برسد. کانت بنیاد اصلی دلیل اخیر را همان برهان هستی شناسانه میداند و میگوید که در این استدلال تجربه فقط به کار این میاید که پای واجب الوجودی را به میان بیاورد ولی از بیان اینکه این واجب الوجود چیست و چه کیفیاتی دارد قاصر است و از اینجاست که خرد خود را از بند تجربه آزاد میکند و یک رشته مفاهیم را به میان مینهد تا از طریق آنها روشن کند که واجب الوجود چگونه موجودی است و چگونه شرطهای لازم واجب شدن در آن گرد آمده است و سرانجام دلیل امر را در کمال آن میجوید یعنی همان کاری که برهان هستی شناسانه میکرد. با این احوال کانت برهان کیهان شناسانه را به طور جداگانه نقد میکند، بر اساس تمایز بین جهانی که موضوع تجربهٔ ماست و آنچه که خارج از این محدوده قرار دارد و با اتکای به این اصل که اعتبار ابزار شناخت ما محدود به اولی است. اول با اشاره به این نکته که اصل علیت فقط در جهانی که موضوع تجربیات حسی ما قرار میگیرد معتبر است و نه خارج از آن. اتکای به اصل علیت در اثبات وجود خدا، خدا را جزئی از جهان میکند که پذیرفته نیست. دوم اینکه فرض ناممکن بودن سلسلهٔ نامتناهی علل در جهان موضوع تجربه نیز اعتبار ندارد، زیرا خود این اصل به تجربه قابل و ارسی نیست، در این وضع بسط دادن آن به خارج از میدان تجربه به طریق اولی بی اعتبار است. سوم اینکه واجب بودن یک شیئی به اتکای گرد آمدن شرطهایی ممکن میگردد که این امر را ایجاب کند، کنار گذاشتن شرط ها و دست زدن به دامان لابشرط، خرد را اصلاً از درک علل واجب بودن شیئی عاجز میکند و اسباب رضایتش را به بهای این ناتوانی فراهم میآورد.

چهارم اینکه وقتی صحبت از جمیع موجودات است باید روشن کرد که مقصود مفهوم منطقی این مجموعه است یا مفهومی که مقدم بر تجربه است و به تمامیت تجربیات وحدت می بخشد و به اصطلاح کانت [Transcendental] است. اولی فقط مقید

به اصل عدم تضاد است، مثل تعریف خدا که ذکرش در بخش مربوط به دلیل هستی شناسانه رفت؛ اما دومی نقطه اتکای تعریف جامع است که فقط در میدان تجربه اعتبار دارد.

برای روشن شدن این سخن باید توضیح کوتاهی راجع به اصل تعریف جامع داد. از دیدگاه کانت وقتی می توان از شیئی تعریف جامع عرضه کرد که بتوان تمامی محمول های قابل اطلاق به اشیا را در نظر آورد و شیئی مورد نظر را نسبت به جمیع آنها، اثباتاً و نفیاً، تعریف نمود. به عبارت دیگر شناخت هر جزّ از جهان وقتی به طور کامل ممکن میگردد که کل ممکنات را نسبت به آن از نظر بگذرانیم و ببینیم که شیئی مورد نظر چگونه نسبت به جمیع آنها امکان وجود پیدا کرده است. ولی تعریف جامع، از آنجا که نهایت ندارد، در عمل ممکن نیست و اساسش بر یکی از ایده های خرد ناب قرار دارد: ایده جمیع موجودات یا کل واقعیت به عنوان قالبی مقدم بر تجربه که تمامیت تجربیات را در ظرفی واحد جای میدهد. همین ایده است که عرضه کنندگان دلیل کیهان شناسانه مترادف خدا می گیرند.

راهی که خرد در مترادف گرفتن این دو میرود از قرار زیر است: اول از مشروط بودن وجود اشیا، یا به عبارت دیگر ربطی بودن وجود آنها، واجب الوجودی را فرض می گیرد و وجود آنرا لایشرط می شمرد. سپس میکوشد تا روشن کند که چه چیزی را می توان لایشرط خواند و نتیجه می گیرد که لایشرط آن چیزی است که خود شرط کافی موجود شدن دیگر موجودات است، یعنی حاوی کل واقعیت است. در این مرحله خرد به ایده ای رسیده است که میتواند جمیع تجربیات را در خود جا دهد ولی در حقیقت از قالب کل موجوداتی که موضوع شناخت است فراتر میرود و قالبی را فرض میکند که کل موجودات - و نه فقط آنهایی را که موضوع تجربه ماست - در خود جا دهد. در مرحله بعدی، از آنجا که کل نامتناهی واقعیت به معنای مطلق کلمه واحد است و میتوان به همین دلیل ایده آتش خواند - یعنی ایده ای که در قالب شیئی واحد جاگرفته - موجود واحدی را در نظر می آورد که خدایش می نامد.

کانت میگوید که از ایده شیئی ساختن و این شیئی را لازم شمردن و سپس آنرا موضوع شناخت به حساب آوردن فرارفتن از حدود امکانات خرد است. چون اگر قرار باشد با اتکای به اصل علیت به فرد واحدی برسیم که کل واقعیت را در بر می گیرد و وجود دیگر اشیا همه برخاسته از وجود اوست، این فرد می تواند به خود بگوید: از ازل تا ابد در ید اختیار من است، هیچ چیزی خارج از من وجود ندارد مگر که به اراده من موجود شده باشد، اما از همه اینها گذشته خود من از کجا آمده ام؟ طبیعی است که طرح این سؤال تمام بنای استدلال را ویران میسازد.

کانت به همین ترتیب واجب الوجود شمردن ماده را هم نفی میکند و میگوید که به همین دلیل نامتناهی بودن رشته علیت، ماده را نیز نمی توان سرمنشأ این رشته و حاوی کل واقعیت به حساب آورد و ایده کل واقعیت را باید خارج از جهان تجربه قرار داد.

این ایده از دیدگاه کانت فرضی است که خرد به هنگام شناخت جهان اطراف به آن نیازمند است، فرضی که خرد را به جنبش وامیدارد تا جستجوی علل را هیچگاه پایان یافته نگیرد و در شناخت هر شیئی تعریف جامع آنرا مدنظر داشته باشد. در جمع باید گفت که کانت، علیرغم اهمیتی که به دلیل بی نیازی آن از تجربه و اهمیت بنیادی اش، برای دلیل هستی شناسانه قائل است، در عمل به دلیل کیهان شناسانه اعتنای بیشتری میکند زیرا نقطه حرکت استدلال آنرا معتبر می شمرد، هر چند بسط این استدلال را نقد میکند و نتیجه آنرا بی اعتبار میدانند. وی ناتوانی خرد را در شناخت کل واقعیت می پذیرد و بر احتیاج خرد به اتکا به قالبی که این کل را در بر بگیرد تأکید میورزد و تصور خدا را حاصل تمایل انسان به فردیت بخشیدن به این قالب میدانند. کانت به این ترتیب نشان میدهد که خدا شیئی نیست که بتواند موضوع تجربه قرار بگیرد تا بود یا نبودش اثبات شود، بل فقط فرضی است که ساختمان قوه فهم و خرد انسان اتکای به آنرا لازم آورده است و تقصص در باب آن بدون توجه به این امر نابجاست.

برهان طبیعی کلامی

این برهان که سابقه اش به دوران باستان بازمی گردد، به دلیل ملموس بودن و تناسبش با فهم رایج، از دو برهان دیگر بسیار بیشتر مورد استفاده قرار می گیرد و احتمالاً خوانندگان نوشته حاضر بارها این برهان را از زبان معلمان تعلیمات دینی خود شنیده اند یا به مورد مثالهایی از آن در ادبیات کلاسیک فارسی برخورده اند.

پایه این برهان تجربه ایست مشخص، تجربه نظاره در جهان اطراف. عرضه کنندگان این برهان پایه استدلال را بر نظم و زیبایی و غایتمندی جهان اطراف ما قرار می دهند و از آن چنین نتیجه می گیرند که اندیشه ای بسیار والا و جامع، توأم با اراده و خیرخواهی و قدرت بیکران به جهان اطراف ما شکل داده است و تمام نشانه هایی که از تأثیر چنین اندیشه ای بر جهان می یابیم نشانه هایی است از وجود خالق آن.

اول ایرادی که کانت بر این برهان می گیرد خلط کردن دو مفهوم نظم بخشی و خلقت است. وی می گوید تنها فرضی که می توان بر اساس این مشاهدات انجام داد فرض اندیشه ایست که به جهان نظم داده ولی خالق بودن را نمی توان به استناد نظم بخشی اش به آن نسبت داد، علاوه بر این، پایه برهان طبیعی کلامی بر قیاس قرار دارد، بر قیاس با اندیشه و عمل انسان و این خود برد آنرا به حد بینش کسی که قیاس را انجام می دهد، محدود می سازد؛ یعنی عظمت و قدرت و خرد و... معمار جهان تابع مشاهدات و ادراک فردی می شود که مدعی است وجود وی را از این طریق دریافته. و آخر از همه اینکه قیاس با امکانات

انسان، با هر حدی از شعور و ادراک و متکی به هر مقدار تجربه، شکافی را که بین انسان و خدا قرار دارد پرمیکند و بین آنها فصل مشترکی قائل می‌گردد که پذیرفته نیست.

کانت میگوید که برهان طبیعیکلامی نمی‌تواند از حد فرض اندیشه‌ای نظم بخش فراتر برود و برای اثبات وجود خدا ناچار از اتکا به برهان کیهان‌شناسانه است و به این ترتیب است که می‌کوشد از مشروط بودن نظم جهان به مشروط بودن وجود جهان و در نهایت به اثبات وجود خدا برسد. ولی برهان کیهان‌شناسانه نیز به نوبه خود متکی به برهان هستی‌شناسانه است، زیرا رسیدن از فرض وجودی لایشرط به اثبات آن، مستلزم قبول برهان هستی‌شناسانه است. به این ترتیب برهان هستی‌شناسانه پایه اصلی تمامی براهینی است که برای اثبات وجود خدا عرضه می‌شود ولی همانطور که در ابتدا گفته شد خود آن هم اساس درستی ندارد.

غور در براهینی که برای اثبات وجود خدا عرضه می‌شود بخش مهمی از اندیشه کانت است و مانند دیگر بخشهای این اندیشه تأثیری عمیق و بسیار اساسی در تاریخ تفکر ایجاد کرده است. عمده‌ترین خصیصه اندیشه کانت ایجاد تغییر بنیادی در محور شناخت است که تمامی فلسفه بعد از کانت را متأثر ساخته است. تغییر محور به معنای اصل قرار دادن انسان به معنای عامل شناسنده و بازبین مسائل مابعدالطبیعه [métaphysique] از این دیدگاه که در فرآیند شناخت عامل فعال ذهن انسان است نه اشیائی که مورد شناسایی وی قرار می‌گیرد و شناخت اشیاء چنانکه فی‌نفسه وجود دارند ممکن نیست، بل فقط می‌توان در باب آنها به شناختی دست یافت که برای ما معتبر باشد نه به طور مطلق. همانطور که دیدیم استفاده از این روش در باب براهین اثبات وجود خدا همه دلایل کلاسیک را از دیدگاه امکانات شناخت انسان و محدودیت‌های آن مورد نقد قرار داد و به این نتیجه‌گیری ختم شد که خدا یکی از ایده‌ها و به عبارت دقیق‌تر تنها ایده آل خرد ناب است.

برای غور در مقوله تقدس و کاوش در چند و چون کفر نمی‌توان فقط به اندیشه کانت بسنده کرد و باید پس از پذیرفتن چارچوبی که کانت معین کرده به این امر پرداخت که تقدس چه معنایی می‌تواند داشته باشد؛ طبعاً نه تقدس به معنای مطلق که از دسترس خرد بیرون است، بل تقدس به معنای تجربه خاصی که بعضی افراد انسان در طی حیات خویش با آن مواجه می‌گردند. زیرا به هر حال و چه برخی ببینند یا نه، پس از کانت دیگر نمی‌توان تقدس را به طور مطلق و به عنوان شیئی مستقل موضوع تحلیل عقلانی قرار داد و فقط می‌توان از برداشت انسان از آن سخن گفت و به عبارت دقیق‌تر صحبت از پدیده شناسی تقدس کرد.

قسمت دوم: مقوله تقدس

رودلف اتو [Rudolph Otto] محقق بزرگ آلمانی که پیرو مشرب نوکانتی است و از آرای شلایرماخر نیز تأثیر بسیار گرفته، پژوهش خویش در باب تقدس را در این چارچوب انجام داده است [Le sacré, Paris, Payot, 1969]. برای پرداختن به تقدس باید اول توجه را از تمام موارد اطلاق صفت مقدس برید و آن را معطوف به احساسی کرد که اصل و اساس آگاهی بر مقوله تقدس است. به گفته اتو مقوله تقدس دارای دو وجه است که پیوستگی شان به هم تابع قواعد منطقی نیست اما ارتباطشان با هم نیز اتفاقی نیست.

وجه اول که هسته تقدس محسوب میشود غیر عقلانی است و احساسی، اما با احساسات روزمره انسان تفاوت ماهوی دارد و عبارت است از حس در وهم نامدنی بودن وجودی که از یک طرف نیرو و شوکتش مهیب است و باعث میشود تا صاحب احساس خود را در برابر آن به عمیقترین معنا ناچیز ببیند، و از طرف دیگر مایه شیفتگی است و فرد را با قدرتی بینهایت به خویش جذب میکند.

وجه دیگر تقدس عقلانی است و ترجمان احساسی است که ذکر شد. هیبت آن وجود خود را در صفاتی نظیر اراده و قدرت و عدالت و قهر مینمایاند و در برابر، آنچه مایه شیفتگی است در صفات نیکی و رحمت و... باز میتابد. در وهم نامدنی بودن آن نیز در قید «مطلق» جلوه گر میشود که به تمامی صفات بالا اطلاق میگردد. صفات مزبور به دلیل همین «مطلق» بودن هیچ ربطی به معنای معمول نیکی و عدالت و... ندارد و کماکان از حدود امکانات شناخت بشری بیرون میماند اما این بار در تصور انسان میگنجد و موضوع گفتارهای مختلف مذهبی و احیاناً پایه‌ای برای تنظیم دستگاه‌های نظری میشود.

بهترین مثالهای اشاره به وجه غیر عقلانی تقدس را میتوان در آثار عرفا و بالاخص در شطحیات آنها جست؛ البته آثار آنان گاه از پرداختن به وجه عقلانی تقدس نیز خالی نیست اما شرح و بسط این قسمت در حیطه آثار کلامی و یا آنچه حکمت الهی اش میخوانند انجام میگیرد.

در اینجا باید به دوگانگی دیگری که در مقوله تقدس مستتر است و در هر دو وجه آن جای دارد اشاره کرد: مقوله تقدس هم ارزشی است و هم تفسیری و کاربردهای آن هم به حوزه شناخت مربوط است و هم عمل. تقدس در بینش مذهبی ارزش مطلق است و معیار اصلی ارزیابی همه چیز، ارزشی که با هیچ ارزش دیگر قابل مقایسه نیست و اساساً ریشه در آگاهی به تقدس دارد نه در دلایلی که بعد برای توجیه آن عرضه میگردد. وسیع‌ترین و افراطی‌ترین شکل کاربرد ارزشی تقدس را میتوان نزد عرفایی سراغ کرد که تقدس را با تمام بار مثبتش منحصر به عالم قدس میدانند و در برابر، جهان خاکی را یکسره بی‌ارح می‌شمارند. در این وضع تقدس کاملاً از «لوث شوائب خاکی» محفوظ میماند اما به تبع دستیابی به رستگاری مشروط به

رسیدن به مرحله فنا میشود. این شیوه نگرش به تقدس خاص گروه کوچکی است که هم تقدس را ارزش مطلق میدانند، هم اتصال به منبع تقدس را ممکن می‌شمارند و هم استعداد و همت لازم را برای این کار دارند. اما باید اضافه کرد که حتی نزد عرفا کاربرد ارزشی مقوله تقدس به روش بالا محدود نمیشود زیرا بعضی از آنها که جسم خویش را محل هبوط تقدس می‌شمارند یا خود را به وجودی که زاینده این احساس است متصل میدانند برای خویشتن ارج قدسی قائل می‌گردند.

اول به استفاده عملی از وجه ارزشی مقوله تقدس نیز که «تقدیس» خوانده میشود بپردازیم. هر چند قبول ارزش تقدس الزاماً به استفاده عملی از آن منتهی نمیشود اما میتوان رد تقدیس را در تمام مذاهب گرفت. طبعاً آئینهای تقدیس در هر بینش مذهبی متفاوت است اما اساس تمام این آئینها بر سرایت پذیری تقدس است. سرایت از آن وجودی که ما فقط به احساس تقدس میشناسیمش به هر موجود دیگری که تحت شرایطی خاص به نوعی با آن ارتباط حاصل کند. درخواست تبرک، سعی در نزدیکی به ذات الهی نزد عرفا و.... همه نمونه های استفاده عملی از وجه ارزشی تقدس است.

و اما وجه تفسیری. تجربه حسی تقدس گواه شوکت و نیرویی است که هر دو پایه استفاده تفسیری از مقوله تقدس است، اولی در توضیح وجود و دیگری در توضیح دگرگونی. وسیعترین شکل کاربرد تفسیری تقدس در مورد اول این است که هستی کون و مکان را نه فقط در کل بلکه در جزء و نه فقط در ازل بلکه در هر لحظه متکی به آن وجودی بدانیم که به کمک احساس تقدس هستی اش را دریافته ایم؛ چه جهان از آن وجود صادر شده باشد و چه به اراده او آفریده شده باشد. اعتقاد به آفرینش یا صدور که یک بار در ازل انجام گرفته است شکلهای تعدیل شده همین کاربرد است. احساس نیرویی که ذکرش رفت و در صفت «قدرت مطلق» باز میتابد پایه توضیح نشانه های حرکت، حیات، دگرگونی و.... بر اساس تقدس میگردد. طبعاً وسیعترین شکل این نوع تفسیر بر اساس تقدس این است که هر اثری را در هر لحظه از آثار تقدس یا زاده از اراده آن وجودی به حساب بیاوریم که ذکرش رفت. صورتهای محدودتر آنهایی است که دخالتهای تقدس را در عالم به موارد استثنایی یا به عبارت دیگر به «معجزات» محدود میکند. باید در اینجا توضیح داد که استفاده شناختی از نیروی تقدس با استفاده عملی از این نیرو متفاوت است و دومی الزاماً پیامد اولی نیست و بیش از آنکه خاص مذاهب باشد خاص جادوگری است. هر چند جادوگری نیز که مدعی مهار کردن همین نیروست، در این مورد معین مرز مشخصی با مذهب ندارد. داستانهای مربوط به رقابت ساحران و پیامبران که ردش را در بسیاری مذاهب میتوان گرفت و طبعاً همیشه به پیروزی پیامبران میانجامد، حول استفاده از نیروی مزبور شکل گرفته است، زیرا هر کس که مدعی این کار است باید بتواند تفوق خویش را بر دیگران اثبات کند و معجزه را از سحر باز نماید. آئینهایی نظیر قربانی و نذر بازمانده همین روشها در ادیان مختلف است.

شرایط تجربه تقدس و شکل گیری مقدسات

روشن است که استعداد آشنایی با تقدس نزد همه مردمان موجود نیست و بسیاری ممکن است بدون این آشنایی و بدون احساس احتیاج بدان عمری را به سر آورند. اما آنهایی هم که گرایشی به این تجربه دارند به یکسان از استعداد پذیرش و پرورش احساسی که منشأ بینش مذهبی است برخوردار نیستند تا بدین ترتیب خود مستقیماً با تقدس آشنا شوند. به همین دلیل آگاهی یافتن اکثریت آنها به تقدس از طریق واسطه هایی صورت میگیرد که از استعداد لازم این کار بهره دارند و در عین حال میتوانند احساس لازم را به درجات مختلف در دل دیگران برانگیزند. گاه نفوذ کلام و تأثیر رفتار این افراد با نشانه هایی همراه میگردد که علامت تأیید قدسی محسوب میشود. کردار و گفتار این واسطه ها در انگیزتن احساس مذهبی مردم و به تبع شکل گیری هر بینش مذهبی و نضج و تحول آن نقش عمده بازی میکند.

گذشته از این میانجی های تقدس، استقرار اجتماعی هر بینش مذهبی پدایش گروه روحانیان را موجب میگردد که به کار آشنا ساختن مردم با تقدس، منظم ساختن بینش مذهبی، نظارت بر گفتار مذهبی و کاربرد های تقدس میپردازند تا ترتیب بهره وری از ثمرات مختلف آن را که مهمترینشان رستگاری است، بدهند.

فرد مؤمن صرفاً به دلیل آگاهی به تقدس از به کار بردن این مقوله ناگزیر است زیرا بینش مذهبی بدون دو صفت «مقدس» و «نامقدس» و دیگر صفات تابع آنها نظیر حرام و حلال، پاک و پلید، گناه و ثواب عاطل میماند. از آنجا که تقدس موضوع شناخت عقلانی نیست نمیتوان چند و چون مقدسات را مستقیماً از آن استنتاج کرد. به همین دلیل موارد کاربرد صفت مقدس فی نفسه مرزی ندارد و میتوان صفت مقدس را عملاً به هر چیز اطلاق کرد؛ میشود به سرچشمه آن محدودش ساخت یا به تمامی جهان یا هر بخش از آن نظیر شیی، احوال، اندیشه، کنش، قاعده، زمان، مکان، گفتار، نشانه و موجود یا فرد معین، بسطش داد.

هر بینش مذهبی و اجد فهرستی است از موارد اطلاق صفت مقدس که چند و چون مقدسات را تعیین میکند. تعیین مقدسات در هر بینش مذهبی تابع شرایط عینی تجربه احساس تماس با تقدس است، شرایطی که از خصایص روانی مدعی این تماس تا جمیع شرایط تاریخی دوران را در برمیگیرد. واسطه های آگاهی بر تقدس افرادی معینند که در مکانی معین ظاهر میشوند و در زمانی معین میزیند. آنها در طول حیات خویش یا به عبارت دقیقتر در طول مدتی که دیگران را به آگاهی بر تقدس میخوانند، هاله ای از تقدس در اطراف خویش میپراکنند که معمولاً وجود خودشان، گفته هایشان، محلی را که در آن ظهور کرده اند، زبانی را که بدان سخن گفته اند..... ارج میبخشد. زیرا معمولاً هر چه واسطه آگاهی بر تقدس شود از آن سهمی میبرد. در نتیجه چه در مرحله شکل گیری هر بینش مذهبی و چه در طول دگرگونیهای این بینش تعیین مقدسات تابع عوامل تاریخی، به معنای گسترده کلمه، میشود و به ناچار بخشی از شناختها و ارزشهای رایج در هر زمان و مکان معین را در خود جای میدهد و گاه با

آنها تغییر میکند؛ هر چند بسیاری از پیروان و بخصوص عرضه کنندگان بینشهای مذهبی گوناگون مایل به قبول این دگرگونی و پذیرش نتایج حاصل از آن نیستند. دین اسلام نیز در شکلگیری خود به هیچوجه از تأثیر بینشهای مذهبی ماقبل اسلامی رایج در عربستان برکنار نبوده است [Joseph Chelhod, Les structures du sacré chez les Arabes, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986].

به دلیل سخنهای پریشانی که چندینست در باب تحول تاریخی تفسیر مذهب گفته می شود و برخی افراد بی دقت را هم به دنبال خود می کشاند، باید مقصود را از تحول تاریخی هر بینش مذهبی و مقدسات آن روشن ساخت. تصویری که عوام از این تحول دارند در عبارت «انطباق با شرایط زمانه» متبلور شده و در آن دو تصور به طور کامیاب آگاهانه به هم آمیخته است. یکی اینکه هر زمانه کلاً بینش و روش خاصی را اقتضا میکند و دیگر اینکه تحول تاریخ در جمع نوعی حرکت به سوی ترقی است. اولی برخاسته از انحصار توجه به برخی خطوط کلی يك دوران تاریخی است و تعمیم بی حساب آنها؛ دومی منگی به نوعی خوشبینی که بهبود اوضاع مادی و معنوی حیات بشر را نه فقط مطلوب بل جبری میدانند. اولی را نمی توان پذیرفت چون هیچ زمانه ای نیست که معنای تاریخی یگانه داشته باشد تا بتوان همه چیز را بر اساس این معنا تعبیر کرد یا از همه چیز، از جمله گفتار مذهبی یا مقدسات، تفسیری مطابق با این معنا عرضه داشت. اعتقاد به سیر ترقی تاریخ هم خارج از حوزه تکنیک و علم به سختی قابل اثبات است.

تاریخ سیر دگرگونی مدام است ولی این دگرگونی با یکدستی همراه نیست. گفتارهای مذهبی در طول تاریخ تغییر میکند اما این تغییر بدین معنا نیست که هر دوران يك گفتار معین یا برداشتی معین از يك گفتار را اقتضا میکند. به همین دلیل صحبت از تحول بینش مذهبی کردن نه به درد شکستن انحصار متخصصان تفسیر این بینش میخورد و نه مترادف اعتبار یکسان برداشتهای مختلفی است که در طول زمان یا به طور همزمان از این بینش عرضه می گردد. پذیرفتن این تغییر فقط پذیرفتن امر واقع است و به خودی خود نمی تواند اسباب اعتبار تفسیر یگانه ای بشود. تفاوت و اعتبار تفسیرهای گوناگون بیش از هر چیز تابع روشها و ارزشهایی است که مبنای هر تفسیر است؛ تمامی تفاسیر ممکن، نه از دید اصحاب دین و نه از دیدگاه غیرمذهبی، اعتبار یکسان ندارد.

از آنجا که هیچ بینش مذهبی از تحولات تاریخ در امان نیست تعداد مقدسات و میزان ارج آنها الزاماً در طول تاریخ یکسان نمیمانند. باز بینی گفتار مذهبی و پیدایش و از بین رفتن فرقه های مذهبی معمولترین شکل این تغییرات است. زیاد و کم شدن مقدسات نیز در هر مذهبی پیش میاید. مثلاً جانشینان بنیانگذار مذهب به نوبه خود از تقدس سهمی میبرند یا فرضاً اگر معجزه ای در جایی سراغ شد مایه اطلاق صفت مقدس به شیئی یا فرد یا... نوینی میگردد. سراغ کاهش شمار مقدسات را نیز میتوان در مذاهب زنده گرفت. مثلاً نامعلوم بودن گور بنیانگذار مذهب چنان که در اسلام پیش آمده است، یا از دست رفتن اشیا مقدس که میتوان نمونه اش را در «منور»ی یهودیان یا «گرال» مسیحیان جست.

اما تغییر بنیادی در شمار و بخصوص نوع اعتبار مقدسات زاده نقد خرد است و نه صرف تحول تاریخ.

نقد بینش مذهبی و کاربردهای تقدس

اول از همه باید به این نکته اشاره کرد که تقدس «مفهوم» [concept] به معنای معمول کلمه نیست زیرا «مفهوم» بنا بر تعریف عقلانی است و موضوع شکافته شدن به وسیله خرد است. به همین دلیل مقوله [catégorie] تقدس را نمیتوان فی نفسه موضوع تحلیل و نقد عقلانی قرار داد. نقد عقلانی عملاً متوجه بینش مذهبی و کاربردهای تقدس میشود و از ورای محدود ساختن این کاربردهاست که مقوله تقدس را به سوی هر چه انتزاعی تر شدن و درونی تر شدن و ذهنی تر شدن سوق میدهد. زیرا مقوله تقدس به آن صورتی که از قول رودلف اتو وصف گردید در همه تمدنها و همه زمانها یکسان به کار گرفته نمیشود و کاربردهای آن در زمینه ارزشی و تفسیری تابع شرایط تاریخی است. هر چه این کاربردها خردپذیرتر و پرشمارتر باشد و هر چه با حوزه های بیشتری از حیات انسان تماس پیدا کند، رویارویی ایمان با خرد طولانی تر و احياناً پرتنش تر خواهد بود، زیرا خرد در راه رسیدن به دستاوردهای جهانشمول هیچ مرزی را جز مرزهای خویشتن برنمیتابد.

در همینجا باید دو نکته را در باب نقد بینش مذهبی توضیح داد. اول اینکه وجوه ارزشی و تفسیری مقوله تقدس هم کاربرد طبیعی دارد و هم مابعدالطبیعی، بنابراین خرد بینش و گفتار مذهبی را هم از جهت طبیعی و هم مابعدالطبیعی نقد میکند. دیگر اینکه حاصل نقد خرد پیدایش اشکال پالوده بینش مذهبی است که اکثر اوقات در کنار شکلهای دیگر این بینش دوام میکند. به عبارت دیگر پالایش این بینش زاده سیر ترقی خطی و جبر تاریخ نیست و پیدایش صورتهای جدید ایمان الزاماً صورتهای قدیم آن را از رونق نمیاندازد.

نقد کاربردهای تفسیری تقدس با شکل گرفتن مفهوم طبیعت و جدا شدنش از آنچه که امروز ماورأ طبیعت مینامیم همراه است و نیز با تفکیک شدن شناخت انسان از شناخت طبیعت. چون بر خلاف تصویری که امروز در ذهن بسیاری از افراد نقش بسته است مفهوم طبیعت مقدم بر ماوراء طبیعت نیست بلکه مؤخر بر آن است. آنچه را که ما امروز طبیعت میخوانیم و از آن مجموعه پدیده هایی را اراده میکنیم که موضوع علوم طبیعی است همیشه از آن پدیده هایی که برخی ماورأ طبیعتی مینامند و خارج از حوزه شناخت عقلانی قرار میدهند، جدا نبوده است. تا قبل از نضج گرفتن شناخت عقلانی این هر دو مجموعه واحدی را تشکیل میداده است. شکل گیری مفهوم طبیعت دستاورد پیشروی خرد است در زمینه شناخت جهان اطراف ما و طبعا عقب

نشینی مقولهٔ تقدس در مقابل مقولاتی که خرد می‌یابد و تفکیک تقدس از خواص طبیعی اشیا نظیر جرم و نیرو و... با شکل‌گیری مفهوم طبیعت کاربردهای تفسیری تقدس بسیار کاهش می‌یابد، هم در زمینهٔ توضیح وجود و هم در باب تبیین دگرگونیه‌ها. تمام گفتارهای مربوط به آفرینش یا صدور جهان که معمولاً شکل اسطوره‌ای دارد با پیشرفت علوم طبیعی از اعتبار می‌افتد و فقط موضوع توضیح نفس «وجود» باقی می‌ماند. اما این مسئله پاسخ قاطع عقلانی ندارد و به همین دلیل نمیتوان کاربرد تقدس را در توضیح آن محک زد، فقط میتوان به آن بخش از گفتار مذهبی که موضوعش توضیح وجود است ایرادهای منطقی گرفت، به معنای ارتباط منطقی اجزای این گفتار با هم؛ و یا ارتباط این بخش از گفتار مذهبی را با بقیهٔ بخشهای آن نظیر اخلاق، آداب پاک... سنجید و سستی یا استحکام کل این گفتار را به طریق مزبور شناخت. ولی باید این نکته را نیز یادآوری کرد که در باب توضیح «وجود» گفتار مذهبی تنها گفتار موجود نیست زیرا بسیاری از فلاسفه نیز به این مسئله پرداخته‌اند و می‌پردازند حتی در این باب هم بینش مذهبی بی‌رقیب نیست.

پیشرفت علوم طبیعی از اعتبار کاربردهای تقدس در زمینهٔ توضیح دگرگونیه‌ها، حیات و... چه صورت اسطوره‌ای داشته باشد و چه پای اراده‌ای را در میان بکشد، قاطعاً می‌کاهد. جنبشها و تغییراتی را که ما در جهان شاهدیم هر کدام به علمی حواله می‌شود از فیزیک گرفته تا زیست‌شناسی. علمی که هر تغییری در آن زایندهٔ خواست خدایان شمرده می‌شود و به نیروهایی ناشناخته احواله میگشت میدان جولان امواج الکترومغناطیسی و ذرات ماده می‌شود و محل انجام فعل و انفعالات شیمیایی و تکثیر سلولها. این فرایند پیشرفت علوم طبیعی مداوماً مقولهٔ تقدس را پس می‌راند. شبیه افق که دائم عقب می‌رود، میتوان نقش تقدس را هر بار عقبتر برد اما پس از مدتی روشن می‌شود که رسیدن به نقطهٔ تلاقی آسمان و زمین یا دریا ممکن نیست فقط میتوان به مکانهای جدیدتری رسید و بس.

ولی پسروی تقدس بدین صورت نیست که هر چه علم نتوانست توضیح بدهد حواله به بینش مذهبی و مقولهٔ تقدس گردد. زیرا کسب اعتبار علم، بینش مذهبی را اساساً متزلزل میکند و در همه این انتظار بجا را ایجاد میکند که برای گشوده شدن مشکلات منتظر پیشرفت علم بمانند نه اینکه دست به دامن کتب مقدس و اقوال انبیاء بشوند. البته ممکن است برخی مؤمنان تمام دگرگونیه‌ها... را در نهایت موکول به ارادهٔ الهی کنند اما این اعتقاد فقط مشکل روحی مؤمنان را حل میکند که نمیتوانند در جهانی خالی از تقدس زندگی کنند و نشان میدهد که کاربرد توضیحی تقدس در جهانی که به قول ماکس وبر «سحر زدایی» شده است و خدایان از آن رخت بر بسته‌اند چه اندازه محدود است. در زمینهٔ توضیح دگرگونیه‌ها و حیات هم نمیتوان برای همه چیز پاسخ عقلانی قاطع یافت، اینجا مورد استثنای عبارت است از رودرروی روح و ماده. اثبات عقلانی وجود روح یا عدم آن ممکن نیست، اما در اینجا هم گفتار مذهبی دچار رقابت سخت گفتار فلسفی است، زیرا فلاسفهٔ مادی هیچگاه میدان بحث مابعدالطبیعی را برای مذهبیان خالی نگذاشته‌اند.

همانطور که کاربردهای تفسیری تقدس در بارهٔ طبیعت جای خود را به علوم میدهد، کاربردهای عملی آن که از مقولهٔ جادوگری است جای خود را به تکنیک میسپارد که واجد اعتبار عینی است و به میدان آمدنش جای چندانی برای اعتقاد به اثربخشی عملی جادو و دعا و نذر و قربانی باقی نمی‌گذارد.

در اینجا باید نکته‌ای را در باب حکایات و اسطوره‌های مذهبی که حاوی کاربردهای تفسیری تقدس است، یادآوری کرد. با کاهش سرسام آور اعتبار مقولهٔ تقدس، که آن را به مرز بی‌اعتباری میرساند، تمام این حکایات چیزی میشود در حد دیگر افسانه‌ها اما با یک تفاوت عمده؛ اسطوره‌های مذهبی اعتبار عینی خویش را به کلی از دست میدهد، به عبارت دیگر نقد خرد اعتبار حقیقی این حکایتها را اساساً متزلزل میسازد، اما اعتبار نمادینشان در گفتار مذهبی و برای افراد مؤمن باقی می‌ماند. بازبینی حکایات مذهبی و عرفانی و سعی در توجیه و تفسیر نمادین آنها که امروز در همه جا رواج یافته است نشانهٔ همین پیشروی بینش عقلانی است که باعث کوشش در راه جایگزین کردن اعتبار حقیقی از دست رفتهٔ این حکایات با اعتباری مجازی گشته است. توجه به این کوشش و انگشت گذاشتن به نقاط ضعف این روش یکی از دستاوردهای بزرگ اندیشهٔ اسپینوز است که در رسالهٔ کلامی سیاسی [Traité théologico-politique] خویش پایهٔ نقد نوین و عقلانی متون مقدس را با نقد و تحلیل «عهد عتیق» ریخت و با این کار از قرن هفدهم محدودیت‌های اساسی این قبیل تأویل‌ها را به همگان گوشزد ساخت.

البته میتوان رد این تفسیر نمادین یا به عبارت دقیقتر تأویل را در ازمنهٔ پیشین نیز گرفت ولی نباید آن را با حاصل نقد خرد یکی شمرد. تأکید بر جنبهٔ مجازی حکایات مذهبی که میتوان گاهی ردش را نزد عرفا جست بیش از هر چیز متأثر از توجه به بخش غیرعقلانی تقدس است، به بخش در و هم نامدنی آن که هیچ کلام و تصویر و حکایتی قادر به بیانش نیست. این توجه است که باعث میشود تا آنها بر جنبهٔ مجازی حکایات مذهبی تأکید بورزند.

به عنوان نتیجه‌گیری موقت باید گفت که حاصل سست شدن کاربردهای تفسیری تقدس در برابر نقد خرد، انتزاعی شدن مقولهٔ تقدس است. انتزاعی شدن به معنای جدا شدن هر چه بیشترش از طبیعت و رانده شدنش به بیرون از حیطهٔ کند و کاو خرد در جهان پیرامون ما.

و اما نقد کاربردهای ارزشی تقدس. همانطور که در بالا اشاره شد در چشم مؤمن صفت مقدس مترادف ارزش مطلق است ولی موارد اطلاق صفت مقدس را نمیتوان از مقولهٔ تقدس استنتاج کرد؛ کاربرد ارزشی تقدس یا به عبارت دیگر شکل‌گیری فهرست مقدسات هم تابع شرایط تاریخی آگاهی به تقدس است و متأثر از ارزشها و شناخته‌های رایج در هر زمان و مکان معین و هم تابع دگرگونیه‌های تاریخ و شیوه‌های تقدیس در هر بینش مذهبی. خرد به تناسب شکل‌گیری و توسعهٔ بینش عقلانی ارج مقدسات را به محک می‌زند و چند و چون آن را تغییر میدهد بدین معنا که بخش خردناپذیر و احساسی‌اش را وامی‌گذارد اما بخش خردپذیرش را به قید حاکمیت خویش در می‌آورد.

در این بازرسی چه ارج مقدسات به حکم خرد تأیید گردد و چه نه هاله منزلت قدسی آنها محو میشود چون در هر دو صورت اساس اعتبارشان که به پیروی از بینش مذهبی ریشه قدسی داشت، خاکی میگردد و تابع خرد. پس از این نقد، مقدسات فقط در چشم مؤمنان ارزش خویش را حفظ میکنند نه در چشم همگان و بر اثر این فرایند اعتبار تقدس ذهنی محسوب میشود. درونی شدن رابطه با تقدس هم زاده انتزاعش از جهان اطراف و هم ذهنی شدن اعتبار آن است. تقدس بدین ترتیب بیش از پیش موضوع مکاشفه درونی میگردد و در ارزیابی اعتقاد کفه نیات بر تظاهرات چربیدن میگردد.

در اینجا که صحبت وجه ارزشی تقدس در میان است باید راجع به اختلاط مذهب و اخلاق که بسیار همه گیر است و موجد اشکال و قبلاً نیز به آن اشاره شد توضیح کوتاهی داد. صفت «نیکی مطلق» وجه عقلانی احساس شیفستگی در برابر وجودی است که ما آن را فقط به احساس تقدس میشناسیم. این صفت در ساختمان آن بخش از گفتار مذهبی که مربوط به اخلاق است نقش اساسی بازی میکند، به این ترتیب که به فضایل و نیز کردار نیک رنگی از تقدس میدهد و قواعد اخلاقی را در بین دستورات مذهبی جای میدهد؛ به تبع سرپیچی از این دستورات نیز مستوجب عقوبت الهی میگردد. نخست باید یادآوری کرد که «نیکی مطلق» با «مفهوم نیکی» فرق دارد به این دلیل که نیکی مطلق قابل شناخت نیست و این مفهوم نیکی است که موضوع کند و کاو خرد است. این دو را با هم یکی گرفتن در حکم محدود کردن صفات الهی است در قالب فضایل و خرد انسانی. از بین این دو، مفهوم نیکی است که میتواند محور پرداختن دستگاه های فلسفه اخلاق بشود نه نیکی مطلق. آنچه در بینشهای مذهبی نام اخلاق میگیرد معمولاً مخلوطی است از نظرات اخلاقی به طور اخص که شناخت نیک و بد را به طور اعم شامل میشود و برخی آداب اجتماعی. قوام یافتن این مجموعه تابع شرایط تاریخی حاکم بر شکل گیری هر بینش و تحولات بعدی آن است و در هیچ مورد از «نیکی مطلق» استنتاج نشده است، بینش مذهبی فقط برای این رشته قواعد ارج قدسی قائل میگردد و به تبع به نیک و بد رنگ ثواب و گناه میدهد. به همین دلیل «اخلاق مذهبی» کلاً مشمول نقد خرد است. این سنجش «اخلاق مذهبی» را میپالاید، بخشهایی را که مربوط به آداب اجتماعی و طبعاً متغیر است از هسته اصلی آن که مربوط به اصول لایتغیر اخلاقی است جدا میسازد.

وجود این هسته باعث شده تا بسیاری مؤمنان مدعی شوند که مذهب زاینده اخلاق است و ضامن اعتبار آن. اما دلیل وجود این هسته محکم اخلاقی را که عملاً در تمام مذاهب یافت میشود باید در جای دیگری جست. در اینکه جستجوهای عقلانی بشر در زمینه شناخت نیک و بد بسیار زودتر از زمینه های دیگر شناخت، نظیر فیزیک یا زیانشناسی یا... به ثمر رسیده است و جا افتادن این دستاوردها در گفتار مذهبی به همان ترتیبی صورت گرفته است که جا افتادن دیگر شناختها و ارزشهای رایج دوران، فقط اعتبار و دوامی بیش از باقی پیدا کرده است. شناخت عقلانی نیک و بد اساساً نه ربطی به مذهب دارد و نه به گناه و کیفر اخروی زیرا به قول فلاسفه رواقی [stoiciens]: پاداش فضیلت نفس فضیلت است و بس.

دو مثال: پاکی و عدالت

بهترین نمونه های تغییرات زاینده بازبینی خرد را میتوان در موارد اطلاق صفات پاک و پلید و نیز عدالت مذهبی و روشهای اجرای آن جست که شرح و بسط هر دوی آنها در بین شیعیان موضوع فقه است. از طرف دیگر این دو مثال به خوبی نشان میدهد که وجوه مختلف ارزشی و توضیحی تقدس در عمل چقدر در هم پیچیده است. در بخش مربوط به فرهنگ مداری به بار معنایی مثبت صفت پاک اشاره شد که چگونه به طرفداران پاکسازی فرهنگی فرصت میدهد تا با استدلال کمتر افکار خویش را ترویج کنند. در آنجا صحبت از این بود که نباید به هنگام کاربرد صفت پاک از این بار مثبت که هیچ ارتباط لازمی با مفهوم پالایش و جدا کردن ناخالصیها ندارد غافل ماند. اما در مورد کاربرد مذهبی این صفت باید به هر دو وجه آن توجه داشت.

مقولات پاک و پلید، پس از مقدس و نامقدس، گسترده ترین مقولاتی است که بینش مذهبی به کار میگیرد. این گستردگی به اندازه ای است که گاه پاک و مقدس را به حد مترادف هم رسانده است و باعث شده تا برخی نظریه پردازان، خاصه مردمشناسان، پاک را عملاً به جای مقدس به کار ببرند. رد این نزدیکی و اختلاط را در زبان فارسی نیز میتوان در مترادف شمردن پاک و قدس جست، در عباراتی نظیر عالم قدس که گاه از آن به عالم پاکی تعبیر میشود. صفت پاک در بسیاری موارد دیگر نیز به صورت مترادف نیک یا عاری از بدی به کار میرود و در این موارد به صورت مقوله ای اخلاقی یا به عبارت دقیقتر اخلاقی - مذهبی در میاید و تابع محدودیتهای اخلاق مذهبی که مهمترین آنها نزدیک شدن معانی بدی و گناه است، میشود. مترادف شمردن پاکی و بی گناهی هم که نمونه اش را میتوان در بسیاری عبارات یافت ثمره این نزدیکی است. کاربردهایی که در این جا مورد نظر است و میتوان بر آنها نام کاربرد های خاص مقوله پاکی را گذاشت بیشتر در صفات طاهر و نجس تجلی میکند و در آداب تطهیر نظیر وضو، تیمم، آب کشیدن.... شباهت برخی از این آداب با شستشو یا دیگر روشهای نظافت، وجه مذهبی و ارزشی آنها را با وجهی که امروز ما طبیعی میخوانیم خلط میکند؛ فقط شکل گیری مفهوم عقلانی و طبیعی پاکی است که این دو وجه را از هم جدا میسازد.

مثلاً استفاده از آب کر که حجمی در حدود سیصدو پنجاه لیتر دارد، از نظر مذهبی برای پاک کردن بسیاری از پلیدیها کافی است زیرا این آب در تماس با نجاست نجس نمیشود. اما روشن است که این فرض از نظر علمی کاملاً باطل است، زیرا آب خاصیت ضد عفونی ندارد و میکروبها را نمیکشد.... و آب کر، حتی از نظر عادات بهداشتی، برای مردمی که به آب تصفیه شده لوله کشی عادت کرده اند، مترادف ناپاکی است. منتهی این بی اثر شمردن آب کر برای پاکسازی، مستلزم پیشرفت علوم طبیعی و شاخه های مختلف طب است. پس از این تحولات، تنها اعتباری که برای آب کر باقی میماند اعتبار صرفاً مذهبی آن

است که فقط در ذهن افراد مؤمن موجود است و هیچ مابه ازای عینی ندارد. عین همین فرآیند را میتوان در مورد تمام کاربردهای مذهبی مقولات پاك و ناپاك سراغ کرد که به مرور و تحت فشار خرد، بخشهای عقلانی و غیر عقلانی آنها به کلی از هم جدا و با یکدیگر بی ارتباط میشود. به عنوان مثال گوشت خوکی که در شرایط بهداشتی تهیه شده باشد از نظر طبیعی و طبی پاك است و مطلقاً دلیلی برای حکم کردن به ناپاکی آن نیست، اما از دید مذهبی همان گوشت اصلاً و اساساً نجس است و پاك شدنی هم نیست. مثال الکل از این هم گویا تر است زیرا در این مورد پاك و ناپاك طبی و مذهبی معنایی مخالف هم میگیرند. مفهوم عدالت مذهبی نیز که عدالت بنا بر تعریف است و نه بنا بر تحقیق، از مثال پاك و پلید چندان دور نیست. پذیرفتن عدالت الهی به این معناست که خواست الهی عین عدل است و درک حکمت این خواست در گنجایش ذهن آدمیزاد نیست. فرد مؤمن در این نکته شکی نمیکند اما مشکل برقرار کردن عدالت بر روی زمین و در بین آدمیان باقی میماند و موضوع شکل گیری اصول و روشهای عدالت مذهبی میشود. روشها و اصولی که به هیچ وجه از «عدالت الهی» استنتاج نشده ولی در عین تأثیرپذیری بسیار از شرایط زمانی و مکانی شکل گیری هر مذهب و در عین تحول نسبی در طول تاریخ، انعکاس عدالت الهی و به همین دلیل دارای اعتبار قدسی محسوب میشود. خلط شدن مفاهیم جرم و گناه که نمونه هایش کم نیست، زاده همین نزدیکی است. طبعاً هر جا عدالت انسانی که پس از کند و کاو خرد زاده میشود شکل گرفت، پیدایش نظم حقوقی جدیدی را به دنبال میآورد، نظمی که ممکن است برخی از اجزای نظام حقوقی مذهبی را تحت عنوان سنت در خود بپذیرد اما اساساً هیچ ربطی به عدالت الهی ندارد و به همین دلیل صریحاً بخشهایی از اصول و روش عدالت مذهبی را که با دستگاه حقوقی جدید مابینت داشته باشد نفی میکند، زیرا در اینجا عدالت فرآورده انسان است و داور اعتبارش خرد انسان است نه خداوند.

نتیجه گیری

در جمع، پس از نقد خرد که انتزاع تقدس از طبیعت و ذهنی شدن اعتبار آن را در پی میآورد، مقدسات نیز مثل هر چیز دیگر موضوع شناخت عقلانی میشود. بعد از این بازبینی، دیگر افراد مقدس یا به عبارت دیگر مقدسین تفاوتی با افراد عادی نخواهند داشت و مثل باقی افراد بشر موضوع تحقیقات انسانشناسی، تاریخی، روانشناسی، جامعه شناسی... قرار میگیرند. میتوان راجع به جنبه های مختلف زندگی آنان چون هر انسان دیگری پژوهش کرد و در موردشان چون دیگر انسانها سخن گفت. اشیا مقدس نیز موضوع فیزیک، شیمی، تاریخ هنر، تکنولوژی... قرار میگیرند و میتوان فارغ از بار تقدسی که گاه حتی نزدیک شدن بدانها را مشمول آدابی معین میکند، راجع بهشان نظر داد. احوال مقدس موضوع فیزیولوژی، روانشناسی... میشود. اندیشه های مقدس به بوطه نقد منطق، فلسفه، شناخت شناسی، اسطوره شناسی... میروند. پندارهای مذهبی موضوع مردمشناسی، تاریخ... میشود. قواعد مذهبی به حوزه حقوق، اخلاق، اقتصاد، شناخت آداب اجتماعی... میروند. زمانهای مقدس در نظامهای گاهشماری غیر مذهبی جای میگیرد، صورت مبدأ و مقصد مطلق را از دست میدهد و اهمیت خارق العاده آنها با جا افتادن در کنار دیگر روزهای سال رنگ میبازد. مکانهای مقدس موضوع باستانشناسی، تاریخ معماری... میگردند و آخر از همه گفتارها و نشانه های مقدس که با گفتار مذهبی فرق دارد. موضوع پژوهشهای زبانشناسی، نشانه شناسی، نقد ادبی... میگردند. در جمع اگر قبلاً میشد به یاری مقوله تقدس همه جهان را توضیح داد و به آن ارج بخشید، دیگر توضیح و شناخت ارج جهان و هر چه در آن است بر عهده خرد نهاده میشود. آنچه که خرد نمیتواند بشناسد سهم مقوله تقدس یا دیگر مقولات مشابه میشود که علی رغم جاذبه شان برای برخی مردم، جهانشمول نیست.

این پالوده شدن تقدس و ذهنی شمرده شدن ایمان بدان، برای همگان قابل تحمل نیست، زیرا بسیاری از مؤمنان این وضع را مترادف خواری یا احیاناً نابودی تقدس می شمارند و به قصد دست و پا کردن اعتبار عملی برای آن، دو روش در پیش میگیرند. اولی تحمیل عقاید خویش است به ضرب خشونت که برای همه، به خصوص برای ایرانیان، بسیار آشناست و بحث نظری در باره آن بخشی است از بحث در باره ایدئولوژیها و نظامهای سیاسی و از موضوع این بخش از گفتار ما که مربوط به پالایش تقدس است، به کلی خارج. روش دوم که به هیچوجه با اولی مانع الجمع نیست عبارت است از سعی در توجیه عقلانی اعتبار مقدسات. طبعاً هدف از این کار همیشه فیصله دادن اختلاف بین ایمان و خرد از پایگاه عقلانی و از طریق معین کردن سهم هر کدام آنها نیست، بل اثبات این امر است که دستاوردهای خرد حکم به اعتبار مقدسات میکند و این خود دلیل جدیدی است بر اعتبار ازلی و ابدی آنها. «غیر بهداشتی» شمردن گوشت خوک و «رژیم» شمردن روزه و... جزو مثالهای پیش پا افتاده این روش است. مهمترین و جامعترین شکل این کار که نه فقط برای ایرانیان بلکه برای تمام مسلمانان، بسیار آشناست، ادعای این است که قرآن حاوی تمام دانشهاست و نوید هر آنچه که بشر کشف کند در آن داده شده است. ولی روشن است که به این ترتیب مقدسات به جای یافتن اعتبار خاکی، اعتبار قدسی خویش را نیز از دست میدهد. زیرا کاملاً تابع تاریخ، کشفیات و ضرورتاً اشتباهات انسان میشود. حاصل این کار جز سر در گم ساختن اهل ایمان و القای شبهه به دیگران نیست.

باید در پایان بخش حاضر بر این نکته تأکید کرد که نه بسط وجه عقلانی تقدس از اهمیت هسته اصیل و خردناپذیر آن میکاهد و نه انتزاع تقدس از طبیعت و ذهنی شدن رابطه با آن وجودش را مورد شك قرار میدهد. آینه خاکی تقدس دل مؤمن و ذهن اوست که مستعد ایمان است، دل و ذهنی که محتاج هیچ تأیید بشری نیست و رد تقدس را در هر کجا مییابد. معجزه جز همین تابش نور ایمان نیست که معنای کون و مکان را در چشم مؤمن عوض میکند.

قسمت سوم : کفر

پرداختن به آرای کانت و پژوهشهای اتو مقدسه لازمی بود برای پرداختن به مقوله کفر که تا به حال بسیار مورد بی التفاتی پژوهشگران قرار داشته است. اتهام کفر تابعی است از کاربرد مقوله تقدس و نیز چگونگی ارتباط مقدسات با تقدس. از آنجا که مرز مقدس و نامقدس در بینشهای مختلف مذهبی یکی نیست و بسیاری اوقات این مرز و نیز سلسله مراتب مقدسات در دل هر مذهب معین هم تغییر میکند، موارد اطلاق اتهام کفر هم بسیار متنوع است و هم متغیر. از طرف دیگر نوع رابطه مقدسات با «تقدس» همیشه یکسان نیست و در همه موارد نمیتوان تقدس را دقیقاً صفت مقدسات فرض کرد. این دگرگونی هم به نوبه خویش بر چند و چون کفر تأثیر میگذارد. علاوه بر تمام اینها در صورت ثابت ماندن تعریف کفر، آستانه اعلام جرم علیه کافر در هیچ مذهبی ثابت نیست چون تحت تأثیر عوامل اجتماعی بسیاری که بخش عمده آنها با مذهب ارتباط مستقیم ندارد تغییر میکند.

تعریف کفر

تعریفی که معمولاً از کفر عرضه میشود و متأسفانه گاه آنقدر به نظر بدیهی میآید که بحث در باره اش بیجا مینماید، از این قرار است: «کفر عبارت است از بی حرمتی به مقدسات». مجازات کافر نیز پاداش این بی حرمتی قلمداد میگردد. قبل از عرضه تعریف دقیقتری از کفر باید نقاط ضعف این تعریف سطحی و عامیانه را بر شمرد.

این تعریف بر دو فرض نادرست استوار است. اول اینکه حرمت مقدسات را چیزی می‌شمرد از مقوله حرمت‌های انسانی که از فضیلت، قدرت، قابلیت... زاده میشود و میتوان با بی اعتنایی به آنها صاحبشان را خوار شمرد. در صورتیکه حرمت مقدسات در اصل زاییده تقدس است و هیچ وجه شبهی با صفات یا فضایل انسانی ندارد. پا فشاری در یکسان شمردن این دو از بقایای آن بینشهای مذهبی است که خدا را مانند پادشاهی قهار و صاحب دستگاه و بارگاه تصویر میکنند و سختگیریش را چیزی از مقوله سختگیریهای جباران می‌شمارند.

دیگر اینکه گویی در بین انسانها هر کس میتواند به هر کس دیگر اهانت کند. در صورتیکه حتی در آزادترین و دمکرات ترین جوامع نیز این کار ممکن نیست. تیر اهانت گاه به هدف میخورد و گاه نه و شرط اصلی کارگر افتادنش اگر نه همسطح بودن، لااقل نزدیک بودن سطح منزلت اجتماعی دو طرف توهین است. اگر کسی که قصد توهین دارد در منزلتی بسیار پایینتر از طرف مقابلش قرار داشته عملاً قادر نخواهد بود به اعتبار وی خدشه وارد کند. نمونه شکل گرفته و مدون شده این شرط را میتوان در قواعد دولتی اروپایی جست. هر چند این قواعد از دگرگونی برکنار نبوده، اصل آن که مشخص کردن امکان توهین و اهمیت آن بر حسب منزلت دو طرف دعواست ثابت مانده است. طبعاً از آنجا که دولتی در اصل مختص اشراف بوده است، غیر اشرافزادگان بنا بر تعریف قادر به توهین به اشراف به حساب نیامده اند تا اعادة حیثیت در برابر آنها از طریق دولتی لازم بیافتد. هنوز هم در جوامع مختلف میتوان از هر پایگاهی اسباب عصبانیت، زحمت... هر کسی را فراهم آورد اما اهانت به هر کسی از هر مقامی ممکن نیست.

البته ممکن است برخی تصور کنند آنچه که مستوجب مجازات است «نیت سوء» است نه حاصلش. ولی صرفنظر از بحث در باره درستی کیفر دادن نیت افراد باید به این نکته توجه داشت که کیفر دادن نیت هم وقتی میتواند موجه جلوه بکند که کار ممکن باشد یا ممکن بنماید و در غیر این صورت بی معناست.

کفر در نوشته حاضر به معنای زیر به کار رفته است: «هر کنش یا سخن یا اندیشه ای که آرایش و سیر تقدس را در عالم مختل سازد». طبعاً از آنجا که پای تقدس در میان است بر کفر هم نتایج ارزشی مترتب است و هم عملی. ممکن شدن کفر به این معنا تابع تحقق شرطهایی است که باید برشمرد. برشمردن این شروط نیز به نوبه خود نشان خواهد داد که کفر اصولاً در یکی از شکلهای ارتباط مقدسات با «تقدس» معنای کامل خویش را پیدا میکند.

و اما شرطهای ممکن شدن کفر که همه به تقدس مربوط میشود:

- شرط اول اعتقادیه عینی بودن تقدس است، زیرا اگر تقدس را پدیده ای ذهنی بشماریم، صحبت از اختلال در سیر و آرایش آن بیجا خواهد بود.

- شرط دیگر این است که باید مقدار تقدس در عالم محدود باشد، چه این مقدار را ثابت فرض کنیم و چه نه. زیرا اگر مقدار تقدس در عالم خاکی، مثل عالم قدس، نامحدود باشد هیچ اختلالی در سیر و آرایش آن متصور نیست.

- تقدس باید پویا باشد و نه ایستا. اگر تقدس ایستا فرض شود، زوده شدن آن از هر یک از مقدسات، تحت تأثیر رفتار یا گفتار کفرآمیز، قطعی خواهد بود و جبران ناپذیر. اگر چنین شد ممکن است تقدس به طور کامل از عالم محو شود، امری که مایه تعطیل کامل هر بینش مذهبی است. به همین دلیل پویا بودن تقدس، کفر میتواند در دو مورد مایه اختلال در سیر آن بشود یکی با کم کردن مقدارش و دیگر با بستن «مجرای تقدیس» یا از بین بردن نقاط تمرکزش.

- تقدس باید در «دسترس» انسان باشد، به این معنا که انسان بتواند به طور مستقیم یا غیر مستقیم بر آن اثر بگذارد. روشن است که اگر انسان نتواند این کار را بکند ایجاد اختلال در سیر و آرایش تقدس از طرف وی غیرممکن خواهد بود. این شرط در عین لازم بودن، چندان مطبوع طبع مؤمنان و اصحاب مذاهب مختلف نیست زیرا بر نوعی آسیب پذیری یا لااقل فرار بودن تقدس گواهی میدهد.

میتوان برای کفر مثالهای فراوانی عرضه کرد که از دزدیدن اشیاء مقدس و به زبان آوردن برخی سخنان تا پیروی از دیگر بینشهای مذهبی می‌رود، اما وجه اشتراك همه آنها همین مختل ساختن آرایش و سیر تقدس است. دزدیدن اشیاء مقدس ریشه لاتین کلمه [sacrilège] را شکل داده و بدگویی که ریشه یونانی کلمه [blasphème] است هر دو همین نتیجه را به دنبال می‌آورد؛ کفر گفتن و ارتداد نیز به همینین.

پیروی از دیگر بینشهای مذهبی نیز گاه برای پیروان يك بينش معين مترادف کفر محسوب می‌شود. اصحاب اسلام و مسیحیت در طول تاریخ خویش به کرات مسیحیان یا مسلمانانی را هم که به عقیده ایشان از صراط مستقیم منحرف شده بودند کافر شمرده اند و مسلمانان تا به امروز غیر مسلمان را کافر می‌خوانند. بدون شك در مورد پیروان ادیان ابراهیمی اتکای به وحی در اعتقاد به اعتبار مطلق مذهب خود و به تناسب بی اعتبار شمردن مذهب دیگران تأثیر بسیار داشته است و کار کافر شمردن آنها را که برای تقدس آرایش و سیر دیگری قائل بوده اند تسهیل کرده است، به خصوص وقتی با تصویر خدای قادر و قهارى همراه گشته است که هیچ سرپیچی را از خواست خویش برنمی‌تابد.

در این شرایط اعتقاد به مذهب دیگر یا به شعبه دیگری از يك مذهب معين، مایه اختلال در آرایش و سیر تقدس شمرده شده، زیرا روی برتافتن از بینشی که مسیر تقدس و موارد اطلاق آن را به دقت معين کرده است، نگاهیانی از آن مسیر و این موارد اطلاق را متوقف میکند و باعث بروز اختلال می‌گردد. باز باید بر این نکته تأکید کرد که به تبع گوناگونی مقدسات عملاً هر نوع اختلافی ممکن است منتهی به استفاده از اتهام کفر بشود.

انواع مقدسات و اشکال کفر

امکان کفر و شکل آن در هر بینش مذهبی تابع نوع رابطه مقدسات با تقدس در این بینش است. این رابطه در کلیترین شکل سه صورت دارد:

صورت اول این است که شیئی یا فرد یا... مقدس بالذات مقدس باشد و این خاصیت را از جای دیگری اخذ نکرده باشد. یعنی بالذات خاصیتی را داشته باشد که معمولاً در ادیان تك خدایی مختص ذات احدیت است. طبعاً در این وضعیت ایجاد اختلال در سیر و آرایش تقدس کاملاً ممکن است، زیرا نه فقط میتوان راه تماس با این شیئی... را مسدود ساخت بلکه حتی میتوان با نابود کردن آن، تقدس را از اصل و اساس نابود ساخت. در این صورت همراه با تقدس، علت وجودی بینش مذهبی نابود میشود، امری که هیچ بینش مذهبی حتی تصور امکان آن را برنمی‌تابد. طبعاً میتوان در پیدایش بینشی که تقدس را به ترتیب ذکر شده، خاصیت ذاتی مقدسات بدانند تردید کرد ولی نمیتوان آن را از فهرست فرضهای قابل توجه حذف کرد. زیرا هر چند یافتن مصداق معين برای آن مشکل مینماید رد این فکر را میتوان در تبلیغاتی که ادیان تك خدایی بر ضد «بت پرستان» کرده اند، گرفت.

تصویری که این ادیان از بت پرستان عرضه میکنند تصویر گروهی است که خود بت را خدای خویش مینمادند. البته این گفتار که نمونه بارزش را میتوان در داستان بت شکنی ابراهیم نبی سراغ کرد، بیشتر به کار تخطئه کردن دیگر بینشهای مذهبی می‌آید تا تحقیق در باره آنها، ولی از آنجا که در طول چندین قرن بسیار مورد استفاده قرار گرفته باید به آن اشاره میشد.

صورت دوم که رایجترین فکر در باره نوع رابطه مقدسات با تقدس است و حتی در ساختمان دستوری کلمات «تقدس» و «مقدس» متبلور گشته است این است که تقدس را صفت مقدسات به حساب بیاوریم، منتهی نه صفتی ذاتی بلکه اکتسابی. در این حالت شیئی... مقدس ظرف تقدس به حساب می‌آید، ظرفی که آن را چون خاصیتی خارق العاده در خود جای داده است. این بیان معمول هر بینش مذهبی است که تا قبل از نقد خرد، تقدس را خاصیت عینی برخی پدیده‌ها به حساب می‌آورد و بین طبیعت و ماورأ طبیعت تفکیک قائل نمی‌گردد. در این وضع هر عملی که مسیر و آرایش این خاصیت را مختل سازد کفر محسوب می‌گردد و انواع و اقسام آن را، همانطور که اشاره شد میتوان در بینشهای مختلف مذهبی سراغ گرفت. طبعاً هر مذهبی برای برقرار ساختن دوباره این سیر و آرایش راهی دارد، زیرا در این حالت هیچ کفری قادر نیست تمامی تقدس را نابود سازد و هر بار فقط نابود کردن یا زدودن بخشی از این خاصیت ممکن است و تمام این اختلالها به نوعی قابل ترمیم است.

عملاً در این حالت است که همگی شرایط ممکن شدن کفر گرد می‌آید و به تبع اتهام کفر بیشترین برد را پیدا میکند. رشته اختلافی هم که به تناسب منتزع شدن تقدس از طبیعت و ذهنی شمرده شدن ایمان، بین گروهی که این تغییرات را می‌پذیرند و متعصبانی که مایل به پذیرش آنها نیستند، بروز میکند، به دلیل متزلزل شدن همین بینش است که تقدس را صفت عینی مقدسات محسوب میکند. در این موقعیت هر فرد یا گروهی که تقدس را ذهنی بشمارد فرصتی برای به کار بردن چماق تکفیر به دست متعصبان میدهد، زیرا ذهنی شمردن ایمان، رفتاری را با مقدسات موجه می‌سازد که از دید مؤمنان کوتاه بین سیر و آرایش تقدس را مختل می‌گرداند.

و اما نوع سوم رابطه ای که میتوان بین مقدسات و تقدس سراغ کرد این است که مقدسات را نشانه تقدس به حساب بیاوریم. نشانه‌هایی که دال بر وجود تقدس است و راهبر به سوی آن، نشانه‌هایی که در چشم مؤمن ارجی بی حد دارد اما نه در چشم دیگران. این نوع رابطه را میتوان به عبارتی دنباله منطقی صورت قبلی به حساب آورد زیرا حاصل پالایش بینش مذهبی و به انجام رسیدن فرآیند سحرزدایی از جهان است، فرآیندی که در انجام آن تقدس کاملاً از قیدهای خاکی آزاد می‌گردد و در عین حال به احساسی که سرچشمه آگاهی بر آن است نزدیکتر. وقتی تقدس کاملاً از طبیعت منتزع گردید عملاً ایجاد اختلال در سیر و آرایش آن ممکن نیست زیرا دیگر در دسترس کسی نیست تا نابود شدنی یا زدودنی باشد. تنها راه رابطه با تقدس ذهن

هر مؤمن است و طبیعی است که غیر مؤمنان یا حتی دیگر مؤمنان بر این راه دستی ندارند تا بتوانند آن را مسدود سازند. در این وضعیت اتهام کفر نیز به تناسب و تا حد بی معنایی سست میشود و از اعتبار میافتد.

بین دو شکل اخیر رابطه مقدسات با تقدس نوعی تقدم و تأخر هست اما نمیتوان این سیر تاریخی را یکسره و بی بازگشت تلقی کرد و تحت عنوان ترقی به قطعی بودن آن دل خوش داشت. همانطور که بینشهای گوناگون مذهبی در کنار یکدیگر دوام میکند، تصاویر بیش و کم پالوده تقدس نیز به تناسب امکانات و گرایشات ذهنی افراد مؤمن و میزان نضج بینش عقلانی رواج مییابد، اما از راه رسیدن یکی از آنها به معنای از رواج افتادن قبلی نیست.

در اینجا باید توضیح کوچکی راجع به بی ایمانی و ارتباط آن با رواج بینش عقلانی داد. بی ایمانی اصلاً و اساساً مستلزم نقد عقلانی کاربردهای تقدس نیست و تصور آن در هر جا و هر زمان ممکن است. اگر پیدایش و رواج بینش عقلانی را، چه در هر دو وجه فلسفه و علم و چه در یکی از وجوه آن، لازمه بی اعتقادی به تقدس فرض کنیم ناچار خواهیم بود به دو محدودیت گردن بگذاریم. اول قبول آستانه زمانی برای ممکن شدن این کار؛ زیرا حتی اگر بپذیریم که وجود فلسفه و علم همیشه بالقوه ممکن بوده است، پیدایش و رواج بالفعل آنها از تاریخ معین ممکن گشته است. دوم قبول نوعی آستانه دانشی برای هر کسی که ادعای بی ایمانی دارد، زیرا کسی نمیتواند با اتکای به آگاهی دیگران به فلسفه و علم، ادعای بی ایمانی بکند و باید دانش لازم را خود کسب نماید. ولی پذیرفتن این دو محدودیت بیجاست، زیرا بی اعتبار شمردن گفتار مذهبی که خواص تقدس را شرح میدهد و کاربردهای آن را معین میکند، تابع تمایلات ذهنی و انتخاب فردی است نه دانش، و دلیلی ندارد که گرایشات ذهنی و اراده در این مورد، برخلاف هزار و یک مورد دیگری که هر کدام از ما میتواند در زندگی روزمره خویش سراغ کند، منظر اجازه دانش بماند. آنچه را که فلسفه و علم ممکن میسازد پیدایش بینش منتظمی است که اعتبار عینی گفتار مذهبی را نقد میکند و گفتار جهانشمول عقلانی را به جای آن مینشاند. اگر کسی بدون اتکای به شناخت عقلانی تقدس را بی اعتبار بشمارد میتواند چند ایراد به وی گرفت: اینکه جهان بینی جایگزین برای جهان بینی مذهبی ندارد، یا اگر دارد جهان بینی اش وسعت و پیوستگی کافی ندارد، یا احتمالاً خالی از تضاد نیست و دست آخر اینکه اعتبارش صرفاً ذهنی است. اما این ایرادها که در عمل میتوان به سخنان و افکار اکثریت قریب به اتفاق مردم دنیا اعم از مؤمن و بی ایمان گرفت، ایرادهای عقلانی و منطقی است و ربطی به امکان عملی بی اعتبار شمردن تقدس ندارد. توقع جهان بینی مدون از تمام افراد بشر داشتن توقع بی جایی است، زیرا در حکم این است که از خانه شاگرد هگل همان توقعی را داشته باشیم که از خود وی داریم.

پیامدهای کفر

آنچه که باعث میگردد تا کفر در بینش مذهبی بزرگترین گناه محسوب گردد، نتایجی است که بر آن مترتب میشود زیرا از دید مؤمنان، اختلال در سیر و آرایش تقدس موجب اثرات زیانباری است که حدی بر آنها متصور نیست. در بینش مذهبی کفر نوعی است از تابو و بزرگترین گناه ممکن است زیرا علیه تقدس که ارزش مطلق است انجام گرفته.

پیامدهای ناگوار کفر که میتوان به دو گروه طبیعی و مابعدالطبیعی تقسیم کرد، به تناسب نوع رابطه مقدسات و تقدس فرق میکند و باید به همین دلیل آنها را فهرست وار و جداگانه از نظر گذراند.

اول اثرات طبیعی. از آنجا که تقدس در بینش مذهبی منشأ نهایی هر اثر است، بر هم ریختن نظم آن تمام عالم هستی را مختل میسازد. این وضعیت ممکن است حتی به نابودی جهان یا از هم گسیختگی کامل عناصر آن بیانجامد. تصاویری نظیر گسترش بیماریها، سترونی زمین و انسان و حیوان و بی حرکت شدن آسمان، که همه گسیختن نظم عالم را تداعی میکند از جمله نتایج طبیعی است که برای کفر تصور میشود. طبعاً هر جا تصویری انسان گونه از خدا در میان بود، این امور به حساب غضب و قهر الهی منظور میگردد.

مهمترین اثر مابعدالطبیعی کفر نیز کاهش دادن امکانات رستگاری یا ناممکن کردن آن است و از آنجا که رستگاری در چشم مؤمنان هدف غایی زندگی انسان است، کفر انسان را از رسیدن به این هدف غایی باز میدارد و از حیات وی سلب معنا میکند. روشن است که این قطع رحمت را نیز میتوان به حساب غضب خدایی انسان گونه گذاشت.

به علاوه اینها، اختلال زاده از کفر هر نوع استفاده ابزاری را نیز از تقدس مختل میگرداند، چه هدف از این استفاده تقدیس و ارج بخشی باشد و چه دیگر استفاده هایی که قدری بالاتر ذکرشان رفت، نظیر طلب پیروزی در جنگ، شفا خواهی.... اما امکان واقع شدن کفر و چند و چون پیامدهایش تابع نوع رابطه مقدسات با تقدس است. اگر تقدس خاصیت ذاتی تقدس محسوب شود کفر نه تنها ممکن است بلکه میتواند تا سرحد نابود کردن تقدس و احتمالاً جهان پیش برود.

اگر تقدس صفت مقدسات فرض شود، باز هم کفر ممکن است و به تناسب درجه اثراتی در پی میآورد که میتوان به طرق مختلف ترمیمشان کرد. عینی شمردن تقدس و جدا شمردن طبیعت از ماوراءطبیعت، ایجاد تمام اثرات طبیعی و مابعدالطبیعی کفر را تضمین و دلیل وقوع آنها را تفسیر میکند. تصاویر رایج درباره کفر و اثراتش که بینشهای مختلف مذهبی در همه جای عالم پراکنده است و به کار بازداشتن مردم از این کار و نیز توجیه مجازات کافران میآید همه زاده این برداشت از رابطه مقدسات با تقدس است.

و اما صورت آخر که در آن مقدسات نشانه تقدس فرض میشود. در این حالت به دلیل انتزاع تقدس از طبیعت تصور پی آمدن اثرات طبیعی بر کفر، نظیر زمین لرزه، باران آتش، طغیان آبها و از حرکت ایستادن آسمان ممکن نیست؛ بخصوص وقتی مردم بدانند این زمین است که میچرخد نه آسمان. اثرات مابعدالطبیعی کفر نیز بسیار کاهش مییابد زیرا به تناسب ذهنی شدن

ایمان و درونی شدن رابطه با تقدس، آگاهی بر تقدس و به تناسب بهره‌وری از ثمرهٔ اصلیش که رستگاری است فردی میشود و «کافر» شدن يك نفر بر بخت رستگاری دیگران تأثیر مستقیمی نمیگذارد. باز نشناختن تقدس و بی‌اعتنایی به نشانه‌های آن نتیجه‌ای جز بازداشتن «کافر» از دستیابی به رستگاری نخواهد داشت، اثری که از دید مؤمنان بسیار نامطلوب و حتی دهشت‌انگیز است اما از دید کسی که به «کفر» دست‌یازیده ناموجود. در این وضع میتوان بر استفاده از اتهام کفر پای فشرده، اما این اتهام خالی از محتوای خود نشانهٔ ممکن نبودن کفر به معنای دقیق در وضعیت مزبور است.

برخی ممکن است در این حالت کفر را مترادف توهین به عقاید مؤمنان بشمارند و سعی کنند تا برای آن محملی مردم‌پسند بیابند که به درد روزگار از رونق افتادن کفر بخورد، ولی این معنا که عقاید يك گروه انسان را جایگزین تقدس کرده است از جمیع جهات مذهبی و انسانی مردود است. از جهت مذهبی به این دلیل که تقدس را به حد اعتقادات يك گروه انسان تقلیل داده کاری که هیچ پیامبر و هیچ عارفی نکرده. از جهت مدنی و انسانی به این دلیل که صرف اعتقاد يك گروه به امری، چه این گروه اکثریت داشته باشد و چه نه، برای وادار کردن دیگران به سکوت در بارهٔ این عقیده و اجبار در محترم شمردن آن کافی نیست. زیرا تودهٔ عقایدی که بشر از دیرباز تا به امروز به محک خرد و تجربه زده و کنار گذاشته هر کدام در دوره‌ای و زمانی برای گروهی محترم و گاه مقدس بوده است، متوقف کردن این فرآیند در حکم جمود اندیشهٔ انسان و جوامع انسانی است کاری که نه خرد میپذیرد و نه اصلاً ممکن است. باید در آخر یادآوری کرد که خود مؤمنان در طول تاریخ، هر بار با رفتن به دنبال مذهبی جدید تقدس بینشهای مذهبی قبلی را مورد تردید قرار داده‌اند و با قبول مذهب جدید کنارشان گذاشته‌اند، در این حالت اصرار بر مقدس شمردن عقاید انسانی، از آنها کمتر از دیگران پذیرفته است.

کفاره

برای آنهایی که بنا به اعتقاد یا عادت تمایل دارند کفر را نه فقط گناه بلکه حتی «جرم» محسوب کنند مجازات کفر امری عادی محسوب میشود و بحث راجع به چند و چون آن فرعی به حساب میآید. اما در مورد مجازات کفر نیز باید این موضع عامیانه را کنار گذاشت و به اصل مطلب پرداخت، زیرا کفر اساساً با هیچ «جرم» دیگری قابل مقایسه نیست و بالطبع «مجازات» آن معنایی غیر از دیگر مجازاتها دارد. هدف و معنای مجازات کفر را باید در معنای خود کفر جست.

همانطور که قبلاً اشاره شد کفر بر تقدس اثر میگذارد نه بر جان، نه بر مال، نه بر شرف و نه بر هیچ چیز دیگری از این قبیل، که خدشه وارد آمدن بدان موضوع دادرسیهای معمول است. نکتهٔ مهم اینجاست که کفر در سیر و آرایش تقدس اختلال وارد میکند و به همین دلیل در بینش مذهبی مجازات کفر مستقیماً از خود آن زاده میشود نه از اعمال انسانها. مجازات کفر همان اثرات طبیعی و مابعدالطبیعی است که قرار است در پی کفر بیاید، اثراتی که در بخش قبل ذکر آنها رفت و برد آنها متناسب با پالایش هر بینش مذهبی است. آنچه از آن به نام «مجازات» کافر یا به عبارت دقیقتر «کفاره» یاد میشود عبارت از رشته کوششهایی است که برای رفع اختلال در سیر و آرایش تقدس انجام میگردد. هدف از این اعمال تأثیرگذاری دوباره بر تقدس است به قصد جبران اختلال زاده از کفر.

اهدافی که معمولاً برای مجازاتهای قضایی عرضه میگردد نظیر دور کردن افراد خطرناک از جامعه، تربیت مجرمان، سزادادن و یا درس عبرت دادن هیچکدام هدف غایی «مجازات» کافر نیست. ممکن است بخشی از هر کدام از این انگیزه‌ها به نوعی در توجیه کفاره عنوان شود یا به آن شکل معینی بدهد اما هیچکدام انگیزهٔ اصلی این کار نیست. زیرا تقدس در بینش مذهبی ارزش غایی است، اگر از جهان رخت بریند عالمی باقی نخواهد ماند تا این انگیزه‌ها در آن جایی داشته باشند، به همین دلیل خدشه وارد آمدن به آن با هیچ چیز یا کار دیگری قابل جبران نیست. کفاره دادن آسیبی را که به سیر و آرایش تقدس وارد آمده به عین جبران میکند زیرا اگر نقشی جز این داشته باشد کفر تقدس را کم کم از جهان خواهد زدود و اصلاً کفاره دادن فایده‌ای نخواهد داشت تا لزومی داشته باشد.

تنوع کفاره در فرهنگهای مختلف به نفع این قول حکم میکند. تنوعی که از دعا و عذرخواهی تا قربانی و شکنجه و مرگ میرود و حتی گاه نظیر روم باستان مستقیماً به خدایان حواله میشود، بدون اینکه انسانها، حتی شخص کافر هیچ دخالتی در انجام آن داشته باشند. در تمام این موارد قربانی، شکنجه.... همه و همه وسیله است و تقدسی که باید به حال اول بازگردد هدف. به همین دلیل است که هر چند کفر در بینش مذهبی بزرگترین گناه است کفارهٔ آن همیشه شکنجه یا اعدام نیست چون آنچه که کفاره بر کافر یا قومی که از میان آن برخاسته تحمیل میکند اثری است جنبی.

امیل دورکهم جامعه‌شناس بزرگ مجازاتها را اساساً به دو بخش ترمیمی [restitutive] و تنبیهی [rétributive] تقسیم میکند، بدون اینکه امکان وجود مجازاتهای مختلط را نفی کند [De la division du travail social]. اگر بخواهیم کفاره را در این تقسیمبندی جای بدهیم باید آن را اساساً «مجازاتی» جبرانی به حساب آوریم.

برخی مایلند گرایش به مجازات کافر را مستقیماً تابعی بدانند از صفت تعصب و رسوخش در جامعه، ولی حواله کردن همه چیز به تعصب که در اصل صفتی فردی است بحث را به طور بیجایی به حیطة روانشناسی و اخلاق سوق میدهد؛ به حوزهٔ طبایع انسانی و کامیابی یا ناکامی در احتراز از رذایل و مهار زدن بر هوای نفس.

تعصب مقولهٔ مرکبی است که بخشی از آن مربوط است به روانشناسی و نشانهٔ برونی‌اش رد کردن منظم هر نوع پندار و رفتار و گفتار غیر خودی. مهار زدن به این گرایش نیز جزو فضایل اخلاقی محسوب است و کوشش در این کار وظیفهٔ هر انسان. اما رواج کلی مجازات کفار را نه میتوان صرفاً با ارجاع به تیپهای روانی توضیح داد و نه با اتکای صرف به مقولات

اخلاقی. زیرا تیپهای روانی گوناگون عملاً در تمام جوامع یافت میشود و محدود کردن همه چیز به اخلاق به عرضه توضیحات فردی و بی رمق و نارسا میانجامد.

آنچه که موضوع بحث ماست وجه اجتماعی و کلی آن چیزی است که تعصب خواننده میشود.

تمایل به «مجازات» کافر در درجه اول تابعی است از پالودگی هر بینش مذهبی.

زیرا این «مجازات» تابع کفر است و طبعاً در جایی انجام آن لازم جلوه میکند که تقدس صفت مقدسات فرض شود، در این حالت است که کفار مانده کفر معنای کامل خویش را پیدا میکند. طبعاً انواع کفار در هر بینش مذهبی پیش بینی شده است و تعیین آن تابع شرایط تاریخی شکل گیری هر بینش و نیز ساختمان درونی هر دستگاه اعتقادی است.

میزان نضج گرفتن بینش عقلانی و در مقابل اصرار و احتیاج به استفاده ابزاری از تقدس، هر دو بر گرایش به مجازات کافر اثر میگذارد. در کنار این عوامل باید به یک مذهبی یا چند مذهبی بودن هر جامعه نیز اشاره کرد، زیرا در بعضی موارد همزیستی مذاهب میتواند از اصرار پیروان آنها در پافشاری بر «مجازات» کافر بکاهد. نقش مذهبیان در سازماندهی جامعه را نیز باید به این رشته عوامل اضافه کرد، زیرا هر قدر این نقش گسترده تر و مهمتر باشد آنها دست بازتری برای «مجازات» کافر و توجیه این کار خواهند داشت. اما آخرین عامل که باید در رشته عوامل اجتماعی مهمترین به حسابش آورد میزان جدایی مذهب است از حکومت. اختلاط این دو، چه صورت مجزا نبودن مقامهای مذهبی و حکومتی را داشته باشد و چه نه، در «مجازات» کافر نقش عمده دارد. زیرا از یک طرف باعث میشود کفر که از دید مذهبی گناه است از بابت مدنی جرم به حساب بیاید و لایق تندترین مجازات و هم از طرف دیگر امکانات عملی تنفیذ حکم مجازات را فراهم میآورد. مذهبانی که امکان عملی سزا دادن به کافر را نداشته باشند هر قدر هم در این کار اصرار بورزند، اصرارشان به جایی نخواهد رسید و کامیابی شان در این راه همواره در گرو داشتن قدرت اجراست.

در نتیجه آنچه را که میتوان وجه اجتماعی تعصب دانست باید به دو بخش عمده تقسیم کرد: یکی پالایش بینش مذهبی و دیگر جدایی دین و دولت. این دو عامل در دوران جدید و در اروپای قرن نوزده و بیست به یکی از بالاترین درجات رشد خویش در تاریخ رسید و باعث شد تا اتهام کفر به بونه فراموشی بیافند و کفار دادن بی معنا شود، به عبارت دیگر صرف ثمرات کفر که به آثار مابعدالطبیعی و فردی آن منحصر شده بود برای مجازات کافر کافی به حساب بیاید و مردمان دست از روشهای جادویی تأثیر گذاشتن بر تقدس که کفار یکی از بارزترین انواع آنهاست دست بردارند.

آنچه که در جوامع دموکراتیک مدرن پیدا شده است از بین رفتن دین و ایمان نیست بلکه پالوده شدن تقدس است و خصوصی شدن مذهب. پالوده شدن تقدس از شائبه اموری که مربوط به دیگر رشته های حیات انسانی است، منحصر شدن مذهب به وجه خصوصی زندگی انسانها و انتظام رابطه آنها با تقدس و تدارک رستگاری.

پایدار شدن دمکراسیهای مدرن با این فرآیند همگام بوده و قوام یافتنشان بدون آن ممکن نیست. فکر جدایی دین و دولت و پالایش تقدس نمیتواند داخل هیچ بینش مذهبی زاده شود و لازمه اش نضج بینش عقلانی است و فشار نیروهایی که مذهب را به حوزه خاص خودش محدود سازد. حاصل این فرآیند را میتوان مذهب زدایی خواند. برخی اصرار دارند تا مذهب زدایی را مترادف مذهب ستیزی به شمار بیاورند و جوامع مدرن را عاری از تقدس و ایمان و به تبع آن خالی از اخلاق و پاکی.... محسوب کنند. ولی مذهب نه فقط در این جوامع از بین نرفته بلکه آزادی انتخاب مذهب و روش ارتباط با تقدس در این جوامع است که به بهترین وجه حاصل شده، زیرا تنها جدایی مذهب از قدرت حکومتی است که میتواند آزادی مذهبی افراد را تأمین و تضمین کند. در غیر این صورت دین و دولت با پشت دادن به هم بینش مذهبی معینی را به همه تحمیل میکنند، چه هدف از ترویج این بینش توجیه سلطنتی مطلقه باشد و چه تأیید قدرت روحانیان. آزادی لامذهبی نیز در دل انتخاب آزاد مذهب درج است ولی جوامع مدرن الزاماً محل ترویج لامذهبی نیست. در آنها فقط آیینهای جمعی مذهبی افراد کمتری را به دنبال خود میکشد، از نمادهای مذهبی برای به هیجان آوردن مردم کمتر استفاده میشود، دخالت روحانیان در امور روزمره زندگی بسیار کمتر میشود و در جمع از مذهب کمتر سخن به میان میآید. اما این بدان معنا نیست که ایمان از جامعه رخت بر بسته است، بل فقط محدود به آنهایی شده که همیشه مستعد دریافت و پرورش آن بوده اند. این افراد بدون شك آزادی عمل بیشتری نیز برای پرداختن به تقدس پیدا کرده اند. در حقیقت نزد باریک اندیش ترین این افراد، توجه به تقدس صورت نوعی عرفان محاصره شده با خرد را پیدا کرده، خردی که حد این عرفان را میسجد، آن را میپالاید و از افسارگسیختگی تقدس که بسیاری اوقات نزد پیامبران، عرفا و روحانیان با خشونت همراه است جلوگیری میکند. در این همراهی تقدس با خرد هیچ تناقضی نیست زیرا هر کدام آنها به حوزه ای از حیات انسان مربوط میشود، هر چند موفقیت یک نفر را در توأم ساختن این دو باید بسیار نادر به شمار آورد، بسیار نادرتر از مورد عرفایی که فقط به تقدس اهمیت داده اند و خرد را فرو گذاشته اند و در پرورش ایمان از هیچ کوششی فروگذار نکرده اند. تقدس و خرد هر کدام به نوعی انسان را به خود میکشد، بدون شك همه انسانها یکسان به این هر دو گرایش ندارند و به احتمال قوی آنهایی که تقدس را ارزش اساسی حیات انسان می شمارند مثل همیشه در اقلیت مطلقند. اما باید پذیرفت که گرایش به پرورش این هر دو به طور همزمان محدود به گروه بسیار کوچتری است و موفقیت در این کار که تنش ذهنی بسیاری را ایجاد میکند به تمام معنا نادر. نه آنقدر نادر که بتوان ناممکنش شمرد، هر چند ریاضتهایی که عرفای بزرگ به قصد نزدیکی بیشتر به تقدس کشیده اند در برابر ریاضتی که لازمه پروردن توأم عرفان و خرد است، خشن و ابتدایی و گاه آسان مینماید.

بخش دوم مشکل

تاریخچه جنجال

سابقه جنجالی که انتشار کتاب آیات شیطانی به راه انداخته به چند سال می‌رسد و ممکن است این جنجال باز هم مدتی یا مدت‌ها طول بکشد. شمار رویدادهای این جنجال بسیار زیاد است و کسانی که مایلند اگر نه شرح، لااقل فهرست این وقایع را مرور کنند، میتوانند به روزشماری که انجمن «اصل نوزده» [Article XIX] فراهم آورده و هر سال چاپ جدیدی از آن را به بازار عرضه میکند رجوع نمایند.

موضوع قسمت حاضر برشمردن رویدادها نیست، فقط تقسیم‌بندی آنهاست به دو بخش قبل و بعد از فتوای خمینی، زیرا هر چند جنجال آیات شیطانی با این فتوا برپا نشد، با آن ابعاد جهانی پیدا کرد و به صورت نماد تنش تجدد و سنت در جهان اسلام درآمد.

سلمان رشدی از قبل از نوشتن این کتاب جزو نویسندگان جوان و با استعداد انگلیسی زبان به شمار می‌آمد. کتاب «فرزندان نیمه شب» پراعتبارترین جایزه ادبی انگلیس [Booker's Prize] را برایش به ارمغان آورده بود. کتاب دومش «شرم» که برای کتابخوانهای ایرانی آشناست و «لبخند یوز پلنگ» که یادگار سفر به نیکارگونه است، موقعیت و شهرت او را تثبیت کرده بود. به همین دلیل بنگاه پنگوئن قراردادی به مبلغ ۸۵۰۰۰۰ پوند با وی منعقد ساخت تا حق انتشار دو کتاب بعدی وی را پیش خرید کرده باشد. «آیات شیطانی» اولین کتاب از این دو بود و در تاریخ ۲۸ سپتامبر ۱۹۸۸ در انگلستان به بازار آمد. اعتراض به چاپ آن چند هفته قبل از انتشارش شروع شد، صحنه این اعتراضات هندوستان بود و در تاریخ ۵ اکتبر ۱۹۸۸ به منع پخش کتاب در آن کشور منجر گشت؛ راجیو گاندی نخست وزیر وقت هند این کار را به قصد تحیب مسلمانان و جلب آرای آنها در انتخابات انجام داد. در اکتبر همان سال کار مخالفت با این کتاب به انجمنهای مسلمانان بریتانیا رسید. پاکستان نیز از موج مخالفت با این کتاب برکنار نماند و مخالفان اسلامگرای خانم بی نظیر بوتو شروع به بهره برداری از آن کردند. اولین نسخه های کتاب در ژانویه ۱۹۸۹ در برادفورد انگلستان سوزانده شد و در ۲۹ ام همان ماه ۸۰۰۰ نفر به قصد مخالفت با آن در لندن تظاهرات کردند. در ۱۲ فوریه ۵ نفر در تظاهراتی که در مقابل مرکز فرهنگی امریکا در پاکستان و به قصد اعتراض به انتشار آیات شیطانی در امریکا درگرفت کشته شدند.

آنچه به واقعه بعد دیگری داد فتوای خمینی دایر بر لزوم قتل سلمان رشدی بود که در تاریخ ۱۴ فوریه ۱۹۸۹ منتشر شد. متن فتوا از این قرار است:

انا لله و انا الیه راجعون

به اطلاع مسلمانان غیور سراسر جهان میرسانم مؤلف کتاب آیات شیطانی که علیه اسلام و پیامبر و قرآن تنظیم و چاپ و منتشر شده است، همچنین ناشرین مطلع از محتوای آن محکوم به اعدام میباشند. از مسلمانان غیور میخواهم تا در هر نقطه که آنان را یافتند سریعاً آنها را اعدام نمایند تا دیگر کسی جرأت نکند به مقدسات مسلمین توهین نماید و هر کس در این راه کشته شود شهید است. انشاءالله.
ضمناً اگر کسی دسترسی به مؤلف کتاب دارد ولی خود قدرت اعدام آن [کذا] را ندارد، او را به مردم معرفی نماید تا به جزای اعمالش برسد.

روح الله الموسوی الخمينی

۱۳۶۷۰۱۱۰۲۵

۱۴ فوریه ۱۹۸۹

با این فتوا دعوا بر سر آیات شیطانی یکشنبه به صورت یکی از مهمترین اخبار روز درآمد، دولتهای مختلف و روشنفکران و هنرمندان بسیاری را به واکنش برانگیخت. آنچه باعث این واکنش شد فقط خشونت و تعصب و تحجر ذهن صادر کننده آن نبود زیرا به هر صورت همین خصایص را میشد به درجات پایینتر در مخالفتهای دیگران نیز یافت. فتوای خمینی تندترین و اساسی ترین شکل ابراز مخالفت با نگارش و انتشار آیات شیطانی بود و خود خمینی هم رهبر رژیمی بود که تمام دنیا به رسمیت شناخته بود؛ اما آنچه در اصل مایه اهمیت و اعتبار فتوای خمینی بود نه تندی فتوا بود و نه گستاخی صادر کننده آن، اصل امکاناتی بود که صادر کننده فتوا برای اجرای آن در اختیار داشت. خمینی در آن زمان رهبر بلامنازع حکومتی بود که در کشور ایران مستقر گشته است و برای اجرای اوامر خود امکانات کشوری در اختیار داشت نه وسایلی که در حد امکانات گروه ها یا گروهکهای سیاسی یا مذهبی یا تروریست است. زیر حکم داشتن مملکتی با چند ده میلیون جمعیت، امکانات طبیعی و مالی بسیار زیاد، قدر و قیمت استراتژیک و دارای تمام وسایلی که یک کشور نسبتاً ثروتمند امروزی در اختیار دارد از لشکر و دستگاه جاسوسی گرفته تا سفارتخانه و بنگاه هواپیمایی، مایه اعتبار فتوای خمینی بود، بی قیدی نسبت به قواعد و قوانین بین المللی و کشتار بیرحمانه مخالفان جمهوری اسلامی در داخل و خارج کشور، ضامن و مؤید این اعتبار. هر نوع سعی در مربوط دانستن تأثیر این فتوا با عظمت اسلام و شمار

مسلمین و احیاناً معجزات و کرامات این و آن در حکم خیالپردازی و ایدئولوژی بافی است، تصور اینکه عمل مزبور بر اعتبار اسلام افزوده است نیز از همین مقوله است. منطق اصلی خمینی پس از قدرتگیری جز تیغ برا نبوده است و دلیل جدی گرفته شدن فتوایش نیز همین قدرت تنفیذ فتواست نه استحکام حکمش.

فتوای ناگهانی خمینی به جنجال آیات شیطانی بعد تازه ای داد. نگاه کنجکاو ان از يك طرف معطوف به کتاب رشدی شد و باعث گردید تا کتاب مزبور به سرعت تیراژ چند میلیونی پیدا کند، و از طرف دیگر متوجه به خطری که جان رشدی را تهدید میکرد. ذهن ساده انگار بسیاری از مردم که با عرضه سریع و فشرده وقایع توسط رسانه های مختلف تغذیه میشد بر فتوا متمرکز گشت و بین محتوای کتاب و صدور فتوا نوعی رابطه ساده از نوع علت و معلول برقرار ساخت. بحثها و تحلیلهای حول همین رابطه شکل گرفت: فتوا چگونه چیزی است و در کتاب چیست که سزاوار چنین فتوایی است؟ از این دید محتوای کتاب انگیزه اصلی و مجازات رشدی هدف اصلی فتوای خمینی نمایانده شد. ذهن بسیاری از تحلیل گران به رفت و آمد بین این دو مشغول گشت تا معنای این فتوا را بیابد و احیاناً اعتبار آن را محک بزند، طبعاً فراتر رفتن از این محدوده لازم بود اما کمتر کسی به این کار دست زد و اگر دست زد بیشتر صورت جنبی داشت تا اساسی.

این روش تحلیل در دو صورت موجه میبود. یکی اینکه صدور فتوا از طرف خمینی امری از نوع تحریک و واکنش باشد، دیگر اینکه صدور فتوا عملی باشد تک افتاده و جدا از تمام اعمال دیگر وی. طبعاً از آنجا که هیچکدام از دو فرض مزبور در مورد صدور این فتوا صدق نمیکند باید روش محدود تفسیر عمل خمینی را کنار گذاشت و فتوا را در پهنه طرز فکر، موقعیت و استراتژی خمینی بررسی کرد.

موضوع تحلیل حاضر پرداختن به این نکات است به قصد روشن کردن معنای عمل خمینی. ولی قبل از پرداختن به اصل مطلب باید دو نکته را یادآوری کرد:

محتوای کتاب آیات شیطانی را انگیزه مستقیم و اصلی خمینی دانستن خطاست. دلیل این امر عدم اطلاع درست خمینی است از محتوای کتاب. کتاب آیات شیطانی تا هنگام نگارش نوشته حاضر به فارسی ترجمه نشده است و از آنجا که خمینی خود به هیچکدام از زبانهای اروپایی آشنایی نداشت تا بتواند خود از چند و چون رمان رشدی اطلاع حاصل کند امکان اطلاع مستقیم او از محتوای کتاب منتفی است؛ مضافاً به اینکه تربیت ادبی ابتدایی ذهن وی اصلاً امکان درک درست رمانی از نوع رمان رشدی را به وی نمیداد؛ البته تصور خمینی در حال کلنچار رفتن با کتاب رشدی خالی از لطف نیست. میماند امکان اطلاع غیر مستقیم، در این باب میتوان حد اکثر فرض را بر این گذاشت که یکی دو نفر از اطرافیان وی، که به احتمال بسیار قوی آنها نیز کتاب را نخوانده بوده اند، برخی شایعات کلی را به گوش وی رسانده اند و از همه مهمتر او را در جریان تظاهرات مسلمانان متعصب قرار داده اند. مهمترین قرآینی که به نفع این سخن حکم میکند یکی کلیت فتوای خمینی است که موضوعش «نگارش کتابی علیه اسلام» است و به هیچ رو اشاره ای به موارد هتک حرمت اسلام در بر ندارد؛ دیگری زمان صدور فتواست که درست بعد از تظاهرات خشونت آمیز پاکستان و مرگ مسلمان متعصب انجام گرفت. راجع به کتابی نخوانده حکمی به این تندی صادر کردن احتیاج به انگیزه هایی قویتر و مهمتر از محتوای نشناخته کتاب دارد که در اصل باید به آنها پرداخت.

مجازات رشدی را تنها هدف یا حتی هدف نهایی فتوا دانستن نیز همانقدر نابجاست که اهمیت دادن بیش از اندازه به محتوای کتاب. اگر خمینی فقط قصد مجازات رشدی را داشت میتوانست این کار را به وسیله یکی از آدمکشان خود انجام دهد و احیاناً بعد از مجازات به دنیا اعلام کند که دلیل این قتل چه بوده است. اما صادر کردن فتوا و طلبیدن واکنش جهانی به خوبی نشان میدهد که نه قصد وی منحصرأ مجازات رشدی بوده و نه حتی مخاطب اصلیش نویسنده کتاب آیات شیطانی است. مجازات رشدی یکی از اهداف فتواست و مخاطب اصلی دیگر مردم دنیا بالاخص مسلمانان.

قسمت اول : چارچوب معنایی فتوای خمینی

شکافتن معنای عمل خمینی مستلزم گشودن افقهای انگیزه ها و اهداف وی است طبعاً این کار باید در چند مرحله انجام بگیرد. اول توجه به صفاتی که جنبه های ثابت چهره روانی وی را میسازد و در تصمیمگیریهایش نقش نسبتاً ثابتی ایفا میکند. دیگر شکافتن بینش مذهبی و نیز کلام سیاسی [Théologie politique] (این اصطلاح را کارل اشمیت حقوقدان آلمانی رایج کرده است) و ایدئولوژی او. پس از آن باید به استراتژی وی توجه کرد. بعد از چیدن پایه بحث میتوان به مسئله صدور فتوا و معنا و اهمیت آن پرداخت.

درک معنای اعمال هر فرد مستلزم بازسازی منطقی آنچه است که در ذهن وی گذشته زیرا فقط به این ترتیب است که پژوهشگر میتواند دلیل نه علت رفتار وی را باز بشناسد و معنای آن را به دیگران عرضه کند. مشکل اصلی این کار یگانه بودن شخصیت هر انسان است، زیرا هر کس علیرغم شباهتهای بسیار به دیگر آدمیان به معنایی خالی از مدح «بی همانند» است. لازمه گذشتن از این مانع قبول این فرض است که نوع بشر یکی است و به عبارت دیگر قبول وجود «طبیعت انسانی»، یعنی قبول اینکه پژوهشگر، یا دیگر مردمان، قادرند انگیزه ها و مقاصد هر بازیگر تاریخی را با مدد

گرفتن از داده‌های تاریخی بازسازی کنند و به این طریق کرده‌های وی را در چارچوبی معقول و پذیرفتنی توضیح دهند.

از نظریه پردازان عمده این روش شناخت در پژوهش‌های تاریخی و جامعه‌شناسی، ماکس وبر و گئورگ زیمل را می‌توان نام برد. این بخش از نوشته حاضر با اتکای به دستاوردهای روش آنان تنظیم شده است. باید اضافه کرد که آنچه در پی می‌آید حول صدور فتوا و محض یافتن معنای آن شکل گرفته و با توجه به این هدف تنظیم شده است، اگر فرضاً بحث راجع به رفتار خمینی با افراد خانواده اش میبود یا نظرش راجع به موسیقی یا عقاید اقتصادی وی، بخشهایی از این بازسازی تغییر میکرد و برخی بخشهای آن اصلاً حذف میشد و جای خود را به سخنان دیگری میداد.

شخصیت خمینی

در ترسیم چهره روانی خمینی باید از صفات وی گفت، صفاتی که اگر از مریدانش بگذریم چندان اختلاف نظری بر سر آنها موجود نیست: از سرسختی وی که مقدار زیادی از عمر خود را صرف رواج دادن يك فكر و كوشش در راه رسیدن به يك هدف كرد، از تعصب او و عدم تمایلش به قبول تغییر در چارچوب فکری مذهبی که از جوانی به آن خو گرفته بود، از حيله گريش که ریشه در هوشی روستایی داشت و برای رسیدن به هدف بارها به سوی دروغگویی سوقش داد، از احتیاطش که باعث میشد در عین حفظ ظاهر بی باک بی گدار به آب نزنند و در بسیاری موارد مانور دادن را بر حمله رو در رو مرجح بشمارد، از کینه توزیش که نمیکذاشت از انتقام صرفنظر کند، از قساوتش که در راه رسیدن به هدف از هیچ خشونتی ابا نداشت و بالاخره از شیفتگی اش به قدرت، هر چند نفس قدرت برای وی وسیله بود. باید در مورد این نکته آخر که مسئله «صداقت» خمینی را به میان میکشد توضیح کوچکی داد، زیرا بر سر آن به هیچوجه اتفاق نظر موجود نیست.

طبیعی است که اگر صداقت را به معنای راستگویی به کار ببریم خمینی به هیچوجه دارای این صفت به حساب نیاید زیرا او هر چند به عقیده مریدانش امام بود به هیچوجه معصوم نبود. اما صفت صادق در مورد اشخاصی که مدعی پیگیری هدفی هستند به معنایی بسیار محدودتر به کار گرفته میشود: آیا آنان واقعاً در پی هدفی هستند که اعلام کرده اند یا تحت این عنوان خیال رسیدن به هدف دیگری را دارند؟

برخی مخالفان خمینی وی را متهم به داشتن اهداف پنهانی میکنند، اهدافی که از خدمتگزاری قدرتهای بزرگ جهان تا فرونشاندن عطش قدرت می‌رود. این فرضها معمولاً به کار تحقیر خمینی می‌آید و به برخی میدان میدهد تا با عرضه فرضیه‌های عجیب و توضیحات غریب از حریف پیروز داد دل بستانند و سر خود و دیگران را با تفسیرهای افسانه‌ای گرم کنند. اما در نوشته حاضر اصل بر صادق بودن خمینی است به معنای دوم کلمه، به این معنا که هدف راستین وی همان جاری کردن احکام اسلام در تمام جهان بوده، احکام اسلام به تفسیر خودش نه دیگران. البته برخی تفسیر وی را نادرست می‌شمارند ولی حتی اگر صحت مدعای آنها ثابت شود مطلقاً در حکم غیر صادق بودن خمینی نخواهد بود.

بسیاری از بحثهایی که راجع به خمینی درمیگیرند و چند و چون رفتار او را می‌سنجند با اتکای به صفات کلی از قبیل آنهایی که شمردیم انجام میشود و از حد این مقولات فراتر نمی‌رود، ولی نمیتوان رفتار خمینی را صرفاً بر پایه این قبیل صفات که گاه تک و گاه با هم نزد بسیاری از افراد انسان یافت میشود توضیح داد. اینها برخی از خطوط اصلی، نه تمام خطوط، شخصیت اوست. به علاوه خصایص روانی هر فرد در درجهای از کلیت قرار دارد که عملاً بر تمامی رفتار وی تأثیر میگذارد نه بر بخش خاصی از آنها و به همین دلیل نمیتوان در توضیح يك عمل مشخص فقط به ارجاع به آنها اکتفا نمود. فرضاً اطلاق صفت شجاعت به فلان سردار جنگی به هیچوجه برای توضیح اینکه وی چرا فلان زمان و فلان مکان را برای به اجرا گذاشتن بهمان تاکتیک انتخاب کرده کافی نیست. در کنار این خصایص باید به محتوای ذهن و موقعیت صاحب این شخصیت نیز توجه کرد.

آن بخش از محتوای ذهن خمینی که در پژوهش حاضر به کار می‌آید مربوط به بینش وی راجع به مذهب است و سیاست و نیز استراتژی او برای رسیدن به اهدافش. میتوان اینها را به یاری نوشته‌ها و گفته‌ها و رفتار وی دریافت. نباید این را از یاد برد که خمینی پرورده حوزه‌های علمیه ایران است، او بخش اصلی زندگی خویش را به تعلم و تعلیم و به قصد پی گرفتن پیشه روحانی، در این مدارس گذرانده. راجع به فضای این مدارس و انواع آموزشهایی که در آنها داده شده و میشود یاره کم گفته نشده است، از شباهت آنها به آکسفورد سخن گفته اند، آزادی انتخاب مواد درسی را در آنها ستوده اند، فضای مناسب بحث و جدل آنها را بی نظیر شمرده اند و هزار و يك داستان دیگر در محسنات آنها و امتیازشان بر دانشگاه‌های امروزی یافته اند؛ به خصوص در بیست ساله آخر قبل از انقلاب که بازار این نوع سنت پرستی توأم با خیالپروری رواج هم یافته بود.

حوزه‌های علمیه در چند قرن پیش به دانشگاه‌های اروپایی قرون وسطی شباهتی داشته است اما به مرور زمان سهم فقه به طرز قاطعی در مواد درسی آنها افزایش یافته. سهم رشته‌های دیگر نظیر طب، نجوم، ریاضیات و حتی کلام در آنها به حد اقل رسیده و صورت مواد فوق برنامه‌ای را یافته است که اگر کسی میلی به دنبال کردنشان داشته به صورت جنبی این کار را انجام داده، به خصوص که با پیشرفت دانش امروزی فایده برخی از این رشته‌ها به حد نوعی

فایده تاریخی نزول کرده است. میتوان بهترین شاخص این تحول به سوی فقه را در تنها گواهی فارغ التحصیلی این مدارس جست که اجازه اجتهاد است و در آن فقط قابلیت فقهی طلاب مد نظر قرار میگیرد. خمینی پرورده این مدارس بود، خود را فقیه میدانست و طرف صحبتش فقها و داوطلبان رسیدن به این مقام بودند. به همین دلیل باید برای شناختن بینش مذهبی خمینی دست به دامن عقاید فقهی وی شد. موضوع فقه فروع عملی احکام شرع است و پایه اش قرآن و سنت؛ در بین مجتهدان شیعه قیاس و اجماع در استنباط مسائل شرعی به کار گرفته میشود. خمینی نظرات فقهی خویش را در رساله ای به نام «تحریر الوسیله» گرد آورده است و مجموعه ای از احکام عملی را، به سبک دیگر مجتهدان، در «توضیح المسائل» خود گنجانده تا عوام مؤمنین هم از آن بهره مند گردند. طبعاً بین محتوای این دو رساله تفاوت اساسی وجود ندارد و نمیتوان بر اساس مقایسه آنها ادعا کرد که خمینی با خواص به ترتیبی سخن میگفته و با عوام به ترتیبی دیگر.

بینش مذهبی و مقام تقدس

همانطور که در قسمت اول کتاب حاضر اشاره شد مقوله تقدس محور شکل گیری هر بینش مذهبی است، برداشتی که در هر بینش مذهبی از آن عرضه میگردد و موارد مصداقی که برای آن برشمرده میشود استخوانبندی آن بینش را تشکیل میدهد. آنچه که در اینجا مورد نظر است ساختمان تمام بینش مذهبی خمینی نیست بل تصویری است که وی از تقدس و نوع رابطه آن با مقدسات در ذهن داشته است زیرا همانطور که دیدیم ممکن شمردن کفر و طبعاً به کار بردن اتهام کفر و اصرار بر داده شدن کفاره، در اصل تابع این امر است.

یافتن پاسخ از ورای رسائل فقهی خمینی به خوبی ممکن است. شاید برخی خوانندگان به دلیل شوخیهایی که بعد از انقلاب بر سر این قبیل ادبیات فقهی انجام گشته است تمایل چندانی به جدی گرفتن این نوشته خمینی نداشته باشند و به دلیل تمسخری که در باب این قبیل عقاید رواج یافته آن را حتی شایسته توجه ندانند. باید به آنها یادآوری کرد که میتوان راجع به این نوع نظرات فقهی هر عقیده ای داشت ولی بی اعتنایی به آنها در جایی که پای شناختن طرز فکر صاحبشان در میان است مطلقاً بی جاست چون پژوهشگر را از مقداری داده های اساسی محروم میکند و در عوض راه را برای فرضیات سستی که معمولاً نقطه انکایی جز ذهن وی ندارد باز میگذارد.

رسائل فقهی خمینی از بابت ساخت و محتوا تفاوت چندانی با دیگر تولیدات حوزه های علمیه ندارد و نمونه خوبی است از انحطاط فکری این حوزه ها در چند قرن اخیر. توجه به این رسائل برای شناختن بینش مذهبی خمینی بسیار سودمند است و تصور ابتدایی وی از تقدس بسیار سودمند است و دو نکته اساسی را در این باب روشن میسازد.

اول جدا نبودن طبیعت و ماوراء طبیعت در ذهن نگارنده کتاب. بهترین شاهد این امر بخش مطهرات است که مربوط به پاکی و پلیدی و چگونگی تبدیل آنها به یکدیگر است. برهم ریختگی این بخش بیش از آنکه زاید اغتشاش ذهنی نویسنده باشد نشانه احساس عدم احتیاج وی است به تفکیک مسائل. وی هیچ لزومی ندیده است که انواع پاکی و پلیدی را از هم مجزا سازد، زیرا از دید او مقولات پاک و پلید هم بسیط است و هم جامع. از دید خمینی مدفوع انسان همانقدر نجاست زاست که کفر وی و به تبع آب و آفتاب همانگونه پاک کننده است که اسلام

این تصور در باب پاکی و پلیدی بهترین مشخصه بینش های مذهبی ابتدایی است که در نظرات خمینی به عیان دیده میشود. روشن است که در این حالت و از دید نگارنده کتاب تقدس صفت مقدسات است، خاصیتی است خارق العاده که سرچشمه در ذات احدیت دارد.

نکته دوم که تابع جدا نشمردن طبیعت و ماوراء طبیعت است اعتقاد به این امر است که میتوان از نیروی قادر و قاهر تقدس که در جهان جاری و ساری استفاده جست و آن را مانند ابزاری به کار گرفت. بخش مربوط به نذر مثال بارز این نکته است. در این باب نیز فکر خمینی همانقدر ابتدایی است که تصورش از پاکی، زیرا از دیدگاه وی نذر نوعی قرارداد است، داد و ستدی است بین انسان و خدا که انجامش شروط معینی دارد و به جا نیاوردن شرطهایش جریمه های مشخص. محور تصویری که وی از نذر عرضه میکند جنبه مادی و عملی آن است و اگر صحبتی از نیت نذر کننده میشود به طور جنبی است و به صورت عاملی از عوامل اعتبار «قرارداد». معمولاً به تناسب پالایش بینش مذهبی عامل نیت نذر کننده یا قربانی کننده بر محتوای مادی نذر و قربانی پیشی میگیرد به حدی که آن را کاملاً تحت الشعاع قرار میدهد، اما در بینش خمینی کوچکترین ردی از این تحول نیست.

تا اینجا میتوان نتیجه گرفت که شرایط کلی ممکن شدن کفر در ذهن خمینی و در بینش مذهبی اش گرد آمده است. برای شناختن نظرات وی در باب کفر باید به تحریر الوسیله مراجعه کرد که فصلی از آن به مسئله ارتداد اختصاص یافته است و چنانکه از بی نظمی کتاب انتظار میرود برخی اشارات مربوط به کفر را هم میتوان در بخش های دیگرش یافت. [فصل تقدم در نقد فتوای خمینی از دیدگاه مذهبی و با استناد به تحریر الوسیله از آن آقای مهدی حائری یزدی است] خمینی ارتداد را، به سیاق دیگر فقهای شیعه، به دو نوع تقسیم میکند و این کار را هم در بخش مربوط به ارث انجام میدهد: «مرتد - و او کسی است که از اسلام خارج شده و اختیار کفر کرده است - بر دو قسم است: فطری و ملی. مرتد فطری کسی است که یکی از پدر و مادرش در حال انعقاد نطفه او، مسلمان باشد، سپس بعد از بلوغش اظهار اسلام نماید و پس از آن از اسلام خارج شود. مرتد ملی کسی است که پدر و مادرش در حال انعقاد نطفه او کافر باشند سپس بعد از

بلوغ اظهار کفر نماید پس کافر اصلی شود و پس از آن اسلام بیاورد سپس بر کفر برگردد، مانند نصرانی اصلی که اسلام بیاورد سپس به نصرانیتش - مثلاً - برگردد. [بخش ارث]

جالب اینجاست که موضع فقهی خمینی در اثبات ارتداد بسیار محتاطانه است و اساساً متوجه حفظ بیشترین حقوق برای متهم. از دید خمینی «ارتداد، با شهادت دو عادل و با اقرار ثابت میشود؛ و احوط دو مرتبه اقرار میباشد. و با شهادت زنها - جداگانه باشند یا به ضمیمه - ثابت نمیشود. [بخش ارتداد]

و اما شرایط صدور حکم ارتداد. «در حکم به ارتداد، بلوغ و عقل و اختیار و قصد معتبر است؛ پس ارتداد بچه اگرچه بلوغش نزدیک باشد و همچنین دیوانه در حال دیوانگی اگرچه ادواری باشد و همچنین مکره و همچنین آنچه که بدون قصد واقع میشود مانند هزل گو و ساهی و غافل و بیهوش، اعتبار ندارد. و اگر در حال عصبانیت بر او که با آن بر خود مسلط نیست، از او صادر شود، حکم به ارتداد نمیشود. [بخش ارتداد]

علاوه بر این «اگر چیزی از او [مرتد فرضی] ظاهر شود که موجب ارتداد باشد آنگاه ادعای اکره نماید - در صورتی که محتمل باشد - یا ادعای عدم قصد و سبق لسان داشته باشد - در صورتی که محتمل باشد - از او قبول میشود. و اگر بینه بر صدور سخنی از او که موجب ارتداد است قائم شود، آنگاه آنچه را که ذکر شد ادعا نماید از او قبول است. [بخش ارتداد]

خمینی این احتیاطی را که در صدور حکم ارتداد لازم شمرده با قائل شدن حق توبه برای مرتد تکمیل میکند زیرا او صراحتاً برای مرتد، چه فطری و چه ملی، چه مرد و چه زن، حق توبه قائل میشود و شدیدترین نوع ارتداد را که که ارتداد فطری مرد مسلمان است با توبه مختومه می‌شمرد و چنین می‌گوید: «اسلام است که پاک‌کنندهٔ جمیع اقسام کافر است حتی مردی که مرتد فطری است - در صورتیکه توبه کند - تا چه رسد به زن.»

کلاً نتیجه‌ای که میتوان از تدقیق در بینش مذهبی خمینی و نظرات وی در باب کفر گرفت این است که فتوای وی به اعتبار این نظرات صادر نشده است و پافشاری برای مجازات رشدی به اتکای این نظرات معنی ندارد. بسیاری از مؤمنان که نگران آبروی اسلامند و نیز برخی مدافعان رشدی به کسب این نتیجه اکتفا میکنند و پس از کسب اطمینان از اینکه فتوای خمینی اعتبار شرعی ندارد کار پژوهش را ختم شده می‌گیرند. اما چه پای دفاع اساسی از رشدی در میان باشد و چه جستجوی جدی معنای فتوای خمینی، نمی‌توان در مرحله حاضر توقف کرد. در مورد دفاع به این دلیل نمی‌توان که توجه صرف به نظرات خمینی یا هر فقیه دیگر در صدور فتوای ارتداد یا لغو آن، مترادف گردن نهادن به احکام مذهب و مذهبیان در باب اعتقادات مجاز و غیرمجاز است و در حکم قبول اعتبار مجازات مرتد فرضی صرفاً به اتکای احکام شرع؛ یعنی قبول کامل چارچوب اعتقادات مذهبی، کاری که دفاع از متهمان به ارتداد را به کلی خراب میکند. در مورد شناخت معنای فتوای خمینی هم نمی‌توان کار را به نشان دادن بی اعتباری فقهی آن ختم کرد و تنها نتیجه‌ای که میشود از آن گرفت لزوم جستن معنای فتوا در دیگر عقاید خمینی با در نظر گرفتن موقعیتش به هنگام صدور فتوا است.

کلام سیاسی

اما آن قسمت از عقاید خمینی که در تحلیل فتوای مرگ رشدی بیشتر مورد نظر ماست بخشی است که مربوط به چگونگی تقسیم قدرت و برقراری عدالت در جامعه است و میتوان به این دلیل کلام سیاسی خواندش.

این عقاید اساساً موضوع کتاب «ولایت فقیه» است که در طول تبعید خمینی نگاشته شد و همزمان با انقلاب در دسترس ایرانیان قرار گرفت ولی متأسفانه به دو دلیل چندان که باید مورد توجه قرار نگرفت. قبل از پیروزی خمینی به این دلیل که هیجان حاکم بر جامعه برای کمتر کسی فراغت کتاب خواندن باقی گذاشته بود و همه را در شور وحدت کلمه ای شریک ساخته بود که هیچ نبود جز سوء تفاهمی همه گیر. بعد از پیروزی خمینی به این دلیل که رفتار وی و افراد تحت فرمانش روشنتر از آن مینمود که احتیاجی به مراجعه به نظرات کتبی وی احساس شود. باید به این نکته نیز اشاره کرد که تا قبل از قدرتگیری، اطرافیان خمینی نه تنها کوششی در راه شناساندن اساس عقاید سیاسی رهبرشان به دیگر مردم نمیکردند بل به دلیل خدشه ای که هویدا شدن آنها میتوانست در هم‌رایی مردم ایجاد کند، از هر وسیله ای برای پوشاندن این عقاید استفاده مینمودند.

کتاب «ولایت فقیه» تا آنجا که به پرسشهای ما مربوط است حاوی چند نکته مهم و پیوسته است که باید به ترتیب از نظر گذرانند.

اساسی ترین نکته ای که در این کتاب جلب نظر میکند خالی بودن آن است از کلمه و معنای رستگاری که باعث شده لحنی کاملاً دنیوی بگیرد. این بی اعتنایی به هدف غایی مذهب، آنهم در نوشتهٔ عالمی دینی بسیار مهم و پرمعناست و باید آن را یکی از خطوط مهم فکر خمینی به حساب آورد. به تبع باید مساعی مریدان وی را در جهت اثبات مقامات معنوی و عرفانی او، به حساب کوشش در راه پر کردن این خلاء و ساختن چهره ای کامل و بی عیب از مرادشان گذاشت. به عنوان نمونه چاپ اشعار وی که قرار است محتوای عرفانی داشته باشد کوششی است در همین جهت و ربطی به اثبات قابلیت‌های ادبی خمینی ندارد. البته این قصد به ناکامی انجامیده زیرا این اشعار که در آنها «بنیانگذار جمهوری اسلامی» از «محتسب» گله میکند فقط نشانهٔ تقلید بی چون و چرای سرایندهٔ آنهاست از غزلسرایان بزرگ

ایران، تقلیدی که صورت تبعیت کامل از قالبها، تصاویر و حتی عبارات شعری این بزرگان را گرفته و در دهان ولی فقیه صورت مضحك انتقاد از خود را پیدا کرده است که قاعدتاً اختصاص به کمونیستها دارد.

نکته بعدی که پیامد کنار گذاشتن رستگاری است جایگزین ساختن آن است با «برقراری نظام عادلانه اجتماعی». خمینی این کار را نه تنها وظیفه فقها بلکه مهمترین وظیفه انبیاء میشمرد

او به این ترتیب هدف غایی سیاست را که برقراری عدالت است، جایگزین هدف غایی مذهب که رستگاری است کرده.

نکته آخر تعیین روش دستیابی به عدالت است چون هدف شمردن عدالت وجه اشتراک تمام نظامهای سیاسی عالم است و به خودی خود برای شناختن هیچ رژیم کافی نیست. آن رژیم سیاسی که در نظر خمینی حل درست اختلافات و برقراری عدالت را تضمین میکند، حکومت ولایت فقیه است که باید احکام اسلام را دوباره جاری سازد. در این نظام وظیفه فقها عبارت از تصدی قوای مجریه و قضائیه است که از پیامبران به امامان و سپس به ایشان ارث رسیده است. فقهایی که باید به حکم وظیفه انجام این مهم را بر عهده بگیرند باید حائز دو شرط باشند: اطلاع از شریعت و دارا بودن صفت عدالت

در اینجا مقصود از عدالت صرفاً فضیلت اخلاقی است

برقراری عدالت در جامعه نیز مترادف جاری شدن احکام اسلام است. به همین دلیل در گفتار خمینی اثری از کاویدن معنای عدالت و سنجش روشهای مختلف دستیابی بدان نیست، زیرا بحث عدالت با وحی ختم شده است.

خمینی در نظر و عمل و سخن هر گونه جدایی دین و سیاست را باطل میشمرد اما در اختلاط این دو شیوه خاص خودش را داشت. او در نظریه اش بخشی از اهداف غایی سیاست را جانشین هدف غایی مذهب کرده است اما در عوض راه رسیدن به عدالت را از مذهب وام گرفته است. از این بابت دید مذهبی وی درست عکس آن چیزی است که میتوان معمولاً از مؤمنان انتظار داشت زیرا توجه مؤمن باید قاعدتاً متوجه رستگاری باشد و دیگر امور را وسیله دستیابی به رستگاری بشمرد نه اینکه رستگاری را کنار بگذارد و دین را وسیله رسیدن به اهداف دیگر بکند. اصرار اطرافیان و به خصوص جانشینان خمینی را که دائم در صدد اثبات «خداجویی» نظام جمهوری اسلامی هستند باید به حساب تصحیح ایدئولوژیک این مشکل گذاشت زیرا آنها که نه گرفتار غریزه سیاسی خمینی هستند و نه از اتکای به نفس وی بهره ای دارند، به خوبی میدانند که روحانی - به خصوص اگر به دنبال دنیا بود - نباید به هیچوجه صحبت از آخرت را فراموش کند. هر چند این تصحیح ایدئولوژیک بر چگونگی حکومت تأثیری نگذاشته اما وجه نظری آن را مذهبی تر، یا به عبارت دقیقتر مؤمن پسندتر کرده است.

اما مهمترین نکته ای که باید در باره کلام سیاسی خمینی در نظر داشت و متأسفانه تا به حال به هیچوجه مورد توجه قرار نگرفته است دینی است که او به فلسفه سیاسی مدرن دارد.

عقاید سیاسی خمینی تا سالی که از ایران تبعید شد تفاوت چندانی با عقاید دیگر روحانیانی که قبل از استقرار مشروطیت پادشاهان را به اجرای احکام دین فرامیخواندند و پس از مشروطیت بعضاً از در مخالفت با این جنبش عظیم درآمدند تا قوه قانونگذاری را از ملت ایران سلب کنند و مشروطه را به مشروعه تبدیل سازند، نداشت. اما «ولایت فقیه» چکیده تحولی است که در دوران تبعید در عقاید سیاسی وی پدید آمد.

خمینی در «ولایت فقیه» کوشید تا فکر سیاسی خود را از قیود قبلی برهاند و اجرای احکام اسلام را از احتیاج به پشتیبانی افراد غیر روحانی خلاص کند و چارچوب نظام سیاسی مستقلی را پی بریزد. آنچه که به وی این امکان را داد استفاده از بخشهایی از فلسفه سیاسی مدرن است که از قرن نوزدهم در ایران رسوخ کرده بود و با انقلاب مشروطیت اسماً اساس حیات سیاسی مردم ایران قرار گرفته بود. خمینی برای طرح و عرضه نظام سیاسی مورد نظر خود نمی توانست فقط به مفاهیم مذهبی یا فقهی اتکا نماید و ناچار بود از اندیشه ای که میخواست ریشه اش را از ایران برکند مدد بگیرد. وی به ناگزیر این کار را انجام داد اما دین خویش را به اندیشه نوین - چنانکه انتظار میرود - انکار نمود.

دو مفهوم اساسی که خمینی از اندیشه سیاسی مدرن به وام گرفته عبارت است از «حاکمیت» [souveraineté] و «تفکیک قوا» [séparation des pouvoirs] ، که به ترتیب از طریق آثار روسو و منتسکیو در بین اندیشمندان و روشنفکران ایرانی رواج گرفته است. خمینی برای اینکه بتواند به قانون اساسی مشروطیت ایران پاسخی قابل عرضه بدهد ناچار از استفاده از این مفاهیم بود و از این بابت در همان موقعیتی قرار داشت که مخالفان اولیه روشنگری و انقلاب فرانسه دو بیست سال پیش از او در آن قرار گرفته بودند. خمینی از طریق آشنایی با اندیشه سیاسی جدید، لااقل از طریق مطالبی که در باب آن نگاشته شده بود و ترجمه هایی که از «قرارداد اجتماعی» روسو و «روح القوانين» منتسکیو انجام گرفته بود امکان اطلاع، هرچند سطحی اما کافی، از برخی مضامین این اندیشه را پیدا کرده بود و در عمل برای نفی دستاوردهای آن همان پاسخی را یافت که مرتجعان مخالف انقلاب فرانسه سالها پیش از او یافته بودند: منحصر کردن حق حاکمیت به خدا و منحصر دانستن قوانین مشروع به قوانین الهی. از این بابت و پس از تحولی که در اندیشه وی پیدا شد، خمینی بیشتر به این طرفداران کلام سیاسی ضدمدرن نظیر ژوزف دومستر [Joseph de Maistre] و لویی دوبونالد [Louis de Bonald] شبیه است تا کسی نظیر شیخ فضل الله نوری که به ترتیبی در تجددستیزی سلف وی به شمار میاید.

خمینی مانند دیگر تجددستیزان ایرانی از آل احمد تا نراقی، مدیون اندیشهٔ جدید غربی است و تفاوتی با دیگر کسانی که با گستاخی تمام و در عین بهره برداری از این اندیشه صلاهی رجوع به اصل و بی نیازی از مغرب زمین و پس زدن تجددخواهی ایرانی را سر داده اند، ندارد.

دو عامل باعث شده تا به این وامگیری خمینی از اندیشهٔ سیاسی مدرن توجه کافی نشود و دین اساسی وی به اندیشهٔ لیبرال که با آن سر ستیز داشت پوشیده بماند.

اولین عامل کوشش خود خمینی در پوشاندن این دین است و ادعای مصرانه اش در رجوع به اصالت اسلام. ادعایی پوچ که پس از وی نیز همچنان توسط دستگاه های تبلیغاتی جمهوری اسلامی در همه جا پراکنده میشود. عامل مهمتر خو گرفتن فارسی زبانان به مفاهیم حاکمیت و تفکیک قواست، این انس گیری که ظرف قرن اخیر پیدا شده، باعث گشته تا برخوردن به آنها در نوشته های خمینی تعجبی در کسی بر نیانگیزد. در مورد مفهوم تفکیک قوا و تازه واردی نسبی آن در گفتار سیاسی فارسی زبانان توضیحی لازم نیست زیرا تقریباً همهٔ کسانی که از تعلیمات مدنی دبیرستان خاطره ای، هرچند گنگ، در ذهن دارند به این مسئله که منتسکیو واضح این مفهوم است و تفکیک قوا از اندیشه و قلم وی در جهان رواج یافته، آگاهند. ولی توضیح کوتاهی در باب کلمهٔ حاکمیت که چهرهٔ عربی نما دارد و حضورش در واژگان خمینی چندان جلب نظر نمیکند لازم است. این کلمه، چنانکه روشن است، از ریشه ای عربی ساخته شده است اما جزو لغات کلاسیک زبان عربی نیست و کلمهٔ نسبتاً نوساخته ایست که برای رساندن مفهوم [souveraineté] ساخته شده و به احتمال بسیار قوی ابداعش توسط ترک زبانان تجددخواه امپراطوری عثمانی انجام گرفته است و از میان نوشته های آنان در مشرق زمین رواج پیدا کرده. تجددخواهان ایرانی هم که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، در آشنایی با اندیشهٔ جدید و انجام اصلاحات اساسی اجتماعی و سیاسی، به مقدار زیاد نظر به گفته ها و کرده های تجددخواهان عثمانی داشته اند این مفهوم را، مانند بسیاری کلمات دیگر که کاربردشان در اوایل قرن سروسدای بسیاری از ادیبان مقید به صرف و نحو عربی را بلند کرده بود، از همسایگان ترک خود اخذ کرده اند. دلیل این وامگیری عشق به کار بردن کلمات نوین نبوده است بل آگاهی به این مسئله بوده که مفهوم حاکمیت، به معنای مرجعیت اعلی در انشای قوانین، در اندیشهٔ سیاسی ایران و حوزهٔ سیطرهٔ اسلام معادلی نداشته که بتوان مورد استفاده قرارش داد و باید برای این مفهوم که ابداعش به قرن شانزدهم بر میگردد و هدف از آن تعریف مرجعی بوده که بتواند در مقابل حقوق الهی و دستگاه پاپی قد علم کند، معادلی پیدا کرد. لزوم پیدا کردن معادل هم زایندهٔ احتیاج به استفاده از این مفهوم بوده برای پی ریختن تجددسیاسی در ایران نه محض بازی با مفاهیم و اظهار لحنیه. خمینی به اهمیت و برد این مفهوم، هرچند به طور کلی و گنگ آگاه شده و حس کرده که نمی شود مفهومی را که این همه در ایران ریشه دوانده و محور بسیاری از حق طلبی های سیاسی بوده یکسره کنار گذاشت. طبعاً نگره داشتن آن به شکل اولیه اش و در ترکیبی نظیر «حاکمیت ملی» هم برای وی مقدور نبوده و همین عوامل باعث شده تا همان چاره ای را بیاندیشد که تجددستیزان قرن نوزدهم پیش از وی اندیشیده بودند: نگاه داشتن مفهوم حاکمیت و جادادن آن در حوزهٔ اختیارات الهی، کاری که تمام بار تجددخواهی آنرا خنثی میکند.

در جمع استفاده از مفاهیم حاکمیت و تفکیک قوا بیش از آنکه نشانهٔ چابکی و پویندگی ذهن خمینی باشد نشانگر تأثیر قاطع اندیشهٔ نوین سیاسی در ایران است که شاخص ترین و موفق ترین تجددستیز قرن اخیر را واداشته تا اندیشهٔ سیاسی خود را با استمداد از مفاهیم اساسی آن شکل ببخشد. کلام سیاسی خمینی بر خلاف ادعای خود او و اعوان و انصارش، فصل آخر اندیشهٔ سیاسی اسلام نیست، بل فقط جملهٔ کج و معوجی است که در حاشیهٔ اندیشهٔ سیاسی لیبرال نگاشته شده است و ادعای استقلالش از این جریان چندقرنهٔ فکری پوچ و پیاوه است.

بینش تاریخی

استراتژی خمینی مثل هر استراتژی دیگر متکی به يك بینش کلی تاریخی است که هم در شکل گرفتن آن مؤثر بوده است و هم به کار تأیید آن میاید. البته باید یادآوری کرد که خمینی نه فقط مورخ نبود در بارهٔ تاریخ اطلاعات کم و محدودی داشت و قصد از پرداختن به نگرش تاریخی وی مقایسهٔ آن با نظرات متفکران و پردازندگان فلسفهٔ تاریخ نیست تا جهالت وی به راحتی اثبات شود و خیال ما راحت، قصد جستن عواملی است که بر شکل گیری استراتژی وی تأثیر گذاشته است.

مهمترین نکته در بارهٔ بینش تاریخی خمینی تقدم کامل شکل آن است بر محتوایش به علاوهٔ سادگی آن شکل و سستی این محتوا. نگرش وی اصلاً و اساساً نگرش مرد عمل است نه نگرش تحلیلگر و پژوهشگر به همین دلیل نمیتوان آن را فلسفهٔ تاریخ، حتی از نوع ابتدائیش دانست. البته ساختن و پرداختن فلسفهٔ تاریخ بر اساس این طرح اولیه و ابتدایی ممکن است ولی نه خمینی در طول حیات خویش قابلیت و همت این کار را داشته است و نه جانشینانش از این مواهب بهره مند بوده اند تا به فکر چنین کاری بیافتند. به خصوص که علیرغم تمام لافهای فضل و دانش مشغولیت اصلی همهٔ آنها حفظ و افزایش قدرت است نه تعلیم و تعلم، چه رسد به پژوهش.

شکل بینش تاریخی خمینی که فی نفسه نه بکر است و نه ظریف از قرار زیر است:

عصر طلایی صدر اسلام است و دوران حیات پیامبر و خلافت علی، از پس این دو سرآشینی شروع شده است که تا روزگار ما رسیده، اما بازگشت به عصر طلایی واجب و به مدد اراده ممکن است. جوهر تمام انقلابی‌گریهای سنت مدار را میتوان در این طرح کلی جست. معنایی که خمینی - لافل تا زمان قدرت‌گیری - از انقلاب در سر داشته است معنای قدیم آن بوده، یعنی بازگشت به نقطه شروع؛ این معنا منکی به برداشتی دوری از تاریخ است و با معنای جدید آن که شروع مرحله ای نوین از تاریخ است و منکی بر بینش خطی، به کلی متفاوت است.

و اما محتوا، رویدادهای تاریخی معدودی که خمینی به آنها اشاره میکند همه در خدمت این چارچوب ساده و محدود است.

نوع رویدادها و روش انتخاب آنها نیز بسیار گویاست. اول باید به این مسئله توجه داشت که ذهن خمینی «ذهن حکایتی» است به این معنا که تربیت تاریخی ندارد، وقایعی که به آنها اشاره میکند با توجه به زمان رویدادشان و شرایط رویدادشان مورد اشاره واقع نشده، فقط صورت داستانهای پراکنده ای را دارد که گویی از جنگهای مختلف استخراج شده و به تناسب موقعیت مورد استفاده قرار میگیرد. به احتمال قوی منبع اکثر آنها هم برخی متون قدیمی است که نظمشان، اگر نظمی در کار باشد، بیشتر موضوعی است تا زمانی و تحلیلی.

در میان حکایات مورد اشاره خمینی مقام اول از آن داستانهای مذهبی است ولی در کنار آنها گاه و بی گاه به نکات سطحی و روزنامه ای تاریخ معاصر نیز میتوان برخورد یا به اشاراتی از تجربیات شخصی اش. ولی نکته در اینجاست که وی در باب زمانه خویش هم هیچ جا اشاره ای ندارد که ردی از تحلیل تاریخی بتوان در آن یافت؛ همه جا حکایت است و روایت.

بدون شك كم اطلاعاتی و بی فرهنگی در پیدایش این وضعیت تأثیر بسیار داشته است اما باید عامل بسیار مهم دیگری را نیز به اینها اضافه کرد؛ در اینجاست که مسلط بودن شکل بینش تاریخی وی بر محتوایش بسیار روشن میشود. اصل فکر خمینی غیر تاریخی است به این دلیل که ذهنش از يك طرف متوجه يك رشته اصول لایتغیر و ازلی و ابدی اسلامی است که در صدر اسلام در جامعه اجرا میشده و از طرف دیگر متوجه برقرار ساختن دوباره آنها. با این بینش تاریخ هر چه باشد فقط و فقط حاوی يك رشته اتفاق تأسف انگیز بین آن شروع مطلق، یعنی بعثت، و امروز روز به حساب میاید، اتفاقاتی که نه جایی برای توجه به آنهاست و نه لزومی به درک مکانیسم آنها. شناخت تاریخ برای کسی مهم است که بر تأثیر گذشته بر امروز و فردای آمی آگاه است و به هر دلیل و به هر قصد تاریخ را لایق توجه میشمرد، اگر کسی جداً معتقد باشد که میتوان تاریخ را صرفاً به قدرت اراده مقهور ساخت و الگوی کار هم منشایی و رای تاریخ دارد، لزومی به این توجه نمیبیند.

هر چند این نکته برای کسانی که ذهنشان تربیت شده عصر جدید است قدری ثقیل خواهد نمود، باید پذیرفت که تاریخ از دید خمینی اصلاً سؤال انگیز نیست تا توجه و جواب بطلبد، ماده خامی است که از شکل اولیه اش افتاده و فقط اراده ای میطلبد تا آن را به حالت اول بازگرداند.

چارچوب جغرافیایی

شاید صحبت از چارچوب جغرافیایی فکر خمینی برای خوانندگان نوشته حاضر عجیب بنماید، چون برای همه روشن است که اطلاعات وی در این زمینه از تاریخ هم کمتر بوده است. البته شکی نیست که خمینی محل ایران را بر نقشه جغرافیا میشناخته است و به احتمال قریب به یقین میدانسته که زمین کروی است؛ ولی اطلاع وی از جغرافیا به معنای جای گرفتن گروههای انسانی در طبیعت، منطبق شدنشان با آن و بهره برداریشان از آن بسیار کم بوده؛ به هر حال یکی از بارزترین نشانه های این بیگانگی خالی بودن نوشته هایش از اشارات مربوط به جغرافیاست، گفته های وی نیز از این بابت مزیت چندانی بر نوشته هایش ندارد. طبعاً قصد از نگارش بند حاضر برشمردن اطلاعات و تفکرات ناموجود وی در باب جغرافیا نیست بلکه ترسیم خطوط ژئوپولیتیک استراتژی اوست.

در ترسیم این خطوط باید از دو خطا احتراز کرد. اول بی بها شمردن جغرافیا. استراتژی خمینی هدفهایی دارد و مراحل ولی محل به اجرا گذاشتن آن جهان خیال نیست، کره زمین است و این کره هم شکلی دارد که تابع استراتژی خمینی نیست. به عبارت دیگر بر خلاف اعتقاد بسیاری از طرفداران خمینی صرف خیالپردازی ایدئولوژیک و ابراز اراده برای جهانگشایی کافی نیست و تازه اگر هم باشد جهان شکل خودش را دارد و باید به این شکل توجه داشت.

و اما دومی که متأسفانه بسیار ظاهرالصلاح تر و به تناسب رایجتر از اولی است، اغراق در نقش عامل جغرافیایی است و تصور اینکه هر موقعیت جغرافیایی سیاست خاص و ثابتی را ایجاب میکند. روشن است که جای هیچ کشوری را عوض نمیتوان کرد و مشخصات جغرافیایی هر کشور در طول تاریخ کمابیش ثابت است. اما ثبات عامل جغرافیایی به این معنا نیست که اثر آن در شکل گیری سیاستهای حاکمان هر کشور تغییرناپذیر و يك شکل است. موقعیت جغرافیایی مستقیماً زاینده سیاست نیست، سیاست در ذهن حاکمانی طراحی میشود که در طرحریزی سیاستهایشان در میان بسیاری عوامل دیگر به عامل جغرافیایی نیز توجه میکنند. تصویری که این حاکمان از جهان اطرافشان در ذهن میپرورند فقط زاده شکل نقشه جغرافیا نیست، تصویر مزبور به تناسب هدفهایی که آنها برای خویش تغییر میکنند و روشها و وسایلی که برای رسیدن به این اهداف برمیکزینند، تغییر میکند. اهمیت این تصویر ذهنی خیلی کمتر از اهمیت شکل جهان خارج

نیست و توجه نکردن به آن باعث این اشتباه رایج میشود که خطوط اصلی سیاست هر کشور تحت تأثیر موقعیت جغرافیایی آن شکل میگیرد و تغییر نظام سیاسی بر آن بی اثر است

خمینی با خود بینش سیاسی جدید و استراتژی جدیدی به همراه آورد و به همین دلیل نمیتوان وی را ادامه دهنده سیاست محمد رضا شاه به حساب آورد، چه رسد به ادامه دهنده سیاست چندین قرنه ایران در برابر همسایگان، به خصوص که میتوان اصلاً در وجود این «سیاست چندین قرنه» شك کرد. البته میتوان در سیاست خارجی ایران قبل و بعد از انقلاب و جوه تشابهی یافت ولی باید اول به این نکته توجه داشت که این جوه تشابه الزاماً برخاسته از انگیزه های یکسان نیست و دیگر اینکه این شباهتها الزاماً مهمترین بخشهای سیاست خارجی جمهوری اسلامی نیست.

در استراتژی کلی خمینی هدف اولیه تسلط بر ایران بود که در تحقق آن پیروز گشت. هدف نهایی این استراتژی تسلط بر جهان است، اما هدف میانی که وسیله این کار است، مسلط شدن است بر «جهان اسلام» و در حقیقت این هدف میانی است که قالب ژئوپولیتیک استراتژی وی را شکل داده.

از دید خمینی، آنچه خارج از جهان اسلام است دنیایی است تیره و یکدست که مهمترین مشخصه اش ضدیت با اسلام یا لاقبل غیر اسلامی بودن آن است - سرزمینی است که باید در آینده ای دور اسلامی شود. اما از آنجا که بینش خمینی در باره جهان به تناسب فاصله گرفتار از ایران مبهم و کلی میشود، سخنانش در باره این هدف نهایی به قدری کلی است که در حد توجه نیست. فقط میتوان فرض کرد که وی در عالم خیال دو ابرقدرت آمریکا و شوروی را همتایان امروزی شاهنشاهی ایران و امپراتوری بیزانس به حساب میآورده که در صدر اسلام سرنگون شدند، و احتمالاً سرنگون کردن دو ابرقدرت موجود را هم رسالت تاریخی خویش میدانسته و تصور میکرده که تجدید عظمت اسلام از طریق تکرار دوباره حوادث دوران شکلگیری آن انجام خواهد گشت. نامه نگاری مضحک وی را به گورباچف باید تقلیدی از حکایت نامه نگاری پیامبر اسلام به خسرو پرویز به حساب آورد.

در استراتژی خمینی «جهان اسلام» مهمترین مجموعه کشور بر سطح زمین است و طبعاً میدان اصلی جولان و موضوع اصلی توجه. اما باید دقت داشت که اجزای این مجموعه از اهمیت یکسان برخوردار نیست. مهمترین بخش آن که حکم قلب یا به عبارت دیگر مرکز ثقل جهان اسلام را دارد، بخشی است که از ایران تا مصر را در بر میگیرد و از نظر جغرافیایی در میانه «جهان اسلام» قرار گرفته، مهمترین مراکز مذهبی و فکری اسلامی را در دل خود جای داده است و از نظر تاریخی نیز با خاطره خلافت اسلامی پیوند خورده. به همین دلیل، تسلط بر آن قدم اول در راه تسلط بر باقی کشورهای اسلامی است. از این جهت بیشترین مساعی استراتژیکی خمینی و یارانش متوجه این بخش بوده و هست تا به هر قیمت شده، با تبلیغ و تهدید و تطمیع جای پای خویش را در این بخش از جهان محکم کنند. این مساعی هیچ ارتباط خاصی با پیگیری سیاست منطقهای قبل از انقلاب ندارد، فقط محل به اجرا گذاشته شدنش با سیاست قبلی یکی است.

مهمترین معیار ارزیابی عملیات استراتژیک خمینی در خارج از ایران تأثیرش بر «جهان اسلام» و به خصوص بخش مرکزی آن است، حتی اگر این مانورهای استراتژیک خارج از مرزهای «جهان اسلام» انجام بپذیرد.

استراتژی خمینی

در قسمت قبل به چارچوب فکری خمینی که به استراتژی او معنا میدهد، پرداختیم ولی قبل از پرداختن به خود این استراتژی باید چند نکته کلی را در باب مفهوم استراتژی، محدودیتهای هر تحلیل استراتژیک و مصداق یافتن آنها در تحلیل استراتژی خمینی، یادآوری کرد.

مفاهیم استراتژی و تاکتیک کاملاً به یکدیگر وابسته است و تعریف هر کدام آنها به نوعی به تعریف دیگری منتهی است. تفکیک این دو معمولاً با توجه به سه جفت مقوله کلی - جزئی، دراز مدت - کوتاه مدت و نظری - عملی انجام میگیرد. در نوشته حاضر مقصود از استراتژی انتخاب کلی وسایل و روشهاست و تنظیم خطوط اساسی عمل به قصد رسیدن به هدف غایی یا اهداف نهایی، در عین توجه به سلسله مراتب هدفها.

و اما محدودیتهای هر تحلیل استراتژیک. اول نکته ای که در ارزیابی هر استراتژی مورد توجه قرار میگیرد انتظام نظری آن است بخصوص که اعتبار آن همیشه وابسته به نتیجه کار نیست و استراتژی هایی هم که به شکست انجامیده بسا اوقات از بابت نظری بسیار جالب و معتبر است. معمولاً وقتی صحبت از استراتژی پیش میاید بیشتر مردم انتظار عرضه دستگاه نظری پیوسته و محکمی را دارند که اجزای آن هر چه منطقی تر به هم مربوط باشد. این انتظار بسیار هم به جاست زیرا نمیتوان هر حرف و هر فکری را لایق نام استراتژی شمرد و صاحب آنها را استراتژ نامید. استراتژی یعنی برنامه ریزی وسیع برای عمل و این نوع برنامه ریزی محتاج ذهن قوی و اطلاعات گسترده است، ذهنی که بتواند این میزان اطلاعات را هضم کند و آنها را در برنامه ریزی خویش تحلیل ببرد. اما استراتژی فقط به پرداختن نظریه ختم نمیشود، زیرا استراتژی در هر حال برنامه عمل است، هم وجه نظری دارد و هم وجه عملی. این دو وجه بر هم تأثیر میگذارد و یکی از شاخصهای مهم استراتژ خوب، کوشش و موفقیت اوست در پیروی از برنامه طرح شده. نکته دیگری که باید به یاد داشت این است که هر استراتژ الزاماً تمام ابعاد برنامه عمل خویش را به طور منظم به روی کاغذ نمیآورد

و نمیتواند مطلقاً به يك طرح از پیش پرداخته بماند. به این دلایل، توجه به عمل استراتژ در تحلیل استراتژی وی نقش عمده دارد و خلاصه اینکه استحکام نظری هر استراتژی در ارزیابی آن بسیار مهم است ولی تنها معیار ارزیابی نیست.

نکته دوم ارزیابی استراتژی از روی حاصل آن است. طبیعتاً واکنش به هنگام بازشناختن استراتژی خوب از بد توجه به نتایج آنهاست، اولی به هدف میرسد و دومی نه. روشن است که اثبات عکس این نکته کار بسیار مشکلی است، ولی منحصر کردن ارزیابی به این معیار نیز مشکلاتی به همراه میآورد که اولین آنها از قلم انداختن برنامه ریزی است، دیگری حذف کردن عامل اتفاق است و آخری توجه نکردن به قابلیت یا بی قابلیت طرف مقابل. عمل بی برنامه، هر وسعتی هم که داشته باشد لایق نام استراتژی نیست. از این گذشته پیروزی در صحنه شطرنج را میتوان نشانه خوب بودن استراتژی برنده به حساب آورد، ولی پیروزی در صحنه جنگ و سیاست و هر جا که پای کنشهای اجتماعی، آن هم در مقیاس وسیع در میان است، به مقدار قابل توجه زایدی عواملی است که استراتژها بر آن دستی ندارند، نه قدرت پیشینی اش را دارند و نه همیشه امکان احتراز یا بهره برداری از آن را. علاوه بر این، حتی صفحه شطرنج هم محل هنرنمایی دو همآورد است و پیروزی يك طرف نشانگر قابلیت مطلق او نیست، نشانه برتری او بر حریف است.

نکته سوم مربوط به اهمیت تاکتیک است. استراتژی هنر نبرد است و استراتژ کسی که چنین قابلیت دارد. جامع بودن مفهوم استراتژی و الایی مقام استراتژ، فی نفسه موجد نوعی اعتبار است که در هنگام پیروزی به اوج میرسد و افتخار پیروزی را در وهله اول نصیب کسی میکند که توانسته است با به کار گرفتن درست امکانات موجود و بهره برداری مناسب از شرایط متغیر به اهداف خویش دست پیدا کند. این تمرکز توجه گاه موجد این شبهه میگردد که پیروزی فقط مدیون استراتژی خوب است و تاکتیک در این میان نقشی ندارد یا اگر دارد جنبی است. باید به این نکته توجه داشت که به اجرا گذاشتن درست استراتژی عبارت است از بهره برداری درست از پیروزیهای تاکتیکی و اگر پیروزی تاکتیکی نباشد استراتژی فقط طرحی است بر روی کاغذ. بنابراین باید در هنگام توجه به حاصل کار به پیروزیهای تاکتیکی که رسیدن به هدف نهایی را ممکن کرده است توجه کافی داشت و نباید تمام امتیاز را فقط به استراتژی حواله داد.

و اما استراتژی خمینی.

در مورد استراتژی خمینی باید اول به این توجه داشت که فکر و عمل استراتژیک وی در عین سادگی و ابتدایی بودن دارای اصول ثابت و منطقی درونی است اما صورت دستگاه نظری وسیع و پیوسته ای ندارد که با دقت زیاد طرح شده باشد یا چندین متخصص وقت و قابلیت خویش را صرف شکل دادن آن و رسیدگی به ریزه کاریهایش کرده باشند. به عبارت دیگر استراتژی وی نه به استراتژی پیمان ورشو شباهتی دارد و نه به استراتژی سرفرماندهی ارتش آلمان هیتلری، اما حتماً میتوان آن را با استراتژی افرادی نظیر لنین یا هیتلر که هدفشان قدرتگیری در يك واحد سیاسی معین و پس از آن پیشروی در جهان بوده است مقایسه کرد. استراتژی خمینی در مرحله طرح بیش از هر چیز متوجه قدرتگیری در ایران بوده ولی در عمل متوجه دیگر نقاط جهان نیز گشته است. به این دلیل بخش اول آن به نظر دقیقتر و حساب شده تر از بقیه اش میآید، ولی نباید به این دلیل تصور کرد که استراتژی او هدفی غیر از قدرتگیری در ایران نداشته است.

بحث استراتژی خمینی یکی از مهمترین بخشهای هر تحلیل انقلاب اسلامی ایران است و بر سر آن به هیچوجه اتفاق نظر وجود ندارد. در اینکه خمینی صاحب استراتژی، حال هر قدر هم کلی و کم مایه، بوده است کمتر میتوان تردید کرد، ولی بحث راجع به اهمیت استراتژی وی همیشه بین دو قطب در نوسان است.

قطب اول عبارت است از بی اهمیت فرض کردن این استراتژی در قدرتگیری خمینی. پیروان این نظر که تعدادشان به هیچوجه کم نیست موفقیت وی را به طرق مختلف توجیه میکنند.

برخی آن را صرفاً اتفاقی میشمردند. هر چند این اعتقاد به بخت آزمایی تاریخی اصولاً چیزی را روشن نمیکند، در عوض بر زخم آنهایی که مایلند به هر قیمت که شده خمینی را بی قدرتر از آنچه که بوده است جلوه دهند، مرهمی میگذارد. اتکای صرف به اتفاق و حواله کردن همه چیز به بخت مساعد فقط مناسب داستان پادشاهی حسن کچل است نه تحلیل تاریخی. تازه باید به پیروان این عقیده یادآوری کرد که حتی حسن کچل هم برای جلب بازی که قرار بود بر سر پادشاه آینده بنشیند بر سر خود زفت انداخت و بیچاره به امید بخت ول نگشت.

راه حل دوم حواله کردن پیروزی خمینی است به آگاهی جمعی مردم ایران یا به ضمائیر ناخودآگاه فردی یا جمعی آنها که قرار است هرکدام مردم را چون عروسک خیمه شب بازی حرکت بدهد و نتایج معینی به بار بیاورد. آگاهی جمعی قرار است در مورد جامعه همان نقشی را داشته باشد که آگاهی فردی در مورد افراد انسان دارد، منتها مقدم بر آگاهیهای فردی و مسلط بر آنها، و در برخی تحلیلهای اجتماعی به جای انگیزه ها و اهداف افراد پایه تحلیل کنشهای آنها قرار میگیرد. به این ترتیب رهبری خمینی فرضاً زاده «گرایشهای مذهبی آگاهی جمعی» یا چیزی از این دست محسوب خواهد شد. طبیعی است که به این ترتیب میتوان برای هر اتفاق تفسیری مبتنی بر آگاهی جمعی تراشید و هر چیزی را با گرایشها و تعبیرات این آگاهی تعبیر کرد و بر این اساس گفتاری ساخت که در عین مدون بودن هیچ ارتباطی با خواستها و طرحهای اعضای جامعه ندارد. در این حالت بحث از استراتژی و موفقیت در رسیدن به هدف بیجاست چون همه چیز زیر سر «آگاهی جمعی» است. ضمائیر ناخودآگاه، چه فردی و چه جمعی، از بابت حذف انگیزه ها و اهداف آگاهانه افراد و جایگزین کردن آنها با انگیزه های ثابت و قالبی خیلی پرثمرتر از «آگاهی جمعی» نیست. پیش گرفتن این

روش نیز پیروزی خمینی را منبعث از همان انگیزه های ثابت به حساب میآورد و طبعاً برای استراتژی وی جایی باقی نمیگذارد.

اتکای صرف به فرهمندی خمینی کردن نیز کاری است از همین دست زیرا این صفت را که اساساً به کار توصیف نوع رابطه مرید و مرادی وی با طرفدارانش میآید اساس توضیح قرار دادن در حکم منبعث دانستن انقلاب است از پیدایش نوعی رابطه عاطفی خاص بین خمینی و طرفدارانش. در وجود و اهمیت این رابطه شکی نیست ولی از يك طرف باید پیدایش، قوت گرفتن و ضعیف شدن خود این رابطه را توضیح داد و از طرف دیگر به این نکته توجه داشت که هر انقلابی اقلاً دو طرف دارد و تمام بازیگران انقلاب ایران مطیع مطلق خمینی نبودند تا بتوان فقط با جادوی فرهمندی قدرتگیری وی را توضیح داد. فرهمندی خمینی بنابر تعریف فقط به کار توضیح رفتار طرفداران او میآید نه مخالفانش و میتوان فقط یکی از عوامل قدرت خمینی و تسهیل کننده مانورهای او به حساب بیاید.

راه حل سوم احاله همه چیز است به جبر تاریخ که قرار است کنشهای آدمیان خواسته یا ناخواسته در جهت آن انجام بگیرد. البته رد این مورد آخر را میتوان در بسیاری بحثها گرفت ولی باید توجه داشت فلسفه تاریخی که توجیه کننده این بینش در مورد انقلاب ایران باشد هنوز به بازار فکری عرضه نشده است و به همین دلیل این قبیل توضیحات در مورد انقلاب ایران صورت ابتدایی و کلی دارد، و به حدی که به زحمت میتوان از عقاید عامیانه مربوط به نصیب و قسمت تمیزشان داد. ولی با تمام این احوال الگوهایی نظیر «بازگشت آونگ تاریخ»، که قرار است از مذهب زدایی دوران رضاشاهی و ولع مادیات در دوران محمدرضاشاهی به سوی معنویات (!) برگشته باشد، از مضامین ثابت بسیاری از تفسیرهای انقلاب ایران است. این الگوها بیشتر در تفسیرهایی یافت میشود که مذهب را عامل اساسی به راه افتادن انقلاب می شمارند و اهداف آن را مذهبی به حساب میآورند، به عبارت دیگر نه فقط شکل بلکه محتوای انقلاب را هم اساساً مذهبی می شمارند.

راه چهارمی هم در کار است که عبارت است از دست زدن به دامن تئوری توطئه و احاله پیروزی خمینی، نه به کارآیی استراتژی خودش، بل به ثمربخشی استراتژی دولتهای غربی که از خمینی استفاده کرده اند تا ملت ایران را به خاک سیاه بنشانند و در این کار موفقیت کامل هم کسب کرده اند.

در حقیقت وجه اشتراك راه حل های بالا در اینجاست که اصولاً هیچکدام چیزی را توضیح نمیدهد، فقط اتفاقی را که در ایران افتاده به کمک عواملی تحلیل میکند که یا اساساً در جامعه نقش بسیار محدودی دارد (مسئله اتفاق صرف)، یا از نظر شناخت شناسی سست است (آگاهی جمعی یا ضمیرهای ناخودآگاه)، یا توصیفی است (فرهمندی)، یا با نفس رویدادها دور باطلی میسازد که راهی به جایی نمیرسد (جبر تاریخی)، یا برای برخی بازیگران صحنه تاریخ کراماتی در حد قدر قدرتی قائل میشود که عقل سلیم نمیپذیرد. رلی این شبه توضیحات فایده ای دارد که برای برخی بسیار مغتنم است و آن سلب مسئولیت از خود ایرانیها در پیروزی خمینی است. فایده ای که در همه گیر ساختن این یاهو ها تأثیر بسیار داشته است.

قطب دوم اعتقاد به این است که خمینی کاملاً حساب شده به قدرت رسیده است، به عبارت دیگر اینکه پیروزی وی فقط مدیون استراتژی او بوده. این نگرش نیز در میان بخش بزرگی از مریدان خمینی رواج دارد. اعضای این گروه که پیروزی خمینی را صرفاً مدیون استراتژی او و رهبری داهیهانه اش میدانند تاریخ نگاران ریز و درشت و رسمی و غیر رسمی جمهوری اسلامی هستند که هدف انقلاب و خواست رهبر و مردم را برقراری جمهوری اسلامی می شمارند و بین این هدف و تمام کنشهایی که در طول انقلاب از طرف مردم و رهبر انجام یافته است نوعی ارتباط مستقیم قائل میشوند تا به این ترتیب روایتی خطی بسازند که در آن نه جایی برای تردید مردم باشد و نه برای تزلزل رهبر. به هر حال صرفنظر از گرایش سیاسی پیروان این نوع توضیحات باید این الگوی توضیح را به دلیل حذف عوامل غیرقابل پیش بینی، تکیه به انگیزه های قالبی و عرضه تصویر بسیط از صحنه جامعه و کنشهای انسانی، آن هم در مورد واقعه پیچیده ای نظیر انقلاب ایران، به دور ریخت.

موفقیت خمینی بسیار بیش از آنچه که بسیاری مایلند وانمود کنند زاده اتفاقاتی بود که نه به ذهن خود وی و نه به ذهن دیگران خطور میکرد، اما در این شرایط استراتژی او، هر قدر هم که محدود و نرمش وی هر قدر هم که کم، ثمربخش شد. شرط عرضه توضیح قابل قبول توجه به تمام این جوانب است و یافتن ارتباط منطقی آنها با هم. در يك کلام استراتژی خمینی در توضیح کنشهای سیاسی و مذهبی وی به طور عام و پیروزمندی اش در انقلاب به طور خاص نقش اساسی دارد و تحت هیچ عنوان نمیایست از توجه بدان غافل ماند.

و اما نکته آخر که مسئله پیروزمندی استراتژی است و ارزیابی آن بر اساس معیار رسیدن به هدف. استراتژی خمینی تا زمان حیات وی به هدفهای نهایی که تعیین کرده بود نرسید، البته این ناکامی در فرمانروایی بر جهان فقط قسمت خمینی نبود زیرا دیگرانی هم که در طول تاریخ چنین خیالی در سر پخته اند از رسیدن به آن محروم مانده اند. اما باید به این نکته هم توجه داشت که استراتژی خمینی برای قدرتگیری در ایران ثمربخش بود و این رویداد که عواقبش هنوز گریبانگیر ملت ایران و دیگر مردم دنیاست بسیار مهمتر از آن است که به حساب نیاید. علاوه بر این استراتژی خمینی با مرگش متروک نشده و به دلایلی که بعداً بیشتر به آنها خواهیم پرداخت هنوز کامبیش از طرف زعمای جمهوری اسلامی پیگیری میشود.

هر چند بخت جهانگشایی جمهوری اسلامی کمتر از آن است که به حساب بیاید، نباید کوششهای جانشینان خمینی را در رسیدن به هدفهای گوناگون مرحله ای از نظر دور داشت، زیرا چه این کوششها به ثمر برسد و چه نه مشکلات بسیاری برای دیگران ایجاد خواهد کرد. به هر صورت باید در عین توجه به پیروزی محدود خمینی بستن ترازنامه استراتژی او را به زمان متروک شدن آن موکول کرد.

اهداف

معمولاً در زبان فارسی برای توصیف کنشهای افراد از زوج وسیله - هدف استفاده میشود و گاه برای وسعت بخشیدن به این زوج «هدف غایی» نیز به آن اضافه میشود ولی هر جا که پای شکافتن استراتژی به معنای گسترده آن به میان بیاید باید به چند دلیل در این قالب تجدید نظر کرد. زیرا از یک طرف تعداد وسایل بسیار زیاد است و از طرف دیگر تعداد اهداف میانی که به دست آوردنشان لازمه رسیدن به هدف غایی است فزونتر از موارد عادی است، مضافاً به اینکه اهداف مزبور همه هم ارز نیست و بین آنها سلسله مراتبی نیز هست.

آنچه که مهم است بیرون آمدن از قالب پیش ساخته وسیله - هدف است و قبول پیچیدگی نسبی هر استراتژی و به تبع سعی در بازکردن اجزای آن از هم، به ترتیبی که بتوان مراحل و اولویتهای آن را در نظر آورد.

اصولاً شناختن هدفهای استراتژیک هر حکومت یا هر استراتژ کار خیلی مشکلی نیست زیرا بسیاری اوقات این اهداف به روشنی از طرف آنها اعلام میشود یا اگر هم اعلام نشده باشد دریافتن آنها با توجه به چارچوب فکری استراتژ و شرایط و نوع مبارزه کاملاً ممکن است. فرضاً در هیچ جنگی اهداف اساسی دو طرف از دید یکدیگر پنهان نمیماند، چه این هدف از بین بردن قوای طرف مقابل باشد چه نابود کردن امکانات صنعتی - نظامی وی باشد و چه ضمیمه کردن بخشی از خاک او... آنجایی پای حدس و گمان و به دنبال آن اشتباه به میان میاید که صحبت از اهداف موضعی و به تناسب کوچک در میان است، زیرا بر سر این نوع اهداف است که میتوان دروغ پراکنی کرد، توجه یا نیروی طرف مقابل را از هدف اصلی دور کرد و در فرصت مناسب به نتیجه رسید و گرنه توجه کمتر حریفی را میتوان از اهداف استراتژیک برگرداند؛ غافلگیری استراتژیک امری بسیار نادر است.

خمینی هم از این امر مستثنی نیست زیرا عملاً اهداف استراتژیک خویش را بارها نوشته و اعلام کرده. با مراجعه به نوشته های خود او میتوان اهداف استراتژیک وی را به ترتیب زیر برشمرد:

برای وی هدف غایی برقراری حکومت عدل عمومی است بر روی زمین، هدف نهایی اش مسلط شدن بر جهان، هدف میانی اش در دست گرفتن اختیار جهان اسلام و هدف آنی اش قدرت گرفتن در ایران. روشن است که به این ترتیب هر کدام از هدفها به نسبت مرحله بالاتر حالت وسیله دارد و در خدمت آن است.

باید تصمیمات خمینی را به تناسب این سلسله مراتب سنجید و با نظر داشتن به آن از پربها دادن به برخی هدفهای محدود مرحله ای که گاه رسیدن به هر کدام آنها ممکن است سر و صدای زیاد هم برپا کند، حذر کرد.

نتیجه گیری دیگری که باید از برشماری این اهداف گرفت این است که مرزهای بین المللی در استراتژی خمینی به خودی خود ابدأ اعتباری ندارد و کمابیش شبیه بعضی از علائم راهنمایی و رانندگی است که اگر تهدید پلیس نباشد میتوان به آنها بی توجه بود. در این استراتژی تقسیمبندی داخل و خارج غیر ثابت است و در همه حال موقتی.

وسائل

تعداد ابزاری که خمینی برای رسیدن به اهدافش به کار گرفته ثابت نبوده است، زیرا خمینی با پیروزی در هر مرحله «غنائمی» به دست آورده که امکانات وی را فزونی بخشیده. باید ابزاری را که وی به کار گرفته به ترتیب زمان به دست آمدنشان برشمرد، به خصوص چون دستیابی به ابزار جدید بر خود استراتژی هم تأثیر میگذارد.

سخن

سخن سنتی ترین و مهم ترین و ثابت ترین ابزاری بود که خمینی به کار گرفت، سخنی که به کمک رسانه ها در همه جا طنین افکن شد.

خمینی تربیت خویش را مدیون حوزه هایی بود که در آنها سخن ابزار و ماده اصلی کار است، چه برای شاگردی چه برای آموزگاری و چه برای وعظ. او از سخن به سنتی ترین شکل ممکن استفاده کرد. به این صورت که جمع کردن همفکران و تهییج مردم را به مبارزه دقیقاً با شکل و سبک نه محتوای موعظه های آخوندی انجام داد ولی در این راه از تحول وسائل جدید سخن پراکنی بهره مند گردید، به علاوه تعداد میکروفونها و دوربینهایی که در برابر تشکجه وی قرار داشت مرتباً فزونی گرفت.

خمینی به تناسب این وسائل جدید هیچ تغییری در شیوه سخن گفتن خویش ایجاد نکرد و به قول برخی همان «حالت طبیعی» خویش را در برابر این وسائل جدید حفظ کرد. ولی این شیوه ابتدایی سخن پراکنی به هنگام مساعد شدن وقت چیزی از برد سخنان او نکاست.

گولز زمانی مدعی شده بود که نازیها آلمان را به كمك بلندگو فتح کرده اند، شاید در این گفته کمی اغراق باشد ولی در اینکه ابزار اصلی قدرتگیری خمینی سخنش بود جای تردید نیست. او قدرت را به ضرب جلب پشتیبانی عامه مردم به خصوص کارگران و کارمندان و دیگر اعضای دستگاه دولت و با به راه انداختن تظاهرات بزرگ خیابانی گرفت نه با رأی یا کودتا یا جنگ چریکی. شیوه ابتدایی سخن گویی خمینی و لهجه روستایی او و اشتباهات مکرر دستوریش دستاویز خوبی به مخالفان داده تا به مسخره اش بگیرند، اما نباید از یاد برد که وی با همین لحن و همین لهجه و همین اشتباهات و مهمتر از آن با محتوای ساده گفتارش که برنامه برقراری حکومت عدل اسلام بود قدرت را به دست گرفت. شیوه سخنگویی وی هر قدر هم ابتدایی، ابتکار عمل سیاسی را نصیبش ساخت و به بهترین صورت بی قابلیت حریفانش را در استفاده از حربه کلمه هویدا کرد. مسخره کردن خمینی کار ساده ای است و برای بسیاری لذت بخش هم هست ولی مسخره تر از او رؤسای دولتی بودند که تنها سخنشان تکرار مداوم عبارتهای مندرس و قالبی دستگاه های تبلیغاتی آریامهری بود؛ عبارتهای بی محتوایی که بیشترشان را يك مشت توده ای سابق و اسبق سر هم کرده بودند. تنها خلل در تسلط کلامی خمینی بر صحنه انقلاب ایران در مدت نخست وزیری شاپور بختیار پیدا شد که گفتار و برای کلام و تسلطش به سخن گفتن، لااقل در نظر آن افراد کم شماری که هیاهو گوششان را کر ساخته بود و هيجان قابلیت ارزیابی شان را کرخت نکرده بود، موعظه یکنواخت خمینی را تحت الشعاع قرار داد؛ البته قیاس بین محتوای گفتار بختیار با یاهو های خمینی قیاس مع الفارق است.

طبیعی است که وقتی صحبت از استفاده خمینی از ابزار سخن به میان میاید مقصود محتوای سخنان اوست نه سبک یا لحن گفتارش. گفتار خمینی هر بار به تناسب اوضاع و شرایط روز تغییر کرده است اما دو وجه ثابت داشت که باید به آنها پرداخت. اولی تبلیغ يك ایدئولوژی معین که دستپخت خود اوست و دیگر استفاده از تقدس که جوهر کارایی و لبه برای گفتار اوست.

در اینجا قصد شکافتن ایدئولوژی خمینی و برشمردن اجزای آن نیست چون محتوایش بسیار ساده و محدود است و هسته اش همانی است که تحت عنوان بینش مذهبی و عقاید فقهی - سیاسی وی به آن اشاره شد. قصد ذکر چند نکته در باب میدان عمل و ساختار آن است.

میدان عمل این ایدئولوژی همیشه ثابت نبوده است. در ابتدای کار فقط نزدیکان خمینی و پیروانش و احياناً چند شخص کنجاو از محتوای آن اطلاع داشتند و در طول انقلاب نیز این حلقه چندان گسترده نشد. وسعت یافتن میدان عمل این ایدئولوژی که در داخل ایران استخوانبندی گفتار حکومتی را تشکیل داد و از طریق وسائل مختلف تبلیغ در دنیا و به خصوص در کشورهای مسلمان پراکنده شد مربوط به بعد از پیروزی خمینی است، توسعه و تورم آن نیز به همین بنابر این باید در ارزیابی کارایی آن به مراحل مختلف پراکنده شدنش و گروه هایی که جلب آن شده اند توجه داشت.

مهمترین نکته در باب ساختار ایدئولوژی خمینی که از بینش مذهبی و به خصوص کلام سیاسی وی سیراب میشود در اینجاست که مرز مشخصی با مذهب ندارد. در حقیقت این ایدئولوژی منکی به نوعی تفسیر از دین اسلام است که در بین علمای شیعه بی سابقه هم نیست و از آنجا که از طرف خمینی و چندین مجتهد دیگر تبلیغ گشته است نمیتوان آن را اساساً غیر مذهبی شمرد. البته برخی بر انحراف آن از اسلام تأکید میکنند ولی اکثریت قریب به اتفاق کسانی که چنین ادعایی میکنند صلاحیت اجتهاد ندارند و اگر هم داشتند نمیتوانستند به این سادگی حکم يك یا چند مجتهد دیگر را نقض کنند. این جدا نبودن از مذهب یکی از نقاط قوت این ایدئولوژی است که از زاویه ای شبیه مذهب و از زاویه دیگر بسیار شبیه دیگر ایدئولوژیهای تام گرایی که در نقاط مختلف عالم رواج داشته و دارد. خمینی هیچگاه مجبور نشد تا سخن اساساً نوی را به عنوان ایدئولوژی بپراکند، کار وی عبارت بود از عرضه تفسیر جدید در باب اعتقادی که قبلاً رواج داشته و متقاعد کردن دیگران که تفسیر درست همان است که او میگوید. نکته دیگر این است که ایدئولوژی بسط و به تناسب سطحی او متوجه جلب کردن «گروه پیشتان» روحانیت بوده نه عامه مردم. به عبارت دیگر هدف گفتار ایدئولوژیک خمینی روحانیانی بودند که وی قصد داشت برای قدرتگیری بسیج کند تا دستجمعی حق حاکمیت جامعه ایران و بعد مردم جهان را از آن خویش سازند. به همین دلیل میدان عمل این ایدئولوژی تا هنگام پیروزی انقلاب بسیار محدود بود.

پس از انقلاب بود که این ایدئولوژی به گروه بزرگتری عرضه شد از ایدئولوژیهای رقیب لاشخور و ار تغذیه کرد و نقاط ضعف آن به دلیل روبرو شدن با واقعیت جامعه ایران و صحنه روابط بین المللی آشکار شد، البته نه برای شیفتگان.

محور اصلی این ایدئولوژی تمرکز قدرت است در دست فقها و تحت لوای مذهب، به علاوه این مسئله که حق انحصاری تفسیر مذهب نیز با همین گروه است. نرمش ایدئولوژی مزبور هر جا که پای ایجاد تغییر در تقسیم قدرت در میان نباشد و سنن اسلامی راه حلی دقیقاً اسلامی برای امور مختلف تعیین نکرده باشد، بسیار زیاد است؛ حتی میتوان گفت رعایت نکته اول، همانگونه که از منطق نظام حکومتی ساخته و پرداخته خمینی بر میاید، از رعایت صرف سنن اسلامی مهمتر است چون حیاتی تر است.

پس از انقلاب، این ایدئولوژی به دلیل همین نرمش، با وام گرفتن از ایدئولوژیها و افکار دیگر تقویت شد و به صورت گفتاری جهان سومی و فرهنگ مدار، غرب ستیز و تجدد ستیز در آمد که اعتبار اساسی خویش را از مذهب اخذ میکند. ایدئولوژی مذکور به همین شکل در تمام جهان تبلیغ شد و میشود و اگر قصد طبقه بندی در میان باشد باید اذعان

کرد که به دلیل دشمنی همزمان با کمونیسم و لیبرالیسم یا به قول بعضی «نه شرقی نه غربی» بودنش و نیز به دلیل دشمنی انکارناپذیرش با تجدد، باید در بین ایدئولوژیهای فاشیستی جایش داد.

تقدس

طبیعی است که پیرو آنچه در بخش اول این کتاب گفته شد نمیتوان تقدس را وسیله ای به معنای معمول کلمه شمرد و آن را چیزی از قماش سازماندهی یا پول یا لشکر به حساب آورد، زیرا اگر به حکم خرد طبیعت را جدای از ماوراء طبیعت به حساب بیاوریم ارزش و کارایی تقدس هیچ اعتبار عینی نخواهد داشت تا بتواند به عنوان ابزار به کار گرفته شود. ولی این به معنای نفی ارزش و کارایی ذهنی تقدس نیست. در اینجا همین کارایی برخاسته از اعتبار ذهنی تقدس مورد نظر است، اعتباری که تقدس در ذهن خمینی و بسیاری دیگر از آن برخوردار بوده و هست. باید به ترتیب به این دو مورد پرداخت.

صحبت از امدادهای غیبی و اینگونه عوامل ماورای طبیعی در گفتار رسمی جمهوری اسلامی مکان عمده ای دارد و اینگونه امدادها بخشی از ایدئولوژی و شعارهای تبلیغاتی این نظام است که مدتهاست نخ نما شده. ولی استفاده روزمره از این شعارها نباید کسی را از توجه جدی به ذهن مذهبی خمینی باز دارد. پس از انقلاب یکی از مضامین ثابت تحلیلهای فوری و به ظاهر عمیق که بعضاً با ادعاهای فیلسوفانه یا روانکاوانه نیز همراه شده تأکید بر ذهنیت مذهبی مردم ایران است. این پافشاری بیجا باعث شده تا تصویری از ذهنیات توده مردم ایران عرضه گردد که از رساله های مذهبی استخراج شده و در عوض نقشی از ضمیر روحانیان ترسیم شود که در آن هیچ نیست جز ارزیابی عقلانی معطوف به هدف معین

اما تنها گروهی که میتوان با اطمینان نسبی از ذهنیت مذهبیشان سخن گفت همین روحانیانند که عمری را با آثار مذهبی سرکرده اند و هم و غمشان صرف غور و تخصص در آنها شده است. این هم از عجایب است که معتقدان به یکی بودن طبیعت و ماورای طبیعت را از اعتقاد به معجزه بری بدانیم و مردم عادی کوچه و بازار را که هر کدام در پی زندگی خویشند دست و پا بسته این افکار بشماریم.

خمینی به استناد همه گفته ها و نوشته هایش و به خاطر بینش مذهبی ابتدایی اش به معجزه اعتقاد داشته است. بنابراین و با در نظر گرفتن اینکه ذهن تحلیلگر تاریخی هم نداشته تا قدرتگیری خود را از مجرای صرفاً عقلانی تحلیل کند، بدون شك تأیید الهی را در کنار اراده انسانی عامل پیروزی خویش میدانسته و به این ترتیب هیچ دلیلی نداشته که تصور کند این تأیید در آینده از وی سلب خواهد شد. نفس تأیید الهی را نمیتوان وسیله شمرد اما اعتقاد به تأیید الهی یا به عبارت معمول تر «توکل» را میتوان از دید مؤمن وسیله به حساب آورد. وسیله ای که کارایی آن قابل پیشبینی نیست. اگر فرد مؤمن به امکان استفاده ابزاری از نیروی تقدس اعتقاد داشته باشد، چنانکه خمینی داشت، میتواند فرض کرد که در راه به دست آوردن تأیید الهی و استفاده از آن بکوشد، چه با دعا چه با نذر و چه با قربانی. خمینی به احتمال بسیار قوی در استفاده از این وسائل کوشیده است، البته در تأثیر آنها بر سیر انقلاب و تحولات بعدی اش میتوان به حق شك کرد اما نمیتوان از توجه خمینی بدانها غافل ماند.

مورد دوم استفاده ابزاری از تقدس با اولی متفاوت است زیرا فقط متکی به ذهن خمینی نیست و حتی میتوان گفت اگر بر خلاف مورد اول کارایی داشته و دارد به دلیل ریشه داشتن در ذهن دیگران است. بینش مذهبی - ایدئولوژیک خمینی بر اساس برداشتی بسیار ابتدایی از تقدس شکل گرفته است بدین صورت که تفکیک و استقلال حوزه های مختلف حیات انسان در آن معنایی ندارد، مقوله اساسی آن تقدس است و دیگر مقولات همه تابع و مقهور تقدس. بنابراین کاملاً «طبیعی» بود که خمینی تمام مسائل را در وهله اول از دیدگاه مذهبی بسنجد و آن را به کمک مقولات مذهبی تعبیر و تفسیر کند؛ این کار را نمیتوان به حساب سعی وی در استفاده ابزاری از تقدس، چنانکه در مورد نذر و قربانی از آن صحبت کردیم، گذاشت. اما توأم شدن این روش با بیدفاعی دیگر اذهان یا ترس و یا حساسگری دیگران، چندان «طبیعی» نیست. برای تقدس در دست خمینی برخاسته از ذات تقدس نبود، زاده تأثیرپذیری ذهن دیگران بود از این مقوله و اگر در انقلاب ایران خمینی توانست از کارایی تقدس بهره مند شود به این دلیل نبود که سعی در تسخیر نیروی آن کرد و در این کار موفق شد، به این دلیل بود که پایه گفتار خود را بر آن گذاشت. به هیچ صورت نمیتوان ادعا کرد که همگان از تقدس چنین تصویری در ذهن دارند یا به محض آمدن نام آن خود را میبازند، همه آنهايي که از خمینی پیروی کردند یا در برابر حملات او خود را باختند به دلیل شیفتگی در برابر تقدس این کار را انجام ندادند و در هیچ تحلیل جدی تاریخی نمیتوان به این قبیل انگیزه های قالبی تکیه کرد. آنچه که باید بدان توجه داشت تسهیلاتی است که این شیوه به کارگیری تقدس با مرعوب کردن گروهی از مردم که گاه در عین ادعای بی اعتنایی به مذهب تکلیف خود را با تقدس روشن نکرده اند، برای خمینی ایجاد کرد و پس از او ارزانی جانشینانش کرده است.

سازماندهی

در هر شرایطی سازمان منضبط در اختیار داشتن از مهمترین ابزار قدرتگیری است. خمینی هم به نوع خود سازمانی در اختیار داشت که بعد از انقلاب راجع به آن سخنان بسیار گفته شده، سخنانی که تحت تأثیر پیروزی خمینی بسیار با اغراق توأم شده است.

در اینکه خمینی گروهی طرفدار پر و پا قرص داشت که حاضر بودند به خاطر او خطر کنند شك نیست اما بین این گروه و سازمانهای انقلابی جدید تفاوت زیادی هست. نه قدرت سازمانهای امنیتی ایران جای چندانی برای سازماندهی شبه نظامی وسیع باقی گذاشته بود و نه خمینی کسی بود که با این نوع سازماندهی آشنایی یا قابلیت چندانی برای سازماندهی داشته باشد. از این بابت نیز شیوه وی مانند سخن پراکنی اش سنتی بود: تکیه به گروه معتمد و مؤمنی که در راه قدرتگیری وی فعالیت میکردند. همانطور که اسلام سیاسی خمینی در بین روحانیت ایران کم طرفدار بود پیروان وی نیز در بین این گروه کم شمار بودند. اما سرسختی آنها در شرایط انقلابی که روز به روز به نفعشان تغییر میکرد مؤثر افتاد و باعث شد تا بتوانند روحانیان ایران را مانند دیگر مردم و ادار به انتخاب بین رهبری خمینی و طرفداری از رژیم سلطنتی بکنند. در شرایطی که ضعفهای دستگاه حکومتی و نظام سیاسی مملکت روز به روز آشکارتر میشد، این انتخاب آسانتر و لازمتر شد و عملاً تعداد روزافزونی از روحانیان را به کادرهای سازمانی و توده مردم را به نیروی عملیاتی تبدیل کرد. در حقیقت آنچه که بعدها نام سازمان یا شبکه خمینی را گرفت در طول مدت نسبتاً کوتاه انقلاب و به مرور شکل گرفت.

سازماندهی سنتی و سست روحانیت ایران، در طول انقلاب حول خمینی و هسته محکم طرفدارانش منعقد شد. فشار طرفداران خمینی بر روی روحانیت همانقدر حساب شده و شدید بود که روی صاحب نامان سیاسی آن روزگار، در هر دو مورد این فشار به مرور کارساز گشت و وحدت کلمه انقلابی اگر هم معجزه بود یکشبه انجام نگرفت. اما این سازماندهی حتی پس از انقلاب هم محکم نشد و شکل ثابت و منضبطی پیدا نکرد چون تنها روحانی که قدر و قیمت سازماندهی لنینی را میدانست و سعی داشت تا بر اساس این الگو کار بکند همراه یارانی که رسماً «هفتاد و دو نفر» بودند از دنیا رفت. علاوه بر این نه خمینی، بنا بر عادت فکری اش، تمایلی به تحکیم سازماندهی داشت، نه دیگر روحانیان صاحب قدرت گرايشی به آن نشان دادند و نه بهره وری از دستگاه دولت پاره پاره ایران مجالی برای این کار گذاشت.

همین دستگاه دولت غنیمت بزرگی بود که پس از پیروزی به صورت ابزار اصلی خمینی برای پیگیری استراتژی اش در آمد. شمارش امکانات و توصیف ابعاد این دستگاه زائد است. مهم اینجاست که دستگاه مزبور ابزار حکومت بر کشوری وسیع است، کشوری با جمعیت بسیار، با منابع غنی و دارای اهمیت استراتژیک در سیاست جهانی. طبعاً تمام این امکانات در خدمت اهداف خمینی قرار گرفت و دستگاه دولت ایران و خود ایران وسیله ای شد برای دستیابی به اهداف بعدی. همین امکانات بود که برای خمینی فرصت کوشش در راه ایجاد يك انترناسیونال اسلامی را فراهم کرد، انترناسیونالی که وظیفه اش جمع کردن بنیادگرایان اسلامی از سراسر جهان و یاری رساندن به آنها برای تبلیغ نظرات خمینی وار و قدرتگیری است.

پول

در کنار ابزاری که تا اینجا برشمردیم باید به پول هم اشاره کرد، چون به هر صورت فعالیت سیاسی، خصوصاً وقتی وسیع بشود و هدفی در حد سرنگون کردن يك حکومت داشته باشد محتاج پول است. در مورد کمک گرفتن خمینی از کشورهای خارجی که مایل بودند حکومت وقت ایران را متزلزل کنند بسیار گفته شده است. مدرکی در این باب عرضه نشده ولی اگر هم بشود بعید است موجب تجدید نظر کلی در نقش پول در استراتژی خمینی بشود. خمینی به تناسب تحکیم موقعیتش در انقلاب از کمکهای مالی بسیاری بهره مند شد که از طرف خود ایرانیان و به خصوص ایرانیان داخل کشور انجام گرفت. راجع به میزان این کمکها اطلاعی در دست نیست و ای بسا که حتی حساب درست آنها هم در جایی نگهداری نشده باشد، ولی نباید از یاد برد که خمینی خود با کیسه پر پول به میدان نیامد، اول پا به میدان گذاشت، سپس از کمکها و فداکارهای بی دریغی که حتماً پول مهمترین آنها نبود، بهره مند گشت. پس از پیروزی هم ثروت ملی ایران که نام بیت المال گرفته بود در اختیار خمینی و اعوان و انصارش قرار گرفت.

روشها

روشهای اصلی خمینی کمابیش ثابت مانده است و اگر تغییری در آنها پیدا شده یا به عبارت دقیقتر اگر روش تازه ای به آنها اضافه شده به دلیل یافتن مجال بیشتر برای مانور دادن در صحنه روابط بین المللی است. اول باید به روشهایی پرداخت که خمینی به صراحت آنها را مشخص کرده و در کتاب «ولایت فقیه» اش برشمرده است.

طبعاً خمینی کاملاً به اینکه مهمترین وسیله قدرتگیری اش سخن است آگاه بوده و به همین دلیل بیشترین تأکید را بر تبلیغات گذاشته است. تبلیغات از طریق سیاسی کردن اجتماعات مذهبی برای آشنا کردن مردم با «حقایق اسلام»، ترغیب آنان به پذیرفتن این حقایق و تهییج آنها برای پراکندن و برکسی نشانندشان.

ایجاد تنش در جامعه نیز یکی دیگر از روشهایی است که خمینی به پیروان خویش توصیه کرده است. البته در این باب هم دید وی همانقدر سنتی است که در استفاده از سخن، زیرا تنها تصویری را که به مریدان عرضه نموده تصویر عاشوراست که باید تکرار شود و یاد آن در ذهن همه زنده بماند. استفاده از تصویر معمول و رایج عاشورا نشانه

محدودیت ذهنی است که برای عرضهٔ مطلب ناچار است به تشبیهات اکتفا کند و از پروردن موضوع به صورت انتزاعی ناتوان است، ولی نباید بر این ضعف زیاده از حد تأکید کرد، چون رشتهٔ تظاهرات و اربعینهایی که نظام پادشاهی را متزلزل ساخت درست از همین الگوی عملیاتی پیروی میکرد. طبعاً این تنها مورد استفاده از غلیان احساسات مردم نیست، خمینی همیشه به اهمیت این تنش پراکنی آگاه بوده و از آن مرتباً و در موارد مختلف استفاده کرده است، مورد اربعینها فقط بارزترین نمونهٔ این نوع تعزیه گردانی برای غالب ساختن احساس مردم بر خردشان بود؛ جانشینانش نیز که در همان مکتب پرورده شده اند از اهمیت این نکته غافل نمانده اند.

امر دیگری که خمینی بر آن تأکید بسیار ورزیده مسئلهٔ رقابت با نهادهای دولتی است و به نوعی بایکوت کردن آنها. طبیعی است که این کار یکشبه و یکجا ممکن نبود ولی گامهای اول آن نظیر رواج صندوقهای قرض الحسنه، درمانگاههای اسلامی، مدارس اسلامی... مدتها قبل از پیروزی خمینی در ایران برداشته شده بود. البته اینها نشانهٔ رواج اسلامگرایی در سالهای پیش از انقلاب بود و نمیتوان این جریان فکری را زائیدهٔ اوامر خمینی به حساب آورد. به احتمال قوی خمینی هم که کمابیش در جریان وقایع ایران قرار داشته است از رواج این نهادهای اسلامی خبر شده بوده و در عین تشخیص ارزش عملیاتی آنها در تشویق مروجانشان کوشیده است.

بایکوت کردن دستگاه دولت، به خصوص به صورتی که خمینی تجویز کرده بود و ایجاد مؤسسات قضایی و مالی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی جدیدی را شامل میشد، اصولاً عملی نبود چون امکانات مالی و انسانی بیشماری میطلبید که در دسترس هیچ گروه سیاسی نبود. به همین دلیل عملاً خمینی وقتی توانست در رقابت با حکومت رسمی، دولت موازی تشکیل بدهد که گروه عظیمی از اعضای دستگاه دولت ایران تابع وی شده بودند.

قدرت واقعی او همین نفوذ در دستگاه دولت بود و دولت موقتی که او منصوب کرد حکم يك فرض قانونی را داشت، فرضی که قرار بود دست به دست شدن دستگاه دولت را ممکن بسازد و ساخت.

در نظر خمینی هدف از تبلیغات بسیج کردن مردم بود و تشکل توده ها تا به این ترتیب از يك طرف بایکوت کردت دستگاه دولت و ایجاد نهادهای موازی ممکن گردد و از طرف دیگر توسط شورشهای مردمی انقلابی ترتیب داده شود که بشود با آن حکومت اسلامی برقرار کرد. نفس اهمیت دادن به تشکل توده ها نه تازگی دارد و نه خاص خمینی است ولی در تمام انقلابها هم مشاهده نمیشود. حتی در دوران جدید، مشارکت عظیم تودهٔ مردم از لوازم هر انقلاب نیست. به عنوان مثال میتوان انقلاب مشروطیت ایران را با انقلاب اسلامی مقایسه کرد و نقش فعال تودهٔ مردم را در پیروزی آنها سنجید. نفس اهمیت دادن به مشارکت مردم را که میتوان در انقلابهای جدید و پیش از آن در ایدئولوژیهای انقلابی و توده گرای جدید، به خصوص از نوع مارکسیستی اش، سراغ کرد نباید نشانهٔ مدرن بودن فکر انقلابی خمینی به حساب آورد. شك نیست که وی از انقلابات جدید قرن بیستم برخی اطلاعات کلی داشته و مثل هر کس دیگر در معرض تأثیر پذیرفتن از کلیشه های رایج انقلابی، که بیشتر چپگرایان پراکنده بودند و در آنها نقش اصلی را به تودهٔ مردم واگذار کرده بودند، بوده است؛ اما باید به این نکته دقت داشت که افکار مزبور در ذهن وی پیوند نوی بوده بر ریشه ای کهنه. ریشهٔ کهنهٔ این فکرتجربهٔ اغتشاشهای شهری و ایجاد حرکتهای جماعتی [mouvements de foule] توسط روحانیان است که نمونه های فراوان آن را میتوان در قرنهای نوزدهم و بیستم سراغ کرد. خمینی هم شخصاً شاهد برخی از این نمونه ها بوده و هم بدون شك وصف بسیاری از آنها را در محیط تربیتی خویش شنیده است. به علاوه اتکای صرف به این نوع حرکتهای جماعتی را هم که معمولاً ارادل و اوباش در آنها نقش عمده دارند، شخصاً طی اغتشاشهای خرداد ۱۳۴۲ تجربه کرده است.

آنچه در تصور خمینی از تشکل توده ها اهمیت عمده دارد همین نکته است. از دید او تشکل توده ها همین بسیج کردنشان در حرکتهای جماعتی است، به هيجان آوردن آنها، به راه انداختنشان و رسیدن به هدف. وجه عقلانی تشکل توده ها که سازماندهی است، در خطوط عملی که وی ترسیم میکند جایی ندارد و همین خود بهترین نشانهٔ اساس سنتی آن و انکایش به حرکتهای جماعتی است. البته در انقلاب ایران نیز این نوع حرکتها به نوعی سازماندهی میشد ولی این سازماندهی مربوط به وجه تاکتیکی کار بود و خمینی همانطور که از نظر استراتژیک این سازماندهی را پیش بینی نکرده بود بر وجه تاکتیکی آن نیز دستی نداشت. او حتی جلب اعضای دستگاه دولت را مطلقاً در برنامهٔ کار نداشت و به احتمال قوی آن را حتی پیش بینی هم نمیکرد.

تا اینجا روشهایی را که خمینی در نوشته هایش معین کرده از نظر گذرانیم اما باید به سه تایی دیگر که در نوشته های وی به آنها اشارهٔ مستقیمی نشده بپردازیم.

اولین آنها در پیش گرفتن اتحاد است که ایداً اشاره ای به آن نشده. بی توجهی به اتحادهای استراتژیک از طرف کسی که میخواهد قدرت را در کشوری به دست بگیرد بسیار مهم است و باید دلیل بی اعتنایی او را به اتحاد در این نکته جست که طرف اصلی صحبت خمینی مجتهدان و طلاب بوده اند، یعنی کسانی که از دید وی صاحب تمامی حقوق حکومتی هستند. از این دید کسی همپای گروه اخیر نیست که بتواند طرف جدی اتحاد به حساب بیاید و به همین دلیل اتحاد استراتژیک موضوعی ندارد. خمینی طالب پیرو بود نه متحد و در جلب پیرو بسیار موفق. در کتاب او فقط اشاره ای به همکاری با «دانشجویان» شده. دلیل این امر را هم باید در مخالفت کلی گروه مزبور با حکومت و نقش آن در اغتشاشهای موضعی ضد حکومتی جست که خمینی هم مانند بسیاری دیگر متوجه آن شده است. احیاناً باید احساس توأمان نزدیکی، رقابت، حقارت و حسادت را که در بین اهل حوزه نسبت به دانشگاہیان و پروردگان نظام آموزشی

جدید ایران وجود داشته است به این اضافه کرد، احساس پیچیده ای که بعد از پیروزی خمینی و طرفدارانش نیز دوام کرده است و هر زمان بخشی از آن بیشتر خود را نشان داده است.

این مسئله روشن است که يك گروه كوچك با سازماندهی ابتدایی عملاً امکانات قدرتگیری ندارد و لازمه دستیابی به قدرت، فراهم آوردن نیرو و پشتیبان هر چه بیشتر است. این گردآوری نیرو در طول انقلاب به وقوع پیوست و همانطور که اشاره شد پیشتر حالت گردآوری نیرو را داشت تا اتحاد با این گروه و آن گروه سازمان یافته. آنجا که پای گروه های نسبتاً سازمان یافته، یا به عبارت دقیقتر اسم و رسم دار، در میان بود، نزدیکی هایی پیدا شد که اگر خیلی اصرار داشته باشیم به آنها نام اتحاد بدهیم، باید اتحاد تاکتیکی بخوانیمشان چون در استراتژی خمینی جایی نداشته اند.

نقطه قوت عملیاتی خمینی جلب پیروی افراد پراکنده بود نه گروه ها و در دست گرفتن اختیار تظاهرات جمعی. آنچه در اطراف وی واقع شد به قول نخست وزیر برگزیده و مهندسش که مایل بود همه چیز را به علم فیزیک پیوند بزند، نوعی حرکت میل به مرکز بود، حرکتی که بعد از قدرتگیری صورت گریز از مرکز گرفت. آنهایی که این پراکندگی مردم را نشانه کم شدن قدرت خمینی و شروع سرانگیز سقوط وی به حساب آوردند به این نکته توجه نداشتند که جلب پشتیبانی مردم از لوازم قدرتگیری بود نه نفس قدرت یابی، قدرت خمینی پس از پیروزی متکی به دستگاه دولت شد و سازمانهایی موازی این دستگاه که هر کدام بخشی از اختیارات آن را به خود اختصاص داده بود (نظیر کمیته ها...)، جلب پشتیبانی مردم فقط وسیله ای بود برای چنگ انداختن به آن دستگاه و شکل دادن به این سازمانها.

بینش خمینی در زمینه امور بین المللی همانطور که بالاتر اشاره شد، متکی به تقسیمبندی ساده اسلام - کفر است که حکومت بر اولی حق موجود مجتهدان است و فرمان راندن بر دومی غنیمت آینده شان. از این بابت میتوان وی را طرفدار اتحاد ملل اسلامی به حساب آورد و از پیروان همان راهی شمردش که قبل از وی امثال سید جمال الدین اسدآبادی پا در آن گذاشته بودند. با این تفاوت عمده که اگر امثال سید جمال عمرشان به موعظه و تبلیغ گذشت، خمینی توانست قدرت را در يك کشور به دست بگیرد؛ اما زحمات هیچکدام این افراد در تحقق «اتحاد اسلام» به نتیجه ای نرسید و همگی در این راه ناکام ماندند. به هر حال اتحاد اسلام از دیدگاه خمینی در عمل صورت اتحاد استراتژیک با افراتیان مسلمان دیگر کشورها را پیدا کرد، به قصد ایجاد نوعی انترناسیونال اسلامی که مرکزش ایران باشد. این روش بیش از رویاهای سید جمالی به مساعی سوسیالیستها در قرن نوزدهم و به خصوص کمونیستهای روسی در قرن بیستم شبیه است. منتهی دو تفاوت اساسی در این میان هست: یکی موفقیت در سازماندهی و دیگری قدرت و اهمیت کشور پایگاه. این دو نقطه ضعف اساسی پایه های آن بخش از استراتژی بین المللی خمینی را که میتوان اتحاد اسلامش نامید قاطعاً سست کرده است، پول عربستان سعودی هم که همه جا در عمل پشتیبان ایدئولوژی خمینی شده، از پس حل این مشکلات برنیامده است، بخصوص که بین حکام سعودی و روحانیان ایران بر سر رهبری جهان اسلام رقابت هست.

روش دیگری که خمینی از بابت نظری بدان التفات چندانی نداشت اما در عمل از آن بسیار سود جست تروریسم است. تروریسم عملاً در قدرتگیری خمینی نقش بازی کرد، مثل مورد سینما رکس آبادان یا دشمن کشی های انقلابیان، و پس از مستقر شدن وی بر اریکه قدرت علیه افراد، گروه ها و دولتی که دشمن محسوب میشدند به کار افتاد.

اسلامگرایان افراتی ایران قبلاً نیز دست به استفاده از تروریسم زده بودند و حتی میتوان گفت که موفق ترین گروه تروریستی ایران معاصر گروه فداییان اسلام بوده است. اما تروریسم جمهوری اسلامی با روشهای آنها تفاوت عمده دارد. تروریسم فداییان اسلام محدود و ابتدایی بود چون از مرزهای ایران فراتر نمیرفت و فقط به کار انتقامجویی و تهدید موضعی میآمد و از برنامه ریزی پیروی نمیکرد. در عوض تروریسم خمینی و جانشینانش در سطح جهانی و با امکانات جهانی اعمال میگردد و صورت منظم و برنامه ریزی شده دارد.

تروریسم خمینی مرز نمیشناسد و تابع هیچ محدودیتی، به جز اراده و زور طرف مقابل وی، نیست و از آنجا که در خدمت اهدافی جهانی است در سطح جهانی اعمال میگردد. امکانات این تروریسم نیز جهانی است، اول به این دلیل که امکانات دستگاه دولت ایران نظیر سفارتخانه، خانه فرهنگی... در اختیار آن است و دیگر به این دلیل که از شبکه های موجود تروریسم جهانی استفاده میکند و در عوض پول و کمک تدارکاتی و عرضه پناهگاه، از خدمات گروه های موجود تروریست که در سراسر جهان و به خصوص در اروپای غربی پراکنده اند، استفاده میبرد و بسیاری از اوقات مأموریتهای مهمی را به آنان محول میسازد، بدون اینکه مستقیماً پای افراد تبعه ایران را در گیر ماجرا بکند. باید به هنگام تفکیک اهداف این تروریسم دقت داشت که اهداف درون مرزی همیشه از طریق عملیات درون مرزی تحقق نمییابد، به عنوان مثال باید قتل ایرانیان مخالفی را که خارج کشور زندگی میکنند به حساب دنبالگیری اهداف درون مرزی گذاشت زیرا هر چند محل قتل آنها خارج از مرزهای ایران است، انگیزه کشتنشان تأثیری است که میتواند در سیاست داخلی ایران بگذارد. اهداف برون مرزی آنهایی است که انگیزه شان تحت فشار قرار دادن گروه ها و دول غیر ایرانی است. از این بابت تردیدین یا قتل چند نفر اروپایی، اگر هم در خود ایران انجام بگیرد باید به حساب تعقیب اهداف برون مرزی گذاشته شود. به علاوه باید توجه داشت که تروریسم جمهوری اسلامی در آن واحد هدفهای بسیاری را تعقیب میکند، ولی هر بار امتیاز عملیات تروریستی را در همان محلی که عملیات انجام گرفته کسب نمیکند. این نکته آخر، مهمترین شاخص جهانی بودن ساختار آن است.

در جمع باید پذیرفت که سیاست جمهوری اسلامی از آن نوعی است که به قول ریمون آرون متفکر بزرگ فرانسوی، مرز داخل و خارج در آن معنای چندانی ندارد و نقشهای دیپلمات و سرباز که اساساً باید از یکدیگر مجزا باشد در آن تقریباً ادغام گشته است [Paix et guerre entre les nations, Paris, Calmann-Lévy, 1962].

تروریسم جنگ ففراست و برای کشوری که امکانات نظامی بسیار ندارد و به هیچ محدودیت حقوقی و اخلاقی هم پایبند نیست، بسیار مغتنم است، زیرا به یاری آن میتوان از بسیاری دول امتیاز گرفت.

و اما آخرین روش. این روش ثابت و بسیار مهم عبارت از تقدیس داو هر اختلاف است، به معنای استفاده از مقولات مذهبی برای تبیین اختلاف و توجیه موضع خویش. خمینی در این استفاده از مقولهٔ تقدس و مقولات تابع آن بسیار موفق بوده است زیرا عملاً توانسته است سیادت آنها را در موارد مختلف اختلاف، از سیاست گرفته تا هنر، به بسیاری تحمیل کند.

همانطور که اشاره شد، آنچه که به وی فرصت چنین کاری را داده، ساختمان بینش ایدئولوژیک - مذهبی اوست که بر اساس برداشتی بسیار ابتدایی از تقدس شکل گرفته است. در جمع میتوان این روش را که خمینی از آن بهرهٔ فراوان برد «تقدس پراکنی» نامید، زیرا کوششی است برای وسعت بخشیدن دوباره به مقولهٔ تقدس و مسلط ساختنش بر همهٔ حوزه های حیات انسان. اما باید توجه داشت که آنچه ما تقدس پراکنی مینامیم، به احتمال قریب به یقین به این صورت در ذهن خمینی طرح نشده است تا شایستهٔ چنین نامی بشود. از دید وی آنچه که ما انتزاعی شدن تقدس و ذهنی شدن اعتبار آن مینامیم اصلاً واقع نشده است تا لزومی به بازگشت به شکل ابتدایی آن باشد. شکل و اعتبار تقدس همان است که بوده، فقط عده ای از پذیرفتن این حقیقت مطلق سرباز زده اند که باید دوباره وادار به پذیرفتن آن بشوند.

این تقدس پراکنی خمینی علیرغم بی معنا جلوه کردنش بارها کارگر افتاد، تقریباً تمام طرفهای درگیر در انقلاب به دلیل نبودن مرز بین ایدئولوژی خمینی و مذهب از یک طرف و به دلیل بهتزدگی و بی دفاعی شان در برابر مذهب از طرف دیگر، چارچوب گفتار خمینی را در بارهٔ کاربرد تقدس به خصوص در زمینهٔ سیاست پذیرفتند و خود را در محدودهٔ گفتاری محبوس ساختند که مطلقاً بر آن اختیاری نداشتند. اگر استفادهٔ ابزاری از تقدس را موجد معجزه بشماریم باید گفت که معجزهٔ خمینی هم ترس و بهت دیگران در برابر گفتارش بود، معجزه ای که خود او و جانشینانش سعی کردند تا هر بار با تقدیس داو هر اختلاف تکرار کنند و در این زمینه به یمن ترس و بی دفاعی طرف مقابلشان بسیار هم موفق بوده اند.

این گفتار بعد از انقلاب نیز بارها کارآیی خویش را نشان داد، آخرین بار در همین جنجال بر سر کتاب رشدی.

قسمت دوم : معنای فتوا

حال با توجه به آنچه که آمد میتوان معنای صدور فتوای قتل رشدی را از طرف خمینی تحلیل کرد. خمینی با صدور این فتوا هدفی رسمی و مستقیم را تعقیب میکرد که عبارت بود از «مجازات کافر» و اهداف اصلی و غیر مستقیمی که عموماً استراتژیک بود. نکتهٔ جالب اینجاست که خمینی تا زمان حیات موفق به جزا دادن کافر نشد و به عبارت دیگر به هدف مستقیم فتوا دست نیافت، اما در عوض در سطح وسیع و استراتژیک موفقیتهایی کسب کرد که قابل چشمپوشی نیست. او به آنچه که بسیاری به خطا هدف راستین فتوایش میدانند نرسید، اما این عمل برای وی ثمراتی داشت که به **اهداف مهمتر** نزدیک کرد.

وی در این راه از روشها و وسایلی استفاده کرد که کاربرد هیچکدامشان از طرف او بیسابقه نبود، اما برای جهانیان که اکثرابه استراتژی وی توجه کافی نداشتند، نو مینمود و مایهٔ غافلگیری بود. باید جداگانه به این نکات پرداخت.

هدف فتوا

هدف مستقیم فتوا علی الظاهر و طبق ادعای خمینی و دیگر اسلامگرایان، کشتن رشدی و کسانی است که به نحوی از انحاء در پراکندن محتوای رمان وی نقش داشته اند. تا به حال خود رشدی از مرگ جسته است اما هیتوشی ایگاراشی [Hitoshi Igarashi] مترجم ژاپنی رمان وی در یازدهم ژوئیهٔ ۱۹۹۱ در ژاپن به قتل رسیده، اتوره کاپریولو [Ettore Capriolo] مترجم ایتالیایی آن در سوم ژوئیهٔ ۱۹۹۱ در میلان طی سؤقصدی با چاقو زخمی شده، ویلیام نیگاردر [William Nygaard] ناشر نروژی «آیات شیطانی» در یازدهم اکتبر ۱۹۹۳ هدف سؤقصد با سلاح گرم واقع شد و زخمی گشت. قتل رضا مظلومان را هم که از مدافعان رشدی بود، ولی از جمیع جهات اسلام و حکومت اسلامی را مورد حمله و انتقاد قرار داده بود و در بیست و هفتم مهٔ ۱۹۹۶ انجام گرفت؛ باید به فهرست بالا اضافه کرد.

اما به هیچوجه نمی توان این آدمکشی ها را هدف اصلی فتوا شمرد.

تأکید بر مجازات کافر و عرضه آن به عنوان تنها هدف فتوا فقط بخشی از برنامه خمینی بود، منتها در عین حال شرط موفقیت مانور وی به حساب میامد. روشن است که خمینی به این هدف مستقیم نرسید، اما نباید این ناکامی را به حساب شکست کامل وی گذاشت، چون از یک طرف مساعی جانشینانش برای کشتن رشدی و کسانی که به وی یاری رسانده یا از او پشتیبانی کرده اند خاتمه نیافته است، و از طرف دیگر زنده ماندن رشدی مانع از موفقیت در دیگر زمینه ها نبوده است.

یکی از ثمرات جنبی این فتوا تحکیم اعتبار خمینی در خود ایران، طبعاً در بین طرفدارانش، بود که پس از شکست در جنگ لطمه دیده بود. باید توجه داشت که مقصود از اعتبار قدرت خمینی نیست چون قدرت وی پس از پیروزی بیش از نفوذ کلام در مردم متکی به تسلط بر دستگاه دولت و نهادهای موازی زاده از انقلاب بود. اعتبار وی در ایران پس از انقلاب کاهش یافته بود و به همین دلیل ترمیم آن لازم می نمود و از آنجا که هر اعتباری را نمیتوان به هر وسیله ای ترمیم کرد، ترمیم آن اسبابی خاص میطلبید، اسبابی از همان نوع که این اعتبار را فراهم آورده بود: سختگیری و آشتی ناپذیری بر سر اصول اسلام، بی اعتنایی به مخالفتها و نشان دادن نوعی تندروی حساب شده که در نظر دیگران جلوه بی باکی خاص و خلص را داشته باشد.

ولی تحکیم اعتبار در ایران را به هیچوجه نمیتوان تنها هدف یا حتی هدف اصلی فتوا شمرد. خمینی در وهله اول سعی داشت تا این اعتبار را در جهان اسلام و خارج از مرزهای ایران و در مقابل رقبای سعودی که قبل از او سعی در جنجال برانگیزی بر سر کتاب رشدی کرده بودند، تحکیم نماید زیرا در ایران تحت حکم خود به آن احتیاج کمتری داشت تا در «جهان اسلام» که میخواست به زیر نگین بیاورد ولی در آن بیشتر نفوذ تبلیغاتی پیدا کرده بود تا چیز دیگر. این سخنگویی تسخیری از جانب مسلمانان جهان، قدمی بود در تحکیم ادعای رهبری بر جهان اسلام. یکی با ادعای حمایت از حیثیت اسلام به شکلی که بر همه رهبران کشورهای اسلامی، بالاخص حکام سعودی، پیشی بگیرد و دیگر مجبور کردن رهبران این کشورها به پیروی از رفتار وی. مورد اول با صدور حکم مرگ صورت پذیرفت و مورد دوم با قطعنامه های کنفرانس سران کشورهای اسلامی که حاوی محکومیت کتاب رشدی بود تحقق یافت. علاوه بر این خمینی با محکوم کردن نویسنده ای که تبعه انگلستان است قصد تحقیر کشورهای غربی را داشت که مسئول پراکندگی و ضعف مسلمانان میدانستان و از آن مهمتر به احساس حقارت و کینه بسیاری از مسلمانان نسبت به آنان واقف بود.

روشها

روشهایی هم که خمینی در این باب به کار گرفته به طور کلی همانهایی بود که قبل از آن و به خصوص در طول انقلاب ایران بارها به کار گرفته بود.

اولین و مهمترین آنها تقدیس داو اختلاف بود که در این مورد بسیار سریع و بی زحمت انجام شد زیرا نطفه آن در کشمکش اولیه بر سر کتاب رشدی موجود بود. بینش مذهبی متعصبانی که مدعی بودند رمان رشدی مایه اهانته به اسلام است با بینش خمینی تفاوت چندانی نداشت تا وی مجبور باشد این اختلاف را به شکل جدیدی که مطابق عقایدش باشد از نو طرح بکند. در این مورد برخلاف اختلافات سیاسی دوران محمد رضا شاه که خمینی در ریختنشان در قالب مذهبی نقش عمده ای ایفا کرده بود، همه چیز حاضر و آماده بود چون اختلاف از ابتدا و اساساً در چارچوب مقولات مذهبی طرح شده بود اما در سطحی کوچک. آنچه که خمینی انجام داد اتخاذ موضع افراطی و در عین حال جهانی کردن کشمکش بود، کارهایی که از موضع ریاست یک کشور بسیار آسانتر و پرثمرتر بود تا از طرف تندروان پراکنده و این و آن شیخ بنیادگرا.

ایجاد تنش بین اسلام و کفر نیز به همینین. در این باب هم کار اصلی از پیش انجام شده بود. رشدی در مغرب زمین کتاب نوشته بود و از آزادیهای رایج در این خطه از جهان بهره مند شده بود. کتاب او متأثر بود از تحولاتی که از چند قرن قبل در زمینه های مختلف در مغرب زمین انجام گرفته و نام تجدد گرفته است. در نوشته اش از ترس سنتی نسبت به مذهب اثری نبود و علاوه بر همه اینها به انگلیسی کتاب نوشته بود. طبعاً نهادهای سیاسی و اجتماعی کشور محل اقامتش که ضامن آزادیهای فردی هستند و سالهاست که شهرت انگستان را به عنوان مهد آزادیهای مدرن تثبیت کرده اند از حقوق وی حمایت کردند. در این شرایط ایجاد تنش تحت عنوان رو در رویی اسلام و کفر بسیار آسانتر بود تا مثلاً مورد نویسنده ای که در کشوری اسلامی کتاب نوشته باشد. به خصوص که در این وضع میشد ادعا کرد کشورهای غربی برای تخفیف اسلام رشدی را تحریک به این کار کرده اند و رسماً از وی حمایت میکنند. این شیوه عرضه مطلب مقرون به حقیقت نیست اما وقتی پای تحریک مردم و کلاهبرداری عقیدتی در میان باشد حقیقت هم مهمترین مسئله نیست.

اما تنش سازی خمینی محدود به رو در رویی با غرب نبود. مرز بین اسلام و کفر همانطور که از بین کشورهای اسلامی و غیر اسلامی رد میشود از درون کشورهای اسلامی نیز میگذرد و صاحبان عقایدی نزدیک به عقاید خمینی را که قرار است طرفدار «اسلام ناب محمدی» باشند از بقیه مسلمانان جدا میکند. در اینجا نیز خمینی همانطور که موقعیت خویش را تقویت کرد موضع دیگر بنیادگرایان را در کشورهای اسلامی تحکیم نمود، چون گفتار افراطی دائر بر کافر

شمردن رشدی و لزوم مجازات وی را تحت عنوان تنها گفتار اسلامی مجاز به همگان تحمیل نمود و مرزهای تفسیر انحصاری خویش را از اسلام بسیار فراتر از مرزهای کشور ایران گستراند. آن گروه از غربیان نیز که برای پذیرش این تفسیر از اسلام و قبول این تصویر تند و تیز از اسلام آمادگی داشتند در پذیرفتن گفتار خمینی تردید چندانی نکردند و از بابت تبلیغاتی خدمت بزرگی به وی کردند. زیرا نبرد اصلی خمینی، از ابتدای پای گذاشتن در سیاست، و دلمشغولی اصلی پیروان وی همیشه کمک بزرگی به آنها کرده است، خاصه وقتی از طرف حریفانشان انجام شده است.

نکته سومی که باید در مورد روشها به آن پرداخت مسئله ایجاد بلواست. در این مورد نیز رفتار خمینی تفاوت چندانی با گذشته نداشت زیرا اصل را بر تحریک توده های مردم گذاشت و سازماندهی یا عمل سازمان یافته را فرغ شمرد. جنبه سنتی رفتار وی بر دیگر جنبه ها غالب بود، او باز از مقام رهبر مریدان را مورد خطاب قرار داد و اگر دستوری به سازمانهای تحت فرمانش داد فرغ فتوا و حکم کلی بود که خطاب به همه مسلمان صادر کرد. در اینکه وی راجع به پراکندن فتوایش، تحریک مردم و کشتن رشدی دستورات مستقیم صادر کرده است و تروریستهایش را برای آدمکشی بسیج نموده کمتر میتوان شك کرد اما همه اینها در جنب تحریک مستقیم مردم به کشتن رشدی و شورش علیه حامیان رشدی، فرعی است. مانور وی اساساً سنتی بود، متکی بر موضعگیری افراطی و ایجاد اغتشاش. نباید فراموش کرد که خمینی بزرگترین پیروزی زندگی را با همین روش به دست آورده بود و با در نظر گرفتن اینکه سنین هفتاد و هشتاد در زندگی کمتر کسی مناسب ترین موقع نوآوری است، نباید از پافشاری وی بر استفاده از این روش تعجب کرد.

وسائل

در مورد وسائل نیز خبری از نوآوری نیست. ابزار اصلی خمینی در این کار کماکان سخنش بود که با آن جنجال و تنش عمده ای ایجاد کرد. وسائل ارتباط جمعی که خبر و متن این فتوا را به اطلاع جهانیان رساندند کماکان نقش بلندگوی وی را ایفا کردند که طبق معمول و به سبک سنتی از روی تشکجه اش سخن میگفت.

همانطور که قدری بالاتر اشاره شد آنچه به فتوای چند خطی وی در نظر گردانندگان رسانه ها و مردم جهان اهمیت میبخشید، برخلاف تبلیغات مریدان، درستی سخن یا عمق گفتار وی نبود، ضمانت اجرای آن بود. ضمانت اجرایی که متکی به کینه توزی و سخت کوشی خمینی و از آن مهمتر به امکانات عملی اجرای حکم بود. امکاناتی در حد امکانات دستگاه دولت کشور ایران با سفارتخانه ها و شبکه جاسوسی و امکانات مالی و....

شبکه تندروان اسلامی هم که نظام ساخته و پرداخته خمینی مداوماً در نفوذ بر آنها و احیاناً سازمان دادنشان کوشیده است، در این معادله مکان مهمی دارد. زیرا کمتر کسی در همفکری اعضای این شبکه با خمینی و در خشونت و خونخواری اعضای آن شکی دارد. طبعاً ابراز همقدمی با خمینی در بین گروههایی که مستقیماً به جمهوری اسلامی وابسته اند و از بابت فکری و مالی مرتباً از جانب این نظام تغذیه میشوند صریحتر بود. بهترین نمونه این گروهها حزب الله لبنان است که رهبرش شیخ محمد حسین فضل الله بلافاصله فتوا را تأیید کرد.

قسمت سوم : اهمیت فتوا

برای دریافت معنای فتوای خمینی میبایست به پیشینه فکری و استراتژی وی اشاره میشد اما برای ارزیابی اهمیت این فتوا در استراتژی او نمیتوان فقط به جنبه های ثابت و ایستای این استراتژی توجه داشت، برای این کار باید موقع فتوا را در دینامیک استراتژی او سنجید.

استراتژی خمینی برنامه پیشرفت است از هیچ، یعنی وضع خمینی در تبعید عراق، تا حکمروایی بر جهان. میتوان این استراتژی را خیالپردازانه خواند زیرا نقاط ضعف بسیار آن به نفع این عقیده حکم میکند، نقاط ضعفی که باید فهرست وار از نظر گذراند.

اولی مربوط به طرح کلی استراتژی صرفاً تهاجمی است، برنامه گسترش کلی يك اراده است، ترمز درونی ندارد و هیچ نوع ثبات یا عقب نشینی در هیچ کجای آن پیش بینی نشده است. به همین دلیل ثبات آن فقط میتواند زابیده فشار شرایط بیرونی باشد، در جازدن انتظام آن را بر هم میزند و قدرتی که این استراتژی را به کار گرفته دچار اختلال میکند، زیرا تا قبل از رسیدن به هدف اصلی هر نوع توقف مترادف شکست موقت است. تأثیر عقب نشینی بر آن از این هم بدتر است زیرا عملاً این استراتژی با اولین عقب نشینی استراتژیک از حیز انتفاع میافتد و تنها چیزی که بر جای میگذارد خلایی است که مساعی تاکتیکی به هیچوجه قادر به پر کردنش نیست.

نکته دیگر عدم تناسب بین وسائل و اهداف است. زیرا تسلط یافتن بر جهان مستلزم گردآوری امکاناتی، اعم از مادی و معنوی است که تا به حال در دست هیچکس جمع نشده است و به هر صورت امکان گردآمدن آنها در دست حاکمان ایران نیست. خیال حکم راندن بر جهان از طرف کسی که حتی به درستی نمیداند چه وسائلی برای این کار لازم

است قابل درک است، چون این نوع خیالپروری بیشتر برزنده‌ها جاهلان است و مضحك، اما الزاماً بی اثر نیست. تنها امر حتمی در این میان شکست نهایی این استراتژی است و تحقق نیافتن اهداف آن.

نکته آخر بی رمقی تاکتیکی است. استراتژی خمینی با توجه به امکانات تاکتیکی بسیار کم و بسیار ابتدایی طراحی شده است. روشهایی که در بخش قبل به آنها اشاره رفت همه به کار ایجاد شورش میاید و روشن است که بر اساس آنها نمیتوان جهانگشایی کرد. استراتژی جاه طلبانه ای که اساساً صرفاً بر این امکانات تاکتیکی باشد سست بنیاد است و راه به جایی نمیبیرد.

اما نمیتوان بحث را فقط به شمارش این نقاط ضعف ختم کرد زیرا اگر با انکای به آنها استراتژی خمینی را خیالپردازانه بشماریم باید بپذیریم که این استراتژی از ابتدا خیالپردازانه بود. چه کسی تصور میکرد يك ملای تبعیدی که پس از به راه انداختن شورشی ناموفق از کشورش اخراج شده و نامش جز به یاد معدودی نمانده ناگهان بتواند نظام پادشاهی ایران را متزلزل کند و قدرت را به دست بگیرد؟

طبعاً در این کتاب فرصت شکافتن فرآیند انقلاب ایران نیست و لزومی هم به این کار نیست، اما میتوان و باید به رشته عواملی که ضعفهای استراتژی خمینی را به هنگام پیکار با نظام آریامهری پوشاند توجه کرد تا به تبع روشن شود که چرا این استراتژی در سطح وسیعتر خیالپردازانه است.

پیکار انقلابی پیکار در راه گرفتن قدرت است، بنا بر تعریف تهاجمی است و در آن قانع شدن به هدفی غیر از هدف نهایی و کمتر از هدف نهایی غیر منطقی و نابخردانه است. در این مورد پافشاری ثابت خمینی برای دست یافتن به هدف نهایی هر چند در سرسختی و یکدندگی وی و عقاید مذهبی ریشه داشت کاملاً مقتضی نوع و هدف مبارزه بود. طبعاً اگر سیر حوادث صورتی پیدا میکرد که خمینی را، مثلاً به سبک مائوتسه تونگ، ناچار به نوعی عقب نشینی استراتژیک و پیگیری نوعی نبرد تدافعی بکند، ساختمان استراتژی وی برایش اشکالات عمده ایجاد میکرد و احتمالاً به سوی شکست سوقش میداد، ولی همانطور که میدانیم حوادث چنین سیری پیدا نکرد.

وسائلی که خمینی در استراتژی خود پیش بینی کرده بود قدری بالاتر بر شمرده شد. انقلاب ایران به ضرب تظاهرات جمعی و اعتصابات گروهی به ثمر رسید اما از ابتدا معلوم نبود که انقلاب چنین شکلی پیدا کند. آن وسایل در شکلی که انقلاب ایران به تدریج پیدا کرد، کارگر افتاد اما اگر قدرتگیری به مجرای جنگ چریکی، کودتا یا مبارزه انتخاباتی افتاده بود، چنانکه فی المثل در کوبای باتیستا و روسیه نیکلای دوم و آلمان دوره وایمار افتاد، کارایی این وسایل بسیار کاهش پیدا میکرد و احتمالاً به صفر نزدیک میشد. روشن است که خمینی در راندن انقلاب به مسیر مزبور نقش عمده داشت اما کنشهای دیگر بازیگران انقلاب، هر قدر هم کم اهمیت، و به خصوص واکنشهای حریف اصلی وی که شاه بود، در شکل دادن به سیر انقلاب، اهمیتی کمتر از نقش خمینی نداشت.

آنچه محتوای پیروزی استراتژیک خمینی را تشکیل میداد رشته پیروزیهای تاکتیکی اردوی وی بود که خود او بر آنها دستی نداشت و باید بیشتر آنها را مدیون کوشش و فداکاری همپیمانان و نیز بی قابلیت و گاه ساده لوحی دیگر بازیگران انقلاب ایران دانست. آن روشهای کلی که خمینی به کار بستنشان را تجویز کرده بود نظیر تنش پراکنی و تقدس پراکنی در عملیاتی به کار گرفته شد که به احتمال قوی شکشان به ذهن وی خطور نکرده بود، از کنترل تظاهرات جمعی گرفته تا شایعه پراکنی های مختلف و شعارسازیهایی سریع. اسلام پراکنی دو دهه قبل از انقلاب چه نوع مردمی آن در بین عوام و چه نوع روشنفکرانه آن در بین سرآمدان مملکت و از همه بیشتر همراهی و همدلی مردم در پس زدن استبداد شاهی ملاط اصلی این کارایی تاکتیکی بود؛ سردرگمی حریف که نه استراتژی داشت و نه تاکتیک مکمل این کارایی.

اما اینها که گفته شد متکی بر نوعی تفسیر تاریخی یا جامعه شناسانه از پیروزی خمینی است و الزاماً خود وی و پیروانش پیروزی خویش را به همین ترتیب تفسیر نکرده اند. با انکای به پیشینه فکری خمینی و سخنانی که بارها بعد از پیروزی انقلاب به زبان آورده است میتوان با قاطعیت گفت که وی تأیید الهی و اراده بشری را عوامل اصلی پیروزی خویش میدانسته، هر چند تقدم و تأخر این دو عامل از دید وی چندان روشن نمینماید.

ارزیابی عقلانی عوامل مختلف کار مورخ است، نه بدین معنا که بازیگران تاریخ حق دارند در این کار کوتاهی کنند یا همیشه چنین میکنند، بل بدین معنا که نباید در همه مورد این بازیگران را صاحب ذهن تحلیلگر تاریخی به حساب آورد. خمینی اگر میخواست صرفاً بر اساس ارزیابی عقلانی وسایل خویش کاری بکند احتمالاً پا به میدان مبارزه نمیگذاشت. آنچه که وی را به این میدان سوق داد بیش از هر چیز امید و اراده و کینه اش بود و دلیلی نداشت که پیروزی معجزه وارش در ایران از اینها بکاهد یا خمینی و پیروان نزدیکش را به متوقف ساختن تهاجم و سعی در تحکیم این پیروزی وادارد. نقاط ضعف استراتژی خمینی از همان ابتدای پیروزی مشهود بود اما نه برای خود او و طرفدارانش. هر نوع اصرار برای رسیدن به هدفهای بزرگتر امکان شکست را افزایش میداد ولی احتراز از این کار به دلیل بیش مذهبی - سیاسی... و تمام عوامل دیگری که ذهن خمینی و پیروانش را شکل داده بود و نیز به دلیل موقعیت زاده از کنشهای قبلی آنها برایشان ممکن نبود. از این بابت خمینی بدون شك به تروتسکی که میخواست انقلاب جهانی را راه بیاندازد شباهت بیشتری داشت تا لنین که میخواست انقلاب را به هر قیمت در روسیه تحکیم نماید.

خمینی پس از پیروزی در ایران تمامی سعی خویش را مصروف رسیدن به هدف میانی اش که به زیر نگین آوردن جهان اسلام بود، کرد.

این فرا رفتن از حد پیروزی نخستین، نقاط ضعف استراتژی وی را بیش از پیش آشکار ساخت زیرا از این مرحله دیگر عوامل محدودی که طی انقلاب ایران بر این ضعفها سرپوش گذاشته بود یا نقشی در بازی نداشت و یا اگر داشت بسیار کم بود. به علاوه پافشاری در رسیدن به هدفهای بعدی برخی از این ضعفها را تشدید کرد.

ضعف هر استراتژی تهاجمی به مرور زمان و به تناسب گسترش تهاجم افزایش میابد. استراتژی خمینی از این امر مستثنی نیست و امکان شکست آن از پیروزی در انقلاب به بعد افزایش یافته است. طبعاً این افزایش صورت یکسان و خطی نداشته چون تهاجم خمینی هم یکسره و بی وقفه نبوده، اما در جمع و به دلایل مختلف محسوس بوده است.

اولین دلیل بی رمقی و تزلزل زاینده وقفه هاست، سعی در سیادت بر سرزمین اسلام نه یکسره پیش رفته است و نه همه جا قرین موفقیت بوده. نفس این وضع که اختیارش از دست حکمرانان جمهوری اسلامی بیرون بوده استراتژی خمینی را دچار اختلال و افت کرده، اختلال و افتی که طبعاً بر نیروهای مادی و به خصوص معنوی تأثیر نامطلوب داشته است. به امید پیروزیهای کوچک و مشکل در جا زدن به مزاج هیچ آدمیزادی چه حزب الهی و چه طبیعی سازگار نیست. گسترش یافتن میدان مبارزه نیز با خود تنوعی به همراه آورده است که نه از طرف خمینی پیش بینی شده بود و نه از طرف همپالکهایش. رؤیای خام یکدست بودن جهان اسلام را در سر پختن وزائران حج را نماینده چند و چون جهان اسلام دانستن راه به جایی نمیرسد و فقط صاحب این افکار را در برابر پاسخ منفی واقعیت بی دفاع میکند.

بی تناسبی بین وسایل موجود و اهداف مطلوب نیز به تناسب پافشاری در ادامه راه افزایش یافته است، هر چند در این مورد نیز تغییرات ثابت و یکدست نیست زیرا نه فهرست وسایل ثابت بوده و نه کارایی همه آنها به یکسان کاهش پیدا کرده است. همانطور که قبلاً اشاره شد بزرگترین غنیمت خمینی دستگاه دولت ایران بود که همراه با امکانات بسیار کشور ایران در خدمت اهداف وی قرار گرفت. اما روشن است که سروری بر جهان یا حتی جهان اسلام با تکیه به این امکانات ممکن نیست. علاوه شدن انترناسیونال اسلامی هم علیرغم مفید بودن در این مورد دردی را دوا نمیکند چون استحکام سازماندهی آن به حدی نیست که به اندازه کافی کارآمد باشد. میماند سخن و محتوایش که عبارت است از ایدئولوژی فقهی

سیاسی خمینی و بینش مذهبی او که از تقدس چون وسیله ای مانند دیگر وسایل استفاده میکند. در خریدار داشتن ایدئولوژی خمینی که در برخی موارد قدری هم تغییر کرده اما در جمع کاملاً صورت جهان سومی، تجددستیز، فرهنگ مدار و تقدس گرا دارد شکی نیست. استفاده ابزاری وی از تقدس نیز مثمر ثمر بوده است و در ارباب حریفان نقش عمده داشته است و از آن مهمتر به سرعت در همه جا مورد تقلید قرار گرفته.

بی رمقی تاکتیکی استراتژی خمینی هم به نوبه خویش خود را بیشتر از قبل نشان داده است. البته برخی روشهایی که وی و طرفدارانش در انقلاب ایران به کار گرفتند در بعضی از نقاط دیگر دنیا مورد استفاده قرار گرفته است خاصه به این دلیل که برخی مشکلات مشابه اجتماعی فضای مناسبی برای استفاده از این روشها فراهم آورده. روشن است که تکیه به حرکتهای جماعتی کردن در شهرهایی که تعداد روستاییان مهاجر آنها به شدت افزایش یافته جاذبه بسیار دارد. استفاده از شبکه انجمنهای اسلامی نیز در کشورهایی که حکومتهای استبدادی مدرنیزاسیون آنها را مطابق منطق استبداد پیش برده اند و اگر فرصتی شده از تشویق اسلام برای مبارزه با کمونیسم هراس نداشته اند، روش بدی نیست. اما تمام اینها نشانه صادر شدن روشهای خمینی است ولی به کار گرفته شدنشان تابع استراتژی او نیست چون در آن چارچوب انجام نمیگیرد و هدفش به قدرت رساندن خمینی یا جانشینان او نیست. در همه جا این روشها در خدمت اسلامگرایان محلی است و پس. پیشرفت اسلامگرایی به استراتژی خمینی مدد میرساند اما نه به طور مستقیم. تازه حکومتهای محلی نیز در درس گرفتن از مخالفان خویش عقب نمانده اند و مثل حکومت وقت ایران در برابر این روشها بی دفاع نیستند.

خلاصه اینکه وجه تاکتیکی استراتژی خمینی در خارج از ایران به امکانات دیپلماتیک دولتی، تروریسم و هدایت چند گروه کوچک نظیر حزب الله لبنان که مستقیماً تحت حکم جمهوری اسلامی هستند محدود شده است و این امکانات محدود برای پیروز ساختن استراتژی خمینی به هیچوجه کافی نیست.

فتوای قتل رشدی در شرایط ضعف استراتژی انجام گرفت و پس از گروگانگیری سفارت امریکا جاه طلبانه ترین حمله خمینی بود علیه عقاید و کشورها و کسانی که دشمنانشان میانگاشت.

صادر کردن حکم قتل رشدی به دلیل جان دادن دوباره به تهاجم، تقویت نیروهای معنوی خمینی را به همراه داشت و اثری هم که بر بسیج نیروهای مادی داشت مثبت بود اما پراکنده چون نیروهایی را به حرکت در آورد که هر چند در جهت رهنمودهای خمینی بسیج شدند اختیارشان در کل به دست وی نبود و مستقل از وی عمل میکردند.

از رشته وسایلی که خمینی در اختیار داشت کارسازترینشان تقدس بود و ایدئولوژی او که هر دو همه جا پراکنده شد و تنش عمده ای بین آن چیزهایی که اسلامگرایان «اسلام و کفر» مینامند ایجاد کرد. طبعاً امکانات تروریسم دولتی او هم پشتوانه تمام سخن پراکندها و تهدیدها شد و هر چند مساعی تروریستهای جمهوری اسلامی برای کشتن رشدی هنوز به ثمر نرسیده است نمیتوان حکم به بی فایدهگی این وسیله کرد. انترناسیونال اسلامی خمینی هم با تمام محدودیت و سستی سازماندهی اش در این باب به کار افتاد و در تقویت پیام خمینی کوشید.

در این زمینه کارایی تاکتیکی که جان مبارزه است دو وجه دارد، یکی سعی عملی برای کشتن رشدی و دیگری کوشش برای بسیج هرچه بیشتر طالبان مرگ رشدی. بخش اول تا آنجا که به اعزام تروریست مربوط است تابع نظر خمینی و پس از وی جانشینانش بوده اما تا به حال به هدف نرسیده است. امکان اینکه یک یا چند سودا ده دیگر به استقلال

سعی در کشتن رشدی بکنند به هیچوجه کم نیست اما این امر نیز تا کنون واقع نشده ولی شکی نیست که رشدی به دست هر کس کشته شود امتیازی برای استراتژی خمینی خواهد بود. کوشش برای بسیج طالبان مرگ رشدی و ابزار هر چه بیشتر این مخالفت نیز تا به حال در کشورهای اسلامی موفق بوده زیرا اعضای هر گروه تندروی اسلامی در گوشه ای و به سهم خود در این راه کوشیده اند. در این مورد هم ابراز قابلیت‌های تاکتیکی خارج از نظر خمینی انجام شده است ولی باز به ثمر رسیدنشان امتیازی است برای استراتژی او. در حقیقت خمینی توانسته است قابلیت‌های تاکتیکی همفکرانش را در سراسر دنیا به استراتژی خویش منضم کند که خود مانور موفقی است.

در جمع کشمکش بر سر جان رشدی حول دو محور مادی و معنوی شکل گرفته است. اولی سعی برای قتل رشدی و دیگر تحمیل مقولهٔ تقدس به آنهایی که سیدانش را بر زندگی بشر نمیپذیرند؛ صحنهٔ اولی اساساً مغرب زمین است و صحنهٔ دومی در اصل جهان اسلام. پیروزی در این مبارزه حد میانی ندارد چون کتاب رشدی چاپ و منتشر شده و جمع شدنی نیست، عذر خواهی رشدی رد شده است و مجازات مرگ هم مجازاتی نیست که فقط بتوان بخشی از آن را اجرا کرد. از طرف دیگر به کار گرفتن مقولهٔ تقدس نیز همانطور که بالاتر اشاره شد حد میانگین ندارد زیرا هر چند میتوان بین مقدسات سلسله مراتب برقرار کرد مرز بین مقدس و نامقدس شکاف است نه شیب. کسی که از این مقوله برای شکل دادن به یک اختلاف یا توضیح آن استفاده میکند راهی جز پاسخ آری یا نه باز نگذاشته که بتوان بر اساس آن به نوعی آشنی رسید.

به این دلایل دعوا بر سر جان رشدی یا با پس گرفتن کامل فتوا به شکست قاطع خواهد انجامید یا با قتل رشدی به پیروزی و تا وقتی که نتیجه روشن نشده است صحبت از پیروزی یا شکست نسبی بیجاست چون ثمر کار تعیین کننده است نه سیر آن. اما تأثیری که پیروزی یا شکست در این نبرد بر استراتژی خمینی خواهد گذاشت فرینهٔ هم نیست و حتی میتوان گفت قدر مطلق این دو وضعیت به سختی با هم قابل مقایسه است. پیروزی در این کشمکش در سرنوشت استراتژی خمینی اثر عمده ای نخواهد داشت. به زحمت میتوان تصور کرد که مرگ رشدی بتواند جانشینان خمینی را برای تسلط بر جهان اسلام یاری دهد. البته اسلامگرایان در این میان قدری بر هیبت خویش خواهند افزود ولی بدون شک واکنشهایی را از طرف حریفان خویش باعث خواهند شد که در راه مقاصدشان موانع بیشتری ایجاد خواهد کرد و به هر حال در دراز مدت طرفی از این کار نخواهد بست. ارزش اصلی این پیروزی در شکست خوردن است. اما اگر ترازنامهٔ پیروزی در این نبرد چندان مثبت نینماید ترازنامهٔ شکست در مبارزه برای کشتن رشدی بسیار منفی خواهد بود و ضررهای زاینده از آن بسیار سنگین. سرمایه گذاری مادی برای کشتن رشدی از ابتدا چندان قابل توجه نبوده است و وعدهٔ جایزهٔ دویلمیون دلاری هم که تازه ضامنین پرداختش تعدادی قطاع الطریقند، خرجی نیست که در چنین مبارزه ای به حساب بیاید. اما سرمایه گذاری معنوی در آن به حد اعلا انجام شده. جمهوری اسلامی تمامی اعتبار خویش را، به خصوص در نظر اسلامگرایان و همپیمانان بالقوه و بالفعلش، در این مبارزه سرمایه گذاری کرده است و اگر در مقابل غربیان چنین گردنکشی میکند برای حفظ وجهه در بین همگنان است. مهمترین نتیجهٔ شکست در این مبارزه ورشکستگی معنوی است و از دست دادن سلاح تقدس. سلاحی که اولین و براترین سلاح خمینی بوده است و هنوز که هنوز است اسباب دست اصلی جانشینان او و تمام اسلامگرایان سراسر دنیاست. از طرف دیگر تقدس هم اساس ایدئولوژی خمینی است و هم ضامن مشروعیت آن. شکست در ماجرای رشدی آن سلاح استراتژیک را بی اعتبار میسازد و این اعتبار معنوی را منحل میکند. زیرا تقدس تخفیف بردار نیست که بتوان بر سرش چانه زد، خاصه وقتی پای پیامبر اسلام هم به میان کشیده شده باشد؛ جریان برق هم نیست که بتوان گاه و بیگاه خاموش و روشنش کرد و هر بار به مقدار دلخواه از آن بهره برد.

با پس گرفتن فتوای قتل رشدی افسون ایدئولوژی خمینی باطل خواهد شد و استراتژی وی نیز به سرایش عقب نشینی خواهد افتاد. از آنجا که در این استراتژی مفهومی غیر از تهاجم ثابت و دائم نیست این عقب نشینی در حکم بی معنا شدن آن است و مرگش.

به غیر از پیروزی و شکست کامل حالت سومی هم قابل تصور است: ادامهٔ وضعیت فعلی که فقط شبههٔ قدرت اسلامگرایان را تقویت میکند و از دید آنها مطلوب است اما در برابر نتیجهٔ نهایی کار وزنی ندارد و امتیازی هم که ایجاد میکند موقتی است.

بخش سوم چاره ها

از زمان صدور فتوای قتل رشدی تا به حال علیرغم بالا و پایین رفتن دستمزد قاتل احتمالی و برخی کشمکشهای دیپلماتیک، صورت کلی اوضاع تغییری نکرده است. آرایش نیروهای دو طرف مبارزه و گاه سخنان آنها قدری تحول یافته اما هنوز نتیجه کار روشن نشده است زیرا هنوز هیچکس در این مبارزه به پیروزی قاطعی دست نیافته تا به این ترتیب بر آن نقطه پایان بنهد. ماجرای بی سابقه ای که با صدور فتوای قتل رشدی به وجود آمده، برای همگان مشکل عظیمی ایجاد کرده است، طبعاً اولین گرفتار مشکل خود رشدی است ولی چه مدافعان فتوا و چه مخالفانش همه درگیر این مشکلند. هر مشکل چاره ای میطلبد و بخش آخر کتاب حاضر به بررسی چاره ها و طبقه بندی آنها اختصاص دارد. از آنجا که کتاب خطاب به فارسی زبانان نوشته شده چاره هایی که ممکن است از طرف آنان برای این مشکل عرضه گردد مورد توجه قرار گرفته، نه پاسخ خود رشدی یا فرضاً دولتهای غربی یا هر دسته و گروه دیگر.

اول از همه باید به یاد داشت که ایرانیان هر چاره ای برای حل قضیه رشدی بیابند، چاره ای است که برای حل مشکلات خویش یافته اند زیرا در حقیقت مشکل رشدی و مشکلی که ایرانیان پس از انقلاب اسلامی با آن درگیر شده اند یکی است: مشکلی که حکومت مذهبی با تحمیل معیارهای عدالت مذهبی و تقدس پراکنی در جامعه ایران و به دنبال آن در جهان ایجاد کرده است. قضیه رشدی به نوعی ادامه منطقی وضعیتی است که به ایرانیان تحمیل شده و به همین دلیل نمیتوان برای آن چاره ای جدا اندیشید. تصور اینکه میتوان به ماجرای رشدی بی اعتنایی کرد ولی برای نجات ایرانیان از وضع امروزشان چاره ای یافت، یا اینکه میتوان برای این دو مورد چاره های مختلف یا غیر مرتبط یا احیاناً مغایر جست، خیالی است خام. پاسخ در هر دو مورد یکی است و در نهایت تابع برداشت چاره گر از عدالت و تقدس.

این مشکل در جمع دو چاره جدی و اساسی برمیخیزد. یکی برخاسته از موضع اتخاذ شده از طرف جمهوری اسلامی که مدعی اصلی دعواست و دیگری برخاسته از تجددگرایی که اساس تنها موضعگیری محکم در برابر گفتار روحانیان است. اگر صحبت به همینجا ختم میشد فقط نگارش دو فصل دیگر لازم میبود، اما در کنار این دو چاره اصلی مشتی خرده چاره یا به عبارت دیگر شبه چاره، نیز وجود دارد که هر چند اساس آنها چندان محکمتر از موضعگیری ملایان نیست باید جداگانه بدانها پرداخت و در حدی که حجم کتاب اجازه میدهد آنها را شکافت و محتوا و نقاط ضعف آنها را روشن کرد تا بشود کنارشان گذاشت و میدان را برای رو در رویی دو چاره اصلی آماده ساخت.

فصل اول : شبه چاره ها

باید ابتدا به چند نکته توجه کرد.

همه چاره هایی که در این قسمت مورد بررسی قرار خواهد گرفت نماینده ثابت و روشن ندارد و الزاماً همیشه به صورت پالوده و مدون عرضه نمیشود اما میتوان رد تمام آنها را چه به صورت نسبتاً خالص و چه، اکثر اوقات، به صورت آمیخته با دیگر چاره هایی که برای ماجرای رشدی عرضه شده و میشود، در نوشته ها و بحثهای مختلف جست. دیگر اینکه نمیتوان تمام این چاره ها را یکسره دینی یا غیر دینی، سنتی یا نوگرا و افراطی یا محافظه کارانه خواند، تمام این گرایشها را میتوان در این مجموعه سراغ کرد، حتی گاه به صورت مختلط.

نکته آخر این است که چاره های مزبور معمولاً به نیت و تحت عنوان گره گشایی در میان نهاده میشود و گاه از بابت عملی قابل قبول هم مینماید خاصه که بسیاری اوقات کم در دسر هم جلوه میکند؛ اما شکافتن آنها نشان میدهد که امتیازات موضعی و نسبی به قیمت مماشات و حتی اهمال بر سر اصول به دست آمده و به همین دلیل اساس محکمی ندارد. این عیب در نظر آنهایی که تصور میکنند رفع بلا از هر مقام و موضعی شد کافی است، چندان بزرگ نمینماید ولی باید این نکته را همواره در نظر داشت که بی اعتنایی به جنبه اصولی و اساسی مسایل تاوان سنگینی دارد که باید دیر یا زود پرداخت. انقلاب اسلامی و نتایج حاصل از آن دقیقاً غرامتی بود که ایرانیان بابت بی اعتنایی به حل اساسی مقام و موضع مذهب در جامعه ایران پرداختند. تقدس زدایی صدر مشروطیت و دوران رضا شاهی، به این خیال که دوران سیادت مذهب برای همیشه به سر آمده، به تاریخ سپرده شد و به مرور دو جایگزین پیدا کرد. یکی تمایل ثابت به حفظ آرامش جامعه با راضی نگه داشتن گرایشهای مختلف فکری که در نظام استبدادی صورت نوعی تقسیم الطاف شاهانه و تنش زدایی اجتماعی داشت. اسلامگرایی نوین که متأثر از مشربهای فکری رایج در غرب بود و با تأیید فرنگ رفته های اسلام دوست و اسلام شناس در بین نخبگان و به تبع آنها در طبقه متوسط جامعه ریشه دواند. بار سیاسی این اسلامگرایی نوین یکدست نبود، از سویی دستگاه حکومتی برای تحکیم مشروعیت خویش و مبارزه با گرایشهای مارکسیستی از آن سود میبرد و از سوی دیگر مخالفان، در مبارزه با حکومت وقت، از آن استفاده میکردند؛ ولی وجه اشتراک اصلی آنها از بین بردن میراث مذهب زدایی بود و در این کار بسیار موفق هم شدند. در طول آن سالها نیز آرامش نسبی جامعه ایران در نظر بسیاری به نفع مماشات با مذهب و استفاده از آن رأی میداد ولی امروز بهای آن همه سهل انگاری و کوتاه اندیشی برای همه روشن شده است.

انقلاب اسلامی در وهله اول و مسئله رشدی که انعکاس جهانی مشکلات زاده از این انقلاب است در وهله دوم، مردم ایران و حتی به نوعی مردم تمام «کشورهای مسلمان» را در برابر انتخابی تاریخی قرار داده است؛ انتخابی از همان نوع که مردم اروپا بر اثر جنگهای مذهبی قرون شانزده و هفده در برابر آن قرار گرفتند. تعیین تکلیف اساسی - نه افراطی - با دین، امروز از بابت عملی لازمتر از چند دهه قبل است چون مذهب با دست اندازی به ابعاد مختلف حیات ایرانیان راهی جز این راه برای کسانی که به هر نوع مخالف این دست اندازیند باز نگذاشته است. احتراز از طرح دقیق مشکل و عرضه چاره مناسب و اساسی برای آن فقط نشانه وجود تشنت فکری و عدم شهامت اخلاقی است و خرده چاره هایی که اینجا و آنجا در باب مسئله رشدی عرضه میگردد مصلحت جویی را سرپوش این دو عیب بزرگ کرده.

باید آخر از همه اضافه کرد که در هر نبردی دو طرف تابع کنشهای یکدیگرند، برقراری حکومت مذهبی از مخالفان چه از بابت نظری و چه عملی پاسخی در خور میطلبند، اگر آنها جرأت دادن این پاسخ را نداشته باشند راه به جایی نخواهند برد. تصور اینکه میتوان از بخشی از کار، به خصوص وجه نظری آن، تن زد و با این همه به نتیجه رسید خیالی است باطل. این سهل انگاری یا زاییده بی قابلیت است یا بی جرأتی و این هر دو مقدمه شکست عملی. چاره جویی بی توجه به اصول بی معناست و هیچ راهی را نمیتوان از قدم دوم شروع کرد.

پادشاهی نیمه سنتی

در اینجا مقصود از پادشاهی نیمه سنتی روش حکومت محمد رضا شاهی است پس از ۲۸ مرداد، دلیل اطلاق صفت نیمه سنتی به آن، انکای نسبی اش به مذهب یا به عبارت دقیقتر استفاده اش از مذهب برای تحکیم مشروعیت خویش است. حل مشکل اساسی ما، چنانکه در ماجرای رشدی تبلور یافته است، مستلزم یافتن راه های مناسب برای برقراری عدالت و تعیین مقام تقدس است و چنین حکومتی از یافتن این هر دو راه عاجز.

اول بپردازیم به عدالت و سه خواسته کمیابی که تقسیمشان بایستی عادلانه انجام بپذیرد. بارزترین مورد بیعدالتی در چنین نظامی مسئله تقسیم قدرت است. کیست که بتواند ادعا کند تمرکز قدرت سیاسی در دست یک نفر مطابق عدالت است. این غصب حق سیاسی تک تک افراد مهمترین خصیصه روش شوررداری محمد رضا شاهی است که امروز برای بسیاری افراد تنگ حوصله و تنگ فکر صورت کمال مطلوب را پیدا کرده است و باعث

شده با ارائه تصاویر ساده و گاه پوچی نظیر آمد و رفت آونگ تاریخ، نفی جمهوری اسلامی را در نظامی بجویند که خود بستر انقلاب اسلامی بود.

شیوه تقسیم قدرت طبعاً در باقی موارد تعیین کننده است. تقسیم ثروت بیش از آنکه تابع قابلیت‌های افراد در تولید آن باشد تابع بخت آنها در بهره بردن از توزیع آن است، توزیعی که قسمت اصلیش مطابق میل شخص پادشاه انجام میگردد، زیرا قدرت سیاسی حق دخالت دائم را در امور اقتصادی برای خود محفوظ میدارد و داور درستی این دخالتها همان کسی است که قدرت سیاسی را در دست دارد.

در ایران این دخالت محدود به تقسیم درآمد نفت که منبع اصلی درآمد ملی است نبود، هیچکدام از شاخه های فعالیت اقتصادی از دخالت قدرت سیاسی برکنار نبود، دخالتی که بسیاری از اوقات منافع گروه نزدیکان به حکومت یا منافع سیاسی دستگاه حکومتی را تضمین میکرد. باید بین بی عدالتی در تقسیم ثروت و شرایط سخت معیشت تفکیک قابل شد، این دو بسیاری از اوقات با یکدیگر همراه است ولی از نظر منطقی الزاماً به هم بسته نیست. ممکن است تقسیم عادلانه ثروت در سختی انجام بگیرد و ممکن است تقسیم غیر عادلانه آن با فقر و فاقه توأم نباشد. جامعه ایران قبل از انقلاب به یمن درآمد نفت و رواج فعالیت‌های اقتصادی یکی از مرفه ترین ادوار تاریخ خویش را طی نمود اما این رفاه را مترادف عدالت گرفتن نشانه کومه فکری است و به جای عدالت عرضه کردنش ثقل صریح.

تقسیم اعتبار اجتماعی نیز به نوبه خود از دخالت قدرت سیاسی برکنار نبود. صاحب این قدرت خود را سزاوار داشتن بیشترین اعتبار اجتماعی میدانست چون مدعی بود که پدر ملت است و کشورش را از نابودی نجات داده تا آن را به سوی تمدن بزرگ ببرد؛ وی محض احتیاط حق تردید در صحت این مدعا را از همه سلب کرده بود. کمال مطلوب وی این بود که بشود اعتبار اجتماعی را نیز همانند مراحم ملوکانه تقسیم کرد و به هر کس سهمی مطابق حساب دفاتر شاهی داد و از آن مهمتر بتوان این اعتبار را در موقع مقتضی از وی باز ستاند. ولی روشن است که اعتبار اجتماعی را نه میشود به این صورت تقسیم کرد و نه میتوان به این راحتی پس گرفت. علاوه بر این صاحب قدرت سیاسی مرجع اعطای اعتبار اجتماعی نیست، حتی میتوان گفت که صاحب انحصاری قدرت سیاسی از این بابت در موقعیت بسیار بدی قرار دارد، چون اعتبار اجتماعی بنا بر تعریف در نظر عامه مردم است که معنی دارد نه در نظر یکنفر. سعی در مهار ساختن فرآیند اعطای اعتبار، چنانکه در ایران از طرف قدرت سیاسی انجام گرفت، فقط یک نتیجه در پی دارد: ایجاد درجه بندی رسمی اعتبار و در مقابل تشویق ایجاد درجه بندیهای غیر رسمی که گاه نقش اصلی آنها فقط دهن کجی به درجه بندی رسمی است. در غیر عادلانه بودن تقسیم اعتبار رسمی که تابع منافع قدرت سیاسی است شکی نیست، اما باید از این شبهه نیز که درجه بندیهای غیر رسمی جبران مافات میکند، احتراز کرد. دخالت قدرت سیاسی در تقسیم اعتبار تمام معیارهای معمول این کار را، هم از طرف دستگاه حکومتی و هم از طرف کسانی که از تحمیل نظرات این دستگاه سرمیتابند، بر هم میریزد زیرا کشمکش قدرت به هر جا که وارد شد، به تناسب شدت، معیارهای ارزیابی قابلیت و اعتبار را تحت شعاع قرار میدهد و فعالیت‌های مختلف اجتماعی را از هنر و اقتصاد گرفته تا ورزش و مذهب که باید هر کدام معیار معین خود را در زمینه بازساختن قابلیت و تقسیم اعتبار اجتماعی داشته باشد، فاسد میکند. در این شرایط بازار تقسیم اعتبار از اصل و ریشه تباه میشود و اگر جایی برای تقسیم عادلانه اعتبار در هر رشته یا در پهنه اجتماع، باقی بماند فرعی و استثنایی است. بهترین نمونه این بازار فاسد را به خصوص در زمینه هنر و تفکر میتوان در دوران حکومت آریامهری جست که از یکطرف دستگاه دولت سعی میکرد تا برای نزدیکان خویش به ضرب پشتیبانی رسمی اعتبار اجتماعی دست و پا کند و در این کار به نهایت ناموفق بود و همین روش کشورداری باعث شده بود تا از طرف دیگر مخالفت با شیوه حکومت یا احیاناً دستگاه حکومتی تبدیل به معیار اصلی اعتباریابی در زمینه های مختلف بشود و در بین مردم به نهایت پذیرفته شود. در این زمینه کمتر یاهه ای ناگفته ماند و حاصل کشمکش مزبور هنوز بر تمامی میراث فرهنگی چند دهه قبل از انقلاب سایه افکنده است. میراثی که به همین دلیل جداً محتاج ارزیابی مجدد است تا از شائبه کشمکشهای سیاسی پاک شود، این باز بینی بدون شك در سلسله مراتب قابلیت و اعتبار اجتماعی که میراث دوران قبل است تغییرات عمده ای ایجاد خواهد کرد و بر بسیاری از عادات فکری نسلی که به آن خو گرفته خط بطلان خواهد کشید ولی از آن گزیر نیست.

یکی از بارزترین نمونه های دست اندازی حکومت به تقسیم اعتبار اجتماعی دخالت در تعیین مرجع تشیع بود که هر بار پس از مرگ مرجع قبلی به صورت تلگرام تبریک ملوکانه به همگان ابلاغ میشد. اما لزوم دخالت در تعیین مرجع مذهبی فقط زائیده ولع انحصار تقسیم اعتبار اجتماعی نبود و دلیل عمیقتری داشت که عبارت بود از اتکای نسبی حکومت به ایدئولوژی مذهبی.

نا توانی چنین حکومتی از یافتن پاسخ مناسب برای مقام و موقع تقدس در جامعه ثمره این اتکاست که حال باید بدان پرداخت.

هیچ انحصار قدرتی از کسب مشروعیت بی نیاز نیست حال هر قدر هم که این مشروعیت بی اساس و عاریتی باشد. زیرا پذیرش اینکه قدرت هدف است نه وسیله، با اینکه وسیله ای است برای استرضای خاطر شخصی برای هیچ صاحب قدرتی، هر قدر هم که مستبد و جبار، پذیرفتنی نیست و به تبع برای آنهایی که تابع احکام وی اند کمتر پذیرفتنی است. حکومت آریامهری نیز از این اصل مستثنی نبود و برای کسب و حفظ مشروعیت کوششهای بسیار میکرد. ایدئولوژی آریامهری، اگر بتوان آش شله قلمکاری را که به کار تأیید مشروعیت رژیم میامد ایدئولوژی خواند، معجونی بود از

افکار سنتی و مدرن که مدتها به مزاج بسیاری از ایرانیان سازگار آمد. وجه مدرنش که عبارت بود از نوسازی کشور، پاره کردن زنجیرهای سنتی (بخصوص در مورد زنان)، ایجاد رفاه هر چه بیشتر برای مردم (از طریق پخش درآمد نفت به صورت سرمایه گذاری و ایجاد کار و یا کمکهای مستقیم) و تعدیل ثروت از نوع سوسیالیستی (که انقلاب سفید نقطه اوج آن بود) در اینجا مورد نظر نیست. آنچه موجد اشکال است بخش سنتی این «ایدئولوژی» است که خود مثل تاریخ ایران دوپاره بود و دو بخش ماقبل اسلامی و اسلامی داشت. بخش ماقبل اسلامی آن که به دوران تأسیس و اعتلای شاهنشاهی ایران مربوط میشد در همه جا حضور داشت و طی جشنهای دوهزار و پانصد ساله به اوج خود رسید. بخش اسلامی آن نیز تمام گفتارهای مربوط به «پادشاه شریعت پناه» و حفاظت از تنها کشور شیعه عالم را در بر میگرفت. پادشاه از بابت سنتی پدر ملت بود نه کسی که مقام پادشاهی از طرف ملت به وی تفویض شده است.

تأکید بر تضاد برخی از اجزای این ایدئولوژی شترگاوپلنگ که ملاط کلش نوعی تعصب ملی (مخلوطی از میهن دوستی قدیم و ناسیونالیسم جدید) بود، لزومی ندارد چون این خاصیت بارزتر از آن است که محتاج تأکید باشد. اما نباید به این دلیل از کارایی ایدئولوژی مزبور در طول چند دهه غافل ماند. تضاد اجزای این «ایدئولوژی» که قرار بود به نوعی تمام مردم ایران را از وضع و شریف و دارای هر مذهب و عقیده قانع کند و به همین دلیل به صورت نوعی چهل تکه در آمده بود، از بابت نظری نقطه ضعف محسوب بود نه از بابت عملی. این «ایدئولوژی» برآیندی بود از خواستها و تمایلات افراد و گروه های مختلف اجتماعی که از صافی روابط قدرت و مصالح حکومتی رد شده بود و در قالب افکار رایج و خاطره های تاریخی ریخته شده بود و به دلیل متغیر بودن اجزایش شکل ثابتی نداشت، هر چند نقطه تعادلی داشت که دائم به سوی آن میل میکرد، نقطه تعادل تأیید حکومت مطلقه شاه بود.

انتکای به سنت مذهبی برای نظام شاهنشاهی مشکلاتی پیش آورد که همه ایرانیان شاهدش بودند. هر نظام حکومتی که برای کسب مشروعیت دست به دامن مذهب بشود و مدار مذهب خواهد ماند. جلب پشتیبانی مذهب یا به عبارت دقیقتر مذهبیان نیز رایگان به دست نیاید زیرا باید به تناسب تعادل قدرت در جلب رضایت آنها کوشید و کمر به دفاع از مذهب که به نوعی دفاع از مشروعیت نظام است، بست.

نمونه های این باجگزاری در دوران سلطنت محمد رضا شاه به فراوانی یافت میشود، جلوگیری از چاپ و پخش کتابهای «ضد مذهبی»، چاپ قرآن از طرف دفاتر شاهی، زیارتهای پر آب و تاب در اماکن مختلف مذهبی، به راه انداختن مجالس عزای مذهبی از طرف دربار، اعطای مصونیت قضایی به مراجع مذهبی و تحت فشار گذاشتن بهاییان در سالهای ۱۳۳۰، که محافظه کارانه ترین دوره سلطنت محمد رضا شاه محسوب میگردد، همه از این دست است.

چنین رژیم، چه فرمانروایش مثل محمد رضا شاه اعتقادات مذهبی داشته باشد و چه نداشته باشد، نه قادر است عدالت را در جامعه برقرار سازد و نه میدان عمل تقدس را به آن حدی که باید برساند و به همین دلیل در مقابل مشکلی نظیر ماجرای رشدی ناچار از راضی نگه داشتن روحانیان و اتخاذ موضع نادرست خواهد بود، موضعی که اگر دایر بر درخواست مجازات چنین نویسنده ای نباشد حتماً شامل جلوگیری از پخش کتاب او خواهد بود تا به بهانه حمایت از اسلام پایه های قدرت سیاسی را به کمک مذهبیان تحکیم کند. روشی که نظیرش را میتوان امروزه نزد بسیاری از حکومتهای استبدادی «جهان مسلمان» یافت.

عرفان

معروف است که میگویند به هنگام شیوع بیماریهای واگیردار تعداد مبتلایان به بیماریهای دیگر کاهش مییابد، اما جالب اینجاست که در جمهوری اسلامی بازار بینشهای مختلف مذهبی به خصوص عرفان نه تنها به دلیل مذهبی شدن حکومت از رونق نیافتاده بلکه گویی گرمتر هم شده است. باید اول به دلایل این رونق کلی توجه کرد و بعد به دلایل پیشی گرفتن عرفان از دیگر رقبایش پرداخت تا آخر نوبت به سنجش چاره های عرفانی برای عدالت و تقدس و در نهایت ماجرای رشدی برسد.

هر بینش مذهبی باید قاعداً پاسخگوی احتیاجات پیروان باشد، احتیاجاتی که همه از يك جنس نیست و شدت و ضعف آنها نیز نزد همه یکسان نیست اما اگر بینش مذهبی برای آنها پاسخ مناسب نیابد در میدان رقابت از بینشهای مشابه پس خواهد ماند و احیاناً برخی یا تمام پیروان خویش را از دست خواهد داد.

همه این حاجتها اساساً و ذاتاً حاجتهای مذهبی نیست تا برآورنده همه آنها مذهب باشد اما به دلیل اختلاط مذهب با دیگر شعب فرهنگ بسیاری مایلند تا برای این قبیل حاجتها هم چاره ای مذهبی بیابند. به همین دلیل باید آنها را به ترتیب و جداگانه مورد توجه قرار داد.

احتیاجاتی که اساساً و صرفاً مذهبی است عبارت است از آگاهی بر تقدس، بیدار نگه داشتن و تقویت این آگاهی و نیز سعی در نزدیکی به تقدس. کوشش در یافتن جوابهای مابعدالطبیعی برای شکل دادن به پندار و گفتار و رفتار مؤمن و پیدایش هستی، چرایی تحولات جهان و معنای زندگانی بشری را نیز باید در نظر داشت، هرچند این پرسشها ذاتاً مذهبی نیست ولی مؤمنان میکوشند تا برای آنها پاسخ مذهبی و مرتبط با تقدس بیابند و این را جزو احتیاجات مذهبی خویش منظور میکنند. شامل میشود. احتیاجات دیگری هم هست که اصلاً مذهبی نیست ولی چاره های مذهبی آنها رایج است. معمولترین آنها جستجوی آرامش و قوت روحی است که بسیاری به کمک ایمان، تفکر مذهبی و یا نیایش بدان دست

میابند. علاوه بر اینها تمایل به تعالی و زیبایی را هم باید به حساب آورد که برخی آنها را در آثار هنری مذهبی میجویند. تمایل به عضویت در یک گروه اجتماعی نیز با تمام امتیازاتی که ممکن است به همراه بیاورد بسیاری را به سوی مذهب میکشد، تبلیغاتی که مذاهب مختلف بر اساس امتیازات تک تک پیروان خویش یا برتریهای گروهی خود انجام میدهند همه به این قصد انجام میگیرند. آخر از همه نیز باید به تمایل به استفاده ابزاری از تقدس اشاره نمود که برای برخی مؤمنان جذاب است.

تأسیس جمهوری اسلامی بر مبنای نظام ولایت فقیه اسلام را در ایران بر سریر قدرت نشاند، طبعاً این قدرتیابی در قابلیت‌های این مذهب برای برآوردن توقعات مختلف مردم تغییرات فراوانی ایجاد کرد که میتوان به ترتیب از نظر گذراند. اول از همه باید به احتیاجات اساساً مذهبی پرداخت. مذهبی که همه جا هوچیگری، جنجال، شعار، سر و صدا، خشونت و توجه صریح و منحصر به امور دنیوی را در صدر امور قرار دهد جا برای سکوت و آرامش و جمعیت خاطری که لازمه آگاه شدن به تقدس و نزدیکی به آن است باقی نمیگذارد تا کسی به این قصد به سوی آن کشیده شود. امروزه کارنامه اسلام از این بابت بسیار منفی است ولی اشخاصی که ذهنشان در طول زندگی بیش از هر چیز متوجه تقدس و نزدیکی به آن است در تمام جوامع انگشت شمارند و بیشتر اشخاص گه گاه، به طور ادواری یا طی بخشی از حیات خویش جداً متوجه تقدس میگردند. به همین دلیل نمیتوان سرخوردگان از این خشونت اسلام حکومتگر را که به جای روح مثنوی روحانی دارد خیلی پر شمار به حساب آورد ولی نباید از سرخوردگی آنها غافل شد.

مورد دوم مربوط به عرضه گفتار مابعدالطبیعی جذاب و قابل قبول است. امروزه اسلام در این زمینه نیز بسیار ناتوان است زیرا کلام اسلامی سالیان سال است که در حوزه های علمی جای خود را به فقه سپرده است. فقهایی که امروز بر سرنوشت ایرانیان حکم میرانند تربیت شده همین حوزه ها و نماینده همین سقوط تفکر مذهبی هستند بنابراین نباید از شکل و محتوای دنیوی گفتار آنها تعجب کرد ولی نباید هم توقع داشت که گفتار فقهی آنها برای کسانی که طالب تفکر و نکته سنجی متافیزیک هستند جذاب بنماید. هر چند شمار افرادی که اصولاً به این قبیل بحثهای متافیزیک علاقه دارند در همه جا بسیار کم است ولی این را نیز نباید از یاد برد که بسیاری از مردم در عین پیگیری نکردن این قبیل بحثها، پرداختن به امور معنوی را لازمه هر مذهبی میدانند و در این زمینه توقعات کلی و گنگی دارند که نمیتوان به کلی نادیده گرفت.

در جمع باید گفت اسلام تا آنجا که پای خواستهای اصیل مذهبی و پیرا مذهبی مردم در میان است بسیار ضعیف و درمانده شده و مطلقاً در موقعیتی نیست که بتواند به این خواستها پاسخی در خور بدهد.

و اما خواستهای شبه مذهبی که یافتن آرامش روحی در صدر آنها قرار دارد. اسلام در ایران امروز به برنامه حکومتی تبدیل گشته و ابزار و معیاری شده برای تغییر دادن جامعه؛ از آنجا که جامعه ایران، نظیر بقیه جوامع بشری، ماده خام نیست که بتوان در هر زمان و به دلخواه شکل آن را تغییر داد، کوشش در راه اسلامی کردن جامعه ایران استفاده بی حد و حساب از خشونت را لازم آورده و آرامش را از همه گرفته. طبیعی است که در این شرایط نیز ممکن است بسیاری سعی کنند تا به کمک ایمان، اندیشه مذهبی و نیایش آرامش و قوت قلب به دست بیاورند ولی امروزه به دست آمدن اینها از طریق اسلام به دو طریق ممکن است: یکی با پذیرفتن صمیمانه کرده های حکومت که به نام ایمان انجام میگیرد، با قبول ایندولوژی حکومتی به عنوان خوراک ذهنی و با تن دادن به نیایشهای عبادی - سیاسی دستجمعی، دیگر با کنار جستن از همه اینها و سرکشیدن در لاک خود. راه دوم طبعاً ممکن است ولی آنقدرها که به نظر میاید ساده نیست زیرا مشروط به قبول نوعی انزواست و این گوشه گیری با نوع حساسیتهای مذهبی بسیاری از مؤمنان که مایلند با همتایانشان دائم ارتباط داشته باشند سازگار نیست. از طرف دیگر این نوع تبعید خود خواسته روحانی هم محتاج فردی شدن رابطه با تقدس و مذهب است و هم محتاج بی واسطه شدن این رابطه، تحولی که نه الزاماً به مزاج همه میسازد و نه در ایران رواج خیلی زیادی یافته است.

نکته بعدی دو مسئله را در بر میگیرد یکی اخلاق به معنای شناخت نیک و بد به صورت عام و جهانشمول و دیگر باید و نبایدهای هر جامعه و آداب اجتماعی. اول از همه باید به یاد داشت که نمایندگان امروزی تفکر اسلامی و به خصوص آنهایی که در حکومت اسلامی شرکت دارند تمایز این دو مسئله را از هم نمیپذیرند. این مقاومت دو دلیل دارد. یکی اینکه تفکر در باب اخلاق نیز مانند بسیاری دیگر از شعب فلسفی یا کلامی در ایران تحلیل رفته است و به هر صورت رد چندان از آن در حوزه های علمی باقی نمانده است. این بی دانشی خود محکمترین پایگاه تمیز ندادن مسایل است از هم. دیگر اینکه پذیرفتن جدایی این دو مقوله از هم مستلزم قبول ثابت بودن اولی و متغیر بودن دومی است و به تبع پذیرفتن اینکه آنچه اهم است پیروی از قواعد جهانشمول اخلاقی است نه رعایت برخی قواعد که گاه حتی در نقاط مختلف یک کشور نیز تغییر میکند. قبول این نکته برای کسانی که هیچ در چینه ندارند جز مثنوی آداب از رواج افتاده اجتماعی و میکوشند به ضرب مقدس شمردنشان آنها را دارای اعتبار جهانشمول بدانند و به عرب و عجم تحمیل کنند، عملاً غیر ممکن است. طبیعی است که این آداب تقدیس شده نه خواستهای معنوی آنهایی را برمیآورد که طالب اخلاق هستند و نه پاسخگوی تقاضای مردمی است که میخواهند خود شیوه زندگی خویش را معین کنند. این ترازنامه منفی اسلام که چادر را جانشین آبرو کرده و ناموس پرستی را جانشین شخصیت نه از بابت فکری رضایت بخش است و نه از بابت عملی چون نیست مؤمنی راضی باشد که رعایت برخی آداب اجتماعی را مترادف احتراز از بدی و پیگیری نیکی بگیرد، بلکه باید کور و کر هم باشد تا احوال مردمان دیگر و جامعه اطرافش را نبیند و نشنود و حکومتگرانی را

هم که ریا را در همه جا رواج داده اند و از بابت جنایت و دروغ و دزدی و.... سرآمد اقران شده اند طیب و طاهر بشمارد؛ انصاف باید داد که جمع آمدن این همه استعداد در یک نفر بسیار نادر مینماید و کمتر مؤمنی است که از آنچه امروز اسلام در باب اخلاق به وی عرضه میکند راضی باشد.

در مورد طلب زیبایی باید به شمارش فهرست وار قناعت کرد زیرا نکبت جمهوری اسلامی در این زمینه از همه بارزتر است و زشتی زاینده از معیارهای ایدئولوژیک این رژیم به احتمال قوی تا سالها از یادها نخواهد رفت. تولید این همه زشتی کار بسیار مشکلی است و هر چند باید موفقیت جمهوری اسلامی را در این زمینه پذیرفت نباید از یاد برد که تمام این موفقیت را فقط به اتکای نوآوری به دست نیاورده بلکه مدیون دیگران نیز بوده است. چارقد و روپوش اسلامی که در ایران امروز به همه زنان تحمیل گشته و هر کدام آنها را قربانی اسلام پراکنی رژیم و مثال زنده نکبت زاینده از آن کرده است یادگار مجاهدین خلق است و شیوه تمایزی است که آنها برای مشخص کردن اعضای زن خویش از مردمان عادی برگزیدند. ریش و لباس نظامی بد شکل و بی درجه و نکبت پوشنده لباس هم یادگاری است از چریکهای امریکای لاتین که از طریق گروه های ریز و درشت و حمام نکرده چریکی به میراث انقلابی اضافه شد. صاحب منصبان غیر نظامی رژیم چه معمم و عبا به دوش چه غیر معمم و یقه دکمه کرده تنها گروهی هستند که سر و وضعشان قیل از انقلاب در بین اسلامگرایان سنتی سابقه داشته است، هر چند نمیتوان این سابقه را عذر موجهی برای نکبت یا بدسلیقگی شان شمرد.

سرودها و آوازهای انقلابی نیز بیش از سنت اذان گویی که دستاورد عمده هنر موسیقی مذهبی در اسلام است، مدیون آوازهای انقلابی گروه های چپگرا و به خصوص حزب توده است که در تقلید گروه های کر اتحاد جماهیر شوروی سابقه طولانی دارد.

از آنجا که ادبیات در ایران بیش از دیگر هنرها فرصت شکفتن یافته و در تاریخ هنر ایران مقامی مهمتر از باقی کسب کرده است بدون شک زشتی های گفتاری و نوشتاری دستاورد اسلام حکومتگر عده بیشتری را آزاده خاطر ساخته است. فارسی مهوع انقلابی هم که سرمشقه های گفتاری اش سخنرانیهای خمینی و روضه های همپالکیهای اوست و آبخورهای نوشتاری اش نثر گزارشی بی بند و بار آل احمد، فضل فروشیهای احساساتی - ایدئولوژیکی علی شریعتی و آخر از همه نثر آخوندی قرن بیستم که در تکرار فراگرفته های حوزه روان است و از پیگیری تفکر جدید ناتوان. نقطه های اوج این تولیدات ادبی اشعار ضربی خمینی است که به عنوان غزلهای عرفانی عرضه شده و وصیتنامه های قالبی و قلابی شهدا که قرار است از طرف مرده ها تکلیف زنده ها را روشن کند.

شاید بتوان بهترین نمونه و نماد بینش هنری جمهوری اسلامی را در ترویج هنر اخته خطاطی سراغ کرد که مشق خط را جایگزین آزادی قلم کرده است. روشن است که این همه زشتی برای هیچ آدمیزادی که مختصری ذوق و تربیت شناخت زیبایی دارد قابل تحمل نیست و فقط یاد صادق هدایت را زنده میکند که در اسلام جز زشتی نمیدید.

عضویت در گروه اجتماعی مؤمنان نیز معمولاً امتیازاتی از قبیل تشدید اعتقاد، کسب اعتبار اجتماعی و امتیازهای مختلف دیگر دارد که در جمهوری اسلامی شکل خاص خود را پیدا کرده است. در اینجا پیوستن به گروه پیروان اسلام حکومتی کلاً مؤمن را در مقابل دو انتخاب قرار میدهد. یکی جای گرفتن در بین گروه حاکم و بهره وری از تمام امکانات دنیوی زاده از این وضع و در عوض چشمپوشی از هر آنچه که مذهب ممکن است از بابت معنوی به انسان عرضه بدارد. دیگر جا افتادن در بین حامیان بی جیره و مواجب حکومت که تعدادشان از ابتدای انقلاب رو به کم شدن گذاشته است و تنها چیزی که در عوض این عضویت به دستشان آمده فرصت تقدیر از آنهاست که بر دوششان سوارند. شمار کسانی که ممکن است از چنین وضعی راضی باشند بسیار کم به نظر میاید.

نکته آخر مسئله استفاده ابزاری از تقدس است که ممکن است برخی، بنا به آنچه قدری بالاتر راجع به بینش مذهبی حکومتگران گفته شد، رواجش را برای مؤمنانی که طالب این قبیل مسائل هستند رضایت بخش بشمارند. باید در اینجا یادآور شد که رواج استفاده ابزاری از تقدس، یا لاقلاً ادعای این کار، در ایران مختص به حکومت است و تحقق اهداف حکومتی. به عبارت دیگر تصویری که حکومت امروز از تقدس به رسمیت شناخته و عرضه میکند بسیار پست است اما نفس تقدس و استفاده از آن در انحصار حکومت است و نه افراد عادی. بنابراین اشخاصی که تصور میکنند میتوان نیروی تقدس را چون ابزاری به کار گرفت و در راه مقاصد مختلف از آن استفاده کرد باید در این راه نیز تابع حکومت گردند و «معجزات رسمی» آن را که همه در حد دروغهای تبلیغاتی است بپذیرند. در این میان اگر کسی اعتقادش در حدی بود که میخواست از نیروی تقدس برای مقاصد شخصی استفاده ببرد باید این کار را از مجراهایی که حکومت به رسمیت میشناسد انجام دهد و نه از راههای دیگر، زیرا استفاده از راههای غیر مجاز انحصار تقدس توسط حکومت را خدشه دار میسازد. بهترین نمونه مقابله حکومت با استفاده غیر مجاز از تقدس و اکتشهایی است که از ابتدای انقلاب تا به حال در مقابل سراغ شدن «معجزه» در اینجا و آنجا نشان داده است. طنز داستان در اینجاست که حکومت این بگیر و ببندها را تحت عنوان «مبارزه با خرافات» انجام داده است. روشن است که این محدودیتهای در استفاده ابزاری از تقدس مطلقاً به مزاج کسانی که مایلند به چنین کاری دست بزنند نمیسازد به خصوص که تا به امروز دیگر هر ساده لوحی دریافته است که امامزاده های حکومتی معجزه ندارد.

در جمع میتوان گفت که امروزه اسلام به برکت قدرت گرفتن و مسلط شدن بر حکومت از بابت عرضه چاره های صرفاً مذهبی و نیز چاره های پیرامدهی یا شبه مذهبی شدیداً در موقعیت ضعف قرار گرفته است. از آنجا که عملاً اسلام

مجاز حکومتی به همه ایرانیان چه مسلمان و چه غیر مسلمان تحمیل شده و آزادی مذهبی همه آنها سلب گشته است این بی رمقی خود را بیشتر و بهتر نشان میدهد. اما از آنجا که در عمل شماری از مردم به تناسب بینش مذهبی و دیگر گرایشهای فکریشان و نیز موقعیت اجتماعی خود محتاج یافتن انواع چاره های مذهبی برای حل مشکلات مذهبی و غیر مذهبی خود هستند، طبیعی است برای یافتن این کار دست به دامن چاره هایی غیر حکومتی و احیاناً غیر اسلامی بشوند، چون انصافاً در ایران امروز جدا کردن حساب اسلام از حکومت بسیار مشکلتر از آن است که برخی مایلند و انمود کنند.

این از احتیاجات مؤمنان، اما اینکه عده ای به دلایل مختلف دنبال چاره های مذهبی میگردند تنها عامل تعیین کننده نیست، باید دید که بازار عرضه چاره های مذهبی چه وضعی دارد. اول نکته ای که باید در این زمینه به یاد داشت این است که بازار مزبور به هیچوجه آزاد نیست، چون مذهبی بودن حکومت امکان چنین امری را از اساس منتفی کرده است؛ پیروی از مذهب غیر اسلام و از آن بدتر گرویدن به مذاهب دیگر عملاً صورت خارج بودن از دایره طرفداران حکومت و یا وارد شدن به جرگه مخالفان بالفعل حکومت را دارد و اگر در مورد اول به دلایل مختلف با آن مدارا میشود در مورد دوم مترادف ارتداد و در معرض سرکوب است.

با تمام این احوال فاصله گرفتن از مذاهب رسمی و گرایش نشان دادن به دیگر بینشهای مذهبی در تمام گفتار و کردار ایرانیان مشهود است. در این میان تمایل به مذهب زرتشتی و جنبه های گوناگون آن به دلیل پیوند ناگسستنی با تاریخ باستانی ایران و ضدیتی که اسلام در طول قرون نسبت به آن نشان داده بسیار مشخص است. البته گرایش مزبور از چاشنیهای ناسیونالیستی و فکر پالایش فرهنگی که گاه بسیار تند و زننده و خطرناک است خالی نیست، ولی با تافته شدن تنور کینه همینها هم در نظر بسیاری حسن مینماید. به هر حال همین گرایش است که زرتشتیان را پس از قرنهای وادار به قبول گروندگان جدید کرده است. دیگر مذاهب رایج در ایران نظیر مذهب یهود، مسیحیت و بهائیت ظاهراً با چنین اقبالی مواجه نشده است ولی باید این را اضافه کرد که تبلیغ و جذب پیرو از طرف مذاهب مزبور برای پیروان فعلی آنها که دچار مشکلات متعدد هستند یا مثل بهائیان مورد تعقیب و آزار قرار دارند، مشکلات بیشتری ایجاد خواهد کرد. بنابراین دلیل احتراز نسبی آنها از تبلیغ بسیار روشن است. در این میان ظاهراً عرفان گروندگان بیشتری به خود جذب کرده است که مثل گروندگان به هر بینش مذهبی تیپهای مختلفی را میتوان در بین آنان سراغ کرد. باید اول دلایل کلی جاذبه عرفان را برشمرد و سپس به دلایل جزئی تر در باب چاره های پیشنهادی آن پرداخت.

مهمترین امری که باید یادآور شد این است که عرفان به عنوان بینشی مذهبی که عده زیادی پیرو را در اطراف خویش گرد میآورد تفاوت خیلی بزرگی با دیگر مذاهب ندارد. اگر عرفان را به معنای دقیق و اخص آن به کار ببریم نوع خاصی از بینش مابعدالطبیعی است دایر بر امکان اتصال به ذات حق و تحلیل رفتن در آن، انتخاب و به خصوص پیگیری این راه و روش محدود به گروه بسیار کوچکی است که نمایندگانشان را میتوان در تمام مذاهب و تمدنها جست و طبعاً میتوان عارفان نامید. در صورتی میشد تمام علاقمندان به عرفان و مدعیان درویشی را عارف نامید که دلیل اصلی پاکداشتنشان در این راه توجه صرف به مسایل مابعدالطبیعی باشد و قصدشان یافتن چاره برای این قبیل مشکلات؛ اما همانطور که روشن است نه همه کسانی که در جلسات درویشی شرکت میکنند درد متافیزیک دارند و نه در عرفان فقط این جنبه را میبینند، آنها نیز مانند پیروان هر مذهب دیگر مشکلاتی مذهبی و شبه مذهبی دارند که دنبال چاره آنها میگردند و اگر در بین اصحاب طریقت جای گرفته اند برای یافتن این چاره هاست. به این ترتیب میتوان آنها را به نوعی پیرو عرفان دانست اما اطلاق کلمه عارف بدانها نایجاست. باید دلیل فراوان شدن این پیروان را جست چون هنوز عارف جدید و قابل توجهی پیدا نشده که پیدایشش سؤال برانگیز باشد.

یکی از بزرگترین جاذبه های عرفان سوابق بسیار قویم آن در فرهنگ ایرانی است. تعداد آثار عمده نظم و نثر فارسی که یادگار عرفا یا اطرافیان و پیروان آنهاست پر شمار است و الگوهای فکری و تصویری عرفانی جدا از زادگاه خویش که آثار عرفا یا پیروان حکمت الهی است به طور پراکنده در تمام ادبیات فارسی و فراتر از آن در گفتار و نوشتار اکثر مردم ایران جای گرفته و به همه آنها کم یا بیش رنگ و بوی عرفانی داده است. رنگ و بویی که گاه به برخی فرصت داده تا هر آنچه که تولیدات هنری و فکری در این مملکت انجام گرفته به نوعی به عرفان مربوط کنند و برای شیوه تفکر مردم این کشور، که همه مدعی مریدی حافظ اند اما در عمل پیرو سعدی هم نیستند، قالبهای پیش ساخته و پس یافته عرفانی بتراشند. به هر حال این حضور عرفان در میراث فرهنگی و آشنایی گاه گنگ زاده از این حضور یکی از مهمترین دلایل گرایش امروزی مردم به طرف جمعیتهای عرفانی است.

دلیل دیگری که باید جزو جاذبه های عرفان به حساب آورد تقابل سنتی طریقت و شریعت است در فرهنگ اسلامی. عمیقترین دلیل این تقابل ناسازگاری دو بینش مابعدالطبیعی است که یکی متصل شدن به ذات حق را ممکن می شمارد و دیگری شکاف بین خالق و مخلوق را پرنشاندنی میداند. طبعاً دلایل اجتماعی و سیاسی به این تنش اساسی اضافه شده و تقویتش کرده است. امروزه نیز این تقابل موجود است و انگیزه های اجتماعی و سیاسی مرجح شمردن طریقت بر شریعت برای همه روشن است. ولی جالب اینجاست که ملاحای حکومتگر علیرغم سابقه این مخالفت با طریقت و اصحاب آن امروزه دست از مخالفت برداشته اند و به این ترتیب راهی برای گریزندگان از اسلام حکومتی باز گذاشته اند. باید دلیل این مدارا را در اصرار ملایان بر نمایندگی تمامی سنتهای معنوی اسلامی و شبه اسلامی ایرانیان دانست و در ادعای معنویت خود آنها که در سنت حوزه ای ما به ازای قابلی ندارد. به هر صورت عرفان ایرانی نیز با

تمام نمادهای مذهبی که مهمترین آنها ارج نهادن به علی بن ابی طالب است به این قبیل مانورهای مذهبی بسیار میدان میدهد و پذیرفتن آن از طرف ملاهایی که حاضرند مدح فردوسی را هم بگویند اصلاً مایهٔ تعجب نیست. چاره‌های عرضه شدهٔ عرفان برای مشکلاتی که در ابتدای این بخش فهرست وار شمرده شد همه قابل توجه است و هر چند همه به یک اندازه کارساز نیست هر کدام مشتریان خاص خود را دارد.

پاسخهای صرفاً مذهبی عرفان که مربوط به آگاهی بر تقدس است و عرضهٔ گفتار مابعدالطبیعی متناسب با نوع آگاهی عرفانی، همان است که تا اینجا چند بار بدان اشاره شده است. فقط باید این را اضافه کرد که طالبان این نوع آگاهی بر تقدس و تماس با آن بخشی از علاقمندان به بینش مذهبی را تشکیل میدهند نه همهٔ آنها را. گفتار مابعدالطبیعی متناسب با بینش عرفانی نیز اصولاً طالبان خاص خود را دارد ولی اگر در قالبهای تمثیلی هنری ریخته شد، چنانکه در مورد عرفان ایرانی بسیار ریخته شده، ممکن است گروه بزرگتری را به خود جلب کند ولی نباید تمام این اقبال را به حساب عطش عرفانی طالبان این نوع آثار هنری گذاشت.

عرفان برای ایجاد آرامش روحی راههای مختلفی دارد که از فردی ترین و درونی ترین حالت نظیر عزلت گزینی و مراقبت باطن تا جمعی ترین حالت نظیر ذکر گفتن جمعی را شامل میشود و هر کدام پاسخگوی احتیاجات کسانی است که مایلند از یک یا بسیاری از آنها برای دستیابی به آرامش روحی استفاده کنند. امروزه پیگیری این روشها چندان دچار موانع حکومتی نیست زیرا یا به دلیل درونی بودن قابل تشخیص و تعقیب نیست یا اساساً از طرف حکومتی که خود را «خداجو» میخواند صریحاً منع نشده است.

مسئلهٔ اخلاق قرنهایست که در ایران، نظیر بسیاری دیگر از نقاط جهان، با بینشهای مذهبی خلط شده است ولی حال که اعتبار اخلاق اسلامی این اندازه مخدوش شده است اخلاق عرفانی از دید همگان همانقدر لطمه ندیده است. زیرا بسیاری هنوز از مجزا نمودن اخلاق از بینشهای مذهبی، اعم از عرفانی و غیر آن، عاجزند و به عبارتی طبیعی به نظر میاید که در صورت بی اعتبار شدن اخلاق اسلامی دست به دامن اخلاق عرفانی بشوند. این قبیل افراد گاه سرچشمهٔ اخلاق را در عرفان میبینند و معمولاً عرفان را مبین و مروج اخلاق می‌شمرند. این تصور بی اساس است زیرا سرچشمهٔ اخلاق را نه عملاً و نه نظراً میتوان در عرفان جست. لازمهٔ اولی این است که هر فرد به تناسب بهره وری از بینش عرفانی از اصول اخلاقی پیروی کند و لازمهٔ دومی اینکه نظریه پردازی در باب اخلاق مختص به عرفا باشد. هیچکدام از این دو شرط تحقق نیافته است زیرا بسیاری بیگانگان با عرفان که صاحب فضایل اخلاقیند و یک رشته از بهترین آثاری که در باب اخلاق به نگارش در آمده کار فیلسوفانی است که نه فقط به عرفان تمایل چندانی نداشته اند بلکه حتی در اساس ایمانشان هم جای گفتگوست.

گفتار عرفانی تنها گفتاری نیست که به اخلاق میپردازد بل فقط یکی از گفتارهایی است که معنای اخلاق و فضایل مختلف را توضیح میدهد و اعتبار آنها و لزوم پیروی از آنها را یادآور میگردد. طبعاً در تمام این گفتار تقدس محور اصلی است. گفتار عرفانی همانطور که اخلاق را به اعتبار تقدس معنی میکند، اعتبار اصول اخلاقی را زادهٔ رابطهٔ آنها با تقدس میداند و به نوبهٔ خویش مروج این شبهه است که اگر تقدسی در کار نباشد، یا اگر آگاهی به آن موجود نباشد از اخلاق خبری نخواهد بود. از طرف دیگر ارزش ذاتی انسان که باعث میشود تا وی هم قادر به کسب فضایل اخلاقی شمرده شود و هم موجودی به حساب بیاید که باید با وی مطابق اخلاق رفتار کرد، از دیدگاه عرفانی زادهٔ گوهری الهی است که در وجود او به ودیعه گذاشته شده است و هیچ ارتباطی به «بخش خاکی» وجود وی ندارد. خلاصه اینکه در گفتار عرفانی نه جایی برای خرد هست تا اصول اخلاقی به کمک آن شناخته شود، نه جایی برای ارادهٔ مستقل انسان تا فضایل به حکم آن جستجو شود و نه برای طبیعت انسان تا خود انسان به عنوان انسان و نه به یمن برخورداری از «فیض الهی» موجودی سزاوار رفتار اخلاقی به حساب بیاید.

عرفان را تنها مروج اخلاق دانستن نیز خیالی است بی اساس. میشود عرفان را یکی از مروجان اخلاق دانست اما با توجه به این نکتهٔ اساسی که در بینش عرفانی هدف غایی اتصال به ذات احدیت است و همهٔ امور دیگر در این میان حالت وسیله را دارد، از جمله اخلاق. میتوان در شخصیت عرفای بزرگ نمونه های درخشانی از فضایل اخلاقی را یافت اما نباید به این دلیل هدف اصلی آنها را در زندگی کسب این فضایل دانست. زیرا عرفا هم از قید آداب معمول اجتماعی، و هم از رعایت نیک و بد، چنانکه به نظر دیگر مردم میاید آزادند. امتیاز اول را آنها قرنهایست که از جامعه و به خصوص شریعت مداران گرفته اند و به این طریق اعتبار بینش مذهبی خویش را به همگان قبولانده اند ولی آنچه مهمتر است آزادی دوم است؛ قبول نکردن نیک و بد چنانکه به نظر عامهٔ مردم میاید ریشه در نوع شناخت عرفانی دارد که از ذات الهی سرچشمه میگیرد و ربطی به تحلیل و اثبات عقلانی ندارد و اصلاً بنا هم نیست که درک چند و چون آن در حدود امکانات انسانهای دیگر باشد. بسیاری از داستانهایی که راجع به زندگانی عرفای بزرگ نقل شده در جهت اثبات این دو آزادی است: از آداب اجتماعی و از درک معمول نیک و بد. هر کدام اینها هشدار است به کسانی که مصرند عرفان را اصولاً مروج اخلاق بدانند؛ در عرفان همه چیز حتی اخلاق وسیله است برای اتصال به ذات الهی، رواج اخلاق هم ثمر جنبی و اجتماعی عرفان است نه هدف آن.

خوشبختانه همهٔ کسانی که پاسخهای عرفانی را در زمینهٔ اخلاق قانع کننده می‌شمارند در پی اتصال به ذات احدیت نیستند زیرا اگر چنین بود تا به حال سازمان اجتماعی ایران منحل شده بود، ولی نمیتوان به این دلیل در جاذبهٔ گفتار

عرفانی مربوط به اخلاق شك كرد و به هر حال باید پذیرفت که اعتبار آن در این روزگار از همزاد اسلامیش بیشتر است لافل برای گروه آسانگیری که به نقاط ضعف آن بی اعتبارند.

در زمینه عرضة زیبایی و تعالی ذوق انسان نیز عرفان چفته ای بسیار پربرتر از مذهب دارد. به عنوان مثال کافی است میراث درخشان اشعار عرفانی فارسی را با مدایح و مرثیه هایی که شعرای بزرگ در باره شخصیت‌های مذهبی سروده اند مقایسه کنیم. تأثیر بینش و نمادهای عرفانی در بسیاری از رشته های هنری ایران سراغ شده و نباید آن را منحصر به ادبیات شمرد اما تأثیر آن بر ادبیات از همه مشخصتر است. نباید این نکته را فراموش کرد که در بسیاری از آثار ادبی کلاسیک نمادهای عرفانی به طور پراکنده و غیر منظم مورد استفاده قرار گرفته است و آفرینندگان این آثار بدون اینکه خود الزماً عارف باشند از این نمادها به عنوان اسباب زیباسازی کلام استفاده کرده اند نه به عنوان بیانگر اندیشه ای ساخته و پرداخته. البته این امر به بسیاری میدان داده تا به یاری تفسیر و تأویلهای بی اعتبار و سطحی بساط «پان عرفانیسم» راه بیاندازند و روح فرهنگ چندهزارساله ایران را در عرفان بجویند و مردمان این کشور را یکجا صاحب جهان بینی عرفانی بدانند. این کار به سلسله جنبانان گروههای ریز و درشت عرفانی نیز یاری بسیار رسانده و کار آنها را برای اغراق در اهمیت بخش عرفانی فرهنگ ایران و در وسعت میراث زیبایی شناختی آن، آسان کرده است. به هر حال از این اغراقها هم گذشته باید پذیرفت که امکانات عرفان برای سیراب کردن عطش زیبایی دوستی افراد علاقمند بسیار بیش از مذهب است و در این دوره که مذهب مروج و مشوق نکبت هم شده است، جاذب.

عضویت در گروههای عرفانی بسیاری از مزایایی را که عضویت در يك گروه اجتماعی میتواند ایجاد کند، به همراه میآورد. طبعاً باید در درجه اول به فواید مذهبی آن اشاره کرد. بارزترین فایده، بهره وری از راهنماییهای مرشد است که سخنان و رفتارش هر دو به کار تشویق پیروان و ارشاد آنها در راهی که پیش گرفته اند میآید. نشست و برخاست با همفکران هم به کار تقویت روحیه و تحکیم اعتقاد میآید و نفس تجمع نیز اراده و نیروی رسیدن به هدف را در اعضای جمع را ساختار و زیادتیر میکند. به علاوه برخی مساعی جمعی که به قصد نیایش در این گروهها انجام میگردد از فایده مذهبی خالی نیست، بازترین مثال اینها ذکر گفتن جمعی است.

ولی امتیازات زاده از عضویت در گروههای عرفانی فقط مذهبی نیست. این گروهها مثل هر تجمع دوره ای دیگر برای وقت گذرانی نیز بسیار مناسب است، به خصوص اگر با خواندن شعر و بحث در باره مسایل مختلف از جمله مسایل معمول روز همراه باشد. باید ایجاد آشنایی و تمام بهره هایی را که میتوان از این آشنایی ها برگرفت به این مسئله اضافه کرد. خصوصاً که در تجمعات گروههای عرفانی اصولاً نباید بر تفاوتهای موقعیت اجتماعی افراد خیلی تأکید شود زیرا اساس این گروهها بر نوعی برابری است. البته نباید این تصور برابری را حتی در گروههای عرفانی، خیلی جدی گرفت ولی به هر صورت باید به رقیق شدن این تفاوتها که ایجاد ارتباط را تسهیل میکند توجه داشت. با در نظر گرفتن تمام این امتیازها که نظایرشان امروزه از طرف مذهب عرضه نمیکرد، میتوان از جاذبه گروههای عرفانی و افزایش تعداد گروندگان به این گروهها را درک کرد.

آخرین مورد مسئله استفاده ایزاری از تقدس است. مهمترین نکته ای که باید به آن توجه کرد این است که عرفان در شکل معمول آن از این بابت مطلقاً مزیتی بر مذهب ندارد. به عبارت دیگر این دو شعبه بینش مذهبی در طول تاریخ به طور یکسان سودای استفاده از تقدس را ترویج نموده است، اولی با معجزات پیامبران و دومی با کرامات اولیاء الله. این بینش مبتنی بر جدا نبودن طبیعت از ماوراء طبیعت خاص انواع عامیانه عرفان نیست و رد آن را میتوان در آثار عرفای بزرگ نیز گرفت. بهترین و شناخته شده ترین نمونه این بینش ابتدایی را میتوان در «تذکره الاولیاء»ی عطار جست که لبریز است از این قبیل حکایات و مساعی عرفا برای پیشی گرفتن بر همگنان یا به عبارت عامیانه «کم کردن روی رقیب»، مثالیهای افواهی و آشنای این قبیل اعمال خارق العاده پر شمارتر از آن است که حاجت به مثال باشد زیرا به احتمال قوی هیچ ایرانی از شنیدن این قبیل داستانها محروم نمانده است. طبعاً این تصویر ابتدایی از تقدس و تداخل آن در جهان اطراف ما به مذاق کسانی که این سخنان را خرافه و یاوه میپندارند خوش نمیآید ولی آنچه که از دید این افراد نقطه ضعف است برای طالبان کرامت امتیاز محسوب میشود و روی آوردن آنها به این مرشد یا آن مراد برای بهره مند شدن از نیروی تقدس، که امروزه دولت اسلامی ایران سعی دارد به انحصار خویش درآورد، امری است قابل فهم.

برای نتیجه گیری از این قسمت گفتار میتوان گفت که روگردان شدن نسبی مردم ایران از مذهب رسمی و روی آوردن برخی از آنها به دیگر عرضه کنندگان بینشهای مذهبی و به خصوص عرفان، دلایل قابل درک و تحلیل دارد و هیچ لزومی ندارد که کسی برای توضیح این تغییرات دست به دامن انواع ضمایر ناخودآگاه یا پس رفتن و مذهبی شدن ناگهانی ذهن اهالی ایران بشود. ممکن است این تحولات در انواع گرایشهای مذهبی، در نظر آنها که اصولاً با هیچ بینش مذهبی میانه ندارند بی اهمیت و یا حتی نشانه رواج تقدس گرایی و به همین دلیل مایه تأسف جلوه کند. اما باید اول از همه به یاد داشت که هیچکدام این تغییرات نشانه ازدیاد گروندگان به بینشهای مذهبی نیست چون هیچ دلیلی ندارد که نسبت افراد متمایل به ایمان تحت تأثیر قدرتگیری ناگهانی مذهب و علیرغم خشونت و نکبت زاید از آن، به طور ناگهانی زیاد بشود؛ هیچ آمار و حتی هیچ ارزیابی ابتدایی و کلی به نفع چنین تصویری حکم نمیکند. این تغییرات به احتمال قوی در بین گروههای متمایل به بینش مذهبی صورت گرفته که تعدادشان اگر کاهش نیافته باشد ثابت مانده است. اما نکته مهم در تغییرات کمی نیست. مهمترین اثر این تغییرات کیفی است، زیرا تمام آنها نشانه پس زدن صورت رسمی و دولتی مذهب است و بنا بر تعریف گرایش به پرورش احساسات مذهبی در بین گروههای خصوصی و غیر دولتی و

طبعاً نشانه‌های گرایش ثابت به خصوصی کردن مسئله مذهب در واکنش به دولتی شدن آن. البته نمیتوان از حالا آینده این گرایش و تأثیری را که بر سرنوشت ایران خواهد داشت پیش بینی کرد ولی احتمال اینکه در صورت پیدا شدن تغییرات سیاسی مناسب به فرآیند غیر مذهبی شدن دولت و عدم دخالت آن در امور مذهبی مدد برساند بسیار زیاد است و به همین دلیل نمیتوان آن را فقط تغییری سطحی و بی اهمیت دانست.

بعد از تمام این سخنها و برشمردن انواع احتیاجاتی که مردم از راه مذهب برمیآورند و نتیجه گرفتن که عرفان قابلیت بیشتری برای برآوردن آنها در روزگار ما و در بازار مذهبی ایران دارد باید به این مسئله اساسی پرداخت که عرفان قادر است چگونه چاره ای برای قضیه رشدی و موارد مشابه آن عرضه نماید و آیا میتواند جداً برای حل مشکل دست به دامنش شد یا نه.

آنچه که در مورد قابلیت عرفان برای حل برخی مشکلات مذهبی ایجاد شبهه میکند تقابل سنتی آن با شریعت است و بی اعتنایی به قواعدی که اهل شرع برای اداره جامعه عرضه میکنند. اما باید دقت داشت که دلیل این امر نه تمایل به دادن سهم بینش عقلانی است و نه گرایش به انتزاعی شمردن و احیاناً ذهنی شمردن تقدس. بینش عرفانی اساساً نخبه گراست و روی سخنش با کسانی است که راه و روش خاصی را برای نزدیکی به تقدس برگزیده اند، هر کس در این راه به تناسب استعداد و همتش موفقیت کسب میکند. آنهایی که در این میان به کمک ریاضتهای بزرگ کامیابیهای بزرگ کسب میکنند عرفا و مرشدان بزرگند و باقی رهروان معمولی. نکته در اینجاست که در بینش عرفانی برای کسی غیر از سالکان راه حق، چه فردی و چه گروهی، جایی پیش بینی نشده است زیرا مردمانی که چشمشان حتی ذره ای به حقیقت باز نشده است اصلاً در این بینش محلی از اعراب ندارند. دلیل بی توجهی عرفان را به قواعد اجتماعی باید در اینجا جست ولی نباید به این دلیل از اهمیت قواعد رفتاری و گفتاری و کرداری که باید سالکان راه حق بدانها گردن بگذارند غافل ماند. این آداب از نظر سختی با قواعد شرعی قابل مقایسه نیست زیرا به معنای دقیق کلمه صورت ریاضت دارد و به جا آوردن آنها مثل نماز فقط بخشی از شبانه روز را به خود اختصاص نمیدهد بلکه دائمی است و به نسبت پیشروی سالک سخت تر و سخت گیرانه تر میشود، به خصوص که در این میان قاضی اصلی وجدان سالک است و اگر کسی جداً سودای اتصال به ذات احدیت را داشته باشد وجدانش يك لحظه هم تا دم مرگ وی را راحت نخواهد گذاشت؛ خوف عرفای بزرگ از سهو شدن نماز نیست از این است که سایه فکری ناپه جا لحظه ای از ذهنشان بگذرد و تمام زندگانی آنها تب و تاب است بی وقفه در راه رسیدن به مقصود. روشن است که هر کس پا در راه طلب گذاشت با همین سختیها دست به گریبان نیست، هر کس به قدر بضاعت خویش سختی میکشد و بهره میبرد ولی قدر مسلم این است که اگر پا در این راه گذاشت موظف است به پیروی از آدابی که بی اعتنایی بدانها از تقدس دورش میکند.

خلاصه اینکه فرد یا خارج از حلقه سالکان است که اصلاً به حساب نیاید، یا داخل این حلقه است و موظف به پیروی از آدابی بسیار سخت تر از قواعد شریعت. بنابراین باید تصور سهل انگاری عرفانی را در مورد مسایلی نظیر کفر کنار گذاشت، اگر سالک به چنین عملی دست یازد از مقصود دور افتاده است و اگر غیر سالک چنین کند از اصل محل اعتنا نیست. تصویر تقدس در بینش رایج عرفانی همانقدر ابتدایی است که در مذهب و نباید تصور کرد که میتوان به دلیل برخی تفاوتها چاره مشکلاتی را که یکی از آنها ایجاد کرده است در دیگری جست.

این از تقدس و آداب حفظ آن، میماند عدالت که پاسخش از تقدس هم روشنتر است زیرا عرفان اصولاً هیچ پاسخی در زمینه عدالت ندارد تا به ما عرضه کند مگر عدالت اخلاقی که موضوع بحث نیست زیرا آنچه که در اینجا لازم است پیدا کردن راه برقرار سازی عدالت است در جامعه و همانطور که در ابتدای کتاب اشاره شد هر چند فضایل اخلاقی لازمه این کار است مطلقاً برای انجامش کافی نیست. تمایل داشتن به عرفان حق هر کس است اما آن را داروی همه دردها معرفی کردن شیادی است.

چاره اسلامی غیر حکومتی

احتمالاً عنوان این بخش در نظر آن گروه از خوانندگان که حکومت فعلی را نماینده راستین اسلام می‌شمرند و نشانه این امر را همراهی صریح یا ضمنی اکثریت قریب به اتفاق روحانیان ایران با حکومت اسلامی و برخورداری هویدا و پنهان از امتیازاتی که نظام مزبور ارزانی آنها کرده، میدانند، قدری طنزآمیز جلوه خواهد کرد. ولی از آنجا که پس از موفقیت انقلاب در ایران استدلالهای مذهبی بسیاری، اکثر اوقات از طرف کسانی که اطلاع چندانی از مذهب و صلاحیت دخالت در امور مذهبی را ندارند، در مخالفت با جمهوری اسلامی و برخی کرده های آن عرضه میگردد، باید به آنها توجه نمود.

استفاده از زبان و استدلال اسلامی در انتقاد از نظام اسلامی یا مخالفت با آن به صورت رواج دوباره يك رشته لغات ناآشنای عربی، شاهد آوردن از قرآن و حدیث و... و عرضه استدلالهای فقهی صورت میگیرد.

استفاده همگانی از زبان و شیوه استدلال مذهبی یکی از خواستههای اساسی حکومت اسلامی است و حکام امروز ایران به دلایل مختلف کمر به ترویج یا حتی تحمیل زبان مزبور بسته اند. دلیل اول این کار تربیت فکری طبقه حاکم امروز ایران است که اکثریت اعضای آن، خاصه هسته اصلی، پرورده حوزه های علمیه است و به همین جهت صاحب سبک گفتار و استدلال شبیه به هم. دلیل دوم نقش ایدئولوژی است در تحکیم نظام سیاسی امروز ایران. ایدئولوژی

در نظامهای سیاسی که برنامه توتالیتر برای جامعه تدارك دیده اند، چه در اجرای آن به طور کامل کامیاب باشند و چه به طور نسبی، کارکردهای مختلفی دارد که در اینجا باید به یکی از آنها توجه خاص کرد. این کارکرد عبارت است از اسیر کردن ذهن اشخاص در قالبی که زندان فکر و زبان است. حکومت با به کار گرفتن و تحمیل ایدئولوژی و زبان تابع آن میکوشد تا برخی افکار و سخنان نامطلوب را اصولاً از میدان براند. چون برخلاف آنکه ممکن است بعضی تصور کنند هر فکری را نمیتوان داخل هر چارچوب نظری جای داد و در قالب هر سخنی ریخت. اندیشه ای که در خارج از چارچوب زاده شدن و معنی یافتن خویش عرضه گردد بی رمق میشود و حتی گاه بی اساس به نظر میاید، به همین دلیل جدا ساختن هر اندیشه از دستگاه معنوی زادگاهش اولین قدم در از میدان راندن و پیروزی بر آن است. از طرف دیگر هر دستگاه مفهومی دستگاه لغوی مناسب خویش را میطلبد، باید پیوستگی این دستگاه تا حد امکان نزدیک به پیوستگی معنایابی باشد که میبایست از طریق آن بیان گردد. سعی در ریختن معانی مورد نظر در دستگاه لغتی که متناسب آن نیست بر دشواری بیان مقصود میافزاید و علاوه بر کم کردن دقت گفتار گاه به کلی معانی نامربوطی را به ذهن مخاطب متبادر میسازد. موانع مختلفی که حکومت اسلامی بر سر راه ابراز و تبادل عقاید ایجاد کرده است به قصد محدود کردن سخنان مردم است در قالب واژگانی و استدلالی گفتار رسمی و حکومتی. گردن گذاشتن ارادی به تمام این بندها در ظاهر فقط نشان نوعی بی شخصیتی فکری و زبانی است. اما نمیتوان این امر را تنها علت استفاده از زبان و استدلال مذهبی شمرد و بحث را با تحقیر کسانی که چنین میکنند ختم نمود. استفاده از این زبان و استدلال مبتنی بر يك شرط و زاده انگیزه ها و متوجه مقاصد گوناگونی است که باید جداگانه بدانها پرداخت. طبعاً باید از همینجا خاطر نشان ساخت که مجموعه اینها جدول معنایابی کنشهای افرادی است که مبادرت بدین استفاده میکنند نه فهرست عناصری که میتوان به مقدار ثابت در کنشهای هر کدام این افراد یافت.

شرط اصلی پیش گرفتن این روش گفتار که ظاهراً از دید گروه مزبور تحقق یافته است گوش شنوا داشتن حکومت است و تمایلش به گفتگو. این گرایش در نظامهای دموکراتیک است که به بالاترین درجه میرسد و به عبارت دقیقتر این تمایل به تناسب دور شدن حکومت از اصل وکالت مردم در تمشیت امور کاهش پیدا میکند. از این دیدگاه ارزیابی و انکس حکومت اسلامی نسبت به شنیدن سخن مغایر یا مخالف از دو راه ممکن است. اولی تحلیل نظری با توجه به میزان تمرکز قدرت در این نظام، اهمیت گفتار ایدئولوژیک که شاخص سخنان مجاز است و شیوه اعمال قدرت در جامعه، به عبارت خلاصه با توجه به ساختار و کارکرد نظام حکومت مذهبی؛ کمتر نظامی را میتوان در طول تاریخ یافت که این اندازه نسبت به انحراف از گفتار حکومتی حساس باشد و این همه در راه مهار کردن سخنان غیر مجاز - نه غیر اسلامی بکوشد. راه دوم عملی و تجربی است و در دسترس هر کسی است که از دور یا نزدیک با این حکومت سر و کاری داشته یا دارد. از بابت تجربی هم شیوه رفتار حکومت با صاحبان اندیشه و گفتار غیر مجاز تا به حال بر همه روشن شده است. این از شرط اصلی کار که ناموجود است، پس از آن نوبت به انگیزه ها و مقصودها میرسد که باید از هم جدایشان کرد تا معنای هر کدام آنها بهتر روشن شود. انگیزه ها رشته عواملی است که فرد را به سوی کاری سوق میدهد و مقصودها آن چیزهایی که وی برای دستیابی بدانها دست به کاری میزند.

انگیزه های اصلی این کار دو تاست. انگیزه اول همفکری کلی با گروه مذهبیان است که ممکن است کسی را به سوی استفاده از گفتار یا اندیشه آنان سوق دهد. بسیاری از افراد مؤمن که از بابت اعتقاد به اسلام خود را با روحانیان نزدیک میبینند به طبیعی ترین شکل از عبارات و براین مذهبی استفاده میکنند، آن هم نه فقط وقتی که مخاطبشان روحانی است بلکه تقریباً در همه موارد. بنابر این هر چند مساعیشان در مناظره یا مجادله با اعضای حکومت فعلی بی سرانجام به نظر میاید نمیتوان به این دلیل محکومشان کرد زیرا جهان را اینطور میبینند و ظاهراً شیوه سخن گفتنی جز این نمیدانند. انگیزه دوم ترس است که با در نظر گرفتن شیوه رفتار حکومت فعلی و رفع شبهه ها که به مرور زمان انجام گرفته است نباید چندان غیرطبیعی یا نادرش شمرد. و در عین حال نباید از ترس آن جهانی که حکومت اسلامی به اعلا درجه از آن بهره برداری میکند غافل شد. غلبه کردن بر این ترس دوم نیز چندان آسانتر از اولی نیست زیرا مقابله با حکومتی که صفت اسلامی را یدک میکشد و مدعی پشتیبانی الهی است حتی برای بسیاری کسان که خود را از بابت مذهبی لاقید نشان میدهند، همیشه آسان نیست. سایه عقوبت الهی برای بسیاری هرسانک است حتی اگر ضامن بیدادگری های حکومت مذهبی قلمداد شود. تا به حال حکومت اسلامی در استفاده از این دو نوع ترس بسیار موفق بوده است. در جریان انقلاب بسیاری از مردم ایران به اتکای شجاعت آن جهانی بر ترس این جهانی خویش غلبه کردند، حال مقابله مستقیم با حکومت اسلامی مستلزم شجاعتی این جهانی است که بتواند بر هر دو نوع ترس غلبه کند. کاری که هر چند از اولی سخت تر است ناممکن نیست. آنچه که محرز است این است که مخالفت یا انتقاد اگر پایه اش بر ترس باشد پیش باخته است.

پس از انگیزه ها باید به مقصودهایی پرداخت که معمولاً مد نظر استفاده کنندگان از زبان مذهبی است. رایجترین مقصود سعی در اثبات حسن نیت به حریف است و خودی جلوه دادن خویش به قصد جلب اعتماد. اما باید دانست که اثبات حسن نیت به این حکومت فقط به يك وسیله ممکن است و آن پذیرفتن بی چون و چرای اساس حکومت و تبعیت از احکام آن است، سر بر تافتن از این دو مترادف سوء نیت است و سبکترین مجازات سوء نیت بی اعتنائی؛ هر چند مجازات به این سبکی را کمتر میتوان در جمهوری اسلامی سراغ کرد. خودی جلوه دادن خویش در برابر اعضای طبقه حاکم جدید ایران نیز فقط با اثبات ایمان و شرح فداکاری انقلابی و استفاده موضعی از زبان و برهان اسلامی ممکن

نمیشود. چون اصل بر مؤمن بودن و انقلابی بودن همه است و وقتی صفتی شرط همگانی شد حایز بودنش جایزه به همراه ندارد. مهمتر از آن، گروه حاکی که از دل انقلابی خشن و توده گیر و به قیمت حذف همه رقبا بیرون آمده باشگاه ورزشی نیست که بتوان به این راحتی عضو شد. این گروه مثل دیگر گروههای مشابهش در طول تاریخ به دلیل سابقه تاریخی خاص، تحت تأثیر منافع و اعتقادات معین و با نشانه های مشخص از دیگر گروههای اجتماعی متمایز شده است. راه یافتن در آن تابع شرایط خاصی است که به لعاب نازک یا ضخیم اسلامی ختم نمیشود. مقصود این نیست که اعضای گروه مزبور هر کس را بخواهد به نوعی به آنها ابراز نزدیکی کند پس میزنند ولی به تناسب جدی شدن خواستهای وی از او نشانه های نزدیکی بیشتری میطلبند و تازه اگر هم وی را کاملاً خودی به حساب بیاورند هیچ موجبی ندارد که به این دلیل با وی همراهی و همدلی نشان بدهند، شاهد این امر رقابت ها و تسویه حساب های مداومی است که از ابتدای انقلاب بین برکشیدگانش جریان دارد.

سودای چیره شدن بر حریف به کمک استدلالهای خود وی نیز مقصودی است رایج و خیالی است خام - به دو دلیل. اول اینکه هر جا پای استدلال مذهبی در میان است اعتبار مذهبی نیز لازم میاید ولی این اعتبار فقط به دانشی که ممکن است نزد هر کس باشد ختم نمیکرد و جنبه های برونی و صوری نیز دارد که یکی قرار گرفتن در زی روحانیان است، با تن کردن لباس خاص این گروه و دیگری داشتن مدرکی است که مراتب دانش فرد را اثبات کند و آن اجازه نامه اجتهاد است. اگر کسی از این دو نشانه و به خصوص دومی بی بهره باشد اصلاً و ابداً در موقعیتی نیست که بخواهد از استدلالهای مذهبی استفاده جدی بکند آن هم در برابر حافظان سنتی و رسمی مذهب. حل و عقد امور مذهبی و صدور احکام مذهبی مثل هر نوع قضاوت حقوقی یا هر تخصص دیگر تابع شرایط معینی است که نمیتوان ندیده گرفت. همانطور که نمیتوان اعتبار قوانین جزا را پذیرفت و دلخواه به جای قاضی نشست و حکم صادر کرد، نمیتوان اعتبار فقه را پذیرفت و به جای فقیه فتوا داد. در جایی که دولت غیر مذهبی بر سر کار است و آزادی عقاید و تبادل آنها را تضمین میکند بحث درباره مذهب آزاد است ولی صدور حکم مذهبی از طرف اشخاص بی صلاحیت مایه خنده. ولی در کشوری که مذهب هم توجیه کننده حقانیت حکومت است و هم دستور العمل کردار آن و ضامن تمام این سازمان هم خود روحانیان هستند، بحث درباره مذهب حساسترین مطلب است و نه تنها آزاد نیست جداً هم منع شده، صادر کردن حکم مذهبی نیز از سوی کسانی که از طرف دستگاه حکومتی مجاز شناخته نشده اند حتماً واکنشی تند تر از خنده در پی میآورد.

دوم اینکه حتی در آزادترین جوامع بشری اختلافات منطقی فقط بخشی از اختلافات سیاسی را تشکیل میدهد و به تبع منطق و استدلال فقط قادر به حل بخشی از این اختلافات است. در کنار منطق باید به منافع و احساسات هم توجه داشت که مهار کردن هر کدام در حکم گذشتن از هفت خان رستم است، حتی در شرایط عادی تا چه رسد در نظامی که از پست ترین احساسها نیرو میگیرد و رذیلانه ترین منافع سردمدارانش را تأمین میسازد و ایدئولوژی مذهبی را برای پوشاندن این نکبت و راضی نگهداشتن پیروان نادان و ارباب دیگر مردم به کار گرفته است. یک چنین نظام سیاسی را دانشگاه فرض کردن و زبان زعمای آن را به قصد مجاب کردنشان به کار گرفتن اگر نشانه اختلال مشاعر نباشد علامت خوش خیالی است.

در جمع به کار گرفتن زبان اسلامی - از دید کسانی که ندای این کار را سر داده اند - محاسنی دارد که میتوان در دو گروه خلاصه شان کرد، یکی تسهیل کار و کارایی گفتار و دیگری محفوظ داشتن اسلام از کرده های حافظان رسمیش. در مورد حسن اول گفتنی باقی نمانده، میماند حسن دوم که هر چند ممکن است از نظر ذهنی برخی را اقناع کند اصولاً اعتباری بیش از اولی ندارد.

انتخاب چارچوب مذهبی برای پیدا کردن راه حل برقراری عدالت و تعیین حدود تقدس همه آن اشکالاتی را در پی دارد که تا اینجا چند بخش کتاب حاضر به برشمردنشان اختصاص داشته است. از این دید طبعاً مشکل رشدی راه حل اساسی ندارد زیرا به هر حال مسئله کفر و اعتبار آن به صورت اتهام باقی خواهد ماند. راه حل مذهبی از اساس برای حل مشکلات ما ناکار ساز است، راه حلهای مذهبی جنبی، به خصوص اگر از طرف «مجتهدان مجاز» عرضه شده باشد فقط بی مایگی چاره گران را بر بیهودگی چاره میافزاید.

فصل دوم : چاره اسلامی حکومتی

در این بخش باید به ترتیب به سه سؤال پاسخ داد. اول اینکه محتوای چاره اسلامی حکومتی چیست، دیگر اینکه عرضه کنندگان چاره مزبور چه کسانی هستند و آخر اینکه چرا این افراد آن چاره را عرضه میکنند. طبعاً دو پاسخ اول بسیار کوتاه خواهد بود و بیشترین حجم این بخش به پاسخ سوم اختصاص خواهد یافت که از دوتای دیگر مهمتر است.

چاره اسلامی حکومتی اگر بتوان آن را جدأ چاره خواند، همان است که خمینی عرضه کرده است و قدری بالاتر از آن سخن رفت: قتل رشدی تحت عنوان مجازات کافر که کفاره آرام ساختن تقدس است در جهان خاکی. طبعاً این عمل تأمین کننده منافع مهمتری هم هست که ربط چندانی به تقدس ندارد و به آنها نیز در جای خود اشاره شده است.

پاسخ سؤال دوم نیز به همین اندازه روشن است. عرضه کنندگان این چاره وراثت خمینی یا به عبارت دیگر طبقه حاکم امروز ایران و قدرتمندان شاخص این طبقه هستند که بر مجازات کفرگو پا میفشارند، تمام وسایل ممکن را در این راه بسیج کرده اند و از مزایای شکست نخوردن در این مبارزه برخوردارند.

و اما سؤال سوم: چرا این گروه آن چاره را عرضه میکند؟ پاسخ این سؤال به دو دلیل حائز بیشترین اهمیت است. اول به این خاطر که مرگ خمینی در سال ۱۹۸۹ باعث شده است تا بسیاری به خطا تصور کنند مرگ صادر کننده فتوا به خودی خود موجب الغای آن یا ختم کوششهای جمهوری اسلامی در اجرای آن و یا هر نوع تغییر موضع اساسی حکومت در باره آن خواهد شد. دیگر به این دلیل که موضعگیری جمهوری اسلامی در ماجرای رشدی موضعگیری طرف اصلی مهاجم است و به همین جهت اهمیتش با موضع هیچکدام دیگر از دشمنان رشدی قابل مقایسه نیست، اهمیت آن را فقط میتوان با موضع مدافعان اصلی رشدی و خود وی مقایسه کرد. روشن است که نشان دادن واکنش درست نسبت به رفتار جمهوری اسلامی منوط است به ارزیابی درست آن.

بسیاری تغییر موضع حکام امروزی ایران را در ماجرای رشدی ناممکن میپندارند. طبیعی است که نمیتوان این امر را مطلقاً و به معنای دقیق کلمه ناممکن شمرد، فقط میتوان آن را بسیار بسیار مشکل به حساب آورد و عوامل تثبیت آن را که همه به نوعی میراث خمینی است یکایک برشمرد و مشکلات خنثی ساختن آنها را بررسی کرد.

اولین عامل تثبیت موضع، بینش مذهبی حکام فعلی ایران است که اساساً تفاوت چندانی با بینش مذهبی خود خمینی ندارد، به خصوص که بسیاری از آنها اصلاً در محضر خمینی تلمذ کرده اند یا محض تقاخر به شاگردی خمینی تظاهر میکنند و به هر حال خود را مرید وی معرفی میکنند. بینش مذهبی پست و ابتدایی خمینی که به هیچوجه نمیتواند ملاک سنجش تفکر مذهبی در بین متفکران مسلمان باشد، اما مشتکی است از خروار نظریه پردازی فقهی، در بین بسیاری از روحانیان رواج دارد. فکر جدا نشمردن طبیعت از ماوراء طبیعت در این دوران و پس از این همه پیشرفت بینش عقلانی و کامیابی خرد در شناختن مسائل گوناگون، نابه جا و نادرست است اما نباید پیشرفت بینش عقلانی را مترادف از رواج افتادن این قبیل بینشهای مذهبی ابتدایی دانست و از وجود این قبیل افراد تعجب کرد. به هر حال بینش مذهبی، همانطور که در صدور فتوا عامل اصلی نبود در تثبیت آن نیز عامل اصلی به حساب نمیآید.

دومین عامل ایدئولوژی رسمی جمهوری اسلامی است که وزنه اش از بینش مذهبی سنگینتر است. این ایدئولوژی که تحت نام «اسلام ناب محمدی» عرضه میشود اصولاً مرز مشخصی با مذهب ندارد و مبتنی بر همان بینش مذهبی است که ذکرش رفت. مضمون اصلی این ایدئولوژی اسلام پراکنی است، تجدد ستیزی مهمترین شاخص این اسلام پراکنی است که در داخل و خارج انجام شده و همانطور که انتظار میرود در خارج بیشتر صورت غرب ستیزی پیدا کرده است؛ به این دلیل که مغرب زمین بستر تجدد است، به دلیل قدرت نمایی و مبارز طلبی در صحنه بین المللی خاصه در جهان اسلام و بالاخص در خاورمیانه، و به بهانه تسویه خرده حسابهای کهنه و نو تاریخی. از اینکه مروجان و پیروان این ایدئولوژی در مورد قضیه رشدی موضعی تا این اندازه خشن و افراطی گرفته اند نمی بایست تعجب کرد. جنبه مذهبی این ایدئولوژی اصولاً درگیری بر سر کتاب رشدی یا نوشته های شبیه به آن را ممکن ساخته است و گاه ایجاب میکند زیرا رشدی در این کتاب که نمونه بارز تجدد ادبی است به جای استفاده از مقولات مذهبی با مقولات زیبایی شناختی به تاریخ صدر اسلام پرداخته است. به علاوه کتاب رشدی در مغرب زمین نوشته شده و انتشار یافته و فرصت بسیار مناسبی فراهم آورده تا آنهایی که مایلند بر تجددستیزی خویش نام غرب ستیزی بنهند آن را مستمسک جنجال کنند و باز پای مقابله اسلام و کفر را به میان بکشند و قضیه رشدی را در نظر افراد جاهل و متعصب نماد اسلام پراکنی سازند تا به خیال خود «باتوطنه غرب مقابله کنند» و با استفاده از فرصت «مشت محکمی هم بر دهان امپریالیزم جهانخوار بکوبند».

سومین عامل تثبیت، استراتژی خمینی است که برای جمهوری اسلامی به ارث مانده است و از باقی مهمتر است. این استراتژی از زمان مرگ خمینی تغییر چندانی نکرده است، هدف غایی همان برقراری حکومت عدل الهی است بر روی زمین و حکام جمهوری اسلامی هنوز در مرحله میانی آن که به زیر نگین آوردن جهان اسلام است در جا میزنند. وسیله جدیدی هم به وسایل قدیم که عبارت بود از سخن و ایدئولوژی، استفاده ابزاری از تقدس و سازماندهی افراتیان حزب الهی در سراسر جهان، اضافه نشده است. روشها نیز کماکان عبارت است از تبلیغات، رقابت با نهادهای دولتی، ترتیب اغتشاشهای توده ای، بسیج توده ای و تقدیس داو هر مبارزه. در فصل قبل مفصلاً از معنای قضیه رشدی و اهمیت آن که فقط در چارچوب این استراتژی میتوان

بدانها پی برد سخن رفت، بنابراین دیگر موردی برای تأکید بر اهمیت جنجال آیات شیطانی در استراتژی جمهوری اسلامی نیست.

عوامل تثبیت فتوا که تا اینجا از نظر گذرانده شد عبارت است از نوع بینش مذهبی رایج در بین طبقه حاکم ایران و نیز ایدئولوژی و استراتژی آنها. خنثی شدن این عوامل کلاً از سه طریق ممکن است که به ترتیب مورد بررسی قرار خواهد گرفت: کنار گذاشتن کامل آنها، تعویض آنها و بالاخره تغییر آنها. اما این سه روش هر کدام به نوبه خویش دچار مشکلات قابل توجهی است که باید به جنبه های ذهنی و عینی و نیز فردی و جمعی آنها توجه داشت؛ به خصوص به این دلیل که اعتقادات، افکار و برنامه عمل هر فرد از بابت تأثیرگذاری بر کنشهای وی عاملی است ذهنی، اما وقتی اعتقادات و... صورت جمعی پیدا کرد باید آن را در کنشهای اعضای گروه اعتقادی و نیز افراد خارج گروه، محدودیتی عینی به حساب آورد. اعضای گروه حاکم فعلی ایران درگیر نوعی نظام وابستگی متقابل هستند که به دلیل ساختار معینش بر رفتار همه آنها تأثیر میگذارد و اگر رفتار خاصی را به آنان تحمیل نکند لاقلاً به سوی رفتار معینی سوقشان میدهد؛ به علاوه این گروه حاکم نسبت به دیگر گروههای اجتماعی ایران و نیز در صحنه روابط بین المللی در موقعیت خاصی قرار دارد و این موقعیت به اعضای گروه مزبور مجال نمیدهد تا بتوانند در عین حفظ قدرت هر رفتاری را پیشه سازند. این محدودیتهای درون گروهی و برون گروهی نه نتیجه برنامه ریزی فردی یا جمعی است و نه زاده توطئه فرد یا افراد معین بل برآیندی است کلی که از اختلاط کنشهای فردی و جمعی در داخل و خارج طبقه حاکم ایران پدید آمده است و به احتمال قوی منطبق با خواستههای هیچکدام از اعضای گروهی که امروز بر سرنوشت ایرانیان حکم میراند نیست اما همه آنها را در چارچوب خویش اسیر ساخته است. محدودیتهای اخیر جامع ترین و قاطع ترین محدودیتهایی است که زعمای حکومت اسلامی با آن روبرو هستند، جامع به این دلیل که بر تمام کنشهای مذهبی سیاسی آنها محیط است و قاطع از آن جهت که تا به حال هیچکدام آنها قدرت کنار زدنش را نداشته اند و به احتمال قوی در آینده نیز نخواهند داشت.

اگر بخواهیم موانع تغییر موضع حکام جمهوری اسلامی را با نظم از نظر بگذرانیم و همانطور که بین اهداف ترتیبی برقرار ساختیم موانع را نیز مرتب سازیم باید آنها را به صورت دایره های متحدالمركزی در نظر بیاوریم که هر بازیگر را در خویش احاطه کرده است. در این صورت میتوان موانع آنی، میانی و نهایی را از هم تفکیک کرد و حلقه اول را به موانع فردی اختصاص داد، دومی را به موانع درون گروهی و سومی را به موانع برون گروهی. دو حلقه آخر اهمیتی بیش از اولی دارد زیرا آنچه که مهم است تغییر موضع جمیع حکام جمهوری اسلامی است و تغییر موضع های فردی فقط در صورتی معنا پیدا میکند که به جمع تسری بیابد و در بین اکثریت قابل توجهی از اعضای گروه رواج پیدا کند.

بینش مذهبی

در ابتدای این بخش باید دو فرض بعید و کم اهمیت را به کوتاهی طرح کرد و کنار گذاشت تا نوبت به سؤالات اصلی و جستجوی پاسخ آنها برسد. این دو فرض مربوط به کنار گذاشتن بینش مذهبی و تعویض بینش مذهبی از طرف حکام جمهوری اسلامی است. تحقق این هر دو فرض هر قدر هم بعید باشد در حد فردی کاملاً ممکن است. میزان توجه به تقدس نزد همه و در طول زندگانی همه کس ثابت و لایتغیر نیست و هر چند باید ریشه توجه به آن را از جمله امور عاطفی و خردناپذیر به حساب آورد که ثابت ماندن یا تغییر کردنشان ارتباط چندانی با استدلال ندارد، امکان از بین رفتن آن به هیچوجه منتفی نیست، مورد اشخاص مؤمنی که به ناگاه مذهب و ایمان را کنار میگذارند خیلی نادر نیست. تعویض بینش مذهبی نیز همینطور، البته کسانی که دست به چنین کاری میزنند یا باید تحت فشار قرار بگیرند تا به زور مذهب عوض کنند و یا در بینش مذهبی تازه ای که برمیگزینند پاسخ بهتری به احتیاجات معنوی خویش بیابند، ولی به هر حال شمار کسانی که مذهب خویش را عوض میکنند انقدر کم نیست که به حساب نیاید.

بنابراین میتوان فرض کرد که يك یا چند نفر از حکام جمهوری اسلامی از دین برگردند یا مذهب خویش را عوض کنند، این فرضها هر قدر هم بعید و حتی مسخره جلوه کند غیر ممکن نیست، آنچه بیجاست تسری دادن این فرضهاست به تمامی این گروه زیرا این هر دو کار در حکم خودکشی معنوی آنهاست و انحلالشان به عنوان گروه اجتماعی و در حال حاضر نه تنها هیچ دلیل بلکه حتی هیچ قرینه ای بر امکان واقع شدن چنین اتفاق خارق العاده ای حکم نمیکند. حال که مسئله کنار گذاشتن و تعویض بینش مذهبی کنار رفت میماند امکان ایجاد تغییر در آن. از اینجا دو سؤال اساسی میتوان مطرح کرد:

- چرا حکام جمهوری اسلامی بینش مذهبی خویش را نمی پالایند و با کنار گذاشتن بخشهای ابتدایی آن تغییرش نمی دهند تا بتوانند در عین محفوظ داشتن هسته اصیل مذهبی که مطلوب هر فرد معتقدی است، در کنار آن جایی مناسب و در خور برای بینش عقلانی باز کنند و در نتیجه بتوانند موضع خویش را در قضیه رشدی عوض کنند؟

- آیا گروه اخیر برای تغییر موضع در قضیه رشدی ملزم به ایجاد تغییر در بینش مذهبی خویش است و اگر نیست چرا با حفظ بینش فعلی موضع خویش را تغییر نمیدهد؟

بیشترین قسمت بخش حاضر به پاسخ سؤال اول اختصاص خواهد یافت زیرا این پاسخ به نوعی تعیین کننده پاسخ سؤال دوم نیز هست و از آن مهمتر طرح کلی موانع درون گروهی و برون گروهی که مکانیسم آنها در مورد بینش مذهبی، ایدئولوژی و استراتژی اساساً یکی است، در آن روشن میشود.

تغییر موضع با تغییر بینش مذهبی

شاید برخی از خوانندگان کتاب به یافتن پاسخ مثبت برای سؤال اول خوشبین باشند به خصوص که میتوان اساساً به مؤثر افتادن استدلال در پالایش تقدس امیدوارتر بود تا به کامیابی آن در کنار زدن اعتقادات مذهبی؛ چرا که پالایش نه تنها اساس تقدس را به مخاطره نمی افکند بلکه شائبه های آن را نیز میزداید. اما نمیبایست در این مورد جانب احتیاط را فرو گذاشت و شیفته قدر قدرتی عقل و منطق شد زیرا همانطور که بالاتر اشاره شد پیشرفت بینش عقلانی به معنای گسترش دستاوردهای آن و هر چه مدون تر شدن این دستاوردهاست نه مترادف عقب نشینی کامل و احیاناً نابودی بینشهای ابتدایی مذهبی که حول جامع بودن و قادر بودن تقدس شکل گرفته است؛ اگر چنین میبود تا به حال تخم تمام اعتقادات سست از جهان برچیده شده بود. حتی نظریه های کهنه علمی به این راحتی جای خود را به نظریه های جدید و معتبرتر نمیدهد دیگر چه رسد به اعتقادات مذهبی. خلاصه اینکه نائل شدن به درک اعتبار بینش عقلانی و بهره مند شدن از ثمرات چنین درکی مستلزم گردآمدن شرایط مناسب است و در دسترس بودن بینش عقلانی فقط یکی از شرایط.

آمادگی ذهنی هر کس برای پذیرفتن بینش عقلانی با دیگران تفاوتی دارد ولی در مورد طبقه حاکم جمهوری اسلامی نه میتوان به کند و کاو سوابق ذهنی همه آنها پرداخت و نه اصلاً چنین تاریخ نگاری روانشناسانه ای با نوشته حاضر مناسبی دارد. آنچه که مهم است مقاومت آنهاست در برابر تغییر عقایدشان یا به عبارت دیگر رواج تعصب در بین آنها. تعصب به طور عام مقوله ای است انتزاعی که در فلسفه و جامعه شناسی و تاریخ و روانشناسی و... به کار گرفته میشود. در اینجا باید اول به جنبه روانی آن اشاره کرد. تعصب در حکم پابندی به عقاید معین است و محفوظ نگه داشتن آنها از هر گونه تغییر و به خصوص انتقاد عقلانی، میزان این مقاومت شاخص میزان تعصب هر فرد است. از دید روانی باید دلیل تعصب را در بهای عاطفی تغییر عقیده جست، بهایی که به نظر فرد متعصب زیاده از حد سنگین میاید.

باید به یاد داشت که در مورد مثالهای مشخص تاریخی، نظیر مثال مورد بحث که مربوط است به گرایشهای ذهنی حکام جمهوری اسلامی، بر خلاف بحثهای کلی و انتزاعی صحبت از رودرویی «ایمان» و «عقل» به طور عام نیست بلکه صحبت از ایمانی است که شکل و محتوای معین تاریخی دارد و برخورد آن با استدلالهایی که شکل و محتوای آنها نیز معین است. در این شرایط بحث از ایمان به طور انتزاعی و تقدسی که از شواهدش پاك شده باشد نزد همه مؤمنان مسموع نیست؛ «دین طبیعی» که قرار است مبانی جمیع مذاهب را در خود جمع کند و از زواید و حواشی «خرافی» آنها بری باشد اختراع فلاسفه قرن هجدهم است نه پیامبران. از دید مؤمنان متعصب ایجاد تغییر در بینش مذهبی، چه این تغییرات اساس منطقی داشته باشد و چه نه، مترادف بی ایمانی یا لااقل رفتن به سوی بی ایمانی است. نفس پذیرفتن بحث در باره ایمان به طور عام و به خصوص قبول لزوم پالایش تقدس مهمترین نشانه های بی تعصبی در باره مذهب است و تصور اینکه چنین سخنانی در همه جا و نزد هر مؤمن مؤثر خواهد افتاد در حکم سهل انگاری است و بی اعتنایی به رواج تعصب در بین افراد انسان. روشن است که حکام جمهوری اسلامی به دلیل رفتار و انتخابهایشان به تناسب باقی مردم ایران متعصب به حساب میآیند اما نمیتوان ثبات نسبی بینش مذهبی آنها را فقط حمل بر خصایص روانی آنها از جمله تعصب کرد. زیرا باید پذیرفت که میزان تعصب در بین اعضای هیچ گروه اعتقادی یکسان نیست و حکام رنگ و وارنگ جمهوری اسلامی نیز از این امر مستثنی نیستند. مثلاً تغییر عقیده فردی یکی از این حکام در باب مذهب غیر ممکن نیست، حتی میتوان تصور کرد که برخی از وراث خمینی دقیقاً پیرو بینش مذهبی خود وی نباشند و از تقدس تصویر پالوده تری داشته باشند. البته برای جدی گرفتن چنین فرضی باید صبر کرد تا این موجودات نادرالوجود نشانه حیاتی از خویش بروز بدهند که تا به حال نداده اند، ولی به فرض هم که چنین اتفاق غیر مترقبه ای بیافتد افکار متفاوت یکی دو نفر از وراث خمینی به هیچوجه برای تغییر موضع جمهوری اسلامی در ماجرای رشدی کافی نخواهد بود، زیرا سست شدن اولین عامل پافشاری در اعتبار فتوای قتل رشدی، که بینش مذهبی رایج بین حکام رژیم است، مستلزم شیوع و عیان شدن و رسمیت یافتن بینش مذهبی پالوده ای است در بین سردمداران حکومت اسلامی؛ از اینجاست که پای وجه جمعی و عینی مشکل و نیز وجه اجتماعی تعصب پیش میاید.

جمعی شدن هر عقیده مشکلات خاص و جدیدی در راه تغییر آن ایجاد میکند که با حاصل جمع مشکلات فردی قابل مقایسه نیست. عملاً تغییر عقیده هر فرد پس از آشنایی با عقیده جدید تحت تأثیر عوامل مختلفی انجام میگردد یا نمیگردد، اما رواج عقیده جدید در بین اعضای هر گروه اعتقادی علاوه بر گذشتن از موانع فردی مستلزم گذشتن از موانع جمعی درون گروهی و برون گروهی است. زیرا باید توجه داشت که پذیرفتن عقیده جدید از طرف اعضای يك گروه معین نه مثل آفتابسوختگی انجام میشود تا هر کس پس از مدتی قرار گرفتن در معرض عقیده قدری دیرتر یا زودتر از بقیه قبولش کند، و نه مثل رواج سرماخوردگی که هر کس عقیده را از یکی بگیرد و تحویل يك یا چند نفر دیگر بدهد تا پس از مدتی همه آن را قبول کنند. از پیدایش هر عقیده جدید تا قبول عام راه دازی است و معمولاً عقیده جدید از طرف فرد و احیاناً گروه محدودی که اعضایش پذیراتر از دیگران هستند قبول میگردد و بعد از گذشتن از چم و خم های روابط اجتماعی از طرف بقیه پذیرفته میشود یا طرد میگردد. به علاوه باید توجه داشت که رواج عقیده جدید در جمع قبل از هر چیز مستلزم ابراز آن است و موانع ابراز عقیده در

حقیقت همه موانع ریشه دواندن آن در بین جمع است، موانعی که اگر این کار را غیر ممکن نکند آن را بسیار بسیار کند خواهد ساخت.

باید دو مانع جمعی درون گروهی و برون گروهی تصفیۀ بینش مذهبی حکام جمهوری اسلامی را که مستقیماً به تعیین درست دینی مربوط میشود جداگانه از نظر گذرانند.

موانع درون گروهی

طبقه حاکم امروز ایران بر خلاف طرح اولیۀ خمینی و احتمالاً تمایلات خود روحانیان منحصر به روحانیان نیست و به دلیل سیر وقایع قبل و بعد از قدرتگیری خمینی و نیز به دلیل ضعف ها و کمبودهای مادی و معنوی گروه روحانیان شیعه از يك طرف و شکل و سازماندهی جامعه ای که قرار بوده است تا تحت حکم آنها اسلامی شود از طرف دیگر، افراد بسیاری را که نه سابقه تحصیلات مذهبی دارند و نه ملبس به لباس آخوندی هستند در خود جای داده است. اما آنجا که صحبت از بینش مذهبی در میان است در درجه اول باید به نظر روحانیان توجه کرد.

در ابتدای بحث در باره تغییر و تحول بینشهای مذهبی و به تبع نوآوری در آنها باید به دو نکته توجه داشت: اول همبستگی درست دینی [orthodoxie] و بدعت، دوم تحول محتوای درست دینی در طول زمان.

درست دینی و بدعت دو روی يك سکه است زیرا تعیین محتوای یکی از آنها بدون تعیین محتوای دیگری ممکن نیست. آنچه اصل است تعیین درست دینی است که هربار با رد بدعت ها شکل میگیرد، به عبارت دیگر تعیین و تحدید بدعت ثمر مستقیم فرآیند تعیین و تحدید درست دینی است.

هیچ بینش مذهبی از تغییر مصون نیست و محتوای درست دینی در طول زمان دگرگون میشود اما الزاماً هیچکدام این تعاریف گوناگونی که از درست دینی ارائه میگردد مطابق با شکل اولیۀ مذهب نیست. طبعاً اولیای مذاهب، چه آنهایی که در تعیین درست دینی دست بالا را دارند و چه آنهایی که پندار و گفتار و کردارشان مهر بدعت خورده است هیچکدام تمایلی به پذیرش این سخن ندارند، زیرا این هر دو گروه مدعی حفظ یا احیای اصالت مذهبند، اصالتی که از دیدگاه آنان باید در صدر مذهب یافت. صدر مذهب دوره حیات بنیانگذار و پایه ریزی بینش مذهبی است، پیام بنیانگذار معیار اصلی تشخیص اصالت است و لایتعیر بودن احکام مذهبی هم نشانه و هم لازمه اعتبار قدسی آنها، بنابراین طبیعی است که عرضه کنندگان برداشتهای مختلف همه برداشت خود را کاملاً مطابق صورت اولیۀ مذهب بشمارند و در قبولاندن سخن خویش به دیگران پافشاری کنند.

با در نظر گرفتن این دو نکته باید توجه را معطوف به مکانیسمهایی کرد که در هر زمان محتوای درست دینی را معین میکند، برخی نوآوریها را میپذیرد و برخی دیگر را تحت عنوان بدعت طرد میکند.

اگر تقسیمبندی ارنست ترولتس [Ernst Troeltsch] جامعه شناس نامدار آلمانی را در مورد طبقه بندی انواع سازماندهی های مذهبی ملاک قرار دهیم و عرفان را که اساساً صورت فردی دارد کنار بگذاریم، میتوان سازماندهی های مذهبی را با قرار دادنشان در بین دو قطب بررسی کرد.

قطب اول پراکندگی کامل سازمان است بدین صورت که هر کس در خود استعداد و انگیزه این کار را یافت پیام بنیانگذار بینش مذهبی را به سویی میبرد و مکتبی برای تفسیر و ترویج آن برپا میکند و پیروانی در اطراف خویش گرد میاورد که مایلند با قبول این تفسیر و به ارشاد وی و جانشینانش راه رستگاری و شیوه درست زندگانی را بیابند. در این وضعیت که باید به تبع ترولتس وضعیت فرقه ای خواندش تعیین درست دینی عملاً غیر ممکن است زیرا در نبود مرکزی که متبوع همگان و اعتبار و نفوذ حکمش بر همه عیان باشد، نمیتوان حکم هیچکدام از فرقه ها را بر دیگری رجحان داد، ولی این را هم باید اضافه کرد که در این وضعیت تعیین درست دینی و دعوی با بدیدان الزاماً مهمترین کار محسوب نیست زیرا هماهنگی و یگانگی فرق مختلف از ورای بستگی آنها به پیام بنیانگذار بینش مذهبی هویدا میگردد. روشن است که در این شیوه سازماندهی نوآوری هم کاملاً مجاز است و هم از قوه به فعل آوردن آن و عرضه اش به دیگران به سرعت انجام پذیر. شیوه سازماندهی بودائیان را میتوان مثال بارز این روش دانست، سلسله های عرفانی هم مثال آشنایی از این مقوله است.

قطب دوم بستگی و استحکام سازماندهی است در سلسله مراتبی هر می که رأس آن در تعیین باید و نباید مذهبی و روشن کردن تکلیف پیروان حکم قاطع دارد. در این حالت مسئله درست دینی هم معنا دارد و هم بسیار مهم است و تعیین آن نیز با رأس هرم است. در این وضعیت نوآوری به دوشکل ممکن است، یکی با جدا شدن از تشکیلات مادر چه به قصد ایجاد تشکیلات مشابه و چه به قصد ایجاد فرقه و دیگر با قبول افتادن نوآوری در محضر رهبران سازمان که وظیفه هدایت مؤمنان را بر عهده دارند. از آنجا که حکم این رهبری اصولاً قاطع و روشن و لازم الاجراست در هر دوران تکلیف درست دینی و قبول یا رد نوآوری با ابهام کم و گاه با سرعت نسبی روشن میشود. تنها مثال تاریخی این وضعیت کلیسای کاتولیک است که عمری چندین قرنه دارد و سازمانی برگرفته از الگوی کشورداری امپراطوری روم.

وضع روحانیت قبل از انقلاب

سازماندهی سست و پراکنده علمای شیعه که از دوره قاجار به ما ارث رسیده است در حقیقت زاییده از دو ضربه تاریخی است که بر پیکر تشیع فرود آمده. اولی غیبت امام است که شیعیان را وادار کرده تا در نبود این مرجع اعلای راهنمایی و تعیین درست دینی برای حل مشکلات خویش در این زمینه چاره ای بیابند. طبعاً عقلانی ترین چاره دست زدن به دامن گروهی بوده

است که متخصصان امور مذهبی، به عبارت دیگر علما ضایعه دوم ساقط شدن صفویه است. این واقعه گروه متشکل علما را که همگام و با اتکا به دستگاه دولت صفویه سازمان قابل توجهی یافته بود، به ناگاه از پشتیبانی این دستگاه محروم کرد و آنها را وادار ساخت تا مستقلاً گلیم خود را در جامعه از آب بیرون بکشند. تحقیق سعید امیر ارجمند مراحل این تحول را به خوبی نشان میدهد. [The Shadow of God and the Hidden Imam, Princeton U.P., 1987]

سازمان علمای شیعه مثل بسیاری سازمانهای مذهبی دیگر جایی بین دو قطب فرقه و کلیسا قرار دارد، زیرا از اولی متشکلاتر است اما به هیچوجه تشکل دومی را ندارد. برای بررسی درست این سازمان باید در سه بخش به آن پرداخت. اول باید تصویر ایده آل آن را چنانکه تبلیغ شده و گاه میشود در نظر آورد. بعد باید به عوامل زاینده نابرابری توجه کرد که در عمل به این سازمان صورتی به کلی متفاوت با صورت خیالیش میدهد، زیرا شکل و وضع سازمان روحانیان شیعه تا انقلاب سال ۱۳۵۷ بسیار متأثر از این عوامل بوده است. در مرحله بعد باید تحولاتی را پیگیری کرد که از انقلاب به بعد در این سازمان پدید آمده و به آن شکل جدیدی داده، طبعاً باید ترتیب تعیین درست دینی را در این شکل جدید و پذیرایی آن را در برابر نوآوری و پالایش مذهبی سنجید.

در اسلام شیعی، چنانکه به ما ارث رسیده قاعده بر این است که مجتهد میتواند مسایل قضایی و شرعی را در درجه اول از قرآن و حدیث که اجماع و عقل هم به آنها اضافه شده است استخراج کند. مجتهدان در برخورداری از حق مزبور برابرند و همین برابری فرضی اسباب افسانه پردازی در باره نوع سازماندهی آنان شده. افسانه سازماندهی برابری مجتهدان به تناسب دوران و احیاناً انطباق با دیگر افسانه های باب روز مروجان بسیار یافته است. همین افسانه باعث گشته تا شیعیان دائم از بابت نهاد اجتهاد به دیگران فخر فروشی کنند و نهاد مزبور را ضامن پیشروی دائم مذهبشان با اقتضای زمانه به حساب بیاورند.

برای کنار زدن این لافزنیها و خیالبافیها باید به این توجه داشت که برابری صرف مستقیماً دو اشکال ایجاد میکند. اولی مسئله درست دینی است که در این حالت کن لم یکن میشود چون اگر مجتهدی در استخراج مسائل شرعی دست کاملاً باز داشته باشد امکان اینکه همه مجتهدان در همه جا تفسیرهای مشابه یکدیگر عرضه نمایند عملاً منتفی است و پیدایش مکاتب مختلف کلامی ناگزیر. قبول نوآوری به طور گسترده اصولاً مستلزم چشم پوشیدن از پافشاری بر سر درست دینی است ولی همانطور که خوانندگان این نوشته آگاهند درست دینی و محفوظ نگاه داشتن مذهب از بدعتگزاری اهم دلمشغولیهای اولیای اسلام اعم از شیعه و سنی بوده و هست. فرق گذاشتن بین نوآوریهای مجاز و بدعتگزاری با این تصویر برابری صرف بین مجتهدان ابداً سازگار نیست زیرا در این وضعیت مشکل عظیم قبول یا رد نوآوری لاینحل میماند.

اشکال دوم برخاسته از وجه حقوقی یا فقهی اختیارات مجتهد است. در اینجا نیز نمیتوان انتظار داشت که همه مجتهدان در همه جا در موارد کاملاً مشابه احکام مشابه صادر نمایند، این مسئله نیز به نوبه خود موجب پیدایش مکاتب فقهی مختلف است که یا باید اعتبار همه آنها را پذیرفت و یا باید یکی از آنها را بر باقی مرجح شمرد. پذیرفتن اعتبار همه این مکاتب حقوقی مشکلتر از پذیرفتن اعتبار مکاتب کلامی است زیرا مسائل اعتقادی را در اساس میتوان از جمله امور خصوصی شمرد، اموری که الزاماً در صحنه جامعه با هم اصطکاک پیدا نمیکند، اما مسائل حقوقی بنا بر تعریف اجتماعی است و برخورد بین احکام منکی به مکاتب حقوقی متضاد اجتناب ناپذیر است. برابری صرف قاضیان و نبود مراجع تجدید نظر و فرجام خواهی مشکل حکمیت بین احکام گوناگون را، که انواع ناسخ و منسوخ آنها تا پیدایش نظام جدید قضایی ایران یکی از ثابت ترین مشکلات حقوقی مردم بود، لاینحل میگذارد یا به عبارت دقیقتر برتری هر حکم را بر احکام دیگر موکول به قدرت اجرایی صادر کننده حکم میکند. حاجت به توضیح نیست که ضمانت اجرای حکم نه با اعتبار صوری آن ارتباط مستقیم دارد و نه با حقانیت اصولی آن.

این دو مشکل اساسی، تعیین درست دینی و رد بدعت و نیز برتر شمردن يك حکم حقوقی بر دیگری، اصلاً طوری نیست که هیچ سازمان مذهبی بتواند تاب لاینحل ماندنش را بیاورد، زیرا حل نشدن آنها مترادف تعطیل مذهبی است که بخواهد اصرار بر ترویج درست دینی و اختیار دخالت در امور حقوقی را با مساوات کامل آشتی بدهد.

از آنجا که مذهب شیعه در طول زمان دوام کرده است و علیرغم، و یا شاید به کمک پیدایش مکاتب مختلف با تحولات زمانه به نوعی انطباق حاصل کرده می توان به صراحت نتیجه گرفت که از دام سازماندهی مبتنی بر مساوات کامل جسته است و دچار فلج زاینده از چنین سازماندهی نشده است.

این شیوه سازماندهی، به احتمال قوی، هیچگاه در تاریخ تشیع تحقق نیافته است تا به تدریج تحول بیابد و شکلی پیدا کند مطابق با ادعاها و الزامات و امکانات تشیع. تصویر سازماندهی مساوات گرا را میتوان بیشتر خطر بالقوه ای دانست که دائم «سازمان» سست متخصصان گفتار مذهبی شیعه را تهدید کرده است و در شرایط مناسب تاریخی ترتیب تقسیم قدرت و اعتبار مذهبی را در بین آنان متزلزل ساخته یا بر هم ریخته است. این تصویر خیالی، گذشته از چند و چون تأثیری که در طول تاریخ بر سرنوشت تشیع نهاده، فایده ای دارد که به پژوهشگران میرسد، زیرا می توان آنرا نوعی فرض منطقی به حساب آورد که میشود با تکمیل ساختنش، عواملی را که به طور اجتناب ناپذیر در بین علمای شیعه ایجاد نابرابری میکند برشمرد و سنجید؛ عواملی که رد آنها را میتوان به راحتی در تاریخ یکی دو قرن اخیر ایران جست.

معمولاً وقتی صحبت از دلایل برتری کسی بر همگانش میشود فقط صحبت از قابلیتها و خصایص شخص وی نظیر هوش، زیبایی، دانش، کاردانی و... به میان میاید و همین خصایص به طور مطلق دلیل برتری شمرده میشود، گویی هرکدام آنها را میشود به طور مجرد اندازه گرفت. برتری یافتن لافزن دو طرف میخواهد و به همین دلیل برابری و نابرابری مقولاتی گروهی است نه فردی. مهم تر از آن، برتری یافتن در بین گروهی که اعضایش باید تواناییهای گوناگون داشته باشند و رشته های مختلف روابط اجتماعی آنها را به دیگر افراد جامعه پیوند میدهد حاصل گذشتن توانایی های فردی از چنبره کنشها و

روابط اجتماعی است نه انعکاس مستقیم توانایی‌هایی که گاه می‌توان جداگانه سنجیدشان. به همین دلیل باید عوامل مؤثر در ایجاد نابرابری بین علمای شیعه را از ورای نوع رابطه آنها با یکدیگر و نیز با گروه‌های مختلف اجتماعی سنجید. روشن است که مقصود نابرابری از بابت اعتبار و نفوذ مذهبی است.

مخاطبان اجتماعی هر مجتهد را می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد، یکی روحانیان، دیگر جمع شاگردان یا به عبارت دقیقتر نامزدهای ارتقای به مرتبه اجتهاد که بسیاری از آنها بدون رسیدن به این مرتبه در سلك روحانیان در می‌آیند، بعد توده مردم که مقلدان بالقوه اند و آخر از همه نمایندگان و صاحبان قدرت سیاسی. چند و چون رابطه مجتهد با هر کدام از این گروه‌ها بر موقع و مرتبه وی در بین روحانیان و نیز در کل جامعه تأثیر می‌گذارد.

روحانیان داوران اصلی قابلیت‌های کلامی و فقهی همگنان خویشند زیرا بنا بر قاعده بیش از هر گروه دیگر در این زمینه صاحب صلاحیتند، اما در آمدن در سلك مجتهدان اصولاً مستلزم تأیید کسانی است که خود حائز این مرتبه هستند و رسمیت بخشیدن به ترقی هر نامزد در ارتقای به مرتبه اجتهاد از طرف آنان انجام می‌شود. البته نمی‌توان تأثیر آن گروه از علمای دین را که هیچگاه به مرتبه اجتهاد نرسند در این میان ندیده گرفت، نظرات آنان که در محافل درسشان ابراز می‌گردد یا از طریق نوشته هاشان به اطلاع دیگران میرسد در اعتبار بخشیدن به آرای همگنانشان مؤثر است، چه این همگنان نامزد اجتهاد باشند یا نه و چه به این مقام رسیده باشند یا نه. به همین دلیل باید آنها را نیز به نوعی در ارزیابی قابلیت‌ها دخیل به حساب آورد، هر چند داوری آنها قاطعیت و صراحت داوری مجتهدان را ندارد.

روشن است که نه دانش و تیزبینی و تعمق لازم برای پرداختن به مسائل کلامی نزد همه مدعیان یکسان است و نه اطلاعات وسیع و ذهن منطقی و انگیزه عدالت جویی لازم برای رسیدگی به مسائل حقوقی نزد همگان به یک اندازه یافت می‌شود. اما اگر نابرابری بین علمای شیعه فقط زاده تفاوت قابلیت‌های دینی آنها بود، تنها داور این قابلیت‌ها دیگر علمای مذهبی بودند و اگر گروه اخیر به طور مستقیم و صریح در این باره رأی صادر میکرد و در این قضاوت فقط قابلیت نامزدهای داوری را در نظر میگرفت و هیچ معیار یا فشار خارجی را به حساب نمی‌آورد، نابرابری بین علمای مذهبی عقلانی‌ترین و روشن‌ترین و به عبارتی دمکراتیک‌ترین شکل را پیدا میکرد. ولی در عین حال از حالت پراکنده در می‌آید و دارای سلسله مراتبی میشود صرفاً مبتنی بر قابلیت‌ها، نتیجه عملی این وضعیت لزوم تبعیت مراحل پایین سلسله مراتب از مراحل بالای آن می‌بود، سلسله مراتبی که میبایست در طول زمان شکل نسبتاً ثابتی پیدا میکرد و ترتیب ترقی در آن نیز مشخص میگشت. ولی بر همه روشن است که شرایط مزبور، اگر هم به طور کامل فراهم شدنی فرضشان کنیم، هیچگاه عملاً جمع نشده است. مجمع علما نیز گروهی است انسانی، محدود در چارچوب امکانات انسانی و کمابیش تابع احساسات و عواطف انسانی. حتی در مجمع علمی نسبتاً بسته ای نظیر دانشگاه نیز قضاوت‌ها با بی طرفی کامل انجام نمی‌گیرد و فقط تابع معیارهای دانشی نیست، چه رسد به گروه پراکنده علمای شیعه، مضافاً به اینکه داور برتری یافتن در گروه مجتهدان محدود به اعتبار علمی نیست و امتیازاتی که به همراه می‌آورد با امتیازات اجتماعی هیچ استاد دانشگاهی قابل مقایسه نیست. پراکندگی داوران، دخالت معیارهای غیر علمی و حرص برخورداری از ثمرات مطلوب نابرابری، همه مایه اختلال در قضاوتی است که روحانیان در باره همگنان خویش میکنند. اما نفس نابرابری که حتی اگر فقط بر اصل تفاوت قابلیت استوار بود و داوری جز مجتهدان نداشت باز به وجود می‌آید و دوام میکرد در عمل از تأثیر عوامل دیگر برکنار نیست و فقط هم زاده تأثیر آرای درست یا نادرست دیگر روحانیان نیست.

گسترده‌گی حلقه شاگردان هر مجتهد نیز در افزودن بر امتیازات وی نقش دارد. البته شاگردان همیشه در تشخیص صلاحیت علمی استادان صالحترین گروه نیستند زیرا بنا بر تعریف دانشجویند نه دانشمندان و هجوم آنان به مجلس درس استاد فقط تابع اعتبار علمی او نیست. نمونه‌های گرمی بازار استادان صاحب نام را که هیچ تناسبی با مقام علمی آنان ندارد می‌توان در همه جا جست. شاگردفریبی شاخه ای از عوامفریبی است و به قیمت عمر از دست رفته و دانش نیاموخته شاگردان انجام می‌گیرد. عرضه عقاید باب روز، جلب شاگرد به کمک سخنانی که با درس و تحصیل ارتباط مستقیم ندارد، ادعای بی پایه نوآوری و انواع ترفندهایی که برای همه صاحبان تحصیلات عالی آشناست، همه وسایلی است برای جمع کردن شاگرد بیشتر. از آنجا که کلام و فقه نیز به این ترفندها بسیار میدان میدهد باید پذیرفت که حوزه‌های علمیه هم علیرغم خیالبافی‌هایی که در باب آنها رواج دارد هیچگاه از شانیه شاگرد فریبی خالی نبوده و نیست.

البته نباید در این میان تمام گناهان را به گردن مدرسان انداخت. دانش آموختن همیشه یکی از وسائل کسب روزی و ترقی اجتماعی بوده و هست. مدارس قدیمه طی قرن‌ها احتیاجات دیوانسالاری را رفع کرده است. جمع شدن شاگردان در اطراف استادی که میتواند به نوعی در تأمین زندگی آینده به آنها یاری برساند امر خارق العاده ای نیست، چه این یاری برخاسته از اعتبار علمی استاد باشد و چه برخاسته از قدرت و روابط اجتماعیش؛ شکی نیست که رابطه استاد و شاگرد در مدارس قدیمه نیز از این عامل تأثیر می‌پذیرفته و می‌پذیرد. گرایش شاگردان به سوی استاد پر نفوذ مکمل شاگردفریبی استادان است زیرا اکثر اوقات عواملی غیر از صلاحیت علمی را در گزینش استاد وارد میکند و بر شمار شاگردان کسی می‌افزاید که نفوذ اجتماعی و قدرتش بیش از دیگران باشد.

خلاصه اینکه شاگردان پر شمار داشتن موقعیت مجتهد را در بین همگنان تحکیم میکند، آوازه دانش و قابلیت وی را در بین افرادی که صلاحیت قضاوت ندارند می‌پراکند، برای ابراز قدرت احتمالی وی هر جا که پای تحمیل نظر یا تنفیذ احکام فقهی در میان باشد تسهیلات فراهم می‌آورد، آرای نظری و عملی استاد را از طریق شاگردان رواج می‌بخشد و وزنه آنها را با گذشت

زمان در برابر آرایه‌ای که رواج کمتر داشته سنگین میکند، در جلب مرید و مقلد به سوی استاد مؤثر میافتد و موقعیت مجتهد را در برابر نمایندگان قدرت سیاسی تحکیم مینماید، چون مرده بسیار داشتن حتی در سنتی ترین و بسته ترین نظامهای سیاسی نیز امتیازی است که به حساب میآید.

توده پیروان مذهب شیعه که به انجام فرایض دینی مکلف باشند وسیعترین دایره ارتباط اجتماعی هر مجتهد را تشکیل میدهد و پیروان بالفعل او از میان این گروه به وی میگرند. این انتخاب از طرف مقلدان صورت میگیرد و آنها در تغییر مرجع، هر چند بار که بخواهند کاملاً آزادند و تابع هیچ نوع محدودیت مکانی هم نیستند. محدودیت اصلی تعطیل بردار نبودن اصل تقلید است، زیرا بنا بر اصول هر غیر مجتهدی باید از کسی که واجد شرایط اجتهاد است تقلید نماید. در این شرایط تعداد مقلدان هر مجتهد دائماً در معرض تغییر است و شاید تنها معیار سنجش نسبتاً دقیق آنها در هر زمان میزان «جوهاتی» باشد که تحویل مجتهد یا نمایندگان میگردد. در این حالت رقابت بین مجتهدین برای جلب پیرو بیشتر صورت نوعی رقابت آزاد را دارد که از طرف بسیاری اشخاص عجول و بی دقت به دمکراسی مذهبی تعبیر گشته و از این بابت مایه تافخر بی پایه شیعیانی گشته که دائماً در صدد اثبات برتری مذهب و سازمان مذهبی‌شان بر پیروان دیگر مذهب و در این راه از گفتن هیچ سخن بی معنایی ابا ندارند. این رقابت آزاد شباهتی به دمکراسی ندارد زیرا نه میتوان در آن قاعده ثابتی به جز آزادی انتخاب جست و نه آن را اساس شکل گیری سازمانی پایدار شمرد. قواعد ثابت و انتظام نهادها شرطهای اساسی دمکراسی است و اگر آزادی انتخاب با این دو توأم نباشد بیشتر لایق نام هرج و مرج است، حتی اگر هرج و مرج در طول زمان پست و بلندهای نسبتاً ثابتی پیدا بکند، چنانکه مثلاً در هنگام مرگ مراجع بزرگ تقلید و برآمدن مراجع جدید پراکندگی مریدان و جمع شدن آنها در اطراف مراجع موجود یا نامزدان ترقی به این مقام صورت قبض و بسط های کمابیش منظمی را پیدا کرده است.

بی قاعده بودن رقابت برای جلب مرید باعث شده تا از تمام دیگر عوامل موجد نابرابری تأثیر بپذیرد و خود به صورت بارزترین عامل نابرابری بین مجتهدان در بیاید. زیرا پیروان بیشتر داشتن موقعیت هر عالم دین را هم در برابر دیگر علما محکمتر میکند و هم در برابر نیروی سیاسی. علاوه بر این بالا رفتن شمار مقلدان مترادف افزایش مراجعات فقهی نیز هست و در رواج بخشیدن به آرای عملی هر مجتهد نقش عمده دارد. این نفوذ اجتماعی زاده از شمار پیروان ثمر عمده دیگری هم دارد که عبارت است از جلب خمس و زکات و احیاناً حق التولیه بیشتر. طبعاً امکانات مالی نیز موجد تمام امتیازاتی است که پول قادر به ایجاد آنهاست، امتیازاتی که در تمام جوامع و در تمام زمینه ها قابل توجه است و بارزترین آنها در مورد علمای شیعه امکان خرج دادن به طلاب بیشتر است.

آخرین اما نه کم اهمیت ترین گروهی که باید به آن اشاره کرد گروه صاحبان و نمایندگان قدرت سیاسی است. در هیچ جامعه ای هیچکس از ارتباط با صاحبان و مدیران قدرت سیاسی برکنار نیست. طبعاً مجتهدان از این ارتباط برکنار که نیستند که هیچ، رشته های گوناگون و بسیار محکمی آنها را با قدرت سیاسی پیوند میدهد. این رابطه برای هر دو طرف منافی به همراه دارد که انگیزه برقراری آن و ملاط استحكام رابطه به شمار میآید؛ البته میتوان زیانهای بسیاری نیز برای این رابطه شمرد ولی الزاماً این زیانها در چشم دو طرف داد و ستد همسنگ منافع کار نیست، به خصوص که معمولاً منافع نقد است و زیانها نسبه.

نزدیکی با ارباب دولت و بهره مندی از پشتیبانی حکومت به دو شکل مستقیم و غیر مستقیم به تحکیم موقعیت مذهبی هر مجتهد یاری میرساند. کمکهای مستقیم آنهاست که به ترویج عقاید کلامی و فقهی هر روحانی مدد میرساند، چه این کار با قلع و قمع صاحبان عقاید دیگر همراه باشد و چه به یاری رساندن به صاحب عقیده ای معین محدود بشود.

همانطور که قدری بالاتر اشاره شد مسائل کلامی صرف، مثلاً مسئله قدیم بودن یا حادث بودن قرآن، الزاماً با زندگی روزمره ارتباط ندارد و هر لحظه هم موضوع دعوا و محتاج پشتیبانی صاحبان قدرت نیست، اما برعکس امور فقهی با زندگی اجتماعی ارتباط دائم دارد و احکام فقهی دائماً محتاج قدرتی است که تنفیذ آنها را ممکن سازد، به عبارت دیگر ادعاهای فقهی علمای مذهب و اصرارشان بر ترویج احکام حقوقی اسلام آنها را دائماً محتاج نزدیکی با دولتیان و جلب پشتیبانی آنها میسازد. و اما کمکهای غیر مستقیم، این کمکها با برخوردار ساختن روحانیان از امتیازاتی صورت میگیرد که اختیارشان در دست نیروی سیاسی است. امامت جمعه که اصولاً مقامی نیمه دولتی است به حکم دولت به کسی تقویض میشود که طرف اعتماد باشد. ولی در کنار آن باید به نظامت مدارس بزرگ و تولید امکان مهم مذهبی نیز اشاره کرد که اگر خواست دولتیان در انتصاب به آنها قاطع نباشد مؤثر هست. این قبیل مقامها نیز به نوبه خود قدرت و ثروتی در اختیار علمای دین قرار میدهد که در تحکیم موقع و ترویج عقاید آنها بسیار مؤثر است.

روشن است که کمکهای دولتیان به هیچوجه بلاعوض نیست و عوض آن بهره وری از پشتیبانی مذهبیان است برای تحکیم مشروعیت خویش. این بهره خواهی اساساً با تعدد و پراکندگی علمای مذهبی سازگار نیست و از طرف دیگر معامله سلسله مراتب و سازمان میطلبد زیرا این دو شروط عمده کارایی است.

به همین دلیل تثبیت و تأیید نابرابری در بین علما خود یکی از اهدافی است که صاحبان قدرت سیاسی به طور مستقیم تعقیب میکنند چون متناسب با توقعاتی است که از مذهب و مذهبیون دارند. ولی باید دقت داشت که تشویق نابرابری و طلب سازماندهی نسبی ابدأ در حکم قبول استقلال چنین سازمانی نیست. زیرا سازمان مستقل به همان نسبت که میتواند در همکاری با

قدرت سیاسی کارایی نشان دهد قادر به مقاومت در برابر فشار سیاسی نیز هست و این مسئله ابدأ مطبوع طبع ارباب قدرت نیست.

باید از قبل از به پایان بردن سخن در باره ارتباط علما و قدرت سیاسی، به عامل جغرافیایی هم که به عامل سیاسی بستگی تام دارد اشاره کرد، زیرا محدوده جغرافیایی تحت حکم هر دولت چارچوبی است که امتیازات زاده از نزدیکی به قدرت سیاسی در آن معنا پیدا میکند، طبعاً تأثیری هم که قدرت سیاسی میتواند بر تعیین درست دینی بگذارد در همین چارچوب متبلور میشود. وجود فرق مختلف شیعه در نقاط مختلف جهان اسلام خود یکی از بهترین مثالهای تأثیر وزنه سیاست است بر تعیین درست دینی. اما تشیع در ایران به دلیل تقارن دو عامل، که اساساً به هم بستگی ندارد، اهمیتی بیش از دیگر کشورها دارد: اکثریت مردم ایران شیعه اند و تشیع مذهب رسمی است. بنابراین ایران بزرگترین و مهمترین میدان برای بهره برداری سیاسی از تشیع است و در عین حال امتیازاتی که نزدیکی به دولت میتواند برای مجتهدان به همراه بیاورد در این کشور بیش از دیگر کشورهای مسلمان است.

از هنگام استقرار تشیع در ایران، این کشور حالت قطب مرکزی تشیع را پیدا کرد و دیگر مراکز تجمع شیعیان در کنار آن صورت حومه ای نسبتاً وسیع گرفت. وجود این حومه به مجتهدانی که مایل بوده اند تا به هر دلیل از امتیازات نزدیکی به دولت صرف نظر کنند یا از فشار توقعات دولت برهند فرصت داده تا پایگاهی خارج از حیطه اقتدار دولت ایران پیدا کنند. بنابراین نباید به هنگام ارزیابی نزدیکی به دولت از تأثیر این عامل جغرافیایی بر مناسبات مجتهدان با یکدیگر و با پیروانشان که گاه از نظر محلی در نقطه ای متمرکزند و نیز با دیگر گروههای اجتماعی غافل شد.

تمام عوامل اساسی موجد نابرابری که در قسمت قبل شمرده شد بر اعتبار و نفوذ و قدرت هر عالم دین تأثیر میگذارد و به طور غیر مستقیم بر تعیین معنای درست دینی در هر زمان مؤثر میافتد. بنابراین نه تنها آنچه که در هر زمان درست دینی اش میخوانند الزاماً مطابق شکل اولیه دین و مذهب نیست، بلکه در عمل فقط هم تابع دانش مذهبی روحانیان نیست و از عوامل بسیاری تأثیر میپذیرد که نمیتوان آنها را مذهبی به معنای اخص کلمه خواند. این سخن بدان معنا نیست که میتوان در هر دوران تحت عنوان درست دینی هر سخنی را پراکند، چارچوب اصلی تعیین درست دینی قرآن و حدیث است و با اتکای به این دو هر حرفی نمیتوان زد ولی سخنان بسیار میتوان گفت، سخنانی که گاه ممکن است به کلی با یکدیگر متضاد باشد.

معمولاً وقتی صحبت از تعیین درست دینی و کنار زدن بددینی به میان میاید، تصویر خشونت آمیز جنگهای مذهبی در ذهنها نقش میبندد ولی عقاید مذهبی فقط هر از چندگاه و به این صورت خشن موضوع مناقشه قرار نمیگیرد؛ کشمکش بر سر تعیین درست و نادرست و باید و نباید مذهبی کشمکشی است هر روزه که علمای مذهبی در گیر آن هستند.

اگر کشمکش بر سر تعیین درست دینی، یا به عبارت دقیقتر، بر سر قبولاندن آن به دیگران به اتکای زور صورت بپذیرد و بالاخص اگر محتاج ابراز خشونت شود، وزنه نیروی سیاسی در تعیین سرنوشت کار نقش قاطع پیدا میکند. بارزترین مثال این امر خود استقرار تشیع است در ایران که به ضرب قدرت حکومتی و شمشیر قزلباشهای صفوی ممکن شد.

این تنها مثال نیست و رد تأثیر سیاست را بر تعیین درست دینی هم قبل از صفویه میتوان یافت و هم بعد از آنها. فی المثل کوتاه شدن دست ائمه از قدرت سیاسی بدون شك در شکل گیری محتوای تشیع اولیه نقش عمده داشته است؛ همچنین اگر دخالت نیروهای دولتی نبود سرکوبی جنبش باب در عهد قاجاریه ممکن نمیشد، هر چند باید توجه داشت که در مورد اخیر انگیزه تکاپوی دولتی بیشتر خطر سیاسی زاینده از حرکت بابیان بود تا خطر مذهبی.

تعیین خشونت آمیز درست دینی اصولاً صورت فوق العاده دارد و خوشبختانه هر روز پیش نیاید. رشته عوامل موجد نابرابری تأثیر خود را در تعیین روزمره درست دینی به صورت متعادلتری نشان میدهد تا به هنگام جنگ مذهبی. ولی باید به خاطر داشت که به هنگام کسب امتیاز نمیتوان از تمام این عوامل در آن واحد به اکثر بهره مند بود، یا لاقلاً چنین کاری بسیار بعید به نظر میرسد. پیش پا افتاده ترین مانع این بهره وری چند جانبه محدودیت زمانی است. اصولاً بعید به نظر میرسد که یک نفر بتواند در طول عمر خویش به بالاترین درجه دانش مذهبی برسد، از تأیید تمام روحانیان دیگر بهره مند گردد، بیشترین تعداد شاگرد را در اطراف خویش گرد بیاورد، پرمردترین روحانی بشود و از حد اکثر پشتیبانی دولتی نیز برخوردار گردد. اما مانع مهمتر این است که بسیاری اوقات به دست آوردن یکی از این امتیازات راه را بر به دست آوردن يك یا چند تای دیگر میندود. به عنوان مثال جلب پشتیبانی همزمان دستگاه سیاسی و توده مردم در بسیاری از موارد مغایر یکدیگر است، ترقی در مدارج دینی و عرضه گفتار مذهبی ظریف و دقیق و پالوده نیز به نوبه خود با جلب عوام چندان سازگاری ندارد و از این قبیل...

در عمل حاصل تأثیر تمام عوامل زاینده نابرابری پیدایش نوعی لایه بندی بین روحانیان است. این لایه بندی حول تمایز مجتهد - غیر مجتهد شکل میگیرد که از نظر اصولی تنها وجه تمایز رسمی و اساسی است. بر اساس این تمایز هیچکدام از مجتهدان حقی بیش از دیگران ندارند ولی روشن است که این برابری اصولی به سختی میتواند خود را از ورای نابرابری عملی روحانیان نشان دهد. اما مشکلی که در تعیین درست دینی و قبول نوآوری بین شیعیان وجود داشته و هنوز هم به نوعی دارد، زاده مدفون شدن برابری اولیه زیر لایه بندی روحانیان نیست، بر عکس مولود تحکیم نیافتن و شکل ثابت پیدا نکردن خود این لایه بندی است. زیرا از يك طرف هیچ رابطه معین و غیر شخصی اعضای لایه بالای مجتهدان را با یکدیگر مرتبط نمیسازد و از طرف دیگر این افراد بر قشرهای پایین روحانیان چندان تسلطی ندارند.

باید موقعیت سنتی علمای شیعه را، از عصر قاجار به این طرف، نابرابری بدون سازماندهی خواند. در این وضع نابرابری بر تعیین درست دینی تأثیر میگذارد اما تأثیری که الزاماً یکدست و پایدار نیست، زیرا از يك طرف اعضای قشر بالای روحانی همیشه در تمام موارد با یکدیگر موافقت ندارند، و حتی میتوان گفت که امکان پیدایش موافقت بین آنها به سبب رقابتهای شخصی کم است؛ از طرف دیگر اعضای این قشر در طول زمان ثابت نیستند، زیرا تحرك اجتماعی درون روحانیت، علیرغم پیدایش خانواده هایی که طی چند نسل چند روحانی نامدار از بین آنها بیرون آمده، اصولاً زیاد است و اعضای قشر بالای روحانیت را به طور مداوم تغییر میدهد.

در این وضعیت تعیین محتوای درست دینی به صورت نوعی توافق جمعی بروز میکند، توافقی که نظر همه مجتهدان در آن همسنگ نیست و قشرهای بالای روحانیان در تعیین سهم بزرگتری بر عهده دارند. میتوان این وضعیت را نوعی «اجماع» خواند، اما نه اجماع به معنای فقهی که مترادف هم‌رایی تمام علماست، بل به معنای جامعه شناسی که برآمدن عقیده ای است مورد قبول اکثریت فریب به اتفاق يك گروه. جالب اینجاست که در بین شیعیان اجماع و عقل در بین معیارهای تعیین درست دینی همیشه در مرتبه ای پایین تر از قرآن و حدیث قرار داشته و حتی میتوان گفت که اجماع در اغلب موارد و به دلایل مختلف معیاری سست تر از عقل به حساب میآمده است. لایذ این را باید به حساب طنز تاریخ گذاشت که برخلاف تأکید و اصرار و حتی تصور علما عملاً نوعی از اجماع معیار نهایی تعیین درست دینی شده است؛ اجماع بر سر استنتاج از چهار اصل مقبول شیعیان. این خود مثال روشنی است از اینکه نتیجه کنشهای جمعی نه الزاماً با ادعاهای فردی مطابقت دارد و نه همیشه به خواستههای فردی جامعه عمل میپوشاند.

حال باید دید که با این ترتیب تعیین درست دینی، تکلیف نوآوریها چگونه معین میگردد و اصلاً چنین «سازمانی» تا چه اندازه پذیرای نوآوری است. در نبود سازمان متشکل رسمیت دادن به قبول یا رد نوآوری عملاً غیر ممکن است زیرا نهادی که به طور قاطع بتواند چنین کاری بکند موجود نیست. نوآوری باید عملاً از تأیید گروه پرشمار و پراکنده ای بگذرد که رابطه بین آنها صورت منظم و مقرر ندارد. این شیوه توافق جمعی روشی است که علمای شیعه برای احتراز از هرج و مرج یافته اند، یا به عبارت دقیقتر راهی است که گره خوردن عوامل مختلف تاریخی و اجتماعی پیش پای آنها نباشد. ثمره مستقیم این روش تسهیل مقاومت پراکنده در برابر نوآوری است زیرا حق مجتهدان مختلف در ابراز مخالفت اسماً برابر است و این حق اگر هم آنآ به دلایلی اعمال نشود در طول زمان فرصت اعمال شدن خواهد یافت.

متأسفانه تصویر عامیانه ای که در باره امکانات نوآوری مجتهدان در همه جا رواج دارد درست عکس این است زیرا قابلیت نوآوری گروه مزبور را به دلیل همین حق ابراز نظر فردی بسیار زیاد میداند، به این خیال که هر مجتهدی مطابق اقتضای زمان سخن بگوید طرفداران بیشتری را در اطراف خویش گرد خواهد آورد و حکمش از همگنان روان تر خواهد شد. اول از همه باید دقت داشت که در این تصویر ابتدایی فقط به یکی از عوامل موجد نابرابری یعنی تعداد مریدان، توجه شده است که به هیچوجه کافی نیست. دیگر اینکه هیچ معلوم نیست سخن گفتن مطابق اقتضای زمانه، یا به عبارت دیگر نوآوری مطابق میل عوام باشد. آخر اینکه به فرض مجتهدی در زمان حیات چنین قبول عام یافت و احکام بی سابقه ای هم صادر کرد و در زمان حیات نیز کسی حریفش نشد، به محض مرگ احکام او روانه بایگانی راکد اجتهاد میگردد و اگر کسی دنباله کار وی را با همان بخت و همان امکانات نگرفت نام و سابقه اش نیز فراموش میشود. خلاصه اینکه نهاد اجتهاد بدان صورت که از دوره قاجار به ما ارث رسیده است بیش از آنکه تسهیل کننده نوآوری باشد در راه آن اشکال میتراشد و برقراری مساوات بین مجتهدان، اگر چنین رؤیایی تحقق پذیر باشد، به جای سرعت بخشیدن به نوآوری کندش خواهد کرد. لایه بندی روحانیان عملاً قدری از معایب مساوات بین مجتهدان کاسته است اما هیچگاه نتوانسته سازمانی لایق این نام را جایگزین ارتباطهای سست و متغیر بین آنان بسازد.

در نتیجه باید گفت ایجاد تغییر در بینش مذهبی علمای شیعه و به خصوص پالایش این بینش که موضوع بحث ماست بیش از آنکه به کمک نهاد اجتهاد ممکن باشد به دلیل وجود آن بسیار مشکل و حتی غیر ممکن است، چه مقصود ما صورت افسانه ای این نهاد باشد و چه صورت واقعی آن، چنانکه تا سال ۱۳۵۷ وجود داشت.

این از بازگشت به گذشته که گرهی از کاری نمیگشاید. حال باید به تغییراتی که پس از انقلاب ۱۳۵۷ در بین روحانیان ایران پیدا شده توجه کرد و دید این وضع جدید چه اندازه به نوآوری میدان میدهد.

وضع روحانیان پس از انقلاب

سازمان سنتی روحانیان ایران با انقلاب سال ۱۳۵۷ به کلی متحول شد، به عبارت دیگر روحانیت نیز از انقلابی که جامعه ایران را زیر و زبر کرد در امان نماند و وارد مرحله جدید و بسیار مهمی از حیات خویش گشت. اول باید به چند و چون این زیر و روی پرداخت، سپس تحولات سازمان روحانیت را مورد بررسی قرار داد و نتیجه عملی آن را سنجید و آخر از همه وضعیت تعیین درست دینی و قبول نوآوری را ارزیابی نمود.

برهم ریختن تعادل سنتی

مهمترین عامل زیر و روی سازمان روحانیت ایران پیشی گرفتن خمینی بر تمام همگنان خویش بود و مختل شدن تعادل سنتی بین مجتهدان. خمینی توانست در طول انقلاب، که نزدیک دو سال به طول انجامید به طرز بی سابقه ای بر تمام مجتهدان برتری پیدا کند. ظرف این مدت تقریباً تمام عوامل زاینده نابرابری که بالاتر به آنها اشاره شد به نفع وی به کار افتاد و باعث

گردید تا وی نه تنها رهبر بلامنازع انقلاب بلکه رهبر عملی روحانیت ایران بشود. این حد از تمرکز قدرت و اعتبار مذهبی فقط با دوران ائمه و دوره سازماندهی شبه دولتی روحانیان در اواخر عهد صفوی قابل مقایسه است، تازه در این مورد آخر ملا باشی که بالاترین مقام مذهبی بود از طرف پادشاه نصب میشد، در صورتی که خمینی عملاً ابلاغ «امامتش» را خود صادر کرده بود و صحنه آن را از تظاهر کنندگان گرفته بود.

راجع به نوع رهبری خمینی و در باره مبتنی بودن آن بر فرهنگداری سخنان بسیار گفته شده است. شك نیست که رابطه خمینی با پیروانش به خصوص طی مدت کوتاهی در دوره اوج انقلاب به رابطه مستقیم مراد و مرید شبیه بود و چندان شکل سازمانی نداشت. خمینی طوری رفتار میکرد که گویی به وظیفه ای الهی عمل میکند و پیروان نیز در فداکاری یکجانبه مالی و جانی بر یکدیگر پیشی میجستند تا به چشمداشت مراد خویش پاسخ گویند.

ولی نباید چند و چون رهبری خمینی را فقط به جنبه فرهنگداری آن محدود ساخت. زیرا در این صورت رابطه وی با پیروانش فقط به جنبه غیر عقلانی آن محدود میگردد و در نتیجه هم زیاده از حد ساده میشود و هم به نوعی به حاشیه شناخت عقلانی رانده میشود. آن دسته از تحلیلهای انقلاب ایران که در آنها فقط به این جنبه از رهبری خمینی توجه شده است جای خالی تحلیل تاریخی و جامعه شناسانه را با انواع عقاید روانکوانه پر میکند، ولی متأسفانه دست زدن به دامن این قبیل نظریات گاه پر طمطراق و پر مدعا چندان راهگشای درک وقایع تاریخی نیست. رهبری خمینی را صرفاً مولود «فرهمندی» وی دانستن در حکم صرفنظر کردن است از کند و کاو عقلانی و سپس میان بر زدن به آن بخش از موضوع که ظاهری سحر آمیز دارد و خردگریز است و به همین دلیل در باره آن هر چیز میتوان گفت، میان بر زدن که فقط نشانه کاهلی و بی نظمی ذهن تحلیل گراست نه نشانه تیز بینی و ژرف نگری آن. تحلیل عقلانی در این مورد نیز مثل هر مورد مثال دیگر از وقایع تاریخی قادر به پاسخ گفتن به تمام سوالات و حذف همه ابهامها نیست، اما مرز آن چیزی را که درک ناشدنی است عقب میراند و به جای سپر انداختن در برابر مشکلات آنها را تا جایی که خرد و ادراک بشر اجازه میدهد میگذارد و سحر آنها را تا حد بسیاری زایل میسازد. باید در گشودن معنای رهبری خمینی تا آنجا که ممکن است کوشید و پس از این پیشروی صحبت از رابطه غیر عقلانی مراد و مرید کرد، نه از ابتدای کار.

خمینی در برتری یافتن بر دیگر مجتهدان و در تثبیت این برتری از تمام عوامل زاینده امتیاز به یکسان و به طور همزمان بهره مند نگشت. در فرآیند رهبری خمینی دو عاملی که زودتر به کار افتاد ارتباط با شاگردان و با توده پیروان بود، ریاست یافتن در بین روحانیان و مسلط شدن بر دستگاه دولت به نوعی پیامد این دو بود.

خمینی در طول سالهای اقامت در ایران توانسته بود به دلیل نوع سخنان و شخصیتش گروهی شاگرد و مرید در اطراف خویش گرد بیاورد. گروهی که به سائقه گرایشهای شخصی به سوی افکار رادیکال، بسیط و سیاست زده وی کشیده شده اند و در طی سالهای تبعید نیز از ارتباط با او و پیروی از او دست برنداشته اند و به احتمال بسیار قوی برخی دیگر را نیز به سوی وی جلب نموده اند. این شاگردان که در همه حال ارتباط خمینی را با ایران حفظ کردند و از تبلیغ برای وی نیز کوتاهی نکردند، با شروع انقلاب فعالتر شدند و صورت گروه کوچک همبسته ای را پیدا کردند که پخش اعلامیه و خبر و سازماندهی ابتدایی تظاهرات یا به عبارت دقیقتر ضبط و ربط تظاهرات را بر عهده گرفت. میدان عمل این گروه به طور اعم توده شهرنشینان ایران بود و به طور اخص خود روحانیت شیعه. بسیج روحانیان، به خصوص لایه های متوسط و پایین آنها برای پر اکتدن سخنان خمینی و تشویق و مجبور ساختن اعضای قشر بالای روحانیت به همراهی و همسخنی با خمینی یکی از اهداف درجه اول این اقلیت کوچک بود. بسیج مردم هدف دیگر آنها بود، طبعاً رفتار مردم از موضع روحانیان تأثیر میپذیرفت اما به همان اندازه و یا شاید بیش از آن روحانیان را تحت تأثیر قرار میداد، زیرا صید مرید با گفتن سخنانی ممکن میگردد که مردم طالب آند و پر طرفدار شدن سخنان خمینی در جلب روحانیان به سوی اتخاذ موضع مشابه بسیار مؤثر بود.

این تأثیر گذاری مقابل در طول انقلاب سرعت بسیار گرفت و عملاً وضعیتی ایجاد کرد که به هیچ روحانی فرصت تخطی از مواضع خمینی را نداد. به طور خلاصه میتوان گفت که پیشوایی خمینی در بین روحانیان به هیچوجه زاده از دانش مذهبی وی نبود و تحت تأثیر فعالیت شاگردان وی و افزونی مریدان و تحول مساعد شرایط سیاسی شکل گرفت. علاوه بر این باید در نظر داشت که عقاید فقهی - سیاسی خمینی میتوانست برای روحانیان بسیار پر کشش باشد زیرا تمرکز کامل قدرت را نزد آنان نوید میداد.

پایگاه دوم قدرت یابی خمینی جلب مریدان فراوان بود که بیشتر از طریق رسانه ها و به طور مستقیم انجام گرفت، فزونی مریدان با فرمانبرداری مردم از سخنان وی خود را نشان داد. این فرمانبرداری هم وسیله بود برای فشار آوردن بر روحانیان و مقابله با قدرت سیاسی و هم هدف، زیرا هدف اصلی خمینی به دست گرفتن تمامی قدرت مذهبی و سیاسی بود که معنایی جز بسط فرمانبرداری به تمامی مردم ایران نداشت. در طول انقلاب و پس از آن بسیاری از مخالفان خمینی در کمک گرفتن وی از بیگانگان داد سخن میدادند، صحت این مدعا جداً اثبات نشد ولی آنچه که مهمتر از کمکهای مالی بیگانگان است ثروتی است که خود ایرانیان نثار خمینی کردند، کمکهایی که با دور گرفتن انقلاب روز به روز فزونی گرفت.

از آنجا که خمینی به مقابله صریح با قدرت سیاسی آن روز ایران دست زده بود بنا بر تعریف نمیتوانست از پشتیبانی این قدرت در پیشی گرفتن بر دیگر مجتهدان بهره مند شود اما او توانست صاحبان این قدرت را فلج کند و قبل از ساقط شدن نظام پادشاهی بر دستگاه دولت تسلط کافی پیدا کند. این کار دقیقاً از طریق افزونی مریدان ممکن شد، مریدانی که بسیاریشان خدمتگزاران دستگاه عظیم دولت ایران بودند و با نافرمانی خویش یا به عبارت دقیقتر با فرمانبرداری از خمینی این دستگاه را

فلج ساختند. قدرتگیری خمینی در ایران نه به ضرب انتخابات انجام شد و نه با جنگ چریکی، بلکه با تظاهرات وسیع که به تسخیر دستگاه دولت منجر گشت، تعداد مریدان عامل تعیین کننده این قدرتگیری بود.

خمینی طی انقلاب عملاً ریاست مذهبی خویش را به اثبات رساند و با پیروزی انقلاب صاحب قدرت سیاسی و دستگاه دولت ایران گشت. اهمیت آن قدرت و این دستگاه که غنیمت اصلی انقلاب بود به سرعت خود را نشان داد زیرا اسباب اصلی تداوم برتری خمینی بر همگنان شد و این برتری روش معمول تعیین درست دینی را از اساس بر هم ریخت.

این تغییرات ناگهانی برای کسانی که با روش زندگی رایج ایران و به خصوص با سازماندهی سست مجتهدان خو گرفته بودند، غیر منتظره و گاه غیر قابل قبول بود. وقتی این تغییرات عظیم با خشونت و طمع بی حساب روحانیان نیز همراه شد، بسیاری از شگفت زدگان که هر کدام به سائقه عادات و احساسات خویش تصویری از «اسلام راستین» در ذهن خود ساخته بودند ندای وا اسلاما سر دادند و صحبت از غیر اسلامی بودن این اوضاع کردند. برای رفع این شبهه باید يك نکته را یادآوری کرد و نکته دیگری را توضیح داد.

اول اینکه میتوان هر وضعیت جدید تاریخی را درست با اوضاع قبل از آن مقایسه کرد و سپس در باره اش حکمی صادر نمود ولی این روش ابتدایی و سطحی فقط نشانه محدودیت دید تاریخی کسی است که چنین کاری میکند. هر پدیده تاریخی را میتوان با پدیده های مشابه آن، حتی اگر مربوط به چند هزار سال پیش باشد، مقایسه نمود و هر چه دامنه مقایسه وسیعتر باشد امکان به دست آوردن نتایج قابل توجه و مقرون به صحت بیشتر است. مقایسه محدود، آن هم در مورد موضوع مهم و پر سابقه ای نظیر تشیع، گرهی از کاری نمیگشاید. وضعی که با قدرتگیری خمینی پیدا شد اساساً با دوران قبلش که باید آن را نوعی روش عادی تعیین درست دینی خواند قابل مقایسه نیست. قدرتگیری خمینی را باید با موارد فوق العاده تعیین درست دینی مقایسه کرد، فرضاً با دوران برآمدن صفویه که تشیع را به صورت مذهب رسمی ایران درآوردند و در ترویجش چه با گردآوردن علما چه با قلع و قمع مخالفان، کوشیدند. در آن دوره نیز قدرت سیاسی در خدمت ترویج برداشت خاصی از درست دینی قرار گرفت و آنچه که یکبار بدین صورت و به وسیله شمشیر تحت عنوان درست دینی برانگیزه شد برای دیگران به یادگار ماند و به شکل سابقه ای مقدس در آمد که بعد از ساقط شدن صفویان تغییراتی پیدا کرد و امروز نیز دستخوش دگرگونی عمده ای شده که بسیاری قادر به همضم نیستند. تغییر محتوای درست دینی با استفاده از قدرت سیاسی و به ضرب خشونت نه خاص ایران است و نه محدود به تشیع، این قبیل تغییرات در سراسر تاریخ و در بین ادیان مختلف سابقه داشته است، غیر مذهبی شمردن آنها فقط واکنشی است موضعی که از بستگی عاطفی به معنای قدیمتر درست دینی سرچشمه میگیرد و معمولاً نمیتوان برای این قبیل واکنشها اساس و بنیاد محکمی جست. بینشهای مختلف مذهبی از دگرگونیهای تاریخی در امان نبوده و نیست و بسیاری از این دگرگونیها با دخالت قدرت سیاسی حل و فصل شده است، نادیده گرفتن این پیشینه های عمده فقط راه را بر تحلیل درست وقایع مینبندد و بس. تحولات امروزین تشیع هم که پس از انقلاب و به یمن قدرت یابی خمینی شروع شده یکی از همین موارد تاریخی است، مواردی که قدرت سیاسی در تعیین درست دینی صورت عامل تعیین کننده را یافته است. البته امروز برخی در مقابل این تغییر موضع گرفته اند، کما اینکه در طول تاریخ بسیاری کسان دیگر در مقابل تغییرات مشابه قد برافراشته بودند، اما در این مورد نیز همانند موارد قبلی صورتی از درست دینی برقرار خواهد شد که از نبرد قدرت پیروز بیرون بیاید نه از مجلس بحث و جدل علمای دین.

نکته دوم که باید آن را شکافت منطق درونی فقه است. فقه شیعه مثل هر نظام قانونی دیگر دستگاهی است هنجاری [normatif]. دستگاهی که از ترکیب يك رشته قواعد شکل گرفته، اعمالی را منع کرده، و برخی دیگر را اجباری شمرده و برای خطاکاران مجازاتهایی معین ساخته است. اگر بخواهیم به سبک هانس کلسن [Hans Kelsen] حقوقدان بزرگ اتریشی [Théorie pure du droit, Paris, Dalloz, 1962] اصل بنیادی این نظام قانونی را روشن کنیم باید آنرا چنین تعریف نماییم: رفتار آدمی باید در همه حال مطابق با احکام الهی اسلام باشد. این اصل تبصره ای هم دارد: تشخیص و تفسیر احکام مزبور منحصر است به فقها.

از این دیدگاه قانون الهی برترین قاعده است و تمام قواعد دیگر باید تابع آن باشد. تمام کوشش فقها در طول تاریخ تشیع متوجه سازمان دادن نظامی حقوقی بوده است که بر این اصل استوار باشد. گستره فقه بر خلاف آنچه که ممکن است برخی انتظار داشته باشند فقط محدود به فرایض صرفاً مذهبی نظیر نماز و روزه نیست و بسیاری اعمال دیگر انسان را فرضاً نظیر معاملات، که ارتباط مستقیمی با مذهب ندارد شامل میشود. به عبارت دیگر مدعای فقها منضبط ساختن بخش هر چه بزرگتری از اعمال شیعیان بوده و هست چون فقها برای قانون الهی که خود مفسرش هستند اساساً هیچ محدودیتی قائل نیستند. به روایت شیعیان پایه فقه در زمان امام هشتم ریخته شده و از آن پس فقها به تناسب اوضاع جامعه و امکانات ذهنی و سازمانی خویش بر گستره آن افزوده اند و در ترکیب آن و قواعدش نیز تغییراتی ایجاد کرده اند. حاصل تمام این تحولات چیزی است که امروزه تحت عنوان فقه شیعه موجود است و در عین شمول مسائل مذهبی بسیار از حد فرایض صرف فراتر میرود و امور بسیاری را از آنچه که معمولاً مربوط به حقوق مدنی و جزا میشود در بر میگیرد.

نظام قانونی حاکم بر هر جوامع امروزی صورت هر می را دارد که رأس آن قانون اساسی است و بدنه آن از قوانین دیگر نظیر قانون مدنی و قانون کار و... تشکیل شده است. اگر دستاورد فقهای شیعه را با صورت ایده آل این هرم، چنانکه کلسن عرضه کرده، یا حتی با دستگاه حقوقی ایران قبل از انقلاب مقایسه کنیم کمبودهای آن به خوبی روشن میشود و حالت ابتدایی اش نمایان میگردد. فقه شیعه قطعه ای است قناس و بسیط از چنین هر می، منتها صفتی را حائز است که میتوان در هر نظام محدود و مستقل قانونی جست: تمایل به اجرا شدن و به تبع آن گرایش به توسعه. باید به این نکته مهم دقت داشت که هر نظام

محدود قانونی، فی المثل قانون بیمه، در صورتی میتواند مورد اجرا قرار بگیرد که در چارچوب دستگاه وسیعتری جا بگیرد و تابع نظام قانونی برتری بشود، همانطور که اشاره شد برترین نظام قانونی که دیگر قوانین اعتبار خویش را از آن اخذ میکنند قانون اساسی است که خود بر اصلی بنیادی استوار است، اصلی که در نظامهای سیاسی مختلف متفاوت است. اما اگر يك دستگاه قانونی هم **محدود** باشد و هم **مستقل** یعنی بر اصلی بنیادی که خاص خود اوست استوار باشد، مورد اجرا قرار گرفتنش در عین استقلال، فقط در صورتی ممکن خواهد شد که توسعه پیدا کند و کمابیش به صورت هر می در بیاید جامع. زیرا اگر يك نظام محدود قانونی تابع نظام برتری بشود که از اصل بنیادی دیگری تبعیت میکند استقلال و به تبع معنای خویش را از دست خواهد داد. به عبارت ساده مورد اجرا قرار گرفتن فقه شیعه به عنوان نظام مستقل قانونی بنا بر تعریف مستلزم گسترش آن و پیدایش نظام قانونی جامعی بوده است مبتنی بر همان اصل بنیادی که ذکرش رفت. نکته ای که حتی خمینی با سواد حقوقی ابتدایی اش کورمال کورمال دریافته بود و از آن لزوم ایجاد حکومت اسلامی را نتیجه گرفته بود؛ چون میزان شعور حقوقی اش و تصویری که از تصمیمگیری سیاسی داشت جایی برای تفکر راجع به کل نظام قضایی و اهمیت قانون اساسی، برایش باقی نگذاشته بود.

بنابراین تمایل به ایجاد نظامی قانونی و طبعاً سیاسی که اجرای احکام فقهی را ممکن سازد از نظر منطقی منبعث از ساختمان درونی و خواص فقه شیعه است و نمیتوان تحمیلی یا خود ساخته اش دانست. جاذبه سخنان خمینی برای روحانیان ایران که اکثرشان عملاً تربیتی جز تربیت فقهی ندارند، تا اندازه بسیار زیادی زاده از این ادعای ساده بود که با منطق درونی فقه نیز مطابقت داشت: باید اسباب اجرای احکام فقهی را فراهم کرد. منطقاً این اسباب عبارت بود از نظامی سیاسی و قانونی مبتنی بر این اصل که اعمال انسانها باید تابع قوانین الهی اسلامی باشد. خلاصه اینکه نه غیر اسلامی خواندن اصل مزبور به این سادگی است و نه رد قابلیت مجتهدان در استنتاج مذهبی به این آسانی.

در جستجوی سازمانی نو

خمینی پس از قدرتگیری هم صاحب اختیار دستگاه دولت شد و هم مرجع اعلاى مذهبی، از این زمان حتی تصور خارج شدن او از میدان سیاست و گوشه نشینی اش بیجا بود. عزلت گزیدن خاص عرفاست نه فقها، آن هم فقیهی که زمین و زمان را به هم دوخته تا قدرت را در دست بگیرد. اما ادامه استفاده از قدرت هم مستلزم ایجاد سازمان است. رابطه خمینی با پیروانش، همانطور که اشاره شد دو شکل داشت - هم مستقیم و هم غیر مستقیم به واسطه شاگردان و پیروان نزدیکترش. صورت مستقیم آن که به هر حال عمری کوتاه داشت اساساً قابل دوام نبود زیرا نمیتوانست به تدریج یا حتی یکشنبه از هم بگسلد و از قدرت خمینی دولت مستعجل بسازد. بنابراین چاره ای نبود جز اینکه رابطه قدرت خمینی با روحانیان و دیگر مردمان ایران هر چه زودتر صورت سازمانی بگیرد و کارایی و دوام مناسب پیدا کند. کلام سیاسی خمینی که با قدرتگیری وی صورت برنامه اجتماعی و روش عمل و گفتار توجیه کننده این دو را پیدا کرده بود اساساً بر عدم تفکیک دین و سیاست استوار است.

مهمترین ثمره این اختلاط محدود کردن انتخابهای خمینی و به تبع وی روحانیان ایران در ایجاد سازماندهی متناسب با در هم آمیختن دین و سیاست بود، زیرا در این حالت نه میشد به سازمان ماقبل انقلابی روحانیان شیعه اکتفا کرد و نه میشد اختلاط دین و سیاست را از نظر سازمانی عاطل گذاشت. در زمینه سازماندهی و به طور کلی فقط سه راه پیش پای خمینی و پیروانش باز بود.

اول داخل کردن همه روحانیان در دستگاه دولت و اداره کامل آن از طرف گروه مزبور. زیرا دستگاه دولت که غنیمت اصلی انقلاب و ابزار اصلی اعمال قدرت بود سازمانی بود حاضر و آماده و اشغال سلسله مراتب آن میتوانست برای سازمان بخشیدن به روحانیت کافی باشد.

دوم ایجاد سازمان روحانی مبتنی بر سلسله مراتب معین و کمابیش موازی با دستگاه دولت که خود مستلزم بر هم ریختن مراتب اعتبار و قدرت سنتی روحانیان بود و تقسیم دوباره امتیازات. روشن است که در این حالت ریاست این هر دو سازمان باید بر عهده یک نفر میافتاد و وضعیتی نظیر آنچه که در اواخر دوره صفوی پیدا شده بود ایجاد میگشت، منتها با این تفاوت که ریاست هر دو سازمان میبایست این بار به دست فقیه میافتاد نه شاه.

و اما راه سوم، راه سوم عبارت بود از ایجاد سازمان سومی که با اقتدار کافی هم بر دستگاه دولت نظارت کند و هم بر روحانیان. با در نظر گرفتن گرایشهای توتالیتر بینش مذهبی - سیاسی خمینی چنین سازمانی قاعدتاً میبایست چیزی میشد از قبیل احزاب لنینی، با انضباط کامل شبه نظامی و تابع سانتر الیسم دمکراتیک. ممکن است برخی این نزدیکی فکر مذهبی را با سازمانی که از طریق احزاب کمونیستی در دنیا پراکنده شده قدری عجیب بشمارند، اگر مثال بارز و آشنای مجاهدین خلق را از یاد برده باشند باید این نکته را بدانها یادآوری کرد که ظاهراً خود لنین شیوه مزبور سازماندهی را از سازمان فرقه یسوعیان یا به عبارت فرنگی ژزوئیت ها الهام گرفته است و این شیوه کار آنقدرها که برخی تصور میکنند هم با مذهب بیگانه نیست.

در عمل این هر سه راه تا اندازه ای تعقیب شد ولی هیچکدام به صورت کامل به اجرا در نیامد و به ثمر نرسید. این دنبال کردن سه راه گوناگون خود نشانه ای است از پریشانی فکر سازمانی روحانیان، دسته بندیهای خود آنان و نامساعد بودن شرایط اجتماعی و تاریخی که اختیارشان به دست هیچ بنی بشری نیست. بنابراین باید موانعی که بر سر هر کدام این سه راه موجود بود شمرد تا دلایل پیدا نشدن سازمان محکم در بین روحانیت ایران قدری روشن شود.

مهمترین حسن دستگاه دولت ایران موجود بودن آن بود، به علاوه دستگاه دولت تقریباً بدون لطمه دیدن به دست خمینی افتاده بود حاجتی به مرمت و تغییر اساسی نداشت تا به کار بیافتد. اما علیرغم این دو حسن دستگاه مزبور خصیصه بسیار مهمی داشت که تسهیل کننده کار نبود و از دید خمینی و پیروان ساده اندیشش پنهان مانده بود. دستگاه دولت نه در ایران و نه در هیچ جای دیگر دنیا محدود به سلسله مراتب امربری نیست بلکه دستگاهی است که برای اداره مسائل فراوان و پیچیده ای شکل گرفته و به تناسب توسعه و تدقیق اختیاراتش جنبه های تخصصی پیدا کرده است. داخل شدن کامل روحانیان در دستگاه مزبور با دو مشکل بزرگ مواجه بود. اول قلت شمار روحانیان که تعدادشان به تناسب وسعت سازمانهای اداری ایران برای احراز تمامی مشاغل کافی نبود. دیگر قابلیت نداشتن روحانیان برای اشغال مناصب دولتی که مشکل مهمتری بود، زیرا بر خلاف خیال خمینی و خود روحانیان، تربیت فقهی طلاب به هیچوجه برای مملکتداری کفایت نمیکرد.

طبعاً کمبود نفرات چندان دست و پاگیر نبود چون میشد به اشغال مناصب مهمتر قناعت کرد اما روشن بود که نداشتن قابلیت کاری آثار نامطلوبی به بار خواهد آورد. البته نامطلوب برای آنهایی که نظم زندگیشان به دلیل اختلالهای دستگاه دولت بر هم خورد نه برای گروهی که صاحب مناصب مهم و امتیازات بزرگ شدند، کار دست آخر به جای اینکه صورت یکی شدن سازمان روحانیت و سازمان دولتی ایران را پیدا کند به اشغال دستگاه دولت از طرف روحانیان و همدستانشان ختم شد. روحانیان، بالاخص گروهی از آنها که به خمینی نزدیکتر بودند و به ناگاه همراه رهبرشان ترقی بی سابقه ای کرده بودند، با همراهی افراد غیر معمم ولی وفادار به خود خمینی و راه خمینی مناصب بالای دستگاه دولت را اشغال کردند و بدنه سازمان را با اتکای به انجمنهای اسلامی، نصب نمایندگان امام در سازمان های مختلف و گسیل ساختن مسئولین عقیدتی - سیاسی تحت اختیار گرفتند. این هر سه به صورت نهادها و مقامهای ثابت در آمد و در سلسله مراتب دستگاه دولت ایران که با انقلاب متزلزل شده بود، و هنوز هم ثبات کامل خویش را باز نیافته است، جا افتاد ولی نتوانست جمع روحانیان ایران را صاحب سازمان محکم بکند چون گروه قابل توجهی از آنها یا در سازمانهای موازی دستگاه دولت جای گرفتند یا مناصبی را صاحب شدند که اساساً جزو دستگاه دولت محسوب نمیشود. مهمترین این مناصب وکالت مجلس شورای اسلامی است که به دلیل پر سر و صدایی جلساتهاش بسیار جلب توجه کرده و در باره اش سخنان فراوان و گاه بسیار دور از واقع بینی گفته شده است، باید به همین دلیل به صورت معترضه چند نکته را در باره آن یادآوری کرد.

این مجلس بر خلاف آنچه که بسیاری تصور میکنند یا وانمود میسازند نه مرکز سازماندهی شورایی بین روحانیان است نه حتی نطفه چنین سازمانی. لازمه سازماندهی شورایی در بین اعضای يك گروه این است که آنها از حق برابر اظهار نظر برخوردار باشند در صورتی که نه تك تك روحانیان، نه تك تك مجتهدان و نه حتی تك تك گروههایی که از ابتدای انقلاب به طور رسمی و غیر رسمی در بین روحانیان شکل گرفته است چنین حقی ندارند. علاوه بر آن انعکاس نظرات مختلف در مجلس شورای اسلامی تابع هیچ قاعده مشخصی نیست مگر تعادل قدرت. مضافاً به تمام این نکات اختیارات عملی این مجلس بسیار محدود است و اعضایش عملاً از دخالت در بسیاری مسائل فی المثل بودجه برخی نهادها محرومند و آخر از همه اینکه آرای مجلس قاطعیتی که باید آرای مجلس قانونگزاری داشته باشد ندارد و اجرا شدن یا نشدن آنها تابع تعادل گروههای مختلفی است که هر کدام بخشی از قدرت مذهبی و سیاسی جمهوری اسلامی را در دست دارد.

در حقیقت ترکیب مجلس شورای اسلامی و چند و چون مجادلات اعضای آن فقط شاخص تعادل قدرت بین همین گروهها و تحولات آن است. دلیل تشنجات مزمن این مجلس هم که از طرف برخی اشخاص عجول و بی دقت به آزادی تعبیر میشود فقط تعدد گروههای قدرت و ناپایداری تعادل بین آنهاست که دائم در حال تغییر است و هنوز ثباتی نیافته.

ایجاد سازماندهی جدید و مستقل روحانیان ایران نیز مشکلات بزرگی پیش راه داشت، مشکلاتی نظری و عملی که باعث شد تا در این راه گام مهمی برداشته نشود. مهمترین مشکل نظری این امر تفکر سازمانی خمینی و همپالکیهایش بود، آنها از بابت فکری پرورش یافته حوزه های علمیه بودند، به ارزشمند شمردن روش سنتی اجتهاد و استقلال مجتهدان خو گرفته بودند و به همین دلیل نمیشد از آنها توقع عرضه نظرات سازمانی جدید و انقلابی داشت، لااقل گسستن از سنت و دست زدن به نوآوری اساسی برایشان بسیار مشکل بود. باید دقت داشت که خود خمینی هم در طرحهای سیاسی اش اشاره ای به لزوم تأسیس سازمان نوینی در بین روحانیان شیعه نکرده است، فقط تأکید کرده که اگر کسی علم و ولایت فقیه را برافراشت دیگران باید از او تبعیت کنند.

و اما مشکلات عملی کار - سازماندهی جدید مترادف بر هم ریختن کامل و اساسی سازماندهی سنتی روحانیت بود، یعنی کنار گذاشتن برابری اسمی مجتهدان و حذف استقلال فردی آنان؛ اجرای طرح نیز طبعاً مستلزم تن دادن همه آنها به تقسیم دوباره اعتبار مذهبی از طرف مرجعی ثابت بود و تبعیت همگی روحانیان از سلسله مراتب جدید. روشن است که این تقسیم دوباره اعتبار مذهبی (آن هم در چارچوب نظامی اجتماعی و سیاسی که اساسش بر مذهب است) تقسیم دوباره قدرت و ثروت را هم باعث میگردد و در هیچ کجا کار ساده ای نیست زیرا روحانیان به تناسب بهره ای که از اعتبار مذهبی و ... دارند در مقابل آن مقاومت میکنند. کمتر کسی ممکن است به این راحتی تن به از دست دادن امتیازات و استقلال خویش بدهد، به خصوص اگر این امتیازات قابل توجه باشد، به همین دلیل میتوان پذیرفت که پذیرایی نسبت به سازماندهی جدید روحانیت فقط میتوانسته در بین قشرهایی از این گروه بیشتر باشد که عملاً از امتیازات کمتری برخوردار بوده اند و در این تحولات امید افزودن بر آنها را داشته اند.

علاوه بر این باید در نظر داشت که دست زدن به این قبیل تغییرات بنیادی میتوانست موقعیت خمینی را در بین روحانیت به خطر بیندازد زیرا موفقیت وی در انقلاب مدیون ایجاد وحدت نسبی بین روحانیان بود و خدشه دار کردن این وحدت با به راه انداختن تغییرات وسیع هم امکانات بسیار میطلبید و هم از احتیاط به دور بود.

هدف اصلی خمینی اطاعت روحانیان بود از شخص خودش و به نهادی کردن و تداوم بخشیدن به مقام رهبری اعتنای چندانی نداشت، او عملاً تا زنده بود از این نفوذ حکم برخوردار بود و برای تحکیم آن به مانوری غیر از تحقیر و کنار گذاشتن شریعتمداری احتیاج پیدا نکرد. خلاصه اینکه کار در زمینه سازماندهی نوین به هیچ نتیجه قاطعی نرسید.

مهمترین گامی که خمینی و اعوان و انصارش در راه ایجاد نوعی سازمان موازی با سازمان موجود روحانی برداشتند، عبارت بود از ایجاد مقام «نماینده امام» که حائزینش روحانی بودند و در نقاط مختلف کشور و در نهادهای مختلف مستقر شدند و در زمره مهمترین صاحبان قدرت مذهبی در آمدند. ائمه جمعه هم، که انتصابشان از قدیم توسط دولت انجام میگرفت، از طرف صاحبان جدید قدرت سیاسی به شهرهای مختلف گسیل گشتند.

البته باید دقت داشت که این سازمان موازی جدید تابع تقسیمات نهادهای دولتی و قانون تقسیمات کشوری بود، به عبارت دیگر تابع ساختمان دستگاه دولت و نه متکی به تقسیمبندیهای مستقل و جدید، تازه همزمان با این مساعی محدود که در جهت تمرکز انجام گرفت گروههای فشار جدیدی نیز از قبیل روحانیت مبارز و مدرسین حوزه قم و... در بین روحانیان پیدا شد که هدفشان به دست آوردن بخش بزرگتری از اعتبار و... بود، وجود این گروهها بالطبع از وحدت طبقه حاکمه جدید ایران کاست و امکان برقراری سازمان واحد را به حد اعلی کاهش داد. مضافاً به تمام اینها امتیازات سنتی بخش بزرگی از روحانیان باقی ماند و دستخوش زیر و رویی و تقسیم دوباره نشد، صاحبان جدید قدرت نیز در عمل این امتیازات قدیمی را تأیید کردند، از چنگ انداختن بدانها و به همان نسبت از سازماندهی نوین صرفنظر کردند. البته هنوز این کشمکش بین سه شکل سازمانی روحانیان، یعنی سازمان سنتی آنها و سازمان جدید موازی با آن که یادگار خمینی است و دسته بندیهای داخل طبقه حاکم ادامه دارد و روشن نیست که در دراز مدت کدامیک از این گرایشها پیروز خواهد شد. در بر جای ماندن دو شکل آخر کمتر جای تردید است و فقط باید توجه داشت که دوام آوردن باقیمانده سازمان سنتی روحانیان مشروط به قابلیت اعضای آن به جلب پشتیبانی مردم و ادامه حیات در جامعه بدون پشتیبانی دولت خواهد بود. به هر صورت نه جلب پشتیبانی آسان است و نه خلاصی از دست اندازی قدرت سیاسی ممکن.

راه سوم ایجاد سازمانی خارج از دولت و روحانیت بود که هر دوی آنها را کنترل کند. همانطور که بالاتر اشاره شد با در نظر گرفتن مدعاهای گسترده خمینی و گرایشهای توتالیتر ایدئولوژی وی چنین سازمانی میبایست دستگاهی میشد از انواع حزبهایی لنینی با سازماندهی بسیار محکم و منضبط و قابلیت عملیاتی بسیار زیاد.

اما که بر پا کردن حزب لنینی کار بسیار مشکلی است، نباید به خطا تصور کرد که حزب لنینی از آن جهت که بهترین ابزار سرکوب و جنایت و آزادی کشی و غارت در سطح وسیع است، دستگاهی است ابتدایی و ساده که هر گروه آزادی کش و... قادر به ساختن آن خواهد بود؛ این کار مستلزم رهبری محکم و کادرهای ورزیده است که در همه جا یافت نمیشود. تنها نامزد بر کردن جای خالی چنین حزبی، حزب جمهوری اسلامی بود که ایجادش به ابتدای پیروزی روحانیان برمیگردد و قرار بود تنها نماینده روحانیت بر صحنه سیاست ایران باشد، این حزب در شرایط موقت آزادی نسبی ابتدای انقلاب به قصد رقابت با دیگر احزاب ایجاد شد و بعد از حذف تمام مدعیان قدرتش به نهایت رسید. مرگ ناگهانی بهشتی این حزب را از وجود تنها مدعی کارآمد رهبری محروم ساخت. پس از بهشتی حزب مزبور سازماندهی قابلی پیدا نکرد، خمینی هم احتمالاً به دلیل بیگانگی با انواع سازماندهی مدرن حزبی، بهره ای را که میتوانست از چنین سازمانی ببرد درک نکرد و بدان اعتنایی نمود، در نتیجه حزب جمهوری اسلامی پس از چند سال در رقابت بین گروهها عاقل افتاد و آخر به حکم خمینی منحل گشت.

این راه سوم تنها راه سازماندهی است که میتوان بر ختم شدنش به شکست کامل رأی داد و پرونده اش را بست، اما به هیچوجه نباید اهمیت این امر را در تاریخ جمهوری اسلامی دست کم گرفت و یا به دست فراموشی سپرد. هیچ طرح اجتماعی که گرایشهای توتالیتر داشته باشد بدون تأسیس حزب لنینی بخت عملی شدن ندارد و شکست کامل در تأسیس حزب لنینی به طور قاطع طرح اسلامی کردن جامعه ایران را لنگ گذاشت. البته این لنگی به معنای صرفنظر کردن روحانیان از تحمیل نظرات خویش در زمینه های مختلف نیست، تا موقعی که این نظام سیاسی در ایران برجاست سردمدارانش بر اجرای طرح مزبور پای خواهند فشرد و به احتمال قوی در این زمینه موفقیتهایی کسب خواهند کرد و با تحمیلات خویش برای مردم ایران زحمات فراوان نیز ایجاد خواهند نمود؛ اما طرح منطبق کردن جامعه ایران با ایدئولوژی اسلامی به دلیل نبود ابزار مناسب به انجام نخواهد رسید و به عنوان مثال با موفقیتهایی که کمونیستهای روسیه در دوران خویش به دست آوردند قابل قیاس نخواهد بود.

تحولات زاده از انقلاب هم بر ترکیب عوامل موجد نابرابری در بین روحانیان تأثیر گذاشت و هم بر سازماندهی آنان. این هر دو دگرگونی شایان توجه است و باید به ترتیب به آنها پرداخت.

تغییر اصلی در عوامل موجد نابرابری این بود که قدرت سیاسی به دست روحانیان افتاد و به تبع سعی در سهم بیشتر یافتن از قدرت جای کوشش در بهره مند گشتن از پشتیبانی صاحبان قدرت سیاسی را گرفت. البته قدرت سیاسی همیشه بر رقابت بین روحانیان تأثیر داشته است اما نباید به دلیل این سابقه اهمیت تغییرات زاده از انقلاب را دست کم گرفت. اختلاط مذهب و سیاست قدرت سیاسی را تبدیل به مهمترین داور رقابت بین روحانیان کرد زیرا در رقابت بر سر برتری عملی، قدرت

عامل تعیین کننده است. در نتیجه، ترکیب عوامل موجد نابرابری که در بخش قبل شمرده شد، به تناسب دوران قبل از انقلاب قدری ساده شد و این سادگی نسبی بر شیوه ارتباط روحانیان با یکدیگر، با شاگردانشان و با توده مردم تأثیر عمیق گذاشت. همانطور که قبلاً اشاره شد قابلیت علمی محکمترین و منطقی ترین اساس برتری یافتن یک یا چند نفر از علمای شیعه بر باقی آنهاست. تشخیص قابلیت علمی مستلزم آراش، انصاف، کاردانی و از خود گذشتگی است و به همین دلیل در معرض آسیب مداوم معیارهای غیر تخصصی و حرص برتری جویی. وقتی قدرت هم بزرگترین داو رقابت شد و هم بهترین اسباب برتری جویی، جای چندان برای ارزیابی قابلیت‌های تخصصی باقی نمی ماند. تمایل به دسته بندی روحانیان برای چنگ انداختن به بخش هر چه بزرگتری از قدرت ثمر مستقیم چنین وضعیتی است و نباید اصلاً از پیدایش آن در بین کسانی که به هر حال هیچگاه رقابتشان از شائیه دسته بندی و دنیا دوستی خالی نبوده تعجب کرد. تغییر شیوه استفاده از القاب سنتی «حجت الاسلام» و «آیت الله» که میبایست منعکس کننده دانش صاحب آنها باشد و امروز بیشتر شاخص بهره برداشتن وی از قدرت سیاسی است، نشانه بارز این امر است که قدرت قابلیت را جداً تحت الشعاع خویش قرار داده.

تصاحب قدرت رابطه روحانیان و شاگردانشان را نیز به کلی متحول ساخت زیرا استراتژی معمول کسب اعتبار در بین روحانیان را که جلب شاگرد در آن نقش عمده داشت از اساس تغییر داد. فراوانی شاگردان دیگر چندان به کار تحکیم موقعیت هر مجتهد در برابر همگان نیامد زیرا عامل اصلی تحکیم موقعیت سهم داشتن از قدرت سیاسی است؛ در ترویج و توجیه آرای نظری استاد نقش خیلی زیادی بازی نمیکند چون این دو کار بر عهده دستگاههای مختلف تبلیغاتی حکومت است؛ پشتوانه به کار بسته شدن نظرات استاد نیست و کمک چندان به قدرت نمایی وی نمیکند چون امروز ابزار اصلی این کار ابزار دولتی است و گروه طلاب در برابر آن چندان وزنی ندارد؛ در جلب مرید نقش مهمی ندارد چون رابطه روحانیان با توده مردم کاملاً متحول شده؛ و بالاخره اینکه به کار تحکیم موقعیت روحانیان در برابر قدرت سیاسی نیاید زیرا دیگر این قدرت از آن خود روحانیان شده. به این ترتیب مسئله جلب شاگرد به حوزه های درس روحانیان صاحب قدرت عملاً منتفی گشته زیرا این افراد با پرداختن به کار حکومتی دیگر وقتی برای تدریس و جلب شاگرد ندارند و باید اضافه کرد که دیگر احتیاج چندان هم به این کار ندارند. تماس دائم با طلاب مختص روحانیانی است که کماکان به تدریس ادامه میدهند و احتمال اینکه بتوانند به پشتوانه شاگردانشان به قدرت دست بیابند بسیار کم است.

اساسی ترین تغییری که پس از انقلاب در رابطه روحانیان با مریدانشان پیدا شده و از جهت تاریخی حائز اهمیت بسیار است از بین رفتن آزادی مقلدان در انتخاب مرجع تقلید است. در زمان حیات خمینی، حکم وی عملاً برتر از حکم هر روحانی دیگری بود و به کسی مهلت پیروی از مجتهد دیگری داده نمیشد. این انحصار طبعاً پس از مرگ خمینی سستی گرفت ولی نباید در اهمیت پراکندگی که پس از مرگ خمینی پیدا شد اغراق کرد. آزادی در پیروی از مجتهد دلخواه تا آنجایی مجاز است که بر تقسیم قدرت سیاسی تأثیر عمده ای نگذارد و تعیین حد این «آزادی» با صاحبان بالفعل قدرت سیاسی است. مرید بیشتر داشتن، یا به عبارت دقیقتر احکام مذهبی خویش را به گروه بزرگتری تحمیل کردن در درجه اول مدیون قدرت بیشتر داشتن است نه آزادی انتخاب مقلدان. اساس رابطه مجتهد و مقلد در ایران امروز از اساس متحول گشته و به هیچوجه با دوران قبلی قابل قیاس نیست زیرا به جای اینکه مرید بیشتر قدرت بیشتر بیاورد قدرت بیشتر مرید بیشتر به همراه میآورد. به علاوه باید توجه داشت که به دست آوردن قدرت سیاسی امتیازات مالی بسیار به دنبال آورده و احتیاج روحانیان را به کمکهای مالی مریدان که پس از ساقط شدن صفویه و از دست دادن پشتیبانی دولت به آن خو کرده بودند و از آن ارتزاق میکردند، بسیار کم کرده است. البته این کم شدن احتیاج نه مترادف بی نیازی است و نه به معنای کنار گذاشتن کاسه گدایی. شکی نیست که همزمان با این تغییرات شوق توده مردم هم برای پرداخت «جوها» کم شده است ولی در عوض صاحبان قدرت این کاهش شوق را با اخاذی صریح از طریق دستگاه دولت و مال اندوزی به اتکای قدرت جبران میکنند تا به اصطلاح کسبه از مایه ضرر نکرده باشند. رابطه مجتهد و مقلد در ایران امروز دو وجه ثابت دارد یکی نفس پیروی مقلد از مجتهد و دیگری نمایش این پیروی، و علیرغم رنگ و روغن مذهبی اولی تفاوتی با دیگر حکومت‌های فاشیست مآب ندارد و دومی هم چیزی است از مقوله نمایش سیاهی لشکر تبلیغاتی.

و اما سازماندهی - روحانیت شیعه پس از انقلاب رهبر یگانه و معینی پیدا کرد ولی دارای سازماندهی واحد و ثابت و محکمی نشد زیرا چنانکه دیدیم هر چند هر سه راه ممکن سازماندهی تا اندازه ای از طرف حکومت تعقیب شد هیچکدام به انجام نرسید؛ فقط در این میان وزنه راه اول به دلیل وجود و اهمیت دستگاه دولت و نیز تحلیل رفتن تدریجی بسیاری از نهادهای موازی نظیر سپاه پاسداران در آن قاطعاً بر دو دیگری چربید.

دستگاه دولت وسیله اصلی اعمال قدرت سیاسی است و در ایران امروز هم علیرغم تمام آسیبهایی که از رقابتهای انقلابی دیده هنوز ابزار اصلی قدرت است. روحانیان با گرد آمدن حول این دستگاه و با کشمکش بر سر آن صاحب نوعی محور تشکل شده اند، اما نباید پیدا شدن این محور را به حساب سازماندهی روحانیت گذاشت. امروز هم روحانیت شیعه از خود سازمانی ندارد که همه اعضایش را در بر بگیرد و با قبل از انقلاب تفاوت عمده ای کرده باشد.

آرایش جدید روحانیت زاده این است که روحانیان عشقه وار به دولت پیچیده اند نه اینکه از خود صاحب سازمانی شده اند. سازماندهی روحانیت شیعه، تا آنجا که به خود روحانیت مربوط است کماکان هم بسیار سست است و هم مبتنی بر نابرابری. بسیار سست است زیرا شکل آن و کهنتری و مهتری اعضایش در معرض تغییرات مداوم قرار دارد، تغییراتی که ثمر ناپایداری تعادل بین گروههای صاحب و مدعی قدرت است. نابرابری نیز کماکان صفت بارز این سازمان است و تفاوتی که با قبل پیدا کرده این است که بیش از هر چیز تحت تأثیر تقسیم امتیازات انقلابی، بالاخص قدرت، قرار گرفته.

باید به این نکته توجه داشت که اگر انقلاب اسلامی لایه بندی اجتماعی و تقسیم امتیازات را در جامعه ایران با از میدان راندن نخبگان اداری - سیاسی و در برخی موارد اقتصادی نظام آریامهری بر هم ریخت، در لایه بندی روحانیت شیعه هم زیر و روی عظیمی ایجاد کرد و گروه نزدیکان خمینی و روحانیان انقلابی را بر رأس هرم روحانیت مستقر ساخت. البته این تغییرات در آنجایی که پای روحانیت در میان بود به ساقه سنت مداری، نداشتن فکر سازمانی جدید، محدودیتهای زاده شرایط و همگامی روحانیان - بالاخص روحانیان بلند مرتبه با خمینی و برکشیدگانش، به آن شدت و خشونت که در باقی جامعه ایران انجام گرفت، انجام نیافت. روحانیان ممتاز، به استثنای شریعتمداری، امتیارات خویش را از دست ندادند اما باید آنها را آخرین نمونه های ترقی روحانی به سبک قدیم به حساب آورد، زیرا امروز راه ترقی روحانیان شیعه ایران الزاماً از مجرای قدرت سیاسی میگذرد.

در جمع آنچه که در سازماندهی امروز روحانیان شیعه قابل توجه است سستی آن و نابرابری اعضایش نیست که هر دو سابقه قدیم دارد، بلکه نوع جدیدی از تقسیم کار است که بین اعضای آن پیدا شده و میتواند در دراز مدت نتایج مهم به همراه بیاورد.

البته نفس تقسیم کار در بین روحانیان به هیچوجه امر تازه ای نیست، فقط به این دلیل که تقسیم کار و لایه بندی دائماً بر یکدیگر تأثیر میگذارد و نتایج آنها نیز بسیار با هم میامیزد، به تفکیکشان از هم توجه کافی نمیشود و در نتیجه تقسیم کار معمولاً تحت الشعاع لایه بندی قرار میگیرد. فی المثل بسیاری از مردم تنها تفاوت بین یک روضه خوان ساده و یک مجتهد جامع الشرایط را تفاوت مرتبه میدانند که به نوبه خود بیانگر تفاوت سطح دانش آنهاست. در وجود این تفاوتها و اهمیتشان شکی نیست اما باید در کنار آنها به تقسیم کار یا به عبارت معمولتر تخصص نیز توجه داشت. ولی اشکال استفاده از اصطلاح «تخصص» در اینجاست که تخصص در ذهن اکثر مردم بار معنایی بسیار مثبت دارد زیرا مترادف داشتن دانش و قابلیت هر چه بیشتر است در زمینه ای محدود و معین، به همین دلیل اطلاق آن به مشاغلی که در عرف معمول پست به حساب میاید چندان رایج نیست، مثلاً صحبت از «تخصص در روضه خوانی» کردن بیشتر مناسب طنز نویسی است. در مقابل، حسن اصطلاح «تقسیم کار» ساده بودن، جامع بودن و عاری بودن از بار معنای مثبت یا منفی است.

تقسیم کار فرآیندی است که از دیر باز در جوامع انسانی پیدا شده و به مرور زمان تشدید گشته است. بسیاری از اقتصاد دانان و به خصوص امیل دورکهم، جامعه شناس بزرگ فرانسوی که بالاتر هم به اثرش در زمینه تقسیم کار اشاره شد، در این زمینه نظریه پردازی کرده اند. طبعاً در اینجا مقصود پرداختن به چند و چون نظریه پردازیهای مختلف در باب تقسیم کار نیست، فقط یادآوری این نکته است که تقسیم کار به اراده یک یا چند نفر شکل نگرفته تا بتوان به همان ترتیب متوقفش ساخت یا جهتش را عوض کرد.

تقسیم کار سنتی بین روحانیان باعث پیدایش تپیهای مختلفی از نوحه خوان و روضه خوان و قاری گرفته تا خطیب و مدرس و مجتهد شد که از دیر باز جزو چهره های ثابت جامعه ایران بوده اند و هرکدام بخشی از احتیاجات مذهبی جامعه را برآورده اند. خصیصه اصلی تقسیم کار سنتی که حاصلش پیدایش این تپیهای گوناگون است، تبعیت نسبی اش از نوع و میزان تحصیلات افراد در حوزه های درس مذهبی است. روشن است که نقشها و مقامهای مذهبی در جامعه به تناسب نمرات درسی افراد تقسیم نمیشد اما آموزش نقشهای مذهبی در مراکز معینی انجام میگرفت که وظیفه اصلیشان تربیت روحانیان بود، بنابراین تربیت کسب شده در حوزه ها و نقش اجتماعی روحانیان متناسب هم بود؛ دیگر اینکه بین دانش مذهبی و مقام مذهبی نیز تناسبی وجود داشت، کسب دانش و ترقی مذهبی به نوعی ملازم هم بود و به طور همزمان نیز ممکن بود.

تقسیم کار جدیدی که با وقوع انقلاب کم کم در بین روحانیان شکل گرفته و تپیهای روحانی جدیدی را به تپیهای سنتی اضافه کرده است زاده چنگ انداختن روحانیان است به قدرت و مقامهای دولتی. این شیوه تقسیم کار به احتمال بسیار قوی تحت تأثیر تمایل قدرتمندان به انحصار و تمرکز قدرت تشدید خواهد گشت و نتایج مهمی را نیز به همراه خواهد آورد. اما باید به این نکته بسیار مهم توجه داشت که محدودیت امکانات روحانیان در مقابل تنوع نقشهای اجتماعی که بر عهده گرفته اند دو تضاد عمده و بسیار قابل توجه به همراه آورده:

تضاد اول زاده بی تناسبی تربیت حوزه ای است با نقشهایی که روحانیان در جامعه و به خصوص دستگاه دولت بر عهده گرفته اند. خمینی خود تصور درستی از میزان پیچیدگی تقسیم کار در جوامع مدرن نداشت، وی حتی در «ولایت فقیه» به صراحت نوشت اداره کشور محتاج هیچ نوع آموزش خاصی نیست و آموخته های طلاب کاملاً برای این کار کافی است، ولی در عمل روشن شد که این تصور بی پایه بوده است و پرداخت ناوان کارنادانی روحانیان بر ذمه ملت ایران افتاد. تنها راه رفع این تضاد تجدید نظر کردن در شیوه تربیت روحانیان یا به عبارت دقیقتر در محتوای دروس حوزه های علمیه است و منطبق ساختن آنها با نقشهای امروز روحانیان که بیشتر شامل نقشهای دولتی مدرن است. شرط انجام یافتن این کار کنار گذاشتن دروس مذهبی است یا به حاشیه راندن آنها، ولی نتیجه مستقیم چنین تغییری تحلیل بردن قابلیتهای صرفاً مذهبی روحانیت شیعه است و در نهایت انقراض روحانیت به عنوان گروهی که صاحب دانش مذهبی است و وظیفه تعیین درست دینی و راهنمایی به سوی رستگاری را بر عهده دارد. این بسیار بعید است که روحانیان علیرغم بستگی به حوزه های علمیه و میراث فرهنگی آنها و در عین آگاهی بر موجودیت خویش به عنوان یک گروه اجتماعی مشخص، دست به چنین انتحاری بزنند و قالب شکل گیری خویش را بشکنند.

تضاد دوم بین مدعاهای حکومت و تقسیم کاری که عملاً در بین روحانیان شکل گرفته، پیدا شده است. دستیابی روحانیان به قدرت باعث شد تا ارتباطی که از قدیم بین سطح دانش مذهبی و ترقی در سلسله مراتب روحانی وجود داشت از اساس

متزلزل شود. امروز کسب دانش و ترقی در بین روحانیان نه به طور همزمان ممکن است و نه اصلاً لزوم چندانی به پیگیری همزمان این دو هست. زیرا پرداختن به امور حکومتی، که شاهراه ترقی است، کار تمام وقت است و اصلاً فرصتی برای درس و پژوهش باقی نمیگذارد؛ از آن گذشته دلیلی هم برای همزمان دنبال کردن این دو مشغله غیر شبیه وجود ندارد زیرا کسب قدرت سیاسی بهترین ضامن بالا بردن نفوذ مذهبی است و دست یافتن بدان انگیزه عملی دانشجویی را، تا آنجا که به جاه طلبی مذهبی مربوط میشود، از بین میبرد. نتیجه اینکه پایه مدعاهای نظام ولایت فقیه بر رواج احکام اسلام و رهبری جامعه توسط صالحترین و قابلترین علماست، اما نوع تقسیم کاری که در آن شکل گرفته و در عمل به همه تحمیل شده، اجباراً کسانی را به سوی بالاترین مقامها سوق داده و خواهد داد که به دلیل داخل شدن در کشمکش قدرت و عهده دار شدن سمتهای دولتی، نسبت به دیگر علما از دانش مذهبی کمتری برخوردارند.

این فرآیند پس رفتن صلاحیت مذهبی از ابتدای انقلاب شروع شده و به احتمال قوی طی زمان چشمگیرتر خواهد شد و از حد مجتهد نبودن «جانشین امام» که مایه دامن زدن به جدلهای آخوندی شده بسیار فراتر خواهد رفت. رفع این تضاد هم ممکن نیست مگر با تجدید نظر در مدعاها و ایدئولوژی رسمی رژیم و پذیرفتن اینکه نظام ولایت فقیه نظام حکومت «علمای» نه چندان عالم است. این کار هم به نوبه خود بسیار بعید به نظر میاید زیرا تمام مشروعیت نظام و اعتبار سردمداران آن را که با بضاعت مزجات مدعی صاحببنظری در علوم اولین و آخرین هستند، از بن به لرزه در خواهد آورد.

شکی نیست که یکی از مهمترین کارکردهای ایدئولوژی نقاب زدن بر چهره واقعیت است ولی در عین حال باید به یاد داشت که تضاد بین ایدئولوژی رسمی هر نظام و واقعیت آن نظام همیشه حربه تبلیغاتی خوبی به دست مخالفان و رقبا میدهد. مخالفان بی بنیادی کار را به رخ همه میکشند و رقبا سعی میکنند تا در قالب همان ایدئولوژی نقش مصلح و نعم البدل را ایفا کنند.

تا به حال بسیاری از این تضاد نظام ولایت فقیه استفاده کرده اند و به احتمال قوی تا آخرین روز حیات این نظام به بهره برداری از آن ادامه خواهند داد. تا وقتی این دستگاه بر جاست میتوان به حائزان مشاغل دولتی حمله کرد که چرا صلاحیت مذهبی کافی ندارند، زیرا صلاحیت مذهبی این گروه همیشه کم خواهد بود و احتمالاً به مرور زمان کمتر هم خواهد شد. این ایرادگیری آسان و بی پایان، هم مطابق میل کسانی است که به نوعی سودای حفظ بیضه اسلام را دارند و هم پاسخگوی احتیاج آنهایی که باید قبل از احراز مناصب دولتی، صاحبان فعلی مناصب را از میدان برانند. اما باید توجه داشت که این ایرادها به هیچوجه قادر به رفع تضادهایی نیست که در ذات نظام ولایت فقیه نهفته و علاوه بر آن جداً بعید است که برای گرفتن قدرت از دست صاحبان بالفعل آن کفایت کند.

قبل از پرداختن به روش امروزی تعیین درست دینی در بین روحانیت شیعه و ارزیابی پذیرایی این گروه نسبت به نوآوری باید به توسعه بی حساب مصادیق درست دینی در ایران توجه کرد.

امروز مذهب نه فقط با سیاست در هم آمیخته بلکه با بهره مند شدن از قدرت سیاسی و به اتکای این اصل که اعمال انسان باید در همه حال تابع قوانین الهی باشد، بر همه رشته های حیات ایرانیان چنگ انداخته است. در نتیجه تعداد اموری که تعیین چند و چونشان تابع مفهوم درست دینی است بسیار افزایش یافته زیرا نه حرص قدرت و نه ادعاهای مذهبی حکومت هیچکدام حد ندارد، یا به عبارت دقیقتر حد اصولی ندارد و فقط گرفتار محدودیتهای عملی است. صحبت از اسلامی کردن تمام شئون زندگی نشانه این تورم مذهب و به تبع درست دینی است. با فزونی گرفتن اموری که حکومت مذهبی ایران ادعای اداره آنها را دارد کشمکش بر سر تعیین درست دینی هم وسعت یافته و هم تشدید شده است.

تعیین محتوای درست دینی کماکان به صورت نوعی اجماع بین اشخاص نابرابر صورت میگیرد و قدرت مهمترین عامل موجد نابرابری است. تنها تفاوت اصلی با دوران قبل از انقلاب در این است که قدرت به دست خود روحانیان افتاده و اگر سابقاً دخالت مستقیم و صریح در تعیین محتوای درست دینی امری فوق العاده بود امروز این دخالت صورت روزمره پیدا کرده است.

امروز در کشمکش بر سر درست دینی، قدرت حجت قاطع است و بهترین و گسترده ترین وسیله پراکندن درست دینی هم کماکان دستگاه دولت است که وقتی در خدمت يك مذهب معین یا برداشت معینی از این بینش قرار گرفت دیگر نه فرصت مخالفت برای دیگران باقی میگذارد و نه گاه فرصت حیات. آنهایی که از قدرت سهمی ندارند عملاً در تعیین درست دینی هم محلی از اعراب ندارند و اگر رأیی داشته باشند وقتی این رأی معنایی پیدا میکند که صاحبش زیر چتر حمایت یکی از صاحبان قدرت قرار بگیرد.

همانطور که قبلاً اشاره شد روش اجماعی در تعیین درست دینی مقاوم ترین شیوه در برابر نوآوری است. توسعه حیطه درست دینی و تشدید کشمکشهایی که بر سر آن درگرفته است به نوبه خود پذیرش نوآوری را بیش از پیش دچار مشکل ساخته است. در اوضاع امروز ایران نوآوری به تناسب اهمیت در معرض مخالفت گروه بزرگتری از روحانیان است.

میتوان سه شاخص کلی برای سنجش اهمیت هر نوآوری برشمرد. اولی تأثیر گذاشتن آن بر تقسیم و تعادل قدرت است، زیرا چه مؤمنان بخواهند و چه نه امروز قدرت سیاسی حساس ترین موضوع مذهبی است. دوم میزان نو بودن آن است، نوآوری هر قدر از عقاید رایج بین روحانیان دورتر بشود بیشتر در معرض مخالفت قرار میگیرد. سوم نزدیک شدن نوآوری به هسته مرکزی و حساس و خرد ناپذیر افکار و عقاید رایج در بین روحانیان، در این صورت هم روشن است که نوآوری بیشتر واکنش بر میانگیزد.

به این ترتیب باید نتیجه گرفت که امروزه بخت پالایش بینش مذهبی در بین روحانیان ایران بسیار از قبل کمتر شده است. زیرا دست زدن بدین کار هم مشروعیت نظام حکومت مذهبی را از بن متزلزل خواهد ساخت و هم نامزد نوآوری را در معرض فشار و حمله گروهی مخالفان قرار خواهد داد، فشار و حمله ای که کمترین پیامدش از دست دادن قدرت و امتیازات زاده از آن است. آمیخته شدن نوآوری با قضیه رشدی که دیگر جای خود دارد.

موانع برون گروهی

همانطور که قدری بالاتر گفته شد، هر جا که پای درست دینی در میان باشد نظرات مجتهدان اصل است و نظرات اشخاص بی صلاحیت یا غیر مجاز به دخالت در مباحث مذهبی، در جنب نظرات مجتهدان کم اعتبار. اما نباید به این دلیل تصور کرد که روحانیت حتی در موردی به این اندازه تخصصی، از بند ارتباطات اجتماعی آزاد است. روحانیان نیز مانند دیگر گروههای اجتماعی در حال داد و ستدند و نقش و موقعیتشان در جامعه متکی به ارتباطهایی است که با دیگران دارند. تعیین و تغییر محتوای درست دینی، به خصوص در مورد پالایش بینش مذهبی که امر بسیار مهمی است، بر پیوندهای اجتماعی روحانیان با دیگران و به تبع بر موقعیتشان تأثیر میگذارد.

برای تحدید اهمیت این موضوع میبایست ابتدا به يك جنبه مهم از رابطه مجتهد و مقلد اشاره کرد. اکثر مردم، تحت تأثیر معنای تحت اللفظی کلمات مجتهد و مقلد، به خصوص کلمه دوم، از رابطه این دو تصویر ساده و یکسویه ای در ذهن دارند. اما نباید آنجا که پای تحلیل مسئله در میان است، به عادت آنهایی که تا صحبت سیاست به میان آمد شتر را با افسارش وارد بحث میکنند، در بند معنای اولیه یا تحت اللفظی کلمات ماند. روشن است که رابطه مجتهد و مقلد رابطه دو فرد برابر نیست زیرا دانش مذهبی مقلد بنا بر تعریف از مجتهد بسیار کمتر است، اما مقلد در انتخاب مرجع تقلید آزاد است و انتخاب او تابع عوامل بسیاری است که اشتراك فکری یکی از مهمترین آنهاست، به عبارت دیگر مجتهد باید پاسخگوی حساسیت و توقعات مذهبی مقلد باشد. نه همه مقلدان حساسیت و توقع یکسان دارند و نه همه مجتهدان به یکسان از مذهب سخن میگویند، مجتهدان عرضه کننده گفتار مذهبی هستند و مقلدان متقاضیان این گفتار و هر کس به تناسب آزادی بازار مذهب مخاطب خویش را میجوید. رابطه مجتهد و مقلد به این صورت نیست که اولی هر چه گفت دومی تبعیت کند، پایه این رابطه اشتراك بینش مذهبی و حساسیت مذهبی دو طرف است و اگر این نباشد رابطه بین آنها از قوه به فعل در نیاید.

روحانیانی که امروز بر سرنوشت ایرانیان حکم میرانند، بازار عقاید مذهبی را به انحصار خویش درآورده اند و بینش مذهبی پست و ابتدایی خویش را در آن تبلیغ میکنند. این گفتار به مزاج بسیاری از مردم ایران، چه مؤمن و چه بی ایمان، نمیسازد و طبعاً بر دوری آنها از حکومت اثر گذاشته است، اما در عوض برای گروهی هم که در این بینش با روحانیان شریکند بسیار جذاب است. زیرا هستند کسانی که به دلایل گوناگون، حتی در صورت داشتن امکان انتخاب بین بینشهای مذهبی مختلف باز به همین سخنان سبک و میان تهی روی میاورند. این قبیل اشخاص را میتوان هم در حلقه حکومتگران غیر معمم جست، هم در بین خدمتگزاران خاص دستگاه حاکمه از قبیل پاسداران و بسیجیان و هم در بین عامه مردم. تغییر دادن این بینش رابطه روحانیان را با افراد همفکرشان که یکی از ملاطهای تحکیم نظام حکومتی فعلی است به کلی متزلزل خواهد ساخت. در ایران امروز رهبران و پیروان در تبلیغ بینش مذهبی خویش که رسماً مترادف درست دینی است و نیز در بی اعتبار ساختن دیگر گفتارهای مذهبی بر یکدیگر پیشی بسته اند و در ترویج تعصب که اگر شرط کافی پاکی به حساب نیاید شرط لازم آن شمرده شده، بسیار کوشیده اند. تجدید نظر در بینش مذهبی این دور باطل را خواهد شکست و جاذبه صرفاً مذهبی حکومت امروز ایران را زایل خواهد کرد. البته حکومت امروز ایران فقط به اتکای جاذبه مذهبی بر پا نمانده تا با زایل شدنش از بین برود، این خیال مناسب ذهن آنهایی است که تصور میکنند اگر ثابت کردند خمینی بدعتگزاری کرده نظام ساخته وی ساقط خواهد شد. اما در هر صورت اشتراك در بینش مذهبی رسمی مهمترین اسباب مذهبی تحکیم حکومت فعلی است و همین کافی است که باعث شود تا روحانیان هیچ تمایلی به تغییر این بینش نشان ندهند.

تغییر موضع بدون تغییر بینش مذهبی

حال که پاسخ سؤال اول پس از این طول و تفصیل روشن شد یادآوری سؤال دوم بی مورد نخواهد بود. سؤال دوم از این قرار بود: آیا حکام جمهوری اسلامی میتوانند در عین حفظ بینش مذهبی ابتدایی شان موضعی غیر از موضع رسمی و فعلی خویش در باب قضیه رشدی اتخاذ کند یا خیر؟

باید به این سؤال در دو مرحله پاسخ داد: اول باید روشن کرد که آیا این کار اساساً ممکن است یا نه و سپس امکان عملی چنین کاری را سنجید.

مرحله اول پاسخ بسیار روشن است: این کار اساساً هیچ مانعی ندارد. زیرا اگر کسی طبیعت و ماوراء طبیعت را از یکدیگر جدا نکند و کفاره دادن را لازمه ترمیم تقدس بداند اصولاً میتواند برای این ترمیم از هر نوع کفاره ای استفاده کند، به خصوص که ارزیابی حاصل کارش تابع هیچ نوع معیار عینی نیست. به همین دلیل اقوام مختلف در طول زمان برای این کار از وسائل مختلف و روشهای گوناگون استفاده کرده اند که هر چند میتوان دلایل پیدایش آنها را از طریق جامعه شناسی پی گرفت نمیتوان هیچکدام را مؤثرتر از دیگری دانست. حکام جمهوری اسلامی هم مجبور نیست فقط از طریق اجرای شدیدترین

حکم تقدس را ترمیم کند، به خصوص که بسیاری از اعضای آن در رفع و رجوع شرعی خطاها، یا به قول عوام درست کردن کلاه شرعی، ید طولایی هم دارند. از دیدگاه صرفاً شرعی، هم برگرفتن اتهام کفر از رشدی ممکن است و هم طلب کفاره ای غیر از جان وی، به عبارت دیگر فقهای امروز ایران اساساً قادرند موضع جدیدی در قبال سلمان رشدی اتخاذ نمایند.

میمانده موانع عملی کار. پاسخ این امر از بسیاری جهات به پاسخی که در باب پالایش بینش مذهبی روحانیان ایران عرضه شد مربوط است و از بابت موانع درون گروهی و برون گروهی با آن وجه اشتراکی دارد؛ زیرا تمام تصمیم گیری‌هایی که روحانیت مجاز است در باب مذهب انجام دهد به مجتهدان محول گشته است و در طول زمان هیچ تقسیم کار مشخص و ثابتی بین گروه اخیر صورت نگرفته تا فرضاً رسیدگی به تعیین درست دینی و امور اعتقادی صرف از تصمیم گیری در باره اختلافات فقهی متمایز گردد، به همین دلیل و به قصد تلخیص مطلب از تکرار آنچه که در قسمت قبلی آمد احتراز خواهد شد.

در اینجا فقط وجه فقهی اختیارات روحانیان مورد نظر است. باید در مورد فقه به تمایز صدور و تنفیذ حکم از شکل گیری سابقه قضایی توجه داشت. فقها در صدور احکام فقهی حق برابر دارند، وقتی حکمی از طرف فقیهی صادر گشت سکوت دیگر فقها در حکم تأیید اوست، اگر کار به همین جا ختم شد که هیچ ولی اگر فقیه دیگری پیدا شد و حکمی ناقض حکم اول صادر نمود، هیچ مرجع رسمی برای حل اختلاف و قبول یکی از احکام یا رد هر دوی آنها وجود ندارد زیرا در فقه شیعه نه آیین دادرسی لایق این نام وجود دارد و نه مراجع تجدید نظر و فرجام خواهی. از اینجا سرنوشت حکم فقهی صورت دوگانه ای پیدا میکند، تا آنجا که مربوط به اجرا شدن حکم است تنها معیار وجود قدرت اجرایی است و حکمی که از قدرت اجرایی بیشتری بهره مند بود بخت بیشتری برای اجرا شدن دارد. میماند سرنوشت حکم و جا و مقامش در تاریخچه سوابق قضایی، این امر تابع همان مکانیسمی است که برداشت روحانیت شیعه را از درست دینی شکل میدهد، یعنی نوعی اجماع در دراز مدت بین روحانیان.

فتوای خمینی به دلیل تغییراتی که پس از انقلاب در دل روحانیت پیدا شد با مثالهای سنتی تفاوتی اساسی پیدا کرده که باید به آن توجه داشت. تا موقعی که خمینی زنده بود فقط صحبت از اجرای حکمش بود و خود وی تمام امکانات اجرایی دستگاه دولت ایران را در خدمت اجرای فتوای خویش قرار داده بود و تمام نفوذ کلام خویش را نیز برای افزودن بر این امکانات به کار گرفته بود. اما این حکم شرعی پس از مرگ صادر کننده حکم به اعتبار خویش باقی ماند، تفاوت اصلی فتوای خمینی با مثالهای سنتی در تداومی است که پیدا کرده، باید دید که این تداوم زاینده چیست.

روحانیت شیعه با وقوع انقلاب اسلامی وارد مرحله جدیدی از حیات خویش گشت و خمینی مرجع اعلا شد و این برتری را به کمک قدرت سیاسی تثبیت کرد. اما تداوم احکام وی زاده قدرت بسیار او نیست زیرا قدرت برای تحمیل نظرات در زمینه های مختلف و به طور موضعی کافی است ولی قدرت هیچ کس پس از مرگش کارساز نیست. تداوم احکام مستلزم سازماندهی ولو ابتدایی است و همانطور که اشاره شد سازمان یافتن امروزین روحانیت شیعه مدیون پیچیدن عشقه وارش به دستگاه دولت ایران است. انحصار، تمرکز و تداوم هر سه از خصایص دستگاه دولت است زیرا اگر این دستگاه نماینده انحصاری حق حاکمیت نباشد، تصمیمگیری‌هایی را که در حیطه اختیاراتش قرار دارد متمرکز نسازد و از تداوم بی بهره باشد، اصلاً لایق نام دستگاه دولت نیست. نکته در اینجا است که این سه خصیصه صرفاً سازمانی هم با تعیین درست دینی مناسبت تام دارد و هم با ادعاهای فقهی. صحبت از درست دینی فقط در صورتی معنا پیدا میکند که تعیین آن منحصر به گروهی معین باشد نه در دسترس همه کس، تمرکز نیز شرط تعیین درست دینی است زیرا در نبود مرجعی اعلا هیچگاه تکلیف آن درست روشن نیست، پیوسته ماندن رشته درست دینی هم فی نفسه دارای اهمیت بسیار است زیرا گسستش حیات مذهبی مؤمنان را دچار اختلال میسازد. فقه هم به نوبه خود و همانطور که بالاتر بدان اشاره گشت نظام قانونی مستقلی است که از بابت صوری تفاوتی با دیگر نظامهای مشابه ندارد. انحصار رسیدگی به اموری که مشمول قوانین میگردد، تمرکز وی که لازمه صدور حکم نهایی است و تداوم اعمال قوانین و شکل گیری سوابق قضایی، شرطهایی است که هر نظام قانونی مستقل باید حائز آنها باشد.

البته دستگاه دولت ایران به دلیل ضربه هایی که از انقلاب دیده دچار اختلال شده و سه صفتی را که ذکرشان رفت به طور کامل دارا نیست اما با تمام این احوال دستگاه اصلی اعمال قدرت مذهبی و سیاسی است و همین مقدار انحصار، تمرکز و به خصوص تداومی را که داراست برای تثبیت حکم خمینی کاملاً کافی است.

میمانده لغو فتوا - خمینی پس از مرگ سازمان قابل توجهی از خویش به جای نگذاشت و قدرتش نیز به طور کامل و تمام عیار به هیچکس منتقل نگشت؛ اگر چنین شده بود حکم جانشین وی برای لغو فتوا کفایت میکرد. اما در وضعیت موجود، لغو فتوا توسط رهبر فعلی جمهوری اسلامی مستلزم تحقق یکی از دو شرط زیر است:

یا تمرکز اختیارات در دست رهبر و تقویت موضع وی در میان روحانیان و یا همراهی گسترده شرکای قدرت برای تغییر موضع در قضیه رشدی.

تازه علاوه بر این دو باید به اعتبار و حتی «تقدس» نسبی احکام خمینی در نظامی که بر پا کرده توجه داشت که به نوبه خود مانعی است.

لازمه تمرکز اختیارات پیروزی جانشین خمینی در نبرد قدرت است چون بسیار بعید به نظر میرسد که دیگر روحانیان صاحب قدرت ایران به طوع و رضا سهم خویش را از این برترین غنیمت انقلاب تقدیم رقیب خویش بنمایند. منتها پیروزی در این رقابت به دو دلیل بسیار مشکل است؛ پراکندگی بسیار قدرت و دیگر شدت رقابتی که بر سر آن جریان دارد. به خصوص که صاحبان پاره های قدرت در دو مورد با یکدیگر همراهند، یکی برای باز پس ندادن قدرت به مردمی که صاحب حق حاکمیتند و

دیگر برای اتحاد علیه هر کسی که در راه تمرکز قدرت مختصر موفقیتی به دست می‌آورد و برای هم‌آوردان خطر جدی ایجاد میکند.

هم‌آیی حکام روحانی هم برای تغییر موضع در قضیهٔ رشدی به نوبهٔ خود بسیار مشکل به نظر می‌آید. در رقابتی که پس از مرگ خمینی پیدا شده نفس وفاداری به میراث وی نوعی امتیاز ایدئولوژیک محسوب است و فتوای مرگ رشدی از بخشهای مهم این میراث به شمار می‌آید و به همین دلیل پافشاری بر سر آن صورت نوعی معیار صداقت و اصالت انقلابی را پیدا کرده است. اتفاق نظر بر سر تغییر موضع، در حکم کنار گذاشتن یکی از برترین سلاحهای ایدئولوژیک و به تبع تبلیغاتی، در منازعهٔ قدرت است و هیچ دلیلی ندارد تا کسانی که این چنین با هم رقابت دارند ناگهان با هم از این سلاح صرف‌نظر کنند. البته جایی که پای قدرت در میان است نباید زیاده از حد در اهمیت سلاحهای ایدئولوژیک اغراق کرد زیرا نتیجهٔ رقابت از اندازه‌گیری فاصلهٔ اشخاص نسبت به خط «امام» معین نمی‌شود.

آخر از همه باید به حرمت میراث خمینی اشاره کرد، میراثی که همانند گورش دارای نوعی تقدس شده است. خمینی بنیانگذار نظام جدید سیاسی - مذهبی ایران است و حفظ میراث مادی و معنوی وی و نیز حرمت آن برای وراثت که متولیان امامزادهٔ او هستند بیشترین اهمیت را داراست زیرا آنها موجودیت و مقام مذهبی - سیاسی خویش را بیش از هر کس مدیون خمینی هستند. قبول صریح خط‌پذیری خمینی و متزلزل ساختن اعتبار میراث وی در حکم متزلزل ساختن موقعیت خود آنهاست، آن هم در مورد مسئله‌ای که خمینی این همه بر آن پافشارده و علاوه بر آن مستقیماً با تقدس مربوط است. لغو فتوای قتل رشدی چه به دست رهبری قدرتمند انجام شود و چه از طریق هم‌آیی روحانیان شریک قدرت، چه صورت الغای قاطع داشته باشد و چه با تقلیل کفاره انجام پذیرد، به پایگاه مذهبی نظام حکومت مذهبی آسیب عمده‌ای خواهد زد، آسیبی که همهٔ روحانیان بدان آگاهند و از جمله بدین دلیل از وارد آوردنش احتراز میکنند.

در پایان باید فقط این نکته را که برای حکام روحانی ایران و پیروانشان بسیار دردناک است اضافه کرد که لغو فتوای قتل رشدی به هر حال باید از همین مجرا بگذرد و نمیتوان به هیچ عنوان از آسیبهایی این ماجرا احتراز کرد.

ایدئولوژی

ایدئولوژی حکومت اسلامی نیز یکی از عوامل تثبیت موضع حکام جمهوری اسلامی در قضیهٔ رشدی است. صرف‌نظر کردن کامل از ایدئولوژی توسط کسی که به عمل سیاسی دست می‌زند منوط به تحقق یک شرط است: اینکه وی بتواند بر واقعیت جامعه اشراف کامل بیابد و شیوه‌ای صرفاً عقلانی برای عمل اجتماعی ابداع نماید. بدین معنی که تمام چارچوب ارزشی اعمالش را به طور صرفاً عقلانی تعیین نماید، از تمام عواملی که بر اعمالش تأثیر خواهد گذاشت مطلع گردد و بر تمام نتایج تصمیمات خویش از قبل آگاه شود [Raymond Boudon, *Idéologie*, Paris, Fayard, 1987]. ولی ابداع این شیوه به دلایل مختلفی که مهمترین آنها آزادی انسان است ممکن نیست و صرف‌نظر کردن از ایدئولوژی نیز به همین ممکن است بعضی تصور کنند با کنار گذاشتن آزادی و با فرض گرفتن جبر علی [déterminisme] مشکل پیش بینی نتایج کار و به تبع برنامه ریزی برای کنشهای اجتماعی حل خواهد شد، ولی این تصور بیجاست زیرا اگر اصل را بر جبر، از هر نوع آن، بگذاریم اصلاً مسئلهٔ برنامه ریزی برای عمل اجتماعی منتفی می‌گردد. خلاصه اینکه احتیاج به ایدئولوژی در فکر و عمل سیاسی بهایی است که انسان برای آزادی خویش می‌برد، صرف‌نظر کردن از آن نه به صورت فردی ممکن است و نه جمعی. و اما تعویض ایدئولوژی - این کار به صورت فردی نه تنها ممکن است بلکه به نسبت رایج هم هست. اما نباید از یاد برد که تعویض ایدئولوژی در حکم تغییر هویت سیاسی و تغییر روش در عمل سیاسی است، این کار برای تک تک افراد جامعه یا حد اکثر برای گروههای سیاسی ممکن است اما اگر صحبت از ایدئولوژی یک نظام سیاسی خاص در میان باشد موضوع به کلی فرق میکند زیرا بین ساختار ایدئولوژی و ساختار نظامی که از آن استفاده میکند تناسبی هست و نمیتوان هیچکدام آنها را به تنهایی و بی اعتنا به دیگری عوض کرد، تعویض ایدئولوژی یا مقدمهٔ تغییر نظام سیاسی است یا پیامد آن و به شهادت قرائن موجود حکام ایران خیال انجام چنین دگرگونی‌هایی را در سر ندارند.

میانند ایجاد تغییر در ایدئولوژی - در اینجا باید بین هستهٔ محکم ایدئولوژی و گفتار گاه عظیمی که در اطراف آن تنیده میشود تمایز قائل شد، اولی تغییر پذیر نیست چون تغییرش اصلاً ایدئولوژی را عوض خواهد کرد، اما دومی اساساً متغیر است چون ایدئولوژی به دلایلی که ذکر شد هیچگاه نمیتواند انسان را به درک کامل واقعیت جامعه و مهار کردن آن قادر سازد، بنابراین باید برای حفظ اعتبار خود و برآوردن احتیاجات کسانی که بدان اتکا دارند دائم تغییر کند. هر چه ایدئولوژی غیر عقلانی تر باشد، وسعیتر باشد و مدعاهای بیشتری را شامل گردد، و هر قدر اتکای حکام بدان بیشتر باشد این تغییرات لازم تر خواهد بود.

بنیاد ایدئولوژی جمهوری اسلامی همان افکار ساخته و پرداختهٔ خمینی است که در بخشهای قبلی تحت عنوان کلام سیاسی وی مورد بررسی قرار گرفت. تمرکز قدرت سیاسی در دست فقها که به عنوان وراثت این «حق الهی» صاحبش شده اند و به بهانهٔ برتری قوانین الهی بر قوانین انسانی از آن دفاع میکنند تغییر بردار نیست. جنبهٔ فقهی این ایدئولوژی نیز که تنها دست آورد فقها در ساختن و پرداختن آن است به هیچوجه کنار گذاشتنی نیست زیرا از مذهب مجزایش خواهد کرد. آخری جنبهٔ تجدد ستیز آن است که ملاها به قصد ارضای کینهٔ خویش نسبت به مغرب زمین و از آن مهمتر پوشاندن و امهایی که از مکاتب تجدد

ستیز غربی گرفته اند بر آن نام غرب ستیزی نهاده اند. این جنبه ایدئولوژی اسلامی هم کنار گذاشتنی نیست زیرا کل این ایدئولوژی نوعی واکنش است نسبت به متجدد شدن جامعه ایران و بالطبع پذیرش تجدید دلیل وجودی آن را از بین خواهد برد. رشد و دگرگونی گفتار ایدئولوژیک اسلامی تابع دلایلی است که باید به آنها اشاره کرد. اول اینکه نظریه پردازی فقهی - سیاسی خمینی بسیار رقیق و کم محتواست و به هر صورت برای تغذیه حکومتی که این همه به ایدئولوژی متکی است و ادعای عرضه راه حل‌های راستین اسلامی را در هر کجا و هر زمینه دارد کفایت نمیکند. حتی اگر کل فقه شیعه را هم با تمام آهن و تلبش به مجموع نظریات خمینی اضافه کنیم باز برای جبران کمبودهای آن، تازه فقط در زمینه ایدئولوژی و نه از بابت پاسخگویی معقول به مشکلات جامعه، کافی نخواهد بود؛ کمالینکه نیست و به همین دلیل است که ایدئولوژی جمهوری اسلامی هر عقیده ای را که با مبنای آن مطابقت داشته، بدون توجه به منشأ آن در خود جا داده. دلیل دیگر دگرگونی این ایدئولوژی را باید در مقاومت جامعه ایران جست، جامعه ای که به چند دهه زندگی توأم با رفاه و آزادی نسبی خو گرفته است و برای قبول خیالپردازیهای آخوندی و شبه آخوندی شور و شوق چندانی از خویش نشان نمیدهد که هیچ تا حد امکان از قبول آنها سر می‌تابد. دلیل آخر تنگی این ایدئولوژی است برای محیط شدن بر واقعیت و پیش بینی تحولات تاریخی. کارکردهای اصلی این ایدئولوژی مثل دیگر ایدئولوژی‌ها عبارت است از راهنمایی در شناخت جامعه، عرضه الگو برای عمل اجتماعی و نیز مشروعیت بخشیدن به نظام حکومتی.

امکاناتی که این ایدئولوژی در زمینه شناخت ایجاد میکند متناسب با قابلیت پردازندگان و توقع پیروان آن است و خلاصه اینکه چشمگیر نیست. در این زمینه اساس آن بر خردستیزی است و برتر شمردن ایمان مذهبی و کشف و شهود عرفانی بر خرد، و نیز بر فرهنگ مداری که عبارت است از محدود کردن فرهنگ ایران به جنبه اسلامی آن و جدا شمردن فرهنگها و نفی ارزشهای جهانشمول انسانی، تحت لوای پیروی از یک مذهب معین. رشته مقولات دوقلویی که این ایدئولوژی برای شناخت جامعه عرضه میکند برای همه آشناست، معمولترین آنها دو قطب اسلام و کفر است که بقیه نیز به سبب آن شکل گرفته است: حق - باطل، مستضعف - مستکبر، اسلام - غرب، ناب - التقاطی و.... که همه حالت علامتهای مثبت و منفی را دارد که در مقابل چیزی گذاشته شود.

روشن است که این قبیل مقولات سست و ابتدایی به هیچوجه برای شناخت جامعه و تحولاتش کافی نیست، به خصوص که انگیزه قوی تمرکز و حفظ قدرت در ورای آنها باشد، استفاده از این مقولات نیز منحصر به کسانی است که شعور تحلیل اجتماعی‌شان در حد جوانان نوسواد است. بهترین مکمل سستی مقولات و بی مایگی تحلیلگران و نیز توجیه کننده تمرکز قدرت، نظریه توطئه است که از ابتدای انقلاب در گفتارهای دولتی جا افتاده. از دید به کار گیرندگان این الگوی تحلیلی هر چه که در جامعه واقع میشود زاده اراده مستقیم کس یا گروهی است که طالب به دست آوردن نتیجه مذکور بوده است. در این روش تحلیل، اگر بتوان جدا روش تحلیلی خواند، جا برای هیچ چیز نیست مگر کنشهای ساده آدمیان و گروهها که قاعدتاً همیشه به هدف خویش میرسند و اگر نرسند به دلیل روبرو شدن با «توطئه مخالفان» است. پیچیدگی خواستها و اعمال آدمیان و نتایجی که از گره خوردن آنها پیدا میشود و خوراک اصلی جامعه شناسی است اصلاً در این بینش ابتدایی و ساده گرا جایی ندارد. بینشی که بیش از هر چیز به طرز فکر رمالها شباهت دارد، زیرا گروه اخیر نیز همه مشکلات زندگی افراد را از طریق دخالت و جادو و جنبل بدخواهان و احياناً اجنه توضیح میدهند و همانطور که از ایشان انتظار میرود علاج و چاره ای هم از همین قماش برای این قبیل مشکلات پیشنهاد میکنند.

کاربردهای این ایدئولوژی در شکل دادن به اعمال قدرتمندان امروز ایران نیز بسیار است و برای تمام ایرانیان آشنا. طرح اجتماعی آن عبارت است از اسلامی ساختن جامعه ایران. موضوع اصلی این طرح که تا به حال تغییر نکرده منطبق ساختن آداب اجتماعی و شیوه رفتاری ایرانیان است با قواعد اسلام و نتیجه صریحش حذف آزادیهای ابتدایی و رواج ریاکاری. البته به تناسب تغییر اوضاع روز و امکانات و وقاحت و طمع مروجان این ایدئولوژی صحبت از اسلامی کردن شعب مختلف حیات مردم ایران به میان آمده یا به دلیل سختی شرایط تاریخی مسکوت گذاشته شده است. مشروعیت بخشیدن به نظام و حکام آن نیز از طریق تبلیغات مداوم، پوشاندن شکستهای نظام، دروغ پراکنی در باب قابلیتها و موفقیتهای آن و نیز بی اعتبار جلوه دادن جایگزینهای احتمالی نظام ولایت فقیه، به خصوص دمکراسی لائیک، انجام گرفته و در عمل و پس از گذشت زمان فقط همانهایی را قانع میکند که مایلند با این یاهو ها قانع شوند.

در جمع میتوان نظام جمهوری اسلامی را به دلیل اتکای بسیارش به ایدئولوژی و استفاده های فراوانی که از آن میکند، نوعی حکومت ایدئولوژیک فرضاً از نوعی که کمونیستهای روسی یا فاشیستهای اروپایی بر پا کرده بودند به حساب آورد. به علاوه ایدئولوژی این حکومت از خانواده ایدئولوژیهای توتالیتر است که خانواده پستی است و تازه در این خانواده هم جا و مقام چندانی ندارد و اگر پای مقایسه با ایدئولوژیهای شاخص این قرن نظیر مارکسیسم به میان بیاید در مرتبه بسیار پایینی از گستردگی و استحکام قرار خواهد گرفت.

با در نظر گرفتن تمام آنچه در بالا آمد باید پذیرفت که ایجاد تغییر در گفتار ایدئولوژیک کاملاً ممکن است و ایدئولوژی به خودی خود مانعی برای تغییر موضع حکام ایران در قضیه رشدی نیست. حکام ایران اساساً میتوانند موضع خویش را در قضیه رشدی عوض کنند و سپس این تغییر موضع را از طریق ایدئولوژی توجیه کنند، کمالینکه در پس دادن گروگانهای امریکایی و قبول خاتمه جنگ چنین کاری کردند. اما این کار عملاً دچار همان موانع درون گروهی و برون گروهی است که ارتباط چندانی به اهمیت ایدئولوژی و یا پیوستگی ساختار آن ندارد. باید این موانع را به ترتیب از نظر گذراند.

نکته بسیار مهمی که باید در مورد ایدئولوژی جمهوری اسلامی به یاد داشت این است که فقط خطوط اصلی آن توسط خمینی ترسیم شده و باقی گفتار ایدئولوژیک حکومتی دستاورد یک مرجع معین نیست بلکه برآیندی است از مقالات، سخنرانیها و رهنمودهای دولتی و شبه دولتی مختلف که گذشته از چند مضمون اساسی پیوستگی چندانی با هم ندارد و خود به نوعی نشان دهنده سردرگمی گروه حاکمه جمهوری اسلامی است. البته مذهبیان همیشه مایل بوده اند تا به دلیل تبعیت ایدئولوژی از مذهب و به خصوص فقه در تعیین محتوای آن نقش اصلی را بازی کنند و حرف آخر را بزنند اما گستردگی مسئله و تعداد بسیار مدعیان، کار نظام ایدئولوژی اسلامی را بسیار مشکل کرده است. زیرا این رژیم مرکزی ندارد که کار تعیین باید و نبایدهای ایدئولوژی را انجام دهد و گفتار رسمی را با دقت و وسواس تعیین کند و خاطیان از رهنمودهای دولتی را گوشمال دهد. به همین دلیل تعیین محتوای ایدئولوژی به خصوص پس از مرگ خمینی وضعیتی شبیه به تعیین درست دینی پیدا کرده است، یعنی به استثنای بخشهای ثابتش میتوان در آن تغییر ایجاد کرد منتها دست زدن به این کار محتاج همان لوازمی است که برای دخالت در درست دینی و صدور فتوا لازم است، البته منهای حق اجتهاد. شرط اساسی برای ایجاد تغییرات مهم در گفتار ایدئولوژیک عبارت است از بهره وری از قدرت بیشتر، در اختیار داشتن وسایل تبلیغ و اسباب تنفیذ نظرات. در جمع هر چه که تغییر پیشنهادی در ایدئولوژی بر تقسیم قدرت و تعادل پاره های آن بیشتر تأثیر بگذارد، به هسته محکم ایدئولوژی که غیرقابل تغییر است نزدیکتر شود و از موارد اجماع و مضامین مورد اتفاق دورتر شود بخت شکست خوردن آن و آسیب دیدن موقعیت کسی که در راه ایجاد تغییرات مزبور کوشیده بیشتر میشود؛ یا به عبارت دیگر موفقیت در ایجاد چنین تغییراتی مستلزم قدرت بیشتر است، زیرا به هر حال نباید از یاد برد که در رژیم اسلامی قدرت اصل است و ایدئولوژی هر قدر هم که حکومت به آن منکی باشد در مقابل زور وزن چندانی ندارد.

و اما موانع برون گروهی - همانطور که بالاتر اشاره شد ایدئولوژی حکومتی فقط به کار قانع کردن کسانی میاید که در قبول اعتبارش با حکام رژیم شریکند و باید پذیرفت که اکثر مردم اعتقایی به یاهو های ایدئولوژیک حکومت ندارند. تعداد معتقدان از ابتدای روی کار آمدن رژیم اسلامی ثابت نبوده و به مرور زمان کاهش یافته است. این کاهش دلایل مختلفی داشته که اثبات سستی ایدئولوژی فقط یکی از آنهاست ولی باید پذیرفت که هر قدر دور بودن ایدئولوژی از واقعیت جامعه روشنتر شده و ادعای ثابت و قاطع بودن احکام آن در مقابل موضعگیریهای متغیر حکومت بیشتر رنگ باخته، اساس آن متزلزل تر شده است. و تغییر گفتار و موضع در مورد قضیه رشدی که میراث خمینی است و گروه حاکم ایران تحت این عنوان بر ثباتش پای میفشارد ایدئولوژی حکومت را بیش از پیش ضعیف و بی اعتبار خواهد ساخت و آن را از انجام نقشهایش در جامعه ایدئولوژی زده ایران به کلی ناتوان خواهد کرد.

استراتژی

تعریفی که در این نوشته برای استراتژی برگزیده شده است عبارت است از انتخاب کلی وسایل و روشها و تنظیم خطوط اساسی عمل برای رسیدن به هدف غایی یا اهداف نهایی در عین توجه به سلسله مراتب هدفها. در وهله اول ممکن است به نظر برخی از خوانندگان کتاب بیاید که میتوان از استراتژی صرفنظر کرد - شاید، ولی این کار مترادف صرفنظر کردن از هر هدف دراز مدت و دور است و اکتفا به اهداف آنی. تحقق شرط مزبور چندان آسان نیست زیرا در این صورت اعمال هر فرد یا هر دولت صورت بی برنامه و بی سر و تهی پیدا میکند که حتی نمیتوان در حد فردی تاب بی ثمری آن را آورد چه رسد در سطح دولتی. تدوین استراتژی در حکم به کار گرفتن هر چه بیشتر خرد است برای مسلط شدن بر واقعیت، موفقیت در این راه نه از پیش تضمین شده و نه به طور کامل ممکن است، اما شانه خالی کردن از آن نشانه کوته بینی و بی نظمی ذهن است و بهترین و مطمئن ترین شیوه هدر دادن امکانات و مقدمه شکست. مثالهای تاریخی این نوع لاابالگری در ایران یا در جهان بیش از آن است که حاجت به ذکرشان باشد.

بسیاری از اشخاص در تمایز بین تعویض و تغییر استراتژی چندان سختگیر نیستند اما باید بین این دو تفاوت قایل شد. تعویض استراتژی را میتوان مترادف تعویض تمامی اجزای آن دانست در عین حفظ هدف غایی یا اهداف نهایی؛ این کار هم به طور فردی ممکن است و هم به طور جمعی یا در سطح دولتی، اما بسیار مشکل است زیرا باید برای آن هم وسایل جدیدی جست، هم روشهای نوینی یافت، هم خطوط عمل تازه ای طرح کرد و هم اهداف میانی تازه ای برگزید. با در نظر گرفتن آن پیوستگی که معمولاً بین اجزای هر استراتژی و کل آنها با هدف غایی یا اهداف نهایی موجود است، یا باید باشد، نمیتوان تعویض استراتژی را کار چندان ساده ای شمرد اما نمیتوان غیر ممکنش دانست، فقط باید به یاد داشت که دست زدن به این کار امکاناتی بسیار بیش از امکانات لازم برای تغییر استراتژی میطلبد.

اما ایجاد تغییر در استراتژی فقط با تعویض یک یا چند بخش از آن انجام میپذیرد و بنا بر تعریف از مورد قبلی آسانتر و بنا بر تجربه از آن معمولتر است. سه مشکل اساسی این کار عبارت است از پیوستگی اجزای استراتژی، گردآوری امکانات مادی و معنوی و آخر از همه وجود رهبری مشخص برای گرفتن تصمیمهای لازم. باید به ترتیب امکانات تغییر در استراتژی جمهوری اسلامی را که میراث مستقیم خمینی است از نظر گذراند.

پیوستگی هر استراتژی از مهمترین خصایص آن است. البته نمیتوان هدف غایی یا اهداف نهایی را به معنای دقیق کلمه جزیی از استراتژی به حساب آورد اما در پیوستگی آنها به استراتژی جای تردید نیست. هدف غایی استراتژی جمهوری اسلامی همانطور که گفته شد برقراری حکومت عدل عمومی است در عالم از طریق برقراری احکام اسلام. جهانی بودن دین

اسلام که ادعا و هدفش گسترش در تمامی دنیاست مستمسک توجیه این توسعه طلبی شده است زیرا جمهوری اسلامی و همفکران ریز و درشتش در سراسر جهان خود را تنها نماینده بر حق اسلام معرفی میکنند و مایلند تحت نام اسلام گسترش برداشت خود را از این دین در همه جا رواج دهند. حدس اینکه حکومت فرآورده آنها چه نوع حکومتی میتواند باشد و عدالت آن از چه قماش چندان سخت نیست، حکومت امروز ایران که نکبتش سراسر این کشور را گرفته مشتی است از خروار. به علاوه باید توجه داشت که برقراری چنین عدلی مستلزم تسلط قهرآمیز بر تمامی جهان است که هدف نهایی جمهوری اسلامی است، زیرا اکثریت مردم دنیا غیر مسلمانند و تن دادنشان به ذلت حکومت اسلامی جز به زور ممکن نخواهد شد.

هدف میانی کار نیز که عبارت است از تسلط بر جهان اسلام اگر هم خیلی واقع بینانه و محتمل نباشد حتماً بسیار منطقی است، زیرا جهان اسلام بنا بر تعریف مجرای طبیعی گسترش برداشتهای مختلفی است که از دین اسلام عرضه میگردد. و بالاخره، از آنجا که ملایان به هدف آنیشان رسیده اند فقط باید پذیرفت که سلسله اهداف آنها از پیوستگی منطقی برخوردار است و بر هم ریختن ترکیبش اساساً به پیوستگی استراتژی صدمه میزند. بنابراین در جمع نمیتوان به پیوستگی اهداف در استراتژی جمهوری اسلامی ایراد چندانی گرفت.

و اما پیوستگی اهداف به وسایل - رسیدن به يك هدف گاه با وسایل مختلف ممکن است اما رسیدن به هر هدفی هم با هر وسیله ای ممکن نیست. وسایل اصلی جمهوری اسلامی عبارت است از گفتار ایدئولوژیک مذهبی و به خصوص تقدس که مهمترین سلاح معنوی است، شبکه جهانی تروریسم، انترناسیونال اسلامی و بالاخره دستگاه دولت ایران. در تناسب این وسایل با اهداف جمهوری اسلامی نیز جای تردید نیست زیرا تسلط یافتن قهرآمیز بر جهان اسلام محتاج این قبیل وسایل است نه ارکستر سمفونیک، ولی در کافی بودن این وسایل برای رسیدن به آن اهداف میتوان جداً تردید کرد.

روشهای جمهوری اسلامی نیز عبارت است از تنش پراکنی، تروریسم، رقابت با نهادهای دولتی، بسیج توده ای، حرکتیهای جماعتی و از همه مهمتر تقدیس داو مبارزه نه فقط مناسب صادر شدن به سراسر جهان اسلام و بل جهان است، با وسایلی که شمرده شد بسیار سازگار است.

و اما مسئله امکانات مادی و معنوی که پیدایششان لازمه تغییر استراتژی است - از آنجا که انتخاب کلی اهداف بر اساس امکانات مادی و معنوی انجام نگشته با تغییر آنها عوض شدنی نیست. فقط شاید بتوان تقدم و تأخر اهداف را در جهان اسلام و در طول عمل بر هم ریخت، ولی اقدام بدین کار را باید موضعی و تابعی از شرایط مساعد شمرد.

میمانند وسایل و روشها - تا آنجا که به وسایل مربوط میشود هیچکدام کنار گذاشتنی نیست، مگر در صورت فشار شدید بین المللی یا بحران حاد داخلی، فقط میتوان در صورت به دست آوردن امکانات بیشتر در راه تقویت آنها کوشید. البته افزودن وسایل جدید نیز به فهرست موجود ممکن است.

جمهوری اسلامی قاعدتاً میتواند در راه رسیدن به اهداف خویش از وسایل معمولی که دول مختلف در روابط بین المللی از آنها سود میجویند استفاده کند، این وسایل کلاسیک عبارت است از نیروی نظامی، شبکه روابط دیپلماتیک، نیروی اقتصادی. تا آنجا که به نیروی نظامی مربوط میشود باید پذیرفت که لشکرکشی در استراتژی خمینی جایی نداشته است و گذشته از جنگ با عراق که شروع کننده اش صدام حسین بود و دست آخر فقط دو بازنده داشت، موردی برای گام نهادن اسلامگرایان ایرانی در راه توسعه طلبی نظامی پیدا نشده است. فرستادن مستشار و نیروهای محدود را به کشورهای همفکر نمیتوان نشان تمایل به کشورگشایی دانست و به علاوه باید توجه داشت که این نوع ماجراجویی های نظامی در جهان امروز بسیار مشکل است به خصوص برای کشوری که در عوض هر کار برای خود دشمن جمع کرده است و از نظر تکنولوژی نظامی در سطح بسیار پایینی قرار دارد. این نیروی نظامی فقط در منطقه نقش تهدیدی دارد که همیشه داشته و به هر حال قابل توجه است، ولی از تهدید تا توسعه راه درازی است. موقعیت جمهوری اسلامی از بابت دیپلماتیک نیز چندان درخشان نیست. البته در این مورد ملایان دائم در راه تحکیم موقعیت خویش و پراکندن نظرانشان در جهان کوشیده اند ولی به دلیل داشتن سیاست خارجی خشن، پرخاشجو و ایدئولوژی زده شان که اساساً به حقوق و عرف بین الملل بی اعتناست موفقیت چندانی کسب نکرده اند و از حد اقل امتیازی که حکمروایی بر ایران برایشان به همراه داشته چندان فراتر نرفته اند.

در آنجایی که صحبت از اساس استراتژی خمینی بود به این مسئله اشاره شد که در سیاست خارجی جمهوری اسلامی نقشهای سرباز و دیپلمات که باید اصولاً از یکدیگر مجزا باشد در هم ادغام گشته است، همانطور که مرز بین سیاست داخلی و خارجی شکسته شده. استفاده جدی از روابط دیپلماتیک مستلزم جدایی دوباره این دو نقش است و برقراری مرز بین سیاستهای داخلی و خارجی که ظاهراً حکام ایران نه تمایل چندانی به این کار ها دارند و نه قادر به انجامشان هستند. آخرین وسیله نیروی اقتصادی است که جمهوری اسلامی به دلیل حرص دزدی حکام، از بین بردن هرگونه امنیت اقتصادی، سست ساختن بنیاد مالکیت و سوء اداره نهادهای اقتصادی بنیه ای برای آن باقی نگذاشته است تا بتواند به انگیزش نفوذ خویش را در جهان زیاد کند و به هدفهای خود نزدیک گردد. از آنجا که بازسازی و تقویت اقتصادی مستلزم تغییر روابط قدرت و به عبارت صریحتر تغییر نظام سیاسی است نمیتوان در وضعیت فعلی چندان ممکنش شمرد. در نتیجه باید گفت احتمال اینکه جمهوری اسلامی بتواند وسایل جدیدی را در راه رسیدن به اهداف خویش به کار گیرد بسیار کم است.

میمانند روشهای عمل که تغییر آنها با ثابت بودن وسایل خیلی آسان نیست. صرفنظر کردن از تبلیغات، تروریسم، تنش پراکنی و تقدیس داو که اصلاً ممکن نیست چون پیوندشان با توسعه طلبی معنوی و جهان بینی رسمی و قلت امکانات رژیم بسیار محکمتر از آن است که بتوان گسستنشان. میماند رقابت با نهادهای دولتی و بسیج توده ها و ترتیب حرکتیهای جماعتی. در جمع میتوان این ها را روشهای انقلابی یا به عبارت دقیقتر روشهای سریع قدرتگیری خواند. از بابت نظری جایگزین کردن

آنها با روشهای کندتری نظیر ورود در بازی حزبی اشکالی ندارد زیرا میتوان از این طریق نیز در پی تحقق اهداف انقلابی کوشید، کماینکه نازی ها در کشور خود و کمونیستها در کشورهای دیگر در این راه کوشیدند. اما این کار از بابت عملی با دو مشکل جدی روبروست. اولی مربوط است به ترکیب انترناسیونال اسلامی که قاعداً باید در چنین مانورهایی نقش اصلی را بازی کند. مهمترین نقطه ضعف این انترناسیونال که از بابت کارایی با نمونه ای نظیر کمینترن قابل مقایسه نیست نداشتن مرکزیت قاطع است زیرا از يك طرف بر سر ریاست آن رقابت دائم جریان دارد و از طرف دیگر تمایل بخشهای آن به استقلال بسیار زیاد است و هر کدام آنها هر قدر که از بابت پول و کمکهای مادی و تدارکاتی از دیگر اعضای بی نیاز بشوند با استقلال بیشتری عمل میکنند و گردن به دستورات کسی نمیگذارند. خلاصه اینکه دم و دستگاه مزبور در جمع صورت نوعی شبکه همفکری و همیاری دارد و گسترش و قدرت گرفتن آن مستقیماً مترادف با بالا رفتن قدرت جمهوری اسلامی نیست و این حکومت نمیتواند از آن به طور جدی برای پیش گرفتن استراتژی حزبی استفاده کند.

مشکل دوم مساعد نبودن محیط کشورهای اسلامی برای بازی حزبی است. زیرا در «جهان اسلام» اوضاع سیاسی کمتر کشوری به دمکراسی شباهت دارد تا بتوان در آن به مانورهای حزبی پرداخت. به علاوه هر کجا فرصتی برای راه انداختن احزاب اسلامی فراهم گشته رهبران محلی و به نسبت خودسر زمام امور آن را به دست گرفته اند. نه اسلامگرایان الجزایری امر بر ملایان ایرانند، نه اخوان المسلمین مصری و دیگر سودا زدگانی که اینجا و آنجا به قصد برقراری حکومت اسلامی دسته و گروه راه انداخته اند. در نتیجه میتوان گفت که اسباب تغییر روشهای استراتژیک هم برای جمهوری اسلامی چندان مهیا نیست. سومین مشکل اساسی وجود رهبری قاطع است برای تصمیمگیری، ابلاغ آن به بخشهای سازمان و نظارت بر پیگیری آن. پیدایش این رهبری دقیقاً دچار همان موانع درون گروهی است که در بخشهای مربوط به بینش مذهبی و ایدئولوژی به آنها پرداختیم و بنابراین حاجتی به تکرارشان نیست. فقط باید این نکته را اضافه کرد که وجود مرکز تصمیمگیری در مورد استراتژی بسیار واجبتر از بینش مذهبی و ایدئولوژی است و به معنای دقیق کلمه حیاتی است زیرا همانطور که تاریخ تشیع نشان داده میتوان در طول زمانهای دراز از وجود مرکزی که چند و چون درست دینی را تعیین کند بی نیاز بود و درست دینی را کمابیش برآیندی دانست از احکام فقهی مختلف؛ کارنامه رژیم اسلامی هم به نوبه خویش نشان داده که میتوان ایدئولوژی باقی را به گروه نسبتاً بزرگی محول ساخت تا بدون لطمه زدن به هسته اصلی آن در اطرافش یاوه های جور و واجور ببافند. این روشهای غیر منظم گروهی در عین داشتن نقاط ضعف بسیار که به جای خویش به آنها نیز اشاره شد نه کار تعیین محتوای درست دینی را مختل میسازد و نه ایدئولوژی باقی را. اما مورد استراتژی که مستقیماً با قدرت و واقعیت زور آزمایی در جامعه و جهان سر و کار دارد و از حد سخن تنها بسیار فراتر میرود به کلی با آن دو دیگر متفاوت است. استراتژی برنامه عمل است و تعیین و تغییرش اصلاً لایابالگیری برنمیدارد. تنها استراتژی موجود در جمهوری اسلامی میراث خمینی است و کشمکشهای گروهی همانطور که ایجاد هر تغییر اساسی را در آن بسیار مشکل کرده است کارایی آن را نیز، به معنای استفاده هر چه بهتر از امکانات موجود، کاهش داده اما بدون اینکه متروکش سازد.

تا آنجا که به بینش مذهبی و به خصوص ایدئولوژی مربوط بود موانع برون گروهی در جلوگیری از تغییر دادن آنها نقشی به نسبت کوچکتر از موانع درون گروهی بازی میکرد اما در مورد استراتژی موضوع غیر از این است، زیرا در اینجا پای نظام روابط بین المللی در میان است که بازیگرانش به مراتب نیرومندتر از جمهوری اسلامی اند و اختیار کامل آن به دست هیچکس نیست، نه جامعه بسته ایران که بشود به کمک مثنی پاسدار و کمیته چی و به ضرب قتل و ارباب اختیارش را به دست گرفت.

تغییر استراتژی در صحنه روابط بین المللی به منزله قبول تلویحی بی فایدهگی یا شکست استراتژی قبلی است، لااقل در موردی که باعث این تغییر گشته. هر تغییری در استراتژی جمهوری اسلامی که منجر به تغییر موضع در قضیه رشدی بشود در حکم قبول صریح شکست در مجازات کسی است که ملایان با اقتدای به امام از دنیا رفته شان، کافرش خوانده اند و سزاوار مرگش شمرده اند؛ شانه خالی کردن از پذیرش اثرات کمرشکن این شکست نیز به هیچوجه ممکن نیست. میمانند تغییر موضع در عین حفظ استراتژی موجود - این کار هم به تمام دلایلی که در بخش دوم کتاب به آنها اشاره شد بسیار بعید است زیرا قضیه رشدی در دینامیک استراتژی جمهوری اسلامی مقام بسیار مهمی دارد، چشمپوشی از مجازات رشدی و پس گرفتن فتوا تمام آرایش این استراتژی را مختل میسازد و تمامی آن را به سرایش نوعی عقب نشینی اجباری میاندازد که در چارچوب استراتژی پیش بینی نشده و نتیجه نهایی اش شکست کامل است. سخن کوتاه، تنها راهی که استراتژی موجود پیش پای رهبران جمهوری اسلامی باز گذاشته است پافشاری بر مجازات رشدی است یا حد اکثر مسکوت گذاشتن مجازات تا امکان استفاده از ثمرات شکست نخوردن در ماجرای رشدی ممکن باشد.

نتیجه گیری

در این قسمت بندهای گوناگونی که از تغییر موضع حکام ایران در قضیه رشدی جلوگیری میکند یکایک شمرده شد و مورد تحلیل قرار گرفت. نتیجه ای که میتوان از تحلیل بالا گرفت این است که صرفنظر از انواع این بندها که به بینش مذهبی، ایدئولوژی و استراتژی رژیم مربوط میشود، عواملی که بیش از هر چیز در فلج ساختن طبقه حاکم ایران نقش دارد عوامل صرفاً فردی نیست، آنهایی است که از در هم گره خوردن کنشهای فردی پدید آمده و صورت جمعی گرفته است. عواملی که خاص این رژیم نیست و نظایرش را میتوان از دید جامعه شناسی در نقاط و ازمنه دیگر هم یافت. موانع درون گروهی که به

دلیل مشکل ساختن و تقریباً غیرممکن کردن تغییرات، رژیم اسلامی را دچار نوعی پیری زودرس کرده در هر سه زمینه نقش دارد. موانع برون گرومی نیز که به نوبه خود دست و پا گیر این رژیم شده و به خصوص در زمینه استراتژی، آن را در موقعیت بسیار خطرناکی قرار داده است دارای اهمیت بسیار است.

ممکن است فلج درون گرومی روحانیت به نظر ادامه تاریخی هرج و مرج و بسیاری مراجع تقلید بیاید که سالها از تحول جدی تشیع و همگام شدنش با زمان جلوگیری کرده است اما نباید در بند این تصویر ساده ماند و نتیجه گرفت که در هنوز بر همان پاشنه ای میچرخد که قبل از انقلاب بر آن میچرخید، تحولاتی که انقلاب اسلامی در دل روحانیت شیعه ایجاد کرده هیچ کم از دگرگونی‌هایی نیست که در کل جامعه ایران به وجود آورده است.

در بازی امروزین قدرت و رقابتهای جدید مذهبی ذهنیت و تربیت حوزه ای نقش عمده ای ایفا میکند، خاصه در جلوگیری از متمرکز شدن قدرت در دست یکی از علماء، اما آن ذهنیت و تربیت در چارچوب گرومی و اجتماعی و بین المللی جدیدی جای گرفته است که به نسبت دوران قبل از انقلاب تغییر کرده است و به همین دلیل دیگر همان معنای سنتی خود را ندارد.

نظام حکومت اسلامی بر اساس آن بینش مذهبی و ایدئولوژی و استراتژی بنا شده که ذکرشان رفت، به عبارت دیگر ماهیت نظام برخاسته از این سه عامل است و اگر اصراری در به کار گرفتن تشبیهات مربوط به علوم طبیعی در میان باشد میتوان این سه را «کدهای ژنتیک» نظام حکومت مذهبی خواند زیرا چگونگی آن را شکل داده و تغییرشان اصلاً این نظام را دگرگون خواهد کرد. منتها فقط باید اضافه کرد که در زمینه سیاست دگرگونی کامل یک نظام سیاسی در حکم مرگ آن و پیدایش نظامی جدید است.

در میان این سه، و تا آنجا که به قضیه رشدی مربوط میشود، مشکل استراتژیک خطرناکترین است زیرا هم موانع درون گرومی و هم برون گرومی در آن به بارزترین و حساسترین شکل خود را نشان میدهد و جمهوری اسلامی را با نیروهایی در گیر میسازد که بسیار از آن برترند. اگر ارزیابی نادرست عوامل بین المللی باعث سقوط حکومت اسلامی شود جای تعجب نخواهد بود. تأثیر روابط بین المللی بر سرنوشت حکومت‌های ایرانی قرن بیستم بسیار زیاد بوده است، بر هم ریختن تعادل قدرت بین روس و انگلیس اسباب بر آمدن نظام رضا شاهی و به طور غیر مستقیم سقوط قاجاریه را فراهم آورد؛ حکومت رضا شاهی خود به این دلیل که فرمانروای ایران به کلی از درک چند و چون تحولات جهان و ابعاد تغییراتی که جنگ جهانی دوم در عالم فراهم آورده بود، ناتوان بود به دنبال اشغال ایران ساقط شد، دولت دکتور مصدق وقتی که تعادل نیروهای جهانی به ضرر سیاست وی و به نفع انگلستان تغییر کرد از میدان بیرون رانده شد و محمدرضا شاه نیز تاب تزلزلی را که در پشتیبانی دول غربی و بخصوص آمریکا از خویش احساس کرد، نیاورد و دست و پا گم کرده و سرگردان از مخالفانی که بی پشتیبانی اش را دریافته بودند شکست خورد.

البته عوامل داخلی در این هر سه مورد به تناسب نقش داشت اما وزنه سیاست بین المللی اهمیت بی چون و چرای خویش را طی این دگرگونیها به همگان ثابت کرد، لافل به آنهایی که از درک این اهمیت روی برناتافتند. مقصود از برشمردن این وقایع خوار کردن مردم ایران و بی مقدار شمردن نقش آنها در تعیین سرنوشت خویش یا میدان دادن به افسانه سرایی طرفداران تئوری توطئه نیست فقط اشاره به این امر مهم است که هیچ کشوری نمیتواند در دنیای امروز از اهمیت روابط بین المللی غافل باشد و همه حکومتها نمیتوانند به یکسان در صحنه سیاست جهانی عرض اندام کنند و هر سیاستی را در پیش بگیرند.

حکومت جمهوری اسلامی در گزینش بی محابای اهداف خویش، از بابت ارزیابی سبکسرانه امکانات بین المللی خود و نیز از جهت بختی که تا به حال در این زمینه یار آن بوده در بین حکومت‌های قرن اخیر ایران بی نظیر است. زیرا خیالپردازیهایی ایدئولوژیکی که سیاست آن را شکل میدهد به هیچوجه با امکانات عملی آن تناسب ندارد و جستش از مخاطرات این حادثه جویبها بیش از قدرت و موقع شناسی مولود تغییر ناگهانی و مساعد شرایط بوده است. بارزترین نمونه این بخت بلند را میتوان در گروگانگیری سفارت امریکا جست. کاری که در اصل دستپخت گروه کوچک و افراطی «دانشجویان خط امام» بود ولی هنگامی که کندی و ضعف سیاست امریکا در مقابل این عمل هویدا شد سررشته اش به دست خمینی افتاد که آن را به بزرگترین و مهمترین مانور سیاست خارجی خود تبدیل کرد، خرجش را بر عهده ملت ایران گذاشت و منافعش را به جیب خود و دیگر اسلامیان افراطی سراسر جهان سرازیر کرد تا در عریده جویی بیش از پیش گستاخ گردند. اما نه این گستاخی بی حساب میتواند تا ابد ادامه پیدا کند و نه آن بخت بلند میتواند همیشه کارساز باشد.

به راه انداختن قضیه رشدی مانوری است که در دراز مدت برای جمهوری اسلامی بسیار گران تمام خواهد شد، چون یا باید این رژیم از مجازات رشدی صرفنظر کند و پا در سرآشوب سقوط بگذارد و یا اصلاً زیر فشار ساقط شود و سودای گرفتن این قربانی را به گور ببرد.

قضیه رشدی تنها اثری است که خمینی برای مخالفان حکومت مذهبی به جا گذاشته است و اگر ایرانیان به اهمیت آن واقف گردند و چنانکه باید از آن استفاده کنند خواهند توانست با استفاده از شرایط بین المللی ضربت سهمگینی به این نظام وارد سازند و راه آزادی خویش را از یوغ مذهب حکومتگر هموار نمایند. قسمت آخر کتاب به تحلیل امکاناتی که این قضیه برای ایرانیان فراهم آورده و چند و چون چاره ای که آنها میتوانند و باید برای آزادی رشدی و در حقیقت رهایی خویش بیابند، اختصاص دارد.

فصل سوم : چاره‌مطابق با تجدد

در این فصل باید به ترتیب به سه سؤال پاسخ داد:

- چاره‌مطابق با تجدد چگونه چاره ای است؟

- چه گروهی از ایرانیان می بایست این چاره را عرضه نماید؟

- چرا این گروه باید آن چاره را عرضه کند؟

چاره‌مطابق با تجدد باید به برداشتی عقلانی از عدالت و تحدید عقلانی مقولهٔ تقدس منکی باشد که بخش اول کتاب کلاً به شرح چگونگی آنها اختصاص داشت.

از این دیدگاه تنها راه قابل قبول و جهانشمول دستیابی به عدالت، پذیرش چارچوب حقوق طبیعی است و پیروی از خرد. عدالت مبتنی بر نژاد و طبقه و یا عدالتی که تماماً تابع دگرگونیهای تاریخی باشد در این میان جایی ندارد، عدالت منکی به معیارهای صرفاً فرهنگی یا استوار بر پایهٔ مذهب نیز به همین. باید شاخه‌های مختلف حیات انسانی را از هم تمیز داد و نباید معیارهای هیچکدام آنها را به دیگری تحمیل کرد.

پایگاه دیگر این چاره پالایش تقدس و ذهنی شمردن آن است. تأکید بر این نکته که هر حرفی تحت لوای دین و به اتکای تقدس زده شد قابل قبول نیست. زیرا یکی از مهمترین وظایف خرد نقد مقدسات است و پالودن تقدس تا هر کس هر یاهو ای تحت این عنوان بر زبان نیاورد. وقتی تقدس پالوده شد از قلمرو خرد بیرون میرود و اعتقاد بدان امری میشود ذهنی، بنابراین هیچکس را نمیتوان وادار به پذیرفتن ساخت. از آنجا که شکل‌گیری مفهوم طبیعت نوع رابطهٔ مقدسات را با تقدس متحول می‌سازد، دیگر بر کفر هیچگونه اثر طبیعی مترتب نمیگردد و ثمرهٔ مابعدالطبیعی آن فقط و فقط باز داشتن «کافر» خواهد بود از دستیابی به رستگاری، که این هم جز به خود وی به کس دیگری مربوط نیست.

در جمع و با اتکای به این دو پایه، میتوان پاسخ مدرنی را که نفی‌کنندهٔ فتوای خمینی و گفتار رسمی حکومت اسلامی است بدین ترتیب ساده عنوان کرد: رشدی اصلاً و ابداً مرتکب جرمی نشده است تا مجازاتش لازم باشد و به تبع فتوایی که برای مجازات وی صادر شده باید بی‌قید و شرط پس گرفته شود.

قبل از به پایان بردن این بند باید چند نکته را در باب چاره‌مطابق با تجدد توضیح داد.

این چاره مصداق کامل اعتدال است زیرا اساسش بر آزادی افکار و ابراز عقاید است. تضمین آزادی عقاید ضمانت جلوگیری از تحمیل آنها را نیز به همراه دارد، فتوای خمینی را یاهو شمردن و جلو اجرایش را گرفتن در حکم احترام به عقاید گوناگون و دوری جستن از خشونت است. کسانی این موضعگیری مطابق با تجدد را افراطی می‌شمارند که مایلند به ضرب تقدس افکار و خواسته‌های خویش را به دیگران تحمیل نمایند. تقدس زدایی با تقدس ستیزی متفاوت است، رشدی را بی‌گناه دانستن ثمرهٔ اولی است و فقط متعصبان مذهبی دفاع از آزادی وی را به حساب دومی می‌گذارند. اولی محدود کردن حوزهٔ اعتبار تقدس است، دومی بی‌اعتبار شمردن مطلق تقدس.

این چاره برگرفته از افکاری است که در مغرب زمین مدون گشته و در این خطه به کرسی نشسته است اما به هیچ رو خاص غربیان و منحصر به اروپا یا امریکا نیست. آنچه که دستاورد خرد باشد جهانشمول است و بنابر تعریف همهٔ آحاد انسان میتوانند از آن بهره بگیرند. به علاوه روگرداندن از این راه حل به بهانهٔ مجزا بودن فرهنگها و مقایسه ناپذیری آنها فکری نیست که فرآوردهٔ ایران یا ملک اسلام باشد. پایه ریزی و بسط این فکر نیز در مغرب زمین انجام گشته است و از آنجا به همهٔ دنیا صادر شده. در باب اعتبار فرهنگ مداری در بخش اول صحبت شد، در اینجا فقط باید بر این نکته تأکید کرد که ادعای فرهنگ مداری و مبارزه با فرهنگ غرب میان هم است زیرا نفس فرهنگ مداری، چنانکه امروز در ایران پایهٔ نظریه پردازی قرار گرفته، خود سوغات غرب است.

پیگیری این چاره به هیچوجه مترادف بی‌اعتنایی به اعتقادات ایرانیان نیست زیرا اعتقادات مردم ایران در بارهٔ قضیهٔ رشدی هیچگاه آزادانه مهلت ابراز نیافته است و از آن مهمتر فرصت شکل گرفتن در برخورد نظرات مختلف را پیدا نکرده. عرضهٔ چارهٔ مدرن قدم اول است برای باطل ساختن این ادعا که مردم ایران مایل به مجازات رشدی هستند و نیز برای پیشنهاد راه حلی که به کار آزادی خود آنها نیز میآید. چون نباید فراموش کرد که کفر اساسی‌ترین «جرم» در دستگاه حقوقی مذهبی است و تعیین تکلیف با آن در حکم تعیین تکلیف با هر دستگاه حقوقی است که به اتکای تقدس و مذهب باید و نباید‌های زندگی مردم را معین میکند. چارهٔ فتوای رشدی چاره ایست که به تمام گرفتاران تحمیل احکام مذهبی مدد میرساند و طبعاً به ایرانیان که قربانیان اصلی حکومت مذهبی ایران هستند.

امروز برای عرضهٔ فکری که خرد را اسباب یافتن عدالت بداند و به اعتقادات ابتدایی مردم کوتاه فکر اعتنا نکند زود نیست. حتی میتوان گفت که تا به حال ایرانیان در انجام این کار آن هم در برابر حکومتی که خود را رسماً جانشین خدا بر روی زمین به حساب میآورد و به نام مذهب هر کاری را مجاز می‌شمارد، بسیار تأخیر کرده اند. عرضهٔ سخن درست و برحق هیچگاه زود نیست مگر در نظر آنهایی که از پراکندن جهل و تعصب طرفی برمییندند. طفره رفتن از این کار تحت عنوان مصلحت اندیشی و پراگماتیسم، هر قدر هم که ظاهرالصلاح جلوه کند، امتیازی است که به اسلامگراییان داده شده و مانعی که در راه بهروزی ایرانیان ایجاد شده است.

عرضه این چاره در حکم بی‌اعتنایی به مذهب نیست بلکه گامی است برای تعطیل هر نوع بهره‌برداری سیاسی از آن که شرط لازم برقراری دموکراسی لیبرال است. کسی که بخواهد در حیات اجتماعی پیرو فقه بماند و در کشوری آزاد و دموکرات زندگی کند، خیال محال در سر می‌برد، چنین کسی نه به دموکراسی خواهد رسید و نه لیاقت رسیدن به آزادی را دارد. و آخر از همه باید این نکته را یادآوری کرد: وقتی پای حقیقت و عدالت در میان است و سرنوشت یک انسان و یک ملت بسته به این دو است جایی برای مماشات نیست.

چه گروه از ایرانیان باید این چاره را عرضه کنند

عرضه چاره مطابق با تجدد که صحبت از جهانشمول بودن آن شد بنا بر تعریف محدود به ایرانیان نیست و نمیتواند باشد ولی همانطور که در ابتدای بخش سوم اشاره شد این کتاب خطاب به ایرانیان نوشته شده و به همین دلیل در آن سخن از چاره‌هایی رفته که آنها میتوانند برای قضیه رشدی در میان بنهند. حال باید دید که چه گروه از ایرانیان باید برای مشکل رشدی پاسخی مطابق با تجدد بیابد و سعی در به کرسی نشاندن آن بکند. این جستجو دو گروه را در بر می‌گیرد که ممکن است گاه در عمل اعضای آنها با یکدیگر مخلوط شوند: آنهایی که مروج نظری تجدد بوده اند یا هستند و آنهایی که عملاً جامعه ایران را به سوی تجدد برده اند یا میتوانند ببرند. دو بخش بعدی به بررسی چند و چون این دو گروه اختصاص دارد.

ولی قبل از پرداختن به این دو سؤال باید چند نکته مهم را راجع به تجدد در ایران یادآوری نمود. جامعه ایران برخلاف جوامع اروپایی که زادگاه و بستر اصلی تجدد بوده اند، خود سیر تحولی را طی نکرده که بعد از مدتی توسط مورخان و جامعه‌شناسان و فلاسفه ردگیری شود، در مقایسه با تحولات دیگر جوامع از آنها متمایز گردد و در قالب مفهومی ریخته شود تا نام تجدد بگیرد. تا آنجا که به ایران مربوط است، تجدد در وهله اول فکری، یا به عبارت دقیقتر مجموعه فکری، بوده که به این کشور وارد شده و در بین بعضی گروه‌های جامعه رایج گشته است، این افکار سپس الگوی کارهایی شده که قرار بوده ایران را متجدد سازد. خلاصه اینکه مدرنیزاسیون در مغرب زمین بیشتر واقعه تاریخی بوده و در ایران بیشتر پروژه اجتماعی.

به هنگام بررسی نتایج اعمال تجدد خواهان ایران باید به چند نکته دقت داشت. تمام تجدد گرایان ایران از تجدد تصویر واحدی در ذهن نداشته اند، به علاوه تجدد بر خلاف آنچه که کاربرد روزمره و رایجش به ذهن متبادر میکند مفهومی است بسیار انتزاعی و نمیتواند فی‌نفسه هدف مستقیم کاری باشد، رسیدن به آن از طریق دستیابی به اهداف آبی و میانی که وسایل و مصادیق تجدد محسوب است ممکن می‌گردد و تا آنجا که به این اهداف مربوط میشود تمام تجدد خواهان از یک روش پیروی نکرده و اهداف مشابهی را تعقیب ننموده اند که هیچ، گاه بر سر روش و هدف با یکدیگر کشمکش نیز داشته اند. دیگر اینکه اعمال تجددگرایان همیشه یک هدفه نبوده و آنها نیز مثل باقی مردم گاه از ورائی یک عمل چند هدف را تعقیب می‌کرده اند که تعقیب برخی را میتوان به حساب تجددگرایی گذاشت و برخی را نمیتوان. به علاوه هیچکدام این افراد در صحنه جامعه قادر مطلق نبوده است تا بتواند برنامه‌های خویش را دقیق و بی‌کم و کاست به مرحله اجرا بگذارد، اعمال هیچکدام آنها در خلاء انجام نگرفته بلکه در کشور و جامعه‌ای معین انجام شده و علاوه بر درگیر شدن با محدودیتهای مختلف مادی و معنوی در معرض واکنشهای دیگر افراد جامعه و نیز اختلاط با کنشهایی قرار داشته که هر کدامشان معطوف به هدف یا اهداف دیگری بوده است. آنچه که ما «مدرنیزاسیون ایران» مینامیم حاصلی است که از کوششهای ناهمگن تجددگرایان در بوته جامعه و تاریخ کشور ایران پیدا شده و در عین شباهت به مورد دیگر جوامعی که خودبخود یا به تقلید دیگران به سوی تجدد رفته اند با آنها تفاوت‌های عمده دارد.

غرض از اشاره به پیچیدگیهای فرآیند مدرنیزاسیون در ایران تأکید بر اهمیت فرآیند تاریخی تجدد در جوامع مختلف است و نیز کنار زدن چند فرض نادرست و گاه خوشبینانه که در بین ایرانیان رواج تام دارد.

برخی بین مفهوم تجدد و مصادیق آن تفکیکی قائل نمی‌گردند و تصور میکنند که میتوان تجدد را موضوعی صرفاً فلسفی فرض کرد و بحث راجع به تجدد ایران یا هر کشور دیگر را به شکافتن مفهوم تجدد ختم نمود. اینان به تبع نقطه ضعف مدرنیزاسیون ایران را در کمبود بحث فلسفی راجع به تجدد و کاویده نشدن مفهوم آن می‌جویند. رواج این طرز فکر بسیار زیاد است زیرا سخنان فلسفی باب روز است و در این دوره حتی رئیس تربیت بدنی شهرستان الیگودرز هم مایل است مسایل را از دیدگاه فلسفی و متافیزیک تحلیل کند، دیگر چه رسد به آنهایی که به سائقه تحصیل و تخصص در این زمینه‌ها صاحب ادعا هستند. البته این بحث‌های انتزاعی به نسبت کم خطر هم هست و از آنجا که معمولاً ارتباط آن با امور ملموس اجتماعی روشن نیست، نه اسباب مزاحمت دیگران را فراهم می‌آورد و نه مایه دردرس سخنگو میشود. ولی باید این نکته بسیار مهم را به یاد داشت که شکل و ترتیب برقراری تجدد را در جوامع مختلف به هیچوجه نمیتوان به طور کامل از مفهوم آن استنتاج کرد، عوامل تاریخی در این میان نقش عمده دارد و بدون توجه به آنها نمیتوان متجدد شدن جامعه‌ای را تحلیل نمود و نه میتوان برای این کار پیشنهاد قابل قبولی ارائه داد؛ تحلیل نظری مفهوم تجدد اهمیت بسیار دارد ولی این مفهوم معیار سنجش است و راهنما نه موضوع سنجش و خود راه.

گروهی دیگر برقراری تجدد را جبر زمانه می‌شمرند و همه گیری آن را نوید می‌دهند. این تصور با اتکای به فلسفه تاریخ ترقی خواهانه عرضه می‌گردد و بیشتر صورت امیدواری بی اساسی را دارد متکی بر این خیال که بخت برقراری تجدد در ایران با زمان زیاد و زیادتر خواهد شد، به عبارت دیگر منادیان این فکر مانند دیگر امیدواران سبکسر، نفس زمان را علت می‌شمارند و به این خیال باطل دل خوش می‌کنند که گذر زمان آرمانهای آنها را بالاخره و احیاناً بدون زحمت، تحقق خواهد بخشید. در این باب اول باید یادآوری کرد هنوز فلسفه تاریخی که تجدد را محتوم به حساب آورد اثبات نشده و نفس زمان را هم نمیتوان علت شمرد بلکه باید آن را ظرفی به حساب آورد که به علت‌های مختلف فرصت بروز میدهد. تنها خاصیتی که میتوان برای این گونه افکار خوشبینانه قائل شد این است که میتواند به برخی طرفداران فعال تجدد قوت قلب ببخشد و به دست بعضی هواداران تنبل آن بهانه ای برای لاپالایگری بدهد. البته میتوان این قبیل سخنان را پذیرفت و احیاناً پراکند ولی نه باید تفاوت بین امید و اطلاع را فراموش کرد و نه فرق بین سخن مفید و سخن درست را.

برخی پای گردونه زمان و کل تاریخ جهان را به میان نمی‌کشند ولی فرآیند تجدد را زاینده مکانیسمی فرض میکنند که پس از به راه افتادن به سوی هدف محتومش که برقراری و تکمیل تجدد است میل میکند. این طرز تفکر دو شاخه دارد.

یکی این تصور که تجدد حاصل نوعی واکنش زنجیره ای است و به محض اینکه بخشی از آن در جامعه ای پا گرفت کم کم سر و کله باقی اجزای آن تحت تأثیر این بخش موجود پیدا خواهد شد و به مرور زمان تجدد بر تمام نهادهای اجتماعی مسلط خواهد گشت.

متجدد شدن هر جامعه به صورت ایجاد تغییر در نهادهای سنتی آن و نیز پیدایش نهادها و پدیده های جدید بروز میکند، بین بسیاری از این دگرگونیهای همسان و گاه همراه ارتباط منطقی هست و ممکن است بتوان در بعضی بخشهای آن دینامیسمهای موضعی یافت، اما نمیتوان شبکه پیچیده تأثیرگذاری های متقابلی را که بین این دگرگونیها برقرار میشود به یک رشته واکنش زنجیره ای تقلیل داد و نتیجه گرفت که کار از هر کجا شروع شد، بالاخره به همه جا تسری خواهد یافت. زیرا قابلیت تأثیرپذیری بخشهای مختلف حیات اجتماعی از هم و تأثیرگذاری آنها بر هم یکسان نیست و تجدد هم آنچنان نیرویی در هیچ کدام آنها نمیدمد که بتواند به ناگاه همه بخشهای دیگر را تحت الشعاع خویش قرار دهد و دگرگون سازد. مثلاً وارد شدن ماشین چاپ به یک کشور حتماً در حکم تجدد صنعتی است اما به معنای تجدد ادبی نیست و الزاماً آن ا به دنبال نمیآورد. به علاوه اگر یک بخش جامعه از تجدد به دور ماند بر چند و چون مدرن شدن باقی بخشها نیز تأثیر میگذارد و صورت خانه خالی جدول را ندارد که بتوان بعداً فارغ از بقیه و سر فرصت پرش کرد.

دیگر این تصور که اعمال تجددگرایان از هر رنگ و قماش که باشند نهایتاً در یک جهت سیر میکند و در دراز مدت و حد اکثر از راه های مختلف به نتیجه مشابه خواهد رسید که همان به کرسی نشاندن و تقویت تجدد است. گویی فرآیند تجدد قیفی است جادویی که هر چه از این طرف در آن بریزند از سوی دیگر مایه یکدست تجدد را بیرون میدهد که میتوان در همه جا پخش کرد و اگر تجددگرایان با یکدیگر هم‌رأی و همراه نیستند چه باک، نتیجه در آخر کار آن خواهد شد که باید. این تصور نیز نابجاست زیرا کاملاً ممکن است تا در شرایط خاص تاریخی یک گروه یا حتی همه تجددگرایان طوری رفتار کنند که به بخت برقراری تجدد در جامعه لطمه بزنند، یا دنبال اهدافی بروند که میتوان همه را به تجدد نسبت داد ولی دنبال کردن همزمانشان ممکن نیست، یا با کوشش برای برقراری یکی از مصادیق تجدد بخت رسوخ آن را در دیگر بخشهای جامعه کاهش بدهند و از این قبیل. قدری پایینتر مثالی از این دست را از نظر خواهیم گذراند.

تاریخ تجدد در ایران پر از این کاستیهاست و مدرنیزاسیون این کشور از همه جهت حالت جزء به جزء و ناهموار و پرسکته ای داشته و پیشروی اش هم، تازه در آن مواردی که بارز است، یکسره نبوده است. برخی گناه این برهم ریختگی را فقط متوجه بی قابلیت ایرانیان میدانند، البته شك نیست که مردم هر کشور مسئول سرنوشت خویشند ولی باید به این نیز دقت داشت که در تقلید فرآیند پیچیده ای چون تجدد، آن هم از طرف جامعه ای که پیچیدگی و تاریخ خودش را دارد، نمیتوان یکسره و با صرف حد اقل وقت به نتیجه رسید. این کار معجزه برنمیدارد و میانبر هم ندارد و حتی مشق خط هم به این راحتیها نیست چه رسد به برقرار ساختن نظامی جدید در کل یک جامعه.

مروجان و مدافعان نظری تجدد

باید به هنگام بررسی امور فرهنگی و به طور اخص آن رشته هایی که با تفکر ارتباط دارد به تمایز گروههای مختلفی که با این امور سر و کار دارند توجه کرد و به قول ریمن آرون جامعه شناس نامدار فرانسوی، تولید کنندگان افکار را از گروهی که حفظ و نقل آنها را بر عهده دارند جدا کرد و گروه اخیر را از مروجان افکار در بین مردم تمیز داد، فی المثل باید نظریه پردازان علمی را از دانشگاهیانی که بیشتر عمر خویش را صرف آموزش کشفیات دیگران به دانشجویان میکنند تفکیک کرد و هر دو گروه را از رساله نویسان یا روزنامه نگارانی که این نظریات را ساده میکنند و بین مردم میبرند مجزا نمود. بعد از اینها میتوان به آلهای پرداخت که در جامعه پذیرندگان افکار مختلفند.

تا آنجا که به تجدد مربوط است، ایرانیان نه جزو بنیانگذاران فکر تجددگرای هستند و نه جزو کسانی که در طول زمان بر این مشرب سخن تازه و عمده ای افزوده اند. تجددگرایی اصلاً و اساساً در مغرب زمین زاده شده و رشد کرده

اما اگر اعتباری دارد ابدأ به این دلیل نیست که به اصطلاح «ساخت فرنگ» است؛ زیرا تولیدات فکری مغرب زمین فقط به تجددگرایی محدود نیست، انواع و اقسام افکار تجددستیز هم در مغرب زمین شکل گرفته و از آنجا به اطراف و اکناف دنیا روانه گشته تا مورد استفاده تجددستیزان سراسر گیتی از جمله حکومت اسلامی ایران قرار بگیرد. اعتبار تجددگرایی از مطابقتش با خرد برخاسته و از نتایج درخشانی که در جهان به بار آورده است. باید توجه داشت که شرکت نداشتن در پایه ریزی نظری تجدد نه اسباب سرشکستگی است و نه برای رو برتافتن از دستاوردهای تجدد بهانه ای است قابل قبول. اگر ایرانیان میخواستند از ثمرات هر آنچه که خود در پایه ریزی نظری اش سهم نداشته اند رو برتابند از این فرهنگی که این همه بدان میبایند چیز زیادی باقی نماند. خلاصه اینکه تعریف از تجدد به عنوان سوغات غرب همانقدر یاوه است که پس زدند تحت این عنوان.

بنابر این تا آنجا که به موضوع مورد بحث ما مربوط میشود باید سراغ ناقلان و مروجان تجددخواهی را در ایران گرفت و سپس به پذیرندگان این فکر پرداخت.

از نظر تاریخی ناقلان و مروجان فکر تجددخواهی در ایران همانهایی هستند که از آنان به عنوان منورالفکر نام برده میشود و سپس به روشنفکر تغییر نام دادند، منتها صحبت از گروه اخیر بلافاصله دو مشکل ایجاد میکند: اول تحدید معنای روشنفکر از دیگاه جامعه شناسی، زیرا روشنفکری را به کمک رشته شاخصهایی میتوان تعریف کرد که نه هیچکدام منحصر به گروه روشنفکران است و نه همه روشنفکران از آنها به یکسان بهره دارند. به عبارت دیگر نمیتوان از روشنفکر تعریف مفهومی عرضه کرد که مثلاً به چیزی نظیر «صاحبان مشاغل فکری» ختم شود و بتواند جمیع مصادیق اجتماعی آنرا در برگیرد. روشنفکری منزلتی است اجتماعی که اعطایش هیچگاه رسمیت یا دقتی را که فرضاً میتوان در احکام حقوقی یافت ندارد، بل برآمدی است از افکار عمومی در دوره ای معین. مشکل دوم یکدست نبودن سابقه تاریخی پدیده روشنفکری است در ایران، زیرا گروهی را که ما «روشنفکر» میخوانیم، در طول قرن اخیر و با در نظر گرفتن شاخصهای روشنفکری، تغییرات فراوان کرده، تغییراتی که بسیار مهم است و باید به آنها توجه کافی مبذول داشت.

تحصیلات

اولین شاخص روشنفکری که میتوان آن را شاخص تحصیلی خواند داشتن تحصیلات عالی است. در اهمیت این شاخص شکی نیست اما به دو دلیل نمیتوان در تحدید حدود روشنفکری فقط به آن اتکا کرد. اولین دلیل این است که در جوامع مدرن با تشدید تقسیم کار اجتماعی و بالا رفتن میزان آموزشی که برای برعهده گرفتن مشاغل مختلف لازم است، تعداد صاحبان تحصیلات عالی بسیار زیاد شده و روشن است که نمیتوان به همه آنها صفت روشنفکر را اطلاق نمود. از آن گذشته اکثر صاحبان این تحصیلات نه ادعای روشنفکری دارند و نه تمایلی به متصف شدن به این صفت. بنابر این داشتن تحصیلات عالی را فقط میتوان شرط روشنفکری به حساب آورد. در ایران نیز مدتها کلمات روشنفکر و تحصیلکرده کمابیش مترادف شمرده میشد و بسیاری اوقات در کنار هم و به صورت مترادفهایی که پشتوانه همدیگر است اما نزدیکی طولانی آنها ردی است که از تاریخ شکل گیری گروه روشنفکران ایران بر پهنه زبان فارسی باقی مانده است. روشنفکران ایران از نظر نوع شکل گیری بسیار به انتلیجنسیای روسیه شباهت دارند، اعضای انتلیجنسیا معمولاً فرزندان کهنتر خانواده های اشرافی بودند که به سبب تحصیل در اروپا و آشنایی با فرهنگ آن دیار از طرز فکر سنتی رایج در روسیه فاصله گرفته بودند و به تجدد تمایل گشته بودند.

جامعه روشنفکری ایران نیز ابتدا مختص تحصیل کردگان فرنگ بود که هر کدام با افکار نو و گاه با طرحهایی نو به کشورشان باز گشته بودند و سودای پراکندن آن افکار و به اجرا در آوردن این طرحها را داشتند. به مرور زمان و با فزونی گرفتن صاحبان تحصیلات عالی که پیامد تأسیس دانشگاه در کشور بود روشنفکری از تحصیلکردگی متمایز گشت و همزمان شرطهای گام نهادن در جمع روشنفکران سخت تر شد؛ فرضاً زمانی نوشتن چند مقاله یا همکاری با یکی دو نشریه برای ادعای روشنفکری کافی بود، بعد از آن نوبت به مترجمان رسید و ترجمه یکی دو کتاب، ترجیحاً از کامو و سارتر، بر شرایط لازم روشنفکری علاوه شد و در دوران ما که دیگر ترجمه کتب خارجی هم بسیار رایج شده ابراز قابلیت بیشتری برای ادعای روشنفکری لازم است. البته باید به این نکته هم دقت داشت که هر چند تحصیلات عالی معمولاً شرط روشنفکری به حساب میاید، تعداد روشنفکران استاد ندیده که صرفاً به اتکای ذوق خویش حرفه ای نظیر شاعری یا نویسندگی را برگزیده اند و از آن راهی به منزلت روشنفکری گشوده اند، لااقل در ایران کم نیست.

تمایز روشنفکری از تحصیلکردگی، در نقاط مختلف جهان و طبعاً ایران، نشانگر نکته مهمی است و آن تفاوت روشنفکری با تخصص است. اگر روشنفکری فقط زاده تحصیلات عالی و داشتن تخصص در رشته ای بود که روشنفکر راجع به آن اظهار نظر میکند به مرور زمان در تحصیلکردگی تحلیل میرفت، اما پایداری تمایزش نشانه این است که نقش روشنفکر اصولاً گسترده تر از حوزه تخصص اوست، تازه اصلاً اگر تخصصی در کار باشد.

شاخص دوم که بسیار به اولی نزدیک است حرفه ای است و عبارت است از اشتغال داشتن به کارهای فکری که مستلزم تحصیلات طولانی است. در اینجا نیز باید توجه داشت که به دلیل رشد بخش خدمات در جوامع مدرن تعداد صاحبان مشاغل غیر یدی دائماً در حال تزاید است ولی اکثریت قاطع آنها از اطلاق صفت روشنفکر برکنارند. علاوه بر آن روشنفکران به یکسان از میان صاحبان حرفه های گوناگون برنمیخیزند، فرضاً تعداد نویسندگانی که صفت روشنفکر

را یدک میکشند ابدأ با تعداد فیزیکدانها یا اطبایی که پا به میدان روشنفکری نهاده اند قابل قیاس نیست و اشتغال داشتن به کار فکری را فقط میتوان از شرطهای لازم روشنفکری به حساب آورد.

ایدئولوژی

شاخص بعدی که میتوان شاخص ایدئولوژیک خواندش اطلاق صفت روشنفکر است به عرضه کنندگان يك فكر خاص. تعاریفی از روشنفکری که بر اساس این شاخص استوار باشد ولی باید آنها را تعاریفی «مکتبی» خواند که هر کدام بر نرعی دآوری ارزشی متکی است. در عمل میتوان در بین پیروان مکتبهای مختلف فکری افرادی را یافت که صفت روشنفکر را یدک میکشند و تجانس فکری چندانی بین آنها نیست و وجه اشتراکشان بیش از هم مشربیی کوشش در تحلیل و توجیه افکار و احیاناً اعمال گروهی است که خود به نوعی به آن نزدیکند. آنچه که گاه باعث میشود تعاریف مکتبی روشنفکری معقول جلوه کند و بسیار هم مورد استفاده واقع شود شیوع يك ایدئولوژی معین در بین روشنفکران و مدعیان روشنفکری است، رواجی که باعث میشود تا آنها صفت روشنفکری را خاص خود جلوه دهند و عقیده شان را به گروه بزرگی از مردم بقبولانند. طبعاً این وضعیت در مواقعی پیش میاید که هم استفاده از ایدئولوژیهای ساخته و پرداخته خیلی رواج دارد و هم پیروان یکی از این ایدئولوژیها موفق میشوند تا سیادت خویش را بر حوزه روشنفکری به دیگران تحمیل نمایند. طبعاً کم شدن رواج این قبیل ایدئولوژیها و سستی گرفتن اتکای روشنفکران بدانها موجب میگردد تا تعاریف مکتبی روشنفکری کم اعتبارتر بشود.

این اتکای روشنفکران به ایدئولوژیهای گوناگون و جنبه تحلیلی و توجیهی نوشته ها و سخنانشان برخی اوقات مرز بین روشنفکری و نظریه پردازی را قدری سست میسازد ولی باید دقت داشت که نه روشنفکری و پیروی از يك ایدئولوژی ساخته و پرداخته لازم و ملزوم یکدیگر است و نه روشنفکری و نظریه پردازی مترادف یکدیگر. روشنفکران اکثر اوقات از نظریه های پرداخته دیگران استفاده میکنند و شرح یا بسطی که گاهی به آنها میدهند در حکم نظریه پردازی نیست، و از طرف دیگر باز بسیاری نظریه پردازانی که در زمینه های مختلف نظیر اقتصاد و جامعه شناسی و هنر و... نظریات جدیدی به بازار فکری عرضه میدارند بدون اینکه داعیه روشنفکری داشته باشند.

در حقیقت پیدایش کلمات منورالفکر و روشنفکر را در فرهنگ ایران باید برخاسته از نوعی تعریف مکتبی از روشنفکری دانست. این صفات در ابتدا به گروهی اطلاق میگشت که تجددگرایی و فلسفه روشنگری را به ایران وارد کردند و به همین خاطر روشنفکر نام گرفتند. در مقابل اصطلاحات «تیره اندیش» یا «تاریک اندیش» که هنوز هم رواج دارد به آنهایی اختصاص یافت که در برابر روشنگری گروه مزبور موضع میگرفتند و یا متهم بدین کار میشدند و بدین ترتیب به نوبه خویش مشمول دآوری ارزشی میگشتند. در ایران کلمه روشنفکر ثابت ماند ولی دآوری ارزشی که در ورایش قرار داشت به تدریج متحول گشت. بعد از تجددگرایان اول قرن بیستم چیگرایان روشنفکری را ملک طلق خویش شمردند و در دوران رواج افکارشان در بین مردم روشنفکری را مترادف چیگرایی جا زدند و به مرور ناچار شدند تا این امتیاز را با گروهی که میتوان سنت گرایان نویشان خواند تقسیم کنند. تازه علاوه بر آنها باید به وجود روشنفکرانی که خصیصه اصلیشان چپ گرایی نبود و نیز به وجود روشنفکرانی که از چپ برگشته بودند و به خدمت دستگاه حکومتی شاهنشاهی ایران در آمده بودند توجه داشت. خلاصه اینکه گروه روشنفکران نه در ایران و نه در دیگر نقاط جهان هیچگاه یکدست نیست و نمیتوان همه آنها را پیرو يك مسلک معین دانست.

موضعگیری سیاسی

شاخص دیگر روشنفکری دخالت در سیاست است زیرا موضعگیریهای گوناگون روشنفکران در سراسر دنیا اگر مستقیماً هم به سیاست مربوط نباشد کمتر از چاشنی سیاست خالی است. ولی این نیز روشن است که در هیچ کجا پرداختن به سیاست در انحصار روشنفکران نیست، گروه روشنفکران اصولاً از طبقه حاکم مجزاست و به هیچوجه نمیتوان این دو را یکی پنداشت، هر چند اختلاط بین آنها ممکن است. موضعگیریهای سیاسی روشنفکران طبعاً با اتکا به افکار و ایدئولوژیهای مختلف انجام میپذیرد و هیچگاه یکسان نیست، نوع رابطه آنان با طبقه حاکم که نه همیشه یکدست است و نه ترکیب ثابت دارد، نیز به همین - زیرا روشنفکران نه همیشه و در همه جا در راه تأیید این طبقه گام برمیدارند و نه همیشه در بست مخالف اعضای این گروه هستند. ولی در هر حال باید توجه داشت که تمایل آنها به انتقاد معمولاً بیشتر از گرایششان به تأیید است، تمایلی که گاه با ناچیز شمردن مشکلات عملی کار و رفتن در پی برنامه ریزیهای دور و دراز تقویت هم میشود.

در ایران نیز روشنفکران از ابتدای شکل گرفتن به طرق مختلف و با عرضه افکار گوناگون که در دوره های مختلف به تناسب رواج مکاتب فکری مختلف فرق میکشیده اند تا در میدان سیاست جولان بدهند، هر چند نتیجه این کار همیشه خیلی درخشان از آب درنیامده است. رابطه روشنفکران ایران با طبقه حاکم کشور که خود بسیار متحول شده هیچگاه یکسان نبوده است. اول به این دلیل که افکار رایج در هر دوره بر تغییر موضع آنها تأثیر گذاشته و دیگر از این جهت که گروه روشنفکران یکدست نبوده و نیست. این گروه در جمع، در دوران مشروطیت و تا حدی نیز در دوران تجدد رضا شاهی به رضا یا به اجبار با طبقه حاکم ایران بسیار نزدیک بود و نمونه های روشنفکرانی که طی این دوران مشاغل عمده دولتی داشتند یا به قیمت صرف نظر کردن از دمکراسی و با توجیه آن تحت عنوان تجدد خواهی چنین

مشاغلی را پذیرفتند به هیچوجه کم نیست. دوران جدایی روشنفکران از طبقه حاکم و موضعگیری قاطع و تند در برابر آن به دوره نضج گرفتن جنبش چپ و سرمداری حزب توده برمیگردد، این گرایش به محکوم ساختن طبقه حاکم پس از مرداد ۱۳۳۲ و به خصوص خرداد ۱۳۴۲ بسیار تقویت شد. کلاً میتوان گفت که در طول سالهای حکومت محمد رضا شاه جدایی فکری بین روشنفکران و طبقه حاکم و به تبع آن بیرون ماندن روشنفکر از صحنه تصمیمات و حتی مباحث سیاسی، که در عمل به مرور تعطیل گشت، دائم تشدید شد؛ زیرا از یک طرف قدرت سیاسی روز به روز متمرکزتر و روش اعمال آن استبدادی تر میشد و از طرف دیگر روشنفکران چه چپگرا و چه سنتگرا بیش از پیش به سوی مخالفت یکسره و راه حلهای افراطی روی میآوردند. این دو گرایش را میتوان مکمل هم خواند اما نمیتوان فقط متأثر از هم شمردشان و پیدایش و رشدشان را با نوعی تأثیرگذاری متقابل توضیح داد، هر چند هر دو طرف این داستان برای توجیه تئوریهای خویش این عذر را عنوان میکنند. ستیزه گری روشنفکران در مقابل طبقه حاکم ایران و عرضه راه حلهای انقلابی به سالهای ۱۳۲۰ باز میگردد و بیش از هر چیز دلایل ایدئولوژیک و سیاسی دارد. در این سالها نه طبقه حاکم ایران یکسره فاسد بود، نه همه اعضایش نابکار بودند، نه استبداد شاهی ریشه ای دوانده بود و نه امکانات اصلاح اجتماعی مرتفع بود؛ کاری که ممکن نبود قدرتی حزب توده بود بدون دخالت و پشتیبانی شوروی و همین امر برای کسانی که خیال داشتند جامعه ایران را یکسره زیر و رو کنند، دیکتاتوری پرولتاریا برقرار سازند و به اردوگاه سوسیالیسم بپیوندند کافی بود تا در مقابل طبقه حاکم سنگر ببندند، بخت اصلاح اجتماعی را نفی کنند و هر جا فرصتی برای اصلاحات پیدا شد به هر شکل که شده آن را از میان بردارند تا راه قدرتی خویش را صاف کرده باشند. استثنای درخشان بر این رفتار انقلابی و خطرناک و بی مسئولیت که در خدمت اهداف شوروی بود، خلیل ملکی و برخی از یارانش بودند که در عین پیگیری اهداف سوسیالیستی دنبال انقلابیگری نرفتند.

تمایل محمد رضا شاه هم به استبداد به همان اوان سلطنتش باز میگردد، اراده وی از همان دوران معطوف به تمرکز قدرت بود و این سخن که پادشاه ایران دمکرات بود و به مرور و تحت تأثیر پست و بلندهای سیاست مملکت و مخاطراتی که متوجه کشور بود به استبداد متمایل گشت افسانه ای است مناسب نقالیهای قهوه خانه ای. خطر قدرتی نیروهای چپ در ایران، به خصوص پس از خروج نیروهای شوروی از شمال مملکت بیش از هر چیز به کار ترساندن مردم کشور و گاه مانور دادن در زمینه سیاست خارجی میامد، هم دولتهای مختلف ایران (از جمله دولت دکتر مصدق) و هم پادشاه مملکت، برای ترساندن یکدیگر و امتیاز گرفتن از خارجیان از این مضمون استفاده کردند. سیاستمداران ایران به استثنای قوام السلطنه که هم هدفش روشن بود، هم تیزبینی اش ممتاز و هم چیره دستی اش کافی و علاوه بر اینها بزرگمنشی خویش را پشتوانه اقتدار دولتی کرده بود، هیچگاه تمایلی به نزدیکی و ائتلاف با حزب توده نشان ندادند. اکثریت ارتش ایران هم علیرغم وجود یک دسته افسر توده ای نه فقط به ایران بلکه به پادشاه کشور وفادار بود. تازه از طرف دیگر حزب توده در انتخابات مجلس هفدهم که فرصت یافت تا تعدادی کاندیدا به میدان بفرستد در شهر تهران هم که مهمترین پایگاهش بود نتوانست حتی یک نماینده وارد مجلس بکند و به کلی از جبهه ملی عقب ماند. در این شرایط دست زدنش به کودتا بدون گذشتن از دوره ائتلاف با طبقه حاکم، نظیر مانوری که در چکسلواکی انجام گرفت، آن هم در شرایط حاد جنگ سرد و بعد از مرگ استالین و بدون پشتیبانی قاطع دولت شوروی ممکن نبود و این کار هم به دلیل روبرو بودن با واکنش ایالات متحده از حدود امکانات سیاست خارجی شوروی بیرون بود. به هر حال افسران عضو حزب توده هم از نظر نظامی در موقعیتی نبودند که بتوانند کودتا کنند.

موقعیت خدمتی این افراد توسط ارواند آبراهامیان که هیچ تمایلی به کوچک نشان دادن نقش حزب توده ندارد، به دقت و تفصیل مورد بررسی قرار گرفته [Erwand Abrahamian, Iran between two revolutions, Princeton U.P., 1983]. خلاصه اینکه داستان «ایران در لبه پرتگاه بود» و قصه «توطئه خارجی داشت مملکت را به نابودی میکشاند» همه افسانه هایی است که به مرور زمان از طرف دستگاه تبلیغاتی دولت برای توجیه استبداد محمد رضا شاهی در داخل کشور عنوان شده و توده ایها هم که از بزرگ نمایانده شدن خطری که قرار بوده ایجاد کرده باشند، طرفی میبسته اند این قصه ها را به ریش گرفته اند. قصه هایی که تازه بیشتر اوقات یک مشت توده ای تائب برای دستگاه شاهی سر هم میکردند و با آنها هم گذشته و هم حال خود را مهمتر از آنچه که بود جلوه میدادند. ادعای جلوگیری از خطر کمونیسم به یمن قاطعیت دولت استبدادی نیز به همین ترتیب و برای جلب رضایت دول غربی و به خصوص ایالات متحده عرضه میشد، اراده محمد رضا شاه برای انحصار قدرت بر همه این داستانها مقدم بود و در اصل فقط محتاج دستاویز بود و پشتوانه نه چیز دیگر. طبعاً کودتای ۲۸ مرداد به بهبود رابطه روشنفکران و طبقه حاکم کمکی نکرد، به خصوص که پادشاه و طبعاً دولت بیش از هر زمان دیگر به روحانیان نزدیک شده بودند و کلاً روشنفکران را از انواع موجودات کمابیش «اخلاکگر» به حساب میآوردند و هیچ میلی نداشتند تا نسبت به آنان روی خوش نشان بدهند؛ روشنفکران نیز از هر قماشی که بودند از توده ای بی حزب و انقلاب نکرده گرفته تا سوسیالیستهای اصلاح طلب هیچکدام نه استبداد دولت را میپسندیدند و نه محافظه کاری را - بنابراین آنها نیز به نوبه خویش شوقی برای نزدیکی به «دستگاه» ابراز نمیکردند. انقلاب سفید و به خصوص اصلاحات ارضی در این اکراه دو جانبه تغییری کلی ایجاد کرد. از یک طرف پادشاه مملکت که مثل بسیاری از روشنفکران کشورش شوق انقلابیگری و ذوق اصلاحات جدید داشت و علاوه بر همه اینها کشف کرده بود که این اصلاحات میتواند شریکی از مهمترین بخشهای نخبگان سنتی ایران، یعنی ملاکین، را از سر وی باز کند و تمرکز قدرت را در دست او بیشتر کند، خود دست به کار شد و به اتکای نیروی دولتی

و با رفراندومی که قرار بود مهر اعتبار انقلاب سفید باشد اصلاحات خویش را به مرحله اجرا گذاشت. از این هنگام دولت که سیاست خویش را به کلی تغییر داده بود محتاج گفتار جدیدی شد که بتواند این سیاست نوین را توجیه کند و اصلاحاتی را که معمولاً همه جا چپگرایان به مرحله اجرا می‌گذاشتند به سلطنت استبدادی پیوند بزنند. نامزدهای طبیعی چنین کاری میبایست قاعدتاً از بین روشنفکران چپگرا برمیخاستند که نه فقط به نقش اجتماعی خویش در توجیه و تبیین امور سیاسی کارآزموده بودند بلکه مدتها در باب اصلاحاتی از آن دست که محمد رضا شاه به مرحله اجرا گذاشته بود قلم زده بودند و سخن گفته بودند.

به این ترتیب انقلاب سفید هم احتیاج به روشنفکران را نزد دولت ایجاد کرد و هم جاذبه آن را در بین گروه مزبور بالا برد. از آنجا که در اصلاحات جدید خبری از دمکراسی نبود و برخی از این اصلاحات کاملاً رفتار حکومت‌های سوسیالیست تندرو را به یاد می‌آورد روشنفکران توده ای که به سائقه تربیت حزبی خویش هیچگاه اعتباری برای آزادی و دمکراسی قائل نشده بودند و از تقسیم و تعدیل ثروت هم تصویری خیلی دقیقتر از مصادره و بگیر و ببند در ذهن نداشتند بهترین نامزدهای اشغال مناصب روشنفکر دولتی بودند، بیشترین این مناصب نصیب آنان شد و آنهایی که همکاری با دولت را پذیرفتند در راه تأیید مدرنیسم استبدادی محمد رضا شاه گام نهادند و تا ساقط شدن حزب رستاخیز به این کار ادامه دادند. از طرف دیگر روشنفکرانی که عنایتی به آزادی و آزادیخواهی نداشتند نتوانستند در مقابل اصلاحات عظیم سلطنتی گفتار محکم و پیوسته ای پیدا کنند و به دیگران عرضه نمایند و جز چند شعار کلی چیزی در دستگاهشان پیدا نشد. بهترین نمونه این امر را میتوان در ناتوانی مخالفان لیبرال برای عرضه پاسخ سیاسی محکم و قابل قبول به طرح انقلاب سفید و اصلاحات ارضی مشاهده کرد.

ولی در جمع اکثریت غالب روشنفکران، چه از بازماندگان حزب توده و چه غیر از آن به مخالفت خویش با دستگاهی که بخش بزرگی از شعارهای اصلاحی آنان را نیز از چنگشان در آورده بود ادامه دادند و حتی در این مخالفت سختگیرتر و افراطی تر نیز شدند. آخرین پرده مخالفت قاطع روشنفکران با طبقه حاکم انقلاب سال ۱۳۵۷ است که ادامه منطقی جدایی این دو و موضعگیریشان در برابر هم بود. متأسفانه حاصل کار افتضاحی شد که سختترین ضربه را به اعتبار روشنفکران ایران وارد آورد، ضربه ای که هنوز از زیر بارش کمر راست نکرده اند.

پرداختن به مباحث ارزشی

شاخص دیگری که برای روشنفکری عرضه میگردد پرداختن به ارزشهای اجتماعی است که اخلاق در صدر آنها قرار دارد. اما پرداختن به اخلاق مختص روشنفکران نیست، در حقیقت مختص به هیچ گروه خاص دیگری هم نیست، زیرا به عبارتی همه مردم به این قبیل مسایل توجه دارند، یا شاید باید داشته باشند. پرداختن به مسایل ارزشی، به طور عام، هم مختص روشنفکران نیست، هم اندیشمندانی که به هیچوجه ادعای روشنفکری ندارند به این مسایل توجه میکنند و هم روحانیان که مشغله اصلیشان مذهب است و اصولاً از روشنفکران مجزا هستند؛ البته گاه برخی به تسامح صحبت از روحانی روشنفکر میکنند ولی همین عبارت به خوبی نشان میدهد که روشنفکری صفتی است افزوده بر روحانیت و با آن مترادف نیست.

در اینجا نیز مثل مورد سیاست که نوع رابطه روشنفکران با طبقه حاکم مطرح بود، نوع رابطه آنها با روحانیت مطرح است که تا قبل از پیدایش روشنفکران نقش اساسی در بحث راجع به مسایل ارزشی را در اختیار داشت. ولی نمیتوان فقط بر این اساس که روشنفکران موقعیت ممتاز مذهبیان را در باب مباحث ارزشی خدشه دار کرده اند و به عبارت دیگر شراکت یا حتی سیادت خویش را در این باب به آنان تحمیل کرده اند، حکم بر ثابت و معین بودن شکل و نوع رابطه روشنفکران و روحانیان کرد.

در ایران اخلاق به صورت موضوع متمایز از مذهب همیشه جزو مضامین و مباحث روشنفکری بوده است اما چپگرایانی که اخلاق را فرع روابط تولید می‌شمرده اند و به آن مهر طبقاتی می‌زدند تا هم ارزش بی اخلاقی اش سازند، کمتر به اهمیت آن توجه کرده اند. توجه به اخلاق و اهمیت کسب فضایل فردی در انضباط و بهبود جامعه بیشتر مطمح نظر آنهایی بوده که اعتقادی به معجزه گری نظامهای سیاسی و به خصوص ایدئولوژیهای رنگ و وارنگ نداشته اند و صحنه حل این مسئله را در عین توجه به موانع اجتماعی آن، حیطة وجدان فردی میدانسته اند.

چند و چون رابطه روشنفکران ایران با روحانیت نیز در طول زمان تغییر بسیار کرده است. باید دقت داشت که روحانیت شیعه به دلیل هرج و مرج زاده از نهاد اجتهاد و دلایلی که به جای خود ذکر گشت خیلی از روشنفکران یکدست تر نیست و صحبت کردن از رابطه دو جانبه روشنفکران و روحانیت، مثل رابطه روشنفکران و طبقه حاکم، بیشتر صورت کلی دارد و باید به استثنای آن نیز توجه داشت.

معمولاً از دوران انقلاب مشروطیت به عنوان دوره نزدیکی روشنفکران و روحانیان یاد میشود ولی نباید درباره این دوران نزدیکی به تصویرهای زیاده از حد کلی قناعت کرد. در جریان تجددخواهی و برقراری نهادهای سیاسی مدرن در ایران بخشی از روحانیت پیرو روشنفکران آن دوران و مثل بسیاری از مردم مصرف کننده افکاری بود که گروه مزبور از مغرب زمین وارد کرده بود. مصرف کننده بود به این دلیل که خود روحانیت اساساً فرصت تماس با کشورهای غربی و فلسفه سیاسی لیبرال را پیدا نکرده بود تا بتواند آنها را، تازه به فرض تمایل، در ایران بپراکند، بنابراین به اجبار تابع وارد کنندگان این افکار بود. اما روحانیان با بیشتر مصرف کنندگان کالاهای روشنفکری تفاوت

عمده داشتند، زیرا به نوبه خویش میتوانستند تولید کنند، البته از نوع پایین آن بشوند. موقعیت سنتی آنان در جامعه که معمولاً متکی به تحصیل طولانی بود و در عمل شامل نگارش و بحث و به خصوص وعظ و خطابه میشد به آنها فرصت میداد تا بتوانند به سرعت از مضامین جدیدی که روشنفکران دوران به ایران آورده بودند بهره بجویند و آنها را، معمولاً به صورت غیر دقیق و نه چندان پیوسته، در نوشته ها و به خصوص در خطابه های خویش جای بدهند. سخنان نامربوطی که روحانیان بزرگ صدر مشروطیت درباره تقاضای آزادی یا وضعیت محاکم و قوانین زده اند زاده اختلاط مفاهیم ره گم کرده جدید است با گفتاری که ساختمانش بیش از هر چیز تابع تربیت و استدلالهای فقهی و سنتی است. باید بسیاری از روشنفکران ملازاده ایران را هم از بابت سعی در اختلاط سنت اسلام و کالاهای فکری غرب، ادامه دهندگان راه پدرانشان به حساب آورد.

به هر حال این گرایش به تجدد راهی بود که بسیاری از روحانیان از مراتب بالا گرفته تا پایین برای کسب اعتبار یا تحکیم نفوذ خویش به کار گرفتند. حتماً گرایش آنان به مشروطه خواهی در تقویت این جنبش نقش داشته است ولی باید به این نکته که بالاتر هم آمد توجه داشت که محور رابطه مجتهد و مقلد و کلا روحانیان و پیروانشان بیش از آنکه متکی بر تعبد صرف باشد، بر نوعی اشتراك فکری یا لااقل اشتراك در گرایشهای فکری استوار است. در اوایل قرن، مشروطه خواهی در بین مردم شهر نشین ایران ریشه دوانده بود و این تقاضا عرضه سخنانی را میطلبید که چه از پایگاه مذهب و چه غیر از آن در ترویج و تأیید مشروطیت ادا گردد. کسانی که در پی عرضه این سخنان رفتند، چه روحانی و چه غیر از آن، هم به تحکیم مشروطه خواهی کمک کردند و هم مستمعان بیشتری گرد خویش جمع کردند. نباید فراموش کرد که در همان حال برخی از روحانیان، از جمله شیخ نوری که اعلم مجتهدان زمان به حساب میامد، در جهت خلاف مشروطیت گام برمیداشتند و سخن میگفتند. به این ترتیب بازار عرضه سخنان مذهبی متنوع بود و صرف پیروی از مذهب یا تمایل به پیروی از روحانیان به هیچوجه برای انتخاب بین گفتارهای مذهبی موافق و مخالف مشروطیت کفایت نمیکرد، برای این انتخاب دلایل تعیین کننده ای لازم بود که الزاماً ربطی به مذهب نداشت؛ حتی میتوان گفت با توجه به شهرت اعلامیت شیخ فضل الله، آنهایی که در پیروی از شعایر مذهبی سختگیرتر بودند قاعداً میبایست به وی میپیوستند و کسانی که سوی روحانیان مشروطه خواه روی میاورند که به اصطلاح ایمان سست تری داشته باشند.

در دوران رضا شاهی هم که کمر روحانیت زیر فشار دستگاه مقتدر حکومتی خم شده بود نه جایی برای ابراز وجود خود روحانیان باقی مانده بود و نه برای همدلی گروههای دیگر اجتماعی با روحانیت. روشنفکران نیز به سائفة تجددخواهی قاعداً تمایلی به همدلی با اصحاب دین نداشتند و اگر میداشتند به دلیل استبداد فرصت ابراز آن را نمی یافتند. جدایی روشنفکران از روحانیان در دوران پس از شهریور ۱۳۲۰ نیز تفاوت چندانی با قبل پیدا نکرد، توده ایها که

بیشترین فضای روشنفکری را به خویش اختصاص داده بودند روحانیان را مرتجع و مذهب را افیون توده ها میشمردند و غیر توده ایها هم تمایل زیادی به نزدیکی با روحانیت نشان نمیدادند. برخی نهضت ملی شدن نفت را باز دوره نزدیکی بین روحانیت و روشنفکران به حساب آورده اند. در اینجا هم باید تذکر داد که اولاً «روحانیتی» در کار نبود، تنها شخصیت مذهبی شاخصی که مدتی با نهضت ملی همراهی کرد سید کاشی بود که نه جاه طلبی اش در این میان به حد کافی ارضاء شد و نه توانست به جنبش ملی آن طور که مایل بود رنگ مذهبی بدهد. کار وی نظیر روحانیان صدر مشروطیت دنباله روی از جریانی بود که نه خود بنیانگذارش بود و نه بر آن تسلطی داشت. وی با پیوستن به این جریان که قبول عام یافته بود موقعیت مذهبی و اجتماعی و سیاسی خویش را تحکیم بخشید و هنگامی که از بهره برداری بیشتر نا امید شد به مصدق پشت کرد. روشنفکران نزدیک به نهضت ملی نیز، به خصوص گروه خلیل ملکی و نیروی سوم، هیچگاه ابراز تمایل بارزی به نزدیکی با «روحانیت» نکردند. به خصوص که برخی از سرجنبانان روحانی از ابتدا در برابر نهضت ملی موضع گرفته بودند و گروه فداییان اسلام هم که شاخه تندرو و تروریست روحانیت بود صریحاً طالب برقراری حکومت اسلامی بود و در این راه از آدمکشی هم ابایی نداشت. تازه اگر میشد کشتن رزم آرا را خدمت غیر مستقیمی به نهضت ملی به حساب آورد تیراندازی به حسین فاطمی حتماً چنین عذری برنمیداشت.

دهه پس از مرداد ۱۳۳۲ نیز بیش از هر دوره در تاریخ مدرن ایران دوران نزدیکی طبقه حاکم و طبعاً شخص پادشاه با روحانیت بود. اگر دوازده ساله اول سلطنت محمد رضا شاه را دوران ضعف وی بخوانیم، دهه بعد از آن را میتوان به حق دوران محافظه کاری وی دانست زیرا وی در این مدت از محکمترین پشتیبانی روحانیت برخوردار بود و به انواع و اقسام در راه جلب رضایت روحانیان میکوشید. موضعگیری مخالف روشنفکران در برابر طبقه حاکم و دوری گزیدنشان از روحانیت دو گزینشی بود که طی این دهه همدیگر را تقویت کرد. وقایع خرداد سال ۱۳۴۲ را باید جزئی از همین دوران و نقطه ختام آن شمرد. جزئی از همین دوران از آن جهت که اکثر روحانیان به پادشاه وفادار ماندند و روشنفکران نیز که هنوز از مفاهیم ترقی و ارتجاع تصویر کم و بیش یکدستی در ذهن داشتند از همدلی با خمینی و یارانش و به خصوص پشتیبانی از نظرات آنها احتراز کردند. نقطه ختام بدین جهت که وقایع خرداد ۱۳۴۲ طلیعه دگرگونی بنیادی در روابط روشنفکران و روحانیان بود.

سالهای فاصله ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷، که با کتاب «غریزدگی» جلال آل احمد شروع میشود و با «آسیا در برابر غرب» داریوش شایگان به آخر میرسد، سالهای سیر قهقرایی و رواج سنتگرایی نوین و خردسنتیزی در فضای روشنفکری ایران است، گزینشی که مذهب را عنصر اساسی فرهنگ ایران به حساب میآورد و وظیفه روشنفکر را عرضه راه حلها

خاص هر فرهنگ میدانست و جدایی روحانیان و روشنفکران را اگر نه بی معنا، لاقلاً نابجا، می‌شمرد و خردگرایی را خوار جلوه میداد. این جریان فکری که تا انقلاب ۱۳۵۷ بی وقفه رشد کرد و نخبگان و طبقه متوسط کشور را پس از سالها با ادعاهای سیاسی اسلام آشتی داد، در گشودن راه روحانیان به سوی قدرت سهم عمده داشت و اسباب یکی از بزرگترین فجایع تاریخ ایران را فراهم ساخت. یکی از دلایل توسعه و همه گیری این گرایش فکری را باید در تنوع آن جست زیرا میتوانست با هرزه دراییهای پرمدعا و ناپوسته و هذیان وار آل احمد و امثال او دل بازمانده های سرگردان نهضت ملی را خنک کند؛ با مارکسیسم اسلامی شریعتی به جوانان تازه از راه رسیده و گرد سنت از تن ننگانده دانشجو مژده بدهد که رسیدن به نهایت ترقی با بازگشت به صدر اسلام میسر خواهد شد؛ آنهایی را که تحت تأثیر مد روز همه به ناگاه طالب جامعه شناس و جامعه شناسی شده بودند به آثار احسان نراقی حواله بدهد تا از زبان جامعه شناسان بیاموزند که هیچ چیز اعتبار جهانشمول ندارد و مسلمانان به جای خوردن حسرت دمکراسی غربی که در حقیقت چیزی جز «عدالت بین دزدان» نیست باید برخیزند و «علم اسلامی» اختراع کنند؛ و آخر از همه آنهایی را که دوستدار سخنان قلنبه بودند و در مقابل اندیشه مغرب زمین احساس حقارت میکردند به محضر آخوندی فکلی نظیر سید حسین نصر یا وردست فرنگی مآب ترش داریوش شایگان بفرستند تا اولی با یک دست اسلام و اشراق و وحی را به جای خردگرایی و تحت عنوان فلسفه اسلامی به خوردشان بدهد و با دست دیگر اسباب تأیید فقه اسلام را فراهم آورد و دیگری به نام اسلام ایرانی و با اقتدای به «مرشد فرنگی» از «هستی» هایدگر برای روشن نگه داشتن «چراغ امانت محمدی» سوخت مهیا سازد. جالب اینکه تمام این مدیحه سراییها برای اسلام و فرهنگمداری مذهبی با پشتوانه نظرات و آرای دانشمندان غربی انجام میگرفت و به اتکای همین نظریه ها بود که «برتری» سنت اسلامی ایران بر فرهنگ غربی اثبات میگشت

دوره رواج این فکر را میتوان دوران طلایی نزدیکی بین روشنفکران و روحانیت به حساب آورد. این نزدیکی در طول انقلاب اسلامی که منجر به قدرتگیری خمینی شد به اوج خود رسید. شاید بتوان گفت که روشنفکران هیچگاه نتوانسته بودند در طول تاریخ جدید ایران این همه عرض اندام و ارائه طریق کنند، متأسفانه هنر نمایانها آن بود که دیدیم و عاقبت کار این است که میبینیم. وقایع انقلاب به خوبی نشان داد که نسل روشنفکران آزادیخواه و لیبرال تقریباً در ایران منقرض شده است زیرا جز از چند نفر صدایی به مخالفت با خمینی و جمهوری اسلامی شنیده نشد و مردم ایران همراه روشنفکرانشان عملاً انقلابی فاشیستی را به انجام رساندند که تا زمان نوشته شدن این سطور میتوان آخرین انقلاب بزرگ قرن محسوبش کرد.

اما رواج سنتگرایی و خردستیزی را نمیتوان تنها ملاط همبستگی روشنفکران و روحانیان در طول انقلاب دانست، پافشاری در مخالفت با پادشاه و ایمان به «انقلاب» هم که از دید بسیاری کیمیای حل مشکلات جامعه مینمود بخشی از این ملاط بود. همبستگی کلی روشنفکران و روحانیت پس از انقلاب به چند دلیل سست شد: دیگر شاهی در کار نبود تا راندنش هدف مشترك باشد؛ انقلاب انجام شده بود و بهره برداری از ثمرات این «معجزه اجتماعی» اختلاف نظرهای عمده در پی آورده بود و جایی برای «وحدت کلمه» بر سر جمهوری اسلامی باقی نگذاشته بود؛ خمینی خود هیچ ارادتی به روشنفکران نداشت و آنها را به دلیل پرداختن به مباحث ارزشی و سیاسی غاصب مقامی میدانست که در اصل از آن علماست و به همین دلیل آنها را گاه با نهیب و گاه با خشونت از میدان بحثهای اجتماعی پس زد و به آنها حالی کرد که سخن برای همه منشأ قدرت نیست.

در حال حاضر و در جمع میتوان گفت که روشنفکران ایران، به غیر از سنتگرایان نوین که به طور رسمی یا غیر رسمی، از نزدیک یا از دور، به خدمت حکومت در آمده اند، تمایل به جدایی از روحانیت پیدا کرده اند بدین گونه اینک بتوانند انقلاب اسلامی را جداً مورد ارزیابی دوباره قرار دهند و همگامی خویش را با روحانیت بر اساسی نو تحلیل کنند. مدتها دلیل اصلی این فلج فکری همان ایمان و ارادت به «انقلاب» صرف نظر از محتوا و حاصل آن بود که در بین روشنفکران چپگرا، به عبارت دیگر اکثریت قاطع روشنفکران ایران، رواج تام داشت. اما وقتی سقوط اتحاد شوروی روشنفکری مارکسیست مآبانه را از مهمترین پشتوانه معنوی و بیشترین نیروی جاذبه اش، آن هم نه فقط در ایران بلکه در تمام دنیا، محروم کرد انقلاب دوستی و خط و نشان کشیدنهای طبقاتی تعطیل شد و راه برای بازبینی انقلاب اسلامی باز شد ولی این کار به انجام نرسید. زیرا به انجام رسیدنش مستلزم لایروبی کردن رسوبات انقلابیگری و بی اعتنائی به دمکراسی است که مدتها در بین روشنفکران ایران رواج تام داشته و بی اعتباریش آنها را دچار سرگردانی کرده است.

ترس روشنفکران را از مذهب نیز باید به موانع موضعگیری در برابر ثمرات مصیبت بار انقلاب اضافه کرد، زیرا روشنفکران بر خلاف آنچه که از ایشان انتظار میرود از بابت شجاعت مزیت چندانی بر عامه مردم ندارند و از قماش دیگری نیستند. بهترین نشانه این ترس مطالب رنگ و وارنگ و جور و واجوری است که در این دوران از چپ و راست راجع به تجدد نوشته میشود اما در اکثریت قریب به اتفاق آنها اثری از پرداختن به مذهب و تحلیل رابطه آن با تجدد نیست. جالب اینجاست که تجدد در اروپا که بستر پیدایش بود هم از بابت نظری در مقابل طرز فکر مذهبی قرار گرفت و هم از بابت عملی در مقابل تسلط کلیسا و حکومتهایی که به مذهب اتکا داشتند قد علم کرد، اما حال که نوبت ایران رسیده روشنفکران این کشور که مقامهای مذهبی و سیاسی در آن کاملاً خلط شده و پیشوایان مذهبی اش بر همه چیز از دانشگاه و دولت گرفته تا خربزه و کواکولا چنگ انداخته اند، به کلی موضع گرفتن در مقابل درازدستیهای اصحاب دین را فراموش کرده اند و طوری سخن میگویند که مباد شبهه ناسازگاری تجدد با ادعاهای کهن مذهب پیش بیاید و امام زمان از این حرفها برنجد.

مخاطبان

یکی دیگر از شاخصهای روشنفکری نوع مخاطبانی است که این گروه برای خویش برمیگزینند. همانطور که بالاتر اشاره شد برخی از روشنفکران در حرفه ای صاحب تخصصند اما تفاوت اصلی بین فعالیت تخصصی آنها و فعالیت روشنفکریشان در مخاطبانی است که برمیگزینند، در مورد اول مخاطب آنها متخصصان هستند و در مورد دوم دیگر روشنفکران، برگزیدگان جامعه و عوام. اینکه نوشته ای کاملاً تخصصی که خطاب به صاحب نظران آن رشته نوشته شده در خارج از این گروه رواج پیدا نماید و صورت کالای روشنفکری پیدا کند یا نوشته ای روشنفکری جلب نظر صاحبان تخصص را بنماید به ندرت پیش میاید. تولیدات روشنفکری، هر موضوعی که داشته باشد، به شکلی عرضه میگردد که غیر متخصصان بتوانند از آن بهره بگیرند. ولی روشنفکران تنها گروه اجتماعی نیستند که مخاطبان خویش را این چنین برمیگزینند، بیشترین بخش روحانیان، اکثریت قریب به اتفاق هنرمندان و جمیع روزنامه نگاران نیز چنین میکنند. فقط باید دقت داشت که دریافت سخن هر کدام این گروههایی که مخاطب مشابه دارند محتاج دانش حد اقلی است که از بی سوادی کامل برای درک سخنان روحانیان، شروع میشود و به سطح تحصیلات متوسطه یا دانشگاهی برای درک سخن روشنفکران میرسد. طبعاً انتخاب بین نوع ارتباط سمعی و بصری یا کتبی، همه جا در ترکیب و تعداد مخاطبان تغییر ایجاد میکند اما در کشورهایی که تعداد بیسوادان زیاد است اصلاً ترکیب اجتماعی و تعداد گیرندگان پیام را زیر و رو میکند. در تاکید بر اهمیت شمار مخاطبان باید اضافه کرد که یافتن منزلت روشنفکری همانقدر که از تأیید دیگر روشنفکران سرچشمه میگیرد بسته به قبول عام نیز هست و به همین خاطر روشنفکران اصلاً نمیتوانند از خطاب به عوام و افزایش شمار مخاطبان خویش صرفنظر کنند.

روشنفکران ایرانی هم از ابتدا مخاطبان خویش را بین سرآمدان جامعه و گروههای شهرنشینی جستند که نسبت به پیامشان پذیرایی داشتند. طبعاً با نضج گرفتن و رشد روز افزون طبقه متوسط تعداد مخاطبان بالقوه روشنفکران بالا رفت و به نسبت دور شدن آنها از طبقه حاکم کشور مساعی آنها بیشتر متوجه پخش کردن پیام خویش در بین طبقه متوسط شد. صاحبان تحصیلات عالی و دانشجویان در طول این سالها مهمترین پایگاه های تقویت و پخش آثار و افکار روشنفکری در جامعه بودند و هنوز هم هستند.

استفاده از رسانه ها

شاخص دیگر روشنفکری که باید به نوعی بسته به شاخص قبلی دانستش استفاده از رسانه های جمعی است. استفاده از وسایل ارتباط جمعی شرط تکنیکی پیدایش روشنفکران است زیرا آنها از طریق این رسانه هاست که میکوشند تا سخنان خویش را بپراکنند و بر آنچه که «افکار عمومی» خوانده میشود تأثیر بگذارند. روشن است که آنها نه انحصار استفاده از این وسایل را دارند و نه در کوشش برای شکل دادن افکار عمومی تنها هستند. در اولی با متصدیان ثابت رسانه ها شریکند و در دومی با فعالان گروههای سیاسی یا سیاستمداران که به سائقه نقش حرفه ایشان دائم با افکار عمومی طرفند. هر چند میتوان این ارتباط را با گروههای بزرگ مردم از طریق مجالس خطابه نیز فراهم نمود ولی پیدایش رسانه ها و حد اقل صنعت چاپ و نشر است که شکل گرفتن گروههای روشنفکری را ممکن میسازد. حاجت به توضیح نیست که رسانه های مدرن تر از قبیل رادیو و تلویزیون و... نیز به نوبه خود در پراکندن سخن روشنفکران و همچنین تثبیت موقعیت اجتماعی آنها نقش بازی میکند.

در ایران نیز شکلگیری روشنفکران با رواج چاپ و روزنامه همزمان بوده است و روشنفکرانی که به چاپ کتاب یا مقاله اکتفا نکرده اند و خود پا به میدان گذاشته دست به انتشار نشریه ای زده اند کم نیست، «سخن» و «علم و زندگی» درخشانترین نمونه های آنهاست، در مقابل این دو «مردم برای روشنفکران» و «اندیشه های رسناخیز» را هم میتوان به ترتیب حزبی ترین و رسمی ترین نشریات روشنفکری به حساب آورد.

خاستگاه طبقاتی

آخرین نکته ای که باید در باب شاخصهای روشنفکری بدان اشاره کرد مسئله خاستگاه طبقاتی روشنفکران است. صحبت از این مسئله دو صورت میتواند بگیرد - یکی تعیین باید و نباید، بدین صورت که چه طبقه ای روشنفکر خیز است و اعضای کدام طبقه دیگر هر کاری هم بکنند از رسیدن به مرتبه روشنفکری محروم خواهند بود. روشن است که این قبیل سخنان را باید از مقوله تبلیغات ایدئولوژیک شمرد و نباید به چیزی گرفتشان. صورت دوم پاسخ دادن به این سؤال است که بخت پیدایش روشنفکر در کدام طبقه بیشتر است. پاسخ به این سؤال تابعی است از دیگر شاخصهای روشنفکری که شمرده شد: امکان برخاستن روشنفکران از بین طبقاتی که به امکانات آموزشی دسترسی بیشتری دارند زیادتر است زیرا پرداختن به کارهای فکری و احیاناً دستیابی به تخصص مستلزم تحصیلات طولانی است. طبعاً بالا رفتن میزان سوادآموزی و فراهم آمدن فرصت تحصیلات عالی برای تعداد روزافزونی از دانش آموزان، پایگاه اجتماعی روشنفکران را توسعه میبخشد و به استعدادهای بیشتری فرصت شکفتن در این زمینه را میدهد.

جامعه مدرن ایران نیز صحنه چنین تحولی بوده است زیرا روشنفکرانی که در ابتدا همه از گروههای ممتاز اجتماعی برخاسته بودند به مرور، یا به عبارت دقیقتر پس از اصلاحات آموزشی دوره رضا شاهی، رواج تحصیلات

عالی و شکلگیری طبقه متوسط جدید ایران جای خود را به روشنفکرانی دادند که اکثراً از بین این طبقه متوسط برخاسته اند.

گروههای روشنفکری

بنا بر آنچه که آمد میتوان روشنفکران را گروهی تعریف کرد که به حرفه های فکری اشتغال دارند و به این جهت اکثراً صاحب تحصیلات عالی اند و از بین آن قشرهای جامعه برمیخیزند که بخت تحصیلشان بیشتر است، دارای چارچوب فکری کمابیش مدونی هستند، به تحلیل و توجیه یا تنقید اعمال خود و دیگران در قالب این چارچوب میپردازند، به مسائل سیاسی و ارزشهای اجتماعی توجه خاص دارند و به این مسائل بیشتر از دید انتقاد مینگرند، خطاب به دیگر روشنفکران و یا افراد غیر متخصص اما با سواد سخن میگویند و برای این کار از رسانه های گروهی استفاده میکنند. اما کار تعیین و تحدید روشنفکران را فقط نمیتوان به شمردن این خصایص ختم کرد زیرا روشنفکری قابلیت حرفه ای نیست منزلی است اجتماعی و مثل هر منزلت اجتماعی دیگر دو وجه دارد: نامزدی متقاضی و قبول دیگران. این نامزدی از طریق شروع به فعالیتهای روشنفکری انجام میگیرد و قبولش تابع نظر مخاطبان هر روشنفکر است، یعنی دیگر روشنفکران و باقی مردم.

تا آنجا که به عامه مردم مربوط است، شاخصهای قبول یکی شهرت فرد است به روشنفکری، اعتنای مردم به سخنانش و توجه آنها به احوال و اعمال وی، شاخص دیگر که اندازه گیری آن از باقی راحت تر است اقبال نسبت به نوشته هایش، اقبالی که میتوان از طریق تیراژ نشریاتی که او در آنها مطلب مینویسد و به خصوص تیراژ کتابهایش، البته اگر کتاب چاپ بکند، اندازه گرفت.

اما بیشتر روشنفکران تازه کار در وهله اول با پشتوانه ضمنی روشنفکران سابقه دارتر یا به میدان میگذارند و نقش این افراد در قبول نامزدی اعضای جدید و قبولاندنشان به دیگران بسیار مهم است. اهمیت گروههای روشنفکری در اینجاست که خود را مینماید زیرا کسانی که ما معمولاً از آنها به نام «روشنفکران» یاد میکنیم هیچگاه گروه یکدستی را تشکیل نمیدهند و در عمل به گروههای گوناگون و عده ای روشنفکر منفرد که در هیچ گروهی جا ندارند، تقسیم میشوند. میزان و نوع همبستگی اعضای تمام گروههای روشنفکری، به معنای استحکام روابط درون گروهی آنها و سستی یا متحدالشکل شدن روابط برون گروهیشان، یکسان نیست و تحت تأثیر عوامل مختلف تغییر میکند. این عوامل را به طور کلی میتوان به درون گروهی و برون گروهی تقسیم کرد.

عوامل درون گروهی که به میزان همبستگی اعضای هر گروه میافزاید هم مشرب بودن اعضای آن، استفاده از يك رسانه معین، داشتن سابقه و تجربیات مشترک، در بعضی موارد وجوه اشتراك حرفه ای و تحصیلی و برخی اوقات وجود فردی است که در بین دیگران سمت استادی دارد و گروه به دلیل شخصیت و اعتبار وی حول او شکل گرفته است. عوامل برون گروهی بیشتر مربوط به فضای اجتماعی و به خصوص روشنفکری هر مملکت است. میزان رواج ایدئولوژیها و شدت اتکای به آنها یکی از مهمترین عواملی است که باعث تفکیک هر چه بیشتر گروهها و تشدید همبستگی داخلی آنها و احیاناً متنشج ساختن رابطه آنها با یکدیگر میگردد، شدت رقابت بین گروهها که دلایل معنوی و یا مادی، فرضاً در مورد دستیابی به امکانات انتشاراتی و رسانه ای یا اعتبارات دولتی، دارد نیز به همینین. اما در هنگام بحث راجع به همبستگی باید به دو امر توجه داشت - یکی رابطه قدرت درون گروهها که بین افراد شکل میگیرد و دیگری تعادل قدرت بین گروههای روشنفکری.

گروههای روشنفکری نیز مانند دیگر گروههای انسانی صحنه رقابت برای به دست آوردن قدرت بیشتر است، منتها تمرکز قدرت که گاه بعضی گروههای روشنفکری را به صورت باندی در میآورد که يك رئیس و چند وردست و تعدادی نوچه در آن گرد آمده اند، در همه گروهها انجام نمییپذیرد و انجامش مستلزم گرد آمدن شرایطی است که همه جا موجود نیست. اولین آنها گرایش يك یا چند نفر از اعضای گروه است به متمرکز ساختن قدرت در دست خویش و تحمیل این برتری به دیگران که البته این گرایش نزد همگان و در همه زمان یکسان نیست. شرطهای اساسی موفقیت این ریاست مداران دو تاست که مکمل یکدیگر است، اولی تمرکز امکانات و امتیازاتی که گروه میتواند به اعضایش عرضه کند در دست يك یا چند نفری که سودای ریاست دارند و دیگری زیاد بودن احتیاج اعضای دیگر گروه به این امتیازات و امکانات. در مقابل، این تمایل به تمرکز قدرت معمولاً با مانعی اساسی برخورد میکند که عبارت است از آزادی خروج از گروههای روشنفکری، طبعاً با قبول پیامدهای خروج؛ چون روشن است که نمیتوان هیچکس را صرفاً با زور در یکی از این گروهها نگهداشت. تعدد گروههای روشنفکری به سهم خویش از پیامدهای نامطلوب خروج میکاهد زیرا هم تعویض گروه را آسان میکند و هم به افراد نکرو میدان میدهد.

اگر تمرکز قدرت را به شکلی که ذکرش رفت محدود به روابط داخلی هر گروه روشنفکری بدانیم میتوان در سطح کل روشنفکران يك کشور نیز برای آن معادلی جست. در صورتیکه اعضای يك گروه یا خانواده فکری و یا پیروان يك ایدئولوژی معین بتوانند بر وسایلی که معمولاً ابزار روشنفکری است تسلط نسبی پیدا کنند و موفق شوند تا در نظر مردم روشنفکری را کمابیش به خود منحصر سازند، نسبت به پیروان افکار دیگر در موضع قدرت قرار میگیرند و معمولاً از این قدرت کمال استفاده یا حتی سوء استفاده را میکنند. البته موفقیت کامل در این راه فقط در نظامهای توتالیتر ممکن است

ولی نمونه های موفقیت نسبی در این زمینه را میتوان هر جا که فضای روشنفکری متنسج و قطبی شده و يك ایدئولوژی به دلایل مختلف رواجی بسیار بیش از بقیه پیدا کرده، یافت.

ولی پس از شمارش تمام این نکات باید به این مسئله هم توجه کرد که اصولاً احساس همبستگی جمعی در بین کل روشنفکران يك کشور خیلی قوی نیست و از موارد استثنایی اعلام همبستگی که بگذریم باید فردگرایی را، چنانکه در بین هنرمندان هم دیده میشود از خصایص یا لاقول تمایلات کلی روشنفکران به حساب آورد.

شرایط راه یافتن به گروههای روشنفکری نیز به تناسب همبستگی داخلی هر کدام آنها فرق میکند و هر قدر این همبستگی بیشتر باشد شرایط عضویت مشخص تر و عواقب تخطی از رفتار مجاز معین تر خواهد بود. فی المثل شرطهای همسخن و هم مجلس شدن با گروهی روشنفکر که گاه و بی گاه برای تبادل نظر یا حتی گپ زدن در کافه ای جمع میشوند بسیار کلی تر است تا شرطهای جا گرفتن در بین گروهی که با ایدئولوژی معین در يك نشریه سنگر گرفته اند و دائم برای بقیه خط و نشان میکشند؛ عاقبت اختلاف نظر داشتن با دیگر اعضای گروه هم در مورد اول چندان روشن نیست اما در مورد دوم معمولاً اخراج از گروه و احیاناً قرار گرفتن در معرض حمله یاران قدیم است. روشن است که راه باز کردن به درون گروههای روشنفکری فقط مستلزم زحمت نیست و امتیازاتی نیز به همراه میآورد که بسیار قابل توجه است. ناشناس و یکه و تنها وارد میدان شدن کار مشکلی است و اکثر تازه کاران مایل به احتراز از مشکلات زاینده از این موقعیت هستند. نفس پا گذاشتن به يك گروه روشنفکری، اولین قدم روشنفکر شدن است و هر چند نسبتاً آسان به دست میآید برای خود موفقیتی است که معمولاً برای جوانها بسیار مطبوع است زیرا هر چند به این ترتیب کاملاً روشنفکر نمیشوند لاقول از دیگر همگنان ممتاز میگردند. امتیازات زاده از عضویت در گروههای روشنفکری را که به تناسب وسعت و امکانات هر گروه فرق میکند میتوان در جمع به دو بخش تقسیم کرد: بهره آموزشی و امکانات ترقی.

روشنفکری نیز مثل هر منزلت دیگر اجتماعی آداب و شرایطی دارد که فراگرفتیش با نشست و برخاست با روشنفکران راحت تر و زودتر انجام میگیرد تا با تعقیب گفتار و کردار آنها از راه دور و یا فقط با خواندن نوشته ها و گاه مجادلاتشان. فرهنگ روشنفکری هر خطه که آب و رنگ خاص خود را دارد معمولاً از طریق همین همنشینی ها شکل میگیرد و از نسلی به نسل دیگر به ارث میرسد. البته آداب و عادات هر گروه تفاوتهایی با بقیه گروهها دارد و گاه بسیار هم از آداب معاشرت به دور است ولی در کل فرهنگ روشنفکری يك کشور جای خود را دارد. فرصت بهتر شناختن گروهها و افراد، افکار و روشهای آنان نیز جزو بهره های آموزشی است که میتوان از همنشینی با روشنفکران برگرفت و از آنجا که محشور شدن باید در گروه یا گروههای معین انجام بپذیرد؛ کسب اعتماد به نفس و آزمودگی اجتماعی و قابلیت جهت یابی در بین گروههای روشنفکری به همین ترتیب به دست میآید.

امکانات ترقی را باید شامل ایجاد فرصت برای ابراز کارایی و نیز تأیید و تبلیغ قابلیت اعضای گروه، اعم از نوخاسته و کهنه کار، دانست؛ تأیید و تبلیغی که همیشه مترادف ارزش کارهای آنان نیست. کالای روشنفکران فکر و سخن است و عرضه آن مستلزم دسترسی داشتن به وسایل پخش. اهمیت در اختیار داشتن رسانه، به خصوص نشریه و بنگاههای انتشاراتی در اینجاست که خود را مینمایاند.

دسترسی پیدا کردن به وسایل مزبور و بهره مند گشتن از پشتیبانی گروهی معمولاً با جا گرفتن در یکی از گروههای روشنفکری انجام میگیرد و به خصوص برای تازه کاران بسیار مغتنم است. اینها عبارت است از دلایل کلی گرایش نوخاستگان به جای گرفتن در یکی از گروههای روشنفکری، ولی جاذبه گروههای روشنفکری با هم برابر نیست و بر انتخاب گروه از طرف نامزدان روشنفکری مؤثر است. عواملی را که بر جاذبه گروهها تأثیر میگذارد میتوان به طور کلی و به قرار زیر برشمرد:

اولین و بارزترین و بسیاری اوقات مهمترین آنها همفکری است. هر فرد به خصوص آنجا که پای ابراز عقیده و نظر در میان باشد بیشتر متمایل به نشست و برخاست با افرادی است که با آنها احساس نزدیکی فکری میکنند. این تمایل در بین نوخاستگانی هم که ذهنشان کاملاً شکل نگرفته به صورت سست و تأثیر پذیر موجود است اما تربیت شدن و استحکام یافتن آن که یافتن همفکران واقعی را ممکن میسازد، مستلزم کسب دانش و تجربه است که احتیاج به زمان دارد. به همین دلیل نباید به این عامل زیاده از حد بها داد زیرا معمولاً در اولین انتخاب افراد و گاه انتخابهای بعدی آنان تحت الشعاع دیگر عوامل قرار میگیرد. عامل بعدی اعتبار اجتماعی هر گروه روشنفکری است. یکی از جاذبه های مهم روشنفکری دستیابی به همین اعتبار اجتماعی است و روشن است که کسبش از طریق نزدیکی جستن به آنهایی که عملاً واجد هستند و با تأسی بدانها، نه تنها منطقی است بلکه بسیاری از اوقات آسانترین روش نیز جلوه میکند، زیرا بار نوآوری را از دوش کسی که تازه پا در این راه گذاشته برمیدارد. ولی باید دقت داشت که اعتبار اجتماعی هر گروه مقوله مرکبی است که باید اجزایش را از هم تفکیک کرد. این اعتبار هم متأثر از مد روز است و هم از عوامل سیاسی، هم از حضور اشخاص صاحب نام و هم از قابلیت علمی و صلاحیت اخلاقی اعضای گروه تأثیر میپذیرد. عامل آخر هم امکان فراهم آوردن وسایل نشر و تبلیغ برای اعضای گروه و پشتیبانی از آنهاست که به جای خود اهمیت بسیار دارد و میتوان عامل مادی جاذبه هر گروه شمردش.

موجهای روشنفکری

اکثریت قاطع روشنفکران ایرانی هم مانند روشنفکران دیگر نقاط دنیا اولین قدمهای خویش را در جمع گروههای روشنفکری برداشته اند - در انجمنهای صدر مشروطیت، حول جریانهای سیاسی ۱۳۲۰، گرد نشریات روشنفکری سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ و نیز در گردهمایی هایی که شکل سازمان یافته نداشته و بیشتر در اطراف یکی دو شخصیت شناخته شده شکل گرفته بوده است. طبعاً نه میزان همبستگی این گروهها یکسان بوده، نه جاذبه آنها، نه نوع رابطه بین اعضایشان... پرداختن به تاریخچه آنها نه در چارچوب این نوشته میگذرد و نه با هدف آن مناسبتی دارد ولی نباید از تأثیر آنها در تربیت روشنفکران ایران و از چگونگی تعادل قدرت بین آنها و چندی چون روشهایشان که در دو دهه قبل از انقلاب به قرق کردن فضای روشنفکری ایران به نفع افکار ضد دموکراسی و افراتی چپگرا یا سنت مدار انجامید، غافل ماند. ایده ها و افکار مختلف نه در بین روشنفکران و نه در بین هیچ گروه دیگر اجتماعی یکسره و آزاد و بی قید حرکت نمیکند و از ورای روابط فردی و گروهی در سطح جامعه دست به دست میشوند.

تا آنجا که به روشنفکران ایران مربوط میشود میتوان چند خط اصلی تحول را در بین آنان پی گرفت و موجهای روشنفکری ایران را به این ترتیب برشمرد: روشنفکران ایران که ابتدا از بین سرآمدان جامعه برخاسته بودند کم کم به گروهی برآمده از طبقه متوسط تبدیل شدند، شرایط عضوگیری آنها به مرور زمان مشکلتر شد، سطح تحصیلاتشان بالاتر رفت و تعداد متخصصان در بین آنها بیشتر شد، لیبرالیسم و مارکسیسم و سنتگرایی نوین به ترتیب ایدئولوژیهای رایج در بین آنها بود، فاصله شان از طبقه حاکم زیاد و زیادتر شد و به حد دشمنی کامل رسید، دوری گزیدنشان از روحانیان و احياناً تحقیری که نسبت بدانها داشتند به همدلی و همسخنی و همدستی ختم گشت و بالاخره اینکه مخاطبان بالقوه شان روز به روز پرشمارتر گشتند و سخنشان از حلقه تنگ تحصیلکردگان فرنگ و طبقات شهرنشین پایان عهد قاجار بیرون آمد و در دسترس طبقه متوسط جدید ایران قرار گرفت.

اگر بخواهیم این تغییرات را در يك تیپولوژی ساده خلاصه کنیم باید بگوئیم که جامعه روشنفکری ایران تا به حال سه موج اصلی داشته که دنباله هر کدام گاه در کنار دیگری دوام کم و بیش زیادی پیدا کرده است. [من قبلاً صورت ساده تری از این تیپولوژی را در مقاله ای به چاپ رسانده بودم که بدون ذکر مأخذ مورد استفاده برخی قرار گرفت]

موج اول روشنگری و آزادیخواهی آخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود که به دست نخبگان سنتی جامعه انجام شد، حاصلش انقلاب مشروطیت، گام گذاشتن ایران به دروازه تجدد و پیروزی نهادهای جدید سیاسی در این کشور بود، موجی که به صخره حکومت رضا شاهی برخورد کرد و وراثت چندانی نداشت ولی آثارش تا وقتی حاملان آن زنده بودند و مصدر کار، دوام کرد. بعد از شهریور ۱۳۲۰ نوبت موج پر نیروی چپگرایی شد که در ایران نیز مانند دیگر نقاط دنیا به راه افتاده بود و محملش طبقه متوسط بود، تمام محافل روشنفکری را تحت تأثیر خویش گرفت، حاصل این موج رواج افکار مارکسیستی، پست شمردن دموکراسی بورژوایی و هر نوع اصلاح طلبی اجتماعی بود که با تحلیلهای مکتبی و ابتدایی سیاسی و اجتماعی همراه شد و بزرگترین ضربات را به نهضت ملی مردم ایران وارد ساخت و هر چند خود بخت پیروزی نیافت این شکست را با تسلط بر محافل روشنفکری ایران و به راه انداختن نوعی تروریسم فکری که مکمل سانسور ساواک بود جبران کرد. این موج پس از خرداد ۱۳۴۲ با موج سومی همراه گشت که محملش کماکان طبقات متوسط بودند، دستاوردش سنتگرایی و خردسنیزی بود و سرانجامش برقراری جمهوری اسلامی. باید اضافه کرد که از بین تمام موجهای روشنفکری ایران آنکه پیروزی نمایانتر یافت همین موج آخر بود که هم طرحهایش برای تغییر جامعه الگویی کار شد و هم خودش در نفی میراث سیاسی تجدد و برقراری نظام اسلامی بسیار موفق گردید - هر چند این را بیشتر از جایزه موفقیت باید پاداش پستی برنامهای آن دانست، زیرا رفتن به سوی تجدد و برقراری دموکراسی کاری است ظریف و پر زحمت که هم دانش میطلبد هم پشتکار و هم فضیلت اما برقراری نظامی از قماش ولایت فقیه به چیزی بیش از آنچه که ملایان و همپالکی هاشان دارند محتاج نیست.

مروجان و مدافعان عملی تجدد

باید برای یافتن این گروه ابتدا نظری هر چند گذرا به جامعه ایران انداخت. معمولاً به محض اینکه صحبت از جامعه و تحلیل اجتماعی به میان میاید یاد تحلیلهای قالبی ملهم از مارکسیسم که چندین سال فضای تحقیقات جامعه شناسی ایران را اشباع کرده بود و در عین بی ثمری به دلایل سیاسی در همه جا رواج یافته بود، در خاطرها زنده میشود. تحلیلهایی که در آنها معیار شناختن هر طبقه نوع رابطه اش با وسایل تولید بود، نبرد طبقاتی قرار بود راهگشای تاریخ باشد، موقعیت طبقاتی عامل اساسی موضعگیریهای اجتماعی به حساب میامد و بالاخره جبر تاریخ ضمانت کننده تمام اینها شده بود. اما تمام این سخنان در مملکتی عرضه میگشت که بزرگترین منبع درآمدش در دست دولت بود، مردمش بی اعتنا به علائم راهنمایی تاریخ به دنبال ترقی فردی در جامعه بودند و خلاصه در آن نه رفاه الزاماً محافظه کاری را در پی میاورد و نه فقر انقلابیگری را. رواج این نظریه در پژوهش های توأم با خیالپردازی متکی به این شبهه بود که عوامل اقتصادی در تاریخ نقش تعیین کننده و قاطع دارد، در

هر دوره طبقه ای پیشتاز تاریخ است، مشکل اصلی نوع بشر نابرابری است و برای از میان برداشتن این مشکل يك انقلاب تمام عیار لازم است.

نگارنده این سطور نه برای عوامل اقتصادی چنین کراماتی قائل است، نه هیچ گروه اجتماعی را پیشاپیش صاحب رسالت میداند، نه نابرابری را مشکل اساسی نوع بشر می‌شمرد و نه برنامه از بین بردن آن را، آن هم به وسیله انقلاب دارد. پایه تحلیلی که در پی خواهد آمد بر نظریه های سرآمدان [élites] که واضعانش گائتا موسکا [Gaetano Mosca] و ویلفردو پاره تو [Vilfredo Pareto] هستند قرار دارد. از این دیدگاه میتوان جامعه را کلاً به سه گروه تقسیم کرد: سرآمدان کسانی هستند که در جامعه بیشترین سهم از قدرت و ثروت و اعتبار اجتماعی را به خویش اختصاص داده اند، عوام گروه وسیعی هستند که از این هر سه سهمی در حد زندگانی معمولی خویش دارند و گروه سوم کسانی هستند که عملاً به حاشیه جامعه رانده شده اند و سهمشان از خواسته های مذکور حد اقل است.

به عقیده واضعان و مدافعان نظریات مربوط به سرآمدان، نابرابری اعضای جامعه در بهره وری از امتیازات اجتماعی جزو محدودیتهای موقعیت اجتماعی بشر است و سعی در از میان بردنش کاری است نه تنها بی ثمر بلکه پر خطر؛ آنچه که مهم است کیفیت رابطه قشرهای اجتماعی است با یکدیگر به خصوص رابطه نخبگان و عوام، رابطه خود نخبگان با یکدیگر نیز از اهمیت بسیار برخوردار است و با توجه به این روابط است که میتوان بین نظامهای اجتماعی و سیاسی مختلف تمایز اساسی قائل گشت.

اگر پایه را بر این تقسیمبندی سه گانه قرار دهیم منطقی به نظر خواهد آمد که نخبگان را در همه حال موظف به برقرار کردن تجدد به حساب بیاوریم و حل مشکل رشدی را هم به آنان واگذاریم، زیرا هر چه باشد این گروه است که بنا بر تعریف از قدرت و نفوذ لازم برای اجرای چنین برنامه ای برخوردار است. ولی این پاسخ فقط در حوزه نظر اعتبار دارد و جز در مواردی با موقعیت تاریخی ایرانیان مطابقت نمیکند.

تجددگرایی دمکراتیک و تعادل شهر و ده و ایل

مدرنیزاسیون ایران چنانکه در نهضت مشروطیت متبلور شد دستاورد نخبگان سنتی ایران بود - که بیشترین امکانات اجتماعی را در اختیار داشتند - و با همراهی مردم شهرنشین - که میتوان به نوعی نطفه طبقه متوسط ایران به حسابشان آورد - به کرسی نشست. اکثریت قاطع جامعه سنتی ایران یعنی دهاقین در این کار سهمی نداشت و عشایر اگر قبل یا به خصوص بعد از کودتای محمد علی شاه نقشی ایفا کردند به عنوان تفنگچیهای نخبگان ایلیاتی بود نه به ابتکار و تصمیم فردی. اگر نقش مثلث شهر - ده - ایل را در تحولات تاریخ ایران در نظر بگیریم اهمیت شهری بودن نهضت مشروطیت بهتر آشکار خواهد شد.

ترکیب مجلس اول، که حق حاکمیت را از پادشاه دریافت کرد و به نمایندگی ملت ایران به تعیین ترتیبات استفاده از این حق و نیز شیوه اعمالش کمر بست، تا حدی منعکس کننده ساختار اجتماعی ایران آن روزگار بود. گروههایی که این مجلس را تشکیل میدادند عبارت بودند از: شاهزادگان، علما و طلبه ها، اعیان، بازرگانان، زمینداران و کشاورزان، پیشه وران. از بین نخبگان سنتی ایران عشایر در آن جا نداشتند که قرار بود برای عضویتشان فکری بشود که کودتا مهلت نداد. کشاورزان هم نماینده ای از خود پیدا نکردند و نمایندگیشان بر عهده زمینداران ماند. ولی نباید به دلیل حضور غالب نخبگان مجلس تصور کرد که تمام نخبگان ایران متجدد به معنای اخص کلمه بودند، یعنی از تجدد تصویر روشنی در ذهن داشتند و به تحقق آن کمر بسته بودند - فقط بخشی از نخبگان و گروههای شهری جداً پا در راه تجدد گذاشته بودند و اولین گام متجدد ساختن جامعه ایران را به همراهی دیگران در زمینه تجدد سیاسی یا به عبارت دیگر دمکراسی که اهمیت اساسی دارد برداشته بودند. این گروه از نخبگان که فکر تجدد را به ایران آورده بود و آن را در بین لایه های مختلف جامعه ایران پخش کرده بود، بیشتر از اعضای ممتاز دستگاه دیوانی قاجار تشکیل شده بود، یعنی برخی از شاهزادگان و اعیان - طبعاً اعیان به معنایی که در فرمان تشکیل مجلس آمده، یعنی گروهی که در اصطلاح علوم اجتماعی به آنها اشراف منصبی [noblesse de service] خطاب میشود و عبارت است از کسانی که امتیازات اجتماعی و لقب خویش را مدیون مقام خویش در دستگاه دیوانی هستند نه میراث خانوادگی.

طرف خطاب این تجدد خواهان در جامعه و به عبارتی متحد طبیعی آنان گروههای شهرنشین بودند که آماده ترین افراد ایرانی برای قبول نقش شهروندی و شکل دادن به جامعه مدنی به حساب میامدند. آمادگی شهرنشینان که پیشتر کاسب و تاجر و پیشه ور بودند، برای پذیرفتن افکار تجدد خواهانه که بیشتر حول سیاست و اقتصاد میچرخید و بر عهده گرفتن نقش شهروند به معنای سیاسی آن که به هیچوجه مترادف شهرنشینی نیست، زاده رشته عواملی بود که میتوان فهرست وار برشمرد: این افراد در درجه اول فرصت تماس بیشتری با افکار جدید داشتند زیرا از يك طرف تعداد باسوادان در شهر قابل مقایسه با ده و ایل نبود و از طرف دیگر تمرکز جمعیت شهرنشین، ساختمان چند هسته ای شهرها، به خصوص شهر تهران، و نیز مراکز تجمع مختلف شهری از جمله قهوه خانه ها همه اسباب حشر و نشر بیشتر مردم و رواج آسانتر افکار مختلف را فراهم میآورد. اما فقط تماس داشتن با فکر نو برای گرویدن به آن شرط کافی به حساب نمیآید، پذیرایی گروههای شهری هم نسبت به این افکار به دلایل مختلف بسیار زیاد بود. اول از همه به این دلیل که آنها به نسبت توده های کشاورز و ایلیاتی از امتیازات قابل توجهی برخوردار بودند و متجدد شدن ایران نه تنها نوید

حفظ این امتیازات بلکه امید افزوده شدن بر آنها را میداد. از این بابت موقعیت گروههای شهری به موقعیت نخبگان شبیه تر بود تا توده مردمی که نمیتوانستند تأثیرات تجدد را بر زندگانی روزمره خویش، به دلیل دور بودن و به تناسب غیر ملموس نمودن این تأثیرات، به درستی ارزیابی کنند. به علاوه نوع سازماندهی گروههای صنفی که بسیاری از شهرنشینان در آنها جا داشتند و به هر حال در چارچوب آنها نماینده انتخاب کرده بودند منکی بر قابلیت اعضاء بود و ترقی افراد در این گروهها، بیش از هر چیز متأثر از ابراز قابلیت و کامیابی حرفه ای و نیز پیروی از اخلاق صنفی بود. این ترتیب سازماندهی با تجدد مناسبت داشت، هم افراد را برای گرایش بدان آماده میساخت و هم برای زندگی در دمکراسی تا حدی آزموده شان میکرد. در این قبیل گروهها تجربه سلسله مراتب معقول و اهمیت کارایی توأم با حرمت قرارداد و احترام نسبی از به کار گرفتن خشونت به اعضاء آموخته میشد و همه آنها در آماده ساختن فرد برای شهروندی مؤثر بود. اضافه بر این باید به یاد داشت که شهرنشینان به نسبت کشاورزان و ایلپاتیها از آزادی نسبی بیشتری برخوردار بوده اند، زیرا قید و بندهای زندگی شهری از جمله وظایف و محدودیتهایی که در گروههای صنفی وجود دارد با آنهایی که نظام ارباب و رعیتی و ایلپاتی برای افراد ایجاد میکند قابل مقایسه نیست. عامل دیگری که باید به هنگام تحلیل نقش گروههای شهری و اهمیت همراهی آنان با نخبگان تجدد خواه، بدان دقت داشت تمرکز این گروههاست در شهرها که مراکز دیوانی ممالک محروسه در آنها قرار داشت. این تمرکز به گروههای شهرنشین فرصت میداد تا با تجمع و اعتراض به دستگاه دیوانی سنتی که به قیاس حکومتهای مستبد مدرن دستگاه نظامی خیلی قدرتمندی نداشت و به هر حال در اواخر دوره قاجاریه از این بابت بسیار ضعیفتر از معمول شده بود، فشار بیاورند.

ترازنامه درخشان مجلس اول نشانه تسلط فکری نخبگان متجدد بر مجلس و پشتیبانی مردم شهرنشین از آنان بود. اما نه آن مجلس دیری پایید و نه این تسلط عمر زیادی داشت. کودتای محمد علی شاه به تعطیل مجلس انجامید و جنگ داخلی پس از کودتا نهضت مشروطیت را از راه اصلاحات عمیق خارج ساخت و به مجرای انقلاب انداخت. در این جریان وزنه توده های مردم، طبعاً مقصود شهرنشینان است، به مراتب از قیل سنگینتر شد و نخبگان ایلپاتی، بالاخص بختیارپها، که تا آنجا در نهضت مشروطیت نقش خیلی مهمی نداشتند، در صف اول مشروطه خواهان قرار گرفتند.

البته شهرنشینان از ابتدا در نهضت مشروطیت سهم عمده بر عهده داشتند و به سه ترتیب بر این نهضت اثر میگذاشتند: یکی از طریق گروههای صنفی و انتخابات که به آنها اشاره شد؛ دیگر از طریق انجمنهای مختلف که باید آنها را معادلی ایرانی برای کلوبهای دوران انقلاب فرانسه - از قبیل کلوب ژاکوبین ها [le club des Jacobins] و غیره، شمرد و نوعی از گروههای فشار سیاسی به حساب آورد، البته گروههایی که ممکن بود در دراز مدت به حزب تبدیل شود، ولی به هر صورت آنچه که مهم است شیوه کار داخلی و عمل سیاسی آنهاست که باید در مقایسه با مدل های حزبی تحلیل شود نه مدل های صنفی؛ آخرین ترتیب دخالت شهرنشینان در جریان سیاست حرکت های جماعتی بود که از طریق تجمعات مختلف در مقابل مجلس یا نقاط دیگر شهر انجام می یافت و خصایص معمول حرکت های جماعتی را داشت از قبیل رفتن به دنبال شعارهای ساده، تجمع و تفرق ناگهانی، ابراز گاه و بیگاه خشونت... ولی شرکت شهرنشینان در جنگ داخلی که بیشتر در آذربایجان انجام شد غیر از تأثیر تعیین کننده ای که در تضعیف و پس زدن استبداد داشت، سه ثمره نامطلوب نیز به بار آورد. یکی مشروعیتی که به حرکت های جماعتی بخشید و به خلط شدن مقولات دمکراسی و توده گرایی کمک کرد؛ دیگر اعتباری که برای شورهای مسلحانه منطقه ای به همراه آورد، اعتباری که از کلنل پسیان تا فرقه دمکرات هر کس فرصتی یافت سعی کرد تا از آن استفاده کند؛ و آخر کمکی که به برآمدن نوع جدیدی از رهبران توده ای کرد، به کسانی که میتوان ماجراجوی سیاسی شان خواند، بهترین نمونه آنها ستار خان است که در مشروطه صاحب سهم شد و با عده ای مجاهد مسلح برای وصول سهمش به تهران آمد و برای حکومت کلی در دسر ایجاد کرد تا به زحمت بسیار و به یمن زحمات نیروهای نظمیته بیرم خان خلع سلاح شد.

از قضای روزگار این توده گیر شدن نسبی انقلاب مشروطیت و شجاعت های رهبران خودساخته آن حماسه سرایی پیدا کرد تا یادش را زنده نگهدارد. حماسه سرا احمد کسروی بود که هدفش احقاق حق قهرمانان بی نام انقلاب بود، اعتقادش نادرستی اکثر نخبگان تجدد خواه و حاصل کارش موفق ترین نمونه تاریخی نگاری حماسی و توده گرا در ایران جدید که اطلاعات ارزشمند تاریخی را با جوشش و کشش داستانی به هم آمیخته است.

از طرف دیگر ایلات نیز که شهرنشان بیشتر به بی نظمی و شرکت ادواری در نبرد بر سر پادشاهی بود، به یمن شرکت در جنگ داخلی و کوشش در راه بازگرداندن آزادی، اعتبار اجتماعی نوینی یافتند. این اعتبار پس از آن گاه و بی گاه پشتوانه شورهای مختلف ایلپاتی شد. اما بنا به رسم معمول، سهم اصلی نصیب رؤسای ایلات بالاخص رؤسای بختیاری شد که بخش مهمی از نیروی نظامی را به میدان آورده بودند و در عین برآوردن احتیاج دولت نو پای مشروطه به قوای ارتشی، بر قدرت و نفوذ اجتماعی خویش افزودند.

این دو رشته اتفاق هر دو برای پیگیری برنامه متجدد سازی ایران مشکل ایجاد میکرد ولی مشکل اصلی در این راه از تغییر شیوه انتخابات در مجلس دوم زاده شده است - امری که تا به حال تقریباً هیچ مورد اعتنا قرار نگرفته است - و در رقم زدن سرنوشت سیاسی ایران نقش عمده بازی کرده است.

پس از سقوط محمد علی شاه دیگر صحبتی از انتخابات طبقه ای در میان نبود، پانصد نفر از مشروطه خواهان شناخته شده گرد هم آمدند و هیئت مدیره ای برگزیدند که وظیفه اش تدوین قانون انتخابات و ترتیب انتخابات مجلس بود. این هیئت مدیره که از رجال تجدد خواه تشکیل شده بود ترتیبی برای انتخابات معین کرد که میتوان به آن نام تحصیلی -

مالیاتی داد. طبق این آیین رأی دهنده میبایست دارای تحصیلات میبود، اگر نه میبایست ۲۵۰ تومان علاقه ملکی یا ۵۰ تومان درآمد سالیانه میداشت و یا ۱۰ تومان مالیات میپرداخت، علاوه بر اینها میبایست حداقل بیست سال سن میداشت و از شش ماه قبل ساکن حوزه رأی دهی میبود. انتخاب شوندهگان فقط مشمول دو شرط بودند: داشتن سی سال سن و طی مدارج تحصیلی با ذکر این استثنا که شاهزادگان حق انتخاب شدن نداشته اند. تعیین نمایندگان مجلس نیز به صورت دو درجه ای انجام میشد و مرد بودن شرط انتخاب شدن و انتخاب کردن هر دو بود. [جزئیات امر را میتوان هم در تاریخ بیداری ایرانیان نوشته ناظم الاسلام کرمانی یافت و هم در تحقیق اساسی خانم زهرا شجیعی، نخبگان سیاسی ایران] در وهله اول این ترتیب نسبتاً پیچیده و محدود انتخابات به نظر عجیب و محافظه کارانه میرسد ولی طرح خاص آن در اصل پاسخگوی محدودیتهایی است که ساختار جامعه ایران در راه مدرنیزاسیون ایجاد میکرد. این روش انتخابات در حقیقت برای این طرح شده بود تا امکان تقلب انتخاباتی را (که در ایران بنیاد اصلی اش بی سوادی رأی دهنده ها بوده) محدود کند، انتخابات را بیشتر در شهرها که آمادگی ساکنینشان برای قبول نقش شهروندی با دیگر مردم ایران قابل مقایسه نبوده متمرکز سازد، بخت روانه شدن بیشترین افراد تجدد خواه را که طبعاً میبایست از بین تحصیلکرده ها و طبقه متوسط شهری برمیخاستند به مجلس فراهم بیاورد و امکان تدروی را با دو درجه ای کردن انتخابات کاهش دهد. شاید کمتر قانونی را بتوان در تاریخ ایران سراغ کرد که این همه در طرحش واقع بینی و احتیاط به خرج رفته باشد. واقع بینی و احتیاطی که امثال ذکاءالملک فروغی در طرح آن به خرج دادند. ولی به هر حال نه واقع بینی و نه احتیاط هیچکدام برای دوام هیچ قانونی شرط کافی نیست و تحصیلکردگان هم اگر بیش از دیگر مردم در معرض تب زدگی ایدئولوژی نباشند حتماً کمتر از آنها در معرض این خطر نیستند.

آنچه که از خود این قانون عجیب تر مینماید تصمیم مجلس دوم به لغو آن و برقراری انتخابات همگانی، طبعاً محدود به مردان، است. عجیب از این جهت که مجالس حاصل از انتخابات دو درجه ای معمولاً مشی محافظه کارانه ای دارد و گذار به این سرعت از انتخابات دو درجه ای محدود به یک درجه ای همگانی اگر در دنیا بی سابقه نباشد حتماً کم سابقه است. تغییر سریع این شیوه رأی دهی را باید متأثر از انقلابی شدن و همه گیر شدن نهضت مشروطیت و به خصوص وجود و تقویت گروه مشروطه خواهان تند رو دانست، گروهی که به سرکردگی تقی زاده و سلسله جنبانانی امثال سید محمد مساوات، هم در مجلس خودنمایی کرده بود و هم در خارج از مجلس در نشریات فحاش و انجمنهای تندرو اول مشروطه خواهی. از وجدان سیاسی و دوراندیشی اجتماعی اعضای این گروه همین بس که از میان دل مجلس مشروطه دست در دست سوسیال دمکراتهای انقلابی قفقاز و به کمک امثال حیدر بمبی طرح ترور صدر اعظم و پادشاه کشور را میریختند و در جریان اصلاحات عمیق و نسبتاً آرام صدر مشروطیت سودای تقلید از انقلابیان فرانسه را در سر مییختند و به جای فکر درست شعار آسان در همه جا میپراکنند.

اعضای این گروه را که پس از استبداد صغیر در حزب دمکرات متشکل شدند باید در پایه گذاری تدروی و انقلابیگری بی مسئولیت سلف صدق حزب سوسیالیست و حزب توده به حساب آورد که آن هم به نوبه خود وقتی فرصت دست داد به هیچ رو از کوبیدن دولت مصدق که تنها بخت آن روز ایران برای دستیابی به دمکراسی بود خودداری نکرد؛ هر چند بعد از آن بسیاری از اعضایش - لایب برای جبران مافات - جزو خدمتگزاران دستگاه آریامه‌ری شدند؛ همانطور که تقی زاده قبل از آنها و بعد از تدروی های آزادیخواهانه اش به خدمت رضا شاه کمر بسته بود. شخص سلیمان میرزای اسکندری را هم که در هر سه حزب دمکرات و سوسیالیست و توده سمت سرکردگی داشت باید از ثابت قدمترین تند روان سیاسی ایران و واسطه العقد این سه حزب شمرد.

گروه دمکراتها از ابتدای تشکیل هیئت مدیره بحث انتخابات همگانی را عنوان کرد و بالاخره موفق شد تا آن را تحت عنوان انطباقش با دمکراسی به کرسی بنشانند و به این ترتیب یکی از سخت ترین لطمات را به اساس دمکراسی و تجددگرایی در جامعه ایران وارد سازد. البته در انطباق نظری انتخابات همگانی با دمکراسی کوچکترین تردیدی نیست و تعمیم حقوق سیاسی شهروندی به تمام افراد عاقل و بالغ جامعه از هر دو جنس از شاخصهای عمده رسوخ و قوام یافتن دمکراسی در هر جامعه است ولی برقرار شدن این اصل در جامعه آن روز ایران مرکز ثقل سیاسی کشور را یکسره و به طور قاطع از شهرها خارج کرد و به روستاها و ایلات فرستاد. اگر کشاورزان و ایللیاتیهای ایران از قیود سنتی اجتماعی که آنها را قویاً به ملاکین و نخبگان ایللیاتی وابسته میکرد آزاد شده بودند، امکان اینکه آمادگی برای شهروندی پیدا کنند و شیوه استفاده شان از حق رأی به گروههای شهرنشین و مهمتر از آن به اصول دمکراسی نزدیک شود، بسیار زیاد میشد و شرکتشان در انتخابات به تحکیم دمکراسی مدد میرساند. ولی از آنجا که چنین نشده بود حاصل اصلی شراکت آنها در حق رأی دهی امتیازی بود که دو دستی به دو گروه بسیار محافظه کار نخبگان ایران یعنی مالکین و ایللیاتیها تقدیم شد.

این تحول بلافاصله موجب پیدایش گروهی در بین نخبگان سیاسی ایران شد که میتوان «تیولداران سیاسی» خواندشان، گروهی که هر بار مختصری آزادی انتخابات در میان بود و به تبع امکان اصلاحات دمکراتیک پیدا میشد لشکر رأی دهندگان خود را به پای صندوق میاورد تا سهم خویش را از کرسیهای مجلس تصاحب کند و در راه به کرسی نشانندن نظرات خویش یا جلوگیری از تصویب قوانین نامطلوب بکوشد. سستی کار مجلس ایران، به خصوص در سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ به مقدار زیادی زاینده همین تیولداری سیاسی است که گروه مهمی از وکلای مجلس را عملاً بی نیاز از ارتباط دمکراتیک با رأی دهندگان میکرد. روشن است که بزرگترین قربانی این تیولداری سیاسی برنامه اصلاحات

ارضی بود که لشکر انتخاباتی این تیولداران را از آنها می‌گرفت و به همین خاطر گرفتار مخالفت ثابت و عمده و کلا مانده بود.

اگر خود این تیولداری را نوعی از تقلب انتخاباتی ندانیم باید بپذیریم که گسترش حق رأی دهی امکان انواع تقلبات انتخاباتی را به نهایت افزایش می‌داد. این امر در چنگ انداختن تدریجی سردار سپه به مجلس نیز بی تأثیر نبود چون کار صحنه سازی در مناطقی را که از تسلط خوانین محل خارج شده بود و تحت اختیار ارتش و به عبارت دقیقتر فرمانده آن قرار گرفته بود، آسانتر میکرد؛ آن هم در زمانی که سردار سپه هنوز تا قدرت مطلق راه درازی داشت و محتاج پشتیبانی مجلس بود. البته باید محض انصاف اضافه کرد که وی تنها استفاده کننده از این موقعیت نبود و در تاریخ معاصر ایران بسیاری این کار را کردند.

تنها کسی که کوشید دوباره مرکز ثقل سیاسی کشور را به شهرها منتقل کند یا لاقلاً تعادلی بین شهرها از یک طرف و دهات و ایلات از طرف دیگر برقرار سازد تا جامعه مدنی و گروه شهروندان ایران فرصت تحکیم و خودنمایی پیدا کند و دموکراسی قوامی بیابد دکتر محمد مصدق بود که در اینجا نیز آزادیخواهی و ثابت قدمی و احساس مسئولیت مدنی خویش را به خوبی نشان داد. متأسفانه این جنبه از فعالیت‌های وی که مستقیماً متوجه قوام بخشیدن به دموکراسی بود تحت الشعاع ملی کردن نفت قرار گرفته و به آن توجه کافی نشده است. هر چند اثرات اجتماعی این اصلاحات، طبعاً در صورت انجام یافتن، میتوانست از اثرات اجتماعی ملی شدن صنعت نفت به مراتب فراتر برود. به هر حال نباید فراموش کرد که برنامه دولت مصدق دو ماده داشت، اجرای قانون ملی شدن صنعت نفت و اصلاح قانون انتخابات. در کنار هم آمدن این دو نشانه اهمیت برابری است که مصدق برای آنها قائل بود.

طرح مصدق عبارت بود از اضافه کردن ۶۵ نماینده به ۱۳۵ نماینده مجلس آن روز ایران. منتها این نمایندگان میبایست به شهرها اختصاص می‌یافتند و از میانشان ۲۰ نفر به تعداد نمایندگان پایتخت اضافه میشد. این طرح اصلاحی دو جزء دیگر هم داشت، یکی اینکه اهالی بیسواد شهرها در حوزه های انتخابی بلوکات نزدیک هر شهر رأی بدهند، تا امکان تقلب در شهرها کمتر شود، و دیگر اینکه ترکیب هیئت نظارت بر انتخابات که از مجلس اول فرق نکرده بود و کماکان میبایست اعضای گروههای اجتماعی نظام قدیم اجتماعی یعنی اعیان و ... در آن جای می‌گرفتند، تغییر کند. مصدق میخواست جای این افراد را به استادان دانشگاه، قضات، کارمندان عالی‌رتبه دولت، دبیران و معلمان بدهد. [حسین کی استوان در کتاب «سیاست موازنه منفی در مجلس چهاردهم» که هنوز پس از بیش از پنجاه سال، درخشانترین نمونه تحلیل داغ سیاسی در ایران است و عملاً تبدیل به کلاسیک شده، این مسئله را به تفصیل آورده]

وی یکبار تصویب این پیشنهاد را از مجلس چهاردهم خواست و یکبار از مجلس هفدهم که هر دو بار اکثریت مجلس، از ترس اثرات دراز مدت این تغییرات که به هر صورت موقعیت تیولداران سیاسی را متزلزل می‌ساخت، قاطعاً ردشان کرد. البته مصدق در اختیارات فوق العاده ای که از مجلس هفدهم گرفت مسئله اصلاح قانون انتخابات را نیز گنجانده تا از آن راه طرحش را جامعه عمل ببوشاند و قصد داشت انتخابات مجلس هجدهم را به این روش ترتیب بدهد که زیر حملات توأمان چپگرایان افراطی و نخبگان محافظه کار و تحت فشار دولتهای خارجی، با کودتا از قدرت ساقط شد. طنز داستان در اینجاست که بساط تیولداری سیاسی بالاخره با انقلاب سفید برچیده شد و اگر منشأ برقراری اش شوق واقعی یا عوامفریبانه آزادیخواهی بود حکم مرگش به قصد هر چه متمرکزتر ساختن قدرت در دست پادشاه و تحکیم استبداد صادر گشت و مانعی که به نام دموکراسی بر سر راه دموکراسی قرار گرفته بود و سالها قوام یافتن آن را دچار اختلال کرده بود بالاخره با اراده استبداد از میان رفت اما از میان رفتنش آنآ کمکی به دموکراسی نکرد و فقط یکی از شرطهای رواج تجدد سیاسی را که آزادی اکثریت غالب مردم کشور از موانع سنتی شهروندی است فراهم آورد.

با انقلاب سفید تمایز اساسی بین شهرها و روستاها تا آنجا که به شیوه رأی دهی مربوط است تغییر کرد اما اصلاً وجدان شهروندی در شهرها هم ریشه و رواجی نداشت تا به دهات تسری پیدا کند زیرا مردم شهرها نه تنها مدت‌ها بود که از حقوق شهروندی اساساً محروم شده بودند بلکه کاهش استقلال جامعه ایران در برابر دولت آنها را از وجود بسیاری قالبهای اجتماعی که میتوانست افراد را برای بر عهده گرفتن نقش شهروند آماده سازد محروم ساخته بود. با سستی گرفتن یا از بین رفتن نهادهای سنتی، پانگرفتن احزاب و گروههای مدرن صنفی و سندیکایی و سیاسی و بالا رفتن جمعیت شهرها که به دلیل مهاجرت دائم روستاییان و افزایش مشاغل فصلی، بخش روزافزونی از ساکنان آنها را گروههای تازه به شهر آمده تشکیل میدادند، مجال تحکیم جامعه مدنی روز به روز کمتر شد. تحولی که پس از انقلاب سفید در ساختار اجتماعی شهرها روی داد بی سابقه بود زیرا تعادل شهر و ده که در عین تغییر پذیری همیشه تابع نسبت تعداد مصرف کننده ها و تولید کننده های مواد کشاورزی بود بر هم خورد و راه برای بیشی گرفتن جمعیت شهرها از روستاها هموار گشت. ظاهراً تنها کسانی که متوجه این تغییرات نشدند مائوئیستها بودند که خیال داشتند شهرها را توسط دهات محاصره کنند، آن هم در هنگامی که عملاً شهرها توسط روستاییان فتح شده بود.

وجود مشاغل بهتر در شهر و امکان خرید مواد غذایی به کمک درآمدهای نفتی نوعی بی نیازی نسبت به محصولات کشاورزی داخلی ایجاد کرد و کم شدن تعداد تولید کنندگان این محصولات را به نسبت کل جمعیت کشور ممکن ساخت. به علاوه دولت هم در طول سالهایی که میتوان دوران طلایی برنامه ریزی خواندشان، به قصد رواج صنعت، مهاجرت به سوی مناطق صنعتی را تشویق کرد.

جلوگیری دائم از شکل گرفتن نهادهای مستقل اجتماعی هدف صریح محمد رضا شاه بود، وی به درستی میدانست که تداوم قدرت فردی اش مستلزم یا نگرفتن نهادهایی است که میتوانند این قدرت را به نوعی محدود سازد، زیرا از افراد پراکنده به هر صورت کار زیادی ساخته نیست. این حساب منطقی را بسیاری هم پیش از او کرده بودند؛ اما هنگامی که همین افراد پراکنده از اختیار دستگاههای دولتی و انتظامی خارج شدند و حول شعارهای ثابت و رهبر معین گرد آمدند، پادشاه که ضعف اراده و احترازش از خونریزی با بیماری تشدید شده بود و از جانب متحدان غربی خویش احساس تزلزل میکرد، کوشید تا خود را مثل عامی ترین مردم به «انقلاب» برساند و هنگامی که از نفس افتاد و به قافله نرسید پس از سپردن مملکت به دست کسی که به چشم محلل به وی مینگریست کشور و چندی بعد دنیا را ترک گفت.

خطوط اساسی تحولی که با انقلاب سفید آغاز شده بود، پس از پیروزی انقلاب اسلامی که آخرین نمونه اهمیت قاطع شهرها در تاریخ معاصر ایران است تغییر چندانی نکرد. جمعیت شهرها، به خصوص تهران بسیار فزونی گرفت، کل جمعیت شهرنشین ایران از تعداد روستائینان بیشتر شد و وزنه گروههای حاشیه ای در شهرها سنگینتر از قبل شد. طبعاً هیچکدام این عوامل به بالا رفتن بخت دمکراسی در ایران مدد نرسانده است زیرا هیچ نهادی که بتواند به مردم ایران فرصت تشکل مستقل و تشکیل نهادهای مستقل از دولت و قادر به تحدید یا پس زدن قدرت دستگاه حکومتی، بدهد ایجاد نشده است. اگر از ابتدای قرن بیستم، ضعف یا نبود این نهادها گاه با بازمانده تشکل های سنتی و پیدایش گاه و بیگاه حرکت های جماعتی جبران میشد و به جامعه فرصت میداد تا بتواند هر از چندی به دولت ضرب شستی نشان بدهد، فرسودگی یا نابودی تشکل های سنتی راه را برای حرکت های جماعتی بیش از پیش هموار ساخته است. متأسفانه این نوع حرکتها در عین خطرناک بودن برای حکومت برای انداختن کشور به جاده دمکراسی بهترین وسیله نیست. زمامداران جمهوری اسلامی به خطر زاییده از حرکت های جماعتی بسیار آگاهند و اگر دیگران از شکست خود درس نگرفته اند، اینها از پیروزی خود به خوبی آموخته اند که باید همه زمان برای مهار حرکت های جماعتی و شورشهای بی نظم شهری آماده باشند تا قدرت را همانطور که به دست آوردند از دست ندهند، توجه آنها به ایجاد واحدهای انتظامی ضد شورش نشانه همین آگاهی و همین هراس است. فقط باید این را یادآوری کرد که اگر مردم ناراضی هیچگاه قابل اعتماد نیستند به نیروهای انتظامی هم نمیتوان اعتماد بی حد داشت.

تجددگرایی استبدادی و ترکیب نخبگان

تجددگرایی سیاسی که معنایی جز دمکراسی ندارد در جنبش مشروطیت فقط برای بخشی از نخبگان سنتی ایران معنا داشت و هدف جدی فعالیت سیاسی بود، اما گرفتن اختیارات پادشاه برای همه آنها جذاب بود زیرا موقعیت سیاسی و اجتماعیشان را بسیار تحکیم مینمود. به همین خاطر همقدمی آنها در گرفتن قدرت از پادشاه بسیار بیشتر بود تا همگامی در پی ریزی نوعی قرارداد اجتماعی نوین، قوام بخشیدن به دمکراسی و محدود کردن جدی قدرتهای شخصی. از این جهت رفتار بسیاری از آنها را باید نوعی غارت قدرت به حساب آورد تا دمکرات منشی. نبود وجدان مدنی در بین بخش بزرگی از نخبگان را، که از جمله در مالیات نپرداختن به دولت بی بنیه ایران جلوه میکرد، باید اساسیترین عامل چند دستگی بین آنها به حساب آورد. رقابتهای عقیدتی و شخصی را نیز که نخبگان تجدد خواه هم از آن به دور نبودند باید از دلایل مهم پراکندگی آنان شمرد.

آنچه در اصل ضامن کار کردن هر قانون اساسی است هماهنگی اش با ساختار و امکانات جامعه و همراهی بین افراد جامعه و به خصوص نخبگان برای محترم شمردن این قانون است نه ظرافتهای حقوقی متن آن یا انطباقش با اصول معتبر حقوقی. اما نخبگان ایران چندان همبستگی و همراهی، لاقلاً در این جهت، نداشتند. ثمره این پراکندگی و حتی کشمکش شخصی ماندن روابط قدرت و تضعیف اقتدار دولتی بود که به خصوص ایجاد نظم و پی ریزی نیروهای مسلح و انتظامی مدرن را دچار اشکال ساخته بود. طبعاً دخالت دائم روس و انگلیس و اشغال ایران به وسیله نیروهای خارجی هم کمکی به تحکیم اقتدار دولت ایران نکرد. به عنوان مثال در مشروطیت اول، بیشتر مدت ایران حتی مجلس نداشت.

پس از پایان جنگ جهانی اول، وقتی که سیاست جهانی تغییر عمده کرد و روسیه شوروی، به دلیل مشکلات داخلی زاییده از انقلاب اکتبر، موقتاً از صحنه سیاست ایران غایب گردید فرصت برآمدن قدرتی ایجاد شد که بتواند استقلال کشور را برقرار سازد، دولتی قوی ایجاد کند و مدرنیزاسیون ایران را به راه بیاندازد. کسی که توانست به یمن قابلیت های شخصی و پشتیبانی دولت انگلستان گام در این راه بگذارد رضا خان بود. اسباب اصلی قدرت گیری وی بریگاد قزاق بود که از قیمومت روسها در آمده بود و علیرغم قلت نفراش در ایران آن روز نیروی نظامی بسیار مهمی به شمار میامد. رضا خان توانست پس از کودتا ژاندارمری نوپای کشور و تقنگذاران جنوب را در قوای قزاق تحلیل ببرد و هسته اولیه ارتش نوین ایران را بدین طریق ایجاد کند. این ارتش اسباب اصلی قدرت گیری وی شد و او توانست به کمک آن کشور را منطقه به منطقه امن کند، قدم به قدم وکلای دست نشانده خود را به مجلس بفرستد و به تناسب حلقه اتحادی را که با نخبگان سنتی کشور بسته بود تنگتر کند و بالاخره به سلطنت دست بیابد.

رضا شاه در حقیقت وارث مشکلات و برنامه های مدرنیزاسیون ایران بود. چاره مادر از نظر وی زور بود و به همین وسیله و با استفاده از نظرات نخبگان سیاسی دوران مشروطیت و برآمدگان دوره پهلوی (نظیر علی اکبر داور) و

به کمک قریحه شخصی کمر به مدرن کردن ایران بست. در حقیقت مدرنیزاسیون ایران بیشتر در دوران خود او و محمد رضا شاه و طی حکومت استبدادی این دو نفر انجام گرفت. خصلت اساسی مدرنیزاسیون استبدادی ایران قدری و خشونت نبود، این بود که منطق استبداد اصل بود و برنامه مدرنیزاسیون فرع آن، هر جا که این دو مطابق هم بود برنامه پیش میرفت و هر جا که نبود معطل میماند. طبعاً تجدد سیاسی و دمکراسی قربانی اصلی این روش بود، عاطل ماندن آنها فقط اسباب ناقص شدن مدرنیزاسیون ایران را فراهم نیاورد بلکه باعث مسخ شدن آن گشت.

این روش مدرنیزاسیون بر ساختار نخبگان ایران و نوع رابطه آنها با مردم تأثیر بسیار داشت. تأثیری که نه خاص ایران است و نه خاص حکومت پهلوی، زیرا تا آنجا که به نخبگان قائم به ذات مربوط است اولین هدف هر دولت استبدادی مهار کردن یا قلع و قمع نمودن آنهاست تا بتواند تمرکز قدرت را تداوم بخشد و طبعاً هدف دومش جایگزین کردن آنها با نخبگانی است که همه چیزشان را مدیون قدرت سیاسی هستند و از خود قدرت و اعتباری ندارند.

نخبگان سنتی ایران که قسمت عمده آنها، بنا به منطق استبداد سنتی برکشیده سلسله قاجار بود، توانسته بودند به تناسب گذشت زمان و با استفاده از فرصتهایی که در نظام قدیم ایران موجود بود به انباشتن و شخصی کردن قدرت و ثروت و اعتبار اجتماعی بپردازند و به نوعی قائم به ذات بشوند. حاصل کار آنها مثلاً در ارثی شدن مشاغل و القاب به خوبی نمایان بود. این امتیازات که پس از مشروطیت و با محدود شدن قدرت پادشاه در دست آنها باقی ماند و حتی فزونی هم گرفت در دستگاه استبداد رضا شاهی، و محمد رضا شاهی که دنباله منطقی آن بود، جایی نداشت. سیر بیرون راندن آنها از صحنه قدرت سیاسی و اجتماعی از ابتدای به سلطنت رسیدن رضا شاه شروع شد و به اشکال مختلف در دوره محمد رضا شاه هم ادامه پیدا کرد.

شاهزادگان و اشراف منصبی با الغای القاب موجودیت اجتماعی خویش را از دست دادند و اگر شغل دولتی داشتند به صورت کارمندان، اکثر اوقات عالیرتبه دستگاه دولت جدید در آمدند. عشایر به دنبال انقلاب سازمانی - تکنولوژیک ارتش ایران نقش چند قرنه خویش را در تعیین سرنوشت نظامی کشور از دست دادند و تحت فشار نیروهای دولتی مجبور به یکجا نشینی گردیدند؛ رؤسای عشایر هم روانه تبعید و زندان شدند تا دستشان به کلی از قدرت و گاه از دنیا کوتاه شود. روحانیت با اجرای طرحهای رضا شاهی هم اختیارات و امتیازات عمده خویش را در زمینه قضایی و آموزشی از دست داد و هم بسیاری از امکانات مالی خود را، اما موجودیتش مورد مخاطره قرار نگرفت و توانست با استفاده از امکانات سنتی اش و با مساعد شدن موقع در دوره محمد رضا شاهی به ترتیب با استفاده از آزادی نسبی بعد از شهریور ۱۳۲۰، محافظه کاری شاه در سالهای بعد از ۲۸ مرداد و بالاخره اعتقادات مذهبی وی و استفاده ای که از مذهب برای تحکیم سلطنت استبدادی و مبارزه با کمونیسم میکرد، سر بلند کند. آخرین و شاید مهمترین بخش نخبگان سنتی ایران که ملاکین بودند در دوران محمد رضا شاه و به کمک انقلاب سفید از میدان خارج شدند. در آن زمان برخی به شوخی میپرسیدند انقلاب شاه و ملت چگونه چیزی است و هنگامی که قرار است شاه و ملت هر دو با یکدیگر انقلاب کنند پس هدفشان کنار گذاشتن کیست؟ پاسخ روشن بود: نخبگان.

گروهی که در ایران به مرور جایگزین نخبگان سنتی شد میتوان نخبگان اداری - سیاسی مدرن خواند، البته بیشتر اداری تا سیاسی، زیرا تمایل هر دو پادشاه پهلوی این بود که تصمیمگیریهای سیاسی را تا حد امکان در دست خویش متمرکز سازند و در راه جامعه عمل پوشاندن بدین خواست بسیار کامیاب بودند. پادشاهان پهلوی کوشش داشتند تا کسانی را به کار بگمارند که در عین داشتن قابلیت‌های فنی گرد سیاست نگرند و در یافتن چنین اشخاصی دچار مشکل نشدند.

پادشاهان پهلوی همزمان با قلع و قمع نخبگان سنتی از پا گرفتن نخبگان قائم به ذات جدید که قاعدتاً باید در سیر مدرنیزاسیون جایگزین گروه قبلی بشوند جلوگیری میکردند، زیرا میدان دادن به چنین گروهی اساس استبدادشان را بر هم میریخت. اگر رضا شاه به حزب ساختن نظر خوشی نداشت پسرش حتی از خطر قدرت گرفتن بیش از حد نخبگان اقتصادی هم که نامش را «فئودالیسم صنعتی» گذاشته بود، بیمناک بود. این هرس کردن نخبگان قائم به ذات مهمترین لطمه ای بود که به جامعه ایران خورد، لطمه ای که ثمرات نامطلوب آن هنوز جبران نگشته است.

اما تنها دگرگونی اساسی جامعه در عصر پهلوی تغییر ترکیب و ساختار نخبگان نبود، برآمدن طبقه متوسط جدید هم که ثمر مستقیم مدرنیزاسیون ایران بود در اهمیت دست کمی از مورد نخبگان نداشت.

این طبقه که میتوان هسته اش را در بین شهرنشینان جامعه سنتی ایران جست به مرور رشد کرد و به طور منظم گروههای جدیدی را در خویش جای داد. مدرنیزاسیون ایران که صنعتی شدن کشور جزو برنامه های ثابت آن بود و رشد دستگاه دولت از اثرات ثابت آن، به دنبال تقسیم کار اجتماعی و احتیاج هر چه بیشتر به افراد متخصص و نیز رشد بخش خدمات که از شاخصهای ثابت تجدد است، مایه فزونی افرادی شد که تشکیل دهنده طبقه متوسط هستند؛ یعنی اشخاصی که به تناسب اهالی کل کشور از سطح تحصیل و زندگی بالاتری برخوردارند، از بابت مصرف و گاه رفتار اجتماعی شیوه زندگی مدرن تری دارند، موقعیت اجتماعیشان محصول تجدد است و به همین دلیل بیش از دیگر مردم به تجدد تمایل دارند و معمولاً به دمکراسی که اسباب تثبیت و بهبود حقوق و موقعیت اجتماعی آنها را فراهم میآورد چندان بی میل نیستند؛ طبعاً بدون اینکه همه تجددخواه یا دمکرات مآب باشند.

تحرك اجتماعی بسیار زیاد جامعه ایران در چند دهه اخیر در درجه اول زاده رشد طبقه متوسط بود و در درجه دوم ترقی افراد طبقه متوسط به سوی طبقات بالا زیرا از يك طرف تجدد اجتماعی راه را برای ابراز قابلیت و ترقی لاقل در زمینه های شغلی باز کرده بود و از طرف دیگر دو پادشاه پهلوی بسیار مایل به نوکردن ترکیب نخبگان کشور

و کاهش بخشیدن شمار بازماندگان طبقه حاکم قدیم بودند. رضا شاه به این مسئله حساسیت بیشتری نشان میداد، خاصه به این دلیل که سلطنتش نو پا بود، اما امکانات کمتری هم برای نو کردن ترکیب پرسنل اداری و لشکری کشور داشت زیرا دستگاه اداری او را قاجاریه به وی ارث رسیده بود و از آن مهمتر در دوره وی اشخاص صاحب تخصص مملکت بیشتر همانهایی بودند که به دلیل بهره‌وری از امتیازات اجتماعی در دوران قاجار قادر به کسب این قابلیت‌ها و ترقی اجتماعی شده بودند و صرف‌نظر کردن کامل از آنها و تصفیه یکپارچه دستگاه اداری ممکن نبود. باز شدن راه ترقی اجتماعی برای اشخاصی که صاحب قابلیت بودند اما پشتوانه خانوادگی نداشتند، در دوره رضا شاهی و با عملی شدن برنامه تجدید ایران ابعاد نوینی یافت و از آن پس یکسر ادامه یافت. فرستادن محصلان به خارج که قبل از دوران پهلوی شروع شده بود ولی طی این دوره صورت منظم پیدا کرد بارزترین نماد این استعداد جویی و وابسته ساختن ترقی به قابلیت است.

هنگام پرداختن به این موج عظیم تحرك اجتماعی و تحلیل چند و چون آن نباید از این نکته که توسعه دستگاه اداری و نو کردن نخبگان کشور با منطق استبدادی مدرنیزاسیون ایران مطابقت داشت غافل شدو باید توجه داشت که سرعت تحرك اجتماعی در ایران عصر جدید به مقدار زیاد زاینده قاطعیت حکومت استبدادی در خرد کردن ساختارهای سنتی جامعه و بخصوص از میدان راندن نخبگان سنتی است. اگر مدرنیزاسیون به شکلی آرامتر و بدون قلع و قمع و تصفیه نخبگان سنتی صورت پذیرفته بود میزان تحرك اجتماعی در جامعه ایران به احتمال قوی بسیار کمتر از این میبود که بود.

در حقیقت بالا بودن تحرك اجتماعی معمولاً جزو شاخصهای دمکراتیک بودن جوامع منظور میشود زیرا مترادف آزادی افراد است در تغییر طبقه و کم شدن وزنه امتیازات ارثی به نسبت قابلیت‌های اکتسابی فردی. ولی در دوران پهلوی تحرك اجتماعی که اساساً زاده دینامیسم مدرنیزاسیون ایران بود توسط سیاستی استبدادی تقویت میگشت. جالب اینکه در تمام این سالها یکی از مضامین ثابت انتقاد اجتماعی در ایران، خرده گرفتن به هزار فامیل بود. هزار فامیلی که اگر هنوز هم وجود داشت دیگر به هیچوجه امتیازات اجتماعی را در انحصار خود نداشت.

در جمع باید گفت که نخبگان اداری - سیاسی مدرن و طبقه متوسط جدید هم حاصل و هم مروج مدرنیزاسیون جامعه ایران بودند، اما ترویج مدرنیزاسیون از طرف آنها بیش از تبلیغ ارزشی صورت تصمیمات اداری و سرمشق رفتاری داشت. تبلیغ ارزشهای مربوط به تجدید اصولاً از طرف طبقه متوسط انجام نمیگشت زیرا اصولاً این طبقه در هیچ کجا چنین وظیفه یا نقشی ندارد و انتقال ارزشهای اجتماعی در بین اعضای آن معمولاً از طریق تربیت خانوادگی انجام میگردد. روشنفکران هم که بیشتر از بین این طبقه برخاسته بودند هر کدام و هر گروه به سبب مشرب فکری خویش به تبلیغ رشته ارزشهایی معین میپرداختند که الزاماً مطابق تجددخواهی نبود و بالاتر به آنها اشاره شد. میماند دستگاه دولت که هم بخش اصلی امکانات تبلیغ را در اختیار داشت و هم به دلیل کسب مشروعیت میبایست ارزشهایی را که قاعدتاً راهنمای کار هایش بود، تبلیغ میکرد. ولی گفتار تبلیغاتی حکومت که از طرف دستگاههای مختلف وابسته به آن ترویج میشد محدود به تجددخواهی نبود، زیرا مضامین مربوط به نظام پادشاهی سنتی ایران و مضمونهای مذهبی بخش عمده ای از آن را به خود اختصاص داده بود. تا آنجا که به تجدید مربوط میشد گفتار حکومتی متوجه تأکید بر اهمیت رهایی از قید و بند سنتی بود - به خصوص نظام ارباب و رعیتی - و عرضه آمارهای متعددی در باره پیشرفتهای کشور. آخرین کتاب محمد رضا شاه «پاسخ به تاریخ» را باید آخرین و رنگ و رو رفته ترین فصل این گفتار حکومتی به حساب آورد که پس از شکست نوشته شد. گویی رؤیای اجتماعی محمدرضا شاه فرمان راندن بر جامعه ای بود شبیه به دستگاه دولت ایران، گوش به فرمان، زوده از سیاست و مرکب از اعضای که هر کدام به تناسب تخصص خویش کار خود را انجام میدهند. وی در راه تحقق این رؤیا بسیار پیش رفت اما انگار به همان نسبت که جامعه را چکش خوار کرده بود تا بدان شکل دلخواه بدهد آن را آماده نیز کرده بود تا با سستی گرفتن اقتدار دولت آریامهری از هم و ابرود و مهیای شکل پذیری از قدرت جدیدی بشود.

آنچه که از طرف مخالفان و مهمتر از آن از جانب خود شاه به سستی گرفتن اقتدار دولت تعبیر شد، شبهه تزلزلی بود که در پشتیبانی ایالات متحده از حکومت محمد رضا شاه پیدا شده بود. سردرگمی و سستی دولت اسباب اوج گرفتن مخالفت را فراهم آورد تا بدانجا که خمینی توانست با جلب روشنفکران، که در نبود نخبگان قائم به ذات سیاسی، نقش سخنگویان و راهنمایان جامعه را پیدا کرده بودند، اعتباری را که در سال ۱۳۴۲ به خواب هم نمیدید کسب کند و به یاری گروههای وسیعی از طبقه متوسط ایران که عملاً دستگاه دولت را میچرخاند بر این دستگاه تسلط پیدا کند و قدرت حکومتی را به کلی متزلزل سازد، نفس قدرت سیاسی به این ترتیب بود که دست به دست شد. تظاهرات خیابانی در حقیقت مانور عظیمی بود که به کار تأثیرگذاری روانی بر حکومتیان، روشنفکران و طبقه متوسط میامد، اعتماد به نفس گروه اول را از آنها سلب کرد و دو گروه بعدی را شیفته تصویر بزرگ شده خود در آینه تظاهرات چند صد هزار نفره کرد؛ به تناسب این تغییرات ذهنی بود که سایه خمینی بر ایران گسترده گشت.

ضدیت اساسی خمینی با تجدید پس از قدرت گیری به اجرا گذاشته شد و تا آنجا که به ساختار اجتماعی ایران مربوط میشود دو هدف کلی داشت: از بین بردن پایگاههای اجتماعی تجدید و ایجاد پایگاه اجتماعی برای سنت گرایی اسلامی.

کوشش در راه تحقق این دو هدف موجی از تحرك اجتماعی را ایجاد کرد که میتوان در تاریخ ایران بی سابقه اش دانست زیرا اگر ارزیابی وسعت آن نسبت به موجهایی که مدرنیاسیون استبدادی ایجاد کرده بود محتاج زمان و گردآوری ارقام است، سرعت آن بدون شك از موجهای قبلی بیشتر است زیرا عملاً ظرف چند ماه حائزان تمام مشاغل بالای کشور را تغییر داد و ظرف چند سال گروه عظیمی از وابستگان حکومت را به بخشهای مختلف دستگاه دولت و دستگاههای اقتصادی کشور گسیل داشت. طبیعی است که اگر تحرك اجتماعی عصر پهلوی را میشد به نوعی متناسب با عرضه قابلیت فرض کرد، آنچه را پس از قدرت گیری خمینی پیدا شد نمیتوان چنین تعبیر نمود، مگر اینکه انقلابیگری و «مبارزه با رژیم» را که یکی از پادوهای از فرنگ برگشته خمینی مدعی تحصیل در آن شده بود، نوعی از قابلیت فرض کنیم.

تحقق هدف اول تا آنجا که به نخبگان اداری - سیاسی دوران پهلوی مربوط میشد دچار مانع عمده ای نبود زیرا گروه اخیر اعتبار و امتیازش را بیش از هر چیز مدیون نقش خود در دستگاه دولت بود و هنگامی که این امتیاز از وی سلب گشت به نهایت آسیب پذیر شد. خمینی و اعوان و انصارش برای ریشه کن کردن گروه اخیر، به بهانه هایی نظیر توطئه ضد انقلاب، دستگیری خائنان و... که اساس و معنای هیچکدام درست روشن نبود و همه شان را باید از جمله بهانه های معمول انقلابیان برای قلع و قمع مخالفان به حساب آورد، متوسل شدند؛ با اعدام، مصادره، فراری دادن، تصفیه یا حداقل بازنشستگی که نرم ترین و شاید تحقیرآمیزترین روش بود، مخالفان بالفعل و بالقوه را از سر راه خویش برداشتند.

اما طبقه متوسط ایران به دلیل ابعادش که با گروه چند صد نفره یا حد اکثر چند هزار نفره نخبگان قابل مقایسه نبود، به این راحتی ها از میان بردنی نبود. به خصوص که صرفنظر کردن یکسبه از قابلیت های اعضای آن ممکن نبود، زیرا دستگاه دولت را عملاً تعطیل میکرد و قدرت سیاسی را فلج مینمود. مبارزه با این گروه به دو صورت انجام گرفت - یکی با تحمیل ارزشهای اسلامی به اعضای آن که هر چند دل روحانیان و سنت پرستان تندرو و ارادلی که گردش جمع شده اند خنك کرد، فقط به ترویج ریاکاری مدد رساند که همیشه تحت عناوین مختلف از تقیه گرفته تا حفظ مصلحت در جامعه ایران رواج داشته و شکل امروزش را نه میتوان حاصل نوآوری شمرد و نه اسباب ترقی و نه مایه سربلندی. راه دوم که اساسی تر است، کوشش در غرق کردن طبقه متوسط جدید ایران است در زیر موجهای تحرك اجتماعی، تا به این ترتیب قشرهای پایین جامعه که دولت اسلامی دائماً شعار بهبود وضع آنها را میدهد پس از ترقی، پایگاه اجتماعی نظام حکومت مذهبی را تحکیم بخشند. اسباب اصلی این ترقی حق تقدم در تحصیل است و در اشغال مناصب، اولی با سهمیه های دانشگاهی باعث پایین آمدن سطح دانشگاههای کشور شده و دومی با مسئولیت بخشی بی رویه کارایی دستگاه دولت را کاهش داده است ولی هر دو تسلط نسبی روحانیان را بر جامعه بیشتر کرده است. اما نمیتوان در باره رفتار آینده این گروه و وفاداری اش به حکومت اسلامی نظر قطعی داد، به خصوص به این دلیل که الگوهای مصرف این تازه از راه رسیدگان تفاوت چندانی با اعضای قدیمتر طبقه متوسط ندارد، فقط باید صبر کرد و دید که این روش زندگی که به هر صورت جز در جامعه ای صنعتی یا شبه صنعتی ممکن نیست، تا چه اندازه میتواند در افراد تمایل به تجدد خواهی را ایجاد کند.

مروج اصلی سنت گرایي اسلامی در جامعه ایران نخبگان نوینی هستند که پس از انقلاب به روی کار آمده اند و با بهره وری از بیشترین امکانات در راه رسیدن به این هدف، و البته بسیاری اهداف دیگر میکوشند. خمینی در خیالپردازیهایی ایدئولوژیک خویش اصل را بر این گذاشته بود که روحانیان تمامی اختیارات کشور را در دست بگیرند و آن را طبق موازین اسلامی اداره کنند. این امر به دلایل گوناگون اساسی و موضعی تحقق نپذیرفت، ولی آنچه که انجام گرفت روی کار آمدن گروه کاملاً جدیدی از نخبگان سیاسی در کشور ایران بود. گروه اخیر پس از مرگ خمینی توانسته است موقعیت خویش را در جامعه تحکیم کند و گردن به زیر تیغ هیچ رهبر قدرتمندی که بتواند اعضای آن را به دلخواه جا به جا کند، نهد. اما نتوانسته است به آن اندازه که آرزوی خمینی بود یکدست بشود. شرطهای یکدست شدن آن مثل هر گروه حاکم دیگر عبارت است از رواج طرز فکری مشابه در بین اعضایش، همبستگی و آگاهی گروهی آنها، کوشش در راه تحقق هدفی واحد، معین بودن روش ترقی در داخل گروه و شیوه تربیت یکسان اعضای گروه. در تحقق شرطهای اول و دوم سخنی نیست، شرط سوم را هم میتوان با قید این نکته تحقق یافته فرض کرد که اشتراك نظر بر سر هدف کلی معین اسلامی کردن جامعه ایران موجود است اما تشننت زاده از دنبال کردن هدفهای فردی و گروهی و از اختلاف نظر بر سر معنا و شیوه های اسلامی کردن جامعه هم به نوبه خویش بسیار قابل توجه است. میمانند معین بودن روش ترقی و آموزش یکسان. همانطور که بالاتر گفته شد ترقی در نظام حکومت اسلامی قبل از هر چیز به تعادل و نبرد قدرت بستگی دارد و به عبارتی معین است ولی این روش ترقی، خاصه در جایی که تعادل قدرت به این اندازه بی ثبات است، زاینده تشنج و بی ثباتی است و نمیتواند اسباب ایجاد یکدستی را در بین نخبگان نظام مزبور فراهم بیاورد. شرط آخر هم نه موجود است و نه ممکن است در نظام ولایت فقیه پدید بیاید. موجود نیست به این دلیل که روحانیان از ابتدای روی کار آمدن جمهوری اسلامی، مجبور شده اند افراد غیر روحانی اما کمابیش معتقد به اسلامگرایی را در بین خود بپذیرند تا بتوانند به کمک آنها قدرت خویش را از بالاترین رده دستگاههای حکومتی تا پایین ترین مراحل آن سازمان بدهند. ممکن نیست چون روحانیان تربیت یافته حوزه های علمیه هستند و آنچه در این مراکز تعلیم داده میشود علوم دینی است و فراگیری علوم دینی در هیچ کجای دنیای متمدن و غیر متمدن، حتی در جمهوری اسلامی، برای اداره کشور

کافی نیست. کشورداری آشنایی به دانشهای نوین را میطلبد که در دانشگاهها به مردم آموخته میشود نه قرأت قرآن و آداب غسل را که میتوان در حوزه های علمیه فراگرفت. در این حالت اگر حوزه های علمیه شروع به آموزش علوم جدید بکنند دیگر اطلاق نام حوزه علمیه به آنها مورد نخواهد داشت و قالب تربیت روحانیان به این ترتیب خواهد شکست، اگر هم نکنند که تولیداتشان در حد همین فقهای موجود خواهد ماند. اما بسیار بعید است که تربیت یافتگان این حوزه ها تغییری چنین اساسی را بپذیرند. اگر هم نه که این دوگانگی بین نخبگان جمهوری اسلامی که بخش ممتاز و هسته اصلی آنها روحانیانند و اعضای درجه دوم آن تربیت یافته مراکز جدید تعلیم و تربیت باقی خواهد ماند. البته نخبگان در هیچ نظام سیاسی کاملاً یکدست نیستند ولی برای اینکه چند دستگی شان به پراکندگی کامل و شکست نرسد باید حد اقل نوعی وحدت کلی سازمانی داشته باشند و در روابط بین هم به قواعد و قوانین معینی گردن بگذارند. ولی هیچکدام این دو شرط موجود نیست و آینده این نخبگان نو دولت ایران را هم به همین دلیل نمیتوان چندان درخشان پیش بینی کرد.

نتیجه گیری

در جامعه ایران تجدد نقداً پایگاهی جز طبقه متوسط و روشنفکران، که تازه همه آنها هم تجددخواه نیستند، ندارد. طبقه متوسطی که کلاً از سیاستهای دشمنانه حکومت و تورم اقتصادی آسیب بسیار دیده است و بخشی از آن هم به اسلامگرایان پیوسته است و روشنفکرانی که به دنباله انقلابیگری بی حساب و طرفداری از خمینی دچار بی آبرویی شده اند و بدتر از آن هنوز بسیاریشان نتوانسته اند از خاطره انقلاب دل بکنند و مایلند به هر قیمت که شده بخشی از این واقعه را موجه و مشروع جلوه بدهند تا حاصل زحماتشان یکسره بر باد نرود و اثری هم از افتخاراتشان بر جا بماند. علاوه بر این ساقط شدن اتحاد جماهیر شوروی و بی اعتباری مارکسیسم و نیز تحقق آرمانهای جهان سومی و فرهنگ مدارانه سالهای ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ موجهای دوم و سوم روشنفکری ایران را به پایان رسانده است و روشنفکران ایران را از بابت نظری دچار نوعی سرگردانی و اغتشاش فکری کرده است که اثراتش را میتوان در گفته ها و نوشته های اکثر آنان جست.

شاید این تصویر چندان خوشبینانه ننماید اما توجه به آن میتواند تا حدی از خیالپردازی اجتماعی جلوگیری کند. از ابتدای روی کار آمدن حکومت اسلامی، مدعیان مخالفت با حکومت، که امروزه تعدادشان از شمار بیرون رفته است، اکثراً در خیال و گاهی در فکر و به ندرت در عمل در پی برانداختن حکومت مذهبی هستند، ولی بیشتر آنان نظیر همان اشخاصی که تصور میکردند ساقط کردن شاه برای برقراری بهترین نظام اجتماعی کفایت خواهد کرد، دچار این شبهه اند که رد کردن ملایان برای برقراری دموکراسی کافی خواهد بود. اما در شور و هیجان زاده از ساده اندیشی که با احساس تند نفرت از رژیم آخوندی درآمخته، این نکته ابتدایی و اساسی از یاد همه میروند که تجدد و دموکراسی فنر در هم فشرده نیست تا به محض رفع موانع باز بشود و همه را از مواهب خویش بهره مند سازد، طرحتی است بسیار پیچیده که به اجرا نهادنش محتاج دقت و همت و زحمت بسیار است و هیچ قانونی هم برقراری اش را در تمام جوامع ایجاب نمیکند. خواستش بسیار بجاست اما برقرار ساختنش کار یکشبه نیست.

باید ساقط کردن حکومت مذهبی و برقراری دموکراسی را دو مسئله جدا به حساب آورد که به هم مرتبط است زیرا اولی شرط لازم دومی است اما اساساً از هم مجزاست. ساقط کردن نظام ولایت فقیه ممکن است به دست هر کس انجام بگیرد، از همکاران خود ملاها گرفته تا دیگر گروههای اجتماعی ایران؛ اما آنهایی که میتوانند فکر تجدد را در ایران بپرورند و در جامعه بپراکنند و به این ترتیب راه را برای دموکراسی باز کنند در درجه اول روشنفکرانند و طبقه متوسط زیرا آشنایی با تجدد و پذیرایی نسبت بدان نزد این دو گروه بیش از دیگران است. در تحلیل اجتماعی صحبت از «مردم» کردن جا ندارد، باید مقصود را دقیق توضیح داد. عشایر، کارگران، کشاورزان... که هر کدام ممکن است به نوبت یا همزمان موضوع خیالبافیهای اجتماعی در باب برقراری تجدد بشوند، نه قادر به عرضه فکر تجدد هستند و نه قادر به اینکه مروج درجه اول آن باشند. خواستهای مشروع آنها میتواند به سوی گفتار تجددخواه جلبشان کند و به مرور در خیل تجددخواهان قرارشان بدهد، اما گامهای نخست را در راه عرضه فکر باید دیگران بردارند. دق دلی خالی کردن بر سر روشنفکران و پشت چشم نازک کردن برای طبقه متوسط و بدتر از همه عوامگرایی فقط کار را عقب خواهد انداخت.

ولی در عین توجه به محدود بودن پایگاه اجتماعی تجدد در ایران نباید از نقاط قدرت تجددخواهی که به نوبه خود بسیار قابل توجه است غافل ماند. اولین آنها ریشه دواندن تجدد است در جامعه ایران، نه بدان معنی که همه مردم تجددخواه شده اند بل از این جهت که از اول قرن رسته تغییرات اجتماعی عظیمی در ایران پیدا شده که بسیاری از آنها جامعه ایران را شبیه به دیگر جوامع مدرن کرده و برخی از این تغییرات حذف شدنی نیست مگر با صرف امکاناتی که اسلامگرایان مطلقاً در اختیار ندارند. بارزترین مثال از این دست وارد شدن زنان ایران است به صحنه جامعه و به خصوص جا گرفتنشان در نیروی کار. به جرأت میتوان گفت که مخالفت با فعالیت اجتماعی زنان در بین هیچیک از گروههای اجتماعی ایران به اندازه روحانیان سابقه و پایه ندارد. و این را هم میتوان اضافه کرد که شکست در کوشش برای فرستادن زنان به خانه احتمالاً برای اسلامگرایان ایرانی دردناک ترین شکست بوده است.

داده شدن حق رأی به زنان یکی از بهانه‌های مخالفت و آشوبگری خمینی در سال ۱۳۴۲ بود و وی پس از آن هم در طرح‌های اجتماعی و سیاسی اش جایی برای زنان در نظر نگرفت، فقط موقعی نسبت به آنها قدری روی خوش نشان داد که در زمرة مرده‌اش روانة تظاهرات خیابانی شده بودند تا به شوق پیروزی انقلاب در مزایای لچک داد سخن بدهند یا آسیمه سر به دستبوس امامشان بروند. ولی زن ستیزی خمینی و دیگر آخوندها پس از قدرت گیری به سرعت هویدا شد، اول با تحمیل حجاب و بعد با سودای تصفیة ادارات و با رواج شعارهای مختلف در باب بازگرداندن زنان به خانه. اما خمینی و جانشینانش هیچکدام نه پا را در راه باز پس گرفتن حق رأی از زنان گذاشتند و نه توانستند زنان را از نیروی کار صنعتی و اداری ایران خارج سازند و به خانه بفرستند. از این بابت وضع اسلامگرایان به فاشیستهای آلمان شباهت بسیار داشت، زیرا این گروه نیز باشعار «جای زن در خانه است» به میدان آمد اما از آنجایی که صرف نظر کردن از نیروی کار چند میلیون نفره زنان امکان نداشت بحث را به این ترتیب ختم کرد که «تمام آلمان خانه زنان است» پس در همه جا میتوان از قابلیت‌های آنها استفاده کرد. اسلامگرایان در این زمینه از فاشیستهای آلمانی موفقتر بودند زیرا هم توانستند تمام زنان را لچک به سر کنند و هم دست آنان را قطعاً از برخی مشاغل کوتاه سازند اما در عین کاهش دادن حقوق زنان نتوانستند حقوق صوری آنها را از اساس رد کنند و قادر به این نشدند که ورودشان را به نهادهای آموزشی و سپس بازار کار مسدود سازند. البته در این میان باید به فشار افکار بین المللی نیز توجه داشت که باعث شد ملاها زنهای حزب الهی را به مجلس بفرستند یا در هیئت های بین المللی جای دهند تا با این کار شأن زن را در اسلام اثبات کرده باشند. ولی باید دقت داشت که حذف زنان از صحنه جامعه و بازار کار ایران مطلقاً غیر ممکن نبود، همانطور که بازگرداندن مردم بخت برگشته کامبوج به دهات مطلقاً غیرممکن نبود و به دست خمرهای سرخ انجام هم شد، اما اسلامگرایان اگر هم اراده انجام چنین کاری را داشتند از وسایل انجامش محروم بودند.

نکته دوم که دستکمی از اولی ندارد طلب امنیت و رفاه و آزادی است از طرف مردم ایران که به صورتهای مختلف بیان شده و گاه صورت شورشهای خشن شهری را گرفته است. ایدئولوژی‌هایی که پیروانشان دائم تفاوت بین آزادیهای صوری و واقعی را به گوش همه میخواندند، رفاه را نتیجه لازم مسلط گشتن کارگران بر وسایل تولید میدانستند و لازمة امنیت را حمایت خلق و کشتار دشمنان خلق میشمردند، امروز از اعتبار افتاده است و دیگر سخنی در باب این خواسته‌های اساسی ندارد تا به دیگران عرضه نماید، اگر هم داشته باشد گوش شنوایی نخواهد یافت. حکومت اسلامی هم که کارنامه اش در پیش چشم همگان و در معرض تجربه روزمره همه است و اگر حرفی در زمینه رفاه و... بزند یا اسباب تشدید کینه خواهد شد یا تمسخر و به احتمال هر دوی اینها. در این وضعیت تجدد خواهان و طرفداران دمکراسی لیبرال صاحب تنها گفتاری هستند که نه تنها از بابت پاسخگویی به خواسته‌های اساسی مردم صورت معقول و منطقی دارد، بلکه ثمرات موجود آن نیز مطلوب و قابل دفاع است و هیچ شباهتی به آن دسته از طرحهای اجتماعی که در عالم گفتار زیباست و در عالم واقع مایه انزجار، ندارد.

و اما نکته سوم که خاص ایرانیان هم نیست، بالا گرفتن موج تجدد خواهی و طلب دمکراسی است که دنیا را فرا گرفته، همانطور که زمانی گرایش به سوسیالیسم و عقاید جهان سومی در همه جا و به خصوص کشورهای جهان سوم رواج داشت. طبعاً مقصود از این رواج اشاره به هیچ نوع جبر تاریخ یا روح زمانه [Zeitgeist] یا از این قبیل عوامل نیست، فقط تأکید بر این نکته است که ایرانیان در عصر جدید، همانطور که سه موج قبلی روشنفکری و تحولات تاریخی نشان میدهد، هیچگاه از تأثیر رواج و دنیاگیر شدن افکار مختلف برکنار نبوده اند و از این بابت تافته جدا بافته نیستند و احتمال اینکه از موج تجدد خواهی برکنار بمانند بسیار کم است. شاید این نکته بر غرور ملی بسیاری گران بیاید اما باید به آنها یادآوری کرد که تأثیر ناپذیری مایه افتخار نیست، آنچه را که میتوان امتیازی به حساب آورد انصاف در سنجش بد و نیک دیگران است و بهگزینی.

چرا این افراد باید آن پاسخ را عرضه کنند

در جواب این سؤال که چرا ایرانیان میبایست از رشدی دفاع کنند میتوان سه پاسخ کلی در میان نهاد که با هم سازگار و مرتبط است: برای اینکه انسانند، برای اینکه ایرانیند، برای اینکه با اوضاع فعلی ایران مخالفند. از بابت نظری هر يك از این پاسخها برای دفاع از رشدی کافی است، اما از آنجا که پای تحلیل جامع مسئله در میان است باید هر سه آنها را شکافت. به علاوه باید توجه داشت که تأثیر این سه پاسخ در عمل بر همه کس یکسان نیست و هر فرد بنا به تمایلات عاطفی و فکری خویش و به تناسب اهدافی که در زندگی دنبال میکند بین پاسخها ترتیب اهمیتی قائل میشود و یا حتی به يك یا دو تاي آنها توجهی مبدول نمیدارد؛ این گزینشهای گوناگون افراد نیز به نوبه خود پرداختن به تمام جوانب قضیه را لازم میآورد.

برای اینکه انسانند

همه ما به هنگام انتخاب هدف غایی زندگانی مان، هدفی که وراى اهداف معمول و گاه پیش پا افتاده زندگی روزمره باشد، دو گزینش اساسی پیش رو داریم: یکی رستگاری که نوید بینشهای مذهبی است و دیگری نیکی که هدف غایی اخلاق است. البته بینشهای مختلف مذهبی معمولاً نیکی را به نحوی در دستگاه فکری خود جا میدهند و آن را وسیله ای برای رستگاری به حساب میآورند تا اعتبار اخلاق را پشتوانه ایمان بکنند و در عوض به تحکیم اخلاق در زندگانی اجتماعی مدد برسانند، اما باید به یاد داشت که نیکی در هیچ بینش مذهبی هدف غایی نیست بل وسیله ای است برای رسیدن به رستگاری.

برخی تصور میکنند که به خدمت گرفته شدن اخلاق در چارچوب مذهب مشکل عمده ای ایجاد نمیکند زیرا از آنجا که اخلاق در محدوده مذهب وسیله رستگاری به حساب میآید میتوان با کوشش در راه دستیابی به رستگاری هم اهداف اخلاقی را تحقق بخشید و هم به هدف غایی مذهب دست یافت و با يك تیر دو نشان زد. ولی چنین کاری به جای دو فایده دو اشکال عمده در پی میآورد. اولی خلط شدن مذهب و اخلاق است که در بخش اول کتاب به بی پایگی آن و پیامدهای نامطلوبش اشاره شد. در این صورت صاحب فضیلت بودن تابعی از ایمان هر کس محسوب میگردد و اگر کار تا بی اخلاق خواندن پیروان دیگر مذاهب پیش نرود، که متأسفانه معمولاً میرود، حتماً اشخاصی که هیچ مذهبی ندارند از حوزه اخلاق و فضایل انسانی بیرون میمانند و به تناسب بیرون ماندنشان از حوزه اخلاق وظایف اخلاقی دیگران نسبت بدانها سست و گاه لغو میشود. این محدود شدن حوزه اخلاق مستقیماً از تحقق آرمان اخلاق که شرطش در بر گرفتن تمامی آدمیان است، جلوگیری میکند.

اشکال دوم که میتوان از اولی اساسی ترش شمرد تنزل دادن اخلاق و بالطبع نیکی است به سطح وسیله. زیرا اگر فردی خود را به رفتار اخلاقی در قبال گروهی محدود موظف بداند و خارج این گروه برای خویش وظیفه ای اخلاقی قائل نباشد، یا وظایف کمتری قایل باشد، بی فضیلت نیست فقط فضایلش چنانکه باید فرصت رشد و قوام یافتن پیدا نکرده است. ولی اگر کسی نیکی را از اساس فقط وسیله ای برای رسیدن به هدفی دیگر بداند راه خویش را قطعاً برای دستیابی به تعالی اخلاقی بسته است، زیرا اصلاً آرمان اخلاق را که هدف شمردن نیکی است انکار کرده. به علاوه باید توجه داشت که وقتی هدف کسی فقط رستگاری مذهبی بود، اگر احياناً برای رسیدن به این هدف راههایی غیر از پیروی از اصول اخلاقی به او عرضه شد وی خواهد توانست در عین اعتماد به مصون ماندن ایمانش، از این راهها استفاده کند؛ به خصوص اگر اولیای مذهب وی را در این زمینه تشویق هم بکنند. ستمهایی که در طول تاریخ به نام مذهب و به نیت رستگاری و با پشتیبانی اولیای دین بر مردم رفته و نمونه هایش از شمار بیرون است، همه شاهدهی است بر این امر و اگر ایرانیان شکی در این زمینه داشته باشند فقط کافی است به آنچه که در اطرافشان میگردد نگاهی بیافکنند.

از آنجا که نوشته حاضر از دیدگاه کاملاً غیر مذهبی نوشته شده در آن جایی برای پرداختن به رستگاری نیست و نگارنده به دلایل بسیار که دو تاي آنها در همینجا ذکر گردید به هیچوجه سودای مدد گرفتن از مذهب را ندارد تا نظر خوانندگان را از این راه به اهمیت اصول اخلاقی در دفاع از رشدی جلب نماید. البته یاری گرفتن از استدلالهای مذهبی به قصد یاری رساندن به قربانیان تعصب مذهبی سابقه قدیم دارد ولی باید این قبیل استدلالها را به دستدارانش وا گذاشت و آنجایی که سخن از اهداف غایی در میان است به نیکی بسنده کرد که هم با خرد مناسبت بیشتر دارد و هم با اخلاق. در این نوشته مقصود از آرمان اخلاق هدف غایی دانستن نیکی است و کوشش در راه تحقق آن که به قول کانت از طریق به گشتن خود و تأمین بهروزی دیگران صورت میپذیرد [Métaphysique des mœurs, P 2, Intr. IV]. طبعاً مقصود همان نیکی است که در حوزه شناخت عقلانی میگنجد نه «نیکی مطلق» یا این قبیل سخنان که در گفتارهای مذهبی به کار میرود و بر خلاف شبهه ای که استعمال مفرط آنها ایجاد کرده، معنای روشنی هم ندارد.

قبل از پرداختن به شرطهای عمل اخلاقی باید برخی پیچیدگیهای آن را برشمرد و به دوگانگی های اساسی اشاره نمود. زیرا بسیاری اوقات فقط یکی از وجوه این دوگانگی ها مورد توجه قرار میگیرد و این کار هم تحلیل اخلاق و هم ارزیابی عمل اخلاقی را جداً دچار اختلال میسازد.

اولین و شاید مهمترین دوگانگی، دوگانگی بین فردی است که دست به عمل اخلاقی میزند و دیگر مردم، دیگری که گاه از اعمال وی بهره ای میبرند. سؤالی که اینجا مطرح میشود از این قرار است: بهره عمل اخلاقی چیست و به چه میرسد؟ توجه یکجانبه به دیگران، اخلاق را که در حکم شناختن نیکی، گزیدن نیکی و بالاخص کردار نیک است به احسان یا به عبارت دیگر نیکوکاری در حق دیگران محدود میسازد. از این دیدگاه تنها حاصل اخلاق باید خیر دیگران باشد و نیکوکاری در حق خویشتن معنایی جز خود خواهی ندارد، روشن است که خود خواهی را نیز به هیچوجه نمیتوان جزو وظایف اخلاقی محسوب کرد. در این وضعیت از خود گذشتگی یا به عبارت دقیقتر ایثار صورت تنها آرمان اخلاق را پیدا میکند و محک سنجش عمل اخلاقی و معیار آزمایش فضیلت افراد میشود. متأسفانه این دید یکجانبه و توجه انحصاری به ایثار، تحت تأثیر عرفان و الگوهای رفتار عرفانی، در بین ایرانیان رواج یافته و اغتشاش فکری ایجاد کرده است. در حقیقت باید گفت همانطور که الگوهای عرفانی برداشت رایج ایرانیان را از عشق - نه الزاماً رفتار آنها را - بسیار تحت تأثیر قرار داده و در آن کفه معشوق را تا حد نابودی عاشق سنگین کرده و سرانجام از این عشق چیز غریبی ساخته که اصلاً معلوم نیست با کجای زندگی سازگار است، همانطور هم - به سهم خود - این تصور را در همه جا پراکنده که انجام دهنده عمل اخلاقی مجاز نیست تا بهره ای جز نفی خویشتن از عمل خویش ببرد. تحت تأثیر این افکار بسیاری ایرانیان ایثار را مثل اعلا عمل اخلاقی و والاترین رفتار انسانی میشمردند. این کار ظاهراً به نظر منطقی میاید اما مشکلات عمده عملی و نظری در پی میآورد که هیچکدام قابل چشمپوشی نیست.

مهمترین مشکل عملی زاینده از این کار احتیاج بی حدی است که به قول کانت [op. cit. sec.1, chap. 1] در پی ایثار بی حساب میاید و از آنجا که به هیچوجه نمیتوان محتاج شدن را وظیفه اخلاقی کسی دانست، نمیتوان ایثار کامل را از هیچکس چشم داشت یا به عنوان آرمان اخلاقی به کسی عرضه اش نمود. البته اگر هدف کسی فنا باشد، چنانکه در عرفان هست، میتوان ایثار بی حساب را به وی توصیه کرد تا اگر خودش به حضرت رب رسید لافل خیری هم به دیگران برساند اما این توصیه در قبال انسانهای طبیعی بی سرانجام است و آنها را در جنبه تناقضهایی گرفتار میکند که تنها راه گریختن از آنها پشت پا زدن به این آرمان ابتدایی است. ایثار فقط در بعضی موارد معنا و مناسبت دارد، منحصر ساختن اخلاق به ایثار از غنای آن میکاهد و این مبحث پیچیده را به نوعی دستورالعمل ساده و ابتدایی و در عین حال بی عاقبت تبدیل میکند، دستورالعملی که مناسب ذهن افراد ساده اندیش است و متناسب باشعارهای حکومت امروز ایران، حکومتی که ظاهراً از امام تا شهیدایش همگی تمام عمر به ایثار صرف مشغول بوده اند اما از حساب بقیه مردم. مشکل نظری کار ایجاد تناقض در دستگاه اخلاق و فلج کردن آن است. زیرا بری دانستن فاعل عمل اخلاقی از آثار عمل خویش در صورتی موجه خواهد نمود که هر کس را صاحب سرشتی ثابت و تغییرناپذیر بشماریم، سرشتی که از ابتدا به خوبی یا بدی متمایل است و دگرگونی نمیپذیرد. در این حالت باید کردار نیک را زاده نیکوسرشتی انجام دهنده اش دانست یا آن را استثنایی نادر بر بدنهادی وی شمرد و دگرگونی سرشت افراد را نیز باید به فضل الهی و معجزه موکول کرد.

از این دیدگاه اعمال هر کس برخاسته از سرشت اوست و از آنجا که سرشت هیچکس نه از اعمال خود او تأثیر میپذیرد و نه از کردار دیگران، میتوان فاعل عمل اخلاقی را از تأثیر اعمال خود برکنار شمرد و آدمیان را چون واحدهایی به حساب آورد که در کارگاه آفرینش برنامه ریزی شده اند و در زندگی خویش همان رفتاری را پیشه میکنند که دست طبیعت و یا قضای الهی چارچوبش را یکبار برای همیشه مشخص کرده است. این بینش که عملاً برخورداری از فضیلت را به کلی خارج از حیطه اراده و کوشش انسان میشمرد و آن را کاملاً تابع خواست الهی یا زاده تصادف به حساب میآورد نه فقط مشوق اخلاق نیست بلکه بهترین دستاویز برای لابلایگری و شانه خالی کردن از زیر بار هر نوع آرمانخواهی اخلاقی است، حال چه پای ایثارگری در میان باشد چه دیگر فضایل.

بهترین راه تصحیح این نگرش ابتدایی که به تأثیر پذیری فاعل عمل اخلاقی از عمل خویش بی اعتناست، اصل قرار دادن اندیشه عمیق ارسطوست که نیکی فرد را زاده سرشت او نمیشمرد بلکه مولود و به عبارت دقیقتر مترادف کردار نیک او میداند [Ethique à Nicomaque, 1106a]، فضیلت هم از دید وی چیزی نیست جز خوگیری به کردار نیک. طبعاً این خوگیری خود را با تمایل به کردار نیک و با روانی در کردار نیک نشان میدهد اما شاخص اصلی آن تداوم در کردار نیک است، تداومی که فقط **بالفعل** نموده میشود.

اگر با پیروی از این اندیشه کردار را محور بحث اخلاق بشمریم و تصور نیکونهادی را کنار بگذاریم، نیک شمردن هر کس به دو شکل ممکن خواهد شد: یکی با توجه به میزان نیکی که از وی در طول زندگی اش بروز کرده، و دیگر با توجه به خوگیری وی به این شیوه کردار یا به عبارت دیگر فضیلمندی وی. در این هر دو حالت کردار نیک فرد اساس قضاوت ماست و **تعیین کننده** آن چیزی که بسیاری سرشتش مینامند، نه زاده آن سرشت. در نتیجه میتوان به قاطعیت گفت که بهره عمل اخلاقی فقط متوجه دیگران نیست و نصیبی که هر پیرو اخلاق از کردار نیک خویش میبرد بهتر شدن و کسب فضیلت و نزدیک شدن به آرمان انسانیت است. نصیبی بارز و موجه و اساسی که با رضایت خاطر از کردار درست تکمیل میشود و ترازوی عمل اخلاقی را متعادل میسازد و هر دو طرف این عمل را از آن بهره مند میکند.

دوگانگی بعدی، دوگانگی بین وجوه درونی و برونی عمل اخلاقی است، به عبارت دیگر بین نیت انجام دهنده و نفس عمل چنانکه در معرض ارزیابی دیگران است. این دو وجهی بودن عمل اخلاقی در راه ارزیابی آن مشکلی عمده ایجاد میکند و سوالات اساسی زیر را در پی میآورد: آیا دیدگاهی هست که بتوان از آن عمل اخلاقی را به طور جامع سنجید و آیا داوری هست که بتواند به تنهایی نیک و بد اعمال آدمیان را بسنجد و اعتبار اخلاقی اعمال را ارزیابی کند؟ بینشهای مذهبی معمولاً برای این دو پرسش پاسخهای آماده و مثبت دارند: تنها داوری که قادر است عمل اخلاقی را از جمیع جوانب ارزیابی نماید خداوند است که بر همه چیز آگاه است و دیدگاه وی تنها دیدگاه معتبر برای این کار است. اما این فرض گرهی از مشکل ارزیابی عمل اخلاقی در این جهان نمیشاید، زیرا ارزیابی الهی بر هر مبنای انجام بگیرد در جهان دیگر انجام خواهد شد نه در این دنیا. البته بعضی مؤمنان معتقدند که خداوند گاه جزای اعمال هر کس را در همین دنیا به وی حواله میدهد ولی این اعتقاد را باید از جمله معتقدات ابتدایی دانست که حاصل تفکیک نکردن طبیعت از ماوراء طبیعت است و در بحث جایی ندارد. کار ارزیابی عمل اخلاقی باید در همین جهان و توسط انسان انجام یافتنی باشد و گر نه اصلاً اخلاق معنای خود را از دست میدهد و فضیلت جویی کاری ناممکن میگردد. برخی برای حل مشکل میکوشند تا در همین جهان داور یگانه ای بیابند، داوری که بتواند عمل اخلاقی را به طور قاطع و جامع ارزیابی نماید.

از آنجا که عمل اخلاقی دارای دو وجه درونی و برونی است دو نامزد برای احراز این مقام موجود است: یکی خود انجام دهنده عمل که بنا بر تعریف بهتر از دیگران به وجه درونی عمل یعنی نیت خویش آگاهی دارد و دوم دیگرانی که عمل وی را میبینند و آن را از بیرون میسنجند. اما حوزه داوری این هر دو داور محدود است و رأی هیچکدام آنها برای معتبر شمردن عمل اخلاقی کافی نیست چون نه میتوان هر کس را وا گذاشت تا تنها داور اعمال خویش باشد - به خصوص آنجا که پای بهروزی دیگران در میان است - و به تنهایی نیک و بد اعمال خود را تعیین کند، و نه میتوان از سنجش نیت افراد صرف نظر کرد و فقط به مطابقت برونی اعمال آنها با قواعد اخلاقی اکتفا نمود، زیرا این هر دو کار ارزیابی عمل اخلاقی را نامتعادل میسازد. در عمل باید سودای یافتن داور یگانه را که میراث بینشهای مذهبی است کنار گذاشت و این محدودیت را پذیرفت که اخلاق مبتنی بر خرد داور یگانه برنمیدارد. از این دیدگاه عمل اخلاقی، به معنای اخص و آرمانی، وقتی صورت میپذیرد که هر دو داور رأی به اعتبار آن بدهند، یعنی هم نیت انجام دهنده هدف شمردن نیکی باشد و هم نفس عمل از دیدگاه خرد و از چشم دیگران پذیرفتنی باشد.

اما باید در عین حال توجه داشت که آرمان، چه در زمینه اخلاق و چه در دیگر زمینه ها، بنا بر تعریف دست نیافتنی است و در حقیقت راهنمای عمل است. دور ماندن از آرمان جزوی از سرنوشت انسان است، آنچه نابخشودنی است روبروتافتن از آرمان اخلاق یا احیاناً انکار آن است. کمتر انسانی را میتوان یافت که در زندگانی خویش حتی یک کار نیک هم انجام نداده باشد اما کمتر کار نیکی را هم میتوان سراغ کرد که از شائبه انگیزه های غیر اخلاقی (و نه ضد اخلاقی) خالی بوده باشد. هر کدام از ما با درون نگری و سختگیری لازم اعمال نیک خود را بسنجیم بی تردید در آنها رد انگیزه های مختلفی را خواهیم یافت که نزدیکی به آرمان اخلاق فقط یکی از آنهاست. حاجت به توضیح نیست که اکثر ما در یافتن انگیزه های غیر اخلاقی نزد دیگران چابک تر و تیز بین تر هم هستیم تا نزد خود. باطل شمردن اعمال نیکی که کاملاً منطبق با آرمان اخلاق نیست کار آسانی است، اما این تند روی اساس محکم ندارد زیرا اگر - چنانکه باید - فضیلت را آموختنی بشماریم و از خیال فضیلتی که موهبت الهی یا لطف طبیعت یا دست قضا یکشبه در نهاد مردم به ودیعه میگذارد صرف نظر کنیم، ناچار خواهیم بود بپذیریم که فضیلت آموزی مستلزم زمان و زحمت است. تمرین دستیابی به فضیلت از ورای همین اشکال ناپالوده عمل اخلاقی و به یمن کوشش در راه پالایش آنها ممکن است نه با جهش ناگهانی به بالاترین مراتب اخلاقی. عمل اخلاقی به معنای اخص و پالوده آن از میان همین کنشها، همین تمرینها و همین تلقینهاست که زاده میشود و یکباره از آسمان نازل نمیکردد. به عبارت دیگر بارقه عمل اخلاقی از میان آدمیان، با تمام ضعفها و قدرتهایشان، چنانکه هستند و میبینیم زاده میشود نه از موجوداتی خارق العاده که اصلاً از گل دیگری سرشته شده اند و سودایی جز نیکی محض در سر ندارند. اخلاق پایمردی و خرد و آرمانخواهی میطلبد نه قهرمانی و ایمان و سودازدگی.

دوگانگی آخر، دوگانگی بین دو معنای انسانیت است. سؤالی که باید در این زمینه بدان پاسخ داد از این قرار است: چه عاملی آدمیان را ارجمند و سزاوار رفتار اخلاقی میسازد و آنها را موظف میکند تا در حق یکدیگر چنین رفتاری در پیش بگیرند؟

بینشهای مذهبی دو پاسخ برای این پرسش عرضه میدارند - یکی اراده خدایان که باید و نبایدها را معین کرده و چون و چرا هم بر نمیدارد و دیگر ودیعه ای الهی که در ذات آدمیان نهاده شده و به وجود آنها ارزش بخشیده و شایسته رفتار اخلاقیشان ساخته است. روشن است که در چارچوب خردگرایی نمیتوان به هیچیک از این دو پاسخ قانع شد زیرا اطاعت بی چون و چرا با کند و کاو خرد سازگار نیست و وجود ودیعه الهی هم فرضی نیست که با سنجش خرد مناسبت داشته باشد.

در این وضعیت بسیاری افراد ارجمندی انسان را از دریچه روابط اجتماعی ارزیابی میکنند و آن را چیزی می‌شمرند از مقوله آداب اجتماعی. اما رفتار اخلاقی نه مترادف مراعات ادب است و نه از قماش احترام به دیگران. زیرا ما ادب را به اشکال و درجات مختلف به همه اشخاصی که بدان پایبندند مدیونیم و حفظ آن نسبت به اشخاصی که بدان

پابند نیستند نشانه خویشنداری ما یا لطفمان نسبت بدانهاست. احترام نیز در اصل متوجه افراد نیست بل معطوف به ارزشهایی است که افراد به درجات مختلف از آنها برخوردارند، زیرا هر کس فقط در صورت و به تناسب برخوردار از ارزشهایی معین شایسته احترام دیگران میگردد. نه ادب و نه احترام هیچکدام به یکسان نثار دیگران نمیشود، به همه یکسان ادب کردن عملی است نابجا و در هیچ کجا پذیرفته نیست، به همه یکسان احترام گذاشتن نیز نفی عدالت در روابط اجتماعی است.

اما وظیفه اخلاقی از هیچکدام این دو مقوله نیست زیرا صورت نوعی قرارداد اجتماعی را ندارد که بین افراد جامعه معمول باشد و مثل هر قرارداد دیگر بتوان به طور یک طرفه یا به رضایت طرفین فسخش کرد. از طرف دیگر وظیفه اخلاقی نه به اشخاص معین محدود میگردد و نه متغیر است زیرا هر فرد اساساً نسبت به تمام افراد بشر - بلا استثنا - موظف به رعایت اصول اخلاق است و این وظیفه درجات مختلف ندارد، بدین معنا که نمیتوان یکی را سزاوار شنیدن دروغ دانست و دیگری را نه و به همین ترتیب نمیتوان یکی را مستحق این شمرد که کمتر دروغ بشنود و دیگری را سزاوار اینکه بیشتر دروغ تحویل بگیرد. البته بسیاری از مردم در انجام وظایف اخلاقی خود نسبت به دیگران چنین حسابهایی میکنند و اخلاق را کمابیش به صورت نوعی قرارداد دوجانبه در میآورند یا وظیفه اخلاقی را متغیری از احترام خویش نسبت به افراد مختلف میکنند. اما این اعمال را باید به حساب سستی آنها در پیروی از اصول اخلاقی گذاشت نه سستی خود این اصول.

مهمترین تفاوت وظیفه اخلاقی با آداب اجتماعی در این است که بشر واضع نیک و بد اخلاقی نیست، دریابنده آنهاست؛ بر خلاف آداب اجتماعی که بشر نیک و بدشان را تعیین میکند. دلیل تفاوت وظیفه اخلاقی را با احترام نیز باید در نوع ارزشی جست که موجد وظیفه اخلاقی است. ارزشی که، بر خلاف ارزش های موجد احترام، ثابت است و نزد همه آدمیان به یکسان یافت میشود. این ارزش، در اخلاق نامقید به مذهب، همان انسانیت افراد بشر است. اما انسانیت دو وجه دارد: انسان چنانکه هست و چنانکه باید باشد. برخی بینشهای مذهبی و به خصوص عرفان، چنانکه در بین ایرانیان رواج دارد، این دوگانگی را به قاطع ترین شکل، در تصویر دو بخش خاکی و آسمانی انسان بیان میکند، دو بخشی که هر دو بالفعل موجود است، کیفی از یکدیگر مجزاست، در طول حیات با یکدیگر آمیخته میشود بدون آنکه با هم ترکیب پذیرفته باشد، نهایتاً از یکدیگر جدا خواهد شد و هدف غایی همین جدایی است؛ طبعاً بخش اول حاوی تمامی رذیلتهاست و بخش دوم جامع تمامی فضایل. از این دید بخش دوم مایه ارزش انسان است و هدف آدمی باید استحصال آن نیکی باشد که در وی به ودیعه نهاده شده است تا با جدا ساختنش از بدی، خود را از شر رذایل برهاند و احیاناً در نهایت به منبع نیکی متصل گردد. این روش تصفیه و جدا سازی، در اخلاقی که والاترین ارزش را انسانیت میسرمد بی معناست، به این دلیل که در اخلاق انسانگرا رذایل و فضایل انسان چیزهایی نیست که بالفعل در ذات وی موجود باشد تا بتوان در طول حیات غربالشان کرد، بخشی از آنها را نگه داشت و بخشی دیگر را دور ریخت. این هر دو امکاناتی است بالقوه که آزادی انسان انتخاب بین آنها و به فعل آوردنشان را میسر ساخته است. از این دیدگاه هیچکدام از دو وجه انسانیت به تنهایی مایه ارزش انسان نیست. گوهر انسانیت که مایه ارج آدمیان است و آنها را به مراعات اصول اخلاق نسبت به یکدیگر موظف میسازد در بر گیرنده هر دو وجه انسانیت است زیرا بیانگر قابلیت آدمیان است در رفتن از آنچه که هستند به سوی آنچه که باید باشند، نه موفقیت آنها در این راه. این گوهر همان آزادی است. انجام دهنده عمل اخلاقی در این انسانیت با دیگران شریک است و همانطور که وجود این ارزش در باقی مردم وی را به انجام وظیفه اخلاقی اش فرا میخواند، آگاهی به این ارزش و اراده وی برای تقرب به آرمان انسانیت به سوی عمل اخلاقی سوقش میدهد.

وظیفه اخلاقی داد و ستد نیست تا فرد به این دلیل که «اگر بد کنی چشم نیکی مدار» به آن عمل کند، پس انداز هم نیست تا به این امید که «ایزد در بیابانت دهد باز» به آن پابند بماند، بیمه هم نیست تا به پیشبینی «مبادا که روزی شوی زبردست» انجام بپذیرد [هر سه مصرع از سعدی است]، آرمانخواهی یکجانبه و بی چشمداشت است و عظمت و دشواری آن در همینجاست. از محاسن پذیرفتن این دشواریها همین بس که چشم نداشتن نیکی متقابل، جایی برای دلسردی از رفتار اخلاقی باقی نمیگذارد.

شرطهای عمل اخلاقی

اولین و مهمترین شرط عمل اخلاقی آگاه بودن به اصول اخلاق است و به لزوم پیروی از آنها. طبعاً مقصود آگاهی متعارف است، چنانکه عملاً همه در زندگی و نسبتاً زود و از طریق آموزشهای سنتی بدان دست مییابند نه قابلیت تحلیل اصول و پی ریزی نظامهای فلسفه اخلاق. زیرا اگر قرار بود هر کس برای رعایت اصول اخلاق از قابلیت در حد فلاسفه بزرگ برخوردار باشد روزگار بشریت سیاه شده بود. اما کار اخلاق به شناختن اصول و گرایش بدانها نیست، در به کار بستنشان است و مشکل اصلی در اینجاست.

به کار بستن این اصول مستلزم گرد آمدن شرایط برونی مساعد است ولی این شرایط در هیچ کجا به تمامی گرد نمیاید و اگر هم بیاید کار اخلاق را بی زحمت نمیکند. عمل اخلاقی بنا بر تعریف مستلزم زحمت است زیرا اگر غیر از این بود قدری نمیداشت. همه ما به تجربه میدانیم که تغییر دادن شرایط برونی معمولاً بسیار مشکل است و گاه غیر ممکن، زیرا انسان بر جهان اطراف خویش تسلط کامل ندارد، در موقعیت اجتماعی و تاریخی معینی قرار گرفته که هر

چند میتواند در راه تغییرش بکوشد، قادر نیست آن را چنانکه میخواهد بکند. طبعاً سختی شرایط بیرونی از لزوم پیروی از اخلاق نمیکاهد و فقط قدر عمل کسی را که علیرغم شرایط پابند اصول مانده بالا میبرد.

آنچه که بسیاری از اوقات در دست یازیدن به عمل اخلاقی تعیین کننده است شرایط درونی یا به عبارت دیگر آمادگی ذهنی کسی است که میبایست به انجام این عمل مبادرت ورزد. تصور کسی که در طول زندگانی خویش حتی یکبار هم کار نیکی انجام نداده بسیار مشکل است و به سختی میتوان کسی را به تصور آورد که هیچگاه دست به عملی اخلاقی نزده است. اما همه ما به تجربه میدانیم که مشکلات اصلی در این راه یکی پایداری در رفتار اخلاقی است در طول زمان و دیگری وسعت بخشیدن به میدان این عمل. سستی و تنگ نظری دائماً در کمین همه ماست و هر جهشی به سوی آرمان اخلاق را مثل نوعی قوه جاذبه به خود میکشد تا مهار و ساکنش سازد.

همانطور که اشاره شد قابلیت عمل اخلاقی در همه آدمیان هست، هر چند استعداد و همت همه آنها برای تربیت خویشان یکسان نیست. در این حالت میتوان پذیرفت که همان کوشش و تکرار و تمرینی که لازمه عادت کردن به کار نیک و به عبارت دیگر دستیابی به فضیلت است، مشکل تداوم بخشیدن به عمل اخلاقی را در طول زمان - اگر نه حل - تا اندازه ای آسان میکند.

اما مشکل اساسی تر که حلش بسیار سخت تر است، مشکل توسعه بخشیدن به میدان عمل اخلاقی است. ما معمولاً به در پیش گرفتن رفتار اخلاقی در قبال کسانی که به ما نزدیکترند یا با ما وجوه اشتراک بیشتری دارند راغب تریم تا نسبت به آنهایی که از ما دورتر و به ما غیر شبیه ترند. این نزدیک بینی اخلاقی بسیار رایج است و خطرش در قناعت کردن به نزدیکان و دل سپردن به این خیال است که بدین ترتیب وظایف اخلاقی خویش را به پایان برده ایم. اشکال کار در اینجاست که ما برای دست زدن به عمل اخلاقی احتیاج به وجود عاملی بیش از آگاهی به اصول اخلاقی داریم زیرا جایی که پای دیگران در میان است، آگاهی به یگانگی با آنها و شریک بودن در صفت آدمیت کافی نیست، بایست دیگران را در عمل چون خود شمرد و سعی در تعمیم رفتاری کرد که در حق نزدیکان آسانتر در پیش میگیریم. مانع اصلی این کار در تفاوتی است که بین خود و دیگران میبایم، تفاوتی که میتواند سبب و گاه بهانه سر بر تافتن ما از انجام وظایفی باشد که نسبت به آنان داریم.

در ماجرای رشدی، سردمداران حکومت ایران بهانه های مختلفی از این دست به مردم ایران عرضه ساخته اند تا بدین ترتیب فرمان قتل رشدی را موجه جلوه دهند و اگر نه ابراز موافقت، لاقلاً سکوت ایرانیان را اسباب توجیه این حکم نمایند.

گفتار آنها چون ذهنشان بسیط و چون رفتارشان پرخاشجویانه است. حکام امروز ایران از يك طرف انسانیت ایرانیان را به مسلمانی تقلیل داده اند و از طرف دیگر رشدی را پشت کرده به اسلام و بی دین شمرده اند تا به این ترتیب از قالب کوچکی که برای انسانیت تدارک دیده اند بیرونش بیاندازند و وظایف اخلاقی ایرانیان را به طور اخص و مسلمانان را به طور اعم، نسبت به وی ساقط کنند.

اما بهانه های بی اعتنایی به قضیه رشدی در تبلیغات حکومتی خلاصه نمیشود. هر کس که به نوعی در جریان این واقعه قرار گرفته و در زبان گشودن به دفاع از رشدی خطر میبیند برای توجیه رفتار خویش در برابر دیگران یا کلاه گذاشتن بر سر وجدان خود بهانه های مختلفی دست و پا میکند. بسیاری بی اینکه اصلاً اعتقادی به اعتبار اتهام کفرگویی یا مطابقت آن با حقیقت داشته باشند با رفتارهای ریش سفیدانه از این قبیل که هر چه باشد رشدی کار صحیحی نکرده، پرونده واقعه را میبندند و حل آن را به آدمکشان جایزه بگیر و امیدگذارند؛ برخی دیگر محض خلاصی خود انگیزه های پستی برای رشدی میتراشند و چنین وانمود میکنند که وی به قصد شهرت یابی یا بالا بردن تیراژ کتابش فتنه انگیزه و اگر در آتش آن بسوزد کسی جز خودش مسئول نیست؛ گروهی تظاهر به هوشمندی میکنند و به دستاویز داخل نشدن در توطئه های سیاستمداران از هر دخالتی سرباز میزنند؛ و بالاخره بعضی هم به سادگی و با آینده نگری روستایی میگویند به ما چه که در انگلیس چه خبر است خود را دریابیم.

در این کتاب روی سخن با ایرانیان است و باید آشکارا از آنها پرسید آیا پذیرفته اند که انسانیتشان در قالب كوچك و محدود مسلمانی میگنجد و اخلاقشان در تبعیت از اولیای مذهب و گاه حتی تظاهر به احترام به مذهب خلاصه میشود یا هنوز بارقه ای از آرمانخواهی اخلاقی در وجودشان باقی مانده است؟ آیا میتوانند بپذیرند که وظایف اخلاقی در حق افراد بشر مشروط به تعلق این افراد به قوم و نژاد و مذهب خاصی است یا از دایره انسانیت معنایی شایسته در ذهن دارند؟ آیا وظایف اخلاقی خویش را نسبت به دیگران بر اساس رفتار آنها تعیین میکنند یا خود و وجدان خویش را در همه حال مسئول و حاضر میدانند؟ و آخر از همه اینکه آیا تحت فشار و ستم حکومتی که آنها را از بسیاری حقوقشان محروم ساخته دست از انسانیت خویش نیز شسته اند؟

سکوت در حکم دادن پاسخ منفی به تمام این سؤالات و نشانگر ورشکستگی اخلاقی مردمی که انسانیت خویش را در غرقاب جمهوری اسلامی باخته اند. ایرانیان هنوز که هنوز است تلخکامی بسیاری از شکستهای تاریخی خویش را در حافظه جمعی خویش نگاه داشته اند و آنها را هر بار چون زهری که نوشدارویی نیافته در کام نسل بعدی میریزند. بار مسئولیت هر کدام از این شکستها بر عهده فردی یا گروهی افتاده و حاصل تأسف سهم تمامی مردم شده، اما ورشکستگی اخلاقی شکستی نیست که بتوان بار گناهش را بر عهده گروه معدودی گذاشت و هیچکس نمیتواند از این بار شانه خالی کند. شاید برای همین است که معمولاً همه در مسکوت گذاشتن اینگونه پستی ها همراهی میکنند و میکوشند آنها را در

فراموشخانه تاریخ دفن کنند، تا آنچه را که هیچ وجدانی برنمیآید با هم و به کمک هم و در حضور هم به دست فراموشی بسپارند و خطای هر کس را مشمول چشم پوشی همه کس سازند.

قضیه رشدی تا اینجا ماجرای از این دست بوده است زیرا فقط ترس و بی اخلاقی ایرانیان را به جهانیان نمایانده است، ضعفهایی که هیچکس مایل نیست تا بدانها اقرار کند اما از دید هیچکس هم پوشیده نمیماند. در قبال ملتی که نه تنها خود فشار ظلم و جنایت را پذیرفته بل قبول کرده تا اینگونه بی پروا به نامش جنایت کنند و از گروگانگیری تا آدمکشی فردی و جمعی همه گونه تبهکاری انجام دهند، چه قضاوتی میتوان کرد؟ خوانندگان این نوشته اگر پای مردم و ملتی دیگر در میان بود در حق آنها چگونه داوری میکردند؟ این خوانندگان باید بدانند که قضاوت تاریخ در حقشان به همین سختی خواهد بود زیرا ستم پذیری عذر سکوت در برابر ستم دیدن دیگران نیست، بل خطایی است که به آن علاوه میشود. اگر ملتی خود هر روز درد ستم قوانین مذهبی و افسار گسیختگی حکامی که خود را نماینده خدا می‌شمرند، بچشد و با همه این احوال به بهانه های پوچ و واهی و به تأیید تبلیغات دروغین همین حکام از درد کسی که به ناحق گرفتار همان قوانین متحجر و همان مجریان ستمگر شده، باز بماند و گامی برای رهایی وی بردارد، راهی برای اعتلای خویش باز نگذاشته است. در يك کلام آن کس که از جامعه انسانی ببرد از انسانیت خود بریده است.

برای اینکه ایرانیند

ایرانی بودن نیز به نوبه خود، افرادی را که واجد این صفتند به دفاع از رشدی ملزم میسازد. در درجه اول به خاطر اینکه کشور آنها پایگاه ظلمی است که به رشدی رفته است و به همین دلیل بر آنها بیش از دیگران فرض است که جانب او را بگیرند. اما دلیل عمیقتر این است که ایرانی بودن آنها - همچون انسان بودنشان - در این میان به بازی گرفته شده است و رفتار آنها در قضیه رشدی، همچنانکه در نزدیک ساختنشان به آرمان انسانیت نقش دارد، بر معنای ایرانی بودن آنها نیز تأثیر خواهد داشت.

برای سنجش حدود و اهمیت این تأثیر باید ابتدا مقصود از ایرانی بودن و طبعاً ایران را روشن کرد و به چند مسئله دقت داشت.

یکی اینکه نمیتوان راجع به این دو پدیده مانند پدیده های طبیعی و به سبک رایج در علوم طبیعی سخن گفت و به توصیف برونی پدیده ها و احیاناً عرضه قواعد مربوط به ارتباط آنها با یکدیگر پرداخت. این دو پدیده انسانی و تاریخی است و بررسی آنها در درجه اول مستلزم توجه به ذهن و افکار انسانی است که در شکل دادن و تحولشان نقش بازی کرده اند.

دوم باید به یافتن نقطه ثباتی در این دو پدیده متغیر توجه نمود، نقطه ای که وجه اشتراک تمام ایرانیان باشد و به ما اجازه بدهد تا همه آنها را به یکسان ایرانی بخوانیم و به همین ترتیب در تمام اشکال تاریخی ایران موجود باشد و برای ایرانی خواندن دولتهای ساسانی، غزنوی، صفوی... پایگاه محکمی فراهم بیاورد. زیرا نیافتن نقطه ثبات عملاً کاربرد تاریخی و وسیع نام ایران و صفت ایرانی را موقوف میسازد. این نقطه ثبات همان شکل ایران و ایرانی بودن است که پایه تعریف این دو و به عبارت دیگر «معیار» این دو به حساب میآید.

سوم باید دقت داشت که يك تعریف چند سطری از این دو پدیده نمیتواند تمامی معنای تاریخی آنها را در دل خود حمل کند. جستن و عرضه این معنای تاریخی موضوع پژوهشهای تاریخی است که در باره ایران انجام شده و میشود و از تعریف پدیده های مورد نظر بسیار فراتر می رود. خلط شکل و محتوا ما را از توجه به غنا و تغییر پذیری ایران و ایرانی بودن باز خواهد داشت.

آخر از همه اینکه نمی توان برای ایرانی بودن درجاتی تعیین کرد و این و آن را کم یا بیش ایرانی خواند، زیرا چنین تعریفی هر آنچه را هم که تابع ایرانی بودن است تابع این درجات میسازد و مهمترین پیامد ایرانی بودن را که حقوق زاده از آن است به درجات نابرابر در بین افراد تقسیم می کند.

توجه به نکات بالا مستلزم تفکیک شکل و محتوا، یا به عبارت دیگر، معیار و معنای ایران و ایرانی بودن است و باید برای طرح درست مطلب از همینجا شروع کرد.

معیار ایرانی بودن

ابتدایی ترین و آنی ترین معیار ایرانی بودن که معمولاً به خاطر همه خطور میکند و گاه در بحثها جای مهمی را به خود اختصاص میدهد، این است که فردی خود را ایرانی بشمرد. به همین دلیل باید این نکته را خاطر نشان ساخت که احساس ایرانی بودن، در عین اینکه بین مردم ایران رواج دارد و با این وجود که ملاط اصلی همبستگی گروهی و ملی را تشکیل میدهد، اساساً امری فردی و ذهنی است. بنابراین نمیتوان به آن قناعت نمود و فقط میتوان آن را شکل یا معیار ذهنی ایرانی بودن به حساب آورد. پس باید معیارهای دیگری را که به عنوان معیار عینی در تعیین هویت ایرانی به کار میروند، و هر کدام بر تعریفی ضمنی از ایران متکی است، از نظر گذراند تا روشن شود که چه عاملی به احساس ایرانی

بودن اعتبار عینی میبخشد. این عوامل عبارت است از تبار و فرهنگ (که بیشتر بر اجزای مذهبی و زبانی آن تکیه میشود) و بالاخره خاک.

پایه ابتدایی ترین و کهن ترین معیاری که برای ایرانی بودن عرضه میگردد همبستگی تباری است که از آن برداشتهای نژادی و قومی عرضه میگردد. طبعاً از این دید ایران نژاد یا قوم محسوب است. باید ریشه این معیار را در مهاجرت اقوام ایرانی به سرزمینی جست که ایران امروزی بخشی از آن را شامل میشود. این مهاجران خود را «ایران» میخواندند و دیگران را «انیران». این نام و رای تحولات بی شمار تاریخی برای ایرانیان امروز به یادگار مانده است و آنها را با تاریخ کهنشان پیوند میدهد، اما نمیتوان آن را معیار اصلی ایرانی بودن به حساب آورد. امروز دیگر استفاده از زوج ایران

انیران صورت مجازی و گاه ایدئولوژیک دارد. مجازی به این دلیل که حوزه پیوند خونی و خویشاوندی را، در معنای حقیقی، نمیتوان از حیطة جوامعی که حد اکثر چند صد نفر عضو دارد فراتر برد و آن را به جامعه ای چند میلیونی تعمیم داد. هر جا که از سلسله انساب مدون و قابل سنجش یا فراتر بگذاریم، اجداد مشترک صورت نوعی پیوند فرضی را پیدا میکنند، پیوندی که در احساس همبستگی گروهی و ملی نقش عمده دارد اما مابه ازای عینی روشنی ندارد. اعتقاد به نسب بردن به اجداد فرضی در بین ایرانیان رواج تام دارد اما حتی این فرض را هم نمیتوان شرط اصلی یا حتی شرط لازم ایرانی بودن به حساب آورد زیرا استثناهایی بر آن موجود است که شاخص ترین آنها مورد سادات است. البته نسب سادات که آن هم در اکثر موارد فرضی است و غیر قابل و ارسی، با فرض نسب بردن به اجداد ایرانی تفاوت عمده ای دارد، زیرا از نوع خویشاوندی قبیله ای است و به خانواده واحدی میرسد، نه به گروه قومی واحد و به هر حال شمول آن بسیار محدود است، اما در هر صورت از تاریخ معینی از حوزه قومی ایرانیان بیرون میرود. به هر حال وجود این نوع استثناء محدودیت معیارهای تباری را در تعیین معنای ایرانی بودن نشان میدهد، حتی اگر این معیارها فقط صورت مجازی داشته باشد. پابندی به معیارهای تباری و سلب صفت ایرانی کردن از کسانی که خود را دارای اجداد فرضی یا واقعی غیر ایرانی میدانند مثالی از به کار گرفتن ایدئولوژیهای قومگرا و نژادپرستانه و گاه ناسیونالیستی افراطی است.

پیروان این قبیل ایدئولوژیها گاه و بیگاه از زوج ایران - انیران برای تهییج پیروان خویش، یا به خیال خود، برای آگاه ساختن آنها به اصل و نسبشان و برانگیختن غیرت ملی آنها استفاده میکنند و در این راه نوعی چارچوب فکری ابتدایی و به ظاهر منطقی به پیروان خود عرضه میدارند. چارچوبی که در آن مرز حقیقت و مجاز چندان روشن نیست، قدمت معیار مترادف اعتبارش و انمود شده و کاربرد عملی گفتار بیش از استحکام اساس مد نظر بوده است. اما روشن است که به هیچوجه نمیتوان جابه جایی اقوام و آمیزش نژادها را در سرزمینی به پهنای ایران ندیده گرفت. باید در این فرصت اضافه کرد که نسب ایرانیان را خالص شمردن و آن را تنها عامل معنی بخش به صفت ایرانی دانستن بی اساس است و اعتقاد به این اصل بازگو کننده دو احساس: یکی تکبر و ایمان به نژاد بودن خویش که اکثرأ با بدگوهر شمردن دیگران همراه میشود، دیگری فرار از مشکلات فکری و تاریخی با چنگ زدن به دامان افسانه - اولی اسباب بیزاری است و دومی مایه ترحم.

بسیاری معیار ایرانی بودن را در عناصر فرهنگی میجویند و اشتراک در آنها را معیار اصلی ایرانی بودن می شمردند و به طور ضمنی برای ایران معنایی فرهنگی قائل میشوند. فراز و نشیبهای فراوان تاریخ ایران و به خصوص وقفه دو قرنه ای که پس از حمله اعراب در تداوم حکومتهای ایرانی افتاده باعث تکیه هر چه بیشتر به معیارهای فرهنگی شده است، زیرا عوامل فرهنگی همانطور که در باززایی ایران نقش عمده داشته به پژوهشگران و نیز ایدئولوژی پردازان امکان میدهد تا از پیشینه ایران تصویر پیوسته ای عرضه کنند، تصویری که گذشته از اعتبار پژوهشی گاه کاربرد سیاسی نیز دارد.

ریشه تاریخی بینشی را که اشتراک در فرهنگ را اساس تعلق گروهی می شمارد باید در قرن نوزدهم و واکنش رمانتیکها در برابر فلسفه روشنگری جست. واکنشی که به عرضه مفاهیمی از قبیل روح قومی [volksgeist] انجامید و در دنیا پیروان بسیار نیز یافت. این پیشینه تاریخی باعث گشته تا برخی به خطا تصور کنند که محور شمردن فرهنگ خاص راستگرایانی است که سودای تجدید عظمت ایران را در سر میپروند. ولی باید از فرصت استفاده کرد و به این مسئله اشاره نمود که شیوه استدلال مزبور پایه اصلی گفتار چپگرایان افراطی و گروههای استقلال طلب منطقه ای نیز هست. تفاوت بین این نوع گفتارهای راست و چپ گرا بیش از آنکه در شیوه استدلال باشد در حوزه عمل آن است. بدین ترتیب که گروه اول استدلال خویش را به تمامی ایران گسترش میدهد و گروه دوم گفتار خود را در چارچوب فرهنگ و به خصوص زبان منطقه ای محدود میسازد. به هر حال اگر هم تعمیم عملی یک فکر گواه وسعت بینش باشد ضامن صحت آن نیست.

گفتارهایی که موضوعشان ارتباط فرهنگ با ایرانی بودن است بیشتر حول مذهب و زبان شکل گرفته است و ایران را مترادف یک فرهنگ معین و گاه مترادف یک مذهب یا زبان معین محسوب میدارد.

برخی اصرار دارند اگر هم ایرانی بودن را مترادف پیروی از مذهب خاصی نمیدانند، این دو را کمابیش لازم و ملزوم یکدیگر جلوه بدهند. طبعاً با در نظر گرفتن ریشه اوستایی کلمه ایران، مذهب زرتشت نامزد اصلی این کار است ولی برقراری اسلام و از رواج افتادن مذهب زرتشت و برجا ماندن ایران، مدتهاست که این سخن را از اساس بی اعتبار

ساخته است. تشیع نیز علیرغم ادعای بسیاری از پیروانش هیچگاه - حتی در دوران صفوی - نتوانسته مترادف ایرانی بودن بشود.

در حقیقت اگر چنانکه باید، گذشته دراز ایران را در نظر بگیریم پیروی از هیچکدام از ادیانی را که این کشور به خود دیده است نمیتوان مترادف ایرانی بودن به حساب آورد. زیرا دینهای بسیاری در این کشور رواج داشته و دارد و هیچگاه تمام ایرانیان پیرو یک مذهب نبوده اند. علاوه بر این اگر زرتشتیگری مذهب خاص ایرانیان بوده، نه اسلام و نه تشیع هیچکدام خاص ایران نیست و حوزه گسترده‌تری آنها بسیار از مرزهای این کشور فراتر می‌رود. آخر از همه اینکه نمیتوان در باره ایمان تمام گذشتگان و حاضران حکم صادر کرد و آنها را مؤمن خواند، به عبارت دیگر نمیتوان کسانی را که اصلاً دینی نداشته اند یا ندارند، به این دلیل از صفت ایرانی بودن محروم ساخت.

البته حکومت‌های گوناگونی که ایران در طول تاریخ به خود دیده، همانند نظایر خویش در دیگر نقاط جهان، بیش و کم از مذهب برای تحکیم وحدت گروهی و تقویت مشروعیت حکومتی استفاده کرده اند و در هر دوره کوشیده اند تا پیروی از دینی خاص یا برداشتی معین از آن دین را جزء لاینفک ایرانی بودن نشان دهند. این حکومتها گاه سعی در ترویج دین مزبور هم کرده اند تا مردم را وادار به پیروی از آن سازند و تکیه گاه مذهبی خویش را تحکیم و سیاستهای خویش را تقدیس کرده باشند. ولی هیچکدام موفق نشده اند کشوری نك مذهبی بسازند. در اینکه یکدستی دینی، مثل هر یکدستی دیگر میتواند عامل همبستگی باشد شك نیست اما کوشش در راه تك مذهبی کردن جامعه، اگر با خشونت همراه گردد، بیش از آنکه موجب همبستگی بشود موجب نفاق می‌گردد و نمونه های این کوششهای ناموفق از دوران قدیم تا به امروز فراوان است. شاید عاقبت تشیع پراکنی دولت صفوی آشناترین مثال تاریخی این امر باشد. به هر حال کوشش در راه یکدست کردن جامعه الی غیرالنهاییه ممکن نیست و از حدی که گذشت به جای تحکیم وحدت نتیجه عکس به بار می‌آورد.

پیروی از مذهبی معین را مترادف یا حتی شرط ایرانی بودن دانستن به جستجوی معیار ایرانی بودن ربط ندارد و فقط نشانه پذیرش نوعی گفتار سیاسی - مذهبی است، از آن نوع که در دوره ساسانی و صفوی رواج داشته و امروز هم دوباره از گور بیرون کشیده شده است. باید اضافه کرد که اهداف این نوع گفتارها بیشتر تقویت قدرت سیاسی است تا تشویق حقیقت جویی.

اشترک زبانی نیز بسیاری اوقات مترادف ایرانی بودن فرض میشود. این معیار دو وجه دارد که همیشه به یکسان مورد توجه قرار نمی‌گیرد: یکی اشترک در سخن گفتن به زبانهای ایرانی است، دیگری اشترک در سخن گفتن به زبانی که از میان آنها صورت زبان رسمی و مشترک گرفته باشد. معمولاً کفه این وجه دوم به دلایلی که برخی منطقی و تاریخی و قابل قبول و برخی عاطفی و قابل درک است، بر دومی می‌چرخد. مهمترین دلیل منطقی این است که زبان رسمی و مشترک بیشتر از زبانهای دیگر فرصت رشد مییابد، محمل اصلی تولیدات فکری و ادبی می‌گردد و به هر حال پس از مدتی به کلید اصلی خزانه فرهنگی تبدیل میشود. دلیل قابل درک، بستگی عاطفی مردم ایران به زبان فارسی است، علقه ای که به دلایل منطقی قابل توضیح است، اما منشأش را نمیتوان صرفاً عقلانی دانست.

اما اشترک زبان را، در هیچکدام از دوصورتی که ذکر شد نمیتوان مترادف ایرانی بودن گرفت، زیرا افرادی که در کاربرد زبانهای ایرانی و یا زبان فارسی با ایرانیان امروز شریکند پرشمارند و سراغشان را میتوان در افغانستان یا تاجیکستان گرفت بدون آنکه بتوان آنها را به این دلیل ایرانی خواند، به خصوص که خودشان هم مطلقاً چنین ادعایی ندارند.

در جمع میتوان گفت که اشترک فرهنگی در کل نیز مشمول همین حکم میشود، زیرا فرهنگ ایران در نقاطی دور دست، از چین گرفته تا یوگوسلاوی، اثر گذاشته است اما مردمان این سرزمینها را نمیتوان به دلیل مذکور ایرانی خواند. زیستن بر خاک ایران نیز مانند در رگ داشتن خون ایرانی یکی از کهنترین معیارهای ایرانی بودن است و خاک نیز مانند خون بار افسانه ای و تاریخی بسیار سنگینی دارد که باید بدان توجه کافی نمود. ولی باید دقت داشت که اگر زیستن بر خاکی معین را مترادف ایرانی بودن بشماریم ایران معنایی صرفاً خاکی و جغرافیایی پیدا میکند.

در این حالت با دو مشکل مواجه میشویم. اول اینکه مقصود کدام خاک است؟ زیرا بر هیچکس پوشیده نیست که ایران در عین داشتن حوزه جغرافیایی کمابیش مشخص، در طول تاریخ حدود ثابتی نداشته است. زیستن در چارچوب کدام یک از حدود تاریخی ایران را باید موجد صفت ایرانی دانست؟

از ناسیونالیستهای دو آتش و آرزومند بازگشت به وسیعترین پهنه ایران که بگذریم برخی بنا به عادت صحبت از مرزهای طبیعی میکنند. ولی «مرز طبیعی» اصلاً مفهومی نیست که پایه و اساس درستی داشته باشد و هیچ معلوم نیست سرزمینی که چندین رشته کوه و چندین رودخانه در دل خود دارد چرا باید کوه یا رودخانه ای را مرز طبیعی بشمرد. حتی جزیره بودن هم، برخلاف اعتقاد برخی، مرز طبیعی نیست و گرنه کشور ژاپن که حوزه جغرافیایی اش مجمع الجزایر ژاپن را شامل میشود، اصلاً پا نمی‌گرفت.

اما مشکل دوم از وجود کسانی بر می‌خیزد که بر خاک ایران، حال این خاک هر مساحتی داشته باشد، زاده شده اند یا بر این خاک می‌زیند بدون اینکه ایرانی به حساب بیایند. این گروه از یک طرف کسانی را شامل می‌گردد که بر خاک ایران زاده شده اند ولی دیگر ایرانی به حساب نمی‌آیند و از طرف دیگر غیر ایرانیانی را که بر خاک ایران می‌زیند. وجود این مثالها نشانه سستی معیار جغرافیایی است.

تا اینجا میتوان نتیجه گرفت که معیار ایرانی بودن نه برخاستن از نژادی معین است نه پیروی از مذهبی مشخص، نه اشتراك در زبان و فرهنگ ایرانی است و نه زیستن بر خاک ایران. البته بسیاری تصور میکنند که اگر يك يا چند تا از شرایط بالا برای ایرانی خواندن کسی کافی نباشد، جمع آمدن همه آنها تکلیف را روشن خواهد کرد. ولی این روش نیز گرهی از کار نمیکشاید زیرا حائزان هر کدام این شرطها گروهی را تشکیل میدهند که گستره اش عیناً مطابق گروه دیگر نیست و حائزان تمام شرایط را هم نمیتوان صرفاً به دلیل جا گرفتن در مخرج مشترک، ایرانی خواند و دیگرانی را که حائز تمام شرایط نیستند از صفت مزبور محروم دانست.

دولت ایران

مشکل اصلی کار از اینجا برمیخیزد که ما در جستجوی معیار عینی ایرانی بودن و بالطبع تعریف دقیقی از ایران - چنانکه باید - به دنبال مرزهای مشخص میگردیم، اما معیارهای شمرده شده را، اگر هم بتوان به طور کلی دقیق شمرد، نه میتوان برای تحدید حدود ایران کافی دانست و نه برای مشخص ساختن ایرانی از غیر ایرانی. فی المثل تفکیک نژادهای مختلف، از نظر انسانشناسی فیزیکی، به نژادهای سرخ و سفید... یا به قفقازی و مغولی و ... ممکن است و معنا هم دارد اما معیار دقیقی برای تعیین شکل ایران به دست نمیدهد و نه به کار تمایز ایرانی از غیر ایرانی میاید. تفکیک اقوام به فارس و کرد و لر و بلوچ نیز به همینین.

تفاوت بین مسلمان و مسیحی هم روشن است اما آن خط تمایز در تشخیص ایران از دیگر کشورها و جدا کردن ایرانی و غیر ایرانی کاربردی ندارد. مرزهای زبانی هم معنا دارد ولی به کار ما نمیاید و مرزهای طبیعی نیز همانطور که اشاره شد اصلاً معنای درستی ندارد. جمع تمام اینها هم گرهی از کار نمیکشاید و تنها مرزی را که میتوان دقیق شمرد و از آن در تعیین شکل ایران و تحدید صفت ایرانی بهره گرفت مرز سیاسی است که وجودش تابع وجود دولت، به عام ترین و کلی ترین معناست - یعنی مرجعی که حاکمیت را اعمال مینماید و قوه قهریه را به انحصار خود در میاورد و داور نهایی قضاوت است.

معیارهایی را که معمولاً برای تعریف از ایرانی بودن عرضه میشود میتوان محتوای ایران و ایرانی بودن دانست اما **ظرفی** که باید به همه این معیارها شکل بدهد دولت است و اگر این ظرف درکار نباشد نه ایران و نه ایرانی بودن اصلاً شکل دقیقی پیدا نمیکند.

شکل عینی ایران تابع دولت است و به تبع ایرانی بودن از طریق ارتباط افراد با دولت یعنی با ایرانی شمرده شدن آنها از طرف دولت شکل عینی پیدا میکند و معیاری عینی جز حکم دولت نمیتوان برای ایرانی بودن جست. وارد کردن مفهوم دولت در موضوع مورد بحث ما اهمیت اساسی دارد، اما ریختن تمام آن محتوا در ظرف دولت نیز مشکل ما را حل نمیکند زیرا در تاجیکستان یا افغانستان امروز نیز میتوان عوامل مختلفی را یافت که محتوای ایران و ایرانی بودنشان خواندیم، عواملی که در ظرف دولت نیز ریخته شده اما این کشورها را نمیتوان به دلیل جمع شدن عوامل مزبور در قالب يك دولت، ایران خواند و مردم این دو خطه را ایرانی به شمار آورد. دولتی که میتواند با پذیرفتن آن محتوا در تعریف ایرانی بودن به ما یاری برساند نه مفهوم دولت است به طور عام و نه هر دولتی، بل فقط «دولت ایران» است.

حال باید دید که به كمك کدام معیار میتوان دولتی را دولت ایران خواند.

مرحله اول پاسخ بسیار روشن است: دولتی را میتوان دولت ایران شمرد که خود را دولت ایران بشمارد، حال چه این ابراز هویت به نام دولت انجام شود و چه به نام کسی که طی قرنها نماد دولت بوده است، یعنی پادشاه. اگر ایرانی شمردن خویش در مورد افراد معیاری ذهنی و غیرکافی به حساب میاید، در مورد دولت چنین نیست. دولت اگر موجودیت و قدرت داشته باشد به اتکای حق حاکمیت قادر خواهد بود تا هویت خویش را قاطعاً تعیین نماید. به عبارت دیگر در مورد دولت معیار «ذهنی» عملاً کافی است. بسط دادن نام دولت ایران به دولتهایی که برای خود چنین هویتی قابل نبوده اند در حکم تاریخ پردازی است. این قبیل تاریخ پردازیهها بر نوعی مصادره بر مطلوب استوار است زیرا این شبهه را به ذهن القاء میکند که هویت دولت تابع خاکی است که بر آن حکم میراند یا تابع تبار و زبان و مذهب یا خواستهای مردم تحت حکمش. ولی همانطور که بالاتر اشاره شد این دولت است که مرزهای ایران را تعیین میکند و مرز ایرانی بودن افراد را از ورای مرزهای مذهبی و نژادی و فرهنگی مشخص میسازد نه بر عکس.

هویت دولت را امری جغرافیایی شمردن در حکم تمایز قابل نشدن بین «خاک» و «کشور» است. دولت هویت خویش را از خاک اخذ نمیکند بلکه با مستقر شدن بر خاکی معین است که کشوری ایجاد میکند و به خاک هویت سیاسی میدهد. به علاوه در طول تاریخ بسیار پیش آمده که دولتهایی بر تمام یا بخشی از خاک ایران، از گسترده ترین شکل آن تا شکل امروزی، حکم برانند بدون اینکه خود را دولت ایران بشمارند یا دیگران چنین نسبتی به آنها بدهند.

هویت دولت را تابع تبار مردم تحت حکمش نیز نمیتوان دانست زیرا این کار در حکم تمایز قابل نشدن بین نژادها یا قوم و دولت است. طبعاً در این حالت اختلاط نژاد یا بسط حاکمیت دولت به اقوام دیگر باید به تغییر هویت آن بیانجامد. بسیار پیش آمده که دولتهای ایرانی بر اقوام غیر ایرانی حکم برانند ولی هویت آنها به این دلیل تغییر نکرده است و تبدیل به دولت دیگری نشده اند. از طرف دیگر این نیز بسیار پیش آمده که اقوام ایرانی تحت حکم دولتهای غیر ایرانی قرار بگیرند ولی این امر باعث نشده تا هویت دولتهای مزبور تغییر کند و آنها به صورت دولت ایران دربیایند.

هویت دولت را تابع مذهب مردم تحت حکم آن نیز نمیتوان دانست زیرا در این وضع دگرگونی مذهب باید باعث تغییر هویت دولت بشود ولی چندگانگی و حتی تغییر مذهب مردم ایران که گاه با ترویج مذهب جدید از طرف دولت همراه بوده است باعث نشده تا دولت ایران تبدیل به دولت دیگری بشود.

هویت دولت را تابع زبان مردم تحت حکمش نیز نمیتوان دانست زیرا در این صورت باید با تغییر این پدیده تغییر کند. ولی نه تحولات زبانی، نه چندگانگی زبانهای ایرانی، نه اختلاطهای فرهنگی هیچکدام باعث نشده تا دولت ایران به تناسب این تغییرات به دولت دیگری تبدیل گردد. این امر هم که مردم دارای فرهنگ و زبان ایرانی، یا حتی فارسی زبانان به دفعات تحت حکم دولتهای دیگر قرار داشته و دارند، توضیح و احضات است و همه میدانند که فرضاً شمار بسیار بزرگ فارسی زبانان افغانستان هیچگاه باعث نشده دولت افغانستان تبدیل به دولت ایران بشود.

هویت دولت را تابع خواست و آگاهی جمعی مردم تحت حکم آن نیز نمیتوان دانست. فی المثل نمیتوان چنین حکم کرد که دولت ایران هویت خویش را از احساس ایرانی بودن مردم تحت حکمش میگیرد و به عبارتی انعکاس خواست یا آگاهی جمعی آنهاست. زیرا اگر چنین بود هویت هر دولت وابسته به گرایشهای مردم تحت حکمش میشد و با تغییر این گرایشها، و مهمتر از آن، با تغییرات جمعیتی زاده از جنگ و مهاجرت، که نه فقط پهنه هر کشور بلکه ترکیب جمعیتی آن را نیز تغییر میدهد، دگرگون میگشت. ایرانی بودن مردم تابع دولت است نه برعکس. البته همراهی با خواستهای مردم میتواند اسباب تحکیم پایه های هر دولت بشود، اما وابسته کردن هویت دولت به این خواستها عملاً ممکن نیست. حکم راندن دولتهای غیر ایرانی بر مردمی که خود را ایرانی میشمردند الزاماً باعث تغییر هویت دولتها نشده است و دولتهای ایران نیز به دفعات بر مردمی که خود را ایرانی نمیدانسته اند حکم رانده اند ولی به این دلیل هویت خویش را تغییر نداده اند.

هویت دولت را نمیتوان بنا بر تعریف وابسته به خواست مردم تحت حکمش دانست و بین این دو نوعی ارتباط لازم و مستقیم برقرار ساخت، زیرا در این صورت نیز هر دولتی بنا بر تعریف زاده نوعی قرارداد آزاد و دمکراتیک فرض میشود، حکمی که حتماً در باره همه دولتها صادق نیست.

طبعاً ممکن است یکی از عواملی که ذکر گردید در شکلگیری هویت يك دولت نقش مهمتری بازی کند یا حتی این هویت مثل مورد ایالات متحده به صورت کمابیش قراردادی و دمکراتیک تعیین بشود و انعکاس تمایلات مردمی باشد که قرار است تحت حکم آن دولت قرار بگیرند. اما باید به دو نکته دقت داشت. اول اینکه نمیتوان در این میان قانونی کلی وضع کرد و یکی از این عوامل را در همه جا عامل اصلی شمرد، تعیین عامل مهمتر باید در مورد هر دولت به انکای پژوهش تاریخی انجام بپذیرد. نکته دوم این است که تعیین عامل مهمتر در مورد يك دولت به معنای یافتن عاملی نیست که هویت آن دولت را به طور دائم تابع خویش ساخته است. هویت دولت پس از شکلگیری صورت مستقل پیدا میکند و تابع عواملی که در شکل گرفتنش نقش بازی کرده نیمیمانند. فی المثل هویت دولت ایالات متحده هم یکبار شکل گرفته و با وجود دوام دمکراسی دائماً به رأی گذشته نمیشود.

نه تنها نمیتوان هویت دولت را تابع يك عاملی که شمرده شد دانست، بلکه تابع جمیع این عوامل هم نمیتوان شمردش، زیرا اقوام ایرانی، دارای فرهنگ ایرانی و.... به دفعات در طول تاریخ تحت حکم دولتهایی غیر از دولت ایران قرار گرفته اند و بالعکس دولتهای ایران اقوام غیر ایرانی، دارای فرهنگ غیر ایرانی و.... را تحت حکم داشته اند بدون اینکه هویت هیچکدام آنها صرفاً به این دلیل تغییر کند.

پس از کنار گذاشتن تمام عوامل بالا که در اکثر گفتارهای مربوط به هویت مردم ایران و هویت دولت ایران نقش عمده را بازی میکند و کم و بیش در همه جا رواج یافته و تبدیل به محور مختصاتی شده که مباحث مربوط به هویت را شکل میدهد، باید برای تعیین هویت دولت به دنبال عامل دیگری گشت. از آنجا که دولت بنا بر تعریف پدیده ای سیاسی است، این عامل نیز باید سیاسی باشد. ولی نباید هویت دولت را به دلیل سیاسی بودن با دیگر خصایص دولت که آنها هم بسا اوقات سیاسی است، مخلوط کرد.

هویت دولت مترادف شیوه سازماندهی دستگاه دولت نیست، زیرا سازماندهی دولت مثل هر سازماندهی دیگر در معرض تعویض و دگرگونی است و تغییر آن، فرضاً از نوع متمرکز به انواع انعطاف پذیرتر یا بالعکس، هویت دولت را عوض نمیکند. دولتهای ایران در طول تاریخ شیوه های سازماندهی گوناگون داشته اند ولی به این دلیل تغییر هویت نداده اند. هویت دولت مترادف شکل نظام سیاسی هم نیست، همانطور که دولت ایران پس از تغییر از پادشاهی به جمهوری کماکان دولت ایران مانده است. این هویت مترادف خود نظام سیاسی هم نیست زیرا با تغییر آن، فرضاً با رفتن از حکومت اشرافی به سوی پادشاهی مطلقه یا غیر از آن، تغییر نمیکند. به عنوان مثال تبدیل نظام کمابیش دمکراتیک صدر مشروطیت به استبداد رضا شاهی دولت ایران را تبدیل به دولت دیگر نکرد. آخر از همه اینکه هویت دولت تابع ایدئولوژی آن هم نیست و از آن ثابت تر و اساسی تر است زیرا دولت میتواند در عین حفظ هویت اساسی خویش از ایدئولوژیهای گوناگونی برای کسب مشروعیت یا توجیه سیاستهای خویش استفاده کند. مثال تغییر ایدئولوژی را هم میتوان در تاریخ دولتهای ایران سراغ کرد.

خلاصه اینکه، هویت دولت، بر خلاف آنچه که عادت ذهنی رایج حکم میکند، برخاسته از خود واحد سیاسی تحت حکم آن، که عبارت است از خاك و مردم و فرهنگ و.... نیست بل برخاسته از تصویری است از يك واحد سیاسی، به عبارت دیگر از ایده آن واحد سیاسی. عملاً دولتی را نمیتوان یافت که به ایده ای از این دست، حال چه کهنه چه نو، اتکا

نداشته باشد زیرا هیچ دولتی از اخذ هویت یا ایجاد آن برای خویش بی نیاز نیست. این ایده همیشه با استفاده از مصالح موجود، از تاریخ و مذهب و موقعیت جغرافیایی و بستگیهای قومی گرفته تا ایدئولوژی و افسانه ساخته و پرداخته میشود. این مصالح که هیچکدام، به غیر از ایدئولوژی اساساً سیاسی نیست، ایده ای را شکل میدهد که سیاسی است و میتواند پایه هویت یابی دولت بشود.

باید در هنگام پرداختن به این ایده ها به چند نکته مهم دقت داشت. اول اینکه هیچکدام آنها وجودی مستقل از آدمیان و تاریخ آنها ندارد؛ به عبارت دیگر برخلاف آنچه که بعضی «ایده آلیستها» یا گروهی از ناسیونالیستهای دواتشه بدان معتقدند، هیچ دولت و طبعاً هیچ کشوری جوهر و ذات فراتاریخی ندارد تا به اتکای آن نسبت به دیگر دولتها از امتیاز یا تقدسی برخوردار گردد و احیاناً ضمانتی برای عمر جاوید داشته باشد. تاریخی بودن به غیر از میرایی پیامد دیگری هم دارد و آن تغییر پذیری است. محتوای این ایده ها در طول تاریخ در معرض تغییر است و ممکن است هر زمان برداشت جدیدی از آنها عرضه گردد ولی آنچه که در همه این برداشتها ثابت است پیوستگیشان به مبدأ است، به شکل اولیه ایده، و همین اشتراك نسب و پیوستگی است که در طول زمان ثابت میماند.

این ایده ها همانطور که از مصالح اولیه آنها برمیآید، تصویر عینی يك واحد سیاسی نیست و نمیتواند باشد، و هر چند بسا اوقات تبلیغات ناسیونالیستی یا حکومتی چنین وانمود میکند، نباید این ادعا را جدی گرفت.

این ایده ها ایده آل حکومتی هم نیست. ایده آل ساختن از آنها در حکم ایدئولوژی پردازی است و بسیاری دولتها از این امر استفاده میکنند تا برنامه های خویش را در زمینه های مختلف، از سیاست گرفته تا مذهب و فرهنگ، جزء جدایی ناپذیر هویت خود و مردم تحت حکمشان جلوه دهند و با ادعای اینکه سرپیچی از فرمانشان در حکم بی هویت شدن است موافقان را خشنود، شکاکان را ساکت و مخالفان را مرعوب نمایند.

دیگر اینکه همه ایده ها در طول تاریخ بخت یکسان ندارد، برخی در هیاهوی شکستهای سیاسی و جنگی بی صاحب یا به عبارت دقیقتر بی دولت میشود و در طی قرون از یادها میرود و برخی دیگر قرنها عمر میکند. عمری که درازیش جز با اقبال مردم تحت حکم دولت ممکن نیست، اقبالی که گاه فقط با شورش نکردن نمایانده میشود. و آخر از همه اینکه در پروردن و بالاخص به کار گرفتن این ایده ها نقش اساسی از آن دولت است، سازندگان دولتند که ایده ای را برمیگزینند و امکانات خویش را در راه تقویت و ترویج و بالا بردن اعتبار آن بسیج میکنند.

آنجا که پای این ایده ها در میان است میتوان دولتها را به دو گروه تقسیم کرد: آنهایی که خود ایده نوری را میسازند و آنهایی که از ایده های ساخته دیگران کسب هویت میکنند. اشتراك در هویت که به ما اجازه میدهد تا عنوان دولت ایران، دولت ایتالیا، دولت فرانسه... را به دولتهای متعدد و متنوعی که در طول تاریخ از پس یکدیگر آمده اند اطلاق کنیم، اشتراك در اتکای به يك ایده است. از آنجا که دولت، به قول هابز «خداوندی میرا»ست و دولت ابدمدت وجود ندارد، هر جا که احتیاج یا تمایلی به تداوم باشد، یعنی در اکثریت قریب به اتفاق موارد، انتقال هویت بین دولتها اجتناب ناپذیر است. این ایده ها در انتقال هویت نقش نوعی فرض قانونی را بازی میکند و به دولتهای پیرو فرصت میدهد تا خود را وارث یکدیگر و در نهایت وارث دولت پیشگام به حساب آورند، ارثی که بسیاری اوقات به زور تصاحب میشود.

پیوستگی به مبدأ که عامل ثابت و اساسی در هویت دولتهای مختلف است توسط ایده ای که دولت پیشگام پرداخته و برجای گذاشته ممکن میگردد، پایه هویت دولت را باید در اینجا جست نه در جای دیگر، در «اشتراك نسب» و در پیوستگی به يك ایده در طول تاریخ.

نمونه های ایجاد و اخذ هویت دولتها در تاریخ بسیار فراوان است. شاید شاخصترین مثالهای ایجاد هویت دولتی در عصر جدید موارد ایالات متحده آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی باشد که اولی بر خاکی نو و توسط عده ای مهاجر شکل گرفت و دومی بر خاکی کهن بر جسد روسیه پیوند زده شد. مورد نخست سرنوشت درخشانی پیدا کرد و دومی پیوندی بود که نگرفت و بالاخره پس از چندین دهه کنار زده شد و جای خود را دوباره به روسیه داد. مثالهای اخذ هویت، به خصوص در دراز مدت، بسیار پر شمار است و میتوان به يك مورد آشنا در خاور میانه اشاره کرد.

دولت عراق از بدو استقلال، طی عمر کوتاهش و با وجود دوام عملی، از جمله در جنگ با ایران، تا به حال نتوانسته هویت محکمی پیدا کند. زیرا رهبران در حرص کسب افتخار و ایجاد سابقه کوشیده اند تا پیشینه چند ایده تاریخی را که هیچ تجانس و تداومی بین آنها نیست به هم پیوند بزنند؛ مهمترین این ایده ها مربوط به آشور و بابل و نیز خلافت اسلامی است. در حقیقت نمونه عراق نمونه خوبی است از اینکه اصل شمردن خاک در تعیین و تداوم هویت چه مشکلاتی در پی میآورد. زیرا دولت عراق عملاً پیشینه هر دولت صاحب عظمت و افتخاری را که بر خاک عراق امروزی حکم رانده است - طبعاً به استثنای دولتهای ایران و عثمانی - برگزیده خویش ضمیمه کرده است. سستی هویت این دولت را باید در همین چندپارچگی و نجسبی ایده ها جست زیرا هویت دولتهای آشور و خلافت اسلامی تابع ایده های متفاوتی بوده و به همین دلیل نمیتوان آنها را به این راحتی و صرفاً به اتکای اشتراك نسبی حوزه کشوری بر هم ضمیمه کرد. مثال عراق علاوه بر روشن کردن نقاط ضعف معیار جغرافیایی، تفاوت ایده يك کشور را با ایدئولوژیهای دولتی به خوبی روشن میکند و نشان میدهد که اولی به دلیل ریشه داشتن در تاریخ مطلقاً سستی و موم واری دومی را ندارد.

مورد ایران، علیرغم وقفه هایی که در وجود دولتهای ایران افتاده، از کهنترین و بارزترین نمونه های تداوم هویت است.

هویت دولتهای ایران، که در طول تاریخ گاه با وقفه های طولانی از پس یکدیگر آمده اند، زاده انکای آنها به ایده ایران است که باید شکل یا ظرف ذهنی ایران خواندش. مثال ایران و سابقه طولانی و پر فراز و نشیب تاریخی اش بسیار مناسب متمایز ساختن ایده ایران از شکل‌های معین و گوناگونی است که این کشور در طول تاریخ داشته، زیرا در مورد کشورهای نوپا، مثل ایالات متحده و اتحاد شوروی، همیشه تفکیک ایده از شکل موجود کشور و دولت کار ساده ای نیست. ایده ایران، چنانکه جردو نیولی در پژوهش تیزبینانه و عمیق و اساسی خویش [Gheraldo Gnoli, The Idea of Iran, Istituto Italiano per medio ed estremo Oriente, Roma, 1989] بر آن انگشت نهاده، توسط ساسانیان ساخته شده، در حقیقت ساسانیان ایده ایران را با الهام از پیشینه تاریخی هخامنشیان ساخته اند زیرا شاهنشاهی هخامنشی، چنانکه کلاریس هرشمیدت در پژوهش بسیار مهم خود [Clarisse Herrenschmidt, Désignation de l'empire] et concepts politiques de Darius 1^{er}, Studia Iranica, vol. 5 ; fasc. 1, 1976] متذکر گشته، نام نداشته است و همانطور که ساختار سیاسی این امپراتوری و عظمتش حکم میکرده خود را مترادف جهان و فرمانروای خود را شاه جهان می‌شمرده است. ساسانیان از عوامل تاریخی و مذهبی و حتی افسانه‌هایی که از عظمت شاهنشاهی هخامنشی حکایت میکرد، ایده کشور ایران یا «ایران‌شهر» را ساخته اند که مایه هویت یابی خود آنان و دولتهای ایرانی که تا به امروز از پس آنان آمده اند، شده است. کلمه ایران که تا زمان ساسانیان فقط معنایی مذهبی و قومی داشته و بنا بر تعریف محدود بوده، به یمن مساعی سیاسی آنها تبدیل به ایده ای دولتی شده و جامعیتی را که ملازم دولت جهانشمول است کسب کرده و قابلیت اطلاق آن برای اولین بار از مرزهای محدود «قوم ایرانی» به معنای اخص و اوستایی آن، فراتر رفته است. صفت ایرانی به یمن بستگی به دولت ایران جهانشمول [universel] شده است و از خاصیت جهانشمولی که هگل در فلسفه حقوق خود به دولت نسبت میداد برخوردار شده [Principes de la philosophie du droit, sec. 3]. این را هم اضافه کنم که آنچه مهم است خود این تحول و نفس جهانشمول شدن است نه تاریخ آن. اگر روزی مورخان اثبات نمایند که این تحول قبل یا بعد از ساسانیان انجام گشته است تغییری در ماهیت و اهمیتش نخواهد داد. تفاوت اصلی ایرانی بودن را با فارس بودن، بلوچ بودن، کرد بودن.... باید در همینجا جست - اولی تابع دولت است و شمول عام دارد، به همین جهت ایرانی بودن افراد در نهایت برخاسته از دولت است و ایرانی شدن افراد به تأیید دولت ممکن است؛ اما دومی قومی و بنا بر تعریف محدود است، فارس بودن به فارس زاده شدن بسته است و فارس شدن اصلاً ممکن نیست. به تبع خلع ایرانی بودن افراد از طرف دولت ممکن است، دولت اخیر ایران از این امکان نهایت استفاده را نیز کرده است، ولی خلع کسی از فارس و بلوچ و بودن اصلاً ممکن نیست.

تا قبل از تحول دوران ساسانی ایرانی بودن مفهومی قومی بوده و پیوستگی به یک گروه قومی معیار عینی ایرانی بودن به شمار میآمده است. اما کاربرد کلمه ایران برای نامیدن کشوری معین - و نه ایرانیج زادگاه زرتشت - و تمام کاربردهای صفت ایرانی - و نه فقط معطوف به ایرانیان اوستا - و مدار تحولی است که در زمان ساسانیان انجام گرفته و اطلاق صفت ایرانی را به فرهنگ، زبانها و مذاهب.... گوناگون ممکن ساخته است. وسعتی که این صفت پیدا کرده و امداد تحول دوران ساسانی و برخورداری از گستردگی سیاسی و دولتی است. از آن پس ایرانی که در نهایت پایه ایرانی به شمار آمدن دولت و به تبع مردمی معین است نه قوم و نژاد است، نه فرهنگ است، نه مذهب است، نه زبان و نه خاک، بل واحدی است سیاسی که هویتش متکی بر ایده ایران است. ایده یک امپراطوری در قالب یک زبان و به عبارت دقیقتر تصویری از شاهنشاهی ایران که ابتدا در قالب زبان پهلوی و سپس زبان فارسی ریخته شده.

شاهنشاهی هخامنشی به دلیل عظمت، اعتبار و موفقیتش در پیوسته نگاه داشتن اقوام گوناگون، مصالح تاریخی لازم برای شکل گرفتن این ایده را فراهم آورده است. از آنجا که ایده ایران، ایده افلاطونی نیست تا جایی در جهان ایده‌ها شناور باشد و خارج از ذهن مردم اعتباری داشته باشد، مثل هر ایده تاریخی دیگر محتاج قالبی است که امکان بیان آنرا فراهم بیاورد و وسیله ای که به ذهن دیگران منتقلش سازد؛ زبان در همه حال نامزد اصلی این کار است. زبان فارسی، همچون زبان پهلوی، موقعیت و اهمیت خود را در بیان ایده ایران مدیون بخت تاریخی خویش است، زیرا این زبان در اصل لهجه ای محلی بوده که پشتیبانی دولت دستگیرش شده، آن را به صورت زبان رسمی درآورده و رایجش ساخته است. رواج در دل سرزمینی پهناور، این زبان را به صورت وسیله ای درآورده که مناسب رفع احتیاجات مردم این سرزمین باشد. بدیهی است که هیچ زبانی فی نفسه بر زبان دیگر برتر نیست اما رشد و شکلگیری هر زبان بازتاب شرایط تاریخی و قابلیت‌های مردمانی است که از آن استفاده میکنند و به همین خاطر زبانهای گوناگون را میتوان بالقوه برابر شمرد اما نمیتوان بالفعل همسنگشان دانست. قرعه فال ممکن بود به نام زبان ایرانی دیگری بیافتد اما افتادنش به نام زبان فارسی به مرور آن را از دیگر زبانهای ایرانی متمایز ساخته، هم بر تحول خود زبان تأثیر بسیار گذاشته و هم آن را به صورت محمل اصلی ایده ایران درآورده است. زیرا باید توجه داشت که این ایده فقط در قالب گفتارهای سیاسی و فرامین دولتی جای نگرفته بلکه افسانه و شعر و تاریخ و خلاصه در هر آنچه که میتوانسته بیانگرش باشد رسوخ کرده است.

احتمالاً ایران را ایده شمردن و تداوم حیات کشور ایران و مردم ایرانی را در نهایت مدیون تداوم حیات یک ایده دانستن در نظر برخی از خوانندگان این نوشته قدری نامأنوس جلوه خواهد کرد زیرا به این ترتیب وجه ذهنی و انتزاعی ایران و ایرانی بودن بر وجه ملموس و مادی آنها، که به ظاهر محکمتر مینماید، غالب میگردد. اما باید به آنها یادآوری کرد که استحکام این ایده از هر فرآورده سیاسی دیگری که تاریخ این سرزمین به خود دیده بیشتر بوده است و جاذبه اش

طی قرن‌ها بر ذهن و دل انسان‌های بیشمار تأثیر گذاشته، اتکای بدان را ضامن اعتبار هر دولتی کرده که میخواست قلمرو خود را در بخشی از حوزه شاهنشاهی قدیم ایران بگسترده و پیشینه پر شوکت آن را پشتوانه خود سازد، و آن را شرط استحکام هر دولتی ساخته که میخواست بر مردمانی ایران مدار حکم براند. تجربه تأسیس جمهوری اسلامی ایران که علیرغم پافشاری بنیانگذارانش نتوانست از ایده ایران ببرد و به ایده خلافت اسلامی بپیوندد آخرین شاهد این مدعاست. اهمیت سیاسی زبان فارسی را نباید فقط در ایجاد نزدیکی بین مردمی که از آن به عنوان زبان مشترک استفاده میکنند جست، بلکه باید آن را بیشتر در حمل ایده ایران سراغ کرد. نقش زبان فارسی را در تداوم کشوری به نام ایران، نقشی که بارها و بارها بحق از آن سخن رفته است و می‌رود، باید در این جست که به خدمت ایده ایران در آمده و آن را قرن‌ها در دل خود حمل کرده و به عبارتی با آن عجین گشته است. آنهایی که به دنبال جاودانگی یا بی وقفگی ایران می‌گردند باید جاودانگی را در این ایده بیابند نه در خود ایران که حیاتش پر وقفه بود و نه در مردمش که نسلی پس دیگری به یکدیگر جا می‌سپزند. اما نه جاودانگی به معنای داشتن جوهر مینوی، چنانکه ایرانیان کهن می‌پنداشتند و برخی هنوز از آن الهام می‌گیرند، بل به معنایی که یونانیان قدیم از آن اراده می‌کردند، به معنای پایستن در ذهن و دل زندگان. در نتیجه گیری این بخش میتوان تعاریفی از معیار یا شکل ایرانی بودن و ایران به دست داد و به طور خلاصه گفت که ایرانی بودن دو شکل دارد: یکی ذهنی که عبارت از ایرانی شمردن خویش است و دیگری عینی که عبارت از ایرانی شمردن شدن توسط دولت ایران است. ایران نیز به همین ترتیب دوشکل دارد: یکی عینی که دولت ایران است و دیگری ذهنی که ایده ایران است. دولت ایران هویت خویش را از این ایده - و نه شکل موجود و ملموس ایران - کسب میکند، و به تبع آن را به کشوری که تحت حکم دارد و مردمی که تابع او هستند منتقل می‌سازد. در نبود دولتی که خود را دولت ایران بخواند ایرانی بودن افراد، که قرنهاست از صورت قومی اولیه در آمده و سیاسی شده، خام است و بی شکل است و پا در هوا؛ زیرا نه احساس ایرانی بودن، نه شراکت در فرهنگ ایران نه... هیچکدام برای عینیت بخشیدن به صفت ایرانی کافی نیست. این کار فقط و فقط از دولت ساخته است و معیار عینی ایرانی بودن افراد حکم دولت است نه احساس فردی آنها. ایرانیانی که بی وجود دولت ایران بر خاک ایران زیسته اند و آنانیکه به اراده خویش یا به جبر زمان از حیطة اقتدار دولت ایران پا در کشیده اند اعتبار و تلخی این سخن را به تجربه شناخته اند.

معنای ایرانی بودن

در بخش قبل که صحبت از معیار ایرانی بودن در میان بود به شکل یا به عبارت دقیقتر شکلهای ایران و ایرانی بودن پرداختیم. اما معنای ایران و ایرانی بودن را باید مترادف محتوایی شمرد که در طول تاریخ در این ظرفها ریخته شده است و طبعاً به هنگام فترت دولتهای ایران در ظرف دولتهای دیگر، نظیر دستگاه خلافت یا دولت مغول، جا گرفته است و در عمل شکل شبه قومی پیدا کرده است. شبه قومی به این دلیل که هم ایران و هم ایرانی بودن، پس از تحول دوره ساسانی شکل اولیه قومی خویش را از دست داده است و معنای بسیار وسیعتری گرفته و بازگشت کامل به شکل ماقبل دولتی - یعنی وضعیت ایرانیان اوستایی - برای هر دوی آنها غیر ممکن شده است. اما تسلط دولتهایی غیر از دولت ایران بر پهنه سرزمینی که مدتها کشور ایران بوده و بر مردمی که مدتها ایرانی محسوب بوده اند، عملاً این هر دو را از شکل عینیشان که دولت ایران و ایرانی شمردن شدن از طرف چنین دولتی بوده است محروم ساخته و ایرانیان دیروز را در زمره «اقوام» تحت حکومت دولت جدید جا داده، ولی با این وجود شکل ذهنی هر دوی آنها که عبارت از ایده ایران و احساس ایرانی بودن است، لااقل نزد گروه قابل توجهی از مردم این سرزمین، باقی مانده و مقدمه باززایی ایران شده است.

معنای عینی ایرانی بودن مترادف مجموعه چاره هایی است که هر فرد ایرانی برای حل مشکلات زاده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش یافته یا پذیرفته است. این معنا تمامی شعب حیات هر ایرانی را از پندارهای مذهبی و موقعیت سیاسی گرفته تا روش تغذیه و آداب اجتماعی و فنون صنعتی شامل میشود. از این دیدگاه نه میتوان هیچیک از شعب حیات ایرانیان را از شرکت در معنای ایرانی بودن محروم ساخت و نه میتوان بخشی از چاره های یافته ایرانیان را، فرضاً در باب مذهب، زبان یا حتی فنون کشاورزی و دامداری، معادل معنای ایرانی بودن شمرد و باقی را از قلم انداخت یا احیاناً مذهب، زبان، فکر یا فنی را به بهانه نداشتن اصل ایرانی جزو معنای ایرانی بودن نشمرد. معنای ایرانی بودن جامع تر از آن است که حتی بتوان به برخورداری از فرهنگ ایران محدود ساخت. زیرا فرهنگ، هر معنایی هم که برایش قابل شویم، نمیتواند تمامی جنبه های حیات انسان را شامل گردد و اگر احیاناً چنین گستردگی بی حسابی پیدا کند بلافاصله معنای خود را از دست خواهد داد و به عبارتی پوچ تبدیل خواهد شد که میتوان با هر چیزی پرش کرد. بی توجهی به وسعت معنای ایرانی بودن و ندیده گرفتن جامعیت آن یا کاستن از گستردگی اش کلاً زاید است: بی توجهی به شکل ایرانی بودن که پیامد منطقی و ناگزیرش محدود شدن معنای ایرانی بودن است، یا قصد محدود ساختن معنای ایرانی بودن به دلایل سیاسی، عقیدتی... و گاه فقط به دلیل کاهلی ذهن و پیروی از عادات رایج.

معنای ایرانی بودن، بدین سبب که در ظرفی فردی جا دارد هم در هر زمان متعدد است و هم در طول زمان متغیر. یعنی به تعداد ایرانیان میتوان برای ایرانی بودن معنا یافت و علاوه بر آن باید توجه داشت که این معنا در طول زندگی

هر يك از آنان متغیر بوده و هست. معنای عینی ایران مترادف کل محتوای عینی ایران است، یعنی کل محتوایی که در طول تاریخ در ظرف دولتهای ایران جای گرفته است. این محتوا خاك ایران و تمامی ایرانیان را، نه فقط از بابت جسمی بلکه با تمام ابعاد حیاتیتهای آن شامل میگردد. یعنی مجموعه چاره هایی را هم که ایرانیان برای حل مشکلات زاینده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش یافته اند یا از دیگران اخذ کرده اند، در بر میگیرد و آنها را در ظرف یگانه ای که دولت است جا میدهد. این محتوا در طول زمان ظرفهای متعدد داشته است و طبعاً متغیر هم بوده. معنای ایران در این حالت است که به تمام معنا جامع میشود و از قلم انداختن جامعیتش نیز، مانند مورد قبل، یا حاصل منطقی ندیده گرفتن شکل آن است یا زاده پیروی از عادات رایج و احياناً برخی مکاتب فکری یا سیاسی که معنای محدودی از ایران را مبنای کار قرار میدهد.

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت ناتمامی معنای ایران و ایرانی بودن است. این معنا تا وقتی که ایرانی وجود داشته باشد و مردمی وجود داشته باشند که خود را ایرانی بشمارند، یا به عبارت دقیقتر تا موقعی که ظرفهای عینی و ذهنی ایران و ایرانی بودن برجا باشد، ناتمام خواهد بود. وقتی عمر این هر دو سرآمد، معنای ایران و ایرانی بودن نیز به طور قاطع کامل خواهد گشت و در معرض بررسی جامع، لزوماً توسط غیر ایرانیان، قرار خواهد گرفت - ولی تا آن موقع ایران و ایرانی بودن دو وجه خواهد داشت: یکی پیشینه ایی که معنای گذشته و عینی آنها را در خود دارد و دیگر آینده ای که به روی دگرگونی این معنا باز است.

متأسفانه معمولاً نه گستردگی و تغییر معنای ایران چنانکه باید مورد توجه قرار میگیرد، نه تعدد و تغییر معنای ایرانی بودن و نه ناتمامی هیچکدامشان. دلیل اساسی این بی توجهی را باید در خلط شدن شکل و محتوای آنها، به عبارت دقیقتر، بی اعتنایی به شکل آنها - چنانکه تعریف شد - جست.

این بی اعتنایی باعث میگردد تا ایفای نقشهایی که بر عهده شکل آنهاست بر عهده محتوایشان بیافتد، یعنی تضمین تمایز و پیوستگی و ثبات ایران و ایرانی بودن، عملاً بر عهده عواملی بیافتد که از عهده این کار برنمیآید. در این حالت معنای ایران در جهت یافتن تمایز، پیوستگی و ثبات مورد تجدید نظر قرار میگیرد و در نتیجه بسیار محدود میگردد و به سطح ابتدایی و بسته قومی نزول میکند. اما معنای ایرانی بودن در معرض تغییری دو مرحله ای قرار میگیرد - اول تابع معنای ایران شدن و سپس محدود گشتن. باید توجه داشت که محدود شدن معنای ایرانی بودن ثمر تبعیتش از معنای ایران است؛ از قلم انداختن این نکته موجب بروز سوءعقدههایی میشود که متأسفانه در بین ایرانیان بسیار رواج دارد و بی مورد نخواهد بود اگر کمی بدان بپردازیم.

در قسمت قبل که سخن از معیار ایرانی بودن در میان بود به این مسئله مهم اشاره شد که شکل عینی ایرانی بودن، یعنی ایرانی شمرده شدن از طرف دولت ایران، تابع شکل عینی ایران، یعنی دولت ایران است. ممکن است برخی تصور کنند که اگر تبعیت محتوا جای تبعیت شکل را بگیرد در اصل قضیه تغییر مهمی حاصل نخواهد شد، در صورتیکه تغییر بسیار مهم است. اگر ایرانی بودن از بابت شکل تابع ایران باشد، محتوای ایرانی بودن نسبت به محتوای ایران نوعی تقدم منطقی و به تبع نوعی استقلال پیدا میکند. تقدم منطقی از این جهت که معنای ایرانی بودن، یعنی مجموعه چاره هایی که هر ایرانی برای مشکلات زاینده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش به کار گرفته است، جزء تشکیل دهنده و عنصر اولیه معنای ایران، یعنی مجموعه چاره هایی که ایرانیان در طول تاریخ برای حل مشکلات زاینده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش بسته یا از دیگران اخذ کرده اند، به حساب میآید. حاصل این تقدم منطقی، استقلال معنای ایرانی بودن است از معنای ایران. البته این استقلال، به دلایلی که در بخش بعدی به آن اشاره خواهد گشت، هیچگاه مطلق نیست، اما هرگاه که تبعیت در حد شکل باقی بماند و دامان محتوا را نگیرد موجود خواهد بود و به هر ایرانی این امکان را عرضه خواهد کرد که معنای ایرانی بودن خویش را تا حدی - که در مورد همه و در تمام ادوار تاریخی یکسان نیست - تعیین کند. به عبارت دیگر مانع از این میشود که چگونگی ایرانی بودن وی با نفس ایرانی بودنش تضاد پیدا کند.

اما اگر در عوض ایرانی بودن از بابت محتوا تابع ایران بشود، محتوای ایران بر محتوای ایرانی بودن تقدم منطقی پیدا خواهد کرد - از نوع تقدم کل بر جزء. در این وضع تعیین معنای ایرانی بودن از دست افراد، یعنی تک تک ایرانیان، خارج خواهد شد و آنها به تناسب استفاده از چاره هایی معین و مشخص برای حل مشکلات زاده از موقعیت تاریخی و انسانی خویش ایرانی بشمار خواهند آمد، چاره هایی که برآیند يك رشته دراز از اعمال فردی و جمعی است و جمعشان مترادف معنای ایران شمرده خواهد شد.

در مقام نتیجه گیری موقت باید گفت که وجود دولت به عنوان شکل عینی ایران، فضایی برای غنا و تنوع معنای ایرانی بودن فراهم میآورد که در نبود دولت فراهم آوردنش ممکن نیست. متأسفانه گفتارهایی که در باب چند و چون ایرانی بودن رواج تام دارد مؤدی عکس این معناست، یعنی موجد این تصور است که دولت مانع استقلال معنای ایرانی بودن است و اگر محدودیتهای زاده از وجود دولت نباشد، معنای ایرانی بودن با آزادی تمام خواهد بالید و بسط خواهد یافت. میتوان برای این آشفته فکری دو دلیل ذکر کرد: یکی تمایز قائل نشدن بین آزادی بالفعل فردی و امکانات بالقوه در تعیین معنای ایرانی بودن، و دیگر مجزا نکردن دولت به عنوان شکل عینی ایران از سیاستهایی که برخی دولتهای ایران پیش گرفته اند یا میگیرند. وجود دولت برای تعیین معنای ایرانی بودن، اساساً و منطقاً امکانات بالقوه ای فراهم میآورد که در همه حال توسط افراد مورد بهره برداری قرار نمیگیرد، از جمله به این دلیل که برخی دولتها هم آزادی فردی را به شدت محدود میسازند و هم در راه تحمیل معنای مشخصی از ایرانی بودن به همه مردم ایران میکوشند. اما احکام

دولت، هر قدر هم که ناپسند و نامطلوب باشد، از جمله احکام انسانی است یعنی اساساً تغییر یا کنار گذاشتن آنها ممکن است؛ به عبارت دیگر امکان بالقوه ای که وجود دولت در تعیین معنای ایرانی بودن فراهم میآورد - اگر هم توسط يك دولت معین مورد سؤاستفاده قرار بگیرد - در نهایت قابل انتقال به فرد و ضمیمه شدن به میدان آزادیهای اوست. اما نبود دولت نه تنها بر آزادی هر ایرانی در تعیین معنای ایرانی بودن نیافزاید، بلکه آن را از بنیاد متزلزل میسازد زیرا معنای ایرانی بودن را به پراگندگی یا لهجه های مختلف میسازد. این مکانیسمها را میتوان، در عین توجه به بنیاد فردیشان، با مکانیسمهای طبیعت مقایسه کرد که یا تابع قانون احتمالات است و یا قوانین طبیعی و در هر دو حال، برخلاف قوانین انسانی، از استثنا مبرا است. در این موقعیت آزادی و آگاهی افراد زیر غلظت مکانیسمهای عمل جمعی خرد میشود و هر فرد که میبایست به تنهایی مصداق کامل ایرانی بودن باشد، به مهره ای تبدیل میگردد که در تعیین معنای ایرانی بودن نقشی کوچک و در اکثریت قریب به اتفاق موارد، صرفنظر کردنی بر عهده دارد. آنهایی که تصور میکنند نبود دولت به آزادی فرد مدد خواهد رساند حکایت کیبوتر کانت را به خاطر میآورند که چون به هنگام پرواز مقاومت هوا را در مقابل بال های خویشتن حس میکرد، تصور مینمود که اگر هوایی در کار نباشد سریع تر پرواز خواهد کرد.

عرضه کنندگان گفتارهایی که بنایشان بر عدم تمایز بین شکل و محتوای ایران و ایرانی بودن قرار گرفته، به جای خاک، ایرانیان و چاره هایی که در حل مشکلات انسانی و تاریخی مورد استفاده این مردم قرار گرفته است از خاک و تبار و فرهنگ سخن به میان میآورند. در مورد خاک تغییر خیلی چشمگیر نیست اما به میان آمدن پای تبار، خود نشانه غالب شدن جمع بر فرد است. فرهنگ نیز به نوبه خویشتن فقط بخشی از چاره های مورد استفاده ایرانیان را در بر میگیرد و به دلایلی که در پی خواهد آمد، نمیتواند شامل تمام این چاره ها بشود. در حقیقت تبار و فرهنگ، دو اسم جمع است که جایگزین ایرانیان و چاره ها، که دو کلمه جمع است، میشود و این تبدیل دستوری به سهم خود نشانگر غالب شدن کل بر جزء است.

از آنجا که شکل، تمایز و پیوستگی و ثبات ایران و ایرانی بودن را تضمین می کند، حذف شکل این وظایف را بر عهده محتوای این دو می اندازد و کوششهایی که در راه احاله وظایف شکل به محتوا انجام می گیرد نشانه های تمایز و پیوستگی و ثبات را از دو طریق در خاک و تبار و فرهنگ سراغ می کند: با جستن آنها در ذات [essence] این سه پدیده یا در هستی تاریخی شان [existence].

اولین و مهمترین نقشی که شکلهای ایران و ایرانی بودن ایفا میکند، متمایز ساختن ایران است از دیگر کشورها و ایرانیان از دیگر مردمان یا به عبارت دیگر نقش معیار که بخش اول تحلیل حاضر کلاً به آن اختصاص داشت. اگر نقش دولت ایران در متمایز ساختن ایران از دیگر کشورها نادیده گرفته شود باید جزیی از آنچه که محتوای ایرانیست میخوانیم این نقش را بر عهده بگیرد. نخستین ثمر این وضع توجه به آن بخش از محتوای ایران است که به کار تمایز میاید و واگذاشتن بخشهایی که نمیتواند در این زمینه نقشی بازی کند. این تأکید بر وجوه افتراق اولین گام محدود ساختن معنای ایران است.

تا آنجا که به خاک مربوط میشود جستجوی معیار ملموس و تاریخی تمایز به جستن مرزهای طبیعی و پر بها دادن به آنها میانجامد. سخن پراکنی در باره فلات یا به قول اهل تخصص، نجد ایران، که از دیدگاه جغرافیایی واحدی مشخص است از پیامدهای همین معیار شمردن خاک است. ولی اگر قرار شود خاک ایران ذاتاً، و نه فقط به دلیل شکل جغرافیایی اش، از خاک دیگر کشورها متمایز گردد، باید آن را واجد جوهری جداگانه به حساب آورد. تقدس خاک که از مضامین رایج گفتارهای ناسیونالیستی است، همین جوهری است که قرار است خاک ایران را ذاتاً از خاک دیگر کشورها متمایز بسازد. بدیهی است که تقدس خاک ایران ریشه مذهبی دارد اما دلیل مرکز شمردن آن و مترادف جهان گرفتنش را، که در فرهنگ ایران سابقه قدیم دارد، باید در عین اعتنا به مذهب زرتشت، در ساختار سیاسی - کشوری ایران جست. این ساختار به دلیل گستردگی قلمرو، جمع آوردن اقوام مختلف و نظام سیاسی استبدادی از جمله امپراتوریهاست و امپراتوریها، یا به عبارت دقیقتر ساکنان آنها، معمولاً خود را در مرکز دنیا میشمردند و زیستگاه خویش را مترادف جهان (به معنای جهان متمدن) میگیرند. مدعاهای امپراتوری چین و روم مثالهای بارز این گرایش است و امپراتوری، یا به کلامی که خوشایند ایرانیان باشد، شاهنشاهی ایران نیز از این امر مستثنی نبوده است.

ادعای مرکزیت عالم که مدتهاست به سبب پیشرفت جغرافیا و تحدید ادعاهای سیاسی اعتبار خود را از دست داده، از مترادف گرفتن تمدن ایرانی با مفهوم تمدن نیز دیگر عملاً خبری نیست و اگر ردی بتوان از آن جست در عالم رویاست. تقدس خاک هم از صورت گفتار مذهبی صرف به صورت نوعی مضمون ناسیونالیستی در آمده تا در مواقع لزوم ایرانیان را به دفاع از سرزمینشان وادارد. طبیعاً بر به کار گرفتن این دو معیار تاریخی و ذاتی اثراتی عملی نیز مترتب است، یکی دفاع از فلات ایران یا یکپارچه ساختن آن که هدف اعلاای سیاسی و مترادف حفظ یا احیای ایران شمرده میشود؛ دیگری جلوگیری از بی حرمتی به خاک قدسی ایران.

در مورد تبار نیز جستجوی نوعی مرز طبیعی در دستور کار قرار میگیرد. ولی از آنجا که خود تبار چیزی جز شبکه خویشتاوندی نیست و نمیتوان ایرانیان را در تمام طول تاریخشان گروهی مطلقاً درون همسری به حساب آورد، نمیشود از این بابت مرز قاطعی بین ایرانیان و دیگران ترسیم کرد. بنابراین باید دست به دامن تنها معیاری شد که گروههای تباری را عملاً از یکدیگر مجزا میکند؛ این معیار فشردهگی نسبی شبکه خویشتاوندی است که حاصل ازدواجهای

متعدد در بین گروه‌های معین است. همین فشردگی نسبی است که پایهٔ مرزبندی ملموس میشود و مرز خودی و بیگانه را در نظر افراد هر گروه مشخص میسازد و صورت نوعی مرز طبیعی را پیدا میکند. اما متمایز ساختن ذاتی يك گروه تباری از نظایر خویش بسیار مشکل تر است. زیرا هیچ مانع فیزیولوژیک برای تولید مثل و به تبع خویشاوندی بین انسانهای سالم وجود ندارد و نمیتوان هیچ گروه انسانی را از این بابت ذاتاً از دیگران مجزا شمرد، به علاوه هیچ عامل فیزیولوژیک پیدایش گروه‌های گسترده یا متمرکز تباری را ایجاد نمیکند و شکلگیری گروه‌های متمرکز تباری، چنانکه به کار تمایز خودی از غیر میاید، تابع عوامل خارجی است، تابع عوامل سیاسی، جغرافیایی... و آنجا که سخن از یافتن وجه تمایز ذاتی تبار ایرانی از غیر ایرانی در میان باشد، یعنی لزوم جستن معیاری که تبار ایرانیان فی نفسه واجدش باشد، نمیتوان بدان اتکا نمود. در این وضعیت معیار مورد اتکا «نژاد» است که در گفتارهای مربوط به تمایز ذاتی تبارها نقش اصلی را بازی میکند، نقش معیاری را که در دل هر گروه تباری جا دارد و آن را ذاتاً از نظایر خویش متمایز میکند. این معنای کهن و با دوام نژاد را نباید به هیچوجه با تقسیم بندی چهارگانه بر اساس رنگ پوست، یا معیارهای انسانشناسی فیزیکی خلط کرد و از همه مهمتر نباید به ژنتیک مربوطش دانست. در گفتارهای سنتی و حتی جدیدی که تمایز نژادی را مایهٔ جدایی ایرانیان از گروه‌های مشابه می‌شمرد، نژاد مترادف «گوهر» تباری ایرانیان است، یعنی خصیصه ای که ذاتاً این تبار را از دیگر تبارها متمایز میسازد. آنجا هم که صحبت از «خون ایرانی» به میان میاید باز مقصود همین گوهر تباری است، نه خون به معنای فیزیولوژیک آن. این معیار ذاتی همیشه بر معیار ملموس تبار، یعنی شبکهٔ متمرکز خویشاوندی علاوه میشود، در اکثر موارد با تصویری رایج از تیپ فیزیکی افراد هر گروه همراه میگردد، بسا اوقات با شاخصهای فرهنگی در هم میامیزد تا تصاویر قومی را قوام بدهد، اما اساساً ایده ای متافیزیکی است که از تمام اینها جداست و مابه ازای عینی ندارد، هر چند ممکن است قرین شدنش با عواملی که شمرديم چنین شبیه ای را ایجاد بکند.

پیامد عملی اتکا به معیارهای تباری مذموم شمردن اختلاطهای تباری است، زیرا چنین اختلاطهایی میتواند در نهایت نابودی ایران را در پی بیاورد، هم با مغشوش ساختن مرزهای ملموس و هم با تحلیل بردن گوهر تبار ایرانی. فرهنگ ایران نیز از این دیدگاه واحدی متمایز از دیگر فرهنگها فرض میشود. پیامد مستقیم این جستجوی وجوه تمایز، توجه به بخش محدودی از چاره‌هایی است که ایرانیان برای مشکلات زاده از موقعیت تاریخی و انسانی خویش جسته اند. این محدود ساختن موضوع در دو مرحله انجام میگردد - اول با توجه به آن بخش از این چاره‌ها که میتوان تحت نام فرهنگ جمع کرد، یعنی به فرآورده های ذهنی و هنری؛ دوم با اعتنا به بخشی از این فرآورده ها که با نظایر خویش نزد دیگر اقوام متفاوت است و میتواند اسباب تمایز ایران را فراهم بیاورد.

توجه اساسی به مذهب و به خصوص زبان به مقدار زیاد زادهٔ پیگیری همین روش است و به دست دهندهٔ معیار بسیار ملموس و همه فهم تمایز. پیدا کردن وجه تمایز ذاتی در مورد فرهنگ به دو شکل ممکن است - اولی که میتوان روش سنتی نامیدش، منحصر ساختن نام و شأن فرهنگ است به يك فرهنگ خاص، و به تبع ناقص و بی مقدار شمردن دیگر فرهنگها. راه دوم که خاص عصر جدید است و فرض یکسانی اعتبار فرهنگهای مختلف را در دل دارد، غیر قابل قیاس شمردن آنهاست. از این دید هر فرهنگ مجموعه ای منحصر به فرد است و مطلقاً نظیری ندارد تا با آن قیاس پذیر باشد. طبعاً از این دیدگاه اختلاطهای فرهنگی نیز، همانند اختلاط تباری، مذموم به حساب میاید زیرا میتواند در نهایت به کم شدن وجوه افتراق و بر هم ریختن تمایز و بالاخره تحلیل رفتن فرهنگ ایران بیانجامد.

به همین ترتیب اگر متمایز شدن ایرانیان از دیگر مردمان مدیون شکل ایرانی بودن نباشد باید عامل تمایز را در محتوای ایرانی بودن جست و به یافتن عاملی کمر بست که ایرانیان را تگ تگ از دیگر مردمان روی زمین مجزا سازد. طبعاً در اینجا فرهنگ نقش اصلی را ایفا میکند، منتها در حد فردی، یعنی هر فرد ایرانی به تناسب برخورداری از آن عناصر فرهنگ ایران که از دیگر فرهنگها متمایز است، ایرانی به حساب خواهد آمد و با از دست دادن آنها، یا تغییرشان، دیگر ایرانی نخواهد بود.

متأسفانه محدودیت و سستی این قبیل برداشتها به دو دلیل از نظرها پنهان میماند - یکی سخنان اغراق آمیزی که در باب فرهنگ ایران رواج دارد و به دلیل عرضه نشدن تعریف دقیق از این فرهنگ به هر کس اجازه میدهد تا تصویری مطابق خواستها و خیالات خویش از آن ترسیم سازد. دیگر رواج عقاید فرهنگ مدارانه که باعث شده تا نارسایی و محدودیتهای این خیالپردازیها از نظر بسیاری پنهان بماند. سخنانی که چند دهه است راجع به هویت گم کردگی و با خویشتن بیگانگی این و آن زده میشود متکی بر همین بینش است.

نقش دیگری که شکلهای ایران و ایرانی بودن ایفا میکند پیوستگی بخشیدن به این دو پدیده است، یا به عبارت دیگر تضمین انسجام آنها، روشن است که اگر شکل را کنار بگذاریم باید عامل پیوستگی را در محتوای ایران و ایرانی بودن بجوییم، عاملی که در مورد خاک و تبار و فرهنگ یکسان نیست.

از این دیدگاه، عامل پیوستگی خاک باید صرفاً جغرافیایی باشد. البته یافتن نشانه های پیوستگی در خاک قدری مشکل تر از یافتن مرزهای طبیعی است ولی برای کسانی که مایلند به هر قیمت شده رد چنین نشانه‌هایی را بیابند غیر ممکن نیست.

این کار معمولاً صورت جستن هماهنگی بین بخشهای مختلف خاک ایران را پیدا میکند، بخشهایی که به نوعی مکمل یکدیگر فرض میشود تا در کل مجموعه ای منسجم را تشکیل بدهد. ولی هماهنگی صرفاً جغرافیایی معنایی ندارد و

نمی‌توان اجزای کشوری را، صرفاً از بابت جغرافیایی هماهنگتر از اجزای کشوری دیگر خواند، و فرضاً از ابتدا تعیین کرد که لازمه هماهنگی وجود چه مقدار جنگل و کوه و چه تعداد رودخانه و چه میزان ساحل است یا اینها باید به چه ترتیب در کنار هم قرار بگیرد.

هماهنگی بخشهای گوناگون يك سرزمین از دیدگاه حیات و احتیاجات انسانی معنا پیدا میکند و به همین دلیل در گفتارهایی که موضوعشان اثبات پیوستگی جغرافیایی بین بخشهای مختلف ایران است میان خاک و تغییراتی که انسانها بر آن ایجاد کرده اند تمایزی انجام نمیشود. این امر اجتناب ناپذیر است زیرا آن مقدار هماهنگی که بین بخشهای مختلف این سرزمین وجود دارد حاصل تغییراتی است که آدمیان بر آن داده اند و درک آن نیز باید از دیدگاه حیات و حوائج انسانی صورت بگیرد. طبعاً اگر کسی خاک ایران را ذاتاً متمایز از دیگر کشورها بشمارد برای اثبات پیوستگی آن حاجتی به جغرافیا نخواهد داشت و فقط به ذکر تقدس آن اکتفا خواهد کرد. تنها پیامد عملی که میتوان برای این بینش فرض کرد، تأکید بر امکان و لزوم خودکفایی است، ولی خودکفایی هم باز فقط از دیدگاه انسانی معنا دارد.

در مورد تبار صورت ملموس پیوستگی همان رابطه خویشاوندی است که از این دید میبایست تمام مردم ایران را به هم ببینند و از آنها خانواده بزرگ واحدی بسازد. منتها اشکال از اینجا پیدا میشود که علیرغم جا به جایی و اختلاط جمعیت در داخل ایران و با وجود تسریع این دو در عصر جدید، پیچیدگی شبکه خویشاوندی در تمام ایران یکدست نیست و باید به وجود گروههای متمرکز منطقه ای که ارتباط خویشاوندیشان با خارج منطقه نسبتاً سست است توجه داشت.

کاملاً ممکن است رابطه خویشاوندی يك گروه مرزنشین ایرانی با گروهی که آن سوی مرز زندگی میکند بسیار پیچیده تر و نزدیکتر باشد تا با گروهی که در آن سوی ایران زندگی میکند. علاوه بر این ایرانیان عضو يك شبکه درون همسری و بسته خویشاوندی نیستند و با مردم غیر ایرانی هم رابطه خویشاوندی دارند. رابطه ای که بخصوص در روزگار ما از حالت استثنایی در آمده است. اگر تمام این عوامل را در نظر بگیریم صحبت از ایرانیان به عنوان يك «خانواده بزرگ» که مرزهای روشن نیز دارد، بسیار مشکل میشود.

طبعاً اگر کسی ایرانیان را ذاتاً از دیگر مردمان مجزا بشمارد حاجتی به دست زدن به دامان شبکه خویشاوندی نخواهد داشت و جمع ایرانیان را بنا بر تعریف منسجم خواهد شمرد. به هر حال حاصل عملی تأکید بر پیوستگی تباری، از هر نوع که باشد، مخالفت با وصلت با غیر ایرانیان است، زیرا این وصلت مستقیماً پیوستگی شبکه بسته خویشاوندی ایرانیان را در معرض تهدید و ایران را در معرض تحلیل رفتن قرار میدهد.

انسجام درون فرهنگ از نوع ارتباط منطقی و هماهنگی بین اجزای آن است که باز فقط به قیمت ساده کردن و محدود ساختنش انجام پذیر است، زیرا نه تنها جمیع چاره هایی را که ایرانیان برای پاسخگویی به مشکلات زاده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش به کار گرفته اند به تولیدات ذهنی و هنری کاهش میدهد، بلکه از بین این بخش اخیر قسمتی را برجسته میکند که اجزایش با هم ارتباط منطقی و همگن دارد. پس از این غربال منطقی جایی برای تفاوتهای اساسی، چندگانگی و تضاد باقی نمیماند. در يك کلام غنای تولیدات فرهنگی زنده به تصویری ساده شده، بی پست و بلند و خشک محدود میگردد. صحبت از جهان بینی ایرانی و سخنانی از این قبیل، زاده همین شیوه نگرش است که هدفش ساختن تصویر یکدست و منظم و همگن از فرهنگ ایران است. طبعاً در این قبیل نگرشها بر عامل مذهب بیش از هر عامل دیگری تأکید میشود، زیرا گفتار مذهبی معمولاً نظم یافته ترین و منسجم ترین بخش هر فرهنگ سنتی را تشکیل میدهد و میانبر مناسبی برای عرضه تصویر یکدست از آن فرهنگ به شمار میآید، تصویری که گاه با ادعای تأثیر گذاری مذهب بر اجزای دیگر فرهنگ و شکل دادن جهان بینی خاص آن کامل میگردد. جستن نشانه های تاریخی انسجام فرهنگی بسیار ساده است، سطحی ترین شکل این کار جستجوی شباهتها و همسانیها در بین تولیدات فرهنگی است و صورت اساسی ترش گرفتن رد تأثیرگذارها و تأثیرگیرها. طبعاً اگر کسی فرهنگ ایران را ذاتاً پدیده ای واحد و پیوسته بداند احتیاجش به جستن نشانه های ملموس انسجام از حد کلی و ارائه مثال فراتر نخواهد رفت. بیشتر کسانی هم که صحبت از انسجام درونی فرهنگ ایران مینمایند به همین ترتیب عمل میکنند، یعنی انسجامش را فرض می‌شمرند و سپس چند مثالی برای اثبات آن عرضه میکنند. پیامد عملی این بینش نیز مذموم شمردن اختلاطهای فرهنگی است زیرا این اختلاطها سامان فرهنگ ایران، و به تبع خود ایران را در معرض اختلال و از هم پاشیدگی قرار میدهد.

در این حالت معنای ایرانی بودن تابعی خواهد بود از پیروی هر ایرانی از الگوی فرهنگی منسجمی که تحت عنوان معنای ایران به وی عرضه میشود. هر چقدر این تبعیت بیشتر باشد ایرانی بودن معنای درست تری خواهد یافت و هر قدر انحراف از این الگو زیادتر شود ایرانی بودن فرد مورد نظر سست تر خواهد گشت و صورت پراکنده و از هم گسیخته پیدا خواهد کرد. این تصویر هم به نوبه خویش دستمایه سخن پردازی در باره «اسکیزوفرنی فرهنگی» و این قبیل سخنان پر طمطراق و کم محتواست که دکان بسیاری را گرم نگاه میدارد.

کارکرد دیگر شکل تثبیت ایران و ایرانی بودن است که در این وضعیت بر عهده محتوای این دو میافتد. یافتن ثبات تاریخی در خاک ایران کار بسیار مشکلی است به این دلیل که ایران تداوم تاریخی کامل نداشته است. به همین دلیل تنها کاری که میتوان کرد جستن نوعی وجه اشتراك بین صور تاریخی ایران است و اتکای به این عنصر به عنوان عنصر ثابت. منتها این روش هم چندان گره گشا نیست.

طبعاً قائل شدن ثبات ذاتی برای خاک ایران ممکن هست اما باید به پیامدهای آن نیز توجه داشت. اگر یکی از صور تاریخی ایران، فرضاً ایران ساسانی یا.... را مترادف «ایران جاودان» بشماریم گرفتار این مشکل میشویم که ایران

تاریخی فقط برای مدت محدودی با «ایران جاودان» مطابقت داشته است. اما اگر ثبات ذاتی را برای فلات ایران قائل شویم مشکل بزرگتر خواهد شد، زیرا به این ترتیب ناچار خواهیم شد تا بپذیریم که ایران تاریخی عملاً هیچگاه با «ایران جاودان» مطابقت نداشته است و همیشه قدری بزرگتر یا کوچکتر از آن بوده است.

اثر عملی که بر این بینش مترتب است کوشش در حفظ ثبات است. اگر صحبت از ثبات ملموس در میان باشد، عزیز داشتن آن بخش از خاک که وجه اشتراک صور تاریخی ایران محسوب شده و به نوعی قلب ایران به حساب میاید. اگر هم ثبات ذاتی مد نظر باشد که سعی در منطبق ساختن پهنه تاریخی خاک ایران با پهنه جاودانی آن. تذکر این نکته کوچک لازم است که در حالت اخیر، قواره کردن ایران از روی الگوی جاودانی اش، میتواند مستلزم وسیعتر کردن یا کوچکتر کردن آن هر دو باشد، ولی حاجت به تذکر نیست که کسی از این حالت دوم سخنی به میان نمیآورد و همه مایلند الگو را چند شماره بزرگتر از حالت موجود انتخاب کنند.

در مورد تبار، یافتن ثبات ملموسی که در طول زمان موجود باشد از طریق اتکا به همان تصویر «خانواده بزرگ» که ذکرش رفت ممکن است، منتها اگر وجه همزمانی این الگو برای تضمین پیوستگی و انسجام تبار به کار میاید، برای تضمین ثبات تبار در طول زمان وجه در زمانی آن مورد استفاده قرار میگیرد. به عبارت دیگر اگر پیوستگی خویشاوندی ایرانیان در یک دوره نشانه انسجام تبار باشد، پیوستگی خویشاوندی آنها در طول زمان نشانه ثبات این تبار به حساب میاید. به این ترتیب ایرانیان امروز میبایست - حقیقتاً نه مجازاً - همگی اخلاف ایرانیان اولیه به شمار بیایند. منتها اشکال اصلی این برداشت، درون همسری نبودن ایرانیان در طول زمان است و اختلاطهای قومی بسیاری که در بین اجداد ایرانیان امروز صورت گرفته است. در این حالت باید دلیلی برای مرجح شمردن وجه ایرانی تبار بر وجه غیر ایرانی آن یافت.

به طور کلی میتوان دو دلیل برای توجیه این امر فرض نمود. یکی اثبات پیوستگی تباری مردم امروز ایران به ایرانیان کهن از طریق تاریخ انساب و تأکید بر فشردگی نسبی شبکه خویشاوندی ایرانیان از دیر باز تا به امروز، ولی این کار به دلیل نبود مدارک تاریخی عملاً ممکن نیست. راه دوم که جایگزین ساده اولی است، جستن نشانه های ثبات تیره های انسانی است از طریق پژوهش های باستانشناسی انسانشناسی فیزیکی. ولی این روش دوم نیز به دلیل تنوع بسیار تیره های انسانی در بین ایرانیان، کار گشا نیست.

طبعاً اگر کسی تبار ایرانیان را ذاتاً مجزا از تبار دگر مردم روی زمین بشمرد آن را بنا بر تعریف واجد ثبات به حساب آورده و حاجتی به اثبات مدعای خویش نخواهد داشت.

پیامد عملی این بینش، کوشش در حفظ ثبات تباری است که از طریق ازدواجهای درونی صورت میپذیرد، وصلت با غیر ایرانیان از این دید مذموم شمرده خواهد شد زیرا مایه از بین رفتن ثبات ملموس تبار و یا تحلیل رفتن گوهر تبار ایرانی به حساب خواهد آمد.

انجا که سخن از فرهنگ به میان میاید، یافتن نشانه های ملموس ثبات از طریق جستن عناصری از فرهنگ که در طول زمان ثبات نسبی داشته است صورت میپذیرد، طبعاً هر چقدر این ثبات طولانی تر باشد ارزش این اجزاء و اهمیتشان در حفظ ثبات ایران و تعیین معنای آن فزون تر شمرده خواهد شد. در حقیقت آنچه که سنت نامیده میشود، بخشی از چاره هایی است که مردم هر سرزمین برای حل مشکلات زاده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش اختیار کرده اند، بخشی که به هر دلیل در طول زمان مکرر مورد استفاده قرار گرفته است. باید به این امر توجه داشت که نکته اصلی در تعریف سنت تداوم زمانی است و نه حوزه رواج، زیرا میتوان از سنتهای منطقه ای و یا حتی خانوادگی هم صحبت کرد؛ ولی در مورد حاضر که سخن از ایران در میان است باید به حوزه رواج سنت نیز توجه کافی مبذول داشت. نکته دیگری که باید به هنگام سخن گفتن از سنت بدان توجه نمود این است که سنت، نه در کل و نه در مورد فرهنگ که در اینجا مورد نظر است، هیچگاه به طور مستقیم و بلاواسطه در معرض شناخت همگان قرار نمیگیرد و اجزای سنت مهر معین ندارد تا به این طریق شناخته شود. سنت همیشه موضوع بازسازی است و در این بازسازی فقط معیارهای کمی آن که عمر تداوم و حیطة رواج است، مورد توجه قرار نمیگیرد. گاه قدمت جایگزین تداوم میشود و عواملی را وارد سنت میسازد که توجه بدانها بیشتر منعکس کننده قضاوتهای ارزشی است و کوشش در قبولاندن این قضاوتها از طریق رجوع به گذشته. رد این روش را میتوان در بسیاری از گفتارهای سنتگرای مربوط به ایران جست.

گذشته از همه اینها نمیتوان عناصر رایج و برخوردار از تداوم را الزاماً و به این دو دلیل، مهمترین اجزای هر فرهنگ به شمار آورد و مهمتر از آن، نمیتوان از راه اثبات ثبات اجزای یک فرهنگ، ثبات کل آن را اثبات نمود، برای این کار باید فرض سومی را وارد نظریه کرد که همان انسجام فرهنگ است. البته قبول این فرض برای کسانی که فرهنگ ایران را واجد ثبات میشمردند به هیچوجه نامطلوب نیست.

به هر حال حاصل توجه یکسره به ثبات فرهنگ، تقلیل دادن معنای ایران به یک رشته سنت فرهنگی است و طبعاً محدود ساختن آن در قالبی تنگ که اعتبار خود را بیشتر مدیون پیوند با گذشته است.

کسانی که فرهنگ ایران را ذاتاً واجد ثبات میشمردند حاجتی به فهرست کردن عناصر ثابت آن ندارند و اگر اشاره ای به آنها بکنند در حد مثال صحت مدعاست نه پایه اثبات فرضیه. بر خلاف انتظار، ثبات ذاتی قائل شدن برای فرهنگ ایران امر بسیار رایجی است و پایه اکثر سخنان پراغراقی که در باره این فرهنگ به گوشها خورده و میخورد. اعتقاد به اینکه فرهنگ ایران از ورای قرنهای اساساً ثابت مانده است و طلسمی است که ضامن بقای ایران بوده دقیقاً مبتنی بر همین

خیال ثبات ذاتی آن است، ثباتی که این فرهنگ را هم اسباب تقاخر میکند و هم مایه اعتماد به نفس، از آن هم یادگار گذشته میسازد و هم بیمه آینده - منتها تمام این کارها را به اتکای فرضی انجام میدهد که اثبات شدنش غیر ممکن به نظر میاید.

پیامد عملی بینشهایی که فرهنگ ایران را، به هر طریق، واجد ثبات می‌شمارند کوشش در راه حفظ این ثبات است که در قالب سنتگرایی بروز میکند، زیرا از این دیدگاه ترك سنت ترك فرهنگ ایران به حساب میاید و از دست نهادن فرهنگ ایران مترادف از دست دادن ایران است.

در این چارچوب معنای ایرانی بودن نیز تابع سنت فرهنگی خواهد شد و هر قدر کسی بیشتر تابع این سنت باشد ایرانی تر به حساب خواهد آمد. به تبع ترك سنت نیز مترادف ترك ایرانی بودن محسوب خواهد شد. متأسفانه این قالب فکری هم علیرغم سست بنیادی، در بین ایرانیان رواج بسیار دارد و از ایرانی بودن صفتی مشابه رنگ نقاشی میسازد، رنگی که رقیق یا غلیظ میشود و میتوان پر رنگی یا کم رنگی اش را در موارد مختلف اندازه گرفت و احیاناً برای ایرانی کردن این و آن مورد استفاده قرارش داد. حاجت به تذکر نیست که این رنگ در همه گفتارهای سنتگرا یکسان نیست و هر کسی میتواند بنا به سلیقه خویش آنی را که بیشتر میپسندد انتخاب کند.

در جمع اگر بپذیریم که معنای ایران و ایرانی بودن فی نفسه واجد تمایز، پیوستگی و به خصوص ثبات است، دیگر جایی برای توجه به ناتمامی آنها باقی نخواهد ماند - معنای این دو معین و غیر قابل تغییر خواهد بود و طبعاً صحبت از دگرگونی آنها جایی نخواهد داشت و در نتیجه، از آنجا که تعیین و تحدید این معنای معین جز با مراجعه به گذشته ایران و ایرانی بودن ممکن نیست، گذشته این دو قاطعاً بر آینده شان مسلط خواهد گشت و عملاً راه آینده به روی تغییر این معنا از طرف ایرانیان بسته خواهد شد.

دولت چگونه وظایف شکل را انجام میدهد

دولت است که میتواند تمایز و پیوستگی و ثبات ایران و ایرانی بودن را تضمین کند و معنای ایرانی بودن را بر معنای ایران مقدم سازد.

همانطور که گفته شد، در زمینه تمایز، حکم دولت است که نقش اساسی بازی میکند، یعنی محدوده خاک ایران را تعیین مینماید و روشن میکند چه کسانی را میتوان ایرانی دانست. به تبع مجموعه چاره هایی که هر يك از این افراد برای حل مشکلات زاده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش بسته یا پذیرفته، یکی از مصداقهای ایرانی بودن محسوب میگردد و در معنای ایران جای میگیرد؛ معنایی که خود در بر گیرنده کل این چاره ها میشود - حال چه این چاره ها از غیر ایرانیان اخذ شده باشد و چه یافته خود ایرانیان باشد، چه با آنچه که دیگر مردم کرده اند و میکنند متفاوت باشد و چه یکسان، چه ایرانیان آنها را به میل خویش پذیرفته باشند و چه به اجبار. اصل و نسب این چاره ها نیست که شاخص منظور شدن آنها در معنای ایرانی بودن و به تبع معنای ایران است، به کار گرفته شدن آنها از طرف کسانی است که از جانب دولت ایران، ایرانی شناخته شده اند.

در حقیقت آنهایی که برای ایرانی شمردن يك عنصر فرهنگی، يك فن کشاورزی، يك نظام سیاسی و به دنبال یافتن اصل ایرانی آنها هستند و گاه در این زمینه سختگیری بسیار نشان میدهند به يك نکته اساسی توجه ندارند: اینکه ایران و به تبع ایرانی بودن پدیده هایی **صرفاً تاریخی** است، منشأ ازلی ندارد و از عدم هم زاده نشده؛ زمانی از دل تاریخ برآمده و احتمالاً زمانی هم در دل آن فرو خواهد شد.

نداشتن منشأ ازلی و پیدا نشدن از عدم بدین معناست که «ایران» از «غیر ایران» زاده شده. زادگاه زرتشت و مسقط الرأس اقوام ایرانی، هیچکدام از بدو پیدایش کره زمین نامزد حضور این دو نبوده است و از آن مهمتر، خاک کشور ایران هم از ازل «ایران شهر» یا «ایران زمین» نام نداشته. مردم ایران از بدو پیدایش انسان بر روی زمین ایرانی نبوده اند و از این بابت تافته ای جدا بافته از دیگر مردم جهان نیستند و از آن مهمتر شکلگیری جمعی ایرانیان در چارچوب دولت ایران که در عهد ساسانی تأسیس گشته اشخاصی را که جزو اقوام ایرانی، به معنای اوستایی آن، نبوده اند در دل خویش جا داده است. بالاخره و از همه مهمتر، همه چاره های گوناگونی که ایرانیان در طول تاریخ برای حل مشکلات زاده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش به کار گرفته اند یافته خود آنها نیست و اجزایی را شامل میشود که اصل غیر ایرانی دارد. در این زمینه هم ماقبل ایرانی وجود داشته که حتی ایرانیان اوستایی لزوماً و بنا بر تعریف از آن متأثر گشته اند و به علاوه شکلگیری معنای دولتی و وسیع ایرانی بودن که در دوران ساسانی انجام گشته، عوامل بسیاری را که اصل ایرانی نداشته و فقط هم به اقوام ایرانی مربوط نبوده، در معنای ایرانی بودن وارد کرده و در معنای ایران جا داده است.

تحول معنای ایران و ایرانی بودن در طول تاریخ، در حکم ادامه کار همین مکانیسمی است که پیدایش ایران و ایرانی بودن را ممکن ساخته است. همانطور که ایران از غیر ایران زاده شده، دگرگونی آن هم مترادف وارد شدن عناصری است که اصل ایرانی ندارد ولی با جا گرفتن در قالب دولت ایران، ایرانی میشود. جستن اصل و نسب عناصر فرهنگی و اقتصادی و از نظر تاریخ یا جامعه شناسی یا کار جالب و مفیدی است اما اگر به سودای یافتن معنای «راستین» ایران و ایرانی بودن انجام گردد عبث و گاه خطرناک است، به خصوص که پیامد منطقی و قطعی و مضحك

چنین کوششی رسیدن به این نتیجه خواهد بود که روز به روز از ایرانی بودن مردم ایران کم شده و ممکن است اینها از زمانی به بعد دیگر اصلاً ایرانی نباشند

کم نیستند کسانی که وقتشان را صرف دادن چنین هشدارهایی میکنند و توجه ندارند که از این دیدگاه توضیح پیدایش ایران اصلاً ممکن نیست تا نوبت به حفظ آن برسد. به همین دلیل است که در سخنان آنها یا اصلاً به منشأ ایران و طبعاً ایرانی بودن اشاره ای نمیشود، یا اینکه خاستگاه این دو در هاله ای اسرار آمیز و شاعرانه و در همه حال مبهم پیچیده میشود، نه ابهام تاریخی که زاده نبودن یا کم بودن مراجع و مدارک است، بل ابهام منطقی که زاده طرح مطلب در چارچوب مفهومی نامناسب است و هیچ مدرک تاریخی هر قدر هم که کهن باشد قادر به رفع آن نیست. چارچوبی که در آن معنای ایرانی و ایرانی بودن به طور ضمنی واجد جوهری ثابت و تغییرناپذیر و فراتاریخی فرض میشود و به یاد تقدس باستانی این دو و یا شاید به سودای جاودانه شمردنشان، ماهیت تاریخی آنها نادیده گرفته میشود. باید اضافه کرد که از این دیدگاه تعیین معنای ایرانی بودن و ایران عملاً از حوزه کنشهای ایرانیان بیرون میرود. ممکن است در وهله اول و تحت تأثیر اهمیتی که عرضه کنندگان و طرفداران این قبیل گفتارها به گذشته ایران میدهند، چنین به نظر بیاید که بی اثری اعمال ایرانیان در تعیین معنای ایرانی بودن و به تبع ایران، محدود به آینده است ولی مختصری دقت روشن میسازد که از این دید کنشهای گذشته ایرانیان نیز در شکل دادن به معنای ایرانی بودن نقشی نداشته است و فقط جوهر ابدی آن را از قوه به فعل آورده. به علاوه نمیتوان فرض کرد که اعمال ایرانیان زمانی در تعیین معنای ایرانی بودن نقش داشته و دیگر ندارد، زیرا معنای ایرانی بودن چیزی نیست که بعد از شکلگیری از خود ایرانیان منتزع شده باشد تا اگر آنها روزی در شکلگیری اش نقشی داشته اند از زمانی به بعد این اختیار را از دست بدهند. طبعاً توجه به ماهیت تاریخی ایران و ایرانی بودن هم مشکل منطقی منشأ آنها را حل میکند، هم این هراس بی پایه را که پذیرفتن عناصر غیر ایرانی مترادف فساد یا مقدمه نابودی ایران است کنار میزند و هم نقش بارز و بديهی ایرانیان را در این میان مورد توجه قرار میدهد.

ایجاد و تضمین پیوستگی بین اجزای ایران و منسجم ساختن عناصر ایرانی بودن هم فقط از دولت ایران ساخته است. دولت است که میتواند محدوده کشوری را از ورای موانع جغرافیایی و فواصل دراز و حتی بریدگیهای اجزای آن - چنانکه در مورد جزایر مشاهده میشود - پیوسته سازد و بخشهای آن را که گاه از نظر جغرافیایی بسیار متنوع است، لزوماً ارتباطی به هم ندارد و برخی اوقات حتی ساکنی هم ندارد، در چارچوب حاکمیتی واحد جمع کند و مشمول تقسیمات کشوری سازد. پیوسته ساختن انسانهایی هم که نه با هم پیوند تباری دارند و نه یکدیگر را میشناسند، فقط از دولت ساخته است.

چاره هایی که هر ایرانی، به معنای کسی که از طرف دولت ایران ایرانی شناخته شده، در طول زندگانی خویش برای حل مشکلات زاده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش به کار گرفته است پر شمار و متغیر است. این چاره ها گاه با هم ارتباط و پیوستگی منطقی دارد و گاه نه، ولی اگر قرار باشد انسجام معنای ایرانی بودن فقط متکی به خود این چاره ها باشد باید از دیدگاه ایرانی بودن و نه از دیدگاه کلی بین تمام آنها پیوستگی منطقی یافت، اما یافتن چنین پیوستگی اکثر اوقات ممکن نیست، زیرا بین این چاره ها گاه بریدگی هست، گاه تضاد و گاه تناقض. به عنوان مثال بسیاری از ایرانیان در طول زندگانی خویش از چند زبان استفاده کرده و میکنند؛ اگر این زبانها همه از خانواده زبانهای ایرانی باشد میتوان از دیدگاه ایرانی بودن بین آنها نوعی پیوستگی یافت ولی اگر این هم خانوادگی موجود نباشد، چنانکه بسیاری از اوقات چنین نبوده و نیست، یافتن پیوستگی هم ممکن نمیگردد و همین امر به بسیاری میدان میدهد تا استفاده برخی از این زبانها را از معنای ایرانی بودن خارج بدانند. ولی بر چه اساس میتوان زبانهای نظیر آرامی یا عربی را که بسیار مورد استفاده مردم ایران بوده است و دومی هنوز هم توسط بخشی از این مردم، در کنار زبان فارسی، مورد استفاده قرار میگیرد از معنای ایرانی بودن خارج کرد و فقط زبان فارسی یا حد اکثر زبانهای هم خانواده آن را در معنای ایرانی بودن پذیرفت؟ پاسخ روشن است: با بی اعتنایی به شکل ایرانی بودن. حاصل کار محدود شدن محتوای ایرانی بودن و تمام اشکالات منطقی و تاریخی است که از آن زاده میشود، از جمله آنها تقلیل دادن زبان فارسی از سطح زبان مشترک به زبان قومی، کاری که برخی به خیال دستیابی به معنای «اصیل» ایرانی بودن انجام میدهند و بعضی به قصد تخفیف زبان فارسی برای رساندنش به حد زبان قومی و محض دامن زدن به اختلافات قومی. منطق کار هر دو گروه هم یکی است - زیرا جستجوی «اصالت» هم در نهایت به معنای قوی و ابتدایی و محدود ایران ره میبرد. البته ممکن است برخی بگویند که لزومی برای مراجعه به شکل ایرانی بودن نیست زیرا همه زبانها با هم نوعی پیوستگی منطقی دارد، ولی این سخن از دیدگاه فلسفی و مفهومی و طبعاً زبانشناسی است که معنی دارد نه از دیدگاه ایرانی بودن. از دیدگاه فلسفی تمامی جهان میتواند و میباید در قالب واحد بگنجد اما ایرانی بودن یا آمریکایی بودن یا... از این دیدگاه اصلاً به حساب نیاید، زیرا معیار اساسی حقیقت است و حقیقت موطن خاص ندارد، جهانشمول و اگر بخواهیم قدری با کلمات بازی کنیم، جهان وطن است. در عوض جا دادن عملی زبانها و عقاید و... گوناگون در قالب واحد ایرانی بودن کار فلسفه نیست، کار دولت و به عبارت دقیقتر دولت ایران است.

مثالهای دیگر این ناپیوستگی منطقی را میتوان در مکاتب هنری و نظامهای اقتصادی و بسیاری دیگر شعب حیات ایرانیان جست.

و اما مثالهای تضاد در چاره جوییهای یاد شده - میتوان بهترین مثال تضاد را در مذهب جست زیرا داشتن بیش از يك مذهب در آن واحد ممکن نیست. بسیاری از ایرانیان در طول حیات خویش به مذهبی غیر از مذهب پدری خویش گرویده اند، البته بزرگترین موج تغییر مذهبی پس از سقوط ساسانیان پدیدار شده ولی این دگرگونی قبل از آن وجود داشته و بعد از آن نیز ادامه پیدا کرده. جا دادن يك مذهب در معنای ایرانی بودن و کنار گذاشتن باقی هم همان اشکالاتی را در پی میآورد که در مورد زبان به آنها اشاره شد. مثال بارز این تمایل بی اساس هم سیاست حکومت فعلی ایران است و حاجتی به برشمردن اشکالات عملی زاده از این سیاست نیست. آشتی دادن منطقی دو مذهب مختلف هم مانند دو زبان متفاوت فقط از دیدگاه فلسفی و کلی و نظری، یعنی از بیرون آن دو، ممکن است و همانطور که اشاره شد به کار تضمین انسجام معنای ایرانی بودن نمیباید. اینجا هم دولت میتواند عملاً کاری را به انجام برساند که فلسفه فقط از دیدگاه نظری به آن قادر است.

بهترین مثالی که میتوان برای تناقض جست، جایگزینی ایمان با لامذهبی است و بالعکس، زیرا این تغییر نیز بدون شك در ذهن بسیاری از ایرانیان بروز کرده و در آینده نیز خواهد کرد. جا دادن عملی این دو بینش هم در معنای ایرانی بودن فقط از دولت ساخته است و فلسفه کاری جز نظم بخشیدن به آنها و سنجششان نمیکند.

این از معنای ایرانی بودن و بریدگیها و تضاد و تناقضهایی که میتوان به یمن وجود شکل عینی ایرانی بودن، یعنی ایرانی شمرده شدن از طرف دولت، در کنار هم یا در پی هم، در آن بگنجد و این امکان را برای هر ایرانی فراهم میآورد که علیرغم تمام ناپیوستگیهای حیات مادی و معنوی خویش، در همه حال و به یکسان ایرانی شمرده شود.

طبعاً معنای ایران حاوی تمامی چاره هایی است که تمامی ایرانیان برای حل مشکلات زاده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش به کار گرفته اند. در این سطح وسیع هم پیوستگیها و هم ناپیوستگیها بسیار تشدید میشود. پیوستگیها به این دلیل تشدید میگردد که مکانیسمهای جمعی در یافتن و شکل گرفتن برخی چاره ها و نیز تسری آنها عمل میکند و باعث میشود تا از يك طرف چاره هایی که بنا بر تعریف جمعی است - فرضاً نظیر زبان که شاخص ترین آنهاست - از میان کنشهای فردی بر بیاید و در میان گروههای هر چه بزرگتر انسانی پراکنده گردد و طبعاً در معنای ایرانی بودن افرادی که آن را به کار میگیرند به یکسان جای بگیرد؛ از طرف دیگر چاره های فردی هم، نظیر شیوه لباس پوشیدن یا تکنیکهای کشاورزی و صنعتی، فرصت تسری پیدا کند و در معنای ایرانی بودن آنهايي که به کارش گرفته اند جا بیافتد. همین پذیرش چاره های جمعی و رایج است که اسباب جافاقتان هر فرد را در بین دیگر ایرانیان فراهم میآورد.

استفاده از چاره هایی که بنا بر تعریف جمعی است، اجتناب ناپذیر است و هر چند در برخی شرایط انتخاب بین چند چاره جمعی ممکن است، جایگزین کردن آنها با چاره های فردی ممکن نیست. اما میتوان دلایلی را که باعث تسری چاره های فردی میشود به سه گروه تقسیم کرد: یکی انتخاب آزاد چاره هایی که فرد به هر دلیل بر باقی مرجحشان میشمارد؛ دیگر صرفه جویی در وقت و نیرو و دیگر امکانات فردی، به قیمت تقلید که پایه شکلگیری هر تمدن است و متأسفانه در آن به ناحق به تحقیر نظر میشود؛ آخر از همه اجبار پذیرفتن چاره های معین تحت فشار عوامل خارجی.

این سه مکانیسم موجد پیوستگیهای عظیمی است که در معنای ایران مشاهده میشود و مهمترین عامل پیوند بین معنای ایران و ایرانی بودن و عدم استقلال کامل دومی نسبت به اولی است. همین مکانیسمهاست که به نوبه خویش پیوستگی زمانی، یا به عبارت دیگر ثبات، را که پایین تر به آن خواهیم پرداخت، موجب میگردد. این تشدید پیوستگی در سطح جمعی و پیوند ثابت معنای ایرانی بودن به معنای ایران است که باعث میگردد برخی برای جمع اهمیت بیشتری قائل گردند و معنای ایران را بر معنای ایرانی بودن مقدم بشمارند و به این نکته مهم دقت نکنند که معنای ایران در همه حال برآمده از اعمال فردی است و فی نفسه و جدا از این افراد و اعمالشان موجودیت ندارد. کم مقدار نمودن هر فرد در مقابل جمع دیگر ایرانیان نیز به این تصور دامن میزند، اما نباید از یاد برد که هر فرد هم از جمع تأثیر میپذیرد و هم بر آن تأثیر مینهد و عامل نهایی تحول معنای ایران و ایرانی بودن فردی است.

در معنای ایران ناپیوستگیها هم تشدید میشود زیرا در این سطح نه فقط بریدگیها بلکه تضادها و تناقضها نیز باید همزمان و در کنار هم در قالب واحدی بگنجد. فقط دولت است که میتواند تفاوتهای قومی و تباری و مذهبی و زبانی و ایرانیان را به طور همزمان در چارچوب واحدی که سیاسی است تحلیل ببرد و آنها را حول مرجعی که اعمال کننده حاکمیت است گرد آورد و به آنان فرصت دهد تا با وجود تفاوتهای بسیار در کنار یکدیگر بزیند و اختلافات گوناگونشان را در نظام قضایی واحدی حل کنند. حتی اختلافات سیاسی، تا حدی که به تغییر نظام سیاسی نیانجامد در قالب دولت قابل حل است. طبعاً اگر اختلافات از این حد فراتر برود و به تغییر دولت بیانجامد، تضمین تداوم و پیوستگی فقط از ایده ایران ساخته است که امکان ایرانی شمرده شدن دولتهای مختلف را فراهم میآورد. گروه های مختلف فکری با تأکید یکجانبه بر پیوستگی ها یا ناپیوستگی های ایران و ایرانی بودن، در پی اثبات نظرات خویش می روند. گروه اول بر یکدستی این دو و لزوم و طبیعی بودن دوام آنها تأکید می ورزند و گروه دوم ناپیوستگی را اصل می گیرند تا ایران و ایرانی بودن را پدیده هایی سست بشمارند. دیدگاه هر این دو گروه فقط به بخشی از واقعیت ایران و ایرانی بودن مشرف است نه به همه آن - نقطه کور این هر دو دیدگاه دولت است.

باید به این نکته بسیار مهم توجه کافی نمود که در طول تاریخ، دستگاه هاضمه ایران دولت ایران بوده است نه فرهنگ ایران. البته اعتقاد به اینکه فرهنگ ایران تمام مهاجمان را در خود تحلیل برده است و دوام ایران را باعث شده بسیار رایج است ولی نمیتوان رواج این سخن را اسباب اعتبارش شمرد. همانطور که بالاتر اشاره شد پیوستگی اجزای

يك فرهنگ از نوع پیوستگی منطقی است و همین پیوستگی است که در ترسیم تصاویر کلی از آن فرهنگ پایه و اساس کار قرار میگیرد؛ به همین دلیل نمیتوان عناصری را که فاقد این نوع پیوستگی است و بدتر از آن متضاد یا متناقض است در دل يك دستگاه واحد فرهنگی جمع کرد. دو زبان غیر هم‌ریشه، دو مذهب متفاوت و دو جهان بینی متناقض پوسته این دستگاه را میشکافد و قالب وسیعتری برای جمع آمدن میطلبد. این قالب جز دولت نمیتواند باشد و دولت ایران است که جمع آمدن این همه عنصر متفاوت را در يك قالب واحد ممکن ساخته است و به کلماتی که ریشه متفاوت دارد، به مذهبی که خاستگاههای گوناگون دارد و به عقایدی که ریشه هایشان را باید در پهنه ای بسیار وسیعتر از بزرگترین پهنه ایران جست فرصت داده تا در معنای ایرانی بودن و به تبع ایران جا بگیرد. بسیاری با در نظر گرفتن ماهیت فرهنگی این عناصر و با توجه به این امر که ایرانیان آنها را پذیرفته اند و به عنوان چاره برای حل مشکلات مختلف حیات خود به کارشان گرفته اند، تصور کرده اند که همه آنها را میتوان در يك دستگاه فرهنگی واحد جا داد، ولی توجه نکرده اند که پیوستگی بین اجزای فرهنگ ایران متکی به پیوستگی خود این اجزاء نیست، متکی به قالبی است که آنها را در خود جای داده. این قالب نمیتواند يك دستگاه فرهنگی واحد باشد، چون چنین دستگاهی گنجایش کافی برای ایجاد همزیستی بین تفاوت‌های چندین زبان و تضاد چندین مذهب و تناقض جهان بینیهای مذهبی و غیر مذهبی ندارد. اگر اصرار داشته باشیم که همه این تفاوت ها را، بدون توجه به ظرف اصلیشان که دولت است، در قالب يك دستگاه فرهنگی واحد جای بدهیم و بر آن نام «فرهنگ ایران» بنهیم از این فرهنگ مفهومی ساخته ایم پر تناقض و به همین دلیل بی معنا. همه عناصر فرهنگی که در طول تاریخ توسط ایرانیان مورد استفاده قرار گرفته بنا بر تعریف جزو معنای ایرانی بودن و طبعاً معنای ایران است، دو معنایی که از حوزه امور صرفاً فرهنگی بسیار فراتر میرود، ولی تمام این عناصر فرهنگی فی نفسه تشکیل دهنده واحدی منسجم و پیوسته نیست. خطای صاحب معجزه شمردن فرهنگ ایران از توجه نکردن به این تمایز ناشی میگردد و باعث میشود که بسیاری به قیمت بی اعتنایی به دولت، چنین تصور کنند که فرهنگ ایران به خودی خود و بدون یاری عامل دولت قادر است همه عوامل بیگانه را در خود هضم کند و همیشه همان بماند که بوده

نکته آخری که باید بدان اشاره کرد مسئله ثباتی است که در ایران و ایرانی بودن میجوییم و هر دو در نهایت مدیون شکل این دوست. البته چنانکه اشاره شد نمیشود محتوای ایران و ایرانی بودن را کاملاً از پیوستگی بری دانست و نمیتوان وجود تداوم ها و به تبع ثبات موضعی را هم در این دو انکار کرد، اما باید توجه داشت که این ثبات ها هیچکدام تمامی معنای ایران و ایرانی بودن را در طول تمام تاریخ ایران در بر نمیگیرد. ثبات ایران در هر دوره مدیون شکل عینی آن یعنی دولت ایران است و ثبات آن در طول تاریخ، از ورای تغییر دولتهای ایران و وقفه هایی که در وجود آنها افتاده، مدیون شکل ذهنی ایران، یعنی ایده ایران است. محتوای ایران در طول تاریخ مداوماً تغییر کرده است و بدون شك از این پس نیز، تا زمانی که ایرانی وجود داشته باشد، از تغییر در امان نخواهد بود اما آنچه که علیرغم این تحولات بیشمار به ما اجازه میدهد که اشکال پرشمار گذشته و آینده ایران را در قالبی واحد بریزیم و آنها را اشکال مختلف پدیده ای واحد به نام «ایران» بشماریم شکل ایران است.

ثبات ایرانی بودن نیز مدیون شکل عینی آن یعنی ایرانی شمردن شدن از طرف دولت ایران است. این شکل است که به ما فرصت میدهد تا انسانهای پرشماری را که در طول زمان تحت حکم دولتهای ایران زیسته اند به یکسان و علیرغم تمام تفاوت‌های تباری و مذهبی و زبانی و آنها ایرانی بشماریم و هر يك از آنها را علیرغم تمام دگرگونیهای درونی و برونی که در طول حیات پیدا کرده است، با تمام پراکندگی و گاه تضادها و تناقضهای آنچه که گفته و اندیشیده و کرده، در همه حال به يك اندازه ایرانی به حساب بیاوریم.

طبعاً وقتی که تضمین تمایز و پیوستگی و ثبات ایران و ایرانی بودن بر عهده دولت بیافتد، معنای ایران گسترده‌تری و غنای خویش را باز مییابد، و معنای ایرانی بودن تعدد و گونه گونی خود را. راه دگرگونیهای آینده هم به روی هر دوی آنها باز میشود و به کسی میدان نمیدهد تا ادعا کند که معنای قاطع و نهایی ایران و ایرانی بودن را در آستین دارد. در این حالت فقط میتوان از معنای گذشته و عینی ایران و ایرانی بودن سخن گفت و نه از آینده آن. زیرا معنای آینده ایران و ایرانی بودن مانند معنای گذشته این هردو زاده کنش انسانهاست نه انعکاس جوهری ازلی، ولی هر چند گذشته شکل قطعی خود را پیدا کرده، آزادی ماهوی انسان جایی برای معین یا مقدر شمردن آینده باقی نمیگذارد.

پژوهشگران میتوانند با کاویدن گذشته، جستن داده های تاریخی، نقد آنها، نظم بخشیدن بدانها و نظریه پردازی تاریخی در راه عرضه تصاویری ثابت از معنای گذشته ایران و ایرانی بودن - که مداوماً دگرگونی یافته - بکشند. تا آنجا که به ایران مربوط است، این کار صورت ترسیم چهره این کشور در هر دوره از تاریخ را پیدا میکند، مشخص کردن مرزهای آن، اشاره به مردمی که در آن میزیسته اند و یا میزیند و بالاخص و بسته به نوع تحقیق، اشاره به چاره هایی که آنها برای حل مشکلات زاده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش به کار گرفته اند - از هنر گرفته تا اقتصاد و از نظامیگری گرفته تا اندیشه های مذهبی. ولی آنجا که صحبت از ایرانی بودن در میان میاید، فقط به يك وسیله میتوان بر تعدد و تغییر موضوع تحقیق غالب گشت: با ساختن تیپولوژی یعنی با اعتنا به چاره هایی که در هر دوره در بین مردم ایران بیشترین رواج را داشته و هر چند توسط همه به کار بسته نشده است، میتواند در ترسیم خطوط کلی موضوع تحقیق مفید بیافتد.

تصویرهای تیپیک هیچگاه تمامی واقعیت را در بر نمیگیرد اما خطوط شاخص آن را در خود دارد و در نبود مدارک تاریخی کافی - بالاخص در مورد موضوعاتی که کاویدن و عرضه تمامی محتوایشان به دلیل گستردگی بی حساب ممکن نیست - از تمسک بدانها گزیر نیست. فقط باید از یکی گرفتن این تصاویر با واقعیت تاریخی احتراز کرد و توجه داشت که ایرانی بودن شکل فردی دارد، اما نباید به این دلیل و تحت تأثیر تصاویر یا به قول ماکس وبر ایده آل تیپهایی که مورخان و جامعه شناسان از آن عرضه میکنند، محتوای آن را در مورد همه ایرانیان یکی انگاشت. ایرانی بودن در هیچ دوره از تاریخ معنای واحد نداشته و تا روزی که بیش از یک ایرانی در این دنیا باشد، معنای واحدی نخواهد داشت.

معنای آینده ایران و ایرانی بودن مجموعه ای است از ممکنات که هنوز هیچکدامشان از قوه به فعل نیامده است. این آینده زمانی در معرض شناخت قرار خواهد گرفت که شکل قطعی پیدا کرده باشد و به عبارت دیگر تبدیل به گذشته شده باشد. ایرانیان در تعیین این دو معنا نقش اساسی بر عهده خواهند داشت اما نباید تصور کرد که تأثیر گذاشتن بر این دو به آنان منحصر است. ایرانیان هیچگاه در محفظه ای نفوذ ناپذیر زندگی نکرده اند و تاریخ ایران فقط جزیی از تاریخ جهان است نه همه آن. همانطور که معنای گذشته ایران و ایرانی بودن، گاه به خشونت و گاه به صلح، از کنشهای غیر ایرانیان تأثیر پذیرفته، معنای آینده آن دو نیز چنین خواهد بود. اشاره به این تأثیر پذیری ناگزیر، گاه برای غرور ملی ناگوار است ولی هدف از پژوهش هم مرهم گذاشتن بر غرور ملی نیست.

شکل ایران از کجا پیدا شده

چنانکه اشاره شد، معنای ایران تمام چاره هایی را که ایرانیان در طول تاریخ برای حل مشکلات زاده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش بسته اند در بر می گیرد؛ حال باید دید که شکل ایران اول بار از کجا پیدا شده است. مشکل اصلی در یافتن پاسخ این سوال از اینجا برمیخیزد که دو معنای قومی و دولتی ایران در آن با هم تماس پیدا میکنند. شکل ایران، یعنی دولت ایران حاصل تحول یکی از چاره هایبست که ایرانیان به معنای ابتدایی و قومی کلمه به کار گرفته اند، منتها بخشی که متحول گشته و با محیط شدن بر باقی جنبه های حیاتشان صورت شکل را پیدا کرده و به تبع معنای ایران و ایرانی بودن را دگرگون ساخته و به آنها حالت جهانشمول داده است.

دولت ایران، بنا بر تعریف، پدیده ای سیاسی است و باید برای تشریح اهمیت آن و توضیح برآمدنش به اهمیت سیاست در حیات ایرانیان، که از این بابت تفاوت چندانی با دیگر مردم جهان ندارد، اشاره ای کرد.

موضوع اصلی سیاست قدرت است و ترتیب تقسیم و اعمال قدرت مایه تعریف نظام های سیاسی و اسباب تمایز آنها از یکدیگر به حساب می آید و هیچ گروه انسانی را نمی توان از وجود و تأثیر روابط قدرت به کلی بری دانست. این حکم در مورد اشکال پیچیده تر جوامع انسانی آسان تر قبول میافتد تا باقی ولی هیچ جامعه ای، چه آنرا ابتدایی و چه پیشرفته بخوانیم، از بعد سیاسی و تحرکی که دینامیسم سیاست در تحول تاریخی آن ایجاب می کند محروم نیست [Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1967].

البته سیاست، چنانکه برخی در باب اقتصاد تصور می کردند و امروزه بعضی در باب مذهب تصور می کنند، تنها عامل تعیین کننده سیر تاریخ نیست ولی به قول ژان بشلر، در حیات اجتماعی نوعی مرکزیت دارد [Jean Baechler, *Politique et société, Communications*, 22, 1974]. بدین معنا که در حوزه تأثیرات متقابل شعب گوناگون حیات انسان، هم بیشترین قدرت تأثیرگذاری بر دیگر این شعب را دارد و هم در معرض بیشترین تأثیر پذیری از آنهاست. فعالیتهای اقتصادی، هنری، مذهبی، علمی... انسان هر کدام منطق خاص خود را دارد ولی در معرض تأثیر پذیری از رابطه قدرت است هر چند مبتنی بر قدرت نیست و بر خلاف آنچه که برخی مایلند وانمود سازند، آثار هنری پژوهشهای علمی... لعبی نیست که روی رابطه قدرت کشیده باشند تا واقعیت آن را بپوشانند. قدرت سیاسی هم به نوبه خویش، همیشه در معرض تبدیل شدن به رابطه زور است ولی نباید به این دلیل تصور کرد که منطق سیاست فقط منطق زور است. همانطور که رابطه قدرت به هر میدان، از هنر گرفته تا اقتصاد، پا گذاشت منطق خاص آن رشته از فعالیتهای انسان را مختل می سازد؛ زور هم در زمینه سیاست کلام آخر است و به محض میدان یافتن بحث را به نفع طرف قوی تر ختم می کند. اگر قدرت را عاملی بشمریم که مانند یک میدان مغناطیسی قادر است تا منطق هر رشته از فعالیتهای اجتماعی انسان را تحت تأثیر قرار دهد و گاه آن را به کلی از شکل «طبیعی» اش خارج سازد زور هم عاملی است که میدان قدرت را به همین ترتیب دگرگون می سازد. نمی توان اقسام قدرت سیاسی را، که می شود به نسبتهای مختلف در نظام های مختلف سیاسی سراغ کرد، فقط به رابطه زور محدود نمود، اما رابطه زور که مبتنی بر استفاده یا تهدید استفاده از خشونت است، می تواند اقسام دیگر قدرت را تحت الشعاع خویش قرار دهد. خلاصه اینکه سخن راندن از تأثیر قدرت سیاسی یا زور بر شعب مختلف حیات انسان، نه محض مشروع جلوه دادن تأثیر یا احیاناً دخالتهای قدرت سیاسی است و نه به قصد خلاصه کردن مکانیسمهای تحول تاریخی در منطق زور انجام می گردد. مقصود جلب کردن توجه خوانندگان نوشته حاضر به این نکته است که رابطه قدرت، و از ورای آن منطق زور، حجتی قاطع در حیات اجتماعی است و هر چند مشروع شمردن این حجت مجاز نیست، نباید از توجه بدان غافل گشت، زیرا چنین کاری از

واقع بینی به دور است. محیط شدن وجه سیاسی حیات انسان ها بر دیگر وجوه حیاتشان به اتکای همین مکانیسم صورت می پذیرد.

در طی تاریخ، منتزع شدن روابط سیاسی از دیگر روابط انسانی و ریخته شدن آنها در قالب دولت، محتاج زمان بوده است. قدرت سیاسی، طی قرن‌ها و تا قبل از پیدایش دولت، در اقوام مختلف از طریق شبکه خویشاوندی و لایه بندی اجتماعی اعمال می گشته و در عین حال مرز تمایزش با مذهب، که هم اسباب مشروعیت‌یابی آن بوده و هم توجیه گر نظری آن، چندان روشن نبوده است. دولت جهانشمول، چنانکه در نوشته حاضر مقصود است و از ابتدای بحث به اهمیت آن در تعاریف ایران و ایرانی بودن اشاره گشت، والاترین شکل استقلال یافتن و تثبیت شدن و سازمان یافتن قدرت سیاسی است.

دولت با متمایز شدن از تبار و از يك قوم معین، مرزهای قومی را می شکند و واحدی سیاسی پدید می آورد که مرزش مرز قومی نیست، بل سیاسی است و تابع دولت. دولت ابتدا از نظر سازمانی از تبار منتزع شده و سپس از نظر منطقی، یعنی اول سازماندهی آن از شبکه تیره های خویشاوندی متمایز شده و سپس منطق سیاسی را که مبتنی بر رابطه مرکز قدرت با افراد ساکن در خاک تحت حکم اوست بر منطق تیره های خویشاوندی حاکم ساخته است. این بدان معنا نیست که اقوام با این ترتیب یکسبه نابود شده اند یا خصایص قومی و شبکه های تباری به چشم بر هم زدنی از میان رفته. از بین رفتن قوم به این آسانی ممکن نیست و خصایص اقوام مختلف در قالب دولت ها دوام کرده است، شبکه های مختلف تباری نیز یکجا کارایی خویش را از دست نداده است، و علیرغم اهمیت یافتن خانواده هسته ای در عصر جدید هنوز پا بر جاست و به تناسب موجد اثر. منطق دولتی و منطق قومی قرن‌ها در کنار یکدیگر دوام کرده است و گاه با هم کشمکشهای بسیار داشته است. در حقیقت از آنجا که هیچ دولتی از هیچ و پوچ زاده نشده و تولد هر دولت در میان افرادی صاحب خصایص قومی معین صورت گرفته، این خصایص در شکل گیری آن تأثیر گذاشته است. به عبارتی که بالاتر آمد، ایده ای که مایه هویت یابی هر دولت است با استفاده از مواد اولیه قومی شکل گرفته و به همین دلیل هویت هیچ دولتی از عناصر قومی خالی نیست. از این وضع اساساً گزیر نیست و حذف این بعد از خصایص دولت غیر ممکن است، ولی نباید این را عیب دولتهای جهانشمول شمرد، عیب یا به عبارت دیگر خطر بالقوه ای که به این ترتیب در دل هر دولت نهفته این است که منطق قومی را بر منطق جهانشمول که خاص دولت است برتری دهد و به جای رابطه سیاسی مستقیم فرد با دولت، پیوند قومی را مبنای رابطه سیاسی و طبعاً حقوق سیاسی قرار دهد.

در ضمن باید به این مسئله هم توجه داشت که تا قبل از عصر جدید و بالا رفتن امکانات دیوانی دولتها در اداره کشور، استفاده از ساختارهای موجود قومی و شبکه های موجود تباری برای اداره کشور بسیار معمول بوده است و خود این امر که می توان ردش را در نقاط مختلف عالم گرفت، در خلط کردن منطق قومی و منطق دولتی نقش قابل ملاحظه ای داشته است و در بسیاری کشورها هنوز هم دارد. بدین معنا که در قدیم رابطه مستقیم فرد و دولت را تحت تأثیر قرار می داده و گاه مختل می کرده و در عصر جدید مانع شکل گیری شهروندی، به معنای مدرن آن، شده است. شاید بتوان گفت که بهترین مایه تمایز دولتمردان، که در هر عصری نادرند، از دیگرانی که به هر دلیل رشته سیاست را در دست داشته و دارند، همین توجه به منطق دولت و برتری دادنش بر منطق شکل گیری های محدودتر جامعه و بخصوص منطق قومی است.

استقرار دولت به قیمت ایجاد نوعی از یکدستی در خاک و مردم تحت حکم انجام می پذیرد، اما این یکدستی نه از نوع جغرافیایی است نه از نوع تباری و نه از نوع فرهنگی. حکمروایی دولت به مدد دستگاه دیوانی و نیروهای نظامی و انتظامی ممکن می گردد، خاک تحت حکم آن موضوع تقسیمات کشوری می شود و مردم تحت حکم آن در دستگاه حقوقی واحدی جای می گیرند، زبان رسمی نیز قالب شکل گرفتن نظام حقوقی و اسباب به کار انداختن دستگاه دیوانی و لشکری می شود تا حکم دولت در همه جا و بر همه کس روان گردد.

دولتهایی که از آنها به دولت ملی [Etat national] تعبیر می شود، اعتبار خویش را متکی به این امر می سازند که حاکمیتشان بر مردمی دارای تبار واحد و برخوردار از فرهنگی واحد و بر خاکی که از ابتدا متعلق به آنها بوده، صورت می پذیرد. به عبارت دیگر تمایز و پیوستگی و ثباتی را که در شکل واحد سیاسی تحت حکمشان جا دارد در محتوای آن نیز سراغ می کنند. طبعاً در این شرایط بر پیوستگی و ثبات و وجوه تمایزی که در این محتوا وجود دارد، تأکید می گردد و به تناسب ناپیوستگی و ... این محتوا در سایه قرار می گیرد. اساس گفتارهای ناسیونالیستی همه بر این تأکید یکجانبه قرار دارد و مبتنی بر این فرض است که اشاره به ناپیوستگی ها پیش درآمد از بین رفتن واحد سیاسی است. بنابراین دولتهای ملی، بر خلاف امپراتوری ها، نظر خوشی به تفاوتها ندارند و در راه کاهش آنها یا به عبارت دیگر ایجاد یکدستی هر چه بیشتر در خاک و مردم تحت حکمشان و در چاره هایی که این مردم برای حل مشکلات زاده از موقعیت انسانی و تاریخی خویش به کار گرفته اند، می کوشند. این سیاستها گاه با خشونت نیز همراه می گردد و باعث می شود تا مجادلات قومی میدان پیدا کند. اما در عین توجه داشتن به مخاطرات زاده از تدروری در ایجاد یکدستی، باید توجه داشت که هیچ دولتی نمی تواند از ایجاد حداقل یکدستی، که همان زبان رسمی و مشترک و نظام حقوقی واحد و تقسیمات کشوری تابع مرکز تصمیم گیری است، سر باز بزند.

همان طور که کوشش بی قاعده در راه ایجاد یکدستی، دولت را در معرض از هم پاشیدن قرار میدهد، صرف نظر کردن از ایجاد حداقل یکدستی هم مترادف مضمحل شدن آن است. استقلال سازمانی و تمرکز قدرتی هم که در دولت

صورت می پذیرد و مایه استقلال یافتن منطق سیاست و چیرگی دولت بر اقوام می گردد، در عین داشتن وجوه مثبت، که مهمترین آنها امکان جهانشمول شدن رابطه سیاسی است، امکان بالقوه خطرانی را در پی می آورد که باید به آنها توجه داشت.

دولت به این ترتیب قادر می گردد تا بر وجوه گوناگون حیات انسانهای تحت حکم خویش تأثیرات فراوان بنهد. البته دولت هیچگاه قادر نمی گردد تا تمامی این وجوه را مقهور اراده خویش بسازد و حیات مردم تحت حکم خود را به شکلی که می خواهد در بیاورد. محدودیت امکانات دولت که به سهم خود اراده حکومتگران را محدود می کند گاه نیز اسباب دلنگی آنها را فراهم می آورد که مایلند طرح ها و آرزوهایشان یکسره جامعه عمل بباشد و فرضاً کشورشان یکشبه به صورت جامعه ای دموکراتیک و مرفه و آزاد در بیاید. اما باید توجه داشت که هر چند این استقلال نسبی جامعه در برابر دولت، حال این استقلال هر قدر هم توأم با گرانی و انفعال باشد، مانعی برای به اجرا در آوردن طرح های مقبول و پسندیده است، همین استقلال است که جامعه را در برابر دست اندازی های دولتهای جبار حفظ می کند. زیرا اگر دولتی، صرفاً به اتکای اقتدار خویش، می توانست به حیات مردم تحت حکمش هر صورتی که می خواهد بدهد، دولتهایی که از قدرت سوء استفاده می کنند قادر می شدند تا جامعه را به آن شکلی که می خواهند در بیاورند و با اتکای به زور در را تا ابد بر ایجاد تغییر ببندند. محدودیت امکانات دولت در راه ایجاد تغییرات مطلوب مانع ایجاد می کند ولی همین محدودیت است که نمی گذارد استقلال افراد در برابر حکومت یکسره نابود گردد. گرد آمدن قدرت، دولت را به شمشیر دو لبه ای بدل می کند که هم می تواند محافظ آزادی مردم تحت حکمش باشد و هم سلب کننده آن. طبعاً برای دو لبه این شمشیر در دولت های مدرن - نه به معنای اخص، بل به معنای دولتهایی که از امکانات سازماندهی و فنی جدید برای اعمال قدرت بهره مندند - بسیار افزایش می یابد و این وضعیت به دولتهایی که در معرض انحرافات ایدئولوژیک قرار گرفته اند امکان می دهد تا در جامعه عمل پوشاندن به طرحهای ایدئولوژیک خویش بسیار پیش بروند و بتوانند بسیاری موانع را، که دولتهای قدیم را محدود می نمود، از پیش پا بردارند. دولتهای توتالیتر شاخص ترین نمونه های به کار گیری قدرت دولت در تراش دادن و به عبارت دقیق تر زخم زدن جامعه ای است که تحت حکم دارند؛ همین تمرکز قدرت است که همراه با خیال پردازیهای ایدئولوژیک، دولتهای توتالیتر را، نه تنها به سوی ساختن جوامع طراز نوین، بلکه حتی به طرف ساختن انسانهای طراز نوین سوق داده است. هر چند این گونه رویاها تا به امروز بی عاقبت مانده است، رد پنجه قدرتمند دولتهای تام گرا بر چهره تاریخ باقی مانده.

آزادی نسبی مردم تحت حکم هر دولت و استقلال نسبی شعب مختلف حیات آنها را در برابر دست اندازی قدرت سیاسی، به سه امر می توان حمل کرد. یکی نوع نظام سیاسی که باعث می شود تا دولت اصولاً در بخشی از این امور دخالت نکند و میدانی باز برای افراد باقی بگذارد؛ دوم بی اعتنایی دولت به آنچه که در این زمینه ها واقع می شود و احیاناً رضایتش از جریان این امور؛ آخر از همه ناتوانی دولت در تأثیر گذاشتن بر این پدیده ها و احیاناً ناکامیش در دخالت در آنها. خیال پردازیهای ایدئولوژیک موارد مصداق حکم دوم را کاهش می دهد و افزایش قدرت از مثالهای حکم سوم می کاهد.

قدرت در حیات تاریخی ایرانیان نیز همان نقشی را بازی کرده و می کند که در حیات دیگر مردم جهان و از این بابت به هیچوجه نمی توان ایرانیان را استثنایی تاریخی به حساب آورد. به همین دلیل باید سیاست را در تعیین معنای ایرانی بودن عاملی مرکزی شمرد و اهمیت رابطه قدرت را در شکل گیری معنای ایرانی بودن، و به طبع ایران، در نظر داشت. احتمالاً پذیرفتن این نکته برای کسانی که نه اجدادشان توانسته اند در زمینه سیاست نظری اعمال کنند و نه خودشان - گذشته از یکی دو دوره استثنایی و بحرانی - توانسته اند در تعیین سرنوشت سیاسی ایران نقشی بازی کنند، قدری ثقیل و نامطبوع جلوه خواهد کرد؛ بخصوص که ایرانیان به افسانه دور ماندن فرهنگشان، و به عبارت وسیعتر ایرانی بودنشان، از دست اندازی دولت اعتقاد تام دارند و بر خلاف صریح ترین و بدیهی ترین مثالهای تاریخی در ذهن خود برای معنای ایرانی بودن استقلالی خیالی تراشیده اند که مطلقاً مابه ازای عینی ندارد. پذیرش اینکه معنای ایرانی بودن آنها، یعنی آن بخش از وجودشان که گاه شخصی ترین و اساسی ترین می انگارندش، تا این اندازه دستخوش عواملی بوده که در طول حیات بر آن دستی نداشته اند به نهایت ناگوار است. ولی رویگردانی از تلخی واقعیت علاج کار نیست.

برای اینکه ببینیم گاه ایرانیان چگونه دخالت عامل سیاسی را در شکل بخشیدن به فرهنگشان، و طبعاً معنای ایرانی بودن، به دست فراموشی می سپارند و حاصل کار را چنان می پذیرند که گویی خود به تنهایی و حتی علیرغم خواست قدرت سیاسی موجد این آثار بوده اند، دو اشاره به تاریخ قدیم آنها بی مورد نخواهد بود. اشاره به زبان فارسی و مذهب اسلام که دو عامل عمده شکل گیری معنای ایرانی بودن و ایران، بوده و هست. این دو، علیرغم اینکه از نظر تاریخی در دو جبهه متفاوت و گاه مخالف فرهنگی، جا دارد و کشمکش آنها با هم، تأثیرگذاریشان بر یکدیگر و اهمیتشان در تعیین معنای ایرانی بودن موضوع بحث و جدل و نزاع بوده و هست و با در نظر گرفتن اینکه هر یک به نوبه خویش و به قیمت بی بها شمردن یا نفی اهمیت دیگری - که همراه با نفی نقش دولت به عنوان ظرف عینی ایران انجام می شود - اسباب عرضه یکی از الگوهای قالبی فرهنگ ایران به شمار می آید، با هم یک نقطه اشتراک مهم دارد: اینکه رواج هر دوی آنها به مقدار زیاد مدیون عامل سیاسی است.

بر آمدن و رواج فارسی نوین، یا به قول ادبای متخصص «احیای استقلال ادبی ایران» مدیون پشتیبانی سامانیان و سپس غزنویان و سلجوقیان از این زبان است که هم فارسی دیوانی نوین را شکل داد و هم در شکل‌گیری نظم و نثر ادبی بسیار مؤثر افتاد و هم فتوحات نظامی را مددکار توسعه این زبان کرد. البته این امر همراه با تمایل مردمی صورت گرفت که در برابر پذیرش زبان عربی مقاومت کرده بودند، ولی این مقاومت وقتی به ثمر نشست که پشتیبانی قدرت سیاسی یار و یاور آن گردید.

قبول اسلام و رواج تشیع مثال روشن تری است از تأثیر وزنه سیاست بر دگرگونیهای فرهنگی و تحول معنای ایرانی بودن. زیرا ایرانیان نه فقط به اجبار و پس از شکست جنگی به دین اسلام گردن نهادند، بل گردن نهادنشان به تشیع نیز به قصد در امان ماندن از تیغ برای فرزلباشان صفوی و به قیمت یک رشته جنگهای مذهبی پر خسونت انجام گرفت. اگر در مورد زبان پشتیبانی دولت اسباب رواج بود، در مورد مذهب خسونت دولت ضامن حقانیت شد. در یک مورد همراهی قدرت سیاسی با خواست مردم مثمر ثمر شد و دیوانیان و ادیبان پرچمدار خواست دولت گردیدند و در مورد دیگر خسونت حکومتگران کارساز افتاد و لشگریان مجری حکم دولت شدند. ولی نباید از یاد برد که قدرت سیاسی در این هر دو مورد نقش تعیین کننده ایفا کرد.

تاریخ ایران مثالهای بسیاری نیز از دوام منطق دولت در کنار منطق قومی، کشمکش آنها و چیره شدن یکی بر دیگری به دست می دهد. هویت دولت ایران تابع زاده شدن در بین اقوام ایرانی، به معنای محدود و اولیه کلمه است. این دولت تا به امروز در عین جا دادن اقوام مختلف در دل خویش، دوام کرده است. همه سلسله‌هایی که بر ایران حکومت کرده اند از میان یک قوم معین بر نخاسته اند، اما هیچکدام به دلیل بر خاستن از یک قوم مشخص ادعا نکرده که فقط بر قوم خویش حکمروایی می کند، بلکه خود را فرمانروای ایران شمرده، یعنی تابع ایده ایران شده. طبعاً خاستگاه قومی هر سلسله بر ترکیب طبقه حاکمه و به تبع بر معنای ایران و ایرانی بودن تأثیر گذاشته است، اما در هیچ مورد معنای ایرانی بودن دوباره به قالب قومی باز نگشته و کاملاً با خصایص قومی منطبق نگشته است.

کوشش در تبدیل ممالک محروسه ایران به دولت ملی مدرن را نیز باید حاصل بذری دانست که تجدد خواهی و جنبش مشروطیت در ایران کاشت. بذری که به همت رضا شاه پهلوی به ثمر رسید، محمد رضا شاه نیز در این زمینه پیرو پدر بود و سیاستهای او را با خسونت کمتر تعقیب نمود. کوششهای دو پادشاه پهلوی در این راه انکار شدنی نیست و سعی در نفی اهمیت آنها به دلیل مخالفت سیاسی بی جاست.

نتیجه گیری

عرضه این تحلیل نسبتاً طولانی و حلاجی مقولات ایران و ایرانی بودن برای سنجش تأثیری که رفتار مردم ایران در قبال رشدی می تواند بر معنای ایرانی بودن آنها بگذارد لازم بود، زیرا در غیر این صورت نمی شد ارتباط این مسائل را با یکدیگر به نحو درست ارزیابی کرد و روشن کرد که چرا ایرانیان باید به دلیل ایرانی بودنشان از رشدی دفاع کنند.

حکام جمهوری اسلامی، از بدو تأسیس این نظام سیاسی، پا در جای پای دولت های توتالیتر گذاشته اند و با بضاعتی که هم از جهت ایدئولوژیک و هم از جهت سازمانی بسیار مزجات است، تمام امکانات موجود دولت مثله شده ایران را در راه منطبق ساختن معانی ایران و ایرانی بودن با خیالپردازی های ایدئولوژیک خویش به کار گرفته اند و در این زمینه موفقیت‌هایی هم کسب کرده اند که قابل توجه است.

ایدئولوژی آنها از بابت سیاسی منکی به خاطره امپراطوری اسلامی است و ایده ای که مایه هویت این امپراطوری، و طبعاً سلسله های مختلف خلافت تا برچیده شدن دستگاه خلافت عثمانی، بوده است. این ایده از مصالح موجود در تاریخ قومی اعراب مسلمان ساخته شده و هیچ ارتباطی به ایده ایران ندارد. دستگاه خلافت، در دهه های نخستین شکل گیری خویش به حدی از بابت ذهنی دست و پا بسته پیشینه قومی خود و ساختار قبیله ای آن بود که مردم سرزمین های فتح شده را به عنوان رعایای مستقل در خود جا نداد، بلکه هر گروه آنها را رعایای یکی از قبایل عرب شمرد تا بتواند گسترده بی سابقه خود را در قالب تباری، هر چند فرضی، مهار سازد - تبدیل ایرانیان به «موالی عرب» حاصل همین فرآیند بود. طبعاً این روش بی سرانجام بود زیرا با شکل موجود یک امپراطوری وسیع سازگار نبود و بعد از مدتی به بوته فراموشی افتاد، ولی خاطره امپراطوری اسلامی باقی ماند و امروز هم در ذهن برخی مسلمانان، از جمله حکام فعلی ایران، زنده است.

هدف گروه اخیر این بود، و تا زمانی که ایدئولوژی خود را ترک نکنند این خواهد بود، که مردم ایران را به حد بخشی از امت اسلام تقلیل دهند و ایران را هسته برقراری دوباره امپراطوری اسلامی سازند. کوشش هایی که هیئت حاکمه ایران و بالاخص شخص خمینی، در این راه انجام داد، به دلیل قابلیت کم و شرایط نامساعد تاریخی و نیز مقاومت مردم ایران که بستگی شان به ایده ایران انکارناپذیر است، به هدف مطلوب نرسید و جمهوری اسلامی را در مقایسه با دولتهای توتالیتر این قرن در مرتبه پستی قرار داد. صفت مضحك و یاوه «ایرانی - اسلامی» که امروز در ایران به دنبال همه چیز میبندند، هم نشانه ناکامی کوشش حکومت در راه رسیدن به اهداف ایدئولوژیک است و هم وعده پیگیری

این اهداف ولی با وجود ناکامی این افراد در تقلیل معنای ایرانی بودن به مسلمان بودن، نمی توان منکر شد که در این راه خطا و با این روشهای نامشروع، موفقیت هایی هم کسب کرده اند که محل اعتناست.

بالاخر به این نکته اشاره شد که معنای عینی ایران و ایرانی بودن را باید در گذشته آنها جست و طبعاً باید معنای ایرانی بودن را در هر دوره، از وضعیت موجود ایرانیان در آن دوره دریافت و روشن کرد. این مربوط به معنای عینی این دو است که تغییری در آن متصور نیست، اما از آنجا که عمر ایران و ایرانی بودن به سر نیامده است، باید به آینده آنها نیز نظر داشت. این تصویر آینده، حاوی معنای ذهنی ایران و ایرانی بودن است. هر فرد ایرانی، حتی اگر فقط به فکر آینده خودش باشد، تصویری از معنای ایرانی بودن - تا آنجا که مربوط به خود اوست - در ذهن می پرورد و به تبع با کنشهایی که در راه جامعه عمل پوشاندن به این خواسته، انجام میدهد بر معنای آینده ایرانی بودن - و در نتیجه ایران - تأثیر میگذارد.

اما ایرانیانی هم هستند که فقط به حیات فردی خویش نمی اندیشند و فکرشان از افق محدود حیات شخصی خویش فراتر میرود. اینها به خود ایران هم میانداشند و تصویری از آینده کشورشان در ذهن خود رقم میزنند و گاه در راه تحقق بخشیدن بدان نیز میکوشند، کوششی که در درجه اول از مجرای سیاست میگذرد. در مقابل، دولت جمهوری اسلامی نیز برای معنای آینده ایران و ایرانی بودن طرحهایی دارد که هر دو را میتوان از ایدئولوژی و رفتار این حکومت دریافت و در صورت لزوم به حاصل سیاست های آن ظرف دو دهه گذشته نظر کرد.

اگر وجه ترائیک تاریخ را زاده ناکامی انسانها در رقم زدن سرنوشتشان بدانیم، باید بپذیریم که این ناکامی، تا آنجا که به ایرانیان مربوط میشود، در کشاکش بین فرد و دولت متبلور شده است و در وضعیت حاضر ایرانیان دو راه در پیش دارند: یکی گردن نهادن به خواست دولت و پذیرش معنایی که حکام جمهوری اسلامی برای ایران و ایرانی بودن تدارک دیده اند؛ دیگر سرتافتن از این حکم و کوشش در تعیین معنای دیگری از ایران و ایرانی بودن. نفس پذیرفتن این موقعیت بسیار سخت و گاه دردناک است زیرا فرد را به ناتوانی اش در برابر قدرت دولت آگاه می سازد و به وی نشان میدهد که پذیرفتن مرگ سیاسی وی را از یکی از مهمترین ابعاد حیاتش محروم کرده است و دستش را در تعیین معنای ایرانی بودن، صفتی که این همه به آن وابسته است، بسته.

ایرانیان مدتهاست که تحت فشار شرایط تاریخی و برای مرهم نهادن به این درد چاره های گوناگون اندیشیده اند، وجه اشتراک تمام این چاره ها خیال تغییر ناپذیر بودن معنای اصیل ایرانی بودن است، معنای اصیلی که جز در عالم خیال نمی توان یافت.

رؤیای معجزه گری فرهنگ ایران که قرار است تمام مهاجمان را در خود تحلیل برده باشد رایج ترین آنهاست، زیرا هم گسستگی های تاریخ سیاسی ایرانیان را می پوشاند و هم این تصور باطل را در بینشان تقویت میکند که اصل معنای ایرانی بودن در حریم اختیار مردم ایران است و دولت ها، هر قدر هم که زورمند باشند، بر آن دستی ندارند. در اینکه مردم ایران در برابر مهاجمان گوناگون دست به مقاومت فرهنگی زده اند شکی نیست، اما نباید به این بهانه تأثیراتی را که ایرانیان از بیگانگان گرفته اند بی بها شمرد و به سودای مجهز بودن به فرهنگ روبین تن در پی کار و زندگی خود رفت. ایرانیان هم از بیگانگان تأثیرات اساسی پذیرفته اند و هم تن به حکم دولتهایی داده اند که در ادوار مختلف معنای خاصی از ایرانی بودن را به همه آنها تحمیل کرده اند.

در خیال برخی دیگر معنای ایرانی بودن دارای سطح و عمقی است که یکی تغییر ناپذیر است و کلید خزانه آن برای ابد به مردم ایران سپرده شده، اما دیگری متغیر و گذراست و احیاناً دولت ها می توانند بر آن تأثیر بکنند. طبعاً در این میان دست هرکس برای تعیین آنچه که باید سطحی یا عمقی شمرده شود باز است و هر کسی هم در این زمینه نقش خویشتن را می بیند؛ هر چند باید گفت که اکثر مردم ایران اصلاً به فکر این که کدام قسمت از معنای ایرانی بودن سطحی و کدام عمقی است نمی افتند، فقط دل خود را به این خیال خوش می کنند و دنباله کار خویش را می گیرند. اما معنای ایرانی بودن سطح و عمق ندارد، تمام وجوه حیات ایرانیان را به یکسان و به طور جامع در بر می گیرد. معنای ایرانی بودن هر فرد از ایرانیان، تا آنجا که در معرض تأثیر پذیرفتن از اراده و عمل دیگر انسانهاست در معرض دست اندازی قدرت سیاسی نیز هست.

بعضی نیز معنای ایرانی بودن را دارای جوهری تغییر ناپذیر به حساب میاورند و تمام تغییراتی را که این معنا در طول تاریخ پیدا کرده به حساب تغییرات عرضی میگذارند و ناپایدار و بی اهمیت می شمردند. ولی معنای ایرانی بودن جوهر ثابت ندارد، پدیده ای صرفاً تاریخی است و سراپا دستخوش سیلاب تاریخ، جوهر [essence] آن فقط مجموعه تحولات هستی تاریخی [existence] آن است و از خود وجود مستقلی ندارد.

تمام این دلخوشی ها بی اساس است و فقط به کار تقویت غرور ملی و رواج لابلایگری سیاسی میاید و به کسانی که امروز دولت اسلامی به چهار گوشه زندگی شان چنگ انداخته است فرصت میدهد تا خیال خود را با گرفتن فال حافظ و پریدن از روی آتش چهارشنبه سوری راحت کنند و نبینند که چگونه قدرت دولت اسلامی تمامی حیانتشان را مسخ کرده است؛ نبینند که چگونه سراپای گفتار و رفتارشان از خواست های حکومت تأثیر پذیرفته و این تأثیر محدود به سر و وضع و فکل و چارقدشان نیست؛ نبینند که چگونه تمامی امکانات عظیم دولت از دستگاه آموزشی گرفته تا وسایل تبلیغاتی برای این به کار افتاده که معنای خاصی از ایرانی بودن را به همه آنها تحمیل و به همه جهانیان عرضه کند؛ نبینند که چگونه مجبور شده اند تا حتی به مخالفت خود با حکومت رنگ اسلامی بزنند و از همه مهمتر، به روی خود

نیاورند که در عمل حکومت اسلامی را پذیرفته اند و با قبول مرگ سیاسی دست و پای خویش را در تعیین معنای ایرانی بودن بسته اند.

حقیقت تلخ تاریخ این است که حکومت اسلامی، لااقل در طول دو دهه در تعیین معنای ایرانی بودن دست بالا را داشته و ردش تا ابد بر تاریخ ایران خواهد ماند. این دوره اسلامی با تمام نکبتش جزئی است از تاریخ ایران و حذف هیچگاه ممکن نخواهد بود و هر چه حکومت اسلامی بیشتر دوام کند امکان گذاشتن تأثیر وسیع تر و ای بسا پایدارتری را بر معنای ایرانی بودن خواهد داشت.

باید به کسانی که هنوز به مرهمهای کهن دل خوش کرده اند به صراحت گفت که چه بخواهند و چه نخواهند، تا موقعی که حکومت اسلامی بر سر کار است بازیچه آن خواهند بود و اگر با معنایی که این حکومت از ایرانی بودن به ایرانیان تحمیل و به جهانیان عرضه کرده است مخالفند، باید این مخالفت را به طریقی ابراز کنند که در چشم همگان معنا داشته باشد.

حکومت اسلامی که از روز به روی کار آمدن به آدمکشی و گروگانگیری و تروریسم و هزار و یک خلاف و جنایت دیگر در سطح ملی و بین المللی دست زده است و چهره ایرانیان را چنان به مردم جهان عرضه کرده است که میخواستند و از دید جهانیان ایرانی بودن همان معنایی را پیدا کرده که حکام ایران میخوانند: مسلمان متعصبی که مطیع حکومت مذهبی است و در راه تحقق اهداف این حکومت از هیچ کاری روگردان نیست.

طی این مدت ایرانیان کم شماری به مبارزه با این تصویر نکبت بار برخاسته اند و صدای خود را به مخالفت با تبهکاری هایی که به نامشان انجام شده بلند کرده اند، حال چه این تبهکاری سنگسار زنان باشد و چه فتوای قتل سلمان رشدی.

صدور و تأیید فتوای قتل رشدی حتماً بزرگترین جنایت اسلامگرایان نیست، به خصوص که این فتوا تا زمان روی کاغذ آمدن این سطور در مورد خود رشدی فرصت اجرا نیافته است؛ در مقابل اسلامگرایان از روز روی کار آمدن تا به امروز جان هزاران نفر را گرفته اند و زندگانی بسیاری دیگر را تباه کرده اند. اما فتوای قتل رشدی از نظر نمادین اهمیتی بی حساب دارد زیرا در شکل دادن معنای ایرانی بودن، از دیدگاه دیگر مردم جهان نقش اساسی بازی میکند. شاید قبول این نکته برای مردم ایران قدری دردناک باشد که مصیبتهای خود آنان کمتر نظر جهانیان را به خود جلب میکند تا تهدیدی که از جانب حکومت ایران متوجه جان یک غیر ایرانی شده است و این تصمیم حکومتی در ترسیم تصویری که از ایرانی نوعی در ذهن دیگران شکل گرفته مؤثر تر است تا کردار تک تک ایرانیان. ولی باید بپذیرند که تا وقتی نمایندگی آنها از طرف گروهی غصب شده که با اتکا به خاطره انقلاب، خود را مجری اراده ایرانیان معرفی میکنند و به یاری گفتار فرهنگ مدار و مذهبی خویش، خود را نماینده ارزشهای رایج در بین ایرانیان جامیزند، در بر همین پاشنه خواهد چرخید. اگر صدایی چنانکه باید، از بین مردم ایران به طرد این فتوا بلند نشود و اگر مردم ایران به روشنی به دیگران نشان ندهند که از ایرانی بودن معنایی غیر از آنچه که ملایان عرضه میکنند در سر دارند، آبروی تاریخی خویش را نیز همچون حقوق سیاسی خویش خواهند باخت.

بحرانهای بزرگ تاریخ مردم هر کشوری را به چالش میخواند و مردم ایران در بحران زاده از ایجاد حکومت مذهبی به مبارزه ای بزرگ فراخوانده شده اند. معانی ایران و ایرانی بودن در این نبرد تعیین خواهد شد و شانه خالی کردن از این مبارزه معنایی جز تن دادن به خواست حریف ندارد. اگر قصد مبارزه ای در کار باشد و اگر مردم ایران مایل باشند تا به ایرانی بودن معنایی والا ببخشند و از آن تصویری آبرومند به دیگر جهانیان عرضه بدارند، از موضعگیری بر سر فتوای قتل رشدی و نفی آن ناگزیرند.

حکم دولت اسلامی بر مردم ایران و سلمان رشدی به یکسان جاری شده و سرنوشت آنها را به هم پیوند داده است؛ گسسته شدن این زنجیر که به حکم اسلامگرایان بر پای هر دوی آنها نهاده شده مترادف آزادی هر دوی آنها خواهد بود. در روزگار ما ایرانی بودن بیش از هر چیز مترادف ستمکشی از حکومت اسلامی است و باید پذیرفت که به این اعتبار رشدی هم شهروند افتخاری ایران است.

برای اینکه با وضع موجود ایران مخالفند

اصطلاح «زباله دان تاریخ» در ایران نیز مثل بسیاری کشورهای دیگر جهان رایج بوده و هست. ایرانیان نیز هر از چندی این و آن گروه یا دستگاه و مشرب سیاسی را به زباله دان تاریخ حواله داده اند تا بدین ترتیب هم نفرت خود را از آن بیان کرده باشند و هم نوید خلاصی قاطع از آنرا به خود و دیگران داده باشند. اما مصائبی که بعد از انقلاب سال ۱۳۵۷ بر سر آنها آمده است این تصور را در ذهن ناظران ایجاد میکند که گویی دست تاریخ در طول زمان این زباله دان را انباشته بوده تا یکجا بر سر ایرانیان خالی اش کند.

طبعاً در میانه این نکبت کمتر کسی از اوضاع اظهار رضایت میکند یا خود را طرفدار وضع موجود می‌شمرد. اکثریت قاطع با کسانی است که خود را به صراحت یا به طور ضمنی مخالف این اوضاع میدانند و برخی از آنها مدعی هستند که در این میان اعمالی هم انجام میدهند که میتوان بر آن نام مبارزه نهاد. در بین این مخالفان همه جور آدمی یافت میشود، از دهان آنها همه جور سخنی به گوش می‌خورد و اعمال متفاوت و گاه متضادی هم از آنها سر می‌زند، طوری که مخالف بودن با اوضاع فعلی ایران در عمل معانی بسیار گرفته و کاربرد صفت «مخالف» با ابهام بسیار توأم گشته است.

باید ابتدا در رفع این ابهام کوشید و معنای مخالفت را تعیین کرد، محدودیت‌هایی را که اتخاذ این موضع در پی می‌آورد ترسیم نمود، الزاماتی را که به دنبال خود می‌آورد مشخص ساخت و موانعی را که با آنها روبروست برشمرد تا این تصور باطل که مخالفان اوضاع فعلی ایران واجد ابتکار عملند و میتوانند با برخورداری از آزادی کامل هر روشی را در پیش بگیرند و بر آن نام مخالفت بنهند، زوده شود. سپس نوبت به این خواهد رسید که ببینیم چرا این مخالفت، مثل انسان بودن و ایرانی بودن، به نوبه خود دفاع از سلمان رشدی را ایجاب میکند.

مفهوم مخالفت

اول باید به مفهوم مخالفت پرداخت و چند نکته را در باره آن روشن ساخت. آنچه موضوع بحث حاضر است مخالفت بالفعل است نه مخالفت بالقوه که برخی اینجا و آنجا به مردم ایران نسبت میدهند. مخالفت بالقوه، اگر جداً بتوان بر آن نام مخالفت را اطلاق نمود، فقط حالتی است روانی یا موضعی عقیدتی که بیانی خارج از ذهن مخالفان بالقوه پیدا نکرده است و بنابراین دلیلی برای پذیرفتن وجود آن از طرف دیگران موجود نیست. به عبارت دیگر وجود مخالفت بالقوه از اصل محل شك است، مخالفت بالقوه فقط حدسی است منتظر تأیید و تأیید وقتی حاصل میشود که مخالفت به فعل بیاید.

مخالفت وقتی به فعل می‌آید که بیانی خارج از ذهن مخالف پیدا کند و صورت گفتار یا کرداری را بگیرد معطوف به تصاحب داو مخالفت یا کوتاه کردن دست حریف از آن. این بیان بیرونی همان مبارزه است و مفهوم مبارزه از مفهوم مخالفت جدایی پذیر نیست. میتوان از امری، کسی یا گروهی ناراضی، دل‌تنگ، سرخورده، ناامید... یا حتی متفرد بود و فقط به بیان این احوال قناعت کرد و از دیگران هم متوقع بود که صحت این ادعا را صرفاً به اعتبار بیانش بپذیرند، و در عین حال عملی هم خلاف آن امر یا فرد یا گروه انجام نداد؛ اما نمیتوان ادعای مخالفت کرد و از هر مبارزه‌ای چه پیگیر و چه منقطع، چه سست و چه قاطع، چه قهرآمیز و چه به دور از خشونت، چه با برنامه و چه موضعی، چه با سخن و چه با عمل، چه فردی و چه جمعی... تن زد. حتی مخالف بودن با يك فكر یا يك عقیده معین هم از این حکم مستثنی نیست. صرف ادعای مخالفت با يك فكر معنای روشنی ندارد، مخالفت آنجا شکل می‌گیرد که در راه پس زدن این فكر، یا اثبات درستی نظر مخالف وارد میدان بحث یا جدل شویم. کسانی که در راه جدا کردن دو مفهوم مخالفت و مبارزه میکوشند نه به ارتباط منطقی آنها توجه دارند و نه به پیامدهای این ارتباط، انگیزه‌شان هم معمولاً از حد درست کردن کلاه شرعی برای بی غیرتی خود و دیگران فراتر نمیرود.

مفهوم مخالفت به دلیل همین پیوند اساسی با مبارزه، با مفاهیم حریف و داو و طبعاً استراتژی نیز پیوند دارد و برای روشن کردن معنای آن در شرایط تاریخی امروز ایران باید مصداق‌های این مفاهیم را بررسی کرد. طرح این سؤال‌ها و یافتن پاسخشان منطقاً بر عمل مقدم است و نمیتوان تحت هیچ عنوان از این کار طفره رفت.

مردم ایران طی مخالفتی که در انقلاب سال ۱۳۵۷ با رژیم شاه نشان دادند از طرح درست این سؤال‌ها و سنجش پاسخ‌هایی که میشد بدانها داد طفره رفتند و عاقبت خیر کار را، با نوعی خوشبینی که میشود به ساده‌لوحی تعبیرش کرد، به حسن نیت رهبر انقلاب موکول کردند و برای این سهل‌انگاری بهای بسیار گرانی هم پرداختند، بهایی که پرداختش هنوز هم تمام نشده است. نیروهای نامتجانس انقلابی رهبری خمینی را آگاهانه پذیرفتند و با این کار ناآگاهانه طرح اجتماعی وی را نیز پذیرا شدند و به سودای بهتر کردن وضع خود و کشورشان عملاً يك انقلاب فاشیستی را به انجام رساندند و زنجیر بردگی را به رغبت بر گردن خویش و به زور بر دست و پای دیگران نهادند. اگر امروز ایرانیان به این دل خوش کنند که صحبت از دمکراسی مد شده و به این دلیل هر تغییر و تبدیلی به برقراری آزادی و دمکراسی در ایران منجر خواهد گشت، خود را در معرض سخت‌ترین خطرات قرار داده‌اند. تاریخ شرکت بیمه نیست تا تحت عنوان جبر زمانه به کرسی نشستن این فکر و آن عقیده یا جامعه عمل پوشیدن این فکر و آن سودا را تضمین کند. نداشتن هدف مشخص و دست زدن به کارهای بی حساب و کتاب برای کسانی که دل به عاقبت محتوم وقایع بسته‌اند بسیار گران تمام میشود.

با چه و با که مخالفیم

اگر به حرف و عمل تگ تگ ایرانیانی که خود را مخالف وضع موجود ایران میدانند بنگریم به نظر میاید که پاسخ سؤال های بالا برای بسیاری از آنها روشن و بدیهی است، اما اگر مجموعه گفتار و کردار آنها را در نظر بگیریم هرج و مرج عجیبی نمودار میشود که ناظر فرضی را به شدت سردرگم میکند. بعضی هنوز که هنوز است در درجه اول دستگاه آریامهری و اعوان و انصارش را آماج حمله میکنند و نبردی را که نزدیک به بیست سال پیش ختم شده ادامه میدهند؛ لابد به این قصد که استقامت رأی خویش را اثبات کرده باشند. برخی هنوز به روشنفکرانی که راهگشای خمینی شدند و توده مردم را تشویق به پیروی از او کردند بد میگویند، غافل از اینکه حتی اگر تمام این روشنفکران را یکجا سربریند گرهی از کار ایرانیان باز نخواهد شد. بسیاری صحبت از مخالفت با آخوندها میکنند، ولی معلوم نیست تکلیف غیر آخوند هایی که گاه در تحکیم حکومت نقشی مهمتر از آخوندها ایفا میکنند چیست. و بالاخره عده ای هم اسلام را از اصل و اساس مسبب بدبختی های ملت ایران می‌شمرند و هدف خود را مبارزه با اسلام میدانند، بی توجه به این نکته که مذهب اسلام، نه در ایران و نه در دیگر کشورهای «مسلمان»، الزاماً موجب پیدایش وضعیتی نظیر آنچه که امروز در ایران موجود است نشده است تا بتوان تنها مسبب بدبختی اش شمرد.

از دید نگارنده این سطور مشکلاتی که پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ و به دلیل این انقلاب گریبانگیر ملت ایران شده است، از بی آبرویی بین المللی گرفته تا شکستن کمر اقتصاد ایران، از تحقیر و ذلیل کردن زنان گرفته تا عدم امنیت قضایی، از ممنوعیت عیش و طرب گرفته تا نبود آزادی بیان و... ریشه در تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران دارد و آنچه که میتواند در این میان موضوع اصلی مخالفت باشد این امر است نه عوامل پیدایشش و نه عوارضی که به برخی از آنها اشاره شد.

یکی گرفتن عوامل پیدایش يك امر با عوامل دوامش از اشتباهات رایج است، ولی رایج بودن آن چیزی از فاحش بودنش نمی‌کاهد. امروز بیشتر عواملی که منجر به تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران شد، از استبداد آریامهری گرفته تا شهوت انقلابی روشنفکران ایرانی، دیگر وجود ندارد تا موضوع مخالفت قرار بگیرد، رفتن به جنگ آنها در حکم زور آزمایی با اشباح است و هر چند کوفتگی بسیار در پی میآورد، ثمری ندارد. آن دسته از این عوامل که برجامانده است، اگر اهمیتی داشته باشد، به دلیل نقشی نیست که دیروز در تسلط یافتن اسلامگرایی بر جامعه ایران بازی کرده است، به دلیل نقشی است که امروز در دوام آن بازی میکند و به این دلیل است که میتواند آماج سخن یا عمل کسانی باشد که مخالفت با اسلامگرایی را پیشه کرده اند.

عوارض يك امر برخلاف عوامل پیدایش آن که به گذشته باز میگردد، همزمان با آن موجود است و از این بابت به عوامل دوامش شبیه است؛ ولی در مرتبه ای پایین تر از خود آن قرار دارد زیرا وجودشان وابسته به وجود آن است. در این وضعیت مخالفت با عوارض يك امر بدون توجه به خود آن در حکم نوعی نزدیک بینی منطقی است. از این دیدگاه موضوع مخالفت به فهرستی بی پایان تبدیل میشود که میتوان کار مبارزه را از هر جای آن شروع کرد ولی نمیتوان به هیچ جایش ختم نمود و طبعاً نتیجه ای هم نمیتوان از آن گرفت.

حال باید دید مقصود از اسلامگرایی و تسلطش بر جامعه ایران چیست و حریف مخالفان این وضعیت چه کسانی هستند. اول احساسی که به هنگام کاربرد ترکیب «اسلامگرایی» بر خاطر پژوهشگر ایرانی مینشیند تأسف از این امر است که باید برای بلایی که نزدیک بیست سال پیش بر سر ایرانیان نازل شده ترکیبی به کار ببرد که در حقیقت ترجمه یا گزیده برداری از ترکیب [islamiste] در زبان های اروپایی است. ایرانیان حتی نتوانسته اند ظرف این مدت نام درستی برای این مشکل اساسی حیات تاریخی شان بیابند و در این میان منتظر پژوهشگران خارجی مانده اند - شاید این خود عمیق ترین نماد تیره بختیشان باشد.

نکته بسیار مهمی که باید به هنگام صحبت از اسلامگرایی مد نظر داشت تمایز اسلامگرایی به عنوان نحله فکری است از اسلامگرایی به عنوان جنبش اجتماعی؛ باید به ترتیب به این دو پرداخت.

اساسی ترین مشکلی که در تحلیل اسلامگرایی به عنوان نحله فکری رخ مینماید و گاه موجب بروز سؤ تفاهم میگردد اما گاه نیز اختلافات فکری بنیادی را آشکار میسازد، مسئله چند و چون رابطه آن با اسلام است. به همین دلیل باید ابتدا نوع رابطه اسلامگرایی را با دین اسلام روشن کرد تا نوبت پرداختن به دیگر وجوه آن برسد.

اسلامگرایی گفتاری است که در درجه اول حول مقوله تقدس و بر پایه بینش خاصی راجع به کیفیت آن و نوع ارتباطش با حیات انسان شکل گرفته است. این بینش ابتدایی بین طبیعت و ماوراءطبیعت تمایزی قائل نمی‌گردد و این دو را در مجموعه واحدی جای میدهد. از این دید تقدس عاملی است که جهان را در مینوردد و سیر و آرایش خاصی دارد که باید محفوظ داشت. محفوظ داشتن این سیر و آرایش از طریق پیروی از يك رشته احکام صورت میگیرد که همان احکام شریعت است و از آنجا که تقدس از این دیدگاه ارزش عالی محسوب اشد پیروی از احکام شریعت، اعم از اعتقادی و عبادی و اجتماعی، واجب مطلق است. از بابت بینش مذهبی، اسلامگرایی کلاً بر همان پایه استوار است که فقه اسلامی و اساساً نفی ریشه مذهبی آن ممکن نیست. باید توجه داشت که اسلامگرایان تنها کسانی نیستند که به لازم الاجرا بودن احکام شریعت اعتقاد دارند و از این بابت با دیگر شریعت مداران وجه اشتراک دارند؛ زیرا ممکن است در باب تفسیر و ترتیب به اجرا گذاشتن این احکام بین آنها اختلاف باشد اما از جهت لازم الاجرا شمردن این احکام بین آنها تفاوتی نیست. به این دلیل باید اسلامگرایی را نیز یکی از اشکال اعتقاد به دین اسلام و فرائض آن شمرد ولی باید از کاربرد سهل انگارانه «اسلام» به جای آن احتراز کرد. البته اسلامگرایان و گروهی از پروپاقرص ترین مخالفانشان اسلامگرایی را مطلقاً مترادف اسلام می‌شمرند، گروه اول به قصد انحصار مشروعیت مذهبی و گروه دوم به نیت اسلام سنیزی. در مقابل خیل عظیمی از مؤمنان هر گونه اعتبار مذهبی اسلامگرایی را انکار میکنند

تا بدین ترتیب دامان اسلام را از لوث بی‌آبرویی‌هایی که اسلامگرایی بالاآورده بشویند. اما این کشمکش از مقوله کشمکش‌هایی است که در بین گرایش‌های مذهبی مختلف درمیگیرد و موضعگیری در آن بیش از آنکه به تحلیل اسلامگرایی مربوط باشد به تعیین محدوده درست دینی مربوط است. برای روشن شدن تکلیف درست دینی هم باید صبر کرد تا مرجع اعلائی پیدا شود که بتواند حکم قاطعی در این باب صادر نماید و تکلیف «اسلام راستین» را که این همه بر سرش دعواست مشخص کند. تا آن موقع هم نمی‌توان به این سادگی یکی از انواع گفتار مذهبی اسلام را واجد اعتبار مطلق شناخت یا این اعتبار را به کلی از آن ساقط شمرد.

این از وجه صرفاً مذهبی اسلامگرایی. اما اسلامگرایی فقط به بینشی مذهبی راجع به تقدس و لازم‌الاجرا شمردن احکام شریعت محدود نمی‌شود. از دید اسلامگرایان جوامعی که اکثریت مردم آنها «مسلمان» هستند «جوامع مسلمان» محسوب می‌گردند، بدین معنا که پیوند مذهبی مهم‌ترین پیوند اجتماعی اعضای آنهاست و استخوانبندی اصلی جامعه را تشکیل میدهد؛ ارزشهای مذهبی مهم‌ترین ارزشهای رایج در این جوامع است و عامل اصلی در شکل‌بخشیدن به تولیدات فرهنگی این مردم به حساب می‌آید؛ احکام مذهبی و بالاترین معیارهای هنجاری است و چگونگی روابط اجتماعی و باید و نبایدها بر این اساس شکل می‌گیرد. از این دیدگاه فاصله گرفتن از مذهب، که عمل نکردن به احکام شریعت بارزترین نشانه آن است، مترادف سست شدن شیرازه اجتماع، مختل شدن حیات فرهنگی و بی‌بند و باری در جامعه محسوب می‌گردد. از اینجاست که اسلامگرایان دلیل ضعف تاریخی «ملت‌های مسلمان» را در سرپیچی از احکام شریعت سراغ میکنند و چاره مشکل را در تجدیدعهد با اسلام و اجرای احکام شریعت می‌جویند.

این بخش از اسلامگرایی، علیرغم انکار پیروان آن که معتقدند فقط ملهم از «اسلام ناب محمدی» است، بسیار متأثر از فرهنگمداری نوین است. فرهنگ‌های مختلف را واجد جوهری مذهبی شمردن و جوامع صاحب این فرهنگ‌ها را تابع آن جوهر دانستن به هیچوجه خاص اسلامگرایان نیست و حتی کشفش را هم نمیتوان به آنها نسبت داد. این نظریه از قرن نوزدهم در بین مورخان و جامعه‌شناسان و خلاصه کسانی که به نوعی در سرنوشت تاریخی بشر پژوهش میکنند، طرفدارانی داشته و دارد. گروه اخیر در راه شناخت جوامع گوناگون از این نظریه سست بنیاد که جایی هم اثبات نشده و در حیات اجتماعی نقش اساسی را از آن مذهب می‌شمرد استفاده کرده و میکنند. همین اشتراک نظر با اسلامگرایان است که باعث شده تا برخی از این پژوهشگران، خاصه‌آنهايي که به شرق‌شناسی یا اسلام‌شناسی می‌پردازند به اسلامگرایان به‌طور عام و اسلامگرایان ایرانی به‌طور خاص، نظر خوش‌نشان بدهند و گاه نیز تا توجیه اعمال بی‌رویه و حتی جنایات آنها پیش بروند.

اما اسلامگرایی علاوه بر بینش مذهبی و نگرش فرهنگمدارانه به تاریخ «جوامع مسلمان» طرحی فراگیر نیز برای اداره جوامع بشری بر اساس احکام شریعت اسلام تجویز میکند و برنامه‌ای اجتماعی و سیاسی در میان مینهد که هدف غایی‌اش سازمان‌دادن تمامی جنبه‌های حیات مردم و نظارت کردن بر آنهاست. این شیوه طرح‌اندازی هم به نوبه خود ملهم از ایدئولوژی‌های تام‌گرای عصر جدید است که سودای ساختن جامعه و انسانی نو را بر اساس طرح‌های ایدئولوژیک، به مدد سازماندهی طرفداران خویش و با استفاده از امکانات دولت‌های مدرن باب کرده‌اند. طبعاً اسلامگرایی از این بابت به ایدئولوژی‌های تجددستیز و ترقی‌ستیز که تحت عنوان بازگشت به اصالت و حفظ سنت دستاوردهای روشنگری و تجدد را پس می‌زنند بسیار نزدیک‌تر است تا آنهايي که تحت عنوان ادامه ترقی فرارفتن از تجدد را تجویز میکنند؛ هرچند در موارد مختلف و به دلایل گوناگون از این گروه دوم نیز وام‌هایی گرفته‌شده که قابل توجه است.

طبعاً مخالفت با اسلامگرایی به عنوان بینش مذهبی ابتدایی، نگرش بی‌پایه بر سیر حیات و دگرگونی جوامع انسانی و ایدئولوژی تام‌گرا و تجددستیز کار بسیار درست و بجایی است، زیرا مخالفت با فکر و حرف یاوه وظیفه هر کسی است که قادر به تشخیص نادرستی فکر و نیز خطرات احتمالی زاینده از آن است. اما این را هم باید پذیرفت که مخالفت‌هایی از این دست معمولاً از طرف کسانی انجام میشود که هم به نادرستی و خطرناکی این سخنان واقفند و هم ذوق و وقت و حوصله این قبیل کارها را دارند، وگرنه اکثریت غالب مردم معمولاً وقت خود را صرف این قبیل مناقشات نظری نمی‌کنند و تا موقعی که خطر برخاسته از این یاوه‌ها صورت‌حاد پیدا نکند، حتی اهل تفکر هم به آن عنایت چندانی نمی‌کنند. به عنوان مثال همین اسلامگرایی تا وقتی به عنوان جنبش اجتماعی نیرو نگرفته بود اصلاً توجه چندانی را به خود جلب نساخته بود تا کسی کمر به مخالفت با آن ببندد. به همین دلیل در اینجا که صحبت اصلاً از مخالفت با تسلط بر جامعه ایران است باید به آن به عنوان جنبش اجتماعی توجه بیشتری کرد.

متأسفانه تحلیل‌هایی که از این جنبش عرضه می‌گردد همیشه خالی از ابهام نیست. ابهامی که از توجه یکجانبه به یکی از عناصر اسلامگرایی به عنوان نحله فکری برمی‌خیزد و از محول کردن دینامیسم این جنبش اجتماعی به آن عنصر. باید مسئله را مرحله به مرحله طرح کرد.

اسلامگرایی جریانی نیست که پیدایش و رشدش صرفاً تابع منطق گفتار مذهبی و مکانیسم‌های اعتقاد افراد به مذهب یا کاربردهای اجتماعی تقدس باشد. اسلامگرایان و تمام‌آنهايي که اسلام و اسلامگرایی را مترادف می‌شمردند و نیز برخی تحلیل‌گران که این سخن را اساس کار خویش قرار داده‌اند چنین تصویری از این جنبش اجتماعی به دیگران عرضه می‌کنند و برای اثبات مدعای خویش سخن از شهیدپروری شیعیان، غاصب‌شمردن حکومت‌های غیرمذهبی، شور حسینی... در میان می‌آورند. ولی باید دقت داشت که این افراد در مرحله اول بخشی از اعتقادات یا احساسات مذهبی را برمی‌گزینند؛ احساسات و اعتقادات متضاد با آنها را، فرضاً از قبیل تبعیت از مشیت الهی، بی‌اعتنایی به امور دنیا، ارج نهادن به مصیبت‌کشی... از قلم می‌اندازند و حتی زحمت توجیه این شیوه انتخاب یکطرفه را هم به خود نمی‌دهند. در مرحله دوم آنچه را که برگزیده‌اند و

حداکثر می تواند در برخی مؤمنان گرایشی بالقوه برای پذیرش اسلامگرایی ایجاد کند به همه آنها تعمیم میدهند و این عوامل را برای پیدایش و رشد و قدرتگیری این جنبش اجتماعی کافی فرض میکنند. همه اینها بر پایه این خیال باطل که میتوان پدیده ای تاریخی به این اهمیت را با برشمردن برخی عناصر اعتقادی و عوامل روانی که میتواند به پیدایش و رشدش مدد برساند توضیح داد. خلاصه اینکه تصویری بسیار محدود از اعتقادات و احساسات مذهبی می سازند، بر اساس آن چهره ای از مسلمان نوعی ترسیم میکنند، یا به عبارت دقیق تر یک ایده آل تیپ از فرد مسلمان میسازند و تمام مسلمانان اسمی را مشمول آن میسازند تا بالاخره بر این اساس محدود یک جنبش اجتماعی را تحلیل کنند. کل کار از جهت تحلیل تاریخی سست بنیاد و یووه است.

اسلامگرایی در عین علم کردن گفتار فرهنگمدار و ادعای اینکه بیانگر جوهر فرهنگ کشورهای «مسلمان» و خواست های عمیق مردمان این کشورهاست، جریان فرهنگی هم نیست که از میان فرهنگ این کشورها جوشیده باشد و ثمره مستقیم آن به حساب بیاید. آنهایی که چنین ادعایی میکنند اول فرهنگ «کشورهای مسلمان» را مجموعه ای یکدست و منظم فرض میکنند که خود جای حرف بسیار دارد. دوم به این مجموعه یکدست و بی تضاد که منطقی باید ایستا باشد دینامیسمی خیالی نسبت می دهند. سوم جمع مردمان این کشورها را مشتق عروسک خیمه شب بازی میانگارانند که با این دینامیسم به حرکت در می آیند و سر آخر جنبش اسلامگرایی را ثمره این فرض ها وانمود میسازند. این حرف ها هم پایه درستی ندارد و به شعبده بازی نزدیک تر است تا تحلیل تاریخی.

اسلامگرایی به عنوان جنبش اجتماعی عبارت است از مجموعه افراد و گروه هایی که به این نحله فکری معتقدند اما کارشان به اعتقاد ختم نمیشود و ترویج این فکر و اجرای طرح اجتماعی تجویز شده آنها وجهه همت خویش قرار داده اند. این افراد و گروه ها قدرت را اسباب اصلی به اجرا گذاشتن طرح اجتماعی خویش می شمردند زیرا آگاهند که همه در اعتقاد به اسلامگرایی با آنها شریک نیستند و اجرای احکام شریعت و تحقق طرح اجتماعی متکی به آن در گرو به کار گرفتن قدرت است. دینامیسم این جنبش به دلیل کوشش در راه قدرتگیری اساساً سیاسی است.

با فرارفتن از حوزه نظر و پنهان کردن در صحنه عمل به قصد قدرتگیری و به اجرا گذاشتن یک طرح اجتماعی خاص، وجه استراتژیک اسلامگرایی، که متأسفانه معمولاً در پژوهش ها از قلم می افتد، نمودار میگردد. گفتار مذهبی و ایدئولوژیک، چه اسلامگرا و چه غیر آن، اصولاً گفتاری ارزشی و تفسیری است که میتوان بر پایه اش طرحی اجتماعی ترتیب داد و حداکثر از آن چند سرمشق کلی برای به اجرا گذاشتن این طرح استخراج نمود، ولی به اجرا گذاشتن طرح نمی تواند در عمل فقط تابع گفتار مذهبی و ایدئولوژیک باشد چون محل به اجرا گذاشتن آن صحنه اجتماع است نه میدان خیالی یا منطق تراشی نظری. به اجرا گذاشتن طرح اجتماعی در درجه اول نیازمند برنامه ریزی، سعی در پیش بینی موانع و کنش های دیگر بازیگران صحنه، گردآوری وسایل، انتخاب روشها و تعیین خطوط عمل است و در مرحله دوم محتاج به کار گرفتن همه اینها به قصد رسیدن به هدف از ورای عوامل غیرقابل پیش بینی است. در یک کلام این کار محتاج استراتژی است و به هنگام تحلیل اسلامگرایی به عنوان جنبش اجتماعی باید حتماً به استراتژی آن توجه خاص مبذول داشت.

قبیل از ادامه مطلب باید دو نکته را در باب استراتژی اسلامگرایی یادآوری کرد.

اول اینکه اسلامگرایی در عین در اختیار داشتن وسایلی از قبیل آدمکش و سازمان تروریستی و... جریان نظامی نیست. به این معنا که پیشروی اش بر اساس طرح نظامی و لشکرکشی صورت نمیگیرد و مدیون پیروزی های نظامی نیست، دوامش هم وابسته به در اختیار داشتن سرباز و تسلیحات نیست، هدفش هم تصرف خاک نیست. اسلامگرایی جریانی است که در عین برخورداری از این وسایل و بهره ور شدن از نیروی نظامی در کشورهایی نظیر ایران که به آنها تسلط یافته است در درجه اول متوجه پیروزی معنوی است، یعنی جلب طرفدار از بین عامه مردم به قصد در دست گرفتن قدرت سیاسی. حتی در الجزایر هم که کارش به جنگ داخلی کشیده است، محور اصلی قدرت اسلامگرایان نیروی نظامی نیست؛ تأکید و تکیه بر نیروی نظامی از هنگامی در بین اسلامگرایان این کشور باب شد که دیدند نمی توانند با سواستفاده از انتخابات و با فشار طرفدارانشان قدرت را به دست بگیرند و از رأی گیری به عنوان حربه قاطع و مرحله ای استفاده کنند. افغانستان هم مثال دیگری است از این دست، با این تفاوت که اسلامگرایان آن کشور به دلیل اشغال مملکتشان توسط نیرو های شوروی در موقعیتی قرار گرفتند که برای به چنگ آوردن قدرت وسیله ای جز گردآوری نیروی نظامی نداشتند و به همین قصد عمل به جهاد را با نبرد با اشغالگران مترادف وانمود کردند. آنچه که در این میان بدانها یاری بسیار رساند و عملاً به تنها نیروی قابل توجه در جنگ داخلی افغانستان تبدیلشان کرد، سیاست اسلام پروری دولت پاکستان بود که کمک های نظامی رسیده از آمریکا را به آنها اختصاص داد و طبعاً کمک کشورهای نظیر عربستان سعودی و جمهوری اسلامی ایران.

دوم اینکه اسلامگرایان سیاست و دیانت را عین هم می شمارند، دین اسلام را دینی ذاتاً سیاسی میدانند و چنین ادعا میکنند که عقاید و طرح اجتماعیشان مستقیماً برخاسته از مذهب و عمل سیاسی شان کاملاً مطابق با احکام مذهب است. به عبارت دیگر در ملغمه ای که از سیاست و مذهب درست کرده اند نقش تعیین کننده را قاطعاً از آن مذهب میدانند و اسلامگرایی را جنبشی صرفاً مذهبی وانمود میکنند. یکی گرفتن اسلام و اسلامگرایی، همانطور که بالاتر گفته شد بی اساس است و سعی در پوشاندن دینی که اسلامگرایی به مکاتب فکری و سیاسی عصر جدید دارد، خود نوعی کلاه برداری ایدئولوژیک است. میماند ادعای انطباق کامل عمل سیاسی با احکام مذهب یا ایدئولوژی. از آنجا که هیچ جامعه ای را نمیتوان به ضرب قدرت دولت موم وار تغییر شکل داد، به اجرا در آوردن طرحهای اجتماعی جزمی و ایدئولوژیک هیچگاه به طور کامل ممکن نمیگردد و در کشاکش رابطه متقابل رهنمودهای ایدئولوژی و الزامات عمل سیاسی، این هر دو بر هم تأثیر میگذارد و ادعای کامل برتری یکی بر دیگری بی پایه است. فقط باید به این امر توجه داشت که وقتی پای حیات یک گروه سیاسی یا یک حکومت در میان است آنچه

قاطع است حکمی است که در میدان سیاست صادر میشود و اساساً متوجه تضمین دوام است؛ در زمینه تنازع بقا از خیالی‌بافی و منطق ترائی نظری کاری ساخته نیست. در این موقعیت نه میتوان فقط در چارچوب ایدئولوژی عمل کرد و نه میتوان کاملاً از آن برید. در حالت اول فاصله گرفتن از واقع بینی سیاسی دیر یا زود کار را به شکست میکشاند و در حالت دوم هم گاه پشت کردن به ایدئولوژی مایه تغییراتی آنچنان اساسی میشود که مترادف شکست است. مثال بارز این کشمکش را میتوان در جمهوری اسلامی جست، شورای تشخیص مصلحتی که خمینی بعد از چند سال در ایران برپا کرد نشانگر آگاهی به کشاکش بین ایدئولوژی و عمل بود و حاکی از مقدم شمردن امر دوام حکومت اسلامی و تقدم احکام حکومتی اسلام بر احکام دیگر آن. در نتیجه باید توجه داشت که مخالفت با تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران نمی تواند به مقابله با بینش مذهبی اسلامگرایان و ایدئولوژی آنها محدود گردد، بلکه باید بیش از هر چیز مخالفت با استراتژی آنها را شامل گردد تا از حوزه جدال نظری صرف خارج گردد و معنای درستی پیدا کند.

پاسخ به سؤال «با که مخالفیم» در دل پاسخی که به سؤال «با چه مخالفیم» نهفته است. وقتی صحبت از يك جنبش اجتماعی در میان میاید سه پرسش در باره آن مطرح میشود: مشرب فکری آن چیست، استراتژی آن از چه قرار است و ترکیب اجتماعی آن چگونه است. پاسخ پرسش اول بالاتر داده شد؛ از آنجا که استراتژی خمینی در فصول قبلی شکافته شده بود و این مسئله روشن شده بود که چرا وراثت قادر به تعویض استراتژی او نیستند، فقط به ذکر چند نکته اکتفا شد. میماند مسئله ترکیب اجتماعی که باید در اینجا بدان پرداخت تا پاسخ به این سؤال که «با که مخالفیم» روشن گردد.

در این مرحله اول نکته ای که باید بدان اذعان نمود اینست که متأسفانه هنوز پژوهش جامعه شناسانه ای بر مبنای ارزیابی آماری در بین پیروان اسلامگرایی در ایران صورت نگرفته است تا بتوان بر اساس آن به طور جدی از ترکیب اجتماعی اسلامگرایی سخن گفت. در این باب نمیتوان از حد چند اشاره کلی فراتر رفت، ولی این اشارات الزاماً خالی از اهمیت نیست. اول از همه باید از مترادف شمردن اسلامگرا و انقلابی احتراز کرد. متأسفانه این تمایز هنوز چنان که باید در ذهن همگان جانینافته است و بسیاری بین گروه ناهمگن و بسیار وسیع افراد و گروه هایی که طی انقلاب با خمینی همراهی کردند و او را به رهبری برگزیدند، با گروه محدودی که با اعتقاد به مبانی فکری اسلامگرایی در پی او رفتند تمایز قائل نمی گردند. نکته دوم مسئله جدا کردن مفهوم «خصلت طبقاتی» از ترکیب اجتماعی است. بنا به عادت که از چند دهه قبل به دلیل رواج ایدئولوژی های مارکسیستی در ایران پیدا شده است صحبت از ترکیب اجتماعی يك گروه معمولاً به توصیف «خصلت طبقاتی» آن محدود میگردد و مقولاتی در این زمینه به کار گرفته میشود که به غیر از مطابقت با ایدئولوژی تحلیل گران خاصیتی ندارد. این مقولات در برخی نوشته های جامعه شناسانه همان نقشی را بازی کرده و میکند که صنایع لفظی در برخی نوشته های ادبی. همانطور که برخی این صنایع را مورد استفاده قرار میدهند تا به مدد آنها نویسندگی و شاعری خود را اثبات کنند، برخی هم آن مقولات را به کار میگیرند تا نوشته شان عنوان تحلیل جامعه شناسانه بگیرد.

خصلت طبقاتی يك جنبش اجتماعی را نمیتوان فقط به مدد نشان دادن اینکه اعضای آن جنبش بیشتر از این یا آن طبقه برخاسته اند اثبات نمود. اثبات این امر مستلزم نشان دادن ارتباط لازمی است که بین برخاستن از يك طبقه معین و شرکت در يك جنبش مشخص وجود دارد و در شرایط فعلی چنین ارتباطی را نمیتوان بین هیچکدام از طبقات یا گروه های اجتماعی ایران، یا دیگر «کشورهای مسلمان» با اسلامگرایی یافت.

میماند مسئله ترکیب اجتماعی که تعیینش فقط به کمک آمارگیری صورت میپذیرد و محتاج اثبات ارتباط منطقی نیست. در نبود آمار فقط میتوان گفت که شرکت بعضی گروه های اجتماعی در این جنبش به تناسب بیش از باقی بوده یا به نظر میاید ولی نمیتوان به اتکای این مسئله اسلامگرایی را اساساً خاص يك گروه اجتماعی معین اجتماعی دانست.

شرکت روحانیان در این جنبش از ابتدا چشمگیر بوده است و یافتن دلایل این امر چندان مشکل نیست. اسلامگرایی از آنجا که مذهب اسلام را و الاثرین مرجع نظری میشمرد، برای متخصصان سنتی تفسیر مذهب که روحانیان هستند، و الاثرین منزلت را قائل میشود و مقام آنها را تا حد نخبگان بحق و مقدس جامعه بالا میبرد، برای اعضای این گروه جذاب بوده و هست. این ترقی نظری، طی انقلاب و با تثبیت رهبری خمینی که ابتکار عمل را به دست او و روحانیان طرفدارش داد صورت ترقی عملی گرفت. بالا رفتن پایگاه اجتماعی روحانیت همراه با بهره وری بخش عمده ای از آنها از قدرتی گردید که از عامه مردم غصب گردید، از ثروتی که به زور از چنگ صاحبانش درآمد و از اعتبار اجتماعی که رسماً به روحانیان تفویض گشت.

اما در عین حال باید توجه داشت که آخوند بودن برای بهره وری از این وضعیت نه شرط کافی بوده و نه حتی شرط لازم. آنچه شرط لازم است جاگرفتن در جرگه اسلامگرایان است که آن هم به هیچوجه مستلزم معمم بودن نیست. از بین معممین فقط آن دسته میتوانند از مواهب تسلط اسلامگرایی برخوردار گردند که خود اسلامگرا هستند. آخوند بودن فقط میتواند تمایل فرد را به پیوستن به این جنبش زیاد کند، هم به دلیل کشش نظری آن که اجرای احکام شریعت را وعده میدهد و هم به دلیل بهره وری از امتیازات اجتماعی که جاگرفتن در حلقه صاحبان قدرت در پی میآورد.

به همین ترتیب بین بازاری بودن یا کاسب بودن و گرایش به اسلامگرایی نیز نمیتوان ارتباط لازمی یافت. آنهایی که اصرار به چسباندن این دو به هم دارند معمولاً صحبت از «بورژوازی سنتی» میکنند که خود مقوله چندان روشنی نیست، چون درست معلوم نیست که مقوله ایست اقتصادی، اعتقادی یا غیر از آن و در حقیقت باید پذیرفت که مجموعه ناروشنی از همه اینهاست و ساخته شدنش زاید کوشش در اطلاق مفهوم مارکسیستی «بورژوازی» است به جامعه ایران. منتها از آنجا که

مفهوم مزبور در این جامعه مابه ازای دقیقی نداشته است برای منطبق ساختنش با آب و هوای منطقه يك صفت «سنتی» به دنبالش بسته اند تا راحت بتوان از آن استفاده کرد.

آنهايي که بر وجه اقتصادی قضیه تأکید میکنند معتقدند که تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران منافع بازاریان را تأمین کرده است. در این مورد که رکود اقتصاد تولید و سرمایه گذاری تولیدی در ایران باعث شده تا طالبان فعالیت اقتصادی به سوی دادوستد و کلاً نوعی دلالی روی بیاورند سخنی نیست، در این هم که شمار دلالان به دلیل پایین آمدن سطح درآمد ها و کوشش مردم در یافتن منابع درآمد جنبی فزونی گرفته، تردید نمی توان کرد. اما نباید به این دلیل تصور کرد که برنامه اقتصادی اسلامگرایان از اول رونق بخشیدن به تجارت یا به دلالی بوده است. اسلامگرایان اصلاً از ابتدا برنامه اقتصادی روشنی نداشته اند و از یاهو هایی که در باره اقتصاد توحیدی و حذف بهره و عمل به مضاربه بافته اند که بگذریم اصلاً سخنی هم در این باره به میان نیاورده اند. همین بی برنامهگی به آنها امکان داده تا به اقتضای موقعیت و منافع گروهی هر از چندی برنامه های خویش را ملهم از يك مشرب اقتصادی قلمداد نمایند، يك بار تحت عنوان ملی کردن اموال مردم را صادره کنند، يك بار به بهانه جنگ تمام شریان های اقتصادی را تحت نظارت دولت ببرند تا هر جا لازم بود محض تأمین منافع یکی از نیولداران رژیم باز و بسته شان بکنند و در کنار تمام اینها هم حرمت مذهبی مالکیت و آزادی داد و ستد را در چنجه داشته باشند که به کسب و کار خود و شرکایشان لطمه وارد نیاید.

در ضمن این را هم باید به طور معترضه یادآوری کرد که رونق کار تجار و دلالان مستلزم رکود اقتصادی نیست، بلکه مثل دیگر فعالیت های این رشته با رونق اقتصاد رواج بیشتری پیدا میکند. آنهايي که اصولاً به تجارت و دلالی نظر خوشی ندارند و از سالها پیش ندا در داده اند که «دست واسطه ها را کوتاه کنید»، از فعالیت اقتصادی تصویری بسیار ابتدایی در ذهن دارند و تصور میکنند هر کس در تولید کالا سهم نداشت در تولید ثروت نیز سهمی ندارد. حمله به بازاریان مقداری هم زبیده این گرایش فکری است که سابقه اش به قبل از انقلاب برمیگردد و حال فرصت جدیدی برای عرضه یافته.

خلاصه این که از بابت اوضاع اقتصادی ایران پایه کار بر نوعی چابیدن منابع اقتصادی به اتکای قدرت دولتی است و برندگان این اقتصاد قلب صاحبان قدرت هستند، یعنی اسلامگرایان و شرکایشان که بخشی از آنها را تجار و کسبه و دلالان تشکیل میدهند.

و اما در باب نزدیکی فکری و اعتقادی. اول باید گفت که سنتی بودن با سنتگرا بودن دوتاست و سهم امام دادن و روضه خوانی به راه انداختن و نذری پختن و به زیارت رفتن مترادف چاقوکشی به عشق اجرای احکام شریعت نیست. بازاریان از دیرباز با روحانیان داد و ستد اجتماعی داشته اند اما دامنه روابط اجتماعی و سیاسی آنان هیچگاه به علما محدود نمیشده و بازاریان الزاماً در همه موارد پیرو علما یا طرفدار آنان نبوده اند، بخصوص که خود روحانیان نیز همیشه در طول تاریخ ایران یکدل و یکصدا نبوده اند. کمکهای مالی بازاریان را به انقلاب، که نوعی مشارکت مادی در ساقط کردن نظام آریامهری بود، نمی توان دلیل پیوستگی ذاتی آنها با اسلامگرایی شمرد و کلاً هم نمی توان به دلیل بهره وری مالی بازاریان از اوضاع اقتصادی بعد از انقلاب یا دل بستگی شان به فرایض مذهبی این گروه اجتماعی را ذاتاً متمایل به اسلامگرایی شمرد و اسلامگرایی را بیانگر خواست ها و منافع این گروه به حساب آورد.

بی چیزان شهری و بخصوص دهاتی های به شهر آمده هم که طی انقلاب بخشی از پیاده نظام اسلامگرایی را تشکیل می دادند و بعد هم برخی از آنان جذب نهادهایی نظیر سپاه پاسداران یا دسته های بسیج شدند، نمی توان گروهی شمرد که ذاتاً با این جنبش اجتماعی پیوند دارد و اسلامگرایی را نهضت بی چیزان علیه اغنیا محسوب کرد. پرت و پلا های خود اسلامگرایان در باب اینکه نهضت «مستضعفین» علیه «مستکبرین» به پیروزی رسیده یا «کوخ نشینان» بر «کاخ نشینان» غلبه کرده اند، دلیلی بر اثبات این مدعای پوچ به شمار نمی آید. دلیل شرکت بی چیزان شهری را در جنبش انقلابی و ادامه آن، باید در میل به بهره گرفتن از ثروتی جست که در ایران پیش از انقلاب در پیش چشم همگان گسترده بود، در تمایل به برخورداری از زندگانی توأم با رفاه. اما نمی توان بین این تمایل و اسلامگرایی ارتباط لازمی قائل شد. اول از همه به این دلیل که هدف اصلی اسلامگرایی تعدیل ثروت و گام برداشتن به سوی عدالت اجتماعی نبوده و نیست. توجه اسلامگرایان به طبقات بی چیز بیش از هر چیز به قصد استقاده سیاسی از آنان بوده و هست. وعده و وعیدهای دوران انقلاب به سودای پیشی گرفتن از چپگرایان که دفاع از پرولتاریا را رسالت تاریخی خویش می دانستند، و به قصد جمع کردن سیاهی لشکر هر چه بیشتر برای قدرتگیری، انجام شد. از آن پس هم ایجاد موجهای تحرك اجتماعی که با استفاده از امکانات سیاسی و مالی دولت انجام گرفته دو هدف را تعقیب کرده است: خرید پشتیبانی گروه های کم درآمد یا به عبارت دقیقتر اجاره آن و غرق کردن طبقه متوسط دوران پهلوی زیر فشار موجهای تحرك اجتماعی.

دوم اینکه اسلامگرایان در باره تعدیل ثروت کاری جز دادن شعار نکرده اند و صحبت از تعدیل ثروت توسط آنها در نبود آمار قابل اعتماد نمی تواند پایه درستی داشته باشد؛ مضافاً به اینکه ظواهر امر بر خلاف این حکم میکنند. رکود اقتصادی و پایین آمدن سطح زندگی طبقات پایین و متوسط در هیچ کجا نشانه تعدیل ثروت محسوب نمی شود و بیشتر نمودار خلاف آن است. تذکر دو نکته در باره دهاتی های آواره در شهر و پیوند آنها با اسلامگرایی بی مورد نیست. از ابتدای انقلاب در باره نقش این گروه در به پیروزی رساندن خمینی و تحکیم اسلامگرایی بر جامعه ایران اغراق بسیار شده است. این سخنها معمولاً توسط کسانی پراکنده میشود که نه به اسلامگرایی نظر خوشی دارند و نه به روستائیان و بیش از مشاهده بر دو فرض استوار است. یکی اینکه اصلاحات ارضی سازمان سنتی جامعه ایران را به شدت مختل ساخت و این اختلال توأم با هجوم روستائیان به شهر ها آنها را به صورت اتم های آزاد و سرگردان در جامعه در آورد. دوم اینکه دهاتیان به دلیل تماس کمتر با تحولات زندگی

مدرن به مذهب بستگی زیادی داشته اند و نسبت به شهرنشینان تمایل بیشتری به پیروی از آخوندها داشته اند و به این دلیل به جنبش اسلامگرا پیوسته اند.

در این مسئله که الغای نظام ارباب و رعیتی سازمان سنتی جوامع روستایی ایران را مختل کرد جای سخن نیست. در این هم که اصلاحات ارضی مهاجرت روستائیان را به شهرها تسهیل نمود شك روا نیست. اشکال اول از یکی گرفتن مهاجرت روستائیان به شهر با گسسته شدن پیوندهای اجتماعی آنها و به اصطلاح «اتمیزه» شدن آنها برمیخیزد. مهاجرت به شهر در صورتی میتواند به این امر منجر شود که پیوندهای خانوادگی و شغلی مهاجر سست یا قطع شود. شهرنشین شدن اگر به صورت خانوادگی انجام بگیرد و با یافتن شغل ثابت همراه باشد در حکم تغییر نوع پیوندهای اجتماعی است نه گسستن آنها. بنا بر این فقط گروهی را میتوان مشمول فرض اول شمرد که به تنهایی به شهر مهاجرت کرده اند و از یافتن شغل ثابت محروم بوده اند، یعنی کارگران فصلی که با کار کردن در شهر در آمدی برای خود و احیاناً خانواده در ده مانده خود دست و پا میکرده اند، بدون اینکه در تثبیت موقعیت اجتماعی و شغلی خویش موفقیتی کسب کرده باشند. اما يك نگاه ساده به به آمار کارگران فصلی [فصلنامه آماری کشور، سال ۲۵۳۶، ص ۴۳] نشان میدهد که تعداد کارگران فصلی، به فرض که همه آنها را هم از نظر اجتماعی سرگردان و پیوند گسسته حساب کنیم، نه تناسبی با خیل عظیم انقلابیان دارد و نه با شمار قابل توجه اسلامگرایان. طبق آمار رسمی کمتر از دودرصد جمعیت فعال ایران، یعنی حدود پنجاه هزار نفر، جزو بیکاران فصلی محسوب میشده اند. حتی چند برابر کردن این رقم هم گرهی از کار آنهایی که دهاتی های آواره در شهر را پیاده نظام اصلی انقلاب و منبع اصلی عضوگیری اسلامگرایان می‌شمرند نمیگشاید؛ اضافه کردن تعداد صد و بیست هزار بیکار به رقم بالا نیز به همین.

اشکال دوم از فرض تعصب روستائیان در امر مذهب و گرایششان به تبعیت از روحانیان زابیده میشود. قبول بی چون و چرای این فرض هم قدری مشکل است به این دلیل که در ایران مراکز اصلی حیات و تحرك مذهبی شهرها بوده است نه دهات و دلیلی ندارد دهاتیان را از شهرنشینان مذهبی تر و نسبت به آخوندها مطیع تر فرض کنیم. شکستن کاسه و کوزه بر سر دهاتی های تازه به شهر آمده در کشوری نظیر ایران که قرن‌ها بر اساس اقتصاد کشاورزی چرخیده و در عین حال تحقیر روستائیان هم یکی از عادات ثابت شهرنشینانش بوده، چیز تازه ای نیست و نمی توان این تمایل را اساس تحلیل تاریخی قرار داد.

گروهی که معمولاً به هنگام صحبت از ترکیب اجتماعی اسلامگرایی از قلم میافتد طبقه متوسط جدید ایران است، که شمار قابل توجهی از اعضای آن با شرکت در اعتصاب ها و راه پیمایی ها و با تحت فشار گذاشتن حکومت وقت بیشترین کمک را به قدرت گرفتن اسلامگرایی کردند و بخش کوچتری از آنها با جاگرفتن در جرگه کادرهای اسلامگرا چرخ نظام تازه را به حرکت در آورده اند و تا امروز آنرا می چرخانند. البته بین عضویت در این طبقه و اسلامگرایی نیز نمیتوان ارتباط لازمی یافت زیرا تمامی جنبش های سیاسی عصر جدید ایران، از مشروطیت به بعد، هم از جهت تربیت کادر و هم از جهت پشتیبانی اجتماعی، در درجه اول متکی به همین طبقه متوسط بوده است؛ تازه این امر خاص ایران هم نیست، در تمام کشورهای که مدرنیزاسیون، حال چه استبدادی و چه غیر آن، ساختار جامعه را متحول کرده است نقش طبقه متوسط در حرکت های اجتماعی قاطع شده. آنچه در این میان جالب و قابل ذکر است از قلم افتادن سهم اساسی این طبقه در مسلط ساختن اسلامگرایی بر جامعه ایران و تداوم بخشیدن به این تسلط است. احتمالاً باید دلیل این فراموشی مژمن را در این مسئله جست که اکثر تولید کنندگان و مصرف کنندگان تحلیل های تاریخی و اجتماعی خود از طبقه متوسط برخاسته اند و اصراری بر تأکید بر سهم این گروه در پیدایش و دوام وضع فعلی ایران ندارند و ترجیح میدهند بیشتر از آخوندها، بازاری ها، یا پابرهنه ها و دهاتی ها بگویند و بشنوند.

نکته ای کلی و مهم که باید در باره ارتباط اسلامگرایی با لایه بندی اجتماعی عنوان کرد این است که اسلامگرایی در عین تشکیل شدن از گروه های گوناگون اجتماعی خود يك نهضت عمده ترقی اجتماعی نیز هست و به هنگام ارزیابی اش به عنوان يك جنبش اجتماعی نمی توان این جنبه آنرا نادیده گرفت. اسلامگرایان، از هر طبقه که آمده باشند، به مدد قدرتگیری جنبشی که در آن سهیمند، بخت عمده ای برای ترقی و بهره مندی هرچه بیشتر از قدرت و ثروت و اعتبار اجتماعی پیدا کرده اند. به این ترتیب ترکیب اجتماعی اسلامگرایی در ابتدای کار هر چه بوده پس از قدرتگیری و به دلیل قدرتگیری تغییر کرده است. این امر در ایران به روی کار آمدن طبقه حاکم جدیدی انجامیده که طبقه حاکم قبلی را به زور ریشه کن کرده و خود جای آنرا گرفته است. به هر حال اسلامگرایی از این بابت هم به دیگر جنبش های اجتماعی شبیه است و نمی توان در تحلیل آن و توضیح تحولاتی که به خود می بیند فقط به احساسات و عقاید پیروانش اتکا نمود و باید منافع آنها را نیز در نظر آورد.

در آخر و محض خالی نبودن عریضه باید اشاره ای هم به مسئله پیوند اسلامگرایی با مردسالاری یا پدرسالاری «جوامع اسلامی» کرد که تحت رواج گفتارهای فمینیستی باب شده است و بین مردسالاری و اسلامگرایی ارتباط لازمی قائل شده. در این باب که اجرای احکام اسلام میتواند به دلیل امتیازاتی که برای مردان قائل میگردد و نیز تحقیر اجتماعی که نصیب زنان میکند، برای برخی از مردان جذاب بنماید بحثی نیست. در این هم که بسیاری از مردان پس از تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران از مزایای شرعی موقعیتهای کمال استفاده و سوءاستفاده را کرده اند جای شك نیست. این را هم میتوان پذیرفت که اشخاص متمایل به مردسالاری به تناسب دیگران تمایل بیشتری به پذیرش اسلامگرایی داشته باشند. اما باز هم نمی توان به این دلایل ارتباط لازمی بین مرد بودن و اسلامگرایی جست و اسلامگرایی را شعبه ای از مردسالاری یا زاده آن به حساب آورد یا روبنا و روبنده ایدئولوژیک مردسالاری شمردش. اول به این دلیل که هرچند مردان در جامعه ساخته و پرداخته اسلامگرایان بر زنان تفوق حقوقی دارند، اصلاً حقوق خودشان به عنوان انسان و شهروند چیزی نیست که خیلی مایه رشك باشد. دوم اینکه صفوف

اسلامگرایان هیچگاه به مردان اختصاص نداشته و تعداد بسیار قابل توجهی زن را نیز در خود جا داده است. زنانی که نه فقط با پشتیبانی از خمینی در به قدرت رساندنش نقش مهمی بازی کردند بلکه از ابتدا در زمره اسلامگرایان جا گرفته اند و از غنائم قدرتگیری اسلامگرایی سهم برده اند و حضورشان در جرگه اسلامگرایان دو پیامد مهم داشته است: آنهایی را که اسلامگرایی را خاص مردان میدانند سردرگم کرده و دهان فمینیست هایی را هم که به جای تأمین آزادی برای همگان به سهمیه گرفتن برای نسوان قانعند بسته است.

کلاً و به عنوان نتیجه گیری این بخش باید گفت که اسلامگرایی جنبشی فراطبقاتی و فرالایه ای و فراجنسی است و نمی توان آنرا به ریش يك طبقه خاص اجتماعی بست یا خاص جنس ذکورش شمرد. مخالفت با آن تحت این عنوان که خاص يك طبقه یا يك گروه معین است و به این دلیل باید با اسلامگرایی مخالفت کرد که این گروه مرتجع، استنمارگر، زورگو یا از نظر تاریخی منحط است، حرف یاهه ایست. مردود بودن اسلامگرایی به دلیل ابتدایی بودن بینش مذهبی که بدان اتکا دارد، تفسیر سستش از تحولات اجتماعی، ایدئولوژی تام گرا و تجددستیزش و بالاخره استراتژی پرخشونت و مردمخوارش معنی دارد نه به این دلیل که کس یا گروه خاصی از آن دفاع میکند. مخالفت با اسلامگرایان به این دلیل مشروع است که اعتقاد به این یاهه ها دارند و در راه تمیلشان به دیگران از هیچ جنابیتی فروگذار نمی کنند. طبعاً این مخالفت در درجه اول با دست کشیدنشان از تحمیل خواست خود به دیگران و در درجه دوم با بریدنشان از این اعتقادات پایان خواهد گرفت. مخالفت با تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران، در درجه اول و اساساً اسلامگرایان را اعم از نظریه پرداز و آدمکش، فرمانده و فرمانبردار، فقیر و غنی، معمم و بی عمامه، مرد و زن، گریبان و خندان... هدف میگیرد، ولی نمی تواند فقط به این گروه عقیدتی - سیاسی محدود بماند و به مراتب مختلف به کسانی هم که در بخش یا بخش هایی از اعتقاداتشان با آنها شریکند و به این دلیل و از طرق مختلف و به درجات گوناگون به آنها مدد میرسانند بسط می یابد. با کسانی که به دلیل اعتقاد به لازم الاجرا بودن احکام شریعت، گاه در عین داشتن اختلاف با اسلامگرایان کلاً از آنها پشتیبانی میکنند؛ با کسانی که به دلیل مخالفت با تجدد و خردگرایی، در اسلامگرایی به دیده مثبت مینگرند؛ و بخصوص با کسانی که به هر طریق به پیشبرد استراتژی اسلامگرایان، به قدرتگیری و دوامشان بر اریکه قدرت یاری میرسانند.

داو مبارزه

پس از روشن کردن اینکه حریف ما در مخالفت با تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران کیست، باید به تبعات این رودررویی توجه کنیم و به ویژه این امر را مد نظر داشته باشیم که ما در انتخاب اینکه با چه یا با که مخالفیم از ادیم اما پس از این کار و بخصوص پس از تعیین حریف نمی توانیم از ادانه و دلخواه هر کاری میخوایم بکنیم و بر آن نام مبارزه بنهیم. دو طرف رودررویی بسیار بیش از آنچه که در وهله اول به نظر میاید و بسیاری مایلند به خود بقبولانند، تابع یکدیگر هستند و ما در موقعیت فعلی، به دلایلی که به تدریج به آنها اشاره خواهد شد، بیشتر تابع حریف هستیم تا بر عکس. اول مورد مثال این تبعیت تعیین داو مبارزه است.

آنچه که به هر مبارزه شکل میدهد اشتراك نظر ضمنی یا صریح حریفان بر سر تعیین داو است، زیرا اگر چنین اشتراك نظری موجود نباشد اصلاً مبارزه ای صورت نمی بندد. حال چه یکی از آنها داو را در اختیار داشته باشد و دیگری بخواهد آنرا تصاحب نماید و چه هیچکدام در اختیارش نداشته باشند و برای به دست آوردنش بکوشند، چه هدف هرکدام کوتاه کردن دست دیگری از آن باشد. منتها روشن است که تعیین داو آنهم در شرایطی نظیر وضعیت امروز ایرانیان، که هیچ شباهتی به مسابقات ورزشی ندارد، به تصمیم داور ممکن نیست و باید آنرا در توافق ضمنی طرف های درگیر، یعنی اسلامگرایان و مخالفانشان جست و دید این توافق چگونه صورت می بندد.

کلوسویتز، متفکر بزرگ پروسی، که نظراتش در این بخش راهنمای اصلی ماست، در یکی از اشارات عمیق خود [De la guerre, L6, ch.7] که تندی در پس زدن عقاید رایج و درخشش حقایق بدیهی را یکجا در خود جمع آورده است بر این نکته تأکید میورزد که آنچه به بروز جنگ میانجامد عمل دفاع است نه حمله و دفاع از نظر منطقی بر حمله مقدم است. زیرا دفاع از يك شیی است که مهاجم را و امیدارد تا برای تصاحب آن دست به عملیات نظامی بزند و اگر دفاعی در کار نباشد مهاجم فرضی هر چه را که خواست بدون صرف هیچ خشونت به چنگ میاورد و اصلاً جنگی حادث نمی شود.

نتیجه صریح نکته بالا این است که تعیین داو یا داوهای بالقوه مبارزه با کسی است که آنها را در اختیار دارد و کمر به دفاع از آنها بسته است. طرف مهاجم با انتخاب یکی از این داوها و کوشش در راه به دست آوردن آن است که به داو بالفعل مبارزه تبدیلش میسازد و به مبارزه شکل میدهد. ممکن است این نتیجه گیری مطبوع طبع مخالفان تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران نباشد، اما این مخالفان باید بپذیرند که ابتکار عمل در زمینه تعیین داو با اسلامگرایان است که این تسلط را برقرار کرده اند و از آن دفاع میکنند و تنها کاری که از دست مخالفان این وضعیت برمیاید پذیرفتن موقعیت خود و در پیش گرفتن مبارزه با انتخاب يك یا چند داو است یا ترك میدان، راه سومی هم در کار نیست که با عقل مطابق باشد و بتوان بر آن نام مبارزه نهاد - کسی قلعه خالی را فتح نمیکند.

داوهای مبارزه با اسلامگرایان را می بایست از ورای رفتار آنها شناخت و در راه ارزیابی اهمیت آنها و روشن کردن سلسله مراتبشان کوشید. تعداد چیزهایی که اسلامگرایان در عمل کمر به دفاع از آنها بسته اند و بدین ترتیب به صورت داوهای بالقوه مبارزه درشان آورده اند، بسیار زیاد است و نه امکان شمارش آنها موجود است و نه لزومی به این کار هست. هر از

چندی یکی از این داوهای بالقوه بیشتر در معرض توجه قرار می‌گیرد و نظر همگان را، گاه به قیمت تحت الشعاع قرار دادن دیگر داوها، به خود جلب میکند. اما نباید فریفته این فراوانی و تنوع شد، اهمیت تمام داوها یکسان نیست، باید داو اصلی را از میان آنها جست و توجه و نیرو را به آن معطوف ساخت. میتوان سه شاخص برای این داو شمرد: بستگی حریف به آن و شدت و اکنشی که تهدیدش در بین اسلامگرایان برمیانگیزد، محوری بودنش نسبت به دیگر داوها و ثابت ماندنش در طول زمان. این هر سه معیار به نفع يك داو رأی میدهد: تعیین نظام سیاسی ایران.

اسلامگرایان، به شهادت گفتار تاریخی و ایدئولوژیک دور و درازی که ظرف دو دهه گذشته به هم بافته اند و به اعتبار رفتار خشن و جهت دارشان با تمام مخالفان و شبه مخالفان ریز و درشت، نظام حکومت مذهبی ایران را دستاورد اصلی انقلاب 1357 و طبعاً ارجمندترین سرمایه خویش می‌شمرند، بیشترین امکانات را صرف حفظ آن میکنند، قاطع ترین سختگیری را متوجه دفاع از آن می‌سازند و شدیدترین واکنش‌ها را به هنگام تهدید آن نشان میدهند، چه در سطح ایران و چه در سطح جهان. آنها مخالفان اصلی خود را «معاندان نظام» میدانند و در مقابل این گروه است که از هیچ خشونت‌ی فروگذار نمی‌مایند. نظام سیاسی عبارت از شیوه معمول و نسبتاً تثبیت شده تقسیم و اعمال قدرت سیاسی است و قدرت اسباب اصلی اجرای طرح‌های اسلامگرایان در جامعه ایران و پیگیری استراتژی آنها در سطح جهان است. به همین دلیل تعیین نظام سیاسی نسبت به دیگر جنبه‌های تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران، که هر کدام میتواند داو مخالفت باشد، اهمیت محوری بدین معنا که به دست آوردن داوهای دیگر تحت الشعاع اختیار در تعیین نظام سیاسی است ولی الزاماً به دست آوردن يك یا چند خرده داو امکان به دست آوردن داو اصلی و تعیین نظام سیاسی را به برنده این مبارزات کوچک نمی‌دهد. از آن مهمتر، اگر پیروزی شامل تعیین نظام سیاسی نباشد اساساً موقت است و داوهایی که به دست طرف پیروز آمده کاملاً در معرض از دست شدن و بازگشت به دست حریف است.

در ثابت بودن این داو نیز جای تردید نیست. زیرا اسلامگرایان از ابتدای انقلاب 1357 در راه تعیین نظام سیاسی ایران کوشیدند و به محض موفقیت در این زمینه کمر به حفظ آن بستند و بر خلاف خرده داوها، هیچگاه کوچکترین خللی در دفاع از آن نشان ندادند و روشن است که در آینده هم به این آسانی راضی به چنین کاری نخواهند شد. زیرا ساقط شدن نظام حکومت مذهبی ایران نه فقط به کار بسته شدن نظرات مذهبی و ایدئولوژی آنها را تعطیل میکند و آرایش و توسعه استراتژی آنها را مختل می‌سازد، بلکه حکم مرگ خود آنها را به عنوان طبقه حاکم صادر می‌سازد و تمام امتیازاتی را که این موقعیت برای آنها در پی آورده نقطه پایان مینهد. امتیازاتی از قبیل قدرت و ثروت و اعتبار اجتماعی که بر خلاف بینش مذهبی و ایدئولوژی موضوع اندیشه باقی نیست و از دست دادنش بسیار دردناک است.

اما همه کسانی که داعیه مخالفت با تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران را دارند، داو مبارزه را تعیین نظام سیاسی ایران نمی‌دانند، برخی داو را کلی‌تر از این که هست فرض میکنند و نفس قدرت را داو می‌شمرند؛ برخی دیگر يك یا چند خرده داو را به مقام داو اصلی ارتقا میدهند. باید به نوبت این دو موضع را بررسی کرد.

ظاهراً آنهایی که نفس قدرت را داو می‌شمرند چنین تصور میکنند که چون مفهوم قدرت وسیع‌تر و کلی‌تر از مفهوم نظام سیاسی است توجه بدان نشانه فراسر و عمق بینش بیشتری است. اول باید توجه داشت که قدرت وسیله ایست برای رسیدن به اهداف دیگر و فی نفسه نمی‌تواند هدف را تعیین کند زیرا از آن تقریباً به قصد رسیدن به هر هدفی میتوان استفاده کرد. قدرت از نظر مفهومی کلی‌تر از مفهوم نظام سیاسی است اما از نظر عملی در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد و در کوشش برای تعیین آن حکم وسیله را دارد. دیگر اینکه مخالفت با اسلامگرایان رقابت بر سر قدرت به عنوان شیئی واحد نیست، زیرا طرف‌های این مبارزه برای به دست آوردن قدرت بیشتر و فائق آمدن بر حریف میکوشند، اما منبع قدرت آنها یکی نیست تا اگر يك طرف سهم بیشتری از آن برد سر دیگری بی‌کلاه بماند و مبارزه ختم شود. طرف‌های مبارزه می‌توانند قدرت خود را از منابع مختلف کسب کنند و آنچه که در تعیین نتیجه کارساز است تعادل قدرت بین آنهاست که به این ترتیب و تحت تأثیر منابع مختلف به نفع یکی و ضرر دیگری تغییر میکند؛ بخت به دست آوردن داو به این ترتیب است که کم و زیاد میشود.

در حقیقت داو شمردن قدرت از خلط معانی مختلفی برمیخیزد که ما معمولاً از این کلمه اراده میکنیم و طی آنها همیشه بین قدرت به معنای «رابطه» و قدرت به عنوان «شیئی» تمایز قائل نمی‌شویم. معنای اصلی عبارت از تناسب قدرت بین دو فرد یا دو گروه یا دو واحد سیاسی است که طی آن طرف قدرتمندتر میتواند دیگری را به کاری وادارد یا از آن بازدارد. قدرت به عنوان شیئی کمابیش از سر تسامح به کار میرود و دو معنایی که از آن اراده میشود منبع یا مسند قدرت است که هر دو به اعتبار معنای اول معنی پیدا میکند، اولی با تأثیر گذاشتن بر رابطه دو اراده و دومی با تثبیت آن. اما به هر صورت هیچکدام از این معانی نمی‌تواند داو شمردن قدرت را در مبارزه بین اسلامگرایان و مخالفانشان توجیه نماید. آخر از همه این را هم اضافه کنیم که اگر نفس قدرت داو مبارزه محسوب شود هیچ راهی برای تفکیک مبارزه‌ای که بین مخالفان اسلامگرایی و اسلامگرایان واقع شده از رقابتی که بین خود اسلامگرایان جریان دارد باقی نخواهد ماند؛ زیرا رقابت خود اسلامگرایان است که داوی جز بردن سهم بیشتر از قدرت ندارد و ابدأ متوجه تغییر نظام نیست.

به هر حال باید به آن دسته از مدعیان مخالفت که تصور میکنند داو مبارزه قدرت است و حتی قادر نیستند در زمینه نظری حساب خود را از موافقان حکومت جدا کنند، توصیه کرد که به جای جولان دادن در میدان و تنگ کردن جای دیگران، خود را به اولین دفتر جهاد سازندگی معرفی کنند تا شاید وجودشان در آنجا مفید واقع شود.

و اما آنهایی که حواس خود را معطوف به خرده داوها میکنند و به امر تعیین نظام سیاسی التفاتی ندارند. اعضای این گروه که نمایندگان، بخصوص در خارج از کشور، فراوانند و صدا و ندایشان از مؤسسات پژوهشی گرفته تا رسانه‌ها شنیده

میشود، هر کدام با داو انتخابی خویش به میدان آمده اند تا هم از افتخار مبارز بودن برخوردار گردند و هم از مخاطراتش برهند. اگر دسته ای با داوی کلی تر از آنچه که باید خود را به میدان انداخته اند، گروه اخیر سخن از داهایی جزئی تر از آنچه که باید به میان میاورند ولی ارتباط آنها را با داو اصلی مبارزه که تعیین نظام سیاسی است نادیده میگیرند و میکوشند به جای صحبت از تغییر نظام سیاسی، از پی گرفتن سیاست توسعه اقتصادی، از پایین آوردن نرخ تورم، از بالا بردن میزان اشتغال زنان، از کم کردن فشار گشتی های حزب الله... سخن در میان بیاورند و با احتیاط تمام مقداری «انتقاد سازنده» تحویل حکومت بدهند تا نه خود را دچار دردسر کنند و نه راه ارتباط خود را با دستگاه حکومتی ایران، لاقلاً با بخشی از آن، ببندند و نه مهر موافقت با این دستگاه بی آبرو را بخورند.

این روش بیش از آنکه زائیده خطای نظری باشد مولود سازشگری عملی است، توجیه کننده آن هم «واقع بینی» است: ادعای پیگیری اهداف کوچک و موضعی و ممکن به قصد رسیدن تدریجی به وضعیت دلخواه اجتماعی. نقطه ضعف اساسی این بینش هم درست در همین جاست: کوشش در تقلیل دادن تفاوت کیفی دو نظام سیاسی به تفاوت کمی چند شاخص آماری و شبه آماری. مقولات اقتصادی به دلیل سروکار داشتن با کمیات بسیار مورد توجه طرفداران روش اخیر است و اکثر اوقات محور گفتار آنها را تشکیل میدهد. بی عاقبتی این روش هم از همین تکیه صرف بر کمیات روشن میشود، از نادیده گرفتن ارتباط این مشکلات گاه بسیار مهم اما محدود با مشکل اساسی و جامع نظام سیاسی. به همین دلیل نه تنها نمی توان آنرا واقع بینانه دانست بلکه باید برعکس بسیار دور از واقع بینی شمردش زیرا تحت لوای واقع بینی برنامه ای را عرضه میکند که اجرایش غیرممکن است: برنامه تبدیل تدریجی اوضاع فعلی جامعه ایران به وضعیتی مطلوب، و طبعاً با چشمبندی و بدون رد شدن از مرز تغییر نظام سیاسی.

اعضای این گروه که خود را «واقع بین» می‌شمرند و لابد به همین دلیل به اسلامگرایان «پراگماتیک» هم گوشه چشمی نشان میدهند، بیشترین هم خویش را صرف توجیه بی عملی خود میکنند و هدفی که با عرضه روش پیشنهادی خود دنبال میکنند قبولاندن این فکر است به دیگران که میتوان اوضاع را «بدون دخالت دست» تغییر داد. «مبارزه» آنها هم به نوعی ابراز احساسات ادواری برای تغییر و تبدیل هایی که گاه و بیگاه در بین اسلامگرایان صورت می پذیرد، ختم میشود. به هر حال گروه اخیر هیچگاه گرد بحث تغییر نظام سیاسی نمی گردند و برای تغییراتی که در موضع و رفتار اسلامگرایان پیدا شده و دلیلی جز انطباق بهتر با شرایط متغیر تاریخی ندارد، چرتکه میاندازند و آنها را مقدمه بهبود تدریجی و اساسی اوضاع قلمداد میکنند، بی دقت به این مسئله که دمکراسی شکل رقیق شده هیچ نظام سیاسی دیگری نیست و اساس و اصول خود را دارد و ماهیتش از دیگر نظام های سیاسی مجزاست.

توماس کون [Thomas Kuhn] متخصص نامدار تاریخ علوم مقوله ای به نام «پارادایم» عرضه کرده است. مقصود کون از پارادایم چارچوبی بود که در هر دوران به پژوهش و نظریه پردازی علمی شکل میدهد، به این ترتیب که هم عرضه نظریه های جدید و هم انجام پژوهش های علمی در قالب آن و با رعایت مفروضات آن انجام میپذیرد. دوام هر پارادایم هم بسته به کارایی علمی آن است و هنگامی که چارچوبش دیگر کفاف پاسخ یابی برای مشکلات علمی را نکرد جای خود را به پارادایم نوی میدهد. طبعاً تا این جایجایی انجام نپذیرفته رشته یا شاخه علمی منتهی به آن پارادایم، دچار بحران است زیرا گروهی به اصرار در اعتبار پارادایم کهنه پامیفشارند و سعی در ترمیم آن و تمدید اعتبارش میکنند و گروهی دیگر اساس آنرا مورد حمله قرار میدهند و میکوشند تا پارادایم نوی را جانشین آن سازند.

نظام حکومت مذهبی هم متأسفانه در ذهن بسیاری از ایرانیان حالت پارادایم غالب را پیدا کرده و تبدیل به چارچوب اصلی بحث و عمل گشته است. زیرا گروه معدودی جداً اساس آنرا مورد شك قرار میدهند و فکر تعویضش را در سر می پرورند، در حالیکه بسیاری فقط مایلند با ترمیم آن و ایجاد تغییرات مختصر اصل آن را حفظ کنند. آنچه در این میان اسباب تأسف است این امر است که پارادایم های علمی به دلیل کمکی که به پیشبرد دانش میکند اعتبار میگیرد و هنگامی که به مانعی در این راه تبدیل گشت دیر یا زود کنار زده میشود. اما تسلط حکومت اسلامی به ذهن مردمانی که بر کرده شان سوار شده زاده هیچ فایده و فضیلتی نیست بل فقط حاصل فشار مشت آهنین قدرت است که چنان ذهن مردم را در چنگال خود فشرده و به حدی ذلیلشان کرده که جرأت پرواز دادن فکر خود را هم ندارند. و تلخ تر از همه این است که جای همین پنجه پس از مدتی آنچنان بر اندیشه مردم خواهد ماند که ممکن است آنچه روزگاری با این خشونت تحمیلشان شده، از خود بیانگارند و به حدی دلبسته اش گردند که جدانشدن از آن برایشان همانقدر دردناک باشد که روزی پذیرفتنش بوده است. بسیاری از آن چیز هایی که ایرانیان امروز جز لاینفک هویت خویش می‌شمارند به همین ترتیب در زندگانی و خاطرشان جای گرفته است.

طبعاً در این نوشته روی سخن با آنهایی است که سختی و محدودیت های موقعیت تاریخی خویش را به عنوان مخالف حکومت پذیرفته اند و جداً آگاهند که داو این مبارزه تعیین نظام سیاسی ایران است، گروهی که تنها چاره مشکلات فعلی را صریحاً تغییر نظام سیاسی ایران و تنها راه معقول تحقق این امر را اقدام در راه سرنگون کردن نظام حکومت اسلامی میدانند و هیچگونه تأملی را هم در این امر روا نمیدارند. نگارنده این کتاب، همانطور که خوانندگان هوشمند آن تا بحال حدس زده اند، جزو گروه اخیر است و بخش حاضر کتاب را خطاب به کسانی نوشته که با وی همفکرند. به کسانی که جداً به این نتیجه رسیده اند که نظام سیاسی فعلی ایران نه برای تقدس، نه عدالت و نه حیثیت انسان، هیچکدام، پاسخ درخوری ندارد تا عرضه کند؛ نه به دلایل موضعی و گذرا، قابل رفع یا چشمپوشی، بل به این دلیل که ذاتاً قادر به چنین کاری نیست، عجزش هم در این باب علاج پذیر نیست و سزایی جز مرگ ندارد.

اما کشتن نظام حکومت مذهبی - نه کشتن سردمداران و طرفدارانش - کاری نیست که با يك چاقو و دو هفت تیر به انجام برسد و همانطور که درک اهمیت آن مستلزم فکر عمیق تر و درک انتزاعی تر از مسائل است، به انجام رساندنش هم برنامه ای وسیع تر و جدی تر از سر به نیست کردن یکی دو عمامه به سر و حزب اللهی بی عمامه میطلبد که فکر عده ای خیالپرداز را به خود مشغول کرده. اما نباید به دلیل انتزاعی بودن این هدف از اهمیت حیاتی آن غافل شد یا قاطعیتی را که تحقق بخشیدن بدان میطلبد از نظر دور داشت. باید دانست و به همگان گوشزد کرد که این نظام سیاسی هیچگاه به ایرانیان رحم نکرده و نخواهد کرد و اگر این مردم آرزوی بهروزی دارند نباید ذره ای به آن رحم کنند.

طبعاً رسیدن به این هدف بسیار مشکل است و جرأت و زحمت و فداکاری بسیار میطلبد، اما رسیدن بدان ممکن است. بر خلاف آنچه که بعضی وانمود میکنند، واقع بینی در انتخاب روشی است قابل اجرا و مثمر ثمر در عین پذیرفتن سختی های راه، نه رفتن به دنبال روش هایی که بی خطر است اما در ضمن بی ثمر هم هست.

پهنه مبارزه

اختلاف بین اسلامگرایان و مخالفان تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران بسیار وسیع است زیرا هم معنا و کاربرد تقدس را شامل میگردد، هم موقعیت انسان، اهداف غایی حیات وی و محدوده اختیارش را در جهان فرامیگیرد، هم معنای جوامع بشری و چند و چون اداره آنها را در خود جا میدهد و هم تعریف عدالت و راه دستیابی به آن را در بر میگیرد. وسعت این اختلاف بسیار بیش از اختلاف های معمول سیاسی یا نظامی است. اختلاف های سیاسی معمولاً از حد اختلاف بر سر قدرت فراتر نمی رود و همه جنبه های حیات بشر را در بر نمی گیرد. اختلاف های متعارف نظامی هم شامل به کار گرفتن نیروهای رزمی توأم با مانور سیاسی است به قصد تصاحب امتیازات ارضی، نه زیر و رو کردن شیوه حیات مردم کشور دیگر.

نمی توان ادعای مبارزه با اسلامگرایان را داشت و از مبارزه جامع با بینش مذهبی، نگرش تاریخی، ایدئولوژی و استراتژی آنها طفره رفت و به بهانه ای یک یا چند بخش از کار را نادیده گرفت. علاوه بر این باید به تقدم و تأخر مسائل نیز دقت داشت، به این مسئله که برای زدودن آثار تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران و تعیین نظام سیاسی این کشور باید چگونه به جنبه های مختلف مبارزه توجه کرد.

بینش مذهبی

میدان مبارزه با بینش مذهبی اسلامگرایان حوزه بحث راجع به مذاهب به طور عام و مذهب اسلام به طور خاص است، هدف کار تحکیم و ترویج نقد عقلانی تقدس و مقدسات و مشکل اصلی تفکیک نقد عقلانی تقدس و کاربرد هایش از دو امر تعیین درست دینی و رفرم مذهبی.

گروهی که به طور سنتی متخصصان تفسیر دین اسلام به شمار می آیند آخوندها، چه اسلامگرا و چه غیر از آن، هستند و همانها هستند که در تعیین چارچوب درست دینی نقش عمده را بازی میکنند. اما روشن است که حتی در صورت قبول مشروعیت سنتی آنها نمی توان یکسره به آن گفتار مذهبی که عرضه میکنند گردن گذاشت و تقدس را آنگونه که آنها معنی میکنند پذیرفت؛ بخصوص که همه آنها هم در این باب عین هم سخن نمیگویند. نقد گفتار مذهبی رایج اسلام و طبعاً آن گفتاری که اسلامگرایی بدان اتکا دارد، نمی تواند و نباید در انحصار متخصصان سنتی این کار یا احياناً اسلامگرایان باشد و بماند، به يك دلیل نظری و يك دلیل عملی.

دلیل نظری این که گفتار مذهبی به مسائل بیشماری از پیدایش جهان گرفته تا تاریخ جوامع مختلف و احکام حقوقی و غیره می پردازد که هر کدام در حیطه یکی از دانش های بشری قرار میگیرد و به همین دلیل خودداری از نقد گفتار مذهبی در این موارد در حکم و گذاشتن اختیار شناخت این امور است به روحانیان، کاری که عقل اصلاً بر نمی تابد.

دلیل عملی این است که گردن گذاشتن به رأی روحانیان در تعیین چند و چون تقدس و حوزه اعتبار آن، اگر نه اداره شعب مختلف حیات انسانی، لاف نظارت عالی بر آنها را هم به روحانیان واگذار میکند و از دیگر افراد در این زمینه ها، به مقداری که خود روحانیان تعیین کننده اش هستند، سلب اختیار میکند. این وضع هم برای همه پذیرفته نیست.

بنابر این نقد مقوله تقدس به طور اعم و گفتار اسلامی یا اسلامگرا به طور اخص وظیفه آنها نیست که به اعتبار اساسی خرد در رسم محدوده شناخت انسانی و شکل دادن به آن اعتقاد دارند. طبعاً آنهايي که با اسلامگرایی مبارزه میکنند به طریق اولی موظف بدین کارند. کار آنها فقط به نقد انتزاعی مقوله تقدس محدود نمی گردد، آنها باید تولیدات شفاهی و کتبی پر شمار و گوناگونی را که رد بینش ابتدایی و بسیط تقدس در آنها آشکار است به محک خرد بزنند و اعتبار آنها را بر این اساس بسنجند و حاصل این سنجش را در اختیار همگان قرار دهند.

نقد مقوله تقدس و کاربردهای آن و عرضه گفتار غیرمذهبی از طرف مخالفان اسلامگرایی معطوف به دو هدف است. یکی عرضه گفتار عقلانی در این زمینه ها و گذاشتن این حقیقت در دسترس کسانی که تمایل به پذیرشش دارند تا پایه حرف هایی که در باره دموکراسی و تجدد زده میشود و نوع ارتباط آنها با مسئله ایمان روشن شود. دوم ریشه کن کردن مشروعیتی که برخی مذهبیان و طبعاً اسلامگرایان، به انگیزش در حیات دیگران دخالت میکنند و برای مؤمن و غیرمؤمن تعیین تکلیف مینمایند.

عرضه این گفتار ممکن است بر تعیین درست دینی توسط اصحاب دین یا نضج گرفتن نوعی رفرم مذهبی اثر بگذارد، اما هدف از عرضه آن به هیچوجه تعیین درست دینی و یا راه انداختن رفرم مذهبی نیست. متأسفانه یکی گرفتن این امور در دوران ما باب شده است و باید در جدا کردن آنها دقت کرد.

کسانی که به نوعی به لزوم رفرم مذهبی در اسلام اشاره میکنند همیشه منظور خویش را به صراحت بیان نمیکنند و از آن مهمتر اکثر اوقات مقصودشان از رفرم مذهبی چندان روشن نیست و دو معنایی که میتوان از این عبارت اراده کرد در اشاراتشان خلط میشود.

معنای اول مربوط به پیدایش مذهب پروتستان است که با رد اختیارات کلیسای کاتولیک و تجدید نظر در دگم های مذهبی همراه بود. رؤیای مغشوش «پروتستانتیزم اسلامی» که از چند دهه پیش در سر این و آن بوده و لقب «لوترالاسلام» هم که اخیراً به یکی از فضایل خوانهای بی عمامه خمینی داده اند، دنباله همین خیالپردازی است. در این مورد باید توضیح داد که رفرم مذهبی به معنای بالا ربطی به نقد عقلانی ندارد بلکه در حکم برهم ریختن اساس يك گفتار مذهبی است با روشن کردن دوباره آتش تقدس و گداختن اعتقادات رایج در معرض این شعله، کاری که مستلزم بالا رفتن تب ایمان است و مصائبی را به همراه میآورد که معمولاً از تند شدن این تب برمیخیزد: تعصب، تعقیب و آزار دگراندیشان، به کار گرفتن خشونت... چنانکه میتوان نمونه هایش را نزد اصلاحگران متعصب پروتستان سراغ کرد.

معنای دوم رفرم مذهبی که اساساً رایج تر و نسبتاً غیر دقیق تر است عبارت از کاری است که معمولاً «زدودن خرافات» نامیده میشود. مقصود از این کار پالایش گفتار مذهبی است به قصد پاک ساختنش از آنچه که گروهی از مؤمنان یا روحانیان شوائب دین و مذهبش میانگارند. هدف از این کار هم منزه ساختن ایمان مردم است نه ترویج خردگرایی.

خلط دو معنای رفرم مذهبی در بین ایرانیان صورت غریبی پیدا کرده است، تصویری که از آن رایج شده چیزیست از مقوله «خرافات زدایی» ولی کراماتی که به آن نسبت داده میشود از نوع کراماتی است که برخی به رفرم مذهبی پروتستان نسبت میدهند و آنرا مقدمه و گاه لازمه تجدید میسرند.

پایه گفتار آنهایی که لازمه بهبود وضع ایرانیان را انجام «رفرم مذهبی» میدانند بر دو فکر استوار است. یکی این که تحولات تاریخ بشر در آخرین تحلیل مولود تحول فرضهای متافیزیکی است که در هر دوران بر اندیشه مردم غالب است و به تبع این فکر که ایجاد تحول در هر جامعه مستلزم عوض کردن این فرض های متافیزیک است تا کم کم و تحت تأثیر آنها تمام جنبه های حیات مردم تغییر کند. دوم این که چون مذهب امروز در ایران حکومت میکند و اولیای حکومت بر مطابقت اعمال خویش با احکام مذهب پامیفشارند، عرضه برداشت نوی از این احکام آنها را وادار خواهد کرد که در شیوه حکومتگری خویش تغییر ایجاد کنند و روش قابل قبولی در پیش بگیرند. این فکر دوم در حقیقت شکل محدود شده اولی است و تأثیری را که طرفداران فکر اول به تمامی جنبه های حیات بشر تعمیم میدهند به شیوه حکومتگری شریعتمداران محدود میکند.

پذیرفتن سخن اول خالی از اشکال نیست. نخست از این جهت که قبولش مستلزم قبول این فرض است که اندیشه همه مردم از خواص و عوام، آگاهانه یا ناآگاهانه، کمابیش دارای همان نظم و پیوستگی منطقی است که فرضاً میتوان در اندیشه کانت یافت؛ پذیرفتن این فرض قدری ثقیل است. دوم بدین جهت که اگر تحولات تاریخی را در وهله آخر مولود تحولات متافیزیکی فرض کنیم امکان توضیح خود این تحولات را از خود سلب کرده ایم و باید آنها را به دست نا پیدایی نسبت بدسیم که اصلاً معلوم نیست چیست و کجاست.

پذیرفتن سخن دوم نیز به نوبه خود مستلزم قبول این فکر است که بین احکام اسلامی و شیوه حکومت اسلامگرایان نوعی رابطه علت و معلولی برقرار است و میتوان با عرضه فرض های جدید شیوه عمل آنهایی را که مدعیند اعمالشان عیناً مطابق احکام شرع است، تغییر داد. این فکر در حکم قبول بسیار ساده لوحانه ادعاهای اسلامگرایان است که خود را پیرو مطلق احکام شرع معرفی میکنند. به هر حال در هیچ حکومت تام گرایی رابطه بین ایدئولوژی و تصمیمات حکومتی رابطه مستقیم و یکجانبه نیست و برای مثل رایج «سرنا را از سر گشاد زدن» به سختی میتوان مصداقی بهتر از این حکایت «رفرم مذهبی به قصد بهبود حکومت» پیدا کرد.

در جمع می توان گفت که هدف غایی این هر دو نوع رفرم در حوزه مذهب و ایمان قرار دارد و امریست از مقوله تعیین درست دینی که محتوای آنرا به طور اثباتی معین میکند و به پیروان مؤمن هر مذهب معین مربوط است نه به همگان. در حالیکه نقد عقلانی از موضع غیرمذهبی انجام میشود و هدفش پس راندن تقدس است به محدوده اعتقادات فردی و این کار را با معین کردن محتوای این یا آن گفتار مذهبی انجام نمی دهد، بل با نفی ادعاهایی انجامش میدهد که از آزمایش خرد سربلند بیرون نیاید؛ این امر برعکس قبلی به همگان مربوط میشود و مطلقاً مربوط به پیروان مذهب معینی نیست.

حال باید دید حاصل عملی این تجویز رفرم مذهبی چیست: تابحال فقط وعده کار آنهایی که دم از رفرم مذهبی میزنند معمولاً در این خلاصه میشود که از لزوم این کار سخن بگویند نه اینکه به خود رفرم بپردازند؛ و تازه حرفشان هم به جای پرداختن به مقوله تقدس و نقد آن و محدود ساختن کاربرد هایش به شکوه از سنگین بودن وزنه فقه در گفتار اسلامی و ابراز میل به آشتی دادن اسلام و تجدید محدود میگردد. البته در این میان معلوم نیست که تکلیف فقه چه خواهد شد و آشتی اسلام و تجدید بر چه مبنایی میتواند و باید صورت بگیرد. حاصل این سخنان از معجون هایی که برخی به مدد آنها برای خود عنوان فیلسوف و اصلاحگر دست و پا میکنند فراتر نمیرود.

در پایان باید گفت که رفرم مذهبی را به جای نقد عقلانی تقدس و کاربرد های آن به مردم قالب کردن، و از آن بدتر این رفرم را شرط لازم یا کافی برای بهبود وضع ایرانیان قلمداد کردن، نوعی کلاهبرداری فکری است. البته ممکن است خود این

کلاهبرداران در جهالت با قربانیان خود شریک باشند، اما این امر در ارزیابی عملشان دلیل مخففه محسوب نمیشود، بل بر عکس دلیل مشدده است.

ایدئولوژی

میدان مبارزه با ایدئولوژی اسلامگرایان بسیار وسیع است و از مجامع نطق و خطابه گرفته تا نشریات و کتب را در برمیگیرد. هدف مبارزه پس زدن ایدئولوژی مذهبی و ضدتجدد و ضددمکراسی آنهاست و مشکل اساسی کار یکدست کردن گفتار ایدئولوژیک حول فرض های اساسی فکر لیبرال.

همانطور که تا به حال هم در چند جای این کتاب اشاره شده است تصور اینکه میتوان بدون استفاده از ایدئولوژی کار سیاسی انجام داد تصور باطلی است زیرا اقدام به کار سیاسی راه علمی ندارد و ناچار باید در این راه از ایدئولوژی که مخلوطی است از شناخت و برنامه عمل، استفاده کرد. همین دورگه بودن ایدئولوژی که هم متوجه تحلیل امور است و هم راهنمای عمل، کار تحدید آنرا قدری مشکل میکند و به جدل بر سر آن میدان میدهد. از آنجا که تقریباً هیچگاه درست روشن نیست که ایدئولوژی از کجا شروع و به کجا ختم میشود، گروه های در حال کشمکش گاه میکوشند تا مجموعه افکار و نظریه های طرف مقابل را ایدئولوژی بخوانند و به این ترتیب بر اهمیت آنها خدشه وارد سازند. معمول ترین شکل این جدل را میشد تا چند سال پیش در آثار مارکسیست ها سراغ کرد که ایدئولوژی خود را مطلقاً علمی میشمردند و نظریات طرف مقابل را، هر چه که بود، تحت عنوان ایدئولوژی که گاه نشانی طبقاتی هم به دنبال بسته میشد، تحطنه میکردند. همانطور که بی نیازی از ایدئولوژی ممکن نیست احتراز از این قبیل جدل ها هم امکان ندارد و شرکت در آنها جزئی است از مبارزه سیاسی، باید این وضعیت را پذیرفت. به هر حال فهرست کردن مضامین ایدئولوژیکی که در مبارزه با اسلامگرایان مطرح میگردد عملاً ممکن نیست زیرا ایدئولوژی آنها به دلیل وسعت مدعا هایشان بسیار گسترده است و عملاً میتواند به همه رشته های حیات «مسلمانان» مربوط گردد، از این گذشته مضامینش به تناسب موقعیت و زمان تغییر میکند و اصولاً فهرست ثابتی ندارد، اما محور آن که برتر شمردن احکام اسلام، اعتقاد بی چون و چرا به لزوم اجرای آنها و اعتقاد به ایجاد جامعه ایده آل از این طریق است، ثابت مانده. طبعاً مخالفت با این ایدئولوژی در درجه اول از طریق هدف گرفتن این افکار و سپس با موضع گیری در باب مضامینی که به کارگیری آنها از طرف حکومت اسلامی مطرح میسازد، انجام می پذیرد.

واروی ایدئولوژیک این فکر را باید در مکتبی فکری جست که در جهان بیانگر تجدد سیاسی بوده و هست، یعنی فکر لیبرال که اساس شکل گیری اش در مغرب زمین به قرن هفدهم و دوران جنگ های مذهبی بازمیگردد. فکری که جدایی مذهب از حکومت و صاحب اختیار بودن و صاحب حق بودن تک تک افراد انسان پایه آنرا تشکیل میدهد و دمکراسی های مدرن حاصل به کارگیری اصول آن در شکل دادن به نظام سیاسی کشورهای غربی به شمار میآید. دریافتن اهمیت فکر لیبرال در این ماجرا و آشنایی با آن به هیچوجه کار مشکلی نیست. تمام آنهایی که خواستار برقراری دمکراسی در ایران هستند، خواه و ناخواه به این فکر بستگی دارند و به نوعی مدیون آن هستند، چه به این بستگی و دین آگاه باشند و چه نه. اشکال اصلی از آگاه نبودن به این بستگی برمیخیزد و از برخی موانع فکری یا عاطفی که بر سر راه قبول این بستگی قرار گرفته است و باعث شده تا پیکار ایدئولوژیک با اسلامگرایان، در عین حرارتی که از ابتدای دستیابی آنان به قدرت پیدا کرده است، از آن یکدستی که لازمه کارساز شدنش است محروم بماند.

اولین مانع در این راه ابهامی است که در باره فکر لیبرال رواج داشته و متأسفانه هنوز هم دارد. سالیان دراز، ایدئولوژی های چپگرا، که به نوبه خود و در دوران سیادت خود، با فکر لیبرال دشمنی میورزیدند، لیبرالیسم را به وجه اقتصادی آن یعنی آزادی دادوستد و سرمایه گذاری تقلیل دادند و از آن نوعی ایدئولوژی بورژوایی ساختند که با واقعیت ارتباطی ندارد و فقط بیانگر منافع و افکار طبقه حاکم در جوامع «سرمایه داری» است. این پیکار ایدئولوژیک که فقط به ایران محدود نبود و در تمام جهان جریان داشت، در ایران بسیار کارساز افتاد و باعث شد تا چند دهه متوالی مقابله با لیبرالیسم به صورت یکی از مضامین اصلی فکر سیاسی روشنفکران ایران دربیاید و کسانی را که به نوعی با آنها تماس داشتند و تحت تأثیر نوشته ها و گفتار این گروه بودند به جرگه مخالفان لیبرالیسم بکشاند و در جمع تصویری را از لیبرالیسم رواج ببخشند که ارتباط درستی با چندی چون این مکتب فکری ندارد. وزنه عادات فکری این چند دهه که هنوز بر ذهن و قلم بسیاری سنگینی میکند از عوامل عمده جلوگیری از پذیرش اهمیت فکر لیبرال و لزوم تکیه به آن در نبرد با اسلامگرایی است.

عامل دیگر این جمود فکری را باید در سستی و انفعال کلی نمایندگان سنتی فکر لیبرال در ایران و بالاخص وراثت رسمی جبهه ملی جست که در نبرد ایدئولوژیک چند دهه منتهی به انقلاب به کل قافیه را باختند و به دلخوشی سابقه تاریخی و به این خیال که قاعدتاً حکومتی که در بیست و هشتم مرداد ۱۳۳۲ از آنها غصب شده باید دیر یا زود به آنها بازگردد، فقط به انتظار معجزه ای نشستند که در سال ۱۳۵۷ روی داد و هرچند کلاه را از سر پادشاه ربود سر آنها را بی کلاه گذاشت. بی اعتنایی به اهمیت پژوهش و تبلیغ نظری، اکتفا به نشخوار خاطررات دوران حکومت مصدق بدون کوشش در عرضه روایتی از تاریخ که از دیدگاه لیبرال نوشته شده باشد و در جمع تقلیل اندیشه لیبرال و نظریات مربوط به دمکراسی به حد فرض بدیهی امور سیاسی که کوشش در شرح و بسط آنها لزومی ندارد، نمایندگان سنتی فکر لیبرال را در ایران به عوامگرایی انقلابی و همراهی با گروه هایی واداشت که منطقاً و اساساً دشمن طرز فکر آنها بودند و در اولین فرصت هم با زحمت کم از میدان به درشان کردند. پراکندگی و شکست این وراثت لابیالی هم طبعاً کمکی به تصحیح تصاویر رایج در باره لیبرالیسم نکرد، فقط باعث شد تا فولکلور

سیاسی میراث جبهه ملی بدون داشتن پایگاه و سخنگوی روشن اسباب دست این و آن بشود و این تصور نادرست را ایجاد کند که لیبرالیسم مختص گروهی از بازنشستگان جامعه و سیاست ایران است.

طبعاً برای رواج دوباره بخشیدن به فکر لیبرال و آگاه ساختن مردم به این که تنها هموارد قابل و تنها جایگزین مقبول برای ایدئولوژی اسلامگرایان ایدئولوژی‌هایی است که از اندیشه لیبرال ملهم باشد، نمی‌توان و نباید منتظر نمایندگان سنتی این فکر ماند. باید این نکته را نیز برای همگان روشن کرد که لیبرالیسم در درجه اول پاسخی است اساسی نسبت به دخالت مذهب در حیات سیاسی مردم و حوزه اش مطلقاً به اقتصاد محدود نمی‌شود و برعکس شامل اعمال اصل آزادی و صاحب اختیار بودن انسان در تمامی جنبه‌های حیات اوست. به دلیل همین جامعیت لیبرالیسم ملک طلق هیچ گروه راست یا چپ گرا نیست و پذیرفتن فرض‌های پایه‌ای آن در حکم پذیرفتن فرض‌های پایه‌ای دموکراسی مدرن است. چارچوب لیبرالیسم، در عین مشخص بودن، بسیار وسیع‌تر از آنست که برخی کوشیده‌اند یا می‌کوشند و انمود کنند و به هر حال برای شکل‌گیری ایدئولوژی‌های چپ‌گرا و طرفدار تعدیل ثروت و راست‌گرا و خواستار آزادی بیشتر کسب ثروت، جا دارد. اگر این مشرب فکری هنوز چنانکه باید در بین چپگرایان ایران، که به سائقه تربیت سیاسی خویش بیش از دیگران به اهمیت مبارزه ایدئولوژیک آگاهند، به اندازه کافی ریشه ندوانده به دلیل محدود بودن چارچوب نیست، به دلیل این است که اعضای گروه اخیر هنوز نتوانسته‌اند در این چارچوب ایدئولوژی مرتبی طرح کنند که بیانگر خواست‌هایشان باشد تا به این ترتیب برای مارکسیسم غلیظی که چند دهه از آن تغذیه کرده‌اند جایگزین تازه و قابل قبولی بیابند.

نکته آخری که باید در باب مبارزه ایدئولوژیک مد نظر داشت کافی نبودنش برای شکستن کمر حکومت اسلامی است. گفتار ایدئولوژیک به دلیل اینکه بسیار بیش از نقد گفتار مذهبی یا حلاجی بینش‌های تاریخی، متوجه به عمل سیاسی و اجتماعی است، در کار کوبیدن حریف و هموار کردن راه تغییر نظام سیاسی ایران بیش از آن دو به کار میاید ولی میدان‌پیکار ایدئولوژیک هم میدان حرف و سخن است و پیروزی در این میدان هر قدر هم که بارز و قاطع باشد برای پیروزی در نبردی که اسلامگرایان و مخالفانشان را در برابر یکدیگر قرار داده است اکتفا نمی‌کند.

پیروزی در این نبرد حیاتی مستلزم فرارفتن از میدان سخن و پا گذاشتن در صحنه عمل است و این کار مستلزم طرح و اجرای استراتژی است. شرط لازم برای شکستن پشت اسلامگرایان خردکردن استراتژی آنهاست و به همین دلیل باید بیشترین توجه را معطوف به این مسئله کرد.

استراتژی

میدان مبارزه با استراتژی اسلامگرایان سراسر جهان است، هدف از این مبارزه از بین بردن نیروی مادی و معنوی آنها و مشکل اصلی کار هدف گرفتن مرکز ثقلشان.

متأسفانه ایرانیان، از ابتدای بلایی که گریبانگیرشان شده، مثل تمام بلادیدگان دنیا، بیشتر گرایش به این داشته‌اند که جز خود را نبینند و جز به خود نیاندیشند. عظمت بلایی که بر سرشان آمده و سختی ظمی که بر آنها رفته - هر چند مسئول اصلی آن خودشان هستند - تا حدی این خویشتکامی را توضیح میدهد بدون اینکه قادر به توجیهش باشد.

از طرف دیگر، طی سال‌های گذشته بسیاری از مردمان دیگر کشورهای «مسلمان» بروز انقلاب اسلامی را که باید بحق یکی از انقلابات مهم این قرن محسوب کرد، امری گذرا و احیاناً خاص حوزه تشیع به حساب آوردند و با ساده لوحی به این تصور دل خوش کردند که از چنین بلایی مصون خواهند بود. گذر زمان این تصور باطل را زدود و نشان داد که نه فقط «ایران شیعه» در معرض خطر اسلامگرایی قرار داشته و نه تنها «کشورهای مسلمان» در حوزه تهدید آن قرار دارند، چون اسلامگرایی پدیده‌ای نیست که رویش برچسب داشته باشد «مخصوص فلان جا». اسلامگرایی نله‌ای فکری است و جنبشی اجتماعی که در بین افراد مسلمان ریشه می‌دواند و رشد میکند. هر جا جماعت مسلمانی باشد خطر اسلامگرایی هم هست، حال چه در ایالات متحده، چه در یمن، چه در فرانسه، چه در ماداگاسکار.

با وجود تمام تحولاتی که از انقلاب اسلامی ایران به این طرف پیش آمده است، هنوز مخالفان اسلامگرایی به پیوستگی سرنوشتشان به یکدیگر و وحدت موضعی که باید در سطح جهانی در برابر اسلامگرایان اتخاذ کنند توجه کافی نشان نداده‌اند و در آگاهی به ابعاد میدان مبارزه استراتژیک خود با اسلامگرایان از خود این گروه، که از ابتدا توسعه جهانی را هدف خویش قرار داده است، عقب هستند.

آگاه بودن به وسعت میدان مبارزه را نمی‌توان در عمل از آگاه بودن به وجه استراتژیک آن جدا دانست، زیرا تفاوت اصلی استراتژی با تاکتیک در گستردگی این دو است، استراتژی کل مبارزه و کل اهداف را دربرمیگیرد و تاکتیک فقط بخش یا بخش‌هایی از آن را. اگر کسی قدم در راه مبارزه‌ای بگذارد که به ابعاد آن اشراف ندارد، بهترین شیوه شکست خوردن را برگزیده است و دیر یا زود پشتش توسط حریف به خاک خواهد آمد. دید استراتژیک داشتن یعنی تسلط ذهنی بر جریان مبارزه و متأسفانه مخالفان اسلامگرایی تا به حال به مقدار زیاد از این دید محروم بوده‌اند و به تناسب این ناآگاهی، گرفتن تصمیمات بزرگ در تعیین سرنوشت خویش را اصولاً بر عهده کسانی گذاشته‌اند که واجد این دید هستند و مسئله اسلامگرایی را در ابعاد جهانی اش در نظر می‌آورند، یعنی در درجه اول اسلامگرایان، که افتتاح کشمکش توسط آنها انجام شده و دیگر کشورهای بزرگ غربی که به دلیل موقعیت و اهمیت جهانی خود و نیز به سائقه پیشینه دراز سیاستگزاری منظم و تداومی که زاینده نبات نسبتاً طولانی موقعیت آنها در زمینه سیاست جهانی است، مسائل گوناگون را از دیدگاه جهانی تفسیر و ارزیابی میکنند. این سخن بدان معنا نیست که اسلامگرایان یا کشورهای بزرگ غربی میتوانند صرفاً به دلیل برخوردار بودن از دید استراتژیک هر

تصمیمی بگیرند و به هر هدفی که می‌خواهند برسند یا اینکه آنها احیاناً اهداف مشترکی را تعقیب میکنند؛ بدین معناست که آنها به دلیل داشتن برنامه و وسعت دید میتوانند آگاهانه‌تر و بهتر در راه رسیدن به اهداف خویش گام بردارند، امتیاز بزرگی که مخالفان اسلامگرایی، چه ایرانی و چه غیر ایرانی، تا بحال خود را از داشتن آن محروم کرده‌اند.

علاوه بر این، اهمیت توجه داشتن به وسعت وجه استراتژیک مبارزه و تمایز آن از وجه یا وجوه تاکتیکی اش، فقط به دلیل تفاوت وسعت این دو نیست که به جای خود بسیار مهم است، به دلیل تفاوت های دیگری است که در جریان مبارزه بین آنها پدیدار میگردد و گاه حتی بین منطق عمل تاکتیکی و استراتژیکی تضاد ایجاد میکند، تضادی که پیدا کردن چاره اش جز در عمل و در عین آگاهی به وجوه مختلف مبارزه ممکن نیست.

مهم ترین مورد مثال این تفاوت در مبارزه با اسلامگرایی از این برمیخیزد که استراتژی اسلامگرایان در جهان، چه ایرانی باشند و چه غیر ایرانی، کلاً تهاجمی است و به تبع گرفتار محدودیت های هر استراتژی تهاجمی؛ اما موضع اسلامگرایان در ایران، یعنی از بابت تاکتیکی، تدافعی است و کوشش در راه کوتاه کردن دستشان از جامعه ایران جز با توجه به این تفاوت و در پیش گرفتن شیوه مناسب عمل ممکن نیست.

جنبه تهاجمی استراتژی اسلامگرایان حاجت به توضیح ندارد زیرا روشن است که هدفشان تسلط بر «کشورهای مسلمان» و سپس جهان است، یعنی به دست آوردن دایره که در اختیار ندارند؛ در این زمینه نه ابهامی برای خود آنها وجود دارد و نه برای دیگران. ولی به کار بردن صفت تدافعی برای تشریح موضع تاکتیکی آنها در ایران گاه ایجاد اشکال میکند، اشکالی که از تفکیک نکردن تصاویر رایج حمله و دفاع با معنای اساسی آنها برمیخیزد. این تصاویر رایج بیشتر از منظره کتک کاری های خیابانی یا حداقل مسابقه بوکس الهام گرفته شده است: تهاجم مرادف ضربه زدن است و دفاع معادل رد کردن ضربه ها. اما در مبارزه از آن نوعی که موضوع بحث ماست و انواع جنگ را هم شامل میشود، دفاع مطلقاً به معنای کوشش در راه رد کردن ضربه ها نیست، به معنای ضربه زدن است برای کوتاه کردن دست حریف از داو مبارزه. به همین دلیل اتخاذ موضع دفاعی از طرف اسلامگرایان اصلاً بدین معنا نیست که آنها در موضع ضعفند یا مظلوم واقع شده‌اند یا در کشمکش خسونت کمتری نشان میدهند. اسلامگرایان در موضع دفاعند چون داو را در اختیار دارند و جلوی دست اندازی دیگران را به آن گرفته‌اند، همین. اما آنها در موضع قدرند زیرا از تمام امکاناتی که تسلط بر کشور بزرگ و نسبتاً ثروتمندی نظیر ایران، در اختیارشان گذاشته است بهره‌مندند. البته تسلط بر يك جامعه امری نیست که به طور مطلق برقرار شود. چنین تسلطی حالت نوعی مقابله با عوامل مخالف را دارد، مقابله ای که در زمان جریان دارد و يك باره برای ابد برقرار نمی‌شود تا تاریخ را با يك پیروزی به آخر برساند. مقاومت جامعه ایران در برابر اسلامگرایی هیچگاه صفر مطلق نبوده و نمی‌تواند باشد، چون هیچ جامعه ای خمیر مجسمه سازی نیست ثابت‌ان به هر شکل درش آورد. اما باید توجه داشت که در این مقابله اسلامگرایان به دلیل برخورداری از قدرت بیشتر دست بالا را داشته‌اند و هر چند تسلطشان بر جامعه ایران پست و بلند داشته و از لرزه و تکان خالی نبوده، در جمع میانگینی داشته که بیانگر تثبیت تسلط آنهاست. در مقابله بین آنهايي که کوشیده‌اند و میکوشند تا جامعه ایران را در قالب تنگ ایدئولوژی خود بگنجانند و خود این جامعه، هر دو طرف تغییر کرده‌اند اما نه به يك مقیاس، چون نیرویشان برابر نبوده. جامعه ایران وقتی از اسلامگرایی نیرومندتر خواهد بود که بتواند آنرا پس بزند و به دورش بیاندازد، تا آن زمان دور در دست اسلامگرایان خواهد بود.

موضع ظالم و مظلوم هم در این میان روشن تر از آن است که حاجت به توضیح داشته باشد. بحث در این باب که چه کسی بر دیگری ستم روا داشته و او را از حقوق اولیه اش محروم کرده بی‌جاست.

میمانده مسئله خسونت که باید در باره اش توضیح کوتاهی داد. یادآوری سخنی که در صفحات پیش از کلسویتز نقل شد و مربوط به تقدم دفاع بر حمله بود، در این باب بسیار روشنگر است. مدافع است که با کمر بستن به دفاع از داو، مهاجم را وادار به کاربرد خسونت میکند وگرنه «هر مهاجمی صلح جوست» زیرا مایل است تا آنچه را که می‌خواهد بدون جنگ و کشمکش تصاحب کند و آنچه که وادار به جنگش میکند عمل دفاع است. مخالفان تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران نیز به قصد به دست آوردن داو مبارزه، یعنی تعیین نظام سیاسی ایران، گام در میدان می‌نهند درست در همین موقعیت قرار دارند. آنها مایلند تا حقوق غصب شده خویش را به دست بیاورند و روشن است که مثل هر انسان طبیعی مایلند تا این کار را بدون خسونت انجام بدهند و آنچه وادارشان میسازد تا بر خلاف این گرایش رفتار کنند دفاع خشن اسلامگرایان از داو غصبی است.

این از پیدایش خسونت در مبارزه که مسئولیتش کاملاً بر عهده اسلامگرایان است. ولی مسئله خسونت فقط به پیدایش آن ختم نمی‌شود. میزان خسونت در هیچ مبارزه ای ثابت نیست و مبارزه با اسلامگرایان هم از این اصل مستثنی نیست. کلسویتز با دقت نظر بسیار مکانیزم های افزایش و کاهش خسونت را در مبارزه مورد تحلیل قرار داده است. هر جا که پای استفاده از خسونت به میان بیاید، طرفی که خسونت بیشتری به کار میگیرد طرف مقابل را در برابر دو انتخاب قرار میدهد: یا همراهی در این مزایده یا ترك میدان و قبول شکست. اسلامگرایان در مبارزه مورد نظر ما یکسر به این افزایش دست زده‌اند و از آن بهره برده‌اند و حساب منطقی و سببیت را در این میان به هم آمیخته‌اند و در عمل کوشیده‌اند تا مخالفان خود را به سه طریق از میدان به در کنند: مرگ سیاسی، یعنی صرف نظر کردن از تمام حقوق سیاسی شهروندی، برای آنها که حکومت اسلامی را پذیرفته‌اند؛ مرگ مدنی، یعنی محرومیت از تمام حقوق، چه سیاسی و چه غیر از آن، برای کسانی که عطای وطن را به لقای مثنی عربده جو و چاقوکش بخشیده‌اند؛ و بالاخره مرگ خشک و خالی برای هر کس که این دو راه را نپذیرفته، چه در ایران و چه خارج از ایران. پذیرش اولی و دومی در حکم قبول شکست است اما پذیرش خطر سومی تنها راه رهایی است، راهی که از ابتدای برقراری حکومت اسلامی بسیاری پا در آن گذاشته‌اند. در این رودرویی راه چهارمی وجود ندارد.

مسئولیت بالا رفتن خشونت در مبارزه هم، مثل پیدایش آن، در درجه اول بر عهده اسلامگرایان است. آنها هستند که با رفتار خود از مخالفان خود دشمن ساخته اند و کسانی هم که داعیه مبارزه با آنها را دارند در اینجا نیز باید موقعیت خویش را بپذیرند و قبول کنند که نمی توانند یکنه و فارغ از تصمیمات حریف چندوچون مبارزه را تعیین نمایند. دلیل اساسی این افزایش خشونت را باید در عمق و نوع اختلافی جست که بین اسلامگرایان و مخالفانشان وجود دارد. اختلاف آنها از نوع اختلاف بین پیروان اصول واحد نیست که در شیوه به کار گیری این اصول با هم اختلاف نظر داشته باشند؛ اختلاف بین دنبال کنندگان هدف واحد هم نیست که روش های متفاوتی برای رسیدن به هدف برگزیده باشند. اختلاف دو جهان بینی متضاد است به قصد رسیدن به اهداف متفاوت با گذشتن از مجرای درگیری عملی، به علاوه تضاد شدید در منافع مادی. این شدیدترین صورت اختلاف است زیرا هم حوزه نظر و هم حوزه عمل را در برمیگیرد و هم وجوه مادی و معنوی بسیار وسیعی دارد.

اسلامگرایان در افزایش خشونت ابتکار عمل را در دست داشته اند و به قیمت بالا بردن آن توانسته اند تا بحال بر حریفان خویش فائق بیایند. آنها در عین آگاهی به شدت واکنشی که تسلطشان بر جامعه ایران در دیگران ایجاد کرده است و در عین پافشاری بر اجرای طرح اجتماعیشان، کشتار و ارباب را وسایل اصلی حفظ و تحکیم قدرت کرده اند. البته در این میان سیاست بعضی گروه های چپ افراطی و اسلامگرا، که خود هم چندان دستکمی از اسلامگرایان حکومتگر نداشته اند، و میخواستند با استفاده از همین روش سیادت خود را بر جامعه ایران برقرار سازند، بهانه به دست اسلامگرایان داده تا جنایات و زورگویی های خود را تحت عنوان «واکنش به خشونت مخالفان» توجیه کنند. ولی این توجیه قابل قبول نیست زیرا شروع دوران ترور اسلامی به قبل از شروع کشمکش بین خود انقلابیان بازمیگردد و در هر صورت جامعه ایران در کل بیش از این گروه یا آن گروه تحت فشار بوده است.

همانطور که گفته شد مخالفان اسلامگرایی ناچارند تا در مبارزه ای که به قصد تعیین نظام سیاسی ایران در پیش گرفته اند به این مزایده خشونت حریف گردن بگذارند و خطرات آنرا بپذیرند یا اینکه از میدان بیرون بروند و شکست را قبول کنند. ولی باید باز هم یادآوری کرد که مخالفان اسلامگرایی می بایست خشونت خود را متوجه **کشتن نظام حکومت مذهبی** بکنند نه کشتن سرجنبانان و طرفداران آن. کشتن يك نظام سیاسی به هیچوجه مترادف قتل عام طرفداران آن نیست و پس از تغییر يك نظام سیاسی عملاً همان مردمند که در کشور خویش شیوه جدیدی را برای زندگانی سیاسی مشترک در پیش میگیرند. باید به آنهایی که در عین ناتوانی و بی عملی و گاه به دلیل ناتوانی و بی عملی در گوشه ای نشسته اند و آرزوی انتقام های خونین در سر می پرورند یادآوری کرد که این قبیل آرزوها و سودای استفاده غیر عقلانی و بی حساب از خشونت نه ثمر خوبی در پی دارد و نه اصلاً در شأن مردم متمدن است. اگر کسانی که مایلند خود و کشور خود را از شر اسلامگرایی خلاص کنند، در زمینه استفاده از قدرت چیزی بیش از حریفان خود در چنته نداشته باشند و بخواهند بار دیگر با دیگران همانطور رفتار بکنند که آنها کردند، لیاقت در دست گرفتن قدرت را ندارند.

بهترین نمونه لابلایگری در مبارزه و خشونت بی حساب را میتوان نزد مجاهدین خلق سراغ کرد که اول سعی کردند با ادامه تاکتیک های دوران انقلاب و تظاهرات خیابانی قدرت را از دست خمینی بگیرند ولی با حریفی روبرو شدند که هم به این شیوه مبارزه آشنا بود و هم اراده اش در استفاده از خشونت تناسبی با نظام آریامهری نداشت، نتیجه کشتار طرفداران مجاهدین و شکست تاکتیک شان بود. بعد نوبت به تروریسم و کشتار سردمداران رژیم رسید که انتخابش مولود اشتباه کشتن حکومت با کشتن رهبران آن بود و نشانه این امر که مجاهدین هم در زمینه نظام سیاسی چیزی غیر از دیگر اسلامگرایان در چنته ندارند و فقط میخواهند به جای رقیب بر اریکه قدرت تکیه بزنند و به همان ترتیب حکومت کنند، نتیجه این کار هم شکست بود. آخر نوبت به عملیات نظامی رسید آنها با توپ و تفنگ عاریه، حاصلش «فروغ جاویدان» شد که فروغش همان شب اول مرد ولی تبلیغانش جاویدان ماند.

راه فائق آمدن بر اسلامگرایان و به دست آوردن دوا مبارزه نابود کردن نیروی معنوی و مادی آنهاست. نابود کردن و نه فقط در موضع ضعف قرار دادن، زیرا دوا مبارزه دای نیست که بتوان بر سرش با اسلامگرایان به نوعی توافق رسید و آنرا به تناسب تعادل نیروها تقسیم کرد. اگر دعوا بر سر تکه ای زمین بود هر طرف می توانست به تناسب قدرتش پاره ای از آنرا تصاحب کند، اگر بر سر تقسیم مالی بود میشد بخشی از آنرا به هر طرف داد و... اما تعیین نظام سیاسی يك کشور باید از يك دیدگاه و به طور منطقی انجام بپذیرد، نمی توان حاکمیت الهی را با حاکمیت انسانی جمع زد و حاصلش را تقسیم به دو کرد تا هر دو طرف راضی بشوند، چنین کاری منطقاً محال است.

البته ممکن است برخی بگویند که در قانون اساسی مشروطیت حاکمیت ملت با حق وتوی پنج مجتهد همنشین شده یا در قانون اساسی جمهوری اسلامی هم صحبت از حاکمیت الهی است و هم از حاکمیت ملی، و این تضادها را مایه توجیه بی اعتنائی به اصول بکنند. اول از همه باید توجه داشت که وجود این تضادها نقطه ضعف های این دو قانون است و اصلاً چیزی نیست که بتوان سرمشق قرار داد. دیگر اینکه قانون اساسی توصیف چارچوب رسمی تقسیم و اعمال قدرت سیاسی است نه شکل موجود و عینی این دو. کار پی ریزی يك نظام سیاسی به نگارش قانون اساسی ختم نمی شود و باید برای ارزیابی درست مسائل به هر دو وجه مسئله دقت داشت.

وجود تضاد در متن قانون ممکن است اما در اعمال قدرت ممکن نیست چون مترادف فلج شدن قدرت است و نابودی آن. اگر به وضعیت عملی اعمال قدرت سیاسی در ایران قرن بیستم نگاه بکنیم می بینیم که هیچکدام از دو قانون اساسی ایران هیچگاه به طور کامل اجرا نگردیده است ولی هیچگاه قدرت سیاسی به این دلیل از بین نرفته زیرا به ترتیبی که کاملاً با متن

قانون مطابق نبوده اعمال گذشته است. تفاوت اصلی دو قانون اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی بیش از آنکه با انگشت گذاشتن بر تضادهای متنی آنها روشن شود با توجه به سنت های اجرایی آن دو معلوم میشود. آنهایی که چندین سال بحق خواستار اجرای قانون اساسی مشروطیت بودند، فقط متن آنرا مد نظر نداشتند بلکه مقصودشان شیوه خاصی از «اجرای» این قانون بود، شیوه ای که علیرغم کم و کاستی هایش مدتی در صدر مشروطیت و سپس در فاصله شهریور ۱۳۲۰ تا مرداد ۱۳۳۲ مرعی بود. کسانی که اجرای قانون اساسی را میخواستند خواستار بازگشت حاکمیت ملت، آزادی احزاب و... بودند نه انتخاب پنج مجتهد برای بررسی قوانین. حتی خود آخوندها هم میدانستند اگر در مواردی که سخن از اجرای قانون اساسی در میان است چنین خواستی را مطرح سازند خود را اسباب مضحکه خواهند ساخت. شاید تنها کسی که چنین یاره ای به فکرش رسیده و وقاحت بیانش را هم داشته، آل احمد باشد که در فشانی هایش فصلی اساسی از کتاب «در نکبت و بلاهت روشنفکران» را تشکیل میدهد.

از آنجایی که قانون اساسی جمهوری اسلامی هیچگاه به طریقی مورد اجرا قرار نگرفته که مناسبتی با آزادی و رعایت حقوق اولیه مردم ایران داشته باشد، درخواست اجرای آن بی معناست و از عملیات بی ثمری است که برخی با ادعای مبارزه انجام می دهند.

تعیین نظام سیاسی ایران کاری نیست که اساساً تضاد بردار باشد و با این قبیل چانه زندهای بازاری سر بگیرد و باید بر اساس اصول روشن و از دیدگاه دموکراسی و لائسیته و با نگرش قانونی صورت بپذیرد که یکدستی و روشنی اش بتواند راهنما و راهگشای بسط و تحکیم آزادی های مردم باشد، چنانکه فی المثل قانون اساسی ایالات متحده هست، نه اسباب اغتشاش فکری و سردرگمی و مایه بحث های بی حاصل. اجرای این طرح و یاری به ملت بخت برگشته ایران هم جز با از بین بردن نیروهای مادی و معنوی اسلامگرایان ممکن نیست، زیرا اگر بعضی مخالفان سست عنصر هم به نوعی کدخدامنشی بی عاقبت رضایت بدهند، خود اسلامگرایان به چنین راه حلی گردن نخواهند نهاد و با چنگ و دندان از میراث انقلابی خود دفاع خواهند کرد، کما اینکه تا به حال کرده اند.

لازمه از بین بردن این نیروها هدف گرفتن مرکز ثقلشان است.

اول باید در مورد این مفهوم توضیح کوتاهی داد تا نوبت به تشخیص مرکز ثقل نیروهای اسلامگرایان برسد.

مرکز ثقل نیروهای حریف نقطه ایست که ضربه زدن به آن لازمه به دست آوردن پیروزی قاطع است و موفقیت یا عدم موفقیت در این کار پیروزی یا شکست در نبردهای جنبی را تحت الشعاع خود قرار می دهد و سرنوشت مبارزه را تعیین می نماید. به همین خاطر باید، بالاخص در مبارزه ای که هدف آن نابود ساختن نیروهای طرف مقابل است، در تشخیص مرکز یا مراکز ثقل نیروی وی کوشید و تمامی فشار ممکن را یکسره و بی وقفه متوجه آنها کرد تا خردکردنشان تکلیف کار را یکسره کند. طبعاً لازمه تشخیص مراکز ثقل توجه داشتن به تمامیت نیروهای طرف مقابل و وحدت آنها از یک طرف و جستن حساس ترین نقطه های آنها از طرف دیگر است.

نیروی های معنوی

در اینجا مقصود از نیروی معنوی همان اراده است، یعنی نیرویی که به ذهن توان میدهد تا معطوف به هدفی بماند و علیرغم تأثیر عوامل مخالف از کوشش در دستیابی بدان رونتابد. اراده اسلامگرایان در پی گیری اهدافشان و به اجرا گذاشتن طرح اجتماعیشان کلاً سه منشأ دارد: احساسات، منافع و اعتقادات. بخش اول شامل انگیزه های روانی میشود که فی نفسه محتاج گرفتن شکل استدلالی نیست؛ بخش دوم منافی را دربر میگیرد که برخی میکوشند تا با پیوستن به جنبش اسلامگرا کسب کنند؛ بخش سوم بینش مذهبی، نگرش تاریخی و ایدئولوژی را شامل میگردد؛ روشن است که استراتژی جزو امور اعتقادی نیست.

فرض این که اسلامگرایان نسبت به اسلام، کفر، تجدد... احساسات مشابه دارند غیرمعقول نیست و میتوان بین احساسات آنها تشابه، اشتراک و به تبع نوعی وحدت جست، اما نمی توان سرچشمه این وحدت را در تشابه شخصیت روانی آنها سراغ کرد. علیرغم تصویری که از اسلامگرایی نوعی در همه جا رواج دارد و اسلامگرایان را به درستی واجد صفات تعصب، خشونت، تحجر فکری... معرفی میکند، نمی توان یک گروه اجتماعی به این وسعت را متشکل از افراد واجد تیپ روانی واحد به حساب آورد. اول به این دلیل که عادی ترین تجربه خلاف این حکم میکند و هرکس چهار نفر اسلامگرا به عمر خود دیده باشد میداند که همه آنها شخصیت روانی مشابه ندارند. دوم به این دلیل که فرض تیپ روانی واحد عملاً نقش اعتقادات و منافع را در سوق دادن افراد به سوی اسلامگرایی و تن کردن جامعه شخصیت مشابه سیاسی و اجتماعی نادیده میگیرد، کاری که هیچ عقل سلیمی بر نمی تابد. بنابراین حتی اگر فرض وحدت احساسی را هم در بین اسلامگرایان بپذیریم نمی توانیم مرکز ثقل نیروی معنوی آنها را در شخصیت روانی شان بیابیم و باید جای دیگری دنبالش بگردیم.

در مورد منافع کار قدری پیچیده تر است. فرض این مسئله که اسلامگرایان در اجرای طرح اجتماعی خویش فرصتی برای کسب بعضی منافع می بینند و در حفظ تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران یا هر جامعه دیگر، اسباب برخورداری هرچه بیشتر از این منافع را می جویند، به هیچوجه غیر منطقی نیست. این منافع فردی میتواند از هر نوع و گونه باشد ولی وسیله ارضای آنها تقویت اسلامگرایی و تسلط یافتنش بر جوامع مختلف از جمله جامعه ایران است. این نفع مشترك حوزه وحدت منافع بین جمیع اسلامگرایان را روشن میکند. میماند مشکل یافتن مرکز ثقل آن و در اینجا است که باید به رابطه بین منفعت طلبی و اعتقاد فکری توجه کرد.

بی اهمیت شمردن منافع در جلب مردم به طرف اسلامگرایی و نگاه داشتشان در صفوف اسلامگرایان اساساً غیر معقول است. البته خود اسلامگرایان مدعیند که هر چه میکنند به عشق «مکتب» است اما این حرف از کسانی که اینچنین به چپاول مشغولند مطلقاً پذیرفته نیست و حتی بحث در باره آن بیجاست.

اما اگر از طرف دیگر بخواهیم شوق کسب منفعت را تنها منبع اراده اسلامگرایان در اجرای طرح های اجتماعی شان بشمریم و اهمیت اعتقادات را به کلی در این میان نفی کنیم اسلامگرایی را جنبشی فرض کرده ایم که عده ای اصلاً به قصد قتل و غارت راه انداخته اند و گفتار ایدئولوژیگشان لعبی است که بر روی مقاصد واقعی خود کشیده اند تا آنها را بپوشاند. احتمالاً این برداشت برای بسیاری از آنهاست که بحق از زورگویی و درازدستی اسلامگرایان به تنگ آمده اند جذاب می نماید اما به سه دلیل نمی توان آنرا جدی گرفت. اول این که بسیاری از اسلامگرایان در راه عقاید خویش خطر مرگ را پذیرا شده اند و برخی نیز در این راه جان داده اند، کسی را که حاضر است در راه عقایدش بمیرد نمی توان به این راحتی متهم به ریای ایدئولوژیک کرد. دوم این که وجود هم‌رأیی و همدستی بر سر ریاکاری، آنهم در یک جنبش اجتماعی به این وسعت اساساً بعید است، چنین توافقی را میتوان حداکثر بین یک گروه محدود ممکن شمرد نه در جنبشی که هزاران پیرو دارد. سوم این که همه افراد انسان به یکسان از عهده ریاکاری برنمیایند، زیرا تحمل فشار این بندبازی روانی برای همه آسان نیست، گروهی میتوانند در این زمینه هنرنمایی کنند که از نظر روانی مستعد باشند؛ حتماً برخی از اسلامگرایان واجد این استعداد هستند، اما مستعد شمردن یکسان همه آنها دوباره مشکل تیپ روانی واحد را مطرح میسازد که بالاتر به آن اشاره شد.

همچنانکه راه سوم، یعنی توجه داشتن به این امر که پابندی به اعتقادات و سودای منفعت الزاماً مانع الجمع نیست و این دو انگیزه میتواند همراه هم اراده اسلامگرایان را تقویت کند. طبیعتاً در این میان اعتقادات به یاری فرد میاید تا منافعی را که تصاحب کرده مشروع بشمارد و بین برخورداری از امتیازات قدرتگیری و آرمان اجتماعی خویش هیچگونه تضادی نبیند، کما اینکه بسیاری از اسلامگرایان نمی بینند.

اگر چنانکه باید خواست مشترک اسلامگرایان را برپایی و حفظ تسلط اسلامگرایی بر جوامع مختلف بشمریم، به دلیل همین آمیختگی انگیزه ها قادر به یافتن مرکز ثقل واحدی برای آن نخواهیم بود. اسلامگرایان اعم از معتقد و منفعت جو در درجه اول پابند برپایی و حفظ نظام اسلامگرا هستند. معتقدان سفت و سخت به دلایل اعتقادی در این راه می کوشند و سودجویان صرف به طمع منفعت شخصی و گروه بزرگی هم که بین این دو قرار دارد به هر دو دلیل به علاوه تناسب بین این دو انگیزه گاه برای خود این افراد هم چندان روشن نیست زیرا شاهین تعادل بین اعتقاد و منفعت جویی در سایه روشن بین آگاهی و ناآگاهی قرار دارد و بسا اوقات نوسانش برای خود فرد هم چندان محسوس نیست، بخصوص که توجه بدان همیشه برای وی مطلوب هم نیست. زمانی امکان تفکیک بین دو انگیزه پیدا میشود که دیگر همراهی آنها ممکن نباشد، یعنی پیروی از اعتقادات مستلزم چشمپوشی از منافع و حتی قبول زیان باشد. ولی در هر حال چه تفکیک میسر باشد و چه نه، آنجایی که بحث از منافع اسلامگرایان مطرح است باید صحبت از دو مرکز ثقل کرد. یکی به وجه اعتقادی قضیه مربوط است و باید در میان اعتقادات جستش و در همین قسمت نیروهای معنوی بررسی اش کرد و دیگری فقط ارضای منافع مادی را در بر میگیرد و اصلاً باید در حیطه نیروهای مادی سراغش را گرفت نه در بین نیروهای معنوی. زیرا مرکز ثقل منفعت جویی ترانزنامه کار است و منفی شدن ترانزنامه تمامی نیروی زاینده از منفعت جویی را خاموش میکند. ولی از آنجا که اولویت های انتخاب منافع در بین تک تک اسلامگرایان یکسان نیست و حتی نمی توان فرض کرد که همه آنها در درجه اول به حفظ منفعت مشترک، یعنی حفظ تسلط جمعی، پابندند و به علاوه اطلاع تک تک آنها از وضعیت و نیز معیار و روشی که در ارزیابی مسائل به کار میگیرند یکسان نیست، نمی توان در وجه ذهنی منفعت جویی وحدتی را یافت که ملازم پیدا شدن مرکز ثقل مشترک است و باید این مرکز ثقل را در وجه عینی مسئله، یعنی خود منافع سراغ کرد و با ضربه زدن به آن ترانزنامه منفعت جویی را منفی کرد. تا اینجا نتیجه گرفتیم که مجموعه اعتقادات اسلامگرایان منبع اصلی نیروی معنوی آنهاست. حال باید دید که وحدت این اعتقادات در کجاست و مرکز ثقل آنها کجا واقع شده است.

همانطور که بارها در طول این کتاب اشاره شد، اعتقادات اسلامگرایان مجموعه رنگ و وارنگی است که در آن همه چیز یافت میشود، از آراء و عقاید صرفاً مذهبی گرفته تا تولیدات فکری مارکسیست های وطنی. خود اسلامگرایان مدعیند که وجه نظری اعتقاداتشان عیناً مطابق اسلام یا به قول بعضی «اسلام ناب محمدی» و وجه عملی آنها عیناً مطابق احکام شرع است و میتوان اساس آنها را از قرآن و حدیث و سنت و روایت استنتاج کرد. حوزه وحدت اعتقادات اسلامگرایان را باید در همینجا جست، در همین اشتراک در اعتقاد فردی و قاطع به این که معتقدات و اعمالشان کاملاً مطابق اسلام است. نیروی معنوی آنها اساساً زاده همین ایمان است و باید مرکز ثقلش را در همینجا یافت. مرکز ثقل ایمان مذهبی از هر نوع و با هر کیفیت، جز مقوله تقدس نیست و برای متزلزل کردن نیروی معنوی اسلامگرایان باید تقدس اعتقاداتشان را نشانه گرفت. این کار کلاً از سه طریق انجام پذیر است.

راه اول که بسیار رواج دارد نقد اعتقادات اسلامگرایان از دیدگاه اسلامی است و نفی تقدس بخشی از این اعتقادات با اثبات تقدس اعتقادات متفاوت یا مخالف. این راه شعبه ایست از شعب جستجوی «اسلام راستین» و مرادف اتخاذ موضعی غیراسلامگرا در تعیین درست دینی. روش اخیر بیش از آنکه اساس فکر اسلامگرایان را نشانه بگیرد استنتاج های آنها را هدف قرار میدهد و به همین دلیل بسیار مطلوب مؤمنان و غیرمؤمنانی است که میخواهند در عین خلاص شدن از شر اسلامگرایان از پرداختن صریح و جدی به مسئله تقدس اجتناب کنند اما نقاط ضعفی دارد که هم به طور آبی و هم در دراز مدت ایجاد اشکال میکند.

اشکال اول اینکه چنین حمله ای به اعتقادات اسلامگرایان و امدار مذهب میماند و تعیین نوع و میزان اعتبار تقدس و به تبع ابتکار عمل در مبارزه با اسلامگرایان به گروهی از متخصصان گفتار مذهبی واگذار میگردد. این خود در حکم صرف نظر کردن مخالفان اسلامگرایی از استقلال رأی در باب تعیین سرنوشت خود و استعفای آنها از تصمیم گیری برای تحدید حدود دخالت مذهب در زندگانی خویش است. اما حتی قبول این «صغارت» هم مشکل اسلامگرایی را قطعاً از جهت مذهبی حل نمی کند زیرا صدور حکم قاطع در باب درست دینی نه از دست اسلامگرایان برمیآید و نه از دست مخالفانشان و هیچکدام این دو گروه در این زمینه صاحب صلاحیت قطعی و انحصاری نیست. علاوه بر این دو مشکل که خود را بلافاصله نشان میدهد، مشکل اساسی دیگری نیز هست که یافتن چاره اش بر ذمه استفاده کنندگان از این روش خواهد ماند. پاکداشتن در دور باطل نقد اسلام از دیدگاه اسلامی مشکل مربوط به اجرای احکام این مذهب را که اسلامگرایان گرد علمش جمع شده اند و آنرا علت وجودی جنبش اسلامگرا قلمداد میکنند، حل نخواهد کرد و فقط اعتبار گروه اخیر را در به اجرا گذاشتن این احکام نقض خواهد نمود. طبعاً تا وقتی مقوله تقدس مورد نقد قرار نگیرد و لازم الاجرا بودن احکام شریعت به طور اساسی نفی نشود، مسئله برقراری عدالت در کشورهایی که تحت تسلط یا در معرض خطر اسلامگرایی قرار دارند حل نخواهد شد. این امر هم کسی بیاید و برای عدم لزوم اجرای احکام مبنای مذهبی بیاید یا تفسیری از مذهب عرضه کند که در آن مسلمان و غیرمسلمان و مؤمن و غیر مؤمن برابر به حساب بیایند، قدری بعید به نظر میرسد.

دومین راه که از نظر برد محدودترین راه هم هست، حمله مستقیم به اسلام است به طور کلی، بی ارج شمردن مقدسات این دین چه با اتکا به داده های تاریخی و چه با نیش و تمسخر. طبعاً طرفداران این روش در مورد تقدس به طور عام یا چنانکه در اسلام عرضه شده موضعی بسیار قاطع اتخاذ میکنند و به بیرون راندن آن از حوزه شناخت قانع نمی شوند و آنرا از اصل بی پایه و بی معنی می شمردند. این روش از دیرباز در بین مخالفان دین و مذهب سابقه داشته است و به هیچوجه محدود به ایرانیان و دوره ما نیست و اگر هم دقت کنیم نامقدس شمردن یک شیئی یا فرد یا... اگر مسئله عادات ذهنی و سنت و تعادل اقلیت و اکثریت در کار نباشد، فی نفسه هیچ از مقدس شمردنش عجیب تر نیست. اما به کار گرفتن آن در مبارزه با اسلامگرایان، علیرغم خنک کردن دل گروه بزرگی که از روضه خوانی و امر به معروف و عذاراری و قرآن خوانی و... به تنگ آمده اند و با وجود این که برای ضربه زدن به اسلامگرایان به طور موضعی مؤثر است در دراز مدت کارساز نیست و قطعاً تکلیف مقام و موضع مذهب را در جامعه روشن نمی کند. زیرا اگر هدف از این حملات برچیدن بساط دین و ایمان باشد، بردش هیچگاه از بین کسانی که اصولاً گرایش چندانی به مذهب ندارند و یا لاقلاً مستعد زندگانی بدون مذهب هستند، فراتر نخواهد رفت. البته ممکن است در بین اسلامگرایان نیز چنین کسانی یافت شوند ولی علی الظاهر باید آنها را گروه بسیار کوچکی به شمار آورد. اگر هم هدف جایگزین کردن اسلام با یک مذهب دیگر باشد که از حد رقابت بین مذاهب فراتر نمی رود و اساساً کارساز نیست. بخصوص که به هر حال تغییر مذهب دادن مردم یک کشور عریض و طویل بدون کاربرد خشونت یعنی جنگ مذهبی ممکن نیست. در حقیقت این روش بیشتر میتواند یاور مبارزه اساسی باشد تا محور آن.

اساسی ترین راه ضربه زدن به مرکز ثقل نیروی معنوی اسلامگرایان نقد مقوله تقدس و کاربرد های آن به طور عام و نقد گفتار اسلامگرا بر این اساس است. این راه معقول ترین، مؤثرترین و قاطع ترین راه کوبیدن اعتقادات اسلامگرایان است. معقول ترین است چون بنیادش بر اعتبار خرد است و در حوزه اقتدار آن انجام می پذیرد و به جای عرضه سخنان سبکی که ممکن است دل این و آن را خنک کند یا حداکثر بدون داشتن پایگاه محکم، مختصر تأثیر موضعی داشته باشد، فکر و سخن اساسی در میان مینهد که با اندیشه تجددخواهی پیوند ریشه ای دارد و اعتبارش را بعد از ساقط شدن اسلامگرایان از دست نمی دهد و در عین حال از خیالپردازی هایی نظیر برچیدن بساط مذهب از جهان، دور است.

مؤثرترین است چون نه فقط تقدس اعتقادات اسلامگرایان را نقد میکند، بلکه این کار را خارج از حیطه گفتار مذهبی که آنها خود را در آن صاحب نظر و حق میدانند انجام میدهد و مبارزه فکری را به میدانی میبرد که ابتکار عمل در آن در دست خردگرایان است نه شریعت بازان و حکمیت را به صاحبان شعور واگذار میکند نه به گروهی که قرار است صرفاً به اعتبار جاداشتن در جرگه متخصصان مذهبی برای دیگران تکلیف تعیین کنند.

قاطع ترین است چون اعتبارش به هیچوجه و امدار تقدس نیست و در معرض صدور احکام ناسخ و منسوخ که با به کارگیری روش های غیرثابت از میان توده پرتضاد منابع مذهبی بیرون میآید، قرار ندارد و حتی اگر روزی اثبات شود که تفسیر اسلامگرایان تنها تفسیر برحق از دین اسلام است باز سرسوزنی از اعتبار آن کم نخواهد شد.

میدان به کارگیری این روش بسیار وسیع است و از نقد و بحث منابع اساسی مذهب و تاریخ اسلام تا الک کردن یاهو های اسلامگرایان را شامل میگردد. طبعاً نمی توان به بهانه فوریت مبارزه با اسلامگرایان فقط به نقد گفتار خود آنها پرداخت و از پرداختن به کل گفتار مذهبی تشیع با اسلام صرفنظر کرد. باید پیوستگی اینها را به هم مد نظر داشت و به مجموع آنها یکسان توجه نمود. این نقد باید در همه موارد با قاطعیت انجام شود، احتیاط و سستی همان و بی سرانجامی کار همان. کسانی هم که اراده و جریزه این کار را ندارند بهتر است از ادعای مبارزه چشم بپوشند و کار تقدس زدایی از حیات اجتماعی را بر عهده آنهایی بگذارند که مرد میدانند.

در این دوره بسیاری سعی میکنند تا از سر ترس یا احتیاط تفسیری مطلوب از اسلام عرضه کنند تا از مواجهه با تقدس رسته باشند و مسئله را بدین صورت مطرح میکنند که «آیا اسلام با دمکراسی آشتی پذیر است یا نه؟». گروه اخیر، بر خلاف اسلامگرایان، میکوشند تا آشتی پذیری این دو را اثبات نمایند و تفسیری از اسلام عرضه کنند که با دمکراسی سازگار باشد. اما نه آن سؤال سؤال درستی است و نه این پاسخ پاسخی محکم. سؤال اصلی کلی نیست و باید به این صورت مطرح گردد که «اگر

به فرض محال احکام اسلام و دموکراسی آشتی پذیر نباشد شما کدامیک را برخواهید گزید؟». این سؤالی است که هر فرد «مسلمان» اعم از مؤمن و بی ایمان و پایبند به انجام فرایض مذهبی یا لاقید نسبت به آنها، باید بدان پاسخ بگوید. پاسخی که فردی خواهد بود ولی لاقید برای خود فرد قاطعاً روشن خواهد کرد که اگر این دو با هم سازگار نبود کدامیک را برخواهد گزید. فقط در صورت پاسخ گفتن به این سؤال است که میتوان در قبال اسلامگرایی موضعی روشن اتخاذ کرد و احیاناً با آن مبارزه نمود. آشتی پذیر بودن احکام اسلام با دموکراسی آنقدر مهم نیست که اراده «مسلمانان» در دستیابی به دموکراسی، اگر این اراده موجود باشد و خود را بنمایاند سؤال اول موضوع نخواهد داشت. پاسخ سؤال اصلی در دست تک تک «مسلمانان» است نه در دست مرجعی که قرار است تکلیف دنیا و آخرت آنها را روشن سازد. طبعاً انتخاب دموکراسی مستلزم روشن کردن تکلیف تقدس و تحدید دخالت مذهب در حیات اجتماعی است.

تا به حال اتکای به تقدس برای اسلامگرایان فایده عمده ای در پی داشته است: ترس مخالفان از طرح درست قضیه و به تبع احترازشان از حمله به مرکز ثقل نیروهای معنوی اسلامگرایان. در این مورد نیروهای معنوی دو طرف کمابیش مثل دو کفه ترازو با هم مرتبط بوده است، بدین معنا که قوت یکی به مقدار زیاد زاده ضعف دیگری بوده است و شجاعت یکی زاده ترس دیگری. دلیل این ارتباط و تعادل شیفتگی یکسان دو طرف نسبت به تقدس بوده است. اسلامگرایان از این شیفتگی نیرو گرفته اند تا حریف را بکوبند و مخالفان اسلامگرایی از این شیفتگی فلج شده اند. تا موقعی که گروه اخیر نتواند خود را از بخت تقدس برهاند و آزادی عمل خود را بازیابد نخواهد توانست از بابت معنوی نسبت به اسلامگرایان در موضع قدرت قرار بگیرد، اما اگر موفق شد تا با اتکای به خرد طلسم تقدس را بشکند تعادل فعلی قدرت را دیگرگون خواهد کرد. نباید تحت هیچ عنوان اهمیت نیروهای معنوی را در مبارزه دست کم گرفت یا تأثیر مبارزه فکری را در دستیابی به پیروزی نهایی کم بها شمرد. شاید اشاره ای به ساقط شدن حکومت آریامهری مطلب را قدری روشن تر کند، هم از بابت تأکید بر اهمیت نیروی معنوی و هم از جهت گوشزد کردن نقش مبارزه فکری.

در مبارزه با نظام آریامهری، تقدس یکی از مهمترین اسباب پیروزی معنوی اسلامگرایان بر حریف تاجدارشان بود. زیرا نقش تقدس در اعتقادات مذهبی خود محمدرضا شاه و در گفتاری که مشروعیت پادشاه را در همه جا تبلیغ میکرد بسیار اساسی بود. پادشاه که نوع اعتقادش تفاوت چندانی با عوام الناس نداشت از هر فرصتی برای اشاره به «نظرکرده» بودن خود و دخالتهای مقدسین در جریان حیاتش استفاده میکرد و بسیار بر بعد مذهبی نقش خویش به عنوان پادشاه تنها کشور شیعه تأکید مینمود. وقتی حریف مذهبی او با همین سلاح تقدس پا به میدان گذاشت هم نیروی معنوی خود او متزلزل گشت و هم یکی از پایه های مشروعیت حکومتش، زیرا مقدسین به یاری اش نیامدند تا گریبانش را از دست سید انقلابی خلاص کنند و مراجع مذهبی هم در برابر کسی که ندای برقراری حکومت اسلامی و اجرای احکام اسلام را سر داده بود تنهانش گذاشتند. سستی و تزلزل شخص پادشاه هم به نوبه خود تمام نظام حکومتی را که گرد وی سازمان یافته بود به لرزه انداخت و خارج شدن از ایران همه کسانی را که ترقی شان در مدارج دولتی مدیون وفاداری به شخص شاه بود سرگردان ساخت و بالاخره اسباب پیروزی کامل خمینی را فراهم آورد.

مبارزه فکری با نظام آریامهری هم، طی دهه های چهل و پنجاه، فقط به ضرر کسانی تمام نشد که از دستاوردهای نظام آریامهری دفاع میکردند بلکه طرفداران دموکراسی و لیبرالیسم را هم به کلی به حاشیه راند چون ابتکار عمل در این مبارزه به دست کسانی افتاده بود که فقط با شیوه حکومت محمدرضا شاه مخالف نبودند، بل قاطعاً معتقد بودند که دموکراسی شیوه مناسبی برای اداره ایران نیست و باید به سراغ دیکتاتوری پرولتاریا و یا حکومت مذهبی رفت. در حقیقت ظرف این دو دهه بود که از ورای تور پاره سانسور و در بین گروه های روشنفکری و پیراروشنفکری و حول نشریاتی که سکه های قلب بازار اندیشه را رواج میداد، تکلیف نظام سیاسی آینده ایران به مقدار زیاد روشن گردید و بخت دموکراسی به حدی کاهش یافت که نه تنها دمکرات ها به سرعت از گردونه قدرت خارج شدند، بلکه اولین فحش انقلابی ایران صفت «لیبرال» شد. در آن زمان اشخاص ساده لوحی که خیال میکردند میتوان پس از پیروزی انقلاب تکلیف نظام سیاسی ایران را روشن کرد در برابر عمل انجام شده قرار گرفتند و تازه بعد از این پیروزی متوجه شدند که وقتی خود را برای سخن گفتن فارغ از سانسور آماده میکردند، دیگران حرف های خود را به کرسی نشانده اند.

امروز هم اوضاع تفاوت چندانی با آن زمان نکرده است و تکلیف نظام سیاسی آینده ایران هم اکنون در دست تعیین است. کسانی که میخواهند کارها را به خیال خود سر فرصت انجام بدهند و برای وارد شدن در میدان بحث در باب تقدس و حوزه اعتبار آن و طبعاً تعیین باید و نباید های نظام سیاسی ایران، منتظر ساقط شدن حکومت مذهبی هستند به کلی بیرونند. کوبیدن اعتقادات اسلامگرایان از موضع خردگرا و لیبرال و ترویج تحلیل معقول از مقوله تقدس امروز باید انجام بپذیرد و تکلیف آینده مردم ایران امروز در حال تعیین است. در بلبشوی ساقط شدن يك حکومت بخت پیروزی از آن کسانی است که سازمان منظم تر و افکار مدون تر از رقبا دارند نه کسانی که تازه از خواب بیدار شده اند و میخواهند سر فرصت گلوبی تر کنند تا صدایشان برای نطق و خطابه باز شود. روشن است که مخالفان اسلامگرایی در خارج از کشور، در انجام این مهم نقش اساسی بر عهده دارند زیرا از امکاناتی برای پختن و طرح نظراتشان بهره مندند که در داخل کشور فقط در دسترس عده ای از روشنفکران اسلامگرا و پریقچی های حکومتی است که هیچکدام نه قابلیت حلای درستی را دارند و نه علاقه ای به پیدا شدن تغییراتی دارند که مچشان را باز کند و از گردونه بیرونشان بیاندازد.

نیروهای مادی

تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران منحصرأً زاییدهٔ رواج اعتقادات اسلامگرا نیست و به كمك اسبابی مادی ممکن گشته است، اسبابی که مردم ایران را وادار کرده تا به سیادت اسلامگرایی گردن بگذارند. باید حوزهٔ وحدت این اسباب، یا به عبارت دیگر حوزهٔ وحدت نیروهای مادی اسلامگرایان را جست و سپس مرکز ثقلش را یافت.

نیروهای مادی اسلامگرایان عبارت است از جمیع سازمان‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و مذهبی و اداری و سیاسی و نظامی که تسلط اسلامگرایی را بر جامعهٔ ایران ممکن کرده است و طبعاً به منفعت جویی شان فرصت ارضاً داده است، از گروه‌ها و شبکه‌های کوچک و بزرگ اسلامگرا گرفته تا انواع کمیته‌ها و گشت‌ها و طبعاً آنچه که از دستگاه دولت مثله شده ایران و نیروهای نظامی و انتظامی اش به چنگ اسلامگرایان افتاده و نهادهایی که خود آنها در ایران تأسیس کرده‌اند از قبیل سپاه پاسداران و بسیج و بنیادهای مختلف. مشکل زاییده از این فراوانی و تنوع با تعدد مراکز تصمیم‌گیری و درهم تنیدگی شاخه‌های سلسله مراتب قدرت و رقابت گروه‌های مختلفی که هر کدام حول يك نفر یا يك گروه از اعضای هیئت حاکمهٔ اسلامگرا جمع شده‌اند کار یافتن وحدت نیروهای مادی را دشوار میسازد. چیزی که روشن است این مجموعهٔ رنگ و وارنگ وحدت سازمانی ندارد. نبود وحدت سازمانی کارایی آنرا بسیار کاهش داده است و همانطور که بالاتر هم اشاره شد در ناکامی و شکست اسلامگرایان در تحمیل طرح‌های اجتماعی خود به جامعهٔ ایران نقش عمده داشته است ولی در عوض به مقاومت آنها در برابر ضربات مخالفان بسیار افزوده است. اگر بخواهیم در این میان مقایسه‌ای انجام بدهیم میتوان نیروهای مادی اسلامگرایان را به نیروهای پارتنری تشبیه کرد، منتها پارتنران‌هایی که توانسته‌اند يك کشور کامل را در اختیار بگیرند و حداقل وحدتی را که لازمهٔ ادامهٔ این تسلط است پیداکنند بدون اینکه تمرکزشان از حد معینی فراتر برود. البته این کار از روی حساب انجام نشده و نتیجهٔ عدم موفقیت خمینی و جانشینانش در سازماندهی اسلامگرایان است، اما در کنار اثرات منفی ثمرهٔ مطلوبی هم برای آنها به بار آورده که همین کاهش آسیب‌پذیری و افزایش ترمیم‌پذیری در برابر ضربات موضعی است و نیز نوعی تغییر مدام در تعادل قدرت بین گروه‌های مختلف که یافتن مرکز ثقل آنها را دشوار میکند.

در نبود یکدستی سازمانی باید وحدت این نیروها را در منبع حیاتشان جست که اقتصادی است نه سیاسی یا سازمانی. چنگ انداختن اسلامگرایان به منابع و سازمان‌های اقتصادی ایران است که به آنها فرصت داده تا جمیع نیروهای انسانی خود را، با تمام پراکندگی و درهم ریختگی که دارند، سازماندهی و تجهیز و قادر به عمل سازند، به علاوه این کار به آنها امکان داده است تا منافع فردی خود و همراهان خویش را هم ارضاء کنند و برای جاگرفتن یا باقی ماندن در صفوف اسلامگرایان انگیزه‌ای، گاه بسیار قدرتمندتر از انگیزهٔ اعتقادی، به داوطلبان این کار عرضه نمایند. حیات جنبش اسلامگرا، همانطور که متکی به اعتقادات است مدیون منابع مادی است و قطع این منابع یا آنرا خواهد کشت و یا به اغماء فروخواهد برد.

مرکز ثقل اقتصاد ایران هم از چندین دههٔ پیش به این طرف، صنایع نفت بوده است زیرا درآمد حاصل از صدور نفت منبع اصلی درآمد دولت است و چرخ اقتصاد کشور را به حرکت در میاورد. این را هم اضافه کنیم که بسیار بعید به نظر میاید که تا حکومت اسلامگرا بر سر کار است این مرکز ثقل تغییر کند، چون تغییر آن، علیرغم تمام بحثی که مدتهاست بر سرش جریان دارد، مستلزم دگرگونی اساسی در شیوهٔ ادارهٔ مملکت است و ثبات قانونی و اعتبار قراردادها و روابط خارجی معقول و... را لازم دارد که اصلاً با اسلامگرایی مناسبت ندارد و تنها تغییری که در این میان ممکن به نظر میاید بهره‌برداری از منابع گاز است و چاپیدن آنها مثل منابع نفتی.

زدن ضربهٔ قاطع به نیروهای مادی اسلامگرایان فقط از طریق متوقف کردن یا محدود کردن درآمد نفتی آنها ممکن است و راه دیگری ندارد. کسانی که میخوانند هم شیر نفت باز بماند، هم درآمد اسلامگرایان از این منبع کاهش پیدا نکند و هم دست این گروه از جان و مال مردم ایران کوتاه شود طالب جمع‌اضدادند و بهتر است به جای مبارزه به نزدیک‌ترین امامزاده مراجعه کنند و به آن دخیل ببینند.

در اینجا هم مختصر مقایسه‌ای با نظام آریامهری بی‌مورد نخواهد بود. طی سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷، نیروهای مادی این نظام که به طور مشخص عبارت بود از دستگاه دولت و نیروهای نظامی و انتظامی، توسط مخالفان به چالش خوانده شد. دستگاه دولت با اعتصاب‌های ادواری متزلزل گشت و دولت‌ها، به غیر دولت بختیار که حقوق اعتصابیان را قطع کرد تا متقابلاً به آنها فشار بیاورد، عکس‌العمل روشنی در مقابل این اعتصابیان نشان ندادند و فقط کوشیدند تا با رشوهٔ مالی اعتصاب‌ها را ختم کنند؛ کاری که فقط به سیاسی شدن اعتصاب‌ها و روشن شدن صورت مسئله انجامید ولی راه حلی برای آن در میان نهاد. نیروهای ارتش بیش از آنکه سازماندهی و کارایی شان از تمردهای موضعی آسیب‌بینند از نظر معنوی در مبارزهٔ با انقلابیان و طرف بودن با مردم غیرمسلح فرسوده شدند و خروج شاه از مملکت هم تیر خلاص را به ارادهٔ سست فرماندهان ارتش زد و کسانی را که خود را يك عمر خادم پادشاه به حساب آورده بودند به حدی سرگردان ساخت که آخر به آن ترتیب مفتضح اعلان بیطرفی کردند. اما علاوه بر فشار بر دستگاه‌های اداری و نظامی، اعتصاب نفتگران بود که چرخ اقتصاد کشور را متوقف و منبع تغذیهٔ دستگاه دولت را مسدود ساخت و به کشورهایی هم که از ایران به صدور بی‌درسر نفتش راضی بودند فهماند که تداوم این صدور محتاج تغییر حکومت و نظام سیاسی ایران است. در شرایط امروز، همانطور که اشاره شد، سازمان‌هایی که تسلط اسلامگرایان را بر جامعهٔ ایران ممکن ساخته است به آن اندازه یکدست نیست که بتوان مرکز ثقل واحدی برای آنها جست. دستگاه دولت چندین پاره شده و اجزایش ده‌ها رقیب ریز و درشت پیدا کرده. نیروهای مسلح سازمان پیوسته‌ای ندارد که بتوان مرکز ثقلش را هدف گرفت، اما اهمیت نفت و صدور آن ثابت مانده است.

هدف گرفتن مرکز ثقل اقتصاد ایران از دو راه داخلی و خارجی ممکن است. راه داخلی همان اعتصاب در صنایع نفت است و در این مورد باید چشم امید به غیرت نفتگران دوخت. احتمالاً مخاطرات این کار از دوران شاه بیشتر خواهد بود ولی اثراتش نه با اعتصاب در سازمان های اداری ایران قابل مقایسه است و نه با شورش های کوری که به طور انواری در شهرهای مختلف انجام میگیرد و با خشونت هرچه بیشتر از طرف حکومت سرکوب میگردد. اما آنچه که در این میان از باقی مهم تر است و باید از هم اکنون به فکرش بود، شکل دادن به این اعتصابات و شورش هایی است که باید صورت بگیرد و نیز تعیین هدف سیاسی آنها، هدفی که باید تغییر نظام سیاسی ایران و جایگزین کردنش با حکومتی مبتنی بر دمکراسی و لائیسیته باشد.

از نظر خارجی هم این کار راهی ندارد جز بسیج افکار عمومی در کشورهای دمکراتیک - چون کشورهای غیردمکراتیک چندان «افکار عمومی» ندارند - در جهت بایکوت کردن خرید نفت از ایران و مشروط ساختن این کار به گردن گذاشتن حکومت اسلامی به قوانین بین المللی و به خواست های مردم ایران، زیرا گردن گذاشتن به این دو منطقاً نمی تواند نتیجه ای جز تغییر نظام سیاسی ایران در پی بیاورد. در این زمینه بار اصلی بر دوش مخالفان خارجه نشین جمهوری اسلامی است که آزادی عملی بیش از مردم داخل ایران و از جمله نفتگران دارند. کار گروه اخیر باید جایگزین و سپس مکمل فشاری باشد که نفتگران هنوز بر اسلامگرایان وارد نکرده اند. آنها باید از تمام امکاناتی که زندگی در کشورهای دمکراتیک در اختیارشان میگذارد استفاده بکنند و تمام وسایل موجود را برای تمرکز فشار اقتصادی بر اسلامگرایان بسیج کنند و در این راه از دو مانع نهراسند. اولی گفتار رایج بسیاری از دولت های غربی در باب بی اثر بودن فشارهای اقتصادی است. البته ظاهراً هر جا که فرصت برای سودجویی مناسب باشد هیچ فشار اقتصادی مؤثر شمرده نمی شود، ولی اگر هم نخواهیم به خیلی قبل و دوران محاصره اقتصادی حکومت دکتر مصدق بازگردیم، میتوانیم به دوران گروگانگیری سفارت آمریکا رجوع کنیم و ببینیم که توقیف دارایی های ایران در آمریکا و محدودیت هایی که برای فروش نفت ایران ایجاد گردید چه فشاری بر کرده اسلامگرایان گذاشت و چگونه خمینی و دارودسته اش را وادار ساخت تا طعمه را از دندان رها سازند. البته در آنجا فشار سیاسی و دیپلماتیک هم در کار بود ولی بعید بود که این دو بدون فشار اقتصادی کارگر بیافتند. اسلامگرایان در آمد های اقتصادی ایران را به دلایل روشن و سیاسی در درجه اول صرف تحکیم موقعیت خویش در جهان می نمایند و اگر درآمد آنها کم یا قطع شود تمام آنچه را که با صرف پول به دست آورده اند یا به کمک پول در دست نگاه داشته اند از دست خواهند داد و قادر به حفظ سازمان هایی که اسباب تسلط آنها را بر جامعه ایران فراهم آورده است، نخواهند بود.

مانع دوم گفتاری است که در بین خود ایرانیان رواج گرفته و به طور مستقیم و غیرمستقیم از طرف عوامل جمهوری اسلامی ترویج و تقویت میگردد. محور اصلی این گفتار عبارت «منافع ملی» است و کارایی اش زاده بهایی که ایرانیان به این امر میدهند و نیز هاله ابهامی که همیشه معنای آن را در خود پوشانده. اسلامگرایان مایلند چنین وانمود کنند که منافع ملی امری روشن و بی ابهام است که جمیع ایرانیان میتوانند و باید بر سر آن اتفاق نظر داشته باشند و میبایست برای حفظ آن در اطراف حکومت فعلی ایران که داعیه این کار را دارد گردیبینند و اگر نه از کل سیاست های آن، لاقلاً از بخشی که مربوط به «منافع ملی» است، حمایت نمایند. این ادعا جز حيله ای تبلیغاتی نیست. اولاً منافع ملی به هیچوجه امری نیست که روشن و بی ابهام باشد و همگان بتوانند به این راحتی بر سرش باتفاق نظر بیابند. تعریف منافع ملی تابع برداشت هایی است که هر گروه سیاسی از ارزش های حاکم بر میدان سیاست دارد و نیز تابع برنامه هایی که در دستور کار خویش قرار داده و وسایلی که میخواهد برای اجرای این برنامه ها مورد استفاده قرار دهد. اسلامگرایان، طبعاً از وقتی که دست به دامن ملت و منافع ملی شده اند، همیشه کوشیده اند تا برنامه های خویش را به هیئت «منافع ملی» بزرگ کنند و هر حمله ای را که به آنها میشود حمله به منافع ملی ایرانیان قلمداد سازند تا بتوانند گروه هرچه بزرگتری را در اطراف شعارها و برنامه های خود بسیج، یا لاقلاً از مخالفت علنی با آنها منصرف سازند. نقد این گفتار تبلیغاتی و تفکیک منافع ملی ایرانیان - چنانکه باید آزادی و امنیت و رفاه آنها را شامل گردد - از برنامه حفظ و توسعه اسلامگرایی، از اهم اهدافی است که باید در برنامه مخالفان اسلامگرایی قرار بگیرد. تا موقعی که ایرانیان نتوانند منافع ملی خود را از منافع اسلامگرایان تمیز بدهند و درک کنند که تحقق اولی در درجه نخست محتاج نابودی دومی است، قادر نخواهند بود تا خود را از شر اسلامگرایی خلاص کنند و فضایی فراهم کنند که بتوان در آن آزادانه در باره منافع ملی اندیشه و بحث کرد و تحقق برداشتی از آنرا که منعکس کننده خواست ایرانیان است، در برنامه کار قرار داد. قطع کردن رشته حیات اسلامگرایان محتاج فشار اقتصادی است و بدون این کار ممکن نیست. ایجاد این فشار حتماً بر سختی معاش مردم ایران خواهد افزود اما این بهایی است که باید برای شکست دادن اسلامگرایان پرداخت. کسانی که شاهد انقلاب سال ۱۳۵۷ بوده اند حتماً زمستان سرد آن سال و کمبود نفت را از یاد نبرده اند، آنچه تحمل آن سرما را برایشان آسان ساخت شوق رهایی از استبداد بود، پیروزی بر اسلامگرایان نیز مستلزم سختی های بیشتر است، اما نه بیشتر از سختی هایی که اسلامگرایان بر مردم تحمیل کرده و خواهند کرد. مخالفان اسلامگرایی نباید از تحمل دشواری های این مبارزه بهر اسند و به این دلیل در قطع شریان حیات اسلامگرایی تزلزل به خرج بدهند. باید دانست که هنوز کسی در تاریخ، برخلاف طبیعت، روشی برای زایمان بدون درد نجسته است.

تشکیل جبهه

مبارزه ای به این وسعت در مقابل حریفی به این نیرومندی نیازمند تشکیل جبهه ای از مخالفان اسلامگرایی است.

اسلامگرایان در سطح جهان شبکه ای تشکیل داده اند که هر چند به اندازه کمینترن کمونیستی متمرکز و کارآمد نیست، به قدرت تک تک اعضای این شبکه بسیار افزوده است زیرا همفکری آنها را در قالب ارتباطاتی کمابیش سازمان یافته ریخته است، امکان همیاری مالی و تجهیزاتی برایشان فراهم آورده، باعث شده تا در صورت بروز خطر، در کشورهایی که اختیاراتش به دست اسلامگرایان افتاده پناه بجویند و در موقع سختی از پشتیبانی یکدیگر سود ببرند. همانطور که بالاتر گفته شد، اسلامگرایان سراسر جهان گذشته از داشتن اعتقادات مشترک، منفعت مشترکی هم دارند که عبارت است از تحکیم و پیشروی هر چه بیشتر اسلامگرایی و مسلط شدنش بر کشورهای هر چه پر شمارتر. به عنوان مثال باید توجه داشت که تداوم تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران از نظر فلان اسلامگرای سودانی یا آمریکایی امر بسیار مهمی است که وی به خود مربوطش میداند و در راه آن به طور غیرمستقیم و مستقیم نقش بازی میکند. غیر مستقیم با تقویت موج اسلامگرایی در دنیا و مستقیماً با کمک هایی که به همتایان ایرانی خود میرساند، از تبادل اطلاعات گرفته تا آدمکشی.

در مقابل این صف بندی جهانی، مخالفان اسلامگرایی نیز ناچارند به ترتیب عمل حریف توجه کنند تا بتوانند بر وی پیروز گردند. این کوشش هم وجه نظری دارد که ترتیب استراتژی از اهم آن است و هم عملی که به کار بستن استراتژی و تشکیل جبهه جهانی ضداسلامگرا فصل مهمی از آن به شمار میاید. باید هم حلقه های اصلی این جبهه را روشن کرد و هم خطوط اساسی عمل آنرا ترسیم نمود. ولی قبل از وارد شدن به اصل مطلب یادآوری این نکته سنجی ریمون آرون اندیشمند بزرگ فرانسوی بی فایده نخواهد بود: در مبارزه حریف را میتوان انتخاب نمود و متحد را نمی توان.

جبهه مخالفان اسلامگرایی میتواند و باید بر اساس يك هدف مشترك شكل بگیرد: حذف اسلامگرایی از صحنه سیاست جهانی. ولی روشن است که اهداف سیاسی هیچکدام از اعضای این جبهه را نمی توان به مبارزه با اسلامگرایی محدود شمرد. همکاری آنها به تناسب اهمیت هدف مشترك در فهرست اهداف فرديشان شكل خواهد گرفت و استحکام جبهه خواه و ناخواه تابعی خواهد بود از پافشاری هرکدامشان بر ریشه کن کردن اسلامگرایی از صحنه سیاست جهان.

از حلقه اول شروع کنیم که قاعدتاً باید ایرانیان مخالف اسلامگرایی را در خود جا بدهد، چون بدیهی است که نمی توان از کسانی که هنوز کشورشان به چنگ اسلامگرایان نیافتاده است، یا اصلاً در معرض چنین خطری قرار ندارد، به اندازه آنهايي که اسلامگرایان هستی و آبرویشان را به یغما برده اند، چشمداشت پافشاری در مبارزه با آنها را داشت.

ایرانیان در این کار، چه بخواهند و چه نه، در خط مقدم جبهه قرار دارند و باری که دست تاریخ بر دوشان نهاده بسیار سنگین است. مهمترین مانع برای تشکیل جبهه در بین ایرانیان، شکافی است که از انقلاب سال ۱۳۵۷ به این طرف در بین انقلابیان و غیرانقلابیان آن دوران افتاده است. انقلابیانی که به زحمت و گاه با مرارت بسیار از حاصل انقلاب یعنی جمهوری اسلامی دل کنده اند و مخالفانی که غم از دست دادن مملکتشان را تا به امروز نشخوار کرده اند. پر کردن این شکاف فقط از طریق تجدید نظر در برداشت های تاریخی رایج از انقلاب ممکن است، با پذیرش این امر که انقلاب ایران، فارغ از سودا های گوناگون بازیگران متفاوت و پر شمارش، در عمل، یعنی از بابت نتایج عینی که به بار آورده است، انقلابی فاشیستی و مذهبی بوده و این امر بیش از آنکه زایدۀ همزایی ایدئولوژیک بازیگران انقلاب بوده باشد، ثمره قبول رهبری بی چون و چرای خمینی بر جنبش انقلابی است. تجدیدستیزی زیر علم سنت، پرستش رهبر، جهت دادن به حرکت های جماعتی و گروه های حمله حزب الله همه نشانه های بارز خصلت فاشیستی این جنبش است که به تسلط اسلامگرایان بر جامعه ایران انجامید. چنگ زدن به دامان «آرمان های انقلاب» هم دردی از کار دو نمی کند چون حاصل انقلاب با شعار و نیرو شکل میگیرد نه با «آرمان» و در انقلاب ایران آن هر دو در جهت خواست های اسلامگرایان به کار افتاد.

تا موقعی که مخالفان اسلامگرایی نتوانند تکلیف خود را با انقلاب سال ۱۳۵۷ - و نه فقط با جمهوری اسلامی - روشن بکنند، امکان اینکه بتوانند در راه جایگزین کردن نظام حکومت مذهبی ایران با دموکراسی لائیک همقدم شوند بسیار کم است. مخالفان اسلامگرایی باید بپذیرند که انقلاب سال ۱۳۵۷ از دید سردمداران اسلامگرای آن، ضدانقلابی بود نسبت به انقلاب مشروطیت و بازگشت به دستاوردهای انقلاب مشروطیت که بر محور تجدیدخواهی شکل گرفته بود مستلزم پس زدن کامل دستاوردهای انقلاب سال ۱۳۵۷ است. نمی توان فقط به عشق انقلاب در میدان بحث و عمل سیاسی وارد شد و هر چه که انقلابی بود پسندید، انقلاب ها همه يك جور و یکدست نیست و ثمرات مشابه ندارد - اگر کسی دنبال نتیجه مشخص باشد باید در بین انقلاب ها برخی را بپذیرد و برخی را نه.

مانع دوم شکاف بین چپگرایان و راستگرایان ایران است که تا حد زیادی بر تمایز بین انقلابیان و غیرانقلابیان منطبق است. راستگرایانی که پس از شکست خوردن از انقلاب کم کم در ارزش های سیاسی خود تجدید نظر کردند و چپگرایانی که همه به تجربه انقلاب ایران راضی نشدند و برای تجدیدنظر اساسی در بینش خود منتظر فروریختن دیوار برلن ماندند. تاریخ عملاً دو راه پیش پای این دو گروه گذاشته است: در جازدن در اختلاف های دیرین و چشم پوشیدن از ایفای نقش در تعیین آینده ایران یا تعریف دوباره گرایش سیاسی خود در چارچوب دموکراسی، توأم با قبول این مسئله که دموکراسی تک حزبی حرف مفت است و راست و چپ دمکرات به هم محتاج ترند تا به راست و چپ غیر دمکرات و به هم نزدیک ترند تا به کسانی که روزگاری در کنارشان شعار های افراطی میداده اند. راستگرایان و چپگرایان دمکرات که به لزوم برپایی دموکراسی در ایران آگاهند و به اهمیت لائیسیتۀ در شکل بخشیدن به این دموکراسی واقفند، چاره ای جز متحد شدن در يك جبهه وسیع ضداسلامگرا، یا به عبارت دیگر ضدفاشیستی، را ندارند و ناچارند در این نبرد حیاتی اختلافاتی را که خارج از این فصل مشترك قرار دارد کنار بگذارند تا با هم کمر اسلامگرایان ایرانی را بشکنند و به جنبش جهانی اسلامگرا ضربت سهمگینی وارد کنند.

مقصود از تشکیل جبهه تشکیل جلسات قد و نیمقدی نیست که چند سالی است در خارج از ایران مد شده و در آنها نمایندگان گرایش‌های مختلف عقیدتی گردهم می‌آیند تا قدری گپ بزنند و به سؤالاتی هم‌دیگر پاسخ بدهند و پس از ابراز رضایت از جلسه‌ای که تشکیل شدنش تنها ثمره آن بوده به هم تبریک بگویند و سالن را ترک کنند. این کار که همه به آن نام تمرین دمکراسی داده‌اند و از انجامش نیز بسیار خرسند به نظر می‌رسند، برای مبارزه با اسلامگرایی به هیچوجه کافی نیست و اگر کار دمکراسی به همین تمرینات ختم شود و به عرضه قابلیت در میدان سیاست ایران نرسد بسیار مایه تأسف خواهد بود. تشکیل جبهه مقابله با اسلامگرایی بسیار جدی‌تر از آن است که بتوان سر و تهش را با نطق و خطابه هم آورد. لازمه این کار هم‌رأیی و همکاری بر سر دستیابی به هدف مشترک است که متأسفانه، علیرغم همه‌ای که بر سر دمکراسی درگرفته، هنوز چندان موجود نیست. تبادل اطلاعات و کار مشترک برای مقابله با تبلیغات اسلامگرا، همکاری برای وارد آوردن فشار به اسلامگرایان و نیز کشورهای غربی که حاضرند محض سوداگری بر تمام جنایات اسلامگرایان چشم ببوشند، هنوز در مراحل بسیار ابتدایی است و تا موقعی که جبهه متحد ضداسلامگرا بین ایرانیان شکل نگیرد نمی‌توان به آینده مبارزه چندان خوشبین بود.

حلقه دوم «مسلمانان» را در بر می‌گیرد. علت استفاده از گیومه در دو طرف کلمه «مسلمانان»، متمایز ساختن دو معنایی است که به هنگام کاربرد رایج آن با یکدیگر خلط می‌شود. این کلمه از یک طرف کسانی را در بر می‌گیرد که از نظر آماری مسلمان به حساب می‌آیند و از طرف دیگر کسانی را که به دین اسلام اعتقاد دارند. طبعاً در نوشته حاضر کلمه مسلمان همه جا به معنای اول به کار رفته است، برای اشاره به معنای دوم از کلمه مؤمن که دقیق‌تر است استفاده شده. تمایز قائل نشدن بین این دو معنا فقط آب به آسیاب کسانی میریزد که همه مسلمانان را دارای اعتقاد واحد قلمداد می‌کنند و سپس خود را مدافع این اعتقادات و وکیل تسخیری این «یک میلیارد مسلمان» جامیزند. تفکیک دو معنای صفت «مسلمان» و سلب اختیار از این «نمایندگان ثابت و دائم و غیر قابل تعویض قاطبه مسلمانان جهان» که اسلامگرایان فعال‌ترینشان هستند، وظیفه تمام کسانی است که از نظر آماری مسلمان به حساب می‌آیند، سکوت آنها در حکم تأیید مدعای اسلامگرایان و دیگر آخوندماهای ریز و درشتی است که هرکدام در گوشه‌ای به اسم اسلام دکان باز کرده‌اند تا به بقیه بگویند که «مسلمانان» چه می‌اندیشند و چه می‌خواهند و چه می‌گویند.

در مقابله با اسلامگرایی، سرنوشت جمیع «مسلمانان» به هم گره خورده است و آنها چاره‌ای ندارند جز اینکه از ورای مرزها همفکران خود را بیابند و به آنها دست همکاری بدهند. اگر اسلامگرایان برنامه کار خود را بر اتحاد اسلامگرایان گذاشته‌اند، «مسلمانان» ضداسلامگرا نیز ناچارند نظایر خویش را بجویند و در «جهان اسلام» جبهه‌ای وسیع در برابر اسلامگرایان تشکیل دهند. ولی نباید عضویت در این جبهه را به «مسلمانان» محدود سازند، و باید در آنرا به روی تمامی مردمی که در «کشورهای مسلمان» زندگی می‌کنند و در معرض خطر اسلامگرایی قرار دارند، باز کنند و آنها را به دفاع از حقوقی که در تهدید اسلامگرایان قرار دارد دعوت کنند. آگاهی به لزوم این اتحاد و تبلیغ در باره آن گام اول در ایجاد جبهه است و به هیچوجه نباید در این باب کوتاهی کرد. نباید فقط به خود و کشور خود اندیشید و باید توجه داشت که تضعیف و شکست اسلامگرایی در دورترین نقطه دنیا ضربتی است که بر اسلامگرایان ایرانی وارد می‌آید. حذف نقاط اتکای جهانی جنبش اسلامگرا خطر را از سر همه دور می‌کند و نه فقط اهل محل. پیروزی استراتژیک بر اسلامگرایان در سطح جهان است که به دست می‌آید. طبعاً شکست آنها در کشورهای هایی که به چنگشان افتاده در تحقق شکست کلی نقش اساسی دارد، اما نباید در این میان توجه را منحصرأ معطوف به یک نقطه ساخت، باید کل میدان نبرد را در نظر آورد تا بتوان از امتیازی که در هر نقطه آن به دست می‌آید به بهترین شکل بهره برداری کرد.

ایجاد تماس با آزادی خواهان لائیک کشورهای مسلمان مرحله اول تشکیل جبهه است. جبهه‌ای که موجودیتش نمی‌تواند و نباید به تماس‌های موضعی محدود گردد، بلکه باید پایگاهی باشد برای تبادل اطلاعات و هماهنگی عملی در مبارزه با اسلامگرایی و برای زدودن تصویر نامطلوبی که اسلامگرایان به ضرب تبلیغ و خشونت و هوچیگری از مسلمان نوعی در دنیا رواج داده‌اند.

متأسفانه ایرانیان نیز مثل بسیاری دیگر از مردم کشورهای جهان سوم اول برای خود اعتبار قائلند و سپس برای کشورهای بزرگ غربی و در این میان توجهی که باید و شاید به همگان خویش در دیگر کشورهای جهان سوم نمی‌کنند. به همین خاطر شاید پاکداشتن در راه جبهه بندی با آنها برایشان قدری صعب جلوه کند، بخصوص که مردم این کشورها نیز، چه آنها که از جمله عوامند و چه اعضای گروه‌های تحصیلکرده و روشنفکر، کمابیش به ایرانیان شبیه‌اند و نگاه کردن به آنها یادآور نقاط ضعف خود ایرانیان است و همکاری با آنها دچار مشکلات کار جمعی در بین ایرانیان. ولی همانطور که مخالفان ایرانی اسلامگرایی ناچار از گرد آمدن و تشکیل جبهه‌اند از نزدیکی و همکاری با همتایان جهان سومی خود هم ناگزیرند. به هر صورت پاکداشتن در این راه احتمالاً به تصحیح تصویر گاه اغراق آمیزی که ایرانیان از اهمیت خود و تمدن خود و تلخی و یگانگی سرنوشتشان دارند، کمک خواهد کرد و به آنها فرصت خواهد داد تا مقام و موضع خویش را در جهان امروز بهتر ارزیابی کنند.

حلقه سوم تمام افراد و گروه‌ها و حکومت‌هایی را در بر می‌گیرد که در سراسر جهان اسلامگرایی را دشمن دارند و با آن مبارزه مینمایند. طبعاً اعضای اصلی این حلقه حکومت‌ها هستند و باید توجه داشت که نیروی اصلی در مبارزه جهانی با اسلامگرایی در اختیار آنهاست و همانها هستند که می‌توانند بیشترین و مؤثرترین فشار بین‌المللی را بر اسلامگرایان وارد سازند. کار مخالفان اسلامگرایی در این سطح بیشتر شامل تشکیل گروه‌های فشار است برای تأثیرگذاری بر سیاست‌های کشورهای دنیف. گروه‌هایی که باید با دستیاری شخصیت‌ها و روشنفکران و سازمان‌های غیردولتی - چه کشوری و چه جهانی

- تشکیل داد و فعالیت آنها را معطوف به ایجاد فشار سیاسی و اقتصادی و تبلیغاتی بر اسلامگرایان نمود.

ایرانیان خارج از کشور فرصتی را که برای خوگیری با چم و خم زندگی و فعالیت سیاسی و اجتماعی در کشورهای میزبان لازم است، داشته اند و تا به حال نیز به طور پرانگنده به فعالیت های مشترک با مردم این کشورها دست زده اند، ولی باید به این فعالیت ها صورت هرچه منظم تر و مرتبط تر بدهند تا بر کارایی آنها بیافزایند. این آموزش اجباری چندین ساله به آنها فرصت داده تا از تصویر رایجی که سالیان سال است ایرانیان را در تماس های خود با خارجیان، و به خصوص کشورهای غربی، دچار مشکل کرده است، برهند. یعنی هم از سوظن مدامی که نسبت به کشورهای غربی ابراز میشود و دست توطئه گر آنها را در تمام ارکان حیات ایرانیان میجوید، خلاص شوند و هم از شیفتگی ساده لوحانه نسبت به این قدرت خیالی و منفور. در اینجا نیز شناخت و تجربه اسباب زدودن افسانه و خیال شده و به بسیاری امکان داده تا هم شیوه تصمیم گیری در دمکراسی های غربی را از نزدیک لمس کنند و هم محدودیت ها و امکانات این کشورها را در رودرویی با اسلامگرایی بسنجند. باید از تمام این آموخته ها و امکانات برای کوبیدن اسلامگرایی استفاده کرد و در این راه نه باید فریفته گرافگویی های اسلامگرایان در باره رویین تنی در برابر کشورهای غربی شد و نه باید از تهمت نزدیکی با بیگانه که اسلامگرایان به دیگران میزنند هر اسی به دل راه داد.

خود اسلامگرایان به خوبی میدانند که در جهان به هم پیوسته امروز و با امکانات اقتصادی و تکنولوژیک محدودی که در اختیار آنهاست نه تنها از مرادده با دولت های غربی بینیاز نیستند، بلکه به این دادوستد احتیاج حیاتی دارند و به همین تناسب در معرض فشار دولت های غربی قرار دارند و رجزخوانی هایشان هم در باره اینکه «آمریکا هیچ غلطی نمی تواند بکند» فقط به درد قوت قلب دادن به خود و همپالکی هایشان میخورد. اگر اسلامگرایان واقعاً از داشتن وجهه قابل قبول بین المللی بی نیاز بودند، این همه امکانات صرف تبلیغات و کلاه گذاشتن بر سر سازمان های جهانی نمی کردند تا بر جنایات خویش پرده ببندازند و دامان خود را از تهمت ترویج تروریسم پاک کنند. آنها خود بهتر از هر کسی میدانند که دقیق شدن و تثبیت اتهاماتی که به دلیل جنایات داخلی و خارجی متوجه آنهاست موقعیتشان را از نظر جهانی تضعیف خواهد کرد و به کسانی که دواطلب وارد آوردن فشار بر آنها هستند، بخت بیشتری برای اجرای درخواست هایشان خواهد داد.

یاری گرفتن از بیگانگان و حتی در صورت امکان و ادار ساختن آنها به فشار آوردن بر اسلامگرایان عار نیست. سیاست موافق دول های خارجی بر سرنوشت تمام حکومت های قرن اخیر ایران تأثیر داشته است، از مشروطه خواهان گرفته تا خمینی، ولی این امر نه باعث شده تا این حکومت ها سیاست یکسانی را تعقیب کنند و نه از همه آنها نوکر بیگانه ساخته است. استفاده از قدرت دولت های غربی برای سرنگون کردن اسلامگرایان ایرانی اجتناب ناپذیر است و کسی که قصد مبارزه با اسلامگرایان را دارد ناچار از پذیرفتن این واقعیت است. خود ایرانیان هنوز نشان نداده اند که برای کم کردن شر اسلامگرایان قدرت کافی دارند و حتی اگر بتوانند تا چند سال دیگر چنین نیرویی را تجهیز کنند - که تازه بسیار بعید به نظر میرسد که موفق بدین کار گردند - بهتر است که به جای انتظار و هدر دادن خون هزاران ایرانی و ثروت کشور از دیگران کمک بگیرند و اسلامگرایان را هرچه زودتر ساقط سازند.

در پایان باید این را نیز به گروه نه چندان کوچکی که هم از بی اعتنایی دول غربی به جنایات اسلامگرایان مینالند و هم این بی اعتنایی را نشانه سودبردن آنها از اوضاع کنونی ایران میدانند، حالی کرد که اگر فشار نیاوردن دولت های غربی بر اسلامگرایان این چنین بر سرنوشت ایرانیان تأثیر دارد و خود نوعی دخالت در تعیین این سرنوشت است، بهتر است که این تأثیر و دخالت در جهت دیگری به کار بیافند، به ترتیبی که نتیجه اش برای عموم ایرانیان مطلوب باشد و نه فقط برای اسلامگرایان.

دفاع از رشدی

لزوم دفاع از رشدی توسط کسانی که با اوضاع موجود ایران مخالفند بسیار روشن است زیرا صدور فتوا علیه رشدی فرصتی تاریخی برای نقد بینش مذهبی و ایدئولوژی اسلامگرایان فراهم آورده است و در عین حال استراتژی اسلامگرایان را در موقعیتی بسیار ضعیف قرار داده و امکان شکست دادن آن را به مخالفان تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران عرضه نموده است؛ فرصت و امکانی که بسیار نادر و بسیار گرانبه است و به هیچ قیمت نباید از دستش نهاد.

بینش مذهبی

از اول کتاب حاضر تا اینجا بارها صحبت از تقدس شده، از برداشت های مختلفی که از چندوچون آن و بخصوص رابطه اش با مقدسات عرضه میگردد، از پیامدهای منطقی هرکدام این برداشت ها و از ثمره عملی پیروی از هرکدام از این بینش ها. از اینکه بینش مذهبی اسلامگرایان چه اندازه بسیط و ابتدایی است، از اینکه نقشش در اعتبار بخشیدن به دیگر اعتقادات آنها چقدر زیاد است و از اینکه نیروی معنوی آنها چه اندازه تابع این اوهام است و طبعاً از اینکه نقد بینش مزبور در مبارزه با اسلامگرایان چه اهمیتی دارد.

در اینجا فقط باید بر این نکته تأکید نمود که نمی توان در نقد یک برداشت معین از تقدس و بینشی که بر اساس آن شکل گرفته به گفتار فلسفی و انتزاعی قناعت کرد، باید مصادیق تاریخی و معین آن برداشت و بینش را به طور مشخص مورد نقد

قرار داد. اکتفا به تحلیل و شمارش انواع ارتباط تقدس با مقدسات چارچوب ارزیابی را معین میکند ولی جای ارزیابی را نمی‌گیرد. ارزیابی از طریق بحث بر موارد مشخص ممکن می‌گردد و نه فقط با اشاره به کلیات.

صدور فتوا علیه رشدی و وارد آمدن اتهام کفر به وی، ضرورت اندیشه در باره تقدس و سنجش مقوله کفر را، خواه و نا خواه، به همگان تحمیل کرده است و دیگران را وادار ساخته تا یا برداشت تحمیلی را بپذیرند و یا برداشت دیگری را در برابر آن بنهند زیرا در حال حاضر نمی‌توان از بحث راجع به اعتبار بینش مذهبی خمینی و اتهام کفری که تابع آن است طفره رفت و در عین حال خود را موافق یا مخالف این فتوا شمرد. صدور فتوا در عین حال امکان قناعت به بحث فلسفی هم را از دیگران گرفته است زیرا مشکلی را که به آنها عرضه کرده مسئله‌ای صرفاً انتزاعی و فلسفی نیست، مشکلی است مشخص با ابعاد تاریخی معین که باید چاره اش نیز به طور معین و مشخص در میان نهاده شود.

خمینی با صدور فتوا علیه رشدی نه تنها فرصتی بسیار مغتنم برای بحث در باره تقدس و کفر فراهم کرده بلکه همگان را، اعم از مؤمن و بی‌ایمان، به نوعی وادار به اندیشه در باب تقدس و شرکت در بحث راجع به آن نموده است. مؤمنان را متوجه این امر ساخته است که نمی‌توانند در اعتقادات خویش فقط به تکرار آنچه که از این و آن شنیده‌اند و بدون تفکر پذیرفته‌اند، قناعت نمایند، بل باید روشن کنند که آیا برداشتشان از تقدس همانند برداشت خمینی و دیگر اسلامگرایان ابتدایی و بسیط است و مقدسات را ظرف و حاوی تقدس می‌شمارند، یا اینکه آنها را نشانه‌های تقدس به شمار می‌آورند و از این کلمه «آیه» که معنایی جز نشانه ندارد و از صبح تا شام بارها به کارش می‌برند همان برداشتی را دارند که رمال‌ها و جن‌گیرها یا برداشتی که با نشانه‌شناسی [Sémiotique] جدید و نقد خرد مطابقت دارد و لطمه‌ای هم به ایمانشان وارد نمی‌سازد. غیرمؤمنان را هم به طریق اولی متوجه ساخته که تحت عنوان مقدس بودن این و آن چیز نباید از زدندش به محک خرد غافل ماند و نباید تصور کرد که مؤمنان هر برداشتی از تقدس داشته باشند در سرنوشت جامعه تأثیری ندارد. در جامعه نادانی و بلاهت و تعصب یک عده برای دیگران هم ایجاد دردسر میکند و احتراز از رودرو شدن با آن برای همه گران تمام می‌شود. باج دادن به تقدس هم بسیار پرخرج‌تر از آنست که بتوان پرداخت و در کنارش زندگی معقولی داشت.

خمینی در عین حال به هر دو گروه گوشزد کرده است که نمی‌توانند در قضیه رشدی بیطرف بمانند، دفاع نکردن از رشدی مرادف پذیرفتن جمیع مدعاهای خمینی است و در حکم صحنه نهادن به جنایات او و دیگر اسلامگرایان.

کفر از دیدگاه مذهبی «خطای مادر» محسوب است و تمامی خطاهای دیگر تابعی است از آن، زیرا تقدس که لطمه دیدنش پایه مقوله خطای مذهبی است با کفر به شدیدترین شکل در معرض تهدید قرار می‌گیرد. شکستن چماق تکفیر لازمه آزادی از قید باید و نبایدهایی است که پیروان بینش‌های گوناگون مذهبی برای دیگران تعیین کرده‌اند و به ضرب استفاده از صفت مقدس به همگان تحمیلشان میکنند. شناختن اعتبار مستقل قوانین اخلاقی و قوانینی که بشر برای حیات خویش طرح کرده است باید از این مجرا بگذرد.

صدور فتوا علیه رشدی فرصتی است برای رد اعتبار بینش مذهبی اسلامگرایان و نشان دادن این که اعتبار مقوله تقدس بسیار محدودتر از آن است که این گروه ادعا میکنند و مقولاتی که دستمایه مذهبیان در تعیین چگونگی حیات اجتماعی است چه اندازه سست و محدود است و به هر صورت با قوانین یافته خرد انسان قابل مقایسه نیست و به همین دلیل اصلاً نباید در پس زدندشان و جایگزین کردنش با قواعدی که اصلاً به تقدس ارتباط ندارد اما امکان حیات معقول و آزاد و آبرومند را برای انسان فراهم می‌آورد تردیدی به دل راه داد.

مخالفتان تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران باید قدر این فرصت را بدانند و نباید ذره‌ای در دفاع از رشدی و در حل معضل تاریخی تقدس که این همه اسباب دردسر ایرانیان را فراهم آورده سستی کنند زیرا با این کار خدمت دو جانبه‌ای به همه ایرانیان خواهند کرد: هم ترس بیجایی را که استفاده از تقدس به نوعی در دل بسیاری ایجاد کرده خواهند زدود و هم بر نیروی معنوی اسلامگرایان ضربتی کاری وارد خواهند ساخت، بخصوص که گروه اخیر سرمایه‌گذاری اعتقادی و عاطفی بسیاری بر اعتبار فتوای خمینی کرده‌اند. باید برای همه ایرانیان روشن کرد که این دمکراسی مغرب زمین که این همه حسرتش را می‌خورند به رایگان و به خودی خود فراهم نگشته است، بلکه نقد تقدس و کنار زدن مقوله کفر با تمام زحمات و سختی‌ها و قربانی‌هایش، بخش بزرگی از بهایی بوده که مردم این خطه برای زندگی مطابق با شئون انسانیت پرداخته‌اند. دستیابی به آن امتیاز بدون پرداختن این بها ممکن نیست و مردمی که هنوز از تقدس می‌هراسند به آن بلوغ تاریخی که آزادی و دمکراسی می‌طلبد نرسیده‌اند.

ایدئولوژی

صدور فتوا علیه رشدی فرصت نقد ایدئولوژی اسلامگرایان را نیز فراهم آورده است، فرصتی که تمام مخالفان اسلامگرایی باید از آن بهره‌جویند. تمامی ابعاد تجددستیز و فرهنگ مدار و تام‌گرا و غرب‌ستیز این ایدئولوژی در صدور فتوا علیه رشدی و بسیجی که حول این فتوا و به قصد مشروع جلوه دادن و به اجرا گذاشتن انجام گرفته متبلور شده است. مخالفان تسلط اسلامگرایی بر جامعه ایران با دفاع از رشدی فرصت خواهند یافت تا یکایک اجزای این ایدئولوژی را به طور بنیادی نقد کنند، تمامی نیروی معنوی را که اسلامگرایان از اعتقاد بدان برای خود دست و پا کرده‌اند متزلزل سازند و اعتباری را که با استفاده از این ایدئولوژی برای خود فراهم آورده‌اند مخدوش نمایند.

آنها خواهند توانست تا به اسلامگرایان حالی کنند که مدعا‌های تجددستیزشان به پیشیزی نمی‌آورد و های و هویی که بر سر مخالفت با این جریان بزرگ تاریخی به راه انداخته‌اند فقط تلاشی است مذبحانه برای انکار وقوع آنچه که ظرف چند سده

گذشته در جهان واقع شده است. این مخالفان خواهند توانست تا با دفاع از رشدی هم به اسلامگرایان و هم به دیگر کسانی که در سراسر جهان یاره های آنها را جدی میگیرند نشان بدهند که تجدد تا چه اندازه در ایران ریشه دوانده است و چه اندازه اجرای طرح های ایدئولوژیک اسلامگرایان را در این جامعه دچار اشکال ساخته است و به تمام کسانی که پیروزی اسلامگرایان را نشانه بی ریشگی تجدد در ایران میشمردند یادآوری کنند که این همه نزدیک بینی در تحلیل تاریخی چه اندازه نابجاست و جریانی که ظرف یک قرن تمامی شئون حیات مردم یک کشور را زیرورو کرده به این راحتی و با عریبه جویی و قداره بندی زدودنی نیست.

آنها فرصت خواهند یافت تا این مدعیای پوچ اسلامگرایان را که خود را تنها نماینده و وارث بحق فرهنگ ایران قلمداد میسازند از بنیاد متزلزل سازند و به روشنی نشان دهند که فرهنگ ایران پدیده یکدست و قالبی و بی تضادی نیست که جوهرش به اسلام یا تشیع ختم شود و نمایندگان و محافظانش روحانیان و اسلامگرایان باشند، بلکه مجموعه بسیار وسیع و بسیار پرتنوعی است که به هیچوجه به اعتقادات مذهبی، اعم از اسلامی یا غیر آن، محدود نمیکردد و وراثت آن تک تک مردم ایرانند و حافظانش کسانی که با اندیشه و آفرینش خویش در طول زمان بر ذخایرش افزوده اند نه کسانی که با شعور کم و ذهن متحجر و نظر تنگ خود در هر دوران کوشیده اند تا بر رشد و غنی شدن آن لگام بزنند.

آنها فرصت خواهند یافت تا بر سیادت طلبی ایدئولوژی اسلامگرا که برای تمامی جنبه های حیات «مسلمانان» سخن از باید و نباید در میان میاورد خط بطلان بکشند و نشان دهند که این داعیه تام گرایی با چه بی رمقی فکری همراه است و چگونه فقط کسانی را به سوی خود جلب میکند که شعور سیاسی و اجتماعیشان در چارچوب تنگ این ایدئولوژی میگنجد، نه جمیع مردم ایران را، که هرچند از بابت دانش و فرهنگ هم مرتبه نیستند اما به این درجه از پستی فکری و دنائت اخلاقی نزول نکرده اند که از چنین گندابی سیراب شوند.

آنها به تمام کسانی که به نحوی از انحاء بازگشت به سنت را ممکن و مطلوب میشمردند و نیز آنهایی که حاضرند در این راه جامعه اسلامگرایی بیوشند یا به اسلامگرایان دست دوستی بدهند، خاطر نشان خواهند ساخت که نه سنت پدیده یکدستی است و نه بازگشت بدان ممکن است و استفاده از خشونت هم گرهی از کار غیرممکن نخواهد گشود.

آنها به این ترتیب سکه غرب ستیزی را که اسلامگرایان میکوشند تا در بین تمامی «مسلمانان» رواج بدهند از اعتبار ساقط خواهند کرد و نشان خواهند داد که این شعار پوچ که فقط به کار تحقق منافع خود اسلامگرایان میاید، در بین همه خریدار ندارد و «مسلمانان» نیز مانند دیگر مردم دنیا به خوبی میتوانند فرهنگ های دیگر را بسنجند و به خواست خود و مطابق میل خویش آنچه را که می پسندند از این میان برگزینند و در این کار حاجت به قیمی ندارند که به آنها امر و نهی کند، حتی اگر آن امر امر به معروف باشد و این نهی از منکر.

در يك كلام دفاع از رشدی به مخالفان اسلامگرایی فرصت خواهد داد تا از استقلال رأی و حیثیت انسانی خویش دفاع کنند و ایدئولوژی اسلامگرایان که این هر دو را نفی میکند و در بسیج و تقویت نیروهای آنها نقش عمده دارد، از هم بپاشند.

استراتژی

آخر از همه باید به استراتژی پرداخت که هرچند نوبتش آخر از همه رسیده از بابت اهمیت به هیچوجه در آخرین مرتبه قرار ندارد.

تا اینجا، گذشته از فصلی که به استراتژی خمینی اختصاص داشت، چندین بار به استراتژی اسلامگرایان و خصیصه تهاجمی آن و این مسئله که تعویض یا تغییر آن دچار چه موانعی است اشاره شد. حال باید دید که دفاع از رشدی در مقابله با این استراتژی چه نقشی بازی میکند.

خمینی با صدور فتوای قتل رشدی دست به مانور بسیار وسیعی زد که اهداف آن از قتل رشدی بسیار فراتر میرفت، اما انجام این مانور علیرغم امتیازاتی که نصیب وی و جانشینانش ساخت خطای استراتژیک عمده ای بود که میتواند برای وراثت وی و حکومتی که او پایه اش را گذاشته، بسیار گران تمام شود.

اول باید توضیحی راجع به خطای استراتژیک داد و سپس نوع خطای اسلامگرایان را روشن کرد تا اهمیت دفاع از رشدی در شکست دادن استراتژی اسلامگرایان ایران روشن شود.

خطای استراتژیک، بر خلاف خطای تاکتیکی خطایی نیست که نتایجش بلافاصله آشکار شود و کسی را که تن به آن داده فوراً وادار به تقبل زیان بکند. از آنجا که استراتژی در طول زمان و در پهنه جغرافیایی بسیار وسیع تر از تاکتیک به مرحله اجرا در میاید خطاهای استراتژیک به تناسب به مدت طولانی تری برای بروز نتایج خویش احتیاج دارد و خود را در ترازنامه کل نبرد نشان میدهد نه به طور موضعی و سریع.

دیگر اینکه خطاهای استراتژیکی، بر خلاف خطاهای تاکتیکی، به معنای اخص جبران پذیر نیست. بدین معنا که خطای تاکتیکی بنا بر تعریف «جزئی» است و به بخشی از مبارزه کلی مربوط میشود و اکثر اوقات امکان جبران ضعف یک جبهه با قوت جبهه های دیگر هست ولی خطای استراتژیکی کل نبرد را در بر میگیرد و نمی توان با اتکا به نقطه ای خارج از این کل جبران کرد؛ خطای استراتژیک نقطه ضعفی کلی ایجاد میکند، فقط ممکن است این امر به دلایل مختلف به شکست کسی که مرتکب این خطا شده نیانجامد.

نکته آخر این که خطاهای استراتژیکی - این بار همانند خطاهای تاکتیکی - به تنهایی و فارغ از کنش های حریف موجد اثر نیست و فرضاً با اشتباه در محاسبه ارقام قابل مقایسه نیست که به هر حال و در هر صورت نتیجه ثابتی به بار میاورد. خطای

استراتژیکی یا تاکتیکی در صورتی و به نسبتی موجد ثمرات نامطلوب میگردد که حریف از آن به درستی استفاده کند و اگر حریف این موقعیت را از دست بدهد خطا هم بی پیامد میماند.

خطایی که خمینی با صدور فتوا علیه رشدی مرتکب شد گذشتن از نقطه اوج حمله اش بود. نقطه اوج هم یکی از مفاهیم پرداخته کلسویتز است. این نقطه نقطه ایست که هر حمله - اگر به شکست کامل طرف مقابل ختم نگردد - دیر یا زود به آن خواهد رسید و باید در آنجا متوقف گردد؛ فراتر رفتن از نقطه اوج، نیروهای مهاجم را خواهد کاست و در معرض عکس العمل حریف قرارش خواهد داد؛ هر چه این تجاوز از نقطه اوج بیشتر شود نیروی مهاجم بیشتر کاهش خواهد یافت و نه تنها بخت وی برای به دست آوردن پیروزی های بیشتر کم خواهد شد، امکانات دفاعیش نیز در برابر واکنش حریف تضعیف خواهد گشت.

خمینی، همانطور که بالاتر هم اشاره شد، استراتژی بسیار ساده ای در ذهن داشت که مبتنی بر حمله ساده، مستقیم و بدون وقفه بود به قصد برقرار کردن تسلط اسلامگرایی بر ایران، کشورهای «مسلمان» و در نهایت جهان. این حمله یکسره با موقعیت اولیه وی چندان بی تناسب نبود. تبعیدی فراموش شده ای که در کنج نجف نشسته بود و سودای فرمانروایی در سر میپرورید چه میتواند بکند غیر از حمله یکسره به امید اینکه چیزی به دست بیاورد. دلایل کارساز افتادن این استراتژی ساده طی انقلاب ایران که مرحله اول اجرایش بود، در جای خود تحلیل شد. ولی خمینی پس از این پیروزی اولیه دلیلی برای ایجاد تغییر در اهداف و برنامه کار خود ندید و همان تهاجم را ادامه داد منتها در برابر حریفانی بسیار زورمند تر و بارآده تر و قابل تر از محمدرضا شاه. وی به این ترتیب از نقطه اوج پیروزی اش گذشت و خود را بیش از پیش در معرض شکست قرار داد.

اولین نمونه این تجاوز گروگانگیری یا به عبارت دقیق تر پشتیبانی از گروگانگیری سفارت آمریکا بود که اساساً خطای استراتژیک بود، چون خمینی اصولاً توان مقابله با نیروی آمریکا را در سطح جهان نداشت، اما تخطی حساب شده ای بود چون در حقیقت خمینی پس از گذشت چند روز و اطمینان حاصل کردن از سستی حکومت آمریکا در نشان دادن واکنش، گروگانگیری را به حساب خود گذاشت نه از ابتدای کار.

مورد دوم پافشاری برای از میان برداشتن صدام حسین بود که جنگ ایران و عراق را چندین سال طول داد و موقعیتی را هم که پس از بیرون راندن نیروهای عراق برای ختم جنگ از موضع قدرت پیدا شده بود به هدر داد، ضدحمله ایران را از نقطه اوجش گذراند و به صلحی از موضع ضعف ختم شد. این خطای دوم حساب شده هم نبود و فقط از کینه خمینی و امیدش به تأیید الهی سرچشمه می گرفت ولی آنچه که به نجات خود او و نظام ساخته و پرداخته وی آمد لطف الهی نبود، سیاست دولت های غربی و بخصوص آمریکا بود برای حفظ تعادل بین ایران و عراق و جلوگیری از فائق آمدن یکی از آنها بر دیگری. مورد سوم صدور فتوا علیه سلمان رشدی است که خطای بسیار بزرگی است و نقطه ضعف آن تفاوت بین داو صوری یعنی جان رشدی و داو اصلی یعنی بالا بردن نفوذ خمینی و به تبع اسلامگرایی در «جهان اسلام» است. این تفاوت در مانور خمینی نقش مهم و مثبتی داشت زیرا به آن صورت دفاع از ارزش های اسلام را می داد ولی در عوض اشکالی هم به دنبال داشت: اینکه جلوی پایان دادن به آن را تا زمان حیات رشدی می گرفت، کمالینکه هنوز هم گرفته است. طبعاً تا وقتی این مانور به پایان نرسد نه تنها تمام سودی که برای خمینی و وراثش به همراه آورده در معرض از دست رفتن است، بلکه ممکن است تمام این سود یکشبه تبدیل به ضرر شود. سرمایه گذاری بسیار سنگین سیاسی و عاطفی و مذهبی که بر سر این فتوا شده ضرر احتمالی را کمرشکن خواهد کرد.

نکته در اینجا است که به سختی میتوان برای این قضیه راه حلی به غیر از مرگ رشدی یا پس گرفته شدن فتوا پیدا کرد. اینجا نه گروگانگیری در کار است که بتوان پول داد و خلاص شد و در عوض ادعای گردن کلفتی کرد، نه جنگ با کشوری که به هر حال میتواند به ضرر طرفین ختم گردد. در اینجا یا باید رشدی از تهدید خلاص شود و یا مانور اسلامگرایان با شکست قاطع مواجه گردد و طرف مبارزه هم شخص رشدی نیست که در این میان جانش بازیچه سیاست های اسلامگرایان شده، کشورهای غربی هستند که نیرویشان با نیروی ایران یا اسلامگرایان قابل مقایسه نیست.

خمینی با صدور فتوا علیه رشدی قاطعاً و بار دیگر از نقطه اوج پیروزی اش گذشت، به خیال اینکه این بار نیز از معرکه خواهد جست و بدون توجه به اینکه مکانیسم این رودرویی با موارد قبلی متفاوت است و زمانی که صورت حساب این خطای عمده را در پیش رویش بگذارند مطلقاً قادر به تأدیه آن نخواهد بود. البته با مرگ وی تأدیه این مخارج بر ذمه جانشینانش افتاده است و تنها چیزی که ورشکستگی آنها را به تأخیر انداخته است تأخیر در عرضه صورت حساب است که هم ایرانیان و هم کشورهای غربی به دلایل مختلف به عقب انداخته اند.

کاری که باید مخالفان اسلامگرایی انجام بدهند دفاع از رشدی و فشار آوردن برای حل قضیه فتوا و یکسره شدن آن است، یکسره شدنی که باید به ضرر اسلامگرایان ختم گردد و استراتژی تهاجم یکسره آنها را به سرآشوب شکست کامل باندازد. زیرا شکستی که پس از تجاوز از نقطه اوج واقع گردد جایی برای درپیش گرفتن دفاع محکم باقی نمی گذارد و تهاجم دیروز را نه به عقب نشینی بل به فرار تبدیل میکند. این بزرگ ترین فرصتی است که برای رهایی از اسلامگرایی به آنها عرضه شده است و سنگین ترین وظیفه ای که بر عهده شان افتاده.

مخالفان اسلامگرایی باید بدانند که تاریخ ایستگاه راه آهن نیست که سر هر ساعت قطاری آماده حرکت داشته باشد. فرصت های تاریخی به این اهمیت بسیار نادر است و بهره برداری نکردن از آنها خطایی است نابخشودنی. جانشینان خمینی بر خلاف خود وی اهل خطر کردن در این ابعاد نیستند، اگر خمینی مثل قماربازان میخواست همه چیز را یکشبه ببرد و هر چه را

که میخواید یکسره به دست بیاورد، جانشینانش به کاسب هایی شبیه اند که قبل از هر چیز می خواهند سرمایه خود را حفظ کنند و حاضرند با بازده کم بسازند ولی اصل مایه را به خطر نیاندازند. فتوای علییه رشدی چون تیغ ماهی در گلوی نرم آنها مانده، نه تاب فرودادنش را دارند و نه توان بیرون انداختنش را، فقط می توانند از زخم آن بمیرند - باید این مرگ را تسریع کرد.