

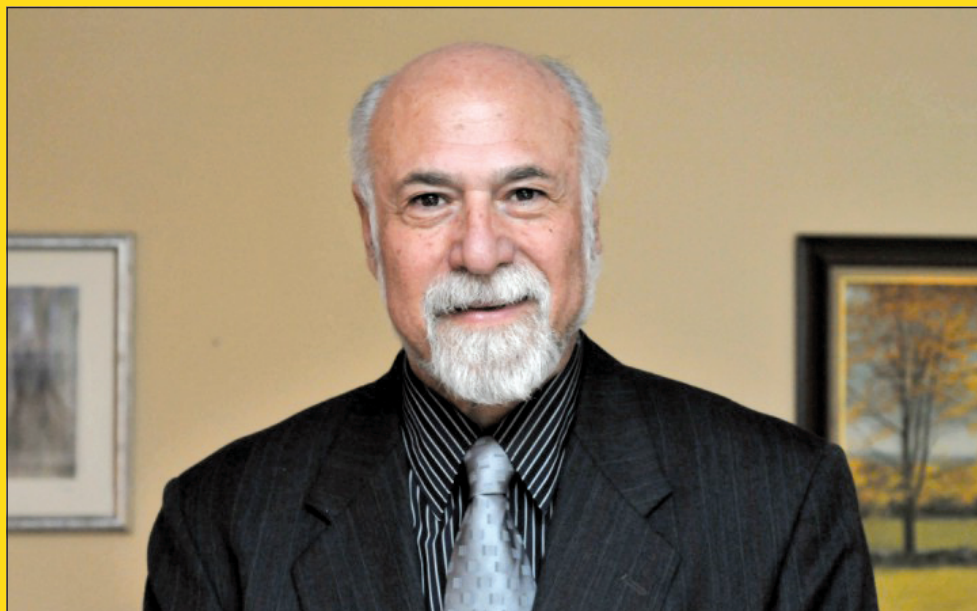
# مبانی سکولاریسم نو

اسماعیل نوری علا



از انتشارات:

شبکه جهانی سکولارهای سبز ایران



اسماعیل نوری علا، شاعر، نویسنده، منتقد ادبی، مترجم، فیلمساز، فارغ التحصیل جامعه‌شناسی سیاسی، و استاد دانشگاه، پنجاه سال است که بکار اندیشه و آفرینش مشغول بوده و آثار بسیاری در این زمینه‌ها ارائه کرده است. او از اواخر سال ۲۰۰۷، با براه انداختن نشریه اینترنتی «سکولاریسم نو» کوشیده است تا در میان مخالفان حکومت مذهبی ایران، فکر جدائی حکومت از مذهب‌ها و مکتب‌ها را بعنوان سکولاریسمی که با دستکاری‌ها و افزوده‌هایی چند - به بیان خود او - «نو» شده است، بعنوان گفتمان اصلی مقابله با حکومت مذهبی و اولین قدم لازم (اما نه کافی) به سوی آزادی و دموکراسی، به جامعه ایرانی معرفی کند. او در پنج ساله گذشته مقالاتی هفتگی را، با عنوان «جمعه‌گردی‌های اسماعیل نوری علا» در این زمینه منتشر کرده که کتاب حاضر منتخبی از آن دسته مقالات اوست که در آنها مباحث نظری مربوط به سکولاریسم نو مطرح می‌شوند. در پی حوادث پس از انتخابات سال ۸۸ در ایران و پیدایش جنبش سبز نیز، او، با ادعای اینکه اکثریت شرکت‌کنندگان در این جنبش خواهان انحلال حکومت مذهبی بوده و، در نتیجه، سکولار محسوب می‌شوند اما، بخاطر عناد آشکار حکومت مذهبی با سکولاریسم، و کوشش اصلاح‌طلبان مذهبی در راستای کتمان این واقعیت، هنوز نتوانسته‌اند رسانه‌های خود را داشته باشند، پیشنهاد ایجاد «انجمن‌های شهری و شبکه جهانی سکولارهای سبز» را مطرح کرده و هم اکنون از جانب داوطلبانی که به آن پیوسته‌اند، عهده‌دار اداره جلسات «شورای هماهنگی» برای گسترش این شبکه در شهرهای مختلف خارج و ایجاد روابط با مبارزان داخل کشور است.

چاپ و پخش توسط:



در گرگ و میش اندیشه  
مجموعه نوشته‌های اسماعیل نوری علا (۲)

# مبانی سکولاریسم نو

## Principals of New Secularism

خرداد ۱۳۸۹

از انتشارات:

شبکه جهانی سکولارهای سبز ایران

# مبانی سکولاریسم نو

اسماعیل نوری علا

## **Principals of New Secularism**

**Esmail Nooriala**

## مبانی سکولاریسم نو

اسماعیل نوری علا

از انتشارات: شبکه جهانی سکولارهای سبز ایران

### Principals of New Secularism

Esmail Nooriala

Published by:

International Networks of Iranian Secular Greens

Fax: (509) 352-9630

E-mail: seculargreens@gmail.com, seculargreensnetwork@gmail.com

Copyright @ May 2010 by Esmail Nooriala. All rights reserved

حروفچینی، طراحی، چاپ و پخش توسط: نشر ایرانیان

طرح روی جلد: بهمن آزاد

چاپ اول: می ۲۰۱۰ میلادی - خرداد ۱۳۸۹ خورشیدی

قیمت: ۲۰ دلار



Washington Iranians Media, Inc.

P. O. Box 2023, Ashburn, Virginia 20146, United States of America

Phone: (703) 724 9680 - Fax: (703) 724 9689

iranians@iraniansnewspaper.com

## فهرست مطالب

مقدمه ..... ۷

### بخش اول: سکولاریسم و مذهب

۱. مقدمات ..... ۱۳
۲. سکولاریسم و ایران ..... ۱۹
۳. تجربه سکولاریسم در کشوری مسلمان نشین ..... ۲۹
۴. ضرورت یا پیروی از مد؟ ..... ۳۵
۵. جدائی مذهب از حکومت ..... ۴۷
۶. برخی سوء تعبیرها در مورد سکولاریسم ..... ۵۵

### بخش دوم: ایدئولوژی و تبعیض

۱. نسبت مذهب با ایدئولوژی ..... ۶۹
۲. عادت و ایدئولوژی ..... ۷۹
۳. برخی سوء تعبیرها در مورد ایدئولوژی ..... ۸۹
۴. گوهر سکولاریسم مقابله با تبعیض است ..... ۹۷

۵. چرا سکولاریسم باید نو شود؟ ..... ۱۰۵

#### بخش سوم: سکولاریسم و مفاهیم عمده فلسفه سیاسی

۱. نسبت سکولاریسم با حق حکومت کردن ..... ۱۱۳
۲. نسبت سکولاریسم با نظریه ولایت فقیه ..... ۱۲۷
۳. نسبت سکولاریسم با اخلاق ..... ۱۳۵
۴. نسبت سکولاریسم با مدرنیسم ..... ۱۴۳
۵. نسبت سکولاریسم با جامعه مدنی ..... ۱۴۹
۶. نسبت سکولاریسم با دموکراسی ..... ۱۵۹
۷. نسبت سکولاریسم با انتخابات ..... ۱۶۷
۸. نسبت سکولاریسم با احزاب سیاسی ..... ۱۷۳
۹. نسبت سکولاریسم با «ناکجا آباد» ..... ۱۸۵

#### بخش چهارم: گریز از ایدئولوژی

۱. ایدئولوژی، از اندیشه تا نهاد ..... ۱۹۷
۲. ایدئولوژی و هویت ..... ۲۰۵
۳. ایدئولوژی و فرهنگ گله‌ای ..... ۲۱۵
۴. در ستایش بتکده‌ها ..... ۲۲۵

#### بخش پنجم: دو نمونه

۱. دگردیسی حکومت در ترکیه ..... ۲۳۷
۲. آموزش علم، همچون پدیده‌ای سکولار ..... ۲۴۹

## مقدمه

طنزپرداز معاصر، ف.م. سخن، بمناسبت فرار رسیدن نوروز ۱۳۸۹، طی پیامی خطاب به آقای سید علی خامنه‌ای، رهبر حکومت اسلامی مسلط بر ایران، نوشته است:

«من... از شما متشکرم - و گمان می‌کنم جناب آقای دکتر نوری علا هم با تمام دشمنی تئوریک که با شما دارند از شما متشکر باشند - چون کار کسانی را که سال‌ها گلو پاره می‌کردند که کار مُلک با دین و مذهب نمی‌گردد راحت کردید و عملاً نشان دادید که با دین و مذهب مملکت را نمی‌توان اداره کرد و اگر غیر از این بیاندیشیم چه بلایی بر سر ما خواهد آمد. من به نوبه خود از شما به خاطر این روشنگری تشکر و قدردانی می‌کنم و امیدوارم آن قدر زنده باشید که محصول بادی را که کاشته‌اید بدروید و لذت ببرید.»

من این جملات طنزآمیز را نوعی جمع‌بندی می‌بینم در مورد حاصلی که تسلط یافتن حکومت مذهبی بر کشور ما برای نسل جوان کنونی و نسل‌های آینده ایران داشته است. هیچ بحث نظری و استدلال منطقی نمی‌توانسته، بصورتی عملی و آزمایشگاهی، برای ملتی روشن کند که درآمیختن مذاهب و مکاتب با حکومت و دستگاه دولت ممکن است چه خسارت‌ها و بدبختی‌هایی به بار آورد. بر این اساس

است که فکر می‌کنم، در حال حاضر، کمتر ملتی به اندازه ایرانیان خواستار حکومتی سکولار باشد و «جنبش سبز» ایران (که در ۲۳ خرداد ۱۳۸۸ شعله‌ور شد و در ۲۲ بهمن همان سال «فیتله» اش را رهبران مذهبی اصلاح‌طلب آن پائین کشیدند تا ریش حکومت اسلامی آتش نگیرد)، علیرغم همه کوشش‌هایی که برای پوشاندن آن در لباس اعتراضات مذهبی و در راستای جابجائی‌های درونی در ساختار حکومت مذهبی فعلی شده، جنبشی ماهیتاً سکولار است که شعارهای اصلی خود را آنگونه بیان داشته که در حال حاضر، هم از جانب مذهبیون در قدرت نشسته و هم از سوی مذهبیون معترض مورد غضب قرار گرفته، با صفت «ساختارشکن» شناخته می‌شود. آری، از نظر من، جنبش سبز جوانان ایران جنبشی ساختار شکن است و، از آنجا که «ساختار» مورد بحث عبارت است از «حکومتی مذهبی»، این «ساختارشکنی» نمی‌تواند چیزی جز خواستاری حکومتی سکولار برای ایران باشد.

کتاب حاضر، مجموعه‌ای از مقالات «نظری» است که صاحب این قلم در پنج سال گذشته در مورد «سکولاریسم»، «تضاد آن با حکومت مذهبی»، و موضوعات پیرامونی این دو مفهوم نوشته است و اکنون، با آغاز بکار «شبکه جهانی سکولارهای سبز ایرانی» و انجمن‌های وابسته به آن، انتشار یکجای آن‌ها از جانب یاران همدل و همفکرش به او توصیه و مقدمات این کار نیز فراهم شده است. مطالب مربوط به جوانب «عملی» سکولاریسم نو در ارتباط با ایران در کتاب مجزائی گردآوری شده که همزمان با این کتاب، تحت عنوان «سکولاریسم نو و ایران»، منتشر می‌شود.

همدلی و کمک‌یارانی که ذکر جمیل‌شان آمد، آنان را چنان در مالکیت این نوشته‌ها شریک می‌سازد که من خود را از تشکر مبسوط نسبت به محبت‌های آنان بی‌نیاز می‌بینم و فقط به دو نکته اشاره می‌کنم. یکی اینکه بدون همدلی‌ها و کمک‌های بخصوص یک تن از این یاران، که هرگز نخواسته نام و نشانش مطرح باشد، انجام این کار مقدور نمی‌بود. و یکی هم اینکه اگر یاری‌ها و نظارت‌های یار و رفیق و همسفر و همسر، شکوه میرزادگی، که واژه به واژه این مقالات را خوانده و تصحیح و پیرایش کرده نبود، توفیقی که مقالات گردآوری شده در این کتاب داشته نصیب نویسنده‌شان نمی‌شد.

در عین حال ذکر دو سه ملاحظه مقدماتی نیز لازم است. این کتاب، به لحاظ «مجموعه مقالات» بودن، نمی‌تواند جانشین کتابی شود که از آغاز تا انجامش بصورتی منسجم موضوع خاصی را پرورانده و ارائه می‌دهد. کتاب بهر حال مجموعه یادداشت‌های پراکنده‌ای است که، تحت عنوان «جمعه‌گردی‌ها»، هر جمعه منتشر شده‌اند و پربشانی زمانی خودبخود اثر خود را بر تفرقه احتمالی محتوای کتاب هم گذاشته است. اما صاحب این قلم نهایت کوشش خود را کرده تا در چینش این مقالات در کنار هم نوعی ساختار محسوس را بخواننده خود - لاقلاً! - القاء کند. در عین حال و کاملاً بطور طبیعی، وحدت موضوعی این مقالات (همه، پیرامون محوری به نام «سکولاریسم») در کنار پراکندگی زمان نوشتن‌شان موجب برخی مکررگوئی‌ها نیز شده که امیدوارم مورد اغماض خواننده پرحوصله قرار گیرد. خواننده بی‌حوصله هم که برای کنار گذاشتن کتاب نیاز به بهانه ندارد!

همچنین، من، تا حد ممکن، از ارائه سابقه و تعاریف دانشگاهی تفصیلی در مورد سکولاریسم (و خواهر خوانده‌اش «لائسیته») خودداری کرده‌ام چرا که اینگونه مطالب را مخل حصول به مقصود کتاب حاضر می‌بینم. خواننده مشتاق می‌تواند اطلاعات مربوط به اینکه این واژه از کجا آمده، چه تحولاتی طی کرده و تفاوت‌اش، مثلاً، با واژه‌های دیگری همچون «لائسیته» و «سکولاریزیسم» چیست را در کتاب‌های دیگری هم، که اغلب بر روی اینترنت وجود دارند، و من نشانی آن‌ها را در کتابخانه نشریه اینترنتی «سکولاریسم نو» آورده‌ام، بیابد. اما توصیه من آن است که اگر برای کار سیاسی امروز خود به سراغ مفهوم «سکولاریسم» آمده‌اید وقت خود را با اینگونه احتجاجات تلف نکنید و از من بپذیرید که - در حال حاضر - مفاهیم سکولاریته، لائسیته، و سکولاریزیسم - همگی - به معنای جدا کردن امور زندگی روزمره مردم از دستورات ایدئولوژیک یا مذهبی است و گذاشتن زمام این امور در کف کسانی که نه از جانب خدا و ایدئولوژی، بلکه از جانب ملت، برای اداره امور مملکت انتخاب می‌شوند و، در نتیجه، قابل عزل‌اند و قوانین‌شان نیز با قیام و قعود نمایندگان ملت‌ها تغییر می‌پذیرند.

سکولاریسم یعنی وانهادن امور «آن دنیای باقی و ثابت و تغییرناپذیر» به نهاد مسجد

و کلیسا و آتشکده و کنیسه، و تحویل امور «این دنیای فانی و خاکی و دائماً در حال تغییر» به خود ملتها و آزاد گذاشتن آنها، برای اینکه اگر شخص به عالم غیب و وجود روح و روز قیامت و الهیات و شرایع ناشی از آنها باور دارد به کار خود ادامه دهد، به شرط اینکه هیچ یک از اینگونه باورها مزاحم احوالات و زندگی‌های باورمندان به خدا و خدایان و رسولان و شرایع دیگر، و نیز ناباوران به کلیه این مفاهیم، نشود.

برای خواننده این کتاب همین مقدار از تعریف و تبصره بس است. من، برای جلوگیری از مرافعه نظری، مصداق این تعریف را «سکولاریسم نو» نام نهاده‌ام تا بتوانم، بدون مزاحمت ایرادگیران حرفه‌ای، تعریف موجز و آشکار خود را به مخاطبانم ارائه دهم. یعنی، آنچه را که من می‌گویم در محدوده «سکولاریسم نو» بدانید و آنچه‌هایی که در این محدوده نمی‌گنجد را به اندیشمندانی که به تفصیل در مورد تفاوت‌های سکولاریته، لائیسیت، و سکولاریزیسیون می‌نویسند واگذارید. اما مبادا این سخن بدان معنا گرفته شود که انتخاب اصطلاح «سکولاریسم نو» کاری تاکتیکی محسوب می‌شود. در واقع، کتاب حاضر در اصل بدان جهت انتشار می‌یابد که ضرورت این تجدید نظر و نوآوری را نیز توضیح دهد.

باری، نویسنده کتاب احساس می‌کند که ملت ایران در آستانه تحول تاریخی بزرگی قرار دارد و - اگر حکومت مذهبی فعلی خاک آن کشور را به آتش نکشد و کل ایران یکپارچه را از صحنه روزگار محو نکند - می‌توان امیدوار بود که ایرانیان هم خواهند توانست، مثل بسیاری از ملل دیگر، در زندگی دنیوی خود روی رفاه و آسایش و آزادی و برابری‌های حقوقی را دیده و مجبور نباشند در تصنعی‌تحمیلی و روان‌کش روزشان را به شب آورند.

و نکته آخر اینکه کتاب به خون جوانانی تقدیم می‌شود که در جنبش سبز به سودای انحلال حکومت مذهبی جان فدا کرده‌اند و ما جز کوشش برای به هدر نرفتن خون‌شان وظیفه‌ای دیگر در پیش روی خود نداریم.

اسماعیل نوری علا

دنور، کلرادو، فروردین ۱۳۸۹

## بخش اول

# سکولاریسم و مذهب



## فصل اول

### مقدمات

اگرچه سی سال تمام است که ما در کشور خودمان گرفتار اندیشه حکومت دینی و سپس تحقق آن در غالب حکومت اسلامی بوده‌ایم، اما، هنوز هم، خود مفهوم «سکولاریسم» و جایگاه آن در اندیشه سیاسی مورد بحث و تدقیق ما قرار نگرفته است و لازم بنظر می‌رسد که این مفهوم را با دقت بیشتری مورد مذاقه و موشکافی قرار دهیم.

بنظر من می‌رسد که می‌توان، و باید، هم به سکولاریسم که همچون دیگر «مفهوم - واژه» های سیاسی دارای سابقه‌ای بلند است، توجه کرد و هم (به کمک این توجه) در شمول این مفهوم - به نفع برداشت‌ها و کاربردهائی امروزی - تجدید نظر کرد. به عبارت دیگر، در اصطلاح فنی، باید این مفهوم را «به روز» کرد تا توانائی‌های کاربردی بیشتری را بدست آورد. و در این راستا است که می‌خواهم به ذکر چند نکته که بنظرم توجه به آن‌ها ضرورتی فوری و حتی حیاتی دارد بپردازم:

۱. «سکولار» صفتی است که - بنا بر کارکرد عمومی صفت‌ها - چگونگی نامی را که به آن می‌چسبد مشخص می‌سازد و، از این راه، نشان می‌دهد که صاحب آن نام با امور «این دنیا» کار دارد و نه با امور مربوط به «آخرت». با توجه به همین معنارسانی است که برخی این مفهوم را به واژه فارسی «گیتیانه» برگردانده‌اند، با این فرض که

«گیتی» همان معنای «این دنیا» را در برابر «آخرت» دارد. اما از آنجا که «آخرت» در «این دنیا» نیز دارای شعبه و نمایندگی‌هایی است که با نام‌هایی همچون کنیسه و کلیسا و مسجد خوانده می‌شوند، و این سازه‌ها، در واقع، جلوه تجسّدی نهادی اجتماعی به نام «مذهب» هستند، واژه سکولار دارای معنای «غیرمذهبی» هم هست، به معنای «ناوابسته به نهاد و سازمان اجتماعی مذهب».

۲. اگرچه در فصول بعد توضیح بیشتری خواهم داد اما همینجا بگویم که بر واژه «مذهب» تأکید می‌کنم و از بکار بردن واژه «دین» می‌پرهیزم چرا که اگر «دین» در این دنیا هم شعبه و خانهای داشته باشد آن شعبه و خانه در دل‌های مؤمنین بدان دین است و دارای دفتر و دستک و رساله و شریعت سازمان یافته نیست. پس، در قدم اول، باید این مسئله را دانست که سکولاریسم (یا سکولاری‌گری!) کاری با «دین» ندارد و آن را امری متعلق به «حوزه خصوصی» افراد می‌داند که، حتی اگر موجب گردهم‌آیی مردمان برای انجام امور نیایشی و مذهبی شود، کاری به کار «حوزه عمومی» زندگی اجتماعی ندارد. یعنی، «دین آزادی»، یا «آزاد بودن در گزینش و پیروی از هر دینی»، روی دیگر سکه سکولاریسم است و هواخواهان سکولاریسم (سکولارها) متعهد و موظفند که آزادی دینداری را تضمین کنند. بخصوص که در سطح ادیان، تفرقه و تکثر نیز اندک و کمتر مجادله‌انگیز است. دین با مفروضاتی همچون اعتقاد بوجود آفریدگار و عالم غیب و سکنه آن عالم آغاز می‌شود، که تا این مرحله را «ایمان» می‌خوانیم، و به اعتقاد به پیامبری شخصی که مدعی است از جانب عالم غیب مأمور شده است تا «راه‌های آسمان» را به مردمان نشان دهد خاتمه می‌یابد. از این بیشتر، حتی اگر خود پیامبر هم به حوزه‌های دیگر این دنیائی سر کشیده باشد، این اقدام او را نمی‌توان جزئی از مقوله دین محسوب داشت. یعنی دین مساوی است با ایمان به اضافه اعتقاد به پیام آوری یک پیامبر. همین. بدینسان، تفاوت عمده ادیان اغلب در مورد شخص پیامبر است و الا در مورد اعتقاد به وجود آفریدگار و عالم غیب همه پیروان ادیان در یک مقوله می‌گنجند. در مورد اعتقاد به رسالت پیامبران گوناگون هم اتفاقاً تمایل تاریخی، در درون هر حوزه فرهنگی بر آن بوده است که هر مدعی جدید راه خود را ادامه راه پیامبران پیشین و

«اصلاح‌کننده»ی تعالیم آن‌ها بداند. پس ادیان مختلف می‌توانند در کنار هم زندگی مسالمت آمیز داشته باشند و در «دگراندیشی» پیروان ادیان دیگر امری کاملاً غریبه و بیگانه نبینند.

۳. اما، در همین جا پرسشی مطرح می‌شود: پیامبران، وقتی که خود را «اصلاح‌کننده»ی تعالیم پیشینیان خود می‌دانند، آیا آشکارا به ما نمی‌گویند که آن «تعالیم» را کسانی منحرف و مخدوش کرده‌اند که در دوران غیاب پیامبران قبلی خود را جانشینان آنان معرفی کرده و برای خود - به نام حفظ دین آن‌ها - دفتر و دستک براه انداخته و «برداشت»‌های خود را عین تعالیم پیامبران دانسته‌اند؟ در واقع، در این «مکتب‌سازی از برداشت‌ها» است که دو مفهوم «مذهب» (به معنی روش راه رفتن) و «شریعت» (به معنی آئین راه رفتن) بوجود می‌آیند و، بعنوان نهادهائی اجتماعی، هستی اقتصادی و نفوذ مردمی خود را نه در وحدت بنیادی ادیان که در تفاوت راه‌ها و روش‌های مذاهب و شرایع دیده و بر آن تأکید می‌کنند. به عبارت دیگر، علت وجودی مذاهب، انشعاب آن‌ها از ادیان، و هدف اصلی آن‌ها ایجاد تفرقه و گشودن دکان دینکاران مختلف در برابر هم است. علت این اصرار بر اشتقاق و تأکید بر تفاوت‌ها در نزد مذاهب آن است که اگر ادیان ریشه در، و رو به، سوی آسمان دارند، مذاهب موضوع آسمان را بایگانی کرده و با «این دنیا» کار دارند و می‌خواهند تا مردمان را از هم جدا کنند و از گروهی که در «حزب» آنان نام‌نویسی می‌کنند به بهره‌کشی پردازند. این تفاوت را، مثلاً، با طرح پرسشی ساده می‌توان نشان داد: «پیامبر اسلام» شیعه بود یا سنی؟ هر کوششی برای پاسخ‌دادن به این پرسش به نتیجه‌ای عبث، خیالبافانه و مغرضانه خواهد انجامید که مذاهب درست از دل آن بیرون می‌زنند. بدینگونه است که یک «سازمان مذهبی» اگرچه ظاهراً برای راهنمایی مردمان به سوی پروردگار بوجود می‌آید، اما، در عمل، «قواعد زندگی این جهانی» پیروان خود را وضع و تشریح کرده و اجرای این قواعد را - همراه با از بین بردن قواعد احزاب دیگر - شرط رستگاری در آخرت معرفی می‌نماید. پس، «مذهب»، برخلاف «دین»، پدیده‌ای اجتماعی و سازمان یافته است که بر مدار ایجاد تفرقه، تولید اختلاف و جنگ، دخالت در زندگی روزمره پیروان و ایجاد

مزاحمت برای غیر پیروان عمل می‌کند و تیرک خیمه‌اش وجود کسانی است که از راه مذهب و دین نان می‌خورند و صاحب امتیازات اجتماعی هستند. عطف به این واقعیت‌هاست که سکولاریسم در راستای راه حل جوئی برای این مشکل بوجود آمده است، می‌خواهد پرستش آفریدگار را برای اهل دین راحت کند اما از دخالت مذهب در امور جاری مردمان - بخصوص آن‌ها که جزو پیروان یک مذهب خاص نیستند - جلوگیری نماید.

۴. ریشه‌های پیدایش سکولاریسم هم، مثل هر پدیده دیگری، در خاک تحولات اجتماعی و نیازهای اقتصادی جامعه قرار داشته است. دولت برای بقای خود محتاج دریافت «مالیات» است. سازمان مذهبی نیز برای سیر کردن شکم بزرگ دینکاران و بقای خود نیازمند دریافت «مالیات» است. به علت تقابل این دو نوع مالیات بوده است که نخستین جرقه‌های چاره‌جوئی در روم باستان زده شده و بمنظور جدا کردن «مالیات»‌های دولتی از «مذهبی» واژه «سکولار» بوجود آمده است. «مالیات سکولار یا این جهانی» یعنی مالیاتی که متعلق به دولت است و سازمان مذهبی را با آن کاری نیست. در همین راستا، امور مربوط به «مالیات سکولار» و «مالیات مذهبی» هم از یکدیگر جدا می‌شده‌اند. بدینسان دو حوزه «سکولار» و «مذهبی» دوشادوش هم وجود داشته‌اند. این امر را در کشورهای اسلامی هم بصورت پیدایش «عرف» در برابر «شرع» می‌بینیم که در دوره‌های مختلف تاریخ دارای حوزه‌هایی با گستره‌های گوناگون بوده‌اند. گاه این دو حوزه بکلی از هم جدا شده و گاه بکلی در هم ادغام می‌شده‌اند. گاه دینکاران از راه دریافت خمس و زکات و سهم امام ارتزاق کرده‌اند، گاه از خزانه دولت روزی خوار شده، و گاه هم (مثل امروز ایران) بر کل ثروت یک جامعه تسلط یافته‌اند.

۵. عصر روشنگری، پیدایش تفکر مبتنی بر تصور شهروندی و حقوق مربوط به آن، تصور دموکراسی و ضرورت یافتن «آزاد دینی» و وجود تکثر فرهنگی (و در نتیجه، مذهبی) و سیاسی، همگی اموری بودند که بدون گسترش «حوزه سکولار» و کاستن از گستره «حوزه مذهبی» ممکن نبوده است. به این لحاظ، زندگی مدرن هستی خود را مدیون اندیشه سکولار است و وظیفه و کارکرد سکولاریسم هم چیزی نیست جز

حفظ و نگاهبانی از زندگی اجتماعی آحاد شهروندان در برابر خطر تجاوز یکی از انواع نگرش‌های ویژه و اختصاصی که نتیجه تسلطشان بر همه جامعه، چیزی نیست جز برانداختن حقوق و آزادی‌های سنجاق شده به تصور «شهروندی».

۶. البته در قرن گذشته بیشتر از واژه «مدنی» (civic) بجای واژه «سکولار» استفاده شده و امور جامعه به دو دسته «مدنی» و «دینی» تقسیم گشته‌اند و کوشش به عمل آمده تا «مذهب» به ریشه‌های دینی خود بیردازد و کار این دنیا را به «نهادهای مدنی» واگذارد. در عین حال، بدلیل وجود شغلی به نام دینکاری (که در تشیع امامی «روحانیت» خوانده می‌شود) و نیاز متصدیان این شغل به داشتن درآمد برای گذران زندگی، سازمان مذهبی رخصت می‌یابد که، بدون داشتن اجازه دخالت در زندگی کسانی که داوطلب پذیرش احکام آن نیستند، خود به یک نهاد مدنی تبدیل شده و به کار در حوزه «ارشاد مؤمنین پیرو خود» ادامه دهد. با این همه، داستان امکان و میل تجاوز سازمان‌های مذهبی به حوزه‌های دیگر مدنی را نمی‌توان هیچگاه پایان یافته دانست. هر سازمان مذهبی (مثلاً شیعه دوازده امامی) میل به گسترش و تسلط یافتن بر همه زندگی اجتماعی را در خود حمل می‌کند و راهی جز کنترل این تمایل از طریق اعمال سکولاریسم وجود ندارد.

۷. بدینسان می‌توان گفت که سکولاریسم، در جامعه مدرن و دموکراتیک، همچون داور یک بازی ورزشی است که برای همه شرکت‌کنندگان در «بازی» امکان رقابت و مسابقه‌گذاری را فراهم می‌کند اما اجازه نمی‌دهد که کسی از قواعد بازی سر باز زند و خلاف این قواعد را بکار گیرد. انجام چنین وظیفه‌ای از هیچ مذهب و ایدئولوژی تنظیم یافته و سازمانمندی بر نمی‌آید و، به همین لحاظ، اگر سکولاریسم را هم نوعی ایدئولوژی بخوانیم بکلی در مورد آن نقض غرض کرده‌ایم. سکولاریسم قاعده «بازی دموکراسی» است و آدمیان سکولار حکم داوران این بازی انسانمدارانه را دارند.

۸. همانگونه که گفتیم، حوزه نفوذ سکولاریسم در جوامع مختلف متفاوت است. مثلاً، در قوانین اساسی کشور آمریکا، تسلط سکولاریسم از حد مذهب برگزیده و حتی تا گستره دین هم پیش رفته است. به همین دلیل امروزه جدالی سخت بین معتقدان به ادیان و سکولارهای آمریکا برقرار است. سکولاریست‌ها خواهان آنند که

اندیشه دینی به درون هیچ یک از نهادهائی که با مالیات مردم و تحت نظارت دولت اداره می‌شوند نفوذ نکند. آن‌ها با آموزش افکار دینی و ضد علم در مدارس «ملی» (که در ایران به آن‌ها «دولتی» گفته می‌شود) مخالفند، انجام مراسم نیایش دینی را در سازمان‌هائی که بودجه‌شان از محل مالیات‌های عمومی تأمین می‌شود بر نمی‌تابند و حتی ذکر «ما به خدا باور داریم» را بر روی مسکوکات رایج کشور خلاف روح سکولاریسم حاکم بر قوانین اساسی خود می‌دانند. علت هم روشن است. حتی اگر همه مذاهب دنیا با هم اتحاد کنند و حتی اگر همه ادیان عالم یکی شوند، همچنان مردمانی وجود خواهند داشت که نه به آفریدگار معتقدند و نه به عالم غیب و ساکنان آن. اعمال نظرات دینی و مذهبی بر زندگی این «ناباوران» خود کاری «غیردموکراتیک» است.

۹. در عین حال، در یک جامعه دموکراتیک، همه مذاهب و ادیان باید بپذیرند که حتی اگر قدرت سیاسی بدست پیروانشان افتاد حق نخواهند داشت که از قدرت خود برای اعمال نظرات و آداب و ارزش‌های مذهبی - یا حتی دینی - خود استفاده کرده و بکوشند غیر مؤمنان (در معنای واقعی واژه «دگراندیشان») را مجبور به اجرای احکام شرعی خود کنند. اینجاست که التزام به اصول سکولاریسم بر تحقق دموکراسی پیشی می‌گیرد و شرط لازم برای تحقق این آرزو می‌شود. که این نکته گسترده تر از آن است که پرداختن به آن بتواند در این مقاله بگنجد.

## فصل دوم

### سکولاریسم و ایران

در سال ۱۳۷۶، ایرانیانی که خود را برای «دوران پس از هاشمی رفسنجانی» آماده می‌کردند، با شعارهای انتخاباتی جدیدی روبرو شدند که روی پوسترها و پرچم‌ها و بنرهای پارچه‌ای رنگارنگ در همه جا به چشم می‌خورد؛ شعارهائی متعلق به «جبهه مشارکت ایران اسلامی» که، با استفاده هوشیارانه از همه وسائل تبلیغاتی در دسترس، آمده بود تا دوران مشهور به «اصلاح‌طلبی» را آغاز نموده و نامزد مقام ریاست جمهوری‌اش، سید محمد خاتمی، را روانه کاخ ریاست جمهوری «ایران اسلامی» کند.

در آن زمان تلاش‌های نوجه‌های رفسنجانی برای تغییر قانون اساسی و سه دوره‌ای کردن ریاست جمهوری او بجائی نرسیده و چهره او بخاطر معرفی شدن‌اش به عنوان یک شارلاتان سیاسی دزد و جنایت‌کار از زبان و قلم خیلی‌ها، و به خصوص اصلاح‌طلبان مترصد فرصت، بکلی مخدوش بنظر می‌رسید. از جمله اکبر گنجی بود که با نوشتن کتاب «عالیجناب سرخ‌پوش»، چنین چهره‌ای را به ثبت روزگار رسانده بود، و یا حشمت طبرزدی که در «پیام دانشجو» یش از بیداد فساد دستگاه او سخن می‌گفت بی‌آنکه وابسته به اردوگاه اصلاح‌طلبان باشد.

گمان‌ها بر این بود که رئیس جمهور بعدی حجة الاسلام ناطق‌نوری خواهد بود

که برکشیده و منتخب رهبر محسوب می‌شد و مردم به تنگ آمده از فرعونیت تازه پای سید علی خامنه‌ای عزم خود را جزم کرده بودند تا، خلاف خواست او، نگذارند ناطق نوری به ریاست جمهوری برسد.

اصلاح‌طلبان، در چنین فضائی نامزد خود، سید محمد خاتمی، را مطرح کرده و در راستای جلب افکار عمومی به سوی او کوشا بودند. آن روزها نام اغلب آنانی که بعداً یا پناهنده کشورهای دیگر شدند و یا در زندان ولی فقیه تحت روانگردانی و شرکت در اعتراف به «خیانت»‌های خویش بسر بردند همه جا بود و، مثلاً حجاریان و تاجیک، رفته رفته چهره خود را بعنوان مشاوران «اصلاح‌طلبان» در امور استراتژی و تاکتیک نشان می‌داند و «تر»‌های مختلف خود را برای رسیدن بقدرت و حفظ آن ارائه می‌کردند.

در این میان یک شعار انتخاباتی بیش از بقیه بچشم می‌خورد و اصرار گردانندگان «جبهه مشارکت» در ارائه و جانداختن آن بهر صورت ممکن نیز نشان از آن داشت که آنان نقطه ضعفی را در اردوگاه حریف یافته و با این شعار به آن حمله‌ور شده‌اند. شعار چنین بود: «ایران برای همه ایرانیان!»

در آن روزها و ماه‌ها کسی چندان توجهی به پیام تلویحی این شعار نداشت و تفسیری بر آن نمی‌نوشت؛ گوئی قرار بر این باشد که «خود شعار» پیام تلویحی خویش را در جان مخاطب بنشانند، بی‌آنکه گشودن و رمززدائی کردن از آن اردوگاه حریف را ملتفت و آگاه سازد.

بگذارید اقرار کنم که همین شعار از همان زمان ببعد ذهن مرا نیز رفته رفته به تسخیر خود درآورد. با خود می‌گفتم که «آیا معنای تلویحی این شعار آن نیست که، از انقلاب ۵۷ تا آن لحظه از تاریخ حکومت اسلامی، ایران برای همه ایرانیان نبوده است؟» و چون پاسخ خویش را مثبت می‌یافتم به دنبال دلایل قانع‌کننده‌ای برای این واقعیت شعار شده می‌گشتم؛ جستجوئی که تا به امروز در من ادامه یافته و پرونده قطوری از شواهد و دلایل را در بایگانی ذهنم بوجود آورده و هر روز دریچه‌های نوینی را بر یک واقعیت نادیده گرفته شده گشوده است. و شک ندارم که همین فکرها هستند که طرز تلقی امروز مرا ساخته و پرداخته‌اند و، لذا، دوست دارم در اینجا

صفحاتی از آن را با شما در میان بگذارم.

ایران سرزمین مسلمانان شیعه، سنی، اسماعیلی، اهل حق، دراویش گوناگون، مسیحیان پراکنده با مذاهب و کلیساهای رنگارنگ‌شان، یهودیانی حاضر در سراسر تاریخ، بابیان، بهائیان، ازلی‌ها، صائبیان، زرتشتیان، مهریان، بی‌خدایان، لامذهب‌ها، کفرگویان، منکران، ایمان‌داران، کمونیست‌ها، لیبرال‌ها، مجاهدان، فدائیان، ملی‌گرایان، ملی‌مذهبی‌ها، شاهدوستان، دشمنان پادشاهی، سوسیالیست‌های دموکرات، کردها، آذری‌ها، بلوچ‌ها، لرها، ترکمن‌ها، قشقائی‌ها، شاهسون‌ها، خراسانی‌ها، فارس‌ها، و... هزاران هزار رنگ و طعم و صوت و لهجه و زبان و شکل و تیره و قبیله و قوم است. حتی در سال‌های پس از حمله اعراب و تحلیل رفتن ایران در هاضمه خلافت اسلامی، یا به هنگام حمله مغول و استقرار خانخانی پس از آن، هیچگاه این احساس تعلق مبتنی بر خاطره‌های مشترک تاریخی از یاد مردمان این سرزمین نرفته است، آن‌ها همیشه ایرانی بوده‌اند، نه اسکندر یونانی‌شان کرده بود، نه عمر بن خطاب از آنان مردمی عرب ساخته بود و نه چنگیز و هلاکو توانسته بودند آنان را مغول کنند. «ایرانی‌بودن» نه به زبان بود، نه به مذهب، نه به عقیده، و نه به قوم و قبیله؛ چتر عامی بود که هویت این مردم رنگارنگ پراکنده در دشت و دمن و کوه و کوهسار فلات ایران را یک هستی یگانه می‌بخشید؛ هستی مجردی که حتی به واقعیت سیاسی هم ترجمه نمی‌شد. کشور از آن حاکمان و اربابان و فاتحان بود؛ برای آن‌ها بود؛ در خدمت آن‌ها و در راستای تأمین خواست‌های بی‌شمار و پایان‌ناپذیرشان. یعنی، ایرانی‌بودن حتی به آلف و علوف داشتن و بزرگ و کوچک مالک بودن نیز بستگی نداشت.

و هر گاه هم که گذشت روزگار و سیاست حاکمان بیگانه و غاصب، یا مزدوران و دست‌نشانندگان محلی‌شان، در کار فراموشی گذشته و هویت گسترده این مردم کارائی می‌یافت، آدمی پیدا می‌شد تا با شمشیر و خون، یا با قلم و مرکب، آن خاطره‌های هویت بخشنده را زنده کند. گاه در حماسه سخنور بزرگ توس، گاه در حسرت خیام ریاضی‌دانی ایستاده بر خرابه‌های کنگره‌های کاخ‌های همان شهر زرخیز، و گاه در خوشباشی‌های حافظی که در نگاه به جام می خویش از جمشید و کیکاووس و

خاطره‌های بر باد رفته یاد می‌کرد.

آنگاه، در پی خوابی چندین صد ساله، آشنائی با مغرب زمین امکان پذیر شد. مفاهیمی همچون ملت و دولت و منافع ملی و حکومت ملی و قانون مدنی در ذهن‌های روشن شونده صاحب معنا شدند. آن گلوله برفی که از قله دماوند روشنگری براه افتاده بود در دامنه‌ها مبدل به انقلابی مشروطه‌خواه شد که ایران را متعلق به همه ایرانیان می‌خواست و پادشاهی را ودیعه‌ای الهی می‌خواند که بدست ملت به شاه کشور ارزانی می‌شد تا، در عوض، حکومت را از او بگیرد و به نمایندگان منتخب مردم دهد؛ جامعه را قانونمند می‌ساخت و افراد ملت را در مقابل قانون متساوی الحقوق می‌شمرد. در واقع، در انقلاب مشروطه بود که سند تعلق ایران به همه ایرانیان امضاء شد؛ تعلق که نه دیکتاتوری نافی آن شد، نه اصلاحات قلدربآبانه، و نه مدرنیزاسیونی که خود بر مفاهیمی از همین دست ساخته می‌شد.

اگرچه دینکاران تشیع دوازده امامی موفق شده بودند تا در قانون اساسی مشروطه «مذهب» خود را بعنوان «دین رسمی» حکومت ایرانیان غالب کنند اما رنگ و بوی شیعی کشور بخاطر وجود آنان نبود، بلکه اکثریت عددی «ایرانیان مسلمان شیعه» این کشور را تبدیل به تنها کشور شیعه جهان می‌کرد. با این همه، نیروی بزرگ انقلاب مشروطه از یکسو، و عزم جزم شاهان پهلوی برای متحقق ساختن بسیاری از آرزوهای مشروطه‌خواهان (البته به زیان حذف و نابودی برخی دیگر از آن آرزوها)، از دیگر سو، موجب شد تا شیعه بودن ایران نتواند مانع از آن شود که ایران از آن همه ایرانیان باشد.

با نوسازی دستگاه آموزش و پرورش نوین، برانداختن مکتبخانه‌های ملایان شیعه و ایجاد مدارس و دانشکده‌ها، ایجاد اداره ثبت اسناد و املاک و گرفتن اینگونه امور از دست دینکاران دوازده امامی، با کنار گذاشتن شریعت به نفع برقراری قوانین مدنی، با برانداختن محاکم شرعی و نشان دادن دادگستری بجای آن، و ده‌ها اقدام دیگری که شاید بتوان یکی از مهمترین و آخرین آن‌ها را رفع حجاب، آزادی تحصیل و کار زنان و، بالاخره، برخورداری آنان از حق رأی دادن و انتخاب شدن دانست، روز بروز مالکیت همه ایرانیان بر سرزمینی به نام ایران متحقق تر و قطعی تر شد. قوه قضائیه

مدرن ایران، به هنگام قضاوت در دعوای ایرانیان، دیگر با رنگ و نژاد و مذهب آن‌ها کاری نداشت و آنان را در مقابل خود متساوی الحقوق می‌دید.

اما چگونه شد که جبهه مشارکت اصلاح‌طلبان در سال ۱۳۷۶، یعنی ۹۴ سال پس از صدور فرمان مشروطه، به‌این نتیجه رسیده بود که باید شعار «ایران برای همه ایرانیان» را سرلوحه تبلیغات خویش قرار دهد؟ مگر چه اتفاقی افتاده بود که اکنون حق طبیعی همه ایرانیان در مالکیت وطن‌شان تبدیل به شعاری شده بود که می‌توانست ملائی ناشناس را از گوشه کتابخانه ملی به کاخ ریاست جمهوری منتقل کند؟ چه رازی در این شعار بود که بجان میلیون‌ها آدم سرخورده از انقلاب و حکومت اسلامی و سوسه‌ای را دامن می‌زد تا از خانه به در شوند و رأی خود را بر ضد نامزد ولی فقیه و به نفع کسی که چندان نمی‌شناختند بیاندازند؟

بنظرم می‌رسید که شعار «ایران برای همه ایرانیان» بجا و بهنگام طرح شده است. در سال ۱۳۷۶ بخش عمده‌ای از ایرانیان دریافته بودند که، با وجود حکومت اسلامی، مالک موطن خویش نیستند و به حد شهروندان درجه دو و سه وطنشان سقوط کرده‌اند. کشورشان اسلامی شده بود، حاکم‌اش فقیه دوازده امامی منتخب دینکارانی بود که فقط شیعیان را شهروند درجه یک می‌دانستند؛ آن هم، تازه، بشرطی که توانسته باشند اعتقاد و سرسپردگی «عملی» خود به ولی فقیه را (که آنان را همچون صغار و مجنونان می‌دید و خود قیام‌شان شده بود) اثبات کنند. هر عقیده‌ای جز این باید محو می‌شد. تنها فقط نه سال پیشتر، هزاران تن از صاحبان جوان این کشور بجرم پا بر جا بودن بر عقاید خود قتل عام و در گورهای دسته‌جمعی بخاک وطن‌شان سپرده شده بودند، بخش دیگری از مردم بخاطر همکاری با آنچه که «طاغوت» خوانده می‌شد همه حقوق خود را از دست داده بودند، با «دگراندیشان» همچون اسیران و بردگان رفتار می‌شد. زندانبانان، که خویش را در مقام مسلمانان فاتح ایران می‌یافتند، به خود حق می‌دادند که به‌این «کنیزان و غلامان ایرانی» کافر و مرتد تجاوز کنند. شکنجه دادن و کشتن کسانی که حقانیت امامان شیعه و مهدی موعودشان را منکر می‌شدند ثواب آخرت را برای شکنجه‌گران بهمراه داشت.

همیشه، هنگامی که زمانه سخت تنگ و تاریک می‌شود و گیاه امید در دل‌ها

می‌پژمرد، و آن گاه، ناگهان، سوسوی نوری از جائی بچشم می‌خورد، همه انسان‌های شب‌گریز، طبعاً و بی‌هیچ ملاحظه‌ای، به هر رشته از آن سوسو می‌آویزند، با این دل‌امیدوار که شاید این شعاعی از نور واقعی رهائی باشد و شاید دوران دوزخی زیستن‌شان به پایان رسیده باشد. و در هنگامه سال ۱۳۷۶ نیز کسی را سر ایستادن و پرسیدن از «مشارکتی‌ها» و «اصلاح‌طلبان» نبود که چگونه می‌خواهید این سرزمین را به «همه»ی ایرانیان برگردانید؟ پس، جوی‌های منفرد نارضایتی و امید از هر کوچه براه افتادند و سیلی شدند و سید کتابخانه ملی را به ریاست رساندند.

اما، بزودی، معلوم شد که رئیس‌جمهور پیروز، که از سر آرزومندی «سید خندان» خوانده می‌شد تا شادی از دست و یاد رفته ایرانیان را به حاکمان گوشرد کند، بدون وجود مجلس نمایندگانی موافق برنامه‌هایش نمی‌تواند برای مردم حقوق از دست داده کاری کند. پس سیل دیگر باره براه افتاد و مجلس را نیز در اختیارش گذاشت.

اما آن‌ها که هنوز «دوران شیرین» هشت‌ساله خاتمی را مزمه، و گاه غرغر، می‌کنند، به همین زودی فراموش کرده‌اند که در همین دوران بود که، در فراسوی اقتدار اصلاح‌طلبان، قتل‌های زنجیره‌ای رخ داد، اتوبوس نویسنده‌گان کشور در لبه دره متوقف شد، روزنامه‌ها بصورت «فله‌ای» بسته شدند، زندان‌ها پر شد از زندانیان سیاسی، دانشجویان - بجرم اعتراض نسبت به حکم دادگاهی در مورد استادشان - لت و پار گشتند و همچون «کفار حربی» با سرود «یا زهرا» از بلندای خوابگاه‌ها به پائین پرتاب شدند و جان سپردند.

ولی مگر قرار نبود اصلاح‌طلبان ایران را از آن همه ایرانیان کنند؟ پاسخ این بود: آقای خاتمی، در پایان ریاست هشت ساله خود، اقرار کرد که رئیس‌جمهور این حکومت هیچ توانی برای معرفی و اعمال تغییرات بنیادی ندارد و صرفاً «تدارکچی»ی ولی فقیه است؛ اقرار کرد که حتی با داشتن دو قوه مجریه و مقننه، بخاطر فقدان یک قوه قضائیه مستقل و فاقد ملاحظات خودی و ناخودی‌کننده، «همه»ی ایرانیان هرگز صاحب کشور و سرزمین و موطن خود نخواهند بود. و بدینسان، تجربه‌ای آغاز شده با شیرینی امیدواری، در تلخی گزنده سلب اعتماد از اصلاح‌طلبان به پایان رسید.

و آنگاه نوبت دولت احمدی‌نژاد شد تا هرگونه توهم باقی مانده درباره این موضوع

را نیز بزاید، بهائی و کلیمی را جاسوس اسرائیل بخواند، لشکر گرج صفت‌اش را در خیابان‌ها به کمین جوانان بگمارد و به نام پدیده بی‌شکل و هویت و درک و آگاهی و وجدانی به نام «توده مؤمنان» به نابودی همه هستی و هویت و تاریخ ایرانیان همت گمارد. در واقع، خدمت بزرگ احمدی‌نژاد به نسل سوم انقلاب آن بود که نشان‌شان داد اکنون باید فریب اصلاح‌طلبان مشاطه‌گر دیو را به کناری نهاده و مشکل حکومت اسلامی را در خود این حکومت و قوانین اساسی و موضوعه آن، که همگی بر اساس شریعت یک مذهب خاص ساخته شده‌اند، نهفته دانست و باور کرد که تا این حکومت و این قانون اساسی و این ولایت فقیه برقرارند شعار «ایران برای همه ایرانیان» شوخی زهرناک و عمر تلف‌کننده‌ای بیش نیست.

در واقع، اگر نیک بنگریم، آشکارا می‌بینیم که نسل امروز ایران تاریخی سی‌ساله را در این تفسیر خلاصه می‌کند که «پدران و مادران ما برای تحقق «استقلال و آزادی» به پا خواستند. از آنجا که کشورشان را در تصرف غیرمستقیم و عدوانی بیگانه می‌دیدند خواستار استقلال شدند، و چون آزادی‌های مصرح در قانون اساسی مشروطه را به دست دربار بر باد رفته می‌یافتند، از آزادی‌خواهی به جمهوری‌خواهی رسیدند. اما فریب بزرگ از آنجا آغاز شد که دینکار اعظمی، که بیشتر مددکار شیطان بود تا بنده خدا، از فرصت استفاده کرد و لفظ بی‌ربط و معنا و خطرناک «حکومت اسلامی» را کنار آن دو خواست موجه و شیرین نهاد و برای غافل کردن مردم واژه «حکومت» را هم با واژه «جمهوری» معاوضه کرد و، بدین‌سان، آغاز تاریخ یک بدبختی بلند مدت را کلید زد؛ تاریخی که در آن هر روز بیشتر از پیش سهم اسلامیت رژیم فزونی گرفت و سهم استقلال و آزادی مردم کمتر و رنگ‌باخته‌تر شد، تا اینکه کشور در تسلط روس و چین و اروپا درآمد، کلمات ممنوعه برای مردمش صد چندان شدند، عقیده داشتن منسوخ و خطرناک شد، بر سر هر کوی و معبری بساط شلاق و دار براه افتاد و درست در همین شکنجه مدام بود که ایرانیان به این حقیقت علمی پی‌بردند که «تسلط یک مذهب و عقیده و باور خاص» بر «حکومت کل ایرانیان رنگارنگ»، از همان نخستین قدم، مالکیت ایرانیان را بر سرزمین‌شان منتفی ساخته و آن‌ها را بصورت بردگان ارتشی فاتح و بیگانه در می‌آورد.

ایرانیان در دوران احمدی‌نژاد پی بردند که تا یک «بدیل» و «مابه‌ازا» (یا «آلترناتیو») برای «مذهبت» این رژیم نیابند و برای تحقق آن دست به کوشش و فداکاری زنند هرگز صاحب کشور و زندگی و حیات و ممت خویش نخواهند بود و در اشغال حکومتی بیگانه خواهند زیست که بخود حق می‌دهد تا به نام خدای خودش آنان را به بردگی بکشد و جان و مال و ناموس‌شان را بر خود حلال بداند. و اینگونه بود که آگاهی بدست آمده از سی سال رنج و درد بصورت شعاری نو در خیابان‌های ایران جاری شد. من فکر می‌کنم که اگر امروز «مشارکتی‌ها» به آن کس که شعار «ایران برای همه ایرانیان» را برایشان ساخت سفارش ساختن شعاری دیگر، در همان راستا، اما کمتر مبهم و تلویحی و بیشتر دقیق و معنا رسان می‌دانند، او نمی‌توانست به شعاری روشن‌تر، فراگیرتر و در عین حال «مابه‌ازا»ئی دقیق‌تر از آن شعاری رسد که چندی نگذشته از جریان انتخابات تقلبی ۸۸ در تظاهرات مردم ایران بگوش رسید: «استقلال، آزادی، جمهوری ایرانی».

نسل نو دریافته بود که اگر بخواهد دارای حکومتی باشد که ایران را متعلق به «همه»ی ایرانیان بداند و بسازد، چاره‌ای ندارد جز اینکه بخواهد و بکوشد تا آن حکومت بجای هر صفت مذهبی و ایدئولوژیک و مکتبی فقط «ایرانی» باشد. جمهوری اسلامی، حکومت شیعیان، پادشاهی بهائیان، جمهوری دموکراتیک خلق کمونیست‌ها، جمهوری یهودیان، حکومت فارس‌ها، حاکمیت آذری‌ها، جمهوری خراسانی‌ها، و خلاصه هر حکومتی با پسوندی جز «ایرانی» تنها به تجدید وضعیت می‌انجامد که در این روزگار بلند و تلخ تجربه شده و نابجائی و ضد بشری بودن آن عملاً به اثبات رسیده است.

تنها یک حکومت «ایرانی» است که می‌تواند شهروندی متساوی الحقوق را به همه ایرانیان برگرداند و این ممکن نمی‌شود اگر اجازه دهیم که «جزئی از یک کل» بتواند بر «بقیه آن کل» حاکمیت یابد و شریعت و طریقت خود را بر دگرباشان و دگراندیشان و دگرساختاران تحمیل کند.

و درست به همین دلیل است که منطق و عقل به ما حکم می‌کند که یک «حکومت ایرانی» - که با نگاهی دموکراتیک و بی تبعیض به همه بنگرد - لزوماً یک حکومت

سکولار است، چرا که سکولاریسم به معنی جداکردن و جدا نگاه داشتن مذهب و ایدئولوژی از حکومت است و تنها چنین حکومتی است که می‌تواند «ایرانی» همه ایرانیان را، همچون اولویتی حیاتی، به آنان بازگرداند.



## فصل سوم

### تجربه سکولاریسم در کشوری مسلمان نشین

مذهبیون همواره می‌کوشند تا این شبهه را ایجاد کنند که «سکولاریسم» هم نوعی مذهب است و، در نتیجه، پیروان آن قصد دارند تا با «تحمیل» سکولاریسم بر جامعه به نوعی «دیکتاتوری سکولارها» دست یابند. یکی از مواردی که آن‌ها نشان می‌دهند مورد کشور همسایه و مسلمان نشین ما ترکیه است و، لذا، لازم می‌دانم که در اینجا کمی به سوابق سکولاریسم ترکیه‌ای برگردم.

۱. ترکیه، کشوری نوپدید بود که در پایان جنگ جهانی اول و در پی پیدایش و پیروزی جنبش ترک‌های جوان و مکتب «کمالیسم» (برگرفته از نام مصطفی کمال، ملقب به «آتاتورک» به معنی «پدر ترکیه») صاحب یک حکومت سکولار شد. اما اندیشه سکولاریسم در جامعه عثمانی چندان غریبه نبود و تا پیش از تسلط قانونی آن، مقدمات این کار در مسیر طولانی پیدایش و استمرار امپراتوری عثمانی، که خود تجلی نوینی از سلطنت‌های قبلی بود، فراهم شده بود. چرا که در سرزمین‌های سنی مذهب (مثل عثمانی و ایران پیش از عهد صفوی)، اساساً، پس از آنکه خواجه نظام الملک و امام محمد غزالی با تکیه بر شمشیر سلجوقیان، سازمان دینکاران را جزئی از دیوانسالاری دولتی کردند و «باب اجتهاد» را بستند و اجازه صدور آزاد فتوا را از دینکاران گرفتند، دینکاری سنی تبدیل به نوعی شغل دولتی شد و بودجه

و دیوان خود را پیدا کرد و حوزه دولت بر آن تسلط کامل یافت. در نتیجه وجود همین سنت بود که در دوران عثمانی‌ها هم اراده سلطان عثمانی (که خود را خلیفه مسلمانان هم می‌دانست) و دیوانسالاری او بر اراده سازمان مذهبی می‌چربید و نوعی «عرفی‌گرایی ناشی از قدرت سلطانی» بصورت هنجاری پذیرفته شده در آمده بود. اگر در این راستا مورد ترکیه را با مورد انقلاب مشروطه در ایران مقایسه کنیم می‌بینیم که کار کمالیست‌ها در اتخاذ سکولاریسم برای ترکیه بسیار آسان‌تر از کار روشنفکران عصر پهلوی اول در ایران بوده است. ایرانی که به دست این روشنفکران افتاده بود، چهارصد سالی قبل از آن، از ریشه‌های عرفی‌گرایی اختراع شده بدست خواجه نظام‌الملک و غزالی جدا گشته و در امپراتوری صفوی شیعی مذهب بشدت به شریعت‌مداری افتاده بود. به عبارت دیگر، راه سلاطین صفوی از سلاطین عثمانی بدین صورت جدا بود که سلطنت صفوی رفته رفته بصورت بخشی از دیوانسالاری مذهبی ایجاد شده بدست دینکاران جبل عاملی در آمد و آن‌ها رشد عرف‌مداری را رخصت ندادند، فتحعلیشاه قاجار تاج سلطنت خود را از آخوندها دریافت داشت، و قاجاریه در تمام دوران سلطنت خود در انقیاد دینکاران شیعه امامی بودند. بدینسان، روشنفکران برآمده از انقلاب مشروطه نیز از هیچ سابقه عرف‌مداری در زندگی سیاسی کشور خود برخوردار نبودند تا بتوانند با تکیه بر آن ریشه‌های سکولاریسم را در خاک ایران بکارند (۱).

۱۱. از آنجا که، در پی جنگ اول جهانی و متلاشی شدن دیوانسالاری حامی سازمان مذهبی ترک‌ها، و نیز در غیاب عنصر «اجتهاد» که استقلال و آزادی دینکاران را تأمین می‌کند، این سازمان نتوانست بلافاصله به ایجاد سازه‌های مستقل و ریشه دار ویژه خویش بپردازد، به هنگام نوشتن قانون اساسی جدید ترکیه دست کمالیست‌ها برای محور قراردادن سکولاریسم باز بود و آن‌ها می‌توانستند مطمئن باشند که تا سال‌ها بعد، که دینکاران خود را در شکل «سازمان سیاسی» بازسازی می‌کردند، سکولاریسم‌شان موجب خواهد شد که مذهب خطری برای ایجاد یک جامعه مدرن و باز و باسواد و پیشرفته ایجاد نکند. می‌خواهم بگویم که «ترک‌های جوان» مشکلی اساسی به نام سازمان متشکل دینکاران را در پیش روی خود نداشتند و بیشتر به

منحل کردن «خلافت-سلطنت عثمانی» و ساختن نهادهای سیاسی مدرنی مشغول بودند که باید جانشین دیوانسالاری عثمانی می‌شد. حال آنکه، مثلاً، در ایران، مبانی قدرت قاجاریه را جنگ اول جهانی متزلزل نکرده بود و در نتیجه روشنفکران مشروطه خواه بجای‌اندیشیدن به سکولاریسم در فکر کمک گرفتن از دینکاران امامی برای برانداختن سلطنت قاجاریه و مشروط کردن آن به قانون اساسی بودند و، در نتیجه، یا از اصرار بر سکولاریسم غافل ماندند و یا این اصرار را مصلحت ندانستند. نتیجه هم این شد که قانون اساسی مشروطیت، بخصوص با متممی که بر آن نوشتند، به سرعت از مبانی سکولاریسم جدا شد.

۱۲. اما آوردن فکر سکولاریسم در یک قانون اساسی، مثل قانون اساسی ترکیه، یک امر است و اعمال و استمرار آن امری دیگر. در واقع پرسش آن است که سکولارهایی که قانون اساسی جدیدی را برای کشوری کهن می‌نویسند چگونه از لغو تدریجی سکولاریسم جلوگیری می‌کنند؟ در ترکیه این وظیفه بر عهده ارتش کمالیستی آن کشور گذاشته شد. اگر این امر را با قدرت یافتن ملایان ایران و تشکیل «سپاه پاسداران» مقایسه کنیم که وظیفه‌اش «پاسداری از ولایت فقیه» است، آنگاه به ریشه این نظر انتقادی که سکولاریسم در ترکیه همچون یک مکتب خودکامه عمل کرده بیشتر پی می‌بریم و در می‌یابیم که، مثلاً، چرا مجله «اکونومیست» مورد ترکیه را از مواردی معرفی می‌کند که در آن «سکولاریسم علیه دموکراسی» قد علم کرده است (۲). چرا که در اینجا سکولاریسم را اغلب نه تنها سکولاریست‌ها که ارتش این کشور «پاسداری» می‌کند و، این امر هم خودبخود به پیدایش استنباطی همچون «دیکتاتوری سکولاریستی» دامن می‌زند.

۱۳. اما، در غیاب ارتش و پاسدار چاره چیست و چه کسی استمرار سکولاریسم را در وضعیتی مشابه وضعیت ترکیه تضمین می‌کند؟ اگرچه قصد من در این مقاله ورود به مورد ترکیه نیست اما ارائه برخی از نظرات را در مورد تضمین غیر نظامی استمرار سکولاریسم مفید می‌دانم. تغییر بنیادی ساختار سیاسی یک جامعه باید برای کسانی که نسبت به ساز و کارهای حکومت آگاهی دارند صرفه اقتصادی داشته باشد. این یک امر مسلم اجتماعی است که - چنانکه می‌بینید - در آن نه از «مردم» و

«ملت» که از «عده‌ای آگاه نسبت به ساز و کارهای حکومت و دارای منافع اقتصادی» سخن رانده می‌شود. این عده، بعنوان نخبگان و یا رهبران سیاسی جامعه، قادرند که توده‌ها را براه خود کشیده و از نیروی آن‌ها در جهت مطامع خویش استفاده کنند. هیچ حکومت آسمانی بخاطر خدا بر زمین جاری نشده و نمی‌شود؛ هیچ نیروی دینکاری بخاطر ایمان و دین نمی‌کوشد تا در جامعه نفوذ کند و با شلاق و شکنجه و اعدام مردمان را به رنگی که خود می‌خواهد در آورد؛ هیچ آخوندی برای رضای خدا نظریه ولایت مطلقه فقیه را اختراع نکرده و جویای خلافت و ولایت و حکمت نمی‌شود. اگر در ایران سال ۵۷ دینکاران به قدرت رسیدند دقیقاً بخاطر آن بود که در آن سرزمین موجودی به نام «سکولار» حکم حیوانات منقرض یا بدنیا نیامده را داشت و نیروئی اجتماعی و سیاسی محسوب نمی‌شد که بخواهد پای منافع خویش در برابر اسلامیت‌ها بایستد؛ اکثر ثروتمندان پول خود را از راه کار و کوشش خویش به دست نیآورده، در جامعه ریشه‌ای نداشتند و - با مونتازکاری صرف - بر سر سفره نفت نشسته بودند. در نتیجه هیچکس نمی‌اندیشید و آگاه نبود که منافع او با استقرار سکولاریسم در کشور پیوندی عمیق دارد؛ همچنانکه چه در انقلاب مشروطه و چه در جنبش ملی کردن صنعت نفت شعار می‌برد بر له سکولاریسم شنیده نشد (۳). آخوند هم درست از غیبت همین مهمترین رقیب تاریخی خود، یعنی اندیشه سکولاریستی، استفاده کرد و بقدرت رسید و بر ثروت نفتی کشور تکیه زد و از طریق رانتخواری، و تبدیل کردن قسمت اعظم ملت به وابستگان خود، بر سریر قدرت ابقا شد. حال، برای تصور آینده سکولاریسم در ترکیه می‌توان، بر اساس تجربه ایران، پرسش‌های چندی را مطرح ساخت:

الف - آیا ریشه‌های اجتماعی سکولاریسم در ترکیه تا چه حد قوی‌ست، صاحبان صنایع ملی، قضات، روشنفکران، استادان، دانشجویان و زنان تحصیل کرده چه نظری در مورد حکومت اسلامی دارند؟

ب - تمایل مسلمانان سیاسی (توجه کنید که سخن از «سازمان مذهبی» ملایان نیست) به کمرنگ کردن سکولاریسم در ترکیه تا چه حد است؟

پ - تمایل این مسلمانان نسبت به پیوستن به اتحادیه اروپا چیست؛ و تا چه حد

حاضرند در راه آن از احکام شریعت اسلامی دوری گزینند؟  
ت - این مسلمانان در مورد درآمد ترکیه از محل صادرات گسترده این کشور و توریسم و اقدامات لازم برای توسعه صادرات و «جلب سیاحان» (که جانشین درآمد مفت نفت ملایان در ایران است) چه فکر می‌کنند؟

ث - معنای واژه «توسعه» در نام حزب برنده «عدالت و توسعه» چیست و مسلمانان این حزب چگونه می‌خواهند نسبت به «عوارض توسعه» واکنش نشان دهند؟  
ج. درسی که روشنفکران ترکیه، بخصوص کمالیست‌هایی که تا کنون در قدرت بودن را امری بدیهی می‌پنداشتند، از انتخابات اخیر ترکیه می‌گیرند چیست؟ آیا از فرصت کنونی (که هنوز آثار حکومت اسلامی چندان مشهود نیست) استفاده کرده و گذشته، فساد مالی و اداری، ناموزونی تقسیم ثروت در سطح ملی و تکیه بیش از اندازه بر ارتش برای نگهداری سکولاریسم را مورد بررسی و تجدید نظر قرار خواهند داد؟

چ. آیا به تفرقه‌ای که بین نیروهای سکولاریست ترکیه وجود دارد فائق خواهند آمد؟

ح. آیا اکنون که اکثر چپ‌های ترکیه و برخی از روشنفکران آن هم به حزب مسلمانان رأی داده‌اند مورد ایران برای آن‌ها درس عبرتی نخواهد بود تا در چشم بهمزدنی، به سودای مبارزه با امپریالیسم، در دامچاله اسلامیت‌های انقلابی نیفتند؟ (۴)  
بر این فهرست می‌توان پرسش‌های دیگری را هم افزود که در فرصت کوچک این تک مقاله نمی‌گنجد. اما به خودم وعده داده‌ام که در مقالات آینده به دلایل رشد گرایش‌های غیر سکولار و حتی ضد سکولار در جهان معاصر پرداخته و نظرم را در مورد آینده تقابل سکولاریسم و مذهب‌مداری بیان کنم. (۵)

### پانویس‌ها:

۱. در پنج قرن اخیر تاریخ ایران، کوشش‌های نادرشاه افشار برای برقراری یک حکومت سکولار (ناوابسته به یک شریعت خاص)؛ موضوع بسیار مهمی است که از این زاویه اصلاً مورد توجه قرار نگرفته و یکی از شانس‌های از دست رفته ایران بحساب می‌آید؛ چرا که او قصد الغای مذهب رسمی، انحلال سازمان مذهبی وابسته به دولت صفوی و تبدیل تشیع امامی به «فقه جعفری» را داشت تا شیعیان هم بتوانند. بعنوان مسلمانان صاحب مکتب فقهی خاص خود در کنار چهار فقه سنی، با اهل تسنن در صلح به سر برند؛ کاری که دینکاران جبل عاملی را

خوش نمی‌آمد و با کشته شدن نادرشاه از انجام آن جلوگیری کردند و امروز می‌بینیم که چگونه پیروان این دو «مذهب» در شهرهای عراق به تکه پاره کردن یکدیگر مشغولند.

۲. نگاه کنید به: [www.economist.com/world/europe/displaystory.cfm?story\\_id=9116841](http://www.economist.com/world/europe/displaystory.cfm?story_id=9116841)

۳. بنظر من، می‌توان گفت که ناآگاه بودن روشنفکران از اولویت سکولاریسم بر دموکراسی از نقاط ضعف عمده نهضت‌های آزادیخواهی ایران بوده است.

۴. جالب است که اکثر جنبش‌های «مارکسیست - لنینیستی» در عین حال که - بنا بر ایدئولوژی خود - خویش را سکولار می‌دانند اما، در نیم قرن گذشته، همواره جنبش‌های اسلام‌پستی و اسلام‌گرا را جنبش‌هایی ضدامپریالیستی ارزیابی کرده و بر بنیاد این توجیه با آن‌ها همکاسه شده‌اند. به عبارت دیگر، این جنبش‌ها مبارزه با امپریالیسم را مرجح و مقدم بر مبارزه برای برقراری سکولاریسم دانسته‌اند. این امر، بخصوص با توجه به اینکه سکولاریسم نمی‌تواند مورد علاقه تشکل‌های ایدئولوژیک باشد، بخوبی دورشدن آن‌ها را از میانی اصلی فلسفی مارکسیسم و تبدیل شدن این مکتب به یک ایدئولوژی را (که طبعاً ضد دموکراسی و سکولاریسم است) روشن می‌سازد.

۵. در مورد وضعیت کنونی ترکیه در پی پیروزی حزب مسلمان «توسعه و عدالت» در فصول آینده کتاب بحث بیشتری خواهیم داشت.

## فصل چهارم

### ضرورت یا پیروی از مد؟

امروزه کمتر به اعلامیه و بیانیه‌ای از سوی احزاب سیاسی بر می‌خوریم که در آن از سکولاریسم بعنوان یکی از مبانی خواست‌ها، اهداف و برنامه‌های صادرکنندگان ذکری بمیان نیامده باشد. از نظر من، این پدیده‌ای خجسته است که - با یک امای بزرگ - خبر از این واقعیت می‌دهد که اپوزیسیون حکومت اسلامی، پس از سی سال یللی و وقت‌کشی سیاسی (و نه فرهنگی)، عاقبت به درک این موضوع بدیهی رسیده که، در برابر نظریه عملی شده «حکومت اسلامی» بعنوان یک ایدئولوژی ساخته و پرداخته آقای خمینی، هیچ دستگاه فکری مقتدری که بتواند بصورتی بنیادین آن را نفی و خنثی کند، جز سکولاریسم (بعنوان راه ندادن دینکاران و ایدئولوگ‌ها، و شرایط و ایدئولوژی‌ها، در دولت و حکومت) وجود ندارد.

طرفه اینکه این نکته را، پیش از آنکه اپوزیسیون سکولار رژیم دریابد، خود دست‌اندرکاران و گردانندگان رژیم اسلامی فهمیده و برای جلوگیری از شیوع و کارا شدن آن، هر زمان طرحی نو را به اجرا نهاده‌اند. کافی است در این مورد به یکی - دو نقل قول از این «مقامات» توجه کنیم.

آقای خامنه‌ای، که «ولایتش» بر مبنای امتزاج مذهب و حکومت بنا شده، در دیدار با رئیس جمهور و اعضای کابینه‌اش، می‌گوید: «نظام انقلابی، بر مبنای دین

و بر مبنای اسلام و بر مبنای قرآن شکل گرفته و به همین دلیل از حمایت میلیونی این ملت برخوردار شده و جان‌هایشان را کف دستشان گرفته‌اند و جوان‌هایشان را به میدان‌های خطر فرستاده‌اند؛ آن وقت مسئولان یک چنین نظامی دم از مفاهیم سکولاریستی بزنند؟! یکی بر سر شاخ و بن می‌برید! یعنی خودشان بنشینند و بنا کنند بُن این مبنا و قاعده را کلنگ زدن! خیلی چیز خطرناکی بود». و در جای دیگر از سخنانش می‌گوید: «دولت نهم روند بسیار خطرناک غربزدگی و گرایش‌های سکولاریستی را که متأسفانه در حال نفوذ در بدنه مدیریتی کشور بود، سد کرده است». (۱)

آقای حداد عادل، رئیس سابق مجلس اسلامی، در تلویزیون رژیم و در پاسخ به این پرسش که: «اگر آیت‌الله مطهری زنده بود مهمترین دغدغه فکری اش چه بود؟» پاسخ جالبی داده و گفته است: «اگر استاد مطهری زنده بود، به ماتریالیسم و مارکسیسم و حتی تفکر التقاطی دهه ۵۰ کاری نداشت بلکه مهم‌ترین دغدغه فکری اش سکولاریسم بود؛ چرا که مهم‌ترین خطری که جامعه اسلامی ما را تهدید میکند سکولاریسم است که از لیبرالیسم غربی می‌آید!». (۲)

این «مسئولان» البته اغلب در باب ماهیت این «خطر» توضیحی نداده و یا به مخاطبین خود آدرس عوضی می‌دهند. مثلاً آیت‌الله صافی گلپایگانی، با بی‌آزمی تمام و به دروغ می‌گوید: «اسلام با فرهنگ لائیک [نام دیگر سکولاریسم] و بی‌دینی مخالف است. دشمنان با استفاده از ترویج فرهنگ لائیک درصددند تا زنان را از خط عفاف و حجاب و کرامت منحرف کرده و سنت‌های اصیل اسلامی را از بین ببرند». (۳)

می‌گوییم «دروغ» چرا که از ناحیه سکولارها نمی‌شنویم که سکولاریسم لزوماً مساوی با بی‌دینی بوده و «سنت‌های اسلامی» را هدف گرفته باشد. این حرف دروغ محض است. سکولاریسم می‌گوید دینکاران «یک دین معین» نمی‌توانند زمام امور زندگی و جان و مال «همه مردمان» را در ید اختیار خود و شریعت مذهب خویش بگیرند و، به این خاطر، باید امر حکومت را از دست آنان گرفت و حکومت را «فرا دینی» کرد؛ بطوریکه دولتمردان، و زنان، خدمتگذار پیروان همه ادیان و مذاهب و مخالفان

هر دوی آن‌ها باشند.

آیت‌الله تسخیری هم می‌گوید: «مردان بزرگ دینی حافظ معنویت در برابر سکولاریسم هستند». (۴) که این سخن نیز دروغ محض است و سکولاریسم کاری به کار چیزی به نام «معنویت» ندارد و فقط می‌خواهد راه «مردان بزرگ دینی» را در رسیدن به قدرت حکومتی سد کرده و از اجحاف آنان نسبت به مردمی که شریعی دیگر دارند و یا به هیچ شریعی معتقد نیستند جلوگیری کند.

البته شناخت درست کارکردهای ضد مبانی حکومت ولایت فقیه، که در سکولاریسم تبلور می‌یابد، تنها به دینکاران حاکم بر ایران محدود نمی‌شود و فکلی‌های وابسته به آن‌ها نیز در شماتت سکولاریسم دست کمی از اربابان خود ندارند. آقای سعید زیبا کلام می‌گوید: «تقسیم و توزیع کار فعلی که، مثلاً، حوزه متکفل دین مردم، نماز و روزه و ذکات مردم، مستحبات، مبطلات و مکروهات و غیره باشد و دانشگاه هم به دنبال ساختن جامعه باشد، چه به لحاظ نرم افزاری و چه به لحاظ سخت افزاری، باید به هم بریزد. مگر سکولاریسم چیست؟» (۵)

یا دولت آقای احمدی‌نژاد عده زیادی از «روشنفکران!» را در «مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری» گرد می‌آورد تا برای خنثی کردن سکولاریسم چاره‌ای بیاندیشند و غلامحسین الهام، سخنگوی دولت احمدی‌نژاد، نیز، در پی دیدار هیئت دولت با ولی فقیه، می‌گوید: «دولت، قوه مقننه و دیگر سطوح عالی تصمیم‌گیری باید توجه جدی به گفتمان انقلاب و مطالبه مقام معظم رهبری در این ارتباط داشته باشند... ما باید مراقب نفوذ و بازگشت این‌اندیشه‌های سکولاریستی باشیم و به خطر بازگشت این‌اندیشه‌ها توجه کنیم و در این ارتباط دولت، قوه مقننه و قضاییه و مدیران نقش موثری دارند». (۶)

و محمد اسکندری، کارشناس مدیریت استراتژیک و استاد مدعو دانشگاه علامه طباطبایی، در سمینار همان «مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری» توضیح داده است که: «ولایت‌پذیری، به معنای اعتقاد و تحت امر رهبری بودن، شاخصه دیگر انقلاب است و... در موضوع تحولات بزرگ امکان انحراف وجود دارد اما با وجود «ولی» امکان انحراف از بین می‌رود... (در عین حال، اگرچه) «تدبیر» از لوازم دیگر

مدیریت انقلابی است و باید همواره تدبیر بر مرحله به مرحله اجرای مدیریت انقلابی حاکم باشد اما باید مراقب بود که ایدئولوژی زدایی جایگزین تدبیر نشود؛ تدبیر باید بر اساس همان مبانی باشد که اهداف بر مبنای آن قرار گرفته است» (۷).

بدین سان، جدا از عوام‌فریبانی که با بستن دروغ به معنای سکولاریسم می‌کوشند آن را در نزد توده‌های مردم امری «ضد دین» جلوه دهند، عموم صاحبان قدرت در حکومت اسلامی می‌دانند که سکولاریسم یعنی بیرون ریختن آخوندها و دینکاران و شریعت اختصاصی آنان از حکومت و جایگزین کردن آن‌ها با قوانین عرفی که بوسیله نمایندگان واقعی مردم گذاشته می‌شوند. دینکاران نشسته در قدرت بخوبی می‌دانند که آنچه پایه‌های تخت حکومت‌شان را می‌جود و می‌پوکاند اندیشه سکولاریستی است. سکولاریسم، به‌مراه خود آزادی و تکثر و چندگونه‌اندیشی و عدالت اجتماعی را دارد چرا که ریشه‌های آن در خاک رفع تبعیض رشد می‌کند. به همین دلیل هم هست که آنان براحتی - و درستی! - از سکولارها بعنوان ضد انقلاب و ضد ولایت فقیه و نیروهای برانداز یاد می‌کنند.

اما، جالب اینکه آن‌ها، در عین حال، با اغتنام فرصت، از مخالفان و رقبای داخلی خود نیز با همین «برچسب» سلب صلاحیت می‌نمایند. آیت‌الله کعبی اعلام می‌کند که در روند گزینش نامزدهای انتخاباتی «مروجان سکولاریسم تائید صلاحیت نمی‌شوند» (۸)؛ و آیت‌الله مکارم شیرازی، در جهت خراب کردن گروهی که خارج از اراده او عمل می‌کنند، در دیدار اعضای برگزاری «همایش رسانه، تلویزیون و سکولاریسم»، با اشاره به نقش تلویزیون در ایجاد تحولات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نسبت به عملکرد این رسانه انتقاد کرده و اظهار می‌دارد: «هر چند در سالیان اخیر برنامه‌های دینی و مذهبی در تلویزیون گسترش یافته ولی کسانی در آنجا لانه کرده‌اند که تلویزیون را به سوی سکولاریسم سوق می‌دهند!» (۹)

در برابر این «هجمه!»، اصلاح‌طلبی اسلامی - در همه شقوق خود - مجبور است مخالفت خود با سکولاریسم را علناً بیان کند تا در زمره نیروهای سیاسی «مجاز» باقی بماند. مثلاً، اینکه جبهه مشارکت اسلامی مرتباً اعلام می‌کند که در حال مبارزه با سکولاریسم است علاوه بر مخالفت واقعی با سکولاریسم این کارش جنبه دفاعی هم

دارد. و حکومت در این راه چندان پیش می‌رود که صدای رئیس‌جمهور قبلی‌اش، سید محمد خاتمی، در می‌آید که رندانه توپ را به زمین حریف بر می‌گرداند: «راندن همه منتقدان با چوب سکولاریسم، خود مروج این اندیشه است!» (۱۰)

در همین راستا می‌توان دید که اصلاح‌طلبان - حتی به قیمت به زندان رفتن - بارها کوشیده‌اند تا حالی ولی فقیه کنند که حکومتش را سکولاریسم با خطر جدی روبرو کرده است. مثلاً، سه - چهار سال پیش، آقای قاسم شعله سعدی نامه‌ای به آقای خامنه‌ای نوشته و با متهم کردن او به نالایقی، «باتاسف» پیش‌بینی کرده بود که «بزودی به جای حکومت اسلامی، جمهوری سکولار در ایران مستقر خواهد شد». (۱۱) که البته متعاقب این نامه دستگیر می‌شود - لابد به جرم اینکه نام «میوه ممنوعه» را، هرچند با «تأسف!»، بر زبان یا قلم رانده بود.

باری، متأسفانه، سال‌ها طول کشیده است تا مخالفان حکومت اسلامی هم - که آن را پایه و مایه همه تبعیض‌ها و ستم‌ها و اجحاف‌ها و فساد و ارتشاء و فحشا می‌یابند - دریابند که «پادزهر» نظریه «حکومت اسلامی» آقای خمینی همانا سکولاریسم است و لاغیر.

آقای خمینی، سال‌ها پیش از انقلاب، در کتاب «حکومت اسلامی» خود - بی آنکه از سکولاریسم نام ببرد - به جوهر این اندیشه اشاره می‌کند و، در عین بی‌اطلاعی از دلایل پیدایش این تفکر و اینکه اتفاقاً بنیاد قدرتمند شدن «جوامع استعمارگر» درست بر همین اندیشه بنا شده، می‌نویسد: «این را که دیانت باید از سیاست جدا باشد و علمای اسلام در امور اجتماعی و سیاسی دخالت نکنند را استعمارگران گفته و شایع کرده‌اند... اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی از ولایت است». او تشکیل این حکومت را هم خاص «فقهای عادل!» دانسته و می‌گوید: «اولی الامر بعد از رسول اکرم (ص) ائمه اطهارند که متصدی چند وظیفه و مقام هستند، یکی بیان و تشریح عقاید و احکام و نظامات اسلام برای مردم... دیگری اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام در جامعه مسلمانان، و نیز بسط عقاید و نظامات اسلام در میان ملل جهان. پس از ایشان فقهای عادل عهده‌دار این مقامات هستند». (۱۲)

هر که معنای درست سکولاریسم را درک کند می‌داند که سکولاریسم تنها مجموعه نظری است که نافی تک تک نکاتی بشمار می‌رود که آقای خمینی حکومت فعلی اسلامی در ایران را بر مبنای آن‌ها ساخته و «فقهای عادل!» را بر صدر آن نشانده است: سکولاریسم، در افق شایسته سالاری، فقهای عادل را شایسته حکومت نمی‌داند و به عقاید و نظامات اسلامی هم در محدوده زندگی خصوصی و گروهی و آزادانه و بی‌تحمیل مسلمانان فقط احترام می‌گذارد، بی‌آنکه برایشان امتیازی قائل شود.

به عبارت دیگر، سکولاریسم نافی ولی فقیه و ریاست دینکاران و کل حکومت اسلامی است و دینکاران نیز این موضوع را بخوبی درک کرده و تمام توانائی مالی و آموزشی و نظامی مملکت را در راه خنثی کردن آن بکار برده‌اند و می‌برند. اگر در تاریخ دست می‌برند، اگر کتاب‌های درسی را عوض می‌کنند، اگر آثار غیر اسلامی ایران را نابود می‌کنند، اگر ده‌ها شبکه تلویزیونی براه می‌اندازند، اگر مسجد می‌سازند و هزاران خطیب و امام جمعه تربیت می‌کنند، هیچ کدام این کارها را بخاطر دین و مذهب مردم انجام نمی‌دهند و تنها هدف از این کارها جا انداختن همانی است که آقای اسکندری، در سمینار مذکور در بالا، در قالب این کلمات فرموله می‌کند: «ولایت‌پذیری، به معنای اعتقاد و تحت امر رهبری بودن، شاخصه دیگر انقلاب است».

اما این فصل با یک «امای بزرگ» شروع شد و اکنون وقت آن است که این «اما» را شکافته و توضیح دهیم: بنظر من، پذیرش سکولاریسم موجب می‌شود که - چه یک شخص و چه یک گروه یا حزب سیاسی - بر چهارچوبی تکیه زند که از ایجابات سکولاریسم ساخته شده است. مثلاً، چگونه یک انسان سکولار می‌تواند، در راستای مبارزه با یک حاکمیت ضد سکولار، تصمیم بگیرد تا با یک فرد موافق حکومت مذهبی، و نیز یک فرد مخالف سکولاریسم، ائتلاف و همکاری کند؟ عقل عملی به ما می‌گوید که چنین ائتلافی یا نتیجه سستی مبانی سکولاریسم در نزد شخص مدعی سکولار بودن است و یا حاصل بی‌خبری او از تضاد مابین مبارزه با دشمن اما به کمک دوستان آن دشمن! - و یا آن را باید صرفاً نوعی پیروی بی‌محتوا از مد روز تلقی کرد.

اعلام اینکه «ما سکولار هستیم»، تا زمانی که حضور ایجابات سکولاریسم در عمل یک شخص یا یک سازمان مدعی سکولاریست بودن به بوته امتحان گذاشته نشده باشد، می‌تواند نوعی عمل تبلیغاتی برای جلب انظار از یکسو، و عقب نیفتادن از قافله، از سوی دیگر، باشد.

حال به یک نمونه عملی از اینگونه تضادهای ناقض شعائر اعلام شده بپردازم. اپوزیسیون حکومت اسلامی، اگرچه سی سال است با این حکومت در حال مبارزه‌ای فرهنگی است و می‌کوشد بقایای جامعه مدرن و مدنی زاده شده از پس انقلاب مشروطه را از زیر دست و پای دینکاران امامی بیرون کشیده و نجات دهد، اما خیلی دیر به این نتیجه رسیده است که انکار کل حکومت اسلامی در گرو پذیرش تفکر مبتنی بر «سکولاریسم» است. این کار البته در خارج از کشور چندان دل و جرأتی نمی‌خواهد، چرا که اشخاص و گروه‌ها و احزاب را ادعای سکولاریست بودن به خطر نمی‌اندازد. به همین دلیل هم هست که می‌بینیم، از چپ تا راست، و از پادشاهی خواهان تا جمهوری طلبان، تقریباً همگی تشکل‌های سیاسی خود را سکولار می‌دانند و می‌خوانند.

اما اعلام سکولاریست بودن، بعنوان یکی از پایه‌های اصلی بینش سیاسی یک جمع داخل کشور، قابل تحسین و تشویق و تقدیر است. مثلاً، من خود اگر مدتی است با علاقه تمام به تحولات درونی «جبهه ملی» در ایران می‌پردازم، این کار بخاطر شجاعتی است که زنان و مردان مستقر در رهبری آن در افزودن سکولاریسم به مبانی اعتقادات سیاسی تشکل خویش نشان داده‌اند. در اصل سوم از «اصول عقاید و هدف‌های جبهه ملی ایران» می‌خوانیم که: «جبهه ملی ایران، برای حفظ احترام به دین مبین اسلام، و همچنین فراهم شدن امکان بهره‌گیری از تمامی توان ملی و مردمی، بر اصل جدایی دین از حکومت تاکید می‌کند». (۱۳)

حال می‌خواهم ببینم که چگونه می‌توان «درجه غلظت» و «میزان صحت» این ادعای جبهه ملی داخل کشور را اندازه‌گیری کرد. بنظر من، برای این کار، می‌توان به فرصتی نایاب توجه کرد: طی دیدار آقای حشمت طبرزدی، دبیرکل جبهه دموکراتیک ایران، با آقای هرمیداس باوند، سخنگوی جبهه ملی ایران، ایشان، در واکنش به

سخنان آقای طبرزدی که بر همبستگی بیش از پیش «نیروهای سکولار» تاکید داشت، چنین اظهار نظر کرد: «دیدگاه روشن جبهه ملی ایران این است که به صورت تاکتیکی با همه نیروهای دموکراسی خواه همکاری کند. ایشان ابراز داشت، برای مثال یک اراده ملی مبنی بر مخالفت با جنگ وجود دارد. حتی نیروهای اصلاح طلب یا ملی - مذهبی در این موضوع خاص می توانند از همکاری جبهه ملی برخوردار باشند». (۱۴)

بنظر من، اگر در تک تک کلمات آقای باوند دقیق شویم به چند نکته مهم می رسیم:

۱. ایشان، در مقابل تأکید آقای طبرزدی بر «نیروهای سکولار» از «نیروهای دموکراسی خواه» نام می برند. اما آیا همه نیروهای «دموکراسی خواه» جزو «نیروهای سکولار» هستند؟ مسلماً چنین نیست. سکولاریسم وسیله رسیدن به دموکراسی است اما آنچه ظاهراً دموکراسی خوانده می شود لزوماً به استقرار سکولاریسم نمی انجامد و آنگاه، اگر عنصر سکولاریسم از معادله دموکراسی حذف شود، حاصل جمع و تفریق امور همانی خواهد بود که من در جایی دیگر از آن با نام «دیکتاتوری اکثریت» نام برده ام. (۱۵)

۲. بنظر من این تبدیل «نیروهای سکولار» به «نیروهای دموکراسی خواه» نتیجه نوعی سهو و بی توجهی نیست بلکه دقیقاً برای تعبیه دری است که از طریق آن همکاری جبهه ملی ایران با «نیروهای اصلاح طلب یا ملی - مذهبی» ممکن می شود. من در اواسط این مقاله نشان داده ام که چگونه «نیروهای اصلاح طلب» همواره بر مبارزه خود با سکولاریسم تأکید داشته و آن را همپا و هموزن مبارزه خود با «ارتجاع مذهبی» دانسته اند. منظورشان هم از این سخنان روشن است: «ما با بخشی از حاکمیت که ارتجاعی است مبارزه می کنیم، اما مبارزه ما از یک موضع سکولاریستی نیست. ما به حکومت اسلامی و ولایت فقیه اعتقاد داریم». معنای این حرف چیزی نیست جز سهم خواهی از حکومت اسلامی از طریق شرکت در یک بازی ضد سکولاریستی. در واقع، باید پرسید که یک نیروی سیاسی ملی که خود را سکولار می خواند چگونه می تواند با یک نیروی اصلاح طلب ضد سکولار «همکاری» کند؟

۳. آقای باوند پا را از این هم بالاتر نهاده و همکاری با «نیروهای ملی - مذهبی» را نیز بلامانع تشخیص داده اند. یک نیروی سیاسی وقتی صفت «مذهبی» را با افتخار تمام بر خود می پذیرد، در واقع، بروشنی اعلام می دارد که شعار «سیاست ما عین دیانت ماست» را پذیرفته و، در نتیجه، مشمول احکام آقای خمینی شده و بکلی از قلمرو سکولاریسم خارج شده است. آنوقت، یک تشکل سیاسی که سومین اصل آن اعتقاد به «اصل جدایی دین از حکومت» است (و نمی دانم چرا آن را فقط برای «حفظ احترام به دین مبین اسلام» و نه همه ادیان و عقاید دیگر لازم می داند!) چگونه می تواند با یک نیروی موافق «امتزاج دین با حکومت» همکاری کند؟

۴. ممکن است گفته شود که شما سخنان آقای باوند را درست نخوانده اید و ایشان همکاری با اصلاحات چی ها و ملی - مذهبی ها را نه برای «مبارزه با حکومت اسلامی» که برای «مخالفت با جنگ» بلامانع می دانند. این ایراد در ظاهر خود منطقی بنظر می رسد اما بر آن چندین مشکل وارد است. در عالم سیاست، احزاب سیاسی مختلف العقیده می توانند در مورد یک هدف معین با هم ائتلاف و همکاری کنند، اما در انجام چنین کاری حداقل این امر واجب است که در تعبیر و تفسیرشان از «هدف معین» با هم اتفاق نظر داشته باشند. در این مورد می توان، مثلاً، پرسید که آیا اعتقاد آقای خاتمی - رهبر شناخته شده اصلاح طلبان - آن است که مشکل پرونده اتمی ایران، که منجر به بالا رفتن احتمال جنگ شده، کلاً ناشی از بدخواهی های کشورهای غربی است؟ آیا نه اینکه پنهانکاری های دولت اصلاح طلبان در هشت ساله حکومت شان و فریب دادن دنیا از طریق انجام مذاکراتی که هدفی جز وقت خریدن نداشته در پیدایش وضع موجود نقش مؤثری داشته است؟ آیا اصلاح طلبان کنونی با «حق مسلم» ی که دولت آقای احمدی نژاد می گوید مخالفند؟ و آیا نه اینکه با وجود رهبری مادام العمر آقای خامنه ای و سیاست های جنگ طلبانه ایشان، هر دو بال حکومت اسلامی (تعبیر خود ایشان است) به یک سان در این ماجرا در گیر بوده اند؟ حال جبهه ملی ایران، در کار صلح طلبی خود، چگونه می خواهد با مسببان آفرینش فضای جنگی کنونی همکاری کند؟

۵. باز، یکی از اصول ائتلاف های سیاسی، داشتن حداقل «هژمونی» (بالادستی)



در ائتلاف است. آیا جبهه ملی که می‌خواهد، بخاطر نجات ایران از جنگ، خود را بین دو نیروی اصلاح‌طلب و ملی - مذهبی ساندویچ کند، دارای چنان دست بالائی هست که بتواند اصول بازی را تعیین کرده و بر خارج نشدن موثلفان‌اش از این اصول نظارت و کنترل داشته باشد؟ آیا نه اینکه در همه فعالیت‌های مشترکی که جبهه ملی ایران با این دو تشکل دیگر داشته (مثل تأسیس شورای ناکام صلح) همواره در اقلیت بوده و نقش عمده را طرفداران اسلام ظاهراً متمدنی که شایسته حکومت کردن است در دست داشته‌اند؟

۶. و بالاخره اینکه همه تجربه‌های سالیان اخیر نشان از آن دارند که نتیجه همکاری جبهه ملی ایران با ملی - مذهبی‌ها و اصلاح‌طلبان چیزی جز سست شدن مبانی سکولار «اصول عقاید و هدف‌های جبهه ملی ایران» نبوده است.

البته سخنان اخیر آقای باوند تنها موردی نیست که سکولاریست بودن جبهه ملی ایران را مورد تردید قرار می‌دهد. ایشان، چندی پیش، در مورد انتخابات و شرکت جبهه در آن اظهار عقیده کرده بودند که اگر آزادی انتخابات تأمین شود جبهه نیز نمایندگان خود را معرفی و در انتخابات شرکت خواهد کرد. اما یک نیروی سکولار از شرکت در یک انتخابات حتی کاملاً آزاد اما در ظل حکومت اسلامی ولی فقیه چه به دست می‌آورد؟ همچنین، آزادی کامل انتخابات چه چیزی را از شرایطی همچون پذیرش قانون اساسی مبتنی بر شریعت امامی و التزام عملی به اصل ولایت فقیه کسر می‌کند؟ و اگر حکومت اسلامی اعلام بدارد که در زیر سقف قانون اساسی آن و ولایت فقیه‌اش انتخابات کاملاً آزاد خواهد بود، شرکت یک نیروی سکولار در آن انتخابات چه حاصلی جز مشروعیت بخشی هرچه بیشتر به یک حاکمیت ضد سکولار خواهد داشت؟

روشن است که این مشکل تنها گریبانگیر جبهه ملی ایران نیست. حزب توده هم می‌کوشید تا با پذیرش قانون اساسی مذهبی ولایت فقیه تبدیل به یک نیروی مجاز شود. در مقابل، حکومت اسلامی نشان داده است که تحمل این نوع پسله‌کاری‌ها را هم ندارد. اما، بهرحال، اگر عاقل بود و تحمل نیز می‌داشت، حاصل کار باز هم چیزی را به نفع کمونیسم حزب توده و سکولاریسم جبهه ملی تثبیت نمی‌کرد.

سکولاریسم یک شعار توخالی نیست، فریاد راستین مبارزه‌ای است که می‌کوشد تا، از راه‌های مختلف، شر حکومت ایدئولوژیک - مذهبی ولی فقیه را از سر ملت ایران کم کند؛ و نام‌نویسی در این باشگاه رزمنده شرایطی دارد که وجود و عدم، یا استحکام و سستی‌شان، تنها در عرصه عمل سیاسی به اثبات می‌رسد.

### پانویس‌ها:

۱. سایت رادیو فردا - مورخ ۲۳ آگوست ۲۰۰۸
۲. سایت سکولاریسم نو - ۷ اکتبر ۲۰۰۷
۳. همان، ۱۷ فوریه ۲۰۰۸
۴. همان، ۱۹ ژانویه ۲۰۰۸
۵. همان، ۱۶ ژانویه ۲۰۰۸
۶. سایت گویا نیوز، سپتامبر ۲۰۰۹ - مقاله شماره ۰۷۶۵۹۵
۷. سایت رجا نیوز، مقاله شماره ۱۵۸۶۲
۸. سایت سکولاریسم نو - بخش مقالات
۹. همان، ۱۸ ژانویه ۲۰۰۸
۱۰. همان، ۱۹ نوامبر ۲۰۰۷
۱۱. سایت بی.بی.سی.، بخش اخبار، خبر شماره ۰۳۰۳۱۸
۱۲. آیت الله خمینی، «حکومت اسلامی»، صفحات ۲۳ تا ۲۸
۱۳. سایت اخبار جبهه ملی ایران، بخش اخبار، شماره ۲۲
۱۴. سکولاریسم نو، ۱۵ سپتامبر ۲۰۰۸
۱۵. اسماعیل نوری علا، مقاله «دیکتاتوری اکثریت» - سایت سکولاریسم نو، ۲ جون ۲۰۰۷

## فصل پنجم

# جدائی مذهب از حکومت

من نمی‌دانم که نخستین بار چه کسی عبارت فرنگی separation of church and state را، به غلط، بصورت «جدائی دین از دولت» ترجمه کرده و بابت این ترجمه غلط، در زمینه فهم فارسی زبانان از تعریف «سکولاریسم»، هزار درد سر بوجود آورده است، چرا که نه church به معنای دین است و نه state به معنای دولت. از church شروع کنم که در این ترجمه به «دین» تعبیر شده است. church به معنای کلیسا است، یا کلی‌ترش که کنیم، به معنای «نیایشگاه» است و حکایت از وجود «نهاد اجتماعی سازمان یافته» ای می‌کند که دارای سه مشخصه اصلی است:

- نخست اصول عقایدی که گروهی از مردمان را (حتی در داخل یک دین معین) از بقیه جدا می‌کنند و به آن‌ها هویتی خاص می‌بخشند (مثل شیعه در میان اهل تسنن). از مجموعه این اصول با نام «مبانی مذهب» یاد می‌شود.
- مشخصه دوم وجود سلسله مراتبی بیش و کم مشخص و دیوانسالارانه از کارکنانی است که نان خور این نهادند (مثل کشیش‌ها و اسقف‌ها و حجت‌الاسلام‌ها و آیت‌الله‌ها و خاخام‌ها و مغان و موبدان).
- و مشخصه سوم هم وجود مجموعه قوانینی مدون است که گفته می‌شود از جانب خدا به بشر ابلاغ شده و لذا دائمی و تغییرناپذیر است و در اصطلاح به آن

«شریعت» می‌گویند.

در جوامع ماقبل دوران مدرن این نهاد نقش دو قوه مقننه و قضائیه و نیز تشکیلات آموزش و پرورش جوامع را بازی می‌کرده است. سکولاریسم اما با تسلط آمرانه یک «مذهب و شریعت» خاص بر زندگی عموم مردم مخالف بوده و توانسته است، در جوامع مدرن، دو قوه مقننه و قضائیه و تشکیلات آموزش و پرورش عرفی را جانشین سازمان مذهبی کند. به این ترتیب، روشن است که church را اگر در معنای اصطلاحی‌اش به «مسجد» یا «حوزه علمیه» ترجمه کنیم، باید در کاربرد درست‌اش معادل «مذهب» بگیریم و نه «دین».

مذهب از یکسو در شریعت و جمع دینکاران متعین می‌شود و در زبان فرنگی با واژه denomination مشخص می‌گردد و، از سوی دیگر، با ظهور خارجی‌اش که church کلیسا و مسجد و کنشت و دیگر نیایشگاه‌های اختصاصی مذاهب گوناگون باشد. مشکل ما در ترجمه‌های فارسی از آنجا آغاز می‌شود که church را به دین ترجمه می‌کنیم حال آنکه باید آن را معادل «مذهب» بدانیم؛ اما معادل واقعی دین را که religion باشد به «مذهب» بر می‌گردانیم!

۳. مذهب و دین (یعنی denomination و religion) با یکدیگر تفاوت دارند و این تفاوت، در حوزه مفهوم شناختی‌شان، از «زمین» تا «آسمان»، یا از «این دنیا» تا «آن دنیا» است. دین مفهومی آسمانی و آن جهانی است حال آنکه مذهب مفهوم زمینی و این جهانی دارد؛ و تا این تفاوت درک نشود نمی‌توان به کنه مشکلی که ترکیب غلط فارسی «جدائی دین از دولت» ایجاد می‌کند پی برد.

۴. توضیح می‌دهم: انسان‌ها، در طول تاریخ تحول زندگی تاریخی - اجتماعی و نیز شخصی خود، از طریق آموزش و تلقین، و البته تفکر علت‌جوی خویش، درباره وجود دنیائی و رای دنیای طبیعی و حسی، و نیز مفهومی به نام «آفریدگار» - که در آن دنیای ماورائی حضور دارد - و همچنین وجود «روح» که می‌تواند حکم «من» واقعی هر یک از ما را داشته باشد و یک پا در آن دنیا و پائی دیگر در این دنیا دارد، فکر کرده و اغلب به وجود آن‌ها ایمان می‌آورند. «ایمان» یک حالت روحی و شخصی است که از آن، در زبان فرنگی با الفاظی شبیه belief و faith یاد می‌شود. آنگاه، وقتی

در «باور و یقین» آدمی دنیائی ساخته شد که در ماوراء طبیعت، جای دارد، آن دنیا به سرعت، بر سراسر زندگی این دنیائی او مسلط می‌شود. ما آفریده خدا می‌شویم؛ او سرنوشت‌مان را تعیین می‌کند، ما را زنده می‌سازد و می‌میراند، بر ما مرض و بلا نازل می‌کند، یا به ما سلامت و طول عمر عطا می‌دارد. او در ملکوت خود - برای روح‌مان که به هنگام مرگ از تن‌مان جدا می‌شود - حسابی و کتابی برقرار کرده و پاداش و جزائی تعیین نموده است. آنچه در این دنیا داریم از آن او است، از او به ما رسیده و جهان را او «ملک عاریت» ما قرار داده است. او می‌داند که کدام فکر و رفتار و گفتاری نیک است و کدام بد. تا اینجا، انسان منتشر و انسان منفرد - هر دو - در قلمروی «ایمان» حرکت می‌کنند و مقامشان مقام «مؤمن» است (در قرآن، مومنین با نام «یؤمنون بالغیب» یا ایمان‌آوردگان به عالم غیب شناخته و معرفی می‌شوند). بدین‌سان، مرحله نخست «سیر تسلط آن دنیا بر این دنیا» یقین‌آوردن انسان به وجود آن دنیا و تسلیم‌شدن در برابر آنچه‌هایی است که اراده آن محسوب می‌شوند.

۵. اما بین خدا و انسان (یعنی بین آن دنیا و این دنیا) رابطه‌ای مستقیم وجود ندارد. هر کس نمی‌تواند گوشی تلفن را بردارد و با آفریدگارش در مورد کارهایش مشورت کند و یا از او دستور بگیرد. پس همیشه، در همه جوامع، عده‌ای از آدم‌ها وجود دارند که مدعی می‌شوند از عالم غیب خبر گرفته‌اند و خبر دارند و مأمورند تا پیام‌های آفریدگار را به آدمیان ابلاغ کنند و چند و چون معامله با خدا را، برای خشنود نگاه داشتن او و پاداش گرفتن از او، به دیگران بیاموزند.

اما کار این صاحبان ادعا و دعوی وقتی به سامان می‌شود که عده‌ای از «مردم» نیز باور می‌کنند که آن‌ها متصل به عالم غیب‌اند. جادوگران و پیامبران و قدیسیان در هر جامعه‌ای پدیده «متصلان به عالم غیب» را بوجود می‌آورند و هر کدامشان تعریفی از چگونگی عالم غیب، چرایی آفرینش عالم طبیعت و انسان، بعنوان اشرف مخلوقات آن، ارائه می‌دهند. این مجموعه از تعاریف را «دین» (Religion) می‌خوانیم و هر دینی در نسبت داده شدن به آورنده‌اش از متشابهات خود متمایز می‌شود. دین موسی، دین عیسی، دین محمد، دین بهاء‌الله، دین مانی، و... همگی بر بنیاد ایمان

به عالم غیب و اعتقاد به اتصال آورنده دین به آن عالم بوجود آمده‌اند.

۶. ایمان امری شخصی است و دین پدیده‌ای فراگیر و منتشر، و هر دو تا تبدیل به «نهاد اجتماعی» نشوند نمی‌توانند موضوع بحث علوم اجتماعی و سیاسی قرار گیرند و بیشتر در حوزه علوم روانشناسی و روانکاو قابل بحث و تحقیق و تفحص‌اند. یعنی، ایمان و دینی که مبدل به نهاد اجتماعی (social institution) نشود نمی‌تواند در حوزه سیاست نقشی اجتماعی بازی کند و از حوزه فردی به حوزه اجتماعی نقل مکان نماید؛ چرا که خدا و عالم غیب‌اش دور از دسترس‌اند و پیامبران و قدیسان نیز با داس مرگ درو می‌شوند و حضوری دائمی در جامعه ندارند. در نتیجه، انسان ایمان آورنده، انسان مؤمن و انسان متدین کاری به کار کسی نداشته و در رابطه‌ای شخصی و نامرئی با آفریدگار خویش زندگی می‌کند.

۷. در عین حال، نه ایمان و نه دین، هیچ کدام، صاحب شریعت نیستند و، در نتیجه، نمی‌توانند در هم‌مشکل کردن «حقوقی» افراد جامعه و ایجاد یک «امت دینی» توفیق یابند. در مرحله ایمان هر کس با آن دنیا رابطه‌ای شخصی دارد و، بقول مولانا، «هیچ آداب و ترتیبی نمی‌جوید، و هر چه می‌خواهد دل تنگ‌اش می‌گوید». از سوی دیگر، ظهور متصلان به عالم غیب نیز بیشتر به کار شکستن نهادهای پیشین (بت شکنی) و درهم ریختن نظم سنتی می‌انجامد تا نهاد آفرینی و سنت‌گزاری. اما با مرگ جادوگران و پیامبران و قدیسان (این متصلان به عالم غیب)، و ظهور کشیش‌ها و خاخام‌ها و مغان و موبدان و آخوندها است که «نهاد اجتماعی مذهب» بخود شکل می‌گیرد و تبدیل به بازیگری مهم در صحنه سیاست می‌شود.

۸. پس، جدا از تجربه‌های فردی و خاص، هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون رسیدن به مرحله «مذهب‌سازی» اسیر قاطع «آن دنیا» شود و تنها در غیاب «متصلان به عالم غیب» است که عاقبت ایمان دینی مؤمنین در یک تشکل منسجم سرریز می‌کند و بصورت یک «نهاد اجتماعی» در آمده و وارد حوزه عمل اجتماعی می‌شود.

این نهاد همان «مذهب» است که هم مسجد دارد، هم کارکنان مسجد، و هم شریعت تدوین شده بدست اینگونه مسجدمداران و مسجد سالارانی که تنها بخاطر طلب علم و تحصیل «دانش دینی»، پیام‌های بازمانده از جانب متصلان به عالم غیب

را فراگرفته و، با رعایت روش‌های خاص استنتاج، می‌توانند مشکلات مردم را، آنگونه که قرار است موجب رضای خداوند آن مردم باشد، حل و فصل کنند.

ما اینگونه «دانشوران دینی» را با نام‌هایی همچون آخوند و ملا و حجت‌الاسلام و آیت‌الله می‌شناسیم و مکتب بزرگان‌شان را یک «مذهب» می‌خوانیم. مذهب، بخاطر ویژگی‌ها یا مشخصه‌هایش یک «نهاد» روشن اجتماعی است که بقصد یارگیری و هدایت مؤمنین بوجود می‌آید و حوزه‌ای شغل‌آفرین را در کنار دیگر مشاغل اجتماعی می‌نشانند؛ نهادی که قادر است دستورهای «نازله» از عالم غیب و بازمانده بعنوان میراث متصلان به آن عالم را مدون کرده و به شکل «شریعت» (یا «رساله عملیه») عرضه کند و، با تبدیل کردن خود به نهاد اصلی آموزش و قضا و اجرا، کل جامعه را در زیر چتر «آن دنیا» گرد آورد.

۹. با شکل گرفتن «مذهب» و «سازمان مذهبی»، سیر تحول جامعه معتقد به ماوراء طبیعت (یا عالم غیب) به کمال انجماد و فرو بستگی خود می‌رسد و آنگاه، در صورت مساعد بودن شرایط اجتماعی، اصول سازنده مذهب و شریعت برآمده از آن ماهیتی ایدئولوژیک بخود گرفته و سازمان مذهبی را به سازمانی سیاسی تبدیل می‌کنند. از آن پس دینکاران یا خود حکومت را به دست می‌گیرند و یا از بازو و شمشیر حاکمان نظامی پیرو اندیشه مذهبی خود برای تحمیل شریعت خویش بر جامعه مدد می‌طلبند و، در هر حال، همه جامعه را، به انضمام زندگی حاکمان شمشیرکش آن را، در ظل شریعت خود منظم می‌سازند.

سکولاریسم در اینجا است که پا به میدان می‌گذارد و، به نفع حفظ رنگارنگی عقاید و آزادی ایمان‌ها و اعتقادات و بی‌اعتقادی‌ها، خواستار آن می‌شود که یک سازمان خاص مذهبی سر رشته زندگی اجتماعی عموم را در دست نگیرد و، بعبارت دیگر مذهب (و نه دین) از حوزه عمومی به حوزه خصوصی پس رانده شود.

۱۰. اما این عمل نه تنها به معنای جدائی دین از «دولت» که حتی به معنای جدائی مذهب از «دولت» هم نیست و آوردن واژه «دولت» در اینجا خود غلط و منشاء کج‌روی‌های بسیار است. و چرا؟

state را نمی‌توان به دولت ترجمه کرد. معادل درست واژه state «حکومت» است.

توضیح می‌دهم: هر جامعه دارای دو نهاد سیاسی است که یکی «حکومت» (state) نام دارد و دیگری «دولت» (government) خوانده می‌شود.

حکومت، در مکاتب مختلف سیاسی، دارای تعاریف گوناگونی است اما در مجموع می‌توان آن را «حاصل جمع تمرکز منافع اقشار فرادست اجتماعی و تحصیل قدرت قاهره برای به نظم کشیدن جامعه بر اساس این منافع» دانست. یعنی حکومت دارای «منافع» است و از منافع خود با نیروهای انتظامی و نظامی نگاهبانی و نگهداری می‌کند و چرائی و مشروعیت خویش را نیز بصورت مختلف بیان داشته و قوانین اساسی و اصلی را برای نگاهبانی از آن منافع وضع می‌کند.

نهاد «دولت» اما، از نظر علوم سیاسی، بازوی اجرائی «حکومت» است و، در نتیجه، تابع ماهیت و اهداف آن بشمار می‌رود. دولت بیشتر شامل دیوانسالاری و خزانه‌داری و انتظامات است و نمی‌تواند بخودی خود- یا مستقلانه- دارای ماهیت مکتبی و ایدئولوژیک باشد. در نتیجه، کوشش برای «جدا ساختن مذهب از دولت» نیز اهداف سکولاریسم را متحقق نمی‌کند؛ چرا که تأمین کننده قدرت اجرائی و تصمیم گیرنده درباره وظایف دولت نهاد بالاتر و اصلی تری به نام «حکومت» است.

۱۱. بدینسان «جدا ساختن دین از دولت» هم امری بیهوده و حتی ناممکن است و آنچه‌هایی که از دیدگاه سکولاریسم قابل تفکیک و جداسازی هستند «مذهب» و «حکومت» نام دارند. سکولاریسم خواستار «جدائی مذهب از حکومت» است نه «جدائی دین از دولت» چرا که ایمان و دین (بدون تبدیل شدن به مذهب) دارای توانائی دخالت آن دنیا در امور اجتماعی این دنیا نیستند و دینداران می‌توانند در دولت شرکت کنند بی آنکه به این خاطر دولت‌شان «مذهبی» شود. سکولاریسم با «مذهب» سرشاخ می‌شود و نه با «دین».

۱۲. حال، اگر بخواهیم از آسمان بحث‌های نظری به زمین تجربه‌های عملی فرود آئیم، می‌توانیم به روشنی دریابیم که هدف یک سکولار نمی‌تواند تغییر ساختار «دولت» (مثلاً دولت احمدی‌نژاد یا دولت جمهوری اسلامی) باشد. چرا که دولت و رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر و هیئت وزیران همگی بر اساس قوانین اساسی برگزیده شده و کارگزاران «حاکمیتی» هستند که بوسیله دینکاران مذهبی خاص و شریعت

آن‌ها اداره می‌شود و بدون انحلال آن حاکمیت هرگونه تغییری در ساخت دولت نمی‌تواند ما را به تشکلی سکولار رهنمون شود. لذا، تنها با انحلال «حکومت مذهبی» است که «موضوع» دعوا منتفی شده و غائله ختم می‌گردد.

از این سخن می‌توان چنین نتیجه گرفت که هرکس مدعی سکولار بودن باشد نمی‌تواند به دنبال عزل یک رئیس‌جمهور برای نشان دادن شخص دیگری بجای او باشد چرا که این هر دو کارگزار و وفادار به ساختار حاکمیت‌اند و حتی اغلب می‌کوشند تا با ایجاد اصلاحاتی فریبنده از سقوط حاکمیت (بخاطر ندانم‌کاری دیگرانی از «خودی‌ها») جلوگیری کنند.

۱۳. پس می‌توان گفت که اختلاف بین سکولارها و طرفداران حکومت‌های مذهبی یک دعوی حقوقی- سیاسی است که می‌تواند از طریق راه‌های حقوقی و سیاسی (و احیاناً حتی نظامی) حل و فصل شود، یا نشود. اما، بهر حال، توافق بر سر «مذهبی نبودن حکومت» راه حلی است که همه خواست‌های سکولارها را برآورده می‌سازد حال آنکه عدم توافق بر سر این موضوع نیز اختلاف را ابدی می‌کند.

۱۴. به نظر من، از انقلاب مشروطه تاکنون، در کل جامعه ما نیز «دعوا»ئی برقرار بوده و سی سال است که به اوج خود رسیده که هنوز، بعلت آنکه «موضوع» آن «منتفی» نشده همچنان ادامه دارد و نتایج زنده بودنش را در هر قدم از مبارزات سیاسی ملت ما نمودار می‌سازد. و این دعوا را اندیشمندان ما در سطوح مختلف و شکل‌های گوناگون مطرح و تبیین کرده‌اند؛ از رویارویی سنت و مدرنیته گرفته تا استبداد و دموکراسی؛ از تقابل حق‌الله و حق‌الناس (حق مردم) گرفته تا تنافر یا تناظر شرع و عرف.

بنظر من اما همه این تقابل‌ها نتیجه یک تقابل اصلی هستند: «تقابل آن دنیا با این دنیا» و دعوی فی مابین این دو نیز بدون بیرون رفتن «مذهب» از «حاکمیت» منتفی شدنی نیست. در واقع، این امری بدیهی است که همه جوامع، در مقاطعی از تاریخ تحول خود، با اینگونه «دعوا»ها سر و کار داشته‌اند و یا دعوا را حل کرده‌اند، یا دعوا با از دست دادن موضوعیت خود منتفی شده است، و یا جامعه هنوز و همچنان در وسط صحنه زد و خورد طرفین دعوا گیر کرده است.

## فصل ششم

### برخی سوء تعبیرها در مورد سکولاریسم

معمولاً معنا و تعریف واقعی یک مفهوم می‌تواند بوسیله معناها و تعاریف «کناری» و دست دوم آن از نظر پنهان مانده و برخی معانی دور از مرکز آن بیشتر در اذهان حضور و بروز داشته باشند. یکی از این موارد را می‌توان در مورد «سکولاریسم» بررسی کرد. بی‌شک اینک سکولاریسم را به معنای «جدائی مذهب از حکومت» بگیریم برداشت غلطی نیست، اما در این «تعریف» چیزی از چرایی اصلی و کارکردی این «جداسازی» بیان نمی‌شود، و همین امر، موجب آن می‌گردد که معناها و تعریف‌های ثانویه، هدف و غرض اصلی از این جدا سازی را پنهان کنند و راه را بر سوء تعبیرهای گوناگون بگشایند. در اینجا به توضیح چند سوء تفاهم عمده درباره سکولاریسم می‌پردازم:

۱. سوء تفاهم ناشی از «توسع مفهومی» سکولاریسم. به یکی از این توسعات توجه کنیم: اگر در بحث خود پیرامون سکولاریسم، بجای پافشاری بر ضرورت «جدائی مذهب از حکومت، سخن را به «مخالفت» با مذهب کشانده و بکوشیم تا پدیده مذهب را زیان بار و مهلک معرفی کنیم، از یکسو، بحث ما به گستره کارکرد مذهب و - مثلاً - غیرعقلانی بودن مفروضات و اصول آن می‌کشد (که ربطی به سکولاریسم ندارد) و، از سوی دیگر، ما به دست خود، پیروان ادیان و مذاهب مختلف را - که

تنها در گستره حکومتی سکولار می‌توانند آزادانه به عقاید خود پایبند بوده و آداب عبادی خویش را بجای آورند و، در نتیجه، می‌توانند جزو هواداران طبیعی و جدی سکولاریسم باشند - از آن دور کرده و آنان را عمداً به جبهه مخالفان سکولاریسم رانده‌ایم.

سکولاریسم با دین و مذهب و ایدئولوژی کسی «سر مخالفت ندارد» و «نمی‌خواهد»، جز تبعیض سیاسی و دینی و عقیدتی، هیچ پدیده دیگری را از ساحت جامعه براندازد. یعنی، برانداختن پدیده‌های نابهنجار دیگر اجتماعی بر عهده سکولاریسم نیست. سکولاریسم نه عهده دار برانداختن اختلافات طبقاتی است و نه مسئول پرافکندن خرافات نه علیه مذهب است و نه بر له آن. بعبارت دیگر، سکولاریسم همچون فیلتری عمل می‌کند که قرار است فقط از ورود عقاید تبعیض آفرین به داخل حوزه حکومت جلوگیری کند. همین. بقیه «اصلاحات اجتماعی» را باید در حوزه‌های نظری دیگری مورد بحث و برنامه‌ریزی قرار داد.

آن‌ها که از «سکولارها» در تضاد با «دینداران یا مذهبیون» سخن می‌گویند مرتکب این اشتباه می‌شوند که سکولاریسم و مذهب را در «حوزه زندگی اجتماعی» به مقابله با هم می‌کشاند. حال آنکه سکولاریسم فقط با «ورود مذهب به حوزه حکومت سیاسی» مخالف است و نه با خود مذهب. به همین دلیل پدیده‌ای به نام «دیندار سکولار» و یا «سکولار دیندار» حکم موجودی دوگانه را پیدا نمی‌کند و جمع اضداد محسوب نمی‌شود.

این درست است که برخی از کسانی که در معرفی خویش از سکولار بودن هم دم می‌زنند ممکن است با دین و مذهب مخالف باشند و آن‌ها را مجموعه‌هائی از خرافات بدانند و علیه‌شان بنویسند و سخن بگویند. اما مخالفت این اشخاص ربطی به سکولار بودن‌شان ندارد و به جهان بینی و طرز نگاه‌شان - بخصوص به لحاظ فلسفه اجتماعی و تاریخی - مربوط می‌شود. یعنی مخالفت با دین یا مذهب لزوماً کسی را سکولار نمی‌کند اما مخالفت با ورود مذهب به حوزه حکومت مسلماً شخص را هویتی سکولار می‌بخشد. در آفرینش این سوء تفاهم مذهبی‌ها همانقدر مقصرد که بسیاری از خود سکولارهایی که خیال می‌کنند برای سکولار بودن باید به براندازی

دین و مذهب از جامعه نیز پرداخت. سکولارهای راستین باید با شدت و قدرت تمام در این مورد مبارزه کرده و بکار روشنگرانه و توضیحی بپردازند.

۲. مورد دوم وقتی است که مفهوم اصلی سکولاریسم را با مفاهیم دیگری یکی بپنداریم که ضرورتاً بین سکولاریسم و آن‌ها رابطه‌ای برقرار نیست. مثلاً، می‌توان به این تعریف از سکولاریسم نگریست که امور زندگی را به دو دسته «این جهانی» و «آن جهانی» تقسیم می‌کند و امور آن جهانی را به مذهب واگذاشته و امور این جهانی را در حوزه سکولاریسم قرار می‌دهد. این «محدود کردن امور غیرسکولار به آن جهانی بودن» موجب می‌شود که ما بسیاری از سیستم‌های تبعیض گذار غیر دینی را نادیده بگیریم و آن‌ها را «سکولار» بپنداریم. این همان اشتباهی است که معمولاً در مورد حکومت‌های کمونیستی و فاشیستی قرن بیستم پیش می‌آید. حال آنکه حکومت استالین به هیچ روی سکولاریستی نبود چرا که فقط جای «خدا» را با «حزب پیشاهنگ کارگران» عوض کرده و احکام زمینی خود را به نام این خدای زمینی جاری می‌ساخت و جامعه را با ارباب و ارباب به خودی و ناخودی تقسیم می‌کرد.

در حوزه تاریخ اسلام هم یک چنین اشتباهی مرتباً بازگفته می‌شود. اگر تفکیک دو حوزه این جهانی و آن جهانی را به نگاه‌مان در مورد تاریخ اسلام راه دهیم، از آنجا که ارتباط با آن جهان از طریق پیامبر مفروض و شدنی است، برخی از نویسندگان قائل به آنند که نهاد «خلافت اسلامی»، به خاطر اینکه خلیفه اگرچه جانشین پیامبر است اما از ارتباط داشتن با عالم غیب محروم بشمار می‌رود، پس، خلافت پدیده‌ای «این جهانی» و - در نتیجه - سکولار است. در این مورد نویسندگان مزبور تا آنجا پیش می‌روند که تأسیس امامت شیعی و قایل شدن به ارتباط امام با عالم غیب را کوششی برای استمرار ارتباط مزبور و جلوگیری از سکولار شدن حکومت اسلامی می‌دانند. همین بحث در مورد پدیده‌ای در تشیع امامی که «مهدویت» نام دارد نیز تکرار می‌شود و پایان عصر امامت و غیبت امام دوازدهم را آغاز روند سکولار شدن حکومت‌های شیعی بنیاد می‌گیرند چرا که از آن پس حاکمیت از طریق اتصال به عالم غیب تئوریزه و توجیه نمی‌شود. در همین راستا نیز هست که می‌توان به کوشش‌های

جاری در حوزه علمیه قم و بخصوص «مدرسه حقانی» در آن حوزه اشاره کرد که، با قائل شدن به حضور اراده و آگاهی امام غایب در امور حکومتی، مشروعیت حکومت ولی فقیه را نه از مردم که از امام غایب کسب کرده و، بدینسان، راه را بر سکولار شدن حکومت می‌بندند.

اما، اگر به «گوهر سکولاریسم» بنگریم، در می‌یابیم که سکولاریسم بهیچ روی با صحت و سقم و بود و نبود اتصال به عالم مفروض غیب هم کاری ندارد. در واقع، آنچه ماهیت ضد سکولار حکومت اسلامی را آشکار می‌کند نه اتصال پیامبر و امام (و حتی امام جمعه و فقیه) با عالم غیب، که وجود حقوق ویژه، قشرهای خاص، خط قرمزهای تبعیض‌گذار و تقسیم امور به «منکر» و «معروف» است و اینها - لاقلاً در ساحت عمل - نه از «عالم غیب» که از «اصول و احکام شریعت» سرچشمه می‌گیرند و آن شریعت تنها در فرض و تعریف صادر شده از جانب عالم غیب است و، در واقعیت عملی، دست‌پرورده دینکاران محسوب می‌شود.

پس، باید به این نکته مهم و اساسی توجه داشت که نداشتن اتصال به عالم غیب و آن جهانی نبودن یک پدیده آن را لزوماً به صفت «سکولار» متصف نمی‌کند، مهم کوشش نکردن و وسیله‌ای برای چنین کوششی نداشتن، در راستای یک دست‌کردن جامعه، مدیریت رفتار آدمیان، و سلب گوناگونی عقاید و آرمان‌ها و تحدید آزادی‌های رنگارنگ بشری است.

شاید یکی از دلایل اشتباهی از نوع آنچه در مورد اسلام پیش می‌آید، و ذکر آن آمد، به یکی گرفتن دو مفهوم «سکولار شدن» و «عادی شدن» مربوط باشد که لزوماً ارتباط چندانی بین آن‌ها برقرار نیست. مفهوم «عادی شوندگی یا عادی سازی امور» - لاقلاً در جامعه‌شناسی ماکس وبر - به این نکته اشاره می‌کند که هنگام ظهور پیامبران و اتصال به عالم غیب اوضاع جامعه «غیر عادی» و «نامعمول» می‌شود. اما، در پی مرگ رهبری (که اتصال مزبور از طریق او انجام شده و در اصطلاح «رهبر کاریزماتیک» خوانده می‌شود)، اوضاع رفته رفته رو به عادی شدن و معمولی گشتن می‌نهند.

این البته فقط یک بخش از معنای «روند عادی سازی» است و هرگز نمی‌توان بحث

در مورد این مفهوم را به همینجا خاتمه یافته دانست؛ چرا که «اوضاع عادی» پیش از پیامبر و پس از او کاملاً با هم فرق دارند و، در دوران پس از رهبران کاریزماتیک، روند عادی‌سازی بر اساس آموزه‌های بجا مانده از آن رهبران شکل می‌گیرد و بر اساس همان هم سازمان مذهبی دینکاران بوجود می‌آید تا آن آموزه‌ها را - تحت عنوان اصول و ارزش‌ها و منکرات و معروفات - اعمال کند. و تنها پس از پیدایش این سازمان‌ها است که «سکولاریسم» بعنوان یادزهر آن‌ها ظهور می‌یابد.

لذا عادی‌شدگی و عادی‌سازی نه تنها به برقراری سکولاریسم نمی‌انجامد که - در طول روند مذهب‌سازی - تحقق آن را برای قرن‌ها به عقب می‌اندازد.

۳. اما یکی از سنگ‌های ذهنی ضد سکولاریستی به تفکری بر می‌گردد که ادیان و مذاهب را در راستای «برانداختن ظلم» فرض می‌کند و دستیابی به قدرت را برای انجام این «مأموریت» ضروری می‌بیند و، در نتیجه، سکولاریسم را سد راه ایجاد «دولت مذهبی جنگنده علیه ظلم» ارزیابی کرده و با آن از در مخالفت بر می‌آید.

شاید در دوران معاصر هیچ یک از نظریه‌پردازان حکومت دینی به اندازه مرتضی مطهری بر اساس یک چنین مفروضات غلطی مسئله مخالفت خود با سکولاریسم را مطرح نساخته باشد. او، با همین مفروضات غلط، بر اساس نقل قول سید مرتضی مفیدنژاد، می‌نویسد: «این مسلمانان در حقیقت از یک جریان دیگر رنج می‌بردند و آن اینکه در جهان تسنن، به حکم اینکه خلفا و سلاطین را «اولی الامر» می‌دانستند و اطاعت آن‌ها را از جنبه دینی واجب می‌شمردند، همبستگی دین و سیاست به صورت در خدمت قرار گرفتن دین از طرف سیاست بود. آنان که طرفدار جدایی دین از سیاست بودند، این چنین جدایی را می‌خواستند یعنی می‌خواستند خلیفه عثمانی با حاکم مصری صرفاً یک مقام دنیوی شناخته شود نه یک مقام دینی و وجدان مذهبی و ملی مردم در انتقاد از او آزاد باشد. و این سخن درست بود» (۱).

در واقع، مشکل مطهری از آنجا آغاز می‌شود که می‌پندارد «خلفا و سلاطین» هیچ یک «اولی الامر» («صاحب حکومت» در تعریف قرآن، سوره مائده، آیه ۵۵) نیستند و در واقع غاصب حق حاکم واقعی (که امام شیعه باشد) بشمار می‌روند. به گزارش سید مرتضی مفیدنژاد: «مطهری معتقد است در این دوران کسانی هم که



حامل و حافظ موارث معنوی اسلام بودند از سیاست دور ماندند و نتوانستند در کارها دخالت بکنند و کسانی که زعامت و سیاست اسلامی در اختیار آن‌ها بود از روح معنویت اسلامی به دور بودند و تنها تشریفات ظاهری از جمعه و جماعت و القاب و اجازه به احکام، را اجرا می‌کردند. آخر الامر نیز کار یکسره شد و این تشریفات ظاهری هم از میان رفت و رسماً سلطنت‌ها به شکل قبل از اسلام پدید آمد و روحانیت و دیانت به کلی از سیاست جدا گردید».

بدینسان، مطهری از یکسو به «مواریث معنوی اسلام» اشاره دارد و از سوی دیگر معتقد است که مجری واقعی و بر حق این موارث به قدرت نرسیده است و، در نتیجه، جامعه به سکولار شدن تمایل یافته است!

اما، در نظر مطهری، این «میراث معنوی» چیست که - در صورت تحقق و اجرا - جدائی مذهب از حکومت نالازم و نابجا می‌شود؟ مطهری می‌نویسد: «اسلام نظامی نوین و طرز تفکری جدید و تشکیلاتی تازه به وجود آورده است. در عین اینکه مکتبی است اخلاقی و تهذیبی، سیستمی است اجتماعی و سیاسی، اسلام معنی را در ماده، باطن را در ظاهر، آخرت را در دنیا، مغز را در پوست و هسته را در پوسته نگهداری می‌کند. انحراف خلاف و حکومت از مسیر اصلی خود، دستگاه خلافت را به منزله پوسته بی مغز و قشر بدون لب در می‌آورد».

شاید بتوان فرض کرد که وقتی مطهری اینگونه احتجاجات را مطرح می‌کرد، دور افتادگی از حکومت و نداشتن تصویری از امکان تحقق این افکار موجب آن می‌شد که او و مخاطبانش «معصومانه» فکر کنند که اگر حکومت به دست امام حسین و امام رضا و امام زمان و، در غیاب امام آخر، به دست «ولی فقیه» می‌افتاد و بیافتد آن‌ها «مکتب اخلاقی و تهذیبی، و سیستم اجتماعی و سیاسی اسلام» را پیاده می‌کردند و جامعه را به فلاح معنوی و مادی می‌رساندند و، در نتیجه، در کسی رغبتی برای جدا کردن دین از حکومت بوجود نمی‌آمد. اما چنین تصویری، وقتی - در همان نوشته‌های مطهری - مدون می‌شد، نشان می‌داد که خود کلاً دستگاه نوینی را برای تبعیض‌گذاری مذهبی طراحی می‌کند. مطهری می‌نویسد: «اهتمام اسلام به امر سیاست و حکومت و جهاد و قوانین سیاسی برای حفظ موارث معنوی یعنی توحید

و معارف روحی و اخلاقی و عدالت اجتماعی و مساوات و عواطف انسانی است». و در این مجموعه «مواریث معنوی» آقای مطهری چیزی جز شریعت برآمده از مذهب فرقه امامیه نیست که اکنون سه دهه است دمار از هر آزادیخواه و عدالت‌طلبی درآورده است.

مطهری زنده نماند تا تحقق رؤیاهای خود را در دریای خون که حکومت اسلامی‌اش ایجاد کرد تماشا کند و نتیجه «اهتمام به امر سیاست و حکومت و جهاد و قوانین سیاسی» را به چشم ببیند. اما نکته در آن است که پس از مرگ مطهری و تحقق کامل حکومت اسلامی، و تجربه تلخ و خونینی که به همراه آورده نیز اینگونه اندیشه‌های خیالبافانه همچنان در بین دینکاران جدا افتاده از قدرت رایج است. نمونه بارز این اندیشه را می‌توان در نزد آیت‌الله منتظری محصور در خانه یافت که نشسته در قم همچنان رؤیای حکومت عدل علی را در سر می‌پروراند.

باری، به گمان من، هرچه آزادی و تنوع را مانع باشد، هرچه خط قرمز بیافریند، هرچه خودی و ناخودی کند، و هرچه در یک یا همه امور، بی‌توجه به شایسته‌سالاری، قائل به تبعیض باشد امری ضد سکولار است، خواه خود را آسمانی بداند و خواه منکر کل آسمان باشد.

۴. سوء تفاهم دیگر به مسئله رابطه سکولاریسم با دولت‌های دموکراتیک برمی‌گردد و سکولاریسم را همچون تضمینی برای رسیدن به چنان دولتی می‌خواهد. حال آنکه دادن چنین تضمینی ممکن نیست. اندیشه مبتنی بر دموکراسی می‌گوید که، برای رسیدن به آزادی و رفاه و آسایش، حکومت و بازوی مقتدر آن باید از آن همه مردم باشد و بوسیله منتخبین مردم و بر اساس قوانین و مقرراتی که آن‌ها وضع می‌کنند اداره شود و کارگزاران آن هم باید همه مردم را به یک چشم نگاه کنند. سکولاریسم اما می‌گوید رسیدن به چنین ساختار دموکراتیکی میسر نخواهد بود اگر، از همان ابتدا، نکوشیم تا از دسترسی کسانی بر ماشین مقتدر حکومت جلوگیری کنیم که، بر اساس عقایدشان، جامعه را به خودی و غیر خودی تقسیم کرده و بر له بخشی از جامعه علیه بقیه آن عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، یکی از شرایط رسیدن به دموکراسی آن است که صاحبان اینگونه عقاید از حوزه حکومت دور نگاه داشته شوند.

به این دلایل، امروزه طرفداران «سکولاریسم»، جدائی مذهب و ایدئولوژی از حکومت را بعنوان «شرط اولیه» ی رسیدن به دموکراسی توصیه می کنند. بطوری که مشاهده می شود، در اینجا بحث در داشتن گزینه های مختلف و اختیار تعیین اولویت هائی اجرائی در میان آن ها نیست؛ بلکه بحث در این است که یک پدیده «شرط لازم» برای ظهور پدیده ای دیگر می شود. برقراری سکولاریسم «شرط لازم» برای برقراری دموکراسی است. اما، از آنجا که تحقق دموکراسی به برقراری «شرایط دیگر» ی نیز وابسته است، هرگز نمی توان باور داشت که برقراری سکولاریسم «شرط کافی» برای رسیدن به دموکراسی هم هست. اما بحث در مورد سکولاریسم به آن «شرایط دیگر» ربط ندارد و در مورد «شرایط دیگر تحقق دموکراسی» می توان جداگانه بحث کرد.

۵. از سوی دیگر، گفته می شود که سکولارها متوجه وجود قرائت های مختلف از دین نمی شوند و، لذا، دین و مذهب را پدیده های یکپارچه می بینند و در برابر تمامیت آن ها سد ایجاد می کنند. این نظر دارای جنبه ای درست و جنبه ای غلط است. سکولارها مخالف ورود همه قرائت های مذهبی از دین به حوزه حکومت اند - چه این قرائت متمایل به نوعی دموکراسی مذهبی (!؟) باشد و چه نباشد. اما همین نکته نشان می دهد که سکولاریسم منکر وجود قرائت های متعدد از یک دین معین نیست. و اتفاقاً، تمام هدف سکولاریسم ایجاد حکومتی است که کاری بکار اندیشمندان و دینداران و نواندیشان و کهنه پسندان نداشته باشد و، در نتیجه، به همه قرائت های یک مکتب اندیشگی مذهبی، یا غیر مذهبی، فرصت شکوفا شدن و بیان گشتن بدهد. هنگامی که رسیدن یک قرائت از دین به حکومت موجب آن می شود که هر نوع نواندیشی و تجدید نظر طلبی در حوزه آن دین معادل ارتداد و بدعت و مستلزم تنبیه و سرکوب باشد، این تنها سکولاریسم است که می کوشد ریشه های چنین سرکوبی را بخشکاند و به هر نوع بدعت و ارتداد و نواندیشی نیز، البته در کنار هرگونه محافظه کاری و مقاومت در مقابل تغییر، امکان حیات دهد و آزادی انتخاب راه و روش زندگی خصوصی هرکس را به خود او واگذارد.

۶. پدیده دیگری که اغلب رابطه مستقیم و حیاتی آن با سکولاریسم مورد توجه

قرار نگرفته و حتی کتمان می شود، مجموعه ای است که امروزه در «اعلامیه حقوق بشر» تعیین یافته و همچون معیاری برای سنجش پیشرفتگی متمدنانه جوامع مورد استفاده قرار می گیرد. توجه به مندرجات این اعلامیه و اصولی که در آن در زمینه ضرورت برقراری آزادی ها، تکثر، تساوی های حقوقی و سیاسی و مذهبی و نظایر اینها مطرح است نه تنها بخوبی قرابت و «این همانی» ی مابین مفاد این اعلامیه و اصول سکولاریسم را به نمایش می گذارد بلکه نشان می دهد که خواستاری برقراری حقوق بشر در یک جامعه تنها به خواستاری صریح یک حکومت سکولار بستگی دارد و اینگونه حکومت شرط اولیه و «لازم» رعایت حقوق بشر نیز هست. در واقع جامعه ای که سکولار نباشد، یعنی جامعه ای که یک مذهب معین بر آن حکومت کند و بخصوص مجاری قانونگزاری و اعمال قانون آن را در دست داشته باشد، همان جامعه ای است که اعلامیه حقوق بشر برای برانداختن آن بوجود آمده است تا جامعه ای را بجای آن بنشانند که واجد حکومتی سکولار باشد.

پس، مخالفت با سکولاریسم انکار تحقق خواسته های مندرج در اعلامیه حقوق بشر نیز هست. عبارت دیگر، مجموعه حقوق بشر نیز با فرض تقدم وجود جامعه ای سکولار بوجود آمده، معنا گرفته و قرار است سعادت انسان قرن بیست و یکم را تضمین کند. این مجموعه، با دفاع از آزادی های سیاسی و مذهبی و عقیدتی، اما برتری ندادن هیچ یک بر دیگری، در واقع کاری نمی کند جز اشاره به نشانی های یک جامعه سکولار. چرا که بی سکولاریسم نه برابری انسان ها معنا دارد، نه رفع تبعیض های حقوقی و سیاسی و قانونی، و نه آزادی عقیده و انتخاب.

۷. یکی از ترفندهای ضد سکولاریسم هم آن است که اشخاص در سخن خود را سکولار معرفی کرده و درباره فواید آن داد سخن می دهند اما در عمل - و به بهانه های مختلف - در مسیر تحقق آن گام برنداشته و بلکه تا می توانند در این جاده مضرس، میخ چهار پر فلسفه و سیاست و دانش های اجتماعی معوج می پراکنند تا چرخ های اتوبوس سکولاریسمی که مسافران را به مقصد دموکراسی می برد در وسط راه پنجر شود و از رفتن باز بماند. این بظاهر «سکولار» ها دوستان بدتر از دشمن جامعه سکولاراند که متأسفانه چهره شان در همه صفوف مبارزان با حکومت اسلامی یافت

می‌شود.

بنیاد موضع نظری آن‌ها، از یکسو، بر باور بوجود بالقوگی‌های متعدد دموکراتیک در ساختار حکومت اسلامی است و، از سوی دیگر، اعتقاد به اینکه با صبر و تحمل می‌توان به آبیاری و تقویت این نهال‌های بالقوه نشست و در بلند مدت به جامعه‌ای دموکرات رسید. آن‌ها در عین تصدیق ضرورت برقراری سکولاریسم اظهار می‌دارند که وارد شدن به بحث ضرورت برقراری سکولاریسم نتیجه‌ای ندارد جز اینکه هم حکومت اسلامی و هم دینداران حامی آن را علیه گام‌برداری جامعه به سوی دموکراسی بشوراند. این بهانه و استدلالی سخت مغلوط و راه‌نمائی بسیار گمراهی آوری است. اینگونه شوراندن پیش از آنکه کار سکولارها باشد کار کسانی است که سکولاریسم را به معنای ضدیت با دین مردم معرفی می‌کنند و اجازه نمی‌دهند که مردم معنای درست سکولاریسم را، که خواست تجربی آن‌ها است، بفهمند. یعنی، همان کسان که به لطائف الحیل و به دروغ سکولاریسم را با ضدیت نسبت به دین یکی می‌کنند عمداً می‌کوشند تا دینداران را علیه سکولاریسم شورانده و آن‌ها را به دفاع از حکومت اسلامی وادارند. در این زمینه و در برابر آنچه این سکولارنماها انجام می‌دهند، خزعبلات و دروغ‌های شرم‌آور رسانه‌ها و تریبون‌های حکومت، کوششی ناچیز بحساب می‌آید.

۸. و بالاخره، توسل به «آماده بودن جامعه برای خواستاری دموکراسی» اما «آماده نبودنش برای خواستاری حکومت سکولار» نیز یکی از ترفندهای مبارزه با سکولاریسم بشمار می‌رود. اما می‌توان پرسید که اگر معتقدان به سکولاریسم برآستی در پی توضیح معنا و هدف و کارکرد آن به مردم کوچه و بازار باشند، کدام جامعه‌ای را آماده‌تر از جامعه ایران برای پذیرش این خواست عمومی خواهند یافت؟ کدام جامعه‌ای همچون جامعه ایران سی سال تمام حکومتی مذهبی را بصورتی روزمره تجربه کرده و دریافته است که هرچه می‌کشد از یکی شدن مذهب امامی با حکومت کشورشان است، با این حاصل که قشر دینکار این مذهب به قدرت رسیده، جامعه را هر روز بیشتر از روز قبل تکه تکه و تبعیض‌زده کرده، و قوانین و مقررات یک مذهب معین را بر همه آحاد ملت ایران تحمیل کرده است؟ کدام ملت است که در

«غیبت» حاکمیتی سکولار قدر «لذت حضور» آن را درنیافته و خواستار آن نشده باشد، جز ملت ایران، که تنها بخش اندکی از آن به تمام و کمال همان مردمی را تشکیل می‌دهند که در مدینه‌النبی تصویری دینکاران اثنی‌عشری ساکن‌اند و بر بقیه مردم سروری و برتری دارند؟

اما روشن است که تا فکر ضرورت حکومت سکولار، بعنوان پادزهر حکومت مذهبی و ایدئولوژیک، بصورت یک «گفتمان» در نیامده و از جانب روشنفکران سکولار به سراسر جامعه منتقل نشود نمی‌توان انتظار داشت که جامعه ایران در سطح نظر نیز بهمان نتیجه‌ای برسد که هم اکنون در سطح عمل بدان نائل شده است. باید بخوبی درک کنیم که جامعه اصالتاً مدرن و مبتنی بر پیش‌بینی‌ها و خواست‌های مندرج در اعلامیه حقوق بشر بوجود نخواهد آمد اگر اکثریت اعضای آن جامعه بر سر جدا کردن مذهب و ایدئولوژی از حکومت توافق نکنند و سکولاریسم را اولین گام لازم برای رسیدن به آرزوهای خود ندانند.

ای‌کاش یک صدم این انرژی که بوسیله روشنفکران ظاهراً سکولار برای مبهم کردن و به عقب‌راندن سکولاریسم صرف می‌شود مصروف مطرح کردن و گستراندن معنای واقعی سکولاریسم در میان مردم می‌شد. این به نفع هر آزاداندیش، نواندیش، و کثرت‌طلبی است. و روشنفکر متمدن نمی‌تواند بر سر شاخ دموکراسی بنشیند و بن سکولار آن را قطع کند. بنظر من، همین نکته گوهر تراژدی اصلی جامعه کنونی روشنفکری ما است.

### پانویس:

۱. سید مرتضی مفیدنژاد، سایت مگ ایران، مقاله شماره ۱۵۲۵۵۸۷

بخش دوم

# ایدئولوژی و تبعیض

## فصل اول

### نسبت مذهب با ایدئولوژی

ما به کدام از پدیده‌های ذهنی - اجتماعی نام «ایدئولوژی» می‌دهیم؟ آیا بین ایدئولوژی و مذهب ارتباطی برقرار است؟ رابطه این هر دو با سکولاریسم چیست؟ پاسخ پرسش نخست، در بادی امر، آسان می‌نماید. ایدئولوژی، در ابتدای کار قرار بوده به معنای «ایده‌شناسی» یا «شناخت ایده‌ها» بکار رفته و علمی مشابه همه علمی باشد که اسم‌شان به واژه پسوندی «لوژی» (یا، به زعم واژه‌سازان دهه بیست، «شناسی») ختم می‌شود. اما، در عمل و به تدریج دانسته شده که بین «ایده»ها و «واقعیت‌ها»ی دیگری که «موضوع» شناخت علمی قرار می‌گیرند (همچون ماده، ساختار، شکل، کارکرد، و...) تفاوتی مهم در کار است و آن اینکه «ایده» لزوماً و همواره واجد واقعیت نیست و بیشتر از جنس خیال و وهم و گمان و نظایر آن‌ها بر ساخته می‌شود. بنابراین، لفظ «ایدئولوژی» که قرار بود نام «علم شناخت ایده»ها باشد، بسرعت به معنای «مجموعه‌ای از ایده‌ها» بکار گرفته شد و امروز دیگر همگان «ایدئولوژی» را به معنای مجموعه‌ای از «دانسته»های بشری می‌گیرند که پایه و مایه «علمی» ندارند و بصورتی دلخواه سرهمبندی شده و بصورت تشکلی بظاهر منسجم درآمده‌اند و کارکردشان هم «توضیح شبه علمی» پدیده‌ها است.

به این ترتیب، ایدئولوژی یکی از انواع «دگرذیسی‌های انحطاطی علم» بوده و «شبه

علمی» بشمار می‌رود که چون قابلیت اثبات خود از طریق تحقیق علمی را ندارد دچار عوارضی چند می‌شود که اهم آن‌ها عبارتند از:

۱. دستکاری آگاهانه و ناآگاهانه در یافته‌های علمی بمنظور اثبات انسجام و صلابت ظاهری خود.
۲. تعصب در واقعیت‌پنداری نظریه‌های منبعث از این مجموعه و عدم تحمل نظرات مخالف و نفی‌کننده.
۳. پیدایش پیشداوری نسبت به صحت نظریه‌های وابسته بخود و کوشش برای تبدیل عالم واقع به مصادیق اثبات‌کننده صحت آن‌ها.
۴. کوشش برای دستیابی به قدرت حاکمه بمنظور تحمیل «باور»های خود، و ارزش‌های هنجاری ناشی از آن‌ها بر همگان.
۵. تقسیم مردمان به دو اردوگاه دوست و دشمن، یا خودی و ناخودی و ایجاد تفرقه اجتماعی بسود گروه‌هایی و به زیان گروه‌هایی دیگر.
۶. اعمال تبعیضات سیستماتیک و گوناگون در بین این گروه‌ها.
۷. ....

توجه کنیم که ایدئولوژی را بعنوان «مجموعه‌ای از دانسته‌ها» معرفی کردم که دارای صلابت علمی نیستند. اما فرق دانسته‌ها و یافته‌های علمی چیست؟ در اینجا لازم است توضیح دهم که بین «دانش» و «علم» تفاوتی اساسی وجود دارد. امروزه ما واژه «علم» را در برابر واژه science می‌گذاریم و واژه «دانش» را برابر واژه knowledge می‌گیریم. البته این کاربردها همگی جدیدند و ربطی به کاربردهای کهن یا قدیمی خود ندارند و نمی‌توان، به مدد این معناهای جدید، متن‌های پیشین (مثلاً شاهنامه) را فهمید (مثلاً «ترا دین و دانش رهاند، درست» از فردوسی را).

دانش اعم است از هر مطلب علمی و غیر علمی که «می‌دانیم» و در انبار دانش ما ذخیره شده است. در این «انبار» دانسته‌ها و نظریه‌ها، بی‌توجه به اینکه واقعی و قابل اثبات هستند یا نه، بروی هم ریخته‌اند. اینکه بدانیم زمین کره‌ای شکل است یا باور داشته باشیم که مسطح و بی‌کران است، هر دو می‌توانند جزئی از «دانش» ما باشند. «علم» اما چنین نیست و فقط به واقعیت قابل آزمایش و تکرار

و فرمول بندی مادی و منطقی و خردپذیر نظر دارد و از دل آن‌ها است که می‌تواند دانستنی‌های قابل اتکاء، اما در عین حال گشوده بر نقد و تغییر، را بیرون کشیده و بصورت «نظریه‌های علمی» عرضه بدارد. این نظریه‌ها، اگر برای مدتی بلند و عملاً صحت خود را نشان دهند، تبدیل به «قوانین علمی» می‌شوند؛ بی‌آنکه این تبدیل چیزی را از «نقد‌پذیری» و «قابلیت تغییر» آن‌ها (چه در راستای تکمیل و چه در جهت تخریب و بازنشسته شدن) کاهش دهد. پس علم:

۱. نیازی به دستکاری در یافته‌های خود ندارد؛ چرا که می‌کوشد منطقاً و بصورتی خردپذیر نتایج کار خود را منسجم سازد و در عین حال همواره گوش‌بزننگ انتقاد و تصحیح و کنار گذاشته شدن است.
۲. فاقد پیشداوری است و تعصبی در آنچه عرضه می‌کند ندارد و از نقد و حتی نفی خود استقبال می‌کند.
۳. می‌کوشد تا واقعیت را آنگونه که هست ارائه و توضیح دهد و نه اینکه بخواهد عالم واقع را بصورتی درآورد که صحت خودش اثبات شود.
۴. دلیلی برای توسل به زور برای تحمیل یافته‌های خود نمی‌بیند.
۵. مردمان را یکسان در یافته‌های خود شریک می‌کند.
۶. و بین مردمان تبعیضی قائل نمی‌شود.
۷. ....

می‌بینیم که بین ایدئولوژی و علم دره‌ای فراخ دهان گشوده است. مشهورترین ایدئولوژی‌هایی که، بدون استوار بودن بر یافته‌های علمی، اما با استفاده از آن یافته‌ها برای شکل‌گیری و انسجام خود، در قرون نوزدهم و بیستم بوجود آمده و به قدرت سیاسی و نظامی دست یافته‌اند عبارت بوده‌اند از تقدیس ملت (نوعی ناسیونالیسم ایدئولوژیک)، تقدیس نژاد (نازیسم، فاشیسم)، تقدیس پرولتاریا و جامعه اشتراکی (لنینیسم، استالینیسم، ماتوئیسم) و نظایر آن‌ها.

این فصل جای پرداختن تفصیلی به این ایدئولوژی‌ها نیست اما، فقط بعنوان نمونه‌ای از کارکردهای شبه علمی ایدئولوژی، می‌توان به برخی از پدیدآمده‌های «نژاد پرستی» اشاره کرد. هنگامی که داروین نظریه‌های علمی «انواع» و «بقای اصلح»

(اصلاح به معنای «سزوارتر») خود را عرضه داشت هرگز فکر نمی‌کرد که بسیاری از عظمت طلبان بریتانیائی این نظریه‌ها را دلیلی بر برتری طبیعی خود گرفته و بکوشند تا به مدد آن‌ها توضیح دهند که چرا و چگونه، بعنوان مهمترین آفرینندگان عصر روشنگری و انقلاب صنعتی و بزرگترین امپراتوری در تاریخ بشر، که خورشید هیچگاه در آن غروب نمی‌کند، بخاطر برتری نژادی خاصی که نسبت به دیگر «انواع انسان‌ها» دارند سرآمد دیگران شده‌اند و، مطابق پیشنهادهای داروین، بعنوان «اصلاح»، حق دارند بر دیگران سروری و حکومت کنند.

نازیسم هیتلری نیز به پاکی و والائی نژاد آریائی تکیه کرده و این نژاد را «اصلاح» می‌دانست و کار دانشمندانش تا بدانجا کشید که در آزمایشگاه‌های خود مجموعه‌های بازمانده از نژادهای مختلف بشری را اندازه‌گیری کرده و به این نتیجه رسیدند که مجموعه آریائی‌ها از مجموعه بقیه نژادها بزرگتر است و، در نتیجه، حجم مغزی که در آن جای می‌گیرد بیشتر است. حال آنکه پس از شکست هیتلر و پایان جنگ، همان مجموعه‌ها دیگر باره اندازه‌گیری شدند و معلوم شد که یافته‌های دانشمندان هیتلری واقعیت نداشته است.

البته می‌توان پذیرفت که بسیاری از دانشمندان ایدئولوژی زده در یافته‌های خود صادق بوده‌اند اما از آنجا که «ایدئولوژی» - در کار دفاع از صحت مفروضات خود - ناچار ایجاد کننده «پیشداوری» است، این پیشداوری (مثلاً، اعتقاد به برتری نژاد آریائی) چنان بر ذهنیت آن‌ها اثر گذاشته بوده که آنان واقعیت را آنگونه می‌دیدند که ایدئولوژی می‌گفت یا می‌خواست. این نکته مصداق همان گفته مولوی است که «پیش چشمات داشتی شیشه‌ی کبود / لاجرم دنیا کبودت می‌نمود». ایدئولوژی براستی همان «شیشه کبود» است که بیننده از آن خبر ندارد اما بینائی‌اش مشروط به تحمیل‌های آن است.

پس، از اینهمه که گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که «بخشی» از «دانش» بشری از کنار هم قرار گرفتن «علم» (آگاهی راستین) و «ایدئولوژی» (آگاهی کاذب - علم منحط شده) بوجود می‌آید.

اما دانش بشری دارای بخش دیگری هم هست که اکنون، با ذکر مقدمه کوتاهی،

به آن می‌پردازیم.

دانش علمی دانش عالم مادی هم هست. علم در پدیده‌های رنگارنگ عالم ماده می‌کاود و می‌خواهد چگونگی و چرائی‌شان را توضیح دهد. علم در «سرای طبیعت» اتفاق می‌افتد و به هرآنچه نتوان حضورش را به مدد حواس و «گسترده‌کننده»های حواس (همچون میکروسکپ، تلسکوپ، تلویزیون، تلفن، و...) دریافت، «کاری ندارد»؛ چرا که قادر به تحقیق در مورد آن‌ها نیست.

اما انسان، از دیرباز پدیداری‌اش در طبیعت، به وجود عالمی در ماورای طبیعت نیز قائل بوده و اعتقاد داشته است که طبیعت ساخته نیروهای موجود در «عالم ماوراء طبیعت» است و انسان نیز، جدا از پیکر خود که برآمده و پروریده در طبیعت است، دارای «روح»ی است که متعلق به عالم ماوراء است و مرگ چیزی نیست جز جدائی روح از پیکر و بازگشت آن به عالم ماوراء طبیعت. پیکر در طبیعت می‌ماند و می‌پوسد و محو می‌شود اما «روح» از جرم ماده پاک و مصفا شده و به مبداء خویش باز می‌گردد.

علم نسبت به کل این فرضیات بی‌تفاوت است. نه می‌تواند آن‌ها را نفی کند و نه قادر به اثبات آن‌ها است. چرا که آنچه به «ماوراء طبیعت» مربوط می‌شود نمی‌تواند «موضوع» تحقیق علم باشد. پس، اگر کسی بگوید عالم ماورائی در کار نیست در واقع سخنی «علمی» نگفته است؛ همانگونه که سخن کسی که معتقد به عالم ماوراء است سخنی علمی نیست.

اما ذهن انسان در طول تاریخ، همانگونه که در عالم طبیعت کاویده و نتایج کاوش خود را بعنوان «یافته‌های علمی» ثبت و ضبط کرده است، به «عالم ماورائی» نیز توجه کرده و در مورد چند و چون آن، نحوه تماس با آن، و تجربه اتصال با آن، نظریه‌های گوناگونی را عرضه داشته است که هیچ کدامشان همچنان نمی‌توانند موضوع «علم» باشند. در نتیجه، در کنار «علم به عالم ماده» رشته دیگری از دانش بشری شکل گرفته است که در زبان فارسی به آن «معرفت» می‌گوئیم. معرفت دانش عالم ماوراء است و همانگونه که امروز اهل علم را «عالم» می‌خوانیم، اهل معرفت هم «عارف» نام دارند.

معرفت گستره تجربه‌هایی است که عقل و منطق را بدان راه نیست و اتفاقاً همین عقل و منطق بکار رفته در «علم» برای «عارف» حکم «حجاب» و پرده‌ای را دارند که عالم ماوراء را از او پنهان می‌سازند و عارف کسی است که، با توسل به عملیاتی گوناگون، حس و منطق و عقل خویش را فرو می‌گذارد تا به تجربه‌های «ماورائی» و «فراحسی» برسد.

هنگامی که عارفان دست به توضیح تجربه‌های خویش و چند و چون آن‌ها می‌زنند، مجموعه گزارشاتشان نشانه «ایمان» به وجود عالم غیب است با هرآنچه در آن می‌توان تصور کرد و معرفت (یا عرفان) دستورالعملی است برای وصل به «آن عالم» که بر بنیاد ترک «این عالم» ساخته می‌شود. هر انسان مسافری تلقی می‌شود که می‌تواند «سیر علی الله» کند و، با طی منازل گوناگون تجربه‌های ماورائی، به آن عالم پیوند خورد.

تجربه‌های ماورائی و دستورالعمل‌های گوناگون عرفا دارای ویژگی‌هایی اساسی هستند. مثلاً،

۱. عارفان نیازی به دستکاری تجربه‌های خود ندارند؛ چرا که این تجربه فردی و منفرد و ایمانی بشمار می‌روند و قابل انتقال به دیگران نیستند. (يقول سعدی: آن را که خبر شد خبری باز نیامد!)

۲. عارفان، بخاطر فردی بودن تجربه‌شان (یا محدود بودن تجربه‌شان به «فرد») فاقد انرژی دفاعی (و در نتیجه تهاجمی) اند و از نقد و حتی نفی خود نیز بر نمی‌آشوبند و حداکثر اینکه نگاه عاقل‌اندر سفیهی تحویل منتقد می‌دهند (حافظ می‌گوید: «مشکل عشق نه در حوصله دانش ما است / حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد!»)

۳. و اگر از سیر و سلوک معنوی خود گزارش می‌دهند می‌کوشند تا تجربه‌های فراحسی‌شان را آنگونه که بوده ارائه و توضیح دهند.

۴. دلیلی برای توسل به زور برای تحمیل یافته‌های خود بر دیگران ندارند.

۵. مردمان را یکسان در یافته‌های خود شریک می‌کنند، بین مردمان فرق نمی‌گذارند، همه را پرورده پروردگار خویش می‌دانند و به همه عشق می‌ورزند (باز بقول سعدی: به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست / عاشقم بر همه عالم که همه

عالم از اوست!)

۶. و بین مردمان تبعیضی قائل نمی‌شوند.

۷. ....

می‌بینیم که «معرفت»، در صفات خود، بسیار شبیه «علم» است و دارای هیچگونه پرخاشجوئی و تهاجم‌گری نیست و تنها در جنبه «فردی» خویش اعتبار دارد اما به محض اینکه صاحب اصول و دستک و دنبک «اجتماعی» شد دیگر نمی‌توان آن را معرفت خواند. عرفان امری فردی است، رابطه «فرد باورمند به عالم غیب» را با آن عالم تنظیم می‌کند، و نمی‌تواند در فراسوی ذهنیت فرد باورمند بخود جلوه‌های اجتماعی بگیرد (این جمله محبوب عرفا است که «طرق الی الله بعدد نفوس الخلاق»، یعنی راه‌های رسیدن به پروردگار به تعداد آدمیان روی زمین است).

اما هنگامی که معرفت (چه در دست پیامبران و چه بوسیله دینکاران) وارد زندگی اجتماعی (و طبعاً سیاسی) می‌شود، رفته رفته، برای خود «اصول» و «فروع» گوناگونی پیدا می‌کند و تبدیل به مجموعه‌هایی به نام «دین» می‌شود که از دل آن‌ها شاخه‌های گوناگونی به نام «مذهب» و «فرقه» بوجود می‌آیند که هر یک از آن‌ها ادعا می‌کند که «معرفت بر حق و یا حقیقی» از آن اوست است و تعبیرها و تفسیرها و «قرائت»‌های دیگران همه گمراهی آور و باطل‌اند.

پس معرفت، در سیر اجتماعی شدن خود از ماهیت منتشر و «ایمانی» خویش خارج شده و تبدیل به «دین اصول‌مند» می‌شود و سپس در هزار شاخه مذاهب و فرق مذهبی گوناگون سر ریز کرده و تجربه‌ای انفرادی را تبدیل به نهادی اجتماعی می‌کند.

این نهاد اجتماعی - که بنا بر تعریف جامعه‌شناختی - دارای نیایشگاه (چه مسجد و چه خانقاه) و دینکار (چه آیت‌الله و چه پیر طریقت) و توضیح المسائل و ماموران اجرا و تفتیش است، در کردار خویش شباهت تامی با ایدئولوژی دارد و همان ویژگی‌ها که برای ایدئولوژی برشمرديم بر مذهب نیز حاکم‌اند:

۱. بمنظور تحکیم انسجام و صلابت ظاهری خود، آگاهانه و ناآگاهانه، در واقعیت دستکاری می‌کند و بدین سبب منشاء دروغبافی و اغراق و خیالپردازی و خرافه



پروری می‌شود.

۲. در واقعی بودن بلاتردید مفروضات پنداری خود متعصب است و نظرات مخالف و نفی کننده را نه تنها تحمل نمی‌کند بلکه به شدیدترین وجه مجازات می‌کند.
۳. در هر رفتار و گفتار مملو از پیشداوری است.
۴. خواستار تحمیل «ارزش» های خود بر همگان است و بدین خاطر می‌کوشد تا قدرت را به چنگ آورد و یا با صاحبان قدرت وارد معامله پایاپای شود.
۵. مردمان را به دو اردوگاه دوست و دشمن، یا خودی و ناخودی تقسیم می‌کند و نیز بسیاری از تمایزات مختلف را بین زن و مرد، اهل کتاب و کافران، و نظایر اینها مطرح می‌سازد.
۶. و در بین این گروه‌ها انواع تبعیضات را روا می‌دارد.
۷. ....

بدینسان، اگر دانش را به یک خط ممتد تشبیه کنیم، علم و معرفت در منتهی علیه دو سوی آن قرار گرفته‌اند؛ یکی به عالم طبیعت و ماده می‌پردازد و دیگری عالم ماوراء طبیعت (غیب) را هدف قرار می‌دهد و لذا - بخاطر جدائی موضوع تحقیق - هیچ یک نمی‌تواند منکر آن دیگری شود. اما از سوی علم که بسوی میانه این خط ممتد حرکت کنیم به ایدئولوژی بر می‌خوریم و اگر از جانب معرفت به سوی میانه بیائیم با دین و مذهب روبرو می‌شویم. ایدئولوژی و مذهب نه تنها همسایه هم که در واقع پدیده‌هائی دو قلو و همسان‌اند؛ همچون دو روی سکه. و کارکرد اجتماعی‌شان نیز یکسره یکی است. هر دو متعصب و تفرقه افکن و ویرانگراند، هر دو از تنوع و تکثر و رنگارنگی می‌گریزند، هر دو یکه‌خواه و مستبد و تحمیل کننده‌اند، و هر دو زندگی اجتماعی مردمان را از حالت طبیعی خارج می‌کنند، آزادی فکر و بیان و رفتار را از آن‌ها می‌ستانند، همه را هیزم آتشدان خویش می‌بینند و - برای تحمیل خویش بر مردم - یا از حاکمان بعنوان بازوی مقتدر خویش استفاده می‌کنند و یا خود حاکم می‌شوند.

انسان، در قرون متمادی، و بخصوص در طی قرون تاریک فرهنگ‌های مختلف، نتایج دستیابی مذاهب بر قدرت حاکم را دیده و چشیده و تجربه کرده است. به همین

دلیل نیز یکی از ارکان عصر روشنگری و ورود انسان به عصر مدرن، «جدائی مذهب از حکومت» بوده است که بدون این امر زیربنائی هرگز نمی‌توان به کثرت‌گرایی، آزادی و دموکراسی رسید.

اما تجربه انسان با مکتب یا مذهبی که از آسمان بریده و خود را بصورت «شبه علم» در قالب ایدئولوژی ظاهر ساخته، تجربه بلندی نبوده است. بخصوص که ایدئولوژی، بخاطر ظاهر فریبنده‌اش، در قرن بیستم توانسته است با اخذ و اعلام شعار «جدائی مذهب از حکومت» و برقراری حکومت‌های ایدئولوژیک غیرمذهبی، این توهم را بوجود آورد که می‌توان مذهبی نبود اما مستبدانه و ضد دموکراتیک حکومت کرد. تنها در پایان قرن بیستم، و بخصوص با سر برداشتن اسلام بنیادگرا و قدرت طلب، است که انسان امروز کشف می‌کند که مذهب چیزی جز ایدئولوژی و ایدئولوژی چیزی جز مذهب نیست و زمان آن فرا رسیده است که «جدائی مذهب از حکومت» جای خود را به «جدائی ایدئولوژی از حکومت» بدهد.

جالب است که حکومت اسلامی مسلط بر ایران، از بدو شکل‌گیری خود، اصول عقاید پایه‌ای‌اش را «ایدئولوژی» نامیده و در موارد مختلفی، از کارخواهان و خواستاران ورود به دانشگاه‌ها، و نیز از دانش آموزان، «امتحان ایدئولوژی» بعمل آورده است. و می‌ماند یک پرسش محتوم دیگر: آیا می‌توان مذاهب و ایدئولوژی‌ها را برانداخت؟ بنظر من این پرسشی بیهوده و در عین حال خلاف حقوق بشر است. اگر بتوان دندان نیش زهرناک مذاهب و ایدئولوژی‌ها را در «زندگی اجتماعی» کشید و، با لغو توانائی آن‌ها در تحمیل «ارزش‌ها»ی خود بر دیگران، آنان را از قدرتمندی مستبدانه دور داشت، آنگاه اعتقاد به موازین و ارزش‌های آنان، و حتی تبلیغ این اعتقادات، جزئی از حقوق بشر محسوب می‌شود و نباید دست به امحاء آن‌ها زد.

جامعه مدرن، با رونق، زنده، پویا، مرفه، رنگارنگ و آزاد جامعه‌ای است که در ماده اول قانون اساسی‌اش نوشته باشند «این جامعه دارای حکومتی سکولار است که...» بنظر من، بدون این جمله هرآنچه که درباره دموکراسی، آزادی، تنوع و رنگارنگی در قوانین اساسی بنویسند حاصل کار تنها حکم انشاء‌های زیبایی را خواهد داشت که فاقد هرگونه ضمانت اجرائی‌اند.

## فصل دوم

# عادت وایدئولوژی

فرنگی‌ها عبارتی دارند که اغلب در بزنگاه‌هایی که حل مسئله‌ای و یافتن پاسخی برای پرسشی مشکل می‌شود آن را بکار می‌برند؛ می‌گویند «بیرون از جعبه فکر کن!» مدتی است که با خود می‌اندیشم این «جعبه» را باید به چه تعبیر کرد؟ چندی پیش مقاله‌ای می‌خواندم از نویسنده کانادایی، اد برناکی (Ed Bernacki)، که برای توضیح این اصلاح راه برهان خلف را در پیش گرفته و کوشیده بود تا ابتدا «داخل جعبه فکر کردن» را توضیح دهد و، از این طریق، به معنای درست «بیرون از جعبه فکر کردن» برسد. او نوشته بود که: «داخل جعبه فکر کردن یعنی پذیرفتن وضع موجود» و مثال زده بود که در ۱۸۹۹، وقتی چارلز دوئل، رئیس اداره ثبت اختراعات آمریکا گفته بود: «هرچه باید اختراع شود شده است» بیچاره در «جعبه» گیر کرده بود و در داخل آن فکر می‌کرد و به جهان می‌نگریست. برناکی ادامه داده بود که، برای کسی که در داخل جعبه فکر می‌کند تشخیص کیفیت ایده‌های جدید بسیار دشوار است و در نتیجه اغلب نسبت به آن واکنش منفی و مقاومت نشان می‌دهد و حاضر به سرمایه‌گذاری برای تحقق ایده‌های نو نیست. بعبارت دیگر، کسانی که در داخل جعبه فکر می‌کنند در کشتن ایده‌های نو مهارت خاصی دارند و ورد زبانشان آن است که «این ایده تحقق ناپذیر است» و یا «اقدام برای تحقق‌اش مخاطرات زیادی

را در بر دارد و به امتحانش نمی‌ارزد». به عبارت دیگر، آن‌ها در کشتن اشتیاق و شور برآمده از نوآوری و بدیع و نواندیشیدن تخصص دارند. آنگاه، برناکی، بر زمینه این نگاه، به معنای «بیرون جعبه فکر کردن» پرداخته و شرایط انجام آن را چنین دیده بود: آمادگی برای پذیرش نگاه‌های نو در زندگی روزمره، ذهن باز داشتن نسبت به آنچه متفاوت است، آماده بودن برای انجام کارهای روزمره بصورتی نو، اهمیت دادن به ارزش یافتن راه‌های نو برای حل مسائل، گوش دادن به سخن دیگران بدون پیشداوری، میدان دادن به دیگران تا نظراتی متفاوت را عرضه کنند و بالاخره آماده بودن برای آزمودن پیشنهادها و ایده‌های نو.

در نوشته برناکی چند واژه نظرم را بیشتر بخود جلب کردند: «وضع موجود، زندگی روزمره، و واکنش منفی نشان دادن به هر فکر و عمل نو». بعد به این نکته فکر کردم که اگرچه اغلب ما در اکثر مواقع در زمره «اندیشندگان داخل جعبه» هستیم اما در نظام ارزشی همه ما توانایی «بیرون جعبه اندیشیدن» دارای امتیازی اساسی هم هست. فرنگی‌ها وقتی بخواهند از چیزی خیلی تعریف کنند از صفت extra-ordinary استفاده می‌کنند که در آن extra به معنی فوق و بالا و استثنا است و ordinary را هم در فارسی به «عادی» ترجمه می‌کنیم. ما، وقتی با پدیده‌ها با ارزشی روبرو می‌شویم از آن با صفت «غیر عادی» و «فوق عادی» یاد می‌کنیم. لابد دیده‌اید که بخصوص در بین منتقدان هنری و ادبی رسم است که کارهای خلاقه خوب را «فوق العاده» بخوانند.

اینگونه است که من فکر می‌کنم «جعبه» ای که از آن یاد می‌کنیم در واقع معادل عینی یک مفهوم ذهنی است به نام «عادی» که خود از «عادت» می‌آید و درون جعبه فکر کردن یعنی مطابق عادت و وضع موجود و راه و روش زندگی روزمره فکر و عمل نمودن؛ و بیرون جعبه فکر کردن هم یعنی خارج عادات قرار گرفتن و نواندیشیدن.

پس، معنای سخن آن کس که به ما سفارش می‌کند بیرون از جعبه بیان‌دیشیم آن است که عادت‌ها مان را کنار بگذاریم، پاسخ‌های همیشگی را رها کنیم، و صورت مسئله را جور دیگر ببینیم. حافظ خودمان هم سفارش می‌کند که «از خلاف آمد

عادت بطلب کام، که من / کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم!» و سهراب سپهری مان هم می‌گوید: «چشم‌ها را باید شست / جور دیگر باید دید».

بیرون جعبه قرار گرفتن و مافوق عادت عمل کردن، بدینسان، نوعی بهم زدن بازی و نپذیرفتن دستورالعمل‌های هزار بار تکرار شده است و، برای درک عمق این سفارش، بهتر آن است که بیشتر از این‌ها با ماهیت «عادت» آشنا شویم و مفهوم واقعی «اعتیاد» و «معتاد شدن» را دریابیم.

و نیک که بنگریم در می‌یابیم که داخل جعبه ماندن و به آن عادت کردن در طبیعت آدمی است. یعنی، آدمیزاده برده و اسیر «عادت» است و در این اسارت اغلب ناخود آگاه است که می‌تواند راحت لم بدهد و همه آنچه را می‌بیند و می‌شنود، اگر با عاداتش همخوانی داشته باشند، عین «واقعیت» بداند (در این گفتار دوست ندارم از واژه «حقیقت» استفاده کنم چرا که مفهومی است از یکسو اشاره کننده به چیزهایی ماوراء واقعیت که ذهن مرا به آن‌ها دسترسی نیست و، از سوی دیگر، به «حق» هم - و نه حقی که در حقوق بشر به آن اشاره می‌شود که به حقی که در یاهو و یاق‌های توخالی پنهان است - که مفروضی ارزشی است). باری، ذهن عادت زده پرسشگر نیست، شک نمی‌کند، و معتقد است که همه چیز از قبل توضیح داده شده و روشن و بی ابهام است. اما، در عین حال، تجربه تک تک ما نشان داده است که عادت به چیزها بلافاصله هم حاصل نمی‌شود و لازمه کسب آن قرار گرفتن طولانی در معرض تشعشع چیزهایی است که ذهن قرار است به آن‌ها عادت کند.

پس در اینجا می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم که علت لزوم این «زمان بلند» چیست؟ مگر نه اینکه ذهن ما - بر بنیاد توانایی ساختاری‌اش در دریافت روابط بین علت‌ها و معلول‌ها - شکل گرفته است و اگر روابطی بنظرش منطقی آمدند برای پذیرفتن و تصدیق صحت‌شان فرصت چندانی لازم ندارد؟ مگر برای تصدیق دمیدن خورشید زمانی طولانی لازم است؟ مگر نه اینکه چشم فراز آمدن خورشید را از افق روبرو می‌بیند و ذهن را خبر می‌کند و ذهن می‌پذیرد که خورشید سر زده و روز آغاز شده است؟ مگر نه اینکه شلیک گلوله و فرو افتادن شکار را می‌بینیم و تصدیق می‌کنیم که شکار را شکارچی با گلوله کشته است؟ پس چرا برای پی بردن به برخی

از واقعیت‌ها و تصدیق‌شان، آنگونه که خیال می‌کنیم که هستند، زمان لازم است؟ و این «زمان لازم» با خود واقعیت، و درک ما از آن واقعیت، چه می‌کند؟

بدیهی است که دمیدن خورشید و شکار حیوان پدیده‌هایی عینی هستند و حدوث‌شان هم از طریق «عین»، که نماد کل حواس ما باشد، به «مغز- ذهن» خبر داده می‌شود. در اینجا علت و معلول هر دو عینی و ملموسند و بین‌شان هم اغلب فاصله‌ای چندان نیست و خبر آنچه که اتفاق می‌افتد بلافاصله به ذهن می‌رسد. اما به محض اینکه بین «علت» و «معلول» فاصله‌ای وجود داشته باشد، یا ما نتوانیم وجود رابطه‌ای در میان دو امر مختلف را تشخیص دهیم، یا یکی از طرفین رابطه هویتی ملموس و بی‌فاصله نداشته باشد، ذهن دچار سرگردانی و تلاسه و اضطراب می‌شود و تا این حالت‌ها تشفی پیدا نکنند آرامش نمی‌گیرد، به هر کجا سر می‌کشد و به هر منبع مراجعه‌ای رجوع می‌کند تا ماهیت رابطه بین دو پدیده‌ای را که بنظرش بهم مربوطند کشف کند.

در واقع، جستجوها و اکتشافات علمی از همین پرسش‌ها و جستجوی‌های آمیخته به اضطراب و تلاسه آغاز می‌شوند و هر کشف تازه آرامشی لازم را برای جوینده به‌مراه دارد. «علم» گنجینه کشف‌های ما است و به ما می‌آموزد که چرا چیزها آنگونه اتفاق می‌افتند که اتفاق می‌افتند. در مدرسه و دانشگاه ما نه تنها نتایج این مکاشفات را تحصیل می‌کنیم بلکه به کوچه و پسکوچه‌هایی که ذهن کاشف از آن گذشته تا به نتیجه رسیده نیز واقف می‌شویم و، اگر اراده کنیم، خود نیز می‌توانیم از همان کوچه پسکوچه‌ها عبور کرده و صحت و سقم کشف مورد نظرمان را بسنجیم.

مثلاً، در مدرسه می‌آموزیم که زمین گرد و کروی است. اما به اطراف خود که می‌نگریم جز زمین مسطحی که اینجا و آنجای افقش را سلسله‌ای از کوه‌ها شکنجی بلند و کوتاه داده چیزی نمی‌بینیم. اما کافی است تا ما را سوار موشکی کنند و چند کیلومتری از سطح زمین بالا ببرند تا از آن ارتفاع پائین را نگریم و زمین را در کروی‌ت‌اش ببینیم. روزگاری کلیسای مسیحی می‌توانست گالیله را بجرم اینکه گفته بود زمین گرد است و می‌گردد به سوختن در آتش محکوم کند و او نیز چاره‌ای جز آن نداشت که، در غیاب وسائل اثبات نظرش، تن به فشار ملایان مسیحی دهد،

حرفش را پس بگیرد و منتظر شود تا زمان بگذرد و صحت نظر او را علمای دیگری که امکان اثبات نظریه کروییت زمین را دارند تصدیق کنند؛ هر چند که او تا آن زمان هفت کفن پوسانده باشد.

اما در اکثریت مواقع همه آدمیان به همه پاسخ‌های علمی در مورد پرسش‌هایشان دسترسی ندارند و ناچارند که اضطراب ذهنی ناشی از وجود پرسش‌های علت جوی خویش را با چیزهای دیگری، غیر از علم، پاسخ دهند تا آرامش از دست رفته را باز یابند. در این موارد هر چقدر که گنجینه پاسخ‌های علمی فراهم آمده در طول تاریخ، دورتر از دسترس آدمی باشد مجموعه‌های دیگری که جای آن را می‌گیرند فرجه ترند.

اگر فرزند شما دچار تب شود و شما به پزشک دسترسی داشته باشید، او را به نزد پزشک می‌برید و او برایتان شرح می‌دهد که فلان میکرب وارد بدن کودک شما شده و اکنون دستگاه تدافعی بدن او مشغول مبارزه با آن بیگانه است و کودکتان در جریان این مبارزه تب کرده، دل و روده‌اش بهم ریخته و حالتی نیمه بیهوش پیدا کرده است. حال بیائید و موقعیتی را مجسم کنید که در آن نه تصویری از پزشکی دارید و نه از وجود موجوداتی نامرئی بنام میکرب خبری به شما رسیده است. در آن صورت اگر شخصی که خود را «دانای اسرار» می‌داند به شما بگوید که جن به بدن کودکتان وارد شده و باید از طریق دعاهائی مخصوص آن را از بدن کودک خارج کرد شما چه می‌کنید؟ آیا به این دانای اسرار التماس نمی‌کنید که کاری کند تا فرزند شما شفا یابد؟

در مورد پزشک می‌دانیم که او دارای قدرت ماوراء توانائی‌های انسانی نیست و آنچه را که می‌گوید بر بنیاد علمی است که بصورتی سنجدیده و منطقی فرا گرفته. اما در مورد آن «دانای اسرار» چه تحقیقی می‌توان انجام داد؟

اگر مضمون تحولات تاریخی جامعه بشری را حرکت از «اسرار» به سوی «علم» بدانیم خود بخود این حرکت از کرانه اشخاص دانای اسرار به سوی ساحل آدمیان مجهز به علم هم هست. یعنی، همه آدمیان در همه جوامع در یک جاده راه می‌آیند و از شهر اسرار عازم شهر علم‌اند و وضعیت آنان را فقط دوری و نزدیکی‌شان به مقصد

است که روشن می‌سازد.

در «شهر اسرار» جای چون و چرا و تحقیق و سنجش نیست. «دانش گذشته»، آمیخته با استوره و افسانه و آئین و سنت و باور و اغراق، بصورت بسته‌ای غیر قابل تحقیق در کمین آدمی نشسته است و فرزند آدمی - در چنبره‌ای دور از حاکمیت علم - محکوم به «عادت کردن» به آن است. منابع همه قدسی‌اند و چون و چرا نکردنی. به اصولی آمده از اعماق تاریخ و پنهان و مرموز گذشته نمی‌توان شک کرد، و حرف آخر را همان اول زده‌اند. و بدیهی است که دانائی‌هایی اینگونه هرگز به سوی تصحیح و تکمیل حرکت نمی‌کنند چرا که خود مدعی آنند که از سرچشمه کمال نازل شده‌اند. آن‌ها را فقط می‌توان و باید پذیرفت.

اما پذیرفتن کار ساده‌ای نیست و جوامع برای اینکه افراد خود را به این پذیرش کورکورانه وادارند روش‌های مختلفی را اختراع کرده‌اند که مهمترین آن‌ها «معتاد کردن» فرد به مجموعه‌های ساخته و پرداخته شده در گذشته است. و «معتاد کردن» روش خاصی ندارد جز استمرار در محاصره ذهن و تکرار کار شستن مغز با سخنان روان‌گردان و ذهن خاموش کن.

انسان معتاد به سنت و دستورالعمل‌های آمده از سرچشمه‌های خلل‌ناپذیر، انسانی است بی‌چون و چرا، معبودی دارد و عید و بنده اوست، کلام گذشتگان برایش محکمتر و سنگین‌تر از کلام همعصران و رو به فردائیان است؛ و خود - جستجو نکرده - به اطمینان صد در صد رسیده است و می‌داند که حق چون و چرا ندارد.

اما او این «حق» را نیز آسان از دست نداده. به او آموزانده‌اند که بالاترین مرحله اعتلای انسانی تسلیم است. آنجا که «در حضور تو کس نشنود ز من، که منم!» اهل طریق در بالاترین منزل طریقت خود به تسلیم و رضا می‌رسند. آنکه چرا می‌کند و می‌پرسد و دلیل و برهان می‌خواهد حیوان خام و بی‌اطلاع و مغرور و جاهلی است که باید با شلاق سنت و چکش عادت آدم‌اش کرد.

از چنین آدمی نباید انتظار هیچ دلیل و منطقی داشت. برای او، در برابر هر «چرا؟» فقط یک پاسخ وجود دارد و آن اشاره به مشیت و اراده منابع و اصولی است که در زندگی روزمره تعیین می‌یابند. او به معنا و دلایل اعمال کاری ندارد و صرفاً مجری

چشم و گوش بسته دستورالعمل است و می‌داند که اگر پرسش کند نشان داده است که در جان او شطی از تردید جاری است که خود تخمگاه شیطان است. جدش، آدم ابوالبشر، با یک پرسش از جنت خدا رانده شده است و او می‌داند که هرچه بی‌چرا تر، هر چه تسلیم‌تر، همانقدر به معبود نزدیک‌تر و رفیق‌تر خواهد بود.

عادت وسیله‌ای است که آدمی برای انتقال ساده و تردید‌ناپذیر مجموعه‌های دانش غیر علمی خود یافته است. میلیون‌ها مسیحی در خانواده‌های مسیحی دنیا می‌آیند، به داستان مسیح باور می‌آورند، به مسیحی بودن عادت می‌کنند، در پی این عادت کردن، با خیال آسوده‌تری بدنبال کسب و مشقشان می‌روند. بچه خانواده مسلمان مسلمان می‌شود و کودک پدر و مادری بهائی در فضای بهائی‌گری رشد می‌کند و حتی وقتی به «سن تسجیل» می‌رسد و لازم می‌آید که خود اعلام کند که دینش را با تحقیق و اراده خود برگرفته است، آنچنان بوسیله خانواده و محفل «معتاد» شده که اغلب به همان راه مادر و پدر می‌رود. خانواده و کلیسا و مسجد مغزشویخانه‌های سنت و عادتند که آدمی را از شور و شر پرسشگری و پژوهش خالی می‌سارند تا از او موجودی آرام و رام، بی‌پرسش و بی‌شورش، و بی‌اعتناء به واقعیت‌هایی که حواس از آن‌ها خبر می‌دهند و مغز خبر را نمی‌گیرد، بسازند.

و نام مدرن این بسته بی‌چون و چرا، به گمان من، چیزی نیست جز «ایدئولوژی». ایدئولوژی مجموعه مدون و مرتب باورهایی است که به دلخواه مدون کننده گرد هم آمده‌اند و ریشه‌هاشان همه در بی‌منطقی صرف است. ملت آلمان از تخمه نژاد برتر محسوب می‌شود؛ فارس‌ها از ترک‌ها با هوش‌تر از آب در می‌آیند؛ یهودیان بدجنس و حيله‌گر و رباخوارند و لایق کوره‌های آدم سوزی؛ ما علی را خدا نمی‌دانیم، از خدا هم جدا نمی‌دانیم؛ موی زن تشعشع تحریک کننده دارد؛ پرولتاریا فی نفسه فداکار و شریف و مغرور است؛ خدا زن را از دنده چپ مرد آفریده است؛ شیطان دائماً مشغول فریب دادن آدمی است؛ خواندن آیت الکرسی جلوی آمدن دزد را می‌گیرد؛ و اراده معطوف به قدرت مادر ابرمرد است. شاید کسانی باشند که از این درآمیختن دوغ و دوشاب ناراضی باشند و کنار هم گذاشتن این امثله را اهانت آمیز بیابند. اما من اعتقاد دارم که در اعماق همه این باورها زمینه‌ای بی‌منطق وجود دارد که تنها از

طریق نیاندیشیدن و چون و چرا نکردن و معتاد شدن و «در جعبه گیر کردن» در ذهن ما جا می افتد و به رفتارهای روزانه ما شکل می دهد.

در اینجا بد نیست چند لحظه‌ای هم به تحریم اکید «بدعت» در جوامع تحت تسلط سنت و مذهب و ایدئولوژی بیانیشیم که کلاً در راستای نگاه داشتن آدمیان در «جعبه‌های عادت» ساخته می شوند. حنبلی، فقیه مسلمان، می گوید: «آنچه اصلی در شرع بر آن دلالت نکند، بدعت است». و بلافاصله این سخن رسول را به سخن خود می افزاید که: «کل بدعة ضلالة» (همه بدعت‌ها گمراهی و سیاهکاری‌اند). و بیاد آوریم که این تنها در متن مذهب نیست که بدعت آورندگان (بدیع‌اندیشان، نوآوران) محکوم به مرگ می شوند، بلکه در ایدئولوژی‌های بظاهر سکولار هم همین اتفاق می افتد. استالینیست‌ها تروتسکی و اندیشه‌ها را «بدعت» می دانستند. کمونیست‌های طرفدار شوروی از مکتب فکری مائو تسه تونگ بعنوان «ریویزیونیسم» (تجدید نظر طلبی) یاد کرده و مائوئیست‌ها را به همین جرم «خارج از دین!» می دانستند. معنای همه این تجربه‌ها آن است که پیروان هر مکتب و مذهبی، به یک سان باید در داخل جعبه بمانند و بر حسب موازین آن بیانیشند و مواظب باشند که خیال چون و چرا و «جور دیگر دیدن» به سرشان نزند.

در واقع، مکتب و مذهب، آزادی نوآوری و نواندیشی را از فرد آدمی می گیرد و آن را به کسانی که بصور مختلف مرجعیتی متعالی دارند وا می گذارد. رهبری حزب، کمیته مرکزی، پیران و شیوخ خانقاه، پیامبران و امامان و انبیاء و اولیاء تنها کسانی هستند که حق دارند چیزی نو را به داخل جعبه راه دهند.

ما، در زبان عربی زده خود، برای این کار اصطلاحی هم داریم؛ می گوئیم «فلان چیز خارق العاده است». این سخن یعنی چه؟ تفاوت آن با «فوق العاده» چیست؟ خارق عادت؟ خارق؟ فرهنگ واژگان به ما می گوید که خارق یعنی «پاره کننده، از هم درنده، آنچه که بر خلاف نظم عمومی و جریان طبیعی امور باشد». ظاهراً فرق چندانی بین معنای «فوق العاده» و «خارق العاده» نیست؛ اما ما این واژه دوم را کجا بکار می بریم؟ در آنجا که از معجزه و کرامت سخن می گوئیم! در نگاه سنتی ما آدمی را توان پاره کردن عادت نیست، او نمی تواند کارهای خارق العاده انجام

دهد. این کار اولیاء و انبیاء و معصومین است نه من و توی یک لاقبای خاکی. ما نه می توانیم و نه اجازه داریم که چنین کنیم.

ما باید به سخن آدمیانی سر بسپاریم که قرار است با عالم غیب و نادیدنی‌های آن در تماس باشند و اهمیت «علم!» شان هم اتفاقاً در همین واقیت است که آن را از راه تحقیق و آزمایش بدست نمی آورند. با «طب صادق» که آشنا هستید. فرق امام جعفر صادق با بوعلی سینا در همین نکته نهفته است. و برای همین هم هست که یکی امام است و دیگری حکیم. آن یک دانش خود را از «خزانه غیب» دریافت می کند و این یک از راه جستجو و آزمایش. اما این یکی می داند که هیچ چیز در دانش او قطعی و همیشگی نیست و هر آن ممکن است کشفی تازه از راه رسد و بساط باورهای تا امروز معتبر را بهم بریزد. اما سخن آن یکی تغییر ناپذیر و تردید ناپذیر است. البته بشرط آنکه به آن باور و عادت کنی و دست از چون و چرا بکشی. شاید این اصطلاح درویشان را شنیده باشید که مرید در برابر مراد «کل میت فی الید الغسال» است؛ یعنی «همچون مرده‌ای است در دست مرده شوی» که پیکر آدمی را به هر سو که بخواهد می چرخاند و می گرداند و می شوید.

براستی هم که آدم معتاد به سنت و حدیث و خبر گذشتگان، در بهترین حالت خویش، حکم مرده و میت را دارد؛ نه اختیاری و نه تصمیمی. رشته‌ای بر گردنش افکنده دوست؛ می کشد هر جا که خاطر خواه اوست!

باری، دوست دارم در پایان، لحظه‌ای به زمین و زمانه خودمان برگردم. می خواهم بگویم گاه که به بحث‌ها گوش می کنم؛ گاه که برخی از مقالات «چه باید کرد»ی را می خوانم و گاه که به احتجاجاتی که سی سال است تکرار می شوند دقت می کنم، یکباره خود و دیگر سرنشینان این «کشتی» را می بینم که روزگار درازی است بر دریای مرده می رانیم و کسی نیست که از اتاق‌های دربسته بر هوای تازه برون آید و سری به عرشه بزند، بالای دکل‌ها برود و ببیند که آیا اصلاً چیزی به نام خشکی در افق دید ما هست؟ آیا بادی راه‌انداز ما کشتی نشستگان می‌وزد؟ و آیا بادبان‌های کشتی فرمان نیوسیده‌اند؟

## فصل سوم

### برخی سوء تعبیرها در مورد ایدئولوژی

مخالفان تبدیل «سکولاریسم» به «سکولاریسم نو» - نظریه‌ای که می‌خواهد معنای سکولاریسم را از «جدائی مذهب از حکومت» به «جدائی ایدئولوژی از حکومت» تغییر و توسعه دهد (چرا که «مذهب خود یکی از انواع ایدئولوژی است») می‌کوشند تا با توضیح واژه «ایده» معنایی غریبه را به «ایدئولوژی» نسبت دهند و، بر اساس آن، این کوشش را نوعی آب درهاون کوبیدن بدانند. اما اگر کسی فکر کند که می‌تواند، با هر درکی که از واژه «ایده» دارد، واژه «ایدئولوژی» را هم تعریف و تشریح کند، حتماً راه خطا رفته است، و چرا؟

روشن است که واژه «ایده» قبل از واژه «ایدئولوژی» وجود آمده است و پیش از پرداختن به این یکی باید حساب آن یکی را واریسی کرد. امروزه، در زبان‌های فرنگی، «ایده» را «امری تجریدی» تعریف می‌کنند که در ذهن آدمی حضور دارد، یا حضور می‌یابد. قدرت ذهنی انسان در پروراندن ایده‌ها را هم ناشی از توانائی او در کنجکاوی نسبت به چیزها، اندیشه کردن پیرامون آن‌ها، و به استدلال کشیدن چیستی و چگونگی‌شان می‌دانند و «ایده» را در مجموع محصول روند «فکر کردن» آدمی بشمار می‌آورند. حال، با توجه به اینکه ذهن آدمی می‌تواند از طریق تعمیم و گسترش دادن «ایده»ها به دستگاهی ذهنی برای شناخت خویشتن و جهان پیرامون خود

نائل آید، ایده را سنگ بنای جهان بینی و فلسفه و علم نیز تلقی می کنند. در عین حال، اگرچه در کاربرد روزمره این واژه بیشتر به فی البداهگی پیدایش آن در ذهن آدمی اشاره شده و کمتر بر روند آگاهانه «تفکر» تأکید می شود، اما تاریخ کار برد آن در فلسفه صورتی بسیار پیچیده تر از اینها دارد.

در حوزه فلسفه شاید کمتر بتوان واژه‌ای را یافت که در حد واژه «ایده» مورد استفاده قرار گرفته و معنای گوناگون بخود پذیرفته باشد. از افلاطون تا دکارت، از جان لاک تا امانوئل کانت، و تا فیلسوفان معاصر ما، همه فیلسوفان ناچار بوده‌اند در مورد این «واژه / مفهوم» سخن بگویند و توضیح دهند. اما آنچه در این زمینه از اهمیت خاص برخوردار است به یک نکته محوری بر می‌گردد: از آنجا که «ایده» وجودی ذهنی دارد، لازم است در باره رابطه آن با «واقعیت بیرون از ذهن ما» تعمق و گفتگو شود. این امر را در فلسفه به تعیین «اعتبار» (validity) هر ایده تعبیر می‌کنند و معتقدند که چون شناخت به کمک ایده‌ها ممکن می‌شود، «معتبر بودن» ایده‌های ما متضمن درستی شناخت ما نیز هست. به محض اینکه اعتبار ایده‌ای مورد تردید قرار گیرد ما وارد حوزه «شک» می‌شویم و پایه‌های شناخت ما متزلزل می‌گردد. به همین صورت، هنگامی که به شناخت خود اعتقاد و یقین داریم در واقع در معتبر بودن ایده‌های تشکیل دهنده اعتقادمان شک نمی‌کنیم. از دین تا جهان بینی و علم، از یزدان شناسی تا ریاضیات، تنها این اعتقاد به «اعتبار ایده‌ها» است که شناخت‌های حاصله در ذهن آدمیان را استحکامی عملی می‌بخشد و، متقابلاً، اگر کسی بخواهد در صحت شناخت آدمی دیگر خللی وارد آورد به ناگزیر باید میزان اعتبار ایده‌های تشکیل دهنده آن شناخت را مورد پرس و جو قرار دهد.

فلسفه علمی، در این زمینه به «ارزش عینی» ایده‌ها توجه دارد و در بررسی اعتبار آن‌ها همان موازین مربوط به پدیده‌های عینی را مورد استفاده قرار می‌دهد و، بعبارت دیگر، با نگاه کردن به «ایده» (که امری ذهنی است) به عنوان یک «شیئی» (که امری عینی است) می‌کوشد میزان اعتبار ایده را در ارزش کاربردی و عینی آن بجوید.

این نکته البته نمی‌تواند ما را به این نتیجه برساند که ایده می‌تواند در حد یک شیئی «عینی» شود و، در نتیجه، بخشی از فلسفه که ایده را بر واقعیت اولویت

می‌دهد (مثلاً، در فلسفه افلاطونی) همواره از جانب پیروان فلسفه علمی با دیده شک و تردید نگریسته می‌شود. برخوردی که در تاریخ فلسفه ما بین «ایده آل ایسم» و «رنال ایسم» وجود داشته از یکسو درست از همین بابت است و، از سوی دیگر، می‌تواند به انکار امکان شناختی کاملاً مطابق با واقعیت بیانجامد.

در عین حال، در دوران مدرن به «ایده»‌ای که می‌تواند سرچشمه نوآوری‌های ذهنی و عینی شده و از ادبیات تا تکنولوژی را در گستره خود بگیرد، همچون مایملک خصوصی‌اشخاص نگاه می‌شود. در این زمینه، واژه ایده از هم معنایی با واژه «عقیده» دور شده و به دایره معنایی واژه «فکر» نزدیک می‌شود. یک اثر ادبی، یک اختراع تازه، یک راه حل عملی برای رفع مشکلات روزمره همه حاصل بکارگیری و عینیت بخشی به «ایده»‌ها محسوب می‌شوند و برای اینکه صاحبان این «ایده»‌ها بتوانند از آفرینش‌های ذهنی خود بهره‌مند شوند قوانین «کپی رایت» بوجود آمده است. حتی اکنون کسانی هستند که فقط «ایده»‌های خود را می‌فروشند و متحقق کردن مادی آن‌ها را به خریداران واگذار می‌کنند.

بدینسان، واژه «ایده»، به تنهایی، اغلب در کاربردهای روزمره خود واجد بار معنایی مثبتی است. اما این واقعیت نافی آن نیست که هرچه شر و بدکاری و ظلم و اجحاف و نسل‌کشی است نیز چیزی جز تعین و تجلی ایده‌هایی خاص نباشد. تاریخ تجربه بشری نشان داده است که هرچه نشان دادن «اعتبار و ارزش عینی» ایده‌ها ناممکن‌تر باشد امکان بروز خطرات بزرگ از دل آن‌ها نیز بیشتر است.

ایده، همواره از هم معنایی با موجودات تجربیدی مختلفی همچون «مفهوم» (concept)، نظر (view)، عقیده (opinion)، اعتقاد (belief) و «فکر» (thinking) برخوردار است و، در نتیجه، همواره باید صحت و سقم، یا ارزش عینی و اعتبار عملی آن را مورد بررسی قرار داد، چرا که شناخت و جهان بینی ما بر پایه ایده‌ها ساخته می‌شوند و ایده‌های بی‌اعتبار، و فاقد ارزش مثبت، سازنده شناخت‌ها و جهان بینی‌های غلط (و لاجرم خطرناک) بشمار می‌آیند.

ایده معتبر و واجد ارزش عینی زیربنای آن چیزی است که ما آن را «علم» می‌خوانیم و، در عین حال، با توجه به ذات صرفاً ذهنی ایده‌ها، معتقدیم که هیچ شناخت علمی



حرف آخر را نمی زند و مطالعات و جستجوهای وقفه ناپذیر ما کمک می کنند تا حوزه علم و اعتبار ایده های سازنده آن همواره مورد ارزیابی عینی قرار گیرند و تکمیل و گسترده شوند و حتی - گاه - بکلی تغییر مسیر و شکل دهند. اما ایده هایی که علم نتواند آن ها را ارزیابی عینی نموده و اعتبارشان را تصدیق کند به شناخت ها و جهان بینی های غیر علمی (اگر نخواهیم بگوئیم «ضد علمی») می انجامند.

در زمانه ما، این «مجموعه ایده های تعیین اعتبار نشده و مورد ارزش یابی عینی قرار نگرفته» را «ایده‌تولوژی» می خوانند. این واژه را نخست آنتوان دستوت دو تراسی (Antoine Destutt de Tracy) در اواخر قرن هجدهم سکه زد و بکار برد. در آن زمان چسباندن «لوژی» (که در فارسی به «شناسی» تبدیل شده) به مفاهیم مختلف و ساختن رشته های مختلف علوم جدید از این ترکیب ها کار بسیار رایجی بود. دو تراسی نیز با چسباندن پسوند «لوژی» به «ایده» مدعی ساختن علم جدیدی شد که خود آن را بعنوان «علم شناخت ایده ها» تعریف کرده است. او می اندیشید که هر کجا ایده هایی چند گرد هم آمده و در ساختار منظمی بهم ربط پیدا کنند، می توان با مدد گرفتن از علم جدید التأسیس «ایده‌تولوژی» (ایده شناسی) به شناخت چند و چون آن ها نائل شد.

تحول بعدی زمانی صورت گرفت که «ایدئولوژی» از مقام علم فروکاسته شد تا خود نام موضوع تحقیق علمی شود. یعنی، از آنجا که پذیرفته شد که گرد آمدن ایده ها در ساختارهای منظم خود بخود به پیدایش جهان بینی ها، ادیان، مذاهب و مکاتب سیاسی و اجتماعی می انجامد، رفته رفته نام این «علم» به خود «موضوع آن علم» تبدیل شد و از آن پس واژه «ایدئولوژی» را همانگونه بکار بردند که «جهان بینی» را بکار می گرفتند. در این ساحت، ایدئولوژی نیز، همچون همگنان مذهبی و جهان شناختی خود، جانشین و معرف «حقیقت مطلق» شده و کل ذهن فرد معتقد بخود را فرا می گیرد.

همچنین، از آنجا که مطالعه کارکرد اجتماعی جهان بینی ها، ادیان، مذاهب و مکاتب سیاسی در داخل مجموعه ای به نام «علوم اجتماعی» انجام می گرفت، مطالعه خود «ایدئولوژی» هم موضوع شعبه های مختلف علوم اجتماعی، از مردم شناسی

گرفته تا جامعه شناسی و سیاست، شد.

زمینه ساز این امر اشراف یافتن بر این واقعیت بود که مقصد و کارکرد ایدئولوژی (همچون جهان بینی، دین، مذهب و مکتب سیاسی) چیزی نیست جز تزریق و کنترل «تغییر اجتماعی» از طریق ایجاد یک روند «هنجاری» (normative) فکری در جامعه و افراد آن. از این منظر که بنگریم می بینیم که ایدئولوژی چیزی نیست جز یک سیستم منظم تفکر تجربیدی که بر امور عمومی جامعه سایه می افکند و راه رسیدن بقدرت را برای معتقدان بخود هموار می سازد. به عبارت دیگر، ایدئولوژی (همچون مذهب و جهان بینی) نخ تسبیح گروه اجتماعی معتقد بخود می شود و معتقدان را در مجموعه های عملیاتی معطوف به قدرت سازمان می دهد.

کمی دقت در آنچه هایی که گفته شد روشن می سازد که رابطه «ایده» با «ایدئولوژی» بسیار سست بوده و صرفاً جنبه ای تاریخی دارد و در عمل کمترین پیوندی بین آن ها برقرار نیست و نمی توان در پی کوشش برای ارائه تعریفی شخصی از «ایده» همان تعریف را برای درک معنای «ایدئولوژی» بکار برد.

باری، صحنه زندگی اجتماعی در واقع شاهد برخورد ایدئولوژی های است که هر یک می کوشند بر دیگری توفیق و تسلط پیدا کنند و مهار قدرت سیاسی - اجتماعی - نظامی را در دست گیرند؛ و از آنجا که هر ایدئولوژی خود را با حقیقت مطلق یکی می بیند، رسیدن ایدئولوژی بقدرت با سرکوب و امحاء پیروان ایدئولوژی های دیگر همراه است. بقول میشل فوکو، هیچ یک از ایدئولوژی ها «خنثی» نیستند و در شمار «فلسفه ها» قرار نمی گیرند و نوعی راهنما برای رسیدن به شکل «ایده آل» زندگی اجتماعی محسوب می شوند که، لاجرم، نمی توانند مخالف خود را بر بتابد. ایدئولوژی سرچشمه قدرت و شور اجتماعی خاصی است که با افراط گرائی، تکثر گریزی و بنیادمداری توأمان است.

شاید یکی از مهمترین موارد توجه به ساختار و کارکرد ایدئولوژی را بتوان در آثاری از کارل مارکس یافت که مدتها پس از نوشته شدنشان منتشر شدند. مارکس، در تقسیم بندی مشهور به «زیربنا / روبنا» ی خود، ایدئولوژی را سازنده اصلی روبنای جوامع می داند و معتقد است که ایدئولوژی نظم حقوقی و قضائی، سیستم سیاسی

و نهاد مذهب را نیز در خود می‌پروراند و از این نظر بر آنان اولویت علی دارد. طبقه حاکمه جامعه که خود را مالک زیربنا (وسائل تولید) می‌داند، به مدد ایدئولوژی بر جامعه تسلط یافته و امتیازات خود را همیشگی می‌کند. به عبارت دیگر، از دیدگاه مارکس، ایدئولوژی ابزار باز تولید فرهنگ و هنجارها و ارزش‌های تنظیم شده به نفع طبقه حاکم است.

اما، می‌دانیم که صاحبان ایدئولوژی‌های دیگر نیز که مهار قدرت را در دست ندارند، همواره با تبلیغ ایدئولوژی خود می‌کوشند طبقه حاکمه را به زیر کشیده، ایدئولوژی خویش را بر جامعه مسلط ساخته و مالکیت «زیربنا»ی جامعه را از آن خود کنند. شاید بازخوانی داستان بقدرت رسیدن صفویان به مدد مسلط ساختن ایدئولوژی تشیع دوازده امامی در ایران یکی از بدیع ترین موارد لابراتواری - تاریخی کارکرد ایدئولوژی در این راستا را به ما نشان دهد. (۱)

نکته مهم در بحث کنونی ما آن است که در سیر تحولات تجربیات اجتماعی و سیاسی، که در پی عصر روشنگری و آغاز دوران مدرن پیش آمدند، جوامع غربی، با توجه به وجه مخرب و تحمیلی و زداینده گوناگونی کارکرد هر آن مذهبی که در قدرت سیاسی حضوری ایدئولوژیک می‌یابد، به این نتیجه رسیدند که باید از یکی شدن مذهب و قدرت سیاسی (یا حاکمیت) جلوگیری کرد. این توجه موجب آن شد که فکر «جدائی کلیسا از حکومت»، تحت نام «سکولاریسم» بصورت یک شالوده اصلی در ساختن جوامع مدرن غربی درآید. قوانین اساسی فرانسه و آمریکا دو نمونه شاخص در امر تحقق این فکرند: تسلط مذهب بر حکومت موجب می‌شود که قوانین شرع بر قوانین عرف تسلط یابند، ملت از تصمیم‌گیری در مورد سرنوشت خود باز بماند، هرگونه دگراندیشی ممنوع و قابل مجازات شود و، در نتیجه، ظهور کارکردهای دموکراتیک و جامعه مدنی، و نیز تحقق آزادی‌های مختلفی که در تصور «حقوق بشر» می‌گنجند، ناممکن شود.

اما اگر به آنچه در قسمت‌های پیشین این فصل آمد توجه شود، براحتی می‌توان دید که، از نظر ساختار، کارکرد و نتایج اجتماعی، هیچگونه تفاوتی مابین مذهب و دیگر انواع ایدئولوژی وجود ندارد و، در نتیجه، براحتی می‌توان سکولاریسم معطوف

به جدائی مذهب از حکومت را به در برگیری همه ایدئولوژی‌ها واداشت و از آن تعریفی متوسع و نوین عرضه داشت. بدینسان، اگر «سکولاریسم کلاسیک» به معنای «جدائی مذهب از حکومت» باشد، «سکولاریسم نو» بر «جدائی ایدئولوژی از حکومت» ناظر است و در تحقق یک چنین ساختار متوسعی می‌کوشد، با این توجه که ایدئولوژی در بر گیرنده مذهب نیز هست.

سکولاریسم نو، نه به تعطیل ایده می‌اندیشد، نه به خنثی کردن عقیده و فکر؛ نه در راستای امحاء جهان بینی‌ها و ادیان و مذاهب اقدام می‌کند و نه حتی قصد تعطیل کردن خود ایدئولوژی‌ها را دارد. واقعیت امر آن است که ما، حتی اگر بخواهیم، قادر به انجام چنین زدایش وسیعی در ساحت اجتماع نیستیم و آدمیزاده‌ای که تا کنون شناخته‌ایم هرگز از داشتن مجموعه‌های عقیدتی خاص مبتنی بر ایده‌هایی که اعتبار و ارزش عینی‌شان سنجیده نشده است دست بر نخواهد داشت؛ نه مذهب به این راحتی‌ها تعطیل پذیر است و نه ایدئولوژی‌ها، که برخی شان حتی ادعای سکولار بودن هم دارند اما از لحاظ کارکرد همزاد مذهبند. پس، نکته کلیدی بدور نگه داشتن این پدیده‌ها از ماشین قدرت است.

سکولاریسم نو اتفاقاً تنها وسیله‌ای است که پایداری و همزیستی این گوناگونی‌ها و رنگارنگی‌ها را تضمین می‌کند و اجازه نمی‌دهد که یک ایده، یک عقیده، یک ایدئولوژی و یک مذهب بر تمامیت جامعه مسلط شود و بکوشد تا دگراندیشان و دگریاشان را یا به رنگ خود در آورد و یا آن‌ها را سرکوب و نابود سازد.

و اینگونه است که می‌اندیشم سکولاریسم نخستین قدم در راستای رسیدن به آزادی و دموکراسی محسوب می‌شود.

### پانویس‌ها:

۱. در اینجا علاقمندم که بطور گذرا به این نکته نیز اشاره کنم که در دیدگاه مارکسیسم پرورده شده در شوروی (که اغلب نیروهای چپ ما هنوز هم به آن مبتلا هستند) مقولاتی همچون لبرالیسم و دموکراسی (و حتی «حقوق بشر» در شکل فعلی خود) نیز مقولاتی ایدئولوژیک محسوب شده و به مراحل مختلف رشد سرمایه‌داری و امپریالیسم ربط داده می‌شوند. اما از آنجا که در مقالات دیگری به این امر پرداخته‌ام، در اینجا فقط به یادآوری این موضع نظری اکتفا می‌کنم. در عین حال، بمنظور جلوگیری از طولانی شدن کلام، در اینجا از پرداختن به نگاه‌های بنیانگذاران «جامعه‌شناسی دانش»، و نیز «چپ نو»، به مقوله ایدئولوژی خودداری می‌کنم اما خواننده

را به خواندن برخی از دلکش‌ترین تعریضات در این مورد، بخصوص در کارهای کارل مانهایم، دانیل بل، لوئی آلتوسر، و یورگن هابرماس دعوت می‌کنم.

## فصل چهارم

### گوهر سکولاریسم تقابل با تبعیض است

تلاش برای «رسیدن» به دموکراسی و گذاشتن قطار تحولات و تطورات اجتماعی بر روی ریلی که به دموکراسی منتهی می‌شود نوعی «مبارزه سیاسی و فرهنگی» است و در دل تاریخ و منظره مبارزات اجتماعی جای دارد. اما خود این مبارزه برای رسیدن به دموکراسی نیز یکی از تجلیات مبارزه بزرگ‌تری است که شاید بتوان آن را موتور حرکت پیش رونده تاریخ بشر دانست؛ و آن چیزی نیست جز مبارزه برای امحاء و برانداختن «تبعیض‌های اجتماعی».

یعنی، از نظر صاحب این قلم، هدف تمام خیزش‌های تاریخی، ظهور ادیان و مذاهب و مسالک، و حدوث انقلابات و دگرگون‌سازی‌های سیاسی و اجتماعی، لاقلاً در دوران شکل‌گیری و درگیر شدن و به شکست یا پیروزی انجامیدن‌شان، چیزی نبوده است جز تلاش برای رفع تبعیض موجود در بین مردمانی که در یک جامعه سرگذشتی واحد را از سر می‌گذرانند.

علت هم - برای من لاقلاً - روشن است: انسان حیوانی است خودخواه و زورگو و انحصار طلب که آنچه را بخودش تعلق دارد بر آنچه که دیگران دارند رجحان می‌دهد و همیشه در حال «خودی و ناخودی» کردن مردمان است. این ویژگی روانی که، در شرایط خصوصی، بخشی از «بسته»ی تنازع بقای ما محسوب می‌شود، هنگامی که

با «قدرت اعمال تبعیض» یکی می‌شود به امری مخرب تبدیل می‌گردد و انواع تبعیضات اجتماعی را می‌آفریند. بنظر من تبعیض‌های قومی، جنسیتی، زبانی، فرهنگی، دینی، مذهبی، سیاسی، حقوقی، شغلی و تحصیلی همه به این آزمندی غریزی انسان / حیوان بر می‌گردند. توجه کنید که غرض من ارائه نظریه تغییرناپذیری خلق و خوی آدمی نیست. انسان فرهیخته و آگاه شده به راز و رمز بقای زیستی خود و دیگر آدمیان می‌تواند بر این آزمندی لگام زند. اما استثناء فقط قاعده را مشخص تر می‌کند و بس.

بهر حال، تاریخ مبارزات بشری تاریخ مبارزه انسان مورد تبعیض قرار گرفته و حق از دست داده با «تبعیض»‌های گوناگون و تبعیض کنندگان همسنگر است. اقوام علیه تبعیضات قومی است که صدا بلند می‌کنند؛ زنان جوامع پدرسالار ناچارند به مبارزه برای امحاء تبعیضات جنسیتی دست بزنند؛ اقلیت‌های مذهبی و مسلکی برای مورد تبعیض قرار نرفتن بدست اکثریت می‌ستیزند و حق خویش را می‌طلبند. بدینسان روشن است که در هر بزنگاه تاریخی، کسی، یا گروهی و جنبشی بوجود می‌آید که می‌کوشد با تبعیضات مستولی شده بر جامعه در افتاده و عدالت را در جامعه خود برقرار سازد.

اما تبعیض خود دارای دو قطب و دو سویه است، یکی آنکه می‌خواهد تبعیض کند و یکی هم وسیله‌ای که برای اعمال تبعیض می‌جوید یا می‌یابد. یعنی تبعیض‌گر، برای اجرائی شدن خواستش، محتاج وجود نیرو و قدرت تحمیل و زور هم هست؛ والا کمتر کسی پیدا می‌شود که داوطلبانه خواهان اعمال تبعیض نسبت به خود و همگنان خویش باشد. پس برای درک تحولات بزرگ تاریخی چاره‌ای نداریم جز اینکه از چگونگی «توجیه تبعیض» بوسیله تبعیض کننده، و نیز قدرت و زوری که تبعیض‌گری او را ممکن می‌سازد با خبر شویم.

و درست اینجاست که من با مفهوم دیگری سر و کار پیدا می‌کنم که ضروری می‌بینم آن را نیز به تفصیل تعریف و تشریح کنم: تبعیض‌گر کار خود را چگونه توجیه می‌کند؟ چگونه می‌تواند نژاد و جنسیت و گروه و زبان و دین و مذهبی را انتخاب کرده و در راستای برتری آن بر دیگر پدیده‌های مشابه دست به توجیهاتی ظاهراً

منطقی و جاذب پیروان بزند؟

من این «دستگاه توجیه کننده تبعیض» را «ایدئولوژی» می‌خوانم. از نظر من ایدئولوژی دارای منطق منسجم و علمی درونی نیست بلکه اجزاء آن بصورتی اختیاری و دلخواه کنار هم چیده می‌شوند تا تبعیضات مورد نظر اقدام کننده را توجیه کنند. یعنی، در نظر من، هر نوع دستگاه اندیشگی که شکلی از تبعیض را توجیه کند «ایدئولوژی» نام دارد. آنگاه، باندکی تعمق در تاریخ، و حتی زمان کنونی ی همه جوامع روی زمین، در می‌یابیم که برای شناسائی ایدئولوژی - همچون یک پدیده اجتماعی - کافی است تا در مجموعه‌های اندیشگی به جستجوی تمایلاتی ناظر بر برقراری تبعیض مندرج در آن‌ها برآمده و راه‌های توجیه کننده تبعیض را در آن‌ها بیابیم.

بنظر من، مسالک قطعاً همگی بر بنیاد ایدئولوژی بوجود می‌آیند و جوامع را به دو گروه پیروان خود و بیرون ماندگان از دایره پیروی، «خودی و ناخودی» می‌کنند. نازیسم نژاد آریائی ژرمن را نژاد برتر می‌داند پس چیزی نیست جز مجموعه‌ای از تفکرات ایدئولوژیک. فاشیسم نیز بر پایه همین گونه تبعیض‌گری ساخته می‌شود. حکومت دارای دین رسمی نیز در همین راستا حرکت می‌کند.

همچنین، علاوه بر مسلک، می‌توان مذهب را نیز از این منظر مورد تدقیق قرار داد. مذهب، از دیدگاه تبعیض، خود تبدیل به یکی از ایدئولوژی‌های بسیار جاذبی می‌شود که مآلاً به برقراری تبعیض در جامعه می‌انجامند، حال آنکه همه مذاهب از مبدائی ضد تبعیض آغاز کرده‌اند. لذا، از نظر من، کلیه مذاهب تیز، همچون همه مسالک، دارای ریشه‌هایی تبعیض‌گزارند و به‌این دلیل خود نوعی ایدئولوژی محسوب می‌شوند.

نمی‌دانم چرا برخی از کسانی که نظر مرا درباره مارکسیسم همچون یک ایدئولوژی می‌شنوند بلافاصله می‌کوشند نشان دهند که کاپیتالیسم هم یک ایدئولوژی تبعیض‌گر است. اما مگر من بر عکس این نکته سخنی گفته‌ام؟ برآستی نمی‌دانم که در کجا از ایدئولوژی نبودن کاپیتالیسم دفاع کرده‌ام که اکنون این وصله به من چسبانده می‌شود. من فکر می‌کنم وقتی که می‌گوییم اگر پدیده‌ای در جامعه دست به تبعیض‌گری

زد آن پدیده حتماً و خود بخود نوعی ایدئولوژی است، موضع‌ام را در این مورد بحد کافی روشن کرده‌ام. حال منتقد من می‌تواند بگوید من این تعریف تو از ایدئولوژی را قبول ندارم اما - در درک من از تفهیم و تفاهم - نمی‌تواند بگوید که این تعریف بقدر کافی روشن نیست.

در مقابل پدیده‌هایی هم هستند که ظاهراً به ایدئولوژی بودن شناخته یا شناسانده می‌شوند حال آنکه مشمول این تعریف از ایدئولوژی نمی‌شوند چرا که، در نظر و عمل، بر ضد تبعیض ساخته و پرورده شده و کار می‌کنند. بگیریم، مثلاً، مفهوم «عدالت اجتماعی» را. بنظر من، این مفهوم تا زمانی که خود وسیله‌ای برای تبعیض‌گذاری نشود نمی‌تواند مقوله‌ای ایدئولوژیک بشمار آید چرا که در معنای خود امری همه شمول و فراگیرنده است؛ جامعه را بخودی و غیر خودی تقسیم نمی‌کند، و بعضی را بر بعضی ترجیح نمی‌دهد.

در همین راستا می‌توانم براحته از مقوله «سوسیالیسم» نیز نام ببرم و آن را مقوله‌ای ایدئولوژیک ندانم. «سوسیالیزه کردن» عملی اقتصادی و سیاسی و اقدامی علیه تبعیض است و در نتیجه نمی‌توان آن را نوعی ایدئولوژی دانست. حال آنکه به محض ترجمه عملی آن به مسلک‌هایی همچون لنینیسم و سپس استالینیزم خاصیت کلی و همه شمول آن از آن سلب شده و به وسیله‌ای ایدئولوژیک و در خدمت تبعیض‌گری در می‌آید. در این میانه مفهوم کمونیسم نیز در آنجا که طبقه «پرولتاریا» را بر سایر طبقات برتری می‌دهد (هرچند ظاهراً رسالت تاریخی این طبقه را مبارزه با تبعیضات اجتماعی بر می‌شمارد) عملاً منجر به برقراری نوع جدیدی از تبعیض می‌شود. از این منظر که بنگریم مارکسیسم نیز ایدئولوژی است و، در نتیجه، رویاروی سوسیالیسم قرار می‌گیرد.

در مقابل، مفهوم «دموکراسی» (وقتی بی‌هیچ پسوندی بتواند در عمل پیاده شود) مقوله‌ای ایدئولوژیک نیست چرا که کارکردی ضد تبعیضی داشته و بر حاکمیت همگان، جدا از تمایزات مختلفی که با هم دارند، تأکید می‌کند.

تا اینجا کار از «دستگاه توجیه کننده تبعیض» (یعنی «ایدئولوژی») سخن گفتم. حال بد نمی‌دانم که لحظه‌ای نیز به «وسیله اعمال تبعیض» بپردازم. این

وسیله، در تحلیل نهائی، همانا نهاد اجتماعی «زور و قدرت» است که امروزه روز در قامت «دولت» و «حکومت» عمل می‌کند. در سطوح وسیع اجتماعی، صاحبان ایدئولوژی‌های مسلکی و مذهبی، برای اعمال تبعیض به نفع خود، می‌کوشند تا مهار ماشین دولت (با نهادهای مختلف‌اش، از قانونگزاری گرفته تا دستگاه‌های نظامی و انتظامی) را به دست آورند و آنگاه ارزش‌ها و عقاید و بکن نکن‌های خود را از طرق مختلف بر مردمان تحمیل کنند.

دولت وسیله‌ای شگرف و کارساز است که از دستگاه مغزشوئی و تحمیل گرفته تا ساختارهای سرکوب و تحمیل را در خود دارد و چون اختیارش به دست اهل ایدئولوژی بیافتد آن‌ها می‌توانند از طریق بکارگیری امکانات آن دمار از روزگار مردمان در آورند، خودی‌ها را مرتب داده و ناخودی‌ها را به شهروندان درجه چندم تبدیل کنند، جامعه را از قله تکثر و رنگارنگی به سوی سراسیب وحدت و تک‌گوئی و تک‌باشی بغلتانند، امر به معروف و نهی از منکر براه‌اندازند و هرگونه دگراندیشی و دگرباشی را ممنوع و مستحق مجازات اعلام کنند.

این نکات بنظر من اظهر من الشمس‌اند و جزئی از بدیهیات تجربی زندگی بشری. و همینجاست که اندیشه «جدا کردن» صاحبان ایدئولوژی از ماشین قدرت و حاکمیت و دولت از ذهنیت آدم انسانمدار سر می‌زند و او به آن می‌اندیشد که چگونه می‌توان کاری کرد که مردمانی که زمام امور ملک و ملت را در دست می‌گیرند نتوانند عقاید و ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب گروه و طبقه خود را بر همگان تحمیل کنند؟

بد نیست که اندکی در این مورد بیان‌دیشیم. سخن از بقدرت رسیدن آدمیانی صاحب عقیده و مذهب و گرایش‌های ارزشی نیست. بهر حال، هیچ آدمی را نمی‌توان جست که صاحب عقیده و اعتقادی نباشد. اما همانگونه که نجاری که در و پنجره خانه شما را می‌سازد نمی‌تواند عقیده و مذهب و آئین خود را بر شما تحمیل کند و کارش را هر طور که دوست دارد انجام دهد و به سلیقه و ذائقه شما اعتنائی نداشته باشد، کسانی که برای اداره امور جامعه برگزیده می‌شوند نیز، در مقام کارگزاری مردم، نباید بتوانند ارزش‌ها و هنجارهای خاصی را بر جامعه تحمیل کنند و بساط احتساب و شلاق نهی از منکر و شمشیر امر به معروف براه‌اندازند. باید راهی جست که جامعه

هم غریزه برقرار کردن تبعیض رهبران جامعه را از عقاید آنان جدا سازد و هم راهی بجوید که این جدائی را زنده و کارا و همیشگی نگاهداری و تضمین کند.

همین اندیشه «جداسازی» بود که در عصر روشنگری به پیدایش اشکال نوین «سکولاریسم» انجامید چرا که در آن دوران هنوز کلیتی به نام ایدئولوژی کشف نشده بود و تنها سازه منسجمی که دارای عقاید و ارزش‌ها و هنجارهای خاص بوده و جویای قدرت سیاسی هم بود نهاد مذهب بشمار می‌آمد. در جامعه‌ای که واجد اهالی مذاهب و ادیان و عقاید مختلف است، و هرکس نسبت به همسایه خود آدمی «دگراندیش» محسوب می‌شود و این دگراندیشی شامل بی‌خدائی و لامذهبی نیز هست، جامعه‌ای رنگارنگ و متکثر است که شرط حفظ تنوع آن جدا نگاهداشتن همه دستگاه‌های عقیدتی مسلکی و مذهبی از ماشین حکومت و دولت است. بدینسان، در ابتدای عصر مدرن، سکولاریسم با تعریف جداسازی مذهب از حکومت و دولت به دنیا آمد و از دل آن برخی از جوامع بشری توانستند به سوی تحقق آرزوهائی همچون دموکراسی و عدالت اجتماعی حرکت کنند. در واقع، در این موارد، سکولاریسم شرط اولیه و لازم برای براه افتادن بسوی شهر دموکراسی و احیاناً رسیدن به آن بود.

همینجا بگویم که یکی از دلایلی که می‌توان برای ناکامی جوامع شرقی در رسیدن به دموکراسی منظور داشت فقدان یا عدم توجه کافی به ضرورت وجود عملی سکولاریسم در این جنبش‌ها است. در کشور خود ما، از انقلاب مشروطه تا کنون، کمترین حجم از اندیشه و گفته و نوشته به سکولاریسم اختصاص داده شده است حال آنکه به چشم خود دیده‌ایم که چگونه همواره این نهاد مذهب و حزب ایدئولوژیک بوده که در مسیر یکه‌خواهی و تبعیض‌گری جنبش‌های مردمی و دموکراتیک ما را به حرمان کشانده است و عاقبت نیز در قالب جمهوری اسلامی ماشین حکومت را نه در شراکت با غیردینکاران که در انحصار کامل خود در آورده و کوشیده است تا درخت رنگارنگی و تنوع را از خاک جامعه ما ریشه‌کن کند.

اما تجربه یکصد سال اخیر به ما یک نکته دیگر را هم ثابت کرده است و آن اینکه حتی وقتی، در پی جنبش‌های آزادیخواهانه و دموکراتیک، صاحبان «مسالک غیرمذهبی اما انحصار طلب و تکثرگریز» بقدرت رسیده‌اند نیز ما شاهد برقراری

همانگونه رژیم‌های وحدت شعار و تنوع‌گریز و تبعیض‌گر بوده‌ایم که حاکمیت‌های مذهبی با خود می‌آورند. این تجربه، علاوه بر نشان دادن همذات‌بودگی مذهب و مسلک، به ما نشان داده است که جنبش‌هایی که به ضرورت جداسازی همه ایدئولوژی‌ها از ماشین دولت و حکومت بی‌توجه‌اند، لاجرم محکوم به بازسازی استبداد - در صورت مختلف آن - هستند.

یعنی، بنظر من، از این نکات دو چیز قابل استخراج است: یکی ضرورت توجه دقیق به جدائی دستگاه‌ها و صاحبان عقاید انحصار طلب و تبعیض‌کننده از ماشین دولت و دیگری پی بردن به اینکه، از لحاظ کارکردی، هیچ تفاوتی بین دستگاه‌های عقیدتی گراینده به «آن جهان» یا «این جهان» وجود ندارد، چرا که همه آن‌ها صورت‌های گوناگون چیزی به نام «ایدئولوژی» هستند.

و این سخن آشکارا یعنی خارج کردن مفهوم سکولاریسم از محدود بودن به مذهب و تعمیم دادن آن به مفهوم عام ایدئولوژی. من چنین تعمیمی را «سکولاریسم نو» خوانده‌ام فقط برای هشدار دادن به اینکه می‌توان و باید مذهب را نیز نوعی ایدئولوژی دانست و مشکل اصلی جوامع بدور از دموکراسی را نه تنها در مذهب که در همه ایدئولوژی‌های حاکم بر آن‌ها جستجو کرد.

هم برخی به این واژه «نو» که به سکولاریسم سنتی سنجاق شده ایراد دارند و می‌گویند آنچه من می‌گویم بواقع همان «سکولاریسم کهنه» است. اما دلیلی برای سخن خود نمی‌آورند و بصورتی بچگانه لج می‌کنند. من اما واژه «نو» را برای ایجاد تفاخر بکار نگرفته‌ام. شما دوستش ندارید؟ اگر مسئله‌تان حل می‌شود بیایید بگوئیم سکولاریسم نوع «الف» و سکولاریسم نوع «ب» که این دومی شامل اولی هم می‌شود اما اولی نمی‌تواند دومی را در شکم خود داشته باشد.

در عین حال برخی از منتقدان مشفق مرا از این می‌هراسانند که سکولاریسم نیز خود می‌تواند بصورت ایدئولوژی در آمده و همانگونه عمل کند. من می‌گویم که این نیمی از واقعیت است. سکولاریسم تا زمانی که بتواند ماشین قدرت را از ایدئولوژی‌ها به دور نگاهدارد و انحلال تبعیض‌ها را تضمین کند سکولاریسم است، اما روزی که کسانی به نام سکولاریسم دست به اعمال تبعیضات جدیدی زدند آنگاه آنچه سالبه

به انتفای موضوع می‌شود خود سکولاریسم خواهد بود.

## فصل پنجم

### چرا سکولاریسم باید نوسود؟

آنچه در این فصل می‌نویسم حاصل تجربه‌ای نیم قرن است که باید جایی به بار بنشیند و حاصلی دهد - نیم قرن که در طی آن نسلی که نسل من باشد در فضای جنگ دوم جهانی و اشغال ایران بوسیله قوای متفقین، چشم به جهان می‌گشاید، در دوران دبستانش صدای مبهم مارش‌های نظامی برای آنچه که «نجات آذربایجان» خوانده می‌شود، یا فریادهای مردم ریخته به خیابان‌ها که خواستار ملی شدن صنعت نفت هستند، و سخنان معلمان توده‌ای‌اش که از عدالت اجتماعی می‌گویند، و خطابه‌های فدائیان اسلام که در مسجد سرکوجه از اسلام سیاسی خبر می‌دهند را می‌شنود؛ نوجوانی خود را با سقوط دولت دکتر مصدق، که طرفدارانش آن را «کودتا» می‌خوانند اما، در پی بازگشت پادشاه به کشور به «قیام ملی» تغییر نام می‌یابد آغاز می‌کند؛ در جوانی از مسیر «انقلاب سفید شاه و مردم»، طغیان بخشی از مسلمانان در خرداد ۴۲ و تاجگذاری سه سال بعد پادشاه می‌گذرد؛ در سرآغاز روزگار چلچلی خویش در گیر قیام ۵۷، پایان رژیم سلطنتی و آغاز حکومت اسلامی می‌شود و، آنگاه، چه در درون و چه در بیرون از ایران، جنگی مهیب و دراز دامن با عراق را از سر می‌گذراند، قتل عام دگراندیشان و نویسندگان را شاهد می‌شود، مزه «اصلاحات» ناکام در دل حکومت اسلامی را می‌چشد، فرزندان را می‌بیند

که در سر کوچه و بازار شلاق می خورند، سنگسار می شوند، و در افق آینده شان چیزی جز جنگ و خونریزی بیشتر، فقر و فساد گسترده، و بی کاری و بی امیدی مفرط نمی بینند.

به گمان من، این نسل اکنون حق دارد از خود بپرسد که آیا، در آنچه طی این نیم قرن گذشت، می توان «مضمون» غالبی را یافته و از آن به نتیجه گیری روشنی رسید؟

پاسخ من به این پرسش خود در منظومه ای از پرسش هائی دیگر شکل می گیرد:  
- آیا نه اینکه آنچه بر سر این نسل آمد و آنچه هم اکنون فرزندانش دچار آند  
جملگی ناشی از کوشش گروه های مختلف اجتماعی برای تحمیل زورگوبانه عقاید و ارزش های خود بر بقیه مردم جامعه بوده است؟

- آیا هر گروه نمی خواسته، با «مقدس سازی» اندیشه ها و رفتارهای مورد پسند و باور خود، حق زندگی آزادانه را از «دگرانیشان» و «دگرباشان» جامعه خویش سلب کند؟

- آیا آنچه در میانه وجود نداشته همانی نبوده که، با نامها و صفتهای گوناگون، در سراسر تاریخ جوامع بشری مورد ستایش عقلای هر فرهنگ و تمدنی بوده است:  
برقراری تساهل اجتماعی، تحمل یکدیگر، صلح جوئی، حق دادن به آنکه هرکس دین و آئین و عقیده خود را داشته و در شیوه زندگی و طرز معیشت خود آزادی انتخاب داشته باشد، بر جامعه قانونی دست ساخت نمایندگان واقعی مردم حکمروا باشد و تک تک افراد جامعه در برابر آن قانون با هم مساوی باشند؟

- آیا نمی توان دید که همه دعاها بر سر تحمیل «وحدت» در برابر «کثرت»، یکنواختی در برابر تنوع و گوناگونی، تک رنگی در برابر رنگارنگی، و یک شکلی در برابر بسیار گونگی بوده است؟

- آیا نه اینکه کشاندن اعتقادات به حوزه سیاست و قدرت نمی توانسته نتیجه ای جز این داشته باشد که در نیم قرن گذشته نسل به پیری رسیده کنونی مزه تلخش را در کام تشنه خویش چشیده و، بجای شربت گوارای زندگی صلح آمیز و مرفه، داروی زهرناک «تحمیل بی تساهل» را در جان خویش ریخته است؟

- آیا نه اینکه، در سرآغاز فصل جابجائی نسل او با نسلی که اکنون صحنه را از خود پر کرده، هنگام که خود می رود تا سال های بشماره افتاده عمر را به کار با حاصلی بگمارد، دریافته است که تنها راه سعادت آدمیان وجود و برقراری کثرت گرائی، تنوع و گوناگونی است که تنها بر زمین حاصل خیز آن آزادی و دموکراسی و شایسته سالاری قادر به رشد و بالیدن می شود؟

- آیا نه اینکه، در این پیرانه سری دریافته است که گوهر تک تک مذاهب و ایدئولوژی ها چنان ساخته شده اند که اگر گذارشان به ساحت سیاست و قدرت بیافتد، از روی طبیعت، به انهدام همین کثرت گرائی، تنوع و گوناگونی برخوانند خواست و، آنگاه و به ناگزیر، آزادی و دموکراسی و شایسته سالاری از جامعه رخت بر خواهند بست؟

- آیا نه اینکه تنها رمز سعادت انسان بیرون کشیدن مذاهب و ایدئولوژی ها از سیاست و قدرت، و جداسازی این دو حوزه از یکدیگر، و تقدس زدائی از تاریخ واندیشه و کردار، و راه گشودن بر اراده تغییرپذیر همه انسان ها برای اداره جوامع خویش است؟

او دیده است که چگونه در تاریخ انسان، اندیشه این «جداسازی» (که اکنون «سکولاریسم» خوانده می شود) نخست بر خاک کشورش و در اعلامیه حقوق بشر کورش هخامنشی جلوه گر شده و به انسان سه هزاره پیش مژده داده است که همگان می توانند دین و آئین و مذهب و عقیده خود را داشته باشند و حاکمیت قدرتمدار نباید «مذهب» خود را بر کل جامعه تحت فرمانش تحمیل کند.

او دیده است که امپراتوری مسیحی شده روم، تنها در عرصه جمع آوری مالیات ها، کوشیده است تا حساب دولت را از مذهب جدا سازد و «امر آن جهانی» را از «امر این جهانی (یا سکولار)» تفکیک نماید اما قرن ها طول کشیده تا این «جداسازی» به همه نهادهای اجتماعی کشیده شود.

او دیده است که گوهر این اعلامیه همان اندیشه ای بوده که مورد توجه و بازسازی آباء قانون اساسی کشور تازه بنیاد یافته آمریکا قرار گرفته و «جدائی حکومت از مذهب» را بعنوان اصلی ترین پایه ساختمان جامعه آمریکائی برشناخته است.



اما تجربه سراسر قرن بیستم به او نشان داده است که تنها در «یکی شدن مذهب و قدرت حاکمه» نیست که کثرت‌گرایی، تنوع و گوناگونی - این رموز بقا و سعادت جوامع بشری - راه پرمردگی و مرگ را در پیش می‌گیرند. چرا که قرن بیستم قرن پیدایش ایدئولوژی‌های انحصار طلب و حکومت‌های مبتنی بر ایدئولوژی، بوده و نشان داده است که «یگانگی ایدئولوژی و حکومت» نیز درست همان مصائبی را ببار می‌آورد که وحدت مذهب و حکومت در قرون ماقبل ببار آورده بود.

پس، دانسته است که، در نخستین دهه از قرن بیست و یکم که نسل به پیری رسیده تنها شاهد سالیانی از نیمه نخست آن خواهد بود، مهمترین دست آورد اندیشگی این نسل ایرانی را می‌توان در رسیدن به نقش محوری «سکولاریسم» از یکسو، و گسترده‌تر کردن تعریف آن، بطوری که علاوه بر مذهب شامل ایدئولوژی هم بشود، از سوی دیگر، خلاصه کرد. در واقع، «سکولاریسم نو» نام این تعریف تازه است که شمول جدائی را از انحصار مذهب بیرون کشیده و به ایدئولوژی نیز بسط می‌دهد. بیائید در این پرسش‌ها اندکی تأمل کنیم:

براستی «آزادی» چگونه ممکن خواهد بود اگر ساختمان آن بر شالوده «سکولاریسم نو» گذاشته نشده باشد؟

«دموکراسی» چگونه رخ خواهد داد اگر «سکولاریسم نو» سلامت آن را تضمین نکند؟

«رقابت»، که شرط تحقق «شایسته‌سالاری» است، چگونه برقرار خواهد شد اگر از نردبام «سکولاریسم نو» بالا نیامده باشد؟

«حقوق اقلیت‌ها» چگونه محافظت خواهد شد اگر ساختار سیاسی بر بنیاد «سکولاریسم نو» شکل نگرفته باشد؟

«فدرالیسم» چگونه تحقق خواهد یافت اگر ساختمانش بر فراز شالوده «سکولاریسم نو» بالا نرفته باشد؟

«آزادی‌اندیشه»، «آزادی بیان عقاید»، «آزادی انتقاد از قدرت»، «آزادی دگراندیشی» و «آزادی دگرباشی» چگونه شکفته خواهند شد اگر تخمشان بر خاک «سکولاریسم نو» ریخته نشده باشد؟

اما - و توجه کنیم که این یک «اما»ی بزرگ است - این «سکولاریسم نو»ی حیاتی و ضروری چگونه متحقق و پایدار خواهد شد وقتی صاحبان و متولیان مذهب، ایدئولوژی، انحصار طلبی، اندیشه مبتنی بر خودی و غیر خودی، و اندیشه ایجاد جامعه یک شکل، در اکثر جوامع عقب افتاده همچنان مهار قدرت سیاسی و اقتصادی و فرهنگی را در دست دارند و با تمام قوا می‌کوشند تا از «سکولاریسم» چهره‌ای مخوف بسازند که برای برانداختن مذاهب و مشارب و وحدت و یگانگی بوجود آمده است؟

نه، رهروی این راه شدن و بودن کار چندان ساده‌ای نیست. اگر اوضاع زمانه چنین نبود که هست، نیازی نیز به گوشزد کردن مدام اهمیت «سکولاریسم نو» وجود نداشت و این سکولاریسم گوناگونی آفرین، همچون یک بدیهی مطلوب، بر تارک همه جنبش‌های آزادیخواهانه می‌نشست و چراغ راه آنان برای رسیدن به ساحل امن کثرت و گوناگونی‌های رفاه بنیاد می‌شد.

اما چون چنین نیست، و از آنجا که هنوز اصلاح‌طلب‌ترین اندیشه‌های درون حکومت‌های مذهبی و ایدئولوژیک هم مبارزه خود علیه «جمود عقیدتی» را با مبارزه علیه «سکولاریسم» یکی می‌گیرند، و نیز از آنجا که هنوز در درونه اندیشه اغلب سازمان‌های سیاسی ما فکر مسلط ساختن ارزش‌های ایدئولوژیک بر کل جامعه غلبه دارد، چاره‌ای نیست که همه موضوعات مربوط به «سکولاریسم نو» و بخصوص راه‌های رسیدن به آن و سپس نگاهداری‌اش بعنوان ضامن ادامه حیات جامعه رنگارنگ، مورد بحث و بررسی و نقد قرار گیرند.

بخش سوم

سکولاریسم و مفاهیم عمده

فلسفه سیاسی

## فصل اول

### نسبت سکولاریسم با حق حکومت کردن

در مورد هر حاکمیت (از باب «حکم کردن») و آمریت (از باب «امر کردن») می‌توان پرسید که گردانندگانش این «حق حکم و امر کردن» را از کجا به دست آورده‌اند؛ یعنی، چرا خود می‌توانند ادعا کنند، و دیگران هم می‌پذیرند، که حق دارند بر مردمان حکومت کنند و، در نتیجه، بر حق‌اند؟ با این پرسش ما وارد بحثی نظری درباره «حقانیت حاکمیت» می‌شویم که از یکسو شامل تعریف و، از سوی دیگر، در برگزیده تاریخ تحول این‌اندیشه بطور کلی، و در جوامع مسلمانان، بطور اخص، خواهد بود.

نکته در آن است که، در تمام مراحل تحولی و دگردیسی اینگونه نظریه‌ها، اگر مردم هر عصر با دلایل مطرح شده برای اثبات حقانیت یک حکومت موافق نبوده باشند، آن دلایل (یا نظریه‌ها) خود بخود کارایی طبیعی نداشته و بکار برندگان آن‌ها ناگزیرند، برای استمرار حکومت خود، از «زور» استفاده کنند.

در عین حال، هرگاه که دلایل حقانیت یک حکومت مورد قبول مردم واقع شده و قواعد بازی بر اساس آن سامان یافته باشد، اگر حاکمیت بکوشد تا از آن قواعد سرپیچی کند، جامعه خود بخود با وضعیت نابهنجار و تحمیلی دیگر و جدیدی روبرو می‌شود.

باری، از آنجا که - بر اساس پرسش‌های مطرح شده در سرآغاز این فصل - همواره یکی از عناصر اصلی این رابطه «مردمان» هستند، خود بخود روشن است که اگر مردمان در اطراف فرد یا افرادی گرد نیایند و با آنان برای امر رهبری و حکومت بیعت نکنند، حکم این حاکمان پذیرفته نبوده و، در نتیجه، «بر حق» نیست و پشتوانه‌ای جز زورگوئی نخواهد داشت. یعنی، حاکم بر حق کسی است که مردم حاکمیت‌اش را قبول داشته باشند.

امروزه روز، شاید بتوان از همین قاعده ساده بالا، و نقش مرکزی «مردم» در آن، چنین نتیجه گرفت که، پس، حاکمیت از آن مردم است و آن‌ها ایند که حق استفاده از حاکمیت را به منتخب یا منتخبین خود تفویض می‌کنند. اما، واقعیت آن است که بشریت تا به این نتیجه ظاهراً منطقی دست یابد باید هفت هشت هزار سالی صبر می‌کرده تا به روزگاری وارد شود که ما از آن به عنوان «دوران مدرن» یاد می‌کنیم. مفاهیمی همچون «تعلق حق حاکمیت به مردم»، «گزینش حاکمان از جانب مردم» و «تفویض حق حکومت کردن از جانب مردم به افراد برگزیده»، همه و همه، مفاهیمی مدرن هستند و، تا پیش از آغاز دوران جدید، خود مردمان هم نمی‌دانستند و حتی قبول نداشتند که دارای چنین حقوقی هستند. یعنی، تا شروع این زمان، همواره اعتقاد بر این بوده است که حق حکومت کردن از آن قدرت یا قدرت‌هایی ماوراء الطبیعی و قدسی است، و حاکم بر حق کسی است که از جانب آن قدرت(ها) انتخاب و تعیین شود. من از این نوع حقانیت با نام «حقانیت قدسی» (ترجمه من از واژه «کاریماتیک») یاد کرده‌ام. (جای بحث در مورد دموکراسی ماقبل مدرن در یونان و روم هم اینجا نیست، البته).

اما این «حقانیت قدسی» چگونه از آسمان غیب فرود می‌آید تا در وجود آدم خاکی متوطن شود؟

معمولاً در استوره‌های ماقبل تاریخ مدون این امر در طی داستان‌هایی جادوئی اتفاق می‌افتد، و در دوران‌های تاریخی با ادعای یک شخص و پذیرش دیگران.

در این مورد دوم، نخست شخص معینی مدعی می‌شود که عالم قدس (به همه معانی ماوراء طبیعی آن) حاکمیت را به او تفویض کرده است و آنگاه به دنبال

گردآوری مرید و لشگر و شمشیرزن بر می‌آید. در این وضعیت، فرض بر این است که حق حاکمیت بوسیله خدا (یا خدایان) به برخی از افراد بشر (اغلب از طریق رسالت و نبوت) تفویض می‌شود.

اگر به تاریخ کشور خودمان برگردیم، می‌بینیم که، مثلاً، در ایران باستان مفهوم «فره‌ایزدی» به همین انتقال حاکمیت از عالم قدس به عالم خاکی اشاره داشته است. شاه دارای «فره» بوده و این فره از جانب «ایزد» به او می‌رسیده و او، در نتیجه این انتقال، قدرت تدبیر و اداره کشور را داشته و حکومتش مورد تأیید خدا (یا خدایان) بوده است. در اسلام نیز دستور الهی آن است که رسول او صاحب «حقانیت قدسی» است و باید از او اطاعت کرد.

تا اینجای کار حل مسئله ساده است. حاکم بمدد انفاس قدسیه صاحب حق حکومت شده و پیروانش هم این نظریه را پذیرفته‌اند. مشکل اما از لحظه تعیین جانشین آغاز می‌شود چرا که حاکم صاحب تأییدات قدسی هم، مثل بقیه آدم‌ها، مردنی است و روزی سر بر زمین می‌گذارد و از دنیا می‌رود. حال، اگر حکومت بخواهد پس از مرگ صاحب «حقانیت قدسی» نیز به همان شکل و سامانه‌ای که بوده استمرار یابد و «برحق» محسوب شود، لازم است راه‌هایی برای تعیین «حاکم بر حق» جدید وجود داشته باشد. این ضرورت در واقع سرمنشاء «جانشینی و بحران‌های ناشی از آن» است. تاریخ نشان داده است که، پس از مرگ هر صاحب حاکمیت بر حقی، جانشینان او با توسل به روش‌هایی که چون جا بیافتند مجموعاً «سنت» خوانده می‌شوند - و اغلب چیزی نیستند جز بازگشت به روش‌هایی که هزاران سال قدمت دارند اما اکنون در صورت و متنی نو مطرح شده‌اند - انتخاب یا منصوب می‌شوند و، از این طریق، حق حکومت پیدا می‌کنند.

معمولاً تبدیل «حقانیت قدسی» به «حقانیت سنتی» از راه‌های مختلفی حاصل شده است. ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، معتقد بود که قداست حاکمان متصل به عالم غیب، در مراحل نخست پس از مرگ آنان، معمولاً به دو چیز منتقل می‌شود، یکی به میراث دو گانه آنان که کتاب نازل شده و مجموعه گفتارها و کردارهای آن‌ها (حدیث) است، و یکی هم به «مسند» متعلق به رهبر جامعه که با مرگ او خالی

می ماند و باید پر شود.

به نظر می‌رسد که، در طول تاریخ، انتقال قداست حاکمیت از طریق تصرف میراث و مسند، همواره به استمرار حکومت می‌انجامیده است. مثلاً شاهان هخامنشی پس از کورش بزرگ (که از نظر مردم عصر خود دارای قداست بوده است) برای انجام مراسم تاجگذاری به آرامگاه او می‌رفته‌اند و در داخل آن اتاقک کوچک شنل او را بر دوش و عصای او را در دست می‌گرفته‌اند و بدینسان «میراث» او را «تصرف» می‌کرده‌اند.

البته روشن است که این کار بدون موافقت و همراهی صاحبان قدرت و ثروت ممکن نبوده است. امرای ارتش و صاحبان قدرت اداری و مذهبی راه را برای انجام این امور هموار می‌کرده‌اند و تاجگذاری همیشه نمودگار تثبیت قدرت و رفع موانع و معاندان بوده است.

در اسلام هم اختراع مسند «خلافت» از این طریق صورت گرفته است. خلفا (از ابوبکر گرفته تا علی)، با تکیه بر میراث کتاب و حدیث، بر مسند بازمانده از پیامبر نشستند و، در نتیجه، خلیفه (جانشین) او محسوب شده و حکومتشان برحق بشمار آمد. خلیفه‌های بعدی اسلام هم، تا صدها سال، مالکیت عبا و عصا و تیر و کمان و حتی موی ریش پیامبر را منشاء حقانیت بشمار آورده و آن‌ها را تصاحب می‌کرده‌اند. سلاطین عثمانی هم، پس از فتح مدینه و مکه، این اشیاء را به استانبول منتقل کرده و، با قرار دادن آن‌ها در قصر توپکاپی، ادعای خود مبنی بر بازسازی خلافت اسلام را مطرح کردند.

با این همه می‌دانیم که حدوث «حقانیت قدسی» همیشه هم سرآغاز به حاکمیت رسیدن افراد و گروه‌ها نبوده است. مثلاً اغلب سرسلسله‌ها و بنیانگذاران خاندان‌های «سلطنتی» (با توجه به اینکه این واژه از «سلطه و تسلط یافتن» می‌آید) حاکمیت خود را از بُرائی شمشیر خویش به دست آورده‌اند و نه فرمان و وحی خداوندی و، لذا، حاکمیتشان با پذیرش مردم همراه نبوده و آن‌ها ناچار شده‌اند که به زور شمشیر و زندان و شکنجه و لشکر اوباش خود مردم را ناگزیر کنند تا حاکمیت آنان را بپذیرند. روشن است که در این صورت، از نظر مردم، حاکمیت آنان دارای «حقانیت» نیست و

آنان تنها تا آنجا که زورشان برسد به حکومت کردن ادامه می‌دهند. معنای «حکومت جائر» در اسلام همین است.

با این همه، و هرچند که در اینجا منشاء قدرت «زور» است، تجربه تاریخی نشان داده است که اگر صاحب زوری بر بقیه غالب شود، و این غلبه استمرار یابد، و بخصوص اگر چنین حاکمی، پس از جا انداختن حاکمیت متکی به شمشیر خود، قدم‌هایی هم در جهت رفاه «رعیت» بردارد، اغلب چنین فرض و در مورد آن تبلیغ می‌شود که لابد عنایات عوالم قدسی (خدایان، خدا، فرشتگان، اجنه، ...) پشتیبان شخص مزبور و مستشاران و مباشران و عمله و اکراهش بوده‌اند و، در نتیجه، آن‌ها هم به نوعی از جانب عالم غیب صاحب حق حاکمیت شده‌اند.

در تاریخ پس از اسلام، اغلب «سیاست نامه»ها، که بوسیله متفکران دیوانسالار نوشته شده‌اند، از یکسو به این رضایت خداوند- به عنوان منشاء قاطع حقانیت حکومت شمشیرداران- اشاره کرده و، از سوی دیگر، کوشیده‌اند تا، از طریق داستان‌گویی و نصیحت، توجه زورمندان را به ضرورت رسیدگی به حال زیردستان‌شان- برای مستمر ساختن عنایات الهی در مورد حاکمیت خودشان- جلب کنند. در این مورد، مثلاً، خواندن باب اول «گلستان» سعدی (در سیرت پادشاهان) خالی از تنبه نیست. او، در یکی از حکایات، از دربار «یکی از ملوک عجم» یاد می‌کند که در مجلس‌اش «شاهنامه» همی خواندند، در زوال مملکت ضحاک، و عهد فریدون. ملک وزیر را پرسید: «هیچ توان دانستن که فریدون، که گنج و ملک و حشم نداشت، چگونه بر او مملکت مقرر شد؟» گفت: «... خلقی بر او به تعصب گرد آمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت.» ... ملک گفت: «موجب گرد آمدن سپاه و رعیت چه باشد؟» گفت:

«کرم باید تا بر او گرد آیند؛ و رحمت، تا در پناه دولتش ایمن نشینند.»

به هر حال، نکته در آن است که در همه این متون، با اینکه همواره بر نقش مهم «پذیرش» از جانب مردم در ایجاد حکومت‌های پر دوام تأکید می‌شود اما، حق حکومت نه از آن مردم و نه تفویض شونده از جانب آنان تصور شده است. این امر حتی در مواردی که بجان آمدن مردمان و بپاخاستن‌شان پیش می‌آید نیز همچنان صادق است. کسی که در جریان خیزش‌ها و شورش‌ها و انقلاب‌ها به حاکمیت می‌رسد،

بلافاصله، برای چهار میخه کردن حق حاکمیت خود ناچار است به دنبال دلایلی فرا و ورای اراده مردمی بگردد که همین توقع را از او دارند.

بدینسان، وقتی حاکمیت شمشیر تثبیت و مستمر شد، چنین فرض می‌شود که اراده و موافقت نیروهای ماوراء الطبیعی هم در کار بوده است؛ یعنی، در اصل، اگر خواست آنان نبود این موفقیت‌ها به دست نمی‌آمد. به این ترتیب، در مورد پیروزی با شمشیر هم لازم می‌آید که، برای اثبات حقانیت حکومت، رفته رفته شمشیر جای خود را به استدلال‌هایی مردم پسند و، در نتیجه قداست‌گرا، دهد. «سیاست نامه» نویسان هم از این روست که دست بکار می‌شوند و به حمایت‌های الهی از حکومت اشاره می‌کنند. (در این مورد خواندن مقالات خانم «لمبتون» را - به خصوص در ارتباط با سلجوقیان و «سیاست نامه» خواجه نظام الملک، توصیه می‌کنم).

\*\*\*

اما این همه داستان انتقال حقانیت قدسی به حقانیت سنتی نیست و، در جوار آنچه گفته شد، گزینه نظری دیگری هم وجود دارد که دارای عواقب و کارکردهای سیاسی مهمی بوده است. در واقع، به موازات فرضیه و روش انتقال قداست از طریق تصرف میراث و مسند، رفته رفته، و هرچه از مبداء «حقانیت قدسی» دور شویم، این باور جا می‌افتد که آن «حقانیت» امری مجرد نبوده و مادیتی بشمار می‌رفته که از آسمان در جان و خون حاکم قدسی فرود آمده و، لذا، از طریق پیوند خونی نیز قابل انتقال به فرزندان اوست. بدین‌سان، با کمک این فرضیه نوین، جانشین حاکم قبلی (همراه با و یا بدون تصرف میراث و مسند او) از میان کسانی که با او پیوند خونی دارند تعیین می‌شود. معمولاً حکومت از پدر به پسر ارشد می‌رسد اما، در تاریخ، هم مورد انتقال به برادر دیده شده است و هم مورد انتقال به خویشاوندان خونی دورتر.

شاید قدیمی‌ترین تجلی و تحول این نظریه را بتوان باز در مفهوم کهن و ایرانی «فره‌ایزدی» یافت. «شاهنامه» بر بنیاد همین مفهوم به حقانیت حاکمیت‌های ماقبل تاریخ می‌نگرد و، بی آنکه از نحوه «نزول فره نخستین»، بر اولین پادشاه استوره‌ای ایران زمین، گزارشی تفصیلی به دست دهد، وجود آن را برای اثبات حقانیت حکومت

شاه لازم می‌بیند و بر می‌شمارد.

نکته جالب توجه در این مورد آن است که، در مراحل نخست بازگشائی استوره، ارتباطی بین «نزول فره ایزدی» و «خون پادشاه» وجود ندارد و به همین دلیل ممکن است، در پی مسائلی همچون ظالم شدن و خودپرستی او، این فره از شاه سلب شود. مثلاً ذکر می‌شود که سقوط جمشید و به قدرت رسیدن ضحاک به علت غلبه غرور بر جمشید و زایل شدن فره ایزدی در او بوده است.

اما در مراحل بعدی، هنگامی که پایان کار ضحاک فرا می‌رسد، می‌بینیم که کاوه آهنگر و انقلابیون همراه او، بعثت اینکه خود دارای «فره ایزدی» نیستند، ناچار می‌شوند فریدون را، که با شاهان پیش از ضحاک پیوند خونی داشته بیابند و برای شاهی بیاورند، چرا که او فره ایزدی را در خون خود حمل می‌کند. در جای دیگری از «شاهنامه» هم، پس از شرح دورانی دیگر از فترت پادشاهی در ایران، سخن از یافتن شاهی از «تخم فریدون» می‌رود. به زبان خود فردوسی: «بباید یکی شاه خسرو نژاد / که دارد گذشته سخن‌ها به یاد // که باشد بدو فره ایزدی / بتابد ز دیهیم او بخردی // ... ز تخم فریدون بجستند چند / یکی ساده زیبای تخت بلند.» (که در اینجا «زیبا» به معنای «زینده» است).

به همین علت هم بوده که، در پی فتنه اسکندر و جانشینانش، شاهان اشکانی کوشیدند خود را به شاهان گذشته استوره‌ای ایران پیوند دهند و، پس از آنان، شاهان ساسانی، با هزار شعبده بازی و جعل تاریخ، خود را از بازماندگان هخامنشیان قلمداد کنند. همین وسوسه را حتی در خلفای بعدی اسلام، شاهان آل بویه و سامانی، سلاطین ترک و مغول، و حتی قاجاریه هم مشاهده می‌کنیم.

در اسلام شیعی هم فرض وجود خون قدسی امام و، در نتیجه، حقانیت قدسی او برای حکومت، بنیاد کل جهان بینی نظری تشیع را بوجود آورده است.

و چنانکه در مقالات مربوط به صفویه دیدیم، شاهان این سلسله نیز کوشیده‌اند تا اجداد خود را در میان شهیاران ماقبل اسلام ایران «پیدا کنند». همچنین جعل داستان ازدواج حسین بن علی با شهربانو، دختر آخرین پادشاه ساسانی، نیز صرفاً برای انتقال فره ایزدی متعلق به ساسانیان به رگ‌های امام‌های چهارم به بعد شیعیان

امامی و اعقاب آنان بوده است. آن‌ها با این تیر دو نشان زده‌اند و، با جعل این داستان، توانسته‌اند خون شاهان ساسانی و خون پیامبر اسلام و خون علی بن ابیطالب را یکجا در رگ‌های شاه اسماعیل صفوی به گردش در آورند و ملغمه شگرفی را پدیدار سازند که در آن سلطنت ایرانی و نبوت نبوی و ولایت علوی یکجا در وجود کسانی که صاحب این خونند (و امامان چهارم تا دوازدهم امامیه نمونه‌های اعلائی آن به حساب می‌آیند) حضور یافته و حقانیت حکومت آنان را قطعی می‌کند.

\*\*\*

اما انتقال «قداست حاکمیت»، در شکل پیوند خونی، دارای جنبه مهم دیگری هم هست که کمتر به آن توجه شده؛ و آن به کارکرد پیوند خونی در تثبیت حقانیت رهبری نیروهای ضد حکومت (اپوزیسیون) مربوط می‌شود.

معمولاً جنبش‌ها، شورش‌ها، و انقلابات، برای یافتن رهبران خود، دارای روندهای مألوف و سنتی نیستند و اغلب کسانی که داعیه رهبری آن‌ها را دارند ناچارند حقانیت ادعای خود را از طریق اتصال خونی خود با رهبری که در گذشته مورد قبول مردم (و حکومت هم) بوده اثبات نمایند. «مردم» از آن جهت که به گرد مدعی جمع شوند، و «حکومت» بدان خاطر که نتواند او را ناحق معرفی کند. یعنی، شورشیان و انقلابیون در جستجوی کسانی بوده‌اند که «بتوانند» - به عنوان مدعی برحق - پرچم شورش و انقلاب را پیشاپیش صفوف آنان بر افرازند و مردم ناراضی را گرد خود آورند.

در جریان انقلاب‌های پراکنده در تاریخ ایران پس از اسلام، اهمیت نقش شاهزادگان بازمانده از سلسله‌های قبل از اسلام، و نیز سادات عرب نژاد، از همین منظر قابل بررسی است. مردم ناراضی، پا برهنه و جنگنده، به دنبال رهبری برحق اند و می‌دانند که این رهبر نه به میراث پیامبر و شاه دسترسی دارد و نه به مسند آن‌ها. اما مشکل آن‌ها را «خون نایاب» کسی که با پیامبر و شاه پیوند خویشاوندی دارد حل می‌کند؛ مثلاً، از نظر عوام، حاملان خون پیامبر، که «سادات» خوانده می‌شوند، خود بخود با آدم عادی فرق دارند و، در نتیجه، نامزد رهبری جریان‌های سیاسی مخالف خوان هستند.

در واقع، یکی از مشخصات تفکر عامیانه آن است که تصور می‌کند «سادات»، به

علت داشتن این «خون قدسی»، همگی و همواره دارای استعداد انقلاب و مبارزه با ظلم و جور بوده و به همین دلیل هم بر رأس قیام‌ها قرار می‌گرفته‌اند. هنوز هم در میان عامه این تصور بی‌پایه وجود دارد که غیرت و غرور افسانه‌ای امام حسین در خون همه سادات جوشان است. اصطلاح «سید جوشی» را همه شنیده‌ایم. در باورهای عامه، سادات، در برابر ظلم و بیداد و زورگوئی، به طور ژنتیک، مردمی عصبانی مزاج و کم تحمل انگاشته می‌شوند. هرچند که در موارد عادی مظهر حلم و صلح و مهربانی‌اند. در واقع بساط «علم ژنتیک تشیع» بسا پیش‌تر از هر علم دیگری در میان آنان گسترش یافته است.

اما، بر اساس همین زمینه، می‌توان دید که واقعیت قضیه باید درست بر عکس همه این پندارها بوده و انقلابی‌گری، نه ناشی از ادعای سادات، که برخاسته از گرایش مردم به آنان بوده باشد. مردم، در جستجوی رهبر برحق جنبش خود، به سادات - و بخصوص سادات حسینی - روی می‌آوردند و آن‌ها را به سوی رهبر شدن هل می‌دادند. حال آنکه در مواقع عادی سادات، جز برای سهم امام و خمس‌گیری، چندان ابراز سیادت نمی‌کرده‌اند.

در واقع، ساداتی که در میان مردم می‌زیستند و از قبل آنان نان می‌خوردند، به هنگام گسترش ناراضی‌ها و آغاز شورش‌های مردم، یا به طور ناخواسته و از سر ناچاری، و یا به خاطر وسوسه معطوف به قدرت و امید به آینده‌های روشن و دیدن زمینه مساعد، خود را در رأس صفوف مردم می‌یافتند و این منصب را می‌پذیرفتند. به خصوص که می‌دانستند حاکمان مسلمان هم از ریختن خون سادات آکراه و پرهیز دارند و آنان، اگر شکستی هم پیش آید، احتمالاً بیمه هستند.

در این مورد می‌توان به نکته جالبی توجه کرد. در ایران کم نیستند مزارات کسانی که در بین مردم نه به نام واقعی خویش که با لقب «امامزاده بی‌غیرت» شهرت دارند. این‌ها سادات یا «امامزاده»‌هائی هستند که از مشارکت در طغیان‌های مردم یا رهبری آن‌ها سرباز زده‌اند؛ بی‌غیرتند چرا که به وظیفه «حسینی» خود عمل نکرده‌اند، اما محترمند و صاحب کرامت و برآورنده نذر و نیاز مردم مستأصل چرا که خون پیامبر و امام در رگ‌هایشان جاری بوده است - خونی که قداستش، همچون ماده رادیو

اکتیو، همچنان در آرامگاه آنان وجود دارد و ضریح و در و دیوار را قدسی کرده است؛ می‌توان بر نقره‌کاری‌ها دست کشید و سر و صورت را صفا داد؛ می‌توان خود را به ضریحشان بست و شفا خواست؛ و می‌توان با عنایات قدسی‌شان گره از کارهای فرو بسته گشود؛ اما، با این همه، همین مردم مؤمن آن‌ها را همچنان «بی‌غیرت» می‌خوانند و، در عین حال، با آرزو و اصرار فراوان، دختران خود را به هرگونه سیدی می‌دهند تا نوه‌هایشان صاحب خون پیامبر و امامان گردند. و کدام نوه‌ای است که در روز آخرت پارتی اجداد خود نشود؟

بدینسان، اگر در ایران و تشکیلات حکومتی آن، تا عصر صفویه، خبری از تشیع فقهی نبوده است، اما این سرزمین همواره شاهد طغیان‌ها و شورش‌هایی بوده که با نام یکی از سادات عجیب شده و گسترش یافته‌اند. در تشیع عامیانه و غیر فقهی ایران، نه دانش «آقا» اهمیت داشته و نه قدرت عقلی تفقه و استخراج احکام او. اصلاً آنچه اهمیت نداشته توده خاکستری رنگ مغز او بوده است. مهم آن خون نازنینی بوده که هر قطره‌اش می‌توانسته هزار معجزه کند.

اینگونه است که می‌توان، علیرغم غیبت تشیع فقهی از دربارها و شهرهای بزرگ ایران، به وجود پدیده‌های تاریخی و گسترده بنام «تشیع ایرانی» اشاره کرد که در شکل خیزش‌های مردمی در تاریخ پس از اسلام ایران استمرار داشته است. بنظر من، درست غفلت از همین واقعیت است که موجب شده، به علت عدم توجه به جدائی فقه از ایمان، و جنبش‌های مردمی از جنگ‌های مذهبی، دکتر علی شریعتی به این «تشیع ایرانی» نام «تشیع علوی» داده و آن را از «تشیع صفوی» جدا کند. حال آنکه، اگر نیک بنگریم می‌بینیم که باید به وجود «تشیع ایرانی» در برابر «تشیع عربی» قائل باشیم؛ که اولی سرشار از بار سیاسی و قدسی است و دومی برآمده از شریعت‌مداری ناشی از پایان عصر قداست.

«تشیع ایرانی» نام جنبش‌های عامیانه توده‌های ناراضی این سرزمین بوده است که ظاهراً - به خاطر عمل کرد مهم مفهوم «حقانیت ادعای حکومت» - از وجود سادات سود می‌برده‌اند. در عین حال، و بصورتی طبیعی و دیرجنب و تدریجی، مردم ناراضی اهل این تشیع، کل باورها و استوره‌های تاریخ خویش را در «کاراکترهای اسلامی /

شیعی» سرریز کرده‌اند. در این تشیع تفاوتی بین امام حسین و سیاوش استوره‌ای وجود ندارد؛ هر شکستی، از طریق شبیه‌سازی با ماجرای کربلا، توجیه می‌شود؛ تصورات استوره‌ای در واقعیت ماجراهای کربلا نفوذ می‌کنند و از آن ملغمه‌ای عامیانه و کهن می‌سازند. بدین‌سان، تشیع ایرانی، به خاطر خاستگاه و شرایط رشد و نمو خود، مجموعه‌ای به شدت خرافی است که در آن بین عوالم ظاهر و باطن، بین خدا و امام، بین واقعیت و معجزه هیچ مرز و دیواری وجود ندارد.

آنگاه، در دوران صفویه، این دو نوع تشیع در کنار هم قرار می‌گیرند. توسل به تشیع ایرانی موجب می‌شود تا شیخ جنید و سلطان حیدر و شاه اسماعیل صفوی عاقبت به قدرت رسند و ادعای سیادت کنند و، سپس، با پیدایش دولت صفوی و آمدن علمای تشیع عربی به ایران، دوران سرکوب تشیع ایرانی و جا انداختن فقه جبل عاملی آغاز شود. در این تزاخم و برخورد است که ما به ملغمه غم انگیز تشیع کنونی ایران می‌رسیم که - از طریق قانونگزاری بر اساس فقه جعفری - همه بد آموزی‌های تشیع ایرانی را صورتی قانونی داده و رهبران سیاسی کشور را به صورت مردمانی مالیخولیائی در آورده است. اکنون ایران کشور امام زمان خوانده می‌شود و تشیع ایرانی از چاه جمکران آن شعله برمی‌کشد.

\*\*\*

و ما صد سال پیش به عصر مشروطه رسیدیم، عصری که ظاهراً قرار بوده در آن جامعه ایرانی، با وارد شدن به دوران مدرن و از طریق تحمل مشقات یک انقلاب سکولار، به بساط کهنه خرافه و طامات پایان دهد. اما آیا چنین شده است؟ آیا ما توانسته‌ایم بپذیریم که حاکمیت سیاسی جامعه از آن مردم است و آنان، از طریق صندوق انتخابات، مستخدمین خود را بر می‌گزینند تا آنان بر مسند حاکم بر حق بنشینند و امور کشور را اداره کنند؟

در یافتن پاسخی بر این پرسش بد نیست به چند مورد توجه کنیم. نخست اینکه قانون اساسی مشروطیت به صورت مسئله «حقانیت حکومت» چرخشی هم آخوندپسند و هم روشنفکرپذیر داده و فرمولی عجیب را اختراع می‌کند. انقلاب مشروطه که قرار بوده حکومتی مدرن و متکی بر مردم را بوجود آورد، در عین حال



باید فکری برای وجود بختک‌وار و گریزناپذیر شاه قاجار می‌کرده و برای حاکمیت شاه هم (که مقامی انتخابی نبود) توجیهی مدرن فراهم می‌ساخته. پس، در قانون اساسی مشروطه چنین نوشته‌اند که «سلطنت موهبتی الهی است که از طریق ملت به پادشاه تفویض می‌شود». بی‌معناتر و فریبکارانه‌تر از این فرمول را در کمتر جایی می‌توان یافت.

پهلوی اول هم که با آمدن قزاق‌های قزوین (یعنی با زور شمشیر) حکومت را از دست قاجاریه به درآورد، علاوه بر توسل به «مجلس موسسان» برای کسب «حقانیت قانونی»، همچنان شایعه‌هایی هم در مورد اتصال خونی خود با شاهان قبل از اسلام به راه انداخت. حتی انتخاب نام فامیل «پهلوی» از جانب رضا خان سوادکوهی خود نشانه‌ای از کوشش او برای ایجاد توهم در مورد وجود چنین اتصالی بوده است.

به هر حال، نویسندگان قانون اساسی مشروطیت، با قبول استمرار سلطنت (حقانیت خونی) و کنار هم قرار دادن مفهوم «تفویض مردمی» (انتخابات قانونی) و «موهبت الهی» (منشاء قدسی)، پایه گذار پیدایش موجودات «چند زیستی» بسیاری شد که، به خصوص در عهد حاضر، نمونه‌های آن را بوفور می‌یابیم: جمهوری اسلامی؛ دموکراسی اسلامی؛ حقوق بشر اسلامی؛ و ...

در عین حال پیروزی خود انقلاب مشروطه هم بالاخره بدون دخالت سادات ممکن نشد. حتی شیخ فضل الله نوری هم از آن رو مزه طناب دار را چشیده که ادعای سیادت نکرده بود و نمی‌توانست از حق بیمه سادات استفاده کند و، پس، به فتوای سادات کشته شد. در دوران دکتر مصدق هم سید ابوالقاسم کاشانی را معرکه‌گردان سیاست می‌یابیم که عاقبت هم نهضت ملی را به بن بست می‌کشاند. در همان دوران سید نواب صفوی و سید واحدی رهبران شورش‌های مردمی‌اند. در سال ۱۳۵۷ هم سید روح الله خمینی می‌تواند انقلاب مردم را تصاحب کند؛ و جانشین او نیز سید علی خامنه‌ای است.

بدینسان، بی‌آنکه قصد اهانت به بسیار مردمی‌که خود را «سید» می‌خوانند داشته باشیم، و تنها از دیدگاه نظریه‌های سیاسی و تئوری حقانیت حاکمیت، باید بگوییم که تا به امروز شر «حقانیت خونی سادات» هرگز از سر مبارزات عدالت‌جویانه

و آزادیخواهانه مردم ما کم نشده است. حضور آنان در مواضع رهبری به هیچ روی اتفاقی نیست و از پابرجائی و کارآمدی خرافه «خون» در حقانیت رهبری، و نیز عقب ماندگی مفرط و مزمن جامعه ایران از قافله تمدن مدرن خبر می‌دهد.

نسل من بخوبی از سخنانی که پس از ازدواج محمد رضا شاه پهلوی و فرح دیبا، و تولد ولیعهدشان گفته می‌شد با خبر است. سهراب دیبا، پدر فرح دیبا، سید محسوب می‌شد و، در نتیجه، فرزند شاه و شهبانوی او - با نام «دو زیستی» رضا / کورش - در رگ‌های خود هم خون شاهان پهلوی را داشت و هم خون امامان شیعه را و، بدینسان، بر حق‌ترین پادشاه می‌توانست باشد.

در برابر اینگونه واقعیت‌هاست که می‌توان پرسید: اگر در گذشته چنین کوشش‌هایی برای تثبیت حقانیت حکومت‌ها گریزناپذیر بودند، در دوران پس از مشروطیت، آیا می‌توان آن‌ها را به چیزی جز اصرار در نادیده گرفتن «حق قابل تفویض مردم» از یکسو، و تأکید بر «موهبت الهی بودن سلطنت»، از سوی دیگر، تعبیر کرد؟

نیز فراموش نکنیم که در عصر پهلوی دوم، و از طریق سازمان اوقاف، چگونه بساط امامزاده‌ها رونق داشت. شاه در کتابی که در توجیه انقلاب سفید خود نوشت از ماجرای زیارت امامزاده داود و نجات یافتن به دست «حضرت عباس» سخن گفت و شهبانویش، برای تقاضای به سلامت جستن از دام انقلاب، به حرم‌های کربلا و نجف پناه برد.

یا بخاطر آوریم که در سال‌های نخست انقلاب و در اردوی به اصطلاح سوسیالیست‌های وطنی‌مان، از همسوئی سوسیالیسم و مارکسیسم با اسلام انقلابی سخن گفته شده و اندیشه‌ای که از بطن انسان‌مداری مدرن سر زده بود با اندیشه‌ای که اکنون با هزار صورت ارتجاعی از همه جا سر بر کشیده یکی گرفته می‌شد.

اکنون نیز یکی از مهمترین شاخه‌های مقاومت سیاسی ما، که سازمان مجاهدین خلق نام دارد، همچنان بر طبل امام و امامزاده پرستی می‌کوبد، رئیس‌جمهور منتخب‌اش در حرم حسین بن علی زیارتنامه خوانی می‌کند و رزمایش انقلابی‌شان با پاسداشت شهدای کربلا (که اکنون البتّه به شکل سینه زنی ارکستره شده درآمده) در آمیخته است.

طرفه آن است که همه این دست‌اندرکاران گذشته و حال، وقتی در گوشه‌ای گیر می‌افتند، اغلب به این توجیه پناه می‌برند که مردم ایران مذهبی و شیعه و معتقدند و لازم است که، به جای جریحه‌دار کردن احساساتشان، از باورهاشان به نفع رسیدن به آزادی و سکولاریسم دفاع کرد.

\*\*\*

باری، به نظر من، بحران کنونی «رهبری» در اپوزیسیون ایران نیز درست از همین سرچشمه‌ها که بر شمردم نشأت می‌گیرد. چرا که ما هنوز قواعد یافتن و انتخاب «رهبری قانونی» در جوامع مدرن را نیاموخته‌ایم؛ هنوز هیچگونه تشکیلات مدنی که بتواند نامزدهای رهبری سیاسی را بر اساس شایسته سالاری و تخصص معرفی کند بوجود نیاورده‌ایم و، به احتمال زیاد، همچنان ته دل‌مان به دنبال «سید اصلاح‌طلب و خندانی» هستیم که بتواند توده‌های جوشنده را - که در باورمان همیشه حق با آنان است - به ما پیوند دهد، تا ما با دل راحت «اصلاحات» مان را (به صورتی «بر حق») آغاز کنیم.

اما یقین من آن است که دیگر از این راه‌های آزموده شده نمی‌توان به جایی رسید و ما چاره‌ای جز این نداریم که به خود و اطرافیان و فرزندان و شاگردان و هم‌میهنانمان آموزش دهیم که برای برحق بودن حاکمیت هیچ چیزی جز انتخاب عموم مردم و رضایت مستمر آنان از کارکرد آن نباید مورد نظر باشد. پیوند خونی با امام و پیامبر و - حتی خود خدا! - هیچ حقانیتی برای کسی فراهم نمی‌کند؛ همانگونه که اشراف بر اصول و فروع دین و تفقه و استخراج احکام مذهبی نیز شخص فقیه را، از نظر ارتباط با عالم قدس، جانشین پیامبر نکرده و در ساحت سیاست و حکومت هم برای او حقی جدا از حقوق همه مردم بوجود نمی‌آورد.

و چنین است که امروز عمامه سیاه سادات شیعی، اگر نشانه فتح مکرر ایران به دست اسلام و تشیع نباشد، و اگر استفاده از آن خود گواه بر ادعای شدیداً فریبکارانه و خرافی برتری سادات بر عامه مردم بشمار نرود، در هر حال، دیگر در ساحت سیاست و حکومت ما پیشیزی ارزش ندارد.

## فصل دوم

### نسبت سکولاریسم با نظریه ولایت فقیه

زمزمه‌ای که شهید اول در جیل عامل آغاز نمود و آیت‌الله خمینی آن را - سال‌ها قبل از انقلاب - در کتاب «حکومت اسلامی» اش منظم ساخته و بیان کرد، و از مدت‌ها پیش در میان قشر آخوندهای «مدرسه حقانی» بازگو و تبلیغ شد، و با ریاست جمهوری احمدی‌نژاد به سربالائی تاریخی خود رسید، اکنون، با فرا رسیدن زمان انتخابات مجلس خبرگان رهبری، به اوجگاه خویش نزدیک می‌شود و لازم است تا مباحث مطرح شده در آن را به دقت و وضوح دنبال کنیم؛ هرچند که این کار ممکن است، برای برخی، خسته کننده و کسالت‌آور باشد.

در مقالات گذشته گفتم که جوامع بشری، با گذر از حقانیت قدسی (از طریق اتصال به عالم غیب) و حقانیت سنتی (از طریق تصاحب میراث و، سپس، ارتباط خونی)، عاقبت، با شروع عصر مدرن، توانسته‌اند به مفهوم حقانیت قانونی برسند. و همین مفهوم است که حق حاکمیت را از آن مردم می‌داند و معتقد است که مردم این حق را، از طریق انجام انتخابات آزاد، به نمایندگانشان تفویض می‌کنند. از این منظر که بنگریم می‌بینیم که حکومت مدرن دموکراتیک در ذات خود «جمهوری‌مدار» («جمهور» به معنای توده مردم) است، حتی اگر پادشاه بی‌اختیار و بی‌مسئولیتی را هم، بعنوان نماد وحدت ملی، نگاه داشته باشد. و در این حکومت جمهوری‌مدار

است که حق حاکمیت مردم به رسمیت شناخته می‌شود و آنان، از طریق اعمال این حق، برای انجام امور روزمره خود مستخدمینی را انتخاب می‌کنند و بخش‌های مختلف حکومت را بصورت مشروط و موقت به دست آن‌ها می‌سپارند، و شاهی هم اگر بر تخت خود نگاهداشته شده باشد حکم یکی از همین «مستخدمین» را دارد و بر سر سفره مردم نشسته است.

اما جمهوری اسلامی ایران، با همه ادعای جمهوری بودنش، درست بر اساس نقض کامل حق جمهور و، در نتیجه، شرط انتخابی بودن رهبری آن، بوجود آمده است. این نکته‌ای است که باید به روشنی توضیح داده شود تا معلوم گردد که چگونه جنبش غیردینی، ضد دیکتاتوری و ضد سلطنت (از باب تسلط) و آزادیخواه و دموکراسی طلب نسل ما، از طریق شعبده بازی‌های شگرف آیت‌الله خمینی، تبدیل به نهضتی اسلامی، دیکتاتوری طلب، خواستار سلطنت (این بار به صورت سلطه ولی فقیه)، ضد آزادی و منکر دموکراسی شد و همه متوهمین به جمهوریت خود را نیز - یکی - در آتش بیداد خویش سوخته و از بین برد.

یعنی، اگر «قانونیت حاکمیت» را ناشی از جمهوری‌مداری نظام، در شکل شرکت مستقیم مردم برای انتخاب آزاد و مستقیم رهبران مشروط و محدود، بدانیم باید نشان دهیم که چرا حکومت اسلامی مسلط بر ایران دارای حقانیت قانونی نیست، یا ساده‌تر بگوییم، اساساً «قانونی» نیست، هرچند که هم نامش «جمهوری» است و هم انتخابات دارد و هم می‌کوشد تا مردم را به شرکت هرچه وسیع‌تر در انتخابات تشویق کند. به عبارت دیگر، از آنجا که مردم ایران در انتخاباتی آزاد شرکت نکرده و نمایندگان خویش را مستقیماً بر نمی‌گزینند، از آنجا که رهبر را مجلس خبرگان انتخاب می‌کند و نامزدهای ریاست جمهوری و مجلس را شورای نگهبان، از آنجا که حکومت رهبر نه از لحاظ زمانی محدود است و نه به شرایط خاصی مشروط، و نیز از آنجا که اعضای مجلس شورا دارای اختیارات نیستند و کارشان هم از جانب شورای نگهبان و هم از طریق وسیله‌ای به نام «حکم حکومتی»، که از جانب رهبر صادر می‌شود، حد می‌خورد، حکومت اسلامی ایران دارای وجاهت قانونی نیست و به صورت یک نیروی اشغالگر غیرقانونی بر ایران فرمان می‌راند.

توجه کنید که در جامعه‌شناسی سیاسی معنای «حکومت قانونی» و «غیرقانونی» ربطی به «رعایت مفاد قانون اساسی یک کشور از جانب طرفین ماجرا» ندارد و این دو مفهوم با هم یکی نیستند. اتفاقاً در مجموعه مفاهیم جامعه‌شناسی سیاسی، شرط اول قانونیت واقعی یک حکومت مطابق بودن قانون اساسی متبوع آن با موازین حکومت مدرن دموکراتیک و، سپس، پایبندی مجریانش به آن موازین است. بر این اساس است که می‌گوییم حکومت اسلامی ایران، حتی اگر همه پیش‌بینی‌های قانون اساسی اش اجرا شود، نمی‌تواند دارای وجاهت قانونی باشد، چرا که این قانون اساسی دقیقاً برای فلج کردن نیمه ظاهراً «جمهوری‌مدار» حکومت تدوین شده و حقوق طبیعی مردمان را از آنان سلب کرده است.

و، بر این پایه، جای عجب نیست که می‌بینیم همگام با آگاه شدن هرچه بیشتر مردم و آشکار شدن ضدیت بنیادین این حکومت با جمهوریت‌مداری ظاهری آن، رفته رفته تأکید رهبران اش بر «مشروعیت» آن (در برابر «قانونیت» اش) نیز بیشتر می‌شود و این حاکمیت غیرقانونی، با توسل به دلایل «شرعی» محق بودن خود، در واقع، مشت بنیانگذار و عمله و اگره مجلس تدوین کننده قانون اساسی اش را بازتر می‌کند.

در این راستا است که توجه به معناها و سایه روشن‌های آنچه که در حوزه مباحث نظری مربوط به مشروعیت حکومت (به جای قانونیت آن) از جانب بزرگان حکومت اسلامی مطرح می‌شود اهمیت فراوان می‌یابد. آنچه در پیش و پس تشکیل مجلس خبرگان رهبری اخیر گذشت بیانگر روند رو به رشد بریدن از ادعای قانونیت و پرداختن به ادعای مشروعیت رژیم اسلامی است.

در این مورد باید توجه داشت که در همان هنگامی که آقای خمینی «مجلس موسسان» را تبدیل به «مجلس خبرگان» کرد، پایه‌های گریز از جمهوریت و قانونیت و گرایش به سلطنت و مشروعیت را استوار ساخت. و اکنون، آقای خامنه‌ای هم در سخنان خود به هنگام «شرفیابی» اعضای مجلس خبرگان، بر وجوب این «اشرافیت خبرگان بر مردم عادی» اشاره کرده و بر اهمیت نقش آنچه او آن را «خواص» نامیده در ساختار حکومت اسلامی تأکید نموده است. آشکار هم هست که برای بریدن از

جمهوریت و قانونیت و رسیدن به سلطنت و مشروعیت باید از «عوام» (معادل لفظ «دمو» در مفهوم «دموکراسی») برید و پای «خواص» را پیش کشید.

البته شاید گفته شود که در نظام‌های دموکراتیک هم، با عنایت به لزوم «شایسته سالاری» و اهمیت «تخصص»، انتخاب شدگان ملاً «خواص» جامعه را تشکیل می‌دهند و، در نتیجه، توجه دادن به ماهیت و نقش «خبرگان» و «خواص» سخنان خارق العاده‌ای نیست. اما این نکته تنها در صورتی درست است که، از یک سو، معنای «خبرگان» و «خواص» با معنای «شایستگان» و «متخصصان» یکی باشد و، از سوی دیگر، این شایستگی و تخصص به امر حکومت (یا، به تعبیر امروزیان، «مدیریت جامعه») بر گردد.

حال آنکه مهم‌ترین انحرافات حکومت اسلامی از مبانی عام دموکراسی در همین ساحت صورت می‌گیرد. مثلاً چندی پیش، در شهر مشهد، «همایشی» بر پا بود به نام «خواص؛ رسالت‌ها و مسوولیت‌ها» که در آن به روشن کردن نقش «خواص» یا «خبرگان» در حکومت اسلامی پرداخته شد. ستاره این مجلس هم آیت‌الله مصباح یزدی، رییس موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بود که اکنون، با پیروزی شاخه نظامی مدرسه حقانی، می‌رود تا نقشی مرکزی را در بازی حکومت ولایت فقیه بازی کند. البته اگر گردش روزگار و حوادث همیشه غافلگیر کننده آن بگذارند.

اگر به نوع استدلال و محتوای سخنان آقای مصباح یزدی در این همایش به دقت توجه کنیم می‌بینیم که ایشان چگونه، در ضمن کاربرد استدلال‌های ظاهراً عقلی، کلیه حقوق مردم را از آنان سلب کرده و مبنای حقانیت حکومت اسلامی را از «قانونیت» به «قدسیت» بر می‌گرداند و کلاً جمهوریت حکومت را نه معقول، نه شرعی، و نه شدنی می‌داند.

ایشان از آنجا آغاز می‌کند که «زندگی اجتماعی بشر، که نتیجه آن تمدن است، اقتضانات خاصی دارد... بسیاری از دانشمندان، دوام تمدن را به «تقسیم کار» می‌دانند. انسان‌ها در زندگی اجتماعی، به همدیگر یاری می‌رسانند و بازده کار، به صورت تصاعد هندسی، بالا می‌رود. از این رو، عقلای جهان به دنبال زندگی اجتماعی هستند.» و این سخن راه را برای نخستین استنتاج‌اش باز می‌کند که:

«این تقسیم کار، به خودی خود، مزیتی برای صاحبان کار به وجود نمی‌آورد. تا این جا، مسئله خواص پیش نمی‌آید. هر کس در هر کاری، دارای تخصص باشد، تجربه کسب می‌کند ولی در موقعیت اجتماعی او برتری حاصل نمی‌شود.»

آنگاه ایشان به موردی استثنائی اشاره می‌کند که موجب می‌شود «متخصصان» به «خواص» تبدیل شده و نسبت به دیگران دارای «برتری» شوند. می‌گوید: «مدیریت، بر سایر مشاغل و گروه‌ها نوعی اشراف و فرمان‌روایی دارد.» از این جاست که مسئله خواص مطرح می‌شود. یعنی جامعه به دو دسته تقسیم می‌شود: «افرادی که بر دیگران اشراف دارند، برای دیگران مقررات وضع می‌کنند، و یا به اجرای قوانین می‌پردازند» خواص هستند؛ و «دیگران که شأن اشراف بر کارهای دیگر را ندارند» غیرخواص هستند... و پست‌ها و مناصبی که باید خواص اشغال کنند، «ضرورتی اجتماعی و از ضرورت‌های حکومت است.»

تا اینجا ماجرا هنوز می‌شود سخنان فوق را نوعی بیان آخوندی مباحث علم سیاست دانست؛ بخصوص که اضافه می‌کند: «وجود افراد با صلاحیت برای تصدی جایگاه‌های مدیریتی امری ارزشمند است و اگر افرادی به ناحق پست‌ها را تصدی کردند، باید آنان را از این پست‌ها پایین آورد و شایستگان را بر جایشان نشانند.»

در اینجا با دیدن مفاهیمی همچون «صلاحیت» و «شایستگی» این تصور پیش می‌آید که آقای مصباح همچنان در راه درست گام بر می‌دارند. اما، مشکل آنجائی پیش می‌آید که ایشان (به عنوان آشکارگوترین آخوند حاضر در صحنه سیاسی ایران) «صلاحیت» و «شایستگی» را (که موجب تخصص در امر مدیریت جامعه می‌شوند) تنها در وجود «معصومین» یافته و به همین دلیل به مشکل اساسی شیعیان امامی در دوران غیبت کبرای امام دوازدهم اشاره می‌کنند و می‌گویند: «دوران غیبت شرایط خاصی را در مسایل سیاسی و اجتماعی بر شیعیان تحمیل کرده که مربوط به فلسفه سیاست است. بشر تاکنون نتوانسته پاسخ درستی به این مساله بدهد. آن مساله این است که یک انسان از کجا دارای این حق می‌شود که بر دیگران حکومت کند؟»

بدینسان رشته تفکر آقای مصباح هم عاقبت به مسئله «حقانیت حکومت کردن» - آن هم در زمانه‌ای که ارتباط آدمیان با عالم غیب قطع شده است - می‌انجامد و

از اینجا بعد است که کنه استدلال ایشان آشکار می‌گردد: «خدای متعال بشر را برای هزاران سال بلا تکلیف رها نمی‌کند... حضرت امام خمینی (ره) فرمودند در رأس حکومت باید فقیهی قرار گیرد که به نصب عام باشد... بزرگان ما، همسو با روح اسلام، فرموده‌اند که وقتی تعیین رهبر به نصب خاص [منظور پیامبر و امام است] نباشد، بر عهده مردم است اما [کدام مردم؟] مردمی که صلاحیت اظهار نظر داشته باشند [منظور خواص هستند]... همه عقلا برای کسب صلاحیت یک فرد، از هم طرازهای وی می‌پرسند. اینان همان خبرگانند. خبرگان را هم طبق آموزه‌های اسلامی انتخاب می‌کنند. مردم از میان افرادی که در مظان تشخیص ویژگی‌های ولی فقیه هستند، بهترین‌ها را انتخاب می‌کنند و این خبرگان منتخب مردم، رهبر را از میان افراد محدود شناسایی می‌کنند. هیچ راهی عاقلانه‌تر و اطمینان بخش‌تر از این برای شناسایی ولی فقیه وجود ندارد.»

توجه کنید که ایشان چگونه و بی‌هیچ استدلالی، خط اصلی بحث را رها کرده و این امر را، آن هم به صورتی بدیهی انگاشته شده، مطرح می‌کند که «متخصص مدیریت» جامعه کسی نیست جز «ولی فقیه». ایشان توضیح نمی‌دهد که چرا و چگونه یک آخوند پرورش یافته در «حوزه» شایسته‌ترین و متخصص‌ترین کس برای مدیریت پیچیده یک کشور بزرگ است و، با گذشتن سریع از سر این مسئله، به نحوه «انتخاب» او پرداخته و این حق را نیز از مردم سلب و به «خبرگان» واگذار می‌کند.

اما این پایان ماجرا نیست، چرا که اگر توجه کرده باشید ایشان می‌گویند: «خبرگان منتخب مردم، از میان افراد محدود، رهبر را شناسایی می‌کنند». گزینش واژه «شناسایی» بجای «انتخاب» در اینجا شاه کلید ماجرائی است که بکلی ریشه‌های حاکمیت ولایت فقیه را از زمین بریده و به آسمان وصل می‌کند. ایشان در این مورد توضیح می‌دهد که: «مردم یا خبرگان منتخب، پست رهبری را به کسی نمی‌دهند، بلکه مردم، می‌گویند تحقیق کردیم و نماینده خبره خود را انتخاب کردیم و خبرگان برای شناسایی آن فردی که در بین مجموعه‌ای به عنوان عام، نصب شده، رهبر را شناسایی و معرفی می‌کنند. پس نصب رهبر توسط امام معصوم (ع) انجام شده

است.»

اما باید هنوز صبر داشت، چرا که یک قدم دیگر به «مردم زدائی کامل» از حکومت اسلامی باقی مانده است. ایشان، در جوار این احتجاجات، مضرات «روش‌های دیگر انتخاب حاکم» را هم توضیح می‌دهد تا امری ناگفته نمانده باشد. می‌گوید: «مساله این است که یک انسان از کجا دارای این حق می‌شود که بر دیگران حکومت کند؟ دانشمندان غربی از پاسخ به این سوال عاجزند و آخرین نظریه آنان «دموکراسی» است. یعنی، مردم به متصدیان حکومت حق حاکمیت می‌دهند... یکی از اشکالات این است که اگر پنجاه درصد مردم به اضافه یک نفر، به فردی رای دهند، اطاعت از او بر همه لازم است. چرا این فرد بر پنجاه درصد منهای یک نفر دیگر باید حکومت کند؟ این یک نفر خیلی شناور است؛ با این حال آنان می‌گویند پاسخی بهتر از این نداریم. این نظریه به شدت لرزان چگونه می‌تواند سرنوشت ملل را تعیین کند؟ جالب اینجاست که لیبرال دموکراسی را اوج تمدن بشر هم می‌دانند!.. اما ما مسلمانان از پاسخ به این پرسش، درمانده نیستیم؛ زیرا به خدا باور داریم. خدایی که حق دارد بگوید: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم». اگر این آیات در قرآن نیامده بود، اصاله البرائت جاری می‌کردیم اما با وجود این همه آیات درباره اداره حکومت، نمی‌توانیم مانند لیبرال دموکرات‌ها ساز و کار حکومت را تعیین کنیم. اگر تورات یا انجیل جای قرآن بود، شاید می‌توانستیم چنین کنیم.»

و نکته آخر اینکه: «طبق تحقیق، از صدر اسلام تاکنون، من ندیده‌ام هیچ فقیه شیعی گفته باشد که حاکم اسلامی با رای مردم حق حکومت پیدا می‌کند؛ مگر یک نفر [گویا منظور آیت‌الله منتظری است] که این اواخر با احتمال و تردید گفته است. با وجود چنین اتفاق و اجماعی در میان فقهای شیعه، آیا وجهی برای تمسک به تئوری لیبرال دموکراسی وجود دارد؟ آیا باید اسلام را از رییس جمهور آمریکا یا نظریه پردازان غربی فرا بگیریم؟»

بدینسان، آقای مصباح یزدی، به ته خط رسیدن جمهوریت و قانونیت جمهوری اسلامی را، با زبان «علمی» علماء اسلام، اعلام داشته و برای اثبات حقانیت آن راهی جز توسل به نظریه «نصب ولی توسط معصوم» باقی نگذاشته است. معنای

این سخن آن است که حکومت ولی فقیه بر ایران اساساً با موافقت و گزینش مردم تعیین نمی‌شود تا جمهوری و قانونی باشد؛ بلکه او را امامی که هزار سال پیش از نظرها غایب شده منصوب می‌کند و مردم باید راه بیافتند و «خبرگانی» را پیدا کنند که قدرت آن را داشته باشند که این «منصوب از ناحیه معصوم» را «شناسائی» کنند. و چون صاحب این «حق قدسی» شناسائی شد دیگر همه حقوق از آن اوست و مردم در برابر اراده‌اش کلاً مسلوب الحق و اختیارند.

باری، گفتم که این سخنان آقای مصباح اصلاً تازه نیست و، لذا، در آینده خواهیم کوشید نشان دهم که چگونه همین سخنان بوسیله خود بنیانگذار جمهوری اسلامی، اما با کلامی پیچ و تاب دارتر، بیان شده است.

## فصل سوم

### نسبت سکولاریسم با اخلاق

در یکی از برنامه‌های «یافته‌های نوین بیولوژی و روانشناسی» در مورد حیوانات که از رادیوی «عمومی و ملی» آمریکا پخش می‌شود شنیدم که بنا به ادعای دانشمندی که نامش به خاطرمانمانده (و می‌توان آن را در سایت رادیوی مزبور پیدا کرد) تحقیقات آزمایشگاهی ثابت کرده است که «عدالت خواهی» در نزد موجودات زنده دارای پایه‌های بیولوژیک است. مثلاً، وقتی در جمع عده‌ای از سگ‌ها یا میمون‌ها دست به تبعیض زده و، در برابر چشم همه، به عده‌ای غذا می‌دهند و به عده‌ای دیگر اعتنائی نمی‌کنند، آن‌ها که غذائی دریافت نداشته‌اند دست به واکنش‌های متفاوتی می‌زنند که از التماس کردن، تا دچار حرمان شدن، یا اعتراض نمودن، و یا شورش کردن همه را شامل می‌شوند، حال آنکه وقتی چنین تبعیضی وجود ندارد در بین جمع نه اختلافی دیده می‌شود، نه رفتاری غیرعادی از عضوی سر می‌زند، و نه کسی به دیگری حمله می‌کند تا پاره پاره‌اش کند.

گویندهٔ مزبور این پایهٔ بیولوژیک عدالت خواهی را جزئی از مجموعهٔ مادرزادی «حفظ حیات» می‌داندست و معتقد بود که این «غریزه» نیز طی میلیون‌ها سال «تحول» از حالت اکتسابی و تجربی به حالت بیولوژیک و ژنتیک در آمده است. موجود زنده، طی میلیون‌ها سال دگردیسی ناخودآگاه، عدالت را وسیله‌ای برای بقای حیات خود

تشخیص داده و آن را بصورت الفبای ژنتیکی در ساختار زیست شناختی خویش حک کرده است.

در پایان برنامه بنظر آمد که، به این ترتیب، علم یکی دیگر از استوره‌های بی پایه و کهن را منسوخ می‌سازد. این استوره همان ضرب المثل پلاتوس رومی است که می‌گفت «انسان گرگ انسان است» و بعدها همین سخن را توماس هابس نیز تکرار کرد. پیش خود اندیشیدم که اگر انسان گرگ انسان نباشد باید دید که سرمنشاء گرگ شدن انسان‌ها در چیست. آزمایشی که کاشف حقیقت جدید ژنتیک شرح می‌داد حکایت از آن می‌کرد که منشاء به جان هم افتادن موجودات زنده چیزی نیست جز «تبعیض» که هم بوسیله طبیعت ناخود آگاه و هم از جانب انسان بخود آگاه اعمال می‌شود و، در نتیجه، تعادل را بر هم می‌زند و بسیاری از ناهنجاری‌های رفتاری را به دنبال خود می‌آورد.

نیز فکر کردم که، پس، آنچه انسان اجتماعی بصورت سنت و عادت و دین و مذهب و اخلاق و پلیس آفریده جلوه‌های آن کوششی باید باشد که می‌خواهد یا از تبعیض جلوگیری کند و یا آن را چنان توجیه نماید که قربانیان تبعیض بخود حق اعتراض ندهند. و، پس، این مجموعه اجتماعی، نه برای رام کردن طبع گرگ صفت آدمی، که برای محو یا توجیه شرایطی ساخته شده که انسان متعادل و عدالت‌خواه را به گرگ تبدیل می‌کند.

یکبار، کارل مارکس، در مورد روش فلسفیدن خود در رابطه با روش استاد حلقه متفکران جوان آلمان - یعنی هگل - و نیز فیلسوف اجتماعی دوران‌ش، فوئر باخ، گفته بود که «من روش آن‌ها را وارونه (یا «سر و ته») کرده‌ام». در اینجا نیز همین اکتشاف کوچک بیولوژیک به ما می‌گوید که «انسان در شرایط متعادل (یا «عادلانه») گرگ انسان نیست، و تنها وقتی چنین می‌شود که پای تبعیض در میان آید».

توجه کنید که وقتی انسان گرگ انسان باشد، کار مذهب و آئین از یکسو، و آخوند و محتسب و شرطه، از سوئی، و پلیس و مأموران ضد شورش و غیره از جانب دیگر صرفاً از این طریق توجیه می‌شود که «چون انسان گرگ انسان است، پس وجود ما لازم است تا نگذاریم گرگ‌ها بجان هم بیافتند». اما اگر کار ما آنجا شروع شود

که «انسان گرگ انسان نیست مگر اینکه پای تبعیض در میان آید»، آنگاه تمام علت وجودی آن همه آدم و دم و دستگاه تنها در صورتی ضروری باقی می‌ماند که از بروز واکنش‌های طبیعی و معترضانه نسبت به برقراری تبعیض جلوگیری کنند. آدم گرسنه گرگ آدم سیر است و آدم سیر گرگ آدم گرسنه. این دومی می‌خواهد از وجود تبعیض بهره برده و گرگ‌وار دیگری را بدرد و آن دیگران هم می‌کوشند تا، گرگ وار، بهره برنده از تبعیض و استثمار کننده را پاره پاره کنند.

در این میان، و تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود، این ادعا نیز که دخالت مذهب در حکومت این دومی را «اخلاقی» می‌کند پوچ از آب در می‌آید. ما خوشبختانه عکس این ادعا را در تجربه‌ای سی ساله درک کرده‌ایم. ما این واقعیت را اکنون بخوبی تجربه کرده‌ایم که سرکردگان مذهبی در کشورمان بقدرت رسیده‌اند و به خاطر حفظ موقعیت خود همه اعمال ناروا را بنام مذهب انجام داده و پوسته آن را از درون اخلاقی‌اش تهی کرده‌اند و، در نتیجه، اکنون با جامعه‌ای روبرو هستیم که در آن نیک و بد مطلقاً نسبی شده و تابع مصلحت فردی و گروهی و قشری و طبقاتی گشته، دروغگوئی به حد شیوع رسیده، بی‌وفائی به عهد، فریبکاری، وعده سر خرمن دهی، و پشت پا زدن به هرگونه ارزش اخلاقی اموری بدیهی شده‌اند. یعنی ما به جامعه‌ای رسیده‌ایم که (اگر استثنائات را از معادله کنار بگذاریم) در آن انسان واقعاً گرگ انسان است. و این خسران تا بدان حد عمیق است که بسیاری از مصلحان دلسوز جامعه نگران آنند که این مشکل بزرگ را نتوان به آسانی مرتفع کرد و ممکن است نسل‌های متعددی در آتش این سبعت جاری در جامعه قربانی شوند.

البته در چنین شرایطی بدیهی است که بسیاری از کسان به این نتیجه برسند که راه اصلاح جامعه از «سکولاریسم» - به معنی کوشش برای جدا سازی دین و مذهب از حکومت و دولت - می‌گذرد. برای درک این مطلب نیاز به هوش فراوان و تیز نیست. اما - تا جایی که به جامعه ما بر می‌گردد - مصیبت از آنجا آغاز می‌شود که، علیرغم این تجربه تلخ بلند مدت، عده‌ای از متفکران و نویسندگان خوش قلم ما بکوشند ثابت کنند که اتفاقاً این بی‌اخلاقی گسترده و حاکم بر جامعه بعلت رویکرد حاکمیت مذهبی به سوی سکولاریسم است. عبارت دیگر، بکوشند تا نشان دهند

که هرچه جامعه سکولارتر می‌شود بی‌اخلاقی در آن تسلط بیشتری می‌یابد، حال آنکه «حکومت مذهبی»، در هویت واقعی خود، ضامن، مجری و ناظر بر حفظ اخلاق است و باید کوشید تا از نفوذ افکار سکولاریستی در آن جلوگیری کرد و رفتار حکومتیان را به مبانی اخلاقی مذهبی برگرداند.

اگر این سخنان را فلان آیت‌الله و حجة الاسلام می‌گفت بر او حرجی نبود. او می‌کوشید تا نه تنها کارکرد و «شغل» سنتی و تاریخی خود - بعنوان یک «دینکار» - را حفظ کند بلکه، امروز که زمام حاکمیت جامعه را در دست گرفته است نگذارد که سر رشته کار از دستش به در شود. به همین دلیل هم هست که می‌بینیم ائمه جماعت و جمعه و خطبای وابسته به حاکمیت دائماً در بوق ستیز با سکولاریسم می‌دمند و شروع مبسوطی از خطرات ناشی از تسلط سکولاریسم بر جامعه را برای توده‌های پامنبری خویش مطرح می‌کنند و تن آنان را از اینکه با سکولاریسم ناموسشان بر باد می‌رود و خانواده‌هاشان متلاشی می‌شود می‌لرزانند. آن‌ها، بدرستی، تشخیص داده‌اند که پادزهر سمی که در آستین خود دارند چیست و می‌دانند که اگر سکولاریسم بر جامعه مسلط شود آن‌ها باید به مساجد و تکایای خود برگردند، از مزایای تبعیض آمیز حضور در حاکمیت محروم شوند، و تنها در برابر خدمتی که عرضه می‌دارند، از خریدار آن خدمت، دستمزد دریافت دارند و، در عین حال، نتوانند که دیگران را هم به خرید کالای خویش وادارند.

حتی شنیدن این سخنان از پادوهای بی‌عمامه ولی فقیه و دینکاران دیگر نیز عجیب نیست. آن‌ها به مدد پیوندشان با فرمول «دیانت ما عین سیاست ما است» به این آلف و علوف رسیده‌اند و، از آنجا که سکولاریسم ریشه این فرمول بی‌محتوا و مجعول را می‌خشکاند، از آن به زشتی نام می‌برند و نه تنها سکولارهای واقعی، که دشمنان و رقیبان داخلی و پیرو ولایت فقیه خود را نیز «سکولار» می‌خوانند.

اما حیرت اصلی آنجا رخ می‌دهد که رقبای خودی حاکمیت و دولت، برای بی‌اعتبار کردن حریف سیاسی خود، به همین شیوه از استدلال متوسل شوند و بکوشند تا نشان دهند که اشاعه دروغ و تزویر و عهدشکنی و ارتشاء و دزدی در «عملکرد» این دولت رقیبی ریشه دارد که کل جامعه را بسوی سکولار شدن سوق می‌دهد! یعنی، تلاش

می‌کنند تا ثابت کنند که بی‌اخلاقی کنونی جامعه نشانی از حرکت دولت به اصطلاح «اصول‌گرا» بسوی سکولار کردن جامعه است. به این تکه از نوشته یکی از مهمترین چهره‌های مطبوعاتی طیف اصلاح‌طلبان (از پیروان رفسنجانی گرفته تا وابستگان به کروبی)، یعنی آقای محمد قوچانی، توجه کنید که در مورد بدنام‌ترین و بی‌آبروترین اعضاء کابینه دولت فعلی (که خود را دولت «اصول‌گرا» می‌خواند) می‌نویسد:

«دکتر» علی کردان باید وزیر کشور بماند تا در کنار «مهندس» اسفندیار رحیم مشایی و «دکتر» بهبهانی، نمادهای سه گانه دولت «دکتر» محمود احمدی‌نژاد باشند، نمادهایی که نشان می‌دهند منطق سیاست چگونه می‌تواند اصول‌گراترین دولت‌ها را در معرض «عرفی‌گرایی» قرار دهد. چگونه هرچه سخت است و استوار دود می‌شود و به هوا می‌رود؟ چگونه اصول‌گرایی می‌تواند نعل وارونه عرفی‌گرایی باشد؟ چگونه اصول‌گراترین دولت جمهوری اسلامی از همه مفاهیم دینی و سیاسی آن از روحانیت، مرجعیت، ولایت فقیه، مبارزه با غرب و صهیونیسم، تعهد و راستگویی و... قدسیت زدایی کرده است. چگونه «سکولاریسم آشکار» به «سکولاریسم نقابدار» تبدیل شده است. ممکن است برخی روشنفکران و شهروندان بگویند که، فارغ از جناح بندی‌های سیاسی، اقدامات دولت دکتر محمود احمدی‌نژاد همان چیزی است که، مثلاً، اصلاح‌طلبان از عهده آن برنیامده‌اند و برای ما (روشنفکران) چه فرقی می‌کند که چه کسی دولت را عرفی کند؟ این حرف می‌تواند برای صاحبان آن درست باشد اما نه برای اصول‌گرایان.»

معنای این سخنان، که رو به اصول‌گرایان دور از حاکمیت دارند و می‌خواهند تا آن‌ها را علیه اصول‌گرایان حاکم بشورانند، چیست، جز اینکه اگر «علی کردان جاعل دکتر» وزیر کشور می‌شود و اگر بهبهانی بی‌آبرو به وزارت راه و ترابری می‌رسد و اگر مشائی ویرانگر میراث فرهنگی ایران، رئیس سازمان میراث فرهنگی باشد و نیز اگر مالیخولیازدهای همچون احمدی‌نژاد بر آن‌ها ریاست داشته باشد، اینها همه طلایه‌داران سکولاریسمی هستند که پنهان و بتدریج از شکم اصول‌گرایان بیرون می‌آید؛ حال آنکه خود این اصول‌گرایان انگشت اتهام خویش را بجانب اصلاح‌طلبان گرفته و آنان را سکولاریست می‌خوانند.



می‌بینید که در این سخن آقای قوچانی، «عرفی شدن» معادل «بی‌اخلاق» شدن است چرا که احمدی‌نژاد و ورزایش از روحانیت (این منبع بزرگ اخلاق!) دوری گرفته‌اند و حرف روحانیون بزرگ را نمی‌خوانند!

بنظر من، این کلاف سر در گم نظری را، که آقای قوچانی در مطلب خود به خوانندگانش عرضه داشته است، باید بدقت گشود تا به معنای دقیق آن رسید. ایشان برای اینکه بتواند این احکام معوج را صادر کند ناگزیر از انتخاب شروعی است. پس می‌نویسد: «جمهوری اسلامی نظامی است که بر پایه اخلاق بنا شده است و حتی پاره‌ای از منتقدان لائیک آن بنای این نظام بر اخلاق را نشانه‌ای از انسداد ایدئولوژیک آن می‌دانند. به صدق و کذب این نقد یا محتوای آن کاری نداریم اما می‌دانیم که راستگویی مهم‌ترین معیار و تراز اخلاق است. دولت دکتر محمود احمدی‌نژاد، دولت تکذیب است. تکذیب نسبت‌هایی که به این دولت می‌دهند و تکذیب ادعاها یا وعده‌هایی که این دولت می‌دهد».

آیا برآستی می‌توان آنقدر خنگ و خام بود که پذیرفت «جمهوری اسلامی نظامی است که بر پایه اخلاق بنا شده است»؟ آیا این آقای احمدی‌نژاد و وزرای او هستند که پایه‌های عهدشکنی و دروغ را در حکومت اسلامی گذاشته‌اند؟ آیا فدا کردن واقعیت و حقیقت در جلوی پای مصلحت اختراع احمدی‌نژاد است؟ آیا این خود «آیت‌الله العظمی امام خمینی» نبود که، پس از رسیدن به قدرت، به کسانی که وعده‌هایش در نوفل‌لوشاتو را بخاطرش می‌آوردند گفت: «من در آنجا خدعه کردم!» مگر هم او نبود که «مصلحت حفظ نظام مقدس اسلامی» را بالاتر از واجبات شرعی دانست و یارانش از او نقل کردند که گفته است «در صورت مصلحت، می‌توان اصل توحید را هم تعطیل کرد»؟ آیا سنت خرید مدرک جعلی را علی‌کردان در ایران جانداخت یا شخص آقای خامنه‌ای - که به هنگام مرگ آقای خمینی سوادی طلبه‌گونه داشت و یک شبه با مدرک جعلی (رساله‌ای که شاهرودی برایش نوشت) آیت‌الله العظمی شد و حق اجتهاد پیدا کرد؟ یک آخوند دیگر را به من نشان دهید که اینگونه یک شبه صاحب مدرک و اجازه اجتهاد شده باشد. برآستی که اگر جمهوری اسلامی نظامی بود که بر پایه اخلاق بنا شده بود، نخستین کسان را که معزول می‌داشت همان‌هایی

بودند که مؤسس آن محسوب می‌شوند.

اما داستان نه به اینجا شروع و نه ختم می‌شود. این، در واقع، ذهنیت آقای قوچانی است که تربیت شده تا از مبادی غلط آغاز کند. و این تربیت از آنجا شروع کرده که انسان گرگ انسان است و، در نتیجه، نیازمند کسانی است که از یکسو «اخلاقی» باشند و - از سوی دیگر - زمام قدرت اجتماعی را در دست بگیرند تا بتوانند اخلاقتشان را، به ضرب و زور امر به معروف و نهی از منکر، بر جامعه گسترده کنند. و این ذهن گرگ بین مشاهده می‌کند که در این میان احمدی‌نژادی پیدا شده و دارد بصورتی پنهانی انسان را از اخلاق تهی می‌کند و - شاید بی‌آنکه بداند - آن را سکولاریزه می‌سازد.

آقای قوچانی بر واقعیت تلخ «تبعیض» که در سراسر ارکان و اعمال حکومت اخلاقی - اسلامی کارگزاران آن جاری است چشم فرو می‌بندد تا همه بدکاری‌ها و نابهنجاری‌های اجتماعی کنونی ایران را «یکجا» به گردن سکولاریسم و احمدی‌نژاد بیاندازد و - لابد - چاره درد را هم بصورت بازگرداندن دولت ظفرنمون اصلاحات‌چی‌های خودی تجویز کند. کافی است تا اندکی به این نکته بدیهی فکر کنیم که «حکومت اخلاقی» مورد علاقه آقای قوچانی، که از متن ولایت فقیه، و اولویت شریعت بر قانون، ظهور کرده چگونه خود به منشاء و مبداء همه «تبعیض»ها تبدیل شده است.

در واقع می‌توان گفت که فرق دولت احمدی‌نژاد با دولت اصلاح‌طلبان فقط در آن است که شعارها را کنار گذاشته و با دست باز بازی می‌کند (هرچند که آقای قوچانی روش این دولت را «سکولاریزه کردن پنهان» خوانده است) و الا، در عمل، این دولت نیز همانی را انجام می‌دهد که دولت اصلاح‌طلبان انجام می‌داد و در هر کجا هم که (از سر نادانی، یا اشتباه و یا مرد رندی) پا از دایره بیرون می‌نهاد از مقام معظم رهبری پشت دستی می‌خورد.

بعبارت دیگر، حکومت اسلامی‌داری توان داشتن دو سیر و سلوک متفاوت نبوده و نیست؛ و دولت رفسنجانی ادامه دولت میر حسین موسوی، دولت خاتمی ادامه دولت رفسنجانی، و دولت احمدی‌نژاد زاده خلف دولت خاتمی است. اینها هر یک فاز تحولی ویژه‌ای از سیر حکومت اسلامی بسوی انحطاط اخلاقی و سپس انهدام و فروپاشی را اداره می‌کنند و فرازها و نشیب‌ها و تپه‌ها و ماهورهای یک راه محسوب می‌شوند که

تنها دارد به سقوط اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و مالی جامعه می‌انجامد. و اگر سکولاریسم مخالف یکی شدن مذهب با حکومت است دلیل آن بدیهی بودن این پایانه نکبت بار است. اگر سکولاریسم می‌کوشد تا دست نهادهای تبعیض گذار را از حاکمیت کوتاه کند برای آن است که نگذارد حکومت خود پرورشگاه گرگ و شغال و روباه شود و از انسان سلب انسانیت کند و خوی درندگی و بی‌رحمی را در او بپروراند.

تجربه سی سال حکومت اسلامی به ما می‌آموزد که سکولاریسم تضمین‌گائی حکمروائی اخلاقیات ضد تبعیض (و نه ضد گرگ صفتی) است و برای کارآمدی خود نیز نیاز به هیچ شریعت الهی و هیچ «مرجع روحانی» ندارد؛ چرا که وقتی حکومت بهانه‌ای برای تبعیض گذاشتن بین زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان، سنی و شیعه، فکلی و عمامه‌ای، و هزار دوگانه دیگر نداشت، جامعه نیز از حالت «پروراندی گرگ‌ها» به در می‌آید و آدمی به سرچشمه‌های حیات واقعی خویش که فقط در تعدیل و عدالت خشنود و سیراب می‌شود بر می‌گردد. یعنی، سکولاریسم بی‌آنکه نهادی اخلاقی باشد تضمین‌کننده انسان ماندن انسان است.

اما آقای قوچانی از «قداست زدائی» نهادهای مذهبی نیز سخن می‌گوید و فراموش می‌کند که اگر بخواهیم اینگونه «قداست زدائی» را «سکولاریسم» بخوانیم نخست باید بپذیریم که شریعت و سازمان مذهبی خود تجسد بی‌قداست همان «امر»ی محسوب می‌شوند که از قائل شدن به قداست نبوی برگرفته می‌شود. ایشان، بنظر من، و همانگونه که در فصل‌های پیش نشان دادم، به اشتباه، مفهوم «عادی شدن» (در جامعه شناسی ماکس وبر) را با مفهوم «سکولار شدن» یکی گرفته و توانسته است، با بافتن نظریه «سکولاریسم نوع چهارم» (اخلاقی ماندن حکومت و سکولار شدن جامعه!) مخالفت خود با دولت احمدی‌نژاد و کوشش خود برای بازگرداندن اصلاح‌طلبان به حکومت را توجیه کند و در این مسیر از پلکان انتصاب انحصاری اخلاقیات به دینکاران و ایجاد حاکمیت آنان برای بهسازی جامعه بالا رفته تا بار دیگر حقانیت رژیم ولایت فقیه را تصدیق نماید.

## فصل چهارم

### نسبت سکولاریسم با مدرنیسم

باورمندان به اصالت حکومت دینی در ایران و، در نتیجه، منکران ضرورت جدائی مذهب از حکومت (امری که اغلب با نام مستعار «جدائی دین از دولت» مطرح می‌شود) - حتی اگر بنا بر مصلحت خود را «دینداران سکولار» بخوانند - همواره به دنبال دلایلی می‌گردند که بتوانند ضرورت توسل به سکولاریسم برای رسیدن به جامعه‌ای درخور کرامت و حیثیت انسان را نفی کنند.

از جمله راه‌هایی که بوسیله اینگونه «نظریه پردازان اسلامی» کشف شده آن است که ابتدا بین سکولاریسم و مفاهیم مهم و ظاهراً حیاتی دیگری ارتباط برقرار کنند و سپس نشان دهند که این ارتباط تنها به تجربه تاریخی مغرب زمین مربوط می‌شود و در مورد جوامع دیگر می‌تواند صادق نبوده و موضوعیت نداشته باشد.

از جمله، یکی از مهمترین مفاهیم مورد استفاده در این روش، مطرح کردن اصطلاح «مدرنیسم» است. در این نوع احتجاج نخست به این نکته اشاره می‌شود که امروزه «مدرن شدن» مهمترین مسئله روز جوامع است و، آنگاه، به شرایط لازم برای این مدرن شدن می‌پردازند. در طی این کار و برشمردن هزار و یک وسیله دیگر، اغلب بصورتی گذرا، این پرسش را نیز مطرح می‌کنند که «آیا جوامع برای مدرن شدن حتماً باید از مسیر سکولار شدن بگذرند؟» و در بیان پاسخ خود به این پرسش می‌کوشند

نشان دهند که بدون سکولاریسم هم می‌توان مدرن شد و، در نتیجه، پرداختن به بحث ضرورت سکولاریسم بحثی فرعی است.

اینگونه «نظریه پردازان» تمایل بسیار دارند که برای اثبات نظر خود از متفکران غربی و دانشگاهیان مغرب زمین مدد بگیرند و تدوین بنیادهای اصلی نظریات خود را بر عهده آنان بگذارند. نظریه پردازی در مورد «مدرنیته بدون سکولاریسم» هم بوسیله برخی از همین نظریه پردازان مغرب زمینی صورت گرفته، فرمول بندی شده و به نظریه پردازان جوامعی همچون جامعه ما تحویل داده شده و می‌شود. مثلاً، می‌توان به نظریه «تعدد مدرنیته‌ها» اشاره کرد که توضیح می‌دهد مدرنیته پدیده‌ای تک ساختی و تک هویتی نیست و می‌توان از راه‌های مختلفی به آن رسید و تنها در تجربه تاریخی مغرب زمین است که نوع مدرنیته غربی با سکولاریسم همراه و همزمان شده است.

این جراحی سکولاریسم و خارج کردن آن از بدن مدرنیته به آن‌ها کمک می‌کند تا بکوشند توضیح دهند که نه تنها جوامع تحت تسلط حکومت‌های مذهبی دارای قابلیت مدرن شدن هستند بلکه اساساً، با توجه به «رستاخیز مذهبی» کنونی و رفتن جوامع بشری به سوی دوران جدیدی از گرایش‌های مذهبی، خود مذهب می‌تواند در مدرن سازی جوامع نقش بازی کند و بخصوص جوامع کهن و سنت زده را کمک نماید تا عقب ماندگی‌های خود را مرتفع ساخته و راحت‌تر مدرن شوند.

ورود و دقت در این بحث بخصوص از دو نظر برای ما ایرانی‌ها اهمیت دارد. نخست اینکه روند غالب کنونی «جهانی شدن» به صور گوناگون منشاء «گریزناپذیری مدرن شدن» جوامع تلقی می‌شود و، در نتیجه، مدرن شدن را مبدل به سرنوشت محتوم همه جوامع می‌کند و، خود بخود، کشور ما و جامعه ایرانی را هم در معرض تشعشع این ضرورت گریزناپذیر نشان می‌دهد. اینگونه است که پرداختن به «گریزناپذیری مدرنیته در ارتباط با روند جهانی شدن»، بعنوان یک بحث اساسی برای ما ایرانیان مطرح می‌شود. دو دیگر اینکه، بهر حال جامعه ما صد و پنجاه سال است که با مفهوم «تجدد» آشنا شده و در راه رسیدن به آن تلاش کرده و در این مورد تجربه‌های گوناگونی را از سر گذرانده است و تاریخ معاصر کشورمان را نمی‌توان بدون توجه به

تلاش‌های ما در راه رسیدن به جامعه‌ای مدرن مورد نظر قرار داد. پس، تجربه معاصر ما واداران می‌کند تا به «مدرنیته» بعنوان مسئله اصلی خود بیندیشیم.

بدینسان، با آوردن ده‌ها نوع از اینگونه دلایل می‌توان این فکر را جا انداخت که صورت مسئله ما ایرانیان بیش از یک قرن است که در ظل «مدرن شدن» فرمول بندی شده و هرچه در تاریخ معاصر ما اتفاق افتاده چیزی جز تلاش ما در راستای مدرن شدن نبوده است.

آنگاه و براحته، می‌توان حدوث انقلاب اسلامی و پیدایش حکومت ولایت فقیه را هم در همین راستا ارزیابی کرده و حتی اگر آن را «واکنش» جامعه سنتی ما نسبت به «تجدد مشروطه‌مدار» بدانیم اما - با توجه به محتومیت «مدرنیته» - این واکنش نیز ضرورتاً جزئی از طی مسیر بسوی «مدرنیته» خواهد بود؛ با این توجه که جامعه ما، پس از سر خوردن از تجربه سکولار عصر پهلوی‌ها، این بار مسیر غیرسکولاری را برای رسیدن به هدف خود برگزیده است. در همین ساحت است که حکومت اسلامی، از دید برخی‌ها، بعنوان یک «حکومت مدرن» مطرح می‌شود و اعمالش به حساب کمک به راهپیمائی جامعه ما بسوی مدرنیته گذاشته شده و برخ کشیده می‌شود!

اما اگر بکشیم تا به «صورت مسئله» برگردیم و با «چشم‌هائی شسته» به تاریخ معاصرمان بنگریم، آنگاه می‌توانیم این پرسش را مطرح سازیم که آیا برآستی در صد و پنجاه ساله اخیر، متفکران و منورالفکران و روشنفکران و سیاستمداران ما آگاهانه متوجه ضرورت گریزناپذیر «مدرنیته» بوده و در راه مدرن شدن جامعه گام برداشته‌اند و در واقع به یک ضرورت گسترده پاسخ گفته‌اند که می‌رفته تا یک قرن بعد بصورت روند «جهانی شدن» خود را بر جوامع مختلف تحمیل کند؟

از نظر من، خوشبختانه یا متأسفانه (که تعیین تکلیفش با شماست!)، چنین نیست و موتور تحولات اجتماعی پیش از آنکه سوخت خود را از امور مجرد و انتزاعی مورد علاقه حکما و فیلسوفان کسب کند، به نیازهای ضروری، واقعی، فیزیکی، و تأثیرگذار بر زندگی روزمره مردم وصل است. همچنانکه مردم جوامع مغرب زمین یکباره خواب‌نما نشده و دل به مفهوم مجردی همچون «مدرنیته» نبسته و در راه

تحقق آن گام زنده‌اند، همین امر در مورد جامعه ما نیز صادق است.

به تاریخ خودمان نگاه کنیم: مگر نه اینکه سرچشمه انقلاب مشروطه نه در «تجدد طلبی» که در «عدالتخواهی» قرار داشت؟ مگر نه اینکه ما به دنبال «یک کلمه» (یعنی «قانون») براه افتاده بودیم و به مشروطه رسیدیم؟ مگر نه اینکه از روس و انگلیس شکست خورده، به عجز و «عقب ماندگی» خود پی برده و می‌کوشیدیم تا راهی برای جبران آن پیدا کنیم؟

پس، اگر چشم‌ها را بشوئیم می‌بینیم که نه در مغرب زمین و نه در ایران، کسی به «تجدد» نیاندیشیده و تلاش‌های خود را برای رسیدن به آن کوک نکرده است. بلکه حرکت از جایی و چیزی دیگر شروع شده و، آنگاه، در مسیر خود، مفهومی همچون «مدرنیته» یا «تجدد» را آفریده است. به عبارت دیگر، من چنین می‌پندارم که علت و غایت حرکت همه جوامع نه تمایل به متجدد شدن که گرایش به عادلانه و قانونمند زیستن بوده است و، آنگاه، هر جامعه‌ای در حد توان و امکان خود، کوشیده است این گرایش را به کرسی نشاند و آن آرزوها را متحقق کند.

پس، «مدرنیته» نه شروع حرکت است و نه غایت آن؛ و نمی‌توان از آن بعنوان «کلید گشایش بحث» استفاده کرد. بجای آن، و لاقلاً به گمان من، این کلید چیزی نیست جز «قانون خواهی و عدالت طلبی» و اگر این دو در ابتدای کار مورد بحث و مذاقه قرار نگیرند طبیعی است که تفکر ما در هزارتوی معماوارهای از مفاهیم معوج گرفتار می‌شود و، لاجرم، به نتایجی معوج هم می‌رسد.

اما اگر کلید بحث را «قانون خواهی و عدالت طلبی» دانستیم و با آن درهای تفکرمان را گشودیم آنگاه نخست باید به این نکته توجه کنیم که اندیشیدن به «قانون» ضرورتاً اندیشیدن به «ذات و منشاء قانون‌گزاری» هم هست، به اینکه قوانین را چه کسانی، به چه مقاصدی، و طی چگونه روندی بوجود می‌آورند و چه راه‌هایی برای طرد قوانین بد و تعدیل قوانین نیمه نابهنجار و وضع قوانین ناسخ وجود دارند.

به هر آدم سالم عقلی اگر اینگونه نگاه به قانون را عرضه بدارید و سپس به او بگوئید که «قوانین ما از آسمان آمده و ما دخالتی در وضع آن‌ها نداریم و نمی‌توانیم آن‌ها را

جرح و تعدیل و نسخ و تبدیل کنیم» او، با اندکی توجه، در می‌یابد که گرفتاری کار کجاست و اگر از او بپرسیم که برای گیر نیفتادن در شرایط نابهنجار، و خروج از بن بست‌ها، چه باید کرد، بصورتی طبیعی خواهیم شنید که «وضع قوانین را خود بر عهده بگیرید و هیچ قانونی را تغییر نپذیر ندانید». بدینسان، هر عقل منتشر هم می‌تواند به ضرورت سکولاریسم (جدا کردن قوانین زندگی اجتماعی از سرچشمه‌های قدسی) پی ببرد و آن را بصورت زبان‌های مختلفی بیان کند، حتی بی‌آنکه ضرورتاً نام «سکولاریسم» را شنیده باشد.

در مورد عدالتخواهی نیز هر عقل سالمی همین مسیر را می‌پیماید و بزودی ریشه‌های «تبعیض‌های اجتماعی» را در «قوانین» (که در کلیت خود سنت‌ها و رسوم و آئین‌ها را نیز در بر می‌گیرند) می‌یابد و دیگر باره به بحث درباره سرمنشاء قانون‌گزاری بر می‌گردد.

پس، کافی است تا نپذیریم که بحث اساسی جامعه ما رسیدن به «مدرنیته» است و بکوشیم تا نشان دهیم که بحث اساسی، همچنان و پس از گذشت یک قرن و نیم، قانون‌طلبی و عدالت‌خواهی است. آنگاه، لاقلاً از این منظر خاص، گام زدن در راه مدرنیته واقعی (که با مظاهر فیزیکی آنچه امروز «مدرن» خوانده می‌شود فرق دارد) چیزی نیست جز حرکت به سوی ایجاد جامعه‌ای که از حاکمیت قانون دست‌ساز انسان و، در نتیجه، قابل تعدیل و نسخ، برخوردار است و می‌کوشد تا، به مدد تکمیل و ترمیم دائم قوانین‌اش، تبعیض‌های اجتماعی را (که نوع سیاسی و اقتصادی و فرهنگی را هم در شکم خود دارند) به حداقل برساند. از نظر من، جامعه «متجدد» واقعی یک چنین جامعه‌ای است و «تجدد» در ابعاد فرهنگی، حقوقی و اجرائی آن رخ می‌دهد، حتی اگر چنین جامعه‌ای از اختراع اینترنت و تلفن دستی و هواپیمای سوپر سونیک بی‌خبر باشد. این جامعه (به نسبت و در مقایسه با جامعه «کهن» فرو رفته در پندار اتصال به آسمان) «جدید» است چرا که، طی انقلابی گسترده، ریشه‌های قوانین خود را از آسمان بریده و به اراده خویش متصل ساخته است.

آنگاه، بانذکی تعمق بیشتر، می‌توانیم دید که حل مسئله نه در صنعتی شدن و پیشرفت‌های فیزیکی جوامع که در پذیرش «انسان‌مداری» نهفته است و نخستین

اصل استقرار «انسان‌مداری» نیز نه نفی خدا و دین و مذهب که نفی اتصال قوانین اجتماعی به عالم غیب است و جلوه‌گاه این «نفی» نیز چیزی نیست جز سکولاریسم.

پس از این ادراک است که البته می‌توان - در یک بحث ثانوی و فرعی - به این نکته نیز پرداخت که آیا ترکیب انسان‌مداری و سکولاریسم لزوماً به استقرار مدرنیته می‌انجامد یا نه؟

در این مورد، خوشبختانه، تجربه غرب نشان داده است که مدرنیته‌ای ساخته شده بر پایه‌های انسان‌مداری و سکولاریسم نافی دخالت مذهب در امر حقوق بشر، بیشتر از تجربه‌های دیگر «قانون‌طلبی و عدالت‌خواهی» (بگیریم مثلاً مارکسیسم - لنینیسم) به پیدایش آزادی، تساهل و حقوق بشر انجامیده است.

از این نظرگاه که بر چشم‌انداز تاریخ معاصر کشورمان بنگریم، خواهیم دید که حتی اگر حکومت اسلامی ایران، از نظر مادی، حکومتی مدرن محسوب شود، از آنجا که پایه‌های آن بر قوانین آسمانی و تبعیضات تغییرناپذیر مندرج در آن‌ها گذاشته شده، مدرنیته آن شکل رشدی سرطانی و خطرناک و مهلک را دارد و بزودی (در مقیاس‌های تاریخی، البته) رهسپار زباله‌دان تاریخ خواهد شد.

آری، من هم می‌پذیرم که بدون سکولاریسم (این فرزند خلف انسان‌مداری) نیز می‌توان به مدرنیته رسید، اما معتقدم که در آن مدرنیته، از قوانین عادلانه و گریزان از تبعیض و بنیاد گرفته بر «حقوق انسان‌مدارانه بشر» (که مسلماً در تخالف با مفهوم جعلی «حقوق بشر اسلامی» است) خبری نخواهد بود.

و از دیدگاه کرامت و حیثیت انسان، نرسیدن به چنین مدرنیته‌ای هزار بار بر رسیدنش ترجیح دارد.

## فصل پنجم

### نسبت سکولاریسم با جامعه مدنی

در پی حدوث انقلاب ۵۷ و تبدیل شدن حاکمیت ایران به استبداد مطلقه مذهبی و برقراری سلطه شرع بر جامعه، و ظاهراً بمنظور کوشش برای درک موانع رشد دموکراسی در ایران، یکی از مفهومی‌های کهن علم سیاست که در دهه دوم انقلاب بشدت مطرح شده و مورد بحث متفکران ایرانی قرار گرفت مفهوم «جامعه مدنی» بود. ما اوج سلطه فکری این «گفتمان» را در انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ و بقدرت رسیدن «اصلاح‌طلبان خودی» مشاهده کردیم. در واقع، دهه ۱۳۷۰ را می‌توان دهه پیدایش مفهوم سحرآمیزی به نام «جامعه مدنی» دانست که قرار بود پاسخگوی همه حرمان‌ها و شکست‌ها و براندازنده همه موانع استقرار دموکراسی باشد. این امر حتی به شخصی همچون سید محمد خاتمی اجازه داد تا با مطرح ساختن شعار ضرورت استقرار «جامعه مدنی» به کارگزاری ولی فقیه برسد، بحث را از «جامعه مدنی» به «تمدن» بکشاند و، در جهان پر آشوب کنونی، از یکسو، درباره «گفتگوی تمدن‌ها» سخن بگوید و، از سوی دیگر، به امکان ایجاد «مردمسالاری اسلامی» اشاره نماید.

آنگاه، طی هشت سال عوام‌فریبی، پرده پوشی، خفت‌پذیری، و ترس از فروپاشی «رژیم ولایت فقیه» - که اصلاح‌طلبان، در کلام رهبرش، یکی از بال‌های محسوب

می‌شوند. موجب شد تا خاتمی از یکسو توضیح دهد که در هنگام مبارزات انتخاباتی ۱۳۷۶ قصدش از «جامعه مدنی» رسیدن به «جامعه مدینه النبی» بوده است و، از سوی دیگر، متفکران اصلاح‌طلب دوم خردادی (یا «اصلاح‌طلبان خودی») نیز دست از پرداختن به مفهوم «جامعه مدنی» بردارند و سر خود را به مطرح کردن مفاهیم معوج شده دیگری در زمینه علوم سیاسی گرم کنند.

در چهار ساله حکومت نظامی احمدی‌نژاد هم اساساً اندیشه جامعه مدنی که سهل است، خود دموکراسی آنچنان به پشت صحنه رانده شده که دیگر در کسی دل و دماغ پرداختن به آن و ارتباطش با «جامعه مدنی» باقی نمانده و کل چنین فکری با این سخن احمدی‌نژاد که «ما در جمهوری اسلامی دنبال دموکراسی نیستیم بلکه می‌خواهیم حکومت اسلامی را پایدار کنیم» و اظهار نظر زعمای دینکاران شیعی که «اسلام بالاتر از دموکراسی است» یا «در اسلام دموکراسی وجود ندارد» به بایگانی ذهن مردمی سپرده شده که در تنگناهای معیشتی «عشق را از یاد برده بودند».

اما، از آنجا که این مفهوم همچنان و هنوز در گفتارهای اصلاح‌طلبان مذهبی و نواندیشان دینی گهگاه نمودی دارد، بنظر می‌رسد که اکنون، عطف به دو دهه تجربه، واریسی درست و بیان روشن مفاهیم کلیدی سیاسی می‌تواند از «تجدید مضحک تاریخ» جلوگیری کند و «اصلاح‌طلبان خودی» را وادارد که، اگر دری به تخته خورد و روزی دیگر باره بقدرت رسیدند، بی‌پرده پوشی و جعل بکار خود مشغول شوند، بردگان زندگی روزمره را با لقمه‌ای نان و عقب‌تر کشیدن روسری‌ها، و ظهور مطبوعاتی خوشخیالی آفرین و باز کردن لای در آزادی‌های صوری خوشحال کنند، و بکار ابقای رژیم‌هایی که در آن سگ را بسته و «گرگ‌ها» را گشوده و آن‌ها را بصورت نخبگان جامعه درآورده است مشغول شوند.

باری، در این مختصر قصد نشان دادن چگونگی دزدیده شدن، مورد تجاوز قرار گرفتن، و بی‌حاصل ماندن مفهوم «جامعه مدنی» - البته به دست «اصلاح‌طلبان خودی» - است و نشان دادن اینکه چرا تحقق این پدیده در حکومت ولایت فقیه ناممکن است و، در نتیجه، در زیر سقف این «جمهوری» (!؟) پرداختن به «مردمسالاری دینی» نیز مضحکه‌ای بیش نیست.

مفهوم «جامعه مدنی» بر حول محور تصور فیلسوفان یونانی عهد باستان از چیزی به نام «پولیس» (polis) ساخته شد که ما آن را در فارسی به «شهر» ترجمه کرده‌ایم اما نزدیکترین واژه مربوط به خودمان در این زمینه را که «پرسه پولیس» باشد (به معنای «شهر پارس‌ها») بهمان صورت نگاه داشته و از ترجمه آن خودداری کرده‌ایم. در عین حال، هنوز خرابه‌های «آکرو پولیس» در آتن کنونی وجود دارند و مورد دیگری از کاربرد واژه «پولیس» را نشان می‌دهند.

در یونان باستان، مردمی هم که در «پولیس» زندگی می‌کردند «پولی تئیا» (politeia) خوانده می‌شدند، که امروزه ما در فارسی از آن‌ها با عنوان «شهروند» یاد می‌کنیم، و فن و هنر گرداندن شهر نیز «پولیتیک» (politike) خوانده می‌شد که اگر بخواهیم واژه‌های فارسی برای آن بکار بریم احتمالاً - بعلت کاربرد واژه «شهر - داری» در معنایی دیگر - باید از ترکیبی همچون «شهرگردانی» استفاده کنیم (که البته فردوسی آن را بصورت «شهر - یاری» می‌آورد). اما ما، متأسفانه و بدون توجه به پیوند بین کلمات، اکنون در این مورد از واژه «سیاست» استفاده می‌کنیم.

در نزد فیلسوفان یونان باستان (که اتفاقاً، در تدوین نظرات خود، به «شهر»های عهد باستان ایران و «شهریاری» بزرگانی همچون کورش هخامنشی توجه تام داشتند) «شهر» یک پدیده فیزیکی حاصل از جمع خانه‌ها و خیابان‌ها و ساختمان‌های دولتی و تجاری نبود، بلکه جایگاه نوعی زندگی خارج شده از عهد توحش و منظم شده بر بنیاد آداب و رسوم خاص محسوب می‌شد و به همین دلیل در نزد آن متفکران مفهوم «شهرنشینی» با مفهوم «شهروندی» تفاوت می‌یافت. هرکس که در شهر زندگی می‌کند شهرنشین است اما اگر یک شهرنشین با آداب و رسوم و طرز زندگی اجتماعی شهری آشنا نداشته باشد، و یا آن را رعایت نکند، شهروند محسوب نمی‌شود.

(همینجا این معترضه کوچک را نیز یادآور شوم که «شهر» یونانی با «شهر» ایرانی از آن جهت قرابت داشته که «شهر» در فرهنگ ایران - مثلاً در واژگان شاهنامه‌ای و در ترکیباتی همچون «ایران‌شهر» - بیشتر به معنای «کشور» است و شاید بهتر می‌بود که «پولیس» را به «کشور» و «پولی تئیا» را به «کشورمندی» ترجمه می‌کردیم که نکردیم و در نتیجه اکنون مجموعه همپیوند واژگانمان در ده‌ها جا از هم گسیخته

شده است. باشد تا شاید روزگاری فرا رسد که بتوانیم پالایش زبانمان را از محدوده واژه سازی به حوزه توجه به پیوند خانوادگی واژه‌ها منتقل کنیم).

باری، فیلسوفان یونانی از «پولیس» به «پولی تئیا» و از آن به «پولی تئوما» (politeuma) رسیدند که این آخری همان وصف «چگونگی شهروند بودن و شهروندی» است. آنان بیشترین تفکرات خود را معطوف توصیف چگونگی «شهروندی» کردند و از دل این توصیفات بود که به مفهوم «زندگی نیک توأم با همزیستی» رسیدند و «شهر» را همچون «محل همزیستی شهروندان برای داشتن زندگی نیک» توصیف کردند و، آنگاه، هر متفکر به ارائه نظرات خود در مورد شرایط لازم برای برقراری و رسیدن به «همزیستی شهری» پرداخت.

مثلاً، فقط برای نشان دادن یک نمونه از شرایطی که «زندگی نیک توأم با همزیستی» را ممکن می‌سازد، می‌توان به نظریات سقراط رجوع کرد که شهروندی را «ایجاد فضائی برای حل اختلاف از طریق گفتگو (دیالکتیک)» می‌دانست، و خود بخود روشن است که او به «انواع روش‌های دیگر - و احتمالاً خشن‌تر - حل اختلاف!» هم نظر داشته و این یک روش را تجلی خروج از قانون جنگل و «پولی تئوما» یا «شهروندی» می‌دانست.

افلاطون «شهر» را با مفهوم «جامعه عادل» یکی می‌گرفت و معتقد بود که شهروندان باید همگی در خدمت «خیر جمعی» بوده و در این راه از فضائل چهارگانه خردمندی، شجاعت، میانه‌روی و عدالت بهره‌مند باشند و هر شهروندی، بر اساس «شایسته سالاری»، بکاری مشغول باشد که در آن توانائی و مهارت بیشتری دارد. آنگاه، ارسطو این «تعامل خردمندان، شجاعانه، و عادلانه بین شهروندان» را به زیور «آزادی» آراسته و «تعامل آزادانه» را همچون نخ گردن بندی می‌دانست که انواع گروه‌های اجتماعی را بهم پیوند می‌زند. او معتقد بود که مجموعه این گروه‌ها - و روابط بین‌شان - زندگی شهروندی را ممکن می‌سازد. او در واقع، در کتابی که درباره «علم شهر-یاری» (politike) تدوین کرد، مجموعه‌ای را ارائه داد که از دل آن تصور امروزی ما از «مدنیت» بیرون آمده و چند و چون بنیادین «انسان و جامعه مدنی» را تعریف و مشخص می‌کند، آنگونه که همه تحولات و تطورات مفهوم «جامعه مدنی»

در نزد صاحب نظران بی‌شمار این تعریف کلی از مدنیت را منسوخ نساخته است. در عین حال، رسیدن به مفهومی که ما آن را به «مدنیت» ترجمه کرده‌ایم، نشان می‌دهد که چگونه متفکران اسلامی، به هنگام ترجمه کتب فلاسفه یونان باستان، در برابر «پولیس» واژه «مدینه» را و در برابر «پولی تئوما» واژه «مدنیت» را قرار دادند و، صرفنظر از اینکه - بدینسان - راه را به سوء استفاده‌هایی همچون قرار دادن «مدینه النبی» بجای «مدینه فاضله» گشودند، مفهوم پیچیده اما قابل درک «تمدن» را به ما ارزانی داشتند. خوشبختانه بنظر می‌رسد که امروزه، هنوز در جامعه ما کسی این نکته را نفی نکرده است که «جامعه متمدن» جامعه‌ای است که در آن اختلاف با بحث و گفتگو حل می‌شود و مردمان نسبت بهم رفتاری دوستانه، همراه با اعتدال و تحمل و برخاسته از خرد دارند. یعنی، تعریف یونانی «جامعه مدنی» هنوز زنده است.

در این میان، و تا از یونان باستان دور نشده‌ایم، باید ناگفته نگذارم که، در تصور فیلسوفان کهن یونان از «شهر»، جدائی و تفاوتی بین شهروندان و حاکمیت (و البته دولت) وجود نداشت و از دل همین پیوند اندامیک (ارگانیک) بین آن‌ها بود که مفهوم «دموکراسی» بوجود آمده بود. در اینجا واژه «پولی تئیا» و «دمو» در هم آمیخته شده و دموکراسی را، نه به معنای «مردم سالاری» که به معنای «شهروند سالاری» خلق کرده است. یعنی، این فقط «انسان متمدن» (انسان گفتگو کننده، شجاع، عادل، میانه رو و آزاد) بود که به مقامی می‌رسید که می‌توانست حاکمان جامعه را معین ساخته و اختیار کار را به دستشان بسپارد، عملکردشان را زیر نظر گیرد، به آن‌ها اعتراض کند و اگر لازم شد از مقامی که دارند خلع‌شان نماید. در تصور کهن یونانی از «شهر»، حاکمان و شهروندان در تعاملی آزادانه و مشفقانه بسر می‌بردند. (در این مورد نیز توجه این فیلسوفان به مفاهیم «شهروندی» و «شهریاری» در ایران باستان امری بلا تردید است).

اما چرخ تاریخ گشت، تمدن یونان باستان رو به زوال گذاشت و، در غرب آن سرزمین، تمدن روم جانشین و میراث خوار یونان شد. زبان رومیان «لاتین» خوانده می‌شد و آنان دست به ترجمه آثار متفکران یونان باستان زدند و در برابر هر واژه

یونانی واژه‌های لاتین را نشان‌دهند.

در طی همین روند بود که واژه محوری و مرکزی «پولیس» - با حفظ معناهای خود - به واژه لاتین «سیتا» (citta) تبدیل شد و از دل آن واژه‌های گوناگونی، از «سیتادل» (citadel) گرفته تا «سیتی» (city) امروزی، استخراج شد. «پولی تیا» تبدیل به «سیتیزن» (citizen) شد و «پولی تئوما» به دو واژه «سیتیزن شیپ» (citizenship) و «سیویلیزیشن» (civilization) مبدل گشت.

و عاقبت این «سیسرو»، خطیب بزرگ روم، بود که عبارت «societas civilis» را خلق کرد که امروز بصورت «سیویل سوسایتی» (civil society) درآمده و به «جامعه مدنی» ترجمه شده است و در واقع - با ملاحظات مختلفی که جای بحث آن در این مقاله نیست - معادل «جامعه متمدن» نیز بکار می‌رود و همان معانی ناشی از تمدن و مدنیت را با خود دارد.

اما، پیش از اینکه مفهوم «جامعه مدنی» یونانی - رومی به دوران مدرن برسد، مجبور بوده است که از کوره گدازانی عبور کند که در حرارت ذوب کننده خود شرط جدیدی را برای تحقق «جامعه مدنی» به شرایط دیگر پیشین افزوده است. نخست اجازه دهید به ماهیت خود آن کوره گدازان بپردازیم.

جامعه بشری - بخصوص غربی - پس از استقرار نظام «بزرگ مالکی»، به نوعی تضاد و تعارض دچار گشت. بدین معنی که، بصورت همزمان، دو نیروی متقابل و متضاد در جامعه بوجود آمدند. یکی نیروی بازمانده از عصر کهن بود که در قالب «حاکمیت» و «دولت» (و پادشاه) مطرح می‌شد، و دیگری نیروی «بزرگ مالکی» بود که مخارج پادشاه را فراهم کرده و در جنگ‌ها سربازان ارتش او را تأمین می‌کرد. در واقع، «فئودالیسم» شکل اولیه آن چیزی است که امروزه «فدرالیسم» خوانده می‌شود. و این یکی شکل متمدنانه و خردمندانه آن دیگری است. در فئودالیسم هم دو نیروی «محلی» و «مرکزی» روبروی هم قرار داشتند و ناگزیر به نوعی همزیستی دردناک و از سر نیاز با یکدیگر بودند.

آنچه ورود تاریخ مغرب زمین به دوران «قرون وسطی» خوانده می‌شود چیزی نیست جز اینکه پادشاهان، برای بدست گرفتن حاکمیت مطلقه و سرکوب فئودال‌های محلی،

تصمیم گرفتند تا «حقانیت» حکومت خود را نه از طریق جلب موافقت بزرگ مالکان فئودال (نوعی دموکراسی اشرافی)، که از جایی بکلی مجزا از آن تأمین کنند و برای این کار بهترین راه را توسل به مذهب دیدند. اینگونه بود که مذهب، بعنوان نهادی که فرامین آمده از عالم غیب خداوند را بر زمین جاری می‌ساخت، این وظیفه را بر عهده گرفت که «حقانیت» حکومت پادشاه را به «مشروعیت» (یعنی مطابق «شرع» بودن) تبدیل کند و اثبات نماید که پادشاه منصوب خدا است و نه فئودال‌ها.

بدینسان پادشاه از حمایت کامل مذهب برخوردار می‌شد و مذهب هم بازوی نظامی و سرکوبگر پادشاه را در اختیار خود می‌گرفت. و این چیزی نبود جز یکی شدن حکومت و مذهب.

و مذهب بقدرت رسیده تاخت و تاز آغاز کرد، راه خرد را بست و راه وحی و الهام را گشود، راه قانونگزاری انسان‌ها را سد کرد و بجای آن «شریعت نبوی» را مستقر ساخت، کنجکاو و کشف و نوآوری را ممنوع کرد و اینگونه امور را کفر و زندقه و ارتداد و خروج از دین نامید. اینگونه است که وقتی از قرون وسطی، یا اعصار تاریک اروپا، نام می‌بریم در واقع منظورمان زمانی است که پادشاه از مردم می‌برد و به کلیسا می‌آویزد (و هرگونه شکلی از دخالت مردم در حکومت را از میان بر می‌دارد تا به ولایت مطلقه پادشاه برسد) و کلیسا نیز به کار قلع و قمع آزادی فکر و شجاعت بیان و عدالت و تساهل و تسامح پرداخته، دادگاه‌های پرس و جو کننده مذهبی (انکیزیسیون) براه می‌اندازد و، به عبارت دیگر، «جامعه مدنی» را تعطیل می‌کند.

آنگاه، عصر روشنگری با فکر بازگشت به ماقبل قرون وسطی و به دوران شگفت یونان باستان آغاز می‌شود و متفکرانی که علیه وضعیت تاریک قرون وسطی برخاسته بودند به جستجوی آن بر می‌آیند تا راه‌های این بازگشت و استقرار شرایط بازسازی جامعه مدنی را بیابند.

آن‌ها، در جستجوهای خویش، به زودی متوجه آن شدند که حکومت کلیسا - که از بازوی نظامی و سرکوبگر دولت استفاده می‌کند - مهمترین مانع خروج از عصر تاریکی و بازگشت به (یا رنسانس = نوزائی) تفکرات عهد یونان است؛ و تا حکومت و مذهب دست در دست هم دارند راهی برای اعاده آزادی، دموکراسی، عدم تبعیض،



و همزیستی مسالمت آمیز وجود ندارد.

اینجا بود که متفکرین عصر روشنگری شاه کلید گشایش در بسته تاریخ خویش را در مفهوم - واژه «سکولاریسم» یافتند و آن را «جدائی مذهب از حکومت» (و نه دین از دولت) تعریف کرده و برای تحقق این مهم همت گماشتند و از دل این کوشش بود که بازآفرینی جامعه مدنی، و بازگشت مدنیت و زندگی متمدنانه ممکن شد.

باقی نکته‌ها و فکرها در این زمینه همه مربوط به بحث‌هایی است در قلمرو علم گرداندن جامعه مدنی (politica) که امروزه با نام «علوم سیاسی» مطرح است و درباره حکومت، دولت، حقوق شهروندی، و روابط این دو با هم بحث می‌کند و پرداختن به حتی رئوس مطرح شده در این علم و تاریخ تحولات اندیشه سیاسی مربوط به آن در دوران مدرن کار یکی دو صفحه نیست. (۱)

اما آنچه می‌خواهم از این تفصیلات نتیجه بگیرم آن است که همین تجربه تاریخی اروپا نشان می‌دهد که هر آن گاه، و هر کجا، که حاکمیت و مذهب یکی شوند، آنچه بلافاصله بخطر می‌افتد و از بین می‌رود «جامعه مدنی» است و در حاکمیت مذهبی راهی برای استقرار جامعه مدنی وجود ندارد و ماهیت فریب بزرگ «اصلاح‌طلبان خودی» در کشورمان از طریق توجه به همین قاعده تجربی و نظری آشکار می‌گردد.

در واقع، درست‌ترین تعبیر از «برقراری جامعه مدنی در سایه ولایت فقیه» همانی است که سید محمد خاتمی، با شعبده بازی برای توجیه بی‌وفائی خود نسبت به مردم، مطرح ساخت. بله، حکومت مذهبی می‌تواند «جامعه النبی» بیافریند اما از ایجاد «جامعه مدنی» عاجز است. این دو نوع جامعه با هم متنافراند و در یکجا جمع نمی‌شوند، فرقی نمی‌کند که این «جامعه النبی» قرون وسطای اروپا باشد یا «جامعه النبی» مستقر در کشور ایران؛ این هر دو به یک سان از «مدینه فاضله» متفکران یونان باستان - که خود آن را از ایران عهد خویش الهام گرفته بودند - به دوراند.

و بالاخره، امروزه، با توجه به ضرورت برقراری سکولاریسم بعنوان پیش شرط

رسیدن به «جامعه مدنی»، بی‌راه نخواهد بود که بگوئیم بجای عبارت «جامعه مدنی» براحتی می‌توان از «جامعه سکولار» سخن گفت و از این طریق راه را بر هرگونه مغلطه بست.

### پانویس:

۱. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به متن سخنرانی من در «کانون سخن لس آنجلس» تحت عنوان «موانع پیدایش جامعه مدنی در ایران» در تاریخ ۱۶ ماه دسامبر ۲۰۰۲ که در سایت شخصی من موجود است.

## فصل ششم

### نسبت سکولاریسم بادموکراسی

شاید همگی بپنداریم که ممکن نیست کسی طبیعت مقصد سفر خویش را با وسیله نقلیه‌ای که او را به آن مقصد خواهد رساند یکی بگیرد و یا حتی تا آنجا دچار گیجی شود که خیال کند برای رسیدن به مقصد باید به «مقصد» اولویت داد و نه به «وسیله نقلیه». یعنی، در یک مثال عینی و ملموس، هر کس می‌تواند بفهمد که برای رفتن به سفر و رسیدن به «مقصد» ما به «وسیله نقلیه» ای نیازمندیم و بدون داشتن آن رسیدن به مقصد ممکن نیست.

اما، به محض اینکه پا را از حدود مثال‌های عینی و ملموس بیرون نهاده و به مجموعه مفاهیم مجردی فکر کنیم که در آن‌ها نیز مقصد و مقصود و حرکت و سفر و رفتن و رسیدن و وسیله نقلیه و راه و چاهی در میان باشد، بسیاری از ما از درک تفاوت طبایع این اجزاء، و اولویت‌های آن‌ها نسبت به یکدیگر، عاجز می‌شویم و با بیان سخنانی صرفاً در ظاهر منسجم و معقول، نشان می‌دهیم که چگونه ذهن اغلب ما از داشتن نگاه و دید سیستماتیک نسبت به مجموعه‌های مجرد و مفاهیم انتزاعی محروم است.

یافتن اینگونه از مجموعه‌های انتزاعی کار دشواری هم نیست. مثلاً، در مقوله‌های سیاسی - اجتماعی، ما از مفاهیم مجردی یاد می‌کنیم که اغلب با هم می‌آیند و

یا می‌توان آن‌ها را در مجموعه‌هائی گرد هم آورد. مثلاً، در دنیای دوگانه مفاهیم، می‌توان یکبار از مجموعه‌هائی همچون «دیکتاتوری، سرکوب، تقلب انتخاباتی، رد صلاحیت افراد صالح، عدم اجرای پیش بینی‌های قانونی، شکنجه، امحاء حقوق شهروندان، و...» سخن گفت و، در مقابل، از مجموعه دیگری یاد کرد که در آن اجزاء مختلفی همچون «حقوق بشر، قانون اساسی، آزادی انتخاب شدن و انتخاب کردن، صحت جریان انتخابات، دموکراسی، سکولاریسم، آزادی بیان و تبلیغ، و...» وجود دارند. این دو دسته از مفاهیم، هر یک، در داخل جمع خود، دارای پیوند و قرابت و نزدیکی هستند. آن‌ها که طرفدار مجموعه دوم‌اند اغلب در گفتار و نوشتارهایشان این مفاهیم را مرتباً تکرار، بازبینی، بازتعریف کرده و توضیح می‌دهند. طرفداران مجموعه اول اما ناچارند همین الفاظ بکار گرفته شده از جانب گروه دوم را به استخدام خود در آورده و با پیچاندن معانی کاربردی آن‌ها مفاهیم مورد نظر خود را در داخل آن‌ها تزریق کرده و رفتارهای خویش را توجیه نمایند.

تا اینجای داستان مشکل چندانی وجود ندارد. یک طرفدار حقوق بشر خود بخود مدعی خواهد بود که خواستار آزادی و برابری حقوقی و دموکراسی و (احیاناً) عدالت اجتماعی هم هست و خواهد کوشید تا نشان دهد که چرا این مفاهیم با یکدیگر پیوند دارند و، بقول قدیمی‌ها، «چون که صد آمد نود هم پیش ماست».

مشکل اما در آنجا آغاز می‌شود که بخواهیم این مجموعه مفاهیم مرتبط با هم را بصورتی منطقی کنار هم بچینیم و هدفمان از این چینش هم، از یکسو، مشخص کردن طبایع مختلف اجزاء باشد و، از سوی دیگر، اولویت کارکردی آن‌ها نسبت به یکدیگر. اینجاست که مسئله تعیین مقصد حرکت و وسیله حرکت برای رسیدن به مقصد و منازل توقف و سوخت‌گیری و نقشه راه و غیره بر کل این مجموعه سایه می‌افکند و به ما امکان می‌دهد تا بکشیم دریابیم که کدام یک از این مفاهیم مقصد و مقصود ما هستند و کدام یک نقشه راه یا وسیله‌ای که ما را به آن «مقصد اعلا» واصل می‌کند. درست در اینگونه مواقع است که کل منطق و سیستم فکر کردن و طرز استدلال و چینش صغرا و کبرای مسئله به چالش کشیده می‌شود و صحت و سقم آنچه می‌گوئیم روشن می‌گردد.

بگذارید من فقط نوع چینش خودم از این مفاهیم، همراه با دلایلم برای این گونه چینش، را شرح دهم و قضاوت را به خواننده واگذارم. در این راستا، بیائید نخست فهرستی از اجزاء مجموعه مفاهیم انتزاعی دوم را پیش روی خود بگذاریم، مثلاً:

قانون اساسی

آزادی انتخاب شدن و انتخاب کردن

صحت جریان انتخابات

رفع تبعیض

دموکراسی

سکولاریسم

آزادی خواهی

مبارزات مدنی

آزادی بیان و تبلیغ عقیده

و...

حال، می‌توانیم از خود پرسیم که «کدام یک از این مفاهیم مقصد و مقصود ما هستند؟» در کار یافتن پاسخی بدین پرسش، از نظر من، باید دید که کدام یک از این مفاهیم، در صورت تحقق، دیگر مفاهیم را در رشته‌ای منسجم گرد هم می‌آورند. برای این کار هم فکر می‌کنم که باید به گوهر اصلی همه این مفاهیم توجه کرد و دید که آن‌ها - همگی - در خدمت چه و که هستند. برای این کار هم چاره‌ای نداریم تا به تاریخ دویست سیصد ساله اخیر جهان نگاه کنیم تا دریابیم که همه این مفاهیم در پی خروج انسان اروپائی از ظلمات قرون وسطای تاریخ‌شان خلق شده‌اند؛ و این «خروج» حرکتی بوده است از وضعیت تمرکز و انحصار قدرت سیاسی در دست عده‌ای که، به دلایل مختلف، خود را محق در داشتن مهار قدرت می‌دانسته‌اند، و محروم بودن بقیه مردمان از قدرت و، در نتیجه، مطیع و منقاد بودنشان، یا به آکراه و یا به رغبت، در برابر صاحبان زور و زر.

یعنی، «خروج» مزبور عبارت بوده است از حرکت از «انحصار قدرت» و رفتن به جانب «تعمیم آن»، آنگونه که عاقبت، در حوزه فلسفه، اندیشه «انسان‌مداری»

حاکم شده است و در حوزه سیاست مفهوم «تعلق قدرت سیاسی به ملت». این دو حوزه، مثل دو روی یک سکه، جهان‌بینی کنونی جوامع پیشرفته غربی را تأمین کرده‌اند و از دل آن‌ها است که ما به مفهوم «دموکراسی» رسیده‌ایم که در فارسی به «مردم سالاری» ترجمه شده و من، بخاطر وجود ابهام در واژه غیر علمی «مردم»، دوست دارم آن را به «ملت سالاری» ترجمه کنم، چرا که می‌اندیشم تا زمانی که جهان بر مدار «ملت - دولت» های مدرن می‌گردد و چیزی به نام حکومت جهانی بوجود نیامده است، محور اصلی علوم سیاسی کنونی مفهوم «ملت» و «آزادی‌ها» و «حقوق» اوست.

مقصد جامعه مدرن رسیدن به جایی است که ملت‌ها صاحب حقیقی قدرت سیاسی باشند و، با مهار کردن آن بوسیله قانون، اجازه ندهند که کارگزارانشان - یعنی آن‌ها که انتخاب و استخدام شده‌اند تا در خدمت تحقق آرمان‌های ملت باشند - دست به محو و نابودی آزادی‌ها و حقوق آحاد ملت بزنند. چنین تشکلی، در نمود اجتماعی خود، یک «جامعه دموکراتیک» خوانده می‌شود.

می‌خواهم بگویم که از دید من «مقصد اعلا»ی همه ملت‌های کنونی دنیا رسیدن به برقراری انسان‌مداری و ملت سالاری است. اگر چنین وصلی ممکن باشد آنگاه در یک چنین جامعه دموکراتیکی دیگر از بیدادهائی که کشوری همچون ایران ما دچار آن است خبری نخواهد بود، حقوق طبیعی و اجتماعی انسان‌ها رعایت خواهد شد، آحاد ملت در مقابل قانون، بدون در نظر گرفتن رنگ پوست و جنسیت و زبان و مذهب و عقیده‌شان، برابر خواهند بود، در اعمال حقوق خود آزادی خواهند داشت و در وضعیتی عادلانه زندگی خواهند کرد.

من با چنین منطقی است که اعتقاد دارم «دموکراسی» شهری است که ما آرزوی رسیدن به آن و دیدار منظره‌های دلکش‌اش را در دل خویش می‌پروریم، همه گرفتاری‌ها مان را در دورافتادگی از آن می‌بینیم و ساعت مخالفت‌ها و مبارزات و شورش‌ها و انقلاب‌ها مان را بوقت آن کوک می‌کنیم؛ هر چند که دیده‌ایم و اکنون می‌دانیم که هر مخالفت و مبارزه و شورش و انقلابی لزوماً متضمن وصول ما به شهر آرمانی «دموکراسی» نخواهد بود.

باری، بسیاری از مفاهیم مجموعه مورد بحث ما در داخل چنین مقصد و شهری قابل تحقق‌اند؛ چرا که در شهر دموکراسی است که می‌توان از حقوق انسان سخن گفت، آزادی آن‌ها را در عمل مشاهده کرد؛ همزیستی عقاید گوناگون را با حواس خود سنجید، و برابری حقوقی آدمیان را در کار و عمل به تجربه کشید.

بدینسان، در دیدگاه من، اجزاء مجموعه مفاهیم انتزاعی ما، از لحاظ زمان‌بندی اجرائی، به دو نیمه تقسیم می‌شوند و «دموکراسی» مفهومی مرکزی است که این تقسیم‌بندی را ممکن می‌سازد. بدون تحقق دموکراسی پاسداشت و نگهداشت حقوق بشر ممکن نیست؛ بی دموکراسی برابری حقوقی و جنسیتی و نژادی تحقق نمی‌یابد، و در جامعه غیر دموکراتیک آزادی بیان و تبلیغ عقیده و دگراندیشی و دگرباشی آرزویی محال است. پس، باید پذیرفت که برای رسیدن به بخشی از مجموعه مورد نظر ما «اولویت» با برقراری دموکراسی است.

البته توجه کنید که بحث ما یک بحث نظری است که می‌تواند ما را به اتخاذ روش‌ها و تصمیم‌های عملی راهنمائی کند. و واضح است که در یک بحث نظری این امکان وجود دارد که کسی مثلاً بگوید که «من اعتقاد دارم رعایت حقوق بشر بر برقراری دموکراسی اولویت دارد، چرا که اگر این حقوق رعایت نشوند خود بخود رسیدن ما به دموکراسی نیز حاصل نخواهد شد». اما به محض اینکه پای خود را از حوزه نظر بیرون نهاده و به حوزه عمل وارد شویم می‌بینیم که تا مردم صاحب اصلی قدرت سیاسی نشوند و نمایندگان واقعی خود را در مصادر این قدرت نشانند و آن‌ها را در برابر خود پاسخگو، قابل عزل، و خدمتگزار سازند امکان اجرائی تأمین حقوق و برابری و آزادی افراد وجود نخواهد داشت. لذا، از منظر عملی، رسیدن به دموکراسی برای تحقق این نوع مفاهیم اولویتی غیر قابل انکار دارد.

در عین حال، می‌توان به آسانی دید که چگونه مفاهیمی همچون مبارزه برای کسب آزادی و برابری حقوقی و خواستاری اعمال حقوق بشر و دست زدن به نافرمانی مدنی و نظایر آن‌ها در یک جامعه واقعاً دموکراتیک رفته رفته بی معنا می‌شوند یا جای خود را به مفاهیمی همچون نگاهداشت و مراقبت از آزادی‌ها و حقوق به دست آمده می‌دهند و یافتن و اعمال اینگونه راه‌هاست که مداوماً در صدر اولویت‌های

اینگونه جوامع قرار می‌گیرد. علت روشن است: مبارزه برای کسب آزادی و برابری حقوقی و خواستاری اعمال حقوق بشر و دست‌زدن به نافرمانی مدنی همه به مراحل پیش از رسیدن به دموکراسی تعلق دارند و همگی «راه»‌های وصول به دموکراسی محسوب می‌شوند.

در این میان، در نظر و منظر من، یک مفهوم مجرد و مهم وجود دارد که اغلب در اینگونه بحث‌ها بلا تکلیف و معلق می‌ماند و آن مفهوم «رفع تبعیض» است. توضیح می‌دهم: اگر دموکراسی به معنی حکومت ملت‌ها بر خودشان، بدست گرفتن زمام امور خویش و خودگردانی و استقلال جامعه خود است، حصول به دموکراسی بدون «رفع تبعیض»‌های گوناگونی که احاد درونی ملت‌ها را در گروه‌های «مختلف الحقوق» گرد می‌آورند ممکن نیست. در یک جامعه دموکراتیک نمی‌توان شهروند درجه یک و دو و سه داشت؛ نمی‌توان به سفیدپوستان حق بیشتری از بقیه داد؛ نمی‌توان مسلمانان را برتر از غیرمسلمانان دانست و نمی‌توان به مردان همچون موجوداتی برتر از زنان نگریست. اگر چنین تبعیض‌هایی در متن خود جامعه و باورها و فرهنگ آن موجود و کارا باشند راه رسیدن به دموکراسی در چنین جامعه‌ای بسته است و مبارزات آزادیخواهانه و مقاومت‌های منفی اگرچه ممکن است به سقوط حکومت موجود بیانجامند اما تبعیض مسلط بر جامعه راه را برای بقدرت رسیدن دموکراسی نخواهد گشود و به بازتولید خودکامگی‌های نوین خواهد انجامید.

اگر به مثال اول این فصل برگردیم، می‌توان گفت: اتوبوسی که به سوی مقصد دموکراسی روان است، اگر فقط بخشی از مردمان را با خود ببرد و بخشی دیگر را اجازه سوار شدن ندهد، هرگز ملت را به مقصد نخواهد رساند. شرط وصول به مقصد (دموکراسی) برای یک ملت آن است که وسیله نقلیه‌ای که بر آن سوار می‌شود اعمال کننده تبعیض نباشد. اتوبوسی که بر در آن نوشته شده باشد «ورود سیاه‌پوستان ممنوع است» هرگز به مقصد یک جامعه واقعاً دموکراتیک نخواهد رسید. وسیله‌ای که بر پیشانی‌اش نوشته شده باشد ما به سوی مقصد «جمهوری اسلامی» حرکت کرده‌ایم، خود، هم از آغاز، اعلام داشته است که «جمهوری اسلامی» نمی‌تواند شهر آرزویی دموکراسی خواهان باشد؛ چرا که در آن مقصد بخشی از مردم بر بخشی دیگر

اولویت و برتری خواهند داشت.

بنظر من، در مبارزات آزادیخواهانه و دموکراسی طلبانه، مهم ترین اقدام، در همان ایستگاه مبداء، رفع تبعیض از مسافرانی است که در مجموعه خود یک ملت را بوجود می‌آورند. اگر این رفع تبعیض از همان آغاز قطعی و اجرائی نشود هر آن وسیله‌ای که براه بیافتد مسافرانش را به مقاصد دیگری همچون «شهر خودکامگان» و «کشور انحصارطلبان» خواهد برد؛ حتی اگر بر همه در و دیوارش شعارهای حق طلبانه و آزادیخواهانه چسبانده باشند. پس پذیرش ضرورت «رفع تبعیض» از جانب دموکراسی خواهان هم از شرایط ماقبل دموکراسی محسوب می‌شود.

حال به مفهومی دیگر بپردازیم. بنظر من اندیشه و اصل «رفع تبعیض از مسافران در سرآغاز راهپیمائی به سوی مقصد دموکراسی» امری است که در مفهوم «سکولاریسم» یافت می‌شود و من اعتقاد دارم که بدون اولویت بخشی به «سکولاریسم» نه «رفع تبعیض» تحقق می‌یابد و نه رسیدن به دموکراسی ممکن می‌شود.

می‌دانیم که هر «اعمال تبعیض» توجیه عامه پسند خود را می‌طلبد. هر مذهبی می‌گوید خلق را خالق است که من نماینده او و خواست‌هایش بر زمین هستم و پس - بین پیروان من که برآورنده خواست‌های خالق اند و مردمان دیگری که، به غلط، خدایان و فرامین دیگری را پیروی می‌کنند تفاوت وجود دارد. هر حکومتی که بخواهد بخشی از مردم را بر بخشی دیگر برتری دهد نیز همین راه را می‌پیماید. نژادپرستان - در هر نژادی - برتری هم‌نژادان خویش را توجیه می‌کنند و از تخم پاک و نژاد بهتر و شعور والاتر خویش دم می‌زنند و با کمک همین «توجیه» کوره آدم‌سوزی راه می‌اندازند؛ و اهل عقیده خاص هم دگراندیشی و دگرباشی را بر نمی‌تابند و، در نتیجه، معمار گورستان خاوران می‌شوند.

بنظر من، اعتقاد به سکولاریسم و هم پیمان شدن همه «نیروهای رزمنده در راه وصول به دموکراسی»، شرط اولیه و نخستین گام در راهپیمائی قابل اعتماد به سوی دموکراسی است.

در عین حال از سکولاریسم نیز می‌توان، این بار در تضاد با ایدئولوژی و برای سنجیدن آدمیان دموکرات از غیر دموکرات، استفاده کرد. مثلاً، می‌توان با قاطعیت

ادعا کرد که هر آن کس که با سکولاریسم نو مخالف است و بر حقانیت مذهب خاصی پافشاری می‌کند حتماً ریگی در کفش خود دارد و می‌خواهد شما را سوار اتوبوسی کند که ظاهراً به کعبه می‌رود و عاقبت سر از ترکستان در می‌آورد!

«دموکراسی»، در همه وجوه ناب و تام و تمام و غیره‌اش، هرگز بر «سکولاریسم» پیشی و اولویت ندارد. در عالم واقعیات اجرائی، بدون استفاده از این شرط اولیه، «دموکراسی» نمی‌تواند چیزی جز یک «آرزوی محال» یا یک «آرمان مقدس»، که هرگز رنگ تحقق بخود نمی‌گیرد، باشد.

## فصل هفتم

### نسبت سکولاریسم با انتخابات

اکنون یک سیاه پوست بر آمریکا حکومت می‌کند و در ایران یک آخوند. یکی نماد رفع تبعیض است و دیگری نماد استقرار تبعیض. یکی برآمده از متن قانونی سکولار است و دیگری پرورده قانونی ضد سکولار. در این تفاوت‌ها تأمل کنیم.

از نگاه «تبعیض شناسی»، آمریکا سرزمین عجایی است که در آن هزار و یک ملاحظه‌گاه سراپا متضاد با هم در کارند. از یکسو در این جامعه آزادی فردی، مالکیت فردی، توانائی و گشوده بودن راه‌های ثروتمند شدن، و نیز امکان متفاوت بودن در معیشت و نوع زندگی همچون ارزش‌هائی مقدس پاسداری می‌شوند و، از سوی دیگر، قانونی که بر این مردمان گوناگون و گوناگونی طلب حکم می‌راند بر بنیاد یک اصل مهم بوجود آمده است که فراتر از هر آزادی و حقی قرار دارد: «انسان‌ها در برابر قانون، و از لحاظ آزادی و حقوق، با هم برابرند و هیچ قانونگزاری نمی‌تواند بر مدار نابرابری و سلب حق و آزادی افراد جامعه دست بکار شود».

البته تاریخ به ما نشان داده است که بین «وضع قانون» تا «نهادینه شدن» و «اجرائی گشتن» گسترده آن فاصله‌ای همچون فاصله زمین تا ماه برقرار است. اما، بهر حال، انسان برتری خواهی که میلیون‌ها سال هراس از قحطی و کوشش برای گردآوری و ذخیره و، آنگاه، تلاش برای دستیابی به قدرت برای حفظ ذخایر

خویش را در ژن‌های خود حمل می‌کند و همه مذاهب و آئین‌ها و ایدئولوژی‌هایش را برای نهادینه کردن امتیازهای گرد آورده و توفیق و تسلط خود بر دیگران بوجود آورده است، در سحرگاهان بلوغ اجتماعی خود به امکان خروج از وحش و رسیدن به آدمیت اندیشیده و آن را در «ناکجا آباد بی‌تبعیضی» یافته و بدان صورتی قانونی داده است.

اینکه بگوئیم در آمریکا نیز تبعیض بشدت برقرار است و حکومت به مدد ایدئولوژی‌های لیبرالی و کاپیتالیستی و امپریالیستی تبعیض را برقرار می‌دارد هرگز نمی‌تواند ناقض این واقعیت باشد که همان شالوده ضد تبعیضی که قانون اساسی آمریکا بر فراز آن به عمارت رسیده است همچون چراغ راهنما موجب شده است تا انسان آمریکائی با قدم‌هایی فراخ به سوی آن ناکجا آباد یا شهر آرمانی گام بردارد و در برابر تبعیض، که معادل زایل شدن حق اوست، در حد توان و امکاناتش بر بی‌آشوبد.

در این نگاه، جامعه آمریکا را می‌توان «آزمایشگاه تاریخ» دانست که در آن کوششی پیگیر در راستای یافتن پادزهری برای جلوگیری از شیوع تبعیض در نهادهای مختلف آن همواره ادامه داشته و هر روز چاره‌ای نو - اما نه نهائی - برای آلام و دردهای ناشی از تبعیض کشف شده و می‌شود.

در این میان، آنچه، در همان نخستین گام‌ها، حرکت جامعه آمریکا را در مسیر درست رفع تبعیض انداخته است از توجه دقیق بنیانگذاران آن به رابطه تنگاتنگ و متقابل بین «تبعیض» و «قدرت» سرچشمه می‌گیرد. مگر نه اینکه بدون در دست داشتن «ابزار اعمال تبعیض» برقرار کردن تبعیض ناممکن می‌شود؟ و مگر نه آنکه مذاهب و ایدئولوژی‌های گوناگون همگی «ابزار اعمال تبعیض» های گوناگون محسوب می‌شوند؟ پس، ایجاد جامعه‌ای پیش رونده بسوی «ناکجا آباد بی‌تبعیضی» تنها از طریق جدا نگاه داشتن «منابع استقرار تبعیض» از «قدرت حکومتی» ممکن می‌شود و این درست آن کاری است که بنیانگذاران کشور آمریکا بدان توجه داشته‌اند.

می‌خواهم بگویم که اصلاً مهم نیست که سنت‌ها و مذاهب و آئین‌ها و باورها و خرده فرهنگ‌ها همگی ماشین‌های تقسیم جوامع به «خودی و غیر خودی» هستند، این یک «مشاهده» بدیهی است. نیز مهم نیست که مردمان یک جامعه، هر کجا

دستشان برسد بر یکدیگر تبعیض روا می‌دارند، صاحبان کار سفیدپوست‌ها را بر سیاه‌پوستان ترجیح می‌دهند و معلم در سر کلاس به پروتستان بیشتر از کاتولیک توجه دارد. در واقع، از پشت اتاق‌های در بسته کسی، جز خود قربانیان تبعیض، نمی‌تواند از حدوث تبعیض در بسیاری از جایگاه‌های مختلف اجتماعی آگاه شود، چه رسد به آنکه به جلوگیری از آن اقدام کند. اما مهم آن است که قانون حاکم بر یک جامعه طوری تنظیم شده و شکل گرفته باشد که در ساحت آن «اعمال تبعیض» نوعی «ارتکاب جرم» محسوب شود و، از لحاظ قانون، ارتکاب تبعیض قابل تعقیب و مجازات باشد. آنگاه «اعمال تبعیض» و «کشیدن هروئین» یا «زخم‌زدن با چاقو» هم عرض یکدیگر قرار می‌گیرند. استخدام نکردن متقاضی سیاه پوست همانقدر جرم است که دزدی از خانه دیگران؛ اولویت دادن مردان بر زنان در مشاغل مختلف همانقدر «بی‌قانونی» است که با سرعت غیر مجاز حرکت کردن در خیابان‌های شهر. بله، ممکن است که کسی بتواند هروئین بکشد، دزدی بکند، با چاقو به جان دیگران بیافتد و مست و لایعقل در خیابان‌های شهر رانندگی کند و، بی‌آنکه دستگیر شود، خود را به خانه برساند. اما این «توفیق» چیزی را از عمل تنبیه‌پذیر ضدیت او با قانون کم نمی‌کند.

یعنی، بر بنیاد یک قانون اساسی ضد تبعیض است که می‌توان به امحاء تدریجی تبعیض امیدوار شد و، با سنجه و خط کش آن قانون، میزان پیشرفت کشورها را در راستای رسیدن به مدینه فاضله‌ای انسانی اندازه‌گیری کرد. باید بدین واقعیت توجه داشت که در روزگار ما اگرچه ممکن است اکثریت بالائی از مردم آمریکا حاضر نباشند به زنی یا سیاه‌پوستی یا اهل مذهبی اقلیتی رأی داده و او را به ریاست جمهوری انتخاب کنند اما، در عین حال، هیچ کس نمی‌تواند آن زن و آن سیاه‌پوست و آن مرد مذهبی را از اعلام نامزدی و تبلیغ برای جمع آوری آراء بسود خود باز دارد.

بی‌شک برای اینکه آن «اکثریت مردم» به روزگاری برسند که جنسیت و رنگ پوست و مذهب رئیس جمهورشان تأثیری در تصمیمشان نداشته باشد وقت لازم است، اما اگر قانون همچون موتور محرکه راهپیمائی بسوی «ناکجا آباد بی‌تبعیض» عمل نکند و جامعه را در این شاهراه به پیش نراند زمان رسیدن جامعه به نخستین

سرمنزل‌های راه نیز بسیار دیرتر اتفاق می‌افتد؛ اگر اصلاً چنین امری ممکن شود. حال این جامعه (که هیچ از تبعیض خالی نیست) را با جامعه‌ای مقایسه کنید که در آن قانون اساسی به نفع یگ گروه از مردم و بر بنیاد تبعیض آشکار نوشته می‌شود و، در نتیجه، راه را برای نهادینه شدن تبعیض هموار می‌کند و می‌کوشد تا همه فرق‌گذاری‌ها را برای همیشه در متن جامعه مخلد سازد. چنین قانونی خود بخود برای تضمین حاکمیت گروهی که خود را برتر از بقیه می‌داند بوجود می‌آید و می‌کوشد تا از امتیازهای قشر حاکم پاسداری کند. نیز از دل چنین قانونی است که همه نهادهای اجتماعی بصورت ماشین‌های تبعیض‌گذار موجودیت یافته و عمل می‌کنند.

ممکن است کسانی به این نکته اشاره کنند که یک حکومت بد می‌تواند بهترین قوانین را نیز به سود خویش اجرا کند یا نکند و، در نتیجه، وجود «قانون ضد تبعیض» در دست حاکمانی تبعیض‌گذار آن را به سالبه به انتفای موضوع تبدیل می‌کند. اما آیا براستی چنین است؟ آن هم در روزگار ما که ارتجاعی‌ترین حکومت‌ها نیز می‌کوشند چنین جلوه دهند که برآمده از مردم و خادم به منافع آن‌ها هستند؟

شاید هیچ مثالی همچون مورد وجود حکومت اسلامی ایران نتواند ما را در روشن کردن بحث مورد نظر مقاله حاضر کمک کند. بگذارید قانون اساسی حکومت اسلامی در ایران را از نظر موضوع تبعیض و نیز از نظر چگونگی اجرای عملی آن مورد توجه قرار داده و در پی آن به امر انتخابات در این حکومت بپردازیم.

همگان می‌دانند که قانون اساسی این حکومت، قانونی تبعیض‌گذار است و برای اثبات این سخن نیاز چندانی به ارائه تفصیلات نیست. همین که این قانون اساسی حاکمیت را «جمهوری اسلامی» نام می‌نهد، همین که از اسلام هم منظورش فرقه کوچک شیعه دوازده امامی (در مقایسه با کل جهان اسلام) است، همین که «شرع مقدس» را نسبت به هر قانون‌سازی و قانون‌گذاری دیگری ارجحیت می‌دهد، همین که بالاترین مقام حکومتی را فقط از آن یک «فقیه امامی» می‌داند، همین که جز تشیع امامی فقط چند مذهب دیگر را بعنوان «مذاهب اقلیتی» برسمیت شناخته و بقیه را مکاتب شیطانی محسوب می‌دارد، همین که زن را ارزشی معادل نیم مرد

می‌دهد و او را لایق منصب ریاست جمهور و قاضی محکمه نمی‌داند، و در همه آزادی‌ها و حقوق مردم دخالت محدود کننده دارد، برای نشان دادن ذات تبعیض‌آفرین و تبعیض‌گذار این حکومت کافی است.

مقایسه دو انتخابات، در آمریکا و ایران، بخوبی نشانگر غلظت ایدئولوژیک یکی و رقیق بودن ایدئولوژیک دیگری است، بی‌آنکه کسی بتواند مدعی آن شود که تبعیض کلاً از جامعه آمریکا رخت بر بسته است و یا بزودی چنین می‌شود.

در ایران هرگونه انتخاباتی در واقع نمایش مضحکی است که در آن همه کوشش‌ها معطوف به جلوگیری از «انتخاب شدن غیرخودی‌ها» است. آشکار است که حکومت نمی‌تواند از مزایای برگزاری این انتخابات در راستای تحکیم پایه‌های قدرت خود چشم‌پوشد؛ اما کل این انتخابات بر بنیاد اعمال تبعیض از جانب یک حکومت ایدئولوژیک ساخته می‌شود و گروه‌های مختلف مردم، به دلیل نهادینه شدن ایدئولوژی و تبعیض در قانون، از انتخاب شدن (و حتی گاه انتخاب کردن) محروم می‌شوند.

اگر در آمریکا این قانون اساسی است که راه را برای حرکت به جانب «ناکجا آباد بی‌تبعیض» هموار می‌کند و عاقبت اجازه می‌دهد که یکی از دو حزب بزرگ کشور مجبور شود یکی از دو تنی را بعنوان نامزد خود انتخاب کند که همواره مورد تبعیض بوده‌اند، در ایران این قانون اساسی است که همواره تضادهای درونش را به نفع اعمال مستمر تبعیض حل می‌کند و با مخمر کردن تبعیض در جزئیات ساختاری خود هر نوع امید به «اصلاح» را از بین می‌برد.

آنچه من «سکولاریسم نو» می‌خوانم و گوهر آن را جدا ساختن ایدئولوژی‌ها از حکومت، در راستای انحلال تبعیض‌های اجتماعی، می‌دانم بر بنیاد همین نگاه به تاریخ، صورت‌های گوناگون تبعیض، رابطه آن‌ها با قدرت حکومتی، و سیر تحولی اعمال «جدائی» بین «تبعیض‌گذار» و «قدرت» ساخته می‌شود. به گمان من، تا زمانی که مردم جامعه ما، که بصورتی مزمن و دائمی از انواع تبعیض‌ها رنج می‌برند، در نیابند که تبعیض جزء ذاتی حاکمیت‌های ایدئولوژیک است و تا چنین حکومت‌هائی بر سر کارند و از قوانینی استفاده می‌کنند که، در عین تضمین مشروعیت و حقانیت خودشان در امر حکومت‌کردن، نفس تبعیض‌عام و گسترده آنان را در حیات اجتماعی



مردمان جاری می‌کنند، برداشتن هیچ گامی بسوی «ناکجا آباد بی تبعیض» ممکن نیست.

نیز، بنظر من، هنوز حتی در میان قشر روشنفکر ما توجه به ذات نانسانی تبعیض و منشاء ایدئولوژیک آن از اولویت خاصی برخوردار نیست و بیشترین وقت و انرژی روشنفکران سیاسی ما صرف بحث و مجادله در مورد مفاهیم مجرد و دور از دسترسی همچون «دموکراسی» می‌شود که خود، همچون «جامعه بی تبعیض» ماهیتی آرمان شهری و ناکجا آبادی دارد. همین امر موجب آن می‌گردد که روشنفکر ما از خود توقع دست زدن به فعالیت، و نیز ارائه برنامه برای رفع مشکلات مردم، که اغلب آن‌ها ناشی از نهادینه شدن تبعیض‌اند، ندارد و در «آغازگاه» بحث‌های نظری مربوط به «انتهای راه» راحت‌تر منزل می‌کند.

یعنی، پرهیز از اندیشه‌های ایدئولوژیک، وقوف به ذات تبعیض‌گذار همه آن‌ها، و کوشش برای ارائه برنامه‌های عملی برای امحاء تدریجی تبعیض‌های وحشتناک حاکم بر جامعه ایران، هیچ کدام، هنوز جایگاه در خور خود را در بحث‌های ما پیدا نکرده و تشکلات سیاسی ما هم تنها در چهارچوب ایدئولوژی‌های خود با مسئله «تبعیض» برخورد می‌کنند. برآستی نتیجه برخورد با «تبعیض» از یک دیدگاه «ایدئولوژیک» چه می‌تواند باشد جز کوششی برای «تغییر ضوابط و معیارهای تبعیض‌گذاری» و نه امحاء کل آن؟ یعنی، بی توجهی به خطرات مهلک قدرت یابی ایدئولوژی‌های مذهبی و غیر مذهبی، و استفاده از ظاهر فریبنده ناکجا آبادهای آلوده به ایدئولوژی بمنظور رسیدن به قدرت، منشاء و سرچشمه دور باطل بازتولید شرایط تبعیض آفرینی است که جامعه را از حرکت به سوی آزادی و عدالت باز می‌دارد.

## فصل هشتم

### نسبت سکولاریسم با احزاب سیاسی

یک معنای «دموکراسی» را می‌توان «گریز از ایدئولوژی» دانست و یا، میزان نزدیکی و دوری هر جامعه به دموکراسی را می‌توان با میزان دوری از، و نزدیکی به، ایدئولوژی تعیین کرد. یعنی، اگر جوامع بشری را رهرو راهی با مقصد دموکراسی تصور کنیم، حد دوری آن‌ها از ایدئولوژی میزان راه پیموده‌شان به سوی مقصود را روشن می‌سازد.

در عین حال، بر بنیاد پیش‌گزاره بالا، بنظر من، یکی از نشانه‌های عقب ماندگی اجتماعی - فرهنگی - تمدنی یک جامعه، و برعکس آن، وجود و یا فقدان احزاب سیاسی غیر ایدئولوژیک نیز هست. چرا که در حوزه تفکر دموکراتیک، احزاب سیاسی غیر ایدئولوژیک نهادهای کارای راه پیمائی بسوی ملت سالاری و تحقق عینی روندهای دموکراتیک محسوب می‌شوند.

بیائید به جامعه خودمان نگاهی دیگر باره بیافکنیم. به اعتقاد من، «حزب غیر ایدئولوژیک» دقیقاً همان پدیده‌ای است که در جامعه کنونی ما، چه در داخل و چه در خارج کشور، حکم کیمیا را دارد؛ آنگونه که می‌توان اساساً فرض کرد که، در تصور ما، «حزب سیاسی» پدیده‌ای است که بر پایه باور اعضایش به یک «ایدئولوژی» خاص بوجود می‌آید و در اختیار گرفتن زمام قدرت را هم از آن رو می‌جوید، و به

روش‌های مختلف می‌طلبند، که قصد دارد، از طریق کاربرد قدرت، ایدئولوژی خود را بر کل جامعه مسلط ساخته و تحمیل کند.

در کشورهای که، در راه پیمائی به سوی دموکراسی، پیشرفته‌تر از ما هستند، چنین تعریفی از «حزب سیاسی» محلی از اعراب ندارد و اگرچه نمی‌توان منطقاً اختیار مردمان را برای تشکیل اینگونه احزاب ایدئولوژیک از آنان سلب کرد اما هنگامی که پای بدست گرفتن قدرت سیاسی در میان می‌آید یا اینگونه احزاب - که از زاویه تنگ و انحصاری ایدئولوژی خود به اجتماع می‌نگرند - رأی نمی‌آورند و یا اگر چنین اتفاق افتد که آن‌ها به قدرت راه پیدا کنند، معمولاً قوانین اساسی کشورهای مزبور طوری نوشته شده‌اند که اینگونه احزاب نمی‌توانند ایدئولوژی خود را قاطعاً بر همه مردم زیر فرمان خود اعمال کنند.

اساساً اگر دموکراسی را حاصل کثرت‌گرایی (پلورالیسم) و انحصارگریزی (آنتی مونیسیم) بدانیم، آنگاه برایمان آشکار می‌شود که در یک فضای دموکراتیک امکان پیروزی تشکلات سیاسی ایدئولوژیک وجود ندارد و اینگونه احزاب تنها از راه‌هایی همچون کودتا و انقلاب می‌توانند قاعده بازی دموکراتیک را بهم زده، قوانین آن را نادیده گرفته، و ارزش‌های مندرج در ایدئولوژی خود را بر کل جامعه تحمیل کنند. در اینجا پرسش محتوم آن است که این «حزب سیاسی غیرایدئولوژیک» چگونه پدیده‌ای است و چه مشخصاتی دارد؟ بگذارید از ابتدائی‌ترین تعریف‌ها از «حزب سیاسی» در جوامعی که معتقدیم تا کنون پیشرفته‌ترین رهروان راه دموکراسی بوده‌اند آغاز کنم تا، شاید، بتوانم نشان دهم که اساساً عبارت «حزب ایدئولوژیک» خود نشان از وجود وضعیتی دارد که بر فقدان دموکراسی گواهی می‌دهد. مثلاً، برای روشن شدن روند شکل‌گیری تربیت سیاسی مردم آمریکا بد نیست به چند فرهنگ واژگان رایج نگاهی بیاندازیم - با این توجه که روند تربیت سیاسی و آشنا شدن مردمان در سرزمین‌های بیشتر دموکراتیک با مفاهیم و روندهای سیاسی، از مدارس ابتدائی آغاز می‌شود و از همین مراحل نخستین است که فرزند آدمی می‌آموزد که قدرت سیاسی یک کشور متعلق به همه ملت است و ملت برای اینکه امورات بگذرد عده‌ای را انتخاب می‌کند و به آن‌ها حقوق می‌پردازد تا به نمایندگی

از او کارهای مملکت را بگردانند.

مدرسه ابتدائی «آندرسن»، در یکی از شهرهای کوچک کارولینای جنوبی، در سایت خود، و در زمینه دروس نخستین مفاهیم سیاسی، دارای یک فرهنگ واژگان سیاسی هم هست که «حزب» را برای دانش‌آموزان مدرسه چنین تعریف می‌کند: «یک گروه سازمان یافته از مردم که می‌کوشند نامزدهای خود را به نمایندگی پارلمان برسانند». می‌بینیم که در این تعریف همه مسائل مربوط به حاکمیت منبعث از مردم و بکار گرفتن انتخابات برای ایجاد مجلسی از نمایندگان برگزیده مردم و دیگر متفرعات این ساختار مستترند. همچنین، کسانی که در «اداره مهاجرت آمریکا» برای پذیرفته شدن به عنوان شهروند این کشور امتحان می‌دهند، در اوراق درسی خود می‌خوانند که: «حزب عبارت است از گروه سازمان یافته‌ای از مردم که از لحاظ سیاسی دارای نظرات مشابهی هستند». و واژه‌یاب دانشگاه پرینستون هم چنین تعریفی از حزب دارد: «سازمانی سیاسی که قصد دارد اداره دولت را به دست گیرد». و در فرهنگ‌های عمومی سیاسی این کشور هم می‌خوانیم که: «حزب به گروه سازمان یافته‌ای از مردم گفته می‌شود که درباره نحوه اداره کشور خود دارای نظرات مشابهی هستند».

در اینجا لازم است درباره تفاوت عمیق بین «ایدئولوژی» از یکسو، و «عقیده» و «برنامه» از سوی دیگر، چند نکته‌ای را توضیح دهم. فرض بر این است که جوامع دموکراتیک بر بنیاد «قوانین اساسی» مشخصی ساخته شده‌اند که دارای ویژگی‌های عمده زیرند:

۱. دامنه شمول قانون اساسی همه آحاد ملت را در بر می‌گیرد و مردمان، بدون هیچ تفاوت و تبعیضی، در برابر آن دارای حقوق و وظایفی مساوی هستند.
۲. مردمان حق دارند برای اداره کشور خود دارای نظرات و عقاید و برنامه‌های مختلفی باشند و در راه تحقق آن‌ها بکوشند و احزاب سیاسی جایگاه تبلور جمعی آن عقاید و برنامه‌ها هستند.
۳. عقاید و نظرات و برنامه‌های مندرج در بند ۲ هنگامی در راستای تلاش برای احراز قدرت سیاسی قابل پذیرشند که نافی شرط مندرج در بند شماره یک نباشند.

اگر همین سه شرط مختصر را چراغ راه خود قرار داده و از آن‌ها چارچوب مراجعه‌ای بسازیم، بلافاصله در می‌یابیم که جمعیت‌های صاحب‌ایدئولوژی نمی‌توانند در این چهارچوب فعالیت کنند چرا که ایدئولوژی، بنا بر طبیعت خود، دارای شمول عمومی نیست و همواره معتقدان بخود را در مقام بالاتری از دیگران می‌بیند و، در نتیجه، شمول حاکمیتش بر بخشی از مردم با رضایت آنان همراه است اما بخش دیگری از مردم را باید با اعمال قدرت و زور مقهور خود سازد و، بدینسان، در بیرون چهارچوب مراجعه‌ای که ساخته‌ایم قرار می‌گیرد.

دیدیم که «اشتراک در نظر» شرط اصلی پیدایش احزاب سیاسی در جوامع دموکراتیک است. اما این «نظر مشترک» با اعتقاد گروهی از مردمان به یک «ایدئولوژی» از زمین تا آسمان تفاوت دارد. من در اینجا فقط به چند تائی از تفاوت‌های عمده این دو پدیده اشاره می‌کنم:

۱. در جوامع «پیشرفته در راه تحقق دموکراسی» نظرها و عقاید و برنامه‌ها در چهارچوب «فراگیر بودن» قانون اساسی کار می‌کنند و نوعی گرایش و سلیقه اجرائی را که، با حفظ حقوق بنیادی «اقلیت»، قابل قبول «اکثریت» باشد عرضه می‌دارند، حال آنکه ایدئولوژی نه «فراگیر» است و نه به «رضایت اکثریت» توجه دارد، و به «حقوق بنیادی اقلیت» واقعی می‌نهد. و حزب ایدئولوژیک حتی اگر در انتخابات شرکت کند، تنها می‌تواند با سوء استفاده از لحظات بحرانی تاریخ خود را به بام قدرت برساند و پس از آن هم بلافاصله «خود دموکراسی» را تعطیل می‌کند. نمونه‌ای از این امر را می‌توانیم در بقدرت رسیدن هیتلر در آلمان و خمینی در ایران مشاهده کنیم. دو نماد حکومت فاشیستی که با «عوام فریبی» به قدرت رسیدند تا دمار از خود این «عوام» در آورند.

۲. برخلاف «نظرها» و «عقاید» و «برنامه‌ها»ی برآمده از متن اعتقاد به دموکراسی، «ایدئولوژی‌ها» نمی‌توانند در چهارچوب قوانین اساسی دموکراتیک عمل کنند و در نتیجه به هر شکل که شده می‌کوشند تا اینگونه قوانین اساسی را تعطیل نموده و یا بکلی منسوخ سازند. شما هیچ حزب ایدئولوژیک را نمی‌توانید پیدا کنید که یا راه رسیدن به قدرت خود را در انقلاب و توطئه‌های کودتائی نبیند و یا اگر از راه

اغفال مردم و سوء استفاده از مجاری دموکراتیک به قدرت رسید، به تغییر قوانین اساسی دموکراتیک دست نزند. حکومت اسلامی در ایران با انقلاب بقدرت رسید و نوع حکومت خود را از مجرای ظاهراً دموکراتیک رفراندوم مسجل ساخت، اما در جریان نوشتن قانون اساسی آن - از پیش نویسی تهیه شده در پاریس گرفته تا متن تهیه شده بوسیله مجلس خبرگان - این سند هزار و یک بار تغییر کرد و رفته رفته ماهیت دموکراتیک خود را از دست داد و عاقبت هم، حتی پس از تصویب شدن در رفراندوم، با ایجاد متممی برای آن، بکلی از هرچه محتوای دموکراتیک بود خالی شد. نمونه دیگر، مورد حزب اسلامی (و در نتیجه ایدئولوژیک) «عدالت و توسعه» در ترکیه است که با اعلام پذیرش مفاد قانون اساسی سکولار ترکیه به قدرت رسیده و اکنون زمزمه تغییر قانون اساسی را سر داده است و بقدرت نرسیده تا آنجا پیش رفته که قصد دارد تصمیم ارتش این کشور برای اخراج افسران و سربازان متمایل به، یا فعال در، «بنیادگرائی اسلامی» را نیز نادیده بگیرد. و اگر سکولارهای ترکیه نتوانند در برابر این تعرض تدریجی مقاومت کنند، دیری نخواهد پائید که از قانون «فراگیر» اساسی این کشور چیزی جز پوستی و استخوانی باقی نخواهد ماند.

۳. در کشورهای دموکراتیک، عملی کردن نظرها و عقیده‌ها و برنامه‌هایی که با قانون اساسی منافات نداشته باشند کار مشکلی نیست و موجب برخورد با «فراگیری» قانون اساسی نمی‌شود. به همین دلیل، هیچ حزب بقدرت رسیده‌ای را نمی‌توانید در این جوامع سراغ کنید که برای انجام «مقاصد» و «برنامه»های خود بکوشد تا قانون اساسی را عوض یا تعطیل کند. در واقع، این قوانین اساسی دارای آنچنان چفت و بست هستند که نگذارند احزاب سیاسی برای انجام مقاصد خود به دستکاری آن‌ها بپردازند. ما در طی هفت ساله گذشته شاهد بقدرت رسیدن گروه کوچکی در داخل حزب جمهوری‌خواه آمریکا بوده‌ایم که در بسیاری از مواقع کارشان از حدود نظر و برنامه و عقیده گذشته و به فعالیت‌هایی مبتنی بر ایدئولوژی نزدیکی یافته است. با این همه، هنوز نمی‌توان موردی را نشان داد که دولت جورج بوش توانسته باشد قانون اساسی این کشور را دور بزند و در خطر بازجوئی و حتی سلب قدرت و اخراج قرار نگیرد؛ به همین دلیل هم بیرون نشستگان قدرت کل نهاد حکومت، در هر سه

قوه، را مورد انتقاد قرار می‌دهند و تنها به قوه مجریه بسنده نمی‌کنند.

حال اگر با این عینک به تشکلات سیاسی خودمان نگاه کنیم می‌بینیم که کمتر تشکلی را می‌توان یافت که در چهارچوب‌های تعاریف احزاب غیر ایدئولوژیک در جوامع دموکراتیک بگنجد، چرا که عموماً این تشکلات دارای ماهیت ایدئولوژیک هستند و هر کدام قصد دارند لباس خاص ایدئولوژی خود را بر تن ملت ایران کنند. در این زمینه نیز می‌توان نکات زیر را مورد توجه قرار داد:

۱. احزاب و تشکل‌های سیاسی ما را می‌توان از طرق مختلفی دسته بندی کرد. نخستین تقسیم بندی بر اساس جایگاه احزاب نسبت به چهارچوب قانون اساسی موجود در ایران صورت می‌گیرد. یعنی، اگر قانون اساسی ولایت فقیه را در نظر بگیریم، احزاب سیاسی ما یا این چهارچوب را می‌پذیرند و یا آن را رد می‌کنند.

۲. در مورد آن‌هایی که این چهارچوب را قبول می‌کنند نمی‌توان تردید داشت که با تشکلاتی ایدئولوژیک سر و کار داریم چرا که خود قانون اساسی حکومت اسلامی برآمده از نگاهی ایدئولوژیک بوده و تاکنون هم با اعمال زور و سرکوب کار ایدئولوژیک خود را به پیش برده است. بنا بر همین استدلال، می‌توان به ضرس قاطع گفت که تمام تشکلات «مجاز» در حکومت اسلامی خود بخود دارای طبیعتی ایدئولوژیک بوده و قادر نیستند در بازی دموکراسی شرکت کنند. حزب مشارکت اسلامی ایرانیان، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، نهضت آزادی، تشکل ملی - مذهبی‌ها، حزب جمهوری اسلامی، حزب کارگزاران سازندگی، حزب اعتماد ملی، تشکیلات فدائیان اسلام، جمعیت‌های مؤتلفه و ده‌ها تشکل همچون آنان هیچ کدام عرضه کننده نگاهی دموکراتیک به قدرت سیاسی نیستند و همگی بر حول محور ارزش‌های ایدئولوژیک مندرج در تشیع دوازده امامی و حکومت ولایتی فقیه گرد آمده، از آن حمایت کرده، و از آن مجوز فعالیت می‌گیرند. در یک جامعه دموکراتیک جایی برای اینگونه احزاب نیست و دکانشان نمی‌تواند رونقی داشته باشد و فعالیتشان نیز باید به پیش بینی‌های مندرج در قانون اساسی ساخته شده بر موازین دموکراتیک محدود شود.

۲. در بیرون از دایره معتقدان به قانون اساسی حکومت اسلامی نیز کمتر می‌توان به احزابی برخورد که دارای سکوی پرتاب ایدئولوژیک نباشند. نگاهی به چند گرایش

عمده در طیف چپ و نیز نگاهی به تشکلات موجود در طیف میانه و راست نیروهای سیاسی، این واقعیت را روشن می‌کند که هیچ کدام این تشکلات (توجه کنید که من از اعضای سازمان‌ها سخن نمی‌گویم) به درد کار برقراری دموکراسی در ایران نمی‌خورند. در طیف میانه سازمان مجاهدین خلق یک سازمان سیاسی - مذهبی است که می‌خواهد جمهوری اسلامی نوع خویش را بوجود آورد و رهبرانش علاوه بر کار سیاسی به زیارتنامه خوانی نیز مشغولند. گروه انقلاب اسلامی آقای بنی‌صدر هم که تکلیف‌اش با اسمی که دارد روشن است. چریک‌ها و فدائیان خلق و معتقدان گوناگون به «دیکتاتوری پرولتاریا» نیز همگی در چهارچوب ایدئولوژی‌های خاص می‌اندیشند و برنامه ارائه می‌دهند و در صورت رسیدن به قدرت نمی‌توانند از تکرار کارهای هر حکومت ایدئولوژیک دیگری خودداری کنند.

۳. در احزاب طیف راست نیز همین وضعیت برقرار است و آن‌ها نیز علاوه بر اینکه ناچارند، برای روزگاران آینده، قوانین اساسی خود را هم اکنون بنویسند، هر یک بصورتی آن قوانین نوشته و نانوشته را به نکاتی غیر دموکراتیک مشروط می‌سازند. مثلاً حزب مشروطه ایران، بی آنکه کاملاً مشخص شود از کدام مشروطه سخن می‌گوید، برای ایران آینده بازگشت نظام شاهنشاهی را توصیه می‌کند و با اصرار در تمرکز قدرت از یک فراگیری کارا باز می‌ماند. (توضیح درباره اینکه چرا پادشاهی خواهی در طبیعت خود نوعی ایدئولوژی است را بوقتی دیگر موقوف کرده و در اینجا فقط به این اشاره اکتفا می‌کنم که تخصیص حاکمیت - حتی بصورت تشریفاتی - به اعضای یک خانواده و محدود نبودن دوران پادشاهی هر یک از شاهانشان، هر دو، اموری غیر منطقی و ناقض ملت سالاری هستند. کشورهای دموکراتیکی هم که دارای نظام پادشاهی هستند از دموکراسی حرکت نکرده و به پادشاهی نرسیده‌اند، بلکه آن‌ها در مسیری بر عکس حرکت کرده و هنوز هم حرکتشان به پایان نرسیده است). حزب پان ایرانیست هم بر مبنای بنیادنامه خود رسماً اعلام می‌کند که با سکولاریسم مخالف است و با آن مبارزه می‌کند و می‌خواهد دولت آینده ایران را بر بنیاد دین پاک اجدادی - آریائی بوجود آورد. برای نشان دادن ایدئولوژیک بودن ماهیت احزاب «سلطنت طلب» نیز کوشش چندانی لازم نیست.

در این میانه می‌ماند مسئله وجود تشکلات وسیعی که بر خود نام حزب نمی‌گذارند و بیشتر مدعی‌اند که احزاب مختلف در زیر چتر آن‌ها با یکدیگر توافق، یا ائتلاف، و یا اتحاد کرده‌اند. در این زمره می‌توان از اتحاد جمهوری خواهان، اتحاد جمهوری خواهان لائیک، و جبهه ملی نام برد که ظاهراً از جمع چندین حزب و تشکل مختلف بوجود آمده و هستی یافته‌اند.

در عین حال، پرداختن به برخی نکات در مورد تشکلات فراحزبی نیز می‌تواند در روشن کردن مطلب مفید باشد. اما، در اینجا، پیش از آنکه به ماهیت این تشکلات ظاهراً وسیع پردازیم می‌توان از خود پرسید که چگونه تشکل گسترده‌ای که از جمع چند حزب ایدئولوژیک بوجود می‌آید می‌تواند خود غیر ایدئولوژیک باشد؟ من چنین امری را ناممکن می‌بینم و به همین دلیل فکر می‌کنم که اینگونه تشکلات، بخاطر حمل احزاب ایدئولوژیک در زهدان خود، از همان آغاز کار در مسیر تجزیه و انشعاب قرار دارند و محکوم به تکه تکه شدن هستند، تا آن حد که در طول زمان از آن‌ها فقط تک چهره‌هایی باقی می‌مانند که هریک خاطره تشکل و حزب و سازمانی را در جیب خویش دارند و، به عشق آن گذشته، خود را با الفاظ و اسماء دهن پر کن پر طمطراقی همچون «سازمان‌های جبهه ملی ایران» معرفی می‌کنند، بی‌آنکه معلوم شود که این «سازمان‌ها» کدامند و هر یک چند عضو دارند.

اما، صرفنظر از این واقعیت گریز ناپذیر، نکته اساسی در آن است که، از نظر تئوری‌های شناخته شده سیاسی، اتحادیه‌ها و ائتلافات و جبهه‌ها اساساً دارای قابلیت‌ها و توانائی‌های بلند مدت و منسجم نیستند و تنها در زمان‌هایی معین و کوتاه، بر محور برنامه‌هایی معین و محدود، بوجود آمده و، در هر دو صورت پیروزی و شکست، محکوم به انحلال‌اند، چرا که یا به مقصود مشترک متحدین رسیده‌اند و دیگر دلیلی برای ادامه اتحاد وجود ندارد و یا در مقصود خود شکست خورده‌اند که در آن صورت بقایشان، آن هم در مقیاس‌های بلند تاریخی، شکلی صرفاً توخالی و مضحک بخود می‌گیرد.

در این میان اگر «اتحاد جمهوری خواهان ایران» طفل نوپائی است که امیدوارانه باید مراتب رشد و بلوغ خود را بیپیماید، سازمانی به نام جبهه ملی دارای همه مشخصات

یک ائتلاف پیروز در روزگاری دور دست است که، علیرغم تغییر زمانه و صورت مسئله سیاسی، همچنان می‌کوشد تا همچون یک تشکل وسیع پا بر جا و منسجم سیاسی عمل کند، حال آنکه وجود تفرقه هزار دامادی که در بین اعضاء خارج کشور آن بچشم می‌خورد بخوبی از همان اضمحلال و زوال طبیعی خبر می‌دهد و در داخل کشور نیز اساساً فضای سرکوب و مجاز نبودن فعالیت‌های سیاسی، از آن جز نامی آشنا باقی نگذاشته است.

در این میانه اما نکته قابل توجه آن است که جبهه ملی داخل کشور (تشکیلات اصلی) در سال‌های اخیر، رفته رفته و بنا بر ضرورت زمانه، در رفتار و کردار و گفتار، از شکل یک «جبهه» خارج شده و صورت یک «حزب سیاسی» را بخود گرفته که ناگزیر است، متأسفانه، به دور از وجود یک قانون اساسی دموکراتیک مسلط، بکوشد تا قانون اساسی آینده متبوع خویش را خود بنویسد. من اگر در نوشته‌های اخیرم نسبت به آینده این روند اظهار خوش بینی کرده‌ام درست بدان خاطر است که، از طریق چنین برداشت و تفسیری، به این نتیجه رسیده‌ام که جبهه ملی بسوی تبدیل شدن به یک حزب سیاسی غیر ایدئولوژیک حرکت کرده است و بخصوص سند اخیر اعلام مواضع آن بخوبی بوی یک قانون اساسی دموکراتیک را دارد. همین امر نیز موجب شده تا عناصر ایدئولوژی زده‌ای که عمری را در دکان‌های رنگارنگ اما بی‌رونق جبهه ملی سر کرده‌اند به هراس افتاده و بکوشند، بهر صورت که شده، لای چرخ این حرکت مفید چوب بگذارند.

باری، از نظر من، جهان سیاسی ما (چه چپ، چه راست و چه مذهبی) کلاً ایدئولوژی زده است و در نتیجه فضای لازم برای رشد دموکراسی را فراهم نمی‌کند. این احزاب به جای ارائه «برنامه»، از آنجا که ایدئولوژی در ذاتشان مخمر شده است، به مطرح ساختن شعار و تحلیل‌های ایدئولوژیک می‌پردازند و لذا، با همه احترامی که می‌توان برایشان قائل شد، بکار دموکراسی نمی‌خورند.

در همین راستا می‌توان نتیجه گرفت که بن بست کنونی اپوزیسیون «حکومت ایدئولوژیک اسلامی» هم، دقیقاً نتیجه دور نشدن این اپوزیسیون از «ایدئولوژی» و دچار شدن‌اش به «ایدئولوژی زدگی» مفرط است. وضعیتی که نمی‌تواند آلترناتیوی

امروزی و دموکراتیک را در برابر حکومت اسلامی بنشانند.

پس، حاصل مفید دلسوزی برای وضع موجود و آینده ایران، باید در راستای ایجاد احزابی غیر ایدئولوژیک و تکثر آن‌ها برای در بر گرفتن همه گونه عقیده و نظر و برنامه، که تعداد گزینه‌های مردم را بالا می‌برند کارائی داشته باشد. البته شاید گفته شود که این عمل، در دور افتادگی از محیط واقعی سیاسی و نیز فقدان یک قانون اساسی دموکراتیک که به اینگونه احزاب اجازه فعالیت آزاد را عطا کند، امری ناممکن بنظر رسد اما، اگر دقت کنیم می‌بینیم که، در جهان معاصر، اغلب مواد و تبصره‌های اینگونه قوانین اساسی فراگیر و دموکراتیک بخوبی نوشته شده‌اند و دیگر برای تدوین شالوده‌های این قوانین نیازی به سر و کله زدن‌ها و بحث و جدل‌های فراوان نیست. یعنی، در حوزه اصول پذیرفته شده بین‌المللی، وضع چنان است که می‌توان، بدون وجود یک قانون اساسی مدون، و صرفاً با تکیه بر چند «اصل بنیادین» مربوط به قواعد حرکت بسوی ساختن یک جامعه دموکراتیک، به حزب سازی و تولید نظر و عقیده و برنامه پرداخت.

و این اصول کدامند؟ من آن‌ها را، به ترتیب اهمیتی که در نظر من دارند، اینگونه می‌بینم:

۱. اعتقاد راسخ و استثناء ناپذیر به سکولاریسم به معنی جدائی مذهب، دین و ایدئولوژی از حکومت و دولت، و به عنوان نخستین گام در راستای رسیدن به آزادی و ملت سالاری. (تعداد کمی از تشکلات اپوزیسیون با این امر موافقند).

۲. پذیرش اعلامیه حقوق بشر برای رفع هرگونه تبعیض از آحاد ملت. (این امر بخصوص شامل احزاب و تشکلات واجد پسوند اسلامی می‌شود).

۳. پذیرش «جمهوری» بعنوان منطقی‌ترین شکل حکومت مبتنی بر ملت سالاری. (بخش وسیعی از تشکلات اپوزیسیون با این امر مخالفند).

۴. اعتقاد به مفهوم بنیادین «عدالت اجتماعی» بمنظور کاستن از شکاف بین طبقات اجتماعی بی‌آنکه این امر مانع ظهور ابتکارات فردی و مالکیت‌های خصوصی شود. (بسیاری از احزاب راست، به بهانه اعتقاد به لیبرالیسم از این اصل دوری می‌کنند).

۵. پذیرفتن «وجود تجزیه ناپذیر» کشوری به نام ایران و ملتی به نام «ملت ایران». (اکثر تشکلات قومی که از «ملیت‌های غیرفارس» سخن می‌گویند با این اصل مخالفت عملی دارند).

۶. پذیرش فدرالیسم به معنی:

الف. پخش قدرت تصمیم‌گیری در بین بخش‌های مختلف کشور،

ب. پذیرفتن اصل عدم تمرکز فعالیت‌های اداری،

پ. تعیین اختیارات دولت مرکزی که به امور کلی کشور همچون روابط خارجی، ارتش، مالیات‌های عمومی و اداره «ثروت‌های ملی» محدود می‌شود،

ت. تعیین و مشخص ساختن «ثروت‌های ملی» و ایجاد مجاری لازم برای تقسیم عادلانه آن‌ها در بین ابالات مختلف کشور،

ث. احترام مساوی به همه زبان‌ها، فرهنگ‌ها، مذاهب و عقاید مردمان مناطق مختلف کشور، از طریق آزادسازی سیستم آموزش و پرورش و رسانه‌های عمومی، در عین توافق بر سر یک زبان مشترک برای حفظ ارتباطات بی‌آنکه این زبان برتری و اولویتی بر زبان‌های دیگر داشته باشد. (در این مورد آخر نیز هراس از فدرالیسم در بسیاری از تشکلات حزبی قابل مشاهده است).

با این همه، بنظر من، هم اکنون اکثر تشکلات سیاسی ما به سوی پذیرش این اصول حرکت کرده و برخی‌شان هم در این راستا گام‌های بلندی برداشته‌اند، اما پایبندی‌های ایدئولوژیک از یکسو و فقدان برنامه‌های مشخص، از سوی دیگر، کار عمومی را با یک بن بست نگران کننده مواجه ساخته است.

بهر حال، شرایطی که بر شمردم، بنظر من موجد آن مجموعه‌ای است که من آن «ایالات متحده ایران» می‌خوانم و عقیده دارم که هر آن تشکل و حزبی که بر پذیرش این موازین استوار باشد یک نهاد دموکراتیک است و می‌توان برای رسیدن به آینده ایرانی آزاد و آباد و سربلند به کارکرد آن دل بست. آنگاه، من و شما نیز می‌توانیم، بر حسب «عقیده» و «نظر» خود، حزب مورد علاقه خویش را برگزیده و برای تحقق «برنامه»‌های آن کوشا شویم.

## فصل نهم

### نسبت سکولاریسم باناکجاآباد

تصور یک جامعه کامل (به هر معنای شخصی یا مشخص از «کمال» که در نظر داشته باشیم) همواره همراه شکیبای انسان به عقل آمده و سخنگو بوده است. هرکس که طرح و نقشه‌ای آرمانی برای جهان انسانی دارد، در واقع، جامعه‌ای را در مخیله خود مجسم می‌کند که فاقد همه مشکلات و ناهنجاری‌های جامعه کنونی اوست. این را با آن می‌سنجد تا نقص‌هایش را دریابد - هرچند که در سطح فرگشت‌های ذهن تقدم با نقص است که تصور کمال را می‌آفریند؛ اما کمال آفریده شده در ذهن بلافاصله به سنجه ارزیابی کم و کیف واقعیت تبدیل می‌شود.

چنین تصویری از یک «جامعه کامل»، در اعصار مختلف تاریخ زندگی بشر، سرچشمه همه گونه شعر و فلسفه و سیاست و دین و جهان‌بینی بوده است، اما کسی که بالاخره، پانصد سالی پیش، این تصور را صاحب نام و نشان کرد، شاعر، نویسنده و متفکر انگلیسی، سر تامس مور بود که از روشنفکران طراز اول عصر روشنگری و انسان‌مداری بود و برای شهر آرمانی و تصویری و تخیلی خود نام «یوتوپیا» را - در کتابی به همین نام - انتخاب کرد. او این نام را از ترکیب یک پیشوند نفی‌کننده و یک اسم، در زبان یونانی، ساخت. در این زبان «یو» حرف نفی محسوب می‌شود و «توپیا» به معنی «مکان» است. او یوتوپیا را نام شهری دانست که «هنوز» در هیچ

کجای دنیا وجود ندارد اما مخیله انسان قادر به تجسم آن است. سپس، مور، به تشریح چگونگی و چرایی شهر آرمانی خویش پرداخته و توضیح می‌دهد که چگونه اصول عقلانیت و انسان‌مداری و آزادی و برابری شالوده‌های چنین «شهر کاملی» را بوجود آورده‌اند. «یوتوپیا» به زبان فارسی بصورت «ناکجا» ترجمه شد (نام مخترع این واژه بیادام نیست، من نخستین بار آن را از زنده یاد دکتر امیرحسین آری‌پور شنیدم) و «شهر یوتوپیا» هم شد «ناکجا شهر» و «ناکجا آباد» که بدیل زیبا و شفاف و مبینی است. پس، ناکجا، جایی است که هنوز در مکان فیزیکی حضور ندارد و ناکجا آباد نیز شهری است، با ساکنان و روابط و نهادهای اجتماعی ویژه‌اش، که تنها در مخیله انسان ساخته می‌شود.

اما تصور چنین مکانی، همانگونه که گفتم، با سر تامس مور شروع نشده و به او نیز ختم نگشته است. در هر مجموعه تفکری، چه عقلانی و چه عکس آن، می‌توان به وجود این تصورات اشاره کرد؛ آنگونه که بنظر می‌رسد تصور «ناکجا آباد» با انسان شدن انسان، هم از نخستین روزگار جدا شدنش از عالم حیوانی، بوجود آمده و همواره از او جدائی ناپذیر مانده است. توجه به این نکته اهمیتی اساسی دارد چرا که اگر این نظر را بپذیریم آنگاه باید توجه داشته باشیم که، از نظر علم زیست‌شناسی، هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند بدون داشتن «کارکرد»ی در زندگی بشر پایدار و ماندگار باقی بماند. یعنی، این واقعیت که هیچ انسانی بدون داشتن تصویری از «یوتوپیا» در مخیله خود نیست، بی‌شبهه نشان از وجود نقشی حیاتی و زیستی برای این پدیده دارد.

نکته مهم دیگر در مورد تصور «ناکجا آباد» به وجود دو نوع «شهر آرمانی» بر می‌گردد که یکی در «گذشته» واقع شده و آدمی از آن بیرون آمده و خروج کرده است و همواره وسوسه بازگشت به آن با اوست؛ بطوری که آینده آرمانی او چیزی جز بازگشت به گذشته آرمانی‌اش نیست؛ اما «ناکجا آباد» نوع دیگر در «آینده» قرار دارد و آدمی را به پشت سر نهادن گذشته و «پیشروی» به سوی خود می‌خواند. آنگاه، از دل این دوگانگی است که دو تصور از «ناکجا آباد» در ذهن آدمیان بوجود می‌آید. بگذارید نخست از ناکجا آبادی آغاز کنم که در گذشته جای دارد، به جهان شناخت ادیان ابراهیمی مربوط می‌شود، و مبتنی بر این تصور است که انسان، در آغازگاهان

آفریده شدن خویش، در «جا»ئی می‌زیسته که همه چیز آن در سرحد کمال بوده است. آنگاه، به دلایلی که ادیان مختلف ابراهیمی بصور گوناگونی به آن می‌پردازند، از آن «سرای باقی» بیرون آمده و یا رانده شده، راه خود را گم کرده، و پا به جهان پر از نقص و ادبار زندگان زمین نهاده است - جهانی که به دلیل وجود مرگ و میرائی در مورد افراد آن «سرای فانی» خوانده می‌شود.

آن ناکجا آباد اولیه اغلب «جنت» و «بهشت» خوانده می‌شود که، در پی گذر چند قرن از ورود اسلام به ایران، واژه فارسی «پردیس» که تحت نفوذ زبان عربی به «فردوس» تبدیل شده نیز بصورت مترادف آن بکار گرفته می‌شود، حال آنکه چنین ترادفی در کار نیست و دو واژه بهشت و فردوس (یا «پردیس») در بنیاد با یکدیگر در تضادند، چنانکه خواهیم دید. اما، در پی هزار سال استفاده از این دو واژه بصورتی مشابه، اکنون وجه غالب در زبان فارسی کنونی با ترادف آن‌هاست تا تضادشان.

باری، همه عرفان اسلامی شده ایران و مشرق زمین بر پایه همین تصور از گذشته سرآغازین بنا شده است: «من ملک بودم و فردوس برین جایم بود / آدم آورد در این دیر خراب - آباد م». توجه به واژه «خراب آباد» خود در این میانه بسیار جالب است. در زبان فرنگی، دویست سال پس از ساخته شدن واژه «یوتوپیا»، جان استوارت میل برای رساندن مفهومی که در تضاد کامل با «یوتوپیا» باشد، واژه «دیس توپیا» را بکار گرفت که از کنار هم نهادن پیشوند «دیس»، به معنی بد و ناهنجار و ناسالم، و «توپیا» به معنی «مکان» ساخته شده بود. او این واژه را در متنی سیاسی و برای ایجاد تصویری گسترده از جامعه‌ای که تجلی «نقص کامل» باشد بکار برد. حال اگر بخواهیم «دیس توپیا» را هم به فارسی برگردانیم کدام ترکیبی زیباتر از ترکیب «خراب آباد» خواهیم جست؟ از دید عارفانه حافظ، جهان مادی و زندگی میرنده، همان «دیس توپیا» است که در تضاد کامل با «فردوس» (به معنای «بهشت») قرار دارد. در عین حال «خراب شدن» (مثلاً از طریق می‌نوشی) و معتکف «خرابات» (شکل دگرگون شده «خراب آباد») گشتن نیز، در واقع، جد و جهدی است برای برگزشتن از جهان مادی و مخروبه و واصل گشتن به «بهشت گمشده» آرمانی.

زندگی در ادیان ابراهیمی چیز با ارزشی نیست؛ اما، همان مرگی که جهان زندگان



را پست می‌سازد، خود وسیله‌ای است که انسان را به آن ناکجا آباد نخستین بر می‌گرداند و زندگی او را در پوششی از بی‌نقصی و کمال مطلوب می‌پیچاند. اوحدی مراغه‌ای، عارف و شاعر قرن هشتم هجری، در مثنوی مشهور موسوم به «جام جم» خود، این ناکجا آباد بهشتی را، به هنگام دیدار پس از مرگ، چنین شرح می‌دهد: «در جهانی رسی سراسر جان / وندرو، کاردار، عقل و روان // هرچه خواهی میسرت باشد / آنچه جویی برابرت باشد // همه پکرنگ و هیچ رنگی نه / همه صلح و، هراس جنگی نه // فارغ از رنج ناملایم و ضد / ایمن از ازدحام دشمن و، ند».

بدین سان تصور «ناکجا آباد» در جهان بینی ابراهیمی به نوعی گذران دنیا‌گریز و بی‌اعتناء به زندگی روزمره می‌انجامد و وصول به آن «مدینه فاضله» (تصور فلسفی قدیم «یوتوپیا») را به ترک دنیا و پشت پا زدن به «حطام دنیوی» موقوف می‌کند. در عین حال، گفتم که نوع دیگری از تصور «ناکجا آباد» هم وجود دارد که، البته از راهی استوره‌ای، به تصور سر تامس مور در عصر روشنگری نزدیک تر است. این تصور را می‌توان در جهان بینی‌های سرزمین‌های شرقی دور از خاورمیانه ابراهیمی، مثلاً در ادیان آریائی - هندی - ایرانی یافت. اگرچه در اینگونه جهان بینی‌ها هم چیزی به عنوان «ناکجا آباد» نخستین وجود دارد اما این شهر آرمانی، پس از پیدایش اهریمن و «نیروهای اهریمنی» و عملیات ویرانگر آن‌ها، از بین رفته است و دیگر بازگشت به آن ممکن نیست. بجای آن، «نیروهای اهورائی» از انسان کمک می‌طلبند تا آن شهر ویران را بر روی زمین مخروبه و ناهموار و دشمن خو «بازسازی» کنند.

بدینسان، تصور «پردیس» یا «فردوس» دارای دو جنبه پیشین و پسین است. در گذشته وجود داشته و ویران شده و در آینده باید با همکاری نیروهای اهورائی و انسان دیگر باره بوجود آید یا ساخته شود. این همان «پردیس» آغازین است که در زبان‌های اروپائی هم بصورت‌های مختلفی آمده و همه جا نشان از باغ و آبادانی دارد. در این جهان بینی، هر گام که انسان در راستای آباد کردن و «عمران» بر می‌دارد در واقع خشتی را بر خشت‌های دیگر ساختمان همیشه در حال ساخته شدن «پردیس» می‌گذارد.

به یاد آوریم که، مثلاً، باغ‌های شهر باستانی پاسارگاد، خاستگاه هخامنشیان و

کوروش بزرگ، را نیز «پردیس» می‌خواندند که امروزه «چهار باغ‌های ایرانی» یادگاری بازمانده از همان‌ها محسوب می‌شوند.

حال اگر از دیدگاه «کارکرد»ی به تصور «پردیس» بنگریم می‌بینیم که این تصور صرفاً حکم طرحی را پیدا می‌کند که باید در «آینده» اجرا شوند و، در نتیجه، همچون تصور «یوتوپیا»ی تامس موری جنبه‌ای «سرنمونی» دارد. یعنی، تصور «شهر آرمانی»، چه در وجه «خراب - آباد»ی خود و چه در صورت «پردیس‌گرایی» اش، نقش یک «نقشه راه» را بازی می‌کند و به «راهرو» امکان می‌دهد که با در نظر داشتن آن نحوه رفتن (روش) و عمل کردن (کردار) اش را تنظیم کند.

علت این موضوع نیز روشن است. نفس زندگی حرکت و تغییر است، حال آنکه ذات مرگ سکون و بی‌دگرگون شوندگی است. و انسان معناجوی و کنجکاو نمی‌تواند این سیر حرکت و تغییر را بی‌معنا و مقصود و هدف و انتها بداند. چرا که، در فقدان چنین انتهائی، نه تنها حرکت و تغییر، بلکه کلیت خود «زندگی» چیزی پوچ و بی‌معنا از آب در می‌آید و احساس این پوچ بودگی تا آنجا می‌تواند کارساز می‌شود که شخص دست به قطع و پایان دادن به زندگی خود زند. بدینسان، روشن است که کارکرد روانشناختی اجتماعی و فردی «ناکجا آباد»، چه در وجه ارتجاعی و چه در شکل پیشرونده خود، معنا بخشی به حرکت و پویا و تغییر و تطور و تحول، و در عمق کار، به خود زندگی است.

تصور و امید به فردای «بہتر» نه تنها امروز «بد» را قابل تحمل می‌سازد بلکه، بصورت «رانس» بسیار کارآمدی، زمینه را برای خروج از اکنون و حرکت به سوی آینده بہتر فراهم می‌سازد. بدین‌سان، صرفنظر از اینکه محتوای «ناکجا آباد» را کدام جهان بینی و آئین و دینی بسازد، خود وجود این تصور حاصل رویارویی انسان با جهان هر دم دیگرگون شونده است و آرزوی او برای اینکه بتواند از پای بندهای وضع موجود برهد و خود را به وضعیتی برتر برساند.

کسانی البته هستند که کل این حرکت دو سویه را امری تصویری می‌دانند و معتقدند که نه سفر و نه وسیله سفر و نه مقصدی در کار است و واقعیت چیزی جز همینجا و هم اکنون نیست. این سخن البته فقط در حد یک اظهار نظر شنیدنی است، چرا

که خود گوینده لحظه‌ای از قرار گرفتن در برابر تشعشع این دگرگونی گریز ندارد و خود او، پیکرش و ذهن و جهانش، همگی بصورتی وقفه ناپذیر در معرض تغییر قرار دارند و هر لحظه دیگرگون می‌شوند. انکار این حرکت و خیالی خواندن آن نیز چیزی نیست جز انعکاس پوچ‌گرایی حاصل از شرایط متصلب اجتماعی خاصی که گوینده در آن زندگی می‌کند و، در نتیجه آن، امید به بهتر شدن اوضاع و پیشروی بسوی «آرمان شهر» از دست داده است.

کسانی نیز هستند که «یوتوپیا» و «ایده‌آل» را یکی می‌گیرند و، به دلیل تقابل فلسفی ایدئالیسم با رئالیسم، آن را امری خیالی، گول زنک و غیرعملی می‌بینند و پرداختن به آن را نیز دور شدن از عالم واقع و پرداختن به هیپروت تلقی می‌کنند. برای این کسان، آناتول فرانس، متفکر، سیاستمدار و نویسنده برجسته فرانسوی، سخنی شیرین دارد. او می‌گوید: «بدون داشتن یوتوپیا، انسان هنوز در غارها و بصورتی بیچاره و لخت می‌زیست. این ذهن یوتوپیائی بود که نخستین شهر را ساخت... و از درون رؤیاهای خویش واقعیات مفید را بیرون کشید. یوتوپیا اصل بنیادین پیشرفت و وسیله‌ای برای سنجش آینده‌ای بهتر است».

در واقع، هیچ نحله فکری معتبری را نمی‌توان یافت که بر بنیاد تصور نوعی یوتوپیا ساخته نشده باشد. از «جمهوری» افلاتون گرفته تا «شهر خدا» ی‌آگوستین، و از «مدینه فاضله» فارابی گرفته تا «جهان کمونیستی» کارل مارکس، یا حتی جهان مهیب «دنیای شجاع جدید» آلدوس هاکسلی، همه احتجاجات سیاسی و فلسفی این نگرش‌ها بر پایه تصور نوعی ناکجا آباد شکل گرفته‌اند.

حال وقت آن است که به نکته مهمتری بپردازیم. همانگونه که در نخستین سطور این نوشته آوردم، تصور جزئیات هر مدینه فاضله و ناکجا آبادی به تمایلات و گرایشات تصور کننده مربوط می‌شود و «خود تصور ناکجا آباد» - بدون سنجش اجزاء تشکیل دهنده آن - لزوماً نمی‌تواند در عمل متضمن وصول به آینده‌ای «بهتر» برای «همگان» باشد. یعنی، اگر «کارکرد ذهنی» ناکجا آباد را کناری نهیم و به «نتایج عملی» اندیشیدن به آن رو کنیم در می‌یابیم که بین آرزوی وصل ناکجا آباد و رفتار و روشی که برای این راهپیمائی و وصل انتخاب می‌کنیم فاصله‌ای وجود دارد که

اغلب از یکی شدن این دو جلوگیری می‌شود.

من علت این افتراق را در سوء تفاهمی می‌بینم که موجب می‌شود اغلب اشخاص «آرمان» و «ایدئولوژی» را یکی بگیرند، در حالیکه این دو طبایع کاملاً متضادی دارند. و، در واقع، از همین روست که در کنار دو واژه مثبت «یوتوپیا» (یا «ناکجا آباد») و منفی «دیس تویپا» (یا «خراب آباد») متوجه مفهوم مستقل «ایدئولوژی» می‌شویم که اگرچه آن هم به نوعی از جهان‌های تصویری و آرمانی اشاره می‌کند که در ظاهر خود شباهتی تام با «یوتوپیا» دارند اما هرچه بسوی تحقق‌شان حرکت می‌کنیم در می‌یابیم که آن «آرمان شهر» چهره مهیب‌تر همان جهان است که بمدد اندیشیدن به «یوتوپیا» از آن می‌گریزیم. در ساحت «ایدئولوژی» مقصد ما چیزی جز بازآفرینی وضع موجودی نیست که ما شرایط آن را نامطلوب و ناهنجار و ناهموار یافته و کوشیده‌ایم از آن فاصله بگیریم.

اینجاست که می‌توان به آن «منطقه گرگ و میش خاکستری رنگ» اشاره کرد که گرگ را میش می‌نمایاند و در گستره آن ایدئولوژی می‌تواند در حالیکه هزار وعده شیرین برای ساختن آینده‌ای بهتر را با خود دارد، رهروان خویش را به ورطه سقوط در جهنمی غیرانسانی بکشاند. از نظر من، همه «یوتوپیانما» هائی که در مرکز مجموعه‌های ایدئولوژیک قرار دارند در واقع «دیس تویپا» هائی ظاهر فریبی بشمار می‌روند که با جذب افراد آن‌ها را به بیراهه‌های دلشکن می‌کشاند. و چرا؟

گفتیم که کارکرد و خاصیت یوتوپیای واقعی برگرداندن انسان از «وضع ناهنجار کنونی» و براه انداختن او در مسیر پیشرفت بسوی شهری آرمانی است که در آن از این ناهنجاری‌ها خبری نیست. اما یوتوپیانماهای آلوده به میکرب ایدئولوژی از رساندن «انسان عام و منتشر» به حومه چنین مدینه فاضله‌ای عاجزند؛ چرا که کارکرد ایدئولوژی برقراری تبعیض در بین پیروان خود و انانی است که از آن پیروی نمی‌کنند. در نتیجه، قصد آن هم به سعادت رساندن «همگان» نیست، بلکه تنها بخشی از آدمیان را - که برگزیدگان و اهل بیت آن ایدئولوژی هستند - به ضرر بقیه، به «سعادت» (هرآنچه که این واژه معنا دهد) می‌رساند.

همانگونه که اوحدی مراغه‌ای در مثنوی خود سروده، در اینگونه مدائن فاضله

گوناگونی اجتماعی رخت بر می‌بندد و شرایط «همه یک‌رنگ و هیچ رنگی نه» جای آن را می‌گیرد، و انسان عام قربانی انسان خاصی می‌شود که در معبد ایدئولوژی به خدایگانی رسیده است.

یعنی، در انتهای هر مسیر ایدئولوژی «یوتوپیانما»ئی یک «خرابات» قرار دارد که دریچه‌ای فراخ را بر عالم مرگ و سکون و بی‌حرکی گشوده است. در اغلب موارد، ایدئولوژی همچون واسطه‌ای شیمیائی (کاتالیزور) عمل کرده و «یوتوپیا»ی کاذب را به «دیس تویپا» واقعی تبدیل می‌کند و فرگشت این استحاله را با قربانی کردن نسل‌ها و اجتماعات انسانی به پیش می‌برد.

در عین حال، ایدئولوژی می‌تواند زیباترین یوتوپیاها را نیز به انحراف بکشد. برمبنای آنچه که آمد، اعتقاد دارم که اگرچه هر یوتوپیا رانشگر و محرک پیشروی (یا پسروی) و پویائی است اما حضور یا فقدان ایدئولوژی در کنار آن نتایج کارکردی یوتوپیای آلوده را تعیین و متحقق می‌کند.

نکته مهم و در خور توجه دیگر آن است که اگرچه ما نمونه‌های متعددی از یوتوپیا‌های ایدئولوژی زده را تجربه کرده‌ایم اما کمتر فرصت یافته‌ایم تا به «یوتوپیا‌های غیرایدئولوژیک» نیز بیاندیشیم و ببینیم که چگونه تنها این وعدگاه‌های گسترده و همه‌گیرند که می‌توانند پیشروی در راه «تحقق تدریجی اما تمام نشدنی» شان را هر گام شیرین‌تر از پیش کنند.

اینجاست که باید بگویم: آن‌ها که معتقدند انسان‌مداری، عدالت اجتماعی، دموکراسی و سکولاریسم نو (به معنی رفع همه‌گونه تبعیض) شعارهائی «ناکجا آبادی» و غیر عملی هستند که هرگز تحقق نمی‌یابند و پرداختن به آن‌ها جز اتلاف وقت نیست، از این نکته غافلند که ضرب‌آهنگ تاریخ جهان ما چیزی جز تحقق تدریجی همین یوتوپیاها نبوده است و، در عین حال، اصلاً قرار نیست که این «آرمان‌ها» به ته خطی برسند که تحقق قطعی و نهائی شان باشد؛ عدالت، دموکراسی و سکولاریسم انسان‌مدار آرمان‌هائی هستند که پایان ندارند چرا که کارکرد اصلی و همیشگی آن‌ها زنده بودن در اذهان روشن و آفرینش و معنا بخشی به پویش دائمی انسان برای نزدیک‌تر شدن به آنچه‌هائی است، که بقول حافظ، در انتهای «راه بینهایت» قرار

دارد: «این راه را نهایت صورت کجا توان بست / کش صد هزار منزل بیش است در بدایت». آن‌ها خورشیدهای ساخته شده از کمبودهای جهان آدمی‌اند. نشست‌ها در راه‌های روشن تمدن و فرهنگ آزادی‌مدار انسان - که راه روشن می‌کنند، راهرو را گرم می‌سازند، و ذات رفتن را به پویشی معنی‌دار و پر بار مبدل می‌سازند، بی‌آنکه در هیچ یک از پیچ و خم‌های راه نوعی از تبعیض را بر انسان‌های راهرو تحمیل کنند. و نکته آخرین هم اینکه اگر صرفاً به نفس «راهپیمائی» فکر کنیم می‌بینیم که هرگز نه تضمینی برای رسیدن به مقصد و مقصود راه وجود دارد و نه اطمینانی به اینکه در جایی از راه منحرف نشویم و، بمدد گرایش‌های ایدئولوژیک خود، از شاهراه یوتوپیا به بیراهه دیس تویپا نیافتیم. یعنی، اگرچه رسیدن و «وصل» تصوراتی آخرتی و آرمانی‌اند اما امکان بیراهه رفتن همیشه واقعی و عملی است و عدد آماره‌ی به بیراهه رفتگان هم همیشه بیشتر از وفاداران به مقصد غیر ایدئولوژیک است.

چرا؟ زیرا انسان نیمی هنوز در عالم حیوانیت دارد، خود و متعلقات بخویش را برتر از بقیه می‌داند، از قدرت ورزی و تحمیل اراده خویش بر دیگران کیف زیست شناختی می‌برد و همیشه، اگر میدان داشته باشد، می‌تواند دیگران را به سودای یوتوپیائی دلکش بفریبد و آن‌ها را در کمرکش راه به مسلخ مسالک یک‌ه‌خواه بکشانند.

بخش چهارم

**گریز از ایدئولوژی**

## فصل اول

### ایدئولوژی، از اندیشه تا نهاد

اگر این «تعریف» را بپذیریم که «ایدئولوژی، مجموعه‌ای نظری، اما معطوف به عمل، از اعتقاداتی گزیده شده بر اساس شور و شرهای ناشی از ناهنجاری‌های اجتماعی، و نه تعقل منطقی و علمی، است که قصد دارد جهان و آدمیان را بر اساس الگوی هنجاری و ارزشی سرهم بندی شده خود شکل دهد»، آنگاه براحتی می‌توانیم دید که تاریخ انسان همواره دستخوش تلاطمات ایدئولوژیک بوده و، در هر هنگامه ناشی از مسلط شدن «ناهنجاری‌های شدید» بر زندگی اجتماعی، یک چنین مجموعه‌ای رفته رفته بخود شکل گرفته و جامعه را به سوی نوعی «تعیین تکلیف برای خروج از بحران» به پیش رانده است.

منظورم آن است که ما با پدیده‌ای دارای دو جنبه روبروئیم. از یکسو، موتور مولد ایدئولوژی نه عقل است و نه منطق و نه آزمون و خطای علمی، هرچند که هر ایدئولوژی از همه این عناصر نیز به نفع خود (سوء) استفاده می‌کند و، از سوی دیگر، ایدئولوژی هم، مثل هر پدیده اجتماعی دیگر دارای «کارکردی اجتماعی» است و بوجود آمدن، تحول و به ته خط رسیدنش نیز نمی‌تواند اتفاقی و بیهوده باشد.

اما درون ایدئولوژی دوگانگی شگفت‌انگیزی وجود دارد که امروز به آن می‌پردازم: آشکار است که خواست‌های بنیادین شکل‌گیری یک ایدئولوژی - یعنی «بحران‌های

اجتماعی» - ایجاب می‌کنند که اهداف اعلام شده آن برانداختن ناهنجاری‌ها، تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها باشد. اما همین که یک ایدئولوژی و اعوان و انصارش بر جامعه تسلط یافته و بقدرت رسیدند، بعلت ذات تبعیض‌گزار ایدئولوژی که بین پیروان خود و دیگران تفاوت می‌گذارد، خود آن ایدئولوژی سرچشمه پیدایش ناهنجاری‌ها، تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌های جدیدی شده و موجب آن می‌گردد که در بلند مدت، در شکمش، ایدئولوژی‌های ضد آن پرورانده شوند. قانون «تز» و «آنتی‌تز» شاید در هیچ کجا همچون مورد ایدئولوژی کارآمدی نداشته باشد.

ابتدا به مرحله نخست شکل‌گیری ایدئولوژی و مبارزات سامان یافته بر زمینه آن توجه کنیم: اگر تاریخ را با «عینکی ایدئولوژی بین» (در آن تعریف که گفتم) بنگریم، خواهیم دید که همه قیام‌ها و شورش‌ها و انقلاب‌ها به نام و مدد ایدئولوژی عمل کرده‌اند و این ایدئولوژی‌ها، تا رسیدن به دوران مدرن، در اغلب موارد بصورت پیدایش ادیان و مذاهب و، از پی آغاز دوران مدرن، بیشتر بصورت پیدایش مسلک‌ها و آئین‌های سیاسی «این جهانی» خود را نشان داده‌اند؛ در واقع ماهیت «این جهانی» ایدئولوژی‌های نوع دوم باعث شده تا لفظ «ایدئولوژی» را فقط به این دومین گروه اطلاق کنند؛ حال آنکه، از لحاظ ماهیت و کارکرد، بین این دو گروه هیچ تفاوتی نیست، هرچند که ایدئولوژی‌های گروه اول مدعی آن باشند که احکام خود را از آسمان و عالم غیب گرفته‌اند و ایدئولوژی‌های نوع دوم ارتباطی با آن عوالم نداشته باشند. البته به استثنای اینکه تقدس بخشیدن به و جاودانه دانستن «ارزش‌ها» و «شخصیت‌ها» در هر دوی آن‌ها به یک صورت عمل می‌کند.

شاید یکی از نخستین اشاره‌ها به کارکرد اجتماعی ایدئولوژی، و ضمیمه کردن دیدگاه‌های کارکردی مذاهب به این بحث، را بتوان در نوشته بلند مارکس (و انگلس) به نام «ایدئولوژی آلمانی» یافت. در عین حال، هر دوی آن‌ها، که ایدئولوژی را برآمده از «ایده آلیسم» می‌دانستند، هنگامی که دست بکار توضیح چگونگی پیدایش دین اسلام شدند، کوشیدند تا این توضیح را از منظر کارکرد اجتماعی مجموعه دینی اسلام توضیح دهند و بگویند که چرا آنچه آنان «انقلاب محمدی» می‌نامیدند (بی آنکه در انشاء آنان «انقلاب» امری مقدس تلقی شود) یکی از موارد اساسی کارکرد

یک ایدئولوژی مذهبی در به ثمر رساندن انقلابی اجتماعی برای رهائی از بحرانی عمیق در بطن و متن جامعه بوده است. آنان بدرستی دریافته بودند که، در سیزده قرن پیش از زمانه‌شان، جامعه کوچک مکه دچار بحران بزرگی شده بود که راه حلش در «انقلاب محمدی» شکل یافت.

در عین حال، با تکیه به همین گونه تحلیل‌هاست که ما نیز می‌توانیم نشان دهیم که پیدایش «کاروان‌داری» و قشر «کاروان‌دار» در جامعه مکه و نجد عربستان، شیرازه سنتی آن جامعه را درهم ریخته، نیروهای اجتماعی نوینی را بوجود آورده، میزان سرکوب و سخت‌گیری از جانب قشر حاکمه را بالا برده و، در نتیجه، زهدان مناسبی را برای پرورش ایدئولوژی جدیدی فراهم ساخته بود. یک ایدئولوژی مذهبی که بتواند بحران را حل کرده، ادغام نیروهای جدید و قدیم را میسر ساخته و سیر تحولات اجتماعی را به مسیر سالم تری بیاندازد.

و در همین گونه نگاه هم هست که می‌توانیم به «مرحله دوم تحول ایدئولوژی» بپردازیم و، برای روشن شدن بحث، به نیم قرن نخست پیدایش اسلام بپردازیم. توجه تقسیم آیات قرآنی به دو بخش مکی (نازل شده در مکه) و مدنی (نازل شده در مدینه، یا «یثرب» سابق) - هر چند که تدوین کنندگان قرآن با قصدی آشکار این بخش بندی و ترتیب تاریخی «نزول آیات» را در هم ریخته‌اند - و نیز توجه به تفاوت‌های شگفت مضمونی آیات این دو دوره کاملاً نشان می‌دهد که چگونه ایدئولوژی اسلامی، تا پیش از خروج از مکه، مجموعه‌ای مساوات طلب، عدالت‌خواه، و - در عین حال - شورش‌ی بوده است و سپس، در پی کسب قدرت در مدینه، همان ایدئولوژی بتدریج تغییر ماهیت داده و دست بکار ایجاد تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌های نوینی بر اساس منافع قشر به قدرت رسیده شده است. بطوری که، به نظر من، اگر جریان «فتوحات» پیش نمی‌آمد و فکر و ذکر مسلمانان معطوف تصرف و غارت سرزمین‌های دیگر نمی‌شد و اسلام در همان نجد عربستان باقی می‌ماند، دیری نمی‌گذشت که سرعت ایدئولوژی ضد خود را می‌پروراند و در برابر آن سپر می‌انداخت.

اگر، مثلاً، به جریان پیدایش ایدئولوژی «تشیع» در داخل ایدئولوژی وسیع‌تر «اسلام» نگاه کنیم می‌بینیم که تشیع ایدئولوژی قشرهائی بوده است که بدست

قشر بقدرت رسیده دچار تبعیض شده بودند. اشاره دائم شیعیان، از صدر اسلام تا کنون، به آیات ضد تبعیض و خواستاری بازگشت به «آموزه‌های عصر پیامبر» خود گواه آن است که ایدئولوژی اسلامی سال‌ها قبل از «فاز» عدالتخواهی خود گذشته و وارد «فاز» تبعیض‌گزاری شده است.

امروزه نیز همین دوگانگی یا دو چهره‌گی اسلام مکی و مدنی است که موجب می‌شود مسلمانان «اصول‌گرا» و «نواندیش» بتوانند به یک مرجع و منبع واحد رجوع کرده اما هر یک نکاتی را به نفع ایدئولوژی خود از آن بیرون بکشند. آن‌ها که به اصطلاح «نواندیش» خوانده می‌شوند، می‌کوشند به اسلام پیش از بقدرت رسیدن (در اصطلاح، اسلام «مکی» برگردند) و نشان دهند که اسلام خواستار عدالت و تساوی و حقوق و مخالف سرکوب و سانسور است؛ و «اصول‌گرایان» هم می‌توانند به بخش «مدنی» ایدئولوژی اسلامی رجوع کرده و نشان دهند که اسلام تبعیض‌گزار و سرکوبگر و خشن است، طبقاتی بودن جامعه را مشروع می‌کند، مرد را در مرتبه فراتری از زن می‌نشانند، انصار و مهاجر را بر دیگر مسلمانان برتری می‌بخشد، غیرمسلمانان را آدم کامل نمی‌داند و بسیاری از حقوق را از آنان سلب می‌کند، و...

در این زمینه می‌توان دید که، مثلاً، کارکرد شورای نگهبان قانون اساسی در حکومت اسلامی کنونی درست بر بنیاد همین گونه مراجعه به منابع فقهی اسلامی گذاشته شده است. اگر مورد لایحه «رفع تبعیض علیه زنان» در مجلس ششم را به یادآوریم، می‌بینیم که شورای نگهبان دلیل مخالفت خود با این «رفع تبعیض» را تضاد آن با اصول و نصوص فقه و شریعت اسلامی می‌داند و، از این راه، تبعیض علیه زنان را امری الهی و قدسی می‌یابد.

در عین حال، می‌توان نتیجه گرفت که طول عمر «ایدئولوژی تبعیض‌گزار» (یا «ایدئولوژی در مرحله دوم تحول خود») از یکسو به میزان رونقی بستگی دارد که می‌تواند در زندگی اجتماعی مردمان ایجاد کند و، از سوی دیگر، به وجود منابع تأمین لوازم پاسخگوئی به خواست‌های رو به تزاید مردمان وابسته است.

همین موضوع چگونگی و چرایی طول عمر مرحله دوم زندگی یک ایدئولوژی را - که در مورد اسلام اولیه در وجود «فتوحات» مشاهده کردیم - در دوران کنونی

نیز می‌توانیم بصورت دیگری ببینیم. در واقع، اگر همین «انقلاب اسلامی» که بیخ گوش ما اتفاق افتاده، با همه شعارهای عدالتخواهانه خود، در یک کشور مسلمان فقیرنشین پیش آمده بود، گذشت سه دهه بسا بیش از آن زمان لازمی محسوب می‌شد که به پروراندن ایدئولوژی ضد و سرنگون ساختن ایدئولوژی غالب بیانجامد. اما آنچه عمر دوران دوم ایدئولوژی اسلامی اخیر در ایران را طولانی کرده است وجود عاملی به نام «درآمد نفت» است که - همچون غارت سرزمین‌های ثروتمند شمال در قرون نخستین اسلام - موجب شده تا عمر حاکمیت دینکاران بر کشورمان طولانی، و روند تبعیض‌گزایی آنان گسترده و فربه شود. شما «درآمد نفت» را از دینکاران حاکم بر ایران بگیریید تا ببینید که چگونه، یک شبه، یک ایدئولوژی ظاهراً عدالتخواه و ضد تبعیض جدید از دل همین اسلام شیعی علوی و امام حسینی و امام زمانی ساخته و پرداخته شده و، با تکیه بر احساسات خشمناک مردم دچار تبعیض، حاکمیت را سرنگون خواهد کرد.

در صدر اسلام، سربازان یمنی مستقر در کوفه، که آخرین پیوستگان به اسلام و گوشت دم توپ بقیه مسلمانان شده بودند و سهم چندانی از غنائم مالی و جنسی نمی‌بردند، بیهوده نبود که به جای پیشروی در خاک ایران، راه خود را کج کردند و به سوی مدینه رفتند تا خلیفه مسلمین - عثمان بن عفان - را «اعدام انقلابی» کنند و داماد رسول خدا را به خلیفه‌گی برسانند. آنان مبتلا به درد تبعیض ناشی از کارکردی شدن «فاز دوم ایدئولوژی» شده بودند و حرص و آز بیش از اندازه حاکمیت نیز به حاکمان اجازه نمی‌داد تا میزان قدرت انفجاری این نارضایتی‌ها را ببینند و، در نتیجه، با ادامه و تشدید ظلم خود، راه را برای پیدایش ایدئولوژی تشیع گشودند. با این همه، از دل همین ایدئولوژی به اصطلاح «انقلابی» تشیع بود که خلافت عباسی بیرون آمد تا، با در دست گرفتن قدرت، دوران «فاز دوم» آن را آغاز کند.

همین داستان را در بقدرت رسیدن خاندان صفوی نیز می‌توان دید. ایدئولوژی تشیعی که وسیله شد تا این خاندان بقدرت برسد بزودی دست بکار فاز دوم خود شد و بیداد عهد صفوی را پایه‌گذاری کرد. در واقع، آنچه علی شریعتی در سکه زدن اصطلاح «شیعه علوی و شیعه صفوی» در نظر داشت، بی‌آنکه خود بر قوانین

تحولات ایدئولوژی و دو مرحله‌ای بودن آن‌ها واقف باشد، بیان تعیین و تجلی این دو مرحله در درون تاریخ تشیع بود.

حال، فرصت آن رسیده است تا به نکته مهم دیگری بپردازم و آن ارتباط و همزمانی مرحله دوم تجلی ایدئولوژی است با ظهور «دینکاران» (در ایدئولوژی‌های مذهبی) و «تئوریسین‌های حزبی» (در ایدئولوژی‌های غیر مذهبی). ایدئولوژی مردمان ستمکش و تبعیض دیده، که موتور انقلابات و شورش‌هاست، وقتی به ایدئولوژی حاکمیت و حاکمان تبدیل می‌شود (یعنی، مرحله دوم تحول خود را آغاز می‌کند) تنها با تکیه بر کار آن دسته از «متخصصان» و «نظریه پردازان» قدرت را در ید خود نگاه می‌دارد که می‌توانند ایدئولوژی حاکم شده را به نفع آنان و اصحابشان تفسیر و تعبیر کنند و، در این کار، به تبدیل و تغییر مواضع عدالتخواهانه و ضد تبعیض آن بپردازند و جامعه را تکه تکه و پرتنش سازند.

دینکاران مذهب تسنن با حکومت امویان پا به عرصه وجود نهادند و تا آنجا پیش رفتند که حسین بن علی را «خارج از دین» خواندند و ریختن خون نوه پیامبر را مباح اعلام کردند. دینکاران تشیع امامی نیز پس از سال‌ها سرگردانی، در قالب آخوندهای جبل عامل لبنان به ایران آمدند تا جنایات و ستمکاری‌های صفویان را مشروع و نهادینه کنند. تئوریسین‌های حزب کمونیست استالین هم دهه‌ها مشغول «خودی و غیر خودی» کردن کمونیست‌ها بودند و، در همان حال، وفادارترین کمونیست‌های حزب را از دم تیغ گذراندند.

این نمونه‌ها نشان می‌دهند که کسی که با شروع مرحله دوم تحول ایدئولوژی بکوشد تا به ارزش‌های مرحله نخست آن وفادار بماند جزو اولین قربانیان مرحله دوم خواهد بود. بیهوده نیست که گفته‌اند «انقلاب فرزندان خود را می‌خورد». این تعبیر از حاکمیت بی‌چون و چرای قانونمندی‌های مربوط به مراحل دوگانه تحول ایدئولوژی‌ها خبر می‌دهد.

بدین سان، می‌توان این تعبیر را بکار برد که «صلاح عمومی آن است که یک ایدئولوژی هیچگاه بقدرت نرسد و، در نتیجه، روند تحقق فاز دوم آن هرگز آغاز نشود». ما نمی‌توانیم در طول تاریخ یک «ایدئولوژی بقدرت رسیده» را نشان دهیم

که موجب بدبختی‌ها و گرفتاری‌ها و حرمان‌های وسیع نشده باشد. اما، اگرچه وحشت ناشی از «ایدئولوژی بقدرت رسیده» را همگان چشیده‌اند، در مقابل، تاریخ بشر پر است از «حماسه»‌های مربوط به ایدئولوژی‌های شکست خورده و به توفیق نیانجامیده. از داستان علی بن ابیطالب و خلافت کوتاه مدت او گرفته تا قیام حسین بن علی، از داستان اسپارتاکوس گرفته تا شکست اسماعیلیون (پیروان اسماعیل، فرزند ارشد امام موسای کاظم، که در اعتراض به سکوت پدر خود در برابر خلفای عباسی شورید و کشته شد و پیروانش به شمال آفریقا و نقاط دور دست ایران گریختند تا فرقه اسماعیلیه را بوجود آورند)، اینگونه «حماسه‌های ایدئولوژیک» به آن‌هائی مربوط می‌شود که بقدرت نمی‌رسند و مرحله دوم کار خود را آغاز نمی‌کنند.

امروزه هم، مثلاً، حکومت اسلامی با تمام قوا می‌کوشد تا شورش‌های سال ۱۳۵۷ را بعنوان پیش زمینه پیدایش «حماسه انقلاب اسلامی» جا بزند، اما هیچ آدم عاقلی را نمی‌توان یافت که در بیدادی که پیروزمندان انقلاب اسلامی در ایران برآه‌انداخته‌اند رنگی از «حماسه» ببیند. حماسه مفهومی است آغشته به معصومیت، نوع دوستی، عدالت پروری و آزادیخواهی و، در نتیجه، ممکن نیست که از دل «مرحله دوم تحقق ایدئولوژی» بتوان چیزی شبیه «حماسه» بیرون کشید.

این امر را در تفاوت مفهوم «شهید» در مراحل اول و دوم انقلاب اسلامی نیز می‌توان در کار دید. امروزه وقتی یکی از مقامات حکومت اسلامی بقتل می‌رسد او را «شهید» می‌خوانند اما، در انظار مردم، این یک شهید قلابی است و کسی سکه‌اش را نمی‌خرد و شهادتش فقط بدرد آن می‌خورد که حکومت نام خیابانی را به او اختصاص دهد و بس. ماجرای «هفتاد و دو تن شهید حکومت اسلامی» را با ماجرای «هفتاد و دو تن شهید کربلا» مقایسه کنید تا مطلب کاملاً روشن شود. هیچکس پیدا نمی‌شود که آیت‌الله بهشتی را با کوچکترین یاران افسانه‌ای امام حسین یکی ببیند.

حال نتیجه‌گیری کنیم: بر اساس این زمینه، می‌توان گفت که تنها وسائل گرفتار نشدن در نکبت حکومت‌های ایدئولوژیک تبعیض‌گزار - و، به ناچار، سرکوبگر -، از یکسو جستن «راه حل‌هائی غیر ایدئولوژیک» برای بحران‌های اجتماعی است و،



از سوی دیگر، کوشیدن برای اینکه - در مسیر اجرائی کردن اینگونه «راه حل‌های غیرایدئولوژیک» - ایدئولوژی‌های موجود (هر چقدر هم عدالتخواه و انسانی) به حاکمیت راه پیدا نکرده و به مرحله دوم تحقق خود نرسند. این دو راه موازی، در واقع، دو روی یک سکه‌اند که «سعادت اجتماعی» نام دارد.

کلیت این راهپیمائی در مفهوم «سکولاریسم نو» جمع بندی می‌شود. چرا که، در این نگاه، همه ایدئولوژی‌های مذهبی و غیر مذهبی در امر در دست گرفتن قدرت فاقد شایستگی‌اند. این نگاهی است که بر جدائی ایدئولوژی از حاکمیت و قدرت تأکید می‌کند و، در همان حال، با نشان دادن ذات بی تبعیض مفهوم‌هائی همچون آزادی، دموکراسی، عدالت‌طلبی و حقوق بشر، آن‌ها را از زمره ایدئولوژی‌ها خارج کرده و نیز می‌کوشد تا راه‌های تبدیل شدنشان به ایدئولوژی را ببندد.

نیروهای سیاسی، تنها در گرد هم آمدن در احزاب غیرایدئولوژیک و سکولار، و پرداختن به «برنامه‌های اجرائی توسعه اجتماعی و سیاسی» است که می‌توانند، در بلند مدت، منشاء اثری در راستای سعادت جوامع خود باشند، والا حاصل کارشان جز بدبختی و نکبت چیز دیگری نخواهد بود؛ چند صباحی حکومت می‌کنند و بسته به امکانات مادی خود برقرار می‌مانند و سپس، در یک حرکت پالایشی، جارو شده و تحویل زباله‌دان تاریخ می‌شوند.

اگر تجربه تاریخی به ما نشان داده باشد که انقلاب‌های مبتنی بر ایدئولوژی نه تنها بدبختی‌ها را فرو نمی‌کاهند که اوضاع را بدتر از عهد پیش از انقلاب می‌کنند، آیا هیچ آدم عاقلی پای علم نیروها و احزاب ایدئولوژیک سینه خواهد زد؟ پاسخ این پرسش را باید در میزان شعور اجتماعی و پیشرفتگی عقلانیت در جوامع مختلف جستجو کرد. برآستی که خروج از عهد ایدئولوژی‌های مذهبی و غیر مذهبی نیز می‌تواند حکم خروج از ظلمات وحش تاریخ بشر را داشته باشد.

## فصل دوم

### ایدئولوژی و هویت

«هویت»، بی آنکه خود در گوهر پدیده‌ای ایدئولوژیک باشد، می‌تواند در متن یک ایدئولوژی سیاسی بکار گرفته شود. در این حالت و در اغلب مواردی که گروه‌های سیاسی از پدیده هویت صرفاً بعنوان یک ابزار سیاسی استفاده می‌کنند حاصل کار بصورت استقرار ایدئولوژی جدید و نیز کارگزاران آن بر جامعه در می‌آید و دور باطل تبعیض و سرکوب و خفقان ناشی از حاکمیت‌های ایدئولوژیک تکرار می‌شود. لذا، اگر در حوالی پایان این مقاله توانسته باشم اهمیت پرداختن به هویت همچون یک ابزار کارآمد سیاسی را روشن کرده باشم، ناگزیر خواهم بود تا نکاتی را نیز پیرامون راه‌های جلوگیری از ایدئولوژیک شدن هویت (که می‌تواند به پدیده‌های خطرناکی همچون شوونیسم و ناسیونالیسم ادعائی هیتلرها بیانجامد) اضافه کنم.

باری، بنظر من می‌رسد که در بیشتر جوامع پیشامدرن، یا جوامعی که نیش مدرنیت را چشیده و از نوش آن محروم مانده‌اند، یکی از جدال‌های اندیشگی در بین متفکران وابسته به گروه‌هائی که بر سر مدرنیت با یکدیگر دارای تضاد عقیده و هدف هستند پیش از آنکه جنبه سیاسی داشته باشد، گاه حتی بی آنکه خود بدانند، به مسئله «هویت» بر می‌گردد که ظاهراً پدیده‌ای فرهنگی است تا سیاسی. در واقع، در صحنه حیات سیاسی و اجتماعی، هر گروه، ضمن انجام فعالیت‌های سیاسی

خود، داعیه آن را نیز دارد که «مردم» دارای هویتی هستند که گروه مزبور بهترین معرف و مؤید آن است. در عین حال، مبارزه گروه‌ها علیه یکدیگر نیز، بجای اینکه مبارزه‌های مبتنی بر «برنامه» باشد، کارش به مواضع فلسفی و فرهنگی آنان در مورد «هویت» می‌کشد.

مثلاً، این یک واقعیت بدیهی است که عبارت «مردم ایران» معرف یک مفهوم مجرد و انتزاعی است که می‌توان - با دادن صفات مختلف - برای آن هویت‌های گوناگونی قائل شد. مثلاً، هنگامی که روشنفکران عهد مشروطیت تشخیص دادند که یکی از دلایل عقب ماندگی جامعه‌شان نقش ارتجاعی دینکاران امامی است، که از یکسو در تحمیق مردم می‌کوشند و، از سوی دیگر، لوازم استمرار استبداد و بزرگ مالکی را فراهم می‌کنند، به این فکر هم افتادند که «سرچشمه‌های هویت» مردم ایران را عوض کنند و بکوشند تا به آنان یادآوری نمایند که ایرانیان لااقل سه هزار سال تاریخ قابل اثبات پیش از اسلام دارند و هویت‌شان به اسلامشان محدود نمی‌شود. یعنی موتور تجدد عهد مشروطیت پیش از آنکه کارکردی سیاسی داشته باشد ماهیتی فرهنگی داشت و این ماهیت بود که آن کارکرد را اصلاح و بازتعریف می‌کرد.

از سوی دیگر، در سی و چند سال اخیر شاهد آن بوده‌ایم که، قبل از بقدرت رسیدن دینکاران امامی در ایران، برنامه تغییر هویت مردم ایران در صدر امور اسلامیست‌ها قرار گرفته بود و آن‌ها، پس از احراز قدرت سیاسی، کوشیدند تا با تبلیغ این «هویت اسلامی»، از یکسو، و زدایش هرآنچه غیر اسلامی بشمار می‌رود، از سوی دیگر، نسل‌های فراروئیده در پس انقلاب را به این باور برسانند که آنچه در گذشته پیش از اسلام مردم باشند در فلات ایران رخ داده ربطی به مردم امروز ندارد و این مردم در طول چهارده قرن، در کورهای تابیده شده‌اند که آنان را، از نوک پا تا فرق سر، مسلمان کرده است. این درست همان بلائی است که در پی فتح مصر به دست اعراب مسلمان بر سر مصریان آمد و از این اهالی غیرعرب شمال آفریقا مسلمانان عربی ساخت که هیچ ارتباطی با گذشته تاریخی خود ندارند، هر چند که در کنار اهرام و ابوالهول زندگی کرده و از راه نشان دادن آن‌ها به جهانگردان امرار معاش می‌کنند.

تازه در همین مسلمانی چهارده قرنه مردم ایران نیز پیچ و خم‌هایی وجود دارد.

مثلاً، از آغاز کار صوفیان صفوی و رسمی شدن مذهب تشیع امامی در ایران، بخش عمده کوشش دولت‌های نخست این سلسله معطوف به آن بود که به مردم ایران بیاوراند که آن‌ها از همان ابتدای آمدن اسلام به کشورشان شیعی مذهب بوده‌اند. حال آنکه، آشکارا می‌دانیم که شیعی شدن ایرانیان، آن هم به زور شمشیر خونریز صوفیان، ده قرن پس از آمدن اسلام به ایران اتفاق افتاده و پیش از آن ایران مهد مذهب تسنن بوده است و همه بزرگان اندیشه و ادب فارسی نیز از متن همان مهد برخاسته‌اند. نه کسی به سنی مذهب بودن سعدی شک می‌کند و نه مولانا و نه بایزید بسطامی. در واقع، از پی استقرار تشیع امامی در بخش‌های گسترده مرکزی ایران، فرهنگ این کشور یکباره از تولید چهره‌های بزرگ فرهنگی و علمی بکلی باز مانده است.

همین مسئله در گذشته پیش از اسلام نیز رخ داده است و، مثلاً، فرزندان ساسان، موبد و دینکار زرتشتی آتشکده پارس، چون به قدرت سیاسی دست یافتند و دین و دولت را برای نخستین بار در هم آمیختند، کوشیدند تا هویت مردم تحت فرمان خود را به رنگی در آورند که آمیزه‌ای بود از اندیشه‌های زرتشت - که دو هزاره پیش از آنان زندگی کرده و چندان دستمایه‌ای از او باقی نمانده بود - با بیشترین آنچه‌هایی که ارکان زرتشتی‌گری زمان ساسانی محسوب می‌شدند و، در واقع، بافته‌های خود دینکاران به قدرت رسیده بودند.

من فکر می‌کنم که از این تحلیل شتابزده وقایع تاریخی می‌توان نتایج گوناگونی را استخراج کرد که بد نیست به چند مورد آن بپردازیم:

۱. قبل از هر چیز، همین گوناگونی ادعاها گواه آن است که پدیده‌ای به نام «هویت یکپارچه» وجود ندارد و مردم هر جامعه حامل اجزاء پراکنده‌ای از هویت‌های گوناگون هستند که در طول تاریخ بر سر راهشان شکل گرفته و زیربنای فرهنگ و جهان‌بینی‌شان را بوجود آورده‌اند. در میان این اجزاء پراکنده می‌توان به جزئیاتی برخورد که جنبه عام و گسترده دارند و بیشترین مردمان را در خود می‌گیرند، و نیز جزئیات خاص و موضعی را یافت که از آن بخشی از مردم هستند.

۲. در واقع، هر فرد آدمی در مرکز دوایر متحدالمرکزی ایستاده است که کلاً حکم

«اجزاء هویتی» او را دارند. ویژگی‌های مکانی (خانه، محله، شهر، شهرستان، استان، کشور، قاره...) و ویژگی‌های فرهنگی (مذهب، زبان، ایدئولوژی، تحصیلات، دسترسی به رسانه‌ها...) هر یک همچون کره‌هایی شفاف بر گرد هر فرد حلقه زده و ارتباط او را با افراد دیگر تأمین می‌کنند. صاحبان قدرت، بنا بر ضرورت‌های کار خود، دست در این مجموعه کرات متحدالمرکز می‌زنند و می‌کوشند در حافظه نسل‌های تحت حکومت خود برخی را پررنگ کرده و برخی دیگر را به دست فراموشی بسپارند.

۳. هویت یک پدیده پایدار هم نیست و حکومت‌ها می‌توانند در دستکاری در اجزاء آن، مثلاً، از راه پس و پیش کردن چینش وقایع تاریخی و اجرای برنامه‌های گسترده مربوط به سیاست‌های فرهنگی، به فاصله یکی دو نسل مردمان را با هویت خاصی که در نظر دارند خو دهند.

۴. مردمان نیز دارای حافظه تاریخی ثابتی نیستند و اجزاء این حافظه، هم بصورت طبیعی و در مرور زمان، و هم با اجرای سیاست‌های فرهنگی خاص، دستخوش تحول می‌شوند و، در عین حال، می‌توان این تغییرات را در فاصله کوتاهی بوجود آورد.

۵. اما حکومت‌ها تا زمانی در اجرای برنامه‌های فرهنگی خویش کامیابند که هویت تلقین شونده از جانب آن‌ها برای مردمان نه تنها مشکلی پیش نیاورد که در ایجاد تصور و امید مثبت آنان نسبت به حال، و بخصوص آینده، نقش سازنده داشته باشد. عبارت دیگر، حکومت‌ها، بعنوان مجری سیاست‌های فرهنگی، و مردمان، بعنوان موضوع تلقین و فرهنگ‌پذیری، همواره در مرزهای هویت‌پیشنهادی حکومت‌ها حرکت می‌کنند و رفاه و آسایش و آزادی عملی که یک حکومت می‌تواند به مردم بدهد تعیین کننده طول مدت این همزیستی است. به محض اینکه حکومت راه استبداد و تحمیل و ایجاد تنگنا و انسداد آزادی‌ها را در پیش گیرد، روند دور شدن ذهنی مردم از هویت پیشنهادی حکومت نیز آغاز شده و بصورتی دم‌افزا گسترش می‌یابد.

۶. و نتیجه مهمتر، که مستقیماً بکار امروز ما می‌آید، آن است که وقتی روند دور شدن مردم از هویت پیشنهادی حکومت آغاز می‌شود، سازمان‌های «بدیل سیاسی» که علیه حکومت استبدادی مبارزه می‌کنند، تنها در گستره ارائه یک «هویت آلترناتیو» است که می‌توانند از یکسو مردمان را از «هم هویت شدن» با حکومت باز دارند و،

از سوی دیگر، به آنان نشان دهند که در مجموعه عناصر هویتی آن‌ها اجزائی نیز وجود دارند که می‌توانند هویتی نوین را برای آنان تأمین کنند.

به اعتقاد من، از همین نکات مختصر شده و ششگانه فوق می‌توان برخی راهبردها را برای تنظیم و اجرای برنامه‌های سیاسی - اجتماعی - فرهنگی بدست آورد. من در اینجا فقط به چند نمونه از اینگونه راهبردها که به کار آفرینش و گسترش «هویت آلترناتیو بومی» می‌آیند اشاره می‌کنم.

الف - تشخیص «خط افتراق»، یعنی محل جمع آمدن خطوطی که مردم مشتاق تغییر را بصورتی قاطع از «هویت پیشنهادی حکومت» منفک می‌کنند.

ب - جستجوی عناصری مورد استفاده قرار نگرفته یا سرکوب شده در مجموعه کلی هویتی مردم که از یکسو با هویت پیشنهادی حکومت متفاوت است و، از سوی دیگر، دلایلی عمده برای جذاب شدن آن‌ها در ذهن مردم وجود دارد.

پ - منسجم ساختن عناصر اخیر در غالب یک مجموعه با معنی و خردپذیر.

ت - انجام کارهای تبلیغی برای معرفی مجموعه آلترناتیو جدید و تشریح کارکردهای آن

ث - تنظیم برنامه‌های ملی برای متجلی ساختن این مجموعه در رفتارها و گفتارهای فردی و جمعی.

تاریخ معاصر ما صحت و کارائی این راهبردها را بخوبی نشان داده است. بعنوان مثال، می‌توان به چند تجربه در این حوزه اشاره کرد. نخستین تجربه از آن همین «انقلاب اسلامی» است که سه دهه پیش، با شرکت میلیونها میلیون از مردمان هم نسل صاحب این قلم، رخ داد و توانست نه تنها یک هیئت حاکمه، که اکثریت یک طبقه اجتماعی را (با انهدام و فراری دادن و به بدبختی کشاندن افراد) کلاً از میان بردارد، حکومت شاهنشاهی پهلوی دوم را ساقط کند و زمام قدرت را به دست دینکارانی دهد که در تمام طول تاریخی حمالان ارتجاع و بیداد بوده‌اند.

از نظر من، سقوط پادشاهی پهلوی از روزی قطعی شد که محمد رضا شاه کوشید تا یک «هویت غربی منسوخ» را بر ما تحمیل کرده و از آن طریق سرچشمه‌های مجاز بودن حکومت خویش را در بیرون از قانون اساسی مشروطیت قرار دهد. یعنی،

برنامه او برای تغییر هویت ما دارای تعارضی درونی بود که از ناهمزمانی جامعه مدرن و پادشاهی عصر لوئی سیزدهم بر می‌خاست.

مدرن شدن جامعه ایران پروژه‌ای مشروطیتی بود و خود انقلاب مشروطه، و سپس حکومت رضاشاهی آمده در پی آن، در این راستا سیاست فرهنگی مشابهی را بکار گرفته و کوشیده بودند هویت جدیدی را برای مردم ایران تأمین کنند که ریشه در تاریخ پیش از اسلام کشور «نیز» داشته باشد. سیاست رضاشاه، که برگرفته از نوع اندیشه روشنفکرانی از عصر مشروطیت بود که وجود حاکم چکمه‌پوش اما دارای گوش شنوایی همچون رضا شاه را لازم می‌دیدند، در این مورد تا حدودی موفق بود و تا کار به دیکتاتوری چهار- پنج ساله آخر حکومت رضاشاه نکشیده بود بسیاری از روشنفکران را مجذوب خود ساخته بود. سیاست مدرن سازی محمد رضا شاه اما نتیجه معکوس داد. بنظر من، علت این ناکامی را باید در همان ناهمزمانی دو فرم سیاسی که منجر به جدائی کامل دستگاه حاکمه از مردم شد جستجو کرد، آنگونه که کمتر رغبتی برای «هم هویتی» بین مردم و پادشاهی باقی مانده بود.

رضاشاه از دل مردم و از دل تجربه مشروطیت بیرون آمده بود و بر موج خواستاری رفاه و امنیت مردمی بجان آمده از بیداد قاجارها، اوباش ریزه خوارشان و نیز راهزنان آزاد دست سوار بود. اما محمد رضاشاه - که با انجام اصلاحات ارضی و دادن حق رأی به زنان و ایجاد سپاه‌های دانش و بهداشت و توزیع کارا تر درآمد نفتی در داخل کشور - می‌توانست در تاریخ مدرن شدن کشور مقامی والا برای خود به دست آورد و بر قلوب نسلی که بنا به خواست او تحصیل کرده بود، دانشگاه دیده بود، و جهان غرب را به تجربه کشیده بود پادشاهی کند، آماج حمله و سرکوب خود را درست همین نسل قرار داد؛ از یکسو هرگونه خواستاری عدالت اجتماعی از جانب آن‌ها را گرایش بی‌چون و چرایشان به کمونیسم تلقی کرد، خواستاری آزادی برای شرکت در حیات سیاسی کشور را توطئه ارتجاع سرخ و سیاه خواند و - بطور خلاصه - نسلی را که خود، برای آشنائی با جهان نو، ساخته بود در مقابل خویش قرار داد و، از سوی دیگر، خواست تا بر طبقه متوسط و تحصیل کرده‌ای که خود آفریده بود به سبک امپراتوران فرانسه (البته با شباهت به شاهان قاجار) حکومت کند.

بدینسان، برنامه هویت‌سازی شاه به کوشش برای ساختن آدم غربی شده‌ای انجامید که باید در مقام نخست‌وزیر مملکت بخود لقب «نوکر خانه‌زاد» می‌داد. همچنین، کودتای بیست و هشت مرداد، همراهی کشورهای غربی با شاه، و بی‌اعتنائی آن‌ها به خفقان روزافزون سیاسی و پامال شدن حقوق بشر موجب شد که نوعی دلزدگی از غربی‌شدنی اینگونه در حوزه هویت مطرح گردد و نظریه‌هایی همچون «غربزدگی همچون وبازدگی» یا «بازگشت به خویش» مورد توجه قرار گیرند.

و عاقبت، در دهه ۱۳۵۰، «خط افتراق» (همچون ترکی که زمین به هنگام زلزله بر می‌دارد) کاملاً به گستره «هویت» رسید و دلایل کافی برای رویکرد مردمان به هویتی جز «هویت غربی به روایت شاهنشاهی» فراهم آمد و - در خلاء آلترناتیوهای مدرن مبتنی بر آزادی و حقوق بشر و عدالت اجتماعی - ارتجاعی ترین مکتب هویت‌ساز جامعه، از طریق ذهن سخنگویان خود، دست بکار پر کردن خلاء و ایجاد «هویت آلترناتیو» شد. بازرگان، طالقانی، آل احمد، شریعتی، و مطهری از جمله نظریه پردازان اصلی این روند «هویت‌سازی» شدند و توانستند - با الهام پذیری از اندیشه‌های چپ - بسیاری از عناصر موجود و آشنای مربوط به هویت اسلامی - ایرانی را در داخل مجموعه هویتی جدیدی منسجم کنند.

در واقع، وجود این مجموعه بود که جاده صاف کن آیت‌الله خمینی شد و او را - بی‌آنکه در ایجاد این آلترناتیو نقش خاصی داشته باشد - به حکومت رساند. نکته دیگری که می‌توان از تجربه انقلاب و در همین ارتباط به ارزیابی کوتاه فعلی افزود آن است که ما به چشم خود دیدیم که «هویت آلترناتیو»، برای برانداختن قدرت حاکم و به قدرت رساندن آلترناتیو سیاسی، محتاج تشکلات گوناگون هم هست اما این تشکلات بی‌آنکه لزوماً ارتباطی تنگاتنگ با «هویت آلترناتیو» داشته باشند، در خدمت تحقق آن بکار گرفته می‌شوند.

در انقلاب اسلامی، علاوه بر تشکل‌های اسلامی (از فدائیان اسلام و مؤتلفه گرفته تا نهضت آزادی و مجاهدین خلق)، هم جبهه ملی، هم حزب ملت ایران، هم سازمان فدائیان و هم حزب توده ایران توانائی‌های خود را در خدمت «هویت آلترناتیو»ی که بر اسلامیت ایرانیان تأکید می‌کرد گذاشتند و دینکاران امامی را به

قدرت رساندند. علت هم آن بود که هیچ کدام از این سازمان‌های اخیر نتوانسته بودند در روند «هویت‌سازی» شراکت داشته باشند و، در نتیجه، هنگامی که «خط افتراق» به انتهای خود رسید چاره‌ای نداشتند جز اینکه به صفوف متحدان انقلاب اسلامی بپیوندند.

اما همین روند نشان داد که هویت اسلامی جدید ماهیتی صرفاً ایدئولوژیک دارد و، در نتیجه، بصورتی طبیعی، موجب تبعیض و سرکوب می‌شود. انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ حاصل اراده نسلی بود که می‌خواستند برای خود هویتی انسانی‌تر، آزادانه‌تر، عادلانه‌تر داشته باشند. اما این انقلاب نتوانست ماشین خود را در لبه‌های پرتگاه ایدئولوژی متوقف سازد و، با سقوط آن به دره هولناک ارتجاعی‌ترین ایدئولوژی‌ها، عصر دیگری در تاریخ معاصر ما آغاز گشت که در آن حاکمیت دینکاران امامی (بصورت ولایت فقیه) بعنوان مفروضی بدیهی در مجموعه هویتی نوین شناخته شد و، در نتیجه، جامعه جویای هویتی تازه را از چاله به در آورده و در درون چاه ویل تاریخ سرنگون کرد.

باری، بر اساس آنچه گفته شد، آن دسته از سازمان‌های سیاسی اپوزیسیون که مبارزه را نه صرفاً برای بدست آوردن قدرت که برای آزادی و رهائی مردمان خویش ادامه می‌دهند و، در نتیجه، خواستار آن نیستند که با هر تزویری شده بقدرت راه یابند و سپس، با استمداد از سرکوبگری و ایجاد رژیم رعب و وحشت در قدرت موقت بمانند، راهی جز این ندارند که در مجموعه‌های ناگزیر «هویت آترناتیو»ی که می‌سازند و عرضه می‌دارند عناصری را بگنجانند که از تبدیل «هویت» به «ایدئولوژی» جلوگیری کنند. مردمان نیز اگر در جستجوی مجموعه هویتی مناسبی برای امروز و فردای خود هستند باید مراقب باشند که اینگونه «عناصر ضد ایدئولوژی» در درون مجموعه‌های پیشنهادی حضور و ظهوری غالب داشته باشند.

باری، اجازه دهید در اینجا تنها به یکی دوتا از این «عناصر ضد ایدئولوژی» اشاره کنم:

۱. عناصری که جلوگیری از تبعیض‌گزارانند و به همه‌اندیشه‌ها و بوتهای گوناگون اجازه همزیستی می‌دهند.

۲. عناصری که پاسدار حقوق اقلیت‌ها در برابر حضور قاهر اکثریت‌اند.

۳. عناصری که از رخنه عوالم باطنی و روحانی و آسمانی به روند آفرینش قواعد و هنجارها و ارزش‌ها و قوانین اجتماعی جلوگیری می‌کنند.

۴. عناصری که موجب می‌شوند تا شایسته‌سالاری در گسترده‌ترین شکل خود تعطیل نشود.

۵. عناصری که امکان تحقق عدالت اجتماعی را با حفظ آزادی‌های مصرح در اعلامیه حقوق بشر تضمین می‌کنند.

بنظر من، ایجاد هرگونه «مجموعه هویتی» که متضمن نکات فوق بوده و، در عین حال، بتواند همچون آترناتیو هویتی حکومت اسلامی عمل کند، همراه با اتحاد نیروهای گوناگون اپوزیسیونی که قصد تعطیل هیچ‌یک از عناصر فوق را نداشته باشند، کار جانشین کردن نظامی مردمی و امروزی را در برابر حکومت دینکاران امامی در ایران تسریع و تسهیل می‌کند.

و بالاخره، مهمتر از هر ملاحظه‌ای، باید به این نکته توجه کرد که اکنون، در پی سی سال تجربه حکومت اسلامی و کارکردهای هویت پیشنهادی آن، نسلی نو که دوران پادشاهی را تجربه نکرده و در گریز از هویت پیشنهادی آن شراکت نداشته است، آشکارا از وضع موجود خود بشدت ناراضی است و این ناراضیتی او را در مسیر خط افتراق جدیدی قرار داده که بر اثر آن به جستجوی هویتی نوین برآمده است - هویتی که در آن:

۱. تأکیدی سرکوبگرانه بر عنصر اسلامیت وجود نداشته باشد، و این عنصر بتواند در کنار ادیان و مذاهب، و نیز اندیشه‌های غیر مذهبی و ضد مذهبی حضور طبیعی خود را ادامه دهد.

۲. عناصر دیگری از هویت عام او (بخصوص در ساحت تاریخ پیش از اسلام) کشف شده و به جلوی صحنه آورده شوند که از آن‌ها بوی رفاه و آسایش و آزادی بیاید.

۳. سرشکستگی‌های بین‌المللی ناشی از بد عملی حکومت اسلامی جبران شود.

۴. غروری ملی زاده گردد که بر پایه‌های تبلیغات دروغین استوار نبوده و، اگرچه وضع بد کنونی را نشان می‌دهد، اما آماجگاهش رسیدن به زمانه‌ای بهتر و سربلندتر

باشد.

۵. حاکمیت از آسمان و خون به جامعه برگردانده شود و قانونگزاری در اختیار اراده مردمان و عمل نمایندگان واقعی‌شان که طی روندهای دموکراتیک برگزیده شده‌اند قرار گیرد.

۶. از ایجاد جامعه‌ای هم شکل خودداری شود و بر تنوع و تکثر و گوناگونی تأکید گردد.

۷. خردورزی تحقیر نشود؛ دانش به خرافه آلوده نگردد و توهم جای واقعیت را نگیرد.

۸. از تبعیض‌گزاری تا حد ممکن پرهیز شود و تنها شایسته‌سالاری باشد که تبعیضات مفید و پاداش دهنده به خدمتگزاران جامعه را مجاز بدارد.

باری، این سیاهه را می‌توان بسیار ادامه داد. مهم توانائی ما در ساختن هویتی آلترناتیو اما غیر ایدئولوژیک است که بتواند کشتی شکسته سیاست اپوزیسیون را به ساحل مقصود برساند.

## فصل سوم

### ایدئولوژی و فرهنگ گله‌ای

اگر بپذیریم که هر «جامعه» از افراد، گروه‌ها و نهادهای گوناگون و رنگارنگ ساخته شده است، و جامعه‌ای سالم، متمدن، پیشرفته، و دارای آینده محسوب می‌شود که این رنگارنگی را پذیرفته و در حفظ آن بکوشد، و برای حفظ این رنگارنگی از فرهنگ قهر و نفی و حذف بپرهیزد، و بنای کار خود را بر همزیستی و پذیرش دیگری و دیگران بگذارد، آنگاه در واقع پذیرفته‌ایم که کلید رسیدن به چنین جامعه‌ای در دست توانائی و جهد ما در راستای «فهم حضور دیگری» و کوشش برای رسیدن به «فهمی متقابل» از یکدیگر قرار دارد؛ و برای رسیدن به چنین «مفاهمه»‌ای چاره‌ای جز «مکالمه» یا گفتگوی مسالمت آمیز با یکدیگر نیست.

اما، از دیدگاه برایشی (evolutionary) (۱) که بنگریم، در می‌یابیم که انسان برای چنین کاری دارای تجهیزات طبیعی مفصلی نیست و پیدایش و رشد میلیون‌ها سالی‌اش در بستری انجام گرفته که موجب شده او، به اقتضای تنازع بقای طبیعی، راه برعکس را برود. در این مورد توضیحی کوتاه ضروری است. موجود زنده چون به شعور و آگاهی نسبت به وجود خود می‌رسد بلافاصله صاحب چیزی به نام «من» می‌شود (چه زبان داشته باشد تا خود را چنین بنامد و چه نه) و خود را از «بقیه جهان» جدا می‌سازد و برای من خویشتن جغرافیائی تعیین می‌کند و به دوگانه

«خود و دیگری» وقوف می‌یابد. بدون درک این «جدائی» رسیدن به آگاهی ممکن نیست و این آگاهی شکل گرفته در حوزه تنازع بقا نیز ایجاب می‌کند که «من»، در غالب موارد، «دیگری» را دشمن و خصم بیندارد و، در راستای حفظ خود، بکوشد تا او را از میان برداشته و «حذف» کند.

حتی هنگامی که، در سلسله مراتب حیات، به پیدایش «زندگی‌های گله‌ای» و گروهی می‌رسیم و هر «من» فردی بقای خود را در عضویت در یک گروه و همکاری با دیگر اعضاء آن می‌بیند، این «عضویت» تنها به مدد مستحیل شدن فرد در گروه انجام می‌شود، آنگونه که هر فرد، کل گروه خود را ادامه گسترده من خویش می‌بیند، درست همانگونه که دست و پای خود را ادامه خویشتن می‌یابد. بدینسان، اینگونه عضویت گله‌ای در گروه فقط جغرافیای «من» افراد را گسترده می‌کند اما از تخصص مابین این «من گسترده» و «دیگری» نمی‌کاهد. در نتیجه، در این وضعیت هم این «گروه من» است که با «گروه دیگری» در تخالف و تصادم است و بقای خود را در «حذف» آن گروه دیگر می‌بیند.

تا زمانی که فرد در درون «گروه‌های بسته» زندگی می‌کند این روند تخصص با «دیگری» بصورتی حاد ادامه دارد و همه چیز به دو حوزه «خودی» و «غیر خودی» (یا یگانه و بیگانه) تقسیم می‌شود.

از آنجا که دست‌آوردهای تجربی گروه در مجموعه‌ای ذهنی سامان می‌یابد که «فرهنگ» نام دارد، فرهنگ زندگی گله‌ای نیز مجموعه‌ای سازگار با مقتضیات و نیازهای چنین گروهی خواهد بود. به عبارت دیگر، هر انسان برآمده از عالم وحش و زندگی کننده در گله‌های انسانی صاحب جغرافیا و فرهنگی یگانه ساز است: جغرافیای گروه من و فرهنگ گله من، با کارکرد شگرف حیاتی‌اش.

مطالعات مردم‌شناسی نشان داده‌اند که کارکرد حیاتی و اصلی «فرهنگ‌های گله‌ای» عبارت است از کنترل کردن و محدود کردن رشد «من فردی» اعضاء (بطوری که فرد نتواند از گله جدا شود)، از یکسو، و فراهم آوردن پیوندهای محکم گروهی، آنگونه که فرد خود را مستحیل در جمع و «هم‌هویت» با آن بیابد. آداب و ترتیب‌ها، باورهای گوناگون، داشتن خدایان یا خدای مشترک، اشتراکات در خون و مردگان،

استوره‌های پیدایش و تحول گروه، همه بر بنیاد ارائه این کارکرد دوگانه «جلوگیری از رشد غیرقابل کنترل منیت افراد» و «مستحیل کردن فرد در جمع» عمل می‌کنند و تا زمانی که گروه - گله در محدوده جغرافیائی خود قرار داشته و روابط آن با جهان بیرون رابطه‌ای سودجویانه و، در عین حال، تخصص آمیز است، این مجموعه زیستی - فرهنگی بصورتی کارآمد به زندگی خود ادامه می‌دهد.

«فرهنگ گله‌ای» فرهنگ عبودیت و تسلیم به گله و رهبران حاضر و غایب آن است. از من گفتن پدیده‌ای زشت است (که در حضور تو کس نشنود که من‌ام!)، انسان فردانیت خود را وا می‌نهد - یا وادار می‌شود که وا نهد - تا از بیمه و تضمینی که گروه برایش فراهم می‌کند برخوردار شود. و آنکه نتواند این گونه «تسلیم» شود مطرود و مردود و بیگانه شده محسوب می‌شود. یا باید از گروه به دور دست بگریزد و به دست دیگر «بیگانه‌ها» از پای در آید و یا تن به شکنجه و تحقیر گروه دهد.

اما آنچه این «وضعیت» را بهم می‌زند پیشرفت‌های گروه در زمینه فن‌آوری (تکنولوژی) است. هر پیشرفتی در این زمینه مرزهای جغرافیای گروه را می‌شکافد و گروه را با گروه‌های دیگر، سرزمین‌های دیگر و امکانات گسترده تر رویاروی می‌سازد. در اینجا کافی است تا به چند نمونه از اینگونه پیشرفت‌ها اشاره کنم: کشف آتش، کشف چگونگی ذوب فلزات، کشف چگونگی شکل دادن به فلز مذاب و ساختن ابزارهای شکار و جنگ، کشف چگونگی رام کردن حیواناتی همچون اسب و شتر و گاو، اختراع چرخ و - در پی آن - ساختن ارابه و کجاوه، ترکیب چرخ و حیوان بارکش، ساختن قایق و پارو، کشف خواص انرژی‌زای باد و - در پی آن - اختراع بادبان و دست یافتن به کشتی‌های بادبانی و متکامل کردن فنون دریانوردی.

این پیشرفت‌های فن‌آورانه به ناگزیر جهان نوینی را خلق می‌کند که در آن گروه‌های گله‌ای و پراکنده هرچه بیشتر در رابطه با هم قرار می‌گیرند و جنگ‌های خونین گله‌ای به جنگ‌های وسیع تری برای تعرض و فتح سرزمین‌های گروه‌های دیگر می‌انجامد، جنگ‌هایی همه برآمده از غریزه «حذف آن دیگری غیرخودی و بیگانه»، از طریق کشتن و سوختن و نابود کردن هرآنچه به او تعلق دارد.

این غریزه گله‌ای هنگامی که، سوار بر مرکب پیشرفت‌های فن‌آورانه، توانست از

مرزهای خودی یا بیرون نهد روندی را آغاز می‌کند که در گذشته «امپراتوری سازی» خوانده می‌شد و در قرون بعد نام توجیه کننده «استعمار» (از «عمارت سازی» و «معمور کردن») را بخود گرفت. بی آنکه این نام بتواند ریشه‌های عالم وحش‌اش را در خود پنهان سازد.

آنچه، مثلاً آشور بانیپال (پادشاهی که بر آشور، یا بخش عمده شمال عراق و سوریه کنونی) در سه هزار سال پیش با مردم ایلام (خوزستان و بخش‌های جنوبی فارس کنونی) و پایتخت آن، شوش، کرد، یا آنچه اروپائیان رسیده به قاره آمریکا با سرخپوستان این قاره کردند شاهد این مدعا است. (۲)

به عبارت دیگر، هنگامی که فرهنگ غریزه و گله، سوار بر پیشرفت‌های فن‌آورانه، تاختن بی‌آغازد، برخوردهای کوچک قبیله‌ای به جنایاتی تصور ناکردنی مبدل می‌شود.

اما، با پیشرفت فن‌آوری، گسترش ارتباطات، برقراری داد و ستدهای تجاری و فرهنگی، و سودی که در حفظ سرزمین‌های گشوده شده - بجای ویران کردن آن‌ها - وجود داشت، علاوه بر کمک به تکامل فنون اداره جوامع، این واقعیت را در برابر گروه‌های گسترزنده انسانی قرار داد که راه حل تخصص و جنگ، و حذف دیگری، همواره نمی‌تواند به نفع گروه‌های غالب تمام شود. بدین سان، بشر، با عبور از درون روندی هزاران هزار ساله که طی آن رفته رفته گروه‌ها در همسایگی هم قرار گرفته و با هم مراوده یافتند، ناگزیر شد که تن به نوعی پذیرش حضور دیگری بدهد. در این مورد، اگر منشور کورش هخامنشی را با کتیبه آشور بانیپال مقایسه کنیم، میزان این جهش فرهنگی بیشتر قابل درک خواهد بود. (۳)

آنچه کار کورش را شگفتی‌آور می‌کند معنای برآیسی اقدام اوست. انسان با این منشور و این طرز تفکر پا به دورانی می‌گذارد که باید از آن با عنوان «عصر همزیستی» نام برد. «همزیستی» در واقع یک اختراع بشری و برآمده از مقتضیات ناشی از اشکال نخستین روندی است که اکنون آن را با نام «جهانی شدن» می‌شناسیم. انسان، با تن سپردن به این روند، از حاکمیت غرایز ویرانگر خود دور شده و پا به عصری می‌گذارد که مشخصه‌اش را بعدها، سعدی شیراز، با عبارت «بنی آدم اعضای یک پیکرند / که

در آفرینش زیک گوهرند» جاودانه می‌سازد، آنگونه که رئیس جمهور آمریکا وقتی می‌خواهد برای ملتی که سی سال پیش تر دیپلمات‌های کشورش را به گروگان گرفته است شادباش نرورزی بگوید از سخن او سود می‌برد.

در عین حال باید توجه کرد که «همزیستی» مفهومی مجرد و ذهنی است که از نظر تاریخی نمود آن را باید در پدیده «شهرزیستی» یافت. در واقع شهرها نخستین تلاقی‌گاه‌های گروه‌های مختلف انسانی بوده‌اند و مجتمع‌هایی را فراهم می‌کرده‌اند که زیر سقف‌شان گروه‌های مختلف انسانی - با رنگ‌ها و فرهنگ‌های گوناگون خود - با یکدیگر همسایه شده و با یکدیگر رابطه برقرار می‌کرده‌اند. از این منظر که بنگریم، «شهرزیستی» (که متأسفانه در فارسی به «تمدن» ترجمه شده) و «جامعه شهروندی» (که امروزه با نام «جامعه مدنی» خوانده می‌شود) (۴) نمود فیزیکی مفهوم «همزیستی» است و این هر دو روندهائی هستند که درست عکس جهت روند تخصص و حذف غریزی حیوان / انسان اولیه عمل کرده و موجب آن شده‌اند که انسان پا به مرحله چاره جوئی برای برقراری فضای عدم تزاخم و تخصص بین گروه‌ها گذاشته و صاحب «قوانین خود ساخته» ای برای اداره این وضعیت نوین شود.

اختراع روش‌های «همزیستی» و پیدایش فرهنگ زاینده «قوانین خودساخته» در واقع راه چاره خروج از «فرهنگ گله‌ای» بوده است؛ چرا که این دو نوع فرهنگ برای بقای دو نوع زیستار کاملاً متفاوت بوجود آمده‌اند. فرهنگ گله‌ای جنبه مقدس و آباء و اجدادی (و سپس الهی و آسمانی) و، لذا، خاصیت صلابت و تغییرناپذیری دارد؛ چرا که اعضاء گله انسانی باید از طریق آن به فردانیت و منیت بسیار محدودی رسیده و هویت خود را در هویت گله انسانی مستحیل می‌دیدند، حال آنکه فرهنگ برآمده از شهرنشینی در خدمت سرکوب میل غریزی به حذف دیگری قرار داشته و انسان را برای پذیرش اختلاف با دیگری و دیگران، متنوع بودن ارزش‌های فرهنگی، دور ریختنی بودن ارزش‌های گله‌ای، و پذیرفتن ارزش‌های کمک کننده به همزیستی، یاری می‌رسانده است.

اگر خط مدرجی رسم کنیم که در یک سویش فرهنگ گله‌ای و در سوی دیگرش فرهنگ شهرزیستی قرار داشته باشد، هر انسان و هر جامعه‌ای را می‌توان، بسته



به نوع باورها و ذهنیاتش، در جایی از این خط‌کش قرار داد. گاه می‌توان انسان‌ها و جوامعی را یافت که اگرچه در عالم فیزیکی در شهر زندگی می‌کنند و با دیگران همسایه‌اند اما، بخاطر غلبه فرهنگ گله‌ای در آن‌ها، اگر قدرت یابند، همان کاری را با دیگران - دگران‌دیشان و دگرباشان - می‌کنند که آشور بانیپال با مردم شوش و ایلام کرد.

اما آنجا که فرهنگ شهرزیستی غلبه یابد انسان‌هایی را خواهیم یافت که «بهشت موعود» را حتی بر روی زمینی که زیستگاه ما است جستجو می‌کنند: «بهشت آنجا است که آزاری نباشد / کسی را با کسی کاری نباشد»، یا «چنان با نیک و بد خو کن، که بعد از مردنت، عرفی / مسلمانان به زمزم شوید و هندو بسوزاند» و یا «آسایش دو گیتی، تفسیر این دو حرف است: / با دوستان مروت، با دشمنان مدارا».

می‌بینیم که، بر خلاف فرهنگ‌های گله‌ای، در اینجا سخن از محور تنوع و برقراری وحدت عقیده و سرکوب دگران‌دیش و دگر باش نیست و بهشت در صورتی تحقق می‌یابد که هندو مذهب خود را داشته باشد و مسلمان راه و روش خویش را و انسان، در عین اینکه با «خودی‌ها» (دوستان) مروت پیشه می‌کند، با «غیرخودی‌ها» (که لفظ دشمن در این مورد، در کاربرد امروزی آن، کمی اغراق‌آمیز است) دست به «مدارا» می‌زند.

فرهنگ شهرزیستی (متمدنانه) فرهنگ «رواداری»، «تساهل» و «تحمل» و «خویش‌تنداری» است و همه اینها اموری هستند که انسان باید در داخل یک فرهنگ گسترده، و آموزش و پرورشی حساب شده، از نسل پیشین خود بیاموزد و، هم در نظر و هم در عمل، فرا بگیرد که باید بر میل درونی و غریزی خود برای تخریب و حذف غیرخودی لگام زند.

اما نکته در خور توجه آن است که هیچ یک از این دو فرهنگ، در طول تاریخ زندگی بشر، نتوانسته‌اند دیگری را کلاً از میدان بدر کرده و بازنشسته کند، چرا که، از یکسو، مقتضیات غریزی/ حیوانی در ذهنیت انسان همچنان وجود دارند و، از سوی دیگر، همین انسان، بخاطر ایجابات رشد تکنولوژی خود، قرن‌ها است که محکوم به شهرزیستی و همزیستی با غیر خود بوده و اکنون در جهانی زندگی می‌کند که

فن‌آوری ارتباطات همه جای آن را بهم متصل ساخته و از مجموعه کره خاکی ما «دهکده‌ای جهانی» را بوجود آورده است.

نگاهی به کل تاریخ بشری نشان می‌دهد که آنچه همواره در راه کارا شدن «تربیت شهرزیستی» سنگ‌انداخته است فرهنگ برآمده از زندگی گله‌ای است که هنوز هم در سرزمین‌های مختلف با آزادی عقیده و بیان، با رنگارنگی نوع معیشت، با گوناگونی مذاهب و باورها مبارزه کرده و می‌کوشد تا، از راه سرکوب و ایجاد ترس، آدمیان را وادارد که تن به «همرنگ شدن» دهند و اگر چنین نکنند رأی به نابودی آن‌ها می‌دهد.

ما امروزه «فرهنگ گله‌ای» یا «گله‌ساز» را، در انواع مختلف آن، «ایدئولوژی» می‌خوانیم. ایدئولوژی صورت مدون شده غریزه گله‌ای و بقایای زندگی انسان در عالم وحش است که چون به تکنولوژی قرن بیستمی مجهز می‌شود گولاک و کوره آدم‌سوزی برآه می‌اندازد و صدها میلیون انسان را نابود می‌کند.

در عالم باورها نیز هنگامی که ایمان به خدا و مبداء و عالم غیب و ادیان ناشی از ایمان از محدوده باور شخصی خارج شده و در شرایع نهادهای مذهبی و دینکاران رنگارنگ جاری شده و بخود شکل گیرد ما شاهد پیدایش انواع ایدئولوژی‌هایی می‌شویم که آن‌ها نیز، در طول تاریخ ثبت شده، هر هنگام که به قدرت حکومتی دست یافته‌اند خون ریخته و اسیر و برده گرفته و تمدن‌های بشری را منهدم ساخته‌اند.

در عصر ما نیز، ما سی سال است که در کشور خود، و در پی بقدرت رسیدن دینکاران فرقه‌امامی، شاهد این قتل عام دگران‌دیشان، از لیبرال و کمونیست و مجاهد گرفته تا درویشان و بهائیان، بوده‌ایم و اکنون، به جرأت می‌توان گفت که بیش از بسیاری از ملل عالم به اجرا در آمدن اندیشه گله‌ای را تجربه کرده‌ایم.

اما یک فرهنگ گله‌ای که ریشه در غرایز حیوانی انسان دارد چگونه می‌تواند این اراده دگران‌پذیری خویش را عملی و کارا سازد؟

ایجاد وحدت و هم‌رنگی و تسلیم و مستحیل شدن در گله، همه به چیزی به نام «زور» نیازمند است و انسان، در طی تاریخ تحول اجتماعی خود کوشیده است تا این «زور» را نیز در خدمت جامعه و همزیستی خود درآورد و، از این راستا، «زور»

که در نهادهائی همچون ارتش و قوای ضد شورش و نظایر آن‌ها تجلی می‌یابد، پس از منظم شدن و تحت کنترل‌های اجتماعی در آمدن بازوی نهاد بزرگ‌تری به نام «حکومت» است.

حال اگر حکومتی دستخوش فرهنگ گله‌ای شود «زور» بصورت یک نیروی «شر» در آمده و در اختیار گروه صاحب فرهنگ گله‌ای قرار می‌گیرد. این گروه، به مدد «زور سازمان یافته»‌ای که در اختیار می‌گیرد می‌کوشد تا ناخودی را حذف کند، دگراندیشی را براندازد، و قوانین دست ساخت بشر را بسود برقراری شریعت قبیله‌ای خویش محو و نابود سازد.

اما اگر حکومت بر بنیاد فرهنگ شهرزیستی سامان یابد و بوسیله کسانی اداره شود که به همزیستی صلح آمیز عقاید و آراء، مذاهب و ادیان و مکاتب، و رنگارنگی زندگی و ضرورت آزادی انسان در آنچه می‌اندیشد و می‌کند اعتقاد داشته باشند آنگاه شاهد پیدایش و گسترش بهشت انسانی خواهیم بود.

ماحصل سخن اینکه، از طلوع تاریخ مدون بشری تا کنون، رمز بقا و سعادت انسان راه ندادن فرهنگ گله‌ای، با همه مکاتب و مذاهب آن به حکومت بوده است.

تنها در یک حکومت غیرمذهبی و غیرایدئولوژیک که قوانین‌اش را بر اساس رأی مردم و مفاد اعلامیه حقوق بشر بوجود آورده و اجرا می‌کند است که می‌توان به مرحله‌ای از تکامل انسان رسید که ریشه‌های غرایز ویران کننده ضد «دیگری» رفته رفته آبخوری نداشته و رفته رفته رنگ می‌بازند، بی آنکه بکلی بخشکند و از بین بروند. در این مرحله است که اختلاف را با حذف حل و فصل نمی‌کنند و، در عین حال، بی آنکه منکر وجود اختلاف شوند، می‌کوشند تا از طریق گفتگوی متمدنانه به سازش‌هائی سکولار در جهت سعادت شهروندان دست یابند.

## پانویس‌ها:

۱. واژه برآیش را نویسنده معاصر، ابراهیم هرندی، در مقابل واژه ارزشی و بی محتوای «تکامل» و حتی «تحول» عربی پیشنهاد کرده است.

۲. در این مورد کافی است تا به کتیبه‌ای بازمانده از آشور بانیپال از کمتر از سه هزار سال پیش توجه کنیم که داستان فتح ایلام و پایتخت آن، شوش، را شرح می‌دهد: «من شوش، شهر بزرگ مقدس، جایگاه خدایان و محل

اسرار آن‌ها را، به خواست آشور و ایشتر [خدایان آشوریان] فتح کردم... معابد ایلام را با خاک یکسان کردم، و خدایان و الهه‌های آن‌ها را به باد یغما دادم. سپاهیان من به بیشه‌های آنان، که تا آن هنگام هیچ بیگانه‌ای از کنار آن‌ها گذر نکرده بود، گام نهادند، اسرار آن را دیدند و به آتش کشیدند. من قبور شاهان قدیم و جدید آن را... ویران و متروک کردم. [اجساد] آن‌ها را در معرض آفتاب قرار دادم و استخوان‌های آنان را به سرزمین آشور آوردم... من [در] مدت یک ماه و بیست و پنج روز سرزمین ایلام را به بیابان ویران و لم یزرعی تبدیل کردم. من در روستاهای آن نمک و سیلپو کاشتم. من دختران شاهان، همسران شاهان، همه خانواده‌های قدیم و جدید شاهان ایلام، شهربانان، شهرداران شهرها... تمامی متخصصان، ساکنان مرد و زن... چهار پایان بزرگ و کوچک را، که تعدادشان از ملخ بیشتر بود، به عنوان غنیمت جنگی به سرزمین آشور روانه ساختم... [از این پس] از برکت وجود من، الاغ‌های وحشی، غزالها و تمامی جانوران وحشی [در خرابه‌های آن] به آسودگی خواهند زیست. اکنون آوای انسان، و [صدای] سم چهارپایان بزرگ و کوچک، فریادهای شادی... به دست من از آنجا رخت بر بسته است.» - نگاه کنید به کتاب «تاریخ و تمدن بین النهرین»، نوشته یوسف مجیدزاده، ص ۳۳۷

در همین راستا، در شأن نزول یکی از ضرب المثلهای فارسی، آورده‌اند که در حمله لشکر چنگیزخان مغول به بخارا «شهری که چشم و چراغ تمام فرارودان و مامن و مکن اجتماع فضلا و دانشمندان بود، آن چنان ویران گردید که فراریان معدود این شهر جز جامه‌ای که بر تن داشتند چیزی دیگر نتوانستند با خود برند. یکی از بخاراییان که پس از آن واقعه جان سالم به در برده به خراسان گریخته بود، چون حال بخارا را از او پرسیدند، جواب داد: «آمدند و کدند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند» و جماعت زیرکان که این تقریر شنیدند اتفاق کردند که در پارسی موجزتر از این سخن نتواند بود».

۳. به تصدیق مطالبی که در کتاب مقدس یهودیان و کتب تاریخی یونانیان آمده، هنگامی که بابل به دست لشکریان کوروش گشوده شد، او فرمانی از این قرار صادر کرد: «آنگاه که سربازان بسیار من دوستانه اندر بابل گام برمی‌داشتند، من نگذاشتم کسی در جایی در تمامی سرزمین‌های سومر و اکد ترساننده باشد. من (شهر) بابل و همه (دیگر) شهرهای مقدس را در فراوانی نعمت پاس داشتم. درماندگان باشند در بابل را که (نبونئید) ایشان را به رغم خواست خدایان یوغی داده بود(؟) نه در خور ایشان، درماندگی‌هاشان را چاره کردم و ایشان را از بیگاری برهانیدم... از... تا (شهر) آشور و شوش و آگاده، سرزمین اشونوا، (شهر) زمین مه - تورنو دیر تا (پایان) نواحی سرزمین گوتیان و نیز (همه) شهرهای مقدس آن سوی دجله که از دیرباز ویرانه گشته بود (از نو باز ساختم) و نیز پیکره خدایانی را که در میانه آن شهرها (= جای‌ها) به جای های نخستین بازگردانیدم و (همه آن پیکره‌ها را) تا به جاودان در جای (نخستین شان) بنشاندم (و) همگی آن مردم را (که پراکنده بودند)، فراهم آوردم و آنان را به جایگاه‌های خویش بازگردانیدم...» - برگرفته از ترجمه دکتر عبدالمجید ارفعی، منتشر شده در سایت «حفظ پاسارگاد» (savepasargad.com)

۴. نگاه کنید به مقاله من با عنوان: «جامعه مدنی» یا «جامعه سکولار»؟ - در سایت شخصی‌ام.

## فصل پنجم

### درستایش بتکده‌ها

چرا سکولاریسم به معنی راه ندادن دینکاران همه ادیان و شرایع آن‌ها در ساحت و ساختار حکومت است؟ به این خاطر که دینکاران متشرع فقط دین خود، خدای خود و شریعت خود را قبول دارند و می‌کوشند با زورگوئی و سرکوب همه را به آئین خود در آورند و برای این کار تشنه رسیدن به قدرت و حاکمیت هستند. برای هر دسته از آن‌ها، تنها خدای آن‌ها وجود دارد و لاغیر، حکم حکم خدای آن‌هاست و اعتقاد به هر خدائی جز خدای آنان شرک است و مستوجب عقوبت. سکولاریسم اما بر بنیاد پذیرش همه خدایان، همه ادیان و همه آئین‌ها نهاده شده و همه را از تعرض نسبت با یکدیگر مانع می‌شود.

برای درک روشن‌تر این مضمون، بگذارید از شما دعوت کنم تا با هم لحظه‌ای به آن ساختمان ساده مکعبی شکلی که در شهر مکه قرار دارد بیاندیشیم، پیش از آن روزی که دروازه‌هایش باز شود و مسلمانان آمده از مدینه النبی، بعنوان فاتحان، وارد مکه شوند.

تا آن روز اتاق واره موسوم به کعبه (یا مکعب شکل) بتخانه قبایل عرب محسوب می‌شد. هر قبیله «اله» (یا خدا)ئی داشت که در قالب بتی تجسم یافته و آن بت در بتکده مرکزی موسوم به کعبه نگهداری می‌شد. هر کس، یا هر قبیله‌ای، می‌توانست

خدای خویش را خود انتخاب کند و بر او نیایش برد و از آدابی که دینکاران آن خدا برایش معین می‌کردند تبعیت نماید. بدین سان، بتکده کعبه نماد تنوع مذهبی، همزیستی مذهبی و تساهل مذهبی بود. کسی بر سر اینکه کدام خدا از دیگران برتر است دعوا نمی‌کرد. هر ساله مردمان قبایل مختلف به مکه می‌آمدند تا مراسم «حج» بجای آورند، هرکس به نیت نیایش خدای خود می‌آمد، اما همه مراسم حج را با هماهنگی انجام می‌دادند. به دور بتکده طواف می‌کردند، شبها در حلقه‌هایی گرد می‌آمدند و سرود می‌خواندند، شاعران سروده‌هایشان را در مراسمی همچون «شب‌های شعر» می‌خواندند و شنودگان بهترین‌ها را بر می‌گزیدند تا برای یک سال به دیوار کعبه آویخته شوند. به این شعرهای برگزیده «معلقه» و «معلقات» می‌گفتند. مکه شهر مسالمت و همزیستی بود، وادی ایمن بود، پا که در آن می‌گذاشتی جنگ را می‌بوسیدی و کنار می‌گذاشتی.

تا اینکه سال دهم هجری مسلمانان فرا رسید. آن‌ها یک سال پیشتر به نیت فتح مکه آمده و در بیرون آن شهر با بزرگان مکه پیمان صلح بسته و برای تسلیم شهر به آنان مهلتی یک ساله داده بودند. آنک آن مهلت بسر آمده بود، بزرگان مکه دروازه‌ها را گشوده بودند، و مسلمانان با شعار «لا اله الا الله» و «الله اکبر» وارد شهر می‌شدند. در گذشته «الله» هم نام یکی از بت‌های ساکن کعبه بود اما اکنون مسلمانان با دادن شعار در مورد «وحدانیت» او مکه را تصرف می‌کردند.

پیامبر اسلام، که ده سال پیش از شهر مکه گریخته و به «یثرب» - به اصطلاح - هجرت کرده بود، اکنون پیروزمندانه به زادگاه خود باز می‌گشت. او یک راست به سراغ کعبه رفت، درش را گشود و به شکستن بت‌ها پرداخت. شیعه و سنی در شرح این «بت‌شکنی» روایات گوناگونی دارند و شیعیان، علی ابن ابیطالب را در این کار شریک و معاون پیامبر می‌دانند.

باری، آنچه‌اندیشه مرکزی این جریان محسوب می‌شد در نزد مسلمانان «توحید» نام داشت. «توحید» در زبان جامعه شناسی به «تکخدائی» ترجمه می‌شود تا بار مذهبی خود را از دست بدهد و به پدیده‌ای در خورد تحقیق و تفحص علمی تبدیل شود. از این منظر که بنگریم، صحنه خیالی شکستن بت‌ها بدست ابراهیم و جانشین

کردن «یهوه» بجای آن‌ها، که در روایت اسلامی به شکستن بت‌ها بدست پیامبر اسلام و جانشین کردن «الله» بجای آن‌ها تحول یافته، بهترین نماد نمایشی پایان دوران «چند خدائی» و آغاز اندیشه «تکخدائی» است. اما این داستان به اعراب و اقوام سامی منحصر نمی‌شود. دو هزار سال پیش از آن‌ها زرتشت پارسی نیز سامانه چند خدائی آریائی را (که دارای «اهورا» های سه گانه و «ایزدان» پر شماره بود) بهم ریخته، از میان اهوراها فقط «مزدا» را برکشیده و دیگر اهوراها و ایزدان را بعنوان همکاران و معاونان و دست‌وربران او تعیین کرده بود؛ و همینجا بگویم که البته، در یزدانشناخت زرتشت، هیچ اله و الهه‌ای حذف نشد و فقط نقش‌های آن‌ها عوض گشته و همکاری و هماهنگی در بین‌شان بجای خود باقی ماند، حال آنکه یهوه و الله تحمل هیچ تنابنده صاحب اختیاری را در محضر خود نداشتند.

در نگرش علمی، وقتی که ما با حادثه مشابهی در ادوار مختلف تاریخ و مکان‌های گوناگون جغرافیا روبرو می‌شویم، بر ما مسلم می‌شود که روندی اجتماعی و قانونمند در کار است که، در مورد بحث امروز ما مثلاً، در لحظه معینی از عمر تاریخی یک جامعه، اندیشه محوری مسلط بر آن را از «چند خدائی» به «تکخدائی» بر می‌گرداند. یعنی، غلتیدن جوامع از دوران چند خدائی (که هنوز هم در بسیاری از جوامع بر نیافتاده است) به دوران تکخدائی باید نشان تحولی اجتماعی باشد که طی آن جوامع بشری، در عالم تصورات جهان شناختی خود، از چندخدائی به تکخدائی روی می‌آورند؛ همانگونه که از دوران شکار به دوران کشاورزی و پس از آن به دوران صنعتی رسیده‌اند.

در واقع، از دیدگاه جامعه شناسی، اینکه چرا انسان - از حدود پنج هزاره‌ای پیش به‌اینسو، اما به تفاریق زمانی و مکانی - رو به اندیشه «تکخدائی» نهاده و کوشیده است تا تصور «ملکوت خدای واحد» را جانشین تصور «خداکده» ای کند که در آن عناصر طبیعت، یا ریشه‌های خونی افراد قبیله، بصورت خدایان گوناگون ظاهر می‌شوند، مبحث دلکشی است که حکایت از حدوث وقایع تاریخی خاصی می‌کند که ماهیتشان را تنها به مدد تخیل تربیت شده و شوق به انکشاف رازهای طبیعت و تاریخ می‌توان حدس زد.

«قائل شدن بوجود خدایان» نوعی علم ابتدائی انسان اولیه برای تبیین جهان و تغییرات آن بوده است و او، با نسبت دادن خصوصیات خویش به عناصر طبیعت، به آن‌ها جان و هویت می‌بخشیده تا حرکاتشان را درک و هضم کرده، آن‌ها را بصورتی معنی‌دار ببیند. آنگاه، وقتی عناصر طبیعت بصورت خدایان قاهر- اما واجد صفاتی انسانی- درآمدند می‌توان با آن‌ها به گفتگو، مذاکره و معامله نشست. با قربانی کردن آنچه برای ما عزیز است- حتی فرزند و همسر- آن‌ها را خشنود ساخت، در نذر و نیاز را گشود، دعا‌های مختلفی را که دل این قدرتمندان را نرم کنند آفرید و مشاغلی را بوجود آورد که برای آن تحصیل و تخصص ضرورت می‌یابد. و آنگاه این «متخصصان فن دلبری از خدایان» در شولای جادوگران قبایل و رمال‌ها و دعانویسان و آخوندها و دینکاران بکار رفع مشکلات مردم می‌پردازند.

در عین حال، اگر تحول از چند خدائی به تک خدائی تحولی بینشی- و به یک تعبیر ابتدائی، «علمی»- بود در آن صورت ضرورت نیز داشت که، طی روند مزبور، در همه نظرگاه‌ها و باورهای مردمان نسبت به امور مربوط به خدایان تغییری بنیادین رخ دهد. حال آنکه هیچ کجا چنین نشده و «خدای واحد» تنها بصورت یک موجود قوی پنجه و قادر متعالی ظاهر گشته که در زمانه‌ای پیشتر همه عالم و آدم (و حتی نیمخدایان و ایزدان و فرشتگان) را آفریده و همگان همواره مقهور اراده او بوده‌اند. اما مشخصات این تک خدا چندان با مشخصات خدایان سابق تفاوتی نداشته است. او نیز خلق و خوی انسانی دارد. گاه بر زمین و آسمان و زنده و بی‌روح خشم می‌گیرد و گاه با آن‌ها بر سر مهر می‌آید. گاه شهری را خراب می‌کند و گاه به خم و راست شدن و عبادت و نذر و نیازی خشنود می‌شود. ابراهیم را می‌گوید تا اسماعیلش را قربانی کند و در لحظه آخر از بهشت گوسفند می‌فرستد، به جایزه اینکه ابراهیم تجلی تسلیم محض در برابر اراده او بوده است. بدینسان، تکخدا هم انسانی است که در مقیاس‌های بزرگتر و قدرتمندتر از او ظاهر شده و بردگی و بندگی مردمان را دوست دارد، عاشق تعبد است، آدمیان را خار و دلیل می‌خواهد و سرکشان را گردن می‌زند.

حال می‌توان پرسید که آیا این تصادفی است که، در همیشه تاریخ، دوران تکخدائی

در پی پیدا شدن تحولی در ساختار سیاسی جوامع آغاز شده است؟ آیا نه اینکه پیدایش زندگی شهرنشینی، توسعه یافتن جوامع، انباشتگی ثروت، توانائی استخدام عده‌ای که از کار تولیدی معاف می‌شوند تا در خدمت اجرای اوامر شهروندان قرار گیرند نبوده که- از یک سو- راه را بر ایجاد سازمان‌های متمرکز و همیشه سرکوبگر دولتی گشوده و، از سوی دیگر، تصویر و تصور این ساختار را بر آسمان‌ها منعکس ساخته است؟

به این نکته شگرف توجه کنیم که، در سرآغاز برآیش تمدن بشری، وجود خدایان متعدد نشان عدم تمرکز قدرت و گوناگونی مردمان نیز بوده است. هر دهکده خدای محافظی، هر خانه ایزد مراقبی، و هر فرد آدمی فرشته نگهبانی از آن خود داشته است، هر کس در پرستش هر خدائی که می‌خواسته آزاد بوده، و تصور عالم هستی در ذهن انسان نیز تصویری متکثر و رنگارنگ بوده است.

به یاد آوریم که یونانیان تصور «پانتئون» (خداکده) خود را در سنگریخته‌ها و سنگ تراشیده‌های خود متجسم کرده و، در تصویر آینه‌واری از آن، در زندگی اجتماعی خویش نیز به نوعی دموکراسی اشرافی رسیده بودند. یعنی، ساختار سیاسی جامعه‌شان ساختار خدایان را نیز شکل می‌داد.

ایرانیان نیز تا پایان عصر کورش هخامنشی چنین بودند. جامعه «دین رسمی» و «خدای واحد» نداشت و بالاترین صفتی که ادامه زندگی رنگارنگ اجتماعی‌شان را ممکن می‌ساخت «تساهل» بود و پذیرش این واقعیت که هر کس می‌تواند عقیده‌ای، خدائی و آئینی داشته باشد و در عین حال همگان با هم بصورتی مسالمت‌آمیز زندگی کنند.

در واقع، این به هیچ روی تصادفی نیست که هر کجا استبداد و حکومت سرکوب پیش آمده مذهب دوران نیز رو به تکخدائی گذارده است و هر کجا که تساهل و نوعی اولیه از دموکراسی برقرار بوده مذهب دوران به چند خدائی تمایل یافته است.

اما آیا «چند خدائی» واقعاً از جوامع متمدن رخت بر بسته است؟ آیا در فراسوی عالم حکومت و سیاست و زورمداری هنوز می‌توان بوجود بلامنازع «تکخدائی» معتقد بود؟ آیا اینکه مسلمانان هنوز هم، هزار و پانصد سال پس از شکستن بت‌های کعبه

و اعلام اینکه دیگر هیچ «اله» ی جز «الله» وجود ندارد، روزی گاه دهها مرتبه فریاد «الله اکبر» بر می‌دارند، دارای چه معنائی است؟ اگر تنها الله هست و نه جز آن، پس این الله در میان چه چیزهای دیگری «اکبر» (بزرگ‌ترین) است؟ آیا نه اینکه این شعار خود نشانه وجود «اله» های دیگر هم هست که تکخدائی توحیدی اسلامی نتوانسته آن‌ها را - همچون بت‌های کعبه - بشکند و براندازد؟

می‌خواهم بگویم که، بنظر من، حرکت از چند خدائی به تکخدائی امری سیاسی و ناظر بر تحولات ساختار سیاسی جامعه است و الاجوام بشری، طبعاً و همواره، چند خدائی هستند. هم اکنون، زیر آسمان ایران خودمان یهودیان خدای خود را دارند، عیسویان خدای خویش را و بهائیان و مسلمانان و زرتشتیان و دیگران نیز هر یک خدای خویش را. این خدایان هیچ شباهتی بهم ندارند، خواست‌هایشان از مؤمنان‌شان یکی نیست و آداب و عباداتشان با هم فرق دارد و، در نتیجه، اینکه ادعا می‌شود خدای موسی و عیسی و محمد و زرتشت یکی است بیشتر به خوش خیالی می‌ماند و تنها برای فرو خوردن و محو «دیگران» مطرح می‌شود.

اما در سطح سیاسی که حرکت می‌کنیم می‌بینیم که اندیشه تک رهبری در باور به تکخدائی متجلی است، خدای مسلمانان امامی ایران «الله» است که نامش را روی پرچم نوشته‌اند و نماینده‌اش هم ولی فقیه است که، به نام خدای واحد خویش، مسجد اهل تسنن و قبرستان بهائیان را ویران می‌کند، و آرامگاه کورش را به آب می‌بندد و، به یک تعبیر، در سطح سیاست‌ورزی، همچنان مشغول بت‌شکنی است.

در گذشته‌های دور هم، جنگ اقوام و ملل، در صورت نمادین خود، جنگ خدایانشان هم بوده است. بابلی‌ها خدایان ملل مقهور خود را به نزد خود آورده و در زیر نظارت خدای خویش قرار داده بودند و کورش هخامنشی از آن رو در نزد اقوام و ملل عصر خود محبوب و سرفراز شد که خدایان زندانی را نجات داده و آزادی بخشیده و آن‌ها را، همراه با قوم از بردگی درآمده‌شان، رهسپار دیارشان کرد. او بود که دستور داد هیچ قومی نمی‌تواند خدای خود را بر خدایان اقوام دیگر برتری دهد، و از دل همین اندیشه نیز بود که نخستین منشور حقوق بشر را اعلام داشت.

از این منظر که به سیر تاریخ بنگریم، در می‌یابیم که هر منشور ناظر بر حقوقی که

به انسان منتشر (و نه انسان خاص) تعلق داشته باشد منشور پذیرش چند خدائی و تنوع مذهبی، و در نتیجه، رنگارنگی اجتماعی است. به همین دلیل هم هست که هم «خدای یگانه» و هم «سلطان مستبد»، هر دو به یک صورت، از اندیشه حقوق بشر نفرت دارند و آن را نوعی خروج از خط «توحید» الهی یا سیاسی می‌دانند؛ آنکه برای خدا شریک قائل شود کافر است و آنکه برای مقام معظم رهبری شخص دومی جستجو کند، به جرم اهانت به آن مقام اعلا در گوشه اوین جای می‌گیرد. شاید در میان سیاستمداران معاصر ما هیچکس موحدتر از امیرعباس هویدا نبود که می‌گفت: «در مملکت ما شخص دوم وجود ندارد!» که ترجمه عربی‌اش از عبارت «لا اله الا الله» چندان دور نیست.

و بیهوده نبوده که ایرانیان به پادشاهان خود لقب «خداوندگار» می‌دادند و نظریه‌پردازان سیاسی و سیاست‌نامه‌نویسان از آن حقیقت مکشوف «الهی» می‌گفتند که سلطان را «سایه خدا» می‌دانست؛ و گاه آنچنان در این میدان می‌تاختند که خود سلطان را هم به این شک می‌انداختند که مبادا خودش خدا باشد. باری، اگر دقت کنیم، در می‌یابیم که شعار همه مستبدین تاریخ «لا اله الا الله» است، منتهی الله هر مستبدی نام خاص خود را دارد، تا آنجا که حتی می‌تواند با نام «پرولتاریا» یا «قوم برتر آریائی» ظاهر شود و همه را به ترک کردن نوع خاصی از «شرک» بخواند.

و اگر به همین واژه «شرک» دقت کنیم می‌بینیم که از سرچشمه شراکت و همکاری و همدستی و شریک و سهیم بودن آب می‌خورد و نوعی نگرش ناظر بر همزیستی اجتماعی در آن نهفته است و به همین دلیل تکخدایان آن را دوست ندارند و گرایش به آن را حرام می‌کنند و گرونده را حد و گردن می‌زنند.

در واقع، می‌توان نتیجه گرفت که در تاریخ جوامع مختلف، و بسته به اینکه در کجای سیر تحول شان هستند، پیامبران برای برانداختن دموکراسی و تساهل مذهبی آمده و جاده صاف کن استبداد و سرکوب بوده‌اند و توانسته‌اند مفهوم «تکخدائی» را، همچون یک ارزش والا، چنان در اندیشه مردمان جا بیاندازند که می‌بینیم هم امروز هم بسیاری از اندیشمندان ما به این مفاخره می‌کنند که ایرانیان نخستین موحدین عالم بوده‌اند و اندیشه توحید از ایران سرچشمه گرفته است.

اما در اینجا پرسشی پیش می‌آید: آیا سیر تحولات جوامع بشری، پس از عبور این جوامع از چند خدائی به تک خدائی، متوقف شده و دیگر مرحله نوینی برای آن پیش نمی‌آید؟ اگر خرد را پیشه خود ساخته باشیم باید به این پرسش پاسخ منفی دهیم. جهان بر دگرذیسی و سیالیت و تغییر بنیاد نهاده شده است و هیچ امر مستمر و دائمی و بلا تغییری در آن وجود ندارد. پس، توقف در تکخدائی نیز برای هیچ جامعه‌ای ممکن نبوده است. اگر با عینک این اصل خردپذیر بنگریم می‌بینیم که، در واقع، هر حرکت نوین اصلاحی یا انقلابی در داخل یک دین توحیدی، نشانی از مبارزه‌ای علیه تصور مرکزی تکخدائی در آن دین دارد و به همین دلیل از جانب دینکارانی که پاسدار آئین تکخدایان هستند، بعنوان خروج از دین و روی کردن به شرک، حد خورده و سرکوب شده‌اند.

مزدک و مانی «قرائت»‌های نوینی از تکخدائی اهورامزدا می‌توان و همه جا حاضر را عرضه داشته و تنبیه شده‌اند. عیسی‌ای مریم در برابر یهوه خشمگین و ترسناک سر بلند کرده و او را سه شقه (پدر، پسر، روح القدس) کرده است، ایرانیان گرونده به تشیع (که پیش از صفویه عرب زده، بیشتر قرمطی و اسماعیلی بوده‌اند تا امامی) خدا را تا حد امامان خود را فرود آورده و نوعی چند خدائی شرک‌آمیز را دامن زده‌اند (ما علی را خدا نمی‌دانیم / از خدا هم جدا نمی‌دانیم).

عارفانی نیز که از دل «توحید»، معنای «وحدت» - و سپس «وحدت وجود» - را بیرون می‌کشیده‌اند، از معانی خاص مذهبی این اصطلاح دور شده و آن را بسود تعبیر مصلحتی خود کلاً تغییر داده‌اند. در جائی که «احدیت» و «وحدانیت» خدا به هیچ روی فراگیری عام و جاده‌نگی کلی را - که منظور نظر اهل وحدت است - افاده نمی‌کند و بیشتر بر همان مدار می‌تند که در مفهوم «لا اله الا الله» نهفته است، عارفان بکلی از معنای سنتی توحید بریده و به دامن وحدت وجود آمیخته‌اند تا خدا را تکه تکه کرده و در همه مظاهر طبیعت متجلی سازند. مولوی، در دفاع از منصور حلاج که خدا را در جبهه خویش کشف کرده بود (الله فی جبتی)، به رویارویی موسی با درخت آتش گرفته وادی طور و اینکه درخت خود را خدا خوانده (گفته: انا الحق) اشاره کرده و می‌پرسد: «روا باشد انالحق از درختی / چرا نبود روا

از نیک‌بختی؟» و، به همین دلیل روشن هم دینکاران کتابش را با انبر بر می‌دارند که نجس نشوند.

تفاوت تورات و انجیل در همین الحان تکخدائی در یکی و چند خدائی در دیگری است. لحن خشک و تهدید کننده قرآن خبر از وجود خدائی قاصم الحبارین و مکار و منتقم در آسمان‌ها می‌دهد که حرکات را به مثقال می‌کشد و پاداش و جزا می‌بخشد و تحمل هیچ خدای دیگری را ندارد؛ و در این آینه نگاه کنید به ساختارهای سیاسی جوامع مسلمان.

چرا هندیان بیش از ما اهل تساهل و رنگارنگی‌اند؟ برای اینکه قبول کرده‌اند هر کس می‌تواند خدای خود را داشته باشد. مگر نه اینکه عارفان ما حدیث ساخته‌اند که راه‌های بسوی خدا به تعداد آدمیان روی زمین است؟ آیا این همان «شرک» در برابر «توحید» خدا و وحدت کلمه و آئین نیست؟ چرا موسای مولوی به چوپان می‌گوید که «هیچ آداب و ترتیبی مجوی / هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو؟» آیا این نقب زدنی خردمندانه از فضای تنگ تکخدائی به جهان گسترده و رنگارنگ چند خدائی نیست؟

قصدم از طرح این همه «کفرگوئی!» آن است که، در مقیاس‌های جامعه‌شناسی و علوم سیاسی، نوسان بین تکخدائی و چند خدائی، نوسان از حاکمیت استبدادی تک صدائی و سرکوبگر تا حکومت چند صدائی و متکثر (و حتی می‌شود گفت فدرالی) است که عاقبت با تثبیت اعلامیه حقوق بشر به آنجا می‌انجامد که پذیرش آزادی عبادت برای همه را، در معنای یزدان شناختی، به پذیرش همه خدایان بشری تبدیل می‌کند و بتخانه‌ای را که بوسیله ادیان توحیدی ویران شده بود دیگر باره در قالبی گسترده و وسیع باز می‌سازد.

اما تحقق این چند خدائی نوین، این مساوی‌انگاشتن همه ادیان، این آزادی داشتن عقیده و مذهب و خدا، برای هر کس و به زعم هر کس، تا زمانی که یک خدا و یک سازمان دینکاران بر جامعه حکومت کنند ممکن نیست و، به همین دلیل، شرط لازم و ضروری برای تحقق پیش‌بینی‌های مندرج در اعلامیه حقوق بشر تنها برقراری سکولاریسم است - به معنی جلوگیری از حضور دینکاران انحصار طلب سلطه‌جو در

ساحت حیات سیاسی جامعه.

تنها در سایه سکولاریسم است که آزادی عقاید و ادیان و پرستش خدایان تأمین می‌شود و، در عین حال، هیچکس از پیروان این ادیان اجازه دخالت در کار بی‌دینان و منکران خدا را نیز نخواهد داشت. بقول شاعر: «بهشت آنجاست که آزاری نباشد / کسی را با کسی کاری نباشد».

بخش پنجم

دو نمونه



## فصل اول

### دگردیسی حکومت در ترکیه

اکنون، نزدیک به سی سال است که نسل من از خود می پرسد «چرا چنین شد؟» ما حس می کنیم حکم همان «دکتر فرانکشتین» مشهور را پیدا کرده ایم که خواست، با سر هم کردن بهترین اجزاء قربانیان خود، یک «ابر انسان» (سوپرمن) بسازد اما وقتی رعد و برقی نازل شد و داروهای مختلف در لوله های آزمایشگاهی به غلغل کردن پرداختند و به حرکت در آمدند و پیله شیشه ای آن «ابر انسان» شکست، آن که از آن بیرون آمد هیولائی خون آشام بود که اکنون او را با نام «غول فرانکشتین» می شناسیم و بسیاری از کسان هم می اندیشند که اصلاً نام خود آن هیولا «فرانکشتین» است. و اگر فرانکشتین در پایان داستان موفق می شود که هیولا را از میان بردارد، نسل من اما عمر خود را در حسرت و درد خانگی و تبعید بسر آورد و نسل پس از ما نیز گویا خیال دارد انجام این مهم را به نسل پس از خود واگذارد!

و اکنون، هنوز پیچیدگی های مسئله ایرانمان را حل نکرده، در گوشه دیگری از جهان، شاهد شکل گرفتن حادثه دیگری هستیم که، دیگر باره، «در آن می توان بوضوح کارکرد مفاهیم مختلفی از علوم اجتماعی را مشاهده کرد و نسبت این مفاهیم را در سیر تکوین آن به بررسی کشید». این نقطه از جهان ترکیه نام دارد و در آن، در برابر چشمان ما، دگردیسی شگرفی در شرف تکوین است.

در واقع، نتایج انتخابات ترکیه و پیروزی حزب مسلمان «عدالت و توسعه» بصورتی هیجان‌انگیز واژه- مفهوم «سکولاریسم» را بگسترده‌گی مطرح کرده و زوایای گوناگون و اغلب تاریک آن را به «پیش صحنه» آورده است. صرف نظر از اینکه عاقبت جمهوری سکولار ترکیه با انتخاب حزب مسلمان «عدالت و توسعه» به کجا خواهد کشید، باید گفت که سال‌هاست آنچه در ترکیه و در داخل مرزهای این کشور در ساحت زندگی سیاسی مردمان می‌گذرد می‌توانسته، همچون آزمایشگاهی تاریخی اما زنده، مورد توجه روشنفکران دیگر کشورهای واجد جمعیت‌های اکثریتی مسلمان، و همچنین روشنفکران و سیاست‌گزاران کشورهای غربی که - خواه و ناخواه - در کشورهای مسلمان نشین دارای منافع‌اند، قرار گیرد و نگرفته است. اکنون، در اوج گسترش اسلام‌گرایی و تاخت و تاز «اسلامیست»‌ها در کشورهای اسلامی، بقدرت رسیدن حزب مسلمان «عدالت و توسعه» در ترکیه فرصت دیگری بدست داده است تا به پیام انتخابات ترکیه گوش فرا دهیم و آن را در برابر تابش بررسی و تحلیل بگیریم. اما، تا آنجا که به موضوع این کتاب مربوط می‌شود، تنها ذکر مقدماتی چند کافی به نظر می‌رسد و بحث مشبع درباره آن را به زمانی و جایی دیگر وا گذاشته و کار خود را به مسائلی که به تحولات و دگردیسی مفهوم سکولاریسم در جوامع مسلمان مربوط می‌شود محدود می‌سازیم.

کرم ابریشم را دیده‌اید که در لحظه‌ای از عمر کوتاه خود دست از خوردن برگ توت بر می‌دارد و مشغول ساختن پیله‌ای به دور خویش و پنهان شدن از چشم‌ها می‌شود و چند روزی بعد، وقتی که پیله گشوده شد، می‌بینیم که، بجای کرمی که در برابر چشممان به داخل پیله رفته بود، از آن پروانه‌ای شگفت‌انگیز بیرون آمده است؟ در علوم طبیعی به‌این سیر نام «دگردیسی» (transformation) داده‌اند، که همان فارسی «استحاله» (از حالی به حالی در آمدن) باشد، و در بیان معنایش در فقه دبیرستانی می‌خواندیم: «چنانکه سگ در نم‌زار نمک شود». البته، در همه مثال‌هایی از این دست، راستای حرکت دگردیسی به سوی بهتر شدن (در مجموعه ارزش‌های ذهن آدمی) است. کرم که، در نگاه رمانتیک ما به جهان، ارزشی ندارد به پروانه‌ای تبدیل می‌شود که نماد زیبایی و پرواز آزاد و غیره است. سگ هم که جای خود دارد. این

حیوان «نجس»، که سعدی فرمود اگر به دریای هفتگانه بشوئیمش تازه «پلیدتر گردد»، تبدیل به نمکی می‌شود که می‌توان آن را در نمکدانی زیبا ریخت و سر سفره هر آیت‌الله سگ‌گریزی گذاشت.

اما، در واقعیت، می‌توان منطقاً پذیرفت که خیلی چیزها می‌توانند (باز در مجموعه ارزش‌های ذهن آدمی) از زیبا به زشت بگرایند؛ مثل تصور استقلال و آزادی و دموکراسی و عدالت اجتماعی، که همگی مفاهیمی انسانی و دلکش تلقی می‌شوند اما، هنگامی که در معرض روند دگردیسی قرار می‌گیرند و چندی به پیله می‌روند، در هنگام پیله‌گشائی ممکن است به چیزی مهیب و انسان ستیز همچون جمهوری اسلامی تبدیل شوند. یعنی، جهان و تاریخ آن آزمایشگاهی برای همین مشاهده‌ها است. هر از چند گاه یکبار در تاریخ انسان حادثه‌ای رخ می‌دهد که در آن می‌توان بوضوح کارکرد مفاهیم مختلفی از علوم اجتماعی را مشاهده کرد و نسبت این مفاهیم را در سیر تکوین آن حادثه به بررسی کشید. مثلاً، خیزش ۱۳۵۷ ایران یکی از این حوادث بود که با شعار استقلال و آزادی و دموکراسی شروع شد و در طول مدت دو سه سال به پیدایش نخستین حکومت خداسالار و ضد دموکراسی و آزادی دگردیسی پیدا کرد. و موضوع استقلال کشورمان هم اکنون، به صدها دلیل، جای بحث دارد.

باری، نزدیک به نود سال است که ترکیه بعنوان نخستین کشور مسلمان شناخته شده که دارای یک قانون بصراحت سکولاریستی است و به روشنی عدول از موازین جدائی دین از حکومت را ممنوع کرده و جرم می‌شمارد. در همین کشور است که دموکراسی نیز مورد تمرین قرار گرفته و گردانندگان نهادهای سیاسی کشور از طریق صندوق آراء مردم برگزیده شده‌اند. و حتی کار بجائی کشیده است که ترکیه اکنون در زمره نامزدهای عضویت در اتحادیه اروپا قرار گرفته و، ظاهراً، می‌رود تا بزودی تبدیل به اولین کشور اتحادیه‌ای شود که اکثریت مردمان کشورهای دیگرش اگرچه مسیحی هستند اما همگی پذیرفته‌اند که حکومت‌هاشان سکولار باشند. اما می‌بینیم که، بخصوص پس از پیروزی اسلامیست‌ها در ایران و تشکیل جمهوری اسلامی، گویا طبق قانون فیزیکی «ظروف مرتبطه»، در دهه‌های اخیر تب اسلام‌گرایی در ترکیه

هم بالا گرفته و این کشور هم صاحب «احزاب اسلامی» شده است و این احزاب در سلسله‌ای از انتخاب‌های دموکراتیک رأی آورده، در دولت نفوذ و حضور پیدا کرده‌اند و نخست‌وزیر ترکیه و وزیر خارجه‌اش از اسلام‌بیست‌ها هستند و اکنون نیز یکی از همین اسلام‌بیست‌های اهل حزب، از طریق صندوق رأی، به بالاترین مقام جمهوری ترکیه رسیده و بر صندلی کمال آتاتورک، که همه قدر و شوکت و شهرتش در برقرار کردن سکولاریسم در یک کشور مسلمان است، تکیه زده است.

من البته در این مقاله قصدم بررسی چند و چون آنچه در ترکیه می‌گذرد نیست و امیدوارم که بتوانم در آینده به تفصیل به این مهم بپردازم. اما دوست دارم که در این مقاله به مطالبی که روشنفکران طیف‌های مختلف ترکیه در مورد این «حادثه» می‌نویسند اشاره کرده و نشان دهم که چگونه کارکرد و ارتباط مفاهیم مختلفی از علوم اجتماعی در این جریان مورد بحث و احتجاج قرار گرفته است؛ بحث‌هایی که دقت در آن می‌تواند از سر در گمی ایرانیان سکولاریست نیز بکاهد و شاید ما هم، پس از گذار از بلبشوئی سی ساله، بتوانیم به کمک آن‌ها خواست‌های خود را فرمولبندی کرده و به تلاش‌های خویش سمت و سوئی کارآمد دهیم.

در «گفتمان کنونی ترکیه» چهار مفهوم اساسی، و اینکه نسبت و ارتباط آن‌ها با هم چیست و - از نظر تعیین اولویت‌ها - آن‌ها را چگونه می‌توان کنار هم چید و مرتب کرد، مورد نظر روشنفکران قرار گرفته‌اند. این چهار مفهوم اساسی (به ترتیب الفباء) عبارتند از: آزادی، حکومت دینی، دموکراسی و سکولاریسم. بحث در این است که برای یک روشنفکر ترک کدام یک از این چهار ضلع مربع اجتماعی نقش اصلی را بازی می‌کنند و دفاع از آن برایشان دارای اهمیت بیشتر و اولویت نخست است. توجه به این گفتمان برای ما اهمیت اساسی دارد چرا که در جمع ما نیز هنوز هیچ تصور روشنی از چگونگی مرتب کردن این مفاهیم وجود ندارد و گویا ما هم در همان قایق نشسته‌ایم، با این تفاوت که ما گرفتار حکومتی مذهبی هستیم و راه برون شدی از آن می‌جوئیم، حال آنکه متفکران ترکیه بر متن حکومت سکولار خویش است که می‌بینند شیخ حکومتی مذهبی رفته رفته بر کشورشان سایه افکنده است.

در گفتمان مربوط به چگونگی چیدن (arrangement) مفاهیم چهارگانه فوق در

کنار هم (که دیده‌ام برخی - بخصوص در حوزه بحث‌های ادبی و هنری - در موردش واژه «چیدمان» را استفاده می‌کنند، که بنظر من می‌رسد واژه کارآمد و شفاف و گویائی است)، ظاهراً، تکلیف دو مفهوم روشن است: حکومت دینی و سکولاریسم. تا همین اواخر تنافر آن‌ها امری بدیهی محسوب می‌شد. بر این اساس، و مثلاً، اگر چیدمان ما شکلی خطی داشته باشد، این دو مفهوم بر روی این خط همواره با هم فاصله‌ای خواهند داشت. لذا، می‌توان دید که بحث اصلی بر این محور می‌گردد که آن دو مفهوم دیگر (آزادی و دموکراسی) چگونه در بینابین دو مفهوم دین و سکولاریسم جا خوش می‌کنند. در این مورد می‌توان نظریه‌های هشتگانه زیر را از بحث‌های رایج کنونی بیرون کشید:

#### (چیدمان اول: نظرات سکولاریست‌ها)

سکولاریسم - آزادی - دموکراسی - دین  
 سکولاریسم - دموکراسی - آزادی - دین  
 دموکراسی - سکولاریسم - آزادی - دین  
 آزادی - سکولاریسم - دموکراسی - دین

#### (چیدمان دوم: نظرات دین‌گرایان سیاسی = اسلام‌بیست‌ها)

دین - دموکراسی - آزادی - سکولاریسم  
 دین - آزادی - دموکراسی - سکولاریسم  
 دین - آزادی - سکولاریسم - دموکراسی  
 دین - دموکراسی - سکولاریسم - آزادی

نکته جالب در این میان موضع‌گیری کسانی از متفکران ترکیه است که با داشتن باورهای دینی در بحث شرکت می‌کنند و سخنانشان بسیار شبیه به آنچه‌هایی است که «ملی-مذهبی»ها و «اصلاح‌طلبان مسلمان» در ایران می‌گویند. این نظریه‌پردازان اگرچه روشن است که نمی‌توانند با سکولاریسم موافق باشند (و این را در ایران بصورت واضح‌تری دیده‌ایم، مثلاً در سخنان آقای خاتمی کوچک، که در مقام دبیرکلی حزب «مشارکت اسلامی»، بارها آشکارا گفته بود که ما در دو جبهه می‌جنگیم: بنیادگرایی مذهبی و سکولاریسم!) اما، بخصوص اکنون که هنوز در قدرت نیستند، می‌کوشند

به ما بباوراندند که نه تنها با آزادی و دموکراسی مشکلی ندارند بلکه در راستای تحقق اینگونه مفاهیم کوشا هم هستند و مبارزه هم می‌کنند. اما بنظر می‌رسد که علت اینگونه «بیان» را باید در این جست که آن‌ها، بصورتی عمگرایانه، می‌بینند که تنها از نردبام این دو مفهوم است که می‌توانند به آسمان حکومت برسند. وجود آزادی تأمین کننده حضور بلا مانع آنان در ساحت سیاست است و برقرار بودن دموکراسی اجازه می‌دهد تا آنان توده‌های مؤمن را بسیج کرده و به پای صندوق‌ها بیاورند و از دل این صندوق‌ها، بصورتی صد در صد دموکراتیک، خودشان بیرون آمده و حکومت دینی خود را مستقر کنند. در این میان، اینکه پس از استقرار آن حکومت دینی چه پیش خواهد آمد هیچگاه مورد توجه و بحث این اسلام‌میست‌های قدرت طلب نیست؛ حال آنکه بدلائیل عملی و نظری، شکی نیست که دموکراسی برای آنان حکم وسیله‌ای «یک بار مصرف» را دارد و پس از رسیدن به قدرت گریزی ندارند جز آنکه دموکراسی، و همراه با آن خواهر همیشگی‌اش، آزادی، را تعطیل کنند.

بنا بر این، می‌توان دید که، از یکسو، اسلام‌گرایان، پیش از رسیدن به قدرت براحتی از هر چهار چیدمان دوم استقبال می‌کنند.

در عین حال، در دو صورت اول از این چیدمان، که حکم نردبام اسلام‌میست‌ها را دارند، سکولاریسم در منتهی علیه خط قرار دارد و جراحی کردن و به دور ریختن‌اش کار آسان‌تری است. و در صورت‌های سوم و چهارم هم کار به یک سلسله عملیات شعبده بازی نیاز دارد و سخت‌تر می‌نماید اما، پس از بدست گرفتن حکومت، و در صورت رام کردن نیروهای نظامی، اعلام انصراف از سکولاریسم نیز کار چندان مشکلی نیست. بدینسان، به لحاظ «استفاده ابزاری» از دو مفهوم «آزادی» و «دموکراسی»، در جوامعی که اکثریت مردمانشان تفاوت‌های بنیادین نظام‌های سیاسی را درک نکنند، کار دین‌گرایان سیاسی از سکولاریست‌ها آسان است. این نیروها، با استفاده از جو نارضایتی عمومی (که اغلب ریشه‌های اقتصادی دارند) و بکار گرفتن دو شعار آزادی و دموکراسی (و اگر این دو - مثل مورد ترکیه - موجود بودند، استفاده از مکانیزم‌های آن‌ها) راه خود را بسوی در دست گرفتن قدرت می‌گشایند.

همانطور که نشریه اکونومیست پیش‌بینی کرده بود(۱)، واکنش اردوغان،

نخست‌وزیر اسلام‌گرای ترکیه، نسبت به تصمیم دادگاه عالی ترکیه مبنی بر ابطال دور اول انتخابات رئیس‌جمهور (که راه رسیدن عبدالله گل را به این مسند سد کرد)، نشان از آن بود که چگونه یک اسلام‌میست می‌کوشد تا با دفاع از «دموکراسی در خطر افتاده» راه وصول به حکومت را هموار کند. اردوغان این تصمیم دادگاه عالی را «تیری به سوی دموکراسی» خوانده و آن را موجب پیدایش شکاف دیگری در بین نیروهای سکولار و مؤمن دانسته بود. او همچنین با اعلام انتخابات عمومی زودرس کوشید تا، با تکیه بر این باور که طرفداران حزب «عدالت و توسعه» (The Justice Party and Development Party)، نسبت به سکولاریست‌ها برتری عددی دارند، از نردبام دموکراسی به بام حکومت ترکیه درآید.

اما نیروهای سکولار درگیری‌های دیگری دارند که در بالا، در چیدمان چهارگانه مربوط به آن‌ها، منعکس است. در این چیدمان می‌توان، به لحاظ حضور غالب سکولاریسم در هر چهار صورت، چنین نتیجه گرفت که در صورت پیروزی یک نظام سکولار خود بخود مسئله دین به «حوزه خصوصی» منتقل شده و، در نتیجه، لزومی برای نگاهداشتن مورد «حکومت دینی» در چیدمان اول وجود نخواهد داشت. در عین حال، در غیاب عنصر حکومت دینی، می‌توان صورت‌های دیگری را از این چیدمان ارائه داد:

سکولاریسم - آزادی - دموکراسی

سکولاریسم - دموکراسی - آزادی

دموکراسی - سکولاریسم - آزادی

دموکراسی - آزادی - سکولاریسم

آزادی - سکولاریسم - دموکراسی

آزادی - دموکراسی - سکولاریسم

این صورت‌های ششگانه درست همان‌هائی هستند که اکنون در ترکیه (و، در عین حال، در همه حوزه‌های تفکر اجتماعی، بخصوص در کشورهای در حال توسعه) محور اصلی گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی را تشکیل می‌دهند. این چیدمان‌ها را می‌توان بصورت پرسش‌هائی نیز مطرح کرد و منطقاً (البته با توجه به تجربه‌های

تاریخی) برای یافتن پاسخ‌هایی قابل اتکا برای آن‌ها اقدام نمود:

- کدام یک از سه مفهوم «آزادی»، «دموکراسی» و «سکولاریسم» بر دو مفهوم دیگر پیشی دارند و، در واقع، ضمانت اجرا و تحقق آن دو تای دیگر محسوب می‌شوند؟

- آیا برقراری آزادی است که دموکراسی و سکولاریسم را ممکن می‌سازد؟

- یا تنها به مدد برقراری دموکراسی است که رسیدن به آزادی و سکولاریسم ممکن می‌شود؟

- و یا، نه، این سکولاریسم است که می‌تواند تحقق دموکراسی و آزادی را ممکن سازد؟

آنگاه، در پی طرح این گونه‌ها، می‌توان در مورد تقدم و تأخر دو جزء دیگر این فرمول که پس از اولویت اول قرار می‌گیرند نیز تصمیم‌گیری کرد. یعنی، مثلاً، اگر پذیرفتیم که «آزادی» بر آن دو دیگر پیشی و اولویت دارد، آنگاه می‌توانیم به این بحث بنشینیم که بین «دموکراسی» و «سکولاریسم» کدام باید بر دیگری تقدم پیدا کند؛ و نظایر این پرسش...

اما آنچه مهم است اینکه در حال حاضر بنظر نمی‌رسد که در جایی کسی از مرحله انتخاب «مفهوم مقدم» گذشته باشد تا آنگاه بحث در مورد جایگاه ثانوی دو مفهوم دیگر را آغاز کند. این امر در آنچه این روزها روشنفکران ترکیه مطرح می‌کنند بخوبی آشکار است و نشان می‌دهد که اردوگاه کسانی که به سکولاریسم باور دارند به دو بخش تقسیم می‌شود؛ یکی از آن کسانی که دموکراسی را مقدم بر سکولاریسم می‌دانند و دیگری متعلق به کسانی که بر عکس فکر می‌کنند و سکولاریسم را مقدم بر دموکراسی می‌دانند، بی‌آنکه کسی به تقدم و تأخر دو عنصر باقی مانده (سکولاریسم و آزادی، و یا دموکراسی و آزادی) بپردازد.

برای مثال بد نیست نگاهی به استدلال‌ات دو نویسنده سرشناس ترک بیانداریم. شاهین آلبای، که با دخالت دستگاه قضائی و ارتش ترکیه در امور سیاسی به منظور حفظ سکولاریسم مخالف است، استدلال خود را بر چنین پایه‌ای می‌گذارد: «یک رژیم دموکراتیک بهترین پاسدار سکولاریسم است، چرا که سکولاریسم بدون رفتار

مساوی و احترام به عقاید مذهبی مختلف نمی‌توانسته کار کند و در نتیجه تنها از طریق توسع آزادی‌ها و دموکراسی بوده است که سکولاریسم در میان مردم ترکیه ریشه دوانده است. شهروندانی که برآستی هوادار یک دموکراسی سکولار هستند باید صدای خویش را بلند کرده و علیه دخالت ارتش در سیاست اعتراض کنند» (۲)

اما فرخ لوقولو اعتقاد دارد که: «تاریخاً، سکولاریسم در ۱۹۲۰ به جامعه ترکیه معرفی شد؛ یعنی هنگامی که نخستین پارلمان ترکیه اصل بنیادی تأسیس جمهوری ترکیه را اینگونه اعلام داشت: «مالکیت حکومت بدون هیچ قید و شرطی به مردم تعلق دارد». معنای این سخن آن بود که مردم صاحب کشورند و مالکیتشان را نیز از هیچ منبع و قدرت مربوط به «جهان دیگر» دریافت نکرده‌اند. بدینسان، در یک گردش قلم، امور دولت از آسمان به زمین آورده شده و مذهب به حوزه خصوصی انتقال یافت. آنگاه، برقراری همین اصل راه را بر دموکراسی گشود. سکولاریسم رسماً در سال ۱۹۳۷ در قانون اساسی ترکیه گنجانده شده و از آن پس همواره بعنوان یکی از اصول تغییرناپذیر جمهوری ترکیه شناخته شده است. دموکراسی اما، تا حدود زیادی بخاطر وجود سکولاریسم، در سال ۱۹۴۶ به ترکیه آمد و اراده مردم تحت حاکمیت دولت را مافوق اراده حاکمان قرار داد. در واقع، پیدایش و رشد دموکراسی در ترکیه ناشی از آن بود که سکولاریسم یک زمین بازی خنثی و تساوی مدار را برای عقاید و معتقدات گوناگون فراهم آورد، تا همه آن‌ها بتوانند بر بنیاد امور مشهود و نه اعتقادات مذهبی با هم رقابت کنند» (۳)

باری، بحث در تقدم دموکراسی بر سکولاریسم و یا بر عکس آن امر دراز دامنی است که اکنون در ترکیه، اگر نگوئیم در تمام جهان اسلام، بصورت یک «گفتمان غالب» در آمده و در ساحت آن بسیاری از دیدگاه‌های جالب، متضاد و سرنوشت‌ساز مطرح شده و می‌شوند.

برای ایرانیان هواخواه جدائی دین از حکومت و دولت نیز، به گمان من، توجه به این بحث‌ها اهمیت حیاتی دارد چرا که معتقدم یکی از دلایل پیدایش و استدام تشتت پایان ناپذیری که بر اردوگاه مبارزان سکولار علیه جمهوری اسلامی مسلط شده همین عدم عنایت به اینگونه بحث‌ها و ارائه نظرات اقناع کننده و معطوف به حقایق

تاریخی کشورمان از جانب کوشندگان سکولار است. چرا که اگر اینگونه نظرات بصورتی سازنده و عقلانی پیش نروند، دو مفهوم «دموکراسی» و «سکولاریسم»، بجای آنکه بصورتی تنگاتنگ آینده جامعه ما را رقم زنند و بسازند، تنها به قفل کردن حرکت یکدیگر انجامیده و، در اصطلاح شطرنج بازان، فقط همدیگر را آچمز می‌کنند.

اهمیت این نکته آنگاه صد چندان می‌شود که می‌بینیم امروزه بخشی از نیروهای سکولار، چه در جهان اسلام و چه در مغرب زمین، به وسوسه کنار آمدن با نوعی حضور دین (هر آن دینی که باشد) در حکومت و دولت عنایت نشان داده و به این امید می‌بندند که دین‌مدارانی که خود را سکولار می‌خوانند بتوانند مسئله غامض رابطه بین سکولاریسم و دموکراسی را بصورتی «خدایسندانه» حل کنند! و جالب این است که در این زمینه نه ترکیه که ایران را آزمایشگاهی نوین در این مورد می‌دانند. مثلاً، تانر ادیس، در مقاله مفصل خود برای دانشگاه دولتی ترومن، با نام «دموکراسی علیه سکولاریسم در جهان اسلام»، با اشاره به نوشته‌های دکتر عبدالکریم سروش، و بخصوص کتاب «عقل، آزادی و دموکراسی در اسلام» اش (۴)، می‌نویسد: «خود جنبش‌های اسلامیستی می‌توانند، در بلند مدت، مبدل به نیروهای گراینده به سکولاریسم شوند؛ چرا که اینها محصول زندگی مدرن هستند. و اگرچه هرگونه توفیق اسلامیست‌ها در احیاء دموکراتیک خویش، آن هم از طریق کار در اعماق جامعه، به معنای حضور بیشتر مذهب در حوزه عمومی خواهد بود اما این امر، با توجه به مقتضیات سیاسی، به معنای آن نیز هست که آن‌ها ناچار خواهند بود مشروعیت دیگر اجتماعات را پذیرفته و از ادعاهای ناظر بر منظم ساختن زندگی تک تک افراد جامعه دست بردارند. پرسش مهم آن است که آیا فرهنگ‌های اسلامی به سوی خرده تر شدن هویت افراد حرکت خواهند کرد؟ چرا که هرچه هویت خرده‌تر شود پیوندهای مذهبی و قومی را، بعنوان عناصری تعیین کننده، آنگونه که امروزه هستند، سست می‌کند. (بنظر من) فشارهای اقتصاد مدرن و زندگی شهری می‌توانند این امر را، به صورت یک احتمال دور، ممکن سازند». (۵)

### پانویس‌ها:

1. Economist.com, story #9116841
2. Sahin Alpay, Secularism without democracy is an illusion, todayszaman.com, Article #109792
3. Ö. Faruk LOĞOĞLU, The apologists are wrong, dead wrong about Turkey, turkishdailynews.com, Article # 73831
4. Taner Edis, Democracy vs Secularism in the Muslim World, in www2.truman.edu.
5. Abdolkarim Soroush, Reason, Freedom, and Democracy in Islam (New York: Oxford University Press, 2000).

## فصل دوم

### آموزش علم، همچون پدیده‌های سکولار

صفت «سکولار» تنها در زمینه حکومت کاربرد ندارد و می‌توان حضور آن را در ساحت‌های مختلف زندگی مشاهده کرد. اما کتاب حاضر یکسره بر امر حکومت و رابطه آن با مذهب و ایدئولوژی تأکید داشته به دیگر پدیده‌هایی که لازم است - درست همچون حکومت - سکولار باشند نپرداخته است. اما دریغ است که کتاب حاضر را به پایان بریم و از یکی از این پدیده‌های سکولار که اتفاقاً با دولت سکولار ارتباط دارند یادی نکنیم. این پدیده «علم» نام دارد.

علم پدیده‌ای سکولار است، چرا که بجای الهام گرفتن از مذاهب و مکاتب ایدئولوژیک، بر تجربه قابل تکرار و ملموس استوار است و نمی‌تواند منعکس کننده قشر خاصی از یک جامعه باشد. در عین حال، از آنجا که در اغلب دولت‌های مدرن نهاد آموزش و پرورشی که مسئول انتقال دست‌آوردهای علمی از نسلی به نسل دیگر است، از کودکان تا دانشگاه بر اساس نظارت دولتی اداره می‌شوند، در یک حکومت سکولار خود بخود نهاد آموزشی نیز سکولار خواهد بود و این شرط تنها وقتی استثناء بر می‌دارد که یک مؤسسه آموزشی خودگردان و مستقل از دولت بوجود آمده باشد. دولت، بعنوان نهاد مالیات گیرنده از احاد یک ملت نمی‌تواند پول گردآوری شده از همگان را در راستای آموزش یک مذهب یا ایدئولوژی خاص خرج کند.

عکس این موضع هم صادق است. هنگامی که حکومت به دست کارگزاران یک مذهب یا ایدئولوژی افتاد، خود بخود سیستم تربیتی و آموزشی جامعه نیز از ارزش‌ها و نظریه‌های آن‌ها متأثر می‌شود اما، در همان حال از «علم» فاصله گرفته و به چاله اوهام و خرافات و باورهای غیر قابل اثبات فرو می‌افتد، بی آنکه هیچکدام از این پدیده‌ها بتوانند جایگزینی برای علم باشند.

در این تجربه «اسلامی کردن» سیستم دانشگاهی ایران مورد جالب و درخور مطالعه‌ای محسوب می‌شود که، در عین نشان دادن ناتوانی دولت اسلامی از انجام این کار، نمایشگر کوشش‌های مدام آن در این راستا است.

در سال ۱۳۸۸، حکومت اسلامی جبهه تجربه شکست خورده‌ای را، در مبارزه همیشگی خویش با سکولاریسم، از نو گشوده و کوشید تا به جبران ناکامی‌های نزدیک به سی سال خویش در این جبهه، ترفندهای جدیدی را برای پیروزی نهائی بر «دشمن!» بکار برد. اینگونه است که هر روز بیش از گذشته آشکار می‌شود که خط اول جبهه مبارزه حکومت اسلامی با سکولاریسم در دانشگاه قرار دارد.

آیت‌الله خمینی، در پیام نوروزی خود در آغاز سال ۱۳۵۹ جریانی را که بزودی، خوش خیالانه و تحت نام «انقلاب فرهنگی»، برای برانداختن مبانی سکولار دانشگاه اقدام می‌کرد چنین کلید زد: «باید انقلابی اساسی در تمام دانشگاه‌های سراسر ایران بوجود آید تا اساتیدی که در ارتباط با شرق یا غربند، تصفیه گردند و دانشگاه محیط سالمی شود برای تدریس علوم عالی اسلامی... تمام عقب ماندگی‌های ما به دلیل عدم شناخت صحیح اکثر روشن فکران دانشگاهی از جامعه اسلامی ایران بوده و متأسفانه هم اکنون هم هست. اکثر ضربات مهلکی که به این جامعه خورده است، از همین روشن فکران دانشگاه رفته بوده است... طلاب علوم دینی و دانشجویان دانشگاه‌ها باید دقیقاً روی مبانی اسلامی مطالعه کنند و شعارهای گروه‌های منحرف را کنار گذارند و اسلام عزیز راستین را جایگزین تمام کژاندیشی‌ها نمایند. این دو دسته باید بدانند که اسلام، خود مکتبی است غنی که هرگز احتیاجی به ضمیمه کردن برخی مکاتب به آن نیست و همه باید بدانیم که التقاطی فکر کردن خیانتی بزرگ به اسلام و مسلمین است. دانشجویان عزیز! راه‌اشتباه روشن فکران دانشگاهی را نروید

و از مردم خود را جدا نسازید».

این فرمان اندرزگونه را باید نسخه‌ای ظاهراً حکیمانه برای تزریق «اسلام عزیز» در رگ‌های دانشگاه تلقی کرد که با نام بردن از «طلاب علوم دینی» در کنار «دانشجویان دانشگاه‌ها» می‌کوشید تا این دو قشر اجتماعی را در زیر سقف «مکتب اسلام» یکی کند. اما اکنون بنظر می‌رسد که حکومت اسلامی در کار خود چندان توفیقی نداشته است. همین چندی پیش آیت‌الله خامنه‌ای کوشید عدم موفقیت در این اقدام را بصورتی کودکانه توجیه کند و گفت: «امروز هیچ کس انتظار یک دانشگاه خلق‌الساعه صد در صد اسلامی را ندارد، اما همه انتظار دارند که جهت حرکت، به سوی ایجاد یک دانشگاه صد در صد اسلامی باشد. این منظور حاصل نخواهد آمد مگر با وحدت عمیق و عملی حوزه و دانشگاه و روحانی و دانشجو و این یک ضرورت و نیاز انقلابی است».

اما واقعیت شکست این پروژه را می‌توان در خبر زیر بیشتر دریافت: «کمتر از بیست روز پس از اینکه محمد مهدی زاهدی، وزیر علوم کابینه احمدی‌نژاد، به آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی - رئیس موسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی - قول داد در جهت اسلامی کردن فضای دانشگاه‌ها تلاش کند... او دوباره عازم قم شد تا گزارشی از روند فعالیت‌هایش در این زمینه را ارائه دهد. بار اول وزیر علوم در نیمه آذرماه روانه قم شده بود تا برای چگونگی مدیریت وزارتخانه تحت سرپرستی‌اش از آیت‌الله مصباح رهنمود بگیرد. در همین دیدار بود که مصباح یزدی از عدم پیشرفت قابل توجه در خصوص اسلامی شدن دانشگاه‌ها انتقاد کرد و زاهدی نیز به او قول داد که ظرف پنج سال آینده دانشگاه‌های کشور را اسلامی کند، آنچنان که «با برنامه‌ریزی‌های منسجم در پنج سال آینده به جایی برسیم که هنگام ورود به دانشگاه حس کنیم به یک دانشگاه اسلامی قدم گذاشته‌ایم». زاهدی با گنجاندن چنین برنامه‌ای در دستور کار از قم به تهران بازگشت و بلافاصله دست به کار عملیاتی کردن وعده‌اش شد. او در اولین اقدام «شورای اسلامی شدن دانشگاه‌ها» را تشکیل داد و در قدم بعدی مصوب کرد که «کمیته پیگیری مطالبات مقام معظم رهبری از وزارت علوم در زمینه اسلامی شدن دانشگاه‌ها» در وزارت علوم مستقر شود. زاهدی در نخستین



همایش مسئولان بسیج دانشجویی دانشگاه‌های دولتی کشور در مشهد این خبر را اعلام کرد و گفت: «این راهبرد در شورای عالی انقلاب فرهنگی به تصویب رسیده و قرار است در سه حوزه استاد، متون درسی و دانشجو کارهای بزرگی آغاز شود. براین اساس، وظیفه کمیته پیگیری، اصلاح آیین‌نامه ارتقای اعضای هیات علمی دانشگاه‌ها، بازنگری در متون درسی و هماهنگی و ارتباط مستمر حوزه و دانشگاه خواهد بود». به جز این، زاهدی در همان همایش خبر داد به زودی آیین‌نامه جدید نشریات دانشجویی به دانشگاه‌ها ابلاغ می‌شود تا دیگر نشریات به صورت بی حساب و کتاب مجوز نگیرند. وزیر علوم پس از این اقدامات دوباره روانه قم شد تا با ارائه گزارش عملکردش از آیت‌الله محمدتقی مصباح تایید بگیرد. در این دیدار، مصباح یزدی با اشاره به فداکاری روحانیت در قرن اخیر گفت که: «اگر این فداکاری در روحانیون نبود الان جامعه‌ای به عنوان جامعه اسلامی وجود نداشت، پس جامعه ما مدیون فداکاری‌های روحانیون است... دشمن از زمان امیرکبیر تا حال در صدد توطئه برای تفرقه افکنی میان حوزه و دانشگاه بوده و قصد دارد دانشگاه را جایگزین حوزه کند تا دین از جامعه حذف شود... البته برخی از دشمنان، لباس و نوع دروس حوزه و دانشگاه را عوامل جداکننده و تفرقه‌افکن معرفی می‌کنند. این استدلال پایه‌ای ندارد. یکی از جلوه‌های وحدت حوزه و دانشگاه این است که دروس دانشگاهی در حوزه و بر عکس تدریس شود».

بدینسان، تجربه سی ساله انقلاب فرهنگی و دست‌کاری دائم در ترکیب دانشگاه‌ها، نشان‌دهنده یک ملای دانشگاه ندیده بر صندلی ریاست دانشگاه، تأسیس انجمن‌های اسلامی و دفن پیکر کشتگان جنگی که آیت‌الله خمینی آن را «نعمت‌اللهی» می‌دانست در صحن دانشگاه‌ها نتوانسته است شباهتی بین دو نهاد دانشگاه و حوزه بوجود آورد و فعلاً این قضیه به پنج سال آینده موکول شده است. اما، در عین حال، این «ناکامی» موجب آن نبوده است که اسلامیست‌ها به علل شکست خود فکر کنند و، در نتیجه، همچنان بر همان تار گذشته می‌تند.

اما بنظر من، دلیل بی‌گیری نشده این در هم نیامیزی دانشگاه و حوزه چیزی جز عامل «سکولار بودن علم» نیست که خود بخود جایگاه اصلی آن، یعنی دانشگاه،

را هم به نهادی بنیاداً سکولار تبدیل می‌کند.

اهل علم و دانشگاه، و هر کس که نسیمی از مقوله علم از کوچه پس‌کوچه‌های فکرش گذشته باشد، می‌داند که علم را نمی‌توان به ضرب دگنک عقیده و مسلک و مذهب تولید کرد، توسعه داد و از آن برای بهبود شرایط زندگی انسان سود جست. علم را نمی‌شود مسیحی یا بهائی یا اسلامی کرد. علم نه با پیشداوری سر و کار دارد و نه از ایستگاه‌های نامطمئن تجربه‌های نامکرر شخصی می‌گذرد؛ به هیچ قول و غزلی از هیچ منبع قدسی و معصومی نیز اعتناء ندارد. در عین حال، همین علم نه خدا را انکار می‌کند، نه پیامبری‌ها و امامت‌ها و عوالم غیب و شهود باطنی را. یعنی، اساساً کاری با این مقولات ندارد و آن‌ها را موضوع تجربه و تحقیق و انکشاف و اکتشاف علمی نمی‌داند و، لذا، نمی‌کوشد پزشکی را، مثلاً، بر بنیاد احادیث منسوب به امام محمد باقرالعلوم (باقر یعنی «شکافنده») پایه‌ریزی کند یا ریاضیات را از احادیث منسوب به امام جعفر صادق استخراج نماید و حرکت خویش را بر این مسیر ادامه دهد. عالم غیب و نامحسوسات و کرامات و معجزات و وحی و خبر، هیچ کدام، از جمله مقولات «علمی» محسوب نمی‌شود که دانشگران و دانشمندان بخواهند در برابر آن‌ها موضع گرفته و به رد یا قبول آن‌ها پردازند.

«علم» از همین جهان محسوسات، همین عالم آزمایش و خطا، و همین بسیط حس کردنی و واجد نسبیت زمانمند آغاز می‌کند؛ به همین عالم می‌پردازد، و فقط از همین گیتی می‌گوید. نه می‌خواهد و نه می‌تواند که برای شما از کوچه و پس‌کوچه‌های بهشت و جهنم و طبقات العرشی که پیامبران معراج رونده از آن سخن گفته‌اند نشانی دهد. نه از «ارزش‌ها» خبر دارد و نه می‌تواند پشت خط قرمزهایی که اهل شریعت می‌کشند ترمز کند. در پیچیده‌ترین جزئیات هستی معجزه‌ای نمی‌بیند و خرق عادت را نمی‌پذیرد؛ و باز، این همه را بی آنکه بخواهد بر بود و نبود این نامحسوسات اثبات ناکردنی، که فقط در تجربه‌های به اصطلاح «معنوی» مردمان رخ می‌دهند، حکم کند انجام می‌دهد.

این «علم» که می‌گویم، در همه تعاریف و مشخصات خود، با آن «علم» که آخوند می‌گوید تضاد و تنافر دارد. به همین دلیل هم هست که از عهد مشروطه تا کنون،

برای تمایزگزارى بین این دو پدیده متنافر و ناهمساز، علم را به حوزه علمیه و انهدانده اند و واژه «دانش» را برای منظور خود از این مفهوم جدید برگزیده اند و دانش آموز و دانشکده و دانشجو و دانشگاه و دانشمند را از آن ریشه بر ساخته اند (در اینجا با درست و غلط کاری که کرده اند و مشکلی که آفریده اند کاری ندارم) و آن یکی «علم غیبیات» را به طلبه هائی که طالب علم و عالم شدن اند و انهدانده اند تا آن ها، در سیر مدارج کار خود، به مقام علمائی برسند و در مسابقه ای که بین «علماء!» برقرار است بکوشند تا به مقام اعلی نایل شوند؛ و این همه را بیرون از صحن «دانشگاه» و در حجره های «حوزه علمیه» انجام دهند.

حتی وقتی که می بینیم در «دانشگاه» رشته الهیات و معقول و منقول هم بوجود می آورند باز معلوم است که این رشته با «دروس حوزوی» متفاوت است. در دانشگاه، برای اینکه یاد بگیری چگونه از «منقولات مدعائی آمده از جانب معصوم» استفاده کنی و، با تدقیق معقول در آن ها و دیگر منابع فقهی، به نتیجه مطلوب تشریحی برسی، درس بسیار است؛ اما برای پرداختن به این دروس نه لازم است تو به عالم غیب ایمان داشته باشی و نه وجود خدا را بپذیری. در دانشگاه، درس معقول و منقول هم بر بنیاد نوعی «روش شناسی» قرار دارد و به امور این جهانی شریعت رسیدگی می کند، آن هم بر مبنای بکارگیری روش های راه بردن عقل در راستای کسب نتایج. اما در حوزه، حتی به ظاهر هم که شده، تو ناچاری از عالم غیب و ایمان بخدا و روز قیامت و پیامبری محمد بن عبدالله و امامت دوازده تن از اولاد دختری پیامبر آغاز کنی، بر معجزات و علم غیب آنان تکیه زنی، افسانه خلقت و رانده شدگی انسان از بهشت را بپذیری و هدف نه فقط مطالعه و توضیح و تأمل در متون و بکارگیری روش های استخراج پاسخ های نو برای پرسش های نو، که کشف راه های بهشت و تمرین در کار اشاعه دین در نزد مردم و ترساندنشان از آتش جهنم و محاکمه روز قیامت است که تعیین خارجی آن چیزی نیست جز «امر به معروف و نهی از منکر».

چندی پیش شنیدم که در روزگاران پیش از صدام حسین، داروخانه ای در روبروی آرامگاه امام اول شیعیان در نجف قرار داشت که صاحبش بر درش تابلویی به این مضمون آویخته بود که «دوا اینجا، شفا آنجا!» و براستی که در این شعار حقیقتی

شگرف مستتر است. کار داروسازی، که شاخه ای از علم پزشکی است، کشف رموز زیست شناختی و پیدا کردن منشاء دردها، و اختراع داروهای رافع امراض و تخفیف دهنده آلام است. برای هر دردی تعریفی و شناختی و دارویی می جوید و کشف می کنی و می سازی. اما آنکه جوینده «شفا» است و منظورش از این مفهوم بازیابی بی واسطه سلامت خویش است، باید برود و از کتاب شیخ عباس قمی دعاهای چند صد گانه ای را که برای رفع بیماری های گوناگون ثبت شده استخراج و توصیه و نسخه پیچی کند؛ جوهر خطوط دعا را در آب تربت حل نماید و بخورد مریض دهد، یا گردنش را با زنجیر به ضریح حضرات ببندد و با توسل به گریه و زاری و ندبه و غلط کردم های بسیار منتظر ادخال شفا در جان مریضان شود.

دانشگاه جایگاه جستن چرائی و چگونگی های اجزاء و پدیده های این جهان است و می کوشد با کشف قوانین و راهکارها و روندهای بالنده و هر دم تغییر کننده طبیعت برای زندگی انسان آسایش فراهم کند یا کنجکاوی های ذهن فضولش را پاسخگو باشد. اما «حوزه» بر بنیاد تقدیرگرایی و مشیت الهی ساخته شده و قوانینش بی تحقیق، و نوامیسش بی مابه ازاهای قابل دسترسی و تکرار و آزمایش است. به یک معنی، دانشگاه با کشف و بیان قوانین استثناء ناپذیر حاکم بر عالم، در هر قدم، قلم بطلان بر تقدیر و مشیت انعطاف پذیر قدسیان می کشد و هیچ نیروئی را قادر به از کار انداختن قوانین طبیعت نمی داند و تنها می کوشد تا با درست فهمیدن این قوانین خود را با آن ها تطبیق داده و از مزایای این تطبیق استفاده کند.

از این منظر که بنگریم، دانشگاه و حوزه بر بنیاد فرضیاتی متفاوت، روش هائی متضاد و منابعی کاملاً مختلف بوجود آمده اند و در هم آمیزی آن ها - همچون در هم آمیزی شن با شکر - نا ممکن است. روند تحولات تاریخی جهان هم در چهار صد ساله اخیر - که با حرکتی بطئی آغاز شده و اکنون هر دم بر شتاب آن افزوده می شود - رو بسوی چیرگی «علم دانشگاهی» بر «علوم حوزوی» داشته و با هر استاد دانشگاهی که تربیت شده و به تعلیم و تربیت نسل پس از خویش می پردازد، بساط یکی از «علمای حوزوی» کمرنگ تر می شود.

حال به حوزه مذهب بنگریم: در سی سال اخیر اسلامیت های ایران هرچه را

توانسته‌اند در جهت تضعیف دانشگاه و تقویت حوزه انجام داده‌اند. نخست، در عهد شریعتی، کوشیدند دل‌های دانش‌آموزان و دانشجویان را از علم خالی کنند و در آن از پنداره‌های متصل به عالم غیب خویش بدمند. اما نکته در آن است که «طلب علم»ی که دل به آن توهمات می‌سپارد دیگر دانشجو نیست، «طلبه»ای است که مبانی کار خویش را فرو هشته است تا مبانی متضاد با آنچه را که در دانشگاه دیده و خوانده برای کار خود برگزیند. اسلامیت انقلاب روی شاخ همین راه گم‌کردگان دانشگاهی حرکت کرد، توده‌ها را بسوی خود کشید، و توانست، در یک شعبده بازی ملی - بین‌المللی، در لباسی اسلامی بر کرسی قدرت بنشیند. چنین دانشجوی از هویت تهی شده‌ای البته که عزیز کرده رژیم روزگار آغازین حکومت اسلامی بود.

اما، اگرچه شور انقلابی توانست بر این تنافر در مبانی و بنیادها درپوشی جا خوش کرده بگذارد، منطقی روشن بود که نمی‌توان انتظار داشت این تضاد و تنافر در زیر برف‌ها پنهان بماند. اسلام‌پرست‌ها همواره کوشیده‌اند تا نشان دهند که، از یکسو، دانشگاه و دانشجو با ایمان و مباحث ایمانی تنافری ندارند و، از سوی دیگر، می‌توانند با حوزه و طلبه همخوان باشند. اما نیک که بنگریم می‌بینیم که اگرچه بخش نخست این حرف کاملاً درست است اما آنچه در حوزه می‌گذرد اساساً هیچگونه ربطی به مسئله «ایمان» ندارد و «علماء دینی» هرگز به ایمان اکتفا نکرده و خواستار سازمان و سلسله مراتب و ایجاد مرید و مرادی و، در کنار همه اینها، اعتقاد همگان به تقدیر و مشیت‌اند و این درست همان چیزی است که بکار دانشگاهیان نمی‌آید.

یک دانشگاهی ممکن است بپذیرد که عالم را خالق هوشمندی خلق کرده، اما نمی‌تواند و نباید بپذیرد که می‌توان علیه و در تضاد با قوانین موضوعه همان «آفریدگار» عمل کرد. لذا نمی‌تواند به خرق عادت و معجزه و خرافه‌های سخیف ایمان آورد، و یا اگر دانشجویی به چنین ایمانی رسید دیگر نمی‌توان او را یک دانشگاهی خواند. همانگونه که دانشگاه هم اگر بر مدار علم نچرخد، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. چرا که علم دانشگاهی از قوانین خلل‌ناپذیر جهان سخن می‌گوید و علم حوزوی تمام بنیاد خود را بر خلل‌پذیری قوانین جهانی و برتری تقدیر و مشیت نسبت به آن‌ها می‌گذارد.

در سی ساله اخیر، ما شاهد تخریب سیستماتیک زیر بنای «علمی» جامعه ایران بوده‌ایم. اگر چه بخشی از این تخریب ناشی از بی‌سوادی و بی‌اطلاعی و «ناشایسته‌سالاری» حاکم بر حکومت اسلامی است، اما بخش عمده‌ای از آن نیز عامداً و عالماً صورت می‌گیرد. خود تصور اینکه با ایجاد یک «انقلاب فرهنگی» می‌توان دانشگاه را «اسلامی» کرد از همین نیت قدرتمند و اراده قاطع خبر می‌دهد. سی سال تلاش شده تا غیرخودی‌ها از صحن دانشگاه کنار گذاشته شوند، انجمن‌های اسلامی دانشجویان بوجود آیند و دگراندیشی و بی‌اعتنائی به مشیت و تقدیر جرم شناخته شوند. دانشگاه را محل برگذاری نماز جمعه کردند، و در نشریات دانشگاهی به انکار مبانی علم پرداختند. با این همه، اکنون روشن شده است که، در همین سی ساله، دانشگاه به ندرت به راه حوزه رفته است حال آنکه تجربه اسلام سیاسی، یا سیاسی شدن اسلام، و در رأس هرم قدرت قرار گرفتن «علماء حوزه» موجب شده است که محصلان حوزوی بصورتی دم‌افزا سکولار شوند، و فضا چنان شود که حوزه پا جای پای دانشکده معقول و منقول بگذارد.

تأملی در سخنان آیت‌الله خامنه‌ای و مصباح و وزیر علوم حکومت اسلامی نشان می‌دهد که سخنان این آقایان در توجیه‌این «حمله مجدد» از عمق بی‌خبری و بی‌سوادی آنان ریشه می‌گیرد و آن‌ها نمی‌فهمند که جز از راه انحلال کامل دانشگاه چاره‌ای برای جلوگیری از کارکرد این پرورشگاه علم سکولار وجود ندارد.

بله، درست است که می‌توان دروس دانشگاهی را به حوزه‌ها برد. بنظر من، از چنین امر خجسته‌ای باید استقبال کرد و گذاشت تا سیر سکولار شدن حوزه‌ها شدت پیدا کند. این بهترین واقعه‌ای است که در حوزه‌های کهنه‌ای که اکنون به کامپیوتر و اینترنت هم مجهز شده‌اند، ممکن است رخ دهد. اما این راه صرفاً یک طرفه است و تدریس «علوم حوزوی» در دانشگاه‌ها کوشش عبثی است که فقط می‌تواند از پرورش مهندسی که خانه آیت‌الله‌ها را می‌سازد و پزشکی که اعضاء خانواده‌شان را معالجه می‌کند جلوگیری کند. در این زمینه خواندن سرگذشت مهندس بازرگان سخت عبرت‌آموز است؛ مردی که همه عمر کوشید تا باورهای تشریحی را با علم دانشگاهی آشتی دهد و هرگز نتوانست با نیروی معجزه برق را در سیم‌ها جاری کند و با دعای

ندبه راه بر موشک‌های صدامی ببندد.

باری، گیرم که استادان سکولار علوم اجتماعی را از دانشگاه اخراج کردند، گیرم که به استادان دانشکده‌های علوم تجربی و فیزیکی دستور دادند که کار تدریس را با گرفتن وضو و تلاوت آیات قرآن و انجام نماز آغاز کنند؛ اما، درست در آن لحظه که تدریس علم فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی آغاز می‌شود، همه باورهای مشیتی و تقدیری به نیروهای ماوراءالطبیعه به بیرون کلاس تبعید می‌گردند و کلاس درس، ناگزیر، از حال و هوای وهم‌زده «حوزوی» خالی می‌شود.