

تحول نقش اجتماعی سرآمدانِ مذهبی ایران



رامین کامران

تاریخ انتشار : ۲۲ نوامبر ۱۹۹۲ - ۱ آذر ۱۳۷۱

مقدمه

موضوع اصلی نوشته حاضر بررسی دگرگونی هایی است که پس از انقلاب، در سازماندهی روحانیت ایران پدید آمده است و عرض چند فرضیه در این زمینه. اما قبل از پرداختن به اصل مسأله باید اشارۀ کوچکی به مقدمات جامعه شناسی نوشته حاضر کرد. چون در ایران تحقیق در بارۀ طبقات حاکم، علی رغم استثنای درخشانی نظیر پژوهش خانم زهرا شجیعی در



بارۀ نمایندگان مجلس شورای ملی ایران، بیشتر تحت الشعاع پژوهش هایی قرار گرفته که با اتکای به مکاتب نظری مساوات گرا انجام یافته است.

پیدایش لایه بندی اجتماعی و به عبارت دیگر تقسیم نابرابر قدرت، ثروت و اعتبار اجتماعی زادۀ انقلاب نوسنگی است که حدود ده هزارسال پیش انجام گرفت. گرفتن رد این لایه بندی و سنجش دگرگونی هایی از مسایل عمده ی تحقیقات اجتماعی است و می توان نظریات جامعه شناسی را، از جمله از طریق پاسخ هایی که به سؤالات اساسی این قبیل پژوهش

ها می دهند، طبقه بندی کرد.

پرسش ها از این قرار است :

آیا این نابرابری بین آدمیان اصلاً و اساساً مشروع است؟ آیا می توان راهی برای ختم کردن آن جست؟ و آخر از همه اینکه شکل این لایه بندی چگونه است و تغییراتش زاییده ی چه عواملی است؟

پرسش سوم از دوتای اول پیچیده تر و اساسی تر است، اما هر دستگاه نظری که اصولاً به پرسش سوم بپردازد پاسخی نیز به طور مستقیم و گاه غیر مستقیم به دو پرسش اول می دهد.

طبعاً تحقیق در باره ی تمام بخش های لایه بندی اجتماعی در دستور کار علوم اجتماعی قرار دارد، ولی آن لایه ای که بیش از باقی مورد توجه قرار می گیرد، شامل گروهی است که به دلیل برخورداری از سهم بیشتر ثروت و قدرت و اعتبار اجتماعی، در تعیین مقدرات جامعه نقش عمده دارد و می توان «طبقه ی حاکم» خواندش. سؤال های اساسی راجع به این طبقه است که مطرح می گردد: آیا این طبقه یکپارچه است؟ اعضای آن خود را اعضای تنی واحد می انگارند؟ خاستگاه اجتماعی آنها کدام است؟ تمام آنها خاستگاه طبقاتی مشابه دارند؟ شرط ورود به آن چیست؟ شرط ها و شکل های ترقی در آن کدام است؟ آیا همه ی اعضای آن طرز فکر یکسان دارند و اگر چنین است آن طرز فکر کدام است؟ مشروعیت آنها متکی به چه افکاری است؟ و بالاخره اینکه رابطه ی توده ی مردم و نیز حاکمان با دیگر سرآمدان جامعه چگونه است؟

نظریه های جامعه شناسی مساوات گرا، چه متکی به برداشتی عامیانه از دموکراسی باشد و این حکومت را به قول لینکلن «حکومت مردم بر مردم و به دست مردم» بدانند و چه به طور مستقیم یا غیر مستقیم از مارکسیسم نشأت گرفته باشد برای تمام سؤال های بالا پاسخ هایی دارد که بسیار به هم شبیه است.

وجوه اشتراک این پاسخ ها، یکدست شمردن طبقه حاکم، ساعی شمردن اعضای آن در حفظ امتیازات طبقاتی، استفاده ی آن ها از ایدئولوژی برای مشروعیت یافتن و کلاً موفقیتشان در این راه است. طبعاً پاسخ های مارکسیسم، سازمان یافته تر و حتی افراطی تر و ساده انگارانه تر از پاسخ هایی است که جامعه شناسان مساوات گرای آمریکایی بعد از جنگ جهانی دوم، به پرسش های بالا داده اند. بهترین نمونه ی حضور این دو نوع طرز فکر در ایران و رواج آنها در محیط جامعه شناسی کتاب معروف آقای امیرحسین آریان پور «زمینه های جامعه

شناسی» است که موفقیتش مدیون تلفیق ای دو طرز فکر، یا به عبارت دقیق تر عرضه ی نظریات مارکسیستی تحت عنوا مساوات گرایي صادره از آمریکا بود.

گروه دوم نظریات جامعه شناسی که واضعانش نه به مساوات گرایي چندان نظر خوشی داشتند و نه اصلا مساوات گرایان را خیلی جدی می گرفتند، نظریه هایی است که به «نظریه های سرآمدان» شهرت دارد و شکل گرفتنش از توأم با انتقاد از خیال پردازی های سوسیالیستی و خرده گیری بر ایدئولوژی مساوات گرایان^۱ دموکراسی پارلمانی قرن گذشته است، به اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بازمی گردد. از صاحب نامان این گروه می توان ویلفردو پاره تو (Vilfredo Pareto) (گائتانوموسکا (Gaetano Mosca) و رابرت میکلز (Rober Michels) را نام برد. از دید این افراد که وارثان فلسفه سیاسی قدیمند، نفس نابرابری از محدودیت های زندگی اجتماعی است که باید پذیرفتنش و سعی در برانداختن آن بی فایده است و خطرناک.

در نظر آنها، آنچه مهم است نوع رابطه ی حاکمان است با باقی جامعه و ترقی افرادشایسته. اعضای این گروه، برخلاف اکثر مساوات گرایان، تغییر طبقات حاکم را در وهله^۱ اول تابع کشمکش های سیاسی می دانند.

از آنجا که انقلاب، در لایه بندی اجتماعی هر جامعه و در ترکیب و امکانات اقلیت ممتاز آن، عمیق ترین و گاه سریع ترین تغییرات را ایجاد می کند، روش تحلیل انقلاب ها و ارزیابی ثمرات آنها نقطه^۱ عطفی است که عقاید علمی و روش های پژوهشی هر نظریه پرداز را در خود متمرکز می سازد و در عین حال از چاشنی گرایشات سیاسی او نیز بی نصیب نمی ماند.

تعداد پاسخ های پیش ساخت^۱ نظریه پردازان مساوات گرا و به خصوص مارکسیست ها با جواب های حاضر و آماده ی نظریه پردازان گروه دوم، قابل مقایسه نیست ولی متأسفانه کارآیی نظریات جامعه شناسی نیز با پاسخ های پیش ساخته ی آنها ارتباط مستقیم ندارد و از آنجا که موضوع نوشت^۱ حاضر سنجش بخشی از تغییرات زاده انقلاب ۱۳۵۷ است، خوانندگان از اتکای آن به برخی از دستاوردهای نظریه های سرآمدان و نیز حاصل پژوهش های افرادی که می توان نمایندگان مکتب جامعه شناسی «وبری» فرانسه خواندشان تعجب نخواهند کرد، هرچند ممکن است که این کار خلاف عادات ذهنی گروه بزرگی باشد. ریمون آرون چندین سال پیش، با تیزبینی آمیخته به طنز گفته بود که توضیح انقلاب اکتبر حتماً با تئوری های پاره تو بهتر ممکن است تا تئوری های

خود مارکس - می توان اضافه کرد که توضیح انقلاب ایران نیز به همین.

طرح مساله

برای سنجش دگرگونی‌هایی که پس از انقلاب ۱۳۵۷ در بین سرآمدان مذهبی ایران پدید آمد، باید اول به موقعیت آنها پس از پیروزی انقلاب نظر انداخت. این موقعیت سه خصیسه ی اصلی داشت که به ترتیب موضوع بخش های بعدی نوشته خواهد بود:

این گروه جزو معدود بازماندگان سرآمدان سنتی ایران بود.

این گروه دور رهبری فرهمند و صاحب پثرو اجتماعی گردآمده بود و قدرت را در دست گرفته بود.

شعار عملی این گروه اسلامی کردن ایران و بل جهان بود، اما مهمترین شاخص این اسلامی کردن که برخلاف دیگر ادعاهای روحانیان به هیچوجه تغییر پذیر نبود، انحصار قدرت بود در دست خود این گروه یا به عبارت دیگر ایجاد طبقه حاکمی یکدست و همبسته.

حذف سرآمدان سنتی و مدرنیزاسیون استبدادی

آن چیزی را که می توان به حق «جامعه سنتی» ایرا یا به عبارت دیگر «نظام قدیم» ایران خواند، با انقلاب مشروطیت ساقط شد و اگر چه پایه گذاران این انقلاب، در برقرار ساختن موکراسی و نوآوری های دیگری که خیالش را در سر پخته بودند، کامیاب نگشتند، حکومت رضاشاهی که دنبال کار آنها را در بسیاری از زمینه های گرفت به بسیاری از طرح های آنان جام عمل پوشاند و در جمع جامعه ایران را، در عین بی اعتنائی مطلق به برقراری دموکراسی، با سختکوشی به طرف تجدد برد. این حکومت با قاطعیت هرچه تمام تر در زدودن باقی مانده های نظام قدیم کوشید.

بیشترین تغییرات لایه بندی اجتماعی ایران معاصر، در زمان پادشاهان پهلوی صورت گرفت، تغییراتی که در جهت مدرن ساختن جامعه بود. اما باید در اینجا نکته ای را در باب این روش مدرنیزاسیون استبدادی توضیح داد. مقصود از اضافه کردن صفت استبدادی اشاره به این نکته آشکار نیست که پادشاهان پهلوی در بسیاری موارد با تصمیم گیری های فردی، گاه خشن و متکی به قدرت دولت و نیروهای نظامی، جامعه ای را به سوی تجدد بردند. قصد تأکید براین امر است که شکل مطلوب تجدد

از دیدگاه آنها شکلی بود که در درجه ی اول تابع منطق تمرکز قدرت باشد. از این دیدگاه، سلطنت محمد رضاشاهی دنبال سلطنت رضاشاهی بود و در مورد لایه بندی اجتماعی نتایج مشابهی به بار آورد.

وجه اشتراک این دو دوران، حذف سرآمدان سنتی بود و جلوگیری از برآمدن سرآمدان نوینی که قائم به ذات باشند. ولی اگر کنار زدن سرآمدان سنتی، هم با منطق تجدد منطبق بود و هم با منطق استبداد، جلوگیری از پاگرفتن سرآمدان مستقل فقط با دومی مطابقت داشت.

سرآمدانی که در دوران پهلوی از دور خارج شدند، عبارت بودند از شاهزادگان و اشراف، عشایر و بالاخره ملاکین. گروه اول، با حذف القاب، موجودیت رسمی اجتماعی خود را از دست داد. گروه دوم، از جهشی که با پایه ریزی ارتش مدرن در تاریخ نظامی ایران ایجادش شده بود، عقب ماند و گروه آخر که مالیاتش در کنار مالیات تجار و عشایر، قرن ها چرخ دستگاه دولت شاهنشاهی را به گردش در آورده بود، به یمن پیدایش درآمد نفتی که برای اولین بار در تاریخ دولت را از مالیات بی نیاز کرده بود، با انقلاب سفید که نقطه اوج اصلاحات سوسیالیستی ایران معاصر بود، از دور خارج گشت.

پادشاهان پهلوی، همزمان با قلع و قمع سرآمدان سنتی، در جهت جایگزین کردن آنها با گروهی کوشیدند که اعضایش را می توان سرآمدان اداری - سیاسی نوین نامید. اداری - سیاسی، به این دلیل که هر دو پادشاه پهلوی تمایل به سیاست زدایی جامعه داشتند که خود شرط لازم تمرکز قدرت در دست آنها بود. به این ترتیب، تصمیم گیری های سیاسی به معنای اخص، می بایست در دست خود آنها متمرکز می ماند و اتخاذ و انجام تصمیماتی به سرآمدان محول می شد که هرچه از سیاست دورتر و به امور اداری و فنی نزدیک تر باشد و حتی در این موارد نیز تصمیم گیری های مهم با پادشاه بود. آنچه این سرآمدان اداری - سیاسی را از سرآمدان سنتی و نیز سرآمدان نوین مغرب زمین، که مهد تجدد و دموکراسی است، متمایز می ساخت، قائم به ذات نبودن آنها بود. حیطة اختیارات و میزان ترقی آنها، در درجه اول، تابع لطف پادشاه و خواست مرکز قدرت بود، نه ریشه ی اجتماعی آنها و امتیازی که خود مستقلاً کسب کرده باشند.

خاستگاه اصلی سرآمدان جدید ایران، طبقه ی متوسط نوین بود که از زمان رضاشاه، شکل گرفت و بطور ثابت رشد کرد. طبقه ای که برای ترقی از امکانات آموزش نوین بهره مند شده بود، تمایل به تجدد داشت و از سطح زندگی بسیار بالاتر از توده های دهقان و احیاناً

کارگر برخوردار بود.

سرآمدان مذهبی که موضوع اصلی بحث ما هستند، درکنار تجار، مهمترین بازماندگان سرآمدان سنتی ایران بودند. این گروه بخش عمده امتیازات سیاسی، اجتماعی، آموزشی، قضایی و اقتصادی خود را طی دوران رضاشاهی از دست داد و در دوران محمد رضاشاهی، بیش از آن که این امتیازات از دست رفته را بازباید، فرصت رشد یافت، رشدی که هرچند در بسیاری موارد با تبعیت مالی از دولت از طریق سازمان اوقاف همراه بود، به مقدار زیاد متکی به امکانات خود این گروه بود؛ عضوگیری مستقل به سبک قدیم، از طریق حوزه های سنتی تدریس، ترقی مستقل در سلسله مراتب روحانیت که بیش از خواست دولت، تابع نظام گزینشی سنتی و گردآوری مستقیم مریدان بود و بالاخره استقلال مالی که آن هم زایل شد. کمک های پیروان بود، کمک هایی که گاه به طرق مختلف از طرق مختلف، بین قشر بالای روحانیان و به صلاحدید آنها در بین لایه های پایین تر این گروه تقسیم می گشت. سنت گرایی جدید ایرانی که در سال های چهل و پنجاه شمسی (شصت و هفتاد میلادی) در جامعه ایران وبالاخص در بین سرآمدان و طبقه متوسطش ریشه دواند، در بالا بردن اعتبار اجتماعی و احیاناً سیاسی این گروه بی تأثیر نبود، بخصوص که اعتقادات مذهبی محمدرضاشاه و تمایل او به استفادگان از مذهب برای تقویت پشتوانه ی سنتی خویش، به میدان یافتن این گروه یاری می رساند.

تنها صفتی که باید در مورد این سنت گرایی نوین تذکر داد، چند پهلوی بودن آن است. یکی از عقاید رایج بعد از انقلاب که هم بخشی از گفتار رسمی حکومتی ایران است و هم از انواع طرق به خارج سرایت کرده است، حاکی از این است که سنت گرایی اسلامی درایران قبل از انقلاب فقط ضد حکومتی بود و افرادی نظیر جلال آل احمد و علی شریعتی به رواج آن می پرداختند. باید توجه داشت که افرادی نظیر سیدحسین نصر، احسان نراقی و داریوش شایگان نیز که به هیچکدام ظن مخالفتی نمی رفت، در جبهه دیگری به رواج همین نوع نظرات مشغول بودند و سنت گرایی و خردستیزی به هیچ وجه درانحصار مخالفان دستگاه حکومتی ایران نبود.

رهبر فرهنگ و ولایت فقیه

نکته ای که معمولاً به هنگام تحلیل انقلاب از قلم می افتد، توجه به فرایند انقلابی و تثبیت رهبری خمینی است. اکثر اوقات تصاویری که به محض صحبت از انقلاب عرضه میگردد، مربوط به دو سه ماه آخر،

پیام های آتشین خمینی، تظاهرات میلیونی، شعار جمهوری اسلامی و زد و خوردهای ۲۲ بهمن است.

مبلغان داخلی و خارجی جمهوری اسلامی و تاریخ نگاران رسمی رژیم مایلند تا بیشتر از این بخش آخرسخن به میان بیاورند و بخصوص آن را ثمر حتمی و حاصل سیر جبری دگرگونی ها به شمار بیاورند.

ازدید نگارنده ی این سطور، هم تصور حتمی الوقوع بودن انقلاب و هم خیال اینکه انقلاب پس از شروع مخالفت های علنی، فقط ممکن بود به پیروزی مذهبیان بیانجامد، ناجاست. در سیر جریاناتی که منجر به سقوط سلسله پهلوی شد بخت پیروزی راه حل های افراطی، از یک طرف و راه حل های مذهبی، از طرف دیگر مرتباً افزایش یافت. گروه کوچک یا به عبارت دقیق تر اقلیت بلشویک مآبی که دور روح الله خمینی جمع شده بود، عرضه کنند راه حلی بود که هم افراطی بود و هم مذهبی. گروه مزبور توانست با بهره برداری از شرایطی که در عین متغییر بودن، کلاً به نفع وی تغییر می کرد، سرآمدان مذهبی ایران را بطور اخص و روحانیت ایران را بطور اعم، به طرف قطبی شدن سوق بدهد و آنها را وادارد تا بین و خمینی و شاه یک را انتخاب کنند. انتخابی که باعقب نشینی دولت، روز بروز سهل تر می شد و با اوج گیری قدرت خمینی لازم تر. طبیعی است که کل جامعه ایران نیز از این فرایند یکسر قطبی شدن که همیشه در رویارویی انقلابیان و حکومت ایجاد می شود برکنار نماند.

سه عامل در پیروزی روحانیت و به عبارتی در اسلامی شدن انقلاب ۱۳۵۷ نقش عمده داشت : شعارهای اسلامی، نقش روحانیان در سازماندهی، رهبری خمینی و ایدئولوژی او.

شعارها در درجه اول نشانگر اغتشاش فکری ایران آن روزگار بود و نشانه ی بزرگترین سوء تفاهم تاریخ معاصر ایران. چون اکثریت اشخاصی که این شعارها را رواج می دادند و به کار می بردند، از اسلامی شدن معنای مشترک و ثابتی، در ذهن نداشتند. اما رواج این شعارها، هنگامی که خمینی سعی در به دست گرفتن رهبری بلامنازع انقلاب داشت، نقش بسیار مهمی بازی کرد و به تبع رفع شدن این سوء تفاهم بر سر معنای صفت اسلامی که پس از انقلاب صورت گرفت، آن را به حد شعار ایدئولوژیک حکومتی نزول داد.

نقش روحانیان اثر بادوام تری داشت چون در درجه اول، تسلط عملی خمینی را بر شکل گیری و جهت یابی تظاهرات خیابانی اعمال کرد و با

در نظر گرفتن اینکه انقلاب ایران نه از طریق رویارویی مسلحانه بلکه به ضرب تظاهرات خیابانی به ثمر رسید، در اسلامی شدن آن سهم عمده داشت.

از طرف دیگر، منطقی بود که در صورت پیروزی شعارهای اسلامی، روحانیان در تحقق آنها نقشی به عهده بگیرند، نقشی که دنبال مساعیشان در سازماندهی عملی انقلاب باشد و همینطور شد.

سوم رهبری خمینی است که ثابت ترین و پایدارترین عامل اسلامی شدن انقلاب بود. بدیهی است که نقش وی به سبب مقام مذهبی، سابق مبارزاتی و ایدئولوژی سیاسیش، نمی توانست جز این باشد. اما عاملی که به همین اندازه به انقلاب چهره مذهبی داد نوع رهبری خمینی بود. چون او نه از طریق تسلط بر دستگاه حزبی راه قدرت را برای خود هموار کرد و نه با پشتیبانی گروهی مسلح به قدرت رسید. رهبری او رهبری فرهنگدانه ای (charismatique) بود که اساساً نه برخاسته از سازماندهی است و نه متکی به قدرت، بلکه کوششی است که در صورت کامیابی، هر دوی اینها را به همراه میآورد. رابطه ای که وی توانست از طریق پیام های شفاهی اش با مردم ایران برقرار سازد، بی ابهام ترین نقطه ی انقلاب اسلامی بود و در دوران اوج خود که عمر کوتاهی داشت رابطه ی مستقیم بود از نوع رابطه مراد و مرید.

بسیاری دیگر از خصایص رابطه مبتنی بر فرهنگدانی، نظیر تصویر ابرمرد مانند رهبر که گویی وظیفه اش فقط عمل کردن به مأموریتی الهی است، چشمداشت یکجانبه ی فداکاری مالی و جانی از پیروان و بالاخره پیدایش نشانه هایی که می بایست صحت آن مأموریت و بجایی این فداکاری را اثبات کند، همه و همه در نوع رابطه خمینی با پیروانش موجود بود.

نوع رهبری فرهنگدانه خمینی که پس از دو دهه خردستیزی و سنت گرایی در ایران شکل گرفته بود، شاهی است بر اثبات این مدعای ماکس وبر که معتقد بود در اعصار سنت مدار، فرهنگدانی نیروی بزرگ انقلابی است. نیرویی که با رواج خردگرایی جای خود را به خرد می دهد. طبعاً با در نظر گرفتن انقلاب های بزرگ قرن بیستم، نظیر «انقلاب اکتبر»، «انقلاب چین»، روی کارآمدن نازی ها و انقلاب اسلامی که باید از انقلاب های بزرگ تاریخ محسوب گردد، نمی توان رهبری فرهنگدانه را فقط خاص دور معینی دانست یا اصولاً آن را تنها مبنای تحلیل انقلاب ها قرارداد، اما در بستگی آن به سنت و خصوصاً ضدیتش با خردگرایی جای تردید نیست.

آخرین عاملی که از جانب خمینی، بر انقلاب مهر اسلام و سنت را کوفت، ایدئولوژی ولایت فقیه بود که درعین تاثیر پذیرفتن از انواع و اقسام نوشته ها و افکار غربی نوین رایج در میان ایرانیان، اصولاً و اساساً چارچوب سنتی و مذهبی داشت. چارچوبی که نوترین جنبش مذهبی در تاریخ پر بدعت ایران را شکل بخشید. ایدئولوژی ولایت فقیه، هر تأثیری هم که از افکار نوین پذیرفته باشد، به دلیل مقدم شمردن وحی و آیات قرآنی بر هرنوع شناخت بشری، میراث بر مستقیم استدلال های کلامی و فقهی اسلام است و اساساً تفاوتی با انواع دیگر این استدلال ها ندارد.

هنگام پرداختن به ایدئولوژی خمینی، باید به این نکته توجه داشت که مخاطبان وی در کتاب ولایت فقیه طلاب بودند نه توده ی مردم و به همین سبب، ایدئولوژی وی خاص «گروه پیشتاز» بود و نه عوام، اما پس از قدرت گیری، در موقعیت هر ایدئولوژی انقلابی دیگر قرار گرفت و الگویی شد که می بایست هم راه درک واقعیت را می گشود، هم برنامه ی تغییر این واقعیت می شد و هم اسباب مشروعیت این تغییرات.

حتماً این ایدئولوژی در تعیین خط مشی خمینی که به آن اعتقاد داشت و گروه کوچک اطرافش که با این سخنان آشنا بود تاثیر داشته است، اما تأثیر مستقیم آن بر باقی مردم تقریباً هیچ بود، چون کسی با آن آشنایی نداشت. در طول انقلاب، این عدم آشنایی بهترین فرصت مانور را برای خمینی فراهم آورد که وی از آن نهایت استفاده را برد، خصوصاً که اطرافیانش در پنهان نگهداشتن محتوای اصلی این ایدئولوژی کمال کوشش را می کردند.

کتاب ولایت فقیه، در اصل مخلوطی است از تز حقوق، جدل سیاسی و تشویق قدرت گیری. اول اثبات اختیارات فقها که به عقیده نگارنده کتاب و چند عالم دینی مقدم بر وی، در حد اختیارات پیامبر است و دین و دنیا را در برمی گیرد. دیگر انتقاد از حکومت وقت ایران با اتکای به غرور میهنی و مذهبی و باچاشنی ضد یهودی و ضد بهایی. آخر تأکید بر اینکه اسلام بیشتر حاوی احکام حکومتی است و برای ادارۀ جامعه کافی است و طلاب باید همت بکنند و طبق راهنمایی نویسنده که آنها را «رئیس بشر» می داند، قدرت را در دست بگیرند، چرا که نکته مهم در دست گرفتن قدرت است وگرنه نفس حکومت کار ساده ای است، خاصه برای طلابی که تمام احکام ابدی اسلام را که برای این کار لازم است، فراگرفته اند.

لزومی به تأکید بر جذابیت این افکار برای روحانیانی که کتاب خطاب به آنها نوشته شده نیست، خصوصاً که این نهیب با انقلابی عظیم همراه شد، انقلابی که در محدودۀ ذهن مذهبی اساساً قابل تحلیل نیست و به معجزه شبیه است.

اسلامی کردن جامعه

کلاً باید درهنگام سنجیدن تحولات ایران پس از انقلاب، در بها دادن به ایدئولوژی، جانب احتیاط را رعایت کرد، خاصه آنجا که صحبت از اسلامی کردن جامعه در میان است. چون ایدئولوژی خمینی با تمام جذابیتش برای پیروان، هرچقدر از بابت تهییج به قدرت گیری قوی بود، از بابت تهییج به قدرت گیری قوی بود از بابت پروژۀ اجتماعی سست بود و بی مایه. طبعاً در دست گرفتن قدرت، شرط لازم تحقق بخشیدن به طرح اجتماعی روحانیت بود و حتماً از بابت زمانی برآن تقدم داشت، اما باید روشن باشد که هدف از قدرت گیری چیست. از طرف روحانیان، این هدف فقط به صورت اسلامی کردن جامعه ایران مطرح گردید و تنها نکته روشنش این بود که باید به دست روحانیت انجام شود. به عبارت دیگر، ایدئولوژی خمینی عملاً در تشویق و توجیه قدرت گیری روحانیت خلاصه می شد. قدرت گیری با انقلاب انجام شد و اسلامی کردن ماند برای بعد.

ایدئولوژی حکومتی ایران، درعین داشتن هستۀ ثابت فقهی - اخلاقی (به معنای ترتیب حقوقی- مذهبی رفتار اجتماعی) و غرب ستیزی که باعث شد مدتها از الگوهای مارکسیستی استفاده کند، محتوای معین دیگری ندارد. به این معنا که تعیین محتوایش به دلیل اختلاط دین و دنیا حد ثابت ندارد و به دست روحانیان است و اگر چند مجتهد جامع الشرایط به اسلامی بودن یا اسلامی نبودن کاری رأی بدهند، مخالفت با این رأی فقط موقعی از دیدگاه مذهبی مشروعیت دارد که به دست همدیگران آنها انجام گردد و نه دیگران. حال چه مسئله مربوط به حلال بودن خاویار باشد و چه به رواج بهرۀ بانکی و این دیگران چه حقوقدان باشند، چه اقتصاد دان، چه مؤمن و چه بی دین. به همین دلیل، شکل گیری و اعتبار عملی این ایدئولوژی، بیش از آن که زاییدۀ تطابقش با اصول دین باشد، برخاسته از نوع رابطۀ قدرتی است که در بین روحانیان شکل می گیرد. باید در دستاویز قرار دادن ضعف های ایدئولوژیک حکومت، یا به عبارت ساده تر اتکای به کارساز نبودن راه حل های اسلامی ادارۀ جامعه، محض اثبات شکست رژیم، احتیاط بخرج داد. این نکات در سنجش حکومت بی اهمیت نیست اما حکومت هم فقط به ایدئولوژی ختم نمی شود. حوزۀ علمیه، به اعتراف

همگان، در عرضه‌ی شیوه‌ی کشورداری ناتوان است، اما این هرچند دال بر بی‌اعتباری اسلام در ادارۀ جامعه‌ی امروزیست، برای حکم کردن بر شکست حکومت اسلامی کافی نیست.

شاخص اصلی تحولات سرآمدان مذهبی ایران پس از انقلاب، موفقیت آنهاست برای ایجاد طبقۀ حاکمی یکدست و ترازنامۀ موفقیت آنها نیز باید از این دیدگاه سنجیده شود. ایدئولوژی آنها هم محرک این کار است و هم جزو ابزار آن، ولی نه تنها محرک است و نه تنها وسیله. زیرا ایجاد چنین طبقه‌ای، درعین تطابق با ایدئولوژی ولایت فقیه، خود شرط اصلی تحقق بخشیدن به رؤیاهای ایدئولوژیک است و درعین حال تأمین کنندۀ منافع مادی و معنوی روحانیت.

نوع رهبری فرهمندانۀ خمینی و هدف برقرار ساختن طبقه حاکمی یکدست که می‌بایست اعضایش به بیشترین اندازه دارای آگاهی و همبستگی طبقاتی باشند، از صافی دستگاه تربیتی معینی بگذرند، ترقی آنها تابع شرایط ثابتی باشد، طرز فکری بسیار شبیه به هم داشته باشند و خود را در خدمت هدفی واحد بیانگارند، روحانیت را در برابر مشکلی قرار داده که شاید بتوان بزرگترین مشکل سازماندهی تاریخ این گروه خواندش، چون گستردگی و همه‌گیری آن بیسابقه است.

روحانیت ایران که سال‌های سال، ترکیب چند هسته‌ای و غیر متمرکز و نامتشکل خویش را حفظ کرده بود و کار آیی و دوامش به مقدار زیاد زاده این نرمش بود، در جریان انقلاب به دور رهبر فرهمند خویش «منعقد» شد، ولی از این زمان به بعد، بازگشت روحانیت به سازماندهی سابق نه ممکن به نظر می‌آمد و نه مطلوب. ممکن نبود چون عملاً، یکی از قطب‌های آن به حد تسلط کامل به بقیه، قدرت گرفته بود و مطلوب هم نبود چون کناره جویی از خمینی، مترادف دور شدن از قدرت، ثروت، اعتبار اجتماعی و بیرون ماندن از یکی از بزرگترین پروژه‌های مذهبی تاریخ ایران بود. پروژه‌ای که نظیرش را فقط می‌توان در مسلمان‌سازی ایرانیان به دست اعراب و مسلط شدن شیعه‌گری در زمان صفویه یافت.

اما ایجاد طبقۀ حاکم یکدست کار ساده‌ای نیست و مستلزم تحقق یک رشته شرط است که عملاً هرکدام با مانعی برخورد کرده است و به دلیل تداوم کوشش در راه تحقق بخشیدن به این رؤیاها باید ترازنامۀ این مساعی را سنجید.

شرط اول : استمرار رهبری

استمرار رهبری اولین شرط استفاده از فرهنگد خمنی بود برای پایه ریزی رهبری با ثبات و جایگزین کردن اطاعت استثنایی دوران انقلاب با اطاعت روزمره مردم از دستگاه حکومت. برقراری ترتیب انتخاب رهبر از لوازم اصلی این کار بود.

از آنجا که فرهنگد در شکل اصیل و نوزاده اش صفت با دوامی نیست، می بایست مقام رهبری، ثبات نهادی پیدا می کرد. این کار از طریق قانون اساسی جدید انجام شد و روش جانشین یابی هم که می توانست با اتکای به سنت شیعی صورت ارثی بیابد، به دلیل بار ضد سلطنتی انقلاب و بضاعت کم وارث، بالاخره پس از گذشتن از مرحله تعیین جانشین به دست رهبر، صورت انتخاب از طرف وراث قدرت را یافت.

شرط دوم : سازماندهی متمرکز

این شرط اصولاً تحقق نیافت. زیرا اصلاً سازمانی شکل نگرفت که بتواند سلسله مراتب روحانیت را تحت ضابطه خویش بگیرد و اعتبار روحانی را از نو بین اعضای این گروه پخش کند. یکی از دلایل اصلی این امر، تمایل سرآمدان مذهبی ایران به حفظ امتیازات قدیم خویش بود، چه امتیاز جدیدی به دستشان بیاید و چه نه. به این ترتیب، اعتبار آنها به جای تعیین دوباره، فقط تثبیت شد و با قبول تغییرات جدید مداومت یافت. مورد شریعتمداری هم برای مجاب کردن مخالفان احتمالی کفایت کرد.

برآمدن سرآمدان جدید مذهبی هم که ترقی خویش را مرهون خمنی بودند، نتوانست پایه سازماندهی نوین روحانیت را محکم کند، چون گروه اخیر فقط از طریق نزدیکی به رهبر و به اتکای ارتباط شخصی، غیر نهادی و سازمان نیافته برآمده بود، ارتباطی که تا مرگ خمنی به همین صورت حفظ شد. پس از مرگ خمنی، این تقسیم بی ثبات قدرت تغییر اساسی نکرد و به دلیل اختلاف منافع، بیشتر به سوی شدت گرفتن رفت تا کمرنگ شدن. به عنوان مقایسه می توان گفت وقتی که پاپ های قرون وسطی به فکر تحکیم قدر کلیسا افتادند، کار را از تمرکز بخشیدن به سازمان کلیسا شروع کردند و پس از آن به سراغ توسعه ی اختیارات مذهبی رفتند، اما در مورد خمنی شیوه قدرت گیری، نوع رهبری وی و نوع تشکل سنتی روحانیت، سازماندهی را به بعد از پیروزی موکول ساخت و بخت موفقیتش را در دعوای قدرت بین فاتحان کاهش داد.

عامل دیگری که مانع تحقق این سازماندهی نوین گشت، مسلط شدن

مذهبیان بود به دستگاه دولت نوینی که طی چندین دهه ایران را اداره کرده بود و ابزار اصلی قدرت بود. لزوم سازماندهی جدید، در این حالت و برای کسانی که تازه به این غنیمت عظیم دست یافته بودند، شاید آنقدر ها هم بدیهی نمی نمود، چه سازمانی آماده تر و قابل اداره تر از دستگاه دولتی که مستقیماً تحت حکم آنها قرار گرفته بود؟ در این مورد، موقعیت روحانیان ایران به موقعیت نازی های آلمان بی شباهت نبود، زیرا نازی ها در عین مسلط شدن به دستگاه دولت، نه توانستند از این دستگاه کارآمد و مطیع صرفنظر کنند و نه خواستند آن را کاملاً تحت حکم سازمان حزبی قرار دهند و به این ترتیب کارآیی اش را که بسیار زیاد و مغتنم بود، کاهش دهند. البته نازی ها حزب سازمان یافته ای داشتند که کار کنترل دستگاه دولت و استفاده از آن را تسهیل می کرد، ولی روحانیان ایران چنین ابزاری برای کنترل دولت و جامعه نداشتند و ناچار شدند در درجه اول به گروه بندی های سنتی و یافردی اکتفا کنند و همزمان در مسلط شدن به دستگاه دولت و استفاده از آن بکوشند، کاری که هنوز هم ادامه دارد.

مساعی آنها در راه ایجاد حزب فراگیر و نهادهای موازی دولت، کلاً ناکام ماند و نتایج چشمگیر به بار نیاورد. حزب جمهوری اسلامی که تنها نامزد جدی سازماندهی نوین قدرت روحانی بود، با مرگ محمد بهشتی، سازمانده اصلی خویش را از دست داد و بالاخره در کشمکش جناح ها به صورت حزب اسقاطی درآمد که خمینی با ذهن بسته و سنتی خویش هیچگاه امکانات آن را در تحقق بخشیدن به پروژه ی توتالیتار خود در نیافت و بالاخره رأی به انحلالش داد.

دیگر نهادهای موازی هم تا وقتی روحانیان کاملاً به دستگاه دولت مسلط نشده بودند و آن را به اندازه ی کافی تصفیه نکرده بودند و از طرف آن احتمال خطری می دادند، لازم بود، تسلط و آرامش خاطر، وجود آنها را بی فایده کرد و راه یکی شدنشان با نهادهای دولتی و به عبارت دیگر تداوم حیات دستگاه دولت را هموار ساخت.

شرط سوم : حذف سرآمدان و طبقه متوسط

شرط دیگر موفقیت، کنار گذاشتن آن گروه های اجتماعی بود که مانع شکل گیری طبقه حاکم جدید به شمار می آمدند. طبعاً اولین گروه که مهمترین و محکمترین نیز به نظر می آمد، جمع سرآمدان ایران قبل از انقلاب بود که اعضای اداره ی دولت، ارتش و بسیاری دیگر از نهادهای اجتماعی، اقتصادی، آموزشی را برعهده داشتند. حذف آنها

با روش هایی نظیر اعدام، فرار دادن، مصادره، خانه نشین کردن و از این قبیل انجام گرفت که با منطق افراطی انقلاب کاملاً مطابقت داشت و هرچند یکشنبه و به طور منظم و یکدست انجام نگرفت، در جمع نتیجه ی مطلوب را به بار آورد و راه را برای اشغال تمام مواضع قدرت از طرف روحانیان و شبه روحانیانی که کادرهای حکومت را تشکیل می دادند، بازکرد. البته قائم به ذات نبودن سرآمدان اداری - سیاسی دوران پهلوی کار این حذف را آسان ساخته بود، ولی به هر حال حذف سرآمدان پیشین شرط لازم روی کار آمدن طبقه حاکم جدید بود و در هر صورت می بایست به آن عمل می شد.

اما در این مورد نیز کار به حذف گروه قدیم ختم نشد، چون خاستگاه اجتماعی این گروه که همان طبقه متوسط جدید ایران بود، برجای ماند. طبقه ای که به زندگی جدید خوگرفته بود، از نظر مادی نسبتاً مرفه بود و صاحب قابلیت های بسیار بود. بعد از قلع و قمع سرآمدان، نوبت به مقابله با این طبقه رسید که هنوز ادامه دارد و به نتیجه قطعی نرسیده است. انعکاس این درگیری را می توان در رقم عظیم مهاجران ایرانی دید که به خارج گریخته اند. اکثریت این یکی دو میلیون مهاجر، از اعضای این طبقه تشکیل شده که هم تمایل به زندگی در خارج دارند و هم به درجات مختلف امکاناتش را.

در حقیقت حمله ای که روحانیان به طبقه متوسط ایران برده اند یکی از گسترده ترین نبردهای اجتماعی ایران عصر جدید است و بدون شک در اسلامی شدن یا نشدن جامعه ی ایران و استقرار یافتن طبقه حاکم نوین اثر قاطع خواهد داشت.

روحانیان برای مبارزه با این گروه دو راه را پیش گرفته اند. راه ساده و معمولی اولی که جلب توجه همه را کرده است، تحمیل شیوه زندگی و ارزش های اسلامی است که فقط ریاکاری را در جامعه رواج داده و عملاً پیروزی عمیقی نیافته است. راه دوم که اساسی تر و مهم ترست، غرق کردن این طبقه است زیر فشار موج های تحرک اجتماعی طبقات پایین که دولت هدف اصلی اش را ترقی آنها اعلام کرده است و از طریق امتیازات گوناگون و بخصوص آموزشی، که از طرف نهادهای مختلف در اختیار آنها گذاشته می شود، سعی در برکشیدنشان دارد تا طبقه متوسط را تحلیل برده و به همان نسبت امکانات آن را محدود سازد. این روش، صرفنظر از آثار اجتماعی نامطلوبش، بسیار به کار هیأت حاکمه فعلی آمده است. سؤال اینجاست که آیا گروه جدید خواهد توانست علی رغم بحران اقتصادی ثبات پیدا کند و آیا از «ایمان و تقوایی» بیش از اعضای قدیمی تر طبقه متوسط بهره مند است

و از خواست های رفاه مادی و معنوی که امروز کمابیش ملازم ترقی اجتماعی است، صرفنظر خواهد کرد یا ارزش های طبقه متوسط ایران را خواهد پذیرفت؟

شرط چهارم : کنترل تحرک اجتماعی

مهمترین شرط ایجاد طبقه حاکم جدید، کنترل تحرک اجتماعی است ولی فقط زمانی می توان گفت گروهی کاملاً موفق به کنترل تحرک اجتماعی شده است که بخت افراد در رسیدن به مناصب و مشاغل مختلف کاملاً قابل پیش بینی باشد، مؤسساتی که مسئولیت آزمایش نامزدها و جهت دهی به آنها را دارند، بتوانند سیر تحصیل و ترقی افراد را تعیین کنند و بالاخره اینکه مؤسسات مزبور ترقی را محدود به گروه یا گروه های خاصی نکنند.

دلیل ناکام ماندن روحانیت در کنترل کامل تحرک اجتماعی، تداوم نهادهای سنتی و مدرن. نه فقط دانشگاه و حوزه درهم ادغام نشد، بحران فعلی آموزشی به خوبی نشان می دهد که تمایل به تحصیل دانشگاهی، بیش از میل درآمدن در سلک طلبگان است و احساس لزوم تحصیل به سبک جدید، همه گیرتر از تمایل به رواج آموزش فقه. این امر نیز بیش از هرچیز معلول ایستایی روش سنتی عضوگیری روحانیت و تربیت روحانی است، عضوگیری که کماکان از طریق حوزه های علمیه انجام می پذیرد و تربیتی که مهم ترین جزئیات فقه است. از آنجا که به هر حال وظیفه اصلی حوزه ها تربیت مذهبی است، تغییر این روش به همان اندازه حوزه را از ترویج مذهب دور خواهد کرد که بر عهده گرفتن وظایف دنیوی، روحانیت را از نقش صرفاً مذهبی خویش جدا کرده است. حوزه علمیه، تا وقتی در آن درس مذهبی به دیگران آموخته شود، حوزه است، ولی شاگردانش قابلیت برعهده گرفتن نقش های غیر مذهبی را ندارند، اما اگر اصل بر تربیت اشخاصی گذاشته شد که بتوانند امورکشور را اداره کنند، دیگر هیچ چیز حوزه ی علمیه را از دانشگاه های مدرن متمایز نخواهد ساخت و طبعاً علت وجودی حوزه نفی خواهد شد. کاری که برای روحانیت ایران که خود تربیت یافتگان سنت چند قرنه حوزه های علمیه است، تا اینجا غیر قابل قبول بوده است.

شرط پنجم : نفی تقسیم کار اجتماعی

بعد از پیروزی انقلاب، صحبت از نزدیکی روحانیان به توده مردم و قرار داشتن آنها در دل جامعه، به صورت یکی از مضامین ثابت بحث ها و گاه تحقیق ها درآمد. ولی اگر بتوان روی عاملی انگشت گذاشت که

شاخص جدا ماندن این گروه از باقی جامعه و ساده انگاری اش در باره ی تحولات آن باشد، همین بی خبری از تقسیم کار اجتماعی است.

یکی از مهمترین خصایص تجدد که به تناسب توسعه ی آن در تمام کره ی زمین رواج پیدا کرده است و دائماً تشدید می گردد تمایز هرچه بیشتر نقش های حرفه ای و اجتماعی است. مقصود فقط انگشت گذاشتن بر مزایای اقتصادی تخصصی نیست، چون معنایی که معمولاً از بکار گرفتن این اصطلاح اراده می شود مربوط به کارآیی اقتصادی است. اثرات تقسیم کار از حوزۀ اقتصاد بسیار فراتر می رود. یکی از نتایج ثابت این کار که به قول دورکهمیم نه خواستۀ کس یا گروه معینی بوده و نه اصولاً اجتناب پذیر است، چند پارگی گروه یا به عبارت دقیق تر گروه های حاکم بر جامعه است. گروه هایی که کارکرد هرکدامشان، در ادارۀ جامعه نقش مهم و چشم ناپوشیدنی دارد و به تناسب تقسیم بیرونی و درونی کار هر چه بیشتر از یکدیگر متمایز می شوند. خطوط اصلی این تمایز که فقط منحصر به عصر جدید نیست، ولی در این دوران تشدید گشته و هرچه بیشتر به رسمیت شناخته شده است، جدایی مناصب دینی و دنیوی، کشوری و لشکری، سیاسی و اداری و سیاسی و اقتصادی است. پذیرفتن یا نپذیرفتن این تقسیم کار در ایدئولوژی هر گروه سیاسی متجلی می شود و کوشش در راه نفی عملی اش، هم اداره ی جامعه را مختل می سازد و هم امکانات تسلط بر آن را از طرف گروهی که مایلست انحصار قدرت را در دست داشته باشد، با اشکالات بسیار توام می کند.

خود خمینی که معتقد بود هدف اصلی به دست گرفتن قدرت است و باقی سهل و آسان، از این تقسیم کار تصویری بسیار ابتدایی داشت که فقط به کار گرفتن قدرت می آمد و نه اداره ی قدرت. چون او و احتمالاً روحانیانی که در پی او قدرت را قبضه کردند، تصور می کردند نقش حکام اساساً به سادگی چند قرن پیش است و امروزی شدنش فقط با به کار گرفتن چند یا چندین گروه متخصص ممکن خواهد شد. غافل از اینکه تقسیم کار، مستلزم نوعی استقلال هر بخش از فعالیت های انسان است. استقلال به معنای نضج گرفتن و ثبات یافتن منطق حاکم بر آن رشته، منطقی که تمایل به پس زدن ضابطه های مزاحم دارد و خود بخود تقسیم قدرتی را باعث می گردد که هم بر پیچیدگی حکومت می افزاید و هم انتخاب های حکام را محدود می سازد. بدون شک، یکی از دلایلی هم که به این ساده لوحی روحانیان دامن می زد، طرف بودن آنها با حکومت استبدادی محمدرضاشاه بود و این خیال که چون وی تصمیم گیرندۀ اصلی مملکت است و هر طور خود بخواهد عمل می کند، کافی است تا دیگران جای وی را بگیرند تا بتوانند با اتکاً به ارزش های دیگری حکومت

کنند. اما حکومت محمدرضا شاهی خسیصه ای داشت که از دید رقبای ساده اندیش پنهان مانده بود. این حکومت نه فقط هیچگاه سعی در نفی تقسیم کار اجتماعی نکرده بود، بلکه دائماً سعی می کرد تا خود را با منطق آن منطبق سازد.

پایداری استبداد شاهی در ایران از طریق سعی محکوم به شکست پادشاهی صورت می گرفت که مایل بود تقسیم کار عصر جدید را بپذیرد و خود در تمام شاخه های آن صاحب نظر باشد تا بتواند در این زمینه ها تصمیم های اساسی را اتخاذ کند. طبعاً پادشاه، در این زمینه، از نظرات متخصصان هم سودی می برد، ولی درعین قبول منطق تقسیم کار، مایل بود تا در برابر تقسیم قدرت تصمیم گیری مقاومت کند. این روش باعث شده بود تا کارآیی دستگاه دولت ایران و برخی نهادهای مهم اجتماعی آن، در بعضی موارد بسیار کاهش پیدا کند. اما این کاهش، با وضع حاصل از سعی در نفی تقسیم کار، قابل مقایسه نبود و نیست. بخصوص که محمدرضا شاه، خود در رأس دستگاه دولتی قرار داشت که ابزار ادارۀ جامعه بود و در طول زمان برای این کار سازمان یافته بود. وی نه تمایلی به پاکسازی این دستگاه داشت و نه به ایجاد تغییرات بنیادی در آن.

همانطور که سازماندهی روحانیت، به دلایل مختلف به بعد از قدرت گیری موکول شده بود، تربیت اعضای آن و یا به عبارت دیگر، کسب قابلیت های جدید نیز به بعد از انقلاب افتاد. طبعاً این شیوۀ کارآموزی، در جامعه ی ایران اختلال هایی ایجاد کرد که هنوز ادامه دارد و به احتمال قوی به این زودی ها ختم نخواهد شد. چون نه ازکاهش ادعاهای روحانیت خبری هست و نه از سرعت گرفتن کارآموزی که تازه به دلیل ثبات یافتن منافع گروهی، روز بروز مشکل تر می شود. درجمع، می توان گفت که شکست روحانیان در نفی تقسیم کار کامل است و مثال بارز این امر که با هیچ جامعه ای نمی توان چون مادۀ خام رفتار کرد.

نتیجه گیری

حال که توصیف هدف اصلی روحانیت و بر شمردن موانع رسیدن به آن انجام شد، می توان گفت که روحانیت ایران تا امروز در ایجاد طبقۀ حاکم یکدست مطابق میل خود ناکام مانده است و به دلیل افتادن در این راه، با مشکلی مواجه گشته که درجمع و محض بی مسما نماندن نام سمینار، می توان چند راه حل کلی برای آن تصور کرد.

راه اول که شاید به نظر خوانندگان زیاده از حد خوشبینانه بیاید، اما اساساً و با در نظر گرفتن برخی سوابق تاریخی، خیلی هم دور از واقع بینی نیست، عبارتست از قبول اینکه روحانیت قادر به اداره کل جامعه نیست و باید به نقش سنتی خویش که عرضه و سازمان دادن راه رستگاری مذهبی است بپردازد و اداره باقی امور را به دیگران واگذارد. روشن است که به سختی می توان رضایت روحانیت را برای چنین کاری جلب کرد، چون روگرداندن از این همه امتیاز، هرچقدر هم که نگهداری آنها مشکل باشد، کار چندان مطبوعی نیست. تحقق این امر، مستلزم پیدایش نیروی فکری و اجتماعی است که کارها را به سوی تقسیم متعادل نقش های اجتماعی سوق بدهد. اما این یعنی برباد رفتن مهمترین دستاورد انقلاب ۱۳۵۷.

راه دوم، پذیرش منطق تقسیم کار اجتماعی است و سعی در تطابق یافتن با آن و به عبارت دیگر رفتن به سوی تخصص پذیری. این وضعی است که کمابیش در روسیه شوروی پیش آمد و در عین متمرکز ماندن قدرت در دست زعمای حزب، باعث گردید تا آنها با وجود رقابت های فردی، به صورت گروه هایی تخصصی (ارتش، صنایع سنگین، کا گ ب...) با هم رقابت کنند. اما در شوروی دو شرط موجود بود که در جمهوری اسلامی مطلقاً موجود نیست. اول اینکه کمونیست های روسی هیچگاه مدعی بازگشت به جامعه ماقبل صنعتی و ماقبل مدرن نبودند و به این دلیل و دلایل دیگر عملاً دست به نفی تقسیم کار اجتماعی نزدند. هدف آنها تسلط انگل وار بر تمامی جامعه بود، در راه جام عمل پوشاندن به طرح توتالیتار خود و به یمن استفاده از حزب متمرکز لنینی از هر گروه دیگری موفق ترشدند. کمونیست بودن هم خصیم یکی از قشرهای جامعه نبود، صفتی بود که میشد به هر کس در هرکجای جامعه سوسیالیستی داد و به همان ترتیب از هرکس سلب کرد و بنا براین محتوایش با نقش های نوین اجتماعی ابداً منافات نداشت و دست و پاگیر نبود. دوم اینکه همین سازمان مسلط حزبی، از جدایی کامل گروه های تخصصی رقیب جلوگیری می کرد و به آنها فرصت می داد تا در عین جدایی رشته های فعالیتشان، نوعی همبستگی برتر سازمانی داشته باشند و اگر هم با هم اختلافی پیدا کردند، که پیدایش اختلاف نیز اجتناب ناپذیر است، مرجعی معین برای حل آن داشته باشند. هیچکدام از این دو شرط در جمهوری اسلامی موجود نیست و بنا براین قبول کامل منطق تقسیم کار، مانند بازگشت به نقش سنتی روحانیت بعید به نظر میاید، خصوصاً که بر رقابت افراد، داوری نهایی مسلط نیست.

اما راه حل سومی هم هست که از دو دیگر واقع بینانه تر به نظر

می‌آید، هرچند این صفت هیچگاه ضامن تحقق یافتن هیچ حدسی نبوده است. اگر اصل را بر تمایل روحانیت ایران به حفظ امتیازات به دست آمده و به ارث گذاشتن آنها برای نسل بعد بگذاریم، چندان راه خطا نرفته ایم، چون این گرایش در بین افراد بشر رواج بسیار دارد و خاص طبقات حاکم، چه باز و چه بسته، هم نیست. در این وضع باید به قبول عملی تقسیم کار اجتماعی به جای چند سال و یک نسل، چندین سال و چند نسل مهلت داد. اگر چنین مهلتی پیدا شد، قدرت گیری روحانیت ایران بیش از هرچیز شبیه الگوی کلاسیک قدرت گیری گروه های آریستوکراتیک خواهد شد و حاصلش نوعی الیگارشی مذهبی. طبعاً سنجش موفقیت این گروه سرآمدان نوین در جهت نگاهداری و ارثی ساختن قدرت که لازمه اش قابلیت و به تبع تخصص یافتن فرزندان آنهاست، بر عهد جامعه شناسان چند نسل بعد خواهد بود که در صورت وجود داشتن آمارهای مناسب باید به آن مبادرت ورزند. البته این الیگارشی نوین نیز مانند دیگر اسلاف تاریخی خود، از عضوگیری بی نیاز نخواهد بود و به احتمال قوی همانطور که افراد وفادار غیر روحانی از ابتدای انقلاب در آن جای گرفته اند، همین نوع افراد، بعدها نیز به آن خواهند پیوست. ولی در این شرایط نیز روحانیان نخواهند توانست گروه حاکم یکدستی را که آرزو داشته ایجاد کنند و دوگانگی بین هسته ی اصلی روحانی که ممتازترین گروه خواهد شد و گروه وسیع تری که در مرتبه ای پایین تر جای خواهد داشت، برجا خواهد ماند. اما تازه خود این دوگانگی نخبگان تنش زاست و یکی از بهترین نمونه های تاریخی اش را می توان در انقلاب فرانسه جست. رسیدن به این مرحله که باز هم در حکم شکست است، احتمالاً چند دهه وقت خواهد گرفت، ولی به هر صورت موفقیت این الیگارشی در راه ثبات یابی اشرافی، مستلزم آرامش نسبی در جامعه است و نوعی قبول مردمی.

اگر رفتن به دو راه اول، مطبوع طبع صاحبان قدرت نیست، می توان به حق در راضی شدن مردم به راه سوم شک کرد و بحث را با این نکته ختم کرد که شکل گرفتن آینده بیش از تحلیل پژوهشگران تابع کنش آدمیان است.

یادداشت به مناسبت انتشار مجدد

علاقمندان میتوانند برای تحلیل دنباله کار، به مقاله «آیا انقلاب آیند» ایران طبقاتی خواهد بود؟ که در ۲۲ ژانویه ۲۰۱۷، با فاصله ۲۵ سال منتشر شده و روی سایت ایران لیبرال موجود است، نگاهی بکنند.

شجیعی، زهرا «نمایندگان مجلس شورای ملی در ۲۱ دوره ی
قانونگزاری»، تهران، انتشارات مؤسسه تحقیقات و مطالعات اجتماعی
۱۳۴۴

خمینی، روح الله، «ولایت فقیه»، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰

Aron Raymod, "Classe sociale, classe politique, classe
dirigeante", Archives européennes de sociologie, I, 2, 1960,
260-282

ARON Raymond, "Dix-huit leçons sur la société industrielle",
Paris, Gallimard, 1962

ARON Raymond, "Lutte des classes", Paris, Gallimard, 1964

ARON Raymond, "Démocratie et totalitarisme", Paris, Gallimard,
1965

BÆCHLER Jean, "Le pouvoir pur", Paris, Calmann-Lévy, 1978

BÆCHLER Jean, "Démocraties", Paris, Calmann-Lévy, 1985

BOTTOMORE T.B., "Elites and Society", London, Penguin, 1964

BOUDON Raymond, "L'inégalité des chances", Paris, Armand
Colin, 1979

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François, "Dictionnaire critique
de la sociologie", Paris, P.U.F., 1991

DURKHEIM Émile, "De la division du travail social", Paris,
P.U.F., 1978

PARETO Vilfredo, "Traité de sociologie générale", Genève,
Droz, 1968

MOSCA Gaetano, "The Ruling Class", London, Mc Graw Hill, 1930

SMITH Adam, "De la richesse des nations", tome I, Paris, Plon,
1981

WEBER Max, 3Économie et société", Paris, Plon, 1971

«من مستقل و آفریننده» از احد قربانی دهناری

نبرد دشوار من مستقل و آفریننده در فرهنگ فردستیز

جستارگشائی

وقتی بحث «من» می‌شود، نخستین پرسشی که پیش می‌آید این است که «من کیستم؟». ولی شاید پرسش پیچیده‌تر این باشد که: «من چیستم؟». این پرسش را فیلسوفان یک پرسش هستی‌شناسی (ontology) می‌گویند. یک پرسش هستی‌شناسانه دیگر، این است: «چندتا من در یک فرد وجود دارد؟»



پرسش‌های بنیادی بالا را پژوهش‌های گوناگون فلسفی-روانشناسانه و هستی‌شناسی-جامعه‌شناسانه جواب‌های مفصل داده‌اند. مفاهیمی مانند «من»، «کیستی» یا «هویت» (identity)، فرد (individual) و خودانگاره (self-image) در این پژوهش‌ها بنیادی هستند و ما را در شناخت خودمان کمک شایانی می‌کنند.

در این نوشته، من بیشتر با یک دیدگاه اجتماعی، «من»، «فرد» و اندیشیدن مستقل را بررسی می‌کنم.

من کیستم؟

برای پرسش هستی‌شناسی-جامعه‌شناسانه «من کیستم؟» پاسخ‌های گوناگون

وجود دارد.

یک پاسخ این می‌تواند باشد که «من بدنم هستم». این را می‌توان پاسخ زیست‌شناختی نامید. «من» با اندامگانی (organism) که متعلق به آن است شناسایی می‌شود. «من» این بدنی است که هم اکنون در این مکان قرار دارد و این فعالیت‌ها را انجام می‌دهد. این دیدگاه، من را به عنوان کننده و کنشگر (agent) مورد توجه قرار می‌دهد: «من» می‌توانم با بدن خود بر محیط اطرافم تأثیر بگذارم.

دیدگاه دیگری نزدیک به این دیدگاه وجود دارد که افکار در مغز بوجود می‌آید و تجربیات که انوخته می‌شود را «من» می‌داند و می‌گوید که «من مغزم هستم». این رویکرد بدان معنی است تا زمانی که من همان مغز را دارم، بدون توجه به اینکه چقدر طرز تفکر و تجربه من در جهان تغییر کرده باشد و صرف نظر از میزان تغییرات در بدنم، من همان فرد هستم. این دیدگاه به خوبی با آنچه در فلسفه ذهن (Philosophy of mind) نظریه این‌همانی ذهن (mind-brain identity theory) خوانده می‌شود، همخوان است. این تئوری می‌گوید که حالات مختلف آگاهی و خودشناسی با حالات مختلف تن‌کرداری (physiological) در مغز یکسان است. به زبان دیگر، حالت‌ها و فرآیندهای ذهن، همان حالت‌ها و فرآیندهای مغزند.

می‌گویند که ارشمیدس برای جابجا کردن زمین یک نقطه اتکا می‌خواست ولی نیافت. اما، رنه دکارت این نقطه اتکا را در «من» پیدا می‌کند: من می‌اندیشم، پس من هستم (cogito, ergo sum). او با شک آغاز کردولی، دانش خود را درباره جهان از نقطه قابل اتکائی که نمی‌تواند در آن شک کرد، یعنی «من می‌اندیشم» آغاز کرد. بر این بنیان قابل اتکا، او دانش درباره بقیه جهان را بنا نهاد. در روش دکارتی اندیشیدن، «من» در مرکز جهان قرار دارد و آنرا بررسی و درک می‌کند. دانش توسط «من» پژوهشگر ایجاد می‌شود، نه مرجع و اقتدار علمی یا دینی. از دید دکارت، این اندیشیدن است که انسان را انسان می‌کند و بنیاد علم است. شناخت نه با استناد به اقتدارهای علمی چون ارسطو، افلاطون، بطلمیوس، جالینوس و دیگران و یا کتاب‌های مقدس بدست می‌آید، بلکه با مرکز قرار دادن من (انسان) اندیشنده و شک دائم تا رسیدن به یقین قابل اتکا. این روش علمی آغاز رهایی از تسلط سنگین اقتدارهای کهن، شناسائی علمی طبیعت و تصرف در آن با فناوری مبتنی بر دانش تجربی بود.

دیدگاه سوم می‌گوید که «من ظاهر هستم». من خودم را دقیقاً آنطور

می بینم که دیگران مرا می بینند. این دیدگاه بر ظاهر فرد، به ویژه بر چهره انسان تأکید دارد. این دیدگاه در مورد «من» با دسترسی بیشتر به آینه، عکاسی و سایر فناوری ها برای دیدن خودمان گسترده تر شد.

قبل از رواج آینه ها، ظاهر انسان نقش مهمی برای پایگاه اجتماعی او نداشت. داشتن شهرت و آوازه خوب از داشتن ظاهر زیبا مهمتر بود. خودانگاره و خودارزیابی تا حد زیادی با افتخار و شرف منتسب به انسان بدست می آمد.

سقراط معتقد بود که مهمترین وظیفه انسان تلاش برای پرورش شخصیت والای خودش است. او سعی می کرد تا مردم کمتر به مقام، ظاهر، ثروت و قدرت و بیشتر به معنویت و اندیشیدن علاقه مند شوند. از نظر سقراط، خوشبختی به معنای استقلال روح و روان است. هرکسی بیش از حد به ظاهر، بدن، ثروت، لباس و مقام خود وابسته باشد، نمی تواند خوشبخت باشد. ما همیشه در خطر از دست دادن اموال، جایگاه اجتماعی و مقام خود هستیم. بدن ما پیر می شود. اما، ویژگیهای خوبی که در شخصیت و بینشهای خود ایجاد می کنیم در تمام تغییرات و پستی و بلندی زندگی با ما هستند. این همان چیزی است که سقراط به معنای استقلال روح و روان می نامد. سقراط خوشبختی درونی را مستقل از خوشبختی بیرونی می داند. از دید او، زندگی بدون اندیشیدن و فلسفه برای انسان، ارزش زیستن ندارد.

ایمانوئل کانت معتقد است که انسان دارای یک شعور اخلاقی است که اگر به آن گوش کنیم به ما می گوید چگونه رفتار کنیم. این شعور اخلاقی به ما کمک می کند تا تصمیم بگیریم که چه کاری درست و چه کاری نادرست است.

دیدگاه دیگر می گوید که «من تجربیات و خاطراتم هستم». هرچند من نمی توانم به طور فعال در زمان حرکت کنم، اما احساس می کنم خاطراتم مرا چون یک واحد بهم پیوند می دهند.

دیدگاه پنجم می گوید که «من داستانم هستم». این دیدگاه در مورد «من» بر چگونگی بیان ما در مورد خودمان استوار است. من می توانم خاطرات شخصی خودم را چون داستانی پیوسته تعریف کنم. من خودم بیشتر با زبانی که در روایت خودم درباره خودم بکار می برم، شکل می گیرد. من اغلب به آنچه در مورد خودم می گویم اعتقاد دارم، حتی اگر بشود نشان داد که من اشتباه می کنم. داستانهای دیگران درباره

من نیز به راحتی جزئی از روایت من می‌شوند. احترام به خود و خودانگاره ما و حتی خاطرات ما تا اندازه‌ای از آنچه می‌شنویم که دیگران در مورد ما می‌گویند شکل گرفته است.

دیدگاه دیگر می‌گوید که «**من شخصیت و توانایی‌هایم هستم**». یک فرد می‌تواند خود را باهوش، درستکار، مهربان، اجتماعی، زحمتکش، صرفه‌جو، دست و پا چلفتی و غیره توصیف کند. در این دیدگاه، «من» حاصل جمع همه ویژگی‌هایی است که من به آن باور داد. پشت این مفهوم این فرض قرار دارد که ویژگی‌های شخصیتی فرد با گذشت زمان کمابیش ثابت است.

به نظر ارسطو، هدف انسان پرورش عقل و خرد خویش است. فرد برای شکوفا شدن (*eudaimonia*) تلاش می‌کند. ایده اصلی او این است که فردی که توانایی‌های خود را به طور کامل توسعه نمی‌دهد - خواه مهارت‌های دستی، هنری، سیاسی، علمی یا روابط اجتماعی باشد - یک موجود کامل انسانی نمی‌شود. ارسطو ویژگی‌های خوب انسانی را در سه درجه افراط، اعتدال و تفریط دسته‌بندی می‌کند. مثلن در دو انتهای دلاوری، بی‌باکی احمقانه و بزدلی را می‌بیند. در دو سوی راست‌گوئی، دروغگوئی و گستاخی، پرده‌داری و بی‌ملاحظه‌گی را می‌بیند. او معتقد است، هر انسان می‌تواند و باید با تمرین و ممارست، هر چه ممکن است فضیلت‌های خود را پرورش دهد و کیفیت شخصیت خود را تکامل بخشد. ما با احترام به خود، با تقویت توان کنترل احساسات خود، با بخشندگی، با شجاعت، با برخورد دوستانه، با منصف بودن، با خوش خلقی، می‌توانیم در زندگی به خوشبختی دست یابیم. ارسطو کسب علم و دانش را هم در نیل به خوشبختی مهم می‌داند و تاکید دارد ما باید مطالعه کنیم، پژوهش کنیم و حقایق را دریابیم. به نظر ارسطو انسان موجودی اجتماعی است، بدون خانواده، دوستان، سلامتی و بی‌نیازی اقتصادی، خوشبختی دست‌یافتنی نیست.

این اندیشه ارسطو در نظام آموزشی کمال مطلوب ویلهلم فون هومبولت^[1] (Wilhelm von Humboldt) نیز منعکس شده است. در این دیدگاه، «من» ثابت نیست، بلکه با تجربیات، آگاهی‌ها و بینش‌های جدید می‌تواند تغییر کند و بهبود یابد.

دیدگاه هفتم می‌گوید که «**من اراده‌ام هستم**». این دیدگاه به این معنی است که خواست، آرزو و بلندپروازی، نسبت به دیگر خصوصیات که «من» دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار هستند. من می‌توانم آینده خود را در انتخاب‌هایم ببینم. من با اهدافی که دارم و انتخاب‌هایی که می‌کنم، تعیین می‌شود. این اندیشه‌ی بنیادین فلسفه

هستی‌گرایی (Existentialism) است. به عنوان مثال، سورن کی‌یرکگارد [2] (Søren Kierkegaard) می‌نویسد که عمیق‌ترین نوع «ناامیدی» این است که فردی بخواهد کسی غیر از خودش باشد. این دیدگاه فرض را بر این قرار می‌دهد که فرد اراده آزاد دارد.

ما انسانها می‌توانیم آنچه را که می‌خواهیم انجام دهیم، هیچ محدودیتی نداریم و یا محدودیت ما بی‌اندازه کم است. ژان پل سارتر می‌گوید که هستی بر ذات انسان مقدم است. این بدان معنی است که وقتی انسان به دنیا می‌آید، وجود دارد. تنها در طی زمان است که ما در انتخاب‌های خود در زندگی، ذات خود را شکل می‌دهیم. همان ذات و جوهری که ما را به عنوان انسان منحصر به فرد، از دیگران متمایز می‌کند.

دیدگاه دیگر می‌گوید که «من با روابطم با دیگران و جایگاهم در جامعه تشخیص می‌یابم». این من اجتماعی است. من با روابطی که با افراد دیگر دارم شکل می‌گیرد. من خودم را با چشمان آنها نگاه می‌کنم. من در دنیای درونی آنها زندگی می‌کنم و تصور می‌کنم که آنها در من زندگی می‌کنند. من اجتماعی بیشتر با نقشی که فرد در یک جامعه دارد و خصوصیات که سایر افراد به او نسبت می‌دهند، تعیین می‌شود. از نظر تاریخی، آوازه، شرف و افتخار یک شخص برای جایگاهش در جامعه از ظاهر او اهمیت بیشتری داشته است. اما، رسانه‌های اجتماعی نوین، فرصت‌های جدیدی برای ایجاد روابط با دیگران ارائه می‌دهند. ظاهر اهمیت زیادی پیدا می‌کند و قضاوت دیگران بر برداشت ما از من خودمان را تغییر می‌دهد.

سرانجام، دیدگاه نهم می‌گوید که «من یک توهم هستم». این دیدگاه معتقد است که من مانند تصویر در یک زیابابین [3] (Kaleidoscope) است. هر بار در آن نگاه می‌کنیم، الگوی آن متفاوت به نظر می‌رسد. اما همه تصاویر در یک لوله قرار دارند و از همان تکه‌های شیشه ایجاد می‌شوند. «من» یک نوع ناخدا نیست که در پشت سکان اعمال و رفتار من ایستاده باشد. این دیدگاه نسبت به «من» به طرز شگفت‌انگیزی مورد توجه دانشمندان علوم اعصاب قرار گرفته است. (Midgley, 2014)

برخی از اندیشمندان «من» و تجربیات آگاهانه را از پاره‌من‌های مختلف یا مثل سازه‌های یک ارکستر می‌بینند. «من» از طریق هم‌کنش همه زیرمجموعه‌های من بوجود می‌آید. «من» ما اندیشه و احساسات را ایجاد نمی‌کند، بلکه خود موسیقی است. هنگام گوش دادن به یک

ارکستر، می توانید یک ساز جداگانه را گوش کنید. به همین ترتیب، می توانید بر روی صدای یکی از سازهایی که در ارکستر «من» نواخته می‌شود، متمرکز شوید. (Gärdenfors, 2017)

تصور می‌کنیم که ما در مورد من خود داریم، به درجات مختلف، شامل همه دیدگاه‌های فوق است. اینکه کدام جنبه «من» از همه مهمتر است در دوران‌ها و فرهنگ‌ها متفاوت است.

من از دیدگاه تکامل

بسیاری از فعالیت‌های پردازش زیست‌شناختی و حتی اندیشگی مغز ما به صورت ناخودآگاه انجام می‌شود. به عنوان مثال، مغز ما گوارش غذا، تپش قلب، درجه حرارت و تنفس ما را کنترل می‌کند بدون اینکه ما از روند کار آن آگاه باشیم و یا در آن دخالت کنیم. بخش اعظم اعمال ما واکنش غیرارادی (reflex action)، خودکار و ناخودآگاه است، اما تجربه آگاهانه از جهان برای «من» لازم است تا ما در وضعیت‌هایی که روال (Routine) نیستند، انتخاب‌های سنجیده کنیم. هنگامی که یک عمل روال شود، به عنوان نمونه، وقتی دوچرخه‌سواری یا رانندگی را خیلی خوب یاد گرفتیم، به تدریج اقدامات آگاهانه کمتر می‌شود و ما می‌توانیم به چیز دیگری فکر کنیم یا با دیگران گفتگو کنیم در حالی که دوچرخه سواری و یا رانندگی می‌کنیم.

وقتی به تکامل انسان فکر می‌کنیم، پرسش‌های زیادی در مورد ماهیت انسان مطرح می‌شود: چرا ما انسان‌ها از آگاهی و خودآگاهی غنی برخورداریم؟ و چرا این آگاهی شامل تجربه یک «من» است؟ و چگونه این «من» با تو و ما ارتباط برقرار می‌کند؟ چرا ما تجربیات، خاطرات و رویاها داریم؟

[توماس متزینگر](#) در خودآگاهی و تجربه، سازوکار کنترل «من» می‌بیند و می‌گوید که خودآگاهی برخی از واقعیت‌ها را در دسترس اندامگان ما قرار می‌دهد و از این طریق به آن اجازه می‌دهد که به آنها توجه، درباره آنها تأمل و مطابق با آنها با روشی منعطف عمل کند. بدون خودآگاهی، اندامگان یا جاندار اراده‌ای از خود نخواهد داشت، تا چه رسد به اراده‌ی آزاد. (Metzinger, 2009)

سازوکار کنترل «من» در نظریه‌ی زیگموند فروید نیز دیده می‌شود. در این نظریه، شخصیت انسان از سه عنصر تشکیل شده است: «نهاد» (id)، «خود» (ego) و «فراخود» (super-ego). این سه عنصر در تعامل با

یکدیگر، رفتارهای پیچیده‌ی انسانی را به وجود می‌آورند.

«نهاد»، آن بخش شخصیت است که از بدو زایش انسان حضور دارد. نهاد کاملن ناخودآگاه است و غرایز و رفتارهای ابتدایی مانند بازتاب مکیدن در برابر احساس گرسنگی در نوزاد را شامل می‌شود. به بیان دیگر، نهاد پیروی از قوانین تفکر نخستین است برای ارضای سریع نیازها و عدم تاخیر در کسب لذات.

«خود»، آن بخش از شخصیت است که مسئول برخورد و انطباق با واقعیت است. بخش سازمان‌یافته و منطقی ساختار روانی و میانجی بین نهاد، فراخود و دنیای خارجی است. خود از فرایند قوانین ثانویه تفکر بر طبق اصل انطباق با واقعیت پیروی می‌کند.

«فراخود» آن جنبه از شخصیت است که دربردارنده‌ی تمام آرمان‌ها و استانداردهای اخلاقی و درونی است که ما از خانواده و جامعه کسب می‌کنیم. فراخود شامل دو بخش است: «وجدان» و «خودِ آرمانی». کنش «وجدان» به دو صورت است: پاداش دادن در برابر رفتارهای اخلاقی و ایجاد احساس گناه در برابر انجام اعمال غیر اخلاقی.

[نیکولاس هومفری](#) درباره چرائی وجود خودآگاهی در ما و بسیاری از حیوانات توضیح می‌دهد که وجود خودآگاهی باعث می‌شود که من برای کاری که انجام می‌دهید انگیزه داشته باشید و به من تمایل به وجود داشتن و زندگی کردن می‌دهد. در نتیجه، اهداف جدیدی را برای خود تعیین می‌کنید که در غیر این صورت برای رسیدن به آن تلاشی نمی‌کرد. خودآگاهی جهت زندگی ترا تغییر می‌دهد. من نمی‌خواهد مرده متحرک (zombie) باشد. من می‌خواهد بخشی از جهان هستی باشد (Humphrey, 2011). انتخاب طبیعی باعث شده است که من معمولن از زنده بودن لذت ببرم، بخواهد همچنان زنده بماند. به بیان لرد بایرون [4]: هدف بزرگ زندگی، تجربه کردن است - احساس اینکه زنده هستی، حتی وقتی درد داری.

فردیت مدرن

بخش بزرگ زندگی بشر، در قبایل کوچک و یا دهکده‌هایی چند صد نفری گذشت که همه همدیگر را می‌شناختند. زندگی روستائی مهر و نشان خود را در روش زندگی و طرز تفکر کنونی ما دارد. در دهکده، فرد، هویت خود از روابط اجتماعی خود با دیگران در جمع، کسب می‌کند. شخصی بنام «مادر قصاب» شناخته می‌شود، دیگری بنام «پسر کدخدا». جمع

دارای رتبه‌بندی شناخته شده‌ای است که بندرت تغییر می‌کند. جامعه‌شناسان و روانشناسان اجتماعی چنین ساختاری را جماعت [5] (Gemeinschaft) می‌نامند. در اجتماع روستا، آبرو، شرف و ناموس نقش مهمی به عنوان سازوکار کنترل دارد.

اهمیت آبرو در فرهنگ غربی بسیار کاهش یافته است. در فرهنگ‌های دیگر، هنوز آبرو و ناموس یک جزء بسیار مهم از درک «من» است و حتی گاه رفتار بستگان و اقوام را بر آبرو و ناموس خود موثر می‌دانند و موجب مشکلات فراوان می‌شود.

روی با ما یستر [6] معتقد است که این ایده که هر فرد شخصیت منحصر به فرد و شرایط ویژه خود را دارد، قبل از ظهور مدرنیته در قرن هفدهم در اروپا وجود نداشت (Baumeister, 1986). در قرون وسطی، تعلق خانوادگی، جنسیت و پایگاه اجتماعی، ویژگی‌های ثابت فرد بودند که کم و بیش فردیت او را تعیین می‌کردند. نخستین بار در دوران رنسانس فرد و فردیت برجسته شد. امیل دورکیم هم خاطرنشان می‌کند که «فرد» بسیار به ندرت در جوامع سنتی حضور داشت.

آنتونی گیدنز [7] که درباره چگونه «من» در ارتباط با روشنگری و مدرنیته به طور فزاینده‌ای برجسته‌تر شد، پژوهش کرده است، می‌نویسد که در یک فرهنگ سنتی، هویت فرد با نقش‌های مختلفی که در دوره‌های مختلف زندگی دارد، به روشنی مشخص می‌شود. اگر قصابی لباسی غیر از آنچه متناسب حرفه‌اش بود، می‌پوشید، مورد تمسخر عمومی قرار می‌گرفت. خودشناسی در درجه اول با آغاز مدرنیته مطرح می‌شود. مدرنیته در رویارویی با دیدگاه سنتی، «من» را در رابطه بین فرد و جامعه تعریف می‌کند. پس از پیشرفت مدرنیته، «من» به چیزی تبدیل می‌شود که از طریق یک فرآیند بازاندیشی (Reflexivity) مورد بررسی و آفرینش قرار می‌گیرد. در نظم پسا‌سنتی، هویت شخصی پدیده‌ای بازاندیشانه می‌شود؛ پروژه‌ای که دامن روی آن کار می‌کنیم. این امر به همین میزان درباره همه جهان مدرن صادق است. می‌توان گفت بازاندیشی یکی از ویژگی‌های خرد انتقادی و یکی از ارکان اندیشه‌ی مدرن است. (Giddens, 1991)

با زندگی شهری، با اصطلاح روانشناسان اجتماعی، ما به جای گسلسchaft پیشاتجدد (Gemeinschaft) در گسلسchaft پسا‌مدرنیسم (Gesellschaft) زندگی می‌کنیم. جامعه مدرن بر روابط اقتصادی و سیاسی استوار است و در آنجا منافع و احترام فردی بر جمعی مقدم است. در چنین جامعه‌ای، ما با بیشتر افرادی که برخورد داریم، هیچ خویشاوندی و ارتباط

خونی نداریم. دیگر نیازی نیست از اینکه چگونه رفتار می کنیم، شرمسار باشیم. این تغییر بساط هویت اجتماعی سنتی را بر می‌چیند.

در جامعه مدرن به طور قابل توجهی، ما عضو گروه‌های بیشتر از گذشته هستیم: خانواده، دوستان، تیم‌های کاری، گروه‌های ورزشی، انجمن‌ها مدنی، گروه‌های سرگرمی، گروه‌های والدین و غیره. ما بیش از هر زمان دیگری سفر می‌کنیم و با دیگران تماس‌ها و ارتباط‌های موقت برقرار می‌کنیم، که سپس قطع می‌شود. از طریق رسانه‌های اجتماعی، "دوستانی" پیدا می‌کنیم که تعداد آنها به مراتب فراتر از آنچه وقت و ظرفیت عاطفی برای آنها داریم، است. بدین ترتیب مدرنیته، چارچوب حمایت از فرد، با خوب و بدش، را که در جوامع کوچک و سنت‌ها ایجاد شده بود را، از بین می‌برد. نهادهای غیرشخصی بزرگ جایگزین ساختارهای قدیمی روستا می‌شوند. شهرنشینی این روند را تقویت کرده است. ما باید و می‌توانیم «من» خود را، خودمان بسازیم. (Gärdenfors, 2017)

پیشرفت فناوری ابزارهای گوناگونی برای تقویت «من» و گسترش توانایی من فراهم آورده است. ابزارهای پیشین چون پتک، چکش، تلسکوپ و میکروسکوپ بیشتر در جهت تقویت نیروی بدنی من بود، اما فناوری‌های جدید مثل کامپیوتر، اینترنت و تلفن همراه، اگر درست بکارگرفته شود، می‌تواند در جهت تقویت فکری «من» نیز بکار گرفته شود. واژه‌نامه و فرهنگ تلفن همراه همیشه با توست. هرآن قدری با تلفن همراه عکس‌گیری، محاسبات ریاضی که زمانی هفته‌ها طول می‌کشید، امروزه در چند دقیقه عملی است.

از طرف دیگر، برخی فناوری‌های جدید چون عکاسی دیجیتال در گوشی‌ها و رسانه‌های اجتماعی تاکید بر ظاهر را بسیار برجسته کرده است. صنعت گسترده‌ی آرایشی و بهداشتی پدید آمد که دامن نیازهای جدیدی را برای مصرف‌کنندگان ایجاد می‌کند. مغلوبان تبلیغات خدمات زیبایی ناامیدانه هر کالای صنعت آرایشی را مصرف می‌کنند تا بتوانند خود را جوان‌تر و جذاب‌تر کنند. با صرف وقت و هزینه کلان برای زیبایی ظاهری و بیرونی، زیبایی معنوی و درونی را کاملن به فراموشی سپردند. با یک مقایسه از میزان وقت و پولی که برای وسایل آرایشی در جهان معاصر خرج می‌شود با پولی که برای کتاب، تئاتر و فرهنگ خرج می‌شود به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که مراقبت ظاهر کاملن مراقبت درون را از میدان بدر کرده است. نمونه بارز، برای بسیاری از افراد بارگذاری عکسی در رسانه اجتماعی، بسیار مهم‌تر از انجام کاری خیر در متن جامعه است.

انسان در جماعت پیشامدرن، بیشتر چون مهره‌ای در جامعه بود که هویتش تعیین شده بود. احتیاج، استقلال، آزادی و حرمتِ «من» بسیار به ندرت مطرح بود. اما با گذار از جماعت به جامعه، به فرد این آزادی داده می‌شود تا روی «من» خود کار کند، آنرا بسازد و یا بهبود بخشد.

به طور سنتی، اندیشمندان مغز را مسئول شکل‌دهی «من» می‌دانستند اما، پژوهشگران امروز روی مغز، بدن و محیط و همکاری و همخوانی این سه تاکید دارند.

من مستقل

برای اندیشیدن مستقل و نیل به آفرینشِ اندیشه‌های نوین، باید منِ قوی و مستقل تربیت شود تا در برابر اتوریت‌ها و اقتدارهای گوناگون مذهبی، ایدئولوژیک، علمی و نظر مسلط مجامع علمی و توده‌ها بایستد. بدون نفی اتوریت‌ها، کلیسا، ارسطو، جالینوس، بطلمیوس و . . . علم و دانش، تکنولوژی و کرامت انسانی در اروپا قادر به برداشتن قدمی به پیش نبود. هنوز زمین مسطح و مرکز جهان و کهکشان بود.

فقط با شک‌کردن، زیر علامت سوال بردن، پژوهش کردن می‌توان به عرصه‌ها جدید راه یافت و این کار، منِ قوی و مستقل می‌طلبد که موانع گوناگون و سخت در سنت و فرهنگ ما بر سر راه اوست.

من در فرهنگ‌های دیگر

با فردیت در فرهنگ‌های مختلف، برخوردهای بسیار گوناگون می‌شود. به‌طور کلی می‌توان گفت که در غرب به فرد به عنوان موجودی مستقل و آزاد نگاه می‌کنند. «من» مستقل، کامل و بالغ است که می‌تواند زندگی خود را، خودش تعیین کند و بسازد. اما، در شرق و آفریقا، فرد را بیشتر وابسته به جماعت می‌بینند. «من» با رابطه‌اش با دیگران و جماعت مشخص می‌شود. این نگاه به فرد پیامدهای اندیشگی و احساسی ژرف روی فرد دارد.

من در بینش دینی اسلامی

هسته اصلی من‌ستیزی، دشمنی با فردیت و خردستیزی در جهان اسلام را باید در یک ویژگی مشترک همه ادیان و مذاهب دید. آنها به توانایی انسان اعتقاد ندارند و او را نابالغ و ناتوان از دستیابی به

حقیقت و به‌ویژه حقیقت دینی می‌دانند و رهبری و آموزش یک انسان دیگر به‌عنوان پیامبر، امام یا رهبر را ضروری می‌دانند.

ادیان و از آن میان اسلام، می‌دانند که سرشار از تناقض، نارسائی، اظهارات ضدعلمی و ضدانسانی هستند. از اینرو سعی دارند قبل از هر چیز با ایجاد یقینی کاذب راه هر گونه شک‌کردن را ببندند. اگر با این حال، باز شک دید آمد، اتوریته‌های پرسش‌ناپذیر دارند. اگر باز با همه اینها شک و در نهایت ارتداد پیش آمد، مرگ و خشونت ذاتی مذهب پاسخ است.

اصولن علم در اسلام به معنی اندیشیدن و نوآوری نیست، علم در اسلام به معنی دنبال قرآن و حدیث و شان نزول آن رفتن و توجیه واقعیت روز براساس اندیشه گذشتگان است. علم فعالیت پژوهشی، آزمایشی و خردورزی نیست، علم وفق امور بر کلام خدا، در عمل انسان‌های مدعی نمایندگی و جانشینی خدا است. از اینرو یک عالم مسلمان دنبال شک، پرسش، مسئله، مشاهده، پژوهش، تجربه و آزمایش نمیرود. او طالب می‌شود و پس حتی چهارصد سال بعد از پیامبر به دنبال کسانی که با چند ارتباط با پیامبر هم‌کلام شدند می‌رود تا از زبان آنها حقایق را کشف کند. نتیجه صدها هزار حدیث می‌شود. «من» نباید فکر کند، من نباید خرد خود را بکار بیندازد تا بد و خوب را تشخیص دهد و با همیاری و همکاری با دیگران برای مشکل انسان و جامعه راه حل پیدا کند. «من» باید در میان انبوه نامطمئن و ناسازگار، کلام خدا، حدیث، سنت و سیره، راه حل را برگزیند. با این طرز تلقی یاد سخنان گاليله (۱۶۴۲-۱۵۶۴) می‌افتم که در جریان محاکمه در دادگاه بازجویی و تفتیش عقاید کلیسا گفت:

فرض کنید که شما ساعتی را به دوست خود هدیه کنید و دوست شما خوشحال شود. اما به او بگویید: از این ساعت استفاده نکن، بلکه هر وقت خواستی زمان را بدانی، بیا و از خود من بپرس. با این حرف هدیه‌ی شما تمام اثرش را از دست می‌دهد و تبدیل به وزر و وبالی بر دوش دوست شما می‌شود. شما روحانیان چنین وضعی برای ما درست کرده‌اید. از سویی می‌گویید: بزرگ‌ترین نعمتی که خدا به شما هدیه کرده است، عقل است. از سویی دیگر می‌گویید: تمام حقایق را باید با رجوع به تورات و انجیل فهمید. از تورات و انجیل باید فهمید که زمین گرد است یا مسطح است. از تورات و انجیل باید فهمید که خورشید به دور زمین می‌چرخد یا زمین به دور خورشید. یعنی در واقع خدا هدیه‌ای به ما داده، ولی به ما گفته از آن استفاده نکنید، فقط از تورات و انجیل بپرسید که حق و باطل چیست!

این منع دقیقن در اسلام هم آمده است. قرآن از یک سو بر تفکر، تعقل و علم تاکید دارد (نگاه کنید به زمر ۹، انفال ۲۲، آل عمران ۱۹۱-۱۹۰) از سوی دیگر پوست از کله کسی که مستقلن فکر کند، می‌کند و می‌گوید همه راه حل‌ها در قرآن، حدیث و سیره نبوی آمده است باید از مومنان پرسید: آیا خرد یک موهبت الهی نیست؟ آیا اگر خرد خود را بکار بگیریم و با پرسش‌گری و سنجش‌گری به امور بنگریم، خدا ما را بازخواست می‌کند؟ آیا خدا ما را از عدم کاربرد خرد و پیروی کورکورانه از یک مخلوق دیگر خودش سرزنش نمی‌کند؟

اسلام، چون همه ادیان و ایدئولوژی‌ها، ضد فردیت، من‌ستیز و شخصیت‌گش است. هم در آموزش، هم در عبادات و هم در اساطیرش. نخستین سرکوب من و شخصیت مردان مسلمان از همان دوران کودکی آغاز می‌شود، بدون آنکه کودک حق انتخاب و حتی تشخیص سیاسی، اجتماعی، تاریخی، فرهنگی داشته باشد او را مسلمان اعلام می‌کنند و او را ختنه می‌کنند و داغ اسلامی می‌زنند.

در اساطیر اسلامی، داستان شیطان بسیار جالب است. براساس کتابهای اسلامی، ابلیس یکی از جن‌ها بود که بر اثر پارسایی زیاد به درجه فرشتگان راه یافت و مقرب‌ترین نزد خدا گشت، اما برای سجده نکردن به آدم از درگاه الهی رانده شد. در تاریخ طبری در روایاتی از ابن‌عباس نقل شده است: ابلیس از فرشتگان بود و نامش عزازیل بود و در زمین ساکن بود. فرشتگان ساکن در زمین جن نام داشتند. ابلیس به عبادت همی کوشید و در دانش از همه پیش بود و به همین سبب مغرور شد و در برابر فرمان خدا عصیان نمود. (تاریخ طبری، جلد ۱، ص ۵۳)

آنچه در باره شیطان می‌گویند او از آتش است و آدم از خاک، تمام عمر عبادت کرده است. عبادت کردن، پاک بودن و دانشمند بودن، کافی نیست باید سجده کند به یک آدم خاکی باید خاکسار شد و «من» را نابود کرد. تا آنگاه ترا بتوان به هر جایی کشاند. به جنگ صلیبی، به بمب‌گذاری در مسجد همکیش خودت. یعنی تو باید فردیت و شخصیت خودت را بکشی و گرنه تکفیر می‌شود. عکس پیام این است تو فقط اگر سجده کنی می‌توانی هر کاری بکنی، می‌توانی محمودرضا خاوری باشی، تو فقط اگر سجده کنی می‌توانی سعید طوسی باشی.

سعید طوسی، سید علی مقدم و سید علی خامنه‌ای در محفل انس با قرآن ۳۱ تیر ۱۳۹۱

برای منکوب کردن و بریدن نفس فردیت و شخصیت به یک اقتدار

انتقادنا پذیر و دست‌نا‌یا‌فتنی نیاز است. کلام اسلامی دست‌بکار می‌شود. حدیث «لَوْ لَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاقَ» (اگر بخاطر تو نبود کهکشان را نمی‌آفریدم) ضرب‌زده می‌شود و در تفسیر آن می‌گویند:

از عمر بن خطاب نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه وسلم فرمودند «وقتی که آدم گناه را مرتکب شد گفت: خدایا تو را به حق محمد قسم می‌دهم که من را ببخشی؛ خداوند فرمود: چگونه محمد را شناختی با اینکه هنوز او را نیافریده‌ام؟ پاسخ داد: زیرا وقتی مرا با دست خویش آفریدی و در من از روح خویش دمیدی، سر خویش را بالا گرفتم؛ پس در پایه‌های عرش دیدم که نوشته است «لا اله الا الله محمد رسول الله»؛ پس دانستم که تو نام او را در کنار نام خویش آورده‌ای، مگر به این علت که او محبوب‌ترین آفریدگان در نزد تو است؛ خداوند فرمود: راست گفتی ای آدم؛ او محبوب‌ترین آفریدگان نزد من است؛ من را به حق او بخوان؛ به تحقیق که تو را آمرزیدم؛ و اگر محمد نبود تو را نمی‌آفریدم. این روایت سندش صحیح است. (المستدرک علی الصحیحین ج ۲، ص ۶۷۲، شماره ۴۲۲۸)

هدف آن است که حضرت محمد آنقدر بزرگ و دانا تصویر شود که مومن در برابر او به سرحد نیستی و محجوریت تقلیل پیدا کند. این نیستی و محجوریت برای روحانیون که انحصار رابطه و شناخت پیامبر و قرآن را دارند و جانشین او محسوب می‌شوند نیز بغایت سودمند است و منبع مشروعیت آنها از دید مومنان است. آنگاه عطاریها و مولوی‌ها دست‌بکار می‌شوند و این اندیشه را از حجره‌های تاریک متکلمان با شعر خود بین توده‌ها می‌برند. عطاری در باره حضرت محمد می‌گوید «آفرینش را جز او مقصود نیست» و مولوی می‌فرماید:

با محمد بود عشق پاک جفت زان سبب او را خدا لولای گفت

گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را

من بدان افراشتم چرخ سَـنـی تا علو عشق را فهمی کنی

وقتی عظمت، سطوت، جذبه و جلال و جبروت یک شخص به این حد می‌رسد دیگر همه‌ی کردار و گفتار و رفتار او سرمشق است و انتقادنا‌پذیر، حال اگر این عمل ازدواج دختر ۶ ساله با مردی ۵۰ ساله باشد و یا قتل عام غارت و نسل‌کشی.

بخشیدن این عظمت به محمد برای خاموش کردن انتقادات به کلام او که در یافتن تناقض و ضدانسانی و تبعیض‌آمیز بودن آن تلاش‌چندانی نمی‌

طلبید، در نزد مسلمانان کافی نیست. آنها ارتداد و سبّ النبی را هم تدوین کردند. برای محو فیزیکی من اندیشنده و من مستقل و من منتقد، برگشتن از اسلام و انتقاد از محمد بالاترین مجازات، یعنی مرگ را دارد.

کردار و رفتار این فرد را که چندین میلیارد انسان و تمام کائنات، اگر بخاطر او نبود خلق نمی شدند را می‌توان در « سیره نبوی ابن هشام » و در تاریخ غزوات خواند.

فرهنگ منستیز و اندیشه‌پرهیز، فرهنگ پیشوا و پیرو پرور، مجتهد و مقلد پرور، درنهایت حتی به آنجا می‌رسد که کارکردن را تقبیح می‌کند و در ادامه آن هم کارکردن و هم اندیشیدن را تقبیح می‌کند و در نهایت تحمیق‌کنندگی و منفعل‌سازی، توکل را توصیه می‌کند.

مولوی در مثنوی در داستان « قِصَّهٔ آن دَبَّاعِ که در بازارِ عَطَّارانِ از بویِ عِطَر و مُشکِ بی‌هوش و رَن‌جور شد » می‌فرماید:
آن یکی اُفتاد بی‌هوش و خَمید
چون که در بازارِ عَطَّاران رسید

بویِ عَطَرش زَد زِ عَطَّارانِ راد
تا بِگَردیدش سَر و بِر جا فُتاد

هَم‌چو مُردارِ اوفُتاد او بی‌خَبَر
نَدَر میانِ رَه‌گُذَرِ نیم روز

جَمع آمد خَلَق بر ویِ آن زمان
دَرمانِ کُنان جُمْلِگان لا حَولَ و لا قُوَّة

آن یکی کَف بر دلِ او می‌بِراند
وِیِ فَشانَد وَزِ گُلّابِ آن دیگری بر

او نمی‌دانست کَنَد در مَرِّ تَعَه
وِرا آن واقعَه از گُلّابِ آمد

آن یکی دَس‌تَش همی‌مالید و سَر
همی‌آورد تر و آن دگر که گل

آن بِخورِ عود و شِکِّ سَر زد به هم
پوشِش شَش می‌کرد کَم و آن دگر از

وآن دِگَر نَبِضَش که تا چون میجَهد وان دِگَر بوی از
دهانش میسَدَد

تا که می° خوردست و یا بَنگ و حَشیش خَلَقِ دَرماندَنَد
اَنَدَر بی هُشیش

پَس خَبَر بُردند خویشان را شِتَاب که فُلان افتاده است
آنجا خَراب

کَس نمی‌داند که چون مَهْروغ گشت یا چه شُد کو را فُتاد از بام°
طَشَت؟

یک برادر داشت آن دَبَّاعِ زَفَت گُرُوبُز و
دانا بِیامَد زود تَفَت

اندکی سَرگینِ سگ در آسَتین خَلَقِ را بِشُکافت و
آمد با حَنین

گفت من رَنجَش همی‌دانم زِ چیست چون سَدَب دانی دَوا کردن
جَلِست

به بیان نثر، مولوی می‌فرماید: روزی یک نفر در حال عبور از بازار عطاران بود. در میانه بازار وقتی که بوی عطرها به مشام او رسید، بی‌هوش شد و بر روی زمین افتاد. مردم به دور او جمع شدند تا ببینند چه مشکلی دارد. هرکسی سعی می‌کرد علت غش‌کردن او را تشخیص دهد و درمان کند. یک نفر شکم او را ماساژ می‌داد و یک نفر گلاب به سر و روی او می‌ریخت. این فرد نمی‌دانست که مشکل او به خاطر همین بوی گلاب است. خلاصه مردم به درمان ادامه دادند و یک نفر دست و پایش را ماساژ می‌داد و دیگری کاهگل تر آورد. یک نفر دیگر بخور عود و شکر درست کرد و یک نفر دیگه لباس‌های او را در می‌آورد. یک نفر دیگر نبض او را گرفته بود و دیگری دهانش را بو می‌کرد تا ببیند آیا شراب خورده یا تریاک و حشیش کشیده است. ولی هیچ‌کسی نتوانست علت بی‌هوش شدن او را بفهمد و مردم حیران به دور او ایستاده بودند. بالاخره چند نفر برای بستگان او خبر بردند که فلانی بی‌هوش در آنجا افتاده است. هیچ‌کسی اطلاع نداشت که آیا آن فرد صرع دارد یا مشکل دیگری؟ آن فرد در واقع یک دباغ بود و برادری داشت که خیلی سریع خودش را به او رساند. برادرش کمی مدفوع سگ در دست خود داشت و مردم را کنار زد و به پیش برادرش رسید. او گفت که من می‌دانم مشکل او چیست و وقتی که مشکل کسی را بدانی راحت می‌توانی او را

درمان کنی.

مولوی می‌خواهد بگوید دباغ زحمتکش از عطر بی‌هوش می‌شود و با بوی مدفوع سگ به‌هوش می‌آید. آیا از این بدتر می‌توان کار و زحمتکش‌انیدی، این تولیدکنندگان نعمات مادی را توهین و تحقیر کرد؟

حافظ عزیز، آب پاکی روی دست «من» اندیشنده میریزد، اندیشیدن، دانش، کار و کوشش و خودسازی را بی‌نتیجه می‌داند. ما را به توکل فرا می‌خواند. توکل یعنی از اندیشیدن و تلاش در حل مشکلات دست‌بکش، کار و مشکل خود را به خدا واگذار و به امید خدا باش، یعنی انفعال کامل و مطلق:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافرست
راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدهش

یکی دیگر از جنبه‌های آشکار فردستیزی در اسلام، ارج نهادن به قربانی کردن فرزند از سوی ابراهیم است. به هیچ وجه آگاهی، اراده و خواست اسماعیل مطرح نیست. پدر در راه خدا با او مثل یک شی و یا یک گوسفند برخورد می‌کند و او را به قربانگاه می‌برد. من اسماعیل اصلن وجود خارجی ندارد.

حدیث و سیره‌ی نبوی نفی مطلق من و اندیشه مستقل

هرگاه مسئله و مشکلی پیش بیاید، خرد سالم حکم می‌کند که انسان فکر کند، با دیگران اندیشه خود را در میان بگذارد، زوایای گوناگون مشکل را باهم بسنجند، علت وقوع مشکل را پژوهش کنند، باهم راه حلی برای مشکل پیدا کنند. اگر امکان آزمایش وجود دارد قبل از اجرا آن آزمایش کنند. فکر کنند چگونه می‌توانند عمل کنند که دوباره آن مشکل تکرار نشود و تدابیر پیشگیرانه ضروری اتخاذ شود.

اما، ادیان و به ویژه اسلام، و در اسلام بخصوص شیعیان، فکر می‌کنند برای همه مشکلات جهان از ازل تا ابد، یک نفر در عربستان هزار و چهارصد سال پیش راه حل پیدا کرده است. راه حل یا در قرآن آمده یا ما می‌توانیم از راه حلی که پیامبر در موارد مشابه عمل کرد (سیره‌ی نبوی) یا اینکه پیغمبر به نوعی از آن حرف زد (حدیث نبوی)، راه حل مشکل امروز را پیدا کنیم. این رهنمود یعنی نابودی کامل من در عمل و اندیشه یک نفر دیگر که هزار چهارصد سال پیش می‌زیست و تعطیل کامل اندیشیدن و راه‌حلیابی من و در نتیجه ما.

اگر با این عظمت محمد، باز یک انسان فضول پیدا شود، شک کند، پرسش کند و از آن زشت‌تر بگوید من فکر می‌کنم و مرتکب ابداع شود، دیگر خونسش به پای خودش است و جوابش تبعید، تکفیر و سبّ النبی است.

تکفیر قوی‌ترین ابزار سرکوب من پرسشگر و اندیشنده است و بیشک آشکارترین نشانه‌ی بی‌دانشی، بی‌منطقی و عدم اطمینان مطلق مذهبها است. با تکفیر من اندیشنده نابود و منفرد می‌شود و ارتباط او با توده‌ها، این اقیانوسی که در آن زنده است و برای آن زنده است، قطع می‌شود. این همان چیزی است که مذهبها می‌خواند: نابودی شک کردن و پرسش نمودن و آفرینش.

پژوهش و تقدس

اعتقاد و ایمان، هر ذهن خلاق و توانمند و وجدان آزاده و انسان‌دوست را از کار می‌اندازد. کسانی که با اعتقاد به اصول مذهبی یا ایدئولوژیکی به نوآوری و یا دست‌آورد علمی رسیده‌اند، بیشک اعتقاد و ایمان خود را از عرصه پژوهشی و فعالیت فکری جدا کردند.

وقتی در پژوهش بی‌طرف بخواهیم به حریم مقدسات وارد نشویم مجبور به شبه‌ریشه‌یابی می‌شویم. ایمان به مقدسات شک و پرسش را کفر می‌داند و دانش بدون شک و پرسش دست‌نیافتنی است.

عده‌ای دستاوردهای علمی برخی موحدان را دلیل بر حقانیت مقدسات بشمار می‌آورند. ما باید بینش دینی و تعبیر ایمانی فرد را که با تعبیر ایمانی دیگری رد می‌شود، با دستاوردهای علمی او که از سد مشاهده، تجربه و آزمایش می‌گذرد را از هم جدا کنیم. تعبیر ایمانی بر اعتقاد استوار است ولی دستاورد علمی بر مشاهده، تجربه و آزمایش. تعبیر ایمانی بر احکام مقدس و تردیدناپذیر استوار است که با تجربه و آزمایش، اگر هزار بار هم عدم صحت آن ثابت شود، عوض نمی‌شود. واقعیت باید خود را در احکام مقدس بگنجاند. ولی تعبیر علمی بر احکام تغییرپذیر استوار است که با مشاهده، تجربه و آزمایش، با احکام جدیدتر که واقعیت را بهتر توضیح می‌دهد جایگزین می‌شود.

به یک بررسی تاریخی نگاه می‌کنیم. یکی از اصلی‌ترین انگیزه اعراب به رهبری حضرت محمد و خلفای راشدین و خلفای بعدی ثروت بیکران و نعمات مادی تولید شده بدست زحمتکشان کشورهای ایران و روم شرقی بود.

حضرت محمد فرمول برد-برد اگر پیروز شوید غنیمت جنگی کشورهای ثروتمند ایران و روم، اسارت گرفتن زنان و دختران و برده کردن آنها را در انتظار شماست و اگر کشته شوید بهشت، جوی شیر و عسل، حوریان و غلمان (همجنس‌بازی در بهشت ظاهران اگر مستحب نباشد مباح است). با این وعده و وعید و با خشونت و ترور، دسیسه، عهدشکنی، قتل و غارت گسترده، اسلام وارد ایران شد و با همدستی نومسلمانان تحکیم شد. بیشک اسلام یکی از اصلی‌ترین عوامل عقبماندگی ایران است، چه در سده میانه و چه امروز.

حال، عده‌ای در ریشه‌یابی علل عقبماندگی ایران به اعراب می‌رسند و اعراب را مورد انتقاد قرار می‌دهند. در صورتی که توده‌های اعراب و روشنفکران اعراب کمتر از ایرانی‌ها از اسلام صدمه ندیدند. سر بریدن‌ها و تکفیرها در میان اندیشمندان و انسان‌دوستان اعراب کمتر از ایران نبوده است. این پژوهشگران برای اینکه به تقدس اسلام لطمه نخورد، بجای اسلام و قوانین ضدانسانی و جنگ‌افروزش به اعراب نسبت تجاوزگری می‌دهند و جوی ضدعربی را دامن می‌زنند. در صورتی که مردم اعراب همچون ما از اسلام زخم‌های عمیق خورده‌اند.

مذهب به پیچیده‌ترین پرسش‌های بشر جواب ساده و سراسر می‌دهد. از اینرو، این جواب ذهن‌های تنبل و خوش‌باور را زود مجذوب می‌کند. پذیرش جواب‌های مذهبی در گذشته، در عدم شناخت قوانین طبیعی ریشه داشت ولی، پذیرش آنها در دروران کنونی، که به ویژه در مناطق عقبمانده، علاوه بر سطح نازل علوم دقیقه، در پیچیدگی مشکلات اجتماعی و اقتصادی مدرن نیز می‌توان دانست.

اینکه در اسلام، به بیان درست‌تر در همه ادیان، علم، فلسفه و اندیشیدن زاید هستند، کاملن قابل درک است. زیرا اسلام جواب همه پرسش‌ها را در قرآن، حدیث و سیره نبوی دارد. از اینرو، انسان نباید شک کند و یا پرسش کند و یا از آن زشت‌تر، پژوهشگر باشد، انسان باید طالب باشد و استخبار و کسب‌خبر کند. از اینرو ما در ایران طلاب داریم، پاسخ‌ها برای همه پرسش‌ها وجود دارد، انسان آنرا طلب می‌کند و پیشوایان دینی در اختیار شما می‌گذارند.

یک مسلمان راستین، خدای نکرده، شک و یا پرسش نمی‌کند، او استخبار می‌کند، درخواست خبر می‌کند. پاسخی که از قبل وجود دارد و متکلمان و مفسران زحمت کشیدند و آنها در کتابهای قطور جمع‌آوری کردند و یا مجتهدان نماینده انحصاری خدا در رساله‌ها و فتوای خود ارائه کردند، را طلب می‌کند.

البته اسلام از این هم جلوتر می‌رود، هنر و ادبیات را لهو و لعب و یا وسوسه‌های شیطانی اعلام می‌کند و در سرزمینی که با سرکوب خشن من و خودسانسوری گسترده، به‌ویژه در احساسات زنانه، کویری خشک بیش نیست، با سانسور، تکفیر، کتابسوزان، کتابشویان و کتاب خمیرکردن آنرا کاملن خنثی و بی‌اثر می‌کند. با پیروی از سنت سلف خود، که می‌گفتند اگر درست است ما در قرآن داریم، اگر درست نیست، پس مستجوب آتش هستند و با وجدانی آسوده کتابخانه‌های ایران، روم شرقی و مصر را آتش زدند و بخش بزرگی از تلاش فکری و هنری بشریت را نابود کردند، به همان سادگی که طالبان در بامیان تندیسهای هزار ششصد ساله‌ی بودا را نابود کردند، هنر، موسیقی و ادبیات را نابود می‌کنند.

با این دشمنی با اندیشیدن، فلسفه در جهان اسلام نه معنی دارد و نه می‌تواند شکل بگیرد. فلسفه به معنی اندیشیدن درباره‌ی مسائل بنیادین و اساسی جهان، طبیعت، زندگی، تاریخ و انسان با رویکرد نقادانه و نظام‌مند و به کمک استدلال‌های عقلانی و منطقی، در جهان اسلام وجود ندارد. فلسفه راستین جز نیروی خرد و استدلال، بن‌مایه (مرجع) و سنجه (معیار) دیگری نمی‌شناسد. آنچه در جهان اسلام بنام فلسفه مشهور است در واقع دنباله‌ی علم کلام که می‌خواهد با ظاهر و ابزار فلسفی و منطقی و به بیان درست‌تر با سفسطه بینش غیرعقلانی اسلامی را توجیه کند.

آنچه نیچه در باره ناسازگاری بینش دینی و دید علمی می‌گوید، کاملن درباره اندیشه فلسفی اسلامی صادق است:

در حقیقت، میان دین و علم واقعی نه خویشاوندی وجود دارد و نه دوستی و نه حتی دشمنی. دین و علم در ستارگان مختلف زیست می‌کنند، و هر فلسفه‌ای که در ظلمت آخرین نگرش‌هایش شراره‌ای از شهاب دینی بدرخشد، هر چه را بعنوان علم عرضه کند مطنون می‌سازد، و در این صورت هر چه عرضه می‌کند دین است، گرچه جلای علم بدان داده است. [8]

راه علمی شناخت رسیدن از شک به یقین، بکارگیری خرد و استدلال است. در فرهنگ اسلامی هم شک، هم استدلال و هم خرد نکوهش شده است. عقل، دانش، استدلال و فلسفه برای تفکر دینی ضلالت کامل است. آنها عقل، دانش، استدلال و فلسفه را برای توجیه دین و احکامش می‌خواهند نه برای شناخت انسان و طبیعت.

ادیان و مذاهب، پیشگیرانه، شک‌پرهیز، پرسش‌ستیز، نوگریز و

اندیشه‌کُش هستند. هر چند شک کردن مقدمه‌ای است بر اندیشیدن، پژوهش و نیل به یقین و یا گسترش افق دید اما، مذهب خطر اندیشیدن را کاملن درک می‌کند و پیشگیری لازم را کرده است. در مذهب به مومنان می‌گویند که شک، تردید، وسوسه از خطرات و فریب‌های شیطانی است و در مقابل یقین، ثبات و اطمینان از الطاف رحمانی و الهی است. برای همین هم با رهنمود و تهدید سرچشمه اندیشیدن را می‌خشکانند. مولوی عزیز واکنش خدا را در مقابل شک و تردید موسی چنین توصیف می‌کند:

گفت موسی ای خداوند حساب نقش‌کردن باز چون کردی خراب؟

نرّ و ماده نقش‌کردی جان‌فزا وانگهان ویران کنی این را
چرا؟

گفت حق: دانم که این پرسش ترا نیست از انکار و غفلت وز هوا

ورنه تادیب و عتاب کردمی بهر این پرسش ترا آزردمی

لیک می‌خواهی که در افعال ما باز جویی حکمت و سر بقا

یعنی تو حق نداری شک و پرسش برای ژرفش دانش بکنی، شک و پرسش تو باید برای تائید بازهم بیشتر دین باشد. خدا به موسی می‌گوید می‌دانم این پرسش تو از روی شک و اندیشیدن ژرفتر نبود، فقط می‌خواهی ایمان تو قوی‌تر شود، وگرنه ترا ادب می‌کردم و پدر ترا در می‌آوردم.

واژه **عقل** در قرآن نیامده است. بعدها مسلمانان با جعل حدیث‌های گوناگون این رسوائی را جبران کردند. مسلمانان راستین این پیام نام‌نبردن عقل در قرآن را بخوبی دریافتند. سنائی توصیه می‌کند:

چند از این عقل ترهات‌انگیز چند ازین چرخ و طبع رنگ‌آمیز

نبینی غیب آن عالم درین پر عیب عالم زان

که کس نقش نبوت را ندید از چشم جسمانی

برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی

کی آیی همچو مار چرخ ازین عالم برون تا تو

بسان کژدم بی دم درین پیروزه پنگانی

مولوی بزرگ، امام فخر رازی را که خود مخالف سرسخت فلسفه‌ی مشائی بود را نیز نمی‌تواند تحمل کند و او را به عنوان فیلسوف مورد حمله قرار می‌دهد و می‌گوید:

اندرین بحث ار □□□ ره بین بدی فخر رازی رازدار دین بدی

لیک چون من لم یذق لم یدر بود عقل و تخیلات او حیرت فزود

استدلال که در پی علت و معلول گشتن و فلسفی اندیشیدن است هم در اسلام گمراهی است. به نظر عطار، اگر با خرد فلسفی پرسش کنی و دنبال ریشه‌یابی باشی، از دین اسلام بی‌بهره می‌شوی و می‌فرماید:

چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مصطفی بی‌دولت افتاد

ورای عقل ما را بارگاه است ولیکن فلسفی یک‌چشم راه است

به نظر مولوی تا اندیشه‌کنی، از دین حق خارج می‌شوی و می‌فرماید:

فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند دین حقش بر هم زند

فلسفی کو منکر حدّانه [9] است از حواس اولیا بیگانه است

استدلال و به ویژه استدلال منطقی در تاریخ تفکر عقلانی و افشای سفسطه نقش بزرگی ایفا کرده است. مذاهب پذیرش بی‌چون چرا می‌خواهند و پیرو گوش به فرمان، برای همین با استدلال بیگانه‌اند. اعتقادات مقدس هستند و پرسش‌ناپذیر و استدلال مانع آرامش مومن، از اینرو مولوی بزرگ می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

ولی پاسداران دژهای اندیشه اسلامی از همین پاهای چوبین بی‌تمکین و نافرمان‌بر سخت در هراسند و هر جا دستشان برسد آنرا قلم می‌کنند. همان‌طور که ابوعلی سینای بزرگ راجع به رازی می‌گوید:

این ایراد را از محمد بن زکریای رازی برگرفته‌ای، از آن ناوارد فضول که با آن شرح‌هایش در الهیات، پا از گلیم حرفه‌ی خویش که شکافتن زخم و نگریستن در ادرار و مدفوع باشد فرا می‌نهد. بدینگونه خود را رسوا می‌نماید و نادان‌یاش را در آنچه می‌کوشد و می‌جوید آشکار می‌سازد. [10]

با شگفت‌زدگی از زبان یک دانشمند، در باره یک اندیشمند دیگر، هراس اسلام از اندیشیدن فرد که خود را در هراس از فلسفه نشان می‌دهد را می‌بینیم.

ابن خلدون به هیچ وجه نمی‌خواهد قبل از اینکه شک و پرسشگری فرد بوسیله ایمان و خرافات بکلی از کار نیفتاد، به مطالعه فلسفه پردازد:

فلسفه زیان عظیمی به دین می‌رساند. . . . چنانکه دانستیم دانش فلسفه تنها دارای یک ثمر است که عبارت است از تشحیذ ذهن در ترتیب دلیل‌ها و حجت‌ها. . . . بنابراین جوینده‌ی حکمت باید بکوشد از پرتگاه‌های آن احتراز جوید. ... نخست به طور کامل و جامع علوم شرعی بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود، آنگاه به حکمت گراید. بی‌هیچ‌رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است به حکمت روی آورد، زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالک آن در امان بماند. [111]

حال با این دیدگاه غول‌های فرهنگ و ادب ما، آیا یک جوان مسلمان جرئت شک‌کردن، اندیشیدن و بیان «من» خود می‌کند؟ باید من بسیار قوی داشته باشد و بسیار دلیر باشد که جسارت ابراز وجود کند.

اینهمه ضدیت بزرگان ما با شک و عقل و اندیشیدن، نشان آن است که همواره یک جریان قوی اندیشنده وجود داشت، هر چند آثارشان نتوانست از تکفیر، کتابشوئی و کتابسوزان جان سالم بدر ببرد و بدست ما برسد.

عرفان و من

عرفان اسلامی، سعی در نرم کردن زمختی‌ها و گوشه‌تیز انسان‌ستیز اسلام فقهاتی دارد. از هر دو جنبه اسلام مسلط، یعنی خشونت بی‌حساب و مادیگرایی لجام‌گسیخته، با ریای آشکار که بنام خدا ولی به کام خود غنیمت گرفتن، غارت‌کردن و به برده گرفتن زنان و کودکان یکی از اصول اسلام و بخشی از عبادت اسلامی می‌شود، فاصله می‌گیرد. در مقابل فردیت مطلق پیشوایان اسلام رسمی و فقهاتی که با مَنی متکبر که خود را جانشین خدا و رسول خدا می‌نامند و هر جنایتی را توجیه می‌کند، عرفا نابودی من و فردیت در دستور کار خود قرار می‌دهند و به الریت نه‌ایه العبودیه می‌رسند که موضعی بسیار منفی و منفعل است.

این پایمال کردن «من» فقط مختص به اسلام فقهاتی نیست. عرفان که

ادعای کرامت انسان دارد، با پیروی مطلق از پیر، دست کمی از اسلام فقهاتی ندارد. در کتاب «نفحات الانس» جامی در شرح احوال مولوی می‌خوانیم:

روزی شمس‌الدین، از مولانا شاهی زیباروی التماس کرد. مولانا حرم خود را در دست گرفته در میان آورد و فرمود که: او خواهر جانی من است. [شمس] گفت: نازنین پسری می‌خواهم. [مولوی] فی الحال فرزند خود سلطان ولد را پیش آورد [و] فرمود که: وی فرزند من است. [شمس گفت]: حالاً اگر قدری شراب دست می‌داد ذوقی می‌کردم. مولانا بیرون آمد و سبویی از محله جهودان پر کرده بر گردن خود بیاورد. [12]

یعنی در دنیا مولوی خواست و اراده انسان‌های هیچ وجود خارجی ندارد. او برای نشان دادن پیروی بی چون چرا خود از مراد خودش همه «من»ها را نادیده می‌گیرد و با آنها چون یک شی بر خورد می‌کند.

من در فرهنگ ایرانی-اسلامی

من‌ستیزی و سرکوب تفکر مستقل در فرهنگ ایرانی ما هم کاملن رسوب کرده است. از زبان گفتار ما گرفته تا ضرب‌المثل‌های ما.

در فرهنگ ما، چنان به من و فردیت کم توجهی شده است جانی بسیار جالب، نبودن یک واژه مناسب برای فردیت که شخصیت مستقل من را القا کند است. فرد و فردیت نه یک من خلاق و اندیشنده، چاره‌ساز بلکه تک و تنها را القا می‌کند.

در فرهنگ ایرانی، حتی گفتن من غرور محسوب می‌شود و نادرست. نباید گفت، «من گفتم». باید گفت، «بنده عرض کردم». این فرهنگ، با یک تیر دو نشان می‌زند. یکی من را زیر آوارش له می‌کند و دیگر ارزش تفکرش را نازل. این بنده که در واقع کوتاه شده «بندهی خدا» است، یک نوع تاکید بر این است که من از چهارچوب آنچه یک انسان در هزار و چهارصد سال پیش در شبه جزیره عربستان برای اندیشه من ترسیم کرده خارج نمی‌شوم.

در ضرب‌المثل ایرانی، این چکیده تجربه فرهنگی ما، توصیه می‌شود، «خواهی نشوی رسوا، همرنگ جماعت شو». یعنی اگر فکر تو با باور مسلط جامعه منافات دارد، خودت را سانسور کن. چقدر اندیشه‌های والا از این خودسانسوری نابود شده‌اند و ما از آنها بی‌خبر ماندیم؟

همرنگ جماعت شدن، تسلیم تبلیغات قدرت مسلط شدن و آنچه من مستقل می‌بیند و داوری می‌کند را سانسورکردن، یکی از زشت‌ترین و خطرناک‌ترین ویژگی‌های انسانی است. هم‌رنگ جماعت شدن، در کشوری مثل آلمان با آن فرهنگ و هنر والا، دست نازی‌ها را برای ارتکاب یکی از فاجعه‌بارترین جنگ تاریخ بشریت باز کرد. هم‌رنگ جماعت شدن، جنگ خناماسوز ایران و عراق را هفت سال بیشتر به مردم ایران و عراق تحمیل کرد. هم‌رنگ جماعت شدن ما را همدست خونریزی‌های سوریه، عراق، لبنان و یمن کرد.

به اندیشیدن خطر کنیم

باید من را از قید و بندهای سنت، ایدئولوژی و مذهب رها کرد تا توان اندیشیدن آن آزاد شود. گفتن آسان است اما، عمل کردن به آن بغایت مشکل. اراده آزاد و اندیشیدن مستقل ما بسیار محدودتر از آن است که ما تصور می‌کنیم. ما در فرهنگ سنتی، ایدئولوژیک و مذهبی بزرگ می‌شویم و پریدن از روی سایه خودمان و پیشداوری‌های خودمان، تلاش و خودسازی سختی می‌طلبد. از تسلط ناخودآگاه بر ما تا تسلط ایمان، از تسلط فرهنگ جماعت تا گروهی که به آن تعلق خاطر داریم، کار ما را مشکل می‌کند.

برای نیل به اندیشه نو و آفرینش و فردیت، من باید آزاد شود تا بیندیشد. من و فردیت هم از برون با خطر تکفیر و تعزیر روبروست و هم از درون از ترس روبروی شدن با خود و روبرو شدن با پیشداوری‌های خود. ولی این رهائی عملی است، و اولین قدم آن اراده معطوف به اندیشیدن مستقل و میدان دادن به من و فردیت است.

آموزش و پرورش در تربیت من و استقلال اندیشیده او نقش اساسی دارد. دو روش کاملن متضاد وجود دارد: پرورش فرزندی بی‌شخصیت، مطیع، سربراه و پیرو مکتب یا فردی با شخصیت، با تشخیص فردی، با من و قضاوت مستقل، آفریننده و خودآگاه.

اسلام، من و تفکر مستقل من را به رسمیت نمی‌شناسد. اسلام از انسان تسلیم بی قید شرط در برابر خدا را می‌طلبد. از آنجائی که خدا نمایندگی مستقیم روی زمین ندارد در عمل تسلیم بی قید شرط در برابر اراده‌ی مدعیان نمایندگی و جانشینی پیامبر خدا، چون عمر، عثمان، آیت الله خمینی، آیت الله خلخالی، اسدالله لاجوردی، آیت الله گیلانی، ملا عمر، عمر البشیر، ابوبکر بغدادی و ... مورد نظر است. هر گونه عرض اندام «من» در برابر خدا که در عمل همان

مدعیانی نمایندگی خدا یا جانشینان پیامبر خداست، ارتداد به حساب می‌آید و مجازاتش مرگ است. ما برای رهایی از این من‌ستیزی و فردیت‌کشی، تنها یک سلاح داریم، که بکارگیری آن در اسلام معصیتی بزرگ است، اندیشیدن مستقل و بیان آنچه «من» می‌اندیشد. پس بیایید همگان به این معصیت آنقدر آلوده شویم که دیگر هیچکس نتواند نخستین سنگ به سوی «من» اندیشنده پرتاب کند.

۲۹ مهر ماه ۱۳۹۸

احد قربانی دهناری

گوتنبرگ، سوئد

منابع و برای مطالعه بیشتر

دوستدار، آرامش (۱۳۷۰). *فرهنگ دینی و تمدن اسلامی*. چاپ دوم. پاریس: انتشارات خاوران.

آرامش دوستدار در این کتاب دو مفهوم بنیادین «فرهنگ دینی» و «امتناع تفکر» مطرح می‌کند. تز کانونی کتاب می‌گوید که تفکر در فرهنگ دینی ممتنع یا ناممکن است و از آنجا که فرهنگ ما در سراسر تاریخ دینی بوده، اندیشیدن در آن از همان آغاز محال بوده و همچنان مانده است. او مشکل جدی در خودشناسی فرهنگی ما را در مقاومت درونی می‌بیند که خود یکی از عوارض فرهنگ دینی است. این مقاومت درونی به تنهایی سمج ترین مانع در راه یافتن به خودشناسی فرهنگی ماست. پی بردن به وضع وخیم فرهنگ ما بسیار دشوار است و ما آنقدر آسانگیر و سطحی هستیم که نتوانیم وخامت وضع را ببینیم. فقط کوشش آگاهانه‌ی توانفرسا می‌تواند ما را از زنده به گور شدن فرهنگی موقتا نجات دهد. خواندن این کتاب را به گرمی پیشنهاد می‌کنم.

مختاری، محمد (۱۳۷۷). *تمرین مدارا*: بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ و... تهران: ویستار

محمد مختاری در قسمتی از این کتاب چنین آورده است: نزدیک به صد و پنجاه سال است که جامعه‌ی ما، از یک سو درگیر با سنت و نو مانده است، و از سوی دیگر، به تقابل فرهنگ‌های خودی و غیر خودی گرفتار است؛ و دوران بحرانی گذار خود را می‌گذراند. پس ناگزیر است برخورد آگاهانه و سنجیده‌ای با این درگیری و گرفتاری، و علل و

عوامل آن داشته باشد. یعنی باید به بازخوانی همه‌جانبه‌ی فرهنگ، در کلاف به‌هم‌پیچیده‌ی روابط فرهنگی جهانی، و نقد سنت و معرفت تاریخی خود بپردازد. چستیِ خود را بشناسد. مبانی "هویت" یا "بی‌هویتی" خود را درک کند. ... اگر انتقاد از "دیگری" مستلزم مدارا با "دیگری" است، نقد "خویش" مبتنی بر تأمل در "خویش" است. درک نارسایی‌ها و دشواری‌ها، عارضه‌ها و بازدارندگی‌های فرهنگی ما، مدارایی دردناک می‌طلبد. به این اعتبار بازخوانی فرهنگ، گفت و شنیدی با سُنّت خویش است یعنی گفت و شنید یکی از اجزای این فرهنگ با اجزای دیگر آن است. گفت و شنید با خویش، روی دیگر گفت و شنید با دیگری است. این دو، هم در گرو نهادینه شدن مدارايند، و هم زمینه و عملی برای این نهادینه شدن اند. گفت و شنید یک رابطه است. و دو سوی رابطه، در نقد نظر، مکمل و تصحیح‌کننده‌ هستند. زیرا برقرار ماندن رابطه، در گرو تفاهم در تفاوت، و مدارا در اختلاف‌ها است. از این رو اساس گفت و شنید بر امکان درک حضور دیگری استوار است، درک حضور دیگری نیز مبتنی بر درک و پذیرش حق و شأنِ برابر اندیشگی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ... برای دیگری است!!! خودسانسوری نتیجه‌ی حصر اندیشه است و این امری شخصی و مربوط به خود و یا خصلت نویسنده نیست. خودسانسوری محدود شدن نویسنده است. حصر آزادی است. بیماری فرهنگ و خلاف تفکر کانونی است!!! خواندن این کتاب را به‌گرمی پیشنهاد می‌کنم.

Baumeister, Roy (1986). *Culture Change and the Struggle for Self*. Oxford: Oxford University Press

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press

Gärdenfors, Peter (2017). *Den svåra konsten att se sig själv*. Stockholm: Natur och Kultur

این کتاب سوئدی که «هنر دشوار دیدنِ خویشتن» نام دارد، نوشته‌ی پتر یردن‌فورس استاد علوم شناختی (cognitive science) دانشگاه لوند سوئد است و یکی از منابع اصلی مطالعه من در باره «من»، گوناگونی و روند تکامل آن می‌باشد.

Glover, Jonathan (1991). *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*. UK: Penguin Books

Humphrey, Nicholas (2011). *Souldust: The Magic of*

Consciousness. Princeton: Princeton University Press

Metzinger, Thomas (2009). *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. New York: Basic Books

Midgley, Mary (2014). *Are You an Illusion?* Durham: Acumen

یادداشت

[1] ویلهلم فون هومبولت (۱۷۶۷-۱۸۳۵) زبان‌شناس، دیپلمات و فیلسوف آلمانی و بنیان‌گذار دانشگاه هومبولت بود.

[2] سورن کی‌یرکگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف، یزدان‌شناس، شاعر و منتقد اجتماعی دانمارکی است. بسیاری او را نخستین فیلسوف هستی‌گرا (اگزیستانسیالیسم) به شمار می‌آورند.

[3] زیبابین (Kaleidoscope) از چند آینه که با زاویه مقابل هم قرار گرفته و با انعکاس‌های متوالی اشیای رنگی مثل تیل، مهره و خرده‌شیشه با بازتاب نور به آن‌ها الگوهای رنگارنگی را پدید می‌آورد. با تکان دادن آن الگوها تغییر می‌کنند.

[4] لرد بایرون (Lord Byron ۱۷۸۸-۱۸۲۴) شاعر و سیاستمدار انگلیسی بود.

[5] گماین‌شافت (Gemeinschaft) و گزل‌شافت (Gesellschaft) بیانگر سنخ‌شناسی جامعه‌شناس آلمانی، فردیناند تونیس (Ferdinand Tönnies) هستند که به ترتیب معادل‌های Community و Society در انگلیسی و جماعت و جامعه در پارسی است.

جماعت به معنای اجتماعی است که در پیشاتجدد به صورت یک خانواده بزرگ یا قبیله و قوم تجلی می‌کرد و جلوه‌هایی از آن در روزگار تجدد نیز دیده می‌شود. در جماعت منافع شخصی افراد فدای منافع جمعی می‌شوند. یک جماعت دارای یک اخلاق و مذهب مشترک، هنجارهای روشن برای رفتارهای اجتماعی است و احساس مسئولیت جدی طلب می‌کند. تونیس جماعت را نوعی «نیروی اراده متحد» توصیف می‌کند، جایی که ساختار خانواده الگوی اولیه نحوه عملکرد جمع را مشخص می‌کند. نهادهای اجتماعی ابتدائی هستند و تقسیم کار پیشرفته وجود ندارد. حقوق و آزادی فرد بسیار محدود است و اعمال فردی تا حد زیادی کنترل می‌شود.

جامعه به معنای جامعه مدرن است که گرایش دارد علاقه و منافع فردی بر جمعی مقدم باشد. جامعه فاقد اخلاق و هنجارهای واحد است و فرد برای منافع خود اقدام می‌کند. جایگاه و پایگاه اجتماعی با عملکرد و کارائی فرد بدست می‌آید. جامعه بیشتر با ضوابط و روابط غیر از خانوادگی یا همسایگی استوار است که باعث می‌شود جامعه بیشتر در معرض تناقضات طبقاتی قرار گیرد. تقسیم کار بسیار دقیق است و شرایط کاملاً متفاوتی برای مصرف ایجاد می‌کند.

[6] روی باما یستر (Roy Baumeister، زاده‌ی ۱۹۵۳)، استاد دانشگاه فلوریدا و روانشناس اجتماعی، کارهایش بر موضوعات چون خودآگاهی، طرد اجتماعی، وابستگی، روابط جنسی، خودکنترلی، خودباوری، رفتارهای خودشکنانه، انگیزش، پرخاشگری، آگاهی و ارادهٔ آزاد متمرکز است.

[7] آنتونی گیدنز (Anthony Giddens، متولد ۱۹۳۸) جامعه‌شناس بریتانیایی که نظریه ساختاربن‌دی (Structuration theory) و نگاه کل‌نگرانه (Holism) به جامعه‌های مدرن او مشهور است.

[8] Nietzsche, Bd. 2, Buch 2, S. 119 به نقل از [1] [2] [3] [4] [5] [6] [7] [8] [9] [10] [11] [12] [13] [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] [21] [22] [23] [24] [25] [26] [27] [28] [29] [30] [31] [32] [33] [34] [35] [36] [37] [38] [39] [40] [41] [42] [43] [44] [45] [46] [47] [48] [49] [50] [51] [52] [53] [54] [55] [56] [57] [58] [59] [60] [61] [62] [63] [64] [65] [66] [67] [68] [69] [70] [71] [72] [73] [74] [75] [76] [77] [78] [79] [80] [81] [82] [83] [84] [85] [86] [87] [88] [89] [90] [91] [92] [93] [94] [95] [96] [97] [98] [99] [100] [101] [102] [103] [104] [105] [106] [107] [108] [109] [110] [111] [112] [113] [114] [115] [116] [117] [118] [119] [120] [121] [122] [123] [124] [125] [126] [127] [128] [129] [130] [131] [132] [133] [134] [135] [136] [137] [138] [139] [140] [141] [142] [143] [144] [145] [146] [147] [148] [149] [150] [151] [152] [153] [154] [155] [156] [157] [158] [159] [160] [161] [162] [163] [164] [165] [166] [167] [168] [169] [170] [171] [172] [173] [174] [175] [176] [177] [178] [179] [180] [181] [182] [183] [184] [185] [186] [187] [188] [189] [190] [191] [192] [193] [194] [195] [196] [197] [198] [199] [200] [201] [202] [203] [204] [205] [206] [207] [208] [209] [210] [211] [212] [213] [214] [215] [216] [217] [218] [219] [220] [221] [222] [223] [224] [225] [226] [227] [228] [229] [230] [231] [232] [233] [234] [235] [236] [237] [238] [239] [240] [241] [242] [243] [244] [245] [246] [247] [248] [249] [250] [251] [252] [253] [254] [255] [256] [257] [258] [259] [260] [261] [262] [263] [264] [265] [266] [267] [268] [269] [270] [271] [272] [273] [274] [275] [276] [277] [278] [279] [280] [281] [282] [283] [284] [285] [286] [287] [288] [289] [290] [291] [292] [293] [294] [295] [296] [297] [298] [299] [300] [301] [302] [303] [304] [305] [306] [307] [308] [309] [310] [311] [312] [313] [314] [315] [316] [317] [318] [319] [320] [321] [322] [323] [324] [325] [326] [327] [328] [329] [330] [331] [332] [333] [334] [335] [336] [337] [338] [339] [340] [341] [342] [343] [344] [345] [346] [347] [348] [349] [350] [351] [352] [353] [354] [355] [356] [357] [358] [359] [360] [361] [362] [363] [364] [365] [366] [367] [368] [369] [370] [371] [372] [373] [374] [375] [376] [377] [378] [379] [380] [381] [382] [383] [384] [385] [386] [387] [388] [389] [390] [391] [392] [393] [394] [395] [396] [397] [398] [399] [400] [401] [402] [403] [404] [405] [406] [407] [408] [409] [410] [411] [412] [413] [414] [415] [416] [417] [418] [419] [420] [421] [422] [423] [424] [425] [426] [427] [428] [429] [430] [431] [432] [433] [434] [435] [436] [437] [438] [439] [440] [441] [442] [443] [444] [445] [446] [447] [448] [449] [450] [451] [452] [453] [454] [455] [456] [457] [458] [459] [460] [461] [462] [463] [464] [465] [466] [467] [468] [469] [470] [471] [472] [473] [474] [475] [476] [477] [478] [479] [480] [481] [482] [483] [484] [485] [486] [487] [488] [489] [490] [491] [492] [493] [494] [495] [496] [497] [498] [499] [500] [501] [502] [503] [504] [505] [506] [507] [508] [509] [510] [511] [512] [513] [514] [515] [516] [517] [518] [519] [520] [521] [522] [523] [524] [525] [526] [527] [528] [529] [530] [531] [532] [533] [534] [535] [536] [537] [538] [539] [540] [541] [542] [543] [544] [545] [546] [547] [548] [549] [550] [551] [552] [553] [554] [555] [556] [557] [558] [559] [560] [561] [562] [563] [564] [565] [566] [567] [568] [569] [570] [571] [572] [573] [574] [575] [576] [577] [578] [579] [580] [581] [582] [583] [584] [585] [586] [587] [588] [589] [590] [591] [592] [593] [594] [595] [596] [597] [598] [599] [600] [601] [602] [603] [604] [605] [606] [607] [608] [609] [610] [611] [612] [613] [614] [615] [616] [617] [618] [619] [620] [621] [622] [623] [624] [625] [626] [627] [628] [629] [630] [631] [632] [633] [634] [635] [636] [637] [638] [639] [640] [641] [642] [643] [644] [645] [646] [647] [648] [649] [650] [651] [652] [653] [654] [655] [656] [657] [658] [659] [660] [661] [662] [663] [664] [665] [666] [667] [668] [669] [670] [671] [672] [673] [674] [675] [676] [677] [678] [679] [680] [681] [682] [683] [684] [685] [686] [687] [688] [689] [690] [691] [692] [693] [694] [695] [696] [697] [698] [699] [700] [701] [702] [703] [704] [705] [706] [707] [708] [709] [710] [711] [712] [713] [714] [715] [716] [717] [718] [719] [720] [721] [722] [723] [724] [725] [726] [727] [728] [729] [730] [731] [732] [733] [734] [735] [736] [737] [738] [739] [740] [741] [742] [743] [744] [745] [746] [747] [748] [749] [750] [751] [752] [753] [754] [755] [756] [757] [758] [759] [760] [761] [762] [763] [764] [765] [766] [767] [768] [769] [770] [771] [772] [773] [774] [775] [776] [777] [778] [779] [780] [781] [782] [783] [784] [785] [786] [787] [788] [789] [790] [791] [792] [793] [794] [795] [796] [797] [798] [799] [800] [801] [802] [803] [804] [805] [806] [807] [808] [809] [810] [811] [812] [813] [814] [815] [816] [817] [818] [819] [820] [821] [822] [823] [824] [825] [826] [827] [828] [829] [830] [831] [832] [833] [834] [835] [836]

[9] حنا نه [ح ن ° ن ن] نام ستونی است که از چوب بود و حضرت رسول پشت بدان تکیه داده خطبه میخواندند و چون منبر مقرر شد و بر منبر برآمدند و خطبه خواندند، از آن ستون ناله برآمد مانند طفلی که از مادر جدا شود. (لغتنامه دهخدا)

[10] صفا، ذبیح‌الله (۱۳۴۶). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ص ۱۷۶

[11] ابن خلدون (۱۳۷۵). *مقدمه* (جلد دوم). ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ص ۱۰۹۷

[12] عبدالرحمن جامی (۱۳۶۶). نفحات الانس. تصحیح و مقدمه مهدی توحیدی‌پور. تهران: انتشارات سعدی. ص ۴۶۶

نقدی بر کتاب «تأملات دیرهنگام» نوشته محمود صباحی از فاضل غیبی

دوست دیرینم، جناب صباحی

آرتور دوگوبینو نخستین کسی بود که ناتوانی شرقیان از «تنقید علمی» را علت عقبماندگی آنان دانست. او حدود یک قرن پیش نوشت:

«در اروپا يك نویسنده وقتی کتابی منتشر کرد، منتقدین در جراید و مجلات محاسن و معایب کتاب او را می گویند... ولی در ایران این رسم وجود ندارد و نویسنده پس از انتشار کتاب می‌داند که کسی کتاب او را تنقید نخواهد کرد،» «(زیرا) در کشورهای خاورزمین تنقید علمی، نظیر اروپا رایج نیست. تنقید علمی که باعث موشکافی می شود اروپا را به علوم و اختراعات بزرگ راهنمایی کرده و خواهد کرد. ولی اهالی مشرق زمین... از قدیم‌الایام آنچه را آموخته اند، سینه به سینه نقل می نمایند بدون آنکه در آن دخل و تصرف کنند. ولی اینرا هم باید گفت که اسلوب تنقید از ابداعات جدید اروپاست و در همین اروپای ما هم سابقاً تنقید وجود نداشته است. حتی دانشمندانی از قبیل ارسطو و افلاطون نیز از اصول تنقید و موشکافی بی اطلاع بوده‌اند.» (1)

بیشک گوبینو نمی دانست که ایرانیان در این مورد مشکلی اخلاقی هم دارند. بدین صورت که در فرهنگ والای ایرانی نه تنها بدگویی نکوهیده است، بلکه ایرانیان به «عیب‌پوشی» نیز سفارش شده‌اند.

شما بیشک با شناختی که از آیین بهائی دارید، بخوبی می دانید که مشکل «تنقید» در این آیین بدین صورت حل شده است که بهائیان می دانند که نه فقط اختلاف و گوناگونی نظرات و آرا پسندیده است، بلکه «بارق» حقیقت پیامد «تصادم افکار» است! منتها هر کس باید با تکیه بر خرد، رأی خود را بدون «مجادله» بیان کند و هدفش نزدیکی به حقیقت باشد و نه برتری بر دیگری.

بدین سبب، از آنجا که به حسن نیت شما نسبت به آیین بهائی یقین دارم، اجازه می‌خواهم چند نکته ای را دربار کتاب نوین شما «آغازگری باب و آموزگری بهاءالله» بیان کنم تا تمرینی باشد برای «تنقید علمی» در عین محبت دوستانه و احترام مشفقانه.

پس از چهار دهه کوشش همه جانب حکومت اسلامی برای ریشه کن کردن بهائیت در ایران، از کشتار و شکنجه و زندان گرفته، تا اخراج از هم نهادهای دولتی، نجس دانستن بهائیان و محرومیت از حق تحصیل و پس از آنکه چهار دهه سنگها را بستند و سگها را آزاد گذاشتند تا هرگونه تهمت و دشنامی را نثار بهائیان کنند، روشن است که حتی تیر کتاب شما کافیت تا بهائیان را شادمان کند و از اینکه اندیشمندی مانند شما در تأیید آیین بهائی سخن گفته غرق در سپاسگزاری گردند. خاصه آنکه محتوای کتاب نه گزارشی ستایشگرانه، بلکه تعمقی دانشورانه است که در واقع به شیو آفورسم Aphorismen نیچه، گزینه‌گویی فلسفی است.

بنابراین با این مقدمه اجازه می‌خواهم، از ستایش افکار بدیع شما چشم پوشی کنم و بکوشم مطالبی را که به نظرم نارسا است در میان بگذارم. خاصه آن که یقین دارم انگیز شما ستایش از آیین بهائی بوده است اما در رفتن به این راه چنان مصمم بوده اید که گاهی مطالبی که خودتان به درستی آن باور ندارید توجیه کرده اید.

مطلب نخست اینست که شما در عین ستایش از آیین بهائی، لازم به یادآوری می‌دانید که: «من از بیخ و بُن زندیق و ملحدم» [175]. تا اینجا نیز مشکلی نیست. زیرا که دین، از نظر دانش نوین، پدیده ای اجتماعی است و باید بدون در نظر گرفتن باورهای پیروانش مورد ارزیابی قرار گیرد. بنابراین کاملاً قابل فهم است که شما بعنوان یک زندیق از آنجا که عملکرد اجتماعی - تاریخی بهائیت را بعنوان جنبشی «آشکارا رهایی بخش و سرنوشت ساز» [175] ارزیابی کرده اید به ستایش آن دست زده اید. هرچند که برای من روشن نیست که اگر شما خودتان را «ملحد» (دهخدا: بی‌خدا، بی‌ایمان) می‌دانید چگونه دربار مقولات ایمانی اظهار نظر می‌کنید و مثلاً می‌نویسید: «اندیشیدن به خداوند برآیند گونه ای سرمستی است.»! [177] و یا: «کنار گذاشتن ایمان از دنیای اندیشه نه چندان کار عاقلانه ای به نظر می‌رسد... ایمان اصلی ترین راننده زندگی است... دقیق تر: خود زندگی است.»؟ [180]

اما مشکل این نیست، بلکه اینجاست که شما از آموزه هایی با بُعد

اجتماعی دفاع می کنید که خود بدان باور ندارید. از جمله «تقیه» (دین‌پوشی) را محکوم می کنید، اما آن را «واکنشی غریزی یا طبیعی» می‌نامید و می‌نویسید: «آری، انسان می‌تواند دروغ بگوید وقتی جان‌ش در خطر باشد» [100] و توضیح می‌دهید که بهائیت از اینرو از پیروانش می‌خواهد تقیه نکنند زیرا که می‌خواهد «زندگی انسانی را از افق‌ها و مرزهای طبیعی و غریزی آن فراتر ببرد» [100] به عبارت دیگر، تقیه غریزی است و برای آنکه به راستی و درستی برسیم باید بر آن غلبه کنیم.

از سوی دیگر دربار □ «خشونت پرهیزی» در بهائیت می‌نویسید:

«برای رفع و دفع خشونت باید ... نیروهای فراعقلی و چه بسا غریزی را فراخواند» [131]

بنابراین اگر فرد بخواهد «تقیه» را رد کند و راستی پیشه کند، باید بر غرایز خود غلبه کند، اما اگر بخواهد از خشونت پرهیزد، باید «عقل از کار بیفتد» [130] و دست به دامن غریزه شود. بدین ترتیب فردی که بخواهد هم راستگو باشد و هم خشونت پرهیز، باید هم بر غریزه غلبه کند و هم به آن میدان دهد!

روشن است که انگیز □ نیک شما در دفاع از بهائیت بدون آشنایی کافی با موازین آن، به چنین تناقضاتی دامن زده است. وگرنه روشن است که در این آیین، انسان فقط در کودکی غریزی عمل می‌کند و به کمک تربیت، غرایز به سرعت جای خود را به رفتار آگاهانه می‌دهد. مطلب به همین سادگی است: انسان تربیت شده باید از چنان سرافرازی انسانی برخوردار باشد که رفتار به اعمال زشت را دون مقام انسانی خود و شرم‌آور بیاورد.

نمون □ دیگر، به دفاع شما از بهائیت بعنوان دین برمی‌گردد. می‌نویسید: «من خود به دین نیازی ندارم.» [179] اما به دین و بویژه به بهائیت می‌اندیشید، «برای اینکه در این جامعه دین امر اجتناب ناپذیری است.» [179]

فکر نمی‌کنید که اینجا کمی از بالا به «عوام نیازمند دین» نگریسته‌اید؟ خاصه آنکه خودتان چند سطر دیگر، ایمان را چنان ستایش می‌کنید که بی نیازی از آن عین خردستیزی می‌نماید:

«کنار گذاشتن ایمان از دنیای اندیشه نه چندان کار عاقلانه‌ای به نظر نمی‌رسد... چرا که ایمان اصلی‌ترین ران □ زندگی است .. دقیق □ تر:

خود زندگی است. » [18]

به هر حال مهم آن است که دین را بعنوان پدیده ای اجتماعی ارزیابی می کنید و می نویسید:

«ماهیت راستین یک فرهنگ یا دین یا نظام سیاسی را از ثمرات عملی و اجتماعی که به بار می آورد می توان شناخت.» [99]

با این معیار چون به ثمرات اجتماعی بهائیت در ایران می نگرید، آن را با والاترین واژه ها ستایش می کنید:

«این دین برآیند بلوغ انسان ایرانی است» [207] «جنبش های بایی / بهائی به مثابه یک روش اندیشیدن یا خردورزی ایرانی» [182]

اما از آنجا که نتیجۀ منطقی چنین ستایشی این است که بی نیازی به دین را کنار بگذارید، به یکباره کشف می کنید که بهائیت دین نیست، بلکه سکوی پرش به بی دینی است!

«بهائیت .. از فراز دین به مثابه یک تنگنای تاریخی می جهد... و برای دین گریزان راه و راهواره ای آماده می کند» [200]

مطلب از دید بهائی ساده است. آن دینی که شما درباره اش می نویسید که: «خود زندگی است» [18] دین قرون وسطایی است یا دقیق تر: تصور قرون وسطایی از دین است. چنین دینی هم زوایای زندگی فردی و جمعی را پر می کند، درحالی که در دنیای مدرن، دین در کنار علم، هنر و فلسفه، فقط یکی از زمینه های آگاهی بشری است و اعتقادات دینی به حیطۀ شخصی محدود شده است. اما انسان اجتماعی به اعتماد و هم پیمانی برای گسترش موازین انسانی و بهبود اجتماعی نیاز دارد. امروزه بسیاری میهن دوستان ایرانی با توجه به آنچه به نام دین بر ایران روا می رود، بکلی منکر نیاز به دین هستند. شاید برایتان جالب باشد که بدانید که این درست موضع بهائی است! بدین معنی که از نظر بهائیت نیز بی دینی بهتر است از دینی که موجب دشمنی و خشونت گردد. اما از طرف دیگر بدون دینی که موجب اعتماد اجتماعی و هم پیمانی در جامعه شود، جامعه به فاجعه ای سقوط می کند که در ایران امروز شاهد هستیم.

دین نیز مانند دیگر زمینه های آگاهی انسان، رشد می کند. اگر در نظر گیریم که «علم» از جادوگری و جادوکاری، مرحله به مرحله رشد کرد تا به بلوغ امروزی رسید، چرا برای دین مراحل رشد قائل

نباشیم؟ بدین مفهوم بهائیت نه سکوی پرش به بیدینی، بلکه خواستار برداشتی نوین و مدرن از دین است و بدین وسیله میتواند جامعه را از «تنگنای تاریخی» [200] ادیان گذشته رها کند. دینی که نه به حیطه علوم تجاوز می کند و نه مانع رشد اندیشه فلسفی است، بلکه هدفی جز تقویت اعتماد میان اعضای جامعه بعنوان زمین هم پیمانی برای حفظ میراث فرهنگی، کسب دست آوردهای انسانی و طرافت اخلاقی ندارد. با چنین نگرشی «اندیشیدن به بهائیت» نه تنها «گونه ای عبثکاری» [174] نیست، بلکه برای هر ایرانی میهن دوستی ضرورت لحظه است.

شاید بدفهمی درباره رفتار و منش بهائیان باعث شده تصور کنید، بهائیت سکوی پرش به بیدینی است. زیرا دینداری بهائیان نسبت به دینداری در ادیان گذشته کاملاً دگرگون شده است. زندگی پیروان ادیان قرون وسطایی مملو از رفتار به موازین مذهبی بود و در آن کمتر جایی برای اندیشه، علم و حتی هنر باقی بود. برای یک مسلمان آنچه واقعاً موجب رستگاری می شود فقط رفتار به واجبات دین است، اما بهائیان (مانند اغلب دینداران در جوامع پیشرفته) نه تنها برای دین، بلکه برای آموزش علمی و هنرورزی و کوشش برای بهبود زندگی خود و دیگران نیز ارزش قائلند و می کوشند زندگی را با استفاده از هم آگاهی های بشری به گستردگی و نیکی هرچه بیشتر شکل دهند و به وظایف شهروندی در جامعه خود عمل کنند.

با شناخت از بهائیت، چنانکه هست و نه با تکیه بر پیشداوری ها، دیگر نیازی نیست که برای دفاع از آن به کارهای قهرمانانه مانند «زالال کردن و لایروبی دریای ایمان» دست زنیم. نمونه کوچکی دیگر اینکه می نویسید: «حقیقت نه یک چهره، بل چهره ها، نه یک معبد، بل معابد دارد!» [218] و این کاملاً مخالف آموز بهائی است که در زمان و مکان مشخص به «حقیقت واحد» باور دارد. بدین توضیح که از آنجا که خرد نزد هم انسان ها یکسان عمل می کند، با غلبه بر پیشداوری می توان و باید به کمک علم و اندیشه به شناخت مشترکی از هر پدیده ای دست یابیم. این روشی است که در دو سه سد گذشته در علوم طبیعی مورد استفاده بوده و هم دست آوردهای دانش نوین مدیون آن است. حال اگر این روش را در مورد پدیده های اجتماعی و دینی نیز بکار بریم به «حلقه مفقوده» ای دست یافته ایم که می تواند به اختلاف عقاید و تعصب در باورها خاتمه دهد و راه را برای تفاهم و همبستگی انسانی باز کند.

بگذریم، کوتاه آنکه اجازه دهید بگویم، شما به هر وسیله ای دست

یازیده‌اید تا از بهائیت دفاع کنید، مگر خود آموزه های بهائی! برای نمونه، می نویسید: «در نگرش بهائی، انسان به جای چیرگی بر دیگری باید بر خود چیره آید.» [219] درحالیکه هر کتابخوانی می‌داند که «چیرگی بر خود» آموز اصلی نیچه است، چنانکه آن را در «چنین گفت زرتشت» دستکم پنج بار تکرار کرده است! (2) اما آموز بهائی نیست و بهائیت نه انسان را موجودی غریزی می‌داند و نه موجودی که باید همواره با «دَد درون» (3) مبارزه کند، بلکه باور دارد (و بهائیان خود نمونۀ زندۀ این آموزه‌اند) که به کمک تربیت می‌توان فضایل انسانی را به «طبیعت ثانوی» بدل کرد، تا، چنانکه اشاره شد، بدرفتاری را نفس مجازات و توهینی به مقام والای خود بیابد.

در خاتمه برای رعایت اختصار ناگزیر از اشاره به یکی دو نمونه‌ای هستم که در آنها شما متأسفانه ویژگی‌هایی به بهائیت نسبت داده اید که ناشی از سوءفاهم اند! مهمترین نمونه همانا «عدم مداخله سیاسی» است. می نویسید:

«آن را آموزگاران بهائی بر ساختند.. تا هم خود را محفوظ بدارند و هم آن که افراد جامعۀ آینده را با ارزش های خشونت پرهیز آشنا کنند..» [142] و در ستایش از این «آموزه» از هیچ چیز فروگذار نکرده اید. آن را «یک آموزۀ اندیشیده شدۀ دینی» «یک طرز زندگی اجتماعی مستقل» [145] «یک تمهید فراگیر اجتماعی» [149] و بالاخره: «تمکینی کنش‌گرانه و پیش برنده» [149] خوانده‌اید!

از خود می پرسیم آیا برای خود شما شگفت انگیز نیست که چگونه در عین ستایش از دمکراسی یونانی بعنوان «برآیند مشارکت شهروندان در امر سیاسی» در مورد بهائیان «عدم مداخله در سیاست» را چنان «آموزه ای عام و فراگیر» می یابید که «می توان به فرهنگ های مختلف پیش نهاد داد.»! [150]

آیا واقعاً می توانید به خوانندگان خود توضیح دهید که این چگونه «تمکینی» است که به پیشرفت اجتماعی کمک می‌کند؟ آیا عدم دخالت در سیاست چنانکه شما بیان می کنید همسایۀ تقیه نیست؟ آیا چنانکه خود شما دقت کرده اید، به «گونه ای محافظه کاری و در خود فرو رفتگی» [204] منجر نمی‌شود؟

آنچه به بهائیان مربوط می شود آنان سیاست را هم مانند علم در حال تکامل می بینند. از بدویت خودکامگی تا دمکراسی پیشرفته، «سیاست» نیز راهی دراز پیموده، تا امروز که در دمکراسی‌ها، گفتگوی

پراعتقاد میان شهروندان، بنیان اصلی آن را می‌سازد. بنابراین باید بتوانیم مشارکت در آگاهی سیاسی را از مبارزه برای کسب قدرت تمیز دهیم.

اگر جامعه بهائی در راه کسب قدرت سیاسی بکوشد بدین معنی است که در راه تشکیل حکومتی مذهبی یعنی بدترین نوع خودکامگی می‌کوشد و گفتن ندارد که چنین کوششی در تضاد با آموزه های بهائی در جهت پیشرفت به سوی جامعه ای انسانی و دمکراتیک قرار دارد.

از طرف دیگر محکوم کردن به «عدم دخالت در سیاست» به معنی شرکت نکردن در گفتگوی اجتماعی و این بزرگترین ظلمی است که می‌توان بر جامعه ای روا داشت. ماجرای تحمیل عدم دخالت در سیاست در تاریخ بهائی روشن است. بهاءالله بنیانگذار این آیین پیروان را همواره به اعلام دلاوران^۱ آموزه های بهائی و «خودبیانگری صریح»^[204] سفارش کرده است:

«.. بشنوید آواز این زندانی را، بایستید و بگوئید شاید آنانکه در خوابند بیدار شوند.»

عبدالبا به هنگام انتخابات مجلس دوم به بهائیان سفارش کرد در انتخابات شرکت گسترده ای داشته باشند، اما پس از آنکه در نظامنامه انتخابات، شرکت غیرمسلمانان ممنوع گردید و اتهامات مبنی بر اینکه مشروطه خواهی پوششی برای ترویج «بابیگری» است، به نهایت رسید، عبدالبا خروج بهائیان از عرصه سیاست ایران را گامی در جهت قوام مشروطیت دانست. متأسفانه اوضاع کشور از آن پس تا بحال هیچگاه به چنان فضای بازی اجازه نداده است که بهائیان بتوانند در آن آزادانه آرا و پیشنهادات خود را به داوری همگانی بگذارند. شاهد آنکه حتی در دوران پهلوی هیچگاه نتوانستند مجوز رسمی برای نشریه ای درون سازمانی بگیرند.

دوست عزیز، کلام آخر اینکه، هرچند حسن نیت شما برای دفاع از بهائیان ستایش انگیز است، اما اگر این دفاع نه خردمندانه، بلکه توجیه گرانه باشد، ثمره ای نخواهد داشت. نمونه آخر آنکه شما به عدم شرکت زنان در بیت‌العدل اشاره کرده‌اید. خود بهائیان از آنجا که این تدبیر با علم و خرد همخوانی ندارد با آن مشکل دارند، آنگاه شما به توجیه آن برخاسته می‌نویسید: «زنان را با بیت‌العدل چه کار؟ آنان در بیت‌العشق اموری بس حیاتی‌تر در پیش روی خود دارند.»^[214]

با پوزش از صراحت لهجه و با آرزوی آشنایی هرچه بهتر با آموزه های بهائی برای همایران دوستان

[شماره صفحه کتاب تأملات دیرهنگام، نشر فروغ، 2019]

(1) کنت دوگوبینو، سه سال در ایران، ترجمه ذبیح الله منصوری، ص 20 ، 162

(2) فریدریش نیچه، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، آگاه، ص 7، 47، 78، 300، 302

(3) همانجا، 471

فاضل غیبی

آیا می‌توان بر «دینخویی» ایرانی غلبه کرد؟ از فاضل غیبی

آرامش دوستدار «دینخویی» را بدرستی مهم‌ترین مانع ایرانیان در راه پیشرفت دانسته است. او دینخویی را «برخوردی عاری از سنجش و شک با امور» (1) تعریف می‌کند. یعنی اینکه نتوانیم در باورهای که دین در ما نهادینه کرده شک کنیم و در آنها بازنگری نماییم. البته چنین برخوردی نه ویژگی عوام است و نه منحصر به افراد مذهبی:



«دینخویی که زمانی از شکم دین زاده، در دامن آن .. بالیده، در روزگار ما .. به نوعی استقلال نیز دست یافته است. نه فقط مؤمن .. منحصراً به گونه‌ای می‌پرسد و یاد می‌گیرد که از پیش قرار است بپرسد و بیاموزد؛ یعنی به گونه‌ای که جهان‌بینی دین‌اش را لااقل نقض نکند، بلکه هر مارکسیست مکتبی نیز که مارکس برایش «کاشف قوانین ازلی و ابدی» تاریخی-اجتماعی است..» (1)

بنابراین «دینخویی الزاماً با دین به مفهوم تاریخی یا متداول آن

و نیز با پارسایی اصیل که از شرایط دین است کاری ندارد.»(1)، بلکه به شیوۀ برخورد ما با آرا و عقاید گذشتگان نظر دارد.

پس از فاجعۀ انقلاب اسلامی، طبیعی می بود، که ایرانیان از هر مذهب و مکتبی به خود آمده، در باورهای خود از مذهبی گرفته تا سیاسی شک کنند و در آنها تجدید نظر نمایند. اما شگفتا که نه تنها چنین نشده است که بازار مذهبزدگی گرم تر شده و شنوندگان سخنگویان اسلامی فزونی یافته است. اگر مردم مسلمان از دیدن قیافۀ آخوندها بیزارند و پس از آنکه مسجد به پایگاه حکومت اسلامی بدل شده است، از رفتن به آن خودداری می کنند، اینک به کمک دستگاه تبلیغی حکومت اسلامی و استفاده از شبکۀ یوتیوب دهها «فیلسوف»، «پژوهشگر» و «استاد» نسل جدید (مانند: رائفی پور، آقامیری، عباسی...) بویژه ذهن میلیونها جوان ایرانی را بمباران می کنند. در خارج از کشور نیز کسانی مانند سروش، کدیور، شبستری... با سخنرانی در بهترین دانشگاه های اروپا و آمریکا در این ارکستر نوای «منادیان اسلام نوین» را می نوازند.

برخی مهاجرت میلیونی ایرانیان فرهیخته به خارج از کشور و نزول سطح هوشی ناشی از آن در جامعۀ ایران را زمینۀ رشد جریانات درویشی، عرفانی و نمایشات چندش آآور خرافی می دانند. اما واقعیت این است که از یک سو نارسایی انتقاد مذهبی و از سوی دیگر مجازات مرگ برای ترک اسلام، مسلمانان را وامی دارد، که همواره بدنبال اسلامی باشند با چهرۀ بهتری از «اسلام وحشی بدوی»، که چهل سال است بر ایران حکومت می کند. با توجه به این نیاز، هر ملایی به ظاهری دیگر بساطی گسترده و همان جنس را به شیوه ای دیگر ارائه می کند. از این رو «اسلام فروشی» را می توان بازاری دانست که در آن انبوهی از حجره های رنگارنگ در حال «مهندسی افکار عمومی» هستند.

امروزه پرمشتری ترین حجره در این بازار را «عرفان فروشی» تشکیل می دهد. جالب است که نه تنها کسانی که از مذهب رسمی بریده اند مشتریان این حجره اند، بلکه حتی انبوهی از چپهای پیشین نیز به انگیزۀ آشنایی با ادیبان و سرایندگان بزرگ ایرانی خریدار «فیلسوفان عارف» شده اند.

به منظور آنکه عیار واقعی فریبکاران یاد شده را دریابیم به نمونه ای نظر کنیم. نامدارترین «فیلسوف عارف مشرب» حسین الهی قُمشه ای است. او با تسلط بر چهار زبان و از بر کردن صدها بیت، در سخنرانی های پرشمار خود، در نهایت خوشببینی، ارزشهای والای انسانی و اجتماعی را به کمک سرایش سرایندگان بزرگ ایرانی توصیف

می‌کند. قمشه‌ای هدف خود را نهادینه کردن «دانایی، زیبایی و نیکی» در جوانان اعلام کرده است. منتها او با استناد بر آیاتی از قرآن می‌خواهد القا کند که این ارزش‌ها از اسلام سرچشمه گرفته‌اند، که نه تنها هم‌اکنون ادب و اندیشه ایرانی را سیراب کرده است، بلکه حتی اندیشمندان بزرگ جهانی نیز در نهایت چیز دیگری نگفته‌اند، جز آنکه در قرآن نیز آمده است!

تنها اشکال کار اینجاست که ما ایرانیان چهل سال است که با اسلامی طرفیم که جز شاعت و جنایت نمی‌داند و متولیان آن حاضر نیستند به خاطر انسانیت سرسوزنی از تعداد شلاق‌ها، سال‌های زندان و شدت شکنجه بر دگرباوران بکاهند. حکومتگران اسلامی با استناد بر قرآن و تأکید بر اینکه «جز این اسلامی نیست!»، حکومتی را بر ما ایرانیان تحمیل کرده‌اند، که به تبه‌کاری، بیداد و انسان‌ستیزی در تاریخ بشر بی‌سابقه است.

گفتن ندارد که قمشه‌ای در سخنرانی‌های خود در داخل و خارج از کشور همیشه پرچم حکومت اسلامی را در برابر خود می‌نهد و هیچگاه سخنی در انتقاد از رفتار حکومتگران اسلامی و انتقاد از آنچه با ایران کرده‌اند، بر زبان نمی‌آورد. بنابراین باید پذیرفت که او مانند هم‌اکنون دیگر همکارانش نه تنها به عمد دربار اسلام دروغ‌پردازی می‌کند، بلکه از همه‌گونه پشتیبانی حکومت اسلامی نیز برخوردار است.

روشن است که دروغ‌گویی بیش‌رمان‌ها ملایان نه با خمینی شروع شد و نه با قمشه‌ای پایان خواهد یافت. از اینرو دیگر کافی نیست که بگوییم هر کوشش مبلغان اسلام برای آنکه چهره‌ای دیگر از اسلام بدوی نشان دهند، دروغین و فریب‌کارانه است، بلکه این گامی در جهت غلبه بر «دین‌خویی» است که نشان دهیم آنچه ملایان در وصف «اسلام رحمانی» می‌یافتند از کجا دزدیده‌اند.

در این میان جالب است که چون به سخنان قمشه‌ای دقیق شویم و آنها را با دیگر خطوط فکری و مذهبی مقایسه کنیم، شگفت‌زده خواهیم شد، که ببینیم گویی او موبمو تبلیغ بهائیت می‌کند! زیرا آنچه می‌گوید، نه تنها خلاف اسلام، بلکه متضاد با آن است، اما دقیقاً با آموزه‌های بهائی همخوانی دارد. تنها بعنوان نمونه:

جستجوی حقیقت، ترک تعصب و مدارای مذهبی، مهرورزی بی قید و شرط بجای خشونت، بخشندگی بجای انتقام، دوری از ناراستی و استواری بر راستی بعنوان بزرگترین پاسدار سرافرازی انسانی، سرخوشی در زندگی

و ستایش شادی، جستجوی حقیقت، تکیه بر مقام والای انسان، ستایش مقام والای زنان، ایران دوستی در عین جهان‌وطنی، برداشت نمادین از نوشته‌های مذهبی، تکیه بر پرورش اخلاقی بعنوان مهمترین اهرم پیشرفت اجتماعی... (2)

حال اگر بیاندیشیم که اینها در فرهنگ دیرین ایرانی ریشه دارند و در بهائیت در واقع با زنده شدن آنها در دوران معاصر روبرویم، به حقیقت مهمتری مرسوم و آن اینکه در گذشته نیز اسلام‌پناهان برای پوشاندن انسان‌ستیزی اسلام، اندیشه‌های والا و فرازهای انسانی در آثار اندیشمندان و سرایندگان ایرانی را به اسلام نسبت داده‌اند و به دروغ چهره‌های درخشان تاریخ ایران را «مسلمان» کردند. چنانکه الهی‌قمشه‌ای نیز چنان وقیحانه راه آنان را ادامه می‌دهد، که مثلاً حتی ادعا می‌کند که فردوسی و خیام مسلمانانی عارف‌مسلك بودند که اولی افسانه‌هایی به هدف «نهی از منکر و امر به معروف» نقل کرده و خیام را دغدغه‌ای جز «می معنوی» نبوده است!

بنابراین «رمز موفقیت» متولیان اسلام، این است که با دزدیدن اندیشه‌ها و رگه‌های فکری در کشورهای زیر سلطه خون‌آلود خود توانستند از توحش عربی هویتی اسلامی دست و پا کنند. اما چگونه ممکن بود آنان به چنین جعل بی‌نظیری موفق شوند؟

هر آیین و مکتبی در دنیا از چهره و درونمایه‌ای مشخص برخوردار است. زیرا «منطقی» نیست که آیینی و یا مکتبی، دو آموزه متضاد را نمایندگی کند. اما منطقی اندیشیدن در انسان نهادینه نیست و بشر پس از چند صدهزار سال تکامل اجتماعی، تازه در دوران شهرنشینی توانست رفته رفته منطقی بیاندیشد و آگاهانه اصولی را که نخستین بار در آثار ارسطو بازتاب یافت بکار بندد.

پس از آن نظامات فکری از ساختاری منطقی برخوردار شدند و نمی‌توانستند جزئی را که در تضاد با اجزای دیگر باشد در خود بپذیرند. اما اسلام از آنجا که از دوران بیابان‌گردی و پیشاشهرنشینی برخاست و بدین سبب با منطق بیگانه بود، می‌توانست هر پدید فکری دیگری را «اسلامی» کند. از این راه در طول قرن‌ها و دزدی‌های مداوم تا به امروز، باتلاقی فراهم آمده که در آن همه نوع خطوط و جریان‌ات فکری (از زرتشتی تا مزدکی و از مدرن تا سوسیالیستی) یافت می‌شود، اما از آنجا که آنها در باتلاق اسلامی با هم هیچگونه رابطه منطقی ندارند، مسخ می‌شوند و بدین سبب که از تعامل با دیگر اجزا درمی‌مانند، نیروی حیاتی خود را از دست می‌دهند. بدین سبب اسلام نه تنها

نتوانست مانند هم دیگر ادیان تکامل یابد و همچنان بدویتی ماند که بود، بلکه به مسخ دیگر جریان‌ات فکری و زوال اندیشه در کشورهای اسلامی دامن زد.

از این نظر ترک «دینخویی» می‌تواند بدین روش صورت پذیرد که با تکیه بر اندیشه و اخلاق انسانی، «ایرانی» و «اسلامی» را از هم تمیز دهد. زیرا «دینخویی» مورد نظر آرامش دوستدار چیزی جز آن نیست که خردمندانه در باورهای که دیگران (پدر و مادر، آموزگاران، پیشوایان دینی و اندیشمندان گذشته...) در ما نهادینه کرده‌اند، تجدیدنظر کنیم و بکوشیم، خود را از «نابالغی خودخواسته» (کانت) رها نماییم. این همانست که نیچه نیز با توجه به بارهای فکری که در کودکی و جوانی بر انسان هموار می‌شود، او را در این مرحله «شتر باربر» خوانده است و خواستار آن است که او خود را از آنچه دیگران بر ذهنش سوار کرده‌اند برهاند و همچون «شیری در صحرای اندیش خود» جولان نماید، تا به پاکی و راستی «کودکانه» برسد و زاینده اندیشه‌های نوین گردد.

به عبارت دیگر بر دینخویی عملاً چنین می‌توان غلبه کرد که در هر مورد و مطلبی در حد امکان از دانسته‌های موجود آگاهی یابیم و بدون آنکه رأی کسی را بنا به اقتدار معنوی، پیشوایی مذهبی و یا حتی کاردانی علمی بپذیریم به کمک آگاهی‌های موجود و اندیش مستقل خود به جستجوی حقیقت بکوشیم.

آرامش دوستدار هرچند که تأیید می‌کند که هر فردی «قابلیتش را دارد و باید به سهم خود با بردباری بجوید و بیابد که چگونه می‌توان پرده از سیمای سدچهره دینخویی برداشت» اما دغدغه اش نه دینخویی عوام، بلکه دینخویی خواص است:

«دینخویی، در حدی که مدعی فهمیدن به معنای جدی آن است، نه از آن عوام بلکه منحصر به خواص است.» (1)

براستی نیز «خواص» (نخبگان) تنها زمانی شایسته این نام هستند که اندیشه‌ای نوین و سوای گذشتگان به میان آرند، وگرنه تکرار و استناد به گفتار «بزرگان» از هر «عامی» برمی‌آید. چنین است که طبعاً غلبه بر دینخویی وظیفه‌ای است تاریخی که نخبگان جامعه با عمل بدان می‌توانند به شمار هرچه بیشتری به پیشروان فکری بدل گردند. چنانکه در تاریخ اروپا نیز تا همین یکی دو سد پیش شمار رهیدگان از دینخویی انگشت شمار بود. تا آنکه اندیشمندان بزرگی

در هم‌رشته‌ها طرحی نو درافکندند و راهنمای گروهی هرچه بزرگتر از نخبگان شدند.

در ایران، چنانکه اشاره شد، راه غلبه بر دینخویی (نه غیرممکن، اما) بسیار دشوار است. زیرا نخست باید میراث فرهنگی خود را از جل و تصرف اسلامی برهانیم، تا سپس بتوانیم آرای گذشتگان را با خردمندی انتقاد کنیم و به افق‌های نوینی دست یابیم.

از این نظر شایسته می‌بود که اندیشمندان معاصر ما در این راه پیشگام شوند و بویژه خود آرامش دوستدار پس از بررسی گسترده دینخویی، راه‌های غلبه بر آن را روشن کند. اما دوستدار با وجود آنکه بسیاری از او خواسته‌اند که از «دردشناسی» به «درمانگری» روی آورد، تا بحال چنین نکرده است. اشارۀ زیرین شاید روشنگر علت آن باشد:

آرامش دوستدار در نوشتار «فروپاشی وحدت سه‌گانۀ ایران در اسلام» هرچند «خیال‌های حریری و احساس‌های رؤیایی و انسان‌دوستانۀ» حافظ را می‌ستاید، اما از این دفاع می‌کند که: او «قرآنی می‌اندیشیده» و «فقط از سر عناد یا به زور آرزو می‌شود تأثیر قرآن را در حافظ انکار کرد.» (3)

دوستدار که هم دیوان حافظ و هم قرآن را می‌شناسد، باید بداند که میان بدویت انسان‌ستیز قرآن و انسان‌دوستی والای حافظ نمی‌تواند کوچکترین رابط‌های وجود داشته باشد، بلکه تأثیرپذیری حافظ از قرآن دروغی است که ملایان پراکنده‌اند و در واقع توهینی به اوست.

توگویی دوستدار نیز بر این تضاد آگاه باشد، برای به کرسی نشاندن حکم خود ابتدا (ظاهراً به مصداق لقمان حکیم!) ادعا می‌کند که: «اگر انگیزه‌های ناآگاه آدمی ایجاب کنند، بسیاری از چیزها می‌توانند از ضد خود برآیند.» (2) بدین معنی، حافظ که می‌سرود: «من از بازوی خود دارم بسی شکر، که زور مردم آزاری ندارم..»، نگرش خود را از قرآنی برداشت کرده است که به کشتن کافران و چهار پاره کرده مفسدان فرمان می‌دهد!

قابل تصور نیست، که آرامش دوستدار توجه نداشته باشد، میان انسان‌ستیزی قرآن و انسان‌دوستی حافظ دوران دراز تکامل بشری از بدویت بیابانگردی به شهرنشینی متعالی طی شده است. به هر حال او پس از این، به هدف اثبات «قرآنی اندیشی» حافظ، به دستاویزی متوسل می‌شود که بارزترین نشانۀ دینخویی است و آن همانا استناد

به فلان شخص معروف و یا صاحب‌نظر مشهور است!

فرا‌تر از این، دوستدار در تأیید خود بجای استناد به حافظ‌شناسانی مانند، فروغی، غنی، قزوینی، خانلری و معین ... به دو نفری استناد می‌کند که اتفاقاً در این مورد بهیچ‌وجه صلاحیت ندارند:

– اولی، گوته است که روشن است آشنایی او با فارسی و عربی نمی‌توانست چندان باشد که در این باره داوری کند و جز نقل شنیده‌های خود کاری نکرده است.

– دیگری، بهاء‌الدین خرمشاهی، ملایی کلاهی است که با نوشتن 12 کتاب درست به هدف دامن زدن به همین دروغ و قیحانه گوی سبقت را از ملایانی مانند مرتضی مطهری ربوده است.

آیا آرامش دوستدار نمی‌داند که هیچ دیوانی به اندازه دیوان حافظ مورد جعل و تصرف و تجاوز ملایان نبوده است و «حافظ قرآن» دروغی است که به کمک جعل چند بیت به او بسته‌اند؟ وانگهی، امروزه حتی یکی از نوملایان به نام آقامیری می‌گوید، حفظ‌کردن کاری «احمقانه» است و قرآن را باید فهمید نه آنکه حفظ کرد! با این وصف، آیا توهینی به هوش و درایت حافظ نیست که او را حافظ قرآن بدانیم؟

اگر دوستدار بدین می‌اندیشید که حافظ چگونه مسلمانی بوده است که حتی یک بیت در ستایش محمد، علی، حسین ... نسروده، اما دیوانش پر است از ستایش «کاووس و کی»، «بهمن و قباد»، «پرویز و باربد»، «جمشید و فریدون» ... (4) نه تنها می‌توانست حافظ را از جعل و تصرف اسلام‌یون نجات دهد، بلکه نمونه‌وار شیو غلبه بر «دینخویی» را نیز نشان می‌داد.

فاضل غیبی

(1) آرامش دوستدار، دینخویی چیست؟، پژواک ایران

(2) ن.ک. به کتاب تازه منتشرشده: محمود صباحی، تأملات دیرهنگام در باب آغازگری باب و آموزگری بهائی، انتشارات فروغ.

(3) آرامش دوستدار، «فروپاشی وحدت سه‌گان» ایران در اسلام

(4) دلارام مشهوری، «حافظ دیوان» سرسامی یا فرزانه جاودانی، در «دو گفتار»، خاوران (پاریس)، 1379

