

اصلاحات دینی به عنوان مبحثی درون فرهنگی

محمد قانده



فصلی از کتاب در دست انتشار

ظلم، جهل و برزخیان زمین:

نجوا و فریاد در برخورد فرهنگها^۱

(۱۳۸۲)

جز در موارد درج عنوان و نشانی در سایت‌های دیگر، چاپ، تکثیر یا نقل تمام این مطلب با اجازه مؤلف مجاز است.

mGhaed@lawhmag.com

www.mGhaed.com

در صد سال گذشته، جمله "اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است" به حدی تکرار شده که اگر منبع آن، رمان جنایت و مکافات، ذکر نشود شاید کسانی گمان برند جمله‌ای است از متون مقدس. راسکولنیکف، دانشجوی اهل سن پترزبورگ و شخصیت اصلی رمان داستایوسکی، از روی استدلالی به اصطلاح عقلی دست به قتل فردی می‌زند که به نظر او شایستگی زنده ماندن ندارد (یک نفر دیگر را هم بناچار می‌کشد تا راز جنایتش مستور بماند). حرف داستایوسکی این است که کشتی عقل به ستاره قطبی وجدان نیاز دارد تا در طوفان عقل و ظلمت روح، راه را گم نکند.

اینکه جمله قصار یا شعار برگرفته از آن رمان تا چه حد پیام واقعی اثر را منعکس می‌کند موضوع بحث ما نیست. تاریخ فکرکردن بشر به معنویت برتر بسیار بیش از صد سال و هزارها سال پیشینه دارد، اما در این مدت، جمله قصار جنایت و مکافات بارها با این حرف محک خورده است: "به نظر داستایوسکی، بدون خدا وجدان وجود نمی‌داشت، گرچه او می‌دانست در میان آنهایی که خدا را می‌پرستند بسیاری آدمهایی که وجدان ندارند."^۲ اما این نظر هم جای بحث دارد. وجدان نوعی اعتبارنامه نیست که بتوان ادعا کرد فردی فاقد آن است. وجدان 'من برتر'^۳ و طرز تلقی‌ای است بازدارنده. هرگاه فرد احساس کند نیرویی بازدارنده در جهت مخالف برخی کششها که اخلاقاً منفی‌اند در او عمل می‌کند، می‌تواند مدعی باشد که دارای وجدان هم هست. خویشنداری طرز فکری است که باید آن را به فرد آموخت، یعنی او را شرطی کرد. فهرست خواستها و کششهایی را که باید با خویشنداری مهار کرد فرهنگها از بدو تولد فرد به او می‌آموزند. فروید معتقد بود خویشنداری در دفع نخستین آموزش عام در بازدارندگی است و همه اخلاقیات انسان بر پایه آن و به تبع آن شکل می‌گیرد.

فرد وقتی دست به انتخابی میان به خطر انداختن و نینداختن زندگی خود و دیگران می‌زند، وجدان خویش را داور گرفته است. در جنگهای بین ملتها و در کشمکشهای خونین درون ملتها، بسیاری از اهل دیانت در پیشگاه وجدان

¹ Mohammad Ghaed, "Religious Reform as an Intercultural Discourse"; a chapter from *Injustice, Ignorance and the Purgatory: Cry and Whisper in the Dialogue of Cultures*, (2003; to be published).

^۲ ی. کاریاکین، بازخوانی داستایوسکی بر اساس نقد جنایت و مکافات، ترجمه ناصر مؤذن (پیام، ۱۳۵۳)، ص. ۱۱۶.

³ super-ego

خویش، به عنوان تجلی خداوند، نتیجه می‌گیرند که ظلم بهتر از فتنه است. این در واقع انتخابی است در حیطة فرهنگ فرد و مربوط به منافع او، و نیز به درک او از زبان و واژه‌ها. بعدها دیگران، در قضاوتی بیشتر ناسوتی و کمتر لاهوتی، ممکن است چنین قضاوت کنند که چنین انتخابی به معنی تأیید وضع موجود و جانبداری از قدرت مستقر در برابر معارضان آن بوده است. انتقاد از سکوت پاپ در برابر فاشیسم و نازیسم در اروپا، و اصطلاح "آخوند درباری" در ایران، به چنین انتخابی در پیشگاه وجدان اشاره دارد. بر این قرار، ظاهراً حتی با وجود خدا باز باید مدام دنبال پاسخ این سؤال گشت که چه چیزی مجاز است و چه چیزی نیست، و حقیقت در کجا نهفته است. یعنی انسان در همان حال که جهت حرکت خویش در دریای حوادث را با ستاره قطبی وجدان تنظیم می‌کند، ناچار است خود ستاره قطبی را هم بیابد و مرز میان خیر و شر را تعیین کند. این معادله دشوار بیش از یک مجهول دارد و متغیرهای آن بریکدیگر اثر می‌گذارند.

اصطلاح "احساس تکلیف" از زبان مؤمنان بسیار شنیده می‌شود. تکلیف، در نهایت، احساس فرد است در قبال جهان بیرون، و دلیل اوست برای دست‌زدن به عمل، یا توجیه عملی که انجام داده. مؤمنان البته به نقش عقل و احساس فاعل در "احساس تکلیف" کم بها می‌دهند و این مفهوم را نوعی الهام و شهود به حساب می‌آورند که ممکن است در این یا آن فرد تجلی یابد. بر این قرار، فرد مؤمن قادر به ارتکاب عمل بد نیست و هرآنچه انجام بدهد مایه رضای پروردگار است زیرا به یاد او و به نام او انجام گرفته. منظور از مؤمنان، پیروان یک دین معین نیست. در سال ۱۹۹۵، مردان خداترس اسرائیل علیه اسحق رابین، نخست‌وزیر آن کشور که از ضرورت معامله‌ای تاریخی با عربها دفاع می‌کرد و می‌گفت باید زمینهایی داد و صلح گرفت، فتوای ارتداد صادر کردند و تپانچه در کف دانشجویی جوان نهادند تا او را بکشند. فتوادهندگان می‌گفتند چنین معامله‌ای در حکم ایستادن در برابر فرمان خداست که مرزهای جغرافیایی را در روز ازل تعیین کرده است. کسانی در آن جامعه ممکن است ضارب رابین را "خودسر" بنامند، اما می‌بینیم که دانشجوی یاغی رمان داستایفسکی همچنان در میان ما و در جهان ما تکثیر می‌شود و همه این "احساس تکلیف"ها در نهایت به انتخابهایی سیاسی و ایدئولوژیک برمی‌گردد. در حالی که انتخابهای ضد و نقیض را می‌توان بر پایه تکلیف الهی توجیه کرد، باید پرسید نظر خداوند درباره این همه اغتشاش و خودسری چیست؟

به نظر تری ایگلتن، استاد ادبیات انگلیسی دانشگاه آکسفورد، در حالی که انگار جهان، با برخورداری از نوعی خودمختاری، تابع قوانین خویش است و حساب آن از آفریدگار جداست، ظاهراً می‌توان عضو متعصب کلیسای انجیلی بود اما وجود خدا و مسیح را رد کرد. ایگلتن پیش‌بینی ساموئل تیلر کالریج، نویسنده و منتقد انگلیسی قرن نوزدهم را نقل می‌کند که خبر از تکوین نوعی "کشیش لائیک" می‌داد.^۴ لادریون معتقد بودند بشر هرگز به گنه حقیقت دست نخواهد یافت. در هر حال، بحث در باب جهان و حقیقت و هستی باید مبتنی بر اطلاعاتی باشد بسیار بیش از آنچه اکنون در دست داریم. هشتاد میلیون سال پیش، حیات بر کره زمین در اوج شکوفایی بود. ده میلیون سال دیگر شاید خورشید کم‌فروغ شده باشد و زمین بار دیگر برهوتی شود مانند سایر سیارات منظومه شمسی. به نظر حافظ، بر خطاهای قلم صنع باید چشم پوشید زیرا خداوند انصافاً زحمتش را کشیده اما نتیجه کار بهتر از این از آب در نیامده است. و اگر حیات بر کره زمین به راستی واقعه‌ای گذرا باشد، پس می‌توان دل خوش کرد که کاجی بهتر از هیچ است. کنفوسیوس در پاسخ به شاگردانش که از او درباره زندگی پس از مرگ سؤال کرده بودند گفت: "ما که هنوز درباره زندگی چیزی نمی‌دانیم چگونه می‌توانیم مرگ و دوران پس از مرگ را بشناسیم؟" و طبقه ماندارن‌های مسلط بر جامعه چین همچنان به کسی اجازه گشودن باب بحث درباره جهان دیگر را نمی‌دهد. در دنیایی که تعداد هرچه بیشتری از افراد به این نتیجه می‌رسند که خداوند ظاهراً دیگر کاری به جزئیات امور جهانی که آفریده است ندارد و

⁴ Terry Eagleton, "Having one's Kant and eating it," *London Review of Books*, 19 April 2001.

شاید کل منظومهٔ شمسی را پس از حاکم‌گرداندن قوانینی بر آن به حال خود رها کرده باشد، و لازمهٔ ایجاد و اعتبار نظامی اخلاقی دخالت مستقیم خداوند نیست، پس باید انتظار داشت که حتی مسلمانان هم از این تطوّر در جهان‌بینی تأثیر بپذیرند. می‌گوییم "حتی"، زیرا اینان قرار نبود به چنین فکری بیفتند، چون تغییر را پایان یافته تلقی می‌کرده‌اند. آنچه در صحنهٔ اندیشه‌ها در ایران به اصلاحات دینی شهرت یافته، نسبت به اهمیت موضوع، چندان مورد توجه واقع نشده است. دربارهٔ کسانی که در این زمینه پیشگام بوده‌اند شمار کتاب و مقاله‌ها چنان اندک مانده که می‌توان گفت نقد و انتقاد در این زمینه هنوز آغاز نشده است. دربارهٔ اقبال لاهوری، علی شریعتی و سخنرانان و معاصران فعال در این حیطه نظراتی تأییدآمیز از سوی هواداران، پیروان و مریدان آنها منتشر می‌شود، اما کسانی که نظری متفاوت یا مغایر آنها داشته‌اند گویی ترجیح داده‌اند کل بحث را نادیده بگیرند. حتی محاکمه و محکومیت برخی فعالان این گرایش سبب نشد که حرفی تازه از سوی کسانی که احتمالاً در این باره نظر دارند شنیده شود.

در حالی که مدافعان تفسیر سنتی از دین به اصل فطرت استناد می‌کنند، هواداران اصلاحات دینی بر عقل تأکید می‌ورزند. دستهٔ اول می‌گوید چنانچه انسان بر پایهٔ فطرت آزادی انتخاب داشته باشد، همان تفاسیری را ارجح خواهد دانست که پیشینیان ارائه داده‌اند. در این جهان‌بینی، فطرت تکیه‌گاهی چنان محکم تلقی می‌شود که نتیجه می‌گیرند محال است انسان به راهی جز آنچه رفته است برود. بر پایهٔ این جهان‌بینی، حقیقت به خودی خود و در هر حال و همواره وجود دارد و زایندهٔ عادات و خاطرات و فرهنگ فرد نیست.

نمایندهٔ طبیعی و اقتصاد فطری

ابن طفیل، طبیب و فیلسوف اندلسی، در قرن دوازدهم میلادی کتابی نوشت با عنوان *حیی بن یقظان* (به معنی 'زنده، پسر بیدار') در شرح احوال کودکی که تک و تنها در جزیره‌ای بزرگ می‌شود و صرفاً از راه عقل به کشف حقیقت نائل می‌آید - خیالبافی‌هایی فیلسوفانه که نه قابل اثبات است و نه قابل ابطال. در رمان مشهور *رابینسون کروزو* که دانیل دوفو در قرن هجدهم نوشت، مردی کشتی‌شکسته در جزیره‌ای به ابزارسازی می‌پردازد و تمدنی تک‌نفره ایجاد می‌کند. در داستان *خرابکاران*، نوشتهٔ گراهام گرین، مثنی پسریچهٔ شرور لندنی تصمیم می‌گیرند خانه‌ای کوچک را که در گوشه‌ای از محله‌شان در بمباران آلمانی‌ها سالم مانده است ویران کنند. در غیاب تنها ساکن آن که مردی است سالخورده، با آره و تیشه به جان ستونهای خانه می‌افتند و سپس طنابی به پشت کامیونی که راننده‌اش شبها آن را در مجاورت آلونک پارک می‌کند می‌بندند. صبح که کامیون حرکت می‌کند، از خانهٔ مرد مفلوک چیزی جز توالت آن در پائین حیاط باقی نمی‌ماند. در پایان داستان، انعکاس شعف آنها از فرو ریختن خانهٔ چوبی را در پوزخند رانندهٔ کامیون به قیافهٔ مرد خانه‌خراب می‌بینیم: وظیفهٔ ناتمام ماندهٔ بمبهای دشمن را بچه‌ها به انجام رسانده‌اند. مفهوم کمال در چشم بچه‌ها به معنی هرچه بیشتر صاف شدن محله است، نه کمک به زنده ماندن مردی مفلوک که اکنون جز دستشویی خانه‌اش جایی برای بیتوته کردن ندارد. فطرت بچه‌ها نشئت گرفته از خشونت کور طبیعت است: ترحم لازم نیست؛ هرچه را می‌تواند ویران شود باید ویران کرد.

در رمان *خداوندگار مگسها*، اثر ویلیام گلدینگ، نویسندهٔ انگلیسی که در سال ۱۹۸۳ جایزهٔ نوبل گرفت، هواپیمایی حامل جمعی پسریچهٔ دانش‌آموز ناچار از فرود اضطراری در جزیره‌ای غیرمسکونی می‌شود و فقط شماری مسافر خردسال از آن حادثه جان به در می‌برند. پسریچه‌های بی‌سرپرست و خودمختار دست به ایجاد چیزی شبیه حکومت می‌زنند. مبنای سلسله مراتب آنها قدرت بدنی و موفقیت فرد در سوار شدن به سر دیگران است. قدرتمندان قبیله بساط اطاعت محض از رئیس و پرستش قدرتهای فوق‌بشری راه می‌اندازند و کار پسرهای پرزورتر به شقاوت و حتی جنایت نسبت به اعضای ضعیف‌تر می‌کشد. پیام *خداوندگار مگسها* نفی عقیدهٔ رایج در باب فطری بودن رحم و مهربانی

در ذات کودکان است. در آن داستان می‌بینیم شفقت و اعتدال هم، مانند بسیاری خصایل فرهنگی دیگر، اکتسابی‌اند و آنها را باید به نسل جوان‌تر آموخت.

به تجربه می‌توان دید کودکان نه تنها فرشته نیستند، بلکه موجوداتی شرورند که گریه را لای در می‌گذارند، کله هر گنجشکی را که به دستشان بیفتد می‌کنند و به دیوانگان بی‌آزار سنگ می‌زنند. در جوامعی با ساختار طبقاتی بسته و سلسله‌مراتب ثابت، مانند بریتانیا و هند، یکی از دردسره‌های مریبان، حتی تا سطح کالج، دفاع از دانش‌آموزان تازه‌وارد در برابر اذیت و آزار سال‌بالایی‌هاست. بچه‌ها، اگر آنها را به حال خود بگذارند، نه تنها به معنی واقعی کلمه همقطاران‌شان را شکنجه می‌دهند، بلکه هر فرد بی‌دفاعی را قربانی شیطنتهای وحشیانه خویش می‌کنند. در *رمان بازار خودفروشی*، نوشته ویلیام تکرر، وقتی بچه‌های یکی از همکلاس‌هایشان را به سبب محل ولادتش مسخره می‌کنند، راوی نظر می‌دهد که آدم باید بار دیگر به یاد داشته باشد کجا به دنیا بیاید تا سرزنش نشود. تربیت اجتماعی است که فرهنگی مغایر فطرت طبیعی در کودکان پدید می‌آورد و آنها را، به معنی دقیق کلمه، تبدیل به بچه آدم می‌کند و از زجر دادن دیگران باز می‌دارد.

در واقعیت تاریخی، تنها یک بار اندک مجال برای درک چند و چون فطرت، و سنجش نیروی فطرت فراهم شد. در سال ۱۷۹۸، شکارچیان در جنگل بولونی در فرانسه پسری یافتند که ظاهراً سالها مانند جانوران وحشی سر کرده بود. بزرگ شده بود اما بدون مری، و یک‌تنه موفق به بقا در طبیعت شده بود اما بدون آنچه تمدن به معنی ابزارسازی و زبان و تفکر خوانده می‌شود. پزشکی فرانسوی به نام دکتر ایثار تربیت کودک وحشی را بر عهده گرفت و تا حدی توانست او را اهلی کند. اما اهلی‌شدن کودک وحشی به یادگرفتن پاره‌ای کارهای ساده روزانه از قبیل لباس پوشیدن و شستن خویش محدود ماند و او تا پایان عمر کوتاهش از حد جانوری دست‌آموز فراتر نرفت.^۵

نتیجه‌ای که از تجربه کار با کودک وحشی می‌توان گرفت این است که آنچه به عنوان فطرت انسانی می‌شناسیم کیفیتی فردی نیست. فطرت قابلیت است؛ فرهنگ نتیجه پرورش قابلیت‌هاست. در انسان توانایی تفکر وجود دارد، اما خود فکر حاصل قرن‌ها و انباشت تجربه انسان‌هاست. صحنه‌ای موز در فیلم *اودیسه ۲۰۰۰* این تطوّر را به تصویر می‌کشد: نخستین استخوانی که انسان پس از خوردن جانوری که شکار کرده بود به دست گرفت پیش‌درآمد ابزارهای بسیار پیچیده‌ای شد که دهها هزار سال بعد ساخت. کودک وحشی اگر در جامعه تک‌نفره‌اش در جنگل بولونی ده هزار سال عمر می‌کرد، گرچه بینهایت نامحتمل است اما شاید با حالتی شبیه رابینسون کروزو، موفق به ساختن پیلانو، کشف رابطه بین اعداد و استفاده از ریاضیات در موسیقی می‌شد — ابداعاتی که، به عنوان مجموعه‌ای به هم پیوسته، انسان هومو ساپینیس در چند قاره و طی چندین هزار سال از عهده ابداع آنها برآمده است.

با تردید می‌گوییم شاید موفق می‌شد، زیرا چنین روندی حتمی نیست. قانون احتمالات می‌گوید اگر در دیگر سیاره‌های منظومه شمسی حیات پا بگیرد، احتمالی ناچیز وجود دارد که پس از هشتصد میلیون سال، مثلاً در مریخ، موجوداتی شبیه انسان دارای تمدنی شامل دین و معماری و فلسفه و شعر باشند. حتی یونانیان و رومیان قادر نبودند چند عدد را با سرعتی که امروز برای ما عادی است جمع کنند و هزارها سال طول کشید تا انسان، که پیشتر فیلسوف و شاعر هم شده بود، توانست صفر را ابداع کند و چهار عمل اصلی به معنای امروزی ممکن شود. بنابراین، آنچه در مباحث ما تسامحاً "فطرت" خوانده می‌شود در واقع مجموعه عادات و فرهنگهایی است که تا حد بسیار زیادی برآیند جایگشت‌ها بر پایه قانون احتمالات، و نتیجه تصادف و تقارن در وقایع‌اند. قانون احتمالات در طبیعت تضمین

^۵ بر پایه این داستان واقعی، فرانسوا تروفو، فیلمساز فقید فرانسوی، در سال ۱۹۷۰ فیلمی با عنوان *کودک وحشی* ساخت. این فیلم پایان زندگی کوتاه پسرک را نشان نمی‌دهد و با اظهار امیدواری دکتر ایثار (که خود تروفو نقش او را بازی می‌کند) به آموزش هرچه بیشتر او پایان می‌یابد.

^۶ permutations

نمی‌کند که تنها نتیجه ممکن تصادفها و تقارنها همین بوده که هست، هرچند که برخلاف نظر برخی نظریه پردازان پست مدرن، نمی‌توان گفت که آنچه اتفاق افتاده کم‌اهمیت است چون می‌توانست اتفاق نیفتاده باشد.

در جامعه‌ای مانند ایران تمایلی شدید، و زیانبار، وجود دارد که امور اجتماعی و مقوله‌های روانشناسی را فلسفی کنند. اما انسان همراه با آزادی و علم و دین به دنیا نمی‌آید و اگر قرار باشد شخصاً به چنین مقولاتی دست یابد، باید دست‌کم چندین هزار سال عمر کند. در جایی ثبت نشده است که کودک وحشی جنگل بولونئی حرفی از رموز طبیعت زده یا از اسرار خلقت ابراز شگفتی کرده باشد. می‌توان گفت به احتمال قریب به یقین اگر صد کودک دیگر هم در توحش جنگل بزرگ شوند حتی یکی از آنها در طول عمر خویش از حد اعمال غریزی فراتر نخواهد رفت. فکر انتزاعی ما حاصل پنج‌هزار سال کتابت است و ارتباط چندانی به تأملات اجدادمان در غار ندارد.

برای پرهیز از غرق‌شدن در نظریه‌های انتزاعی، از مورد واقعی دیگری کمک بگیریم. یکی از مدافعان سرسخت سنت و فطرت، شیخ فضل‌الله نوری بود. در شب‌نامه‌هایی که علیه مشروطه‌خواهان نشر می‌داد بر پایه استنتاجات خویش اتهاماتی به آنها وارد می‌آورد و، از جمله، به این موارد می‌تاخت: اینکه می‌گویند باید فروعی از شریعت را تغییر داد؛ "اباحه مسکرات، اشاعه فاحشه‌خانه‌ها و افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان"؛ صرف وجوه روضه‌خوانی و وجوه زیارت در ایجاد کارخانجات و ساختن جاده و احداث راههای آهن و جلب صنایع فرنگ؛ اینکه تمام ملل روی زمین باید در حقوق مساوی بوده ذمی و مسلم خونشان مساوی باشد؛ آتشبازی، عادات خارجه، هورا کشیدن و کتیبه‌ها [پلاکاردها]ی "زنده‌باد مساوات" و "برادری، برابری"؛ نشر دادن عقاید مزدکیان، از جمله، کلمه آزادی؛ رواج فنون فحشا و فسق و فجور که زنها لباس مردانه بپوشند و به کوچه و بازارها بیفتند؛ و اینکه روزنامه‌چی‌ها می‌گویند باید در ایران مجلسی باشد مثل پارلمنت آلمان.^۷

شیخ فضل‌الله که جان بر سر این چالش گذاشت امروز اگر زنده می‌شد می‌دید بسیاری از آنچه احتمال وقوع آنها مایه وحشتش بود نه تنها واقعاً اتفاق افتاده، و نه تنها تحت نظامی اسلامی اتفاق افتاده، بلکه در برخی از آن موارد، مثلاً بالازدن شمار دختران مدرسه‌رفته از شماره پسران، کار به جاهای باریک می‌کشد، و همه این تحولات هولناک فقط طی چند دهه اتفاق افتاده است. بر این قرار، تکیه بر فطرت تا چه حد کارگشاست و آیا می‌توان پیروان صدیق او را به این سبب که نه تنها به "تغییر فروعی از شریعت" و "حقوق مساوی برای تمام ملل روی زمین و تساوی خون ذمی و مسلم" رضا داده‌اند، بلکه از آنها دفاع کرده‌اند، به تخطی از فطرت متهم کرد؟

یک دهه پس از جانفشانی شیخ فضل‌الله نوری در دفاع از فطرت، حسن مدرس همچنان بر اتکا به اصولی طبیعی و به نشانه‌هایی واضح اصرار می‌ورزید:

اگر يك كسى از سر حدّ ايران بدون اجازه دولت ايران پایش را بگذارد در ايران و ما قدرت داشته باشیم او را با تیر می‌زنیم و هیچ نمی‌بینیم که کلاه پوستی سرش است یا عمامه یا شاپو. بعد که گلوله خورد دست می‌کنم ببینم ختنه شده است یا نه. اگر ختنه شده است بر او نماز می‌کنم و او را دفن می‌نمایم و الا که هیچ. پس هیچ فرق نمی‌کند. دیانت ما عین سیاست ماست، سیاست ما عین دیانت ماست. ما با همه دوستیم مادامی که با ما دوست باشند و متعرض ما نباشند. همان قسم که به ما دستورالعمل داده شده است رفتار می‌کنیم.^۸

اعتبار اصول طبیعی، به گمان مدرس، به همان اندازه واضح و قطعی و قابل سنجش است که ختنه‌بودن یا نبودن فرد مذکر (سنجش فطرتِ اناث هنوز لازم نشده بود). اما نباید پنداشت دفاع از فطرت همواره با هواداری از شریعت همراه است. بیانیه زیر نیم قرن پس از ختنه‌سنجی حسن مدرس صادر شد:

^۷ لوائح شیخ فضل‌الله نوری، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲.

^۸ روزنامه رسمی کشور، مذاکرات مجلس چهارم؛ استیضاح مستوفی، خرداد ۱۳۰۲، ص ۱۹۸.

در مجلس اول [مشروطه]، نمایندگان طبیعی اصناف و طبقات و قشرهای اجتماعی گوناگون مردم ایران شرکت داشتند، نه کسانی که از راه رأی‌گیری انتخاب شده باشند. همین که قرار شد روش رأی‌گیری محرمانه، به سبک غربی، به کار بسته شود، خشت اول بنای خدعه و نیرنگ و تقلب نیز گذاشته شد. من اصولاً معتقدم که هر جا پای رأی‌گرفتن در میان بیاید طبیعی بودن انتخاب از میان می‌رود. من، به قول فقها، به اجماع عقیده دارم. تنها نماینده طبیعی هر گروه یا طبقه یا قشر اجتماعی است که اصالت دارد.^۹

بیانیه بالا از وضع موجود اسبق، یعنی نظام مبتنی بر قدرت و دارایی موروثی، دفاع می‌کند. می‌گوییم اسبق، چون وقتی این بیانیه صادر می‌شد نظام صددرصد موروثی ناصرالدین‌شاهی به تاریخ پیوسته بود و وضع موجود، تا حدی و در مواردی، به ارتقای اجتماعی و شایسته‌سالاری میدان می‌داد. پس نظام مورد نظر صادرکننده بیانیه، برای امروزی‌ها اسبق است، نه سابق. در هر حال، هر فاتح مسلطی، چه اهلی یا بربر صحراگرد، بومی یا بیگانه، مترقی یا ضدتجدد، می‌تواند به این نظر توسل جوید و گرایش به آنچه داروین‌سیم اجتماعی خوانده می‌شود در آن کاملاً آشکار است: قدرت یعنی فطرت، و فطرت یعنی برتری طبیعی. پلنگها اگر آهوها را می‌درند، در عوض نمی‌گذارند آنها نصیب کفتارهای پلید شوند، و در این حکمتی نهفته است. اگر آهوها در همه‌پرسی شرکت کنند، رأی خواهند داد که خوراک پلنگها شوند، نه غذای کفتارها. پس پاینده‌باد انتخاب طبیعی.

خوب که نگاه کنیم، فطریون همواره وضع موجود قبلی،^{۱۰} یعنی سابق نسبت به دیروز و اسبق نسبت به امروز، را توجیه می‌کنند — به دو سبب. اول، چون به توانایی بشر به ایجاد شرایطی دلخواه یا دستکاری اساسی در شرایط پیرامون خویش اعتقاد ندارند و فکر می‌کنند سقوط آزاد بشر از بهشت همچنان ادامه دارد: پیروز بهتر از دیروز بود و فردا بدتر خواهد بود. دوم، فطریون آدمهایی‌اند اساساً واپس‌نگر، و گاه مبتلا به نوستالژی در حدی بیمارگونه، که غم روزگار خویش از دست‌رفته بر دلشان سنگینی می‌کند. این هم واقعیت دارد که انسان معمولاً تا چیزهایی مانند تندرستی و جوانی را از دست نداده باشد متوجه غیاب آنها نمی‌شود. وضع موجود سابق هم یکی از آن نعمات است. ریشه‌های "انتخاب طبیعی" را باید در برخی نظامهای اسبق جست — در فتودالیسم، در کلیسای کاتولیک و در ایدئولوژیهای متأثر از آنها. در رژیمهای واپس‌نگر، نظریه "دولت طبیعی"^{۱۱} ترفندی بود برای نادیده انگاشتن حقوق فرد، و مقاومت در برابر اتحادیه‌های کارگری و رشد تمایلات سوسیالیستی:

پشت این نظریه نوعی دلتنگی ایدئولوژیک برای تصویری تخیلی از قرون وسطی یا جامعه فتودالی نهفته بود که در آن وجود طبقات و گروههای اقتصادی به رسمیت شناخته می‌شد اما پذیرش عام سلسله مراتب اجتماعی و درک اینکه هر گروه یا «رکن» اجتماعی در جامعه‌ای ارگانیک متشکل از همه این گروهها، جامعه‌ای که باید موجودی واحد شناخته شود، جای خاص خود را دارد، چشم‌انداز مهیب مبارزه طبقاتی را مهار می‌کرد. این دیدگاه منشأ انواعی از نظریه‌های "مشارکتی" شد که نمایندگان گروههای صاحب منافع اقتصادی یا صنفی را جایگزین دموکراسی لیبرال می‌کرد. این مفهوم که آن را گاه مشارکت یا دموکراسی «ارگانیک» نامیده و برتر از دموکراسی نوع اصلی دانسته‌اند همواره دستاویز رژیمهای خودکامه و دولتهای پر قدرتی بود که حاکمیت خویش را از بالا، عمدتاً به دست دیوان‌سالاران و فن‌سالاران، اعمال می‌کردند. این نوع حکومت، در تمام موارد، دموکراسی مبتنی بر انتخابات همگانی را محدود یا ملغا کرد.^{۱۲}

و ادعای عرضه چیزی طبیعی‌تر از انتخابات همگانی، منشأ پیدایش فاشیسم بود.

۹ احسان نراقی، *آزادی، حق و عدالت*، گفت‌وگو با اسماعیل خوئی (انتشارات جاویدان، ۱۳۵۶)، ص ۲۰۶.
۱۰ *status quo*، اصطلاح لاتین رایج در زبانهای اروپایی به معنی وضع موجود، به طور کامل چنین است: *status quo ante*، یعنی وضع موجود پیشین.

11 organic statism

12 Eric Hobsbawm, *Age of Extremes*, p. 114.

به بیان دیگر، می‌گفتند "جهان چون خط و خال و چشم و ابروست/که هر چیزی به جای خویش نیکوست." افسار متفاوتی وجود دارند اما همه آنها بخشی از یک پیکره واحدند و پیکره واحد لازم نیست و نباید دستکاری شود. همچنان که چشم را بر نمی‌داریم به جای ابرو بگذاریم، چون هر یک از آنها در جای خود زیباست و سیمای واحدی به نام چهره طبیعی انسان را تشکیل می‌دهد، جامعه را هم نباید دستکاری کرد بلکه باید گذاشت "نمایندگان طبیعی" کار خودشان را بکنند. در چنین برنامه‌ای سخن‌گفتن از فرد، شعور فرد و خواست فرد بی‌معنی است. آنچه اهمیت دارد حفظ شرایط موجود به عنوان طرحی ازلی و ابدی است. هر تلاشی برای تغییر این سیما، خواه از طریق انتخابات و خواه با نوشته‌های مدافع حقوق فردی، خیانتی است به کیفیت والای جامعه‌ای ارگانیک.

به‌رغم تعارف‌های مبالغه‌آمیز مبنی بر رشد آگاهی در جامعه ایران، از دو نقل قول اخیری که در بالا آوردیم اولی همچنان همه‌فهم‌تر و مردم‌پسندتر از دومی است. سبب تنها این نیست که دومی بحث فنی دقیقی مطرح می‌کند اما اولی در حکم کشیدن عکس مار روی دیوار است. تنها این هم نیست که بخش بزرگی از نیروی فکری محدود جامعه در تک‌گویی‌های نالازم و بی‌نتیجه فلسفی، چه از نوع کلاسیک و چه پست‌مدرن، هدر می‌رود. سبب عمدتاً این است که رسوبات فاشیسم حتی در خرده‌فرهنگ متجدد جامعه ایران ته‌نشین شده است. داریوش فروهر، رهبر حزب ملت ایران، که در میانسالی مرد نسبتاً محترمی شد و پس از مرگی فجیع نوعی قهرمان ملی به شمار آمد، در جوانی سرده‌تخته یکی از باندهای پیراهن سیاهان فاشیست بود. این باندهای چماقدار سالها پس از سقوط خفت بار هیتلر و موسولینی به تقلید از دارودسته‌های آنها راه افتاد و دوام آورد، چون نظریات فاشیستی، وقتی لبه‌های تیزشان را سنباده بزنند و قدری عنعنات ملی و شعر میهنی قاطی بحث کنند، در این‌جا، بر خلاف اروپا، معقول به نظر می‌رسند. بعدها این دار و دسته‌ها بنا به مصلحت روز شعارهایشان را عوض کردند و عقایدی کهنه را در زورق‌هایی جدید پیچیدند. لازمه زدودن رسوبات فاشیسم، دقت در تشخیص و صراحت در بیان است. تا زمانی که اکثریت جامعه ایران عکس مار، یعنی "دموکراسی ارگانیک" و "نمایندگان طبیعی"، را به نوع اصلی ترجیح بدهد، دموکراسی، به عنوان یک علم و یک فن، پا نخواهد گرفت. جز مکتب فکری چپ، سایر خرده‌فرهنگ‌ها حتی وقتی به تجربه احساس می‌کنند چنین نظریاتی خلاف منافع واقعی آنهاست نمی‌توانند واکنش نشان بدهند، یا نمی‌دانند چگونه واکنشی نشان بدهند، زیرا تشخیص افتراقی کلمه مار از عکس آن نیاز به درک علمی و نظری دارد.

جز در مرام فاشیستها، چیزی به نام نماینده طبیعی وجود ندارد. در جامعه‌ای که مدام پیچیده‌تر می‌شود، برای مقاصد مختلف به نمایندگانی متفاوت نیاز است و انتخابی قطعی و نهایی بی‌معنی است. در دهه ۱۹۸۰، در کشور پرو فردی ژاپنی‌تبار را به ریاست جمهوری برگزیدند، به این امید که فطرت اقتصادی و اقتصاد فطری او کارگشا باشد. این شخص پس از چندین سال زمامداری، به اتهام فساد مالی و دخالت در تشکیل گروه‌های جنایتکار در پرو تحت تعقیب قرار گرفت و سرانجام به ژاپن گریخت. در مقابل، در مجلس اول مشروطه، صنف یخ‌فروش تهران معلم دارالفنون را به مجلس فرستاد زیرا اعضای آن دریافتند که برای چنین وظیفه‌ای چنین آدمی لازم است.

یک انسان‌شناس آمریکایی که در ایران تحقیق و تدریس کرده است پیرامون "بی‌اعتمادی و ناامنی در زندگی ایرانیان" می‌نویسد دهقانان در دهی نزدیک شیراز برای انتخاب نماینده‌ای که با دولت صحبت کند به مالکان بزرگ اعتماد نداشتند و مالکان خرده‌پا را فاقد تمول و نفوذی می‌دیدند که برای مراوده با مقامهای دولت لازم است. از این رو، بسته به کاری که باید انجام می‌شد، افراد مختلفی را جلو می‌انداختند. گرچه ممکن بود این نیمه‌نماینده‌ها در چشم ناظر بیرونی "نامشخص و بلا تکلیف" به نظر برسند، "روستاییان خود بهتر می‌دانستند که اوضاع از چه قرار است." بدون رهبری احزاب سیاسی، همچنان که در ایران هم دیده‌ایم، نماینده "طبیعی" عوام‌الناس چه بسا معرکه‌گیر یا مجری برنامه‌های عرفانی یا ورزشی تلویزیون باشد.

شخصی، ظاهراً اهل بازار، کتابی در ۱۰۰۰ نسخه (و احتمالاً به هزینه شخصی) به چاپ رسانده است تا به سهم خویش بر نقش فطرت در اقتصاد تأکید کند و هشدار بدهد که مبدا در وضع موجود فعلی، یعنی جمهوری اسلامی، که غایت رشد بشر هم هست، اهمیت فطرت بشر در حیطة اقتصاد را دست کم بگیرند.^{۱۴} علاوه بر واژه "فطرت" در عنوان کتاب، متن آن پر است از واژه‌ها و عباراتی از قبیل "اعماق وجود انسان" و "گریزه مال دوستی و مالکیت". این نیز بیانیه‌ای است در دفاع از اقتصاد آزاد که در جهان دهها هزار نمونه از آن نوشته شده، با یک تفاوت مهم: در این جا خداوند نه صرفاً متمایل به اقتصاد بازار، بلکه به هیئت یک بازاری سستی، با همه خصوصیات فرهنگی و گرایشهای سیاسی چنین آدمی، تصویر شده است. شرایط دلخواه برای شکوفایی اقتصاد فطری همانی است که در روزگاری نسبتاً دور (تا پیش از دهه ۱۳۴۰) وجود داشت و زمان درازی است از میان رفته: وضع موجودِ اسبق — نه سابق.

در بازار ایران، همان محیطی که نویسنده آن کتاب را پرورانده است، چنین رفتاری بسیار دیده می‌شود: در داد و ستدی مالی، که بناچار با بهره همراه است، از یک کله قند یا فرشی که همواره در گوشه‌ای افتاده است به منظور معامله‌ای صوری برای سرپوش گذاشتن بر دست به دست شدن ربا استفاده می‌کنند. حین اجرای سناریوی مضحک، مبلغ بهره در پوشش معامله کله قند یا فرش به بهایی غیرواقعی، از سوی وامخواه پرداخت می‌شود. یعنی طومار عدل آسمانی را تا حد اظهارنامه مالیاتی پائین می‌آورند. گویی خداوند از مظنه اجناس و کالاها خبر ندارد.

فطریون نه تنها نمی‌پذیرند که فرهنگ، همانند هر موجود زنده‌ای، رشد می‌کند، شکل می‌گیرد، قد می‌کشد، دچار فرسایش می‌شود، تغییر می‌کند و فرو می‌ریزد، بلکه اساساً چنین تغییرهایی را نمی‌بینند، چون میل ندارند ببینند. صادرکننده مانیفست "نماینده طبیعی" و حاج‌آقای مبلغ "اقتصاد فطری" اگر نگاهی به اطراف خویش می‌انداختند، از جمله چیزهایی که می‌توانسته‌اند دیده باشند یکی این است که چگونه با بزرگ شدن شهرها، روابط از شخصی به غیرشخصی می‌گراید و احراز مناصبی که در جامعه‌ای بسته از پیش تعیین شده بود اکنون تا حدی زیادی با رقابت به دست می‌آید. حتی در جوامعی کوچک با نوع روابطی چهره به چهره، نماینده را نمی‌توان همواره بر پایه مجموعه واحدی از معیارها و موازین انتخاب کرد و در این حیطة نیز نیاز به آزمون و خطا، و انعطاف در تدبیر است.

از دیگر نکاتی که مدافعان اصالت فطرت و طبیعت می‌توانسته‌اند دانسته باشند یکی این است که از تکامل بشر امروزی، یعنی انسان هومو ساپینس، حدود پنجاه هزار سال می‌گذرد، و پس از پانصد قرن، فقط نیم قرن است که انسان بیش از مصرف روزانه‌اش غذا در اختیار دارد. بحث گرسنگان جهان را فعلاً کنار بگذاریم زیرا به رشد ناموزون تولید کشاورزی نسبت به جمعیت مربوط می‌شود. در عوض، به محله‌ای توجه کنیم که هم‌اکنون در آن نشسته‌ایم. به احتمال زیاد، در بسیاری خانه‌های محله شما بیش از مقدار لازم برای شام امشب غذا یافت می‌شود. طی پنجاه هزار سال منهای چهل پنجاه سال اخیر، انسان چیزی می‌یافت، می‌چید، شکار می‌کرد، می‌کاشت، یا دستمزد می‌گرفت و می‌خورد — و تمام. اکنون در گنجه‌ها، یخچالها، آشپزخانه‌ها و البته در رستورانها مقدار فراوانی غذای 'نالازم' وجود دارد، یعنی غذای مازاد بر مصرف پیش‌بینی شده امشب و فردا و حتی هفته و ماه آینده. نتیجه این وفور، پرخوری و چاقی مفرط تا حد مرض نه تنها در آمریکا و اروپا، بلکه حتی در بخشهای توسعه نیافته جهان است.

با این رفتار انسان خردورز هومو ساپینس چه باید کرد؟ اندرزش داد که به روزگاران گرسنگی بیندیشد و به یاد بیاورد زمانی را که بالای درخت و در غارها سرگرسنه به بالین — یا بر کُنده درخت و سنگ — می‌گذاشت و از این همه تنعمات پخته و نیم‌پخته درون یخچال خبری نبود؛ پس حالا بهتر است وقتی سیر شد از بلعیدن دست بکشد و سلامت خویش را فدای عادت به جویدن موش‌وار نکند؛ فطرت طبیعی کدام یک از این دو تاست: گردآوری مقدار کمی غذا فقط برای مصرف امروز، یا مالکیت غذای فراوان و بی‌تناسب با حجم معده بشر؛ اگر از تولید و خریدن و خوردن

این حجم عظیم از هله هوله دست برداریم، نظام اقتصادی متکی به تولید و مصرف آت و آشغال در رکود فرو می‌رود و وضع از این هم بدتر می‌شود. اگر به یخچال‌کاو می‌سرفانه ادامه بدهیم از پرخوری می‌میریم.

دشواری اصلی این‌جاست: اقتصاد، بی‌اعتنا به طبیعت ما و به "اقتصاد فطری"، مسیر خویش را می‌پیماید. این ماییم که باید فطرت خویش را تغییر بدهیم و یاد بگیریم در برابر وسوسه یخچال و بوی غذا مقاومت کنیم. 'یاد بگیریم' یعنی آنچه را طی پنجاه هزار سال آموخته‌ایم از یاد ببریم و آدمهای چشم‌ودل سیری بشویم که بیش از نیاز سوخت و ساز بدن خویش نمی‌بلعند. فطرت قدیم می‌گوید 'هرچه را به دست رسید ببلع، چون گرسنگی در کمین است'؛ فرهنگ جدید می‌گوید 'با توجه به محدودیت فعالیت بدنات و وفور غذاهای پرکالری، هرچه کمتر بخوری سالم‌تر می‌مانی.' گرچه عادت پنجاه‌هزار ساله حتماً به فطرت و غریزه ما نزدیک‌تر است تا شرایطی که همین اواخر در فروشگاهها و یخچالها ایجاد شده (با پوزش از حاج‌آقای بازاری متعهد) عقل می‌گوید باید از فطرتمان فاصله بگیریم. اگر به فطرت اصیل و طبیعت بهیمی خویش پشت نکنیم، نسل بشر در پنجاه سال آینده متشکل از افرادی ناسالم‌تر خواهد بود که به درمانهایی دشوار و پرهزینه نیاز خواهند داشت.

گاه فرهنگها به اندازه‌ای از یکدیگر فاصله دارند که نه زبان و بیانی مشترک آنها را به هم پیوند می‌زند، نه تجربه‌هایی مشترک و نه شیوه زیستی مشترک. با توجه به خودآگاهی روزافزون زنان و فضای زیست و امکانهای محدودی که شهرنشینان برای معیشت در اختیار دارند، زن امروزی از جملات زیر که همین اواخر در تهران نوشته شده است چه برداشتی می‌تواند داشته باشد:

زنان باید پیوسته یا حامله باشند و یا شیر دهند تا در کاروان انسانیت و حرکت به سوی معبود و محبوب و قبله مشتاقان و کعبه عاشقان و پویندگان به سوی حرم امن و امان او، با مردان هماهنگ باشند.^{۱۵}

نقل بقیه جملات پاراگراف بالا می‌تواند هم وهن شریعت و هم اهانت به زنانی تلقی شود که قرار است ارشاد شوند. حتی وقتی نویسنده و خواننده سطور بالا ساکن یک کوچه‌اند، افقهای دید چنان متفاوت است که انگار اهالی دو سیاره بسیار دور از هم بخواهند ارتباط برقرار کنند. وقتی آدمها نه همدل باشند و نه همزبان، سخن از فطرت مشترک بیجاست.

چند نقل قولی که آوردیم حاوی طرز فکر و فرهنگ موروثی افراد، و عادت به یاد و دریغ است و واقعاً نیاز به بحثی اساسی درباره تاریخ تکامل نوع انسان ندارد. با این‌همه، بحث طبیعت و فطرت را می‌توان کمی ادامه داد تا روشن‌تر شود که تکیه‌گاه مناسبی برای مباحث سیاسی و اقتصادی نیست. در انتهای فصل دوم (در بحث "برخورد فرهنگها ز گهواره تا گور") به مثله کردن جسد جنگجویان دشمن و حتی خوردن قلب و جگر آنها به تیت زهرچشم‌گرفتن از سایر دشمنان، و شاید انتقال شجاعت و خرد دشمن مغلوب به بدن خویش، اشاره کردیم. در هند، متمولانی خرده‌های طلا را روی غذا می‌ریزند و می‌خورند، به این تیت که روح شخص را درخشان کند و به او قدر و ارزش ببخشد. منطق این‌گونه اعمال، از یک سو، مبتنی است بر تصویری انسان‌پندارانه^{۱۶} و ارسطویی از تجسد ذات در جسم: در قلب طوطی فطرتی سخنورانه، در بدن کوسه فطرتی خون‌آشامانه، و در قلب دشمن جنگجو تهوری ببرآسا وجود دارد که قابل انتقال به بدن انسان است. امروزه پیکر سربازان دشمن را طی تشریفات رسمی پس می‌دهند و بشر مخالف تبدیل جنگ دولتها و ارتشها به خصومتی شخصی بین افراد است. کسانی می‌نالند که بشر امروزی ماشینی و از

۱۵ حاج سید محمدحسین حسینی تهرانی، *کاهش جمعیت: ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمانین* (مؤسسه حکمت، ناشر دوره علوم و معارف اسلام، طبع اول، ۱۴۱۵ هجری قمری، ۱۴۰۰ نسخه)، ص ۱۶۹.

۱۶ انسان‌پنداری اشیا و جهان (anthropomorphism) محدود به قبایلی بدوی نیست. کرگدن در خطر انقراض است زیرا مردانی ثروتمند، در غرب و در شرق، که معشوقه‌هایی به سن نوه خویش دارند معتقدند خوردن پودر شاخ این حیوان اعجاز می‌کند و برای این "اکسیر" قیمت‌هایی گزاف می‌پردازند.

خودبیگانه شده و یکی از نمودهای چنین تحولی را خونسردی سربازان در میدان جنگ می‌دانند. همچنان که در فصل دوم بحث کردیم، به‌رغم صدور انشاهای احساساتی، بشر مدرن معتقد است وظیفه جنگیدن طبق دستور کتبی مافوق نباید به حد تنفر از کشتگان تنزل یابد. صدور حکم اعدام قابل بحث است، اما ذره‌ذره کشتن افراد با سنگسار نه، زیرا عملی فردی و عاطفی تلقی می‌شود.

ناصرالدین‌شاه قاجار وقتی به کالسکه‌اش سنگ پرتاب می‌کنند، چند نفر را که دم‌دست‌ترین از کنار کوچه می‌گیرد، به کاخ گلستان می‌برد و دستور می‌دهد در برابر چشم خودش بیدرنگ دار بزنند. این پاسخی در بالاترین درجه و با کمترین تأخیر است تا همه به یاد داشته باشند که عصبانیت شاه شوخی‌بردار نیست. امروز اصل بر این است که قاضی پرونده نباید با متهم خرده‌حساب شخصی داشته باشد، و در مواردی مانند اهانت به مقامی پر قدرت، مقامی که به او تعرض شده معمولاً از شکایت شخصی صرف نظر می‌کند تا پرونده به‌عنوان رفتاری سیاسی-اجتماعی از سوی دادستان پیگیری شود. از نظر فطرت قدیم، بشر میل دارد فاصلهٔ پاسخ و انگیزه هرچه کمتر باشد. از نظر فرهنگ جدید، دادگاه فوری و اعدام سرپایی به جامعه صدمه می‌زند. پس فرهنگ بر فطرت تقدم می‌یابد تا رفتار مردم بهبود یابد. در موردی مشابه، انسان گاه در میان خواب و بیداری احساس می‌کند از جایی پرت می‌شود، و از خواب می‌پرد. کسانی نظر داده‌اند این بازماندهٔ بازتابی در اعصاب انسان است یادگار زمانی که روی درخت می‌خوابید و ناچار بود در حالتی میان خواب و بیداری تعادل خویش را روی شاخه‌ها حفظ کند، زیرا پرت شدن به زمین به معنی خورده شدن از سوی جانورانی بود که به دنبال شکار پرسه می‌زدند.^{۱۷} ما امروز در چنان خطری نیستیم، اما عاداتی دیرین در سلسلهٔ اعصاب ما جا خوش کرده‌اند. به همین سان، راست شدن مو بر تن انسان در هنگام خشم یا ترس بازماندهٔ زمانی است که پاسخهای شرطی بدن اجداد پشمالوی بشر همانند پاسخهای شرطی سایر جانوران بود.^{۱۸} کودک وحشی جنگل بولونی اگر بیشتر عمر می‌کرد، اگر به مدرسه و دانشگاه می‌رفت، و اگر چند ده هزار واژه یاد می‌گرفت شاید می‌توانست کمی به ماکمک کند دریایم در عمق مغز و در سلسله اعصابمان چه می‌گذرد.

در برخی افراد قابلیت‌هایی کمیاب وجود دارد: صاحب صدای خوش می‌تواند خواننده‌ای موفق شود؛ صاحب اندامی عضلانی می‌تواند کشتی‌گیر شود؛ یکی بیش از اطرافیانش حال و حوصلهٔ سر و کله‌زدن با کودکان دارد؛ و شاید در هر صد هزار نفر یکی از بریدن سر دیگران لذت ببرد. اما اکثر آدمهایی هم‌نژاد که در یک محیط پرورش یافته‌اند از نظر تواناییهای جسمی و روانی شبیه یکدیگرند و، همراه با خصوصیات بدنی، مجموعهٔ روحیات و خصایل روانی متبلور در محیط^{۱۹} نیز به آنها منتقل می‌شود. آموزش همگانی هنر و ورزش، و تعلیم اخلاق و رعایت حق حیات به این آدمهای مشابه، بخشی از فرهنگ است. حتی عواطف از سوی قراردادهای اجتماعی تنظیم می‌شوند و شدت بروز حالات عاطفی فرد به نوع تربیت او بستگی دارد. احساس شادی و اندوه مربوط به ترشح غدد داخلی است، اما طرز خندیدن یا گریستن یاددانی و یادگرفتنی‌اند.

فطرت و طبیعت را همواره نباید به معنی مفید و صحیح و لازم گرفت. فطرت بشر چندان تحفه‌ای نیست. به حیات وحش که نگاه کنیم، انسان — یا به طور دقیق‌تر، انسان فرهنگ‌نایافته — تنها موجودی است که در برابر طوفان و رعد و برق و نیز در تاریکی وحشت می‌کند و رفتارش عوض می‌شود. انسان دهها هزار سال چنان رفتاری را از خود نشان داده، تا امروز که یاد گرفته است از شدت واکنشهای خویش در برابر باران سیل‌آسا بکاهد، در برابر رعد و برق عکس‌العمل نشان ندهد و درک کند که این پدیده‌ها تهدیدی علیه شخص او نیست. امتیاز انسان در تربیت‌پذیری و

¹⁷ Carl Sagan, *The Dragons of Eden* (Hodder and Stoughton, 1977), p. 83.

ترجمهٔ این کتاب با عنوان *زدها یان عدن* در ایران انتشار یافته است.

¹⁸ کونراد لورنتس، *تهدیه‌ها*، ترجمهٔ دکتر هوشنگ دولت‌آبادی، کتابهای جیبی و فرانکلین، ۱۳۵۵، صفحهٔ ۲۴۳-۲۴۲.

¹⁹ psychogenic traits

قدرت یادگیری و توانایی‌اش در انتقال تجربه‌هاست، نه در فطرت طبیعی‌اش. پاره‌ای رفتارهای فطری، به معنی قدیمی، ناخوشایندتر از آنند که قابل تقدیس باشند. آنچه از ما بر می‌آید رجوع به اتفاق‌نظر و قرارداد است و بس. صدها مورد و مثال و نمونه‌ی دیگر وجود دارد که نشان دهد نظر اصحاب نمایندگی طبیعی و اقتصاد فطری معطوف به ایدئولوژیها و خرده‌فرهنگ‌هایی معین است، نه به کل بشر در همه جا و در هر شرایطی. عادات آشنا را نباید به معنی فطرت واحد و یگانه انسان گرفت. مجموعه‌ی عادات موجود در فرهنگها با یکدیگر متفاوتند و هر فرهنگی، بسته به دگرگونی در پایه‌های مادی آن و شدت فشاری که از بیرون وارد می‌شود، تغییر می‌کند. ما درباره‌ی فطرت و طبیعت بشر بسیار کمتر از آن می‌دانیم که بتوانیم اطلاعاتمان را مبنای بحثی اجتماعی بگیریم، تا چه رسد که بر پایه‌ی آنها قانون وضع کنیم.

در قانون اساسی مشروطه، هر یک از اقلیتهای دینی می‌توانست فقط یک نماینده به مجلس شورای ملی بفرستد. در واقع، هم آن روز و هم امروز، بسیار احتمال دارد نمایندگان بیشتری از هر یک از این خرده‌فرهنگ‌ها مورد توجه مردم باشند و نماینده‌ی طبیعی به حساب آیند. شماری از زیباترین - و در واقع، بهترین - ساختمانهای دولتی در تهران و بناهای دیگر در ایران را معماران ارمنی ساخته‌اند^{۲۰} و این خرده‌فرهنگ در امر تدریس موسیقی بسیار خدمت کرده است. از این رو، کاملاً منطقی است که، مثلاً، در تعیین افرادی برای اداره‌ی شهر، امور معماری و شهرسازی، هنر و روابط خارجی به کارشناسان ارمنی نیز مجال انتخاب شدن داده شود. به همین ترتیب در امور بین‌المللی به زردشتیان که در مجامع جهانی از احترام برخوردارند، و در امور اقتصادی و بازرگانی و بانکداری و جاهای دیگر به کلیمیان. اما بنیانگذاران نظام مشروطه توجه داشتند که با رسمیت‌دادن به حق نماینده‌داشتن اقلیتهای دینی در مجلس شورای ملی، در واقع و در عمل، نمایندگان آنها را محدود به چهار نفر می‌کنند تا وضع موجود بر هم نخورد زیرا، با توجه به نفوذ روشنفکران و اشاعه‌ی آرای عصر روشنگری، طبقه‌ی حاکم قاجاری در رقابت با این خرده‌فرهنگ‌ها بخت چندانی برای پیروزی نداشت.

ناگفته نباید گذاشت در حالی که اساس شریعت مطلقاً چنین حقی به کافر ذمی نمی‌دهد، بزرگواری مشروطه - خواهان در حکم خطرکردنی عظیم بود که چنین امتیازی برای خرده‌فرهنگ‌های دینی قائل شوند، به این شرط که آنها از رقابت با صاحبان اصلی جامعه بیرون بمانند. خرده‌فرهنگ‌های دینی به رسمیت شناخته می‌شوند مشروط به اینکه همواره در اقلیت بمانند و مانند اقلیت رفتار کنند. پس می‌بینیم که، اول، تمامیت‌خواهی، انحصار و فرهنگ آمرانگی همواره در ایران وجود داشته و مربوط به دیروز و امروز نیست. دوم، نظریه‌ی انتخاب طبیعی ممکن است در تقابل با ساختار مستقر اجتماعی و وجود شهروند درجه یک و درجه دو قرار گیرد. سوم، نظریه‌ی انتخاب طبیعی، مانند همه‌ی نظریه‌های ذاتاً فاشیستی، مدام به تناقض بر می‌خورد و ناچار به معیارهایی دوگانه توسل می‌جوید زیرا قادر نیست تبعات یک منطق را تا انتها ادامه دهد.

عقل به‌عنوان عصاره‌ی فرهنگ

در مقابل فطریون، دسته‌ی دوم، یعنی هواداران اصلاحات دینی، بر عقل تأکید می‌کنند. به نظر اینها، چنانچه انسان به ورزش ذهن بپردازد و به خردورزی عادت کند، موفق به تغییرهای بسیاری در جهان و جامعه‌ی خویش خواهد شد. خردگرایی از مهمترین دستاوردهای تثبیت‌شده‌ی قرن هجدهم است و تکیه‌گاهی محکم برای مخالفت با آن وجود ندارد. نکته این است که در توسل به عقل نباید منتظر واقعه‌ای مشخص بود، زیرا عقل هم - مانند "فطرت" در قاموس

^{۲۰} از جمله، کاخ دادگستری تهران، ساختمانهای وزارت خارجه و صنایع، آمفی‌تئاتر مدرسه‌ی نظام، باشگاه افسران، کار گابریل گورگیان (۱۳۴۹-۱۲۷۹)؛ ایستگاه رادیو بی‌سیم، کار پل آبکار (۱۳۴۹-۱۲۷۸)؛ مهمانخانه‌ی دربند، کار وارطان هوهانسیان (۱۳۶۱-۱۲۷۵).

سنت‌گرایان - روند است. مبلغان مباحث مبهمی که به پست‌مدرنیسم شهرت یافته است وعده پیروزی عقل را، که در قرن هجدهم رواج داشت، زیر سؤال می‌برند و می‌گویند برخلاف نویدهای متفکران عصر روشنگری، از عقل نیز کراماتی سر نزد و عقل نیز مفهومی است مانند همه مفاهیم دیگر، بی هیچ قدرت و امتیازی. اما، همچنان که اشاره شد، عقل را نیز باید به عنوان روند دید: عقل امروز ادامه عقل دیروز، و عقل پارسال ادامه عقل صد سال پیش است. انسان در دویست سال گذشته فرشته نشده، اما اکنون اندکی کمتر جانور است. انباشت جنبه‌های تعقلی بهبودهای هرچند اندک در شرایط بشر از قرن هجدهم تا امروز را، که حتی پست‌مدرنیست‌ها هم منکر آن نمی‌شوند، می‌توان عقل نامید.

نه تنها در قانون اساسی آمریکا حرفی از برابری سیاه و سفید نیست، بلکه حتی پس از الغای بردگی تا دهها سال به زنان حق رأی داده نشد. آن آدمها کم عقل نبودند؛ نوشته‌های مؤلفان قانون اساسی ایالات متحده آمریکا در قرن هجدهم همچنان سرشار از خرد به نظر می‌رسد. اگر نظر فطریون را ملاک بگیریم، آمریکای قرن بیستم از فطرت الهی و انسانی دور افتاده است چون به سیاهان و زنان حق رأی می‌دهد. اگر به عقل‌گرایان اقتدا کنیم، بنیانگذاران قانون اساسی آن کشور کم عقل بودند چون نتوانستند سیمای جامعه را از اساس دگرگون کنند.

موردی دیگر از برخورد خرده‌فرهنگ‌ها: متمم دوم قانون اساسی آمریکا مقرر می‌دارد که حق شهروندان به داشتن و حمل اسلحه همواره محفوظ و خدشه‌ناپذیر است. اختلاف خرده‌فرهنگ‌های مدافع و مخالف مالکیت خصوصی جنگ‌افزار در آن کشور بر سر تفسیر این اصل، حتی پس از دخالت‌های مکرر دیوان عالی، تاکنون فیصله نیافته است: آیا حق شهروندان به معنی حق تک‌تک شهروندان است، یا سازمانی از شهروندان زیر نظارت دولت؟ به بیان دیگر، آیا داشتن تفنگ جزو فطرت الهی انسان است یا مصلحتی عقلی که می‌توان فروعی از آن را تغییر داد بی‌آنکه اصول آسیب ببیند؟ این موضوع نیز همانند بسیاری مناقشات دیگر، بستگی به موازنه قوای اجتماعی دارد. آنچه حتماً واقعیت دارد این است که منشأ وجدان در عقل، سرچشمه عقل در فکر، و فکر مبتنی بر واقعیات مادی جامعه است. مثلاً، فقط کسی که زبان فارسی را از گهواره آموخته و به حد درک ظرایف ادبی این زبان رسیده باشد ممکن است ادعا کند این شیرین‌ترین زبان دنیاست. بودن مقدم بر ادراک، و ادراک مقدم بر احساس است.

سیمای یک اراده‌گرا

در ایران، یکی از کسانی که اعتقاد داشتند می‌توان عادات و فرهنگ را به دلخواه تغییر داد، و دلیرانه با خرده-فرهنگ‌های دیگر در عرصه دیانت در افتاد، علی شریعتی بود. به عنوان عقل‌گرای دواآتسه، طرفدار اراده‌گرایی بود: همچنان که خداوند گفت " بشو! " و شد، هرآینه بشر نیز هر زمان بگوید " بشو! " خواهد شد. رسانه او میکرفن و تریبون، و مهارتش در سخنرانی‌هایی بود با تکیه به سنت تحریک عاطفی، و ایجاد اشک در چشم و بغض در گلو، شنوندگانی غالباً در سنین نوجوانی. جدی‌گرفتن متن آن سخنرانی‌های آکنده از رمانتیسم رقیق شاید برای افراد باتجربه‌تر اندکی دشوار باشد. تعجبی ندارد که مستمعان چندانی در سنین بالاتر نمی‌یافت. برای فردی که از سالهای کودکی و نوجوانی به چنین طرز فکری عادت نکرده باشد، بعدها پذیرش آن آسان نیست. از پشت زورورق ضخیم رمانتیسمی که روی اظهارنظرهای تهییجی شریعتی کشیده شده نمی‌توان طعم محتوا را درک کرد؛ و وقتی زورورق رمانتیسم را کنار بزنیم، ملاط چندانی برای نقادی باقی نمی‌ماند. شریعتی هم اساساً و کلاً در حیطه فرهنگ شفاهی قرار داشت و غالب کتابهای او متن پیاده‌شده نوار سخنرانی‌های اوست. از نظر سبک، نوشته‌های شریعتی بازگشتی به ماقبل نثر جدید است.

شریعتی از یک نظر، حامل بیماری کودکی اراده‌گرایی بود، از جمله اراده‌گرایی در دستکاری اصلاح‌گرانه در دین. اراده‌گرایی او مخلوطی بود به نسبت‌های دلخواه از هر آنچه به نظرش جالب می‌رسید: کنفوسیوس، سقراط، لوتر، چه

گوارا، کامو، اسلام واقعی، اسلام تخیلی، کمونیسم موجود، سوسیالیسم تخیلی، مبارزات ضداستعماری در کشورهای شمال آفریقا، و البته دموکراسی لیبرال کشورهای اروپای غربی. شیوه کار او برای تهیه این معجون غریب تازگی نداشت و در همان زمان کسانی نسخه کار را بلد بودند. و به طرز حیرت‌آوری ساده بود، چنان ساده که شاید برخی خوانندگان بالای هجده سال متن سخنرانیهای او حیرت کنند چرا تاکنون شخصاً دست به تهیه چنین معجونی نزده‌اند. شریعتی از صدر اسلام شروع می‌کرد اما ناگهان با چرخشی پرهیجان به اروپای غربی در قرن بیستم می‌جهید و در محله کارتیه لاتن پاریس و دانشگاه سوربن فرود می‌آمد؛ ابوذر نخستین سوسیالیست جهان بود؛ - سوسیالیسم چیست؟ - سوسیالیسم همان حرفی است که حزبهای مترقی در فرانسه امروز می‌زنند.

پرتاب شدن از صدر اسلام به اروپای توسعه‌یافته سالهای بعد از جنگ جهانی دوم عصاره تاریخ به روایت شریعتی است و در پرتو این نسخه جادویی، همه تحولات دیگر آسیا و دنیای عرب و خاورمیانه رنگ می‌بازد. ضربه گیر این جهش و چسب پیونددهنده این دنیاها سخت ناهمگن، مقداری تقابل مانوی و صفات متضاد در حیطه روانشناسی فردی و ادبیات است: آدمهای خوب در برابر آدمهای بد؛ آگاهان در برابر جهال؛ بزرگواریها در برابر فرومایه‌ها؛ شریفها در برابر شریرها. نزد شریعتی واقعیت‌های جهان امروز - مثلاً تفاوتها و کشمکشهای هند و پاکستان، دو نیمه کشوری واحد که همین اواخر تقسیم شد - کمترین اهمیتی نداشت، و نیز این واقعیت مهم که مرکز خلافت اسلام خیلی زود از مکه به دمشق و سپس به بغداد منتقل شد تا اداره امپراتوری ممکن باشد. به روشنفکران ضدغربی شمال آفریقا بسیار عنایت داشت، اما از همدلی مسلمانان سیاهپوست آمریکا با جنبشهای نئونازی بی‌خبر بود، یا ترجیح می‌داد بی‌خبر بماند. ۲۱ غلیان رمانتیسیم او چنین پرسشهای بزرگی را به حد خصایل افراد، یعنی خلفا و برخی آدمهای ناجور، تقلیل می‌داد. وقتی اسم آدم خوب را "ابوذر سوسیالیست" بگذاریم و آدمهای بد را "قاسطین و مارقین" بنامیم، با موقعیتی شبیه کمدهای سینمای صامت روبه‌رویم: آدمهای خوب لباس سفید، و آدمهای بد لباس سیاه به تن دارند تا کار تشخیص شخصیتها برای تماشاچی آسان شود. پرسوناژی که برچسب "ناکثین" بر پیشانی‌اش زده شده البته پیشاپیش محکوم است. این می‌تواند روشی برای نمایشنامه‌نویسی در قالبهایی ابتدایی باشد، اما از نظر تحلیل تاریخی خدمت چندانی نمی‌کند. پیامهای شورانگیز شریعتی عمدتاً می‌تواند به عنوان خطابه و برای تهییج کاربرد داشته باشد و محتوای آنها زیر ضربه نقادی جدی از هم می‌پاشد.

گذشته از فتاوی اهل دیانت علیه او، منتقدان غیرمذهبی هم ایرادهایی گاه سنگین به روایت شریعتی از اسلام گرفته‌اند. محقق غربی برخی ادعاهای اثبات‌نشده او را ردیف می‌کند: انتخاب خلفا نشانگر روحیه دموکراتیک اسلام بود (مخلوط کردن بیعت تسنن و اجماع خاص شیعه از یک سو، و انتخابات به معنای امروزی از سوی دیگر)؛ زردشت، بودا، کنفوسیوس و لائوتسه هم پیغمبر بودند (اسلام آنها را به عنوان حاملان وحی به رسمیت نمی‌شناسد)؛ شریعتی درباره صلاح‌الدین ایوبی نظر مثبت دارد (در واقع، صلاح‌الدین دشمن شیعه بود، روز عاشورا را عید قرار داد و کتابهای شیعه را می‌سوزاند) بیشتر احتمال دارد شریعتی شیفته یال و کوپال جنگجوی کُرد در فیلمهای سینمایی درباره جنگهای صلیبی شده باشد؛ صفویه تاریخ را بازنویسی کرد و دختر آخر پادشاه ساسانی را به همسری امام حسین درآورد تا ایرانیان بتوانند ادعا کنند امامان شیعه ایرانی‌تبار بوده‌اند (این را شیخ مفید پانصد سال پیش از صفویه نوشت). ۲۲.

۲۱ گرایش سیاهان آمریکا به اسلام نیز، مانند همگرایی عاظمه مسلمانان و نازیها، مشخصاً دارای گرایشهای ضدنژادهای دیگر بود. عکسهای مربوط به اوایل دهه ۱۹۶۰، مسلمانان سیاه، هم مرد و هم زن، را در جلسات سخنرانی حزب نازی آمریکا نشان می‌دهد. شریعتی نیز مانند غالب عوام هرگز دریافت که به اسلام روی آوردن افرادی مانند کاسیوس (محمدعلی) کیلی، مالکولم ایکس و عالیجاه محمد عمدتاً به قصد تحقیر سفیدپوستان مسیحی بود، نه ناشی از درک و احترامی واقعی نسبت به اسلام. چنین رفتارهایی را می‌توان عملاً مؤثرترین نوع تبلیغ علیه اسلام در غرب دانست، گرچه در خاورمیانه اسباب افتخار تلقی می‌شود که مشتزن سنگین‌وزن جهان مسلمان باشد و به روی سفیدهای مسیحی تف کند.

22 Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Harvard University Press, 1980), pp.

"این آن نیست، آن این است"

شریعتی انسانی صادق بود، نیت خیر داشت و از همه مصالح موجود در فرهنگهای جهان استفاده می‌کرد تا شاید راهی برای خروج از این مدار بی‌تکلیفی و عقب‌ماندگی گشوده شود. اما جدا از تیت او، برای محک زدن به استدلال و نشان دادن استحکام روش کارش شاید یک مورد بسیار مناقشه‌انگیز از همه گویاتر باشد. آیت‌الله محمدهادی میلانی را با ژرژ گورویچ، جامعه‌شناس فرانسوی و استاد خودش در پاریس، مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که دومی از اولی "به مراتب به تشییع نزدیک‌تر است." ۲۳۰ قابل پیش‌بینی است که چنین قیاس و چنان نتیجه‌ای نه تنها بحث برانگیزد، بلکه اسباب خشم و پرخاش شود (چهل و چند تن از علما او را وهابی شناختند و حسینیه ارشاد را تحریم کردند). علمای اسلام خود را از پیامبران بنی‌اسرائیل برتر می‌دانند و ترجیح دادن فرنگی "یهودی ماتریالیست کمونیست" به آیت‌الله شیعه البته به مؤمنان، بخصوص پیروان آیت‌الله، گران می‌آمد. اما پاسخهای تند مخالفان نمی‌تواند برهانی برای اثبات ادعا باشد زیرا، به اصطلاح فقها و اهل حقوق، بینة با مدعی است. در این مورد هم به احساسات توسل می‌جست.

در سطحی عقلی و به دور از احساسات، آیت‌الله مشهدی را می‌توان با اسقفی فرانسوی مقایسه کرد. در چنین قیاسی، اولی از دومی کم نمی‌آورد. کار هر دو تن حفظ سنتها، تفسیر منتهایی که به آنها ارث رسیده، و دفاع از وضع موجود است. اسقف پاریس یا ماریسی هم نمی‌تواند مدعی ایجاد طرحی نو در جامعه خویش باشد. اگر مقایسه‌ای واقعاً لازم باشد، باید استاد تک‌رو دانشگاه سوربن را با همتای ایرانی‌اش مقایسه کرد - و همتای گورویچ کسی مانند امیرحسین آریانپور بود. در این قیاس، شاید نمونه ایرانی از همتای فرانسوی‌اش سر باشد، چرا که دانشگاهی فرانسوی از آزادهایی بیشتری نسبت به همکار ایرانی‌اش برخوردار است و پیشرفت را باید نسبت به محدودیتها سنجید. مقایسه دانشگاهی فرانسوی و آیت‌الله ایرانی در مخاطبان کم‌تجربه‌تر شریعتی موجی از نارضایی نسبت به وضع موجود پدید می‌آورد اما چیزی را اثبات نمی‌کند، تا چه رسد که عوض کند. قیاسی است مع‌الفارق میان حیطه‌ها و فرهنگهای متفاوت، که از میل شریعتی به تهییج مایه می‌گرفت و به احساس خودکم‌بینی شنونده او توسل می‌جست.

خوب که نگاه کنیم، شریعتی نظر می‌دهد که حاشا آنچه با چشم خودتان می‌بینید تجلی اسلام ناب باشد؛ عصاره آن نوع اسلام در واقع همان حرفی است که در دانشگاه سوربن و کلاً در محافل روشنفکران تک‌رو پاریس می‌زنند، نه آنچه آیت‌الله میلانی می‌گوید. این ادعا که وضع موجود پیرامون ما اسلام نیست، بلکه وضع موجود در دوردست‌های اروپا اسلام است، فقط جعل و سفسطه نیست؛ نیرنگ آشکار و اغفال نوجوانان است. اما باید توجه داشت که آغازگر شعبده‌بازی کلامی "این آن نیست، آن این است" (یعنی این که می‌بینیم اسلام نیست، آن که می‌دانیم اسلام نیست در واقع اسلام است) علی شریعتی نبود. اواخر دهه ۱۳۳۰ این ترفند در نوشته‌های نواندیشان دینی آغاز شد. مهدی بازگان یکی از نخستین کسانی بود که نه تنها دست به تطبیق اصول دین بر علم جدید زد، بلکه تا آن حد پیش رفت که ادعا کند دین در اعلام واقعیات علمی همواره از علم پیش بوده منتها ما توجه نداشته‌ایم که این آن نیست، آن این است. به این ترتیب، تعجبی ندارد که حتی سنتگرایان هم از تأثیر این طرز استدلال برکنار نمانند.

بیان شفاهی شریعتی در بسیاری جاها کاملاً عوامانه، اما نوشته‌اش بسیار مطمئن است. سخنرانی‌هایش پر از رجزهای عامیانه، اما سبک نوشتاری‌اش کتابی و بسیار رمانتیک است، گرچه از جنبه‌های عوامانه عاری نیست. در حیطه شفاهی، در استفاده از لحنی پرخاشگرانه و همواره حق‌به‌جانب چنان به افراط می‌رود که متن چاپ‌شده بسیاری از سخنرانی‌هایش از نظر سبک ادبی کم‌ارزش می‌نماید. چندین دهه پس از آنکه نثر فارسی با (آثار اولیه) جمالزاده، هدایت و دیگران از مرحله رمانتیسیم عبور کرده بود، شریعتی دیگر بار ذهن و قلم بسیاری از نوجوان پیرو

خویش را به عصر رمانتیسیم و دل‌دادن به قطعات ادبی بازگرداند.

پیشتر در فصل سوم ("برخورد فرهنگهای شفاهی و مکتوب") اشاره کردیم که سخنرانی یا تدریس در کلاس درس متفاوت با بیان مکتوب است و روی کاغذ آوردن عین همان گفته‌ها می‌تواند به ضد خود تبدیل شود. مدرس در کلاس درس از اقتدار و آمریتی برخوردار است که خواننده متن ممکن است برای او قائل نباشد. شنونده، چه در کلاس درس یا جاهای دیگر، در فضایی جمعی قرار دارد که حداقلی از اعتبار برای گوینده قائل است، در حالی که خواننده به تنهایی متن را می‌خواند و با نویسنده رابطه‌ای یک‌به‌یک دارد. لحن آمر، حالت چهره، نفوذ کلام، قدرت اجتماعی مدرس و واکنشهای عاطفی همه گیر شنوندگان قابل انتقال به صفحه کاغذ نیست و نویسنده برای دستیابی به تأثیری مشابه باید از اسلوبی متفاوت کمک بگیرد که معمولاً بسیار دشوارتر از سخنوری است. مثلاً، خروشیدن در بیان شفاهی آسان‌تر از خروشانیدن خواننده به کمک متن است.

تجربه نشان می‌دهد مدرسان دانشگاه هرگاه کوشیده‌اند با همان لحن تدریس در کلاس، به عنوان نویسنده حرفه‌ای به تحریر روی کاغذ پردازند غالباً ناکام شده‌اند، و این ناکامی به اقتدار آنها در کلاس درس نیز لطمه زده است. برای مثال، ذکر بیابایی نامهای مشهور یا مهجور، ترجیحاً با تأکیدی در تلفظ به قصد تجلیل یا تحقیر، در کلاس کمک می‌کند که جلسه درس از یکنواختی در آید و دانشجویها به چرت‌زدن نیفتند. در عین حال، ذکر نامها هشدار است به شنونده یا دانشجو که هنوز نکات بسیاری مانده که باید فراگیرد. از تکرار همان تمهید بر روی کاغذ ممکن است چنان نتیجه‌ای حاصل نیاید. وقتی تلفظ دراماتیک اسامی میسر نباشد، نام‌پرانی‌های نویسنده بین او و خواننده فاصله می‌اندازد و ملال می‌آورد. با عنایت به این نکته، در نگاهی به یک متن در بسیاری موارد می‌توان حدس زد که نویسنده آیا مدرس و سخنران حرفه‌ای هم هست یا نه (در فصل سوم اشاره کردیم که متن سخنرانی‌های ادوارد سعید چنان مملو از نامهای گوناگون است که خوانندگانی شاید از خود بپرسند منظور تنویر افکار شنونده است یا فیش‌برداری برای تدوین کتابنامه). تفاوت فارسی مکتوب با فارسی شفاهی در این میان نقش دارد، اما این تفاوت منحصر به فرهنگ ایران نیست.

نیروی تحویل فوق‌العاده نیرومندی لازم نیست تا بتوان واکنش ویراستاران نشریات روشنفکرانه، تخصصی، سطح بالا و خواص‌پسند را به مقاله‌ای که با این جملات شروع می‌شود حدس زد:

دقیق‌ترین تعریفی که جوهر و حقیقت و نقش اساسی ایدئولوژی را می‌شناساند این است که: «ایدئولوژی ادامه‌غریزه در انسان است.»

اکثریت قریب به اتفاق آن ویراستاران، بدون اینکه زحمت تا آخر خواندن به خودشان بدهند، چنین متنی را به سبب باطله می‌اندازند. آن دو جمله که، در بهترین حالت، از کلمه اول تا کلمه آخر جای بحث دارد و در سختگیرانه‌ترین تعبیر، یکسره پوچ است، مطلع یکی از مقالات پنجگانه علی شریعتی در باب ایدئولوژی است. تعجبی ندارد که نشریات روشنفکرانه تن به چاپ مقاله‌هایش نمی‌دادند. این نه صرفاً به تزییقات سانسور برمی‌گشت و نه لزوماً ناشی از تنگ‌نظری ایدئولوژیک بود. نکته این است که وقتی کسی، حتی اگر در پاریس درس خوانده باشد، از ترکیب "انسان-شناسی" به جای عنوان علم اخلاق و برای وعظ استفاده کند، بحث او را فاقد حداقل شرایط لازم برای درج در نشریه‌ای معتبر تشخیص می‌دهند. در یکی دیگر از همان پنج گفتار می‌گوید، یا می‌نویسد:

فلاسفه چهره‌های پیروز تاریخند، و این توده‌ها هستند که، به عنوان بهترین سربازان ایدئولوژی‌ها، به مبارزه در تاریخ آغاز کرده‌اند، جان داده‌اند و می‌دهند. بنابراین، می‌بینیم این فلاسفه نیستند که ایدئولوژی می‌سازند، مردمند که

ایدئولوژی به وجود می‌آورند.^{۲۴}

دوست‌نداشتن فلسفه و مخالفت با فیلسوفان یک بحث است و صدور عباراتی چنین شورانگیز اما پوچ یک داستان دیگر. دربارهٔ روال و رویه‌های اجتماعی با لحنی بحث می‌کند که برای شنونده جای تردید نگذارد آنچه می‌شنود حقیقتی است تازه‌یاب و ناب: "تقیه الان فلسفهٔ پیوژی، مخصوص پیوژهاست!" در سخنرانی‌هایی که مفاهیم تعقلی را تا حد گپ عوامانه تنزل می‌داد، "پدر سگ"، "الاع"، "آقای پاپ"، "مردکه"، "نزه خر" و "کدام خری هست که این را نفهمد" نادر نبود. داستان‌هایی فکاهی و کم‌ربط تعریف می‌کرد تا دست به نتیجه‌گیری‌هایی جدی بزند و مثالهایش شباهت چندانی به مشاهدهٔ عالمانه نداشت. از این رو، با سانسور یا بدون آن، نشریات عوام‌پسند هم به نوبهٔ خود حاضر نبودند و نیستند چنان متونی را منتشر کنند زیرا می‌دانند که از سوی جامعه و خوانندگانشان به بدآموزی متهم خواهند شد.

بیش از نگرانی از بابت انسجام بحث خویش از نظر روش و چفت و بست، انگار مشتاق بود با هر وسیلهٔ ممکنی شنوندگانی غالباً نوجوان یا دانشجو را به هیجان بیاورد. یک جا داستانی بسیار عجیب تعریف می‌کند:

سبزوار بودیم. بچه‌ها میز گرفته بودند^{۲۵} (در سبزوار رشتهٔ خیلی پیشرفته‌ای است!). یک نقاش اسپانیایی آمد، گفت زخم را به خاطر تهمتی کشته‌ام و بعد فهمیدم گناهی نداشته است.... سوآلی که روح کرد خیلی جالب بود. من گفتم...

شرکت مدرس دانشگاه در چنین بازیهایی به آن اندازه عجیب نیست که احضار روح نقاش اسپانیایی به سبزوار و رسیدگی به دعا‌های ناموسی. بچه‌ها اگر واقعاً روح احضارکن بودند باید روح ابوذر را احضار می‌کردند تا نظرش را دربارهٔ کتابی که "دکتر" در مدح او نوشته است بپرسند. چنین رفتارهای عوامانه‌ای می‌تواند در جلب رفاقت مخاطبانی کم‌تجربه مؤثر باشد، اما مرید و مراد را با هم به بیراهه می‌کشاند. مرئی خوب، پیش از پوستین پهن کردن و پیرو یافتن، باید بالاتر و جلوتر از تعلیم‌گیرنده قرار داشته باشد. در تبدیل آن سخنرانیها به متن، صدها علامت تعجب افزوده‌اند تا شاید همان تأثیر گفتار شفاهی را بر خواننده بگذارد. تمهیدی است کم‌اثر، و خواننده‌ای که آن استدلالها را قبول نداشته باشد با دیدن این همه علامت تعجب به یاد مجله‌های فکاهی قدیم می‌افتد.

با وجود این رفتارها و گفتارهای به اصطلاح خاکی، مشکل دیگر شریعتی غرق‌بودن در کتاب است. بی‌تردید بدون نظریه‌های مندرج در کتابها نمی‌توان جهان را درک کرد. اما بدون زندگی در جهان واقعی، کتابها را نمی‌توان درک کرد و ارزش محتوای آنها را محک زد. گاه انگار او در کتاب زندگی می‌کرد و سطرهای کتابها در برابر چشمش جان می‌گرفتند و تبدیل به نمایشی سه‌بعدی می‌شدند. حاصل عمدهٔ اقامت و تحصیلش در غرب، بیش از آنکه مشاهدهٔ زندگی مردم معاصر باشد، زنده‌پنداری متون و زندگی در آنها بود. نوربرت الیاس، صاحب‌نظر و مدرّس فقید آلمانی، در تحلیلی بدیع از روحیه و فرهنگ ملت آلمان، در نقد اندیشهٔ نیچه نظر می‌دهد:

همانند بسیاری افراد پیش و پس از او که آموخته‌هایشان بر پایهٔ کتاب است، نمی‌توانست میان تأمل بر رویه‌های اجتماعی و خود آن رویه‌ها که تأملات کمتر عمیق نیز بخشی از آنها را تشکیل می‌دهد فرق بگذارد.... کسانی که دانش آنها بر پایهٔ کتاب است چه بسا از تفاوت میان تأملات بسیار کلی‌گویانه بر رویه‌های اجتماعی، آنچنان که در کتابهاست، و خود آن رویه‌ها در سطحی بالنسبه فارغ از تأمل، یا همراه با تأمل کمتر عمیق، غافل بمانند.^{۲۶}

^{۲۴} جهان بینی و ایدئولوژی، بیست و سومین جلد مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی (انتشارات مونا، ۱۳۶۱)، صفحات ۷۲، ۱۲۷، ۲۰۷، ۲۳۱، ۲۳۳، ۳۵۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۷۶.

^{۲۵} توضیح ویراستاران در پانویس: "اصطلاح 'میزگرفتن' به معنای احضار ارواح است." همان جا، ص ۲۹۳.

^{۲۶} Norbert Elias, *The Germans* (Trans. Polity Press & Blackwell, Oxford, 1996), p. 116.

تصادفاً خود همین کتاب نمونه‌ای است از متن درس در قالب مکتوب. دانشجویان الیاس نوار تقریرات او را روی کاغذ آورده‌اند و، همراه با

مؤلف در همین بحث می‌گوید نیچه از مسیحیت بیزار بود زیرا می‌پنداشت تأکید این آئین بر شفقت و مسکنت سبب شد فرهنگ اروپا به بیراهه بیفتد و از پیشرفت باز بماند. اما، به گفته الیاس، نیچه غافل بود که ستایش خود او از قدرت و اراده معطوف به قدرت تا چه حد تحت تأثیر وقایع جاری پیرامون اوست، و اینکه در اطرافش، در میان ملت‌های اروپایی، سالهاست چه نبرد بی‌امانی برای دستیابی به قدرت، و نیل به قدرت هرچه بیشتر، جریان دارد. اگر نظر الیاس درباره نیچه را قابل تأمل بدانیم، می‌بینیم همواره ممکن است برخی واقعیات جاری جامعه و جهان در کتابها نیامده باشد، چون کتابها پیش از وقوع آن تحولات نوشته شده‌اند. گاه اهل تعقل در همان حال که گمان می‌کنند خبر از آینده می‌دهند، در واقع فقط تا حدی منعکس‌کننده تحولاتی‌اند که از مدتها پیش بیخ گوششان جریان داشته است. این نکته درباره شریعتی هم می‌تواند صادق باشد.

«نابود باید گردد»

مخاطبان سخنران فقید در مواظ او چه می‌دیدند و چه می‌یافتند؟ ریشه را باید در روحیه همیشگی مخالفت با وضع موجود در فرهنگ ایران، و در خرده‌فرهنگ نوجوانانی جست که از محیط‌هایی نسبتاً کوچک و بسته، برای تحصیل وارد شهرهایی بزرگ می‌شوند، شهرهایی که ناسازگاری با خرده‌فرهنگی ناآشنا فرد را دچار شوک فرهنگی و حتی عارضه بی‌هنجاری می‌کند. در این سرزمین، برخلاف جوامعی که در آنها شهر بر روستا غلبه دارد و برای آن هنجار وضع می‌کند، صحرائشیمان به شهرها یورش می‌برند و، با اتکا به کثرت عددی خویش، بساط آن را در می‌نوردند.

بیشتر به کتاب مورد علاقه شریعتی، *دوزخیان زمین* نوشته فرانتس فانون (۱۹۶۱-۱۹۲۵)، اشاره شد.^{۲۷} این کتاب که در زمان خود خوانندگان بسیاری یافت (و اعتبار آن را مقدمه‌ای نوشته ژان پل سارتر افزایش داد) دستورالعملی جامع برای مبارزه قهرآمیز در کشورهای آفریقایی است. کتاب حتی دارای فصلهایی است در این باره که پس از رهایی از محبس پلیس، چه عوارضی از نظر روحی و جسمی ممکن است در انتظار مبارزان باشد. در آن کشورها تا دهه ۱۹۶۰ هنوز کلنی‌هایی از مستعمره‌داران در شهرک‌هایی به سبک اروپا زندگی می‌کردند. افزون بر این، لایه بزرگی از فقرای بی‌سامان و بی‌اطلاع از تفاوت میان بلوا و مبارزه انقلابی در حاشیه آن جوامع وجود داشت (و همچنان وجود دارد). فانون این لایه را با همان عنوانی می‌نامید که کارل مارکس در *مجمدهم پرومر* به کار برده بود: لومپن پرولتاریا. فانون خطر این خرده‌فرهنگ را بسیار جدی می‌دید و هشدار می‌داد که هر تلاشی برای اقدامهای بنیادی با تمایل این لایه به هرج‌ومرج خنثی خواهد شد زیرا کلنی مستعمره‌دارها به آسانی وانمود خواهد کرد که عده‌ای به امید غارت اموال دیگران در پی ایجاد بلوا هستند. به این ترتیب، غارتگری سازمان‌یافته مستعمره‌دارها پشت گرد و خاک اغتشاشی که لومپن پرولتاریا به پا می‌کند از نظرها پنهان می‌ماند. در واقع، غارتگر خودی خواربارفروشی، متحد طبیعی غارتگر غیرخودی منابع ملی است.

در ایران — شاید جز استثنای محله انگلیسی‌نشین آبادان — کلنی مستعمره‌دارها به آن معنی در شهرهای بزرگ وجود نداشته، اما لومپن پرولتاریا همواره زنده و سر حال است. این لایه که عمدتاً متشکل از مهاجران به شهرهای بزرگ است و تقریباً در تمام تحولات سیاسی ایران نقش اساسی داشته، شاید در انقلاب مشروطیت کمتر از هر مورد دیگری نقش ایفا کرده باشد. در صدر مشروطیت، ستارخان و باقرخان و تفنگچی‌هایشان را نظام فتودال-بورژوا به

➤ مقالاتی که او طی سی سال نوشت، چاپ کرده‌اند اما حتی پس از ویراستاری، باز می‌توان دید که متن در جاهایی گرفتار تکرار و تطویل و حاشیه‌روی است، در حالی که یادداشتهای تکمیلی الیاس در مؤخره، که از ابتدا به عنوان متن روی کاغذ آمده، در بسیاری موارد موجزتر از متن اصلی است.

^{۲۷} فرانتس فانون، *دوزخیان روی زمین*، ترجمه دکتر علی شریعتی، اهواز، انتشارات تلاش، ۳۶/۹/۱۴. این تاریخ باید ۲۵۳۶، یعنی سال ۱۳۵۶، باشد.

زور اسلحه و باکمک ژاندارمهای تحت فرمان افسران سوئدی از تهران بیرون راند و به تبریز بازگرداند. اگر فرصت یافته بودند در تهران بمانند، احتمالاً هسته‌ای برای رشد لومین پرولتاریا در اطراف خویش تشکیل می‌دادند. روشنفکر شهرنشین ایران، با نوعی خطای باصره، لومین پرولتاریا را پدیده‌ای اساساً شهری می‌بیند و همواره گرفتار این پرسش است: چگونه می‌توان خلق، به معنایی حماسی، را از رجاله، در معنایی انزجارانگیز، تمیز داد؟

ابراز انزجار از شهر و شهرنشینی در ادبیات ایران سابقه دارد و روشنفکران بسیاری، حتی نیماوشیخ که در مدرسه فرانسه زبان تهران تحصیل کرد و به کافه‌های شیک پایتخت رفت و آمد داشت، در نوشته‌ها و سروده‌هایشان از شهر به بدی یاد کرده‌اند. جامعه شهرنشین ایران طی قرون از هجوم اقوام صحرائین لطماتی جبران‌ناپذیر دید. شاید در نتیجه تهنشین شدن همین طرز فکر میل به نابودی شهر باشد که روشنفکران این جامعه همواره پدیده شهر را بازتاب ظلم و شقاوت، و تجسم جهل و نیرنگ می‌دیده‌اند.^{۲۸} در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۴۰ و ۵۰، در ادبیات تجددگرای ایران ابراز انزجار از شهر، با مضامینی از قبیل " جنگل آهن و سیمان"، بسیار رایج بود. آن انزجارها تلویحاً باید به این معنی باشد که دیوار خشتی و تیر چوبی، آنچنان که نیماوشیخ معتقد بود، برای رشد معنوی انسان مفیدتر است. اما وقتی لایه‌ها را یکی پس از دیگری کنار بزنیم، به تصویرهایی جدیدتر از تمایل به شهرستیزی می‌رسیم.

پس از کودتای ۱۲۹۹، سیدضیاءالدین طباطبائی وقتی در مجلس از او درباره کلاهی پوستی که همیشه بر سر داشت سؤال کردند آن را " عنعنات ملی" نامید. بعدها علی شریعتی نامی مدرن برای عنعنات ملی پیشنهاد کرد: خویشتن خویش. کسانی در جهان سوم گمان می‌کردند آنچه در پانصد سال گذشته در بخشی از غرب اروپا اتفاق افتاده تقدیر تاریخی نوع بشر است اما دستهای پلید استعمار و استحمار و زر و زور و غیره نمی‌گذارد این تقدیر در همه جا تحقق یابد. در تلاش برای تعمیم این " تقدیر تاریخی" و هنگامی که با نتایج آن از نزدیک بیشتر آشنا شدند، دریافتند که آنچه می‌خواهند حاوی فرهنگی است از نظر آنها نپذیرفتنی. تمدن را، در معنی جنبه‌های مادی زندگی در مغرب-زمین، می‌پسندیدند اما از فکر همراهی با فرهنگ دلخواهی ملازم آن تمدن وحشت می‌کردند. پس چاره را در جداکردن ظرف از مظلوف و پناه‌بردن به این تصور دیدند که با بازگشت به خویشتن خویش، یعنی شرایط جهان سوم پیش از ورود استعمار، می‌توان این بار در مسیری صحیح گام نهاد تا تمدن منحرف نشود و در مدار بسته توحش غربی نیفتد. اما در دو قرن گذشته، پس از استیلای غرب بر مشرق‌زمین، تغییراتی در فکر، فرهنگ و روال زندگی مردم شرق پیدا شده است و تمام تغییرها با نظریه خویشتن خویش سازگاری ندارد. با این تغییرات چه باید کرد؟

در سال ۱۳۵۸، نام گروهی کوچک و تا آن زمان ناشناخته به نام فرقان که دست به ترورهای پر سروصدا، از جمله کشتن آیت‌الله مرتضی مطهری، زده بود وارد سر خط اخبار شد. وقتی بیانیه‌های پیشتر کم‌خواننده این گروه زیر ذره‌بین رفت، شباهت تفکر اعضای آن به خوارج صدر اسلام کاملاً مشخص بود: جز حکم خدا، هیچ کس و هیچ چیز را قبول نداشتند. همه نهادهای اجتماعی را منحل و تمام گرایشها را باطل می‌دانستند - چپ، راست، مارکسیست، کمونیست، اهل سیاست، سرمایه‌دار، روحانی، روزنامه‌نگار و غیره. گرچه مکتب آنارشیسم اروپایی اقتدار خداوند را هم مانند سایر اقتدارها رد می‌کند، در مکتب این آنارشیست‌های وطنی، خدا و علی شریعتی مستننا بودند. سخنران فقید اگر زنده مانده بود، شاید از این فرقه برائت می‌جست یا بعدها (احتمالاً در تبعیدگاهش در پاریس) علیه آنها سخنرانی می‌کرد. در هر حال، خطاست که نمود طرز فکر آنارشیستی را به گروه فرقان محدود بدانیم. ملک‌الشعرا

۲۸ میرزاده عشقی گناه جنایت شمر را هم به گردن شهر تهران می‌اندازد و حکم به قتل عام ساکنان آن می‌دهد:

ای ری تو چه خاکی که چه ناپاک نهادی	تو شهر فسادی
از شر تو یک مملکتی پر ز شرر بود	دیدی چه خبر بود
شمر از بی تو جد مرا گشت چنان زار	لعنت به تو صد بار
ای کاش که یک روز ببینم درین شهر	از خون همه نهر
در هر گذری لخته خون تا به کمر بود	دیدی چه خبر بود

بهار در یادآوری خاطرات سالهای پرهرج و مرج بین خلع محمدعلی شاه و قدرت گرفتن رضاخان، به " مخالفان مطلق هر چیز و هرکس^{۲۹} اشاره می‌کند. جو فکری در زمانهای دیگر هم احتمالاً چندان بهتر نبود. انزجار از قدرت، هر نوع قدرت بازدارنده‌ای، در فرهنگ ایران ته‌نشین شده است.

ابوالحسن بنی‌صدر، زمانی که در انتخابات ریاست جمهوری در پی جلب آرای مؤمنان بود، در تأیید لزوم حجاب نظر داد که زنان زیبا اعمال سلطه می‌کنند، پس دیکتاتورند. اما واقعیت این است که هرکسی در هر موقعیتی می‌کوشد از مزیت خویش حداکثر بهره را ببرد؛ و زنه‌بردار از عضلاتش؛ بسکتبالیست از قد بلندش؛ سیاستمدار از محبوبیتش؛ داوطلب ورود به دانشگاه از هوش و معلوماتش؛ خواننده از صدایش. بدین قرار، دشوار بتوان یک انسان را به این سبب که از نوع تصویر خویش در چشم دیگران آگاه است و از مزیت‌های این تصویر استفاده می‌کند ملامت کرد. عدالت مورد نظر، عدالتی است شمشادگونه: سر شاخه‌ها را بزیند و نوک همه را بچینید تا تساوی برقرار شود. فرقان هم عدل را در نفی هر قدرت و هر صاحب قدرتی می‌دید.

بیگانگی با اداهای خرده فرهنگی اعیانی-متجدد که دم از قحط الرجال می‌زد تا سلطه خویش را توجیه کند، حرمان ناشی از تماشای تنعمات بی حساب لایه‌های برخوردار، آنارشیزم ته‌نشین شده در فرهنگ این نوجوانان غالباً نیمه-روستایی در برابر " جنگل آهن و سیمان" که در آن کسی به کسی نیست، نیهیلیسم و میل به پایان دادن به تمام بدی‌ها حتی اگر به بهای نابودی جهان باشد، این فرض که حقیقتی ناب زمانی در جایی وجود داشت اما بعداً در شلوغی گم شد یا سرقت شد و باید آن را یافت و کلاً مخالفت آشتی‌ناپذیر روشنفکران با وضع موجود زمینه‌ساز رونق مکتبی شد که علی شریعتی مبلغ آن بود - مکتبی که توسل به تروریسم را صریحاً تجویز می‌کرد: " یا بمیران یا بمیر". گراهام گرین، نویسنده انگلیسی، گفت: " پیرتر از آنم که خودم را به کشتن بدهم." در دنیا کمتر چیزی کم‌بهارتر از زندگی پسر هجده‌ساله، و کمتر چیزی بارزتر از زندگی فرد هشتادساله است. اولی فکر می‌کند از آن بسیار دارد. دومی می‌داند که هر ذره‌اش را باید محکم چسبید.

بیدرنگ باید افزود که اینها خصوصیات تک‌تک مریدانش نیست. بسیاری از پیروان او کمال‌گرایانی‌اند که آرمان را لازمه زندگی بشر می‌دانند، نه اینکه صرفاً از نظر برخورداری از مواهب زندگی کم آورده باشند. از این منظر، جهان-بینی مکتب شریعتی از خرده فرهنگ آدمهای رادیکال فاصله می‌گیرد و تبدیل به سیمرغی می‌شود که هر یک از مرغان طالب حقیقت بخشی از غایت مورد نظر است. دوستداران او گاه به منتقدانش ایراد می‌گیرند که آثارش را نخوانده‌اند، یا به اندازه کافی نخوانده‌اند. اما خود آنها هم در مقام مدرّس، معلم، ویراستار و ممتحن به نوشته‌های شریعتی نمره نداده‌اند، بلکه فکر خویش را در متنی که در پیش چشم دارند بازتابانده‌اند. بالاتر از این، پیروان شریعتی اعتبار اجتماعی و شأن علمی و دانشگاهی‌شان را به او وام می‌دهند. این شیوه دیدن خویش در متن، تبدیل شدن به بخشی از نویسنده، و خواندن آنچه در نوشته نیامده، منحصر به دوستداران شریعتی نیست. تقریباً همه مکاتب فکری به همین ترتیب رشد کرده‌اند که روح سی، سیصد، سه‌هزار و صد هزار مرغ، همانند قطعات کاشیکاری‌ای زنده و مدام در حال رشد، در سوژه حلول می‌کند. از همین رو، می‌بینیم در بسیاری مکاتب فکری، هرکس هرچه بخواهد پیدا می‌کند، زیرا خود را، خواست خود و اندیشه خود را، و پاسخی به شرایط موجود را در آنها می‌جوید و می‌یابد.

معادلهای فرهنگی

آنارشیزم و نیهیلیسم بیشتر حالاتی عاطفی‌اند تا نظریه‌هایی متکی به تجربه. ریشه اولی عمدتاً در احساس خشم و درماندگی، و منشأ دومی افسردگی عمیق و مزمن است. به همین سبب، این برخوردهای عاطفی به جهان مدام به

^{۲۹} تاریخ مختصر احزاب سیاسی (امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ج ۲، ص ۱۰۰.

تناقض برمی‌خورند. شریعتی در قطعه‌ای خطاب به فرزندش می‌نویسد:

در اروپا مثل غالب شرقی‌ها بین رستوران و خانه و کتابخانه محبوس ممان... این زندان سه‌گوش همه فرنگ‌رفته‌های ماست. چقدر آدم‌هایی دیده‌ام که بیست سال در فرانسه زندگی کرده‌اند و با یک فرانسوی آشنا نشده‌اند... اگر به اروپا رفتی، اولین کارت این باشد که در خانواده‌ای اطاق بگیری که به خارجیا اطاق اجاره نمی‌دهند. در محله‌ای که خارجیا سکونت ندارند. از این حاشیه مصنوعی بی‌مغز آلوده دور باش. با همه چیز درآمیز و با هیچ چیز آمیخته مشو. در انزوا پاک‌ماندن نه سخت است و نه باارزش.

تلاش برای بی‌واسطه تجربه کردن فرهنگ جامعه میزبان و علاقه به آشنایی با توده مردم قابل تحسین است، اما به گفتن آسان‌تر می‌نماید تا به عمل. از نوشته‌هایش پیداست که خود او هم در این کار موفق نشد و چند سال اقامتش در فرنگ را در خرده‌فرهنگ حاشیه‌ای گذراند. مثال مع‌الفارقی هم که می‌زند نشان‌چندانی از تجربیات فراوان در مراودات فرهنگی بین ملت‌ها ندارد:

فلان آمریکایی که به تهران می‌آید و از طرف مومشهای شمال شهر و خانواده‌های قرتی لوس اشرفی کثیف‌عنتی فرنگی احاطه می‌شود تا چه حد جو خانواده ایرانی و روح جامعه شرقی... را لمس کرده است؟^{۳۰}

جواب این است که بستگی به هدف فلان آمریکایی از سفر دارد. "روح جامعه شرقی" عبارتی است مبهم که بیشتر به درد انشانوشتن می‌خورد. در هر حال، چنین آدمی اگر در ادامه تحقیقی جامعه‌شناسانه در پی آشنایی با فضای خانواده‌های ایرانی است، قاعدتاً باید پیشاپیش بداند دنبال چه می‌گردد، و برنامه داشته باشد که در کجا بیشتر احتمال دارد آن را بیابد. و اگر صرفاً توریست است، ایرادی ندارد که از مهمان‌نوازی مردم محل (یا به بیان فاخر دکتر، "مومشهای شمال شهر و خانواده‌های قرتی لوس اشرفی کثیف‌عنتی فرنگی") لذت ببرد.

آمریکایی را در جامعه ایران به چشم نماینده فرهنگ برتر می‌بینند و با او متناسب با چنین تصویری رفتار می‌کنند. هرچند که چنین فردی در جامعه خویش کسی و کاره‌ای نباشد، همین اندازه که انگلیسی زبان مادری اوست و در ناف خارجه بزرگ شده به او امتیاز می‌بخشد، حتی اگر اهل در و دهات آمریکا باشد. این خطر وجود دارد که ناظر خارجی در تشخیص اندازه خرده‌فرهنگ‌ها به اشتباه بیفتد، و بستگی به دقت نظر و بضاعت علمی او دارد که آنها را چگونه کنار هم در تصویری کلی بچیند. در هر حال، توجه به فرنگی، منحصر به قشر مورد تحقیر شریعتی نیست. بسیاری از مردم سنتی‌تر هم به جهانگرد فرنگی عنایت دارند.^{۳۱} مسافر جهان‌سومی در غرب از چنین امتیازی برخوردار نیست چون نماینده فرهنگ قوی‌تر به شمار نمی‌آید. موقعیت فرد آمریکایی در ایران شباهتی به موقعیت فرد آسیایی در فرانسه ندارد.

نکته‌ای که از چشم شریعتی دور می‌ماند این است که چنانچه مسافر آسیایی در غرب بخواهد و بتواند وارد جامعه بومی شود، باز سر و کارش با معادل همین "مومشهای شمال شهر و خانواده‌های قرتی لوس اشرفی کثیف‌عنتی فرنگی" می‌افتد. — با این تفاوت که، مثلاً در پاریس، چنین آدم‌هایی بیشتر احتمال دارد در جنوب شهر ساکن باشند. در هر حال، ورود دانشجوی خارجی به حریم طبقات بالای جامعه را، مانند هر مملکت دیگری، باید محال انگاشت، اما تهیه محل سکونت در محله‌های میانحال، چنانچه فرد استطاعت مالی داشته باشد، چندان دشوار نیست. مهم ایجاد ارتباط با مردم پیرامون است. دانشجوی خارجی حتی وقتی بخواهد خود را از "مثلث رستوران، خانه و کتابخانه" خلاص کند، با موانعی فرهنگی روبه‌رو می‌شود که حتی داشتن بضاعت مالی برای عبور از آنها کافی نیست. تصویر برخی

^{۳۰} با مخاطب‌های آشنا، ص ۲۴۷.

^{۳۱} در سال ۱۳۷۶ که چند ورزشکار آمریکایی برای شرکت در مسابقه کشتی به تهران آمدند، علاوه بر پر شدن سالن مسابقه از تماشاچی، برخی کسبه بازار بسته‌های پسته و آجیل به آنها اهدا کردند. التفات مردم ایران به پهلوانان البته در این عنایات بی‌اثر نبود.

ثروتمندان جهان سوم، عمدتاً عربها، که در مغرب‌زمین اقامت می‌کنند شاهدهی بر چنین موانعی است. انسان جهان سومی در فرنگ استقبالی را که "فلان آمریکایی" در تهران از آن برخوردار است تجربه نمی‌کند. برای عبور از این مانع فرهنگی، یعنی سطح نابرابر قدرت فرهنگها و تصویر آنها در چشم یکدیگر، این دانشجو چه ابزاری در اختیار دارد؟

فرهنگ روزانه جامعه‌ای غربی در خواندن نوشته‌های امثال سارتر و کامو خلاصه نمی‌شود و قاطبه مردم، گرچه عادت به مطالعه در میان آنها رایج است، وقتشان را به بحث درباره کتابهای غلبه و پرسشهای معرفت‌شناسانه و اگزستانسینل نمی‌گذرانند. "متن راستین اروپا" که او در حسرتش بود، مفهومی است تعقلی-تاریخی، و در شهرها و محله‌هایی خاص تجلی نمی‌یابد. در آن جوامع هم خرده‌فرهنگ‌هایی وجود دارد اما یک فرهنگ قوی‌تر کلاً بر جامعه مسلط است. در ایران چنین فرهنگ مسلطی وجود ندارد. بنابراین مضمون حرفش درست است که یک لایه دم‌دست از جامعه ایران را نمی‌توان نماینده کل آن گرفت. اما اگر منظورش بورژوازی اروپا در قیاس با نورسیده‌های ایرانی است، داوری را باید به اهل قلم و نظر در آن جوامع وا گذاشت که طبقه مسلط جامعه خویش را به باد استهزا گرفته‌اند. با در نظر داشتن تفاوت‌های جامعه‌ای خاورمیانه‌ای با جامعه‌ای در غرب اروپا، الگویی شامل لایه‌های اعیان قدیم، اعیان اخیر، خرده‌پاهایی که می‌کوشند شبیه بالادستی‌ها بشوند، و لم‌معتل‌های حاشیه‌ای و غیره در هر دو جامعه دیده می‌شود. چه در میان خواص و چه عوام ایران، این تمایل همواره رایج بوده است که بدترین‌های مملکت خویش را با بهترین‌های فرنگ مقایسه کنند و به نتایجی پیش‌ساخته و کلیشه‌ای برسند.

توده مردم، چه در فرانسه و چه در ایران، نه مجالی برای پرداختن به موضوعهای صرفاً نظری دارد، و نه علاقه و فرصتی برای ارائه چنین حرفه‌هایی. و معاشرت با لایه‌ای که فراغت دارد به هنر و ادبیات بپردازد لزوماً برای روشنفکر اهل قلم و دوات جالب نیست زیرا آداب و آئین زندگی‌اش ممکن است به نظر چنین آدمی مقداری ادا و اصول مهمل برسد. توجه "متن راستین اروپا"، یعنی همان بورژوازی‌ای که روشنفکران غربی این همه به آن بد می‌گویند، به اینکه فرد باید از انواع قاشق و چنگال و کارد ماهی‌خوری چگونه استفاده کند، در چه ساعت روز باید چه بنوشد و در چه ساعت شب باید چه بپوشد، یقیناً حوصله علی شریعتی را به همان اندازه سر می‌برد که معادل "موش و قرتی" ایرانی‌اش. حرفه‌های آدمی مثل او شاید عمدتاً برای ناراضیان اهل الجزایر و تونس و مراکش جالب باشد. به این ترتیب، آنچه می‌ماند جز روشنفکران خرده‌فرهنگ حاشیه‌ای نبود و چنین کسانی چه بسا خارجیانی باشند نابرخوردار و تهیدست که چاره‌ای جز انقلابی‌گری ندارند. در جامعه فن‌سالار آمریکا مدرس دانشگاه‌بودن به فرد صلاحیت دخالت در کل امور جامعه و جهان نمی‌دهد. در فرانسه مفهومی به نام روشنفکری و انقلابی‌گری وجود دارد که بنا به آن، فرد می‌تواند ذوفنون باشد. گاه این قبیل افراد ویرای دانشگاهها و نشریات خواص‌پسند هم صاحب نام می‌شوند اما مشکل بتوان به آنها "متن راستین" جامعه گفت.

سخنران فقید اگر سالها در فرانسه مانده بود، در آن فرهنگ جا افتاده بود، جایگاهی اجتماعی به دست آورده بود، و کوشیده بود و توانسته بود وارد متن جامعه شود، می‌دید که ذهن اکثر آن مردم هم تا چه حد گرفتار انواع پنیر و شراب و قهوه و لباس و کفش و دکوراسیون منزل و تعطیلات و مُد و بازیگران سینما و آوازخوان‌هاست. جای مناسب برای گپ‌زدن درباره موضوعهای مورد علاقه او، در تریای دانشکده و در کتابخانه و پاتوقهای اهل بحث است. اما حتی در چنان جاهایی هم آن مردم روحیه ناله و زاری و آه و افسوس را نمی‌پسندند. در فرهنگ مغرب‌زمین، مدام نالیدن از زمین و زمان و حکومت و سرمایه‌دار و امپریالیسم و غیره نشانه ضعف شخصیت است، نه صاحب فکر عالی بودن. نوشته‌های شریعتی عمدتاً یا دشنام است یا ناله. از اوضاع جهان می‌نالند و به مسببان این اوضاع دشنام می‌دهند. شناخت او از جهان، مانند همه ایده‌آلیست‌ها، مبتنی بر درکی مکانیستی است: با توجه به اینکه حقیقتی ازلی اوضاع

را مرتب کرده بود، هر جا چیزی خراب شده باشد حتماً یک نفر آن را دستکاری کرده است. مریدان سخنان فقید اگر به نالیدن از جفای روزگار معتاد شده‌اند بهتر است وصیتش را نادیده بگیرند و اگر گذارشان به غرب افتاد آسوده‌تر خواهند بود که در خرده‌فرهنگ حاشیه‌ای‌ها اطراق کنند. ریشهٔ آنارشیزم-نیهیلیسمی که شریعتی تبلیغ می‌کرد نه تنها در میل به تعالی از سطح بورژواها و خرده‌بورژواها، که در بیزاری عمیق او از وضع موجود ایران هم بود. روحیهٔ شریعتی طرز فکر رایج در میان روشنفکران ایران آن زمان بود. جلال آل‌احمد دربارهٔ قرنطینه، رمانی که فریدون هویدا به زبان فرانسه نوشت، با تحقیر نظر داد نویسندهٔ آن در فرانسه روشنفکر است اما در ایران در صف هیئت حاکمه قرار می‌گیرد. می‌بینیم که حتی روشنفکر بودن در فرانسه برای اعتبارنامهٔ فرد کفایت نمی‌کرد و اصل بر مخالفت با وضع موجود در ایران بود. علی شریعتی وقتی درک موقعیتهای جهان معاصر و ارتباط فرهنگها و خرده-فرهنگها را دشوار می‌دید ترجیح می‌داد به این قبیل موضوعها پناه ببرد که قرنهای پیش در شبه جزیرهٔ العرب اوضاع از چه قرار بود و چه چیزی از کی و کجا به بیراهه رفت.

مخاطرات وارد شدن در نقد محتوایی

برخی دانشگاهیان ایرانی که در کشورهای دیگر اقامت دارند، بدون توجه کافی به همهٔ جوانب مباحث فکری و کلاً فضای ایران، به روشنفکران این کشور خرده می‌گیرند که چرا مشتاقانه وارد نقد مکتب مشهور به روشنفکری دینی نمی‌شوند. این سؤال را می‌توان خیلی راحت به پرسش‌کنندگان برگرداند: انجام چنین کاری در هر جای دیگر نیز ممکن است، و در محل اقامت آن خرده‌گیران، کمبود قلم و کاغذ وجود ندارد.

در هر حال، دامنهٔ چنین بحثی، چه در ایران و چه هر جای دیگر، به متن و صفحهٔ کاغذ محدود نمی‌ماند. نقد هر تفکری به بازبینی ریشه‌های آن، محک‌زدن به انسجام استدلالها، و به بررسی تبعات آن تفکر در عرصهٔ عمل نیاز دارد. مکتب - یا خرده‌فرهنگ - مشهور به نواندیشی دینی معمولاً بحث با سنت‌گرایان را بر بخشی از زمینهٔ سوم متمرکز می‌کند. سنت‌گرایان به غایت رهایی‌بخش دین در زمانی نامعلوم اعتقاد دارند و می‌گویند دین است که باید انسان را بیازماید، نه انسان دین را. نتیجهٔ دین قرار نیست با درک انسان به کمال نرسیده همخوان باشد، زیرا انسان ناقص قادر نیست نوع کمال مورد نظر را پیشاپیش تعیین کند و به شرط نیل به آن غایت مفروض به پیروی از دین گردن بندد. اگر انسان قادر می‌بود بدانند کمال چیست، در آن حالت نیازی به هدایت از سوی دین نداشت.

در مقابل، مکتب نواندیشی دینی استدلال می‌کند که رسیدن به نتیجه‌ای مشخص در آینده‌ای قابل‌پیش‌بینی میسر است؛ انسان به کمک عقل می‌تواند بدانند، و می‌داند، که در پی چه غایتی است؛ و دینداری روندی نه تنها تکاملی بلکه تعاملی هم هست که با دخالت آگاهانهٔ انسان ایجاد می‌شود. اگر انسان به پذیرش دین فراخوانده شده و مخاطب قرار گرفته است، پس باید نتیجه گرفت که شنونده‌ای بی‌اختیار نیست، بلکه بازیگری فعال و مختار است. در میان مسلمانان، بر سر این اختلاف نظر که آیا انتساب صفت عدل به ذات باری تعالی در حد درک و در صلاحیت انسان جایز الخطا هست یا نه، قرنهای بحث جریان داشته و خرخرهٔ هم‌دیگر را جویده‌اند.

یکی از مهمترین جنبه‌های دخالت عملی، و نه صرفاً نظری انسان در عدل الهی این است: چنانچه مؤمنان بر بد بودن فردی، به هر دلیل، اتفاق نظر داشته باشند، آیا ممکن است خداوند آن فرد را وارد بهشت کند؛ قادر متعال البته می‌تواند از میان گمنامها کسانی را رستگار گرداند و در بهشت به جاودانگی برساند، اما بدنامها حسابشان روشن است. اگر چنان واقعهٔ غیرمنتظره‌ای ممکن باشد، باورنکردنی و بلکه کفرآمیز است که بگوییم افراد ملعون هم ممکن است سر از بهشت در بیاورند. اگر ممکن نباشد، پس افکار عمومی که معمولاً پر از شایعه است و کتابهای تاریخ دستپخت انسانهای فانی که گاه پر از حب و بغض است، از هم اکنون پیش‌نویس رأی محکمهٔ عدل الهی در آخرت به حساب

می‌آید.

از این رو، نواندیشی دینی از واردشدن در ریشه‌های پیدایش دین و محک‌زدن به انسجام استدلال‌های میانی در نقد پدیده دین پرهیز می‌کند. جریان تفکر نواندیشی دینی را می‌توان در این شعار خلاصه کرد: دستیابی به هر هدفی که دنیای جدید در برابر بشر می‌نهد، با پوشش دین و از طریق دین. سنتگرایان با بدگمانی و شکی موجه می‌پرسند از مهمترین آن اهداف کدام است؟ نواندیشان دینی پاسخ می‌دهند آزادی و رهایی. سنتگرایان پاسخ می‌دهند اما هدف دین تسلیم و طاعت است، و آن رهایی مورد بحث نواندیشان نمی‌تواند جز به معنی فاصله گرفتن انسان از دین و مشاهده آن از بیرون و از بالا به‌عنوان متن و پدیده باشد. انسان قرار است در حیطه دین به کمال برسد، نه اینکه خارج از آن به تماشای دین بایستد. دین موضوعی برای بررسی نیست؛ جوهر عالم وجود است. بیرون از عالم دین، چیزی وجود ندارد که بتوان حرف از رهایی زد.

در چنین بحثی، روشنفکران غیرمذهبی چه باید بکنند و چه می‌توانند بگویند؟ اول، در نقد نواندیشی دینی بحث را باید بدون مقدمات آغاز کنند و، بدون پرداختن به روش بحث در سطح میانه (محک‌زدن به انسجام استدلالها)، به نتایج مورد نظر بپردازند: اینکه اهداف مورد نظر جهان جدید چیست و آیا از طریق دین قابل حصول است یا نه. ماجرای بزرگ تازه در پیش است: چنانچه منتقد بتواند نظر نواندیش دینی را ابطال کند، چنین نتیجه‌ای به چه معنی خواهد بود و چه تبعاتی در پی خواهد داشت؟ برای مثال، مسیر بحث علی شریعتی در جاده بسیار باریک و لغزانی پیش می‌رود که یک طرف آن مفهوم توحید است و طرف دیگر آن، مفهوم انتظار. تا وقتی بازکردن این دو مفهوم، جز با تأیید مطلق و پیشاپیش، میسر نباشد، تحلیلی انتقادی از گفته‌های آن سخنران فقید باید بر چه پایه‌ای قرار گیرد و با چه روشی انجام شود؟ در فقدان این نکات اساسی، نظر علی شریعتی درباره متفکران فرانسوی آنچنان موضوعیتی ندارد که لازم باشد کسی به نقد آنها بپردازد.

دوم، در واقعیت امر، سنتگرایان وجود نواندیشان دینی را از سر این ضرورت تحمل می‌کنند که این مکتب کمک می‌کند نوجوانانی که بدون دسته اخیر ممکن بود به مکتبهای دیگر رو بیاورند در حیطه دین بمانند. وجود نواندیشان دینی به‌عنوان علاقه‌مندانی جانبی که به رونق بازار دین کمک می‌کنند تحمل می‌شود، نه افرادی دارای فکر اصیل و قابل احترام. از این رو، در هر برخوردی که به نتایج قاطع و تعیین‌کننده بینجامد، سنتگرایان رأساً وارد عمل می‌شوند. به بیان دیگر، نواندیشان دینی مبلغانی فرض می‌شوند که دین را به عاریت گرفته‌اند و حق باختن عرصه عاریتی را به منتقدان لاکتاب ندارند، زیرا مالک آن عرصه به حساب نمی‌آیند. در نقد نواندیشی دینی تا حد بسیار محدودی در نقد فرد نواندیش می‌توان پیش رفت. عبور از این مرحله و ورود به محتوای تفکر، به معنی نقد نهاد دین و پا گذاشتن به وادی پرخطری خواهد بود که ممکن است به اعلام ارتداد منتقد - و عواقب آن - بینجامد. شکست منتقد در هر بحثی به معنی پیروزی نواندیش دینی خواهد بود، اما پیروزی منتقد به سعی خباثت‌آمیز او در به چالش کشیدن نهاد دین تعبیر می‌شود.

سوم، در حالی که کندوکاو پدیده دین خطرناک‌تر از آن است که عملی باشد، از بحثی ادبی-فلسفی با نواندیشان دینی نتیجه دندانگیری عاید نخواهد شد. اهل این جریان در حکم دستفروشهای ایدئولوژیک‌اند که طبق نیاز فصل، جنس عرضه می‌کنند. انتظارات، خواستها و دستور بحث که مشخص شد، نواندیش دینی دست به کار می‌شود تا توجیه فراهم کند. از این رو، نه اصولیون به نواندیشان دینی اعتماد چندانی دارند، و نه روشنفکران غیرمذهبی این جریان فرهنگی را جدی می‌گیرند.

نواندیشان دینی معمولاً پا از حریم امن بیرون نمی‌گذارند و وارد حیطه فکر تجربی نمی‌شوند زیرا می‌دانند در آن میدان بخت پیروزی ندارند. پس صلاح کار را در این می‌بینند که وانمود کنند بیرون از قلمرو فلسفی توحید-انتظار چیز قابل ذکری وجود ندارد. برای مثال، در برابر اعتراض برخی سنتگرایان به بالاتر بودن نرخ بهره در ایران نسبت به

کشورهای سرمایه‌داری، ساکت می‌مانند. صحیح‌تر این می‌بود که محققانی به بررسی پیشینهٔ تورم در ایران و جهان از دیدگاه اصول دینی بپردازند. نخستین تورم مهم در پانصد سال گذشته، در عصر صفویه، به سبب ورود سیل طلا و نقره از قارهٔ جدید به اروپا اتفاق افتاد. در سال ۱۹۰۵، جنگ روسیه-ژاپن سبب تورم قیمتها و کمبود کالاهایی از جمله قند شد و زمینه‌ساز تحولاتی همزمان با نهضت مشروطیت گشت. هفتاد سال بعد، بزرگترین تورم تاریخ ایران به سقوط رژیم پهلوی کمک کرد. اهل دیانت دست‌کم چهارصدسال فرصت داشته‌اند با تحولات تاریخی-اجتماعی آشنا شوند.

اما در حالی که پرداختن به فلسفه و فیلسوفان غربی در جامعهٔ ایران سرگرمی رایجی است، نواندیشان دینی هم از این اعتیاد عمومی برکنار نیستند. حتی می‌توان گفت به شیوع مشرب فیلسوفی‌گری کمک کرده‌اند. بسیاری از پایان-نامه‌هایی که نواندیشان دینی برای دریافت درجهٔ دانشگاهی در سالهای اخیر نوشته‌اند حول موضوعهایی تکراری، خیالی و خالی از نتیجهٔ واقعی دور می‌زند. اگر طرز فکر ملاصدرا در عصر صفویه را می‌توان با دستاویز قراردادن کانت و هگل ادامه دارد، پس چه جای انتقاد از تشیع صفوی، چه سود از این دانشگاهها، و چه وجه تسمیه‌ای برای عنوان نواندیش؟

ورق‌زدن پروندهٔ مارکس و سارتر دشوار نیست اما نواندیشان دینی می‌توانسته‌اند وظیفهٔ مبرم‌تری برای خود قائل شوند: نقد اصولی آنچه پیرامونشان اتفاق می‌افتد. در فصل اول اشاره کردیم که سکوت جهان اسلام در برابر طالبان کرکننده بود. سکوت پاپ در برابر موسولینی و هیتلر را سالهاست به‌عنوان همداستانی و بلکه همدستی و اتیکان با فاشیسم و نازیسم محکوم می‌کنند. نتایج سکوت اخیر نیز رفته‌رفته واضح‌تر شنیده خواهد شد. در ایران، نه سنت‌گرایان حاضر به اظهارنظری مبسوط در این باره شدند و نه نواندیشان دینی.

ملاعمر اخطار کرده بود چنانچه کسی از شیعیان لقب "ولی امر مسلمین" را به کار ببرد مهدورالدم اعلام خواهد شد. اما بحث در حقایق یا بطلان آن دعاوی باید بر پایه‌ای محکم‌تر از این حرفها باشد. این خرده‌گیری که می‌گویند متفکران ملل این منطقه باید با یکدیگر ارتباط بیشتری داشته باشند مبتنی بر واقعیات نیست. مفتیان حجاز و مصر و پاکستان، طالبان را تأیید می‌کردند و در ایران کمتر کسی وارد بحثی اساسی در آن باره شد زیرا حرف آن بربرها در وجه نظری قابل ابطال نبود. بعید است که در پاکستان حتی یک مقالهٔ ارزشمند انتقادی در این باب منتشر شده باشد. هر تحلیل انتقادی در این زمینه، بیرون از جهان اسلام بوده است و یقیناً نواندیشان دینی ایران هم زمانی اقدام به نقد طالبان خواهند کرد که این کار برای همه میسر شده باشد. جا داشت که آن همه ستایش از "تشیع علوی" با دعاوی طالبان نسبت به بازگشت به ریشه‌ها محک بخورد.

اگر متفکر دیندار در این منطقه خطرناک قادر نیست یا جرئت ندارد در اظهار نظر پیرامون آنچه واقعاً به او مربوط است پیشقدم شود، اهمیت چندانی ندارد که نظر "دکتر" و سایر نواندیشان دینی دربارهٔ امپریالیسم و مدرنیته و هایدگر و کارل پوپر چیست. چراغی که نتواند وظیفهٔ اساسی‌اش را انجام دهد و خانه را روشن کند بعید است که بر راههای پریپیچ‌وخم و صعب‌العبور پرتوافکن شود. هایدگر در زبان انگلیسی به سبب عضویتش در حزب نازی و دوستی مبهمش با هانا آرنت (رابطه‌ای رؤیایی برای یک پُرفسور فیلسوف) موضوعیت دارد، و هانا آرنت عمدتاً به این سبب موضوعیت دارد که سر از دانشگاه هاروارد درآورد، همسر رئیس آن دانشگاه شد و کتابهایش جایی برای خود یافت. در حالی که صلیب شکسته نازی همچنان در سقف ایستگاه راه‌آهن تهران خودنمایی می‌کند، محتویات ثقیل نثر فلسفی آلمانی که در زبان فارسی نمی‌گنجد در این اقلیم از آن هم بلاموضوع‌تر است. اقبال لاهوری زمانی صحبت از "اسرار بیخودی" کرد. در چنین اوضاع و احوال گیج‌کننده‌ای، موضوعهایی مبرم آشکارا نادیده می‌مانند، اما سودائیان عالم پندار موضوعهایی خودباخته را بیخودی به‌عنوان اسرار معرفت جا می‌زنند.

در سنت فکری غربیان، اصطلاح 'آکادمیک'، علاوه بر معنی مربوط به دانشگاه و کلاس و درس، در مفهوم

مباحث بی‌انتها نیز به کار می‌رود. در نقد نهاد دین، بحث هرچند آکادمیک بنماید، تبعاتی عملی و بسیار واقعی در پی دارد. این شرایط منحصر به ایران نیست. تقریباً در همه جوامع خاورمیانه، شامل پاکستان، و شمال آفریقا وضع بر همین منوال است. در ایران، در ابتدای دهه ۱۳۵۰، بحثی بر سر واقعه کربلا، که ظاهراً آکادمیک می‌نمود، به قتل انجامید. در فصل پیش اشاره کردیم که در مصر، در دهه ۱۹۹۰، محتوای کتاب یک مدرّس دانشگاهی چنان خشم علمای الازهر را برانگیخت که تا مطلقه اعلام کردن همسر او پیش رفتند و او به غرب پناه برد.

بنیان نهاد دین اصولیون‌اند. هرگونه نواندیشی در دین باید با توجه به قدرت اجتماعی این بنیان و متوجه یک هدف باشد: اختیار در دین به رسمیت شناخته شود. آزادی انتخاب تابعیت و گرفتن گذرنامه سبب نشده که کشوری خالی از جمعیت شود و دست‌کشیدن کلیسای کاتولیک از صدور حکم ارتداد به تعطیل مسیحیت نینجامد. نواندیشان دینی البته از این نکته غافل نیستند و استدلال می‌کنند که با برخوردی عقلانی و اختیارگرایانه به دین، نیازی به سختگیری در ماندن یا رفتن تک‌تک افراد نخواهد بود و اگر متاع کفر بی‌مشتی نیست، دلیلی ندارد که متاع دین چنین باشد.

عرش به‌مثابه نوعی سلف‌سرویس

وقتی ابزاری مانند کامپیوتر به بازار می‌آید، نخستین کسانی که کارکردن با آن را بیاموزند و بیاموزانند ممکن است نامشان در تاریخ علوم و حتی تاریخ تحولات اجتماعی ثبت شود. به همین ترتیب، وقتی مهارتی مانند زبانی خارجی مطرح است، کسانی برای آن زبان فرهنگ لغت می‌نویسند و از میان آنها کسانی شاخص می‌شوند. بر این قرار، بی‌معنی است که بگوییم و اصرار کنیم که خدا و دین و متن و تأویل متن دینی لازم است اما نباید کسانی به‌عنوان کارشناس دین شناخته شوند چون بعداً ادعا خواهند کرد که رابط میان خدا و انسان هستند. این از جمله مواردی است که بیش از تأثیرگذشتن بر حوزه دین، راه را بر بحث فرهنگ دینی و فرهنگ غیرمذهبی می‌بندد، زیرا گروه اخیر احساس می‌کند در این بحث حرف‌هایی هست که بر زبان نمی‌آید.

بحث را این‌گونه طرح کنیم: جامعه بشری میل به تقسیم کار دارد، اما روشنفکران از قدیم‌الایام تمایل به ذوفنونی و همه‌دانی داشته‌اند. درباره ابن سینا، سنگین‌وزن‌ترین دانشمند ایران و کل جهان اسلام، نوشته‌اند که فقط از رقص سررشته نداشت. یکی از ایرادهایی که به جامعه علمی آمریکا می‌گیرند این است که اهل آکادمی درباره موضوعی محدود اطلاعات فراوانی دارند. ادوارد سعید به دانشگاهیان آمریکایی می‌تاخت که در رشته خویش، مثلاً در تاریخ قرن هجدهم، سنگر می‌گیرند و حاضر نیستند از آن حیطه قدم بیرون بگذارند، مبادا ناچار از موضع‌گیری‌هایی درباره زمان حال شوند که موقعیت شغلی‌شان را به خطر بیندازد. وقتی یکی از مدرّسان تخصص‌گرای دانشگاهی در آلمان به ماکس وبر ایراد گرفت که از فیلد^{۳۲} خویش خارج شده است، وبر با تمسخر گفت: "من الاغ نیستم که فیلد داشته باشم."

به‌رغم پوزخند وبر به فیلد و چراگاه در نود سال پیش، امروز می‌بینیم که حتی تخصص کافی نیست، باید فوق-تخصص داشت — یعنی اطلاعاتی فراوان در یک زمینه بسیار محدود. از یک سو، جامعه در مسیر تقسیم هرچه بیشتر کار پیش می‌رود. از سوی دیگر، از روشنفکران، جز در آمریکا، انتظار می‌رود همه چیز را درباره همه موضوعها بدانند تا بتوانند پدیده‌ها را به یکدیگر ربط بدهند و تصویری جامع از جهان فراهم کنند. از همین رو، اظهارنظرهای نوآم چامسکی، یکی از معدود دانشگاهیانی که در آمریکا پا در حیطه‌های متعددی می‌گذارند، احتمالاً بیرون از کشورش بیشتر خواننده دارد تا در خود آن.

۳۲ Feld در آلمانی (و field در انگلیسی)، به معنی زمینه، حیطه، رشته، و نیز مزرعه، میدان، چراگاه.

منطقاً باید انتظار داشت حیطة ماوراءالطبیعه نیز کارشناسانی داشته باشد. حتی اگر پیشتر نمی‌داشت، امروز باید کسانی در این رشته صاحب نظر می‌شدند، تا چه رسد که این حرفه یکی از مشاغل باستانی جهان باشد. بدین قرار، این بحث که برای ارتباط با خداوند نیازی به رابط نیست، از نظر تقسیم کار اجتماعی نادرست است. از تک‌تک مردم نمی‌توان انتظار داشت که شخصاً در همه امور، چه تعقلی و چه عملی، به درجه‌ای قابل توجه از مهارت برسند. اما وقتی روشنفکران، یا کلاً تحصیل کرده‌ها، ادعا می‌کنند که آنها نیازی به رابط ندارند، حرفشان قابل بحث است. دشواری در همه جوامع از آنجا آغاز شده که مهارت در تبیین امور تعقلی ماوراءالطبیعه تبعاتی در حیطة زندگی روزمره یافته است. به بیان دیگر، فقط یک تفسیر رسمی از این حیطة حق اظهار بیابد و قدرت ناشی از یک شغل و خرده فرهنگ ملازم آن تبدیل به حق مالکیت انحصاری بر حقیقت شود. ادوارد سعید در این باره نوشت: "با آمرانی که به بهانه دفاع از فرمان لاهوتی مدعی حق ناسوتی‌اند، در هر کجا که باشند، نمی‌توان گفت و گو کرد" و در ادامه افزود: "اما هسته اصلی فعالیت روشنفکرانه را گفت و گوی جدی و دقیق تشکیل می‌دهد و در این مرحله و موقعیت است که روشنفکران بدون توسل به نیروی وحی فعالیت خویش را سامان می‌دهند."^{۳۳۰}

در چنین اوضاع و احوالی، ایراد به اهل قلم و نظر در ایران که چرا برای دخالت در مباحث جاری میان حافظان سنت‌گرای دین و نواندیشان دینی اشتیاق نشان نمی‌دهند وارد نیست. نتیجه چنین مباحثی در عمل و در عرصه موازنه خرده فرهنگ‌ها در سطح جامعه تعیین خواهد شد، نه طی مجادلاتی فلسفی. احتمالاً بخشی از مسئله ناشی از این سوءتفاهم است که گویا فلاسفه غرب به فکر مردم شکل داده‌اند. در واقعیت امر، جوامع غرب راهی را می‌پیمودند که به برکت تجارت و صنعت و البته اعزام قوای نظامی به پنج قاره گشوده می‌شد، و در آن زمان برای هیچ‌کس روشن نبود که آن چه راهی است و به کجا خواهد رسید. در آن میان، فلاسفه هم حرفهایی می‌زدند. خطاست که گمان کنیم نظر کانت و امثال او تعیین می‌کرد جامعه آلمان به کدام مسیر برود. تحولاتی اتفاق می‌افتاد و آن گاه فیلسوفان درباره ماهیت و چرایی برخورد انسان به فکری که از شرایط جدید زاییده می‌شد نظر می‌دادند و آن فکرها را مدون می‌کردند. بدون پایه‌های واقعی فکر، ورود اندیشه فلسفی ناب هم کارگشا نیست، یا به آن اندازه مؤثر نیست، یا برای تأثیرگذاری نیاز به زمانی بسیار بیش از آن دارد که ابتدا تصور می‌شود.

حتی اگر نواندیشان موفق شوند حرفشان را به کرسی بنشانند، "به کوی عشق بی دلیل راه" قدم بنهند و هر مؤمنی بتواند شخصاً و مستقلاً در دالانهای سماوی به گشت و گذار بپردازد، باز هم کسانی — این بار، خود آنها — دست بالا را خواهند داشت. و برای گفتگویی خالی از دغدغه با کسی که دست بالا را دارد، به موازنه قوای اجتماعی خرده فرهنگ‌ها نیاز است، نه فقط به بحث فلسفی. زمانی احتمالاً تصور می‌شد که موبدان زردشتی به کسی مجال نفس کشیدن نمی‌دهند زیرا بسیار قدرتمندند، و اگر ایدئولوژی آنها از اریکه قدرت خلع شود مشکل حل خواهد شد. اما همچنان که جرج اورول در داستان مشهورش، *مزرعه حیوانات*، نشان می‌دهد، فکر آدمها مدام به شکل جایگاهشان در می‌آید تا خلأ قدرت را پر کند.

برخورد انتقادی به خدا

ایرانی‌ها از اصلاحات مکرر در دین، با نتایجی قابل بحث، خودداری نکرده‌اند. شاید هم در این کار زیاده‌روی کرده باشند. مذهب شیعه مدعی اصلاحات بود؛ فرقه اسماعیلیه مدعی اصلاحات بود؛ احیای سنت شیعه در عهد صفویه به قصد اصلاحات بود؛ و بدعتهای قرن نوزدهم و ایجاد بایبگری با ادعای اصلاحات بود. پرسش این است که این کار تا چه وقت و چند بار می‌تواند تکرار شود: دین قرار بود بشر را اصلاح کند، یا بشر تمام هم خود را مصروف اصلاح دین

^{۳۳۰}تثانه‌های روشنفکران، ص ۱۰۷. با اندکی تصرف.

کند؟ در این آشفتگی ذهنی و فلسفی، تعجبی ندارد که برخی اصلاح‌گران دینی بعد از شریعتی این بار به سراغ خود خداوند بروند و کمر به انتقاد از او هم ببندند.

کسانی از دینداران نواندیش با این پیشنهاد موافقند که اهل دیانت، با الهام از معتزله، به خدا از زاویه‌ای انتقادی برخورد کنند. در این باب هنوز توضیحی روشن‌گر داده نشده اما احتمالاً منظور از "برخورد انتقادی" این است که اگر خداوند نظر داشت بشر به چنین موقعیتی برسد، پس این تقدیری مکتوب در لوح ازلی است و بشر مسئولیتی در قبال وضع موجود ندارد. چنانچه خلاف انتظار خداوند است، پس او نیز باید مسئولیتی در این آزمایش و خطا بپذیرد. اما انسان اگر به حدی از رشد رسیده است که بتواند به نقد خداوند بپردازد، پس چه بهتر که به بهبود امور خویش همت بگمارد و مزاحم خداوند نشود. در کمتر جنبه‌ای از تمشیت امور بشری است که برخی از مردم، یا بسیاری از آنها، گرفتار ندامت و پشیمانی ناشی از آزمون و خطا نباشند، و کمتر اقدامی، حتی با رجوع به عقل جمعی، نتایجی ناخواسته به بار نیاورده است. مردم ایران تقریباً در هر تغییری طی تاریخ صد سال اخیر خود عیبها می‌یابند. با کارنامه‌ای چنین درخشان، اول، دشوار بتوان به دخالت در امور آفرینش پرداخت و از قادر متعال هم انتقاد کرد، که مثلاً چرا منظومه شمسی را گویی به حال خود رها کرده است. دوم، چنانچه انتقادی بر ذات کبریایی پروردگار وارد شود — مثلاً به این سبب که فرامین ظاهراً ضد و نقیض او در منطقه‌ای کوچک در شرق دریای مدیترانه قرن‌هاست مردم جهان را به جان هم انداخته و بیشتر مسئله بوده است تا راه‌حل — با توجه به مسدود بودن باب وحی، قادر متعال چگونه باید توضیح بدهد؟ پیداست که ارائه هر توضیحی از سوی بشر به نیابت از جانب خداوند، فقط به پیچیدگی مسئله خواهد افزود.

انسان، پیش از نقد الوهیت، وظایف مهمتری در برابر دارد. یکی از آنها، درک مفهوم عدالت است. منظور، مدیحه‌سرایی در ستایش عدالت نیست؛ این نکته است که تعریف عدالت چیست و چگونه می‌توان آن منظور را به اجرا درآورد. نظر غالب این است که موضوع را به رأی بگذارند، یعنی ایجاد موازنه قوای اجتماعی با مراجعه به آرای عمومی. یکی از دستاوردهای روشنگری قرن هجدهم این بود که نشان داد دانش عالی، یعنی حقیقتی که نزد اقلیتی است، ترجیحی بر دانش عادی اکثریت ندارد. اما عدالت، مفهومی است دارای بار ذهنی. تا زمانی که فرد احساس رضایت نکند عدالت برقرار نشده است. و با هر اقدامی برای همراه کردن فکر او، عملاً متغیرهای مسئله را دستکاری کرده‌ایم. عدالت اجتماعی وابسته به عدالت اقتصادی است. اما خود اقتصاد سیاسی گرچه پایه‌هایی در ریاضیات و در فیزیک دارد، نهایتاً به طرز فکر افراد ختم می‌شود. اگر به فردی که کفش به پا ندارد یک جفت کفش بدهیم، راضی خواهد بود فقط تا زمانی که نداند کسانی دو جفت کفش دارند. و زمانی که فرد ده جفت کفش داشته باشد، در انتخاب یازدهمی به مرغوبیت و شیک بودن توجه خواهد کرد، نه صرفاً مالکیت یک شیء به عنوان پاپوش. مرغوبیت و شیک بودن یعنی تمایز و پیوستن به جرگه متمایزها، و یعنی ارتقای شیء به حد نشانه تمایز.

بنابراین، در طیفی از رنگها، نور — بگوئیم نور عدالت — چنان تغییر شکل می‌دهد که بازشناختنی نیست. مؤمنان تردیدی در عدالت پروردگار ندارند و پیروان مذهب شیعه آن را از اصول دین می‌دانند. نکته این است که بشر چگونه می‌تواند عادل باشد، و اصلاً عدالت چیست. رقابت نواندیشان دینی با سنت‌گرایان در حیطة دین کمکی به درک این مفهوم نخواهد کرد زیرا نهایتاً در حیطة جامعه است که عدالت معنی می‌یابد، نه در حیطة ماوراءالطبیعه. صفات چپ و راست و میانه در کنار هم و وقتی با هم مقایسه شوند، و نه به تنهایی، خط‌کشی درست می‌کنند که نشان می‌دهد این فرد معین فعلاً از نظر یک ناظر معین عادل‌تر است (نه اینکه مظهر عدل است)، بدون اینکه مفهوم فرار عدالت یک بار برای همیشه روشن شده باشد.

از تکیه کلام‌های مورد علاقه نواندیشان دینی یکی هم "عقلانیت" است. همچنان که در هیچ زمانی مردم احساس

نخواهند کرد به ارزشهای متعالی پایبند نیستند، به گفتهٔ سعدی، "گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد/ گمان به خود نبرد هیچ کس که نادانم". اینها مفاهیمی فرهنگی و زبانی و دارای بار مثبت‌اند. بسیاری از مردم این نظر را که اخلاق، ارزش، متعالی و عقل اموری قراردادی‌اند رد می‌کنند و میل دارند معتقد باشند زندگی حاوی معنایی است والاتر از واقعیت‌های حقیر روزمره. روشنگران قرن هجدهم گمان می‌کردند عقل گره از مشکلات بشر خواهد گشود. این پیش-بینی، یا آرزو، البته تحقق یافته است، اما فقط تا حدی. در دو قرن گذشته، عقل بشر گره از معضلات بسیاری گشوده است، اما بیدرننگ معضلاتی جدید جای معضلات قدیمی را گرفته‌اند. و حل معضلات جدید باز هم به عقل، و به عقل بیشتر، نیاز دارد. یکی از نمودهای عقل، درک مصلحت است و از جمله مصادیق مصلحت، کوتاه آمدن در برابر خواست اکثریت است، حتی اگر چنین اتفاق نظری نزد اقلیت غیرعقلانه بنماید. بر این قرار، وقتی نواندیشان دینی به واژهٔ عقلانیت پسوند "جمعی" می‌افزایند مسئله را حل نمی‌کنند؛ فقط موضوع را پیچیده‌تر می‌کنند. سنت‌گرایان "خرد جمعی" آنها را تلاشی غیرعقلانی برای دستکاری در اصول مسلم و محک خورده می‌دانند. و معتقدان به آرای عمومی آنان را قشری از درس‌خوانده‌های نوجو می‌بینند که می‌کوشند به خرده‌فرهنگ آشنای خویش رنگ و لعاب تجدد بزنند.

آنچه اکنون اتفاق می‌افتد تحولی است در حیطهٔ فرهنگ — به بیان دقیق‌تر، در جهت یکسان‌شدن فرهنگها — و در طرز نگاه مردم به جهان. انسان اگر تاکنون نتوانسته است خداگونه شود و امید چندانی هم به موفقیت در این کار ندارد، دلیلی نمی‌بیند که خدا را انسان‌گونه نکند. اگر پیرو مثلاً کلیسای انجیلی می‌تواند به خدا و مسیح اعتقاد نداشته باشد کشیشها هم می‌توانند مثل بقیهٔ مردم هُرهری‌مذهب باشند، دیگران نیز از این ابتلا مصون نخواهند ماند. بسیار پیش از ایجاد کلیسای انجیلی، ایرانی‌ها هم در خودمختار فرض کردن جهان تمرینها کرده‌اند. مفهوم رند در ادبیات ایران را وقتی خوب حلاجی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که شاعر می‌گوید شریعت را زاهدان ریاکار غصب کرده‌اند و باید مستقیماً به آفریدگار متوسل شد. آفریدگار هم یک سر است و هزار سودا. پس ما، یتیم و بی‌سرپرست، عملاً به حال خود رها شده‌ایم. حافظ با شیطنت خیر می‌دهد: "ز کوی میکده دوشش به دوش می‌بردند/ امام شهر که سجاده می‌کشید به دوش"؛ زاهد را با دیو برابر می‌نهد: "زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه باک/ دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند"؛ و در جای دیگر با ادای غلوآمیز آدمی بسیار نگران می‌سراید: "پیاله بر کفتم بند تا سحرگه حشر/ به می ز دل ببرم هول روز رستاخیز"؛ یعنی همه اهل بخیه‌اند و در شلوغ‌پلوغی صحرای محشر هم می‌توان کارهای همین جهان را ادامه داد. اگر اصول شریعت و معاد را صراحتاً انکار کند ممکن است سرش به باد برود؛ اگر وانمود کند منظورش این است که 'ما آدمهای چموش هم مثل پیشنماز شهر با هیچ نوع تنبیهی اصلاح‌شدنی نیستیم،' ممکن است تا اطلاع ثانوی جان به در ببرد. اما چه در قرن هفتم و چه امروز، نبرد اصلی در فرهنگ آریایی-اسلامی ایران، نه بر سر معاد، که بر سر رابطهای انسان و خدا بوده است.

بحث غصب شریعت از سوی زاهدان ریاکار از جمله موارد جدل‌آمیز در ادبیات منظوم فارسی است (به نثر تقریباً هرگز). اگر منحنی طبیعی اهل آمار را در این جا هم مبنا بگیریم، می‌توان تصور کرد که چه در روزگار قدیم و چه امروز شماری از زاهدان همهٔ آنچه را می‌گفته‌اند از صمیم قلب باور داشته‌اند. در آن سوی منحنی، درصد کمی به آنچه می‌گفته‌اند کمترین اعتقادی نداشته‌اند. در میانهٔ منحنی، اکثر مؤمنان و زاهدان به درجات مختلف به آنچه می‌گویند قبلاً، و نه تنها از سر مصلحت، اعتقاد دارند. اساساً این تصور غیرمنطقی است که یک نظام فرهنگی، یا دین یا ایدئولوژی، طی سالیان نتواند کسانی را پروراند که به آنچه موعظه می‌کنند اعتقاد داشته باشند. انسان تمایل به همخوان کردن فکر خویش با واقعیت‌های زندگی و با منافع واقعی دارد و دستیابی به حدی از انسجام، یعنی عدم تفاوت اساسی میان فکر و عاطفه و عمل، برای سلامت روانی ضروری است. خرده‌فرهنگ طریقت، در رقابت با اهل

شریعت، به نفی انسجام در شخصیت تمام کسانی که در آن حرفه‌اند توسل می‌جوید. این ادعا که کسانی شریعت را غصب کرده‌اند و آنچه را موعظه می‌کنند باور ندارند یکسره جدل است و مبنای عقلی یا تجربی ندارد. تأثیرگذاری فرد و نهادهای اجتماعی بر یکدیگر همواره دوجانبه است.

شریعتی به روشنفکران متجدد فرانسوی بسیار توجه داشت اما حرفی از اسقفهای آن جامعه نمی‌زد، چون آنها را نمی‌دید و نمی‌خواست ببیند. به مقایسه‌ای بین روحانی پاریسی و روحانی مشهدی هم علاقه‌ای نداشت، شاید چون او هم عادت کرده بود به مسیحیت به عنوان مذهب منسوخ نگاه کند. پیشینیان اسقف فرانسوی، تا زمانی که می‌توانستند، از فشار بر مؤمنان و ستم بر کافران خودداری نکردند، اما امروز نفوذ او نه بر پایه قدرت لُحْم و لُخت، بلکه بر پایه احترام و رضایت مؤمنان، همراه با سکوت و تحمل از سوی مخالفان دین است. کلیسای فرانسه هم، مانند کلیسای انجیلی بریتانیا، نهادی است مانند همه نهادهای دیگر جامعه، بی‌هیچ قدرتی برای صدور حکم ارتداد و تحریم و مرگ. همه این نهادها طی دو بیست سال گذشته بخشی از قدرت پیشین را از دست داده‌اند اما قدرتهایی جدید به دست آورده‌اند که تثبیت شده و (فعالاً) بلامنازع است. بخشی از قدرت را از کف نهاده‌اند تا بخشی دیگر را حفظ کنند.

دهه‌های ۱۳۳۰ و ۴۰ عصر احیای دین در میان درس‌خوانده‌های ایران بود. اصحاب مکتب مهدی بازرگان می‌کوشیدند بنیاد اعتقادات دینی را با استفاده از یافته‌های تجربی تقویت کنند. در نوشته‌های آن دوره برای اثبات اعتقادات دینی کراراً به نظر " دانشمندان " استناد می‌شد. بسیاری از آن دانشمندان مورد نظر در واقع نویسندگان رساله‌های پایان نامه‌های دکترا در دانشگاه‌های بزرگ بودند. نتیجه‌گیری برخی پایان‌نامه‌ها امروز نیز همچنان وارد سرخط اخبار می‌شود: که از پیدایش جهان چند میلیارد سال می‌گذرد؛ که آیا منظومه شمسی در حال حرکت به سوی مقصد ناشناخته‌ای است (والشمس تجری لمستقر لها)؛ که پرندگان آسمان زمانی ماهیانی در دریا بوده‌اند، یا بالعکس. بسیاری از این فرضیه‌ها در قفسه کتابخانه دانشگاه‌ها خاک می‌خورند تا زمانی که با یافته‌های پایان‌نامه‌های دیگری ابطال شود. توسل به نتایج تجربی به عنوان برهان اعتقادات ماوراءالطبیعه فقط نشانه شتابزدگی بود. انتظارات دینداران از دین به دست دادن درکی کل‌گرایانه از علت غایی حضور انسان در جهان است، نه ابطال یا اثبات خرده‌ریزهایی که اهل تحقیق وقت صرف آنها می‌کنند. " مهندس " هم دو حیطة علمی و اعتقادی را مخلوط می‌کرد تا " بچه‌ها " را قانع کند.

پس از گذشت نزدیک به نیم قرن، کسانی همچنان از ظهور نمازخانه در دانشگاه تهران در میانه دهه ۱۳۲۰ با شگفتی یاد می‌کنند. کسانی از شنیدن اینکه در دهه ۱۳۴۰ دانشجویان دانشگاه پهلوی شیراز انجمن اسلامی داشتند حتی بیشتر به حیرت می‌افتند. اما حیرت‌انگیزتر این واقعیت است که آن دانشجویان هم سرانجام به همان جایی رسیدند که از آن شروع کرده بودند: قدرت واقعی در دست کسانی است که آماده دست‌زدن به خشونت‌اند. علی شریعتی، در تلاش برای دست‌یافتن به آن قدرت واقعی می‌گفت: " یا بمیران (جهاد)، یا بمیر (شهادت). " فراموش نباید کرد که شعار مارتین لوتر کینگ، در همان زمانها در آمریکای دهه ۱۹۶۰، این بود: " کسی که چیزی ندارد که مشتاق مردن برای آن باشد حق زنده ماندن ندارد. " گوینده این جمله خونبار هم ترور شد.

اما همه شخصیت‌های پیکارجویی که ترور شدند در توجه به جنبه‌های ذهنی زندگی تا این حد سخت نمی‌گرفتند. روبسپیر و دانتون در انقلاب کبیر فرانسه بر این عقیده بودند که مباحث فلسفی بهتر است در کتاب و کلاس فلسفه باقی بماند، مباحث خواص فهم را نباید به کوچه و بازار کشاند، و بی‌خدایی فیلسوفان در پشت درهای بسته آکادمی، ربطی به واقعیات زندگی مردمی که اعتقاد به معنویت برتر بخشی از عادات نیروبخش و روزمره آنهاست ندارد. روبسپیر می‌گفت:

هر فیلسوف و هر فردی می‌تواند هر عقیده‌ای را که مایل است درباره انکار وجود خدا بپذیرد. آن کس که بخواهد

چنین عقیده‌ای را جنایت بشمرده سخنش نامعقول است، اما سخن فردی از عوام یا قانونگذاری که راه و رسم بی‌خدایی را برگزیند صدبار نامعقول‌تر است. الحاد مفهومی اشرافی است. فکر اینکه قادری متعال وجود دارد که ناظر بر حال بیگناهان ستم‌دیده است و جنایتکاران پیروز را مجازات می‌کند اساساً فکر مردم است... این فکر نه مربوط به کشیشها، نه مربوط به موهوم‌پرستی و نه مربوط به تشریفات است، بلکه تنها ناشی از درک نیرویی غیرقابل فهم است که بدکاران را می‌هراساند و پناه و پشتیبان پرهیزگاران است

و نتیجه می‌گرفت که " دولت باید از يك مذهب خالص و ساده حمایت کند." اما همه انقلابیون موافق نبودند که قادر متعال وجود دارد و روح آدمی فناپذیر است. یکی از نمایندگان مجمع انقلابیون به روبسیپر خرده گرفت که " داری مرا با این قادر متعال خسته می‌کنی."^{۳۴۰۰}

در عصر شکوفایی علم به معنی تجربه و دائرةالمعارف، جان کلام روبسیپر این بود که برای انکار وجود خدا باید به همان اندازه وقت و نیرو گذاشت که برای اثبات آن. او به عنوان حقوقدان توجه داشت که، گرچه بیته با مدعی است، از سعی در ابطال نظریه وجود خدا چیزی عاید دولت نمی‌شود. پس بهتر است به شرایطی بینابینی تن داد و به عنوان دولت، وجود پروردگاری خیرخواه را پذیرفت. اگر ملکوت آسمان نیز مانند همه نهادهای اجتماعی مراجعانی دارد، باید به این نیاز پاسخ گفت. اعتقاد به وجود خدا البته لزوماً به معنای تن دادن به نهاد دین نیست. در انگلستان قرن شانزدهم، کلیسا را از دست خدا در آوردند و در فرانسه قرن هجدهم، خدا را از دست کلیسا نجات دادند.

این نوع الهیات لائیک و نظریه وجود پروردگار بی‌آزاری که جهان را به حاکمیت قوانین طبیعت رها کرده است رفته‌رفته در سراسر جهان غرب پذیرفته شد و اراده الهی جای خود را به نظریه " صدای مردم صدای خداست"^{۳۵۰۰} داد. تبدیل خدا از نیرویی قهار به نهادی فرهنگی، نه حاصل سلیقه و اراده افراد، که نتیجه موازنه قوا و برآیند نیروها بود. نه کشیشها می‌توانستند بر پایه کتاب مقدس ثابت کنند خدا وجود دارد (زیرا فرد باید پیشاپیش مسیحی مؤمنی باشد تا بتواند آن کتاب را به عنوان حکم بپذیرد)، و نه اصحاب دائرةالمعارف می‌توانستند ثابت کنند که وجود ندارد (زیرا علم آنها مبتنی بر تعریف موضوع و ابطال یا اثبات آن است، و آنچه را تعریف بردار نیست نمی‌توان ابطال کرد). از این رو، روبسیپر و همفکرانش، گرچه به سرکوبی خونین کشیشها شهرت یافتند، از نظر علمی منطقی‌تر می‌دیدند که نفی آنچه قابل ابطال نیست مبنای مباحث اجتماعی و پایه سیاستهای فرهنگی دولت قرار نگیرد. آن انقلابیون وقتی در موقعیت رهبری جامعه قرار گرفتند به نحوی خلاف انتظار سر از قبول احتمال وجود خدا در آوردند، نه از آن رو که به عنوان فرد باور داشتند که جهان تحت کنترل است، بلکه چون از راه علم قادر به ابطال چنین نظریه‌ای نبودند.

" مذهب خالص و ساده"، به معنی انعکاس صدای خدا در خواست مردم، همان هدفی است که اصلاح‌گرایان دینی در همه جوامع در پی آن بوده‌اند. مخاطبان اصلاحات دینی، سایر طرفداران اصلاحات در دینند، اما اینها تعیین‌کننده نیستند. تعیین‌کننده کسی است که " بمیر یا بمیران" و " حق زنده ماندن" را واقعاً به اجرا در می‌آورد و طرز فکر او را با دعوت به برخوردی انتقاد به قادر متعالی نمی‌توان عوض کرد. کسانی نگرانند که کمرنگ شدن خطر ارتداد سبب کساد بازاری دین شود. تجربه نشان می‌دهد حتی وقتی گذرنامه متقاضیان را به در خانه‌شان می‌برند و تحویل می‌دهند، کشور از جمعیت خالی نمی‌شود: کسانی می‌آیند، کسانی می‌روند، کسانی در رفت و آمدند و کسانی ماندنی‌اند، و آنها که ماندنی‌اند قاعدتاً حاضرند در برابر مطالبه حق، مسئولیت هم بپذیرند. در دنیایی که امکان بالقوه انتخاب وجود دارد، تحمیل شرایطی که به ارث رسیده احساس مسئولیت را تقویت نمی‌کند. روبسیپر که علاقه‌ای به کشیشها نداشت معتقد

^{۳۴} ویل و آریل دورانت، *تاریخ تمدن*، جلد یازدهم، *عصر ناپلئون*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی (انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰) ص ۹۴-۵ و ۱۰۲.

بود برای جامعه خوب است که مردم به یاد مفاهیم خیر و شر باشند. تجربه دیگر جاها نشان می‌دهد که "کلیسای لائیک" هم در جای خویش پدیده‌ای است و پابندی کسانی که گرویدن به چنین نهادی را انتخاب می‌کنند کمتر از آنانی نیست که صرفاً وارث عقایدند. بیشتر دیدیم که "طبیعت" و "فطرت" و غیره تا حد زیادی بازی با کلمات در حیطة زبان و عادت است — عادات قشر معینی که فرد ناظر در آن بزرگ شده — و تاب نقد و تحلیل جدی ندارد. طلبه‌ای که در انتهای دهه ۱۳۳۰ برای تحصیل و تدریس و تبلیغ علوم اسلامی به غرب رفت در خاطراتش می‌گوید:

در دوره لیسانس فلسفه غرب در دانشگاه جرج تاون ... به هیچ وجه خودم را دیگر آشنا به فلسفه اسلامی نکردم. تا آن وقت بیشتر عمرم را در فلسفه اسلامی و در تفکر اسلامی به سر برده بودم. ولی همه را گذاشتم کنار. پیش خودم گفتم ما اگر بجواییم از زیربنا شروع کنیم و با سیستم زیربنای غرب آشنا بشویم بایستی به کلی از آن متدولوژی خودمان صرف نظر کنیم و اصلاً روز از نو، روزی از نو.^{۳۶}

مشکل بتوان نتیجه گرفت گوینده جملات بالا، که فرزند روحانی بسیار معتبری بود، فطرت خویش را وانهاد یا به ارتداد گرایید. می‌توان گفت که بخشی از فرهنگی دیگر را جایگزین بخشی معادل از فرهنگ خویش کرد.

در جهان خاکی، اکسیر اعظم وجود ندارد و هیچ دارویی از تأثیرهای جانبی عاری نیست. حکم ارتداد، اگر هم دارو باشد، عوارضی در کل سیستم ایجاد می‌کند. در زمان حکومت اعراب بر آندلس در قرن نهم میلادی، طغیانی درگرفت که آن را "مسابقه مرگ" نامیده‌اند: مسیحیان اسپانیا با توهین به مقدسات مسلمانان دست به خودکشی می‌زدند و شمار داوطلبان مرگ به ۴۴ تن رسید.^{۳۷} تجربه مسیحیت نشان می‌دهد که وقتی کلیسا دست از تهدید مخالفان برداشت، یا دیگر قدرت چنین تهدیدی نداشت، منتقدان هم به خرده‌گیری در زمینه الهیات ادامه ندادند. اصلاحات در کلیسا به معنی ایجاد توازی در قدرت اجتماعی نهادها بود، نه اصلاح قلم صنع. امروز کلیسا، به جای توسل به تهدید، به تشویق روی آورده و شمار قدیسه‌های جدید کلیسای کاتولیک در ربع پایانی قرن بیستم از کل شمار کسانی که از زمان پیدایش آن تاکنون مقدس اعلام شده‌اند بیشتر بوده است. عصری که ایمان به ملکوت خداوند نتیجه ترس از حکم ارتداد نباشد مدتهاست آغاز شده.

انسان در گذر زمان نه تنها عقاید بلکه خاطرات خویش را هم بازسازی می‌کند بی‌آنکه طی یکی دو نسل متوجه چنین تغییرهایی شود. آنچه به نظر مؤمنان امروزی عادی می‌رسد زمانی غیرقابل تصور بود. در سال ۱۳۵۸، شیخ صادق خلخالی، در مقام قاضی القضاة، پیش‌بینی کرد که نظام جمهوری اسلامی ۱۰,۰۰۰ سال دوام خواهد آورد. طی دوره‌ای چنین طولانی، نه تنها ممکن است فکر مؤمنان اساساً تغییر کند، بلکه خاطرات جمعی‌شان هم دگرگون شود. جامعه به شکل سرزمین، و فکر به شکل جامعه در می‌آید. با تغییر طرز فکر مؤمنان در نتیجه تغییر شرایط زندگی، بسیاری از تفسیرهای نواندیشان دینی نیز برای خود جایی خواهد یافت و شاید بهتر باشد نواندیش دینی همچنان نقش منتقد ایفا کند. با نتیجه‌گیری از آنچه در صد سال گذشته در ایران اتفاق افتاده، در مجموع می‌توان گفت که جای صحیح دین سنتی در موقعیت تقیه، و موقعیت مناسب نواندیشی دینی، موضع سخنرانی است: اولی در برابر بدعتهای دومی مقاومت می‌کند و محکم "نه!" می‌گوید، اما رفته‌رفته آنها را می‌پذیرد و چنان به‌عنوان روش جاری جا می‌اندازد که گویی از روز ازل چنین بوده است. تعادل مطلوب اجتماعی بیشتر نتیجه توازن قدرت خرده‌فرهنگ‌هاست تا حاصل مباحثاتی یکسره فلسفی.

پایان فصل پنجم

فصل ششم: خرده‌فرهنگ‌ها و تولید اسطوره: سه روزی که ایران را همچنان تکان می‌دهد

^{۳۶} مهدی حائری یزدی، طرح خاطرات شفاهی (نشر کتاب نادر، تهران، ۱۳۸۲)، ص ۲۹.

^{۳۷} تاریخ عرب، ص ۶۶۱.