

تأملاتِ
دیر ہنگام

در بابِ آغازگریِ باب و آموزگریِ بهائی

محمود صباحی

تأملاتِ دیرہنگام

تأملاتِ دیرہنگام

در بابِ آغازگریِ باب و آموزگریِ بہائی

محمود صباحی

تأملات دیرھنگام
در بابِ آغازگریِ باب و آموزگریِ بہائی

محمود صباحی
صفحہ آرائی امید مقدس
طرح جلد امین اشکان
چاپ اول ۱۳۹۹ (۲۰۲۰)

انتشارات فروغ
Forough Publishing
JahnsttanBe 24, 50676 Koln
Germany
Tel: 0049 221 923 5707
www.foroughbook.net
foroughbook@gmail.com

ISBN:

فهرست مطالب

پیش‌گفتار	۹
نوشتن با پا در نقطه‌ی الحاد	۱۵
دمو - دراماتیک یا زیست - سیاستِ یونان	۲۲
طرح این پرسش - «چرا یونان؟»	۲۲
ایرانِ امروز و یونانِ باستان - یک مقایسه	۲۶
الف. یونانِ باستان - نمونه‌ی یک جامعه‌ی سالم و سیال	۲۶
ب. ایرانِ امروز - نمونه‌ی یک جامعه‌ی آشفته و آهمند	۲۸
دمو - دراماتیک - زیست - سیاست	۳۱
ستم‌بر و ستم‌گر - یک مقاربتِ پنهان	۳۹
نابابِ وضعِ موجود و بابِ روزِ داوری	۴۴
طبقه‌ی روحانیت - پاسدارِ وضعِ موجود	۴۶
از سوشیالیسم تا علی محمد باب - تاریخ یک دادخواهی	۵۲
باب / زرین تاج - یک جنبشِ الاهیاتی / اجتماعی تکین	۵۹
باب / زرین تاج - تصویرِ یک زوجِ برتر	۶۴
گردهماییِ بدشت - جشنِ رهایی از گذشته	۶۹
تأملاتی در مفهوم باب - یک برآیند	۷۵
امام زمانُ باب است!	۷۵
امرِ جدیدُ باب است!	۷۶
داعیه باب است!	۷۷

- بیانِ باب است! ۷۸
- رخ‌داذِ باب است! ۷۹
- ازل و بهاء - تفاوت‌های بنیادی ۸۱
- جامعه‌ی بهائیِ خلاف‌آمدِ جامعه‌ی تعزیه ۹۲
- در دفاع از ساحتِ اقلیت (۱) ۹۸
- در دفاع از ساحتِ اقلیت (۲) ۱۰۶
- آرمان و الگویِ خشونت‌پرهیزی در جامعه‌ی ایرانی ۱۱۷
- مسئله‌ی خشونت‌پرهیزی ۱۱۷
- تجربه‌ی گاندی ۱۲۴
- پرسشی در برابر جامعه‌ی ایرانی ۱۲۹
- آموزه‌ی عدمِ مداخله‌ی سیاسی ۱۳۲
- یک برآیند ۱۳۷
- ناموس یا زن - روبات‌وارگی ۱۴۰
- نامیرایی یا بی‌نهایت‌بار مُردن ۱۴۰
- ناموس یا زن - روبات‌وارگی ۱۴۱
- دعوت به انقلابِ جنسی ۱۴۶
- برآیند ۱۵۵
- پاره‌هایی برای تفکر ۱۵۸
- زبان فارسی [نه] چونان هسته‌ی آغازین ۱۷۱
- تزهایی در باره‌ی بهائیت ۱۷۹

نام «مونا محمودنژاد» احساسِ شرمی را در من برمی‌انگیزد که از شرحِ آن عاجزم. در آن ساعتِ اعدام، او تنها دختری هفده ساله بود. این نوشتار را به روانِ مونا پیش کش می‌کنم؛ روانی که ما را می‌نگرد.

محمود صباحی

حقیقتِ ربوبیتِ محبت است.
پس، ای باران به جان بکشید
تا خاور و باختر مانند دو دلبر
دست در آغوش یکدیگر شوند.

(از خطابات عبدالبهاء، ج ۱، ص ۲۰)

پیش گفتار

۱

اگر نیروی سنجش و تشخیص بُرنده‌ای در کار باشد حتا از گفتار و گزارش‌های دشمنان نیز می‌توان حقیقت را درباره‌ی آرمان‌ها و آموزه‌ها و آدم‌ها کشف کرد. دشمنان دروغ نمی‌گویند و چه‌بسا حقیقت را عریان‌تر و بی‌پروا تر بیان می‌کنند، زیرا آن‌ها نه تنها نگران بداندیشی‌ها و کج‌بینی‌ها نی‌اند که برعکس در پی آن‌اند و همین آن‌ها را به راستی و روشنی بیش‌تر می‌گرایاند. بنابر حکمت عامیانه‌ی مادرم، بگذار آن‌ها نعره بزنند و گلوی خود را بدرند اما «شنونده باید عاقل باشد»! آن‌ها می‌خواهند به زعم خود بر این آتش افروخته‌ی بداندیشی و بدکرداری هیمه دراندازند تا شعله‌های اش هر چه فرازتر روند. پس همان‌جا که بر بوق‌های خود می‌دمند حقیقتی گران‌مایه را نیز از نهفت به درمی‌آوردند و چه‌بسا حقایقی را که بر زبان آمدشان در توان دیگران نیست؛ همان دیگرانی که خود را دوستان یا نمایندگان یا پیروان آن آدم‌ها، آرمان‌ها و آموزه‌ها درمی‌یابند.

می‌گویند: جهان آکنده از دروغ است اما من چنین درمی‌یابم که هیچ دروغی در کار نیست اگر آن‌که می‌نگرد یا می‌گوید یا می‌شنود یا می‌خواند خود را از پیش‌داوری‌های اخلاقی همگانی آزاد کرده باشد و جغرافیای زمین و زمان و

آسمان را بشناسد و شنوایِ آوازِ پرِ جبرئیلِ خود باشد: آری! حتا دروغ در خود جز راستی را حمل نمی‌کند و دروغ هرچه بزرگ‌تر بارِ راستیِ آن نیز عظیم‌تر! — دروغِ بطن و زهدانِ راستی است؛ از این‌رو برایِ دریافتِ راستیِ مامایی را باید آموخته باشیم تا بتوانیم زنگ و رنگِ ناسزاها و بدزبانی‌ها را از گزاره‌هایِ دشمنان و بدخواهان چون خون و چرکابه به کنار زنیم تا حقیقتِ چنان‌که بود، یا چنان‌که هست امکان برآمدن یابد و چهره‌اش نمایان شود.

حقیقت هرگز غایب نبوده و نمی‌شود و در پسِ پیش‌داوری‌ها و لجاجت‌ها و کینه‌توزی‌هایِ ما نهان می‌شود. فراخواندنِ آن به روشنائیِ روز به گران‌بهارترین فضیلتِ ما محتاج است: شهامت! - شهامتِ کنار رفتن از پیشِ رویِ خورشید تا بر ما باز تابدن گیرد. شهامتِ آن که دیگر نخواهد حقیقتی به چنگ آورد چراکه حقیقت چونان پروانه‌ای است؛ آن‌که بخواهد این پروانه را به چنگ آورد، از او می‌گریزد. با نرمی و آرامی، بی‌جنگ و گریز، این عشق، این حقیقت، این پروانه رویِ سرِ ما خواهد نشست اما هربار که پایِ زور و ناسزا در میان آید، به ناگهان می‌رمد و ناپدید می‌شود.

۲

من از دشمنانِ جنبش‌هایِ الاهیاتیِ بابی و بهائی بسیار آموخته‌ام؛ دشمنانی که جز حقیقت بر زبان نرانده‌اند، حتا آن‌جا خود را برحق و دیگران را نابرحق نمایش داده‌اند.

برخی از این دشمنان گفته‌اند: جامعه‌ی بهائی دزد و تبه‌کار نمی‌پرورد، اما جامعه‌ی شیعی آکنده از این اقلام است. با این همه، آن‌ها هم‌چنان حق را در نزد آموزه‌ها و علمایِ خود می‌جویند و نبودِ دزد و تبه‌کار در جامعه‌ی بهائی را چونان مکاریِ بهائیان درمی‌یابند. من در پاسخ آنان می‌گویم: اگر پروردنِ چنین

انسان‌هایی برآیند یک مکاری و شیادی است، پس من همین را می‌خواهم و راستی و درستی را برای شما می‌هلم تا بدان مدینه‌ی فاسده‌ی خود را بیش از این بگسترید. - آخر این همه کندفهمی چگونه ممکن است؟!

دشمنان نوشته‌اند: طاهره قره‌العین همسر و فرزندانش را رها کرد و رفت، بنابراین او مادر و همسر بدی بوده است! من این حقیقت را می‌پذیرم که او همسر و مادر خوبی نمی‌توانست باشد، چرا که کاری کارستان در پیش روی خود داشت: او خانواده‌اش را ترک کرد تا هویت تاریخی و اجتماعی دیگری برای خود (و زنان) دست و پا کند و به این تثویت درهم شکننده و نابودکننده‌ی مادر / فاحشه، یا اثیری / لکاته در تاریخ اجتماعی ایران پایان دهد. مسئله رها شدن از چنگال جزمیت و پیش‌داوری‌های اخلاق همگانی‌ای بود که در این فرهنگ همه بر پایه‌ی ناموس یا مملوک‌پنداری زن استوار شده است.

آنانی که هنوز بر فویبای بایی / بهائی خود چیره نیامده‌اند، می‌گویند: مگوید که طاهره قره‌العین یا - بدین نام که من دوست‌ترش می‌دارم - «زرین تاج» آغازگر جنبش‌رهایی زنان در ایران بوده است، زیرا او چنین ادعایی نکرده است. اما به این‌گونه سخنان نیندیشیده و نسنجیده سرانجام پاسخی باید داد؛ پاسخی به همه‌ی آن کسانی که در اعماق روان خود دچار زمهریر شیعی‌گری شده‌اند و در یخزار سرد و سترون آن فرومانده‌اند:

هیچ آغازگر راستینی خود به این نمی‌اندیشد یا انتخاب نمی‌کند که آغازگر رخداد یا تحولی اجتماعی باشد. او بنابر مقتضیات هستیانه‌ی خود می‌اندیشید و عمل می‌کند و خود از کاری که انجام می‌دهد، چندان آگاهی ندارد و چه‌بسا هرگز آگاهی ندارد! - چرا آگاهی ندارد؟ - زیرا او خود تاریخ، خود آگاهی و خود

رخداد است و بنابراین کنش او، همان ادعای او، یا ادعای او، همان کنش او است!

این نسل‌های آینده‌اند که از پس او کنش‌ها و کلمات‌اش را صورت‌بندی می‌کنند و بدین وسیله آن‌ها را چونان دانش یک دوران درمی‌یابند. یا هستی او را به مثابه گونه‌ای آگاهی یا نقطه‌ی گسست تاریخی کشف می‌کنند و به آن نام می‌دهند. این کار گونه‌ای آگاهی از آگاهی است: گونه‌ای دانش، که از انکشاف تاریخ به مثابه آگاهی به دست می‌آید!

از این چشم‌انداز که بنگریم، زرین‌تاج تنها چهره‌ی راستین یک انقلاب جنسی و جنسیتی در جامعه‌ی ایرانی است، زیرا گفتار و کردار او از مرزهای شرعی و عرفی عصر خود چندان فراتر می‌رود که او را بیش از هر چیز دیگر، به پیام‌آور آزادی زنان بدل می‌کند؛ به کسی که آن نخستین گام راه‌گشا را در راه‌هایی زنان ایرانی برداشته است.

زرین‌تاج، نخستین کسی است که یک‌تنه چهره‌ای به‌راستی دگرساز از زن را در جامعه‌ی ایرانی طرح افکنده است؛ چهره‌ی زن آزاد و خودبسنده‌ای که هستی خود را می‌اندیشد و احساس می‌کند، یا دقیق‌تر: هستی خود را چنان که هست به جامعه‌ی زندگی درمی‌آورد؛ گونه‌ای بدن زنانه که اندام برساخته‌ی یک سنت دیرین و دراز - آهنگ را درهم می‌شکند و خود را از آن کهن - زندان ارگانیک یا کهن - نظام ناموسی آزاد می‌کند.

با این همه، زرین‌تاج اگرچه نماد و نمود آزادی زنان در جامعه‌ی ایرانی است، و در این عرصه هیچ زنی در تاریخ اجتماعی ایران با او برابری نمی‌کند، اما این جایگاه تاریخی او، به مثابه یک رخداد تکین هنوز هم صورت‌بندی و کشف نشده است.

این بدخواهان از خواستگاری زرین‌تاج از باب، و باب از زرین‌تاج هم سخن به

میان آورده‌اند. آن‌ها لابد خواسته‌اند نام این دو را بیالایند اما در عمل چه کرده‌اند؟ - مگر نه آن که حقیقت را گفته‌اند اما به زبان بی‌زبان و الکن خود؟ - با زبان ناموسی خود و با زبانی آغشته به انواع تعصباتی که آن‌ها را کر و کور کرده است؟ - آیا در میان باب و زرین تاج کششی در میان نبوده است؟ - آیا آن همه نامه‌نگاری و حمایت و حرمتِ دوسویه نمی‌تواند نشانه‌ی یک کششِ دوسویه و چه بسا یک عشقِ بر زبان نامده باشد؟ - پس نگران نشوید و صفرا نجنبانید: بگذارید آن‌ها، آن به زعم خود دشمنان نیز، این کششِ دوسویه، این باهم‌بودگی بی‌نظیر را خواستگاری بنامند؛ بگذارید آن‌ها نیز حقیقت را به زبان و اندازه‌ی فهم خود گزارش کنند: تنها شنونده باید عاقل باشد و مقهور تفسیر اخلاقی آن‌ها نشود اما مگر کسی هم می‌تواند مقهور تفسیر اخلاقی آن‌ها بشود اگر خود از همان پیش‌داوری‌های همسان آکنده نباشد؟ - آیا هر کس هر متنی را چنان نمی‌خواند که آن را می‌فهمد و درک می‌کند؟

پس دیگر نپرسید آیا آن گزارش از بهائی‌ستیزان است، یا از بهائیان و بایبان؟ - حقیقت در همه‌جا چون خورشیدی خود را می‌پراکند حتا در نزد دشمنان! - تنها شنونده و خواننده باید از نیروی سنجش و تشخیص بهره‌ای بسنده داشته باشد! آن‌چه بنیادی است، نه آن است که دروغ یا شایعه‌ای در کار نباشد، بل این است که ذهن چندان اندیشیدن و سنجیدن تواند و ورزیده باشد که راست را از ناراست، و ناراست را از راست تمیز دهد چراکه حقیقت هم در راست نهفته است و هم در ناراست.

انسانی که از چشم‌اندازها می‌نگرد، نیک می‌داند که حتا دشمنان نیز در زندگی سهمِ بیش‌برنده‌ی خود را دارند و به همین دلیل از ایشان آزرده‌خاطر نمی‌شود زیرا آن‌ها هیضم‌کشان تاریخ‌اند و این عقوبت و چه بسا دوزخ‌شان است: آن‌ها به گونه‌ای اسرارآمیز و ادار شده‌اند تا در خدمت انسان‌های آفرینش‌گر و

برتر باشند حتا آن‌جا که آنان را می‌کشند، آزار می‌دهند یا پیرامون‌شان به زعم خود دروغ می‌یافتند تا به چاه بدنامی اندر افتند. سرنیشت دهشتناکی است: آن‌ها از دوستی با خود ناتوان‌اند و از این رو نه در نزد خویش که مدام در نزد این و آن‌اند!

شاعر بزرگ عرب ابوتّمّام (حدود ۷۹۶/۸۰۷ - ۸۵۰) گفته است: «وإذا أراد الله نشر فضيلة / طوبیت أتاح لها لسان حسود! - یعنی وقتی که اراده‌ی خداوند بر آن باشد که فضیلتی فراگسترده، زبانِ حسود به آن دراز شود». - اگر کسی این راز را دریابد آیا دشمنان خود را نیز ضروری در نخواهد یافت؟!

می‌گویند: ولتر برای آن که مردم را به تماشایِ تئاترِ خود بکشاند، به افرادی پول می‌داد تا به هنگامِ اجرا داد و فریاد راه بیندازند و به کارش و به خودش ناسزا بگویند؛ مگر دشمنانِ ما بدونِ پولِ همین کار را برای ما نمی‌کنند؟ - پس بهتر آن است که نه تنها قدردانِ دوستان که سپاس‌گزارِ دشمنانِ خود نیز باشیم، اگرچه آن‌ها هرگز نخواهند فهمید که چرا ما از آنان سپاس‌گزار هستیم و به آنان در عوضِ خبرچینی‌ها و دوست‌نمایی‌هاشان لبخند می‌زنیم یا از کنارشان می‌گذریم و می‌گذاریم تا آن‌ها با احساسِ بَرَنده بودنِ خود تنها باشند! - آن‌ها نخواهند فهمید، زیرا هر کس در هر کتاب همان چیزهایی را درمی‌یابد که پیش‌تر آن‌ها را به مثابه یک آگاهیِ غریزی دریافته باشد!

نوشتن با پا در نقطه‌ی الحاد

۱

سال‌ها پیش در کتابی از نیچه خواندم: «بهترین نویسنده کسی است که از نویسندگی شرم داشته باشد»^۱ و این برایم بسیار تکان‌دهنده بود. من از آن دسته خوانندگانی نیستم که تا موضوعی را دشوار می‌یابند، نویسنده را به نادانی متهم می‌کنند. پس با خواندن این گزاره به جای ناسزاگویی یا نفی آن، اندیشیدن را آغاز کردم؛ زیرا می‌دانستم که نویسنده‌ی برجسته‌ای چون نیچه بدون پشتوانه‌ی فکری یا فلسفی، این افوریسم یا گزین‌گویی را ننوخته است.

چند وقتی گذشت تا این که به ناگهان قفل گزاره‌ی نیچه برایم بدین‌گونه شکسته شد: یک نویسنده‌ی برتر به خاطر نویسنده شدن یا به خاطر کسب آوازه یا پول هرگز قلم به دست نمی‌گیرد؛ یا به زبان نیچه یک نویسنده‌ی به راستی خوب شرم دارد که به جرگه و جلد نویسندگانی درآید که حرفه‌ی آن‌ها نویسندگی است. نویسنده‌ی برتر در شأن خود نمی‌داند که ادعا کند: بله! من یک نویسنده‌ام! زیرا یک نویسنده‌ی خوب نه به قصد نویسنده شدن که چون مرغی به تخم آمده برای خلاص شدن از درد یا فشارِ درونی خود می‌نویسد و برای این کار هیچ پاداش یا هدفی و رای‌ ضرورتِ نوشتن برای او وجود ندارد.

1. Der beste Autor wird der sein, welcher sich schämt, Schriftsteller zu werden. (*Menschliches, Allzumenschliches*, 192)

در جهان امروز نوشتن بیش از هر زمان دیگری تابعِ قاعده‌ی بازار شده است و این امر یک نویسنده‌ی برتر را دچار شرم می‌کند؛ شرمی که مانع می‌شود او منطقی‌کالایی و مصرفی‌خدای پول یا شهرت را مد نظر قرار دهد و به مناسبات بی‌شرمانه‌اش آری گوید!

یک نویسنده‌ی برتر تا بدان‌جا ممکن است از شرم سرخ شود که هم‌چون فرانتس کافکا حتا به فکر آتش‌زدن نوشته‌های‌اش بیفتد. می‌گویند حافظ نیز بخش بزرگی از اشعارش را به آب رودخانه‌ای سپرد: آیا این کار او از سرِ شرم نبود؟

بازاری شدن یا بازاری نوشتن یعنی آن که نویسنده نه بنابر ضرورت درونی خود می‌نویسد تا اقناع شود، بل می‌نویسد تا ضرورت‌نمایی‌های بازار را اقناع کند. او مدام در حال حساب و کتاب است که الان چه چیزی باید بنویسد که برای‌اش نان و نام بیاورد. در همان حالی که نویسنده‌ی برتر نوشتن‌اش نه تنها تابع چنین محاسبات دلالانه‌ای نیست، که اغلب هم سبب می‌شود تا نان و نام‌اش را از او بگیرند و زندگی را بر او دشوار کنند. چندان که گاه یک نویسنده‌ی برتر زندگی خود را بر سر آن چه می‌نویسد، از دست می‌دهد.

این بدیهی است که در زمانه‌ی ما یک نویسنده‌ی برتر هم ممکن است نام و نان و مانده‌هایی را به دست آورد که به هنگام نوشتن هرگز بدان‌ها نیندیشیده بوده است؛ اما این تا حد زیادی نتیجه‌ی توسعه‌ی ذهنی و گونه‌ای خودآگاهی برخی انسان‌هاست: انسان‌هایی که می‌دانند چرا و چگونه باید نویسنده‌ی خود را تحت حمایت بگیرند؛ همان کسی را که بیش از هر چیز و هر کس دیگری برای آنان ناب‌ترین لذت‌ها و شناخت‌ها را با نوشته‌هایش مهیا می‌کند. آن‌ها دریافته‌اند:

الف. پیدایش یک نویسنده‌ی برتر اتفاق نادر و شکننده‌ای است که باید از

هستی او در برابر تندبادِ حوادثِ مراقبت کنند.

ب. نویسنده‌ی برتر تنها یک شخص نیست، بل اندوخته‌ای جمعی است. او محصول تجربه‌ی زیستی یک ملت یا جامعه‌ی انسانی است که چونان آگاهی اجتماعی زبان باز کرده است.

۲

نویسنده یک هدف بیش‌تر ندارد، اگر بتوان تازه برای او هدفی تعیین کرد: لذت بردن از نوشتن و لذت بردن از آزادی‌ای که نوشتن (را) برای او امکان‌پذیر می‌کند. نویسنده می‌نویسد تا آزادی‌اش را تأمین کند؛ اما آزادی هنگامی تأمین می‌شود که از نوشتن لذت می‌برد اما او چه زمانی از نوشتن به‌راستی لذت می‌برد؟ - آن زمانی که به نوشتن در مقامِ آفرینش از سویدایِ دل نیاز داشته باشد!

این دو هم‌زادند: آزادی و لذت. آن‌جا که آزادی هست، لذت راستین هم وجود خواهد داشت. لذتِ خود نشانه‌ی حضورِ آزادی است.

میشل فوکو در پاسخ به پرسشِ روزنامه‌نگاری که از او پرسیده بود چرا پژوهش می‌کند و می‌نویسد، گفته بود: «هیچ دلیل خاصی ندارد. من از این کار لذت می‌برم». راست این است که هر نویسنده‌ی برتری می‌نویسد تا نه تنها لذت ببرد، که آزادی خود را نیز فراچنگ آورد.

من در این‌جا از آزادیِ سیاسی سخن نمی‌گویم؛ بل از آن آزادی‌ای سخن می‌گویم که انسان به وقت نوشتن برای خود محقق می‌کند. در بنیادِ اگر آزادیِ سیاسی اهمیتی دارد برای این است که انسان بتواند چنین آزادی‌ای را برای خود تأمین کند: آزادیِ نوشتن که همانا آزادیِ تخریب کردن و از نو ساختنِ خویش است.

ما آزادی سیاسی یا آزادی‌های مدنی را مطالبه می‌کنیم تا در پهنه‌ی آن بتوانیم از زندگی خود به مثابه یک آزادی از پیش داده شده لذت ببریم و همزمان مرزهای آزادی‌های خود را با طرح افکندن دنیا‌های تازه بگسترانیم و این جز با نوشتن امکان‌پذیر نمی‌شود؛ چراکه تنها ما در هنگام نوشتن با هستی خود چنان که هست رو به رو می‌شویم. این باید تاکنون روشن شده باشد که مقصود من از نوشتن نه نوشتنِ مشق یا تکلیف یا این قبیل نوشت‌های اجباری است.

هنوز به یاد دارم مرد معلمی پس از بازنشستگی سر از تیمارستان درآورده بود و آن زمان که او را ملاقات کردم از من تنها یک خواهش داشت: یک دفتر و دو خودکارِ قرمز و آبی برای نوشتن. او تنها به این دلیل سر از تیمارستان درآورده بود که نوشتن خود را به تأخیر افکنده بود.

انسان باید خود را بنویسد تا از خود فرارود؛ تا از زندان خود به در آید؛ تا هستی‌های نهان شده در خود را آشکار کند؛ تا هستی‌های مرده در خود را جان دهد و هستی‌های سرکوب شده در خود را رها و رستگار سازد. اما چگونه یک نویسنده می‌تواند به این همه دست یازد؟

۳

نویسنده‌ی برتر یک ملحد است، حتا نسبت به خودش. بی‌سبب نیست که در تاریخ اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی ایرانی هر انسان آزاداندیشی را ملحد یا زندیق نامیده‌اند. ملحد نام برازنده‌ای است برای یک نویسنده‌ی برتر. - زیرا تنها در نقطه‌ی الحاد ناب است که نوشتن در برترین سطوح و ابعاد آن روی می‌دهد.

نویسنده در مقام «ملحد». - از این کلمه وحشت نکنید: ملحد یعنی از خدا و دین و آیین برگشته. این برگشتن یعنی روی‌گردانی یا تهی‌کردن خود از آن

چیزهایی که مانع نوشتن یا اظهار خود یا آفرینش امر نوین می‌شوند. به زبان حافظ نویسنده باید بتواند هم‌چون حجابی از میان برخیزد تا نوشتن به مثابه لذت و آزادی هم‌زمان امکان‌پذیر شود: تا آن خودِ دیگر که «خود - ها» است، چهره برافروزد.

نویسنده باید از هر آنچه که دیگران را در ریختار دین و سنت و فضیلت و اخلاق سرگرم می‌سازد و بدین‌وسیله آن‌ها را از ضرورت نوشتن باز می‌دارد، ملحد و روی‌گردان شود.

نویسنده‌ی ملحد می‌داند که زندگی هیچ هدفی جز خودش ندارد و برای همین می‌تواند خودش را بنویسد یا بیافریند و این راز جاودانگی اوست. به عبارت دیگر، او جاودانه است بی‌آن‌که قصد جاودانگی داشته باشد.

زندگی اگر هدف مشخص یا متعهدانه‌ای می‌داشت، تاکنون باید از میان می‌رفت؛ زیرا دست یافتن به هیچ هدفی نمی‌تواند به درازای ازلت یا ابدیت باشد: هدف باید نخست همین ملحد شدن باشد؛ همین برون‌جستن از چنبرِ خیرها و شریایی که جهان را به میدان‌گاه جنگ فرو می‌کاهد.

دست‌یافتن به نقطه‌ی الحاد - این باید هدف بنیادی همه‌ی آن آموزه‌ها و آموزش‌ها و آموزگاران باشد که دنیای نوشتن را در برگرفته‌اند؛ اما در نقطه‌ی الحاد هر چیزی یا هر کسی همانی می‌شود که هست و همانی می‌کند که می‌خواهد. در این نقطه، آن درد فلج‌کننده پایان می‌پذیرد و آن دردی آغاز می‌شود که خواستار زادن یا نوشته شدن است.

الحاد یعنی لایروبی جان از موانع یا دوکساها یا اعتقاداتی که از جاری شدن هستی (در) نویسنده پیش‌گیری می‌کنند: الحاد یعنی آزاد کردن جان از هر آنچه آن را در خود محبوس می‌کند؛ الحاد یعنی روی برگرداندن از پیش‌داوری‌ها - که خود را چونان معنا و مراد هستی می‌نمایاند - تا زندگی چنان

که هست در آینه‌ی جانِ نویسنده بازتاب یابد. از همین رو، نویسنده‌ی ملحد خود را به چیزی یا کسی متعهد نمی‌کند تا هستی‌یابی و هستی‌بخشی‌اش تخلل نیابد و چون رودی روان باشد؛ او به رحم اجاره‌ای کسی یا جریانی یا حزبی بدل نمی‌شود و بیش از همه، نویسنده‌ی ملحد در دام آن الحادِ کینه‌توزانه‌ای نمی‌افتد که مدام در کارِ نفیِ زندگی و نفرت از نمودهایِ متکثر و متلونِ آن است. او ملحد است؛ اما ملحد به هر آن‌چه و هر آن‌کس که او را به تنگنا و تنگ‌نظری و تنگ‌دلی بکشاند و این همانا الحادِ برترِ اوست: او نفی را نفی می‌کند؛ او به پشت کردن پشت می‌کند: به هر آن‌چه او را بازمی‌دارد؛ به هر آن‌چه او را سنگین می‌کند؛ به هر آن‌چه او را به بندگی و بستگی و نفیِ زندگی فرامی‌خواند.

نویسنده‌ی ملحد چون هر نویسنده‌ی برترِ دیگری به زندگی آری می‌گوید و در قید معنا یا بی‌معنایی آن نیست. برای او اندکی اشتیاقِ ناب بسنده است تا جوهرش بر لوحی سپید جاری شود؛ برای او که نه با دست که با پاهای خود می‌نویسد.

مُلحد و زندگی‌خویشاوندند؛ هم در بدفهمیده‌شدن و هم در آن‌چه که هستند. آنان از قیدِ تعلق (به وضع موجود) و از مقصد و مقصود آزادند و همین ارزشِ بنیادیِ آنهاست: آنان چنان عمل می‌کنند (و چنان می‌نویسند) که یک پرنده آواز می‌خواند؛ یا یک مؤمنِ راستین با گام‌هایی مطمئن، اما نرم بر بالایِ چوبه‌ی دار می‌رود: آنها می‌خوانند، چراکه خواندن‌شان گرفته. آنان می‌روند، چراکه رفتن‌شان گرفته. آنان می‌نویسند، چراکه نوشتن‌شان گرفته.

نویسنده‌ی برتر به سانِ خودِ زندگی عمل می‌کند؛ یعنی می‌نویسد (و می‌آفریند) بی‌آن‌که معطوف به هدفی باشد، اما پس از نوشتنِ اهدافی خود به خود تأمین می‌شوند که او هرگز به آنها نیندیشیده است. چنان‌که یک ملحد

ی راستین می‌داند که زندگی هدفی ندارد و تهی و بی‌مقصود است؛ اما این را سبک‌سرانه چنان تعبیر نمی‌کند که زندگی بوج و بی‌ارزش است. او این ونگ و تهی‌بودگی یا این نقطه‌ی الحاد و این نقطه‌ی صفر را همانا نقطه‌ی آزادی خود درمی‌یابد: آزادی نوشتن: «آزادی از» نوشتن اجباری و کاسب‌کارانه و «آزادی برای» نوشتن هر آن‌چه سر نوشته شدن و هستی یافتن دارد.

دمو - دراماتیک یا زیست - سیاست یونان

طرح این پرسش - «چرا یونان؟»

آنچه بر اساس دانش تاریخی خود می‌دانیم این است که سولون^۱ سنگ بنای دموکراسی^۲ را در آتن گذاشت. آن هم در زمانی که آشوب و بحران همه‌ی شهرهای یونان را فراگرفته بود و کشور در آستانه‌ی یک جنگ داخلی قرار داشت. سولون بر خلاف دولت‌مردان جوامع استبدادی که به هنگام مواجهه با هر بحرانی به تعطیل کردن قانون روی می‌آوردند، درست در آشفته‌ترین وضعیت «قانون» را فراپیش آورد و دموکراسی‌ای را بنیان‌هشت که نه تنها برای یونانیان باستان که برای همه‌ی جوامع انسانی کارایی و سودمندی آن دیگر نه انکارپذیر است. در انقلابی که او از طریق قانون به وجود آورد، راه‌های بردگی بسته و هم‌زمان راه‌های آزادی گشوده می‌شدند.

سولون از زمینه‌ی اساطیر یونان برای فرارفتن از یک عصر اساطیری بهره

1. Solon

۲- دموکراسی همان واژه‌ی یونانی دموکراتیا (demokratia) است که از دو واژه‌ی دِموس (dēmos) به معنای شهروندانی که در دولت - شهر زندگی می‌کنند و کراتوس (kratós) به معنای حکومت و قدرت و سلطه، تشکیل شده است. دِموس هم‌چنین به معنای ارادل و اوباش، توده‌ی عوام، طبقات فرودست نیز هست.

گرفت و کشور را از یک بحران نابودگر نجات داد. از این رو، او را پدر شهر آتن^۱ نام داده‌اند.

دموکراسی او بیش از هر چیز امکانی را فراهم آورد تا طبقات فرودست اجتماعی که از مدار نظم سیاسی برون گذاشته شده بودند، به درون این نظم سیاسی راه یابند و بدین‌وسیله مقام و منزلت و مسئولیتی در این ساختار نوین اجتماعی داشته باشند.

سولون به عنوان پایه‌گذار دموکراسی در سال ۶۳۸ پیش از میلاد، و تالس ملطی به عنوان نخستین فیلسوف در حدود سال ۶۲۴ پیش از میلاد، و نیز آیسخولوس به عنوان نخستین تراژدی‌نویس در ۵۲۴ پیش از میلاد زاده شدند. در این‌جا گونه‌ای توالی یا هم‌عصری هر سه‌ی آن‌ها را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد و دورانی را برمی‌سازد که به دوران شکوفایی یونان باستان نامور است؛ دورانی که ستایش هر متفکر یا هنرمند برجسته‌ای را برانگیخته است. در زمینه‌ی دموکراسی آتنی نام پریکلِس^۲ (زاده در ۴۲۹ پیش از میلاد) هم بسیار رخشان است؛ همو که خود نه تنها پرورده‌ی دموکراسی نوپای یونانی که پرورش‌دهنده‌ی آن نیز بوده است.^۳

او به درستی می‌گفت: «آتن درسی است برای یونان و برای همه‌ی

۱- از کلیستینس (زاده حدود ۵۷۰ پیش از میلاد) عموی مادر پریکلِس هم به عنوان پدر ← دموکراسی یاد شده است. او با اصلاح قوانین در سال ۵۰۸ پیش از میلاد گام‌های نخستین را برداشت. چندان که پس از این اصلاحات متهم شد که به قدرت اشراف خدشه وارد کرده و به قدرت توده افزوده است. کلیستنس با اصلاحات خود ساختار زندگی قبیله‌ای آتن را دگرگون کرد و احتمالاً پس از این اصلاحات تبعید شد.

2. Pericles

۳- از سال ۵۰۸ تا ۴۶۷ پیش از میلاد دموکراسی در آتن برقرار بود؛ اما سال‌های ۴۹۷ تا ۴۳۱ را که همان عصر پریکلِس است، عصر طلایی آتن می‌نامند. پریکلِس در آتن، به مجلس درس زنون می‌رفت و از دوستانِ آناکساگوراس فیلسوف و سوفوکل تراژدی‌نویس بود.

دوران‌ها». — و از دید من یونان باستان درسی است برای همه‌ی جوامع انسانی، اگر آن‌ها به راستی می‌خواهند پای در راه دموکراسی بگذارند! پریکلِس با گزاره‌ای دیگر آشکار می‌کند که مفهوم دموکراسی را به درستی درک کرده است؛ گزاره‌ای که یک آموزه‌ی ابدی برای دموکراسی و از دموکراسی است: «گرچه تنها عده‌ای اندک ممکن است مبدع سیاستی باشند، اما همه می‌توانیم در باره‌ی آن داوری کنیم.»^۱

این گزاره‌ی او بنیادی‌تر از آن است که بتوان به سادگی از کنار آن عبور کرد. او نیز چون سولون راه را برای شرکت همه‌ی اقشار و طبقات اجتماعی در نظم سیاسی باز می‌کرد تا دموکراسی بر صحنه‌ی سیاسی چونان اجرایی یک تراژدی از آیسخولوس، سوفوکلس یا اورپیدس بر صحنه‌ی تئاتر یونان امکان‌پذیر شود.

فرازهایی از خطابه‌ی مشهور او چشم‌اندازی وسیع‌تر و دقیق‌تر از دموکراسی می‌گشاید و نشان می‌دهند که به راستی فهمی بدون لکت و عمیقاً مدرن از دموکراسی در ذهن داشته است: «... نظام سیاسی ما در حقیقت، سرمشقی برای همه‌ی خلق‌هاست. زیرا که رژیم سیاسی ما در خدمت منافع توده‌ی انبوه شهروندان و نه فقط یک اقلیت عمل می‌کند. از این روست که نام دموکراتیا را بر این نظام نهاده‌اند. در دعاوی و اختلافات خصوصی، همه‌ی ما در مقابل قانون برابریم. انتخاب شهروندان در سمت‌های دولتی و قضایی شهر، با توجه به میزان حرمت آنان در نزد مردم، صورت می‌پذیرد. ملاک‌گزینش شهروندان، قابلیت و توانایی شخصی است و نه این که هر کس به نوبه‌ی خود به تصدی امور رسد. تنگ‌دستی و گم‌نامی، هیچ فردی را مانع از خدمت به پولیس

۱- به نقل از کارل پوپر در کتاب جامعه‌ی باز و دشمنان آن.

نمی‌شود. با روح آزادی است که ما بر خود حکومت می‌کنیم و همین آزادی است که در شرایط روزانه‌ی ما عمل می‌کند و در نتیجه، هرگونه بدگمانی و سوؤظن را از میان ما بر می‌دارد...»^۱

مسلم است که یونانیان باستان بر خلاف مردمان سرزمین‌های هم‌عصر و هم‌جوار خود به ایستایی و درخودفررومانی تمایل نداشتند و از تغییر و دست‌کاری در افسانه‌ها و اساطیر خود نه تنها آزرده و خشمگین نمی‌شدند، که آن را به روش زندگی اجتماعی و سیاسی و تأثیری خود استعلا داده بودند. همین مسأله هستی تاریخی آن‌ها را به یک علامت سؤال بزرگ یا دقیق‌تر بگویم، به یک پرسش بی‌انتهای بدل می‌کند. به پرسشی که چون یک چیستان برای متفکران و آنانی که به سادگی زبان به انکار شکوه یونان باستان دراز نمی‌کنند، هم‌چنان باقی است: «چرا یونان؟» - چرا یونان در میان هم‌عصران و هم‌طرازان تاریخی خود ناگهان به چنان توسعه‌ی ذهنی و فکری و سیاسی‌ای دست یازید و دیگر هم‌عصران‌اش از آن بازماندند؟ - چرا در میان یونانیان باستان و ایرانیان باستان و مصریان باستان و هندیان باستان، تنها یونانیان باستان به فهم هم‌زمان دراماتیک و دموکراتیک نائل آمدند و آن آثار فلسفی و آن تراژدی‌ها و آن قوانین اجتماعی شگفت‌انگیز و هم‌چنان مدرن را آفریدند؟

در این باره هرچه پرسش‌ها فزونی می‌یابند، پاسخ‌ها نیز تنها رو به فراخی می‌گذارند و به یک چشم‌انداز نهایی دست نمی‌یابند. با این حال، به نظر می‌رسد که طرح این پرسش به رغم بی‌پایانی‌اش هر باره چشم‌اندازی نو از مسائل انسانی پیش روی ما قرار می‌دهد، به شرط آن که این پرسش خود

۱- برگرفته از: توکودیدس، تاریخ جنگ پلوپونزی، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، سال ۱۳۷۷، کتاب دوم، ص ۱۱۲.

هر باره پرسشی یونانی باشد؛ یعنی پرسشی سنجیده و اندیشیده شده.

ایرانِ امروز و یونانِ باستان - یک مقایسه

ایرانیان از یونانیان باستان چه چیزها که می‌توانستند بیاموزند؛ اما نیاموختند و هرکس را هم که به مطالعه و کاوش آثار یونانی پرداخت به چوب یونان‌زدگی راندند و اینک همان‌ها را به چوب غرب‌زدگی می‌رانند. اما یونانِ باستان همان ماهی‌ای است که هر بار که از آب گرفته شود نه تنها نمی‌میرد که مانده‌ی تازه‌ای می‌شود برای اندیشیدن و بازنگریستن به اموری که قرن‌ها به یک‌سان در جامعه‌ی ما رخ می‌دهند، چرا که هرگز بدان‌ها کسی نیندیشیده است. از همین رو، من در این نوشتار کوتاه تلاش می‌کنم به گونه‌ای فشرده یونان باستان را به مثابه یک نمونه‌ی اجتماعی پویا و سیال در برابر جامعه‌ی کنونی ایران به مثابه یک نمونه‌ی در خودفرورفته و آشفته قرار بدهم و دلایل و تفاوت آن‌ها را بنمایانم.

الف. یونانِ باستان - نمونه‌ی یک جامعه‌ی سالم و سیال

ما ملتی هم‌عصر یونان باستان بودیم؛ اما آن را چنان که باید کشف نکردیم. اروپا قرن‌ها بعد آن را کشف کرد و آموزه‌های اش را به کار بست، و بدین طریق بر عصر تاریک اش چیره آمد و زندگی دگرسازی را آغاز کرد. آزمون‌ها و آموزه‌های یونانِ باستان لمحه‌ی شگفت‌انگیزی قد کشیدنِ نهالِ انسانی است؛ اگر چه در جغرافیای یونان روئیده و بالا آمده است.

یونان باستان - با غلبه بر تنفرش از امرِ ناآشنا و غیر خودی - همه‌ی تجربیاتِ فرهنگ‌ها و جوامع دیگر انسانی را در خود جای داد و در حقیقت بر فراز آن‌ها ایستاد و همین امر آن را در مقام یک فرهنگ، به زیست - سیاستی تکین در جهان انسانی بدل کرد؛ به زیست - سیاستی که هر باره می‌توان آن را

بازخوانی و بازسنجی کرد و هرگز دست خالی بازنگشت.

یونان امروز هم اگر به راستی در اندیشه‌ی نجات خود باشد، باید یونانِ باستان را مورد مطالعه و سنجش قرار دهد؛ چراکه یونان باستان به هیچ کس و در همان حال به همه کس متعلق است: به هر کس یا هر جامعه‌ای که به آن به مثابه یک معیار رجوع کند و آن را چنان و چندان بکاود که ساز و کار سیاسی و اجتماعی‌اش تن به شناخت و دگرذیسی بدهد.

سالم نامیدن یونان باستان بدین معنا نیست که یونانِ جامعه‌ی آرمانی بی‌کم و کاستی بود، بل بدین معناست که آن جامعه هم در اندیشه و هم در عمل، آموخته بود با کمی‌ها و کاستی‌ها چگونه باید رفتار کند و به ویژه می‌دانست که از آن‌ها چگونه به سان فرصتی برای یک زندگی پویاتر و پرنشاطتر بهره بگیرد: همین که یک جامعه نقطه ضعف‌های‌اش را بشناسد، آن‌ها به نقطه‌های قوت‌اش بدل خواهند شد، یا وقتی که نداشته‌های‌اش را درک کند، آن‌ها به داشته‌های‌اش بدل خواهند شد. - هر دگرذیسی و دگرگونی راستینی این گونه آغاز می‌شود: با آگاهی از وضعیتی که انسان را در بر گرفته است.

یونان باستان به ما چنین می‌آموزد: «کم و کاست» بخشی از ضرورت‌های زندگی است و از این رو، به جایِ نهان داشتن یا نادیده‌انگاشتن محدودیت‌ها و معذوریت‌های هستی فردی یا اجتماعی و کم و کاست‌ها، باید آن‌ها را به سانِ ایکاروس چونان افزاری برای پریدن و جهیدن از چنبرهای روانی و تاریخی و اجتماعی خود به کار بست؛ این جامعه می‌دانست که چگونه با تنگناها و تقیدات انسانی و طبیعی‌اش زندگی کند و همین چگونگی رویارویی‌اش با مسائل و دشواری‌های زندگی انسانی بود که آن را به رغم گذشت قرن‌ها هم چنان از جوامع دیگر متمایز می‌کند و آن را (به رغم واقعیت تاریخی‌اش) تا آستانه‌ی یک جامعه‌ی خیالی برمی‌کشد: جامعه و فرهنگ و آموزگاری برای

تمام فصول!

جامعه‌ی یونانِ باستان با روی آوردن به تفکر و تئاتر و دموکراسی می‌دانست که چگونه باید سلامت خود را بازیابد و بر بدبینی‌های اش غلبه کند: بدبینی‌هایی که خاستگاه همه‌ی بیماری‌های فردی و اجتماعی‌اند. هم بدین طریق یونان، یونان می‌شد؛ یعنی پیکره‌ای می‌یافت آکنده از رانه‌ها و یاره‌های زندگی.

یونانِ کهن در پی تأملات و تجربیات دینی و خردمندانه‌اش دریافته بود که چگونه هر باره این جامِ تهی را از نیروی اشتیاق و زندگی سرشار کند و این هرگز کار کوچکی نبود: او به تنفر از امرِ غیر بومی پایان می‌داد؛ و از آزادیِ خود در این جهان آگاه بود؛ و مهم‌تر از این همه، خود و دیگری را چونان غایتی در نگر می‌آورد و نه چونان وسیله‌ای؛ و آنچه این همه را امکان‌پذیر می‌کرد این بود: یونانِ تفسیرِ زندگی‌سازی از پوچیِ زندگی به دست می‌داد و خود را چونان قربانی این پوچی یا قربانی خدایان نمی‌نگریست. خلاصه، آنچه یونان باستان را طلایی می‌کرد تنها این نبود که انسان در این جامعه به آزادیِ خود پی برده بود و دیگر خود را بنده یا برده‌ی خداوند یا خداوندانی احساس نمی‌کرد؛ بل مهم‌تر از این، آن بود که این جامعه به جای نفیِ نموده‌های دینی و اسطوره‌ای خود، با آن‌ها رابطه‌ای دیگرگونه برقرار می‌کرد: او حتا به خدایان اش همچنان اعتقاد داشت؛ اما آن‌ها را در مراتب دوستی جای می‌داد، نه در مراتب موجود یا موجوداتی که باید از آن‌ها فرمان برد، یا از آن‌ها خوف داشت و از همین رو، از نقد و نفی آن‌ها نیز وحشت زده نمی‌شد.

ب. ایرانِ امروز— نمونه‌ی یک جامعه‌ی آشفته و آهمند

جامعه‌ی ایرانی رنجور است و رنجوری‌اش اینک علائمی آشکارتر از هر زمانِ دگر یافته است:

این جامعه به شدت دچار آشفتگی فکری و بی‌هدفی است. چشم‌انداز روشنی از زندگی و خواست‌های‌اش ندارد. او نمی‌تواند صریح و قاطع حقوق‌اش را مطالبه کند؛ چراکه مردم‌اش هنوز خود را به مثابه خاستگاه بی‌بدیلی قدرت چندان که باید نشناخته است.

بگذارید با تفسیرهای بی‌مایه‌ای که چون موسیقی‌های عامه‌پسند ما را خوش می‌آیند، خود را نفریبیم: این جامعه به جهان طبیعی و انسانی پیرامون‌اش چنان طعمه‌ای می‌نگرد که به هر طریق باید آن را غارت کرد یا بلعید و هر کس که نه غارت‌گر و بلعنده باشد، پس لابد موجودی است ناتوان که باید برود گم بشود یا بمیرد!

این جامعه در عمل برای هیچ چیز و هیچ کس ارزش یا غایتی قائل نیست، و دچار گونه‌ای کج‌رایی فلسفی نسبت به زندگی است یا دقیق‌تر بگوییم، دچار بدترین گونه‌ی تفسیر از نیهیلیسم یا پوچی حیات است. درک پوچی از منظر ذهن یونانی یعنی پی بردن به آزادی خود؛ یعنی درک این که جهان هیچ تقید و مفهوم و غایتی را پیشاپیش بر زندگی انسانی ما تحمیل نکرده است و این یعنی جهان و جهان انسانی ما از پیش دآوری‌ها آزاد است و انسان ناگزیر نیست به مناسبات و مقیداتی که او را در مهار خود گرفته‌اند، آری بگویید: همیشه راهی به رهایی هست. اما فهم ایرانی از این پوچی ترسناک است؛ چراکه از این نبودگی معنا نه آزادی خود که قربانی بودن خود را فهم می‌کند و از این رو، خود را به هر عملی مجاز می‌داند؛ چراکه هر قربانی‌ای این‌گونه می‌اندیشد: دیگری که برای من نجوشد همان بهتر که سر (بی‌چاره) سگ در آن بجوشد!

احساس قربانی بودن، احساسی علیه زندگی است؛ اما بیش از هر چیز این احساس خود را در رنگی از رنگ‌های زندگی و شادمانی استتار می‌کند تا ناخشنودی و نارضایتی عمیق خود را نهان کرده باشد: تا راه گم کرده باشد و

این خود زمینه‌ای برای یک بدفهمی بزرگ فراهم می‌آورد؛ بدفهمی‌ای که مدام ذهن نگرنده‌ی کم‌دانش و کم‌عمق را به بیراهه می‌برد؛ چراکه او نمی‌تواند میان یک شادخواریِ راستین و یک شادخواریِ خوش‌باشانه تمایزی قائل شود و مدام این را با آن دیگری جابه‌جا می‌گیرد: این یکی می‌نوشد تا وضعیت ناگوار (و قربانی بودن) خود را فراموش کند و آن دیگری می‌نوشد تا برای زندگی در وضعیتی که در آن به سر می‌برد، خود را آماده کند.

احساس قربانی بودن، جامعه یا فرد را به عیاشی و خوش‌باشی سوق می‌دهد تا بدین وسیله بر رنجی که از نبودن یک معنا، یک پدر، یک پادشاه یا یک دادار برمی‌آید، چیره شود؛ اما چه رخ می‌دهد؟ - این گرایش به خوش‌باشی و عیاشی به نابودی منابع طبیعی و تخریب همه‌ی امکاناتی می‌انجامد که پیش‌تر فراوری شده بودند و این انتقام جامعه‌ی عیاش از همه‌چیز و از همه‌ی نمودهای زندگی است. چندان هم پیچیده نیست: خوش‌باشی‌گری و عیاشی نبود می‌کند و لذت از زندگی می‌آفریند؛ اما انسان ایرانی به جای آن که از نبودن و نداشتن ارباب در زندگی خود لذت ببرد، دچار آشفتگی و پوچی نابودگر می‌شود.

یک‌بار دیگر: این جامعه از هر اندیشه‌ی غیر بومی وحشت دارد و آن را چون تهدیدی برای زندگی خود می‌نگرد و به همین خاطر دچار خفقان و انسداد فکری است و چنان‌که در مقدمه اشاره شد، این مسأله‌ای امروزی نیست. در گذشته این وحشت از امر غیر بومی خود را در لفاف اتهام یونان‌زدگی و فرنگ‌رفتگی پنهان می‌کرد و امروزه در جوفِ غرب‌زدگی؛ اما این تنفر از امر غیر خودی با انقلاب سال پنجاه و هفت با طرح شعار «نه شرقی، نه غربی» - که به گونه‌ای نمادین شرق و غرب و شمال و جنوب و همه‌ی «زویا» و هستی‌های دیگر را نفی می‌کرد - به اوج خود رسید (و اینک علی‌مانده و

حوض اش). در حالی که هیچ فرهنگ و جامعه‌ای بدون «تبادل و تعاطی» امکان توسعه و چه بسا ادامه‌ی حیات نمی‌یابد؛ اما پیش شرط این تبادل و تعاطی بی‌تردید توان صدف‌بودگی است: صدف هر امر بیرونی را که به درون اش راه یابد، پس نمی‌زند؛ بل بر روی آن کار می‌کند تا از آن مرواریدی رخشان حاصل آید.

دمو - دراماتیک - زیست - سیاست

بدون یک فهم سیاسی دموکراتیک، فهم تئاتری دراماتیک هم امکان‌پذیر نمی‌شد؛ حتا فهم دیالکتیک - به مثابه کنشی فلسفی - که از دید این نوشتار ادامه‌ی عمل دراماتیک در ذهن است. از همین رو در کنار فلسفه، تئاتر یکی از مهم‌ترین هم‌زاده‌های دموکراسی است. بی‌سبب نیست که برآمدن تاریخی تئاتر و دموکراسی و فلسفه در یونان باستان به گونه‌ای معنادار هم‌زمان‌اند و مقصود من از دمو - دراماتیک همین است؛ چراکه این هم‌زادان تاریخی را نباید از هم گسست، وگرنه آن‌چنان که باید یا فهم نخواهند شد، یا به کلی انتزاعی و کژ و کوژ درک خواهند شد.

دموکراسی مدل‌های متنوعی در جهان دارد؛ اما با این حال همه‌ی این دموکراسی‌ها دارای این چشم‌انداز مشترک‌اند که برآمدگاه قدرت مردم‌اند؛ این بدین معناست که قدرت برآمدگاهی متافیزیک یا الهی یا فراانسانی ندارد، بل هم‌چون هر نیروی اجتماعی دیگر از هستی یکایک انسان‌ها برمی‌آید. مقصود از دموکراسی در این نوشتار یک مدل یا نظام حکومتی نیست؛ بل گونه‌ای زیست سیاسی یا هستی اجتماعی‌رهایی‌بخش است که آزادی انسان‌ها را تأمین و تضمین می‌کند.

وقتی می‌گوییم دموکراسی حکومت مردم بر مردم است، این خود گونه‌ای نقض غرض است، چراکه در دموکراسی آن‌چه بنیادین است، نه سلطه داشتن

یک گروه بر گروه دیگر، که پایان دادن به مناسبات سلطه‌آمیز در همه‌ی سطوح و ابعاد است.

در واقع دموکراسی قرار است جامعه‌ای برسازد که در آن هیچ‌کس بر هیچ‌کس حکومت نمی‌کند؛ بل که هر کس در یک نظم خودگردان سیال اجتماعی و سیاسی سهمی برای خود دارد و از این طریق می‌تواند در برابر هرگونه امکان سلطه و حکومت کردن در جامعه نه بگوید و در برابر آن مقاومت کند. دموکراسی ایجاد فضاها و نهادهای اجتماعی و سیاسی برای نه گفتن و مقاومت در برابر هرگونه گرایش به سلطه‌گری است.

انسان عرصه‌ی دموکراتیک، در مقام یک شهروند، در یک زندگی اجتماعی شرکت می‌کند، بی‌آن‌که هستی‌اش به چرخ‌دنده‌های یک حکومت بدل شود و این همان امر دموکراتیک از دید این نوشتار است؛ امر دموکراتیکی که همان امر دراماتیک است.

امر دراماتیک انعکاس تئاتریکال امر دموکراتیک است. این بدین معناست که مردم در یک جامعه‌ی دموکراتیک به تئاتر می‌روند یا تئاتر می‌سازند تا وضعیت سیاسی خود را در یک مقیاس مینیاتوری به تماشا بنشینند و آن را بازشناسند؛ یعنی بنگرند که آیا نظام اجتماعی آن‌ها رو به آزادی پیش می‌رود یا گرایش به سلطه دارد. تئاتر به آن‌ها این فرصت را می‌دهد که پیش از نابودی نمودها و نمادهای دموکراسی، از آن آگاهی یابند؛ چراکه تئاتر آینه‌ای است که هر باره به تماشاگران در مقام شهروندان نشان می‌دهد آن‌ها در کجای این جهان واقع شده‌اند؛ اما تئاتر تنها آینه نیست، بل بخشی از آن نیروی رهایی‌بخشی است که دموکراسی را هم‌چون یک زیست - سیاست در جامعه

امکان‌پذیر می‌کند و بیش‌ازهمه هم‌چون یک امر یا کنش دراماتیک.^۱

درام از واژه‌ی یونانی دراما^۲ به معنای انجام دادن یا عمل کردن برآمده است و به گونه‌ای «عمل‌ورزی» اشاره می‌کند که تئاتریکال است: عمل‌ورزای که با یک عمل نخستین در تئاتر و بیش از همه با زادن به مثابه نخستین عمل در زندگی آغاز می‌شود. عمل، تنها فعالیتی است که فارغ از دنیای تولید و مصرف، یعنی مستقل از تلاش معاش و تلاش برای بنا کردن در میان انسان‌ها جریان دارد و با یک وضع عمیقاً دموکراتیک سازگار است؛ وضعی که در آن هر فرد خود غایتی انگاشته می‌شود و این باید بنیاد هرگونه زیست سیاسی باشد؛ زیست سیاسی‌ای که چون یک دراما هر کس می‌تواند در آن نقش ویژه‌ی خود را بازی کند - وگرنه درامایی در کار نخواهد بود - و هر کس می‌تواند با پرداختن به نقش منحصر به فرد خود در جامعه وضعیتی دموکراتیک را محقق کند: وضعیتی که شهروندان در آن می‌توانند زندگی کنند، بی‌آن که کسی بر آن‌ها فرمان براند یا ناگزیر شوند از کسی فرمان برند؛ چراکه در یک حیات سیاسی دموکراتیک فرمان‌روا و فرمان‌بر یکی است و از این‌رو، دموکراسی را حکومت مردم بر مردم می‌نامند. اما با این حال این واژگان تا زمانی که تبیین نشده باشند می‌توانند هم‌چنان سبب کج‌فهمی شوند؛ چراکه در یک حیات سیاسی دموکراتیک راستین نه کسی فرمان می‌دهد و نه کسی فرمان می‌برد؛ بل که هرکس بنابر وظیفه‌ای که بر عهده دارد، مشغول ایفای نقش خود به مثابه

۱- امر دراماتیک ممکن است خود را در تراژدی، کمدی یا در ملودرامی ساده بازتاب دهد و این همه را ما در این نوشتار با برجھیدن از فراز تفاوت‌ها برای سهولت کار در واژه‌ی «تئاتر» خلاصه کرده‌ایم؛ واژه‌ای که هم‌زمان به خصلت دراماتیک یا تئاتریکال زندگی اجتماعی نیز اشاره می‌کند؛ به گونه‌ای تئاتریت یا تئاتر‌بودگی.

2. δράμα

هستیِ خویش است.

راست این است که نه انسان، بل انسان‌ها بر روی زمین زندگی می‌کنند و همین باید معیار عمل انسانی یا عملِ تثاتی‌یکال را تعیین کند و از این رو تکرر و اصالت بخشیدن به این تکرر باید خصلت بنیادی این دراما یا عمل‌ورزی انسانی باشد؛ چراکه هیچ عملی در انزوا و تک‌افتادگی و دورافتادگی امکان‌پذیر نمی‌شود، چون هر تثاتی به تماشاگرانی نیاز دارد و بدون آن تماشاگران - بدون این کثرت - از بنیان ضرورتِ هستیانه‌اش را از دست می‌دهد.

هانا آرنت در کتاب وضع بشر این عمل کردن^۱ را در برابر ساختن و تولید کردن^۲ و زحمت کشیدن^۳ قرار می‌دهد و هر یک از آن‌ها را جدا از دیگری تحلیل می‌کند. زحمت کشیدن ما با همه‌ی موجودات یکسان است و تلاشی است برای زنده ماندن. با ساختن یا تولید کردن و پدید آوردن انسان بر جهان طبیعی پیرامون‌اش چیره می‌آید و آن را به دل‌خواه خود شکل می‌دهد. اما این همه، به رغم ضروری بودن‌شان، مسأله‌ی نهایی آدمی نیستند و نیازمندی او را پاسخ نمی‌دهند. انسان فراتر از باشندگان دیگر نیازمند عمل کردن یا عمل‌ورزیدن است؛ نیازمند این که ابتکار عمل را به دست گیرد و در دل این جهان از طریق گفتارها و کردارهای‌اش، جهان‌های نوین و نامنتظره را طرح افکند و امر دور از دسترس را دسترس‌پذیر کند. این همه در امر تثاتی‌یکال نمود شخصی می‌یابند؛ امری که تراژدی یونانی در کنار دموکراسی یونانی چهره‌ی آغازین آن بود.

رها شدن از جبرهای طبیعی و اجتماعی تا آنجایی که مرزهای «آزادی»

-
1. Handeln
 2. Herstellen
 3. Arbeiten

انسان آغاز شوند، همان وارد شدن به قلمرو عمل انسانی است: عملی که هر یک از انسان‌ها را به باشنده‌ای یک‌تا و بی‌هم‌تا و بنابراین به غایتی - و نه به وسیله‌ای - بدل می‌کند.

این پراکسیس یا عمل‌گری انسانی در یونان باستان همان فهم دموکراتیکی بود که توانست تراژدی را به روی صحنه‌ی تئاتر آورد و از نمایش‌های آیینی پیشین مستقل کند، چراکه در نمایش انسان به مثابه یک قربانی یا دقیق‌تر: به مثابه یک وسیله به نگر می‌آید و در تئاتر یا تراژدی انسان باشنده‌ای است که بر این احساس قربانی یا وسیله بودن خود چیره می‌شود و مرتبه‌ی خود را با همان کنش انسانی خود از مراتب بندگی به مراتب آزادی برمی‌کشد: او در دنیای تئاتر دریچه‌ها و روزنه‌هایی به دنیای خدایان ایجاد می‌کند و بدین طریق سرنوشت‌اش را به سرنوشت خدایان گره می‌زند. این بدین معناست که انسان در تئاتر به رغم از دست دادن همه‌چیز و چه‌بسا جان‌اش در یک موقعیت تراژیک آزادی خود را به دست می‌آورد؛ چندان که تا آستانه‌ی یکی از خدایان نامیرا فراز می‌آید. آری، او در برابر نیروی تهدیدگر میرایی تسلیم نمی‌شود و با جست‌وجوی جاودانگی بر میرایی چونان امری طبیعی، چیره می‌شود.

با اتکا بر مفاهیم آرتی در کتاب وضع بشر می‌توان چنین تفسیر کرد: تئاتر صحنه‌ی نمایش نیست. در تئاتر انسان به باشنده‌ای برتر دگردیسه می‌شود. به باشنده‌ای که زیست - سیاست‌اش دیگر نه کار کردن یا ساختن، بل که خلق یک جهان انسانی یا یک جهان آزاد است. جهانی که در آن دو کنش بنیادی در انسان هستی می‌یابد: نخست، بخشیدن و رها شدن از اعمالی که انجام داده‌ایم و سپس، پذیرفتن تعهداتی که هیچ جبری آن‌ها را بر دوش ما نهشته است.

اگر از بخشیدن ناتوان بمانیم، الهه‌گان انتقام ما را هرگز رها نخواهند کرد و

زندگی ما و نتایج خطاهای ما هرگز اجازه‌ی تحقق یک جهان برتر و انسانی‌تر را به ما نخواهند داد و ما در چرخه‌ی باطلی از خشونت و سرخوردگی زندگی خود را هدر خواهیم داد. این رهایی اما مستلزم تعهداتی است که انسان را از برهوت آینده نجات دهد.

تعهداتی که انسان در تئاتر به مثابه یک جامعه‌ی دموکراتیک بر گردن می‌گیرد، به او این امکان را می‌دهد تا برای خود در این جهان خانه‌ای بسازد، و یا دقیق‌تر، جهانی بسازد که در آن احساس در خانه بودن می‌کند. اما این جامعه‌ی تئاتر پیش از هر چیز چنان که اشاره شد، مستلزم آزادی است و آزادی مستلزم دموکراسی است و دموکراسی یعنی این که انسان می‌تواند همانی بشود که هست و نه آن که تن به سرنوشتی دهد که طبیعت یا سنت یا خدا و خدایان برای او مقدر کرده‌اند. خروج از یک وضع پیش‌بینی‌شده - که آزادی انسان را نفی می‌کند - و پای گذاشتن در یک راه پیش‌بینی‌ناپذیر - که آزادی انسان را تضمین می‌کند - همان کاری است که عصر یونان باستان را به عصر تراژیک^۱ اما دموکراتیک و قهرمانان تئاتر یونان را به قهرمانانی تراژیک، اما آزاد بدل می‌کند.

مگر نه این که قهرمانان تراژیک با سرنوشت از پیش مقدر خود درمی‌افتند تا آن را درهم شکنند؟ - آن‌ها می‌خواهند از مرزهای از پیش تعیین‌شده‌ای فراتر

۱- کسانی که در زمینه‌ی تئاتر و تاریخ فلسفه مطالعه‌ای نداشته‌اند، محتمل است که واژه‌ی تراژیک را نادرست درک کنند؛ یعنی به معنای غم‌انگیز و حزن‌آلود، چنان که در زبان روزمره‌ی آلمانی نیز چنین درک می‌شود. اما درست این است که عصر تراژیک را در این جستار این گونه فهمید: عصر تراژدی‌های یونانی و عصر انسان‌هایی که همچون قهرمانان این تراژدی‌ها جان خود را به خطر می‌افکندند تا از فراز مقدرات الهی یا طبیعی فراتر روند و از این رو، عصر تراژیک یونانیان نه عصر ماتم‌زدگی یا در خودخزیدگی و تزییه‌گری، بل عصر پختگی و شادی و آزاداندیشی و شکوفایی بود. این ایده را نیچه در کتاب فلسفه در عصر تراژیک یونانیان به روشنی پرورانده است:

- Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.

روند که آنان را از کنش‌گری یعنی از تحقق و گسترش آزادی خود بازداشته است؛ آنان با کنش تراژیک خود نه تنها طرح انسانی جدید، که طرح جهان و جامعه‌ای جدید را می‌افکنند.

ستم‌بر و ستم‌گر - یک مقاربتِ پنهان

اجازه دهید این مبحث را با تفسیر یک رمان آغاز کنم؛ رمانی که اگر آن را نخوانده‌اید، لابد فیلم‌اش را دیده‌اید! - منظورم رمان تنگسیر است که صادق چوبک آن را در سال ۱۳۴۲ نوشت و سپس امیر نادری در سال ۱۳۵۲ بر اساس آن فیلمی با همین نام ساخت. این رمان انعکاسی درخشان از ناممکن بودن دادخواهی در جامعه‌ی ایرانی است.

این رمان تنها یک خیال‌بافی داستان‌نویسانه نیست و - چنان که ادعا شده - همه‌ی نام‌ها و شخصیت‌های آن واقعی‌اند، اما با این حال آن‌چه این رمان را به ساحتِ واقعیت بسیار نزدیک می‌کند همانا تجربه‌ی مشترکِ همه‌ی ما ایرانیان در محال بودن امر دادخواهی و بنابراین، میل نهانی و ناخودآگاه ما به انتقام است: به راستی کدام یک از ما ایرانیان تا کنون توانسته داد خود را از بی‌دادگری بستاند؟

در جامعه‌ای که دادخواهی امکان‌پذیر نباشد و دادهایِ نستانده‌ی قرون در تاریخ آن به روی هم انباشته شده باشند، گرایش به ادبیاتِ حماسی رو به گسترش می‌گذارد و اصولاً گرایش یک جامعه به داستان‌های خیالیِ سلحشوری، جوانمردی یا عتباری خبر از دادخواهی‌های بی‌فرجام در آن جامعه می‌دهد و از این رو، از زار ممد، «شیر ممد» برمی‌آورد و اقبال توده‌ی مردم و

حتا نخبگان ایرانی به شاهنامه‌ی فردوسی یا آثار حماسی دیگر خود ریشه در همین گرانیگاه اجتماعی دارد: ناممکن بودن دادخواهی!

وقتی که حقوق یک ایرانی ضایع یا نادیده انگاشته شود، تنها دو راه پیش روی خود می‌یابد: مشت بر سینه بکوبد و آن را به آن دادرس بزرگ، به آن خداوندگارِ روزِ داوری واگذارد، یا خود آستین بالا زند و دست به انتقام برآورد: انتقامی که حق پایمال شده را جبران نتواند کرد و عدالت بر هم خورده را باز برقرار نتواند کرد اما تواند که تناسب و توازنِ روانیِ فرد ستم‌دیده را دوباره برقرار کند. فهم این ساز و کار چندان هم دشوار نیست: اگر فرد ستم‌دیده در اثنای انتقام کشته شود از احساس ستم‌دیدگی و از رنجی که بدان دچار آمده، آسوده خواهد شد و اگر هم بر حسب تصادف زنده بماند یک‌بار دیگر می‌تواند با خود از سر آشتی و رضایت درآید. چنان که زار ممد (زائر محمد) می‌گوید: «اگر این کارو نکنم دیوونه می‌شم، سر می‌ذارم به صحرا...».

زار ممد می‌داند که با انتقام‌گیری او عدالت محقق نخواهد شد؛ یعنی او نمی‌تواند به پول و حیثیت از دست رفته‌اش دست یابد اما آن‌چه عایدش می‌شود این است که عاقبت از نظر روانی از یک وضعیت تحمل‌ناپذیر رها خواهد شد. پس، سراغ تفنگ قدیمی‌اش می‌رود و کارِ یکایکِ کسانی را که در این بی‌داد سهیم بوده‌اند، یک‌سره می‌کند؛ و این همان اقدامی است که از دید کسانی که در همان وضعیت اجتماعی زندگی می‌کنند جز دیوانگی و نابخردی به نظر نمی‌آید؛ چراکه آن‌ها ناممکن بودن این دادخواهی را پیش‌تر ساخته یا آزموده‌اند و از این رو، چون پدر همسر زار ممد زیر چادر همسران‌شان پنهان شده‌اند تا به زندگی خود در این شرایط نکبت‌بار ادامه دهند: آن‌ها دیگر هیچ امیدی به دادخواهی ندارند!

کدام کسان دادخواهی زارممد را ناممکن می‌کنند و در همان حال با

وعده‌ی دادخواهی، برای اخاذی هرچه بیش‌تر، از او بهره‌کشی می‌کنند؟ - یا بگذارید بپرسیم: او چه کسانی را به قتل می‌رساند؟

ممکن است ادعا شود که او کارگزاران یک نظام حقوقی و قضایی کژکارکرد شده و ناکارآمد را از میان برمی‌دارد؛ یعنی یک چرخه‌ی فاسد را که از هم‌دستی آقا علی وکیل، عبدالکریم حاج حمزه، ابول‌گنده رجب و شیخ ابوتراب برازجانی - یا دقیق‌تر: از هم‌دستی وکیل و پیشه‌ور و دلال و حاکم شرع - تشکیل شده است اما واقعیت این است که این تفسیر چندان با واقعیت اجتماعی یا ساختار طبقاتی برساننده‌ی این وضعیت هم‌ساز نیست. این تفسیر در سطح منطقی می‌نماید اما در عمق دچار پریشانی است و این پریشانی را حتا در واکنش‌های خود شخصیت نخستِ رمان یا همان زار ممد هم می‌توان دید آن‌جا که حیرت‌زده می‌پرسد: «آخه این چه شهریه؟ ... حاکم‌اش دزده! وکیل‌اش دزده! سیدش دزده! پ م حو حقم از کی بگیژم؟»

راست این است: نه تنها زار ممد، حتا افراد جامعه‌ای که زار ممد در آن بالیده، نمی‌توانند به روشنی درک کنند که این نظام قضایی نه برای استقرار یک نظم اجتماعی عادلانه - چنان که آنان تصور می‌کنند - که برای حفظ گونه‌ای دیگر از نظم اجتماعی تأسیس شده است. نظم اجتماعی کهنی که آکنده از شکاف‌های به‌هم نامدنی و نابرابری‌هاست اما به هیچ پرسش یا تردیدی هم تن در نمی‌دهد و از همه بدتر، خود را چونان حکمت یا راز و رمزی الهی می‌نماید. خیلی ساده: این نظام قضایی نه کژکارکرد و نه ناکارآمد است، بل کارکرد آن درست همین کاری است که انجام می‌دهد: حفظ منافع طبقه، گروه یا خاندان حاکم و طبقه‌ی روحانیت و اقمارش در برابر توده‌ی مردم که اینک از آستانه‌ی هم‌دستی تاریخی و سیاسی فراتر رفته و حتا یگانه شده‌اند.

جامعه‌ای که از ساز و کار خود آگاهی چندان ندارد اغلب خود را بد و

نادرست می‌فهمد و از این‌رو، ناگزیر است زندگی را در بهت و حیرت سپری کند. به زبانی جامعه‌شناختی، آن‌گاه که افراد یک جامعه از آگاهی طبقاتی بی‌بهره باشند، سرانجام قربانی‌بودن و ستم‌دیدن را چونان سرنوشت مسلم یا واقعیتِ صُلْبِ تاریخیِ خود درخواهند یافت.

زارمد چون قاطبه‌ی هم‌شهری‌ها و هم‌وطنان‌اش نمی‌داند که حاکم شرع و نظام قضا در چنین جامعه‌ای نه برای دفاع از حقوق توده‌ی مردم که برای حفاظت از حقوق از پیش داده شده و چه‌بسا الهی طبقه / خاندان حاکم پدید آمده است و از همین‌رو، توقع او، و حیرت او، به کلی از ناآگاهی او برمی‌آید آن‌جا که او هنوز دوان‌دوان به دست‌بوسیِ امام جامعه می‌رود و بخشی از دست‌مزدِ به زحمت اندوخته‌ی خود را در دستان او می‌گذارد تا بدین‌وسیله پول خود را حلال کند و پس از آن دوان‌دوان به زیارت کربلا می‌رود و الخ! - آیا این همه تنها یک تناقض وحشتناک نیست؟ آیا برای چنین مردمی سرنوشتی دیگرگونه قابل تصور است؟ - مردمی که نمی‌دانند پیش‌تر (به سان امری مقدر) برخی یا قربانیِ حاجاتِ یک طبقه و چه‌بسا فداییِ کسی شده‌اند که خود را چونان برگزیده‌ای الهی به آنان حُقنه کرده است تا منافع فردی و خانوادگی و طبقاتی‌اش را پایندانی کند؛ فردی که در مقام خداوندگار یا سایه‌ی آن یا نماینده‌اش می‌تواند از سر لطف دستی بر سر رعیت و توده هم بکشد؛ اما بدین کار هرگز نه خود را ملزم می‌داند و نه موظف.

ملزم و موظف تنها توده‌ی مردم‌اند که باید خود و زندگی خود و دست‌رنج خود را وقف خشنودی آن خداوندگار یا آن سایه یا آن نماینده‌اش کنند و در این میان نواله‌ای هم نصیب آنان می‌شود تا بدان قوت لایموتی داشته باشند برای ادامه‌ی عبودت و خدمت‌گزاریِ آن که هر باره خود را به نامِ نامیِ امرِ مقدس یا به نامِ نام‌هایِ مقدسینِ مزین می‌کند.

از یک ساختار اجتماعی / ذهنی اشتباه و ناکاویده و ناسنجیده نمی‌توان یک زیست عادلانه و انسانی را بیرون کشید! صریح‌تر بگوییم: زار ممد پیش از آن که علیه این افراد (از خود او نادان‌تر) شورش کند، درست‌تر و شایسته‌تر آن می‌بود که علیه ساختار ذهنی و اعتقادات خود شورش می‌کرد تا بل در مقام ستم‌دیده به مزدور ستم‌گرانی بدل نمی‌شد که زندگی را از او می‌ربایند؛ آری، زار ممد داستانی است نه تازه کرد؛ داستانی است از یک خویشاوندی پنهان! - از هم‌دستی و هم‌سازیِ دیرینِ ستم‌پر و ستم‌گر!

باری! سرانجام زار ممد و زن و فرزندان‌اش به دریا می‌زنند و اگرچه حق به حق‌دار نمی‌رسد اما چنان است که گویی پس از انتقام روان‌هاشان شسته می‌شوند چندان که ما تماشاگران ایرانی هم به زبان ارسطو دچار روان‌شویی یا کاتارسیس می‌شویم و این برآیندِ نهاییِ آن شورش یا طغیان انتقام‌گرایانه‌ای است که هم‌زمان دلایلِ روان‌شناختیِ نیازِ مبرمِ روانِ جمعیِ ایرانیان به ادبیاتِ حماسی / حسینی / قهرمانی / سلحشوری را برملا می‌کند. نیازِ مبرمِ آن کسانی را که دست به انتقام برمی‌آورند، و آن کسانی که این میل به انتقام را در جوفِ ادبیات و نمایش و موسیقی می‌ریزند و آن خوانندگان یا آن تماشاگرانی که در زندگی عملی خود در انتقام‌خواهی و در دادخواهی را بسته می‌یابند.

به راستی چه کسانی روزه‌هایِ دادخواهی را در جامعه‌ی ایرانی به کلی می‌بندند و نظام اجتماعی آن را به یک کاست بدل می‌کنند؟ - نظامی که در آن خوش‌بختی یک طبقه در گرو بدبختی طبقاتِ دیگر اجتماعی است! حافظ و نگهدارنده‌ی این کاستِ طبقاتی یا این جامعه‌ی بسته کیست؟ - آیا این همان پرش بنیادینی نیست که ما باید یک‌بار برای همیشه خود را با آن روبه‌رو کنیم اگر که خواهان سرنوشتی دیگرگونه‌ایم؟ - سرنوشتی که در آن «باب» داوری و دادخواهی گشوده باشد!

نابابِ وضعِ موجود و بابِ روزِ داوری

یکی از آن رخ دادهایی که در میان ما ایرانیان نیفتاده، این است که هنوز نمی‌توانیم تاریخ و حوادث آن را به گونه‌ای تفسیر کنیم که راهگشای آینده‌ی ما باشند. ما در عمل با تاریخ از درِ ستایش یا نکوهش درمی‌آییم و به ویژه آن که هنوز هم تاریخ را چونان چیزی شخصی یا برآیند اراده‌ی اشخاص می‌نگریم: پس مرگ بر این و درود بر آن! - نفرین بر آن حادثه و آفرین بر این حادثه! - و این فضای غالبِ تاریخ‌نگاری و تاریخ‌شناسی ماست.

درباره‌ی برآمدنِ تاریخیِ باب هم به همین گونه! - می‌گویند: بابِ نخستِ ادعای بابی کرد، و سپس میزانِ ادعای‌اش را یک گام بالاتر برد و بعد هم مدعی خدایی شد، و آن‌گاه طوفانِ خنده‌ها! - و این در حالی است که انسان هوش‌مند تلاش می‌کند حتا پیامِ آن دیوانه‌ای را دریابد که در خیابان راه می‌رود و زیر لب کلماتی گنگ بر زبان می‌آورد چراکه همان کلمات نیز دردمنون‌اند و حقایقی را باز می‌گویند که زیر پوست آن جنونِ خود را نهان کرده‌اند: آری، ما حق نداریم حتا به داعیه‌های مجنونان بخندیم چراکه زخم‌شان را عمیق‌تر و دردشان را شدیدتر می‌کنیم.

پس، ای خواهران و برادران! به جای آن که از سرِ تمسخر بخندید یا از سرِ همدردی زاری کنید یا از سرِ عنادُ بیزار باشید، بفهمید! - باشد! باشد!

می‌توانید بخندید، زاری کنید و بیزار باشید اما پس از آن که همه‌ی این احساسات خود را بروز دادید آن کله‌ی هنوز عاطل مانده‌ی خود را به کار بیندازید و قضایا را به موضوع اندیشیدن بدل کنید. آن وقت شاید چون من به این حقیقت پی ببرید که خداوند در آن جوامعی از نهفت خود برون می‌آید که دادخواهی و دادخواست امکان‌پذیر نباشد و این همان رازِ آفرینش خداوند در جهان انسانی است. درمی‌یابید مقصودم را؟ - نه؟! پس یک‌بار دیگر: برخلاف آن برداشتها که خداوند را خالق این جهان می‌پندارند یا مخلوق آن کسانی که در جست‌وجوی معنای‌اند، او در جامعه‌ای خود را ظاهر می‌کند که بی‌عدالتی تا بالاترین آستانه‌اش برآمده و راه دادخواهی بسته باشد؛ آن‌گاه خداوند چون آهی در ساز یا بغضی در گلو یا مستی بر سینه برمی‌آید تا روز داوری و دادخواهی را امکان‌پذیر کند. بنابراین، خداوند دادستان اعظم در جامعه‌ای است که در آن دادستانان‌اش کارگزاران بی‌دادگران‌اند. به زبان دیگر، خداوند در همان لحظه‌ای که دیگر هیچ دادرسی صدایِ آدمی را نمی‌شنود سوار بر الاغ، اشتر یا بُراق‌اش ناگهان سر می‌رسد تا جامه و جلالِ جهان را نونوار کند و گره‌های فروبسته‌اش را بگشاید. - چنان که باب، آن «نقطه»ی پایانِ اسلام، آن خداوندگارِ نوین، آن حضرتِ اعلی، آن نویدِ زمانه‌ی نوین هم در چنین لحظه‌ای سر رسید!

طبقه‌ی روحانیت - پاسدارِ وضعِ موجود

جامعه‌ی توسعه‌یافته یک نشانه‌ی بنیادی دارد: در صورت بی‌عدالتی، راه‌ها و درهای دادخواهی در آن گشوده است و این خلاف‌آمدِ همه‌ی آن نشانه‌ها و نسبت‌هایی است که کل تاریخ ایران را در بر گرفته است و هرکجا نیز نامی از دادخواهی آمده، بی‌تردید آبرونی یا طعنه‌ی گزنده‌ای بوده است به ناممکن بودن آن!

در تاریخ چند هزار ساله‌ی ایران حتا یک نمونه یافت نمی‌شود که دادخواهی از یک مسیر حقوقی امکان‌پذیر شده باشد. راه‌های دادخواهی به کلی بسته‌اند، به این دلیل بنیادی که ذهن ایرانی از بنیاد با مفهوم فردیت به مثابه حق بیگانه است.

خنده‌دار و هم‌زمان غم‌بار بودن ماجرا این‌جاست که نظام‌های حقوقی در این جامعه نه برای احقاق حقوق از دست رفته‌ی افراد، بل برای جزا دادن آن‌هایی ایجاد شده است که در پی احقاق حقوق فردی یا اجتماعی خویش‌اند. اصولاً به همین دلیل است که تا کنون جابه‌جایی‌های اجتماعی و سیاسی در جامعه‌ی ایرانی به گونه‌ای انفجاری و غیر عقلانی رخ داده‌اند و برآیند یک

واکنش محض بوده‌اند زیرا نیروهای اجتماعیِ دادخواهی یا همان داده‌های نستانده پس از چندی آکنده و لبریز می‌شوند و ساخت سیاسی یا اجتماعی را از شدت کینه‌توزی از هم می‌گسلانند، و این همان چرخه‌ی باطلی است که تاریخِ تاریخ را در ایران به تاریخی گیاهی تقلیل داده است؛ چراکه امکان دادخواهی برای استقرارِ یک توازن اجتماعی ناممکن بوده است؛ توازنی که می‌تواند به تدریج فرصتی برای دگرگونی‌های ژرف اجتماعی فراهم آورد و در چنین وضعیتی است که انقلاب نه جابه‌جایی حاکمان جبار و افسارگسیخته، بل دگردیسی در ژرف‌ساخت‌های اجتماعی خواهد بود.

در تاریخ ایران رویه آن بوده است که طبقه‌ی روحانیت امور قضایی را بر عهده داشته باشد و این طبقه بنا بر نقش تاریخی‌اش حافظ طبقه‌ی حاکم و به ویژه حافظ منافع و موقعیت خانواده‌ی حاکم بوده است. در واقع طبقه‌ی روحانی دیوار حائل برمی‌آورد در میان طبقه‌ی حاکم و طبقات اجتماعی دیگر که توده‌ی مردم را تشکیل می‌دهند و بدین‌گونه مانع سیالیت طبقاتی می‌شود. بر همین پایه، می‌توان بر زبان آورد که بزرگ‌ترین مانع اجتماعی و تاریخی که جامعه‌ی ایرانی را از فرارفتن از خود یا از هر حرکت اجتماعی و تاریخی دیگر باز می‌دارد، همانا طبقه‌ی روحانیت و فربگی و گستردگی آن است؛ چراکه هرگونه فرارفتن از خود، نیازمند ممکن شدن دادخواهی به معنای اجتماعی آن است و این طبقه نه تنها مانع دادخواهی، که عامل عادی و الهی نمایانند بی‌داد و ستم در جامعه است.

این طبقه، در ایران سابقه‌ای بس دیرین و طولانی دارد و همیشه نیز خود را زیرکانه با مناسبات اقتصادی و قواعد تاریخی قدرت هماهنگ کرده است و از این رو، هرگاه که مناسبات تاریخی قدرت و ثروت در جامعه‌ی ایران دگرگون شده، این گروه نیز چهره و پوشش خود را دگرگون کرده است تا چون همیشه

به منابع قدرت، ثروت و لذت دستیابی داشته باشد: دستیابی‌ای به هزینه‌ی همدستی با طبقه‌ی حاکم، یا دقیق‌تر بگوییم، به هزینه‌ی ناممکن شدن دادخواهی در جامعه‌ی ایرانی!

این که طبقه‌ی روحانیت در جامعه‌ی ایران را از نظر کارکرد و تشکیلات اجتماعی، ادامه‌ی کارکرد و تشکیلات طبقه‌ی مغان (=روحانیون) پیش از اسلام در ایران بدانیم، یا رونوشتی از ساختار بروکراتیک مسیحیت، چندان تفاوتی نخواهد کرد چراکه مهم‌تر از مسأله‌ی خاستگاه‌شناسی، واقعیت زنده‌ی اجتماعی این طبقه است که پیش‌روی ما ایستاده است: نهادها و تشکیلاتی که بر تمام شوون زندگی اجتماعی و سیاسی ایرانیان سیطره دارند و راه دادخواهی و راه برون‌رفت آنان را از یک وضعیت ناروا و ناعادلانه بسته‌اند. این واقعیت امروزه چندان عینی است که دیگر کسی نمی‌تواند آن را انکار کند.

با این همه - بنابر آنچه از گزارش‌های تاریخی برمی‌آید - راست این است که اعتبار و نفوذ طبقه‌ی روحانی در ایران تنها به ورود اسلام و سپس سیطره‌ی تشیع در جامعه‌ی ایرانی بازمی‌گردد، بل که این نفوذ و سیطره‌ی طبقاتی داستانی کهن‌تر از تاریخ اسلام و تشیع دارد و همین خود واقعیت اجتماعی این طبقه را درونیده‌تر و صلب‌تر می‌کند. به زبان دیگر، همزیستی بسیار طولانی با این طبقه‌ی اجتماعی و نفوذ این طبقه در همه‌ی ابعاد و ارکان زندگی اجتماعی و خانوادگی ایرانیان، گونه‌ای وابستگی ناخودآگاه عمیق اجتماعی به این طبقه ایجاد کرده است و این خود عاملی می‌شود تا این طبقه با کم‌ترین هزینه‌ی ممکن از بیش‌ترین اعتبار و احترام و اقتدار بهره‌مند شود؛ اعتبار و احترام و اقتداری آمیخته به قداست که دستیازی این طبقه را به همه‌ی منابع فرهنگی و اقتصادی آسان می‌کند.

با این حال، آنچه وجود طبقه‌ی روحانیت را برای جامعه‌ی ایران به

خطرناک‌ترین عنصر تاریخی بدل می‌کند، تنها دست‌رسی آسان به منابع مالی و انسانی نیست، بل این است که منافع این طبقه عمیقاً در وابسته و صغیر نگه‌داشتن افراد جامعه‌ی ایرانی است.

باری! چرخ این طبقه تنها آن زمانی می‌چرخد که افراد از حقوق بنیادی، و به ویژه از حقوق خود برای دادخواهی آگاهی نداشته باشند و سرنوشت تلخ و تحقیرآمیز خود را چونان سرنوشت محتوم و الهی خود بپذیرند و به رضای خداوند، یعنی به رضای این طبقه، راضی باشند!

فراموش نکنید: جمهوری اسلامی تنها یک لحظه‌ی کوتاه از سیطره‌ی منحوس تاریخی این طبقه در ایران است. جمهوری اسلامی به زودی می‌رود؛ اما طبقه‌ی روحانیت و تشکیلات اداری / فرهنگی / اقتصادی‌اش پابرجا می‌ماند و این همان خطر بزرگ‌تری است که حتا با رفتن جمهوری اسلامی مرتفع نشده باقی خواهد ماند! - چرا که این طبقه حتا زمانی که بر حسب ظاهر از امور سیاسی دوری می‌گزیند، کارکردی نهانی‌تر و خزنده‌تر و خطرناک‌تر برای جامعه‌ی ایران می‌یابد: دولتی پنهان و مزاحم که مدام چوب لای چرخ دولت رسمی می‌گذارد و بخش مهمی از امکانات زیربنایی و اقتصادی جامعه را در هیأت خمس و زکات و سهم امام و سهم‌خواهی‌های دیگر می‌بلعد!

شناخت عینی نفوذ این طبقه در جامعه‌ی ایران چندان کار آسانی نیست؛ چراکه سازوکارها و کارکردهای مخرب تاریخی آن به تدریج خود را در جوف مناسبات روزمره‌ی ایرانیان نهان کرده‌اند و همین خود باعث می‌شود چندان که باید به دید نیابند یعنی عادی جلوه کنند. از این رو، باید اعتراف کرد که مخالفت با جمهوری اسلامی - برای آن که ایران به یک جامعه‌ی توسعه‌یافته بدل بشود - اگرچه ضروری است، اما هرگز بسنده نیست. باید برآمدگاه جمهوری اسلامی را شناسایی کرد تا ریشه‌ی آن چون غده‌ای سرطانی

خشکیده شود. تورقی (و نه حتا مطالعه‌ای جامع) در تاریخ ایران و به ویژه در تاریخ معاصر ایران، به ما نشان می‌دهد که آن چه هر بار مانع پیروزی نهایی جنبش‌های مترقی در ایران شده، جز همین طبقه‌ی روحانیت نبوده است. طبقه‌ای که مانایی تاریخی‌اش در گرو تداوم نابالغی‌ای است که دادخواهی را به مثابه حق، و حق را به مثابه فردیت ناممکن می‌کند.

بگذارید با یک‌دیگر روراست باشیم: این نظام هم‌اینک از نظر سیاسی دیگر وجود ندارد؛ یعنی کارش مدت‌هاست که تمام شده. اما اگر شناخت ما از اقتصاد سیاسی طبقه‌ی روحانیت محدود و بدون پشتوانه‌ی تحلیلی باشد، این هیولای جلد و جلب دوباره خود را با واقعیت جدید اجتماعی در ایران وفق خواهد داد تا به مطامع و منافع طبقاتی‌اش هم‌چنان دسترسی داشته باشد.

راست این است که روحانیت در ایران یک قشر یا یک گروه اجتماعی نیست که با آمدن اسلام به ایران پدید آمده باشد، بل که یک طبقه‌ی اجتماعی کهن ایرانی با تجربیات گسترده‌ی تاریخی است و بنابر مشی‌ای که دارد خود را با هر دین یا مذهبی که مقبولیت همگانی بیابد منطبق می‌کند، تا گره از کار فروبسته‌اش بگشاید.

راه‌کار چیست؟ - یا چگونه می‌توان منابع مالی و اعتباری این طبقه را قطع کرد؟ - برای چنین کاری هرگز نیازی به رفتارهای خشونت‌آمیز و خطرناک نیست، بل هوشمندی و آگاهی اجتماعی لازم است. اما بدون این آگاهی چه اتفاقی افتد؟ - هم‌چنان زنان و مردان ایرانی برای مشروعیت بخشیدن به همزیستی خود به روحانیون و اقمارشان مراجعه خواهند کرد و همین بسنده است تا ابد هستی اجتماعی این طبقه را تأمین و تضمین کنند و سیطره‌ی تاریخی این طبقه‌ی غیر مولد و غیر ضروری را تداوم دهند.

همین کنش اجتماعی به تنهایی می‌تواند این وابستگی تاریخی و اجتماعی

مردم به روحانیت را پابندان کند و بدین‌وسیله خانواده‌ی ایرانی و در مقیاس بزرگ‌تر جامعه‌ی ایرانی را به کارگزار و کارپردازِ این طبقه‌ی اجتماعی تقلیل دهد. بنابراین، برای کاهش گستردگی و دامنه‌ی نفوذ این طبقه، باید همه‌ی منافذ اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن‌ها شناسایی و مسدود شوند تا به‌تدریج پشتیبانی مالی و در پی آن جذابیت اقتصادی و دایره‌ی نفوذش در جامعه رو به کاستی گذارد و بدین‌ترتیب جایگاه تاریخی‌اش به مثابه یک طبقه سست شود و خود به خود از مدار زندگی اجتماعی برون افتد.

سخن کوتاه: تا وقتی که روحانیون و اقمارشان این امکان را دارند تا زنان و مردان را نسبت به هم حلال یا حرام کنند و تا وقتی که این آنان‌اند که باید برای مردگان طلب مغفرت کنند، طبقه‌ی روحانیت هرگز منابع قدرت و ثروت‌اش را از دست نخواهد داد و در نتیجه دادخواهی به مثابه یک جنبش فردی یا اجتماعی نیز امکان‌پذیر نخواهد شد.

از سوشیالیسم تا علی محمد باب - تاریخ یک دادخواهی

جنبش‌های تاریخی دادخواهانه‌ای که روحانیت مانع به ثمر نشستن نهایی آن‌ها شده‌اند، بسیارند؛ اما علی محمد باب یک نمونه‌ی درخشان است که از نظر تاریخی هم‌چنان ناشناخته مانده؛ ناشناختگی‌ای که یک دلیل بیش‌تر ندارد: نفوذ کلامی و اقتدار سیاسی و اجتماعی روحانیتی که تنها با آنچه بیگانه است، همین «روحانیت» ادعایی است.

بیش از هر چیز مشتاقم به این موضوع اشاره کنم که چرا یک جنبش اجتماعی و یک دگرگونی راستین در بنیاد خود گونه‌ای دادخواهی است؛ یا دقیق‌تر بگوییم: در آن جامعه‌ای که دادخواهی در آن چونان مسأله‌ای حقوقی ناممکن باشد، ظهور موعود یا باب یا مسیحا برای این دادخواهی ضرورت می‌یابد چراکه توازن و تداوم زندگی بلادرنگ معطوف به تحقق این دادخواهی (واژه‌ای حقوقی) یا قیامت (واژه‌ای الاهیاتی) است. چندان هم پیچیده نیست: دادخواهی اگر چونان امری حقوقی ناممکن باشد، چونان امری الاهیاتی خود را در جامعه امکان‌پذیر خواهد کرد - چونان روز قیامت یا داوری!

والتر بنیامین (در تزهایی درباره‌ی تاریخ) اشاره می‌کند که تاریخ هیچ واقعه‌ای را که زمانی رخ داده، گم نخواهد کرد و انسان تنها پس از رستگار شدن است که گذشته‌اش را تمام و کمال بازمی‌یابد، و «این همان روز قیامت و

داوری است».

باب (موعود و منجی و سوشیانس) که در فرهنگ شیعی معادل مسیحا در ادبیات والتر بنیامین است، قرار است زمان کرونولوژیک را درهم بشکند تا زایش زمانه‌ای نوین امکان‌پذیر بشود. باب با ایماها و اشاره‌ها و با نام‌های مختلفی که به خود می‌دهد، تلاش می‌کند وجود تاریخی خود را در مقام رهایی‌بخش یا نجات‌دهنده به محیط اجتماعی خود بشناساند.

جامعه‌ای که خود تن به دگرگونی نمی‌دهد، هر از چندگاهی یک باب یا سوشیانس در آن ظهور می‌کند تا بلکه به نیروی مسیحایی خود بافت موجود را درهم شکند و بدین‌سان داوری و دادخواهی امکان‌پذیر شود و ستم‌دیدگان از رنج و غم و از چشم‌انتظاری، رهایی یابند و در مرگ خود بیاسایند.

بنابراین برآمدن باب را باید چونان برآمدنی تاریخی و اجتماعی و طبقاتی مورد واکاوی قرار داد و آن را معطوف به روان‌شناسی مدعی بابت نکرد چراکه او این برگزیدگی اجتماعی را در خود احساس می‌کند و از این رو، چه بسا ناگزیر به اظهار خویش است. به زبان دیگر، سید علی محمد با باب نامیدن خود یادآوری می‌کند که او آمده تا دروازه‌ای به عصر جدید باز کند؛ عصری که در آن شاکله‌ی همه چیز دگر خواهد شد و «گذشته‌ای از دست‌رفته» خود را در مقام آینده در جامعه مستقر خواهد کرد و بدین‌سان گذشته به حق از دست‌رفته‌ی خود دست خواهد یافت.

باب ظهور می‌کند تا قیامت به مثابه روز دادخواهی امکان‌پذیر شود و بدون این دادخواهی برآمدن باب یا موعود و مسیحا نمایشی خواهد بود از سوی طبقه‌ای که تلاش می‌کند حتا مفاهیم و انگاره‌های انقلابی را غصب کند و باب دروغین را به جای باب راستین قالب کند؛ اما با این حال باب راستین نیرویی دارد که خود را مافوق بشر می‌نماید؛ چندان که گویی همه‌ی

ستم‌دیدگان تاریخ گذشته یک‌باره از گورهای خود برخاسته‌اند تا بر زمانه‌ای آکنده از ستم‌کاری و ستم‌کاری چیرگی یابند و این همان لمحّه‌ی آغازِ زمانه‌ای نوین خواهد بود؛ زمانه‌ای که با دستگیری، زندانی و سپس محاکمه و اعدام شدن باب حضور تاریخی خود را اعلام می‌کند.

زمانه‌ی نوین خود را با برانگیختن نیروهای محافظه‌کار و به ویژه با برانگیختن سگانِ درگاهِ وضع موجود یعنی طبقه‌ی روحانیون آشکار می‌کند و همین که او آن‌ها را از آن وقارِ نمایشی یا ژست‌هایِ صُلب و ساختگی‌شان برون می‌کشد و به تندی و ناسزاوامی دارد، خود گواه آن است که باب یا مسیحا تنها ادعا نمی‌کند، بل که آمده تا ره بزند، زیر و زبر کند و خراب کند تا آن دنیای نوین، آن دنیای دادستانده، ساخته شود.

طبقه‌ی روحانیت چونان سگ نگاهبان وضع موجود یعنی پاسدارِ نظم، قانون و قواعد و منافعِ زبان و طبقه‌ی حاکم، نخست تلاش می‌کند تا باب را بی‌سواد، دیوانه و نژند و جوانی جو‌بای نام بنمایاند. چنان که اشرافِ قریش نیز محمد را با همین عبارات (چنان که در سوره‌ی مؤمنون آیه‌ی ۲۵ آمده) انکار می‌کردند: این شخص جز مردی دیوانه به شمار نیست، پس باید تا مدتی با او (مدارا کنید) و انتظار برید (تا یا از مرض جنون بهبود یابد یا بمیرد).

بنابراین باب را محاکمه می‌کنند اما نه به برای دادخواهی، نه! نه! بل برای آن که از حریم آن میراثی دفاع کنند که ثمره‌ی اجحاف و ستم‌گری و نارواگری بوده است. او را محاکمه می‌کنند تا امر جدید یا زمانه‌ی نوین امکان تحقق نیابد و در این راستا تواب‌سازی حربه‌ای است بسیار شناخته. از این رو، طبقه‌ی روحانی در مقام کارگزار و همدست طبقه‌ی حاکم بساط محاکمه را راه می‌اندازد تا باب را به توبه وادارد. اما چرا توبه؟ - توبه یعنی بازگشت! اما بازگشت از چه و به چیز؟ - توبه یعنی بازگشت به مرزهای طبقاتی پیشین یا بازگشت به

مرزهای وضع موجود: یعنی بازگشت از مرزهای درنوردیده شده. می‌بنید که واژگان هر طبقه و زبانی که به کار می‌برد، بیش از هر چیز دیگر وضع و وظیفه و کارکرد پنهان تاریخی و اجتماعی آن را برملا می‌کند.

این توبه‌ها و توبه‌نامه‌های بی‌ارزش! - آیا علی محمد باب با چوب‌هایی که خورد، توبه کرد؟ - بحث کردن در این باره که آیا او توبه کرد یا نه بی‌معناست چراکه چوب خوردن و تنبیه شدن خودبه‌خود هر گونه اعترافی را از نظر حقوقی از اعتبار ساقط می‌کند. بنابراین، نه تنها توبه‌نامه‌ی باب که هر توبه‌نامه‌ی دیگری از بنیاد بی‌ارزش است. حتا اگر نوشته‌ی آن فردی باشد که بدان منسوب شده است! می‌توان پرسش کرد: اگر به راستی باب توبه‌نامه نوشت و از ادعای باییت یا مسیحایی خود بازگشت، پس چرا اعدام شد؟ - اعدام شدن او خود آیا ثابت نمی‌کند که او آن توبه‌نامه را هرگز ننوشته است؟ - و اصولاً ما چنین توبه‌نامه‌هایی را اینک به یمن این حکومت کنونی نیک می‌شناسیم؛ در زمانه‌ای که طبقه‌ی روحانیت قدرت یله‌ی سیاسی را در ایران در چنگال خود گرفته، آری نیک می‌دانیم که این توبه‌نامه‌ها - چنان که سعیدی سیرجانی هم به ناچار نوشت - چگونه نوشته می‌شوند و چه بسا خود ما یکی از نویسندگان آن بوده باشیم؟

باب اعدام شد: پس او توبه نکرده بود و اگر هم کرده بود، زیر شکنجه بود و توبه‌اش اعتباری نمی‌توانست داشته باشد. حال معیارهای سبک‌شناسانه به کنار که خود ثابت می‌کنند آن توبه‌نامه‌ی مشهور هیچ شباهتی به سبک نوشتاری و فکری باب ندارد. - آیا نخواسته‌اند هر دادخواهی را در این جامعه به توبه وادارند؟ آیا تا کنون هر نویسنده‌ای را که قدرت منجی‌گری و دادخواهی و دقیق‌تر: قدرت رهایی‌بخشی در او دیده‌اند، با تهدید و تمهید و تعذیب او را واداشته‌اند که این توبه‌نامه را امضا کن تا از این وضع ناگوار که ما بر تو تحمیل

می‌کنیم، برهی؟

این واداشتن افراد به توبه و اظهار ندامت یک کارکرد تاریخی و اجتماعی بیش‌تر نداشته است: سرکوب دادخواهان یا باب‌هایی که قرار بوده بایی به دنیای آینده این جامعه بازکنند و آن را از این وضع صلب‌اش به درآورند اما هر باره شکست خورده‌اند و با شکست خود اما راهی به آینده را هموار کرده‌اند و گذشته‌ای را نجات داده‌اند اگرچه نه به تمامی.

این نباید سبب حیرت بشود که باب‌ها اغلب خود بخشی از همین طبقه‌ی اجتماعی بوده‌اند چونان پرومته که خود در زمره‌ی خدایان المپ بود اما همو آن آتش الهی را برای انسان‌ها ربود و خود را به انسان، به آینده، به گذشته‌ای رهایی یافته، بدل کرد.

نمونه‌ی نخستین تاریخی چنین باب یا منجی‌ای باید گئومته بوده باشد که خود مغ یا روحانی بود و آخرین آن هم سید علی محمد باب؛ مرد جوانی که یک بار دیگر چونان مظهر روز داوری یا دادخواهی در جامعه‌ی ایرانی از میان همین طبقه‌ی نژد اختر و همدست ستم‌گران برخاست و هم‌چون دیگر همتا و هم‌تایان تاریخی‌اش به شنیع‌ترین شکل محاکمه و کشته شد.

یک بار دیگر: طبقه‌ی روحانیت پاسدار یک وضع طبقاتی است که در آن تنها منفعت و امنیت طبقات فرادست اجتماعی تأمین می‌شود و از این‌رو، علیه هر نیروی دادخواهانه‌ای است که در میان طبقات دیگر خود را چونان میل به دگرگونی آشکار می‌کند؛ بنابراین، برآمدن امر نو، نه برآیند همدلی با امر حاضر که برآیند انهدام است؛ یعنی پیش از ساختن و برآوردن عصر جدید این قطعی است که عصر حاضر به مثابه وضع موجود به شدیدترین تکانه‌ها نیازمند است چراکه ساختن نیازمند انهدام است و انهدام نیازمند شوک‌هایی است که آن را امکان‌پذیر می‌کند و باب خود این شدیدترین شوک و انهدامی بود که به ساختن

نظم جدید اجتماعی یعنی به بهائیت انجامید: نظمی که تقدیر و سزاواری اش آن تواند بود که چونان نظمی سازگار با جامعه‌ی جهانی در جامعه‌ی ایرانی مستقر شود و آن را از این وضع آشفته‌ای که اینک گرفتار آن است، رهایی بخشد.

باب / زرین تاج - یک جنبشِ الاهیاتی / اجتماعی تکین

آنچه پدیداریِ باب را در تاریخ ایران به اتفاقی بزرگتر از پدیداریِ جنبش‌های الوهیتی / اجتماعی پیش از خود بدل می‌کند، این است که باب همزادِ زنانه‌ای هم دارد که با کیفیتِ نمونه‌ی مردانه‌اش نه تنها برابری می‌کند که گاه حتا از آن فراتر می‌رود. این بسیار اهمیت دارد که رابطه‌ی باب و این زن نه از نوعِ رابطه‌ی سنتیِ آقا و بنده که از گونه‌ای دیگر است. این را از گرایش عاشقانه‌ای که این دو همزادِ تاریخی به هم دارند، می‌توان درک کرد. گرایش عاشقانه‌ای که نه یکی معشوق و دیگری عاشق، بل هر دو هم‌زمان عاشق و معشوق یک‌دیگرند و از این مهم‌تر، آن‌ها می‌توانند با یک‌دیگر درباره‌ی جدی‌ترین امور نامه‌نگاری یعنی گفت‌وگو کنند و این نشانه‌ای به افول یک نظام کهنِ مرد / پدر / پیرسالار در جامعه‌ی ایرانی است.

منظورم از همزادِ باب همان زنی است که در تاریخ این جنبش به طاهره‌ی قره‌العین نامور شده اما من برای آن که از نام او آشنایی‌زدایی کنم و زمینه‌ای برای شناختِ دوباره‌ی او فراهم آورم، نام دیگری از او را در کار می‌آورم؛ نامی که از دید من هستیِ تاریخی او را منعکس می‌کند یعنی برگزیدگیِ اجتماعی او را: زرین تاج! - او، چنان نیمه‌ی دیگرِ باب برای نخستین بار در تاریخ ایران

برای دادخواهی حقوق زنان ظهور می‌کند و همین هم‌زمانی و هم‌زمانی زین‌تاج با باب جنبش بایبه را از جنبش‌های مشابه تاریخی‌اش متمایز و چه بسا برتر و مهم‌تر می‌کند.

دشمنان باب و زین‌تاج که بسیارند، می‌گویند: این زن هرگز از حقوق زنان دفاع نکرده و در این باره چیز دندان‌گیری نگفته است اما این سخن بی‌مغزتر و بی‌مزه‌تر از آن است که بتوان تصور کرد. با این حال باید به آن پاسخ قاطعی داد چراکه این سخن خواسته یا ناخواسته در راستای اهداف حافظان وضع موجود در جامعه‌ی ایرانی است.

چنان که مایا آنجلو^۱ گفته است: هرگاه زنی از حق خود دفاع کند، در واقع از حقوق تمام زنان دفاع کرده است، حتی اگر خودش این موضوع را نداند، و یا ادعای آن را نداشته باشد و چنان که بر هیچ‌کس پوشیده نیست تمام ابعاد زندگی خصوصی زین‌تاج چونان نیمه‌ی دیگرِ بابِ قیامی علیه بنیان‌های خانواده و مناسباتی مردسالار است. او به تمام این مناسبات که خود را در هیأت خانواده‌ی مقدس ایرانی به افراد تحمیل می‌کند، پشت پا می‌زند: آیا این همه، او را به آن زنی بدل نمی‌کند که از حقوق خود و بدین‌وسیله از حقوق هم‌جنسان خاموش خود، دفاع می‌کند و برای آن‌ها پیش‌تاز و سرنمونی نوین می‌شود؟ - آیا همو با برداشتن آن نماد سرکوبی و به پس‌توانی زنان یعنی حجاب در واقعه‌ی بدشت مخالفت خود را قاطعانه با یک نظام مردسالار اعلام نمی‌کند؟ - «می‌گویند چون خواستند او (یعنی زین‌تاج) را در خفا خفه کنند، چیزی نداشتند. قره‌العین (زین‌تاج) مقنعه‌ی خود را بدیشان انداخت که با آن

۱- مایا آنجلو (Maya Angelou) درگذشته در ۲۰۱۴م؛ نویسنده، شاعر، خواننده و کنش‌گر اجتماعی اهل آمریکا.

مقنعه وی را خفه کنند...»^۱ - آیا زرین تاج بدین کار خود یک بار دیگر بعد از واقعه‌ی بدشت در آخرین لحظات زندگی خود مخالفت خود را با حجاب اعلام نکرده است؟ - و مقنعه و حجاب را چونان افزار کشتنِ زنان ننموده است؟ - آیا این خود نشانِ گونه‌ای خودآگاهی از حقوق زنان و از حقوق خود در مقام زن نیست؟ - آیا او باید مفسر کار خود هم می‌بود؟ - بی‌تردید او آکنده از آگاهی‌ای تاریخی بود و بیش از همه، او خود تاریخ به مثابه آگاهی بود و از این رو، آگاهی او نه تفسیر کردن زمانه که بر هم زدن زمانه‌ای بود که زنان را در کنج خانه‌ها و حرمسراها به روسپی‌گری انحصاری واداشته بود. او یک آگاهی بلاواسطه‌ی تاریخی و از این رو، خود تاریخ نوین بود که از چنبرِ وضع موجود برون جسته بود تا جهان و جامعه‌ی ایرانی را دگرگون کند. تفسیر کار او و آگاهی از آگاهی او اینک کار زمانه‌ای است که ما در آن سکنا گزیده‌ایم؛ زمانه‌ای که من را به تفسیر آگاهی او به مثابه یک کنش اجتماعی فرامی‌خواند.

این آگاهی و خودآگاهی کنش‌گرانه‌ی زرین تاج را باید در عظیم‌ترین کار او مورد شناسایی و تفسیر قرار داد: مقصودم همان کشف حجاب است. چندان هم پیچیده نیست: این که چنین ایده‌ای از نهفتِ ذهن او برون جهیده، نشان می‌دهد که او نیز چون همتای مردانه‌اش علی محمد باب از گونه‌ای آگاهی تاریخی آکنده بوده است و ما هنوز به راستی آن را نکاویده‌ایم و چنان که سزاوار آن است، به تفسیر آن نپرداخته‌ایم.

راست این است که بدون واقعه‌ی بدشت ظهور باب ظهوری نیمه‌تمام بود و بی‌تردید آن مرد جوان هوشمند یعنی علی محمد باب این را می‌دانست که با اقدام زرین تاج به رغم همه‌ی آن مخالفت‌هایی که - حتا در میان خود بابیان -

۱- برگرفته از مجله‌ی نامه‌ی تمدن، دوره‌ی دوم، شماره‌ی چهارم، ص ۱۷۴.

برانگیخت، نه تنها مخالفت نکرد که برای دفاع از او در برابر توهین‌ها و افتراها به او نام طاهره را اعطا کرد^۱ و به او بیش از پیش عشق ورزید و نامه‌ها نوشت. باب و زرین تاج یک‌دیگر را هیچ‌گاه از نزدیک ندیده بودند، اما بدون این دیدار هم، هم‌زادی و هم‌زمانی جنبش‌های خود را درمی‌یافتند و این یک لحظه‌ی باشکوه تاریخی بود که در جامعه‌ی ایران در حال رخ دادن بود: زن در کنار مرد و مرد در کنار زن! - زرین تاج از باب، و باب از زرین تاج خواستگاری^۲ کرد: این تصویر ناقص سرانجام کامل شده بود و زن از پس توها و اندرونی‌ها و حرمسراها بیرون آمده بود و از آرزوها و اشتیاق‌ها و اراده و میل خود حرف می‌زد. دقت کنید: این تنها باب نبود که از او خواستگاری کرد، بل او هم از باب خواستگاری کرد و این هرگز اتفاق کوچکی در آن جامعه‌ی در خود فرورفته‌ای نبود که روحانیت همه‌ی دریچه‌های رهایی و تحرکات طبقاتی را در آن بسته بود. زرین تاج پس از کشف حجاب و اعلام پایان تاریخی احکام اسلام و آغاز عصر نوین، پایه‌پای باب و چه بسا پیش‌تر از او، این راه ناهموار را می‌پیمود تا برای آیندگان و به ویژه برای آینده‌ی زنان ایرانی، این راه را دریافتنی و درنوردیدنی کند.

خلاصه؛ هیچ چیز در تاریخ به یک‌باره اتفاق نمی‌افتد. آگاهی به متابه آزادی را باید به دست آورد و همین هم آزادی را در زندگی انسانی به

۱- نقطة الکاف: در تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول از تاریخ بابیه، حاج میرزا جانی کاشانی، به کوشش ادوارد براون، مطبعه‌ی بریل در لیدن هلند، ۱۹۱۰م، ص ۱۴۱.

۲- به این خواستگاری دوطرفه در کتاب مفتاح باب‌الابواب یا تاریخ باب و بهاء نوشته‌ی میرزا محمد مهدی خان زعیم‌الدوله‌ی تبریزی، ترجمه‌ی حاج شیخ حسن فرید گلپایگانی، چاپ ۱۳۴۰ ص ۱۱۵ اشاره شده است. توضیح: هم مترجم و هم نویسنده‌ی این کتاب از بهائی‌ستیزان بوده‌اند؛ اما مگر نباید بخش دیگری از حقیقت را در نزد دشمنان یافت؟ - روایت و زاویه‌دید آن‌ها نیز نه تنها جذابیت که حقیقت خود را دارد. این موضوع را پیش‌تر در پیش‌گفتار شرح داده‌ام.

کانونی ترین مسأله تبدیل می کند.

طبیعت، و به زبان دیگر، زندگی، نه نوکر را خوش می دارد، نه ارباب را، نه بنده را و نه آقا را! اما مگر زندگی انسان ساحتی طبیعی دارد؟ - ما باید این طبیعت از دست رفته را در خود باز پس بستانیم؛ یعنی نه آقایی و نه بندگی خود را. و از این رو، اصالت هر جنبش الاهیاتی و اجتماعی را هم باید بر همین میزان بسنجیم.

باید از خود بپرسیم: آیا این ادعا یا این جنبش در راستای سست کردن و درهم شکستن استحکامات نظام بنده / آقاپروری است یا در پی ایجاد همان ساختار قیمومتی پیشین تحت نامها و نمودها و نمادهای دیگر است؟ - و بیش از همه، باید از خود پرسید: در این جنبش اجتماعی یا سیاسی یا الاهیاتی زنان چگونه و از کدام چشم انداز دیده می شوند و سهم آنان در این جنبش چیست و به چه میزان است؟ - و با طرح همین پرسشها است که جنبش باب چونان جنبش الاهیاتی و اجتماعی اصالت مندی بازنموده می شود: جنبشی که بنا بر خصائل و مسائل اش دقیق تر آن است که به جنبش هم زمان و هم زبان زرین تاج و باب تعبیر و چه بسا نامیده شود.

باب / زرین تاج - تصویر یک زوج برتر

نویسنده یا پژوهش‌گری که ذهن‌اش در گرو آن باشد که زرین تاج در سفر نخست یا در سفر دوم‌اش به کربلا به باب ایمان آورد، هرگز به آن راه نتواند برد که ایمان زرین تاج نه آن ایمان بنده به خدا یا ارباب‌اش، که ایمان یک خدا به خدای دیگر است: ایمانی است به خویش‌تن؛ ایمان و اعتمادی است به جفتِ خویش که او را هم‌زمان که از خود و از بند خود می‌رهاند، به خود وصل می‌کند: ایمانی است فراسوی نخجیر و نخجیربان یا طعمه و طعمه‌خوار: ایمانی است از سنخ یک دوستی!

آن‌چه را من اغلب درک نمی‌کنم این است که چگونه کسی به خود اجازه می‌دهد درباره‌ی موضوعی کتاب بنویسد که از آن سر در نمی‌آورد و از این رو ناگزیر است کتاب‌اش را از ناسزا و نفرین به آن کس یا پدیده‌ی اجتماعی‌ای آکنده کند که درباره‌اش قرار بوده است چیز دندان‌گیری بنویسد که به خواندن بیارزد و من تا کنون کتابی ندیده‌ام که درباره‌ی جنبش زرین تاج و باب نوشته شده باشد و از چنین اعتباری برخوردار بوده باشد و چه بسا برعکس! – و این بسیار تأسف‌آور است که این جامعه هنوز چندان که باید برای درک و تفسیرِ حوادثِ سرنوشت‌سازِ خود آماده نشده است و برای همین هر باره باید خود را و

مناسبات ناروا و مستبدانه و ضد زنانه‌ی خود را بازتولید کند.

آن چه روشن است، این است که هم باب و هم زرین تاج چون از خانواده‌های برجسته‌ی شیعی برآمده بودند قواعد بازی روحانیت شیعی و پیروان آنان را می‌شناختند و بر پایه‌ی همان قواعد هم می‌توانستند بر آنان و بر تهاجمات کلامی آنان به خود چیره آیند اما همین روحانیت دست آخر چون عجز عمیق خود را در برابرشان احساس کرد، ترجیح داد تا آنان را به بهانه‌های واهی از مدار زندگی ساقط کند.

از آن جا که هویت تاریخی زرین تاج و باب زیر خروارها اتهام بی‌اساس نهان مانده، ناگزیریم پیش از هر چیز آوارها و غبارها را از سر و روی آن‌ها بزداییم تا چنان که هستند سرانجام شاید دیده شوند.

به زبان دیگر، ما ناگزیریم چون باستان‌شناسان با زحمت و ظرافت فراوان آوار و غبار آن ناسزاها و توهین‌های مکتوب یا نامکتوب بی‌سروته را کنار بزنیم تا آن چه نهان مانده و نهان کرده شده بود هویدا شود و بدین سان از این انزوای تحمیلی تاریخی خود به درآید.

راست این است که این جامعه با باب و زرین تاج همان کاری را کرد که با تفکرات و تأویلات و تعبیرات دیگرگون آن‌ها: هر دو را بزدلانه و سگ‌دلانه از منظر زندگی اجتماعی بیرون راند! - باب هنوز بسیار جوان بود که در یک محکمه‌ی ساختگی اعدام شد، و زرین تاج هم در اوج شکوفایی و زنانگی و زیبایی به سخیف‌ترین طریق ممکن خفه شد. به راستی که این زن به نمایندگی از تمام زنان ایرانی خفه شد تا دیگر از اشتیاق‌ها و آرزوهایشان سخن نگوید و هم‌چنان در مقام کنیز و روسپی خانگی و در بهترین وضعیت در مقام مادر بچه‌ها به خدمات بی‌مزد و مواجب‌اش ادامه بدهد.

انسان باشنده‌ای شگفت است: وقتی کنش یا کلمه یا چیزی را نمی‌شناسد

و درک نمی‌کند آغاز به لعن و نفرین، یا دقیق‌تر بگویم، آغاز به متهم کردن آن می‌کند. به زبان دیگر، مادرِ اتهام‌زدنِ ناشناسی یا کم‌شناسی است و از همین‌رو، این همه اتهام به باب و زرین‌تاج وارد کردن نشانه‌ای به کم‌شناس و ناشناس ماندگی آنان در جامعه‌ای است که این دو در آن به گونه‌ای هم‌زمان چونان رخ‌دادی الاهیاتی / اجتماعی پدیدار شدند. اما این اتهامات مزایایی هم دارند: می‌توان از طریق تأمل در این اتهامات به حقیقت یا حقایقی نزدیک شد که اینک سال‌هاست چون جسد زرین‌تاج در انتهای چاهی تاریک فروافکنده و سپس با خاشاک دروغ پوشانده شده‌اند تا مبادا برای منافع طبقات حاکم خطری ایجاد کنند: تا مبادا مردم ایران از این خواب‌گران چندین‌هزارساله‌ی خود بیدار شوند و حقوق خود را مطالبه کنند: تا مبادا زنان ایران چون زرین‌تاج حجابِ بندگی بدرند و تاجِ زرینِ ربانیت به مثابه آزادی را بر سر گذارند.

یکی از نشانگانِ جنبشِ باب / زرین‌تاج که به «حرمت‌شکنیِ ماهِ محرم» مشهور است همانا ساختارِ شکنیِ بنیادینی است که چشم‌اندازِ نهاییِ جنبش باب را از همان نخستین روزهای‌اش بر ما روشن می‌کند اما از این جالب‌تر و چه بسا روشن‌تر، تولد باب در شبِ نخست ماهِ محرم است و این هم‌زمانیِ خود می‌تواند چونان نشانه‌ای به رسالتِ تاریخی و اجتماعیِ باب تعبیر شود: رسالتی که من آن را گامِ نخستینِ فرارفتن از جامعه‌ی تعزیه‌ی درک می‌کنم.

با همه‌ی این، آنچه باز هم این اتفاق را تا آستانه‌ی یک سرنوشت تاریخی برمی‌کشد آن است که زرین‌تاج این شب را چونان پایانی بر آیینِ سوگواریِ شیعی جشن گرفته است؛ جشنی که از دیدِ روحانیونِ شیعه حرمت‌شکنی است: اما مگر برای ساختن یک آینده‌ی برتر نباید یک وضع سفت و ساخت‌یافته را درهم شکست؟

می‌گویند: هم‌زاد باب یعنی زرین‌تاج هنگامی که در کربلا بود در خانه‌ی

سید کاظم رشتی سکنا گزیده بود و در این خانه طبق آیین‌های شیعی در ماه محرم تعزیه‌داری و روضه‌خوانی برگزار می‌شد اما زرین تاج در نخستین شب ماه محرم برخلاف عرف و آیین شیعی نه تنها مانع شد تا در این خانه مناسک تعزیتی برگزار شود که حتا خود به همراهی خواهرش مرضیه حنا بست و لباس‌های رنگین و شادمان پوشید.

این بدیهی بود که این کار زرین تاج واکنش تند شیعیان و به ویژه روحانیون را برانگیزد، زیرا تشیع چیزی نیست مگر یک مشت آیین تعزیتی که بدون آن‌ها شاکله‌ی متافیزیکی یا هستی تاریخی‌اش را از دست می‌دهد. باب و زرین تاج بدین امر واقف بودند و هم از این رو، هوشیارانه با رفتارهای نمادین و تفسیرها و تأویل‌های دگرسان خود این ساختار نژند سوگوارنما را برهم می‌زدند تا امکان برجستن از چنبر تاریخی آن میسر شود.

این رفتار زرین تاج در ماه محرم در کربلا پرده از رسالت تاریخی آن دو برداشت چراکه باب دری بود که سرانجام راهی به برون از این نظام ذهنی و عقیدتی شیعی - که بنیادش بر آیین و نمایش سوگواری است - باز باید می‌کرد و این یک غایت تاریخی و طبقاتی برای خود - اظهاری باب بود؛ او نویددهنده‌ی سرنوشتی بود که اینک نموده‌های تحقق آن رو به آشکارگی گذاشته‌اند.

کوتاه سخن آن که باب / زرین تاج نیروی نمادین آن خروج و بدعتی بودند که چهارستون تشیع را به لرزه درآورد تا باد زوال تاریخی در حصن حصین آن وزیدن گیرد؛ آنان پیش‌آمدگانی بودند تا حرمت یا آن تابویی را در هم بشکنند که تأمین‌کننده‌ی مانایی این وضع نابه کار موجود در جامعه‌ی ایرانی است و همین آیا بسنده نبود که روحانیت شیعی و اقمارش را به وحشت اندازد و به واکنش‌های خشونت‌بار و شتابناک و جنون‌آسا وادارد؟ - باب را اعدام و زرین تاج را خفه کند؟ - و بایمان را به قسیانه‌ترین طریق‌ها بشکنجد و بکشد؟

چنان که اشاره کردم داعیه‌ی بابت باب جذابیت و اهمیت تاریخی‌اش این بود که نیمه‌ی زنانه هم داشت یعنی اگر علی‌محمد می‌گفت من خود همان مردی هستم که اینک قرن‌هاست منتظر او هستید، آن نیمه‌ی زنانه‌اش هم می‌گفت من همان زنی هستم که دستم و نفسم برکتی است برای زندگی شما! اگر می‌خواهید او را لمس کنید تا پاک شوید من را لمس کنید؛ بنابراین همان ادعای باب را در نمونه‌ی زنانه‌اش تکرار می‌کرد: «من مظهر جناب فاطمه علیهاالسلام هستم و حکم چشم من، حکم چشم مبارک ایشان است و هرچه را من نظر نمایم، طاهر می‌شود.»^۱ - و همین آن هر دو را به همسرانی برتر و بی‌بدیل در تاریخ ایرانی بدل می‌کرد: همسرانی که هرگز هم‌دیگر را ندیده بودند اما در همه جای این جهان در تقرب و تفاهم بودند.

۱- نقطة الکاف، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

گردهمایی بدشت - جشن رهایی از گذشته

شجاعتِ زرین تاج به دیگر همراهان باب هم این نیرو را می بخشید تا با قاطعیت بیش تر و آگاهی و همکاریِ افزون تری به زمانه‌ای پشت کنند که احکام اسلامی - شیعی آن را به ایستایی و رخوت مطلق کشیده بود.

زندگیِ زرین تاج از همان نخست هم آکنده از شجاعت و صراحتی بود که نظیر آن را در جامعه‌ی ایرانی کمتر سراغ داریم اما آن چه که این شجاعت را به گونه‌ای نمادین در تاریخ ایران تا آستانه‌ی یک بزنگاه تاریخی بالا می برد همانا سخنرانی زرین تاج در گردهمایی بدشت است.

تصور این که زرین تاج در چه شرایط تاریخی و در چه فضای اعتقادی‌ای حجاب‌اش را برداشت و از ورشکستگی احکام اسلامی و از انقضای تاریخی دین اسلام سخن گفت، موی را بر تن هر کسی راست می کند و آن چه موی را بر بدن‌ها راست نکند، از ایجاد دگرگونی عاجز می ماند.

بایان در سفرها و در گریزها و گزیرهای خود سرانجام در ۱۲۶۲ قمری سر از منطقه‌ی بدشت درمی آورند و در همان جا زرین تاج به رغم نگرانی و هراسِ برخی از همراهان‌اش تصمیم قاطع خود را اعلام می کند: «هان ای اصحاب! این روزگار ما از ایام فترت شمرده می شود. امروز تکالیف شرعیه یک باره ساقط

است و این صوم و صلوة و ثنا و صلوات کاری بی‌هوده است...»^۱ اما سپس گزاره‌ای را به کار می‌برد که خبر از آگاهی او از حقوق برابر زنان با مردان می‌دهد و گزاره‌ای از بُن فمینیستی است: «... و زنان خویش را در مضاجعت طریق مشارکت بسپارید و در اموال یک دیگر شریک و سهیم باشید که این امور شما را عقابی و نکالی نخواهد بود.»^۲

چنان که در منابع متعددی آمده، زرین‌تاج در انتهای این سخنرانی و اعلام پایان عهد قدیم و آغاز عهد جدید دست به اقدامی عملی برمی‌آورد تا این باب یا در گشوده شده به رویِ عصر جدید را نشان همگان دهد. از این رو، او که

۱. ناسخ‌التواریخ، محمد تقی لسان‌الملک سپهر، به اهتمام جمشید کیانفر، ج ۳، اساطیر ۱۳۷۷، ص ۱۰۱۵.

۲- همان جا. - یک توضیح ضروری درباره‌ی این گزاره: این را می‌دانیم که نویسنده‌ی این کتاب داستان‌سرایانه اما تاریخ‌نما خواسته تا جنبش بایی را یک جنبش اشتراکی و به زعم خود غیر اخلاقی بنمایاند و این پدیده‌ای بس نخنما در تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران است. راست این است که هر امرِ نوخاسته و نوخواهانه‌ای هنوز هم با این قبیل اتهامات اخلاقی سرکوب می‌شود، زیرا با جهول و تعصبات اجتماعی در هماهنگی است و به سادگی مردم را به همدلی و همدستی با وضع موجود می‌کشاند. اما چنان که در صفحات نخست کتاب اشاره کردیم حتی دشمنان نیز از حقیقت‌عاری نیستند وقتی که ما با چشمانی باز با آن‌ها رویاروی می‌شویم و نه از موضعی دفاعی که در نهایت ما را در خودفرومی‌خزاند و بزدل و هراسیده می‌کند. بگذارید آن‌ها هیزم‌کشی خود را بکنند تا آتش حقیقت زبانه کشد و جهان را در خود فروگیرد.

با اتکا به دانش و توان تفسیر، حقیقت را در هر نوشتار یا گفتاری می‌توانیم نجات بخشیم و چهره‌اش را از غبار فراموشی‌ها یا از خاک و خاشاک کینه‌توزی‌ها بزداییم. پس بیاید این گزاره را این‌گونه تفسیر کنیم: ای مردان! زنان شما، مملوک یا (چنان که قرآن می‌گوید) کشتگاه (یا ابژه‌ی جنسی) شما نیستند، بل انسان‌های مستقلی‌اند که باید در همه‌ی امور از فرصتی برابر با شما بهره‌مند باشند و بیش از همه در اموری که به بازی‌های عاشقانه یا همان مضاجعت مربوط می‌شوند. - و کدام انسان توسعه‌یافته و تندرستی با این مشارکت فعال زن با مرد خود در امور جنسی مخالف است؟ - آنچه خطرناک است همانا این است که تعصبات نه تنها از بین نروند، بل مدام جلد عوض کنند و در شکل‌های دیگری بازتولید شوند و به حیات اجتماعی خود ادامه دهند.

اغلب با دیگران از پشت یک پرده سخن می‌گفت، پس از سخنرانی به خدمت کارانش اشاره‌ای می‌کند و بدین اشاره آن پرده به یک باره فرومی‌افتد و چهره‌ی زرین‌تاج از پس آن چون خورشیدی بر بایان حاضر در بدشت درخشیدن می‌گیرد و اما نور خورشید بر کسانی که تمام عمر خود را تا آن لحظه در انتهای غار افلاطونی سپری کرده‌اند، چه می‌تواند باشد جز آشفتگی و تشنج و نایبانی؟ - پس بلوایی برپا می‌شود اما به هر طریق دیدگان به تدریج به این رخشانی از نهفت برآمده مأنوس می‌شوند و زرین‌تاج اعلام می‌کند: «جشن بگیرید، امروز روز عید، و جشن عمومی است. روزی که قیود تقالید سابقه شکسته شده، همه برخیزید با هم مصافحه کنید.»^۱

زرین‌پس بایان بساط سجاده‌ها را برمی‌چینند و مهرها را چونان بت می‌شکنند و چادر زنان را چونان نماد نسخ حکم حجاب به آتش می‌کشند و آزادی خود را از این قیود تاریخی جشن می‌گیرند. - و اما باب در این میانه چه می‌کند و کجاست؟

برخی ادعا می‌کنند که باب از این اقدام زرین‌تاج آگاه نبود اما این سخنی به گزاف است. با آن که در آن زمان باب در قلعه‌ی ماکو زندانی بود، اما با زرین‌تاج و همراهان دیگرش مدام مکاتبه می‌کرد و درست پس از این شاه‌کار زرین‌تاج در بدشت بود که باب نامه‌ای نوشت و به یاران‌اش نام‌های نوین داد و به‌ویژه برای حمایت قاطع از زرین‌تاج در برابر توهین‌ها و افتراها او را «طاهره» نامید.^۲

۱- مطالع‌الانوار (تلخیص تاریخ نبیل زرنندی)، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اشراق خاوری، مؤسسه‌ی ملی مطبوعات امری ۱۳۳۹، ص ۲۷۳.

۲- درباره‌ی این که در کدام لحظه‌ی تاریخی زرین‌تاج به طاهره ملقب شد، گزارش‌های تاریخی یکسان نیستند. اما بر پایه‌ی منابع بی‌طرف به نظر می‌رسد که به سبب رفتارها و گفتارهای انقلابی زرین‌تاج در کربلا و در واکنش به شکایت بایان از او، باب طی نامه‌ای او را «طاهره» نامیده باشد. با این همه، برای من آنچه بسیار ارزشمند و مهم است، دفاع جانانه‌ی باب از حریم و حرمت این ←

همین نام‌گذاری‌های تازه خود نشانه‌ی دیگری است که باب یک باب فرصت‌طلب نبود بلکه بایی بود که از بابت خود یعنی از این که قرار است رو به جهان جدید راهی و روزنه‌ای بگشاید، آگاهی داشت. باب ارزش‌ها را از فرتوتان و مردگان ستاند و به زندگان و نوخاستگان بخشید و بدین کار این نوسازی و نونواری تاریخی را امکان‌پذیر کرد. پس امر کهنه و قدیم دیگر مقدس و رخشان نبود، بل امر تازه و نوین باید ازل و بهاء و مقدس نامیده می‌شد و چه بسا اقدس یعنی مقدس‌تر!

در زمانه‌ای که جامعه در یک بن‌بست تاریخی گرفتار است، افراد بسیاری ادعای مسیحا/ باب / نجات‌بخش / امام زمان‌بودگی خواهند کرد و این مسأله در نهایت زمینه‌ی بروز و ظهور نهایی باب یا امام زمان یا مسیحا را فراهم می‌کند؛ مسیحا/ باب / امام‌زمانی که توان درهم شکستن وضع موجود را دارد و با نیروی کلام خود بر آن ظفر می‌یابد.

پیش‌تر هم گفته آمد: هیچ حادثه‌ای نیست که بدون ضرورت تاریخی و اجتماعی امکان تحقق یافتن داشته باشد؛ و از این رو، هیچ حادثه‌ای را نمی‌توان با نفی کردن آن یا دروغین خطاب کردن‌اش تبیین و ادراک کرد و حتا شایعات و افسانه‌های پیرامون یک حادثه - آری هم آن‌ها نیز - خود پاره‌ای از پیکره‌ی آن حادثه‌اند و چه بسا بیش از خود حادثه به هستی و چیستی حادثه اشاره می‌کنند. چنان که افسانه‌ها و شایعات اطراف واقعه‌ی بدشت (که هنوز هم ادامه دارند و تکرار می‌شوند) این حقیقت را بر ما آشکار می‌کنند که جنبش باب و زرین‌تاج پس از نزدیک به دو قرن هنوز هم زنده است و مفاهیم آن هنوز

→ هم‌زاد زبانه‌ی خویش است که در این جامعه و فرهنگ تا پیش از آن نادیده انگاشته شده بود - و نه این که در کدام نامه و بعد از کدام حادثه باب او را طاهره نامیده است!

هم خطرناک‌اند: به ویژه برای آنانی که هم‌چنان بر گرده‌ی جهل توده‌ی مردم ایران سوارند و خود را علیم و فقیه می‌پندارند در همان حالی که در جهلی مرکب غوطه می‌خورند!

آن‌چه که این جنبش‌الاهیاتی / اجتماعی ثابت کرد این بود که هر جامعه‌ای می‌تواند از همان واژگان و مفاهیمی برای رستگاری خود بهره بگیرد که آن را در معرض ایستایی و خمود و جمود قرار داده‌اند. به زبان دیگر، پادزهر را باید از خود زهر گرفت و هوش‌مندی زرین‌تاج و باب در این زمینه نمونه‌ای اعلی و تحسین‌برانگیز است. باب از واژه‌ی ظهور که به انگاره‌ای ایستا در جهان شیعی بدل شده بود با اتکا به نیروی هرمنوتیک و تأویل‌گرانه‌ی خود آخرین بودند، هیچ ظهوری را ظهور آخرین ندانست و این خود بسنده بود تا جنبش او و زرین‌تاج را به جنبشی رهای‌بخش بدل کند.

سخن کوتاه: باب و زرین‌تاج ایرانیان اصیل بودند! اما پیش از هر چیز باید بگوییم که مقصودم از اصالت چیست! - اصالت برخلاف آن تصورات همگانی نه میراث‌بودن، بل نوبودن است. آن هستی‌ای اصیل تواند بود که ظهور تازه‌ای داشته باشد، که مُرده‌ای را زنده کند، که بیافریند، که مرضی را رفع کند، که زمانه‌ای نوین را بشارت دهد و بدین‌سان جهان جدیدی طرح افکند. از این‌رو، یک ایرانی اصیل و ریشه‌دار کسی است که ایران را به مثابه فرهنگ بازآفرینی و نونوار می‌کند، که ایران را به مثابه زبان دگرسازی می‌کند و بدان چهره‌ای انسانی‌تر و برتر می‌بخشد: چهره‌ای جهانی‌تر! - چهره‌ای گشاده‌تر!

صریح‌تر بگوییم؟ - یک ایرانی اصیل از چنبر شیعی‌گری یا ایرانی‌گری برون می‌جهد تا ایران را نیز به همراه خود از مدار تنگ تاریخ برون بجهاند و بدین جهش آن را تا آستانه‌ی یک جامعه‌ی دینامیک فراکشد و ساخت طبقاتی‌اش

به تحرک و پویایی و سیالیت وادارد. چندان هم بغرنج نیست: یک هستی ایرانی راستین با فرارفتن از خود، ایران را نیز از خود و از تنگناهای تاریخی اش فرامی برد! اما یک هستی در خودفرومانده چون دیوچه‌ای به پیکر و پستانِ ایران چنان می چسبد و چنان «ایران ایران» می کند که سرانجام این مام را از رمق می اندازد!

این که یک نویسنده، شاعر، باب، امام زمان یا مسیحا سرش را سرانجام آن قدر می خماند تا تاجِ افتخارِ میراث‌شدن یا ملی شدن را بر سرش بگذارند، همزمان به عنوان یک نیروی اقلیت که از هم‌دستی با وضع موجود تن می‌زد، از دست می‌رود. چه اندک‌اند آن برآمدگانی که حتا پس از قرن‌ها هرگز تن به میراث‌شدن نداده‌اند - و باب و زرین تاج بی‌تردید یکی از آن‌های اند - و هم از این رو، خیابانی، حتا کوچه یا پس‌کوچه‌ای به نام آنان مزین نشده است؛ آنان را سرِ سر خم کردن نیست و بیش از همه، برای تاجِ افتخار! - برای میراثِ فرهنگی شدن!

میراث‌ها نیز گاهی به وضع موجود واکنش نشان می‌دهند اما این واکنش آن‌ها را در زمره‌ی باب‌ها و زرین تاج‌ها قرار نمی‌دهد: میراث‌شدن یعنی در ورطه‌ی سازش‌کاری افتادن؛ از این رو، وقتی کسی در مقامِ میراث با نمودی از نمودهای وضع موجود مخالفت می‌کند نه از سرِ نه گفتن به آن، که از سرِ گونه‌ای آزمندی برای استواریِ این میراث‌شدگی یا مُرده‌ریگ‌مانی است. به زبان دیگر، میراثِ آن بخشی از وضع موجود را نقد می‌کند که می‌تواند بقای وضع موجود را به خطر افکند و از این رو، سخن‌اش نه چون کلام مسیحا یا باب ضربه‌ای شکننده یا گُشنده بر پیکر وضع موجود که تیمارگر و چه‌بسا ترمیم‌کننده‌ی چاک‌ها و گسیختگی‌های آن است.

تأملاتی در مفهومِ باب - یک برآیند

امامِ زمانُ باب است!

شیعیان قرن هاست که در انتظارِ موعود به سر می‌برند، اما او آمد و گفت: هان ای شیعیان من همان موعودی هستم که شما در انتظارش بودید و سپس روحانیون با هم‌دستی حکومت و توده‌ی مردم او را در سال ۱۲۶۶ قمری (۱۸۵۰ میلادی) در محاکمه‌ای مضحک - همچون دیگر محاکمات مضحک‌شان - در تبریز به اعدام محکوم کردند. آنان امامِ زمانِ خود را کشتند در همان حالی که قرن‌ها منتظرش بودند و هم‌چنان برای آمدن او انتظار می‌کشند و خود را با صورِ خیالِ نشانه‌هایِ ظهور او سرگرم می‌کنند.

«راسی راسی مکافاتى» بزرگ هم شد آن زمان که علی محمد باب ظهور کرد و گفت: من باب‌ام؛ و سپس آشکار کرد که او خودِ امامِ زمان است: امام

۱- اشاره‌ای است به شعر غیر قابل چاپ از لنگستون هیوز (شاعر و نویسنده‌ی آمریکایی درگذشته در ۱۹۶۷م.) با ترجمه‌ی احمد شاملو: راسی راسی مکافاتیه اگه مسیح برگرده و پوسش مٹ ما سپاه باشه‌ها! / خدا می‌دونه تو ایالات متحد آمریکا / چن تا کلیسا هس که اون / نتونه توشون نماز بخونه، / چون سپاه‌ها / هرچی هم که مقدس باشن / ورودشون به اون کلیساها قدغنه؛ / چون تو اون کلیساها / عوض مذهب / نژادو به حساب میان. / حالا برو سعی کن اینو یه جا به زبون بیاری، / هیچ بعید نیس بگیرن به چارمیخت بکشن / عین خود عیسای مسیح!

زمان باید عصرِ پیش از خود را پایان یافته اعلام کند تا عصری نوین را طرح بیندازد و بنابراین امامِ زمانِ دیگرِ پیام‌آورِ عصرِ جدید است؛ عصری که او در مقامِ «باب» آن را رخ دادپذیر می‌کند. به زبانِ دیگر، همه‌ی این داعیه‌های علی‌محمد باب یک داعیه بیش‌تر نبودند که بنا بر شرایط اجتماعی و سیاسی به نام‌های متفاوتی نامیده می‌شدند: اینک زمانه‌ی جدید فرارسیده است و باید با زمانه‌ی کنونی چونان آستری که لاشه‌ی سنگین گذشته را حمل می‌کند، بدرود بگویید! - اندیشیدن به بابِ اندیشیدن در بابِ «باب»ها و نام‌هایی است که باب هر زمانه بدان‌ها نامیده می‌شود: هر زمانه بابی دارد و هر بابِ بابی است که به باب‌های آینده راه می‌برد! - این باب هرگز بسته نخواهد شد!

امر جدیدِ باب است!

بنیادگرایان - که اصول‌گرا نیز نامیده می‌شوند - ذهنِ زمخت و بخیلی دارند و از این رو هر تعبیر یا تفسیری را که از دایره‌ی تنگِ شناختِ آنان فراتر رود، موهوم می‌پندارند. آنان هر تخیل یا هر ایده‌ی نوین را درست به همین دلیل که برای آنان ناآشنا و فهم‌ناپذیر می‌نماید چونان امری مشکوک و توطئه‌آمیز می‌نگرند و آن را پس می‌زنند و آن‌گاه که احساس خطر در آنان رو به گسترش گذارد بیرق تکفیر را برمی‌آورند و بدین وسیله مانعی بر سر راه برآمدن و توسعه و استقرارِ اجتماعیِ امر نوین ایجاد می‌کنند. آنان نیروی خشک و خشنی‌اند که این جهان بی‌انتهای را به جهان منتهای و از پیش‌ساخته‌ی ذهنی و یقینی خود فرو می‌کاهند و از سر همین خست و تنگ‌چشمی چشم دیدنِ هیچ «باب»ی را ندارند که دری به دنیای نو باز می‌کند. آنان یک پارادکس‌اند: درست همان چیزی را ناپود می‌کنند که بدان ایمان دارند یا منتظر آمدن آن‌اند. آنان چون یهودیان ترجیح می‌دهند مسیح موعود تکیده و نحیف خود را سخره‌گرانه بر سر صلیب تماشا کنند، یا چون شیعیان خوش‌تر می‌دارند امام زمان خود را به

جوخه‌ی اعدام بسپرند و از تکه‌های خون و گوشت او پختارخانه‌های خود را رونق بخشند و نذر و نیاز بپراکنند و غَرّه باشند که سرانجام از دین پدران و مادران خود به در نشدند! - وه! چه غَزگی غم‌افزایی!

داعیه باب است!

آن‌گاه که روانِ جمعی چنان دچارِ حالتِ غیرِ ارادیِ خودکاری و خوکردگی می‌شود که به همه‌ی ابعادِ نظمِ موجودِ بی‌هیچ طرحِ پرسشی آری می‌گوید، اعتماد به خود را از دست می‌دهد یا چه‌بسا از دست داده است. در چنین لمح‌ه‌ای است که ظهورِ یک مدعیِ چونانِ یک شوکِ همگانی ضروری می‌شود؛ مدعی یا تکانه‌ای که بتواند این اعتماد به خویش را دوباره امکان‌پذیر کند. به زبانِ دیگر، بابِ چونانِ یک مدعی و شوکِ تاریخی در آن زمانه‌ای ظهور می‌کند که روانِ جمعیِ دچارِ فروتنیِ مفرط می‌شود و این توان را از دست می‌دهد که برای خود تراز یا ترازویی در نظر آورد: سنج‌ه‌ای که با آن وضعیت و قدرِ زندگیِ خود را بسنجد. بنابراین، از آفرینش به کلی دست می‌کشد و به سجنِ سنت پناه می‌برد تا به آن آسودگیِ نکبت‌باری تن بدهد که او را از خود بیگانه و از مسئولیتِ هستی‌اش مبرّأ می‌کند چراکه سنت همه‌ی مسئولیت‌ها را پیشاپیش بر عهده گرفته است. اما یک داعیه‌ناگهان چون تراکشی همه‌ی این سکوت و سکون سنت را درهم می‌شکند به ویژه آن‌جا که چون بازیگرِ رندی صورتکیِ الاهیاتی بر چهره‌اش می‌زند تا شور و شرریِ دو چندان در زندگی فردی و اجتماعی بیفکند؛ تا این زندگی را از چنبرِ آن تشویش و خمودی و افسردگی‌ای برهاند که آن را در خود فروگرفته است.

اگر قرار باشد که هرگز پُکش و تراکشی روی ندهد، سکون و رکود و تباهی زندگی فردی و اجتماعی را فراخواهد گرفت و در بدترین وضعیت این ایستایی خود را به هیأتِ فضیلت‌ها و سنت‌هایِ ازلی و تغییرناپذیر درخواهد آورد و

درست همین جاست که مدعی یا بابِ عصرِ جدید باید وارد شود تا این جمودی و خمودیِ خطرناک را پریشان کند.

تصور کنید: اگر علی محمد باب یا زرین تاج هم به این فروتنی و به این ادب و نزاکت تاریخی تن می دادند و چون دیگر مردمِ ایران در برابر علمایِ عصرِ خود آن آموزگاران سنت‌ها و آموزه‌های فروتنی و فضیلتِ چارزانو می نشستند تا اسائه‌ی ادب نکرده باشند! - ادبِ نگهدارنده‌ی یک پایگانِ ناروایِ اجتماعی است که دائمِ امرِ قدیمی را بر امرِ جدید چیره می کند و از ساختِ اجتماعی یک کاستِ طبقاتی برمی آورد و این خلافِ خواستِ باب است.

بیانِ باب است!

شیعیان می گویند امام زمان به گونه‌ای جسمانی به خواست خداوند از نظرها پنهان شده و تنها یک نفر یعنی فرزند امام یازدهم امام زمان است. - آیا این خود ثابت نمی کند که آن‌ها از سرِ کج‌سلیقگی مفهوم امام زمان را از بنیاد بد فهمیده‌اند؟ - کج‌سلیقگی؟ - آه بله بله! منظورم از کج‌سلیقگی این است که آن‌ها از مفاهیمِ کهن نه برای گره‌گشایی‌هایِ تاریخی و اجتماعیِ خود که برای هرچه سفت‌تر کردنِ آن‌ها بهره می برند!

آری! شیعیان مفهوم امام زمان را کژدیسیده‌اند، یا دقیق‌تر بگویم، آن‌ها قدرت و وسعت «تفسیر» را از دست داده‌اند و تقلیل‌گرا شده‌اند و این اگر یک کج‌سلیقگی نیست، پس چیست؟ - تفسیر باید چنان باشد که از مرز موضوع تفسیرِ خود درگذارد و عهدِ جدید بیافریند آن چنان که باب به توسن تفسیرهایش از آستانه‌ی کتابِ «قرآن» فراگذشت تا در کتاب «بیان» خود را دریابد.

امام زمان همان‌گونه که از نام‌اش برمی آید، امام عصر یا زمانه‌ای خاص است و بنابراین نمی تواند یک بار و برای آخرین بار ظهور کند. این خطایِ همه‌ی

آن دین‌دارانی است که دین را به سنت و اخلاق همگانی و به مؤیدِ وضع موجود فرو می‌کاهند و می‌خواهند هم‌زمان دین‌دار و سنت‌گرا و فضیلت‌مند و منتظر امام زمان باشند اما این همه با هم ناسازگار می‌آیند چراکه منتظر امام زمان بودن خلاف‌آمدِ تبعیت از اخلاق همگانی و سنت‌گرایی و فضیلت‌مندی است و مهم‌تر از همه، «امام زمان‌ها» در کارند نه «امام زمان» - «مسیح‌ها» باید برآیند نه «مسیح»، و هر مسیح یا امام زمان یا بابی نام‌ویژه‌ی خود و داعیه‌ی تکین خود را خواهد داشت اگر که او به راستی «در» یا روزنه‌ای باشد به رویِ زمانه‌ای که زمانه‌ی پیش از خود را فسخ و نسخ می‌کند.

رخ‌دادِ باب است!

روحانیت در جایگاه یک طبقه‌ی اجتماعی ذی‌نفع و ذی‌نفوذ باید دربارهِی امام زمان ساکت باشد؛ این طبقه کارش آن است که شاکله‌ی طبقاتی را حفظ کند و کارویژه‌اش در تاریخ هیچ‌گاه جز این نبوده است اما امام زمان درهم‌شکننده‌ی این شاکله یا دقیق‌تر: کاستِ طبقاتی است که روحانیت چونان سگی وفادار با علاعلا و با چنگ و دندان از آن مراقبت می‌کند. آن باب، آن امام زمان هم در حال گسستن از این طبقه و مزایا و منافع‌اش بود آن وقت که ساعت‌ها زیر آفتاب می‌نشست و زیر لب زمزمه می‌کرد. او می‌بایستی این رنج گسستن از مزایا و مواهب طبقاتی را تحمل می‌کرد یعنی او باید خود را به سحرِ آفتاب از چرک زمانه‌اش پاک می‌کرد. او یک رخ‌داد بود و رخ‌داد هرگز تن به قواعد دستور زبان و زمان نمی‌دهد!

می‌گویند باب عربی را نادرست می‌نوشت اما این خود ثابت می‌کند که او یک باب راستین بوده است چراکه او چونان موسیقی‌دانی است که تازه‌ترین آهنگ‌ها را با نقض قوانین مرسوم و قواعد شناخته شده می‌نوازد. او دستور زبان را بر هم می‌زند تا زبان سلطه را درهم شکند، تا فضایی برای نغمه‌های نو

باز شود: قرآن نیز آمیخته‌ی چنین قاعده‌گریزی‌های دستوری است اما این نافرمانی‌ها و تمردها و چه بسا سهوها و لغزش‌های زبانی سپس به رمزهایی تعبیر شدند که باید رمزگشایی شوند یا به رازهایی تعبیر شدند که از مدار فهم آدمی بیرون‌اند!

یک بار دیگر:

۱. ظهور «باب» یا هر مسیحایی دگر را باید در مقام یک «رخداد» برسنجید تا ضرورت تاریخی و اجتماعی آن به درستی درک شود، وگرنه ظهور او به نمایشی مضحک یا به مجلسی از مجالس تعزیه تقلیل خواهد یافت.

۲. ظهور به مثابه یک اظهار - یا ادعا یا مجموعه‌ای از ادعاها - از هر سو که نگریسته شود چون حالتی یا امری یا زبانی یا دانشی معوج و مغلوط به نظر خواهد آمد، در همان حالی که این ظهور تنها یک چشم‌انداز دگرسان و دگرساز و از این‌رو، تنها یک رخداد است - و رخداد همواره آن چیزی است که هنوز «نیست»، اما شوق «هستیدن» دارد: زمانی است هنوز نامده، و زبانی که مُصرانه میل دارد از فراز قرارداده‌ها و قیده‌ها و قواعد عصر کنونی برجهد!

ازل و بهاء - تفاوت‌های بنیادی

ازلیان، اهل بیان، بابیه یا پیروان باب کسانی‌اند که پس از اعدام باب به صبح ازل یا میرزا یحیی نوری برادر کوچک‌تر میرزا حسینعلی نوری - که در نزد بهائیان به بهاء‌الله نامور است - گرویدند. صبح ازل از مادر دیگری زاده شده بود، اما به سبب مرگِ مادر به هنگام تولد او، مادرِ بهاء‌الله (خدیدجه) مادری او را نیز تقبل کرده بود.

این که پس از مرگ باب چه حوادثی رخ دادند و چه اختلافاتی پدید آمدند که پیروان باب به دو گروه تقسیم شدند، برای این جستار نه چندان مسأله‌ی مهمی است چراکه این نوشتار پیشاپیش بر این چشم‌انداز استوار است که از دید پدیدارشناسی اجتماعی جنبش بابی و بهائی به رغم همه‌ی اختلافات و نزاع‌های تاریخی و مذهبی خود در یک راستا حرکت می‌کردند. در راستای آزاد ساختن ایران از چنگال روحانیون و استبداد سیاسی که این هدف خود دادخواهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی هم بود: دادخواهی هم از طبقه‌ی روحانیون و هم از پادشاهانی که با همدستی یک‌دیگر از دورترین روزگاران حقوق اساسی مردم ایران را پایمال کرده بودند.

هم جنبش ازلی و هم بهائی برآمدگاه ستم و سرکوب را شناسایی کرده

بودند اما روش آن‌ها برای احقاق حقوق از دست رفته یکی نبود و همین سرآغاز آن جدایی و جداسری‌ای شد که پیروان باب را به دو گروه یا جنبش اجتماعی متفاوت تقسیم کرد؛ به دو جنبش اجتماعی و سیاسی‌ای که خود را در هیأت جنبشی الاهیاتی و دینی آشکار می‌کرد.

آن‌چه که پس از مطالعه‌ی آثار برخی ازلیان مشهور چون میرزا آقاخان کرمانی دستگیر آدم می‌شود این است که این جنبش صبغه‌ای روشن‌فکرانه یافته بود و بیش از هر چیز تحت تأثیر آشنایی با آموزه‌های انقلاب فرانسه و دیگر جنبش‌های رهایی‌بخش آن زمان در روسیه و استانبول قرار گرفته بود و هم از این رو، اغلب گزارش‌های دولتی ازلیان را با واژگان همین جنبش‌ها مورد شناسایی قرار می‌دادند: سوسیالیست، نیهیلیست و بیش از همه، آنارشیست‌هایی که خواهان نابودی تمام تشکیلات موجودند.

با این اشارات البته که نمی‌خواهم کنش‌گران ازلی را به مقلدان کور جنبش‌های سیاسی دیگر فروبکاهم، یا گزارش‌های رسمی و دولتی وقت را تأیید کنم اما با این حال، با اشاره به این واژگان شناخته شده - در حوزه‌ی علوم سیاسی و تاریخی و جامعه‌شناختی - می‌توان شمایی قابل درک از چند و چون جنبش ازلی ارائه داد تا رادیکالیت‌های آن برای امروزیان بیش از پیش روشن شود.

ازلیان ملهم از جنبش‌های دیگر آن روزگار بودند اما مقلد آن‌ها نبودند زیرا: تقلید در این زمینه چندان عملی نیست و باید گونه‌ای خیزش و انگیزش درون - اجتماعی در کار باشد و باب و جنبش باب خود پیش‌تر این نیروی درون - اجتماعی را فعال کرده بود و به زبان دیگر، ظهور خود باب نماد فعال شدن این نیروی درون - اجتماعی بود و سپس آن که، این‌گونه تأثیرپذیری‌ها از جنبش‌های مترقی هم‌عصر در جهان نه تنها بدیهی که ضروری است. هیچ

جامعه‌ای نمی‌تواند تنها با اتکا به آموزه‌ها و تجربیات تاریخی خود به یک آگاهی تاریخی و طبقاتی دست پیدا کند یا به عبارت دیگر، هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون هم‌سخنی و گفت‌وگو با جوامع و فرهنگ‌های دیگر راه‌های دگرذیسی و توسعه‌ی خود را بییماید. اما این مهم است که صدفوار هر آن چه را که از بیرون دریافت می‌کند به مروریدی از سرمایه‌های خود بدل کند.

جنبش ازلیان یکی از جنبش‌های دگرگون‌گر و چه‌بسا دوران ساز در تاریخ معاصر ایران است. جنبشی که اگرچه خود را پنهان می‌داشت اما به شدت فعال بود و طیف بزرگی از روشن‌فکران آن زمان را با خود همراه کرده بود.

این باید برای بسیاری از خوانندگان شگفت‌انگیز باشد اگر که بشنوند قاتل ناصرالدین‌شاه یعنی میرزا رضا کرمانی یک ازلی یا یک بابی بود؛ اما هم‌چون دیگر بابیان برای حفظ جان هم‌منظران و هم‌کیشان خود نه تنها بابی بودن خود را نهان می‌کرد که خود را یک مسلمان شیعه می‌نمایند تا آن‌جا که امروزه کم‌تر کسی گمان می‌برد که او یک بابی یا یک اهل بیان بوده است.

این حقیقت دارد که در پس ذهن هر کنش‌گر انقلابی در دوره‌ی قاجار گرایشی به جنبش بابی نهفته بود؛ گرایشی که به جای اظهار کلامی در جوف‌ها و جلدهای مختلف به کنش‌گری اجتماعی و سیاسی می‌پرداخت.

در کنار نام میرزا رضا کرمانی، نام شیخ هادی نجم‌آبادی و سید جمال‌الدین اسدآبادی - که خود نهان کار قدری بود و تا به امروز هیچ‌کس هنوز هویت راستین او را کشف نکرده است - نام‌های بسیار دیگری را می‌توان به این سپاه‌ی افراد بابی یا ازلی افزود که از فعالان و روشن‌فکران شاخص زمانه‌ی خود بودند. با این همه، نام دو تن از آنان بسیار شناخته شده است: میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی که در سال ۱۲۷۵ شمسی پس از ترور ناصرالدین‌شاه از استانبول فراخوانده و در تبریز سرهاشان بریده شدند.

جریان بابی یا ازلی قصد داشت تا با اقدامات عملی خود جامعه‌ای ایرانی را به طور بنیادی دگرگون کند اما جریان حوادث آن‌چنان که آنان تصور کرده بودند، پیش نرفت. با همه‌ی این، تکاپوی آنان و آموزه‌های راه گسستگانِ بهائی تکانه‌ای سهمگین برای تحقق انقلاب مشروطیت فراهم آورد. از همین رو، روحانیون هر آزادی‌خواه یا مشروطه‌طلبی را به بابی یا به بهائی بودن متهم می‌کردند.

آری! بایان و بهائیان پیش از مشروطه‌خواهان در پی دگرساختن ساختار سیاسی و اجتماعی در ایران برآمدند و بدون پیش‌گامی آنان انقلاب مشروطه هرگز امکان‌پذیر نمی‌شد. بنابر این آن‌گاه که مخالفان مشروطه بند ۹۳ کتاب اقدس را می‌خوانند تا ثابت کنند مشروطه‌خواهی آموزه‌ای بهائی (و خلاف اسلام) است، چندان هم بی‌راه نمی‌گفتند: «ای زمین طهران زود باشد که در تو امور دگر گردد و حکمِ عموم مردم جاری شود». — اگرچه این مخالفان می‌دانستند که در آموزه‌های این آیین نوبرخاسته مداخله در امور سیاسی ممنوع شده بود. اما از این درایتِ بهائی بیش‌تر می‌هراسیدند تا از آن ازلیانی که ناگزیر بودند هر روزه پیش از آن که خروس دو بار بانگ بزند باب و مسیحای خود را سه بار انکار کنند.

در کنار ازلیان یا اهلِ بیانِ طیفِ گسترده‌تری از پیروانِ باب با اظهارِ مقامِ «مَنْ يُظَهِّرُهُ اللَّهُ»^۱ یِ برادرِ دیگرِ یحیی صبح ازل، یعنی بهاء‌الله، راه مستقلی را در پیش گرفتند و دین و جامعه‌ی نوینی را طرح افکندند چراکه باب پیش‌تر با این تفسیر که «هیچ ظهوری، ظهورِ آخرین نیست» راه را برای ظهورهای بعد از خود هموار کرده بود و همین «همواری» باعث شد تا پس از اعدام باب افراد

۱- آن که خداوند او را ظاهر خواهد کرد.

زیادی (حدود بیست تا بیست و پنج نفر) ادعای مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ كُنند اما در نهایت این ادعای میرزا حسینعلی نوری در سال ۱۸۶۳م بود که مورد مقبولیت قاطبه‌ی بابیان یا همان ازلیان قرار گرفت و بدین‌سان بهائیت به مثابه یک دین مستقل از دل آیین بابی زاده شد.

راست این است که بدون ادعای بهاء‌الله جنبش باب بر اثر شدت سرکوب به کلی هستی تاریخی خود را از دست می‌داد؛ چنان که جنبش ازلی یا بابی هستی و هویت‌اش را از دست داد و برخلاف جنبش بهائی به مثابه یک دیانت نوین توانست جنبش باب را زندگی‌ای دوباره بخشد و بدین‌سان آن را به دنیای آینده و به جوامع دیگر اشاعه دهد.

ازلیان با بهره‌گرفتن از فرهنگ شیعی مصلحت‌اندیش و نهان‌کار یعنی با نهان‌داشتن هویت دینی خود در عمل زمینه‌ی محو و نابودی جنبش باب را فراهم آوردند و به زبان دیگر، آن‌ها خود را به رنگ جامعه‌ی اسلامی-شیعی ایران درآوردند و این درست برخلاف اراده‌ی تاریخی و آموزه‌های باب بود که می‌خواست از دین اسلام و از مناسبات ریاکارانه و سوگوارنمای فرهنگ و جامعه‌ی شیعی درگذرد و عهد جدید، دین جدید و جامعه‌ی جدیدی را مستقر کند؛ جامعه‌ای را که از نهان‌کاری و عیاری و شفافیت‌گریزی به دور است و هر امر ناشایست را با اتکا به قاعده‌ی مصلحت‌اندیشی به آستانه‌ی شایست برنمی‌کشد. در بنیاد آن‌ها توصیه‌ی باب به «ماندگاری» را، تفسیری شیعی‌گرایانه کردند و این هم‌زمان آغاز جنبش پسابابی و اضمحلال تاریخی و اجتماعی آنان بود و این در حالی بود که بهاء‌الله با درایت و دوراندیشی خود جنبش اجتماعی باب را از نابودی نهایی و قطعی نجات داد.

اثرات جنبش ازلی در برخی تحولات اجتماعی ایران در عهد قاجار را هرگز نمی‌توان انکار کرد اما ازلیان روشی را اتخاذ کرده بودند که جنبش آنان را به

گونه‌ای جنبش مقاومت فرو می‌کاست؛ به جنبشی که می‌توانست تنها یک کارکرد یا نتیجه‌ی مقطعی و گذرا داشته باشد. بگذارید صریح‌تر بگوییم: رانه و یاره‌ی ازلی به گونه‌ای ناخودآگاه بیش از هر چیز در فکر انتقام از اعدام‌کنندگانِ باب بود و همین آن را نه در موضعی کنش‌گرانه بل در موضعی واکنشی و بنابراین، در شرایطی دفاعی و شکننده قرار می‌داد تا آن‌جا که به رغنم همه‌ی آن نیاتِ نیک برای ایران در خودِ محصور و محبوس ماند.

بهاء‌الله اما قاعده‌ی بازی را برهم زد: او دست از دشمنی با دولت ایران برداشت تا بتواند مانع اصلی تاریخی و طبقاتی تحول را از پیش پایِ جامعه‌ی ایرانی بردارد: مانعی که نبوده و نیست جز طبقه‌ی زالوصفتی که با آموزه‌های ناروای خود فرهنگ ایرانی را به ریاکارترین فرهنگِ جهانی فروکاسته است: طبقه‌ای که بهاء‌الله به درستی آن‌ها را چنین توصیف می‌کند: «جُهَلایِ عَصْرند که به عُلما معروفند».

او آن ورطه‌ای را شناسایی کرده بود که زندگی ایرانیان را از هم می‌شکافت و به دو مغاک اندرونی و بیرونی فرو می‌افکند: یکی دره‌ی تاریک هولناکی بود که چونان قله‌ای نمایانده می‌شد، و دیگری پس‌تویی بود که در آن هر کاری مجاز می‌شد: هر کاری که در سپهر اجتماعی نمایش ممنوع بود!

بهاء‌الله با آموزه‌های دینی خود و با طرح یک فرهنگ و جامعه‌ی موازی در کنار فرهنگ و جامعه‌ی شیعی ایرانی نشان داد که انسان ایرانی می‌تواند از قعرِ غارِ افلاطونی خود خارج شود و در روشنای روز و در زیر نور عالم تاب خورشید زندگی کند و از همین رو، پیروان‌اش را از هرگونه تقیه و پنهان‌کاری منع کرد.

در پرتو جامعه‌ای که او با ایده‌های خود در کتاب اقدس و الواح دیگر طرح افکند دیگر کسی ناگزیر نمی‌شد تن به زندگی دوگانه‌ای بدهد که هر یک دیگری را نقض می‌کرد. او به یک نزاع بی‌فرجام بی‌انتهای در روان انسان ایرانی پایان داد و

آن را دگرگون کرد بی‌آن‌که زمینه‌ی یک جنگ یا خشونت اجتماعی یا سیاسی را فراهم آورد چراکه به درستی درک کرده بود که این دگرگونی نه مستلزم ترور افراد، بل در گرو دگرگونی در نگرش‌هایی است که پی‌ها و پایه‌های فرهنگ اسلامی - شیعی ایرانی را گذارده‌اند. آری او دریافته بود: آن‌چه باید پایان‌پذیرد فرهنگ شیعی‌گری و آموزه‌های فلاکت‌بار آن در جامعه‌ی ایرانی است. فرهنگی که بنیادی‌ترین آموزه‌های‌اش نخست: تقیه‌گری و نهان‌داشتِ هویت فکری و اعتقادی خود و سپس: گونه‌ای نخبه‌گرایی است؛ نخبه‌گرایی پلشتی که نیروی نخبگی خود را نه از نخبگی طبیعی خود، که از ساز و کار صغیرپنداری و صغیرسازیِ مردم تأمین می‌کند و از همین رو، با دیگران نه از موضعی برابر که از مقری بالادستانه و قیمانه و فقیهانه سخن می‌گوید. - و مگر همین میراث شوم شیعی نبود که ازلیان را سرانجام به آن جهان ازلی فرستاد؟ - چراکه آنان در تله‌ی مناسباتِ همان جامعه‌ای افتادند که می‌خواستند آن را منهدم کنند؛ همان جامعه‌ی ایرانی - شیعی‌ای را که من «جامعه‌ی تعزیه» نام نهادام!

بهاءالله اما از خلاف‌آمدِ جامعه‌ی تعزیه کام طلبید و بنابراین طرح جامعه‌ای دیگر را افکند: «جامعه‌ی بهی»! - جامعه‌ای که نه چونان یک کلیت یک‌سان از پیش ساخته به قامتِ دگرسانِ انسان‌ها زورتوزانه تحمیل می‌شود، بل هم‌چون برآیندِ طبیعیِ انتخاب‌هایِ آزادِ افرادِ خود را پدیدار می‌کند: جامعه‌ای سیال و گشوده که چرخ سیاسی آن نه به سُنبه‌ی تهدید و ترور و تزویر که با سازمانده‌ی و هدف‌مندیِ خودجوش و دقیق‌تر: با پراکسیس و عمل‌گریِ آزادِ اجتماعی و فردیِ یک‌یکِ انسان‌ها به حرکت درمی‌آید؛ انسان‌هایی چندان آزریده و فرهنگ‌جیده که به هیچ‌اُوزار و آزاری نمی‌توان آن‌ها را به درازدستی و ددمنشی واداشت یا به راه‌های بی‌فرجام دیگر کشاند.

آری! تفاوتِ بنیادیِ ذهنِ «ازلی» با ذهنِ «بهای» در آن بود که ازلی ساز و

کار نفی را برای خود برمی‌گزید؛ این جنبش گذشته یا وضع موجود را نفی می‌کرد تا خود را به گونه‌ای قهرآمیز در مقام آینده محقق یا تثبیت کند اما ذهن بهائی ساز و کار عبور کردن و برگزشتن از گذشته^۱ را بدون نفی یا در افتادنِ خشونت‌آمیز با آن امکان‌پذیر کرد (هم‌چنان که می‌کند). از این رو، آیین بهائی با آموزه‌های اش جامعه‌ای را به موازات آن جامعه‌ی قدیمی پی‌ریخت تا هر آن کس که می‌خواهد بتواند خودخواسته وارد آن شود و در ساختن آن سهمی داشته باشد و این تصویری از آن وحدت اضداد هگلی هم داشت اما بدون آن که با اتکا به نیروی سلطه‌گر سنتز امر پیش از خود را حذف کند و از میدان به در برود چراکه در دنیای بهائی مسأله‌ی بنیادی دیگر محو یا نفی کردن نبود - و نیست، بل فرارفتن و فراتررفتن بود - و نیز هست: قلمروی که حوزه‌ی عملِ توأمان آگاهی‌ها و آزادی‌های انسانی است.

یک نکته‌ی دیگر: من هیچ‌گاه متنی را نخوانده‌ام که با گرایش وطن‌پرستانه یا وطن‌دوستانه - با این واژه‌ی دومی سعی می‌کنند اینز اولی را گم کنند - نوشته شده باشد و آکنده از یاوه‌سرایی‌های نژادپرستانه و احساسات رقیق بی‌ارزش و بی‌کیفیت انسانی نبوده باشد حتا آن‌جا که نویسنده سعی کرده است این منویات خود را پس پشتِ چم‌ها و خم‌هایی نهمان کند که بی‌مایگی او را پنهان می‌کرده‌اند.

من اصولاً به هر وطن‌پرستی‌ای یا - اگر ترجیح می‌دهید - به هر وطن‌دوستی‌ای مشکوکم: ملی‌گرایی یا ایران‌گرایی بر ذهن ازلیان هم غالب

۱- این‌جا پای واژه‌ی *Aufhebung* هم به میان می‌آید؛ مفهوم بنیادی دیالکتیک هگلی که بیش‌ترین همانندی را به اندیشه‌ی اجتماعی - الاهیاتی بهاء‌الله دارد. این واژه به گونه‌ای فرارفتن و پشت‌سر نهادن اشاره می‌کند: به گونه‌ای تبدیل‌شدن و همان امر پیشین نماندن اما از دل پیشین برآمدن و به جهان و جامعه‌ی نو بدل شدن و طرح نو درافکندن!

بود؛ این را نباید ناگفته بگذارم. - و این درست برخلاف ذهن بهائی است که از همان نخست نه تنها در چاله‌ی وطن‌دوستی یا وطن‌پرستی نیفتاد که به روش خود به جهان‌گشایی و جهان‌اندیشی پرداخت و به شهروندِ جهان بدل شد.

این که من مادرم یا پدرم یا آن جغرافیایِ دورانِ سعادت‌بارِ کودکی‌ام را دوست می‌دارم و علاقه‌ی غریزی یا نوستالژیک به آن‌ها دارم چه ربطی به زیست - سیاست یا پراکسیس سیاسی دارد؟ و جز این، آیا همین که این احساسِ دوستی یا احساسِ پرستش برآمده‌ی دنیایِ کودکی است خود ثابت نمی‌کند که وطن‌دوستی یا وطن‌پرستی نشانه‌ی کودکی و هنوز نابالغی یک فرد یا یک ملت است؟

من چونان یک شهروندِ جهانی می‌اندیشم اما همه‌ی آن چیزهای کودکی‌ام را هم - چونان امری غریزی یا خاطره‌ی خوش - دوست می‌دارم و بیش از همه، به زبانِ مادری‌ام مهر می‌ورزم چنان که به مادرم! - اما پرسش من این است آیا من باید در مقامِ یک شهروندِ جهان با واقعیت‌های اجتماعی در ایران روبه‌رو شوم و از حقوق یکایک افراد انسانی - و چه بسا حیوانی و گیاهی - در ایران دفاع کنم یا باید در زهدانِ وابستگی‌ها و تعلقات عاطفی و خانوادگی خود جنین‌وار دست و پا بزنم و بین خودم و دیگران مرزهای عبورناپذیر بکشم؟ غلبه‌ی احساس وطن‌دوستی بر انسان او را از مدرن شدن بازمی‌دارد و مدرن شدن یعنی آن که انسان هویت خود را نه از خاک و خون و خانواده و ایل و تبارش که از تفرد یا فردیت‌یافتگی خود به دست بیاورد. به زبانِ دیگر، مدرن شدن یعنی این که فرد به یک تشخص از پیش ساخته‌ی همگانی چنگ نمی‌یازد، بل مسئولیتِ زندگی خود را که همانا تشخص‌یابی فردی اوست بر عهده می‌گیرد و از این رو با پاهای عاریتی اجداد خود راه نمی‌رود و با دهانِ موروثی آنان سخن نمی‌گوید.

احساسِ وطن‌دوستی یا احساسِ تعلقِ احساسی به شدت شخصی است و بنابراین، نباید چندان و چنان میدانی بیابد که خود را تا آستانه‌ی امر سیاسی یا اجتماعی یک فرد یا جامعه فراز آورد.

این تلقی که ما شهروندانِ جهانیم و مسئولیت ما معطوف به همه‌ی جهان حتا فراتر از جهانِ انسانی است، پیش از آن که یک ایده‌ی غربی باشد، فهم بنیادین و برنهاده‌ی جهان و جامعه‌ی ایرانی است. آیا این شگفت‌انگیز نیست که شاعرانِ فارسی‌زبان نگاه‌شان به جهان بسی فراخ‌تر از سینه‌چاکانِ وطن‌پرست آن‌ها بوده است؟ مولوی: شش جهت است این وطن قبله در او یکی مجو / بی‌وطنی است قبله‌گه در عدم آشیانه کن؛ سعدی: به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست / عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست؛ حافظ: جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه / چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند؛ خیام: می خور که ز دل کثرت و قلت ببرد / و اندیشه هفتاد و دو ملت ببرد! - ادبیات کلاسیک فارسی آکنده از این نگاره‌ها و انگاره‌های جهان‌مدارانه است و انعکاس آن‌ها را تا آموزه‌های کتاب اقدس و جامعه‌ی بهی می‌توان پی گرفت: افتخار نه در وطن‌دوستی که در جهان‌دوستی است.^۱ - آری! این جان در نهان مانده یا به نهان رانده شده‌ی ایرانی آکنده از عشق به جهان است؛ چرا که این جهان موطن و همانا خانه‌ی اوست.

این اندیشه‌ی شهروندی جهان بودن و این تجربه‌ی زیستی عشق به جهان آن افق گشوده‌ای را پیش‌روی انسان قرار می‌دهد که او بتواند با هویت‌های دگرانه و چندگانه زندگی کند بی آن که ناگزیر باشد تعلقاتِ شخصی یا بومی خود را حقیر

۱- لیس الفخر لمن یحبّ الوطن بل لمن یحبّ العالم. / فخر نه در آن باشد که آدمی وطن‌اش را دوست بدارد، بل در آن است که عالم را دوست بدارد. (بهاء‌الله، لوح مقصود، ص ۱۲)

بدارد یا نادیده انگارد، اما رازِ بزرگ‌تر همانا این است: آن که به جهان می‌اندیشد و به آن عشق می‌ورزد، به ذهن و قلبِ خود همان وسعت و عظمتی را اعطا می‌کند که از آن جهان است؛ او بدین عشق و اندیشه از چنبرِ تنگ‌چشمی‌ها و هم‌چشمی‌هایِ زمانه‌اش برون می‌جهد و زین‌رو شادمانه خروش برمی‌آورد: ما را گُشاد اندرون می‌باید - چنان که آن شمسِ تبریز خروش برآورده بود - من هیچ بسجن ندیدم، همه خوشی دیدم، همه عزت دیدم، همه دوست دیدم.

جامعه‌ی بهائی خلاف آمدِ جامعه‌ی تعزیه

چبود یا ماهیتِ راستینِ یک فرهنگ یا دین یا نظامِ سیاسی را از ثمراتِ عملی و اجتماعی‌ای که به بار آورده می‌توان شناخت نه از داعیه‌ها و ادعیه‌ها و اذکار و ابیات‌اش! برای شناخت آدم‌ها نیز به منشِ آن‌ها باید توجه کرد، نه به رجزهایی که می‌خوانند یا به لاف‌هایی که می‌زنند یا به وعده‌هایی که می‌دهند. به زبانِ انجیل متی (باب هفتم): «... آن‌ها را از میوه‌های‌شان خواهید شناخت.» - بله! معیارِ شناخت باید همین «میوه» - همین جامعه‌ی تعزیه یا جامعه‌ی بهئی - باشد!

جامعه‌ی بهائی برآیند آن اندیشه‌ای است که از مطرودبودگی خود نیروی فرازندگی و فروزندگی برآورد و این بر خلافِ آن تجربه‌ی تاریخی جامعه‌ی ایرانی تا آن زمان بود که از احساسِ طردشدگی و از شکست‌ها و ناکامی‌ها و نامرادی‌های‌اش جامعه‌ی تعزیه را بر ساخت. به زبانِ دیگر، جامعه‌ی بهائی تصویر اصلاح‌شده‌ی جامعه‌ی تعزیه است؛ جامعه‌ای که با ارزیابی دوباره‌ی همان ارزش‌های جامعه‌ی تعزیه از یک وضعیتِ تعزیتی (= سیاه‌پوش و رنجور و در خود خزیده) به یک وضعیتِ بهئی (= نیکو و سالم و از خود فرارونده) یا بهائی تغییر منش و ماهیت داده است.

جامعه‌ی تعزیه آن‌چنان که خود را در آموزه‌های شیعی منعکس می‌کند اگرچه از مفاهیم و واژگان اخلاقی و دینی بهره می‌برد اما در عمل از یک ماهیت اخلاقی و دینی تهی است و بیش از هر چیز به یک گروه مقاومت در یک شرایط به شدت بحرانی یا جنگی مانند است که خود را به هر عملی مجاز می‌داند اما این تنها اشکال آن نیست بل اشکال بنیادی‌ترش آن است که ارزش‌های یک وضعیت ناپایدار و بحرانی را به ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی پایدار و عادی دگردیسیده است: آری، انسان می‌تواند دروغ بگوید وقتی جان‌اش در خطر باشد اما این تنها واکنشی غریزی یا طبیعی در یک لحظه‌ی استثنایی است و نه مشی و مایه‌ای برای ساختن یک فرهنگ یا جامعه‌ای که قرار است زندگی انسانی را از افق‌ها و مرزهای طبیعی و غریزی آن فراتر برد.

چندان هم پیچیده نیست: فرهنگ نه برآیندِ غرایزِ دفاعی در برخی مقاطعِ برون از مدارِ زندگیِ عادیِ انسانی که طرح انداختن یک زندگی بر پایه‌ی آموزه‌ها و ارزش‌های اندیشیده و سنجیده شده است. آری فرهنگ باید برآیندِ کنش باشد نه واکنش! اما ذهنیت شیعی که به لحاظ تاریخی در حواشیِ تاریخی جهان اسلام زاده و پرورده شد، بیش از هر چیز برآمده‌ی احساسِ طردشدگی و رانده‌شدگی و هم از این رو برآمده‌ی واکنش‌گری بود: برآمده‌ی یک جنگ و گریز نهانی – چراکه آن اعتبار و اقتدار لازمی را نداشت که بتواند در روشنای روز به امور خود بپردازد و ناگزیر نباشد در تاریکایِ نهان‌کاری به تقیه (دین‌پوشی) و توریه (حقیقت‌پوشی) روی آورد.

مطرود بودن در آدمی ارزشی افزوده ایجاد می‌کند اگر او چندان هوش‌مند باشد که به ارزش آن پی برد و از احساسِ مطرودی برای خود نه تنها بارِ گران‌سازد که از آن نیرو و رانه‌ای برآورد برای برپاداشتنِ جهانِ تکینِ خویش – چندان که دیگر شبیه آن «توده‌ی بی‌شکل» نماند و این موضوع از چشم‌اندازِ

اجتماعی هم راست می‌آید آن گاه که یک جامعه خود را مظلوم و مطرود می‌یابد اما در پوسته‌ی قربانیان نمی‌خزد تا بدین طریق از ناکامی خود افسانه‌ها و افسون‌های تعزیتی برآورد و بر مزار خود بگرید پیش از آن که به راستی مُرده باشد.

انسان می‌تواند از همان روزهای نخست که از هستی خود آگاهی می‌یابد از خود بپرسد: من چرا این‌جایم؟ چه کسی من را بدین‌جا آورد؟ چه کسی برای هستی من در این جهان تصمیم گرفت؟ و با همین پرسش‌ها زمینه‌ی فروغزیدن یا فرارفتن خود را فراهم آورد چراکه هیچ انسانی نیست که این ظرفیت از پیش آماده را نداشته باشد که خود و هستی خود را چونان یک قربانی ننگرد و این همه معطوف به پاسخی است که او به خود خواهد داد: من خود بدین هستی اراده نکرده‌ام پس نیرو یا نیروهای دیگری بر هستی من چیرگی دارند که به جای من اراده می‌کنند و من قربانی‌ای بیش نیستم که از یک نیستی و آرامش ژرف به این هستی رنج‌آور و ناآرام پرتاب شده‌ام یا از جهانی برین بدین جهان زیرین و پریشان هبوط کرده‌ام. در همان حالی که این پاسخ به گونه‌ای دیگر هم تواند که باشد: من اراده نکرده‌ام بدین هستی اما می‌توانم به چگونگی آن اراده کنم و این آغاز آفرینش یک هستی تازه خواهد بود که همه‌ی ابعادش برآیند خودبنیادی و خودکامی و اراده‌ی من است.

انسان می‌تواند با اندیشیدن هر مانع طبیعی، اجتماعی یا سیاسی را از پیش روی خود بردارد حتا آن‌جا که این موانع به مقدس‌ترین کلام‌ها و به زربفت‌ترین جامه‌ها آراسته شده باشند و جامعه‌ی بهائی درست با همین تأملات و پاسخ‌های سنجیده راه خود را از بی‌راهه‌ی جامعه‌ی تعزیه جدا کرد و آموزه‌های دیگری را چراغ راه خود کرد با آن که بر مطرودی و رانده‌شدگی خود بیش از هر کس دیگر واقف بود و این را از آن‌جایی می‌تواند دریافت که در مکتوبات

جامعه‌ی بهائی افراد یک‌دیگر را «مظلوم» خطاب می‌کنند اما بر این احساس مظلومیت خود چیرگی می‌یابند و از آن فرامی‌روند چندان که از چنبر نمایش و جامعه‌ی تعزیه برمی‌جهند تا آن نمایش و جامعه‌ی دیگر، آن جامعه‌ی بهائی، برساخته شود.

آن‌ها مظلوم و مطرودند و آزارها و تهمت‌ها و رنج‌های فراوان دیده‌اند و می‌بینند اما با این حال تسلیم آن مغاک تیره‌ی درون خود نمی‌شوند که آتش زندگی را در آنان در خاکستر تعزیه‌گری می‌نشاند. البته اگر تعزیه‌گری نهایت کار می‌بود شاید چندان هم برای زندگی اجتماعی و سیاسی خطرناک نمی‌بود، اما در غلتیدن در این احساس مطرودی و مظلومیت انسان را به بندگی آن خدایی می‌کشاند که هر تیرگی و تباهی و تبه‌گنی‌ای را از امور مقدس خود می‌داند و ویرانه‌های جهان همه بر جباریت این خدای بداندیش گواهی می‌دهند: خدای همه‌ی کشتارها و جنگ‌هایی که چهره‌ی انسانی جهان را به رنگ شرم درمی‌آورند.

به هر حال این در تاریکی گام برداشتن هیچ عیبی نمی‌داشت اگر تنها یک لمحّه از آن لمحات استثنایی در تاریخ را پدید می‌آورد و تنها چونان خاطره‌ای دور در اذهان ظاهر می‌شد اما این لمحّه چنان به درازا کشید که به یک فرهنگ و به یک منش اجتماعی و سیاسی دائم بدل شد: به یک جامعه، یک مذهب، یک نظام طبقاتی، یک نظام حقوقی، یک نظام نشانگانی و به یک نمایش؛ پس دگرگونی باید از همین بزنگاه آغاز می‌شد؛ از همان جایی که همه‌چیز در یک آشوب ازلی فرو شده بود اما خود را چونان نظام و ساختار و قانون به افراد انسانی تحمیل می‌کرد: همان جایی که یک رفتار واکنشی ناخودآگاه غریزی چندان تکرار شده و دوام آورده بود که به خوی اجتماعی و به اخلاق یک جامعه تبدیل شده بود بی آن که آن ضرورت طبیعی و غریزی هرگز

دیگر در کار بوده باشد - و بهاء‌الله از همین رفتن‌گاه آغاز کرد؛ رفتن‌گاهی که پیش از او باب با نخستین گام‌های مستحکم‌اش آن را برای درنوریدن مهیا و هم‌نشانه‌گذاری کرده بود.

او با بهره‌گرفتن از همان زبانی که برای جامعه‌ی تعزیه آشنا و قابل درک بود توجه مردم را به زندگی اجتماعی دیگرگونه‌ای جلب کرد. به زندگی‌ای که در آن انسان ناگزیر نیست در یک جهان دوگانه زیست کند و این مستلزم آموزه‌ها و آموزش‌هایی بود که به رغم دگرسان‌بودن هم‌چنان برای جامعه‌ی دین‌خوی تعزیه رنگ و بویی آشنا می‌داشت و پذیرفتنی می‌نمود و از این‌رو، جامعه‌ی بهائی در مقام جامعه‌ی جایگزین خود را در ریختار یک دین نوین آشکار کرد.

برخی دین‌داران و دین‌کاران مدام از ایمان و بی‌ایمانی سخن می‌گویند اما اعتبار دین را نباید از چشم‌انداز ایمان یا بی‌ایمانی سنجید؛ مسأله‌ی ایمان یا بی‌ایمانی مسأله‌ای شخصی است اما دین پدیده‌ای اجتماعی است و از این‌رو، این که یک دین و کارگزاران‌اش چه ادعاهایی دارند چندان مهم نیست، بل که آن چه اهمیت دارد دستاوردهای اجتماعی یک دین است؛ نتایج و نمودهایی که سرانجام چهره‌ی راستین یک دین را از تاریکای انزوا و عزلت به روشنائی جنبش و تکاپوی روز می‌آورد.

دین طریح یک روش زیستی و بیش از همه، طریح یک زندگی اجتماعی است. از همین جاست که رفتار نمایشی به مثابه رفتاری اجتماعی در دین اهمیتی بنیادین می‌یابد چندان که هیچ‌دینی را بدون شعائر و تشریفات نمی‌توان تصور کرد.

برای در آمدن به حلقه‌ی یک جامعه‌ی دینی بسنده است به زبان اقرار کنید اما این که در قلب شما چه می‌گذرد مقوله‌ای است مربوط به خود شما. دین از افراد همین اقرار زبانی و رفتار نمایشی را درخواست می‌کند اما آن چه مهم است

این است که چگونه نمایشی؟! - نمایشی که هر باره در میانِ زندگیِ درونی و برونی شما تفرقه‌ای بزرگ‌تر می‌افکند، یا از فاصله‌ی این تفرقه می‌کاهد و بسا این تفرقه را یگانه می‌کند؟ - و همین خود عامل بنیادی تمایز در میانِ ادیان نه مثابه مشتی ادعیه و اذکار بل به مثابه یک واقعیت تاریخی و عینیت اجتماعی است که خود را در هیأت فرهنگ و زبان و سیاست و روش زندگی روزمره‌ی یک مردم بازتاب می‌دهد.

انسان‌ها اغلب بدون آن که از ایمان بسنده‌ای بهره‌مند شده باشند به یک دین روی می‌آورند: - چنین ایمانی در بنیاد امکان‌پذیر نیست - آنان بیش از آن که به چیزی یا کسی ایمان بیاورند «اعتماد» می‌کنند تا بدین طریق جهانی امن را در کنار جهانِ طبیعیِ ناامن بنیان گذارند چراکه بدون این زندگی اجتماعی برآمده از اعتماداً انسان‌ها هرگز نمی‌توانند هستی انسانی خود را به عنوان یک پراکسیس یا عمل اخلاقی یا کنش آفرینش‌گرانه تحقق بخشند. بنابراین، برای سنجش کیفیت یک دین سنجیده‌تر آن است که نمود و نتیجه‌ی اجتماعی آن مورد توجه و مطالعه قرار داد و به ویژه آن آموزه‌هایی که یک نظام اجتماعی را طرح می‌اندازند و سامان می‌دهند.

واقعیت اجتماعی و کارکرد تاریخی دین در سایه‌ی پرداختن به موضوع ایمان یا بی‌ایمانی نهان مانده و این نهان‌سازی تا کنون تمهیدی بوده برای تحقق آن اهداف اجتماعی‌ای که دین آن‌ها را در جامعه پی می‌گرفته است چراکه این اهداف وقتی که پای ایمان در میان باشد بسیار راحت‌تر و روان‌تر از آن‌چه که گمان برود، برآورده خواهند شد. اما چرا باید نهان‌کاری کرد؟ چه ضرورتی دارد این نهان‌کاری؟ مگر همین اعتماد انسان به انسان دیگر نیست که یک جهان و یک جامعه‌ی بهی یا بهینه یا «به»‌تر یا بهائی را امکان‌پذیر می‌کند؟

در دفاع از ساحتِ اقلیت (۱)

۱

کسانی که تلاش می‌کنند پدیده‌های اجتماعی یا تاریخی یا سیاسی را به دسیسه‌های یک شخص یا یک گروه یا یک دولت خاص تقلیل دهند هنوز ناتوان از اندیشیدن‌اند.

آن‌ها یک یا چند نشانه یا حادثه‌ی تاریخی و چه‌بسا فراتاریخی را برمی‌گزینند و بعد مدعی می‌شوند که حقیقت یا همان دسیسه را یافته‌اند: برای نمونه، از این که گروندگانِ گروهیِ اولیه به اسلام طیفی از یهودیان مدینه بودند، این ایده را استخراج می‌کنند که اسلام دسیسه‌ی یهودیان بوده است، یا از بی‌گیری سفارت روسیه برای آزادیِ میرزا حسینعلی بابی (بنیادگذارِ بعدینه‌ی بهائیت) از زندان (پس از حادثه‌ی ترورِ نافرجام ناصرالدین‌شاه) یا از نفوذ اولیه‌ی دین بهائی در آسیای مرکزی، این تحلیل را برمی‌آورند که بهائیت برساخته‌ی روس‌هاست، یا کل انقلاب سال پنجاه هفت را به اراده‌ی سیاسی آمریکا یا کشورهایِ اروپاییِ فرومی‌کاهند: آن‌ها آورده‌اند و آن‌ها نیز می‌برند هر وقت دل‌شان بخواهد – چنین استدلالاتی نه برآمدِ اندیشیدن که درآمدِ تکاپوهایی برای امتناع از آن است، یا روشن‌تر بگوییم: چنین برهان‌آوری‌هایی برآیندِ ذهنی ساده‌انگار است که جامعه و مسائل آن را نه بر پایه‌ی اندیشیدنی

پیچیده که بر بن عقلی ناآزموده و ناپخته می‌سنجد؛ عقلی هنوز پرمیثیو (=ابتدایی) که هر حادثه و هر تکانی را چونان دستان و دسیسه‌ای درمی‌یابد.

راست این است که هر پدیده‌ی فرهنگی و تاریخی را باید چونان یک واقعیت اجتماعی برسنجید و شناسایی کرد و برای این کار بیش و پیش از گزارش‌ها و اسناد تاریخی باید به خود پدیده‌ی زنده‌ی اجتماعی اعتنا و اعتماد کرد و هم آن را مورد کاوش و بررسی قرار داد؛ به عبارتی دقیق‌تر، امکان‌های واقعی شناسایی را باید از خود پدیده‌ها به دست آورد و چنین کنش منصفانه‌ای بی‌تردید مستلزم چنین فهم بنیادینی است: همه‌ی پدیده‌های فرهنگی فرآورده‌ی یک یا چند ضرورت اجتماعی‌اند که در بستر یک جامعه‌ی انسانی تولید می‌شوند یعنی تولید آن‌ها نه معطوف به اراده‌ی شخص یا گروهی مشخص که برآیند اراده‌ای جمعی‌اند که گاه پس از تولید (باز هم) بنابر دلایل و زمینه‌های پیچیده‌ی اجتماعی و طبقاتی ممکن است مورد هجوم و مخالفت همان جمع یا جامعه‌ای قرار گیرند (و به حاشیه رانده شوند) که خود آن‌ها را تولید کرده است. در این جا گونه‌ای از خودبی‌گانگی اجتماعی عامل این پس‌راندن یا مخالفت است که در زبان جامعه‌شناسی به آن نخبه‌کشی گفته می‌شود. نخبه‌کشی‌ای که از دید من همان اقلیت - آینده - فرزندکشی است: گونه‌ای خودکشی اجتماعی که در تاریخ‌خانه^۱ی ذهن ایدئولوژیک چونان دیگری‌کشی یا بی‌گانه‌کشی ظاهر می‌شود.

من در این جا برای زدودن هر گونه کج‌گویی و کج‌اندیشی یک گام فراتر می‌گذارم: حتا اگر یک رخداد سیاسی یا دینی یا اجتماعی با طرح و دسیسه‌ی

فرد یا گروه یا دولتی با اغراضی از پیش تعیین شده حیات اولیه‌ی آن آغاز شده باشد، آن رخداد به محض آغاز شکوفایی اش چستی و چبود مستقلی می‌یابد و بنابر مقتضیات اش از مسیر تاریخی و اجتماعی دیگری عبور می‌کند؛ مسیری که با اهداف و نیات و اغراض باعث و بانی آن نامنطبق و حتا خلاف آن است. به عبارت دیگر، بانی‌ها و محرک‌های اولیه شاکله و شخصیت و جهت‌گیری رخدادهای و پدیدارها را تعیین نمی‌کنند یعنی اداره کننده و جهت‌دهنده‌ی آن‌ها نیستند، بل اگر نقشی هم داشته باشند، این نقش تنها ضربه‌زدن، تکان دادن و بیدار کردن و به جریان انداختن رخدادهای تحول‌زای تاریخی و اجتماعی یا سیاسی است و نه بیش‌تر! - پس یک‌بار دیگر: کسانی که مدام از دسیسه‌ها و از کاسه‌های زیر نیم‌کاسه سخن می‌گویند نه هنوز از فرادستی زندگی چیزی می‌دانند و نه هنوز اندیشیدن را آموخته‌اند.

۲

بهتان (= افترا) زدن به اقلیت‌ها پیشینه‌ای بس کهن در جهان دارد و بخشی از این بهتان‌ها برساخته‌ی ناخودآگاه مردمی‌اند که از درک امر ناآشنا قاصرند و از این رو، هر گونه‌ای از تفاوت و تمایز را در ذهن خود مهیب و مخوف و دیوآسا تجسم می‌کنند. این‌گونه بهتان‌ها آمیخته‌ی خیال‌بافی‌های عجیب‌وغریب و بیش از همه، آمیخته‌ی فانتزی‌های جنسی‌اند. ما می‌دانیم که برآمدگاه این بهتان‌ها نه شرارت یا خباثت که سادگی و جهالت توده‌ی هم‌سانی است که از درک امر ناهم‌سان با خود ناتوان‌اند و همین ناهم‌سانی آن‌ها را نگران و چه‌بسا هراسان می‌کند چندان که به بدخیالی و کج‌اندیشی می‌گیرند.

اما بهتان‌هایی نیز درکارند که عامدانه از سوی یک گروه اجتماعی یا سیاسی در جامعه تولید می‌شوند تا اقلیتی نوحاسته را در مقام یک تشکل دینی

یا اجتماعی یا سیاسی از مدار هستی اجتماعی و تاریخی برون رانند. این گونه بهتان‌ها بنیادشان نه بر آن سادگی مقدس^۱ توده یا ندانستگی و ناشناختگی، که درست بر عکس بر پایه‌ی نوعی شناخت و آگاهی مغرضانه است؛ آن‌ها نارواترین و پتیاره‌ترین بهتان‌هایند و دقیق‌تر بگوییم، آن‌ها تبهکاری‌اند. چراکه با طرح و نقشه‌ی قبلی علیه یک گروه متفاوت اجتماعی تولید و منتشر می‌شوند. بهتان‌هایی چنین، از سوی کسانی ساخته و پرداخته می‌شود که ادعا می‌کنند نگران‌اند؛ اما نگران چه؟ - آن‌ها خواهند گفت که نگران از دست رفتن دین و ایمان مردم‌اند! اما راست این است که آن‌ها نگران برآمدن و فراگسترده‌ی عقاید و آموزه‌هایی هستند که منافع طبقاتی‌شان را در معرض خطر قرار می‌دهند. تفاوت این گروه یا گروه‌های بهتان‌ساز با توده‌ی مردم این است که واکنش آن‌ها نه از سر جهل، که از سر گونه‌ای دانستگی است. البته این دانستگی چندان عمق ندارد اما آن قدر هست که آنان را به وحشت بیندازد و در برابر حقایق کر و کور کند. از این رو، این مفتریان سراسیمه به اقلیت حمله می‌برند و لجوجانه با «چشمان باز بسته» توالی تاریخ را بر هم می‌ریزند تا رخدادها را بازگونه جلوه دهند و از آن‌ها تفسیرهای مهمل و ناسودمند برای زندگی اجتماعی برآورند: تفسیرها و تأویل‌هایی که ارزش‌ها و آموزه‌ها و آموزش‌های اقلیت را کژ و کوز جلوه می‌دهند.

به هر رو، در جامعه‌ی ایرانی هر دو گونه‌ی این بهتان‌سازی‌ها و افترازی‌ها

۱- این گزاره‌ی است از یان هوس (Jan Hus) که در سال ۱۴۱۵ م به چوبه‌ی مرتدسوزی سپرده شد. او استاد دانشگاه پراگ و یک مصلح دینی بود و پاپ را ضد مسیح می‌دانست. هنگامی که او به جرم ارتداد قرار بود در آتش سوزانده شود، متوجه شد که روستایی ساده‌لوحی کوله‌باری از هیزم را تا میدان‌گاه با خود کشانده و بر خرمن گرداگرد او می‌اندازد تا به زعم خود سهمی در این امر خیر داشته باشد. یان هوس با تماشای این صحنه حیران‌وشگفت‌زده فریاد زد: ای سادگی مقدس! که به گونه‌ای جهل ناب یا ساده‌لوحی کودکانه اشاره می‌کند.

همچنان بازار گرمی دارند و آیا این خود نباید ما را وادارد که به کار بهتان‌زدایی دستی برآریم و از حریم و حرمت انسان‌هایی دفاع کنیم که در تیررس این بهتان‌ها و افتراهای زهرآگین‌اند؟ بهتان‌ها و افتراهایی که خطر بزرگ‌ترشان این است که از ورای زمان‌ها و زمانه‌ها می‌جهند و به آیندگان می‌رسند و به پیش‌داوری‌های ناخودآگاه جمعی، به آگاهی کاذب و از پیش‌آماده‌ی یک جامعه، بدل می‌شوند. آیا این خود تأمل در آن‌ها را برای ما دو چندان ضروری نمی‌کند؟ برای ما که آینده‌ی ایران را چونان فرزندانِ خود از گذشته‌اش بیش‌تر دوست می‌داریم؟

۳

چگونه آگاهی اجتماعی از عمق ناآگاهی برمی‌آید؟ - در این جا سخن بر سرِ گونه‌ای آگاهی ایدئولوژیک یا آگاهی معکوس یا آگاهی پیش‌داورانه و آگاهی پیش‌ساخته است که از گونه‌ای ناآگاهی اقتناع‌شده برمی‌آید: ناآگاهی‌ای انبان از پندارِ آگاهی!

با القای این آگاهی ساختگی و موهوم به افراد جامعه، از ناآگاهی آنان آگاهی‌ای را برمی‌سازند که دهشت‌ناک‌ترین گونه‌ی ناآگاهی است: ناآگاهی انسان‌هایی که نمی‌دانند چگونه به برده‌ی بی / با مزد و مواجب گروه‌ها و طبقات اجتماعی تبه‌کار و بهتان‌ساز تبدیل شده‌اند: کارگزار بی‌مواجب همان‌ها که مدام در پی تولید تصویر خیالین یک دشمن اندرونی‌اند؛ دشمنی که به مثابه اقلیت خود را به درونی‌ترین رگ‌ها و ریشه‌های تاریخی یک جامعه یا ملت چسبیده و در مقابله و معاندت با تبارمندی و یک‌پارچگی دینی و نژادی آن است.

این ناآگاهی با برده‌ی ستبری از آگاهی‌ها و خبرها و تفسیرهای رسانه‌ای و

رسمی هرروزه پوشانده می‌شوند چون حفره‌هایی که از پوشال‌ها انبارده شوند تا دیگر به دید نیابند و دیگر چون خلاء احساس نشوند.

ساختارهای اجتماعی کارکردهایی آشکار و رسمی دارند که در هیأت آگاهی به افراد جامعه قالب می‌شوند و نیز کارکردهایی نهان و ناآشکار که از به آگاهی درآمدن تا بدان جا طفره می‌روند که چون راز و رمزی ناشکستنی به نگر می‌آیند.

برای نمونه: یک ذهن آکنده از آگاهی پوشالین گمان می‌کند که یک مؤسسه‌ی خیریه تأسیس شده است تا به بینوایان کمک کند اما یک ذهن هوشیار و اندیشنده آن را این گونه درک می‌کند: این ساختار اجتماعی به کلی نادرست و ناعادلانه است، وگرنه محتاج به مؤسسه‌ی خیریه نمی‌بود! به انسان‌ها نه خیرات که حقوق‌شان را باید داد! - کارکرد ناآشکار و نهان یک مؤسسه‌ی خیریه نه کمک به بینوایان که یادآوری جایگاه پست طبقاتی آنان به آنان و خوارداشت آنان، و نیز مهار نیروی شورش آنان در برابر وضع یا ساختار موجود است.

آگاهی کاذب در آلمان نازی می‌گفت: همه‌ی فلاکت‌ها و نابه‌سامانی‌های اقتصادی و اجتماعی زیر سر یهودیان و اقلیت‌هاست و در ایران امروز مدعی است که زیر سر اقلیت بهائی است. این فرافکنی یک حکومت / جامعه‌ی نالایق بر گروه‌ی بی‌خطرترین (و اغلب موفق‌ترین و لایق‌ترین) گروه اجتماعی است چنان که یهودیان آلمان بودند.

یک بار دیگر: با انباشتن ذهن از توهم آگاهی نیاز او به آگاهی و اراده‌اش به دانستن اقناع می‌شود و این اقناع‌شدگی خود بسنده است تا انسان دیگر به اندیشیدن و دانستن میل نکند چراکه این میل به گونه‌ای کاذب پیش‌تر برآورده شده است و بنابراین، دچار این کج‌بینی است که هرچه با ما ناهم‌شکل و

ناهم‌سان است عامل بیگانه (=دشمن) و بدین‌سان عامل بدبختی است. به این‌گونه از آگاهی باید گفت: ایدئولوژیک یا آگاهی‌بازگون، که مشخصه‌ی بنیادی‌اش اقلیت‌ستیزی است.

۴

سخن آخر - یک برآیند: حکومت‌ها نمی‌توانند منویات و تمهیدات خود را به جوامع یا مردمان تحمیل کنند بل این جوامع یا مردمان‌اند که به حکومت‌های خود شکل می‌دهند و منویات و تمهیدات خود را به آنان تکلیف می‌کنند و از این رو، باید مسئولیت آن را نیز بر عهده بگیرند. حکومت‌ها نه تنها افق و آستانه‌ی آگاهی ملت‌ها که فراتر از این، آگاهی کاذب آن‌ها را انعکاس می‌دهند.

مردم در هر جامعه‌ای حتا در استبدادی‌ترین آن‌ها همیشه نیرومندترین و بالادست‌ترین‌اند و سرنوشت نهایی هر پدیده‌ی اجتماعی و سیاسی را نیز همان‌ها تعیین می‌کنند و همین فرادستی است که آن‌ها را نه تنها مسئول سرنوشت خود که مسئول سرنوشت اقلیت‌ها نیز می‌کند زیرا دانش جامعه‌شناسی به ما آموخته است هر رخداد یا هر حادثه‌ای که در یک جامعه‌ی انسانی پدیدار می‌شود در بنیاد یک تولید اجتماعی است حتا بهتان‌زدن به اقلیت و راندن اقلیت یا کشتن اقلیت.

برخی گمان دارند که تنها حکومت‌ها در برابر آن‌چه که بر اقلیت می‌رود مسئول‌اند؛ آری آن‌ها بی‌تردید مسئول‌اند اما بار این مسئولیت بر گرده‌ی مردم یا همان اکثریتی است که چنین حکومتی را چونان یک واقعیت اجتماعی در تاریک‌خانه‌ی ذهن خود می‌آفریند و به آن چونان یک ساختار سیاسی شکل می‌دهد.

این «برخی» گمان دیگری هم دارند: آن‌ها فکر می‌کنند که تقد مردم در عوض تقد حکومت‌ها به تحقیر آنان می‌انجامد اما پرسش این است: چه کسانی به راستی مردم را تحقیر می‌کنند؟ - آن‌ها که با معطوف کردن تقد خود به مردم در مقام نیروی اصلی تولید، قدرت و فرادستی آن‌ها را به یادشان می‌آورند، یا آن‌ها که مدام در نقدها و تفسیرهای خود این قدرت از پیش آماده و این فرادستی طبیعی را از آن‌ها می‌ستانند و به حکومت‌ها یا دولت‌ها می‌دهند؟

در دفاع از ساحتِ اقلیت (۲)

دروغ‌پردازی پیرامونِ اقلیت‌ها به ویژه پیرامونِ بی‌خطرترینِ آن‌ها امری بسیار شناخته‌شده در جهان است اما مگر بی‌خطرترین همان خطرناک‌ترین نیست؟ اقلیت‌ها باید چون بز عزازیل (در فرهنگ یهودی) یا ابلیس (در فرهنگ مسیحی و اسلامی) بارِ سنگینِ ناکامی‌ها و درماندگی‌ها و ندانم‌کارهای یک قوم یا ملت را بردوش خود بکشند و چونان کفارهِ گناهانِ اکثریتِ قربانی شوند. در ایران نیز اقلیت‌ها نقش شیطانِ رجیم (=رانده‌شده، سنگ‌سار شده، نفرین شده) را بر گرده‌ی خود بس سنگین یافته‌اند و هر یک به گونه‌ای قربانی شده‌اند اما اقلیت بهائی بیش‌ترین عذاب و عُسرت را تا کنون تحمل کرده است و هنوز هم می‌کند^۱ و همین قیدِ «هنوز» من را وامی‌دارد تا بخشی از این دروغ‌ها یا افسانه‌هایِ به پیش‌داوری بدل شده را بر ملا کنم؛ با این امید که از

۱- این بدیهی است که من گمان نمی‌کنم اقلیت‌های دیگر در جامعه‌ی ایران به حقوق خود دست یافته‌اند یا آزار نمی‌بینند اما شدت آزار بهائیان و محرومیت‌هایی که بر آنان روا می‌دارند سبب می‌شود که وضع بهائیان را چونان وضعی نمادین از اوضاع اقلیت‌ها در کانون بحث و توجه قرار دهیم. در واقع وقتی از اقلیت بهائی صحبت می‌کنم به طور ضمنی اقلیت‌های دیگر را نیز مد نظر دارم؛ یعنی چون صد آمد، نود هم پیش ماست.

طریق این آگاهی بخشی اجتماعی، ناروایی و نارواگری نسبت به اقلیت‌ها در جامعه‌ی ایرانی رو به کاستی و نیستی بگذارد.

روحانیون شیعه در برابر جنبش بهائی از همان روزهای نخست واکنشی هیستریک نشان دادند و تا توانستند برای شتم و هدم آن افسانه‌های بی‌اساس ساختند (و این کار را هم چنان ادامه می‌دهند) و این تنها یک دلیل بنیادی دارد: درک و دریافت اجتماعی آموزه‌های این جنبش الاهیاتی به استیلائی تاریخی روحانیون بدون خشونت و خون‌ریزی یک‌بار برای همیشه خاتمه خواهد داد و شاکله‌ی طبقاتی آنان را درهم خواهد کوبید؛ استیلائی روحانیونی که در همه‌ی اعصار مخل و مزاحم توسعه‌ی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ایران بوده‌اند و هر جنبش مترقی و رهایی‌بخش در جامعه‌ی ایران را به دسیسه‌ی استعمارگران تقلیل داده‌اند تا به استعمار و استحمار تاریخی خود ادامه دهند.

روحانیون شیعی برای آلودن و نابودن آموزه‌های بهائی انگیزه‌ای بسیار قدرت‌مند دارند؛ انگیزه‌ای که خاستگاه روان‌شناختی آن وحشتی مهارناپذیر و نهان‌ناشدنی است: وحشت از دست دادن اعتبار و احترام و امنیت و آسودگی و گنجی بادآورد؛ و این همانا بُن‌رانه‌ی این دشمنی هیستریک و بی‌پایان است؛ دشمنی لجوجانه‌ای که خود را در تولید پیوسته و گسترده‌ی گفتارها و نوشتارهایی آشکار می‌کند که از اساس فاقد ارزش‌های ادبی یا علمی‌اند. آری! آنان به غریزه دریافتی‌اند: آن که ساز مقدس را به کلام خود می‌شکنند، ساز اقدس (=مقدس‌تر) را خواهد نواخت! - و آیا این خود بسنده نیست تا آنان را از سرِ رشک به دُوار و دروغ دراندازد؟

روحانیون شیعی دروغ‌زنان و افسانه‌سرایان ماهری‌اند اما یک مطالعه‌ی مستقل و بدون پیش‌داوری می‌تواند همه‌ی آن افسانه‌ها یا دروغ‌های شاخ‌دار و

بی‌شاخ آنان را سترون کند. بادا که در جامعه‌ی ایران چنان شود که دیگر هیچ‌کس برای بقای فردی و اجتماعی و سیاسی خود به بهتان‌سازی و افسانه‌پردازی و دروغ‌زنی نیاز نداشته باشد.

اینک بررسی سه افسانه یا دروغ یا بهتان که روحانیون شیعی با یاری نوچگان خود علیه اقلیت بهائی ساخته و پرداخته‌اند:

افسانه‌ی اسرائیل - این بهتان ادعا می‌کند که استقرار عالی‌ترین نهاد بهائی «بیت‌العدل اعظم» در اسرائیل نشانه‌ی وابستگی آنان به دولت اسرائیل است. اما حقیقت چیست؟

پس از اعدام باب و مسائل پس از آن زندگی بهاء‌الله - بنیادگذار دین بهائی - یا در زندان گذشت یا در تبعید؛ و همین تبعیدهای پی‌درپی سبب شد تا سرانجام از ایران به رغم میل‌اش بسیار دور افتد.

با درخواست مصرانه و مؤکد دولت ایران دولت عثمانی بهاء‌الله را در سال ۱۸۶۳ از بغداد به استانبول و سپس به ادرنه و از آن‌جا به عکا - که در آن زمان بخشی از امپراتوری عثمانی بود - تبعید کرد و این یک تبعید ساده نبود: بهاء‌الله و همراهان‌اش برای دو سال در قلعه‌ای زندانی بودند اما پس از رهایی از قلعه نیز اجازه‌ی ترک عکا را نداشتند.

بهاء‌الله پس از چهل سال زندگی در تبعید در سال ۱۸۹۲ م در عکا درگذشت و در همه‌ی این روزگار دشوار پسرش عبدالبهاء او را همراهی می‌کرد. در این زمان نه هنوز کشوری به نام فلسطین وجود داشت و نه کشوری به نام اسرائیل. این منطقه تکه‌ای از شام یا شامات^۱ بود که بخشی از سرزمین‌های

۱- دربرگیرنده‌ی کشورهای امروزی سوریه، اردن، لبنان، فلسطین «قبرس» بخش‌هایی از جنوب ترکیه و شرق مصر.

امپراتوری عثمانی به شمار می‌رفت. تازه در اواخر زندگی عبدالبهاء پسر بهاء‌الله بود که پس از فروپاشی امپراتوری اسلامی عثمانی کشور فلسطین - تحت قیمومت انگلستان - پدید آمد و حدود بیست و هفت سال بعد از مرگ عبدالبهاء (در سال ۱۹۲۱م) کشور اسرائیل در سال ۱۹۴۸م بنیاد گذاشته شد.

از نظر تاریخی آن‌چه بسیار واضح است، این است: هیچ مقارنه و ملازمه‌ی تاریخی در میان پدیدآیی بهائیت و هستی‌یابی کشور فلسطین و اسرائیل وجود ندارد و هر دو این کشور - دولت‌ها بسیار بعدتر از شکل‌گیری دیانت و جامعه‌ی بهائی پدید آمدند. بنابراین، این تنها یک ابزار تبلیغی بسیار ناروا و نادرست علیه اقلیت بهائی است که آن را پدیده‌ای اسرائیلی معرفی می‌کنند.

اگر امروزه «بیت‌العدل اعظم» در حیفاست از آن روست که شورای بین‌المللی تصمیم‌گیری جامعه‌ی بهائی پس از مرگ شوقی افندی نوه‌ی دخترِ عبدالبهاء - که فرزندی نداشت - باید به امور دینی و اداری بهائیان جهان می‌پرداخت. بیت‌العدل اعظم را بهاء‌الله پیش‌تر در زمان حیات خود برای جامعه‌ی بهائی پیش‌بینی و طرح کرده بود تا به مثابه یک شورا برای امور نوین قوانین یا احکامی را بنا بر مقتضیات زمان وضع کند: «... چون که هر روز را امری و هر حین را حکمی مقتضی، لذا امور بوزرای بیت عدل راجع تا آن‌چه را مصلحت وقت دانند معمول دارند».^۱

با همه‌ی این، سبب توجه و علاقه‌ی بهائیان به حیفا و نیز عکا تنها بدین سبب نیست، بل به دلایل عاطفی و علقه‌های مذهبی آنان به سه شخصیت کلیدی دین بهائی است که در حیفا و عکا دفن شده‌اند:

الف. بعد از اعدام علی محمد باب - چهره‌ی پیشگام در شکل‌گیری

۱- برگرفته از لوح اشراقات بهاء‌الله.

جامعه‌ی جدید بهائی و از قدسین این دیانت - پیکر او را از ترس حکومت و روحانیون و ایرانیان گوش به فرمان روحانیون، نمی‌توانستند دفن کنند و حدود پنجاه سال آن را در مکان‌های مختلف نهان داشتند تا آن که سرانجام بقایای پیکر او را از ایران خارج کردند و در حیفا، دامنه‌ی کوه گرمیل^۱ به خاک سپردند.^۲ در آن زمان عبدالبهاء در حیفا سکونت داشت و پس از درگذشت‌اش پیکر او نیز در یکی از اتاق‌های آرمگاه باب که بهائیان آن را «مقام اعلی» می‌نامند، در مقام یک قدیس بهائی، به خاک سپرده شد.

ب. پس از درگذشت بهاء‌الله، پیکر او در همان شهری که می‌زیست، یعنی عکا به خاک سپرده شد و از آن پس آرمگاه او «روضه‌ی مبارکه» نامیده می‌شود که مقدس‌ترین مکان برای بهائیان و نیز قبله‌ی آنان است.

افسانه‌ی انگلستان - این افترا برآیند این استدلال است که چون انگلستان به عبدالبهاء فرزند بهاء‌الله لقب سر (Sir) داده، پس لابد بهائیت یک برساخته‌ی انگلیسی^۳ است؛ اما حقیقت چیست؟

در سال‌های جنگ جهانی اول، عبدالبهاء با بهره‌گرفتن از مزارع بهائی در

۱- کوه گرمیل در زبان عبری هار هاکرمیل (הַר הַגְּרִמִּיל) به معنای تاکستان خداوند است. برخی از شهرهای مهم اسرائیل در دامنه‌ی این کوه با دقت‌تر: رشته کوه واقع شده‌اند.

۲- با همه‌ی این قضایا، اهل بیان یعنی بابیان به بهاء‌الله نگروده، معتقدند که مزار باب در امامزاده معصوم تهران است و آن را زیارت‌گاه خود می‌دانند.

۳- گویا این کج‌خیالی چنان در ذهن ایرانیان جا گرفته بود که حتا مورخی چون فریدون آدمیت نیز بدون هیچ پشتوانه‌ی تاریخی محکمی در کتاب امیر کبیر و ایران (چاپ ۱۳۲۳ش) مدعی شده بود که ملاحسین بشرویه، نخستین پیرو باب عامل انگلیس بوده است که سپس به اشتباه خود پی برد و در چاپ بعدی این اشتباه و دقیق‌تر، این اتهام لپی خود را حذف کرد. این اشتباه حقیقتی را هم آشکار کرد: مورخان ایرانی معاصر چندان که باید هنوز معاصر نشده‌اند، زیرا افراد و حوادث دگرگون‌ساز اجتماعی و تاریخی را چونان پدیده‌هایی نمی‌نگرند که تولیدکنندگان آن‌ها نه اراده‌ی توطئه‌آمیز که یک زندگی اجتماعی یا یک نیروی جمعی است.

دره‌ی اردن این منطقه را از بلای قحطی نجات داد. پس از پایان جنگ جهانی اول که قیمومت انگلستان بر فلسطین یعنی بخشی از سرزمین‌های امپراتوری عثمانی آغاز شد، دولت انگلستان به عبدالبهاء به دلیل تلاش‌های انسان‌دوستانه‌اش در طول جنگ جهانی اول لقب سر را اعطا کرد و این زمانی رخ داد که بهائیت به مثابه یک دین بین‌المللی جایگاه خود را پیدا کرده بود. به ویژه آن که عبدالبهاء پس از اضمحلال دولت عثمانی آزادی خود را به دست آورد و توانست به رغم کهرولت در سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ م به مصر، اروپا و آمریکا سفر کند و با سخنرانی‌های خود در مجامع مختلف آموزه‌های دین بهائی را در مقام «پیامبر ایرانی صلح» با دیگران هم در میان بگذارد.

افسانه‌ی روسیه - یکی دیگر از تلاش‌ها برای بدنام کردن اقلیت بهائی در ایران در دهه‌ی ۱۹۳۰ م اتفاق افتاد. در آن زمان ناگهان سر و کله‌ی کتابی به نام اعترافات دالگورکی در بازار ایران پیدا شد: اعترافات سفیر روسیه در سال‌های حکومت محمدشاه و سال‌های نخست حکومت ناصرالدین شاه قاجار.

این کتاب که با عناوین دیگری مانند یادداشت‌های کینیناز دالقوروکی و گزارش کینیناز دالقورکی هم سپس منتشر شدند، گزارشی است که بیش‌ترین شباهت را به افتراها و بهتان‌ها و دروغ‌پردازی‌های روزنامه‌ی کیهان دارد. در این کتاب نه چندان مفصل، فردی به نام دالگورکی با نقل یک داستان خیالی ادعا می‌کند او که زبان فارسی را پیش‌تر آموخته بوده است، با آموختن زبان عربی و تلمذ در نزد علمای شیعی در هیأت یک روحانی به نام شیخ عیسی لنکرانی زمینه‌ی پدیدآیی جنبش بابی و دین بهائی را با طرح و نقشه‌ی قبلی برای ایجاد تفرقه در میان ایرانیان مسلمان فراهم کرده است.

در این داستان ولنگار از نگر سبک و محتوا از نام دیمیتری ایوانوویچ

دالگوروکف^۱ دیپلمات و سناتور روس که در سال ۱۸۴۵ به عنوان وزیر مختار به ایران آمد بهره گرفته شده است. این دیپلمات روس بنابر گزارش‌های منابع بهائی (برای نمونه در کتاب قرنِ بدیع^۲) برای آزادسازی بهاءالله - که در آن زمان به عنوان یک بابی به نام میرزا حسینعلی زندانی شده بود^۳ - تلاش فراوان کرد و همین موضوع بعدها برای تخیل نویسنده یا نویسندگان یادداشت‌های دالگوروکف ماده‌ی دل‌نوشی و دل‌خوشی شد. گویی آن‌ها فراموش کرده بودند که در جامعه‌ی بی‌قانونی چون ایران دست به دامان سفارت‌خانه‌ها و امام‌زاده‌ها شدن و بست‌نشستن در آن‌ها برای نجات جان خود یا برای رساندن صدای اعتراض خود عملی عادی بوده است؛ چنان که امیرکبیر هم دستِ آخر وقتی تلاش‌ها و عریضه‌های‌اش برای اثبات بی‌گناهی بی‌پاسخ ماندند، از سرِ ناپجاری دستِ یاری به سفارت انگلستان^۴ و روسیه دراز کرد و در این میان حتا

1. Dimitri Ivanovich Dolgorukov

۲- اصل این کتاب را به زبان انگلیسی (God Passes By) شوقی افندی (جانشین عبدالبهاء) نوشته که در سال ۱۹۴۴ در آمریکا منتشر شد و سپس نصرالله مودت آن را به فارسی ترجمه کرد. در این کتاب چهار جلدی تاریخ بهائی به گونه‌ای نوین گزارش شده است. در این کتاب چنین آمده است: «...وساطت و دخالت پرنس دالگوروکف سفیر روس در ایران که به جمیع وسایل حضرت بهاءالله بکوشید و در اثبات بی‌گناهی آن مظلوم آفاق سعی مشکور مبذول داشت.»

۳- اشاره به زمانی است که بهاءالله بعد از ترور نافرجم ناصرالدین شاه به همراه بابیان شناخته شده‌ی دیگر به اتهام دست داشتن در این حادثه دستگیر و زندانی می‌شود که پس از چهار ماه با پیگیری‌های میرزا آقاخان صدر اعظم و خویشاوندان‌اش به ویژه شوهر خواهرش (مجید آهی) که به عنوان منشی سفارت روسیه کار می‌کرد، آزاد می‌شود. در واقع پیگیری سفیر روسیه بخشی از پیگیری‌های شوهر خواهر بهاءالله بوده است. البته یکی از دلایل مهم دیگری که به آزادی بهاءالله از زندان کمک کرد این بود که یکی از بابیان (که ادعای نیابت باب را داشت) به نام ملا شیخ‌علی ترشیزی (نامور به عظیم) پس از دستگیری مسئولیت این ترور نافرجم را پذیرفت و حتا هم‌دستان خود را معرفی کرد که همگی به گونه‌ای هولناک کشته شدند.

۴- عباس امانت در کتاب قبله‌ی عالم: ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران ۱۳۸۴، ص ۲۲۸-۲۲۹ نامه‌ی امیرکبیر به وزیر مختار وقت انگلستان را ←

سفارت روسیه برای نجات او مداخله کرد اما او نه یک بای ساده به نام میرزا حسینعلی، که صدر اعظم معزول شده‌ی ایران بود: نخجیر بزرگی که رهایی‌اش از دستِ دراز جبار کوتاه‌آستین قاجار به این سادگی‌ها نبود.

در واقع در این سَمَر بی‌ثمر شیعی هر حادثه‌ای در زندگی افراد به مثابه بخشی از طرح و نقشه‌ی از پیش تعیین شده‌ی آقای دالگورکی تصویر شده است. گویی این مرد روس همان «قادر مطلق» است که به روی زمین آمده و می‌گوید: بشو! - و آن‌گاه می‌شود هر آن‌چه او اراده کرده است: وه! که چه افسان بی‌افسونی!

آن ذهنی که این کتاب را جعل کرده است^۱، مشکل‌اش فقط این نیست که

→ بدین شرح آورده است: «آن جناب اغلب گفته‌اند که از جانب دولت انگلیس خاصه دستور دارند ضعفا و ستم‌دیدگان را معاضدت فرمایند. من امروزه در ایران احدی را نمی‌شناسم که از خود من ستم‌دیدتر و بی‌کس‌تر باشد. این مختصر را در دم آخر) پیش از عزیمت به تبعید کاشان (به شما می‌نویسم. من بدون هیچ تقصیری نه فقط از مقام و منصب خود معزول بلکه ساعت به ساعت در معرض مخاطرات تازه می‌باشم. افراد ذی‌نفع که دور شاه حلقه زده‌اند به این اکتفا ندارند که غضب همایونی تنها شامل حال من شود، بلکه اولیای دربار را چنان بر ضد من برانگیخته‌اند که دیگر امیدی به جان خود و عائله و برادرم ندارم. علی‌هذا من و خویشان و برادرم خود را به دامن حمایت دولت بریتانیا می‌اندازیم. اطمینان دارم که آن جناب به معاضدت اقدام می‌کنند و طبق قواعد انسانیت و شرافت به طرزی شایسته تاج و تخت بریتانیای کبیر و شأن ملت انگلیس در حق من و خانواده و برادرم عمل خواهید فرمود. فقدان هرگونه تقصیر این جانب از یادداشت رسمی وزیر امور خارجه [بریتانیا] به وزیر خارجه این دربار مشهود است. دیگر توان (یا مجال) نوشتن ندارم». - اصل این نامه بنابر گزارش عباس امانت در همان کتاب سند شماره‌ی F.O. 60/164 در آرشیو ملی بریتانیا است.

۱- یکی دیگر از نشانه‌های مهارناشده‌ای که مجعول بودن کتاب را آشکار می‌کند، احساسات ناخودآگاه شیعی نویسنده یا نویسندگان این کتاب است تا آن‌جا که در موقع مطالعه‌ی این کتاب خواننده‌ی هوشمند با چنین پرسشی در ذهن خود رو به رو می‌شود: وزیرمختار روس که به اعتراف خود تظاهر به مسلمانی می‌کند، چرا باید در یادداشت‌ها و اعترافات‌اش مانند یک شیعه‌ی افراطی جاندارانه از حوادث تاریخی اسلام یاد کند؟ - آیا این همان لمح‌های نیست که نویسنده یا نویسندگان این کتاب خود و اهداف‌شان را فاش می‌کنند؟

از فرط بلاهت و نادانی به هذیان‌گویی روی می‌آورد تا به زعم خود یک‌پارچگی ایران را به اتکا به نیروی وحدت‌بخش اسلام و نژاد آریایی حفظ کند، بنابراین برای پذیرایی از مخاطب خود معجون مهوعی از شیعی‌گری و ایران‌پرستی برمی‌آورد، بل مشکل بزرگ‌ترش این است که جاهلانه تیشه به ریشه‌ی آن نهال نورسته‌ای می‌زند که قرار است فرهنگ ایرانی را با اتکا بر نیروهای عقلی و عاطفی خود از این ایستایی به درآورد و تکثر و تکثرگرایی را جایگزین آن وحدت استبدادی و سرکوب‌گری کند که تاکنون بزرگ‌ترین عامل فروبستگی و در خودفرماندگی‌اش بوده است.

برسازنده یا برسازندگان این نقلِ عقل‌گریز و آن قصه که برآورده‌اند یک‌سر نقضِ غرض‌اند: آن‌ها جهالت آن ایرانیانی را بازمی‌تابند که با ادعای میهن‌پرستی، مانع فزونی و فراخی ایران و رهایی آن از تنگناهای تاریخی و اجتماعی می‌شوند چراکه به هویتی ایستا و غایی و نهایی ایمان دارند، و سیالیت و تمایز و تفاوت را چونان چنددستگی و پراکندگی و از این‌رو خیانت درمی‌نگرند در همان حالی که یک زندگی سیاسی و اجتماعی انسانی‌تر و برتر نه بر بُن هم‌سانی و یک‌سانی، که بر بُن سوداها و صداها و متضاد و ناهمسان محقق می‌شود.

موضوع روشن است: این نشانه‌ی توسعه و تشخیص فردی و اجتماعی است که اختلافِ نظر و اختلافِ عقیده نه عامل نفاق و دشمنی و چندپارگی، که عامل رشد، شکوفایی، آفرینش‌گری و حتا دوستی دریافته می‌شود. هم‌چنان که تأکید بر وحدت و یک‌پارچگی با بیرون راندن نیروهای متفاوت و متمایز و دگرگون و ناهم‌سان نشان‌دهنده‌ی یک ذهن پس‌مانده و بیش از همه، یک ذهن قبیله‌نگر است؛ ذهنی که دیگران متفاوت و دگرساز را چونان ایل‌ها و قبیله‌هایی می‌نگرد که باید به آن‌ها حمله آورد و غارت‌شان کند، پیش

از آن که آن‌ها به او حمله آورند و غارت‌اش کنند.

باری، بهتان‌ها فراوان‌اند اما این سه نمونه از عادی‌شده‌ترین بهتان‌هایی است که در جامعه‌ی ایرانی به یک گروه شاخص اجتماعی بسته شده‌اند و بی‌وقفه تکرار می‌شوند. در این میان آنچه دهشتناک است این نیست که انسان‌هایی با دردها و زخم‌های این بهتان‌ها و توهین‌ها باید زندگی کنند و آسیب ببینند، بل آن است که جامعه‌ی ایرانی از نیروی خلاق این اقلیت یا اقلیت‌های دیگر به مثابه پاره‌ای از پیکر خود و نیروی نهفته‌ی خود محروم می‌ماند؛ تنها برای آن که یک گروه و طبقه‌ی اجتماعی نگران از دست دادن جایگاه طبقاتی و اجتماعی خویش است: گروه یا طبقه‌ای که با اندکی تأمل در کنه امور می‌توانست به روشنی دریابد، در یک موقعیت اجتماعی تازه - که با نیروهای نوحاسته‌ی اقلیت ساخته می‌شود - تشخیصی دیگرگون و چه بسا واقعی‌تر و انسانی‌تر از آن منزلت قدیمی در انتظار آن است؛ یعنی می‌تواند آن اعتبار و احترام و امتیاز پیشین اجتماعی خود را در نقش‌های نوتر و سودمندتر اجتماعی باز یابد بی‌آن که ناگزیر باشد در آن ردها و قبا‌های دست‌وپاگیر خود را ببوشاند و ناسودمندی اجتماعی و اقتصادی خود را به هزار تمهید و ترفند سودمند بنماید.

سخن کوتاه: چون نیک بنگریم، این اقلیت نیست که در نهایت با این بهتان‌ها و افتراها پس‌رانده می‌شود و از توسعه باز می‌ماند، بل این جامعه‌ی ایرانی است که از تحقق نهایی ارزش‌های نوین و نهفته‌ی خود بازداشته می‌شود: ارزش‌هایی که برآیند قرن‌ها آروین و اروند زیسته‌شده‌ی انسان‌ها در فلات ایران‌اند و خود را در هیأت آگاهی‌های فردی و بیداری‌های اجتماعی آشکار می‌کنند؛ آگاهی‌ها و بیداری‌هایی که در جوف و جامه‌ی تکانه‌های افراد تکین و جنبش‌های اجتماعی اقلیت رای‌ها و راه‌های یک زندگی شایاتر و

شایسته‌تر را نشان می‌دهند، با این امید که روزی به آستانه‌ی زندگی اکثریت
گام بگذارند.

آرمان و الگوی خشونت‌پرهیزی در جامعه‌ی ایرانی

بار یک دارید و برگ یک شاخسار بعالم انسانی مهربانی کنید و بنوع بشر مهر پرور گردید بیگانگانرا مانند آشنا معامله نمائید و اغیار را بمثابه یار نوازش فرمائید دشمن را دوست بینید و اهرمن را ملائکه شمارید جفاکار را مانند وفادار بنهایت محبت رفتار کنید و گرگان خونخوار را مانند غزالان ختن و ختا مشک معطر بمشام رسانید خائفان را ملجأ و پناه گردید و مضطربان را سب راحت دل و جان بی‌نویان را نوا بخشید و فقیران را کنز غنا شوید دردمندان را درمان گردید و مریضانرا طیب و پرستار بصلح و سلام خدمت نمائید و دوستی و راستی و حق پرستی و آشتی در جهان نیستی تأسیس نمائید.

(مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۱۶۰)

...اگر ستمکاری دست تطاول بگشاید و مانند گرگ تیز چنگ هجوم نماید احتیای الهی مانند اغنام تسلیم شوند ابداً مقاومت نمایند بلکه تیغ و شمشیر را بشهد و شیر مقابله نمایند زخم بجگرگاه خورند، دست قاتل را بیوسند...
(مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۱۲۴)

مسئله‌ی خشونت‌پرهیزی

عدم خشونت یا خشونت‌پرهیزی به شور انسانی شگرفی محتاج است؛ به نیروی سرشاری که به خود وفادار و مؤمن باشد چراکه به کار بستن چنین نیرویی در

برابرِ خشونت باید از نیرویِ خودِ خشونت غنی‌تر و قوی‌تر و چه‌بسا فعال‌تر باشد و آزاد کردنِ چنین نیرویی بی‌تردید بسیار دشوارتر از فعال کردنِ نیرویِ خشونت‌ورزی در انسان است زیرا این نیرو باید در دو جبهه‌ی مختلف در برابرِ خشونت مقاومت کند: از یک سو او نباید مقهور و تسلیم نیرویِ خشونت‌ی بشود که بر او اعمال می‌شود چندان که به انفعال بگراید و از سوی دیگر، آن گرایشی را در خود مهار کند که از رویارویی با یک نیرویِ خشن بیرونی از وضع نهفته و خواب‌آلود برخاسته و آماده‌ی تهاجم شده است.

این مسئله‌ی بسیار بنیادی را نباید از ذهن دور کرد که مقاومت در برابرِ خشونت باید از سنخِ خود همان نیرویِ خشونت باشد و همین هم‌سنخی آن را به موضوعی اجتماعی و فرهنگی و چه‌بسا بومی بدل می‌کند. به زبان دیگر، مقاومت در برابرِ خشونت بنا بر سرشتی که دارد باید از زمینه‌ی تاریخی و اجتماعیِ همان نیروهایی تولید شود که نیرویِ خشونت را تولید می‌کنند؛ آن‌گونه که نیرویِ تحمیق و آگاهی از یک بستر اجتماعی مشخص برمی‌آیند. در این زمینه گاندی شایسته‌ترین نمونه است: او در مخالفت با انگلیسی‌ها به قوانین خود انگلستان رجوع می‌کرد اما روش مبارزه‌یِ خشونت‌پرهیز خود را بر اساس مفاهیم اعتقادی و دینی هندیان بنیاد کرده بود و این ثمره‌یِ درک و شناخت عمیق او از مبارزه‌ای بود که آن را در پیش گرفته بود: مبارزه‌ای عاری از خون و خشونت.

روش‌هایِ خشونت‌پرهیزی باید با منطق فرهنگی و اجتماعیِ نیروهایِ خشونت‌گریز سازگار باشند و آن‌ها را به گونه‌ای روان‌شناختی مجاب کنند. از همین رو، روش‌هایِ خشونت‌پرهیز اگرچه می‌توانند برایِ دیگر فرهنگ‌ها و جوامع الهام‌بخش باشند اما از نظر اجرایی تقلیدناپذیرند. از همین روست که می‌گوییم نیرویِ عدمِ خشونت باید نه تنها با برآمدگاهِ نیرویِ خشونت

خویشاوندی تاریخی و فرهنگی داشته باشد که در جزمیت و قطعیت نیز از مرزهای آن فراتر رود چراکه نیروی اندیشه (چونان خلاف‌آمدِ نیروی ایمان و در مقامِ نیروی تردید) به تنهایی نمی‌تواند آن دیوارِ روحیِ ستبری را برآورد که در برابرِ خشونت یارایِ مقاومت داشته باشد.

نیروی اندیشه، نیروی انفرادی است و شاید بتواند در یک اندیش‌ورزی یا فیلسوف به نیروی برای مهار خشونت بدل شود اما وقتی پای پرهیز از خشونت در یک جامعه به میان می‌آید دیگر به قدرت تفکر چندان اعتماد نمی‌توان کرد زیرا نیروی تفکر بنابر منطقی که دارد یا به گونه‌ای نامرئی و نامحسوس با تن دادن به گونه‌ای مصالحه‌ی نانوشته به خدمتِ خشونت‌گران درخواهد آمد، یا از آن‌ها به کلی فاصله خواهد گرفت یعنی نه در خشونت‌گری سهمی تقبل خواهد کرد و نه در برابر آن دست به مقاومت خواهد گشود زیرا چنان‌که اشاره شد از تاب و توان‌اش برون است.

واقعیت این است که حتا در مدرن‌ترین جوامع انسانی هم گرایش به مقولات و مفاهیم ایمانی شدیدتر از مفاهیم فلسفی و اندیشگانی است و قاطبه‌ی مردم نه فیلسوف‌اند و نه در آن اندازه حکیم و خردمند که با اتکا به نیروی سنجش و تفکر مانع خشونت‌ورزی شوند. از دید من، حتا در نزد برخی از اندیش‌ورزان نیز این گونه‌ای نیروی ایمان است که آن‌ها را از گرایش به خشونت بازمی‌دارد یا این نیروی اعتقاد و ایمان در نزد برخی از فیلسوفان است که آن‌ها را با خشونت‌گران و خشونت‌گرایان همسو می‌کند. برای مثال اعتقاد یا ایمان به نژادگی یا برگزیدگی یک قوم یا یک ملت یا یک امت.

اگر ایمان داشتن برآیند گونه‌ای احساس کردن باشد، به نظر می‌رسد که اندیشیدن در این میان چیزی نیست مگر به انقیاد ایمان درآمدن، و توجیه عقلی و کلامی ایمان در مقام آن چیزی که آدمی احساس می‌کند و به آن

یقین دارد چراکه برخلاف کوچیتوی دکارتی انسان نخست فکر نمی‌کند تا نتیجه بگیرد که هست، بلکه نخست گونه‌ای هستن را احساس می‌کند و سپس آن را می‌اندیشد یا به آن اندیشه می‌کند تا آن‌جا که می‌تواند به این هستن یا به این احساس کردن یا ایمان داشتن که می‌گوید «من هستم» تردید کند و بدین‌وسیله آن را از حرکت و از عمل کردن بازدارد؛ یا دقیق‌تر: اگرچه این اندیشیدن هستی را نمی‌تواند انکار کند اما با تعبیر آن به نیستی یا توهم می‌تواند آن را از سریر یقین یا جزمیت یا اعتقاد یا ایمان به زیر کشد.

جذابیت مسئله این جاست: به همان اندازه که برای اعمالِ خشونت تعطیلی تفکر و به کار بستن عقل ضروری است برای افزودن نیروی مقاومت در برابر خشونت نیز باید عقل از کار بیفتد (یا دست‌کم کم‌کار شود) و ایمان به جای آن عمل کند چراکه نیروی تفکر به تنهایی قدرت افناع کردن‌اش آن قدر نیست که بتواند مانع خشونت بشود، مگر آن که نیروی ایمان را به همراهی خود فراخواند.

داستان از این قرار است: برای رفع و دفع خشونت باید به همان نیروی تعصب و جزمیت آیینی یا دینی‌ای رجوع کرد که این تجربه و توان تاریخی و فرهنگی را دارد تا نیروی خشونت را به بالاترین آستانه‌اش برکشد؛ و این یعنی آن‌که برای تولید پادزهر باید از خود زهر بهره گرفت.

یک‌بار دیگر: برای فعال کردن نیرو و رانه‌ای خشونت‌پرهیزی باید نیروی تفکر را کم‌تر امکان‌جولان داد و بیش از آن نیروهای فراعقلی و چه‌بسا دینی و غریزی را فراخواند؛ همان نیروهایی را که چندان به سنجش و محاسبه تن در نمی‌دهند و عشق‌ورزیدن را بر اندیشیدن ترجیح می‌دهند و تنها چنین نیروی‌هایی می‌توانند در برابر آن هجوم دردناک و خشونت‌عریان مقاومت کنند چونان مقاومت مؤمنینِ نخستینی که استقرار تاریخی یک دین را امکان‌پذیر

می‌کنند.

آیا این که همه‌ی مبارزان عدم خشونت و خشونت‌پرهیزی در جهان از نیروی ایمان، آن هم از نیروی ایمان بومی خود بهره گرفته‌اند، نباید رازی را بر ما آشکار کنند؟ - این راز را که برای دفع و نفی خشونت باید سراغ همان ماده و خمیره‌ای رفت که چونان برانگیزاننده‌ی آن عمل می‌کند؟

این بدیهی است که بدون اندیشیدن هر ایده و پدیده‌ی انسانی کیفیت خود را از دست می‌دهد اما این هم حقیقت دارد که بدون فعال شدن نیروهای ایمانی در انسان دگرگونی در اوضاع اجتماعی و فردی ناممکن خواهد بود.

مسئله این است: چگونه می‌توان از شور ایمان بهره برد و در دام خشونت نیفتاد؟ - یا می‌توان پرسش را این‌گونه طرح کرد: آیا داشتن یک ذهن گشوده رو به جهان و تنوع‌ها و کثرت‌های آن و آری گفتن به همه‌ی نمونه‌های فکری و دینی و نژادی و جنسیتی در یک نگرش دینی و مذهبی امکان‌پذیر است؟

آری امکان‌پذیر است: انسان مذهبی هم می‌تواند ذهن آزاد داشته باشد آن‌جا که همه‌ی هستی‌های متکثر و اندیشه‌های متنوع و ادیان مختلف را به یک اندازه مقدس درمی‌یابد در عوض آن که نیمی از آن‌ها را در مقام شیطان سنگ بزند و در آرزوی نابود کردن‌شان باشد. مهم همین آزاد شدن ذهن و گشودگی آن و آری گفتن به هستی‌های متکثر است. اما انسان چگونه و از کدام طریق به این لمح‌هی بزرگ دست می‌یابد؟ - از طریق دین یا فلسفه یا علم؟ - از دید من چندان مهم نیست. این‌ها هر یک در راه و روش اعتبار، یا به زبان مذهب تقدس‌یگانه‌ی خود را دارند. انسان مذهبی می‌گوید همه‌ی این اذهان و افکار و ادیان متفاوت در قلمرو احاطه‌ی خداوندی یگانه‌اند، پس مقدس‌اند و این‌گونه فردیت آن‌ها را پاس می‌دارد. انسان اندیش‌ورز هم از شجاعت به کار بستن فهم خویش بدون هدایت دیگری سخن می‌گوید: از

تحقق هستی تکین خویش.

اما چنان که گفته شد در احساس تقدسی که ایمان - یا: برعکس، در ایمانی که احساس تقدس - به انسان و جهان ارزانی می‌کند، چنان قدرتی نهفته است که صرف نظر کردن از آن به نظر چندان عقلانی نمی‌آید و برون کردن آن از مدار زندگی انسان این خطر را دارد که این احساس قدسی آمیخته به ایمان، هم‌چنان نابالغ و ناشکوف و صیقل‌نیافته باقی بماند و هم‌چنان از سوی روحانیون و اقرارشان به مثابه یک نیروی انتحاری و انفجاری به کار گرفته شود.

اما برای پیش‌گیری از این فاجعه‌ی ایمانی که حتا در قرن بیست و یکم نیز قربانی طلب می‌کند، آیا خاموش کردن چراغ ایمان که زندگی طیف عظیمی از انسان‌ها را بر روی این کره‌ی تیره‌ی خاکی روشن می‌دارد، آیا از بن امکان‌پذیر است؟ آیا عقلانی است؟ آیا ضروری است؟ - پاسخ من قاطعانه منفی است!

ما باید ضرورت‌ها را تشخیص بدهیم و در این زمینه، ضرورت این است: اذهان انسانی باید آگاه شوند تا از چنبر این خودنگری و خردنگری که اینک دچار آن‌اند، برون بجهند و جهان را از افق‌های بازتر و نهراسیده‌تری بنگرند، چندان که بدانند: تحمیل و اعمال خشونت در هر آستانه‌ای برآیند بزدلی است و پرهیختن از خشونت به رغم آختگی میل به آن، گونه‌ای شجاعت انسانی است و از این مهم‌تر، دلیر باشند در به کار بستن چنین فهمی بدون آن که به هدایت این یا آن محتاج باشند.

حرف من این است: آگاهی را باید به دریای ایمان آمیخت، اما نه برای خشکاندن این دریا، که برای زلال کردن و لایروبی کردن آن، زیرا تنها بدین‌وسیله خطر استحال‌ی احساس تقدس در شمشیر برنده و کشنده‌ی ایمان مرتفع می‌شود!

ما می‌دانیم که هر انسانی حتا روشن‌گرتترین و روشن‌نگرتترین آن‌ها نیز مگاک‌های تیره و تاری در درون خود دارد و بنابراین باید مراقب آن‌ها باشد که چه بر زبان او جاری می‌کنند، یا چه در کف دستان او می‌گذارند.

فیلسوف، شاعر، دانش‌مند یا دین‌دار بودن «احمق نبودن» انسان را تضمین نمی‌کند. حماقت بخش بنیادینی از هستی انسانی است و چه‌بسا برای تداوم زندگی او ضروری است اما این حماقت را می‌توان در قلمرو ایمان و در یک هستی شورمندانه به قدرتی دگرسان بدل کرد: به قدرتی که دیگر نمی‌خواهد با شکستن شاخ حیوانات یا با شکستن شاخه‌های درختان یا با جست‌وجوی دشمن و رقیب قدرت خود را بیازماید و از آن لذت ببرد. جست‌وجوی دشمن و رقیب برای قدرت‌آزمایی حماقتی است کهن، اما شیخ هولناک آن اینک در تازه‌ترین گونه‌ی جنگ‌ها و جهادها و رقابت‌ها چونان یک کنش اقتصادی در جهان سربرآورده و هر باره گوشه‌ای از این خاک را به خون می‌کشد.

در این بلاهت، سهم عالم و عامی چندان توفیری نمی‌کند، چراکه انسان این توان شگفت را دارد که هم‌زمان سرآمد حکیمان و سرآمد گولان باشد و این همان دلیل و چه‌بسا راز هم‌کاری نهان و آشکار عالمان و عامیان است؛ آن‌ها تخصص‌های فنی و اقتصادی متفاوتی دارند اما در یک زمینه‌ی مشترک: حماقت! - حماقتی که با نفی آن مشکلات انسانی هرگز رفع نخواهند شد. این حماقت نیروی خامی است که باید آن را تراشید و به آن شکل دیگرگونی داد و بدین‌سان خشونت و زمختی‌اش را چنان که حسانت به روحانیت دگر می‌شود، به نرمی و ملاپمت دگر کرد، بی‌آن‌که در دام خوارشماری ساحت این حماقت یا حسانت افتاد!

بگذارید با خود راست باشیم و از خود پرسیم: آیا پایکوبی بیش از جست‌وجوی دشمن به انسان شور و حال نمی‌بخشد؟ - دیدار یک دوست؟ -

ساختن یا شنیدن یک قطعه‌ی موسیقی؟ - عشق‌بازی با یک زن یا یک مرد؟ - به ویژه آیا قدرت و لذتی از این بالاتر در جهان تواند بود آن‌جا که انسان در برابر خود می‌ایستد و به خود و به خویِ ستیزه‌گرِ خود نه می‌گوید؟ - شاعری در وصفِ چنین پهلوانی دگرسانی سروده است: نفرت ورزیده‌ام / چکاچاک شمشیرها را، / که آغوشیدنِ چکاد و چامه را / خوش‌تر داشته‌ام!

تجربه‌ی گاندی

گاندی ثابت کرد که نیروها و مفاهیم دینی و ایمانی برخلاف تصور بسیاری از اندیش‌ورزان که آن را بنده‌پرور و منفعل و افیونی تصور می‌کردند، می‌توانند با تفسیرهای هوش‌مندانه به عالی‌ترین نیروهای انقلاب و دگرذیسی بدل شوند. این حقیقت را نباید از نظر دور داشت که متون فلسفی نیز بدون تفسیرهای تازه و خلاق به ادبیات حفظ و توجیه وضع موجود تقلیل خواهند یافت چنان که اغلب اندیشه‌های کلاسیک فلسفی در جهان امروز همین کارکرد را یافته‌اند و بیش از آن که با اندیشیدنِ سنخیتی داشته باشند در راستای عقل ابزارساز و مصرفی انسان به کار بسته می‌شوند. بنابراین، هم در هرم نیروی ایمان و هم در هرم نیروی تفکر باید هر از گاهی دمید و آن را از آتش شورها و شرهای انسانی برآکند.

گاندی بیش از آن که ذهن خود را در گرو مفاهیم فلسفی بگذارد، درگیر آموزه‌های دینی کرده بود و برای نمونه مسیح را بیش از هر چهره‌ی انسانی دیگری دوست می‌داشت. اما بیش از همه، به آموزه‌های دینی هندو نظر دوخته بود و از همان‌جا هم آموزه‌ی آهی‌مسا^۱ را استخراج کرد: آموزه‌ای که

۱- آهی‌مسا (Ahimsa) واژه‌ای با ریشه‌ی سانسکریت است. هی‌مسا به معنای خشونت و آزار است که با افزودن «آ» منفی می‌شود: عدم آزار و خشونت.

کشتار و آزار موجودات زنده را نهی می‌کند. این آموزه در آیین‌های جین و بودا نیز تأیید شده‌اند.

گاندی پایه‌های مبارزه‌اش با خشونت را بر پایه‌ی فرهنگ و آیین هندو بنا کرده بود اما از همه‌ی مفاهیم و آموزه‌های دینی و فلسفی دیگری که می‌توانستند در راستای مهار خشونت کارساز باشند بی‌واهمه بهره می‌گرفت و حتی از تفسیر کردن آن‌ها در راستای مقاصد اخلاقی خود هرگز ابایی نداشت چراکه او عیماً دریافته بود تنها آن‌چه که چرخه‌ی خشونت را پایدار و گردان می‌کند خود خشونت است و از این رو، تنها راه رهایی از خشونت نه دست یازیدن به خشونت، حتی در مقام دفاع، که پایان دادن به آن است و در این راه از هر گزاره یا گریزگاهی راهی می‌ساخت به آن‌جا که آزاری نباشد / کسی را با کسی کاری نباشد.

گاندی نیروهای نیم‌خفته و از پیش موجود در فرهنگ هندی را به تکان‌ها و به اشارات خود بیدار و هشیار می‌کرد تا از آن‌ها جریان اجتماعی رهایی‌بخشی را برآورد که رهایی را نه مرهون انقلابی خشونت‌بار که انقلابی بدون خون و خرابی و خشونت است. از این منظر، او هنوز هم یک پدیده‌ی انسانی ناب‌هنگام است؛ به ویژه آن که او با رفتار و گفتار خود هم‌چنان و هنوز هم تمام آن نظریه‌پردازی‌های ماکیاولیستی فلسفه‌ی سیاسی جهان غرب را در مظان تردید و چه‌بسا در مظان نادرستی قرار می‌دهد.

گاندی تنها به مقاومت در برابر خشونت بسنده نمی‌کرد چراکه او تنها آموزگار نفی نبود، بل به گونه‌ای فعال در کار آموختن این بود که خشونت با ترسیدن از دشمن، یا ترساندن دشمن از میان نمی‌رود و اصولاً آن‌چه از طریق ساز و کار ترس هستی می‌یابد کیفیت برتر انسانی یا کیفیت اخلاقی ندارد. بر همین پایه، او دوست داشتنِ حتی دشمن را به عنوان یک گزینه‌ی والاتر و

سزاوارتر پیشاروی انسان‌ها قرار می‌دهد.

گاندی از دو آموزه‌ی بنیادی دینی یا دقیق‌تر بگوییم از ترکیب دو نیروی منفی و مثبت توان تشخیص یافته‌تری از توان خشونت یا ناتوانی تسلیم و رضا برمی‌آورد: توانی که با اقتدار و با قاطعیت به زندگی در ظهور کینه‌توزانه‌اش، که چیزی نمی‌خواهد مگر تخریب و توهین و تباهی، نه می‌گوید و هم‌زمان با همان اقتدار و سماجت ظهور ایجابی و آفرینش‌گر و اخلاقی زندگی را تأیید می‌کند. او این کیمیای انسانی را با ترکیب آهیمنسا و ساتیاگراها^۱ برمی‌سازد: او از آهیمنسا پرهیز از خشونت و آزار نرساندن، و از ساتیاگراها سماجت و پافشاری بر حقیقت را به سپهر فهم و ادراک عمومی می‌کشد.

اما این همه‌ی آن کار شاق گاندی نبود: او با مبارزه و مقاومتی که طرح‌افکند آن تعبیر نیچه‌ای از بودایی‌گری را نقض می‌کرد که مدعی بود در نیروهای مذهبی شرق و چه‌بسا در مسیحیت (این بودامنشی خزیده در جان غرب) تنها گونه‌ای انفعال و وادادگی است که خود را به هیأت دین و آیین درمی‌آورد. گاندی نیروی مذهب و ایمان را از جایگاه تسلیم و وادادگی به نیروی تحول بدل کرد؛ نیرویی که نه با نیروی نفرت و کینه‌توزی که با نیروی عشق و سرشاری عمل می‌کرد: مقاومت در برابر نفرت و پس‌زدن خواست و اراده‌ی آن، و میدان دادن به اراده‌ای که برآمده‌ی عشق و شور و اشتیاق است و هم از این‌رو نه محصول واکنش، که برآیند کنش‌گری انسانی است.

این نقد که عدم خشونت گاندی خشونت را زایل نمی‌کند و تنها سمت و

۱- ساتیاگراها (Satyagraha) از ترکیب «ساتیا» به معنای حقیقت و «اگراها» به معنای پافشاری ساخته شده است. این عبارت را گاندی ابداع کرد تا فلسفه‌ی جنبش اجتماعی خود را با آن توضیح دهد. ترجمه‌ی تحت‌اللفظی ساتیاگراها پافشاری بر حقیقت است اما بیش از هر چیز به مقاومت مدنی بدون خشونت گاندی اشاره می‌کند.

سوی آن را تغییر می‌دهد به نظر درست می‌آید اما این تنها گونه‌ای درست‌نمایی است زیرا ایده‌ی بنیادی گاندی بر پایه‌ی تحمل و نه تحمیل خشونت است. ایراد چنین نقدی این است که ساز و کار تولید خشونت را نادیده می‌انگارد و به این توجه نمی‌کند که با تحمل خشونت امکان بازتولید آن از میان می‌رود اما با تحمیل آن خشونت خود را فرامی‌گسترد و به یک شرارت بی‌وقفه بدل می‌شود. بنابراین، خشونت‌پرهیزی گاندی تنها جهت خشونت را تغییر نمی‌دهد بل با همین «تغییر جهت دادن» مکانیسم و دینامسیم آپاراتوس تولید بی‌وقفه‌ی خشونت را مختل می‌کند و در نهایت آن را از کار می‌اندازد. راست این است که سوخت ماشین خشونت را تنها خود خشونت تأمین می‌کند و باید این فرایند سوخت‌رسانی را پایان داد تا چرخ فردی و اجتماعی و سیاسی خشونت از حرکت باز بایستد.

گاندی این را به درستی درک کرده بود که یک فرد نیک، تنها در یک جمع و جامعه‌ی نیک فرآوری خواهد شد و از همین رو، به جای آن که منتظر کاستن سنبه‌ی پر زور انگلیسی‌ها یا مهاراجاهای هندی شود خود دست به کار شد. اما چگونه؟ - با قدرت مُردن و نه قدرت کُشتن!

این که مدام گفته می‌شود مردم در برابر نظام‌های تا بن دندان مسلح قدرت ندارند، سخن بی‌معنایی است. انسان‌هایی که نخواهند از شأن انسانی خود فروکشاند شوند از ناتوانی خود توان و از بی‌سلاحی خود سلاح برخواهند آورد. آنان در برابر تفنگ نه به تانک که به زبان گاندی به «مقاومت روحی» نیازمند خواهند بود؛ مقاومتی که هر نیروی متجاوز را مشوش و سرانجام به تسلیم وامی‌دارد.

گاندی برای این مدعیان ناتوانی و بی‌سلاحی و تهی‌دستی ایده‌ی بهتری داشت آن‌جا که می‌گفت: برای دفاع از خود و به ویژه برای دفاع از شأن

انسانی خود نه قدرت کشتن و تهاجم، بل باید قدرتِ مُردن داشته باشیم. آری، قدرتِ مُردن! - همان قدرتی که می‌گوید: بمیریم اما خوار نگردیم!^۱ - همان قدرتی که هر توسنی را رام و هر خنجری را ناکار خواهد کرد.

در این جا مقصود از قدرتِ مُردن هرگز تسلیم شدن به مرگ و نیستی نیست، بل به زبان گاندی گونه‌ای مقاومت درونی و روحی و به زبان من، گونه‌ای قاطعیت روانی و فکری در برابر آن نیروی سرکوب‌گر و مسلح دولتی یا غیر دولتی است. نیروی مقاومت یا قاطعیتی که انسان به آن دست نمی‌یابد مگر از طریق آمادگی برای مُردن - و همین خود به تنهایی بسنده است تا جان نیروی مهاجم و نیروی کشتار را چنان تسخیر کند که شهامتِ اعمالِ خشونت و کشتار را از او بگیرد.

قدرتِ مُردن آن قاعده‌ی قبیله‌ای را بر هم می‌زند که تا کنون منبع همه‌ی جنگ‌ها و جدال‌ها و جهادها بوده است؛ قاعده‌ای بس بدوی^۲ که از دورنمایِ زیاده‌تنگ‌نظرِ «تمایز دوست-دشمن» جهان را می‌نگریست سپس تا آستانه‌ی امرِ سیاسی برکشانده شد: این ما و آن دشمنان ما! - آیا می‌خواهید دشمنی را با دشمنی از میان بردارید؟ آیا تا کنون توانسته‌اند خشونت را با خشونت از میان بردارند؟ آیا توانسته‌اند تا کنون با اتکا بر نیروی شرارت به شرارت پایان دهند؟ آیا توانسته‌اند تا کنون با دشمنی از دشمنِ دوست برآرند؟

هدف این مقاومت منفی که خود را در توانِ مُردن آشکار می‌کند نه تسلیم ذلیلانه و حقیرانه به خواست و اراده‌ی شروران و جباران و استعمارگران که

۱- اشاره به دیدگاه‌های گاندی در این نوشتار نقل به مضمون و اغلب تفسیرند و عین جملات او نیستند و از این منبع برگرفته شده‌اند: ماهانداس گاندی، همه‌ی مردم برادرند، ترجمه‌ی محمود تقضلی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۱.

چیرگی بر آن‌هاست؛ به‌ویژه هدف بنیادی چیرگی بر هراس از آن‌هاست و از این رو گاندی خود تاکید می‌کرد: بی‌تردید من معتقدم که اگر قرار باشد به ناگزیر در میان خشونت و هراس یکی را برگزینم، من خشونت را برخواهم گزید، زیرا این بهتر از آن است که انسان برای دفاع از شرف و شأن و آزادی و کرامت خود دست به اسلحه ببرد تا این که تماشاچی باقی بماند و به ننگ تماشاچی بودن تن در دهد. او جهت را مشخص می‌کند: قرار نیست تماشاچی باشیم و به آن اکثریت خاموشی بپیوندیم که خود را با هر وضعیت تحمیلی منطبق می‌کنند: پس اگر توان روحی مُردن ندارید و اگر توان مقاومت منفی را ندارید، همان بهتر که در برابر تحقیر/تحمیل / تحمیق‌کنندگان اسلحه به دست بگیرید.

پرسشی در برابر جامعه‌ی ایرانی

به جز گاندی در هند، انسان‌های دیگری در جهان بوده‌اند که خواسته‌اند بدون دست‌یازی به خشونت به اهداف سیاسی و اجتماعی مد نظر خود دست یابند اما آن‌ها بنابر برآمدگاه اجتماعی‌شان راه‌ها و روش‌های متفاوتی را انتخاب کرده‌اند. مارتین لوتر کینگ در آمریکا و نلسون ماندلا در آفریقا از نمونه‌های نام‌آور دیگر این مبارزان خشونت‌پرهیز در جهان می‌اند. اما کسانی نیز بوده‌اند که در مقام آموزگاران خشونت‌پرهیزی در کاهش درد و رنج در جهان ما سهم بزرگی داشته‌اند و از این بیش‌تر، الهام‌بخش مبارزان جنبش‌های خشونت‌پرهیزی بوده‌اند: آموزگاران چون لئو تولستوی، دیوید ثورو، جان اسکین و بودا و مسیح و دیگران!

اما شاید تا کنون این پرسش برای شما هم طرح شده باشد که آیا در جامعه‌ی ایرانی کسانی برنیامده‌اند که از نیروی انسانی بدون خشونت با اتکا به فرهنگ ایرانی برای تغییر جامعه و جهان پیرامون‌اش بهره بگیرند یا در برابر

خشونت بی آن که تسلیم آن شوند یا آن را به کار گیرند، قاطعانه بایستند و مقاومت کنند آن هم در سرزمینی که در آن خشونت تا کنون عامل همه‌ی دگرگونی تاریخی و اجتماعی و سیاسی بوده است؟

همین پرسش من را به شناسایی و کشف دو تن از کم‌تر شناخته‌شده‌ترین شخصیت‌های تاریخ معاصر ایران هدایت کرد: میزرا حسینی‌علی بنیادگذار آیین بهائی و پسرش عباس افندی مفسر و اشاعه‌دهنده‌ی این آیین. این دو از آموزگاران راستین خشونت‌پرهیزی‌اند که به گونه‌ای شگفت از تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران بیرون رانده شده و سکوئی ریاکارانه پیرامون آنان را فراگرفته است.

آنان که بخش بزرگی از زندگی خود را در زندان و تبعید سپری کردند نه تنها هرگز دست به خشونت نیازبندند که به پیروان خود نیز چگونگی پرهیز از خشونت را آموختند. این پدر و پسر پس از آزادی از زندان به کنش‌گری اجتماعی خشونت‌پرهیز خود ادامه دادند و در همین راستا جامعه‌ای عاری از خشونت را طرح افکندند و چنان نمونه‌ای پیشروی انسان‌ها قرار دادند؛ انسان‌هایی که گمان می‌کنند زندگی بدون خشونت امری محال است.

خشونت کنترل شده تمهید مانده بود و گاندی ترجیح می‌داد که با تحمل خشونت و حتا با اعمال خشونت بر خود (برای نمونه: با روزه گرفتن) به آن هدف غایی‌اش که همانا خشونت‌پرهیزی بود، دست یابد.

هم‌چنین که مهم‌ترین تمایز روش‌شناسی عدم خشونت یا خشونت‌پرهیزی بهائی با آموزه‌ی بنیادی ثورو این است که در این دین / جامعه برخلاف آموزه‌ی ثورو که «نافرمانی مدنی» است، تمکین مدنی به آموزه‌ی بنیادی بدل می‌شود. آموزه‌ای که توانست و نیز می‌تواند دست‌دراز قدرت‌عریان و خشونت‌آمیزی را کوتاه کند که در هر کجای این جهان بهائیان را تعقیب می‌کرد تا به کم‌ترین

بهبانۀ نابودشان کند. آن‌ها با این تمهید تنها هستی اجتماعی خود را نجات نمی‌دهند بل ارزش‌ها و آموزه‌های عاری از خشونت خود را برای یک زندگی اجتماعی هنوز نامده آماده می‌کنند و می‌پرورند.

این تمکین مدنی یا این روش عدم خشونت را چگونه می‌توان درک کرد؟ - تمکینی که این فرصت را می‌سازد تا از هر آن چه تحمیلی است تمرد کند و از فرافز آن بجهد و به جهان جدیدی وارد شود.

بر اساس مکتوبات بهائی گزاره‌ی دقیق برای تبیین و توضیح این روش عدم خشونت همانا «عدم مداخله‌ی سیاسی» است که این دین و جامعه را چونان حرز یا تعویذی تا کنون صیانت کرده است؛ چونان دژ استواری که آن را آموزگاران بهائی از سر گونه‌ای آگاهی اجتماعی و سیاسی در برابر خشونت و خشونت‌گری بر ساختند تا چنان که گفته آمد، هم خود را محفوظ بدارند و هم آن که افراد جامعه‌ی آینده را با ارزش‌های خشونت‌پرهیز آشنا کنند و بپرورند و یا به تعبیری دقیق‌تر برای سیاست آینده آماده کنند. - اما در این میان مسئله‌ی مهم‌تر آن بود که آموزگاران بهائی با این تمهید یک‌بار برای همیشه آن روش نابودگر و تباه‌گر تقیه را به کناری نهادند: همان خودسانسوری‌ای را که به مثابه یک شگرد برای جان به در بردن در جامعه‌ی ایرانی تا به آستانه‌ی فرهنگ برکشیده شده است. آن‌ها سرانجام از پس قرن‌ها خود و عقاید و هستی اجتماعی خود را آشکار کردند و این پیروزی انسانی کوچکی برای آن جامعه‌ی نوپای ایرانی نبود.

آن‌ها بر بنیادی‌ترین عامل فساد یعنی بر دوگانه‌زیستی در جامعه‌ی ایرانی چیره آمدند و همین خودآشکارگری از دید من بزرگ‌ترین دستاورد آموزه‌ی عدم مداخله‌ی سیاسی یا تمکین مدنی بود که تقیه و پنهان‌کاری را در مقام اخلاقی فرودستانه نهی و نفی می‌کرد. تقیه و تزویری که در مقام سنجه‌ی امور چون

خدایی بر روان جمعی ایرانیان هنوز هم چندان سیطره دارد که انسانیت ایرانی را از ریخت و از اعتبار می‌اندازد.

آموزه‌ی عدم مداخله‌ی سیاسی

در جامعه‌ای که سنبه‌ی قدرت بسیار پرزور و زیاده‌خشن است و با آن از هیچ روزنه‌ای نمی‌توان گفت‌وگو کرد این بسیار خردمندانه خواهد بود اگر که در درون آن جامعه، جامعه‌ای با مناسباتی دیگرگون برآید و نه تنها پناهگاه، که خانه‌ای شود برای کسانی که نمی‌خواهند تسلیم این خشونت بی‌وقفه شوند یا در اعمال آن سهمی داشته باشند.

عدم مداخله‌ی سیاسی در نگاه نخست شاید آموزه‌ای انفعالی به نظر آید اما در عمل چنین نیست و چه‌بسا گونه‌ای کنش‌گری فعالانه‌تر و مسئولانه‌تر باشد، آن‌جا که خشونت‌گرایان با اتکا به رانه‌ی کینه‌توزی مدعی نام کنش‌گری و انقلابی‌گری می‌شوند.

آموزه‌ی عدم مداخله‌ی سیاسی، عدم مشارکت در تولید یا مصرف خشونتی است که چونان امر سیاسی خود را به جامعه و جهان تحمیل می‌کند. این آموزه یک هدف بنیادی دارد: کاستن از نیروی دولت و نیروی نظامی و انتظامی و افزودن به نیروی آموزش و فرهنگ و آفرینش‌گری. کاستن از نیروی خشونت و تقابل و ستیزه و افزودن به نیروی همگرایی و مودت و دوستی.

نباید از نظر دور داشت که مفهوم سیاست در جامعه‌ی ایرانی بیش‌ترین دلیل علاقه‌ی انسان‌ها و جریان‌های برتر اجتماعی برای گریز از سیاست بوده است.

سیاست در ایران هنوز هم گونه‌ای هراس‌افکنی و رعب‌انگیزی یا به عبارت دیگر، گونه‌ای خشونت‌ورزی یا گوشمال‌دادن است و این در عمل با این ایده‌ی برتر و توسعه‌یافته‌تر انسانی در تعارض است که سیاست را چونان راهی برای

پایان دادن به ارباب و وحشت‌آفرینی و خشونت درمی‌یابد؛ ایده‌ای که وظیفه‌ی اصلی دولت را کنترل ابزار تولید و توزیع برای سامان‌دهی خوش‌بختی جامعه یا تبدیل این خاک‌دان به جنتِ رضوان درمی‌یابد و نه برعکس، چنان که دولت یا دولت‌های ایرانی تا کنون عمل کرده‌اند: کنترل ابزار تولید و توزیع برای سامان‌دهی بدبختی جامعه‌ی ایران. - فکر سیاسی ایرانی از آن‌جایی نارسا و نابالغ است که افراد جامعه را به مثابه فرد در نظر نمی‌آورد بل آن‌ها را چونان اشیائی متحرک درمی‌یابد که باید در خدمت ارباب، امام، ولی، آقا و شاهنشاه خود باشند و این افراد را چگونه بدین کار وامی‌دارد؟ با چوب تر یا خشک؟ چندان فرقی نمی‌کند زیرا مهم فرمان‌بردن است؛ تسلیم‌شدن در برابر منویات و امیال آن کسی که در مقام قیّم بر کل افراد جامعه سلطه می‌یابد و بنا بر سنتی دراز‌عمر و درونیده آن‌ها را حتا در قرن بیست و یکم چونان مشتی صغیر می‌نگرد.

سیاست در ایران برخلاف آن تصور موهوم ایران‌شهریان، بیش از آن که در راستای استعلاّی انسانی و تشخیص‌یافتگی افراد جامعه عمل کند، در کارِ ایستاندنِ آنان در یک وضع فرودستانه‌ی دائمی است و از همین رو، این باید بسیار بدیهی باشد که تکیه‌های طبیعی یا همان فردیت‌های خودجوش و خودساخته در جامعه‌ی ایرانی به این بگرایند که از سیاست روی‌گردان شوند تا هم از مشارکت در این سرکوب دائم خود را نجات دهند و هم آن که نیروی خود را برای پروردن جان و گسترده‌ی ذهن خود و خودخواستگان احتمالی دیگر به کار آرند و بدین سان سررشته‌ی زندگی خود را به دست گیرند.

این طریقه را پیش‌تر بخش عظیمی از شاعران و صوفیان ایرانی در پیش گرفته بودند اما از پس قرن‌ها این تجربه‌ی تاریخی و فرهنگی در بهائیت به یک آموزه‌ی اندیشیده‌شده‌ی دینی و بیش از همه، به یک طرز زندگی اجتماعی

مستقل بدل شد.

برگزیدن این طرز زندگی که از مداخله و حتا اظهار نظر در امور سیاسی خود را کنار می‌کشد، برآیند این جهان‌بینی بنیادی است که سیاست را امری بدوی یا پریمیٹیو درمی‌یابد: سیاستی که وظیفه‌ی خود را رعب‌افکنی دائم و خوار و خُرد نگه‌داشتن مردم می‌داند.

چگونه می‌توان چنین سیاستی را در مقام اندیشه یا کنش سیاسی پذیرفت و در آن برای خود سهمی جست‌وجو کرد؟ – سیاستی که مدام در حال چنگ‌اندازی به قلمروهای فکری و روانی و سرزمینی دیگران است و بیش از آن که به راستی اندیشه‌ای یا سیاستی در عمل اندیشیده‌شده باشد برآیند گونه‌ای خُلق و خوی قبیله‌ای است که اینک سر از قانون یا قوانین درآورده است!

شگفت است که در این زمینه بیش‌تر ملت‌ها و دولت‌ها کمابیش رویه‌ای یک‌سان دارند یعنی در تولید و توزیع و بهره‌مندی از خشونت‌های خُرد و کلان به یک‌سان عمل می‌کنند.

عدم مداخله در سیاست چونان عدم بازتولید یک منش سیاسی بدوی و پریمیٹیو – و نیز جایگزین کردن آن با یک بساط سیاسی دیگر یا یک منش سیاسی نوین و انسانی شده. این هدف غایی نفی و نهی مداخله در سیاست در اندیشه‌ی سیاسی بهائی است. این اندیشه‌ی سیاسی نفی سیاست را در همه‌ی مکتوبات بهائی می‌توان پی‌گرفت: اندیشه‌ای که در پی نفی کنش سیاسی نیست بل با نفی و نهی کنش سیاسی جاری در جهان می‌خواهد سیاست یا نظم جهانی جدید یا سیاست هم‌گرایانه‌ای را پیش‌روی جوامع انسانی قرار دهد.^۱

۱- برای نمونه در امر و خلق (ج ۳، ص ۲۷۸) به صراحت آمده: هر نفسی را که می‌بینید در امور ←

چندان تفاوتی نمی‌کند؛ روش و نگرش این‌همان است: سیاست اروپایی تنها در اندیشه‌ی غارت دیگران است تا شهروندان خود را تأمین کند و سیاست در ایران و سیاست در جهان به اصطلاح توسعه‌نیافته تنها در اندیشه‌ی دسترسی خانواده یا گروهی مشخص به منابع قدرت و ثروت است. آن سیاست نیک‌بختی را برای جامعه‌ی خود با بدبختی طیف عظیمی از انسان‌های دیگر امکان‌پذیر می‌کند و این سیاست نیز به هزینه‌ی فلاکت اکثریت جامعه، اقلیتی را به نان و نوا می‌رساند.

بنابر نگر عبدالبهاء در رساله‌ی مدنیّه^۱ هدف دولت یا کار سیاسی این باید باشد که این خاک‌دان یا جامعه‌ی انسانی را به جنتِ رضوان یا محل زیستندگان خوش‌بخت بدل کند و بدیهی است که این دریافت کنونی از سیاست برپایی چنین جامعه یا جنتی را ناممکن می‌کند و عدم مداخله‌ی سیاسی در این آیین در بنیاد تمهیدی است برای فرارفتن از مرزهای این ناممکنی و دسترس‌پذیر

→ سیاسی صحبت می‌دارد بدانید که بهائی نیست این میزان است زیرا اساس امر بهائی الفت بین جمیع ملل و ادیان است و مکالمات سیاسی سبب تفرقه و حصول ضدیت و تعصب.

۱- این رساله را عبدالبهاء به درخواست پدرش بهاء‌الله نوشت و در سال ۱۲۵۴ شمسی (۱۲۹۲ هجری و ۱۸۷۵ میلادی) با عنوان اسرار الغیبیه لانسباب المدنیّه بدون اشاره به نام نویسنده منتشر کرد. هدف از ذکر نکردن نام نویسنده این بود که مردم و روشن‌فکران و کارگزاران سیاسی در ایران بدون پیش‌داوری‌های مذهبی آن را بخوانند و به کار گیرند.

نویسنده در این رساله، راه‌ها و رای‌های ساختن آینده‌ی ایران را پیش‌رواری مخاطبان‌اش قرار می‌دهد و بیش از همه، چهره‌ی آن ایران‌دوستی ناب‌بهائی را در این نوشته می‌تواند مشاهده کرد؛ آن ایران‌دوستی‌ای که نیروی خود را نه از دشمنی با عرب و مغول و اروپایی و آمریکایی، که از دوستی با همه‌ی مردمان جهان کسب می‌کند.

از دید من، مهم‌ترین نشانه‌ی اعتبار این رساله (و تبعاً نویسنده‌اش) این است که برخلاف ساختار ذهنی حاکم بر جامعه‌ی ایران، هرگز ردی از فرافکنی دلایل شوربختی جامعه‌ی ایرانی بر‌گرده‌ی «این و آن» در آن یافت نمی‌شود و این سطح از بلوغ فکری و غنای روانی در تاریخ ایران بی‌نظیر است.

کردنِ گونه‌ای خوش‌بختی همگانی، که آن را هرگز نباید با مصرف‌گرایی چونان تازه‌ترین نقابِ آن سیاستِ دیرینِ مبتنی بر رقابت و خشونتِ یکی گرفت. برای آن که این امر ناممکن‌نما امکان‌پذیر شود باید این سیاست یا نظم کهن را پشت سر نهاد که جهان را به روشِ بادیه‌نشینان اداره می‌کند: نظمی که خود عاملِ اصلیِ آشفتگی و آشوب در جهان انسانی است. پس بهترین کار برای پایان‌بخشیدن به این نظمِ جبارانه همانا خروج از مدار و چرخه‌ای است که آن را بازتولید می‌کند. باید با خروج از مناسباتِ چنین سیاست و نظمی که رانه و نیروی‌اش را دشمنی و جنگ و ستیز و نیرنگ و ریاکاری تأمین می‌کند، امکان بی‌اعتبار شدن و محو تاریخی و اجتماعی آن را فراهم کرد. بنابراین سرهیم نشدن در آن نه تنها سخته‌ترین که اخلاقی‌ترین گزینش نیز هست. در واقع همین که از این نظمِ زیاده‌کهنی که گرت‌برداری بلافاصله از طبیعت وحشی است خارج می‌شویم نظم بدیع یا امر نوین در مقیاسی جهانی رو به هستی‌پذیری می‌گذارد.

راست این است: امرِ سیاسی در معنای کنونی‌اش به رغم توسعه‌های اقتصادی و فنی در جهانِ توسعه‌نیافته است و حتا چنان که پیش‌تر آمد از بنیادِ «بَدوی» و گونه‌ی گسترده‌ی یک نظامِ «بَدوی» یا قبیله‌ای یا دودمانی است چراکه هنوز هم بر پایه‌ی تعیین و تشخیص مرز میانِ دوست و دشمن عمل می‌کند و از همین‌رو، بدونِ تولیدِ جنگ و نفاق و رقابت نمی‌تواند اهدافِ خود را تأمین کند. این سیاستِ سیاستی است که با هر یک از پیروزی‌های اش بخشی از زمین در قحط و غلا فرومی‌شود و انبوهی از انسان‌ها و جانورانِ دیگر کشته می‌شوند.

عدم مشارکت و مداخله‌ی سیاسی و هم‌زمان به کار بستنِ نظمِ نوین یا به زبانِ آموزگارانِ بهائی نظمِ بدیعِ آن نظمِ جایگزینی است که روزی انسان‌ها با

دریافت این که همه‌ی ما - انسان‌ها و حیوانات و گیاهان و درختان و کوه‌ها و دره‌ها و رودها - در یک کشتی یا در یک زمین نشسته‌ایم به کار گرفته خواهد شد؛ نظم یا سیاستِ دگرگونه‌ای که سرنوشتِ همه‌ی انسان‌ها را مدنظر قرار می‌دهد و از مرزهایِ ساختگیِ ملی‌گرایانه و امت‌گرایانه عبور می‌کند و این تنها راه رستگاری و رهایی جهان از این وضعیتِ خشونت‌زا و تحقیرآمیزِ کنونی است؛ وضعیتی که بی‌تردید برآیندِ تحریکِ دائمِ احساسِ بی‌گانگی و رقابت در جهانی است که تنها با احساسِ نزدیکی و دوستی سرنوشتِ آن دگرگون خواهد شد.

یک برآیند

پیش از آن که این بحث را به پایان برسانم، می‌خواهم یک‌بار دیگر به این موضوع بازگردم که پیش‌تر آن را طرح کردم: روشِ مبارزه با خشونت باید با مختصاتِ جامعه و فرهنگِ تولیدکننده‌ی خشونت خویشاوندی داشته باشد تا بتواند بر آن چیره آید. چنان که روشِ خشونت‌پرهیزیِ عدمِ مداخله‌ی سیاسی به مثابه‌گونه‌ای انفعالِ خلاق یا واگذاریِ آگاهانه و چه‌بسا داهیانه در یک ناحیه برای شدت بخشیدن به فعالیت در ناحیه‌ای دیگر با جامعه‌ی ایرانی بسیار سازگاری داشت و از پیکره‌ی همین فرهنگ و تاریخِ اجتماعی استخراج و بازسازی شد و بیش از همه، برآیند و بازآموزیِ تجربه‌ی تصوف در ایران پس از اسلام بود و حتا با اندکی پیش‌رفتن و گام زدن در گستره‌ی تاریخ ایران می‌توان به این تصویر کلی‌تر هم دست یافت که عدم مداخله‌ی سیاسی یک تمهیدِ فراگیرِ اجتماعی برای زنده‌مانی در جامعه‌ی خشونت‌بار ایران بوده است.

این تمهید اما در ذهنِ خلاقِ آموزگارانِ آموزه‌ی عدم مداخله‌ی سیاسی از تسلیم محض به سرنوشتی که به انسان تحمیل می‌شود، به تمکینی کنش‌گرانه و پیش‌برنده بدل شد: به فرصت‌سازی برای خروج از وضعیتی

فرصت‌سوز و خانمان‌برانداز و ساختنِ خانه‌ای دیگر و جامعه‌ای با ارزش‌های حیاتیِ برتر. و اینک پرسش دیگری که باید طرح شود این است: آیا می‌توان این روشِ عدمِ مداخله در امور سیاسی را که برآمده‌ی مقتضیات و ضرورت‌های جامعه‌ی ایرانی است چونان روشی عام و جهان‌شمول به کار گرفت؟

مفهومِ خشونت‌پرهیزی جهان‌شمول است و هدفی است همگانی و انسانی و چه‌بسا فراانسانی که سرانجام باید روزی تأمین شود اما در مقامِ روشِ فهم و اجرا نمی‌تواند جهان‌شمول باشد و هر کس باید مفهومِ خشونت‌پرهیزی را در مدارِ فرهنگی که آن را به کار می‌گیرد، مورد ارزیابی و تفسیر دوباره قرار دهد. به عبارت دیگر، خشونت‌پرهیزی مستلزم اراده‌ای قاطع و چه‌بسا محتاجِ ایمانی است که در روش متکثر و منبسط عمل می‌کند تا آموزه‌ی خشونت‌پرهیزی را به مثابه امر ناممکن به جهان ممکن‌ها درآورد. — عزمِ جزمی که خشونت‌پرهیزی را با انعطاف و نسبیت همقران می‌کند تا در خود محبوس و مهجور نماند.

سخن کوتاه، عدمِ مداخله در سیاست را در مقامِ آموزه‌ای عام و فراگیر می‌توان به فرهنگ‌های مختلف پیش‌نهاد داد اما در روشِ اجرا پایِ تکثر و تفاوت همیشه در میان خواهد بود. بنابراین، این آموزه را باید به زمینه‌ها و زمانه‌های مختلفِ اجتماعی و قابلیت‌های از پیش حاضرِ فرهنگ‌ها واگذار کرد تا به مثابه یک کلیت در هر اقلیمِ طبیعی و فرهنگی و سیاسیِ دگرساُنِ زبانِ تکین و فهم‌پذیر خود را بیاید و بدین‌وسيله به جزئیات و نقاب‌ها و روش‌های ناهم‌سان آری گوید.

بسا در این لحظه بتوانیم این گزاره‌ی ماکیاولیستی را با خیالیِ آسوده و با تفسیری دگرساُن در کار آوریم: هدف و وسیله را توجیه می‌کند... اگر که هدفِ خشونت‌پرهیزی و اعمال نکردنِ خشونت باشد. در این جا یک‌بارِ دیگر پادزهر

آرمان و الگوی خشونت‌پرهیزی در جامعه‌ی ایرانی / ۱۳۹

را از خودِ زهر گرفتیم؛ یا به زبان سعدی «ادب را از بی‌ادبان» و خشونت‌پرهیزی
را از خشونت‌گران آموختیم!

ناموس یا زن - روبات‌وارگی

نامیرایی یا بی‌نهایت‌بار مُردن

می‌خواهی به دست آوری؟ پس باید از «از دست‌دادن» واهمه نداشته باشی. می‌خواهی بیش‌تر به دست آوری؟ پس باید از دست بدهی و حتا از دست‌دادن را به دهش بدل کنی؛ یعنی بدهی و رها کنی پیش از آن که بخواهند از دست تو بگیرند یا از دست تو رها شوند. اما برای این کار، بیش از همه، باید بر هراسِ خود از «از دست‌دادن» چیره شوی، چراکه تنها با از دست دادن می‌توانی دوباره و حتا بیش‌تر به دست آوری. اما ذهنِ ناموسی / غیرتی می‌خواهد که از دست نهد و برای همیشه نگه دارد و مهار کند: با جامه‌ی سپید بیاید و با جامه‌ی سپید برود. او هر تیرگی و گسست و هر فاصله و هر جدایی و هر از دست‌دادن و هر رهاکردنی را نفی می‌کند و از آن وحشت دارد. - می‌خواهی به دست آوری؟ پس باید از دست بدهی! می‌خواهی نمیری؟ پس باید توانِ مُردن داشته باشی: توانِ سوگواری و توانِ واگذاردن و رفتن! می‌خواهی نامیرا باشی؟ می‌خواهی نه یک‌بار که هزاربار، که بی‌نهایت‌بار زندگی کنی؟ پس، از مُردن هراس نداشته باش! — «بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی»^۱!

۱- پاره‌ای از قصیده‌ی شماره‌ی ۷ سنایی.

ناموس یا زن - روبات‌وارگی

جنبش باب که با حضور و شجاعت و هوش‌مندی بی‌همتای طاهره قرة‌العین بعد زنانه‌ی بی‌سابقه‌ای در تاریخ اجتماعی ایران پیدا کرده بود و حتا الهیات بهائی که آشکارا هر گونه تعصب^۱ را نفی می‌کند، به دلیل همین نگرش ناموسی در جامعه‌ی ایرانی به نتیجه‌ی نهایی نرسیدند، چراکه در این جامعه با ناموسی‌کردن هر جنبش یا تکانه‌ی برتر اجتماعی و اقتصادی می‌توان آن را سرکوب یا از مسیر رهایی‌بخش خود منحرف کرد و این را روحانیون شیعی بنابر تجربه‌ی طولانی خود به خوبی می‌شناسند و از آن در هر بزنگاهی که احساس خطر کنند، بهره می‌برند: آن‌ها با ناموسی‌کردن هر بود و نمودی آن را از مدار طبیعی و تاریخی و منطقی خود برون می‌اندازند و همین خود بسنده است تا فرایند گوارش و گواش پدیده‌ها و پیشامدهای اجتماعی هر باره به تأخیر افتد و

۱... از جمله اساس بهاء‌الله، ترک تعصب وطنی و تعصب مذهبی و تعصب جنسی (=نژادی) و تعصب سیاسی است. زیرا عالم بشر به مرض تعصب مبتلا شده و این مرض مزمن است که سبب هلاک است. جمیع اختلافات و جنگ‌ها و نزاع‌ها و خونریزی‌ها سببش این تعصب است؛ هر جنگی که می‌بینید یا منبعث از تعصب دینی است یا منبعث از تعصب جنسی یا منبعث از تعصب وطنی یا تعصب سیاسی است؛ و تا این تعصبات موجود، عالم انسانی آسایش نیابد؛ لهذا حضرت بهاء‌الله می‌فرماید این تعصبات، هادم بنیان عالم انسانی است. (پاره‌ای از نطق‌ عبدالبهاء در پاریس ۱۳ نوامبر ۱۹۱۱)

توضیح: برخی می‌گویند در بهائیت اشاره‌ی مستقیمی به ترک تعصب جنسی به معنای تعصب ناموسی نشده است. من از این برخی می‌پرسم: آیا ترک تعصب به معنای ترک همه‌ی تعصبات است یا تنها برخی از تعصبات؟ - یعنی برخی از تعصبات بدند و برخی دیگر خوب؟ - مگر آموزگاران و پیام‌آوران بهائی به ترک تعصبات فراتخوانده‌اند؟ - آیا آن‌ها می‌بایستی همه‌ی تعصبات را یک‌به‌یک ذکر می‌کردند؟ آن هم در عصری که جامعه‌ی ایران در چاهی از خرافات و تعصبات گوناگون فرو رفته بود و هرگز آمادگی شنیدن بسیاری از آموزه‌ها را نداشت؟ - آیا حضور و بیش از همه نحوه‌ی حضور زرین‌تاج یا طاهره قرة‌العین در تاریخ جنبش بابی / بهائی خود آموزه‌ای عملی برای ترک تعصب ناموسی و جنسی نیست؟ - نه مگر هستی او خود فراخوانی ابدی به این است که زن را نه چون شیئی متحرک - چنان که در نگره‌ی ناموسی است - بل چون انسانی آزاد و خودبنیاد بنگرید و دریابید؟!

جامعه‌ی ایرانی از درآمدن به دنیای نو بازماند. _ خلاصه اوضاع کلی در این جامعه چنین است که هر کس می‌تواند با گل آلود یعنی با ناموس آلودکردن حوادث ماهی‌های فراوانی برای خود صید کند.

ناموسی کردن یعنی تبدیل انسان به شیء؛ آری این مرد است که زن را به ناموس یا به شیء فرومی‌کاهد تا او را در مقام مادر بپرستد و در مقام زن بسپوزد و در مقام انسان نفی کند اما هیچ چاه‌کنی نیست که خود همیشه در ته چاه نباشد یعنی هیچ مرد ناموس پرستی نیست که خود به شیء یا ناموس بدل نشود. به عبارت دیگر، آن که آزادی و فرصت‌های رهایی دیگران را می‌رباید، خود نیز آزادی و امکان‌های رهایی‌اش را از دست می‌دهد تا آن‌جا که می‌توان گفت شرایط او از ناموس‌اش وخیم‌تر است: او می‌رباید و سپس باید از آن‌چه ربوده مراقبت کند و این تازه آغاز فرایند عمیق‌تر از خود بی‌گانگی اوست اما برای مرد اغلب روزه‌هایی برای گریز از این نظام ناموسی یافته می‌شود اگر که او خود را اندکی به زحمت اندازد. راه برای او بسته نیست اما برای زن همه‌ی راه‌ها و روزه‌ها و منافذ در این نظام به گونه‌ای پیش‌گیرانه بسته شده‌اند.

فرهنگ ناموسی یعنی از خودبی‌گانگی زن و مرد اما شدت از خودبی‌گانگی زن چنان عمیق است که هیچ نشانی از او باقی نمی‌گذارد. زن در جامعه‌ی ناموسی به محض تولد فرایند نابود کردن‌اش آغاز می‌شود چندان که دست آخر تنها شب‌خی از او برای خدمات جنسی خصوصی یا همگانی نگه داشته می‌شود. از همین رو، می‌توان ادعا کرد که کهن‌ترین گونه‌ی روبات‌سازی یا دقیق‌تر روبات‌وارگی در جهان همانا عروسکی / خدماتی کردن زنان با ساز و کارهای تنبیهی و تشویقی و سنت‌های توان‌فرسا و خشونت‌آمیز (چون بستن پاها یا مثله کردن جنسی) بوده است.

فرهنگ ناموسی زن را چونان فقدان و کمبود و کاستی و ناتوانی درک

می‌کند اما این را درک نمی‌کند که این فقدان و کمبود و کاستی و ناتوانی همان سرچشمه‌ی خلاقیت و آفرینندگی و زایش اوست؛ از همین رو، تقلا می‌کند تا این شکاف و حفره و فقدان و در بنیاد این زن را با آلات گوناگون پُر کند و همین «تقلا» سرآغاز همه‌ی آن ناهمواری‌ها و ناروایی‌هایی است که این نظام ناموسی یا پدرسالار تا کنون بر زنان رواداشته است.

این شکاف و این شرم‌گاه و این عورت و این فقدان و این کمبود و این نقصان و این سستی و ضعف و این ناتوانی باید پوشیده شود: با حجاب یا با ذکر. این فقدان و این زن باید خاموش در پستو بماند و این گفت‌وگوی زن و مرد را ناممکن می‌کند چراکه مرد باید بتپاند و خفه کند و بپوشاند و زن نیز باید تپانده و خفه و پوشیده شود.

مرد از شکست و کمبود و از دست دادن وحشت دارد و ناموس او پاشنه‌ی آشیل یا آن نقطه‌ی آسیب‌پذیری اوست یعنی آن حفره و عورت و فرجی که نامیرایی مرد را خدشه‌دار می‌کند زیرا او از این روزن می‌تواند گزیده و شکسته و کشته شود.

مرد می‌خواهد با تبدیل زن به ناموس نامیرایی خود را ممکن کند و از این رو، به زن به مثابه «میرایی» نه می‌گوید و با سرکوب زن از او همسر یا مادری مقدس یعنی شکافی قفل‌شده و منطقه‌ای محافظت‌شده برمی‌آورد تا نامیرایی و تداوم هستی خود را تضمین کند؛ این یقین را که فرزندان خود او میراث‌بر املاک و اموال‌اش خواهند بود.

مرد می‌خواهد با بودن و دست‌کاری هستی زن راهی به آینده باز کند اما در گِل خودساخته‌اش فرومی‌ماند زیرا نامیرایی تنها از طریق تن دادن به میرایی هستی می‌یابد: از طریق تن دادن به شکست و جدایی و حرمان و نقصان و کمبود و تنگنا و شکنندگی و تضاد و همه‌ی آن چیزهایی که مرد در زن تحقیر

و سرکوب می‌کند.

مرد با میراندن زن به توهم دست‌یابی به نامیرایی خود را نیز می‌میراند. چگونه؟ - مرد با منکوب و مرعوب کردن و با از ریخت‌انداختن هستی زن و تقلیل او به ناموش راه گفت‌وگو یعنی راه زیستن و راه راه‌بردن به آینده و راه نامیرایی را می‌بندد. این حقیقت دارد: آن‌جا که زن و مرد با یک‌دیگر گفت‌وگو نکنند بی‌تردید مشغول‌گشتن هم‌دیگر خواهند شد، یا: آن‌جا که راه‌ها و روزنه‌های گفت‌وگو بسته شوند، راه‌ها و روزنه‌های گشتن باز می‌شوند.

جامعه‌ی ناموسی از رابطه‌ی مرد و زن و از یک بازی دل‌پذیر و زندگی‌بخش یک نظم و ساختار تباه‌کننده برمی‌سازد؛ یعنی یک کشش و کنش انسانی گشوده و آزاد را با گوشمال یا با وعده‌های دروغین مغایر با خواست زندگی به یک نظم و به یک همزیستی اجباری فرومی‌کاهد؛ به یک وظیفه‌ی از پیش تعیین شده که در نهایت جز خستن و فرسودن جسم و جان زنان و مردان برآیند دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

فرهنگ ناموسی دیوارهای جامعه‌ای را بالا می‌آورد که زنان و مردان در آن ناگزیر به فریفتن و دروغ‌گفتن مدام‌اند و این سرچشمه‌ی همان فساد فراگیر و هرچ‌ومرچ جنسی‌ای است که زیر پوست این جامعه‌ی ناموسی در جریان است و این برای ما تربیت‌یافتگان این جامعه به گونه‌ای ملموس زیاده‌آشناست.

جامعه یا فرهنگ ناموسی یک برساخته‌ی اجتماعی است که با افروختن آتش غیرت یا تکرار وسواس‌گون طبیعت‌نما شده است یعنی به شکل یک نظم طبیعی درآمده و از این‌رو، برای برجهیدن از چنبرش مواجهه‌ای رادیکال با آن بسیار ضروری است. مواجهه‌ای که به ما این امکان را می‌دهد تا در ضمن برون‌جهیدن از این چرخ باطل جهان‌نو و خانه‌ی تازه‌ی خود را بنا کنیم: رابطه‌ای فراناموسی که زن و مرد را با نزدیک شدن به هم، از هم دور نمی‌کند.

نظامِ ناموسی زن را به ستم‌دیده‌ای زیبا و مرد را به ستم‌گری والا و هر دو را به دشمنانی ازلی بدل می‌کند یعنی آن‌ها را بنابر ساز و کارِ ثنویِ ناموس / غیرت چنان به جان هم می‌افکند که سرانجام از آن دو هیچ نمی‌ماند مگر اشباحی که از طرحِ پرسش و از اندیشیدن ناتوان‌اند. شَبَحِ مرد برای ارباب و بازدار و کارگری با یقه‌ی سفید یا آبی، و شَبَحِ زن که به اندامه‌ی جنسی‌اش تقلیل یافته؛ به حفره‌ای برای سپوختن و زابیدن!

راست این است: این فرهنگِ ناموسی / غیرتی برآمده از نظامِ پدر / مردسالار با فروکاستنِ میلِ جنسی به اندامه‌ی جنسی یعنی با تعیینِ میلِ جنسی بر اساس اندامِ جنسی تا کنون باعثِ ژرف‌ترین خُسران‌های روانی و گسترده‌ترین خسارت‌های اجتماعی در جامعه‌ی ناموس‌محورِ ایران بوده است چندان که می‌توان ادعا کرد توسعه‌نیافتگی این جامعه بلادرنگ به شدتِ چیرگیِ نگرشِ ناموسیِ این فرهنگِ پیر - پدرسالار معطوف است؛ نگرشی که نه با آمدنِ سپاهیان عرب که با رفتنِ فرهنگِ ایرانی به صحرایِ عربستان و بازیافتِ آن در آموزه‌های قرآنی به جلد و جامه‌ی اسلامی درآمد و سپس ایرانِ فرهنگی را دوباره به تسخیر خود درآورد و بدین طریق بستن‌گاه‌های تاریخی و اجتماعی این ساختِ ناموسی را سفت و سخت‌تر کرد چراکه این بار به سیره و سودایِ قبیله‌ای در صحرایِ عربستان نیز آمیخته شده بود: خمیره‌ی خطرناکی از عصبیتِ صحرائشینی و محافظه‌کاریِ نظامِ ارباب - رعیتیِ ایرانی!

دعوت به انقلاب جنسی

انقلاب‌های سیاسی بدون انقلاب جنسی از بن ناکام‌اند، حتی اگر پیروز شوند و انقلاب ایران در سال ۵۷ نمونه‌ای شاخص از این ناکامی مطلق بود که ریخت‌چندش آور و ناامید کننده‌ی آن هم‌چنان پیش‌روی ماست و این را مقایسه کنید با انقلاب مه ۱۹۶۸ در فرانسه! - انقلابی که حتی شکست‌اش پیروزی بزرگی برای دنیای انسانی بود، زیرا می‌خواست کام بگیرد، اما نه چون سارقان و سالوسان در پستوها و پس‌خانه‌ها و پس‌پشت‌ها، بل «بر روی سنگ‌فرش خیابان‌ها»!

انقلاب در ایران برآیند هم‌پوشانی اذهان عمیقاً مرد / پدرسالاری بود که از گسترش بی‌ناموسی یا آزادی‌های جنسی در جامعه به وحشت افتاده بودند، اما آن را در پس مخالفت با نظام سیاسی حاکم و حتی در پس مفاهیم عدالت‌خواهانه یا دموکراتیک نهان می‌کردند.

راست این است که انقلابیون نام‌آور آن سال‌ها - برخلاف یال و کوپال علمی یا عبا و ردای فقهی‌شان - انسان‌هایی ساده‌اندیش، مرتجع و مردسالار بودند که گام‌های اغواگر مدرنیته‌ی بی‌ناموس و بی‌غیرت کننده‌ای که در حال نفوذ به جامعه‌ی ایران بود، آن‌ها را به ترس و تشویش مهارناپذیری دچار کرده

بود؛ تشنجی که ناخواسته نیروی مقاومت را در آن‌ها فعال می‌کرد و به واکنش وامی داشت. اما این آشوب‌گران نیز چون همه‌ی «ماه - زدگان» به گناه‌کاری یا گناه‌کارانی محتاج بودند!... بنابراین، برآمدن این آزادی [از دید آن‌ها: بی‌ناموسی] اجتماعی را برگرده‌ی شاه و خانواده‌ی او فرافکنی می‌کردند و این مرض‌نشانه‌ی مشترک همه‌ی انقلابیون آن سال‌ها بود!

دعوت به انقلاب جنسی، دعوت به انقلاب در اعماق ذهن و روان جامعه‌ی ایرانی است؛ ذهن و روانی که ساز و کار جهان را از چشم‌انداز ناموسی / بی‌ناموسی یا اهورا / اهرمنی می‌نگرد و زین‌رو، از برقراری رابطه و هم‌زیستی با دیگری، و بیش از همه از هم‌زیستی با هم‌جنس و ناهم‌جنس خود، درمی‌ماند.

نگرش ناموسی بیش از این دیسکورس یا سخن بنیادی نیست که خود را به ریخت‌زیست‌های مختلف اجتماعی درمی‌آورد: «اگر مال [و ناموس] من نیستی، پس اهرمن هستی و بنابراین، مستحق پستی و نیستی!» - از همین رو، مردم در جامعه‌ی ایران با همدستی نظام حاکم - که بازتابی از ذهنیت ناموسی خود آنان است - در حال نابود کردن هم‌دیگر، و خشکاندن منابع و پژمردن طبیعت و آینده‌ی ایران‌اند، چراکه در این توهم ناموسی‌اند که هر عملی نسبت به هر چه و هر کس که مال [و ناموس] آن‌ها نیست، مجاز است!

این ذهنیت ناموسی برآیند ساختار پیر / پدر / برادر / شوهرسالار ایرانی است که با آگاهی از آن به مثابه یک ساختار ادیبی می‌توان درهم‌اش شکست تا انقلاب نه به یک واکنش ویران‌گر فردی یا جمعی، که به یک کنش و عینیت انسانی و اجتماعی بدل شود؛ تا زن و مرد نه چنان عضو جنسی، که چنان بدنی بدون اندام با یک‌دیگر بیامیزند و سخن بگویند و این بیش از همه،

مستلزم از مرکزیت انداختن آن مردانگی یا دقیق‌تر: آن احساس مردانگی‌ای است که در مناسبات نظام مردسالار ایرانی به گونه‌ای ازلی‌نما بازتولید می‌شود؛ نظامی که تنها قابلیت‌اش این است که یک کنش ارتباطی عمیقاً نژد و ناسالم، و یک ساختار اجتماعی مخل و مزاحم را فرآوری کند:

۱

این نظام، زنان را به موجوداتی طلب‌کار و متوقع و پرخاش‌گر، و مردان را به موجوداتی گزافه‌گو و گزافه‌کار یا بدزبان و بدکردار تقلیل می‌دهد: زن سلطه‌پذیر می‌شود و مرد سلطه‌گر! بنابراین بیش از هر کنش سیاسی دیگر، مسئله‌ی اصلی باید شناختن و جست‌ن راه‌های خروج از این نظام بسته‌ی ناموسی باشد که بر اساس ساز و کار سلطه‌گری مرد و سلطه‌پذیری زن عمل می‌کند.

تأمل برانگیز است: در فرهنگ ناموسی کل نزاع نه بر سر زن یا مرد به مثابه انسان که بر سر عضو جنسی آن‌هاست، چندان که مقصود از باکرگی همان دست‌نخوردگی عضوی از اعضای بدن زن است که همسر زن حتا پیش از ازدواج با او، آن را در تملک خود می‌گیرد و زن باید این عضو را در مقام حق یا ناموس آن مرد هنوز ناشناخته و ناآمده، از دست‌اندازی مردان دیگر مصون بدارد. - آیا از این رو نیست که در این فرهنگ زن را «عورت» می‌نامند یعنی فرج، سوراخ، شکاف، شرمگاه و دستگاه تناسلی زن؛ و مرد را «دَکَر» یعنی دستگاه تناسلی مرد؟

۲

در این نظام، نه بر اساس یک میل درونی که بر پایه‌ی توقعی که از مرد می‌رود، او باید زندگی ناموس یا نوامیس خود را تأمین کند و این بدهی است که هستی

مرد در این راه به آرامی مسخ می‌شود و کیفیت انسانی خود را از دست می‌دهد چندان که از او تنها پوسته‌ی زمختِ مرد یا پدری باقی می‌ماند که بیش از هر هستتاری به یک هراسه (= لولو، سر خر و مترسک) مانندتر است؛ باشنده‌ی عبوسی که از هر فرصتی باید ابزاری برای هراس افکندن و گوشمال دادنِ نیروهایِ درون‌خانگی و برون‌خانگی بسازد تا اعتبار و مشروعیت پدران / مردانه / برادرانه‌ی خود را از دست ندهد. — و در این میان زن نیز خود را ناموسی درمی‌یابد که باید همیشه در خدمت مردان (پدر / همسر / برادران) — اش باشد و از آن‌ها تمکین کند، چراکه این مردان پاسدار و حامی و نان‌آورِ او‌ی‌اند.

همین دین و منت یا همین وضعیتِ اجتماعیِ نان‌بازه و نان‌خواره‌ی مرد بودنِ روانِ زن را درهم می‌شکنند و به موجودِ خانگیِ نامطمئنی بدل می‌کند که از یک سو، خود را ابژه‌ای جنسی درمی‌یابد و از سوی دیگر، باید در حصارِ نقشِ مادری مقدس خود را به بند کشد؛ نقشی که او را از بودن و شدن بازمی‌دارد.

۳

این نظام، با گونه‌ای حرمتِ افزوده به زن و تبدیل او به مادر سوبه‌ی اروتیک و مستقلِ زندگی او را به کلی مصادره می‌کند تا زن به کارگری از کارگرانِ بی‌شمارِ کارخانه و به ویژه کارخانه‌ی تولیدِ مثل‌اش بدل شود؛ کارگری که در عوضِ فردیت و خودبنیادی باید تنها و تنها کارکرد و بازدهی داشته باشد. بنابراین، در این نظامِ زنِ نازا و نابارور تمام اعتبارِ انسانی و ارزشِ زنانه‌ی خود را از دست می‌دهد و به یک ناکاره و حتا به یک بدکاره تقلیل می‌یابد.

آیا این خود بسنده نیست که زن را به پرخاش‌گری و بی‌قراری وادارد؟ — چراکه او بی‌وقفه باید در شرایطی زندگی کند که در هر گام او را از خود دورتر

می‌کند اما این پرخاش‌گری نه نتیجه‌ی آگاهی از این وضعیت از خودبی‌گانه‌ساز که برآیند گونه‌ای واکنش‌گریزی به این نگرش و روش ناروا و خوارکننده است: آگاهی به حرکتی رهایی‌بخش چونان حرکت طاهره‌ی قرة‌العین یا دختران انقلاب می‌انجامد اما این پرخاش‌گری تنها واکنشی روانی-دفاعی در برابر آن احساس ناروا و نامطلوبی است که مناسبات این نظم اجتماعی مستقر در جامعه‌ی ایرانی در زن برمی‌انگیزد اما از سر ناآگاهی به فطرت یا رفتار ذاتی زنانه تعبیر می‌شود.

زن ایرانی دچار پرخاش‌گری و تلون‌های ناگزیر عاطفی و رفتاری است چراکه او از تحلیل نهایی وضع ارتباطی و اجتماعی خود هنوز به دور است اما ناگواری و نادرستی آن را به غریزه درمی‌یابد و همین برآمدگاه پرخاش‌گری‌ها و تلون‌ها و تردیدهای اوست. همچنان که مرد نیز ناخودآگاه و نیندیشیده زن را باعث همه‌ی ناکامروایی‌ها و نامرادی‌های خود درمی‌یابد و انتقام همه‌ی آن‌ها را از زن می‌ستاند: از زن یا زنانی که با ترفند اجتماعی و اخلاقی «ناموس» به هویت و هستی اجتماعی و حتا سیاسی مرد بدل شده‌اند؛ به مسئولیت‌های مضاعفی که او را از مسئولیت پرداختن به هستی‌تکین و اجتماعی خود باز می‌دارند. این درست است که در یک نظام پدرسالار مرد به امتیازات افزوده‌ای دست می‌یابد اما این امتیازات او را از خود بیگانه می‌کنند، یا به عبارت دیگر او را به آن چیزی بدل می‌کنند که نیست و این سرآغاز تشکیل یک جامعه‌ی بدلی با روابطی نمایشی است.

این نظام، برای زنان و مردانی که از تحلیل وضعیت خود عاجزند، گاه تصویر فریبنده‌ای ایجاد می‌کند، زیرا آن‌ها ارزش‌هایی را در این نظام می‌یابند که

طبیعی و حتا خواستنی به دید می‌آیند. اما خطای دیدشان در کجاست؟
 آن‌ها در نمی‌یابند که پدرسالاری یک نظام است که از ارزش‌های حیاتی در راستای اهداف خود بهره می‌برد اما این ارزش‌ها زاده‌ی این نظام نیستند و این همان مرزی است که آن‌ها نمی‌توانند در ذهن از آن عبور کنند. آن‌ها برخی ارزش‌های زندگی را در درون مناسبات این نظام می‌آموزند و می‌آزمایند و همین زمینه‌ی این سوءتفاهم وحشتناک را فراهم می‌آورد که با گسستن از این نظام پدرسالار آن ارزش‌ها نیز نابود می‌شوند در همان حالی که با گسستن از این نظام، یا با گسیختن این نظام تازه این ارزش‌ها به وضع طبیعی و حیات‌بخش خود باز می‌گردند و برون از مواضع این بساط سیطره‌گرانه و مستبدانه دوباره زن و مرد می‌شود بدون آن پس‌وندها و پیش‌وندهایی که زن و مرد را از هستی خود و بیش از همه، از رابطه‌ی راستین با یک‌دیگر دور کند. آری، نظام پدرسالار ارزش‌های حیاتی را مصادره و تحریف می‌کند تا بدین وسیله طرح مناسباتی را بریزد که سیطره‌ی مرد یا پدر در خانواده و جامعه را تضمین می‌کنند اما چنان که گفته آمد، این ارزش‌ها آفریده‌ی این نظام نیستند که با نفی یا تقدیر این نظام آن‌ها نیز از مدار زندگی برون رانده شوند.

رفتار امنیت‌بخش مرد در برابر زن وقتی که برآیند شوق درونی او باشد می‌تواند احساس مسئولیت را در مرد، و احساس اعتماد و چه بسا احساس علاقه را در یک زن برانگیزد و این ارزشی حیاتی است اما نظام پدرسالار در این میان بلاهت زیرکانه‌اش آن است که القا می‌کند بقای این ارزش به استواری و ادامه‌ی این نظام ناموسی معطوف است؛ نظامی که اعتماد و احترام و امنیت را به امری بوروکراتیک و تشریفاتی بازگون می‌کند و از آزادی نسناس یا خناسی سرهم می‌کند تا زن و مرد را از آن بترساند و بگریزند چندان که هر جفت به زندانی یک‌دیگر تبدیل شوند و هر یک از این دو به زندان‌بانی آن دیگری

مشغول باشد.

۵

این نظام، رابطه‌ی طبیعی زن و مرد را به رابطه‌ی ناموسی تحریف می‌کند و در این رابطه، هم مرد امکان‌های انسانی خود را از دست می‌دهد و هم زن؛ چندان که رابطه‌ی زن و مرد - برخلاف سرشت طبیعی این رابطه - به رابطه‌ی ناکامانه و چه بسا بدکامانه دگرپایه می‌شود و زین‌رو، نزاع دائمی و خشونت بی‌وقفه‌ی خانگی و اجتماعی برآیند قهری این رابطه - یا دقیق‌تر: ضد رابطه - خواهد بود.

در یک رابطه‌ی ناموسی که نظام پدرسالار آن را بنیاد می‌گذارد، زن ابژه‌ای است که اراده‌ای از خود ندارد حتا آن جا که به نظر می‌رسد اراده و انتخاب می‌کند. اما مرد چه؟ از خود اراده‌ای دارد؟ - یک نگاهی به دور و برتان بیندازید!

۶

این نظام، بدن زن را چونان ملکی به مردان وامی‌گذارد تا به تصرف درآید؛ مردانی که زن را ناموس خود یا مردان دیگر درمی‌یابند بی‌آن که بدانند خاستگاه این فرهنگ ناموسی کجاست و چه بلایی بر سر مردان و زنان می‌آورد. بنابراین، در این ذهنیت ناموسی که در این نظام مردسالار تولید می‌شود، زن یا صاحب دارد، یا بی‌صاحب است؛ زن بی‌صاحب بی‌قیم، بی‌حفاظ و بی‌حقوق است، چراکه هستی فردی و اجتماعی او تنها در پیوند با یک مرد است که هویت و اعتبار می‌یابد.

ناموس چیست؟ - ناموس کلمه‌ای عربی اما در بنیاد یونانی (νόμος) است به معنای شریعت یا قانون؛ و قانون برآیند تاریخی و اجتماعی تجربه‌ی

مالکیتِ مردان بر زمین (و متعلقات آن از جمله زنان) است و شدتِ این احساسِ مالکیتِ بیمارگون در برخی از فرهنگ‌ها در گذشته چنان بود که با مرگ مالک یعنی مرد، زن را زنده‌زنده (همراه با اشیای دیگر) با او در گورخانه‌ها می‌گذاشتند. در فرهنگ ایرانی هم این کار را تا کنون کرده‌اند. زنان را در گورخانه‌ها به وادیِ فراموشان سپرده‌اند. برگزین: گورخانه، یا گور خانه؟!

قانون و نیرویِ اجراییِ آن یعنی نیروی انتظامی از مرزهای این مالکیت‌ها مراقبت می‌کنند. مراقبت از حدود و ثغورِ مالکیتِ مالکان در برابرِ آنانی که نه مالک‌اند و بنابراین نه صاحبِ ناموس یا نوامیس.

این جوهره‌ی فرهنگِ ناموسی است: غیرت یا رشک‌ورزیِ مرد بر زنانِ خویشاوند یا محارمِ خود؛ دایره‌ی این «محارم» می‌تواند تا کلِ زنان ایرانی گسترش یابد وقتی که پایِ مرد یا مردانِ خارجی در میان باشد.

غیرت تلاشِ مرد برایِ مراقبت از آن‌چه در مالکیت اوست، یا به او سپرده شده. یا صریح‌تر: تلاشِ مرد برایِ نگه‌داری یا مصادره یا بازپس‌ستانیِ جسم و حتا ذهنِ زن به مثابه بخشی از دارایی‌های‌اش. مردی که در این راه تلاش نکند یا به عبارت دیگر بی‌غیرتی کند دیوث است.

فرهنگِ ناموسی با تولیدِ نیرویِ اندیشه‌گریزِ غیرت در مردان و با فروکاستنِ زنان به ناموسِ مردان یعنی با سلبِ آزادی و اراده‌ی زنانِ جامعه‌ای را طرح می‌افکند که در آن هستی و هویتِ مردان به میزانِ مالکیتِ آنان بر «مادگان» سنجیده می‌شود و این رازِ علاقه‌ی شدیدِ مردانِ ایرانی به تصاحبِ املاک و اشیاء و به ویژه به تصاحبِ جنسیِ زنان در مقامِ اشیاء متحرک است: علاقه‌ای وسواسی به «داشتن» در عوضِ «بودن» یا «شدن»!

بیگانه می‌کند چندان که آنان به جنسیتی بدل می‌شوند که نیستند و آیا همین خود بسنده نیست تا مناسبات زن و مرد را تا حد خرده‌جنابیت‌های زناشویی پایین آورد؟ - به یک پرخاش‌گریِ دائم؟ - به یک نزاع و ناسزایِ بی‌پایان؟

مشکل بنیادی فرهنگ ناموسی آن است که انسان‌ها را بر پایه‌ی آلِتِ جنسی و از این بدتر بر پایه‌ی کارکردِ آلِتِ جنسی‌شان تعریف می‌کند و بدین‌وسیله جنسیت سیال آنان را با عضو ثابت جنسی‌شان یکی می‌گیرد. در همان حالی که هر مردی نه فقط مرد، و هر زنی نه فقط زن است. آن‌ها آمیزه‌ی سیالی از علایق و سالیق جنسی و اندیشگانی گونه‌گون‌اند که چون اثر انگشت در هر فرد ناهم‌سانند و از این رو تعیین وظایف اخلاقی و جنسی و اجتماعی بر اساس عضو جنسی برای آن‌ها تا به امروز جز آشوب و آشفتگی و از این‌رو، جز ناکامی، ناروایی و ناهمواری به ارمغان نیاورده است.

۸

این نظام، که برساخته‌ی یک نگرش ناموسی است، ارزش‌ها را به نمایش محض (آبرو، حیثیت، دوخت‌ودوز، مصلحت) فرومی‌کاهد تا سررشته‌ی امور مربوط به املاک و اموال را در دست مردان نگه دارد یا دقیق‌تر: این نظام از ارزش‌های حیاتی ابزارهای مالکیت و کنترل و تولید و تولید مثل برمی‌سازد و آن‌ها را به ارزش‌های چفیه‌ای (=نمایشی) بدل می‌کند تا زن را به ناموس یا قلمرو فرمان‌رواییِ مرد تقلیل دهد.

اما چه نیازی به این همه نمایش؟ - این نمایش نفوذ و قدرت چه کسانی را در جامعه پابندانی می‌کند؟ - این پرسشی است که از آن نباید غافل شد، یا به عبارت دیگر باید از خود پرسید پشت پرده‌ی این نمایش پر هیاهو چه واقعیت هولناکی نهان شده است؟

در جامعه‌ی نمایش سوگِ ایرانی، شدتِ نمایش چندان است که هیچ روزنه‌ای برای روی‌دادنِ امور چنان که هستند باقی نمی‌ماند. از همین رو، در این نظامِ پدرسالارِ راستی یا ناراستی هرگز مطرح نیست بل «طاعت‌پذیری» مطرح است؛ یعنی این مهم نیست که زنان درست یا نادرست می‌گویند بل آنچه مهم این است که آیا آنان تسلیم هستند یا نه؟! – اطاعت می‌کنند یا نه؟! – و همین امر برای مردان نیز صدق می‌کند؛ یعنی مهم نیست که آن‌ها حقیقت را می‌گویند یا راستی را می‌اندیشند، بل مهم‌تر این است که آن‌ها بندگانِ مطیع باشند: بندگانِی که نقشِ مراقبت و سرپرستی از بندگانِ زیباتر و شیرآورتر و سودآورتر بر عهده‌ی آنان گذاشته شده است اما چگونه؟ – با فروکاستنِ آنان به ناموس‌شان!

برآیند

اگر جامعه‌ی ایرانی بتواند با یک انقلابِ جنسی بر فرهنگِ ناموسیِ خود چیره آید و آن را پشت سر بگذارد از فرازِ آن موانعِ دیگری برخواهد جَست که راه‌اش را برای تبدیل شدن به یک جامعه‌ی باز و متکثر بسته‌اند، زیرا همین فرهنگ ناموسی تا کنون همه‌ی حرکت‌هایِ اجتماعیِ رهایی‌بخش، و به ویژه جنبش‌هایِ اجتماعیِ زنان را به شکست کشانده است.

مردان در این نظامِ پدرسالار و جامعه‌ی بسته‌ی ناموسی با جنبش‌هایِ زنان هم‌صدا و هم‌راه نمی‌شوند و هر حرکتِ زنانه‌ای را به حال خود وامی‌گذارند چراکه از سرِ ندانستگیِ نگرانِ آن امتیازاتی‌اند که با پیروزیِ اجتماعیِ زنان از دست خواهند داد و بیش‌ترِ زنان نیز ساکت می‌مانند چراکه به آب و نان مردان خود وابسته‌اند و از این بتر، خود را ناموسِ آنان درمی‌یابند و آن تشخیص یا فردیتی را نیافته‌اند که برای خود و از سویِ خود تصمیم بگیرند.

حتا آن انقلابی که در جامعه‌ی ناموسیِ ایران رخ داد (چنان که در آغاز اشاره

شد) نه به خاطر آزادی‌های اجتماعی یا سیاسی، بل برای آن بود که مردم و حتا روشن‌فکرانِ ایرانی شاه و خانواده‌اش را چندان با معیارهایِ ناموسیِ خود هماهنگ نمی‌دیدند و زنانِ این خانواده را هرزه و هرجایی، و مردان‌شان را بی‌ناموس و بی‌غیرت درمی‌یافتند. آن انقلابیون بیش و پیش از هر چیز، نگرانِ گسترشِ بی‌ناموسی یا فحشا یا همان آزادی‌هایِ جنسی بودند.

راست این است: فرهنگِ ناموسی هم مرد را فرومایه می‌کند، و هم زن را به فرومایگی می‌کشانَد زیرا مرد می‌خواهد زن را در چنبرِ مالکانه‌یِ خود داشته باشد، و زن نیز می‌خواهد مرد را بفریبد، خوار کند و آزار دهد و این انتقامِ اوست.

مرد در نظامِ ناموسی می‌گوید: ای زن آزادی‌ات را به من بده تا به تو امنیت بدهم اما این یک اشتباه راهبردی است چراکه بدونِ آزادیِ امنیتی هرگز در کار نخواهد بود حتا برای خود مرد. از همین رو، در نظامِ ناموسی مرد با به دست آوردنِ زن هم‌زمان او را از دست می‌دهد. احساسِ آزادیِ رابطه‌یِ زن و مرد را به دوستی استعلا می‌دهد اما فرهنگِ ناموسی با تحمیلِ نقش‌ها و قالب‌هایِ از پیش ساخته برای زنان و مردانِ آن‌ها را به ریختِ گلاب‌تورهایِ خانگیِ ای درمی‌آورد که هر لحظه باید به کرامت و فردیت و آزادیِ یک‌دیگر حمله بزنند و آن‌ها را نابود کنند. خود را نفریبیم: امنیتِ راستینِ زمانی امکان‌پذیر می‌شود که با یک آری گفتنِ آزادیِ زن یا مرد از میان نرود یعنی با «آری گفتن» حقِ «نه گفتن» آن‌ها تحتِ هیچ شرایطی و به هیچ بهانه‌ای نقض و نفی نشود.

سیاستِ ناموسیِ برزسته بر زمینه‌یِ این فرهنگِ ناموسی هم بی‌شرمانه ادعا می‌کند: ای مردم آزادی‌تان را بدهید تا به شما امنیت بدهیم اما این یک شیادیِ تمام‌عیار است چراکه بدونِ آزادیِ امنیت هیچ‌کس تأمین نخواهد شد. ما آزادیِ خود را به دولت یا قانون وامی‌گذاریم اما نه برای از دست دادن‌اش بل

دعوت به انقلاب جنسی / ۱۵۷

برای مراقبت از آن، و این همان امنیتی است که ما باید خواهان‌اش باشیم:
آزادی و آزادی و آزادی!

پاره‌هایی برای تفکر

۱

روزی به یک نشست با عنوان «رفرماسیون در غرب و اصلاح دینی در ایران» دعوت شده بودم و در آن جا با شگفتی متوجه شدم که سه سخنران شناخته شده به گونه‌ای عامدانه بزرگ‌ترین جریان تاریخی اصلاح‌گری دینی در جامعه‌ی ایران را از قلم انداخته‌اند و چنان آن را نادیده گرفته‌اند که گویا این جریان هرگز هستی تاریخی ندارد! – منظورم جریان اصلاح دینی بابی / بهائی در تاریخ نوین ایران است.

هر سه سخنران به رغم آن که سه طرز تلقی متفاوت را نمایندگی می‌کردند اما از یک رویه‌ی روشن‌فکرانه‌ی همگن و هم‌شخصیت برخوردار بودند. آن‌ها در مرز هنجارهای شناختی‌ای پرسه می‌زدند که به آن‌ها اجازه نمی‌داد حتی یک گام به قلمروهای ناشناخته‌مانده و به حاشیه‌رانده در تاریخ و فرهنگ ایرانی نزدیک شوند. آن‌ها به گونه‌ی پرسش‌برانگیز بخشی از بدنه‌ی آن نیروی سرکوب‌گری به نظرم می‌آمدند که اگرچه چون دُم از پیکر چلپاسه کنده شده بودند اما هم‌چنان به حیات چلپاس‌وار خود ادامه می‌دادند.

۲

گاهی به من گفته می‌شود که دین و دین‌داری در تعارض با یک زندگی اندیشه‌ورزانه است و اندیشیدن به دین بهائی گونه‌ای عبث‌کاری است و پاسخ من به این گونه سخن‌ها این است:

یونانیان باستان هم‌زمان مردمی دین‌دار و اندیش‌ورز و از نظر سیاسی پویا بودند. آیا روش زندگی آن‌ها ما را با این پرسش اساسی روبه‌رو نمی‌کند که یک بار دیگر از خود بپرسیم آیا به راستی دین و دین‌داری همیشه عاملی عقب‌ماندگی فردی و اجتماعی است؟ یا شاید این نوع دین و دین‌داری است که به مانعی برای توسعه‌ی ذهنی و اجتماعی بدل می‌شود؟ در این زمینه دین و دین‌داری جامعه‌ی بهائیان نیز باید مورد مطالعه‌ی جدی قرار گیرد چراکه آن‌ها نیز با اتکا به اصول و مفاهیم دینی خود جامعه‌ای باز، پایا و پویا و فرهیخته را بنیان هشته‌اند و از خست دینی و به ویژه از خشونت بسیار به دورند. آیا این خود بایسته و بسنده نیست که ما را به جست‌وجو و اندیشیدن در دین و جامعه‌ی بهائی وادارد؟

۳

یکی از مسائلی که همیشه در دوره‌ی تدریس‌ام در ایران پیش می‌آمد این بود که هربار که درباره‌ی موضوعی تازه در کلاس صحبت می‌کردم دانش‌جویان من را مبلغ یا طرفدار آن موضوع تعبیر می‌کردند. برای مثال اگر درباره‌ی مارکس یا مارکسیسم درس می‌دادم می‌گفتند: من مارکسیست‌ام یا اگر درباره‌ی جنسیت بحثی را طرح می‌کردم، می‌گفتند: من سکسیست‌ام! این رفتار و واکنش آن‌ها آشکار می‌کرد که افراد در این جامعه به گونه‌ای تربیت

شده‌اند که بیش از آن که آماده‌ی شنیدن و فهمیدن و اندیشیدن باشند، آماده‌ی برچسب‌زنی و اتهام‌زنی‌اند و بخشِ خیلی بدتر ماجرا آن‌جا بود که برخی از دانش‌جویان بلافاصله بعد از پایان کلاس می‌دویدند و گزارش می‌دادند که من فلانیست و بهمانیست‌ام.

در این روزها هم پس از نوشتن درباره‌ی جنبش‌های دینی - اجتماعی بابی و بهائی برخی افراد در عوض تأمل در آن چه که اندیشیده و نوشته‌شده به من پیام می‌دهند و می‌پرسند: آیا من یک بابی یا بهائی شده‌ام؟ - در حالی که من نه بابی و نه بهائی که حتا مسلمان هم نیستم؛ خیال‌تان را راحت کنم: من از بیخ و بن زندیق و ملحدم. اما کار کارستانی که کرده‌ام این است: من بر فویبای بابی و از این مهم‌تر، بر فویبای بهائی خود چیره شده‌ام و از همین‌رو، چشم‌ام را بسته‌ام که این جنبش‌های آشکارا رهایی‌بخش و سرنوشت‌ساز را در تاریخ اجتماعی و فرهنگی ایران ننگرم. من این‌ها را می‌نگرم و مطالعه می‌کنم و درباره‌شان می‌اندیشم و می‌نویسم؛ درباره‌ی همین جنبش‌های الاهیاتی - اجتماعی که پس‌رانده و سرکوب‌شده و نادیده‌انگاشته شده‌اند و نیز می‌شوند. من آن‌ها را نه تنها مطالعه که گزارش می‌کنم، چراکه درک و شناخت آن‌ها را برای ساختن آینده‌ی اجتماعی و سیاسی ایران بسیار ضروری و تعیین‌کننده درمی‌یابم.

۴

مسئله‌ی اصلی تاریخی - طبقاتی ایران این است که این جامعه نتوانسته طبقه‌ای آریستوکرات یا اشرافیتی را بشکوفاند که ارزش‌های والای اخلاقی را تولید و تکثیر کند. در غیاب تاریخی این طبقه هر گروه یا طبقه‌ی اجتماعی تلاش کرده است (و نیز می‌کند) به گونه‌ای دروغین خود را آریستوکرات و

فرا دست بنمایاند اما هر باره آن روی نوکیسگی یا ایلی بودن اش بالا می‌آید. زین رو، در جامعه‌ی ایرانی آن چه ملاک اشرافیت یا دقیق‌تر اعیانیت است نه اخلاق و منش اعیانی یا اشرافی که مال و منصب است؛ یعنی کسانی که به هر طریق به منابع ثروت و قدرت دست‌یابند خود به خود به جرگه‌ی اعیان راه خواهند یافت بدون آن که پشتوانه‌ی اخلاقی و تاریخی و طبقاتی آن را پیش‌تر کسب کرده باشند.

اما این همه‌ی ماجرا نیست: این خلاء طبقاتی و نبود یک طبقه‌ی مولد که بتواند ارزش‌های اخلاقی و الاتری را تولید کند، سبب شد تا نفوذ طبقاتی روحانیت به چنان گستردگی تاریخی و اجتماعی‌ای دست یابد که ارزش‌های ریاکارانه‌ی خود را به کل جامعه‌ی ایرانی بسط دهد. آری! آری! خوی این طبقه به جای ارزش‌های یک طبقه‌ی آریستوکرات بر کل جامعه‌ی ایرانی چیرگی پیدا کرد تا آن جا که به خلق و خوی جمعی ایرانیان بدل شد و در این میان با آمدن اسلام گونه‌ای اشرافیت یا سیادت جعلی نیز به این آشفتگی طبقاتی افزود چندان که بخش بزرگی از جامعه‌ی ایران به دست آقایانی افتاد که هرگز خوی آقایانی نداشتند.

مسئله این است: قدرت مطلقه‌ی فرد یا خاندان حاکم مانع تقسیم شدن قدرت و ثروت و منابع دیگر تولید می‌شود و این خود از یک سو، تداوم تمرکز مطلقه‌ی قدرت سیاسی را فراهم می‌آورد و از سوی دیگر، برای یک تازی طبقه‌ی روحانی میدان را چندان فراخ می‌کند که منش این طبقه و کیفیت رفتاری آن را چونان شاخص‌ترین نمونه‌ی تقلیدپذیر پیش‌روی توده‌ی مردم می‌گذارد. طبقه‌ای که در بنیاد کارکرد طبقاتی اش جز تأمین و موجه‌سازی و حفاظت مزایا و مطامع فرد یا خاندان حاکم نیست.

در دین و جامعه‌ی بهائی اما به رغم دشواری‌ها گونه‌ای پروریدن ارزش‌های

اخلاقی والایتر فراهم آمد و از همین رو، این جامعه به دروغ‌گویی و خودنپهان‌گری (تقیه) و به ریاکاری و مصلحت‌اندیشی و به خود قربانی‌نمایی نیاز ندارد، تا آن‌جا که پایبندی به اصول اخلاقی و درک مفهوم اعتماد به مثابه زیربنای یک زندگی بهتر و برتر اجتماعی از ویژگی‌های آن است.

۵

اندیشیدن به خداوند برآیند گونه‌ای سرمستی است یا گونه‌ای سرمستی است که اندیشیدن به خداوند را پیشاروی آدمی می‌گذارد؛ این سرمستی را با تماشای یک فیلم از تارکوفسکی، تار، خودوروفسکی یا با شنیدن یک قطعه‌ی سه‌تار، سیتار، قطعه‌ای از باخ و یا با خواندن شعری از حافظ، مولوی و یا سعدی چه‌بسا بارها تجربه کرده باشیم. – اما این سرمستی همیشه به یک‌سان در انسان عمل نمی‌کند و هم‌چنان که اندیشیدن به خداوند همیشه به آن سرمستی‌ای منتهی نمی‌شود که بگوید: «ای همه هستی ز تو پیدا شده»!

این اندیشیدن، گاهی انسان را به گونه‌ای دیگر دچار سرخوشی و سرشاری می‌کند؛ گاهی انسان هستی را چونان خلوتی با شکوه و تهی و سکوتی لایتناهی درمی‌یابد که هیچ‌خدایی نه آن را آفریده و نه اشغال کرده و نه بر آن حکم می‌راند. پس انسان خود را در این بی‌کرانگی تنها کرانه‌ای درمی‌یابد که می‌تواند این خلوت و خالی را از عطر و بوی هستی خود آکنده کند. او این هستی را بدون خدا حتماً باشکوه‌تر و مستقل‌تر و بنابراین ارج‌مندتر درمی‌یابد.

مسئله این است: این «هیچ» شگفت‌انگیز یا آن «پُری» سرشار از خداوند؟ – کدامیک ما را سرمست می‌کند؟

۱- پاره‌ای از خمسه (مخزن‌الاسرار، بخش ۲) نظامی گنجوی.

وجود یا عدم وجود خداوند برآیند همین سرمستی است: یکی از احساس‌های آکنده‌ی جهان از خداوند سرمست می‌شود و دیگری از تهی‌بودن جهان از هر نیروی والاتر و برتر از خود جهان. در چنین وضعی انسان احساس بی‌همتایی و مهم‌تر از این احساس آزادی می‌کند و از این احساس دچار سرمستی می‌شود و در آن چشم‌انداز دیگر اما انسان جهان و خود را انبان از نیرویی والاتر و عالی‌تر می‌انگارد و همین بسنده است تا او را دچار عمیق‌ترین خلسه‌ها و نشئه‌ها کند.

من با خدای متشرعان چندان سر و کاری ندارم. با آن خدایی که بیش از هر چیز به پادشاهان و آمران و حاکمان می‌ماند و در پی منافع و مطامع خویش جهان و انسان را می‌آفریند چراکه به بندگان محتاج است که او را پرستش کنند. بی‌تردید من از چنین خدایی سخن نمی‌گویم که مثال ساعت و ساعت‌ساز یا میز و نجار وجودش را اثبات می‌کند بل از خدایی که آن را نباید تصور کرد که بدان باید اندیشید اگرچه ساحت‌اش به ادراک در نمی‌آید.

یک‌بار دیگر: خدا را نباید از چشم‌انداز مسئله‌ی دین نگریست یا دقیق‌تر بگوییم، خدا را نباید با موضوع دین درآمیخت اگرچه رویه بر آن است که مدام آن را درهم‌آمیزند.

این که شما خداوند را چگونه در آن لمحهی سرمستی خود درمی‌یابید یا آن‌که از اندیشیدن به خدا چگونه سرمست می‌شوید مسئله‌ای در بنیاد شخصی است اما دین مسائل دیگر را پیش روی انسان قرار می‌دهد؛ مسائلی که به یک زندگی اجتماعی می‌پردازند. - بنابراین اعتبار هر دینی را باید بر همین پایه سنجید: چگونه جامعه‌ای را بنیاد می‌گذارد یا دقیق‌تر: چگونه جامعه‌ای را بنیاد گذاشته است؟

است که بتوان آن را از زمین‌اش به‌درآورد. پس به رغم آن که من خود به دین نیازی ندارم اما به دین می‌اندیشم. به دین می‌اندیشم اما نه برای آن که انکارش کنم، بل برای این که در این جامعه دین امر اجتناب‌ناپذیری است. - این را پس از مطالعه‌ی جنبش‌های دینی بابی و بهائی دریافتم: با یک کنش دینی هم می‌توان بر خمود و جمود دینی فائق آمد. همین بسنده بود تا من را به اندیشیدن به دین علاقه‌مند کند.

۷

اندیشیدن به ایمان. - اگر ایمان داشتن برآیند گونه‌ای احساس کردن باشد، به نظر می‌رسد که اندیشیدن در این میان چیزی نیست مگر به انقیاد ایمان درآمدن یا توجیه عقلی و کلامی ایمان در مقام آن چیزی که آدمی احساس می‌کند و به آن یقین دارد چراکه برخلاف کوگیتوی دکارتی انسان نخست فکر نمی‌کند تا سپس نتیجه بگیرد که هست، بل نخست گونه‌ای هستن را یقین می‌کند و سپس آن را می‌اندیشد یا به آن اندیشه می‌کند تا آن‌جا که می‌تواند به این هستن یا به این احساس کردن یا ایمان داشتن که می‌گوید «من هستم» تردید کند و بدین‌وسیله آن را از حرکت و از عمل کردن بازدارد؛ یا دقیق‌تر: اگرچه این اندیشیدن هستی را نمی‌تواند انکار کند اما با تعبیر آن به نیستی یا توهم می‌تواند آن را از سر بر یقین یا جزمیت یا اعتقاد یا ایمان به زیر کشد. اما در این‌جا هم حتا پدیده‌ی ایمان ناپدید نمی‌شود و برای مثال چنان که در نزد هندوها یا دین‌داران دیگر رایج است هستی یقینی دیگری با این هستی از دید آن‌ها موهوم و موقتی جایگزین می‌شود. در نهایت آن‌چه هرگز از دست نمی‌رود همانا ایمان یا یقین به گونه‌ای هستی است که جاودانه بازمی‌گردد یا جاودانه هست. بنابراین، کنار گذاشتن ایمان از دنیای اندیشیدن نه چندان کار

عاقلان‌ه‌ای به نظر می‌رسد چراکه تنها در پرتو همین نقطه‌ی ازلی یا ازلی‌نماست که مسائل انسانی کیفیتی کنش‌گرانه یا مؤمنانه می‌یابند. در تاریخ فلسفه نیز چنین است: فیلسوفان ایمان را کنار نمی‌گذارند بل آن را از موقعیتی به موقعیت دیگر جا به جا می‌کنند چراکه ایمان اصلی‌ترین رانه‌ی زندگی است یا دقیق‌تر: خود رانه‌ی زندگی، یا باز هم دقیق‌تر: خود زندگی است.

آری! آری! بهره‌گیری ایدئولوژیک و تفسیرهای تبه‌گنانه‌ی انسان از ایمان ما را به آن بدبین کرده است اما بدبینی ما چه ربطی به ایمان به مثابه آن یقینی دارد که ما را به پیش می‌راند؟ ایمان آن ندایی است که چون خروش بیهوه به ما می‌گوید: هستم آن که هستم! ایمان خری است بی‌گناه! این خر سوار است که افسارش را باید در دست داشته باشد و آن را به راهی هدایت کند که به معبد زندگی راه می‌برد نه به معبد آن در خود فرومانده‌ای که یا در حال «انتهار» است یا در اندیشه‌ی «انتحار»!

۸

اندیشیدن در قلمرو چندی و چونی هستی‌ها امکان‌پذیر می‌شود و در عمل از تنانگی و اوضاع طبیعی و جغرافیایی و آب و هوا هرگز جدا نیست. خرد ناب چنان که کانت می‌گفت چون هر چیز ناب دیگر وجود ندارد؛ اندیشیدن یا خردورزیدن بدون مداخله‌ی ادراکات حسی یا تأثیر حسیات ناممکن است. برای همین است که یک ایرانی در نهایت نمی‌تواند همچون یک آلمانی بیندیشد یا یک آلمانی همچون یک ایرانی چراکه آن‌ها هر چیزی را به گونه‌ای متفاوت ادراک می‌کنند. بنابراین، یکی از نموده‌های آزاداندیشی باید آری گفتن به روش‌های مختلف ادراک در جوامع انسانی باشد. یک انسان آزاداندیش به جای نفی، تلاش می‌کند روش اندیشیدن یا خردورزیدن یک جامعه‌ی دگرساز

را کشف کند چراکه می‌داند اندیشیدن تنها در پهنه‌ی ادراکاتِ حسی یک جمع امکان‌پذیر می‌شود و از این رو، نه از خرد ناب که از خردهای انسانی سخن می‌گوید.

آن‌جا هم که هگل می‌گفت شرقی‌ها نمی‌توانند فکر کنند اشتباه می‌کرد و دقیق‌تر این بود که بگوید: شرقی‌ها به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند یا خرد دگرسانی دارند چراکه هستی را به گونه‌ای دگرسان تجربه و ادراک می‌کنند. بر همین پایه، هیچ جامعه یا فردی نمی‌تواند از هستی فرد یا جامعه‌ای دیگر تقلید کند چنان که هیچ فرد یا جامعه‌ای نمی‌تواند بدون اتکا به ساز و کار خرد یا ضرورت هستیانه‌ی خود را از خود فراتر برد و بدین وسیله خود را نو یا دگر کند. پس یک‌بار دیگر: روشن‌گری یا خردورزی یا اندیشیدن توانایی‌ای جهان‌شمول است اما روشی جهان‌شمول نیست و این یکی از آن دلایلی بود که من را واداشت تا در جنبش‌های بابتی / بهائی به مثابه یک روش اندیشیدن یا خردورزی ایرانی تأمل کنم.

۹

این به راستی نباید چندان اهمیتی داشته باشد که انسان چگونه هستی خود را شرح می‌دهد؛ برای مثال با دریافتی مذهبی - اسطوره‌ای یا فلسفی یا علمی یا حتا آن‌چه خرافاتی به نظر می‌آید، بل مهم‌تر باید این باشد که چگونه هستی خود را محقق می‌کند، یا دقیق‌تر: چگونه هستی خود را تغییر می‌دهد، یا باز هم دقیق‌تر: چگونه هستی خود را به یک امر گشاده و گشوده رو به جهان بدل می‌کند. خلاصه آن‌چه اهمیت دارد این است که انسان در خود فرونماند و از خود فراتر رود.

جزمیت دنیای مدرن این است که انسان گمان می‌کند زبان دینی یا زبان

اسطوره‌ای زبانِ نابالغ‌تری از زبانِ علم یا فلسفه است. آنان که بر دانشِ انسانی چیره‌اند نیک می‌دانند که در تاریخِ هستی‌فرهنگی بشر زبانِ علم و فلسفه و زبانِ دین و اسطوره هم‌زمان فعال بوده‌اند و در این میان علمِ هنوز کم‌تجربه‌ترین و کم‌عمق‌ترین است.

این درست است که تولد اندیشه‌ی فلسفی و علمی آن لحظه‌ای بود که انسان نه از زبانِ نمادین اسطوره که از زبانی بهره گرفت که به عناصرِ واقعی و طبیعی اشاره می‌کرد و می‌گفت: عنصرِ بنیادینِ زندگی آب، هوا، آتش، خاک یا همه‌ی این عناصر و ترکیبی از آنهاست اما با این همه، این تنها آغازِ تاریخِ فلسفه یا اندیشیدن علمی بود نه نفی زبانِ نمادین اسطوره یا مذهب که سپس در دنیای ادبیات بیش از پیش گسترش یافت. ناب‌ترین اندیشه این است: خلقِ واقعیت اجتماعی تنها از طریق اندیشیدن فلسفی یا به کار بستن زبانِ علمی امکان‌پذیر نمی‌شود بل زبان اسطوره و دین نیز قدرتِ خلاقیت خود را دارند چندان که قاطبه‌ی هنرمندان بزرگ ترجیح داده‌اند تا برای بیان خود از زبانِ اساطیر یا ادیان یا فرهنگ خرافات بهره بگیرند زیرا آن‌ها امکان‌های غنی‌تر و گسترده‌تر و بالغ‌تری برای بیان‌گری دارند. باری! اندیشیدن تنها یک زبان یا یک نمود ندارد و چه بسا خرافات از جذاب‌ترین و کارآمدترین زبان‌های آن باشد! – یک‌بار دیگر: مسئله باید این باشد: آیا با این زبانِ هستی‌من می‌شکوفد و تحقق می‌یابد یا واپس‌رانده می‌شود؟

۱۰

در عالی‌ترین وضعیت ایمان به مثابه امری که به عقلانیت تن نمی‌دهد، و فلسفه چونان برآیند به کار بستن عقل با یک‌دیگر درمی‌آمیزند: آمیختنِ نه به آن معنا که از هستیِ تکین خود در گذرند یا اعتبار و هستی متمایز و ضروری

یکدیگر را نفی کنند یا خوار شمارند، بل برعکس — این آمیزشی خواهد بود بدونِ از میانِ برخاستنِ تکینگی و تفاوت و تمایز. ایمان خواهان پیوند یافتن، و اندیشیدن خواهان شناخت و شناسایی و فردیت است اما انسان تنها با شناخت و فردیت زیست نمی‌کند. او باید در میانه‌ی تفرد و تجمع رفت و آمد کند. انسان هر از گاه باید پیوند بیابد یا دقیق‌تر: باید از خود بگسلد و به جمع بپیوندد؛ آن گاه می‌تواند دوباره به فردیت یا خانه یا خلوت خود بازگردد. اما همیشه در خانه‌ی خود بودن و فرد و شخص ماندن بار سنگینی است که بدون آن شورِ درهم‌آمیزِ دیونیزوسی ایمان از پس آن برنخواهیم آمد: بدون آن واسپاردن و رها شدن از خود!

۱۱

آستانه‌ی آگاهی هرکس پیش از هر چیز باید با خودآگاهیِ زبانی‌اش سنجیده شود؛ با واژگانی که او برمی‌گزیند و در کار می‌آورد تا مقصودِ خود را بیان کند. این خودآگاهیِ زبانیِ زمانیِ روی تواند داد که گوینده به این شناخت دست یابد که بسیاری از واژگان از نظرِ معنا پیش‌داورانه و از نظرِ موسیقیا تحقیرآمیز — اند و وضع نارواییِ موجود را بازتولید می‌کنند. برای نمونه:

۱. «دوشیزه» و «زنِ مطلقه» آکنده از پیش‌داوری‌های توهین‌آمیز و نیز از نظرِ اجتماعی بازدارنده و محدودکننده‌ی زنان‌اند. زن، زن است و باقی پس‌وندها و پیش‌وندها گزافه و خرافه‌ای بیش نیستند و از این بدتر: افزارِ سرکوب و بازداری‌اند.

۲. «فرقه‌ی بهائی» و «بهائی‌مسلك» نیز غرض‌ورزانه و تحقیرکننده‌اند. بهائی بهائی است و به عبارتی صریح‌تر، بهائیت نه یک مسلك یا یک فرقه بل یک دیانتِ مستقل با بیش از هفت میلیون پیرو در جهان است.

۳. هم‌چنان که افراڈ نه «لیبرال مسلک» یا «کمونیست‌مآب» بل لیبرال یا کمونیست‌اند.

۱۲

در بنیاد این دین بود که پیرامون احساس مذهبی خود را بنیاد گذاشت. بنابراین، بدون دین هم احساس مذهبی انسان‌ها برجای می‌ماند. این بدین معناست که انسان می‌تواند نگرشی مذهبی به زندگی یا دریافتی مذهبی از جهان داشته باشد، اما دین‌دار نباشد! خلاصه با رفع سازمان یا نظام دینی، نه تنها خللی به احساس مذهبی انسان وارد نمی‌شود که آن را رهاتر، ناوابسته‌تر و شخصی‌تر و پر شر و شورتر می‌کند.

زبان فارسی [نه] چونان هسته‌ی آغازین

۱

آیا به راستی چیزی به نام زبانِ مادری وجود دارد؟ آیا انسانُ زبان را از طریق زبانی که مادرش با او در موسمِ کودکی حرف می‌زند، می‌آموزد؟ اگر کودکی به هنگام زاده‌شدن مادرش را از دست بدهد و زن دیگری و چه‌بسا پدرش با او سخن‌گفتن را بی‌آغازد آن‌گاه چه اتفاقی می‌افتد؟ کدام زبانُ زبانِ مادری او خواهد بود: زبانی که مادرِ درگذشته با کودک‌اش در زهدان با او سخن می‌گفته یا آن زنِ دیگر یا پدری که او را پس از مرگِ مادر پرورش داده و با او گفت‌وگو کرده است؟

گاهی یک کودک در بیمارستان با یک کودکِ دیگر جابه‌جا می‌شود و بی‌آن‌که مادران خبر داشته باشند با کودکی بیگانه (و چه‌بسا دشمن) به خانه بازمی‌آیند و هر یک به زبانِ خود با کودک سخن می‌گویند. در چنین وضعیتی زبانِ مادری کدام خواهد بود؟

یک تجربه‌ی شخصی: مادرم که از ترکانِ منطقه‌ی اصفهان است، با منِ کودکِ ترکی حرف می‌زد اما من هیچ‌گاه این زبان را جز در حدِ ابتدایی یاد نگرفتم و استفاده نکردم و بنابراین، زبان نخست‌ام شد زبانِ فارسی که به آن می‌اندیشم و سخن می‌گویم و احساس در خانه‌بودن می‌کنم. اینک پرسش من

این است: زبانِ مادریِ امِ ترکی است یا فارسی؟

بنابراین نگر که می‌گوید: زبانِ مادریِ زبانی است که انسان با آن می‌اندیشد، خواب می‌بیند و آن را بهتر از زبان‌هایِ دیگر برای بیانِ عواطفِ درونیِ خود به کار می‌برد و نیز بنابراین نگر که می‌گوید: زبانِ مادریِ زبانی است که فرد با آن هویت می‌یابد، زبانِ مادریِ من فارسی است (در حالی که مادر من با این زبان با من سخن نگفته)؛ اما این نگرشِ دیگر که می‌گوید: زبانِ مادریِ زبانی است که انسان پس از تولدِ نخست آن را می‌آموزد، زبانِ مادریِ من ترکی است (به رغم آن که من ترکی نمی‌توانم حرف بزنم)، زیرا مادرِ من پیش از هر زبان دیگری با من کودکِ ترکی حرف زده است!

۲

بر پایه‌ی تأملات و مطالعات و تجربیاتِ من به کار بردنِ اصطلاحِ «زبانِ مادری» به جایِ «زبانِ نخست» چندان سنجیده نیست چراکه زمینه‌ی گونه‌ای بدشناسی و سردرگمی را فراهم می‌آورد.

تازه باید این را هم بیفزایم که مقصود از زبانِ نخست، نه نخستینِ زبانی است که انسان آن را آموخته، بل زبانی است که در مسیرِ رشدِ زبانی‌اش به زبانِ نخست او بدل شده است و هم با آن است که می‌تواند خودِ فکری و عاطفی‌اش را به برترین طریق ممکن ابراز کند. چنان که برای من و آن کودکانِ جابه‌جا شده در بیمارستان مسئله‌ی زبان به همین گونه پیش‌رفت یعنی آن‌ها نیز (چون من) زبانِ نخست خود را از محیطِ خانوادگی و اجتماعیِ دیگری آموختند (و نه از مادرانِ واقعیِ خود) بنابراین هویت‌شان دگر شد!

با همه‌ی این، قابلِ درک است که چرا زبانِ نخست به زبانِ مادری تعبیر می‌شود: از آن‌جا که در گذشته در میانِ زبانی که مادر با کودک سخن می‌گفته

و زبان نخستینی که آن را می‌آموخته فاصله‌ای وجود نداشته، این زبان نخست به زبان مادری تعبیر شده است اما در جهان امروز که مهاجرت و جابه‌جایی و ازدواج‌های برون‌زبانی به بخش بزرگی از زندگی انسان‌ها تبدیل شده‌اند، دیگر نمی‌توان زبان و چه‌بسا زبان‌های نخست یک کودک را به زبان مادری تعبیر کرد، اگرچه هنوز هم بخش بزرگی از افراد انسانی زبان را به گونه‌ای مستقیم از طریق مادران خود دریافت می‌کنند.

با این حال با به کار بردن زبان نخست در ازای زبان مادری، احتمال خطا بسیار کاهش می‌یابد. در بنیاد وقتی که از زبان نخست سخن می‌گویم مقصودمان زبان مادری یا هر زبان احتمالی دیگری است که اگرچه از طریق مادر دریافت نشده، اما زبان نخست یا اصلی افراد محسوب می‌شود و توان اندیشیدن و ابراز احساسات آن‌ها در آن زبان نهفته است.

۳

من تا پیش از این که مدرسه بروم و تا سال‌های نخست مدرسه می‌توانستم ترکی حرف بزنم اما به تدریج از به کار بردن این زبان به گونه‌ای ناخودآگاه سر باز زدم زیرا در محیط اجتماعی‌ای که من به مدرسه می‌رفتم ترک بودن و به زبان ترکی سخن گفتن نشانه‌ی گونه‌ای عقب‌ماندگی و بیگانگی بود و من برای آن که از این وضعیت آزارنده خودم را خلاص کنم به کلی زبان ترکی را در خودم نفی کردم و به پس راندم. در آن زمان نمی‌توانستم تحلیل کنم که چرا زبان ترکی من به یک‌باره در نوجوانی از مدار ذهن من خارج شد اما حال می‌دانم که فشار محیط اجتماعی و سپس محیط مدرسه و ساختار آموزشی من را واداشته بود تا جلوی پیش‌رفت زبان ترکی را در خودم بگیرم و هرچه بیش‌تر به زبان فارسی درآویزم و اینک این را گونه‌ای خودکشی زبانی و چه‌بسا مادرکشی

تعبیر می‌کنم.

اجازه دهید خلاصه کنم: تهاجمات و توهین‌های کلامی و کوچک و حقیر نشان دادن زبان ترکی من را از زبان مادری‌ام یا دقیق‌تر: از ساخت ترکی خودم گریزند چندان که من تا سال‌ها بعد نه تنها از زبان ترکی که هر پدیده‌ی ترکی متنفر بودم. البته تنفر من از آن جایی بود که به محض روبه‌رویی با زبان یا موسیقی ترکی گونه‌ای کشش به آن و احساس خوبشاوندی با آن در من فعال می‌شد. به هر حال سال‌ها باید می‌گذشت تا من نه تنها با پاره‌ی مادری-ترکی خود آشتی می‌کردم که درمی‌یافتم زبان ترکی یکی از دل‌انگیزترین زبان‌های جهان است و همزیستی و تعامل زبان فارسی با آن به غنای هر دو این زبان‌ها بسیار افزوده است و زبان سَرِه چوناُن خون و ژن و نژاد سَرِه و ناب و نیالوده افسانه‌ی خطرناکی بیش نمی‌تواند باشد: افسانه‌ای که تلاش برای واقعیت‌بخشی به آن تنها به کشتار زبان‌ها و زندگی‌های متفاوتی می‌انجامد که جهان انسانی را نه تنها شورانگیزتر و موسیقیایی‌تر که تواناتر و ماناتر می‌کنند.

من بعدها که بر این واکنش‌های ناخودآگاه برآمده از فشارهای محیطی آگاهی یافتم در ذهن‌ام را به روی همه‌ی زبان‌ها و بیش از همه، زبان مادری‌ام یعنی زبان ترکی گشودم چراکه دریافتم زبان بنیادی‌ترین سرمایه‌ی انسانی است. بدون زبان هستی انسان تحقق‌ناپذیر است یا دقیق‌تر: انسان تنها در ساخت زبان است که می‌تواند همانی بشود که هست و از این رو، در دام متافیزیک یا کلیشه‌ی چامسکایی «دستور زبان ناب» نیفتادم: نظریه‌ای که ادعا می‌کند ساختار دستوری ذاتی است یعنی از پیش به مثابه یک ایده یا قاعده‌ی کلی در ذهن حاضر است و بر اساس آن می‌توان بی‌شمار ساخت زبانی تولید کرد.

بر پایه‌ی چنین دیدگاهی که یک امر وحدت‌بخش ابدی را به دستور جهانی

زبان تعبیر می‌کند، باید همه‌ی آن سیاستِ مرکزگرایی توجیه شود که تکثر و تفاوت را نفی می‌کند و از این‌رو یک زبان را در مرکزِ اعتبار می‌نشانَد و زبان‌هایِ دیگر را تابع و روگرفتی ناشیانه از ساخت دستوری آن زبان درمی‌یابد. – و البته این را دانش زبان‌شناسی نام می‌نهد!

در چنین لحظه‌ای شایسته آن است که این گزاره‌ی غروب بت‌ها را فراخوانیم تا دریابیم که این دیدگاه چه اندازه متافیزیکی و مسیحی و افلاطونی است: «می‌ترسم از دست خدا خلاص نشویم زیرا هنوز به دستورِ زبان باور داریم.»^۱

۴

زبان فارسی چونان هسته‌ی آغازین! – این خطای بنیادین از آن‌جایی سر برمی‌آورد که برخی زادبوم خود را با خاستگاه یکی گرفته‌اند. بر پایه‌ی این خودخاستگاه‌پنداری یک تُرک یا کرد یا عرب هم می‌تواند همین ادعا را بکند یعنی زبان خود را چونان هسته‌ی آغازین بشناسد و بشناساند اما راست این است که هیچ زبانی نمی‌تواند هسته‌ی آغازین باشد. پذیرفتن ایده‌ی هسته‌ی آغازین افتادن در همان تله‌ی نگره‌ی چامسکیایی و آن نگرشی است که نمی‌خواهد دریابد هر زبانی قائم به ساختارِ دستوریِ تکینِ خویش است و تابع هیچ دستور یا قاعده‌ی مرکزی‌ای – برون از ساختارِ درونی خود – نیست و بنا بر همین ساز و کار با زبان‌هایِ دیگر می‌آمیزد و از زبان‌هایِ دیگر می‌آموزد اما همواره ماهیت مستقل خود را حفظ می‌کند.

زبان و یادگیریِ زبان یک تواناییِ زیستی، یا: یک خِردِ موروثیِ زیستی است

1. Nietzsche, GD, S. 78.

که در فرایندِ یک زندگی اجتماعی طولانی تولید می‌شود؛ چندان هم پیچیده نیست: هر گروه اجتماعی بنا بر امکان‌ها و ضرورت‌های خودِ قاموس و دستور زبان‌اش را می‌سازد تا خود را چونان یک میل، یک فهم، یک اراده به زبان آورد: تا بشود، تا خود را نقد و دگر کند، تا توسعه یابد، تا سرنوشت دیگرگونه‌ای برای خود بسازد - بنابر این نه یک دستور زبان واحد (که باقی دستورها چونان رونوشتی نادقیق از آن برمی‌آیند) بل دستورهای زبان، و نه یک زبان بل زبان‌ها درکارند.

زبان به مثابه یک تولید اجتماعی عرصه‌ی کثرت‌هاست و آنچه یک زبان را قدرت و غنا می‌بخشد نه سیطره‌ی علائم و آدابِ دستوری، که گشودگی آن در برابرِ نوشتارها و گفتارهای متفاوت و آفرینش‌گر است و از این مهم‌تر، پذیرفتن این حق انسانی است که زبان (برای نمونه: فارسی) را نه تنها با لهجه، که با هر خطای دستوری هم می‌توان به کار برد زیرا آن چه هرگز نباید مخدوش شود حق آزادی بیان است و نه اصول و قواعد دستوری زبان!

این که یک زبان به زبان رسمی یا زبانِ کانونی بدل شده، بی‌تردید به معنای برتری آن زبان نیست بل تنها نشانه‌ی سیطره‌ی تاریخی و اجتماعی یک طبقه یا گروه اجتماعی بر طبقات یا گروه‌های اجتماعی دیگر است و بدیهی است که این زبان از پس قرونِ اینک وضع مناسب‌تری هم داشته باشد و توسعه‌یافته‌تر از زبان‌های دیگری باشد که در یک جامعه بدان‌ها سخن می‌گویند اما این زبان این وضع برتر و هژمونیک را چگونه به دست آورده است؟ - نه مگر با بودنِ امکان‌ها و فرصت‌های برابر از ساخت‌های زبانی دیگر؟! - قدرتِ سیاسی و اقتصادی و یک نظام آموزشی نیرومند و رسانه‌های گروهی و فرهنگستان‌ها و بودجه‌ها و بودجه‌ها - بله همین‌ها زبانی را به زبانی زنده و زایا بدل می‌کنند نه این حرف‌های بی‌مایه که فلان زبان هسته یا هستیا

و هستک است!

این پرسش را هم طرح‌ناشده نگذاریم: آیا این زبانِ رسمیِ بدونِ سرکوبِ زبان‌هایِ دیگر و پس‌زدنِ آن‌ها تواناتر و توانگرتر نمی‌شد؟ - آیا این قدغن کردنِ زبان‌هایِ دیگر نتیجه‌ی یک کج‌فهمی، و نتیجه‌اش تا کنون یک خودمحدودگری و چه‌بسا خودتخریب‌گری نبوده است؟

۵

زبان نخست یا زبانِ مادریِ هر کس گونه‌ای احساسِ درخانه‌بودن و به‌ویژه احساسِ امنیت و قدرت به او می‌بخشد و همین امر ممکن است او را دچار این کج‌فهمی کند که زبان او ارزش‌مندترین و برترین زبانِ جهان است. این احساس را حتی یک فرد در قبیله‌ای دورافتاده در جنگل‌های آمازون نیز نسبت به زبانِ خود دارد. این احساسِ طبیعی است اما زمانی ترسناک و خطرناک می‌شود که این احساسِ فردی یا گروهی ابزارهایِ علمی و زبان‌شناسی را به کار می‌گیرد تا ثابت کند زبانِ او برترین و شیواترین و غنی‌ترین زبان در میانِ زبان‌هاست: چنان‌هسته‌ی آغازین یا فرجامین است؛ اول و آخر همه‌ی زبان‌هاست! در همان حالی که این احساسِ تکین‌بودگی امری است فراسوی برتری یا فروتری یک زبان! - یک زبان هر اندازه هم که کوچک و توسعه‌نیافته باشد، برایِ افرادی که با آن خود را بیان می‌کنند و خود را بازمی‌شناسند، برترین و عالی‌ترین زبانِ جهان است.

۶

می‌خواهم یک‌بار دیگر بحثِ زبانِ مادری را پیش‌کشم؛ ما می‌دانیم که نابودی هر زبان یعنی خاموش شدن یک چراغِ فروزان در زندگی، و سرانجامِ مُردنِ

گونه‌ای تن - خرد بی‌همتا! - پس چرا باید زبان‌های ترکی یا کردی یا بلوچی یا هر زبان زنده‌ی دیگر را - که پاره‌ای از خرد و توانِ توسعه و دگرشوندگی در جامعه‌ی ایرانی‌اند - از مدارِ زیستِ اجتماعی و سیاسی و علمی بیرون راند چندان که در خود فرومانند یا نابود شوند: زبان-خرد-پیکرهایی که هرگز جایگزینی نخواهند داشت.

اما آیا از حریم و حیاتِ زبان‌ها تنها در مقامِ زبانِ مادری باید دفاع کرد؟ - بی‌تردید نه! زبانِ زبان است: عربی، فارسی، بلوچی، ترکمنی، ترکی یا انگلیسی و آلمانی... زبان به هر طریق که آموخته شده باشد یا به هر طریق که منتقل شده باشد، مستحقِ زیستِ اجتماعی است و راه‌های توسعه‌ی آن را هرگز نباید بست و این باید هدف بزرگ‌ترِ ما باشد تا هیچ زبانی از مدارِ زندگی و زاینده‌گی برون نیفتد. زبان‌ها هرچه بیش‌تر با هم بیامیزند، غنی‌تر و استوارتر و ستبرتر خواهند شد. از آمیزش آن‌ها نباید در هراس افتاد. بگذارید هر انسانی به هر زبانی که می‌خواهد و می‌تواند سخن بگوید، بنویسد و بیاموزد و بیامیزد و این همه، در یک برآیندِ چنین حقیقتی را بهره‌ی ما می‌کنند:

تا زمانی که کودکان (در کنارِ زبانِ فارسی) امکان تحصیل و یادگیری با زبان‌های دیگر را نداشته باشند (فارغ از آن که زبانِ مادری آن‌هاست یا نه)، یعنی نتوانند هم‌زمان با زبانِ فارسیِ زبان‌هایِ دیگری را هم انتخاب کنند، زبانِ فارسیِ زبانیِ تحمیلی خواهد بود زیرا تحمیل کردنِ یعنی محدود کردنِ امکان‌هایِ انتخاب! - یعنی ربودنِ آزادهایِ زبانی و ربودنِ امکان‌هایِ شکوفاییِ مردمانی که با زبان‌هایِ دیگر خود را شناخته‌اند یا می‌خواهند خود را بشناسند یا بشناسند.

تزهایی درباره‌ی بهائیت

۱

تولید معنا به مثابه تولید واقعیت اجتماعی همانا شکل بخشیدن به محتوایی است که به خودی خود از محتوا و معنا تهی است؛ تهیت یا بی‌معنایی نخستین امکانی است که در اختیار آدمی قرار دارد تا با بهره‌گرفتن از آن به زندگی خود فرم بدهد و این یک کنش نخستین انسانی برای ساختن دنیای متفاوت خویش در این جهان‌عاری از معناست اما در یک وضعیت اجتماعی تاریخی آکنده از معناها و پیش‌داده‌های فراوان معنا یا واقعیت اجتماعی نو باید بر پایه‌ی دگرگون ساختن همان شکل‌ها، محتواها، معناها یا واقعیت‌های اجتماعی پیشین تولید شود و این یعنی آفرینش آینده از طریق گفت‌وگو با سنت به مثابه فرم‌ها یا واقعیت‌های اجتماعی‌ای که بنابر ضرورت در گذشته ساخته شده‌اند.

از این منظر تولید معنا، تولید واقعیت اجتماعی، فرم‌دادن و ایجاد یک هستی جدید تاریخی در بهائیت به گونه‌ای منحصر به فرد رخ داده است زیرا در همان حال که به پشت سر می‌نگرد و با گذشته در حال گفت‌وگو است، آینده‌ای دیگرسان را می‌آفریند. به عبارت دیگر، بهائیت نه تنها گذشته را نفی نمی‌کند که آن را برای زندگی در مقام آینده فرامی‌خواند زیرا دنیای آینده نیست مگر آن گذشته‌ای که از زندگی و از تحقق خود بازمانده و در بنیاد

گذشته‌نماست. آینده، امری از پیش‌داده شده است: انسانی به خانه بازنگشته یا از خانه رانده‌شده. زنی آزاردیده و تحقیرشده. کودکی هنوز زاده‌نشده یا فراموش‌شده. عدالتی محقق نشده. کامی برآورده نشده. - این همه آن آینده‌ای است که از دل گذشته باید برون آورده شود تا زندگی کند.

۲

در بهائیت فرما به رغم بهره‌گرفتن از معناها و انگاره‌های پیش از خود مستقل عمل می‌کنند و از این‌رو، زندگی فردی و اجتماعی بسیار متفاوتی را در قیاس با واقعیت اجتماعی پیش از خود طرح می‌اندازند. چشم بهائیت نه به دست دیگران که به همان داده‌های دینی و اخلاقی و اجتماعی جامعه‌ی ایرانی است و از همان‌ها زمینه‌ی یک دگرگونی بنیادی را فراهم می‌آورد و همین به این جنبش دینی ایرانی اصلاتی بی‌همتا می‌بخشد. به زبان دیگر، بهائیت از پس جنبش باب تنها جنبش اجتماعی‌ای است که به گونه‌ای غیر جعلی و تنها از طریق شالوده‌شکنی هرمنوتیک از یک نظام بسته‌ی کهن یک نظام باز و منعطف برمی‌آورد: امر بومی و امر جهانی را به هم می‌پیوندد، و آینده را بدون نفی گذشته فرامی‌خواند!

۳

بهائیت ایده‌ی شیعی «همه برخطایند جز شیعه‌ی دوازده‌امامی» را به ایده‌ی «مظاهر ظهور» تبدیل می‌کند. این بدین معناست که هیچ‌کس برخط نیست و هر دین یا ظهوری، مظهری از ظهورهای متکثر و تاریخی [خداوند] است و از این‌رو، معتبر است. بهائیت بر نیهیلیسم فراگیر و نفی‌کننده‌ی شیعی چیره می‌شود و از فراز آن درمی‌گذرد. از این منظر، ارزش‌ها و آموزه‌های بهائی در

مقابل آن ارزش‌ها و آموزه‌های کینه‌توزانه‌ای است که بودها و نمودهای متکثر و متفاوت را در جهان نفی می‌کند: نه شرقی، نه غربی، نه جنوبی، نه شمالی! فقط من! - اما این رتیل وقتی دیگر هیچ‌کس و هیچ‌چیزی برای نیش زدن پیدا نکند خودش را نیش می‌زند: خودزنی می‌کند!

۴

بهائیت بایی از پس باب است. باب دری بود که گشوده شد و بهائیت این در را گشوده نگه داشت و آن را به باب در باب بدل کرد. به عبارت دیگر، جنبش باب ترکی در پوسته‌ی ستبر جامعه‌ی بسته‌ی ایرانی پدید آورد و این ترک در بهائیت بایی شد برای باب‌هایی که پیش از آن گشوده نمی‌شدند یا گشوده نشده بودند. بهائیت در ادامه‌ی جنبش باب راه‌گریزی از این مدار بسته یا دور باطل ایجاد کرد تا هرکس که می‌خواهد از این دنیای دینی بسته‌ی پیشین خارج شود و خود را آزاد کند یا آن که دل‌بخواهانه در این دنیای دینی بماند و زندگی کند. این بلوغ بهائیت بود که از جنبش باب دری برآورد و نه دیواری: - آن که دین می‌خواهد بماند و آن که نمی‌خواهد برود! راه باز است!

بهائیت عبور می‌کند و عبور می‌دهد اما نفی نمی‌کند و این همان تفاوت بنیادینی است که بهائیت را در مقام دین از ادیان دیگر نیز جدا می‌کند. بهائیت به گونه‌ای نانوشته از فراز دین به مثابه یک تنگنای تاریخی می‌جهد، یا دقیق‌تر جزمیت دین را در خود محذوف می‌کند: دینی که برای دین‌داران معبد و مأوا می‌سازد و برای دین‌گریزان راه و راهواره‌ای آماده می‌کند.

۵

بهائیت بر شاخ‌گول‌های تاریخ تصوف و ادیان و چه‌بسا اندیشه‌های ایرانی

پیش از خود ایستاده است و به زبانِ جامعه‌ای که تنها زبانِ دین را می‌فهمد، تمامِ آن تجربه‌های تاریخیِ الاهیاتی و عرفانی و فلسفی را به یک فرایندِ اجتماعیِ قابلِ زیستن و چه‌بسا مدرن بدل کرده است و از آنان آتشی افروخته برای روشن کردنِ راهِ آینده‌ی انسانِ ایرانی. - آری شاید سخنِ تازه‌ای نداشته باشد اما با این همه، توفیقِ انکارناپذیرش این است که از همه‌ی آن آموزه‌ها و آزموده‌های پیشینِ پل‌ها و گذرگاه‌ها و درها و پنجره‌های عبورِ بر ساخته است. - و از این رو، نطفه‌ی امرِ نو و سخنِ تازه را با خود و در خود حمل می‌کند!

۶

بهائیت تنها از مرزهای اسلام و به ویژه مذهب تشیع فراتر نرفت، بل مرزهای دولتِ ایرانی را هم پشتِ سر هشت. بنابراین، برخلاف نظام‌های سیاسی در ایران که بومی می‌اندیشند و داعیه‌های جهانی دارند، جهانی می‌اندیشد اما بومی عمل می‌کند. - معبدهای بهائی در جهان که مشرق‌الاذکار نامیده می‌شوند خود نشانه‌ای از این روش و منش بهائی‌اند: آن‌ها در هر سرزمینی بنابر مقتضیات آن سرزمین طراحی شده‌اند، در همان حالی که ارزش‌های جهانی بهائیت را چونان امری نمادین بازمی‌تابند.

برای نمونه: در طراحیِ مشرق‌الاذکارِ دهلی نو از نیلوفرِ آبی، از نمادهای بومی شبه‌قاره‌ی هند، بهره گرفته شده است یا در طراحیِ مشرق‌الاذکارِ شیکاگو در آمریکا از مجموعه‌ای از سبک‌ها و نمادهایِ گوناگونانِ معماریِ اسلامی، بیزانسی و رنسانس بهره گرفته شده که به درستی جامعه‌ی فدرال و متکثرِ آمریکا را بازنمایی می‌کند تا آن اندازه که می‌توان این معماری را نمادِ یک سازمانِ مللِ دینی نامید: یک نظمِ برآمده از بی‌نظمی‌یا: از تکثر و چندگانگیِ فرهنگی؛ - یک معماریِ ساختارشکن یا دیکانستراکشنِ دینی که هر

پدیده‌ای در آن ماهیت مستقل یعنی فردیت و تکینگی خود را دارد و هیچ نماد و سبکی در آن بر نماد و سبک دیگر برتری ندارد.

۷

بهائیت حکم جهاد را منسوخ می‌کند! - این یکی از نمودهای قدرت تشخیص در این جنبش دینی است. بهائیت تشخیص می‌دهد که حکم جهاد در اسلام و در تشیع راه‌ها و رانه‌های جنگ را تولید می‌کند و بدین وسیله نیروی خشونت را در جامعه میدان می‌دهد. بنابراین، با ممنوع کردن جهاد این راه‌ها را می‌بندد و این رانه‌ها را خاموش می‌گذارد. به عبارت دیگر، با این ممنوعیت پادگان‌ها و پادگان‌های خشونت به گونه‌ای پیش‌گیرانه بسته شده‌اند اما آنانی که این جنبش دینی را نمی‌شناسند و آن را مطالعه نکرده‌اند مدام از این گزاره‌ی نیندیشیده‌شده بهره می‌برند: این دین هم اگر به قدرت برسد چون ادیان دیگر به خشونت دست خواهد یازید. در همان حالی که در بهائیت اراده‌ی تغییر از طریق کنش حزبی و سیاسی به اراده‌ای آموزشی و آگاهی‌بخش دگرديسه شده است؛ یا: اراده به دانستن و گستردن آگاهی بر اراده به قدرت سیاسی و گستردن آن چیره شده است.

۸

بهائیت طبقه‌ی روحانی ندارد. - این از شاهکارهای این جنبش دینی است که طبقه‌ی روحانی را از ساختار دینی خود بیرون می‌اندازد یا دقیق‌تر: آن را بازتولید نمی‌کند. این خود نشانه‌ی دیگری به دست می‌دهد که بنیادگذاران این دین از رنجوری و دلایل رنجوری جامعه‌ی ایرانی آگاه بوده‌اند. آنان آگاه بوده‌اند که قدرت و دامنه‌ی وسیع نفوذ طبقه‌ی روحانی در ایران منبع انواع فسادهای خرد

و درشت اجتماعی است. از همین رو، تمام راه‌ها و روزنه‌های بازگشت این طبقه به هستی اجتماعی و سیاسی پیشاپیش به گونه‌ای هوشمندانه بسته شده‌اند. این باریک‌بینی و قدرت تشخیص بهائی را در معماری مشرق‌الاذکار هم می‌توان به روشنی مشاهده کرد: آن‌جا از محراب و منبر هرگز خبری نیست و هیچ جایگاهی برای این طبقه‌ی فسادآور و خطرناک در نظر گرفته نشده است؛ بنابراین، موعظه و خطابه‌ای هم ایراد نمی‌شود و اجرای مناسک و شعائر جمعی نیز ممنوع است. در معابد بهائی هرکس خود به تنهایی می‌تواند دعا بخواند یا هرکس می‌تواند خواننده‌ی دعاها یا متون دینی باشد.

۹

بهائیت راه‌گشایان و عقلانی‌ترین تفسیر از اصطلاح قرآنی «خاتم النبیین» یا همان خاتم الانبیاء را پیش‌اروی ما قرار می‌دهد: وقتی پیامبری می‌گوید من آخرین پیامبرم بدین معناست که در امتداد پیامبران پیش از خود آخرین است چنان که بهاءالله نیز آخرین پیامبر نسبت به دیگر پیامبران پیش از خود است. به زبان دیگر، آخرین پیامبر بودن بدین معنا نیست که پس از او دین یا پیامبر نوینی که برآیند مقتضیات تاریخی و اجتماعی عصر دیگری است ظهور نخواهد کرد، بل هر پیامبری نسبت به پیامبران پیش از خود به گونه‌ای بدیهی «آخرین» است. خیلی موجز و مبرهن: هر پیامبری خاتم النبیین است تا آن زمان که پیامبر بعدی ختمیت یا آخرین‌بودگی او را نقض کند. - این یکی دیگر از نشانه‌های بلوغ تاریخی بهائیت است که با قدرت تفسیر از موانع سنتی و گزاره‌های دینی پیش از خود عبور می‌کند، نه با انکار و نفی آن‌ها! - بله بهائیت راه‌گشای بزرگی است!

پس از مطالعه‌ی کتابِ اقدس و به ویژه با مطالعه‌ی آثار عبدالبهاء این چشم‌اندازِ نصیب آدم می‌شود: آنچه آموزه‌های بهائیت را در معرض خطر قرار می‌دهد این است که بهائیان به تدریج به خاطرِ تحتِ فشار بودنِ دائم و درازمدت به درونِ خود خزیده‌اند و رفتار و گفتارشان بیش از آن که در راستای آموزه‌های بنیادی بهائیت باشد، در راستای گونه‌ای محافظه‌کاری و در خودفرورفتگی است. در همان حالی که فعال بودن و کنش‌گری اجتماعی نه فرورفتن در لاک دفاعی و نه برآوردنِ چخماق‌ها و چماق‌های تهاجم، بل خودبیانگری قاطع و صریح، و به هنگام ضرورت بهره‌جستن از حق خشم است: آن‌جا که خشم نه اراده به تسلط، که اراده به خویش‌تن‌پایی و گشودن راه‌ها و روزنه‌های زندگی است.

به نظر می‌رسد که بهائیان پرهیز از دخالت در امور سیاسی را به گونه‌ای ناخودآگاه برای توجیه بی‌کنشی ناگزیر خود به کار بسته‌اند: پرهیز از دخالت در امور سیاسی در آموزه‌های بهائی یعنی پرهیز از ائتلاف نیرو در بازی‌های حزبی و جدل‌های بی‌هوده‌ی رقابت بر سرِ قدرت. - و در ادامه: پرهیز از مناسبات سیاسی یعنی وارد شدن به سیاست مدنی به زبان عبدالبهاء و مشارکت خلاق و فعال برای دگرگون‌ساختن اوضاع اجتماعی برای نزدیک شدن به آرمانِ صلح جهانی.

به زبان دیگر، بهائیان از دخالت در امور سیاسی پرهیز داده شده‌اند چراکه کار مهم‌تر و موثرتری در پیش دارند: آنان باید نیروی خود را نه صرف تولید جامعه‌ی نمایش یا جامعه‌ی تعزیه بل باید در راستای دگرگونی‌های بنیادی به کار گیرند: ترکِ تعصبات یا: ترکِ کینه‌توزی و واکنش‌های برآمده از کینه‌توزی و پرداخت به امور کنش‌گرانه و خلاق. - این آموزه‌ی بنیادی بهائیت است:

پایان دادن به امر سیاسی به مثابه تقسیم جهان به قطب خیر و شر یا: دوست و دشمن! - و آغاز کنش سیاسی به مثابه عمل‌ورزی برای تغییر جهان و جامعه‌ی انسانی!

۱۱

هوشمندی و تازگی اندیشه‌ی بهائی در این است: آزادکردنِ دنیایِ کثرت از چنگالِ ذهنِ وحدت‌گرایِ ایرانی. - ذهنِ وحدت‌گرا با قربانی کردنِ دنیایِ متکثر دیوارهایِ جامعه‌ی بسته‌ای را برمی‌آورد که در دنیایِ همسان و هم‌شکلِ آن همه‌ی تباین‌ها و تشخص‌ها در ناشکفتگی خود محبوس می‌مانند اما در اندیشه‌ی بهائی این گستره‌ی کثرت و امرِ متکثر است که وحدتِ عالمِ انسانی را تعیین می‌کند و نه برعکس! به زبانِ دیگر، گونه‌ای فکرِ دموکراتیک در تمامِ الواح و آثارِ بهائیِ چیرگی دارد اما با این حال از شیفتگی به مدل‌هایِ دموکراسیِ اروپایی در آن‌ها چندان خبری نیست. بهائیت از فراز آن‌ها نیز می‌گذارد تا به راهی دیگر، به راهِ سوم، برود؛ زیرا در جهانِ دموکراتیک هم‌چنان این اراده به قدرت یا کنشِ مبتنی بر رقابت است که ساخت‌ها سیاسی و اجتماعی را برمی‌سازد و از این‌رو، با یک دنیایِ به راستی دموکراتیک و متکثر بیگانه است و بیش‌تر شبیحی از آن را به نمایش می‌گذارد.

بهائیت به کثرت‌ها آری می‌گوید و خود را با آن‌ها مشغول می‌کند تا گونه‌ای نظم یا وحدتِ خود به خود فرارسد و این برخلاف آن نظم و وحدتی است که با محو و نابودی امرِ متکثر یا کثرت‌های رنگارنگِ خود را در جامعه به مثابه نظم برتر به زور مستقر می‌کند.

۱۲

این مسئله‌ای است که هنوز به آن نیندیشیده و نپرداخته‌اند: آیا جامعه‌ی ایرانی

نمی‌توانست / نمی‌تواند / نخواهد توانست با طنابِ آموزه‌ها و ارزش‌های بهائی از چاله‌ی تشیع بیرون آید؟! – برای طرح این مسئله برهان بنیادی و بسنده‌ای هم وجود دارد:

دشواره یا پروبلماتیکِ ایرانِ اسلام نیست، بل تشیع است و جنبش باب و در ادامه جنبش بهائی برآیندِ تشخیص این دشواره و دشواری است و از این‌رو، تشیع و آموزه‌های آن در بهائیت به گونه‌ای مشخص بازگفته شده‌اند.

بگذارید صریح‌تر بگویم: تشیع برآمده‌ی نیروی لجوج و بنیان‌کن کینه‌توزی است و بهائیت و آموزه‌های آن برآیند چیرگی بر این کینه‌توزی تاریخی؛ کینه‌توزی‌ای که هم‌چنان در حال نابود کردن منابع انسانی و طبیعی ایران است: گونه‌ای میلِ خودنابودگر و خودتخریب‌گر که خود را در هیأتِ دین، آیین، فرهنگ و سیاست بر جامعه‌ی ایرانی مستولی کرده است؛ میلی که به ما می‌آموزد: فساد و تباهی باید جهان را چندان فراگیرد تا منجی ما از نهفت خود به درآید و ما را بر خر رستگاری بنشانند. – اگر این یک میل تباهیده و تباهنده نیست، پس چیست که خود را چنین مزورانه به جامعه‌ی زبان درمی‌آورد؟

۱۳

بهائیت برآیندِ چیرگیِ روانِ ایرانی بر رانه‌های متراکم و مهارناپذیرِ کینه‌توزی خویش است که در تشیع به مثابه فرهنگ و سیاست و هنر خود را به یک ساخت و ارزش‌داوری بدل کرده است. فرایند این چیرگی با «بیان» باب شروع می‌شود و در «سخن» عبدالبهاء به تصویر نهایی خود دست می‌یابد: جفاکار را مانند وفادار به نهایت محبت رفتار کنید و گرگان خون‌خوار را مانند غزالان ختن و ختا، مشک معطر به مشام رسانید. (مکاتیب، ج ۳، ص ۱۶۰)

۱۴

بهائیت دینی خردمندانه است که آرمان‌های اش با آرمان‌های اندیشه‌ورزانه پهلوی می‌زنند. این دین آزادی دینی یا اندیشگانی افراد را از آن‌ها نمی‌ستاند و محدود نمی‌کند: آن‌ها هر آینه می‌توانند از مدار دین یا جامعه‌ی بهائی برون روند زیرا در این دین حکم تکفیر و ارتداد وجود ندارد. بلوغ این دین از آن‌جایی خود را آشکار می‌کند که از بهشت برای تطمیع و از دوزخ برای هراس افکنی بهره نمی‌برد و به ویژه با دور از دسترس و تصور دانستنِ ساحتِ خداوند، از آن هیولایی آدم‌خوار و رعب‌آور و شکنجه‌گر یا پدری یا مادری مهربان و دلسوز بر نمی‌سازد. این دین برآیند بلوغ انسان ایرانی است و یک دین بالغ انسان‌های بالغ می‌پرورد.

از نمودهای دیگر این بلوغ این است که در این دین نه نمایش و تظاهر یا شهادت زبانی، و نه زادن از پدر و مادری بهائی، بل خودخواستگی و جست‌جوی شخصی معیار ورود به جامعه‌ی بهائی است.

۱۵

آن‌چه که آثار بهائی چشم‌گیر است این است که نویسندگان یا گویندگان آن‌ها برای انتقال مفاهیم خود از دستاوردها و آموزه‌های ادیان و علوم دیگر نیز بهره می‌برند و خود را در دنیای زبانی و فرهنگی خود محبوس نمی‌کنند و این گشودگی بهائیت برآیند این درک بنیادی است که هدف نهایی دولت و جامعه و دین خود آن‌ها نیستند، بل این است که هر فرد بتواند هستی خود را به شکوفایی برساند و در حقیقت از تودگی یا گله‌واری برون آید و به فردیت و تشخیص برسد. انسان وقتی به تشخیص دست می‌یابد دیگر نیازی به نهان کردن خود در پس پشت یک هویت دینی، ملی، نژادی، جنسیتی و یا قومی

خاص ندارد. بنابراین به شهروند جهان بدل می‌شود و هویت‌اش را نه با طرد و تکفیر دیگری، یا با نزاع و ستیز با او، که با گفت‌وگو و همزیستی با دیگری کسب می‌کند: هویتی که سیالیت و آمادگی بردن و دگرشدن مشخصه‌ی بنیادی آن است.

۱۶

بنا بر درک من یکی از رهایی‌بخش‌ترین آموزه‌های بهائیت به ویژه برای جامعه‌ی ایرانی همانا چیرگی بر گونه‌های تعصب است. فرارفتن از تعصب یعنی رها شدن از نگرش ناموسی یا نگرش «شی‌ءوار» به زن؛ و این رهایی چندان اهمیت دارد که می‌تواند به یک‌باره نظام اجتماعی ایران را از یک سیاه‌چاله‌ی اجتماعی و تاریخی به درآورد.

جزمیت‌ها و عصیبت‌های قومی و نژادی و ملی در بنیاد بر عصیبت ناموسی بنانهاده شده‌اند و از همین رو، بدون چیرگی بر این عصیبت ناموسی یعنی بدون برون جستن از چنبره‌ی دوالیسم جنسی شده‌ی مالک و مملوک یعنی ناموس / غیرت که زن را به موضوعی جنسی / زایشی فرو می‌کاهد، از چنبر تعصبات دیگر برون نتوان جست.

۱۷

آموزه‌های بهائی آموزنده‌ی ردا و ادا نیستند: در این ساخت دینی همه‌ی راه‌های نمایش‌گری و نیک‌نمایی بسته شده‌اند. از همین رو، آتش این امید را در دل برمی‌افروزند که در خاک این فرهنگ امکان رستن چنین میوه‌های خوش‌گواری هم هست. آری! تنها به ثمر نگرستن یک‌سویه‌نگری است و از این‌رو گمراه‌کننده؛ باید به خاکی که این ثمر بر آن رسته نیز نظر کرد؛ زیرا این

خیرات، این کلماتِ خوش، این ثمرهایِ چشمک‌زنِ آبدار چه بسا تنها پرتو پولک‌هایی باشند برای آن که خرِ چموشِ خود را از پُلِ مُراد به سلامت بگذرانند! - برای شناختِ میوه‌هایِ خوبِ خاک‌شناسی یک پیش‌نیاز است.

۱۸

بیش و پیش از همه، این درکِ مفاهیمِ بهائی است که باید در نگر آید: بهائی‌بودن یا بهائی‌شدن هرگز نباید تا به آستانه‌ی هدف فراز آیند، بل این ارزش‌ها و آموزه‌هایِ بهائی است که باید به هر زبان و بیانی شناخته و فراگستر شوند و این همان هدفی است که هر کنش‌گرِ راستینِ مستقلی در پی تأمینِ آن خواهد بود. به عبارتِ دیگر، بهائیت اگرچه به زبانِ الاهیاتِ سخن می‌گوید، اما یک ایدئولوژیِ دینی یا یک آرمانِ حزبی و سیاسی نیست که در پی قدرت باشد و زین‌رو، بهائی‌شدن یا بهائی‌کردنِ دیگران و گردآوریِ هوادارانِ به کانونِ فعالیت‌هایِ آن بدل شود.

بهائیت در بنیادِ یک جنبشِ حقوق‌بشری است و آرمان‌هایِ آن در راستایِ پایان دادن به جنگ‌هایِ خُرد و درشتِ «حیدری - نعمتی» در جوامعِ انسانی است؛ جنگ‌هایی که بر زمینه‌ی تعصباتِ برمی‌رویند و عرقِ شرم بر جبینِ می‌نشانند!

۱۹

در این جنبشِ مسأله‌ی قدرت از مسأله‌ی حقیقتْ منفک شده است و این بزرگ‌ترین دستاوردِ اندیشگانی و اجتماعیِ این جنبشِ الاهیاتی است که پیش از همه‌ی مدعیانِ در جامعه‌ی ایرانی ضرورتِ سکولاریزم را تشخیص داد و آن را به یک سازه‌ی استوارِ فرهنگی و اخلاقی بدل کرد؛ به لوحِ «اقدس»! - مگر درهم‌آمیختگیِ حقیقت و قدرت یا همان دین و دولتِ اصلی‌ترینِ برآمدگاهِ فسق

و فساد، و جور و جباریت در تاریخ و فرهنگ ایران نبوده است؟

۲۰

در این جنبش اراده به تغییر نه اراده به قدرت که چونان اراده به آگاهی درک می‌شود و اراده‌ی برآمده از آگاهی تنها نیرویی است که می‌تواند به راستی جهان را بدون بهره بردن از نیروی قهاریت و جباریت دگرگون کند. اما این تنها ویژگی این جنبش ایرانی که جهانی می‌اندیشد نیست. اراده به آگاهی و دانستن در این جنبش مرز جدایی میان مؤمنان و اندیشه‌ورزان را نیز در هم می‌شکند و پلی برمی‌آورد برای برگردشتن از دنیا‌های به هم نامدنی پیشین که مردم را از خلوت اندیشه‌ورزان دور می‌کرد.

در این جنبش غزالی و ابن‌رشد، یونان و اورشلیم، نیچه و افلاطون، شرق و غرب، شمال و جنوب با یک‌دیگر ملاقات می‌کنند و هیچ‌کدام جای دیگری را تنگ نمی‌کنند. این جنبش، نه تنها پلی در میان دگردینان که در میان دگراندیشان و هستی‌های دیگرگون و جنسیت‌های ناهمگون برمی‌آورد تا هیچ یک اعتبار خود را از نفی آن دیگری کسب نکرده باشد؛ میدان‌گاهی فراخ برمی‌آورد تا هر کس همان باشد، یا همانی بشود که هست!

۲۱

احساس مالکیت نسبت به یک دین، یک جنبش و یا یک کتاب با آموزه‌های بهائی ناراست می‌آید: دین بهائی نه دین که ادیان، نه لوح که الواح، نه تفسیر که تفاسیر، نه جنبش که جنبش‌ها، نه اقدس که اقدس‌هاست؛ همه‌ی آن فکرت‌ها و ایقان‌های هنوز نامده‌ای که مسیرها و معبرها و ممرهای رسیدن به صلح جهانی را هموار می‌کنند، و صلح با احساس مالکیت هرگز میسر نشود

زیرا نه مگر برآمدگاهِ جزمیت و عصیبت، و این همه جدال و جنگ همین احساس مالکیت یا احساسِ ارثِ پدری است؟ - صلحِ فراخ‌دلی و فراخ‌اندیشی و فراخ‌دستی می‌خواهد: آن‌چه را که راه می‌جوید و راه می‌گشاید و راه می‌بَرَد، و تنگنا را با فراخنا و تاریکا را با روشنا پاسخ می‌دهد تا «تحرّی» و تفرّد چونان امری انسانی امکان‌پذیر شود!

۲۲

نباید خود را با احکامی که معطوف به نظاماتِ فردی و نظاماتِ اجتماعی‌اند سرگرم کرد. بهائیت یک برآمده‌ی قرن نوزدهمی در ایران است و بدیهی است که در عصرِ ما این قوانینِ منطبق با ضرورت‌های اجتماعیِ نوین‌اند که چندوچونِ امور را در هر جامعه تعیین می‌کنند و انسان‌ها نیز دیگر به معلمِ نظافت نیاز ندارند!

جامعه‌ی بهائی اگر اهداف و آموزه‌های بنیادی این جنبشِ الاهیاتی را چنان که هستند، بازشناسد بی‌تردید درخواهد یافت که این جامعه کارهای بس مهم‌تری در پیش دارد و گستردنِ دامنه‌ی آموزش و آگاهی در جهان یکی از این مهم‌ترین کارهاست تا آن صلح و خویشاوندی جهانی مد نظر کتاب اقدس امکان‌پذیر شود.

مارک تواین در آغازِ جستارِ زبانِ وحشت‌ناکِ آلمانی^۱ به نقل از امثالِ سلیمان آورده است: اندکی آموزش همه‌ی دنیا را با هم خویشاوند می‌کند. - این نویسنده‌ی طنزِ آمریکایی، این گزاره را به فصلِ سی و دوم امثال سلیمان در عهد عتیق ارجاع می‌دهد اما امثال سلیمان تنها سی و یک فصل دارد!

1. Die schreckliche deutsche Sprache

این گزاره طنینی بس آشنا در گوش‌های بهائی می‌افکند چندان که او آن را نه پاره‌ای از فصل (خیالی) سی و دوم امثال سلیمان که آیه‌ای از کتاب اقدس یا آموزه‌ای از عبدالبهاء درخواهد یافت، زیرا تمام آموزه‌های بهائی در آن فشرده شده‌اند چندان که می‌توان ادعا کرد: بهائیت همان فصل سی و دوم امثال سلیمان است!

بهائیت یک جنبش‌الاهیاتی است که بیش از هر چیز در پی آن است تا جوامع انسانی را به آموزشگاه و افراد را به آموزگاران و دانش‌آموزانی بدل کند که جز با مرگ آموزش آن‌ها پایان نمی‌پذیرد و این تنها طریق برابری راستین در میان زنان و مردان و نیز در میان انسان‌هاست!

هر تبعیض یا نابرابری اجتماعی‌ای با آموزش و آگاهی افراد از خود و از حقوق فردی و اجتماعی خود از میان برخواهد خاست و این هدف بنیادین بهائیت به مثابه جامعه و جنبش اجتماعی است اما این هم حقیقت دارد که آموزش و آگاهی مردم را به فتاوای مفتیان و مفتشان بی‌نیاز خواهد کرد و این «بی‌نیازی» یکی از اهداف کتاب اقدس است، چراکه این کتاب نه چون کتاب‌های مقدس به گذشته، که به حال و آینده می‌نگرد، گرچه نیم‌نگاهی بدرودگویی به گذشته هم دارد: ماما، نه جبار! - آیا این را درمی‌یابید؟ - و این برخلاف آن سودای سبک‌سرانه و ستم‌گرانه‌ای است که می‌خواهد همه‌ی جهان و جهانیان را به ضرب چوب و چماق و قمه و غوغا چونان امت - گله‌ای فرمان‌بر تحت اراده و اداره‌ی خود گیرد در همان حالی که از رتق و فتق امور یک جامعه‌ی هشتاد میلیونی عاجز مانده! - آری! ماما یاری‌گر زاده شدن امر نوین و نوپا است، اما جبار، گذشته یا: خود را به مثابه گذشته، به جهان آینده تحمیل می‌کند!

۲۳

با بهائیت و خدای‌اش می‌توان شوخی کرد و تنبیه نشد. - نشانه‌ی آن که یک مذهب یا دین تنها آماس و عارضه‌ی کینه‌توزی و بنا بر این، بیگانه با ساحتِ خداوندی است این است که با خدای‌اش شوخی نتوان کرد: خداوند بازی‌گوش و شوخ‌طبع و خوشخوست! - این را من به شما قول می‌دهم!

۲۴

آیا «اقدس» حقیقت را پیش‌رو می‌ماند؟ - اقدس چونان پادواژه‌ی مقدس را؟ - مقدس نه تنها مطلق، که مطلق خواه و کثرت‌ناپذیر است؛ اما اقدس یعنی مقدس «تر»! و همین «تر»، این نشانه‌ی صفتِ برتر، مقدس را چونان امری مجرد و متوقف و متحجر از سریر تاریخی‌اش به زیر می‌کشد تا او را به جُستن و جَستن و جُنبدن وادارد: به رهاشدن و به از خودبه‌درآمدن! - اقدس از جزمیت و ایستایی و جباریت و خودکامگی «مقدس» فرامی‌رود تا مقدس را مقدس‌تر، زنانه‌تر، زمینی‌تر، نرم‌خوتر، شادخوتر و شکننده‌تر کند: تا مقدس را به مقدس‌ها، و خدا را به خداها، و معنا را به معناها، و راه را به راه‌ها، و صدا را به صداها دگر کند و این برترین کارزار در برابر هر آن مقدس مطلق‌انگاری است که انسان‌ها را تا حد بندگی و تودگی و لودگی فرومی‌کاهد و برای آن‌ها هیچ شأن و شرفی باقی نمی‌گذارد! - آری! آری! اقدس، مقدس‌تر است، زیرا تقدس را در میان همه‌ی نموده‌های هستی تقسیم می‌کند چندان که امور کم‌تر مقدس و چه بسا نامقدس نیز بهره‌ی خود را می‌یابند! - احتکار و انحصار تقدس در یک فرد یا در یک جمع تباهی‌آور است و این را نه تنها فیلسوفان، که صوفیان نیز دریافته بودند!

۲۵

زنان را با بیت‌العدل چه کار؟ - آنان در بیت‌العشق اموری بش حیاتی‌تر در پیش

روی خود دارند! بیت‌العدل چنان که از نام‌اش برمی‌آید مسئول پراکندن عدالت در عصری است که مردمان‌اش خود را چونان دولت - ملت‌ها درمی‌یابند و سیاست را با چم‌ها و چاره‌های دست‌یافتن به قدرت یک‌سان می‌گیرند اما زنان؟! - به یاد آرید: تساوی حقوق مستلزم هم‌سانی وظایف یا هم‌سانی هستی انسان‌ها نیست!

بیت‌العدل از سرِ ناگزیری در عصرِ عُسرت است و روزی باید برچیده شود، چراکه عدالت خواهانِ میرایی است اما بیت‌العشق را شور و اشتیاق برمی‌آورد و زین‌رو، خواهانِ نامیرایی است. - پس عدالت چه؟ - در آن صحرا که عشق باریده باشد، عدالت خود را نه چون یک سازمان یا نظام یا دولت یا انقلاب که چون بوی خوش می‌پراکند!

۲۶

باب در «بهاء» خود را خلع سلاح کرد و بدین سان این نشانه برآمد: بلوغ یعنی خلع سلاح کردنِ خود! - یعنی خلع سلاح شدنِ پیش از آن که خلع سلاح‌ات کنند اما آنی که خلع سلاح شد نیز به گونه‌ای شگفت‌آفتاب نیم‌روز، این زندگی‌بخش را، بر فرازِ خود یافت! - اراده به جنگیدن همان اراده به دگرساختن یا فتح جهان نیست، بل اراده به دگرسازی و فتح خویش است؛ جانِ خود را به خطر افکندن در آن جایی به‌هنگام است که کسی خود را خلع سلاح می‌کند، زیرا با سلاح هیچ چیز به دست نمی‌آید، بل همه چیز از دست می‌رود. آن که خود را خلع سلاح می‌کند جانِ خود را «نجات» می‌دهد: یک‌بار برای زیستن در این جهان چونان پیش‌آمدی شگرف، و دگربار برای شنفتن موسیقی! - موسیقی آن پرنیان شبِ دگرگون، که اختر و باختر یک‌دیگر را در آغوش می‌کشند!

۲۷

بهائیت از فرازِ قله‌ی دماوند: — از قدرتِ فاصله بگیرید؛ و بیش از همه، از قدرتی که به نامِ خداوند شمشیرِ آخته بر دست دارد! قدرتِ راستین همانا خدایِ راستین است که نه با خشم و خشونت و خنجر، بل با گام‌هایِ پروانه، چونان دل‌انگیزترین اتفاقی فرامی‌رسد، تا شما را به شیرین‌ترین نگاه و راسخ‌ترین کلامِ خود اغوا کند! — تا آن‌چه را که هنوز «نامده» اما شوقِ آمدن دارد، از زهدان به درآورد!

۲۸

آن‌چه بهائیت نه تنها در آموزه‌ها که در آمیزش‌ها نیز می‌آموزد: می‌توان به گونه‌ای عمیق و عاطفی با فرهنگِ ایرانی پیوند داشت و به هر کجایِ این جهان با سریِ افراخته ایرانی بود، اما دچارِ لیچارگوییِ ناسیونالیستی و نژادی نشد و از این مهم‌تر، بدین عنصرِ ایرانیِ واهشته‌ی خود میدان داد که هیچ‌کس در این جهان با ما بیگانه نیست و حتا دورترین ستاره نیز نزدیک‌ترین ماست: «فی الحقیقه عالم یک وطن محسوب است و من علی الارض اهلِ آن!»^۱ — ایرانیان در بهائیت بر بیگانه‌هراسی^۲ و بیگانه‌دشمن‌پنداریِ عمیقِ خود چیره می‌آیند و هویتِ خود را نه با خوارداشت که بزرگ‌داشتِ دیگران برمی‌آورند و این پیروزیِ انسانی بزرگی است که باید آن را فراگرفت و فراگسترده، زیرا این حقیقت دارد که هرکس عالم را دوست بدارد، وطن‌اش را نیز به شایاترین و شریف‌ترین طریق ممکن دوست داشته است.^۳

۱- بهاء‌الله، لوح مقصود، ص ۱۲.

2. Xenophobia

۳- اولین بار این دریافت بود که هم‌دلی من را با آموزه‌های بهائی برانگیخت و من را به مطالعه‌ی ←

بهائیانِ راستین این را درمی‌یابند که آغازگران و آموزگارانِ تنها «راستا» را می‌نمایانند: آن‌ها نشانه‌هایی به دست می‌دهند و چه بسا چراغ‌هایی که روشنایِ راه‌اند، اما خودِ راه یا آخرِ راه نی‌اند و این راه را آیندگان باید بنوردند: راهی که پایان‌اش چنان تصور می‌شود که خاور و باختر هم دگر را بفشارند، اما چون دلبرانی که یک‌دگر را در آغوش فشارند!

آیندگان باید درست از همان جایی پای در راه نهند که ایزهایِ پیشینیان به پایان می‌رسند. آنان باید راهی را ادامه دهند که نخست‌زادگان آن را چندی پوییده بودند، اما مجال آن را نیافتند که آن را بیش از آن بپویند که باید پوییده شود. به عبارت دیگر، راه بهائی یک راه پایان‌نا یافته است، یک جست‌وجو و «تحرّی» که پایان‌نپذیرد!

بدونِ تحرّی هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که یک بهائی است و تحرّی به مثابه جست‌وجویِ حقیقت در یک بهائی یک کنش دائمی است: یک هوشیاریِ مدام اما نه چونان یک «سرباز» - که باید هر آینه آماده‌ی حمله یا تهاجم باشد - بل چونان یک «دیده‌بان» که کارش شناسایی و درکِ وضعیت است. از این‌رو، دقیق‌تر خواهد بود اگر که بگوییم: بهائیت در بنیادِ نه طرح گونه‌ای بودن، بل طرحِ گونه‌ای شدن است: شدنی که خود را در هیچ زمان یا مکانی مستقر نمی‌کند و چندان از خود فراتر می‌رود تا سرانجام شرق و غرب و

→ این دین علاقه‌مند کرد: انسانی که «عالم» را دوست بدارد، «وطن» اش را به شایان‌ترین و شریف‌ترین طریق ممکن دوست داشته است، چراکه نفی دیگری، جز نفی خویش‌تن نیست و تنفر از دیگری، جز تنفر از خویش‌تن نمی‌تواند باشد. بدون دیگری من هم وجود نخواهم داشت. هستی من قائم به هستی دیگری است. من خود را تنها در چهره‌ی دیگری است که می‌توانم بازشناسم یا حتی دوست بدارم!

شمال و جنوب به مرافقت دیدار کنند و برای این رخدادِ نهایی، بیش از همه، باید آموزه‌ی تحرّی چوَنان آموزه‌ی آموزه‌ها و چوَنان راهِ پیش‌اندرِ بهائی به فراز آید، زیرا بدونِ تحرّی یا جست‌وجو هر ایمان یا اندیشه‌ای کیفیت خود را از دست می‌دهد و به مانع و رادعِ حقیقتِ تقلیل می‌یابد. - تحرّیِ ذهن و زبان را گشوده و سیال نگاه می‌دارد و آماده‌ی پذیرشِ حقیقت به هر جا و جامه‌ای می‌کند زیرا حقیقت نه یک چهره، بل چهره‌ها، نه یک معبد، بل معابد دارد!

۳۰

در جامعه‌ی بهائی، خودقربانی‌نمایی و تن‌دادن به حیسِ مظلومیت و نمایش آن به مثابه ژست - چنان که در جامعه‌ی تعزیه مرسوم است - پایان می‌یابد، اما به مثابه یادگاری از گذشته هم‌چنان در ادبیاتِ بهائی باقی می‌ماند و برگزشتن از آن چوَنان راهی هنوز ناپیموده، بر عهده‌ی آیندگانِ بهائی است.

راست این است که همه‌ی نموده‌های تعزیه‌گری باید در جان و جهانِ بهائی پایان گیرند تا آموزه‌ها و آرمان‌های بهائی چنان که به اندیشه درآمده‌اند، در همه‌ی زمینه‌ها و زمانه‌ها به جامه‌ی عمل درآیند. زین‌رو، یک بهائیِ راستینِ نخست بر مظلوم‌نمایانِ خود چیره خواهد آمد و سپس بر مظلوم‌نامیدنِ خود حتا در آن‌جا که بر او ظلم روا داشته شده است؛ چراکه او با فعال کردن یا درونیدنِ احساسِ مظلومیت در خودِ روزنه‌ای بر خواهد ساخت برای بازگشت به آن جامعه‌ی تعزیتیِ پیشین که در آن انسانِ درست به این دلیل بنیادی که خود را قربانی درمی‌یابد و مظلوم می‌نماید، هر عملی مجاز است و هر فکر و خیالی به ابزاری «عجالتاً کار راه انداز» فرومی‌کاهد!

در نگرشِ بهائی، انسان به جایِ چیرگی بر دیگری باید بر خود چیره آید و انسان چگونه می‌تواند بر خود چیره آید، اگر که نداند خاستگاه همه‌ی پندارها و

کردارها و گفتارهای شرورانه آن نیروی کینه‌توزانه‌ای است که با رها گذاردن احساس خود قربانی‌پنداری از مغاک روان بالا می‌آید و جهان را در خواری و خرابی خود فرومی‌کشاند؟! - اما با در کار آمدن نیروی اندیشه یا تحرّی، رانه‌ی کینه‌توزی چونان برآمدگاه شرارت در انسان مردّد می‌شود و بدین‌گونه یارای خود را از دست می‌دهد.

بگذارید در این باره صریح‌تر و مشخص‌تر سخن بگوییم: برای آن که این رانه‌ی کینه‌توزی چندان زورآور نشود که تمام ذهن و زبان را فراگیرد، پیش از هر چیز باید (با بهره‌جستن از جست‌وجوها و سنجش‌های اندیش‌گرانه) بر آن پنداری چیره آمد که انسان را (در نزد خود یا دیگری) به زخم‌نمایی یا جلبِ ترحم وامی‌دارد! - و برای آن که این پندار چونان یک بیماری تعزیتی دوباره در این جان و جامعه‌ی جدید عود نکند، بایسته این است که اقلام و اصوات و اشباحِ قربانی‌نما و مظلوم‌نما از مدار زبان و ادبیات آن نیز به‌تدریج برون رانده شوند.

خطر جدی است: سُریدن در نقیض قربانی حتا آن‌جا که انسان به راستی قربانی است، او را از راه راستی و از راه خود برون پرتاب خواهد کرد، اما برای ما ایرانیان این خطر چندباره جدی است زیرا در ناخودآگاه هر یک از ما یکی تعزیه‌گرِ نهان به هر تکانه آماده‌ی فراجستن و تسخیر اندام‌هاست! - او شبیه‌خوانی زبان‌آور است: به وقتِ عُسرت «فغان»، و به وقتِ عشرت «اُشْتلم» می‌کند!

آیینِ بهائی، نه آیینِ داشتن یا بودن، بل آیینِ شدن است؛ آیینِ فراشد! - بهره‌گرفتن از عناصرِ برسازنده‌ی ذهن و زبانِ جامعه‌ی شیعی - یا به تعبیرِ من

جامعه‌ی تعزیه - تباهی‌آورند، حتا آن‌جا که پایِ اهدافی خیرخواهانه یا خردمندانه در میان می‌آید؛ چنان که آویختن به عناصرِ تعزیتیِ تقیه و ترور، ازلیان را به رغم نیاتِ نیک‌شان از مدارِ هستی تاریخی برون افکند، اما نایشِ سخنه‌ی آن‌ها جنبشِ باب را در چهارچوبِ آموزه‌ها و آموزگريِ بهائی نجات داد و راه‌اش را به آینده گشود. آری، امرِ بهائی بر خويِ تعزیتیِ خودِ نخست در مقامِ شیعی، و سپس در مقامِ ازلی چیره آمد و این نه هرگز کارِ خردی بود. اما این چیره‌آمدن‌ها کارِ بهائی را به پایان نرساند، بل که آغاز کرد؛ کارِ کارستانی که باید آن را هرباره از سر گرفت: کارِ کارستانِ فرارفتن از وضعی که ما را با / به داشتن یا بودن تطمیع می‌کند و از فراشد بازمی‌دارد! - امرِ کهنِ حقیقتی سَلَفی و ارجاعی به گذشته‌ای بس دور بود که می‌خواست با غیظ و غضب و با تعبد و تعصبِ آینده را از آن خود کند، اما حقیقتِ بهائی ارجاعی است به آینده؛ به آمدنی که اینک چون بادِ صبا به نرمی در جهانِ ما وزیدن گرفته و آن را از خوابِ جزمِ خود بر می‌خیزاند و می‌شکوفاند. - خُنکایِ خوشِ این بادِ برین را بر پوستِ خود احساس نمی‌کنید؟

۳۲

امرِ بهائی را نیز لابد شنیده‌اید، اما این امر نه امرِ اُمرا یا آمران، بل آن امری است که با هر پندار، گفتار یا رفتارِ آمرانه بیگانه است و خود را چونان یک رخ‌داد: یک خود‌آمد، یک خود‌آیی، یک دوستی، یک کشش یا یک تمنا آشکار می‌کند! - این امر، قدرت است، اما نه قدرتِ دوزخ‌آرایِ قلدران و قاضیان یا قدرتِ خارایِ خدیوان و خدایگان، بل قدرتِ اغواست؛ اغوایِ اغواگری که از قصدِ اغوا بری است: فرموده‌ی فؤاد، طربِ تملک‌ناپذیرِ دل، وجدِ وجود - آن کهنه شرابِ نو - نامِ نامیِ عشق و نامِ نهانِ آزادی است.

۳۳

دگرذیسیِ شعرِ فارسی به یک کنشِ اجتماعی یا دقیق‌تر به یک سبکِ زندگی؛ - این همان رخداد یا امرِ تاریخی‌ای است که جامعه‌ی بهائی را طرح می‌افکند: شور و اشتیاقی که از میدانِ جنگ، از میدانِ خدعه‌ها و خدنگ‌های بی‌فرجام می‌گریزد - و به این شکست تن می‌دهد؛ به شکستی که تجربه‌کردن‌اش شجاعتی بس بسیار می‌خواهد؛ بس بسیارتر از آن شجاعتی که آدمی را به جنگ می‌کشاند. آری، بهائی از جبهه فرار می‌کند، چرا که او این‌گونه می‌اندیشد: یک خانه‌داریِ برگزیده بس گران‌مایه‌تر از خراب کردنِ خانه‌هایی است که خنیایِ زندگی در آن‌ها طنین افکنده است.

۳۴

هنوز هم این نشید را نشنیده‌اند یا نمی‌خواهند بشنوند که آن باربد که موسیقیِ نابه‌سامانِ ایرانی را به‌سامان کرد، یک بهائی بود: او موسیقیِ ایرانی را چنان به نظم درآورد که بهاء‌الله آن موسیقاییِ نوین را! - این موسیقی و آن موسیقا پیش‌تر به سانِ یک رؤیا و چه‌بسا به سانِ یک میلِ سرگردانِ خود را در بیانِ عارفان و شاعرانِ نمایان ساخته بودند، اما یاراشان نبود که به یک امرِ اجتماعی بدل شوند؛ سُنْبه پر زور بود و زین‌رو، زاویه می‌گرفتند یا به خرابات درمی‌آمدند! - و این همان سرگذشتی است که این هر دو را هم سرشت و هم سرنوشت می‌کند؛ این هر دو را که از یک دشمنِ مشترک و از یک سُنْبه‌ی پر زور به رنج بوده‌اند و هم به رنج‌اند: فقهایِ شیعه!

هیچ آغازگرِ راستینی خود به این نمی‌اندیشد یا
انتخاب نمی‌کند که آغازگرِ رخداد یا تحولی
اجتماعی باشد. او بنابر مقتضیاتِ هستیانه‌ی خود
می‌اندیشید و عمل می‌کند و خود از کاری که
انجام می‌دهد، چندان آگاهی ندارد و چه بسا
هرگز آگاهی ندارد! — چرا آگاهی ندارد؟ — زیرا او
خودِ تاریخ، خودِ آگاهی و خودِ رخداد است و
بنابراین کنشِ او، همان ادعایِ او، یا ادعایِ او،
همان کنشِ اوست!

این نسل‌هایِ آینده‌اند که از پس او کنش‌ها و
کلمات‌اش را صورت‌بندی می‌کنند و بدین‌وسیله
آن‌ها را چونان دانشِ یک دوران درمی‌یابند، یا
هستیِ او را به مثابه گونه‌ای آگاهی یا نقطه‌ی
گسستِ تاریخی کشف می‌کنند و به آن نام
می‌دهند. این کار گونه‌ای آگاهی از آگاهی است:
گونه‌ای دانش، که از انکشافِ تاریخ به مثابه
آگاهی به دست می‌آید!

پاره‌ای از پیش‌گفتار