

تأملات دیرہنگام

ویراستِ جدید

تأملاتِ دیر ہنگام

در بابِ آغاز گریِ باب و آموز گریِ بهائی

محمود صباحی



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

تأملاتِ دیرہنگام
در بابِ آغازگریِ باب و آموزگریِ بهائی

محمود صباحی
چاپ دوم ۱۴۰۰ (۲۰۲۱)
ISBN: 978-3-96531-015-5

نامِ مونا محمودنژاد احساسِ شرمی را در من برمی‌انگیزد که از شرحِ آن عاجزم. در آن ساعتی که او را بر دار کردند، او تنها دختری هفده‌ساله بود. این تأملات را به روانِ مونا پیش کش می‌کنم؛ روانی که ما را می‌نگرد.

محمود صباحی

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

(از خطاباتِ عبدالبهاء، ج ۱، ص ۲۰)

فهرست مطالب

- ۱۳ درآمدی بر ویراستِ جدید
- ۱۷ پیش‌گفتار
- ۲۵ نوشتن با پا در نقطه‌ی الحاد
- ۳۵ دمو - دراماتیک یا زیست - سیاستِ یونان
- ۳۵ طرح این پرسش - «چرا یونان؟»
- ۳۹ ایرانِ امروز و یونانِ باستان - یک مقایسه
- ۴۶ دمو - دراماتیک - زیست - سیاست
- ۵۵ ستم‌پر و ستم‌گر - یک مقاربتِ پنهان
- ۶۱ نابابِ وضعِ موجود و بابِ روزِ داوری
- ۶۲ طبقه‌ی روحانیت - پاسدارِ وضعِ موجود
- ۷۱ از سوشیالیسم تا علی محمد باب - تاریخ یک دادخواهی
- ۷۹ باب/ زرین تاج - یک جنبشِ الاهیاتی آزاداندیشانه
- ۸۷ باب/ زرین تاج - تصویرِ زوجِ آینده
- ۹۳ گردهمایی بدشت - جشنِ رهایی از گذشته
- ۱۰۱ تأملاتی در مفهومِ باب
- ۱۰۱ امامِ زمانِ باب است!
- ۱۰۲ امرِ جدیدُ باب است!
- ۱۰۳ داعیه باب است!
- ۱۰۵ بیانِ باب است!
- ۱۰۶ رخ‌دادِ باب است!
- ۱۰۹ ازل و بهاء - تفاوت‌های بنیادی
- ۱۲۳ جامعه‌ی بهائیِ خلافِ آمدِ جامعه‌ی تعزیه

- ۱۳۱ در دفاع از ساحتِ اقلیت (۱)
- ۱۴۱ در دفاع از ساحتِ اقلیت (۲)
- ۱۵۳ آرمان و الگویِ خشونت‌پرهیزی در جامعه‌ی ایرانی
- ۱۵۳ مسئله‌ی خشونت‌پرهیزی
- ۱۶۱ تجربه‌ی گاندی
- ۱۶۸ پرسشی در برابر جامعه‌ی ایرانی
- ۱۷۱ آموزه‌ی عدم‌مداخله‌ی سیاسی
- ۱۷۷ یک برآیند
- ۱۸۱ ناموس یا زن - رُبات‌وارگی
- ۱۸۱ نامیرایی یا بی‌نهایت‌بار مُردن
- ۱۸۲ ناموس یا زن - رُبات‌وارگی
- ۱۸۹ دعوت به انقلابِ جنسی
- ۲۰۱ برآیند
- ۲۰۳ پاره‌هایی برای تفکر
- ۲۱۹ زبان فارسی [نه] چونان هسته‌ی آغازین
- ۲۲۹ تزهایی درباره‌ی بهائیت

درآمدی بر ویراستِ جدید

این کتاب اثرِ یک مُلحد است اما نه از آن مُلحدانی که در برابرِ خدا باورانِ جبهه‌ای گشوده و با آنان می‌جنگند؛ این مُلحد، شوریده‌سری است که از فرازِ خدا باوری^۱ و هم خدا ناباوری^۲ برمی‌گذرد تا راهِ سومی را بیازماید؛ راهی را که هنوز درنور دیده نشده است. آری، مُراد از مُلحد بودن گونه‌ای زیستن و نگرستن از ورائیِ ایمان یا بی‌ایمانی به خدا یا خدایان است.

برخی از خوانندگانِ نخستینِ این کتاب از من پرسیده بودند که منظور از مُلحد بودن چیست و چرا مُلحد نویسنده‌ای برتر است – و پاسخ به این پرسشُ بادا که به کارِ خوانندگانِ آینده نیز بیاید: کلمه را باید بر پایه‌ی متنی که خواننده می‌شود معنا کرد و نه چنان که گویا هر کلمه‌ی خودِ مستقل از متنِ معنایی ذاتی و ازلی دارد. برای نمونه، کلمه‌ی «بر - تر» در این کتاب، نه به معنای

۱- Theism

۲- Atheism

«بالا تر و والاتر» – چنان که یک ذهنیتِ پایگانی^۱ آن را درک می‌کند – بل دلالتی است به برشدگی از پیش‌داوری‌های زمانه‌ای که نویسنده در آن به سر می‌برد. به بیانِ دیگر، برتریِ نویسنده‌ی ملحد در این است که او خود را از دیگران برتر نمی‌پندارد و زین‌رو، در پهنه‌ای گام برمی‌دارد که از همه‌سو رو به جهان گشوده است. او برتر است اما نه از این‌رو که او جوهرِ برتر دارد، بل از آن‌رو که از چنبرِ نظمِ زمانه‌اش برجسته و از ورایِ آن به دیگران روی می‌آورد؛ از ورایِ آنِ فکرتِ فرتوتی که این وطن را نه از هر سو، که از آن بالا و پست می‌نگرد.

از منظرِ یک ملحدِ نگریستن برایِ دگریستن است؛ پس در مقامِ نویسندهٔ کلمات را در آبنِ سحرگاهان، در آن گاهِ مرزی می‌شوید و از نو در کار می‌آورد؛ یعنی از نقطه‌ای که همانا نقطه‌ی آغازگری است؛ نقطه‌ای که از پسِ هرگونه جزمیت و جباریتِ خود را نمایان می‌سازد و به زبانِ شاعر، با تمامِ افق‌های باز نسبت دارد؛ نقطه‌ای که در این کتابْ به باب‌بودگی و مقامِ نقطگی نیز تعبیر شده است.

سرپیچیدن از فرمانِ زمانه و عدول از حدودِ اربابی که تازیانه‌اش را بالا برده است؛ – آری، این همان معنای الحاد است؛ ترکِ وضعِ موجود برایِ رفتن به کرانه‌ها و سویه‌های تازه و ناشناخته؛ رفتن به سویِ انسان‌هایی که از مدارِ نوراندازهای آوازه

و آگاهی برون‌مانده یا برون‌رانده شده‌اند؛ رفتن به سویِ مرزها یا همان نقاط و خطوطی که هر شروع تازه را ممکن می‌سازند. زین‌رو، ملحدِ راستین کسی است که از تجربه‌ی زیستن در موقعیت‌هایِ مرزی وحشت نمی‌کند و نمی‌خواهد خودش را به این یا آن گروه، به این یا آن فرهنگ، به این یا آن مرز، به این یا آن ملیت، به این یا آن ملت، به این یا آن جنسیت، به این یا آن زبان، به این یا آن گونه بچسباند و هویت و حیاتِ خود را چون دیوچگان در چسبیدن و مکیدن بیابد.

این مُلحد یا آن نویسنده‌ی برتر که از سرحدات برمی‌گذرد، پلی اندروا برمی‌آورد؛ پلی در میانِ خود و دیگران، پلی در میانِ اقلیت‌ها، ملیت‌ها، ملت‌ها، زبان‌ها و گونه‌ها؛ او چون نردبانی بی‌انتها فراروی همگان است: نردبانی به بالا، به پایین، به آن سو، به این سو، به هر سو؛ نردبانی برای دیدارِ باد و باران و پلی برای گفت‌وگو در میانِ انسان و حیوان.

دوباره از سر می‌گیریم؛ مُلحد کیست؟ مُلحد کسی است که می‌خواهد راه‌هایِ نرفته را برود، پس باید از راه‌هایِ رفته روی بگرداند و این همانا الحادِ اوست؛ الحادی که در چشم موبد و مُلا شرّ می‌نماید، اما بس مایه‌ی خیر است؛ خیری همگانی!

محمود صباحی

زَنُکَتِ اَگوستین، آپریلِ ۲۰۲۲

پیش‌گفتار

۱

اگر نیروی سنجش و تشخیص بُرنده‌ای در کار آید، با خواندن فضای سپید میان گزارش‌های دشمنان نیز می‌توان به حقیقت بس بسیار نزدیک شد و در چهره آن نگریست. بی‌تردید دشمنان دروغ می‌گویند، اما با دروغ‌های خود چه بسا زمینه‌ی پراکندن حقیقت را در جهان فراهم می‌آورند. آن‌ها نه تنها از خیال بد خود پروا ندارند، که از آن نیرو هم می‌گیرند و همین خود نیروی این دشمنان و بدخواهان را به خدمت حقیقت درمی‌آورد؛ مگر نشنیده‌اید که سخن‌چین بدبخت هیزم‌کش است؟ - بنابر حکمت عامیانه‌ی مادرم، بگذار آن‌ها نعره بزنند و گلوی خود را بدرند

اما شنونده باید عاقل باشد، زیرا همان‌جا که این سخن‌چینان در بوق‌های خود می‌دمند حقیقتی گران‌مایه را نیز از نهفت‌اش به درمی‌آورند و بیش از همه آن حقیقتی را که آماده‌ی برآمدن و تغییر جهان است. این دشمنان می‌خواهند به زعم خود بر آتش افروخته‌ی بداندیشی و بدکرداری خود هیمة و هیزم دراندازند تا شعله‌های‌اش هر چه فرازتر روند، اما این شعله‌ها به رغم نیت ناراست و ناروای آنان نور هم می‌فشانند.

می‌گویند: جهان آکنده از دروغ است اما من چنین درمی‌بامم که هیچ دروغی در کار نیست اگر آن‌که می‌نگرد یا می‌گوید یا می‌شنود یا می‌خواند خود را از پیش‌داوری‌های اخلاق همگانی آزاد کرده باشد و جغرافیای زمین و زمان و آسمان را بشناسد و شنوای آواز پر جبرئیل خود باشد: آری! حتا دروغ در خود جز راستی را حمل نمی‌کند و دروغ هرچه بزرگ‌تر بار راستی آن نیز عظیم‌تر! - دروغ بطن و زهدان راستی است؛ از این‌رو برای دریافت راستی مامایی را باید آموخته باشیم تا بتوانیم رنگ و رنگ ناسزاها و بدزبانی‌ها را از گزاره‌های دشمنان و بدخواهان چون خون و چرکابه به کنار زنیم تا حقیقت چنان‌که بود، یا چنان‌که هست امکان برآمدن یابد و چهره‌اش نمایان شود.

حقیقت هرگز غایب نبوده و نمی‌شود و در پس ابرهای تیره‌ی پیش‌داوری‌ها و لجاجت‌ها و کینه‌توزی‌های ما نهان می‌شود و زین‌رو دیدار آن به گران‌بهاترین فضیلت ما محتاج است: به شهامت؛ به شهامت کنار رفتن از پیش‌روی این آفتاب عالم‌تاب

تا باز بر ما تابیدن گیرد؛ به شهادتِ این که دیگر نخواهیم حقیقت را فراچنگ آوریم که حقیقت پرنده است؛ و هر که خواهد به چنگ آرد - اش، همانا که از چنگ می‌دهد - اش. به نرمی و بردباری، بی‌جنگ و گریز، این حقیقت، این آفتاب، این پروانه بر سر و، هم در دلِ ما می‌نشیند اما هر بار که پایِ زور و دريوزه و دشنام به میان آید، به ناگه می‌رمد و ناپدید می‌شود؛ چنان که گویی هرگز نیامد و هرگز نبود.

۲

من از دشمنانِ جنبش‌هایِ الهیاتیِ بابی و بهائی بسیار آموخته‌ام؛ دشمنانی که جز حقیقت بر زبان نرانده‌اند، حتا آن‌جا که 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 هم چنان حق را در نزد آموزه‌ها و علمای 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 فرزندان اش 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، چراکه 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 ثنویت 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 بابی/ بهائسی خود چیره نیامده‌اند، می‌گویند: مگویید که طاهره قره‌العین یا — بدین نام که من دوست‌ترش می‌دارم — «زرین‌تاج» آغازگر جنبش‌رهای 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 چه بسا 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 بدین‌وسیله 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، زرین تاج 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 راه‌رهایی زنان ایرانی برداشته است.

زرین تاج، نخستین کسی است که یک‌تنه چهره‌ای به‌راستی دگرسان 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 نظام ناموسی آزاد می‌کند.

با این همه، زرین تاج اگرچه نماد و نمودِ آزادیِ 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 رخدادِ تکین هنوز هم صورت‌بندی و کشف نشده است. این بدخواهان از خواستگاریِ زرین تاج از باب، و باب از زرین تاج 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 زبانِ بی‌زبان و الکنِ خود؟ - با زبانِ ناموسیِ 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 نجانبانید: بگذارید آن‌ها، آن به زعم خودِ دشمنان نیز، این کششِ دوسویه، این باهم‌بودگیِ بی‌نظیر را خواستگاری بنامند؛ بگذارید آن‌ها نیز حقیقت را به زبان و اندازه‌ی فهم خود گزارش کنند: تنها شنونده باید عاقل باشد و مقهور تفسیرِ اخلاقی آن‌ها نشود اما مگر کسی هم می‌تواند مقهورِ تفسیرِ اخلاقی آن‌ها بشود اگر خود از همان پیش‌داوری‌های همسان‌آکنده 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 بابیان؟ - 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!

بنیادی نه این 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 چرا که حقیقت هم در راست نهفته است و هم در ناراست.

انسانی که از چشم‌اندازها می‌نگرد، نیک می‌داند که حتا دشمنان نیز در زندگی سهم پیش‌برنده‌ی خود را دارند و به همین دلیل از ایشان آزرده‌خاطر نمی‌شود زیرا آن‌ها هیزم‌کشان تاریخ‌اند و این عقوبت و چه‌بسا 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 می‌بافند 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 ابوتَمَام (حدود ۸۰۷/۷۹۶ - ۸۵۰) گفته است: «وإذا أراد الله نشر فضيلة / طويت 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 تماشای تئاتر خود بکشاند، به افرادی پول می‌داد تا به هنگام اجرا داد و فریاد راه

بیندازند و به کارش و به خودش ناسزا بگویند؛ مگر دشمنان مان بدون پول 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 برنده بودنِ خود تنها باشند! - آن‌ها نخواهند فهمید، زیرا هر کس در هر کتابِ 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 ننوشته است.

چند وقتی گذشت تا این که به ناگهان قفل گزاره‌ی نیچه برایم بدین گونه شکسته شد: یک نویسنده‌ی برتر به خاطر نویسنده شدن یا به خاطر کسب آوازه یا پول هرگز قلم به دست نمی‌گیرد؛ یا به

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

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 رایِ ضرورتِ نوشتن برای او وجود ندارد.

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 منطقِ کالایی و مصرفیِ خدای 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 نوشته‌هایش بیفتد. می‌گویند حافظ نیز بخشِ بزرگی از اشعارش را به آبِ رودخانه‌ای سپرد: آیا این کارِ او از سرِ شرم نبود؟

بازاری شدن یا بازاری نوشتن یعنی آن که نویسنده نه بنابر ضرورتِ درونی خود می‌نویسد تا اقتناع شود، بل می‌نویسد تا ضرورت‌نمایی‌های بازار را اقتناع 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 آنچه می‌نویسد، از دست می‌دهد.

این بدیهی است که در زمانه‌ی ما یک نویسنده‌ی برتر هم ممکن است نام و نان و مائده‌هایی را به دست آورد که به هنگام نوشتن هرگز بدان‌ها نیندیشیده بوده است؛ اما این تا حد زیادی نتیجه‌ی توسع 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 حوادث 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 آزادیِ 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 آزادیِ سیاسی یا آزادی‌های مدنی را مطالبه می‌کنیم تا در پهنه‌ی آن بتوانیم از زندگیِ خود به مثابه یک آزادیِ از پیش‌داده شده لذت ببریم و همزمان مرزهایِ آزادی‌هایِ خود را با طرح افکندن دنیاهای تازه بگسترانیم و این جز با نوشتن امکان‌پذیر نمی‌شود؛ چرا که تنها ما در هنگامِ نوشتن با هستیِ 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 خودکار 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 انسانِ آزاداندیشی را ملحد یا زندیق نامیده‌اند.

در برخی قاموس‌ها آمده که زندیق همان واژه‌ی صدیق آرامی است. من به این گمان بیش از گمان‌های دیگر گرایش دارم، چرا که به دوستی و راستیِ ملحد گواهی می‌دهد.

ملحد نام برازنده‌ای است برای آن نویسنده‌ای که بهتر از

نویسندگانِ دیگر می‌نویسد، زیرا تنها در نقطه‌ی الحادِ ناب است که نویسنده می‌تواند هم درّه و هم قلّه‌ی آن موضوعی را گزارش کند که درباره‌اش می‌نویسد.

نویسنده در مقام «ملحد»، — از این واژه نرَمید: ملحد یعنی از خدا و دین و آیین برگشته. این برگشتن یعنی روی‌گردانی یا تهی‌کردنِ خود از آن چیزهایی که مانع نوشتن یا اظهارِ خود یا آفرینشِ امرِ نوین می‌شوند. به زبانِ حافظِ نویسنده باید بتواند هم چون حجابی از میان برخیزد تا نوشتن به مثابه لذت و آزادیِ هم‌زمان امکان‌پذیر شود: تا آن خودِ دیگر که «خود ـ ها»ست، 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 بازمی‌دارد، 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 رازِ 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 شرهایی که جهان را به میدان‌گاه جنگ فرو می‌کاهند.

دست‌یافتن به نقطه‌ی الحاد! – این باید هدف بنیادی همه‌ی آن آموزه‌ها و آموزش‌ها و آموزگاران باشد که دنیای نوشتن را در بر گرفته‌اند؛ 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 دوکسا^۱ها 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 می‌نمایانند – تا زندگی چنان که هست در آینه‌ی جان 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 رَحِم اجاره‌ای کسی یا جریانی یا حزبی بدل نمی‌شود و بیش از همه، نویسنده‌ی ملحد در دام آن الحاد کینه‌توزانه‌ای نمی‌افتد که مدام در کارِ نفیِ زندگی و نفرت از نمودهای متکثر و متلون 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 الحاد برتر

۱- دوکسا (doxa) واژه‌ای یونانی / افلاطونی به معنای عقیده است که در برابر گنوسیس (gnosis) به معنای شناخت قرار می‌گیرد. دوکسا بیش از هر چیز به عقل سلیم (common sense) اشاره می‌کند؛ به مجموعه باورها و عقایدی که مورد قبول قاطبه‌ی مردم‌اند و مبنای درک آن‌ها از زندگی است؛ گونه‌ای شناختِ ناکاویده و ناستجیده.

اوست: او نغی را نغی 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 نغی زندگی فرامی‌خواند. نویسنده‌ی ملحد چون هر نویسنده‌ی برتر دیگری به زندگی آری می‌گوید و در قیدِ 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 زندگی خویشاوندند؛ 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، چرا که خواندن‌شان گرفته. آنان می‌روند، چرا که رفتن‌شان گرفته. آنان می‌نویسند، چرا که 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 ملحدِ راستین می‌داند که زندگی هدفی ندارد و تهی و بی‌مقصود است؛ اما این را سبک‌سرانه چنان تعبیر نمی‌کند که زندگی پوچ و بی‌ارزش است. او این ونگ و تهی‌بودگی یا این نقطه‌ی الحاد و این نقطه‌ی صفر

را همانا نقطه‌ی آزادیِ خود درمی‌یابد: آزادیِ نوشتن: «آزادی از»
نوشتنِ اجباری و کاسب‌کارانه و «آزادی برای» نوشتنِ هر آنچه
سَرِ نوشته شدن و هستی‌یافتن دارد.

دمو - دراماتیک یا زیست - سیاستِ 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 فرا پیش آورد و دموکراسی‌ای را

۱- 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.

بنیان هشت که نه تنها برای یونانیان باستان، بل برای همه‌ی جوامع انسانی کارایی و سودمندی آن دیگر انکارپذیر نیست. 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 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 بدین وسیله مقام 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 این جا 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

۱- از کلیستنس (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 مهم شد که به قدرت اشراف خدشه وارد کرده و به قدرت توده افزوده است. کلیستنس با اصلاحات خود ساختار زندگی قبیله‌ای آن را دگرگون کرد و احتمالاً پس از این اصلاحات تبعید شد.

برانگیخته است. در زمینه‌ی دموکراسی آتنی نام پریکلِس^۱ (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.^۲

او به درستی می‌گفت: «آتن درسی است برای یونان و برای همه‌ی 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 درباره‌ی آن داوری کنیم».^۳

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 اجرای یک تراژدی از آیسخولوس^۴،

۱- Pericles

۲- از سال ۵۰۸ تا ۲۶۷ 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 دوستان آناکساگوراس فیلسوف و سوفوکل تراژدی‌نویس بود.

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

۴- Aeschylus

سوفوکلس^۱ یا اوریبیدس^۲ بر صحنه‌ی تئاتر یونان امکان‌پذیر شود.

فرازهایی از خطابه‌ی مشهور او چشم‌اندازی وسیع‌تر و دقیق‌تر از دموکراسی می‌گشایند و نشان می‌دهند که به راستی فهمی بدون لکنّت 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^۳ 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 سوءظن را از میان ما بر می‌دارد...»^۴.

۱- Sophocles

۲- Euripides

۳- واژه‌ی پولیس (Polis) به شهرهای یونان باستان اشاره می‌کند که به شکل دولت - شهر (City.state) اداره می‌شدند یعنی هر شهر و حومه‌اش برای خود یک دولت مستقل به شمار می‌آمد.

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

مسلم است که یونانیان باستان بر خلاف مردمان سرزمین‌های هم‌عصر و هم‌جوار خود به ایستایی و درخودفرومانی 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 هستی‌تاریخی آن‌ها را به یک علامت سؤال بزرگ یا دقیق‌تر بگوییم، 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، ایرانیان، مصریان و هندیان، تنها یونانیان به فهم هم‌زمان دراماتیک و دموکراتیک نائل آمدند و 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 تکثر می‌گذارند و به یک چشم‌انداز نهایی دست نمی‌یابند. با این حال، به نظر می‌رسد که طرح این پرسش به رغم بی‌پایانی‌اش هر باره چشم‌اندازی نواز مسائل انسانی پیش روی ما قرار می‌دهد، به شرط آن که این پرسش خود 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 خودفروخته 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 آموزه‌های‌اش را به کار بست، و بدین طریق بر عصر تاریک‌اش چیره آمد و زندگی دگرسانی را آغاز کرد. آزمون‌ها و آموزه‌های یونانِ باستان لمحّه‌ی شگفت‌انگیزِ 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 غیرِ خودی

- هم‌همی تجربیات 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 یونان باستان را مورد مطالعه و سنجش قرار دهد؛ چرا که 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 یونان 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 نهان‌داشتن یا نادیده‌انگاشتنِ محدودیت‌ها و معذوریت‌هایِ هستیِ فردی یا اجتماعی و کم و کاست‌ها، باید آن‌ها را به سانِ /یکاروس^۱ چونان افزاری برای پریدن و جهیدن از چنبره‌های روانی و تاریخی و اجتماعیِ خود به کار بست؛ این جامعه می‌دانست که چگونه با تنگناها و تقیدات انسانی و طبیعی‌اش زندگی کند و همین چگونگیِ رویارویی‌اش با مسائل و دشواری‌هایِ زندگیِ انسانی بود که آن را به رغم گذشت قرن‌ها هم‌چنان از جوامع دیگر متمایز می‌کند و آن را (به رغم واقعیتِ 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 باز یابد و بر بدبینی‌های‌اش 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 پیِ تأملات و تجربیاتِ دینی و خردمندانه‌اش دریافت کرده بود که چگونه هر باره این جام تهی را از نیروی اشتیاق و زندگی سرشار کند و این هرگز کار کوچکی نبود: او به تنفر از امرِ غیرِ 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: یونان تفسیر زندگی‌سازی از پوچی 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 آزادی 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 نفی نمودهای دینی و اسطوره‌ای خود، با آنها رابطه‌ای دیگرگونه برقرار می‌کرد؛ او حتا به خدایان‌اش هم چنان 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 همین‌رو، از نقد و نفی آنها نیز وحشت‌زده نمی‌شد.

ب؛ ایران امروز - نمونه‌ی یک جامعه‌ی آشفته و آهمند جامعه‌ی ایرانی رنجور است و رنجوری‌اش اینک علائمی آشکارتر از هر زمان دگر یافته است. این جامعه به شدت دچار آشفستگی فکری و بی‌هدفی است. چشم‌انداز روشنی از زندگی و خواست‌های‌اش ندارد. او نمی‌تواند صریح و قاطع حقوق‌اش را مطالبه کند؛ چرا که مردم‌اش هنوز خود را به مثابه خاستگاه بی‌بدیل قدرت چندان که باید نشناخته است.

بگذارید با تفسیرهای بی‌مایه‌ای که چون موسیقی‌های

عامه‌پسند ما را خوش می‌آیند، خود را نفریبیم: این جامعه به جهانِ طبیعی و انسانی پیرامون‌اش چونان 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 هیچ‌چیز و هیچ‌کس ارزش یا غایتی قائل نیست، و دچارِ گونه‌ای کج‌رایبی فلسفی نسبت به زندگی است یا دقیق‌تر بگوییم، دچارِ بدترین گونه‌ی تفسیر از نیهیلیسم یا پوچی حیات است. درک پوچی از منظرِ ذهنِ 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 پیش‌داوری‌ها آزاد است و انسان ناگزیر نیست به مناسبات و مقیداتی که او را در مهار خود گرفته‌اند، آری بگوید: همیشه راهی به رهایی هست. اما فهم ایرانی از این پوچی ترسناک است؛ چرا که 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؛ چرا که هر قربانی‌ای این گونه می‌اندیشد: دیگی که برای من نجوشد همان بهتر که سر (بی‌چاره) سگ در آن بجوشد!

احساسِ 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؛ چرا که 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 نابود 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 لفافِ اتهامِ یونان‌زدگی و فرنگ‌رفتگی پنهان می‌کرد و امروزه در جوفِ غرب‌زدگی؛ اما این تنفر از امر غیر خودی با انقلابِ سال پنجاه و هفت با طرح شعارِ «نه شرقی، نه غربی» - که به گونه‌ای نمادین شرق و غرب و شمال و جنوب و همه‌ی «زویا» و هستی‌هایِ دیگر را نفی می‌کرد - به اوج خود رسید (و اینک علی‌مانده و حوض‌اش). در حالی که هیچ فرهنگ و جامعه‌ای بدونِ «تبادل و تعاطی» امکانِ توسعه و چه‌بسا ادامه‌ی حیات نمی‌یابد؛ اما پیش‌شرطِ این تبادل و تعاطی بی‌تردید توانِ صدف‌بودگی است: صدفِ هر امر بیرونی را که به درون‌اش راه یابد، پس نمی‌زند؛ بل بر رویِ آن کار می‌کند تا از آن مرواریدی رخشان حاصل آید.

دمو - دراماتیک - زیست - سیاست

بدونِ فهمِ سیاسیِ دموکراتیک، فهمِ دراماتیکِ امکان‌پذیر نمی‌شود؛ و نیز فهمِ دیالکتیک به مثابه کنش‌ی فلسفی ناممکن می‌بود؛ از دیدِ این نوشتار دیالکتیکِ ادامه‌ی عملِ دراماتیک در ذهن است. از همین‌رو در کنار فلسفه، تئاتر یکی از مهم‌ترین هم‌زادهای دموکراسی است. بی‌سبب نیست که برآمدنِ تاریخیِ تئاتر و دموکراسی و فلسفه در یونانِ باستان به گونه‌ای معنادار هم‌زمان‌اند و مقصود من از دمو - دراماتیک همین است؛ چرا که این هم‌زادانِ تاریخی را نباید از هم گسست، و گرنه 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 فرانسائی 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 زیست‌سیاسی یا هستی‌اجتماعی رهایی‌بخش 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 بسازد 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 امرِ دموکراتیک از دید این نوشتار است؛ امر دموکراتیکی که همان امرِ دراماتیک است.

امرِ دراماتیک انعکاسِ تئاتریکالِ امرِ دموکراتیک است. این بدین معناست که مردم در یک جامعه‌ی دموکراتیک به تئاتر می‌روند یا تئاتر می‌سازند تا وضعیت سیاسیِ خود را در یک مقیاس مینیاتوری به تماشا بنشینند و آن را بازشناسند؛ یعنی بنگرند که آیا نظام اجتماعیِ آن‌ها رو به آزادی پیش می‌رود یا گرایش به سلطه دارد. تئاتر به آن‌ها این فرصت را می‌دهد که پیش از نابودیِ نموده‌ها 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 نیرویِ رهایی‌بخشی است که دموکراسی را هم‌چون یک زیست - سیاست در جامعه امکان‌پذیر می‌کند و بیش از همه هم‌چون یک امر یا کنشِ دراماتیک.^۱

درام از واژه‌ی یونانیِ دراما^۲ به معنای انجام دادن یا عمل کردن برآمده است و به گونه‌ای «عمل‌ورزی» اشاره می‌کند که تئاتریکال است: عمل‌ورزیدنی که با یک عملِ نخستین در تئاتر و بیش از همه با زادن به مثابه نخستین عمل در زندگی آغاز می‌شود. عمل،

۱- امرِ 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 خصلتِ دراماتیک یا تئاتریکالِ زندگی اجتماعی نیز اشاره می‌کند؛ به گونه‌ای تئاتریت یا تئاتر بودگی.

۲- δράμα

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 - و گرنه 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؛ چرا که 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 هستی خویش است.

راست این است که نه انسان، بل انسان‌ها بر روی زمین زندگی می‌کنند و همین باید معیار عمل انسانی یا عمل تأثریکال را تعیین کند و از این‌رو تکرر و اصالت بخشیدن به این تکرر باید خصلت بنیادی این دراما یا عمل‌ورزی انسانی باشد؛ چرا که هیچ عملی در انزوا و تک‌افتادگی و دورافتادگی امکان‌پذیر

نمی‌شود، چون هر تئاتری به تماشاگرانی نیاز دارد و بدون آن تماشاگران - بدون این کثرت - از بنیان ضرورت هستیانه‌اش را از دست می‌دهد.

هانا آرنٲ^۱ در کتاب وضع بشر این عمل کردن^۲ را در برابر ساختن و تولید کردن^۳ و زحمت کشیدن^۴ 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 عمل ورزیدن 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 تئاتریکال نمود شاخصی می‌یابند؛ امری که تراژدی یونانی در کنار دموکراسی یونانی چهره‌ی آغازین آن بود.

رها شدن از جبرهای طبیعی و اجتماعی تا آن‌جایی که

۱- هانا آرنٲ (Hannah Arendt) از برجسته‌ترین نویسندگان و فیلسوفان آلمانی در قرن بیستم که ۱۴ اکتبر ۱۹۰۶ در شهر هانوفر به دنیا آمد و ۴ دسامبر ۱۹۷۵ در آمریکا درگذشت.

۲- Handeln

۳- Herstellen

۴- Arbeiten

مرزهای «آزادی» 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^۱ 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، چرا که 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 پایگان خود را از بندگی به 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 آرنتی در کتاب وضع بشر می‌توان چنین

تفسیر کرد: تئاتر صحنه‌ی نمایش نیست. در تئاتر انسان به باشنده‌ای برتر دگر دیسه می‌شود. به باشنده‌ای که زیست - سیاست‌اش دیگر نه کار کردن یا ساختن، بل که خلق یک جهانِ انسانی یا یک جهانِ 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 اجزایِ 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 پیش‌بینی ناپذیر - که آزادی انسان را تضمین می‌کند - همان کاری است که عصر یونان باستان را به عصر تراژیک اما دموکراتیک و قهرمانانِ 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 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.

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 می‌افکنند تا از فراز مقدرات الهی یا طبیعی فراتر روند و از این رو، عصر تراژیک یونانیان نه عصر ماتم‌زدگی یا در خودخزیدگی و تعزیه‌گری، 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:

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 خیال‌بافیِ 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 داده‌های 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 عیاریِ خیر 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: مشّت 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 کار یک‌یک کسانی را که در این بی‌داد سهمیم 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 زار ممد را ناممکن می‌کنند و در همان حال با وعده‌ی دادخواهی، برای اخاذی هرچه بیش‌تر، از او بهره‌کشی می‌کنند؟ - یا بگذارید پرسیم: 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 و کیل، عبدالکریم

حاج حمزه، ابول گنده 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 بر سازنده‌ی این وضعیت هم‌ساز نیست. این تفسیر در سطح منطقی می‌نماید اما در عمق دچار پریشانی است و این پریشانی را حتا در واکنش‌های خود شخصیتِ نخستِ رمان یا همان زار ممد هم می‌توان دید آن‌جا که حیرت‌زده می‌پرسد: «آخه این چه شهریه؟... حاکم‌اش دزده! وکیل‌اش دزده! سیدش دزده! پ‌ مو حقم از کی بگیرم؟».

راست این است: نه تنها زار ممد، حتا افرادِ جامعه‌ای که زار ممد در آن تناور گشته، نمی‌توانند به روشنی درک کنند که این نظام قضایی نه برای استقرارِ یک نظم اجتماعی عادلانه - چنان که آنان تصور می‌کنند - که برای حفظِ گونه‌ای دیگر از نظم اجتماعی تأسیس شده است. نظم اجتماعی کهنی که آکنده از شکاف‌های به هم 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: حفظِ منافع طبقه، گروه یا خاندانِ 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 چندانی 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 واقعیت صلب تاریخی خود درخواهند یافت.

زارممد 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 داده‌شده و الهی فرد یا 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 دست‌بوسی امام جامعه می‌رود و بخشی از دست‌مزد 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 قربانی حاجات یک طبقه و چه‌بسا فدایی کسی شده‌اند که خود را چونان برگزیده‌ای الهی به آنان حُقنه کرده است تا منافع فردی و خانوادگی و طبقاتی‌اش را پایبندی کند؛ فردی که در مقام خداوندگار یا سایه‌ی آن یا نماینده‌اش می‌تواند از سر لطف دستی بر سر رعیت و توده هم بکشد؛ اما بدین‌کار

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 خدمت‌گزاری آن که هر باره خود را به نام نامی امر مقدس یا به نام نام‌های مقدسین مزین می‌کند.

از یک ساختار اجتماعی / ذهنی اشتباه و ناکاویده و ناسنجیده نمی‌توان یک زیست عادلانه و انسانی را بیرون کشید! صریح‌تر بگویم: 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 ستم‌بر 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 برآیند نهایی آن شورش یا طغیان انتقام‌گرایانه‌ای است که هم‌زمان دلایل روان‌شناختی نیاز مبرم روان‌جمعی ایرانیان به

ادبیات حماسی / حسینی / قهرمانی / سلحشوری را برملا می‌کند. نیاز مبرم آن کسانی را که دست به انتقام برمی‌آورند، و آن کسانی که این میل به انتقام را در جوف 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 روزه‌های دادخواهی را در جامعه‌ی ایرانی به کلی می‌بندند و نظام اجتماعی آن را به یک کاست^۱ بدل می‌کنند؟ - نظامی که در آن خوش‌بختی یک طبقه در گرو بدبختی طبقات دیگر اجتماعی است! حافظ و نگهدارنده‌ی این کاست طبقاتی یا این جامعه‌ی بسته کیست؟ - آیا این همان پرسش 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 وضع موجود و بابِ روزِ داوری

یکی از آن کاستی‌های بزرگ فرهنگی و اجتماعی ما این است

۱- واژه‌ی انگلیسی کاست (caste) از واژه کاستا (casta) در زبان‌های اسپانیایی و پرتغالی برآمده و به معنای نژاد، اصل و نسب، قبیله و اولاد است و نخستین‌بار در قرن پانزدهم میلادی استعمارگران اسپانیایی برای توصیف نظام طبقاتی جامعه‌ی هند از این واژه بهره بردند. این واژه سپس برای اشاره به نظام‌های طبقاتی بسته‌ی دیگر نیز به کار آمد؛ نظام‌هایی که افراد را در یک تقدیر طبقاتی موروثی محصور می‌کنند و گروهی را نیز به عنوان نجس یا لمس‌ناپذیر از ساختار اجتماعی برون می‌گذارند. کوتاه این که از منظر جامعه‌شناسی در هر جامعه‌ای که در آن تبار، دین یا رنگ پوست مانعی برای تحرک طبقاتی از طریق کوشش و استعداد فردی باشد، ما با یک کاست روبه‌رو هستیم.

که هنوز نمی‌توانیم اسطوره و تاریخ را به گونه‌ای تفسیر کنیم که راهگشای آینده‌ی ما شوند. ما در عمل با تاریخ از در ستایش یا نكوهش 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 نخست ادعای بابی کرد، و سپس میزان ادعای‌اش را یک گام بالاتر برد و بعد هم مدعیِ خدایی شد، و آن‌گاه طوفانِ خنده‌ها! — و این در حالی است که انسان هوش‌مند تلاش می‌کند حتا پیام آن دیوانه‌ای را دریابد که در خیابان راه می‌رود و زیر لب کلماتی گنگ بر زبان می‌آورد چرا که همان کلمات نیز دردمون‌اند و حقایقی را باز می‌گویند که زیر پوست آن جنون خود را نهان کرده‌اند: آری، ما حق نداریم حتا به داعیه‌های مجنونان بخندیم چرا که زخم‌شان را عمیق‌تر و دردشان را شدیدتر می‌کنیم.

پس، ای خواه‌هران 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 راز 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 صدای آدمی را نمی‌شنود سوار بر الاغ، اشتر یا بُراق‌اش ناگهان سر می‌رسد تا جامه و جلال جهان را نونوار کند و گره‌های فروبسته‌اش را بگشاید. - چنان که باب، آن نقطه‌ی پایان اسلام، آن خداوندگار نوین، آن حضرتِ اعلیٰ، آن نویدِ زمانه‌ی نوین هم در چنین لحظه‌ای سر رسید!

طبقه‌ی روحانیت - پاسدارِ وضع موجود

جامعه‌ی توسعه‌یافته یک نشانه‌ی بنیادی دارد: در صورت بی‌عدالتی، راه‌ها و دره‌های دادخواهی در آن گشوده است و این خلاف‌آمد همه‌ی آن نشانه‌ها و نسبت‌هایی است که کل تاریخ ایران

را در بر گرفته است و هرکجا نیز نامی از دادخواهی آمده، بی تردید آبرونی^۱ 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 بسته مانده‌اند، به این دلیل بنیادی که ذهن ایرانی از بنیاد با مفهوم فردیت به مثابه حق بیگانه است.

خنده‌دار و هم‌زمان غم‌بار بودنِ ماجرا این جاست 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 احقاقِ حقوقِ 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 اجتماعی دادخواهی یا همان دادهای 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 تاریخ را در ایران به تاریخی گیاهی تقلیل داده است؛ چرا که امکان دادخواهی برای استقرار یک توازن اجتماعی ناممکن بوده است؛ توازنی که می‌تواند به تدریج فرصتی برای دگرگونی‌های ژرف اجتماعی فراهم

۱- آبرونی (Irony) از واژه‌ی یونانی آبرونیا (εἰρωνεία) مشتق شده و به معنای ارونگویی است. معادل فارسی آن «گوآزه» است؛ گونه‌ای ناسازگاری در میان آن چه انتظار می‌رود و آن چه روی می‌دهد، یا بیان چیزی که در تقابل با معنای آن است.

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 بنابر نقش تاریخی‌اش حافظ طبقه‌ی حاکم و به ویژه حافظ منافع و موقعیت خانوادگی 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 نمایاندن 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 پیشاروی ما ایستاده است: نهادها و تشکیلاتی که بر تمام شئون 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 بازنمی‌گردد، 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 اقتدارِ آمیخته به قداست که دست‌یازی این طبقه را به هم‌هی منابع فرهنگی و اقتصادی آسان می‌کند.

با این حال، آن‌چه وجودِ طبقه‌ی روحانیت را برای جامعه‌ی ایران به خطرناک‌ترین عنصرِ تاریخی بدل می‌کند، تنها دست‌رسی آسان به منابع مالی و انسانی نیست، بل این است که منافع این طبقه عمیقاً وابسته به 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 منحوسِ تاریخیِ این طبقه در ایران است. جمهوری اسلامی به زودی می‌رود؛ اما طبقه‌ی روحانیت و تشکیلاتِ اداری/ فرهنگی/ اقتصادی‌اش پابرجا می‌ماند و این همان خطر بزرگ‌تری است که حتا با رفتن جمهوری اسلامی مرتفع‌ناشده باقی خواهد ماند! — چرا که این طبقه حتا زمانی که بر حسب ظاهر از امور سیاسی دوری می‌گزیند، کارکردی نهانی‌تر و خزنه‌تر و خطرناک‌تر برای جامعه‌ی ایران می‌یابد: دولتی پنهان و مزاحم که مدام چوب لای چرخ دولت رسمی می‌گذارد و بخش مهمی از امکاناتِ زیربنایی و اقتصادیِ جامعه را از طریق

خمس، زکات، سهم امام و سهم‌خواهی‌های دیگر می‌بلعد! شناخت عینی نفوذ این طبقه در جامعه‌ی ایران چندان کار آسانی نیست؛ چرا که سازوکارها و کارکردهای مخرب تاریخی آن به تدریج در جوف مناسبات روزمره‌ی ایرانیان نهان شده‌اند 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 آنچه 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 می‌افتد؟ — 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 پایندان کند و بدین‌وسیله خانواده‌ی ایرانی و در مقیاس بزرگ‌تر جامعه‌ی ایرانی را به کارگزار و کارپرداز 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 به تدریج پشتیبانی مالی و در پی آن جذابیت اقتصادی و دایره‌ی نفوذش در جامعه رو به کاستی گذارد و بدین ترتیب 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 چنان مسئله‌ای حقوقی ناممکن باشد، ظهور موعود یا باب یا مسیحا برای این دادخواهی ضرورت می‌یابد چرا که توازن و تداوم زندگی بلادرنگ معطوف به تحقق این دادخواهی (واژه‌ای حقوقی) یا قیامت (واژه‌ای الاهیاتی) است. چندان هم پیچیده نیست: دادخواهی اگر چنان امری حقوقی ناممکن باشد، چنان امری الاهیاتی خود را در جامعه امکان‌پذیر خواهد کرد — چنان 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 ایرانی 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 بدین سان 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 باییت نکرد چرا که 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 دست رفته‌ی 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 سگان در گاه وضع موجود یعنی طبقه‌ی روحانیون آشکار می‌کند و همین که او آن‌ها را از آن وقار نمایشی یا ژست‌های صلب و ساختگی‌شان برون می‌کشد و به تندی و ناسزا و امی 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 پاسدار نظم، قانون و قواعد و منافع زبان و طبقه‌ی حاکم، نخست تلاش می‌کند تا باب را بی‌سواد، دیوانه و نژند و جوانی جویای نام بنمایاند. چنان که اشراف 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 توابع‌سازی 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. می‌بیند 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 چرا که 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 بابت 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 توبه‌نامه‌های بی‌ارزشی 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 و انداخته‌اند 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 بابی 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 گنومته بوده باشد که خود مغ یا روحانی بود و آخرین آن هم سید علی محمد باب؛ مرد جوانی که یک‌بار دیگر چونان مظهر روز داوری یا دادخواهی در جامعه‌ی ایرانی از میان همین طبقه‌ی

نژند 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 چرا که 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 سزاواری‌اش 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 الاهیاتیِ آزاداندیشانه

آنچه پدیداریِ باب را در تاریخِ ایران به اتفاقِ 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 نوع رابطه‌ی سنتی آقا و بنده که از گونه‌ای دیگر است. این را از گرایشِ عاشقانه‌ای که این دو هم‌زادِ تاریخی به هم دارند، می‌توان درک کرد. گرایشِ 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 طاهره 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 هستی تاریخی او را منعکس می‌کند یعنی برگزیدگی اجتماعی او را: زرین تاج! — او، چونان نیمه‌ی دیگرِ باب برای نخستین بار در تاریخ ایران برای دادخواهی حقوق زنان ظهور می‌کند و همین هم‌زمانی و هم‌زمانیِ زرین تاج با باب جنبش بایه را از جنبش‌های مشابه تاریخی‌اش متمایز و چه بسا برتر و مهم‌تر می‌کند.

دشمنان باب و زرین تاج 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 چرا که این سخن خواسته یا ناخواسته در راستای اهدافِ حافظانِ 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

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

خودش این موضوع را نداند، و یا ادعای آن را نداشته باشد و چنان که بر هیچ کس پوشیده نیست تمام ابعاد زندگی خصوصی زرین تاج 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 بدین وسیله از حقوق هم‌جنسان خاموش خود، دفاع می‌کند و برای آن‌ها پیش تاز و سرنمونی نوین می‌شود؟ - آیا همو با برداشتن آن نماد سرکوبی و به پس تو رانی زنان یعنی حجاب در واقعه‌ی بدشت مخالفتِ خود را قاطعانه با نظام مردسالار اعلام نمی‌کند؟ با همان نظامی که بر بنِ خشونت برآمده و برمی‌آید؟ - «می‌گویند چون خواستند او (یعنی زرین تاج) را در خفا خفه کنند، چیزی نداشتند. قرۃ‌العین (زرین تاج) مقنعه‌ی خود را بدیشان انداخت که با آن مقنعه وی را خفه کنند...»^۱

آیا زرین تاج بدین کارِ خود یکبار دیگر بعد از واقعه‌ی بدشت در آخرین لحظات زندگی خود مخالفتِ خود را با حجاب اعلام نکرده است؟ - و مقنعه و حجاب را چونان افزارِ کشتنِ زنان ننموده است؟ آیا این خود نشانِ گونه‌ای خودآگاهی از حقوق زنان و از حقوقِ خود در مقام زن نیست؟ آیا او باید مفسر کار خود هم می‌بود؟ - بی تردید او آکنده از آگاهی‌ای تاریخی بود

و بیش از همه، او خودِ 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 کنجِ خانه‌ها و حرمسراها به روسپی‌گریِ انحصاری واداشته بود. او یک آگاهی بلاواسطه‌ی تاریخی و از این رو، خودِ 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 کارِ زمانه‌ای است که ما در آن سکنا گزیده‌ایم؛ زمانه‌ای که من را به تفسیرِ آگاهی او به مثابه یک کنش اجتماعی فرامی‌خواند.

این آگاهی و خودآگاهیِ 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 ذهنِ 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 پرداخته‌ایم.

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 بایان — برانگیخت، نه تنها مخالفت نکرد که برای دفاع از او در برابر توهین‌ها و افتراها

به او نام ظاهره 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 پسِ پس‌توها و اندرونی‌ها و حرمرها 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 کشفِ حجاب و اعلام پایان تاریخی

۱- *نقطه 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: نویسنده و هم مترجم این کتاب از بهائی‌ستیزان بوده‌اند؛ اما مگر نباید بخش دیگری از حقیقت را در نزد دشمنان یافت؟ - روایت و زاویه دید آن‌ها نیز نه تنها جذابیت که حقیقت خود را دارد. این موضوع را پیش‌تر در پیش‌گفتار شرح داده‌ام. با این حال ناگزیرم بار دیگر تأکید کنم که اشاره به داستان خواستگاری به معنای تأیید آن به مثابه یک گزارش تاریخی نیست، زیرا نه تنها هیچ منبع دیگری این داستان را تأیید نمی‌کند، که چنین درخواستی با توجه به شرایط باب منطقی به نظر نمی‌رسد. اما به نگر من حتا دروغ‌ها نیز دربردارنده‌ی حقیقت‌اند: آن‌ها را نباید باور کرد، بل که باید به مثابه داستان شنید یا خواند و سپس تأویل‌شان کرد و این به روح آموزه‌های بهائی بسیار نزدیک است؛ این که وقتِ گرانمایه را نباید برای نغی و نزاع و دفاع و انکار هدر داد؛ این که نه واکنش بل باید همه کشش و آفرینش بود.

احکام اسلام و آغاز عصر نوین، پایه پای باب و چه بسا پیش تر 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 مثابه آزادی را باید به دست آورد و همین هم آزادی را در زندگی انسانی به کانونی‌ترین مسأله تبدیل می‌کند. طبیعت، و به زبان دیگر، زندگی، نه نوکر را خوش می‌دارد، 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 پرسیم: آیا این ادعا یا این جنبش در راستای سست کردن و درهم شکستن استحکامات نظام بنده / آقاپروری است یا در پی ایجاد همان ساختارِ قیمومتی پیشین تحت نام‌ها و نمودها و نمادهای دیگر است؟ - و بیش از همه، باید از خود پرسید: در این جنبش اجتماعی، سیاسی و الاهیاتی زنان چگونه و از کدام چشم‌انداز دیده می‌شوند 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 آزاداندیشانه بازنموده می‌شود: جنبشی که بنابر خصائل و مسائل اش دقیق‌تر آن است که به جنبش هم‌زمان و هم‌زبانِ زرین تاج و باب تعبیر و

چه بسا نامیده شود؛ جنبشی که علیه انقیاد انسان و بیش از همه،
علیه انقیاد زنان است.

باب / زرین تاج – تصویرِ زوجِ آینده

نویسنده یا پژوهش‌گری که ذهن‌اش در گروِ 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 ایمانِ زرین تاج نه آن ایمانِ بنده به خدا یا ارباب‌اش، که ایمانِ یک خدا به خدایِ 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 سنخِ 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 و مناسبات ناروا و مستبدانه و ضد زنانه‌ی خود را باز تولید کند.

آنچه روشن است، این است که هم باب و هم زرین تاج چون از خانواده‌های برجسته‌ی شیعی برآمده بودند قواعد بازیِ روحانیت شیعی و پیروان آنان را می‌شناختند و بر پایه‌ی همان قواعد هم می‌توانستند بر آنان و بر تهاجماتِ کلامیِ آنان به خود چیره آیند اما همین روحانیتِ دستِ آخر چون عجزِ عمیقِ خود را در برابرشان احساس کرد، ترجیح داد تا آنان را به بهانه‌های واهی از مدار زندگی ساقط کند.

از آن‌جا که هویتِ تاریخیِ 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 بز نیم 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 با قساوت و سفاقت از منظر زندگی اجتماعی بیرون راند! — باب هنوز بسیار جوان بود که پس از 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، مادر اتهام‌زدن ناشناسی یا کم‌شناسی است و از همین رو، این همه اتهام به باب و زرین تاج 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

حقیقی نزدیک شد که اینک سالهاست چون جسد زرین تاج 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 خواب گران چندین هزارساله‌ی خود بیدار شوند و حقوق خود را مطالبه کنند: تا مبادا زنان ایران چون زرین تاج حجابِ بندگی بدرند و تاج زرین ربانیت به مثابه آزادی را بر سر گذارند.

یکی از نشانگان جنبش باب / زرین تاج که به «حرمت‌شکنی ماهِ محرم» مشهور است همانا ساختار شکنی بنیادینی است که چشم‌اندازِ نهایی جنبش باب را از همان نخستین روزهای اش بر ما روشن می‌کند اما از این جالب‌تر و چه بسا روشن‌تر، تولد باب در شب نخست ماه محرم است و این هم‌زمانی خود می‌تواند چونان نشانه‌ای به رسالت تاریخی و اجتماعی باب تعبیر شود: رسالتی که من آن را گام نخستین فرارفتن از جامعه‌ی تعزیه درک می‌کنم.

با همه‌ی این، آنچه باز هم این اتفاق را تا آستانه‌ی یک سرنوشت تاریخی برمی‌کشد آن است که زرین تاج این شب را چونان پایانی بر آیین سوگوار شیعی جشن گرفته است؛ جشنی که از دید روحانیون شیعه حرمت‌شکنی است: اما مگر برای ساختن یک آینده‌ی برتر نباید یک وضع سفت و ساخت یافته را درهم شکست؟

می‌گویند: هم‌زاد باب یعنی زرین تاج 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 مشیت 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 نژاد 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 چرا که 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 نمودهای 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 حصنِ حصینِ آن وزیدن گیرد؛ آنان پیش‌آمدگانی بودند تا حرمت یا آن تابویی را در هم بشکنند که تأمین‌کننده‌ی ماناییِ این وضع نابه‌کار 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 زرین‌تاج را خفه کند؟ – و بابیان را به قسیانه‌ترین طریق‌ها بشکنجد و بکشد؟

چنان که اشاره کردم داعیه‌ی بابت باب‌جذابت و اهمیت تاریخی‌اش این بود که نیمه‌ی زنانه هم داشت یعنی اگر علی محمد 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.

گردهمایی بدشت — جشنِ رهایی از گذشته

شجاعتِ زرین تاج به دیگر همراهان باب هم این نیرو را می‌بخشید تا با قاطعیت بیش‌تر و آگاهی و همکاریِ افزون‌تری به زمانه‌ای پشت‌کنند 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 آنچه که این شجاعت را به گونه‌ای نمادین در تاریخ ایران تا آستانه‌ی یک بزنگاه تاریخی بالا می‌برد همانا سخنرانی زرین تاج در گردهماییِ 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 می‌کند و آنچه موی را بر بدن‌ها راست نکند، از ایجاد دگرگونی عاجز می‌ماند.

بایان در سفرها و در گریزها و گزیرهای خود سرانجام در ۱۲۶۲ قمری سر از منطقه‌ی بدشت درمی‌آورند و در همان جا زرین تاج به رغم نگرانی و هراس برخی از همراهان‌اش تصمیم قاطع خود را اعلام می‌کند: «هان ای اصحاب! این روزگار ما از ایام فترت شمرده می‌شود. امروز تکالیف شرعیه یک‌باره 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، زرین تاج در انتهای این

۱- ناسخ‌التواریخ، محمد تقی لسان‌الملک سپهر، به اهتمام جمشید کیانفر، ج ۳، اساطیر ۱۳۷۷، ص ۱۰۱۵.
 ۲- همان‌جا. — توضیح: 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 پدیده‌ی بس‌نخ‌نما در تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران است. راست این است که هر امرِ نوحاسته و نوحواهان‌های 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 حتا دشمنان نیز برای حقیقت بی‌فایده نیستند، اگر که اندیش‌ورزانه و با ذهنی هوشیار با روایت‌های شفاهی یا مکتوب آنان رویاروی شویم و نه از موضعی دفاعی که در نهایت ما را در خود فرو می‌خزاند و ترسو و هراسیده می‌کند. بگذارید آن‌ها هیزم‌کشی خود را بکنند تا آتش حقیقت زبانه‌کشد و جهان را در خود فروگیرد.

با انکا 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.

سخنرانی و اعلام پایان عهد قدیم و آغاز عهد جدید دست به اقدامی عملی برمی آورد تا این باب یا در گشوده شده به روی عصر جدید را نشان همگان دهد. از این رو، او که اغلب با دیگران از پشت یک پرده سخن می گفت، پس از سخنرانی به خدمت کاران اش اشاره ای می کند و بدین اشاره آن پرده به یک باره فرومی افتد و چهره ی زرین تاج از پس آن چون خورشیدی بر بایان حاضر در بدشت درخشیدن می گیرد و اما نور خورشید بر کسانی که تمام عمر خود را تا آن لحظه در انتهای غار افلاطونی سپری کرده اند، چه می تواند باشد جز آشفتگی و تشنج و نایبایی؟ — پس بلوایی برپا می شود اما دیدگان آهسته آهسته به این رخسانی از نهفت برآمده مأنوس می شوند و زرین تاج اعلام می کند: «جشن بگیرید، امروز روز عید، و جشن عمومی است. روزی که قیود تقالید سابقه شکسته شده، همه برخیزید با هم مصافحه کنید.»^۱

زین پس بایان بساط سجاده ها را برمی چینند و مهرها را چونان بت می شکنند^۲ و چادر زنان را چونان نماد نسخ حکم حجاب به آتش می کشند و آزادی خود را از این قیود تاریخی جشن می گیرند. — و اما باب در این میانه چه می کند و کجاست؟ برخی ادعا می کنند که باب از این اقدام زرین تاج آگاه نبود اما

۱- مطالع الانوار (تلخیص تاریخ نبیل زرنندی)، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اشراق خاوری، مؤسسه ی ملی مطبوعات امری، ۱۳۳۹، ص ۲۷۳.

۲- ظهور الحق، اسدالله فاضل مازندرانی، جلد سوم، مؤسسه ی مطبوعات بهائی آلمان، ۲۰۰۸م، ص ۹۱.

این سخنی به گزاف است. با آن که در آن زمان باب در قلعه‌ی ماکو زندانی بود، اما با زرین تاج و همراهان دیگرش مدام مکاتبه می‌کرد و درست پس از این شاه‌کارِ زرین تاج در بدشت بود که باب نامه‌ای نوشت و به یاران‌اش نام‌های نوین داد و به‌ویژه برای حمایت قاطع از زرین تاج در برابر توهین‌ها و افتراها او را «طاهره» نامید.^۱

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 زمان بودند و خواهند کرد و این مسأله در نهایت زمینه‌ی بروز و ظهور نهایی

۱- درباره‌ی این که در کدام لحظه‌ی تاریخی زرین تاج به طاهره ملقب شد، گزارش‌های تاریخی یک‌سان نیستند. اما بر پایه‌ی منابع بی‌طرف به نظر می‌رسد که به سبب رفتارها و گفتارهای انقلابی زرین تاج در کربلا و در واکنش به شکایتِ بابیان 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 حرمتِ این هم‌زادِ زنانه‌ی 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!

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 کردنش 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 زرین تاج پس از نزدیک به دو قرن هنوز هم زنده است و مفاهیم آن هنوز 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 جنبشِ الهیاتی / 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 زرین تاج 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 مفهومی پویا استخراج کرد و از این رو، برخلاف شیعیان که منتظر ظهوری آخرین بودند، هیچ ظهوری را ظهور آخرین ندانست و این خود بسنده بود تا جنبش او و زرین تاج را به جنبشی رهایی‌بخش بدل کند.

سخن کوتاه: باب و زرین تاج ایرانی اصیل بودند! اما پیش از هر چیز باید بگویم که مقصودم از اصالت چیست! — اصالت برخلاف آن تصورات همگانی نه میراث‌بودن، بل نبودن 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 بدین سان جهان جدیدی طرح افکند. از این رو، 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 بگویم؟ — 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 پویا فراکشد و ساخت طبقاتی‌اش را به تحرک و سیالیت وادارد. چندان هم بغرنج نیست: یک هستی ایرانی راستین با فرارفتن از خود، ایران را نیز از خود و از تنگناهای تاریخی‌اش فرامی‌برد! اما یک هستی در خود فرومانده چون دیوچه‌ای به پیکر و پستان

ایران چنان می‌چسبد و چنان «ایران ایران» می‌کند که سرانجام این
مام را از رمق می‌اندازد!

این که یک نویسنده، شاعر، باب، امام زمان یا مسیحا سرش را
سرانجام آن قدر می‌خماند تا تاج افتخار 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
مزمین نشده است؛ آنان را سرِ سر خم کردن نیست و بیش از همه،
برای تاج افتخار! — برای میراث 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 مقام میراث با نمودی از نموده‌های وضع
موجود مخالفت می‌کند نه از سرِ نه گفتن به آن، که از سرِ گونه‌ای
آزمندی برای استواری این میراث‌شدگی یا مُرده‌ریگ‌مانی است.
به زبان دیگر، میراث 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 کُشنده
بر پیکر وضع موجود که تیمارگر و چه‌بسا ترمیم‌کننده‌ی چاک‌ها
و گسیختگی‌های آن است.

تأملاتی در مفهومِ باب

امامِ زمانُ باب است!

شیعیان قرن‌هاست 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 خود امام زمان است: امام زمان باید عصر پیش از خود را پایان یافته اعلام کند تا عصری نوین را طرح بیندازد و بنابراین امام زمان نام دیگر پیام آور عصر جدید است؛ عصری که او در مقام «باب» آن را رخ دادپذیر می‌کند. به زبان دیگر، همه‌ی این داعیه‌های علی محمد باب یک داعیه بیش‌تر نبودند که بنابر شرایط اجتماعی و سیاسی به نام‌های متفاوتی نامیده می‌شدند: اینک زمانه‌ی جدید فرارسیده است و باید با زمانه‌ی کنونی چونان استری که لاشه‌ی سنگین گذشته را حمل می‌کند، بدرود بگویید! — اندیشیدن به باب اندیشیدن در باب «باب»ها و نام‌هایی است که باب هر زمانه بدان‌ها نامیده می‌شود: هر زمانه بابی دارد و هر باب بابی است که به باب‌های آینده راه می‌برد! — این باب هرگز بسته نخواهد شد!

امر جدید باب است!

بنیادگرایان — که اصول‌گرا نیز نامیده می‌شوند — ذهن زمخت و بخیلی دارند و از این رو هر تعبیر یا تفسیری را که از دایره‌ی

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 آگه مسیح برگرده و پوسش مٹ ما سیاه باشه‌ها! / خدا می‌دونه تو ایالات متحد آمریکا / چن تا کلیسا هس که اون / نتونه توشون نماز بخونه، / چون سیاها / هرچی هم که مقدس باشن / ورودشون به اون کلیساها قدهغه؛ / چون تو اون کلیساها / عوض مذهب / نژادو به حساب میارن. / حالا برو سعی کن اینو به جا به زبون بیاری، / هیچ بعید نیس بگیرن به چارمیخت بکشن / عین خود عیسای مسیح!

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 بیرقِ تکفیر را برمی‌آورند و بدین وسیله مانعی بر سر راه برآمدن و توسع و استقرارِ اجتماعیِ امر نوین ایجاد می‌کنند. آنان نیروی خشک و خشنی‌اند که این جهان بی‌انتها را به جهان متناهی و از پیش‌ساخته‌ی ذهنی و یقینی خود فرو می‌کاهند و از سر همین خست و تنگ‌چشمی چشم دیدن هیچ «باب»ی را ندارند که دری به دنیای نو باز می‌کند. آنان یک پارادکس‌اند: درست همان چیزی را نابود 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 بسپرنند و از تکه‌های خون و گوشت او پختارخانه‌های خود را رونق بخشند و نذر و نیاز بپراکنند و غرّه باشند که سرانجام از دین پدران و مادران خود به در نشدند! —
 وه! چه غرگی غم‌افزایی!

داعیه باب است!

آن‌گاه که روانِ جمعی چنان دچارِ حالتِ غیرِ ارادیِ خودکاری و خوکردگی می‌شود که به همه‌ی ابعادِ نظمِ موجودِ بی‌هیچ طرح

پرسشی آری می‌گوید، اعتماد به خود را از دست می‌دهد یا چه‌بسا از دست داده است. در چنین لمحهای است که ظهور یک مدعی چونان یک شوک همگانی ضروری می‌شود؛ مدعی یا تکانه‌ای که بتواند این اعتماد به خویش را دوباره امکان‌پذیر کند. به زبان دیگر، باب چونان یک مدعی و شوک تاریخی در آن زمانه‌ای ظهور می‌کند که روانِ جمعی دچار فروتنی مفرط می‌شود و این توان را از دست می‌دهد که برای خود تراز یا ترازویی در نظر آورد: سنجه‌ای که با آن وضعیت و قدر زندگی خود را بسنجد. بنابراین، از آفرینش به کلی دست می‌کشد و به سجنِ سنت پناه می‌برد تا به آن آسودگی نکبت‌باری تن بدهد که او را از خود بیگانه و از مسئولیت هستی‌اش مبرا می‌کند چرا که سنت همگی مسئولیت‌ها را پیشاپیش بر عهده گرفته است. اما یک داعیه ناگهان چون تراکشی همه‌ی این سکوت و سکون سنت را درهم می‌شکند به ویژه آن‌جا که چون بازیگر رندی صورتکی الاهیاتی بر چهره‌اش می‌زند تا شور و شرری دو چندان در زندگی فردی و اجتماعی بیفکند؛ تا این زندگی را از چنبر 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 هیأت فضیلت‌ها و سنت‌های 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 پَریشان کند.

تصور کنید: اگر علی محمدِ باب یا زرین تاج هم به این ادب و نزاکتِ تاریخی تن می دادند و چون دیگر مردم ایران در پیش گاهِ علمایِ عصرِ خود، آن آموزگارانِ صغارت و سفاهت، چهارزانو می نشستند تا اسائهِ 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 مفاهیم کهن نه برای گره‌گشایی‌های تاریخی و اجتماعیِ خود که برای هرچه سفت‌تر کردنِ آن‌ها بهره می‌برند!

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 تفسیر خود درگذرد و عهد جدید بیافریند آن چنان که باب به توسن تفسیرهایش از آستانه‌ی کتاب «قرآن» فراگذشت تا در کتاب «بیان» خود را دریابد.

امام زمان همان‌گونه که از نام‌اش برمی‌آید، امام عصر یا زمانه‌ای خاص است و بنابراین نمی‌تواند یک‌بار و برای آخرین بار ظهور کند. این خطای همه‌ی آن دین‌دارانی است که دین را به سنت و اخلاق همگانی و به مؤید وضع موجود فرو می‌کاهند و می‌خواهند هم‌زمان دین‌دار و سنت‌گرا و فضیلت‌مند و منتظر امام زمان باشند اما این همه با هم ناسازگار می‌آیند چرا که منتظر امام زمان بودن خلاف‌آمد 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 نام ویژه‌ی خود و داعیه‌ی تکین خود را خواهد داشت اگر که او به راستی «در» یا روزنه‌ای باشد به روی زمانه‌ای که زمانه‌ی پیش از خود را فسخ و نسخ می‌کند.

رخ داداُ باب است!

روحانیت در جایگاه یک طبقه‌ی اجتماعی ذی‌نفع و ذی‌نفوذ باید درباره‌ی 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 سحر 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 چرا که 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!

یک‌بار دیگر:

الف؛ ظهور «باب» یا هر مسیحای 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.

ب؛ 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 چشم‌اندازِ دگرسان و دگرساز و از این‌رو، تنها یک رخ‌داد است — و رخ‌داد همواره آن چیزی است هنوز نامده، اما شوقِ آمدن دارد: زمانی است نازمانیده و زبانی که مُصرانه میل دارد از فرازِ قراردادهای و قیدها و قواعدِ زبانِ کنونی برجهد!

ازل و بهاء — تفاوت‌های بنیادی

ازلیان، اهل بیان، بابیه یا پیروان باب کسانانی‌اند 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 مرگ مادر به هنگام تولد او، مادر بهاء‌الله (خدایچه) 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 چرا که 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 آنان برای احقاق حقوق از دست رفته یکی نبود و همین سرآغاز آن جدایی و جداسری‌ای شد که پیروان باب را به دو جریان اجتماعی متفاوت تقسیم کرد؛ به دو گروه از کنش‌گرانی که هر یک بخشی از پیکره‌ی جنبش درون‌ماندگار اجتماعی و الاهیاتی بابی به شمار می‌آمد، اما درک و تأویل‌اش از واژگان کلیدی کتاب بیان، به ویژه از واژه‌ی مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ، از آن دیگری بس متفاوت بود.

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 مقلدانِ کورِ جنبش‌های سیاسیِ 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 تصویری قابل درک از چند و چون جنبش ازلی ارائه داد تا رادیکالیته‌ی آن برای امروزیان بیش از پیش روشن شود.

ازلیان ملهم از جنبش‌هایِ دیگرِ آن روزگار بودند اما مقلدِ آن‌ها نبودند، زیرا تقلید در این زمینه عملی نیست و باید گونه‌ای نیرویِ درون‌ماندگار در کار باشد و برآمدنِ باب خود پیش‌تر این نیرو را فعال کرده بود و بسا دقیق‌تر، ظهورِ بابِ خودِ نماد و نمودِ فعال شدنِ این نیرویِ درون‌ماندگارِ اجتماعی بود. با این همه، تأثیرپذیری از جنبش‌هایِ مترقیِ دیگر نه تنها بدیهی که ضروری است. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند تنها با اتکا به آموزه‌ها و آزموده‌هایِ تاریخیِ خود به یک آگاهی تاریخی و طبقاتی دست پیدا کند. به زبانِ دیگر، هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون هم‌سخنی و گفت‌وگو با جوامع و فرهنگ‌هایِ دیگر راه‌هایِ دگردیسی و توسعه‌ی خود را بی‌یابد. اما این مهم است که صدف‌وار هر آن چه را که از بیرون دریافت می‌کند به مرواریدی از سرمایه‌های

خود بدل کند.

جنبش ازلیان یکی از جنبش‌های دگرگون‌گر و چه‌بسا دوران‌ساز 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 حقیقت دارد که در پس‌ذهن 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.

جریان ازلی قصد داشت تا با اقدامات عملی خود جامعه‌ی ایرانی را به طور بنیادی دگرگون کند اما جریان حوادث آن چنان که بایان ازلی تصور کرده بودند، پیش‌رفت. با این حال، تکاپوی آنان و آموزه‌های راه‌گسستگان بهائی تکانه‌ای سهمگین برای تحقق انقلاب مشروطیت فراهم آورد. از همین‌رو، روحانیون هر آزادی‌خواه یا مشروطه‌طلبی را به بابی یا بهائی بودن متهم می‌کردند.

بایان و بهائیان پیش از مشروطه‌خواهان در پی دگرساختن ساختار سیاسی و اجتماعی در ایران برآمدند و بدون پیش‌گامی آنان انقلابی به نام مشروطه روی نمی‌داد. بنابر این، آن‌گاه که مخالفان مشروطه بند ۹۳ کتاب اقدس را می‌خوانند تا ثابت کنند که مشروطه‌خواهی در بنیاد آموزه‌ای بهائی است، چندان هم بی‌راه نمی‌گفتند: «ای زمینِ طهران زود باشد که در تو امور دگر گردد و

حکم عموم مردم جاری شود». — اگرچه این مخالفان می‌دانستند که در آموزه‌های این آیینِ نوخاسته مداخله در امور سیاسی ممنوع شده بود. اما از این ایده‌ی بهائی بیش‌تر می‌هراسیدند تا از آن‌اِزلیانی که ناگزیر بودند هر روزه پیش از آن که خروس دو بار بانگ بزند، باب یا همان مسیحای خود را سه بار انکار کنند. در کنار ازلیان یا اهل بیانِ طیفِ گسترده‌تری از پیروانِ باب با اظهارِ مقامِ مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُمَّ^۱ برادرِ دیگرِ یحیی صبح ازل، یعنی بهاء‌الله، راه مستقلی را در پیش گرفتند و دین و جامعه‌ی نوینی را طرح افکندند چرا که 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 زیادی (حدود بیست تا بیست و پنج نفر) ادعای مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُمَّ کنند اما در نهایت این ادعای میرزا حسینعلی نوری در سال ۱۸۶۳م بود که مورد مقبولیت قاطبه‌ی بایبان 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

۱- آن که خداوند او را ظاهر خواهد کرد.

باب را زندگی‌ای دوباره بخشد و بدین‌سان آن را به دنیای آینده و به جوامع دیگر اشاعه دهد.

ازلیان با بهره گرفتن 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 بر نمی‌کشد. در بنیاد آن‌ها توصیه‌ی باب به «ماندگاری» را، تفسیری شیعی گرایانه 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 اعدام‌کنندگان 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 رغم همه‌ی آن نیات نیک برای ایران در خود 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 پای جامعه‌ی ایرانی بردارد: مانعی که نبوده و نیست جز طبقه‌ی زالوصفتی که با آموزه‌های ناروای خود فرهنگ ایرانی را به ریاکارترین فرهنگ جهانی فروکاسته است: طبقه‌ای که بهاء‌الله به درستی آن‌ها را چنین توصیف می‌کند: «جُهلایِ عصرند که به علما 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 قعر غار افلاطونی خود خارج شود و در روشنای روز و در زیر نور عالم تاب خورشید زندگی کند و از همین رو، پیروانش را از هرگونه تقیه و نهمان‌کاری 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 چرا که 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 آموزه‌های اش نخست: تقیه‌گری و نهان‌داشتن 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 صغیرسازی 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؟ – چرا که آنان در تله‌ی مناسبات همان جامعه‌ای افتادند که می‌خواستند آن را منهدم کنند؛ همان جامعه‌ی ایرانی / شیعی‌ای را که من «جامعه‌ی تعزیه» نام نهاده‌ام!

بهاء‌الله اما از خلاف آمد جامعه‌ی تعزیه کام طلبید و بنابراین

طرح جامعه‌ای دیگر را افکند: «جامعه‌ی بهی!» — جامعه‌ای که نه چونان یک کلیتِ 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 چرخِ سیاسیِ آن نه به سُنبه‌ی تهدید و ترور و تزویر که با سازماندهی و هدف‌مندیِ خودجوش و دقیق‌تر، با عمل‌گریِ آزادِ اجتماعی و فردیِ یکایکِ 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 بی‌فرجامِ دیگر کشاند.

آری! تفاوتِ بنیادیِ ذهنِ «ازلی» با ذهنِ «بهای» در آن بود که ازلی ساز و کارِ نفی را برایِ خود برمی‌گزید؛ این جنبش گذشته یا وضع موجود را نفی می‌کرد تا خود را به گونه‌ای قهرآمیز در مقامِ آینده محقق یا تثبیت کند اما ذهنِ بهائی ساز و کار عبور کردن و برگزشتن از گذشته را بدون نفی یا در افتادنِ خشونت‌آمیز با آن امکان‌پذیر کرد (هم‌چنان که می‌کند). از این رو، آیینِ بهائی با آموزه‌های اش جامعه‌ای را به موازاتِ آن جامعه‌ی قدیمی پی‌ریخت تا هر آن کس که می‌خواهد بتواند خودخواسته وارد آن شود و در ساختنِ آن سهمی داشته باشد و این تصویری از آن وحدتِ اضدادِ هگلی هم داشت اما بدون آن که با اتکا به نیرویِ سلطه‌گر سنتز امرِ پیش از خود را حذف کند و از میدان به در ببرد، چرا که در دنیایِ بهائیِ مسأله‌ی بنیادی

دیگر محو یا نفی کردن نبود و نیست، بل فرارفتن و فراتر رفتن بود و هست: قلمروی که حوزه‌ی عملِ توأمانِ 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 ایزِ اولی را گم کنند — نوشته شده باشد و آکنده از یاوه‌سرایی‌های نژادپرستانه و احساسات رقیقِ بی‌ارزش و بی‌کیفیتِ انسانی نبوده باشد. حتا آن‌جا که نویسنده سعی کرده است این منویاتِ خود را پسِ پشتِ چم‌ها و خم‌هایی نهمان کند که بی‌مایگی او را پنهان می‌کرده‌اند.

من به هر قسمی از وطن‌پرستی^۱ یا — اگر ترجیح می‌دهید — به هر قسمی از وطن‌دوستی مشکوکم: ملی‌گرایی یا ایران‌گرایی بر ذهن ازلیان هم غالب 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 سعادت‌بار

۱- دوستی گفت بنویس: وطن‌دوستی افراطی. به او گفتم: وطن‌دوستی افراطی و غیر افراطی نداریم؛ انسان زمانی می‌تواند برای موطن خود کاری کند که جهان را موطن خود دریا بد و به آن عشق بورزد. دمیدن در کرنای وطن‌دوستی و میهن‌پرستی در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها ابزار تحمیق و تشجیع مردم برای قُوقِ قدرت بوده است. انسان‌های بالغ و آزاد در هر کجای این زمین که باشند یا به هر کجای آن که بروند در موطن‌اند و نیروی عشق و آفرینندگی خود را نثار آن می‌کنند.

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 احساس دوستی یا احساس پرستش برآمده‌ی دنیای کودکی است خود ثابت نمی‌کند که وطن دوستی یا وطن پرستی نشانه‌ی کودکی و هنوز نابالغی یک فرد یا یک ملت است؟

من چونان یک شهروند جهانی می‌اندیشم اما همه‌ی آن چیزهای کودکی‌ام را هم — چونان امری غریزی یا خاطره‌ی خوش — دوست می‌دارم و بیش از همه، به زبان مادری‌ام مهر می‌ورزم چنان که به مادرم! — اما پرسش من این است آیا من باید در مقام یک شهروند 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 زهدان وابستگی‌ها و تعلقات عاطفی و خانوادگی خود جنین‌وار دست و پا بزنم و بین خودم و دیگران مرزهای عبورناپذیر بکشم؟

غلبه‌ی احساس وطن دوستی بر انسان او را از مدرن شدن باز می‌دارد 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 زبان دیگر، مدرن شدن یعنی این که فرد به یک تشخص از پیش ساخته‌ی همگانی چنگ نمی‌یازد، بل مسئولیت 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 موروئیِ 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 بر نهاده‌ی 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 جانِ در نهان‌مانده یا به نهان رانده شده‌ی

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)

ایرانی آکنده از عشق به جهان است؛ چرا که این جهان موطن و همانا خانه‌ی اوست.

این اندیشه‌ی شهروندِ جهان بودن و این تجربه‌ی زیستی عشق به جهان آن افقِ گشوده‌ای را پیش‌رو‌ی انسان قرار می‌دهد که او بتواند با هویت‌هایِ دگرانه و چندگانه زندگی کند بی آن که ناگزیر باشد تعلقاتِ شخصی یا بومیِ خود را حقیر 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 گشاد اندرون می‌باید — چنان که آن شمسِ تبریز خروش برآورده بود — من هیچ سبجن 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».

— آری! معیارِ شناخت باید همین «میوه» — همین جامعه‌ی تعزیه یا جامعه‌ی بهی — باشد!

جامعه‌ی بهائی برآیند آن اندیشه‌ای است که از مطرودبودگی خود نیروی فرازندگی و فروزندگی برآورد و این بر خلاف آن تجربه‌ی تاریخی جامعه‌ی ایرانی تا آن زمان بود که از احساس طردشدگی و از شکست‌ها و ناکامی‌ها و نامرادی‌های اش جامعه‌ی تعزیه را بر ساخت. به زبان دیگر، جامعه‌ی بهائی تصویر اصلاح شده‌ی جامعه‌ی تعزیه است؛ جامعه‌ای که با ارزیابی دوباره‌ی همان ارزش‌های جامعه‌ی تعزیه از یک وضعیت تعزیتی (سیاه‌پوش و رنجور و در خود خزییده) به یک وضعیت بهی (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 طبیعی و غیر ارادی^۱ در یک موقعیت خاص 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 مقاطع 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 ذهنیتِ شیعی که به لحاظ تاریخی در حواشی تاریخی جهانِ 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 گریزِ نهانی؛ — چرا که آن اعتبار و اقتدارِ لازمی را نداشت که بتواند در روشنای روز به امور خود بپردازد و ناگزیر نباشد در تاریکایِ نهرانِ کاری به تقیه (دین‌پوشی) و توریه (حقیقت‌پوشی) روی آورد.

مطرود بودن در آدمی ارزشی افزوده ایجاد می‌کند اگر او چندان هوش‌مند باشد که به ارزشِ آن پی برد و از احساسِ مطرودی برای خود نه تنها بارِ گرانِ نسازد 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 آن‌گاه که یک جامعه خود را مظلوم و مطرود می‌یابد اما در پوسته‌ی قربانیان نمی‌خزد تا بدین طریق از ناکامیِ خودِ افسانه‌ها و افسون‌های تعزیتی برآورد و بر مزار

خود بگریید پیش از آن که به راستی مُرده باشد.

انسان می‌تواند از همان روزهای نخستی 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 فرولغزیدن یا فرارفتنِ خود را فراهم آورد چرا که 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 آرامشِ 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 آغازِ 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 زریفت‌ترین 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 آن جایی 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 می‌نشانند. 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 همه چیز 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 رفتن گاه آغاز کرد؛ رفتن گاهی که پیش از او باب با نخستین گام‌های مستحکم‌اش آن را برای درنوریدن مهیا و هم نشانه‌گذاری 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 آن‌چه اهمیت دارد دستاوردهای اجتماعی یک دین است؛ نتایج و نمودهایی که سرانجام چهره‌ی راستین یک دین را از تاریکای انزوا و عزلت به روشنای جنبش و تکاپوی روز درمی‌آورد.

دین طرح یک روش زیستی و بیش از همه، طرح 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 آن‌چه مهم است این است که چگونه نمایشی؟! — نمایشی که هر باره در میان زندگی 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 میان 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 جهان طبیعی ناامن بنیان گذارند چرا که بدون این زندگی اجتماعی برآمده از اعتماد انسان‌ها هرگز نمی‌توانند هستی انسانی خود را به عنوان یک 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 چرا که 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 چه بسا فراتاریخی را برمی‌گزینند و بعد مدعی می‌شوند که حقیقت یا همان دسیسه را یافته‌اند: برای نمونه، از این که گروندگانِ اولیه به اسلام طیفی از یهودیان مدینه بودند، این ایده را استخراج می‌کنند که اسلام دسیسه‌ی یهودیان بوده است، یا از پی‌گیری سفارت روسیه برای آزادی میرزا حسینعلی بابی (بنیادگذارِ بعدینه‌ی بهائیت) از زندان

(پس از حادثه‌ی ترورِ نافرجامِ ناصرالدین‌شاه) یا از نفوذ اولیه‌ی دین بهائی در آسیای مرکزی، این تحلیل را برمی‌آورند که بهائیت بر ساخته‌ی روس‌هاست، یا کل انقلاب سال پنجاه هفت را به اراده‌ی سیاسی آمریکا یا کشورهای اروپایی 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 بنِ عقلی ناآزموده و ناپخته می‌سنجد؛ عقلی هنوز پرمیثیو (ابتدایی) که هر حادثه و هر تکانی را چونان داستان و دسیسه‌ای درمی‌یابد.

راست این است که هر پدیده‌ی فرهنگی و تاریخی را باید چونان یک واقعیتِ اجتماعی برسنجید و شناسایی کرد و برای این کار بیش و پیش از گزارش‌ها و اسناد تاریخی باید به خودِ 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 خودِ پدیده‌ها به دست آورد و چنین کنشِ منصفانه‌ای بی‌تردید مستلزم چنین فهمِ بنیادینی است: همه‌ی پدیده‌های فرهنگی فراورده‌ی 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 برآیندِ 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 تاریخ‌خانه‌ی 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 تعیین‌شده حیات اولیه‌ی آن آغاز شده باشد، آن رخداد به محض آغاز شکوفایی‌اش چیستی و چبود مستقلی می‌یابد و بنابر مقتضیات‌اش 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 رخدادها و پدیدارها را تعیین نمی‌کنند یعنی اداره‌کننده 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 کاسه‌هایِ زیرِ نیم‌کاسه سخن می‌گویند نه هنوز از فرادستیِ 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 ناخودآگاهِ مردمی‌اند که از درک امرِ ناآشنا قاصرند و از این‌رو، هر گونه‌ای از تفاوت و تمایز را در ذهن خود مهیب و مخوف و دیوآسا تجسم می‌کنند. این‌گونه بهتان‌ها آمیخته‌ی خیال‌بافی‌های عجیب و غریب 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 امرِ 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 نخواستہ را در مقام یک تشکل دینی یا اجتماعی یا سیاسی از مدار هستی اجتماعی و تاریخی برون رانند. این‌گونه 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 بگویم، آن‌ها تبهکاری‌اند، چرا که با طرح و نقشی 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 عمقی ندارد اما آن‌قدر 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 باژگونه جلوه دهند و از آن‌ها تفسیرهای مهمل و ناسودمند برای زندگی

۱- این گزاره‌ای است از یان هوس (Jan Hus) که در سال ۱۴۱۵م 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 حیران و شگفت‌زده فریاد زد: ای سادگی مقدس! — که به گونه‌ای جهل ناب یا ساده‌لوحی کودکانه اشاره می‌کند.

اجتماعی برآوردند: تفسیرها و تأویل‌هایی که ارزش‌ها و آموزه‌ها و آموزش‌های اقلیت را کژ و کوژ جلوه می‌دهند.

به هر رو، در جامعه‌ی ایرانی هر دو گونه‌ی این بهتان‌سازی‌ها و افترازی‌ها 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 فرزندان خود از گذشته‌اش بیش‌تر دوست می‌داریم؟

۳

چگونه آگاهی اجتماعی از عمق ناآگاهی برمی‌آید؟ — در این جا سخن بر سر گونه‌ای آگاهی ایدئولوژیک یا آگاهی معکوس یا آگاهی پیش‌داورانه و آگاهی پیش‌ساخته است که از گونه‌ای ناآگاهی اقیاع‌شده برمی‌آید: ناآگاهی‌ای انبان از پندار 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 در مقام اقلیت خود را به درونی‌ترین رگ‌ها و ریشه‌های تاریخی یک جامعه یا ملت چسبانده و در مقابله و معاندت با تبارمندی و یک‌پارچگی دینی و نژادی آن است.

این ناآگاهی با پرده‌ی 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 این‌گونه درک می‌کند: این ساختار اجتماعی به کلی نادرست و ناعادلانه است، و گرنه 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.

یک‌بار 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 چرا که این میل به گونه‌ای کاذب پیش‌تر برآورده شده است و بنابراین، دچار این کج‌بینی است که هر چه با ما ناهم‌شکل و ناهم‌سان است عامل بیگانه (دشمن) و بدین‌سان عامل بدبختی است. به این‌گونه از آگاهی باید گفت: ایدئولوژیک یا آگاهیِ باژگون، 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 بارِ 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 نقد مردم در عوض نقد حکومت‌ها به تحقیر آنان می‌انجامد اما پرسش این است: چه کسانی به راستی مردم را تحقیر می‌کنند؟ — آن‌ها که با معطوف کردن نقد 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 سنگین ناکامی‌ها و درماندگی‌ها و ندانم‌کارهایِ یک قوم یا ملت را بردوش خود بکشند و چونان کفاره‌ی گناهانِ اکثریتِ قربانی شوند. در ایران نیز اقلیت‌ها نقشِ شیطانِ رجیم — آن رانده‌شده، سنگ‌سار شده، نفرین شده — را بر کرده‌ی 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 قید «هنوز» من را وامی‌دارد تا بخشی از این دروغ‌ها یا افسانه‌های به پیش‌داوری بدل شده را بر ملا کنم؛ با این امید که از طریق این آگاهی‌بخشی 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 جنبش‌الاهیاتی به استیلاي تاریخی روحانیون بدون خشونت و خون‌ریزی یک‌بار برای همیشه خاتمه خواهد داد و شاکله‌ی طبقاتی آنان را درهم خواهد کوبید؛ استیلاي روحانیونی که در همه‌ی اعصار مخمل و مزاحم توسعه‌ی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ایران بوده‌اند و هر جنبش مرفعی 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

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 چنان وضعی نمادین از اوضاع اقلیت‌ها در کانون بحث و توجه قرار دهم. در واقع وقتی از اقلیت بهائی صحبت می‌کنم به طور ضمنی اقلیت‌های دیگر را نیز مد نظر دارم؛ یعنی چون که صد آمد، نود هم پیش ماست.

اعتبار و احترام و امنیت و آسودگی و گنجی بادآورد؛ و این همانا بُن‌رانه‌ی این دشمنی هیستریک و بی‌پایان است؛ دشمنی لجاجت‌آمیزی 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 دریافته‌اند: آن که سازِ مقدس را به کلام خود می‌شکند، سازِ اقدس (مقدس‌تر) را خواهد نواخت! — و آیا این خود بسنده نیست تا آنان را از سرِ رشک به دَوار و دروغ دراندازد؟

روحانیون شیعی دروغ‌زنان و افسانه‌سرایان ماهری‌اند اما یک مطالعه‌ی مستقل و بدونِ 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 نوچگانِ خود علیه اقلیتِ بهائی ساخته و پرداخته‌اند:

افسانه‌ی اسرائیل — این بهتان ادعا می‌کند که استقرارِ عالی‌ترین نهادِ بهائی «بیت‌العدل اعظم» در اسرائیل نشانه‌ی وابستگیِ 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 درخواستِ مصرانه و مؤکدِ دولتِ ایرانِ دولتِ 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 همراهانش 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 ۱۸۹۲م 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 امپراتوری عثمانی به‌شمار 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

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

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 دختری 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 بنابر مقتضیات زمان وضع کند: «... چون که هر روز را امری و هر حین را حکمی مقتضی، لذا امور بوزرای بیت‌العدل راجع تا آن چه 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 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 کرم^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 بهره گرفتن از مزارع بهائی در دره‌ی اردن این منطقه را از بلای قحطی نجات

۱- کوه کرم^ل در زبان عبری هار هاکرم^ל (הר הקרמל) به معنای تاکستان خداوند است. برخی از شهرهای مهم اسرائیل در دامنه‌ی این کوه با دقتی‌تر: 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 دقتی‌تر، این اتهام لپی خود را حذف کرد. این اشتباه حقیقی 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 تولید کنندگان آن‌ها نه اراده‌ی توطئه‌آمیز که یک زندگی اجتماعی یا یک نیروی جمعی است.

داد. پس از پایان جنگ جهانی اول که قیومت 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 کهولت 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 عنوان *دیگری مانند یادداشت‌های کینیاژ دالگوروکی* و گزارش *کینیاژ دالگورکی* 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 زمینهای 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 و لنگار از نگر سبک و محتوا از نام دیمتری 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 قرن 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

1- Dimitri Ivanovich Dolgorukov

۲- اصل این کتاب را به زبان انگلیسی (God Passes By) شوقی افندی (جانشین عبداله‌ها) 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 جمع 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 نافرجام ناصرالدین‌شاه 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 خویشاوندانش 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 نافرجام را پذیرفت و حتا هم‌دستان خود را معرفی کرد که همگی به گونه‌ای هولناک کشته شدند.

شدن و بست‌نشستن در آن‌ها برای نجاتِ 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 ناچاری دستِ یاری به سفارتِ انگلستان^۱ و روسیه دراز کرد و در این میان حتا سفارت روسیه برای نجات او مداخله کرد اما او نه یک بابی ساده به نام میرزا حسینعلی، که صدر اعظم معزول شده‌ی ایران بود: نخجیرِ بزرگی که رهایی‌اش از دستِ درازِ جبارِ کوتاه‌آستینِ قاجار به این سادگی‌ها نبود.

در واقع در این سَمَرِ بی‌ثمرِ 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 «قادرِ مطلق» است که به روی زمین آمده و می‌گوید: بشو! — و آن‌گاه

۱- عباس امانت در کتاب قبیله عالم: ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران ۱۳۸۴، ص ۲۲۸ - ۲۲۹ نامی امیرکبیر به وزیر مختار وقت انگلستان را بدین شرح آورده است: «آن جناب اغلب گفته‌اند که از جانب دولت انگلیس خاصه دستور دارند ضعف و ستم‌دیدگان را معاضدت فرمایند. من امروزه در ایران احدی را نمی‌شناسم که از خود من ستم‌دیده‌تر 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 طرزى 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. ۶۰/۱۶۴ در آرشیو ملی بریتانیا است.

می‌شود هر آن‌چه او اراده کرده است: وه! که چه افسان بی‌افسونی! آن ذهنی که این کتاب را جعل کرده است، مشکل‌اش فقط این نیست که از فرط بلاهت و نادانی به هذیان‌گویی روی می‌آورد تا به زعم خود یک پارچگی 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 تکرر و تکثیر گرای را جایگزین آن وحدت‌استبدادی و سرکوب‌گری کند که تاکنون بزرگ‌ترین عامل فروبستگی و در خود فروماندگی‌اش بوده است.

برسازنده یا برسازندگان این نقلِ عقل‌گریز و آن قصه که برآورده‌اند یک سرِ نقضِ غرض‌اند: آن‌ها جهالت آن ایرانیانی را بازمی‌تابند که با ادعای میهن‌پرستی، مانع فرّخی و فراخی ایران و رهایی آن از تنگناهای تاریخی و اجتماعی می‌شوند چرا که به هویتی ایستا و غایی و نهایی ایمان دارند، و سیالیت و تمایز و تفاوت را چونان چنددستگی و پراکندگی و از این‌رو خیانت

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 جانبدارانه از حوادث تاریخی اسلام یاد کند؟ آیا این همان لمحهای نیست که نویسنده یا نویسندگان این کتاب خود و اهداف‌شان را فاش می‌کنند؟

درمی‌نگرند در همان حالی که یک زندگی سیاسی و اجتماعی انسانی‌تر و برتر نه بر بُنِ هم‌سانی و یک‌سانی، که بر بُنِ سوداها و صداها، 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 عاملِ 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 دیگرانِ متفاوت و دگرسان 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 نوخاسته‌ی 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 بازیابد بی‌آن‌که ناگزیر باشد در آن ردها و قباهای دست‌وپاگیر خود را بپوشاند 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

به چشم بیگانگان یک‌دیگر را مبینید؛ همه بار یک دارید و برگ
یک شاخ سار...^۱

به عالم انسانی مهربانی کنید و به نوع بشر مهر پرور گردید؛
بیگانگان را مانند آشنا معامله نمایید و اغیار را به مثابه یار نوازش
فرمایید. دشمن را دوست بینید و اهرمن را ملائکه شمارید؛ جفاکار
را مانند وفادار به نهایت محبت رفتار کنید و گرگان خون‌خوار را
مانند غزالان ختن و ختا مسک معطر به مشام رسانید. خائفان را
ملجأ و پناه گردید و مضطربان را سبب راحت دل و جان بی‌نویان
را نوا بخشید و فقیران را کَنز غنا شوید. دردمندان را درمان گردید
و مریضان را طبیب و پرستار. به صلح و سلام خدمت نمایید و

۱- برگزیده‌ای از لوح مائیکچی صاحب، از الواح بهاء‌الله

دوستی و راستی و حق پرستی و آشتی در جهان نیستی تأسیس
نمایید...^۱

اگر ستم‌کاری دست‌تپاول بگشاید و مانند گرگ تیز چنگ
هجوم نماید، احبای الهی مانند اغنام تسلیم شوند؛ ابداً مقاومت
نمایند، بل که تیغ و شمشیر را بشهد و شیر مقابله نمایند، زخم به
جگرگاه خورند، دست قاتل را بیوسند...^۲

مسئله‌ی خشونت‌پرهیزی

عدم خشونت یا خشونت‌پرهیزی به شور انسانی شگرفی محتاج
است؛ به نیروی سرشاری که به خود وفادار و مؤمن باشد چرا که
به کار بستن چنین نیرویی در برابر خشونت باید از نیروی خود
خشونت غنی‌تر و قوی‌تر و چه بسا فعال‌تر باشد و آزاد کردن چنین
نیرویی بی‌تردید بسیار دشوارتر از فعال کردن نیروی خشونت‌ورزی
در انسان است زیرا این نیرو باید در دو جبهه‌ی مختلف در برابر
خشونت مقاومت کند: از یک سو او نباید مقهور و تسلیم نیروی
خشونتی بشود که بر او اعمال می‌شود چندان که به انفعال بگراید
و از سوی دیگر، آن‌گرایشی را در خود مهار کند که از رویارویی
با یک نیروی 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

۱- مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، ص ۱۶۰

۲- همان، ص ۱۲۴

در برابر خشونت باید از سنخ خود همان نیروی خشونت باشد و همین هم‌سنخی آن را به موضوعی اجتماعی و فرهنگی و چه بسا بومی بدل می‌کند. به زبان دیگر، مقاومت در برابر خشونت بنا بر سرشتی که دارد باید از زمینه‌ی تاریخی و اجتماعی همان نیروهایی تولید شود که نیروی خشونت را تولید می‌کنند؛ آن‌گونه که نیروی 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 مبارزه‌ی خشونت‌پرهیز خود را بر اساس مفاهیم اعتقادی و دینی هندیان بنیاد کرده بود و این ثمره‌ی درک و شناخت عمیق او از مبارزه‌ای بود که آن را در پیش گرفته بود: مبارزه‌ای عاری از خون و خشونت. روش‌های خشونت‌پرهیزی باید با منطق فرهنگی و اجتماعی نیروهای خشونت‌گریز سازگار باشند و آن‌ها را به گونه‌ای روان‌شناختی مجاب کنند. از همین رو، روش‌های خشونت‌پرهیز اگرچه می‌توانند برای دیگر فرهنگ‌ها و جوامع الهام‌بخش باشند اما از نظر اجرایی تقلیدناپذیرند. از همین روست که می‌گوییم نیروی عدم خشونت باید نه تنها با برآمدگاه نیروی خشونت خویشاوندی تاریخی و فرهنگی داشته باشد که در جزمیت و قطعیت نیز از مرزهای آن فراتر رود چرا که نیروی اندیشه چونان خلاف‌آمد نیروی ایمان و در مقام نیروی تردید به تنهایی نمی‌تواند آن دیوار روحی ستبری را برآورد که در برابر خشونت یارای مقاومت داشته باشد.

نیروی اندیشه، نیرویی انفرادی است و شاید بتواند در یک اندیش‌ورز یا فیلسوف به نیرویی 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 خدمت خشونت‌گران در خواهد 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.

راست این است که حتا در مدرن‌ترین جوامع انسانی هم گرایش به امور معطوف به ایمان شدیدتر از مقولات فلسفی یا مسائل اندیشگانی است و قاطبه‌ی مردم نه فیلسوف‌اند و نه در آن اندازه حکیم و خردمند که با اتکا به نیروی سنجش و تفکر خود مانع خشونت‌ورزی شوند.

از نگر 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 نمونه، اعتقاد یا ایمان به نژادگی، برگزیدگی یا در مرکز بودگی یک قوم، ملت یا امت.

پارادکس یا ناسازه‌نما است اما به همان اندازه که برای اعمال

خشونت تعطیلی تفکر و به کار نبستن 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، چرا که نیروی تفکر به تنهایی قدرت اقناع کردن‌اش آن قدر نیست که بتواند مانع خشونت بشود، مگر آن که نیروی ایمان را به همراهی خود فراخواند.

صریح‌تر بگوییم: برای رفع و دفع خشونت باید به همان نیروی تعصب و جزمیتی رجوع کرد که این تجربه و توان فرهنگی و اجتماعی را دارد تا نیروی خشونت را به بالاترین آستانه‌اش برکشاند؛ و این یعنی آن که برای تولید پادزهر باید از خود زهر بهره گرفت. به عبارت دیگر، برای فعال کردن نیرو و رانه‌ای خشونت‌پرهیزی باید نیروی تفکر را کم‌تر امکان‌جولان داد و نیروهای فراعقلی و چه‌بسا دینی و غریزی را از اعماق روان جمعی 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 مؤمنین نخستینی که استقرار تاریخی یک دین را امکان‌پذیر می‌کنند.

آیا این که همه‌ی مبارزانِ 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 نموهای 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 احساسِ تقدسی که ایمان – یا: برعکس، در ایمانی که احساسِ تقدس – به انسان و جهان ارزانی می‌کند، چنان قدرتی نهفته است که صرفِ نظر کردن از آن به نظر چندان عقلانی نمی‌آید و برون کردن آن از مدارِ زندگی انسان این خطر را دارد که این احساسِ قدسی آمیخته به ایمان، هم‌چنان نابالغ و ناشکوف و صیقل‌نیافته باقی بماند و هم‌چنان از سوی روحانیون و اقمارشان 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 چراغِ ایمان که زندگی طیفِ 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 چنبرِ این خودنگری و خُردنگری که اینک دچار آن‌اند، برون بجهند و جهان را از افق‌های بازتر و نهراسیده‌تری بنگرند، چندان که بدانند: تحمیل و اعمالِ 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 بدین وسیله خطر استحاله‌ی احساس تقدس در شمشیر برنده و کشنده‌ی ایمان مرتفع می‌شود! ما می‌دانیم که هر انسانی حتا روشن‌گرتترین و روشن‌نگرتترین آن‌ها نیز مغاک‌های 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 چه بسا 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 شبح هولناک آن اینک در تازه‌ترین گونه‌ی جنگ‌ها و جهادهای 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،

چرا که 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 حسانیت به روحانیت دگر می‌شود، به نرمی و ملایمت دگر کرد، بی‌آن‌که در دام خوارشماریِ ساحت این حماقت یا حسانیت افتاد!

بگذارید با خود راست باشیم و از خود بیرسیم: 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 پهلوانیِ دگرسانیِ سروده است: نفرت ورزیده‌ام / چکاچاکِ شمشیرها را / بسی که خوش‌تر داشته‌ام / هم‌آغوشیِ دلبران را!

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 دگردیسی 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 اندیشیدن سنخیتی داشته باشند در راستای عقل ابزارساز و مصرفی انسان به کار بسته می‌شوند. بنابراین، هم در هُرم نیروی ایمان و هم در هُرم نیروی تفکر باید هر از گاهی دمید و آن را از آتش شورها و شرهای انسانی برآکند.

گانندی 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 آهِمِسا^۱ را استخراج کرد: آموزه‌ای که کشتار و آزار موجودات زنده را نهی می‌کند. این آموزه در آیین‌های جین و بودا نیز تأیید شده‌اند.

گانندی پایه‌های مبارزه‌اش با خشونت را بر پایه‌ی فرهنگ و آیین هندو بنا کرده بود اما از همه‌ی مفاهیم و آموزه‌های دینی و

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

فلسفی دیگری که می‌توانستند در راستای مهار خشونت کارساز باشند بی‌واهمه بهره می‌گرفت و حتا از تفسیر کردن آن‌ها در راستای مقاصد اخلاقی خود هرگز ابایی نداشت چرا که او عیماً دریافته بود تنها آن‌چه که چرخه‌ی خشونت را پایدار و گردان می‌کند خودِ خشونت است و از این رو، تنها راه‌هایی از خشونت نه دست‌یازیدن به خشونت، حتا 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.

گانندی نیروهای نیم‌خفته و از پیش موجود در فرهنگ هندی را به تکان‌ها و به اشارات خود بیدار و هشیار می‌کرد تا از آن‌ها جریان اجتماعی‌رهایی‌بخشی 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 نابه‌هنگام است؛ به‌ویژه آن‌که 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. گانندی تنها به مقاومت در برابر خشونت بسنده نمی‌کرد چرا که 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 حتا دشمن را به عنوان یک گزینه‌ی والاتر و سزاوارتر پیشاروی انسان‌ها قرار می‌دهد.

گانندی از دو آموزه‌ی بنیادی دینی یا دقیق‌تر بگوییم از ترکیب دو نیروی منفی و مثبت توان تشخیص‌یافته‌تری از توانِ 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 ظهورِ ایجابی و آفرینش‌گر و اخلاقی زندگی را تأیید می‌کند. او این کیمیای انسانی را با ترکیب آهیمسا و ساتیاگراها^۱ برمی‌سازد: او از آهیمسا پرهیز از خشونت و آزار نرساندن، و از ساتیاگراها سماجت و پافشاری بر حقیقت را به سپهر فهم و ادراک عمومی می‌کشاند.

اما این همه‌ی آن کار شاقِ گانندی نبود: او با مبارزه و مقاومتی که طرح‌افکند آن تعبیرِ نیچه‌ای از بودایی‌گری را نقض می‌کرد که مدعی بود در نیروهای مذهبی شرق و چه بسا در مسیحیت (این بودامنش‌خزیده در جان غرب) تنها گونه‌ای انفعال و وادادگی است که خود را به هیأت دین و آیین درمی‌آورد. گانندی 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

۱- ساتیاگراها (Satyagraha) از ترکیب «ساتیا» به معنای حقیقت و «اگراها» به معنای پافشاری ساخته شده است. این عبارت را گانندی 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 گانندی اشاره می‌کند.

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 خشونت‌گاندی خشونت را زایل نمی‌کند و تنها سمت و 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 فرامی‌گسترده و به یک شرارت بی‌وقفه بدل می‌شود. بنابراین، خشونت‌پرهیزی گاندی تنها جهت خشونت را تغییر نمی‌دهد بل با همین «تغییر جهت دادن» مکانیسم و دینامیسم 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 بایستند.

گاندی این را به درستی درک کرده بود که یک فرد نیک، تنها در یک جمع و جامعه‌ی نیک فراوری 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 شأنِ انسانیِ خود فروکشانده شوند از ناتوانیِ خود توان و از بی‌سلاحیِ خود سلاح برخوانند 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 مدعیانِ ناتوانی و بی‌سلاحی و تهی‌دستی ایده‌ی بهتری داشت آن‌جا که می‌گفت: برای دفاع از خود و به ویژه برای دفاع از شأنِ انسانیِ خود نه قدرت کشتن و تهاجم، بل باید قدرتِ مُردن داشته باشیم. آری، قدرت 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 این‌جا 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

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، هم‌ی مردم برادرند، ترجمه‌ی محمود تفضلی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۱.

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^۱ که از دورنمایِ زیاده‌تنگ‌نظرِ «تمایزِ 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 تاکنون با دشمنی از دشمن دوست برآرند؟

هدف این مقاومت منفی که خود را در توان مُردن آشکار می‌کند نه تسلیم ذلیلانه و حقیرانه به خواست و اراده‌ی شروران و جباران و استعمارگران که 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 تماشاجی باقی بماند و به ننگ تماشاجی بودن تن در دهد. او جهت را مشخص می‌کند: قرار نیست تماشاجی باشیم و به آن اکثریت خاموشی بپیوندیم که خود را با هر وضعیت تحمیلی منطبق می‌کند: 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.

پرسی 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 بنا بر برآمدگاه اجتماعی‌شان راه‌ها و روش‌های متفاوتی را انتخاب کرده‌اند. مارتین لوترکینگ در آمریکا و نلسون ماندلا در آفریقا از نمونه‌های نام‌آور دیگر این مبارزانِ خشونت‌پرهیز در جهان می‌اند.

این نام‌ها نیز نه تنها در مقام آموزگارانِ خشونت‌پرهیزی در کاهش درد و رنج در جهان ما سهم بزرگی داشته‌اند، که الهام‌بخش مبارزان جنبش‌های خشونت‌پرهیز بوده‌اند: لئو تولستوی، دیوید ثورو، جان راسکین^۲، بودا، مسیح و دیگران!

۱- هنری دیوید ثورو (Henry David Thoreau) نویسنده، شاعر، فیلسوف و طبیعت‌گرای آمریکایی در قرن نوزدهم. کتاب مهم او *والدن؛ یا زندگی در جنگل* (Walden; or, Life in the Woods) نام دارد.

۲- جان راسکین (John Ruskin) منتقد هنری در عصر ویکتوریا، طراح، نقاش و نویسنده‌ی انگلیسی در قرن نوزدهم بود و کتاب *هفت مشعل معماری* (The Seven Lamps of Architecture) از او به فارسی ترجمه شده است.

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 دگرگونی‌های 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 حسینعلی 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 سکوتی 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 نیازیدند 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 چونان نمونه‌ای پیش‌روی انسان‌ها قرار دادند؛ انسان‌هایی که گمان می‌کنند زندگی بدون خشونت امری محال است.

خشونت کنترل شده تمهید ماندلا بود و گانندی 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 بهانه 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 ترمرد کند و از فراز 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 خشونت 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 قیم بر کل افراد جامعه سلطه می‌یابد و بنابر 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 استعلا‌ی انسانی و تشخیص‌یافتگی افراد جامعه عمل کند، در کار ایستاندن 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 گستردن ذهن خود و خودخواستگان احتمالی دیگر به کار آرند و بدین‌سان سررشته‌ی زندگی خود را به دست گیرند.

این طریقه را پیش‌تر بخشِ عظیمی از شاعران و صوفیانِ ایرانی در پیش گرفته بودند اما از پسِ قرن‌ها این تجربه‌ی تاریخی و فرهنگی در بهائیت به یک آموزه‌ی اندیشیده‌شده‌ی دینی و بیش از همه، به یک طرزِ زندگیِ اجتماعیِ مستقل بدل شد.

برگزیدنِ این طرزِ زندگی که از مداخله و حتا از اظهارِ نظر در امورِ سیاسیِ خود را کنار می‌کشد، برآیندِ این جهان‌بینیِ بنیادی است که سیاست را امری پریمیٹیو یا بدوی درمی‌یابد؛ همان سیاستی که وظیفه‌ی خود را رعب‌افکنیِ دائم و خوار و خُرد نگه‌داشتنِ مردم درمی‌یابد.

چگونه می‌توان چنین سیاستی را در مقامِ اندیشه یا کنشِ 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 خویِ 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. در یک کلام: اراده به عدم بازتولیدِ این منشِ سیاسیِ پریمیٹیو و نیز جایگزین کردنِ آن با یک منشِ سیاسیِ نوین و انسانی شده؛ — این هدفِ غاییِ نفی و نهیِ 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 پیش‌سازد جوامع انسانی قرار دهد.^۱

شالوده‌ی سیاست در جهان یکی است: اروپا تنها در اندیشه‌ی غارت دیگران است تا شهروندان خود را تأمین کند و در ایران یا در جهان کم‌تر توسعه یافته تنها در اندیشه‌ی دست‌رسی خانواده یا گروهی مشخص به منابع قدرت و ثروت است. به بیان دیگر، سیاست سرمایه نیک‌بختی را برای جامعه‌ی خود با بدبختی طیف عظیمی از انسان‌های دیگر امکان‌پذیر می‌کند و سیاست ایلداتی به مثابه پارادایم حکومت در ایران به هزینه‌ی فلاکت اکثریت جامعه افرادی از ایل خود را به نان و نوا می‌رساند.

بنابر نگر عبدالبهاء در رساله‌ی مدنیه^۲ هدف دولت یا کار

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

۲- این رساله را عبدالبهاء به درخواست پدرش بهاءالله نوشت و در سال ۱۲۵۴ شمسی (۱۲۹۲ هجری و ۱۸۷۵ میلادی) با عنوان اسرار الغیبیه لأسباب العلمیه 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 پیش‌سازي مخاطبان‌اش قرار می‌دهد و بیش از همه، چهره‌ی آن ایران‌دوستی ناب بهائی را در این نوشته می‌توان 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 فراق‌کنی دلایل شوربختی جامعه‌ی ایرانی بر گرده‌ی «این و آن» در آن یافت نمی‌شود و این سطح از بلوغ فکری و غنای روانی در تاریخ ایران بی‌نظیر است.

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 کردنِ گونه‌ای خوش‌بختی همگانی، که آن را هرگز نباید با مصرف‌گرایی چنان تازه‌ترین نقاب آن سیاست‌دیرین مبتنی بر رقابت و خشونت یکی گرفت.

برای آن که این امر ناممکن‌نما امکان‌پذیر شود باید این سیاست یا نظم کهن را پشت سر نهاد که جهان را به روش بادیه‌نشینان اداره می‌کند: نظمی که خود عامل اصلی آشفتگی و آشوب در جهان انسانی است. پس بهترین کار برای پایان‌بخشیدن به این نظم جبارانه همانا خروج از مدار و چرخه‌ای است که آن را بازتولید می‌کند. باید با خروج از مناسبات چنین سیاست و نظمی که رانه و نیروی‌اش را دشمنی و جنگ و ستیز و نیرنگ و ریاکاری تأمین می‌کند، امکان‌بی‌اعتبار شدن و محو تاریخی و اجتماعی آن را فراهم کرد. بنابراین سهم نشدن در آن نه تنها سخته‌ترین که اخلاقی‌ترین گزینش نیز هست. در واقع همین که از این نظم زیاده‌کهنی که گرت‌برداری بلافاصله از طبیعت وحشی است خارج می‌شویم نظم بدیع یا امر نوین در مقیاسی جهانی رو به هستی‌پذیری می‌گذارد.

امر سیاسی در معنای کنونی‌اش به رغم توسعه‌های اقتصادی

و فنی در جهان توسعه‌نیافته است و حتا چنان که پیش‌تر آمد از بنیاد «بدوی» و گونه‌ی گسترده‌ی یک نظام «بدوی» یا قبیله‌ای یا دودمانی است چرا که هنوز هم بر پایه‌ی تعیین و تشخیص مرز میان دوست و دشمن عمل می‌کند و از همین‌رو، بدون تولید جنگ و نفاق و رقابت نمی‌تواند اهداف خود را تأمین کند. این سیاست‌سیاستی است که با هر یک از پیروزی‌های اش بخشی از زمین در قحط و غلا فرومی‌شود و انبوهی از انسان‌ها و جانوران دیگر کشته می‌شوند.

عدم مشارکت و مداخله‌ی سیاسی و هم‌زمان به کار بستن نظم نوین یا به زبان آموزگاران بهائی نظم بدیع آن نظم 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 سیاست دگرگونه‌ای که سرنوشت همه‌ی انسان‌ها را مدنظر قرار می‌دهد و از مرزهای ساختگی ملی‌گرایانه و امت‌گرایانه عبور می‌کند و این تنها راه رستگاری و رهایی جهان از این وضعیت خشونت‌زا و تحقیرآمیز کنونی است؛ وضعیتی که بی‌تردید برآیند تحریک دائم احساس بی‌گانگی و رقابت در جهانی است که تنها با احساس نزدیکی و دوستی سرنوشت آن دگرگون خواهد شد.

یک برآیند

پیش از آن که این بحث را به پایان برسانم، می‌خواهم یک‌بار

دیگر به این موضوع بازگردم که پیش تر آن را طرح کردم: روش مبارزه با خشونت باید با مختصات جامعه و فرهنگ تولیدکننده خشونت خویشاوندی داشته باشد تا بتواند بر آن چیره آید. چنان که روش خشونت پرهیزی عدم مداخله‌ی سیاسی به مثابه گونه‌ای انفعال خلاق یا واگذاری آگاهانه و چه بسا داهیانه در یک ناحیه برای شدت بخشیدن به فعالیت در ناحیه‌ای دیگر با جامعه‌ی ایرانی بسیار سازگاری داشت و از پیکره‌ی همین فرهنگ و تاریخ اجتماعی استخراج و بازسازی شد و بیش از همه، برآیند و بازآموزی 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 تمهید فراگیر اجتماعی برای زنده‌مانی در جامعه‌ی خشونت‌بار ایران بوده است.

این تمهید اما در ذهن خلاق آموزگاران 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 ساختن خانه‌ای دیگر و جامعه‌ای با ارزش‌های حیاتی برتر. — و اینک پرسش دیگری که باید طرح شود این است: آیا می‌توان این روش عدم مداخله در امور سیاسی را چونان روشی عام و جهان‌شمول به کار گرفت؟ — روشی که برآمده‌ی گونه‌ای آگاهی درون‌ماندگار در جامعه‌ی ایرانی است؟

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

سخن‌کوتاه، عدم مداخله در سیاست را در مقام آموزه‌ای عام و فراگیر می‌توان به فرهنگ‌های مختلف پیش‌نهاد داد اما در روش اجرا پای تکرر و تفاوت همیشه در میان خواهد بود. بنابراین، این آموزه را باید به زمینه‌ها و زمانه‌های مختلف اجتماعی و قابلیت‌های از پیش حاضر فرهنگ‌ها واگذار کرد تا به مثابه یک کلیت در هر اقلیم طبیعی و فرهنگی و سیاسی دگرساز زبان تکین و فهم‌پذیر خود را بیاید و بدین وسیله به جزئیات و نقاب‌ها و روش‌های ناهم‌سان آری گوید.

بسا در این لحظه بتوانیم این گزاره‌ی ماکیاولیستی را با خیالی آسوده و با تفسیری دگرساز در کار آوریم: هدف وسیله را توجیه می‌کند... اگر که هدف خشونت‌پرهیزی و اعمال نکردن

خشونت باشد. در این جا یکبارِ دیگر پادزهر را از خودِ زهر
گرفتیم؛ یا به زبان سعدی «ادب را از بی ادبان» و خشونت پرهیزی
را از خشونت گران آموختیم!

ناموسی یا زن – رُبَات‌وارگی

نامیرایی یا بی‌نهایت‌بار مُردن

می‌خواهی به دست آوری؟ پس مَهْرَاس که از دست بدهی!
می‌خواهی بیش‌تر به دست آوری؟ پس باید از دست بدهی
و هر از دست دادنی را به دهش بدل کنی؛ یعنی بدهی و رها
کنی پیش از آن که بخواهند از دستِ تو بگیرند یا از دستِ
تو رها شوند. آری، بیش از همه، باید بر هراسِ خود از فُقْد یا
از دست دادن چیره آیی، چرا که تنها با از دست دادن می‌توانی
دوباره و بسا بیش‌تر به دست آری.

اما ذهنِ ناموسی / غیرتی می‌خواهد که از دست ندهد 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. - می خواهی به دست آوری؟ پس باید از دست بدهی! می خواهی نمیری؟ پس باید توانِ مُردن داشته باشی: توانِ سوگواری و توانِ واگذارِدن و رفتن! می خواهی نامیرا باشی؟ می خواهی نه یکبار که هزاربار، که بی نهایت بار زندگی کنی؟ پس، از مُردن هراس نداشته باش! - «بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی!»!

ناموس یا زن - رُبات وارگی

جنبشِ باب که با حضور و شجاعت و هوش مندی بی همتای طاهره قره‌العین بعد زنانه‌ی بی سابقه‌ای در تاریخ اجتماعی ایران پیدا کرده بود و حتا الهیاتِ بهائی که آشکارا هر گونه تعصب را

۱- پاره‌ای از قصیده‌ی شماره‌ی ۷ ستایی.

۲- 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 بهاء الله می‌فرماید این تعصبات، هادم بنیان عالم انسانی است. (پاره‌ای از نطقِ عبدالبهاء در پاریس ۱۳ نوامبر ۱۹۱۱)

توضیح: برخی می‌گویند در بهائیت اشاره‌ی مستقیمی به ترک تعصبِ جنسی به معنای تعصبِ ناموسی نشده است. من از این برخی می‌پرسم: آیا ترکِ تعصب به معنای ترکِ همه‌ی تعصبات است یا تنها برخی از تعصبات؟ - یعنی برخی از تعصبات بدند و برخی دیگر خوب؟ - مگر آموزگاران و پیام‌آورانِ بهائی به ترکِ تعصبات فرانتخوانده‌اند؟ - 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 حضورِ زرین‌تاج با طاهره قره‌العین در تاریخ جنبشِ بابی/ بهائی خود آموزه‌ای عملی برای ترکِ تعصبِ ناموسی و جنسی نیست؟ - نه مگر هستی او خود فراخوانیِ ابدی به این است که زن را نه چون شیئی متحرک - چنان که در نگاره‌ی ناموسی است - بل چون انسانی آزاد و خودبنیاد بنگرید و دریابید!

نفی می‌کند، به دلیل همین نگرشِ ناموسی در جامعه‌ی ایرانی به نتیجه‌ی نهایی نرسیدند، چرا که در این جامعه با ناموسی کردنِ هر جنبش یا تکانه‌ی برتر اجتماعی و اقتصادی می‌توان آن را سرکوب یا از مسیرِ رهایی‌بخشِ خود منحرف کرد و این را روحانیونِ شیعی بنابر تجربه‌ی طولانیِ خود به خوبی می‌شناسند و از آن در هر بزنگاهی که احساس خطر کنند، بهره می‌برند. آن‌ها با ناموسی کردنِ هر بود و نمودی آن را از مدارِ طبیعی و تاریخی و منطقیِ خود برون می‌اندازند و همین خود بسنده است تا فرایندِ گوارش و گوالشِ پدیده‌ها و پیشامدهایِ اجتماعی هر باره به تأخیر افتد و جامعه‌ی ایرانی از درآمدن به دنیایِ نو بازماند. — خلاصه اوضاع کلی در این جامعه چنین است که هر کس می‌تواند با گل‌آلود یعنی با ناموس‌آلود کردنِ حوادثِ ماهی‌هایِ فراوانی برایِ خود صید کند.

ناموسی کردن یعنی تبدیلِ انسان به شیء؛ آری این مرد است که زن را به ناموس یا به شیءِ فرومی‌کاهد تا او را در مقامِ مادر بپرستد و در مقامِ زن بسپوزد و در مقامِ انسان نفی کند اما هیچ چاه‌کنی نیست که خود همیشه در ته چاه نباشد یعنی هیچ مرد ناموس‌پرستی نیست که خود به شیء یا ناموس بدل نشود. به عبارتِ دیگر، آن که آزادی و فرصت‌هایِ رهایی‌دیگران را می‌رباید، خود نیز آزادی و امکان‌هایِ رهایی‌اش را از دست می‌دهد تا آن‌جا که می‌توان گفت شرایطِ او از ناموس‌اش وخیم‌تر است: او می‌رباید و سپس باید از آن‌چه ربوده مراقبت کند و این

تازه آغاز فرایند عمیق‌تر از خود بی‌گانگیِ اوست اما برای مرد اغلب روزنه‌هایی 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 روزنه‌ها و منافذ در این نظام به گونه‌ای پیش‌گیرانه بسته شده‌اند.

فرهنگ ناموسی یعنی از خودبی‌گانگیِ زن و مرد اما شدتِ از خودبی‌گانگیِ 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 دستِ آخر تنها شبیحی از او برای خدماتِ جنسیِ خصوصی یا همگانی نگه داشته می‌شود. از همین رو، می‌توان ادعا کرد که کهن‌ترین گونه‌ی ربات‌سازی یا دقیق‌تر ربات‌وارگی در جهان همانا عروسکی / خدماتی‌کردنِ زنان با ساز و کارهایِ تنبیهی و تشویقی و سنت‌هایِ توان‌فرسا و خشونت‌آمیز (چون بستنِ پاها یا مثله‌کردنِ جنسی) بوده است. فرهنگِ 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 زایشِ اوست؛ از همین رو، تقلا می‌کند تا این شکاف و حفره و فقدان و در بنیاد این زن را با آلاتِ 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 چرا که مرد باید بتپاند و خفه کند و بپوشاند و زن نیز باید تپانده و خفه و پوشیده شود.

مرد از شکست، کمبود و از فقد یا 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 فقل شده 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 ربودن و دست‌کاری هستی زن راهی به آینده باز کند اما در گِلِ 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 ناموس 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 تعیین‌شده 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 هرج‌ومرج جنسی‌ای است که زیر پوست این جامعه‌ی ناموسی در جریان است و این برای ما تربیت‌یافتگان این جامعه به گونه‌ای ملموس زیاد آشناست.

جامعه یا فرهنگ ناموسی یک برساخته‌ی اجتماعی است که با افروختن آتش غیرت یا تکرار و سواس‌گون طبیعت‌نما شده

است یعنی به شکل یک نظم طبیعی درآمده و از این رو، 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 جهان نو و خانه‌ی تازه‌ی خود را بنا کنیم: رابطه‌ای فراناموسی که زن و مرد را با نزدیک شدن به هم، از هم دور نمی‌کند.

نظام ناموسی زن را به ستم‌دیده‌ای زیبا و مرد را به ستم‌گری والا و هر دو را به دشمنانی ازلی بدل می‌کند یعنی آن‌ها را بنا بر ساز و کار ثنوی ناموس / غیرت چنان به جان هم می‌افکند که سرانجام از آن دو هیچ نمی‌ماند مگر اشباحی که از طرح پرسش و از اندیشیدن ناتوان‌اند. شَبَح مرد برای ارعاب و بازداري و کارگری با یقه‌ی سفید یا آبی، و شَبَح زن که به اندامه‌ی جنسی‌اش تقلیل یافته؛ به حفره‌ای برای سپوختن و زاییدن!

راست این است: این فرهنگ ناموسی / غیرتی برآمده از نظام پدر / مردسالار با فروکاستن میل جنسی به اندامه‌ی جنسی یعنی با تعیین میل جنسی بر اساس اندام جنسی تا کنون باعث ژرف‌ترین خُسران‌های روانی و گسترده‌ترین خسارت‌های اجتماعی در جامعه‌ی ناموس‌محور ایران بوده است چندان که می‌توان ادعا کرد توسعه‌نیافتگی این جامعه بلادرنگ به شدت چیرگی نگرش ناموسی این فرهنگ پیر / پدرسالار معطوف است؛ نگرشی که نه با آمدن سپاهیان عرب که با رفتن فرهنگ ایرانی به صحرائی عربستان و بازیافت آن در آموزه‌های قرآنی به جلد و جامه‌ی

اسلامی درآمد و سپس ایرانِ فرهنگی را دوباره به تسخیر خود
درآورد و بدین طریق بستن گاه‌های تاریخی و اجتماعی این
ساختِ ناموسی را سفت و سخت‌تر کرد چرا که این بار به
سیره و سودایِ قبیله‌ای در صحرایِ عربستان نیز آمیخته شده بود:
خمیره‌ی خطرناکی از عصیّتِ صحرانشینی و محافظه‌کاریِ نظامِ
ارباب - رعیتیِ ایرانی!

دعوت به انقلابِ جنسی

انقلاب‌ها بدون انقلابِ جنسی از بن ناکام‌اند، حتا اگر پیروز شوند و انقلابِ ایران در سال ۵۷ نمونه‌ای شاخص از این ناکامیِ مطلق بود که ریختِ چندش‌آور و ناامید کننده‌ی آن هنوز هم پیش‌ارویِ ماست و این را مقایسه کنید با جنبشِ مه ۱۹۶۸ در فرانسه! – جنبشی که اگرچه از آن به مثابه انقلاب یاد نشد اما ثمرات و اثرات‌اش برای دنیایِ انسانی هرگز دستِ کمی از یک انقلابِ بزرگ نداشت، چرا که می‌خواست کام بگیرد، اما نه چون سارقان و سالوسان در پستوها و پس‌خانه‌ها بل «بر رویِ سنگ‌فرشِ خیابان‌ها»!

انقلاب در ایران برآیند هم‌پوشانیِ 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 حتا 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 «ماه‌زدگان» به گناه‌کار 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 سخن‌بنیادی نیست

که خود را به ریختِ زیست‌های مختلفِ اجتماعی درمی‌آورد: «اگر مال [و ناموس] من نیستی، پس اهرمن هستی و بنابراین، مستحقِ پستی و نیستی!» — از همین رو، مردم در جامعه‌ی ایران با همدستیِ نظامِ حاکم — که بازتابی از ذهنیتِ ناموسیِ خودِ آنان است — در حال نابود کردنِ هم‌دیگر، و خشکاندنِ منابع و پژمردنِ طبیعت و آینده‌ی ایران‌اند، چراکه در این توهمِ ناموسی‌اند که هر عملی نسبت به هر چه و هر کس که مال [و ناموس] آن‌ها نیست، مجاز است!

این ذهنیتِ ناموسی برآیندِ ساختارِ پیر/پدر/برادر/شوهرسالار ایرانی است که با آگاهی از آن به مثابه یک ساختارِ ادیپی می‌توان درهم‌اش شکست تا انقلاب نه به یک واکنش ویران‌گرِ فردی یا جمعی، که به یک کنش و عینیت‌انسانی و اجتماعی بدل شود؛ تا زن و مرد نه چونان عضوِ جنسی، که چونان بدنی بدون اندام با یک‌دیگر بیامیزند و سخن بگویند و این بیش از همه، مستلزم از مرکزیت انداختنِ آن مردانگی یا دقیق‌تر: آن احساسِ مردانگی‌ای است که در مناسباتِ نظامِ مردسالارِ ایرانی به گونه‌ای ازلی‌نما بازتولید می‌شود؛ نظامی که تنها قابلیت‌اش این است که یک کنش ارتباطی عمیقاً نژند و ناسالم، و یک ساختارِ اجتماعیِ مخل و مزاحم را فرآوری کند.

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 جُستن 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 نِزاع نه بر سر زن یا مرد در مقام انسان که بر سر عضو جنسی آن‌هاست؛ چندان که مقصود از باکرگی همان دست‌نخوردگی عضو 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 به عنوان 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 «ذکر» 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 بدیهی 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 زمخت مرد یا پدری باقی می‌ماند که بیش از هر هستاری 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 برسازد تا اعتبار و مشروعیت پدرانۀ / مردانۀ / برادرانۀِ 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، چرا که این مردانِ پاسدار و حامی و نان‌آورِ اوی‌اند.

همین دین و منت یا همین وضعیتِ اجتماعیِ نان‌بازه و نان‌خواره‌ی مرد بودنِ روانِ زن را درهم می‌شکند 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 شدنِ بازمی‌دارد.

۳

این نظام، با گونه‌ای حرمتِ افزوده به زن و تبدیل او به مادر سوبیه‌ی اروتیک و مستقلِ زندگی او را به کلی مصادره می‌کند تا زن به کارگری از کارگرانِ بی‌شمارِ کارخانه و به ویژه کارخانۀِ 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؟ - چرا که 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 طاهره قرة‌العین یا دختران انقلاب می‌انجامد اما این پرخاش‌گری تنها واکنشی روانی - دفاعی در برابر آن احساس نامطلوبی است که این نظم ناروای اجتماعی در زن برمی‌انگیزد، اما از سر نادانستگی به فطرت یا رفتار ذاتی زنانه تعبیر می‌شود.

زن ایرانی دچار پرخاش‌گری و تلون‌های ناگزیر عاطفی و رفتاری است چرا که او از تحلیل‌نهایی وضع ارتباطی و اجتماعی خود هنوز به دور است اما ناگواری و نادرستی آن را به‌غریزه 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 انتقام‌همه‌ی آن‌ها را از زن می‌ستانند: 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 بازمی‌دارند. 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 سرآغازِ تشکیلِ یک جامعه‌ی بدلی با روابطی نمایشی است.

۴

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 حتما 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 خود از آن عبور کنند. آن‌ها برخی ارزش‌های زندگی را در درون مناسبات این نظام می‌آموزند و می‌آزمایند و همین زمینه‌ی این سوءتفاهم و حشتناک 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 نقد این نظام آن‌ها نیز از مدار زندگی برون رانده شوند. رفتارِ امنیت‌بخشِ مرد در برابر زن وقتی که برآیندِ شوقِ درونی او باشد می‌تواند احساس مسئولیت را در مرد، و احساس اعتماد و چه بسا احساسِ علاقه را در یک زن برانگیزد و این ارزشی حیاتی است اما نظامِ پدرسالار در این میان بلاهتِ زیرکانه‌اش آن است که القا می‌کند بقایِ این ارزش به استواری و ادامه‌ی این نظام ناموسی معطوف است؛ نظامی که اعتماد و احترام و امنیت را به امری بوروکراتیک و تشریفاتی باژگون می‌کند و از آزادیِ تصویرِ نسناس یا خناسی سرهم می‌کند تا زن و مرد را از آن بترساند و بگریزند؛ - و عاقبت آن روی می‌دهد که نباید: هر جفت هم‌زمان به زندانی و زندان‌بانِ یک‌دیگر فرومی‌کاهند و بدین وسیله شأنِ انسانیِ خود را از دست می‌دهند.

۵

این نظام، رابطه‌ی طبیعی زن و مرد را به رابطه‌ای ناموسی تحریف می‌کند و در این رابطه، هم مرد امکان‌های انسانیِ خود را از دست می‌دهد و هم زن؛ چندان که رابطه‌ی زن و مرد - برخلافِ سرشتِ طبیعیِ این رابطه - به رابطه‌ای ناکامانه و چه بسا بدکامانه دگر دیسه می‌شود و زین‌رو، نزاع دائمی و خشونت

بی وقفه‌ی خانگی و اجتماعی برآیندِ قهریِ این رابطه — یا دقیق‌تر: ضدِ رابطه — خواهد بود.

در یک رابطه‌ی ناموسی که نظامِ 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، بدنِ زن را چونان ملکی به مردان وامی‌گذارد تا به تصرف درآید؛ مردانی که زن را ناموس خود یا مردانِ دیگر درمی‌یابند بی‌آن‌که بدانند خاستگاه این فرهنگ ناموسی کجاست و چه بلایی بر سر مردان و زنان می‌آورد. بنابراین، در این ذهنیتِ ناموسی که در این نظامِ مردسالار تولید می‌شود، زن یا صاحب دارد، یا بی‌صاحب است؛ زنِ بی‌صاحب بی‌قیم، بی‌حفاظ و بی‌حقوق است، چرا که 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 اجتماعیِ 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

می گذاشتند. در فرهنگ ایرانی هم این کار را تا کنون کرده‌اند. زنان را در گورِ خانه‌ها به وادی فراموشان سپرده‌اند. برگزین: گورخانه، یا گورِ خانه؟!

قانون و نیروی اجرایی آن یعنی نیروی انتظامی از مرزهای این مالکیت‌ها مراقبت می‌کنند. مراقبت از حدود و ثغور مالکیت مالکان در برابر 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 زنانِ 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 دارایی‌هایش. مردی که در این راه تلاش نکند یا به عبارت دیگر بی‌غیرتی کند دیوث است.

فرهنگِ ناموسی با تولیدِ نیروی اندیشه‌گریزِ غیرت در مردان و با فروکاستنِ زنان به ناموسِ مردان یعنی با سلب آزادی و اراده‌ی زنانِ جامعه‌ای را طرح می‌افکند که در آن هستی و هویت 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 و سواسی به «داشتن» در عوضِ «بودن» یا «شدن»!

۷

در این نظام، زن ناموس است و با این ناموس‌سازی هم زن و هم مرد را از خود 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 خرده‌جنایت‌های زناشویی پایین آورد؟ - به یک پرخاش‌گری دائم؟ - به یک نزاع و ناسزای بی‌پایان؟

مشکل بنیادی فرهنگ ناموسی آن است که انسان‌ها را بر پایه‌ی آلت جنسی و از این بدتر بر پایه‌ی کارکرد آلت جنسی‌شان تعریف می‌کند و بدین وسیله 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 سلايق جنسی و اندیشگانی گونه‌گون‌اند که چون اثر انگشت در هر فرد ناهم‌سانند و زین‌رو، تعیین وظایف اخلاقی و جنسی و اجتماعی بر اساس عضو جنسی برای آن‌ها تا به امروز جز آشوب و آشفتگی و در نتیجه 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، دوخت و دوز، 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 فرمان‌روایی مرد تقلیل دهد.

اما چه نیازی به این همه نمایش؟ - این نمایش نفوذ و قدرت چه کسانی را در جامعه پایندانی 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 سوگ ایرانی، شدت نمایش چندان است که هیچ روزنه‌ای برای روی دادن امور چنان که هستند باقی نمی‌ماند. از همین رو، در این نظام پدرسالار 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 بندگان مطیعی باشند: بندگان که نقش مراقبت و سرپرستی از بندگان زیباتر و شیرآورتر و سودآورتر بر عهده‌ی آنان گذاشته شده است اما چگونه؟ - با فروکاستن آنان به ناموس‌شان!

برآیند

اگر جامعه‌ی ایرانی بتواند با یک انقلاب جنسی بر فرهنگِ ناموسیِ خود چیره آید و آن را پشت سر بگذارد از فراز آن موانع دیگری بر خواهد جست که راه‌اش را برای تبدیل شدن به یک جامعه‌ی باز و متکثر بسته‌اند، زیرا همین فرهنگ ناموسی تا کنون همه‌ی حرکت‌های اجتماعیِ رهایی‌بخش، و به ویژه جنبش‌های اجتماعیِ زنان را به شکست کشانده است.

مردان در این نظامِ پدرسالار و جامعه‌ی بسته‌ی ناموسی با جنبش‌های زنان هم‌صدا و هم‌راه نمی‌شوند و هر حرکت زنانه‌ای را به حال خود وامی‌گذارند چراکه از سرِ ندانستگیِ نگرانِ آن امتیازاتی‌اند که با پیروزیِ اجتماعیِ زنان از دست خواهند داد و بیش‌تر زنان نیز ساکت می‌مانند چرا که 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 (چنان‌که 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 هر جایی، و مردان‌شان را بی‌ناموس و بی‌غیرت درمی‌یافتند. آن انقلابیون بیش و پیش از هر چیز، نگرانِ گسترشِ بی‌ناموسی یا فحشا یا همان آزادی‌های جنسی بودند.

راست این است: فرهنگِ ناموسی هم مرد را فرومایه می‌کند، و

هم زن را به فرومایگی می‌کشاند زیرا مرد می‌خواهد زن را در چنبر مالکانه‌ی خود داشته باشد، و زن نیز می‌خواهد مرد را بفریبد، خوار کند و آزار دهد و این انتقام اوست.

مرد در نظام ناموسی می‌گوید: ای زن آزادیات را به من بده تا به تو امنیت بدهم اما این یک اشتباه راهبردی است چرا که بدون آزادی امنیتی هرگز در کار نخواهد بود حتا برای خود مرد. از همین رو، در نظام ناموسی مرد با به دست آوردن زن هم‌زمان او را از دست می‌دهد. احساس آزادی رابطه‌ی زن و مرد را به دوستی استعلا می‌دهد اما فرهنگ ناموسی با تحمیل نقش‌ها و قالب‌های از پیش ساخته برای زنان و مردان آن‌ها را به ریخت‌گلا دیاتورهای خانگی ای درمی‌آورد که هر لحظه باید به کرامت و فردیت و آزادی یک‌دیگر حمله برند و آن‌ها را نابود کنند. خود را نفریبیم: امنیت راستین زمانی امکان‌پذیر می‌شود که با یک آری گفتن «نه گفتن» آن‌ها تحت یا مرد از میان نرود یعنی با «آری گفتن» حق «نه گفتن» آن‌ها تحت هیچ شرایطی و به هیچ بهانه‌ای نقض و نفی نشود.

سیاست ناموسی بر رُسته بر زمینه‌ی این فرهنگ ناموسی هم بی‌شرمانه ادعا می‌کند: ای مردم آزادی‌تان را بدهید تا به شما امنیت بدهیم اما این یک شیادی تمام‌عیار است چرا که بدون آزادی امنیت هیچ‌کس تأمین نخواهد شد. ما آزادی خود را به دولت یا قانون وامی‌گذاریم اما نه برای از دست دادن‌اش بل 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 آن‌جا با شگفتی متوجه شدم که سه سخنران شناخته‌شده به‌گونه‌ای 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 دم از پیکر چلباسه‌کنده شده بودند اما هم‌چنان به حیات چلباس‌وار 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 عامل 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 چرا که 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؟

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 بخش 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 حتماً 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 نبسته‌ام 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، چرا که 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 فرادست بنمایاند اما هر باره آن روی نوکیسگی یا ایلی بودن‌اش بالا می‌آید. زین‌رو، 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 آقایی 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 یکه تازی طبقه‌ی روحانی میدان را چندان فراخ می‌کند که منش این طبقه و کیفیت رفتاری آن را چونان شاخص‌ترین نمونه‌ی تقلیدپذیر پیشاروی توده‌ی مردم می‌گذارد. طبقه‌ای که در بنیاد کارکرد طبقاتی‌اش 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 و الاثر فراهم آمد و از همین رو، این جامعه به دروغ‌گویی و خودنهادگری (تقیه) و به ریاکاری و مصلحت‌اندیشی و به خود قربانی‌نمایی نیاز ندارد، تا آن جا 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 فیلمی از تارکوفسکی^۱، تار^۲، خودوروفسکی^۳ یا با شنیدن قطعه‌ای از باخ و چه بسا با خواندن شعری از حافظ یا مولوی 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!»^۴

این اندیشیدن، گاهی انسان را به گونه‌ای دیگر دچار سرخوشی و سرشاری می‌کند؛ گاهی انسان هستی را چونان خلوت و خلودی درمی‌یابد که هیچ خدایی 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 حتا باشکوه‌تر و مستقل‌تر و بنابراین ارج‌مندتر درمی‌یابد؛ چونان چرخ‌خی خود چرخ و خود بنیاد.

۱- Andrei Tarkovsky

۲- Béla Tarr

۳- Alejandro Jodorowsky

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

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

وجود یا عدم وجود خداوند برآیند همین سرمستی است: یکی از احساس آکندگی جهان از خداوند سرمست می‌شود و دیگری از تهی‌بودن جهان از هر نیروی والا تر 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 نیروی والا تر و عالی تر 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، چرا که به بندگانی 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، بل باید به آن اندیشید، اگرچه می‌دانیم که به ادراک در نمی‌آید!

خدا را نباید از چشم‌انداز دین نگرست یا دقیق‌تر بگویم، 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 لمحّه‌ی سرمستی

خود درمی‌یابید یا آن که از اندیشیدن به خدا چگونه سرمست می‌شوید مسئله‌ای در بنیاد شخصی است اما دین مسائلی دیگر را پیش روی انسان قرار می‌دهد؛ مسائلی که با طرح انداختن یک زندگی اجتماعی سر و کار دارند. - بنابراین اعتبار هر دینی را باید بر همین پایه سنجید: چگونه جامعه‌ای را بنیاد می‌گذارد، یا: چگونه جامعه‌ای را بنیاد گذاشته است؟

۶

اندیشیدن به دین: - ریشه‌ی درخت دین در جامعه‌ی ایرانی تنومندتر از آن 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 در آمدن یا توجیه عقلی و کلامی ایمان در مقام آن چیزی که آدمی احساس می‌کند و به آن یقین

دارد، چرا که بر خلاف کوجیتوی دکارتی^۱ 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 بدین وسیله 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.

اما در این جا 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 چرا که 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

۱- مقصود از کوجیتوی دکارتی، اشاره به گزاره‌ی «فکر می‌کنم، پس هستم» (به لاتین: Cogito ergo sum) رنه دکارت در رساله‌ی گفتار در روش و در اصول فلسفه است. دکارت فیلسوف و ریاضی‌دان بزرگ فرانسوی در قرن هفدهم یا عصر رنسانس بود.

می‌کنند چرا که ایمان اصلی‌ترین رانه‌ی زندگی است یا دقیق‌تر: خودِ رانه‌ی زندگی، یا باز هم دقیق‌تر: خودِ زندگی است. آری! آری! بهره‌گیری ایدئولوژیک و تفسیرهای تبه‌گانه‌ی 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 یهوه 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 حالِ «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 چرا که آن‌ها هر چیزی را به گونه‌ای متفاوت ادراک می‌کنند. بنابراین، یکی از نمودهای 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 دگرسان را کشف کند چرا که می‌داند اندیشیدن تنها در پهنه‌ی ادراکاتِ حسیِ یک جمع امکان‌پذیر می‌شود و از این رو، نه از خرد ناب که از خردهای انسانی سخن می‌گوید.

آن جا 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 چرا که 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 ضرورتِ هستیانه‌ی خود 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 بابی / 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 خرافی 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 زبان نابالغ‌تری از زبان علم یا فلسفه است. آنان که بر دانش انسانی چیره‌اند نیک می‌دانند که در تاریخ هستی فرهنگی بشر زبان علم و فلسفه و زبان دین و اسطوره هم‌زمان فعال بوده‌اند و در این میان علم هنوز کم‌تجربه‌ترین و کم‌عمق‌ترین است.

این درست است که تولد اندیشه‌ی فلسفی و علمی آن لحظه‌ای بود که انسان نه از زبان نمادین اسطوره که از زبانی بهره گرفت که به عناصر واقعی و طبیعی اشاره می‌کرد و می‌گفت: عنصر بنیادین زندگی آب، هوا، آتش، خاک یا همه‌ی این عناصر و ترکیبی از آن‌هاست اما با این همه، این تنها آغاز تاریخ فلسفه یا اندیشیدن علمی بود نه نفی زبان نمادین اسطوره یا مذهب که سپس در دنیای ادبیات بیش از پیش گسترش یافت. ناب‌ترین اندیشه این است: خلق واقعیت اجتماعی تنها از طریق اندیشیدن فلسفی یا به کار بستن زبان علمی امکان‌پذیر نمی‌شود بل زبان اسطوره و دین نیز قدرت خلاقیت خود را دارند چندان که قاطبه‌ی هنرمندان بزرگ ترجیح داده‌اند تا برای بیان خود از زبان 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 زبان هستی من می‌شکوفد و تحقق می‌یابد یا واپس‌رانده می‌شود؟

۱۰

در عالی‌ترین وضعیت ایمان هم چون امری که به عقلانیت تن نمی‌دهد و فلسفه هم چون برآیند به کار بستن عقل، با یک‌دیگر می‌آمیزند: آمیختن نه به آن معنا که از هستی تکین خود درگذرند یا اعتبار و هستی متمایز و ضروری یک‌دیگر را نفی کنند یا خوار شمارند، بل برخلاف این آمیزش، آمیزشی خواهد بود بدون از میان برخاستن تکینگی و تفاوت و تمایز.

ایمان خواهان پیوند یافتن و اندیشیدن خواهان شناخت و شناسایی و فردیت یافتن است اما انسان تنها به شناخت و فردیت زیست نمی‌کند؛ او باید در این میانه در «آمد و شد» باشد؛ او باید پیوند یابد و بگسلد. به عبارت دیگر، انسان باید از خود بگسلد و به جمع گراید؛ آن گاه می‌تواند دوباره به فردیت، خانه و خلوت خود بازگردد.

همیشه در خانه‌ی خود بودن و شخص ماندن بار سنگینی است که بدون آن شور درهم‌آمیز دیونیزوسی^۱ ایمان از پس آن برنخواهیم آمد: بدون آن واسپاردن و رها شدن از خود به مثابه فرد!

آستانه‌ی آگاهی هرکس پیش از هر چیز باید با خودآگاهی زبانی‌اش سنجدیده شود؛ با واژگانی که او برمی‌گزیند و در کار می‌آورد تا مقصود خود را بیان کند. این خودآگاهی زبانی زمانی روی توأند داد که گوینده به این شناخت دست یابد که بسیاری از واژگان از نظر معنا پیش‌داورانه و از نظر موسیقیا تحقیرآمیزند و وضع ناروای موجود را بازتولید می‌کنند. - برای نمونه:

۱. واژگان «دوشیزه» و «زن مطلقه» آکنده از پیش‌داوری‌های توهین‌آمیز و نیز از نظر اجتماعی بازدارنده و محدودکننده‌ی زنان‌اند. زن، زن است و باقی پس‌وندها و پیش‌وندها گزافه و خرافه‌ای بیش نیستند و از این بدتر: افزار سرکوب و بازداری‌اند.
۲. واژگان «فرقه‌ی بهائی» و «بهائی مسلک» نیز غرض‌ورزانه و تحقیرکننده‌اند. بهائی، بهائی است یا به عبارت دیگر، بهائیت نه یک مسلک یا یک فرقه، بل یک دیانت مستقل با بیش از هفت میلیون پیرو در جهان است؛ هم‌چنان که افراد نه «لیبرال مسلک» یا «کمونیست‌مآب» بل لیبرال یا کمونیست‌اند.

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 مذهبِ انسان وارد نمی‌شود که آن را رهاتر، ناوابسته‌تر و شخصی‌تر و پر شر و شورتر می‌کند.

زبان فارسی [نه] چوان هسته‌ی آغازین

۱

آیا به راستی چیزی به نام زبانِ مادری وجود دارد؟ آیا انسانُ زبان را از طریقِ زبانی که مادرش با او در موسمِ کودکی حرف می‌زند، می‌آموزد؟ اگر کودکی به هنگام زاده‌شدنِ مادرش را از دست بدهد و زن دیگری و چه بسا پدرش با او سخن‌گفتن را بی‌آغازد آن‌گاه چه اتفاقی می‌افتد؟ کدام زبانِ 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 خیر داشته باشند با کودکی بیگانه (و چه بسا دشمن) به خانه باز می‌آیند 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 نگرفته 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 مادری‌ام 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 نخستِ آن را می‌آموزد، زبانِ مادریِ من ترکی است (به رغم آن‌که من ترکی نمی‌توانم حرف بزنم)، زیرا مادرِ من پیش از هر زبانِ دیگری با منِ کودکِ ترکی حرف زده است!

۲

بر پایه‌ی تأملات و مطالعات و تجربیاتِ من به کار بردنِ اصطلاح «زبانِ مادری» به جای «زبانِ نخست» چندان سنجیده نیست چرا که

زمینه‌ی گونه‌ای بدشناسی و سردرگمی را فراهم می‌آورد. تازه باید این را هم بیفزایم که مقصود از زبان نخست، نه نخستین زبانی است که انسان آن را آموخته، بل زبانی است که در مسیر رشد زبانی‌اش به زبان نخست او بدل شده است و هم با آن است که می‌تواند خود فکری و عاطفی‌اش را به برترین طریق ممکن ابراز کند. چنان که برای من و آن کودکان جابه‌جا شده در بیمارستان مسئله‌ی زبان به همین‌گونه پیش‌رفت یعنی آن‌ها نیز (چون من) زبان نخست خود را از محیط خانوادگی و اجتماعی دیگری آموختند (و نه از مادران واقعی خود) بنابراین هویت‌شان دگر شد!

با همه‌ی این، قابل درک است که چرا زبان نخست به زبان مادری تعبیر می‌شود: از آن‌جا که در گذشته در میان 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 زبانِ نخست یا اصلی افراد محسوب می‌شود و توانِ اندیشیدن و ابراز احساسات آن‌ها در آن زبان نهفته است.

۳

من تا پیش از این که مدرسه بروم و تا سال‌های نخستِ 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 ترک‌بودن و به زبانِ 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 مدارِ ذهن من خارج شد اما حال می‌دانم که فشارِ محیط اجتماعی و سپس محیط مدرسه و ساختارِ 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 چه بسا 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 ساحت ترکی خودم گریزند چندان که من تا سال‌ها بعد نه تنها از زبان ترکی که هر پدیده‌ی ترکی متنفر بودم. البته

تفر من از آن جایی بود که به محض روبه‌رویی با زبان یا موسیقی ترکی گونه‌ای کشش به آن و احساس خویشتاوندی 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 سَره چونان خون و ژن و نژاد سَره 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 چرا که دریافتم زبان بنیادی‌ترین سرمایه‌ی انسانی است. بدون زبان هستی انسان تحقق‌ناپذیر است یا دقیق‌تر: انسان تنها در ساحت زبان است که می‌تواند همانی بشود که هست و از این رو، در دام متافیزیک یا کلیشه‌ی چامسکایی^۱ «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

۱- مقصود از چامسکایی اشاره به نظریه‌های زبانی هم‌سو با نظریه‌ی دستورگشتاری نوام چامسکی (Noam Chomsky) زبان‌شناس و فیلسوف آمریکایی است.

بی‌شمار ساختِ 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 مرکز اعتبار می‌نشانند و زبان‌های 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 دستور 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 تله‌ی آن کلی‌گرایی و بسا آن ذات‌گراییِ چامسکیایی است که نمی‌خواهد دریابد که هر زبانی

قائم به ساختارِ دستوریِ تکینِ خویش است و تابع هیچ دستور یا قاعده‌ی مرکزی‌ای - برون از ساختارِ درونیِ 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 خِرَدِ موروثیِ زیستی است که در فرایندِ یک زندگیِ اجتماعیِ طولانی تولید می‌شود؛ چندان هم پیچیده نیست: هر گروه اجتماعی بنا بر امکان‌ها و ضرورت‌هایِ 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 سرنوشتِ دیگرگونه‌ای برای خود بسازد - بنابراین نه یک دستور زبانِ واحد (که باقیِ دستورها چونان رونوشتی نادقیق از آن برمی‌آیند) بل دستورهاییِ زبان، و نه یک زبانِ 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 گشودگیِ آن در برابرِ نوشتارها و گفتارهایِ 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 خطایِ 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 زبانِ رسمی یا زبانِ کانونی بدل‌شده،

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 قرون اینک وضع مناسب‌تری هم داشته باشد و توسعه یافته‌تر 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 ربودن امکان‌ها و فرصت‌های برابر از ساخت‌های زبانی دیگر؟! - قدرت سیاسی و اقتصادی و یک نظام آموزشی نیرومند و رسانه‌های گروهی و فرهنگستان‌ها و بودجه‌ها 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 زبان رسمی بدون سرکوب زبان‌های دیگر و پس‌زدن آن‌ها توانا تر و توانگر تر نمی‌شد؟ - آیا این قدغن کردن زبان‌های دیگر نتیجه‌ی یک کج‌فهمی، و نتیجه‌اش تا کنون یک خودمحدودگری و چه بسا خودتخریب‌گری نبوده است؟

۵

زبان نخست یا زبان مادری هر کس گونه‌ای احساس درخانه‌بودن و به‌ویژه احساس امنیت و قدرت به او می‌بخشد و همین امر ممکن است او را دچار این کج‌فهمی کند که زبان او

ارزش‌مندترین و برترین زبان جهان است. این احساس را حتا یک فرد در قبیله‌ای دورافتاده در جنگل‌های آمازون نیز نسبت به زبان خود دارد. این احساس طبیعی است اما زمانی ترسناک و خطرناک می‌شود که این احساس فردی یا گروهی ابزارهای علمی و زبان‌شناسی را به کار می‌گیرد تا ثابت کند زبان او برترین و شیواترین و غنی‌ترین زبان در میان زبان‌هاست: چونان هسته‌ی آغازین یا فرجامین است؛ اول و آخر همه‌ی زبان‌هاست! در همان حالی که این احساس تکین‌بودگی امری است فراسوی برتری یا فروتری یک زبان! - یک زبان هر اندازه هم که کوچک و توسعه‌نیافته باشد، برای افرادی که با آن خود را بیان می‌کنند و خود را بازمی‌شناسند، برترین و عالی‌ترین زبان جهان است.

۶

می‌خواهم یک‌بار دیگر بحث زبان مادری را پیش‌کشم؛ ما می‌دانیم که نابودی هر زبان یعنی خاموش شدن یک چراغ فروزان در زندگی، و سرانجام مُردن گونه‌ای تن - خرد بی‌همتا! - پس چرا باید زبان‌های ترکی یا کردی یا بلوچی یا هر زبان زنده‌ی دیگر را - که پاره‌ای از خرد و توان توسعه و دگرشوندگی در جامعه‌ی ایرانی‌اند - از مدار زیست 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 حیات زبان‌ها تنها در مقام زبان مادری باید

دفاع کرد؟ - بی تردید نه! زبان 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، مستحق زیست اجتماعی است و راه‌های توسعه‌ی آن را هرگز نباید بست و این باید هدف بزرگ‌تر ما باشد تا هیچ زبانی از مدار زندگی و زاینده‌گی برون نیفتد. زبان‌ها هر چه 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 برآیند چنین حقیقتی را بهره‌ی ما می‌کنند:

تا زمانی که کودکان (در کنار زبان فارسی) امکان تحصیل و یادگیری با زبان‌های دیگر را نداشته باشند (فارغ از آن که زبان مادری آن‌هاست یا نه)، یعنی نتوانند هم‌زمان با زبان فارسی زبان‌های دیگری را هم انتخاب کنند، زبان فارسی زبانی تحمیلی خواهد بود زیرا تحمیل کردن یعنی محدود کردن امکان‌های انتخاب! - یعنی ربودن آزادهای زبانی و ربودن امکان‌های شکوفایی مردمانی که با زبان‌های دیگر خود را شناخته‌اند یا می‌خواهند خود را بشناسند یا بشناسانند.

تزهایی درباره‌ی بهائیت

۱

آفرینشِ معنا یا تولیدِ واقعیتِ اجتماعی و ایجاد یک هستیِ نوینِ تاریخی در بهائیت به گونه‌ای منحصر به فرد رخ داده است، زیرا در همان حال که به پشتِ سر می‌نگرد و با گذشته در حالِ گفت‌وگو است، آینده‌ای دیگرسان را می‌آفریند. به عبارتِ دیگر، بهائیت نه تنها گذشته را نفی نمی‌کند که آن را برای زندگی در مقامِ آینده فرامی‌خواند، زیرا دنیایِ آینده نیست مگر آن گذشته‌ای که از زندگی و از تحققِ خود بازمانده و زین‌رو گذشته‌نماست؛ یعنی تنها می‌نماید که گذشته است: انسانی به خانه بازنیامده یا از خانه رانده‌شده؛ زنی آزاردیده یا مردی تحقیرشده؛ کودکی زاده‌نشده یا ره‌اشده؛ عدالتی محقق نشده؛ کامی برنیامده. — و

این همه آن آینده‌ای است که باید از هزار تویی گذشته برآید تا زندگی کند. — باز گشت به لحظه‌ی حال؛ اوه بله! این همان آینده است!

۲

در بهائیت نمادها و نشانه‌ها — به رغم زمینه‌ی اسلامی و شیعی آن‌ها — دلالت‌های معنایی بس تازه و طرفه‌ای را برمی‌سازند و زین‌رو، زندگی فردی و اجتماعی بس متفاوتی را در قیاس با واقعیت اجتماعی پیش‌روی ما — که همانا واقعیت شیعی و اسلامی است — 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 این خود به این جنبش دینی ایرانی اصالتی 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 بر خطایند جز شیعه‌ی دوازده‌امامی» را به ایده‌ی «مظاهر ظهور» تبدیل می‌کند. این بدین معناست که هیچ‌کس بر خطا نیست و هر دین یا ظهوری، مظه‌ری از ظهورهای

متکثر و تاریخی [خداوند] است و از این رو، معتبر است. بهائیت بر نیهیلیسم^۱ 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 هیچ چیزی برای نیش زدن پیدا نکند خودش را نیش می‌زند: خودزنی می‌کند!

۴

بهائیت بابتی 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 بابتی 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 دل‌بخواخانه 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 دین‌گريزان راه و راهواره‌ای آماده می‌کند.

۵

بهائیت بر شاخ‌گول‌های تاریخِ تصوف و ادیان و چه‌بسا اندیشه‌های ایرانی پیش از خود ایستاده است و به زبانِ جامعه‌ای که تنها زبانِ دین را می‌فهمد، تمام آن تجربه‌های تاریخیِ الاهیاتی و عرفانی و فلسفی را به یک فرایند اجتماعی قابل زیستن و چه‌بسا مدرن بدل کرده است و از آنان آتشی افروخته برای روشن کردن راه آینده‌ی انسان ایرانی. - آری شاید سخن تازه‌ای نداشته باشد اما با این همه، توفیق انکارناپذیرش این است که از همه‌ی آن آموزه‌ها و آموزه‌های پیشین پل‌ها و گذرگاه‌ها و درها و پنجره‌های عبور بر ساخته است. - و از این رو، نطفه‌ی امر نو و سخن تازه را با خود و در خود حمل می‌کند!

۶

بهائیت تنها از مرزهای اسلام و به ویژه مذهب تشیع فراتر نرفت، بل مرزهای دولت ایرانی را هم پشت سر هشت. بنا بر این، 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 طراحی مشرق‌الاذکارِ دهلی نو از نیلوفرِ آبی، از نمادهای بومی شبه‌قاره‌ی هند، بهره گرفته شده است یا در طراحی مشرق‌الاذکارِ شیکاگو در آمریکا از مجموعه‌ای از سبک‌ها و نمادهای گوناگونان معماری اسلامی، بیزانسی، رنسانسی و رمانسک بهره گرفته شده که به درستی جامعه‌ی فدرال و متکثرِ آمریکا را بازنمایی می‌کند تا آن اندازه که می‌توان این معماری را نماد یک سازمان ملل دینی نامید: یک نظم برآمده از بی‌نظمی یا: از تکثر و چندگانگی فرهنگی؛ – یک معماری ساختار شکن یا دیکانستراکشن^۱ 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 پادگانه‌های 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 دگر دیسه شده است؛ یا: اراده به دانستن بر اراده به سلطه 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 باز تولید 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 شعائرِ 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 راه‌گشایترین و عقلانی‌ترین تفسیر از اصطلاح قرآنی «خاتم النبیین» یا همان خاتم‌الانبیاء را پیش‌اروی ما قرار می‌دهد: وقتی پیامبری می‌گوید من آخرین پیامبرم بدین معناست که در امتداد پیامبران پیش از خود آخرین است چنان‌که 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 خاتم‌النبیین 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!

— خلاصه این که بهائیت راه‌گشایِ بزرگی است!

۱۰

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 حقِ 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 آرمان صلح جهانی. به زبان دیگر، بهائیان از دخالت در امور سیاسی پرهیز داده شده‌اند چرا که 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: آزادکردن دنیای کثرت از چنگال ذهن وحدت‌گرای ایرانی. — ذهن وحدت‌گرا با قربانی کردن دنیای متکثر دیوارهای جامعه‌ی بسته‌ای را برمی‌آورد که در دنیای همسان و هم‌شکل آن همه‌ی تباین‌ها و تشخص‌ها در ناشکفتگی خود محبوس می‌مانند اما در اندیشه‌ی بهائی این گستره‌ی کثرت و امر متکثر است که وحدت عالم انسانی را تعیین می‌کند و نه برعکس! به زبان دیگر، گونه‌ای فکر دموکراتیک در تمام الواح و آثار بهائی چیرگی دارد اما با این حال از شیفتگی به مدل‌های دموکراسی اروپایی در آن‌ها چندان

خبری نیست. بهائیت از فراز آن‌ها نیز می‌گذارد تا به راهی دیگر، به راه سوم، برود؛ زیرا در جهان دموکراتیک هم‌چنان این اراده به قدرت یا کنش مبتنی بر رقابت است که ساخت‌های سیاسی و اجتماعی را برمی‌سازد و از این‌رو، با یک دنیای 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 وحدت خود به خود فرارسد و این برخلاف آن نظم و وحدتی است که با محو و نابودی امر متکثر یا کثرت‌های رنگارنگ 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 طناب آموزه‌ها و ارزش‌های بهائی از چاله‌ی تشیع بیرون آید؟! - برای طرح این مسئله برهان بنیادی و بسنده‌ای هم وجود دارد: دشواره یا پروبلماتیک ایران اسلام نیست، بل تشیع است و جنبش باب و در ادامه جنبش بهائی برآیند تشخیص این دشواره و دشواری است و از این‌رو، تشیع و آموزه‌های آن در بهائیت به گونه‌ای مشخص باژگونه شده‌اند.

بگذارید صریح‌تر بگوییم: 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 میل خودنابودگر و خودتخریب‌گر که خود را در هیأت 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 برآیند چیرگی روان ایرانی بر رانه‌های متراکم و مهارناپذیر کینه‌توزی خویش است که در تشیع به مثابه فرهنگ و سیاست و هنر خود را به یک ساخت و ارزش‌دآوری 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 به مثابه آرمان و آموزه‌ای آزاداندیشانه. - 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 آن جایی 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 جست‌وجوی شخصی معیار ورود به جامعه‌ی بهائی است.

۱۵

آن چه در 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 نمان 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 بر شدن 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 رهایی‌چندان اهمیت دارد که می‌تواند به یک‌باره نظام اجتماعی ایران را از یک سیاه‌چاله‌ی اجتماعی و تاریخی به درآورد.

جزمیت‌ها و عصبیت‌های قومی و نژادی و ملی در بنیاد بر عصبیت ناموسی بنانهاده شده‌اند و از همین رو، بدون چیرگی بر این عصبیت ناموسی یعنی بدون برون‌جستن از چنبره‌ی دوالیسم جنسی‌شده‌ی 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 نگریستن یک‌سویه‌نگری است و از این‌رو گمراه‌کننده؛ باید به خاکی که این ثمر بر آن رسته نیز نظر کرد؛ زیرا این خیرات، این کلمات خوش، این ثمرهای چشم‌کزنِ آبدار چه بسا تنها پرتو پولک‌هایی باشند برای آن که خرِ چموشِ خود را از پُلِ مُراد به سلامت بگذرانند! — برای شناخت میوه‌های خوبِ خاک‌شناسی یک پیش‌نیاز است.

۱۸

بیش و پیش از همه، این درکِ مفاهیم بهائی است که باید در نگر آید: بهائی‌بودن یا بهائی‌شدن هرگز نباید تا به آستانه‌ی هدف فراز آیند، بل این ارزش‌ها و آموزه‌های 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 تأمین آن خواهد بود. به عبارت دیگر، بهائیت اگرچه به زبانِ الاهیات سخن می‌گوید، اما یک ایدئولوژی دینی یا یک آرمان حزبی و سیاسی نیست که در پی قدرت باشد و زین‌رو، بهائی‌شدن یا بهائی‌کردن دیگران و گردآوری هواداران به کانونِ فعالیت‌های آن بدل شود.

بهائیت در بنیاد یک جنبش اخلاقی جهانی است که با آموزه‌های خود در راستای فروکاستن سیطره‌ی نگرش دودمانی «حیدری - نعمتی» در جوامع انسانی عمل می‌کند؛ در راستای فروکاستن آن نگرشی که بر زمینه‌ی تنگ‌نظری برمی‌روید و عرقِ

شرم بر جبین می‌نشانند؛ در راستای فروکاستن آن نگرشی که چون به چیزی دست دراز کند، آن را از خویش تن بیگانه سازد.

۱۹

در این جنبش مسأله‌ی قدرت از مسأله‌ی حقیقت منفک شده است و این بزرگ‌ترین دستاورد اندیشگانی و اجتماعی این جنبش الاهیاتی است که پیش از همه‌ی مدعیان در جامعه‌ی ایرانی ضرورت سکولاریزم را تشخیص داد و آن را به یک سازه‌ی استوار فرهنگی و اخلاقی بدل کرد؛ به لوح «اقدس»! — مگر درهم‌آمیختگی حقیقت و قدرت یا همان دین و دولت اصلی‌ترین برآمدگاه 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 برگزشتن 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 یک دیگر ملاقات می‌کنند و هیچ کدام جای دیگری را تنگ نمی‌کند. 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 برآمدگاه جزمیت و عصبیت، و این همه جدال و جنگ همین احساس مالکیت یا احساس ارث‌پدیری است؟ - صلح، فراخ‌دلی و فراخ‌اندیشی و فراخ‌دستی می‌خواهد: آنچه را که راه می‌جوید و راه می‌کشاید و راه می‌برد، و تنگنا را با فراخنا و تاریکا را با روشنا پاسخ می‌دهد تا «تحرّی» و تفرّد چونان امری انسانی امکان‌پذیر شود!

نباید خود را با احکامی که معطوف به نظافات فردی و نظامات اجتماعی‌اند سرگرم کرد. بهائیت یک برآمده‌ی قرن نوزدهمی در ایران است و بدیهی است که در عصر ما این قوانین منطبق با ضرورت‌های اجتماعی نوین‌اند که چندوچونِ امور را در هر جامعه تعیین می‌کنند و انسان‌ها نیز دیگر به معلم نظافت نیاز ندارند!

جامعه‌ی بهائی اگر اهداف و آموزه‌های بنیادی این جنبش 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 آغاز جستارِ زبانِ وحشت‌ناکِ آلمانی^۱ به نقل از امثال سلیمان آورده است: اندکی آموزش همه‌ی دنیا را با هم خویشاوند می‌کند.^۲

این گزاره طینی 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

۱- Die schreckliche deutsche Sprache

۲- این نویسنده‌ی طنز آمریکایی، این گزاره را به فصل سی و دوم امثال سلیمان در عهد عتیق ارجاع می‌دهد اما امثال سلیمان تنها سی و یک فصل دارد!

سلیمان است!

بهائیت یک جنبشِ الاهیاتی 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 آموزشِ آن‌ها پایان نمی‌پذیرد و این تنها طریقِ برابریِ راستین در میان زنان و مردان و نیز در میان انسان‌هاست!

هر تبعیض یا نابرابریِ اجتماعی‌ای با آموزش و آگاهیِ افراد از خود و از حقوقِ فردی و اجتماعیِ خود از میان برخواهد خاست و این هدفِ بنیادینِ بهائیت به مثابه جامعه و جنبش اجتماعی است اما این هم حقیقت دارد که آموزش و آگاهیِ مردم را به فتاوایِ مُفتیان و مُفتشان بی‌نیاز خواهد کرد و این «بی‌نیازی» یکی از اهدافِ کتابِ اقدس است، چرا که این کتاب نه به گذشته، که به حال و آینده می‌نگرد، گرچه نیم‌نگاهی بدرودگویی به گذشته هم دارد: ماماست، نه جبار! – آیا این را درمی‌یابید؟ – و این برخلاف آن سودایِ سبک‌سرانه و ستم‌گرانه‌ای است که می‌خواهد همه‌ی جهان و جهانیان را به ضربِ چوب و چماق و قمه و غوغا چونان امت – گله‌ای فرمان‌بر تحت اراده و اداره‌ی خود گیرد در همان حالی که از رتق و فتقِ امورِ یک جامعه‌ی هشتاد میلیونی عاجز مانده! – آری! ماما یاری‌گرِ زاده شدنِ امرِ نوین و نوپا است، اما جبار، گذشته‌یا: خود را به مثابه گذشته، به جهان آینده تحمیل می‌کند!

۲۳

با بهائیت و خدای‌اش می‌توان شوخی کرد و تنبیه نشد. — این که یک آیین تنها آماس و عارضه‌ی کینه‌توزی است و زین‌رو بیگانه با ساحتِ خداوندی، نشانه‌اش این است که با خدا یا خداوندگاران‌اش شوخی نتوان کرد: خداوند نه فقط خوش‌خوی، که شوخ و هم‌بازی‌گوش است! — این را من به شما قول می‌دهم!

۲۴

آیا «اقدس» حقیقت را پیش‌ارویِ ما نمی‌هَلد: اقدس چونان پادواژه‌ی مقدس را؟ — مقدس نه تنها مطلق، که مطلق‌خواه 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 سریرِ تاریخی‌اش به زیر می‌کشد تا او را به جُستن و جَستن و جُنیدن وادارد: به رهاشدن و به از خودبه‌درآمدن! — اقدس از جزمیت و ایستایی و جباریت و خودکامگیِ «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 مقدسِ مطلق‌انگاری است که انسان‌ها را تا حد بندگی و تودگی و لودگی فرومی‌کاهد و برای آن‌ها هیچ شَأن و شرفی باقی نمی‌گذارد! — آری! آری! اقدس، مقدس‌تر است، زیرا تقدس را در میانِ همه‌ی

نمودهای 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

این ایستار بنیادین بهائی که تفاوت مراتب زن و مرد را نه در جنسیت که در فرصت نابرابر آنان در اندوختن تجربه و دانش درمی‌یابد، هم‌زمان کلید حل این مسئله را پیش‌اروی ما قرار می‌دهد که چرا زنان در عصر بهاء‌الله اجازه‌ی عضویت در بیت‌العدل اعظم را نیافتند: آنان در آن برهه برای این کار خطیر هنوز آماده نبودند؛ زین‌رو، این مسئله به آینده واگذار شد؛ به آن زمانی که زنان برای این کار با پرداختن به تحصیل آماده شده باشند، زیرا این هرگز بر سخته نبود که به صرف این آگاهی نوین که زنان و مردان تفاوتی ندارند، مگر به آموزش، ناگهان به زنان مسئولیتی سپرده می‌شد که هنوز برای پذیرفتن آن از نظر روانی و ذهنی آماده نشده بودند: آنان برای ورود به پهنه‌های وسیع‌تر اجتماعی باید آماده می‌شدند؛ باید تحصیل دانش می‌کردند و به کارآزمایی بر آن هویت تاریخی پیشین خود چیره می‌آمدند اما حالیا در قرن بیست و یکم باید از خود پرسیم: آیا اینک آن آینده فرا نرسیده؟ آیا آن کلیدی که روزی در بیت‌العدل اعظم را به روی زنان می‌بست، امروز در حال باز کردنش نیست؟

۲۶

باب در بہاء خود را خلع سلاح کرد و بدین سان این نشانہ برآمد: بلوغ یعنی خلع سلاح کردنِ خود! - یعنی خلع سلاح شدنِ پیش از آن کہ خلع سلاح ات کنند اما آنی کہ خلع سلاح شد نیز بہ گونه‌ای شگفت آفتابِ نیم‌روز، این زندگی بخش را، بر فرازِ خود یافت! - ارادہ بہ جنگیدنِ همان ارادہ بہ دگر ساختن یا فتحِ جهان نیست، بل ارادہ بہ دگر سازی و فتح خویش است؛ جانِ خود را بہ خطر افکندن در آن جایی بہ هنگام است کہ کسی خود را خلع سلاح می کند، زیرا با سلاحِ هیچ چیز بہ دست نمی آید، بل ہمہ چیز از دست می رود.

آن کہ خود را خلع سلاح می کند جانِ خود را «نجات» می دهد: یکبار برای زیستن در این جهان چونان پیش آمدی شگرف، و دگر بار برای شفتنِ موسیقی! - موسیقیِ آن پرنیان-شبِ دگرگون، کہ اختر و باختر یکدیگر را در آغوش می کشند!

۲۷

بہائیت از فرازِ قله‌ی دماوند: - از قدرت فاصلہ بگیری؛ و بیش از ہمہ، از قدرتی کہ بہ نام خداوند شمشیرِ آخته بر دست دارد! قدرتِ راستینِ همانا خدایِ راستین است کہ نہ با خشم و خشونت و خنجر، بل با گام‌هایِ پروانہ، چونان دل‌انگیزترین اتفاق فرامی رسد، تا شما را بہ شیرین ترین نگاہ و راسخ ترین کلامِ خود اغوا کند! - تا آن چہ را کہ هنوز نامدہ اما شوقِ آمدن دارد،

از زهدان به درآورد!

۲۸

آن چه بهائیت نه تنها در آموزه‌ها که در آمیزش‌ها نیز می‌آموزد: می‌توان به گونه‌ای عمیق و عاطفی با فرهنگ ایرانی پیوند داشت و به هر کجای این جهان با سوری افراخته ایرانی بود، اما دچار لیچارگویی ناسیونالیستی و نژادی نشد و از این مهم‌تر، به این فکرت بنیادین ایرانی واهشته‌ی خود میدان داد که هیچ‌کس در این جهان با ما بیگانه نیست و دورترین ستاره همان نزدیک‌ترین ستاره‌ی ماست: «فی الحقیقه عالم یک وطن محسوب است و من علی الارض اهل آن»^۱! – ایرانیان در بهائیت بر بیگانه‌هراسی^۲ و بیگانه - دشمن - پنداری عمیق خود چیره می‌آیند و هویت خود را نه با خوارداشت که بزرگ‌داشت دیگران برمی‌آورند و این پیروزی 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.

۲- Xenophobia

۳- اولین بار این دریافت بود که هم‌دلی من را با آموزه‌های بهائی برانگیخت و من را به مطالعه‌ی این دین علاقه‌مند کرد: انسانی که «عالم» را دوست بدارد، «وطن‌اش را به شایاترین و شریف‌ترین طریق ممکن دوست داشته است، چراکه نفي دیگری، جز نفي 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 حتا دوست بدارم!

بهائیان راستین این را درمی‌یابند که آغازگران و آموزگاران تنها «راستا» را می‌نمایانند: آن‌ها نشانه‌هایی به دست می‌دهند و چه بسا چراغ‌هایی که روشنائی 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 هم‌دگر را بفشارند، اما چون دلبرانی که یک‌دگر را در آغوش فشارند!

آیندگان باید درست از همان جایی پای در راه نهند که ایزهای پیشینیان به پایان می‌رسند. آنان باید راهی را ادامه دهند که نخست‌زادگان آن را چندی پوینده بودند، اما مجال آن را نیافتند که آن را بیش از آن پویند که باید پوینده 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 جست‌وجوی 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 بنیاد نه طرحِ 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 شمال و جنوب به مرافقت دیدار کنند

و برای این رخدادِ نهایی، بیش از همه، باید آموزه‌ی تحرّی چونان آموزه‌ی آموزه‌ها و چونان 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 رادع حقیقتِ تقلیل می‌یابد. تحرّی 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، خود قربانی‌نمایی و تن‌دادن به حسِ مظلومیت و نمایشِ آن به مثابه ژست - چنان که در جامعه‌ی تعزیه مرسوم است - پایان می‌یابد، اما به مثابه یادگاری از گذشته هم چنان در ادبیاتِ بهائی باقی می‌ماند و برگزشتن از آن چونان راهی هنوز ناپیموده، بر عهده‌ی آیندگانِ بهائی است.

راست این است که همه‌ی نمودهای 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 بهائی راستینِ نخست بر مظلوم‌نمایانِ خود چیره خواهد آمد و سپس بر مظلوم‌نمایدنِ خود حتا در آن‌جا که بر او ظلم رواداشته شده است؛ چراکه او با فعال کردن یا درونیدنِ احساسِ مظلومیت در خود روزنه‌ای بر خواهد ساخت برای بازگشت به آن جامعه‌ی تعزیتیِ پیشین که در آن انسان

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 نگرش بهائی، انسان به جای 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 شروانه آن نیروی کینه‌توزانه‌ای است که با رها گذاردن احساس خود قربانی‌پنداری از مغاک روان بالا می‌آید و جهان را در خواری و خرابی خود فرومی‌کشانند؟! — اما با در کار آمدن نیروی اندیشه یا تحرّی، رانه‌ی کینه‌توزی چونان برآمدگاه شرارت در انسان مردّد می‌شود و بدین‌گونه یارایی 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 جلب‌ترحم‌وامی‌دارد! — 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 اشباح قربانی‌نما و مظلوم‌نما از مدار زبان و ادبیات آن نیز به تدریج برون رانده شوند.

خطر جدی است: سُریدن در نقش 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 تعزیه‌گر نهان به هر تکانه آماده‌ی فرآجستن و تسخیر اندام‌هاست! - او شبیه‌خوانی زبان‌آور است: به وقتِ عُسرت «فغان»، و به وقتِ عُسرت «اُشْتلم» می‌کند!

۳۱

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 هستیِ تاریخی برون افکند، اما نایشِ سخته‌ی آن‌ها جنبشِ باب را در چهارچوبِ آموزه‌ها و آموزگاریِ بهائی نجات داد و راه‌اش را به آینده گشود. آری، امرِ بهائی بر خویِ تعزیتیِ خودِ نخست در مقامِ شیعی، و سپس در مقامِ ازلیِ چیره آمد و این نه هرگز کارِ خُردی بود. اما این چیره آمدن‌ها کارِ بهائی را به پایان نرساند، بل که آغاز کرد؛ کارِ کارستانی که باید آن را هر باره از سر گرفت: کارِ کارستانِ فرارفتن از وضعی که ما را با / به داشتن یا بودن تطمیع می‌کند و از فراشد بازمی‌دارد! - امرِ کهنِ حقیقتیِ سَلَفی و ارجاعی به گذشته‌ای بس دور بود که می‌خواست با غیظ و غضب و با تعبد و تعصبِ آینده را از آنِ خود کند، اما حقیقتِ بهائی ارجاعی است به آینده؛ به آمدنی که اینک چون باد برین در جهانِ ما می‌وزد و آن را از خوابِ جزمِ

خود می خیزاند و می شکوفاند.

۳۲

امرِ بهائی را نیز لا بُد شنیده‌اید، اما این امر نه امرِ اُمرِا یا اُمران، بل آن امری است که با هر پندار، گفتار یا رفتارِ اُمرانه 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 نھانِ آزادی است.

۳۳

دگردیسیِ 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، چراکه او این‌گونه می‌اندیشد: یک خانه‌داری برگزیده بس گران‌مایه‌تر از خراب کردنِ خانه‌هایی است که خنایِ زندگی در آن‌ها طنین

افکنده است.

۳۴

هنوز هم این نَشید را نشنیده‌اند یا نمی‌خواهند بشنوند که آن باربُد که موسیقیِ نابه‌سامانِ ایرانی را به سامان کرد، یک بهائی بود: او موسیقیِ ایرانی را چنان به نظم درآورد که بهاء‌الله آن موسیقیایِ 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؛ سُنبه 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 سُنبه‌ی پر زور به رنج برده‌اند و هم به رنج‌اند: فقهایِ شیعه!

۳۵

در آیینِ بهائی، آیین در مقامِ نمایش یا همان آیینِ تشریف وجود ندارد. بنابراین وجودِ مرد یا زنِ روحانی یا دین‌کارِ معنایِ خود را از دست می‌دهد: هستیِ تاریخی و فرهنگیِ دین‌کار یا کاتوزی به کنش‌گر اجتماعی دگردیسه می‌شود و این همان تفاوتِ بنیادینِ این آیین با آیین به مثابه نمایش است. به عبارتِ دیگر، در این آیین هر کس همان مرد یا زنِ روحانی یا همان کاتوزیِ خویش است، یعنی هر کس خود باید با به کار بستنِ فهمِ خویش راهبرِ خویش باشد.

۳۶

یک مؤمنِ راستین کسی است که همه‌ی انسان‌ها و نیز همه‌ی موجودات با هر سطحی از توانِ روحی و جسمی نه تنها از او وحشت ندارند، که در نزد او احساسِ امنیت می‌کنند.

۳۷

مؤمنی که با دیدنِ کاریکاتورِ یکی از تندیس‌های دینیِ خود دُرم یا دَمان می‌شود و نفرین و ناسزا می‌گوید یا سلاح به دست می‌گیرد، هنوز هم در ساحتِ آن ایمانِ راستین گام نگذاشته و تعصباتِ قومی یا ملیِ خود را با ایمانِ اشتباه گرفته است، زیرا او هنوز در نمی‌یابد که خدا تنها خدایِ مؤمنان نیست، بل خدایِ آن کسانی هم هست که او را انکار می‌کنند یا برای اش نکته و لطیفه می‌سازند یا حتا از او و نام‌اش نفرت دارند. — و این همه، همان خدایِ کتابِ اقدس است: خدایِ همه‌کس و هیچ‌کس!

۳۸

— بهائی چیست یا کیست؟
— شادمانی یا چکامه‌ی شادمانی یا دقیق‌تر چکامه‌ای از، و برای شادمانی است.
— منظور شما را درک نمی‌کنم!
— چکامه‌ای که هم در چکاد و هم در چنبرِ شادمانی است.
— باز هم درک نمی‌کنم!
— به راستی می‌خواهید منظورم را درک کنید؟

— بله! البته!

— پس، موومانِ چهارمِ سمفونیِ نهمِ بتهوون را بشنوید تا
منظورم را دریابید.

— آن را چند باری شنیده‌ام.

— بارِ دیگر هم بشنوید اما این بار با گوشِ دل و به زبانِ
مادری‌تان.

[از خلالِ گفت‌وگو با آن «حیّ» که نه هنوز «یقضان» بود!]

