

چرا رژیم اسلامی را باید جدی گرفت؟

این نوشته درباره‌ی برخی بلایای حکومت اسلامی است و شاید چیزی بر دانسته‌های بلادیدگان نیفزاید. بلایا در وجه ویرانگرشان طبعاً جدی هستند. من در آنها کیفیتی "سازنده" نیز می‌بینم که تصور می‌کنم آن نیز بسیار جدی باشد. ممکن است مقاله به خاطر پرداختن به این موضوع، حرفی برای گفتن داشته باشد. من کلاً رژیم را جدی می‌گیرم. امید مهرگان، در انتقادش بر مقاله‌ی "الاهیات شکنجه"، از این زاویه به من تاخته است. انتقاد به جدیت، جدی‌ترین نکته‌ی مقاله‌ی مهرگان است. من از نکته‌های جدلی و برداشت‌ها و اطلاق‌های نادرست در نوشته‌ی او می‌گذرم و عمدتاً به موضوع جدی بودن یا نبودن حکومت اسلامی با نظر به بحث‌های مطرح‌شده در مقاله‌ی "الاهیات شکنجه" می‌پردازم. از خواننده بسی عذر می‌خواهم که در این نوشته ناگزیرم بارها ضمیر "من" را به کار برم، از نظر "من" حرف بزنم و به دفاع از خود پردازم.

در نوشته، روش "الاهیات شکنجه" را شرح می‌دهم، چند نکته‌ی این مقاله را می‌شکافم، بر روی هم‌پیوندی ندامت سیاسی و توبه‌ی دینی مکث ویژه‌ای می‌کنم و شرح می‌دهم که چرا شیوه‌ی تفسیر مناسب متن‌های استراتژیک دین‌ها، هرمنوتیکی بر پایه‌ی سوءظن است. در ادامه به رژیم اسلامی به عنوان یک رژیم حقیقت می‌پردازم و پس از حاشیه‌روی‌ای درباره‌ی اسطوره و نیروی توفنده‌ی آن، به سوی توضیح حقیقت جامع رژیم حرکت می‌کنم و در این جا نشان می‌دهم که در این حقیقت، هم انگیزه‌های دینی و هم قدرت‌خواهی و مال‌جویی حضور دارند و در هم آمیخته‌اند. بر این پایه، عقلانیت رژیم را تحلیل می‌کنم و نشان می‌دهم که چرا باید آن را جدی گرفت. نوشته را با اشاره‌ای به اهمیت توجه به فرهنگ پایان می‌برم.

داستان واقعی شروع و مسئله‌ی روش

چه چیزی جدی است و چه چیزی جدی نیست؟ آن چه جدی است، شوخی‌بردار نیست، نمی‌توان با آن سبکسرانه برخورد کرد. در گفتار روزمره چنین است، افلاطون نیز امر جدی را در برابر شوخی نهاده است. البته چیزی می‌تواند از سوپی جدی و از سوپی دیگر جدی باشد. گفته‌های رهبر جمهوری اسلامی درباره‌ی علوم انسانی وقاحت و حماقتی است که به آن می‌توان خندید، یعنی آن را جدی نگرفت. از سوی دیگر بایستی آن را جدی گرفت، هم به لحاظ پیامدهای عملی با نظر به نقشه‌هایی که برای دانشگاه‌ها کشیده‌اند، هم به لحاظ نظری با پرسش از پی ریشه‌ی این سخنان و نهادن آن مثلاً بر زمینه‌ی مبحث قدرت و علوم اجتماعی، انتظار قدرت از علوم و مشکل آن با علوم انسانی، چه در ایران اسلامی چه هر جای دیگر.

به یاد دارم که در سال ۱۳۵۶، آن زمان که خمینی داشت پرآوازه می‌شد، کتاب "حکومت اسلامی" او را خواندم. آن را جفنگ یافتم و به آن خندیدم. لابد آن را به عنوان کتابی در باره‌ی تئوری سیاسی خوانده بودم و چون کتاب‌هایی جدی در این باب را می‌شناختم آن را شوخی تصور کردم. بعداً در آلمان دریافتم که اکثریت مطلق آلمانی‌ها "نبرد من" را پیش از قدرت‌گیری هیتلر نخوانده بودند (پس از ۱۹۳۳

هم نخواندند) و اکثر کسانی هم که آن را خواندند، جدی‌اش نگرفته بودند. این را نیز به یاد دارم که در سال پس از انقلاب، یکی از تفریح‌های دوستان من در یک خوابگاه دانشجویی این بود که کتاب‌های کسانی چون مجلسی یا نوشته‌های سیاسی گروه‌هایی چون فداییان اسلام را بخوانند و از خنده روده‌بر شوند. کسی که متخصص کشف نوشته‌های تازه بود و مجلس را می‌چرخاند، در سال ۱۳۶۰ اعدام شد. او را همچنان شوخ و خندان تصور می‌کنم، اما این را نیز تصور می‌کنم که لابد در زندان به جدیت آن باورهای جفنگ پی برده است.

در گفتار حکومت اسلامی چیزی از آن دست که بتوانیم آن را به پیروی از هگل (در پیشگفتار "پدیدار شناسی روح") «جدیت مفهوم» بنامیم، وجود ندارد. الاهیات اسلامی و تبیین مشخص سیاسی آن هیچگاه دارای جدیت مفهومی‌ای هم‌تراز الاهیات مسیحی نشده است. محور الاهیات اسلامی عبودیت است، محور الاهیات مسیحی ایمان. ایمان داشتن به لاتین کلیسایی می‌شود (credere (cor dare که ترکیبی است که به احتمال بسیار با "دل دادن" فارسی هم‌ریشه است، زیرا رد هر دو را که بگیریم بسیار محتمل است که به ترکیب فعلی sraddha در هندی باستان برسیم که دل دادن و دل بستن معنا می‌دهد. ایمان مسیحی، دل بستن و اعتماد کردن است. این شور، نهاد ذهن را تقویت می‌کند و ذهن جدی بر زمینه‌ی فرهنگی با سنت جدیت در فکر، جذب جدیت مفهوم می‌شود. عبودیت، هر چند هم که تبیین فلسفی و عرفانی یابد، باز با خود چیزی از رابطه‌ی جسم با جسم (بنده با رب، رعیت با سلطان) دارد. در اسلام، ایمان آوردن، به معنای اسلام آوردن است و اسلام آوردن یعنی جزئی از یک سامانه‌ی گفتاری و کرداری شدن. خارج از این بافت قرار گرفتن با خسران همراه است و آگاهی بر این امر، تعقلی است که انسان را به گرویدن به امنیت اسلامی وامی‌دارد. ایمان، جستن این امنیت است. راه دیگری برای نجات وجود ندارد.

تلاش فلسفی برای نجات از راه شناخت نظری، آن سان که در "نجات" ابن‌سینا که خلاصه‌ی "شفا"ی اوست تجلی یافته، در اصل با گنجاندن خویش در سامانه‌ی گفتاری-کرداری اسلامی، یعنی اسلام آوردن، همخوان نیست. اسلام، تسلیم شدن است و این تسلیم بنیادگذارانه را محمد با تبعیت از خطاب "بخوان" انجام داده است. این تسلیم، تکرار نمی‌شود. اسلام، تسلیم شدن به این تسلیم شدن است. تسلیم شدن نخست تبعیاتی چون یارگیری و هجرت و ازدواج‌ها و ائتلاف‌های گوناگون و جنگ و فتح و تشکیل حکومت و وضع شریعت داشته است که مجموعه‌ی آنها سنت محمدی را تشکیل می‌دهند. تسلیم شدن به تسلیم محمدی، تسلیم شدن به تداوم تاریخی سنت اوست. در زمان ما نوع تازه‌ای از مسلمانی به صورت تکه تکه کردن آگاهانه‌ی آن سنت و گزینش از میان آن تکه‌ها و استفاده از آنها در باورهای فردی خویش، در حال رواج است که شاید فصل تازه‌ای در تاریخ اسلام بگشاید. اما آنچه تا کنون بوده، اجازه‌ی گزینش را نمی‌داده است. با وجود این، مدام در آیین دستکاری شده، چنانکه عمل به مسلمانی به صورت مجموعه‌ای بس متنوع درآمده است.

اسلام، دین ساده‌ای است. عرفان آن نقاشی خیال‌انگیزی روی دیوارهای بنایی با یک معماری ساده است. نگاه آن به جهان شبه پوزیتویستی است. همه چیز در دید آن فاکت است و فاکت مطلق آنهایی‌اند که در آیه و حدیث حادث شده‌اند. در جهانی پر شده از فاکت‌ها جای کمی برای تفکر مفهومی وجود دارد.

کار عالمِ مسلمان ثبت فاکت‌هاست. هر نورسیده‌ای این مشغولیت را از سر می‌گیرد و حاصل عمرش این می‌شود که کمی پس و پیششان کند.

ناصر خسرو در آغاز کتاب "وجه دین" این توصیف جامع را از ایمان اسلامی، عمل اسلام آوردن و ایفای نقش به عنوان مسلمان عرضه کرده است: «آگاهی دهیم جویندگان سر نامتناهی را آنکه ایزد تعالی مردم را از برای بیم و امید آفریده است. آنگه مر او را به بهشت امیدوار کرده است و به دوزخ ترسانیده است. پس گویم که اندر نفس مردم، بیم، از دوزخ نشان است، و امید اندر او، از بهشت اثر است. و این دو چیز که اندر آفرینش مردم پوشیده است، دلیل کند بر بیم کلی که آن دوزخ است و بر امید کلی که آن بهشت است. و رسول محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم مر خلق را سوی خدا خواند؛ همین دو حال که اندر آفرینش خلق بود، به فرمان خدای تعالی پیش ایشان آورد: یکی امید، که آن مایه دولت و رحمت و آسایش و بقای دو جهانی بود، و یکی شمشیر که آن مایه بیم و قتال و فنای دو جهانی بود و یکی دیگر شریعت که دست بازداشتن بود از ایشان و گذاشتن مر ایشان را به حال زندگی، که آن نشان امن و بقای این جهانی بود. پس هر که به شمشیر او علیه السلام کشته شد، به دو جهان فانی گشت و هر که فرمان او به امید پذیرفت، به دو جهان بقا یافت و هر که او دین از بیم شمشیر پذیرفت، بدین جهان بقا یافت و به بقای آن جهان نرسید؛ و چون بقای گذرنده از بیم شمشیر پذیرفته شود که او مایه قتال است، آن بقایی باشد که علت او فنا باشد و هر چیز را بازگشت به علت خویش باشد.»^۱ با این توصیف بصیرتی که فرد باید داشته باشد، در این است که حساب کار خود را بکند و این محاسبه، اساس خرد مسلمانی است: «هر که کار از بیم کارفرمایی کند، کار او بی‌دانش باشد و کار او [همچون] کار نهیب‌رسیدگان بی‌بصیرت [باشد]، و هر که کار به امید نیکویی کند که بدو خواهد رسیدن، کارش کار خردمندان باشد به حقیقت. و چون بیشتر خلق نادان‌اند و مردم نادان سوی فساد مایل باشند و از فساد جز بیم نباشد، و بیشتر از خلق دین از بیم شمشیر پذیرفته‌اند، لاجرم بیشتر از خلق آن است که همی ندانند که دین اسلام چیست، بلکه مر آن را از بیم پذیرفته و نادانسته همی ورزند، از بیم شمشیر امیرالمؤمنین علی علیه السلام به فرمان رسول که در دل پدران ایشان افتاده، بوده است و فرزندان از پدران بدان بیم زاده‌اند...»^۲ از این خرد، جدیت مفهومی بر نمی‌آید، حتا اگر به سطح بالایی از درک منطقی برسد.

زندگی اما آن سوی مفهوم‌ها جدیت خود را دارد و یک «زندگی برآورده شده» (اصطلاح هگل) یعنی آکنده‌شده و به نوع مایه‌دار شده، ممکن است فرد را در موقعیتی چنان جدی بگذارد که با هیچ جدیت مفهومی‌ای به توصیف درنیاید. به این خاطر است که سورن کیرگه‌گور جدیت زندگی را در برابر جدیت مفهوم می‌گذارد.

مفهوم اسلام، جدی نیست، اما آنچه ناصر خسرو بدان شمشیر اسلام نام می‌نهد، جدی است. من در نوشته‌ی "الاهیات سیاسی" از این زاویه‌ی جدی به مسئله پرداختم. در آن مقاله، شیوه‌ی ورود به مبحث

۱ ناصر خسرو قبادیانی، وجه دین، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲، ص. ۲. (بروز کردن شیوه‌ی نقطه‌گذاری و

املای متن از من است.)

۲ همانجا، ص. ۳.

به عمد انتخاب شده است تا حقیقت حکومت اسلامی نه از زبان فیلسوفان یا متألهان، بلکه از زبان شکنجه‌گران شنیده شود. سناریو، که کسی نمی‌تواند به آن اتهام دوری از واقعیت زند، چنین است: راوی جویای حقیقت جمهوری اسلامی است، در جریان جستجوی خود به زندان می‌افتد و بازجو او را با حقیقت رژیم آشنا می‌کند، او تسلیم می‌شود، یعنی می‌پذیرد آنچه را بازجو درباره‌ی حقیقت رژیم می‌گوید. او از طریق بازجو با خدای اسلام آشنا می‌شود؛ آن را در زندان کشف می‌کند. آیت الله (نشانه‌ی خدا) برای او بازجو است. بر این پایه است که می‌گوید از زندان‌شناسی به خداشناسی رسیده است. او کار بازجو را همچون کار خدا می‌بیند. کار بازجو خدایی است، چون واقعیات را هر گونه که بخواهد، تغییر می‌دهد. هر چه بازجو می‌گوید بشو، می‌شود. و همه‌ی اسفار که طی شد، زندانی می‌پذیرد که هر چه بر او گذشته خیر بوده است و او باید شکرگزار نعماتی باشد که نصیبش شده است.

بر این تجربه‌ی وجودی نمی‌توان آنسان انتقاد کرد که بر توصیف نظری یک پدیده انتقاد می‌کنیم، از جمله به این صورت که در می‌نگریم آیا انسجام منطقی دارد و آیا نمونه‌های مشابه را هم می‌تواند توضیح دهد. ما در اینجا نه با یک استدلال گفتمانی، بلکه با استدلالی از نوع جسمانی و اجرایی (به اصطلاح جودیت باتلر) مواجه هستیم. ماجرای تعریف می‌شود که یک انتقاد ممکن، انکار آن است: گفتن اینکه راوی ماجرا دچار کابوس شده است یا اینکه از خود داستان وحشتناکی در آورده است. اما می‌دانیم که چنین چیزی نیست، زیرا روایت مستند است. از طرف دیگر یک داستان اتفاقی و یکباره نیست؛ داستانی است سنخ‌نما (تیبیک)، که محتوای آن پیوندی سرشتی با حکومت دینی دارد.

در این داستان ما با یک «زندگی آکنده» در جدی‌ترین شکل آن مواجه هستیم. در اینجا اسلام نه به صورت یک آموزه، بلکه یک چیز مطرح است و موقعیتی پدید می‌آید تا در آن، خود چیز (die Sache selbst) به قول هوسرل پدیداری اصیلی بیابد. به عنوان پدیدارشناس آگاهیم که فراسوی این موقعیت پدیداری، دیگر هیچ جهانی موجود نیست یا اگر موجود باشد، بودن و نبودنش برای ما فرقی نمی‌کند. همه چیز در پرانتز نهاده می‌شود، انگار که وجود ندارد. محتوای آن پرانتز، دنیای خارج از زندان است. بنابر این برای ما، تا زمانی که در زندان هستیم، اسلامی به جز اسلام زندانبان وجود ندارد و ما با شلاق و زبان بازجوست که با اسلام و حقیقت حکومت اسلامی آشنا می‌شویم. پدیدارشناس، آگاهانه هستی را در پرانتز می‌گذارد، تا بر روی پدیدار در پدیداری‌اش متمرکز شود. او به این طرف و آن طرف نگاه نمی‌کند، در برابر تداعی معانی مقاومت می‌کند، از پی علت نمی‌پرسد، این چیز را به آن چیز بر نمی‌گرداند. او به پدیدار تسلیم می‌شود و فقط آن را آنسان که هست، توصیف می‌کند. من در آغاز "الاهیات شکنجه" بدون ورود به بحث روش، همین شگرد را به کار برده‌ام، با این تفاوت که به جای اراده‌ی پدیدارشناسانه به پرهیز از قایل شدن به هستی (Epoché)، راوی را تسلیم شلاق بازجو کرده‌ام. در اینجا منتقدان (امید مهرگان، داریوش محمدپور و کسانی دیگر) چه انتظاری دارند؟ زندانی حرف بازجو را جدی نگیرد؟ اسلام دیگری را در مقابل اسلام بازجو بگذارد؟ به بازجو بگوید که حقیقت جمهوری اسلامی آن نیست که او می‌گوید؟ مقاله بر روی این فکر بنا شده: زندان، جای ممتاز پدیداری حکومت دینی و به شرحی که خواهد آمد خود شکل اصیلی از دین است. این امتیاز را خود حکومت به زندان داده است.

به مدخل "الاهیات شکنجه"، که روایت کشف و شهود حقیقت حکومت دینی در زندان است، آن گونه بایستی انتقاد کرد که به یک داستان انتقاد می‌کنیم. به داستان از زاویه‌ی دوری‌اش از واقعیت انتقاد

می‌کنیم، که من تصور می‌کنم در مورد داستانی که من تعریف کرده‌ام، از این نظر انتقادی وارد نیست، چون روایتی است بر مبنای موردهای زنده و در معرض دید. داستانی را اما می‌توان خوب یا بد تعریف کرد. آن را اگر برداشتی از واقعیت بدانیم، باز باید آن را شامل این حکم بدانیم که تفسیرها را بهتر است نه به درست و غلط، بلکه به خوب و بد تقسیم کنیم.

منتقدان ممکن است بپذیرند که بازجو را می‌توان آیت حکومت گرفت، اما بسی محتمل است که برنهند که نباید او را آیتِ الله نیز پنداشت و بر مبنای رفتار و گفتار او الاهیاتی پیش گذاشت که در مقاله، "الاهیات شکنجه" نامیده می‌شود. طبعاً می‌توان دچار این شک دکارتی شد که این خدایی که به وساطت بازجو در زندان جلوه می‌کند، خدایی فریبکار (Deus malignus / malin génie) است، یا خدای حقیقی است. تصمیم مقاله‌ی "الاهیات شکنجه" بر این قرار گرفته که آن را خدایی حقیقی بدانند. بر اساس این تصمیم، الاهیات شکنجه، مدخل و مبنای الاهیات در نظر گرفته می‌شود.

تصور می‌کنم به قلب مسئله نزدیک می‌شویم. من، بازجو را جدی گرفته‌ام، منتقدان در مقابل کردار و گفتار او را هزل و هرزه می‌دانند. مدافعان مسلمانی خوب معمولاً در این موارد می‌گویند آن‌چه را که می‌گذرد به پای اسلام نویسید.

بحث اسلام راستین و اسلام دروغین، بحث عبثی است که در سطح گفتار منطقی به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد. حقیقت انسانی، وجود متحقق شده است. هورکهایمر و آدورنو گفته‌اند: «تنها یک بیان برای حقیقت وجود دارد: اندیشه‌ای که ناحق را نفی کند.»^۳ به پیروی از این سخن معتقدم اسلام ادعایی حق جو تنها به اندازه‌ای که ناحق را نفی کند، وجودی حقیقی دارد. تصور می‌کنم، این حکم به اندازه‌ی کافی منصفانه باشد. آنچه اما اینک فضا را پر کرده، یک دین ستمگر است که من دلیلی نمی‌بینم آن را نه به خدا، بلکه به اهریمن نسبت دهم، زیرا آنچه می‌بینم یک پدیده‌ی تاریخی یگانه نیست؛ تاریخ دین، سرشار از این گونه ستمگری‌هاست. آنچه ناصر خسرو بر آن "شمشیر" نام می‌نهد، تاریخ سیاسی دین را تعیین کرده و تاریخ سیاسی در مورد اسلام به شکل بارزی اساس تاریخ دین است. من با هیچ شگرد تفسیری‌ای نمی‌توانم در متون پایه‌ای دینی فرمان به قتل و آزار و برقراری تبعیض را جز در معنای بارز لفظی‌شان بفهمم. به نظر من باید این الفاظ را جدی گرفت، چون جدی هستند و هم اکنون جدیت وضعیت ما را به بیان درمی‌آورند.

هرمنوتیک سوءظن

من علاقه‌ای به هستی‌شناسی و بحث‌های کلی در مورد حضور و غیاب مدلول ندارم. آنجایی که هستی را به عنوان مقاومت و فشار و محدودیت و پایان‌پذیری و هستنده را همچون چیزی برخوردارکننده و دردانگیز می‌یابم، سخت طرفدار متافیزیک حضور می‌شوم. قضاوتم را از حضور دردانگیز می‌گیرم و بدین جهت برای درک اسلام از معنای حضور همین جایی و هم‌اکنونی دردآور آن عزیزم می‌کنم. در داستان تعریف‌شده به دنبال جدی‌ترین شکل حضور اسلام می‌گردم و آن را در زندان می‌یابم. از دید هستی‌شناسی

3 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Die Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M 1969, S. 195f.

زخم خورده‌ای که من بدان باور دارم، هیچ هستنده‌ای جدیتِ درد را ندارد. شلاق واقعی‌ترین پدیده در جهان است و هیچ حرفی به شفافیت و صراحت تهدیدهای بازجوها نیست. من با نظر به فیگور بازجو و پدیده‌ی درد، به راحتی از کنار ژاک دریدا گذشتم و نقد او را بر متافیزیک حضور نپذیرفتم. ممکن است دریدا در یک نمایشگاه آثار هنری جذاب باشد، ما را روی مفهوم‌ها و سمبل‌ها سر دهد و خرامان‌خرامان از این سو به آن سو ببرد، اما در زندان فرصتی برای بازی‌اش با کلمات نمی‌یابد. اینجا، که یکی از جدی‌ترین جاهای جهان است، کلمات بسیار جدی هستند؛ همه به حضور سنگین شلاق و طناب دار اشاره دارند.^۴

افلاطون هنر جدی را تراژدی دانسته است. تعیین‌کننده در تراژدی پایان تراژیک است و پایان تراژیک با الفاظی به بیان درمی‌آید که آنها را می‌توانیم به نحو ممتازی تراژیک بنامیم. الفاظ تراژیک الفاظ جدی هستند: هسته‌ی معنایی آنها را رنج و مرگ تشکیل می‌دهند. جدی نسبت به شوخی بهره‌ی بیشتری از واقعیت دارد، چگال و مایه‌دار است، به پندار من به مرگ نزدیک‌تر است. افلاطون، هم تراژدی را جدی دانسته، هم بر مایه‌دار بودن امر جدی انگشت گذاشته است. در هر دو مورد او آموزگار نخستین است.

من توجه خود را به جنبه‌های تراژیک و به تعبیر افلاطون جدی متن‌ها و دیگر پدیده‌های فرهنگی معطوف می‌کنم. راهنمای من، هرمنوتیکی جدی و هشداردهنده است، هرمنوتیکی تراژیک است. مشخصه‌ی این هرمنوتیک آن است که در تفسیر متن، برای برقراری ارتباط میان متن و واقعیت، نخست به دنبال واژه‌ها و گزاره‌های تراژیک می‌گردد و در درجه‌ی اول آنها را جدی می‌گیرد. از میان آنها طبعاً جدی‌تر از همه آنهايي‌اند که بار آشکار اجرایی (performative) دارند. عمل به آنها تکرار واقعیت آغازین است و از آن رو با نظر به آنها بهتر می‌توان معنای بنیادین و بنیادین متن را فهمید. از این رو این هرمنوتیک در تفسیر متن‌های دینی مبنا را الفاظی می‌گیرد که ریشه‌ی‌شان قتل و همانندهای آن است. همه‌ی دیگر واژه‌ها در برابر "بکشید" شوخی هستند. فرهنگ می‌کوشد معناهای جدی را مهار کند؛ این کار طبعاً با معناها و تعبیرهای به نسبت ناجدی انجام می‌شود، زیرا فرهنگ در معنای فرهیخته‌اش نمی‌تواند کشتن را با کشتن مهار کند. اما در نظر بگیریید شیری را بخواهند در جایی حبس کنند که دیوار آن از پنجه باشد. دیوار باید بسیار بسیار ضخیم باشد تا آن پنجه‌ی تیز نتواند به ما زخم زند.

ندامت سیاسی و توبه‌ی دینی

هرمنوتیک تراژیک، هرمنوتیک سوءظن (تعبیر پل ریکور) است. با دقت ویژه‌ای که بایسته برای هرمنوتیک سوءظن است، گزارش‌ها درباره‌ی دادگاه‌ها و اعتراف‌ها و زندانیان را می‌خوانیم. متن اعتراف‌ها را جمله به جمله و بند به بند تحلیل می‌کنیم. تحلیل‌گر سیاسی آنها را تحلیل می‌کند تا دریابد رژیم چه در سر دارد و زندانی را خرد می‌کند تا به چه هدفی برسد. این تحلیل به جای خود مهم است. برای ما در این بحث، مهم، مشابهتِ ندامتِ سیاسی با توبه‌ی مذهبی است. مفهوم‌های اصلی ندامت‌نامه را مشخص

۴ توضیح‌های بیشتری را در این باره در اینجا داده‌ام:

Mohammad-Reza Nikfar, "Präsenz der Gewalt", in: A. Mones u. R. Wansing (Hg.): *Endlich Philosophieren*, Köln 2002, S. 107ff.

می‌کنیم، واحدهای معنایی آن را در نظر می‌گیریم و پس از آن از پی کیفیت و خاستگاه آن مفهوم‌ها، حیطة معنایی آنها و تداعی‌هایی که ایجاد می‌کنند، می‌پرسیم. واحدهای معنایی را در پی‌آیندشان در نظر می‌گیریم، بنابر اصطلاحی در هرمنوتیک عینی، به صورت یک زنجیره (سری)، و کنجکاو می‌شویم که چه منطقی این زنجیره را به صورت آن چه هست، یعنی یک زنجیره، درمی‌آورد. درمی‌نگریم که چگونه گذار صورت می‌گیرد. بر پایه‌ی هرمنوتیکِ سوءظن، روی جمله‌هایی که فاعل آنها مشخص نیست، مکث می‌کنیم. زیر همهی جمله‌های مبهم خط می‌کشیم. در ندامت‌نامه، سائق‌های «بیم» و «امید»، آشکارند؛ ما اما به دنبال «شمشیر» می‌گردیم.

در اینجا بیشتر به این موضوع نمی‌پردازم و خلاصه می‌کنم که با چنین تحلیلی به احتمال بسیار به این الگو می‌رسیم که الگوی اکثر ندامت‌نامه‌هاست:

- شروع به عنوان یک موجود بی‌گناه، برخوردار از نعمات یا دست کم برخی مواهب، ولی به هر حال غافل،
- گرویدن به گناه،
- رسیدن به بن‌بست و دریافت حقیقت،
- بازبینی راه رفته،
- امید به بخشش.

عین همین ساختار را در توبه‌های دینی می‌بینیم. دعا‌های توبه‌وار نیز معمولاً ساختاری این گونه دارند. به عنوان یک فرضیه می‌توان برنهاد که همهی ندامت‌نامه‌های سیاسی (چه در جمهوری اسلامی، چه در روسیه‌ی استالینی یا آلمان هیتلری) از الگوی توبه‌نامه‌های دینی پیروی می‌کنند. منطقی هر دو، اعتراف نادمانه به شکست در برابر قدرت برتر است، قدرتی که ایدون قدرتِ حقیقی دانسته می‌شود. حقیقت، که ممکن است با صراحت ذکر نشود، اما به عنوان اساس توجیه حضور دارد و ایدئولوژی توبه/ندامت را در وجه موجه آن بر پا نگه می‌دارد، معمولاً مفهومی مشترک میان ندامت و توبه است. این حقیقت، در اصل مفهومی شناخت‌شناسانه نیست، عنایتی است که غفلت باعث می‌شود بر آن چشم پوشیده شود، و انسان چون به گمراهی دچار شد و به بن‌بست رسید، نبود آن را درک می‌کند. درک آن به عنوان نبود، با عنایتی دوباره، جای خود را به درک آن به عنوان بود می‌دهد.

پس از حقیقت، مفهوم‌هایی که گمراهی را می‌رسانند، به عنوان فصل مشترک معنایی ندامت و توبه جلب توجه می‌کنند. در مرحله‌ی بعدی، مفهوم‌های رساننده‌ی امید به بخشایش قرار دارند. ساختار و مفهوم‌های مشابه ندامت سیاسی و توبه‌ی دینی این ظن را تقویت می‌کند که ممکن است ندامت، بازنویسی توبه باشد و برعکس. در مدح و ثنا نیز با همین وضع مواجه می‌شویم. مدح سلطان و حمد و ثنای خدا در ادبیات فارسی با هم مشابهت لفظی و معنایی آشکاری دارند. ظن بازنویسی متقابل تقویت می‌شود، اگر به این پدیده در رابطه‌ی میان سیاست و دین در جاهای دیگر و دوره‌های تاریخی مختلف نیز بربخوریم. یان آسمن، مصرشناس و فرهنگ‌شناس معاصر آلمانی، نشان داده است که چگونه برخی صفت‌های فرعون به صفت‌های خدای خدایان تبدیل می‌شود، چگونه شرع بر پایه‌ی فرمان‌های دولتی شکل می‌گیرد، چگونه دشمن فرعون دشمن خدا و دوست او دوست خدا می‌شود. آنچه آسمن در این باب نوشته است، کشف تازه‌ای نیست. این که دین و دولت به قول فردوسی «دو بنیاد یک بر دگر

بافته» هستند، باوری عمومی است.^۵ نو در جهان، تلاش برای تفکیک آنهاست؛ قاعده اما در هم بافته بودنشان است.

رژیم حقیقت

شریعت، آنجایی برقرار است که کسی متعرض حکومت برقرارکننده‌ی شرع نشود. در این مورد - که حالت واگشت (regress) آن به قدرت‌مداری شرع برمی‌گردد - از ناصر خسرو نقل کردیم که شریعت «دست بازداشتن بود از ایشان [یعنی از مردم] و گذاشتن مر ایشان را به حال زندگی، که آن نشان امن و بقای این جهانی بود.» شریعت به این ترتیب مرحله‌ی تسلیم و تن سپردن است، اما هنوز به معنای اعتقاد درونی به حقیقت مسلط نیست. در شرع - همچنان که تظاهر به روزه‌خواری ممنوع است، اما تظاهر به روزه‌داری ممنوع نیست - تأکید بر نهی از منکر است. از معروف ظاهری نهی نمی‌شود. شرع امر به معروف می‌فرماید، ولی زیستن در امنیت را تابع باور قلبی به معروف نمی‌کند. تن دادن به شریعت، ایمان آوردن برای زیستن در امنیت است. تکلیف افرادی که بیم و امید دینی آنها را به تسلیم نکشاند و آنان مخالفت خود را با حکومت دینی آشکار کنند، به شمشیر سپرده می‌شود.

حکومت اسلامی ایران یک رژیم حقیقت است، یعنی حقیقت را تعریف می‌کند و این وظیفه‌ی الهی را برای خود در نظر گرفته که گمراهان را به راه راست دعوت کند. این موضوع که رژیم حقیقت در اسلام، سلطه بر ظاهر است، چیزی از جدیت حکومت اسلامی نمی‌کاهد. فشار تا آن حدی پیش می‌رود که ندامت سیاسی به صورت توبه‌ی دینی درآید. توبه‌ی دینی، موجه‌کننده‌ی ندامت سیاسی است: فرد چون در اصل به حقیقت الهی ایمان آورده، به حقانیت رژیم تن داده است. رژیم حقیقت چارچوبی است هم برای حقیقت الهی، هم حقانیت رژیم. این چارچوب آشکارا در زندان تجسم می‌یابد. این نکته‌ی مرکزی مقاله‌ی "الاهیات شکنجه" است.

در هر نوع ندامت سیاسی می‌توان جلوه‌ای از توبه‌ی دینی را دید. در مورد حکومت اسلامی ربط ندامت سیاسی و توبه‌ی دینی بارز است و نشان دادن ربط آنها به مهارت تفسیری ویژه‌ای نیاز ندارد. نظام به عنوان یک رژیم حقیقت، چارچوبی را فراهم کرده که آنها را همبسته و آشکارا همسنخ می‌کند. آیا رواست بگوییم این همبستگی و همسنخی ظاهری است؟ من در این مورد شک دارم. چارچوبه‌ای را می‌بینم که در آن این دو در هم رفته‌اند. این چارچوبه، رژیم دینی است. شک در مورد ارتباط درونی ندامت سیاسی و توبه‌ی دینی در مورد موضوع بررسی ما، بایستی به صورت شک در مورد دینی بودن رژیم تبیین شود. من این شک را ندارم. این موضوع را جدی می‌گیرم که رژیم را کسانی می‌گردانند، که تخصصشان کارشناسی ایفای نقش به عنوان مسلمان است. سلسله‌ی آنان، عمود خیمه‌ی مسلمانی است. آیا نقشی بدیل نقش واقعی مسلمان است؟ شک از زاویه‌ی مسلمانی در این مورد که کارشناسان واقعی ایفای نقش مسلمانی کارگزار رژیم هستند، نه از مقوله‌ی شک شناختی، بلکه اجرای یک عمل

۵ توضیح بیشتر درباره‌ی "بازنویسی" و نظریات یان آسمن، در:

محمد رضا نیکفر، "الاهیات سیاسی"، نگاه نو، ش. ۴۷، بهمن ۱۳۷۹.

متزلزل کننده و در نهایت نفی کننده است. کسی که معتقد است دینش میرا از ناپاکی های این رژیم است، بایستی ادعایش را اثبات کند و تا زمانی که فقط ادعا می کند، فقط دارد ادعا می کند. هرمنوتیک سوءظن، اجازه نمی دهد به این ادعا امتیاز ویژه ای داده شود. بر این قرار من به همه ی روشنفکران دینی، به همه ی مدعیان مسلمانی خوب به عنوان یک نگره ی سیاسی و فراتر از آن نوعی جهان بینی، شک دارم. اتکای آنان همچنان به متونی دینی با خصلت استراتژیک است، استراتژیک از این نظر که قدرت مدار هستند و در مورد زندگی آدمیان تصمیم می گیرند. آن متن ها حاوی فرمان به قتل هستند. هیچ پیرو یک متن مقدس حاوی فرمان به قتل قابل اعتماد نیست، مگر این که در عمل ثابت کرده باشد که مخالف اصولی اجرای آن فرمان به قتل با هر نوع تفسیری است و فرمان به قتل مقدس را در نهایت عملی یک باره می داند که مطلقاً نبایستی سرمشق قرار گیرد. اینکه چنین مسلمان خوبی مشکلات تفسیر قتل مقدس را چگونه برای خود حل می کند، مسئله ی خودش است. مهم آن است که او قتل مقدس را، با هر توجیهی، در قفسی معنایی قرار دهد که نتواند جاذبه ای برای تکرار ایجاد کند.

اکبر گنجی، در مقاله ای با عنوان "نقش فاعلانه ی نواندیشی دینی در گذار به دموکراسی"^۶ نوشته است که من نواندیشی دینی و اصلاح دینی را چندان جدی نمی گیرم. این سخن فقط تا حدی درست است. من نواندیشان دینی را با نظر به نقش سیاسی مثبتی که ایفا کرده و اینکه بعضاً به خودی و غیر خودی کردن دینی در تماس و همفکری با روشنفکران دیگر پایان داده اند، جدی می گیرم و به آنان بسیار ارج و احترام می نهم. همهنگام فکر می کنم، بحث های آنان به لحاظ نظری هنوز به نقاط جدی موضوع نرسیده؛ ایده هایی جدی مطرح کرده اند، اما هنوز آنها را با جدیت نپرورانده اند. از ناصر خسرو آموختیم که اسلام با چهار چیز مشخص می شود: بیم، امید، شمشیر و شریعت. حداقلی از جدیت نظری آن است که نظریه ای پیش گذاشته شود که بیم و شمشیر و شریعت را کنار بگذارد و یک دین امید معرفی کند. من جدیت اخلاقی را هم مهم می دانم و فکر می کنم وقتی چنین جدیتی در کار باشد، می تواند جدیت نظری را از پی بیاورد. در مقاله ی "الاهیات سیاسی"، پس از معرفی خدای شکنجه گران، که خود خدای عذاب دهی است، پرسیده شد که مسئولیت این خدا با کی است. جدی ترین متفکر دینی ای که من می شناسم و او را عالی ترین نمونه ی خوف اخلاقی، پارسایی و مسئولیت شناسی اخلاقی می دانم، کیر که گور است. اگر از او می پرسیدیم، می گفت که مسئولیت این خدا را می پذیرد و در تب و تاب می شد تا دریابد چرا چنین شده است. روشنفکران دینی ما تا کنون مسئولیت نپذیرفته اند. اسلام بدکنش را به سادگی به تفسیر بد از اسلام و عَرَض های فرهنگی نسبت داده اند و خیال خود را راحت کرده اند.

اما منصف باشیم و بپذیریم که کار مصلح مسلمان بسی سخت تر از مصلح مسیحی است. مصلح مدرن کننده و دموکرات کننده ی عیسی مسیح با شخصیتی مواجه است که سردار جنگی و رهبر حکومت نبوده و اصلاً معلوم نیست، وجود داشته یا نداشته. مسیحیت، به متافیزیک غیبت میدان می دهد، درخور اسلام، متافیزیک حضور است.

۶ یافتنی در اینترنت، از جمله در وبسایت رادیو زمانه:

عارضه‌ی کوکاکولا

تفسیر خوب مفسران خوب هم اگر چیره شود، باز بایستی از خوش‌خیالی بپرهیزیم. حتّاً اگر همه‌ی مقدرات دین به دست انسان‌های نیک‌نفس قرار گیرد، باز لازم است، هشیار باشیم. هر زمان ممکن است کسانی بیایند، متن مقدس را دوباره بخوانند و به فرمان‌های آن درباره‌ی آزار و کشتن دگراندیشان گوش سپارند. آن فرمان‌ها تا زمانی که کسانی وجود دارند که به هر دلیل حاضر به پیروی از آنها هستند، بایستی جدی گرفته شوند. در این مورد، هوبرت شلاشرت اصطلاح «عارضه‌ی کوکاکولا» را وضع کرده است. کوکاکولای امروزی با آن نوشابه‌ای فرق دارد که در نخستین تبلیغش آمده بود، «دارای خاصیت گیاه اعجاب‌آور کوکا و دانه‌های معروف کولا است». دیگر از عصاره‌ی کوکا، که ماده‌ای مخدر است، برای ساختن کوکاکولا استفاده نمی‌شود، نوشابه اما نام آغازین خود را حفظ کرده است. شلاشرت می‌نویسد: «تبلیغ درست بود، نوشابه جدید واقعاً در آغاز با عصاره گیاه کوکا ساخته می‌شد. پساتر اما پی بردند که این ماده مخدر است. به تولید نوشابه ادامه دادند، بدون آن ماده. ولی نام آن باقی ماند. دینها و ایدئولوژی‌هایی که دیرزمانی در جهان پابرجا بمانند، دچار همین عارضه می‌شوند؛ بی‌سروصدا جزئیات خود را کنار می‌گذارند. مصلحت آن می‌دانند که از برخی از حکمهای جزئی دیگر مطلقاً حرفی نزنند و اگر هم مجبور شوند، از آنها تعبیری استعاری به دست می‌دهند، بی‌ضررشان می‌سازند و مه‌آلودشان می‌کنند».

اما این خطر همواره برپاست که کسی بخواهد محتوای بطری را همخوان با عنوان آن کند. شلاشرت با توجه به این موضوع حتّاً در مورد دین‌های کم‌خطر شده نیز هشدار می‌دهد:

«می‌شود پذیرفت که آن نوشابه گازدار، که دیگر دارای ماده مخدر نیست، نام آغازین خود را حفظ کند؛ در پهنه ایدئولوژی‌ها و دینها اما قضیه به این سادگی نیست. بی‌شک آیینی که خود را "مدرن" یعنی بی‌ضرر می‌نمایاند، به ناپسندیدگی آن یکی نیست که محکمه بازجویی دینی به پا کرده است؛ اما تا زمانی که جزئیات برحق جلوه‌دهنده تفتیش عقیده از بنیاد دگرگون نشده‌اند، مواظب آن کیش درظاهر بی‌ضرر نیز باید بود. کوکاکولا اکنون طبق نسخه جدیدی تهیه می‌شود. نسخه قدیم را اما همچنان در کتابها می‌توان یافت. روشنگر همچنان باید به سراغ این کتابها برود، آنها را ورق زند و زنده‌گویانه برای مردم بخواند»^۷

اینک ما در وضعیتی به سر می‌بریم، که محتوای بطری با مارک آن می‌خواند. مقاله‌ی "الاهیات شکنجه" تأکیدی بر این نکته بود که زندان جای عرضه مرغوب‌ترین نوع این کالا است. با نظر به آن می‌توان در مورد کیفیت ناب کالا قضاوت کرد.

۷ هوبرت شلاشرت: شگردها، امکانها و محدودیتهای بحث با بنیادگرایان. درآمدی بر روشنگری، ترجمه محمدرضا نیکفر، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۳ و بعد.

نیروی توفنده‌ی اسطوره‌ای

مقاله تنها در مورد آیین زندان نظر نمی‌دهد؛ به دنیایی بالاتر گذار می‌کند و از شکنجه‌گر به خدای وی می‌رسد. این گذار با حدس و قرینه‌سازی صورت می‌گیرد، از راه برنهادن فرضی توضیحی (abduction). فرض به صورت قیاسی صورت می‌گیرد، در موضوع مورد بحث، با نظر به شباهت قدرت بازجو در معدوم کردن و از نو آفریدن با اراده‌ی الاهی درباره‌ی نیستی و هستی. این نیز یک بازنویسی است که موجه شده است با علم بر این که ندامت سیاسی بازنویسی توبه‌ی دینی است و توبه‌ی دینی بازنویسی ندامت سیاسی. فرض به صورت قیاسی صورت می‌گیرد، اما آنچنانکه این شیوه‌ی کار ایجاب می‌کند، به صورت استقرایی و تجربی، بازمینی می‌شود.^۸

فرهنگ است آنچه در مقاله به عنوان ماده‌ی تجربی وارد شده و به کار تعدیل فرض گذاشته شده یعنی دیدن شکنجه‌گر چون آیت ممتاز خدا آمده است. فرهنگ همچون انبوهی از عوارض در نظر گرفته شده که ذات الاهی دین را می‌پوشانند، اما کارکردی جز آن دارند که عبدالکریم سروش برنهادده است. سروش به عوارض به دیده‌ی منفی می‌نگرد و اشکالات حضور تاریخی دین را به پای آنها می‌نویسد. من بر عکس برنهادده‌ام که در نهایت این عَرَض‌های فرهنگی هستند که دین را به نحو مثبتی کنترل می‌کنند و آن را فرهیخته می‌سازند. در اینجا دو مدل توضیحی در برابر هم گذاشته شده‌اند. من ادعا دارم که مدل من بهتر واقعیات را توضیح می‌دهند. درست بر مبنای این مدل، نجات را در فرهنگ جست‌وجو می‌کنیم. ضعف و زمختی فرهنگی به بنیادگرایی میدان می‌دهد و باعث می‌شود دین به ذات خود برگردد. این شیوه‌ی نگرش به موضوع همخوانی دارد با نظری که ارنست کاسیرر درباره‌ی خطر سربرآوردن نیروی توفنده‌ی اسطوره‌ای پیش گذاشته است.

ارنست کاسیرر از جمله کسانی است که هشدار داده‌اند، بایستی اسطوره‌ها را جدی بگیریم. او با نظر به جهان‌سوزی فاشیسم نوشت:

«همه ما دچار این خطا بوده‌ایم که نیروی اسطوره را دست کم بگیریم. هنگامی که برای نخستین بار اسطوره‌های سیاسی را شنیدیم آن‌ها را آن قدر پوچ، ناهمساز، تخیلی و مضحک یافتیم که به دشواری توانستیم بر ارزیابی خود غلبه کنیم و آنها را جدی بگیریم. اکنون برای همه‌ی ما روشن شده است که ناچیز گرفتن نیروی اسطوره، اشتباه بزرگی بوده است. این اشتباه را نباید دوباره تکرار کنیم. باید منشأ، ساختار و روش‌ها و فن اسطوره‌های سیاسی را به دقت مطالعه کنیم و دشمن را رودررو ببینیم تا دریابیم که چگونه باید با او بجنگیم.»^۹

۸ روش کار را چارلز سندرز پیرس پیش نهاده است. ترکیب فرض‌گذاری توضیحی و کنترل تجربی، ترکیب پردست‌آوری است و آنچنان که کارل اتو آپل در شرحش بر پراگماتیسم پیرس بازنموده، تقابل میان فهم هرمنوتیکی و توضیح علمی را از میان می‌برد.

۹ ارنست کاسیرر، اسطوره‌ی دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران: چاپ اول، انتشارات هرمس ۱۳۷۷، ص. ۴۲۲. کاسیرر در ادامه‌ی این بحث تأکید کرده است: «پیش از نبرد با ظلمت اسطوره و چیرگی بر آن، فرهنگ بشری ظهور نمی‌کند. اما هیولاهای اسطوره‌ای کاملاً نابود نشدند. آن‌ها را برای ساختن جهان جدید به کار بردند. بنابراین آن‌ها هنوز در این جهان بر جای مانده‌اند. نیروهای برتر جلو قدرت‌های اسطوره‌ای را

بینش اسطوره‌ای جزء بنیادینی از ایدئولوژی دینی حکومتی است. دین، وجهی اسطوره‌ای دارد و وجهی فاصله گرفته از اسطوره. بینش اسطوره‌ای این-همانی است: این پدیده همان امر مقدس است. دین در وجه فاصله گرفته‌اش از بینش اسطوره‌ای، چون امر مقدس را متعالی کرده، با این-نه-آنی مشخص می‌شود: این پدیده آن امر مقدس نیست. مثال: کارگزاران امنیتی جمهوری اسلامی سربازان گمنام امام زمان هستند. این ادعای بینش اسطوره‌گرای دینی، از دید دین منزه تعالی جو پذیرفته نیست: امام زمان پاک‌دینی متعالی‌تر از آن است که اطلاعاتی‌های حکومت سربازان آن باشند.

اسطوره هستی مشخصی دارد، ولی خدای دینی متعالی انتزاعی است. در دین زنده‌ی تاریخی، مشخص و انتزاعی درهم آمیخته‌اند. هیچ دینی، خدا را بیش از حد از امور زمینی دور نمی‌کند. به صورتی خودکارانه، که متولیان دین بر آن تأثیر چندانی ندارند، جای مناسبی برای خدا و مقدسان در نظر گرفته می‌شود و حد و چگونگی دخالتشان در زمین تعیین می‌گردد. این جا ثابت نیست. هر دوره‌ی تاریخی‌ای جای مخصوصی برای امر قدسی دارد. جای قدسی بسته به این نیز دارد که خود مؤمن کجا ایستاده باشد. در دوره‌های بحران‌های بزرگ فرهنگی و اجتماعی با جابجایی‌های بزرگ در ذهن و در واقعیت، خدا و مقربانش نیز تغییر جا می‌دهند. با جابه‌جایی‌ها حد میانگین ترکیب مشخص و انتزاعی در تصورات دینی تغییر می‌کند.^{۱۰}

وقتی دین، در یک جامعه‌ی مدرن به ایدئولوژی حکومتی تبدیل شود، از خدا آرامش گرفته می‌شود. او مدام باید دخالت کند، حتّاً در امور ساده و پیش‌پافتاده. باید جنگ کند، در آزمایش سلاح‌های جنگی یآوری کند، پشت و پناه نیروهای امنیتی باشد، با مکر خویش مکر دشمنان را باطل کند، مذاکرات خارجی حضور مؤثری داشته باشد، در انتخاب وزیر و وکیل دخالت کند. از صفاتی که خدا دارد، در این گیرودار صفت قدرت از همه مهمتر است. او باید قادر به هر کاری باشد. ایدئولوژی حکومتی دینی خدا را به شدت قوی و بی‌ملاحظه می‌کند.

به نظر می‌رسد که دین در ایدئولوژی حکومتی به اصل اسطوره‌ای خود بازمی‌گردد. آنچه کاسیرر بر آن "دیالکتیک آگاهی اسطوره‌ای" نام نهاده و در آن گذار تکاملی از این-همانی به این-نه-آنی را دیده، واژگون شده و خدا به نحو خطرناکی به زمین نزدیک می‌شود. ایدئولوژی حکومتی، ایدئولوژی قدرت است و این ایدئولوژی طبعاً امر مقدس را به آن موضع‌هایی در حاکمیت نزدیک می‌کند که قدرت در آنها به

گرفته‌اند و آن‌ها را رام و مطیع ساخته‌اند. تا وقتی که این نیروهای برتر یعنی نیروهای عقلانی، اخلاقی و هنری با همه‌ی توان خود وجود دارند اسطوره رام و مطیع است. اما همین که این نیروهای برتر سستی گیرند آشفنگی و آشوب دوباره برمی‌گردد و اندیشه‌ی اسطوره‌ای خیزش می‌کند و بر همه‌ی شکل‌های حیات فرهنگی و اجتماعی بشر چیره می‌شود.» (ص. ۴۲۴)

۱۰ ارنست کاسیرر، پدیدارشناسی گذار از مشخص و انتزاعی در دین را در "دیالکتیک آگاهی اسطوره‌ای" بررسی کرده است. بنگرید به فصل آخر کتاب زیر:

ارنست کاسیرر، فلسفه صورتهای سمبلیک. جلد دوم: اندیشه‌ی اسطوره‌ای، ترجمه یدالله موقن، انتشارات هرمس، تهران ۱۳۷۸.

صورتی چگال درآمده باشد. زندان، یکی از این موضع‌های ممتاز است. زندانی در آنجا خدا را از نزدیک می‌بیند. زندان، دانشگاه است، دانشگاه خداشناسی است.

عقلانیت نظام

ممکن است گفته شد که رژیم از دین استفاده‌ی ابزاری می‌کند و آنچه از دعا و ذکر مصیبت و عمامه و جمرکان و عاشورا و نظایر اینها می‌بینیم، وسایل یک نمایش قدرت بیش نیستند. گزاره‌ی کلی و جامعی چون همه چیز بازی و نمایش است را طبعاً نمی‌توان با استدلال پس زد، جز اینکه آن را بی‌معنا دانست، زیرا نمایش در برابر امر واقعی و جدی معنا دارد و وقتی واقعیتی در کار نباشد، مجازی هم در کار نخواهد بود. اما در مورد پیش رو، لابد نفس قدرت جدی گرفته می‌شود، بازی‌های آن نه. ولی هیچ قدرتی بدون بازی‌ها و نمایش‌هایش وجود ندارد و آنها دست کم، از آنجایی که نمایش جدیت قدرت هستند، باید جدی گرفته شوند. سامان قدرت به این صورت نیست که مغز متفکری وجود داشته باشد، در مجموعه‌ی فردی خاص یا مجسم در جمعی معین، که روال بازی‌ها و نمایش‌ها را تعیین کند. در موردهایی مشخص ممکن است چنین باشد، اما در مجموع کارگردان هم خود یک بازیگر است، او نمایش ترتیب می‌دهد، ولی سوی دیگر قضیه این است که نمایش‌ها هم نمایشی ترتیب داده‌اند و ایفای نقشی خاص را به او وانهاده‌اند. در جامعه‌ی مدرن، خودفرمان سیستم است، نه فرد؛ و سیستم برای آنکه تصویری از خودفرمانی خود داشته باشد، نیاز به ایدئولوژی دارد. ایدئولوژی پیش از آنکه از افراد زیر سلطه سوژه‌ی (نهاد ذهنی) سفارش‌شده‌ای بسازد، از خود سیستم یک نهاد ذهنی می‌سازد.

تبدیل یک فرد به کارگزار نظام، به ندرت به صورت تربیت نظری نقشه‌مند اوست، تا حدی که آن کس تربیت را درونی کند و صادقانه مطابق با آن باورها عمل کند. فقط از زاویه‌ی تربیت‌شناسانه هم به موضوع بنگریم، بایستی در نظر گیریم که هر نظامی صداقت‌ها و بی‌صداقتی‌های خود را دارد و فرد همه‌ی آنها را همزمان می‌آموزد. هر نظامی شیوه‌ی خاصی برای دروغ گفتن و ظاهرسازی کردن دارد و تربیت ایدئولوژیک شامل فراگیری این جنبه از رفتار پسندیده نیز می‌شود. بنابر این بی‌صداقتی کارگزاران هم جزئی از عقلانیت سیستم است. در هر سیستم ایدئولوژیکی فقط آن کسانی بحران‌آفرین نیستند، که از اصول تخطی می‌کنند؛ آنانی هم که می‌خواهند به اصول مو به مو عمل شود، تنش می‌آفرینند. نیچه گفته است: «در هر حزبی کسی وجود دارد که چنان با تعصب از اصول حزبی دفاع می‌کند که حال بقیه را به هم می‌زند.»^{۱۱} بعید نیست که زمانی چنین کسی از طرف حزب خود کیفر ببیند.

افراد با انگیزه‌های مختلفی به یک حزب می‌پیوندند. برنامه‌ی حزب و اصول نظری حاکم بر آن معمولاً در این مورد نقشی درجه‌ی چندم ایفا می‌کنند. امیر حسن چهل‌تن در رمان "تهران، شهر بی‌آسمان" گام‌به‌گام ذهنیت و عینیت فردی به نام کرامت را دنبال می‌کند و نشان می‌دهد که این لات عرق‌خور قباحت‌کار نوچه‌ی شعبان بی‌مخ چگونه به جنبش اسلامی می‌پیوندد، یک نقطه‌ی عطف در زندگی او دیدن فیلم "قیصر" و کشف غیرت و شرف در آن است: «قیصر از این رو به آن رویش کرد. حتی وقتی دسته‌ی چاقو را توی مشت می‌فشری، می‌شود هدفی داشت [...] انتقام! دوید، توی ذهنش دوید. دوید به

¹¹ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), S. 298.

گذشته و دید که یک قبیله آدم در همه‌ی این سال‌ها رنجش داده‌اند. ارباب! ماشین را دم خرمینجا نگه می‌داشت، سفره را از زیر دست‌شان می‌کشید و کوزه‌ی آب را می‌شکست. به دنبال طلبش آمده بود. حتی مادر! سفره‌ی نان را از او قایم می‌کرد. تهرون! شهر بزرگ که از خانه‌هایش بوی پلو به هوا می‌رفت. گروهبان انگلیسی! و بعدتر حبیب! که در خلوت پستوی دکان... مشتش را به کف دست کوبید؛ درون سینه‌اش توله‌ی یک جانور، خونین و مالین صیحه کشید.^{۱۲} کرامت وضعیت اقتصادی خوبی دارد، به محافل بالایی‌ها هم رفت‌وآمدی دارد، اما ناراحت است که چرا آنان او را به بازی نمی‌گیرند. افزون بر هر عامل سیاسی و اقتصادی نوع ویژه‌ای از مردانگی او را از آنان جدا می‌کند: «آبجی خودتو بپوشون»، این جمله‌ای که در یک فیلم فردین می‌شنود و کرامت با شنیدن آن در سینما بلند می‌شود و کف می‌زند، به او خودآگاهی می‌دهد و مردانگی او را متشخص می‌سازد. جنبش اسلامی در او علاقه برمی‌انگیزد. سرانجام روزی در یک جمعیت مستحیل می‌شود: «این حس خوبی بود [...] غیرت و حس برادری مثل معجون شفا رگ‌های تنش را از حس مسئولیتی شیرین پر می‌کرد. دست‌های نیرومند را بالا می‌برد. اینک قادر بود چیزی به بزرگی‌ی تقدیر را در فضای شهر تهرون جابه‌جا کند.»^{۱۳} سرانجام جانماز آب می‌کشد و سلوک دیگری را می‌آغازد. آن هنگام که زن می‌گیرد و دارد دختر جوان را به خانه می‌برد کل مرام ایرانی-اسلامی‌اش را به او فرمایش می‌کند: «بی‌اجازه حق ندارد از خانه برود بیرون. نباید از کرامت بپرسد کی می‌روی، کی می‌آیی. از او می‌خواهد نجابت کند و چندتا پسر برایش بزرگ کند. خداترس باشد و روی حرف مردش حرف نزند و بعد هم این که آبگوشت، بزباشش خوب است؛ آن هم با مغز ران (تهیه‌ی گوشت را خودش به عهده می‌گرفت)، فسنجان لب‌ترش باشد و خورش باید خوب جا بیفتد نه این که آب و دان آن سوا باشد. و کنار غذا هیچی اگر نباشد، یک بشقاب تریچه‌ی نقلی و یک کاسه کلم‌شور حتما باید باشد [...]»^{۱۴} چهلتن در رمان "تهران، شهر بی‌آسمان" سرانجام سلوک کرامت را مسکوت گذاشته است. بعید نیست کسی چون او عضو مؤتلفه شده باشد، حتّاً از مقامات امنیتی شده، بازجویی و شکنجه کرده یا بازجویان را هدایت کرده باشد.

من در "الاهیات سیاسی" نه از بالا، بلکه از پایین حرکت کرده‌ام: از شکنجه‌گر به خدای او. فرآیند این قیاس استقرا کننده فرق دارد با قیاس معمولی که از جمله‌ای کلی و مورد مشخص به نتیجه‌ای درباره‌ی آن مورد می‌رسد. آدمی مثل کرامت را در برابر خود داریم. این پرسش را برمی‌نهیم که خدای او چه پدیده‌ای می‌تواند باشد. به خدای او که می‌رسیم، می‌پرسیم مسئولیت این خدا با کی است. در افق ذهن کرامت، چنین خدایی می‌گنجد. اما چه کسی این خدا را در حیطة‌ی دید او نهاده است؟ این خدا به تمامی ساخته و پرداخته‌ی ذهن کرامت نیست. پس چه عامل‌هایی به آن شکل داده‌اند؟

اسلام چارچوبه‌ای را تعیین کرده که زندگی تاریخی خود را با آن متعین کرده است. آن را به پیروی از ناصر خسرو با چهار عامل بیم، امید، شمشیر و شریعت مشخص می‌کنیم. این چارچوب با فرمان برقرار نشده و برقرار نمی‌ماند. فرهنگی که اسلامی خوانده می‌شود، آن را بازتولید می‌کند و با این کار خودش

۱۲ امیر حسن چهلتن، تهران، شهر بی‌آسمان، تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۲، ص. ۴۷ و بعد.

۱۳ همانجا، ص. ۱۰۰ و بعد.

۱۴ همانجا، ص. ۱۱۶.

بازتولید می‌شود. شانس این که یک آموزه به دین یک جامعه تبدیل شود، بستگی بدان دارد که آیا می‌تواند خدایش را در مقامی قرار دهد که خودستایی آن جامعه خداستایی شود و برعکس. جامعه به عنوان سوژه خودستا می‌شود و برای آنکه سوژه شود، باید به عنوان سوژه مورد خطاب قرار گیرد: ای ایرانی‌ها، ای عرب‌ها، ای روس‌ها... هر کسی نمی‌تواند به جامعه خطاب کند. شرط خطاب کردن داشتن قدرت است.

جمهوری اسلامی خودستاترین حکومتی است که تا کنون در زادبوم ما برپا شده است. هیچ حکومتی خود را با خدا به گونه‌ای در یک مقام قرار نداده که سجده در مقابل خدا سجده در برابر حکومت شود و برعکس. حکومت از موضعی خدایی مردم را خطاب قرار می‌دهد. مشابهت خطاب، حس مشارکت در قدرتی خدایی را ایجاد می‌کند. «آبجی خودتو بپوشون»، با این خطاب ظاهراً ساده هم کسی ممکن است در قدرت شریک شود.

جمهوری اسلامی با یک جنبش توده‌ای تشکیل شد. به توده مشارکت در تعیین سرنوشت خود نداد، اما مشارکت در خطاب داد. مردم به شاه تشر زدند و به آمریکا؛ مردان زنان را خطاب قرار دادند؛ روستاییان شهری‌ها، پایین شهری‌ها بالاشهری‌ها را، حاشیه‌نشینان مرکز‌نشینان را، حوزویان دانشگاهیان را، مؤمنان متخصصان را، تاریک‌فکران روشنفکران را، اسلام‌گرایان ایران‌گرایان را، بخشی از حکومتیان بخش دیگر را. خطاب حسی از خود و مورد خطاب ایجاد می‌کند. «آبجی خودتو بپوشون»، با این خطاب دو گونه خود تولید می‌شود، آنی که خطاب می‌کند و آن خودی که موضوع عمل خودپوشانی است. مرد، با این خطاب مرد می‌شود و از زن، زن می‌سازد. «آبجی خودتو بپوشون»، این خطاب، طلایه‌ی انقلاب اسلامی بود. انقلاب اسلامی انقلاب غیرت بود، انقلاب کشف غیر و مقابله با غیر بود. غیر فقط در خارج از مرزها یا دربار نبود. همه کسانی را داشتند تا در برابرشان غیرت نشان دهند.

با انقلاب موقعیتی ایجاد شد تا "خود"ها در یک سطح وسیع اجتماعی تولید شوند و متقابلاً یک دیگر را به عنوان غیر دریابند. مشکل است گفتن اینکه همه چیز چگونه آغاز شد. سه عامل نقشی اساسی داشتند: جامعه پول‌محور بود و این جامعه بستر یک خودخواهی کاسب‌کارانه بود که هنوز به آنجا نرسیده بود که خود را در یک نظم بورژوازی برآورده بیند، نظمی که یک جنبه‌ی اساسی آن زندگی مدنی با رعایت‌کردن‌ها و در نتیجه از خودگذشتگی‌های ویژه‌ی آن است. عامل دیگر به هم ریختن نظم جامعه بود، که به لحاظ ساختاری پیشتر آغاز شده بود و انقلاب در آن زلزله ایجاد کرد. همه به فکر خود و تقویت خود افتادند، یا دست کم نجات خود. همبسته با این عامل، کارکرد حکومت بود که از این می‌گرفت و به آن می‌داد، خود را نیرومند می‌کرد، خود را به رخ می‌کشید و سران آن مدام بر منبر بودند، خطبه می‌خواندند و خطاب می‌کردند.

پس از انقلاب، خطاب دینی، خطاب قدرت شد. سکه‌ی دین، که پیشتر نیز رواجی داشت، به ارزش نخست تبدیل شد. این سرمایه‌ی سمبلیک، از مجاری قدرت به سادگی تبدیل‌پذیر به سرمایه‌ی اقتصادی گردید. از این نظر، الاهیات سیاسی دیگر بدون اقتصاد سیاسی دین^{۱۵} توضیح‌پذیر نیست. اقتصاد سیاسی

۱۵ در این باره من پروژه‌ی ناتمامی دارم که به ایده‌هایی از آن در گفتارهایی در "رادیو زمانه" اشاره کرده‌ام.

دین با این اندیشه می‌آغازد که دین-داری، داشتن چیزی در متن تفاوتهاست و متفاوت بودن به لحاظ دین-داری به سادگی ممکن است به تفاوت‌های دیگر راه برد. به طور مشخص برمی‌نماید که چگونه نوعی دین-داری نوعی سرمایه-داری می‌شود و از طرف دیگر چگونه نوعی از سرمایه-داری مشوق نوعی دین-داری می‌گردد. عنوان الاهیات سیاسی، در جایی که از طرف ما به عنوان ناظر کارکردی توضیحی دارد، در دو معنا قابل استفاده است. در یک معنای تنگ منظور از آن تبیین نظام نظری توجیهی درهم‌تنیدگی امر سیاسی با امر دینی و به طور مشخص انطباق تقسیم‌بندی سیاسی دوست و دشمن با تقسیم‌بندی دینی مؤمن و کافر است. در سمت امور واقع، الاهیات سیاسی نمودهای گوناگونی دارد. در جنگ، در سیاست خارجی، در دسته‌کشی‌های داخلی و در برخورد با دگراندیشان می‌توان پدیداری‌های آن را بررسیید. "الاهیات شکنجه" یک پدیدار عملی است که من پی‌جوی ریشه‌های ایدئولوژیک مشخص آن شده‌ام. معنای جامع الاهیات سیاسی، فرضیه‌ای است پیش‌گذاشتنی در تشریح همه‌ی نمودها و همپیوندی‌ها و پیامدهای "الاهیات سیاسی" خاص. این مفهوم جامع تمامیتی را بازتاب می‌دهد که ناظر به حوزه‌های مختلف فرهنگ، اقتصاد، سیاست و جامعه است، حوزه‌هایی که همواره بایستی جدایی‌شان از یکدیگر را نه هستی‌شناسانه، بلکه همچون الزامی تحلیلی در نظر گرفت.

مفهوم‌هایی چون استبداد، ایدئولوژی و دین، مفهوم‌هایی عمومی هستند. "الاهیات سیاسی" در تعریف جامع آن، به اصطلاح هگلی یک "عمومی مشخص" است، یعنی ضمن عمومی بودن، به طور مشخصی به پدیده نزدیک است و ویژگی‌های آن را در نظر می‌گیرد. اخلاق در معنای کانتی آن از دید هگل یک عمومی انتزاعی است. عمومی مشخص از نظر او در حوزه‌ی رفتار و هنجارهای آن اخلاق مرسوم است. سنجش "الاهیات سیاسی"، در معنای جامع پیش‌گفته به این اخلاق مرسوم عملی نزدیک می‌شود و نسبت آن را با کشورداری دینی (سیاست دینی، اقتصاد دینی، مهندسی اجتماعی دینی، فرهنگ دینی) برمی‌رسد.

من ابتدا الاهیات سیاسی را از زاویه‌ی جدایی اساسی مؤمن-کافر و در معنایی محدودتر و مشخص‌تر خودی-غیرخودی در نظر می‌گرفتم. پس از آن دریافتم که یک عنصر بنیادی آن جدایی مرد و زن است. با شروع کار روی پروژه‌ی اقتصاد سیاسی دین پی بردم که نظامی را که می‌خواهم با مفهوم عمومی مشخص الاهیات سیاسی رصد کنم، بایستی به عنوان نظامی از امتیازها و تبعیض‌ها در نظر گیرم. بر این قرار اکنون به تصور من الاهیات سیاسی عنوانی است برای مفهوم کردن رژیم به عنوان یک رژیم حقیقت (که تعیین می‌کند راست چیست و ناراست چیست)، یک رژیم سیاسی (که تعیین می‌کند دوست و دشمن چیست)، یک رژیم پاداش‌دهی و تولید و بازتولید نابرابری‌های اقتصادی، یک رژیم آپارتاید جنسی، یک رژیم اخلاقی (که منش خاصی را می‌پروراند) و سرانجام یک رژیم سلیقه (که مروج درک خاصی از زیبایی و زشتی و خوشایندی و ناخوشایندی است).

پیشتر اشاره‌ای شد به اینکه با انقلاب موقعیتی پدید آمد تا گروه‌های مختلف اجتماعی درک صریح‌تری نسبت به گذشته از خود (منافع خود، مجموعه‌ی ترجیح‌های خود) داشته باشند. خودی-غیرخودی کردن رژیم تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر پویای درک از خود در سطح اجتماعی گذاشت. در سطح فردی نیز که بنگریم می‌بینیم زندگی همه‌ی ما متأثر از آن نظام امتیازها و تبعیض‌هایی بوده که رژیم برقرار کرده است. نام رژیم را نمی‌توانیم در زندگی‌نامه‌ی "خود" نیاوریم. زیر تأثیر نظام امتیازها و

تبعیض‌های برقرار شده، پویش خود-سازی در ایران سه نوع "خود" به بار آورده، خودی که با حس امتیاز بار می‌آید، خودی که با درک تبعیض شکل می‌گیرد، خودی که در موقعیت شکننده‌ی میانی ایستاده است. حس تعلق به نظام و حس ستم و دو حس بنیادی هستند که فضای احساسی سیاست در ایران را تعیین می‌کنند.^{۱۶} در جنبش "رای ما چه شد؟" به خوبی شاهد نقش سازنده‌ی ادراک ستم برای خودآگاهی بوده‌ایم. این خودآگاهی هنوز یک خودآگاهی تأملی و بازتابی (reflexive) یعنی تأمل بر خود و بازتاب خود در خود نیست، اما از آن برمی‌آید که چنین شود.^{۱۷}

گفته شد رژیم، که مشخص‌شدنی است با یک الاهیات سیاسی در معنایی جامع، نقش مهمی در خود-سازی جامعه‌ی ایران دارد، خود-سازی از راه ادراک ستم و تبعیض و از راه تعلق به قدرت. رژیم، یک رژیم مردمی است، یعنی میان آن و جامعه همپوشی وجود دارد. بخش‌هایی از جامعه خود را بدان متعلق می‌بینند، اگر چه به طور عینی ستمکش هستند. کسی که به الاهیات سیاسی رژیم می‌گردد، مورد خطاب ایدئولوژیک رژیم قرار می‌گیرد و خود به نوبه‌ی خود دیگران را مورد خطاب قرار می‌دهد. این خودی که از طریق مورد خطاب قرار گرفتن و همجهت با آن مورد خطاب قرار دادن ساخته می‌شود، نسبت به رژیم حس تعلق دارد. او خود شده است با تعلق که به هر دلیل به یک نظام امتیاز و تبعیض پیدا کرده است. در کرامت، شخصیت محوری گزارش چهل‌تن، نمونه‌ای را دیدیم که از جایی ظاهراً دور از الاهیات، سلوک خود را می‌آغازد. هیچ لزومی ندارد که او باوری فکرشده یا قلبی به جزمیات الاهیاتی آیت‌الله‌ها داشته باشد، هیچ لزومی ندارد کسی چون او اصلاً از آن آیات و حدیث سردرآورد، حتماً لازم نیست با حجت شرع

۱۶ من دارم به این نظر گرایش پیدا می‌کنم که ضدیت با ستم برای دست‌یابی به یک نظریه‌ی سیاسی ایرانی همان‌قدر سازنده است که عدالت برای نظریه‌های سیاسی در غرب. البته این به این معنا نیست که من فرهنگ‌ها را به شکل تعیین‌کننده‌ای برای نظریه‌ی سیاسی از هم جدا می‌کنم. نظریه‌ی عدالت پی‌جوی آن است که چگونه عادلانه توزیع شود. ما باید نخست دریابیم که چگونه مانع ستمگری شویم. امید مهرگان پرسیده است که جای «سیاست مردمی» کجاست. به نظر من جای سیاست مردمی، عرصه‌ی مقابله با ستم است. سیاست مردمی یعنی نبرد علیه همه‌ی شکل‌های ستمگری.

مفهوم ستم برای من در جستجوی شیوه‌های نقد حوزه‌ی قدرت در ادبیات فارسی برجستگی یافت، به همین سان مفهوم پارسایی. در فرهنگ دینی گرایشی به نقد قدرت و درآمیزی دین با دولت (دارایی + حکومت) وجود داشته که منش بدیل مطلوب خود را از جمله با "پارسایی" نشان داده است. استفاده از مفهوم‌هایی چون ستم و پارسایی گفتار را طبعاً اخلاقی جلوه می‌دهد، چیزی که به خودی خود عیبی بر آن نیست. انگیزه‌ی نظری من اما نقد درون‌مان است و باور به اصل روشی رسیدن به مفهوم‌هایی که "عمومی مشخص" باشند. بر این قرار انتقادهای مراد فرهاد پور و تا حدی یحیی بزرگمهر را بر اخلاق‌گرایی خود وارد نمی‌دانم. تذکر بزرگمهر در این مورد که به مفهوم پارسایی در سنت نباید پربها داد و از سنجش آن نباید غافل بود، کاملاً درست است. (مقاله‌های مراد فرهادپور، "اخلاق یا سیاست"، و یحیی بزرگمهر، "پرسش از پی پارسایی"، هر دو در سایت نیلگون موجود اند.)

۱۷ خودآگاهی از راه ستم‌دیدگی آفت‌های خود را هم دارد، که نفرت از جمله‌ی آنهایند. در برابر نفرت این طرفی‌ها خودشیفتگی (نارسیسیم) آن طرفی‌ها قرار دارد که شیفتگی به خدا و آل عبا همبسته با آن است. هر دو احساس باید به جد بررسی شوند.

چیزی را معروف یا منکر بدانند، با وجود این او می‌تواند در سیستم جایگاهی بیاید که آیت‌الاهیات شکنجه شود.

عقلانیت نظام، نه صرفاً عقلانیت رهبر، امنیت‌های آن یا یک اتاق ویژه فکر در آن است، بلکه مقدم بر اینها قدرت بقایی است که رژیم امتیاز و تبعیض الهی یافته، چنانکه قادر شده است به صورتی پیوسته خود را بازتولید کند. کیفیت استقرار تبعیض به گونه‌ای است که (هنوز) شانس بازتولید دارد. نظام نابرابری‌ها نابرابری‌هایی ایجاد کرده که برآیند آنها (هنوز) می‌تواند آن نظام مدافع نابرابری را روی شانه‌ی خود در برابر تعرض‌های محیط حفظ کند و با حفظ آن حفظ خود را تضمین کند. عقلانیت در جایی در این حرکت از پایه‌ی تخت به نوک تاج و از تاج به پایه متمرکز است، بی‌آنکه چندان مهم باشد که در کدام مغزها انباشتگی بیشتری دارد. حرکات رژیم به عنوان حکومت، ترکیبی است از حرکات سنجیده و هدایت‌شده‌ی کل آن یا جزئی از آن و حرکات انعکاسی و غریزی ارگان‌های آن و کلیت آن. خودکاری جهت‌دار رژیم را نمی‌توان یکسر از زمره‌ی غایت‌مندی‌های بدون غایت^{۱۸} دانست، مقدم بر هر چیز به این دلیل که حکومت ایدئولوژیک است و یک غایت برنهشته‌ی دینی دارد. مقولات این غایت دینی به مقولات نابرابری و مقولات نابرابری به مقولات آن ترجمه می‌شوند. این ترجمه در کلیتش خودکارانه صورت می‌گیرد، با وجود این افراد و جریان‌ها در چند و چون آن نقش مؤثری دارند.

رژیم فقط خرابکار نیست، که اگر فقط چنین نیز بود، می‌بایست به دلیل آسیب‌رسانی‌های جانی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و تمدنی فراوانش جدی گرفته می‌شد، بویژه اینکه جان‌سخت است. رژیم افزون بر اینکه تخریب می‌کند، سازنده نیز هست و درست این جنبه از وجودش که بایستی با تأکید جدی گرفته شود، در تحلیل‌ها و برخوردهای سیاسی نادیده گرفته می‌شود. نمونه‌ی اعلای سازندگی رژیم، غنی‌سازی اورانیوم است. چه موفق شود خواست خود را تثبیت کند، چه نشود، یعنی از سر ناچاری به سبب فشارهای بیرونی به محدودیت‌هایی تن دهد، گرد آن یک دستگاه امنیتی-تبلیغی-تکنولوژیک-اقتصادی وسیع درست کرده، ایدئولوژی خود را اتمی کرده و با به رخ کشیدن قدرت اتمی بسی افراد را فریفته و در خاورمیانه یک مسابقه‌ی تسلیحاتی و اتمی به راه انداخته است. در پروژه‌ی غنی‌سازی، ترکیب ایمن و تکنیک اورانیوم را به اسطوره تبدیل کرده و از آن موجودی مقدس ساخته است.

تکنولوژی خود یک ایدئولوژی است. پیشرفت تکنیکی در همه جا وسیله‌ی توجیه سیستمی از نابرابری‌ها و تحمیل‌ها بوده است. ایدئولوژیک شدن این ایدئولوژی در ایران اسلامی با همگرا کردن

۱۸ «... یک عین یا یک حالت ذهنی یا حتی یک عامل، غایت‌مند نامیده می‌شود گرچه امکانش بالضروره تصور غایتی را پیش‌فرض نگیرد، صرفاً به این دلیل که امکانش را ما فقط تا جایی می‌توانیم تبیین و درک کنیم که علیتی موافق با غایات را یعنی موافق با اراده‌ای که آن را مطابق با تصور قاعده‌ای معین منظم کرده باشد، به عنوان مبنای آن بپذیریم. بنابر این غایت‌مندی می‌تواند بدون غایت باشد تا جایی که علل این صورت را در اراده‌ای قرار ندهیم، با این حال تبیین امکان آن را فقط می‌توانیم با اشتقاق آن از اراده‌ای برای خودمان قابل درک سازیم.» (کانت، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی ۱۳۷۷ ص.

پیشرفت در معنای تکنولوژیک آن با ایدئولوژم^{۱۹} حرکت به جلو برای تدارک ظهور مهدی ترکیب شده است. یک حاصل این ترکیب محمود احمدی‌نژاد است. ترکیب ایمان و تکنیک، که دگردیسی دینی اراده به قدرت ناسیونالیستی آن را ممکن کرده است، عقل دینی حکومتی را عقلی برنامه‌ریز و تکنیکی-نظامی کرده است. رژیم نه صرفاً رژیمی با تعصب دینی، بلکه یک کمپلکس ایدئولوژیک-نظامی-اقتصادی است. این مجموعه‌ی پیچیده سازندگی می‌کند و با سازندگی خودش را می‌سازد. بی‌نظمی و شلختگی آن، که آینه‌ای از جامعه‌ی ایران است، چیزی از جدیت آن نمی‌کاهد. بی‌نظمی آن هم در همپوشانی‌اش با جامعه به واکنش‌های غریزی‌ای میدان داده که چه بسا باعث قدرت مانور آن در بحران‌ها شده‌اند.

در باب فرهنگ

خود-سازی رژیم برنامه‌ی وسیعی برای شکل دادن به "خود" رعایا است، به کسانی که خود را مخاطب حکومت و هم‌هنگام هم‌زبان با آن ببینند. دستگاه ایدئولوژیک دولت بسی بزرگ است. نمی‌توانیم مرزی میان آن با دستگاه سرکوب بنسیم. این دستگاه کارکرد اقتصادی نیز دارد، چون تولیدکننده و توزیع‌کننده‌ی ارز ایدئولوژیک است و این ارز تبدیل‌شدنی به ارزش اقتصادی است. دولت در ایران، عامل زیربنایی است، مهمترین عامل جهت‌دهنده، کندکننده یا تندکننده‌ی دگرگونی‌های ساختاری است. ایدئولوژی آن هویتی صرفاً تابع و گذرا و نمایشی ندارد. ایدئولوژی نحوه‌ی وجود آن است، تصویری است که از خودش دارد و همچنین می‌خواهد دیگران از وی داشته باشند.

ایدئولوژی افراد را می‌سازد. آنان را مخاطب قرار می‌دهد و با خطاب خود آنان را در مقام سوژه‌ای که مورد خطاب قرار گرفته برمی‌نماید، آنان در این مقام کنش‌گر می‌شوند و دیگران را مورد خطاب قرار می‌دهند. ساخته شدن آنان با پذیرش خطاب و انتقال کنشگرانه‌ی آن است. مثال بارزی از پدیده‌ی خطاب ایدئولوژیک^{۲۰} را در قرآن می‌بینیم. سوره‌ای که گویا به لحاظ تقویمی سوره‌ی نخست قرآن است، با این خطاب آمرانه آغاز می‌شود: بخوان! خطاب ایدئولوژیک برای اینکه موثر باشد، به زبانی بیگانه صورت نمی‌گیرد، در آن مفهومی نمی‌آید که ناآشنا باشد. قرآن می‌گوید به اسم "رب" ات بخوان، یعنی به نام صاحب، ارباب. سلطه‌ی خطابی با عزیمت از واقعیت سلطه، که وجود جهانی است که در آن عده‌ای صاحب‌اند و عده‌ای نیستند، خود را تثبیت می‌کند. قرآن، و کتاب‌هایی نظیر آن در جهانی که رابطه‌ی رب و عبد وجود نداشته باشد، مفهوم نیستند و به لحاظ هرمنوتیکی همواره محکوم به آن‌اند که در برابر مسئله‌ی سلطه قرار گیرند. رابطه‌ی سلطه، اولین افقی است که با خطاب قرآن گشوده می‌شود. این افق آشناست، مورد خطاب آن را می‌شناسد، چون پیشاپیش در آن افکنده شده است. او درک پیشینی از آن دارد و خطاب با همین درک پیشین است که او را می‌سازد. ما در جهان افکنده شده‌ایم و ایدئولوژی ما را در آن افکنده‌ی مان مورد خطاب قرار می‌دهد، ما را می‌سازد نه از مصالحی کاملاً نو، بلکه از مصالح موجود.

۱۹ هر ایدئولوژی‌ای مجموعه‌ای از عناصر (تصویرها و تصورها) است که به آنها ایدئولوژم (ideologeme) می‌گویند.

۲۰ کاشف خطاب ایدئولوژیک لوئی آلتوسر، فیلسوف فرانسوی است. در مورد این نوع خطاب توضیح مختصری داده‌ام در: "رژیم و ایدئولوژی تبعیض" (یافتنی از جمله در سایت‌های مدرسه فمینیستی، زمانه و نیلگون).

در خطاب آغازین به محمد، آمده است که باید بخواند «باسم ربك الذی خلق» (به نام ربت، که تو را آفرید). محمد این سخن را فهمیده، زیرا از فرهنگی آمده که می‌تواند "رب" در «ربك الذی خلق» را به عنوان اعتلایافته‌ی "رب" یعنی دارنده‌ی عبد، درک کند. محمد با آنچه پیشتر بدان "بازنویسی" گفتیم، آشناست، بازنویسی رابطه‌ی سلطه‌ی زمینی در رابطه‌ی آسمان با زمین. به هر حال برای درک این بازنویسی آمادگی دارد و پذیرای آن است. او خطاب را می‌پذیرد، به آن گردن می‌نهد، عبد آن رب می‌شود. فرض کنیم فرهنگ آن هنگام عرب، به هر دلیل با این گونه بازنویسی بیگانه بود و با تصویری مادرسالارانه خدا را بن-مادر تلقی می‌کرد، مادر مادران. در این حال محمد خطاب "رب" را نمی‌فهمید. او نمی‌توانست رسول آن شود، یعنی وسیله‌ی ارسال آن به دیگران شود. مخاطب سوره‌ی "علق"، کسانی چون سقراط و افلاطون هم نمی‌توانستند باشند. این آزادمردان آتنی، بنابر تربیتی که داشتند، به هیچ وجه حاضر نبودند خدا را به عنوان "رب" تصور کنند و خود را به عنوان "عبد". آنان با بازنویسی رابطه‌ی برده‌دار-برده در رابطه‌ی خدا-انسان مخالف بودند. خدای اسلام نمی‌توانست این خردمندان را رسول خود قرار دهد.

پیش از برآمد انقلاب اسلامی و شکل‌گیری ایدئولوژی حکومتی‌ای که خود حکومتیان آن را با ولایت فقیه معرفی می‌کنند، بسیاری از ایدئولوژم‌های آن مهیا بودند. با یکی از بنیادی‌ترین آنها با ذکر سلوک کرامت، شخصیت رمان چهل‌تن آشنا شدیم: «آبجی خودتو ببوشون!» نقد ایدئولوژی چندان اهمیتی ندارد، اگر به نقد این ایدئولوژم‌ها نرسد. عمر یک ایدئولوژی به سر می‌رسد، ایدئولوژم‌های آن اما ممکن است در فرهنگ باقی بمانند و مواد یک ایدئولوژی تازه شوند.

ایدئولوژی رژیم جدی است؛ جدی است نه به این خاطر که انسجام منطقی دارد و از یک پشتوانه‌ی قوی نظری برخوردار است. جدی است چون بخش بزرگی از آن فراهم آمده از ایدئولوژم‌هایی است که ریشه‌های عمیقی در فرهنگ دارند و بعضاً از سخیف‌ترین تصورها و پست‌ترین احساس‌ها برخاسته‌اند. ایدئولوژی رژیم جدی است، چون ایدئولوژم‌های شیعی را فعال کرده است: پستی سرشتی زن، پستی سرشتی یهود، بهایی، سنی، ملحد و همجنس‌گرا، توهم توطئه، برتری ذاتی حس و شناخت مؤمن بر هر حس و شناختی دیگر، وجود وعده‌ی الهی برای غلبه‌ی مؤمن. ایدئولوژی رژیم جدی است چون احساسات خطرناکی را برانگیخته، نخوت و نفرت، کینه‌جویی، تعصب کور و خشونت‌ورزی، میل به کشتن تا حد میل به کشته شدن. این ایدئولوژی، اختراعی از مواد و مصالح کاملاً جدید نیست. اکثر ایدئولوژم‌های آن از عناصر از پیش آماده‌ی فرهنگی هستند.

فرهنگ از جریان‌ها و عنصرهای مختلفی ساخته شده است. از هر فرهنگی با تأکیدهایی ویژه بر برخی باورها، با پررنگ کردن برخی تصویرهای کمرنگ شده، با یادآوری‌ها و بیدارسازی برخی عنصرهای به خواب رفته می‌توان هر چیزی ساخت، به این دلیل ساده که فرهنگ انسانی است و از انسان هر کاری برمی‌آید. در فرهنگ هم پیش‌رفت وجود دارد، هم پس‌رفت. فرهنگ این امکان را فراهم می‌آورد که خدا مهربان و دوست شود، این نیز پیش می‌آید که تمام تلاش‌های فرهنگی در این جهت باطل شده و او دوباره خشمگین و خشونت‌ورز شود. تغییر خلق و خوی خدا را می‌توان شاخص تحولات فرهنگی در نتیجه‌ی تحولات سیاسی و اجتماعی دانست. فرهنگ وقتی قوی باشد، مانع از آن می‌شود که بحران‌های اجتماعی آن را از این رو به آن رو کنند و از جمله خدای پروریده در آن را مطابق با نیازهای جنگ قدرت

متحول سازند. زندگی‌نامه‌ی خدا، زندگی‌نامه‌ی فرهنگ است. به مؤمنانی که از عنوان زندگی‌نامه‌ی خدا تعجب می‌کنند یا برآشفته می‌شوند، پیشنهاد می‌کنم مجموعه‌ای از متن‌های تاریخی را با نظمی تقویمی بخوانند و آنچه را که در آنها به خدا نسبت داده می‌شود، پشت سر هم بگذارند. مجموعه‌ی آنها حضور خدا در تاریخ می‌شود. جزء‌جزء آنها را معمولاً خود مؤمنان نوشته‌اند، پس اگر مشکلی در این زندگی‌نامه‌ی تاریخی هست، مشکل خود مؤمنان است.

من در مقاله‌ی "الاهیات شکنجه" با نظر به نقش پایه‌ای فرهنگ برای نمود خدا، این پرسش را درافکنده‌ام که وقتی خدا خدای شکنجه‌گران شود، فرهنگ چه نقص‌ها و غفلت‌هایی داشته و دارد. این پرسش جدی است و من آن را از این نظر نیز جدی می‌دانم که با سست شدن سنت، خدا لزوماً مدرن در معنای خوب آن نمی‌شود، بلکه ممکن است با از دست دادن قید و بندهای سنتی و تکنیک‌زده شدن، بسی خطرناک شود. خدایی که فرمان به ترور بزرگ ۱۱ سپتامبر داد، چنین خدایی بود.

در نهایت هیچ چیز جای فرهنگ را نمی‌گیرد. مبارزه‌ی سیاسی هم در فضای فرهنگ پیش می‌رود و اگر مبارزه با روابط سلطه به جایی برسد یا نرسد، باز در نهایت همه چیز به فرهنگ برمی‌گردد. انسان‌ها باید تصمیم بگیرند و انسان‌ها تصمیمی که می‌گیرند، در یک جهان از پیش شکل گرفته است که راه به طبیعت نیز در آن از فضای فرهنگ می‌گذرد.

نام بردن از فرهنگ ای بسا با اعتراض روشنفکران چپ مواجه می‌شود. کار با مفهوم فرهنگ یکی از مشکلات قدیم چپ است. کار فرهنگی و پرداختن به فرهنگ همواره روشنفکر چپ را دچار نوعی تشویش و عذاب وجدان می‌کند. تصور می‌کند کار اصلی و زیربنایی را وانهاده و به چیزی فرعی و روبنایی پرداخته است. برخی فیلسوفان فرهنگ، چپ‌گرا بوده‌اند، اما تلاش‌های آنان، که ژرفاندیش بزرگی چون آنتونیو گرامشی را در میان خود دارند، نتوانسته است این مشکل قدیمی را حل کند. تنها بخشی از مشکل روشنفکر ایرانی در این مورد به مشکل عمومی چپ برمی‌گردد، مشکلی که طبعاً در ایران خود را آن گونه نشان نمی‌دهد که در ایتالیا یا آلمان.

تحقیر فرهنگ در ایران در اصل تحقیر شهر و زندگی شهری است. این حس تحقیر دهاتی‌ها (روستاییان و اربابان روستانشین)، آخوندها و لومپین‌ها نسبت به شهری‌ها، از راه رابطه‌ی خویشاوندی‌اش با نفرت از خودِ گروهی از روشنفکران، به چپ منتقل شده، در آنجا اصل خود را فراموش کرده، به صورت منشی که رادیکال و جذاب جلوه می‌کند درآمده و به عنوان جریان فرهنگی‌ای که با فرهنگ مشکل دارد، زمینه‌ی پایداری یافته است. این زمینه را تناقض‌های درونی و خودستیزی عمومی مدرنیت ایرانی ایجاد کرده است. چپ ایرانی نتوانست دریابد که بورژوازی به معنای مدنی و شهری است، اما مبارزه علیه بورژوازی قرار نبوده و نیست، مبارزه علیه مدنییت و فرهنگ شهری باشد.

یک چیز را فراموش نکنیم: از جمله‌ی ظاهراً ساده و بی‌آزار «آبجی خودتو بیوشون!» در یک فیلم سینمایی تا برقراری آپارتاید جنسی و همچنین شکنجه و تجاوز و قتل در "که‌ریزک"ها راه درازی نیست.