

ستیز و مدارا

(ضد حکومت اسلامی)

نوشتهء

رامین کامران

خداوند هم قادر نیست کاری بکند

تا آنچه شده است نشده باشد

ارسطو به نقل از آگائون تراژدی نویس یونانی

(اخلاق نیکوماخوس 1139 ب)

پیشگفتار

بخش اول : کلیات

فصل اول : عدالت

عدالت اعتباری، (نسبی گرایی، نسبی گرایی نژادی، نسبی گرایی فرهنگی، تاریخ انگاری) معیار جهانشمول عدالت و قوانین متغیر (اخلاق و مذهب و سیاست) سیاست و مذهب

فصل دوم : تقدس

مسئله وجود خدا (برهان هستی شناسانه، برهان کیهان شناسانه، برهان طبیعی - کلامی) مقوله تقدس (شرایط تجربه تقدس و شکل گیری مقدسات) نقد بینش مذهبی و کاربردهای تقدس (دو مثال: پاکی و عدالت) نتیجه گیری

فصل سوم : کفر

تعریف کفر
انواع مقدسات و اشکال کفر
پیامدهای کفر
کفاره

بخش دوم : مشکل

تاریخچه جنجال
انگیزه ها و اهداف خمینی

فصل اول : چارچوب معنایابی فتوا

شخصیت خمینی
بینش مذهبی و مقام تقدس
کلام سیاسی
بینش تاریخی
چارچوب جغرافیایی
استراتژی (اهداف، وسایل، روش ها)

فصل دوم : معنای فتوا

هدف فتوا
روش ها
وسایل

فصل سوم : اهمیت فتوا

بخش سوم : چاره

فصل اول : شبهه چاره ها

پادشاهی نیمه سنتی
عرفان
چاره اسلامی غیرحکومتی

فصل دوم : چاره اسلامی حکومتی

بینش مذهبی (تغییر موضع با تغییر بینش مذهبی، تغییر موضع بدون تغییر بینش مذهبی)
ایدئولوژی
استراتژی
نتیجه گیری

فصل سوم : چاره مطابق با تجدد

چه گروه از ایرانیان باید این چاره را عرضه کند
- مروجان و مدافعان نظری تجدد (تحصیلات، ایدئولوژی، موضع گیری سیاسی، پرداختن به مباحث ارزشی، مخاطبان، استفاده از رسانه ها، خاستگاه طبقاتی، گروه های روشنفکری، موج های روشنفکری)
- مدافعان و مروجان عملی تجدد (تجددگرایی دمکراتیک و تعادل شهر و ده و ایل، تجددگرایی استبدادی و ترکیب نخبگان)
- نتیجه گیری
چرا این اشخاص باید آن پاسخ را عرضه کنند
- برای اینکه انسانند
- برای اینکه ایرانیند (معیار ایرانی بودن، معنای ایرانی بودن)
- برای اینکه با وضع موجود ایران مخالفند (مفهوم مخالفت، با چه و با که مخالفیم، داو مبارزه، پهنه مبارزه)
دفاع از رشدی (بینش مذهبی، ایدئولوژی، استراتژی)

پیشگفتار

انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران، صرفنظر از خواست ها و خیال های گوناگون بازیگران پرشمار آن، در عمل انقلابی عوامی - مذهبی شد که رهبرپرستی جزء جدایی ناپذیر آن بود. در پی این انقلاب نظام سیاسی - مذهبی تام گرا و عوام گرا و تجدد ستیزی در ایران روی کار آمد که طرفداران و اعضایش به خود آن و رهبرش مهر تقدس زدند. از آن زمان بسیاری، با انگشت نهادن بر تفاوت بین آن خواست ها و خیال ها و حاصل عملی کار، کوشیده اند انقلاب را از حاصل آن جدا کنند تا بتوانند در عین ارج نهادن به اولی دومی را مردود بشمارند. این گمان پردازی تاریخی عاقبتی نداشت و ندارد زیرا نمی توان پدیده های تاریخی را به دلخواه از هم گسست و به هم بست، یا بر سر راه تاریخ علائم راهنمایی گذاشت و مدعی شد که انقلاب از آن منحرف گشته است. جنبش اعتراضی ایرانیان به حکومت محمدرضا شاه از ابتدا سرانجام محتومی نداشت، ولی به سرعت و با بسته شدن راه های دیگر تاریخی که در برابر آن گشوده بود، به برقراری حکومت مذهبی انجامید. آنچه در افتادن انقلاب به راه تأسیس حکومت مذهبی نقش قاطع داشت پذیرش رهبری بی چون و چرای خمینی و به تبع شعار های او بود، که توسط انقلابیان و بسیار زود انجام گرفت. گروه اخیر چنین تصور می کرد که گردن نهادن به رهبری خمینی راه خلاصی از نظام آریامهری است، تاریخ این تصور را تأیید کرد و تأیید بهایش را بر عهده همه ایرانیان نهاد. آخرین فرصت ارزنده و گذرایی هم که به مردم ایران عرضه گشت تا راه دمکراسی را بگزینند، خریداری نیافت.

وضعیت حاصل از برقراری حکومت مذهبی معضل تاریخی بزرگی است که ایرانیان درگیرش هستند و باید خود برای آن چاره ای در میان بنهند. کتابی که در دست دارید کوششی است برای طرح این معضل و در میان نهادن چاره. مشکل اصلی که در این کار بر سر راه من بود و میتوان یکی از مشکلات اساسی و کلاسیک شناخت تاریخی و عمل سیاسی به شمارش آورد، مشکل مرتبط ساختن مفاهیم و اصول کلی با مثال های مشخص بود در شرایط تاریخی معین؛ مشکلی که در طرح معضل و یافتن چاره به یکسان خودنمایی میکرد.

طرح معضل با تمام جزئیات و عرض و طول تاریخی اش، که مستلزم توصیف جزء به جزء موقعیت فعلی ایرانیان بود، اساساً ممکن نبود. به این دلیل که ایران تحت حکم جمهوری اسلامی از نظر تاریخی پدیده بی نظیری است، یعنی در جریان تحولات تاریخ جهان یکبار پیدا شده و نظیر آنرا به عینه نه میتوان در گذشته جست و نه میتوان انتظار پیدا شدنش را در آینده داشت. ماندن در بند این یگانگی هم توصیف کامل آنرا ناممکن می کرد و هم چاره یابی برای آنرا معطل می گذاشت؛ اولی به دلیل پایان ناپذیر بودن کار بی سرانجام می ماند و دومی به دلیل موقوف بودن به اولی بی حاصل. پاکداشتن در این راه کار را به حد توصیف ناتمام امور آشفته تقلیل می داد، اموری که میشد حداکثر برای آنها چاره های جداگانه و پراکنده در میان نهاد - به هر حال گرهی از کاری گشوده نمی شد.

راه دوم طرح مشکل در قالب نظری و به کمک مفاهیم کلی نظیر «اختلاط دین و سیاست» یا «خداسالاری» یا «فاشیسم مذهبی» یا ... بود، چنانکه بسیاری به حق کرده و می کنند. در اجتناب ناپذیری و فایده به کارگیری این روش در راه شناخت امور جای تردید نیست اما اتکای صرف بدان دو مشکل ایجاد می کرد. اول دور ماندن نسبی از موقعیت مشخص و معین تاریخی ایرانیان، زیرا از فلسفه کانت و جامعه شناسی ماکس وبر تا «دایره منکرات» راه بسیار درازی است. اما مشکل اصلی در راه چاره یابی ایجاد می شد، زیرا برای معضل نظری و کلی فقط میشود چاره ای نظری و کلی در میان نهاد. چنین چاره ای بنا بر تعریف از بابت نظری راه گشاست و می تواند مقدمه یافتن چاره عملی باشد اما نمی تواند جای آنرا بگیرد.

راه سوم طرح معضل با ارجاع به نمونه های مشابه در تاریخ ایران بود. این کار نیز پیروانی داشته و دارد، از آنهایی که با هیجان و از دیدگاه عاطفی صحبت از «حملة دوباره اعراب» می کنند گرفته تا آنهایی که به اتکای مقایسه و استدلال و جستن رشته های ارتباط از بازگشت «مشروع خواهی» سخن می گویند. در لزوم و فایده این روش هم جای تردید نیست ولی اکتفای بدان امروز ایرانیان را در قالب دیروزشان جای میداد و خصایص موقعیت تاریخی فعلی آنها را در برابر وجوه مقایسه پذیر آن تحلیل میبرد. در این حالت چاره یابی نیز بیشتر متوجه تکرار سخنان قدیمی و احیاناً تقصص در آنها میشد. اما نه اسلامگرایی امروز عین مشروع طلبی دیروز است و نه تجددخواهان امروز ایران میتوانند در حل مشکل به تکرار سخنان یا اعمال اسلاف خویش اکتفا کنند - معضل امروزین را نمیتوان با چاره دیروزین گشود.

راه حلی که من برای این مشکل جستیم از این قرار است: یافتن مورد مثال مشخصی که رابطه اش با اصول و مفاهیم کلی هرچه روشن تر باشد و در عین مقایسه پذیری با موارد مشابه در تاریخ ایران و جهان مشخصاً مربوط به موقعیت فعلی ایرانیان باشد و این موقعیت را به موجز ترین شکل در خود خلاصه کرده باشد تا به این ترتیب طرح معضل تاریخی امروز ایرانیان را به بهترین شکل ممکن سازد؛ علاوه بر اینها چاره ای بطلبد که بردش بسیار فراتر از حل یک مورد مثال جزئی باشد و در شکل دادن و به اجرا گذاشتن چاره کلی معضل بزرگی که امروز در برابر ایرانیان قرار دارد، نقش اساسی ایفا کند.

از آنجا که قضیه رشدی تمام این خصایص را در خود جمع آورده است محور کتاب حاضر قرار گرفت تا هم فرصت ترسیم موقعیت تاریخی فعلی ایرانیان را فراهم بیاورد و هم راهنمای خلاصی از مشکلاتی باشد که بر اثر انقلاب سال ۱۳۵۷ گریبانگیر آنان شده است. قضیه رشدی نقطه تلاقی دو جهان بینی تجددگرا و تجددستیز است و روشنگر موقعیت مردمی که خواهان عدالتند و باید به همین دلیل تکلیف تقدس را در حیات هرروزه خویش روشن کنند.

معماری «ستیز و مدارا» از این دیدگاه انجام گرفته و کل کتاب به سه بخش تقسیم شده است. بخش اول به بررسی دو مفهوم اساسی عدالت و تقدس اختصاص یافته است. در فصل مربوط به عدالت ابتدا برداشت هایی که عدالت را اعتباری محسوب میدارد مورد نقد قرار گرفته، زیرا رواج این برداشت ها طی چند دهه قبل از انقلاب عملاً عدالتخواهی ایرانیان را به شعار بی محتوا تبدیل کرده بود و امروز ادامه رواجشان از معنا پیدا کردن این خواست اساسی در بین ایرانیان جلوگیری کرده است. سپس معیار جهانشمول عدالت و ارتباطش با قوانین متغیر مورد بررسی قرار گرفته تا هم ارتباط عدالت با اخلاق و مذهب و سیاست روشن شود و هم چگونگی برقراری آن در دمکراسی. شمه ای هم از سابقه تاریخی جدایی دین و دولت در اروپا به پایان این قسمت اضافه شده تا خوانندگان را در جریان چگونگی نضج گرفتن آن در مغرب زمین قرار دهد و به دریافت موقعیت تاریخی شان از راه مقایسه مدد برساند. در فصل دوم که موضوعش تقدس است ابتدا مسئله وجود خدا از دیدگاه فلسفه کانتی به خوانندگان عرضه گشته تا با مشخص شدن رابطه خرد و ایمان کل بحث بر اساس درست و دقیقی قرار بگیرد. سپس تجربه ای که انسان میتواند از تقدس داشته باشد و تأثیر شرایط تاریخی بر تکوین بینش های مذهبی و تعیین مقدسات هر بینش موضوع بحث واقع شده تا اهمیت موقعیت انسانی و شرایط تاریخی در امر شکل گیری و تحول مذهب روشن شود. مقوله کفر بر پایه این مقدمات مورد بررسی قرار گرفته و شرطهای ممکن شدن آن شمرده شده تا تحول این شرطها تحت تأثیر نقد عقلانی بینش های مذهبی معلوم شود و روشن شود که چرا در عصر حاضر کفر معنای درستی ندارد و چرا کفار طلبیدن از کافر بی معناست.

بخش دوم به طرح مشکل اختصاص دارد. تاریخچه کوتاهی از جنجال آیات شیطانی در ابتدای آن قرار گرفته و موضوع باقی اش تحلیل معنا و اهمیت فتوای خمینی است و نیز سنجش عواملی که در صدور این فتوا مؤثر بوده است. از آنجا که استراتژی در این میان مؤثرترین عامل بوده، توصیف و تحلیل آن - به تناسب بینش مذهبی و کلام سیاسی - فضای بیشتری را اشغال کرده است.

بخش سوم که طولانی ترین بخش است به بررسی چاره ها اختصاص دارد. شبه چاره هایی که از این سو و آن سو و اکثر اوقات به طور مغشوش در میان نهاده میشود در فصل اول مورد نقد قرار گرفته تا میدان برای طرح چاره های اصلی خالی شود.

موضوع فصل دوم چاره ایست که حکومتگران ایران برای مشکل عرضه میکنند. از آنجا که محتوای چاره بسیار ساده است و عرضه کنندگانش هم مشخص اند، عملاً تمامی فصل متوجه جستجوی عواملی است که از تغییر موضع حکومتگران ایران جلوگیری میکند. این عوامل، به کمک روشی که جامعه شناسان «مدل سازی» میخوانند و از ورای يك مورد مثال مشخص مورد بررسی قرار گرفته: امر تحدید درست دینی و تعیین تکلیف نوآوری در مذهب شیعه. این مثال به دو دلیل محور بحث شده. اول اهمیت خود آن که بدیهی است. دوم اینکه تحلیلش به خوبی نشان میدهد پراکندگی و چندمرکزی بودن يك گروه چگونه بر موضعگیری های آن تأثیر میگذارد و این مکانیسم، چه محدود به روحانیان باشد و چه به تمامی حکومتگران یا اسلامگرایان ایرانی بسط بیابد، چه منحصر به بینش مذهبی بماند و چه امور ایدئولوژیک و استراتژیک را هم دربر بگیرد، اساساً یکی است و تغییر عمده ای نمیکند، هر چند نتایجش در زمینه های مختلف یکسان نیست.

موضوع فصل سوم چاره مطابق با تجدد است که عبارت است از نفی فتوا بر اساس برداشتی عقلانی از عدالت و نقد عقلانی مقوله تقدس و کاربردهایش، و طبعاً وادار کردن حکومتگران ایران به پس گرفتن بی قیدوشرط فتوا. در این فصل پاسخ دو سؤال در میان نهاده شده: چه گروه از ایرانیان باید این چاره را عرضه کند، چرا این گروه باید آن چاره را عرضه کند.

در قسمت اول به مروجان و مدافعان نظری و عملی تجدد پرداخته شده که باید چاره را در میان بنهند و در به کار بستنش بکوشند. محتوای این قسمت جامعه شناسی روشنفکران و پایگاه های اجتماعی تجددگرایی در جامعه ایران است. قسمت دوم متوجه نشان دادن این مسئله است که تجددخواهان ایرانی باید در درجه اول به دلیل انسان بودن، سپس به دلیل ایرانی بودن و بالاخره به دلیل مخالفت با اوضاع موجود ایران کمر به دفاع از رشدی ببندند زیرا هم از نظر اخلاقی بدین کار مکلفند و هم معنایی که اسلامگرایان میخواهند از ایرانی بودن به آنها تحمیل کنند این موضعگیری را ایجاب میکند و گذشته از این دو، دفاع از رشدی به آنها فرصت خواهد داد تا کل استراتژی حکام فعلی ایران را به سرایش شکست بیاندازند و گامی اساسی در راه خلاصی خود و کشورشان از چنگال اسلامگرایی بردارند.

در ایران امروز قدم اول برای برقراری دمکراسی و عدالت جداکردن دین و دولت است، یعنی ایجاد دولتی که خود به هیچ عقیده مذهبی مقید نباشد تا بتواند پیروان مذاهب مختلف و آنهایی را که اصلاً اعتقاد مذهبی ندارند به يك چشم بنگرد و اسباب آزادی و امنیت و رفاه تمامی شهروندان را فراهم بیاورد. جدایی دین و دولت، یا لائیسیتیه، هم بدون نقد

مقولهٔ تقدس ممکن نیست، نقدی عقلانی و بنیادی که به هیچوجه نمیتوان با جستجوی «اسلام راستین» یا روده درازی در باب «قبض و بسط شریعت» یا عرضهٔ گفتارهای ابتدایی در بارهٔ رویارویی علم و دین جایگزینش ساخت. صاحب فکران و صاحب قلمان ایرانی خارج از ایران در این راه نقش بسیار مهمی بر عهده دارند زیرا، بر خلاف همگان خویش در داخل کشور، از آزادی بهره مندند و قادرند آنچه را که می اندیشند بدون دغدغهٔ خاطر به دیگران عرضه دارند. از این بابت موقعیت آنها به اسلافشان در آخر قرن نوزدهم شبیه است که افکار نوین و تجددخواهان را از خارج به ایرانیان ارمغان کردند و در پایه ریزی تجددگرایی ایرانی و به راه انداختن انقلاب مشروطیت سهم عمده داشتند. در شرایط فعلی وظیفهٔ بسیار سنگینی بر عهدهٔ آنهاست، وظیفه ای که به هیچ عنوان مجاز نیستند از زیر بارش شانه خالی کنند.

کتاب حاضر با اعتنا به این وظیفه و از دیدگاه تجددگرا و لیبرال نگاشته شده. اشاره به الهام بخشان فکری آن بدون بردن نام اسپینوزا ناقص خواهد بود. ملهم بودن آن از فکر روشنگری بدیهی است و این اندیشه مرجع فکری کتاب را تشکیل میدهد. علاوه بر این باید به اتکایش به افکار فلاسفهٔ ایده آلیست آلمان اشاره کرد، به اندیشهٔ کانت که رد شیوهٔ خردگرایی سنجشگرانه اش را میتوان در تمامی کتاب و بالاخص در بخش مربوط به تقدس جست و به اندیشهٔ هگل که رد فلسفهٔ حقوق در بخش مربوط به معنای ایران و ایرانی بودن کاملاً بارز است؛ بخش آخر کتاب هم مدیون نظریه پردازی ها و نکته سنجی های کلسویتز است. بینش جامعه شناسانهٔ کتاب متأثر از آرای ماکس وبر و گئورگ زیمل است که هم به طور مستقیم در آن وارد شده و هم به طور غیرمستقیم از طریق آثار پیروان فرانسوی این شاخهٔ جامعه شناسی که ریمون آرون صاحب نام ترینشان به حساب میاید. شناخت شناسی جامعه شناسانهٔ ریمون بودن و جامعه شناسی تاریخی ژان پشتر، استادان مستقیم خود من نیز بر محتوای کتاب تأثیر فراوان نهاده است.

این نوشته وابسته به آن تبار فکری است که از میرزا ملکم خان تا احمد کسروی و فریدون آدمیت، تجددخواهی را در ایران ترویج کرده است و پیوسته به آن خانوادهٔ سیاسی که از صدر مشروطیت تا به امروز و بالاخص از ورای مبارزه ای که دکتر محمد مصدق رهبری آن را بر عهده داشت، در راه برقراری دموکراسی در ایران کوشیده است.

مکان آنرا بر نقشهٔ اندیشه و موضعش را در تاریخ ایران باید با در نظر گرفتن این مختصات جست. «ستیز و مدارا» به مهشید امیرشاهی تقدیم شده؛ نه فقط به دلیل علاقه و انسی که سالیان دراز است ما را به هم پیوند داده و به من فرصت داده تا از هوش و دانش و ذوق وی بهرهٔ بسیار ببرم؛ نه تنها از این جهت که مقام وی در ادب معاصر ایران به تمام معنا ممتاز است و آثارش جزو درخشان ترین نوشته های ادبی فارسی در قرن اخیر است؛ بل بخصوص به خاطر درایت و شجاعت سیاسی وی که هم در گرماگرم انقلاب و با دفاع از شاپور بختیار خود را نشان داد و هم در تبعید و با حمایت از سلمان رشدی و با پیشگامی اش در تشکیل جبههٔ جهانی ضداسلامگرا؛ به خاطر آزادی که صفت بارز اوست، چه در حریم زندگی خصوصی و چه در صحنهٔ ادب و چه در میدان سیاست.

رامین کامران

بخش اول : کلیات

فصل اول : عدالت

گزنفون قرن‌ها پیش در ابتدای «تربیت کورش» نوشت که در تربیت جوانان ایران زمین، اول درس فرا گرفتن عدالت است و بزرگی نام شاهان این کشور به همان اندازه که مدیون کشورگشایی است، و امدار دادگری نیز هست. در متون کهن فارسی نیز هر کجا که سخن از تاریخ و اخلاق و سیاست رفته پای عدالت هم در میان آمده. ستیز با دشمنان و دادخواهی از فرمانروایان انگیزه‌های گسترده‌ترین حرکت‌های مردمی ایران بوده است و ایرانیان در طول تاریخ خویش بارها زنجیر عدالت زمانه را به جنبش درآورده‌اند. در قرن بیستم، نهضت مشروطیت رسماً با خواست تاسیس عدالتخانه به راه افتاد و دیگر حرکت‌های بزرگ اجتماعی این قرن نیز هر یک به نوبه خویش بر اساس نوعی دادخواهی استوار بود. از آنجایی که هدف غایی سیاست برقراری عدالت است کشمکش بر سر تعیین مفهوم عدالت و نیز چگونگی برقراری آن به ناگزیر کشمکشی سیاسی است.

در هر دادرسی پای سه عامل به میان می‌آید، یکی محک عدالت و ظلم، دیگر قانون و ارتباط آن با این معیار و آخر چگونگی روشی که باید عدالت را در جامعه برقرار سازد و حق را به حقدار برساند. طبعاً در هر مورد و به مناسبت موضوع تأکید بر یکی از این سه قرار می‌گیرد، گاه تا حدی که دو دیگر تحت الشعاع آن قرار می‌گیرد.

از آنجایی که محور اصلی نوشته حاضر موضوع حق افراد، ایرانیان و دیگران، است باید به این هر سه نکته پرداخت. خاصه به این دلیل که ارتباط منطقی و ناگزیر آنها با هم همیشه مورد توجه قرار نگرفته و بسیاری در عین سردادن ندای حق طلبی به اصولی که پایه خواستشان است بی اعتنا بوده‌اند یا از اصولی دفاع کرده‌اند که در عمل نمی‌توانسته نتایج مطلوب به بار آورد.

انتقاد از شیوه وضع قوانین، محتوای آنها و نتایجشان همه و همه با اتکا به یک اصل ممکن می‌گردد - وجود محک عدالتی که برتر از قوانین باشد. پس باید از اینجا شروع کرد.

عدالت اعتباری

تجربه‌ای همه ما از آنچه عدالتش مینامیم و رنجیدگیمان از بی عدالتیها، بحث معیار مشخص عدالت و ظلمی را که ورای قوانین باشد به میان می‌آورد اما وجود چنین معیاری، خاصه به صورت جهانشمول، مورد اتفاق همگان نیست. در این دوره گروه‌های مختلف فکری معیارهای گوناگونی برای عدالت عرضه می‌کنند که هر کدام زاینده نقد معیار جهانشمول و مدعی جایگزینی آن است.

معمول‌ترین روش تیشه زدن به بنیاد عدالت، اعتباری شمردن و یا به اصطلاح معمول این دوران نسبی شمردن آن است. این شیوه نفی مفهوم عدالت بسیار بیش از آنچه که در وهله اول به نظر می‌آید در جهان و به تبع آن در ایران رواج دارد و مثل هر نوع فکری، میتوان سراغ اشکال عامیانه آن را در بین مردم و در گفتار روزمره گرفت و نمونه‌های پیچیده‌ترش را بین متفکران و روشنفکران یافت. در ایران امروز، بسیاری مبارزه با استبداد فکری و سیاسی را دستاویز نسبی‌گرایی می‌سازند، اما باید از ابتدا دقت داشت که نسبی‌گرایی از نظر تاریخی نه همیشه در خدمت استبداد بوده و نه در خدمت آزادی، زیرا طرفداران این هر دو به تناسب زمان و موقعیت تاریخی خویش از آن دفاع کرده‌اند یا فرضیات اساسی‌اش را مانند ابزاری به خدمت پیشبرد اهداف خویش گرفته‌اند.

نسبی‌گرایی

نسبی‌گرایی در شکل معمول و پیش‌پا افتاده‌اش بنا را بر این اصل می‌گذارد که عقیده آزاد است و گونه‌گونی عقاید و برخورد آرای متفاوت راه یافتن حقیقت است، زیرا از آنجا که داعیه در دست داشتن حقیقت مطلق سخنی است باطل، باید به همگان فرصت داد تا در جستجوی آن بکوشند، پس باید آزادی عقاید را چون یکی از اجزای اساسی آزادی اجتماعی محفوظ داشت و ارج نهاد. کیست که در درستی این سخن شك کند و بگوید که بدون آزادی عقیده و بیان میتوان در جامعه‌ای انسانی و لایق این نام زندگی کرد و در دستیابی به حقیقت و به تبع آن عدالت کامیاب بود؟

اما محدود کردن جستجوی حقیقت به آزادی عقیده، چنان‌که بسیاری افراد سهل‌انگار تن به آن میدهند، بیش از آنکه به تنوع اندیشه‌ها مدد برساند مایه تشنیت افکار می‌گردد. در این بحثی نیست که هر کس عقیده‌های دارد و همگان حق ابراز عقیده خویش را دارند، اما در همین مرتبه در جا زدن در حکم مساوی شمردن ارزش و اعتبار تمام عقاید است، گویی حقیقت از خود شکلی ندارد جز توده درهم آمیخته عقاید مختلف و گاه متضاد و انگار برخورد عقاید به جای آنکه بستر زایش و بوته آزمون حقیقت باشد خود حقیقت است. اشکال در اینجاست که توده نظرات درهم گرهی از کار جستجوی عدالت نمی‌گشاید و از آنجا که به هر حال باید از میان این عقاید یکی را انتخاب کرد، میبایست در نبود معیار

کلی، بالاخره راهی برای این انتخاب جست. پاسخ حاضر و آماده ای که بسیاری از نسبی گرایان، لا اقل آنهایی که حسن نیتی دارند - و احتمالاً بسیاری از خوانندگان این نوشته به مشکل بالا میدهند چنین است: باید رأی گرفت. ولی این پاسخ اساساً ارتباطی به نسبی گرایی ندارد و از تجربیات دموکراسی های نوین به وام گرفته شده است. تنها پاسخی که با منطق نسبی گرایی میتوان برای مشکل تصمیمگیری جست، قرعه کشی است، چون حق برابر همه را در به کرسی نشاندن عقیده شان محفوظ میدارد. اگر بخواهیم از قرعه کشی پا فراتر نهدیم و راه رأی گیری را پیش پای همه نهدیم، باید اول به این سوال پاسخ بگوییم که بر چه اساس حق تصمیمگیری را که جدا از حق آزاد ابراز عقیده است به یکسان بین همه مردمان تقسیم کرده ایم؟ این حرف خود عقیده ای است که اگر معیاری برای عدالت در کار نباشد مطلقاً نمی توان بر دیگر عقاید مرجحش شمرد. تازه پس از قبول این فرض و نافذ شمردن حکم اکثریت تا کجا این حکم را میپذیریم؟ آیا قبول بی قید و شرط این راه به نفعی حقوق اقلیت نمی انجامد و حق برابر تعیین سرنوشت را پس از يك رأی گیری به بوته فراموشی نمی اندازد؟ اگر تصور میکنیم اکثریت حق ندارد با اقلیت آنچه که میخواهد بکند به اعتبار کدام معیار چنین سخنی میگوییم؟ اینکه خود ما در زمره کدامیک از دو گروه باشیم یا با انکای به معیار عدالتی که ورای رأی گیری است؟ نسبی گرایی برای هیچکدام از این سوالات پاسخی ندارد چون فرضهای اولیه اش امکان پاسخگویی را از وی سلب کرده است. پیوند زدن کمابیش موفقش به دموکراسی نیز ثمری جز اغتشاش فکری ندارد و چاره ای لایق این نام پیش پای کسی نمیگذارد. در عمل، از آنجا که مردم، حتی آنها که تمام امور را اعتباری می شمارند، تمایلی هم به قرعه کشی برای یافتن عدالت و حقیقت ندارند، سیر امور در سراسریشی میافتد که توجیه وضع موجود، یا بدتر از آن، حاکمیت زور است. اگر همه روشهای رسیدن به عدالت یکسان است، چه اصراری است تغییری در وضع موجود بدیم و اگر بخواهیم تغییری ایجاد کنیم، چه برهانی قاطع تر از مشت آهنین کسی که خواستار تغییر است؟

نسبی گرایی نژادی

نسبی گرایی در شکلهای پیچیده تر، از حد برابر شمردن مطلق عقاید در میگذرد و پای عوامل دیگری را به میان میآورد که باید عدالت را به مقتضای آنها تفسیر کرد. به این ترتیب معمولاً ارزشهای نژادی، فرهنگی، تاریخی، طبقاتی..... جانشین معیار جهانشمول عدالت میگردد. تاریخ سالهای سی اروپا و جنگ دوم جهانی نمونه به کار گرفتن معیار اول است. از دیدگاه نژادپرستانی که در این سالها خیال جهانگشایی داشتند و میخواستند بر خرابه های جهان قدیم عالمی نو برپا کنند، مشخصات نژادی تعیین کننده شان آدمیان بود و نابرابری جسمی آنان معیار اعلا عدالت. پیدایش علم ژنتیک و پیشرفتهای شگرف آن باعث شده تا بسیاری دچار این توهم بشوند که آنچه پنجاه سال پیش دستاویز ایدئولوژی پردازی و جنایت شد به نوعی با این علم ربطی داشته است. ولی باید یادآوری کرد که پیشرفتهای سریع این علم پس از جنگ جهانی دوم و با کشف مولکولی شروع شد که حامل ژنهای انسانی است و مبنای خصایص ارثی؛ دوم اینکه تحقیق در باره این مولکول بود که نشان داد تعداد ژنهای موجود در بدن هر آدمی بسیار بیشتر از آن است که بتوان نتیجه تلافی و اختلاطشان را از قبل کاملاً پیشبینی کرد و در هر حال نمیتوان هیچ گروه نژادی را بر مبنای شناختن ژنهایش بر گروهی دیگر برتری داد. آنچه که نژادپرستان مایه شناخت نژادها قرار داده بودند، علم انسانشناسی فیزیکی بود که شعبه ای است از جانورشناسی و مشخصات جسمی انسان را مانند دیگر جانوران مطالعه میکند. بدینگونه بود که اندازه جمجمه، شکل دماغ، متوسط قد و..... که نشانه تمایز بیرونی نژادهای مختلف انسانی است با پیوند خوردن به نظریه بقای اصلح داروین دستاویز کشتار جمعی و منظم یهودیان و کولیها و نیز جنایات جنگی بشمار شد. از آنجا که نژادپرستان نژاد را عامل تعیین کننده تاریخ و سرنوشت ملتها میدانستند دستاوردهای بزرگ فرهنگ بشری را حاصل زحمات مستقیم یا تأثیرات غیر مستقیم نژاد آریا می شمردند و عظمت بسیاری فرهنگهای بزرگ از آن جمله یونان و روم باستان را چون مدرک صحت مدعای خویش به جهانیان عرضه میداشتند. امروز افسانه نژاد برتر و عدالت نژادی که عین قانون جنگل است چندان خریدار ندارد و آن شاخه از نسبی گرایی که اصلش بر چنین معیاری است تبدیل به دکانی بی رونق شده، زیرا هم باطل بودن پایه اش بر همگان روشن شده و هم خاطره ثمرات تلخش زنده است. از طرف دیگر اگر کسی بخواهد بدون صحبت از نژاد برتر بحث عدالت نژادی را به میان بیاورد، باز نخواهد توانست بر روی زمین نژاد خالصی بیابد و نه از مشخصات جسمی و یا حتی ژنتیک اعضای آن معیاری برای عدالت استخراج کند، زیرا مشخصات فرهنگی همیشه بیش از خصایص نژادی بر شکل گیری معنای عدالت سنگینی میکند. شاید به همین سبب است که آن شاخه از نسبی گرایی که فرهنگ را جانشین نژاد کرده است اعتبار بیشتری کسب کرده و طرفداران بیشتری گرد آورده است.

نسبی گرایی فرهنگی

این گرایش دو چهره دارد که مکمل یکدیگر است. اول آن بینشی که هر فرهنگ را مجموعه ای کاملاً بسته میداند که در تحول از قواعد خاص خویش پیروی میکند؛ این بینش در تفکر جدید اروپایی ریشه دارد و از این نقطه است که به دیگر نقاط جهان صادر شده. دوم طرز فکری که در داخل هر فرهنگ، سنت را معیار مطلق هر ارزیابی در هر زمینه

میداند، از سیاست و اخلاق گرفته تا هنر و عدالت؛ رد این طرز فکر دوم را میتوان در تمام فرهنگها گرفت و ایرانیان به راحتی میتوانند چند نمونه آن را در تاریخ معاصر کشور خویش بیابند. باید به نوبت به این دو پرداخت.

فرهنگ مداری

شناختی که ما از دیگر مردم، دیگر فرهنگها و یا دیگر تمدنها، چه نزدیک و چه دور، داریم همه بر اساس مقایسه شکل میگیرد و اگر تفاوتی با شناخت پژوهشگران دارد در اصل مقایسه نیست. پژوهشگران با پالوده تر کردن این روش، به کارگیری مفاهیم بیشتر و محکمتر و استفاده از روشهای دقیقتر است که به نتایج بهتر میرسند. آنها آگاهانه تر و با اشراف بیشتر به فرضهای اولیه کارشان، به محدودیتهای ذهن خویش و روش تحقیقی که در پیش گرفته اند، دست به مقایسه میزنند. تمام این دانشها و احتیاطها باعث میشود تا مقایسه با موفقیت بیشتری انجام بگیرد اما به اصل آن که یافتن وجوه اشتراك و افتراق دو یا چند پدیده است چیزی اضافه نمیکند. در حقیقت همین سنجیدن شباهتها و تفاوتهاست که باعث میشود از مقایسه نتیجه ای به دست بیاید. اما برای اینکه چنین سنجشی در باب امور انسانی ممکن گردد، مقایسه گر باید بکوشد تا حد امکان از چارچوب موانعی که پیشینه شخصی و فرهنگی و آموزشی وی در اطراف ذهنش ایجاد کرده یا بیرون بنهد و دیگری یا دیگران را با نگاه نوی بنگرد. طبعاً در این راه نمیتوان داعیه انصاف مطلق یا بی انگیزگی داشت، اما باید در راه آگاهی بر انگیزه ها و رسیدن به نتیجه ای منصفانه کوشید زیرا موفقیت در گرو چنین کوششی است.

در سنجیدن شباهتها و تفاوتها هر کس بنا به سلاقی فکری، سابقه ذهنی، روش تحقیق و هدف کار، به يك یا چند جنبه بیش از باقی اهمیت میدهد. جز این هم نمیتوان انتظاری داشت و یا از پیش راهی را بر کسی تحمیل کرد. اما اگر گفتار ظاهرالصلاحی را که ظرف چند دهه گذشته در علوم انسانی رواج بسیار یافته است بپذیریم و قبول کنیم که هر فرهنگ بنا بر تعریف مجموعه کاملاً بسته ای است یا در راهی نهاده ایم که در نهایت امکان هر نوع شناخت فرهنگی و حتی انسانی را از ما سلب میکند.

شکی نیست که تنش بین شباهتها و تفاوتها زاینده شناخت است اما نباید از یاد برد که شرط ممکن شدن مقایسه وجود شباهت است نه تفاوت. زیرا دو شیئی، دو انسان یا دو فرهنگ اگر وجه اشتراکی نداشته باشند مطلقاً قابل قیاس نیستند. اگر هر فرهنگ را مجموعه کاملاً بسته ای بدانیم که معیارهای هنر، علم و... از جمله عدالت را در دل خویش میپرورد و چارچوب مطلق ذهن مردمانی است که پروردگان آن هستند و با دیگر فرهنگها هیچ وجه اشتراکی ندارد، در حقیقت امکان مقایسه فرهنگها، ایجاد ارتباط بین آنها و در نهایت امکان رسیدن به هر نوع حقیقت فرا فرهنگی را از بین برده ایم. چرا که هر انسانی بالاخره پرورده فرهنگی است و اگر چنین اسیر محدودیتهای آن باشد توان شناخت هیچ فرهنگ دیگر و به تبع آن انسانهای متعلق به دیگر حوزه های فرهنگی را ندارد. قبول این گفتار در حکم نفی بنیادی آن رشته ای از دانش بشری است که علوم انسانی خوانده میشود.

اگر نخواهیم بپذیریم که تمام فرهنگها فرآورده کنشهای آدمیان است و وجه اشتراك یا به عبارت دیگر رشته پیوند آدمیان گوهر آدمیت یا طبیعت انسانی است، به سودای نظریه پردازی فرهنگی پا در همان راهی میگذاریم که روزی نژاد پرستان به یاری نظریه پردازیهای منکی به زیست شناسی پی گرفته بودند. با این تفاوت که اگر آنجا صحبت از نژاد برتر بود اینجا کمتر صحبت از فرهنگ برتر به میان میاید ولی در عوض آشتی ناپذیری فرهنگها جای ستیزه طلبی نژادها را میگیرد. اگر وجوه اشتراك آدمیان را فرض شناخت اندیشه ها و کنشهای آنان قرار ندهیم، هم از درك معنای اعمال و گفتار دیگران باز میمانیم و هم از یافتن مبنا و معیاری که زندگی ما را با آنها ممکن میسازد. به علاوه اگر بشریت را این چنین به پاره های ناپیوستنی بخش کنیم نخواهیم توانست دلیلی برای بخش ناپذیری فرهنگها بیابیم، زیرا هیچ فرهنگی نیست که نتوان در دلش پاره فرهنگهای کوچکتری یافت، و همینطور تا به آخر. آخر این راه نیز چیزی جز جدا شدن تك تك آدمیان از یکدیگر نیست زیرا هر فرد انسان واحد بخش ناپذیری است که عادات، عقاید و رفتاری خاص خود دارد و به همین دلیل از دیگران متمایز است.

روش تحقیقی که ذکرش رفت، اگر بتوان بر آن نام روش تحقیق گذاشت، بیش از هر مورد به فرهنگهای غیر اروپایی اطلاق میگردد و با فرض اینکه نمیتوان دیگر فرهنگها را شناخت هر سال صدها کتاب و مقاله به بازار فکری عرضه میکند. طنز داستان آنجاست که در فرهنگهای غیر اروپایی نیز گروهی با تغذیه از این قبیل آثار و احیاناً استناد به آنها روشی را تبلیغ میکنند که میتوان سنت گرایی یا به عبارت دقیقتر پالایش فرهنگی اش نامید.

سنت گرایی

سنت گرایان هیچگاه قصد نفی بنیادی ارزشها را نمیکند، فقط در همه حال معیار اعلای سنجش زیبایی، حقیقت، نیکی و عدالت را معیاری صرفاً فرهنگی اما مربوط به گذشته میدانند. معمولترین و از نظر منطقی، یکدست ترین شکل این گذشته دوستی بر اصل زیر استوار است: معنای کامل عدالت و... در زمانهای دور به طور کامل هویدا گشته و گذشت زمان نه فقط چیزی به آن نیفزوده و نمی افزاید بلکه فقط میتواند به آن صدمه بزند و وظیفه همگان جلوگیری از چنین گزندی است. طبعاً محکمترین پشتوانه چنین ادعایی دستاویز قرار دادن تقدس و وحی است که مفاهیم یاد شده را مستقیماً با منبع دانشی که لایزال فرض شده است پیوند میدهد و به این ترتیب در را بر چون و چرای خرد و ذهن و زبان

پرسشگر میندود. کسانی هم که برای عرضه قاطع و نهایی ارزشهای قومی خویش دست به دامان وحی نمیشوند برای اجداد خویش، چه راستین و چه افسانه‌ای، منزلتی در حد خدایان قایل میشوند تا به حکم آن منزلت، گفتار و کردار آنها را سرمشق اجتماع قرار دهند.

باید پذیرفت که کمتر سخنی به این اندازه بر دل مردم مینشیند و غرور قومی آنان را نوازش میدهد، به همین دلیل است که رد این الگوی استدلالی را در بسیاری بحثها و نوشته‌ها میتوان گرفت. البته این فکر کمتر به صورت خالص و صریح به دیگران عرضه میشود و بیش از آنکه به روشنی طرح گردد نقش فرض ضمنی بحث یا استدلال را بازی میکند، فرضی که در عین عیان نبودن، همه کمابیش بر سر آن توافق نظر دارند یا لا اقل خالی از حقیقتش نمیدانند. نکته دیگری که به پنهان ماندن این فرض کمک می‌کند ترکیب گفتارهایی است که از آن مایه میگیرد. این گفتارها معمولاً بر این اساس استوار است که میراث پیامبران یا گذشتگان دچار دستبرد زمانه شده و میبایست برای برقرار ساختن دوباره آنها و پالودن شیوه زندگی مردمان و خاصه زدودن بی‌عدالتی، کوشید. به این ترتیب اثبات کارایی این معیارهای بی‌عیب و نقص موکول به اجرای کامل آنها در صحنه اجتماع میگردد و سنجش ثمر بخشی آنها به آینده‌ای نامعلوم حواله میشود. البته اگر روزی کسی به نام این معیارهای بی‌چون و چرا قدرت را در دست گرفت و قدرتی‌اش نتایجی به بار آورد که مطلوب نبود، غم استدلال نخواهد داشت و میتواند به جای آن از وسایل دیگری برای به کرسی نشاندن سخن خویش استفاده کند. تجربه نشان میدهد که صاحبان قدرت زود راه استفاده از این وسایل را فرا میگیرند.

فرضهای نسبی گرای فرهنگی

اما به هر حال و گذشته از نتایج عملی بینشی که فرهنگها را مقایسه‌ناپذیر و سرچشمه معیارهای مشخص میداند باید به سه فرضی پرداخت که پیدایش چنین بینشی را ممکن میسازد: یکدستی و نابی و ایستایی فرهنگ.

فرهنگ یکدست

اولین فرض تصور یکدست بودن هر فرهنگ است، چون جدول ارزشها باید یکدست و بی‌تناقض باشد تا به کار بیاید. چنانچه فرهنگی را فاقد این صفات فرض کنیم، نخواهیم توانست با اتکای صرف بدان چنین معیارهایی بیابیم. اولین اشکال همین جا زاده میشود، کدام فرهنگی را میتوان یکدست دانست؟ فرهنگ مجموعه‌ای است از فرآورده‌های هنری و فکری افراد و گروه‌های انسانی که در طول تاریخ پیدا شده. ولی کدام تاریخی است که خود سخن بگوید و آنهم به یک زبان؟ این ذهن ماست که با اتکای به ارزشهای ذهنی و عینی مختلف توده‌بیشمار و گاه بی‌شکل وقایع تاریخی را سازمان میدهد و در یک دستگاه روایی یا نظری منتظمشان میسازد؛ آنچه را که فرهنگ مینامیم از این اصل مستثنی نیست. به همین دلیل است که تا وقتی صحبت از فرهنگ به طور کلی و اهمیت آن به طور عام میشود همه در باب این اهمیت متفق‌القولند و به معنای دقیق کلمه دچار سوءتفاهم، اما به محض آنکه صحبت از محتوای مشخص یک فرهنگ معین، مثلاً فرهنگ ایران، پیش میاید تعداد تعاریف به سرعت بالا میرود سر آخر اگر حسن نیتی و قابلیت در کار باشد چند تعریف مادر باقی میماند که شباهتشان به هم بسیار کم است. طبیعی است که در چنین وضعیتی میتوان چندین نظام ارزشی متافراز دل هر فرهنگی بیرون کشید.

فرهنگ ایران که تاریخ دراز و پرفراز و نشیبی دارد از این باب مثال بسیار خوبی است و تعداد برداشتهای گونه‌گونی که از آن، خاصه در دوران معاصر، عرضه گشته کم نیست. در این کشور کسی پیدا نشده که برای تایید مرام و مسلکش از این خم‌رنگری سابقه‌ای تاریخی بیرون نیاورده باشد. درست است که نمیتوان در باره هر فرهنگی هر چیز گفت و برداشتهای مختلفی که یک فرهنگ معین عرضه میشود ارزش یکسان ندارد، اما صحبت از یکدستی و بی‌تضادی فرهنگها کردن بیشتر به ایمان مربوط است تا به استدلال.

سستی فرض اول از اینجا نمودار میشود که ارزیابی نظامهای گوناگون ارزشی که از دل یک فرهنگ یا فرهنگهای مختلف بیرون آمده معیاری فرافرنهنگی میطلبد. اگر بخواهیم خود را در دل یک فرهنگ محبوس کنیم قادر به سنجش ارزشهای گاه متضادی که در دل آن قرار دارد نخواهیم بود.

فرهنگ ناب

دومین فرض خالص شمردن یک فرهنگ است، اما کدام فرهنگ را میتوان خالص شمرد؟ فرهنگ پاک نیز، مانند نژاد پاک اسطوره‌ای است که از زمانهای قدیم تا به امروز دوام کرده است. ریشه اسطوره‌ای این دو مفهوم را باید در ابهام معنایی صفت پاک جست. حوزه معنایی این مفهوم کلمات و ترکیبات بسیار نظیر خالص، ناب، بی‌شائبه، بی‌غل و غش و..... را در بر میگیرد. در زبان فارسی، مانند بسیاری زبانهای دیگر، تمام این کلمات بلا استثنا دارای بار مثبت است و حوزه معنایی نقیض آن، که ناپاکی را شامل میگردد، دارای بار منفی. به این ترتیب ما در هر مورد که بخواهیم صحبت از ناخالص نبودن شیئی یا فکری یا..... به میان بیاوریم ناچاریم از کلماتی استفاده کنیم که به این توصیف حالتی مدح آمیز میدهد. طبعاً اگر کسی از خلوص شیمیایی عنصری صحبت کند این بار مثبت به حد اقل میرسد، اما در این

مورد نیز باید ترکیباتی چون زر ناب و فولاد ناب را که در گفتار غیر علمی به کار میرود در نظر داشت. زیرا هر چند نابی زر مایه افزایش بهای آن است و دلیل بهتر شمردن آن، فولاد بنا بر تعریف نمیتواند ناب باشد.

اسطوره ها و مذاهب پاکی را شرط نزدیکی به منبع تقدس می‌شمرند و به آن فی نفسه ارج بسیار مینهند. این ارج‌گزاری به دیگر زمینه های شناخت بشری نیز سرایت کرده است. اما اگر برای نقد کردن مفهوم نژاد پاک که هر گاه برای قوام یافتن از مفاهیم فرهنگی کمک نگردد همه جا و همیشه به بدن زیبا و پر توان و چهره خوب و دلپذیر ختم میشود، لازم بود علم ژنتیک پیدا شود و اساس نژادپرستی را در بوته سنجش علمی بگذارد، نقد مفهوم فرهنگ ناب آسانتر ممکن میگردد، تاریخ همه جا و همیشه به ضرر این عقیده رای داده است و میدهد. اگر از چند قبیله دور افتاده بگذریم، هیچ فرهنگی و هیچ تمدن بزرگی در طول تاریخ از تماس با دیگر فرهنگها و تمدنها برکنار نمانده است. هر کس تصور میکند پاکی فرهنگها در دوران معاصر است که به خطر افتاده دچار این توهم است که اصوات، نشانه ها، نقشها، مفاهیم و قابلیتها برای سفر کردن بر روی کره زمین منتظر پیدایش هواپیما و ماهواره مانده اند. نفس تبادل اطلاعات همیشه موجود بوده و فقط سرعت انجام این کار است که با پیشرفتهای تکنیک متحول گشته است. طبعاً این کار دو صورت داشته: صلح آمیز و خشونت آمیز. شکل صلح آمیز آن از آنجا که مثل هر کار صلح آمیزی بی سر و صدا بوده و گرد و خاک فراوان به پا نکرده، برای دوستداران فرهنگ ناب مشکلی ایجاد نمیکند چون میتوانند به سکوت برگزارش کنند و حتی در وجودش نیز شك روا دارند. اما به محض اینکه پای جنگ، یعنی یکی از ثابت ترین و پر تأثیر ترین عوامل تماس بین فرهنگها، پیش میاید اوضاع عوض میشود. طرفداران فرهنگ ناب هر جا قوم خودشان در جنگی پیروز شده با تکیه بر پیروزی نظامی ادعا میکنند این فرهنگ آنها بوده که بر دیگران تحمیل شده و طبعاً گردی بر دامان پاکش ننشسته است، غافل از اینکه هر تماسی کم یا بیش هر دو طرف را متأثر میسازد. ولی مشکل اصلی از شکست خوردن در جنگ پیدا میشود، چون در اینجا دیگر نمیتوان به تفوق نظامی تکیه داشت و آن را شاهد صدق مدعای خویش ساخت، باید راهی برای استدلال یافت. هسته تمام این استدلالها نقطه مقابل استدلال قبلی است: چیرگی نظامی الزماً سبب چیرگی فرهنگی نیست. داستان «ما همه مهاجمان را در فرهنگ خود تحلیل برده ایم» برای ایرانیان آشناتر از آن است که حاجت به آوردن مثال دیگری باشد.

این قبیل اعتقادات که بنایش بر جلوگیری از نفوذ عوامل بیگانه است و در صورت نفوذ خودی شمردن اصل و نسب آنها، به ناموس پرستی عوام الناس بی شباهت نیست با این تفاوت که «ناموس» برای عوام اسم ذات است ولی از خواص انتظار میرود «فرهنگ» را اسم معنی محسوب دارند. طبعاً برای اثبات این قبیل سخنها دلایل بسیار عرضه میگردد که همیشه هم بی اساس نیست و میشود بین دوران قبل و بعد از شکست نقاط تداومی هم پیدا کرد. اما پا گذاشتن در این راه در حکم بیرون رفتن از دایره معیارهای صرفاً فرهنگی است، یعنی آن کاری که فرهنگ مداران دو آتشه به هیچ کس جز خودشان نمیبخشند. زیرا به این ترتیب «قدمت» معیار جدا کردن اجزای «اصیل» فرهنگ میگردد و بر مفهوم فرهنگ علاوه میشود. همسایگی معنایی این دو مفهوم که هر جا پای تمجید در میان باشد کمابیش به عنوان مترادف به کار میرود به شعبده بازی طرفداران فرهنگ ناب و اصیل مدد میرساند تا با به کار گرفتن صفاتی که در تاریخ زبان و ذهن مخاطبانشان بار معنایی مثبت دارد گریبان خود را از چنگال استدلال خلاص کنند.

اما معیار قدمت، بنا بر تعریف، نه قادر است تمام پیشینه فرهنگی يك قوم را در خود جا بدهد و نه شکل امروزه فرهنگ آن را جامعاً در بر بگیرد. اضافه بر آن، اجزایی که به این ترتیب ته غریبال طرفداران اصالت باقی میماند نه الزماً مجموعه بی تضادی را تشکیل میدهد و نه برای پاسخگویی به سؤالاتی نظیر چگونه باید اندیشید، چگونه باید اثر هنری آفرید و... که هر فرهنگی به آنها پاسخ میگوید کافی است. در این قبیل گزینشها که بر اساس قدمت صورت میگردد، آن بخشهایی از فرهنگ که در طول زمان کمتر تغییر کرده است از باقی ممتاز میگردد، زیرا هم گرفتن رد آنها آسان تر است و هم اثبات «اصالت» آنها محتاج دلیل و برهان نیست. اما به همان تناسب که سابقه تاریخی و فرهنگی دراز میشود احتمال یافتن این قبیل اجزا در آن کاهش می یابد و این خود باعث بی رمقی و بی رنگی معجونی میشود که بر آن نام «فرهنگ اصیل» مینهند. به عنوان مثال هنر آشپزی به دلیل تبعیت از مواد اولیه موجود در محیط زیست هر قوم در طول تاریخ کمتر از بسیاری امور دیگر نظیر نهادهای سیاسی یا دستگاه های فکری تغییر میکند، ولی مهم شمردن آن به دلیل تغییر ناکردن فقط کسانی را قانع میکند که خورش قورمه سبزی را بزرگترین دستاورد تمدن ایرانی میدانند.

آنچه در اصل باعث میگردد تخطی فرهنگ مداران از اصولی که تبلیغ میکنند پنهان بماند و معیاری را که پیش میکشند در نظر همگان بدیهی جلوه کند، ابهام مفهوم تداوم است. در این شکی نیست که وجود يك فرهنگ معین مترادف نوعی تداوم است و اگر چنین نباشد موضوع بحث از اصل منتفی است. اما ابهام از آنجا سرچشمه میگردد که تداوم کل فرهنگ با تداوم اجزایش یکی گرفته میشود. طرفداران اصالت، با بهره برداری از این ابهام است که سعی در به کرسی نشاندن سخن خویش میکنند و با گرفتن رد تداوم چند عنصر فرهنگی حکم به تداوم کل آن فرهنگ میکنند. سستی استدلال طرفداران فرهنگ ناب یکی از بی اعتنایی به تأثیر پذیری فرهنگی و يك بام و دو هوا کردن سرچشمه میگردد و دیگر از خلط کردن جزء و کل فرهنگ.

بهترین مثال نادرستی این ادعا زبان هر قوم است که محمل اصلی فرهنگ است و هر کلمه آن در عین قرار گرفتن در يك نظام معین رنگ و بوی اصل و تبار خویش را به همراه دارد. رد داد و ستدهای فرهنگی را در زبان بهتر از هر

جا میتوان گرفت، شاید به همین دلیل است که هر جا صحبت از جستجوی فرهنگ ناب باشد، زبان و پاکی آن موضوع سخت ترین کشمکشها قرار میگیرد. آنچه هم که تصفیه بی حساب زبان بر سر این وسیله ارتباط بین آدمیان میآورد آینه تمام نمای فقر و بی رمقی فرهنگی است که به بهانه اصالت پاکسازی بشود.

فرهنگ ایستا

هر نظام ارزشی که به عنوان مرجع اعلا ارزیابی امور پیش نهاده شود به ناچار صورت ایستا دارد، چون اگر غیر از این باشد برای نظم بخشیدن به پدیده ها و سنجش آنها کفایت نمیکند و باید جای خویش را به مرجعی واگذارد که از تغییر مصون است. طبعاً آنهایی که مدعیند نظام ارزشی اعلا هر قوم را صرفاً از فرهنگ خود آن قوم استخراج کرده اند ناچارند این فرض ایستایی را از نظام ارزشی به مأخذ آن تسری دهند. اما بلافاصله این سؤال پیش میآید که کدام فرهنگ ایستاست؟ تصویرهایی که در هنگام نگاه به گذشته از دوره های مختلف حیات هر فرهنگ ترتیب میدهیم به ناچار صورت ایستا دارد زیرا بنا به اصطلاح معمول زبانشناسان چنین تصویرهایی «همزمانی» است، چرا که اجزای يك كل گسترده را در يك زمان معین در نظر میگیرد و مانند عکسبرداری تصویر بی حرکتی به ما عرضه میکند، نه «درزمانی» که توالی این تصاویر ثابت را در نظر بیاورد و تحول آنها را بسنجد. ایستا شمردن هر فرهنگ این اصل اساسی را نادیده میانگارد که هر فرهنگی در درجه اول زائیده نتایج مستقیم و غیر مستقیم، خواسته و ناخواسته کنشهای فردی و جمعی آدمیانی است که در دل آن زندگی میکنند و به همین دلیل در حال تحول دائم است. اگر بخواهیم تحول فرهنگها را نادیده بگیریم نقش آدمیان را در پیدایش و دگرگونی هر فرهنگ به حساب نیاوریم باید اصل را بر این قرار دهیم که ذهن مردم با فرهنگی که درست معلوم نیست آفریده کدام رب النوع است، برنامه ریزی میشود و انسانها در طول زندگی خویش کاری نمیکند جز اجرای دستورات فرهنگشان. طبعاً در چنین حالتی باید، برای درک معنای اعمال آدمیان و چرایی پیدایش و تحول فرهنگهای مختلف، مستقیماً دست به دامن خدا یا خدایانی زد که بنا بر تعریف آفریدگاران راستین فرهنگند. البته چنین شناختی اصولاً از حوزه خرد بیرون میروود و به الهام و وحی مرتبط میگردد، اما هستند کسانی که خود را مهبط وحی فرهنگی می شمارند، مانند هر مؤمن صادق این قبیل مشکلات را به چیزی نمیگیرند و جداً خود را کاشف و صاحب معنای دقیق و تغییر ناپذیر هر فرهنگ می شمارند.

نتیجه گیری

در جمع باید راجع به این سه فرض یکدستی، نابی و ایستایی بر چند نکته تأکید ورزید. فرهنگ مدارانی که پایه گفتارشان بر این سه فرض قرار دارد مدعیند که هر فرهنگی مرجع اعلا تمام ارزشهاست و معیاری بالای معیارهای فرهنگی نیست، اما برای یافتن و عرضه معیارهای ارزشی مورد نظرشان هر بار پایه را بر فرضی روشن نشده و نشکافته قرار میدهند تا به این ترتیب، گاه با تردستی و گاه با خام اندیشی، آنچه را که میخواهند از حیات فرهنگی هر قوم استخراج کنند. در حقیقت این هر سه بهانه ایست برای یکدست ساختن، تصفیه کردن و ایستادن فرهنگ به کمک معیارهایی که خارج آن قرار دارد.

بالاخر گفته شد که باید در سنجش هر میراث فرهنگی، معیارهایی جهانشمول را که خارج آن قرار دارد به کار گرفت، اما آنچه که روش طرفداران نسبی گرایی فرهنگی را نه تنها شایسته انتقاد بلکه از بیخ و بن بی اعتبار میسازد این است که وجود یا اعتبار چنین معیارهایی را انکار میکنند ولی با ظرفه رفتن از عرضه صریح و به بحث گذاشتن محکهایی که به کار میگیرند، هر کار که بخواهند میکنند. نتیجه این کار نوعی فرهنگ سازی دلخواهی است زیرا صرف تمایلات ذهنی هر کس جانشین معیارهایی میگردد که باید به کار سنجش اعتبار ببخشد.

قبل از به پایان بردن سخن در باره نسبی گرایی فرهنگی باید صحبتی نیز از «روح قومی» اقوام مختلف کرد. این میراث رمانتیسم هر چند گاه حیاتی تازه و رواجی نو پیدا میکند و خودی نشان میدهد. حسن اصلی آن در این است که در عین جای دادن تحولات فرهنگ هر قوم در دل خود، نابی آن را از هر گزندی مصون میدارد. به عبارت دیگر طرفداران خود را به قیمت قبول تحول هر فرهنگ از اثبات یکدستی آن بی نیاز می سازد و در عین حال قیاس ناپذیری و بی شایبگی آن را تضمین میکند. اما این موفقیت نیز به نوبه خویش مدیون شعبده بازی دیگری است.

از این دیدگاه بازیگران راستین صحنه تاریخ آدمیان نیستند، فرهنگها هستند که هر کدام به دنیا میآیند، با دیگران میزیند و میستیزند، به اوج رشد خویش میرسند و آخر میمیرند یا در اغمایی ابدی فرو میروند. جاذبه چنین بینشی که زندگانی هر فرهنگ را مانند زندگانی آدمی نقش میکند از همان دم اول خود را مینمایاند. با این روش ناگهان فرهنگ هر قوم معنا مییابد و صاحب سرگذشتی میشود که به سرگذشت قهرمانان داستانی یا اسطوره ای میماند و خواننده را به دنبال خویش میکشاند. در حقیقت مزیت سرگذشتهای داستانی بر زندگی آدمیان واقعی نیز جز این نیست که نظم و ترتیب معینی بر آنها حکم میراند، اتفاقات بیجا واقع نمیشود، هر سخن و هر عملی در منطق کلی داستان جا میافتد و آغاز و انجام آن معنایی دارد. نوشته هایی که فرهنگ هر قوم را با انکای به روح قومی آن روایت میکند و یا توضیح میدهد با گذشته آن قوم همان رابطه ای را دارد که داستانیپردازی در باب يك نفر با سرگذشت واقعی او. البته این روش شخصیت بخشیدن به فرهنگها بسیار مناسب نگارش تاریخ تمدن است زیرا در این مورد پژوهشگران به هر فرهنگ چون فردی مینگرند که باید گذشته آن را منظم کنند و توضیح دهند.

اما فرهنگ مداران در این راه به سرعت مرز بین حقیقت و مجاز را میپیمایند و در عمل نتیجه کارشان جز برگزیدن بی قاعده برخی از اجزای هر فرهنگ و اهمیت بخشیدن بدانها نیست و حاصل زحماتشان اصولاً مزیتی بر دیگر دستاوردهای طرفداران فرهنگ ناب ندارد. زیرا با به میان کشیدن مفهوم روح قومی مقامی را که مؤمنان برای مشیت الهی قایلند به این روح میسپارند و گذشته و حال هر قوم را به کمک آن معنا و جهت میبخشند. اگر در این میان روح قومی مترادف مذهب شناخته شود که دیگر هیچ، اراده الهی پشتوانه تقدیر تغییر ناپذیر هر فرهنگ و ضامن صحت ادعای فرهنگ مدارانی میشود که انحصار تفسیر و تأویل پیام الهی با آنهاست.

نظام سیاسی ایران قبل از انقلاب ۱۳۵۷ و نظام سیاسی مذهبی زابیده این انقلاب هر دو به کار گیرنده گفتارهای مبتنی بر نسبی گرایی فرهنگی است. گفتارهایی که فرهنگ خودی را بنا به خواست زامداران تفسیر میکند و ارزشهایی را که به کار نظام سیاسی میاید از دل فرهنگ بیرون میکشد. تفسیر عدالت که در ترکیب هر نظام سیاسی نقش عمده دارد در هر دوی این رژیمها با اتکای بر خصایص فرهنگی ایرانیان صورت گرفته و میگردد. در مورد اول «نظام شاهنشاهی» که قرار بود وارث تمدن چند هزار ساله ایرانی باشد معیار معنا کردن مفهوم حق، به خصوص حقوق سیاسی، قرار گرفته بود و در حقیقت مراحم ملوکانه جایگزین حق افراد گشته بود. امروز شریعت محمدی نقش جوهر فرهنگ ایرانی را عهده دار گشته تا دست مفسران سنتی این شریعت از همه جهت در توضیح و تبیین معنای عدالت و مصادیق اجتماعی آن باز باشد، این بار که بر خلاف دوران محمدرضا شاهی نه کیسه پری در بساط است و نه حتی ادعای سخاوتی در کار، حق افراد همان لقمه ای است که از بازمانده خوان یغما نصیبشان گردد.

تاریخ انگاری

طرفداران تاریخ انگاری [Historicism] بی قید و شرط وجود هر مفهوم مطلق را نفی میکنند، همه چیز را دستخوش دگرگونی و در این زمینه تابع دگرگونیهای تاریخ میدانند. از این دیدگاه هر معنایی که تا به حال برای مفاهیمی نظیر زیبایی، نیکی، حقیقت و طبعاً عدالت یافته شده فقط و فقط برای دوران خود معتبر است، آنچه را که ما نیز در این باب بیابیم تنها برای عصر خودمان اعتبار دارد، اطلاق آن به گذشته بی معناست و به کار آیندگان هم نخواهد آمد. این طرز فکر در وهله اول بسیار قانع کننده مینماید زیرا بند تاریخ بندی است که بر پای همگان سنگینی میکند. آنچه ما میانداشیم، میگوییم و میکنیم همه در دوران معینی انجام میپذیرد و متأثر از آن است. هیچکس نمیتواند ادعا کند از تأثیر زمانه خویش برکنار مانده و حاصل اندیشه و عملش از زمانه خویش نشانی ندارد.

اما پذیرفتن بی چون و چرای این بینش گری از کاری نمیگشاید زیرا عملاً تمام ارزشها و از آن جمله معیار عدالت را به کلی بی اعتبار میسازد. سیر تاریخ سیر دگرگونی مدام و بی امان است و در طول آن همه چیز میتوان یافت. از این مهمتر، به قول لئو اشتروس در هر دوره و به طور همزمان میتوان معانی گوناگونی برای عدالت، حقیقت و... پیدا کرد که به هیچوجه با یکدیگر سازگار نیست [Léo Stauss, Droit naturel et histoire, Plon, 1954]. اگر ما همه اینها را فقط و فقط تابع تاریخ بدانیم و معیاری فراتاریخی و جهانشمول برای محک زدن آنها نداشته باشیم به هیچ عنوان قادر به برتر شمردن یکی از آنها بر باقی نخواهیم بود. در این شرایط هر سخنی در باب عدالت حکم ابراز سلیقه ای را خواهد داشت که تنها معیار گزینش آن خواست و تمایل گوینده باشد و هر چه در این باب گفته شود، از داوری با آتش گرفته تا دادرسی نوین، هم ارز یکدیگر است. این بینش در عمل نتایجی عیناً مانند نسبی گرایی به بار میآورد و در نهایت راه را برای حکومت زور باز میکند.

این طرز فکر کم رمق تر از آن است که اسباب رضایت خاطر کسی را فراهم بیاورد مگر اهل جدل و ارباب زور را. گروه اول به این دلیل که به کمک این استدلال سست بنیاد اسباب خوبی برای نقد بی حساب تمام باورها دارند و اگر دایره بحث تنگ شد حد اکثر ناچار خواهند شد بپذیرند که عقیده آنها در هر مورد و از آن جمله عدالت، ارزشی معادل عقاید دیگران دارد. این خود برای کسانی که عقیده روشنی ندارند یا چندان اهل استدلال نیستند و در عین حال مایل به شرکت در بحثهای مختلف نیز هستند پیروزی بزرگی است. طبعاً این پیروزی تا وقتی دوام میکند که کسی از آنان نپرسد از کجا به این حقیقت مطلق دست پیدا کرده اند که «همه چیز به نسبت تاریخ دگرگون میشود» و کدام منبع معتبری ضمانت کرده که ارزش این اصل تابع تاریخ نیست. تکلیف ارباب زور هم که روشن است، تا قدرتی در کار است حاجتشان به استدلال کم است و هنگامی که قدرت از دست رفت فرصتشان برای این کار کمتر. در جمع کمتر کسی است که این بینش را صریحاً، به طور کامل و با قبول تمام نتایجش به کار بگیرد، اما رد آن را از بحثهای معمول تا نوشته های پژوهشی میتوان گرفت، نه در مقام محور اصلی گفتار، بلکه بیشتر به صورت برهان جنبی.

به دلیل همین نقاط ضعف است که هر جا صحبت از تاریخی بودن ارزشها شد بلافاصله پای فلسفه تاریخ نیز به میان میاید و سر و کله دستگاه نظری بیش و کم منظمی پیدا میشود تا ارزشها را طبقه بندی کند، مرتبه هر کدام را مشخص سازد و ترتیب جایگزینی آنها را از پیش مرتب کند.

آنچه را که میتوان عدالت طبقاتی نامید و ایرانیان مانند مردم دیگر جهان فرصت کافی داشته اند تا ظرف چند دهه گذشته، لاقلاً از بابت نظری، با آن آشنایی کامل حاصل کنند، ثمره فلسفه تاریخ مارکسیستی است. طرفداران این طرز فکر تا از هم پاشیدن بلوک سوسیالیستی بسیار پر شمارتر از امروز بودند و خاصه در جهان سوم در بین روشنفکران از

بیشترین منزلت فکری و اجتماعی برخوردار بودند. امروز اعتبار اجتماعی آنها متزلزل گشته است و تعدادشان به میزان قابل توجهی پایین آمده، اما اساس فکر آنها همانیست که بود. اعضای این گروه مدعیند که معنای تاریخ بشریت را دریافته اند و در توضیح گذشته آن همانقدر کامیابند که در پیش بینی آینده آن. از دید آنان نبرد طبقاتی نیروی محرکه تاریخ است و عاملی است که هم موجد تغییرات است و هم در آخرین تحلیل توضیح دهنده آنها. در این چارچوب فکری که روابط تولید را زیر بنای شکل گیری هر جامعه میداند، مفهوم عدالت و انواع قانون روبناست و به مقتضای دگرگونی روابط تولید تغییر میکند و از خود اعتباری ندارد. از آنجا که در هر دوره ای طبقه ای بر وسایل تولید مسلط است و به تناسب دگرگونیهای تاریخ طبقه پیشرو محسوب میگردد، معنای عدالت و نوع قانون به مقتضای منافع آن طبقه تغییر میکند و در دوره سروری او معتبر است. از این دیدگاه اعلامیه حقوق بشر اعلامیه حقوق بورژوازی است و به همان اندازه در خدمت این طبقه است که حقوق برده داری در خدمت منافع برده داران بود.

این بینش که ادعای علمی بودن به معنای اخص کلمه را نیز دارد مسئله عدالت در جامعه را به صورت تابعی از روابط تولید در میاورد و برقراری اش را موکول به تطابق این دو با هم میکند. این گفتار دیگر پیروان چندانی ندارد ولی اشاره به آن به تحلیل دلایل شکست عدالتخواهان ایرانی در انقلاب اخیر مدد میرساند. گفتار مزبور که سالها به یمن تبلیغات حزب توده و جانشینانش در همه جا باب شده بود و به ضرب ادعای ترقی خواهی سکه رایج تمام مباحث مربوط به جامعه و نیز عدالت اجتماعی گشته بود، در ایجاد اغتشاش فکری و تحقیر و تضعیف مفهوم عدالت در جامعه ایران همان نقشی را بازی کرد که فرهنگ مداریهی آریامهری و اسلامی در پیش و پس از انقلاب.

این هر سه روش نقطه مشترکی داشت و دارد: سست کردن مفهوم جهانشمول عدالت، مفهومی که ورای تفاوتهای فرهنگی، طبقاتی، تاریخی و... تمام افراد بشر را یکسان شامل میشود و آنها را به حکم برخوردار بودن از گوهر آدمیت و طبیعت همانند، دارای حقوقی طبیعی و ثابت میداند. حقوقی که هر چند تعریف، برقراری، تحکیم و اجرای آنها باید از ورای صافیهای فرهنگی و تاریخی و... انجام پذیرد اما این امر چیزی از اعتبارشان نمیکاهد.

در ایران قرن حاضر، چون بسیاری دیگر از کشورهای جهان، معنای عدالت بدینگونه مورد حمله قرار گرفته بود و راه نظری دستیابی به آن بدینسان مسدود گشته بود.

حال که از پرداختن به انتقادهایی که متوجه معیار جهانشمول عدالت است فارغ شدیم باید به خود این معیار بپردازیم و آنچه را که در فرهنگ ایران بدان شبیه است بیابیم.

معیار جهانشمول و قوانین متغیر

در فصل قبل دیدیم که صرفاً با اتکای به نژاد، فرهنگ، تاریخ و طبقه اجتماعی نمیتوان معیار قابل قبولی برای عدالت یافت، چون نژاد فی نفسه زاینده معیار عدالت نیست، فرهنگ نه یکدست نه خالص و نه ایستاست، تاریخی شمردن کامل عدالت بحث در باره هر معیار کلی را منتفی میکند و به میان آوردن فلسفه تاریخی که عدالت را امری جنبی به حساب بیاورد وجود هر معیار جهانشمول را نفی کرده بحث را متوجه اموری میسازد که محک عدالت را تابعی از آنها میداند.

باید قبل از ادامه بحث مقصود از جهانشمول بودن معیار عدالت و نیز تفاوت صفت «جهانشمول» را با صفت «جهانی» که گاه به جای آن به کار میرود روشن ساخت. مقصود از جهانشمول بودن يك ارزش یا معیار تأکید بر اعتبار ثابت آن در تمام شرایط و زمانهاست و نه رواج آن در نقاط مختلف عالم یا دورانهای مختلف تاریخی، رواج مفید معنای جهانی است نه جهانشمول. به عنوان مثال آنچه که در زبان فارسی تحت نام «اعلامیه جهانی حقوق بشر» از آن یاد میشود در حقیقت «اعلامیه جهانشمول حقوق بشر» است. چون همه ما میدانیم که حقوق بشر در تمام ازمه و در تمام کشورها رعایت نشده و نمیشود، بنابراین صفت جهانی به دنبال آن بستن فقط مایه اشتباه است و به انتقادهای سبک میدان میدهد. جهانشمول بودن این اعلامیه بدین معناست که افراد بشر هر جا که باشند، از هر گروه و جنس و طبقه و مذهب و... که باشند اساساً از حقوقی که در این اعلامیه آمده است برخوردارند، چه این حقوق در فرهنگ و تاریخ و... آنها بیان شده باشد و چه نه.

باید در پایان این تذکار اضافه کرد که رعایت نشدن هیچ حقی (از جمله حقوق بشر) نمیتواند مستمسک نفی این حقوق باشد زیرا اگر زیر پا گذاشتن حقی برای نفی آن کافی بود اصلاً مفهومی به نام جرم پیدا نمیشد.

یافتن معیار جهانشمول عدالت مانند تحقق آن، به صورت مستقیم و بلاواسطه ممکن نیست. یافتن آن حاصل کند و کاو خرد است در جهان اندیشه و در میدان تجربیات بشری.

خیال دستیابی مستقیم به سرچشمه بیکران حقیقت ریشه در بینشهای مذهبی و عرفانی دارد که هر دو از يك خانواده است. در مورد اول باید منتظر لطف حضرت رب ماند تا اراده الهی که آدمی را به حضرتش راه نیست، بر این تعلق گیرد که فردی را لایق هبوط وحی بشمارد و از منبع لایزال دانش خویش پاره ای را در خاطر وی بنشانند. در مورد دوم سالک راه حق باید سعی در تزکیه نفس و طی مراحل کند تا آینه دلش صافی گردد، مستعد دریافت انوار الهی بشود و منتظر این لطف بنشیند. آنهایی که طرفدار بینشهای مذهبی و عرفانی هستند و مایلند از این راه به حقیقت دست پیدا کنند، یا احياناً مدعی اند که از این راه بدان دست یافته اند، دستاورد خویش را بنا بر تعریف جهانشمول می شمارند نه به دنبال

سنجش. زیرا از دید آنان خداوند است که تصمیم به عیان ساختن حقیقت میگیرد و بشر در مقامی نیست که در آنچه به این ترتیب عیان گشته چون و چرایی بکند و در اعتبار آن شکی روا دارد. دستیابی به معیارهای جهانشمول به لطف الهی برای برخی برگزیدگان ممکن میگردد و دیگران خود راهی برای دریافتن این معیارها ندارند و باید به جای به کار انداختن خرد، ایمان خود را هر چه بیشتر تقویت کنند و از شك بپرهیزند.

در کتابی که در دست دارید، جهانشمول به معنایی به کار رفته است که ارتباطی به ایمان ندارد و متکی به خرد است، خردی که انسانی و این جهانی است و همه آدمیان از آن بهره دارند و به کار استدلال، درک و تلفیق مفاهیم و تشخیص نیک از بد و درست از نادرست میاید، خردی که نمیتوان با آن اعلام کرد خدایی هست یا نیست، روشن کرد که منشأ عالم چیست و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ داد اما تنها وسیله شناختی است که میتوان به کمکش به حقیقتهای جهانشمول دست پیدا کرد. آنچه از حوزه اقتدار خرد بیرون برود اصولاً غیر قابل شناخت است، هر کس آزاد است هر تصویری در باب آنچه قابل شناخت نیست داشته باشد اما ادعای در دست داشتن حقیقتی که نمیتوان محکش زد و باید یکجا پذیرفت، ادعایی است سست. مقصود این نیست که خرد هیچگاه به دام خطا نیفتد اما شناسنده خطای خرد و مرزهای امکانات خرد باز همان خرد است نه ایمان و وحی، پا بیرون گذاشتن از دایره خرد در حکم آزاد شدن ذهن انسان از هر بند است و درست به دلیل همین آزادی مطلق هر که از بند خرد رست آنچه خواست میگوید.

گفتیم که معیار جهانشمول عدالت و تحقق بخشیدن بدان به شکل بلاواسطه ممکن نیست شناخت این معیار مانند هر شناخت دیگری به دست انسانهای معین، در زمانی معین و در دل فرهنگی معین انجام پذیرفته است. ولی این بدان معنا نیست که چنین معیاری فقط و فقط زبیده خاستگاه طبقاتی اندیشمندانی است که کمر به شناختش بسته اند، یا زبیده تأثیر مستقیم و بی قید و شرط دگرگونیهای تاریخی یا الگوهای فرهنگی است. هر چند ممکن است بتوان رد یکایک این عوامل را در فرایند کشف و تحقق این معیار گرفت، نمیتوان فقط و فقط منبعث از این عوامل شمرد.

اینکه مفهوم حقوق طبیعی در یونان کهن کشف شده و در این خطه رشد کرده و اعلامیه جهانشمول حقوق بشر نیز در فرانسه نگاشته شده است به برخی از مخالفان این فکر فرصت داده تا با دستاویز قرار دادن منشأ فرهنگی و تاریخی آن، این مفهوم را خاص تمدن غربی بشمارند و گسترش آن را به دیگر نقاط عالم مردود بدانند، یا لاقلاً مترادف غربی شدن به حسابش بیاورند تا به این نام و به بهانه حفظ فرهنگ ملی و قومی مردم را از آن بر حذر دارند.

این طرز فکر متأثر از همان بینش فرهنگ مدارانه ایست که ذکرش رفت و رؤیای باطل یکدست شمردن فرهنگها را تا بدانجا بسط میدهد که فرهنگ غرب را یکسره متأثر از ارزشهایی نظیر حقوق طبیعی بداند و بتواند به این قیمت دیگر فرهنگها را از آن بیگانه بشمارد. در صورتی که همین فکر سالها طول کشیده تا از ورای پست و بلندهای فراوان تاریخی در کشورهایی که ظرف چند قرن به طرف دمکراسی رفته اند نضح بگیرد و از ورای نظام های سیاسی دمکراتیک در برخی نقاط عالم مستقر گردد. استقرار این اندیشه نه زبیده مشیت الهی بوده است و نه جبر تاریخی و خلاصه کردن سیر تفکر غربی در جریانهایی که این اندیشه را تقویت کرده است خطای محض است. فرهنگ مغرب زمین با این جریان فکری از دیگر فرهنگها متمایز میگردد اما به آن ختم نمیشود. فرهنگ مغرب زمین مانند دیگر فرهنگها نه یکدست است نه ایستا و نه خالص، دستاوردهای جهانشمول آن در تمام زمینه ها ارجمندترین بخشش را تشکیل میدهد و بس.

از طرف دیگر معیار جهانشمول عدالت بلاواسطه در هیچ جامعه یا در هیچ نظام قضایی پدیدار نمیشود، پدیدار شدن آن از ورای قوانین عادلانه انجام میپذیرد. به عبارت دیگر حقوق طبیعی، حتی اگر به صورت اعلامیه ای نظیر اعلامیه حقوق بشر نوشته هم بشود به طور مستقیم قابل اجرا نیست چون اصولش کلی تر از آن است که بتوان حق هر کس را به کمکش معین کرد. حقوق طبیعی محک سنجیدن درستی قوانین و احکامی است که هر کدام در نهایت حق هر کس را معین میکند به همین دلیل پذیرفتن و اعمالش به معنای متحدالشکل کردن قوانین و احکام نیست. قوانین هر کشور و احکامی که بر مبنای عرف و قانون صادر میگردد به تناسب فرهنگ و تاریخ و شرایط اجتماعی و سیاسی تغییر میکند، این تغییر نه تنها مانع اجرای عدالت نیست بلکه لازمه آنست، آنچه مهم است مطابقت این قوانین و آن احکام است با محک عدالت.

سخن آنهایی که میگویند پذیرش این معیار در حکم از دست دادن خصایص ملی و احیاناً غربی شدن است، سخن سستی است - در تمام دنیا دو دمکراسی غربی را هم نمیتوان یافت که قوانینشان عیناً مثل هم باشد. شباهتی که بین آنها یافت میشود فقط زبیده به کار گرفتن معیاری است که ذکرش رفت. شکی نیست که قوانین و احکام عادلانه به هم شبیه است، اما قوانین و احکام ظالمانه نیز همینطور. حکومتهای استبدادی هم عین هم نیستند اما شباهت آنها به هم، چه در آفریقا باشند و چه در آسیا، دستکمی از شباهت دمکراسیها به یکدیگر ندارد.

قبل از پرداختن به باقی بحث باید تذکر داد که هیچ تمدن بزرگی از ارزشهای جهانشمول خالی نیست، اینکه سخن از پیدایش و رشد مفهوم حقوق طبیعی در مغرب زمین شد بدین معنا نیست که دستاوردهای جهانشمول مختص این تمدن است.

اخلاق و مذهب و سیاست

پذیرفتن وجود معیار جهانشمول عدالت تمام مشکلات مربوط به شناخت و برقراری آن را مرتفع نمیکند. یکی از مهمترین مشکلاتی که بر سر این راه قرار دارد اختلاط سه حوزه سیاست و اخلاق و مذهب است که هر سه به نوعی با مفهوم عدالت ارتباط پیدا میکنند؛ باید ابتدا این سه را از هم تفکیک کرد.

مشکل اول از اینجا برمیخیزد که کلمه عدالت هم به فضیلتی اخلاقی اطلاق میگردد و هم در ترکیبهایی نظیر برقرار کردن و برقرار شدن عدالت به بعضی از اعمال انسان و نتایج حاصل از آنها. این در هم ریختگی بین آنچه مربوط به دنیای درون و ذهن و وجدان آدمیست و آنچه به حیات برونی و اجتماعی وی مربوط میشود زاینده مشکلات بعدی است.

عدالت و اخلاق

باید ابتدا از اخلاق شروع کرد و قبل از هر چیز مقصود از این مفهوم را روشن ساخت. در عرف معمول، کلمه اخلاق هم به سرشت و خوی یک فرد معین اطلاق میگردد، هم به مجموعه باید و نبایدهای یک جامعه معین و هم در وجه کلی تر به شناخت نیک از بد. مورد اول به حوزه روانشناسی مربوط است و از دامنه گفتار ما خارج، اما از آنجا که این گفتار به ارزشهای جهانشمول مربوط است باید دو مورد بعدی را خوب از هم مجزا کرد و بر تفاوت آداب اجتماعی از اخلاق تأکید ورزید.

همه اقوام به نوعی تمایل به خودبینی قومی دارند، بدین معنا که روش زندگی خویش را هرچور که باشد، در تمام جنبه هایش، گاه مترادف بهترین روش زندگی و گاه مترادف تمدن می‌شمارند و روش زندگی دیگر اقوام را پست تر از روش خویش و گاه فقط سزاوار مسخره به حساب می‌آورند. در این بینش کلی و ابتدایی، تمامی باید و نبایدهای معمول در جامعه صورت ارزشهای مطلق پیدا میکند. لزوم بر سر گذاشتن کلاه یا از سر برداشتنش برای ادای احترام در همان درجه از اعتبار قرار میگیرد که ممنوعیت دزدی، جلوگیری از معاشرت آزادانه زن و مرد همان اهمیتی را پیدا میکند که جلوگیری از قتل نفس. این جدا نکردن ارزشهای جهانشمول موجود در دل هر فرهنگ، از ارزشهای متغیری که در عین اهمیتشان در زندگی روزمره، هم در طول زمان در یک فرهنگ معین تغییر میکند و هم فرهنگهای متفاوت را از هم مجزا میسازد، جز مسدود کردن راه شناخت ثمری ندارد، زیرا این بینش که از اشکال ابتدایی فرهنگ مداری است تمام مشکلات خاص این مکتب فکری را به همراه می‌آورد.

به همین دلیل است که فرهنگ مداران، هر جا که می‌خواهند مانع از تماس بین تمدنهای مختلف بشوند و جلوی داد و ستد فرهنگی را بگیرند اول از همه کمر به در هم ریختن ارزشهای موجود در دل هر فرهنگ می‌بندند تا به کسی فرصت تفکیک آنها را ندهند و بتوانند به راحتی تفسیر خویش را از فرهنگ خودی به همه تحمیل کنند. در قرن اخیر بارها این قبیل گفتارهای فرهنگ مدارانه که دستاوردهای اجتماعی درخشان تمدن مغرب زمین را در «بی بند و باری اخلاقی» خلاصه میکند تا بر آن مهر باطل بزند، به ایرانیان عرضه گشته است.

عامل دیگری نیز به این اعتشاش فکری دامن میزند و عامه مردم را علیه آداب و عادات دیگر جوامع برمی‌انگیزاند. حیات اجتماعی مستلزم باید و نبایدهایی است که اعضای هر جامعه از رعایت آنها ناگزیرند و برای سرپیچی از آنها گاه باید بهایی سنگین بپردازند. این قواعد به تناسب مقام اجتماعی، نقش اجتماعی، گروه سنی و... بسیاری عوامل دیگر تغییر میکنند اما همیشه نمیتوان برای این سؤال که چرا فلان قاعده فلان صورت معین را پیدا کرده است دلیل قانع کننده ای یافت. به عنوان مثال ترتیبات اظهار ادب در هر جامعه بسیار متفاوت است، یکی خاص معلم است، یکی خاص پدر و مادر، دیگری خاص حاکم وقت و الی آخر. طبیعی است این ترتیبات در جوامع مختلف بسیار با هم تفاوت دارد، نفس اظهار ادب انعکاس سلسله مراتب و ارزشهای اجتماعی است، گاه میتوان تاریخچه پیدایش یک شکل معین آن، فرضاً شلیک کردن گلوله توپ را هم پیدا کرد اما هیچگاه نمیتوان ثابت کرد چرا شلیک کردن گلوله توپ از زدن ساز و دهل بهتر است. این دو رسم هر دو گاه جدای از هم و گاه با هم در ایران رواج داشته اما دلیلی نیست که یکی را بر دیگری برتری بدهد؛ آنچه مهم است وجود این ترتیبات است نه شکل معین آنها. آداب اجتماعی به دنبال بحث و استدلال شکل نمیگیرد که بتوان به کمک برهان منطقی شکل یکی از آنها را بر شکل دیگری برتری نهاد. میتوان برای توجیه این برتری دلیل تراشید اما این کار در حکم توجیه منطقی یک میراث تاریخی یا یک بستگی احساسی است و بس.

این منطق بر دار نبودن آداب اجتماعی، بستگی مردم را به آن بیش از اموری میکند که تابع بحث و استدلال است و استناد به آنها راه کسانی را هموار میسازد که هر فرهنگی را در همین جنبه هایش خلاصه میکنند تا مردم را از شناختن قدر دیگر فرهنگها بر حذر دارند.

در این نوشته مفهومی که از کلمه اخلاق اراده شده به آداب اجتماعی ربطی ندارد و به شناخت نیک و بد و ارزشهای جهانشمول اخلاقی مربوط است که در دل هر فرهنگی یافت میشود. باید و نبایدهای اخلاقی کارهاییست که هر شخص به عنوان انسان باید آنها را بپذیرد، نه به عنوان عضو یک فرهنگ یا جامعه معین.

فضیلت و عدالت

در زمینه اخلاق، عدالت صفتی است که باعث می‌گردد تا شخص واجد آن در رابطه خویش با دیگران مانند رابطه دو بیگانه نظر کند، بیش از حق خود نطلبد و بیش از حق دیگران ندهد؛ در قضاوت بین دو بیگانه نیز بکوشد تا تمایلات شخصی وی از مسیر درست منحرف نشود. شاید بتوان گفت که انصاف برای این صفت نام مناسب تری است و به کار گرفتنش قدری از ابهام بحث می‌کاهد. عدالت گاه نیز در موارد محدودتر، اما کماکان در زمینه اخلاق، معنای پیروی کلی از اصول اخلاقی و نیفتادن در دام افراط و تفریط را می‌دهد. این صفت را نیز میتوان تحت نام اعتدال از دیگری مجزا کرد.

اما آنجا که صحبت از حق اشخاص به میان می‌آید، به قول حقوقدانان رومی معنای عدالت، دادن حق هر کس به اوست. در اینجا دیگر عدالت به امور بیرون از ذهن آدمیزاد مربوط است و سنجش آن ربطی به ارزیابی فضایل شخص یا اشخاص معین ندارد. وقتی چنین معنایی برای عدالت قائل شویم مشکل بدین صورت مطرح می‌گردد که اگر عدالت، دادن حق هر کسی به اوست این حق چگونه تعیین میشود؟

تعیین سهم هر کس از قدرت و ثروت و اعتبار اجتماعی به طور کل تابع نظام سیاسی جامعه است و در موارد قضایی تابع عرف، قوانین و ترتیبات دادرسی، هیچکدام اینها از تأثیرات فرهنگی و تاریخی و... برکنار نیست. در این وضعیت تعیین معیار اعلاای عدالت و نکیه بر آن دو صورت پیدا میکند. راه قدیمی تر که سابقه اش به یونان کهن میرسد سعی در تعیین و سپس برقراری بهترین نظام سیاسی است، نظامی که راه اجرای عدالت را هموار کند، امکانات کاهش بی عدالتی را فراهم آورد و حقوق طبیعی انسانهای عضو جامعه را محفوظ دارد. راه دوم که امروز رواج بیشتر دارد و برای همگان شناخته شده تر است، سعی در تشخیص حقوق طبیعی انسان و نگارش فهرست وار آنهاست تا در مقام محک عدالت برای سنجش امور مورد استفاده قرار بگیرد؛ اعلامیه جهانشمول حقوق بشر، که در ابتدای انقلاب فرانسه نگاشته شد نمونه درخشان این روش است. طبیعی است که این هر دو روش اساساً به هم بسته است زیرا رعایت و حفظ حقوق طبیعی انسان چه فهرست وار عرضه شده باشد و چه نه، فقط در نظام سیاسی معینی که عبارت است از دموکراسی ممکن است. بدون توجه به مسئله نظام سیاسی، صحبت از رعایت حقوق طبیعی کردن معنای درستی ندارد.

متأسفانه روشی که در روزگار ما بسیار معمول است و همه تقریباً به نوعی به آن التفات دارند، شعار دادن است به طرفداری از حقوق بشر یا تقاضای رعایت آن بدون توجه به برد عظیم مفهوم حقوق طبیعی و بستگی آن به یک رژیم سیاسی معین. ایرانیان با مثالهای این رفتار به خوبی آشنا هستند. تا قبل از انقلاب سال ۱۳۵۷ تقاضای رعایت حقوق بشر وسیله ای شده بود برای جنگیدن با استبداد سلطنتی. این شعار طبعاً در تمام جهان بردی عظیم داشت زیرا کسی نیست که با تحقق عدالت در ملکی مخالف باشد. اما در آن زمان کمتر کسی به تضاد گفتارهایی که تقاضای رعایت حقوق بشر سر فصلشان بود دقت میکرد و بر این نکته انگشت می‌گذاشت که در اکثر موارد تقاضاهایی که به دنبال شعار حقوق بشر آمده است و مربوط به نظام سیاسی جامعه می‌گردد ابدأً ربطی به سرفصل گفتار ندارد. دلیل امر هم روشن بود: از شعار حقوق بشر فقط برای ضربه زدن استفاده میشد و این سخن به دلیل مقبولیت راهگشای اهدافی دیگر بود - اهدافی نظیر برقراری جامعه بی طبقه یا حکومت اسلامی که هر کدام زاینده جهان فکری دیگری بود و ابدأً ربطی به اندیشه حقوق طبیعی نداشت.

بعد از برقراری رژیم اسلامی نیز باز حقوق بشر بیشتر مورد استفاده شعاری قرار گرفت، از طرف آنهایی که نه تصویر چندان دقیقی از جامعه دلخواه خویش داشتند و نه با تمام ابعاد این شعار که به نهایت ساده جلوه میکند آشنا بودند؛ و نیز از طرف گروهی که کم کم از شعارهای چپگرایانه مارکسیستی فاصله میگرفتند اما هنوز طلب دموکراسی را که مدتهای مدید تحت عنوان مبارزه با دموکراسی بورژوازی با آن جنگیده بودند دون شأن خویش میدانستند. عامل دیگری نیز به رواج شعار حقوق بشر کمک میکرد و آن تسهیل جنت مکانی بود. خواستن تمام حقوق بشر و نخواستن چیزی جز حقوق بشر به افراد و گروه های مختلف فرصت میداد تا جنبه سیاسی این فکر را کنار بگذارند و از این مفهوم که مربوط به برقراری عدالت در جامعه است چون شعاری اخلاقی استفاده کنند و به این ترتیب هم در زمینه سیاست موضعی نه چندان روشن اما همه پسند بگیرند و هم به دیگران بفرمانند که شأنشان اجل از وارد شدن در بحثهای رایج سیاسی است.

بر تمایز عدالت اخلاقی از عدالت حقوقی - سیاسی باید تأکید بسیار کرد زیرا اختلاط این دو یکی از گره های مهم فرهنگ ایرانی است، هر چند خاص این فرهنگ نیست. این اختلاط در مغرب زمین نیز سابقه طولانی و رواج بسیار دارد اما تفکیک این دو نوع عدالت نیز بیش از هر جا در تفکر غربی انجام گرفته است و ما نیز مانند دیگران از توجه بدان ناگزیریم.

در هم ریختن عدالت اخلاقی و عدالت حقوقی - سیاسی در ایران، یا به عبارت دقیقتر چربیدن کفه اولی بر دومی در حقیقت زاینده تعطیل فلسفه سیاسی است. بدون شك ثابت ماندن نظام سیاسی این کشور که در طی قرنهای اخیر به صورت پادشاهی استبدادی اداره شده است در این تعطیل نقش عمده داشته، زیرا تغییر نکردن نظام سیاسی، آن هم در مدتی چنین دراز، خود به خود بحث در باره فلسفه سیاسی را که اساسش بر تعریف و مقایسه نظامهای سیاسی گونه گون است به رکود میکشاند و به عبارتی علت وجودی آن را از بین میبرد. بی میلی فرمانروایان به رواج این قبیل بحثها را نیز باید به فهرست عوامل بالا اضافه کرد.

به این ترتیب در ایران، مباحثی که قاعدتاً سهم فلسفه سیاسی است اساساً بین دو حوزه فکری و ادبی تقسیم شده است، که یکی به اخلاق میپردازد و دیگری به راهنمایی شاهان. باید این دو را به نوعی لازم و ملزوم یکدیگر شمرد زیرا وقتی قدرت سیاسی در دست يك نفر متمرکز گردد و نظامی سیاسی پدید آورد که چندان مناسب بر قراری عدالت نیست، برای گریز از ظلم راهی جز تکیه بر فضائل شخصی صاحب قدرت باقی نمیماند، زیرا در این نظام حوزه امور عمومی جامعه [le public] که قاعدتاً میبایست محل مشارکت مردم برای اداره جامعه باشد جزئی میشود از حوزه زندگانی خصوصی پادشاه. به این ترتیب فضائل اخلاقی پادشاه بیش از آنکه به شخص او اطلاق گردد تبدیل به مقولات اساسی ارزیابی نظام ثابت سیاسی مملکت میشود. این طرز فکر بسیط تا روزگار ما دوام کرده است و نمونه های آنرا نزد تمام کسانی که مایل نیستند برای سنجیدن اوضاع سیاسی ایران زحمت چندانیه خود بدهند، میتوان یافت. چنین سنجشی، اوضاع اجتماعی و سیاسی را به حد صفات فردی تنزل میدهد تا از ورای قالبهای آشنایی که همه در زندگی روزمره با آنها سر و کار دارند، آنرا بشناسد و بسنجد.

طبعاً به هیچوجه نمیتوان منکر اهمیت اخلاق در تمام جنبه های زندگانی انسان و از آن جمله سیاست بود ولی باید همواره بدین امر توجه داشت که هدف غایی اخلاق رساندن انسان به مرتبه آمیت است و هدف غایی سیاست برقراری عدالت در عین دوام واحد سیاسی؛ در هم ریختن این دو گرهی از کاری نمیگشاید.

این توجه انحصاری به اخلاق و فضائل فردی و در عین حال مسکوت گذاشتن موضوع نظام سیاسی، تفکر رایج در ایران را بسیار به تفکر فلاسفه رواقی شبیه میسازد. رواقیان بر «قدر بلند نفس انسانی» [ترکیب از ناصر خسرو است که میتوان تأثیر اندیشه رواقی را در جای جای اشعارش جست]

تأکید بسیار میکردند، افراد بشر را، قبل از پیدایش مسیحیت، که بعد مدعی انحصار این فکر شد، دارای گوهری میدانستند الهی و به همین دلیل برابرشان میشمردند. تکیه بر اخلاق و اختیار و مسئولیت فردی از بزرگترین دستاوردهای این مکتب فکری است و تا امروز بر اندیشمندان تأثیر بسیار نهاده است. اما در این مکتب فلسفی نیز هیچ جا صحبت از نظام سیاسی نیست، هر جا صحبت از جامعه است سخن از فرد است و فضائل اخلاقی وی. شاید همین اصل شمردن اخلاق فردی و بی توجهی به نظام سیاسی جامعه بود که باعث گردید رواقیان قدیم، در یونان باستان، به حکومتهای پادشاهی بیش از دموکراسی دولت - شهرها تمایل نشان بدهند و رواقیان جدید، در روم باستان، این همه در بین محتشمان امپراطوری نفوذ کنند و فکرشان به حدی رواج بگیرد که تنها امپراطور فیلسوف روم، مارکوس اورلیوس، خود یکی از شاهکارهای این مکتب را بیافریند.

در بین ایرانیان، توجه صرف به عدالت اخلاقی موجب پیدایش تصویری از جامعه آرمانی شده است که بر این فرض نادرست استوار است: بهتر شدن جامعه و برقراری عدالت در آن تابع مستقیم رواج فضائل اخلاقی است و بهترین جامعه حاصل تجمع صاحبان این فضائل.

اما روشن است که نمیتوان انتظار داشت وجود تمامی مردم به یکسان از تمام رذائل پاک گردد تا جامعه آرمانی تحقق پذیرد، زیرا لازمه این امر ورافتادن رذیلت و به عبارت گسترده تر رخت برپستن شر است از جهان. این خیال بیش از اخلاق ریشه در مذهب دارد. بر افتادن شر اگر از صورت آرمانی راهنما و بنا بر تعریف دست نیافتنی خارج شود و هدف کنشهای اجتماعی قرار بگیرد ثمری جز بر پا کردن قیامت نخواهد داشت؛ چه کفار نماد شر باشند چه یهودیان چه بهائیان چه سرمایه داران و چه طاغوتیان. جنایتهایی که تحت لوای بهشت ساختن بر زمین صورت گرفته بسیار است. ایرانیان کفایت برای یافتن یکی از بارزترین نمونه های آن به اوضاع فعلی کشور خویش بنگرند.

طرفداران تهذیب اخلاق، شاید به دلیل اتکای به خرد و پذیرفتن جنبه های نامساعد موقعیت انسانی است که پا از حوزه اخلاق فردی بیرون نگذاشته اند تا برای جامعه تکلیف معین سازند. بی اعتنایی آنان به نظام سیاسی احتمالاً زائیده همین بدبینی است نسبت به امکانات آدمی و مردود شمردن آن رشته از مساعی بدی ستیز که از حوزه درونی وجدان فرد فراتر میرود؛ توجه به خواص که بر خویشستنداری و تهذیب اخلاق خویش قادرند و بی اعتنایی به عوامی که در بند خور و خوابند نیز به همینین. اما به فرض کنار گذاشتن این داستان براندازی شر باز هم نمیتوان صرفاً با اتکای به فضائل اخلاقی در جامعه عدالت برقرار کرد. مقصود از برقرار ساختن عدالت در جامعه حل اختلافات و تعیین سهم هر کس از قدرت و ثروت و اعتبار اجتماعی است. لازمه این امر به کار گرفتن روشها و قواعد و قوانین عادلانه است. عدالت اخلاقی آدمی را برای این کار آماده میکند اما در تعیین شکل و محتوای روشها و معیارهایی که ذکر شد ناتوان است. دلیل این ناتوانی بی توجهی به بعد اجتماعی زندگانی انسان است. سر و کار اخلاق با فرد است نه جامعه، حوزه امور عمومی که محل شکل گیری و حل و فصل اختلافات است اصلاً در اخلاق جایی ندارد.

این توجه یکجانبه به فرد، گاه طرفداران تهذیب اخلاق را از توجه به این امر باز میدارد که هر نظام سیاسی - اجتماعی به فضائل انسانی یکسان میدان نمیدهد. نظامهای استبدادی که جز اطاعت نمی طلبد و هر نوع سربلندی و شجاعت و استقلال رأی را سرکوب میکند، هر چه باشد حتماً فضیلت پرور نیست. همانطور که مفهوم اخلاق بدون آزادی معنایی ندارد، ترقی اخلاقی نیز بدون آزادی ممکن نیست. در جایی که آزادی نیست، نظام سیاسی اجتماعی سفله پرور است و جستجوی فضیلت مترادف کناره گیری از اجتماع. فضائل اخلاقی از نبود آزادی در جامعه بیشتر آسیب میبیند تا از سستی آداب اجتماعی. آنهایی که آزادی را مترادف بی بند و باری می شمارند و مضر به حال اخلاق، هدفی ندارند جز توجیه استبداد و جامعه اخلاق پوشاندن بر زورگویی خویش.

عدالت و مذهب

حال که این چند نکته در باره تفکیک اخلاق و عدالت ذکر شد باید به مذهب پرداخت. اول باید به صفت جهانشمولی پرداخت که به دنبال برخی مذاهب، خاصه مذاهب ابراهیمی بسته میشود. این جهانشمول بودن مطلقاً ربطی به ارزیابی خرد ندارد، مقصود از این صفت اینست که مذاهب مورد بحث محدود به قوم خاصی نیست و در آنها به روی تمامی افراد بشر باز است و به عبارت دقیقتر پیروان آنها تبلیغ را از اهم وظایف خویش می‌شمرند تا به این ترتیب همهٔ بنی آدم را به دین خویش در آورند. این مذاهب متکی به وحی است و قبول ارزشهای آنان تابع تعبد بی چون و چرا.

تداخل مذاهب و عدالت دو ریشه دارد. یکی تداخل مذهب است و اخلاق. مذاهب گوناگون همه دارای دستورات اخلاقی است، دستوراتی که در مذاهب ابراهیمه وحی بدانها اعتبار بخشیده، پیروی از آنها را جزیی از دینداری به حساب آورده و تخطی از آنها را مستوجب عقوبت شمرده است. منضم شدن اخلاق به مذهب، مروج این فکر باطل شده که هر کس داخل مذهب معینی، مثلاً اسلام، نیست فرد بی اخلاقی است. بارزترین مثال این سخن سست، صفت «نامسلمان» است که در حقیقت به عنوان مترادف بی اخلاق استعمال میشود. گویی تمام بشریت برای اینکه واجد صفاتی نظیر شجاعت و سخاوت و... عدالت بشود قرن‌ها منتظر ظهور پیامبر اسلام مانده است و هر کس به دین اسلام در نیامده بی فضیلت از دنیا رفته و از فضیلت عدالت سهمی نبرده است. صورت وسیعتر این فکر که به همان اندازه باطل است، تعمیم اخلاق است به دین به طور عام و نه فقط یک دین معین - در این حالت صفت «لامذهب» جایگزین صفت نامسلمان میشود که ذکرش رفت و نتیجه اینکه هر کس گردن به وحی نگذاشته راه فضیلت یابی را به روی خود بسته است، گویی کفر و بی دینی مترادف بی بند و باری است.

دومی تداخل مذهب است و سیاست. رواج این امر هم خیلی کمتر از تداخل مذهب و اخلاق نیست و محورش خلط مفاهیم گناه و جرم است. طبعاً این تداخل را میتوان در مورد مذاهبی بهتر مشاهده نمود که دستیابی مؤمنان را به رستگاری مستلزم مطابقت جمیع جنبه های حیات آنان با احکام مذهبی میدانند و گاه برای ترتیب آنها دستگاه های حقوقی و سببی پی میریزند. ولی باید توجه داشت که توسعه طلبی مذهب تنها عامل مؤثر در ایجاد چنین وضعیتی نیست و مشروعیت طلبی دستگاه های حکومتی که برای کسب اعتبار دست به دامن مذهب شده و میشوند، در بر هم ریختن مرز مذهب و سیاست نقش عمده داشته است و دارد. هدف از این کار هم تقویت روح فرمانبرداری در بین مردمی است که باید فرمانروایان خویش را برخوردار از تقدس به حساب بیاورند و فرمانهای آنها را کمابیش برخاسته از اراده الهی بشمرند.

تقویت کنندهٔ این هردو تأکید بر داوری خداوندی است که پاداش کرده های این جهانی هر کس را در آن جهان بدو میرهد و با این کار ترازنامهٔ عالم را متعادل میکند - این خود بهانه ای است برای نمایندگانش تا کار را از این دنیا شروع کنند.

عملاً هر جا اخلاق سهم سیاست را غصب کرده راه مذهب را، که همیشه داعیهٔ قیمومت بر اخلاق داشته، برای مسلط شدن بر سیاست هموار کرده است. در هم ریختن عدالت آن جهانی و این جهانی از یک طرف و عدالت فردی و اجتماعی از طرف دیگر ثمری ندارد جز گشودن راه بیدادگری. وقتی تمام این مفاهیم در مذهب متمرکز میگردد تخطی از قوانین اخلاقی و ارتکاب جرائم هر دو مترادف گناه شناخته میشود و هم سزاوار تنبیه دنیوی و هم مستحق عقوبت اخروی محسوب میگردد.

یکی از بهترین مثالهای اختلاط دین و اخلاق و ثمرات نامطلوبش را میتوان در انقلاب اسلامی ایران سراغ کرد که با اعتراض به استبداد شاهی شروع شد، با درخواست اسلامی شدن حکومت ادامه یافت و به برپایی جمهوری اسلامی ختم شد. شعار اسلامی شدن حکومت که به سرعت پراکنده گردید و راه را برای تعیین چگونگی آن به دست ملایان باز کرد، به مقدار زیاد ثمرهٔ همین یکی شمردن مذهب و اخلاق بود. آنهایی که بیش از داشتن درد دین خواستار برقراری عدالت و فسادزدایی از دستگاه حکومتی بودند با انتخاب این شعار تعیین محتوای نظام سیاسی را به گروهی سپردند که در تفسیر صفت «اسلامی» حق انحصاری داشت و برای قدرت گیری اشتهای بسیار. ادعاهای سیاسی اسلام و چنگ انداختن آن بر عدالت حقوقی - سیاسی که ریشه در تاریخ صدر اسلام دارد، بر آن سوءتفاهم و این اشتهای دامن میزند - پیامبر اسلام در زمان خود هم واضع شریعت بود هم حاکم هم قاضی. آنهایی که میراث وی را از آن خود میدانستند و میدانند در بازخواستن این میراث درنگ نکردند.

قبل از پایان بحث در این باب باید اشاره ای هم به عرفان کرد که در عین داشتن ریشهٔ مذهبی گاه به عنوان رقیب مذهب و جایگزین پالودهٔ آن وارد میدان میشود و با اتکای به سابقهٔ قویمی که در دل فرهنگ ایران دارد به اغتشاشی که ذکرش رفت بیش از پیش دامن میزند و ساختار فکر مذهبی را ضمن ادعای عرضهٔ کالایی نو و بی عیب و با نیش زدن به «اهل ظاهر» در همه جا میپراکند. اول از همه باید بر این نکته تأکید ورزید که عرفان نیز مانند اخلاق صرفاً جنبهٔ فردی دارد و چیزی که به جامعه ندارد عنایت است، زیرا نه تنها برنامه ای که عرضه میکند بر محور فرد شکل گرفته و هدفش متصل ساختن وی به ذات حق است، بلکه این جنبهٔ صرفاً فردی نیز با ترک زندگی معمول اجتماعی از طرف

سالك راه حق تقويت ميشود. تجمع اهل طريقت در فرق مختلف و در اطراف مرشدي كه راهنماي آنهاست ربطى به جامعه مدنى ندارد و از نوع گردهمايى راهبان مسيحي در ديرهاست. به همين دليل استمداد از عرفان براى بهسازى جامعه ثمرى جز آنچه كه دخالت مذهب در سياست پديد ميآورد ندارد و پروردن اين خيال كار كسانى است كه نميتوانند از بينش مذهبي دل بكنند.

عرفان دو وجه اشتراك با مذهب دارد كه هر دوى آنها از اخلاق متمايزش ميسازد. اول اينكه در اخلاق هدف و پاداش فضيلت، نفس فضيلت است اما در عرفان، مانند مذهب، كسب فضائل يا به عبارت دقيقتر «تزكيه نفس» وسيله ايست براى تقرب به ذات حق. دوم اينكه تكيه گاه اخلاق خرد است كه وسيله شناخت فضائل است و راهنماي دستيابى به آنها. اما در عرفان شناخت فضائل و بخت دستيابى به آنها تابع اراده خداوندى است و خرد و استدلال را در اين ميدان جايى نيست. بايد اضافه كرد كه عرفان در تحقير و تخفيف خرد هميشه از مذهب جلوتر است زيرا راه تماس بى واسطه و اشراقي با منبع دانش و نيكي لايزال را باز ميگذارد و علم لدنى را مستقيماً جايگزين دانش استدلالى و تجربى ميكند. اگر كسى سوداى عدالتخواهى دارد بايد به تفكيك سه مفهومي كه ذكرشان رفت بيشترين توجه را بكد و بالاخص بر اين امر آگاه باشد كه برقرارى عدالت يا تابع معيار حقوق الهى است و يا حقوق طبيعى. آنجا كه صحبت از معيار اعلا به ميان ميآيد نميتوان محض پيروي از عادات ديرين يا جلب رضايت ديگران يا مصلحت انديشى سياسى و يا هر عامل ديگر از انتخاب سر باز زد و يا از هر چمن گلى چيد. تن به اين كارها دادن تخم تناقض را در دل سخن مينشاند و ثمرى جز يابوه گويى به بار نميآورد.

گردن گذاشتن به حقوق الهى يعنى قبول بى چون و چراى وحى و دادن اختيارات تام به مفسران آن، يعنى پذيرفتن اينكه خرد انسان براى راهبريش به زندگاني بهتر كافي نيست؛ كورى چشم خرد هم چاره اى براى انسان نميگذارد جز دست گرفتن عصاى تعبد.

پذيرش راه حقوق طبيعى بدین معناست كه انسان محتاج قيم اين جهاني يا آن جهاني نيست. از اين ديد آدمي شناسنده و صاحب حق است، كسى حق را به وي تفويض نكرده كه بتواند روزى پيش بگيرد؛ از اين ديد يافتن معيار اعلاى عدالت و به كار گرفتن آن معيار به يارى خرد و به پشتوانه فضائل انساني ممكن است و منشأ حق گوهر آدميت است كه نزد تمام افراد بشر موجود است.

هيچ مذهبي قادر نيست اينگونه به افراد بشر بنگرد زيرا اگر آنهايي را كه داخل گروه مذهبيند با آنهايي كه خارج اين گروهند برابر بداند علت وجودى خویش را نفی کرده است. حقوق طبيعى در گير اين موانع نيست و برخورداری هيچ بشرى را از عدالت موکول به شرط نمیکند.

عدالت و سياست

ضمن تفكيك عدالت حقوقى - سياسى از عدالت اخلاقى و مذهبي به چند نکته اشاره شد كه بايد در اين بخش به آنها پرداخت. فهرست اين نکات به قرار زیر است:

هدف غايى سياست برقرار ساختن عدالت است؛ عدالت عبارت است از دادن حق هر كسى بدو؛ رعايت معيار جهانشمول عدالت تابع برپايى بهترين نظام سياسى است و اين نظام دمكراسى. توضيح اين امور بر اساس اندیشه ژان بشلر [Jean Baechler, *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985]، استاد و دوست نگارنده، كه يكي از نظريه پردازان طراز اول دمكراسى در قرن اخير است انجام خواهد گرفت.

پرداختن به صلح و امنيت كه هدف خارجى سياست است به تناسب موضوع اين نوشته كه مربوط به عدالت است و هدف داخلى سياست را شامل ميشود جنبى است و در اين باب فقط بايد به اين مسئله اشاره كرد كه اين هر دو به هم بسته است و دوام كردن واحد سياسى در برابر هجوم خارجى شرط اجتناب ناپذير برقرارى نظام مطلوب سياسى است.

تعريف عرضه شده از عدالت از حقوق رومى اخذ شده است و قاعدتاً نبايد در پذيرش آن اشكالى باشد، زيرا كيست كه بگويد نبايد حق هر كسى را بدو داد؟ در باره آن بايد گفت كه با اصل «تمام آدميان داراي حقوق برابرند» هيچ منافات ندارد. برابرى حقوق آدميان مربوط به حقوق طبيعى است نه حقى كه فى المثل هر كدام بر يك خانه معين يا بر منصبى معين دارند. برابرى انسانها در حقوق طبيعى حق برخورداری يكسان آنهاست از عدالت، اما عدالت به معنای دادن حق هر كس بدو مثالهاى معين و مشخص را شامل ميشود. در حقيقت مشكل اصلى نيز همينجا زاده ميشود: حق هر كس را چگونه ميتوان تعيين كرد كه به معيار جهانشمول عدالت هر چه نزديكتر باشد؟ پاسخ بدین سؤال بر شمردن خصايص دمكراسى است و نشان دادن اينكه چرا در دمكراسى قدرت و ثروت و منزلت اجتماعى عادلانه تر از ديگر نظامها تقسيم ميگردد و به همين دليل حقوق طبيعى انسان محفوظ تر ميماند.

نخست بايد از نوع فرمانبرى موجود در دمكراسى صحبت كرد. از آنجا كه مفهوم اساسى سياست قدرت است تمايز نظامهاى مختلف سياسى به تناسب نوع رابطه قدرت و طبعاً رابطه فرمانبرى و فرمانبردارى كه در دل آنهاست صورت ميگيرد.

قدرت عبارت است از تنش دو اراده فرمانده و فرمانبردار. فرمانبردارى كلاً بر سه اساس صورت ميگيرد. يكي زور كه بسيار ابتدائى و براى همگان آشناست، در اين وضع فرمانبردار به دليل ترس از مجازات تن به اطاعت ميدهد و

آنچه را فرمانده می‌خواهد انجام می‌دهد تا از عواقب زورمندی طرف مقابل برهد. دوم اعتبار معنوی، در این موقعیت اطاعت فرمانبر زابیده اعتقاد وی به ارزش یا ارزشهایی است که فرمانده را نماینده و یا صاحب آنها می‌شمرد و نافرمانی را توهین به این ارزشها و احياناً مایه دور افتادن خویش از آنها میدانند. سوم ارزیابی، اینجا فرمانبرداری برخاسته از سنجش عقلانی ثمرات اطاعت است و جزای نافرمانی محروم ماندن از این ثمرات.

طبعاً پیدا کردن شکل خالص این سه نوع رابطه قدرت در میدان تجربیات تاریخی مشکل است و هر نظام سیاسی آمیخته ای از این هر سه. اما در هر مورد یکی از این سه نوع رابطه به دو دیگر می‌چربد و به چهره نظام مورد بحث شکل می‌دهد. به طور مثال در تاریخ ایران و در افسانه های تاریخی این کشور مصداق نمونه اول را میتوان نزد فرمانروایانی سراغ کرد که از آنها به نام جبار یاد میشود. روشن است که پادشاهان جبار هم از اعتبار معنوی مقام پادشاهی سود میبرده اند و هم احتمالاً در نظر رعایا بودشان - لا اقل به خاطر جلوگیری از غلبه اقوام خارجی و هرج و مرج ناشی از نبود حکومت از نبودشان بهتر بوده است؛ اما با این احوال قدرت آنان بیش از هر چیز متکی به زور بوده است. شاید بتوان گفت که خداسالاری فعلی ایران به تناسب حکایت «پادشاهان جبار» مثال ملموس تر و مناسب تری برای حکومت زور است.

یکی از بهترین مثالهای تاریخ جهانی را برای اطاعت متکی به اعتبار معنوی باز میتوان در ایران معاصر سراغ کرد. در طی انقلابی که به برقراری حکومت اسلامی در ایران انجامید، خمینی که بیشتر مدت را در ایران حضور نداشت، فرامینی برای ساقط کردن حکومت وقت و پیشبرد انقلاب صادر کرد که بسیاری مردم به جان و دل پذیرفتند. دلیل این پذیرش بیش از هر چیز نفوذ معنوی خمینی بود بر مردمی که وی را صاحب اخلاق و اوصاف حمیده و بعضاً برگزیده ای الهی می‌شمردند و به همین دلیل در اطاعت از وی بر یکدیگر پیشی می‌جستند. اما هر چند این نفوذ دلیل اصلی فرمانبری بسیاری از خمینی شده بود، در این رابطه اطاعت میشد هسته ای نیز از اطاعت مبتنی بر زور و مبتنی بر ارزیابی منطقی پیدا کرد. اولی به این دلیل که طرفداران خمینی هر روز بیشتر میشدند و در ابراز خشونت، چه لفظی و چه عملی، از روز قبل بی باکتر. دومی به این جهت که فرمانبران پیش خود حساب کرده بودند که خمینی قادر به بر هم ریختن دستگاه استبداد سلطنتی است و به دلیل فضایی که دارد و به قرینه برخی وعده هایش، بنیانگذار حکومتی خواهد بود بر اساس اخلاق و آزادی. گذشت زمان فقط بر نیمی از این ارزیابی صحه گذاشت و قدرتی که با نفوذ معنوی شکل گرفته بود به سرعت در جهت اتکای بر زور تحول یافت.

برای شکل سوم رابطه قدرت تنها نمونه های ناقصی که میتوان در ایران معاصر یافت دو دوره صدر مشروطیت و فاصله سقوط رضا شاه تا سقوط مصدق است. این دو دوره بیش از هر چیز عصر رواج آزادی و گام برداشتن در راه دمکراسی بود که به دلایل مختلف از جمله تأثیرات سیاست جهانی و از همه مهمتر چند دستگی نخبگان مملکت در باب اهداف سیاسی و گردن نگذاشتن بخش بزرگی از آنان به الزامات دمکراسی به شکست انجامید. به هر حال در این مورد نیز میتوان با اشاره به دمکراسیهای غربی که در جهان ما از همه صاحب سابقه تر به شمار میآیند بر این نکته انگشت گذاشت که در این نظامها اطاعت مردم از حکومت در وهله اول زابیده ارزیابی عقلانی است اما منحصر به آن نیست، زیرا اعتبار معنوی قانون و نهادهای اساسی سیاسی و نیز ترس از زور حکومت که متخلفان را مجازات مینماید در این اطاعت نقش دارد.

عدالت در دمکراسی

در هر نظام سیاسی قدرت و ثروت و اعتبار اجتماعی که خواسته های نادر محسوب است و طالبان بشمار دارد به طریقی خاص تقسیم میگردد و همانطور که اشاره شد دمکراسی تنها نظامی است که این خواسته ها را به عادلانه ترین ترتیب، با اگر بخواهیم واقعبینی بیشتری به خرج بدهیم، با بیعدالتی کمتر تقسیم میکند. باید در وصف این نظام از تقسیم قدرت شروع کرد که شیوه تقسیمش از همه مهمتر است.

از دیدگاه دمکراسی فرد منشأ قدرت سیاسی است، اما از آنجا که در دمکراسیهای مدرن، بر خلاف گروه های بسیار کوچک انسانی، هر شخص نمیتواند در آن واحد به همه کارهای جامعه نظارت کند باید قدرت را به افرادی معین سپرد تا به حفظ صلح در خارج و برقراری عدالت در داخل واحد سیاسی که مجازات قانون شکنان را نیز شامل میشود نظارت کنند. طبعاً از آنجا که قدرت متعلق به افراد عضو جامعه است نه منبع دیگر، واگذاری آن در زمان و مکان محدود است و خودش باز پس گرفتگی. هرگاه تفویض قدرت از یکی از این سه شرط عاری شود عمر دمکراسی عملاً به پایان میآید. در دمکراسی معیار واگذاری قدرت کاردانی کسی است که دیگران قدرت را به وی وامیگذارند. کاردانی تنها معیار عقلانی واگذاری قدرت است و هیچ ربطی به تأیید آسمانی و رسالت تاریخی و مسائلی از این قبیل ندارد، تشخیص دهندگان کاردانی نیز فقط و فقط اعضای جامعه هستند که بنا به این تشخیص رسیدگی به مسائلی را که ذکرش رفت و منافع مشترک اعضای جامعه محسوب میگردد، به افراد معین وامیگذارند و از این افراد اطاعت میکنند.

آنچه که به این منافع مشترک مربوط میشود عمومی است بدین معنا که به همه شهروندان مربوط است. بهره ای که از ثروت یا اعتبار اجتماعی نصیب هر کس میگردد به حوزه منافع خصوصی افراد مربوط است و از ورای عرضه و تقاضای آزاد معین میشود. فراهم آوردن شرایط عدالت در این مورد جلوگیری از کاربرد زور و حيله است تا نه چیزی به کسی تحمیل شود و نه کلاهی به سر کسی برود. در اینجا باید بر چند نکته تأکید کرد.

اول مشخص بودن دو حوزه امور خصوصی و عمومی، به معنایی که در ترکیبات حقوق خصوصی و حقوق عمومی به کار می‌رود، در دمکراسی است. دمکراسی تنها نظامی است که این دو حوزه را مشخصاً از هم تفکیک میکند و جلوی در هم ریختنشان را تا حد امکان می‌گیرد. نظامهای استبدادی، همانطور که قدری بالاتر در مورد اخلاق و نقش فضایل اخلاقی پادشاه در بهبود نظام سیاسی اشاره گردید، این دو را از هم جدا نمیکند. آنچه در دمکراسی مربوط به تحقق منافع مشترک و عموم شهروندان است، در نظامهای استبدادی جزئی است از منافع خصوصی فرمانروا. تصویر سنتی پادشاهی که بر رعیت پدري مینماید زابیده همین در هم ریختگی دو حوزه منافع است. در این وضعیت، فرمانروا نه فقط اداره کننده کشور، بلکه به نوعی صاحب آن است و در قلمرو خویش همانگونه دخل و تصرف میکند که در املاک خویش. نظامهای خدسالارانه مانند حکومت فعلی ایران نیز، به شکل دیگری تمایز این دو حوزه را نفی میکند؛ این قبیل حکومتها سرچشمه تمام حقوق را اراده الهی می‌شمرد و به نام خدا بر زمین فرمان میراند، از آنجا که بر حوزه اعمال اراده خدا حدی متصور نیست تفکیک امور خصوصی و عمومی از این دید به کلی بی معنا میشود و دامنه اختیارات حکومتی نیز نظراً بی مرز میگردد.

نکته دوم مسئله منافع است. این کلمه در عرف گفتاری و نوشتاری ایرانیان بار بسیار منفی گرفته است. صحبت از منفعت جویی شخصی کردن یا به وی نسبت دفاع از منافع شخصی دادن مترادف فرستادن وی است به اسفل الدرکات جامعه، گویی در عالم کاری پست تر از توجه به منافع شخصی نیست. ریشه این اکراه را باید قبل از هر چیز در آن بینش مذهبی - عرفانی جست که آخرت را بر دنیا مرجح می‌شمارد و دنیا دوستی را حجاب رستگاری میداند. این فکر نیز مانند بسیاری افکار دیگر که در فرهنگ ایران ریشه کهن دارد، گویی به مدد تناسخ، در عصر جدید هم در قالبهای نوین و زمانه پسند حلول کرده است و بازار کهن خویش را رواج نو بخشیده. یکبار به دست برخی پیروان اندیشه جدید که منافع خصوصی را برابر منافع عمومی، نه منافع مشترک، نهادند تا اولی را بی مقدار و دومی را صاحب اعتبار کنند؛ کسی هم از آنان نپرسید که این منافع عمومی را چه کسی باید تعیین کند و محتوای آن چیست که به منافع خصوصی هیچ ربطی ندارد. بعد از آنها هم نوبت طرفداران مارکسیسم رسید که باز منافع خصوصی را مردود شمردند تا منافع جامعه را که قرار بود حزب پیشتاز پرولتاریا تعیین کند بر جایش بنشانند. البته گروه دوم مدعی بود که جواز این تعیین منافع را تاریخ برای حزب مزبور صادر کرده است، ولی مهر این جواز هم بعد از مدتی تقلبی در آمد و تکلیف منافع خصوصی روشن نشد. امروز هم که دوباره نوبت از گور بیرون کشیدن صورت سنتی این فکر است باز منادیان مذهبی دوره افتاده اند تا همه را به گسستن علایق مادی تشویق کنند و در این میان بار خود را بهتر ببندند. در این باب فقط باید گفت اگر کسی تصمیم گرفت در دنیا زندگی کند و قصد شتافتن فوری به سرای باقی را نداشت مختصری علاقه به دنیا در بهتر کردن زندگانش بی تأثیر نخواهد بود و حق مسلم اوست که از منافع خود دفاع کند.

منافع در این نوشته به معنای بسیار گسترده به کار رفته و هم امور مادی و هم امور معنوی را شامل میگردد. مقصود از منافع خصوصی مجموعه هدفهایی است که هر کس در زندگی بر میگزیند و ترتیبی که بین آنها برقرار مینماید. در این مجموعه هم ارتزاق روزانه جای دارد هم علایق هنری هم هدفهای شغلی و هم گرایشهای سیاسی و هم اعتقادات مذهبی. دمکراسی هیچکس را وادار نمیکند منافع خصوصی معینی را برگزیند یا بین آنها سلسله مراتبی برقرار سازد که حکومت تعیین کرده است. مرز پی گرفتن منافع خصوصی اجتناب از خشونت و حيله گری است و رعایت این اصل جزو امور عمومی است و منافع مشترک؛ خارج آن هر چه شد به افراد صاحب منافع مربوط است نه به دیگری. طبعاً اینکه در فلان مملکت فلان خواننده مردمی از يك استاد معتبر دانشگاه درآمد بیشتر دارد یا طرفداران بهمان فوتبالیست مشهور از بهمان نویسنده چیره دست پر شمارترند، مطبوع طبع همه نیست. اما چند و چون ثروت و درآمد آن یکی و اعتبار اجتماعی این یکی بر اساس عرضه و تقاضای آزاد صورت گرفته است و کسی در این میان دیگری را مجبور به پذیرفتن انتخابهایش نکرده است. تمایلات مردم در زندگی یکسان نیست و هر کس از نظر سیاسی آزاد است تا دنبال منافع خصوصی خود برود.

نکته دیگری که باید در مورد منافع خصوصی تذکر داد اینست که حاصل برخورد آنها همیشه مطلوب همه نیست، گاه اقلیت و گاه اکثریت صاحبان منافع از نتیجه برخورد آزاد آنها خرسند نیستند. اما خرسندی از عدالت جداست و نمیتوان ناخرسندی را دلیل بی عدالتی به حساب آورد. این ناخرسندیها گاه بهانه به دست این و آن میدهد تا از دمکراسی انتقاد کنند و ناخرسندان را بر آن بشورانند. معمولترین روش برای شوراندن مردم دست زدن به دامان نظریه توطئه است که به هر تنگ ذهنی میدان میدهد تا مسائل پیچیده اجتماعی را در قالب يك کنش فردی ساده بریزد و این تحلیل پوچ را به کسانی که دلیلی برای پذیرفتنش دارند و از قابلیت یا حوصله نقدش بی بهره اند بقبولاند. این قبیل گفتارها همیشه بر این فرض استوار است که هر کس از داد و ستد آزاد مادی و معنوی بیشتر بهره برده با اسباب چینی موفق بدین کار گردیده و توانسته حاصل برخورد منافع را به نفع خود منحرف کند.

رفتن به دنبال این شعارها مقدمه خارج شدن از دمکراسی است و ثمرش ناخرسندیهای هر چه بیشتر. پذیرش دمکراسی در حکم پذیرفتن نظامی است که در آن بی عدالتی به حد اقل میرسد و ناخرسندیها کاهش مییابد، نظامی که آنآ عدالت مطلق را برقرار سازد و خشنودی همگان را فراهم آورد زابیده خیالپردازی است نه تحلیل عقلانی. هر کس به خیال برقراری چنین جامعه ای و به قصد کوتاه کردن دست توطئه گران وسایل تعطیل دمکراسی را فراهم آورد دیر یا زود خواهد دید که به سودای از بین بردن توطئه ای خیالی اسباب تحقق توطئه ای واقعی را فراهم آورده است و نظامی

را روی کار آورده که واقعاً به عده ای فرصت می‌دهد ارادهٔ شخصیشان را به تمام داد و سندهای مادی و معنوی تحمیل کنند و به منافع خصوصیشان جامعهٔ مصلحت عمومی ببوشانند.

قبل از به آخر رساندن بحث باید راجع به يك برداشت عامیانه از دمکراسی که نه فقط در ایران بلکه در تمامی عالم رایج است سخن گفت تا حدود و ثغور این نظام بهتر روشن شود. این برداشت اکثراً بر پایهٔ تاکید بر یکی از جنبه های دمکراسی و از قلم انداختن باقی جنبه های آن شکل می‌گیرد.

معمولترین تصویر دمکراسی که بدون شك خوانندگان این نوشته نیز بارها بدان برخورد کرده اند از این قرار است: در دمکراسی آزادی کامل عقاید حکمفرماست و تصمیمات با رأی اکثریت گرفته میشود. این تصویر در وهلهٔ اول بسیار روشن و ظاهرالصلاح مینماید اما باید نقاط ضعف آن را برشمرد.

اول اینکه آزادی عقاید مطلقاً به معنای هم ارز بودن آنها نیست. عقاید هر فرد بخشی از منافع خصوصی اوست و تا وقتی کسی در صدد تحمیل عقاید خویش به دیگران برنیامده است نمیتوان وی را به دلیل داشتن عقیده ای خاص یا ابراز آن مجازات کرد. اما نباید فراموش کرد که محک زدن عقاید مختلف در هر زمینه کار صاحبانظران آن رشته است. فی المثل در زمینهٔ هنر هر کس که به یادگار خطی به دلالتگی نوشت آزاد است همه جا ادعا کند سبک از سبک سعدی برتر و قدرش از قدر بیهقی بیشتر است، اما طبیعی است که قضاوت در این زمینه به صاحبانظران ادب و هنر مربوط است نه به رأی مردم و نه به دولت. دیگر زمینه های زندگی بشر نیز از این قانون مستثنی نیست. ابراز عقیده در بارهٔ آنها آزاد است اما سنجش عقاید مختلف کار صاحبان صلاحیت است و بس.

حوزهٔ امور عمومی محل حل و فصل اختلافات و محفوظ نگاه داشتن استقلال هر يك از رشته های زندگانی بشر نظیر علم، هنر، مذهب، اقتصاد و... است.

در زمانهٔ سیاست نیز به همچین، ابراز هر نوع عقیده ای از طرفداری سلطنت استبدادی گرفته تا خداسالاری همه آزاد است، اما هر نوع اقدام به برقراری آنها و خروج از دمکراسی چه به ضرب کودتا انجام بگیرد و چه به پشتوانهٔ رأی اکثریت مردود است و مبارزه با آن وظیفهٔ همه؛ چون در سیاست نیز درست و نادرست معنی دارد و دفاع از نظامی که بیشترین عدالت و آزادی را برای همه تضمین میکند وظیفهٔ همه است. به عنوان مثال اگر افراد انگشت شماری که در هفته های آخر انقلاب ۱۳۵۷ با برقراری جمهوری اسلامی در ایران مخالفت کردند هنوز اینهمه صاحب آبرو و اعتبارند به این دلیل نیست که با خواست توده های عظیم مردم مخالفت کرده اند، گردنکشی در برابر ارادهٔ اکثریت به خودی خود مایهٔ اعتبار نیست؛ اعتبار آنها زایندهٔ دفاع از ارزشهای والای دمکراسی و به عبارت گسترده تر زایندهٔ پشتیبانی آنهاست از حقیقت در زمینهٔ سیاست، حقیقتی که به مرور روشن شد بهتر از اکثریت مردم تشخیص داده اند.

نکتهٔ دوم درست مربوط به همین رأی اکثریت است. شکی نیست که در دمکراسی تصمیمات با رأی اکثریت گرفته میشود، اما نباید فراموش کرد که در این نظام، یا به عبارت دقیقتر خصوصاً در این نظام، اکثریت نه حق دارد در هر زمینه ای رأی صادر کند و نه هر رأیی صادر کند. مرز مشخص رأی اکثریت حقوق طبیعی اقلیت است و پا فرا گذاشتن از این مرز حتی اگر به جای ۵۱٪، ۹۹٪ آراء پشتوانه داشته باشد، خارج شدن از مسیر عدالت و بیرون رفتن از دمکراسی است. تصور اینکه در دمکراسی تمام حقوق افراد به تناسب میزان رأی آنها تغییر میکند برانزدهٔ ذهن افراد کم شعور است. در دمکراسی صحبت از «نیم در صدیها» کردن یاوه گویی است.

آنچه خود داشت؟

یکی از ادعاهایی که همیشه در ایران رواج داشته این است که «ما خود همه چیز داشته ایم و بهتر از همه اش را هم داشته ایم» به این ترتیب هر وقت چیز خوبی نزد دیگران سراغ شد فوراً عده ای به میدان می‌جهدند تا به همه نوید بدهند دیگران آن را از ایرانیان اقتباس کرده اند و جای نگرانی نیست زیرا ناموس ملی محفوظ است. هر گاه این مدافعان مفاخر ملی بخواهند خیلی از خود بزرگواری نشان بدهند و «اقتباس» دیگران را به رویشان نیاورند فقط به یافتن سوابق مغشوش اکتفا میکنند تا هر چه ایرانیان از دیگر مردمان فرا میگیرند به حساب احیای مفاخر مزبور گذاشته شود. این ترتیب سنت گرایی نیز مانند بسیاری دیگر از رویکردهای تاریخی ایرانیان دو چهره است، برخی در تاریخ پیش از اسلام دنبالش می‌گردند و هر چه که روی کرهٔ زمین هست از نو در دستگاه هخامنشیان و اشکانیان کشف میکنند و بعضی دیگر تاریخ مملکت را در اسلام خلاصه میکنند و این مذهب را منبع فیاض تمام مکاتب فکری و سیاسی روی زمین می‌شمرند. ظرف چند دههٔ گذشته این شیوهٔ دوم در ایران رواجی بیش از روش اول یافته بود و همگان شاهد بودند چگونه هر کس از دل قرآن و سنت و تاریخ آنچه که خواست بیرون کشید.

تمایل پیدا کردن سابقهٔ ایرانی دمکراسی نزد بسیاری موجود است و صاحبان این تمایل بر آن جنبه هایی از فرهنگ ملی که با دمکراسی مطابقت دارد انگشت می‌گذارند و از این تطابق نتیجه میگیرند که دمکراسی جز همینها نیست و میتوان با تقویت این جنبه های فرهنگ در ایران برقرارش ساخت. به عنوان مثال مدارای عرفانی و مهستان اشکانی و امر به مشورت قرآنی همه به نوبت و گاه همزمان هستهٔ اصلی دمکراسی شمرده شده تا ایرانیان را از اجناس وارداتی بی نیاز سازد. طبعاً اگر کسی در زندگی نسبت به عقاید و شیوه های مختلف زندگی مدارا نشان داد، یا اگر خواست اختلافات را به طور مسالمت آمیز حل کند، ویا در تصمیمات اعتقاد به مشورت و جلب موافقت دیگران داشت، لزومی

ندارد از او بپرسند چرا به این کارها مبادرت ورزیده و از اصول فلسفه سیاسی کهن و نوین مغرب زمین اطلاع داشته است یا نه - رفتار درست بازخواست ندارد. اما در عین حال باید به همه هشدار داد که هر کدام این پاره های عادات و فرهنگ قومی از يك دستگاه فکری و نظام ارزشی معین استخراج گردیده و آنها را نسنجیده مترادف دموکراسی دانستن در حکم قدم گذاشتن به طاس لغزنده گفتارهایی است که اصولشان با اصول دموکراسی مدرن در تضاد است.

بهترین نمونه این بازی سبکسرانه با مفاهیم، دکانهای رنگ و وارنگی بود که ظرف دو دهه قبل از انقلاب در گوشه و کنار بازار فکری ایران تأسیس گردید و در هر کدام نوعی از اسلام به خواستاران عرضه گشت از نوع دمکراتیک آن گرفته تا کمونیستی سفت و سختش و جالب اینکه اکثریت عرضه کنندگان اجناس مذکور هیچکدام مقام و منزلت مذهبی نداشتند و در نقش «آخوند مجاز» اقدام به اسلام پراکنی کرده بودند. اما قبول برخی از فرضهای این دستگاه فقهی - کلامی که اختیارش دست هیچکدام آنها نبود، دست و دهان آنها را در مقابل روحانیان که هم از دید منطق و هم به پشتوانه سنت صاحب اختیاران واقعی اسلام بودند، بست و هنگامی که پای تفسیر مجاز قرآن و سنت و حدیث و تکیه به اجتهاد به میدان آمد همه آنها را که مدعی بودند حقیقت اسلام را بهتر از حامیان سنتی اش درک کرده اند، از بازی خارج ساخت.

تکیه به شعار اسلام، مسلط کردن وحی است بر خرد و اتکای صرف به مدارای عرفانی مساوی بیرون راندن خرد است از حوزه امور دنیوی و دینی، در آوردن تقلید مهستان هم مستلزم برقراری حکومت اشراف است. اگر کسی به این روشها معتقد باشد سخن راندنش در باب دموکراسی بیجاست و اگر طرفدار دموکراسی است تکیه اش به این شعارها بی مورد.

وجود برخی از اعتقادات که زندگی مردم را در دموکراسی نوین تسهیل میکند در برقراری چنین نظامی مؤثر است اما تئوری بافی و وصله کردن آنها به مفاهیم دمکراتیک آخر و عاقبت ندارد. باید ارزش عملی و نظری اینها را از هم جدا ساخت و به جای دلخوشی دادن به مردم، در راه روشن کردن مبانی نظام سیاسی مطلوب آنان کوشید. اینکه مبانی نظری دموکراسی در مغرب زمین شکل گرفته است از اعتبار آن در دیگر نقاط عالم نمیکاهد زیرا ارزشهای اساسی عدالت و به تبع دموکراسی جهانشمول است و در همه جا و همه زمان معتبر. برگزیدن این ارزشها در حکم واگذاشتن فرهنگ ملی نیست بلکه در حکم تکیه به پر ارجترین بخشهای آنست. زیرا ارجمندترین بخشهای هر فرهنگ آنها بیست که مرز نمیشناسد و نزد هر بشری گرامی است. فی المثل آن اجزایی از فرهنگ ایران، خاصه در زمینه شعر و ادب، که مایه تفاخر و اعتبار ایرانیان در جهان است، به این دلیل خواستار پیدا نکرده که مسائل صرفاً ایرانی و خاص ایران را مطرح میکند بل از این جهت مایه سربلندی شده که زیبایی قالب آن و عمق محتوایش میتواند هر بشری را به تحسین و ادراک فرهنگ خویش را و الاثرین معیار سنجش دانستن خام اندیشی است، فارغ بودن از بشریت است و دور افتادن از مرتبه آدمیت.

طرفداران نظامهای سیاسی غیر دمکراتیک نظیر استبداد شاهی و خداسالاری نیز فقط بخشی از فرهنگ ملی را برمیگزینند، اما نه بهترین آن را، ولی در عوض همه جا ندا سر میدهند که تمامی فرهنگ قومی را زنده نگهداشته اند. آنچه مشی طرفداران دموکراسی را از آنها ممتاز میسازد نفس انتخاب ارزشها نیست بلکه برد وسیعتر و اعتبار بیشتر آن است. از آنجا که بینش زاینده دموکراسی تمامی افراد بشر را لایق برخورداری یکسان از عدالت و صلح میداند، میتوان آن را نظام سیاسی طبیعی نوع بشر خواند. طبیعی نه بدین معنا که مثل قارچ همه جا میروید، بل به این دلیل که متعلق به تمامی نوع بشر است و افراد بشر طبیعتاً مایل به برخورداری از دستاوردهای آن هستند، مایلند منافع و اهداف و عقاید و حقوق و مذهب و امنیت و رفاه و آزادی خویش را در پناه آن حفظ کنند. طبیعی به این دلیل که به امکانات مثبت طبیعت بشری که بالقوه است، امکان به فعل آمدن میدهد و به این جهت که حقوق طبیعی افراد را بیش از هر نظام دیگری محفوظ میدارد.

دموکراسی در هیچ کجا معجزه نکرده است و اصلاً مفهوم معجزه در آن دستگاه فکری که دموکراسی وجه سیاسی - اجتماعی آن است جایی ندارد، اما خرد و آزادی در این نظام است که قدر میبیند و راهگشای ترقی افراد و رسیدن آنها به مرتبه والای آدمیت میگردد.

سیاست و مذهب

در فصل قبل به این نکته اشاره شد که جدایی دو حوزه امور عمومی و خصوصی از هم، یکی از شرایط اساسی پیدایش دموکراسی است و اعتقادات مذهبی هر کس جزئی از منافع خصوصی اوست. طبعاً لازمه این امر جدایی دین و دولت است که شرط دموکراسی محسوب میشود. جدایی مزبور چند نتیجه به دنبال میآورد که اهم آنها آزادی مذهبی است. پیروان و خصوصاً رهبران مذاهب مختلف باید قواعد دموکراسی را بپذیرند و قبول کنند که تنها وظیفه دولت در قبال آنها، حمایتشان از تعرض دیگران است و بس. در دموکراسی پشتیبانی دولت از يك مذهب معین همانقدر بیجاست که برقراری نظام تک حزبی یا تعیین سبک کار هنرمندان. در این وضع هر کس کاملاً آزاد است هر دینی را که خواست انتخاب کند، یا اصلاً هیچ دینی را انتخاب نکند و به تبع از هر دینی خارج شود و به هر دینی درآید. زیرا در دموکراسی عضویت در هر گروه مشروط به قبول شرطهایی است که اعضای گروه بر رعایتشان نظارت دارند، اما خروج از هر گروهی آزاد

است. ادیان مختلف نیز از این امر مستثنی نیست و تخطی اعضایشان از اصل بالا مرادف قانون شکنی است و در هر دمکراسی لایق این نام قابل تعقیب و مجازات.

تمام آنچه ذکر شد ضمانتهایی است که آزادی مذهبی را محفوظ میدارد زیرا استقلال مذاهب مختلف را در برابر یکدیگر و برابر دولت حفظ میکند. روشن است جای گرفتن مذهب در زمره امور خصوصی به مذاق متعصبانی که خود را مالک بلانزارح حقیقت میدانند چندان خوش نمیاید زیرا این اشخاص با اتکای به بینش مذهبی، همواره از وحی و منابع اصلی مذهب تفسیری دلخواه خود عرضه میدارند و کاربرد خشونت را در راه پیشبرد «امر خیر» موجه می‌شمارند تا بتوانند همگان را خواه و ناخواه مجبور به انتخاب راهی بکنند که صراط مستقیمش میدانند. احتراز از بحث و استدلال نیز ملازم رفتار آنهاست زیرا داد و ستد آزاد فکری زاینده شک است و کشنده ایمان.

پس رفتن مذهب از حوزه امور عمومی جامعه از یک طرف، و نیز سستی گرفتن بینش مذهبی و شکستن انحصارش در توضیح امور و تعیین وظایف آدمی از طرف دیگر، دو پدیده مجزاست. صرف تعدد مذاهب، در صورت پیدایش شرایط اجتماعی و سیاسی مناسب، پس رفتن عقاید مذهبی را به حوزه امور خصوصی ایجاب میکند و جدایی دین و دولت بسته به ساقط شدن بینش مذهبی و پیدایش جهان بینی نوی نیست، اما در عوض، شکستن انحصار بینش مذهبی بنا بر تعریف مستلزم رواج گرفتن بینش دیگری است که بتواند پیش براند و جایش را بگیرد.

فرایند جدا شدن دین و دولت پس از قرون وسطی در اروپا واقع گشت. اروپا از قرن هشتم تا آخر قرن سیزدهم صحنه خداسالاری بود. در این نظام، فلسفه در کلام تحلیل رفته بود، طبیعت و امور ماورای طبیعی [surnaturel] مرزی نداشت، سیاست و مذهب نیز به هم آمیخته بود. اما ظرف این پنج قرن، خداسالاری شکل ثابتی نداشت زیرا در هم ریختگی دین و دولت تخم بی تعادلی را در دل آن نشانده بود. تا آخر قرن یازدهم تقوq از آن سلطنت بود و پس از آن دور به دست پاپها افتاد. به همین دلیل مورخان بخش اول این دوران را خداسالاری شاهی و بخش دوم آن را خداسالاری پاپی نامیده اند [Jean-François Lemarignier, La France Médiévale, Paris, A. Colin, 1970].

برقراری خداسالاری شاهی همزمان با روی کار آمدن سلسله کارولنژی [Carolingiens] در فرانسه صورت گرفت، سلسله ای که سعی کرد تا دوباره امپراطوری روم غربی را در اروپا برقرار سازد. اتکای شارلمانی بنیانگذار سلسله کارولنژی به مشروعیت مذهبی، اختلاط سیاست و مذهب را تشدید نمود؛ وی از آنجا که سلطنت را از چنگ سلسله قبلی در آورده بود از مشروعیت ارثی بهره نداشت و ناچار بود برای اثبات حقانیت خویش وسیله جدیدی بجوید، به همین دلیل در پی استفاده از مذهب و جلب همراهی شخص پاپ رفت.

گفتار تئوریک که به سلطنت کارولنژین ها مشروعیت میبخشید یکشبه پرداخته نشد و هر چند ریشه های آن به عقاید سیاسی اگوستن قدیس [St Augustin] میرسید شکل گیری کامل آن تا زمان لویی پارسا [Louis le Pieux] سلطنت از ۸۱۴ تا ۸۴۰ میلادی طول کشید. از این دیدگاه پادشاه مقامی نظیر انبیاء بنی اسرائیل، از قبیل داود، داشت که هم نبی بودند و هم فرمانروای قوم خویش. این مقام طی مراسم تاجگذاری که خود بسیار از آداب بر تخت نشستن شاهان بنی اسرائیل ملهم بود و جنبه بسیار قوی مذهبی داشت، تثبیت میگشت.

در این نظام وظیفه اصلی پادشاه عبارت بود از سلطنت در راه خدا، برقرار ساختن «عدل الهی» بر روی زمین و فراهم آوردن وسایل «رستگاری» رعایای خویش. چنین شاهی میبایست صلح را بر روی زمین برقرار میساخت، انتقام جنایات را باز میستاند و خطاهای مذهبی را تصحیح میکرد.

نکته آخر به معنای دخالت شاه در تعیین اصول دین بود، کاری که فی المثل شارلمانی سلطنت از ۷۶۸ تا ۸۱۴ چند بار به آن اقدام نمود. طبعاً جنگهای این پادشاهان «جهاد» محسوب میشد زیرا هدف آنها مسیحی کردن کفار بود. در این زمان دستگاه دولت هنوز چندان قوام و دوامی نداشت و از شبکه کلیساها و دیرها مجزا نبود، به خصوص که عده زیادی از اعضایش جزو روحانیان بودند، به تبع انتصاب روحانیانی که ریاست دیرها و کلیساهای مهم را بر عهده میگرفتند و مقامشان با امتیازات سیاسی و اقتصادی بسیار همراه بود به دست پادشاه انجام میگرفت زیرا حکم آنها بر زمینهایی که میتوان تیول مذهبی خواند، روان بود و از این بابت تفاوتی با نیولداران غیر مذهبی نداشتند.

در آن دوران پادشاه آلمان که تنها وارث لقب امپراطور در اروپا بود و کباده جانشینی امپراطوران روم غربی را میکشید در انتخاب پاپ نیز دخالت داشت. انتخاب پاپ که در آن زمان فقط اسقف شهر رم بود میبایست قاعدتاً به دست روحانیان و مردم محل انجام میگرفت، اما تحریکات اشراف این شهر در جریان هر انتخاب به قدری زیاد بود که ظرف قرنهای دهم و یازدهم بارها خود روحانیان از امپراطور در خواست کردند تا در انتخابات دخالت و به عبارتی آن را اداره کند؛ این دخالت در عمل صورت برگزیدن پاپ را گرفت. این روش عملاً ادامه سنت رایج در بیزانس بود، سنتی که طبق آن امپراطور بر انتخاب پاپ صحنه میگذاشت. آخرین نکته ای که در باب اختلاط دین و دنیا در این دوران باید بر آن انگشت گذاشت و از اهمیت بسیار برخوردار است مسئله شروط عضویت در جامعه است: در آن زمان عضویت در جامعه نیز تابع تقسیمبندیهای مذهبی و مشروط به تبعیت از یک کلیسای معین بود و همانطور که نهادهای سیاسی و مذهبی جامعه درست از هم تفکیک نشده بود و جامعه سیاسی هم از جامعه مذهبی درست مجزا نبود.

تا اواخر قرن یازدهم کفه قدرت پادشاه بر پاپ میچربید، اما از این زمان و پس از اصلاح مذهبی که به نام پاپ گرگوریوس هفتم پاپ از ۱۰۷۳ تا ۱۰۸۵ نام «اصلاحات گرگوریوسی» گرفت تعادل خداسالاری به نفع پاپ تغییر کرد و پادشاهان که تا آن زمان از اختلاط دین و دولت بهره مند گشته بودند ناچار به پرداخت تاوان این امتیاز گردیدند.

اصلاحاتی که بعداً نام «اصلاح گریگوریوسی» گرفت از زمان پاپ لئون نهم پاپ از ۱۰۴۹ تا ۱۰۵۴ شروع شد. این پاپ به کمک نظریه پردازان اطرافش مجموعه ای از اسناد مذهبی گرد آورد که به «مجموعه هفتاد و چهار سندی» مشهور است. هدف از گرد آوری این اسناد که در اصالت برخی از آنها شک بسیار بود اثبات تقدم مرتبه کلیسای روم بر دیگر کلیساها و پی ریزی سلسله مراتب کلیسایی بر این اساس بود. این مساعی در وهله اول باعث جدایی قطعی بین کلیساهای اروپای غربی و بیزانس، یا به عبارت دیگر بین کلیساهای کاتولیک و ارتدکس، گردید. وجه دیگر این اصلاحات تصفیه روحانیت مسیحی بود. بسیاری از روحانیان آن زمان در پرداختن به دنیا و برخورداری از لذات دنیوی دستکمی از دیگر مردمان صاحب قدرت نداشتند و آنچه از دیگر محتشمان روزگار ممتازشان میساخت القابشان بود نه شیوه زندگیشان. اصلاح طلبان داخل کلیسا بر این بودند که بی بند و باری روحانیان زاینده بده بستانهایی است که لازمه رسیدن به مقامات بالای مذهبی است و اگر مناصب مذهبی مورد معامله قرار میگیرد به این دلیل است که انتصاب به دست مقامات غیر مذهبی انجام میپذیرد پس باید برای اصلاح کلیسا اول دست غیرمذهبیان را از دخالت در اداره کلیسا کوتاه کرد. همانطور که اشاره شد شاهان عملاً در ازای بخشیدن تیولهای مذهبی چشم گرفتن پیشکش داشتند و از این بابت بین این تیولها با تیولهای عادی تفاوتی قائل نبودند. به هر حال لازمه کوتاه کردن دست امپراتور از کلیسا در درجه اول تحکیم قدرت پاپ بود که پایه اش به کمک «مجموعه هفتاد و چهار سندی» در زمان لئون نهم گذاشته شد.

قدم بعدی جلوگیری از دخالت امپراتور در انتخاب پاپ بود زیرا تا وقتی پاپ به دست امپراتور تعیین میگردید استقلال کلیسا معنایی نداشت.

پاپ نیکلای دوم پاپ از ۱۰۵۹ تا ۱۰۶۱ چاره این مشکل را یافت و برای انتخاب پاپ ترتیباتی اتخاذ نمود که پس از مرگ وی برای اولین بار اجرا شد و هسته روشی شد که امروز نیز پاپ را بر اساس آن انتخاب میکنند. نیکلای دوم برای احتراز از تحریکاتی که دستاویز دخالت امپراتور شده بود قرار بر این گذاشت که صرفاً گروهی از اسقفها برای انتخاب پاپ گرد هم بیایند و فرمانروای کلیسا را برگزینند. این قاعده دو تبصره نیز داشت، یکی اینکه میتوان انتخابات را خارج از شهر رم انجام داد و دیگر اینکه لازم نیست تا پاپ از اهالی شهر رم باشد. به این ترتیب نقش طبقات پایین روحانیت و مردم شهر رم به تهنیت گویی به پاپ منتخب محدود گردید و دست امپراتور نیز کوتاه شد.

پاپ که از قیمومت امپراتور و دخالت اشراف رم هر دو آزاد گشته بود در مقامی قرار گرفت که بتواند بر تمامی مسیحیت حکم براند، دست به اصلاح اساسی کلیسا و مبارزه با بی بند و باری کشیشان بزند و به همه جا نماینده گسیل دارد. پایههای بعدی برای تحکیم موقعیت خویش معافیت مالیاتی دیرها را نیز گسترش دادند تا طرفداران خویش را تقویت کنند و بر نفوذ خود در بین روحانیان بیافزایند. کم کم صحبت جلوگیری از دخالت پادشاهان در انتصابات مذهبی نیز به میان آمد اما آن کس که عملاً اقدام بدین کار نمود گرگوریوس هفتم بود، وی آتش اختلافی را روشن کرد که «کشمکش انتصابات» [La Querelle des Investitures] نام گرفت.

در دست گرفتن انتصابات مذهبی از طرف پاپ مایه تزلزل اقتدار سلطنتی و خصوصاً اقتدار امپراتور آلمان بود که از دست رفتن تسلطش بر دیرها و تیولهای مذهبی اختیارات سیاسی وی را بسیار کاهش میداد. هانری چهارم، امپراتور وقت، به شدت به اصلاحات پاپ اعتراض کرد و پایه استدلالش را بر این قرار داد که مقام شاهی نیز مقامی مذهبی است و جنبه مذهبی مراسم تاجگذاری شاهان مؤید این ادعا. اما گرگوریوس هفتم به صراحت سابقه چند صد ساله مراسم مزبور را ندیده گرفت و ادعای بازگشت به روشهای صدر مسیحیت و به عبارتی برقراری «مسیحیت راستین» را کرد. البته در این ادعا اثری از جدایی دین و دولت نبود، پاپ کماکان مسیح را به سبک انبیاء بنی اسرائیل، هم پیامبر و هم پادشاه میدانست، منتهی مقام جانشینی وی را که تا آن زمان به امپراتور میرسید از آن خود میشمرد. «کشمکش انتصابات» آخر به نفع دستگاه پاپی و با استقرار خدسالاری پاپی پایان یافت، کلیسای رم بر تمام کلیساها مقدم گردید و پاپ مرجع اعلا مسیحیت شد، حق برقرار ساختن قانون به وی منحصر گردید و حتی حق تکفیر و خلع پادشاهان را پیدا کرد.

شاخصترین چهره اقتدار پاپی در قرون وسطی اینوسان سوم است [پاپ از ۱۱۹۸ تا ۱۲۱۶]. اختیارات دنیوی پاپ در زمان او به اوج خود رسید. وی عملاً از حد جانشین پطرس قدیس، بنیانگذار کلیسای کاتولیک، فراتر رفت و جانشین خدا بر روی زمین گردید. روحانیان در تمام زمینه های مربوط به اصول دین و رفتار و انضباط کاملاً تابع او گردیدند و حتی برای حل مسائل پیش یا افتاده نیز مستقیماً به وی رجوع میکردند. وی با هر آنچه بد دینی و بدعت میدانست به جدال برخاست و جنگهای بسیار خشنی را خصوصاً علیه «نو مانیکری» به راه انداخت.

بهترین سلاح وی در این راه خلع فرمانروایان «بد دین» بود و برانگیختن دیگران به جنگ با آنها به طمع تصاحب قلمروشان. باید اضافه کرد که در آن زمان سه کشور بزرگ اروپا: انگلستان و امپراطوری آلمان و فرانسه هر سه کاتولیک مذهب بودند و اصلاً هنوز سخنی از پروتستاننیزم در میان نبود. وی در زمینه تسلط بر پادشاهان نیز همینقدر سختگیری نشان میداد که بر زیردستان روحانیت و فی المثل صرباً به پادشاه انگلیس، «ژان بی زمین» [Jean sans terre]، نوشت: «قصدمان فقط اداره روحانیت بلکه اداره سلطنت انگلستان است.

او جداً معتقد بود اختیارات پاپ شمول تام دارد و حکم وی بر همه چیز رواست. او رابطه پاپ و امپراتور را رابطه ارباب و خدمتگزار میدانست و در این زمینه به هیچ اعتراضی توجه نداشت. سلاح اصلی وی در مقابل

اعتراضات بلند کردن چماق تکفیر بود که عملاً علیه تمام پادشاهان اروپا به کار می‌گرفت. اما از آنجا که استفاده بیحد از این تهدید مایه بی اثر شدنش بود وی در بعضی موارد ناچار شد تا مخالفان خویش را رسماً خلع و رعایایشان را از سوگند وفاداری که به فرمانروای خویش خورده بودند آزاد سازد تا بتواند دیگران را علیه فرمانروایان خلع شده و ادار به «جهاد» کند. با تمام این احوال وی وظیفه خود را برقراری عدالت و صلح و ترویج فضایل میدانست.

خداسالاری پاپی بیش از هر چیز به وجه «فقهی» مسیحیت متکی بود و این سختگیری فقهی در زمان اینوسان سوم به اوج خود رسید. تأکید کردن بر اختیارات دینی و دنیوی پیامبر و سپس خود را بر اساس استدلالهای فقهی وارث تمام این اختیارات قلمداد کردن به آنچه که ایرانیان امروز تحت نام ولایت فقیه تجربه اش میکنند چندان بی شباهت نیست. به هر حال مجموعه اصلاحات گرگوریوسی نتایج غیر مترقبه ای نیز در پی داشت که همه در جهت خواستهای پاپها نبود. خداسالاری پاپی اصولاً بر پایه اختلاط کامل امور دینی و دنیوی شکل گرفت که هر دو تحت نظر پاپ بود و پادشاهان که مقام روحانیشان به شدت خدشه دار شده بود، مجری احکام دنیوی پاپ بودند. از دیدگاه پاپی مسائل دنیوی در برابر مسائل دینی همان اعتباری را داشت که «سرب در برابر طلا» دارد. اما همین سلب مقام مذهبی شاهان و مجری امور دنیوی ساختنشان پایه جدایی دین و دولت در اروپا گردید زیرا مقام شاهی حذف نشد و اختیاراتش هر چند محدود شد به همان میزان مشخص نیز گردید. باید در ضمن این نکته بسیار مهم را تذکر داد که پاپها در این دوران عملاً امکان حذف مقام شاهی را نداشتند زیرا این کار مستلزم برقراری دوباره امپراطوری بود، آنهم از مسند پاپی واز شهر رم. از وقتی امپراطوری روم غربی ساقط شده بود و اروپا به دنبال فروریزی ساخت قدیم جامعه و تحلیل رفتن بنیه اقتصادی و نظامی و سیاسی آن به راه فنودالیتة افتاده بود هیچکس قدرت برقرار ساختن دوباره امپراطوری را پیدا نکرده بود جز شارلمانی. اما کوششهای او نیز ثمری نداشت زیرا امپراطوریش قوامی نیافت و بیش از چند دهه دوام نکرد. طبعاً در این شرایط پاپ نیز عملاً قادر نبود تا امپراطوری برقرار سازد و از یاری شاهان برای اداره سرزمینهای مسیحی صرفنظر کند.

در طول سالیانی که خداسالاری پاپی بر اروپا سایه افکنده بود این قاره از بابت مذهبی وحدت داشت نه از بابت سیاسی. محدود شدن اختیارات شاهان در اواخر قرن یازدهم نقطه پیدایش دولتهای جدید غربی را بست. کشمکش انتصابات این فکر را که از قبل هم وجود داشت و طبق آن وظیفه اصلی شاه برقرار ساختن عدالت بود تقویت کرد، حتی اگر قرار بود معنای عدالت را پاپ تعیین کند. این نکته که اساس دولت اروپایی شد بسیار مهم است و باید به آن توجه بسیار داشت. در شکل گیری دولتهای غربی دستگاه کلیسا حکم سرمشق را داشت و نظریات سیاسی کلیسا و نیز شیوه سازماندهی آن الگوی اولیه دستگاه های دیوانی شاهی شد. ظرف این سالها ثبات سیاسی اروپا به شکل گیری نهادهای مالی و قضایی دولتی مجال و به دستگاه های سلطنتی فرصت ریشه دواندن هر چه بیشتر در عمق جامعه و تقویت خویش را داد. به این ترتیب تا آخر قرن سیزدهم بستگی مردم به دولتی که تحت حکمش زندگی میکردند روز به روز بیشتر گردید و هنگامی که بین فیلیپ لوبل [Philippe le Bel] پادشاه فرانسه و پاپ بونیفاس هشتم پاپ از [۱۲۹۴] تا [۱۳۰۳] اختلاف بروز کرد مردم این مملکت طرف پادشاه خود را گرفتند. جریان از این قرار بود که پادشاه فرانسه خواست تا از روحانیان نیز مالیات بگیرد؛ اما پاپ که سخت گیری فقهی را از اسلاف خویش به ارث برده بود ولی عملاً نیرویی برای مبارزه با پادشاه فرانسه که نیرومندترین شاه قاره اروپا بود نداشت و متحدی هم نداشت که بتواند به وی کمک کند، با پادشاه فرانسه در افتاد تا نفوذ خویش را حفظ نماید. حاصل مبارزه زندانی شدن پاپ بود به دست لشکریان فرانسه و دق کردنش از سختی و غصه. ولی کسی هم به این مرگ اعتراضی نکرد، حتی روحانیان فرانسه که دعوا بر سر مالیات دادندشان بود.

در پایان این چند قرن خداسالاری پاپها عملاً قسمت اعظم قدرت دنیوی خویش را از دست دادند و پادشاهان بیشترین اعتبار و امتیاز مذهبی خویش را، و به همین ترتیب راه تمایز هر چه بیشتر دین و دولت هموار گردید. البته در این زمان هنوز راه درازی در پیش بود تا امور مذهبی جزو حوزه خصوصی زندگی اشخاص گردد، زیرا دولتهای اروپایی خود را در تعیین دین و مذهب افراد تحت حکم خویش کاملاً مختار میدانستند. جنگهای مذهبی که به موازات نضج گرفتن مذهب پروتستان در اروپا رخ داد و عملاً طی دو قرن شانزدهم و هفدهم جریان داشت روشنترین مصداق این دخالت بود. اما باید متذکر شد که همه جا شروع جنگ و اداره آن به دست دولتها یا به عبارت دیگر افراد غیر مذهبی انجام گرفت و دستگاه پاپی عملاً در این زمینه اختیاری نداشت.

اندیشه لیبرال یا آزادیخواهانه در قرن هفدهم به دنبال این جنگها و بیشتر در واکنش نسبت به دخالت دولت در امور اعتقادی افراد و نیز پیامدهای چنین دخالتی بود که شکل گرفت نه به قصد طلب آزادی اقتصادی. به همین دلیل تأکید بر اهمیت آزادی مذهبی و فکری یکی از مضامین ثابت آثار متفکران بزرگ لیبرال است و تا به امروز هم دوام پیدا کرده است.

تحولات اجتماعی ممالک اروپایی که باعث شد تا مراکز مستقل قدرت در جامعه مدنی هر روز بیش از پیش نیرو بگیرد و پایه های دموکراسی را در این خطه مستقر سازد، همگام با نضج گرفتن اندیشه لیبرال بود و همین قدرت گیری بود که جوامع اروپایی را به سوی جدایی هر چه بیشتر دین و دولت و دین را به حوزه خصوصی زندگی افراد سوق داد. البته این تحولات با سست شدن و عقب نشستن بینش مذهبی همگام و همراه بود اما اگر فرآیند اول زاینده نیرو گرفتن جامعه مدنی بود فرآیند دوم از پیدایش جهان بینی علمی و تقویت هر چه بیشتر خردگرایی نیرو میگرفت.