

ایمان و تکنیک

این نوشته به تغییر مفهوما و چارچوب تحلیلی جامعه‌شناسی سیاسی در ایران امروز فرامی‌خواند. تحلیل وضعیت در ایران دچار بن‌بستی شده است که ناشی از دور بودن دو گفتمان عمده‌ی سیاسی از واقعیت جاری است: هم گفتمانی که از تقابل کار و سرمایه حرکت می‌کند و هم گفتمانی که پایه را تقابل گرایش به سنت و گرایش به مدرنیزاسیون می‌گیرد. اولی در توضیح نقش دین می‌ماند و هرگاه که به توصیف تعصب دینی در حوزه‌ی سیاست می‌پردازد از اصول خود دور می‌شود و مصنوعاً روبنا را بر زیربنا مقدم می‌کند و دومی مدام در برابر این معضل قرار می‌گیرد که چگونه وجود آن نیروی را توضیح دهد که هم سنت‌گراست و هم خواهان "پیشرفت" و مدرنیزاسیون. سرانجام باید معلوم شود که ما به قرون وسطا بازمی‌گردیم، یا قرار است با رهبری همان آن نیروی قرون وسطایی از جامعه‌ی ما یک جامعه‌ی های‌تک ساخته شود؟ هر دو گفتمان با عدالت مشکل دارند. دومی هر چه زور زند نمی‌تواند آن را به طور جدی وارد گفتار سیاسی روز سازد. اولی دچار مشکلی هائزبریگی است: اگر بر آزادی دست بگذارد، عدالت را فرو می‌هد و برعکس. تا کنون ترکیب این دو گفتمان ممکن نشده است، یا اگر ممکن شده با نوعی بی‌خیالی یا هرج و مرج نظری ملقمه‌ای در بهترین حالت بی‌خاصیت ساخته شده است. در پشت ذهن نوشته‌ی زیر این نظر کارساز است که گفتمان یکم در تشخیص صورتبندی اقتصادی-اجتماعی موجود در ایران اشتباه می‌کند و گفتمان دوم اصلاً نمی‌داند که با تقابلهای مصنوعی نمی‌توان چارچوب تحلیلی جامعه‌شناختی ایجاد کرد و باید به جای مفهوماهای تام به دنبال چارچوبی حتی‌الامکان جامع گشت تا هر چیزی در آن جایگاه خود را بیابد: سیاست و اقتصاد و فرهنگ، به تعبیر مارکسیستی هم "روبنا"، هم "زیربنا"، آن هم نه در برشی مقطعی، بلکه با ملاحظه‌ی تاریخ، با حاضر دانستن تاریخ و حضور دادن به آن در هنگام حس بی‌تاریخ بودن. این شمایل نظری جمع‌کننده را با بهره‌گیری از اصطلاحگان آموزه‌ی اجتماعی ماتریالیسم تاریخی صورتبندی (فرماسیون) می‌نامیم. سمت زنجیره‌ی تحلیل در نوشته‌ی زیر معرفی صورتبندی‌ای به نام «مالداری مدرن اسلامی» است. تصور چنین صورتبندی‌ای با کنار گذاشتن ایده‌ی جزمی تقابل کامل سنت دینی اسلامی و مدرنیت (مدرنیت) میسر می‌شود. برنموده می‌شود که عقلانیت جاری در مدرنیزاسیون کالایی، عقلانیت ابزاری است. اسلام به دلیل اراده‌اش به قدرت برخوردار از چنین عقلانیتی است و از این روست که ایمان اسلامی می‌تواند با تکنیک (به مثابه جهان‌بینی، منش، ابزار، کالا و امکان بهره‌کشی و امتیازوری) ترکیب شود. این ترکیب شالوده‌ی جنبش مدرن اسلامی را می‌سازد.

نوشته با توصیفی از الهیات سیاسی می‌آغازد. دین، پدیدآورنده‌ی دوپارگی مؤمن-کافر است. سیاست در معنایی اقتدارجو یا در معنای ویژه‌ای که در مقابل اقتدارجویی می‌یابد، جهان را به دوست و دشمن تقسیم می‌کند. هرگاه دوپارگی دینی مؤمن-کافر و دوپارگی سیاسی دوست-دشمن برهم انطباق یابند، با پدیده‌ی الهیات سیاسی مواجه هستیم. پدیداری آشکار آن درجایی است که دین به نحوی اکید سیاسی و سیاست به نحوی اکید دینی شود. این شونده‌ی دوسویه بر زمینه‌ی جریانی بودش می‌یابد که آماج آن "قوی شدن" است. آنچه دین را به سمت این جریان می‌کشاند، غریزه‌ی قدرت است. خواست قدرت در آن، نیروبخش به عقلانیت ابزاری آن است. این عقلانیت، اسلام را دارای این قابلیت می‌کند که وجه اتصال محکمی با

جنبه‌ی ابزارِ عصرِ جدید بیاید. با این استدلال، با کسانی که سنت دینی اسلامی را به تمامی در برابر مدرنیته قرار می‌دهند، مخالفت می‌شود. نوشته برمی‌نهد که مدرنیزاسیون ممکن است شکلی به خود بگیرد که وجه مشخصه‌ی آن با صفت "اسلامی" بیان‌شدنی باشد. از راه مقایسه با تجربه‌ی اروپا و ژاپن بازنموده می‌شود که این مدرنیزاسیون فاقد آن چنان قوامی در شخصیت خویش است که ممکن سازد بدل شدن به نظامی را که در آن آماج کارکردِ روشمند، متکی بر امکانهای واقعی در بودش و پویش روشمندِ سازه‌های آن باشد، از بخشهای کلان آن گرفته تا آحاد اجتماعی که بر آن چیره شده است. آخرین سطح تکامل مدرنیزاسیون اسلامی رسیدن به مدنیته همانند عربستان سعودی و کویت و دویی است. جنبش اسلامی چون در مسیر "عمران" (در معنا و روندی ابن‌خلدون) پا بگذارد، در نهایت به ترکیب سنت کهن با کالای مدرن و در معنایی پیچیده‌تر و همه‌جانبه‌تر به ترکیبی با تکنیک می‌رسد. از عصبیت آن در نهایت غیرت مردانه به جا می‌ماند. اگر به جای سازندگی (عمران) بر موضع منفی خود در قبال جهان پافشاری کند، در نهایت به منشی می‌رسد که در آن می‌توان مثالِ اعلای نیهیلیسم دینی را دید. نوشته هر دو بدیل را برمی‌رسد و این امکان را منتفی می‌داند که جریان یا جریانهای عمده‌ی اسلامخواهی در ایران به بوچی برسند. آنها از آغاز سازنده و خواهنده‌ی عمران بوده‌اند. نوشته برمی‌نهد که سازندگی با ساختن دستگاه قهر آغاز شده است. سازندگان اصلی این دستگاه و بخش اصلی پیش‌برندگان بعدی عمران اسلامی نه سنت‌گرایان بی‌خبر از دنیای مدرن، بلکه مهندسان مؤمن متعصب بوده‌اند. نوشته، مهندس جوان مسلمان را ستاره‌ی فیلم انقلاب اسلامی می‌داند، نه حاج آقای سالخورده‌ی حجره‌نشین در حوزه و بازار را. نوشته در انتهای کار سوبیه‌هایی از مدرنیزاسیون اسلامی را تشریح کرده و مسیری را برای نقد آن می‌گشاید. نقد صورتبندی مالدارِ مدرن اسلامی سنجشی فکری-ارزشی است که در آن انتقاد از اسارت و انتقاد از بی‌عدالتی، انتقاد از بی‌حقوقی و انتقاد از تبعیض ساختاری، انتقاد از خشونت ذاتی نظام و نابرابری‌های ذاتی آن، در آمیختگی طبیعی گفتمانی دارند. وجوه این انتقاد مصنوعاً کنار هم قرار نمی‌گیرند. نقدی که بخواهد از انتقاد از پدیداری‌ها فراتر رود، بایستی آماج شکستن شالوده هر نوع نظام اعمال قدرتِ ابزاری را در برابر خود بگذارد.

الهیات سیاسی

آنچه در بازخوانی جدید فلسفه‌ی اسلامی "فلسفه‌ی سیاسی اسلامی" نام گرفته، چیزی است معلق میان سیاست مطلقه، که وضع آن کار پیغمبران است و تدبیر منزل، که در دست پدران است. فارابی را بنیانگذار فلسفه‌ی سیاسی اسلامی می‌دانند. او ایده‌ای را از افلاطون برگرفته و دست به اسلامی کردن آن زده است. حاصل کار تحریف اندیشه است. فارابی نه تنها به جای فیلسوف-پادشاه افلاطون رهبر دینی مستقیماً متصل به عقل فعال یعنی گیرنده‌ی وحی را نشانده، بلکه رئیس او را اصل و مدینه را فرع کرده و متنیت ریاست این رئیس را نه سیاست مدنی بلکه نظامی گرفته که از ماوراء طبیعت آغاز می‌شود و بدان باز می‌گردد. او الهیات سیاسی‌ای را طرح‌ریزی می‌کند که اساس آن مثل هر الهیات سیاسی دیگر - حال چه آیین سیاسی بارگاه فرعون مصر باشد چه منشور حکومت طالبان افغان - قدرت مقدسی است که پرشماری قدرت را بر نمی‌تابد و هر قدرت دیگری را که بدان گردن نهد، ضاله می‌داند. این الهیات تنها در معنایی تنگ سیاسی است. سیاسی است چون توجیه‌کننده‌ی نوع خاصی از فرمانروایی و قدرت‌ورزی واقعی یا آرزویی است و بنابر این خود پایه‌ی قدرت سیاسی یا دست کم سوبیه‌ای از آن پدیده‌ی موجود یا خواسته است.

ناسیاسی است چون آنجایی که می‌خواهد به راستی الهیاتی باشد، دیگر نه شرکت‌کننده در بازی سیاسی بلکه برهم‌زننده‌ی آن می‌شود.

دولت افلاطون سازه‌ای غیردینی است. بنیاد همپرسه‌ی افلاطونی Politeia ("دولت"/"سیاست"/"جمهوری") آموزه‌ای درباره‌ی حق است نه عبودیت. شاه فیلسوف آن مؤسس شهر نیست، طرح ویژه‌ی فلسفی شهر است که می‌طلبد شه‌ریار آن فیلسوف باشد. آن شه‌ریار هیچ حق ویژه‌ای ندارد. دولت فارابی، اگر تأسیس شود، بنابر اراده‌ی فرمانروای آن است، و فرمانروای آن نه حاصل تعلیم و تربیتی از آن نوع است که در شهر افلاطون برقرار است، بلکه او بی هیچ آموزشی خاص می‌داند آن چه را که مقدر است بداند؛ برتری‌اش از آن روست که "نظر کرده" است و به وساطت عقل فعال با فرمانروای عالم در ارتباط است. دغدغه‌ی افلاطون عدالت است، دغدغه‌ی فارابی وحدت گرد اراده‌ی رئیس اول. هر کس دگراندیش باشد، با عقل تفسیرگر خود سنت را بازخواند، در تخیل بلندپرواز باشد، پرس و جو کند و خود بخواهد به حقیقت دست یابد، روادار باشد و زندگی را خوش و آرام خواهد، در شمار «نوابت» است، یعنی خودرو و انگل است. جایی را که در معماری فکری پلته‌نیای افلاطون آموزش و پرورش گرفته، نظیر خود را در معماری فکر فارابی در بحث نوابت می‌یابد. افلاطون به پروریدن می‌اندیشد، فارابی به ستردن. او به جای بحث تربیت به این مسئله اندیشیده که چگونه باید غیرخودی‌ها را از میان خودی‌ها سترد. خودی‌ها با تقدیری الهی خودی می‌شوند. آنها نمی‌باید بیندیشند. اما برای غیرخودی‌شدن باید اندیشید. از فارابی می‌توان این نکته را آموخت که اندیشمندان همواره دگراندیش‌اند. در خطه‌ی فرهنگی ما در هر حمله‌ای به خردورزی پرسشگر، برای محکوم کردن آن این نکته تکرار شده است.

در این خطه تفاوت‌گذاری میان خودی و غیرخودی در سیاست به سادگی در قالب تفاوت الهی و شیطانی می‌رود. براین قرار بینش سیاسی ترجمان طبیعی مفهومی خود را در یک الهیات سیاسی می‌یابد. این الهیات سیاسی طرح ساده‌ای دارد، چون هم "الهیات" اش ساده است و هم "سیاست" اش. الهیات آن ساده است و بی‌نیاز به فلسفه می‌تواند جزییات خود را تقریر کند. سیاست آن نیز سادگی مدل آسمانی را دارد. قضیه در هر دو پهنه رابطه‌ی خداوندگاری و بندگی است. از دست فلسفه برای توضیح توجیه‌گر و پیچیده‌سازی این مدل کاری بر نمی‌آید. مدل به اندازه‌ی کافی واضح است و پیچیده‌سازی آن بدان می‌ماند که به جای یک قدرت مطلقه و دربارش یک دستگاه عظیم بوروکراتیک گذاشته شود که فلسفه بنابر طبیعت خود هر گوشه‌ی آن را دارای حساب و کتاب می‌کند. کاری که فرهنگ کرده است کاستن از وحشت به کمک عرفان است. سادگی وحشتناک پیچیدگی‌ای می‌یابد نه از راه حساب و کتاب و منطق، بلکه از راه بازی جفا و وفا و هجران و وصال و راز و نیاز و ادراک احتیاج متقابلی که از وحشت یک پایان وحشتناک می‌کاهد و داستان هولناک را به یک ملودرام تبدیل می‌کند.

«سیاست ما عین دیانت ماست.» این سخن دقیقترین گزاره‌ای است که تا کنون در مورد چونی و چیستی سیاست در خطه‌ی فرهنگی ما بیان شده است. آن را در معنایی هنجارگذار (نرماتیو) نمی‌گیریم (یعنی مثلاً: سیاست ما بایستی عین دیانت ما باشد)، زیرا با گذر قرون آیین ظرفیتهای خود را نشان داده و هنجار و واقعیت در این گذار به هم نزدیک شده‌اند. با این تفسیر می‌پذیریم که این گزاره بیان هستن و بودگی است. برپایه‌ی آن می‌توان تاریخ سیاست و تاریخ دین را یکی دانست. سکولاریسم تلاش برای

پایان دادن به این یگانگی است. دینداران پارسا نیز ممکن است با این تلاش همراهی کنند، چون می‌توانند دریابند که یکی بودن تاریخ دین و تاریخ سیاست چه بار می‌آورد.

الهیات سیاسی فقط منحصر به ایدئولوژی حکومت اسلامی نیست و برای نقد آن نمی‌باید به نقد این ایدئولوژی در شکل مشخص امروزینش در ایران بسنده کرد. ما در هیئت آن با بینشی مواجه هستیم با ریشه‌های عمیق فرهنگی. این بینش تأثیری قوی گذاشته است بر کل ادراک سیاسی ما که با نظر به این سنجه‌ها می‌توان در هر مورد حضور و دامنه‌ی آن را مشخص کرد:

- ناتوانی در تبیین هدف و برنامه بدون توسل به ماوراءالطبیعه یا مفهومی برآمده از دگردیسی ایده‌ی الهی نجات و در آمدن به شکل یک مابعدالطبیعی تاریخی،
- دویینی سیاه یا سفید در نگرش سیاسی،
- تلقی از برخی مفهومیها و گزاره‌ها به عنوان پاک و از برخی دیگر به عنوان نجس،
- هراس از کثرت و انگاشتن آن چونان نشانه‌ی بحران،
- ارزش بودن تعهد و بیعت و متابعت در مقابل گفتگو و تصمیم‌های تجدید نظرپذیر جمعی،
- توضیح رفتار خود و گروه خود نه با عزیمت از منفعتهای واقعی و تصورهایی با خاستگاه مشخص جهانی، بلکه با رسالت و تعهد و از خودگذشتگی،
- انگاشتن پهنه‌ی سیاست همچون میدان تحقق اراده‌ی الهی یا الهی‌وار و طرح ازلی به جای پهنه‌ای در نهایت بر ساخته به دست انسان و برآمده از درگیری و سازش قوای زمینی.
- هر سیاستی که بخواهد در مقابل این نگره قرار گیرد، بایستی از هر گونه تقدیس قدرت، چه قدرت حاکم چه قدرت متعارض آن، پرهیزد و بدین خاطر از این اندیشه‌های بنیادی در باب این مفهوم کانونی سیاسی بیاغازد:

- هر قدرتی خواهان نظم است. قدرتها در رابطه با هم، چه با همسازی چه هم‌ستیزی، نظمی را ایجاد می‌کنند. همه‌ی نظمها ساختگی هستند. همه‌ی نظمیهای سیاسی را انسانها می‌سازند.

- قدرت باید حد داشته باشد و مهار شود. قدرت سیاسی انسانی را قدرت سیاسی انسانی مهار می‌کند و بس.

- نظم ساخته را می‌توان بر هم زد و نظم دیگری به جای آن نشانند. طلب نظمی بهتر از نظم حاکم حقی است انسانی.

- آن نظمی به سود همگان است که رعایت همگان را کند و این میسر نمی‌شود مگر با اتکا بر سه اصل: عدالت، قانونیت و برابری در برابر قانون. این اصلها برای مهار قدرت‌اند و اجرای آنها نیازمند قدرت است. قدرت دولتی باید به شکلی شفاف از اراده‌ی تجدیدشونده‌ی همگانی برون آید.

سنت و مدرنیت

موضوعی که از آن در اینجا زیر عنوان الهیات سیاسی یاد می‌کنیم، مدام در متن معنایی قرار می‌گیرد که میان آن و سنت تداعی مفهومی ایجاد می‌کند. معمولاً بی‌هیچ تأملی می‌گویند که دارندگان این بینش سیاسی سنت‌گرایان هستند. از محافظه‌کاران نیز به عنوان دارندگان آن نام می‌برند. سنت، که در مقابل آن

مدرنیت را می‌گذارند، مفهومی به نظر می‌آید که معنابخشِ نهاییِ طیفی از مفهومی‌هاست که در تقابلشان با مجموعه‌ای از مفهومی‌های دیگر که سرچشمه‌ی معنایی خود را مدرنیت می‌گیرند، سازه‌های اصلیِ گزاره‌هایی می‌شوند برای تبیینِ چیستی و چرایی رفتارهای حکومتِ اسلامی ایران، نیروهای پشتیبان آن و جنبشهای آرزومندِ برقراریِ حکومتی با صفتِ دینی در دیگر کشورهای مسلمان‌نشین. این مفهومی‌ها اگر جدایی‌ناهن بررسی نشوند، چارچوبِ تحلیلی‌ای که با کمک آنها ساخته می‌شود، در بازنماییِ واقعیت حذف‌کننده و در تفسیرِ آن تحریف‌کننده می‌شود. منظور از جدایی دیدنِ جدایی‌های درونی پدیده است، بویژه جدایی‌های درونی هر آن چیزی که چونان کلیتی یکپارچه می‌نماید. در موردِ پیش‌رو بایسته آن است که در درجه‌ی نخست از کاربستِ مفهومی‌های سنت و مدرنیت به‌عنوان کلیتهایی تام، بسته و بدون تفکیکِ درونی خودداری شود؛ دوم این که بر تداعیِ معناها دقت شود، به همجواریِ مفهومی‌ها با دیدی انتقادی نگریسته شود و بر این پایه در برابرِ خودپویشیِ دو زنجیره‌ی "سنت - ارتجاع - عقب‌ماندگی - عقل‌ستیزی" و "مدرنیت - ترقی - عقلانیت - آزادی" مقاومت شود، و دیگر این که بر این مبنا تصور نشود سنت و مدرنیت سقفِ مفهومی صفت‌هایی هستند یکسره ناساز، یعنی گویا هر آنچه سنتی است ناهمخوان با مدرنیت است و، بر عکس، هر آنچه مدرن است، شکننده‌ی خصلتی در سنت است. در هر فرهنگی تقابل سنت و مدرنیت به نوعی خاص و دارای سویه‌هایی خاص آن فرهنگ است.

مدرنیت و مدرنیزاسیون

با نظر به این که مدرنیزاسیون در معنای مدرن‌گری و مدرن‌شوی روندِ بودش‌یابیِ مدرنیت است، اگر به مدرنیت بار معنایی‌ای دهیم که آن را با روشنگری مترادف کنیم، در برخورد با شکلهایی از مدرنیزاسیون که بسطِ آن مفهوم آرمانی از مدرنیت نیستند، دچار مشکل می‌شویم. ناچار می‌شویم این نوع مدرنیزاسیون را ظاهری بدانیم و در برابر آن مدرنیزاسیونی واقعی در نظر بگیریم که گویا از ایده‌ی روشنگری می‌آغازد و این ایده را با سکولاریزاسیون و دموکراتیزاسیون تحقق می‌بخشد. در این مورد نیز مثل بسیاری از موردهای دیگر ارزشگذاریِ دوگانه‌ی ظاهری/واقعی دست‌وپاگیر و در نهایت پوچ است. در واقعیت تاریخی هیچ نوع مدرنیزاسیونی وجود نداشته که به صورتی تمیز از حقانیتِ عصرِ جدید بی‌آغازد، گام به گام سنت را پس زند، فرهنگ را نو کند و به جامعه‌ای باز و آزاد و نواندیش راه برد. مشخصه‌ی مدرنیزاسیون جدایشی است که واحدهای اجتماعی سنتی را از هم می‌پاشاند و واحدهای دیگری را ایجاد می‌کند که ساختار و پویا و همپیوندی‌های آنها به فرد امکان آزادی می‌دهد. بازتاب این روند در فرهنگ، آگاهی بر امکان انتخاب است، انتخاب میان راههای مختلف، راههای مختلف آزادی، راههای مختلف تقید، این یا آن و نظامهای مختلف ارزشگذاری برای ارزیابی از این و آن. حقانیتِ عصرِ جدید در پیش‌راندن این روندِ جدایش است. این حقانیت، حقانیتِ آزادی است، اما همچنان که هر انتخابِ آزادانه‌ای خودبه‌خود انتخابِ برحق نیست، هر چه در عصرِ جدید رخ دهد، خودبه‌خود بهره‌مند از حقانیتی نیست که این عصر را نسبت به عصرهای پیشتر از خود، که ذهنیت و عینیتشان اسارت است، ممتاز می‌کند.

مدرنیت سرجمعِ مفهومی هر پدیده‌ی مدرن است، اما هر آن چیزی که مدرن است، بازتاب‌دهنده‌ی حقانیت دوران مدرن نیست. حق نداریم هر آن چیزی را که از دیدِ مدرن ما نابحق است، بازمانده‌ی

دوران پیشامدرن بدانیم. فاشیسم پدیده‌ای است مدرن؛ آن را درک نتوانیم کرد اگر مدرنیت‌اش را درک نکنیم.

سنخ‌شناسی عقلانیت

تاریخ مدرنیت هنوز به پایان نرسیده است. این تاریخ پر زیر-و-بالا، پیچیده و عرصه‌ی نموداری پدیده‌های متناقض بوده است. حقانیت عصر جدید، حقانیت هر چیز مدرن نیست. افزون بر فروپاشاندن یگانه‌های اجتماعی بسته‌ی دوران کهن، خواست چیرگی نهایی فرهنگ بر طبیعت از یکسو و از سوی دیگر امکان خودآگاهی و از این راه امکان چیرگی آگاهی بر اسطوره دو رکن دیگر حقانیت عصر جدید اند. اراده‌ی دانشورانه به چیرگی بر طبیعت میدان وسیعی را برای پیشروی عقلانیت ابزاری می‌گشاید که عقلانیت حسابگر است، راه رسیدن به هدف را می‌جوید و وسیله‌های کار را فراهم می‌کند. عقلانیت ابزاری، عقلانیت هدف-وسيله و عقلانیت هدف‌بین، همه مفهومی مترادف‌اند. از صفت‌هایی چون استراتژیک، برنامه‌ریز، نقشه‌مند و نقشه‌کش نیز برای توصیف این نوع عقلانیت استفاده می‌کنند. این عقلانیت فقط روکرده به طبیعت نیست و فقط در محاسبه و نقشه‌کشی و ابزارسازی به قصد مهار نیروهای طبیعی نمود نمی‌یابد. در رابطه‌ی انسانها نیز عقلانیت هدف-وسيله عمل می‌کند و این به خودی خود با وجود همجواری معنایش با سودبری، مصلحت‌سنجی، فرصت‌طلبی و بهره‌کشی پیشاپیش به لحاظ ارزشگذاری اخلاقی منفی نیست. مثلاً می‌دانیم که هر کاری از دست هر کسی بر نمی‌آید. می‌خواهیم کاری را پیش بریم و به دنبال پیش‌برندگان آن می‌گردیم. دنبال آدم‌های مناسب گشتن قالبی دارد که از زاویه‌ی عقلانیت هدف-وسيله سنجیدنی است. هر موردی این چنین، موجه نیست که با این انتقاد کانتی مواجه شود که در آن انسان به عنوان وسیله در نظر گرفته شده است. موجه می‌شود انتقاد کانتی، اگر ثابت شود که در موردی که ذاتاً صورتی‌شدنی نیست، یعنی در آن انسان به عنوان فرد و شخصیت و کلاً موجودی دارای چهره و نگاه مطرح است، فقط محاسبه‌ی صورتی‌هدف-وسيله عمل کرده است. در رابطه‌های انسانی بایستی عقلانیت دیگری عمل کند، عقلانیت تفاهمی، عقلانیت گفت-و-شنید، حق‌دادن و حق‌خواستن. ما حق می‌دهیم، چون حق داریم و چون حق می‌دهیم، حق داریم. عقلانیتی که در تلاش برای فهم جهان جلوه‌گر است، تقلیل‌پذیر به عقلانیت هدف-وسيله نیست. در کانون تئوری، در جایی که به پراتیک مشخص و محسوس و سودآور بر نمی‌گردد و در بلندپروازی‌اش چیزی هست که با فایده‌ی عملی توضیح‌دادنی نیست، عقلانیتی فهم‌جو عمل می‌کند که زیر مقوله‌ی عقل ابزاری نمی‌گنجد. این استفهام از آن رو عقلانیت نامیده می‌شود، که جویای دلیل است. تفاهم، فهم‌جویی نظری و سنجشگری عملی هدف‌بین به لحاظ تحلیلی جداشدنی‌اند. در مورد‌های مشخص جداسازی آنها چه بسا یا ناممکن است یا بسیار دشوار است، دشوارتر از مورد‌هایی که زمینه یا زمانه‌ای توصیف کیفی می‌شود. نمونه‌ای از توصیف کیفی یک پدیده‌ی کلان تاریخی که در آن جدایی تحلیلی سنخ‌های مختلف عقلانیت روشنگر موضوع است، مورد مدرنیت است، و در اصل برای فهم مدرنیت است که بحث سنخ‌شناسی عقلانیت پیش کشیده شده است.

حل ناسازهنمای اقتدارگرایی دینی

اگر مدرنیت با عقلانیت توضیح داده شود، سنخ‌شناسی عقلانیت، بدان نوع نمونه‌واری که در بالا طرح فشرده‌ای از آن داده شد، راهی است برای آن که آن را تمامیتی درسته نینیم. در بحث مشخص پیش رو، به جای آن که مثلاً سنت دینی را در مقابل مدرنیت به طور کلی بگذاریم، از پی موضع آن در قبال عقلانیت در گوناگونی سنخهای آن می‌پرسیم. صحنه روشنتر می‌شود اگر تمامیت سنت دینی را از راه جدایی ساخت‌گشایی کنیم و بگذاریم عنصرها و سوبه‌ها و گرایشهای مختلف اصلی درون آن جلوه‌ی تاریخی یابند. در اینجا به این بسنده می‌کنیم که بگوییم الهیات سیاسی و مجموعه‌ی فکری-عاطفی توجیه‌گر آن، تمامی سنت فرهنگی نیست و دین را نیز نمی‌توان بدان واکاست. این که دینداران در سیاسی بودن خود چه نزدیکی‌ای به الهیات سیاسی دارند یا چه حد از آن دور اند، مسئله‌ای است که یکبار برای همیشه نمی‌توان تاریخ آن را نوشت. تاریخ باز است و دینداران نیز می‌توانند فصل دیگری از تاریخ دین خود را بنویسند. این امکان دست کم به‌عنوان یک امکان مطلق برقرار است.

آن بینش دینی‌ای که به الهیات سیاسی هم اکنون حی و حاضر راه برده است و مهمترین خصیصه‌ی آن اقتدارجویی است، اگر موصوف به صفت سنتی شود و مراد از سنتی غیر مدرن و ضدمدرن باشد، به پدیده‌ای ناسازهنما (پارادوکسیکال) تبدیل می‌شود. می‌توان پرسید: از چه روست که گرایشی قوی در آن به سمت عظمت‌طلبی‌ای است که در عصر ما لازمه‌ی آن کسب تکنولوژی و سازماندهی مدرن است؟ چگونه است که شیوه‌ی رفتار حاملان آن به شیوه‌ی عملکرد فاشیستی می‌ماند، فاشیسم اما با وجود نیروی اسطوره‌ای باستان‌گرایش، به‌عنوان انحطاطی مدرن فهمیدنی است؟ چگونه است که فرم مدرن، در عرصه‌ی اعمال قدرت، چنان جاذبه‌ای برای این بینش دارد که باعث می‌شود اقتدارجویی به آن چنان فرمالیسمی بگردد که بهایش بی‌وزن و بی‌قدر شدن محتوای سنتی اعمال اراده است؟ چگونه است که سنت‌گرایان سخت شیفته‌ی "پیشرفت‌اند؟ آیا درست است که اقتدارجویی سنت‌خواه را ارتجاعی توصیف کنیم و تصور کنیم آن که مرتجع است ضد هر گونه "ترقی" است، ضد هر گونه چیز مدرن است؟ چگونه می‌توان هم سنت‌گرا بود و هم علاقه‌ی خاصی به تکنولوژی مدرن داشت، خاصه از نوع نظامی‌اش؟ این علاقه‌ی عجیب به انفجار از کجا آمده است؟ از کدام آموزه‌ی سنتی می‌توان به انفجار از راه تکنولوژی مدرن رسید؟ فضای عاطفی‌ای که هنر سنتی ایجاد می‌کند، مثلاً در خطاطی و کاشی‌کاری و ساختن گنبد‌های فیروزه‌ای و غزل‌سرایبی، چه ربطی به برانگیختن احساس برای انفجار دارد؟ تناقض‌نمایی‌ای را که نمودهای فراوانی می‌توان برای آن برشمرد، منحل می‌کنیم اگر از یک حکم جزمی دست برداریم: مقابله‌ی سنت به طور کلی با مدرنیت به‌طور کلی.

گام نخست در طرد این گونه جزئیات در بحثی که پای عقل در میان می‌آید کنار گذاشتن درک از عقل به مثابه یک جوهر و نشاندن عقلانیت به جای آن است، عقلانیت در معنای سرجمع مفهومی موردهای کاربست صفت عقلانی. یکی از مشکلات پایه‌ای فکری کسانی که انحطاط عالم اسلام را به سلطه‌ی شرع بر عقل برمی‌گردانند، همین ادراک ایده‌آلیستی جوهر‌پندار از عقل است. آنها عقل را در یکپارچگی جوهری می‌بینند و از این رو فقط می‌توانند دو حالت سلطه‌ی شرع بر عقل و سلطه‌ی عقل بر شرع را در نظر گیرند. حالت دوم منتفی است، پس حالت یکم برقرار است. این منطقی به طرح ساده‌ای از

تاریخ منجر می‌شود: به دلیلی کارِ عقل تعطیل می‌شود (با فربه شدن دینِ فقیهانه به صورتِ رشدی سرطانی در روایتِ عبدالکریم سروش یا سلطه‌ی تُرکان در روایتِ جواد طباطبایی) و انحطاط بر ما غلبه می‌کند.

اقتدارجویی و عقلانیت ابزاری

بینشِ اقتدارجوی دینی به دلیلِ اقتدارجویی‌اش در خود حاملِ عقلانیتِ ابزاری است و از این رو به راحتی پذیرای عقلانیتِ ابزاریِ مدرن می‌شود. مدرنیت اگر در مدرنیزاسیونِ ابزار (وسیله‌ها و شگردهای کسبِ ثروت، وسیله‌ها و شگردهای اعمالِ قدرت) باشد، اقتدارجویانِ ما هیچ مشکلی با آن ندارند. اکثرِ نظریه‌پردازانِ مدرنیزاسیون در بحثِ امکان و چگونگیِ ورودِ جامعه‌های اسلامی به مرحله‌ی مدرنیت دچار این اشکال هستند که به غریزه‌ی قدرت در آیینِ توجهی ندارند. همین غریزه است که آن را به سوی نوعی از مدرنیت می‌گشاید: آن نوعی که عقلانیتِ آن منحصر به عقلانیتِ ابزاری باشد.

مسیحیت به قدرت و هر آنچه بر آن می‌افزاید بدگمانی‌ای بینشی و تاریخی دارد از جمله به تکنیک. ولی اسلام چنین بدگمانی‌ای را ندارد: قدیر و قهار و عظیم و ماکر صفت‌هایی خدایی اند. نخستین حکومتِ اسلامی با قدرت بنا شده است. دین با قدرت پیشروی کرده است. مسلمانان در عصرِ جدید هیچ مشکلِ جدی‌ای با علوم و فنونِ قدرت‌زا و قدرت‌فزای مدرن نداشته‌اند. لازمه‌ی سنت‌گرایی و محافظه‌کاری در جهانِ اسلام به هیچ رو مخالفت با تکنیک نیست. مؤمنِ مسلمان معتقد است که امکانِ اعمالِ اراده‌ای معنوی را دارد و فقط کافی است که به امکانِ اعمالِ اراده‌ی مادی مجهز شود، تا عظمتِ قرونِ اولیه را تجدید کند؛ پس باید بسیج شود برای دستیابی به امکانهای مادی.

در بررسیِ ترکیبِ اجتماعیِ رأسِ جنبشهای اسلامی تا کنون توجه اصلی به روحانیت و بازار سنتی و احیاناً چهره‌هایی برآمده از توده‌ی حاشیه‌نشین‌ها و چاله‌میدانی‌ها بوده است. آنچه از آن غفلت شده، توجه به پدیده‌ی مهندسانِ مسلمان است. اینان در شمالِ افریقا، در خاورمیانه، در ایران و افغانستان و پاکستان، و همچنین در اندونزی حضورِ رهبری‌کننده دارند. از جمله با نظر به اینان است که مفهومی چون سنتی و مدرن بایستی بازسنجی شوند. اینان به یک معنا مدرن‌اند، مدرن‌بودگیِ جنبشِ آنان قیاس‌پذیر است با مدرن‌بودگیِ رادیکالیسمِ راست در اروپای غربی پس از جنگِ جهانی اول. رادیکالهای راست اروپایی رمانتیک بودند، "سادگی" را تبلیغ می‌کردند، سخت به "اشرافیت" و سیاستمداران سنتی می‌تاختند و دستگاهِ لختِ بوروکراسی را دشمن مردم می‌دانستند. خود آنان چون به قدرت رسیدند، حرکتی را برای ایجاد "عظمت" با زور و تکنیک برانگیختند که تا آن هنگام بی‌مانند بود. در دوران آنان به‌ویژه در آلمان سازندگیِ جهشی بی‌سابقه یافت. می‌ساختند و می‌ساختند و امکانِ اشتغال می‌آفریدند. مملکت بی‌امان "پیشرفت" می‌کرد.

جنبشهای اقتدارگرای اسلامی نیز خواهان "پیشرفت" و "عظمت" اند؛ پیشرفت و عظمتی که می‌خواهند از ترکیبِ دین و تکنیک پدید می‌آید. عصیبتِ دینی و قدرتِ تکنیکی دو رکنِ اقتدار اسلامی‌اند. نمادِ این اقتدار نه حاج‌آقای حجره‌نشین در بازار یا مدرسه، بلکه مهندسِ مسلمان و نیز امیرِ ارتشی مسلمان است. بی‌توجهی به این وجه نشان‌دهنده‌ی ضعفِ نظریه‌ای سخت‌رایج در بابِ بروز انقلابِ اسلامی است، نظریه‌ای که این انقلاب را واکنش واپس‌گرای سنت در برابرِ مدرنیت می‌داند و بس.

مدرنیزاسیونی بدون مدنیت مدرن

ائتلاف تاریخی‌ای که جنبش اسلامی را در دوره‌های اخیر پیش برده، از آغاز شیفته‌ی عقلانیت‌ابزاری مدرن بوده و رمز موفقیت خود را در آن می‌دانسته که به علوم و فنون قدرت‌زای مدرن مجهز شود. در این ائتلاف از آغاز قشرهای اجتماعی مدرن نیز حضور داشته‌اند. در گفتمان آن، "تساهل" نیز وجود داشته است و هنوز دارد. سنت فرهنگی با وجود سلطه‌ی تعصب و غیرت از ذخیره‌ی عظیمی از جلوه‌های مختلف بردباری و تساهل‌خواهی برخوردار است. بخش بزرگی از ادبیات خطه‌ی اسلامی پدید نمی‌آمد اگر سلطه‌ی مطلق با شریعتمداران بود و در جامعه حوزه‌های تساهلی و امکانهای گریز از چنگ احکام وجود نمی‌داشت. در جنبش اسلامی تلاشهایی صورت گرفته و می‌گیرد که بردباری سنتی را حکیمانه با اندیشه‌های لیبرالی اروپایی درآمیزند. مشکل نیست تعریفی از آزادی در جامعه‌ی اسلامی که رهایی از سلطه‌ی خارجی معنا دهد. جامعه‌ی مدرن اما صرفاً با استقلال سیاسی به آزادی نمی‌رسد. پس آزادی به تعریفی غنی‌تر نیاز دارد که جنبشهای اسلامی در دستیابی به آن و بودش‌دهی به آن ناتوان بوده‌اند. و این گواه آن است که تلاش برای ترکیب حکمت تساهلی سنتی با ایده‌های مدرن کامیاب نبوده و این امکان پدید نیامده است که عقل هم‌رسانشی مدرن نیز افزون بر عقل ابزاری مدرن در جنبش اسلامی چنان که باید راه باز کند. دامنه‌ی تأثیر این نوع عقلانیت با رادیکال‌شدن جنبش اسلامی و گرایش آن به تبیین صریح و نابی از الهیات سیاسی کاستی می‌گیرد، اما از میان نمی‌رود. در ایران در کارکرد سیاسی اصلاح‌طلبان گرد رئیس‌جمهور سابق محمد خاتمی این گرایش دیده می‌شود که با وارد کردن عنصر گفتگو و تفاهم‌جویی مانع آن شوند که در پهنه‌ی سیاست دولتی ترکیبی اقتدارجویانه از الهیات سیاسی و عقل ابزاری میداندار اصلی باشد. این تلاش شکست خورد. شکست آن، بدان بر نمی‌گردد که اصلاح‌طلبان نتوانستند در انتخابات مجلس (دور هفتم - ۱۳۸۲) و ریاست جمهوری (دور نهم - ۱۳۸۴) پیروز شوند. شکست می‌خوردند حتا اگر در این انتخابات پیروز بودند. شکست آنان شکست هر کوششی برای وارد کردن عقلانیت تفاهمی در ترکیب خشونت‌بار دین و تکنیک است. شکست آنان را نباید به گردن متحجرین انداخت و بر این پایه به کسانی تاخت و بس که گویا تعصب قرون وسطایی دارند و می‌خواهند ما را به "عقب" برگردانند. می‌توان فهمید چرا کسانی که خود بر سر سفره‌ی تکنوکراسی دینی نشسته‌اند، نمی‌خواهند دریابند که در ایران مشکل درست به ترکیب دین و تکنیک برمی‌گردد، نه دوری عده‌ای از جهان تکنیکی مدرن.

مسئله‌ی اصلی در بحث مدرنیزاسیون در جامعه‌های اسلامی حد امکان و چگونگی گسترش عقلانیت تفاهمی مدرن در آنهاست. توصیه‌ی سنت تساهل‌خواه فرهنگی به مروت با دوستان و مدارا با دشمنان به مفهوم بودن لزوم تفاهم مدنی کمک می‌کند، اما آن شعور و اراده‌ای را پدید نمی‌آورد که برای ساماندهی بهینه به جامعه‌ی مدرن ضروری است. انقلاب سیاسی، به صورت مشروط کردن قدرت مرکزی و لغو امتیازهای سنتی دینی و اشرافی و عشیرتی، که نمودی از آن سکولار شدن دولت است، به تنهایی برای حل مسئله‌ی اجتماعی کافی نیست. با وجود آنکه منش اسلامی با جمع‌گرایی توضیح داده می‌شود و مسلمانان در انتقاد از غرب چه بسا به فردگرایی غربی می‌تازند، بر پایه‌ی شواهدی فراوان می‌توان به این داوری رسید که در جامعه‌های اسلامی مدرن‌شده فردگرایی خاصی عمل می‌کند که نمودهای بارز آن

بی توجهی به قراردادهای اجتماعی، ملاحظه‌ی دیگری فقط در رابطه‌های نزدیک و چهره-به-چهره، ضعف حسِ مسؤولیت در قبال جامعه، و انواع و اقسام خودخواهی شرارت‌بار است. از میان مانعهای سنتی برای رسیدن به مدنیت مدرن تلقی از زن از همه مهمتر است. مدرنیزاسیون، در شکل عملی خود، دگرگونی‌های مهمی در زمینه‌ی حقوق زنان به منش سنتی تحمیل کرده، سنت اما آن توان را دارد که پدرسالاری باستانی را به شکلهای تازه‌ای درآورد. مبارزه در این عرصه سنگر به سنگر است.

راهی که در جامعه‌های اسلامی به طور طبیعی در برخورد با بسیاری از مسئله‌های ناشی از مدرنیزاسیون گزیده می‌شود، بازی در شکاف صورت و محتوا و ظاهر و باطن است. در این زمینه ورزیدگی تاریخی وجود دارد. اقتدارگرایان صورت را برگزیده‌اند و مردم نیز به اجبار حفظ ظاهر می‌کنند. در ظاهر دین و مدرنیت در آمیخته می‌شوند، باطن اما تهی است: نه سنتی است نه مدرن است. انحطاط غلبه دارد. پدیده‌ای که دیگر باید وجودش را به رسمیت بشناسیم و آن را به‌عنوان صورتبندی‌ای خاص نامگذاری کنیم، با این انحطاط مشخص می‌شود. صورت‌سازی از راه مدرنیزاسیون اسلامی به یکی از تهی‌ترین و منحل‌ترین شکلهای مدرن شدن راه می‌برد. جلوه‌ی متکامل آن را می‌توان در جامعه‌های مدرن عربستان و شیخ‌نشین‌های خلیج فارس دید. ترکیب ایمان و تکنیک در این جامعه‌ها مدرنترین شکل دگرذیسی سنت را به نمایش گذاشته است. با این دگرگشت سنت به قالب مفهومی کارکردی درمی‌آید: منبعی می‌شود برای توجیه‌گری و تربیتی که تربیت‌شده در مکتب آن به توجیه‌گری‌های نظام‌گردن بگذارد و از این آموزه که آن سنت مشروعیت الهی دارد، به مشروعیت الهی حکومتی برسد. کارکرد حکومت در دستگاه معنانشناسانه‌ی آن سنت تبیین توجیهی می‌شود.

سرمایه و خشونت

عقلانیت تکنیکی‌ای که با ایمان اسلامی درمی‌آمیزد، آن پشتوانه‌ای را ندارد که در اروپا با theoria ی زاده شده در یونان به‌عنوان نوع خاصی نگاه به جهان و بودن در جهان مشخص می‌شود. تئوری، پایه‌ی دانش را در بُعد فلسفی آن می‌سازد. منظور از آن نگرستن به حقیقت به‌عنوان حقیقت است، بی انتظار سودی و بی هیچ ملاحظه‌ای. این حقیقت در برابر قدرت و اسطوره می‌ایستد. خواست آن از آغاز با ایستاری انتقادی همراه بوده است. در فرهنگ اسلامی تئوری ضعیف است، نه احیاناً بدان دلیل که در این خطه آدمیانی نبوده‌اند که توانایی نظریه‌پردازی نداشته باشند. هرگاه که نظرورزی ممکن بوده مغزهای توانایی به کار افتاده‌اند. مشکل اصلی آن است که آیین مسلط پذیرنده‌ی حقیقت جویی محض، یعنی جستجوی حقیقت به‌عنوان جستجوی حقیقت نبوده است. ملاحظه‌ی دین عرصه را بر حقیقت‌خواهی فلسفی تنگ می‌کند. این ملاحظه‌کاری در برخورد با سنت یونانی فقط به محدود کردن عقلانیت نظری منجر می‌شود. اقتباسی که در این میان صورت می‌گیرد، اقتباس یک تکنیک و به سخن دقیقتر اقتباسی با استحاله‌ی تکنیکی است. حجة‌الاسلام غزالی فلسفه را پس می‌زند اما منطق را به‌عنوان ابزار حجت‌آوری برمی‌گیرد. این برخورد نمونه‌ای جامع است و الگوی رفتاری پسینیان را نیز مشخص کرده است: نظر را پس زنید، اما فن را بگیرید!

تکنیک در عصر جدید یعنی سرمایه. گرایش به اقتباس تکنیک مدرن، پیش از هر چیز و پس از هر چیز، گرایش به تولید سرمایه‌دارانه است. عظمت‌خواهی ایمانی شاید در حاشیه به نیهیلیسم برسد، در رأس

خود اما دیر یا زود نشان خواهد داد که در نهایت عظمت خواهی سرمایه‌ی ملی یا کلاً فراکسیونی از سرمایه است. سرمایه‌ی ملی خصلت خود را از سرمایه‌داری ملی می‌گیرد که عنوان دقیقتری برای آن "مالداری" است. تکنیک در قالب وسیله‌ی تولید در متن اجتماعی رابطه‌های تولیدی‌ای قرار می‌گیرد که سرمایه‌دارانه است، به‌عنوان کالا در چرخه‌ی بازاری می‌نشیند که کسانی از آن صرفه می‌برند و کسانی از آن مغبون بیرون می‌آیند و سرانجام به شکل وسیله‌ی مصرف نه به انگیزه‌ی برآوردن نیازهای واقعی، بلکه به قصد سودآوری و بر این مبنا ترغیب به خریدن فرآورده می‌شود. تکنیک اما وسیله و شیوه‌ی کشتن نیز هست، آلت شکنجه نیز هست، شیوه‌ی بازجویی نیز هست، فن اداری زندان نیز هست، سیستم تعقیب و مراقبت و تجسس و سانسور و خفه کردن و آوازه‌گری و دروغ‌پراکنی نیز هست. همچنین فن تربیت و هدایت و ریاست و شگرد حکومت‌گری است. نظام تکنیک است، ارتش تکنیک است، تفنگ تکنیک است، نیروگاه اتمی تکنیک است، بمب اتمی تکنیک است، رژیم تکنیک است. دولت بهتر شناخته می‌شود، اگر همچون یک ماشین بررسی شود.

خواست قدرت

با وجود اینهمانی پایه‌ای تکنیک مدرن و سرمایه، در بحث مدرنیزاسیون اسلامی، بدان گونه که در این نوشته پیش برده می‌شود، در سرآغاز بررسی به عنوان مفهوم پایه "تکنیک" را بر "سرمایه" ترجیح می‌دهیم، زیرا این از آن کارآتر و جامعتر است: با این یکی بهتر می‌توان به سابقه‌ی تاریخی موضوع اشاره کرد و مثلاً از اقتباس تکنیک، به صورت برگرفتن منطق و پس‌زدن فلسفه، یاد نمود و مهمتر آن که اراده به قدرت را که فراتر از اراده به ثروت است، به پدیداری کشاند. از زمان شکست تکان‌آور از روس و تکان فکری شاهزاده عباس میرزا مدام می‌شنویم که باید علوم و فنون غرب را فراگیریم تا "قوی" شویم. این قوی شدن از ابتدا جوهری نظامی داشته است. چون اراده به کسب علوم و فنون جدید از ابتدا به صورت اراده به قدرت (نه اراده به دانایی، نه اراده به رواداری، نه اراده به روشنگری، نه اراده به شجاعت در فکر کردن با مغز خود، نه اراده به پایان دادن به همه‌ی تبعیض‌های کهن، نه اراده به انتقاد از شیوه‌ی در-جهان-بودن خود) مطرح شده است، علمای دینی نیز با آن هم‌ارادگی نشان داده‌اند. روا نیست که به علما اتهام زده شود که مخالف هر پدیده‌ی مدرن بوده و دل از قرون وسطا بر نمی‌کنده‌اند. مدرنیزاسیون خطه‌ی ما روندی نبوده که کل جبهه‌ی علما را در برابر خود داشته باشد. علت را باید در کیفیت اراده به مدرنیزاسیون دید. می‌بایست به عصر جدید خود مشکوک می‌شدیم آنگاه که می‌دیدیم در ورود به آن گروهی از علما نیز ما را با سلام و صلوات همراهی می‌کنند. مشروطیت ما به اعتباری انقلاب علما بود. انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ نیز انقلاب علماست، و هم‌نگام پدیداری مدرن است و بایسته است که پروژه‌ی "قوی شدن" برخاسته از آن به‌عنوان پروژه‌ی مدرن بررسی شود. این پروژه‌ی مدرن گسست از مدرنیزاسیون شاهی نیست و برای فهم آن سخت لازم است که از افسانه‌ی "انقلاب اسلامی به مثابه واکنش در برابر مدرنیت" دست شسته شود. اگر هم مدرنیت و هم سنت را جدایی‌ناهنه بررسی می‌کنیم یعنی اگر آنچنان که گفته شد وجودشان را نایک‌پارچه ببینیم، آنها را، آن گونه که در این افسانه می‌آید، به مثابه دو کلیت متخاصم نخواهیم انگاشت. پروژه‌ی انقلاب اسلامی پروژه‌ای است برای قوی شدن و هر اراده‌ای به قوی شدن در عصر ما اراده به مدرن شدن است. در این پروژه از آغاز تکنیک حضور داشته است: در شکل

جمع‌کننده‌ی اراده به قدرت، در تکنیک به صورت جنبش مهندسان و نیز در تکنیک به صورت سازماندهی قهر. چهره‌ی شاخص این پروژه نه بازاری سنتی یا پیشنماز سالخورده‌ی مسجد، بلکه مهندس نظامی کار جوان مسلمان است. اوست که ماشین دولتی را می‌سازد، دستگاه قهر و نیز دستگاه ایدئولوژیک‌اش را مونتاژ و برپا می‌کند.

پیوند آغازین الهیات و تکنیک

مدرنیزاسیون به صورت کارکرد تمام و کمال عقل‌ابزاری، در آغاز، در ماشین سرکوب جلوه‌گر می‌شود. اراده به قدرت نخست در اراده به قهر تجسم می‌یابد. مهندسی قهر، جایگاه کرسی خطابه‌ی ارشادی را تابع هندسه‌ی خود می‌کند. در مورد حکومت دینی و کلاً حکومت‌های ایدئولوژیک، مرزی میان قهر و ارشاد حکومتی وجود ندارد. اقتضای دستگاه را سازمان قهر آن مشخص می‌کند. ارشاد تابع قهر می‌شود. ایدئولوژی پیش از شکل گرفتن نظام بازجویی سروسامان درستی ندارد. در جریان بازجویی است که معلوم می‌شود ایدئولوژی چیست و حد و مرز آن کدام است. سازندگی حکومتی با ساختن دستگاه قهر شروع می‌شود و پس از آن است که این دستگاه دیگر اجزای سیستم را می‌سازد. قهر، گزینش می‌کند. نه دستگاه ارشاد کننده و در نهایت نه الهیات سیاسی، بلکه دستگاه قهر است که معلوم می‌کند خودی کیست و غیرخودی کیست. خودی‌ها هم‌پرورنده‌اند، همان‌گونه که غیرخودی‌ها هم‌پرورنده‌اند. همبستگی خودی‌ها به هم‌پرورنده بودنشان برمی‌گردد. فقط بر سر اصول عقیدتی توافق ندارند، فقط این نیست که به شخصیت‌هایی خاص و مناسبت‌هایی خاص احساس مشترکی داشته باشند، آنها رازهای مشترکی نیز دارند. بدین جهت در داخل همان سیستم خودشان نیز دارای پرورنده می‌شوند. خودی بودن در جمع حکومتی، بودن زیر یک تهدید دایمی است، همچنان که غیرخودی بودن در پهنه‌ی مبارزه‌ی آشکار سیاسی.

قهر فقط ویرانگر نیست، سازنده هم هست. سازندگی با ساختن نظام قهر آغاز می‌شود و گرد آن و برپایه‌ی گزینش‌گری آن در میان برنامه‌ها و مجریان شایسته‌ی آنهاست که بقیه‌ی دستگاه ساخته می‌شود. "ما باید قوی شویم"، این اصل راهنماست. شایستگی را با نظر به امکانات بودشی‌یابی این بایستگی مشخص می‌کنند. در جریان اعمال قهر است که می‌شود فهمید به چه کسانی می‌توان اعتماد کرد. مفهوم "اعتماد" از نخستین مفهوم‌هایی است که در دستگاه اعمال قهر ساخته می‌شود و پایه‌ی مودت درونی کل دستگاه را می‌سازد. "اعتماد" مفهومی است قهرآمیز. کسب اعتماد کردن یعنی در عمل در رازهای نظام شریک شدن و آنها را حفظ کردن. رابطه‌ی الهیات سیاسی و دستگاه قهر به صورت خدمت متقابل است. دستگاه قهر نظام گفتاری خود را با اتکا بر الهیات سیاسی می‌سازد و الهیات سیاسی، تازه با نظر به گفتار قهر است که درمی‌یابد که جای تأکیدهای لازم کجاست، کجا باید قاطعانه مرز کشید، کجا باید مدارا کرد. مدارا نیز در این نظام گفتاری مفهومی قهرآمیز است.

در ابتدا این دستگاه قهر است که الهیات سیاسی را اجرایی می‌کند. از این راه سبک‌کاری پیدا می‌شود که در آن عرصه‌هایی نیز کاربرد می‌یابند که با خشونت‌ورزی آشکار مشخص نمی‌شوند. همه‌ی مفهومها بار قهرآمیزی می‌یابند، حتا رحمت، که نه در مقابل خشونت است، بلکه نشانه‌ی اوج خشونت‌ورزی است، خشونتی که انسان خود را موجه می‌داند که بر آن رحمت نام می‌نهند. عدالتشان نیز با قهر برقرار می‌شود و از این رو عدالت را نیز دستگاه قهر تعریف می‌کند. قهر اینک همه چیز است:

گرمه است، محتسب است، فتوادهنده است، مأمور مالیه است، کارشناس اقتصاد است، مدیر است، شهردار است، دیپلمات است، نویسنده است، رئیس زندان و رئیس دانشگاه است، واعظ اخلاق است، نظریه پرداز است، فرهنگ ساز است. دستگاه قهر دستگاه اصلی آموزشی و کادر سازی است. آن که از مدرسه‌ی سنتی بیرون آمده، هنوز خام است، پروریده می شود اگر در این دستگاه دوره ببیند. مهندسان قهر به واعظان اخلاق درس می دهند. گرایش بر این است که همه از دل این دستگاه بیرون آیند: همه‌ی مدیران، همه‌ی کادرهای فرهنگی، همه‌ی تصمیم گیرندگان. "ما باید قوی شویم." آن که پرورش یافته‌ی دستگاه قهر باشد از همه قویتر است. در دستگاه قهر عقد مودت نهایی میان الهیات سیاسی و تکنیک بسته می شود. اینک دیگر الهیات سیاسی نه یک آرمان، بلکه بینش دستگاه اقتدار است. دین در این دستگاه پیاده شده است. تکنوکراتهای اصلی آنانی اند که دستگاه قهر را طرح ریختند و الهیات سیاسی را در آن پیاده کردند. اینان سنت گرایانی بی خبر از جهان و گیر کرده در معضل جاودانی شکیات نبودند.

دستگاه قهر در ابتدا محصول عصیت است، اما بلافاصله پس از استقرار، خود به تولید عصیت می پردازد. از این پس این که غیرت چیست و تعصب کدام است، خودی کیست و غیر خودی کیست، به زبان دینی اینکه مؤمن کیست و کافر کیست، نه در بحث حوزوی، بلکه در نشستها، مراسم و بخشنامه‌های نظامی معلوم می شود. دستگاه قهر در برابر حوزه سنتی منفعل نیست. در قبال الهیات سیاسی، سفارش گیرنده نیست، سفارش دهنده نیز هست. فتوا هم صادر می شود و هم طلبیده می شود. اجتهاد مدرن، اجتهاد در پاسخ به طلب مدرن است. نیروی محرکه‌ی اجتهاد، نه در حوزه، بلکه در دستگاه حاکمیت است و سرمهندسان حاکمیت، طراحان نظام اعمال قهر اند. "فقه پویا" فقه پیاده شده است، فقه قابل پیاده شدن است. متخصصان اصلی آن سرمهندسان نظام اند، نه آنانی که در حجره نشسته اند، بر حاشیه‌ی صدم، حاشیه‌ی صد و یکم را می نویسند و در این باب که حد قلیل چیست اشکال و رفع اشکال می کنند. مهندسان کار مدرن خود را پیش می برند، پس از انقلاب اسلامی اما نگاه متوجه صف سنت است: علما، بازار سنتی، خرده بورژوازی سنتی، مش تقی و مش نقی. هنوز هم مردم را از سنت گرایان حجتیه‌ای و دیگر متحجران می ترسانند. هنوز هم مشکلها را به این عده برمی گردانند.

اراده به سازندگی

"ما باید قوی شویم." اراده به قدرت، به اعمال قهر منحصر نمی ماند. باید سازنده بود، رعیت پروری کرد، بنیه‌ی اقتصادی داشت و مملکت را آباد کرد. در حوزه‌ی اقتصاد نیز کارها با قدرت پیش می رود و نظام گفتاری‌ای که حاکم می شود، گرد ایده‌ی قوی شدن شکل می گیرد. از عدالت، بنده پروری را می فهمند. به جامعه رشوه می دهند و جامعه نیز به آنها رشوه می دهد. رشوه دهی متقابل تشویق متقابل به فساد است. از همان آغاز چنین می شود. جامعه تا مدتی چهره‌ای سنتی به خود می گیرد، قدرت اما گام به گام مدرن می شود. عقلانیت ابزاری از عرصه‌ی مدیریت قهر فراتر می رود و به مهندسی در زمینه‌ی مدیریت اجتماعی می پردازد. به تدریج الهیات سیاسی و مالداري مدرن شده ترکیبی اندامی (ارگانیک) ایجاد می کنند که بسی پیچیده تر از ترکیب آغازین محتسبانه‌ی الهیات و حسابگری در دستگاه قهر است. حاصل این ترکیب مدرنیزاسیون اسلامی ایرانی است، صورتبندی‌ای که اینک باید با تأخیری طولانی غلبه‌ی آن را بر کشور به رسمیت بشناسیم. مدرنیزاسیون لزوما نباید با روشنگری و دموکراسی همراه باشد. این نوعش نیز وجود

دارد. در برابر این مدرنیزاسیون، مدرنیزاسیون شاهنشاهی انقلاب سفید ۱۳۴۱ از نظر اجتماعی کم‌دامنه جلوه می‌کند. به خطا نمی‌رویم اگر تاریخ مدرنیزاسیون وطنی را در دوره‌ی اخیر به دو مرحله تقسیم کنیم، یکی از آستانه‌ی "انقلاب سفید" آغاز می‌شود در اواخر دهه‌ی ۱۳۳۰، یکی از ۱۳۵۸. این دو مرحله دو روند متقابل نیستند، دومی ادامه‌ی یکی است. اختلافی چشمگیر در این است که نظام مالدارای ای که در مرحله‌ی یکم رشد می‌کند در قیاس با مالدارای دوم معصوم، خجالتی و دست‌وپاچلفتی به نظر می‌آید. در مرحله دوم است که ایرانیان معنای قدرت پول را می‌فهمند. پیش از آن درک اکثریتشان از پول آب‌باریکه‌ی سرِ برج یا معاوضه‌ی کشک با تنبان به وساطت قران بود.

در مرحله‌ی دوم، مال، معیارهای مال‌اندوزانه و پیامدهای مال‌اندوزی جدید تا مغز استخوان کشور رخنه می‌کند. پول به معیار مطلق ارزشها تبدیل می‌شود. جامعه شنیع‌ترین خصلتهای خود را بروز می‌دهد. فردگرایی همه‌گستر می‌شود، فردگرایی‌ای که کمتر در سمت شخصیت‌یابی، بلکه بیشتر در سمت خودخواهی‌های خشن است. صورت بر محتوا و ظاهر بر باطن غلبه می‌کند. بلندتر، درشت‌تر، پرسروصداتر، عظیوتر: مقبول آنی است که چنین باشد. همبستگی رنگ می‌بازد. برادر بر سر برادر کلاه می‌گذارد و با شکایت این یکی بر دست آن یکی دستبند می‌خورد. مالی که به میدان می‌آید، بی‌چهره، بی‌رحم و سخت‌شنازده است؛ نساز و بفروش است. حرص، فراگیر می‌شود. فرهنگ رفتاری‌ای غلبه می‌یابد که شبیه آن را شاید بتوان در دوران لویی فیلیپ در فرانسه و همگانی شدن شعار *enriches-vous!* (ثروتمند شوید!) سراغ کرد. مذهب ملی در اصل مثل هر جای دیگر و شاید متعصبانه‌تر از بسیاری جاهای دیگر کالاپرستی است. اعتیاد جزو جدایی‌ناپذیر خصایل ملی ما می‌شود. حاشیه‌نشینی گسترش یافته و بی‌خانمانی پدیده‌ای توده‌ای می‌شود. افراد به خود تازیانه می‌زنند تا بتوانند سر پا بایستند و زیر چرخهای مالدارای اسلامی خرد نشوند. شکافهای طبقاتی چنان عمیق می‌شود که جامعه‌ی پیش از انقلاب در قیاس با جامعه‌ی پس از انقلاب جامعه‌ی مساوات و اشتراک می‌نماید. اگر بخواهیم با مفهومی‌های هایدگری وضعیت فعلی را بیان کنیم می‌توانیم چنین بگوییم: هایدگری‌های مملکت، که از حلقه‌ی احمد فردید بودند، خود را به دستگاه چسبانند تا تأثیرگذار در چرخشی باشند علیه "فراموشی هستی"، اما از قضای روزگار درست همین دستگاه "فراموشی هستی" را به اوج خود رساند. تکنیک غلبه‌ی نهایی خود را یافت. با غرب که دهن-به-دهن می‌شوند، دعوا نه بر سر کفر و ایمان، بلکه بر سر اتم است، و اتم مسئله‌ای تکنیکی است.

سنت‌گرایی و محافظه‌کاری

عرصه‌ی فرهنگ نیز عرصه‌ی تکنیکی شده است. در آن دست به تولید انبوه زده‌اند که بخش عمده‌ی آن جز بنجل‌سازی نیست. کارخانه‌وار مدرک‌دار دانشگاهی تولید می‌کنند؛ به صورت انبوه کتاب می‌سازند؛ علاقه‌ی عجیبی به دیجیتالی کردن همه چیز پیدا کرده‌اند. دهها رقم دایرةالمعارف در دست تهیه است که مشخصه‌ی آنها حجیم بودن و تولید شدن در یک دستگاه اداری بزرگ و پرخرج است. سفر به "بلاد کفر" و مفرداتی را گفتن به "لسان کفار" برای نمایندگان ایمان شخصیت‌آور است. انواع و اقسام مؤسسه‌ی تحقیقاتی ایجاد شده است. همه بر آنند که مقتضیات زمان را دریابند. چیزی که در آن مانده‌اند فقط نوشتن یک کتاب است، فقط یک کتاب، کتابی که با آنچه پنجاه سال پیش نوشته‌اند، هم‌تراز باشد. هنوز هم تنها «روش رئالیسم» را دارند. بحارالانوار دیجیتالی یک پدیده‌ی سنتی نیست، فرآورده‌ای است مدرن،

که دیگر آن را در حجره نمی‌خوانند؛ این محصول از همان صفر و یکی تشکیل شده که سلول سازندهی محتوای فایل کناری آن است؛ فایلی که می‌تواند هر چیزی باشد، احیاناً صورتی یا صوتی "شیطانی".

در بازی‌ای که پیش برده می‌شود، سنت دکوراسیون صحنه است. سنت به اعتباری یک محصول است، و مثل هر محصول دیگری ساخته و پرداخته می‌شود. در گذشته نیز تمرین تاریخی سنت‌سازی به صورت جعل حدیث وجود داشته است. در صفویه سنت درست کردند، در دوران پهلوی سنت درست کردند و اینک نیز در ابعاد تولید کارخانه‌ای سنت درست می‌کنند. سنت ماهیتی کارکردی دارد. منطق ابزاری نظام مبتنی بر ترکیب اندامی الهیات سیاسی و تکنیک برای سنت نقشی کارکردی در نظر گرفته است. از صفویه نیز جریان مشابهی را می‌شناسیم. آیین، صفویه را نساخت؛ صفویه بود که آیین را ساخت، وظیفه‌ای را به آن واگذار کرد و خود را نیز موظف دید در برابر آن وظیفه‌گزار باشد. در این گونه موردها نه یک نهاد آگاه، بلکه منطق قدرت عمل می‌کند، که به نظر می‌رسد عاملهای گزاره‌سازش، یعنی آن عاملهایی که مفهومی‌هایش را برگزیده و به هم پیوند می‌دهد و جمله‌هایش را رودرروی هم یا به شکلی مکمل هم می‌کند، نه از آگاهی، بلکه از دل کورترین غریزه‌ها برمی‌آیند: از دل حسدها، کینه‌ها، عقده‌ها، ناتوانی‌ها، بی‌آزرمی‌ها. مدرنیزاسیون شاهی عقده‌هایی ایجاد کرده بود که با انقلاب گشوده شدند. گشوده شدنشان به شکل عقده-خالی-کردنی بود که کارمایه‌ی آن پس از خرابکاری آغازین هدایت شد در راستایی که واکنشی بود، اما نه برخلاف تصور رایج به صورت ضدیت با مدرنیزاسیون، بلکه به صورت روایت دیگری از آن. عنوانهای دولتی و دانشگاهی و کرسی‌های ریاست کسب شدند و به تدریج با رانت‌خواری دیگر اسباب بزرگی فراهم گشتند. سنت در خدمت تفاوت‌گذاری گرفته شد، تفاوت‌گذاری با صورتبندی سیاسی-اجتماعی پیشین. سنت در این زمانه در حالت معمولی مارک است، استیل است، نوعی دیزاین است. بحران که پیش می‌آید، همه مشکلاتها به دور افتادن از آن برگردانده می‌شود.

در ایران اشرافیتی ریشه‌دار، باشخصیت، مقاوم و صاحب سبک در بینش و منش نداشته‌ایم تا مبنایی برای تعریف سنت‌گرایی و محافظه‌کاری داشته باشیم. سنت به‌عنوان انبانی نامتجانس از آن چیزهایی که به گذشته برمی‌گردند، داریم، اما سنت‌گرا در معنایی روشن نداریم، زیرا همه‌ی طبقه‌های اجتماعی پایه‌ی لرزانی دارند و هنوز نمی‌دانند خود را باید به کجای تاریخ آویزان کنند. تاریخ مردمان همسرنوشت در خطه‌ای به نام ایران عمق زمانی‌ای دارد که این سرزمین را در تراز کهن سالها قرار می‌دهد. ایرانیان اما در قیاس با ملل مدرن اروپایی بسی جوان جلوه می‌کنند: برخلاف تصور هیچ اصول هویتی روشنی ندارند و اگر بخواهند خود را تعریف کنند، آنگاه است که معلوم شود هنوز در این باب نیندیشیده‌اند و نخبگان‌شان هنوز در سرآغاز بحث‌اند. در این برزخ بی‌سنتی روحانیت از همه‌ی گروه‌های اجتماعی شایستگی بیشتری دارد که سنت‌گرا نامیده شود. روشن‌گشتگی منفی آن، یعنی آگاهی‌اش بر زمانه و منافع خود در آن از طریق ستیزش با روشنگری، پویشی در آن برانگیخته که عقلانیت ابزاری را بر آن حاکم گردانده است. سنت می‌سازد و سنت را ویران می‌کند. هر کس در این بازی مخرب شرکت نکند، منزوی می‌شود. به پیش می‌تازند، بی‌آنکه پیشروی‌ای داشته باشند؛ فقط آنچه را که پیشتر داشته‌اند، از دست می‌دهند. سنت‌گرایی واقعی خاموش و منزوی است. اگر وقار و طمأنینه و غروری را که در رأس کلیسای کاتولیک می‌بینیم نمونه‌ی برجسته‌ی سنت‌گرایی دینی بدانیم، درمی‌مانیم چه می‌توان دانست آن چه را که

به عنوان سنت‌گرایی دینی در جلوی صحنه‌ی سیاست ایران و دیگر کشورهای اسلامی حضور پرغوغایی دارد. در ایران رواست که آن را نوعی تکنیک قدرت بدانیم. این تکنیک چنان فراگیر شده که به سختی می‌توانیم برای دیگر شکل‌های سنت‌گرایی کمتر سیاسی، استقلالی در نظر بگیریم و آنها را روزی‌خوار این شکل محوری ندانیم. محافظه‌کاری در جامعه‌ی ایران نه این یا آن بازیگری سیاسی، بلکه عامل تحمل‌پذیرکننده‌ی این بازی‌ها برای جامعه است. چیزی وجود دارد که قدرت را با همه‌ی نامردمی‌اش در چشم مردم مردمی کند. آن نحوه‌ی نگاه مردم به قدرت، محافظه‌کاری ایرانی است. با این منطق محافظه‌کاری ایرانی را باید در دیدگاه‌های اصلاح‌طلبانه جست‌نه در اردوی مقابل، باید آن را در آن جایی جست که نخبگان سازش می‌کنند و می‌پسندند و دل می‌بندند. محافظه‌کاری در ایران هنوز برخوردار از آن شخصی نیست که خود را با فعالیتش بشناساند. وجود آن در انفعالش است. آن را باید آنجایی بجویم که در قبال نظم مستقر فرمانبرداری و سازش و پذیرش می‌بینیم.

نیهیلیسم دینی

تجلی ذات محافظه‌کاری ایرانی در فرمانبرداری است. آن را هنوز در مقام فرماندهی تجربه نکرده‌ایم. پدیداری آن در "نمی‌شود" و "نباید" و "صبر کنید" است. آنجایی که رعایت می‌کند، عقلانیتی دارد که نقطه‌ی مقابل بی‌پروایی و گستاخی الهیات سیاسی است. الهیات سیاسی عقل‌ستیز است و در عقل‌ستیزی‌اش است که یکسر به عقلانیت ابزاری تن می‌سپارد. خواست قدرت برانگیزاننده‌ی این از خود بی‌خود شدن است. جایی هست که دیگر هیچ ارزش مثبتی وجود ندارد، دیگر به نام دین هیچ چیزی رعایت نمی‌شود، دیگر از هیچ چیزی اطاعت نمی‌شود، مگر غریزه‌ی قدرت که می‌توفد و می‌کوبد. ما در اینجا با نیهیلیسم دینی مواجه هستیم. نیهیلیسم دینی اوج عصیت مدرن دینی است. رادیکالترین ترکیب ایمان و تکنیک در این نوع نیهیلیسم به نمایش درمی‌آید. جلوه‌ی همیشه‌به‌یادماندنی ترکیب معجزه‌آسای عصیت و تکنیک، ۱۱ سپتامبر است. آفرینندگان آن مهندسانی مؤمن بودند. مهندسی نیهیلیستی، مهندسی ویرانگر است، مهندسی‌ای است که هنرش فقط در ویران کردن و فراخواندن به انهدام از سر کینه‌ای مفرط درآمیخته با ناامیدی مفرط است.

ادعا می‌شود که دین به نیهیلیسم نمی‌رسد. از متفکران مسلمانی که با این نظر و با بحث‌نیچه در مورد مسیحیت از زاویه‌ی این موضوع آشنایی داشته‌اند، شنیده‌ایم که با غرور بگویند: مسیحیت ممکن است به نیهیلیسم برسد، اما اسلام به چنین موضعی نمی‌رسد، زیرا اسلام دین ترک دنیا نیست، دینی است دنیوی و ضمن آخرت‌اندیشی، آری گو به زندگی در این دنیاست. ما اما مدتهاست که با یک نیهیلیسم اسلامی تمام و کمال مواجهیم، که بینشی با این مشخصه‌هاست:

- اعتقاد به این که ارزش‌های اخلاقی جهان‌روا نیستند؛ خوب آنی است که برای خودی‌ها خوب است.

- اعتقاد به این که حقیقت حقیقت "ما"ست؛ چیزی نمی‌تواند هم حقیقت خودی‌ها باشد و هم حقیقت غیر خودی‌ها.

- اعتقاد به این که خدا به عنوان خدای رحمت فقط برای "ما" وجود دارد.

- و نیز اعتقاد به این که جهان دور خود می چرخد. آنچه می بینیم تکرار ماجراهای کهن دینی است. معتقدند و فاش می گویند که: اینجا بلاد اسلام است، آنجا بلاد کفر؛ ما صحابه ایم، آنان دشمنان دین.

- سازه های این بینش در جنبش های متعصبانه ی پیشین دیده می شوند. نو، تأکیدی افراطی بر نفی مطلق است، تأکیدی که از ترکیب انفجاری کینه و حسد و یأس برخاسته است: سیطره با شیطان است؛ آنچه هست شیطانی است؛ آنچه نیست خدایی است؛ خدایی در نفی است.

تقدیس دینی نفی چون با تکنیک درآمیزد، تروریسم نیهیلیستی دینی از آن حاصل می شود. نیهیلیسم بیماری نخبگان است. مردمان عادی به این درد مبتلا نمی شوند. توده ی مؤمنان زندگیشان را می کنند. دینشان را برای زندگیشان می خواهند. برانگیختگی شان گذراست. در حالت تعصب شدید نیز به گونه ای با دیگران کنار می آیند. زندگی می کنند و می گذارند که دیگران هم زندگی کنند. می دانند که هر کس سرانجام در گور خود می خسبد. گروهی از نخبگان برکنده از متن زندگی جاری هستند که از دین، الهیات سیاسی مرگ آوری را می سازند. آنها تشنه ی قدرت اند و قدرت را از سر ناامیدی در نفی می بینند و بس.

در دوران ما تبدیل تعصب دینی به نیهیلیسم دینی امری کاملاً محتمل است. زمینه ی آن فراهم است. ذهنی گری مدرن در ترکیب با توهم های کهن بدان راه می جوید و اگر به عمل گرایش یابد، خواست خود را بر مداری تکنیکی پیش می برد، و چون چنین کند به تروریسم می رسد. نیهیلیسم موضع دین سنتی نیست. الهیات سیاسی افتاده در تلاطم دنیای مدرن است که به این موضع منجر می شود. اقتدارگرایی دینی ایرانی در پس از انقلاب گرایش قوی پایداری به نیهیلیسم نداشته است. بودن در مقام قدرت و میل به ماندن در این مقام، عقلانیت ابزاری را در جهت سازنده به کار می اندازد. از نفی مطلق اجتناب می شود، چون بیم آن می رود که چنین موضعی به نابودی دستاوردهای قدرت نیز منجر شود. پرخاشگری متعصبانه ی دینی اما در پرورش نیهیلیسم مؤثر می شود. مسؤولیت اقدام های نیهیلیستی به گردن پرخاشگران نیز می افتد.

تعصب سربازخانه ای

تعصب جمعی ای را که با اراده به ویرانگری شکل گرفته شده باشد، چون تعصب قشون وار است، تعصب سربازخانه ای می نامیم. این تعصب در کلیت خود، از جمله در پادگان نظامی مدرن، متمایز از برافروختگی شهر آشوبنده ی نیهیلیستی است، زیرا برانگیختگی توده ای است؛ نیهیلیسم اما اوج برانگیختگی نخبگان است و هم هنگام نهایت ناامیدی براندازنده ی آنان. تعصب سربازخانه ای در همه جای جهان تاریخ اسطوره ای، زبان آوری و خُرده فرهنگ ویژه ی خود را دارد. تاریخ دین و تاریخ نظامی را اگر در ترکیب با یکدیگر برخوانیم، همخوانی های شگفتی میان آیین قدسی و آیین سپاهی گری پیدا می کنیم که رازگشای بسیار نکته هاست از جمله در زمینه ی انضباط قشون، رابطه ی پایین و بالا، ادراک از اجر و مجازات، روا و ناروا در تخریب و تصرف و تجاوز و کشتار، حماسه سرایی ها و رجزخوانی های قشون و تعریفی که لشکر از خود می کند. در متن فرهنگ دینی است که زندگی نظامی، خطوط اصلی معنا-افاده گر خویش را در معرض فهم تفسیری ژرف بین قرار می دهد. خرده فرهنگ نظامی در همه جا متأثر از فرهنگ پرور

دینی است. تفکیکی که قشون میان دوست و دشمن و نیروهای یاری‌دهنده به "ما" و نیروهای یاور "آنان" می‌کند، به سادگی به صورت مؤمن و نامؤمن و متحد خدای "ما" و دشمن خدای "ما" درمی‌آید. بر این مبنا کاهن، به‌مثابه کارشناس و کارگزار دین، معمولاً رکنی از قشون است. انضباط قشون در برخی فرهنگها تأثیر مستقیمی از انضباط پروریده در تشکیلات کاهنان گرفته است. در ژاپن، به‌عنوان نمونه، تربیت نظامی ریاضت‌کشی‌ای بوده است برآمده از ریاضت‌کشی نظری-عملی زن در صومعه‌های بودایی. صومعه را ریاضت‌خانه می‌نامیم و توجه را جلب می‌کنیم به رابطه‌ی بینشی و منشی میان ریاضت‌خانه و سربازخانه. اسلام گرایشی به ریاضت‌کشی ندارد. تشکیلات کارگزاران و کارشناسان اسلام به شکل ریاضت‌خانه نیست و فاقد آن انضباطی است که الهام‌بخش رفتار و انضباط قشون باشد. یکی از زعیمان پیشین حوزه‌ی علمیه‌ی قم نظم آن را در بی‌نظمی آن دیده است. عصیت دینی نظامی در اسلام برانگیختگی جمعی است، به صورت موجی که می‌آید و می‌رود. یک وجه مهم تربیت حوزوی آموزش چگونگی برانگیختن احساسات مؤمنان است. هدف در شیعه معمولاً در آوردن اشک آنان است.

در جهان اسلام، عصیتی که در قشون‌کشی تجسم یابد، حتا در صدر تاریخ مسلمانان نیز شکل ناب دینی نداشته است. همچنان که ابن خلدون در مقدمه بازنمایانده، غیرت اسلامی اساساً غیرت قومی است. برانگیختگی دینی را بنابر آموزه‌ی ابن خلدون همواره باید به‌مثابه برانگیختگی قومی بررسید. او در مقدمه پیوند جوهری اسلامیت و قومیت عربی را به روشنی بازنمایانده است. دو قومی که دو ستون اصلی امپراتوری اسلامی را تشکیل می‌دهند، عرب و ترک هستند. اقوام غیر ترک و غیر عرب در خطه‌ی فرهنگی ایران، هیچ‌گاه مثالی از غیرت اسلامی نبوده‌اند. بخش بزرگی از ادبیات فارسی سست‌کننده‌ی غیرت است، زیرا دعوت‌کننده به تساهل و رعایت حال دیگران و پرهیز از جنگ و توصیف زیبایی و غنیمت شمردن دم و فخر به گذشته‌ی "جاهلی" پیش از اسلام است.

در ایران به نمونه‌هایی از قرار گرفتن دسته‌های نظامی در تداوم تاریخ تشکیلات فرقه‌ای دینی برمی‌خوریم که مشهورترینشان قزلباش است. قزلباشی که عصیتش به تشکیل حکومت صفویه منجر شد، از خود یک فرهنگ آشکارا دینی نظامی به جا گذاشت. پس از قزلباش نیز پیوند سپاهی‌گری با دین پیوندی ماند که از رابطه‌ی سپاهی با مرگ و نیاز او به ادبیات و آدابی برای روحیه‌گیری و لاف‌زنی و دشنام‌دهی به دشمن برمی‌خاست. سپاهی‌گری‌ای که در خطه‌ی ایران و دیگر بلاد اسلامی وجود داشته، آن فرهنگی را ایجاد نکرده است که با درونی شدن متعصبانه به خشونت‌ورزی دینی منجر شود. خشونت‌ورزی جدید، با وجود استفاده‌ای که از اسطوره‌های کهن می‌کند، ریشه در رزم‌آوری پیشینیان ندارد. در نیهیلیسم اسلامی، مرتاضیتی به چشم می‌خورد که در فرهنگ اسلامی از پیشینه‌ی چشمگیری برخوردار نیست. شهادت‌طلبی‌ای که مدام توجه به آن جلب می‌شود، به‌عنوان یک بینش و منش، پدیده‌ی نسبتاً تازه‌ای است. اگر ادبیات فارسی و عرب را گواه بگیریم، می‌توانیم با قاطعیت بگوییم که این ادبیات شهیدپرور نیست. این ادبیات از جان‌گذشتگانی را که فقط به دین بیندیشند، پرورش نمی‌دهد. در رگان این ادبیات، "خون رزان" جاری است.

ممکن بود با نیهیلیسم تروریستی همه‌جانبه‌ای مواجه شویم، اگر در اسلام روحیه‌ی نظامی‌گری از یک مرتاضی‌گری عمیق دینی برخاسته بود. چون تشکیلات کارگزاران دین ریاضت‌خانه نبوده و بینش و منش

سربازخانه از ریاضت‌خانه برنیامده است، چیزی که بتوان آن را نظامی‌گری ناب اسلامی خواند، وجود ندارد. آنچه ما در تاریخ مناطق اسلامی داریم، رزمجویی قومی با ظاهری است که در گذشته طبیعی بود که دینی باشد. برانگیختگی دهه‌های اخیر نیز برانگیختگی‌های قومی اند. بر این مبنا نیهیلیسم تروریستی را می‌توان پدیده‌ای حاشیه‌ای تلقی کرد که ناشی از به افراط کشیدن پرخاشگری‌های دینی است. یأس درونی جریان پرخاشگر است که به صورت تروریسم بروز می‌کند. بنیادگرایی تروریستی راهی است که رهروانش آن را زیر فشار سنت برنگزیده‌اند. این پدیده جدید است، انتخابی است که مسؤولیت دارد و نمی‌باید با واکاستن ماهیت آن در حد واکنش سنت در برابر تجدد از بار مسؤولیتش کاست.

از سربازخانه به وزارتخانه

اقتدارگرایی مدرن دینی اراده به ترکیب الهیات سیاسی با تکنیک است. ترکیب آغازین و بنیادی در گفتمان و در دستگاه قهر صورت می‌گیرد. عصیت دینی قهر، فقط با تحریک دایمی حفظ‌شدنی است، زیرا در طول تاریخ چیزی که دین سربازخانه باشد و اکنون بتوان روایت مدرنی از آن ساخت، ایجاد نشده است. دینیهایی که پروریده‌ی ریاضت و آموزگارانی ریاضت‌کش اند، در سکوت و تنهایی نیز وجهه‌ی خود را حفظ می‌کنند، دینهای دیگر اما سکوت و تنهایی را آسیب‌زن به کار دیانت می‌بینند. دیانت، در اجرای دیانت است، تفاوت دینها در این است که اجرای خود را در چه جاری بینند و تا چه حد بر وجود صحنه و تماشاگر برای اجرا تأکید داشته باشند. الهیات سیاسی اسلامی در دور تازه‌ی حیات خود با تأکید مطلق بر حضور در صحنه آغازید. مفهومی تمامیت‌خواهانه از اجرا عرضه کرد که از اجرای فرایض فراتر می‌رفت و بر آن بود که به هر عملی جلوه‌ای دینی دهد. این نمایشگری مدرن بود که در دوره‌ی اخیر با تظاهرات آغاز شد و تظاهر، یعنی ظاهر ساختن وجود خود را به اصل تبدیل کرد: هر چیزی باید مظهر دیانت باشد. این تمامیت‌خواهی معمولاً به‌عنوان تمامیت‌گرایی فقه که در مورد هر چیزی و هر کاری حکمی دینی صادر کرده، تلقی شده است. روشنفکران اصلاح‌طلب مسلمان، که از ذات مدرن این نمایش‌گری تمامیت‌خواه غافل بودند، آن را "دین حداکثری" نامیدند و در برابر آن فکر "دین حداقلی" را مطرح کردند. دین جنبشی، ضرورتاً بیشینه‌خواه است. دینی که به کم غنایت کند، در درجه‌ی نخست باید از محدوده‌ی سیاست خارج شود. روشنفکران مسلمان به جای حمله به فقه فربه‌شده، درستتر آن بود که به الهیات سیاسی می‌تاختند.

دستگاه قهر سامانه‌ی تکنیکی‌ای است که ریاضیات آن از ریاضت دینی حاصل نشده است، زیرا همچنانکه گفته شد، در جهان اسلام مثال جهت‌سازی وجود نداشته که بتوان آن را عبور از ریاضت‌خانه به سربازخانه تلقی کرد. نمود اصیل حرکت علنی اجتماعی قهرآمیز دینی، همان برانگیختگی‌های خیابانی است که شکل معمول آنها تحریک احساسات است. اول خطابه‌ای می‌شنوند، پس آنگاه قیام می‌کنند. قهری که دستگاه مدرن اعمال می‌کند، بر این پایه پیش نمی‌رود. حرکت آن بسیار فراتر از تحریک است. به برنامه‌ریزی و سازماندهی‌ای نیاز دارد که در محدوده‌ی سنتی تحریک نمی‌گنجد. از این گذشته، تحریک نمی‌تواند مداوم باشد. باید برنامه‌ریزی شود، یعنی از بوروکراسی قهر فرمان گیرد. این بدین معناست که الهیات سیاسی تابع تکنیک قهر می‌شود.

این که چیزی که بتوان سنت سربازخانه‌ای دینی‌اش نامید وجود ندارد، مانع از وحدت‌الهیات سیاسی و تکنیک در سطح دستگاه اعمال قهر نشده است. دستگاه عمل می‌کند و به شگردهایی بسیار پیچیده‌تر و سازماندهی‌شده‌تر از تحریک عوام به خشونت مجهز شده است. این توانایی را نیز به دست آورده‌اند که بخشی از تعصب ملی را در مجرای تبدیل به تعصب دینی بیندازند و از این راه ایدئولوژی قهر را تقویت کنند. طالبان افغان با تکنولوژی مدرن در زمینه‌ی هم‌رسانشی مخالفت داشته و سینما و تله‌ویزیون را ممنوع کرده بودند. آنان با بسیاری از جلوه‌های دیگر تمدن جدید دشمنی می‌ورزیدند، اما سخت مشتاق آن بودند که از آخرین تکنولوژی در زمینه‌ی سلاح و شیوه‌های اعمال قهر بهره‌برند. در این نمونه‌ی افراطی آشکارا می‌توان دید که الهیات سیاسی و تکنیک در سطح اعمال قهر به راحتی به وحدت می‌رسند. این از آن روست که اراده به قدرت‌الهیات سیاسی بیش از هر چیز مستعد آن است که به اراده به قهر تبدیل شود. وحدتی که از الهیات سیاسی و تکنیک قهر ایجاد می‌شود اندامی است، زیرا گفتار الهیات سیاسی به سادگی به گفتار قهر ترجمه‌پذیر است: در این سو مؤمن و دوست و در آن سو کافر و دشمن مترادف هم می‌شوند. دیگر پیامدهای داستان روشن است: شدت عمل علیه غیرخودی‌ها مجوز دینی دارد.

از سربازخانه به وزارتخانه می‌رویم که از آن کل حوزه‌ی مدیریت را می‌فهمیم. بوروکراسی کشورداری خود حوزه‌ی تکنیکی است که کارآرایی آن به کیفیت و نفوذ عقلانیت ابزاری در آن برمی‌گردد. در این حوزه آن وحدتی برقرار نیست که در حوزه‌ی قهر میان الهیات سیاسی و تکنیک برقرار است. مفهومی دینی را نمی‌توان به آن آسانی که به زبان قهر ترجمه می‌شوند، به زبان اداری ترجمه کرد. عصیت تفکیک به خودی و غیرخودی به دستگاه قهر اقتدار و صلابت و یکپارچگی می‌دهد، اما دستگاه اداری را دچار فساد و بحران دایمی می‌کند. الهیات سیاسی چاره‌ای برای رفع این مشکل ندارد. در تاریخ خود چیزی که آن را بتوان سنت مدیریت خواند، نمی‌یابد و هر چه حکم دینی می‌یابد بیشتر در آن جهت تفسیرش می‌کند که تفکیک خودی و غیرخودی را تشدید کرده و اقتدار خودی‌ها را در کانون هدفهای خود بگذارد. دامنه‌ی خودی به سادگی محدود می‌شود. از کل مؤمنان به حلقه‌ی اطرافیان می‌رسند. در نظام تعلیمی و تربیتی‌ای که در اینجا اثرگذار است مسئولیت، وظیفه، حق و عدالت و قانون تنها حضوری لفظی دارند و هیچ گاه دارای آن مایه‌ای نشده‌اند که دقت‌ورزی و وسواس در مورد آنها در کنار مبحث طویل سهویات و شکایات در فرایض قابل ذکر باشد. حس وظیفه‌شناسی و مسئولیت‌درونی‌شده در قبال شهر و شهروندان وجود ندارد و بر لزوم صداقت و راستگویی تأکید اثرگذاری صورت نگرفته است. با ارجاع به مصلحت می‌توان هر حکم اخلاقی و هر قاعده‌ی مدنی را تعطیل کرد و مصلحت را به نفع خویش و خویشاوندان تفسیر نمود.

در گذار از سربازخانه به وزارتخانه با اُفت اخلاقی عجیبی مواجه می‌شویم. در حالت تحریک انسانهایی را می‌بینیم که به راحتی از خود می‌گذرند و در مبارزه‌ی قهرآمیز همه چیز خود را فدا می‌کنند. ولی اگر اداره‌ای به دست یکی از این فداییان سپرده شود، بعید نیست که پس از چندی از آن جرثومه‌ی فساد بسازد. رسیدن از فدا به فساد قاعده‌ای بی‌استثنا در جنبشهای سیاسی-نظامی منطقه‌ی ماست: از الجزایر گرفته تا فلسطین، از سوریه گرفته تا پاکستان. فساد در مدیریت و در رفتار شهروندی در همه جای جهان هست. آنچه آن را در نزد ما ریشه‌دار و جان‌سخت می‌کند مشکلی است که در مرزگذاری میان مصلحت

خود و مصلحت عمومی و دروغ و راست داریم. مصلحت خودی و خودی‌ها به سادگی مصلحت عمومی می‌شود و همواره مجوزی وجود دارد که دروغ راست و راست دروغ نمایانده شود. به نظر می‌رسد که باور درونی‌شده‌ی راسخی در این مورد وجود ندارد که راستی در برنهادگی خودبنیاد جهان است. این درک وجود دارد که فراتر از هر چیزی قدرتی است که هرگونه برنهادگی را برمی‌کند. مسئله، دیگر نظر به واقعیت و عمل به حقیقت نیست، بلکه خضوع هر چه بیشتر در برابر آن قدرت است، قدرتی که تفسیر شده و از خواست آن پی‌گرفت خواست قدرت خودی و خودی‌ها برداشت می‌شود. به نظر می‌آید که عمده بودن قدرت و قرار گرفتن حقیقت در سایه‌ی آن مشکلی است که در عرصه‌ی شناخت به ضعف رویکرد دانشورانه‌ی نظری و در عرصه‌ی عملی سلوک، بدان جهت راه برده است که حق و وظیفه و مسؤولیت متقابل ارزشهای محوری به شمار نیایند. مشکل ضعف در ادراک قانون در پهنه‌ی هستی و مشکل ناتوانی در قانونمند کردن جامعه و پاسداشت قانون، ارتباطی بنیادی با یکدیگر دارند.

برابری در برابر قانون معنایی دارد رشد کرده از درونمایه‌ی قانون. آن هنجاری که به قانون راه می‌برد سرانجام به برابری در برابر قانون نیز می‌رسد. در مقابل، از قدرت به برابری نمی‌رسیم. دیوان بلخ، از منطقی که ماکس وبر در مورد دیوان‌سالاری بازنموده، پیروی نمی‌کند. در دستگاهی که مقوله‌ی اصلی نه قانون، بلکه قدرت باشد، در برابر میز صاحب‌منصبانش انسانها برابر تلقی نمی‌شوند. برخی خودی هستند برخی غیرخودی. در درجه‌ی اول با و بر را می‌سنجند: با ما هستند یا بر ما؟

کار و کارخانه

در مقایسه با آیینهای دیگر، به طور مشخص آیین بودایی بویژه در روایت ژاپنی آن و مسیحیت در روایت پروتستانی آن، در خطه‌ی فرهنگی ما با صیغه‌ی دینی آشکاری که دارد، تأکید بر کار و شرافت کاری ضعیف است. در پاسخ به این انتقاد و نیز انتقاد در باب ضعیف بودن حس وظیفه‌شناسی و مسؤولیت در قبال جامعه و شهروندان، ارجاع دادن به چند جمله‌ی قصار مشکلی را حل نمی‌کند. آیینی در مقام مکتب تربیتی اصلی قرار گرفته و در طی اعصار و قرون با عصیت تمام تأثیرگذاری فرهنگی را پیش برده است. نتیجه‌ی کار در برابر ماست. باید هر بحثی با نظر به واقعیت زنده آغاز شود.

معمولاً عقب‌ماندگی و فساد موجود در جامعه‌های اسلامی را به غفلتی در آغاز عصر جدید برمی‌گردانند. این افسانه پذیرفته شده است که جامعه‌ی اسلامی از دیگر جامعه‌ها پیشرفته‌تر بوده، اما در مقطعی غفلت کرده و در پیشرفت تمدنی خود نسبت به غرب مسیحی عقب مانده است. اروپا قدرت خود را گسترش بخشیده و مخصوصاً کاری کرده که جهان اسلام عقب‌مانده بماند تا رقیبی نداشته باشد. این داستان را به شکلهای مختلف نقد کرده‌اند، ولی به حکم عزیمتگاهی آن به ندرت پرداخته‌اند: این که مشکل به آغاز عصر جدید یعنی قرنهای ۱۵ تا ۱۷ میلادی برمی‌گردد. باید عقبتر برگشت، به قرون وسطا، نخست بایستی این پیش‌داوری مغرضانه‌ی رواج‌یافته توسط روشنگران فرانسوی را کنار گذاشت که قرون وسطا عصر تاریکی مطلق بوده، در اروپا ظلمت جهل و خرافه حکومت داشته و در جهان اگر نوری بوده، از عالم اسلام برمی‌تابیده است. این، قصه‌ای تحریف‌آمیز است. روشنگران آن را در قرن ۱۸ برای کوبیدن مسیحیت ساختند و فقط به قصد تحقیر مسیحیت در آن امتیازهایی به مسلمانان دادند. مسلمانان آن را با لذت برگرفتند و هنوز در جستجوی آن اند که بفهمند آن لحظه‌ی غفلت چه بوده است. چون بدانان تلقین

شده که در گذشته خوب و پیشرفته و موفق بوده‌اند، خودبه‌خود بدان می‌گروند که لحظه‌ی غفلتِ خود را به‌عنوان لحظه‌ی خودباختگی و دور افتادن از هویتِ اسلامی-شرقی خویش رصد کنند. چنین دیدگاهی یکی از اصلهای پایه‌ای ایدئولوژی الهیاتِ سیاسی است. شیطنتِ فکری سبکسرانه‌ی ولتر و دیگران برای کوبیدن یک مذهب، در خدمتِ یک ایدئولوژیِ مذهبی دیگر قرار گرفته است.

اروپا در قرون وسطا زاده شده و جهانِ اسلام در آن عصر چیزی شده که وجودِ فعلی‌اش در امتدادِ آن است. اروپا دستِ کم از قرن دهم میلادی از جهانِ همسایه‌ی خود پیش افتاده است. اثرهایی که از این مقطع در زمینه‌ی فلسفه در اروپا آفریده می‌شوند و انبوه موضوع‌هایی که بر آنها اندیشیده می‌شوند، کارهای مسلمانان را در حاشیه قرار می‌دهند. فرازی که اندیشه‌ی متفکران اروپایی می‌گیرد، این توانایی را ایجاد می‌کند که آنان زبانهای دیگران را بیاموزند و از آثارشان بهره‌برند. اندیشه‌ورزیِ اروپایی زاده‌ی صومعه یا به تعبیری که پیشتر کردیم ریاضت‌خانه است. جزئی از افسانه‌ی رایج درباره‌ی قرون وسطا این است که کلیسا سرگرم قدرت‌اندوزی و مال‌اندوزی و آلوده به فساد بود. این سخن در مورد واتیکان در برشی از تاریخ آن صادق است، نه در موردِ کلِ کلیسا. اکثرِ خادمانِ دین راهبان و راهبگانی بودند که در صومعه‌ها می‌زیستند. آنان در فقر و قناعت به سر می‌بردند، تمام مدت یا در حال نیایش بودند یا کار می‌کردند. عالم ما سرش به آن افسانه‌ها گرم است و از این نکته‌ی ساده و مهم غافل است: کار کردن در صومعه‌ها. یک عاملِ عمده‌ی پیشرفتگیِ اروپا این کار کردن است. آن را سه پیامد و دستاورد بوده است: متفکران در کتابخانه‌های صومعه‌ها می‌نشستند و بی آنکه در اندیشه‌ی ثروت باشند و ملاحظه‌ی دربار و اشراف را کنند، شب و روز می‌خواندند و می‌آموختند و می‌نوشتند. نیرو و گستاخی‌ای که در اندیشه‌ی کسی چون اُکام است، از ریاضت و تحقیرِ مال و جاهِ دنیا برخاسته است. اروپا پرکاری و منشِ مرتاضانه در دانشوری را از صومعه‌ها آموخت. پیامدِ دوم به کارِ دستی برمی‌گردد. صومعه‌ها معمولاً خودکفا بودند. ساکنانِ آنها خوراک و پوشاکشان را با کارِ خود تأمین می‌کردند. فرصت داشتند که آزمایش کنند تا از کار کشاورزی بیشترین بهره را برند. بسیاری از وسیله‌های کشاورزی را آنان ساختند و فنون تازه در کشت و برداشت را آنان پرداختند. ساختنِ آسیاب آبی و بادی را آنان تکامل دادند. آنان آهنگری می‌کردند، شراب می‌انداختند و نیبِ جو می‌ساختند، عدسی می‌تراشیدند، صحیفه‌سازی و صحافی می‌کردند. دهقانانِ ساکن در اطراف صومعه‌ها از آنها بسیار می‌آموختند. علمای قانع ترسا معلمانِ کشاورزی و ابزارسازی نیز بودند. انقلابِ صنعتیِ آغازشده در سده‌ی دوازده که کشاورزیِ اروپا را پیشرفته کرد و اضافه‌تولیدی را موجب شد، که جهشِ ورود به عصرِ جدید را برانگیخت، بدون کاردوستی و کارورزی و هنرآموزی در صومعه‌ها ممکن نمی‌شده است. پیامد و دستاوردِ سوم ریاضت‌کشیِ کاردوستانه در صومعه‌ها تقدیسِ کار، ارتقای کار تا مقامِ عبادت و تأکید بر شرافتِ کاری بوده است. علمای مسیحی آموزگارانِ کاردوستی بوده‌اند. آنان نقشی اساسی در ایجادِ فرهنگِ کار در اروپا داشته‌اند. بر زمینه‌ی فرهنگِ کار است که در اندیشه و جانبداریِ سیاسی دو جریانِ عمده‌ی کاپیتالیستی و سوسیالیستی بروز می‌کنند که در اساس بر سر ارزش کار اختلاف دارند. در جهانِ غرب اصل بر کار است، نه سرمایه. اگر در جهان اسلام کتابی نگاشته آید در مقایسه‌ی "زی طلبگی" در نزد مسلمانان و در نزد مسیحیان و رابطه‌ای که کاهنان دو کیش با کار گرفته‌اند، شاید به حقیقت‌هایی دست یابیم که دیگر نوشته‌های تولیدی ما با مضمونِ "چرا غرب پیش رفت و

ما عقب ماندیم" را در سایه قرار دهد. انگیزه از طرح این ایده‌ی پژوهشی روشنگری تاریخی است نه انداختن تقصیر به گردن صنفی خاص. اما به هرحال کسانی که می‌گویند ما اصلیم و دیگران فرع و هر چه ملت دارد و ندارد از ماست، باید منتظر آن باشند که سخنشان به جد گرفته شود و چون چنین شود و قضیه از ادعا به مسؤولیت برسد، روا نیست که بگویند ما هیچکاره بوده‌ایم.

مدرنیزاسیون ریاضت کشیده

بر پایه‌ی شرحی که در بالا آمد، می‌توان گفت آنچه در زیرساخت فرهنگی مدرنیزاسیون اروپایی عمل می‌کند جریانی است که از ریاضت‌خانه به کارخانه می‌پیوندد، و این از جنس همان جریانی است که به مسؤولیت‌فهمی و قانون‌دانی در وزارتخانه منجر می‌شود. موضوع مدرنیزاسیون ژاپنی را نیز به این بحث وارد کرده و برمی‌نهمیم که هم در اروپا و هم در ژاپن پیوند عمیقی برقرار است میان ریاضت‌خانه، سربازخانه، وزارتخانه و کارخانه. منشی وجود دارد که در ریاضت‌خانه پا می‌گیرد و دستخوش و راریخت‌هایی می‌شود که آن را در قالب سربازخانه، وزارتخانه و کارخانه می‌ریزد. هر دو مدرنیزاسیون اروپایی و ژاپنی هسته‌ای از جنس ریاضت‌کشی دارند.

مدرنیزاسیون اینک چه در غرب مسیحی و چه در ژاپن تاریخ خود را دارد، فرهنگ خود و نظام تربیتی خود را ایجاد کرده و نیازی ندارد در هر عمل تعلیمی به آن هسته‌ی آغازین زاهدانه‌ی خود بازگردد. سنخ انسان مدرن دیگر مرتاض و زاهد نیست، در اندیشه و رفتار از یک نظام بینشی این-جهانی الهام می‌گیرد و اگر هم دیندار باشد ایده‌های دینی را آگاهانه و صریح در جهت زندگی این-جهانی خود تفسیر می‌کند. بازنگری تاریخی به سرچشمه‌ی انضباط وی در سربازخانه، وظیفه‌شناسی‌اش در وزارتخانه و شرافت‌کاری‌اش در کارخانه برای مستدل ساختن این نکته است که در هر موردی که پای بررسی مدلی از مدرنیزاسیون در میان است باید پژوهید که سنت فرهنگی چه امکانهایی در اختیار آن قرار می‌دهد، امکانهایی به صورت اسلوب بینشی و رفتاری درخور نظام مدرن. در همان سرآغاز چنین پژوهشی می‌توان بر نهاد که ایران، ژاپن نخواهد شد. ایده‌ی بردن ایران در نقش یک ژاپن اسلامی پوچ است. تکرار تجربه‌ی ژاپن با امکانهای فرهنگی ما همخوان نیست.

مدرنیت فرهنگساز است و قادر است مانع‌های فرهنگی در بروزشوندگی تاریخی را به تدریج از راه آگاهی و تجدید تربیت از میان بردارد. اروپا دست کم سه سده است که این موضوع را تجربه می‌کند. مدرنیت زمینه‌ساز است. رویکرد آگاهانه و آزادکننده به تاریخ و موقعیت کنونی خویش در جهان جبران‌کننده‌ی کژی‌ها و کاستی‌های سنت فرهنگی است. امروز تربیت مدرن، تربیتی است که آن را با صفت "لیبرال" یعنی آزادمنشانه مشخص می‌کنیم. مدرنیزاسیون در کشورهایی نظیر ایران نیز به نظام تربیتی و کلاً فرهنگ اجتماعی و سیاسی لیبرال نیاز دارد. یا دست به این انتخاب می‌زنیم یا آنکه به فشار حاصل از ترکیب ایدئولوژی‌های استبدادی با تکنیک مدرن گردن می‌نهمیم. چیزی که هم اکنون آزمایش می‌شود، مدرنیزاسیونی است که باد می‌کند، اما همواره بی‌مایه می‌ماند. ایدئولوژی رسمی ارزشهای پنداری و رفتاری‌ای را اصل می‌گیرد که آن آمادگی و پرورش تاریخی‌ای را ندارند که از آنها مرام مدرن وزارتخانه و کارخانه ساخته شود. در قیاس با اروپا و ژاپن هسته‌ی مرامی که پیش گذاشته می‌شود، نه از خودگذشتگی‌ای به صورت ریاضت‌کشی، بلکه درست برعکس، خودخواهی‌ای بیکران به صورت

نظر کرده دیدن خود و حق خداخواسته‌ی خودی‌ها در سهم‌بری بیشینه است. با مثالی ساده تفاوت دو اخلاق را روشن می‌کنیم: به کرات می‌شنویم که در ژاپن وزیری یا مدیری به دلیل بد بودن نتیجه‌ی کارش دست به خودکشی زده است. به خودکشی توصیه نمی‌کنیم، اما بد نیست پرسیم آیا در خطه‌ی ما نمونه‌ای می‌شناسید که کسی بگوید خطایی کرده است و نفع همگانی را در آن دیده که از مسؤولیت خویش استعفا دهد؟ آیا کسی را می‌شناسید که در جایی گفته باشد از موضوعی آگاه نیست و در زمینه‌ای تجربه ندارد؟ با قانون، با رسانه‌های همگانی آزاد، با تجدید تربیت در جهت مسؤولیت اجتماعی و دخالتگری انتقادی در همه‌ی امور یعنی از طریق دموکراسی لیبرال می‌توان به تدریج بر این ضعفهای فرهنگی غلبه کرد. اما اگر نظامی چیره شود که بر محور نظرکردگی خود و خودی‌ها بچرخد این ضعفها زمینه‌ی مهیایی برای فسادپروری می‌یابند.

مدرنیزاسیون کویتی

گرایش نیهیلیستی در جریان حاکم بر جامعه‌ی ما بسیار ضعیف و حاشیه‌ای است. قدرت چیره سودازده نیست، پشت به دنیا ندارد؛ در مورد حیات دنیوی خویش مثبت فکر می‌کند؛ ظهور را به آینده‌ای دور واگذار کرده، به حال چسبیده و از آغاز کوشیده به نحوی سازنده الهیات سیاسی را با تکنیک درآمیزد. سازندگی اسلامی در ایران در قالب مدلی پیش رفته است که با دو مدل پیشتر شناخته‌شده از مدرنیزاسیون در کشورهای اسلامی منطقه آنقدر تفاوت دارد که آن را تجربه‌ی تازه‌ای بدانیم، هر چند در جهت خطایی نمی‌رویم اگر در موردهایی آن را چونان مدلی التقاطی تفسیر کنیم. از دو مدل سابقه‌دار یکی مدل "خلقی" ای است که با ایده‌های شبه سوسیالیستی مشخص می‌شود و در الجزایر و لیبی و سوریه و عراق (در روزگار بعثی‌ها) پیاده شده است و در آن حکومتی خودکامه "خلق" را به سمت "قوی شدن" هدایت می‌کند، دیگری آن چیزی است که از عربستان و کویت و امارات متحده‌ی عربی می‌شناسیم: در این مدل قوی شدن به بسیج خلق نیازی ندارد، زیرا هر کاری به کمک پول نفت پیش می‌رود؛ حاکمان ترجیح می‌دهند که مردم استراحت کنند، ساکت باشند، در مصرف هر چه می‌خواهند مدرن باشند، اما آن قدر سنتهای خود را حفظ کنند که همواره در چارچوب از سنت برآمده‌ی ارزشهای سیاسی و اجتماعی حاکم قضاوت کنند، که اگر چنین کنند ساختار قدرت با ثبات خواهد ماند و آنان در عوض در رفاه خواهند زیست و از همه‌ی نعمتهای تکنیکی برخوردار خواهند شد.

مدل خلقی موفقیتی نداشته است؛ موفق مدل دوم بوده است که هم به دلیل تداوم برنامه‌ایش به خاطر داشتن پول و هم به دلیل این که در آن نسبت به مدل نخست تأکید صریحتری بر اسلام صورت می‌گیرد، می‌تواند به‌عنوان مدل اسلامی مدرنیزاسیون معرفی گردد. جهان اسلام از سوی کشورهای پیش‌برنده‌ی این مدل نمایندگی و رهبری می‌شود. مشخصه‌های مدرنیزاسیون اسلامی را می‌توانیم در مقایسه با سنخ کلاسیک مدرنیزاسیون این گونه برشمردیم:

۱. خصلت اصلی ساختاری اجتماعی-فرهنگی جامعه‌ی مدرن در تعریف کلاسیک تحرک آن است. در مدرنیزاسیون اسلامی پیشاپیش محدوده‌های ممتازی وجود دارند که امکان تحرک اجتماعی شامل آنها نمی‌شود.

۲. در جامعه‌ی مدرن هنجار بر این است که هر کس بتواند عهده‌دارِ هر نقشی شود. در جامعه‌ی مدرن اسلامی همچون دورانِ کهن نقشِ اجتماعی برچسبی جنسیتی دارد. تحرکِ زن در محدوده‌ی معینِ تفسیرِ شرعی است.

۳. جامعه‌ی مدرن بنا بر تعریفِ کلاسیک جامعه‌ای است سکولار، و این در درجه‌ی نخست بدین معناست که صنفِ دین‌پیشگان از امتیازِ سیاسی و اجتماعیِ خاصی برخوردار نیستند. در جامعه‌ی اسلامی اصل بر تقدمِ فتوا بر داوریِ عقلانی و آزادیِ وجدان، امتیازوریِ مفتیان و در مقابل آن تبعیض در حقِ هر آن گروهی است که آزادیِ وجدان و اندیشه را بخواهد.

۴. جامعه‌ی مدرن مسیرِ خود را با خردِ تفاهمیِ مدرن تصحیح می‌کند. در جامعه‌ی اسلامی انتقاد در مسیری صورت می‌گیرد که توسطِ قشرِ ممتازِ دینی-دولتی تعیین می‌شود. در مدرنیزاسیون همراه با سکولاریزاسیون و دموکراسی بخشِ مهمی از تولید و مصرفِ فرهنگی، یعنی آنچه در معنای مؤکدی فرهیختگی است، متوجه‌ی بدیلهاست، و درست همین بدیلهاست که پیشرفت را با اندیشه و بالندگیِ اخلاقی و عاطفی و زیبایی‌شناختی همراه می‌کنند. در جامعه‌ی اسلامی هر نوع بدیل‌سازی در مقابلِ شریعتِ دینی و سیاسی ممنوع است و سیاستِ فرهنگی را در همراهی با دستگاهِ قهر چنان پیش می‌برند که عرصه بر فرهیختگی تنگ گردد.

۵. در جامعه‌ی رشدیافته‌ی مدرن بنا بر تعریفِ کلاسیک فرد آزاد است، تا جایی که در بودنش آزاد دیگری اخلال نکند. در جامعه‌ی مدرن اسلامی فرد باید مقدم بر هر چیز ظاهرِ اسلامیت را حفظ کند و از تظاهر به منکر خودداری نماید.

۶. جامعه‌ی مدرن بر تولیدِ انبوه استوار است که با استفاده از دستاوردهای علمی-تکنولوژیک میسر شده است. علم و تکنولوژی در مدلِ کلاسیک خود از دل انقلابِ فکری‌ای بیرون آمده‌اند که عصرِ جدید را مشخص می‌کند. در جامعه‌ی مدرن در نمونه‌ی اروپا همجواری و همخوانی‌ای تاریخی برقرار است میان تولید، تفکرِ علمی، آزاداندیشی، رهایی از تعصباتِ دینی و سرانجام دموکراسیِ سیاسی. مدرنیزاسیون اسلامی تولیدگریِ مدرن را برکنده از بسترِ تاریخیِ آن می‌خواهد؛ آن را برمی‌گیرد و با سنتِ دینی و سیاسی‌ای درمی‌آمیزد که با سلطانیسم، مخالفتِ شدید با سکولاریزاسیون، با دموکراسی و با برابریِ دو جنس مشخص می‌شود. آنچه مدرنیزاسیونِ اسلامی مایل است که در نهایت از جامعه‌ی مدرن برگیرد کالایِ مدرن است. در مختصرین کلام می‌توانیم مدرنیزاسیونِ اسلامی را با فرمولِ "کالایِ مدرن + دیانت و سیاستِ سنتی" معرفی کنیم.

نفت به مثابه شرطِ امکان

شرطِ امکانِ مدرنیزاسیونی که در نهایت در کالایِ مدرن خلاصه شود (در کالایِ مدرن، نه در نظامِ سیاسی دموکراتیک مدرن، نه در مدنیتِ مدرن، نه در خردِ تفاهمیِ مدرن، نه در حقانیتِ مدرنیت) آن است که نظامِ قدرت بتواند نیاز به مصرف را ایجاد کرده و آن را برآورده سازد و در همه حال قادر باشد مانع بروزِ آن عارضه‌ها و پیامدهای مدرنیزاسیون گردد که تفکرانگیز و برای دستگاه مسئله‌ساز اند. این کار در نمونه‌های کامیابِ اسلامی توسطِ پولِ نفت صورت می‌گیرد. مدرنیزاسیونِ موفقِ اسلامی، مدرنیزاسیونِ نفتی

است. (این امکان از دست رفت تا با نظر به نمونه‌ی افغانستان در عهد طالبان دریابیم آیا چیز دیگری می‌تواند جای نفت را بگیرد یا نه.)

مدرنیزاسیون اسلامی جریان یافته در ایران

مدرنیزاسیونی که در ایران در روند است، با نظر به شیوه‌ی طرح موضوع در اینجا این گونه معرفی شدنی است: این مدرنیزاسیون آناتی دارد از مدرنیزاسیون خلقی، حرکت آن اما به سمت صورتبندی اقتصادی‌ای است به سبک مدرنیزاسیون کویتی که قرارگرفتن یک منبع عظیم درآمدزا زیر کنترل اشرافیت ساختار قدرت است. این ساختار مشروعیت خود را از الهیات سیاسی می‌گیرد. حد اجتماعی بودن آن، یعنی سقف پاسخ آن به مسئله‌ی اجتماعی نابرابریها، در همان حدود اجتماعیت شیوخ نفتی است که در توزیع پول سهمی را هم به رعایای خود اختصاص می‌دهند. ساختار قدرت حفظ خویش را همواره در اولویت قرار می‌دهد و بر این پایه منافع عالی‌ای دارد که برتر از منافع فردی حاکمان و جمع نجبای نظام است. اولویت نظام بر کارگزارانش کارکرد آن را قانونمند کرده است. ایده‌ی راهنمای دستگاه ایده‌ی دولت مقدس است. تعالی دولت، یعنی برکنده بودنش از زمین جامعه، دو رکن دارد، ایدئولوژی دینی و مالکیت عظیم دولتی. دین و نفت، دولت را بر فراز ابرها نشانده است.

به دلیل ویژگی‌های روند تشکیل دولت-ملت در ایران، به دلیل ترکیب قومی ایرانیان، به دلیل تجربه‌ی دو انقلاب و چندین موقعیت انقلابی در سده‌ی بیستم، به دلیل زمینه‌های مہیای آزادمنشی و آزادی زن ایرانی و ناممکن بودن خانه‌نشین کردن وی، به دلیل فرهنگ طبقه‌ی متوسط مدرن و طبقه‌ی کارگران صنعتی، به دلیل گرایشهای سکولار و سوسیالیستی ریشه‌دار در جامعه و به دلیل وجود جریانهای شیعی عدالتخواه، به دلیل آن وجه از ناسیونالیسم ایرانی که نمی‌تواند ترجمان اسلامی بیابد، به دلیل تنهایی تاریخی ایران در منطقه و سرانجام به دلیل باز بودن ایرانیان به سمت فرهنگ جهانی و شیفتگی آنان به تمدن مدرن، به دلیل وجود فرهیختگی‌ای که دست کم به صورت ایده مطرح است و با همه‌ی سستی خویش مانع سلطه‌ی مطلق بی‌فرهنگی می‌شود، ایران نمی‌تواند به صورت یک شیخ‌نشین نفتی درآید. با وجود این، مدرنیزاسیونی که در آن پیش می‌رود، به دلیل آنکه مشروعیت خود را در نفی حقانیت عصر جدید می‌داند و بر این پایه نافی آزادی و سرافرازی و حقوق‌ورده‌ی خدشه‌ناپذیر انسانی است، و به دلیل آنکه ممکن‌ساز امتزاج سرشت‌ساز آن نفت است، تفاوتی بنیادی با مدرنیزاسیون کویتی ندارد. در هردو جا این نفت است که آمیزش ساختار شیخی و تکنیک مدرن را ممکن می‌سازد. به دلیل پیشرفته‌تر بودن فرهنگ مدرن در ایران نسبت به شیخ‌نشین‌های عرب، این آمیزش تکنیکی‌تر پیش می‌رود. از این رو در پیش و پس صحنه‌ی سیاست در ایران مهندسان حضور پررنگتری دارند. تکنیکی‌تر بودن امتزاج به معنای مدرن‌تر بودن جلوه‌ی آن و گرایش به سمت حل مسائل در چارچوب دینامیک برخورد نیروها، به جای استاتیک سنتی است.

نظام سیاسی حاکم در ایران، برخلاف دولتهایی چون سوریه و عراق و الجزایر، هیچگاه بسیج "خلقی" خود را زیر عنوان یک سوسیالیسم خلقی پیش نبرده است. به جای آنکه یک حزب سیاسی دولتی ایجاد کند، و به گرایش تک‌حزبی شدن تسلیم شود که در نزد این گونه رژیمها طبیعی است، حزبی غیررسمی ایجاد کرد که در آن سیاست و اجتماع را درهم آمیخت. این حزب در ایدئولوژی، بخش ایرانی امت

جهانی شیعه است. همه‌ی حزبها و دسته‌های خودمانی زیر چتر این حزب دیده شدند: از حزب رسمی سیاسی گرفته تا هیئت سینه‌زنی. "جامعه‌ی مدنی" خودشان را ایجاد کردند و آن را در برابر دیگر "جامعه‌های ایرانی قرار دادند: در برابر "جامعه‌هایی که می‌خواهند با ایرانیت مشخص شوند، در برابر "جامعه‌هایی که با زبان و سنت قومی مشخص می‌شوند، در برابر "جامعه‌هایی که چپ اند و مسلک دانشجویی و روشنفکری دارند. "جامعه‌ی حزب‌وار آنان در مصاف مدام جاری بر سر سلطه و در چندین مصاف اوج گرفته‌ی مقطعی، دیگر "جامعه‌های ایرانی را شکست داد. عصبیت دینی داشتند، اراده به قدرت داشتند، دستگاه قهر را در خدمت داشتند و نیز طبعاً این که پول داشتند. حزب نظام درو پیکر مشخصی ندارد. با مقداری ظاهرسازی و داشتن رابطه با قدرتمندان محلی یا مرکزی نظام می‌توان به آن وارد شد و تا سطح میانی مقربان خود را بالا کشید. از رشوه‌هایی که نظام به جامعه برای سرسپردگی می‌دهد، در جبهه‌ی اول گروندگان به این حزب بهره‌ور می‌شوند. این حزب، حزب دین و دولت است. فرهنگسازی دینی و دولتی برای تقویت صفوف آن صورت می‌گیرد. در عربستان سعودی یا شیخ‌نشین‌های خلیج فارس، حزب سنت و دولت رقیبی جدی در برابر خود ندارد. در نتیجه اعضای آن می‌تواند در مرخصی باشند. در اینجا اما حزب دین و دولت مدام در حالت آماده‌باش است. تحریک از این راه صورت می‌گیرد که گفته می‌شود اگر ما نباشیم دینتان، مالتان و ناموستان از دست خواهد رفت. حزب امت اسلامی حزب دین، حزب مال و حزب ناموس است. مدرنیزاسیون اسلامی در ایران مدرن‌شدنی است در شکل پرستش کالای مدرن که در عین حال پرستش خدای اسلامی و مقدسان آن را تضمین می‌کند، علمای دین را بر جایگاهی با قدسیت دینی-دولتی می‌نشانند، و ضامن آن است که بر مال افزوده شود و ناموس در حریم خود بماند. وجود عملی چنین مدرنیزاسیونی را باید به رسمیت شناخت. در تئوری‌های کلاسیک چنین پدیده‌ای پیش‌بینی نشده است. ترکیب دین و نفت قدرتی دارد که هوشمندانه‌ترین تئوری ندارد.

در نقد مدرنیزاسیون اسلامی

مدرنیزاسیون اسلامی مدرن‌شدنی است بامحوریت مال، مالی که قوی می‌کند و به آن می‌رسیم اگر قوی شویم. "سرمایه" که در برابر آن "کار" قرار می‌گیرد، بخش کوچکی از مقوله‌ی "مال" است. اما شاید بهتر باشد که به لحاظ تحلیلی سرمایه و مال را از هم جدا در نظر بگیریم: سرمایه از راه بهره‌کشی از نیروی کار جسمی و توانایی مغزی، بهره‌وری از دستاوردهای علمی و تکنیکی، استفاده‌ی امتیازورانه از امکانات اجتماعی و متعلق به عموم انسانها و سرانجام بهره‌گیری هوشمندانه از فرصتهای بازار تولید و تکثیر می‌شود، در مورد مال اما به اختصار توان گفت که به دست می‌آید. فرهنگ سرمایه با فرهنگ مال متفاوت است. تفاوت میان آنها تفاوت میان علم و کلاشی، ضابطه و رابطه، انتخاب و انتصاب، تحصیل و ارث‌بری، هوشمندی و زرنگی، فکر و فرصت‌طلبی و سرانجام کار قانونی و قاچاقچی‌گری است. اقتصاد سیاسی ایران اساساً اقتصاد مال است. بر این اقتصاد نیز عقلانیت حسابگر فرمان می‌راند. جامعه‌ی ما به دلیل آنکه زیر سلطه‌ی مال است و رابطه‌های آن مالی است، جامعه‌ای عقلانی است. این عقلانیت را چگونه ارزیابی کنیم؟

درباره‌ی عقلانیت جامعه‌ی مدرن نظرها متفاوت است. در یک سو کسی چون تالکوت پارسونز نشسته که می‌گوید این جامعه به دلیل سامان و ساختار آن، رابطه‌ی گروه‌های اجتماعی و رابطه‌ی فرد و جامعه در

آن، آزادی‌ای که فرد در آن دارد و سرانجام پیشروی مداوم آن از بخردانه‌ترین شکل اجتماعیت در کل تاریخ انسانی برخوردار است. در برابر پارسونز به‌عنوان نمونه هربرت مارکوزه قرار دارد که این جامعه را به دلیل یک بُعدی‌بودگی ذهنیت و ساختار ارتباطی، شکل یکسویه‌ی پیشرفت در آن و امکان دستکاری و خرابکاری در ذهن افراد و گروه‌های آن نابخردانه‌ترین جامعه‌ای می‌داند که در طول تاریخ پا گرفته است. ما از اختلافها درمی‌گذریم و برمی‌نهمیم که این دو نظر پس‌زننده‌ی یکدیگر حقیقت‌بینی‌های خود را دارند و در ترکیشان هم‌تافته‌ای واقعی را از بخردانگی و نابخردانگی، بخردانگی‌های نابخردانه و نابخردانگی‌های بخردانه در جامعه‌ی مدرن به نمایش می‌گذارند. نابخردانگی در جامعه‌ای که ارزشها با کلاسی، رابطه، انتصاب، آفازادگی، زرننگ‌بازی، فرصت‌طلبی و قاچاقچی‌گری معین شود، ویژگی‌های خود را دارد. هر آنچه در انتقاد مارکوزه‌وار از مدرنیزاسیون غربی گفتنی است، با تغییرهایی در مفهوما و تأکیدها در مورد مدرنیزاسیون اسلامی تکرارشدنی است. اما به چنین انتقادی نبایستی بسنده کرد. جامعه‌ی مدرن غربی که مارکوزه ذات آن را با عقلانیتی غیرعقلانی مشخص می‌کند، از طریق عقلانیتی که بر سر عقل آورده می‌شود، به انتقاد درونی میدان می‌دهد. جامعه‌ی مدرن اسلامی، در مقابل، با ذهنیت مالی-شرعی‌ای که دارد، فاقد آن عقلانیتی است که بتوان آن را بر سر عقل آورد. در غرب در جوار عقلانیت هدف-وسیله از یک طرف "تئوری" به‌عنوان ایستار قرار دارد که می‌تواند از رابطه‌ها و ضابطه‌های موجود کنار بکشد و با فاصله‌گیری‌ای پاکیزه‌ساز، چشم‌انداز گستر و بیناساز به نقد آنها پردازد. نقدهای کانتی، هگلی، فوئرباخ، مارکسی، فرویدی و همانندهای آنها از چنین موضع و موضع‌گیری‌ای حاصل شده‌اند. از طرف دیگر عقلانیت تفاهمی‌ای وجود دارد که در جامعه‌ی مدنی و سیاسی به قدرت تبدیل شده و به‌عنوان نیروی دموکراتیک در برابر نیروی استراتژیک عقلانیت هدف-وسیله قرار می‌گیرد. تئوری و تفاهم همراه با هنر و زیبایی‌شناسی هم‌سنخشان فرهیختگی فرهنگ را می‌سازند. در فرهنگ ما فرهیختگی بر و باری ندارد، از این رو عقلانیت مالی-شرعی در فضای بی‌هنری و بی‌دانشی راه خود را به سادگی پیش می‌برد. در برابر آن بیشتر ابتدالی می‌ایستد تا فرهیختگی، ابتدالی دوگانه: ابتدالی وطنی به صورت تخدیرهای صوفی‌گرانه و ابتدالی وارداتی به صورت فتیشیسم کالاها و "ستاره"ها، ترکیبی از تریاک و اکستازی.

دویی اوج آن چیزی است که مدرنیزاسیون اسلامی بدان دست تواند یافت. اگر در آن هیچ کتابی جز کتابهای شرعی، بروشورهای فنی و کاتولوگهای کالا و مُد نباشد (که گویا نیست و اگر هم باشد به حسابی نمی‌آید)، مدنیت آن هیچ آسیبی نمی‌بیند. در آن هیچ نیازی به حزب و پارلمان نیست. در آن سیاست امری زاید است. غیرت اسلامی در آن در غیاب سیاست فقط به صورت غیرت مردانه جلوه می‌کند. آن اصلهایی که واقعیت تمدن دویی‌وار را می‌سازند، عبارت‌اند از: در معنایی مثبت مال، شرع و مردانگی و در معنایی منفی در درجه‌ی نخست رد فرهیختگی. پس‌زدن فرهیختگی پس‌زدن مدرنیت عصر مدرن است، بهره‌وری از دستاوردهای دوران جدید و هم‌هنگام پایمال کردن حقانیت آن است.

تمدنی از نوع کویت و دویی در همه‌ی کشورهای اسلامی پیاپی پدید نمی‌آید؛ پول باید زیاد باشد و جمعیت کم. معمولاً اما قضیه برعکس است. با وجود این به چنین الگویی نیاز داریم، تا دریابیم چگونه می‌توان مدرنیزاسیونی داشت که به جای فرهیختگی مدرن شرع انور بنشیند و جای حقانیت عصر جدید را حق‌به‌جانبی جاودان شریعت‌مداران بگیرد. جامعه‌ی دویی آرام است، مال سخت نابرابر توزیع شده، اما همه

به نوعی راضی هستند و این امکان را دارند که کیف کنند و ثروت بیندوزند. جامعه‌ی ایران اما ناآرام است، جمعیت پرشمار است، ترکیب قومی و دینی آن نایکدست است، داستان توزیع ثروت تمام نشده، انباشت مال در عصر کالا مرحله‌ی اولیه خود را سپری نکرده، هیچ کس از سهم خود راضی نیست، حکومت بی ثبات است، هنوز شیوه‌های حکومتی و مال‌اندوزی "بزن و بچاپ و دررو" رواج فراوان دارد، در آن یک فرهنگ ایرانی غیراسلامی و جزیره‌هایی از فرهیختگی ناآرام‌ساز وجود دارد و سرانجام این که بر آن هیأت سیاسی ای فرمان میراند که هنوز بر توده‌ای فعال استوار است و خصلت شلوغ‌کار آن با آرامش کیفرساز کوییتی نمی‌خواند.

آقاها نگفته‌اند که چیزی چون دویی امروز را می‌خواهند، ولی آقازاده‌ها چنین سودایی را دارند و باید انتظار داشت که آقازاده‌های آقازاده‌ها این خواست را با صراحت بیان کنند. اگر ابن‌خلدون در میان ما بود از حرکت از نسل اول به نسل سوم اُفتِ عصبیت را می‌دید و به ما تذکر می‌داد که هیچ اتفاق تازه‌ای نیفتاده است، آنچه رخ داده و رخ می‌دهد همخوان با کل روند اهلی شدن و مدنی شدن جنبشها و حکومت‌های شرقی است. عصبیت دینی در جامعه‌ی مدرن یا به نیهیلیسم می‌رسد، یا چنان با تکنیک درمی‌آمیزد که دست آخر از آن فقط غیرت مردانه باقی بماند. آیا باید صبر کرد تا فرآیند ابن‌خلدونی به پایان برسد؟ آیا ایرانیان باید منتظر بایستند تا هیأت سیاسی از جنبش بیفتد و چشم و دل آقایان سیر شود، از این راه از عصبانیت آنان کاسته گردد و تازه پس از آنکه اوضاع "کویت" شد، دموکراسی بخواهند؟ روند مدرنیزاسیون اسلامی به کویت و دویی می‌رسد، اما از ایران کویت درنخواهد آمد. ایران به آنجا نخواهد رسید، نقد مدرنیزاسیون اسلامی در ایران هم نقد یک واقعیت است، هم توهمی که واقعیت نخواهد شد و هم آنکه اگر شود، چه نکبتی خواهد بود.

امکان تداوم وضعیت موجود

برای ترکیب ایمان اسلامی و تکنیک دو فرجام در نظر گرفتیم: یا نفی جهان و رسیدن به نیهیلیسم، یا نگرش سازنده به جهان و پانهادن در مسیر مدرنیزاسیون اسلامی که نهایتش ترکیب کالای مدرن با اقتدار دینی در جامعه‌ای دوچهره است. حکومت ایران در مسیر مدرنیزاسیون اسلامی است. آقایان و آقازادگان نیهیلیست نیستند. حاکمیت اسلامی هیچ راهی جز تداوم راه مدرنیزاسیون اسلامی ندارد. "قوی شدن" اسلامی همین تجربه‌ی پیش روست. شرط تداوم حکومت موجود در امکان تداوم روند مدرنیزاسیون اسلامی است و این در نهایت بسته به آن است که جامعه تا چه حد با آن همراهی کند. هر چه در آن عامل فرهنگ سستر گردد و حرص مال‌اندوزی چنان فراگیر شود که جایی و امکانی را برای همبستگی، شنیدن صدای یکدیگر، وجدان اخلاقی و بالایش روحیه‌ی اعتراض نگذارد، شانس آن برای ماندن بیشتر می‌شود. نیروهایی که می‌خواهند بخشهایی از طبقه‌ی متوسط مدرن را در ازای گرفتن امتیازهایی از بالادستان به سمت سازش با این روند بکشانند، مشروطه‌خواه هستند. وصل کردن طبقه‌ی مدرن به روند مدرنیزاسیون اسلامی در فضای حرص مال و مصرف و ترس از خرد شدن و سقوط کردن از طریق این اصلاح‌طلبان و نیز از طریق سهم‌بری از رشوه‌هایی است که حاکمیت به جامعه می‌دهد. ابتدالی که در "لس آنجلس" تولید می‌شود، در ترکیب با عرفان و تریاک سقوط را طبیعی و تحمل‌پذیر می‌کند. همراهی طبقه‌ی متوسط با حاکمیت آمیخته با بیزاری متقابل است، با وجود این تاکنون در بودشیابی ممکن و در

بودش دهی موفق بوده است. پولِ نفت چنان توزیع خواهد شد که کسی از بینوایی نمیرد و اگر مُرد کسی به صدای ضجه‌ای که برمی‌خیزد، اعتنایی نکند، از سر جُبن یا به خاطر از دست دادنِ حسِ همدلی و یاری. موتورِ روندِ فرهنگ‌سازی در ایران طبقه‌ی متوسط است. آنچه در ذهنیت این طبقه تولید می‌شود، منافاتی با مدرنیزاسیون اسلامی ندارد. این طبقه خواسته‌هایی دارد که با ایدئولوژی اسلامی سازگار نیست. اما ابتدال در جامعه تا حدی ریشه دوانده، که برای برآوردن این خواسته‌ها لزومی نمی‌بینند که چارچوب انقیاد را درهم‌بشکنند. در درون جامعه جزیره‌هایی ایجاد شده است که در آن می‌توان ایرانِ مطلوب خود را داشت. در خود ایران نیز اوضاع می‌تواند "کویت" باشد.

مدرنیزاسیون اسلامی در جامعه‌ای به کمال خود می‌رسد که بسیار ثروتمند، کم‌جمعیت، فاقد سنت مبارزه‌ی دموکراتیک، عمیقاً پدرسالار، به لحاظ ترکیبِ قومی یکدست و دارای الیگارشی به رسمیت‌شناخته و جاافتاده‌ای باشد. در ایران مدرنیزاسیون اسلامی به کمال خود نخواهد رسید و دیر یا زود سخته خواهد کرد. بی‌سرانجام ماندن آن در نهایت به این عاملهای اصلی برمی‌گردد:

۱. امکانها و منابع کافی برای توزیع در جامعه وجود ندارد، در جامعه‌ای که پرجمعیت است و ترکیب آن جوان است.

۲. تضاد در بالا و در میان بالا و پایین شدیدتر از آنی است که در بالا بر روی یک منطق توزیع مال و جاه توافق شود و پایین بدان گردن بگذارد.

۳. ترکیب دین-داری (که در آن دین به اصطلاح پیر بوردیو به صورت سرمایه‌ی نمادین است) و مال-داری (که در آن مال، سرمایه‌ی اقتصادی ناب است) بی‌مشکل پیش نرفته و با تعمیق سرمایه‌داری پر مسئله‌تر خواهد شد. (مسئله در نهایت این است که دین-داران حرف اصلی را بزنند یا مال-داران.)

۴. حل همه‌ی مسئله‌های اجتماعی که ناشی از ناهمخوانی سبک زندگی مدرن با ایدئولوژی حکومتی است، از طریق دوچهره کردن جامعه، امکان‌سازی برای ریا و به رسمیت شناختن ریا ممکن نیست.

پرسش بنیادی در ایران نه این است که "اینها تا کی می‌مانند؟"، بلکه این است که روند مدرنیزاسیون اسلامی تا کی می‌تواند پیش رود و نهایت کشش مالداري مدرن اسلامی در کشور تا کجاست. تا جایی که اکثریت مردم هنوز بتوانند طرحی از زندگی بریزند که در چارچوب امکانهای موجود آن را انجام‌پذیر بدانند، وضعیت پا برجا خواهد ماند. بنابر این مشکل افزون بر حاکمیت، برداشتهایی است که مردم از زندگی و سعادت دارند. هنوز در راستاهایی که با چهار عامل اصلی برشمرده در بالا مشخص می‌شوند، امکانهای بقا ته‌نکشیده‌اند، یعنی هنوز می‌توان به جامعه رشوه داد، هنوز می‌توان در بالا به توافقیهای اصولی رسید و پایین را ساکت و سرکوب کرد، هنوز می‌توان دین-داران نظام مال-داری را مدیریت کرد و در شرکت سهامی اقتصاد اسلامی هم اقتصاد را راضی نگه داشت هم اسلام را و سرانجام این که هنوز می‌توان با تزریق ابتدال و خرافه، با تشویق به ریا و سرکوب فکر مشکلهای جامعه‌ی مدرن را "حل" کرد.

لزوم تغییر گفتمان

گفتمان چیره در تحلیل وضعیت سیاسی ایران، رژیم سربرآورده از انقلاب بهمن و جنبشهایی در منطقه که خواهان حکومتی همانند فقیه سالاری در ایران هستند، گفتمانی است که فضای تحلیلی خود را با تقابل تام سنت-مدرنیت می‌گشاید. در این چارچوب تحلیلی نیروها به دو دسته تقسیم می‌شوند: مترقیان و متحجران، مدرنیست‌ها و سنتی‌ها، نوگرایان و کهنه‌گرایان. این سو قطب ترقی است، آن سو قطب ارتجاع. علم و تکنولوژی و کالای مدرن به ناچار در قلمرو ترقی قرار می‌گیرند. قلمرو ارتجاع لابد باید فقط نمایشگاه خرافه باشد با مقداری صنایع دستی سنتی. با تعریفها و ارزشگذاری‌هایی که در این گفتمان صورت گرفته، مفهومیهای کلیدی سنت و مدرنیت، بسته و مطلق‌بین شده‌اند. حالت‌های ترکیبی را ممتنع می‌پندارند، در درجه‌ی نخست به این دلیل که این حالتها نظام ارزشی گفتمان را برهم می‌زنند: کسی نمی‌تواند سنت‌گرا و هم‌هنگام کوشنده در راه نوعی مدرنیزاسیون باشد، زیرا این تصور وجود دارد که چنین حالتی، از آنجایی که مرز ارزشهای مثبت و منفی را بر هم می‌زند، ممکن نیست. با این گفتمان نمی‌توان واقعیت را رصد کرد، واقعیتی که با قدرتی شگفت‌انگیز مشخص می‌شود: این قدرت می‌خواهد ما را به قرون وسطا بازگرداند؛ درست اما همین قدرت بر آن است که سازوبرگ اتمی داشته باشد. در گفتمان غالب هر چه کنیم نمی‌توانیم به عدالت جای شایسته‌ای بدهیم، زیرا وقتی دعوا فروکاسته شود به بازگشت به گذشته یا روآوری به جهان مدرن، موضوع عدالت به سادگی حذف شده یا حتا عدالتخواهی به مرتجعان و انهاده می‌شود. این گفتمان به دلیل فقدان جامعیتش قادر نیست ارتباط درونی میان سکولاریزاسیون، دموکراسی، حقوق بشر و عدالت را نشان دهد.

گفتمان بدیلی که در اینجا خطوطی از آن معرفی شد، ایده‌ی جزمی تقابل اسلام با مدرنیزاسیون را کنار می‌گذارد و واقعیت وجود صورتبندی‌ای را می‌پذیرد که در آن سنت اسلامی و جلوه‌هایی از جهان مدرن درهم می‌آمیزند. این صورتبندی در تداوم نظام مالداري شرقی با مجموعه‌ای از گشتارهای سرمایه‌دارانه ایجاد شده است. آن را می‌توانیم "مالداري مدرن اسلامی" بنامیم. این نظام در بالاترین سطح تکامل خود آنی می‌شود که از کشورهای شیخی-نفتی می‌شناسیم. در ایران این نظام مختصه‌های خود را دارد، به دلیل تجربه‌های سیاسی مردم، کثرت و ترکیب قومی و دینی جمعیت، وجود "جامعه"های مختلف در جامعه‌ی فراگیر آنها و گرایش قوی برخی از آنها به سکولاریسم و دموکراسی، نقش فعالتر جوانان و زنان در قیاس با شیخ‌نشین‌ها و به سخنی دیگر ضعف سنت‌های پدرسالارانه در مقایسه با آنها، نارضایتی عمیق عمومی از نحوه‌ی توزیع ثروت، امکانات و فرصتها حتا در میان طرفداران نظام، پویش عدالتخواهی به‌عنوان خواستی چنان نیرومند که قشر ممتاز را نیز وادار به سردادن شعارهای عدالتخواهانه می‌کند و سرانجام وحدتی اندامی که امر و نهی از طریق ایدئولوژیک و امر و نهی از راه اعمال قهر با هم دارند، جایگاه فرماندهی‌ای که به الهیات سیاسی در دستگاه یکپارچه‌ی امر و نهی قهری-عقیدتی اختصاص دارد و اتکای این الهیات به توده‌ای در جنبش که نقش‌های مختلفی را ایفا می‌کند: هم حزب است، هم ماشین رأی‌دهی است، هم لشکر است و هم دسته‌ی سینه‌زنی است.

با نظر به صورتبندی مالداري مدرن اسلامی و ویژگی‌های آن در ایران امکان آن فراهم می‌آید که مقوله‌هایی نظیر سکولاریزاسیون، حقوق بشر، عدالت، آزادی و مدرنیت در تداعی گفتمانی جامعی نسبت

به یکدیگر قرار گیرند. مالداري مدرنِ اسلامي در ايران در درجه‌ی نخست به‌عنوان یک نظام امتیازوري مطرح است. نقش فایقِ فقیهان در دستگاهِ دولت و شبکه‌ی عظیمِ رانت‌خواری‌ای که چهره‌ی معرفِ قاعده‌ی کسبِ مال در کشور است، هر دو جنبه‌ها و آناتی از نظام امتیازوري مستقر هستند. خواستِ سکولاریزسیون با نظر به این نظام بندِ آغازین سیاهه‌ای از خواستها با آماج لغو امتیازوري تبعیض‌آور است و از این رو پیوند عمیقی با خواستِ عدالت دارد. خواستِ آزادی در درجه‌ی اول خواستِ لغو تبعیضهاست و رفع تبعیض عدالت است. عدالت در گام نخست یعنی لغو امتیازهای معلمان، لغو آپارتاید جنسی، ریشه‌کن کردن سیستم رانت‌خواری و گذاشتن نظام حق‌وري شهروندی به جای نظام ممتازیت و تکلیف‌کنندگی. گفتمان بدیل برمی‌نماید که آزادی و عدالت رقیب هم نیستند. آنها چنان با هم درآمیخته‌اند که منفک کردنشان از یکدیگر به تحریف و تباهی‌شان می‌انجامد.

گفتمان بدیل، تا جایی که فقط تحلیل‌گر انتقادی نظام امتیازوري موجود در پهنه‌ی سیاست حکومتی است، گفتمانی لیبرالی است. اگر بخواهیم چنان به عمق رویم که به گفتمانی از هر نظر بدیل برسیم، باید به نقد همه‌جانبه‌ی پروژه‌ی "قوی شدن" رو آوریم. محورهای این نقد چنین‌اند: نقدِ قدرتِ سیاسی در همه‌ی شکلهای آن، نقدِ قدرت در رابطه‌ی دو جنس، نقدِ کلیتِ نظام امتیازوري‌های اقتصادی و اجتماعی، نقدِ اعمالِ قدرتِ ملی و زبانی و نژادی، نقدِ تخریبِ بهره‌کشانه‌ی طبیعت.

یکم شهریور ۱۳۸۴

نشر اینترنتی در nilgoon.org

۶ آذر ۱۳۸۴