

“بحران هویت”، رویای آزادی، مهر وطن (چاپ شده در تلاش، هامبورگ، ژانویه ۲۰۰۳)

نیلوفر بیضایی

سرگذشت تاریخی ما ایرانیان، داستان شیرینی نیست، هر چند که داستانهای شیرین کم نگفته ایم و طبع شاعرانه مان زبازند همگان است. هر چند سرشاریم از اشتیاق به شاد بودن و شاد زیستن. شاید این خوشمزگیها که می کنیم و این اصرار عجیب ما بر اینکه از این دو روز زندگی لذت ببریم، نتیجه ی شکستهای پیاپی و حس تلخ تاریخی باختن، بازنده بودن است. ما درآزمونهای بزرگ تاریخی میان “شور” و “شعور” غالباً و گاه بناچار “شور” را گزیده ایم. انتخابی که بهایش را تا به امروز نیز داریم می پردازیم. “روشنفکری” ما نیز که بناست روشن بیندیشد و پرده از ابهامات و تیرگیها بردارد، بجای تیرگی زدایی، غالباً بر این ابهامات افزوده، اما چیزی از آن نکاسته است. یعنی که غالباً خود پرچمدار این “شور” دوستی های هیجان زده و نیندیشیده شده است. ناسیونالیسم کاذب، اسلام گرایی، اسلامی نمایی فرصت طلبانه و چپ زدگی بی رویه که همواره و بارها دست از آستین راست بیرون آورده، نمودهای بیرونی این بحران درونی روشنفکری است. وجه مشترک همه ی این گرایشها نیز در این است که به نام دفاع از “مردم” و با عوامفریبی و ایجاد این سوءعقده که “هر چه مردم می گویند درست است”، بی آلت رناتیبی خود را ببوشاند و بجای پای گذاشتن در راه دشوار اندیشه و پیش از هر چیز صداقت در بیان آن و باز هم بجای عمل کردن بدانچه ادعا کرده، راه سهلتر پنهان شدن در پشت واژه ی “مردم” را برگزیده است. روی دیگر سکه را اما نباید فراموش کرد. آن تعداد اندک و آن تگ ستارگانی که در تاریخ روشنفکری به تلاش برای زدودن این ابهامات دست زده اند و از “مرزها” فراتر رفته اند، اکثراً به مرگ طبیعی نمرده اند، بخشاً به اشکال فجیعی به قتل رسیده اند و بخشی هم تا جایی که بایست پیش نرفته اند و در اواسط راه باز به آغاز بازگشته اند. این است آن سیر مدور و متسلسل تاریخی که ما بارها و بارها و نسل اندر نسل تجربه کرده ایم.

هدف این نوشته اما تاریخ نگاری نیست که از صلاحیت من نیز خارج است. در این نوشته من تلاش کرده ام تا از طریق جستجو در معنای چند واژه که در نگاه اول شاید بیکدیگر بی ارتباط بنظر برسند، قدمی هر چند کوچک در روشن تر شدن مفاهیم آنها بردارم و تناقضات موجود در درک این واژه ها را آشکار کنم. در آغاز به تعریفی از واژه ی “هویت” از دوجنبه خواهم پرداخت که در اینجا تأکید من بر هویت فردی و اجتماعی است. در این تعریف به بحث “فردیت” خواهم رسید که پیش شرط بوجود آمدن آزادی است و در عین حال نتیجه ی آن. در بخش دوم به تعریفی از واژه ی “آزادی” از نگاه مدرن و پیشزمینه های آن از یکسو و درک “ایرانی” که بر پایه ی نگرشی سنت گرا استوار است، از این واژه و تناقضات موجود در نقطه نظرها، از سوی دیگر می پردازم. بخش آخر را به “هویت ملی”، “هویت اسلامی” و “بحران هویت” اختصاص داده ام تا روشن شود این بحران تا چه حد واقعا بحران است و اینکه تعریفهای موجود از این هویت در کجا با یکدیگر در تناقض قرار می گیرند. پس علت اینکه در عنوان سازی من “رویای آزادی” آگاهانه در حصار “بحران هویت” و “مهر وطن” (که در بخش هویت ملی بدان می پردازم) قرار گرفته است، شاید در اینجا کمی روشن شود. پس آغاز می کنم تا شاید به جایی برسم.

“هویت فردی” و “هویت اجتماعی”

“هویت” در معنای عام خود به مشخصه هایی گفته می شود که کسی را از کسان دیگر متمایز می سازد. پس در این مفهوم عام هویت مشخص کننده ی “کیستی” افراد است یا پاسخی به این سوال: “من کیستم؟”
هویت در واقع آن ارتباطی است که فرد یا شیء با خویش دارد. طبق این تعریف “ایکس” برابر است با “ایکس”. پس ایکس نمی تواند هم ایکس باشد و هم نباشد. (Leibniz)

در یک مثال انسانی، برای اینکه زیاد به عالم ریاضیات نرویم، می توان گفت فردی مثل “سقراط” به دو دلیل سقراط است. اول بدین دلیل که با “پلاتون”، “پروتاگوراس” و هر کس دیگر که سقراط نیست، متفاوت است و دوم بدین دلیل که هویت او از مشخصات فراوان دیگری از جمله فیلسوف بودن، یونانی بودن، انسان بودن، سفید پوست بودن ... تشکیل شده است. (Hegel)

پس عامل تعیین کننده در تشخیص “هویت”، در وهله ی نخست، “تفاوت” است.
بگذارید مثالی دیگر بزنم: “من” صبح که از خواب بیدار می شوم، همان کسی هستم که دیشب موقع رفتن به رختخواب نیز بوده ام. اما همین “من” وقتی به عکسهای چند سال پیشم یا عکسهای کودکی ام نگاه می کنم، متوجه می شوم که چقدر در این سالها تغییر کرده ام. پس اگر بناست من در طی سالهایی که زنده ام اینقدر تغییر کنم، پس هویتم چیست، آن معیار ثابتی که شاخص اصل “تغییر” در من است، کدام است؟

بعبارت دیگر چگونه ممکن است آن “بزرگسالی” که من امروزم و آن “کودکی” که دیروز بوده ام، هر دو یک نفر یعنی “من” باشم؟ در اینجا شاید این جمله ی “هراکلیت” (حدود ۵۰۰ سال پیش از میلاد مسیح) از نگاه امروزی ما قابل فهم تر شود که می گوید: “زنده و مرده، بیدار و در خواب، جوان و پیر، “این” در جهت عکس “آن” است و “آن” در جهت عکس همانا “این”.

نوربرت الیاس^۱ جامعه شناس تلاش کرده تا با تقسیم واژه ی “هویت” به “من-هویت”^۲ و “ما-هویت”^۳، تشخیص معضل را آسانتر کند. بعقیده ی او در دوجنبه ی هویت یعنی “من” و “ما” تنها در ارتباط با یکدیگر است معنا پیدا می کنند و به ایجاد یک تعادل می انجامد. در مراحل مشخصی از رشد اجتماعی، افراد خود را متعلق به یک گروه اجتماعی خاص مثل همفکران، همفکران، خانواده

^۱ Elias, Norbert : „Die Gesellschaft der Individuen“

^۲ Ich-Identität

^۳ Wir-Identität

و ... می دانند ، در حالیکه در جوامع دولتی پیچیده تر معاصر "منیت" فرد بر "ماییت" یا تعلق گروهی، چیره تر است. پس در حین اینکه در این موازنه ی "من" و "ما" هر چند مرکز ثقل در شرایط گوناگون ممکن است از قطبی به قطب دیگر برود، اما هر دو عامل نقش بازی می کنند. اگر افراد از خویشتن خویش تصویری فردی نداشته باشند، امکان هدایت خود در ارتباط با دیگران از بین می رود. همچنین اگر تصویری جمعی از "ما" وجود نداشته باشد، هیچ معیار و ملاکی برای تشخیص یگانگی خصوصیت‌های فردی نیز نمی تواند بوجود آید.

الیاس می نویسد: " یک فرد ۵۰ ساله مسلماً همان ساختارهای شخصیتی ۱۰ سالگی خود را ندارد، اما با وجود این یک نفر یا همان فرد است. چرا که انسان ۵۰ ساله در نتیجه ی طی مراحل رشد همان کودک یکساله، دوساله و سپس ۱۰ ساله تبدیل به آن شده است که هست . "

و این یعنی اینکه ساختار شخصیتی بعدی انسان به ساختار شخصیتی اولیه وی وابسته است. پس باز تکرار می کنم که منظور از این سکون و تغییر ناپذیری همانا وجود یک هسته اصلی و منحصر به فرد در هر انسان است که تمام تغییرات بعدی و رشد فرد بر پایه ی همان هسته انجام می گیرد.

پس ما به دو اصل در تشخیص هویت می رسیم: یکی تغییر ناپذیری (سکون) و دیگری تغییر. عوامل و خصلتهایی که در "فرد" وجود دارند و موجب تشخیص و تمیز وی از دیگران از یکسو، و منحصر به فرد بودن او از سوی دیگر می شود، هر قدر با یکدیگر کمتر متناقض باشد و هر چه بیشتر در یک تعادل نسبی باشد، "هویت" فرد قوی تر خواهد بود.

در علم جامعه شناسی ، برخوردار بودن از "هویت" قوی ، پیش شرط ضروری توانایی عمل و کارایی افراد بشمار می آید. ایجاد روابط متقابل و کارآمد اجتماعی که نتیجه ی آن ایجاد یک جامعه ی کارآمد است، تنها در صورتی ممکن است که دیگری بداند "من" که هستم و این امر خود وابسته به دریافتهای "من" است از دنیای اطراف در ارتباط با خودم. اینجاست که تصویر "من" روشن می شود و می توانم بگویم : "این منم!"

هویت و فردیت در جامعه "هویت ساز" و نافی امنیت و حضور "فرد"

تصویر جامعه ی ایرانی از "فرد" ، تصویری مبهم است و حضور فرد در چنین جامعه ای پیش از هر چیز "منفی" قلمداد می شود. اگر فردیت را همانا متفاوت بودن با دیگران در فکر و اندیشه، رفتار و کردار و گفتار تعریف کنیم، هویت فرد تنها زمانی معنا پیدا می کند که "فردیت" انسانها برسمیت شناخته شود. اگر چنین نشود (که نمی شود) این هویت مرتب در معرض حمله و تهاجم و نا امنی قرار دارد و بناگزر باید نفی یا پنهان شود. هر چه این تهاجم شدیدتر باشد (یکی از بارزترین این نمونه ها رفتار و ذهنیت حکومت اسلامی است به هر کس که با قالبهای از پیش تعیین شده او همخوانی نداشته باشد)، "هویت" افراد پوشیده تر و اصلاً دوگانه یا چند گانه می شود. در چنین جامعه ای ، افراد برای اینکه امکان ادامه ی زندگی بیابند، بناگزر باورها و رفتارهای واقعی شان را که عامل بر باد رفتن سر است، می پوشانند و در عرصه ی اجتماع آنگونه رفتار می کنند که از آنها انتظار می رود و نه آنگونه که خود واقعا هستند. اصلاً زمانیکه در جامعه ای مانند ایران به طول یک تاریخ هویت انسان از طریق دستگاه حکومتی تعریف و تعیین شده است ، امکان این "خود" بودن به حداقل می رسد. یعنی حتی "خود" بظاهر واقعی انسانها نیز دچار چندگانگی، تضاد می شود و امکان تشخیص اینکه "من" کیستم ، روز بروز کمتر.

در چنین جامعه ای انسانها مدام در حالت ترس و اضطراب به سر می برند و چون امکان تحقق بخشیدن به خواسته ها و بیان ذهنیت و زیستن آنگونه که می خواهند ، ندارند و مرتب در حال مخفی کردن خواسته های خود و یک حس گناه مداوم قرار دارند یا اینکه باید مرتب دروغ بگویند یا "دوزیستی" شوند. این پیامدهای روانی در تربیت نسلهای بعدی نیز خواه نا خواه نقش بازی می کند و این دوگانگی یا چندگانگی شخصیتی را به آنها نیز منتقل می کند.

در چنین جامعه ای از واژه ی "من" نیز کمتر استفاده می شود و معمولاً از "ما" سخن می رود. نه چون ما در یک یگانگی و نزدیکی فکری قرار داریم، بهیچوجه، بلکه برای پوشاندن "من" و هراس از اینکه من نظرم ، فکرم ، نوع زندگی ام ، مطابق میل دیگران نباشد و دمار از روزگارم در آورند. هر چه در این تحلیل پیشتر می رویم ، بیشتر بر ایمان روشن می شود که "فردیت" و "آزادی" ، یعنی بستره ای مناسب برای تحقق فردیت، چقدر به یکدیگر

وابسته اند. همینطور روشن می شود که نبود آزادی برای تحقق "فردیت" ، چگونه "هویت" احاد ملت را به محض اینکه از نام و نام خانوادگی و مشخصات ظاهری فراتر برویم ، دستخوش آشفتگی و تضاد می سازد. شاید اینک بهتر بتوان درک کرد که ما چرا ملتی "فرصت طلب" و "مزور" شده ایم . چرا میان گفتار و رفتارمان اینقدر تناقض وجود دارد. چرا هویتمان اینچنین مخدوش است.

تا اینجا بدانچه پرداختیم که پیش از این تحت عنوان "هویت فردی" آن را تعریف کرده ایم. گفتیم که پدیده ای بنام هویت فردی در جوامعی چون ایران ، که فرد بر اساس منافع و دیدگاههای جمع تعریف می شود ، در نهان می ماند. بهمین دلیل و انسانها در چنین جامعه ای یا انزوا را بر می گزینند و به رایج ترین شکل خودکامی که خود نوع دیگری از تقلب دینی است، یعنی "عرفان" روی می آورند که هدف را "خودکامی" نامگذاری می کند، اما در واقع بریدن از جهان را تبلیغ می کند (بعداً به این مقوله بیشتر خواهیم پرداخت)، و یا هویت خود را در جمع یا "گروه" تعریف می کند و به یک هویت دروغین "من آمم که رستم بود پهلوان" دست می یابد که باز خود او نیست، بلکه جلوه ی دیگری است از ناتوانی و محدودیت او در ابراز وجودی خویش.

ادامه ی بحث در این مسیر ما را به یک سیر مدور می کشاند که در آن در می یابیم رسیدن به یک "هویت فردی" قوی ثابت و در عین حال شونده ، بدون وجود "فردیت" ، و "فردیت" بدون وجود "آزادی" امکان پذیر نیست . وقتی به بحث آزادی وارد شویم، در خواهیم یافت که تعاریفی که در ذهن ایرانی از "آزادی" وجود دارد. چنان مخدوش و مبهم است که هر لحظه می تواند به ضد خودش بدل شود و این یکی دیگر از معضلات ماست.

مفهوم آزادی در غرب و رویای "آزادی" در شرق

در عصر "انتیک" بحث "آزادی" هنوز به موضوع تئورسیسین ها و فیلسوفان بدل نشده بود. هر چند که در همین دوره نیز مبارزات ضد استبدادی در جریان بود و فرهنگ یونانی با آن چندان بیگانه نیز نبود، "آزادی" تنها در انحصار یک گروه بود، یعنی گروه حاکم. عبارت دیگر هر گروه آزادی را تنها برای خود می خواست. بعدها یعنی در "عصر جدید" بدلیل رشد خودآگاهی و اعتماد به نفس فردی از یکسو و بوجود آمدن علوم طبیعی که در تصویر مکانیکی شان از جهان جایی برای آزادی وجود نداشت، ضرورت وجود آزادی های عقیدتی، فکری ... حس شد. از اینجا بود که بحث آزادی عمومی شد (قرن ۱۷ میلادی). فیلسوفان انگلیسی و فرانسوی عصر روشنگری بحثهای خود را بیشتر در زمینه ی آزادیهای عملی استوار بود و این مبحث که "آزادی زمانی ممکن است که عمل من نتیجه ی خواسته ام باشد" در این زمان مطرح شد و همچنین نقد آن توسط فیلسوفان که "زمینه ی طرح خواسته ها توسط طبیعت خود انسان و طبیعت محیط اطراف، محدود است". با همه ی این احوال ایده ی "آزادی سیاسی" در این دوره طرح شد و یکی از پیگیرترین مبلغین این ایده، ژان ژاک روسو، آزادی انجام خواسته (فردی) را پیش شرط آزادی سیاسی می داند (انسان آزاد بدنیا می آید، اما همه جا در بند است). بعد هم کانت که مسئله ی "حقوق شهروندی" و "آزادی سیاسی و حقوقی" را تحت تاثیر انقلاب فرانسه مطرح می کند. این اندیشه که آزادی در صورتی ممکن است که شهروندان در دولت و قدرت سیاسی نقش برعهده داشته باشند و اینکه هر چه در صد حضور شهروندان در این عرصه بیشتر باشد، امکان فراگیر تر شدن آزادی نیز فزونی می یابد، در اواسط قرن هیجدهم مطرح شد. اما جنگهای استقلال طلبانه در آمریکا و پس از آن جنبشهای آزادیخواهانه در اروپا و سپس انقلاب فرانسه زمینه سازان این بحثهای بعدی بودند. شاید این گفته بیربط نباشد که "بحث آزادی و عدالت در جایی به موضوع حیاتی بدل می شود که نه آزادی وجود دارد و نه عدالت". یا این سخن رزا لوکزامبورگ که می گوید: "آزادی یعنی آزادی دگراندیش" سخنی است که امروز بیش از هر زمان در جوامعی که در آنها نه وجود آزادی سابقه دارد و نه تعریف مشخص و ملموسی از آزادی وجود دارد، تاثیر گذارند.

یکی از مهمترین ویژگیهای وجود آزادی در غرب، همانطور که پیش از این نیز گفتیم در این است که وجود آزادی های فردی (روحي و رواني) مهمترین عامل بوجود آمدن "فردیت" است. توجه کنیم که در عین حال بدون وجود فردیت، امکان ایجاد یک آزادی همه گیر نیز غیر ممکن می شود. پایه ی فکری غرب بر اصل کثرت گرایی (پلورالیسم) گذاشته شده است که همانا ایجاد کننده ی زمینه ی پرورش و رشد گوناگونیهای فردی و در نتیجه اجتماعی است.

پس برای تمدن غرب وجود آزادی یکی از پی شرطها و حیاتی ترین عواملی است که پیشرفت را باعث می شود. از نظر هگل اهمیت آدمی تنها در صورتی می تواند متحقق شود که انسان به آزادی خویش آگاه باشد.

اینکه ببینیم در ایران واژه ی آزادی از چه اهمیتی برخوردار بوده است. واقعیت این است که ایرانیان در تمام طول تاریخ حیات خود "بنده" بوده اند. بنده ی شاه، قادر مطلق و نمایندگان وی. در چنین ساختاری و از آنجا که شناختی از پدیده ای بنام آزادی وجود نداشته، مسلما اندیشیدن و مورد بحث قرار دادن آن از جوانب گوناگون نیز ناممکن بوده است. این ساختار فرمانفرمایی یا ارباب- رعیتی یا شاه خدا- ملت بندگی در دوران پیش از اسلام نیز بر ایران حاکم بوده است. فساد دربار، خودکامگی خودکامگان، انباشت ثروت در دست یک طبقه و فقر شدید مردم، اینها همه و همه واقعیاتی هستند که مکررا در دوران شاهان بر ایران حاکم بوده اند. مردمی که نان ندارند و شکمشان خالی است، مسلما اولین دغدغه شان تامین "نان" می شود و حمایت از هر کسی، تحت هر عنوانی، که قول تقسیم نان بدهد. اعراب در وهله ی نخست با این حربه بود که ایران را فتح کردند و ایرانیان بدین دلیل بود آمدن آنها را با جان و دل پذیرفتند. پس این ادعا که ما پیش از اسلام آزاد بوده ایم، واقعیت ندارد، چراکه ایرانیان حتی در "درخشانترین دوره تمدنی و سیاسی، یعنی در دوره ی هخامنشی چه مهتر و چه کهتر به سبب جهانی سوزمینی شان یکسره بنده ی یک تن بوده اند، بنده ی شاه، در نتیجه نه آزاد بوده اند و نه آزادی (فردی و اجتماعی، ن.ب) را اصلا می شناخته اند... اینکه اسلام در دوره عباسیان سازمان خلافت خود را از اسکت باقیمانده از پیکر دولت ایرانی اقتباس کرده و به چنین الگویی پایه ی حکومت خود را ریخته، جزو مسلمات تاریخی است و راهی هم جز این بدلیل بدویت محض عشیره بی، بی فرهنگی و بی تمدنی مطلق بومی اش نداشته است..."

ناگفته نماند که منظور از "آزادی"، آزادی فردی و اجتماعی است، وگرنه نمی توان نادیده گرفت که در عصر هخامنشیان آزادیهای قومی و دینی برسمیت شناخته می شده است. همچنین نمی توان نادیده گرفت که تسلط اسلام در ایران باعث یک عقبگرد بزرگ در تاریخ سرزمینی شد که پیش از آن هم چندان در جهت پیشرفتهای بزرگ گام بزرگی بر نداشته بود. ملتی که پیش از اسلام نیز تسلیم اراده ی شاهان مقتدر و مویدان و ... بود، پس از پیروزی اعراب و تسلیم اسلام شد. دینی که هیچ مبنای عقلانی در آن وجود ندارد و ملت را به پذیرفتن سرنوشت تشویق می کرد. در جامعه ای که هیچ پیشزمینه ای در نگرش ارسطویی و مبنای عقلانی برای نگاه خود نداشت، اسلام موهبتی بود گرانبها که هم موید جهل و نادانی بود و هم بهشت و رستخیز را وعده می داد تا ملتی که در این جهان چیزی بجز ظلم و اجحاف و بی عدالتی ندیده بود، لا اقل به "آن جهان" دل خوش کند. اساس اسلام "تسلیم" است و "فرمانبرداری" از اراده ی الهی، یعنی نیرویی فراتر از "من". هموست که خوب و بد را به "من" می شناساند، بجای من و برای من تصمیم می گیرد و معیار حق و ناحق را تعیین می کند. در چنین تفکری، نه تنها "فرد" و عقلانیت فرد هیچ معنایی ندارد، بلکه "باور" است که از مردم "امت" می سازد و اینجا دیگر "من" یا هویت فردی کاملا بی معناست. "امت" هویتش در عالم غیب تعریف شده و پادشاه فرمانبرداری اش را نیز در همان عالم بناست که بگیرد. میرزا آقا خان کرمانی، یکی از روشنگران آستانه ی عصر مشروطیت در اینمورد می گوید: "دماغی که لطمه ی اعتراض را نبیند، درست فکر نتواند و عقل که صد ایراد افکار را تحمل نکند، معتدل حکم ننماید."

خودکامگی مذهبی که در ایران رواج یافت و نمود خود را در نفوذ بیش از حد روحانیون در دستگاه دولت و نیاز شاهان به پشتیبانی روحانیون علنی می ساخت، آنچنان روان ایرانیان را مقهور خود ساخت که این "امت افسون زده و در مانده" همواره نگاهش بسوی آسمان بوده و در نتیجه جای زمینی و این جهانی خود را در جهان تا به امروز نیافته است.

اهمیت وجود "آزادی" و تلاش برای یافتن تعریفی از آن شاید نخستین بار در انقلاب مشروطه بود که بطور مستقیم مورد توجه روشنفکران قرار گرفت. طالبوف یکی از روشنفکران زمینه ساز مشروطیت پس از بمباران مجلس در نامه ای به دهخدا می نویسد: "... امیدوارم که به زودی تمام پراکندگان وطن باز به ایران برگردند و در عوض مجادله و قتال در خط اعتدال کار بکنند، یعنی خار بخورند و بار ببرند و کشتی مشرف به غرق وطن را به ساحل نجات بکشند. بدیهی است تا پریشان نشود کار به سامان نرسد. عجیب این است که در ایران بر سر آزادی عقاید جنگ می کنند، ولی هیچکس به عقیده ی دیگری وقعی نمی گذارد سهل است اگر کسی اظهار رای و عقیده نماید، متهم و واجب القتل، مستبد، اعیانپرست، خودپسند، نمی دانم چه و چه نامیده می شود و این نام را کسی می دهد که در هفت آسیا يك مقال آرد ندارد، یعنی نه روح دارد، نه علم، نه تجربه، فقط ششلول دارد. باری..."

نقل قو بالا آنقدر به وضعیت امروز ایران شبیه است که اگر نوع بکارگیری کلمات را که خاص دوران خود است، نادیده بگیریم، باور می کنیم که می توانسته در ایران "امروز" نوشته شده باشد. اما نه، این نامه در سال ۱۳۲۶ ه.ق نوشته شده است. طالبوف در "ابضاحات در خصوص آزادی" می گوید تا به تعریفی از آزادی دست یابد: "...اگر واقعا آزادی این است که هر کس هر فضولی که می خواهد بکند، قطاع الطريق هر قافله ای را می خواهد بزند، الواد از هر چه می خواهد بقاءید، اشرار بزند، بکشد، بچاپد، هر بیسواد هر چه به خیالش آمد از تهمت و افترا بنویسد، رجاله جمع شود و هر چه می خواهد بگذارد، هر چه می خواهد بر دارد، یا سلمنا تجار و علماء مجلس کنند هر چه به عقلاشان گنجید برای مردم چون کلمات آسمانی واجب الاذعان شمارند، متمرّد را بگیرند، تنبیه نمایند، به این بی لجامی و حول و حوش و هرج و مرج دهشت انگیز می توان همدیگر را تهنیت گفت و چراغانی نمود؟ یا باید تا زود است سر خود را گرفته به در رفت و به مامنی گریخت. اگر حریت عبارت از آزادی طبیعی است که عموم انبای بشر بالطبع و الخلقه در جمیع اقوال و افعال خود آزاد و مختار است و جز امر او یعنی اراده ی او مانع قول و فعل او نیست و افریدگار در خارج قوه ای که بتواند مانع او شود نیافریده، آن آزادی ما را احدی قدرت تصرف نمودن ندارد تا چه رسد به گرفتن و دادن. خواننده ی محترم این سطور می تواند بی تامل در یابد که این آزادی همیشه با او هست و بوده است و خواهد بود و از تحت امر گرفتن و دادن بیرون است... بازگردیم به آزادی خودمان و ببینیم که آن شرف و ناموس و ادب را که به ما مسترد نمودند، کی و که از ما گرفته بود، کدام تنبلی و کاهلی و مغروری سبب مغضوبی ما شد که از این ثروت روحانی منفک شدیم و به این ذلت و نکبت تاریخی قرون متعدده مبتلا گشتیم؟..."

منتها تلاشی که طالبوف در روشن ساختن علل نبود این آزادی بعمل می آید، تنها در عرصه ی بررسی چرایی از دست رفتن "استقلال" ایران می ماند و دوباره به این بحث باز نمی گردد. یعنی او تا حدود زیادی از بحث آزادی طبیعی یا همان آزادی فردی در می گذرد. او به دلیل شیعه بودن خود تا آنجا جلو نمی رود که به علل نبود این آزادیهای طبیعی بپردازد. همچنین بدین نکته نمی پردازد که "اراده ای" که مرتب کنترل شده، چگونه ممکن است امکان ساخته شدن بیابد. او آزادی طبیعی را غیر قابل کنترل می داند، در حالیکه واقعیت موجود نشان داده که "مستبد" همه چیز را تحت کنترل خود می خواهد و در می آورد. کماینکه از واژه ی "حریت" بهره می جوید و آن را "آزادی" تعریف می کند، آنجا که می گوید: "اگر حریت عبارت از آزادی طبیعی است...".

تناقض روشنفکری این دوران را در بدست دادن تعریفی آزادی همه گیر از آزادی، آرامش دوستدار برملا می سازد، آنجا که سوء تفاهم بزرگ در بینش آخوندزاده را در یکی دانستن "حریت" و "آزادی" می شکافد. او به این تناقض فکری آخوندزاده می پردازد که از یکسو از پیشگامان رو در رویی با اسلام است و عامل تمام بدبختیها را در اسلام و دین می بیند و از سوی دیگر راه نجات ایران را رفرم در اسلام. دوستدار این تناقض فکری را ناشی از دینخویی ارزیابی می کند و می گوید: "آیا می شود کسی به اصلاح چیزی بپردازد که آن را از اساس باطل می شمرد؟" آخوندزاده اولین قربانی این دینخویی است و متأسفانه نه آخرین. اینکه آخوندزاده اسلام را با مسیحیت مقایسه می کند، بگمان دوستدار يك اشتباه بزرگ است. آخوندزاده گمان می کند پدیده ی "پروتستانیسیم" در اسلام نیز ممکن است، بدون در نظر گرفتن تفاوتها ی بنیادین این دو دین در نگاهشان نسبت به رابطه ی "خالق" و "مخلوق". دوستدار این اشتباه بزرگ را در درخششهای تیره کالبدشکافی می کند که در جای دیگر بدان پرداخته ام. آنچه برای این بحث مهم است تعریفی است که آخوندزاده در نتیجه ی این تناقض فکری و دل بستگی اش به عالم عرفان از آزادی بدست می دهد. دل بستگی آخوندزاده به عرفان از دل بستگی اش بدنیای شعر می آید، بدون در نظر گرفتن اینکه "عرفان" از بطن تفکر اسلامی برخاسته و نمود آن در شعر و هنر، ربطی به مقوله ی اندیشه ندارد، چرا که هنر و اندیشه ماهیتا با یکدیگر متفاوتند. نتیجه اینکه آخوندزاده حریت را همان لیبرته یا آزادی به مفهوم غربی می گیرد، بدون اینکه تناقض ماهوی ایندو را ببیند. آنچه ما در این بحث در نظر داریم "آزادی فردی" است که در اروپا همانطور که قبلا نیز گفتیم، با انقلاب فرانسه رسماً طرح ریزی سیاسی-اجتماعی می شود و عبارت است از: آزادی روحی- روانی و آزادی جسمی- بدنی. در تفکر غربی این دو آزادی موجد فردیت هستند و "روح و جسم را چنان می پروراندند که به تشخیص ذهنی و حسی خود امور را برآورد کند، بخواهد، مردود شمارد یا ببیند".^۶ انسانی که با این آزادیها (تن و روان) بیالذ، فردیت می بالذ و در تشخیص امور به منبع برتر و بالاتر زمینی و آسمانی نیاز ندارد و همچنین از مقدسات آبا اجدادی خویش تغذیه نمی شود. چنین انسانی به دنیای اطرافش و وقایع پیرامونش دل بسته است و موجودی است اجتماعی. چنین انسانی به حکم دین یا سنن و آداب و رسوم از دنیا دل نمی کند، بلکه در تعیین سرنوشت خویش دخالت مستقیم دارد. تناقض میان آزادی و حریت اینجاست که مشخص می شود. آزادی تن و روان، فردیت می سازد و "فرد"، يك هویت روشن دارد و از "من" سخن می گوید. اما "حریت" عرفانی به معنای دل کردن از جهان و گسستن از علایق روحی و جسمی این دنیایی است. حریت، جسم را نفی می کند. حریت دل کردن از جهان است برای رسیدن به "معبود" و "معشوق" که همانا خداست. حریت یعنی رهایی از بند هستی و گسستن از تعلق به امور این جهانی و این درست ضد آزادی و فردیت است که در هستی و بودن این جهانی است که تحقق می یابد.

^۶ یحیی آربین پور: از صبا تا نیما، جلد اول ص ۲۸۹

^۷ دوستدار، درخششهای... ص ۱۶۱

با همه ي آنچه در بالا گفته شد، نباید نادیده گرفت که بحث “آزادي” و نهايتاً روشن شدن همین ناروشنيتها پس از مورد بحث قرار گرفتن آن در عصر مشروطه و تحت تاثیر آن رخ داد. مشکل از اینجا آغاز می شود که حتی در این دوران که بسياري آن را نقطه ي عطف و سرآغاز شکل گيري اندیشه ي “مدرن” می دانند، نیز يکي از اصلي ترين ارکان مدرنيته، يعني “فرديت” و آزاديهاي فردي نادیده گرفته شده است.

علت تاکيد من بر فرديت اميدوارم روشن باشد و اگر نباشد در اینجا توضيح می دهم که “فرديت” اصلي ترين تکیه گاه فکري دمکراسي سياسي است. جامعه بدون “فرديت” نمی تواند مدعي دمکراسي و حتي ميل به ايجاد آن شود.

دلارام مشهوري در “رگ تاك” در بررسی علل شکست در عين موفقيت انقلاب مشروطه می نويسد: “... مشروطيت در عمل می بايست بر دوپايه استوار گردد: اول مسئوليت حکومت در مقابل (نمايندگان) ملت و ديگر تعيين حقوق و وظائف افراد ملت. ايندو، دو بخش تفکيک ناپذير هر جهشي بسوي پيشرفت اجتماعي است. نه کاستن از خودکامگي حکومت، بدون فزوني مقام حقيقي و حقوقي افراد جامعه معني دارد و نه رشد “شخصيت حقوقي” افراد ملت با خودکامگي حکومت سازگاري. تحولي که به يک جانب اين تعادل توجه نمايد، دير يا زود محکوم به شکست است. در انقلاب مشروطه نیز درست با تشکیل مجلس شورا و تأمين مسئوليت قوه اجرائيه در مقابل مجلس، خودکامگي حکومتي در محدوديتهاي قانوني مهار گشت. اما آنچه مطرح نبود، حقوق و آزاديهاي فردي بود و برآستي نیز از اجزای امت اسلام، تا شهروندان راهي بود دراز که پيمودنش به تدارک و روشننگري وسيعي نیاز داشت. اين تازه زماني ممکن می شد که قدرت ارتجاعی عظيمي متبلور در حکومت مذهبي در کار نباشد، که به چنگ و دندان از منافع آتی خود دفاع کند...”^۸

انگار “امروز” ما همان “ديروز” است و انگار از ديروز به امروز از جاي خود تکان نخورده ايم، وگرنه چگونه است که امروز نیز در همان جايي قرار داريم که صد سال پيش و چگونه است که تمام ابهامات و ناروشنيتها بجاي اينکه در يک پيشرفت زماني، روشن شود، امروز باز به همان نامفهومي و ابهام گذشته است.

آنچه در بحثهاي بي پايان امروز “ما” که بخشا خود را “تخستين” کاشفان آزادي و دمکراسي معرفي می کنيم، همان هراس، همان نادیده گرفتن مهمترينهاست که باز تکرار می شود. امروز نیز تعريف آزادي فردي و کاوش و باز کردن مفهوم آن يا به ذهن کسي خطور نمی کند و يا اگر هم بکند، فوراً دليل توهين به ويژگيهاي خاص “فرهنگ” ايراني که همچنان خود را در “هويت اسلامي اش” تعريف می کند، صدايش خاموش می شود. و مگر نه اينکه “تکیه گاه فکري دمکراسي همانا فرديت است، پايه اش انتخابات آزاد همگاني و آزاديهاي اجتماعي، و جلوه اش نظام پارلماني است”^۹

“هويت ملي”، “هويت اسلامي” و “بحران هويت”

احسان يار شاطر، “هويت ملي” و “بحران هويت” را چنين تعريف می کند: “هويت ملي از احساساتي دروني می زايد و عواملی چند مثل زبان و مذهب و نژاد و وطن و از همه مهمتر اشتراك تجارب تاريخي در تکوين آن موثر است. بحران هويت هنگامي روي می دهد که يکي يا بيشتر از اين عوامل در خطر بيفتد يا در اثر رويداها و ديگرکوني ها پريشان شود...”^{۱۰} او سپس به بحرانهايي در تاريخ ايران، از حمله ي اسکندر گرفته تا حمله ي اعراب اشاره می کند، اما مهمترين بحراني را که تهديد کننده ي “هويت ايراني” است، رويارويي با “غرب” بر می شمرد (همانجا). بعبارت ديگر يارشاطر معتقد است که ايرانيان در برابر انواع تهاجم بيگانگان مقاومت کرده اند و اين مقاومت را پيش از هر چيز در تلاششان براي حفظ و نگاهداري زبان “فارسي” متجلي است. اما در برابر “هجوم فرهنگ غربي” از آنجا که به دانش غربيان نیاز داشتيم، نتوانستيم تاب آوريم. از آنها مدد گرفتيم، اما در اين مسير “آداب ديرينه ي ما” رو به زوال گذاشت.

همچنين نادر پور ايرانيان را در برخورد به پديده ي هويت به دو دسته تقسيم می کند: “ايراني شيفته” و “ايراني فريب خورده”: “ايراني شيفته نيمي از روح کسي است که در آغاز اسلام را با آغوش باز پذيرفته و آنچه را که داشته، نثار قدمش کرده است و ايراني فريب خورده دومين نيمه ي روح همان کس است که سرانجام، يعني کمابيش بعد از دو قرن، از آنچه کرده پشيمان شده است. ... و از آنجا که هيچ شيفته اي خود را فريب خورده نمی خواهد و هيچ فريب خورده اي خود را گناهکار نمی داند، روحيه ي ايراني (مركب از دو پاره ي ناهمگون) در ميان دو قطب حسي متضاد – که يکي به انکار و ديگري به توجهي می انجامد- جاودانه سرگردان مانده و سراسر تاريخ چهارده قرن اخيرش را جلوگاه اين دوگانگي شگفت و غالباً خونين کرده است...”^{۱۱}

بگمان نادرپور هر يک از اين دو نيمه، در فرهنگي خاص و نمايندگان خاص خود تجلي يافته اند. نيمه ي “شيفته” در قالب اکثريت مردم و بصورت ايماني عاشقانه به اسلام در آمده و نمايندگان آن نیز دانشوران “اسلام زده” مانند جلال آل احمد، علي شريعتي، سيد حسين نصر هستند. همچنين نيمه ي “فريب خورده” که بازتاب خود را در ميان “خواص” باز يافته و نمودش کينه و نفرتي ديوانه وار نسبت به اسلام و عرب و در گرايش به سوي “ايران باستان” جاي دارد و نمايندگان آن ميرزا آقاخان کرمانی، آخوندزاده، صادق هدايت، احمد کسروي. بگمان نادر پور نیز که خود را در کنار دسته دوم می بيند، جايگزيني “هويت ملي” به جاي “هويت اسلامي” راه نجات ماست. جالب اينجاست که آنچه در هر دو گروه مشترک است، روحيه ي “غرب سنيزي” است و اصرار بر اينکه فرهنگ ما تمام عوامل پيشرفت را در خود دارد. منتها يکي اين عامل را “اسلام” می داند و ديگري “گذشته ي درخشان ملي”.

جلال آل احمد يکي ديگر از روشنفکراني است که شايد بتوان او را از پيشروان ترويج روحيه ي “ضد غربي” دانست، بدین لحاظ که بارها و بارها در نوشته هایش “غربزدگي” و “خدمت و خيانت روشنفکران” با آن به مقابله بر می خيزد و در ابعاد تاريخي اش

^۸ دلارام مشهوري “رگ تاك”، چاپ چهارم، پاریس، ۲۰۰۲، جلد دوم ص ۸۷.

^۹ فریدون آدمیت: ایدئولوژی نهضت مشروطه، ص ۲۹۶

^{۱۰} احسان یارشاطر: “هویت ملی”. ایران نامه، شماره ۳، ۱۹۹۴، آمریکا، ص ۴۲۳

^{۱۱} نادر نادر پور “ايرانيان، يکه سواران دوگانگي”. ايران نامه، شماره ۳، ۱۹۹۴، آمریکا، ص ۴۴۸

“در فروری ایران ساسانی گشایشی می بیند برای بهبودی پیکر آسیب دیده و فرسوده شده ی ایران باستان و احیای آن با اکسیر اسلام...”.^{۱۱} آل احمد در سراسر تحلیلهای خود ، آنجا که به روشنفکری می پردازد، کوچکترین اشاره ای به “آزادی” نمی کند، بلکه مهمترین دغدغه اش توجیه حضور اسلام و ضرورت بازگشت ایران به “هویت اسلامی” است.

آرامش دوستدار ، هر دو دسته را به نقد می کشد و مدعی می شود که هیچکس از این دو گروه واقعا نیندیشیده اند و بر خلاف تصور ، هیچکس از دینخویی مبرا نبوده اند و به نکته ی بس مهم اشاره می کند: “... هیچکس در حقایق اسلامی و محمدی به جد شك نمی کرد و چون امروز همچنان در نمی یافت که چگونه ادبیات کلاسیک ما از این حقایق ، پالوده ای مطبوع و کام پذیر برای ما ساخته است... از “بحران هویت فرهنگی” و “بی هویت شدن فرهنگی” سخن گفتن

– جز در مواردی که فرد یا جامعه بر اثر قهر و تجاوز دچار کشمکش مستمر درونی می گردد یا از نظر روحی و جسمی هتک می شود- لو دهنده ی این تصور است که آدمیت آدمهای هر سرزمین بستگی ابدی به تبعیت آنها از ارزشهای ازلی فرهنگ آن سرزمین دارد، انحراف یا عدول از آنها از آدمیت آن آدمها می کاهد و به سقوط درونی آن منجر می شود. و این تصویری است دینی که همیشه خواسته های آدمی را در قالبهای پیشساخته محبوس نگاه دارد و همه ی کوششهای او را در ترکاندن این قالبها خنثی نماید... برای مثال هویت (کیستی) نیما یوشیج و صادق هدایت بترتیب این است که یکی پایه گذار شعر نو و دیگری مینکر برجسته در نویسندگی معاصر ماست... درست در همین نقطه باید درنگ و توجه کرد که هر دو در شکل گیری هویتشان شدیداً از ادبیات و فرهنگ غربی متأثر بوده اند. بدون این تأثیر گیری، ما نه نیما یوشیج می داشتیم و نه صادق هدایت ، بی آنکه هیچکس غربی شده باشند... ”^{۱۲}

آنچه ما تا کنون باید به اهمیت آن پی برده باشیم، این است که عامل “شناخت” ماهیت یا چیستی فرهنگی ، مهمترین عاملی است که ما را بسوی ایجاد یک دگرگونی آگاهانه در هویت یا کیستی مان رهنمون می سازد. واقعیت دیگر اینکه غرب تنها فرهنگی است که خویشتن تاریخی اش را شناخته است . ما برای اینکه برای اینکه مقهور گذشته نشویم و آن را تکرار نکنیم، مبیایست آن را در هر دوره از نو بشناسیم. وگرنه در هر دوره “حسرت” گذشته می خوریم و به آن تشبه می جویم و از قطبی به قطب دیگر می افتم . ما ایرانی هستیم ، زبانمان فارسی است، به سرزمینمان عشق می ورزیم و آرزویمان آزادی و سربلندی آن سرزمین و مردمانش است. تجربه ی تاریخی به ما نشان داده که تکرار خود و افتادن از یک گذشته به یک گذشته ی دیگر راه به جایی نمی برد. اگر واقف باشیم که تنها “عشق” تعیین کننده ی میزان حقانیت ما نیست “هیچ فرزندی نمی تواند پدر و مادر خود را بشناسد، تا زمانی که او فقط فرزند آنها و آنها فقط پدر و مادر او باقی می ماند، تا زمانی که قادر نیست آنها را در پرسپکتیو و در ورای نسبت پدر و مادری ببیند. جایی که فاصله ی درونی نیست، یعنی تار و بندهای عاطفی و موروثی دست و پای ما را بسته اند و حتی اندامهای حسی و فکری ما را تشکیل می دهند، شناخت هم غیر ممکن است... فقط مداومت تلاش برای شناخت است که می تواند ما افراد را در خود و جامعه و جامعه را در ساختمانش تکان دهد، دچار بحران لازم سازد. اگر همه ی این شرایط جمع شود و برای نخستین بار جامعه ی ما در تاریخش دچار بحران فرهنگی شود، نشانه ی آن است که ما به حد نصاب تندرستی رسیده ایم و در نتیجه اش قادر خواهیم بود آسیب دیدگیهای تاریخ مان را تشخیص دهیم و به خطری که همچنان برای آینده ی ما دارند پی ببریم... ”^{۱۳} پس بدانیم که اینبار ناچاریم یک بار برای همیشه ، بجای “شور” ، “شعور” را برگزینیم. وگرنه داستان همان باقی خواهد ماند که در آغاز گفتیم.

^{۱۱} دوستدار، درخشش های تیره. ص ۲۰۴

^{۱۲} درخشش های تیره. ص ۲۰۸

^{۱۳} همانجا ص ۲۱۳