شیعه سانان

قاسم قره داغی



شیعه‌سانان

تکامل ایده حکومت شیعی، در مسیر فرگشت تاریخی

قاسم قره داغی

نشر آوای بوف

© AVAYE BUF - 2026

سرشناسه : قاسم قره داغی /۱۳۶۱، --
عنوان و نام پدید آورنده : شیعه سانان/ [کتاب] / نویسنده: قاسم قره داغی ؛ ویراستار: سام کیان.
مشخصات نشر : دانمارک: نشر آوای بوف
امور فنی و انتشار : قاسم قره داغی
مشخصات ظاهری : ۲۱۵ صفحه .؛ ۵/۱۴×۲۱ س‌م.
سال انتشار : ۲۰۲۶ - ۱۴۰۵
شابک 978-87-93926-00-4
موضوع : / تاریخ/ علوم سیاسی / متن فارسی
cifret ISBN-10 : 8793926006
EAN : 9788793926004
نوبت چاپ چاپ نخست

شیعه سانان

- تألیف: قاسم قره داغی
- ویراستار: سام کیان
- چاپ اول: ۱۴۰۵/ ۲۰۲۶
- تیراژ: نشر اینترنتی
- ناشر: انتشارات آوای بوف - دانمارک
- شابک: 978-87-93926-00-4
- قیمت: € 20 + فرمت اینترنتی رایگان
- قطع: PDF + EPUB

کلّیه‌ی حقوق محفوظ است. بازنشر به هر شکل، با ذکر منبع بلامانع است.

جهت هماهنگی برای استفاده به هر شکل و نحو(تکثیر، انتشار و ترجمه و هرگونه استفاده‌ی دیگر) لطفا به ایمیل زیر پیام ارسال کنید:

AVAYE.BUF@gmail.com www.AVAYEBUF.COMلینک دسترسی آنلاین به کتاب:

فهرست

بخش نخست

فصل اول : ردیابی یک خط تکاملی ۸

فصل دوم | ساخت مشروعیت الهی ۲۱

بخش دوم

فصل سوم: دشمن‌سازی و تکفیر ۴۰

فصل چهارم: خشونت مقدس ۵۸

فصل پنجم: کنترل زنان ۷۱

فصل ششم: اقتصاد غنیمت و اقتصاد رانت ۸۷

بخش سوم

فصل هفتم: حذف رقبای درون‌حاکمیت و سرکوب فراسرزمینی ۱۰۳

فصل هشتم: مهندسی حافظه‌ی تاریخی ۱۱۹

فصل نهم: جانشینی و بحران‌های آن ۱۲۸

فصل دهم: نهادسازی برای تداوم کنترل ۱۳۵

فصل یازدهم: استفاده‌ی ابزاری از عزاداری و شعائر ۱۴۷

بخش چهارم

فصل دوازدهم: نقش جهل در تولید توده‌ی حامی ۱۵۹

فصل سیزدهم: مکانیسم‌های روانی اطاعت ۱۷۱

فصل چهاردهم: صداهای مخالف در درون سنت ۱۸۲

بخش پنجم

فصل پانزدهم: الگوی تکرارشونده ۱۹۵

فصل شانزدهم: چشم‌انداز ۲۰۲

بخش نخست

فصل اول : ردیابی یک خط تکاملی

در زیست شناسی، وقتی دانشمندان گروهی از جانداران را در یک «رده» یا «تیره» طبقه‌بندی می‌کنند، مثلاً «انسان سانان»[1] که انسان، شامپانزه، گوریل، و اورانگوتان را در بر می‌گیرد، این کار را نه به دلیل یکسانی این جانوران، بلکه به این دلیل که یک ساختار اسکلتی، ژنتیکی، و رفتاری مشترک را در پس تفاوت‌های ظاهری بسیار زیاد، به ارث برده‌اند، انجام می شود. یک شامپانزه و یک انسان، از نظر اندازه‌ی مغز، ابزار سازی، زبان و بی شمار ویژگی دیگر، به شدت متفاوت‌اند؛ کسی که این دو را صرفاً بر اساس شباهت ظاهری کنار هم بگذارد، مرتکب خطای علمی شده است. اما کسی که، با روش شناسی درست (مقایسه‌ی ساختار استخوان، توالی ژنتیکی، الگوهای رفتاری بنیادین) نشان دهد این دو گونه از یک نیای مشترک، میلیون‌ها سال پیش، جدا شده‌اند و مسیرهای تکاملی متفاوتی را طی کرده‌اند، در واقع، عمیق‌ترین سطح از شباهت میان آن‌ها را کشف کرده است. سطحی که هیچ مقایسه‌ی سطحی و ظاهری، هرگز به آن دست نمی‌یابد.

ما می خواهیم دقیقاً همین اقدام روش‌شناختی را، در قلمرو تاریخ سیاسی، پیشنهاد کنیم. حکومت محمد و علی در صدر اسلام، و حکومت خمینی و خامنه‌ای در جمهوری اسلامی، از نظر «ظاهر» (فناوری، زبان روزمره، ساختار اجتماعی محیط شان) به همان اندازه با هم متفاوت‌اند که یک شامپانزه با یک انسان. اما این کتاب استدلال می‌کند که این دو، «اسکلت» سیاسی مشترکی را به ارث برده‌اند: ساختاری از مشروعیت، دشمن‌سازی، بازتولید قدرت، و کنترل ذهنی توده، که در سراسر فصل‌های این کتاب، استخوان‌به‌استخوان، آن را باز خواهیم شناخت.

اما چرا «تکامل»، و نه صرفاً «تکرار»؟ واژه‌ای که شاید در نگاه نخست ساده‌تر و دقیق‌تر به نظر برسد؟ پاسخ، در یک تفاوت ظریف اما بنیادین نهفته است. «تکرار» به این معناست که یک الگوی واحد و ثابت، بارها و بارها، بدون تغییر، از نو رخ می‌دهد (مثل یک صفحه‌ی گرامافون که گیر کرده. اما آنچه در این کتاب خواهیم دید، چیزی به‌مراتب پیچیده‌تر است: الگوی بنیادین، در هر نسل، در هر عصر، خود را با محیط تازه‌اش تطبیق می‌دهد؛ ابزارهای تازه می‌آفریند، حذف می‌کند، دوباره ترکیب می‌کند.) دقیقاً همان‌طور که تکامل زیستی عمل می‌کند. شمشیری که کعب بن اشرف را در خانه‌اش از پا انداخت، «تکرار» نشد در ترور فریدون فرخزاد در بن؛ بلکه «تکامل» یافت؛ از یک خنجر در دست چند مرد، به

---

[1] Hominidae

یک عملیات چندلایه با دخالت د ستگاه دیپلماتیک یک کشور مدرن. محت سب کلا سیک، که با رابطه‌ای رودررو در بازار محلی عمل می‌کرد، «تکرار» نشـد ؛ بلکه در گشـت ارشـاد «تکامل» یافت؛ به نیرویی با خودروی گشت، بی‌سیم، و اختیارات بازداشت.

این تمایز، برای کل بحث ما حیاتی است. اگر فرض ما این بود که «هیچ‌چیز از صدر اسلام تا امروز تغییر نکرده»، این ادعا، هم به سادگی نادر ست بود، و هم بی‌احترامی به پیچیدگی واقعی تاریخ. اما ادعای واقعی این کتاب، دقیق‌تر و به باور نویسنده، به‌مراتب جالب‌توجه‌تر است: یک منطق ساختاری بنیادین - نیازهای یک نظام قدرت که مشروعیتش را از ادعایی الهی و غیرقابل‌پرسش می‌گیرد – از یک «نیای مشترک» به ارث رسـیده، و در هر نسـل، «گونه‌ی» تازه‌ای از خود را، متناسـب با محیط تازه‌اش، پرورانده اسـت. جمهوری اسـلامی، از این منظر، نه «کپی» صـدر اسـلام اسـت، و نه «بی‌ربط» به آن؛ بلکه، دقیق‌ترین توصیف، این است: آخرین – و شاید پیچیده‌ترین – «گونه» در یک خط تکاملی طولانی از یک الگوی واحد قدرت دینی-سیاسی.

همان‌طور که زیست شناس تکاملی، وقتی یک گونه‌ی جدید را تو صیف می‌کند، نه در حال صدور حکم اخلاقی درباره‌ی «خوب» یا «بد» بودن آن گونه اسـت، بلکه صـرفاً مسـیری را که آن گونه طی کرده تو صیف می‌کند، این کتاب نیز، در بنیادی‌ترین لایه‌ی روش شنا سی خود، به دنبال محکوم‌کردن «ذات» یک دین یا یک قوم نیست، بلکه به دنبال تو صیف دقیق مسیری ا ست که یک ساختار قدرت خاص، در دو نقطه‌ی دور از هم در زمان، طی کرده است.

***

اگر ا ستعاره‌ی زی ست شناختی محور پی شین را بپذیریم، پر سش بعدی طبیعتاً این ا ست: مقای سه‌ی دو گونه‌ای که میلیون‌ها سال (یا در این مورد، هزار و چهارصد سال) از هم فاصله دارند، از نظر روش‌شناسی، دقیقاً چگونه انجام می‌شود؟ زیست‌شناس تطبیقی، برای اثبات خویشاوندی میان دو گونه، به شباهت‌های سطحی و تصادفی بسنده نمی‌کند — مثلاً این‌که هر دو گونه چهار دست‌وپا دارند، کافی نیست، چون این ویژگی میان بسیاری از جانداران بی‌ربط نیز مشترک است. آنچه واقعاً خویشاوندی را ثابت می‌کند، شباهت در ساختارهای «هومولوگ» است: اندام‌هایی که، حتی اگر امروز کارکردهای کاملاً متفاوتی داشته با شند (بال خفاش برای پرواز، د ست انسان برای گرفتن)، از نظر ساختار ا ستخوانی زیرین، از یک منشأ تکاملی مشترک سرچشمه می‌گیرند.

ما نیز دقیقاً همین استاندارد را برای نگارش تعیین کرده ایم. مقایسه‌ای که در این کتاب دنبال می‌کنیم، به شباهت‌های سطحی و گاه گمراه‌کننده بسنده نمی‌کند. مثلاً این‌که هر دو نظام «مسلمان» بودند، یا هر دو «حکومت دینی» خوانده می شوند. این‌ها، مانند «چهار د ست‌وپا دا شتن»، شباهت‌های سطحی‌اند که به‌تنهایی چیز چندانی اثبات نمی‌کنند. آنچه این کتاب در پی آن است، شباهت‌های ساختاری و کارکردی عمیق‌تر است: آیا مکانیسمی که مشروعیت را در غدیرخم می سازد، از نظر کارکرد منطقی، با مکانیسمی که ولا یت فقیه را می‌سازد، «هومولوگ» است؟ حتی اگر یکی در قالب یک روا یت شفاهی هزاروچهارصدساله، و دیگری در قالب یک اصل مکتوب در قانون اساسی ظاهر شود؟ آیا کارکرد اجتماعی-روانی نامیدن یک مخالف «منافق» در قرآن، با کارکرد نامیدن او «ضدانقلاب» در جمهوری ا سلامی، از نظر ساختاری یک سان ا ست؟ حتی اگر واژه‌ها، زمینه‌های حقوقی، و ابزار اجرا، کاملاً متفاوت باشند؟ این کتاب، فصل به فصل، دقیقاً چنین شباهت‌های ساختاری - نه سطحی - را ردیابی می‌کند.

اما زیست‌شناسی تطبیقی، خود، به ما هشداری مهم نیز می‌دهد که باید از همان ابتدا جدی بگیریم: پدیده‌ای به نام «همگرایی تکاملی» وُجود دارد. پدیده‌ای که در آن، دو گونه‌ی کاملاً بی‌ربط (مثلاً کوسه، که ماهی ا ست، و دلفین، که پ ستاندار ا ست)، به دلیل ف شارهای محیطی م شابه (زندگی در آب، شکار

---

۲ Convergent Evolution

سریع)، به‌طور مستقل از یکدیگر، به شکل بدنی بسیار مشابهی می‌رسند، بدون آن‌که هیچ نیای مشترک نزدیکی داشته باشند. این هشدار، برای کتاب حاضر، حیاتی است: شاید آنچه در صدر اسلام و جمهوری اسلامی می‌بینیم، نه لزوماً «وراثت مستقیم» یک الگوی واحد از یک نیای مشترک باشد، (که در این‌جا، به‌معنای واقعی کلمه، جمهوری اسلامی آگاهانه خود را وارث همان سنت دینی می‌داند و این ادعای وراثت را علنی و صریح مطرح می‌کند) بلکه، دست‌کم در برخی موارد، ممکن است نتیجه‌ی «همگرایی» باشد: هر نظام قدرتی که با فشار محیطی مشابهی (نیاز به مشروعیت غیرقابل‌پرسش، نیاز به بقا در برابر رقیب) مواجه شود، حتی اگر هیچ ربط تاریخی مستقیمی با صدر اسلام نداشته باشد (مثلاً استالینیسم یا نازیسم) - ممکن است به راه‌حل‌های ساختاری مشابهی برسد.

این نکته، از نظر این کتاب، نه یک ضعف در استدلال، بلکه، در واقع، تقویت‌کننده‌ی آن است. چرا؟ چون نشان می‌دهد آنچه در این کتاب ردیابی می‌کنیم، صرفاً یک خط وراثت تاریخی تصادفی و منحصربه‌فرد به اسلام یا شیعه نیست، بلکه یک الگوی ساختاری عمیق‌تر است که هر بار شرایط مشابهی (ادعای مشروعیت غیرقابل‌پرسش) فراهم شود، صرف‌نظر از تبار تاریخی مستقیم، دوباره ظاهر می شود. گاه از طریق وراثت مستقیم (جمهوری اسلامی که آگاهانه خود را ادامه‌ی همان سنت می‌داند)، و گاه از طریق همگرایی مستقل (نظام‌های توتالیتر غیردینی قرن بیستم). این کتاب، تمرکز اصلی‌اش بر مسیر نخست، یعنی وراثت مستقیم و آگاهانه است. اما هرجا لازم باشد، به نمونه‌های همگرایی نیز، برای روشن‌تر شدن ماهیت ساختاری این الگو، اشاره خواهد کرد.

آنچه از این بحث روش‌شناختی به دست می‌آید، پاسخی دقیق‌تر به پرسش عنوان این محور است: صدر اسلام و جمهوری اسلامی، نه «دو سر یک طیف» و نه صرفاً «دو نمونه‌ی تصادفی از یک الگوی کلی»، بلکه دقیقاً آنچه عنوان کتاب ادعا می‌کند هستند: دو «گونه» از یک «رده»ی واحد، با وراثت مستقیم و آگاهانه‌ی تاریخی از یکدیگر، که در طول هزار و چهار صد سال، تحت فشارهای محیطی بسیار متفاوت (قبیله در برابر دولت مدرن)، مسیرهای تکاملی خاص خود را طی کرده‌اند، اما اسکلت ساختاری مشترکشان را - که موضوع اصلی این کتاب است، حفظ کرده‌اند.

***

هیچ زیست‌شناسی، وقتی گونه‌ای را طبقه‌بندی می‌کند، از یک نقطه‌ی خنثی و بی‌مکان سخن نمی‌گوید؛ او همیشـــه با ابزار مفهومی، زبان، و حتی علایق علمی‌ای که خودش، به‌عنوان یک انســـان با تاریخچه‌ی شخصی، حمل می‌کند، به سراغ موضوع می‌رود. تفاوت میان یک زیست‌شناس معتبر و یک شارلاتان، در «بی‌طرفی» نیست. بلکه در این است که یکی، روش خود را شفاف اعلام می‌کند و شواهدش را در معرض نقد می‌گذارد، و دیگری، پیش‌فرض‌هایش را پنهان می‌کند و ادعای «عینیت مطلق» دارد در حالی که چنین چیزی وجود ندارد.

نویسنده‌ی این کتاب یک آتئیست[۳] است. کسی که ادیان را ساختارهای بشری برای پاسخ به ترس از مرگ، نیاز به معنا، و نیاز به نظم اجتماعی می‌داند، نه دستورهایی نازل‌شده از منبعی ماورائی. این کتاب همچنین از منظر کســـی نوشـــته می‌شـــود که با هر شـــکلی از دیکتاتوری، دینی یا غیردینی، ســـلطنتی یا جمهوری، راست یا چپ، مخالف است؛ کسی که سرکوب در نام مارکس را به همان اندازه‌ی سرکوب در نام خدا و استبداد یک شاه را به اندازه‌ی که استبداد یک فقیه محکوم می‌کند.

چرا این موضـــع را، به‌جای پنهان‌کردنش در پس ادعای «تحلیل علمی و بی‌طرف»، از همین ســـطرهای نخست کتاب اعلام می‌کنم؟ به سه دلیل مشخص. نخست، به این دلیل ساده که صداقت، به خواننده احترام می‌گذارد: خواننده‌ای که می‌داند از چه زاویه‌ای به او روایتی عرضـــه می‌شـــود، بهتر می‌تواند آن روایت را بســـنجد، نســـبت به خواننده‌ای که گمان می‌کند در حال خواندن یک «حقیقت خام و بی‌جهت» است، در حالی که هر متنی، از جایی نوشته شده است. دوم، به این دلیل که ادعای بی‌طرفی مطلق، در تاریخ‌نگاری موضوعاتی مانند دین و قدرت، خود یک نوع فریب است؛ نویسنده‌ای که ادعا می‌کند «هیچ نظری» ندارد، یا دروغ می‌گوید، یا هرگز عمیقاً به موضوع نیندیشیده است. سوم، و شاید مهم‌تر، به این دلیل که موضع صریح، مسئولیت بیشتری بر دوش نویسنده می‌گذارد: نویسنده‌ای که از ابتدا می‌گوید «من مخالف این نظامم»، دیگر نمی‌تواند، وقتی شـــواهد بر خلاف میلش پیش می‌رود، آن را زیر فرش پنهان کند و ادعا کند « صرفاً واقعیت را گزارش می‌کنم». او باید، در هر صفحه، به خودش و به خواننده

---

۳ -آتئیست (یا بی‌خدا) به کسی گفته می‌شود که به وجود هیچ‌گونه خدا، نیروی ماوراءالطبیعه یا آفریدگاری باور ندارد.

پاسخ‌گو بماند که آیا واقعاً به شواهد وفادار مانده، یا اجازه داده موضع شخصی‌اش استدلال را منحرف کند.

دقیقاً به همین دلیل، از همین ابتدا، خود را به سه تعهد مشخص و قابل سنجش پایبند می‌دانم. تعهداتی که خواننده، در طول کتاب، می‌تواند و باید بر اساس آن‌ها، نویسنده را مورد قضاوت قرار دهد.

نخستین تعهد: روایت‌های تاریخی رقیب - منابع شیعه، سنی، و مستشرقین غربی درباره‌ی صدر اسلام، که خود میان‌شان اختلاف‌های عمیق دارند، بدون یکجانبه‌گیری کور نقل و به منبع ارجاع داده می‌شوند. هرجا مورخان بر سر جزئیات یک روایت (مانند سن دقیق عایشه هنگام ازدواج، یا اعتبار دقیق روایت کشتار بنی‌قریظه) اختلاف دارند، این کتاب آن اختلاف را، همان‌طور که در فصل‌های آینده خواهیم دید، صریحاً بیان می‌کند، نه پنهان.

دومین تعهد: تفاوت‌های زمینه‌ای میان یک جامعه‌ی قبیله‌ای هفتم میلادی و یک دولت مدرن قرن بیست‌ویکم، همه‌جا در نظر گرفته می‌شوند، نه فقط شباهت‌ها. مقایسه‌ای که تفاوت‌های محیطی را نادیده بگیرد، دیگر مقایسه‌ی «تکاملی» دقیق نیست؛ کاریکاتوری ساده‌انگارانه است که استعاره‌ی خودِ عنوان کتاب را نیز بی‌اعتبار می‌کند.

سومین تعهد: حتی‌الامکان، استدلال‌های طرف مقابل، روایت‌های مدافع مشروعیت دینی این حکومت‌ها، یا توجیهات فقهی برای احکامی که این کتاب نقد می‌کند، نیز معرفی و سپس نقد می‌شوند، نه صرفاً نادیده گرفته یا مسخره شوند. این کار، استدلال این کتاب را قوی‌تر می‌کند، نه ضعیف‌تر؛ چون خواننده‌ای که فقط یک طرف ماجرا را شنیده، هرگز واقعاً متقاعد نشده، فقط تلقین شده است. و این کتاب، تلقین را هدف خود نمی‌داند.

هدف، نوشتن یک بیانیه‌ی سیاسی نیست، هرچند موضع سیاسی روشنی دارد. هدف، ساختن استدلالی است که بتواند در برابر سخت‌گیرترین نقد دوام بیاورد. حتی نقد کسی که با پیش‌فرض‌های آتئیستی یا ضددیکتاتوری این کتاب موافق نیست، اما به دنبال صداقت روش‌شناختی است.

***

هر تاریخ‌نگاری تطبیقی، با یک و سو سه و یک خطر هم‌زمان روبه‌رو ا ست: و سو سه‌ی این‌که رویدادهای زنده و درحال‌وقوع را، به‌عنوان شـــاهدی «تازه» و «غیرقابل‌انکار» برای تأیید یک نظریه‌ی تاریخی به کار گیرد؛ و خطر این‌که، در همین کار، از تحلیل بلندمدت و صبورانه، به گزارش‌نویسی هیجان‌زده و زودگذر بلغزد، چیزی که در بهترین حالت، ظرف چند ماه کهنه می‌شود، و در بدترین حالت، صحت خودِ کتاب را زیر سؤال می‌برد.

جمهوری ا سلامی ایران، در لحظه‌ی نگارش این سطور، در یکی از ح ساس‌ترین و ناپایدارترین دوره‌های تاریخ چهاردهه‌واندی خود قرار دارد. رویدادهایی که این کتاب در فصل‌های آینده، به‌ویژه در بخش سوم با تف صیل برر سی خواهد کرد، بحران جان شینی، سرکوب خونین اعترا ضات داخلی، جنگ با قدرت‌های بیرونی، نه صـــرفاً در کتاب‌های تاریخ باقی مانده‌اند، بلکه، همان‌طور که خواننده‌ی این ســـطرها به‌خوبی می‌داند، در برابر چشـــم جهانیان، در حال بازآفرینی بوده‌اند. این هم‌زمانی، پرســـشـــی را پیش روی ما می‌گذارد که یک تاریخ‌نگار صدر اسلام هرگز با آن روبه‌رو نبود: چگونه می‌توان از یک الگوی «زنده» که هنوز به پایان نر سیده، که فردا ممکن ا ست شکلی تازه به خود بگیرد، به‌همان دقت و صبوری‌ای نو شت که از یک الگوی «بسته» و کامل‌شده‌ی تاریخی؟

پاسخ به این چالش، یک قاعده‌ی روش‌شناختی صریح است که در سراسر فصل‌های آینده، به‌ویژه هرجا به رویدادهای بـ سیار تازه پرداخته‌ایم، رعایت شده: رویدادهای زنده، تنها در حدی وارد تحلیل می شوند که مستقیماً یک الگوی تاریخی و ساختاری را روشن‌تر کنند و نه به‌عنوان گزارش مستقل و خودبسنده از تحولات جاری. جزئیات فرعی و درحال‌تغییر (رقابت‌های شخصی میان مقامات، حدس‌وگمان‌های تحلیلی روزنامه‌ای درباره‌ی آینده‌ی نزدیک) عمداً از این کتاب کنار گذاشـــته شـــده‌اند، چون هم از هدف اصـــلی کتاب ـ که ردیابی الگوی پایدار، نه گزارش رویداد گذرا، است ـ دور می‌شوند، و هم چیزهایی هستند که به‌سرعت کهنه می‌شوند و اعتبار تحلیل بلندمدت کتاب را زیر سؤال می‌برند.

اما چرا با وجود این خطر، اصلاً باید این کتاب را اکنون نوشت و خواند، به‌جای انتظار برای «گرد نشستن» تاریخ و امکان قضاوت از فاصله‌ی امن چند دهه؟ این کتاب سه دلیل برای این فوریت دارد. نخست، این هم‌زمانی، فرصـــتی نادر و ارزشـــمند فراهم می‌آورد: به‌جای آن‌که الگوهایی را که در متون هزارســـاله

جسته‌ایم، صرفاً در کاغذهای زرد شده بجوییم، می‌توانیم در زمان حاضر، با چشم خود ببینیم که چگونه دقیقاً همان مکانیسم‌ها در برابرمان، در زمان واقعی، بازتولید می شوند؛ فرصتی که هیچ تاریخ‌نگار صدر اسلامی، که تنها به روایت‌های مکتوب قرن‌ها بعد از رویداد دسترسی داشت، هرگز از آن برخوردار نبود.

دوم، مردمی که در همین لحظه، در ایران، در دل همین بحران زندگی می‌کنند، سزاوار تحلیلی‌اند که رنج و مقاومتشان را، نه صرفاً به‌عنوان یک خبر گذرا در فید اخبار جهانی، بلکه در پیوند با یک الگوی عمیق‌تر و معنادارتر تاریخی قرار دهد. پیوندی که می‌تواند به آنان کمک کند آنچه را از سر می‌گذرانند، در بستری بزرگ‌تر از صرفاً «بدشانسی سیاسی این نسل»، بفهمند.

و سوم، شاید مهم‌ترین دلیل: نسلی از ایرانیان، برای نخستین‌بار در تاریخ طولانی این الگو، طولانی‌تر از هر نسل در صدر اسلام، طولانی‌تر حتی از نسل انقلاب ۱۳۵۷ ، ابزار و اطلاعاتی در اختیار دارند که هیچ نسل پیشین در اختیار نداشت: دسترسی گسترده به اینترنت، شبکه‌های اجتماعی و آرشیوهای تاریخی مستقل که در فصل دوازدهم این کتاب با تفصیل بررسی خواهیم کرد. این امکان، برای نخستین‌بار، به پرسش‌هایی که در طول قرن‌ها تنها در گوشه‌ی یک مسجد، در سکوت، یا در دل یک انسان تنها، پرورانده می‌شد، اجازه می‌دهد که به‌صورت گفتگوی گسترده، علنی و بی‌سابقه مطرح شود. سعی می شود که این کتاب، فروتنانه، بخشی کوچک از همین گفتگوی بزرگ‌تر و تاریخی باشد، نه واپسین کلام درباره‌ی آن، بلکه یکی از صداهای بی‌شماری که این گفتگو را می‌سازند.

***

اگر عنوان این مطلب را جدی بگیریم که حکومت‌های شـــیعی، در طول تاریخ، «گونه‌های» گوناگونی از یک «رده»ی واحد قدرت بوده اند، آنگاه پیش از ورود به فصـــل‌های تشـــریحی، ترســـیم نقشـــه‌ی همان «اسکلت مشترک» لازم است: چهار مجموعه‌ی استخوانی بنیادین که، صرف‌نظر از این‌که در کدام «گونه» — صدر اسلام یا جمهوری اسلامی — بررسی شوند، همواره در همان جایگاه نسبی، همان کارکرد نسبی، و همان پیوند نسبی با یکدیگر یافت می‌شوند.

بخش نخست کتاب، ستون فقرات این اسکلت است. همان‌طور که ستون فقرات، بار کل بدن جاندار را تحمل می‌کند و بدون آن، هیچ اندام دیگری قابل اتصال نیست، مشروعیت الهی (پیوستگی ادعا شده با یک منبع فراتر از انسان) بار کل ساختار قدرتی را که در این کتاب بررسی می‌کنیم، بر دوش می‌کشد. بدون این ستون، هیچ‌یک از فصل‌های بعدی امکان‌پذیر نیست؛ چرا که تنها وقتی حاکم، نماینده‌ی خدا (نه صرفاً نماینده‌ی مردم) تلقی شود، نافرمانی از او، از یک اختلاف‌نظر سیاسی قابل‌مذاکره، به گناهی در برابر نظم هستی ترجمه می شود. از ادعای وحی مستقیم محمد و عصمت امامان، تا نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه خمینی، این بخش نشـــان می‌دهد که این ســـتون فقرات، در طول هزار و چهارصـــد ســـال، شـــکل ظاهری‌اش را - از نبوت به نیابت امام غایب - تغییر داده، اما کارکرد ساختاری‌اش، بدون وقفه، حفظ شده است.

بخش دوم، اندام‌های شـکاری و دفاعی این اسـکلت‌اند. دسـت‌ها و دندان‌هایی که هر جاندار، برای بقا در محیط رقابتی خود، به آن‌ها نیاز دارد. مشروعیت، به‌تنهایی، انرژی کافی برای بقا نمی‌آفریند؛ باید دشمنی تعیین شود که خشونت علیه او، از یک انتخاب سیاسی، به یک تکلیف دینی ترجمه شود (فصل سوم)؛ باید مکانیسمی ساخته شود که این خشونت را مقدس بشمارد (فصل چهارم)؛ باید بدنی (بدن زن) پیدا شود که کنترل نمادین بر آن، نظم اخلاقی کل «قلمرو» را نشان دهد (فصل پنجم)؛ و باید نظامی گوارشی-اقتصادی ساخته شود که این ارگانیسم را، به‌معنای واقعی کلمه، تغذیه کند - از غنیمت جنگی صدر اسلام تا بنیادهای چندمیلیارددلاری امروز (فصل ششم).

بخش سوم، سازوکار تولیدمثل و بقای نسل این ارگانیسم است. هیچ جانداری، هرقدر هم قدرتمند، اگر نتواند خود را از نسلی به نسل دیگر منتقل کند، در مقیاس تکاملی، دوام نمی‌آورد. و دقیقاً همین‌جاست

که این ارگانیسم خاص، با یک آسیب‌پذیری ژنتیکی درونی روبه‌رو می‌شود: مشروعیتی که از یک ادعای الهی یک‌باره می‌آید، برخلاف یک قرارداد اجتماعی قابل‌تجدید از طریق انتخابات، در لحظه‌ی «تولیدمثل» (یعنی جانشینی) همواره در معرض بحران قرار می‌گیرد (فصل نهم). برای مدیریت این آسیب‌پذیری، ارگانیسم باید رقیبان درونی را از میان ببرد (فصل هفتم)، «اندام‌های ایمنی» بسازد که از او مستقل از هویت هر فرد محافظت کنند (فصل دهم) و حافظه‌ی ژنتیکی-فرهنگی خود (روایت تاریخی) و همچنین بند ناف عاطفی‌اش با «فرزندان» خود (احساسات جمعی) را چنان مهندسی کند که خودِ امکان بحران، از پیش، به حداقل برسد (فصل‌های هشتم و یازدهم).

و بخش چهارم، محیط زیستی است که این ارگانیسم در آن می‌بالد – خاک، آب، و هوایی که بدون آن‌ها، هیچ جانداری، هرقدر هم از نظر اسکلتی کامل، نمی‌تواند زنده بماند. این بخش، به عمیق‌ترین و شاید ناراحت‌کننده‌ترین لایه‌ی این کتاب می‌رسد: نه ساختارهای بیرونی که تا این‌جا بررسی کردیم، بلکه شرایطی که در ذهن خودِ فرد عادی —— من، شما، هرکسی —— این «محیط زیست» را برای بقای همان ارگانیسم، حاصلخیز می‌کند: محدودیت‌های ساختاری بر ظرفیت پرسشگری (فصل دوازدهم)، و مکانیسم‌های روانی درونی‌شده‌ی اطاعت (فصل سیزدهم).

اما این استعاره‌ی اسکلتی، در همان نقطه‌ای که به نظر می‌رسد کامل‌ترین توصیف ممکن از یک نظام بسته و خودتکرارشونده باشد، بر خلاف انتظار، یک درِ خروج پنهان نیز در خود دارد. دری که فصل چهاردهم این کتاب به آن اختصاص دارد: هیچ محیط زیستی، هرقدر هم برای یک گونه‌ی خاص مساعد، نمی‌تواند به‌طور کامل از ورود گونه‌های رقیب، یا از جهش‌های ژنتیکی غیرمنتظره در درون خودِ همان گونه، جلوگیری کند. این نکته، ما را به سرشت واقعی این کتاب نزدیک‌تر می‌کند: کتابی که نه صرفاً یک اسکلت را توصیف می‌کند، بلکه، در تمام طول مسیر خود، به دنبال ترک‌ها و رخنه‌هایی نیز هست که حتی در استوارترین اسکلت‌ها، همواره، به‌طور اجتناب‌ناپذیر، پدیدار می‌شوند.

***

هر زیست شناسی که یک گونه‌ی تازه را توصیف می‌کند، می‌داند که کار او، نه پایان یک پژوهش، بلکه دعوتی به آغاز پژوهش‌های بیشتر است؛ طبقه‌بندی امروز، فردا با کشف فسیلی تازه، یا با تحلیل ژنتیکی دقیق‌تر، ممکن است بازنگری شود. این بازنگری‌پذیری، نه ضعف علم، بلکه دقیقاً قدرت آن است. این کتاب نیز، با همان روحیه، خود را نه یک حکم نهایی و بسته، بلکه دعوتی به یک همراهی فکری می‌داند - همراهی‌ای که از خواننده نمی‌خواهد صرفاً «بپذیرد»، بلکه «بسنجد».

از شما می‌خواهم این کتاب را به‌عنوان یک استدلال بخوانید، نه به‌عنوان یک اعلامیه. استدلالی که باید، صفحه به صفحه، با شواهدی که ارائه می‌دهد سنجیده شود. نه با هویت نویسنده‌اش، نه با موضع سیاسی‌ای که از پیش داشته‌اید، نه با احساسی که صرفاً عنوان یک فصل، پیش از خواندن محتوای آن، در شما برمی‌انگیزد. اگر در جایی از این کتاب احساس کردید نویسنده از مسیر انصاف منحرف شده (که به‌رغم تمام تلاش، ممکن است در جاهایی چنین باشد!) آن را یادداشت کنید، آن را به چالش بکشید؛ همان‌طور که، در واقع، برخی از دقیق‌ترین بازخوانی‌های این متن، در طول شکل‌گیری آن، دقیقاً همین کار را کردند و متن، هر بار، از دل همان نقد، استوارتر بیرون آمد.

اگر در پایان این کتاب، حتی یک بار پیش از پذیرفتن یک ادعا، از هر کسی، در هر جایگاهی، از یک خلیفه‌ی هزاروچهار صد ساله تا یک رهبر معاصر، از زبان همین کتاب، از خود پرسیدید «این ادعا بر چه شواهدی استوار است؟ چه کسی، با چه انگیزه‌ای، از من می‌خواهد این را بدون پرسش بپذیرم؟»، آنگاه این کتاب، به عمیق‌ترین هدف خود دست یافته است؛ هدفی که، در واقع، چیزی بیش از یک تلاش طولانی و پرحوصله برای دعوت به همان یک عادت ذهنی، یعنی پرسیدن، پیش از پذیرفتن، نیست؛ عادتی که، غیاب آن، شاید مهم‌ترین ماده‌ی خامی بوده که این «گونه»ی خاص از قدرت، برای بقای هزاروچهارصدساله‌ی خود، در طول نسل‌ها، به آن نیازمند بوده است.

فصل دوم | ساخت مشروعیت الهی

هر سیستمی، از کوچک‌ترین شورای روستایی تا بزرگ‌ترین امپراتوری تاریخ، به یک پاسخ برای یک پرسش ساده نیاز دارد: چرا این افراد مشخص و نه افراد دیگر، حق دارند بر بقیه فرمان برانند؟ در طول تاریخ بشر، پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش داده شده و هرکدام، ساختار متفاوتی از رابطه‌ی میان حاکم و محکوم را رقم زده‌اند.

ساده‌ترین و کهن‌ترین پاسخ، زور خام است: من فرمان می‌رانم چون قوی‌ترم، چون بیشترین شمشیر و سرباز را دارم. این پاسخ، صادقانه است اما شکننده؛ زیرا هر روز، ممکن است کسی قوی‌تر از راه برسد. تاریخ باستان، پر است از حکومت‌هایی که دقیقاً به همین دلیل، عمر کوتاهی داشتند: مشروعیتشان صرفاً توازن موقت قدرت بود.

پاسخ دوم، وراثت خونی است: من فرمان می‌رانم چون پدرم فرمان می‌راند، و پدربزرگم پیش از او. این پاسخ، ثباتی که زور خام فاقد آن بود را به ارمغان می‌آورد. جانشینی از پیش روشن است، نزاع بر سر قدرت کاهش می‌یابد. اما هزینه‌ای سنگین دارد: هیچ تضمینی وجود ندارد که فرزند یک حاکم خردمند، خود نیز خردمند باشد. تاریخ سلسله‌های سلطنتی، مملو از پادشاهانی است که تنها به این دلیل بر تخت نشستند که در رحم درستی زاده شدند.

پاسخ سوم، که دیرتر از دو پاسخ نخست در تاریخ بشر ظاهر شد اما امروز غالب‌ترین پاسخ جهان است، رضایت مردم است: من فرمان می‌رانم چون شما، از طریق رأی، این حق را به من داده‌اید و دقیقاً به همین دلیل، اگر شما دوباره به من رأی ندهید، این حق از من گرفته می‌شود. این پاسخ، برخلاف دو پاسخ پیشین، ویژگی بنیادینی دارد که هیچ‌یک از آن دو ندارند: قابلیت پس‌گیری. مشروعیتی که از رأی می‌آید، هر چهار سال، هر پنج سال، دوباره باید کسب شود. همین ضرورت تجدید مداوم، حاکم را، دائماً، پاسخ‌گوی محکومان نگاه می‌دارد.

اما پاسخ چهارم - پاسخی که موضوع اصلی این فصل و، در واقع، ستون فقرات کل این کتاب است - از هر سه پاسخ پیشین، به‌طرز خطرناکی متفاوت است: من فرمان می‌رانم چون خدا این حق را به من داده است. این پاسخ، در نگاه نخست، ممکن است شبیه به وراثت خونی به نظر برسد — یک منبع مشروعیت بیرون از خود فرد. اما تفاوتی بنیادین در آن نهفته است که آن را از هر سه پاسخ دیگر، به‌طور کیفی، متمایز می‌کند: زور خام را می‌توان با زور بیشتر پاسخ داد؛ وراثت خونی را می‌توان با شجره‌نامه و اسناد به چالش کشید؛ رضایت مردم را می‌توان با رأی دیگری پس گرفت. اما ادعای مشروعیت الهی، از اساس، خارج از دسترس هرگونه ابزار عرفی قرار می‌گیرد. چگونه می‌توان ثابت کرد که خدا این حق را به فلان فرد نداده است؟ چه آزمایشی، چه شاهدی، چه رأیی، می‌تواند چنین ادعایی را، از منظر کسانی

که آن را باور دارند، باطل کند؟ هیچ‌کدام. دقیقاً همین غیرقابل‌ابطال‌بودن است که مشروعیت الهی را از هر نوع دیگر مشروعیت، خطرناک‌تر می‌سازد.

این خطر، در دو سطح عمل می‌کند که با هر دو، در سراسر این کتاب، بارها با آن‌ها مواجه خواهیم شد. سطح نخست، سطح فردی-اخلاقی است: وقتی حاکم، نماینده‌ی خدا خوانده می‌شود، هر تصمیم او (حتی تصمیمی که آشکارا به ضرر مردم است) دیگر یک انتخاب سیاسی قابل‌نقد نیست، بلکه بخشی از یک حکمت الهی می‌شود که فهم کامل آن، شاید از عقل محدود بشری بیرون باشد. مخالفت با این تصمیم، دیگر اختلاف‌نظر نیست؛ گستاخی در برابر خداست. سطح دوم، سطح نهادی-اجتماعی است: وقتی این ادعا، نه در سطح فردی، بلکه در سطح یک نظام کامل حکومتی نهادینه می‌شود — با یک قانون اساسی، یک دستگاه قضایی، یک نیروی امنیتی که همگی این ادعا را پیش‌فرض می‌گیرند. آنگاه هرگونه تلاش برای اصلاح از درون، خود، به یک اقدام علیه بنیاد نظام تبدیل می‌شود؛ چرا که اصلاح‌کننده، ناگزیر است همان ادعای غیرقابل‌ابطال را به چالش بکشد که کل ساختمان بر آن استوار است.

این دو سطح خطرِ فردی و نهادی را در دو نمونه‌ی تاریخی دنبال خواهیم کرد: چگونه ادعای وحی محمد و عصمت امامان، این ساختار را در صدر اسلام بنا نهاد و چگونه، هزار و چهار صد سال بعد، نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه، دقیقاً همان ساختار را، این‌بار در قالب یک قانون اساسی مکتوب و یک دستگاه حکومتی مدرن، بازسازی کرد.

***

سال ۶۵۶ میلادی ا ست. عثمان بن عفان، سومین خلیفه‌ی م سلمین، تازه در خانه‌ی خود در مدینه، در محاصره‌ی جمعی از مسلمانان خشمگین، به قتل رسیده است. خبر، با سرعتی که در آن روزگار برای یک رویداد سیا سی غیرعادی بود، از مدینه به کوفه، شهری که تنها بیست سال از تأ سیس آن می‌گذرد، اما اخیرا به یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های نظامی و سیا سی جهان ا سلام بدل شده، می‌ر سد. در همان روزها، علی بن ابی‌طالب، در مسجدی در همان شهر مدینه، به‌عنوان خلیفه‌ی چهارم بیعت گرفته است؛ و اکنون، فرستادگان او، خبر این بیعت تازه را به کوفه می‌آورند.

مردی بر منبر م سجد کوفه می‌رود. شاید فر ستاده‌ای ر سمی از سوی علی با شد، شاید صرفاً یکی از آن خطیبان محلی که در هر تحول سیاسی، به‌سرعت خود را با قدرت تازه هماهنگ می‌کنند. تاریخ، نام دقیق او را برای ما ثبت نکرده، اما ماهیت سخنانش را، در قالب‌های گوناگون، بارها ثبت کرده است. او می‌گوید این خلیفه‌ی تازه، وارث مستقیم اراده‌ی خداست؛ که او همان کسی است که پیامبر، در غدیرخم، دست او را بالا برده و مولای امت خوانده بود؛ که اطاعت از او، اطاعت از خودِ آسمان است؛ و هرکس در برابرش زبان به اعتراض بگشاید، نه با یک انسان، که با نظم الهی هستی درافتاده است.

در گو شه‌ای از همان م سجد، مردی دیگر در سکوت به این سخنان گوش می‌دهد. شاید یکی از همان کوفیانی که تنها چند سال پیش، همین جملات را، با همین آهنگ، با همین اطمینان مطلق، درباره‌ی عثمان شنیده بود؛ عثمانی که اکنون خود در خون خویش، در خانه‌اش در مدینه، افتاده ا ست. او به یاد می‌آورد که همان خطیبان، یا خطیبانی از همان قماش، همین ادعا را برای عمر نیز تکرار کرده بودند، و پیش از او برای ابوبکر، و پیش از او، برای خودِ محمد. او در دل می‌پرســـد: مگر خدا هر بار عوض می‌شـــود؟ مگر مشـــروعیت الهی، هر بار که یک حاکم کشـــته یا برکنار می‌شـــود، به‌طور خودکار به حاکم بعدی منتقل می‌شود، انگار که کالایی است که دست‌به‌دست می‌گردد؟ یا این ماییم که هر بار، برای همان نوع قدرت، صرف‌نظر از این‌که در دستان چه کسی قرار گرفته، همان زبان کهن را دوباره صیقل می‌دهیم؟

آن مرد کوفی، اگر واقعاً چنین پر س شی در دلش گذ شته با شد، هرگز آن را بر زبان نیاورد. یا اگر آورد، تاریخ آن را برای ما ثبت نکرد. اما تنها چند سال بعد، همان کوفه، صحنه‌ی یکی از تلخ‌ترین بی‌وفایی‌های تاریخ ا سلام شد: کوفیانی که یک روز نامه‌ها به حسین بن علی نو شتند و از او خوا ستند به کوفه بیاید تا رهبری‌شان کند، تنها چند ماه بعد، وقتی سپاه یزید به کوفه ر سید، همان حسین را در کربلا، در محاصره، تنها گذاشتند.

هزار و سیصد و بیست‌ودو سال بعد، در بهمن ۱۳۵۷، در تهران، انبوه جمعیتی در خیابان‌ها فریاد می‌زنند که سلطنتی دو هزار و پانصد ساله، سرانجام به پایان رسیده است؛ که از این پس، حکومت نه از آنِ یک تاج و تخت موروثی، بلکه از آنِ خدا و از آنِ مردم، هر دو در یک تن واحد، خواهد بود. بر فراز بلندگوها، در مساجد، در دانشگاه‌ها، همان اطمینان مطلق دوباره طنین‌انداز می شود: این رهبر تازه، این امام، نایب امام زمان است؛ اطاعت از او، اطاعت از خدا و مخالفت با او، مخالفت با اسلام است.

اما تنها چند سال بعد، در همان خیابان‌ها، در همان شهر، مردمی دیگر، یا همان مردم، با چشمانی که اکنون چیز دیگری دیده‌اند: صف‌های اعدام در تابستان ۱۳۶۷، شلاق در میدان‌های شهر، گورهای بی‌نام خاوران ، همان پرسشی را در دل می‌پرورند که آن مرد ناشناس در مسجد کوفه، هزار و سیصد سال پیش، شاید پرورانده بود: مگر انقلاب هر بار از نو، پاک و بی‌آلایش، زاده می‌شود؟ یا این ماییم که هر بار، برای همان قدرت تازه ـ چه نامش خلافت باشد، چه سلطنت، چه جمهوری اسلامی ـ همان مکانیسم کهن را، در لباسی نو، بازمی‌سازیم؟

این کتاب، تلاشی برای پاسخ به همین یک پرسش است. پرسشی که در فاصله‌ی هزار و سیصد و بیست‌ودو سال، دست‌کم دو بار، در دو زبان، در دو جامعه‌ی به‌ظاهر بی‌ربط، اما با طنینی آشکارا آشنا، مطرح شده است. پیش از آن‌که به این پرسش، به‌شکلی نظام‌مند و تاریخی، بپردازیم، باید نخست دقیقاً روشن کنیم که چرا اصلاً معتقدیم این دو لحظه (کوفه‌ی قرن هفتم و تهران قرن بیستم) واقعاً با یک زبان سخن می‌گویند، نه صرفاً با یک تصادف زبانی سطحی.

***

محمد، پیش از آن‌که نخستین وحی بر او نازل شود، در چشم قریش، مردی معمولی بود. تاجری امین، همسر خدیجه، عضوی از تیره‌ی بنی‌هاشم که نه ثروتمندترین و نه قدرتمندترین تیره‌ی قریش بود. آنچه او را، طی چند سال، از این جایگاه معمولی به موقعیتی بی‌همتا در تاریخ بشر رساند، دقیقاً همان ادعایی بود که این فصل درباره‌اش سخن می‌گوید: او دیگر نه یک انسان با نظرات شخصی، بلکه واسطه‌ای اعلام شد که کلامش، نه از جانب خودش، که مستقیماً از جانب خدا جاری می شد. این ادعا، هرچند در ابتدا با تمسخر و آزار قریش روبه‌رو شد، به‌مرور، جامعه‌ای تازه در مدینه بنا نهاد که در آن، هر حکم، از تقسیم ارث میان خواهر و برادر، تا نحوه‌ی برخورد با اسیران جنگی، تا جزئیات دقیق مناسک عبادی، دیگر نتیجه‌ی مذاکره، سنت قبیله‌ای، یا سنجش منافع نبود؛ تجلی مستقیم خواست الهی بود.

پیامد این تحول، فراتر از محتوای احکام، در ماهیت خودِ قدرت نهفته بود. پیش از اسلام، اگر رئیس قبیله‌ای تصمیمی بر خلاف نظر اعضای قبیله می‌گرفت، آنان می‌توانستند علناً اعتراض کنند، در شورای قبیله بحث کنند، یا حتی رئیس دیگری برگزینند. این، ماهیت سیاست قبیله‌ای عرب بود. اما وقتی تصمیم، نه نظر رئیس قبیله، بلکه فرمان خدا از زبان پیامبرش بود، این فضای اعتراض و بازنگری، از بنیاد، تنگ‌تر شد: نافرمانی از این پس، نه یک اختلاف‌نظر سیاسی، بلکه گناهی در برابر خدا محسوب می‌شد.

شیعیان، پس از رحلت محمد، همین منطق را، با یک بسط نظری چشمگیر، در مفهوم «امامت» تکرار کردند. اگر محمد، واسطه‌ی وحی بود، آنگاه، به باور شیعیان، این وساطت نمی‌توانست با مرگ او به‌کلی قطع شود؛ علی، و پس از او یازده امام دیگر از نسل او، وارثان این پیوستگی با منبع الهی شدند. نه از طریق دریافت وحی تازه ، بلکه از طریق «عصمت»: مصونیت ذاتی از خطا و گناه، که آنان را، در نظریه، به تفسیرکنندگان بی‌خطای همان وحی نخستین بدل می‌کرد. این ادعا، پیامد روان‌شناختی و سیاسی مشابهی داشت: امام، همچون پیامبر، از دایره‌ی معمول نقد بشری خارج بود؛ نه به این دلیل که استدلال‌هایش همواره درست بود، بلکه به این دلیل که او، از پیش، به‌واسطه‌ی همان عصمت، فرض شده بود که هرگز اشتباه نمی‌کند.

روح‌الله خمینی، سیزده قرن بعد، در دورانی که امام معصوم دوازدهم، طبق باور شیعی، در غیبت به سر می‌برد، با یک نوآوری نظری بزرگ، این معماری کهن را بازسازی کرد. او، برخلاف بسیاری از فقهای هم‌عصر خود که غیبت امام را دقیقاً به معنای محدودیت اختیار سیاسی فقها می‌دانستند (یعنی در غیاب امام معصوم، هیچ فقیهی حق تصدی مستقیم حکومت را ندارد، و باید صرفاً به هدایت فقهی و اخلاقی بسنده

کند.) این خلأ را نه به‌عنوان یک محدودیت، بلکه به‌عنوان یک فرصـــت برای گســـترش اختیار دینی دید. نظریه‌ی «ولایت مطلقه‌ی فقیه» که او، نخست در درس‌های نجف در دهه‌ی ۱۳۴۸ و سپس، پس از انقلاب، در عمل تدوین کرد، فقیهی را که واجد شرایط لازم یعنی عدالت، تقوا، درایت سیاسی باشد، نایب امام غایب و از این رهگذر، نایب خدا روی زمین معرفی کرد.

آنچه این نظریه را از پیشـینه‌ی فقهی خود متمایز می‌سـاخت، دقیقاً کلمه‌ی «مطلقه» بود. بسـیاری از فقهای پیش از خمینی، حتی آنانی که به نوعی به ولایت فقیه باور داشتند، آن را محدود به امور حسبیه (سرپرستی ایتام، اوقاف، امور مربوط به غیبت متولی) می‌دانسـتند، نه اختیار مطلق بر تمام امور حکومتی و سـیاسـی یک ملت. اما نظریه‌ی خمینی، این محدودیت را کنار زد: فقیه، در این نظریه، نه‌تنها بر امور دینی، بلکه بر تمام سیاست‌گذاری‌های یک کشور مدرن (اقتصاد، روابط خارجی، حتی، در نظریه، بر احکام اولیه‌ی خودِ شریعت در صورت ضرورت) اختیار می‌یابد. این نظریه، پس از انقلاب ۱۳۵۷، به ماده‌ای در قانون اساسی تبدیل شد، و علی خامنه‌ای، جانشـین خمینی، آن را چنان در عمل گسـترش داد که فرمان رهبری، نه یک نظر فقهی در میان نظرات دیگر، بلکه «حکم حکومتی» فوق قانون اساسی، فوق تصمیمات مجلس منتخب مردم، و حتی فوق نتیجه‌ی انتخابات ریاست‌جمهوری اعلام شد.

آنچه این دو دوره (عصمت امام در صدر اسلام، و ولایت مطلقه‌ی فقیه در جمهوری اسلامی) را به هم پیوند می‌دهد، صرفاً شباهت در واژگان دینی نیست، بلکه یکسانی در کارکرد سیاسی این واژگان است. در هر دو مورد، ادعای پیوستگی با وحی - چه مستقیم (نبوت)، چه غیرمستقیم (عصمت، نیابت امام غایب) - مرزی میان حاکم و محکوم ترسیم می‌کند که با هیچ ابزار عرفی، نه رأی، نه استدلال منطقی، نه شواهد تجربی، قابل عبور نیست؛ زیرا طرف مقابل این مرز، نه یک انسان با ادعایی قابل‌بررسی، بلکه نماینده‌ی خدا ایستاده است.

دقیقاً همین‌جاسـت که تفاوت زمینه‌ای دو دوره اهمیت می‌یابد و باید صـادقانه بیان شـود: جامعه‌ی قبیله‌ای عربسـتان قرن هفتم، فاقد هرگونه سـازوکار نهادی (دادگاه قانون اسـاسـی، مطبوعات آزاد، انتخابات) برای محک زدن چنین ادعایی بود؛ ادعای محمد، در آن جامعه، تنها با ابزارهای موجود همان جامعه (اعتراض قبیله‌ای، جنگ) قابل چالش بود. اما جمهوری اسلامی، نظامی مدرن با قانون اساسی مکتوب، مجلس منتخب، و انتخابات دوره‌ای است که همین ادعای الهی را در دل ساختاری بیرونی دموکراتیک جای داده است. این تفاوت، به‌جای آن‌که جمهوری اسلامی را از این الگوی کهن دورتر کند، آن را به شکل پیچیده‌تر و از این رو، به شکلی مؤثرتر از همان مکانیسم تبدیل می‌کند: پوسته‌ی جمهوریت (صندوق رأی، مجلس، وزارتخانه‌ها)

هسته‌ی الهیاتی قدرت را از دید بسیاری از ناظران، داخلی و خارجی، پنهان می‌کند؛ کسی که تنها به پوسته می‌نگرد، ممکن است هرگز متوجه هسته نشود.

***

مشروعیت الهی، به‌تنهایی، فقط نیمی از معماری قدرت را می‌سازد؛ نیمه‌ی دیگر، ترجمه‌ی آن مشروعیت به یک قاعده‌ی رفتاری روزمره اســت که بر زندگی هر فرد عادی حاکم باشــد. قرآن، این ترجمه را در یکی از صــریح‌ترین آیات خود انجام داد: «اطیعوا الله و اطیعوا الرســول». اطاعت از پیامبر را در همان ردیف اطاعت از خدا نشاند، بدون فاصله‌ای که امکان تفکیک میان این دو را باقی بگذارد. منطق این آیه، در نگاه نخســت، ســاده به نظر می‌رســد: اگر خدا خطاناپذیر اســت و اطاعت از رســول معادل اطاعت از خداست، آنگاه نافرمانی از رسول، دیگر یک تصمیم سیاسی نادرست نیست، بلکه شکلی از کفر یا نافرمانی از ذات هستی است.

شیعیان این معادله را، با همان منطق بسط عصمت که در محور پیشین دیدیم، گسترش دادند. روایاتی نظیر «هرکس بمیرد و امام زمان خود را نشــناســد، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته اســت.» روایتی که در منابع حدیثی شیعی به‌کرات نقل شده ، بی‌امامی را نه یک نقص سیاسی قابل‌تحمل، بلکه بازگشتی کامل به دورانی از سرگشتگی و گمراهی معرفی کرد که پیش از اسلام بر عربستان حاکم بود. به این ترتیب، خودِ مفهوم «امام‌داشتن» به پیش‌شرط ایمان تبدیل شد و اطاعت از او، نه انتخابی اخلاقی میان گزینه‌های ممکن، بلکه تنها راه گریز از بازگشت به جاهلیت دانسته شد.

خمینی، در آستانه‌ی پیروزی انقلاب و در سال‌های نخست پس از آن، دقیقاً همین معادله را برای نظام تازه‌تأســیس بازتولید کرد. او اطاعت از «ولی فقیه» را نه یک وظیفه‌ی مدنی در قبال یک نهاد حکومتی، بلکه استمرار همان اطاعتی دانست که شیعیان از امام معصوم داشتند؛ او نافرمانی از حکم حکومتی رهبری را در مواردی «محاربه با خدا» خواند. عبارتی که در فقه اسلامی، سنگین‌ترین مجازات‌ها را به دنبال دارد. این نگاه، در دهه‌های پس از انقلاب، به ســتون فقرات ادبیات رســمی حکومت تبدیل شــد: مفهوم «ولایت‌مداری» نه صــرفاً به‌عنوان یک موضــع ســیاســی، بلکه به‌عنوان شــرط ایمان واقعی معرفی شــد، به‌گونه‌ای که کسی می‌توانست تمام فرائض دینی را انجام دهد و نمازش را بخواند، اما اگر ولایت فقیه را نمی‌پذیرفت، ایمانش ناقص یا حتی باطل تلقی می‌شــد. این ابزار زبانی، امکان می‌داد که هر مخالفت

سیا سی (از انتقاد به یک سیا ست اقت صادی تا اعتراض به سرکوب خ شونت‌آمیز) بی‌درنگ از سطح گفت‌وگوی مدنی به سطح گناه دینی منتقل شود.

نکته‌ای که این دو دوره را از هم متمایز می‌کند و در عین حال، اهمیت مقای سه را دوچندان می سازد، این اســت که در صــدر اســلام، این معادله در غیاب هرگونه بدیل نظری شــکل گرفت. جامعه‌ای که مفهوم حقوق فردی در برابر حاکم، یا تفکیک میان قلمرو دین و قلمرو سیا ست، هنوز ا سا ساً وجود ندا شت. اما جمهوری ا سلامی این معادله را در جامعه‌ای باز سازی کرد که از انقلاب م شروطه به این سو، با مفاهیمی مانند قانون اساسی، حقوق شهروندی و تفکیک قوا آشنا بود. به همین دلیل، بازگرداندن اطاعت سیاسی به قالب یک فرض دینی در ایران معاصــر، نه یک تکرار ســاده، بلکه یک اقدام آگاهانه برای دور زدن د ستاوردهای مدرنیته‌ی سیا سی بود. تلا شی برای این‌که آنچه در گفتمان جهانی «حق نقد حاکم» خوانده می‌شود، در ایران دوباره به «گناه نافرمانی از خدا» ترجمه شود.

اگر بخواهیم این محور را، برای لحظه‌ای، در زبان استعاری کل کتاب بازخوانی کنیم: اگر مشروعیت الهی، طبق فرض پی شین، ستون فقراتی بود که فرض کردیم، اطاعت، سامانه‌ی ع صبی همان ا سکلت ا ست. شبکه‌ای که فرمان را از آن ستون مرکزی، به هر تک سلول، به هر شهروند منفرد می‌ر ساند و اطمینان می‌دهد که هیچ عضوی از بدن، مستقل از مرکز، به حرکت درنیاید .

***

هیچ نظام مذهبیِ الهی نمی‌تواند بحران جانشـــینی را با ابزارهای عرفی حل کند؛ زیرا اگر حاکم پیشـــین، وا سطه‌ی خدا بود، جان شین او نیز باید از همان م سیر، و نه از م سیر رأی یا م شورت آزاد جامعه، تعیین شـود. این تناقض، از همان لحظه‌ی مرگ محمد در سـال ۶۳۲ میلادی، به یک شـکاف بنیادین در تاریخ اسلام تبدیل شد که تا امروز ادامه دارد. روایت شیعی می‌گوید که محمد، در بازگشت از حجۀالوداع، در محلی به نام غدیرخم، دسـت علی را بالا برد و اعلام کرد: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه». هرکس من مولای او هستم، این علی مولای اوست. برای شیعیان، این جمله یک انتصاب رسمی و الهی بود: جانشینی که نه از طریق مشورت، بلکه از طریق فرمان مستقیم پیامبر و در نتیجه از طریق خدا، تعیین شده بود. اما تنها چند روز پس از مرگ محمد، در واقعه‌ای که به « سقیفه‌ی بنی ساعده» شناخته می شود، گروهی از اصحاب برجسته (بدون حضور علی که مشغول تدفین پیامبر بود) گرد هم آمدند و از طریق نوعی رایزنی و بیعت قبیله‌ای، ابوبکر را به‌عنوان خلیفه برگزیدند. این دو روایت، دو مدل کاملاً متضاد از مشروعیت را نمایندگی می‌کنند: یکی می‌گوید قدرت باید از طریق انتصاب الهی و به صورت خطی منتقل شود؛ دیگری می‌گوید حتی در غیاب یک ساختار انتخاباتی مدرن، نوعی مشورت میان بزرگان جامعه می‌تواند جانشین را تعیین کند. تراژدی تاریخ شـیعه این اسـت که، به‌رغم این ادعای اولیه درباره‌ی انتصـاب الهی، مسـیر واقعی قدرت در دهه‌های بعد بار دیگر به الگوی سـقیفه بازگشـت: معاویه از طریق زور نظامی، و بعدها امویان و عبا سیان از طریق وراثت خانوادگی، خلافت را ت صاحب کردند. این خود ن شان می‌دهد که حتی قدرتمندترین ادعای الهی، در نهایت در برابر واقعیت خام قدرت سیاسی و نظامی ناتوان است، مگر آن‌که با ابزارهای نهادی تقویت شود.

جمهوری ا سلامی، سیزده قرن بعد، این تناقض را به شکلی به‌مراتب پیچیده‌تر و نهادینه‌تر بازتولید کرد. خمینی، در طراحی قانون اسـاسـی پس از انقلاب ۱۳۵۷، نمی‌توانسـت ادعا کند که جانشـین او را خدا مستقیماً تعیین خواهد کرد؛ چنین ادعایی حتی برای بسیاری از حامیان انقلاب پذیرفتنی نبود. به‌جای آن، نهادی به نام «مجلس خبرگان رهبری» طراحی شـد که وظیفه‌اش گزینش و نظارت بر رهبر بود. اما این نهاد، برخلاف ظاهر انتخاباتی‌اش، از همان ابتدا در دایره‌ای بسـته محصـور بود: نامزدهای عضـویت در خبرگان، باید از فیلتر شورای نگهبان عبور می‌کردند. به این ترتیب، رهبر آینده را نهادی انتخاب می‌کند که اعضـایش را، به‌طور غیرمسـتقیم، همان رهبر پیشـین گزینش کرده اسـت؛ حلقه‌ای بسـته که ظاهر انتخاباتی دارد، اما در عمل، امکان ورود یک صدای واقعاً م ستقل و غیر هم سو با نظام را از پیش حذف می‌کند. این دقیقاً معکوس روایت غدیر اسـت، نه از این جهت که فاقد ادعای الهی باشـد، بلکه از این

جهت که ادعای الهی (نایب امام بودن رهبر) را با یک ساختار نهادی مدرن، به‌جای یک لحظه‌ی نمادین تاریخی، تضمین می‌کند.

نمونه‌ی خودِ جانشینی خامنه‌ای در سال ۱۳۶۸ (۱۹۸۹)، شباهت او را به الگوی سقیفه (نه به آن معنای مشورتی، بلکه به معنای فاصله‌ی میان ادعای نظری و واقعیت عملی قدرت) آشکار می‌کند. طبق نظریه‌ی اصلی ولایت فقیه که خودِ خمینی تدوین کرده بود، رهبر باید در میان بالاترین رتبه‌های علمی حوزه، یعنی مراجع تقلید، انتخاب شود. خامنه‌ای در آن زمان، به تصریح بسیاری از فقهای برجسته‌ی هم‌عصر خود، فاقد این رتبه بود. برای حل این تناقض، تنها چند ماه پیش از مرگ خمینی، قانون اساسی تغییر یافت و شرط «مرجعیت تقلید» از معیارهای رهبری حذف شد؛ تغییری که به‌وضوح نشان می‌دهد وقتی نظریه‌ی دینی و ضرورت سیاسی حفظ قدرت در تعارض قرار می‌گیرند، این نظریه است که تغییر می‌کند، نه ضرورت سیاسی. این دقیقاً همان الگویی است که در سقیفه دیدیم: ادعای نظری مشروعیت (انتصاب الهی از طریق غدیر) در برابر واقعیت عملی قدرت (نیاز فوری اصحاب به یک جانشین قابل‌قبول برای جامعه‌ی آن روز) عقب نشست؛ در هر دو مورد، چارچوب دینی، به‌جای آن‌که مسیر انتقال قدرت را تعیین کند، پس از وقوع، برای توجیه آنچه از پیش تصمیم‌گیری شده بود، بازتفسیر شد.

آنچه این مقایسه را غنی‌تر می‌کند، تفاوت در سطح پیچیدگی نهادی است. سقیفه یک رویداد ساده و یک‌باره بود. گروهی از افراد، در یک بعدازظهر، تصمیمی گرفتند که مسیر تاریخ اسلام را برای همیشه تغییر داد. اما نظام خبرگان و شورای نگهبان، یک دستگاه دائمی و بازتولید شونده است که در هر دوره، همان نتیجه (تثبیت جانشینی درون‌گروهی و حذف رقبای واقعی) را بدون نیاز به یک رویداد نمایشی مانند سقیفه، به‌صورت خودکار تولید می‌کند. به بیان دیگر، جمهوری اسلامی توانسته آنچه در صدر اسلام یک بحران موقت و قابل‌اعتراض بود را به یک سازوکار نهادی، قانونی، و به‌ظاهر مشروع تبدیل کند. پیشرفتی که از منظر تحلیل قدرت، نه نشانه‌ی ضعف، بلکه نشانه‌ی بلوغ همان مکانیسم کهن در قالبی مدرن است.

***

در سال ۶۸۰ میلادی، حسین بن علی، همراه با گروهی کوچک از خانواده و یارانش، در دشت کربلا توسط سپاه یزید بن معاویه محاصره و قتل‌عام شد. از منظر صرفاً سیاسی و نظامی، این واقعه یک شکست تمام‌عیار بود: حسین، با کمتر از صد نفر، در برابر سپاهی چندهزار نفره، هیچ شانسی برای پیروزی نداشت. هدف او که به روایت بسیاری از تاریخ‌نگاران، کسب حمایت کوفیان برای بازپس‌گیری خلافت از دست امویان بود، به‌کلی ناکام ماند. اما آنچه کربلا را از یک شکست نظامی معمولی متمایز کرد، فرایندی بود که در قرن‌های بعد آن را از سطح یک رویداد تاریخی به سطح یک واقعه‌ی متافیزیکی و ابدی ارتقا داد. در روایت شیعی متأخر، خون حسین دیگر صرفاً خون یک انسان مقتول نیست؛ بلکه ابزاری برای شفاعت و نجات امت در روز قیامت است. عزاداری برای او، از یک واکنش طبیعی به یک تراژدی انسانی، به یک فریضه‌ی دینی با پاداش الهی مشخص تبدیل شد. گریستن برای حسین، بخشش گناهان به همراه می‌آورد؛ و شرکت در مراسم عزاداری، به یک نشانه‌ی هویتی و اجتماعی از تعلق به «امت حقیقی» بدل شد. این فرایند، به‌مرور، احساسی عمیقاً انسانی و صادقانه (غم از دست دادن یک انسان بی‌گناه در برابر ظلم) را از بستر تاریخی و سیاسی‌اش جدا کرد و آن را به منبعی بی‌پایان از انرژی عاطفی تبدیل کرد که هر نهاد دینی یا سیاسی می‌توانست، در هر دوره، آن را به سمت اهداف خود هدایت کند.

خمینی، از همان آغاز جنگ ایران و عراق در سال ۱۹۸۰، این سرمایه‌ی عاطفی را با دقتی حساب‌شده به خدمت گرفت. نام‌گذاری عملیات‌های نظامی — مانند «کربلای ۴»، «کربلای ۵»، «کربلای ۸» — تصادفی نبود؛ هر بار که یک سرباز یا نوجوان بسیجی برای عملیاتی با نام کربلا اعزام می‌شد، در ذهن او این عملیات دیگر نه یک اقدام نظامی معمولی با محاسبات پیروزی و شکست، بلکه بازسازی مستقیم فداکاری حسین در برابر یزید بود. تبلیغات رسمی حکومتی، صدام حسین را در نقش یزید، و رزمندگان ایرانی را در نقش یاران حسین قرار می‌داد؛ و به این ترتیب، هر مرگ در جبهه، از یک تلفات جنگی، به یک «شهادت» با معنای الهی و پاداش قطعی بهشتی ترجمه می شد. نمونه‌ی برجسته و دردناک این فرایند، استفاده‌ی گسترده از نوجوانان و حتی کودکان در عملیات‌های مین‌روبی انسانی بود؛ کسانی که با وعده‌ی صریح بهشت و با روایتی که مرگ را نه پایان، بلکه آغاز یک حیات برتر معرفی می‌کرد، به میدان‌های مین فرستاده شدند. این دقیقاً همان مکانیسمی است که کربلا را از یک تراژدی به یک الگوی رفتاری ابدی تبدیل کرده بود: مرگ در راه هدفی که از پیش «مقدس» اعلام شده، دیگر نیازی به توجیه عقلانی یا محاسبه‌ی هزینه-فایده ندارد، چون در چارچوب دینی، هرگونه محاسبه‌ی این‌جهانی در برابر پاداش آن‌جهانی بی‌ارزش می‌شود.

کارکرد سیاسی این بازتولید صرفاً به دوران جنگ محدود نماند. پس از پایان جنگ ایران و عراق در سال ۱۹۸۸، همین ادبیات عاطفی برای حفظ مشروعیت نظام در دوران صلح نیز به کار گرفته شد: مراسم سالگرد « شهدا»، تخصیص بخش قابل‌توجهی از منابع دولتی به بنیادهایی مانند «بنیاد شهید»، و حضور دائمی روایت شهادت در کتاب‌های درسی، فیلم‌ها و گفتمان رسمی، همگی این پیام را تکرار می‌کنند که وفاداری به نظام و فداکاری در راه آن، ادامه‌ی همان خطی است که از کربلا شروع شده است. حتی در بحران‌های داخلی - مانند سرکوب اعتراضات - گاه از همان زبان استفاده می‌شود: نیروهای سرکوب‌گر نیز در روایت رسمی، در قامت مدافعان «نظام مقدس» در برابر «فتنه» یا دشمنان داخلی قرار می‌گیرند، ساختاری که دوباره منطق دوگانه‌ی حسین ـ یزید را، این بار در برابر مخالفان داخلی، بازتولید می‌کند.

تفاوت مهمی که در این مقایسه نباید نادیده گرفته شود، جهت‌گیری اصلی روایت کربلا در آغاز است: کربلای اصلی، روایت مقاومت در برابر یک قدرت حاکم ظالم بود. حسین، در برابر دستگاه خلافت اموی، نماد یک اعتراض بود، نه نماد اطاعت از یک حکومت مستقر. اما جمهوری اسلامی، با مهارتی چشمگیر، همین روایت اعتراضی را وارونه کرد و آن را به ابزار توجیه اطاعت از حکومت مستقر تبدیل نمود؛ یعنی نظامی که خود در رأس قدرت نشسته، از زبان و نمادهای قیامی که اساساً علیه یک قدرت حاکم شکل گرفته بود، برای تحکیم اطاعت از خودش استفاده کرد. این وارونگی، از منظر تحلیل ایدئولوژی، یکی از هوشمندانه‌ترین – و در عین حال آشکارترین – نمونه‌های سوءاستفاده از یک نماد دینی برای هدفی کاملاً متضاد با معنای اصلی آن است: نمادی که برای الهام‌بخشیدن به مقاومت در برابر ظلم شکل گرفته بود، به ابزاری برای خاموش کردن هرگونه مقاومت در برابر ظلم جدید تبدیل شد.

***

نظامهای وابسته به وحی، نمی‌توانند بدون یک طبقه‌ی واسطه که آن ادعا را برای مردم عادی تفسیر، تبلیغ، و در صورت نیاز بازتفسیر کند، دوام بیاورند. این طبقه، در تاریخ اسلام، از همان دوران اموی شکل گرفت. معاویه و جانشینانش، برای توجیه انتقال خلافت از یک اصل انتخابی یا مشورتی به یک نظام کاملاً وراثتی و خانوادگی، به گروهی از فقها و راویان حدیث نیاز داشتند که این تغییر بنیادین را با زبان دین بپو شانند. تاریخ ا سلام مملو از نمونه‌های احادیثی ا ست که پژوه شگران بعدی، از جمله ب سیاری از عالمان سنی خودِ همان سنت، آن‌ها را «موضوعه» یا ساختگی دانسته‌اند – احادیثی که به‌طور مشخص در ستایش یک خلیفه، یا در تخطئه‌ی یک مخالف سیاسی مانند علی یا فرزندانش ساخته شدند تا نیاز سیاسی روز را پاسخ دهند. در برابر این طبقه‌ی همراه با قدرت، طبقه‌ای دیگر از عالمان نیز وجود داشت که حاضر به همراهی نشدند و هزینه‌ی سنگینی پرداختند: ابوحنیفه، یکی از بزرگ‌ترین فقهای تاریخ اسلام، به دلیل امتناع از تأیید مشروعیت خلفای عباسی و همکاری با آنان، روانه‌ی زندان شد و به روایت‌های معتبر تاریخی، در همان زندان از دنیا رفت. این دوگانگی ـ میان «فقیه درباری» که مشروعیت می‌فروشد و «فقیه مستقل» که با هزینه‌ی جانی خود مقاومت می‌کند ـــ الگویی است که در سراسر تاریخ اسلام، و به‌طور مشخص در جمهوری اسلامی، بار دیگر و با ابزارهای پیچیده‌تر بازتولید شده است.

جمهوری اسلامی، برخلاف خلافت اموی و عباسی که طبقه‌ی علمای درباری را به‌صورت غیررسمی و از طریق رابطه‌ی حامی-پیرو شکل داده بود، این طبقه را به صورت نهادی، قانونی و بودجه‌بندی شده در دل ساختار حکومتی جای داد. شورای نگهبان، که نیمی از اعضایش مستقیماً توسط رهبر منصوب می شوند، دقیقاً همان کارکرد فقهای درباری خلافت را ایفا می‌کند، با این تفاوت که اکنون این کارکرد از طریق یک متن قانونی م صوب و نه صرفاً از طریق فتوای شخ صی، انجام می شود: تأیید یا رد صلاحیت نامزدهای انتخابات ریاست‌جمهوری و مجلس، نه بر اساس شایستگی فنی یا حمایت مردمی، بلکه بر اساس معیارهایی مانند «التزام عملی به ولایت مطلقه‌ی فقیه»، ابزاری ا ست که امکان ورود هرگونه رقیب واقعی به قدرت را از پیش و از طریق مجرایی که ظاهر قانونی و انتخاباتی دارد، حذف می‌کند. در کنار شورای نگهبان، فتواهای مشخصی نیز نقش تاریخی احادیث ساختگی دوران اموی را بازی کرده‌اند؛ برجسته‌ترین نمونه، فتوای خمینی در تابستان ۱۳۶۷ است که به اعدام گروهی از زندانیان سیاسی - که بسیاری از آنان پیش‌تر محکومیت‌های خود را گذرانده یا در حال گذراندن آن بودند منجر شد؛ فتوایی که با استفاده از مفاهیم فقهی مانند «محاربه»، ک شتاری با ابعاد و سیع را در پو ش شی دینی و به دور از هرگونه دادر سی علنی توجیه کرد.

آنچه جمهوری ا سلامی را از خلافت‌های پی شین به‌طور کیفی متمایز می‌کند، گ ستردگی و تنوع د ستگاه تبلیغاتی اســت که برای بازتولید روزمره‌ی این مشــروعیت طراحی شــده، دســتگاهی که خلافت اموی یا عباسی، به دلیل محدودیت‌های فناورانه‌ی دوران خود، هرگز در چنین مقیاسی در اختیار نداشت. سازمان صــداوســیمای جمهوری اســلامی، به‌عنوان بزرگ‌ترین رســانه‌ی کشــور، وظیفه‌ی روایت‌ســازی روزانه از م شروعیت نظام، د شمن سازی از مخالفان و بازتولید نمادهای دینی- سیا سی (از پخش گسترده‌ی مرا سم عزاداری تا برنامه‌های ویژه‌ی سالگرد انقلاب) را بر عهده دارد. نهاد ائمه‌ی جمعه، که در سرا سر ک شور تو سط دفتر رهبری منصوب می شوند، هر جمعه در خطبه‌های نمازجمعه، سیا ست‌های روز حکومت را از منبر م سجد، یعنی از جایگاهی که ظاهراً برای هدایت معنوی طراحی شده، به زبان دینی ترجمه و توجیه می‌کنند. سازمان تبلیغات ا سلامی، به‌طور م شخص برای گسترش و کنترل روایت ر سمی دین در سطح جامعه (از تولید محتوای مذهبی تا نظارت بر مراکز دینی غیررسمی) تأسیس شده است. حوزه‌های علمیه، که در دوران پیش از انقلاب دارای درجه‌ای از اســتقلال نســبی از دولت بودند، پس از انقلاب، به‌ویژه از طریق نهادهایی مانند «مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه»، به‌تدریج در ســاختاری قرار گرفتند که وفاداری به نظام، شرط ارتقا و حتی ادامه‌ی فعالیت بسیاری از طلاب و اساتید است. وضعیتی که مراجعی مستقل و منتقد، مانند آیت‌الله منتظری در ســال‌های پایانی عمر خود را به حصــر خانگی و حذف از رســانه‌های رسمی محکوم کرد؛ سرنوشتی که بازتاب مستقیم همان سرنوشت ابوحنیفه در دوران عباسی است، این‌بار در قالبی مدرن‌تر. سازمان بسیج، در کنار کارکرد نظامی و امنیتی خود، واحدهای فرهنگی گسترده‌ای دارد که مأموریتشــان تزریق روایت رســمی به مدارس، دانشــگاه‌ها و محیط‌های کار اســت. کتاب‌های درســی وزارت آموزش‌وپرورش، از دوران دبستان، همان دوگانه‌ی حسین - یزید و همان الگوی «شهادت» را به کودکان، پیش از آنکه توانایی نقد این مفاهیم را داشته باشند، منتقل می‌کنند.

مقایسه‌ی این دو دوره نشان می‌دهد که کارکرد بنیادین طبقه‌ی «علمای م شروعیت ساز» در طول تاریخ ثابت مانده ا ست. تبدیل ت صمیمات سیا سی به احکام الهی، و حذف یا به‌حا شیه‌راندن هر صدای دینی مستقلی که این تبدیل را به چالش بکشد. اما ابزار این کار به‌شکل چشمگیری تکامل یافته است. آنچه در دوران اموی و عباسی به یک رابطه‌ی نسبتاً ساده‌ی میان خلیفه و چند فقیه یا راوی حدیث محدود می‌شد، در جمهوری اســلامی به یک اکوســیســتم کامل و خودبازتولیدشــونده تبدیل شــده: نهادی که نامزدهای قدرت را فیلتر می‌کند (شورای نگهبان)، نهادی که فتوا صادر می‌کند، نهادی که آن فتوا و روایت ر سمی را از طریق ر سانه‌ی ملی و منبر جمعه پخش می‌کند، نهادی که آن را در نظام آموز شی تثبیت می‌کند و نهادی که با ابزار نظامی-امنیتی از آن محافظت می‌کند. این گســتردگی، نه نشــانه‌ی ضــعف مشــروعیت دینی نظام، بلکه دقیقاً نشانه‌ی آگاهی آن از نیاز به بازتولید مستمر و چندجانبه‌ی همان مشروعیتی است

که در نهایت، بر یک ادعای واحد و اثبات‌ناپذیر اســـتوار اســـت: ارتباط ولی فقیه با امام غایب و از این رهگذر، با خدا.

***

اگر فصل اول این کتاب، نقشه‌ی کلی یک اسکلت را ترسیم کرد، این فصل، نخستین و مهم‌ترین استخوان آن ا سکلت را از نزدیک برر سی کرد: ستون فقراتی که همه‌چیز دیگر بر آن سوار می شود. این ستون فقرات، برخلاف یک ا ستخوان واقعی که پس از شکل‌گیری اولیه‌اش نسبتاً ثابت می‌ماند، در طول هزار و چهار صد سال، دائماً باز سازی و تقویت شده. نه چون طراحی نخ ستینش ناقص بود، بلکه چون هر نسل تازه از قدرت، آن را با ابزارهای عصر خود، دوباره صیقل داده است. این ثابت‌ماندنِ کارکرد، در دل تغییر مداوم شکل، دقیقاً همان چیزی است که عنوان این کتاب - «شیعه‌سانان» - می‌خواهد به آن اشاره کند: نه یک الگوی ثابت و بی‌تغییر، بلکه یک خط تکاملی زنده که هر نسل، وارث ساختار بنیادین نسل پیش از خود است، حتی وقتی در ظاهر، کاملاً متفاوت به نظر می‌رسد.

اما م شروعیت به‌تنهایی، فقط ستون فقرات ا ست؛ یک ستون فقرات، به‌خودی‌خود نمی‌تواند شکار کند، دفاع کند، یا زنده بماند. در فصل بعد، به نخستین د سته از اندام‌های عملیاتی این ارگانیسم می‌ر سیم. به این می‌پردازیم که چگونه همین ساختار م شروعیت، برای حذف مخالفان و د شمن سازی از آنها به کار گرفته شده ا ست: از واژه‌ی «منافق» در قرآن تا واژه‌ی « ضدانقلاب» و «طاغوتی» و «معاند» در ادبیات جمهوری اسلامی.

بخش دوم

فصل سوم: دشمن‌سازی و تکفیر

پیش از آن‌که هر نظام قدرتی بتواند مخالف خود را حذف، محدود، یا سرکوب کند، باید نخست کاری شفاهی انجام دهد: باید آن مخالف را از دایره‌ی «ما» بیرون ببرد. تا زمانی که یک انسان در چشم جامعه همچنان «یکی از ما» باقی بماند، خشونت علیه او نیازمند توجیهی دشوار و پرهزینه است؛ اما همین‌که برچسبی بر او زده شود که رسماً او را از این دایره خارج می‌کند، خشونت علیه او دیگر نقض یک هنجار اخلاقی نیست، بلکه دفاع از همان هنجار در برابر یک عنصر بیگانه تلقی می‌شود. قرآن، در برخورد با گروهی از ساکنان مدینه که ظاهراً اسلام آورده بودند اما وفاداری قلبی یا عملی به محمد و جامعه‌ی نوپای مسلمانان ندا شتند، دقیقاً چنین برچسبی خلق کرد: «منافق». منافق، برخلاف کافر، کسی نبود که آشکارا در بیرون دایره ایستاده باشد؛ او کسی بود که در ظاهر خودی بود اما در باطن، به روایت قرآن، دشمن. همین ابهام میان ظاهر و باطن بود که «نفاق» را به یک برچسب به شدت خطرناک تبدیل کرد: چون تشخیص نفاق، برخلاف تشخیص کفر آشکار، نه بر اساس رفتار قابل مشاهده، بلکه بر اساس قضاوتی درباره‌ی نیت درونی فرد صورت می‌گیرد. قضاوتی که در عمل، تنها در اختیار کسی است که قدرت تعریف «منافق» را در دست دارد.

جمهوری اسلامی، در دهه‌های پس از انقلاب، واژگانی موازی و به همان اندازه انعطاف‌پذیر خلق کرد. «ضدانقلاب» و «طاغوتی»، از همان ماه‌های نخست پس از بهمن ۱۳۵۷، به ابزارهایی تبدیل شدند که کارکردشان دقیقاً همان کارکرد «منافق» در قرآن بود: نه توصیف یک رفتار مشخص و قابل اثبات، بلکه نسبت‌دادن یک هویت پنهان و خبیث به فرد، مستقل از آنچه او واقعاً گفته یا انجام داده بود. جالب آن‌که واژه‌ی «منافقین» در ادبیات رسمی جمهوری اسلامی، از همان دهه‌ی اول انقلاب، به‌طور مشخص برای اشاره به سازمان مجاهدین خلق به کار رفت. گروهی که خود را مسلمان و انقلابی می‌دانست، اما از منظر حکومت تازه‌مستقر، دقیقاً همان جایگاه را داشت که منافقان مدینه در برابر محمد داشتند: کسانی که در ظاهر «داخل» بودند، اما در باطن، به روایت رسمی، خائن. این انتخاب واژگانی تصادفی نبود؛ بازگشتی مستقیم و آگاهانه به یک الگوی قرآنی بود که مشروعیت دینی حذف را از پیش تضمین می‌کرد.

آنچه این برچسب‌ها را از یک توصیف ساده متمایز می‌کند، نقشی است که در سلب حقوق ایفا می‌کنند. در جامعه‌ی صدر اسلام، منافق از حقوق کامل عضویت در امت محروم می‌شد؛ قرآن حتی از نمازگزاردن بر جنازه‌ی منافقان منع می‌کند. در جمهوری اسلامی، برچسب «ضدانقلاب» یا «محارب»، در عمل به معنای خروج از چتر حمایتی قانون بود: کسی که این عنوان بر او نهاده می شد، اغلب فاقد دسترسی به وکیل مستقل، دادرسی علنی، یا حتی اطلاع‌رسانی به خانواده درباره‌ی سرنوشتش می‌ماند. رفتاری که در موج گسترده‌ی بازجویی‌ها و اعدام‌های دهه‌ی ۱۳۶۰، به‌ویژه در سال‌های نخست انقلاب و در جریان کشتار سال ۱۳۶۷، به‌روشنی دیده شد. نکته‌ی مهم این است که در هر دو نظام، این برچسب‌ها ابزاری

دوســـویه بودند: هم برای حذف دشـــمنان واقعی و مســـلح به کار می‌رفتند، و هم برای خاموش کردن منتقدان صـــرفاً ســـیاســـی یا فکری که هیچ اقدام خشـــونت‌آمیزی مرتکب نشـــده بودند، که این کاربرد خطرناک‌تر است. اما با نامیده شدن به «منافق» یا «ضدانقلاب»، در چشم جامعه از یک شهروند معترض به یک تهدید وجودی برای امت یا نظام تبدیل می‌شدند.

شاید مهم‌ترین شباهت میان این دو دوره، در نحوه‌ی کارکرد روانی این برچسب‌ها بر خودِ جامعه باشد، نه فقط بر قربانی مستقیم آن. وقتی واژه‌ای مانند «منافق» یا «طاغوتی» به‌کار می‌رود، پیامی نیز به بقیه‌ی جامعه فرستاده می‌شود: اگر شما هم به این عنوان متهم شوید، از حمایت جمع محروم خواهید ماند. این پیام، فراتر از سرکوب مستقیم مخالف، نوعی وحشت پیشگیرانه در کل جامعه ایجاد می‌کند که افراد را وادار می سازد پیش از آن‌که خود شان با این برچسب مواجه شوند، از هرگونه همراهی، حمایت، یا حتی ســـکوت همدلانه با «متهم» پرهیز کنند. به این ترتیب، مخالف را نه‌تنها از حمایت حکومت، بلکه از حمایت همســـایه، همکار، و گاه حتی خانواده‌ی خود نیز محروم می‌کند. این انزوای اجتماعی، که با یک کلمه آغاز می شود، اغلب پیش شرط لازم برای هر اقدام خشونت‌آمیز بعدی است؛ زیرا جامعه‌ای که از پیش متهم را «غیر خودی» پذیرفته، در برابر ســـرنوشـــتی که بر او می‌رود، واکنش کمتری نشـــان خواهد داد.

***

مدینه، در آغاز هجرت محمد به آنجا در سال ۶۲۲ میلادی، شهری با ترکیبی پیچیده از قبایل عرب مسلمان‌شده و سه قبیله‌ی یهودی بزرگ بود: بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر، و بنی‌قریظه. رابطه‌ی میان این قبایل و جامعه‌ی نوپای مسلمانان، در ابتدا بر اساس پیمانی مشترک (که به «قرارداد مدینه» شناخته می شود) شکل گرفت؛ پیمانی که در آن یهودیان به‌عنوان بخشی از جامعه‌ی سیاسی مدینه، با حقوق و تعهدات مشخص، پذیرفته شده بودند. اما این پیمان، در طول چند سال، به‌تدریج و در پی هر بحران سیاسی-نظامی، فرو ریخت. بنی‌قینقاع، پس از دعوایی محلی که به کشمکش خونین کشید، از مدینه تبعید شدند و اموالشان ضبط شد. بنی‌نضیر، به اتهام همکاری پنهانی با دشمنان محمد، با محاصره‌ی نظامی مواجه شدند و سرانجام، پس از تسلیم، مجبور به ترک سرزمین خود با حداقل اموال شدند. اما سرنوشت بنی‌قریظه، در سال ۶۲۷ میلادی و در پی جنگ خندق، از این دو الگو فاصله گرفت: پس از محاصره و تسلیم این قبیله به اتهام تبانی با سپاه مهاجم قریش و متحدانش، سعد بن معاذ (که به‌عنوان داور انتخاب شده بود) حکم به قتل تمامی مردان بالغ قبیله (که شمار آنان در منابع تاریخی میان چند صد تا نزدیک به هزار نفر ذکر شده) و به بردگی گرفتن زنان و کودکان داد؛ حکمی که به تأیید محمد اجرا شد. مورخان و پژوهشگران، از جمله در میان خودِ سنت اسلامی، درباره‌ی دقت جزئیات این روایت و اعتبار برخی منابع آن اختلاف‌نظر دارند، اما وقوع اصل ماجرا (قتل‌عام دسته‌جمعی مردان یک قبیله‌ی یهودی به دلیل اتهام سیاسی-نظامی، نه صرفاً به دلیل باور دینی‌شان) در منابع اصلی سیره‌نویسی اسلامی (مانند ابن‌اسحاق و طبری) ثبت شده است.

جمهوری اسلامی، در برخورد با اقلیت‌های دینی، از ابزار خشونت مستقیم و توده‌ای به همان شکل کمتر استفاده کرده، اما نظامی حقوقی و نهادی ساخته که در بسیاری موارد، همان منطق «طرد از دایره‌ی امت مشروع» را با ابزارهای مدرن بازتولید می‌کند. بارزترین نمونه، وضعیت بهاییان است: قانون اساسی جمهوری اسلامی، برخلاف مسیحیان، یهودیان، و زرتشتیان که به‌عنوان «اقلیت های دینی به‌رسمیت‌شناخته‌شده» از حقوقی محدود (مانند داشتن کرسی در مجلس) برخوردارند، بهائیت را به‌کلی به‌رسمیت نمی شناسد و آن را نه یک دین، بلکه یک «فرقه‌ی گمراه» و در روایت‌های رسمی، گاه حتی پروژه‌ای امنیتی- سیاسی معرفی می‌کند. این عدم شناسایی رسمی، پیامدهای عملی گسترده‌ای داشته: محرومیت نظام‌مند بهاییان از ورود به دانشگاه‌های دولتی در دهه‌های نخست پس از انقلاب، مصادره‌ی گسترده‌ی املاک و مقابر بهایی، اخراج از مشاغل دولتی، و بازداشت مکرر اعضای هیئت‌های اداری غیررسمی جامعه‌ی بهایی. سندی که در سال ۱۳۷۰ (۱۹۹۱) توسط دبیرخانه‌ی شورای عالی انقلاب فرهنگی و با امضای رهبری وقت تدوین و بعدها توسط گزارشگر ویژه‌ی سازمان ملل فاش شد،

به‌صراحت خط‌مشی‌هایی برای «مسدود کردن راه پیشرفت و توسعه‌ی» جامعه‌ی بهایی ترسیم کرده بود. سندی که از منظر تحلیل ساختاری، نقش مشابهی با یک حکم رسمی طرد ایفا می‌کند، هرچند بدون خشونت مستقیم توده‌ای که در بنی‌قریظه رخ داد.

نمونه‌ی دیگری که این مقایسه را غنی‌تر می‌کند، ماجرای هیئت مسیحیان نجران در سال‌های پایانی حیات محمد است. برخلاف قبایل یهودی مدینه، مسیحیان نجران (که هیئتی از آنان برای گفت‌وگو با محمد به مدینه سفر کردند) با پیمانی نسبتاً بلندنظرانه مواجه شدند: آنان اجازه یافتند دین خود را حفظ کنند، در ازای پرداخت جزیه، و حتی به روایتی، محمد به آنان اجازه داد در مسجد مدینه، عبادت مسیحی خود را انجام دهند. این نمونه نشان می‌دهد که برخورد صدر اسلام با «اهل کتاب» یکسان و از پیش تعیین شده نبود، بلکه به شدت به محاسبات سیاسی و نظامی لحظه بستگی داشت. در جمهوری اسلامی نیز، وضعیت اقلیت‌های «به‌رسمیت شناخته شده» به شکلی مشابه، بین تحمل مشروط و فشار متغیر در نوسان بوده: کلیمیان ایران، با وجود کرسی رسمی در مجلس، بارها با اتهامات سیاسی سنگین (مانند پرونده‌ی جاسوسی برای اسرائیل که در دهه‌ی ۱۳۷۰ به بازداشت و محکومیت شماری از یهودیان شیراز و اصفهان منجر شد،) مواجه شده‌اند؛ و پیروان کلیسای مسیحی نوکیش (برخلاف مسیحیان ارمنی و آسوری سنتی که کلیساهای تاریخی دارند) به دلیل فعالیت تبلیغی میان مسلمانان زاده‌شده، با برخوردی به‌مراتب سخت‌گیرانه‌تر، از جمله بازداشت‌های گروهی در محافل خانگی، مواجه شده‌اند. تفاوتی که نشان می‌دهد، همانند نجران در برابر بنی‌قریظه، آنچه تعیین‌کننده‌ی شدت برخورد است، نه صرفاً هویت دینی، بلکه میزان تهدیدی است که آن گروه برای انسجام و کنترل ایدئولوژیک نظام حاکم تصور می‌شود.

آنچه این مقایسه را از یک نگاه ساده‌انگارانه‌ی برخورد با غیرمسلمانان فراتر می‌برد، این حقیقت مهم است که در هر دو دوره، شدیدترین و پیچیده‌ترین برخوردها، نه همیشه با «بیرونی‌ترین» گروه‌ها، بلکه با کسانی رخ داده که از درون همان سنت دینی، خوانشی متفاوت ارائه کرده‌اند. گروه‌هایی که به دلیل نزدیکی‌شان به مرکز، تهدیدی رقابتی و نه صرفاً بیگانه محسوب می‌شوند. اهل سنت ایران، که بر اساس برآوردهای مختلف حدود یک‌دهم تا یک‌پنجم جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند و عمدتاً در استان‌هایی مانند سیستان‌وبلوچستان، کردستان، و بخش‌هایی از خوزستان و گلستان ساکن‌اند، نمونه‌ی روشنی از این وضعیت‌اند: با وجود آن‌که مسلمان‌اند و قانون اساسی رسماً مذهب شافعی، حنفی، مالکی، حنبلی و زیدی را «محترم» می‌شمارد، تاکنون هیچ مسجد رسمی اهل سنت در شهر تهران، پایتخت کشوری با میلیون‌ها شهروند سنی اجازه‌ی فعالیت نیافته است، و شماری از روحانیون سنی برجسته، مانند مولوی‌های فعال در بلوچستان، بارها با بازداشت یا محدودیت تبلیغی مواجه شده‌اند. این وضعیت، از منظر ساختاری، یادآور جایگاه مسیحیان نجران در برابر یهودیان مدینه است: تفاوت در میزان تهدید ادراک‌شده، نه صرفاً تفاوت

در عقیده، تعیین‌کننده‌ی ســـطح تحمل بوده اســـت. با این طعنه‌ی تاریخی که در اینجا، بر خلاف نجران، مذهب اقلیت‌شمرده‌شده در واقع بزرگ‌ترین مذهب جهان اسلام می‌باشد.

نمونه‌ی دیگر، برخورد نظام با طریقت‌های عرفانی و صوفیانه‌ی درون خودِ تشیع است - جریان‌هایی که نه از بیرون، بلکه از دل همان سنت شیعی، قرائتی متفاوت، درون‌گراتر، و اغلب کمتر سیاسی از دین‌داری ارائه می‌دهند. فرقه‌ی نعمت‌اللهی گنابادی (درویش‌های گنابادی)، یکی از قدیمی‌ترین طریقت‌های تصوف شیعی در ایران، در سال‌های اخیر بارها هدف برخوردهای امنیتی و قضایی قرار گرفته است؛ درگیری‌های خشـــونت‌بار در محله‌ی گلســـتان هفتم تهران در ســـال ۱۳۹۷ (که به بازداشـــت گســـترده‌ی دراویش و محکومیت شماری از آنان به شلاق و حبس طولانی‌مدت منجر شد)، و فشارهای مکرر بر رهبران این طریقت، نشان می‌دهد که حتی خوانشی که خود را کاملاً در چارچوب تشیع تعریف می‌کند اما تمرکز آن بر تجربه‌ی معنوی فردی و کم‌رنگ‌کردن نقش واسطه‌ی نهادی روحانیت رسمی است، می‌تواند به‌اندازه‌ی یک اقلیت دینی «بیرونی» تهدیدآمیز تلقی شـــود. دقیقاً به این دلیل که اســـتقلال معنوی این جریان از ساختار روحانیت رسمی، رقابتی برای انحصار تفسیر دین ایجاد می‌کند. به همین ترتیب، جریان اهل حق (یارسان) که آموزه‌هایی آمیخته از تشیع و باورهای پیشااسلامی دارد و عمدتاً در مناطق کردنشین حضور دارد، در قانون اساسی هیچ جایگاه رسمی ندارد و پیروانش در ثبت هویت دینی خود در اسناد رسمی کشور با محدودیت مواجه‌اند.

سرانجام، برخورد با «روشنفکران دینی» و مجتهدانی که در چارچوب خودِ فقه شیعی، اما با نتیجه‌گیری‌های متفاوت از ولایت فقیه یا رابطه‌ی دین و حکومت سخن گفته‌اند، این الگو را کامل می‌کند: از حصر خانگی آیت‌الله حسینعلی منتظری (که خود از طراحان اصلی نظریه‌ی ولایت فقیه و از نزدیک‌ترین یاران خمینی بود، اما پس از انتقاد از کشتار زندانیان سیاسی در سال ۱۳۶۷ به عالی‌ترین سطح از دایره‌ی قدرت رانده و تا پایان عمر تحت نظارت شدید قرار گرفت) تا محدودیت‌های اعمال‌شده بر اندیشمندانی مانند محمد مجتهد شبستری که با ارائه‌ی قرائت‌های هرمنوتیکی متفاوت از متون دینی، مجوز تدریس یا انتشار آثار خود را با دشـــواری‌های فزاینده مواجه دیدند. این نمونه‌ها، در کنار درویش‌های گنابادی و اهل ســـنت، نشـــان می‌دهند که در جمهوری اســـلامی، مرز اصـــلی تحمل و طرد، نه صـــرفاً میان «مســـلمان» و «غیرمسلمان»، بلکه میان «قرائت رسمی و متمرکز بر ولایت فقیه» و هر قرائت دیگری — حتی اگر عمیقاً اسلامی و شیعی باشد، ترسیم شده است؛ الگویی که یادآور برخورد صدر اسلام با خوارج است، گروهی که در فصـــل بعد به تفصـــیل به آن می‌پردازیم: مســـلمانانی که نه به دلیل خروج از دین، بلکه به دلیل خوانشی متفاوت و رقیب از همان دین، به‌عنوان تهدیدی حتی خطرناک‌تر از دشمن بیرونی شناخته شدند.

آنچه از کنار هم قرار دادن این نمونه‌ها (یهودیان مدینه و مسیحیان نجران در یک سو، و بهاییان، اهل سنت، درویش‌های گنابادی، اهل حق، و روشنفکران دینی منتقد در سوی دیگر) به دست می‌آید، کشف یک قاعده‌ی ساختاری مشترک است: در هر دو دوره، وضعیت حقوقی و اجتماعی یک گروه دینی یا مذهبی، نه بر اساس اصول عام و ثابت، بلکه بر اساس میزان تهدیدی که آن گروه برای انحصار تفسیر و کنترل ایدئولوژیک مرکز قدرت ایجاد می‌کند، تعیین می‌شود. این تهدید، همان‌گونه که نمونه‌ی درویش‌های گنابادی نشان می‌دهد، می‌تواند از دل خودی‌ترین جریان‌های دینی نیز سر برآورد، نه فقط از بیرون آن.

هیچ گروهی در تاریخ اسلام به‌اندازه‌ی خوارج، این حقیقت را به نمایش نگذاشت که خطرناک‌ترین مخالف برای یک نظام دینی، نه کسی است که از بیرون به آن حمله می‌کند، بلکه کسی است که از درون همان چارچوب عقیدتی، نتیجه‌ای متفاوت و رادیکال‌تر می‌گیرد. خوارج، در جریان جنگ صفین (سال ۶۵۷ میلادی) میان علی و معاویه، از میان سپاه خودِ علی برخاستند؛ آنان که در ابتدا از سخت‌گیرترین حامیان او بودند، هنگامی که علی پیشنهاد داوری و مذاکره با معاویه را پذیرفت، این پذیرش را نه یک تصمیم سیاسی عملگرایانه، بلکه یک انحراف دینی غیرقابل‌بخشش دانستند و با شعار «لا حکم الا لله» (حکمی جز حکم خدا نیست) از او جدا شدند. نکته‌ی برجسته این است که خوارج، علی را نه به دلیل کفر آشکار یا خروج از اسلام، بلکه دقیقاً به دلیل یک تصمیم سیاسی که آن را «مخالف حکم خدا» تفسیر کردند، تکفیر کردند. همین تکفیر، در نهایت به قتل او در سال ۶۶۱ میلادی توسط یکی از همین خوارج (عبدالرحمن بن ملجم) منجر شد. این رویداد، الگویی بنیادین را ثابت کرد که در سراسر تاریخ اسلام تکرار شده: هرگاه یک جریان درون‌دینی معیاری برای «خالص‌ترین» تفسیر ممکن از دین تعریف کند، حتی رهبران اصلی همان جریان دینی، در صورت هرگونه انعطاف عملگرایانه، در معرض تکفیر از سوی جناح‌های رادیکال‌تر خود قرار می‌گیرند.

جمهوری اسلامی، در برابر مخالفان درون‌دینی خود، الگویی مشابه اما وارونه به کار گرفته: در اینجا نه جناح رادیکال‌تر، بلکه خودِ هسته‌ی اصلی قدرت، معیار «خالص‌ترین» تفسیر از دین و انقلاب را در اختیار دارد و هر گروهی که از این معیار فاصله بگیرد، حتی اگر از دل همان انقلاب و همان تفکر دینی برخاسته باشد، به مرور از دایره‌ی مشروعیت بیرون رانده می شود. نمونه‌ی برجسته‌ی این الگو، نهضت آزادی ایران است؛ حزبی با ریشه‌های عمیقاً دینی و ملی، به رهبری مهدی بازرگان، که نه‌تنها در دوران قبل از انقلاب از منتقدان جدی حکومت پهلوی بود، بلکه بازرگان خود نخستین نخست‌وزیر جمهوری اسلامی پس از انقلاب ۱۳۵۷ بود. اما اختلاف نهضت آزادی با روند رادیکال‌شدن انقلاب، به‌ویژه در ماجرای تصرف سفارت آمریکا در آبان ۱۳۵۸ که به استعفای بازرگان منجر شد و بعدها مخالفت این حزب با

تمرکز فزاینده‌ی قدرت در نهاد ولایت فقیه، به‌تدریج نهضت آزادی را از یک شریک انقلاب به یک «گروهک» در ادبیات رسمی تبدیل کرد؛ حزبی که هرگز به‌طور رسمی غیرقانونی اعلام نشد، اما فعالیت‌های آن به‌طور مستمر با ممنوعیت برگزاری کنگره، بازداشت اعضای رهبری (از جمله در موج بازداشت‌های سال ۱۳۸۰ که به محاکمه‌ی گروهی از رهبران این حزب به اتهام «اقدام علیه امنیت ملی» منجر شد)، و محرومیت کامل از حضور در انتخابات مواجه بود.

مفهوم «ملی‌مذهبی» (که به طیفی از فعالان سیاسی اشاره دارد که ترکیبی از باور دینی شخصی و التزام به اصولی مانند دموکراسی، حقوق بشر، و استقلال ملی را نمایندگی می‌کنند و اغلب میراث‌دار خطوط فکری مهدی بازرگان یا حتی جبهه‌ی ملی مصدق تلقی می‌شوند) در گفتمان رسمی جمهوری اسلامی، جایگاهی مشابه با خوارج نسبت به علی، اما وارونه، پیدا کرده است: نه جناحی که حاکم را به دلیل انعطاف بیش‌ازحد تکفیر می‌کند، بلکه جناحی که به دلیل مطالبه‌ی انعطاف بیشتر (یعنی محدود کردن اختیارات ولی فقیه به نفع نهادهای انتخابی)، از سوی حاکمیت به‌عنوان عنصر مشکوک و نیمه‌مشروع طبقه‌بندی می‌شود. سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و برخی احزاب دیگر که خود را در چارچوب نظام اما منتقد سیاست‌های آن تعریف می‌کنند نیز، در دوره‌های مختلف، تجربه‌ی مشابهی از انگ‌زنی را از سر گذرانده‌اند: حضور موقت در ساختار قدرت و سپس طرد تدریجی به محض آن‌که مطالبات اصلاحی آنان از سطح قابل‌تحمل برای هسته‌ی اصلی قدرت عبور کرده است.

آنچه مقایسه‌ی خوارج و نهضت آزادی/ملی‌مذهبی‌ها را از یک شباهت سطحی به یک بینش تحلیلی ارتقا می‌دهد، این نکته است که در هر دو مورد، معیار طرد نه اختلاف در اصل باور دینی، بلکه اختلاف در میزان و نوع رابطه‌ی دین با قدرت سیاسی بوده. خوارج، علی را به دلیل کوتاه‌آمدن در برابر قدرت معاویه تکفیر کردند؛ جمهوری اسلامی، نهضت آزادی را به دلیل مطالبه‌ی کوتاه‌آمدن قدرت (ولی فقیه) در برابر نهادهای انتخابی، به حاشیه راند. در هر دو حالت، نتیجه یکسان است: جامعه‌ای که در آن، حتی کسانی که در دل همان چارچوب دینی و حتی در دل همان حرکت انقلابی ایستاده‌اند، به محض آن‌که تفسیری متفاوت از رابطه‌ی دین و قدرت ارائه دهند، به سرعت از «خودی» به «نیمه‌بیگانه» یا حتی «دشمن» بازتعریف می‌شوند. نشانه‌ای از این‌که در چنین نظام‌هایی، خطر واقعی همیشه از نزدیک‌ترین نقطه‌ی ممکن به مرکز قدرت می‌آید.

***

جامعه‌ی نوپای مسلمانان در مدینه، از همان سال‌های نخست شکل‌گیری‌اش، به یک دشمن بیرونی مشخص و قابل شناسایی نیاز داشت تا انسجام درونی خود را در برابر شکاف‌های قبیله‌ای، اقتصادی، و شخصی که هر جامعه‌ی نوپا با آن دست‌به‌گریبان است، حفظ کند. قریش مکه، که پیش از هجرت محمد را از شهر خود رانده و اموالش را ضبط کرده بود، این نقش را به‌طور طبیعی ایفا کرد: جنگ‌های بدر (۶۲۴ میلادی)، احد (۶۲۵ میلادی)، و خندق (۶۲۷ میلادی) نه‌تنها درگیری‌های نظامی برای بقای فیزیکی جامعه‌ی مسلمانان بودند، بلکه فرصت‌هایی برای بازتعریف هویت جمعی «امت» در برابر یک «دیگری» مشخص و خطرناک به شمار می‌رفتند. اما آنچه این الگو را از یک واکنش دفاعی صرف متمایز می‌کند، تعمیم بعدی آن به دشمنانی است که تهدید مستقیم و فوری کمتری داشتند: غزوه‌ی تبوک در سال ۶۳۰ میلادی، که محمد سپاهی بزرگ برای رویارویی با امپراتوری روم شرقی (بیزانس) (قدرتی که در آن مقطع هیچ حمله‌ی قریب‌الوقوعی علیه مدینه ترتیب نداده بود) بسیج کرد، نشان می‌دهد که دشمن بیرونی، حتی در غیاب تهدید مشخص، می‌تواند صرفاً برای حفظ انسجام و آمادگی نظامی-روانی جامعه، بازتولید و بزرگ‌نمایی شود؛ در آن غزوه، برخی از مسلمانان که در بسیج شدن تعلل کردند، در قرآن مستقیماً به سستی ایمان متهم شدند. نشانه‌ای از این‌که مشارکت در بسیج علیه دشمن بیرونی، خود به معیاری برای سنجش وفاداری درونی تبدیل شده بود.

جمهوری اسلامی، از همان روزهای نخست شکل‌گیری خود، این الگو را با دقتی نظام‌مند و در مقیاسی بسیار گسترده‌تر بازتولید کرد؛ اما آنچه آن را از نمونه‌ی قریش متمایز می‌سازد، تنوع و تغییرپذیری دشمن بیرونی بر اساس نیاز سیاسی هر دوره است. شعار «مرگ بر آمریکا»، که در جریان تصرف سفارت آمریکا در آبان ۱۳۵۸ به شعار محوری انقلاب تبدیل شد، و «مرگ بر اسرائیل»، که از همان دوران به‌عنوان مکمل دائمی آن تکرار می‌شود، تنها آغاز فهرستی طولانی از شعارهای مشابه بودند که در طول بیش از چهار دهه، بسته به شرایط ژئوپلیتیک، بر محورهای متفاوتی متمرکز شدند. در دوران جنگ ایران و عراق (۱۳۵۹ تا ۱۳۶۷)، صدام حسین و رژیم بعث عراق، در کنار دشمنان قدیمی، به هدف اصلی این بسیج تبدیل شدند و هرگونه انتقاد از ادامه‌ی جنگ، پس از بازپس‌گیری خرمشهر در سال ۱۳۶۱، با همان زبان «سازش با دشمن» به حاشیه رانده شد. «مرگ بر انگلیس»، شعاری با ریشه‌ای قدیمی‌تر در تاریخ معاصر ایران (که به دوران ملی‌شدن نفت و کودتای ۱۳۳۲ بازمی‌گردد)، در دوره‌های مختلف پس از انقلاب، به‌ویژه در مقاطع تنش دیپلماتیک با بریتانیا، بار دیگر احیا و در تجمعات رسمی تکرار شده است. عربستان سعودی، که در دهه‌های نخست انقلاب عمدتاً به‌عنوان یک رقیب منطقه‌ای و نه دشمن اصلی مطرح بود، پس از حوادثی مانند فاجعه‌ی منا در سال ۱۳۹۴ (۲۰۱۵، که به کشته‌شدن صدها زائر

ایرانی منجر شد) و اعدام شیخ نمر باقر النمر (روحانی شیعه‌ی سعودی) در سال ۱۳۹۵ (۲۰۱۶)، به هدف مشخص شعارهای «مرگ بر آل‌سعود» تبدیل شد، حادثه‌ای که با حمله‌ی جمعیتی به سفارت عربستان در تهران همراه بود.

آنچه این تنوع را از یک واکنش صرفاً دیپلماتیک به یک ابزار داخلی تبدیل می‌کند، هم‌زمانی تکرار این شعارها با بحران‌های داخلی است. راهپیمایی‌های رسمی سالگرد ۱۳ آبان (روز تصرف سفارت آمریکا) و روز قدس، هر ساله، مستقل از آنچه در روابط بین‌المللی واقعی می‌گذرد، برگزار می شوند و کارکرد شان بازتولید دوره‌ای همان انسجام بسیج شده است. نمونه‌ی گویا از این هم‌زمانی، دوران پس از اعتراضات آبان ۱۳۹۸ (به دنبال افزایش ناگهانی قیمت بنزین) است: در همان بازه، رسانه‌ی رسمی و مقامات ارشد، ناآرامی‌های داخلی را نه به‌عنوان واکنشی به یک تصمیم اقتصادی داخلی، بلکه به‌عنوان توطئه‌ای هدایت‌شده توسط «دشمنان خارجی» — آمریکا، اسرائیل، و عربستان — معرفی کردند؛ الگویی که پیش از آن نیز در جریان اعتراضات سال ۱۳۸۸ (پس از انتخابات ریاست‌جمهوری) و اعتراضات ۱۳۹۷-۱۳۹۶ به‌کار رفته بود. این الگو، در واقع بازتعریف واقعه‌ی تبوک در قالبی مدرن است: هر بار که خطر فروپاشی انسجام داخلی — نه از جانب یک ارتش بیگانه، بلکه از جانب نارضایتی اقتصادی یا سیاسی مردم خود - افزایش می‌یابد، دستگاه رسمی با فوریت به‌سوی بزرگ‌نمایی یا حتی بازآفرینی یک تهدید بیرونی حرکت می‌کند تا موج نارضایتی داخلی را در زیر لایه‌ای از بسیج «دفاع از امت در برابر دشمن» بپوشاند.

نکته‌ی پایانی و شاید مهم‌ترین یافته‌ی این محور، برچسب «منافق» است که در فصل پیشین نیز دیدیم و اکنون در این‌جا نقشی تکمیلی می‌یابد: شعار «مرگ بر منافق»، که مشخصاً سازمان مجاهدین خلق را هدف قرار می‌دهد، در بسیاری از راهپیمایی‌های رسمی، در ردیف مستقیم «مرگ بر آمریکا» و «مرگ بر اسرائیل» تکرار می‌شود. نشانه‌ی روشنی از این‌که در ذهنیت رسمی، مرز میان «دشمن بیرونی» و «دشمن درونی» به‌کلی محو شده و هر دو در یک صف واحد از تهدید علیه امت/نظام قرار می‌گیرند؛ دقیقاً همان‌گونه که در صدر اسلام، گاه مرز میان قریش در بیرون مدینه و منافقان در درون آن، در ادبیات بسیج‌کننده‌ی قرآنی به هم نزدیک می‌شد. این هم‌نشینی، به‌روشنی نشان می‌دهد که کارکرد نهایی دشمن – چه بیرونی و چه درونی – یکسان است: نه توصیف یک واقعیت ژئوپلیتیک ثابت، بلکه ابزاری قابل‌تنظیم برای هر لحظه‌ای که انسجام داخلی نیازمند بازتولید باشد.

فقه اسلامی، در چهار مذهب سنی و در فقه شیعی، حکم قتل برای «مرتد» (کسی که پس از پذیرش اسلام، از آن روی برمی‌گرداند) را به‌عنوان یک حکم نسبتاً یکدست تدوین کرده است؛ حکمی که ریشه‌ی آن را برخی به احادیثی مانند «من بدّل دینه فاقتلوه» (هرکس دینش را تغییر دهد، او را بکشید) نسبت می‌دهند. کنار این مفهوم، مفهوم «محارب» یا «محارب با خدا» قرار دارد که ریشه‌ی قرآنی آن (آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی مائده) در اصل برای راهزنان و کسانی که با سلاح، امنیت عمومی جامعه را به خطر می‌انداختند وضع شده بود. آنچه در طول تاریخ اسلام رخ داد، گسترش تدریجی این دو مفهوم از معنای محدود و مشخص اولیه شان به ابزارهایی با کاربرد بسیار وسیع‌تر بود: «ارتداد» به‌تدریج شامل نه‌فقط تغییر دین، بلکه هرگونه اندیشه‌ای شد که از دیدگاه فقیهان، اصول بنیادین دین را زیر سؤال می‌برد؛ و «محاربه» از راهزنی مسلحانه، به هر نوع مخالفت سیاسی سازمان‌یافته با حاکم تسری یافت. گسترشی که در متون فقهی متأخر و در نهایت در قوانین جمهوری اسلامی، به‌روشنی می‌توان ردیابی کرد.

قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی، این دو مفهوم فقهی را مستقیماً در قالب مواد قانونی مدرن گنجاند. «محاربه» در این قانون، به اقدام مسلحانه برای ایجاد رعب یا سلب آزادی و امنیت مردم تعریف شده، اما در کاربرد عملی دادگاه‌های انقلاب، این تعریف بارها به فعالیت‌های سیاسی، حتی بدون حمل اسلحه، تسری یافته است. عنوان «افساد فی‌الارض» (فساد در زمین) نیز، که ریشه‌ی قرآنی مشابهی دارد، به یکی از پرکاربردترین اتهامات برای صدور حکم اعدام علیه فعالان سیاسی، روزنامه‌نگاران، و حتی مدیران کانال‌های خبری آنلاین تبدیل شده است. در کنار این دو، حکم ارتداد نیز، هرچند در قانون مجازات اسلامی به‌صراحت به‌عنوان یک ماده‌ی مجزا نوشته نشده، از طریق اصل ۱۶۷ قانون اساسی (که به قضات اجازه می‌دهد در موارد فاقد قانون مصوب، بر اساس فتاوای فقهی معتبر حکم صادر کنند) همچنان قابل استناد باقی مانده است. راهی که در سال ۱۳۸۹ (۲۰۱۰) به صدور حکم اعدام برای یوسف نادرخانی، کشیش پروتستان اهل رشت، به دلیل کیش کاتولیک زادگاهش که به مسیحیت گراییده بود، منجر شد؛ حکمی که تنها پس از فشار گسترده‌ی بین‌المللی و تغییر ماده‌ی اتهامی به «تبشیر مسیحی» به جای ارتداد صرف، از اعدام به حبس تخفیف یافت.

اما بیشترین کاربرد این مفاهیم، نه در پرونده‌های ارتداد دینی به معنای کلاسیک، بلکه در سرکوب سیاسی بوده است، و در این مسیر، ذکر نام و یادکرد کسانی که جان خود را به بهانه‌ی این عناوین از دست دادند، بخشی جدانشدنی از هر روایت صادقانه از این فصل تاریخ است. در تابستان ۱۳۶۷، بر اساس فتوایی که «محاربه» را مبنای حکم قرار داد، هزاران زندانی سیاسی (که بسیاری از آنان دوران محکومیت خود را پیش‌تر گذرانده یا در حال گذراندن آن بودند، و برخی حتی توسط «هیئت‌های مرگ» تنها بر اساس پاسخ به چند پرسش درباره‌ی وفاداری دینی و سیاسی شان طبقه‌بندی و به دار آویخته

شدند) بدون اطلاع خانواده‌ها از محل دقیق دفن شان، جان باختند؛ گورهای د سته‌جمعی و نا شناس این قربانیان، از جمله در قطعه‌ی م شهور به «لعنت‌آباد» در قبر ستان خاوران تهران، تا امروز محل گردهمایی سالانه‌ی خانواده‌هایِ شان برای زنده نگه‌دا شتن یاد شان ا ست. فرزاد کمانگر، معلم و فعال کرد، در سال ۱۳۸۹ (۲۰۱۰) به اتهام «محاربه» از طریق ارتباط با یک گروه مسلح کردی اعدام شد؛ ادعایی که او تا واپسین نامه‌هایش از زندان، با جزئیات و به‌صراحت رد کرد و نامه‌هایی که برای شاگردانش نوشت، بعدها به یکی از نمادهای ادبیات زندان در ایران تبدیل شد. رامین حسین‌پناهی، فعال سیاسی کرد دیگر، در سال ۱۳۹۷ (۲۰۱۸) با همان اتهام «محاربه» اعدام شد. و در دی‌ماه ۱۴۰۱ (دسامبر ۲۰۲۲)، در جریان اعترا ضات پس از مرگ مه سا (ژینا) امینی، مح سن شکاری و مجیدر ضا رهنورد (نخ ستین دو اعدامی ر سمی مرتبط با آن اعترا ضات) هر دو ر سماً به اتهام «محاربه» به دار آویخته شدند؛ نام‌هایی که در همان روزها، به نمادی از شکاف میان زبان فقهی قرون‌و سطایی و واقعیت جوانانی تبدیل شد که تنها در خیابان‌های شهر خود حضور یافته بودند.

یادکرد این نام‌ها، نه یک پانوشت حاشیه‌ای بر این فصل، بلکه بخشی از مسئولیت هر روایت تاریخی صادق است؛ زیرا آنچه در این فصل تحلیل می‌کنیم، مفاهیمی انتزاعی مانند «محاربه» یا «ارتداد» نیستند، بلکه پو سته‌های زبانی‌اند که هر بار، بر گردن یک ان سان با نام، خانواده، و دا ستان م شخص خود، حکمی نهایی و غیرقابل‌بازگشت را اجرا کرده‌اند. تفاوت میان حکم قتل مرتد در فقه کلاسیک و حکم اعدام محارب در دادگاه انقلاب، تنها در فا صله‌ی زمانی و در پیچیدگی نهادی ا ست که آن را اجرا می‌کند؛ اما در هر دو حالت، نتیجه یک سان ا ست: ان سانی که اندی شه یا کنش او، از منظر حاکم، به‌اندازه‌ای خطرناک تشخیص داده شده که دیگر سزاوار حیات دانسته نمی‌شود، و زبان دین، ابزار نهایی برای مهر تأیید زدن بر این تصمیم بوده است.

لازم است به دو بُعد دیگر از همین پرونده بپردازیم: نخست، ریشه‌های تاریخی برخورد با «مرتدان فکری» در همان قرون نخست اسلامی؛ و دوم، این حقیقت که حکم ارتداد در جمهوری اسلامی، برخلاف بسیاری از احکام دیگر، هرگز در مرزهای جغرافیایی ایران محدود نمانده و به یک ابزار فراملی تبدیل شده است.

در دوران خلافت عباسی، به‌ویژه در سده‌ی دوم هجری، اتهام «زندقه» (که در معنای اصلی خود به پیروان مانویت اشاره داشت اما به‌سرعت به هر شکلی از تردید فکری، شکاکیت دینی، یا حتی مزاح ادبی درباره‌ی مسائل مقدس گسترش یافت) به ابزار اصلی سرکوب فکری بدل شد. عبدالله بن مقفع، مترجم و نویسنده‌ی برجسته‌ی ایرانی‌تبار که آثار او مانند «کلیله و دمنه» هنوز از گوهرهای ادب فارسی و عربی به شمار می‌روند، به دستور خلیفه‌ی عباسی، منصور، به اتهام زندقه دستگیر و به روایت‌های تاریخی، با

شکنجه‌ای وحشیانه (که در آن اندام‌هایش پیش از کشتنش قطعه‌قطعه شد) در حدود سال ۷۵۹ میلادی به قتل رسید. سرنوشتی که بسیاری از مورخان آن را نه صرفاً یک اتهام دینی، بلکه انتقامی سیاسی از نویسنده‌ای مستقل‌الفکر می‌دانند. بشار بن برد، شاعر نابینای پرآوازه‌ی عرب که اشعارش گاه رگه‌هایی از تردید نسبت به برخی باورهای رایج داشت، در سال ۷۸۳ میلادی به دستور خلیفه مهدی، به همان اتهام زندقه شکنجه و کشته شد. و حسین بن منصور حلاج، عارف بزرگ ایرانی که جمله‌ی معروف «انا الحق» (من حقیقتم) را بر زبان آورد (جمله‌ای که فقهای دربار آن را ادعای اتحاد با خدا و در نتیجه کفر محض تفسیر کردند) در سال ۹۲۲ میلادی پس از سال‌ها زندان، در بغداد به شکلی بسیار دلخراش اعدام شد: به روایت‌های تاریخی، دست و پایش قطع و سرش از بدن جدا شد، در حالی که به گفته‌ی شاگردانش، تا آخرین لحظه بر همان سخن پای فشرد. این نام‌ها یادآوری می‌کنند که سرکوب اندیشه‌ی مستقل به بهانه‌ی ارتداد یا کفر، پدیده‌ای متأخر یا صرفاً مدرن نیست؛ بلکه از همان سده‌های نخستین تاریخ اسلام، با شاعران، مترجمان، و عارفانی آغاز شد که جرمشان نه خروج آشکار از دین، بلکه اندیشیدنی متفاوت درون همان زبان دینی بود.

جمهوری اسلامی، این میراث تاریخی را نه‌تنها در مرزهای ایران بازتولید کرد، بلکه آن را به شکلی بی‌سابقه به بیرون از مرزهای ملی گسترش داد. برجسته‌ترین نمونه، فتوای روح‌الله خمینی در بهمن ۱۳۶۷ (فوریه ۱۹۸۹) علیه سلمان رشدی، نویسنده‌ی هندی‌تبار بریتانیایی، به دلیل رمان «آیات شیطانی» است؛ فتوایی که رشدی و ناشران کتابش را «مرتد» و «محکوم به قتل» اعلام کرد و به‌طور مشخص هر مسلمانی را در هر کجای جهان، مکلف به اجرای آن دانست. نمونه‌ای منحصربه‌فرد از این‌که حکم ارتداد، برای نخستین‌بار در تاریخ معاصر، از قلمرو یک قاضی یا فقیه محلی، به یک فرمان جهان‌شمول با هدفی مشخص در یک کشور دیگر ارتقا یافت. رشدی، در پی این فتوا، سال‌ها زیر حفاظت پلیس بریتانیا با هویت مخفی زندگی کرد؛ مترجم ژاپنی کتاب او، هیتوشی ایگاراشی، در سال ۱۹۹۱ در دانشگاه سوکوبا به قتل رسید؛ مترجم ایتالیایی او با ضربات چاقو مجروح شد؛ و ناشر نروژی کتاب، در سال ۱۹۹۳ هدف حمله‌ی مسلحانه قرار گرفت. بنیادهای نیمه‌رسمی ایرانی، مانند بنیاد پانزده خرداد، در دهه‌های بعد بارها جایزه‌ی نقدی برای قتل رشدی را افزایش دادند، و حتی پس از آن‌که برخی مقامات جمهوری اسلامی در دهه‌ی ۱۳۷۰ اعلام کردند دولت دیگر «به‌دنبال اجرای» این فتوا نیست، رهبری وقت هرگز آن را رسماً باطل نکرد. سرانجام، در اوت ۲۰۲۲، بیش از سه دهه پس از صدور فتوا، سلمان رشدی در جریان سخنرانی‌ای در ایالت نیویورک، توسط فردی به نام هادی مطر با ضربات چاقو به شدت مجروح شد و بینایی یک چشم خود را برای همیشه از دست داد. رویدادی که نشان داد فاصله‌ی زمانی سه‌دهه‌ای، هیچ‌گاه نتوانست کارکرد این فتوا را به‌طور کامل خلع سلاح کند.

در داخل ایران نیز، این الگو در قالب‌های کوچک‌تر اما نه کم‌اهمیت‌تر تکرار شده است. هاشم آقاجری، استاد دانشگاه و از فعالان ملی‌مذهبی، در سال ۱۳۸۱ (۲۰۰۲) پس از سخنرانی‌ای که در آن از ضرورت بازخوانی نقادانه‌ی دین و آنچه خود «پروتستانتیسم اسلامی» خواند سخن گفت، به اتهام توهین به مقدسات و ارتداد، در ابتدا به حکم اعدام محکوم شد؛ حکمی که پس از موج گسترده‌ی اعتراضات دانشجویی و بین‌المللی، در نهایت به حبس تخفیف یافت. یوسف نادرخانی، کشیش پروتستان اهل رشت که پیش‌تر ذکر شد، تنها یک نمونه از شماری از مسیحیان نوکیش ایرانی است که در دهه‌های اخیر با اتهاماتی نزدیک به ارتداد یا «تبشیر» با حبس‌های طولانی مواجه شده‌اند. آنچه این نمونه‌های داخلی را به فتوای رشدی پیوند می‌دهد، یک اصل واحد است: مرز میان «اندیشیدن» و «ارتداد» را نه متن ثابتی از فقه، بلکه همان قدرتی تعیین می‌کند که در هر لحظه، تفسیر رسمی از دین را در انحصار خود دارد. دقیقاً همان قدرتی که در بغداد سده‌ی دوم هجری، سرنوشت ابن مقفع، بشار بن برد، و حلاج را تعیین کرد.

***

پیش از عصر چاپ، رادیو، یا تلویزیون، ابزار اصلی شکل‌دادن به ذهنیت جمعی درباره‌ی دشمن، زبان شفاهی بود. در جامعه‌ی عربی صدر اسلام، این زبان دو قالب اصلی داشت: خطبه‌ی منبر و شعر. خطبه‌های محمد و بعدها علی، نه صرفاً موعظه‌های اخلاقی، بلکه ابزارهای مستقیم بسیج سیاسی-نظامی بودند؛ در آستانه‌ی هر غزوه، خطبه‌ای ایراد می‌شد که دشمن پیش‌رو را نه در قامت یک رقیب سیاسی، بلکه در قامت نیرویی در تقابل با خواست الهی ترسیم می‌کرد. شعر نیز نقشی به همان اندازه مؤثر داشت: حسان بن ثابت، شاعر رسمی دربار محمد، اشعاری در هجو و تحقیر رهبران قریش می‌سرود که در جامعه‌ای با فرهنگ شفاهی غنی، به سرعت در میان قبایل دست‌به‌دست می شد و کارکردی مشابه با تبلیغات رسانه‌ای امروز داشت: تحقیر پیشاپیش دشمن، پیش از آن‌که حتی یک نبرد آغاز شود. در سوی مقابل، وقتی شاعری از قبایل مخالف، مانند کعب بن اشرف از بنی‌نضیر، با اشعار خود به هجو محمد و مسلمانان پرداخت، نه‌فقط شعرش، بلکه جانش هدف قرار گرفت: او به دستور محمد، توسط گروهی از مسلمانان که به‌طور مخفیانه به خانه‌اش راه یافتند، به قتل رسید. رویدادی که نشان می‌دهد در آن جامعه، شعر و کلام، ابزاری به‌همان اندازه‌ی سلاح، واقعی و خطرناک تلقی می‌شد.

جمهوری اسلامی، این کارکرد کهن خطبه و شعر تحریک‌آمیز را در قالب دستگاهی به‌مراتب گسترده‌تر و فنی‌تر بازتولید کرد که محور اصلی آن، سازمان صداوسیما است. خطبه‌های نماز جمعه، که هر هفته در سراسر کشور توسط امامان منصوب از سوی دفتر رهبری ایراد می‌شود، نقش مستقیم همان خطبه‌های پیش از غزوه را ایفا می‌کنند: تعیین دشمن روز ـ چه آمریکا، چه اسرائیل، چه معترضان داخلی ـ و ترسیم آن در چارچوبی که مخالفت با آن، نه یک نظر سیاسی، بلکه انحراف از مسیر الهی جلوه داده شود. اما آنچه این دستگاه را از نمونه‌ی صدر اسلام به‌کلی متمایز می‌کند، ابزار خاصی است که در تاریخ اسلام هرگز به این شکل وجود نداشت: «اعترافات تلویزیونی». برنامه‌هایی که در آن، بازداشت‌شدگان سیاسی، فعالان مدنی، یا حتی روزنامه‌نگاران خارجی، پیش از هرگونه محاکمه‌ی علنی و منصفانه، در برابر دوربین صداوسیما ظاهر می‌شوند و به اتهاماتی ـــ از جاسوسی تا براندازی ـــ اعتراف می‌کنند؛ اعترافاتی که، بر اساس گزارش‌های متعدد سازمان‌های حقوق بشری از جمله عفو بین‌الملل و همچنین شهادت‌های بعدی خودِ برخی از این افراد پس از آزادی، غالباً تحت فشار روانی شدید، تهدید علیه خانواده، یا حتی شکنجه‌ی مستقیم استخراج شده‌اند.

نمونه‌های این پدیده در طول تاریخ جمهوری اسلامی، از همان دهه‌ی نخست انقلاب تا امروز، تقریباً بدون وقفه تکرار شده‌اند. در دهه‌ی ۱۳۶۰، برنامه‌ای مانند «اعترافات» به‌طور منظم چهره‌های زندانیان سیاسی چپ‌گرا و مجاهدین خلق را که پس از دستگیری، از دیدگاه‌های پیشین خود «توبه» کرده بودند، به نمایش می‌گذاشت. برنامه‌ای که هدف آن نه‌فقط اثبات جرم فرد نزد بینندگان، بلکه شکستن روحیه‌ی سایر زندانیان سیاسی و بازداشتن جامعه از هرگونه همدلی با آنان بود. در دهه‌های بعد، این الگو به روزنامه‌نگاران و کنشگران وب نیز تسری یافت: زهرا کاظمی، عکاس ایرانی-کانادایی که در سال ۱۳۸۲ (۲۰۰۳) در بازداشت جان خود را از دست داد، پیش از مرگش تحت بازجویی‌هایی قرار گرفته بود که خانواده‌اش بعدها آن‌ها را با فشار برای اعتراف اجباری مرتبط دانستند. در جریان بازداشت‌های گسترده‌ی پس از اعتراضات ۱۳۹۶، ۱۳۹۸، و ۱۴۰۱، ده‌ها ویدئوی اعتراف، اغلب پیش از هرگونه محاکمه‌ی علنی، از طریق صداوسیما یا کانال‌های خبری وابسته به سپاه پاسداران پخش شد. ویدئوهایی که در بسیاری موارد، پس از آزادی متهمان یا فرار آنان از کشور، با روایت‌های کاملاً متضاد از تجربه‌ی بازجویی و اعتراف اجباری همراه بود.

آنچه این تحول از خطبه و شعر شفاهی به برنامه‌ی تلویزیونی اعتراف اجباری را از منظر تحلیلی مهم می‌سازد، نه صرفاً تغییر ابزار، بلکه تغییر در نوع مشروعیتی است که این ابزار قرار است بسازد. خطبه و شعر در صدر اسلام، دشمن را از بیرون توصیف می‌کردند: کسی که در اردوی مقابل ایستاده و باید شناخته و مغلوب شود. اما اعتراف تلویزیونی، کارکردی به‌مراتب پیچیده‌تر و شوم‌تر دارد: در آن، خودِ دشمن (یا کسی که به این عنوان متهم شده) وادار می‌شود با زبان خودش، روایت رسمی درباره‌ی خودش را تأیید کند. روایتی که دیگر نیازی به اثبات از سوی حاکمیت ندارد، چون به‌ظاهر از دهان قربانی خود بیرون آمده است. این چرخش، از «ما می‌گوییم او دشمن است» به «او خودش اعتراف کرد که دشمن است»، شکلی از مشروعیت‌سازی است که حتی یزید در برابر حسین، یا خلفای عباسی در برابر شاعران مرتد، به آن دست نیافته بودند؛ زیرا در آن دوره‌ها، حتی دشمن یا مرتد، غالباً تا پای مرگ بر ادعای خود پای می‌فشرد (چنان‌که حلاج بر «انا الحق» خویش ایستاد)، در حالی که دستگاه اعتراف‌گیری مدرن، دقیقاً هدفش شکستن همین ایستادگی و تبدیل قربانی به شاهد علیه خودش است.

پرونده‌ی روح‌الله زم، بنیان‌گذار کانال تلگرامی «آمدنیوز»، این الگو را به نقطه‌ی نهایی و تراژیک خود می‌رساند و از این رو سزاوار جایگاهی مجزا در این محور است. زم، که از فرانسه فعالیت رسانه‌ای خود را در نقد حکومت پیش می‌برد، در سال ۱۳۹۸ (۲۰۱۹) در جریان عملیاتی که گزارش‌های متعدد آن را با فریب و همکاری نهادهای اطلاعاتی سپاه پاسداران در عراق مرتبط دانسته‌اند، به ایران کشانده و بازداشت شد. پیش از محاکمه، تصاویری از او در بازداشت، با نشانه‌های آشکار فشار روانی و جسمی، از

طریق رسانه‌ی رسمی پخش شد. نمونه‌ای که بار دیگر همان کارکرد کهن «اعتراف پیش از محاکمه» را به نمایش گذاشت: تثبیت روایت رسمی درباره‌ی گناهکاری متهم در ذهن عمومی، پیش از آن‌که هرگونه دادرسی منصفانه فرصت یابد آن را به چالش بکشد. زم در نهایت به اتهام «افساد فی‌الارض» (همان مفهومی که پیش‌تر در این فصل بررسی کردیم) به اعدام محکوم و در آذر ۱۳۹۹ (دسامبر ۲۰۲۰) به دار آویخته شد؛ نخستین بار در تاریخ جمهوری اسلامی که یک روزنامه‌نگار و مدیر رسانه، صرفاً به دلیل فعالیت خبری و انتقادی (هرچند حکومت او را به سازمان‌دهی اعتراضات نیز متهم می‌کرد)، به اعدام محکوم و کشته شد. سرنوشت زم، حلقه‌ای است که زبان رسانه‌ای دشمن‌سازی (پخش تصاویر بازداشت و اعتراف او پیش از محاکمه) را مستقیماً به مجازات محارب/مفسد فی‌الارض پیوند می‌دهد و نشان می‌دهد این دو ابزار ـــ برچسب فقهی و نمایش رسانه‌ای ـــ در عمل، دو بازوی یک دستگاه واحدند که برای حذف یک صدای منتقد، هم‌زمان به کار گرفته می‌شوند.

همانطور که می‌بینیم خشونت علیه مخالف، به‌ندرت به‌یک‌باره رخ می‌دهد. پیش از هر حکم، هر اعدام، و هر قتل، یک فرایند زبانی طی می‌شود که قربانی را از دایره‌ی «انسان قابل‌همدلی» بیرون می‌برد و او را در قامت منافق، مرتد، محارب، مفسد، یا دشمن بازتعریف می‌کند. این فرایند، در هیچ‌یک از دو دوره، به یک مسیر واحد محدود نبود: گاه دشمن از بیرون (قریش، آمریکا)، گاه از میان اهل کتاب و اقلیت‌های دینی (بنی‌قریظه، بهاییان)، گاه از دل خودی‌ترین جریان‌های دینی (خوارج در برابر علی، درویش‌های گنابادی در برابر نظام)، و گاه از میان اندیشمندان و شاعرانی که تنها زبانی متفاوت برای گفتن حقیقت خود یافته بودند (حلاج، ابن مقفع، فرزاد کمانگر، روح‌الله زم) تعریف می‌شد.

در واقع معیار طرد، هیچ‌گاه ثابت و از پیش تعیین‌شده نیست؛ بلکه در هر لحظه، بازتابی از نیاز مرکز قدرت به حفظ انسجام و انحصار تفسیر است. معیاری که می‌توانست امروز مسیحیان نجران را در آرامش نسبی بگذارد و فردا بنی‌قریظه را به کلی نابود کند؛ می‌توانست دیروز مهدی بازرگان را نخست‌وزیر انقلاب بداند و امروز حزبش را به حاشیه براند. آنچه ثابت ماند، نه فهرست دشمنان، بلکه خودِ ماشین دشمن‌سازی است: ماشینی که هر بار، با ابزارهای دوران خود خ(طبه و شعر در یک عصر، فتوای فراملی و دوربین اعتراف‌گیری در عصری دیگر)به یک نتیجه‌ی واحد می‌رسد: تبدیل یک اختلاف‌نظر انسانی به یک نبرد وجودی که در آن، تنها یک طرف حق حیات دارد.

فصل چهارم: خشونت مقدس

مفهوم جهاد در قرآن، مسیری تدریجی و قابل‌ردیابی را طی کرد که خودِ این تدریج، یکی از گویاترین شواهد برای این ادعاست که احکام دینی، اغلب نه از یک اصل ثابت و ازلی، بلکه از ضرورت‌های متغیر یک جامعه‌ی در حال قدرت‌گیری بیرون می‌آیند. در سال‌های نخست دعوت محمد در مکه – دورانی که مسلمانان اقلیتی کوچک، بی‌قدرت، و تحت آزار بودند —— آیات مربوط به رویارویی با مخالفان، عمدتاً بر صبر، دعوت مسالمت‌آمیز، و در نهایت هجرت تأکید داشتند؛ «جهاد» در این دوره، بیشتر به معنای مجاهدت درونی و تبلیغی بود تا نبرد مسلحانه. اما پس از هجرت به مدینه و شکل‌گیری جامعه‌ای با قدرت نظامی و سیاسی مستقل، لحن آیات به‌روشنی تغییر کرد: نخست، اجازه‌ی جنگ در برابر کسانی که مسلمانان را از خانه‌هایشان رانده بودند صادر شد (آیاتی که هنوز چارچوبی دفاعی دارند)، اما در سال‌های پایانی حیات محمد، آیاتی مانند آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی توبه —— که دستور به جنگ با اهل کتابی می‌دهد که جزیه نمی‌پردازند، بدون آن‌که شرط تهاجم پیشین آنان ذکر شود —— نشان از گستره‌ای فراتر از دفاع صرف دارد. غزوه‌ی تبوک که پیش‌تر نیز به آن اشاره شد، دقیقاً محصول همین گستره‌ی تازه بود: بسیج سپاهی بزرگ برای رویارویی با امپراتوری روم شرقی، نه در واکنش به یک تهاجم قریب‌الوقوع، بلکه به‌عنوان گامی برای تثبیت قدرت اسلام در شبه‌جزیره‌ی عربستان و فراتر از آن. این تطور، از دفاع صرف به آنچه مورخان بعدی «فتوحات» خواندند، در دهه‌های پس از رحلت محمد به اوج خود رسید: در فاصله‌ی کمتر از سی سال، سپاهیان مسلمان، ایران ساسانی، شام و مصر تحت حاکمیت بیزانس را فتح کردند —— گستره‌ای که دیگر با هیچ تعریف معقولی از «دفاع در برابر تهاجم» قابل توضیح نبود، بلکه بازتاب یک قدرت نوظهور بود که مأموریت گسترش مرزهای خود را در قالب مأموریتی الهی بازتعریف کرده بود.

جمهوری اسلامی، در جنگ هشت‌ساله با عراق (۱۳۵۹ تا ۱۳۶۷)، دقیقاً همین الگوی گذار از دفاع به فتح را، در بازه‌ای زمانی به‌مراتب کوتاه‌تر و در برابر نگاه جهانیان، بازتولید کرد. حمله‌ی عراق به ایران در مهر ۱۳۵۹، بدون تردید یک تجاوز نظامی بود، و دفاع ایران در ماه‌های نخست، از نظر حقوق بین‌الملل و از نظر بسیج داخلی، کاملاً موجه و قابل‌درک بود. اما نقطه‌ی عطف این جنگ، از منظر تحلیل موضوع این کتاب، در خرداد ۱۳۶۱ رخ داد: زمانی که با عملیات بیت‌المقدس، شهر خرمشهر آزاد شد و عملاً بخش اصلی خاک اشغال‌شده‌ی ایران بازپس گرفته شد. در آن نقطه، ایران می‌توانست جنگ را با یک پیروزی دفاعی روشن پایان دهد؛ اما خمینی، در تصمیمی که بعدها حتی برخی از فرماندهان ارشد سپاه (مانند محسن رضایی در گفته‌های بعدی خود) آن را از منظر نظامی و انسانی پرهزینه ارزیابی کردند، دستور ادامه‌ی جنگ تا «فتح کربلا» و سرنگونی صدام حسین را صادر کرد —— با این توجیه که این دیگر صرفاً

جنگی برای دفاع از مرزهای ایران نبود، بلکه گامی برای « صدور انقلاب ا سلامی» به عراق و از آن‌جا به سـرزمین های شـیعی دیگر بود. عملیات های بعدی با نام های نمادین «کربلای ۴»، «کربلای ۵»، و «رمضان»، همگی در همین چارچوب فتح، نه دفاع، طراحی شدند؛ و شش سال اضافه‌ی جنگ (از ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۷)، با تلفات انسانی بسیار بیشتر از دوران دفاعی نخست، دقیقاً محصول همین بازتعریف بود.

آنچه این دو نمونه را از منظر تحلیلی به هم پیوند می‌دهد، مکانیسم مشترک بازتعریف زبانی است که «دفاع» را، بدون تغییر رسمی در نام آن، به‌تدریج به «فتح» یا «گسترش» بسط می‌دهد. در هیچ‌یک از دو مورد، زبان رسـمی هرگز آشـکارا اعلام نکرد «ما اکنون از دفاع به تهاجم گذشـته‌ایم»؛ برعکس، هر دو نظام، حتی در گسترده‌ترین اقدامات تهاجمی خود، واژه‌ی «دفاع» را حفظ کردند —— «دفاع مقدس» نام رسمی‌ای است که جمهوری اسلامی تا امروز برای کل جنگ هشت ساله، از جمله شش سالی که ایران به‌جای دفاع از مرزها، در خاک عراق در حال تهاجم بود، به کار می‌برد. این تداوم زبانی، خود یک ابزار قدرت اسـت: چون تا زمانی که یک اقدام «دفاع» خوانده می‌شـود، هرگونه پرسـش درباره‌ی هزینه‌ها یا اهداف واقعی آن، به پرسشی درباره‌ی مشروعیت اصل دفاع از سرزمین تقلیل می‌یابد — پرسشی که هیچ شهروند وطن‌دوستی نمی‌خواهد آن را مطرح کند، حتی وقتی جنگ از مرزهای دفاعی خود سال‌ها پیش عبور کرده باشد.

***

اقتصـاد جنگ در جامعه‌ی نوپای مدینه، به شـکلی مسـتقیم و رسـمی، بر پایه‌ی غنیمت بنا شـده بود؛ نه به‌عنوان یک پیامد جانبی و ناخوا سته‌ی نبرد، بلکه به‌عنوان بخ شی از ساختار ر سمی و قانونی آن که در قرآن نیز به صراحت تنظیم شده ا ست. آیه‌ی ۴۱ سوره‌ی انفال، نحوه‌ی تقسیم غنایم را مشخص می‌کند: یک‌پنجم برای خدا، پیامبر، خا ندان او، یتیمان، نیازمندان، و در راه ما ند گان، و چهارپنجم باقی برای جنگاورانی که در نبرد شرکت دا شتند. این ساختار، انگیزه‌ی اقت صادی م ستقیمی برای شرکت در جهاد ایجاد می‌کرد که کارکردش، در کنار انگیزه‌ی دینی، غیرقابل‌انکار بود؛ جنگ، برای بسـیاری از جنگاوران، هم‌زمان یک وظیفه‌ی دینی و یک فر صت اقت صادی برای ک سب اموال، زمین، و بردگان بود. در غزوه‌ی بنی‌مصطلق (۶۲۷ میلادی)، پس از شکست این قبیله، زنان و کودکانشان به ا سارت درآمدند و به‌عنوان کنیز میان جنگاوران تقسـیم شـدند؛ در میان همین اسـیران، جویریه، دختر رئیس قبیله، بود که بعدها به همسری محمد درآمد - رویدادی که در روایت اسلامی به‌عنوان نشانه‌ای از بزرگواری محمد نقل می‌شود، اما هم‌زمان ن شان می‌دهد که ازدواج با زنان ا سیر شده‌ی جنگی، حتی در بالاترین سطح، امری پذیرفته و رایج بود.

فتح خیبر در سال ۶۲۸ میلادی، یکی از گسترده‌ترین نمونه‌های این اقتصاد غنیمت را به نمایش گذاشت: پس از ت سلیم قلعه‌های یهودی خیبر، بخش بزرگی از زمین‌های ک شاورزی این واحه به ت صرف م سلمانان درآمد و صفیه، دختر یکی از رهبران یهودی کشته شده‌ی این قبیله، به ا سارت گرفته شد و او نیز، مانند جویریه، به هم سری محمد درآمد. در همین غزوه، ریحانه، از زنان ا سیر بنی‌قریظه که پیش‌تر به کنیزی گرفته شده بود، نیز در برخی روایات به‌عنوان یکی از زنان نزدیک به محمد ذکر می شود. مجموعه‌ی این روایات ن شان می‌دهد که کنیزکردن زنان و کودکان د شمن شک ست‌خورده، نه یک ا ستثنا یا زیاده‌روی موردی توسط سپاهیان، بلکه بخشی نظام‌مند و پذیرفته شده از قواعد جنگ در آن دوره بود؛ قاعده‌ای که فقه ا سلامی کلا سیک آن را در قرن‌های بعد نیز، تحت عنوان «سبی» (ا سارت جنگی) و احکام مربوط به کنیزان، به‌طور مفصل تدوین و تثبیت کرد.

اهمیت این محور برای کتاب حاضر، نه در قضاوت این احکام از منظر استانداردهای اخلاقی امروز — که تفاوت زمینه‌ای میان جامعه‌ی قبیله‌ای قرن هفتم و جهان معاصر را باید همواره در نظر داشت — بلکه در نقشی ا ست که این ساختار اقت صادی-نظامی، به‌عنوان پیش‌زمینه‌ی م ستقیم برای فصل بعدی کتاب ایفا می‌کند: تبدیل غنیمت جنگی به یک نظام اقتصادی پایدار، که در آن، منابع به‌دست‌آمده از طریق قدرت

(نه از طریق تولید یا تجارت آزاد)، در دست حلقه‌ی نزدیک به رهبری متمرکز و توزیع می‌شود. این الگو، همان‌طور که در فصل ششم کتاب با تفصیل بیشتری بررسی خواهد شد، در جمهوری اسلامی نیز، البته بدون کنیزی و اسارت به معنای کلاسیک آن، در قالب اقتصاد رانتی بنیادها، آستان‌ها، و نهادهای اقتصادی وابسته به بیت رهبری بازتولید شده — جایی که منابع کلان کشور، نه از طریق سازوکار بازار یا مالیات شفاف، بلکه از طریق نزدیکی به مرکز قدرت سیاسی-دینی، در اختیار حلقه‌ای محدود قرار می‌گیرد؛ استمراری که نشان می‌دهد اقتصاد قدرت دینی، حتی وقتی ابزار خام آن (غنیمت و کنیز) از میان می‌رود، منطق بنیادین خود (تمرکز منابع در اطراف مرکز مشروعیت الهی) را حفظ می‌کند.

***

فقه اسلامی کلاسیک، نظامی از مجازات‌های بدنی را تحت عنوان «حدود» تدوین کرد که ویژگی مشترک همه‌ی آن‌ها، نه صرفاً کیفر مجرم، بلکه اجرای علنی و نمایشی آن در برابر چشم جامعه بود. سنگسار برای زنای محصنه (که خود موضوعی محل اختلاف در میان فقهای مذاهب مختلف است)، قطع دست برای دزدی، و شلاق برای شرب خمر یا برخی جرائم اخلاقی دیگر، همگی در فقه کلاسیک، مجازاتی نبودند که در خفا و پشت درهای بسته اجرا شوند؛ برعکس، حضور جمعی از مسلمانان در هنگام اجرای حد، در بسیاری از منابع فقهی، نه‌فقط مجاز، بلکه گاه مطلوب دانسته شده —— چرا که کارکرد اصلی این مجازات، فراتر از تنبیه فرد مجرم، بازتولید نظم اخلاقی-دینی در ذهن ناظران بود: مجازات بدن یک نفر، به‌عنوان هشدار زنده به همه‌ی حاضران تبدیل می‌شد که مرزهای نظم الهی را نمی‌توان بدون پیامد جسمانی فوری زیر پا گذاشت.

جمهوری اسلامی، این کارکرد نمایشی را با ابزارهای مدرن (میدان‌های عمومی شهری، حضور جمعیت، و در دهه‌های اخیر، دوربین‌های موبایل و شبکه‌های اجتماعی که تصاویر را به مقیاسی بسیار فراتر از یک میدان محلی گسترش می‌دهند) بازتولید کرده است. اجرای علنی حکم قطع دست برای سرقت، که در دهه‌های نخست پس از انقلاب در میادین شهرهایی مانند شیراز و مشهد ثبت و گاه در رسانه‌ی رسمی نیز پخش شد، دقیقاً همان منطق فقه کلاسیک را دنبال می‌کرد: مجازات، نه در بازداشتگاهی دور از چشم عموم، بلکه در میدان شهر، در برابر جمعیتی که عمداً برای تماشا گردهم آمده بودند. اجرای علنی حکم اعدام نیز در میادین شهری و با استفاده از جرثقیل به‌عنوان وسیله‌ی اجرا (شیوه‌ای که خود جایگزین مدرن دار سنتی است)، در برابر جمعیت حاضر یا حتی از طریق تلویزیون محلی پخش می شود؛ نمونه‌ی این رویه، اعدام‌های علنی متعدد به اتهام قاچاق مواد مخدر، قتل، یا در موارد سیاسی‌تر، «محاربه»، بوده که هر بار به‌طور مشخص برای اثرگذاری حداکثری بر ذهنیت جمعی شهروندان طراحی شده‌اند. حتی مجازات شلاق، که در مقیاس کوچک‌تری اجرا می‌شود، در بسیاری از پرونده‌های مرتبط با نقض «موازین اسلامی» (از مصرف مشروبات الکلی تا برخی جرائم مرتبط با پوشش)، همچنان با حضور شاهدان و گاه در فضاهای نیمه‌علنی صورت می‌گیرد.

آنچه این مقایسه را از یک هم‌سانی صرف در شکل مجازات به یک بینش تحلیلی ارتقا می‌دهد، توجه به کارکرد روانی-اجتماعی مشترک این نمایش‌هاست: در هر دو نظام، بدن مجرم، به یک متن عمومی تبدیل می شود که پیامش نه به خودِ او، بلکه به تمامی ناظران فرستاده می شود. این پیام، دو بخش دارد که هر دو برای بازتولید اقتدار حاکم ضروری‌اند: نخست، نشان‌دادن این‌که قدرت مجازات‌کننده، توانایی و اراده‌ی اعمال درد فیزیکی را دارد و هیچ محدودیت عملی برای این توانایی وجود ندارد؛ و دوم —— که

شاید مهم‌تر باشد - نشان‌دادن این‌که این اعمال درد، نه یک تصمیم اختیاری و قابل‌نقد حاکم، بلکه اجرای مستقیم یک حکم الهی و از پیش‌تعیین‌شده است، و بنابراین حتی تماشاگری که از شدت مجازات ناراحت می شود، نمی‌تواند مسئولیت آن را متوجه یک انسان یا یک نظام سیاسی مشخص کند؛ مسئولیت، در نهایت، به «حکم خدا» بازگردانده می‌شود، نه به قاضی، حاکم، یا نظامی که آن حکم را در این لحظه‌ی مشخص و در برابر این جمعیت مشخص، به اجرا گذاشته. این جداسازی مسئولیت اخلاقی از منبع واقعی قدرت، شاید مؤثرترین کارکرد پنهان مجازات بدنی علنی در هر دو دوره باشد: تماشاگر می‌ترسد، اما این ترس را نه به‌عنوان خشم علیه یک نظام سیاسی، بلکه به‌عنوان ترسی که ادعا می‌شود از خودِ نظم کیهانی سرچشمه می‌گیرد، در درون خود حمل می‌کند.

***

واکنش نظام‌های سیاسی تازه‌تأسیس به بحران مشروعیت، غالباً نه گفت‌وگو، بلکه خشونتی فراتر از سرکوبِ یک شورش مشخص است. هدف اعلام این پیام به کل جامعه است که هرگونه چالش جدی علیه نظم تازه، با قاطعیتی بی‌رحمانه پاسخ داده خواهد شد. واقعه‌ی حرّه، در سال ۶۸۳ میلادی، یکی از گویاترین نمونه‌های این الگو در تاریخ نخستین اسلام است: تنها سه سال پس از فاجعه‌ی کربلا، مردم مدینه - همان شهری که خودِ محمد در آن حکومت خود را بنیان نهاده بود - در اعتراض به سیاست‌های یزید بن معاویه، از بیعت با او سر باز زدند. یزید سپاهی به فرماندهی مسلم بن عقبه به مدینه فرستاد؛ سپاهی که پس از غلبه بر مدافعان شهر، برای سه روز (به روایت بسیاری از مورخان کلاسیک از جمله طبری) اجازه‌ی غارت آزادانه‌ی مدینه را یافت، رویدادی که در آن شماری از صحابه‌ی پیامبر و بسیاری از مردم عادی کشته شدند و به روایت‌هایی که برخی مورخان معاصر در اعتبار جزئیات آن تردید دارند، حتی به تعرض به حرمت زنان مدینه نیز انجامید. پیام این کشتار، فراتر از سرکوب یک شورش محلی، به همه‌ی سرزمین‌های اسلامی مخابره شد: حتی مقدس‌ترین شهر اسلام پس از مکه، در برابر دستگاه خلافت، از مصونیت برخوردار نیست.

الگوی مشابهی، هرچند با ابزار و مقیاسی متفاوت، در سرکوب خوارج توسط علی و بعدها توسط امویان دیده می‌شود: نبرد نهروان در سال ۶۵۸ میلادی، که تنها یک سال پس از جدایی خوارج از سپاه علی رخ داد، به کشتار گسترده‌ی این گروه - که پیش‌تر از نزدیک‌ترین حامیان خودِ علی بودند - انجامید؛ رویدادی که نشان می‌دهد حتی خلیفه‌ای که بعدها در سنت شیعی به عدالت و پرهیزکاری شهره شد، در رویارویی با یک شورش داخلی مسلح، گزینه‌ای جز سرکوب نظامی قاطع برای خود نمی‌دید —— و این سرکوب، به‌نوبه‌ی خود، به یکی از دلایل مستقیم قتل علی توسط بازماندگان همان خوارج بدل شد، چرخه‌ای از خشونت که در آن، سرکوب یک نسل از مخالفان، بذر انتقام نسل بعدی را می‌کارد.

جمهوری اسلامی، در نخستین سال‌های پس از انقلاب ۱۳۵۷، با بحرانی از همان جنس، اما در مقیاسی به‌مراتب گسترده‌تر و در برابر چند جبهه‌ی هم‌زمان مواجه شد، و پاسخ آن، از جهت شدت و گستردگی، الگوی حرّه و نهروان را در ابعادی مدرن بازتولید کرد. در کردستان، تنها چند ماه پس از پیروزی انقلاب، درخواست احزاب کرد برای خودمختاری با فتوای جهاد خمینی علیه آنچه «ضدانقلاب کردستان» خواند، پاسخ داده شد؛ درگیری‌های نظامی گسترده در شهرهایی مانند سنندج، مهاباد، و پاوه، که تا اواسط دهه‌ی ۱۳۶۰ ادامه یافت، به کشته شدن هزاران نفر، از جمله غیرنظامیان، انجامید. هم‌زمان، در تابستان و پاییز

۱۳۶۰ - پس از عزل ابوالحسن بنی‌صدر از ریاست‌جمهوری و آغاز درگیری مسلحانه‌ی سازمان مجاهدین خلق با حکومت - موجی از اعدام‌های سریع و گسترده در سراسر کشور آغاز شد که نه‌فقط اعضای مسلح این سازمان، بلکه شمار زیادی از هواداران غیرمسلح، توزیع‌کنندگان نشریات، و حتی نوجوانان زیر ۱۸ سال را نیز در بر گرفت؛ گزارش‌های سازمان‌های حقوق بشری از آن دوران، از اعدام‌های گروهی در زندان‌هایی مانند اوین و گوهردشت، اغلب پس از محاکمات چندده‌ثانیه‌ای فاقد وکیل مدافع، حکایت دارند. در همان بازه، سازمان‌های چپ‌گرای دیگر، از فداییان خلق (اکثریت و اقلیت) تا حزب توده — که در سال‌های نخست انقلاب حتی موضعی حمایتی نسبت به حکومت تازه داشت — نیز به‌تدریج هدف بازداشت‌های گسترده و اعدام‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ قرار گرفتند؛ رهبران حزب توده، از جمله نورالدین کیانوری، در سال ۱۳۶۲ بازداشت و در برنامه‌ای تلویزیونی به «اعتراف» علیه ایدئولوژی خود وادا شته شدند - نمونه‌ای که مستقیماً به محور «اعترافات تلویزیونی» در فصل پیشین این کتاب پیوند می‌خورد.

آنچه این دو دوره را، به‌رغم فاصله‌ی هزار و سیصد ساله، در یک الگوی واحد قرار می‌دهد، نه صرفاً وقوع خشونت داخلی، بلکه منطق زمان‌بندی و هدف آن است: در هر دو مورد، خشونت گسترده‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین شکل خود را نه در اوج قدرت نظام، بلکه در سال‌های نخست و شکننده‌ی آن به خود گرفت – دقیقاً زمانی که نظام تازه‌تأسیس، هنوز فاقد نهادهای پایدار برای مدیریت مخالفت بود و بیش از هر زمان دیگری به یک «پیام بنیان‌گذار» نیاز داشت که مرزهای تحمل نظم تازه را برای همیشه در ذهن جامعه حک کند. مسلم بن عقبه در مدینه، علی در نهروان، و دستگاه قضایی-امنیتی جمهوری اسلامی در کردستان و زندان‌های تهران در سال‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۶۷، هر یک به شیوه‌ی خود، همین پیام واحد را مخابره کردند: نظم تازه، حاضر است هر هزینه‌ی انسانی لازم را برای اثبات این‌که جایگزینی برایش متصور نیست، بپردازد — و این هزینه، هرچه در ابتدای عمر یک نظام پرداخته شود، به همان اندازه در تثبیت طولانی‌مدت آن مؤثرتر خواهد بود.

***

هیچ نظام دینی-سیاسی‌ای نمی‌تواند به‌طور دائم بر ابزار خشونت آشکار (اعدام، قصاص، سرکوب مسلحانه) برای کنترل رفتار روزمره‌ی شهروندان تکیه کند؛ چنین ابزار پرهزینه‌ای، دیرپا نیست، و اجرای مستمر آن در سطح خرد زندگی روزمره غیر ممکن است. آنچه یک نظام دینی برای کنترل مستمر و روزمره به آن نیاز دارد، نهادی است که خشونت را نه در سطح مجازات‌های کلان، بلکه در سطح خرد و پیوسته‌ی زندگی اجتماعی — نحوه‌ی پوشش، رفتار در فضای عمومی، معاشرت میان زن و مرد — اعمال کند، و این کار را نه به‌عنوان سرکوب، بلکه به‌عنوان وظیفه‌ای اخلاقی و داوطلبانه از جانب خودِ جامعه بازنمایی کند. مفهوم «امر به معروف و نهی از منکر»، که ریشه‌ی قرآنی مستقیم دارد (آیه‌ی ۱۰۴ سوره‌ی آل‌عمران)، دقیقاً این کارکرد را ایفا کرد: نه یک حکم قضایی که فقط قاضی یا حاکم مجاز به اجرای آن باشد، بلکه وظیفه‌ای عمومی که هر مسلمانی، در حد توان خود، مکلف به انجام آن دانسته شد. این اصل، در دوران کلاسیک اسلامی، به نهادی رسمی به نام «حسبه» تبدیل شد: مأموری به نام «محتسب» که وظیفه‌اش نظارت بر بازارها (از جمله دقت وزن و ترازو)، رعایت اوقات نماز، پوشش عمومی، و رفتار اجتماعی شهروندان بود - نهادی که، برخلاف قاضی، نیازی به شکایت رسمی یا محاکمه‌ی کامل نداشت و می‌توانست در همان لحظه، با تذکر، جریمه، یا حتی تنبیه بدنی سبک، «منکر» مشاهده‌شده را اصلاح کند.

جمهوری اسلامی، این نهاد کلاسیک را با نامی تازه و در قالبی نهادینه و بوروکراتیک بازسازی کرد. «گشت ارشاد» — نیروی انتظامی ویژه‌ای که وظیفه‌ی رسمی آن، نظارت بر رعایت «حجاب اسلامی» و مقابله با آنچه «بدحجابی» خوانده می‌شود، است — از دهه‌ی ۱۳۸۰ به یکی از عریان‌ترین نمادهای حضور روزمره‌ی دولت در زندگی شخصی شهروندان، به‌ویژه زنان، تبدیل شد. اما گشت ارشاد، تنها یک لایه از یک نظام چندلایه‌ی نظارتی است که ستون فقرات آن را نیروی انتظامی، بسیج (با شاخه‌های محلی آن در مساجد و محلات)، و در سطحی غیررسمی‌تر، انجمن‌های اسلامی درون ادارات، دانشگاه‌ها، و مدارس تشکیل می‌دهند — همان توزیع مسئولیت نظارتی از حاکم به‌سوی «جامعه» که در اصل امر به معروف قرآنی نیز دیده می شد. نقطه‌ی اوج و در عین حال نقطه‌ی بحران این نظام، در شهریور ۱۴۰۱ (سپتامبر ۲۰۲۲) رخ داد: مهسا (ژینا) امینی، جوان کرد اهل سقز، پس از بازداشت توسط گشت ارشاد در تهران به اتهام رعایت‌نکردن کامل حجاب، در بازداشتگاه دچار کما شد و جان باخت — مرگی که خانواده‌اش و بسیاری از شاهدان آن را نتیجه‌ی مستقیم ضرب‌و شتم در بازداشت دانستند. این مرگ، به جرقه‌ی بزرگ‌ترین موج اعتراضات سراسری دهه‌های اخیر ایران تبدیل شد — رویدادی که، از منظر تحلیل این

کتاب، نشان داد نهادی که برای کنترل خُرد و روزمره طراحی شده بود، در نهایت می‌تواند به بزرگ‌ترین منبع بی‌ثباتی برای همان نظامی تبدیل شود که آن را ساخته است.

آنچه مقایسه‌ی حسبه و گشت ارشاد را از یک هم‌سانی صرف نهادی فراتر می‌برد، توجه به تفاوت مهمی ا ست که خود بر عمق م سئله می‌افزاید: محت سب کلا سیک، در نظریه‌ی فقهی خود، مأموری با اختیارات محدود و مشخص بود که عملکردش باید متناسب با «منکر» مشاهده‌شده و بدون افراط باشد؛ اما تبدیل این مفهوم به یک نیروی انتظامی مسلح و ر سمی در دولت مدرن، با اختیارات بازدا شت، انتقال اجباری، و در موارد افراطی، خشـــونت فیزیکی، دامنه‌ی این نظارت را به‌شـــکل کیفی گســـترش داد. در جامعه‌ی قرون‌وســـطایی، محتســـب یک فرد شـــناخته‌شـــده در بازار محلی بود که رابطه‌ای رودررو و تا حدی قابل‌مذاکره با اهالی دا شت؛ در دولت مدرن، گ شت ار شاد به یک نهاد نا شناس، یکنواخت، و در سرا سر ک شور یک سان عمل‌کننده تبدیل شده که ارتباطش با شهروند، نه از طریق شناخت محلی، بلکه از طریق قدرت ر سمی دولتی شکل می‌گیرد —— تفاوتی که نشان می‌دهد وقتی یک سازوکار نظارتی سنتی، ابزار و قدرت دولت مدرن را در اختیار می‌گیرد، پیامدهای آن (چنان‌که ســرنوشــت مهســا امینی نشــان داد) می‌تواند به‌مراتب فاجعه‌بارتر از نسخه‌ی تاریخی و محدودتر آن باشد.

***

روایت‌های تاریخی درباره‌ی حضور نوجوانان در غزوات صدر اسلام، برخلاف بسیاری از رویدادهای دیگر این کتاب، عمدتاً حول محور مشارکت داوطلبانه و محدود، نه بسیج نظام‌مند کودکان، می‌چرخد و باید با احتیاط بیشتری نقل شود. منابع سیره، از جمله ابن‌هشام، گزارش می‌دهند که در غزوه‌ی بدر و اُحد، شماری از نوجوانان ـــ از جمله برخی در سنین سیزده تا پانزده سالگی ـــ برای شرکت در نبرد داوطلب شدند، اما محمد به‌روایت همین منابع، برخی از کم سن‌و سال‌ترین آنان (مانند عبدالله بن عمر که در بدر داوطلب شد) را به دلیل سن کم بازگرداند و اجازه‌ی حضور در نبرد را از آنان دریغ کرد، هرچند در نبردهای بعدی که سن ایشان اندکی بالاتر رفته بود، این اجازه صادر شد. این الگو نشان می‌دهد که در جامعه‌ی قبیله‌ای عربستان آن دوره ـــ جایی که ورود به عرصه‌ی جنگاوری در نوجوانی، امری رایج در میان تمامی قبایل عرب، صرف‌نظر از دین، بود ـــ حضور نوجوانان در نبرد بیشتر بازتاب هنجارهای عمومی آن جامعه بود تا یک سیاست خاص و هدفمند دینی برای بسیج کودکان؛ تفاوتی مهم که این محور را از محور بعدی، به‌طور کیفی جدا می‌کند.

جمهوری اسلامی، در جنگ با عراق، نه‌تنها هنجارهای عمومی جامعه‌ی زمان خود را در این زمینه بازتولید نکرد، بلکه به‌طور فعال و نهادینه، ساختاری برای بسیج نوجوانان زیر سن قانونی طراحی کرد که در هیچ‌یک از قواعد بین‌المللی حقوق کودک زمان خود (از جمله کنوانسیونی که ایران خود به برخی از اصول آن پایبند بود) جایگاه نداشت. بسیج نوجوانان، عمدتاً بین سنین دوازده تا هفده سال، از طریق شبکه‌ی مساجد، مدارس، و تشکیلات بسیج در سراسر کشور، با ترکیبی از ادبیات دینی (وعده‌ی بهشت و مقام شهادت)، فشار اجتماعی-خانوادگی، و در برخی گزارش‌ها، حتی صدور کارت‌های شناسایی هویت جعلی برای عبور از محدودیت سنی رسمی ارتش، صورت می‌گرفت. کارکرد نظامی این نوجوانان، در بسیاری از عملیات‌های بزرگ به‌ویژه در سال‌های ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۴، به‌طور مشخص در عملیات‌های موسوم به «موج انسانی» و مین‌روبی خلاصه می‌شد: گروه‌هایی از نوجوانان بسیجی، با پابندهایی نمادین به نشانه‌ی آماده‌بودن برای شهادت (کلیدهای پلاستیکی رنگی که در روایت رسمی، کلید بهشت خوانده می‌شدند)، پیش از موج اصلی نیروهای نظامی به میدان‌های مین فرستاده می‌شدند تا با پیمودن این میدان‌ها، مسیر را برای عبور تجهیزات و نیروهای رزمی باز کنند ـــ رویه‌ای که تلفات انسانی گسترده و مستند آن، بارها توسط سازمان‌های حقوق بشری بین‌المللی و همچنین شهادت‌های بازماندگان جنگ (از جمله فرماندهان ارشد سپاه در مصاحبه‌های بعدی) تأیید شده است.

تفاوت بنیادین میان این دو نمونه، دقیقاً در همان نکته‌ای نهفته است که پیش‌تر اشاره شد: در صدر اسلام، حضور نوجوانان، استثنا و اغلب با محدودیت سنی رسمی از سوی خودِ محمد همراه بود؛ اما در جمهوری اسلامی، بسیج نوجوانان به یک سیاست نظام‌مند، تبلیغاتی، و از منظر تعداد، در مقیاسی به‌مراتب گسترده‌تر تبدیل شد - سیاستی که ابزار دقیقاً همان زبان دینی را (شهادت، بهشت، افتخار جاودان) به کار گرفت که در فصل «کربلا و شهادت» با تفصیل بیشتری بررسی کردیم، اما این‌بار آن را مستقیماً بر ذهن کودکانی اعمال کرد که، به دلیل سن‌شان، فاقد بلوغ شناختی لازم برای سنجش واقع‌بینانه‌ی مفهوم مرگ، ریسک، یا حتی معنای واقعی «انتخاب داوطلبانه» بودند. این نکته، از منظر اخلاقی، این محور را به یکی از تاریک‌ترین نقاط تلاقی میان دو دوره‌ی مورد بررسی این کتاب تبدیل می‌کند: جایی که ابزار عاطفی-دینی که در بزرگسالان می‌تواند محل بحث درباره‌ی رضایت آگاهانه باشد، وقتی بر ذهن کودک اعمال شود، دیگر هیچ توجیه اخلاقی معقولی، حتی در چارچوب همان فقهی که آن را تجویز کرد، نمی‌تواند داشته باشد. شاید دقیقاً به همین دلیل است که نسل‌های بعدی مسئولان همان نظام، به‌ندرت و با احتیاط فراوان، درباره‌ی جزئیات این سیاست در دوران جنگ سخن گفته‌اند.

«مقدس سازی خشونت» هرگز به یک عرصه‌ی واحد محدود نمی‌ماند؛ بلکه مانند شبکه‌ای گسترده، از میدان نبرد (جهاد) تا اقتصاد جنگ (غنیمت)، از میدان مجازات عمومی (حدود) تا خیابان‌های شهر در سال‌های تثبیت یک نظام تازه (کشتار داخلی)، از زندگی روزمره‌ی هر شهروند (امر به معروف) تا حتی معصوم‌ترین اعضای جامعه یعنی کودکان، جریان می‌یابد و هر یک از این عرصه‌ها را با همان زبان واحد می‌پوشاند: این خشونت نیست، وظیفه است؛ این تصمیم انسانی نیست، امتداد نظم الهی است.

فاصله‌ی هزار و سیصد ساله میان دو دوره‌ی مورد بررسی این کتاب، نه‌تنها الگوی بنیادین را محو نکرده، بلکه در برخی محورها — بسیج سیاسی-اجتماعی نوجوانان، یا گستره‌ی نهادی نظارت بر زندگی خصوصی شهروندان — نسخه‌ی معاصر آن را از نظر مقیاس و نظام‌مندی، فراتر از نمونه‌ی تاریخی خود برده است؛ آنچه در صدر اسلام گاه محصول یک تصمیم لحظه‌ای یا هنجار یک جامعه‌ی قبیله‌ای بود، در جمهوری اسلامی به سیاستی برنامه‌ریزی‌شده، تبلیغ‌شده، و نهادینه در آموزش و پرورش، رسانه، و ساختار انتظامی کشور تبدیل شده است.

فصل پنجم: کنترل زنان

***

حکم حجاب در قرآن، برخلاف تصویر یکدستی که اغلب از آن ارائه می شود، در بستری تدریجی و با تمایزهای درونی قابل‌توجه شکل گرفت. آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی نور، که به «آیه‌ی حجاب» شهرت دارد، از زنان مؤمن می‌خواهد که روسری خود را بر گریبان بیفکنند تا گردن و بخشی از سینه که پیش از آن نمایان بود، پوشیده شود. حکمی که، به‌گفته‌ی بسیاری از مفسران کلاسیک، پوشش صورت و دست‌ها را از وجوب استثنا می‌کند. آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی احزاب، که چند سال بعد نازل شد، از زنان مسلمان می‌خواهد «جلباب» (ردایی بلند) بر خود بیفکنند تا از دیگر زنان بازشناخته و از آزار در امان بمانند. اما نکته‌ی کمتر بازگفته‌شده در این میان، تمایزی است که خودِ متن قرآن و تفسیرهای نخستین آن، میان زنان آزاد و کنیزان قائل شدند: بسیاری از مفسران کلاسیک، از جمله در تبیین آیه‌ی ۵۹ احزاب، حکم حجاب کامل را مشخصاً برای زنان آزاد و به‌ویژه برای بازشناختن آنان از کنیزان تفسیر کرده‌اند —— تمایزی که نشان می‌دهد حجاب، در همان بستر نخستین خود، نه‌فقط یک حکم اخلاقی درباره‌ی پوشش، بلکه ابزاری برای نشانه‌گذاری طبقاتی و تمایز میان زن «صاحب‌حرمت اجتماعی» و زن «فاقد آن حرمت» نیز بوده است. تمایزی که در فصل چهارم، در بحث کنیز جنگی، از زاویه‌ی دیگری آن را دیدیم.

ایران معاصر، در طول یک قرن گذشته، حجاب را دوبار، و هر دو بار با ابزار اجبار دولتی و از دو جهت متضاد، به میدان اصلی نبرد میان حکومت و بدن زنان تبدیل کرده است. در دی‌ماه ۱۳۱۴ (۱۹۳۶)، رضاشاه، در چارچوب پروژه‌ی مدرن‌سازی از بالا، فرمان «کشف حجاب» را صادر کرد: زنان از پوشیدن چادر در فضای عمومی منع شدند، و نیروی انتظامی مأمور اجرای این فرمان با برداشتن اجباری روسری و چادر از سر زنانی شد که در خیابان، حتی برخلاف خواست شخصی خود، همچنان پوشش سنتی داشتند. این سیاست، برای بسیاری از زنان مذهبی و خانواده‌های سنتی، نه آزادی، بلکه تجربه‌ای از تحقیر و اجبار به برهنگی نسبی در برابر چشم عموم بود؛ گزارش‌های تاریخی از آن دوران، حکایت از زنانی دارند که به دلیل این فرمان، از خانه خارج نمی شدند یا احساس شرم عمیقی را تجربه می‌کردند. چهار دهه بعد، در تیر ۱۳۶۲ (۱۹۸۳)، جمهوری اسلامی، در جهتی کاملاً معکوس اما با همان ابزار دولتی اجبار، پوشش حجاب اسلامی را برای تمامی زنان، صرف‌نظر از دین یا باور شخصی‌شان، اجباری اعلام کرد. قانونی که تا امروز پایدار مانده و از دهه‌ی ۱۳۸۰ با تشکیل نهاد رسمی «گشت ارشاد» (که پیش‌تر در فصل چهارم به تفصیل بررسی شد) وارد مرحله‌ی اجرای خیابانی و روزمره شد.

آنچه این دو سیاستِ متضاد را، به‌رغم تفاوت ظاهری کاملشان، در یک الگوی واحد قرار می‌دهد، نه محتوای حکم (پو شیدن یا برهنه‌کردن)، بلکه ساختار قدرتی ا ست که در پس هر دو نهفته ا ست: در هر دو مورد، بدن زن، نه ملک شخصی او، بلکه سطحی نمادین تلقی شده که دولت، از طریق کنترل آن، هویت ایدئولوژیک خود را (مدرنیت غربی‌گرا در یک سو، اصالت اسلامی در سوی دیگر) به نمایش عمومی می‌گذارد. زنی که در سال ۱۳۱۴ با اجبار پلیس رضاشاهی روسری‌اش برداشته شد، و زنی که در سال ۱۴۰۱ با اجبار گشت ار شاد بازدا شت شد، از یک منظر بنیادین، قربانی یک منطق واحدند: منطقی که بدن زن را نه به‌عنوان یک انسان با حق تصمیم‌گیری مستقل، بلکه به‌عنوان سطحی برای نو شتن پیام سیاسی حکومت می‌بیند. حجاب اجباری جمهوری اسلامی، پس از نیم قرن، همچنان به‌عنوان قانون رسمی پابرجاست. هرچند اعتراضات گسترده‌ی سال‌های اخیر، از جمله جنبش «زن، زندگی، آزادی» پس از مرگ مهسا امینی، نشان داد که مقاومت اجتماعی در برابر این اجبار، هرگز به‌طور کامل از میان نرفته، بلکه صرفاً منتظر لحظه‌ای برای بازتاب گسترده‌ی خود بود.

***

برخلاف حکم حجاب که ریشه‌ی قرآنی‌اش به یک یا دو آیه‌ی مشخص محدود می شود، نظام نابرابری حقوقی میان زن و مرد در فقه اسلامی، بر پایه‌ای گسترده‌تر از آیات صریح قرآنی بنا شده که هر یک، در حوزه‌ی خاص خود، سهم یا ارزش زن را به‌طور مشخص نصف مرد یا کمتر از آن تعیین می‌کنند. آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی نساء، در تقسیم ارث میان فرزندان، به‌صراحت بیان می‌کند: سهم پسر، برابر سهم دو دختر است. آیه‌ی ۱۲ همان سوره، در ارث میان همسران، سهم مرد از اموال همسر متوفایش را دو برابر سهم زن از اموال شوهر متوفایش تعیین می‌کند. و آیه‌ی ۲۸۲ سوره‌ی بقره، در باب شهادت بر قراردادهای مالی، دستور می‌دهد که در غیاب دو مرد شاهد، «یک مرد و دو زن» جای آن‌ها را بگیرند. حکمی که در فقه بعدی، به قاعده‌ی کلی‌تری بسط یافت که در بسیاری از دعاوی، شهادت دو زن را معادل شهادت یک مرد می‌داند. در کنار این آیات صریح، حکم دیه به طور عمده نه از یک آیه‌ی مشخص قرآنی، بلکه از احادیث و اجماع فقهی برگرفته شده که دیه‌ی زن را نصف دیه‌ی مرد تعیین می‌کند؛ روایتی که در فقه شیعه به امام صادق نسبت داده می‌شود و در پاسخ به پرسش‌های معترضانه، این نابرابری را با استناد به تکالیف مالی مرد - از جمله نفقه، مهریه، و مسئولیت جهاد - توجیه می‌کند.

جمهوری اسلامی، این احکام را نه با واسطه یا تعدیل، بلکه با انتقال مستقیم به متن قانون مدنی و قانون مجازات اسلامی، در نظام حقوقی رسمی کشور کدگذاری کرد. ماده‌ی ۹۰۷ قانون مدنی، سهم ارث پسر و دختر را دقیقاً بر اساس همان نسبت قرآنی (دو به یک) تعیین می‌کند. قانون مجازات اسلامی، دیه‌ی زن را در قتل عمد یا غیرعمد، نصف دیه‌ی مرد قرار می‌دهد —— با این پیچیدگی که، طبق اصلاحاتی که در سال‌های اخیر (از جمله در ماده‌ی ۵۶۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲) اعمال شده، برای بسیاری از آسیب‌های بدنی (ارش) این تفاوت جنسیتی برداشته شده، اما در خودِ نهاد اصلی دیه‌ی قتل، همچنان پابرجاست؛ به این معنا که اگر یک مرد و یک زن هر دو در یک تصادف رانندگی کشته شوند، خانواده‌ی مرد از بیمه یا مسئول حادثه، دو برابر خانواده‌ی زن غرامت دریافت می‌کند. در حوزه‌ی شهادت، ماده‌ی ۱۹۹ قانون آیین دادرسی کیفری و مواد متعدد دیگر، در بسیاری از جرائم – به‌ویژه در اثبات جرائمی که مجازات حد دارند —— شهادت زنان را به‌تنهایی فاقد اعتبار کافی یا نیازمند تعداد بیشتری از شاهدان زن در کنار مردان می‌دانند.

مقایسه‌ی این دو دوره، نه در اصل وجود نابرابری ـــ که هر دو در آن مشترک‌اند ـــ بلکه در پیامدهای عملی این احکام در بستر یک جامعه‌ی مدرن، نکته‌ی تحلیلی مهمی را آشکار می‌کند. در جامعه‌ی قبیله‌ای عربستان قرن هفتم، جایی که اقتصاد خانواده تقریباً به‌طور کامل بر پایه‌ی مسئولیت مالی مرد (نفقه، مهریه، دیه‌ی قبیله‌ای) بنا شده بود، توجیه فقهی نابرابری ارث و دیه – هرچند از منظر امروز نیز قابل نقد ـــ حداقل با ساختار اقتصادی واقعی آن جامعه هم‌خوان بود. اما در ایران معاصر، جایی که میلیون‌ها زن به‌طور مستقل شاغل‌اند، نان‌آور خانواده‌اند، یا حتی تنها سرپرست خانوار محسوب می‌شوند، تطبیق مکانیکی همان نسبت‌های قرآنی – بدون توجه به این تغییر بنیادین در واقعیت اقتصادی – نابرابری را از یک قاعده‌ی متناسب با زمینه‌ی اجتماعی خود، به یک بی‌عدالتی آشکار و از منظر بسیاری از حقوق‌دانان ایرانی، حتی از منظر برخی فقهای نوگرا، غیرقابل‌دفاع تبدیل کرده است. نمونه‌ی این تنش، در دهه‌های اخیر بارها در قالب طرح‌های اصلاحی (مانند تلاش برای برابرسازی دیه از طریق صندوق‌های تکمیلی بیمه) و در اعتراضات حقوقی زنان ایرانی بازتاب یافته است. نشانه‌ای از این‌که وقتی یک حکم دینی برای جامعه‌ای با ساختار اقتصادی-اجتماعی مشخص وضع می‌شود، اما بدون تغییر در جامعه‌ای به‌کلی متفاوت اجرا می‌شود، فاصله‌ی میان توجیه اصلی حکم و واقعیت زیسته‌ی کسانی که آن حکم بر آنان اعمال می‌شود، به‌مرور به یک شکاف غیرقابل‌انکار تبدیل می‌شود.

***

مسئله‌ی سن ازدواج در سیره‌ی محمد، یکی از پرچالش‌ترین موضوعات در مطالعات تاریخی و فقهی اسلام است. روایات معتبر در منابع حدیثی، از جمله در صحیح بخاری و مسلم، نقل می‌کنند که عایشه، دختر ابوبکر، هنگام عقد با محمد شش سال، و هنگام آغاز زندگی زناشویی نه سال داشت ـــ روایتی که، به‌رغم تلاش برخی محققان معاصر برای بازخوانی یا تردید در دقت این سن (با استناد به محاسبات جایگزین بر اساس سایر رویدادهای زندگی عایشه)، در سنت حدیثی غالب اهل سنت و شیعه، به همان شکل کلاسیک نقل و پذیرفته شده است. علی بن ابی‌طالب نیز، به روایت‌های تاریخی، پس از شهادت فاطمه، با ام‌البنین کلبیه ازدواج کرد و همچنین صاحب کنیزانی بود که از طریق غنایم جنگی (چنان‌که در فصل چهارم درباره‌ی ریحانه از بنی‌قریظه دیدیم) به او رسیده بودند. نمونه‌ای که نشان می‌دهد کنترل بر بدن زنان و دختران در آن جامعه، نه فقط از طریق عقد رسمی، بلکه از طریق نظام کنیزی جنگی نیز بازتولید می‌شد. این روایات، مستقل از قضاوت اخلاقی امروز درباره‌ی آن‌ها، سنگ‌بنای فقهی برای تعیین سن بلوغ دختران در نه سالگی قمری (سنی که فقه کلاسیک، هم در فقه شیعه و هم در بسیاری از مکاتب سنی، آن را آغاز مسئولیت شرعی و امکان ازدواج دختر می‌داند) شدند.

خمینی، در رساله‌ی فقهی «تحریرالوسیله» (که خود حاشیه‌ای بر آثار فقهی پیشین است و از منابع رسمی فتوایی حوزه‌های علمیه شیعه به شمار می‌رود) این احکام کلاسیک را نه‌تنها حفظ، بلکه با دقت فقهی به تفصیل بسط داد؛ از جمله در بابی که به احکام همسری با دختر نابالغ (صغیره) می‌پردازد. یکی از جنجال‌برانگیزترین بخش‌های این رساله، که در دهه‌های اخیر بارها موضوع نقد حقوقی و اخلاقی پژوهشگران – از جمله در مقالات دانشگاهی داخل ایران – قرار گرفته، این حکم است که آمیزش جنسی کامل با همسر نابالغ پیش از نه‌سالگی حرام است، اما سایر بهره‌های جنسی غیرآمیزشی (مانند آنچه در فقه «تفخیذ» خوانده می‌شود) با او، حتی اگر همسر شیرخواره (رضیعه) باشد، جایز شمرده شده ـــ حکمی که پژوهش‌های فقهی متأخرتر (از جمله مقاله‌ای که به‌روشنی این موضوع را «مصداق کودک‌آزاری» می‌خواند) آن را به چالش کشیده‌اند. خمینی همچنین در همین باب می‌نویسد که اگر مردی همسر نابالغ خود را پیش از نه سالگی، از طریق آمیزش، دچار آسیب کند، بر او واجب می شود که نفقه‌ی او را برای همیشه بپردازد، اما این آسیب، رابطه‌ی زوجیت را باطل نمی‌کند ـــ حکمی که، از منظر تحلیل حقوق کودک امروز، مسئولیت مالی را جایگزین حمایت واقعی از کودک آسیب‌دیده می‌کند، نه او را از رابطه‌ای که به او آسیب زده خارج می‌سازد.

این میراث فقهی، مستقیماً به قانون مدنی جمهوری اسلامی راه یافت: مادهی ۱۰۴۱ قانون مدنی (پیش از اصلاحات جزئی سال ۱۳۸۱)، ازدواج دختران را از سن نه سالگی به رسمیت می‌شناخت، و حتی پس از اصلاحیه‌ی مذکور که سن رسمی ازدواج را به سیزده سال برای دختران ارتقا داد، همان ماده راهی باقی گذاشت: ازدواج پیش از این سن نیز، با تشخیص دادگاه و تأیید مصلحت کودک توسط ولی او (معمولاً پدر)، همچنان مجاز شمرده شده است —— راهی که در عمل، تشخیص «مصلحت» را بار دیگر از دست کودک، به دست بزرگسالانی می‌سپارد که همان کودک قرار است تحت ولایت آنان قرار گیرد. تلاش‌های مکرر نمایندگان مجلس و فعالان حقوق کودک برای حذف این استثنا یا افزایش قاطع سن ازدواج به هجده سال، بارها با مخالفت فقهای شورای نگهبان روبه‌رو شده که آن را مغایر با احکام شرعی دانسته‌اند؛ طرحی که تنها یک‌فوریتی آن در سال ۱۳۹۷ به تصویب مجلس رسید، اما هنوز به قانون قطعی و اجرایی کامل بدل نشده است. آمار رسمی سازمان ثبت احوال ایران، در سال‌های اخیر همچنان از هزاران ازدواج ثبت‌شده‌ی دختران زیر پانزده سال در سال حکایت دارد. عددی که نشان می‌دهد فاصله‌ی میان یک حکم فقهی نوشته شده در قرن هفتم میلادی، و زندگی واقعی دخترانی که در قرن بیست‌ویکم متولد شده‌اند، همچنان، از طریق قانون رسمی یک کشور، به‌طور فعال پر می‌شود.

***

نظام روابط جنسی مجاز برای مردان در فقه اسلامی کلاسیک، برخلاف تصویر ساده‌ای که گاه از «ازدواج یک‌به‌یک» ارائه می‌شود، از ابتدا بر پایه‌ی تکثری گسترده بنا شده بود که کنیزی جنگی، تنها یکی از چند مسیر آن به شمار می‌رفت. آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء، ازدواج هم‌زمان با حداکثر چهار زن آزاد را برای مردان مجاز می‌داند؛ اما این سقف چهارگانه، هرگز شامل کنیزانی که از طریق خرید، هبه، یا غنیمت جنگی (چنان‌که در فصل چهارم درباره‌ی بنی‌قریظه، بنی‌مصطلق، و خیبر دیدیم) به تصرف مرد درمی‌آمدند، نمی‌شد؛ یک مرد، در کنار چهار همسر آزاد، می‌توانست هر تعداد کنیز که مالک آن‌ها بود را نیز در اختیار جنسی خود داشته باشد. نظامی که عملاً هیچ سقف عددی برای دسترسی جنسی مرد صاحب‌قدرت و صاحب‌ثروت باقی نمی‌گذاشت، تا زمانی که منابع مالی یا نظامی او اجازه‌ی تصاحب کنیزان بیشتر را می‌داد. در کنار این دو مسیر (ازدواج دائم و کنیزی)، فقه شیعه، بر پایه‌ی روایاتی که به دوران محمد و امامان بازمی‌گردد، نهاد سومی را نیز به رسمیت شناخت: «متعه» یا ازدواج موقت، قراردادی که در آن مرد و زن، برای مدتی معین — از چند ساعت تا چند سال — و در ازای مهریه‌ای مشخص، رابطه‌ی زنا شویی موقت برقرار می‌کنند، بدون تعهدات بلندمدتی که ازدواج دائم (مانند نفقه یا ارث متقابل) ایجاب می‌کند. نکته‌ی مهم فقهی این‌جاست که سقف چهارگانه‌ی قرآنی، تنها به ازدواج دائم مربوط است؛ مرد می‌تواند، در کنار حداکثر چهار همسر دائم، به‌طور هم‌زمان با هر تعداد زن که بخواهد، صیغه‌ی متعه ببندد. قاعده‌ای که در فقه شیعه به‌روشنی تصریح شده و امکان دسترسی جنسی نامحدود مرد را، این‌بار نه از طریق مالکیت کنیز، بلکه از طریق قراردادی موقت و قابل‌تجدید، دوباره باز می‌گذارد.

جمهوری اسلامی، پس از انقلاب و با محو رسمی نظام کنیزی (که پیش از آن نیز، از دوران قاجار و پهلوی، عملاً از میان رفته بود)، این دو ستون باقی‌مانده ـ تعدد زوجات دائم و متعه - را نه‌تنها حفظ کرد، بلکه در سال‌های اخیر، سیاست‌گذاری رسمی را در جهت ترویج فعال آن‌ها نیز پیش برد؛ از جمله در طرح‌هایی که با هدف افزایش نرخ زاد و ولد، تسهیلات مالی و بیمه‌ای برای ازدواج دوم و سوم مردان در نظر گرفته‌اند. ازدواج موقت (که در قانون مدنی ایران با نام «صیغه» یا نکاح منقطع به رسمیت شناخته شده و مطابق ماده‌ی ۱۰۷۵ به بعد قانون مدنی تنظیم می‌شود) در دهه‌های اخیر، از منظر بسیاری از فعالان حقوق زنان و حتی برخی روحانیون منتقد، به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی دینی به روابطی تبدیل شده که در غیر این صورت، خارج از چارچوب رسمی جامعه تلقی می‌شدند: از رابطه‌ی موقت میان کارگران مهاجر داخلی دور از خانواده، تا – طبق گزارش‌های متعدد رسانه‌ای و پژوهشی – پوششی حقوقی برای روابطی که در عمل به بهره‌کشی جنسی از زنان و دختران آسیب‌پذیر، به‌ویژه در نزدیکی اماکن زیارتی مانند مشهد و قم، نزدیک می‌شود؛ پدیده‌ای که برخی پژوهشگران اجتماعی ایرانی آن را «صیغه‌ی

محرمیت» یا حتی به‌طور انتقادی، شـکلی از فحشـای قانونی‌شـده خوانده‌اند، دقیقاً به این دلیل که غیاب هرگونه سقف عددی یا الزام به ثبت رسمی این قراردادها (که در بسیاری موارد، حتی به‌صورت شفاهی و بدون سند نیز معتبر دانسته می‌شود)، امکان سوءاستفاده‌ی گسترده از این نهاد فقهی را فراهم کرده است.

آنچه این مقایسه را از یک قضاوت اخلاقی ساده به یک بینش ساختاری ارتقا می‌دهد، این نکته است که هم کنیزی جنگی در صـدر اسـلام و هم صـیغه‌ی معاصـر، از منظر کارکردی، به یک نیاز واحد پاسـخ می‌دهند: ایجاد مسـیرهایی که دسـترسـی جنسـی مردان صـاحب‌قدرت یا صـاحب‌ثروت را، بدون محدودیت‌های ازدواج دائم (تعهدات مالی بلندمدت، رضـایت برابر، امکان طلاق پرهزینه برای مرد)، از طریق زبان و چارچوب دینی، م شروعیت ببخ شد. تفاوت میان این دو، نه در ا صل کارکرد، بلکه در ابزار تحقق آن ا ست: در صدر ا سلام، این د ستر سی از طریق قدرت نظامی و ت صاحب فیزیکی زنان د شمن شـکسـت‌خورده تأمین می‌شـد؛ در ایران معاصـر، از طریق یک قرارداد حقوقی-دینی که، به‌رغم ظاهر رضایت متقابل، در بسیاری موارد، به‌ویژه هنگامی که طرف زن از موقعیت اقتصادی یا اجتماعی به‌مراتب ضعیف‌تری برخوردار ا ست، همان نابرابری قدرت بنیادین را، این‌بار در پو ششی قانونی و به‌ظاهر مدرن، بازتولید می‌کند.

***

ریشـــه‌ی فقهی تفکیک جنســـیتی، برخلاف احکام حجاب یا ازدواج که در آیات مشـــخصـــی از قرآن صورت‌بندی شده‌اند، بیشتر از منطق کلی‌تری در فقه کلاسیک سرچشمه می‌گیرد که به آن «حرمت خلوت با نامحرم» یا «منع اختلاط بی‌ضـــابطه‌ی زن و مرد» گفته می‌شـــود. در مســـجد، از همان دوران نخست اسلام، صفوف نماز زنان و مردان از یکدیگر جدا بود. رویه‌ای که در روایات به «صف اخیر» برای زنان اشـــاره دارد و در فقه کلاســـیک به یک هنجار پایدار در معماری و آداب مســـاجد تبدیل شـــد. این منطق، به‌تدریج به حوزه‌های دیگر زندگی اجتماعی نیز بسط یافت: مجالس عمومی، آموزش دینی، و حتی مسیرهای عبوری در برخی شهرهای دوران کلاسیک، گاه بر اساس همین اصل تفکیک سازمان می‌یافتند، هرچند شدت و گستره‌ی این تفکیک، در دوره‌ها و مناطق مختلف جهان اسلام، به‌طور قابل‌توجهی متفاوت بود و هرگز به یک قاعده‌ی یکدست و اجباری در تمام عرصه‌های زندگی روزمره (آن‌گونه که در ایران پس از انقلاب شکل گرفت) تبدیل نشده بود.

جمهوری اسلامی، پس از ۱۳۵۷، این اصل کلی فقهی را به یک سیاست اجرایی گسترده و نظام‌مند در سراسر نهادهای عمومی و حتی بخشی از فضاهای نیمه‌خصوصی کشور تبدیل کرد. مدارس ابتدایی و متوسطه، از همان سال‌های نخست انقلاب، به‌طور کامل تک‌جنسیتی شدند —— سیاستی که تا امروز، برخلاف بسیاری از کشورهای دیگر جهان اسلام، بدون استثنا در سراسر نظام آموزشی رسمی ایران اجرا می‌شـــود. دانشـــگاه‌ها، برخلاف مدارس، عمدتاً مختلط باقی ماندند، اما در بســـیاری از آن‌ها، به‌ویژه در دهه‌های ۱۳۸۰ و ۱۳۹۰، طرح‌های موضعی تفکیک — کلاس‌های مجزا برای برخی رشته‌ها، نیمکت‌بندی جداگانه در سالن‌های درس، یا ورودی‌های زمان‌بندی شده در برخی خوابگاه‌ها و کتابخانه‌ها —— به اجرا گذاشـته شـد؛ سـیاسـتی که، طبق پژوهش‌های میدانی منتشـرشـده در نشـریات علوم اجتماعی ایران، با نارضایتی گسترده‌ی خودِ دانشجویان (در یک نمونه‌ی پژوهشی، بیش از نیمی از دانشجویان دانشگاه تهران خواستار توقف اجرای طرح تفکیک جنسی اعلام شده بودند) همراه بوده است. در فضاهای عمومی شهری، این تفکیک به شکل‌های گوناگونی —— از درِ ورودی مجزا برای زنان در اتوبوس‌های شهری و واگن‌های اختصاصی مترو، تا ممنوعیت یا محدودیت زمانی حضور مردان در برخی سواحل، استخرهای شنا، و حتی بخش‌هایی از پارک‌های عمومی در برخی شهرها - رسمیت یافته است.

پر سش درباره‌ی پیامدهای روانی و اجتماعی این تفکیک گسترده، مو ضوعی ا ست که پژوهشگران ایرانی نیز به آن پرداخته‌اند، اما یافته‌ها، برخلاف یک نتیجه‌ی یکدســـت و قطعی، تصـــویری پیچیده‌تر و گاه متناقض ارائه می‌دهند. اما پژوهش‌هایی که به‌طور مشخص بر رابطه‌ی میان معاشرت (یا فقدان معاشرت سالم و نظارت‌شده) با جنس مخالف و سلامت روان و تصور از خود در نوجوانان ایرانی متمرکز شده‌اند - از جمله مطالعه‌ای بر روی دانش‌آموزان دبیر ستانی دخترانه که رابطه‌ی معناداری میان کیفیت معا شرت با جنس مخالف و سلامت روان را گزارش کرده — و همچنین پژوهش‌های کیفی درباره‌ی چرایی گرایش جوانان به روابط پنهانی و کنترل‌نشـــده با جنس مخالف پیش از ازدواج (که «خلأ آموزشـــی-عاطفی» و «فشارهای محیطی» را از عوامل ا صلی برمی شمرند)، نشان می‌دهند که فقدان فضاهای سالم، شفاف، و نظارت‌شـــده برای تعامل عادی و غیرجنســـی میان دو جنس در دوران رشـــد، می‌تواند به شـــکل‌گیری ت صوراتی غیرواقع‌بینانه، ا ضطراب اجتماعی در تعامل با جنس مخالف، یا گرایش به روابط پنهانی و کمتر سالم در بزرگسالی دامن بزند.

آنچه از کنار هم قرار دادن این یافته‌ها به دســت می‌آید، نه یک حکم قطعی، بلکه یک تمایز مهم اســت: آنچه احتمالاً مسئله‌آفرین است، نه صرفاً وجود فضاهای تک‌جنسیتی (که در بسیاری از فرهنگ‌ها و حتی نظام‌های آموز شی غربی نیز به شکل اختیاری وجود دارد و همیشه نتایج منفی ندارد)، بلکه ترکیب آن با فقدان کامل و اجباری فر صت‌های جایگزین برای تعامل سالم و نظارت شده در سایر عر صه‌های زندگی است: وقتی مدر سه، دانشگاه (تا حدی)، اتوبوس، پارک، و حتی صف‌های عمومی، همگی به‌طور هم‌زمان و بدون ا ستثنا از منطق تفکیک پیروی می‌کنند، نوجوان یا جوان ایرانی، برخلاف همتای خود در ب سیاری از جوامع دیگر، عملاً فاقد هیچ ف ضای ر سمی، علنی، و به‌دور از تنش برای شناخت عادی و ا نسانی جنس مخالف می‌ماند. خالی‌بودنی که، به‌جای حذف تمایل و ک شش طبیعی میان دو جنس، آن را از م سیرهای علنی و قابل‌مدیریت، به م سیرهای پنهانی، کنترل‌نشده، و گاه پرخطرتر (چنان‌که پژوهش‌های کیفی ایرانی نیز اشـــاره می‌کنند) منتقل می‌کند؛ و همین انتقال، به گفته‌ی بســـیاری از منتقدان این ســـیاســـت، به‌جای «پاکی» موعود، به شکل‌گیری تصوراتی مبتنی بر کنجکاوی سرکوب‌شده، اضطراب، یا کلیشه‌سازی جنس مخالف، در هر دو جنس، دامن می‌زند.

***

محدودیت حضور زنان در عرصه‌ی رهبری عمومی، ریشه‌ای در برخی تفاسیر فقهی کلاسیک از جایگاه زن در امور اجتماعی و سیاسی دارد که، هرچند خودِ قرآن حکم صریحی درباره‌ی ممنوعیت زمامداری زنان ندارد، در حدیثی که به محمد نسبت داده می‌شود (هرگز رستگار نمی‌شوند قومی که زنی امور آنان را تدبیر کند) و در تفاسیر فقهی متأخرتر، پایه‌ای برای محرومیت زنان از جایگاه‌های کلان زمامداری (خلافت، قضاوت، امامت جماعت مردان) فراهم کرد. جالب توجه است که این محدودیت، حتی در بستر همان فقه کلاسیک، همواره یکدست نبود؛ عایشه، همسر محمد، در جنگ جمل (۶۵۶ میلادی) شخصاً در رأس سپاهی علیه علی وارد میدان جنگ سیاسی و نظامی شد —— رویدادی که نشان می‌دهد کنش‌گری سیاسی زنان، حتی در بالاترین و خطرناک‌ترین سطح آن، از همان دوران نخست اسلام، امری ناممکن یا کاملاً بی‌سابقه نبود، هرچند خودِ این کنش‌گری عایشه، بعدها در برخی روایات و تفاسیر، به‌عنوان نشانه‌ای از خطر ورود زنان به سیاست (و نه نمونه‌ای برای پیروی) بازخوانی شد. بازخوانی‌ای که به‌خودی‌خود، نمونه‌ی گویایی از این است که چگونه یک رویداد تاریخی می‌تواند، بسته به نیاز ایدئولوژیک دوران بعد، به‌عنوان «هشدار» یا «الگو» بازتفسیر شود.

جمهوری اسلامی، این محدودیت فقهی کلاسیک را مستقیماً در متن قانون اساسی و رویه‌ی اجرایی خود کدگذاری کرد. اصل ۱۱۵ قانون اساسی، شرایط رئیس‌جمهور را به «رجال» محدود می‌کند —— واژه‌ای که در زبان عربی و فارسی رسمی، در طول تمام دهه‌های پس از انقلاب، به‌طور یکدست به «مردان» تفسیر شده و عملاً هیچ زنی را، حتی در قوی‌ترین نامزدهای انتخاباتی (که شماری از آنان در ادوار مختلف انتخابات ریاست‌جمهوری ثبت‌نام کرده‌اند)، به مرحله‌ی تأیید صلاحیت نرسانده است. جایگاه قضاوت رسمی نیز، به‌ویژه در دادگاه‌های صادرکننده‌ی حکم، عملاً از دسترس زنان خارج مانده —— هرچند در دهه‌های اخیر، زنان به‌عنوان «مشاور قضایی» یا در برخی دادگاه‌های خانواده به کار گرفته شده‌اند، اما جایگاه رسمی «قاضی صادرکننده‌ی حکم» در بسیاری از دادگاه‌ها همچنان به مردان محدود است. ورود زنان به ورزشگاه‌های فوتبال، یکی دیگر از عرصه‌های محدودیت طولانی‌مدت بوده که به‌طور نمادین، سرنوشت سحر خدایاری را در بر گرفت: این زن جوان، معروف به «دختر آبی» به دلیل علاقه‌اش به تیم استقلال، در شهریور ۱۳۹۸ (۲۰۱۹) پس از بازداشت به دلیل تلاش برای ورود مخفیانه به ورزشگاه آزادی برای تماشای یک مسابقه، و در پی نگرانی از حکمی که در انتظارش بود، در مقابل دادگاه انقلاب تهران، خود را به آتش کشید و پس از چند روز در بیمارستان جان باخت - مرگی که به‌سرعت به نمادی از هزینه‌ی انسانی محدودیت‌های جنسیتی در دسترسی به فضای عمومی تبدیل شد و فشار بین‌المللی (از

جمله از سوی فدراسیون بین‌المللی فوتبال) را برای گشودن محدود و مشروط ورزشگاه‌ها به روی زنان، در سال‌های بعد تشدید کرد.

مقایسه‌ی این دو دوره، بار دیگر همان الگوی آشنا را در سطحی تازه به نمایش می‌گذارد: در هر دو مورد، حضور زن در عرصه‌ی عمومی و سیاسی، نه بر اساس یک ممنوعیت مطلق و بدون استثنا، بلکه بر اساس مرزی سیال تعیین می‌شود که هر بار، بر اساس میزان تهدیدی که آن حضور برای نظم مردانه‌ی قدرت ایجاد می‌کند، بازتعریف می‌شود - عایشه در جنگ جمل مجاز به کنش‌گری سیاسی خطرناک بود، اما تنها تا زمانی که در چارچوب همان نظم قدرت باقی می‌ماند و پس از شکست، همان کنش‌گری به نشانه‌ی هشدار بدل شد؛ ساحر خدایاری اجازه‌ی حضور در یک استادیوم ورزشی را نداشت، اما مرگ او، به‌جای بازتعریف نظم، تنها گشایشی محدود و کنترل شده در همان نظم ایجاد کرد. این الگو نشان می‌دهد که حضور زنان در فضای عمومی، در هیچ‌یک از دو دوره، هرگز به یک حق ذاتی و غیرقابل‌سلب تبدیل نشده، بلکه همواره امتیازی مشروط باقی مانده که مرزهای آن را، در نهایت، دستگاه قدرت مردانه‌ی حاکم، نه خودِ زنان، تعیین می‌کند.

***

در کنار عایشه که با ابزار قدرت سیاسی و نظامی به میدان کارزار وارد شد، تاریخ صدر اسلام از زنانی نیز یاد می‌کند که تنها با کلام خود، در برابر قدرت تازه‌تأسیس محمد ایستادند و بهای این ایستادگی را با جان خود پرداختند. عصماء بنت مروان، از قبیله‌ی بنی‌خطمه در مدینه، شاعری بود که در اشعار خود، آشکارا محمد و پیروانش را هجو کرد و به‌روایتی، دیگر اعضای قبیله‌اش را به مخالفت با او تشویق نمود. به روایت ابن‌اسحاق در سیره‌ی خود — یکی از کهن‌ترین منابع زندگی محمد — عمیر بن عدی، از میان همان قبیله، شبانه به خانه‌ی عصماء رفت و او را در حالی که کودک شیرخوارش را در آغوش داشت، به قتل رساند؛ و به‌گفته‌ی همین روایت، هنگامی که عمیر صبح آن روز نزد محمد آمد و از این اقدام خبر داد، محمد پاسخ داد که او خدا و رسولش را یاری کرده است. این روایت، همانند ماجرای کعب بن اشرف که پیش‌تر در این فصل به آن اشاره شد، در میان مورخان و پژوهشگران، از جمله در سنت اسلامی خودی، از نظر جزئیات و اعتبار سلسله‌ی راویان محل بحث است، اما حضور آن در یکی از قدیمی‌ترین و معتبرترین منابع سیره‌نویسی، نشان می‌دهد که در روایت رسمی نخستین از زندگی محمد، مخالفت کلامی یک زن — نه یک اقدام نظامی، بلکه صرفاً شعر — می‌توانست با مرگ پاسخ داده شود؛ و این‌که چنین روایتی، به‌جای حذف یا انکار در متون رسمی، به‌عنوان نشانه‌ای از یاری الهی نقل شده، خود گویای این است که کلام مخالف زن، در آن جامعه، تهدیدی به همان اندازه‌ی یک اقدام مسلحانه تلقی می‌شد.

هزار و دویست سال بعد، طاهره قره‌العین، شاعر و متفکر ایرانی، از پیشگامان جریان بابی که خود پیش‌درآمدی بر دین بهایی بود، یکی از نخستین و رادیکال‌ترین صداهای دفاع از حقوق زنان در تاریخ ایران را به گوش رساند. طاهره، در گردهمایی بدشت در سال ۱۲۲۸ (۱۸۴۸)، در اقدامی که تا امروز نمادین باقی مانده، حجاب از چهره برداشت و در برابر جمعی از پیروان بابی سخن گفت. کنشی که در آن دوران، نه صرفاً یک انتخاب شخصی، بلکه اعلامیه‌ای رادیکال برای برابری زن و مرد در عرصه‌ی دینی و اجتماعی تلقی شد. او که اشعار و رسالاتش، خوانشی رادیکال از دین را که در تعارض مستقیم با تفسیر رسمی علمای شیعه بود، ترویج می‌کرد، در سال ۱۲۳۱ (۱۸۵۲)، به دستور مقامات قجری و با فشار مستقیم علمای شیعه، در باغی در تهران خفه شد؛ به‌روایتی که در میان پیروان بابی و بهایی نقل می‌شود، آخرین سخن او پیش از مرگ چنین بود: «شما می‌توانید مرا هر زمان که می‌خواهید بکشید، اما نمی‌توانید از توقف رهایی زنان جلوگیری کنید.» سرنوشت طاهره، حلقه‌ی واسط میان عصماء بنت مروان در صدر اسلام و کنشگران معاصر حقوق زنان در ایران است: زنی که به دلیل کلام و اندیشه‌ی خود – نه

هیچ اقدام خشونت‌آمیز، توسط دستگاهی که مشروعیت خود را از همان تفسیر رسمی دین می‌گرفت، به قتل رسید.

در ایران معاصـــر، این زنجیره‌ی مخالفت زنانه، در چهره‌های متعددی تجســـم یافته که هر یک، هزینه‌ی متفاوتی برای همان نافرمانی بنیادین پرداخته‌اند. نســـرین ســـتوده، وکیل حقوق بشـــر، در طول دو دهه‌ی گذشـــته، دفاع از فعالان ســـیاســـی، محکومان به اعدام، و به‌طور مشـــخص از زنانی که به دلیل برداشـــتن حجاب در اماکن عمومی بازداشـــت شـــده بودند را برعهده گرفته و خود، بارها بازداشـــت و در نهایت به سال‌ها حبس محکوم شده است. از جمله در سال ۱۳۹۷، به مجموع بیش از سی‌وهشت سال حبس و ۱۴۸ ضربه شلاق که بخشی از آن را پس از اعتراضات بین‌المللی گسترده پشت سر گذاشت. ندا آقاسلطان، دانشجوی جوانی که در جریان اعتراضات پس از انتخابات ۱۳۸۸ در خیابان‌های تهران حضور داشت، توسط گلوله‌ای که به‌روایت شاهدان از سوی نیروهای امنیتی شلیک شد، در همان خیابان جان باخت؛ ویدئوی لحظه‌ی مرگ او، که به‌سرعت در سطح جهانی پخش شد، به یکی از نمادهای برجسته‌ی اعتراضات آن دوران و هزینه‌ی حضور زنان در فضای سیاسی خیابانی ایران بدل شد. و کارزار «دختران خیابان انقلاب»، که از دی‌ماه ۱۳۹۶ با اقدام نمادین آغاز شـد و به تدریج به ده‌ها زن دیگر در ســراســر کشور سرایت کرد، بار دیگر همان الگوی عصماء و طاهره را در قالبی امروزی بازتولید کرد: نه اسلحه، که یک ژست نمادین و یک تصویر، به‌عنوان تهدیدی به‌اندازه‌ی کافی خطرناک برای نظم موجود تلقی شد که بازداشت و محکومیت‌های سنگین را در پی داشته باشد.

آنچه این زنجیره‌ی نام‌ها، از عصـــماء بنت مروان تا طاهره قره‌العین، ندا آقاســـلطان و دختران خیابان انقلاب ـــ در کنار هم آشکار می‌کند، این حقیقت پایدار است که در هر دو نظام مورد بررسی این کتاب، مخالفت زنانه، حتی زمانی که تنها در قالب کلام، شـــعر، یا یک ژســـت نمادین بروز یافته، هرگز به‌عنوان یک اختلاف‌نظر کم‌اهمیت تلقی نشده، بلکه دقیقاً به این دلیل با شدیدترین واکنش‌ها پاسخ داده شده که به‌طور مستقیم، بنیادی‌ترین ستون نظم مورد نظر (کنترل مرد بر بدن، صدا، و حضور اجتماعی زن) را هدف قرار می‌دهد؛ و همین شـــدت واکنش، به‌جای اثبات قدرت پایدار این نظم، هر بار حقیقتی دیگر را نیز آشکار کرده: نظمی که برای حفظ خود، نیازمند سرکوب مستمر و بی‌وقفه‌ی کلام یک شاعر یا ژست یک دختر جوان اســـت، نظمی اســـت که هرگز از پایه، به‌اندازه‌ای که ادعا می‌کند، اســـتوار و بدیهی نبوده است.

اگر فصل‌های پیشین نشان دادند که چگونه یک نظام دینی-سیاسی، دشمن بیرونی و درونی خود را می سازد و خ شونت را برای حذف آن مقدس می شمارد، این ف صل ن شان داد که پیش از هر د شمنی بیرونی، نخستین و پایدارترین «دیگری» که این نظام‌ها برای کنترل خود برگزیده‌اند، نیمی از جمعیت خودشان بوده است — نه به‌عنوان دشمن، بلکه به‌عنوان نمادی که پاکی، نظم، و هویت کل جامعه بر بدن، پوشش، و رفتار او نوشته می‌شود. آنچه این فصل را از فصل‌های پیشین متمایز می‌کند، آن است این الگو، در طول هزار و چهارصد سال، به‌ندرت با سکوت پاسخ داده شده: از عصماء بنت مروان که با شعر خود قیمتی سنگین پرداخت، تا طاهره قره‌العین که حجاب را در برابر جمعی بردا شت و جانش را در ازای آن گذا شت، تا زنانی که امروز، در قامت وکیل، دانشجو، یا صرفاً یک تن ایستاده در میدان شهر، همان مرز را دوباره لمس می‌کنند. تاریخ کنترل زن در این دو دوره، هم‌زمان تاریخ نافرمانی زن نیز بوده، و شاید همین هم‌زمانی، امیدوارکننده‌ترین رشته‌ای است که از دل این فصل تاریک می‌توان بیرون کشید.

نکته‌ی پایانی که این فصل به‌روشنی آ شکار کرد، تناقضی بنیادین در خودِ منطق کنترل ا ست: هر ابزاری که برای مهار زن ساخته شد، حجاب اجباری، تفکیک جنسیتی، صیغه، محدودیت حضور در فضای عمومی، به‌جای تولید جامعه‌ای «پاک‌تر» یا «سالم‌تر»، هر بار مسیرهای جدیدی برای همان نیازهای انسانی سرکوب‌شده گشوده: صیغه به‌جای حذف روابط نامشروع، آن را قانونی‌سازی کرد؛ تفکیک جنسیتی به‌جای پرورش پاکدامنی، به گفته‌ی بسیاری از پژوهشگران ایرانی، زمینه ساز ا ضطراب و روابط پنهانی شد؛ و سرکوب هر نماد اعتراضی، از یک تکه روسری تا یک تن آتش‌گرفته در برابر دادگاه، به‌جای خاموش‌کردن صدای مخالف، هر بار آن را به نمادی رساتر از پیش بدل کرد.

فصل ششم: اقتصاد غنیمت و اقتصاد رانت

****

اقتصـــاد جامعه‌ی نوپای مدینه، همان‌طور که در فصـــل چهارم از زاویه‌ی نظامی بررســـی کردیم، به‌طور مستقیم بر پایه‌ی غنیمت جنگی بنا شده بود؛ اما این اقتصاد، دو مقوله‌ی متمایز و از نظر حقوقی مهم را در خود جای می‌داد که تفکیک آن‌ها، برای فهم بحران‌های بعدی ضـروری اسـت. «غنیمت» به‌معنای دقیق فقهی، اموالی بود که از طریق نبرد مسـتقیم به تصـرف مسـلمانان درمی‌آمد و یک‌پنجم آن (خمس) به محمد و از طریق او به بیت‌المال تعلق می‌گرفت. اما «فَیء» و «انفال»، به اموال و زمین‌هایی ا شاره دا شت که بدون نبرد و از طریق تسلیم یا صلح به دست می‌آمد؛ و طبق تفسیر رایج، این دسته از اموال، نه میان جنگاوران، بلکه به‌طور کامل در اختیار شخص محمد قرار می‌گرفت تا او آن را برای مخارج خود، خانواده و نیازمندان هزینه کند. املاک بنی‌نضیر، که پس از تسلیم بدون جنگ این قبیله به تصرف درآمد، طبق روایت مورخانی مانند بلاذری، دقیقاً از این مقوله بود: زمین‌های نخلستان آن، مستقیماً و بدون واسطه‌ی تقسیم میان سپاهیان، در اختیار محمد قرار گرفت تا از عایدات سالانه‌ی آن، مخارج خانواده‌اش را برای یک سال تمام تأمین کند. فدک، واحه‌ای حاصلخیز در نزدیکی مدینه که در سال ۶۲۹ میلادی، پس از فتح خیبر و از طریق یک قرارداد صـلح مسـالمت‌آمیز (نه غنیمت جنگی) به تصـرف درآمد، از همین مقوله‌ی «فَیء» بود و طبق روایات، به‌طور کامل و شـخصـی به محمد تعلق داشـت. تمایزی حقوقی که اهمیتش تنها پس از مرگ او آشکار شد.

بحرانی که پس از رحلت محمد بر سـر فدک درگرفت، نخسـتین و یکی از پرمناقشـه‌ترین نزاع‌های اقتصادی-سیاسی تاریخ اسلام است. فاطمه، دختر محمد، مدعی شد که پدرش پیش از مرگ، فدک را به او هبه کرده بود و بنابراین این زمین، دارایی شـخصـی و موروثی اوسـت، نه بخشـی از اموال عمومی بیت‌المال. ابوبکر، خلیفه‌ی تازه‌برگزیده، این ادعا را نپذیرفت و بر اسـاس حدیثی که خود روایت کرد («لا نَرِث» ـــ ما [پیامبران] ارث نمی‌گذاریم)، فدک را به‌عنوان دارایی عمومی مسلمانان (فَیء متعلق به مقام خلافت، نه ارث شـخصـی) مصـادره کرد. فاطمه، به‌روایت منابع شـیعی، این تصـمیم را نپذیرفت و در خطبه‌ای مشهور که به «خطبه‌ی فدکیه» شناخته می‌شود، آشکارا با ابوبکر مواجه شد و از حق خود دفاع کرد؛ رنجشـی که، طبق روایت‌های شـیعی، تا پایان عمر کوتاه فاطمه (که تنها چند ماه پس از این ماجرا درگذشـت) باقی ماند. تحلیل‌گران شـیعی متأخر، از جمله در برخی منابع که به‌صـراحت به آن اشـاره می‌کنند، انگیزه‌ی این مصادره را نه صرفاً یک تفسیر فقهی خالص، بلکه محاسبه‌ای سیاسی می‌دانند: فدک، با عایدات سـالانه‌ای که در برخی روایات تا ده‌ها هزار دینار برآورد شـده، می‌توانسـت منبع مالی مستقلی برای علی و خانواده‌ی او فراهم کند. که در بستر رقابت‌های سیاسی آن دوران، به تقویت جایگاه او در برابر خلافت تازه‌تأسیس منجر می شد؛ به بیان دیگر، نخستین مصادره‌ی بزرگ در تاریخ اسلام،

نه‌فقط یک اختلاف فقهی درباره‌ی ارث، بلکه اقدامی برای قطع ریـشه‌ی مالی یک رقیب سیا سی احتمالی بود.

آنچه این رویداد بنیادین را برای این فـصل کتاب مهم می سازد، این ا ست که از همان نخـستین لحظات پس از شـکل‌گیری دولت اسـلامی، مرز میان «دارایی شـخصـی حاکم»، «دارایی خانواده‌ی او»، و «دارایی عمومی امت» به‌کلی مبهم و در عمل، تابع تـصمیم سیا سی خودِ حاکم وقت بود. ابهامی که، همان‌طور که در محورهای بعدی این فـصل خواهیم دید، نه‌تنها هرگز به‌طور کامل حل نـشد، بلکه در قالب‌های تازه، از خلافت عثمان تا بیت رهبری در جمهوری ا سلامی، بارها و به شکل‌های تازه بازتولید شد؛ فدک، از این منظر، نه یک واحه‌ی دورافتاده در تاریخ هزار و چهار صد ساله، بلکه نخـستین نمونه‌ی مـستند از الگویی ا ست که عنوان این فـصل را شکل می‌دهد: تبدیل مرز میان مال عمومی و مال خـصو صی حاکم، به یک مسئله‌ی سیاسی، نه یک قاعده‌ی حسابداری ساده.

***

اگر بحران فدک، نخستین نشانه‌ی ابهام میان مال شخصی و مال عمومی در تاریخ اسلام بود، خلافت عثمان بن عفان (۶۴۴ تا ۶۵۶ میلادی)، این ابهام را به یک بحران تمام‌عیار و در نهایت، به عاملی مستقیم برای سرنگونی و قتل یک خلیفه تبدیل کرد. عثمان، برخلاف دو خلیفه‌ی پیش از خود که به‌روایت غالب منابع تاریخی، در بهره‌برداری از بیت‌المال احتیاط و زهد نسبی پیشه کرده بودند، سیاستی را در پیش گرفت که مخالفانش آن را «واگذاری بیت‌المال به خاندان بنی‌امیه» خواندند: او مروان بن حکم، پسرعموی خود، را با بخش‌های قابل‌توجهی از غنایم فتوحات آفریقا تشویق کرد؛ برادر رضاعی‌اش، عبدالله بن سعد، را والی مصر کرد و به او اجازه داد بخشی از خراج آن سرزمین را شخصاً تصاحب کند؛ و به گفته‌ی بسیاری از مورخان کلاسیک، از جمله طبری و بلاذری، مقادیر هنگفتی از سکه و زمین‌های فتح شده را، بدون ضابطه‌ی شفاف تقسیم میان عموم مسلمانان، میان اعضای خاندان اموی خود پخش کرد. ابوذر غفاری، از صحابه‌ی برجسته و منتقد صریح این سیاست، آشکارا در برابر این بذل‌وبخشش‌ها به اعتراض برخاست و بر اساس آیاتی از قرآن که انباشت ثروت را نکوهش می‌کنند، عثمان و نزدیکانش را به تبعیض و ثروت‌اندوزی نامشروع متهم کرد. واکنش عثمان، نه پاسخ‌گویی، بلکه تبعید ابوذر به ربذه، دهکده‌ای دورافتاده در حومه‌ی مدینه، بود. جایی که او در تنگدستی و به‌روایت برخی منابع، در انزوای کامل از دنیا رفت. نارضایتی انباشته از این سیاست‌ها، در نهایت به شورشی از سوی گروهی از مسلمانان ناراضی از کوفه، بصره، و مصر منجر شد که در سال ۶۵۶ میلادی، خانه‌ی عثمان را در مدینه محاصره و او را به قتل رساندند — نخستین قتل یک خلیفه‌ی مسلمان به دست مسلمانان دیگر، رویدادی که به‌طور مستقیم زمینه‌ساز جنگ‌های داخلی بعدی (از جمله جنگ جمل و صفین) شد و نشان داد که بی‌شفافیتی در بیت‌المال، نه یک مسئله‌ی حسابداری فرعی، بلکه می‌تواند مستقیماً به فروپاشی مشروعیت یک حکومت دینی منجر شود.

جمهوری اسلامی، بیش از هزار و سیصد سال بعد، ساختاری را بنا کرد که، هرچند از خشونت مستقیم شورش داخلی برای افشای خود مصون مانده، از نظر بی‌شفافیتی مالی و عدم پاسخ‌گویی، با بحران عثمان قابل‌مقایسه است. بیت رهبری (دفتر مقام معظم رهبری)، به‌عنوان نهادی که مستقیماً ذیل نظارت شخص رهبر فعالیت می‌کند، نه‌تنها بودجه‌ی خود را، برخلاف وزارتخانه‌ها و سازمان‌های دولتی، از طریق مجلس شورای اسلامی مورد تصویب و بررسی علنی قرار نمی‌دهد، بلکه نهادهای اقتصادی بزرگی که مستقیماً از این دفتر گزارش می‌گیرند یا توسط آن منصوب می‌شوند، از حسابرسی دیوان محاسبات عمومی کشور (نهادی که وظیفه‌ی رسمی آن، نظارت بر هزینه‌کرد صحیح بودجه‌ی عمومی است) نیز معاف مانده‌اند. این معافیت، نه یک نقص فنی یا اداری، بلکه ریشه در همان منطق فدک و عثمان دارد: تا زمانی که یک نهاد مالی، خود را نه بخشی از دولت عرفی و پاسخ‌گو، بلکه امتداد مستقیم اراده‌ی رهبر معنوی- سیاسی

معرفی می‌کند، پر سش درباره‌ی نحوه‌ی هزینه‌کرد منابع آن، از یک پر سش اداری معمول، به پر س شی درباره‌ی مشـروعیت خودِ نهاد ولایت فقیه ارتقا می‌یابد. همان انتقالی که ابوذر غفاری را به تبعید و مرگ در انزوا کشاند.

نکته‌ی تحلیلی مهمی که این مقایسه آ شکار می‌کند، تفاوت در نوع «خاندان» ا ست که از این بی شفافیتی سـود می‌برد. در دوران عثمان، بهره‌مندان اصـلی، خاندان خونی و قبیله‌ای او (بنی‌امیه) بودند. شـکلی از فسـاد که حتی در چارچوب هنجارهای سـیاسـی آن دوران، به دلیل وضـوح آشـکار ارتباط خانوادگی، به سرعت قابل شنا سایی و افشا بود. اما در جمهوری ا سلامی، بهره‌مندان ا صلی، نه صرفاً بستگان خونی رهبری، بلکه شبکه‌ای گسترده‌تر و پیچیده‌تر از مدیران، نظامیان بازنشسته و روحانیون وفادار هستند که از طریق روابط سـازمانی، نه صـرفاً نسـبت خانوادگی، به حلقه‌ی بهره‌مند از این بی‌شـفافیتی راه می‌یابند. پیچیدگی‌ای که ردیابی و افشـای آن را، برخلاف بذل‌وبخشـش‌های آشـکار عثمان به بنی‌امیه، به‌مراتب دشوارتر می‌کند و شاید به همین دلیل، با وجود انباشت نارضایتی‌های اقتصادی مشابه در جامعه‌ی ایران معاصر، تاکنون به یک بحران مشروعیت به‌همان شدت و مستقیمی آنچه بر عثمان گذشت، منجر نشده اسـت. هرچند، همان‌طور که در فصـل‌های بعدی نیز خواهیم دید، نارضـایتی اقتصـادی، خود یکی از محرک‌های اصلی موج‌های اعتراضی سراسری در دهه‌های اخیر ایران بوده است.

***

اگر بحران فدک و بذل‌وبخشش‌های عثمان، نمونه‌هایی موردی و محدود از ابهام مالی در صدر اسلام بودند، جمهوری اسلامی این ابهام را به یک ساختار نهادی، دائمی، و در مقیاسی بی‌سابقه در تاریخ معاصر خاورمیانه، تبدیل کرده است. سه نهاد، بیش از هر نمونه‌ی دیگر، این ساختار را نمایندگی می‌کنند: بنیاد مستضعفان، ستاد اجرایی فرمان امام (که به اختصار «ستاد» خوانده می‌شود)، و آستان قدس رضوی.

بنیاد مستضعفان، نخستین نهاد اقتصادی بزرگی بود که پس از انقلاب ۱۳۵۷ و به فرمان مستقیم خمینی، از دل «بنیاد پهلوی» (نهادی که پیش از انقلاب، دارایی‌های خانواده‌ی سلطنتی و برخی نزدیکان آن را در خود جای داده بود) شکل گرفت؛ توجیه بنیادین تأسیس آن، بازپس‌گیری اموال غصب‌شده‌ی «رژیم پهلوی» و بازگرداندن آن به «مستضعفان» بود – روایتی که خودِ رهبران فعلی این بنیاد نیز، همان‌طور که در سخنان رئیس آن دیده می‌شود، همچنان به‌عنوان توجیه اصلی فعالیت آن تکرار می‌کنند. اما به گزارش‌های اقتصادی مستقل، از جمله تحلیل دفتر اقتصادی سفارت فرانسه در تهران، این بنیاد در دوره‌های اوج خود، مالکیت بیش از هزار واحد تولیدی و هفت تا ده درصد از کل تولید ناخالص داخلی ایران را در اختیار داشته و امروز نیز، با مالکیت مجموعه‌هایی مانند بانک سینا، شرکت زمزم، بنیاد علوی و شرکت نفت بهران، یکی از بزرگ‌ترین کنگلومراهای اقتصادی کشور به شمار می‌رود.

ستاد اجرایی فرمان امام، که در سال ۱۳۶۸ (۱۹۸۹) به دستور مستقیم خمینی برای گردآوری و مدیریت املاک «بلاصاحب» یا مصادره‌شده پس از انقلاب تأسیس شد، امروز، بر اساس گزارش تحقیقی رویترز در سال ۲۰۱۳ که یکی از جامع‌ترین بررسی‌های مستقل درباره‌ی این نهاد به شمار می‌رود، دارایی‌هایی معادل حدود ۹۵ میلیارد دلار را در اختیار دارد. رقمی که آن را به یکی از بزرگ‌ترین هلدینگ‌های اقتصادی خاورمیانه، فراتر از بسیاری از صندوق‌های ثروت ملی کشورهای منطقه، بدل می‌کند. این ستاد، که مستقیماً زیرنظر رهبری فعالیت می‌کند و مدیریت بیش از شصت شرکت را در حوزه‌هایی از بانکداری و نفت تا مخابرات و صنعت دارویی برعهده دارد، بر اساس گزارش‌های رسانه‌ای داخلی، بخشی از هزینه‌های دفتر رهبری را نیز از محل سودآوری همین شرکت‌ها تأمین می‌کند. پیوندی مستقیم میان یک نهاد اقتصادی عظیم و منابع مالی شخص رهبر که هیچ نظیری در ساختار رسمی و شفاف دولت ندارد.

آستان قدس رضوی، که تولیت آرامگاه امام رضا در مشهد را برعهده دارد و ریشه‌ی تاریخی آن به قرن‌ها پیش از انقلاب بازمی‌گردد، در دهه‌های پس از ۱۳۵۷ نیز به یک امپراتوری اقتصادی موازی بدل شده که در حوزه‌های کشاورزی، صنعت غذایی، ساختمان و هتل‌داری فعالیت می‌کند. آنچه این سه نهاد

را در یک مقوله‌ی واحد قرار می‌دهد، وضعیت مشترک آن‌ها در برابر نظام مالیاتی و نظارتی کشور است. بر ا ساس بخ شنامه‌ای که در سال ۱۳۹۵ تو سط سازمان امور مالیاتی اف شا شد، نام این نهادها، در کنار چندین بنیاد و نهاد دیگر وابسته به روحانیت و نیروهای مسلح، در فهرست رسمی معافیت از مالیات م ستقیم (که به د ستور رهبر پی شین و رهبر کنونی صادر شده) قرار دا شت. تلاش‌های مکرر نمایندگان مجلس، از جمله طرحی در سال ۱۳۹۳ برای لغو این معافیت‌ها، تنها به نتیجه‌ای مشروط انجامید: بر ا ساس م صوبه‌ی نهایی، این نهادها می‌توانند مالیات بپردازند، اما «م شروط به اذن ولی‌فقیه». عبارتی که، به‌طور نمادین، دقیقاً همان ساختار اقتدار را بازتولید می‌کند که این ف صل از ابتدا در پی ردیابی آن بوده: حتی وقتی نهاد منتخب مردم (مجلس) تلاش می‌کند نظارت مالی را بر یک نهاد دینی-اقتصادی تحمیل کند، اجرای آن نظارت، در نهایت، به رضایت همان مقام دینی‌ای بازمی‌گردد که از ابتدا از این نظارت معاف بوده است.

محمود احمدی‌نژاد، رئیس‌جمهور سابق، در نامه‌ای که در اسفند ۱۳۹۶ به‌طور علنی منتشر شد، برآوردی از دارایی مجموع این بنیادها و نهادهای م شابه، از جمله بنیاد پانزده خرداد و بنیادهای تعاون سپاه، ارتش و ب سیج ارائه کرد که رقمی بیش از هفت صد هزار میلیارد تومان را در بر می‌گرفت. با این گفته‌ی صریح که مردم از نحوه‌ی درآمد و م صرف این ثروت عظیم، به‌کلی بی‌اطلاع‌اند. این اعتراف، از زبان ک سی که خود سال‌ها در رأس هرم اجرایی همین نظام قرار داشت، شاید گویاترین سند برای نشان‌دادن این حقیقت باشد که آنچه در فدک با یک باغ و چند هزار دینار آغاز شد، در جمهوری اسلامی، به شبکه‌ای از امپراتوری‌های اقتصادی به ارزش صدها میلیارد دلار بدل شده. امپراتوری‌هایی که مشروعیت وجودی‌شان را از همان منبعی می‌گیرند که آن‌ها را از پاسخ‌گویی به هر نهاد عرفی و انتخابی معاف کرده است.

***

قرارگاه سازندگی خاتم‌الانبیاء، بازوی اقتصادی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، در سال ۱۳۶۸ (۱۹۸۹) - همان سالی که ستاد اجرایی فرمان امام نیز تأسیس شد و تنها چند ماه پس از پایان جنگ ایران و عراق - با هدف اعلام‌شده‌ی بازسازی زیرساخت‌های ویران‌شده‌ی کشور شکل گرفت. اکبر هاشمی‌رفسنجانی، که در آن دوران جانشین فرمانده کل قوا بود، بعدها در مصاحبه‌ای که سال‌ها پس از آن منتشر شد، توضیح داد که ایده‌ی اصلی، به‌کارگیری امکانات مهندسی نظامی، که در طول جنگ برای همین نیروها سرمایه‌گذاری شده و اکنون بلا استفاده مانده، برای پروژه‌های عمرانی کشور بود؛ ایده‌ای که، به‌گفته‌ی خودِ او، در آن زمان، «مشکلی» به نظر نمی‌رسید. اما آنچه با یک تصمیم عملگرایانه‌ی دوران باز سازی پس از جنگ آغاز شد، در سه دهه‌ی بعد، به یکی از بزرگ‌ترین هلدینگ‌های چندرشته‌ای اقتصادی خاورمیانه رشد کرد: امروز، قرارگاه خاتم‌الانبیاء در قالب هفت تا هشت هلدینگ تخصصی (از نفت، گاز و پتروشیمی تا راه‌سازی، سدسازی، و مخابرات) فعالیت می‌کند و بر اساس گفته‌ی فرماندهان آن، در ساخت ۳۸ در صد از آزادراه‌های کشور (نزدیک به نهصد کیلومتر) و ۳۰ در صد از خطوط ریلی کشور (چهار هزار کیلومتر) سهیم بوده است.

نقطه‌ی عطف این گسترش، در سال ۱۳۸۸ (۲۰۰۹) رخ داد: در جریان خصوصی‌سازی «شرکت مخابرات ایران» – یکی از بزرگ‌ترین دارایی‌های زیرساختی کشور که مالکیت شبکه‌ی تلفن ثابت و همراه سراسری را در بر می‌گرفت،کنسرسیومی به نام «توسعه‌ی اعتماد مبین»، که مالکان اصلی آن به فرماندهان و نهادهای وابسته به سپاه پاسداران مرتبط بودند، در یک مناقصه‌ی بدون رقیب واقعی، بیش از پنجاه درصد سهام این شرکت را با رقمی نزدیک به هشت میلیارد دلار تصاحب کرد. معامله‌ای که منتقدان، از جمله برخی نمایندگان مجلس در همان دوران، آن را نه یک خصوصی سازی واقعی به بخش خصوصی رقابتی، بلکه انتقال یک دارایی استراتژیک ملی از انحصار دولتی به انحصاری تازه و نظامی‌تر خواندند. رئیس دولت بعدی نیز، در انتقادی صریح از رویه‌ی مشابه در صنعت نفت، به این نکته اشاره کرد که وزارت نفت به‌دنبال برگزاری مناقصه برای پروژه‌های جدید بوده، در حالی که واگذاری میدان گازی مشترک به شرکت‌های خارجی، خود بدون تشریفات رقابتی مشابه صورت گرفته بود - نشانه‌ای از این‌که معیار «رقابت آزاد» در اقتصاد ایران، به‌طور گزینشی و نه یکسان، اعمال می‌شود.

مقایسه‌ی این روند با الگوی تاریخی تصاحب زمین‌های فتح‌شده توسط سپاهیان در دوران خلافت راشدین و امویان، نکته‌ی تحلیلی مهمی را آشکار می‌کند: در فتوحات صدر اسلام، زمین‌های حاصلخیز عراق و شام، پس از فتح، غالباً نه میان عموم مسلمانان، بلکه در اختیار سرداران و طبقه‌ی نظامی فاتح (که بعدها به «اشراف عرب» نوظهور در سرزمین‌های فتح شده بدل شدند) قرار می‌گرفت. پدیده‌ای که خودِ برخی

خلفا، از جمله عمر بن خطاب، به دلیل نگرانی از تمرکز بیش‌ازحد ثروت در دست طبقه‌ی نظامی، تلاش کردند آن را محدود کنند (از جمله با ممنوعیت موقت تصاحب زمین‌های فتح‌شده‌ی عراق توسط سپاهیان و اداره‌ی متمرکز آن‌ها به‌عنوان زمین عمومی). جمهوری اسلامی، در روایت رسمی خود از اقتصاد سپاه، دقیقاً همان توجیهی را به کار می‌گیرد که در تصاحب زمین‌های جنگی وجود داشت: نیرویی که با نبرد یا در این مورد، با «سازندگی» زیرساختی، ارزشی برای کشور آفریده، سزاوار سهمی متناسب از آن ارزش است. اما تفاوت بنیادین در این‌جاست که در حالی که عمر بن خطاب، حداقل در برخی موارد، برای مهار این تمرکز ثروت نظامی اقدام کرد، در جمهوری اسلامی، هیچ نهاد نظارتی (نه مجلس، نه دیوان محاسبات) قدرت واقعی محدودسازی گسترش اقتصادی سپاه را ندارد؛ چنان‌که فرمانده‌ی سابق قرارگاه خاتم، در انتقاد از رویکرد یکی از دولت‌ها برای جذب سرمایه‌ی خارجی، به‌صراحت اعلام کرده بود که سپاه «بارها اعلام آمادگی کرده است که می‌تواند بخش مالی را نیز تأمین کند». جمله‌ای که، در ظاهر یک پیشنهاد همکاری، در عمل بیانگر رقابتی نابرابر میان یک نهاد نظامی-امنیتی با دسترسی نامحدود به منابع، و بخش خصوصی یا حتی دولت منتخب است که هرگز از چنین امتیازی برخوردار نبوده‌اند.

***

اقتصاد پیرامون اماکن مقدس، از همان دوران نخست اسلام، هرگز جدا از اقتصاد قدرت سیاسی نبوده است. مکه، پیش از اسلام، به دلیل وجود کعبه و بازار سالانه‌ی حج، قبلاً به یک مرکز اقتصادی-تجاری مهم برای قریش تبدیل شده بود؛ و پس از اسلام، کنترل بر مکه و مدینه، به‌عنوان مقصد زیارتی امت نوپا، به یک منبع مشروعیت و ثروت هم‌زمان برای هر حاکمی بدل شد که موفق به تصاحب «خدمت به حرمین» می‌شد. عنوانی که خلفا و سلاطین بعدی، از امویان تا عثمانی‌ها، برای مشروعیت‌بخشی به حکومت خود به کار می‌بردند. در جهان شیعی، این الگو حول آرامگاه امامان (به‌ویژه کربلا و نجف در عراق، و مشهد در ایران) شکل گرفت؛ تولیت این اماکن، از قرن‌ها پیش، نه صرفاً یک مسئولیت مذهبی، بلکه منبعی از نفوذ سیاسی و اقتصادی برای خانواده‌ها و نهادهای متولی بوده است.

آستان قدس رضوی، که پیش‌تر در این فصل به‌عنوان یکی از نهادهای اقتصادی بزرگ معرفی شد، دقیقاً از همین بستر تاریخی برخاسته: تولیت آرامگاه امام رضا در مشهد، که در دوران معاصر مستقیماً توسط رهبر جمهوری اسلامی منصوب می شود، امروز نه صرفاً مسئولیتی تشریفاتی، بلکه ریاست بر شبکه‌ای گسترده از هتل‌ها، مجتمع‌های تجاری، شرکت‌های کشاورزی و خیریه‌های وابسته در اطراف حرم است. در دهه‌ی اخیر، این اقتصاد زیارتی، به‌طور مشخص و با سیاست‌گذاری دولتی، به دو مسیر تازه و پردرآمد گسترش یافته که هر یک، پیوند مستقیم میان مذهب و منافع اقتصادی نهادهای حکومتی را آشکارتر می‌کند. نخست، جذب زائران و گردشگران مذهبی داخلی به مشهد و قم: صنعت هتل‌داری و اقامتی مشهد، که بخش قابل‌توجهی از آن مستقیم یا غیرمستقیم به آستان قدس رضوی و شرکت‌های وابسته به آن تعلق دارد، در دهه‌های اخیر با سرمایه‌گذاری‌های کلان در ساخت هتل‌های زنجیره‌ای و مجتمع‌های تجاری اطراف حرم گسترش یافته؛ و شهر قم، به‌طور مشابه، حول حرم حضرت معصومه و شبکه‌ی حوزه‌های علمیه، اقتصاد مشابهی از اقامتگاه، رستوران و فروش اقلام مذهبی را پرورش داده است.

دوم، و شاید پردرآمدتر، تسهیل و تشویق رسمی کاروان‌های زیارتی به عتبات عالیات عراق (کربلا، نجف، کاظمین، و سامرا) که به‌ویژه پس از سرنگونی صدام حسین در سال ۱۳۸۲ (۲۰۰۳) و بازگشایی نسبی مرزهای زیارتی، به یک صنعت میلیاردی و از منظر سیاسی، به ابزاری برای تعمیق نفوذ فرهنگی-سیاسی ایران در عراق تبدیل شده است. سازمان حج و زیارت، نهاد رسمی دولتی که مجوز فعالیت شرکت‌های خدمات زیارتی را صادر می‌کند، در کنار مؤسساتی که مستقیماً به بنیادها و نهادهای بررسی‌شده در این فصل (از بنیاد مستضعفان تا ستاد اجرایی فرمان امام) وابسته‌اند، شبکه‌ای از تورهای زیارتی، حمل‌ونقل زمینی و هوایی، و اقامتگاه در داخل عراق را مدیریت می‌کنند، که بر اساس گزارش‌های اقتصادی داخلی، سالانه میلیون‌ها زائر ایرانی را به این مسیر می‌فرستد. آنچه این جریان زیارتی را از یک پدیده‌ی صرفاً

معنوی متمایز می‌کند، هم‌پوشـــانی آشـــکار آن با اهداف ژئوپلیتیک جمهوری اســـلامی در عراق اســـت: گسترش زیر ساخت‌های زیارتی در داخل عراق (که بخشی از آن توسط شرکت‌های وابسته به قرارگاه خاتم‌الانبیاء اجرا می‌شـــود)، هم‌زمان هم یک منبع درآمد پایدار برای نهادهای ایرانی و هم ابزاری برای تثبیت حضور فرهنگی و نرم ایران در کشوری است که از دیرباز، از منظر راهبردی، برای تهران اهمیتی فراتر از همسایگی معمول دارد.

آنچه این محور را به بحث اصلی این فصل پیوند می‌دهد، این حقیقت است که در هر دو دوره، مرز میان «خدمت به زائر» و «کسب رانت از باور دینی او» به شدت کم‌رنگ است. زائری که برای عرض ادب به آرامگاه امام رضـــا یا زیارت کربلا ســـفر می‌کند، در باور خود، در حال انجام یک عمل معنوی و فارغ از محاسبه‌ی اقتصادی است؛ اما همان سفر، در هر مرحله (از خرید بلیت شرکت زیارتی مجوزدار، تا اقامت در هتلی که سهامش به یک بنیاد وابسته تعلق دارد، تا خرید تسبیح یا خاک تربت از فروشگاه‌های اطراف حرم) بخشی از گردش مالی عظیمی است که به نهادهایی می‌رسد که، همان‌طور که در محورهای پیشین این فصل دیدیم، از هرگونه نظارت مالیاتی یا حسابرسی مستقل معاف مانده‌اند؛ به این ترتیب، ایمان و باور دینی مردم، بدون آن‌که خودشـــان لزوماً از آن آگاه باشـــند، به یکی از پایدارترین و رشـــدپذیرترین منابع درآمد برای همان ســـاختار قدرتی تبدیل شـــده که، همان‌طور که در فصـــل‌های پیشـــین این کتاب دیدیم، مشروعیت سیاسی خود را نیز از همین ایمان کسب می‌کند.

***

نکته‌ای که در بازخوانی تاریخ اقتصادی صدر اسلام نباید نادیده گرفت، این است که حتی در آن دوره، ایده‌ی پاسخ‌گویی مالی حاکم، به‌کلی غایب نبود. عمر بن خطاب، خلیفه‌ی دوم، به‌روایت منابع تاریخی، رویه‌ای به نام «محاسبه» را در پیش گرفت که در آن، از فرمانداران و کارگزاران خود می‌خواست پیش و پس از تصدی هر منصب، فهرستی از اموال شخصی خود ارائه دهند تا هرگونه افزایش غیرمعمول دارایی، در طول دوران خدمت، قابل‌ردیابی و پرسش‌گری باشد؛ روایت معروف محاسبه‌ی او از عمرو بن العاص، والی مصر، درباره‌ی منشأ ثروت ناگهانی پسرش، یکی از نمونه‌های این رویه است. این‌که چنین سازوکاری، هرچند ابتدایی و کاملاً وابسته به اراده‌ی شخصی خودِ خلیفه (نه یک نهاد مستقل و پایدار)، در همان قرن نخست اسلام وجود داشت، این پرسش را برجسته‌تر می‌کند که چرا در جمهوری اسلامی، با وجود ابزارهای مدرن حسابرسی، مجلس منتخب، و رسانه، سازوکاری حتی به همان اندازه‌ی محدود «محاسبه‌ی عمری» برای بزرگ‌ترین نهادهای اقتصادی کشور برقرار نشده است.

پاسخ این پرسش، در همان منطقی نهفته است که این فصل از ابتدا در پی ردیابی آن بوده: نهادی که مشروعیت خود را نه از رضایت مردم یا قرارداد اجتماعی، بلکه از پیوستگی با یک منبع الهی می‌گیرد، پاسخ‌گویی به نهادهای برخاسته از همان مردم را، در بهترین حالت، یک لطف اختیاری و در بدترین حالت، تهدیدی برای اصل مشروعیت خود می‌بینند. این غیاب پاسخ‌گویی، در طول چهار دهه‌ی گذشته، بارها در قالب پرونده‌های فساد مالی بزرگ آشکار شده که، به دلیل همین ساختار، هرگز به‌طور کامل شفاف یا تا نتیجه‌ی نهایی پیگیری نشده‌اند. پرونده‌ی بابک زنجانی، تاجر نفتی که در دوران تحریم‌های بین‌المللی، به واسطه‌ی فروش نفت ایران از طریق کانال‌های پیچیده و شرکت‌های صوری، به یکی از ثروتمندترین افراد کشور بدل شد و در سال ۱۳۹۵ به اعدام (که بعدها به حبس تخفیف یافت) به اتهام اختلاس بیش از دو میلیارد دلار محکوم شد، تنها یک نمونه از این الگو است؛ اما آنچه این پرونده را به این فصل پیوند می‌دهد، این پرسش ناتمام است که چگونه چنین حجمی از منابع نفتی کشور، بدون نظارت مؤثر نهادهای رسمی، در اختیار یک واسطه‌ی خاص قرار گرفته بود. پرسشی که هرگز به‌طور کامل و علنی پاسخ داده نشد.

نمونه‌ی دیگر، رسوایی موسوم به «اختلاس سه‌هزار میلیاردی» در سال ۱۳۹۰ است که در آن، شبکه‌ای از مدیران بانکی و صاحبان یک گروه اقتصادی، با استفاده از اسناد جعلی اعتباری، منابع عظیمی از چند بانک دولتی و خصوصی را برداشت کردند؛ این پرونده، به دلیل ارتباط برخی متهمان با مقامات ارشد وقت، به یک بحران سیاسی داخلی بدل شد که در آن، مجلس و دولت، به‌جای همکاری برای شفاف‌سازی کامل، در چالشی سیاسی بر سر مسئولیت این رسوایی گرفتار شدند. نشانه‌ای از این‌که حتی وقتی فساد

مالی از دل نهادهای رسمی‌تر دولت (نه بنیادهای وابسته به رهبری) سرچشمه می‌گیرد، ساختار سیاسی کشور، ابزار کافی برای پیگیری مستقل و بدون مصلحت‌اندیشی سیاسی را در اختیار ندارد. پرونده‌های متعدد دیگر (از رسوایی‌های مکرر در حوزه‌ی واردات خودرو و ارز دولتی، تا افشاگری‌های نیمه‌کاره درباره‌ی نحوه‌ی هزینه‌کرد بودجه‌های کلان عمرانی) همگی این الگوی مشترک را تکرار می‌کنند: پرونده گشوده می‌شود، بخشی از حقیقت افشا می‌شود، چند مقام میانی محکوم می‌شوند، اما هرگاه ردپای مالی به حلقه‌ی نزدیک به نهادهای مصون از نظارت (بیت رهبری، سپاه، بنیادهای بزرگ) نزدیک می‌شود، تحقیقات، بدون یک اعلام رسمی توقف، به‌سادگی از دستور کار رسانه‌ها و حتی مجلس خارج می‌شود.

اینجاست که به یک تناقض بنیادین می رسیم: نظامی که مشروعیت خود را از عدالت الهی و پاکی اخلاقی می‌گیرد، دقیقاً به همین دلیل، از ابتدایی‌ترین ابزار دنیوی برای تضمین عدالت اقتصادی (شفافیت و پاسخ‌گویی به نهاد منتخب مردم) محروم مانده است؛ چون پذیرش چنین پاسخ‌گویی، به معنای پذیرش این نکته است که منبع مشروعیت نهایی، نه خدا، بلکه مردم‌اند. پذیرشی که با اصل بنیادین ولایت مطلقه‌ی فقیه، از پایه در تضاد قرار می‌گیرد. به همین دلیل، آنچه در فدک با یک باغ نخل آغاز شد و در محاسبه‌ی عمر بن خطاب، حتی به‌طور ابتدایی، در معرض پرسش قرار گرفت، در جمهوری اسلامی، به شبکه‌ای از امپراتوری‌های اقتصادی چند صد میلیارد دلاری بدل شده که، به‌رغم گذشت بیش از چهار دهه و ده‌ها رسوایی افشاشده، همچنان، از منظر قانونی و نهادی، تا حد زیادی در ناکجاآبادی خارج از دسترس هرگونه پاسخ‌گویی واقعی باقی مانده‌اند.

***

اگر تا این‌جای کتاب، هر فصل، یک استخوان تازه به این اسکلت افزوده باشد، مشروعیت الهی به‌عنوان ستون فقرات، دشمن‌سازی و خشونت مقدس و کنترل بدن زنان به‌عنوان اندام‌های شکاری و دفاعی این پیکر، این فصل، عضوی را آشکار کرد که شاید کمتر از همه به چشم می‌آید، اما بدون آن، هیچ‌یک از اعضای دیگر زنده نمی‌ماند: دستگاه گوارش. مشروعیت، دشمن، و خشونت، می‌توانند اسکلت و دندان یک ارگانیسم را بسازند، اما هیچ ارگانیسمی، تنها با اسکلت و دندان، زنده نمی‌ماند؛ باید چیزی هم بخورد، هضم کند، و در سلول‌های خود ذخیره کند. این فصل، دقیقاً به همین عضو پرداخت: اقتصاد قدرت.

آنچه این فصل به‌طور خاص به این مسیر افزود، پاسخی به پرسشی بود که شاید خواننده از ابتدای کتاب در ذهن داشته: اگر همه‌ی این سازوکارها صرفاً برای حفظ یک باور دینی خالص بودند، چرا باید این‌همه ثروت مادی، در این‌همه صندوق نامرئی، انباشته شود؟ پاسخ این فصل، شاید ناخوشایندترین یافته‌ی کل کتاب تا این نقطه باشد: در هیچ‌یک از دو دوره، دین و ثروت، دو مسیر جداگانه نبودند که گاه با هم تلاقی کنند؛ بلکه از همان لحظه‌ی نخست، یک مسیر واحد بودند که ادعای الهی، ابزار دسترسی به منابع مادی را فراهم می‌کرد و منابع مادی، ابزار تثبیت همان ادعای الهی را. این یافته، اگر آن را در زبان راهنمای این کتاب بازخوانی کنیم، نشان می‌دهد که «دستگاه گوارش» این ارگانیسم، هرگز عضوی مجزا و بعداً افزوده‌شده به اسکلت مشروعیت نبود؛ از همان جهش نخستین، در همان بافت ژنتیکی، با ستون فقرات دینی این ساختار، هم‌رشد و هم‌تنیده بود.

نکته‌ی آخر اینکه اندازه‌ی این اقتصاد پنهان، نسبت مستقیمی با اندازه‌ی ابزار دینی- سیاسی‌ای دارد که آن را از دیدگان محافظت می‌کند: هرچه ادعای پیوستگی با وحی قوی‌تر و شکاف‌ناپذیرتر باشد — از عصمت امام تا ولایت مطلقه‌ی فقیه، به همان نسبت، ثروتی که در پناه آن ادعا انباشته می‌شود نیز از دسترس هرگونه پرسش‌گری بیرونی دورتر می‌ماند. این رابطه، در واقع، نسخه‌ای از همان اصلی است که در سراسر این کتاب، بار دیگر و بار دیگر، دیده‌ایم: هرجا مصونیت یک عضو در برابر نقد بیرونی افزایش یابد، آن عضو، فرصت بیشتری برای رشدی نامتوازن و ناظرناپذیر می‌یابد، نه چون طراحی نخستین چنین می‌خواست، بلکه چون هیچ نیرویی، از درون یا بیرون، برای هرس‌کردن آن رشد باقی نمانده است. این پیوند، شاید تنها توضیح قانع‌کننده‌ای باشد برای این‌که چرا، در جامعه‌ای که هر روز درباره‌ی تحریم، تورم، و فقر گسترده سخن می‌گوید، پرسش درباره‌ی مقصد نهایی صدها میلیارد دلار دارایی نهادهای دینی-اقتصادی، هرگز به یک پاسخ کامل و بی‌واسطه نمی‌رسد؛ چرا که همان مصونیتی که به آن دارایی اجازه‌ی انباشتن داد، درست به همان اندازه، اجازه‌ی پرسیدن از آن را نیز، از جامعه، دریغ کرده است.

بخش سوم

فصل هفتم: حذف رقبای درون‌حاکمیت و سرکوب فراسرزمینی

***

سعد بن عباده، رئیس قبیله‌ی خزرج و یکی از دوازده نقیب پیمان عقبه ـــــ یعنی یکی از نخستین و نزدیک‌ترین حامیان محمد در مدینه، پیش از آن‌که خودِ او به آن شهر هجرت کند ــ در ساعات پس از مرگ پیامبر، در سقیفه‌ی بنی ساعده، خود را نامزد اصلی خلافت می‌دانست؛ کسی که، به‌روایت منابع تاریخی، حتی در حال بیماری و تب، خود را برای سخنرانی به مجمع انصار رساند تا حق تقدم قبیله‌اش را بر مهاجران مطرح کند. اما با رسیدن ابوبکر، عمر، و ابوعبیده به سقیفه، اجتماع به‌سرعت به نفع ابوبکر تغییر جهت داد و سعد، در انزوایی که تا پایان عمر ادامه یافت، هرگز با ابوبکر یا عمر بیعت نکرد. سرنوشت او پس از این شکست سیاسی، یکی از مبهم‌ترین و در عین حال گویاترین نقاط تاریک تاریخ نخستین اسلام است: او مدینه را ترک کرد و به حوران در سرزمین شام رفت، و در همان‌جا، در سال ۱۵ هجری، درگذشت. منابع شیعی، به صراحت، مرگ او را قتل به دستور عمر بن خطاب می‌دانند؛ در حالی که منابع اهل سنت، با توضیحی که خود به‌اندازه‌ی کافی غیرعادی است که توجه هر پژوهشگر را جلب کند، مرگ او را به «کشته شدن به دست جنیان» نسبت می‌دهند. توضیحی که بسیاری از تاریخ‌نگاران متأخر، آن را نه یک روایت واقعی، بلکه پوششی نمادین برای پنهان‌کردن یک قتل سیاسی با دست انسانی می‌دانند. سعد بن عباده، به این ترتیب، به یکی از نخستین نمونه‌های تاریخ اسلام بدل شد که نشان می‌دهد رقیب شکست‌خورده‌ی درون‌گروهی، حتی وقتی هیچ اقدام مسلحانه‌ای علیه نظام تازه انجام نداده، می‌تواند در تبعیدی خودخواسته، با مرگی مبهم و توضیحی نامعقول برای نسل‌های بعد، از صحنه‌ی تاریخ حذف شود.

جمهوری اسلامی، در دو نمونه‌ی برجسته از سال‌های نخست خود، این الگو را با ابزارهای مدرن‌تر، اما با همان منطق بنیادین، بازتولید کرد. ابوالحسن بنی‌صدر، نخستین رئیس‌جمهور منتخب جمهوری اسلامی که در بهمن ۱۳۵۸ با رأی مستقیم مردم بر سر کار آمد و از نزدیک‌ترین یاران خمینی در دوران قبل و بلافاصله پس از انقلاب بود، در جریان اختلافات فزاینده با نهادهای انقلابی و مجلس، در خرداد ۱۳۶۰ توسط همان خمینی از مقام فرماندهی کل قوا و سپس از ریاست‌جمهوری برکنار شد؛ او که با حکم بازداشت مواجه بود، به‌طور مخفیانه و با هواپیمای نظامی، همراه با مسعود رجوی، رهبر سازمان مجاهدین خلق، از ایران گریخت و در فرانسه پناهنده شد. جایی که در تبعیدی طولانی‌تر از تبعید سعد بن عباده، دور از قدرت باقی ماند، تا سرانجام در همان غربت، بدون آن‌که هرگز فرصت بازگشت به ایران را بیابد، درگذشت. صادق قطب‌زاده، از دیگر بنیان‌گذاران اصلی انقلاب و دوست نزدیک خمینی در دوران تبعید پاریس که پس از انقلاب به نخستین وزیر امور خارجه‌ی جمهوری اسلامی و سپس رئیس صداو سیما

منصوب شد، سرنوشتی به‌مراتب سخت‌تر یافت: او در فروردین ۱۳۶۱ به اتهام مشارکت در توطئه‌ای برای کودتا علیه نظام بازداشت و پس از محاکمه‌ای که بسیاری از ناظران آن را فاقد استانداردهای دادرسی منصفانه دانستند، در همان سال به اعدام محکوم و کشته شد. تنها یک سال پس از آن‌که هنوز یکی از چهره‌های رسمی و شناخته‌شده‌ی همان انقلاب بود.

آنچه سعد بن عباده را به بنی‌صدر و قطب‌زاده پیوند می‌دهد، نه شباهت در جزئیات رویداد، بلکه یکسانی در منطق بنیادین حذف است: در هر سه مورد، فرد حذف‌شده، نه یک دشمن بیرونی که از ابتدا در اردوی مقابل ایستاده بود، بلکه یکی از ستون‌های اصلی مشروعیت‌بخشی به نظام تازه — یک نقیب پیمان عقبه، یک رئیس‌جمهور منتخب، یک بنیان‌گذار انقلاب —— بود که به محض تبدیل‌شدن از «متحد» به «رقیب» یا «مانع»، با همان شدت (و در موارد قطب‌زاده، با همان ابزار حذف نهایی: مرگ) روبه‌رو شد که پیش‌تر تنها برای دشمنان بیرونی نظام در نظر گرفته می‌شد. این الگو، نشان می‌دهد که در نظامی که مشروعیت خود را از یک منبع الهی و غیرقابل‌تفسیر جایگزین می‌گیرد، هیچ سابقه‌ی خدمت، هیچ نزدیکی گذشته، و هیچ نقشی در بنیان‌گذاری خودِ آن نظام، نمی‌تواند تضمینی برای امنیت آینده‌ی فرد باشد؛ چرا که در چنین نظامی، آنچه واقعاً تعیین‌کننده‌ی جایگاه یک فرد است، نه خدمات گذشته‌ی او، بلکه میزان همسویی کنونی او با تفسیر انحصاری قدرت از آن منبع الهی است - تفسیری که، همان‌طور که در سراسر این کتاب دیده‌ایم، هر بار می‌تواند بازتعریف شود.

***

آنچه زندان‌های سیا سی جمهوری ا سلامی را از پرونده‌های حذف موردی (مانند سرنو شت قطب‌زاده) متمایز می‌کند، این ا ست که این زندان‌ها، نه یک واکنش ا ستثنایی به یک بحران خاص، بلکه به یک نهاد دائمی و بازتولیدشـــونده در طول بیش از چهار دهه تبدیل شـــده‌اند. زندان اوین، که پیش از انقلاب نیز به‌عنوان زندان امنیتی رژیم پهلوی شـناخته می‌شـد، پس از ۱۳۵۷ نه‌تنها تعطیل نشـد، بلکه با گسـترش بخش‌های امنیتی تازه (مانند بندهای ۲۰۹ که واب سته به وزارت اطلاعات‌اند)، به نمادی از تداوم ساختار سرکوب سیا سی در ایران بدل شد؛ زندانی که در آن، ن سل‌های متفاوت مخالفان، از سلطنت‌طلبان و مارکسـیسـت‌های پیش از انقلاب تا مجاهدین خلق، ملی‌مذهبی‌ها، و در دهه‌های اخیر، روزنامه‌نگاران و فعالان محیط‌زیست، همگی، هرچند با هویت‌های ایدئولوژیک کاملاً متفاوت، از یک ساختار واحد بازجویی و بازداشـت گذر کرده‌اند. زندان گوهردشـت (که بعدها به «زندان رجایی‌شـهر» تغییر نام یافت)، به‌طور م شخص، صحنه‌ی بخش بزرگی از اعدام‌های تاب ستان ۱۳۶۷ بود که پیش‌تر در این کتاب به آن ا شاره شد؛ گزارش صوتی که سال‌ها بعد از حسینعلی منتظری (پیش از حصر او) درز کرد و در آن، او نسبت به شدت این اعدام‌ها به مقامات وقت هشدار می‌داد، یکی از تنها ا سناد صوتی مستقیم و از درون خودِ نظام است که وسعت این کشتار را تأیید می‌کند.

بازداشتگاه کهریزک در تابستان ۱۳۸۸ ، نمونه‌ای است که نشان می‌دهد این ساختار، محدود به یک دهه یا یک ن سل خاص از مخالفان نبوده ا ست. این بازدا شتگاه، که ر سماً به‌عنوان یک مرکز نگهداری موقت برای خرده‌جرائم ثبت شـده بود، در پی موج بازداشـت‌های گسـترده‌ی معترضـان به نتیجه‌ی انتخابات ریا ست‌جمهوری، به مکانی برای نگهداری غیرقانونی و فراتر از ظرفیت صدها بازدا شت شده‌ی سیا سی، عمدتاً جوانانی که هیچ سـابقه‌ی امنیتی نداشـتند، تبدیل شـد. گزارش‌های رسـمی از شـرایط غیرانسـانی نگهداری، ازدحام شدید، و کتک‌خوردن بازدا شت شدگان حکایت دا شت؛ محسن روح‌الامینی، فرزند یکی از مشـــاوران ارشـــد یکی از نامزدهای اصـــولگرای همان انتخابات، یکی از قربانیانی بود که در همین بازداشتگاه جان باخت - نمونه‌ای که، به‌طور نمادین، نشان داد این ساختار سرکوب، حتی می‌تواند فرزندان نزدیکان خودِ حاکمیت را نیز، اگر در زمان و مکان نامنا سب گرفتار شوند، به کام خود بکشد. بازدا شتگاه کهریزک، پس از اف شای این ر سوایی، به‌طور ر سمی تخریب شد، اما ساختار کلی‌تری که آن را ممکن کرده بود، بدون تغییر بنیادین، در موج‌های اعتراضـــی بعدی (۱۳۹۶، ۱۳۹۸، و ۱۴۰۱) بار دیگر و در بازداشتگاه‌های دیگر بازتولید شد.

آنچه این تداوم را از منظر تحلیلی این فصل مهم می سازد، این نکته است که زندان سیاسی، برخلاف حذف یک رقیب منفرد مانند قطب‌زاده که یک رویداد مشخص و قابل‌شناسایی است، به یک زیرساخت نهادی، با بودجه، پرسنل تخصصی شده در بازجویی، و رویه‌های استاندارد شده که از یک دهه به دهه‌ی بعد منتقل می شود، تبدیل شده است. این نهادینه شدن، دقیقاً همان چیزی است که میان تجربه‌ی سعد بن عباده و تجربه‌ی معاصـــر ایران تفاوت ایجاد می‌کند: در دنیای مدرن، حذف رقیب دیگر نیازمند یک تصمیم لحظه‌ای و پرریسک حاکم نیست؛ بلکه از طریق دستگاهی بیرون از تصمیم شخصی هر رهبر، به‌طور خودکار و مستمر، در هر نسلی که نوبتش برسد، تکرار می‌شود.

***

پیش‌تر در این کتاب، به قتل کعب بن اشـــرف، شـــاعری که با کلام خود محمد را هجو می‌کرد، اشـــاره کردیم. آنچه آن رویداد را از سایر موارد حذف د شمنان در صدر ا سلام متمایز می‌کند، این ا ست که کعب، برخلاف د شمنانی که در میدان جنگ رویاروی سپاه مسلمانان قرار می‌گرفتند، در خانه‌ی خود، در فضایی که او آن را امن می‌پنداشت، هدف قرار گرفت. الگویی که نه یک نبرد آشکار، بلکه عملیاتی پنهان و از پیش‌طراحی شده در دل قلمرو د شمن بود. این الگو، یعنی تعقیب و حذف یک مخالف در سرزمینی که از دسـترس مسـتقیم قدرت سـیاسـی به دور به نظر می‌رسـد، در جمهوری اسـلامی، از همان دهه‌ی نخست پس از انقلاب، به یک رویه‌ی مکرر و در ابعادی بسیار گسترده‌تر از یک خانه‌ی محلی در مدینه، یعنی در پایتخت‌های اروپایی، بازتولید شد.

شـــاپور بختیار، آخرین نخســـت‌وزیر ایران پیش از انقلاب که پس از ســـقوط حکومت پهلوی به پاریس گریخته و از آن‌جا به یکی از سخت‌گیرترین منتقدان جمهوری اسلامی در میان اپوزیسیون خارج از کشور بدل شده بود، در مرداد ۱۳۷۰ (اوت ۱۹۹۱)، پس از یک تلاش ناکام پیشین در سال ۱۳۵۹، سرانجام در خانه‌ی خود در حومه‌ی پاریس، توســـط افرادی که به‌عنوان هوادار به منزلش راه یافته بودند، به قتل ر سید؛ دادگاه فرانسه، در محاکمه‌ای که سال‌ها بعد برگزار شد، مرتکبان این ترور را به همکاری مستقیم با نهادهای امنیتی جمهوری ا سلامی متصل دانست. کاظم رجوی، برادر مسعود رجوی و از فعالان حقوق بشر که در سوئیس اقامت داشت، در فروردین ۱۳۶۹ (آوریل ۱۹۹۰)، تنها یک سال پیش‌تر، در ژنو، در برابر خانه‌ی خود با گلوله به قتل رســـید؛ تحقیقات پلیس ســـوئیس، این عملیات را نیز به تیمی با ارتباط مستقیم به دستگاه امنیتی ایران نسبت داد، هرچند به دلیل فرار متهمان از کشور، هیچ‌کس در این پرونده محاکمه نشد.

برجســـته‌ترین و از منظر حقوقی، مهم‌ترین این رویدادها، حمله به رســـتوران میکونوس در برلین، در مهر ۱۳۷۱ (سپتامبر ۱۹۹۲) بود: در جریان این حمله، صادق شرفکندی، دبیرکل حزب دموکرات کرد ستان ایران، و سه تن از همراهانش، در حین یک نشست حزبی در این رستوران، با گلوله به قتل رسیدند. آنچه پرونده‌ی میکونوس را از سایر ترورهای مشابه متمایز می‌کند، این است که به دلیل بازداشت و محاکمه‌ی برخی از عاملان م ستقیم در آلمان، این پرونده به یک دادگاه علنی و چند ساله انجامید که در نهایت، در سال ۱۳۷۶ (۱۹۹۷)، به حکمی بی‌سابقه ختم شد: دادگاه آلمان، به‌طور رسمی و مستند، عالی‌ترین سطوح رهبری جمهوری ا سلامی، از جمله شخص رهبر و رئیس‌جمهور وقت، را در ت صمیم‌گیری برای این ترور

دخیل دانست. حکمی که به قطع روابط دیپلماتیک گسترده‌ی اتحادیه‌ی اروپا با ایران برای مدتی انجامید. فریدون فرخزاد، خواننده و مجری تلویزیونی شـــناخته‌شـــده‌ی ایرانی که در آلمان زندگی می‌کرد و برنامه‌های او اغلب رنگ‌وبویی از انتقاد ســیاســی و اجتماعی نســبت به حکومت ایران داشــت، در مرداد ۱۳۷۱ (اوت ۱۹۹۲)، تنها یک ماه پیش از حادثه‌ی میکونوس، در آپارتمان خود در بن با ضــربات متعدد چاقو به قتل رسید. پرونده‌ای که، برخلاف میکونوس، هرگز به محکومیت رسمی هیچ متهمی نرسید، اما از منظر بســیاری از پژوهشــگران و روزنامه‌نگاران، از نظر الگو و زمان‌بندی، با موج ترورهای برون‌مرزی همان دوران هم‌خوانی کامل دارد.

این الگو، برخلاف تصــوری که ممکن اســت القا کند این ترورها به دهه‌ی نخســت پس از انقلاب محدود بوده، تا سال‌های اخیر نیز تداوم یافته است. اسدالله اسدی، دیپلمات ایرانی مستقر در وین، در سال ۱۳۹۹ (۲۰۲۰) توســط دادگاهی در بلژیک، به دلیل نقش مســتقیم در طراحی یک بمب‌گذاری ناکام علیه یک اجتماع اپوزیســیون در حومه‌ی پاریس در ســال ۱۳۹۷ (۲۰۱۸)، به بیســت ســال حبس محکوم شــد - نخستین باری که یک دیپلمات رسمی جمهوری اسلامی، مستقیماً و با نام، در یک دادگاه اروپایی به دلیل طراحی عملیات تروریستی محکوم شد. همان سال ۱۳۹۷ (۲۰۱۸)، به‌طور قابل‌توجهی، به سالی بدل شد که چند طرح ترور یا حمله‌ی مسـلحانه‌ی مرتبط با نهادهای امنیتی ایران در چند کشــور اروپایی هم‌زمان کشف و خنثی شد؛ از جمله در دانمارک، نگارنده‌ی همین کتاب نیز، بر اساس تجربه‌ی شخصی خود، هدف یک تلاش نافرجام برای ترور قرار گرفت. تجربه‌ای که، فراتر از هر منبع تاریخی یا گزارش رســانه‌ای که در این فصــل به آن ارجاع داده‌ایم، این حقیقت را به‌طور مســتقیم و از نزدیک بر نگارنده روشن ساخت که آنچه در این کتاب به‌عنوان یک الگوی تاریخی تحلیل می‌شود، برای بسیاری از کسانی که در معرض آن قرار گرفته‌اند، نه یک موضــوع صــرفاً آکادمیک، بلکه واقعیتی زیســته و تا پای جان، ملموس است.

آنچه این زنجیره از بختیار تا اسدی، و در نهایت تا تجربه‌ی شخصی نگارنده را به کعب بن اشرف پیوند می‌دهد، این حقیقت پایدار است که در هر دو دوره، مرزهای جغرافیایی، برای حکومتی که خود را نه یک دولت-ملت معمولی بلکه امتداد یک مأموریت الهی می‌داند، هرگز مرز نهایی مشــروعیت اقدام علیه «دشــمن» تلقی نشــده‌اند؛ دشــمنی که در قلمرو دیگری پناه گرفته، از منظر چنین حکومتی، همچنان در دســترس باقی می‌ماند. چون قدرتی که ادعای نمایندگی از یک نظم فراملی و فراتاریخی دارد، به‌طور طبیعی، خود را نیز فراتر از محدودیت‌های مرزی یک دولت عرفی می‌بیند.

***

آنچه ترورهای فراسرزمینی را از نوع دیگری از حذف پنهان متمایز می‌کند که این کتاب تا این نقطه به آن نپرداخته، شیوه‌ی خاصی از قتل است که در آن، عامل، نه شمشیر یا گلوله در میدان آشکار، بلکه سمی است که هرگز اثر انگشتش را بر جای نمی‌گذارد و قربانی، نه یک دشمن بیرونی در تبعید، بلکه کسی است که، در ظاهر، همچنان در دل همان جامعه و گاه در نزدیک‌ترین حلقه‌ی خودِ قدرت زندگی می‌کند. باور شیعی، به‌روایت اکثریت قریب‌به‌اتفاق منابع تاریخی و حدیثی خود، معتقد است که از میان دوازده امام، شمار قابل‌توجهی نه در میدان جنگ، بلکه از طریق مسمومیت پنهان، به شهادت رسیدند. آنچه این روش را از قتل علی به دست ابن‌ملجم یا کشتار حسین در کربلا متمایز می‌کند، دقیقاً همین ویژگی «انکارپذیری» است: خلیفه‌ای که امامی را مسموم می‌کرد، هرگز رسماً مسئولیت آن را نمی‌پذیرفت؛ مرگ، همواره به «بیماری» یا «مرگ طبیعی» نسبت داده می‌شد، و حاکم می‌توانست، در همان حال که دستور قتل صادر کرده بود، در تشییع پیکر قربانی نیز حضور یابد و حتی سوگواری کند. دقیقاً چنان‌که در منابع آمده، وزیر معتمد پس از شهادت حسن عسکری، بازارها را به نشانه‌ی عزا تعطیل کرد.

جمهوری اسلامی، در پاییز ۱۳۷۷ (نوامبر ۱۹۹۸)، نسخه‌ای کاملاً معاصر از همین منطق را، این‌بار نه علیه امامان، بلکه علیه روشنفکران و فعالان سیاسی منتقد، به اجرا گذاشت. در فاصله‌ی کمتر از سه هفته، داریوش فروهر و پروانه اسکندری (از رهبران جبهه‌ی ملی) در خانه‌ی خود با ضربات چاقو، و محمد مختاری و محمد جعفر پوینده (از اعضای کانون نویسندگان ایران) پس از ربوده شدن، به قتل رسیدند - وقایعی که بعدها، پس از تحقیقات اولیه‌ای که دولت وقت ناچار به انجام آن شد، به دخالت مستقیم گروهی از کارکنان وزارت اطلاعات نسبت داده شد. اکبر گنجی، روزنامه‌نگاری که این پرونده را پی‌گیری کرد، در محاکمه‌ی خود، از یکی از مقامات ارشد قضایی وقت به‌عنوان آمر این قتل‌ها نام برد. اتهامی که هرگز از سوی مقامات رسمی تأیید یا در یک دادگاه علنی و شفاف پیگیری نشد. برخلاف ترورهای پاریس یا برلین که دادگاه‌های خارجی، دست‌کم در برخی موارد، به یک حکم رسمی و علنی رسیدند، آمران و عاملان این قتل‌های داخلی، تا امروز، بدون محاکمه یا حتی افشای کامل، در امان مانده‌اند.

آنچه این دو نمونه را در یک الگوی واحد قرار می‌دهد، دقیقاً همان ویژگی است که آن‌ها را از سایر شکل‌های حذف در این کتاب متمایز می‌کند: نه نمایش علنی قدرت (مانند اعدام میدانی یا قتل‌عام بنی‌قریظه)، و نه حتی ترور فراسرزمینی که دست‌کم گاه به یک حکم دادگاه خارجی می‌انجامد، بلکه

شکلی از حذف که آگاهانه در تاریکی و انکار طراحی می‌شود. قتلی که قدرت حاکم، همان‌گونه که معتمد عباسی در تشییع امام حسن عسکری حضور یافت، می‌تواند در همان حال که آن را رقم زده، در سوگش نیز شرکت کند یا سکوت کند، بدون آن‌که هرگز مجبور به پذیرش صریح مسئولیت خود شود و شاید دقیقاً همین انکارپذیری ابدی است که این شکل از حذف را، برای قربانیانش و خانواده‌هایشان، از هر شکل آشکارتر خشونت، دردناک‌تر و پایان‌ناپذیرتر می‌سازد.

***

حذف فیزیکی یک رقیب یا مخالف، حتی زمانی که با موفقیت کامل به انجام رسد، به‌تنهایی برای یک نظام قدرت کافی نیست؛ زیرا نام و خاطره‌ی آن فرد، اگر در حافظه‌ی جمعی باقی بماند، می‌تواند بار دیگر به نمادی برای مخالفت تبدیل شود. به همین دلیل، مرحله‌ی نهایی و اغلب کم‌توجه‌ترین بخش این فرایند، نه حذف جسم، بلکه حذف از روایت رسمی تاریخ است. در سنت تاریخ‌نگاری خلافت، این فرایند به‌رو شنی در نحوه‌ی برخورد با رقبای شکست‌خورده‌ی صدر ا سلام قابل‌ردیابی ا ست: سعد بن عباده، به‌رغم جایگاه برجسته‌اش به‌عنوان یکی از دوازده نماینده‌ی پیمان عقبه و نامزد ا صلی خلافت در سقیفه، در روایت رسمی و غالب تاریخ ا سلام، به شخصیتی حاشیه‌ای و کم‌اهمیت تقلیل یافته که صرفاً به‌عنوان یک اعتراض‌کننده‌ی ناکام در یک واقعه‌ی گذرا ذکر می‌شود، نه به‌عنوان یک روایت جایگزین معتبر برای مسیر ممکن دیگر تاریخ ا سلام. حتی نحوه‌ی مرگ او نیز نمونه‌ای کامل از این فرایند حذف نمادین است: واقعیت یک قتل سیاسی محتمل، در روایت رسمی، به یک افسانه‌ی غیرقابل‌بررسی تبدیل شده که عملاً هرگونه پرسش‌گری جدی درباره‌ی آن را از پیش، از طریق قرار دادن آن در قلمرو ماوراءالطبیعه، خلع سلاح می‌کند.

جمهوری اسلامی، در نحوه‌ی برخورد رسانه‌ی رسمی و کتاب‌های درسی خود با چهره‌هایی که یک‌بار بخشی از هسته‌ی اصلی انقلاب بودند اما بعدها به حاشیه رانده یا حذف شدند، الگویی مشابه، اما با ابزار مدرن کنترل رسانه‌ای، بازتولید کرده است. نام ابوالحسن بنی‌صدر، نخستین رئیس‌جمهور منتخب کشور، در روایت ر سمی صداو سیما و کتاب‌های تاریخ معا صر م صوب وزارت آموزش‌وپرورش، تقریباً به‌طور کامل غایب ا ست یا تنها در حد یک جمله‌ی گذرا («رئیس‌جمهوری که به دلیل ندا شتن صلاحیت لازم برکنار شد») ذکر می‌شود — بدون آن‌که هیچ‌گاه به این نکته اشاره شود که او با بالاترین رأی مردمی در تاریخ انتخابات ریاست‌جمهوری ایران تا آن زمان انتخاب شده بود. صادق قطب‌زاده، که یک‌بار عکسش در کنار خمینی در نوفل‌لوشاتو در میان مشهورترین تصاویر رسمی دوران انقلاب بود، پس از اعدامش، از تقریباً تمام بازنشرهای رسمی آن عکس‌ها، یا حذف شده یا حضورش با توضیحی که او را از ابتدا «عنصر نفوذی» یا «م شکوک» معرفی می‌کند، بازروایت شده ا ست. بازنویسی تاریخی که مخاطب امروزی را از این واقعیت محروم می‌کند که این افراد، در روزهای اول انقلاب، نه حاشیه‌نشین، بلکه از چهره‌های اصلی و شناخته‌شده‌ی همان انقلاب بودند.

این فرایند حذف، به‌ویژه در کتاب‌های درسی تاریخ معاصر ایران، شکل نظام‌مندتری به خود می‌گیرد: بخش‌های مربوط به سال‌های نخست پس از انقلاب، معمولاً از فراز مستقیم دوران خمینی به دوران جنگ ایران و عراق می‌پرند، بدون آن‌که تنش‌های داخلی، اعدام‌های دهه‌ی ۱۳۶۰، یا نام افرادی که

یک‌بار در همان د ستگاه قدرت جای دا شتند اما بعدها حذف شدند، به تف صیل بازگو شود. سکوتی که نســل‌های جوان‌تر ایرانی را با تصــویری از یک انقلاب یکدســت و بدون شــکاف داخلی بزرگ می‌کند، تصویری که با واقعیت تاریخی پرتنش و پرشکاف آن سال‌ها فاصله‌ی زیادی دارد.

بنابراین، سرکوب یک نظام دینی-سیاسی، هرگز در لحظه‌ی حذف فیزیکی یک مخالف به پایان نمی‌رسد؛ بلکه در سه گام کامل می شود که این ف صل، از ابتدا تا انتها، آن‌ها را دنبال کرده ا ست: نخ ست، حذف رقیب از قدرت (سعد بن عباده، بنی صدر، قطب‌زاده)؛ دوم، نهادینه‌کردن ابزار این حذف تا در د سترس همی شگی باقی بماند (زندان سیا سی، شبکه‌ی ترور برون‌مرزی)؛ و سرانجام، بازنوی سی حافظه‌ی جمعی به‌گونه‌ای که ن سل‌های بعدی، حتی این پر سش را مطرح نکنند که چرا فرد حذف شده، یک‌بار در همان مرکز قدرتی ایســتاده بود که اکنون او را انکار می‌کند. این گام ســوم، شــاید موفق‌ترین و در عین حال خطرناک‌ترین گام باشــد؛ چرا که برخلاف حذف فیزیکی که همواره ردی از خود (یک قبر، یک پرونده‌ی دادگاه، یک خانواده‌ی داغدار) باقی می‌گذارد، حذف از حافظه، وقتی به‌طور کامل به انجام رسد، هیچ ردی از خود باقی نمی‌گذارد —— و دقیقاً به همین دلیل، کتابی مانند این، که هدفش بازگرداندن این نام‌ها و این پیوندهای فراموش‌شده به روایت است، خود، در برابر همان فرایند حذف، نوعی مقاومت به شمار می‌رود.

***

تا این‌جای فصـــل، حذف را در دو مقیاس دیدیم: حذف فردیِ یک رقیب درون‌حاکمیتی، و ترور نقطه‌ایِ یک مخالف در آن‌سوی مرزها. اما قدرتی که مشروعیت خود را از یک مأموریت فراملی و الهی می‌گیرد، به ابزاری فراتر از حذف نقطه‌ای نیز نیاز دارد. ابزاری برای کاشتن نفوذ پایدار در سرزمین‌هایی که هرگز م ستقیماً ا شغال نکرده و قانوناً نمی‌تواند ا شغال کند. راه‌حلی که محمد برای همین مع ضل یافت، نه فتح م ستقیم هر سرزمین، بلکه شبکه‌ای از پیمان‌ها بود: قبیله‌ای که ا سلام می‌آورد یا پیمان می‌ب ست، ل شکر خود را حفظ می‌کرد، رئیس خود را حفظ می‌کرد، اما در ازای سهمی از غنیمت و حمایت نظامی مدینه، به نیروی کمکی آن بدل می شد. ارت شی که زیر فرمان م ستقیم مدینه نبود، بلکه بازویی نیمه‌م ستقل که در لحظه‌ی نیاز، به میدان فراخوانده می‌شد. در کنار این قبایل، گروه دیگری نیز شکل گرفت که پیوندشان با مرکز قدرت حتی تنگ‌تر بود: «موالی»، غیرعرب هایی (ایرانی، آفریقایی، رومی) که از طریق اســـارت جنگی یا ا سلام‌آوردن، به جامعه‌ی م سلمانان می‌پیو ستند، اما هرگز به‌طور کامل در ردیف اعراب ا صیل قرار نمی‌گرفتند؛ آنان، در فتوحات بعدی، اغلب در خط مقدم ســـپاهیانی قرار می‌گرفتند که می‌بایســـت بیشترین ریسک را برای کمترین سهم از غنیمت بپذیرند.

جمهوری اســـلامی، از همان نخســـتین ســـال‌های پس از انقلاب، دقیقاً همین معماری دوگانه (پیمان با گروه‌های محلی نیمه‌مســتقل، و بســیج نیروهای وابســته و کم‌برخوردارتر) را با منابع و فناوری یک دولت مدرن، در سرا سر خاورمیانه باز سازی کرد. حزب‌الله لبنان، نخستین و بالغ‌ترین عضو این شبکه، در سال ۱۹۸۲، در پی اشغال جنوب لبنان توسط اسرائیل، با حمایت مستقیم سپاه پاسداران شکل گرفت؛ گروهی از فرماندهان ســـپاه، پس از عملیات بیت‌المقدس در جنگ ایران و عراق، برای آموزش نیروهای شـــیعی لبنانی اعزام شـــدند، و کمیته‌ای نه‌نفره، متشـــکل از نمایندگان حزب‌الدعوه، جنبش امل اســـلامی، و علمای بقاع، ه سته‌ی اولیه‌ی این سازمان را ساخت. آنچه حزب‌الله را از یک میلی شیای معمولی متمایز می‌کند، دقیقاً همان دوگانگی قبیله‌ای صدر ا سلام ا ست: این سازمان، هم کر سی‌هایی در پارلمان و دولت ر سمی لبنان دارد، و هم، هم‌زمان، زرادخانه‌ای مســـتقل از آن دولت در اختیار دارد که حتی ارتش لبنان نیز کنترلی بر آن ندارد. وفاداری دوگانه‌ای که دقیقاً یادآور همان قبایلی اســـت که رســـماً به مدینه پیوســـته بودند اما در عمل، تحت فرماندهی مستقل خود باقی می‌ماندند.

پس از سقوط صدام حسین در ۲۰۰۳ و به‌ویژه پس از فروپا شی ارتش عراق در برابر داعش در مو صل در سال ۲۰۱۴، همین الگو، در عراق، با شدتی بیشتر بازتولید شد: «حشد الشعبی»، با ستون فقراتی از سپاه بدر و گروه‌هایی مانند عصائب اهل‌الحق که مستقیماً توسط حزب‌الله آموزش دیده بودند، شکل گرفت و، مشابه حزب‌الله، به‌تدریج در ساختار ر سمی دولت و ارتش عراق نهادینه شد. بی‌آن‌که وفاداری ا صلی‌اش

را، در عمل، از تهران به بغداد منتقل کند. ایران، برای تثبیت این نفوذ در عمق ســـاختار نظامی منطقه، حتی به ایجاد نهادهای ر سمی‌تری نیز د ست زد: «ل شکر امام ح سین»، که زیرمجموعه‌ی ر سمی ارتش سوریه تعریف شده اما بودجه‌ی بخش قابل‌توجهی از آن مستقیماً توسط جمهوری اسلامی تأمین می‌شود، نیروهایی از سوریه، سودان، فاطمیون افغانستان، زینبیون پاکستان، حشد الشعبی عراق، و انصارالله یمن را، همه زیر یک چتر واحد، گرد آورده است.

نام فاطمیون و زینبیون، به‌تنهایی، گویاترین بازتاب معاصر همان نقش «موالی» در این شبکه است: این دو نیرو، از میان مهاجران و پناهندگان افغان و پاکستانی (اغلب بی‌مدرک، کم‌برخوردار، و با دسترسی محدود به حقوق شهروندی در ایران) برای جنگ سوریه سربازگیری شدند؛ جوانانی که، درست مانند موالی صدر اســلام، در ازای مزایایی محدود (دســتمزد، وعده‌ی اقامت قانونی برای خانواده) به خط مقدم پرخطرترین نبردها فرســـتاده می‌شـــدند، بی‌آن‌که هرگز در جایگاهی برابر با نیروهای «اصـــلی» ایرانی قرار گیرند. و حوثی‌های یمن، دورترین و متأخرترین حلقه‌ی این زنجیر (جنبشی با پیشینه‌ی زیدی، نه دوازده‌امامی، که از حدود سال‌های ۲۰۰۹-۲۰۱۰ به بعد، به‌تدریج با آموزش، تسلیحات، و در جریان جنگ غزه، با حضور مستقیم فرماندهان سپاه و حزب‌الله در صنعا، به عضوی کامل از این شبکه بدل شد) نشان می‌دهد که، درســـت همان‌طور که اســـلام اولیه قبایلی با پیشـــینه‌های بســـیار متفاوت را نه از طریق یکدســـتی کامل عقیدتی، بلکه از طریق منافع مشترک و د شمن مشترک، به شبکه‌ی خود افزود، این شبکه‌ی معاصر نیز، مرزهای مذهبی خود را، در صورت لزوم راهبردی، به‌آسانی قابل‌کشش می‌بیند.

هزینه‌ی این شبکه، دوسویه است و هر دو سوی آن، مستقیماً به مباحث دیگر این کتاب گره می‌خورد. از یک ســو، بودجه‌ی این شـــبکه (از حقوق نیروهای فاطمیون تا بودجه‌ی لشـــکر امام حســـین، تا تســـلیحات حوثی‌ها) از همان منابعی تأمین می شود که ف صل ش شم این کتاب، هنگام برر سی اقت صاد رانت، ردیابی کرد؛ منابعی که، در ک شوری با تورم اف سارگ سیخته و فقر گ سترده، به‌جای خرج شدن در داخل مرزها، صرف تغذیه‌ی جبهه‌هایی در چهار کشور همسایه می‌شود. و از سوی دیگر، هزینه‌ی انسانی این شبکه را نه مردم ایران، که مردم لبنان، عراق، ســـوریه، و یمن می‌پردازند. ملت‌هایی که، بی‌آن‌که هرگز در این انتخاب سهمی داشته باشند، به میدان نبرد نیابتی قدرتی بدل شده‌اند که، از همان سرآغاز خود در مدینه، هرگز مرز میان «قلمرو خود» و «جهان بیرون» را به‌عنوان مرزی نهایی برای مأموریتش نپذیرفته است.

***

هر ارگانیسمی که بتواند از بقای خود دفاع کند، دیر یا زود با پرسشی روبه‌رو می‌شود که هیچ دفاعی به‌تنهایی پاسخگو نیست: با سلول‌های خودش چه کند، وقتی دیگر خودی تشخیص داده نمی‌شوند؟ و با مرزهای بدنش چه کند، وقتی احساس می‌کند برای زنده‌ماندن باید از آن‌ها فراتر برود؟ زیست‌شناسی به هر دو پرسش پاسخ‌هایی بی‌رحمانه داده است. سامانه‌ی ایمنی، بخشی از وظیفه‌ی خود را در شناسایی و حذف سلول‌هایی می‌بیند که دیگر با نشانه‌های هویتی بدن هم‌خوان نیستند، و برخی ارگانیسم‌ها، برای گسترش قلمرو خود، به‌جای رشد جسم، شبکه‌هایی از رشته‌های نامرئی در خاک می‌گسترانند که از دور، هیچ شباهتی به خودِ جاندار ندارند. آنچه در این فصل دیدیم، هر دو پاسخ را، در قلمرو قدرت دینی-سیاسی، یک‌جا نشان می‌داد.

سعد بن عباده، بنی صدر و قطب‌زاده، هیچ‌یک از ابتدا «دشمن» نبودند؛ آنان سلول‌های بنیان‌گذار همان بافتی بودند که بعدها آن‌ها را پس زد. به محض عبور از یک مرز نامرئی و همواره متغیر، مرزی که تنها خودِ قدرت حاکم، در هر لحظه، تعیین می‌کند کجاست، به همان سرنوشتی دچار شدند که پیش‌تر تنها برای بیرونی‌ترین دشمنان در نظر گرفته می‌شد. این یافته، شاید ناراحت‌کننده‌ترین درس این فصل برای هر کسی باشد که در دل چنین نظام‌هایی، گمان می‌کند خدمت گذشته یا نزدیکی کنونی به مرکز قدرت، ضامن امنیت آینده‌ی اوست. در زیست‌شناسی نیز سابقه‌ی یک سلول در خدمت بدن، هیچ تضمینی برای مصونیتش از سامانه‌ی ایمنی همان بدن به همراه ندارد، در فردایی که آن سلول دیگر «خودی» تشخیص داده نشود. همان سامانه‌ی ایمنی، وقتی بدن به‌جای حذف نقطه‌ای، به مهار تدریجی روی می‌آورد، به شکل خاموش‌تری نیز عمل می‌کند: حذف از حافظه، پاک‌کردن نام و تبدیل یک سلول زنده به چیزی که دیگر هیچ‌کس به یاد نمی‌آورد زمانی بخشی از بدن بوده است.

اما بدن، وقتی از مرزهای خود فراتر می‌رود، همیشه با خنجر و گلوله این کار را نمی‌کند. ترورهای برون‌مرزی، از پاریس و ژنو تا برلین و بن، تنها یکی از شیوه‌های این گذار از مرز بودند: ضربه‌ای نقطه‌ای، پرهزینه و هر بار آشکار. شیوه‌ی دیگر، که بخش پایانی این فصل بازگو کرد، بسیار آرام‌تر و بسیار ماندگارتر است: کاشتن شبکه‌ای از نیروهای نیمه‌مستقل در بافت سرزمین‌های دیگر، به‌گونه‌ای که از بیرون، هیچ‌یک از آن‌ها شبیه یک عضو از بدن مرکزی به نظر نرسد. حزب‌الله در لبنان، حشد الشعبی در عراق، فاطمیون و زینبیون در سوریه، و حوثی‌ها در یمن، هر یک ظاهری بومی دارند: نامی محلی، زبانی محلی، رهبرانی که در همان خاک زاده شده‌اند. اما در زیر این ظاهر، رشته‌ای پنهان از آموزش، بودجه و فرماندهی، همه را به یک ریشه‌ی واحد پیوند می‌دهد، همان‌طور که توده‌ای از قارچ‌های ظاهراً جدا از هم،

که از دل خاک، در فا صله‌ی چند متری از یکدیگر سر برآورده‌اند، در عمق زمین، یک ر شته‌ی واحد را تشکیل می‌دهند.

زی ست شنا سی تکاملی، برای چنین روابطی، سه نام دارد که هر سه، همزمان، در این شبکه صادق‌اند. هنگامی که دو طرف از رابطه سود می‌برند، نامش همزیستی است و حزب‌الله در اوج خود چنین بود: جاندار میزبان، بازویی در جبهه‌ی دور دارد و بازو، پشتوانه‌ای برای بقا. وقتی یک طرف سود می‌برد و طرف دیگر نه آسیب می‌بیند و نه سودی، نامش هم‌سفرگی است. اما وقتی یک طرف از منابع طرف دیگر تغذیه می‌کند و آن طرف، بی‌آن‌که انتخابی داشته باشد، از این رابطه آسیب می‌بیند، نامش انگل‌زیستی است. آنچه این شبکه را برای کسی که از نزدیک بررسی‌اش می‌کند ناراحت‌کننده می‌سازد، این است که سه نام در آن به هم آمیخته‌اند و هر گروه، بسته به نقطه‌ی نظر، ممکن است در جایگاه متفاوتی بنشیند: برای فرماندهان در مرکز، شبکه، همزیستی‌ای است که بقای آن‌ها را در برابر د شمنان بیرونی تضمین می‌کند. برای نیروهایی مانند فاطمیون، که از میان مهاجران بی‌مدرک جذب شدند و، همچون موالی صدر اسلام، در ازای مزایایی محدود به پرخطرترین جبهه‌ها فر ستاده شدند، رابطه، چیزی نزدیک به بهره‌کشی است. برای مردم لبنان، عراق، سوریه و یمن، که به میدان نبرد نیابتی قدرتی بیرونی بدل شده‌اند، این شبکه، با تمام قدرتش، چیزی جز یک انگل نیست.

همین‌جا، آنچه در پایان این فصل از کنار هم قرار گرفتن این دو حرکت (حذف از درون و گسترش به بیرون) به دست می‌آید، روشن می‌شود: هر دو، چهره‌های یک منطق واحدند. ارگانیسمی که مشروعیتش را از یک مأموریت فراملی می‌گیرد، نه مرز میان «خودی» و «بیگانه» را ثابت می‌پذیرد و نه مرز میان «بدن» و «محیط بیرون» را. برای چنین ارگانیسمی، سلولی که دیروز خودی بود ممکن است امروز بیگانه شود و سرزمینی که هرگز جزء قلمرو ر سمی‌اش نبوده، ممکن ا ست جزئی از زی ستگاه گسترده‌اش تلقی شود. هیچ پاریس، ژنو، برلین، یا کپنهاگی، به‌اندازه‌ی کافی دور نیست که از د سترس این مأموریت خارج بماند و هیچ بیروت، بغداد، دمشق، یا صنعایی، به‌اندازه‌ی کافی بیگانه نیست که نتوان رشته‌ای از آن ری شه را در خاکش دواند. این ارگانی سم، به هر دو پر س شی که آغاز شد، با یک پا سخ جواب می‌دهد: مرزی، جز آنچه خودِ قدرت، در هر لحظه، برای خود می‌کِشد، وجود ندارد.

فصل هشتم: مهندسی حافظه‌ی تاریخی

***

از میان هزاران روایت متناقضی که به پیامبر یا امام نسبت داده می‌شود، کدام یک «صحیح» است؟ پاسخ به این پر سش، در سنت ا سلامی، به شکل‌گیری «علم رجال» و «علم‌الحدیث» انجامید. داند شی که، در ظاهر، ابزاری کاملاً بی‌طرفانه و روش‌مند برای سنجش اعتبار راویان (از طریق بررسی صداقت، حافظه، و سلسله‌ی انتقال هر روایت) به نظر می‌رسد. اما آنچه این دانش را از یک ابزار خالص و بی‌طرفانه فاصله می‌دهد، این واقعیت تاریخی است که معیارهای اعتبار بخشیدن به یک راوی و بی‌اعتبار کردن او، خود در بستری از رقابت‌های سیاسی و مذهبی شکل گرفتند: راویانی که روایاتشان با مشروعیت خلافت وقت یا با تفسیر مذهبی غالب هم‌خوانی داشت، غالباً به سادگی «موثق» شناخته می شدند، در حالی که راویان نزدیک به جریان‌های مخالف یا اقلیت‌های مذهبی، حتی با سابقه‌ی روایی مشابه، بیشتر در معرض تضعیف قرار می‌گرفتند. همان‌طور که در فصل دوم این کتاب دیدیم، احادیثی که به‌طور مشخص در ستایش یک خلیفه یا تخطئه‌ی یک رقیب سیاسی (مانند علی) ساخته شدند، نمونه‌ای از این فرایند بودند؛ اما آنچه در اینجا اهمیت دارد، نه محتوای آن احادیث، بلکه این حقیقت است که خودِ دستگاه «سنجش اعتبار» ـــ یعنی علم رجال ـــ در طول قرون، هرگز به‌طور کامل از این فشارهای سیاسی مستقل نماند و مورخانی مانند طبری و بلاذری نیز، در روایت رویدادهای حساسی مانند سقیفه یا کربلا، اغلب چند روایت متناقض را در کنار هم نقل کردند بدون آن‌که همیشه به‌روشنی از یکی حمایت کنند. رویه‌ای که خود، فضایی باز برای تفاسیر بعدی ایجاد کرد که هر جریان سیاسی-مذهبی می‌توانست از میان آن‌ها، روایت مطلوب خود را برگزیند و آن را به‌عنوان «تاریخ واقعی» ترویج دهد.

جمهوری اسلامی، همین کارکرد، یعنی تعیین این‌که کدام روایت از تاریخ «صحیح» و قابل‌تدریس است، را از حوزه‌ی احادیث کلاسیک به حوزه‌ی تاریخ معاصر خودش نیز تسری داده است. نگارش کتاب‌های درسی تاریخ، ادبیات فارسی، و دینی برای مدارس، توسط سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی وزارت آموزش‌وپرورش انجام می‌شود، اما محتوای نهایی این کتاب‌ها، به‌ویژه در بخش‌های مرتبط با تاریخ معاصر و دینی، پیش از انتشار باید از فیلتر شورای عالی انقلاب فرهنگی عبور کند. نتیجه‌ی این فرایند، همان‌طور که در فصل هفتم دیدیم، کتاب‌های تاریخی است که از تنش‌های داخلی نخستین سال‌های انقلاب به‌سادگی عبور می‌کنند یا آن‌ها را در حد یک جمله‌ی گذرا خلاصه می‌کنند؛ و روایت رسمی صداوسیما در اینجا، نقش تکمیلی خود را در قالب مستندهای «تاریخی» و برنامه‌های ویژه‌ی سالگردها ایفا می‌کند که همان روایت گزینشی کتاب‌های درسی را برای مخاطب بزرگ‌سال نیز بازتولید می‌کنند.

آنچه این دو دوره را در یک الگوی واحد قرار می‌دهد، نه شـــباهت در جزئیات فرایند، بلکه یکســـانی در معماری کنترل اســـت: هر دو نظام، به‌جای ممنوعیت مســـتقیم و آشـــکار روایت‌های رقیب، ابزاری فنی و به‌ظاهر بی‌طرفانه میان مخاطب عادی و منابع خام تاریخی قرار می‌دهند. ابزاری که کارش نه انکار مستقیم یک واقعه، بلکه پیش‌غربال‌کردن آن، پیش از آن‌که حتی به دست خواننده یا دانش‌آموز برسد. نتیجه‌ی نهایی این فرایند، نسلی است که، نه به این دلیل که آگاهانه فریب خورده، بلکه به این دلیل که هرگز به گزینه‌های جایگزین دسترسی نداشته، به‌طور صادقانه معتقد است که تنها یک روایت از تاریخ - همانی که در کتاب درسی یا در سلسله‌ی راویان «موثق» به او رسیده - ممکن یا واقعی بوده است.

***

تسلط بر روایت رسمی تاریخ، تنها به تولید متن محدود نمی شود؛ بلکه نیازمند دو ابزار تکمیلی دیگر نیز هست که در این فصل به آن‌ها می‌پردازیم: نخست، کنترل این‌که چه کسی اجازه‌ی دسترسی به منابع خام و اسناد اصلی را دارد. زیرا حتی زبردست‌ترین روایت رسمی، اگر پژوهشگری مستقل بتواند به سند اصلی دسترسی یابد و آن را افشا کند، در معرض فروپاشی قرار می‌گیرد؛ و دوم، بازنویسی محیط فیزیکی و نمادین جامعه — نام خیابان‌ها، شهرها و حتی تقویم، به‌گونه‌ای که خودِ فضای زیسته‌ی روزمره‌ی مردم، بدون نیاز به یک کتاب یا خطبه، هر روز روایت رسمی را در ذهن آن‌ها تکرار و تثبیت کند.

در سنت اسلامی، دروازه‌بانی از منابع خام، دقیقاً همان کارکردی بود که علم رجال، در محور پیشین، بر عهده داشت: پژوهشگری که می‌خواست به یک روایت «دست‌اول» درباره‌ی زندگی محمد یا امامان دسترسی یابد، ناگزیر بود از دروازه‌ی سلسله‌ی راویانی عبور کند که خود شان، توسط نسل‌های بعدی همان دستگاه رجالی، توثیق یا تضعیف شده بودند؛ به بیان دیگر، در جهان پیش از چاپ و آرشیو مدرن، « سند اصلی» به‌ندرت به شکل یک نسخه‌ی واحد و قابل‌دسترس برای همه باقی می‌ماند، بلکه تنها از طریق زنجیره‌ای از واسطه‌های انسانی (راویان) قابل‌دستیابی بود. زنجیره‌ای که خود را دروازه‌ی کنترل نهایی می‌داند. جمهوری اسلامی، این کارکرد را با ابزار کاملاً مدرن آرشیو و طبقه‌بندی امنیتی اسناد بازتولید کرده است. اسناد مربوط به دهه‌ی نخست انقلاب، از جزئیات کامل جلسات هیئت‌های مرگ در تابستان ۱۳۶۷، تا آرشیو کامل پرونده‌های اعدام‌های آن دوران، تا اسناد داخلی وزارت اطلاعات درباره‌ی نحوه‌ی سرکوب اعتراضات ۱۳۸۸ و پس از آن، عملاً برای هیچ پژوهشگر مستقل، روزنامه‌نگار، یا حتی نهاد رسمی غیرامنیتی (مانند مجلس، در دوره‌هایی که هم‌سو با هسته‌ی اصلی قدرت نبوده) در دسترس نیستند. خانواده‌های قربانیان کشتار ۱۳۶۷، در طول بیش از سه دهه، تلاش کرده‌اند از طریق کانال‌های رسمی، لااقل محل دقیق دفن عزیزان خود را دریابند. تلاشی که به‌جز در موارد استثنایی و اغلب از طریق افشاگری‌های غیررسمی (نه پاسخ‌گویی رسمی دستگاه قضایی)، عمدتاً بی‌نتیجه مانده است؛ نمونه‌ای که نشان می‌دهد دقیقاً همان‌گونه که در سنت اسلامی، تسلط بر زنجیره‌ی راویان به معنای تسلط بر «چه چیزی قابل‌روایت است» بود، در جمهوری اسلامی نیز، تسلط بر آرشیو امنیتی، به معنای تسلط بر «چه رویدادی رسماً هرگز رخ نداده» است.

بازنویسی نمادین محیط فیزیکی، دومین ابزار این فصل، در تاریخ اسلام، از همان دوران فتوحات نخستین آغاز شد. شهرهایی که به تصرف مسلمانان درمی‌آمدند، غالباً یا نام‌های جدیدی به زبان عربی می‌یافتند

یا کارکرد نمادین‌شان به‌کلی بازتعریف می‌شد: آتشکده‌های زرتشتی در ایران فتح‌شده، در بسیاری موارد به مسجد تبدیل شدند یا ویران گشتند؛ تقویم رسمی، از تقویم‌های محلی (از جمله تقویم یزدگردی زرتشتی در ایران) به تقویم هجری تغییر یافت که خودِ نامش، مبدأ زمانی جامعه را از هر مرجع پیشین، به لحظه‌ی هجرت محمد بازتعریف می‌کرد. یعنی حتی مفهوم «زمان» و «تاریخ» در جامعه‌ی فتح‌شده، اکنون باید از دریچه‌ی رویدادهای مرکزی اسلام قرائت می شد. تیسفون، پایتخت ساسانیان، پس از فتح اعراب، به‌تدریج در سایه‌ی شهر تازه‌تأسیس کوفه و بصره قرار گرفت که خود، از ابتدا به‌عنوان پایگاه‌های نظامی-اداری اسلامی و با هویتی کاملاً نو بنا شدند. جایگزینی کالبد شهری کهن با کالبدی که از ابتدا، در خدمت هویت تازه طراحی شده بود.

جمهوری اسلامی، این کارکرد را در مقیاس شهری و با ابزار بروکراتیک شوراهای شهر، به‌طور مستقیم و قابل‌ردیابی بازتولید کرده است. طولانی‌ترین خیابان تهران که در دوران پهلوی «خیابان پهلوی» نام داشت، بلافاصله پس از انقلاب ۱۳۵۷ به «خیابان مصدق» تغییر یافت. انتخابی که خود بازتاب ائتلاف نخستین میان جریان‌های ملی‌گرا و مذهبی انقلاب بود؛ اما تنها چند سال بعد، در پی برکناری بنی‌صدر در خرداد ۱۳۶۰ (که در فصل هفتم این کتاب با تفصیل بررسی شد) و افت نفوذ سیاسی جریان‌های ملی‌گرا، همین خیابان بار دیگر، این‌بار به «ولی‌عصر» تغییر نام یافت. تغییری که، به‌گفته‌ی برخی گزارش‌های تاریخی، حتی مجالی برای اعتراض باقی نگذاشت، چون بستر سیاسی آن روزها به‌قدری متلاطم بود که چنین تغییری، در سایه‌ی بحران‌های بزرگ‌تر، بی‌سروصدا انجام شد. این توالی سه‌گانه‌ی نام‌گذاری (پهلوی، مصدق، ولی‌عصر) بر یک خیابان واحد، به‌طور فشرده، دقیقاً همان الگویی را که این فصل در سراسر خود دنبال می‌کند، در قالب یک تابلوی خیابان خلاصه می‌کند: هر بار که موازنه‌ی قدرت درونی حکومت تغییر می‌کند، نام‌های نمادین شهر نیز، بدون نیاز به هیچ توضیح علنی، بازنویسی می‌شوند. خیابان بابی‌ساندز،[۴] که برای ضلعی از سفارت بریتانیا در تهران (به یاد یک مبارز ایرلندی که در زندان انگلیس با اعتصاب غذا جان باخت) نام‌گذاری شد و سفارت بریتانیا را وادار کرد ورودی رسمی خود را به ضلع دیگری منتقل کند تا مجبور به استفاده‌ی رسمی از این نام در نامه‌نگاری‌هایش نشود، و خیابان خالد اسلامبولی[۵] که سال‌ها یکی از موانع اصلی از سرگیری روابط دیپلماتیک ایران و مصر بود، هر دو

---

[۴] رابرت جرارد ساندز (به انگلیسی: Robert Gerard Sands) مشهور به بابی ساندز (۹ مارس ۱۹۵۴ – ۵ مهٔ ۱۹۸۱) مبارز ایرلندی و عضو ارتش آزادی‌خواه ایرلند بود. او رهبری اعتصاب غذای سال ۱۹۸۱ زندانیان جمهوری‌خواه ایرلندی را در اعتراض به رعایت نشدن حقوق‌شان برعهده داشت. ساندز پس از ۶۶ روز در اثر اعتصاب درگذشت. خیابان ضلع غربی سفارت بریتانیا در تهران که پیشتر خیابان همایون نام داشت به منظور تجلیل از او به نام خیابان بابی ساندز تغییر داده شد. (ویکی پدیا)

[۵] ضارب انور سادات، رئیس‌جمهور مصر.

نشـان می‌دهند که نام‌گذاری خیابان در جمهوری اسـلامی، هرگز صـرفاً یک امر اداری محلی نبوده، بلکه ابزاری برای اعلام موضع ایدئولوژیک، حتی در برابر دولت‌های خارجی، به شمار می‌رفته است.

آنچه دو ابزار کنترل آرشـــیو و بازنویســـی نام را در یک کارکرد واحد به هم پیوند می‌دهد، این حقیقت ا ست که هر دو، به‌جای د ستکاری م ستقیم و پرهزینه‌ی «آنچه مردم می‌دانند»، محیطی را می سازند که در آن، دانستن حقیقت جایگزین، از ابتدا د شوار یا هزینه‌بر با شد: کسی که هر روز از خیابان «ولی‌عصر» عبور می‌کند، لازم نیست کسی به او دستور دهد که فراموش کند این خیابان زمانی «پهلوی» یا «مصدق» بود؛ خودِ غیاب آن نام‌های پیِ شین از تابلوهای شهر، به‌مرور، همان فرامو شی را بدون نیاز به هیچ تلقین مستقیمی محقق می‌کند. کسی که هرگز اجازه‌ی د سترسی به آرشیو ۱۳۶۷ را نمی‌یابد، لازم نیست به او گفته شود که آن رویداد را انکار کند؛ او صرفاً، به دلیل غیاب مستند از د سترس، هرگز فر صت نمی‌یابد که کاملاً از وســعت آن آگاه شــود. این دو ابزار، به این ترتیب، نمونه‌ای کامل از آن چیزی هســتند که جامعه‌شناسان به آن «کنترل از طریق غیاب» می‌گویند: مؤثرترین نوع سانسور، نه ممنوعیت آ شکار یک حقیقت، بلکه از ابتدا نســاختن مســیرهایی اســت که از طریق آن‌ها، آن حقیقت به دســترس عادی مردم برسد.

***

اگر آرشیو و نام خیابان، ابزارهایی برای کنترل فضا بودند، تقویم رسمی، ابزاری برای کنترل زمان و شاید مؤثرترین ابزار از میان همه اســـت. چرا که برخلاف یک تابلوی خیابان که می‌توان از کنار آن بی‌تفاوت گذشت، تقویم، هر سال، با تکرار یک مناسک عمومی (تعطیلی رسمی، مراسم دولتی، پخش برنامه‌ی ویژه از رســـانه‌ی ملی)، از هر شـــهروند می‌خواهد که، حداقل برای یک روز، در بازتولید همان روایت رســـمی شرکت کند. در سنت شیعی، این کارکرد تقویمی، از همان قرون نخست، حول محور مناسک عزاداری محرم و اربعین شـــکل گرفت که، همان‌طور که در فصـــل چهارم این کتاب دیدیم، خون کربلا را از یک رویداد تاریخی به یک واقعه‌ی سالانه و همیشه‌زنده در تجربه‌ی زیسته‌ی شیعیان تبدیل کرد؛ اما تقویم رسمی خلافت‌های سنی، در برابر این تقویم شیعی، مناسک رقیب خود را داشت. جشن‌های رسمی به افتخار خلفای راشدین، یا در دوره‌های بعد، بزرگداشت فتوحات و روزهای پیروزی نظامی که مشروعیت هر سلسله‌ی حاکم را سالانه بازتولید می‌کرد.

جمهوری اسلامی، این کارکرد کهن تقویمی را با دقت و گستردگی بی سابقه‌ای در تقویم رسمی کشور کدگذاری کرده اســت: ســالگرد ۲۲ بهمن (پیروزی انقلاب)، ۱۳ آبان (تصــرف ســفارت آمریکا)، هفته‌ی دفاع مقدس (که با شـــروع جنگ ایران و عراق منطبق اســـت) و روز قدس، هر یک، با راهپیمایی‌های سازمان‌یافته، پوشش ویژه‌ی صداوسیما، و تعطیلی رسمی، هر سال، بدون نیاز به توضیح یا توجیه تازه، همان روایت بنیادین نظام را در تقویم عمومی کشـــور تثبیت می‌کنند. آنچه در این میان به همان اندازه گویاست، غیاب نمادین برخی تاریخ‌هاست: هیچ روز رسمی در تقویم کشور به یادبود قربانیان کشتار تابســتان ۱۳۶۷، فاجعه‌ی کهریزک در ۱۳۸۸، یا معترضــان کشــته‌شــده در آبان ۱۳۹۸ و یا جنبش زن، زندگی، آزادی اختصــاص نیافته اســت. غیابی که، برخلاف حذف یک نام از تابلوی خیابان، حتی نیازمند یک اقدام فعال (مانند تغییر نام) نیست؛ کافی است این روزها هرگز از ابتدا وارد تقویم رسمی نشوند تا، برای هر نسلی که با همان تقویم رسمی بزرگ می‌شود، عملاً وجود نداشته باشند.

اما، همان‌طور که در فصل سوم و پنجم این کتاب دیدیم –از حلاج که تا آخرین لحظه بر «انا الحق» خود ایســتاد، تا دختران خیابان انقلاب که با یک تکه روســری، مقاومتی نمادین در برابر نظم حاکم به نمایش گذاشتند، هیچ نظام مهندسی حافظه، حتی با کنترل کامل آرشیو، نام‌ها، و تقویم رسمی، هرگز به‌طور کامل موفق به حذف حافظه‌ی مردم نشــده اســت. خاوران، قطعه‌ی گورســتانی در جنوب تهران که محل دفن ناشناس بسیاری از قربانیان کشتار ۱۳۶۷ است، هرگز در هیچ تقویم رسمی یا نقشه‌ی گردشگری کشور جایگاهی نیافته، اما هر سال، در سالگرد آن کشتار، خانواده‌های داغدار، بدون فراخوان رسمی و اغلب زیر نظارت و مزاحمت نیروهای امنیتی، بار دیگر بر همان خاک ناشناس گردهم می‌آیند. تبدیل یک مکان که

رسماً باید فراموش‌شده باقی بماند، به یک تقویم غیررسمی و شفاهی که تنها از طریق حافظه‌ی خانواده‌ها، نه از طریق هیچ سند دولتی، از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود. در دهه‌ی اخیر، این حافظه‌ی مقاوم، ابزار تازه‌ای نیز یافته: آرشیوهای دیجیتال مستقلی که توسط فعالان حقوق بشر و روزنامه‌نگاران در تبعید (خارج از دسترس مستقیم سانسور داخلی) اداره می‌شوند، به‌طور نظام‌مند نام، تصویر، و شرح‌حال قربانیان اعدام‌های سیاسی، از دهه‌ی ۱۳۶۰ تا اعتراضات اخیر را گردآوری و در دسترس عمومی جهانی (نه صرفاً داخل ایران) قرار می‌دهند. آرشیوی موازی که، برخلاف آرشیو رسمی و طبقه‌بندی شده‌ی حکومتی، از دسترس کنترل مستقیم دولت ایران خارج است.

نمونه‌ی تاریخی این حافظه‌ی مقاوم، در سنت شیعی نیز، یکی از برجسته‌ترین مصداق‌های تاریخ اسلام است: در حالی که روایت رسمی خلافت (چه اموی، چه عباسی) کربلا را، در بهترین حالت، حادثه‌ای فرعی و در بدترین حالت، یک اقدام مشروع علیه شورشیان می‌خواند، شیعیان، در طول قرن‌ها، بدون هیچ دسترسی به دستگاه رسمی تاریخ‌نگاری یا حمایت دولتی، از طریق مجالس خانگی، روضه‌خوانی شفاهی، و بعدها تعزیه، حافظه‌ی خود از این رویداد را، نسل‌اندرنسل، حفظ کردند. حافظه‌ای که، در نهایت، به‌رغم قرن‌ها به‌حاشیه‌ماندن سیاسی، نه‌تنها از میان نرفت، بلکه در قرن بیستم، به یکی از منابع اصلی مشروعیت‌بخشی به خودِ انقلاب ۱۳۵۷ بدل شد. یادآوری تاریخی قدرتمند از این‌که یک حافظه‌ی اقلیت، حتی وقتی برای قرن‌ها از دسترسی به قدرت رسمی محروم بماند، می‌تواند در نهایت، در لحظه‌ای غیرمنتظره، به نیرویی بدل شود که خودِ ساختار قدرت را بازتعریف می‌کند. درسی که، برای هر خواننده‌ی این کتاب که امیدوار است حافظه‌ی سرکوب شده‌ی امروز ایران نیز، روزی، سرنوشتی مشابه بیابد، شاید امیدوارکننده‌ترین یافته‌ی کل این فصل باشد.

اینک هفتمین استخوان این اسکلت را کامل کردیم و به همین دلیل، جای مناسبی است تا برای لحظه‌ای بایستیم و کل این پیکره را، از سر تا این نقطه، یک‌جا تماشا کنیم: هر یک از این هفت فصل، عضوی از یک ارگانیسم واحد را آشکار کرد. ارگانیسمی که ستون فقرات مشروعیت می‌سازد، دندان‌های دشمن‌سازی می‌رویاند، خشونتش را با غدد بزاقیِ تقدس آغشته می‌کند، بدن زن را به‌عنوان نشانه‌ی قلمرو خود نشانه‌گذاری می‌کند، از طریق دستگاه گوارش اقتصاد قدرت، ثروت را در پناه ایمان می‌بلعد، سامانه‌ی ایمنی‌اش را حتی علیه سلول‌های بنیان‌گذار خود به کار می‌گیرد، و سرانجام، حافظه‌ی جمعی را — همان چیزی که در هر جاندار، DNA و خاطره را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کند — چنان بازمی‌نویسد که هیچ‌یک از این اعضا، هرگز به‌عنوان یک انتخاب تکاملی قابل‌بحث، بلکه به‌عنوان سرنوشتی طبیعی و از پیش‌مقدر، به نظر برسد.

از سوی دیگر، مهندسی حافظه، برخلاف مشروعیت‌سازی یا سرکوب مستقیم، هرگز به یک چیرگی کامل و پایدار نمی‌رسد. اگر بخواهیم این را در زبان زیست‌شناسی بیان کنیم: هیچ ارگانیسمی، هرقدر هم مسلط، نمی‌تواند به‌طور کامل از رمزگان ژنتیکی رقیب — از آن حافظه‌های حاشیه‌ای که در جمعیت‌های کوچک و پراکنده باقی می‌مانند، پاک‌سازی کامل انجام دهد. خاوران، آرشیوهای دیجیتال تبعیدیان، و پیش از آن‌ها، قرن‌ها روضه‌خوانی شفاهی شیعیان به‌حاشیه‌رانده‌شده، همگی نشان می‌دهند که حافظه‌ی انسانی، همچون یک ژن مغلوب که نسل‌ها در سکوت به ارث می‌رسد بی‌آن‌که خود را نشان دهد، حتی وقتی از هر ابزار رسمی محروم بماند، مسیرهای غیررسمی و غیرقابل‌پیش‌بینی برای بقای خود می‌یابد و همین بقا، دقیقاً همان چیزی است که هر نظام قدرتی که بر بازنویسی گذشته متکی است، هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل از آن ایمن باشد؛ چرا که رمزگانی که یک‌بار در جمعیتی، هرقدر هم کوچک، ذخیره شده باشد، همواره امکان بازظهور، در نسلی که کسی انتظارش را نداشت، در خود نگه می‌دارد.

فصل نهم: جانشینی و بحران‌های آن

***

آنچه این کتاب تا این نقطه، عمدتاً به‌عنوان یک الگوی نظری یا تاریخی درباره‌ی آسیب‌پذیری نظام‌های مبتنی بر مشروعیت الهی در لحظه‌ی جانشینی بررسی کرده بود، در نخستین ماه‌های سال ۱۴۰۵ شمسی، به یک رویداد زنده و کاملاً مستند در برابر چشم جهانیان تبدیل شد. در ۹ اسفند ۱۴۰۴ (۲۸ فوریه ۲۰۲۶)، در جریان جنگی که میان آمریکا، اسرائیل، و جمهوری اسلامی درگرفته بود، علی خامنه‌ای، دومین رهبر جمهوری اسلامی، در حمله‌ی هوایی مشترک این دو کشور به محل سکونت و دفتر کاری‌اش کشته شد؛ همراه با او، چهار تن از نزدیکان و اعضای خانواده‌اش و در روزهای پیش و پس از آن حمله، بیش از چهل تن دیگر از مقامات ارشد نظام نیز در همین موج حملات هوایی جان باختند. ضربه‌ای که نه‌فقط رأس هرم قدرت، بلکه بخش قابل‌توجهی از لایه‌ی مدیریتی زیر آن را نیز هم‌زمان از میان برد.

طبق اصل ۱۱۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی، در صورت فوت رهبر، شورایی موقت (متشکل از رئیس‌جمهور، رئیس قوه‌ی قضائیه، و یک فقیه شورای نگهبان) باید وظایف رهبری را تا انتخاب رهبر جدید توسط مجلس خبرگان برعهده گیرد. سازوکاری که، در نظریه‌ی حقوقی خودِ نظام، دقیقاً برای پیشگیری از همان خلأ قدرتی طراحی شده بود که در فصل دوم این کتاب، هنگام بررسی خبرگان و شورای نگهبان، از آن سخن گفتیم. اما در عمل، این سازوکار، در میان یک بحران جنگی و امنیتی که خودِ اعضای همین نهادها را نیز هدف قرار داده بود، از یک انتقال شفاف و آبدیده به یک کشمکش شتاب‌زده و پرابهام فروکاسته شد. مجلس خبرگان در نشستی فوق‌العاده، سید مجتبی خامنه‌ای، فرزند دوم رهبر کشته‌شده، را با بیش از دوسوم آرا، به‌عنوان سومین رهبر جمهوری اسلامی برگزید.

آنچه این انتخاب را به‌طور خاص قابل‌توجه می‌سازد، ماهیت پارادوکسیکال آن است: جمهوری اسلامی، از بدو تأسیس، هویت خود را دقیقاً در تقابل با نظام سلطنتی موروثی تعریف کرده بود؛ خودِ خمینی، نظام پادشاهی سرنگون‌شده در انقلاب ۱۳۵۷ را «مغایر با اسلام» خوانده بود، و اصل بنیادین ولایت فقیه، برخلاف سلطنت، بر شایستگی علمی و فقهی فرد (نه نسب خانوادگی) تأکید داشت. با این حال، انتخاب مجتبی خامنه‌ای، «نخستین مورد انتقال مقام رهبری از پدر به فرزند در تاریخ جمهوری اسلامی» به شمار می‌رود. رویدادی که حتی برخی از حامیان نظام را نیز، از منظر انسجام ایدئولوژیک آن با اصول بنیادین انقلاب، دچار تردید کرد.

این الگو، از منظر تحلیلی این فصل، دقیقاً همان بحرانی را که در سقیفه و در جانشینی علی دیدیم، در قالبی معاصر بازتولید می‌کند، اما با یک وارونگی گویا. در سقیفه، جامه‌ی مشروعیت دینی (ادعای غدیر) در برابر واقعیت خام قدرت سیاسی (رأی‌گیری قبیله‌ای) عقب نشست؛ در اسفند ۱۴۰۴، این‌بار جامه‌ی

مشروعیت دینی-انقلابی (نفی صریح سلطنت موروثی توسط بنیان‌گذار خودِ نظام) در برابر واقعیت خام قدرت نظامی-امنیتی عقب نشست. یک انتخاب شتاب‌زده‌ی جانشین، به‌ندرت به معنای پایان یک بحران و اغلب، تنها آغاز فصلی تازه از همان بحران کهن است.

***

در فصل چهارم این کتاب، کربلا را از زاویه‌ی «شهادت» و بهره‌برداری عاطفی از آن بررسی کردیم؛ اما ریشه‌ی این رویداد، پیش از آن‌که به یک نماد عاطفی بدل شود، در وهله‌ی نخست، ادامه‌ی مستقیم و خونین همان بحران حل‌نشده‌ای بود که در سقیفه آغاز شده بود. از منظر جانشینی، کربلا در سال ۶۸۰ میلادی، نه یک رویداد مجزا، بلکه سومین یا چهارمین فصل از یک نزاع پیوسته بر سر یک پرسش واحد بود: آیا مشروعیت رهبری امت، باید از طریق نص و نسب (که شیعیان آن را در غدیر و سپس در حسین، به‌عنوان بازمانده‌ی خاندان علی، می‌دیدند) منتقل شود، یا از طریق تثبیت قدرت واقعی، چه از طریق مشورت قبیله‌ای در سقیفه، چه از طریق قدرت نظامی معاویه و سپس یزید؟ حسین، با رد بیعت با یزید، در واقع، همان پرسشی را که در سقیفه مسکوت مانده بود، یک نسل پس از علی، دوباره در برابر خلافت اموی گشود و پاسخ یزید، نه گفت‌وگو یا مصالحه، بلکه امحای کامل او و خاندانش در میدان نبرد بود. نشانه‌ای از این‌که وقتی یک نظام سیاسی، سازوکار روشن، همگانی‌پذیرفته و غیرقابل‌منازعه‌ای برای جانشینی ندارد، هر تلاش بعدی برای احیای پرسش نخستین، می‌تواند به خونین‌ترین شکل ممکن پاسخ داده شود.

اکنون، در پرتو رویدادهای بسیار تازه‌ی ایران، باید ترتیب دقیق را به‌گونه‌ای دیگر بازخوانی کرد. ترتیبی که، به شکلی غیرمنتظره، همان الگوی «خشونت پیش از فروپاشی مشروعیت» را نشان می‌دهد. در دی‌ماه ۱۴۰۴ (دسامبر ۲۰۲۵ تا ژانویه ۲۰۲۶)، در حالی که علی خامنه‌ای هنوز رهبر جمهوری اسلامی بود، اعتراضاتی که از هفتم و نهم دی آغاز شد، به‌سرعت به شهرهای مختلف کشور گسترش یافت. به‌گفته‌ی گزارش‌های متعدد، در ۱۹ دی همان ماه، خامنه‌ای شخصاً در جلسه‌ی شورای عالی امنیت ملی، دستور سرکوب این اعتراضات را «به هر وسیله‌ی لازم» صادر کرد. دستوری که به کشتاری با ابعادی بی‌سابقه، حتی نسبت به کشتار تابستان ۱۳۶۷ و اعتراضات ۱۳۹۸، انجامید: بر اساس اعلام رسمی همان نظام، بیش از سه‌هزار نفر در جریان این سرکوب جان باختند. تنها حدود شش هفته پس از این کشتار، در ۹ اسفند ۱۴۰۴، آمریکا و اسرائیل، در عملیاتی که «خشم حماسی» نام گرفت، حمله‌ی هوایی گسترده‌ای به ایران انجام دادند که در جریان آن، علی خامنه‌ای و شماری از فرماندهان ارشد نظامی کشته شدند.

آنچه این تسلسل واقعی رویدادها نشان می‌دهد، نسخه‌ای متفاوت اما به همان اندازه گویا از الگوی این فصل است: در کربلا، بحران حل‌نشده‌ی جانشینی، در نهایت به یک کشتار انجامید؛ در ایران دی و اسفند ۱۴۰۴، اما، ترتیب معکوس بود. یک کشتار داخلی برای سرکوب مطالبه‌ی مشروعیت مردمی (که خودِ رهبر وقت مستقیماً فرمان آن را داد)، به‌جای تحکیم قدرت، ظاهراً به تضعیف هرچه بیشتر موقعیت آن رهبر در برابر دشمنان بیرونی‌اش انجامید و زمینه را برای حمله‌ای فراهم کرد که به مرگ او ختم شد و

آن مرگ، به‌نوبه‌ی خود، دقیقاً همان بحران جانشینی شتاب‌زده‌ای را رقم زد. بحرانی که حتی ماه‌ها پس از انتخاب مجتبی خامنه‌ای همچنان به‌طور کامل فرونشسته است.

این ترتیب واقعی، شاید حتی در سی هشدارآمیزتر از نسخه‌ی کلاسیک کربلا به دست دهد: در آن‌جا، خشونت، نتیجه‌ی یک بحران جانشینی موجود بود؛ در این‌جا، خشونتی که برای سرپوش‌گذاشتن بر یک بحران مشروعیت به کار گرفته شد، خود به عاملی برای گشودن یک بحران جانشینی تازه بدل شد. چرخه‌ای که نشان می‌دهد در نظامی که مشروعیتش را نه از رضایت مکرر مردم، بلکه از یک ادعای الهی غیرقابل‌تجدید می‌گیرد، هر تلاش برای سرکوب یک بحران مشروعیت از طریق خشونت، می‌تواند دقیقاً به همان بی‌ثباتی‌ای دامن بزند که آن خشونت قرار بود از آن پیشگیری کند.

***

نخست، بگذارید آنچه را که در این فصل درباره‌ی خودِ ماهیت این آسیب‌پذیری آموختیم، در زبان زیستی‌اش بازخوانی کنیم. هیچ جانداری، در تمام چرخه‌ی حیاتش، به‌اندازه‌ی لحظه‌ی تولیدمثل آسیب‌پذیر نیست؛ در همان لحظه‌ای که یک ارگانیسم می‌کوشد نسخه‌ای از خود را به آینده منتقل کند، تمام دفاع‌های پیچیده‌ای که یک عمر کامل برای ساختنشان صرف شده، برای یک بازه‌ی کوتاه اما حیاتی، معلق می‌مانند. جانورانی که در طبیعت جفت‌گیری می‌کنند، در همان دقایق، نسبت به شکارچی، بی‌دفاع‌ترین حالت خود را دارند. آنچه این فصل، از سقیفه تا اسفند ۱۴۰۴ نشان داد، این بود که این آسیب‌پذیری زیستی، در ساحت قدرت سیاسی-دینی نیز، با همان شدت، و شاید حتی با پیامدهایی گسترده‌تر، بازتولید می‌شود.

اما آنچه رویدادهای اسفند ۱۴۰۴ به این الگوی کهن افزود، یک وارونگی، یک جهش غیرمنتظره در توالی علّی خودِ الگو بود. کربلا، خط سیر روشنی داشت: نخست، بحران حل‌نشده‌ی جانشینی (سقیفه)؛ سپس، تلاشی برای احیای آن پرسش مسکوت (رد بیعت حسین)؛ و سرانجام، خشونتی که برای خاموش‌کردن آن پرسش به کار رفت (کربلا). اما در ایران دی و اسفند ۱۴۰۴، این توالی، در آینه‌ای وارونه، بازتاب یافت: نخست، خشونتی که برای سرکوب یک بحران مشروعیت به کار رفت (کشتار دی‌ماه)؛ سپس، تضعیفی که همان خشونت، به‌جای تحکیم قدرت، بر موقعیت حاکم واقعی گذاشت؛ و سرانجام، از دلِ همان تضعیف، بحران جانشینی‌ای که پیش‌تر کسی انتظارش را نداشت (ترور اسفند و جانشینی شتاب‌زده). خشونت، این‌بار، نه محصول نهایی یک بحران جانشینی، که خودِ ماده‌ی خامی بود که بحران جانشینی بعدی از آن زاده شد.

این وارونگی، از منظر زیست‌شناسی تکاملی، پدیده‌ای است که می‌توان آن را «بازخورد منفی خودتخریب‌گر» نامید: سازوکاری که برای دفاع از یک ارگانیسم در برابر یک تهدید طراحی شده، اما در اجرای شدید و بی‌محابای خود، آسیبی به بدن میزبان می‌رساند که از خودِ تهدید اولیه، مهلک‌تر است. درست مثل واکنش ایمنی‌ای که، در تلاش برای از میان بردن یک عفونت کوچک، طوفانی از التهاب به راه می‌اندازد که در نهایت، جان خودِ بیمار را می‌گیرد. کشتار دی‌ماه، از این زاویه، نه یک واکنش دفاعی موفق، بلکه دقیقاً یکی از این «طوفان‌های خودتخریب‌گر» بود: بدنی که، در تلاش برای پس‌زدن یک اعتراض داخلی، آن‌قدر منابع، اعتبار، و ثبات درونی خود را سوزاند که در برابر ضربه‌ی بعدی، این‌بار از بیرون، دیگر توان مقاومت نداشت.

اینجاست که ماهیت پارادوکسیکال جانشینی مجتبی خامنه‌ای، معنایی عمیق‌تر از یک تناقض ایدئولوژیک صرف می‌یابد. جمهوری اسلامی، از بدو تأسیس، ادعا کرده بود که یک جهش تکاملی واقعی را نمایندگی می‌کند. گسستی آگاهانه از سازوکار تولیدمثل موروثی و خونی سلطنت، به سوی سازوکاری مبتنی بر شایستگی فقهی. اما آنچه در اسفند ۱۴۰۴ رخ داد، نشان داد این ادعای جهش، در آزمایش نهایی خود شکست خورد؛ ارگانیسم، تحت فشار بقا، به ساده‌ترین و کهن‌ترین سازوکار تولیدمثلی که در دسترس داشت، یعنی انتقال خونی از پدر به پسر، بازگشت. این بازگشت، از منظر تکاملی، نشانه‌ی معناداری است: وقتی یک گونه، تحت فشـــار حاد بقا قرار می‌گیرد، اغلب، به‌جای ابداع راه‌حلی تازه، به قدیمی‌ترین و آزموده‌ترین غریزه‌ی خود پناه می‌برد. حتی اگر آن غریزه، آشکارا، با هویت اعلام‌شده‌اش در تضاد باشد.

اما شاید مهم‌ترین درسی که در پرتو این رویدادهای زندهدیدیم، این است که یک انتخاب شتاب‌زده‌ی جانشین، هرگز، در هیچ نسلی از این خط تکاملی، واقعاً پایان یک بحران نبوده است. سقیفه، پایان بحران جانشینی محمد نبود؛ آغاز نزاعی بود که تا صفین و جمل و کربلا ادامه یافت. جانشینی خامنه‌ای، پایان بحران مشـروعیت نبود؛ زمینه‌سـاز انباشـت تدریجی همان تنش‌هایی اسـت که در آینده نیز به کشـتار خواهد انجامید. انتخاب مجتبی خامنه‌ای نیز به همان ترتیب، نه راه‌حلی برای بحران، بلکه، به تعبیر دقیق‌تر، تنها جابه‌جایی محل بحران به نسـلی دیگر اسـت. نسـلی که، اکنون، باید با میراثی از خشـونت داخلی، ضـعف بیرونی، و مشـروعیتی که هرگز، نه از راه شـایسـتگی، نه از راه خون، به‌طور کامل تثبیت نشده، دست‌وپنجه نرم کند.

چرخه‌ی خشونت برای سرپوش‌گذاشتن بر بحران، و بحران تازه‌ای که از دل همان خشونت زاده می‌شود، به باور من، ریشه‌ای عمیق‌تر از هر تصمیم یا اشتباه فردی دارد؛ ریشه‌اش، در همان طراحی بنیادینی نهفته است که از فصل دوم، آن را دنبال کرده‌ایم: ارگانیسمی که سازوکار تولیدمثلش را از یک ادعای یک‌باره، مقدس، و غیرقابل‌تجدید می‌گیرد، محکوم است که، در هر نسل، همین بحران را، در شکلی تازه، دوباره از سر بگذراند. مگر آن‌که، در نقطه‌ای، خودِ آن سازوکار بنیادین، از یک ادعای بسته و ازلی، به یک قرارداد زنده و قابل‌تجدید با هر نسل تازه، بازطراحی شود؛ تغییری که، اگر تاریخ این فصل درسی داشته باشد، هرگز از درون خودِ ارگانیسم، در بحبوحه‌ی یک بحران حاد بقا، رخ نداده است.

فصل دهم: نهادسازی برای تداوم کنترل

***

در دوران خلافت راشـــدین، یعنی از ابوبکر تا علی، آنچه ما امروز «دســـتگاه حکومتی» می‌نامیم، هنوز به‌معنای دقیق کلمه وجود نداشت. خلیفه، به شخصه، بسیاری از امور را مدیریت می‌کرد؛ او خود قاضی بود، خود بر بازار نظارت می‌کرد و ارتباطش با والیان شهرهای دوردست (مانند مصر یا عراق)، عمدتاً از طریق نامه‌های شخصی و نه یک دیوان اداری منسجم برقرار می‌شد. این ساختار، به‌طور طبیعی، بقای نظم را به‌شدت به شخصیت، توانایی، و حتی طول عمر خودِ خلیفه گره می‌زد و دقیقاً به همین دلیل، همان‌طور که در فصـــل نهم دیدیم، هر بار که یک خلیفه از میان می‌رفت، کل ســـاختار قدرت، به‌جای یک انتقال آرام، وارد یک بحران می‌شد.

خلافت اموی، و به‌ویژه خلافت عباسـی پس از آن، این آسـیب‌پذیری را از طریق نهادینه‌سـازی تدریجی قدرت پاسخ دادند. «دیوان» (دستگاه اداری متمرکز برای جمع‌آوری خراج، ثبت اسناد، و مدیریت سپاه) که در دوران اموی از الگوهای بیزانسـی و سـاسـانی وام گرفته شـد، به‌تدریج کارکردهایی را که پیش‌تر مستقیماً بر عهده‌ی شخص خلیفه بود، به مجموعه‌ای از کارگزاران تخصصی (کاتبان، خراج‌گیران، قضات منصـــوب) منتقل کرد. در دوران عباسـی، این فرایند به اوج خود رسـید: نهاد «وزارت» شـکل گرفت - جایگاهی که در آن، یک فرد غیر از خلیفه (وزیر)، مدیریت روزمره‌ی امور کشـــور را برعهده می‌گرفت، به‌گونه‌ای که حتی خلفای ضعیف، بیمار، یا کم‌سن‌وسال نیز، تا زمانی که این دستگاه اداری کارکرد خود را حفظ می‌کرد، می‌توانســـتند در جایگاه خود باقی بمانند. نتیجه‌ی این تحول، پدیده‌ای بود که تاریخ‌نگاران دوران متأخر عباسـی به‌خوبی ثبت کرده‌اند: خلفایی که عملاً هیچ قدرت اجرایی واقعی نداشـتند و صـرفاً نمادی از مشروعیت دینی برای دستگاهی بودند که، به‌واقع، توسط وزرا، سپهسالاران، یا بعدها سلاطین ترک و ایرانی اداره می‌شد. نشانه‌ای از این‌که نهادینه‌سازی، اگرچه بقای «جایگاه» خلافت را تضمین کرد، اما این تضـــمین را با قیمتی همراه ســـاخت: تخلیه‌ی تدریجی قدرت واقعی از دســـت همان فردی که، در نظریه، مشروعیت الهی نظام را نمایندگی می‌کرد.

جمهوری اسلامی، از همان ابتدای طراحی قانون اساسی خود در سال ۱۳۵۸، این درسِ تاریخی را آگاهانه به کار گرفت: نهاد ولایت فقیه، برخلاف خلافت را شدین که در ابتدا کاملاً حول شخص خلیفه سازمان یافته بود، از روز نخست، در متن قانون اساسی، به‌عنوان یک جایگاه (نه یک فرد) تعریف شد، با نهادهای مشـخصـی مانند مجلس خبرگان برای گزینش، شـورای نگهبان برای پایش، شـورای موقت رهبری برای دوران گذار، که حداقل در نظریه، باید تداوم آن جایگاه را، مستقل از فرد در رأس آن، تضمین کنند. اما آنچه در بررسـی بحران جانشـینی دیدیم، نشـان داد که فاصـله‌ی میان طراحی نظری یک نهاد پایدار و واقعیت عملی یک گذار قدرت در شرایط بحرانی، می‌تواند به همان اندازه‌ای باشد که خلافت عباسی، سه

قرن پس از تأ سیس نظری خود، با آن مواجه شد: نهادی که در کاغذ برای تضمین تداوم طراحی شده، در لحظه‌ی عمل، همچنان می‌تواند به شدت به تعادل قدرت واقعی میان بازیگران پس‌پرده (در عباسیان: سپهسالاران ترک؛ در جمهوری اسلامی: نهادهای امنیتی-نظامی) وابسته باقی بماند. پیوندی که ما را مستقیماً به محور بعدی می‌رساند: نقش نهادهایی که نه برای اداره‌ی کشور، بلکه به‌طور خاص برای محافظت از خودِ نهاد قدرت، از دل دستگاه خلافت و جمهوری اسلامی، سر برآوردند.

***

یکی از ابزارهای کلاسیک تاریخ اسلام برای حل مشکل جانشینی، نه صرفاً بوروکراتیک‌کردن قدرت، بلکه تعیین «ولی‌عهد» در زمان حیات خودِ حاکم بود. رویه‌ای که خلفای اموی و عباسی، برخلاف دوران راشدین، به‌طور گسترده به کار گرفتند: معاویه، پسرش یزید را سال‌ها پیش از مرگ خود، رسماً و علناً به‌عنوان جانشین معرفی و برای بیعت گرفتن از والیان و اشراف قبایل، سفر و تلاش کرد؛ هارون‌الرشید، حتی گامی فراتر رفت و در سندی که در کعبه به امانت گذاشته شد، تقسیم قلمرو میان دو فرزندش (امین و مأمون) را از پیش تعیین کرد. تلاشی که، هرچند در نهایت به جنگ داخلی میان آن دو برادر نیز انجامید، دست‌کم نشان می‌دهد که دستگاه خلافت، از یک نقطه به بعد، آموخته بود که تعیین علنی و پیشاپیش یک جانشین، هرچند تضمین‌کننده‌ی مطلق ثبات نیست، دست‌کم می‌تواند دامنه‌ی بحران را محدود کند.

قانون اساسی جمهوری اسلامی، در طراحی نظری خود، مسیر دیگری برگزید: به‌جای تعیین علنی یک جانشین در زمان حیات رهبر (که می‌توانست به شکل‌گیری زودهنگام یک قطب رقیب قدرت، در برابر خودِ رهبر، دامن بزند)، مسیر مجلس خبرگان را برگزید. این انتخاب طراحی، یک مبادله‌ی آشکار بود: نظام از خطر شکل‌گیری یک «ولی‌عهد» رقیب و زودهنگام در امان ماند، اما در ازای آن، دقیقاً همان خلأ حاد و کوتاه‌مدتی را که تعیین پیشاپیش جانشین در دستگاه خلافت (با همه‌ی نقص‌هایش) تلاش می‌کرد کاهش دهد، برای هر گذار، از نو ایجاد کرد.

آنچه این مقایسه آشکار می‌کند، یک بده‌بستان بنیادین است که هیچ‌یک از دو نظام، دهه‌ها یا قرن‌ها پس از تجربه‌کردن پیامدهای آن، به‌طور کامل حل نکردند: تعیین علنی و پیشاپیش جانشین (مدل خلافت متأخر)، بحران زمان مرگ را کوتاه می‌کند اما در طول حیات حاکم، رقابتی خطرناک میان جانشین منتخب و اطرافیان او می‌آفریند و تعیین پس از مرگ (مدل خبرگان)، این رقابت زمان حیات را حذف می‌کند، اما دقیقاً به همان اندازه، بار بحران را به کوتاه‌ترین و حساس‌ترین لحظه‌ی ممکن یعنی روزهای بلافاصله پس از مرگ حاکم، در غیاب خودِ او، منتقل می‌کند. هیچ‌یک از این دو مدل، به‌عبارت دیگر، مشکل بنیادین نظامی که مشروعیتش را نه از یک قرارداد اجتماعی تجدیدپذیر، بلکه از یک ادعای الهی یک‌باره و منتقل‌شونده می‌گیرد، حل نمی‌کند؛ هر دو، صرفاً محل وقوع همان بحران را، از یک نقطه‌ی زمانی به نقطه‌ی دیگر، جابه‌جا می‌کنند.

***

خلافت عباسی، از زمان خلیفه‌ی هفتم، معتصم، با یک تصمیم راهبردی، ارتش خود را از میان اعراب و ایرانیان محلی (که وفاداری‌های قبیله‌ای یا منطقه‌ای مستقل خود را داشتند) به سمت غلامان ترک آسیای میانه، که از کودکی خریداری و صرفاً برای وفاداری به شخص خلیفه و به دستگاه خلافت (نه به هیچ قبیله یا منطقه‌ی رقیب) تربیت می‌شدند، تغییر داد. منطق این تصمیم، دقیقاً بر همان مشکلی متمرکز بود که در محورهای پیشین بررسی کردیم: ارتشی متشکل از اعراب قبیله‌ای، همواره ریسک این را داشت که وفاداری‌اش، در بحران جانشینی، به سمت یک رقیب قبیله‌ای‌اش بچرخد؛ اما غلامان ترک، که هیچ هویت اجتماعی مستقلی در جامعه‌ی عربی نداشتند و کل موجودیت، امتیاز، و بقای اجتماعی‌شان صرفاً از طریق وابستگی به دستگاه خلافت تعریف می‌شد، در نظریه، می‌بایست نگهبانانی باشند که وفاداری‌شان نه به یک فرد یا قبیله‌ی خاص، بلکه به خودِ نهاد خلافت گره خورده باشد.

اما تاریخ متأخر عباسی، درسی تلخ و بسیار مستند در باب این استراتژی به جای گذاشت: نگهبانانی که برای محافظت از نهاد در برابر رقبای بیرونی طراحی شده بودند، به‌تدریج به تعیین‌کننده‌ی اصلی سرنوشت آن نهاد از درون بدل شدند. غلامان ترک، در طول قرن نهم میلادی، آن‌قدر در ساختار قدرت جا خوش کردند که به‌جای محافظت صرف از خلیفه، خودشان کیستی خلیفه‌ی بعدی را تعیین می‌کردند؛ خلیفه‌ی متوکل، توسط همان محافظان ترک خود به قتل رسید؛ و در دهه‌های بعد، شماری از خلفای عباسی، به‌طور پیوسته، توسط فرماندهان همین نیروی نگهبان، بر تخت نشانده یا از آن برکنار شدند. دوره‌ای که تاریخ‌نگاران مسلمان آن را «دوران آشوب سامرا» نامیده‌اند، جایی که نهادی که برای تضمین بقای خلیفه ساخته شده بود، عملاً به قدرتی بدل شد که بقای هر خلیفه‌ی منفرد، به رضایت آن بستگی داشت.

سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، که در اردیبهشت ۱۳۵۸، تنها چند ماه پس از انقلاب، با هدف اعلام‌شده‌ی «حفاظت از انقلاب» تأسیس شد، از همان ابتدا، بر پایه‌ی همان منطقی بنا شد که غلامان ترک را برای دستگاه عباسی جذاب کرده بود: نیرویی که، برخلاف ارتش موروثی دوران پهلوی (که وفاداری افسران آن به نظام تازه، از منظر رهبران انقلاب، همواره مشکوک بود)، از ابتدا، از میان جوانانی با وفاداری ایدئولوژیک مستقیم به رهبری انقلاب، و نه به یک سلسله‌ی نظامی پیشین، گزینش شد. عنوان رسمی این نهاد در قانون اساسی، «پاسداری از انقلاب و دستاوردهای آن»، به‌روشنی نشان می‌دهد که وظیفه‌ی بنیادین آن، از ابتدا، نه دفاع سرزمینی به‌معنای متعارف، بلکه دقیقاً همان چیزی بود که غلامان ترک برای خلافت انجام می‌دادند. یعنی محافظت از خودِ نهاد و اصول بنیادینش، در برابر هرگونه تهدید داخلی یا بیرونی که ممکن بود آن اصول را به چالش بکشد.

آنچه این دو نمونه را، فارغ از فاصله‌ی هزارودویست ساله، در یک الگوی تحلیلی واحد قرار می‌دهد، یک پارادوکس ساختاری است که به نظر می‌رسد در ذات هر نیروی نگهبان ایدئولوژیک نهفته باشد: نهادی که برای حفاظت از یک جایگاه ساخته می‌شود، برای انجام مؤثر این وظیفه، ناگزیر باید قدرت، منابع، و استقلال عملیاتی کافی در اختیار داشته باشد؛ اما همین قدرت و استقلال، به‌محض آن‌که به بلوغ کافی برسد، آن نهاد را از یک ابزار صرف، به یک بازیگر مستقل با منافع خاص خود بدل می‌کند. بازیگری که برخلاف طراحی اولیه‌اش، دیگر صرفاً از جایگاه محافظت نمی‌کند، بلکه در تعیین این‌که آن جایگاه را چه کسی و با چه شرایطی اشغال کند، خود سهیم می شود. این پارادوکس، نه یک احتمال نظری، بلکه یک الگوی تکرار شونده در تاریخ نهادهای نگهبان است. از پرایتوریان‌گارد در روم باستان (که در قرن سوم میلادی، به‌طور مکرر امپراتوران را برکنار یا نصب می‌کرد) تا غلامان ترک عباسی؛ الگویی که فارغ از هرگونه پیش‌بینی درباره‌ی آینده‌ی نزدیک، صرفاً به‌عنوان یک ساختار تاریخی تکرارشونده ثبت می‌کنیم.

***

نهاد نگهبان مرکزی — چه غلامان ترک، چه سپاه پاسداران — به‌تنهایی نمی‌تواند کنترل را تا سطح محله، خانواده، و فرد منفرد گسترش دهد؛ چنین نهادی، به دلیل ماهیت متمرکز و حرفه‌ای‌اش، عمدتاً برای رویارویی با تهدیدهای بزرگ (شورش مسلحانه، کودتا، تهاجم بیرونی) طراحی شده، نه برای حضور روزمره در کوچه‌پس‌کوچه‌های یک شهر. برای این سطح کوچکی از کنترل، تاریخ اسلام، از دوران نخست خود، به نهادی متفاوت نیاز داشت: «عریف»، در جامعه‌ی قبیله‌ای مدینه و در دوران فتوحات نخستین، فردی از میان خودِ یک قبیله یا محله بود که وظیفه‌ی شناسایی افراد گروه خود برای اهدافی مانند بسیج نظامی، جمع‌آوری زکات، یا گزارش رفتار نامتعارف به مقامات بالاتر را بر عهده داشت. این شخص نه یک مأمور بیرونی و غریبه، بلکه فردی بود که از درون همان بافت اجتماعی برخاسته و دقیقاً به همین دلیل، به منابع اطلاعاتی و نظارتی‌ای دسترسی داشت که هیچ مأمور مرکزی، هرقدر هم قدرتمند، به‌تنهایی نمی‌توانست به آن دست یابد.

سپاه پاسداران، در سال‌های نخست پس از تثبیت خود، دقیقاً به همین منطق پی برد و نهاد بسیج را، ابتدا در قالب نیروی داوطلب برای جبهه‌های جنگ با عراق، و سپس، پس از پایان جنگ، به‌عنوان یک شبکه‌ی دائمی و سراسری با پایگاه‌هایی در هر مسجد، هر محله و هر اداره‌ی دولتی، بنا کرد. آنچه بسیج را از یک نیروی نظامی معمولی متمایز می‌کند، دقیقاً همان ویژگی «عریف» کلاسیک است. بسیجی محلی، برخلاف یک مأمور امنیتی که از بیرون به یک محله اعزام می‌شود، خود ساکن همان محله، همکار همان اداره و یا دانشجوی همان دانشگاه است. فردی که همسایگان، همکاران، یا هم‌کلاسی‌هایش را می‌شناسد، به گفت‌وگوهای غیررسمی آنان دسترسی دارد، و می‌تواند رفتارهای «غیرمتعارف» (از دید نظام) را، پیش از آن‌که به سطح یک تهدید امنیتی بزرگ برسد، شناسایی و گزارش کند. این شبکه، که برخی گزارش‌های داخلی، تعداد اعضای فعال و شبه‌فعال آن را در دهه‌های اخیر تا چند میلیون نفر برآورد کرده‌اند، امکان می‌دهد که کنترل اجتماعی، به‌جای تکیه‌ی صرف بر یک نیروی مرکزی محدود، از طریق هزاران شبکه‌ی محلی، به‌طور مویرگی در سراسر بافت جامعه تزریق شود.

مقایسه‌ی این دو نهاد (عریف قبیله‌ای و بسیج محله‌ای) نکته‌ی تحلیلی مهمی را درباره‌ی معماری کنترل اجتماعی در نظام‌های دینی-سیاسی آشکار می‌کند. کنترلی که صرفاً از بالا و از یک نقطه‌ی متمرکز اعمال شود، همواره دارای «فاصله» است. فاصله‌ای که افراد عادی می‌توانند در آن، حداقل در حد رفتار روزمره‌ی خصوصی، فضایی برای تخلف نامحسوس از هنجارهای رسمی بیابند. اما کنترلی که از طریق یک شبکه‌ی محلی و همتا-به-همتا اعمال شود، این فاصله را به‌شدت کاهش می‌دهد؛ چرا که ناظر، دیگر یک مأمور بیرونی و قابل‌شناسایی نیست، بلکه می‌تواند هر یک از افراد نزدیک به خودِ فرد، همسایه،

همکار، حتی ع ضوی از خانواده‌ی گ سترده با شد. این ابهام درباره‌ی «چه ک سی ممکن ا ست ناظر با شد»، به‌خودی‌خود، بدون نیاز به هیچ اقدام مســتقیمی، یک اثر بازدارنده‌ی گســترده بر رفتار عمومی می‌گذارد. پدیده‌ای که جامعه‌شناسان آن را «خودنظارتی پیشگیرانه» می‌نامند که از منظر یک نظام قدرت، به‌مراتب کم‌هزینه‌تر و مؤثرتر از استقرار فیزیکی یک نیروی امنیتی در هر خانه است.

***

هر نهاد نگهبان، هرقدر هم در نسل نخست خود وفادار و مؤثر باشد، با یک محدودیت زیستی بنیادین مواجه است. افراد آن سرانجام پیر می شوند و از میان می‌روند و اگر نظامی برای بازتولید مستمر همان وفاداری در نسل بعدی وجود نداشته باشد، کل ساختار کنترل، ظرف یک یا دو نسل، به‌طور طبیعی فرسوده خواهد شد. دستگاه‌های حاکمیتی سنی، از قرن یازدهم میلادی، به این مشکل، از طریق نهادی به نام «مدرسه‌ی نظامیه» پاسخ دادند: خواجه نظام‌الملک، وزیر قدرتمند سلجوقیان، شبکه‌ای از مدارس دینی رسمی را در بغداد، نیشابور، اصفهان و دیگر شهرهای بزرگ بنا کرد که وظیفه‌ی اصلی‌اش، نه صرفاً آموزش علوم دینی به شکل عام، بلکه تربیت نسلی از فقها، قاضیان، و مبلغانی بود که مذهب اشعری-شافعی رسمی دولت سلجوقی را، در برابر رقبای فکری آن دوره (به‌ویژه اسماعیلیان و معتزله)، ترویج و تثبیت کنند؛ فارغ‌التحصیلان این مدارس، به‌طور نظام‌مند، در جایگاه‌های قضایی و دینی سراسر قلمرو سلجوقی گزینش و منصوب می‌شدند — سازوکاری که به دولت سلجوقی امکان می‌داد، نه از طریق زور نظامی، بلکه از طریق کنترل بر تولید و توزیع نخبگان دینی-حقوقی، وفاداری ایدئولوژیک را برای نسل‌های متمادی بازتولید کند.

جمهوری اسلامی، این کارکرد را در دو مسیر موازی و مکمل بازتولید کرده است. در مسیر نخست، حوزه‌های علمیه‌ای که به‌طور خاص با نظام هم‌سو هستند، از طریق بورسیه‌های تحصیلی، ارتقای سریع‌تر در سلسله‌مراتب روحانیت، و دسترسی ترجیحی به جایگاه‌های رسمی (امام جمعه، قاضی شرع، عضویت در شورای نگهبان)، نسل تازه‌ای از روحانیون را تربیت می‌کنند که وفاداری شان به اصل ولایت فقیه، نه یک نتیجه‌ی جانبی تحصیل دینی، بلکه شرط اصلی موفقیت حرفه‌ای آنان در این مسیر است. در مسیر دوم، و به همان اندازه مهم، دانشگاه‌هایی مانند دانشگاه امام صادق (که برنامه‌ی درسی آن، ترکیبی از علوم انسانی مدرن با آموزش فقهی و ایدئولوژیک است و فارغ‌التحصیلانش، به‌طور قابل‌توجهی، در جایگاه‌های میانی و ارشد وزارتخانه‌ها، دستگاه دیپلماسی و رسانه‌ی رسمی به کار گرفته می‌شوند) و دانشگاه‌های افسری وابسته به سپاه، دقیقاً همان وظیفه‌ی مدارس نظامیه را، این‌بار برای پرورش نسل بعدی مدیران و فرماندهان (نه صرفاً روحانیون)، بر عهده دارند.

آنچه این دو نمونه‌ی تاریخی را در یک الگوی واحد قرار می‌دهد، این بینش است که پایدارترین شکل کنترل ایدئولوژیک، هرگز از طریق سرکوب صرف مخالفان بالغ به دست نمی‌آید، بلکه از طریق شکل‌دادن به ذهن نسل تازه، پیش از آن‌که فرصت شکل‌گیری دیدگاه‌های مستقل بیابد. مدرسه‌ی

نظامیه و دانشـــگاه امام صـــادق، هر دو، این کار را نه از طریق ممنوعیت آموزش (که همواره در معرض دورزدن و مقاومت اســـت)، بلکه از طریق ارائه‌ی جذاب‌ترین و مطمئن‌ترین مســـیر صـــعود اجتماعی به کسانی که مایل به همسویی با ایدئولوژی رسمی باشند، انجام می‌دهند. استراتژی‌ای که مستقیم‌تر و کم‌هزینه‌تر از هر سرکوب آموزشی است: چرا که، در این مدل، خودِ فرد است که، از میان انبوه مسیرهای ممکن زندگی‌اش، با انتخاب آزادانه (اما در بستری که از پیش به شدت نامتوازن طراحی شده) به سمت مســـیری می‌رود که برایش امنیت، منزلت، و آینده‌ی روشـــن‌تری تعریف می‌کند و در پایان این مســـیر، نه‌فقط یک شغل، بلکه جهان‌بینی‌ای را نیز کسب کرده که، در بهترین حالت برای نظام حاکم، دیگر حتی نیازی به تحمیل بیرونی ندارد، چون از ابتدا، به‌عنوان انتخاب شخصی و آزادانه‌ی خودِ فرد، درونی شده است.

***

اگر بقای یک فرد منفرد، تضمین‌ناپذیر است، پس باید چیزی ساخت که از بقای هر فرد منفرد، مستقل باشد. این، دقیقاً همان گذاری است که، در تاریخ تکامل زیستی، از ارگانیسم‌های تک‌سلولی و آسیب‌پذیر، به سوی کلونی‌ها، اندام‌های تخصصی‌شده، و سرانجام، جانورانی با سامانه‌ی عصبی مرکزی رخ داد. گذاری که این فصل، در قلمرو قدرت سیاسی-دینی، با همان دقت ردیابی کردیم.

گذار از خلافت شخصی راشدین به دستگاه بیوروکراتیک اموی و عباسی، دقیقاً همان گذار تکاملی از یک جاندار تک‌سلولی به یک ارگانیسم چندسلولی بود. یک سلول منفرد، هرقدر هم پیچیده، در برابر هر ضربه‌ی موضعی، کاملاً آسیب‌پذیر است؛ اما ارگانیسمی که وظایف حیاتی‌اش را میان اندام‌های متعدد و تخصصی‌شده تقسیم کرده — دیوان، وزارت، دستگاه قضایی — می‌تواند، حتی با از میان رفتن یک اندام، یا حتی با ضعف یا کودکی مغز مرکزی‌اش (خلیفه‌ای ضعیف یا کم‌سن‌وسال و یا حتی غایب)، به کارکرد خود ادامه دهد. اما این فصل، با صداقتی که در سراسر این کتاب کوشیده‌ایم حفظ کنیم، هزینه‌ی این گذار را نیز آشکار کرد: هر اندازه یک ارگانیسم، اندام‌های تخصصی شده‌ی بیشتری بیافریند، به همان اندازه، کنترل مغز مرکزی بر مجموع بدن، رقیق‌تر و واسطه‌مندتر می‌شود. تا جایی که، در دوران متأخر عباسی، مغز (خلیفه) تنها نامی بر تارک بدنی بود که، در عمل، توسط اندام‌های دیگر (وزرا، سپهسالاران) هدایت می‌شد.

ولایت فقیه، تلاشی آگاهانه برای گریز از این تناقض بود: طراحی جایگاهی که، برخلاف یک اندام بیولوژیک معمولی، بتواند مستقل از سلول‌های سازنده‌اش (افراد) تعریف شود، اما هم‌زمان، کنترل مرکزی خود را نیز از دست ندهد — نوعی «ژن تنظیم‌کننده» که، صرف‌نظر از این‌که در کدام نسل از سلول‌ها فعال شود، همان دستور واحد را صادر کند. اما آنچه در بحران جانشینی ۱۳۶۸، و با شدت بسیار بیشتری در بحران ۱۴۰۴ دیدیم، نشان داد که حتی دقیق‌ترین طراحی ژنتیکی، در لحظه‌ی بیان خود (یعنی دقیقاً همان لحظه‌ای که آن ژن باید در یک فرد واقعی، در یک بحران واقعی، فعال شود) همچنان می‌تواند دستخوش جهش، خطا، یا تحریف شود.

اما شرایط سپاه پاسداران به‌عنوان نهادی برای محافظت از نهاد دیگر، بسیار متفاوت است. در زیست‌شناسی تکاملی، این پدیده را «سازش دوطرفه‌ی متقابل» می‌نامند. رابطه‌ای که در آن، دو ارگانیسم مجزا، برای بقای متقابل، به هم وابسته می‌شوند؛ اما این نوع رابطه، همواره در معرض یک خطر پنهان قرار دارد: اگر یکی از دو طرف، به‌مرور، قدرت و استقلال بیشتری نسبت به طرف دیگر کسب کند، رابطه‌ی همزیستی متقابل، می‌تواند، بی‌آن‌که هیچ‌یک از دو طرف آن را آشکارا اعلام کنند، به رابطه‌ای

انگلی بدل شود. جایی که میزبان ا صلی (نهاد ولایت فقیه)، دیگر نه از ح ضور شریک خود (سپاه) سود می‌برد، بلکه به بقای آن واب سته، و حتی در سایه، تو سط آن هدایت می شود. غلامان ترک عبا سی، که برای محافظت از خلیفه خریداری شدند و سرانجام خود تعیین‌کننده‌ی مرگ و نصب خلیفه شدند، دقیقاً همین چرخه را، هزار و دوی ست سال پیش به نمایش گذا شتند؛ و ما در اینجا با احتیاطی که مو ضوعش می‌طلبید، نشـــان دادیم که پرســـش کدام طرف، در نهایت، طرف دیگر را در اختیار دارد، امروز نیز، در رابطه‌ی میان دستگاه رهبری و نیروی نظامی، همچنان باز و بی‌پاسخ باقی مانده است.

بسیج نیز به‌عنوان شبکه‌ی مویرگی این ارگانیسم و نهادهای آموز شی، به‌عنوان د ستگاه تولیدمثل سلولی آن در سطح خرد، این تصویر زیستی را کامل کردند. اگر سپاه، اندامی نظیر یک سامانه‌ی ایمنی متمرکز بود، بسیج، دقیقاً نقش سامانه‌ی مویرگی و لنفاوی را ایفا می‌کرد: شبکه‌ای که کنترل را از یک مرکز واحد، به کوچک‌ترین و دورافتاده‌ترین سلول‌های بدن در هر محله، هر مسجد، هر همسایه می‌ر ساند، به‌گونه‌ای که هیچ بخشی از بدن، حتی در دورترین حاشیه، از دسترس آن مرکز بیرون نمی‌ماند. و مدارس نظامیه‌ی سلجوقی، در کنار دانشگاه امام صادق و دانشگاه‌های افسری سپاه، نشان دادند که هیچ ارگانیسمی، حتی با کامل‌ترین اندام‌های دفاعی و گرد شی، بدون یک سازوکار تولیدمثل سلولی که سلول‌های تازه را دقیقاً با همان رمزگان ژنتیکی نسل پیش بیافریند، نمی‌تواند بیش از یک نسل دوام بیاورد.

آنچه از کنار هم نهادن این پنج محور به د ست می‌آید، تصویری کامل، و در عین حال، عمیقاً متناقض‌نما از یک ارگانیسم ا ست که، در تلاش برای غلبه بر آ سیب‌پذیری بنیادین خود — یعنی وابستگی به بقای یک فرد منفرد — اندام‌ها، شـــبکه‌ها، و ســـازوکارهای تولیدمثلی گســـترده‌ای آفریده؛ اما هر یک از این راه‌حل‌ها، به‌نوبه‌ی خود، مســـئله‌ی تازه‌ای زاده که خودِ همان راه‌حل، در آغاز، قرار بود از آن بگریزد. نهاد سازی، هرگز پا سخی نهایی به بحران جانشینی نیست؛ صرفاً رو شی برای پخش‌کردن آن بحران، در فضـــا و در میان اندام‌های متعدد، به‌جای تمرکز آن در یک نقطه‌ی زمانی واحد اســـت و درســـت همین پخش شدگی ا ست که، همان‌طور که در نهایت، خودِ نهادها را نیز، به بازیگرانی با منافع م ستقل خویش بدل می‌کند؛ بازیگرانی که، در بحرانی مانند اسفند ۱۴۰۴، دیگر صرفاً محافظ یک جایگاه نیستند، بلکه، در سکوت، تعیین‌کننده‌ی آن هستند که آن جایگاه را در نسل بعدی، چه کسی اشغال خواهد کرد.

فصل یازدهم: استفاده‌ی ابزاری از عزاداری و شعائر

***

نخستین کسانی که خون کربلا را از یک واقعه‌ی نظامی-سیاسی، به یک زخم زبانی و ماندگار در حافظه‌ی جمعی شیعیان بدل کردند، نه فقیهان، بلکه شاعران بودند. سلیمان بن قُتّه، از نخستین کسانی که مرثیه‌ای رسمی برای شهدای کربلا سرود، در بیتی که تا امروز نقل می شود، هشدار داد که کشته شدن فرزندان علی در سرزمین طف، مسلمانان را تا ابد در معرض ذلت و خواری قرار خواهد داد - بیتی که، فارغ از هر بار دینی، در وهله‌ی نخست یک پیام سیاسی-عاطفی مستقیم بود: این خون، هرگز نباید فراموش شود. کمیت بن زید اسدی، شاعر شیعی کوفه که تنها چند دهه پس از کربلا می‌زیست، در روزگاری که حتی اظهار محبت به اهل بیت می‌توانست به قیمت جان تمام شود، مجموعه‌ی شعری «هاشمیات» را سرود که در آن آشکارا از عشق خود به آل محمد سخن گفت و پذیرفت که همین اظهار محبت، گروهی را به تکفیر او وادا شته است. کمیت، همان‌طور که خود در شعرش بازگو کرده، این اشعار را نه برای صله و پاداش مادی، بلکه به‌عنوان ادای دین به خاندان پیامبر می‌دانست؛ اما نکته‌ی تحلیلی مهم‌تر، کارکرد سیاسی این شعرهاست: نظام اموی، به دلیل همین اشعار، جایزه‌ای برای سر کمیت تعیین کرد. نشانه‌ی روشنی از این‌که در جهانی که هنوز رسانه‌ی جمعی وجود نداشت، یک قصیده‌ی خوش‌آهنگ که سریع در میان قبایل دست‌به‌دست می‌شد، به‌اندازه‌ی یک سپاه، برای دستگاه خلافت تهدیدآمیز بود.

جمهوری اسلامی، این کارکرد کهن را در نهاد «مداحی» به‌طور نهادینه و رسانه‌ای بازتولید کرده است. مداحان برجسته‌ی کشور، که برنامه‌های سالانه‌ی محرم و صفر آنان از شبکه‌ی رسمی صداوسیما پخش می‌شود و برخی از آنان، از منابع دولتی و بنیادهای وابسته به نهادهایی که در فصل ششم بررسی کردیم، حمایت مالی و لجستیکی دریافت می‌کنند، در دهه‌های اخیر، به‌طور فزاینده، محتوای مرثیه‌های خود را از روایت صرف مصائب کربلا، به ستایش مستقیم رهبری، بسیج، و سپاه، و در دوره‌های اعتراضی، حتی به هجو معترضان (با همان زبان و آهنگی که یک‌بار برای رثای حسین به کار می‌رفت) گسترش داده‌اند. الگویی که مستقیماً یادآور کاربرد دوگانه‌ی شعر در صدر اسلام است که در فصل سوم دیدیم: همان‌طور که حسان بن ثابت، هم مرثیه می سرود و هم دشمن را هجو می‌کرد، مداح معاصر نیز، در یک نشست واحد، هم بر مصائب امام حسین می‌گرید، و هم، با همان بار عاطفی، دشمن سیاسی روز را می‌کوبد.

تأثیرگذارترین ابزار بسیج دینی-سیاسی، صرفاً محتوای گفتاری نیست، بلکه فرم ، آهنگ، ریتم، و شدت عاطفی بیان است که پیش از آن‌که مخاطب حتی فرصت پردازش عقلانی محتوا را بیابد، مستقیماً بر احساسات او اثر می‌گذارد. کمیت، با انتخاب آگاهانه‌ی قالب شعر جاهلی عربی (که هزاران عرب آن

دوره، از کودکی با ریتم و آهنگش آشـنا بودند) برای بیان دفاعیات سـیاسـی-دینی خود، دقیقاً به همین اصـل پی برده بود؛ و مداح معاصـر، با انتخاب آهنگ‌ها و لحن‌هایی که مسـتقیماً حس نوسـتالژی، اندوه جمعی، یا خشم مقدس را برمی‌انگیزند، همان اصل را، این‌بار با میکروفون، بلندگو، و دوربین تلویزیونی، به میلیون‌ها مخاطب هم‌زمان می‌رساند. تفاوتی که برخلاف کمیت که برای شعرش باید سر خود را به خطر می‌انداخت، به مداح رسـمی امروز، امکان می‌دهد که همان کارکرد کهن را، نه در سـایه و با ترس از تعقیب، بلکه در روشنایی کامل صحنه‌ی رسمی و با پشتیبانی تمام‌عیار دستگاه حاکم، به انجام رساند.

***

در کنار شاعر و مرثیه‌سرا، عنصر دیگری که از همان سده‌های نخست، مناسک عزاداری شیعی را از یک آیین صرفاً روحی و عاطفی، به یک نظام اجتماعی-اقتصادی پایدار بدل کرد، سنت «نذر» و «اطعام» بود. بخشـــشـــی که در آن، خانواده‌ها یا افراد نیک‌بخت، در روزهای عزاداری، غذا یا صـــدقه‌ای را به نام امام حسین یا دیگر امامان، میان عزاداران و نیازمندان توزیع می‌کردند. این سنت، که ریشه‌ی آن را می‌توان در همان مجالس اولیه‌ی خانگی ســـوگواری کوفیان و اهل بیت شـــهدای کربلا جســـت، به‌مرور، در طول قرن‌ها، از یک کنش فردی و پراکنده، به یک زیرســـاخت اجتماعی گســـترده تبدیل شـــد که «هیئت‌های مذهبی»، گروه‌های ســـازمان‌یافته‌ی عزاداری با هیئت امنا، محل ثابت، و برنامه‌ی منظم ســـالانه، ســـتون فقرات آن را تشکیل می‌دهند.

جمهوری اسلامی، این زیرساخت سنتی را، بدون آن‌که نیازی به تأسیس یک نهاد تازه از صفر داشته باشد، به یکی از گسترده‌ترین اقتصادهای موازی و غیررسمی کشور بدل کرده است. تنها در محرم و صـــفر، ده‌ها هزار هیئت مذهبی در ســـراســـر کشـــور، مجموعه‌ای از فعالیت‌های اقتصـــادی را به حرکت درمی‌آورند که از تهیه‌ی غذای نذری تا تولید و فروش پرچم، کتیبه، لباس ســـیاه، و لوازم مخصـــوص عزاداری (زنجیر، طبل، علم)، تا اجاره‌ی چادر و امکانات صـــوتی برای مراســـم خیابانی، گســـترده می‌شـــود؛ صـــنعتی که، بر اســـاس برآوردهای غیررســـمی اقتصـــادی، تنها در یک ماه محرم، گردش مالی آن به تریلیون‌ها تومان می‌رســـد. آنچه این اقتصـــاد را از یک بازار معمولی متمایز می‌کند، ماهیت دوگانه‌ی آن اســـت: از یک ســـو این هیئت‌ها در بســـیاری موارد، از منابع رســـمی بهره می‌برند و در قبال آن، انتظار می‌رود که در تقویم مناسک رسمی نیز شرکت کنند؛ و از سوی دیگر، بسیاری از این هیئت‌ها، به‌ویژه در محلات ســـنتی و کم‌برخوردار، عمدتاً از طریق نذورات و کمک‌های خودجوش مردم عادی، بدون هیچ کنترل مستقیم دولتی، اداره می شوند. دوگانگی‌ای که به نظام حاکم امکان می‌دهد از مشروعیت عمیق و مردمی این مناسک بهره‌مند شود، بدون آن‌که مسئولیت کامل مالی یا اداری آن را بر عهده گیرد.

پیوند این اقتصاد با ساختار رانت مذهبی که در فصل ششم بررسی کردیم، نه در مقیاس، بلکه در کارکرد یکسان است: در هر دو سطح - چه در قالب یک بنیاد عظیم با دارایی‌های میلیارددلاری، چه در قالب یک هیئت محلی با دیگ غذای نذری در یک کوچه‌ی فرعی – باور دینی مردم، بدون آن‌که آنان لزوماً از این بعد آگاه باشند، به یک گردش مالی واقعی و ملموس ترجمه می شود که بخشی از آن، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، ثبات و مشروعیت اجتماعی نظام حاکم را نیز تغذیه می‌کند. تفاوت اصلی، اما، در جایی است که باید آن را با احتیاط ثبت کنیم: برخلاف بنیادهای بزرگ که از هرگونه شـــفافیت و پاســـخ‌گویی گریخته‌اند، بخش قابل‌توجهی از اقتصـــاد نذری و هیئتی، همچنان در دســـت مردم عادی، نه دســـتگاه

حاکمیت، باقی مانده اســت. واقعیتی که نشــان می‌دهد حتی در دل نظامی که مهارت بی‌نظیری در تبدیل ایمان به ابزار قدرت از خود نشــان داده، هنوز رگه‌هایی از همان ایمان باقی اســت که، دســت‌کم در ابعاد محلی و خودجوش خود، بیشتر به همبستگی و نوع‌دوستی انسانی شباهت دارد تا به مهندسی سیاسی از بالا.

***

اگر مرثیه سرایی، احساس عزا را از طریق کلام و آهنگ منتقل می‌کرد، و اقتصاد نذری، آن را در قالب غذا و بخشش تجسم می‌بخشید، سومین و شاید خام‌ترین شکل بیان این احساس، از همان قرون میانی، بر بدن خودِ عزادار نقش بست: زنجیرزنی و قمه‌زنی در طول قرن‌ها، به بخشی از مناسک عزاداری برخی جوامع شیعی، به‌ویژه در ایران، عراق، و لبنان، بدل شدند. مناسکی که در آن، منطق نمادین ساده و در عین حال نیرومند است: از آن‌جا که خون امام حسین در کربلا ریخته شد، عزادار واقعی، با ریختن خون خود (هرچند در مقیاسی بسیار کوچک‌تر و کنترل‌شده)، همان رنج را در بدن خویش بازآفرینی و به نمایش عمومی می‌گذارد؛ بدن، در این مناسک، دیگر صرفاً ظرف فردی احساسات درونی نیست، بلکه به یک صحنه‌ی نمایش علنی از عمق وفاداری دینی بدل می شود که هرچه شدیدتر و پرخون‌تر باشد، در نگاه بسیاری از عزاداران سنتی، اصالت و عمق ایمان فرد را قاطع‌تر به نمایش می‌گذارد.

آنچه این مناسک را به‌ویژه جالب توجه می‌سازد، این واقعیت است که، برخلاف بسیاری از الگوهای دیگر که در آن دستگاه رسمی دین و دستگاه رسمی سیاست، هم صدا و هم‌جهت عمل می‌کردند، در مورد قمه‌زنی، شکافی واقعی میان روحانیت رسمی و بخشی از عزاداران سنتی گشوده شده است. شماری از مراجع تقلید برجسته‌ی معاصر، از جمله در فتاوایی که در دهه‌های اخیر منتشر شده، قمه‌زنی را نه به دلیل مخالفت با اصل ابراز اندوه برای امام حسین، بلکه به این استدلال که این عمل «وهن» (بی‌آبرویی) برای تشیع در برابر نگاه جهانیان به شمار می‌رود و آسیب بدنی عمدی، با اصول کلی‌تر فقهی درباره‌ی حرمت جسم انسان در تعارض است، حرام یا دست‌کم به شدت نامطلوب دانسته‌اند؛ نهادهای رسمی حکومتی نیز، در سال‌های اخیر، بارها تلاش کرده‌اند این عمل را به شکل‌های «نمادین‌تر» و کم‌خطرتر هدایت کنند. اما در بسیاری از شهرها و محلات، به‌ویژه در میان نسل‌های مسن‌تر و در مناطقی با سنت عزاداری عمیق‌تر، این فتاوا و رهنمودها، با مقاومت گسترده‌ی مردمی مواجه شده و قمه‌زنی، به‌رغم تلاش‌های رسمی، همچنان در بسیاری از مراسم محرم ادامه دارد.

این شکاف، نکته‌ای مهم را آشکار می‌کند که در بسیاری از فصل‌های پیشین این کتاب، کمتر به آن پرداختیم: نظام دینی-سیاسی، هرقدر هم در ساختن و بهره‌برداری از احساسات دینی توده مسلط باشد، این توده، خود یک ابزار کاملاً منفعل و بی‌اراده نیست. عزادارانی که، به‌رغم فتوای مرجع تقلید مورد احترام خود، همچنان قمه بر سر می‌زنند، در واقع، شکلی از خودمختاری دینی را به نمایش می‌گذارند که حتی در برابر بالاترین سطح اقتدار فقهی رسمی نیز، حاضر به تسلیم کامل نیست — پدیده‌ای که یادآور همان کربلایی است که خودش، در اصل، شورشی در برابر اقتدار مستقر (یزید) بود؛ گویی که، به‌طور متناقض‌نما، سرسخت‌ترین شکل وفاداری به روایت کربلا، خود می‌تواند به شکلی از نافرمانی در برابر

همان دستگاه دینی رسمی بدل شود که این روایت را برای اهداف خود ابزار کرده است. یادآوری این‌که حتی مؤثرترین ابزارهای مهندسی احساسات دینی، هرگز به‌طور کامل، تا عمیق‌ترین لایه‌های باور فردی، تحت کنترل کامل هیچ دستگاهی، چه دینی و چه سیاسی، باقی نمی‌مانند.

***

مراسم حج، از همان دوران نخست اسلام، هرگز صرفاً یک آیین روحانی مجزا از سیاست نبود؛ کنترل بر مکه و مدینه، و به‌طور خاص، امتیاز رهبری رسمی کاروان حج و ایراد خطبه در آن، از دوران امویان تا عثمانی‌ها، به یکی از نشان‌های آشکار مشروعیت هر حاکم مسلمان بدل شده بود. هنگامی که خلافت عباسی در اوج قدرت خود بود، خلیفه یا نماینده‌ی رسمی او، هر ساله «کسوه» (پوشش تازه‌ی کعبه) را می‌فرستاد — کنشی که، فراتر از یک هدیه‌ی مذهبی، اعلامی علنی و سالانه بود که به همه‌ی جهان اسلام می‌گفت: مشروعیت این آیین مقدس، هنوز از آنِ این خلیفه‌ی خاص است. رقابت میان دودمان‌های رقیب برای این امتیاز، گاه چنان شدت می‌گرفت که کاروان‌های حج رقیب، با درگیری فیزیکی برای تقدم در ورود به مکه یا رهبری مراسم روبه‌رو می‌شدند. نشانه‌ای از این‌که هرکس می‌خواست بر بزرگ‌ترین اجتماع سالانه‌ی مسلمانان جهان مهر خود را بزند، در واقع، برای مشروعیتی می‌جنگید که هیچ ارتش یا خزانه‌ای، به‌تنهایی نمی‌توانست برایش بخرد.

پیاده‌روی اربعین، که ریشه‌ی سنتی آن، به‌گفته‌ی پژوهشگران شیعی، به زیارت پیاده‌ی نجف تا کربلا در دوران علمای متأخر (مانند میرزا حسین نوری در قرن نوزدهم) بازمی‌گردد، در دو دهه‌ی گذشته - به‌ویژه پس از سرنگونی صدام حسین در ۲۰۰۳ و بازگشایی مرزهای زیارتی عراق - از یک سنت نسبتاً محدود و محلی، به آنچه برخی گزارش‌ها آن را «بزرگ‌ترین گردهمایی عمومی جهان» می‌خوانند، رشد کرده است: برآوردهایی که رقم زائران سالانه‌ی آن را تا بیست میلیون نفر ذکر می‌کنند، اربعین را از نظر مقیاس صرف جمعیتی، فراتر از حج مکه قرار می‌دهد. پژوهش‌های دانشگاهی ایرانی، از جمله مطالعه‌ای که به‌طور مشخص «تأثیر راهپیمایی اربعین بر استراتژی قدرت نرم جمهوری اسلامی در عراق» را بررسی کرده، و پایان‌نامه‌ای در دانشگاه فرماندهی و ستاد ارتش جمهوری اسلامی درباره‌ی «نقش راهپیمایی اربعین در امنیت نظامی» ایران، به‌روشنی نشان می‌دهند که این رویداد، از دیدگاه راهبردی خودِ نهادهای رسمی ایران، هرگز صرفاً یک آیین دینی خالص تلقی نشده، بلکه از ابتدا، به‌عنوان ابزاری برای گسترش نفوذ فرهنگی-سیاسی ایران در عراق و در سطح جهان تشیع، در نظر گرفته شده است.

اربعین، برخلاف کسوه‌ی کعبه که یک نشان صرفاً نمادین از مشروعیت خلیفه بود، به یک زیر ساخت انسانی و لجستیکی واقعی بدل شده که ایران در آن، از طریق «موکب»های (ایستگاه‌های خدماتی رایگان در طول مسیر) وابسته به بنیادها و نهادهای ایرانی در داخل خاک عراق، حضوری ملموس و روزمره دارد. حضوری که هم‌زمان هم یک کنش خیرخواهانه‌ی دینی برای زائران خسته‌ی راه است، و هم، از منظر تحلیل‌گران راهبردی، ابزاری برای نمایش دائمی این پیام به جامعه‌ی عراقی و شیعیان جهان: کدام کشور است که هر سال، امکانات، سرمایه، و سازمان لازم برای مراقبت از میلیون‌ها زائر را فراهم

می‌آورد؟ این پرسش، در نهایت، همان پرسشی است که در پس هر کاروان حج رقیب دوران عباسی نیز نهفته بود. پرسشی که پاسخ به آن، نه صرفاً یک افتخار دینی، بلکه سرمایه‌ای راهبردی برای هر قدرتی است که بتواند بگوید: این اجتماع عظیم مؤمنان، امروز، به یاری ما، اینجا ایستاده است.

***

در این فصـــل به یکی از ظریف‌ترین و در عین حال نیرومندترین ابزارهای بقای هر جاندار پرداختیم: توانایی آن برای تبدیل‌کردن یک واکنش زیستی خام و غریزی، به سیگنالی که رفتار جمعی یک گونه‌ی کامل را هماهنگ می‌کند. در طبیعت، بسیاری از گونه‌های اجتماعی، از زنبوران عسل تا گرگ‌ها، بر پایه‌ی همین اصل زنده‌اند: یک احساس یا ترشح شیمیایی ساده (فرومون هشدار، زوزه‌ی اندوه) که در یک عضو منفرد آغاز می‌شـود، اما وقتی از طریق شـبکه‌ای اجتماعی تکثیر و تقویت شـود، می‌تواند رفتار صـدها یا هزاران فرد را، بی‌آن‌که هیچ‌کدام آگاهانه تصمیم بگیرند، هم‌زمان و هم‌جهت کند. ما دقیقاً همین مکانیسم را، در قلمرو قدرت دینی- سیاسی، ردیابی کردیم. اینکه چگونه اندوهی که در اصل، واکنشی صادقانه و انسـانی به یک تراژدی تاریخی بود، به فرومونی اجتماعی بدل شـد که، از کمیت اسـدی تا مداح رسـمی امروز، از دیگ نذری یک هیئت محله تا بنیاد شـــهید، از زخم خودخواســـته‌ی قمه‌زن تا میلیون‌ها گام پیاده‌روی اربعین، رفتار جمعی یک ملت را، نسل‌اندرنسل، هماهنگ نگاه داشته است.

این فرومون عاطفی، هرگز به‌خودی‌خود در طبیعت آزاد رها نشـــده، بلکه همواره نیازمند یک «غده‌ی ترشح‌کننده»ی تخصصی بوده که آن را، با دُز و لحن درست، در لحظه‌ی مناسب، به بدنه‌ی جامعه تزریق کند. کمیت اســـدی، با جانش، قیمت این ترشـــح را در دورانی پرداخت که هنوز هیچ نهاد رســـمی از او حمایت نمی‌کرد؛ اما دستگاه مداحی امروز، همان ترشح را، با پشتیبانی کامل رسانه‌ی رسمی و منابع مالی نهادینه، به میزانی صـــنعتی تولید می‌کند. تحولی که، از منظر زیســـتی، دقیقاً معادل گذار از یک واکنش ایمنی موضعی و ابتدایی، به یک سامانه‌ی غدد درون‌ریز کاملاً متمرکز و از پیش‌برنامه‌ریزی‌شده است.

عزا، بُعد دیگری از همین سـامانه اسـت که شـاید کمتر از همه مورد توجه قرار می‌گیرد. هیچ سـامانه‌ی زیســـتی، هرقدر هم پیچیده، بدون یک منبع انرژی پایدار، نمی‌تواند فعال بماند. نذری، هیئت، و صـــنعت لوازم عزاداری، دقیقاً همان جریان انرژی‌ای هســـتند که این ترشـــح عاطفی را، از یک واکنش لحظه‌ای، به یک چرخه‌ی خودتغذیه‌کننده و پایدار بدل می‌کنند. چرخه‌ای که در آن، خودِ اندوه، به ســـوختی برای بازتولید بیشتر همان اندوه تبدیل می‌شود.

اما شـاید عمیق‌ترین یافته‌ی ما، در قمه‌زنی و زنجیرزنی نهفته اسـت. نشـانه‌ای از این‌که حتی کامل‌ترین ســـامانه‌ی کنترل عاطفی، هرگز نمی‌تواند به‌طور مطلق، تک‌تک ارگان‌های محیطی خود را از مرکز فرمان‌بردار نگه دارد. در زیست‌شناسی، این پدیده را می‌توان به «خودگردانی موضعی» بافت‌های محیطی تشبیه کرد: حتی در پیچیده‌ترین جانداران، برخی بافت‌ها و رفلکس‌های محیطی، مستقل از فرمان مستقیم مغز مرکزی، به تحریکات پاسخ می‌دهند و وقتی مغز مرکزی (فتوای مرجع تقلید) بکوشد این رفلکس را

متوقف کند، بافت محیطی (عزاداران سنتی)، گاه، بی‌اعتنا به آن فرمان، به واکنش خودجوش خود ادامه می‌دهد. این ناهماهنگی، هرچند برای دستگاه مرکزی دردسرساز است، در واقع، یکی از نادرترین یافته‌هاست که در آن، «بدن» توده، حتی در اوج پیروی از یک آیین کاملاً مهندسی‌شده، نشانه‌ای هرچند کوچک از اراده‌ی مستقل خود را حفظ کرده است.

سرانجام اربعین، نشان داد که این سامانه‌ی عاطفی، وقتی به بلوغ کامل خود برسد، می‌تواند از مرزهای یک ارگانیسم منفرد نیز فراتر رود و به پدیده‌ای بدل شود که زیست‌شناسان آن را «ابرارگانیسم» می‌نامند. همان‌گونه که یک کلونی مورچگان یا زنبوران، در مجموع، رفتاری هماهنگ و هدفمند از خود نشان می‌دهد که هیچ فرد منفردی در آن کلونی، به‌تنهایی، قادر به درک یا هدایت آن نیست. بیست میلیون زائر، حرکت‌کرده در یک مسیر واحد، در یک زمان واحد، بی‌آن‌که نیازی به یک فرمانده‌ی واحد در هر قدم داشته باشند، دقیقاً چنین ابرارگانیسمی را به نمایش می‌گذارند. ابرارگانیسمی که مرزهای دو کشور را نیز، همچون مرز میان دو کندوی همسایه که کارگرانشان گاه در هم می‌آمیزند، به‌سادگی درمی‌نوردد.

در واقع قدرتمندترین ابزار کنترل، هرگز آن ابزاری نیست که با زور یا تهدید مستقیم بر بدنه‌ی جامعه تحمیل شود، بلکه آن ابزاری است که بتواند خود را در قالب یک واکنش زیستی و عاطفی کاملاً صادقانه — غم از دست‌دادن، نیاز به همبستگی، میل به بخشش — پنهان کند؛ به‌گونه‌ای که فرد، حتی در اوج مشارکت در بازتولید همان سامانه‌ی کنترل، هرگز احساس نکند که کنترل می‌شود، بلکه، برعکس، احساس کند که در عمیق‌ترین و صادقانه‌ترین لحظه‌ی انسانی خویش به سر می‌برد. شاید همین شرایط، دقیقاً همان نقطه‌ای باشد که میان یک احساس واقعاً انسانی و ابزاری‌شدنِ همان احساس، دیگر هیچ مرز روشنی باقی نمی‌ماند، حتی برای خودِ کسی که آن احساس را با تمام وجود تجربه می‌کند.

بخش چهارم

فصل دوازدهم: نقش جهل در تولید توده‌ی حامی

***

در جامعه‌ی عمیقاً شفاهی عربستان در سده‌ی هفتم میلادی، سواد خواندن و نوشتن، استثنا بود، نه قاعده. خودِ محمد، طبق روایت غالب اسلامی، «امی» (ناخوانا) خوانده می‌شود. یک ویژگی که در الهیات اسلامی، به نشانه‌ای از اصالت الهی وحی بدل شد، اما همین ویژگی، پیامد ساختاری مهمی نیز داشت: از آن‌جا که نگارش گسترده و در دسترس همگان ممکن نبود، قرآن، در وهله‌ی نخست، نه در صفحات کاغذ، بلکه در سینه‌های حافظان نگهداری می‌شد؛ عبارت معروفی که ابن‌اثیر نقل می‌کند، (کتاب‌های آنان، سینه‌های آنان است)،[۶] به‌رو شنی این واقعیت را بازمی‌تاباند. این وضعیت، به‌طور طبیعی و نه از طریق یک توطئه‌ی از پیش طراحی‌شده، انحصاری ایجاد کرد: کسی که می‌خواست بداند قرآن واقعاً چه می‌گوید، ناگزیر بود از طریق یک واسطه‌ی انسانی، حافظ، قاری، یا بعدها، فقیه مسلط بر تفسیر، به آن دسترسی یابد؛ و این واسطه، همان‌طور که در فصل هشتم این کتاب، هنگام بررسی علم رجال دیدیم، خود، دروازه‌ای بود که کنترل بر آن، به معنای کنترل بر «آنچه دین گفته» بود.

جمهوری اسلامی، این انحصار کلاسیک را از عصر شفاهی به عصر رسانه و آموزش رسمی منتقل کرده است - نه از طریق کمبود کاغذ یا سواد، که در ایران معاصر، برخلاف عربستان قرن هفتم، نرخ باسوادی بسیار بالا و همگانی است، بلکه از طریق کنترل متمرکز بر محتوای آنچه در مدرسه، دانشگاه، و رسانه‌ی رسمی، به‌عنوان «تفسیر معتبر» دین تدریس می‌شود. کتاب‌های دینی مدارس، که (همان‌طور که در فصل هشتم دیدیم) باید از فیلتر شورای عالی انقلاب فرهنگی عبور کنند، تنها یک قرائت از اسلام - قرائت رسمی مبتنی بر ولایت فقیه —— را به دانش‌آموز ارائه می‌دهند، بدون آن‌که او، در طول دوران تحصیلی خود، به‌طور نظام‌مند با قرائت‌های جایگزین (تفاسیر روشنفکری دینی، فقه‌های غیر ایرانی، یا حتی نقدهای درون‌دینی تاریخی) آشنا شود. نتیجه‌ی این فرایند، پارادوکسی است که شاید تلخ‌ترین یافته‌ی این محور باشد: برخلاف عربستان قرن هفتم که در آن، انحصار تفسیر، محصول یک کمبود واقعی (نبود سواد و کاغذ) بود، در ایران معاصر —— جایی که میلیون‌ها نفر با سواد، به اینترنت و کتاب دسترسی دارند —— همان انحصار، نه از طریق کمبود ابزار، بلکه از طریق مهندسی دقیق آنچه در نظام رسمی آموزش به‌عنوان «دین» معرفی می‌شود، و از طریق کم‌رنگ‌کردن یا بی‌اعتبارسازی هر قرائت جایگزین فعالانه بازتولید می‌شود. یعنی جامعه‌ای که ابزار پرسیدن را در اختیار دارد، اما در بسیاری موارد، هرگز آموزش نمی‌بیند که اساساً باید چه پرسشی را مطرح کند.

---

[۶] «اَناجیلُهُم صُدورُهُم»

***

اسلام، از همان آغاز گسترش خود به بیرون از شبه‌جزیره‌ی عربستان، با یک واقعیت زبانی بنیادین مواجه شد که هرگز به‌طور کامل حل نشد: کتاب مقدس آن، برخلاف بسیاری از سنت‌های دینی دیگر که به مترجمان اجازه‌ی برگرداندن متن مقدس به زبان محلی را می‌دادند، در باور غالب فقهی، تنها در زبان عربی اصلی خود، «قرآن» به‌معنای دقیق کلمه باقی می‌ماند؛ ترجمه، در بهترین حالت، «تفسیر معنای قرآن» خوانده می‌شد، نه خودِ کلام الهی. این اصل، برای میلیون‌ها مسلمان غیرعرب -از ایرانیان و ترکان تا مسلمانان آفریقا، شبه‌قاره‌ی هند، و شرق آسیا — به این معنا بود که رابطه‌ی آنان با متن مقدس‌شان، همواره یک رابطه‌ی مستقیم نبود، بلکه از طریق واسطه‌ای زبانی (روحانی یا معلمی که عربی می‌دانست) میانجی‌گری می شد. ایرانیان، پس از فتح ساسانیان در قرن هفتم میلادی، در عمل، دینی را پذیرفتند که کتاب اصلی‌اش به زبانی بود که تنها طبقه‌ی محدودی از آنان، عمدتاً همان‌هایی که به حوزه‌های دینی راه می‌یافتند یا از خانواده‌های روحانی بودند، به‌طور کامل بر آن مسلط می شدند. مردم عادی، حتی نسل‌ها پس از رواج کامل اسلام در ایران، نمازشان را به عربی می‌خوانند بدون آن‌که لزوماً معنای دقیق هر کلمه را بدانند. رابطه‌ای که خودِ آن، به‌طور طبیعی، اقتدار تفسیری روحانیت مسلط به عربی و فقه را در برابر توده‌ی عادی، تقویت می‌کند.

جمهوری اسلامی، این مانع زبانی کلاسیک را، در قالب تازه‌ای اما با همان کارکرد بنیادین، در حوزه‌ی حقوق و قانون بازتولید کرده است. متن قوانین رسمی ایران — از قانون مدنی و قانون مجازات اسلامی، تا احکام صادره از دادگاه‌های خانواده یا انقلاب — به‌طور گسترده، آمیخته با اصطلاحات فقهی-عربی (مانند «افساد فی‌الارض»، «محاربه»، «دیه»، «قصاص»، «حبس تعزیری») است که فهم دقیق مفهوم، شرایط اجرا، و مبنای استنباط آن‌ها، برای شهروند عادی ایرانی، حتی با وجود سواد کامل به زبان فارسی، دشوار و در بسیاری موارد، ناممکن است بدون مراجعه به یک وکیل یا کارشناس حقوقی که خود، سال‌ها آموزش تخصصی در این زبان فنی گذرانده باشد. این پیچیدگی زبانی، هرچند شکلی طبیعی و مشترک با هر نظام حقوقی تخصصی در جهان است (حتی حقوق سکولار غربی نیز اصطلاحات لاتین و فنی خاص خود را دارد)، در بستر جمهوری اسلامی، پیامد اضافه‌ای نیز به همراه دارد: شهروندی که نمی‌تواند دقیقاً بفهمد چرا یک عمل مشخص، «محاربه» یا «افساد فی‌الارض» تلقی می شود (برخلاف یک جرم با تعریف روشن و قابل‌سنجش مانند سرقت یا کلاهبرداری)، عملاً از توانایی پیش‌بینی، دفاع منطقی، یا حتی نقد آگاهانه‌ی حکمی که علیه او یا عزیزانش صادر شده، محروم می‌ماند و ناچار است، به همان شکلی که ایرانیان قرون میانه برای فهم قرآن به روحانی محلی خود وابسته بودند، برای فهم سرنوشت حقوقی خود، به یک وکیل یا کارشناس واسطه پناه ببرد.

آنچه این دو نمونه را در یک الگوی مشترک قرار می‌دهد، این حقیقت است که هر دو - زبان عربی قرآن برای عموم مسلمانان غیرعرب، و زبان فقهی-حقوقی قوانین برای شهروند عادی ایرانی — نه از طریق یک ممنوعیت آ شکار («تو حق نداری قرآن یا قانون را بفهمی»)، بلکه از طریق یک مانع زبانی-تخ ص صی که به‌ظاهر بی‌طرفانه و صرفاً «فنی» به نظر می‌رسد، همان کارکرد انحصار تفسیر را تقویت می‌کنند: کسی که زبان تخصصی متن مقدس یا متن قانونی را در اختیار ندارد، نه به این دلیل که از او خواسته شده سکوت کند، بلکه به این دلیل که ابزار زبانی لازم برای م شارکت در گفتگو را هرگز در اختیار ندا شته، از میدان مذاکره‌ی معنا، به‌طور خودکار و بدون نیاز به هیچ سرکوب مستقیمی، کنار گذاشته می‌شود.

***

جامعه‌ی عربستان پیش از اسلام، جامعه‌ای عمیقاً نامتوازن از نظر اقتصادی بود: در کنار بازرگانان ثروتمند مکه (مانند خودِ خاندان قریش)، اکثریت بردگان، کارگران کشاورز واحه‌ها، و قبایل کوچ‌رو بی‌زمین در شرایطی از عدم‌امنیت اقتصادی مداوم زندگی می‌کردند که هرگونه فرصت برای اندیشیدن نظام‌مند به ساختارهای اجتماعی موجود را، پیش از هر ممنوعیت رسمی، صرفاً به دلیل ضرورت روزانه‌ی تأمین نان و آب، محدود می‌ساخت. این واقعیت، توضیح می‌دهد چرا دعوت نخستین محمد، به‌گفته‌ی روایات تاریخی، بیشترین پذیرش را در میان فقیرترین و کم‌قدرت‌ترین اقشار مکه یافت. نه لزوماً به این دلیل که پیام دینی صرفاً برای آنان جذاب‌تر بود، بلکه به این دلیل که آنان، برخلاف اشراف قریش که سرمایه‌ی اقتصادی و اجتماعی کلانی برای ازدست‌دادن داشتند، چیز چندانی برای باختن در پذیرش یک نظم اجتماعی تازه نداشتند. اما این وضعیت، وجه تاریک دیگری نیز داشت: همان فقر و ناامنی اقتصادی که مسیر پذیرش سریع یک پیام تازه را هموار می‌کرد، به همان اندازه، ظرفیت این اقشار برای نقد و پرسشگری مستقل و سازمان‌یافته از هر نظم تازه — از جمله نظم دینی-سیاسی جدید — را نیز محدود می‌ساخت؛ کسی که هر روز باید برای نان همان روز بجنگد، به‌ندرت فرصت، انرژی، یا امنیت روانی لازم برای اندیشیدن نظام‌مند به ساختارهای بزرگ‌تر قدرت را می‌یابد.

ایران معاصر، با وجود دگرگونی‌های اقتصادی و آموزشی عظیم نسبت به عربستان قرن هفتم، این رابطه‌ی بنیادین میان محرومیت اقتصادی و کاهش ظرفیت نقادی را، در قالبی تازه، بازتولید کرده است. پژوهش‌های آموزشی داخلی، به‌روشنی نشان می‌دهند که نابرابری آموزشی در ایران، به‌شدت با جغرافیای محرومیت اقتصادی هم‌پوشانی دارد: آمار رسمی نشان می‌دهد که هفتاد درصد از موارد ترک تحصیل کودکان ایرانی، مستقیماً به دهک‌های درآمدی پایین مربوط است و به‌گفته‌ی گزارش‌های میدانی، در برخی روستاهای مرزی سیستان‌وبلوچستان، حتی یک دانش‌آموز از میان چهل نفر یک کلاس، نتوانسته در امتحانات نهایی نمره‌ی قبولی کسب کند؛ وضعیتی که در آن، خانواده‌ها، به محض روبه‌رو شدن با هزینه‌ای هرچند اندک، ناچار به کنار کشیدن فرزندان خود از تحصیل می‌شوند.

آنچه این وضعیت را به موضوع اصلی پیوند می‌دهد، این است که کودکی که در چنین شرایطی بزرگ می‌شود، دقیقاً همان کمبود بنیادینی را تجربه می‌کند که فقیرترین اقشار مکه‌ی پیش از اسلام با آن دست‌به‌گریبان بودند: نه یک ممنوعیت مستقیم از اندیشیدن، بلکه غیاب فرصت، انرژی، و ابزار لازم برای آن. چنین فردی، بزرگ‌سال که شود، بیشتر در معرض پذیرش بی‌چون‌وچرای هر روایت رسمی‌ای است که به او عرضه می‌شود. نه از سرِ نادانی ذاتی یا ضعف شخصیتی، بلکه به این دلیل ساختاری که هرگز فرصت، زمان، یا منابعی برای آموختن مهارت پرسیدن نداشته است؛ و این واقعیت، دقیقاً همان

چیزی ا ست که یک نظام قدرت دینی- سیا سی را قادر می سازد که یک «توده‌ی حامی» را، نه از طریق سرکوب فعال هر فرد منفرد، بلکه صرفاً از طریق بازتولید مستمر همان شرایط ساختاری محرومیت که ظرفیت پرسشگری را از ریشه، پیش از آن‌که حتی شکل بگیرد، تضعیف می‌کند، تولید و بازتولید کند.

***

در کنار انحصار تفسیر، مانع زبانی، و محرومیت اقتصادی-آموزشی، چهارمین عاملی که ظرفیت نقادی توده را در برابر روایت رسمی دین تضعیف می‌کند، از جنس دیگری است: نه غیاب ابزار (سواد، زبان، فرصت)، بلکه حضور فعال باورهایی که، حتی در دل خودِ سنت دینی، از استدلال و شواهد قابل‌سنجش جدا شده‌اند. در همان صدر اسلام، در کنار جریان اصلی فقهی که کوشش می‌کرد احکام را از طریق استنباط، قیاس، و بحث عقلانی استخراج کند، همواره جریانی موازی از باورهای عامیانه‌ی فال، تعبیر خواب افراطی، اعتقاد به تأثیر مستقیم و جادویی برخی اشیا یا اماکن، و روایت‌های اغراق‌آمیز از کرامات افراد مقدس در میان توده‌ی مردم رواج داشت؛ باورهایی که برخلاف فقه رسمی که دست‌کم در نظریه، بر چارچوبی از استدلال منسجم بنا شده بود، عمدتاً از طریق نقل شفاهی، بدون نیاز به هیچ اثبات یا چارچوب منطقی، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شدند. دقیقاً به همین دلیل، در برابر هرگونه پرسش‌گری عقلانی، غیرقابل‌نقد و مصون باقی می‌ماندند؛ چگونه می‌توان با استدلال، باوری را به چالش کشید که از ابتدا بر استدلال بنا نشده باشد؟

ایران معاصر، این جریان موازی را، نه‌فقط حفظ کرده، بلکه در بسیاری موارد، از طریق زیرساخت رسمی و نیمه‌رسمی نظام، به‌طور فعال تقویت کرده است. نذر برای شفای بیماری از طریق زیارت مقابر خاص، باور به تأثیر مستقیم و فوری تربت یا آب برخی اماکن مقدس در حل مشکلات دنیوی (از بیماری صعب‌العلاج تا مشکلات مالی یا زناشویی)، رواج گسترده‌ی «دعانویس»ها و پیش‌گویانی که، به‌رغم عدم‌رسمیت قانونی، در حاشیه‌ی بسیاری از همان اماکن زیارتی فعالیت می‌کنند، و انتشار گسترده‌ی داستان‌های اغراق‌آمیز از کرامات (که رسانه‌ی رسمی، به‌ویژه در برنامه‌های مذهبی محرم و رمضان، بدون هیچ فیلتر نقادانه‌ای، آن‌ها را بازپخش می‌کند)، همگی نمونه‌هایی از این پدیده‌اند. آنچه این تقویت رسمی را از یک بی‌تفاوتی صرف متمایز می‌کند، این منطق ساختاری است: نظامی که مشروعیت خود را از یک ادعای الهی غیرقابل‌اثبات (ولایت فقیه به‌عنوان نایب امام غایب) می‌گیرد، از رواج عمومی «تفکر غیراستدلالی» - یعنی عادت ذهنی پذیرش یک ادعا صرفاً بر اساس اقتدار گوینده یا احساس درونی، نه بر اساس شواهد قابل‌بررسی، به‌طور مستقیم سود می‌برد؛ چرا که همان عادت ذهنی که فرد را وامی‌دارد بدون پرسش، معجزه‌ی شفای یک بیماری را از طریق یک زیارت خاص بپذیرد، دقیقاً همان عادتی است که او را وامی‌دارد ادعای مشروعیت الهی رهبری سیاسی را نیز، بدون پرسش، بپذیرد.

«جهل» هرگز به معنای صرفِ نبود اطلاعات نیست؛ بلکه، در شکل خطرناک‌تر خود، به معنای فقدان یک عادت ذهنی مشخص است: عادت به این‌که هر ادعا، فارغ از جایگاه و اقتدار گوینده‌اش، تنها به میزان شواهد و استدلالی که پشت آن قرار دارد، سزاوار پذیرش است. نظامی که مشروعیتش بر ادعایی غیرقابل‌اثبات بنا شده، به‌طور طبیعی، از هر عاملی که این عادت ذهنی نقادانه را در توده‌ی مردم تضعیف کند، چه از طریق انحصار تفسیر، چه از طریق مانع زبانی، چه از طریق محرومیت اقتصادی-آموزشی، و چه، در این محور پایانی، از طریق تقویت مستقیم باورهای غیراستدلالی نفع می‌برد؛ و این چهار عامل، در کنار هم، نه یک توطئه‌ی واحد و متمرکز، بلکه یک اکوسیستم خودتقویت‌کننده را می سازند که در آن، «توده‌ی حامی» نه به این دلیل که کسی صریحاً به او دستور داده باشد نیندیشد، بلکه به این دلیل که، از چهار جهت مختلف، ابزار و عادت اندیشیدن نقادانه از او دریغ شده، برای نسل‌های متمادی، بازتولید می‌شود.

***

در زیست شناسی، هیچ گونه‌ای، هرقدر هم مجهز به بهترین سلاح‌ها و دفاع‌ها، نمی‌تواند در محیطی که منابع حیاتی‌اش را از او دریغ می‌کند، غلبه یابد؛ اما همان گونه، در محیطی که رقبایش را از دسترسی به همان منابع محروم می‌سازد — نوری کافی، خاکی حاصلخیز، آبی که تنها از یک مسیر باریک جاری می‌شود — بدون نیاز به هیچ نبرد مستقیمی، به‌سادگی چیره می‌شود. در این مبحث دقیقاً به کاوش همین محیط زیست پرداختیم: نه ابزارهای فعال کنترل، بلکه شرایط ساختاری‌ای که ظرفیت پرسشگری را، پیش از آن‌که حتی شکل بگیرد، از ریشه، کم‌آب و کم‌نور نگاه می‌دارد.

آنچه محور نخست این فصل — انحصار تفسیر — آشکار کرد، این بود که این کم‌آبی، در آغاز، محصول یک انتخاب آگاهانه نبود، بلکه پیامد طبیعی یک محدودیت زیستی-اجتماعی بود: جامعه‌ای که در آن، ابزار دسترسی به «نور» (متن مقدس، دانش) در انحصار یک طبقه‌ی محدود از حافظان و مفسران بود. اما آنچه این فصل با دقت نشان داد، تحول این کم‌آبی طبیعی به یک سیاست مهندسی شده و عامدانه بود: نظامی که، در عصری با فراوانی کامل نور (کتاب، اینترنت، سواد همگانی)، همچنان می‌کوشد دسترسی به آن نور را، نه از طریق کمبود واقعی، بلکه از طریق کنترل دقیق مسیرهایی که نور باید از آن‌ها عبور کند، محدود نگاه دارد. دقیقاً مانند باغبانی که، به‌جای کاشتن گیاه در سایه، آن را در نور کامل می‌کارد اما با دیوارهایی نامرئی، تنها اجازه می‌دهد نور از یک زاویه‌ی واحد و از پیش‌تعیین‌شده به آن برسد.

مانع زبانی، بُعد دیگری از همین محدودیت محیطی را کاوید: زبانی که، همچون غشایی نیمه‌تراوا در سلول زیستی، اجازه می‌دهد برخی مواد (اطاعت، ترس) به‌آسانی عبور کنند، اما موادی دیگر (فهم مستقل، پرسشگری) را در پشت خود متوقف می‌سازند. غشایی که کارکردش نه انسداد کامل، که کنترل دقیق نرخ و جهت جریان است. زبان فقهی-حقوقی معاصر، همچون زبان عربی قرآن برای غیرعرب‌زبانان قرن‌های نخست، دقیقاً چنین غشایی است: نه دیواری که راه را کاملاً می‌بندد، بلکه پرده‌ای که عبور را کند، دشوار، و وابسته به واسطه می‌سازد.

اقتصاد و آموزش، به عمیق‌ترین لایه‌ی این محیط‌شناسی رسید: رابطه‌ی مستقیم میان محرومیت مادی و کاهش ظرفیت زیستی برای رشد شناختی. در طبیعت، گیاهی که در خاکی فقیر از مواد معدنی می‌روید، نه به این دلیل که ذاتاً ضعیف‌تر است، بلکه به این دلیل که انرژی‌اش، به‌جای صرف‌شدن در رشد برگ‌های پهن (ظرفیت پرسشگری)، مجبور است صرف بقای صرف (تأمین نان روزانه) شود، هرگز به بلوغ کامل خود نمی‌رسد. با رجوع به آمار محرومیت آموزشی در اقشار حاشیه‌ای ایران، نشان دادیم که این رابطه، نه یک تمثیل شاعرانه، بلکه یک واقعیت ساختاری قابل‌سنجش است.

باورهای خرافی، شاید هوشمندانه‌ترین یافته‌ی این فصل را به دست داد: نظامی که مشروعیتش را از یک ادعای غیرقابل‌اثبات می‌گیرد، نیازی به کاشتن آگاهانه‌ی خرافه در ذهن مردم ندارد؛ کافی است، به‌جای وجین‌کردن علف‌های هرزِ تفکر غیرا ستدلالی، به سادگی از رشد آزادانه‌ی آن‌ها جلوگیری نکند — چرا که هر عادت ذهنی که فرد را وامی‌دارد یک معجزه را بدون پرسش بپذیرد، دقیقاً همان عادتی است که او را وامی‌دارد یک ادعای سیاسی-الهی را نیز، بدون پرسش، بپذیرد. این محیط، به بیان دیگر، نیازی به باغبان فعال ندارد؛ کافی است باغبان، صرفاً، هرگز علف‌هرز را از میان نبرد.

آنچه از کنار هم نهادن این چهار محور به دست می‌آید، شاید ناراحت‌کننده‌ترین بینش این بخش از کتاب است: تولید یک «توده‌ی حامی»، برخلاف تصور رایج، اغلب نیازمند هیچ توطئه‌ی متمرکز و آگاهانه‌ای نیست. کافی است چهار موردِ دسترسی به تفسیر، دسترسی به زبان، دسترسی به آموزش، و دسترسی به تفکر استدلالی ، به‌آرامی و بی‌سروصدا، صرفاً محدود نگاه داشته شوند، تا جامعه‌ای که در آن می‌بالد، بدون هیچ اراده‌ی فردی آگاهانه‌ای برای فرمانبرداری، به همان شکلی رشد کند که محیط تنگش، از پیش، برایش تعیین کرده. یادآوری تلخ از این حقیقت که، در طبیعت همچون در سیاست، سرنوشت یک ارگانیسم، غالباً نه با آنچه به آن تحمیل می‌شود، بلکه با آنچه از او دریغ می‌شود، رقم می‌خورد.

فصل سیزدهم: مکانیسم‌های روانی اطاعت

***

قرآن و ادبیات حدیثی که پس از آن شـــکل گرفت، توصـــیفی از عذاب دوزخ ارائه می‌دهند که از نظر شدت جزئیات حـ سی، به‌ندرت در سنت‌های دینی دیگر همتا دارد: آتـ شی که پو ست را می سوزاند و بازمی‌گرداند تا دوباره سوزانده شود (سوره‌ی نساء)، غل و زنجیرهایی که در گلو فروبرده می شود، و آبی چون مذاب که روده‌ها را از هم می‌درد. در کنار این تصاویر قرآنی، سنت حدیثی و ادبیات وعظ متأخرتر، مفهوم «عذاب قبر» را نیز افزود: باوری که بر اســـاس آن، فرد، حتی پیش از قیامت، در همان لحظات نخست پس از دفن، مورد بازجویی دو فرشته (نکیر و منکر) قرار می‌گیرد، و در صورت پاسخ نادرست یا گناهکار بودن، بدنش، در دل قبر، در معرض عذابی فیزیکی و مـ ستمر، از جمله تنگ شدن قبر تا فـ شردن دنده‌ها قرار می‌گیرد. این تصویر، از منظر کارکردی، نکته‌ی بسیار مهمی دارد که آن را از هر نظام کنترل بیرونی متمایز می‌کند: عذاب قبر، برخلاف مجازات یک قاضـــی یا حاکم، نیازمند هیچ ناظر انســـانی، هیچ دادگاه، و هیچ گزارش‌دهنده نیست؛ فرد، حتی در کامل‌ترین تنهایی ممکن در دل خاک، بدون هیچ انسان دیگری در اطرافش، طبق این باور، همچنان در معرض مجازاتی قرار دارد که هیچ فراری از آن ممکن نیست. این ویژگی، ترس حاصل از آن را، از یک ترس مشروط به حضور یک ناظر بیرونی (مانند ترس از پلیس)، به یک ترس درونی شده و همیـ شه‌حا ضر بدل می‌کند. تر سی که حتی در خـ صو صی‌ترین لحظات زندگی فرد، همراه اوست.

جمهوری ا سلامی، این میراث کلا سیک را، نه از طریق ابداع محتوایی تازه (که نیازی به آن نبود، چرا که خودِ متون کلا سیک، به‌اندازه‌ی کافی غنی از این تـ صاویر بودند)، بلکه از طریق تکرار نظام‌مند و ر سانه‌ای آن، به یک حضـــور دائمی در تجربه‌ی زیســـته‌ی کودک و بزرگ‌ســـال ایرانی بدل کرده اســـت. کتاب‌های دینی مدارس ابتدایی و متو سطه، در بخش‌های مربوط به «معاد» و «قیامت»، همان تـ صاویر عذاب قبر و دوزخ را، اغلب همراه با تصویرسازی گرافیکی، برای کودکانی که هنوز در سنین شکل‌گیری ابتدایی درک از مرگ و اخلاق قرار دارند، تدریس می‌کنند؛ ســـخنرانی‌های مذهبی رســـمی، به‌ویژه در ایام محرم و رمضـــان که از صـــداوســـیما پخش می‌شـــود، به‌طور مکرر به این تصـــاویر بازمی‌گردند، اغلب با جزئیات پردازش‌شده‌ای که هدفشان، نه صرفاً انتقال یک باور نظری، بلکه القای یک احساس فیزیکی و لحظه‌ای از وحشت در شنونده است.

آنچه این محور را برای فصل سیزدهم اهمیت می‌بخشد، این نکته‌ی روان‌شناختی مهم در اینجا این است؛ ترســـی که در ســـنین بســـیار پایین، پیش از شـــکل‌گیری کامل توانایی تفکر نقادانه‌ی کودک، و از طریق

تصاویر حسی بسیار قدرتمند (سوختن، خفه‌شدن، فشرده‌شدن) درونی می‌شود، به‌ندرت، در بزرگ‌سالی، از طریق صرفاً یک استدلال منطقی، به‌طور کامل قابل بازبینی یا کنار گذاشتن است. چرا که این ترس، دیگر در سطح باور آگاهانه عمل نمی‌کند، بلکه در سطحی عمیق‌تر و شبه‌غریزی، حک شده است. نتیجه‌ی این فرایند، برای نظامی که مشـــروعیت خود را از پیوســـتگی با همین نظم متافیزیکی می‌گیرد، بســـیار کارآمد است. فردی که از کودکی، ترس از عذاب ابدی و بی‌واسطه را در جان خود حمل می‌کند، برای اطاعت از قواعد دینی-اجتماعی رســـمی، دیگر نیازی به یک ناظر بیرونی مانند پلیس، دوربین، یا حتی همســـایه‌ی فضول ندارد. او، در خصوصی‌ترین لحظات زندگی خود، همچنان، در اعماق ذهنش، همان ناظری را با خود حمل می‌کند که هیچ فراری از او ممکن نیست.

***

اگر ترس از عذاب، ذهن را در برابر گناه فلج می‌کند، شـــفاعت، دقیقاً همان ابزاری اســـت که این فلج را قابل‌تحمل می‌ســـازد و دقیقاً به همین دلیل، از منظر کارکردی، شـــاید مهم‌تر از خودِ ترس باشـــد. مفهوم شفاعت در سنت شیعی، بر این باور بنا شده که در روز قیامت، فرد گناهکار، نه صرفاً بر اساس محاسبه‌ی دقیق و شخصی اعمال نیک و بدش، بلکه از طریق میانجی‌گری پیامبر، امامان، و به‌ویژه، بر اساس روایات متعدد، از طریق گریســـتن یا عزاداری برای امام حســـین، می‌تواند از عذابی که در غیر این صـــورت گریزناپذیر بود، رهایی یابد. این باور، نکته‌ی روان‌شـــناختی مهمی را وارد می‌کند: رســـتگاری نهایی فرد، دیگر صـــرفاً به کیفیت اخلاقی مســـتقل او گره نمی‌خورد، بلکه به کیفیت و اســـتمرار رابطه‌ی او با یک واسطه‌ی بیرونی مشخص (امام، یا در عمل، آیین‌های وابسته به یاد او) وابسته می‌شود. به این ترتیب، فرد آموزش می‌بیند که به‌جای تکیه بر یک قطب‌نمای اخلاقی درونی و م ستقل، پیو سته نگاهش را به سوی یک منبع بیرونی معطوف کند که کلید نهایی رستگاری‌اش در دست اوست.

جمهوری اسلامی، این ساختار روانی کلاسیک را، از حوزه‌ی صرفاً اخروی، به حوزه‌ی این‌جهانی و سیاسی نیز تسری داده است. تسری‌ای که شاید مؤثرترین دستاورد در نشان‌دادن پیوند میان الهیات کلاسیک و اطاعت سیاسی معاصر باشد. در گفتمان رسمی، «ولایت‌مداری»، نه‌فقط یک موضع سیاسی، بلکه، به شرط ایمان واقعی بدل شده است؛ و این بدان معناست که رستگاری فرد، حتی در همین دنیا (از امنیت شغلی، تا فر صت تح صیل، تا م صونیت از پیگرد قانونی)، نه صرفاً به رفتار اخلاقی م ستقل او، بلکه به کیفیت و آشـــکاری رابطه‌اش با همان مرکز واســـطه‌گر گره می‌خورد. فردی که در محل کارش، به‌طور علنی، در منا سک ر سمی (نماز جمعه، راهپیمایی‌های سالگرد) شرکت می‌کند، نه‌فقط از منظر دینی، بلکه از منظر کاملاً عملی و این‌جهانی نیز، مســـیر هموارتری برای ارتقای شـــغلی، دریافت وام، یا حتی گذر آســـان‌تر از پیچ‌وخم‌های اداری می‌یابد. الگویی که دقیقاً همان منطق شـــفاعت اخروی را، در قالب کاملاً زمینی و بروکراتیک بازتولید می‌کند: رســـتگاری (این‌بار دنیوی) از طریق رابطه با واســـطه، نه از طریق شـــایســـتگی مستقل.

این طراحی روان‌شـــناختی دوگانه و کامل اســـت: ترس از عذاب، فرد را از نافرمانی بازمی‌دارد، و امید به شفاعت، حتی در صورت لغزش یا شک، راهی برای بازگ شت به دایره‌ی امن فراهم می‌کند. اما این راه بازگشـــت، هرگز از طریق بازســـازی مســـتقل قطب‌نمای اخلاقی فرد نیســـت، بلکه همواره از طریق تحکیم مجدد رابطه با همان واسطه‌ای است که از ابتدا، کلید رستگاری در دست او نهاده شده بود. نتیجه‌ی این طراحی، فردی اســـت که، حتی در لحظات تردید یا ســـرخوردگی از نظام، به‌جای آن‌که به یک ارزیابی م ستقل و درونی از در ستی یا نادر ستی آن نظام بازگردد، به‌طور طبیعی به سوی همان مرکز وا سطه‌گر

کشیده می‌شود. و این نه از سرِ ترس صرف، بلکه از سرِ همان امیدی که، از کودکی، تنها راه ممکن برای رستگاری او تعریف شده است.

***

ترس از عذاب و امید به شفاعت، هر دو، فرد را از بیرون، از طریق محاسبه‌ی پیامد (سود و زیان اخروی یا این‌جهانی)، به سوی اطاعت هدایت می‌کنند؛ اما سومین و شاید عمیق‌ترین مکانیسم روانی، دیگر از جنس محاسبه نیست، بلکه از جنس هویت است — نقطه‌ای که در آن، فرد دیگر «اطاعت می‌کند» نه به این دلیل که سود یا زیانی در آن می‌بیند، بلکه به این دلیل که مخالفت با آن مرکز، دیگر یک تصمیم بیرونی نیست، بلکه به معنای شکافی در تعریف خودِ او از خودش خواهد بود. فرهنگ عزاداری شیعی، از دیرباز، این وابستگی هویتی را از طریق زبان و منا سک خود، به‌طور آگاهانه، پرورش داده ا ست: عزادار، در مجالس رو ضه، نه صرفاً «دا ستان» ح سین را می شنود، بلکه، از طریق فرم دوم شخص و اول شخص روایت (که در آن مخاطب مستقیماً خطاب می‌شود، یا خود را در نقش حاضران کربلا تصور می‌کند)، به‌طور مکرر دعوت می شود که خود را نه به‌عنوان یک ناظر بیرونی، بلکه به‌عنوان یک ع ضو از خانواده‌ی امام (گویی که خودش، در آن بیابان، در کنار زینب یا علی‌ا صغر ایستاده) تصور کند. این تکنیک روایی، که در بسیاری از مجالس سنتی «همانند سازی عاطفی» خوانده می شود، به‌مرور، مرز میان هویت فردی عزادار و هویت شخصیت‌های روایت کربلا را کم‌رنگ می‌کند.

جمهوری اسلامی، این ساختار همانند سازی کلا سیک را، از شخصیت‌های تاریخی کربلا، به شخص رهبر معاصر نیز تسری داده است. عناوینی که برای خمینی و پس از او خامنه‌ای در ادبیات رسمی به کار می‌رفت. «امام امت»، «پدر انقلاب»، عباراتی که رابطه‌ی رهبر و پیروانش را نه در قالب یک رابطه‌ی سیاسی (رئیس و شهروند) بلکه در قالب یک رابطه‌ی خانوادگی و عاطفی (پدر و فرزند، یا امام و امت به‌مثابه یک بدن واحد) چارچوب‌بندی می‌کرد، دقیقاً همان اثر همانندسازی هویتی را می‌آفرینند. شهروندی که از کودکی آموزش دیده که خود را «فرزند امام» یا ع ضوی از «امت» ببیند، وقتی با نقدی به رهبری مواجه می‌شود، آن را، نه به‌عنوان یک اختلاف‌نظر سیاسی بیرونی (که می‌توان با آن، از فا صله‌ی امن یک ناظر، برخورد عقلانی کرد)، بلکه به‌عنوان تهدیدی مستقیم به بخشی از تعریف خودش از خودش، تجربه می‌کند. این و ضعیت، تو ضیح می‌دهد که چرا بسیاری از حامیان صادق و صمیمی این نظام، در مواجهه با شواهد آشکار از فساد یا خشونت، به‌جای بازبینی منطقی، واکنشی از جنس دفاع هویتی (نه دفاع ا ستدلالی) از خود بروز می‌دهند. واکن شی که از منظر بیرونی، ممکن ا ست غیرمنطقی به نظر بر سد، اما از منظر درونی فرد، دقیقاً به همان اندازه‌ی طبیعی ا ست که دفاع از عزت نفس شخ صی خودش.

پیامد این وابستگی هویتی، شاید مؤثرترین و در عین حال مقاوم‌ترین مکانیسم اطاعت باشد که تا این نقطه بررسی کرده‌ایم؛ چرا که ترس از عذاب را می‌توان، با گذر زمان و مواجهه با تجربه‌های متناقض، به‌تدریج تعدیل کرد و امید به شفاعت را می‌توان با یافتن مسیرهای جایگزین رستگاری، تغییر داد. اما وقتی هویت فرد، از ابتدای شکل‌گیری، حول یک مرکز بیرونی سازمان یافته، هرگونه فاصله‌گرفتن از آن مرکز، دیگر صرفاً به معنای تغییر یک باور نیست، بلکه به معنای بازسازی کامل و از نو، از همان بنیادی‌ترین سطح، تعریف فرد از خودش خواهد بود. فرایندی که، از منظر روان‌شناختی، به‌مراتب پرهزینه‌تر، دردناک‌تر، و کندتر از تغییر یک باور نظری صرف است.

***

ترس از عذاب، امید به شفاعت، و وابستگی هویتی می‌توانستند صرفاً باورهایی باشند که فرد، یک‌بار در کودکی می‌آموزد و سپس، در طول زندگی، آزادانه در معرض بازبینی قرار می‌دهد. آنچه این باورها را از این وضعیت شکننده و قابل‌تغییر، به واکنش‌های خودکار و تقریباً ناخودآگاه بدل می‌کند، عنصر چهارمی است که در پس‌زمینه‌ی هر سه محور پیشین حضور داشت: تکرار. نماز، در فقه اسلامی، نه یک تکلیف یک‌باره، بلکه عملی است که باید پنج بار در روز، در ساعاتی مشخص، با حرکات و کلمات کاملاً ثابت، تکرار شود؛ ذکرهای پس از نماز، تسبیحات، و دعاهای روزانه، همین الگوی تکرار را در مقیاسی کوچک‌تر بازتولید می‌کنند. مناسک عزاداری، که در فصل یازدهم این کتاب بررسی کردیم، همین تکرار را در مقیاس سالانه (محرم، صفر، اربعین) تثبیت می‌کنند. آنچه در این تکرار نهفته است، فراتر از یک وظیفه‌ی دینی صرف، یک اصل بنیادین در روان شناسی یادگیری است: عملی که به‌اندازه‌ی کافی، در بازه‌های زمانی منظم و طولانی، تکرار شود، به‌تدریج از سطح یک تصمیم آگاهانه (که نیازمند تفکر فعال است) به سطح یک واکنش خودکار و شبه‌غریزی (که مستقل از تفکر فعال عمل می‌کند) منتقل می‌شود. پدیده‌ای که روان‌شناسان معاصر آن را «خودکارسازی رفتاری» می‌نامند، و که مستقل از هرگونه بار دینی یا سیاسی، در هر نوع یادگیری تکراری انسانی (از رانندگی تا نواختن یک ساز) اتفاق می‌افتد.

آنچه این اصل عمومی روان شناسی را، در بستر این کتاب پرمعنا می‌کند، این است که محتوایی که در اینجا تکرار و خودکار می‌شود، نه یک مهارت خنثی (مانند رانندگی)، بلکه دقیقاً همان سه مکانیسم اطاعتی است که در محورهای پیشین بررسی کردیم: فردی که پنج بار در روز، در قالب نماز، جملاتی درباره‌ی قدرت مطلق خدا و ناتوانی کامل انسان در برابر او را تکرار می‌کند، به‌تدریج، این رابطه‌ی نابرابر را، نه به‌عنوان یک گزاره‌ی نظری قابل‌بحث، بلکه به‌عنوان بخشی از بافت خودکار ذهنش تجربه می‌کند؛ و فردی که هر سال، در مجالس عزاداری، احساس همانند سازی هویتی با شخصیت‌های کربلا را بازتولید می‌کند، هر بار که این مناسک را تکرار می‌کند، پیوند هویتی‌اش را با آن مرکز، عمیق‌تر و خودکارتر می‌سازد. جمهوری اسلامی، از این اصل، نه از طریق ابداع یک تکنیک تازه، بلکه از طریق گسترش دامنه‌ی این تکرار، از حوزه‌ی صرفاً فردی و خانگی، به حوزه‌ی نهادهای عمومی (تکرار روزانه‌ی شعارهای رسمی در مدارس پیش از آغاز کلاس، تکرار سالانه‌ی راهپیمایی‌های رسمی که در فصل هشتم بررسی کردیم) بهره برده است. گسترشی که به‌جای واگذاشتن این تکرار به انتخاب و اراده‌ی شخصی خانواده‌ها، آن را به یک بخش نهادینه و اجباری از تجربه‌ی روزمره‌ی هر کودک ایرانی بدل کرده است.

اما اگر تکرار مستمر است که این مکانیسم‌ها را به سطح خودکار و ناخودآگاه منتقل می‌کند، آنگاه همان اصل روان‌شناختی، این امید را نیز به دست می‌دهد که قطع یا تغییر آن تکرار توسط قرارگرفتن در محیط‌های تازه، مواجهه با روایت‌های جایگزین، یا صرفاً گذر زمان دور از منبع اصلی تکرار، می‌تواند همان مکانیسم‌های خودکارشده را نیز، به‌تدریج، دوباره به سطح تفکر آگاهانه و قابل‌بازبینی بازگرداند؛ فرایندی که نه غیرممکن، بلکه، همان‌طور که این فصل نیز نشان داد، صرفاً کُند، پرهزینه، و نیازمند صبری است که کمتر نظامی، به‌اندازه‌ی خودِ فرد در جستجوی حقیقت مستقل خویش، آماده‌ی پرداخت آن است.

***

اگر چهار نیروی ترس، امید، وابستگی هویتی، و تکرار را از منظر زیست‌شناسی عصبی بازخوانی کنیم، هر یک، در واقع، نامی تازه بر یکی از قدیمی‌ترین و اثبات‌شـــده‌ترین ســـازوکارهای بقا در تاریخ حیات‌اند. طبیعت، برای وادارکردن یک جاندار به رفتاری که به بقای گونه خدمت می‌کند، هرگز به اســـتدلال یا اقناع عقلانی متکی نبوده؛ طبیعت، از عمیق‌ترین لایه‌های سامانه‌ی عصبی، مستقیماً بر ترس و لذت تکیه کرده اســـت. دو اهرمی که، پیش از آن‌که یک جاندار حتی بتواند به‌طور آگاهانه فکر کند، رفتارش را از قبل تعیین می‌کنند. آنچه در پس ترس از عذاب قبر و امید به شـــفاعت نهفته بود، چیزی جز بازتولید دقیق همین دو اهرم کهن، در قالبی متافیزیکی و بی‌واسطه، نبود: تصویر آتشی که پوست را می‌سوزاند و بازمی‌گرداند تا دوباره بسـوزد، دقیقاً همان مسـیر عصـبی‌ای را در مغز فعال می‌کند که وقتی جانداری از یک درد فیزیکی واقعی می‌گریزد فعال می‌شـود. با این تفاوت هولناک که این تهدید، برخلاف تهدیدهای طبیعی، هرگز نیازمند حضور یک شکارچی واقعی در جهان بیرون نیست؛ شکارچی، یک‌بار برای همیشه، در دل خودِ ذهن کاشته می‌شود، و از آن پس، بدون نیاز به هیچ ناظر بیرونی، بی‌وقفه شکار می‌کند.

آنچه این مکانیسم را از یک ترس طبیعی و گذرا متمایز می سازد، دقیقاً همان چیزی است که وابستگی هویتی آشکار کرد: طبیعت، معمولاً، مرز روشنی میان «خود» و «تهدید بیرونی» ترسیم می‌کند. جانداری که از شیر می‌گریزد، می‌داند شیر، چیزی جدا از اوست. اما وقتی هویت فرد، از طریق مجالس روضه و عناوینی مانند «پدر امت»، با شـخص یک رهبر یا یک روایت مقدس چنان درهم‌تنیده می‌شـود که دیگر مرزی میان «من» و «او» باقی نمی‌ماند، آنگاه هر تهدیدی علیه آن رهبر یا آن روایت، دیگر یک تهدید بیرونی تلقی نمی‌شـود؛ بلکه دقیقاً همان واکنش دفاعی را برمی‌انگیزد که یک ارگانیسـم در برابر حمله به بافت‌های حیاتی خودش نشان می‌دهد. این، شاید، خطرناک‌ترین جهشی است که یک سامانه‌ی کنترل دینی-سیاسی می‌تواند در ذهن انسان مهندسی کند: تبدیل نقد یک ایده، به تهدیدی که مغز، در سطحی زیستی و پیش از هرگونه تحلیل آگاهانه، آن را معادل حمله به جسم خود تفسیر می‌کند.

در پسِ ترس درونی‌شده و هویت درهم‌تنیده، نیرویی خاموش‌تر اما پیگیرتر از همه یعنی «تکرار» نشسته است. هیچ رفتار پیچیده‌ای، در هیچ جانداری، از همان آغاز، خودکار زاده نمی‌شود؛ عادت، همواره محصول

تکرار است. مسیری عصبی که هرچه بیشتر پیموده شود، هموارتر و کم‌هزینه‌تر می‌گردد، تا جایی که، در نهایت، دیگر نیازی به تصمیم آگاهانه ندارد و صرفاً به‌طور خودکار طی می‌شود. نمازی که پنج بار در روز تکرار می‌شود، مجلسی که هر سال در همان ماه برپا می‌شود، شعاری که هر هفته از همان منبر تکرار می‌شود. هیچ‌یک از این‌ها، به‌تنهایی، یک جمله‌ی بی‌اهمیت نیستند؛ هر یک، ضربه‌ای دیگر بر همان مسیر عصبی‌اند، تا آن مسیر، از یک کوره‌راه، به بزرگراهی بدل شود که ذهن، بی‌آنکه حتی بخواهد، خودکار از آن عبور می‌کند.

این دقیقاً همان دری است که، در پایان بررسی، ناخواسته گشوده می‌ماند. مسیر عصبی‌ای که از طریق تکرار ساخته شده، هرگز حکمی حک شده بر سنگ نیست؛ بلکه صرفاً پرکاربردترین مسیر، در میان مسیرهای متعددی است که مغز همچنان توان ساختنشان را دارد. جانداری که سال‌ها در یک قفس بزرگ شده و مسیر فرارش را فراموش کرده، اگر روزی در برابر دری باز قرار گیرد، ممکن است، در ابتدا، حتی آن در را نبیند؛ اما همان‌طور که هزاران بار تکرار، دیوارهای قفس را در ذهنش نقش بسته، هزاران گام تازه، در جهتی تازه، می‌تواند، به همان آرامی و به همان صبر، مسیری تازه در همان بافت عصبی حک کند، نه با یک جهش ناگهانی و معجزه‌آسا، بلکه با همان قانونی که یک‌بار قفس را ساخت. تکرار، تکرار، و باز هم تکرار، این‌بار در خدمت جهتی که خودِ آن جاندار، برای نخستین‌بار، آگاهانه برگزیده باشد.

فصل چهاردهم: صداهای مخالف در درون سنت

***

مأمون، خلیفه‌ی عباسی که خود را حامی عقل‌گرایی و فلسفه‌ی یونانی می‌دانست، در سال ۲۱۸ هجری (۸۳۳ میلادی)، تصمیمی گرفت که پیامدهای آن، برای دو نسل بعد از او، بر جهان اهل سنت سایه افکند. او رسماً عقیده‌ی معتزلی «خلق قرآن»[۷] را به‌عنوان عقیده‌ی رسمی دستگاه خلافت اعلام کرد، و از فقها و قاضیان سراسر قلمرو خود خواست که علناً به این عقیده اقرار کنند. آنچه این واقعه را از یک بحث کلامی صرف به یک آزمون سیاسی بدل کرد، ابزاری بود که مأمون و جانشینانش برای اجرای آن به کار گرفتند. کسانی که از اقرار به این عقیده سر باز می‌زدند، با زندان، شکنجه، و در موارد شدیدتر، تازیانه مواجه می‌شدند. رویه‌ای که به «محنه» (آزمون سخت) شهره شد.

احمد بن حنبل، فقیه و محدث برجسته‌ی بغدادی که بعدها بنیان‌گذار یکی از چهار مکتب فقهی اصلی اهل سنت شد، در میان بسیاری از علمای هم‌عصر خود که یا آشکارا تسلیم شدند یا با توجیهاتی از اقرار صریح گریختند، از معدود کسانی بود که، به‌رغم بازداشت طولانی و تازیانه‌های مکرر در دوران خلافت معتصم، همچنان بر همان عقیده‌ی نخستین خود پای فشرد. او همچنان معتقد بود که قرآن، کلام ازلی خدا و نه مخلوقی در زمان است. آنچه ایستادگی او را از منظر این فصل قابل‌توجه می‌سازد، این است که برخلاف یک شورشی سیاسی، هرگز خواستار براندازی دستگاه خلافت نبود؛ نافرمانی او، دقیقاً در همان نقطه‌ای متمرکز بود که این فصل به آن می‌پردازد: حق فقیه، در برابر دخالت مستقیم سیاسی در تعریف محتوای عقیده‌ی دینی، حتی وقتی این دخالت از جانب خودِ خلیفه، با تمام اقتدار دینی- سیاسی او، صادر می‌شد. سرانجام، در دوران خلافت متوکل همان ابن‌حنبلی که یک‌بار زندانی و تازیانه خورده بود، به رهبر معنوی جریان غالب اهل سنت بدل شد؛ چرخشی که نشان می‌دهد حتی در دستگاهی که ابزار کامل دولت را برای تحمیل یک عقیده‌ی رسمی در اختیار داشت، ایستادگی یک فرد منفرد، اگر به‌اندازه‌ی کافی در طول زمان دوام می‌آورد، می‌توانست، سرانجام، حتی بر همان دستگاه سیاسی نیز اثر بگذارد و مسیر عقیده‌ی رسمی را دوباره تغییر دهد.

محنه، نمونه‌ای از نافرمانی نیست که از بیرون سنت دینی، یا از یک موضع سکولار، علیه دین برخاسته باشد؛ بلکه دقیقاً برعکس، مقاومتی از درون‌ترین لایه‌ی خودِ نهاد دینی رسمی است. فقیهی که، با ابزار خودِ فقه و اعتقاد دینی، در برابر تلاش قدرت سیاسی برای مصادره‌ی همان دین به نفع تفسیر خاص خود

[۷] ـ باوری که قرآن، برخلاف نظر رایج‌تر، کلامی ازلی و همزاد با ذات خدا نیست، بلکه مخلوقی است که در زمان آفریده شده است.

ایستاد. این الگو، دقیقاً همان الگویی است که در بستری بسیار متفاوت اما با همان جوهر بنیادین، در ایران معاصر دنبال خواهد شد.

***

عبدالکریم سروش، در دهه‌ی ۱۳۶۰ خود از اعضای ستاد انقلاب فرهنگی و از منتقدان اولیه‌ی مارکسیسم به‌عنوان ایدئولوژی رقیب بود. از دهه‌ی ۱۳۷۰ به بعد، نظریه‌ی «بسط تجربه‌ی نبوی»، او را به یکی از بحث‌برانگیزترین متفکران دینی معا صر ایران بدل کرد. بر ا ساس این نظریه، وحی، برخلاف ت صور رایج که آن را کلامی بی‌واسطه، ثابت، و مستقل از شخصیت و شرایط تاریخی محمد می‌داند، در واقع، محصول یک «تجربه‌ی دینی» است. تجربه‌ای که، هرچند ریشه در ارتباطی راستین با امر متعالی دارد، اما در بیان و صورت‌بندی خود، ناگزیر تحت تأثیر زبان، فرهنگ، دانش، و حتی محدودیت‌های شخصی همان انسانی (محمد) قرار می‌گیرد که آن را تجربه کرده است. پیامد این نظریه، برای فقه سیاسی رسمی، بسیار رادیکال بود: اگر بخ شی از احکام قرآنی، نه فرمان مطلق و فراتاریخی خدا، بلکه بازتاب شرایط فرهنگی-اجتماعی عربستان قرن هفتم باشد، آنگاه ادعای انطباق دائمی و بی‌قیدوشرط این احکام بر هر جامعه‌ی دیگر، از جمله ایران قرن بیست‌ویکم، از بنیاد به چالش کشیده می‌شود. واکنش به این نظریه، فراتر از یک نقد کلامی معمول بود: در دهه‌ی ۱۳۷۰، سخنرانی‌های سروش در دانشگاه‌های مختلف کشور، بارها با حمله‌ی فیزیکی گروه‌های فشار (که خود را «انصار حزب‌الله» می‌خواندند) مواجه شد، تا جایی که او سرانجام ایران را ترک کرد و اکنون در دانشگاه‌های آمریکایی تدریس می‌کند.

محسن کدیور، مسیری موازی اما از درونی‌ترین لایه‌ی خودِ حوزه‌ی رسمی طی کرد. تفاوتی که او را برای این فصل به‌ویژه ارزشمند می‌سازد. چرا که نافرمانی او، برخلاف سروش که از ابتدا یک فیلسوف دانشگاهی (نه یک روحانی ر سمی) بود، از درون‌ترین حلقه‌ی تحصیل فقهی سرچشمه گرفت. کدیور، که تحصیلات حوزوی کامل خود را در قم گذرانده و از شاگردان مستقیم برخی از برجسته‌ترین مراجع بوده، در نوشتارها و درس‌گفتارهای خود، به‌طور مشخص و با ابزار خودِ فقه شیعی، نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه را به چالش کشید. از موضع کسی که ادعا می‌کند این نظریه، حتی بر اساس منابع سنتی فقه شیعه، قابل‌دفاع نی ست. او، در سال ۱۳۷۸، به دلیل انتقاد از عملکرد قوه‌ی ق ضائیه، به هجده ماه حبس محکوم شد؛ و در سال‌های بعد، به‌طور مکرر، در نامه‌ها و مقالات علنی، حتی رهبری فعلی و پیشین نظام را به نام مورد خطاب و نقد تئوریک قرار داد . رویه‌ای که، طبق نوشته‌های خودِ او، به تکفیر، حذف شغلی، و در نهایت، جلای وطن اجباری او انجامید. کدیور، امروز، به‌عنوان استاد دانشگاه دوک در آمریکا، همچنان، از موضع یک روحانی شیعی (نه یک سکولار)، به نقد فقهی-تئوریک نظام می‌پردازد.

آنچه سروش و کدیور را، به‌رغم تفاوت مسیرهایشان، در یک الگوی واحد قرار می‌دهد، این است که هر دو، نقد خود را نه از یک موضع سکولار یا ضددینی، بلکه از درون همان زبان و ابزار دینی که نظام حاکم برای مشروعیت‌بخشی به خود به کار می‌گیرد، صورت‌بندی کرده‌اند. دقیقاً همان الگویی که در محنه‌ی احمد بن حنبل دیدیم: مقاومتی که نه در برابر اصل دین، بلکه در برابر انحصار یک قدرت سیاسی بر تفسیر رسمی آن دین شکل می‌گیرد. اما تفاوت مهم در نتیجه‌ی نهایی این دو مقاومت است: احمد بن حنبل، سرانجام در همان بغداد، زنده ماند تا شاهد تغییر سیاست رسمی خلافت باشد؛ اما سروش و کدیور، هر دو، ناچار به جلای وطن شدند. نشانه‌ای که، شاید، از تفاوت در ابزار کنترل اطلاعات و مرزها میان دو دوره حکایت دارد؛ در جهانی که مرزهای ملی و کنترل رسانه‌ای به‌مراتب محکم‌تر از خلافت عباسی است، حتی ایستادگی یک فقیه در برابر قدرت، دیگر نمی‌تواند، مانند ابن‌حنبل، در همان سرزمین باقی بماند و منتظر تغییر سیاست رسمی شود.

***

جریان غالب فقه شیعی، برخلاف نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه، برای قرن‌ها، بر پایه‌ی اصلی متفاوت بنا شده بود: باور به این‌که در دوران غیبت امام معصوم، هیچ فقیهی، هرقدر هم عالم و پرهیزکار، از مشروعیت کامل و بی‌قیدوشرط برای تصدی حکومت سیاسی برخوردار نیست؛ وظیفه‌ی فقیه، در این نگاه سنتی‌تر که به «قول به عدم ولایت» شناخته می‌شود، صرفاً هدایت معنوی و فقهی جامعه است، نه تصرف مستقیم قدرت سیاسی. نگاهی که حتی در دوران مشروطه، در آثار برخی از علمای برجسته‌ی همان دوره، به‌روشنی بازتاب یافته بود: تلاش برای محدودسازی قدرت مطلقه (چه سلطنتی، چه دینی) از طریق قانون و نهادهای انتخابی، نه از طریق واگذاری کامل حکومت به یک فقیه واحد. این جریان فکری، که در سنت شیعی همواره در کنار جریان رقیب‌تر و سیاسی‌تر خود حرکت می‌کرد، هرگز به‌طور کامل از میان نرفت؛ و پس از انقلاب ۱۳۵۷، به‌طور طبیعی، به یکی از خطوط اصلی اختلاف میان روحانیونی که نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه خمینی را پذیرفتند، و روحانیونی که، از موضعی کاملاً دینی و نه سکولار، همچنان بر همان اصل سنتی‌تر پای فشردند، بدل شد.

آنچه این جریان دوم را از منتقدان درون‌نظام متمایز می‌کند، این است که آنان، از ابتدا، اصل حکومت‌داری مستقیم روحانیت را به چالش می‌کشند. موضعی که، به دلایل قابل‌فهم، از هر نقد دیگری برای نظام حاکم خطرناک‌تر تلقی شده است. چرا که به‌جای پیشنهاد اصلاح در حاشیه، بنیاد نظری کل ساختار قدرت را نشانه می‌گیرد. هزینه‌ی این موضع، برای روحانیونی که آن را علنی بیان کرده‌اند، معمولاً نه از جنس زندان طولانی یا اعدام، بلکه از جنسی متفاوت و در نوع خود، به‌همان‌اندازه مؤثر بوده است: محرومیت از منبر رسمی، حذف از فهرست ائمه‌ی جماعت مورد تأیید، عدم‌دسترسی به بودجه‌ها و امتیازات رسمی حوزه‌های علمیه‌ی وابسته به نظام، و در موارد شدیدتر، برچسب غیررسمی «وابسته به دستگاه‌های خارجی» یا «فاقد صلاحیت علمی». برچسب‌هایی که بدون نیاز به یک محاکمه‌ی رسمی، به‌طور مؤثر، صدای آن روحانی را از دسترس عمومی و از اعتبار حوزوی، خارج می‌کند.

آنچه این پدیده آشکار می‌کند، طیف کامل ابزارهایی است که یک نظام دینی-سیاسی برای خاموش‌کردن مخالفت از درون‌ترین لایه‌ی خودش به کار می‌گیرد: از شکنجه‌ی مستقیم (محنه‌ی احمد بن حنبل)، تا تبعید و جلای وطن (سروش و کدیور)، تا، در این محور، شکلی خفیف‌تر اما نه کم‌اثرتر از انزوا – نه حذف فیزیکی فرد، بلکه حذف او از هر سازوکار رسمی که صدایش را به گوش جامعه‌ی وسیع‌تر برساند. این طیف نشان می‌دهد که یک نظام قدرت، برای خاموش‌کردن نقد درون‌دینی، همواره نیازی به خشن‌ترین ابزار خود ندارد؛ گاه، صرفاً بستن یک درِ منبر، یا حذف یک نام از یک فهرست رسمی، به همان اندازه‌ی

یک حکم زندان، مؤثر اســت. شــاید حتی مؤثرتر، چرا که هیچ‌گاه توجه رســانه‌ای گســترده‌ای را که یک بازداشت پرسروصدا برمی‌انگیزد، به خود جذب نمی‌کند.

***

در تاریخ فقه شیعه، از دیرباز، رویه‌ای وجود داشته که از یک نظر، پاسخی هوشمندانه به خطر حذف فردی یک صدای منتقد بود. آن هم صدور فتوا یا بیانیه با امضای جمعی و هم‌زمان چندین مجتهد. در نهضت تنباکو (۱۲۷۰ شمسی) و بعدها در جریان نهضت مشروطه، بسیاری از موضع‌گیری‌های مهم علمای نجف و تهران، در قالب بیانیه‌هایی با امضای جمعی صادر می شد. رویه‌ای که، فارغ از استحکام فقهی آن، یک کارکرد عملی مهم نیز داشت: وقتی مخالفت با یک سیاست دولتی، به‌جای تمرکز بر یک نام واحد و شناسا، میان ده‌ها امضا پخش می شد، هدف قرار دادن یک فرد مشخص برای انتقام‌جویی، به‌مراتب دشوارتر می‌شد. قدرت سیاسی، در برابر یک جبهه‌ی جمعی و بی‌سر، ابزار سرکوب فردی خود را کم‌اثر می‌یافت.

جمهوری اسلامی، در برخی از حساس‌ترین لحظات بحران سیاسی خود، شاهد بازتولید دقیق همین رویه از سوی طلاب و روحانیون میانی بوده است. در تیر ۱۳۸۸ (۲۰۰۹)، در پی سرکوب خیابانی معترضان به نتیجه‌ی انتخابات، «انجمن اسلامی مدرسین دانشگاه‌ها» و گروهی که خود را «روحانیون» می‌خواندند، بدون درج نام امضاکنندگان منفرد، نامه‌های سرگشاده‌ای خطاب به «آیات عظام و علمای اعلام» منتشر کردند که در آن، اعتراض قانونی مردم را «از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر» دانستند و از مراجع خواستند «به داد اسلام برسند» . نامه‌هایی که با استناد مستقیم به سخنان خودِ خمینی، در واقع، زبان بنیان‌گذار نظام را، برای نقد جانشینانش، به کار می‌گرفتند. نمونه‌ی بسیار قوی‌تر و مستندتر، در مهر ۱۴۰۱ (۲۰۲۲) رخ داد: در پی سرکوب اعتراضات پس از مرگ مهسا امینی، جمعی از طلاب و مدرسان حوزه‌های علمیه‌ی قم، مشهد، و تهران، بیانیه‌ای مشترک منتشر کردند که در آن، با استناد مستقیم به معیارهای فقهی خودِ نظریه‌ی ولایت فقیه، اعلام کردند که رهبر وقت، به دلیل «جنایات و تقصیرات متعدد» و «استبداد رأی»، از ولایت خود «منعزل» (خلع) شده و احکام صادره از سوی او و منصوبانش، فاقد مشروعیت شرعی است . بیانیه‌ای که هرگز با نام یک فرد شناسا منتشر نشد، بلکه عمداً در قالب «جمعی از طلاب و مدرسان» باقی ماند.

آنچه این دو نمونه، در کنار سنت تاریخی فتاوای جمعی نجف، آشکار می‌کنند، این است که نافرمانی جمعی و ناشناس، برخلاف نافرمانی یک قهرمان منفرد (مانند احمد بن حنبل یا کدیور)، هدف متفاوتی را دنبال می‌کند: نه ماندگاری یک نام در تاریخ به‌عنوان نمادی از ایستادگی فردی، بلکه ایجاد این پیام که مخالفت، محدود به یک «عنصر منحرف» قابل‌انزوا نیست، بلکه در میان بخشی گسترده و ناشناس از خودِ بدنه‌ی حوزه، به‌طور واقعی جریان دارد. پیامی که، دقیقاً به این دلیل که هیچ نام مشخصی برای

هدف‌گیری در اختیار نمی‌گذارد، برای د ستگاهی که در سرا سر این کتاب دیدیم چگونه از طریق حذف چهره‌های شاخص (از قطب‌زاده تا کدیور) عمل می‌کند، به‌مراتب دشوارتر برای خاموش‌کردن است.

***

هیچ رده‌ی زیستی، هرقدر هم موفق و گسترده، هرگز از یک تنوع درونی، یک دامنه‌ای از تغییرپذیری ژنتیکی در میان افراد خودش، به‌طور کامل تهی نیست. این تنوع، برخلاف آنچه در نگاه نخست ممکن است ضعف به نظر برسد، در واقع، ذخیره‌ای حیاتی است که بقای بلندمدت هر گونه به آن وابسته است. جمعیتی که همه‌ی افرادش، از نظر ژنتیکی، کاملاً یکسان باشند، در برابر یک بیماری واحد یا یک تغییر ناگهانی محیطی، به‌طور کامل بی‌دفاع می‌ماند؛ اما جمعیتی که در دل خود، حتی در اقلیت، انواعی نامتعارف و به‌ظاهر بی‌فایده از خود را حفظ کرده، همواره شانسی دارد که، در لحظه‌ای غیرمنتظره، همان تنوع پنهان، کلید بقایش باشد. احمد بن حنبل، در برابر شکنجه‌ای که برای تحمیل یک عقیده‌ی واحد طراحی شده بود، دقیقاً چنین انحرافی از هنجار غالب بود. انحرافی که در لحظه‌ی خودش، بی‌فایده و حتی خطرناک به نظر می‌رسید، اما، دهه‌ها بعد، وقتی سیاست رسمی تغییر کرد، همان انحراف، به یکی از ستون‌های اصلی سنت غالب بدل شد.

آنچه در پس تلاش سروش و کدیور برای بازخوانی وحی و فقه سیاسی نهفته بود، از این زاویه، نه یک شورش بیرونی علیه یک بدنه‌ی بیگانه، بلکه دقیقاً همان نوع جهشی بود که در دل هر جمعیت زیستی، به‌طور طبیعی و بی‌وقفه، رخ می‌دهد: تغییری کوچک در رمزگان، که از دل همان بافت آشنا برمی‌خیزد. تفاوت میان یک جهش مفید و یک جهش مضر، در طبیعت، هرگز از پیش مشخص نیست؛ محیط است که در گذر زمان، تعیین می‌کند کدام انحراف، به بقا کمک می‌کند و کدام، سرکوب می شود. و این دقیقاً همان چیزی است که سرنوشت متفاوت ابن‌حنبل و کدیور را توضیح می‌دهد: نه تفاوت در اصالت یا عمق جهش‌شان، بلکه تفاوت در محیطی که آن جهش را پذیرفت یا پس زد. محیطی که در یک مورد، سرانجام به نفع همان انحراف چرخید و در مورد دیگر، مرزهایش را با ابزار مدرن کنترل مرزی و رسانه‌ای، چنان محکم بست که آن جهش، ناچار به کوچ به بیرون از قلمرو اصلی جمعیت شد.

جریانی که، در طول قرن‌ها، معتقد بود هیچ فقیهی از مشروعیت کامل برای تصدی مستقیم حکومت برخوردار نیست، از این منظر، نه یک اقلیت حاشیه‌ای و بی‌اهمیت، بلکه ذخیره‌ای ژنتیکی از یک مسیر تکاملی جایگزین بود. مسیری که، در نقطه‌ای از تاریخ، به‌جای مسیر غالب انتخاب نشد، اما هرگز به‌طور کامل از میان نرفت؛ همچنان، در گوشه‌ای از بدنه‌ی همان سنت، به شکلی نهفته و کم‌جمعیت، باقی ماند، منتظر لحظه‌ای که محیط، دوباره، به نفعش تغییر کند. هزینه‌ای که حاملان این ژن نهفته پرداختند دقیقاً همان فشار انتخابی‌ای بود که در طبیعت، بر هر صفت نادر و ناهم‌ساز با محیط غالب اعمال می‌شود؛ فشاری که هدفش نه لزوماً نابودی کامل آن صفت، بلکه کاهش فراوانی‌اش تا حدی است که دیگر تهدیدی برای هنجار غالب به‌شمار نیاید.

اما آنچه در شکل جمعی و ناشناس این تنوع به‌روشنی خود را نشان داد، راهبردی است که در طبیعت نیز، در مقیاسی وسیع، شناخته‌شده است: راهبرد «گله» یا «دسته». تک‌گوزنی که از میان گله جدا می‌شود، شکارِ آسانی برای هر شکارچی است؛ اما همان گوزن، در دل گله‌ای که صدها فرد مشابه را در خود دارد، از حمایتی برخوردار می‌شود که هیچ فرد منفرد، به‌تنهایی، هرگز نمی‌تواند برای خود بسازد. نه به این دلیل که شکارچی ضعیف‌تر شده، بلکه به این دلیل که او دیگر نمی‌تواند یک هدف واحد و مشخص را نشانه بگیرد. بیانیه‌ای که با نام «جمعی از طلاب» منتشر می‌شود، دقیقاً همین راهبرد کهن بقای گروهی را به کار می‌گیرد: پراکندن ریسک در میان بدنه‌ای که مرزهایش، عمداً تار و نامشخص نگه داشته شده، تا هیچ ضربه‌ی واحدی نتواند کل آن را یک‌جا از میان ببرد.

آنچه از کنار هم نهادن این نمونه‌ها به دست می‌آید، این است که هیچ جمعیتی، هرقدر هم که فشار انتخابی بر آن یکنواخت و بی‌رحمانه با شد، هرگز به‌طور کامل از تنوع درونی خود پاک نمی شود. همواره در گوشه‌ای، در لایه‌ای پنهان، رمزگانی جایگزین، به شکل نهفته، زنده می‌ماند. شاید همین ناهمگونی مقاوم و ریشه‌دار تنها ضمانتی باشد که هر جمعیت زنده‌ای، در برابر سخت‌ترین و بی‌رحم‌ترین فشارهای همگون‌سازی، همچنان در اختیار دارد.

بخش پنجم

فصل پانزدهم: الگوی تکرارشونده

***

اکنون وقت آن است که یک قدم به عقب برداریم و مسیر طی‌شده را نه به‌عنوان فهرستی از رویدادهای پراکنده، بلکه به‌عنوان یک معماری واحد بازخوانی کنیم. بخش نخست کتاب (فصل‌های ۱ و ۲) با یک پرسش بنیادین آغاز شد: چگونه یک نظام سیاسی، مشروعیت خود را از منبعی غیرقابل‌پرسش می‌گیرد؟ پاسخ سنگ‌بنایی بود که بدون آن، هیچ‌یک از فصل‌های بعدی امکان‌پذیر نبود؛ چرا که فقط وقتی حاکم، نماینده‌ی خدا تلقی و نافرمانی از او، از یک اختلاف‌نظر سیاسی، به گناهی در برابر نظم هستی ترجمه می‌شود.

بخش دوم (فصل‌های ۳ تا ۶) نشان داد که این مشروعیت، به‌تنهایی دوام نمی‌آورد. باید دشمنی تعیین شود (فصل ۳) که خشونت علیه او مقدس شمرده شود (فصل ۴)، بدنی پیدا شود که کنترل بر آن، نظم اخلاقی کل جامعه را نمادین کند (فصل ۵)، و منبعی مالی (فصل ۶) پیدا شود که این ماشین را، به‌معنای واقعی کلمه، تغذیه کند. این چهار فصل، هر یک، پاسخی به این پرسش بودند: مشروعیت الهی، وقتی به عمل درمی‌آید، چه شکلی به خود می‌گیرد؟

بخش سوم (فصل‌های ۷ تا ۱۱) از یک نقطه ضعف بنیادین در هر نظام مبتنی بر مشروعیت الهی آغاز شد: چنین مشروعیتی، برخلاف یک قرارداد اجتماعی قابل‌تجدید، در لحظه‌ی جانشینی هر حاکم، به بحران می‌افتد (فصل ۹)؛ و برای پیشگیری از این بحران، نظام باید هم رقیبان درونی را حذف کند (فصل ۷)، هم نهادهایی بسازد که از این مشروعیت، مستقل از فرد، محافظت کنند (فصل ۱۰)، و هم روایت تاریخی و احساسات جمعی (فصل ۸ و ۱۱) را چنان مهندسی کند که خودِ امکان بحران، از پیش، به حداقل برسد.

و بخش چهارم (فصل‌های ۱۲ تا ۱۴) به عمیق‌ترین لایه رسید: نه ساختارهای بیرونی، بلکه شرایطی که در ذهن خودِ فرد عادی، این ماشین را از یک تحمیل بیرونی، به یک واقعیت پذیرفته شده و حتی دلخواه بدل می‌کند — از طریق محدودیت‌های ساختاری بر ظرفیت پرسشگری (فصل ۱۲) و مکانیسم‌های روانی درونی‌شده‌ی اطاعت (فصل ۱۳)، در حالی که، هم‌زمان، فصل ۱۴ نشان داد که حتی این عمیق‌ترین لایه، هرگز به‌طور کامل تحت کنترل درنمی‌آید.

آنچه این بازخوانی فشرده آشکار می‌کند، این است که هیچ‌یک از این چهار بخش، به‌تنهایی، ماشین را کامل نمی‌کند؛ مشروعیت بدون خشونت، عاجز است؛ خشونت بدون نهاد، ناپایدار است؛ نهاد بدون

توده‌ی حامی، پوچ است؛ و توده‌ی حامی، بدون مشروعیتی که از ابتدا او را متقاعد کرده باشد، هرگز شکل نمی‌گرفت. این چهار بخش، به بیان دیگر، نه یک فهرست، بلکه یک چرخه‌ی خودتقویت‌کننده‌اند. شاید دقیقاً همین ویژگیِ چرخه‌ای است که توضیح می‌دهد چرا این الگو، از صدر اسلام تا امروز، هزار و چهارصد سال دوام آورده است.

***

آنچه بدون استثنا، در هر دو دوره ثابت ماند، سه نیاز ساختاری هر نظام قدرتی است که مشروعیتش را از ادعایی غیرقابل‌اثبات می‌گیرد: نیاز به مرزی میان «خودی» و «دشمن» که با ابزار عرفی قابل‌مذاکره نباشد؛ نیاز به مکانیسمی که خشونت لازم برای حفظ آن مرز را از یک انتخاب سیاسی، به یک تکلیف اخلاقی-دینی ترجمه کند و نیاز به بازتولید مستمر این دو، در ذهن هر نسل تازه، پیش از آن‌که فرصت پرسیدن بیابد. این سه نیاز، در غدیر و سقیفه به همان اندازه فعال بودند که در خبرگان و شورای نگهبان؛ در کشتار بنی‌قریظه به همان اندازه که در اعدام‌های نیم قرن گذشته؛ در ترس از عذاب قبر به همان اندازه که در نظارت بسیج محله.

اما آنچه تغییر کرد ابزار پاسخ‌گویی به آن‌هاست. این تحول، دقیقاً همان چیزی است که تحلیل این کتاب را از یک ادعای ایستا و ذات‌گرایانه درباره‌ی «ماهیت یک دین»، به تحلیلی درباره‌ی «منطق تکرارشونده‌ی قدرت» متمایز می‌کند. شمشیری که کعب بن اشرف را در خانه‌اش از پا انداخت، در قرن بیستم به سرنگی از سم برای مسمومیت روشنفکران و به گلوله‌ای در پاریس و ژنو بدل شد؛ منبر و شعر شفاهی حسان بن ثابت، به دوربین اعتراف‌گیری تلویزیونی رسید؛ سکه‌ای که خلیفه در تیسفون ضرب می‌کرد، به بنیادی چندمیلیارددلاری با شرکت‌های زیرمجموعه در بورس رسید؛ و رابطه‌ی رودررو و قابل‌مذاکره‌ی محتسب محلی با اهل بازار، به شبکه‌ی بسیج و گشت ارشاد، با اختیارات بازداشت و ابزار دولت مدرن، بدل شد.

این تمایز میان «نیاز ثابت» و «ابزار متغیر»، نکته‌ی روش‌شناختی مهمی برای خواننده‌ی این کتاب به‌جا می‌گذارد: هرگاه کسی این کتاب را به‌عنوان حمله‌ای به «ذات» یک دین یا یک قوم بخواند، از هدف اصلی ما دور مانده است؛ آنچه ما در سراسر این مطالب ردیابی کرده‌ایم، نه یک نفرین ازلی در دل یک متن مقدس، بلکه رفتار قابل‌پیش‌بینی هر ساختار قدرتی است که یک شرطِ واحدِ « دسترسی انحصاری به تفسیر یک منبع مشروعیت غیرقابل‌پرسش » را داشته باشد. فارغ از این‌که آن منبع، قرآن باشد، یا هر متن دیگری در هر تمدن دیگر که بتوان از آن، به همین شیوه، بهره‌برداری کرد.

***

مسیری که طی کردیم، در واقع، دو روایت موازی را در دل خود حمل می‌کند: یکی، روایت ماشینی که تکرار می‌شود؛ و دیگری، روایت رخنه‌هایی که، در هر نسل، بدون استثنا، در همان ماشین پدیدار شده‌اند.

این رخنه‌ها، شکل‌های گوناگونی دارند. گاه از جنس ایستادگی فردی بودند. گاه از جنس کنش جمعی و ناشناس بودند و گاه، از جنس حافظه‌ای بودند که هیچ سرکوبی نتوانست آن را کاملاً پاک کند.

نکته‌ی مشترک میان تمام این رخنه‌ها، این است که هیچ‌یک از آن‌ها، از بیرون سنت دینی یا از یک موضع کاملاً بیگانه با آن، سرچشمه نگرفتند. حلاج، از دل عرفان اسلامی برخاست؛ منتظری، از دل خودِ نظریه‌ی ولایت فقیه؛ عصماء بنت مروان و طاهره قره‌العین، هر دو، در بستر همان جهان دینی که علیه آن ایستادند. در واقع هیچ نظام مشروعیت سازی، هرقدر هم در انحصار تفسیر خود مسلط، نتواند به‌طور کامل، امکان نقد از درون را مسدود کند؛ زیرا زبان و ابزاری که برای ساختن آن مشروعیت به کار رفته، همان زبان و ابزاری است که، در دست دیگری، می‌تواند برای نقد همان مشروعیت نیز به کار رود. اما این رخنه‌ها، در غالب موارد، استثناهایی بودند که سرانجام سرکوب، به حاشیه رانده، یا به تاریخ تبدیل شدند. پرسشی که این یافته برای ما باقی می‌گذارد این است که آیا انباشت این رخنه‌ها، در طول زمان، می‌تواند نقطه‌ای بحرانی بیافریند که در آن، ماشین، نه صرفاً ترک بردارد، بلکه از هم بگسلد؟ یا این‌که، همان‌طور که این کتاب بارها نشان داد، هر رخنه، سرانجام، خود به ابزار تازه‌ای برای بازتولید همان ماشین، در نسخه‌ای اندکی متفاوت، بدل می‌شود؟

شاید صادقانه‌ترین چیزی که می‌توان در این نقطه گفت، این باشد: تاریخ تکامل، هرگز به ما نمی‌گوید کدام گونه، در نهایت، منقرض خواهد شد و کدام باقی می‌ماند؛ تنها به ما می‌آموزد که هیچ سازگاری، هرقدر هم درخشان، ابدی نیست، چون محیط هرگز از تغییر بازنمی‌ایستد. ارگانیسمی که هزار و چهارصد سال، با مهارتی خیره‌کننده، خود را با شمشیر، با منبر، با رادیو، و با دوربین اعتراف‌گیری تطبیق داده، اکنون، برای نخستین‌بار، با محیطی روبه‌رو شده که در آن، هر فرد منفرد، به شبکه‌ای از حافظه، اطلاعات، و صداهای رقیب دسترسی دارد که در هیچ نسل پیشین، حتی تصورش هم ممکن نبود. آیا این تطبیق‌گرِ کهن‌سال، بار دیگر، راهی برای بلعیدن و درونی‌کردن همین محیط تازه نیز خواهد یافت؟ یا سرانجام، برای نخستین‌بار در تاریخ طولانی‌اش، با محیطی روبه‌رو شده که دیگر نمی‌تواند آن را، به شیوه‌ی همیشگی‌اش، از آنِ خود کند؟ این پرسش، نه یک پرسش تاریخی بسته، بلکه یک آزمایش زنده و هنوز جاری است. آزمایشی که نتیجه‌اش را نه کتاب‌ها، که تنها گذر خودِ زمان، و انتخاب‌های میلیون‌ها

فردی که هنوز نمی‌دانند تا چه حد در د ستان خود، سرنو شت این ارگانیسم کهن را نگاه دا شته‌اند، رقم خواهد زد.

فصل شانزدهم: چشم‌انداز

***

آیا ا صلاح از درون ممکن ا ست؟ پیش از پا سخ به این پر سش، باید دقیقاً رو شن کنیم که «ا صلاح از درون» به چه معناسـت: نه صـرفاً جایگزینی یک فرد با فردی مهربان‌تر در همان جایگاه، بلکه بازتفسـیر بنیادین متن و سنت دینی، به‌گونه‌ای که خودِ ساختار م شروعیت‌بخ شی به قدرت مطلقه، از درون همان سنت، به چالش ک شیده شود. تاریخ ا سلام، نمونه‌های متعددی از این تلاش را در خود دارد که در این کتاب با آن‌ها آشـنا شـدیم: از احمد بن حنبل که در برابر دخالت سـیاسـی در تعریف عقیده ایسـتاد، تا سروش و کدیور که کوشیدند رابطه‌ی میان وحی و فقه سیاسی را از بنیاد بازتعریف کنند.

آنچه این تلاش‌ها، در کنار تجربه‌ی ک شورهای م سلمان دیگر، به ما می‌آموزد، دو نتیجه‌ی متناقض ا ست که باید هر دو را صادقانه پذیرفت. از یک سو، ا صلاح از درون، جایی که فر صت یافته، تواند سته نتایج واقعی و پایدار به بار آورد: تجربه‌ی ترکیه پس از فروپا شی خلافت عثمانی (که البته م سیر خود را نه از طریق اصلاح تدریجی دینی، بلکه از طریق گسست رادیکال آتاتورک طی کرد)، یا تحولات تدریجی‌تر در برخی ک شورهای م سلمان دیگر که در آن‌ها، نهادهای دینی ر سمی، به‌مرور، بخ شی از اختیارات ق ضایی و آموز شی خود را به نهادهای مدنی واگذار کردند، ن شان می‌دهد که گ سست کامل میان دین و ساختار حکومتی، غیرممکن نی ست. از سوی دیگر، اما، الگویی که در سرا سر این کتاب دیدیم، ن شان می‌دهد که در جایی که نظام سیا سی، م شروعیت انحصاری خود را م ستقیماً و به‌طور ر سمی از یک نهاد دینی خاص می‌گیرد، ا صلاح‌طلبان درون‌دینی، تقریباً بدون ا ستثنا، سرنو شتی از میان سه گزینه یافته‌اند: تبعید، انزوای نهادی و یا در موارد شدیدتر، حذف کامل.

این الگو، یک نتیجه‌ی تحلیلی مهم به دسـت می‌دهد و آن اینکه تفاوت اصـلی میان جایی که اصـلاح از درون موفق شده و جایی که ن شده، نه در محتوای خودِ ایده‌های ا صلاحی، بلکه در این پر سش بوده: آیا نهادی که قدرت اجرایی و امنیتی را در اختیار دارد، از این اصـــلاح، منافعی می‌برد که او را به تحمل آن راضی کند، یا اصلاح، م ستقیماً همان بنیادی را که موجودیت آن نهاد بر آن ا ستوار است، هدف می‌گیرد؟ در مورد دوم ، که دقیقاً وضـعیت جمهوری اسـلامی در قبال نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه اسـت، تاریخ ن شان می‌دهد که ا صلاح از درون، هرچند از نظر فکری همچنان ارز شمند و حتی ضروری باقی می‌ماند، اما، به‌تنهایی، به‌ندرت کافی بوده تا نظامی را که ه ستی سیا سی‌اش را در گروی همان چیزی می‌بیند که قرار است اصلاح شود، از درون د گرگون کند.

***

پیش از هر بحثی درباره‌ی سکولاریسم به‌عنوان بدیل، باید یک سوءتفاهم رایج را از میان برداشت: سکولاریسم، به‌معنای دقیق و رایج آن در فلسفه‌ی سیاسی، نه انکار وجود خدا، نه ممنوعیت دین‌داری شخصی، و نه حتی الزاماً کاهش نفوذ اجتماعی دین است؛ سکولاریسم، در هسته‌ی خود، تنها به یک اصل ساختاری اشاره دارد: دستگاه قانون‌گذاری و قضایی یک کشور، نباید مشروعیت خود را از یک منبع دینی انحصاری بگیرد، بلکه باید پاسخ‌گو به قراردادی باشد که همه‌ی شهروندانِ دین‌دار و بی‌دین، از هر مذهب و بی‌مذهب، در تدوین و تغییر آن، سهم برابر داشته باشند. کشورهایی مانند ترکیه، تونس (پیش از تحولات اخیرش)، یا حتی بسیاری از کشورهای اروپایی با اکثریت مسلمان (مانند آلبانی)، نمونه‌هایی هستند که سکولاریسم سیاسی و دین‌داری فردی گسترده، هرگز به‌طور ذاتی با هم در تضاد نیستند.

نگرانی‌هایی که در برابر این بدیل مطرح می شود، اما، سزاوار پاسخی صادقانه‌اند، نه یک رد سرسری. نگرانی نخست، این است که سکولاریسم، در عمل، اغلب نه به بی‌طرفی واقعی نسبت به دین، بلکه به سرکوب آشکار آن انجامیده – تجربه‌ی کمالیسم در ترکیه یا سکولاریسم دولتی شوروی نشان می‌دهد که «جدایی دین از حکومت»، اگر خود به یک ایدئولوژی تحمیلی از بالا بدل شود، می‌تواند دقیقاً همان الگوی اجبار دولتی بر باور شخصی را، این‌بار در جهت معکوس، بازتولید کند. این نگرانی، از نظر ما کاملاً به‌جا و باید به آن احترام گذاشت: سکولاریسمی که هدفش، جای‌گزینی یک ایدئولوژی تحمیلی با ایدئولوژی تحمیلی دیگر باشد، هیچ برتری بنیادینی بر آنچه در این کتاب نقد شده ندارد.

نگرانی دوم، عمیق‌تر و شخصی‌تر است: بسیاری از مؤمنان صادق، به‌درستی می‌پرسند که آیا جدایی دین از حکومت، به معنای بی‌اخلاقی یا ازدست‌رفتن یک مرجع اخلاقی مشترک برای جامعه نیست؟ پاسخ ما بدون آن‌که ادعای قطعیت داشته باشیم، این است که تجربه‌ی کشورهای سکولار متعدد از ژاپن با سنت‌های بودایی و شینتوی نیرومند تا کشورهای اسکاندیناوی با کلیساهای لوتری تاریخی نشان می‌دهد که نظم اخلاقی یک جامعه، می‌تواند از منابع گوناگونِ سنت، خانواده، فرهنگ محلی، و باور شخصی، در کنار قانون مدنی تغذیه شود، بدون آن‌که هیچ‌یک از این منابع، نیازمند انحصار اجباری بر دستگاه قانون‌گذاری کشور باشد؛ و آنچه در این کتاب، از فصل اول تا اینجا، نشان دادیم، این بود که وقتی این انحصار شکل می‌گیرد، نتیجه، نه لزوماً اخلاق برتر، بلکه، همان‌طور که در فصل‌های سوم تا ششم دیدیم، اغلب دقیقاً عکس آن یعنی توجیه دشمن‌سازی، خشونت، و فساد به نام همان اخلاق بوده است.

نگرانی سوم، از منظر بسیاری از ایرانیان، شاید عملی‌ترین باشد: پس از چهار دهه حکومت دینی، آیا گذار به سکولاریسم، خود به یک خلأ هویتی و بی‌ثباتی تازه نمی‌انجامد؟ در پاسخ به این پرسش، از هرگونه نسخه‌ی ساده و قطعی پرهیز می‌کنیم؛ گذار هر جامعه از یک نظم مستقر، هرقدر هم آن نظم ناعادلانه باشد، همواره با ریسک و دوره‌ی گذار دشوار همراه است. نمونه‌ی عراق پس از ۲۰۰۳ یا لیبی پس از ۲۰۱۱، هشدارهایی صادق درباره‌ی خطر جای‌گزینی یک نظم سرکوبگر با یک بی‌نظمی خشونت‌بارتر است. آنچه می‌توانیم با اطمینان بیشتری ادعا کنیم، این است که بر اساس الگوی تکرارشونده‌ای که در پانزده فصل پیشین ردیابی کردیم، ماندن در همان ساختار مشروعیت الهی-سیاسی، نیز، خود، یک انتخاب بدون هزینه نیست. هزینه‌ای که، همان‌طور که به‌طور مستقیم و مستمر، از جان و آزادی مردمی که در آن ساختار زندگی می‌کنند، پرداخت می‌شود.

***

دیدیم که یکی از پایدارترین ستون‌های هر نظام م شروعیت‌بخ شی دینی- سیا سی، انح صار بر تف سیر و روایت رسمی بوده است. انحصاری که از حافظان قرآن در عربستان قرن هفتم، تا کنترل کتاب‌های درسی و صداوسیمای جمهوری اسلامی، در طول هزار و چهارصد سال، هرگز به‌طور کامل شکسته نشده بود. آنچه نسل تازه‌ی ایرانی، برای نخستین‌بار در این تاریخ طولانی، در اختیار دارد، ابزاری است که این انحصار خاص را، دست‌کم در بُعد دسترسی به اطلاعات، به‌طور بی‌سابقه‌ای سست کرده است: بر اساس گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی که نهادی رسمی درون‌حکومتی است، تنها نوزده در صد کاربران اینترنت در ایران، از فیلتر شکن ا ستفاده نمی‌کنند؛ به بیان دیگر، بیش از ه شتاد در صد جامعه‌ی متصل به اینترنت کشور، به‌طور روزمره و آگاهانه، از دیوار کنترل اطلاعاتی رسمی عبور می‌کند.

پیامد این د ستر سی، در نظر سنجی‌های م ستقل بین‌المللی که در سال‌های اخیر با م شارکت ده‌ها هزار پاسخ‌گو در داخل ایران انجام شده، به‌روشنی قابل‌ردیابی است. در حالی که تنها بخش کوچکی از پاسخ‌گویان (کمتر از ده درصد) از تداوم نظام سیاسی دینی حمایت قاطع کرده‌اند، رقمی نزدیک به سه‌چهارم، به‌طور صریح، جدایی دین از ساختار حکمرانی و مدل سکولار را ترجیح داده‌اند؛ و نزدیک به نیمی از پاسخ‌گویان، خود را با برچسب‌هایی مانند «بی‌دین»، «آگنوستیک»، «معتقد به خدا بدون دین‌داری رسمی»، یا «روحانی-اما-غیرمذهبی» توصیف کرده‌اند. رقمی که با تصویر رسمی‌ای که چهار دهه آموزش و رسانه‌ی متمرکز کوشیده بسازد، فاصله‌ی چشمگیری دارد.

اما پیش از آن‌که این داده‌ها را به نشانه‌ی یک پیروزی قطعی و تکمیل شده تفسیر کنیم، باید دو هشدار مهم را نیز مطرح کنیم. نخست، دسترسی به اطلاعات جایگزین، خودبه‌خود به معنای گسست از مکانیسم‌های روانی تبلیغی حکومت نیست؛ فردی که از کودکی، ترس از عذاب و وابستگی هویتی را در جان خود نهادینه کرده، صرفاً با یک جست‌وجوی اینترنتی، از آن مکانیسم‌ها آزاد نمی شود. گسست واقعی فرایندی کند و پرهزینه است، نه یک کلیک و جستجوی ساده. دوم، و شاید مهم‌تر، فضای دیجیتال، خود، در معرض همان خطری قرار دارد که در فصل هشتم، هنگام بررسی مهندسی حافظه، از آن سخن گفتیم: اتاق‌های پژواک دیجیتال، که در آن، فرد، به‌جای مواجهه‌ی واقعی با تنوع دیدگاه‌ها، صرفاً در میان همفکران خود محصور می‌ماند، و نظارت دیجیتال حکومتی ، که با وجود فیلتر شکن‌ها، از طریق شناسایی IP، تحلیل داده‌های کلان، و گاه بازداشت مدیران کانال‌های پرمخاطب، همچنان فعال است، هر دو، نشان می‌دهند که میدان دیجیتال، نه یک فضای آزاد و خطرناپذیر، بلکه صرفاً میدان نبردی تازه است، میدانی که در آن، هم امکان گسست از انحصار قدیمی، و هم امکان باز سازی شکل تازه‌ای از همان انحصار، به‌طور هم‌زمان وجود دارد.

***

الگویی که در این کتاب ردیابی کردیم، هزار و چهارصد سال دوام آورده، نه به این دلیل که شکست‌ناپذیر است، بلکه به این دلیل که، در هر نسل، تعداد کافی از انسان‌ها، از پرسیدن بازمانده‌اند. و اگر ما، حتی در یک خواننده‌ی واحد، آن عادت پرسیدن را، برای یک لحظه، بیدار کرده باشیم، آن‌گاه شاید، تنها در همان یک لحظه، رخنه‌ای دیگر بر همان الگوی کهن گشوده شده است.

هر زیست‌شناسی که سرانجام، پس از سال‌ها میدان‌کاری و طبقه‌بندی، به آخرین صفحه‌ی پژوهش خود می‌رسد، با یک حقیقت ناگزیر روبه‌رو می‌شود: او، در تمام این مدت، ناظری بیرون از آزمایشگاه طبیعت نبوده؛ او خود، جزئی از همان بوم‌سازگانی است که مطالعه‌اش می‌کند، و انتخاب‌های او، بخشی از همان فرایند تکاملی می‌شوند که صرفاً می‌خواست توصیفش کند. ما نیز، اکنون که به واپسین سطرهای این کتاب رسیده‌ایم، باید همین حقیقت را، درباره‌ی خود و درباره‌ی شما، بی‌پرده بپذیریم: نوشتن یک تاریخ تطبیقی از قدرت، هرگز عملی خنثی و از بیرون نبوده؛ و خواندن آن نیز، به همان اندازه، نیست.

در آغاز این کتاب، استعاره‌ای پیشنهاد شد که حکومت‌های شیعی، در طول تاریخ، همچون گونه‌هایی از یک رده‌ی واحد زیستی، اسکلتی مشترک را از نیای مشترک خود به ارث برده‌اند. اما هر دانشجوی نوآموز زیست‌شناسی می‌داند نکته‌ای را که استادان کهنه‌کارتر، معمولاً دیرتر به آن اعتراف می‌کنند این است که هیچ رده‌ای، در طبیعت، برای همیشه پایدار نمی‌ماند. رده‌ها، ظاهر می‌شوند، شکوفا می‌شوند، و سرانجام، یا خود را با محیطی تازه تطبیق می‌دهند و به گونه‌ای دیگر بدل می‌شوند، یا در برابر تغییری که نتوانستند از آن سر درآورند، از صفحه‌ی روزگار محو می‌شوند. دایناسورها، برای صد میلیون سال، بی‌رقیب بر زمین حکم راندند؛ و باز هم، روزی، آسمان تیره شد به‌گونه‌ای که هیچ‌یک از سازوکارهای بقایی که آن‌ها را تا آن نقطه رسانده بود، دیگر کارساز نبود.

ما ادعا نمی‌کنیم که می‌دانیم آیا آن روز، برای رده‌ای که آن را « شیعه سانان» نامیدیم، فرار سیده یا نه. چنین ادعایی، از جنس همان یقین‌های غیرقابل‌ابطالی خواهد بود که نقد شان کردیم. اما آنچه می‌توانیم، با اطمینانی که از خودِ روش تحقیقش برمی‌خیزد، ادعا کنیم، این اســت: محیطی که این رده‌ی خاص، امروز با آن روبه‌رو است، بی‌سابقه است. برای نخستین‌بار در هزار و چهارصد سال، هر یک از افرادی که قرار بود صرفاً «توده‌ی حامی» این ارگانیسم با شند، به ابزاری د ستر سی دارند که می‌تواند، در یک شامگاه واحد، همان چیزی را در اختیارشان بگذارد که پیش‌تر، تنها با سال‌ها زندگی در تبعید، یا با شکنجه‌ای که تاب می‌آوردند، به دست می‌آمد و آن چیزی نیست جز «مقایسه». توانایی گذاشتن یک روایت در کنار روایت دیگر، و پرسیدن این‌که کدام‌یک، با شواهد بیشتری همراه است.

و دقیقاً همین‌جاست که مسئولیت از دست نویسنده، به دست شما منتقل می‌شود. کتابی که خواندید، اگر به هدف خود دست یافته باشد، شما را با یک نتیجه‌گیری بسته و از پیش‌بسته‌بندی‌شده رها نکرده؛ بلکه، در بهترین حالت، ابزاری در دستتان گذاشته: عادت مقایسه‌کردن، عادت پرسیدن از منبع هر ادعا، عادت تفکیک‌کردن نیاز ساختاری ثابت از ابزار متغیرش. این ابزار، اما، مانند هر ابزار دیگری، تنها در دستی که آن را به کار گیرد، ارزش دارد. کتابی که بسته می‌شود و بر قفسه‌ای می‌نشیند، دیگر هیچ کاری نمی‌تواند بکند؛ این شما هستید که تصمیم می‌گیرید آیا این ابزار را، در مواجهه‌ی بعدی‌تان با هر ادعای غیرقابل‌پرسشی، از هر منبعی که باشد، به کار خواهید گرفت یا نه.

باغی که هزار و چهارصد سال، تنها یک باغبان داشته، اکنون، برای نخستین‌بار، در برابر میلیون‌ها دستی قرار گرفته که هرکدام، می‌تواند بذری تازه بکارد، یا علفی هرز را وجین کند، یا، به همان سادگی، از کنار همان باغ عبور کند و نگاهش را به‌سوی جای دیگری بگرداند، به‌گمان این‌که باغبانی این زمین، مسئولیت کس دیگری است. در پایان خود، هیچ توصیه‌ای برای این‌که شما، با آن باغ، دقیقاً چه باید بکنید، نداریم؛ زیرا چنین توصیه‌ای، خود، دقیقاً همان چیزی خواهد بود که از ابتدا تا انتها، آن را در دیگران نقد کردیم: صدایی که از شما می‌خواهد بدون پرسش، بپذیرید. اما آنچه می‌توانیم در واپسین جمله، با اطمینان بگوییم، این است هر باغی که برای هزار و چهارصد سال، تنها با یک نوع باران آبیاری شده، اکنون، برای نخستین‌بار در تاریخ طولانی‌اش، منتظر می‌بیند چه بارانی از راه خواهد رسید و پاسخ به این پرسش، دیگر در دست هیچ خدای غایب یا هیچ راویِ واحدی نیست، بلکه در سرانگشتانِ همان دست‌هایی است که اکنون، این صفحه‌ی آخر را ورق می‌زنند.

متن پشت جلد:

چرا باید دوباره، این استخوان‌های کهنه را از خاک بیرون کشید؟ مگر تاریخ، گذشته نیست؟

بعضی استخوان‌ها، هرگز به‌طور کامل دفن نمی‌شوند. همچنان زیر خاک نفس می‌کشند، منتظر دستی که دوباره لمسشان کند. بیدار می‌شوند، حرکت می‌کنند و ما را، صفحه به صفحه، به دل همان آزمایشگاهی می‌برند که در آن، برای هزار و چهارصد سال، یک آزمایش واحد، بی‌وقفه، بی‌رحمانه، با قربانیانی بی‌نام تکرار شده است. در دل تاریخی که چهارده قرن پیش از ما آغاز شده و هنوز، امروز، در خیابان‌های تهران، در زندان‌های اوین، در بمباران‌ها و در خون تمامی جاویدنامان زنده است، نفس می‌کشد و می‌کُشد. ا ستخوانی که هر بار با نام خلافت، امامت و ولایت ظهور و در ورای هر نامی، همان ا سکلت را، بی‌تغییر، حمل کرده است.

بن‌مایه‌ها

۱. قرآن کریم

۲. صحیح بخاری، محمد بن اسماعیل بخاری

۳. السیره النبویه، ابن هشام

۴. سیره ابن اسحاق، محمد بن اسحاق بن یسار

۵. قانون مجازات اسلامی ایران،

۶. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۷. شورای عالی انقلاب فرهنگی، سند محرمانه درباره بهائیان، مورخ ۶ اسفند ۱۳۶۹

۸. کتاب «ولایت فقیه: حکومت اسلامی»، روح‌الله خمینی

۹. تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری — ترجمه فارسی ابوالقاسم پاینده.

۱۰. الکامل فی التاریخ، عزالدین ابن اثیر — تاریخ عمومی اسلام.

۱۱. تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب یعقوبی.

۱۲. الطبقات الکبری، محمد بن سعد.

۱۳. انساب‌الاشراف، احمد بن یحیی بلاذری.

۱۴. البدایهٔ و النهایهٔ، ابن کثیر دمشقی.

۱۵. مروج‌الذهب و معادن‌الجوهر، مسعودی.

۱۶. تاریخ الخلفاء، جلال‌الدین سیوطی.

۱۷. تاریخ سیاسی، دینی و فرهنگی اسلام، حسن ابراهیم حسن

۱۸. الغدیر، عبدالحسین امینی

۱۹. تاریخ امامت، رسول جعفریان

۲۰. تشیع در مسیر تاریخ، سید حسین محمد جعفری

۲۱. مکتب در فرایند تکامل، حسین مدرسی طباطبایی

۲۲. تاریخ تشیع در ایران، رسول جعفریان

۲۳. شیعه در تاریخ ایران، دکتر سید رضا نیازمند

۲۴. نظام سیاسی و دولت در اسلام، داوود فیرحی.

۲۵. امامت و رهبری، مرتضی مطهری.

۲۶. پیرامون وحی و رهبری، عبدالله جوادی آملی.

۲۷. حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، سید محمد هاشمی.

۲۸. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۲۹. مجموعه مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی — برای بررسی تغییرات قانون اساسی در سال ۱۳۶۸.

۳۰. کتاب ۲۳ سال ، علی دشتی

۳۱. قانون حمایت خانواده و اصلاحات آن — خانواده و حقوق زنان در ایران.

۳۲. قانون مجازات اسلامی

۳۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۳۴. مکتب در فرایند تکامل، حسین مدرسی طباطبایی

۳۵. تشیع در مسیر تاریخ، سید حسین محمد جعفری

۳۶. تاریخ تشیع در ایران، رسول جعفریان

۳۷. جامعه‌شناسی دین، ماکس وبر

۳۸. اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ماکس وبر

۳۹. مردان دروغگو، رابرت جی. لیفتون

۴۰. ویکی شیعه https://fa.wikishia.net

۴۱. پایگاه جامع علوم اسلامی https://elmnoor.ir

۴۲. مرکز اسناد حقوق بشر ایران https://iranhrdc.org

۴۳. بنیاد عبدالرحمن برومند https://www.iranrights.org

۴۴. دانشنامه ایرانیکا https://www.iranicaonline.org

۴۵. مجمع جهانی شیعه‌شناسی https://shiastudies.com/fa/

۴۶. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی SID https://sid.ir

۴۷. ایران آرشیو https://www.iran-archive.com



چرا باید دوباره، این استخوان‌های کهنه را از خاک بیرون کشید؟ مگر تاریخ، گذشته نیست؟

بعضی استخوان‌ها، همچنان زیر خاک منتظر دستی هستند که دوباره لمسشان کند. بیدار می‌شوند، حرکت می‌کنند و ما را به دل همان آزمایشگاهی می‌برند که در آن، برای هزار و چهارصد سال، یک آزمایش واحد، بی‌وقفه، بی‌رحمانه، با قربانیانی بی‌نام تکرار شده است. در دل تاریخی که هنوز، امروز، در خیابان‌های تهران، در زندان‌ها، در بمبارِان‌ها و در خون تمامی جاویدنامان زنده است، نفس می‌کشد و می‌کُشد. استخوانی که هر بار با نام خلافت، امامت و ولایت فقیه ظهور کرده و همان اسکلت را بی‌تغییر، حمل می کند.

AVAYeBUF | آوای بوف

نشر آوای بوف | دانمارک

AVAYeBUF.com

Avayebuf@gmail.com

ISBN 978-8-7939260-0-4