

بیداری اسلامی و ظهور سوژه مسلمان

«دیدگاه ایرانی در درک تحولات اخیر جوامع اسلامی»

سید جواد طاهایی^۱

چکیده

درک یا شناخت، برخلاف برخی تصورات رایج، عبارت از طبقه‌بندی، توانایی توضیح دادن و معنادار ساختن، توصیف نحوه تکوین تاریخی یک پدیده یا شیء و داشتن اطلاعات مربوط و غیره نیست؛ بلکه درک، توانایی تعیین نهایی هویت است؛ گونه‌ای بازشناسی یا نگرش مجدد که طی آن تمامیت و کلیت، نهایتاً مورد اشعار قرار می‌گیرد. شناخت، مولود نگاه دوم است.^۲

در درک تحولات اخیر کشورهای اسلامی در شمال آفریقا و خاورمیانه، به رهیافتی نیاز داریم که ما را در موقعیت رویارویی با کلیت یا تمامیت این تحولات قرار دهد و به عبارتی، تحولات را در یکبارگی و وحدت‌شان به ما بنمایاند؛ این، شرط فهمیدن و شناخت است. مقاله حاضر می‌گوید به مدد، یا بر بستر بازشناسی عمیق‌تر پیام‌های انقلاب اسلامی، در متن تحولات جوامع عربی ظهور یک «انسان جدید خاورمیانه‌ای» قابل درک می‌شود؛ انسانیت جدیدی که از پيله تاریخی انفعال به در آمده و اینک فعالانه می‌خواهد زمینه

۱. کارشناس ارشد علوم سیاسی

۲. چارلز بونتیمپو و جک اودل، *جغد مینرو* (فلسفه به روایت فیلسوفان)، «تصوری که امروز از فلسفه دارم»، گابریل مارسل، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷.





حال و زمانه آینده را از آن خود سازد. انقلاب اسلامی اصل مقومی (پرنسیپ) را در اختیار ما می‌نهد که به مدد آن تمامیت یا کلیت این تحولات قابل درک می‌شود و همچون کلیدی ما را به درون منطق این تحولات هدایت می‌کند. این مقاله می‌گوید جایگاه انقلاب ۵۷ در این مقام بی‌بدیل و یگانه است.

اصل مقوم (Principle)

نزد مونتسکیو، پرنسیپ بخش حساسی از ارگانیکسم است که اگر بر آن انگشت نهیم یا تحریکی بدان وارد شود، کل ارگانیکسم (پیکر) بدان واکنش نشان می‌دهد. این واکنش گویای آن است که آن قسمت نقش حساسی در کارکرد آن ارگانیکسم یا ماشین ایفا می‌کند و نقش قلب یا کانون حیات را دارد.^۱ در تعریف دیگر، وی پرنسیپ را آن چیزی می‌داند که به هر جامعه‌ای انرژی لازم را می‌دهد تا امورش را به انجام برساند؛ یعنی نیروی پیش‌برنده یا محرک‌آفرین آن است.^۲ بنابراین پرنسیپ به معنای زیربنای تحولات یا علت اصلی نیست بلکه به معنای نیروی تحولات یا نیروی ظهور تحولات در جوامع و نظام‌هاست که شکل ویژه هر جامعه یا نظام را بدان می‌بخشد و همه پدیده‌ها باید در نسبت‌شان با این اصل تعبیر و تفسیر شوند. درک هر نظام و اجتماع و تحولات آن فقط با درک نسبت‌شان با اصل مقوم‌شان ممکن می‌شود.^۳ مونتسکیو در بحث انواع رژیم‌ها و خصایل ملل این بحث فرعی را گشوده است.

بحث آن است که تحولات اخیر در کشورهای اسلامی از یک کانون مرکزی یا اصل مقوم که می‌توان آن را درک و سپس مفهوم‌بندی کرد، برخوردار است و در واقع نمی‌تواند جز این باشد. این تحولات از آن رو بی‌تردید اصل مقوم یا پرنسیپ واحدی دارند که در یک بازه زمانی کوتاه، همگی با هم اتفاق افتادند. پس معلوم است که اصل پیش‌برنده، سائق واحد یا نیروی بالقوه‌ای وجود داشته که به طور مشترک در همه جوامع عمل کرده و جاری شده است. پس بی‌تردید این پرنسیپ هر چه باشد، ملی نیست بلکه منطقه‌ای است.

یک پرنسیپ منطقه‌ای احیاشده یا پدیدار شده، از طریق تناظر آن با انقلاب‌های

۱. محمد رضوی، «تقریرات درس اندیشه سیاسی در غرب»، سال تحصیلی ۶۷-۱۳۶۶، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

2. Gory Wimberly, "Liberty and the Normative Forece of the Law in the Montesquieu's the Spirit of Law. Minerva", An Internet Journal of Philosophy, 14 (2010). Part ۱.

۳. فرانتس نویمان، *آزادی و قدرت و قانون*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۸-۲۵۷.

تحولات اخیر در کشورهای اسلامی از یک کانون مرکزی یا اصل مقوم که می توان آن را درک و سپس مفهوم بندی کرد، برخوردار است و این تحولات از آن رو بی تردید اصل مقوم یا پرنسپ و احدی دارند که در یک بازه زمانی کوتاه، همگی با هم اتفاق افتادند. بی تردید این پرنسپ هر چه باشد، ملی نیست بلکه منطقه ای است

اروپایی بهتر قابل درک می شود. مثلاً انقلاب های اروپایی ۱۸۴۸ که با اصطلاح «بهار مردم» مشهور است، گرچه ظاهر آن پایان گرفتن ساختارهای فئودالی بود اما پرنسپ واحدی داشت: سوسیالیسم. انقلاب های اروپایی ۱۸۳۰ نیز به این اشتها دارند که محتوای واحد و یگانه ای داشته اند: لیبرالیسم و آزادی خواهی.^۱ بنابراین درباره اینکه محتوای واحد تحولات مردمی اخیر در جوامع عربی

چیست مهم است بدانیم که این تحولات، تابع تحرک یک متغیر مستقل هستند. حال سؤال این است که این متغیر مستقل که به طور عمومی، گستره منطقه عربی از شمال آفریقا تا دولت های کوچک حاشیه خلیج فارس را تحت تأثیر خود قرار داد و به عرصه جاری شدن خود بدل ساخت، چه بدانیم و چه بنامیم؟ پاسخ این مقاله، ظهور سوژه مسلمان است، یا آغاز فردیت اسلامی و ظهور تاریخی فرد خودآگاه (اندیویدوآل)، یا شاید بهتر از همه، ظهور انسان جدید خاورمیانه ای. از این جا به بعد، از آغاز تاریخی سوژه مسلمان سخن می گوئیم. اما قبل از بحث سوژه، لازم است به دو، سه نکته تنزیهی اشاره کوتاهی داشته باشیم تا بار د پاسخ های بدیل، به نحو مؤثرتری به مدعای اصلی بپردازیم.

چند نکته تنزیهی

اول آنکه ممکن است گمان رود متغیر مستقل در تحولات اخیر جهان اسلام می تواند نه انقلاب اسلامی، بلکه عامل مهم دیگری همچون فروپاشی نظام دوقطبی و دولت شوروی باشد که تأثیر زیادی بر زوال حکومت های استبدادی و رواج دموکراسی خاصه در شرق اروپا گذارده بود. با وجود این، مثال های تاریخی نشان می دهند که فروپاشی دولت ها و امپراتوری های بزرگ بیشتر انگیزش ناسیونالیستی می آفرینند و به خلق دولت های نو ظهور ملی می انجامند تا آنکه الهام بخش آزادی خواهی لیبرالی و دموکراسی باشند. از جمله فروپاشی امپراتوری اتریش - مجارستان در مناطق اروپای شرقی و بالکان و انهدام امپراتوری عثمانی در مناطق غرب آسیا و خاورمیانه که به نتایجی از این دست

۱. رک: ریمون آرون، *مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۲-۱۲۱.



پیام اول انقلاب اسلامی که به صورت یک پرسش سلبی طرح می شود آن است که سلطه، آخر چرا؟ این پرسش، هم دامنگیر سلطه خارجی و هم حاکم سرسپرده داخلی می شود. پرسش دوم انقلاب اسلامی یا پیام ایجابی آن، این است که یک سیاست دینی تر چرانه؟

منجر شدند.

فروپاشی شوروی نیز گرچه در سطح «نظری»، پیروزی ارزش های نظام های لیبرال - دموکرات تفسیر و تلقی شد - همچون نظریه پایان تاریخ و آخرین انسان فوکویاما - اما در سطحی «عملی» تر و واقعی تر، موجب زایش دولت های ملی در آسیای مرکزی و قفقاز و نیز احیای

ناسیونالیسم های کهن فروکوفته در اروپای شرقی و حتی اروپای غربی شد؛ چنانکه گفته می شود بعد از فروپاشی شوروی، گرایش ناسیونالیستی حتی در اتحادیه اروپایی و اروپای غربی نیز (برای استقلال طلبی از امریکا) قدرت و فزونی گرفت.^۱ واقعیت آن است که تاریخ مدرن روابط بین الملل چندان نشان نمی دهد که پس از زوال امپراتوری ها، جنبش های فراملی آزادی خواهی فردی پدید آمده باشند.

برخی دیگر از ناظران بر این حقیقت تأکید دارند که نمی توان تأثیر شگرف فناوری اطلاعات و انقلاب ارتباطات را بر روی افزایش آگاهی و مطالبات مردم جهان، به ویژه مردمی که تحت سلطه زندگی می کنند نادیده انگاشت. این درست است؛ همگان شاهد تأثیر شگرف نتایج انقلاب ارتباطات و شبکه های اجتماعی در تحولات اخیر بوده ایم. اما در عین حال می توان به این پرسش اساسی نیز پرداخت که آیا اصولاً پیشرفت ها در علم ارتباطات و دانش اطلاعات به الهام بخشی و برانگیزانندگی های اخلاقی و فکری می انجامند یا آنکه این تحولات بیشتر خاصیت تغییر شکل دهنده دارند؟ آیا آنها نوع آگاهی را تعیین می کنند یا تعیین کننده بسترهای شکل گیری آگاهی، اشکال یا سرعت همه گیری آن هستند؟ آیا آنها مستقیماً الهام بخشی دارند یا انگیزش ها و الهامات خلق شده توسط متغیرهای روحی - اخلاقی را توسعه بخشیده و تسهیل، تعمیم و تقویت می کنند؟ آیا انقلاب ها در ابزارها، انقلاب در آگاهی ها و ذهنیات می آفرینند یا اینگونه است که هر تحول و اصولاً هر چیزی، نتایجی از جنس خود تولید می کند؟

نکته دیگر آنکه در این مقاله، یک تفکیک تحلیلی صورت داده ایم که بهتر مورد تصریح قرار گیرد؛ در مقام تحلیل، انقلاب اسلامی و انقلاب اسلامی ایران کاملاً هم معنا فرض نشده اند. انگاره «انقلاب اسلامی ایران» می تواند به نتایجی نیز اشاره داشته باشد که در

۱. برای مطالعه بیشتر رک: سید جواد طاهایی، «بررسی روندهای اساسی در مناسبات آتلانتیکی»، راهبرد، ش ۱۲، زمستان ۱۳۷۵.



ایران و تحت شرایط تاریخی ایران محقق شده‌اند. در واقع تصور انقلاب اسلامی ایران، به نتایج انقلاب در ایران نیز اشاره دارد، یا به ایجاباتی که از ناحیه شرایط تاریخی ایران بر انقلاب ۵۷ بار شد. اما اصطلاح «انقلاب اسلامی» می‌تواند رساننده معنای انقلاب به ما هو انقلاب باشد؛ این معنا از جمله می‌تواند رساننده و حکایتگر پیام‌ها یا تجربه‌هایی باشد که این بار دیگر ایرانی نیستند بلکه به دلیل وجوه عمومی ترشان می‌توانند انسان‌ها را در مناطق پیرامون و حتی در جهان مورد خطاب قرار دهند؛ پیام‌ها و الهاماتی مانند نفی سلطه خارجی، مشارکت طلبی در سیاست داخلی، جسارت در برابر اقویا، حس توانایی و قدرت یا گرایش به ارزش‌های معنوی تر و غیره، پیام‌هایی مندرج در تجربه انقلاب ۵۷ هستند که به سهولت می‌توانند خارج از انگاره انقلاب اسلامی «ایران» قرار گیرند و مستقل از آن باشند. از این رو در مقاله حاضر، تصور انقلاب اسلامی مدنظر است نه لزوماً انقلاب اسلامی ایران.

بحث ما پیرامون ظهور «سوژه مسلمان» بود که در تعریف، انسانی بیشتر مدنی است تا آنکه بر حسب انگاره‌های قرن بیستمی، انسانی ایدئولوژیک - متصلب باشد.

سوژه

منظور از «سوژه» در اینجا «کوگیتوی» دکارتی نیست که انسان را به عنوان فاعل مستقل و مجزای شناخت، در بنیاد شناسایی جهان قرار می‌دهد. در این بحث، سوژه یک تعبیر یا مقوله تحلیلی است که اشاره به برآمدن انسان اروپایی جدیدی دارد که خود را با آزادی یا خلاقیت یا قوه مستقل تر تصمیم‌گیری تعریف می‌کند. ظاهراً ابتدا در آثار فیخته و هگل و سپس در آثار پیروان آنها سوژه در معنای آشکارسازی خویشتن و برای خود بودن For itself مطرح شد. با گسترش معانی مختلف درباره سوژه، تعارض بین سوژه و ابژه، وجه شناسای تفکر فلسفی در سراسر قرن بیستم شد.^۱

آیا سوژه، انسانی سکولار (غیردینی) است؟ این قضاوت بیشتر رایج است تا درست. فقط در روایت فرانسوی است که سوژه خود را با استقلال از دین تعریف می‌کند. به قضاوت فرهاد خسروخاور جامعه‌شناس فرانسوی ایرانی الاصل رجوع کنیم. او می‌گوید سوژه را نمی‌توان [به خوبی] به فارسی ترجمه کرد چون خاستگاهش فلسفه غرب است. سوژه فرد نیست ولی فردیت جنبه اساسی آن است. سوژه در واقع فردی است که خود را می‌سازد و در جریان این خودسازی است که در حوزه‌های گوناگون به خودمختاری

1. Roger Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political thought*, 2007, p. 670-671.



دست پیدا می‌کند. این خودمختاری در جوامع مختلف اروپایی به شیوه‌های مختلف خود را بروز داده است ولی در هر حال مرتبط با دین نمود یافته است. این خودمختاری در روایت فرانسوی آن، بیشتر فرد-بنیادی است که با بریدن از مذهب همراه می‌گردد اما در جوامع دیگر اروپایی... خودمختاری فرد با گسست از مذهب همراه نبوده است.^۱ در هر حال، مهم و قابل تأمل، زایش فرد خودآگاه در واقعیت امر است و نه زمینه‌های جامعه‌شناسانه یا تعبیر فلسفی از آن. سوژه فلسفی، خود تعبیری بر این زایش تاریخی و مؤخر بر آن است نه عامل آن. بنابراین در مقاله حاضر تأکید زیادی بر سوژه در معنای فلسفی و دکارتی آن نمی‌شود؛ یعنی تأکیدی بر سوژه در معنای فردی که به طور انتزاعی و در گسست از جامعه و فرهنگ بومی خود و مستغنی از زمینه تاریخی و وطنش (مجرد از زمان و مکان)، مورد تصور قرار می‌گیرد نمی‌شود؛ فردی که به طور مستقل، جهان بیرون از خود را مورد شناسایی قرار می‌دهد (انسان بی جهان)؛ بلکه در این جا منظور از سوژه، جهش‌های ناخودآگاه غریزه آزادی بشر است که به قول یاسپرس در دوران ماقبل مدرن هم وجود داشت، اما در دوران مدرن بیشتر مورد توجه قرار گرفت و بر اهمیت آن تأکید شد.^۲

شاید بتوان گفت سوژگی نقطه مقابل مستضعف بودن است؛ انسانی که ضعیف شده و این ضعیف شدن را پذیرفته و آن را تقدیر خود فرض می‌کند. حال آنکه بر عکس سوژه اعتقاد دارد خالق تقدیر خود است.

نظرگاه ایرانی در نگرش به برآمدن سوژه

اینکه در جوامع اسلامی صدای پای سوژه خودآگاهی می‌آید که می‌خواهد در سیاست کشورش نه حضور که حضور مؤثر داشته باشد، دانایی بزرگی است. اما طنزآمیز این است که این دانایی به دلیل بزرگی‌اش و در واقع به دلیل کلیت و جامعیت خود، دانش چندان مفیدی نیست. دانش مفید، دانشی بومی است؛ اینکه انسان جدید خاورمیانه‌ای در کشور خود در چه قالب‌هایی ظهور و چگونه عمل می‌کند و چه نهادهایی می‌سازد... مقدم‌تر از آن باید بدانیم نظرگاه ایرانی به این برآمدن تاریخی باید چگونه باشد. ما باید دیدگاه خاص خود را سامان دهیم. چنین دیدگاهی کمابیش رادیکال است زیرا در مقابل ویژگی اساسی دانش در دوران جدید، یعنی این مفروضه پوزیتیویستی قرار

۱. محسن متقی (گردآورنده)، *فرهاد خسروخاور؛ نگاهی به آرا و آثار*، تهران، نظر، ۱۳۸۶، ص ۳۹-۳۸.

۲. کارل یاسپرس، *عالم در آینه تفکر فلسفی*، محمود عبادیان، تهران، پرسش، ۱۳۷۷، ص ۸۲-۸۰.

در این زمان در جوامع عربی نقش تاریخی پادشاه مطلق‌الیین و مستبد را نه گماشتگان داخلی که رژیم تل‌آویو و قدرت‌های غیر منصف خارجی ایفا می‌کنند و گوهر آزادی و فردیت در اساس باید از آنان ستانده شود

می‌گیرد که دانش و دانش انسانی واحد است یا می‌تواند بشود.^۱ اما دیدگاه مقابل آن است که دانش انسان خصلت قومی دارد. در واقع اقوام، دانش می‌آفرینند و هر کدام دانش خاص خود را دارند و یک دانایی اساسی، دانایی به تفاوت میان دانش‌های اقوام بشری است. مثلاً روشن است که

علم رفتارشناسی با زندگی و روحیات فرد امریکایی در تناظر است؛ جنبش فکری-ادبی رومانتیسم یا ایده‌آلیسم آلمانی از روح جسورانه و بلندپروازی فکری قوم آلمانی حکایت می‌کند؛ و اینکه سنت تحلیل زبان، حکایتگر عقلانیت خونسردانه انگلیسی است. زمانی هم کلود لوی اشتراوس از ذهنیت تحلیلی انقلاب فرانسه سخن می‌گفت. یک دانشور هم‌وطن، زمانی به نویسنده می‌گفت که با مطالعه اولین پاراگراف از یک متن می‌تواند تشخیص دهد آن نوشته به کدام سنت علمی (امریکایی، آلمانی، فرانسوی یا انگلیسی) تعلق دارد. پس دانایی، حقیقتی بومی است. اما بومی بودن دانایی، به علاوه امری ناگزیر هم هست. نگاه ایرانی (بومی)، یک شیوه نگاه در کنار نگاه‌های دیگر نیست؛ بلکه به ضرورت عقل، تنها نگاه و نگرش ممکن است. بحث نگرش بومی فایده آن نیست، ناگزیری و ضرورت آن است.

نگاه ما به جهان باید از منظری ایرانی باشد. منظر ایرانی هم فقط می‌تواند از تأکید بر مسائل ملموس ایران آغاز شود. مسائل واقعی و ملموس ایران هم باید از مسائل «دولت ایران» یا نظام ایرانی شروع شود؛ دولت سران‌دیشنده جامعه است؛ زیرا، به قول پل ریکور دولت، سازمان یک جامعه تاریخی است که به وسیله آن جامعه توان تصمیم‌گیری می‌یابد.^۲

آیا جامعه مدنی ایران می‌تواند این کار کرد دولت در ایران را بر عهده گیرد؟ آیا دیدگاه ایرانی و نهایتاً دانش ایرانی می‌تواند از جامعه مدنی ایران آغاز شود؟ خیر؛ در هر کشوری و از جمله در ایران، دیدگاه جامعه مدنی به ویژه در خصوص سیاست خارجی کشور، اندک، دیر، غیر مستقیم، اندوده با قضاوت‌های ایدئولوژیک و مفروضات نظری، احتمال آمیختگی با برخی منافع جناحی و حزبی و از این رو با احتمال نادرست بودن همراه است. دیدگاه ایرانی را به صورت ایده‌آل تایپ یا مثالی، فقط دولت ایرانی، بر مبنای دانش‌های

۱. رک: محمود خاتمی، جهان در اندیشه‌های دیگر، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴، ص ۲۵۱-۲۴۹.

۲. پل ریکور، پارادوکس‌های قدرت سیاسی (یک سخنرانی)، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۳/۱۲/۱۶.

کارشناسی عناصرش و قضاوت‌های عقل سلیم نیروهای سازمان یافته‌اش که بهره‌مند از تجربه‌ها و مهارت‌های عملی‌اند، می‌تواند ارایه کند.^۱ بنابراین بین یک جامعه مدنی مجادله‌گر که تصورات آن عمدتاً برخاسته از مسائل سیاست داخلی است از یک سو و مسائل سیاست خارجی آن کشور از سوی دیگر، ورطه وسیع و متنوعی از نظر ذهنی و اجرایی وجود دارد. پس همه چیز از دولت ایرانی شروع می‌شود. یاسپرس به خوبی و به شکوه‌مندی توضیح می‌دهد که چگونه ما از طریق دولت‌مان به تمامیت و کلیت تاریخی‌مان ارجاع می‌یابیم و بدان متصل می‌شویم.

اما دولت ایرانی نیز در این زمان همان جمهوری اسلامی است. بدون جمهوری اسلامی، ایران ذهنیاً یک تصور انتزاعی و حساً یک تصور نوستالژیک است. بدون شروع پرسش‌گری از موضع مصلحت دولت ایرانی (که متمایز از مصلحت دولتیان و مقامات رسمی است) ما در میان داده‌ها سرگردانیم و داده‌ها هر چه بیشتر، سرگردانی ما فزون‌تر. بدون تفکر از موضع دولت، جامعه مدنی در فضا معلق است. بدون دولت ایرانی، فرد ایرانی فقط موجودی تک‌افتاده و گویی، پرتاب‌شده به جهان است.

نتیجه اینکه دانش انسانی جهانی وجود ندارد یا اگر دارد، تنک‌مایه است. آرنت، سخن هایدگر و یاسپرس را این گونه تکرار می‌کند که امر جهانی فقط یک گسترش‌گرایی ذهنی است.^۲ پس بالضرورة، باید یک نظرگاه ایرانی را سامان داد. البته می‌توان فهم و دانشی عمومی از تحولات اخیر جوامع عربی به دست آورد، اما دانش عمومی چون اساسش بر شباهت‌جویی‌هاست، موجب خوب ندیدن خاصگی‌ها و تفاوت‌ها می‌شود.^۳ در عین حال یک نظرگاه بومی و در ادامه آن یک دانش بومی، تباینی هم با یک حیات منطقه‌ای ندارد؛ از آنجا که ایران واقعیتی بیشتر منطقه‌ای است تا ملی (National)، پس دانش ایرانی نیز هم‌نوا و متجانس با یک حیات منطقه‌ای است؛ یعنی در یک دادوستد آزادانه فزاینده با فضاها و جوامع پیرامونی خود قابل شکل گرفتن است.^۴ در قسمت بعد می‌خواهیم این ایده را تقویت کنیم که دیدگاهی که مبتنی بر تجربه انقلاب و تأسیس جمهوری در ایران باشد، به خوبی توضیح‌دهنده تحولات اخیر خاورمیانه هم هست. اما طرح این دیدگاه باز هم مستلزم مقدمه‌ای است.

۱. سید جواد طاهایی، درامدی بر مبانی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، «گرایش‌های تکنوکراتیک در سیاست»، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۸۷.

۲. هانا آرنت، اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی، ترجمه عباس باقری، تهران، نی، ۱۳۷۹، ص ۲۰-۱۷.

3. Terry Eayle, *Syni Fication of theory*, Black well, 1990, p. 13.

۴. محمود واعظی، همسایگی؛ نظریه سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران (در دست انتشار).

تقدیر آزادی

چنانکه می‌دانیم آلکسی دو توکویل دو کار پژوهشی برجسته درباره انقلاب فرانسه و امریکا انجام داد که هر دو به آثار برجسته و اعجاب برانگیزی بدل شدند. اما شاید اصلی‌ترین نتیجه توکویل از همه آثار و تفکراتش این بود که آزادی و برابری میان انسان‌ها تقدیری حتمی و مقدس است. اما او سپس می‌پرسد این تقدیر «جدید» چگونه خود را نشان می‌دهد، آیا به شکل‌های سیاسی یکسانی خود را محقق می‌کند؟ پاسخ او منفی است و می‌گوید این بستگی به فرهنگ سیاسی ملت‌ها با به قول خودش خصلت قومی آن جوامع دارد که در چه قالب‌هایی آزادی مقدر را شکل دهند.^۱ در واقع از نظر توکویل تقدیر یگانه آزادی جلوه‌های سیاسی متنوعی دارد. بسیاری معتقدند این فرض که برابری تقدیر خداوند است با مراجعه به تحولات تاریخی قابل پذیرش است.

یک دانش پایه‌ای دیگر هم وجود دارد که بلافاصله پس از آگاهی از تقدیر کلی مساوات و آزادی خود را مطرح می‌کند؛ اینکه در تحقق تقدیر آزادی، برخی ملت‌ها ظاهراً جلوتر از ملت‌های دیگر هستند. در جوامع امریکای شمالی و اروپای غربی انواع و اقسام دموکراسی‌ها - که خصلتاً ملی و متفاوت از هم‌اند - و شیوه‌های تجربه‌شده حکومت‌گری و تضمین حقوق فرد مشاهده می‌شود و مجموعاً می‌توان قضاوت کرد که تقدیر مقدس آزادی و مساوات در این جوامع تکامل اجتماعی و نهادین بیشتری داشته است و می‌توان دید که به چه شکل‌ها و روندهایی انجامیده‌اند. تصریح کنیم که در این جوامع، همان‌گونه که ماکس شلر به خوبی استدلال می‌کند، تجربه یگانه دموکراسی وجود ندارد، تجارب عمیقاً متفاوت دموکراسی وجود دارد؛ یعنی «دموکراسی» وجود ندارد دموکراسی‌ها وجود دارد.^۲ در این جوامع کمابیش قانون‌مدار - کثرت‌گرا (اصلاحی از ریمون آرون)،^۳ شباهت‌ها کم، کلی و غیر توضیح‌دهنده هستند حال آنکه تفاوت‌ها گسترده و متعدد، دارای جزئیات بی‌نهایت و دارای اهمیت عملی و واقعی بسیار هستند. در این جاسخنی از دور کیم قابل نقل است که می‌گفت مسائل جوامع متفاوت می‌توانند با راه‌حل‌های مشابهی (مثل مشارکت سیاسی، تشکیل پارلمان‌ها، فعالیت احزاب و...) رفع و رجوع شوند. اما راه‌حل‌های یکسان، جوامع متفاوت را یکسان نمی‌کند.^۴

۱. ریمون آرون، جامعه‌شناسی کشورهای صنعتی، ترجمه رضا علمی، تهران، سیمرغ/امیر کبیر، ۱۳۵۷.

۲. آلبرت هیر شمن، خطابه/رتجاع، انحراف، بیهودگی، مخاطره، ترجمه محمد مالجو، تهران، شیرازه، ۱۳۸۲.

۳. رک: ریمون آرون، دموکراسی و توتالیتاریسم، ترجمه محمد مشایخی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.

۴. Bertr and Badie, Pierre Brinbaum, *The Sociology of State*, Tr.by Arthur Goldhammer, The University of Chicago Press, 1983, P. 16.

رژیم‌های غیر آزاد گرچه در کوتاه مدت، ضرورتاً سقوط نخواهند کرد اما به سمت امحاء می‌روند و دلیل وجودی‌شان را از دست خواهند داد؛ زیرا تاریخ جدید با این حقیقت آشکار می‌گردد که ساختارهای قدیم در برابر ضرورت‌های جدید دچار اختلال کار کرد می‌شوند و نظام تصورات قدیم در برابر حدوث مطالبات و مسائل جدید توان اجابت را از دست می‌دهند و بی‌پاسخ می‌مانند

باری، ما درباره جوامع غربی تقریباً می‌دانیم که تقدیر آزادی تاکنون به چه اشکالی منجر شده است. اما در مورد جوامع اسلامی یا اغلب جوامع آسیای شرقی با قاطعیت کمتری می‌توانیم اظهار نظر کنیم. در این جوامع فرد دیده می‌شود اما فردیت اهتزاز یافته دیده نمی‌شود. در ایران قبل از انقلاب اسلامی هم طلوع فرد دیده نمی‌شد، بلکه به جای آن یک فردیت مدنیت‌نایافته و غیرسیاسی یا غیر متمایل به امر سیاسی

دیده می‌شد. به عبارت دیگر فرد فی‌نفسه دیده می‌شد، اما فرد لنفسه دیده نمی‌شد؛ فرد جسوری که بخواهد از منافع نزدیکش فراتر رفته و آینده را مال خود کند؛ خود را دارای قوه اشراف بر گذشته بداند و صاحب اعتماد به نفس فوق‌العاده‌ای که گویی می‌خواهد مسیر تاریخ را عوض کند. این فرد (مشهور به سوژه) احتمالاً پیش‌تر در غرب ظهور کرده بود، اما سخن اصلی این است که انقلاب ایران زایش تاریخی سوژه در جوامع اسلامی است. سوژگی اسلامی یا برآمدن انسان خاورمیانه‌ای جدید پیام یا نتیجه بزرگ انقلاب اسلامی است؛ یعنی انتقال فرد مسلمان خاورمیانه‌ای از وضعیت استضعاف (درونی کردن ضعف و انقیاد) به احساس آزادی و میل به فراروی.

رابطه انقلاب اسلامی با پدیداری سوژه مسلمان

چگونه انقلاب اسلامی حس آزادی‌خواهی را در جوامع اسلامی منتشر کرد یا چطور سوژه مسلمان را آفرید؟ قبل از پاسخ به این سؤال باید دانست که خود این پرسش، این فرض را در خود نهفته دارد که انقلاب اسلامی، انقلابی مدرن است؛ کمتر به این دلیل که در متن و تاریخی متجدد شده (Modernized) صورت گرفت؛ بلکه بیشتر به این دلیل که به احساس آزادی منجر شد و فردیتی سرزنده را به سیاست پیوند زد و یا فردیت را برجسته کرد. این سخن یکسره نادرستی نیست که انقلاب اسلامی ایران را یک انقلاب ملی-دموکراتیک مدرن تلقی کنیم اما انقلاب اسلامی در این معانی خلاصه یا تمام نمی‌شود. بی‌تردید انقلاب ایران ابعاد و ریشه‌های ماقبل مدرن دارد و در عین حال حاوی اراده متجلی شدن در حالیه‌ای مدرن است یعنی مایل به پذیرش هنجارها،

رفتارهای سیاسی و نهادهای مدرن است و در عین حال، اگر ایده‌آلیسم توده‌ای مردم انقلابی را مبنا قرار دهیم، انقلاب اسلامی آینده‌ای پست‌مدرن را هم تعقیب می‌کند و این از آن روست که اهداف عقیدتی آن با مقولات مدرن تعریف نشده‌اند.

باری؛ سؤال این بود که چطور انقلاب اسلامی، آزادی را در جوامع اسلامی منتشر کرده است؟ مقدمتاً باید گفت انقلاب اسلامی از دو بعد اسلامی و ایرانی تشکیل شده است. ابعاد ایرانی قابلیت صدور نداشت زیرا متکی بر تجربه‌های خاص و ایرانی بود. مثلاً اثری از باور به نهاد ولایت فقیه در جوامع پیرامونی ایران، حتی جوامع پیرامونی شیعه‌مذهب دیده نمی‌شود؛ احتمالاً زیرا ایده ولایت فقیه علاوه بر ابعاد دیگر، ریشه‌هایی هم در تاریخ دولت مقدس در ایران (آیین شهریار) دارد. اما ابعاد اسلامی انقلاب قابلیت صدور داشته و صادر شدند.

دو پرسش اساسی انقلاب اسلامی

پیام‌های انقلاب اسلامی دو پرسش اساسی بیشتر نبود که بلافاصله صادر شد و احتمالاً پرسش سومی در کار نیست. این پیام‌ها که می‌توان آنها را در قالب دو پرسش سلبی و ایجابی بیان کرد، چنانکه خواهیم دید، با نتایج بزرگ و شگرف خود می‌توانند عناصر سازنده انسان جدید خاورمیانه‌ای باشند. به عبارت دیگر، ظهور یک انسان سیاسی جدید در خاورمیانه اگر یک واقعیت باشد، آنگاه به هیچ شیوه دیگری غیر از این قابل درک نمی‌گردد.

پیام اول انقلاب اسلامی که به صورت یک پرسش سلبی قابل طرح می‌شود آن است که سلطه، آخر چرا؟ این پرسش، هم دامنگیر سلطه خارجی و هم حاکم سرسپرده داخلی می‌شود. پرسش دوم انقلاب اسلامی یا پیام ایجابی آن، این است که یک سیاست دینی تر چرا نه؟

درباره پرسش اول انقلاب که پیش روی جوامع مسلمان و عرب منطقه نهاده شد، نکته اساسی، ساده و جدید بودن و به این دلیل برانگیزانندگی پرسش مذکور است. البته پیش‌تر، مبارزان مارکسیست یا نخبگان دولت‌ساز مارکسیست که در دهه هفتاد میلادی تحت حمایت شوروی قرار داشتند از ستم و بی‌عدالتی جهانی سخن می‌گفتند اما سخن آنها توده‌ای و فراگیر نبود بلکه اقدامی نخبه‌گرایانه بود که به سطوح روشنفکری جامعه محدود می‌شد. برانگیزانندگی پرسش انقلاب اسلامی در سادگی گسترش‌پذیر آن است و شبیه پرسش مشهور همان کودک از مادر خود است که چرا پادشاهی که همه



می گویند لباس فاخر پوشیده، عریان است! در این دست پرسش‌ها، چیزی که قبلاً بدیهی بوده یکباره موضوع آگاهی و حساسیت قرار می گیرد؛ آگاهی و حساسیتی که ناگاه پرده پندارهای کهن را می درد و یکباره جهان یا نظم موجود را به گونه‌ای دیگر در برابر ما ترسیم می کند و ما نیز محیط پیرامون خود را طور دیگری می بینیم.

پیام یا پرسش دومی که از سوی انقلاب اسلامی صادر شد و گسترش یافت یک پرسش موجب است؛ یک حکومت دینی تر یا جامعه و فضای دینی تر، چرا نه؟ در این جا نکته مهم و قابل ذکری وجود دارد. پیام مثبت انقلاب اسلامی یا پرسش دوم، لزوماً الهام تأسیس یک دولت دینی را در خود ندارد و می تواند به آن منجر نشود. زیرا در ایران است که سنت دولت امپراتوری مقدس یا دلیل خلق دولت، قوی است.^۱ تمایل ویژه ایرانی به ایده انحصار حقیقت یا باور به اینکه حقیقت به تمامی در نزد فردی خانه می گیرند و سپس او به نمایندگی امر مقدس برانگیخته و برگزیده می شود، از ایده (وبری جافتاده) دولت به مثابه انحصار مشروع اعمال قدرت (یا خشونت) فاصله عقلی زیادی ندارد. در کشورهای دیگر اسلامی این الهام مثبت به موجب می تواند در قالب صفت تفضیلی، یعنی یک فضای اجتماعی دینی «تر» یا یک حکومت دینی «تر» یا در شکل سازوکارها و نهادهای اجتماعی دینی تر متبلور شود. اما یک حکومت دینی تر، به لحاظ دکتروینی، دولت دینی محسوب نمی شود. مثلاً در ترکیه یک «دولت دینی» یا اسلامی در معنای ارتدوکس یا مسلکی آن وجود ندارد بلکه آن دولتی است که به اسلام گرایش بیشتری دارد؛ نموده‌های بیشتری از نظر دینی ارایه می کند و به عقاید و هنجارهای اسلامی احترام بیشتری می گذارد. مجدداً حکومت دینی تر، حکومت دینی نیست. چرا در ترکیه اسلام گرا، دولت دینی نداریم؟ زیرا فی نفسی دولت در سیاست جدید این کشور ضعیف است. دولت اسلام گرای کنونی در ترکیه به خاطر وجود ایده یا سنت کهن دولت اسلام گرا (دولت دینی) در این کشور، آنچنان که در ایران وجود دارد، پدید نیامد، بلکه به نیروی یک واقعیت دموکراتیک خلق شد؛ یعنی این دولت به نیروی صرف اعتقادات اسلامی سرزنده شده اکثریت مردم ترکیه روی کار آمد. اسلام گرایی ترکیه، بالاصاله، یک واقعیت دموکراتیک است نه تاریخی همچون ایران. در انقلاب ایران سنت تاریخی دولت قدرتمند دینی به واقعیتی دموکراتیک بدل شد، اما در ترکیه برعکس، یک واقعیت دموکراتیک یا مردمی به خلق یک دولت اسلام گرا انجامید. شاید بی‌راه نباشد

۱. برای مطالعه بیشتر رک: ماریزان سوله، هرتسفلد و گیرشمن، سرزمین جاوید، ترجمه و اقتباس ذبیح‌الله منصوری، تهران، نگارستان، ۱۳۸۹.



که اضافه کنیم دولت کنونی ترکیه را می‌توان بیشتر سنت‌گرا یا متدین دانست تا دینی. به عبارت دیگر، می‌توان این دولت را در امتداد خط سنت‌گرایانه‌ای در تاریخ دولت مدرن ترکیه تلقی کرد که عناصر آن از همان ابتدای تأسیس حکومت کمال مصطفی در کنار نخبگان لائیک حضور داشتند و در مقاطعی نیز در سیاست ترکیه خود را بروز دادند. پیام دوم انقلاب اسلامی (یعنی استقرار یک سیاست یا فضای اجتماعی دینی تر، چرا نه؟) بیشتر از پرسش اول حاوی سوژگی است؛ یعنی به میزان بیشتری عنصر آزادی و خلاقیت و جسارت را در خود نهفته دارد؛ زیرا به جای واکنش و اقدامات واکنشی (موضوع پیام اول) حاوی کنش و ابتکار است و به آن می‌انجامد؛ یعنی به این اعتقاد می‌انجامد که ارزش‌های کهن دینی اینک دیگر می‌تواند ولو در یک فضای مدرن تر سیاسی و اجتماعی، به شیوه‌های مختلفی که فرهنگ سیاسی آن جوامع ممکن می‌دارد، جاری شود. این خوش‌بینی و جسارت معطوف به آفریدن و تأسیس، عنصر اصلی در زایش سوژگی یا پراکسیولوژی دینی، یا اگر این اصطلاح را ترجیح نمی‌دهیم، بر آمدن تاریخی انسان خاورمیانه‌ای است؛ ظهور پر اهمیتی که در حس «من می‌توانم» یا «ما می‌توانیم» جلوه می‌یابد. به طور کلی پیام اول انقلاب اسلامی به اراده استقلال - نه لزوماً مبارزه طلبی ملی و ناسیونالیسم - و پیام دوم به خواست آزادی - نه لزوماً رهایی طلبی از سنت، نهاد دولت و نظم - می‌انجامد و انجامیده است. برای سوژگی جدید، استقلال مبنای عمل خلاقه و سکوی ضروری ظهور آزادی است و تقدم زمانی بر آن دارد؛ اما به طور کلی آزادی، تعیین‌کنندگی بیشتری از استقلال دارد. در هر حال، آزادی و استقلال دو پیام اصلی انقلاب اسلامی برای ملت‌های منطقه است.

آزادی از سیاست فراتر می‌رود

بر طبق الگو و تجربه انقلاب اسلامی می‌توان گفت این دو پیام به مثابه دو الهام مرکزی، مشکلات اجتماعی انباشت‌شده مثل نابرابری‌های قومی، فقر و بیکاری، فساد اداری، تبعیضات مذهبی و غیره را به استخدام خود درآورده و در قالب آنها، یا به بهانه آنها یا به نیروی آنها، خود را جاری می‌کند و نتیجه بدیهی آن است. بدین ترتیب پیام‌های دو گانه انقلاب اسلامی بالضروره با اعتراض و خشم تعریف نمی‌شوند، بلکه بیشتر حاوی لبخندی حاکی از امیدها و اعتماد به نفس است. در واقع خشم و عصیان مردمی فقط در برابر مقاومت ساختاری رژیم کهن خلق می‌شوند و وجه اصیل و درون‌زایانه‌ای در یک انقلاب ندارند.



نتایج ظهور سوژه مسلمان، از حدود ساختارهای سیاسی فراتر می‌رود و شرایطی را الزامی می‌سازد که می‌تواند موقتاً از ائتلاف‌ها و گسست‌ها علیه یا له اسرائیل و امریکا فراتر رود. شرایط جدید تمایل به آن دارد که دولت‌های ضد اسرائیلی یا غیر امریکایی را دموکراتیک‌تر و آزادتر سازد

در جنبش‌های اجتماعی-سیاسی اخیر در جهان عرب نیز طغیان و خشم، واقعیت‌های سیاسی کم‌اهمیتی هستند. آنها نقش علت را ایفا نمی‌کنند بلکه خود معلول جسارت و پرسشگری‌های جدیدالظهور هستند. اگر پرسش‌های بنیادین جوامع عرب در خصوص کیفیت سیاست داخلی‌شان با مانع مواجه نمی‌شد، چه بسا این شورش، تظاهرات و خشونت‌ها محقق نمی‌شد. اصلاً در انقلاب خشونت، ناگزیر و ذاتی نیست بلکه آزادی ذاتی آن است و این قضاوت‌ها آرنست است.^۱

اگر پذیرفته شود که جنبش‌های اخیر اعراب گونه‌ای تداوم انقلاب ایران هستند، باید بپذیریم که در این جنبش‌ها نیز خشونت‌ها فقط واکنش‌اند نه یک کنش پیش‌دستانه ضروری. پرسش این است که اگر عصیان و تظاهرات و خشونت‌ها واقعیت‌های اصلی در خیزش جوامع عرب محسوب نمی‌شوند، پس اهمیت این خیزش‌ها در چیست؟ یا به عبارت دیگر، اگر خشونت، اهمیت دست اول در خیزش این جوامع ندارد، اصولاً به چه اعتبار می‌توان از خیزش سخن گفت؟ پاسخ فقط مطالبه آزادی در سطح فراگیر است. این جریان می‌تواند خود را در افزایش ظرفیت‌های اجتماعی برای تعامل و دیالوگ و پرسشگری و دیگر اشکال چالشگری‌ها نشان دهد. بدین ترتیب آزادی‌های سیاسی (مشارکت، تشکیل مجالس آزاد، حکومت قانونی، مسئولیت‌پذیری و...) تمام مطالبه مردم انقلابی نیست. سوژه، فراتر از آزادی‌های سیاسی با آزادی تاریخی یا با آزادی‌اش در تاریخ تعریف می‌شود. سوژه با کار خلاقه در همه عرصه‌های حیات جمعی مشخص می‌شود؛ سوژه بر گذشته‌اش تفاسیر جدیدی صورت می‌دهد. حال خود را آکنده از حس آزادی و خلاقیت و حرکت رو به جلو می‌کند و بدین نحو جسورانه، مایل است که بر آینده تملک ورزد. این معنا از آزادی همانا استعلا از مرحله «آزادی از»، که به آزادی منفی مشهور است و محتوایی فردگرایانه دارد، به «آزادی برای» یا به اصطلاح آزادی مثبت است.^۲ این انسان، انسانی تاریخی است زیرا حاصل عمل خلاقه و ابتکار عمل وی تدریجاً و در گستره‌ای تاریخی و در نهایت دیده می‌شود. انسان جدید خاورمیانه‌ای نیز انسانی

۱. هانا آرنست، انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱، ص ۴۰-۳۶.
 ۲. رک: آیزایا برلین، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، خوارزمی، ۱۳۶۸.



تاریخی، یعنی قابل درک در بستر تاریخ خواهد بود و از این رو وی فقط در مطالبه‌گری جدید سیاسی خلاصه نمی‌شود. خیزش‌های اخیر، اهمیت مقدم سیاسی دارند و تحولات سیاسی در آنها دارای اولویت زمانی است، اما در آنها سوژگی دارای یک تعیین‌کنندگی مؤخر است و نهایت جریان‌ات را تعیین می‌کند. یادآوری شود، سوره حقیقتی است که ابتدا با اهمیت تاریخی شروع خود و سپس به طور تحلیلی تری از طریق نتایج خود درک می‌شود؛ اما در زمان حال، سوره اغلب به چشم نمی‌آید و قابل درک نیست، زیرا مشغول خلاقیت‌های جزیی و عملی است. سوره در زمان حال ساکت است و عمل او در گستره تاریخی قابل درک است.^۱

پیام‌های دیررس

چرا پیام‌های انقلاب اسلامی با آنکه سریعاً صادر شدند یا دریافت شدند، دیر یا با تأخیر مصدر اثر شدند؟ پاسخ آن است که زیرا اساسی و بنیادین بودند. در دنباله خواهیم دید که این نکته ساده به هیچ روی نکته کوچکی نیست. پرسش‌هایی که انقلاب اسلامی در نزد مردم منطقه مطرح ساخت (پیام‌های انقلاب اسلامی)، اگر حاوی نفی و رد ارزش‌های عتیق و نهادینه‌شده ۴۰۰-۳۰۰ ساله جوامع غربی نباشند، دست کم در حالت مستقل از ارزش‌های سیاسی مدرن هویدا شدند؛ ارزش‌هایی که در حدود قرون شانزده و هفده میلادی تکامل خود را آغاز کردند، در قرون هجده و نوزده قدرتمند شدند و به اعتقادات سیاسی جاف‌تاده‌ای مبدل و در ذهن‌ها مسلط شدند و در قرن بیستم در قالب حاکمیت بر دولت‌ها، تقدیر جهان را خلق کردند. این دو پرسش به رغم وجود ارزش‌های سیاسی مدرن مثل ناسیونالیسم و دولت ملی، دموکراسی و غیره پدید آمدند. به دلیل چالشگری بالقوه یا استقلال از ارزش‌های سیاسی مدرن، این دو پرسش نیروهای ژرفی (هم‌ارز نیروهای کهن سازنده مدرنیته) بودند که در برابر تاکتیک‌های کوتاه‌مدت دولت‌های محافظه‌کار ممکن نبود و نمی‌توانستند به پاسخ‌های دم‌دستی و سریع منجر شوند. سخن بزرگ متعلق به آینده است؛ یک سخن هر چه بزرگتر باشد، بیشتر متعلق به آینده است. در سطوح علمی هم که بنگریم، هر چه یک نظریه جدید عمیق‌تر و جسورانه‌تر باشد، با چالش‌های بیشتری از جانب دانشمندان طرفدار نظم موجود مواجه می‌شود و مسیر طولانی تری را تا پذیرش طی می‌کند. نیروهای ژرف و تاریخی چنانکه می‌دانیم تدریجی ولی قدرتمندانه آشکار می‌شوند نه سریع و کوتاه‌مدت؛ یعنی هر چه اساسی‌تر

۱. رک: بابک احمدی، *واژه‌نامه فلسفی مارکس*، مدخل پراکسیس، تهران، مرکز، ۱۳۸۲.



باشند دیرتر قدرتمند می‌شوند. اما هنگامی که آشکار می‌شوند، به دلیل آنکه همه چاره‌ها و حیل‌ها را پیش‌تر بلعیده‌اند در برابر آنها تأثیرناپذیر هستند؛ دیگر تاکتیک‌های دولتی و روش‌های مادی و مالی و سیاسی آنها را، یعنی آدم‌ها و جریانات جدید را ساکت و اقناع نمی‌کنند. ویژگی پرسش‌های اساسی آن است که از شرایط و ساختارها فراتر می‌روند و جان‌ها و اذهان را مال خود می‌کنند. آنها ساختارها را تضعیف نمی‌کنند بلکه خود حاصل ضعف آنها هستند. این پرسش‌ها بیشتر از آنکه مولود ساختارها و شرایط موجود باشند، خالق ساختارها و شرایط جدید هستند.

وقتی شیفتگی (نه تصمیم یا اراده) به نفی نظم موجود، یا درست‌تر، وقتی استغنا از وضع موجود و شیفتگی به تأسیس یک نظم سیاسی دیگر، وجود فرد را فرا بگیرد، دیگر قانع‌شدنی توسط نظم موجود در کار نخواهد بود و این شاید اساسی‌ترین تعریف از «انقلاب» (Revolution) است. هر چه مشخصات روحی - انسانی به نحوی که ذکر شد در خیزش‌های مردمی جوامع عرب بیشتر مشاهده شود، انقلاب بودن (یا ناشی از انقلاب بودن) این خیزش‌ها بیشتر ثابت خواهد شد؛ زیرا انقلاب‌ها (مخصوصاً الگوی انقلاب‌های آزادی‌خواهانه قرن هجدهمی به تصریح آرنت) با خشم تعریف نمی‌شوند؛ انقلاب‌ها مستلزم وجوه یا وجه‌ایجابی هستند و همین وجوه‌ایجابی‌اند که تفاهم و سازش با ظرفیت‌های به تحلیل‌رفته نظم موجود را تقریباً ناممکن می‌سازند. به عبارت دیگر، انقلاب‌ها حاوی طرح‌های ناروشتنی برای تأسیس‌های سیاسی جدید هستند که از روح جدید آزادی‌خواهی ناشی می‌شوند.^۱

اگر این تحلیل‌ها از وضع و حال جنبش‌های اجتماعی اخیر جوامع عرب درست باشد، پس آنها با هر میزان استقلال عمل و تفاوت شرایط، فرزندان یا شعبه‌ها یا شاخه‌های گسترش‌یافته انقلاب اسلامی خواهند بود؛ زیرا هیچ تحول فکری - مردمی دیگری در این سطح در سالیان گذشته نشان داده نشده است که (در قیاس با تحولاتی همچون فروپاشی شوروی و انقلاب‌های تکنولوژیک، ارتباطی و اطلاعاتی) بتواند به پرسش‌هایی رسد که کل مدرنیته را موضوع خود (اگر نه موضوع چالش خود) قرار دهد؛ به نحوی که آنتونی گیدنز، درست یا غیر آن، آن را نشانه بحران مدرنیته بداند.^۲

۱. هانا آرنت، *انقلاب*، همان، ص ۲۴-۸.

2. Ali Mirsepassi Ashtiany, *The Crisis of Secular Politics and the Rise of Political Islam in Iran*, Duke University Press, 1994, P. 35.

آیا تقابل تاریخی سوژگی (آزادی)، با وابستگی خارجی است یا با استبداد داخلی؟

در برابر برانگیزانندگی دو پیام اصلی انقلاب اسلامی ایران برای ملت‌های منطقه، رهبران دولت‌های محافظه کار عرب خط مقدم مقاومت نظم موجود محسوب می‌شده‌اند و می‌شوند. اما آنها در برابر ظهور سوژه مسلمان تا چه اندازه نیروهایی مهم، مستقل و تعیین کننده هستند؟ آیا به راستی آنها مطلقه‌اند؟ آیا نقش دولت‌های مطلقه (آبسولوتیست) علیه جریان آزادی در تاریخ اروپا را اینک حکومت‌های مستبد عرب بازی می‌کنند؟

به لحاظ تاریخی و سیاسی اما نه فکری و اعتقادی، آزادی و فردیت در تاریخ جوامع اروپای غربی (آغازگاه مدرنیته رسمی یا مرسوم) عمدتاً در برابر پادشاهان مستبد و خودکامه و دولت‌های مطلق آیین یا آبسولوتیست شکل گرفت. ویژگی بارز دولت مطلقه، استقلال و خودمختاری همه جانبه آن بود؛ حال آنکه در جوامع عرب این زمان، پادشاه مطلقه یا حاکمی با اختیارات بی حد و استقلال کامل دیده نمی‌شود بلکه رهبران ضعیفی در برابر اراده خارجی دیده می‌شوند که بسط ید و اختیارات بی حدشان در برابر مردم خود، آن سوی بی‌اختیاری برجسته‌شان در برابر سلطه خارجی است. آنها حکام قدرتمندی نیستند. گماشتگان (در مواقع جدی) بی‌اختیاری هستند که اگر بخواهند به مقام پادشاه مطلقه صعود کنند (مثل رضاشاه در ایران)، بی‌تردید و شاید به سادگی سقوط می‌کنند. البته آنها لزوماً گماشتگان سیاسی (نوکران برگزیده) نیستند، اما سیاسیون گماشته شده هستند. یعنی با گماشتگی تعریف نمی‌شوند و به عنوان دولت حاکم ماهیتاً گماشته نیستند، اما به دلایلی (عمدتاً درونی و نفسانی)، شرایطی را پذیرفته‌اند که در نتیجه آن عملاً گماشتگی و نیابت می‌کنند زیرا آنها واقعاً وضعیت مشروطی دارند. حوزه عمل مستقل و ابتکار آنها خاصه در برابر ایران بسیار محدود ترسیم شده است (سیاست خارجی کویت در برابر ایران را در نظر آوریم) و در چهارچوب‌هایی قرار دارد که از سوی دیگر دولت‌های غربی تعیین شده است. آنها در امتداد کارکردهای مطلقه دولت‌هایی در منطقه عمل می‌کنند که ظاهراً آزاد و دموکراتیک‌اند؛ یعنی امریکا و اسرائیل و سپس برخی دولت‌های اروپای غربی. این یعنی آنکه نقش تاریخی دولت‌های مطلقه را این بار در منطقه خاورمیانه، نه دولت‌های خودکامه و پادشاهان خودرأی منطقه، بلکه دولت‌های ظاهراً آزاد غربی، از طریق سیاست خارجی شان اعمال می‌کنند.





انقلاب اسلامی حاوی ایده کلی آزادی است. استقلال هم در خدمت ظهور آزادی است و سوژه، فردی یا انسانی است که با آزادی (چه آزادی در معنای رهایی از انواع قیود بازدارنده پیشین و چه آزادی برای ساختن و خلایقیت) تعریف می‌شود

پس، در این زمان در جوامع عربی نقش تاریخی پادشاه مطلق‌آیین و مستبدانه گماشتگان داخلی که رژیم تل‌آویو و قدرت‌های غیر منصف خارجی ایفا می‌کنند و گوهر آزادی و فردیت در اساس باید از آنان ستانده شود. تا قبل از تحولات اخیر، سیاست در جوامع عرب، اقتدارگرایی، استبداد و خودکامگی شخص پادشاه یا حاکم نبوده است،

بلکه برعکس ضعف و تن‌سپاری او در برابر سلطه ناعادلانه خارجی (غیر ممکن نیست که سلطه خارجی در دوره‌هایی عادلانه بوده باشد) بوده است. به بیان دیگر، رمز شورش‌ها در بیشتر جوامع عرب، نه قدرت حاکمان سیاسی بلکه برعکس ضعف آنها در حفظ حریم سیاسی و روحی خودشان و ملت‌هایشان است. این حاکمان نه فقط به ملت، که به نهاد دولت در جامعه خود هم ستم کرده‌اند. (پل ریکور می‌گوید حاکم مستبد بیشتر از آزادی‌های مردم به نهاد دولت لطمه می‌زند).^۱

اگر این تحلیل درست باشد، آنگاه خیزش سیاسی جوامع عرب در جهت کسب آزادی، استقلال و حقوق، ماهواً خیزشی علیه اسرائیل و امریکا است نه علیه حکام سرسپرده عرب. این حکام به دلیل تسلیم‌طلبی‌شان، به واقعیت‌هایی غیر اصیل و دست دوم و مشروط بدل می‌گردند و به نهادهایی حقیر مبدل می‌شوند و در این حال از نظر تئوری و تاریخ، دیگر دارای آن حد از عظمت و تعیین‌کنندگی نیستند که ملت‌ها بخواهند آزادی‌شان را از آنها بستانند.

به طور کلی تفاوت سوژگی اسلامی با سوژگی لیبرال در تعیین‌کنندگی و اولویت عامل خارجی در سوژگی اسلامی است. از نظر تبلورات بیرونی، ظهور سوژه در این جوامع احتمالاً «ابتدا» خود را در قالب نداها برای استقلال بیرونی متجلی خواهد کرد و سپس مطالبه آزادی‌خواهی درونی و مربوط به سیاست داخلی متبلور خواهد شد. (شاید در مورد سوریه برعکس باشد. به این نکته در دنباله می‌پردازیم). به عبارت دیگر، آزادی‌خواهی لیبرال و فردگرایانه در جوامع عرب کنونی، موضوعیت تاریخی ضعیف‌تری در برابر آزادی‌خواهی ملی یا استقلال دارد.

۱. پل ریکور، قدرت و دولت، ترجمه کاظم فیروزمند، نگاه نو، ش ۲۶، فروردین ۱۳۷۸.

دانش موجود ایرانی

تاکنون براساس ایده انقلاب ۵۷ (موقتاً، استقلال مقدم در سیاست خارجی و آزادی مؤخر در سیاست داخلی) به تحولات منطقه نگریستیم. در این برهه دانش اساسی ما درباره تحولات اخیر از این حد نمی تواند فراتر رود که حس آزادی در حال فراگیری است. اگر این سخن عجولانه باشد که انسان طراز نوینی در حال ظهور است، اما قطعاً می دانیم یک تاریخ سیاسی جدید در منطقه اسلامی در حال شروع است؛ تاریخ جدیدی که در آن دولت ها لزوماً سرنگون نمی شوند اما قطعاً تغییر رفتار می دهند (و تغییر رفتارها نهایتاً از تغییر ماهیت حکایت می کنند)؛ جامعه ها و گروه های اجتماعی قوی و مدعی می شوند و دیکته کردن طرح های خارجی از سوی دولت های قدرتمند به دولت های منطقه دشوار و دشوارتر می شود. دولت ها نیز دولت تر می شوند، یعنی از عنصر استقلال و حاکمیت درون سرزمینی به میزان بیشتری بهره مند می شوند و از این موضع، راه برای مراحل بعدی توسعه سیاسی این دولت ها احتمالاً مهیا می شود. اما چنانکه ذکر شد، ظهور سوژه از مراحل سیاسی فراتر می رود و ابعاد انسانی تر یا تاریخی تری می یابد. در تاریخ جدید، انسان مسلمان خاورمیانه ای را در عرصه هایی جدید، به صورت هایی جدید و با تحولاتی جدیدتر و قوی تر خواهیم دید. رژیم های غیرآزاد گرچه در کوتاه مدت، ضرورتاً سقوط خواهند کرد اما به سمت امحاء می روند و دلیل وجودی شان را از دست خواهند داد؛ زیرا تاریخ جدید با این حقیقت آشکار می گردد که ساختارهای قدیم در برابر ضرورت های جدید دچار اختلال کارکرد می شوند و نظام تصورات قدیم در برابر حدوث مطالبات و مسائل جدید توان اجابت را از دست می دهند و بی پاسخ می مانند.

دانش ایرانی، دانش ناشی از تجربه انقلاب ایران، به یک قضاوت هم می تواند برسد؛ شاید مشخصه دوران جدید آن است که اسلام گرایی از پویش های دولتی و دولت سازی به جامعه و فرهنگ انتقال می یابد؛ یا به عبارت دیگر از حوزه های نخبگی و طبقه سیاسی، ابعادی ناظر بر اجتماع مدنی و جریان های زیر دولتی می یابد. اما هر چه باشد این دوران، و قضاوت اصلی همین است، با حاکمیت مجدد ارزش های سیاسی مدرن تعریف نمی شود؛ زیرا تحولات اخیر جوامع عرب به گونه ای، در برابر تاریخ مدرن این جوامع قد برافراشته است. بحران های امروزین جوامع عرب، در واقع ناشی از کوشش های نافرجام در سراسر قرن بیستم برای هماوایی و تطابق با ارزش های سیاسی غربی بوده است. سراسر سیاست کشورهای عربی در قرن بیستم تبعیت از هنجارها و دستورالعمل های نخبگان مدرن بوده است که از سوی دولت های غربی یا سیاستمداران



غرب‌گرای بومی صادر می‌شده؛ از این رو جریانات اجتماعی اخیر نمی‌تواند ادامه صرف کوشش‌های قرن بیستمی برای مدرنیزاسیون سیاسی-اجتماعی باشد بلکه واکنشی در قبال آن است که باید همچنان در انتظار نتایج آن نشست.

تغییر شکل تقدیر

یاد شد که در خاورمیانه، کارکرد تاریخی تقابل‌ورزی با سوژه یا فردیت آزاد را، نه حاکم گماشته و ضعیف داخلی، بلکه نیروی سلطه‌گر و ستمگر خارجی ایفا می‌کند. در این صورت با تناقضی مواجه می‌شویم که باید توضیح داده شود. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه به نحوی پارادوکسیکال، مانع و به این دلیل عامل پیش‌برنده پروژه آزادی در خاورمیانه رژیم صهیونیستی است، پس چرا دولتی همچون سوریه که کمابیش اقتدارگرا اما کاملاً ضد اسراییلی است، در معرض جنبش اجتماعی مشابه قرار می‌گیرد؟ این دولت در کجای پروژه ظهور انسان جدید خاورمیانه‌ای قرار می‌گیرد؟ مقدماً باید گفت واقعیت آن است که حس آزادی و سرزندگی سیاسی فراگیر است و به هر عرصه‌ای سر می‌کشد. هر چند در قیاس با جنبش‌های سراسری در مصر، بحرین و یمن، جنبش مردم در سوریه، سراسر توده‌ای و کاملاً مردمی به نظر نمی‌رسد و عنصر نخبه‌گرایانه و تا حدی طراحی‌های خارجی در آن ذی‌مدخل به نظر می‌رسد، با این حال در همین حد از گسترش هم، امواج سیاسی در سوریه، راقم چالشی اساسی برای دولت در این کشور است. واقعیت آن است که نتایج ظهور سوژه مسلمان، از حدود ساختارهای سیاسی فراتر می‌رود و شرایطی را الزامی می‌سازد که می‌تواند موقتاً از ائتلاف‌ها و گسست‌ها علیه یا له اسراییل و امریکا فراتر رود. شرایط جدید تمایل به آن دارد که دولت‌های ضد اسراییلی یا غیر امریکایی را دموکراتیک‌تر و آزادتر سازد (به همان سان که بر عکس، تمایل دارد دولت‌های طرفدار غرب را مستقل و خودمختارتر سازد). در اینجا باید به شق اول بپردازیم.

چون حس فراگیر آزادی‌خواهی، بخش عمده نیروی خود را از مشاهده روابط به شدت نابرابر جهان انگلیسی‌زبان و جهان اسلام و خاصه سلطه‌عریان رژیم اسراییل بر همسایگان مسلمان خود اخذ می‌کند، انگیزه اجتماعی لازم را ندارد تا همان حس و موضع رادیکال را که در مقابل حکام سرسپرده داشت در مقابل چنین رژیمی نیز اتخاذ کند یا دست کم در ابتدا چنین است. از دو منبع اصلی قیام‌ها در جوامع عرب یعنی میل مقدم به استقلال و میل مؤخر به آزادی، جنبش مردم سوریه فقط واجد یک منبع است

پیام دوم انقلاب اسلامی (یعنی استقرار یک سیاست یا فضای اجتماعی دینی تر، چرا نه؟) بیشتر از پرسش اول حاوی سوژگی است؛ یعنی به میزان بیشتری عنصر آزادی و خلاقیت و جسارت را در خود نهفته دارد؛ زیرا به جای واکنش و اقدامات واکنشی (موضوع پیام اول) حاوی کنش و ابتکار است

و آن تمایل به آزادی است. نیاز به استقلال یعنی داشتن یک سیاست مستقل ملی از سوی دولت سوریه اجابت شده می باشد. از این رو فقط اراده تغییر داخلی فراگیر می شود و فرد حاکم را به صرافت تغییر و اصلاحات در ساختارهای درونی و شیوه های حکومت گری اش می افکند. دولت سوریه

ممکن است در این مسیر موفق یا ناموفق باشد. اما چنانکه در دنباله بیشتر خواهیم گفت، حتی اگر رژیم سوریه به دلیل ناتوانی از اتخاذ شیوه های هوشمندانه و نرم تر به فروپاشی دچار شود، در میان مدت احتمالاً چندان نفعی برای رژیم تل آویو (نهاد مطلق آیین و آبسولوتیست سطح منطقه ای) ندارد زیرا این بار وظیفه مخالفت با سلطه را به جای دولت، اجتماع مدنی بر عهده می گیرد و با روش هایی تدریجی تر و مشارکتی تر، اما قدرتمندانه تر و برگشتناپذیر تر به مسائل خود با اسرائیل نظر می افکند و آن را مورد بازاندیشی قرار می دهد. در این حال سخن توکویل ممکن است به خاطر آید که می گفت یک جامعه دموکراتیک به دلیل مجادلات درونی خود که باید از سر بگذراند، دیرتر وارد فاز جنگ یا مخالفت می شود، اما اگر وارد شود دیرتر از آن بیرون می آید؛ باز هم به این دلیل که کشاکش ها و مجادلات ویژه یک نظم دموکراتیک، رسیدن به توافق را مشکل و دور می سازد. اراده دموکراتیک دیر اما اساسی می رسد؛ زیرا مشخصاً در معرض این خطر قرار دارد که در مراحل از تکوین خود در دام سیاست های طایفه ای و ناحیه ای در افتد. اراده دموکراتیک و مردمی پس از شکل گیری و تأسیس نهادهای سیاسی و مشارکت ها خود را نشان می دهد نه قبل از آن. مونتسکیو می گفت در جوامع صغیر، ابتدا رهبران نهادها را شکل می دهند اما سپس نهادها رهبران را تعیین می کنند. اراده دموکراتیک در سیاست، قاهر و سرکوب کننده نیست بلکه خود-بیانگر (Expressive-Self) است و در صورت مساعدت شرایط و آزادی انتخاب خود را نشان می دهد.

اراده دموکراتیک یا بگوئیم اراده مستقل مردمی در سوریه و در هر کشور دیگر عرب، روشن است که در گام اول ضد اسرائیلی نیست زیرا شعارهای تند ضد صهیونیستی در ابتدا در این جنبش ها چندان دیده نمی شود، اما قطعاً این جنبش ها با تقدم و تأخرهایی، ملاً استقلال مدنی از غرب را می جویند. باید توجه داشت که اولویت بندی درخواست ها و مطالبات از سوی مردم انقلابی امری ناگزیر و حکم عقل سلیم است؛ زیرا همواره آنچه



نزدیک‌تر است قابل حصول‌تر است و در این معنا گماشته‌های داخلی و دیکتاتوری‌ها در دسترس‌تر از رژیم اسراییل و غرب هستند و از این رو در اولویت قرار می‌گیرند. گونه‌ای عقل سلیم در ترتیب‌بندی خواسته‌های مردمی حاکم است: آنچه نزدیک‌تر است، در دسترس‌تر است و بنابراین زودتر مطالبه می‌شود (سقوط گماشتگان) و آنچه جدی‌تر است و بیشتر عرصه طلب آزادی است (آبسولوتیسم قدرت منطقه‌ای یعنی رژیم تل‌آویو)، احتمالاً تدریجی‌تر می‌آید. این جنبش‌ها آشکارا مردمی و دینی اما آشکارا غیر بنیادگرا هستند و روشن است که به شیوه‌های جدیدی در تقابل با اسراییل (این تحقیرکننده بزرگ ملت‌های عرب) می‌انجامند. در برابر اسراییل، دولت‌های عربی در تقدم دوم قرار می‌گیرند و جامعه‌های عرب به میان می‌آیند و بدین نحو، بی‌تردید تاریخ جدیدی در سیاست‌های منطقه‌ای آغاز خواهد شد.

به طور کلی، نحوه‌های تجلی و مراحل سرریز شدن اراده مخالف مردمی در سیاست‌های موجود حکومتی (حکومت‌های انتقالی) که به نظر می‌رسد در مصر و تونس شروع شده است، بحث عملیاتی جالب توجهی در مبحث جنبش‌های جدید اجتماعی در جوامع عرب است که باید مراقب بود در پیچ‌وتاب بحث‌های نظری قرن بیستمی و الگوهای تحلیلی موجود گرفتار نشود.

بنابراین شاید در ابتدا تهدیدی امنیتی از سوی این جنبش‌ها برای رژیم تل‌آویو ایجاد نشود، اما تنهایی و انزوای تل‌آویو نتیجه قطعی آن خواهد بود؛ تنهایی و انزوا نیز به دلیل ذات تهاجمی و زورگویانه این رژیم و تاریخ روابط غیر عادلانه آن با اعراب که مجموعاً به واقعیت ساختاری و روحی این رژیم بدل شده و نیز به دلیل حافظه تاریخی اعراب، در عمل چندان فاصله‌ای با مرحله تهدیدات امنیتی علیه آن نخواهد داشت. اگر دولت بشار اسد فرضاً سقوط کند، پروژه مقاومت علیه اسراییل در سوریه بی‌تردید در فاز دموکراتیک‌تری ادامه حیات می‌دهد. با وجود این، سقوط رژیم‌های غیردموکراتیک و از جمله دولت سوریه، حتمی و ضروری نیست. فقط کافی است بشار بپذیرد که مردم اینک فقط حضور در صحنه را نمی‌خواهند؛ آنها حضور مؤثر در صحنه را می‌خواهند. این، ایجابی ناشی از ظهور سوژه است. این حقیقت درباره دیگر دولت‌های مستقل عرب نیز صادق است. رئیس دولت در عراق جدید هم با این چالش مواجه است که شیوه حکومت‌گری او نباید به خودرأیی و استبداد تنه زند. حزب الله لبنان نیز باید جلوه‌های دموکراتیک‌فزون‌تری در سیاست داخلی این کشور نشان دهد و ملایمت، تعامل‌طلبی و دیالوگ‌پذیری خود را در سیاست لبنان، در عین حفظ برتری مادی‌اش، فزون‌تر نماید.

تحولات اخیر برای انسان خاورمیانه‌ای مجموعاً راقم انتقالی از صغارت وی به بلوغ است. از این تاریخ به بعد مسلمان عرب تصمیم می‌گیرد و دیگر برای او تصمیم گرفته نمی‌شود و او به این ترتیب وارد دوره‌ای از مسئولیت و تکلیف می‌شود که قبلاً برای او وجود نداشت و همچون همه جوامع دموکراتیک دیگر، مسئول تصمیمماتی تلقی می‌شود که به صورت‌های عقلانی - جمعی از سوی او و کسانی چون او اخذ می‌شود

به طور کلی، تعامل طلبی سیاست یک برنده هوشمند است. اما دولت ترکیه فعلاً با این چالش خاص مواجه نیست. در ادامه به برخی نتیجه‌گیری‌های می‌پردازیم.

سخن پایانی

۱. وقتی زمانی پیش می‌آید که ما (یعنی روشنفکران) به طور استثنایی در متن تحولات بزرگ تاریخی یا در لحظه‌های بزرگ شکل‌گیری تاریخ بشر قرار می‌گیریم، باید میل ذاتی و بشری خود و در عین حال تمایل مدرن‌مان به آگاهی یافتن از عمق امور، یا رسیدن به درک قطعی و نهایی رادر خود کنترل کنیم. به جای درک قطعی، یا تمایل به درکی قطعی از طریق ابزارهای تحلیلی مدرن که خاصه در درک تحولات قرن بیستم رواج داشت، باید آمادگی درک رادر خود

زنده نگاه داریم و منتظر بمانیم تا به قول هایدگر، آوای روشنی از هستی به گوش برسد. فضیلت متحیر شدن و از قبل آن، آماده شدن برای تفکر، بزرگتر از فضیلت دانستن و درک کردن است و نیز مقدم بر آن است. در این زمان که روند حرکت‌های مردمی در جوامع عرب به نهایت سیاسی خود نرسیده‌اند، کوشش برای دانستن و درک کردن به مدد مقولات تحلیلی مدرن و مقولات عام‌نظری، ممکن نیست، پس اصلاً فضیلت نیست و چیزی بیشتر از گونه‌ای پردازش‌های نابهنگام نتواند بود.

۲. تا زمانی که به درک پیشرفته‌تری از انقلاب اسلامی، نه از نظر نتایج و عملکردهای آن، بلکه از نظر ذات و فلسفه آن نایل نیاییم، به عمق خیزش‌های اخیر جوامع اسلامی نمی‌رسیم و این تحولات از دیدگاه ما، یعنی از نظرگاه مقولات تحلیلی و نظری خاص قرن بیستم، بی‌معنا به نظر خواهد رسید و به بیان دقیق‌تر، ما در موقعیت درک آن قرار نمی‌گیریم چون فاقد پایه مقومی برای درک هستیم. از حضرت مسیح (ع) منقول است که برای درک پدیده تازه، باید انسان تازه‌ای بود.

۳. انقلاب اسلامی حاوی ایده کلی آزادی است. چنانکه بحث شد، استقلال هم در خدمت ظهور آزادی است و سوژه، فردی یا انسانی است که با آزادی (چه آزادی در معنای رهایی از انواع قیود بازدارنده پیشین و چه آزادی برای ساختن و خلاقیت) تعریف



می‌شود.

۴. در هر حال، تحولات اخیر برای انسان خاورمیانه‌ای مجموعاً راقم انتقالی از صغارت وی به بلوغ است. از این تاریخ به بعد مسلمان عرب تصمیم می‌گیرد و دیگر برای او تصمیم گرفته نمی‌شود و او به این ترتیب وارد دوره‌ای از مسئولیت و تکلیف می‌شود که قبلاً برای او وجود نداشت و همچون همه جوامع دموکراتیک دیگر، مسئول تصمیماتی تلقی می‌شود که به صورت‌های عقلانی - جمعی از سوی او و کسانی چون او اخذ می‌شود. به تصریح آرنت ملت‌های آزاد رسالت ندارند اما مسئولیت دارند.^۱

۱. اما امام خمینی به عنوان رهبر انقلاب بزرگ ۵۷، قضاوت دیگری می‌کنند. از نظر ایشان آزادی حاصل از انقلاب، هر میزان که بزرگ و مسئولیت‌آور باشد، فقط مقدمه‌ای برای امر عظیم‌تر است و آن پیگیری رسالت بزرگ بندگی خداوند است: «در این انقلاب همه مأموریم» و «هدف معرفت‌لله است» که باید حاصل آید. از نظر امام خمینی، رسالت بزرگ ملت‌های مسلمان آن است که این آزادی جدیدالظهور را در خدمت بندگی قرار دهند؛ بدیهتاً به شیوه‌هایی که فرهنگ سیاسی خودشان مقرر می‌دارد. رک: هانا آرنت، مسئولیت جمعی، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، ش ۶۸، بهمن ۱۳۸۴.